

הזמן לסוגיו בבראשית א'

מאיר בר-אילן

כידוע, לזמן יש חשיבות מרובה לא רק בעיניו של ההיסטוריון, כי אם גם בעיניו של איש ההלכה והפולחן, כפי שניכר הדבר היטב בתורה בשלל המצוות התלויות בזמן. ואולם, דיון מופשט בזמן אינו קיים בתורה, כשם שחסר תיאור של הלוח על פיו יש לחוג את מועדי התורה.¹ עם זאת, בפרשת הבריאה יש לזמן מעמד מיוחד, שכן עוסקת היא בראשיתו של העולם, וניכר כי הזמן היה אמת-המידה של האל בבריאת העולם. עם זאת, המעיין בתיאור הבריאה יגלה עד מהרה כי מובאים בתיאור זה סוגים שונים של זמן, ומגמת הדיון להלן היא לבחון סוגי-זמן אלו.

פרשת הבריאה בבראשית א-ב, יוצאת דופן מבחינות רבות, הן בהשוואה לתיאורי בריאה אחרים, והן בהשוואה לתנ"ך כולו.² אחד הדברים המיוחדים בפרשה זו הוא המודעות העמוקה לזמן, מודעות הניכרת בבירור לאור האל הבורא את עולמו בהתאם ליחידות-זמן מוגדרות.³ למעשה, הבריאה מתוארת באמצעות סוגים שונים של זמן, אך קודם שאלו יתבררו תובהר שאלה אחרת, והיא: האם הזמן הוא נברא או שכבר היה לפני כן, בבחינת 'זמן קדמון'.

בריאת הזמן

יש תרבויות בהן קיימת מודעות לשאלת קדמות הזמן,⁴ אך לא כן הוא המצב בתנ"ך. הכתוב אינו מתייחס ישירות לשאלת בריאת הזמן, או קדמותו, אלא רק שהאל הבורא השתמש בזמן כאמת-מידה לציון כל אחד משלבי הבריאה.⁵ הכתוב נועד להסביר את המציאות, ולא את מה שקדם לה, כתיאור מופשט או פילוסופי, היינו שתיאור בריאת העולם והזמן הוא חסר יומרה ביחס למה שקדם לבריאה. בעולמם של חכמי התורה שבעל-פה קיימת התייחסות מועטה לשאלת הימצאות הזמן קודם לבריאה, כפי שניכר הדבר ממחלוקת אמוראים המובאת בבראשית רבה (תיאודור-אלבק, עמ' 23) פרשה ג, ד"ה 'ויהי ערב ויהי':

אמר ר' יהודה בר' סימון: 'יהי ערב' אין כתוב כאן, אלא 'ויהי ערב', מיכן שהיה סדר זמנים קודם לכאן; אמר ר' אבהו: מיכן שהיה הקב"ה בורא עולמות ומחריבן עד שברא את אילו.

לאמור, ר' אבהו סבר כי לפני היות העולם הנוכחי היה עולם אחר, במימד המקום, בעוד שר' יהודה בר' סימון סבר שלפני היות העולם הנוכחי היה 'סדר זמנים קודם לכאן', במימד הזמן. ואולם, בסך הכל מיעטו חז"ל לעשות בשאלות בעלות אופי מופשט מסוג זה, מן הסתם, מפני שהם ראו פסול בהצגת השאלה, כנראה בשל זיקתה של השאלה לדעות כפרניות.⁶ מכל מקום, אף חכמי

¹ הנושא נדון, ולכאורה אף סוכם בדרכים שונות, ואין אפשרות לצייין את כל המחקר על כך. ראה: J. Van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leiden: Brill, 1961; ר' דה-וו, חיי יום-יום בישראל בימי המקרא, ב, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 191-235; G. Friedrich (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1974, IX, pp. 581-593; ישראל: זמנים ומועדים בתקופת המקרא ובימי בית-שני, ירושלים תשמ"ח; G. Brin, *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Leiden - Boston - Köln: Brill, 2001.

² יאירה אמית, 'בריאה ולוח הקדושה', א"ד אייכלר, י"ח טיגאי ומי' כוגן (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה, תשנ"ז, עמ' 13*-29.

³ השווה: P. Ricoeur, 'The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness', Joseph M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions: Retrospect and Prospect*, New York - London: Macmillan, 1985, pp. 13-30; idem, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, Minneapolis: Fortress Press, 1995, pp. 129-143; 167-180. ומצטיין בחשיבה מקורית, אם גם מתוך גישה 'דרשנית'.

⁴ G. van der Leeuw, 'Primordial Time and Final Time', J. Campbell (ed.), *Man and Time: papers from the Eranos Yearbooks*, New York: Pantheon Books, 1957, pp. 324-350.

⁵ השווה: Jack M. Sasson, 'Time... to Begin', M. Fishbane and E. Tov (eds.), *Sha'arei Talmon: Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1992, pp. 183-194.

⁶ גישה זו מנוסחת במשנת חגיגה ב,א, וביתר הבהרה בתוספתא שם, ב,ז (מהד' ליברמן, עמ' 382): 'כל המסתכל בארבעה דברים ראתי לו כאילו לא בא לעולם - מה למעלה, מה למטה, מה לפניו, מה לאחור. יכול קודם למעשה בראשית! תלמוד לומר (דברים ל,לב) "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ". יכול עד שלא נבראו סדרי תקופות! תלמוד לומר (שם) "ולמקצה השמים ועד קצה השמים". מה תלמוד לומר "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ"? מן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ אתה דורש, ואי אתה דורש מה למעלה ומה למטה מה

ימי הביניים, אף אם נאחזו בדברי ר' יהודה בר' סימון מזה, ובאריסטו מזה, לא הרבו לדון בשאלת קדמות הזמן.⁷

העיון בכתוב המקראי מוליך למחשבה שכינוי יחידת הזמן הראשונה 'יום' בציון 'אחד', ולא 'ראשון', נועד להביע את הרעיון שה'אחד' אינו בהכרח 'ראשון', ולפני בריאת העולם כבר היה זמן. ואולם, דומה כי אי אפשר להסיק מסקנה מעין זו ממה שאינו מפורש בכתוב, ואת השימוש במלה 'אחד' ניתן לייחס לתפיסה עתיקה בתחום המספרים (הנחשבת לפיתגוראית) לפיה 'אחד' אינו מספר, והמספרים מתחילים, למעשה, ב'שתיים'.⁸ בנוסף על כך, המעבר בתיאור הספרותי משימוש במספר מונה (אחד), למספר סידורי (שני), מביע את היווצרות המקצב, ועם התמשכות השימוש במספרים סידוריים (שלישי, רביעי, חמישי וכן הלאה), מתואר הזמן כתופעה דינאמית. כלומר, לפני בריאת העולם לא היה עולם, וממילא גם לא היה זמן, אלא רק תהו-בהו, וחשך ותהום.⁹ ואולם, לאחר יצירת האור, הבדילו האל מהחושך, היינו אבחנה (דיכוטומית), בין שתי תופעות ניגודיות, כך שבכל מצב נתון קיימים אחד מן השניים: או אור או חושך. יחד עם ההבדלה בין אור לחושך עדיין לא נוצר הזמן, אלא שהאל יצר חילופי תופעות, ככתוב: 'ויהי ערב ויהי בקר'. כלומר, נוצר מחזור בין שתי תופעות ניגודיות לחילופין, אור וחושך, מחזור שהיווה את אמת-המידה לזמן: 'יום', היא היממה בלשונו. אם כך, הרי שהזמן אינו בריאה 'עצמאית' של האל, אלא רק היטל של תופעות אחרות, וליתר דיוק: הזמן נקבע בהתאם למחזוריות הופעת האור והחושך. מבחינה מסוימת דומה גישה זו, הרואה בזמן היטל של בריאה אחרת, לתפיסה המודרנית הרואה בזמן את המימד הרביעי של היקום (וכשם שהצל אינו נברא כיצירה עצמאית אלא היטל של האדם). אמור מעתה, לפני היות יקום – לא היה זמן, ובורא העולם הוא בורא הזמן,¹⁰ בו-זמנית.

זמן אחד

עתה, לאחר שנברא הזמן, יש מקום לבחון את הזמן עצמו. עיון בתיאורה של הבריאה יגלה כי בעוד שבריאת הזמן אינה מפורשת בכתוב, הרי שהפרשה מצטיינת בהתייחסות מפורשת לארבעה סוגי-זמן שונים.¹¹ הסוג האחד של הזמן ניכר בנוסחת הסיום של כל אחד מימות החול ויהי ערב ויהי בקר יום...'. כלומר, הכתוב המקראי יוצא מתוך נקודת הנחה כי הזמן, או היום (המקראי), עשוי משתי יחידות-משנה: בקר וערב (ובלשון מפרשת: יום ולילה).¹² ידיעה זו היא בסיסית ביותר, כפי שניכר הדבר בכך שהיא נחלתו של כל אדם בעולם (ואף של בעלי חיים). מדובר, למעשה, בתפיסה כפולה של זמן: מצד אחד הזמן הולך ומתקדם מיום ראשון ליום שני, ליום שלישי וליום רביעי (=זמן קווי), ומצד שני חוזר הזמן על עצמו ללא הרף, יום רודף לילה ולילה רודף יום (=זמן מעגלי).¹³ סוג זה של הזמן ניתן לכנות בשם: הזמן הטבעי. זמן זה חוזר על עצמו

היה ומה עתיד להיות'. פירוש הדברים, והפנייה למקבילות שונות, ראה: ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה – מועד, ה, ניו יורק תשכ"ב, עמ' 1295-1296.

⁷ שרה קליין-ברסלבי, 'מציאות הזמן והימים הראשונים לבריאה', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 106-127; J. Faur, *Homo Mysticus: A Guide to Maimonides's Guide for the Perplexed*, New York: Syracuse University Press, 1998, p. 229 n. 155.

⁸ J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1966, pp. 112-125. ר' אברהם אבן עזרא, ספר האחד, בתוך: 'י לוי, ילקוט אברהם אבן עזרא, ניו-יורק – תל-אביב תשמ"ה, עמ' 415-397.

⁹ בראשית הבריאה מתוארים רק המים כיחומר קדמון, כשם שהאל היה קיים לפני היווצרות העולם.
¹⁰ בדניאל ב, כא מתואר האל כימהשגא עדניא וזמניא, תואר שנכנס לתפילה הרבנית בברכת המאורות, הברכה הראשונה לפני קריאת שמע: 'ובתבונה משנה את העתים ומחליף את הזמנים', וכו'. אמנם, האל אינו מתואר כאן כימשנה הזמנים, שהרי הביטוי 'ויהי ערב ויהי בקר' משקף התרחשות 'מעצמה', עם זאת, האל הוא שקבע את השבת כזמן מקודש. בזמן העתיק, ואף הרבה מאוחר יותר, הלכו המלכים, ושליטים אחרים, בדרכו של האל, והיו 'משנים את הזמנים' בהחליטם על קביעת התאריך העכשווי, אם השנה מעוברת, וכדומה. ראה: תוספתא סנהדרין ב, י.

¹¹ חלק מהדברים להלן הם בעקבות: Frank H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in the Priestly Theology*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990, pp. 215-227.

¹² בשל העובדה כי שתי תופעות הטבע, הערב והבקר, חוזרות על עצמן, קשה לקבוע איזו תופעה קודמת לשניה. לפי הפירוש המקובל, 'הערב' הוא הלילה, וה'בקר' הוא היום, ומכאן שהיממה נפתחת בלילה והיום הולך אחר הלילה. גישה זו תואמת את הלוח הירחי, וחסרונה בכך שהיום הראשון לבריאה נמשך, למעשה, רק שתיים-עשרה שעות, בעוד ששאר הימים נמשכו 24 שעות. לעומת זאת, הפירוש האחר רואה ב'ערב' את סיום היום, ואת ה'בקר' כסיום הלילה (בו לא קרה דבר). לפיכך, היום השני החל באור, היינו שהלילה הולך אחר היום שקדם לו, גישה התואמת את הלוח השמשי (ותואר הזמן 'ויהי' אינו מתייחס למה שתואר לפני כן). ראה עוד: בראשית ח, כב; ויקרא ז, טו; תהלים עד, טו; תוספתא זבחים ו, יח; ש' טלמון, 'מניין היממה בתקופת המקרא ובראשית ימי הבית השני: מן הבוקר או מן הערב?', שרה יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשי - ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 109 – 129.

¹³ המונח 'מחזורי', כמו גם המונח 'מעגלי', אינו מביע תנועה דווקא, כי אם ביצוע החוזר על עצמו כפי שהיה כבר בעבר (ולאו דווקא ישיבה לנקודת המוצא). ראה עוד על כך ביום הרביעי להלן.

ללא הפסק, וכל יום 'חדש' הבא לאחר מכן אינו חדש, למעשה, אלא רק מהדורה חדשה של תופעה מוכרת וישנה.¹⁴ זמן יש רק 'אחד', וכל היתר הוא בבחינת 'ווריאציה' שלו.

הסוג השני של הזמן

הסוג השני של הזמן ניכר בכך שסדרת הימים בהם יצר האל את העולם הסתיימה ביום השביעי, יום שלמחרתו לא בא יום שמיני, ובכך הוגדרה, כביכול מעצמה, יחידת-זמן בת שבעה ימים המשקפת את 'עמדת התצפית' של האל. יחידת-זמן זו, מבוססת על הזמן הטבעי מוכפל בשבע, ובכך מושגת יחידת-זמן חדשה המוכרת בשם 'שבוע'.¹⁵ יחידת-זמן זו מספקת למתבונן בטקסט, ובבריאה בכלל, יכולת להשתמש בסרגל-זמן שעליו יחידות בנות שבעה ימים כל אחת, כך שהשימוש ביחידת הזמן הגדולה יותר מקל על השימוש ביחידת הזמן הקטנה. בכך מגלה התיאור מודעות מדעית לזמן: חלוקת זמן אין-סופי ליחידות זמן קבועות (או: מקטעים על פני הקו הישר), בנות שבעה ימים ולילות, יחידות בעלות אופי מעגלי, היינו משך-זמן החוזר על עצמו ללא הרף. חלוקה זו של הזמן ליחידות בנות שבעה ימים, אינה מעוגנת בטבע,¹⁶ בניגוד לסוג הזמן הראשון, והיא נראית שרירותית לצופה המודרני, אלא שהיא מקבלת את צידוקה מתוך תיאור בריאת העולם על ידי האל. כלומר, האיכות המיוחדת של המספר שבע מוצגת לא כחלק מתורה נומרולוגית, תורה המייחסת משמעות סמלית למספרים, כי אם כחלק ממצואות טבעית של תיאור היסטורי של בריאת העולם על ידי האל. לשון אחרת, טיבו של המספר 7 גרס לכך שהוא נבחר לקצוב בו את הזמן הנמשך ללא הרף (זמן קווי ואין-סופי), כפי שעשה האל בבריאת העולם (אשר יכול היה לברוא עולם במשך-זמן כלשהו).

בעוד שסוג הזמן הראשון הוא 'טבעי', הרי שאין לסוג הזמן השני אחיזה במציאות הטבעית הנצפית, וראוי, על כן, לכנות סוג זמן זה 'כימדי'. דווקא על שום שיחידת-זמן זו אינה תלויה בטבע היא מאפשרת בחינה מדעית של תצפיות בטבע, היינו קביעת הזמן המדויק שחלף בין תופעה טבעית אחת לאותה תופעה החוזרת על עצמה באופן מחזורי (כגון עונת הגשמים או אף ליקוי חמה).¹⁷ שעבוד הזמן למספרים, מייצג מיזוג של חשיבה מדעית ונומרולוגית כאחת (עת המדע והנומרולוגיה הלכו יד ביד), ובכך הוא מהווה אמצעי מדידה אובייקטיבי של זמנים – כגון חודש או שנה – הנמדדים באורכי-זמן משתנים. כביכול, יצר האל רק את השבוע המתואר בכתוב (השבוע הראשון), ומאותו זמן ואילך כל יתר השבועות אינם אלא בבחינת 'ווריאציה' שלו. לשון אחרת, התברר כי לזמן (זה), שבוע, יש אופי מעגלי בלבד, ולא קווי, שכן לאחר שבוע אחד חוזרת על עצמה אותה סדרה של שבעה ימים במתכונת (נצחית) קבועה. במרוצת הדורות הפכה יחידת הזמן בת שבעה ימים לאוניברסאלית, היינו בקרב עמים מתורבתים, אך בעוד שהכל מכירים ברקע היהודי של חלוקת-זמן זו, אך מעטים מודעים לאופייה המדעי.

המימד החיובי (והשלילי) של הזמן

שני סוגי הזמן, הראשון והשני, שונים במהותם מהסוג השלישי של הזמן. בעוד שסוג הזמן הראשון הוא טבעי, והשני הוא בלתי-טבעי: נומרולוגי ומדעי, הרי שסוג הזמן השלישי הוא דתי ופולחני, היינו ריטואלי. היום השביעי בבריאה קודש ובורך על ידי האל, והקורא מבין מעצמו כי בכל שבוע שב הזמן 'לקדמותו', תוך גישה מעגלית אל הזמן. למען האמת, אי אפשר להסיק מתיאור הבריאה מסקנה ברורה בעניין זה של מעגליות הזמן, הואיל והכתוב דן בשבת אחת בלבד, ללא יצירת זיקה בין שבת בראשית לבין השבתות הבאות לאחר מכן (מתוך מגמה ספרותית ומעשית לסיים בפסגה, היא השבת). מכל מקום, עתה מוצגת תפיסה חדשה ביחס לזמן, שכן בעוד

¹⁴ דומה לכך היא דעת החכם (קהלת א, ט): 'מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש'. הכרה זו מובלעת בשמות הימים, שמות-מספר סידוריים. לעומת זאת, בתפיסה הפגאנית, כל יום מוקדש לאל אחר, והוא קרוי על שם האל 'שלו', כך שכל יום הוא 'חדש' בהשוואה לקודמו.

¹⁵ המחקר ביחס להיווצרות השבוע כיחידת-זמן בעולם העתיק תלוי בהשערות שונות, ואין כאן מקום לדון בו. ראה: S. Gandz, 'The Origin of the Planetary Week or The Planetary Week in Hebrew Literature', PAAJR, 18 (1948-1949), pp. 213-254 (=idem, Studies in Hebrew Astronomy and Mathematics, New York: Ktav, 1970, pp. 169-210); Mayer I. Gruber, The Motherhood of God and other Studies, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1992, pp. 111-119.

¹⁶ ניכר על זמן זה שאינו טבעי בשתי דרכים: א) המספר 7 אינו מצוי בטבע; ב) הזמן מובן לקורא כמתקדם לאורך קו ישר (אף שתיאורו אינו בכתוב), והישר, כידוע, אינו מצוי בטבע. המספר 7 (וגם הישר), הוא אל-טבעי, עובדה המקילה להציגו כעל-טבעי.

¹⁷ באנאלוגיה מסוימת ניתן לציין כי אמצאת השעון האטומי, המבוסס על מחזוריות קבועה שאינה תלויה בגרמי השמים, דומה לחלוקת הזמן ליחידות בנות שבע ימים. בשני המקרים מאפשרת שיטה 'יחיצונית' לבחון את הזמן הנצפה לעין (בדומה לנקודת המשען הארכימדאית המאפשרת את הנעת העולם באמצעות נקודה החיצונה לו).

ששני סוגי הזמן הראשונים מבוטאים בכמויות, הרי שסוג הזמן השלישי מתבטא באיכות. בהענקת הקדושה והברכה ליממה אחת, היא השבת, מתוך השבוע השלם, מתגלה חלוקה איכותית, אבחנה בין זמן 'רגיל' לבין זמן 'מקודש'. בימינו מוגדר 'זמן איכותי' מנקודת ראות חברתית, כגון: שעת בילוי בצוותא של הורים עם ילדיהם, או של אסיר עם קרוביו (בזמן קצוב). לעומת זאת, הזמן האיכותי בתהליך הבריאה הוגדר מנקודת ראות דתית, על ידי האל, כצפוי ממסמך דתי השם דגש על מפעלות האל בעולם. עם זאת, אותה לכידות חברתית הניכרת בבילוי הורים עם ילדיהם, שלא על בסיס דתי, ניכרת, וביתר תוקף, בשמירה על השבת, שמירה דתית בעלת אופי ציבורי וחברתי מלכד.¹⁸ זמן איכותי זה, בעל תכונות מיוחדות בתחום החברה והדת, מתגלה עתה כבעל מימד שלא אובחן עד עתה: מימד הטוב והרע,¹⁹ מימד שאינו מובחן על ידי המדע, העיוור לאתיקה, בדומה לחוסר יכולתו של המדע להבחין בזמן 'מקודש'.²⁰

עתה מתברר כי חלוקת הזמן (הקווי) ליחידות בנות שבעה ימים, חלוקה מדעית נומרולוגית, כרוכה באיכות מיוחדת של קדושה המוענקת לכל יום שביעי במחזור זה.²¹ בדרך זו מועצמת תחושת מעגליות הזמן, שכן חזרה מתמדת על ששה ימי עבודה, שלאחריהם בא יום המצוין במנוחה יוצרת זמן מעגלי מדויק, ובצורה כפולה.²² עתה מתברר כי כפולות הזמן המעגלי הקטן (הוא היומם), בשבע, אינה מביאה רק לתוצאת-זמן גדולה יותר, אלא אף לזמן בעל אופי מיוחד ואיכותי, איכות הניכרת בשביתה ממלאכה. איכות זו המוענקת לזמן כרוכה במישרין בתפיסה ריטואלית, היינו מעשה דתי, או: תרבותי. ואכן, הסוג השלישי של הזמן, או מוטב: המימד האיכותי שלו, הוא בעל אופי ישראלי מובהק, שכן זיקתו לריטואל, שמירת השבת, הפכה אותו לסימן היכר של עם ישראל במרוצת הדורות.

פרשת הבריאה מסתיימת בריטואל, אך אין בכתוב ציווי ישיר על שביתה ממלאכה, כגון זה המובא בעשרת הדברות (שמות כ, ז-י): 'זכור את יום השבת לקדשו... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ'.²³ הנחת היסוד היא שכשם שהאל שבת ממלאכה, כך גם אמור האדם לשבות, בלעדי ציווי מפורש. כשם שהזמן מוצג באופן פרדיגמטי, כ'דגם-על', היינו שבוע אחד החוזר על עצמו, כך גם האל מוצג באופן פרדיגמטי: שביתה האל מהווה דוגמה על-זמנית לשביתה האדם בכל שבת. באופן זה שביתה האדם מתגלה כמעשה אקטיבי של זיכרון (או: היזכרות), שאינה אלא שיבה אל הזמן באמצעות 'החייאתו', שהרי בעוד שבמרחב מתאפשרת שיבה לנקודת המוצא, הרי

¹⁸ ההיטל החברתי של השבת ניכר באופייה המלכד הניכר, גם כיום, בהתכנסות משפחתית משותפת, בפעילות קהילתית, בבית הכנסת, וכדומה. בהקשר זה ראוי לציין אמרתו של אחד העם: 'יותר משישראל שמרו את השבת, שמרה השבת אותם' (מבלי לבחון את נכונות הדברים).

¹⁹ 'שעה טובה', בלשון האמוראים, היא זמן איכותי חיובי המודגמת בשבת, בה קיימת שביתה ממלאכה, כשם שזמן איכותי שלילי (בלשון המקרא: עת צרה, ובלשון האמוראים: שעה קשה או שעה רעה), ניכר בצרות הניחתות בזמן קצר, או במלאכה מרובה, כגון אסיר אשר נדון לתקופת-זמן מלווה בעבודת פרך. המין האנושי נוטה להאריך את הזמן שאיכותו חיובית (כגון: 'תוספת שבת', 'מלווה מלכה', שבתון כפול בארצות המערב, ועוד), ונוטה לקצר את הזמן שאיכותו שלילית (כגון: קיצור תקופת מאסר). אף במקרא יש לכך דוגמאות, אלא שהואיל ואין לאדם יכולת לקצר את הזמן (בדומה ל'קיצור הדרך' במרחב), הובעו הדברים בדרך של משאלה. לדוגמה (דברים כח, טז): 'יבקר תאמר מי יתן ערב ובערב תאמר מי יתן בקר'; (תהלים קל, ו): 'נפשי לה' משמרים לבקר שמרים לבקר'.

²⁰ הגדרת זמן מקודש כשעה טובה דומה להגדרת דבר על פי ההיטל שלו, ואין היא מדויקת כל צרכה, הואיל ויש זמן מקודש שהוא קשה, כגון יום צום. עם זאת, הגדרת זמן מקודש משתנה מתרבות לתרבות, ומצריכה מידה מסוימת של היכרות עם התרבות המובחנת, בעוד שזמן איכותי הוא מונח על-תרבותי. מפליא לראות כי בדיונו של מומחה לזמן ולמשמעויותיו התרבותיות השונות, דיון המודע לסוגים שונים של זמן, לא נמצא מקום לדיון בזמן איכותי. ראה: Edward T. Hall, *The Dance of Life: The Other Dimension of Time*, Garden City, New York: Anchor Press / Doubleday, 1984.

²¹ בעולם המסופוטמי המאוחר (לא לפני המאה השביעית לפנה"ס), החל להיווצר קשר בין הימים לבין שבעת כוכבי הלכת, ובכך ניתן לראות את ראשיתה של חשיבה מדעית וריטואלית גם יחד ביחס לזמן (ההיבט הריטואלי ניכר היה בכך שכל יום היה מוקדש לאל אחר, בעוד שבתני"ך מוקדשים כל ימות השבוע לבורא אחד). ראה עוד: E. Zerubavel, *The Seven Day Circle: The History and Meaning of the Week*, New York: The Free Press - London: Collier Macmillan Publishers, 1985.

²² האופי המעגלי של השבת הוא כפול: מעגליות השבוע החוזר על עצמו כמו גם מעגליות היממה החוזרת על עצמה, תופעה הניכרת בכניסת השבת ויציאתה באותה שעה, ככתוב (ויקרא כג, לב): 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' (בתוספת 'מקדמי בטחון' הפוגעים מעט במעגליות). למעשה, שתי תופעות מעגליות אלו קיימות אף במועדים, שהרי פסח וסוכות נמשכים שבעה ימים, וחג השבועות, אף שהוא יום אחד, מבוסס על שבעה מחזורים של שבעה ימים (כלומר, מעגל-זמן בצורה משולשת).

²³ ציווי זה עשוי בלשון אפודיקטית, כדרכם של חוקים רבים אחרים, ולא בניסוח קזואיסטי. ראה, לדוגמה: א' אלט, מקורות החוק הישראלי, ירושלים תשכ"ו (=בנוסח משופר A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Basil Blackwell, Oxford 1966, pp. 79-132). עיין עוד: ש"מ פאול, 'דגמי ניסוח של החוק בישראל ובמסופוטמיה', לשוננו, לד (תש"ל), עמ' 257-266. ברם, תן דעתך לניסוח (שמות לא, טז): 'ושמרו בני ישראל את השבת', בלשון רבים (וקזואיסטית), היינו שמירה בצוותא על השבת, המביעה את ההיבט החברתי של מצוות השבת (וראה במדבר טו, לב).

שבזמן אין אפשרות לשיבה. לאמור, הזיכרון האנושי, המושג באמצעות מעשה דתי, הינו מעין שיבה מעגלית בזמן, לאותו שבוע ראשון בו שבת האל ביום השביעי.²⁴ ההתנהגות האנושית כעין מעשי האל יוצרת התאמה בין שבוע העבודה של האדם לשבוע הקמאי של האל, ובהידמות זו לאל מושגת סינכרוניזציה בין מעשי היצור לבין מעשי היוצר. בכך הופכת ההכרה המדעית את הזמן למכשיר דתי, והריטואל המציין את ראשית הזמן, וכפיפות הנברא לבורא, מציין גם את הסדר העולמי ואת ראשית התרבות. בהקניית איכות דתית ליום השביעי משחזר האדם את מעשי האל, והזמן, או היחס אליו, משמש כאמצעי-עזר להכרת האל בדרך החיקוי: *imitatio Dei*.²⁵ לאמור, המצווה הראשונה המוצגת בפני האדם,²⁶ מוצגת בפניו לא כהוראה מפורשת, לה עשוי היה לגלות התנגדות, כי אם כציווי מתוחכם, שאינו ציווי אלא במשתמע ממנו. ואולם, מצווה זו, הגם שפרטיה מצויים בזמן לסוגיו ולמימדיו, הרי שעניינה הוא הליכה בדרכי האל, הכרה דתית ראשונה במעלה (שניתן לראות בה 'מצוות-על'), מצווה התואמת את הצבתה בראשית הזמנים, בראשית ההיסטוריה.

הסוג הרביעי של הזמן

כדי להציג את סוג הזמן הרביעי המופיע בתיאור הבריאה יש לבחון תחילה את האופן בו שלושת סוגי הזמן הקודמים מופיעים בימי בריאה, בכולם או בחלקם. הסוג הראשון של הזמן מתגלה בכל אחד מימי העשייה, ולעומתו סוג הזמן השלישי (או: מימדו האיכותי של הזמן), מתגלה רק ביום השביעי. מהאופן בו מתוארת הבריאה באמצעות מספרים עוקבים (כעין מלה מנחה), ברור לגמרי שהבורא חותר לקראת היום השביעי, בבחינת העפלה אל הפסגה, ולא תוארו הימים הקודמים אלא לצורך היום האחרון אשר לו מימד זמן מיוחד.²⁷ קדושת השבת, הניכרת בשביתת מלאכה, אינה מובחנת אלא על רקע ששת הימים האחרים בהם נעשית מלאכה, היינו ביצירת הנגדה בין שני סוגי זמנים: הזמן הראשון (חול) לעומת הזמן השלישי (קודש),²⁸ שני סוגי זמן מהם מורכב הזמן השני המכונה שבוע. כלומר, שלושת סוגי הזמן הראשונים טבועים בחותמו של תיאור הבריאה, בכל אחד מהימים, גם אם כל אחד מהם מופיע בפרשה בדרך שונה.

לעומת שלושה סוגי-זמן אלו, הסוג הרביעי של הזמן מתגלה בפרשת הבריאה בדרך בלתי צפויה, ובאופן חד-פעמי, ורק ביום הרביעי של הבריאה, ככתוב:

ויאמר אלהים

יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה
והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים:
והיו למאורת ברקיע השמים להאיר על הארץ

²⁴ השינוי מיזכורי ל'שמורי' משקף מעתק מעקרון דתי מופשט למצווה מוגדרת (קונקרטיזציה), היינו לא זכרון סתמי כי אם מצווה מסוימת (כדרך מצוות העשה והלא-תעשה המתחדשות בכל יום). השווה: מ' ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה, תל-אביב תשס"א, עמ' 67-78.

²⁵ רעיון זה, לפיו מחקה האדם את האל, משתמע בעקיפין מתיאור יצירת האדם שנברא 'בצלם אלהים', והוא מפורש בויקרא י"ב, 'קדשים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם', פסוק המשמש מבוא, או כותרת, למצוות רבות. כך גם דעת התנאים במכילתא דרבי ישמעאל (מס' דשירה בשלח, פרשה ג, ד"ה זה אלי, מהד' ח"ש הורוביץ וי"א רבין, מהדורה שניה, ירושלים תש"ל, עמ' 127): 'אבא שאול אומר: אדמה לו - מה הוא רחום וחנון, אף אתה רחום וחנון. מוני המצוות בימי הביניים (בעקבות בעל סדר אליהו רבה, כד, מהד' מ' איש-שלום, ירושלים תשכ"ט, עמ' 135), תלו מצווה זו בכתוב (דברים ח"ו; כח, ט): 'יהלכת בדרכיו', וכן (שם י"ב; י"א, כב): 'ללכת בכל דרכיו', או (שם י"ט; כו, יז; ל, טז): 'ויללכת בדרכיו' (מל"א ב, ג, ועוד). השווה: ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 263-266; Eryl E. Davies, 'Walking in God's Ways: The Concept of *Imitatio Dei* in the Old Testament', E. Ball (ed.), In Search of True Wisdom, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, pp. 99-115.

²⁶ לדעת הקראים אין 'פרו ורבו' מצווה כי אם ברכה, שלא כדעת חז"ל. ראה: יבמות ו, ו; ותוספתא סוטה ה, יא; אליהו ניקומודיאנו, כתר תורה, רמלה תשל"ה, בראשית, עמ' 38. אגובארד (ארכיבישוף בליאון במאה התשיעית), סבר שהמצווה הראשונה שניתנה לאדם היא איסור שפיכות דמים. ראה: ח' מרחביה, התלמוד בראי הנצרות, ירושלים תשל"א, עמ' 74.

²⁷ דמיון לסגנון זה ניתן לראות בפיוט הקדום 'אילו הוציאנו ממצרים' (לערך מן המאה החמישית לספירה), הכלול בהגדה של פסח. אין כאן תיאור כרונולוגי רגיל בו הקורא, או השומע, אינו יכול לצפות להמשך האירועים (למעט התפיסה הדתית הצופה מראש את אחרית הדבר), אלא תיאור בעל אופי מדורג ההולך ועולה עד שמגיע לפסגתו (שבת בתורה, ומקדש בפיוט). האמצעי הספרותי הבולט ליצירת 'מדרגיות' בטקסט הוא השימוש בנוסחאות החוזרות על עצמן בשתי היצירות, שתייהן עשויות בסדר כרונולוגי (תכונות שאינן קיימות בשירי המעלות, למשל). יתרה על הפיוט היא פרשת הבריאה בה משמשים המספרים כאמצעי ספרותי נומרולוגי המוליך את הקורא במעלה הטקסט עד לשיאו.

²⁸ הנגדה זו באיכויות הזמנים ניכרת בכך שברכת השבת על ידי האל ניכרת בשביתה ממלאכה, בעוד שמלאכת האדם בשאר ימי העשייה מוגדרת כקללה (בראשית ג, ט).

ויהי כן :

בפסוק הראשון המתאר את היום הרביעי מופיע סוג 'חדש' של זמן: 'לאות ולמועדים ולימים ושנים'. זמן רביעי זה שונה מקודמיו, שכן לכל אחד מסוגי הזמן המופיעים בבריאה יש דוגמה אחת בלבד, בעוד שלסוג הזמן הרביעי מובאות ארבע דוגמאות שונות. לא זו בלבד, אלא שבשונה משלושת סוגי הזמן הקודמים המתוארים בלשון עבר, הרי שסוג זמן זה מתואר בלשון עתיד: 'והיו לאות', היינו שתיאור הבריאה בעבר מנוסח כמשפט-תכלית בעתיד. הסיבה לקיומם של שני המאורות מנומקת בכך שהם נצרכים לקביעת זמנים שונים (בזמן כלשהו בעתיד), כשם שהרקיע נצרך להבדיל בין מים למים (כבר מרגע בריאתו), בעוד שסיבת קיומם של החיות, למשל, אינה מבוארת.²⁹ כלומר, ההסבר לקיום הרקיע נעוץ במדעי הטבע, בעוד שההסבר לקיום השמש והירח נעוץ בשימוש (העיקרי, לא המשני), לקביעת הזמנים, הן לצרכים טבעיים - הם האותות, ואף הימים - והן לצרכים ריטואליים (קרי: תרבותיים), הם המועדים ואף השנים. כלומר, לסוג הרביעי של הזמן (מועד), הניכר במעשה בראשית, יש אופי יהודי מובהק בדומה לסוג השלישי של הזמן (שבת).

בקיומם של המאורות לצורכי הלוח והשנה, מאורות מהם נגזרים המועדים, מתגלה סוג חדש של זמן שלא נודע עד כה.³⁰ אין כאן חזרה קבועה בת יממה (זמן טבעי), ולא חזרה קבועה בת שבוע (קצבת זמן נומרולוגית או 'שרירותית' המסתיימת בזמן ריטואלי), כי אם תקופת-זמן ארוכה הרבה יותר שמטרתה ריטואלית, אך מקורה במדע הקרוי אסטרונומיה, בו נצפות תופעות החוזרות על עצמן בצורה מדויקת.³¹ לאמור, כשם שסוג הזמן השני (ואף השלישי), משקף את 'עמדת התצפית' האלוהית, הרי שסוג הזמן הרביעי משקף את 'עמדת התצפית' האנושית, האדם הבוחן את היקום. למעשה, סוג הזמן הרביעי הוא שוב, כמו הראשון, מימד זמן 'טבעי', אלא שבעוד שסוג הזמן הטבעי הראשון הוא בסיסי ביותר, ומוכר אף לחיות, הרי שסוג הזמן הטבעי השני, הוא הסוג הרביעי של הזמן, אינו ניכר אלא לאסטרונומים, העוסקים במלאכת שמים, פשוטו כמשמעו. חכמים אלו לא היו רק אנשי מדע, כי אם גם משכילים בדעת אלוהים,³² שהרי היו מונים את הכוכבים, והולכים בדרכו של האל, ככתוב (תהלים קמ"ד): 'מונה מספר לכוכבים לכלם שמות יקראי'.³³

²⁹ יש לשים לב כי בתיאור הבריאה מתוארת תכליתם של חלק מהנבראים בלבד. בעוד שמוסברת תכלית המאורות, למשל (פעמיים, בחילופי לשון), הרי שאין הסבר לרבגוניות הדשאים או החיות. בתהלים קד, כו כתוב: 'עשה ירח למועדים' (בהתאם לכתוב כאן, אך ראה: ש' סלע, אסטרונומיה ופרשנות המקרא בהגותו של אברהם אבן עזרא, רמת-גן תשנ"ט, עמ' 318). לעומת זאת, בהמשך כתוב: 'ליותן זה יצרת לשחק בו', כלומר, תיאור תכלית שאין בפרשת הבריאה (אף אם ניתן להסביר זאת ביחירות המשורר) מצד אחד, או לטעון כי אין תכלית ב'לשחק' (מצד שני). התכליתיות בבריאה ניכרת בדרשת רב (שבת ע"ב): 'אמר רב יהודה אמר רב: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה; ברא שבלול - לכתיבת, ברא זבוב - לצירעה, יתוש - לנחש, ונחש - לחפפית, וסממית - לעקרב' (והשווה גם ברכות לא ע"ב). הסברים אחרים הובאו בירו' ברכות פ"ט ה"ב, יג ע"ג; ועל תכליתיות היתוש, כמו גם תכלית הצרעה והעכביש ראה בספר אלף-בית דבן-סירא (ראה: י"ד אייזנשטיין, אוצר מדרשים, אוצר מדרשים, א, ישראל תשכ"ט, עמ' 47; ע' יסיף, סיפורי בן סירא בימי הביניים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 71-73, 236-237). בתוספת קדושין ה, טו מוגדרות החיות: 'שלא נבראו אלא לשמשני, היינו שתכלית החיות היא לשמש את האדם, ומשתמע מכך, אף אם אין הדבר מפורש, שהאדם הוא תכלית הבריאה. מובן מאליו שתיאור תכליתיות מצביע על חשיבה מדעית, כפי שניכר בעמדת אריסטו שכתב: 'שכל מה שהטבע עושה - לשם תכלית מסוימת הוא עושה'. ראה: ש' סמבורסקי, המחשבה הפיסיקאלית בהתהוותה, ירושלים תשל"ב, עמ' 79. מבחינה מסוימת, תיאור מעשי הבורא בבריאה מגלה זהירות מופלגת בכך שאין הוא נכנס להסבר ביחס לתכליתיות החי והצומח (בדומה לחשיבה המדעית המודרנית, בעוד שתכלית האדם מוגדרת).

³⁰ לעומת זאת, בהמשך ניתן הסבר אחר למאורות: 'להאיר על הארץ', היינו הסבר פונקציונלי (בדומה להסבר המלווה את קיומו של הרקיע), ולאחר מכן: 'את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה'. הסבר זה הוא טבעי (על פי הבנת הטבע המואנש כפי שהיה הדבר מובן בעת העתיקה), והוא תואם את החשיבה ההירארכית המפורשת גם בדברי הבורא לזכר ולנקבה: 'יכבשה ורדו בדגת הים'.

³¹ ייתכן כי את המלה 'ולימים' יש לפרש כמתייחסת לימים מיוחדים בלוח, כגון ראש חודש (אשר אפשר שהם כלולים במונח 'מועדים'), או מוטב: ימי ראשית התקופה (שחלקם מוזכרים בפרשת המבול). השווה לשמ"א כ"ג, 'היה אתי זה ימים או זה שנים', היינו מספר בלתי מוגדר של תקופות או שנים (= זמן ארוך, אך בלתי ידוע).

³² העדות היחידה - ספק אמיתית, ספק בדויה - המתארת יהודים, ככל הנראה, כוהנים, הצופים בכוכבים, ידועה מכתבי תאופרסטוס, תלמידו של אריסטו (372 - 288/7 לפני הספירה). ראה: י' גוטמן, הספרות היהודית-ההלניסטית, ירושלים תשכ"ט, א, עמ' 78; ב' בר-כוכבא, 'התיאור הראשון של היהודים בספרות היוונית: הקרבן היהודי, המנהגים הנלווים והתיאוריה האנתרופולוגית של תאופרסטוס', י' שורץ, ז' עמר וע' ציפר (עורכים), ירושלים וארץ-ישראל: ספר אריה קינדלר, ירושלים תש"ס, עמ' 43-69. בספרות החיצונית מדווח חנוך על ספירת שערי השמים של הכוכבים, כמו גם את הכוכבים עצמם, 'ואת כל שמותיהם', ואת תקופת הירח. ראה עוד: חנוך א' לג, חנוך ב' יג-יד; יובלים יב, טז.

³³ כיוצא בו אומר הנביא (ישעיה מ, כו): 'שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלו המוציא במספר צבאם'. נדמה שאת המלים (בראשית טו, ה): 'ויאמר הבט נא השמימה וספר הכוכבים אם תוכל לספר אתם' יש להבין לא רק כהצגת האתגר האינטלקטואלי הגדול ביותר שמציג האל לאדם, אלא גם כהכרה (בניסוח רטורי), בפער, שאינו ניתן לגישור, בין האל ובין האדם, גם אם יחקה האדם את האל (כל חייו). ראה עוד: איוב לח, לו; סנהדרין לט ע"א.

תליית הזמן בגופים אסטרונומיים שמחוץ לעולם בו אנו חיים, השמש והירח, שלא כמו סוגי הזמן הקודמים, מלמדת על חשיבה מדעית של ממש, שכן מופיעים בה ניצני ההכרה של יחסיות הזמן, שלא כמו בזמן נומרולוגי (שבוע) או בזמן טבעי (יממה) המתקדם לאי-קצף באופן הנראה בלתי מותנה בכל גורם שהוא. כלומר, לא רק תצפית אסטרונומית מוליכה להכרה בזמן זה, אלא שהכרה מדעית מסוג חדש גלומה בסוג הזמן הרביעי המתגלה בפרשת הבריאה.³⁴ יתרה מזו, עם קישור הזמן במאורות נקשר הזמן בתנועה, תנועה שלא היתה קיימת בשלושת הימים הראשונים.³⁵ אפילו הבטה שטחית בשמש ובירח מגלה את תנועתם ביחס לארץ, והמחזוריות בין האור והחושך שאובחנה כבר ביום הראשון, ללא תלות בתנועה, מתגלית ביום הרביעי כמחזוריות הכרוכה בתנועה מעגלית (בדומה למחשבה היוונית העתיקה הכורכת זמן בתנועה).³⁶

כידוע לכל, המועדים בלוח השנה העברי אינם חוזרים על עצמם בצורה מדויקת, אם ישווה לוח שנה עברי עם שנה שמשית, שכן השימוש בגורמים השמימיים כ'אותות', היינו חידוש הלבנה או קביעה אסטרונומית אחרת, גורם לכך שלא כל חודש יהיה זהה לקודמו, ולא כל שנה תהיה זהה במספר ימיה לקודמתה.³⁷ לאמור, מדובר בסוג זמן היוצא מנקודת ראות של תצפית מדעית, אך היטלה של תצפית זו מצוי בזמן הריטואלי שאינו חוזר על עצמו במדויק, היינו אינו נומרולוגי. נכון, המועדים בלוח העברי חוזרים על עצמם בצורה מעגלית, אך ביחס לזמן האסטרונומי הם 'סוטים' קמעה מידי פעם, ובכך מתגלה סוג זמן שהוא ריטואלי (מעגלי, אף אם לא מעגל מדויק),³⁸ שאינו חוזר על קודמו, בשונה משלושת סוגי הזמן הקודמים החוזרים על עצמם במדויק.

הטקסט על הזמן והפולמוס עליו

לסוג הזמן הרביעי, בו כלולים המועדים וראשי שנים, יש אופי 'יהודי', כמו לסוג הזמן השלישי, לשבת, אלא שביחס לסוג הזמן הרביעי נחלקו הכיתות בעת העתיקה. כלומר, אם השבת, סוג הזמן השלישי, איחדה את עם ישראל לדורותיו (ואף אם היו מחלוקות שונות ביחס לשבת, הרי שלא נחלקו ביחס לקביעת היום), הרי שסוג הזמן הרביעי נהיה לאמצעי מפצל בעם ישראל לכיתותיו. למשל, מחבר ספר היובלים (ב,ט),³⁹ סבר כי רק השמש היא 'אות', ובכך גילה כי הוא נוקט בלוח שנה 'שמשית', מבלי שהוא מקנה מעמד כלשהו ל'אות' של הירח, היינו בניגוד גמור ללוח העברי המוכר (ובדומה ללוח המתואר בחנוך ב' ו). למעשה, המוזר בעמדתו של מחבר ספר היובלים הוא כי, לכאורה, יוצא הוא כנגד הכתוב בתורה, שהרי על פי הכתוב בתיאור הבריאה יש לשני המאורות תפקיד בקביעת הלוח. ואולם, עיון נוסף בשני הפסוקים שהובאו לעיל מעורר את ההשערה שמא הושגרה בהם תוספת, הרחבה שלא היתה מוכרת למחבר ספר היובלים (או שהוא התפלמס איתה). המעיין בשני הפסוקים העוסקים בסוג הזמן הרביעי, או: הזמן 'היהודי', יגלה כי יש בהם הכפלת מלים ועניין ביחס למעשי האל ביום הרביעי. לאורם של פסוקים אחרים בפרשת הבריאה ניתן לקרוא את הפסוק כך:

ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה והיו לאת ולמועדים ולימים ושנים: והיו למאורת ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן:

לשון אחרת, ניתן לשער כי עיקר הנוסח היה:

³⁴ החידוש בסוג הזמן הרביעי ניכר גם באורכה של יחידת המדידה של הזמן. יחידת הזמן הבסיסית של הסוג הראשון היא יום ולילה (וביחד: יממה), ויחידת המדידה של הסוג השני היא שבעה ימים (היינו, כפולה מדויקת). הסוג השלישי של הזמן מתייחס לאיכות ולא לכמות, היינו מימד שונה של זמן, וממילא אין לו זיקה לשאלה המדעית הטהורה: יחידת מדידה. לעומת סוגי הזמן הקודמים, הרי שיחידת המדידה של סוג הזמן הרביעי היא 'ימים' ו'שנים', וראה מייד להלן.

³⁵ במחקר המודרני עמדו החוקרים על כך שהבריאה ביום הרביעי הוסיפה תנועה לבריאה ביום הראשון, הבריאה ביום החמישי הוסיפה תנועה לבריאה ביום השני, והבריאה ביום השישי הוסיפה תנועה לבריאה ביום השלישי. כלומר, הבריאה התקדמה לא רק בצורה סדרתית, אלא שאף הדינאמיות שלה גברה, מעין תאוצה בקצב הבריאה.

³⁶ T. Boman, Hebrew Thought Compared with the Greek, Philadelphia: The Westminster Press, 1960, pp. 123-183.

³⁷ כעין זה מובא בראש השנה כה ע"א ביחס לאורכו של חודש: 'תניא, אמר להם רבן גמליאל לחכמים: כך מקובלני מבית אבי אבא: פעמים שבא בארוכה, ופעמים שבא בקצרה. אמר רבי יוחנן: מאי טעמא דבי רבי? דכתיב (תהלים קד, יט) 'עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו' - שמש הוא דידע מבואו, ירח לא ידע מבואו. עדות זו מתאשרת בתצפיות אסטרונומיות ונובעת, בין היתר, מהמסלול האליפטי של כדור הארץ.

³⁸ שנה כזמן מעגלי ניכרת בתנ"ך בביטויים: 'למועד הזה כעת חיה', או 'לתשובת השנה'. כלומר, בעוד שנה ישוב הזמן הזה.

³⁹ במחקר המודרני מקובל להניח שחיבור זה נכתב במחצית הראשונה של המאה השנייה לפני הספירה.

ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להאיר על הארץ ויהי כן :

כלומר, הכותב הוסיף מ'מארת ברקיע השמים' ועד ל'מארות ברקיע השמים' להאיר על הארץ, ובכך 'הורכב' סוג זמן נוסף על גבי הטקסט, תוך יצירת חזרה מקשרת,⁴⁰ המטשטש את התוספת. הפסוק המקורי היה, ככל הנראה, קצר, ופתח ב'ויאמר אלהים' (+ ציווי) והסתיים ב'ויהי כן', מבנה הדומה לזה הקיים ביום השלישי (פעמיים). אם אכן בתוספת מדובר, הרי שיש בכך כדי להסביר את חוסר תלותו של סוג הזמן הרביעי בפרשת הבריאה (שלא כמו סוגי הזמן האחרים). יתר על כן, השערה זו מבארת את הכפילויות במלים ('מאורות ברקיע השמים'), את השוני בתכליתיות ('והיו לאתת' לעומת 'והיו למאורות... להאיר'), ואת הסתירה בזהות המבדיל בין האור לחושך. בעוד שהבדלת האור מהחושך תוארה במעשה הבריאה של היום הראשון כהבדלה אלוהית, בלתי מותנית בגורמי השמים (בניגוד לעמדתו של איש המדע 'המודרני'), הרי שביום הרביעי מתוארת ההבדלה כמבוצעת על ידי המאורות, ההבדלה היא טבעית (או: אנושית).⁴¹ לא זו בלבד, אלא שההשערה המוצעת עתה מבארת כיצד עלה על דעתו של מחבר ספר היובלים לחלוק על הכתוב בתורה, שהרי לדעתו של המחבר אין התורה מצווה על הלוח הירחי כלל. לאמור, הצטרפותם של שיקולים שונים, בלתי תלויים זה בזה, עשויה לספר את תולדותיו המשוערים של הטקסט המתאר את מעשי האל ביום הרביעי.

ואולם, מעבר להשערה טקסטואלית, נדמה שניתן לראות את תיאור הבריאה ביום הרביעי, ככרוך בהתהוותו של הפולמוס הכיתתי על רקע הלוח.⁴² עתה, כך מסתבר, לא כוון הפולמוס הכיתתי כנגד התורה עצמה, כי אם לתוספת שהוספה בתיאור הבריאה והקנתה ללוח המיוצג בו את אופיו השמשי-ירחי (בניגוד ללוח השמשי המקובל על ידי אנשי הכיתות, ומחבר ספר היובלים בכלל). לשון אחרת: תיאור הבריאה שאירעה במשך שבעה ימים, למעט ההרחבה, עשוי לתאום לוח-שנה כלשהו: לוח שמשי, ירחי או משולב. ואולם, עם ההרחבה בפסוק מתברר לכל שהאל ברא את עולמו בהתאם ללוח השמשי-ירחי. ואכן, היו חוקרים אשר שיערו כי בימי בית ראשון, ואף לאחר מכן, היה נוהג בישראל לוח-שנה שמשי,⁴³ אך לכך אין ראיות נחרצות.⁴⁴ ואולם, עם הוספת מספר קטן של מלים לטקסט, נבראו לא רק המאורות, והוגדרו יחידות-זמן חדשות, אלא שאף הלוח היהודי נולד באותה שעה.⁴⁵ בתוספת המלים הללו קיבל הלוח השמשי-ירחי מעמד מקודש על ידי

⁴⁰ דוגמה לכך קיימת בבראשית לו, לו: 'והמדנים מכרו אתנו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה שר הטבחים', ולאחר פרשת יהודה ותמר (פרק בעל אופי שונה בתכלית), כתוב (לט, א) 'ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סריס פרעה שר הטבחים'. חזרה מסוג זה משמשת גם כסיום מעגלי, היינו שהיא מביאה בסיום את הקורא (או השומע), לנקודת המוצא (ללא זיקה לשאלת התחיבה). ראה עוד: תהלים ח; שם קד; שם קיח; מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 185.

⁴¹ השימוש ב'שורש בד"ל קשור במקרא במעשי האל או בכהניו, ומכאן שהשימוש בבד"ל, בתוספת המשוערת, חריג בשל אופייה הטבעי (קרי: חילוני), של הבדלה זו. ואגב, אפשר כי גם המלים שבהמשך, פס' יח: 'ולהבדיל בין האור ובין החשך' הם המשך והתאמה לתחיבה המשוערת כאן.

⁴² בספרות הרבנית יש ייצוג נרחב למחלוקת בין חכמי התורה שבעל-פה ובין הכיתות השונות בתחומים רבים. ואולם, התחום עליו יש יותר ידיעות היסטוריות ביחס למחלוקת הוא הלוח לפיו חיים. אף אנשי קומראן גילו את עומק המחלוקת בינם לבין האחרים במודעותם העמוקה ללוח, מודעות הניכרת בעשרים מקורות (לערך) העוסקים בלוח על היבטי השונים. ברם, יש מי שלא ראה במחלוקת על הלוח עילה להיפרדות, ומזער את המחלוקת ומשמעותה. ראה: א' באומגרטן, הכיתות בימי הבית השני: מסה היסטורית-חברתית-דתית, משרד הביטחון: גלי צה"ל, אוניברסיטה משודרת, ירושלים תשס"ב, עמ' 53. השווה: M. Bar-Ilan, 'The Reasons for Sectarianism According to the Tannaïm and Josephus's Allegation of the Impurity of the Essenes', Lawrence H. Schiffman, E. Tov and J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery - Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000, pp. 587-599.

⁴³ ראשון לגישה זו היה יהודה הפרסי (לערך במאה העשירית לספירה), אשר סבר כי הלוח המקראי היה לוח שמשי. ראה עליו בפירושי ר' אברהם אבן עזרא: הקדמה לתורה (הדרך השנייה); הפירוש הארוך על שמות יבב. בעידן המודרני קרויה השיטה על שם אחרים. ראה: James C. VanderKam, 'The Origin of the 364 Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypothesis', *CBQ*, 41 (1979), pp. 390-411.

⁴⁴ ראוי לזכור את עמדתם של חכמי התלמוד (ירי' ראש השנה פ"א ה"ב, נו ע"ד): 'דאמר רבי חנינה: שמות חדשים עלו בידם מבבל'. מקורם הבבלי של שמות החודשים גלוי לעין, ומסתבר שלא רק שמות החודשים עלו מבבל, אלא אף האופן בו הם היו מסודרים ומעוברים, היינו הלוח העברי הבר-מקראי (למעט עיבור חודש אדר בלבד, שלא כמו בלוח הבבלי בו היו מעברים אף את אלול, ואף חודשים אחרים). לשון אחרת, עולי בבל ייסדו את פחונות יהוד, ובה נהג לוח 'פרסי' (כבכל האימפריה הפרסית). הציון הכפול של שמות החודשים בתעודות מן התקופה (כגון: זכריה א, ו, ובאגרות ושטרות מ"ב), מבטא סוג של סינכרוניזציה, עובדה המשקפת לא רק כפיפות לשתי מערכות זמן שונות כי אם גם מעבר מלוח אחד ללוח אחר. ראה עוד: S. Stern, 'The Babylonian Calendar at Elephantine', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 130 (2000), pp. 159-171.

⁴⁵ לכתוב כאן השווה: ש' טלמון, 'שמירת השבת על פי הפרשה "על השבת" במגילת ברית דמשק – מן הערב או מן הבקר?', מגילות, א (תשס"ג), עמ' 71-93 (במיוחד 78: ילא נוכל לקבוע בוודאות אימתי שובצו נוסחאות אלה בטקסט המקראי, וכו').

הבורא, כפי שלא היה קודם לכן, ונולד סכסוך בין-כיתתי על אודות הלוח, פולמוס רב שנים, כפי שניכר הדבר, בין היתר, מהתנגדותו של מחבר ספר היובלים ללוח השמש-ירחי, מהלוח של אנשי קומראן, מהלוח של הקראים ושל אנשי כיתות אחרות, ועוד.⁴⁶ לאמור, יתרונותיו של הפירוש המוצע בזאת גלויים על פניו.⁴⁷

המונחים החסרים

לפני סיום הדיון בסוגי הזמן השונים בפרשת הבריאה, יש לשים לב לעובדה כי למרות שבפרשה מתגלה מודעות רבה לזמן,⁴⁸ הרי שנעדרים ממנה מושגי היסוד הבסיסיים של הזמן כפי שנדונו זה עתה. סוג הזמן הראשון הוא 'יממה' (בלשון המאוחרת), אלא שהכתוב המקראי משתמש במלה 'יום' בדו-משמעיות (ותוך כדי דיבור), הן ככינוי לחלק המואר של היממה, והן ככינוי ליממה כולה, ככתוב: 'ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'. כלומר, המלה 'יממה' (או מונח מיוחד אחר), כיחידת-זמן מוגדר, הוא סוג הזמן הראשון, אינה מופיעה בתיאור הבריאה. אף המלה 'שבוע' אינה קיימת כסוג הזמן השני, ואפילו המלה 'שבת', המוכרת היטב מהתנ"ך, הוא סוג הזמן השלישי (או: המימד החיובי של הזמן), כביטוי לזמן מיוחד, אינה קיימת, על אף ההכרח, לכאורה, בהימצאותה בפרשת הבריאה, בשל אופייה האיטיולוגי של הפרשה ביחס לשבת.⁴⁹ דווקא בסיומה של פרשת הבריאה, בריאה המבוצעת באמצעות דברו של האל, ניתן היה לצפות לניסוח מעין: 'ויברך אלהים את יום השביעי, ויקדש אתו, ויקרא אלהים ליום השביעי שבת, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות', בהתאם לקריאות האחרות של האל בפרשה זו. כיוצא בכך, חסר מן הפרשה אף סוג הזמן הרביעי, שכן 'ימים' הוא ביטוי כללי מדי, ללא הגדרה של ממש, אין בפרשה 'חודש', ואף המלה 'שנים' מתייחסת לצורת הרבים של היחידה הבסיסית, אך המלה 'שנה' חסרה. אך מיותר להוסיף שאין בפרשה (או בתנ"ך כולו), התייחסות ליחידות-זמן גדולות יותר כגון 'מחזור' בן 19,⁵⁰ 28,⁵¹ 247,⁵² 532,⁵³ או מספר אחר של שנים, 'מחזור' ממנו אמורים היו להיגזר המועדים המוזכרים בפרשה. דומה כי היעדר זה של מינוח מדויק של סוגי הזמן השונים מדגים במקצת את השוני בין תפיסת עולם אחת, עולם המקרא, לבין עולם המדע

⁴⁶ הניסיון ההיסטורי מורה כי המועדים (שאינם חוזרים על עצמם במעגליות מדויקת כמו השבת), היו מוקדי פולמוס חברתיים לאורך הדורות, החל מהפיצול בין שתי הממלכות (מלייא יב, לג), עבור לכתות בימי בית שני (כגון: חגיגה ב, ד; מנחות ג, ג), וכלה בפולמוס עם הקראים בימי הביניים; כל הפולמוסים הדתיים-חברתיים היו קשורים במועדים, אך לא בשבת (למעט בפרטי ההלכות).

⁴⁷ החסרונות בפירוש לא נעלמו מן העין, והם שניים: (א) שיחזור הטקסט נעשה שלא בסיוע תמיכה פילולוגית (כתבי יד או תרגומים); (ב) כל הצעה לראות בטקסט תהליך של השתנות (ויחשיפת 'המקור'), כמו גם הכנסת מימד היסטורי לטקסט, עשויים להיחשב לקריאת תגר על הדוגמאטיקה הדתית.

⁴⁸ המודעות לזמן, שהיא כה אופיינית לתיאור הבריאה בפרק א', חסרה לחלוטין מתיאור הבריאה בפרק ב'. לעומת זאת, בפרק ב' קיימת מודעות למקום, שכלל אינה קיימת בפרק א'. ככלל, ניתן לומר שמודעות לזמן כרוכה בהכרח מדעית (וקשורה בהתפתחות האסטרונומיה והשעון), בעוד שמודעות למקום אינה כרוכה בהכרח מדעית, וסימנך: האסטרונומים היו גיאוגרפים, ולא להפך.

⁴⁹ למשמעה האיטיולוגי של הפרשה יש היבט כפול: (א) הסבר המציאות במימד הזמן: מדוע הזמן מחולק ליחידות ננות שבעה ימים, ומדוע חובה לשבות בכל שבת; (ב) הסבר המכונן את המציאות במימד הזמן: במידה והמציאות שונה מהתיאור המוצע בפרשה, כגון בתרבות בה אין חלוקת-משנה ברורה של החודש, הרי שפרשת הבריאה מכוננת את חלוקת הזמן מחדש.

⁵⁰ מחזור בן 19 שנה כונה בשם 'המחזור המטוני' על ידי חוקרים מודרניים אשר סברו שמחזור זה הומצא על ידי מטון, אסטרונום יווני אשר לערך בשנת 430 לפני הספירה, ביצע התאמה בין 235 חודשי לבנה עם 19 שנות חמה (ב-6940 יום). ראה: Alan C. Bowen and Bernard R. Goldstein, 'Meton of Athens and Astronomy in the Late Fifth Century B.C.', E. Leichty, Maria deJ. Ellis and Pamela Gerardi (eds.), A Scientific Humanist: Studies in Memory of Abraham Sachs, Philadelphia: Occasional Publications of the Samuel Noah Fund, 9, 1988, pp. 39-81. לוח-שנה זה מבוסס, ככל הנראה, על לוח-שנה בבלי שמוצאו לכל המוקדם במאה השמינית לפני הספירה, ולכל המאוחר בשנת 497 לפני הספירה. ראה: H. Hunger and D. Pingree, Astral Sciences in Mesopotamia, Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999, pp. 199-200.

⁵¹ מחזור בן 28 שנה נזכר בגמרא (ברכות נט ע"ב), והכוונה היא לשיבה מדויקת לינקודת המוצא של הבריאה (בהתאם למצבם היחסי של השמש, הירח והארץ ביום רביעי בשבוע, היום בו נבראו מהאורות), כפוף לרמת הידע האסטרונומי של המחשבים. ראה עוד: Arnold A. Lasker and Daniel J. Lasker, 'Birkat Hahammah: The Blessing of the Sun', Conservative Judaism, 34/3 (1981), pp. 17-28. הן מבחינה נומרולוגית והן מבחינה אסטרונומית, אך אין צורך לדון בכך עתה.

⁵² כך הייתה הצעתו של רב נחשון גאון סורא (871-879 לספירה), כפולה של 13 ב-19. ראה: חיי בורנשטיין, 'דברי ימי העבור האסטרונומי', התקופה, יד-טו (תרפ"ב), עמ' 321 – 372 (במיוחד: 354 – 358).

⁵³ מחזור בן 532 שנה מוזכר בחנוך ב' ו, כא, היינו כפולה של 28 ב-19 (אף כי יש הסבורים שמדובר בתוספת מאוחרת). יצוין עוד כי בימי הביניים היו האסטרונומים, ובהם ערבים ויהודים, מודעים למחזורים בני מיליוני שנים. מאלו מובן כי ככל שהמודעות למחזור גדול רבה יותר, כך ניתן היה להקטין את יחידת הזמן הבסיסית, וממילא להקטין את הסטייה המצטברת של הלוח.

היווני (והמודרני בעקבותיו), אשר מאז ראשיתו המציא מונחים חדשים להבהרת מושגיו וחידושי. ואולם, גם אם היעדר המינוח מקשה על ההכרה באופייה המדעי של פרשת הבריאה, הרי שאין בכך כדי לשלול אפשרות זו לחלוטין, שכן המודעות לסוגי הזמן השונים מהווה ראייה של ממש לגישה המדעית המרחפת על פני יצירה בראשיתית זו, למרות היעדרותם של מושגים שונים.⁵⁴

סיכום

בפרשת הבריאה מתגלה מודעות עמוקה לזמן, ואף אם אין בריאת הזמן מפורשת בכתוב, מסתבר כי כוונת הדברים היא לומר שהזמן נברא יחד עם העולם. בנוסף על כך, התברר כי הכתוב המקראי מתייחס לארבעה סוגים שונים של הזמן: (1) זמן טבעי בן יממה המחולק ליום ולילה, זמן מעגלי; (2) זמן בן שבוע ימים, זמן המגלה חשיבה מדעית נומרולוגית, זמן מעגלי מדויק (על פני הקו 'הישר' המציין את ציר התקדמות הזמן); (3) שבת: זמן איכותי ומקודש, היינו זמן ריטואלי הקשור בנומרולוגיה, זמן מעגלי מדויק, בצורה כפולה (ובזיקה ללכידות חברתית); (4) זמן ריטואלי בלתי נומרולוגי שמקורו בתצפית אסטרונומית הניכר במועדי השנה היהודית,⁵⁵ זמן יחסי ומעגלי שלא במדויק (ובזיקה לפיצול חברתי).

הדיון בראשיתו של הזמן לסוגיו התגלה כחשוב להבנת הטקסט המקראי, כמו גם להתהוותן של הכיתות בעם ישראל בימי בית שני על רקע של לוחות-שנה יהודיים שונים. בסך הכל, התברר כי לזמן יש מעמד מיוחד בתיאור בריאת העולם, ולפרשת הבריאה יש יותר מאפיינים מדעיים ממה שהוכר עד כה.⁵⁶

⁵⁴ עם זאת, ספק רב אם ניתן להסיק מסקנה כלשהי מתוך השתיקה, ביחס לעניינים אחרים היחסיים בפרשה, כדרך כמה מהחוקרים. ראה: Gerhard F. Haasel, 'The Polemic Nature of the Genesis Cosmology', *The Evangelical Quarterly*, 46 (1974), pp. 81-102.

⁵⁵ העיון בסוגי הזמן השונים מחזק את הרושם ביחס לנכונות תיאוריית ההרחבה בפסוק, שכן סוג הזמן השני (היינו השבוע), יוצא מנקודת ראות מדעית שונה בהשוואה לנקודת הראות של סוג הזמן הרביעי (המועדים), 'התוספת' המדע המיוצג בסוג הזמן השני הוא בעל אופי נומרולוגי, בעוד שסוג הזמן הרביעי מייצג חשיבה מדעית המבוססת על הניסיון האנושי, ובכך ניתן לראות את ניצני המדע המודרני. כלומר, בתיאור פרשת הבריאה מיוצגים שני שלבים שונים בהתפתחות המדע: שלב קדום ונומרולוגי (והבדלת אור מחושך בלתי תלויה במאורות), ושלב מאוחר יותר בעל אופי של תצפית המודעת לכך שהמציאות אינה 'מתנהגת' על פי כללים נומרולוגיים (והבדלת אור מחושך כאבחנה אסטרונומית).

⁵⁶ המובא כאן הוא קטע מתוך הפרק השלישי בספרי 'נומרולוגיה וספרי תורה'. שלושת הפרקים הראשונים של הספר, המוקדשים לנומרולוגיה ולמדע בספר בראשית, יצאו לאור במהדורה מוקדמת: מ' בר-אילן, נומרולוגיה בראשיתית, רחובות תשס"ב.

Abstract

The Different Times in Genesis 1

Meir Bar-Ilan

The aim of this study is to analyze different concepts of time in the first description of the creation story in Genesis 1-2:3. The biblical writer reveals himself as being highly interested in time-perception.

First, it is argued, though with reservation, that although the text says nothing on the creation of time, the idea behind the text is that time was created together with the world (as the fourth dimension of matter in modern thinking). The Lord created light and separated light from darkness, but only after the creation of some sort of periodicity between light and darkness, the first time-unit came into being: a day.

There are four different “types” of time in this creation narrative:

1. Natural time, a day, compounded of light and darkness, cyclical time.
2. Non-natural scientific-Numerological time, a week, a multiplication of 7 days, cyclical time (over an endless line of time).
3. Qualitative dimension of time: Sabbath, sanctified and ritualistic time (=Jewish), cyclical time (affiliated with social unity).
4. Natural time, non-numerological, based on astronomical observations (=movement), ritual time (=Jewish), cyclical time (affiliated with social conflict).

It is argued that Gen. 1:14b-15a is, relatively, a late insertion in the text, meant to sanctify the solar-lunar calendar and thus a key point in the history of Jewish sectarianism in Antiquity.

Key words: time, Bible, creation.