

אליהו לוי

אדם וטבע: התפקיד הנשכח

האחריות הסביבתית בימינו נתונה באופן בלעדי כמעט בידי הסבורים כי עצם כיבוש הטבע בידי האדם הוא דבר רע. עיון ביחסי אדם וסביבה בספר בראשית, תוך השוואה לאכוס של אובידיוס, מציע תשתית אחרת, אקטיבית ואחראית, לאתיקה הסביבתית

בלבה של פוליטיקת הצדק הסביבתי המונפת עתה בראש כל חוצות מונחת התפיסה כי התערבותו של האדם בטבע – תהא אשר תהא – היא חטא שאין חמור הימנו. כנגד חטא זה, אבי אבות כל החטאים כולם, עומד מודל אי-ההתערבות בטבע שלהגשמתו חותרים פעילי סביבה רבים; מודל הגורס דמות אדם שאינו מתערב בטבע אלא מניחו כמות שהוא. ואכן, במשך שנים רבות שלטה בשיח הסביבתי האמונה ב"פרא אציל אקולוגי" (Ecologically Noble Savage); אמונה שלפיה הרס העולם אינו אלא תוצאה של התערבות האדם המודרני בטבע ושל יומרת השליטה האנושית בו. על פי אמונה זו, האדם הילידי חי בהרמוניה אידיאלית עם הטבע: הוא לא ניסה לשלוט בו או לנצלו, אלא התקיים לצידו כבעל חי אציל; ולעומתו האדם בן ימינו משתלט על הטבע, רודה בו והורס אותו.¹ על המהימנות העובדתית של אידיליה זו קמו בינתיים עוררין רבים,² אולם האמונה היסודית כי התערבות האדם בטבע היא אִם כל חטאת נותרה בעינה.

השיח הסביבתי הישן עסק בתחרות בין האדם לבין הטבע. במשך השנים, חל שינוי משמעותי בתפיסת שימור הטבע, המתבטא בתמצית במעבר לשיח של "מערכות אקולוגיות" במקום שיח של "אדם-טבע" (או בשפה המדוברת: "קיימות" במקום "איכות הסביבה").³ השימוש במונח "מערכת אקולוגית" מבטא גישה הרואה באדם חלק מהטבע ואינה עוסקת ביחס לסביבה מנקודת המבט של דיכוטומיית אדם-טבע. המעבר לשיח החדש הוא למעשה הטמעת האידיליה ההרמונית של "הפרא האקולוגי האציל" בתור היחס הראוי בין האדם לבין הטבע. האדם והטבע אינם מתחרים יותר אלא שניהם נתינים של "הסביבה" – האם האקולוגית הגדולה של כולנו. תפיסת

אליהו לוי הוא עורך כתב העת 'צריך עיון' מבית קרן תקווה.

הפרא האקולוגי האציל מוטמעת באופן הפוך דרך הקונוטציה השלילית של המונח "אנתרופוקן"⁴, שהתפרסם בשנים האחרונות בגיאולוגיה ובמדעי כדור הארץ, מונח המציין את תקופתנו כתקופה גיאולוגית נבדלת שבה השפעת האדם על הסביבה הפכה דרמטית (לדוגמה טביעת האצבע שלו ניכרת בתלכידי סלעים המכילים פלסטיק). אף שהצורך המקורי במונח זה הוא מדעי גרידא, יש לו השלכה עמוקה על האופן שבו נתפסים יחסי אדם-סביבה.⁵ כללו של דבר, אף שהדיכוטומיה אדם-טבע כבר אינה דומיננטית בשיח הסביבתי, התפיסה כי בן הציוויליזציה הוא יצור המספן את הטבע עודנה עומדת ביסודו של שיח זה.

"ארגונים ירוקים" עמלים כיום להגן על הטבע, אלא שהגנה זו אינה מכוונת כנגד פגעי מזג האוויר או חיות רעות – הם הלוא הטבע עצמו – אלא מפני חיה מסוכנת בהרבה: האדם בן התרבות. למעשה, בעצם השימוש במילה "הגנה" טמונה ההנחה שלפיה האדם בן הציוויליזציה הוא האיום המרכזי על הטבע. תפיסה זו רואה במפעלים אם כל חטאת; בתעשייה – את הרוע בהתגלמותו; ובבארות נפט היא רואה נהר של מוות ולא מבוע של חיים. לדידה, כל פירות הציוויליזציה אינם אלא סממנים לפגיעתו הרעה של האויב הגדול. אנו מקימים "שמורות טבע", לשמירת הטבע מפני הציוויליזציה, שלעולם אינה נתפסת כטיפוח של הטבע אלא כהשחתה שלו. לפי השיח הסביבתי, האדם אינו רשאי להתערב בטבע: במקרה הטוב, הוא אחד מנתיניו; ובמקרה הגרוע – אויבו.

השוללים את ההתערבות בטבע כורכים זאת לעיתים קרובות באי-צדק חברתי. במאמר של הסביבתן קנת רדפורד, היוצא חוצץ נגד מיתוס הפרא האציל האקולוגי, מתאר הלה את התפיסה הרומנטית של תרבות האדם הילידי:

הארץ שייכת לכול, פשוט כמו השמש או המים. שלי ושלך, הזרעים של כל הרעות אינם קיימים בקרב אותם אנשים... הם חיים בתור הזהב... בגנים פתוחים, ללא חוקים או ספרים, ובאופן טבעי הם הולכים בדרך הישר.⁶

תיאור זה תואם באופן מדויק את "מצב הטבע" ששרטט ז'אן ז'אק רוסו במסתו המפורסמת על מקורות אי-השוויון,⁷ שבו נעסוק בהמשך.

דברים מעין אלו – הקושרים בין "צדק חברתי" ל"צדק סביבתי" – כתב חבר הכנסת לשעבר דב חנין באחד הגיליונות הראשונים של כתב העת הישראלי 'אקולוגיה וסביבה':

הדרמה האמיתית של הסביבה היא סיפור שאיננו מסופר בדרך כלל. זהו סיפור השתלטותה של קבוצת בעלי הון על משאבי הציבור. זהו סיפור של פגיעה קשה ברוב הציבור, ובמיוחד באוכלוסיות מקופחות... כמעט מבלי ששמנו לב לכך, נוצרה בעולם תנועה סביבתית-חברתית חסרת תקדים בהיקפה: אל לוחמי הסביבה הוותיקים הצטרפו



איגודים מקצועיים, ארגוני סטודנטים, תנועות נשים ונוער. לעתים, קוראים לתנועה הזו בשם "מתנגדי הגלובליזציה"... המאבק על הסביבה הוא, לפיכך, גם מאבק על החברה, מאבק על השוויון ומאבק על הדמוקרטיה.⁸

ברוח זאת התנהל בארצות הברית לאחרונה ויכוח ער על "הניו-דיל הירוק" (The Green New Deal) – תוכנית-מדיניות של כמה חברי קונגרס דמוקרטים הכורכת יחד מדיניות פרו-סביבתית ומדיניות של צדק חברתי. הניו-דיל הירוק מבקש לקדם איסורים דרקוניים על פליטת גזי חממה לצד העלאת שכר המינימום והבטחת שוויון חברתי וכלכלי לקבוצות המצויות ברמה סוציו-אקונומית נמוכה וכן למהגרים.⁹

זוהות בין "צדק סביבתי" לבין "צדק חברתי" מצויה גם מן הצד השני של המפה ההגותית-פוליטית. כנגד הגישות המתנגדות להתערבות האדם בטבע, עומדות גישות מסורתיות יותר המהללות את עוצמתו של האדם ומעלות על נס את כוחותיו האדירים המאפשרים לו לשלוח חלליות אל הירח, להוביש נהרות ולבנות ערים על פני המים.¹⁰ השקפת עולם זו מעריצה את ההתקדמות הטכנולוגית ואת העוצמה התעשייתית. היא תומכת נלהבת של הקדמה, ומאמינה כי האמצעים שפיתח האדם כדי ליהנות מן הטבע מעידים דווקא על עליונותו. גישה זו מתבטאת בבהירות בשירו של רודיארד קיפלינג "חוקר הארצות":

"אין סבה ללכת הלאה.
כאן הגבול. שם אין תוחלת".
כך אמרו, והאמנתי.
ופרקתי את הצרור,
ובניתי לי חנה שם
לרגלי רכסי התכלת.
שם זרעתי גם גדרתי,
שם המסלות עוצרות.

עד שקול מצפון גרוע
בי הנה כרע חרש;
על תהפוכות הנצח
הוא לחש יומם וליל.
"יש דבר סתר. לך, מצאנו.
לך ובלש אחרי הרקס –
סוד חבוי אחרי הרקס.
הוא עורג אליך. לך!" ...

מינרלים תמצאו שם,
עץ, מקנה, נתיבי שיט

וּפְחָם (מוֹזֵיל רֶכֶּת!)
לְתַדְלַק וּלְהַחֵם.
אֶל נֶצֶר אֶת זֹאת הָאָרֶץ
עַד עֲמוּ יִבְשִׁיל לָהּ; שִׁי הִיא.
בִּי בָחַר לְלַחֵשׁ לִי לַחֵשׁ –
וּמִצְאָתֶיהָ. הִיא לְכֶם!¹¹

הארץ כולה היא "שי" לאדם, לכן הציוויליזציה, הכובש את הטבע ומעבדו לצרכיו.¹² קיפלינג, מחברו המפורסם של "משא האדם הלבן",¹³ היה תומך נלהב של דמות האדם בן הציוויליזציה, ושל סקרנותו, כיבושיו והישגיו המרשימים (שבאו לידי ביטוי בין היתר בקולוניאליזם). שלא במפתיע, עמדתו הימנית בנוגע לשאלות של חברה וכלכלה עלתה בקנה אחד עם עמדתו בשאלות של אתיקה סביבתית. דמות האדם של קיפלינג מנוגדת תכלית הניגוד לאתוס הפרא האציל, לדמות האדם החי בהרמוניה עם הטבע. שיריו של קיפלינג בנושא זה נוטים להיות מזמורי הלל לאדם הטכנולוגי – הבונה וסולל, כובש ויוצר.

נראה כי עד היום המחנות מתבצרים בעמדותיהם. מנהיגים ופעילים חברתיים המזוהים עם הימין תומכים בתחרות חופשית, בתעשייה, בקדמה טכנולוגית ובממשלת האדם בטבע. כנגדם, עומד השמאל וכוּרֵךְ יחדיו את כל פשעי האדם: ניצול הטבע והשחתתו, חמדת הממון המביאה לדיכוי החלשים, ושאירת השלטון של האדם. כיבוש השממה המייצג ערך חשוב בעיני מחנה אחד הוא מילת גנאי בעיני המחנה השני. אלא שלמרבה הצער, נראה כי באתיקה הסביבתית שוררת הסכמה כי היחס המוסרי אל הטבע שייך כולו לצד אחד של המפה הפוליטית, ואילו האמונה בכיבוש הטבע אינה אתית. השקפת עולם זו מתחזקת מכוח העובדה שהצד הימני של המפה אינו טורח להצדיק את עמדתו ואינו מגלה אחריות סביבתית. מסה זו מבקשת להציע קריאת כיוון לקראת אתיקה סביבתית של התערבות האדם בטבע.

אקוצנטריזם ואנתרופוצנטריזם

את הגישות השונות לאתיקה סביבתית ניתן למיין באופן גס לשתי קטגוריות: לגישה אקוצנטרית ולגישה אנתרופוצנטרית.¹⁴ הגישה האקוצנטרית (או הביוצנטרית) סבורה כי חובת האדם כלפי הטבע נובעת מכך שערך הנבראים כולם שווה, ולפיכך כל שימוש של האדם בטבע – מתוך תפיסת עליונות ויתרון – פסול מיסודו. גישה זו נוטה להאשים את האנתרופוצנטריזם – האמונה כי האדם הוא מרכז הבריאה – בנזקים הסביבתיים שהאדם מעולל. לפי גישה זו, חטאי האדם המודרני כלפי הסביבה נובעים מתפיסה של עליונות האדם על הטבע.

במאמר מפורסם, "השורשים ההיסטוריים של המשבר האקולוגי שלנו" שמו, תלה לין ווייט את השחתת הטבע הנגרמת על ידי התעשייה המודרנית בתפיסה הנוצרית

של עליונות האדם.¹⁵ ווייט יחס את האנתרופוצנטריות לנצרות, ותלה בה את קולר הפגיעה הסביבתית. מאמר זה, יחד עם מאמר נוסף פרי עטו של ההיסטוריון הבריטי הנודע ארנולד טוינבי, "הרקע הדתי של המשבר הסביבתי הנוכחי",¹⁶ הציתו תנועה שלמה המכונה "אקו-תאולוגיה" שעיקרה הגנה על הדת מפני האשמות ברוח זו. רבים מן האקו-תאולוגים מבקשים להראות כי דתות המערב, היהדות והנצרות, מחזיקות למעשה בעמדה אקוצנטרית (ולמצער כי עמדתן האנתרופוצנטרית אינה הרסנית).¹⁷

גם ההגנות על העמדה האנתרופוצנטרית אינן חולקות על המוטיבציות הבסיסיות של האקוצנטריזם, אלא שלדין עליונות האדם אינה מובילה בהכרח לניצול הטבע. למשל, יש הטוענים כי לא האנתרופוצנטריזם הוא האשם בהשחתת הסביבה אלא ה"תעשייתנות" (אינדוסטריאליזם).¹⁸ האדם עצמו עשוי להתנהג באורח נאצל, הם קובעים (ובכך שבים אל אתוס הפרא האקולוגי האציל) אלא שהקפיטליזם האנוכי והחמדן ויצר השליטה-בטבע שנלווה אליו ממיטים חורבן על העולם.¹⁹

כך או כך, הן התולים את קלקלת הטבע באנתרופוצנטריות הן המגינים על תומת האדם אינם מצדדים בהתערבות האנושית בטבע, אף שהם נחלקים בשאלה אם היררכיה שבמסגרתה ממוקם האדם מעל הטבע מובילה בהכרח לניצול האחרון. האוחזים בגישות אנתרופוצנטריות עושים זאת לעיתים קרובות מתוך נימוקי תועלת לאדם – ולא בשם הגנת הטבע לשם הטבע של האקוצנטריזם²⁰ – אולם גם הם מקבלים את תמונת העולם שבה האדם הוא נתין של הטבע. אלו ואלו מודים אפוא כי התערבות האדם בטבע היא עניין רע;²¹ וככלל דומה כי כל פעילי הסביבה בני ימינו סבורים שדמות האדם של קיפלינג, האדם הכובש, היא האיום החמור ביותר על עתיד העולם והאנושות בפרט.

אחד ההוגים הבודדים שהגן על עמדה מסוג זה, דהיינו צידד בהתערבות האדם בטבע וטען כי היא אינה מובילה בהכרח להחרבת העולם, היה הפילוסוף האוסטרלי ג'ון פסמור שמקצת מדבריו אציג עתה.

פסמור: מסורת המערב והאקולוגיה

יש הסבורים כי רגישות סביבתית היא רעיון חדש. כך לדוגמה סבר אֶלדו ליאופולד, מן האבות המייסדים של האתיקה הסביבתית. הלה תיאר את ההיסטוריה של המוסר האנושי כמורכבת משלושה שלבים עוקבים: שלב האתיקה הבין-אישית המיוצגת לדידו בעשרת הדיברות של המקרא; שלב המוסר החברתי שהתפתח במודרנה; והשלב העתידי לבוא, שלב המוסר הסביבתי שבמהלכו יכונן האדם חוקים מוסריים ליחס נאות כלפי הטבע.²²

ג'ון פסמור הראה שתיאור זה לוקה בחסר. בספרו "אחריות האדם על הטבע: בעיות אקולוגיות והמסורת המערבית"²³ מתחקה פסמור אחר הגישות השונות בדבר היחס

אל הטבע, ומזהה שני קולות מרכזיים במסורת המערבית. לדבריו, כיוון מחשבה אחד במסורת המערבית מרומם את האדם על הטבע ורואה באחרון מכשיר לשימוש הראשון; פסמור מכנה גישה זו בשם "האדם כרודן" (Man as Despot). לעומת כיוון מחשבה זה מזהה פסמור כיוון מחשבתי אחר במסורת המערבית שלדידו האדם אומנם נעלה על הטבע, אך עליונות זו מעניקה לו מחויבות ואחריות והופכת אותו למעין משרת של הטבע (Man as Steward). את השקפת "האדם כרודן" מייחס פסמור למסורת נוצרית-פילוסופית – בדמיון-מה לווייט וטוינובי שהזכרו לעיל – ואת רעותה הוא מייחס לרוח הברית הישנה – התנ"ך.

פסמור מוסיף להבחין בין שתי ההשקפות האנתרופוצנטריות הנזכרות לבין הגישה הפגנית, האקוצנטרית. לדבריו, האחרונה מקדשת את הטבע מתוך תפיסת אלוהות אימננטית ואוסרת את ההתערבות בו, ואילו הגישה האנתרופוצנטרית, מיסודה של המסורת המערבית, נשענת על תיאולוגיה טרנסצנדנטית המוצאת את הקדושה מעבר לטבע ולכן מאפשרת שליטת האדם בו. בספרו הנזכר מבקר פסמור פעילי קיימות המבקשים לשוב לתפיסה האקוצנטרית הפגנית (לטענתו); תחת זאת, הוא מגן על המסורת המערבית הסבורה כי האדם יכול להשתמש בטבע ומדגיש את הברכה שבקדמה טכנולוגית הנולדת מהתערבות זו. מתוך כך, הוא מבקש לפתח בסיס לאתיקה של אחריות סביבתית שיסודה עליונות האדם.

להלן אבקש לצעוד בדרכו של פסמור ולהניח מצע לאתיקה סביבתית המאפשרת התערבות בטבע; אולם הנחת היסוד שלי היא שהעמדת הוויכוח על המתח בין אנתרופוצנטריות לבין אקוצנטריות היא שגויה. לדעתי, השאלה החשובה ביותר באתיקה סביבתית אינה "האם האדם נעלה על הטבע או נתין שלו?" אלא "מהו תפקיד האדם בטבע? האם תפקידו הוא להתערב בטבע ולנהל אותו, או שעליו להיות פסיבי ונתון למרות הטבע?". דומה כי השאלה "מי בראש – האקולוגיה או האדם?" נגזרת משאלת התפקיד ולא דווקא מן התחרות על כתר השליטה.

כפי שאראה להלן, ההתמקדות במתח אנתרופוצנטריות-אקוצנטריות היא פרי המסורת היוונית-רומית שלדידה דמות האדם האידיאלי היא דמות פסיבית שאינה מתערבת בטבע ורק הידרדרותה מולידה התערבות בטבע. לעומת זאת, המסורת העברית מעניקה לאדם האידיאלי מעמד אקטיבי של תפקיד בטבע וסבורה כי הידרדרותו נובעת מפסיביות וממעילה בתפקיד. הגישה הפסיבית מובילה להאלהת הטבע כאשר האדם במצבו המושלם, ולשלטון רודני בו כאשר האדם מתחיל להתערב בו; וככלל, היא תופסת את האינטראקציה בין האדם לבין הטבע כשאלה של יחסי מרות: או שהטבע מושל באדם (אקוצנטריות) או שהאדם מושל בטבע (אנתרופוצנטריות). לעומת זאת, בגישה האקטיבית דינמיקת האינטראקציה שונה: או שהאדם ממלא את תפקידו נאמנה ומקבל אחריות על הטבע או שהוא מתרשל בתפקידו והופך פסיבי וחסר אחריות.

את ההבחנה האמורה אבהיר באמצעות השוואה בין אתוס האדם האידיאלי העולה משירת אוֹבִידִיוס לבין אתוס האדם האידיאלי העולה מספר בראשית.

האדם האידיאלי ב'מטמורפוזות'

הרעיון הקסום על דבר קיומו של אדם אידיאלי, מושלם וטהור-מחטא, לא חדל מלפעם ברוח האנושית. מהפכנים וקדושים, פילוסופים ומשוררים, שולהבו מרעיון נהדר זה ושרטטו את דיוקנו באופנים מגוונים. פנים רבות ניתנו – ועודם ניתנים – לאידיאה זו: חולמים דתיים מתנבאים על גאולה ועל הופעתו של עידן מושלם ונקי, שטוף אור וחסד; מהפכנים חברתיים נואמים על סדר יום אנושי חדש של שפע ואושר-לאומים, ללא רעב, ללא צער וללא מלחמה. לכל קבוצה ותרבות חלום משלה על מצב טהור ונקי של האדם.

בהתאם לכך, בתרבויות שונות מצויים סיפורים המתארים תהליך הידרדרות אנושי: מקיום אידיאלי ורחף מחטא אל קיום פגום ומלוּפף בחטא. סיפורו של אדם הראשון במקרא, וסיפוריהם של דורות האדם הראשונים ב'מעשים וימים' של הסיודוס וב'מטמורפוזות' של אוֹבִידִיוס, הם דוגמאות לסיפור מסוג זה. קנונים תרבותיים אלה מתארים את האדם הראשון כיצור מושלם המידרדר ממעלתו העליונה, מעורר את חרון האל (או האלים), ומביא גזירת כיליון על עצמו ועל העולם כולו.

הסיפור המרכזי שבו משתקפת דמותו האידיאלית של האדם והיידרדרותו במטמורפוזות של אוֹבִידִיוס הוא סיפור ארבעת דורות האדם. סיפור זה מתאר ארבעה גלגולים של האדם הקדום כרצף של דורות: דור הזהב, דור הכסף, דור הנחושת ודור הברזל. דור הזהב מייצג את האדם הראשון והמושלם; משם ואילך מתחילה הידרדרות הדרגתית המביאה לכך שכל דור גרוע מקודמו.

כך מתאר אוֹבִידִיוס את דור הזהב (בתרגומו-הזהב של שלמה דיקמן, השומר על יפי משקל הדקטילוס):

דור הזהב שהיה בראשית – לא חָקִים וְלֹא אֲנֹס / צָדֵק לְמִדּוּהוּ וְתֵם, אֶף לְבוּ הַטְּהוֹר הַדְּרִיכֹהוּ / עֲנָשׁ וְחֵיל לֹא נוֹדְעוּ עוֹד, דְּבָרֵי-אִיּוּמִים עַל נְחֻשֶׁת / לֹא נְחָרְתוּ – וְלִפְנֵי הַשּׁוֹפֵט תַּחְנוּנִים לֹא הִפִּילוּ / הַנְּתַבְּעִים בְּרַעְדָה – בְּלֵי נוֹגֵשׁ יִבְטְחוּ וַיִּשְׁלִיּוּ. / אֲרֹן עֲדָן לֹא נִכְרַת, לֹא נָטַשׁ הַרְרִי עָלַי גְּבַהּ / עוֹד בְּגָלִים לֹא חָתַר אֶל אֲרֻצוֹת עִם לַעֲזוֹ, וּבְטָרִם / אֲרֹן-נֶכֶד תִּתְּנוּעַ לְאָדָם זוֹלָתִי חוֹף-מוֹלְדֵת. / עוֹד לֹא הִקִּיף אֶת הַקֶּרֶת בּוֹר-פַּחַת תְּלוּל מְכַל עֶבֶר, / קוֹל הַשּׁוֹפָר לֹא נִשְׁמַע עוֹד וְקָרֵן-מִקְשָׁה לֹא הִרְיעָה, / לֹא נִצְצוּ חֲרָבוֹת וְקוֹבְעוּ. לְלֹא קָרַב וּמְלַחְמֹת / נַחוּ לְבַטַח עַמִּים וַיִּרְאוּ מְנוּחָה כִּי נַעֲמָה. / אִם-אֲדַמָּה לֹא מְנַעַה תְּנוּבָתָה – וַתִּדְבְּנָה בְּשִׁפְעוֹ, / שָׁן-מַחְרָשֶׁת וְאֵת לֹא נִגְעוּ לְרַעָה בְּמַעֲיָה. / שִׁשּׁוּ מֵתִים לִיבּוּלָה שְׁנַתָּן לִיְדִיהֶם לְלֹא יִגְעוּ, / וַיִּלְקְטוּ גֵרָגְרִים, תּוֹתִי-בָר בְּהָרִים וַיֹּאכְלוּ, / וַיִּקְטְפוּ פְרִי-אֵטָד בֵּין שִׁיחֵי הַשָּׁדָה וַיִּשְׁבְּעוּ, / אוּ בְלוּטֵי הָאֵלוֹן, שְׁלִיּוֹפִיטֵר, מְלֶךְ רְקִיעַ. / אֶף בְּאֵבִיב-עוֹלָמִים זְפִירִים עֲנָגִים מְשָׁמִים / חָרַשׁ

לְטַפּוֹ אֶת הַפֶּרַח שֶׁצִּץ מֵאֲלִיו לְלֹא זָרַע. / לֹא נִחְרְשָׁה אֲדָמָה, לֹא עֲבָדָה – וּשְׂדוֹתֶיהָ הִזְהִיבוּ:
שָׁחוּ מִשְׁפַּע בְּרָכָה שֶׁבָּלִים וְתִקְדָּנָה לְאַרְצָן. / נִקְטָר נִשְׂאוּ נְהוּרוֹת וַיִּזְרַם הַחֶלֶב מִמְּבוּעַ, / נִפְתַּח-
צוּפִים מֵאֲלוֹן – אֵילָנוֹת אֶת דְּבִשָּׁם הָעֵינִיקוֹ.²⁴

תיאורם של האדם והטבע בדור הזהב סובבים הולכים סביב הראשוניות שלהם: האדם מתואר כ"דור הזהב שהיה בראשית" והטבע כ"אביב-עולמים". מעבר לראשוניותו, הטבע של דור הזהב מתואר גם כפסטורלי: "זפירים ענגים משמים קרש לטפו את הפרח שצץ מאליו ללא זרע"; "שחו משפע ברכה שבליים ותקדנה לארץ... נקטר נשאו נהרות. ויזרם החלב ממבוע, נופת-צופים מאלון – אילנות את דבשם העניקו".

אם נעקוב בזוהרות אחר השורות הנזכרות, נמצא כי לדור הזהב ארבע תכונות מרכזיות:

1. היעדר מערכת חוקים. דור זה מאופיין כדור הפועל ללא משטר וחוקים: "לא חקים ולא אנס צדק למדוהו ותם, אך לבו הטהור הדריכהו. ענש וחיל לא נודעו עוד, דברי-איומים על נחושת לא נחרתו...". בדור הזהב אין לא סדר ולא חוק – מעין "מצב הטבע" של רוסו – ולפי אובידיוס אין בכך כל רע; להפך – "בלי נוגש יבטחו וישליו".

2. היעדר התערבות בטבע. בן דור הזהב אינו שולח את ידו בטבע: "ארץ עדין לא נכרת, לא נטש הרריו עלי גבה"; "אם-אדמה... שן-מחרשת ואת לא נגעו לרעה במעיה..."; "לא נחרשה אדמה, לא עבדה – ושדותיה הזהיבו". הטבע של דור הזהב מצוי אפוא במצב בתולי, קודם שנגעה בו יד אדם. לא עוד אלא שהתערבות האדם בטבע נתפסת כפעולה רעה: "לא נגעו לרעה במעיה".

3. היעדר מלחמה. גם מצבו החברתי של האדם בן דור הזהב אפוף בשלווה פסטורלית: "עוד לא הקיף את הקרת בור-פחת תלול מכל עבר, קול השופר לא נשמע עוד וקרן-מקשה לא הריעה, לא נצצו חרבות וקובע. ללא קרב ומלחמת נחו לבטח עמים ויראו מנוחה כי נעמה". המלחמה מתוארת כאן כתופעה שלילית, אך מלבד זאת אובידיוס מעיר שסיבת היעדר המלחמה היא אהבת המנוחה. הפסיביות היא אפוא הגורם המכריע; לא קנאת הצדק ולא אהבת השלום.

4. היעדר סקרנות וכיבוש. המאפיין החריג ביותר של בן דור הזהב הוא היעדר סקרנות: "עוד בגלים לא חתר אל ארצות עם לעז, ובטרם ארץ-נכר תתודע לאדם זולתי חוף-מולדת". אובידיוס רואה בסקרנות, ברצון לגלות חופים חדשים, תכונה שאינה שייכת לבן דור הזהב; ולמותר לציין כי תפיסה זו שונה למדי ממושגיו של האדם המודרני ביחס לחקירה וסקרנות.

נוסף על התכונות הללו מדגיש אובידיוס גם את הפסטורליה והשלווה ששררו בדור הזהב. שוב ושוב הוא מזכיר זאת: "בלי נוגש יבטחו וישליו"; "נחו לבטח עמים ויראו מנוחה כי נעמה"; "ששו מתים ליבולה שנתן לידיהם ללא יגע". לפנינו תמונה

אוטופית מלאת נחת. הטבע כולו פסטורלי ומזמין, והעולם שופע כל טוב, ללא יגיעה, ללא מלחמה, עם ביטחון ושלוות עולמים.

תיאורו של אובידיוס מציב בפנינו את תור האידיליה האנושית כמצב רגוע ושלו שבו אין צורך להתאמץ בעבור דבר, ואין אלא לחיות במצב טבעי וטהור, ולשוש ולהתענג על השפע הניתן לאדם "ללא יגע". מצב זה מתקיים כאמור בהיעדר ארבעת הגורמים הנזכרים: חוק, התערבות בטבע, מלחמה וסקרנות. המסקנה הכללית העולה מציור זה היא שהטבע הבתולי הוא טוב ואילו התערבות האדם רעה. כל יומרה אנושית, כל ניסיון להתערבות, הן בצורה של חוק, הן בצורה של עיבוד האדמה – ואפילו שאיפה לחופים חדשים – יכולים רק להזיק. למעשה, משמעותו של חזון זה היא כי לאדם אין תפקיד בעולם. משמעו של תפקיד הוא בהכרח התערבות ממין כלשהו, אולם אליבא דאובידיוס כל התערבות אנושית בטבע – פגיעתה רעה. ובכן, האדם האידיאלי של אובידיוס הוא הפרא הטבעי: לא במובן הוולגרי כי אם במובן של היעדר תרבות וציוויליזציה. זהו פרא אציל.

דור הזהב חלף מן העולם ואובידיוס ממשיך ומתאר את גלגולי הדורות שלאחר מכן. הדור שבא לאחר דור הזהב הוא דור הכסף, דור מושלם-פחות מקודמו, "אך ייקר בכל זאת מנחשת",²⁵ כדברי אובידיוס. השינויים שחלו בדור זה הם נסיגה מתפיסת השלמות המתוארת לעיל. ראשית, הטבע לא נותר במצב של אביב נצחי: "את האביב יקצר אז אלוה וישם תחתיהו / קיץ וחרף וסתו לא יציב ואביב מהיר-אבר...". בהתאמה, גם האדם לא נותר כשהיה. חלו בו שני שינויים עיקריים: הוא החל לבקש מקלט – "ובנשב הקרה... אז גם מקלט יבקשו בני-אדם: מערה שפסלע / סבך אילנות עבתיים או סכת-ענפים בצל-יער"; והחל לעבד את האדמה – "קרס החלה מאז לזרות גרעיניה בתלם, / תחת עלו נאנח בן-בקר במשכו מחרשת".

משחלף דור הזהב, האדם יורד משלמותו וההרמוניה נהרסת. הטבע אינו פסטורלי כשהיה, וכתוצאה מכך גם האדם אינו שרוי באותו רוגע מושלם והוא תר אחר מקלט. בקשת מקלט זו עשויה להתפרש לשני פנים: אפשר לראות בה בריחה מן הטבע (אולי בדומה להסתתרות אדם הראשון המקראי בתוך עץ הגן לאחר חטאו) אך אפשר לראותה גם כצורך בהתערבות האדם בטבע. משעה שנתקלקל טיבו הראשוני של הטבע, אין האדם יכול להמשיך ולהתהלך בעולם בשאננות אין-קץ; עתה נדרש הוא לחתור בסבך ולבקש מקלט. כך או כך, שינוי זה עדיין אינו היפוך מהותי של אופי האדם והתנהגותו: עצים אינם נכרתים, קול מלחמה לא נשמע, וההתערבות בטבע עודנה מצומצמת. האדם אינו מכרית דבר-מה מן הטבע כדי לבנות לו בית; הוא רק חותר בסבך או מלקט ענפים לסוכה ביער. בדומה לכך, גם סקרנות אינה מאפיינת את בני דור הכסף; הם מבקשים מקלט ולא חופים חדשים. יתר על כן: גם זריעת האדמה בדור הכסף אינה מיוחסת לאדם אלא לקרס, אלת האדמה. ובכן, העולם השתנה, האדם הפסיבי נכנע לשינויים, אך עדיין לא חל שינוי מהותי באופיו.

בהקשר זה ראוי לציין שסיבת המעבר מדור הזהב לדור הכסף אינה חטא האדם אלא התערבות האלים: "מִשְׁהֶדֶחַ מִכֶּסֶא סְטוֹרְנוֹס לְעֵלֵט הַטְּרָטֶר, / יוֹפִיטֶר בָּא בְּמִקוֹמוֹ וְתוֹר-כֶּסֶף לְאַרְץ הַגֵּי'עַ"²⁶. סיבת הידרדרותו של האדם הייתה אפוא הדחתו של אל מוצלח, שאת מקומו מילא אל מוכשר פחות (או רחום פחות). תיאור דור הזהב נפתח בשרטוט דמות האדם המושלם, והפסטורליה של הטבע מצטיירת בו כתוצאה של מצב מושלם זה. בדומה לכך, בתיאורו של דור הכסף מזכיר אובידיוס בפירוש כי סיבת הידרדרות האדם הייתה השינוי בטבע שנגרם על ידי האלים: "את האביב יקצר אז אלוה... ובנשב הקרה... גם מקלט יבקשו בני-אדם". הטבע, המונע על ידי האלים, גורם לשינוי הדורות; זאת ולא חטא עצמי של האדם. האדם הוא קבוע, פסיבי וסטטי; אין לו תפקיד בעולם והוא אינו מסוגל לשנות דבר. השינוי הראשוני מוכרח לבוא מן האלים.

לאחר דור הכסף מגיעה עיתו של דור הנחושת. לתקופה זו כמעט אין מוקדשות מיילים בשירת אובידיוס, וכל שנאמר עליה הוא כי האדם בדור זה שאף אלי חרב: "דוֹר הַנְּחֹשֶׁת, שְׁלִישִׁי לְמִסְפָּר, שִׁירֵשׂ אֶת קוֹדְמָהוּ, / עֵז מֵרַעְהוּ הִיָּה וַיִּשְׁאֵף בְּלִבּוֹ אֱלִי-חֶרֶב, / אָפֶס מִפְשַׁע רַחֵק"²⁷. התכונות שמאפיינות דור זה הן אפוא העזות והשאיפה. כאן ניתן כבר לזהות בברור מגמה של שינוי באדם: מעדינות לעזות, מהיעדר שאיפה לשאיפה, ומפסיביות ליוזמה. אליבא דאובידיוס, כאשר האדם שואף הופכת תכונה זו מיד לשאיפה "אלי-חרב". שאיפה לדידו היא מילה נרדפת לתאוות כוח. כוחניות ועזות כרוכות בה לבלי-התר.

בניגוד לדור הכסף, הידרדרותו של דור הנחושת אינה מיוחסת לאלים אלא לאדם עצמו. מתוך כך, יחד עם השאיפה מופיע לראשונה גם החטא: "אָפֶס מִפְשַׁע רַחֵק". אפשרות החטא כבר קיימת, אולם האדם מצליח לרסן את עצמו ולשמור על מהוגנות. בשירת אובידיוס, הפשע (או לפחות אפשרות הפשע) הוא גרורה בלתי-נפרדת של השאיפה. קשר בל-יינתק זה, בין השאיפה לבין הפשע, עולה מן השימוש במילה "אפס": אף כי דור זה שאף, הנה "מפשע רחוק". דור זה שמר אמונים לחינוך הישן ורחק מפשע, אך הופעת הפשע היא בלתי-נמנעת כאשר האדם שואף "אלי-חרב".

דור הברזל, הדור האחרון מן הדורות שלפני המבול, מייצג כבר את ההידרדרות הסופית של האדם, ואפיוניו הפוכים לחלוטין מאלה של דור הזהב כלשון אובידיוס:

יִרְשׁוּ דוֹר-בְּרִזָּל – אַחֲרוֹן הוּא – זֶרַע שְׁפָל מִטְּבַעוֹ, כִּי כָל חֲטָא וְעוֹן נִקְבְּצוּ בוֹ; / תִּמְתָּ תִּמְתָּ-עֲנוּיִם, אֲמוּנִים וְאִמַּת נְעֻלְמוֹ. / וַיִּתְּפְשׂוּ מִקוֹמֵן הַזָּדוֹן, הַמְרָמָה וְהַכֹּחֵשׁ, / לֵב אֲנָשִׁים יִמְלֵא תַאֲוָה לְחִמְס וְלִבְצַע, / וַיִּמְתְּחוּ סִפְנֵיָם מִפְּרִשָׁם לְרוּחוֹת לֹא יָדְעוּ, / הָאֵילָנוֹת מִפְּסָגַת הַהָרִים קָבְצוּ אֶל הַמַּיִם / וַיַּחֲתְרוּ בְּגִלְמֵם לֹא לָהֶם, הַרְחֵק מִמּוֹלְדָתָם. / זוּ הַקְּרָקַע, נִחְלַת כָּל-אָדָם, כְּאִוִּיר וְכִשְׁמֵשׁ, / קוֹ מוֹדְדִים זְהִירִים בְּגִבּוֹלוֹת יְצִיבִים יְקִיפְנָה. / דִּי לֹא אָמַר הָאָדָם כִּי תִבַּע מִחֵיתוֹ מִן הָאֶרֶץ, / אֶת תְּנוּבָתָהּ וּפְרִיָּהּ – אֶךְ כִּרָּה וַיַּחְדֵּר אֶל מַעֲיָהּ, / אֶל צִלְלֵי

רפאים העמיק, מטמונים יחפש שם, / הון למכביר, אוצרות – הם מקור הרעה והשבר.
 / בא הברזל המזיק והפז הגרוע ממנו, / הן בשניהם יעזר גם הקרב במלאכתו ההורסת, /
 זרוע-דמים הוא נוטה, בצלצול-חרבות ישמע. / שד-וחמס נשאו ראש: לא בטח עוד ידיד
 בידידיהו, / קם החתן על חותנו ויבגד גם האח באחיהו, / בעל אורב לאשתו ואשה לאלוף
 נעוריה, / רעל מוסכת האם החורגת – וכן על אביהו / עם ידעונים ינעץ, אימתי יורידנו אל
 קבר. / שחו, קרסו אמונים – ושרידת האלים על הארץ / עפה מגיא הדמים – היא עלמת
 השמים, אסטריאה.²⁸

בניגוד לתיאור הטבע המפורט בדור הזהב, כאן אין מוצגות אלא תכונות האדם לבדן בעוד תיאור הטבע נעדר כליל. כפי שנראה עתה, תכונותיו של בן דור הברזל הפוכות מאלו של אביו הקדמון, בן דור הזהב. עתה מופיע החוק; האדם מתערב בטבע; קולות מלחמה נשמעים; וסקרנות, שאפתנות ותאוות כיבוש מושלות בכיפה. כך בכל תחום:

1. קיומו של חוק. בדור הברזל משורטטים חוקים וגבולות יציבים: "זו הקרקע, נחלת כל-אדם, כאויר וכשמש, קו מודדים זהירים בגבולות יציבים יקיפנה". האדם מתחיל להציב גבולות. החופש הטבעי נעלם ותחתיו בא החוק; וממילא נולד הצורך במשפט ובנוגש.

2. התערבות בטבע. בדור הברזל האדם מתחיל להתערב בטבע. תחילה, "האילנות מפסגת ההרים קפצו אל המים", ומשפט זה מנוסח כהיפוך מדויק של דור הזהב שבו "ארץ עין לא נכרת, לא נטש הרריו עלי גבה". אך בן דור הברזל אינו מסתפק בהכנת משוטים מן האילנות: "די לא אמר האדם כי תבע מחיתו מן הארץ, / את תנובתה ופריה – אך כרה ויחדור אל מעיה, / אל צללי רפאים העמיק, מטמונים יחפש שם, / הון למכביר, אוצרות...". לעומת דור הכסף, שבו ההתערבות היחידה הייתה חרישת האדמה ואף היא יוחסה לקרס, בדור הברזל האדם חודר אל לב הארץ, "אל מעיה, אל צללי רפאים" (ובולט שוב הניגוד לדור הזהב שבו "שן-מחרשת ואת לא נגעו לרעה במעיה...").

3. התחוללות המלחמה. בדור הזהב מתחילה המלחמה להיות עניין לענות בו: "זרוע-דמים הוא נוטה, בצלצול-חרבות ישמע". גם משפט זה יוצר הקבלה למצב של דור הזהב שבו "קול השופר לא נשמע עוד וקרן-מקשה לא הריעה". כאן נשמע לא רק קול השופר אלא אף צלצול החרבות.

4. שאפתנות, סקרנות וכיבוש. תכונות אלו משמשות כאן בתור היצר המניע את כל המידות הרעות של בן דור הברזל. השאפתנות מתבטאת כתאוות חמס ובצע המניעה את יצר הסקרנות: "לב אנשים ימלא תאוה לחמס ולבצע, / וימתחו ספנים מפרשם לרוחות לא ידעו". זו בתורה מניעה את ההתערבות בטבע: "האילנות מפסגת ההרים קפצו אל המים / ויחתרו בגלים לא להם, הרחק ממולדת"; "די לא אמר האדם כי תבע מחיתו מן הארץ... מטמונים יחפש שם...". החיפוש של האדם ותאוותו שאינה

יודעת שובעה הם המניעים את ההתערבות בטבע. כאמור, הם מניעים גם את הצורך במשפט, ומשם קצרה הדרך אל מלחמה וצלצול חרבות.

מעבר לתכונות הנזכרות, מצויים בשיר תיאורים כללים של השחתת מידות האדם: התום והאמת הנעלמים; הזדון והכחש ממלאים את מקומם; והאנוכיות מניעה סכסוכים משפחתיים. בקיצור: "כל חטא ועון נקבצו בו".

אם נשווה את התיאורים הללו לתיאורים הפסטורליים של דור הזהב, נמצא כי תמונתו של הטבע הקסום הומרה בשחיתות ובשפלות האדם. מהיפוך זה משתמע כי כאשר האדם פסיבי, הטבע שופע ומושלם; אך כאשר הוא הופך אקטיבי, הוא עצמו נהרס והטבע יחד איתו. לבסוף, הטבע מוצג כאן כטוב האולטימטיבי: הוא תמיד יהיה טוב, אילו רק נרחיק את האדם (או את האלים הרעים הגורמים לאדם להתערב בו). כאשר האדם מתחיל לפעול, ההרס פונה כלפיו והטבע מתכנס לצללים.

אצל אובידיוס, כך מתברר, הציוויליזציה – היינו מערכת של חוק ומשפט, קניין אישי ומוסדות חברתיים מאורגנים – היא שורש הרוע. לעומתה, האדם האידיאלי אינו שואף להגיע למקומות חדשים, אין לו חפץ ברכוש והוא גם אינו מנסה להתערב בטבע; קל וחומר שאין לו יומרה של כיבוש – לא כיבוש טריטוריאלי ולא כיבוש של אוצרות טבע. אליבא דאובידיוס, קלקול האדם מתחיל כאשר מניצה בו השאיפה: היא המעוררת את כל המידות הרעות – הזדון, החמס והבוגדנות.

ראשיתו של הקשר בין אי-צדק סביבתי לבין אי-צדק חברתי אינה מצויה בדבריה של חברת הקונגרס האמריקני אוקסיו-קורטז או במסגרת הניו-דיל הירוק; היא ממוקמת הרחק במעלה ההיסטוריה – בכתביהם של הסיודוס (שמקוצר היריעה, את העיון בו נותר לקורא) ואובידיוס. 1,800 שנה לאחר מכן שרטט ז'אן-ז'אק רוסו תמונת אדם דומה מאוד,²⁹ אולם אגן בקלאסיקות עסקינן ולפיכך נפנה עתה אל המקרא.

האדם האידיאלי במקרא

בניגוד ל"מטמורפוזות", המתאר בעיקר את חטאי בני האדם, חולשתם ועליבותם, המקרא מלא בדמויות מופת. המקרא רואה באדם יצור ראוי להערכה, ורבות מן הדמויות המשורטטות בו משמשות – בתרבות היהודית ובכלל – מודל להערצה. עם זאת, בדומה לאובידיוס, גם במקרא אנו מוצאים תיאור של אדם אידיאלי, דמות אדם שקדמה לחטא. כוונתי כמונח לדמותו של "אדם הראשון", כפי שהיא מתוארת בסיפורי הבריאה, הראשון והשני, שבתחילת ספר בראשית, המציגים שני סיפורים שונים של בריאת האדם.

מוטיב זה הוא מרכיב מרכזי בסיפור הבריאה השני. חוט העלילה של הסיפור הוא נפילתו של האדם משלמותו הראשונית. האדם מונח בתחילה בגן עדן, מקבל תפקיד, נכשל ומגורש. המקרא עצמו מתאר את השבר שגרם החטא: אדם אידיאלי זה היה

אמור לחיות בגן לעולם, אך חטאו הביא עליו את המוות והגירוש מגן עדן.³⁰ לעומת סיפור הבריאה השני, בסיפור הבריאה הראשון לא מופיע תיאור מפורש של מפלת האדם. עם זאת, השוואה בין נוסח הברכה הניתנת לאדם ביצירתו הראשונית (בראשית א', כח-כט), לבין זו הניתנת לנח ומשפחתו לאחר היציאה מן התיבה (שם ט', א-ז) מלמדת על הידרדרות האדם. נבחן עתה שני סיפורי בריאה אלה בפרוטרוט.

האדם בסיפור הבריאה הראשון

כך מתוארת בריאת האדם בסיפור הבריאה הראשון:

וַיֹּאמֶר אֱ-לֹהִים: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ, וַיְרִדוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַרְמֵשׁ הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. וַיִּבְרָא אֱ-לֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱ-לֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם. וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱ-לֹהִים, וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱ-לֹהִים: פְּרוּ וּרְבוּ, וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשׁוּהָ, וַיְרִדוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ. וַיֹּאמֶר אֱ-לֹהִים: הִנֵּה נַתִּיתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ, וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע; לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ. וְלֹכֵל חַיַּי הָאָרֶץ וְלֹכֵל עוֹף הַשָּׁמַיִם וְלֹכֵל רֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ; וַיְהִי כֵן. וַיִּרְא אֱ-לֹהִים אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה וְהִנֵּה טוֹב מְאֹד...³¹

האדם המוצג כאן הוא ניגוד קוטבי לאדם של אובידיוס. אדם מתייחד משאר הנבראים כמי שנברא בצלמו ודמותו של האל היוצר, ועל שכמו מוטל תפקיד: "וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ". על דמות אדם זה ראויות להיאמר מילות ההתפעלות של משורר תהילים:

מָה אֲנֹשׁ כִּי תִזְכְּרוּנוּ וּבִן אָדָם כִּי תִפְקְדֵנוּ? וּתְחַסְּרֵהוּ מַעֲט מֵאֱ-לֹהִים, וְכִבוֹד וְהָדָר תַּעֲטֶרְהוּ. תִּמְשְׁלֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדָיו, כָּל שֵׁתָה תַחַת רַגְלָיו. צַנְה וְאַלְפִים כָּלֶם, וְגַם בְּהֵמוֹת שָׂדֵי. צְפוּר שָׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם עֲבַר אֲרָחוֹת יָמִים...³²

האדם מקבל שלטון ללא-מצרים. הוא מופקד על הטבע כולו – על הארץ, על הים ועל השמיים – ומוענק לו תפקיד השמור לאלים. יתר על כן, ניתנת לו ברכת "פרו ורבו". הוא מקבל מהאל ייעוד של התפתחות, ומצווה למלא את הארץ ואף לכוּבשה. "כיבוש" – שורש הרע אצל אובידיוס – הופך כאן לברכה נעלה שאותה מקבל האדם המושלם.

תפקידו של אדם מושלם זה מאופיין כאן בשתי תכונות: היצירה, המתבטאת בפרייה ורבייה, והשליטה בארץ ובבעלי החיים. העניין המיוחד כאן את האדם על פני בעלי החיים הוא השלטון. אצל אובידיוס, דאוקליון וזוגתו, דמויות הצדיקים השורדים בגזירת המבול (המקבילה של נח ומשפחתו במיתולוגיה היוונית), מתוארים כמי שלא ידעו מהי דרך כל הארץ, דהיינו כיצד האדם מסוגל לברוא ילד.³³ לעומת זאת,

דמות אדם הראשון מתברכת מפי האל ב"פרו ורבו"³⁴. באופן דומה, בני דור הזהב של אובידיוס הם דמויות פסיביות שאין להן כל התנשאות על הטבע; כנגד זה, האדם המתואר במקרא נברא בדמות שליט הטבע והוא מכוון בו חוק: "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ". בקיצור, אדם הראשון המקראי הוא הפכו הגמור של מקבילו במטמורפוזה: הוא כובש אקטיבי ושאפתן המתערב בטבע ומכוון בו חוק.

האדם לאחר המבול

תיאורו של אדם אידיאלי לא יהיה שלם ללא התייחסות אל סופו. בדומה לאמור במטמורפוזה, גם במקרא מתוארת נפילתו של האדם האידיאלי ממעלתו. לאחר עשרה דורות של חיים אנושיים, מספר המקרא, "רָבַה רַעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ"³⁵ ו"הַשְּׁחִית כָּל בָּשָׂר אֶת דְּרָכּוֹ עַל הָאָרֶץ"³⁶. לכן, אומר האל לנח: "קֶץ כָּל בָּשָׂר בָּא לְפָנַי... וְהִנְנִי מִשְׁחִיתֶם אֶת הָאָרֶץ"³⁷. בעקבות התנהגות הנפסדת של האדם, צלמו ודמותו של אלוהים, באה גזירת כליה על הארץ. הניצולים מגזירה זו הם נח ומשפחתו הבאים אל התיבה ומהם נפוצה כל הארץ לאחר המבול.

כאשר נח ובניו יוצאים מן התיבה, ניתנת להם ברכה שלשונה קרובה מאוד לזו שניתנה לאדם הראשון, ובד בבד כוללת היא שינויים משמעותיים מן הראשונה. גם ברכת נח פותחת בדגש על הפיריון, הריבוי ומילוי הארץ: "וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ"³⁸, אולם כאן – בניגוד ל"וכבשה... ורדו" האמור בברכת אדם הראשון – נאמר "וּמִוֹרְאֵכֶם וְחַתְּכֶם יִהְיֶה עֲלֵיכֶם הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם; בְּכָל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם, בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ"³⁹.

מעתה אין האדם שליט על הטבע. השררה והשלטון מוחלפים במערכת יחסים של אימה. הוא עדיין נישא על בעלי החיים אך אין זו התנשאות של ממשלה, אלא התנשאות של כוח ושל מורא.

השינוי החשוב ביותר ביחסו של האדם אל הטבע לאחר הידרדרותו ממעלתו הוא המעבר מצמחונות לאכילת בשר. לפני המבול, הוצבה מגבלה גדולה להתערבות האדם בטבע: איסור אכילה. "ויאמר אֱלֹהִים: הִנֵּה נתתי לכם את כל עֵשֶׂב זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ, וְאֵת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פֵרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע; לָכֵם יִהְיֶה לֶאֱכֹל". לצד השלטון הרחב הניתן לאדם, מוצבת גם הגבלה: האדם מורשה לאכול אך ורק מהחלק זורע הזרע בעצים ובעשבים, כלומר מן הפירות והזרעים. הללו הם התוצר של עולם הצומח, בניגוד לירק העשב שהוא הצמח עצמו; והבחנה זו דומה להבדל בין אכילת ביצים וחלב לבין אכילת בשר החיה. בין שיטיה של מגבלה זו נשמעת ההנחה כי בניגוד לבעלי החיים האחרים, שתזונתם היא "ירק עשב", האדם רשאי ליהנות רק מהתוצר של עולם הצומח ואסור לו לפגוע בצמח עצמו. דווקא האחריות המיוחדת המוטלת על האדם, כמושל הבריאה, היא המולידה את ההגבלה.

אולם, לאחר המבול, עם נפילת האדם ממעמד מושל הטבע אל מערכת יחסים של אימה, מוסרת מגבלה זו: "כֹּל רֶמֶשׁ אֲשֶׁר הוּא חַי, לְכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ; כִּיֶּרֶק עֵשֶׂב נִתְּנִי לְכֶם אֶת כָּל"⁴⁰. מעתה הותר לאדם לאכול ירק עשב; לא זו אף זו – הותרה לו אכילת בשר החי. כלומר, כל זמן שהאדם היה מושל הטבע, היה אסור לו ליהנות ממנו, לאכול ממנו, מחשש של הסתאבות וניצול, אך כיוון שניטל ממנו כתר השלטון – הותרה לו גם ההנאה.

עם זאת, גם במצב הפראי של האדם מופיעה מגבלה המבדילה אותו מן הטבע. את מקום הסייג הצמחוני ממלא סייג חדש: "אֲךָ בֶּשֶׂר בְּנִפְשׁוֹ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ"⁴¹. לאדם הותרה אפוא אכילה מן הטבע, ואפילו מן החי, אך נאסר עליו לאכול את הנפש; הותר לו לאכול בשר מן החי, אך לא בשר חי.⁴² צו זה יכול להתפרש כהגבלה של מיידיות האכילה: האדם נדרש להמתין עד שתצא כל הנפש, ועיכוב זה ממתן את פראותו. אסור לו לטרוף; הוא צריך לאכול "כמו בן אדם".

הגבלה חדשה זו מובנת בהתחשב בתנאים החדשים. מערכת היחסים של האדם עם הטבע השתנתה, ומדינמיקה של מושל ונתונים הידרדרה ליחסי טורף-נטרף. אלא שגם עתה נשתמרה באדם איזו מידה של אצילות המנציחה את התפקיד הישן שלו. אף שהוא חלק ממעגל הטבע, הוא עדיין איננו "חיה" לגמרי. מחובתו לבדל את עצמו מן הטבע.

התהליך שהתחולל בתמונת האדם בעקבות חטאי המבול מצטייר כתהליך בן כמה שלבים. תחילה קיבל אדם שלטון על הטבע, וכוח זה העניק לו יכולת להתערב בטבע ולשנותו. עוצמה זו עלולה לגרום גם תוצאות הרסניות, והאדם עלול "להשחית את דרכו על הארץ" ולמלאה חמס, על ידי ניצול הטבע להנאתו האנוכית, במקום הדאגה לטיפוחו. כאשר קלקול זה אכן מתרחש, מן ההכרח לקחת מן האדם את שרביט השלטון ולהכניסו אל מעגל הטבע כחלק משרשרת המזון, בתור טורף. אומנם, האדם נותר ובידיו יכולותיו הקודמות, אולם עתה אין לו כוח לשנות את הטבע כשליט, אלא כגורם דומיננטי במעגל הטבע.

דינמיקת יחסי אדם-סביבה של ספר בראשית שונה אם כן באופן דרמטי מזו המתוארת בשירת אובידיוס. תיאורה של הידרדרות האדם כפי שהוא מצוי במטמורפוזות לאובידיוס הולם בדיוק רב את הנרטיב אקוצנטריזם-אנתרופוצנטריזם. בעבור אובידיוס, האדם הראשון היה פרא אקולוגי אציל, נתין של הטבע, ואילו הידרדרותו הפכה אותו לרודן המנצל את הטבע. אולם בספר בראשית מצוי תיאור אחר. האדם הראשון של ספר בראשית היה מושל: הוא ניהל את הטבע ופיקד עליו. רק לאחר מכן, משבאה הידרדרותו אל אנוכיות חסרת אחריות, הפך האדם לחלק ממעגל הטבע ונהיה פסיבי יותר; דומה יותר לפרא האקולוגי שאינו נבדל מן הטבע.

האדם בסיפור הבריאה השני

בסיפור הבריאה השני מתוארת הופעת האדם במילים הבאות:

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבְרָאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה' אֱ-לֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם. וְכָל שֵׁיחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יִהְיֶה בָּאָרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח, כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאָדָמָה. וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאָדָמָה. וַיִּצְרֶה אֱ-לֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָה מִן הָאָדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשִׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה. וַיִּטַּע ה' אֱ-לֹהִים גֵּן בְּעֵדֶן מִקְדָם וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת הָאָדָם אִשָּׁר יִצֵר. וַיִּצְמַח ה' אֱ-לֹהִים מִן הָאָדָמָה כָּל עֵץ נִחְמָד לְמַרְאֵה וְטוֹב לְמֵאֲכָל, וְעֵץ הַחַיִּים בְּתוֹךְ הֵגֶן וְעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרַע... וַיִּקַּח ה' אֱ-לֹהִים אֶת הָאָדָם בְּגֶן עֵדֶן וַיִּשְׁמְרֶה. וַיִּצַּו ה' אֱ-לֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר: מִכָּל עֵץ הֵגֶן אֲכַל תֹּאכַל, וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרַע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ, כִּי בְיוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת.⁴³

במובנים רבים, תיאור זה שונה מן הנאמר בסיפור הבריאה הראשון, אלא שגם כאן באה לידי ביטוי חשיבותו של האדם: כל שיח השדה וכל עשב השדה מתמהמהים מלהופיע משום ש"אדם אין לעבוד את האדמה". כאשר אותו אדם מופיע, הבורא משכלל את הבריאה ויוצר גן ומלאו: "כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל". אלא שהטבע הנהדר הזה אינו נברא למען האדם; אולי להפך – האדם נברא למען הטבע. האדם מופיע כבעל תפקיד; הוא נברא "לעבד את האדמה" ומונח בגן עדן "לעבדה ולשמרה". האדם האידיאלי של סיפור הבריאה השני שומר על התכונות העיקריות של האדם בסיפור הבריאה הראשון: מוענקת חשיבות מיוחדת ליצירתו וניתן לו תפקיד של דאגה לפיתוח הטבע יחד עם אחריות לשמירתו. נוסף על כך, בתיאור זה מתחדדת אחריותו של האדם על ידי הופעת אפשרות החטא. לבסוף, גם אדם זה מועד ונופל.

לענייננו, כדאי לתת את הדעת על המרכזיות של אפשרות החטא בסיפור זה. לעיל הערתי על העובדה שאצל אובידיוס החטא מופיע רק בדור הנחוש, יחד עם התפתחות האקטיביות אצל האדם. כנגד זה, בתיאור שלפנינו, החטא מופיע כרעהו הבלתי-נפרד של האדם האידיאלי. לשון אחרת: יחד עם התפקיד מגיעה גם אחריות.

על האדם למשול בטבע. ממילא, חטאו הוא חטא של מלכים, דהיינו מעילה בתפקיד. מלך חוטא כאשר הוא נוהג כאחד האדם ודואג רק לעצמו – ולא כאשר הוא מושל בבני עמו. לפי התורה, חטאו של האדם הראשון אינו אלא אימוץ עמדה אקוונטרית. כאשר האדם הופך פסיבי ואינו מושל בטבע כפי שמתבקש מייעודו, הוא חוטא לתפקידו. זהו חטא המנוגד באופן קיצוני לחטא האדם הראשון של אובידיוס.

את דמות האדם שנברא לעבוד את האדמה לא ניתן אפוא לתאר במונחים אנתרופוצנטריים או אקוונטריים, משום שהלה עומד מחוץ למערכת האקולוגית. האדם הראשון של המקרא משרת את הטבע הרבה יותר ממה שהטבע משרת אותו. האדם הוא שומר הגן; זאת ולא מרכז הבריאה. הוא אינו חלק מהמערכת האקולוגית, ולכן אינו מתחרה על הבכורה בתוכה. הוא עומד מחוץ לה ותפקידו לטפחה.

אבחנה זו ממסגרת-מחדש את הדיון בין אתנרופוצנטרים לאקווצנטרים שבו פתחת. לפי תמונת האדם של אובידיוס, אתנרופוצנטריות משמעה בהכרח ניצול הטבע והשחתתו. מנגד, לפי התפיסה המקראית, אין לדבר על אתנרופוצנטריות כי אם על תפקיד. מצבו הטוב של האדם מתקיים כאשר הוא ממלא את תפקידו ונוטל אחריות על הסביבה. הסכנה האמיתית טמונה דווקא בגישה פסיבית, אקווצנטרית מטבעה, הרואה באדם נתין של הטבע ונוטלת ממנו אחריות.

אדם הראשון, אובידיוס ומתקני עולם מודרניים

הדיון בשאלת טיבו של האדם האידיאלי אינו עניין היסטורי גרידא. עד ימינו מתמודדת האנושות עם סוגיה זו, וביתר שאת, ולדיון זה תוצאות מעשיות. בספרו 'הזכות הטבעית וההיסטוריה', העוסק בבירור אמות המידה להתנהגות אנושית נכונה, כתב ליאו שטראוס:

שאלה זו [=שאלת מקורו של "הנכון"] מוליכה אל שאלת מקורו של הגזע האנושי. ומעבר לכך היא מוליכה אל השאלה מה היה מצבו הראשוני של האדם: האם היה מושלם או בלתי מושלם, ואם לא היה מושלם, האם טיבו של חוסר השלמות היה עדינות (טוב לב או תמימות) או פראות.⁴⁴

אולם בניגוד לדבריו, הן המקרא הן אובידיוס רואים את מצבו הראשוני של האדם כמצב מושלם; ושניהם תמימי דעים גם כי מצב זה אינו בר-קיימא. לפי הקריאה שהצעתי, שאלת מצבו הראשוני של האדם אינה "האם האדם טוב מיסודו או רע מיסודו?", כפי שמציע שטראוס (ואחריו תומס סואל בספרו הפופולרי 'עימות בין השקפות'), אלא "מיהו האדם הטוב ומה נחשבת הידרדרות שלו?". לפי אובידיוס, המצב הפסיבי הוא האידיאלי, ותכונות הציוויליזציה הן הגורמות להרס. המקרא, לעומת זאת, רואה את השלטון בטבע כתפקידו הנעלה של האדם, ואת הפסיביות כחטא. לבסוף, לפי המקרא, העונש על חטא האדם הוא ירידה ממעמד המושל אל שותפות אקולוגית במלחמת הקיום של החי.

תנועות של תיקון עולם קיימות גם בימינו ואפשר שהן פופולריות כיום יותר מתמיד. למידת שלטונו של העולם המודרני בטבע אין אח ורע בהיסטוריה האנושית, ועובדה זו מציבה מחדש – וביתר שאת – את האתגר שעמו התמודד דורו של אובידיוס, דור ההתרחבות הרומית והשלטת ה"פֶּקס-רוֹמָנָה". האדם בן ימינו הגיע להישגים טכנולוגיים כבירים, שבעקבותיהם פחתו במידה ניכרת האיזונים הטבעיים על הקיום האנושי: רעב, מחלות ופגעי טבע. דא עקא שבמקביל לכל זאת התעורר האדם לפתע ושאל את עצמו: האם לשלטון-ללא-מצרים זה אין מחירים? האם כיבוש זה – החדירה אל לב האדמה, כריתת העצים ועיבוד הברזל – אינו משחית את הארץ והאדם בסופו של יום?

לצערי הרב, שאלות אלו נשאלות בעיקר בידי תלמידי אובידיוס השבויים בדמיון הפרא האציל. הקריאה לנטילת אחריות לסביבה מוחזקת כיום בבעלות בלעדית-כמעט של חסידי האדם הפסיבי. פעילי הסביבה בזמננו ממוקמים כולם בצידה השמאלי של המפה ההגותית-פוליטית, ומדבריהם עולה – במובלע או במפורש – התביעה לשיבת האדם למצבו הפסיבי: להיעדר התערבות בטבע ולוויתור על כתר המושל. התגובה העיקרית לכך מכיוון המתרס הימני של המפה ההגותית-פוליטית, כלומר מצידם של חסידי ממשלת האדם, היא בעיקר ביטול ולעג. הימין אינו מקבל אחריות על הטבע, והוא נותן את דעתו על מצב הסביבה רק כאשר נדרש הוא – בדלית-ברירה וכדרך אגב – לבטל את טענותיהם של פעילי השימור. במקום ליטול אחריות, הוא משקיע בהתעלמות. זהו מצב טרגי במיוחד.

האדם המודרני שב במידה רבה למצבו של האדם קודם המבול. הוא קיבל לידי את השלטון בטבע ושולט ביסודות הקמאיים ביותר של הקיום. הוא מסוגל לבקע את גרעין היש ולהביא חורבן לעולם; הוא יכול לזרוע עננים, להוביש ימים ולהטות נחלי איתן; הוא מגיע אל לב האדמה ומושל באבני הבניין של היקום. ניתן בידיו כוח עצום, אולם יחד עם הכוח צריכה לבוא גם אחריות.

במצב העניינים כיום, כל הנוגעים בדבר מתנערים מאחריות. פעילי הסביבה מחזיקים בתפיסה דומה לזו של אובידיוס ומבקשים ליטול מן האדם את האחריות; הם שואפים להשיב את האדם אל "מצב הטבע" ולהופכו ליצור פסיבי שאינו שונה מיתר בעלי החיים. מנגד, תומכי הקדמה אינם נוטלים אחריות על הנושא: הם טרודים במאבק עם פעילי הסביבה ובהכחה עד כמה האחרונים שוגים באשליות, תימהוניים וקיצוניים, וכך אינם נותנים דעתם על האחריות העצומה שיש בידם.

לאדם יש כוח להרוס והוא אינו נמנע מלממש אותו: המדובר משתלט על שטחים עצומים בעקבות עיבוד-יתר של הקרקע, וזאת דווקא במדינות העולם השלישי; שוניות האלמוגים באוקיינוסים ובימים גוססות בעקבות עליית חומציות המים; השטחים הירוקים באזורים המיושבים מצטמצמים והולכים; ואזורים עירוניים רבים סובלים מזיהום אוויר חמור.

הטרגדיה האמיתית היא שהתעלמות הימין מסוגיה חמורה זו נותנת את הנשק האולטימטיבי בידי פעילי שמאל רדיקלים, השואפים להרוס את הציוויליזציה ולהחזיר את האדם אל הג'ונגל. כיום, הדמויות היחידות הפועלות לקידום תקנות למען הסביבה הן פעילי סביבה רדיקלים. בפועל, תקנות אלו יוצרות נזק עצום לסביבה: הן אינן מאפשרות את קיומה של התעשייה ובעקיפין יוצרות נזק אדיר. ככל הנראה, היכולת להגן באמת על הסביבה מותנית בגישה אקטיבית הנוטלת אחריות – ולא בכוח המקבלת סיפוק מוסרי מהגבלת התיעוש, מהותרת הגז בקרקעית הים, או מטיפוח אנרגיות מתחדשות בלי קשר למחיריהן הסביבתיים או ליעילותן האנרגטית.

ניתן להמשיך ללעוג ל"ירוקים" ולהטיח בהם האשמות בדבר הנזק שהם גורמים; אולם האחריות האמיתית מוטלת על שכמנו – התומכים בקדמה ובממשלת האדם בטבע. כפי שמלמד אותנו המקרא, עם הכוח כרוכה האחריות. אם לא ננהג באחריות, סופנו להשחית את הארץ שעליה אנו יושבים. את האחריות הזו יש ללמוד, ואת הלמידה הזו יש להציב כאחד מאתגרי המרכזיים של האדם הכובש בעידן שבו שליטתו הפכה כה מקיפה. כדי שמשהו מזה יקרה, נדרשים המאמינים בתפקיד האדם לשנות – לפני הכול – את יחסם לסוגיה מכרעת זו.

-
- William Leiss, *The Domination of Nature*, New York: George Braziller, 1972
11. רודיאד קיפלינג, "חוקר הארצות", רודיאד קיפלינג: מבחר שירים, מאנגלית: צור ארליך, תל-אביב: דחק, 2019, עמ' 12, 17.
12. ועם זה, ראו למשל את שירו הלועג לימרת העליונות של האדם המודרני, "אנחנו והם", שם עמ' 19–20.
13. ראו שם, עמ' 9–11.
14. Jonathan Padwe, "Anthropocentrism", *Oxford Bibliographies*, 6.5.2013.
15. Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155 (1967), pp. 1203–1207.
16. Arnold Toynbee, "The Religious Background of the Present Environmental Crisis: A Viewpoint", *International Journal of Environmental Studies*, 3 (1972), pp. 141–146.
17. מגוון רחב של נקודות מבט בעניין זה ניתן למצוא באסופה הבאה: Martin D. Yaffe (ed.), *Judaism and Environmental Ethics: A Reader*, Lanham, Md: Lexington Books, 2001.
18. David W. Kidner, "Why 'Anthropocentrism' is not Anthropocentric", *Dialectical Anthropology*, 38 (2014), pp. 465–480.
19. לפלא בעיניי כיצד מאשימים אותם כותבים את הקפיטליזם בהשחתה האקולוגית בשעה שהאסונות האקולוגיים החמורים ביותר – כמו ייבוש ימת אורל או הרעב הגדול בסין – התרחשו דווקא תחת שלטון קומוניסטי. אכן זהו כבר עניין אחר שאין כאן מקומו.
20. Kareiva and Marvier, "What is Conservation Science?"
21. Helen Kopnina et al., "Anthropocentrism: More than just a Misunderstood Problem",
1. Kent H. Redford, "The Ecologically Noble Savage", *Cultural Survival Quarterly*, 15 (1991), pp. 46–48.
2. שם. ראו גם ג'ארד דימונד, *השימפנזה השלישי*, מאנגלית: גבי פלד, אור יהודה: ספרית מעריב, 1994, פרק 17: תור הזהב שלא היה.
3. Peter Kareiva and Michelle Marvier, "What is Conservation Science?", *BioScience*, 62 (2012), pp. 962–969.
4. Paul J. Crutzen, "The 'Anthropocene'", Eckart Ehlers and Thomas Krafft (eds.), *Earth System Science in the Anthropocene*, Berlin and Heidelberg: Springer, 2006, pp. 13–18.
5. Will Steffen et al., "The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives", *Philosophical Transactions of the Royal Society A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 369 (2011), pp. 842–867. מונח זה יכול להתפרש גם כקריאת השכמה לאנושות אחראית יותר, ולא פסיבית יותר, באופן העולה בקנה אחד עם דבריי במאמר זה. ראו "The Anthropocene: A Man-made World", *The Economist*, 26.5.2011.
6. Redford, "The Ecologically Noble Savage".
7. ז'אן-ז'אק רוסו, "על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם", *מאמרים*, מצרפתית: עידו בסוק, ירושלים: מאגנס, 1993, עמ' 95–165.
8. דב חנין, "סביבה, צדק ודמוקרטיה: הסיפור שטרם סופר", *אקולוגיה וסביבה*, 2 (2010), עמ' 84.
9. ראו לדוגמה בקישור <https://ocasio-cortez.house.gov/sites/ocasio-cortez.house.gov/files/Resolution%20on%20a%20Green%20New%20Deal.pdf>
10. על גילוייה השונים של תפיסה זו בתרבות המערבית

37. שם, ג.ג. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31 (2018), pp. 109–127
38. שם ט', א.
39. שם, ב.
40. שם, ג.
41. שם, ד.
42. פירוש רמב"ן על התורה, בראשית ט', ד. ניתן לאשש פרשנות זו גם על ידי דקדוק זהיר בפסוקים. לעיל הוזכר כי בפרק א' ניתנו האדם הפירות והזרעים, ואילו לבהמה ניתן "ירק עשב". לעומת זאת, בפרשה זו נאמר "כל רמש... לכם יהיה לאכלה, כירק עשב נתתי לכם את כל". לכאורה היה לו למקרא לומר "כפרי עץ זרע זרע נתתי לכם את כל" – שהרי ירק עשב נאסר על אדם הראשון (הוא הורשה לאכול רק "עשב זרע" ו"עץ עושה פרי", ואילו "ירק עשב" תואר שם כמאכל חית השדה); מדוע משווה המקרא בין בשר לבין ירק כאשר ההשוואה המתבקשת היא בין בשר לבין פרי? נראה כי לפנינו הדגשה מכוונת. על פי האמור לעיל, משמעות ההיתר לאכול מן החי היא ירידת האדם ממעלתו כמושל ושילובו במלחמת הקיום החייתית. מסיבה זו נאמר כי עתה, כאשר האדם כבר אינו שונה מן הבהמה, אף אכילתו אינה שונה. "כירק עשב נתתי לכם את כל" היינו "אכילתכם שווה לאכילת ירק עשב של הבהמה; ניטלת מכם האחוריות המיוחדות שניתנה לאדם הראשון". על פי תפיסה זו ניתן להבין גם את המשך הפרשה: "וְאָךְ אֵת דְּמָקְם לְנַפְשֵׁיכֶם אֶדְרֹשׁ; מִיֵּד כֹּל חַיָּה אֲדַרְשׁוּ, וּמִיֵּד הָאָדָם, מִיֵּד אִישׁ אֱחָיו, אֶדְרֹשׁ אֵת נַפְשׁ הָאָדָם. שִׁפְךָ דַּם הָאָדָם – בְּאֵדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ, כִּי בְצַלֵּם אֱ-לֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (שם, ה). לציוויים אלה לא נמצא זכר בברכת אדם הראשון, ונראה כי הם נובעים מן השינויים שאירעו למעמד האדם. ניטלת שרביט המושל מן האדם והכנסתו אל שרשרת המזון באות לידי ביטוי בהיווצרות הצורך לדרוש את דמו מיד כל חיה. מכיון שהחיה הופכת למזון האדם, באותה מידה יכול גם האדם להיות מזון בעבור החיה. זהו שינוי קוטבי במעמדו של האדם. בעוד בתחילה היה מעמדו של האדם רם ונישא, "כל שְׂתֵה תחת רגליו", עתה נדרש להזכיר כי למרות פחיתותו יש ערך לדם שלו ובכל אופן "בצלם א-להים עשה את האדם" – דהיינו הוא קצת יותר מבהמה. באורח דומה, ניתן לראות בצורך להווייר כעת מפני רציחה את המעבר למערכת יחסים כוחנית.
43. בראשית ב', ד-ז.
44. ליאו שטראוס, *הזכות הטבעית וההיסטוריה*, מאנגלית: דוד זינגר, ירושלים: שלם, 2005, עמ' 78.
22. Aldo Leopold and Charles Walsh Schwartz, *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, London: Oxford University Press, 1968.
23. John Arthur Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, London: Duckworth, 1980
24. אובידיוס, *מטמורפוזות*, מלטינית: שלמה דיקמן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ח, כרך א, עמ' 34–35.
25. שם, עמ' 36.
26. שם, עמ' 35–36.
27. שם, עמ' 36.
28. שם, עמ' 36–37.
29. מעניין לציין כי בהערותיו למסתו של רוסו מפנה י' גולומב דווקא לתיאור הידרדרות האדם אצל לוקרציוס ב"על טבע הקיום", בתור מקורות ההשראה של רוסו (רוסו, *מאמרים*, עמ' 171, הערה 57). אין כאן המקום לדיון מפורט על אודות תיאור הידרדרות האדם בכתבי לוקרציוס ועל ההשוואה בינו לבין רוסו, אך אעיר כי לדעתי הראשון רואה את ההתערבות בטבע באופן חיובי יותר מאשר האחרון. עמדתו של לוקרציוס מורכבת, ומכילה אלמנטים של הטלת תפקיד על האדם, לצד אלמנטים של כניעה לסדר קוסמי דטרמיניסטי.
30. במסגרת זו אדון בעיקר בסיפור הבריאה הראשון, כיוון שהאלמנטים הנוגעים להבדל בין גישת המקרא לבין גישת אובידיוס מופיעים בו באופן בולט יותר. אתיחס גם לסיפור הבריאה השני, אך רק דרך פריזמת ההשוואה למטמורפוזות. לא אתמקד בהבדלים בין שני הסיפורים אלא אנסה למצוא את המשותף להם.
31. בראשית ד', כו-כז.
32. תהלים ח', ה-ט.
33. אובידיוס, *מטמורפוזות*, עמ' 45–49.
34. יש לציין כי ברכת "פרו ורבו" אינה מיוחדת לאדם במקרא; גם דגת הים ועוף השמיים מקבלים ברכה זו. נקודה זו מרחיבה את הניגוד בין נקודת המבט של אובידיוס לבין זו של המקרא אל ניגוד בין תפיסה של הטבע כולו כדינמי ובין תפיסתו כקבוע. אין כאן המקום להרחיב בעניין זה.
35. בראשית ו', ה.
36. שם, יב.