

חלק שני

עם קריאה בספר התנ"ך

ספרים מרכזיים בחינוך

שנים עשר ספרי יסוד הם: בראשית, שמות ובמדבר¹, שופטים, שמואל, ישעיהו וירמיהו², תהלים, משלי³, איוב, דניאל⁴, עזרא-נחמיה. ספר בראשית — משום שיש בו בריאת העולם ובריאת האדם ודמותו של אברהם אבי האמונה שתולדותיו הן עיקר בתורת האדם. חשיבותה של פרשת בריאת העולם אינה בתיאור כשלעצמו. ערכה הוא בזה שהיא משמשת ביטוי מודע למגע עם המוחלט. אם האדם לא הוטל לתוך העולם במקרה, יש תקווה ויש טעם לחיים. זהו העיקר בפרשת בריאת העולם. כשהמאורות נתפסים כבאים „להאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים“, הרי האלהים „מחדש בכל יום מעשה בראשית“, והנפש זוכה לאור פנימי שהוא העיקר.

חשיבות חינוכית נודעת למשפט שהאדם נברא בצלם אלוהים, שניתנה לו לאדם האפשרות לבצע את התנועות המודעות המקנות משמעות, יעוד ותפקיד לחיים, בניגוד לבעלי החיים שאין בכוחם לבצען. בדורנו חשוב להדגיש את העונש הפנימי על החטא (וידעו כי עירומים המה; נע ונד תהיה בארץ; ויפץ ה' אותם) ולא את העונש החיצוני. ההפצה של דור ההפלגה חשובה לנו מן הכליון הפיסי שבא על דור המבול (ויש מקום לדרוש ולומר שהפצה היינו אי האפ-שרות ליצור עדה אמיתית).

יש לשים לב לכך שהעיקר בפרשה הנשגבה, פרשת העקידה, הוא הנכונות של אברהם להקריב את בנו שהוא תוכן חייה, כי זהו שיא האמונה, ולא החלפתו של יצחק באיל וביטולם של קרבנות אדם. הדבר

-
1. שני הספרים מוקדשים למפעלו של משה: המחנה-העדה במדבר. לכאן שייכים גם הפרקים בספר ויקרא שאנו נוהגים ללמדם בבתי-הספר.
 2. דמותו של הנביא והקשיים והמאבקים שבאורח-חיו. לכאן שייכים גם נביאי הכתב האחרים: עמוס, הושע וכו'.
 3. ספר החכמה אינו עשוי לתפוס מקום רב בחינוך התיכון, עיקר מקומו — בכיתות היסוד.
 4. דמות דיוקנה של יהדות הגלויות. הספר שייך לתחומה של היהדות המאוחרת.

הוא פרדוקס: הצד המשותף לפרשת העקידה ולמסורת האלילית על קרבנות אדם הוא העיקר בפרשה ולא החידוש של התורה והוא ביטול קרבנות אדם.

מפעלו של אברהם הוא מפעל של יחיד. אברהם הוא יחיד המתהלך לפני האלוהים, יחיד שביצע את הקרבן. אבל אברהם הוא גם אב למשפחה ואינו נשאר ביחידותו.

אחרי המגע עם אברהם אנו באים במגע עם אישיות שעמלה והתלבטה ליצור קולקטיב פנימי, עם משה. מאמציו ולבטיו של משה הם נסיונות חיים שהם תורה לדורות. עיצובם של חיי המחנה העדה הנומדית על הקשיים ועל ההישגים שבהם הלא הם כתובים בספר שמות ובספר במדבר.

בספר שופטים יש דוגמה של עדות (איכרים ורועים), של בתי-אב ושבטים שאורת חייהם אחרי ההתנתלות דומה לאורח-החיים במחנה שבמדבר. אין לגשת להבנת חייהם של בתי-אב ושבטים אלה מבחינת תפיסת העולם הרווחת בזמננו, כי בשעה שהם נהפכים בתפיסתנו לחברות שבמרכזן עומדות הכלכלה והזכויות, הרי הלבטים וההישגים שבחייהם מאבדים את עיקר משמעותם. משל, למה הדבר דומה? — לאדם שמדרכו לשאת את עיניו לכיוון השמים ואם אנו מכוונים אותו בכיוון אופקי ובכיוון למטה כדי שיתנכר בהרגשתו לקיומם של השמים, הרי אנו הופכים אותו לאדם אחר.

בספר שמואל מתוארת דמותו של דוד, הדמות השלישית בדמויות המרכזיות: אברהם הוא יחיד ואב, משה יצר מחנה-עדה ודוד יצר ממלכה. המפעלים של שלושת האישים הם תורה לדורות. פרקים שלמים מוקדשים לשעות הירידה שלהם, כי לא רק תיאור ההישגים כי אם גם תיאור הפיתויים והכשלונות והנסיונות להתגבר עליהם עושה את הדמויות לתורה לדורות.

ספר ישעיהו (הראשון) הוא החשוב בספרי הנבואה. הוא כולל את שיא הנבואה: נבואת המפנה. היא נבואת אחרית הימים (בפרק ב'). ביקורתו של ישעיהו על הפולחן, על הציביליזציה העירונית, על חוקת המדינה ועל שופטיה, על העושק ועוות הדין, על הפוליטיקה ואופן ניהולה וכו' היא ביקורת המתאימה לדורות רבים. בספר ישעיהו כלולים כמעט

כל המוטיבים העיקריים שבספרי הנבואה האחרים. בספר ירמיהו ניתן ביטוי למאבקיו של הנביא, לקשייו וללבטיו.

ספר תהלים הוא הספר הכולל את המוטיבים החווייתיים הנצחיים: מה אנוש; ותחסרהו מעט מאלוהים; ה' רועי; ה' מחסי; גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי וכו' וכו'. «כל נימי נפשו של האדם רוטטים בו. בראשונה עומדים אנו נדהמים לפני השפע של הרגשות, לפני רבגוניותם. אבל אט אט אנו מבחינים שאפשר לקשור את כולם בשני מצבי-נפש שאפשר לדמותם לאור ולחושך. הנפש השקועה באפילה, שבורה על ידי נסיונות החיים, מבקשת בטחון, בוכה, נאנחת, מתחרטת ומביעה את תקוותה להיגאל. משיצאה לאור היא מתלהבת, מספרת חסדי אלוהים ומזמרת את תהילתו. ובין מלאותו של אור היום לבין אימי החושך ישנם: השחר והדמדומים, הצפיה לאלוהים, הקריאה לישועתו. מצבי נפש אלה מקבלים בתהלים ביטוי שאין דומה לו»¹.

ספר החכמה, ספר משלי, על נאומי ההדרכה שבו (פרקים א'—ט') ועל הפתגמים שבו (מפרק י' ואילך) הוא אוצר של נסיונות חיים. הספר בנוי על תועלתיות, ואע"פ שאין התועלתיות מודרנית, סתמית, נטולת משמעות, (כי העולם והאדם שבספר הם בעלי משמעות ואינם מקריים וסתמיים), הרי ההקרנה החינוכית היוצאת מן הספר היא חלשה, ומשום כך ערכו של הספר בשביל בן הדור הוא מועט. הספר נכלל כאן בספרי-היסוד בגלל מקומו בתנ"ך ובעולם העתיק בכלל, והוא עשוי לתפוס מקום בחינוך בכיתות היסוד.

ספר איוב, אף-על-פי שהוא מחשבתי, עיוני, הרי יש בו שני דברים המעלים ומקדשים אותו והם: מאבקו של איוב להשגת אמונה אישית, רצינית («הן יקטלני — לו איתל») ומכאן התנגדותו לאמונה השיגרית של הרעים שאינה אמת רצינית, והמפנה הנשגב שבסוף הספר, שהוא תנועה פנימית רבת ערך.

יש לשים לב לכך שהעיקר הוא סופו של הספר, ולא תחילתו. אות הוא לדורות אחרונים שהבנתם בתנ"ך לקויה שהעבירו את נקודת הכובד של הספר לנאומי איוב. נאומי איוב עולים, כאמור, על נאומי הרעים בזה שאיוב חותר לאמת הנוגעת לו באופן אישי. הוא מואס

1. לפי הקדמתה של הלן לוביאנסקה די לאנואל לספר תהלים.

בפתרונות המלוליים של נציגי החכמה, חכמת בני קדם (שלושת הרעים), שאינם רציניים, כיון שאינם נוגעים להם באופן אישי. אבל נאומי איוב אלה אינם אלא שלב ראשון בדרכו של איוב אל האמונה. ומי שנשאר תקוע במקום הזה, בהערצת המרד של איוב, לא השיג מאומה. משל למי שנשאר תקוע בחלק הראשון של פרק ע"ג בתהילים, ב"ואני כמעט נטיו רגלי, כאין שופכו אשורי, כי קנאתי בהוללים, שלום רשעים אראה" ואינו מגיע לעיקר הפרק, ל"ואני קרבת אלוהים לי טוב"; או משל למי שנשאר תקוע בדברי אברהם: "האף תספה צדיק עם רשע?" ואינו מגיע לעיקר, ל"והאמין בה". המרד באלוהים הבא מתוך רצון באלוהי-אמת הוא בעל ערך משום שממנו מגיעה האישיות לשלב העליון, להתגברות על עצמה, לתנועה הפנימית מן הרוגז אל האמונה. רק בסוף הספר נהפך איוב לאישיות ולמורה דרך ליחיד. הוא התגבר — בחסד אלוה — על המרד האמיתי, שבו היו חבויות גאות אנוש וקנאה להוללים, והתגברות זו תורה היא לדורות. מי שעושה את ביקורת האלוהים שביקר אברהם או איוב או אסף (בתהילים ע"ג) למרכז בתודעתו של דור הכופר באלוהות בכלל, עלול להרוס את הערך החינוכי של התנ"ך.

בספר דניאל ניתן ביטוי למאור שבגלות. כאן מדובר על העמידה העקשנית בפני הפיתויים בנכר, על קידוש השם, על הצפיה ל"קץ הפלאות", אלה הן הבעיות העיקריות של עמנו בתקופה הארוכה של תולדותינו, מראשית הגלות ועד היום הזה.

בספרי עזרא ונחמיה (הנחשבים לספר אחד) מתואר המפעל של חידוש חיי האומה אחרי חורבן הבית הראשון על הרקע של התנאים החדשים. האומה מפוזרת; הישוב הקטן בארץ קיים בחסדי מלכים נכרים; הרגשות רפיון ונחיתות עלולות להביא ליאוש ולאבדון, ובמצב זה הצליחו אישים כעזרא ונחמיה לחדש את יסודות האמונה, לרכז את נכסי הרוח של הדורות וליצור צורות המתאימות לחיים החדשים. עזרא הניח את היסודות לקיום האומה בכל התקופה הבאה, שאיפשרו לה לעמוד דורות רבים בתנאים הקשים של ניתוק, פיזור, רדיפות וצפיה בלתי פוסקת. מפעלו של עזרא הוא המפעל העדתי האחרון בתנ"ך.

1. יש להבחין בין אברהם לאיוב. איוב הוא יחיד ואברהם יוצר בית אב, ובית האב הוא יסוד לעדה, לעם ולאנושות כולה.

שנים עשר הספרים האלה הם עיקריים בחינוך. הקורא עשוי לפנות אלינו בשאלה: למה לא כללתם את ספר דברים בין ספרי היסוד? הרי היינו רגילים לחשוב אותו לספר המרכזי בחמשת חומשי תורה? על שאלה זו יש לענות:

ספר דברים אינו אלא משנה תורה ויחסו לתורה כיתס המשנה-למלך. הנאומים שבראש ספר דברים (א'—י"א) וכן שירת האזינו הם תוכחות מסוגן של תוכחות הנביאים ואינם שייכים לעצם המפעל של משה במדבר. קובץ החוקים שבספר דברים הוא רק חזרה על קבצי החוקים הקודמים ואין בו תוקף כמו בקודמיו. אין בו מצוות שמיטת קרקעות ובמקומה באה שמיטת כספים. אין מצוות יובל. הספר כולל את הפשרה: „ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגויים אשר סביבותי — שום תשים עליך מלך“. הטעם של השבת הוא סוציאלי ולא קוסמי כמו בספר שמות. וכל עשרת הדברות שבמשנה תורה אינם אלא בבחינת ציטט ולא תיאור ישר של מעמד הר סיני.

ספר דברים נהפך להיות מרכזי משום שעוצמתו נופלת מעוצמתם של הספרים שמות ובמדבר. גם המנמקים את הבחירה בספר דברים משום שהוא בהילוך יותר נמוך מן הספרים שמות ובמדבר וקרוב יותר לבני הדור שלנו, שנימוקם מוצדק במידה רבה, יודו שיש לגסות לשוב לשבת בראשית (לשבת הקוסמית-האישית) ולא להישאר בשבת הסוציאלית, ושהמקור של עשרת הדברות עדיף על ההבאה (הציטוט).

מספר ויקרא, שהוא אחד הספרים המרכזיים בתנ"ך, לא ניתן לנו כיום ללמד אלא פרקים אחדים בלבד. אין הדור מוכשר להבין את תורת הקרבנות והכהנים, וכל המוסיף גורע.

רבים שואלים למה ספרי הנבואה תופסים אצלנו מקום כה מרכזי בחינוך. העובדה שספרי הנביאים מתקבלים על דעתם של בני הדורות האחרונים אינה מובנת אלא למי שעמד על טיבם של הדורות האלה. העיקר בדברי הנביאים הוא ענין עבודת ה' בחסד ובמשפט, הדרישה להגשים את האידיאה של הצדק, חזון אחרית הימים (שלום העמים וקץ האלילות) וכו'. אלה הם המרכזים ומסביב למרכזים האלה נמצאות הנבואות על הענינים המדיניים, התוכחות וכו'. והנה בני הדורות האחרונים תופסים את הדברים המרכזיים האלה כענינים חברתיים תועלתיים, היינו, כענינים הבאים מבחוץ, כתנועות המבוצעות מן החוץ אל הפנים. משום

כך הם מבכרים את ספרי הנביאים על ספרי התורה ועל ספר תהלים. האידיאות של הנביאים נראות להם דומות לאידיאות שלהם. לאמיתו של דבר: אין הנביאים נואמים מתקני חברה מודרניים. ויש לדעת שאין עוצמתם של עמוס וישעיהו כעוצמתם של אברהם ומשה, ושרק פרקי הנבואה המוקרנים ביותר מן האור האלוהי כגון ישעיהו פרק ב' מגיעים לדרגת הספרים בראשית ותהלים.

נעיר עוד הערה קצרה על מגילת קהלת. אם נלמד את קהלת יהיה הלימוד כמשלו של רבי אלעזר בן עזריה: משל לחולה שנכנס אצלו רופא ואמר לו: אל תאכל צונן ואל תשכב בטחב שלא תמות כדרך שמת פלוני. גם בקהלת אין מן הגיוון המודרני: אין פילוסופיה טרמינולוגית, אין ספרותיות וכדומה. המחבר מזועזע מתגליתו, מסילוק השכינה, וסילוק השכינה הוא אצלו רציני. הספר יכול לשמש כאזהרה מפני העמידה מול האפס והוא נמצא על תחום הגבול של כתבי הקודש. הוא ביטוי למשבר שלפני ההתחדשות (לפני הבית השני).

סיכומו של דבר: במרכז החינוך וההוראה עומדים ספרי היסוד, ויתר הספרים משמשים להשוואה ולעזר לספרים האלה. ספרי היסוד מוקדשים לדמויות ולמפעלים הבאים: אברהם (היחיד והאב); משה (המחנה־העדה במדבר); השופטים (עדת האכרים והרועים בארץ, גלגולה של המחנה־העדה במדבר); דוד (הממלכה — גלגולו השני של המחנה־העדה); ישעיהו (דמותו של הנביא); מזמורי תהלים (השירה והתפילה של היחיד והעדה); ספר החכמה (חכמת החיים המעשית); איוב (היחיד, מאבקו ובעיקר ההישג); דניאל (המאור שבגלות); עזרא ונחמיה (שיבת ציון והאמנה. גלגולו השלישי של המחנה־העדה).

פתיחה לספר בראשית

ספרי התורה מהווים חטיבה אחת. הספרים שמות, ויקרא, במדבר הם המרכז, בהם מסופר על תולדותיה ועל חוקותיה של ברית השבטים הישראלית למן התהוותה עד סמוך לכניסה לארץ ישראל. ספר דברים הוא כסיכום, וספר בראשית משמש כמבוא לתורה.

במבוא מסופר על היווצרות הקוסמוס והאדם בתוכו ועל הדברים העיקריים שאירעו בתולדות האנושות מראשית הבריאה עד סוף ימיהם של יעקב ויוסף, עד סמוך ליסודה של ברית השבטים הישראלית. המבוא משמש רקע למסופר לאחר מכן. הרקע עוזר לאדם מישראל להתמצא בעולם, להתמצא בהיסטוריה ולהבין את מקומה של ברית השבטים הישראליים בעולם ובהיסטוריה. כל אדם שואל שאלות כגון: מה היה לפני הקיים עכשיו? מה מקומי בעולם? כלום הלך כבר משהו לפני בדרך שאני הולך בה? מה יכול אני ללמוד מן העבר?

בספר בראשית מצא האדם מישראל (ולא רק האדם מישראל)

תשובות על שאלות אלו.

בספר משתקפים עובדות, תהליכים וערכים שהם יסוד לחיי האדם.

יש בו אישי-מופת ודורות-מופת, לחיוב ולשלילה.

הספר הוא, כנראה, פרי עריכה של מקורות קדומים, שהיו לפני

עיני העורך. הסיפור הוא שוטף ונפסק רק ע"י רשימות התולדות (ה'; י';

י"א, 10—32; כ"ב, 20—24; כ"ה, 12—18; ל"ו; מ"ו, 8—27) וע"י הפרק

השירי מ"ט (ברכת יעקב). אלה שובצו ע"י העורך במקום המתאים, פחות

או יותר, במסגרת הסיפורית.

חשוב להדגיש בהוראה את ההבדל שבין הפרקים מבחינת התוכן

והחשיבות האידיאית. יש פרקים שהם מן המרכזיים ביותר בתנ"ך, כמו

ספור הבריאה (א'—ב'), הסיפור על גן העדן (ג'), הברית בין הבתרים (ט"ו)

ועקידת יצחק (כ"ב), בפרקים אלה יש כמעט לכל פרט ופרט חשיבות

אידיאית. ויש פרקים כגון מסע אליעזר לחרון (כ"ד) והסיפור על יוסף

ואחיו במצרים (מ"ב—ג"ד) שעיקרם בצד התיאורי, ואינם בעלי משקל

אידיאי רב.

הסכימה האידיאית-ההיסטורית ברורה בספר. מובלטות בו שתי מגמות יסוד באנושות מראשיתה: מגמת ההידרדרות למטה, זו הפותחת בחטאו של אדם הראשון, נמשכת בחטאו של קין, עוברת לדור המבול ודור הפלגה, לסדום, למצרים. היא מביאה למיעוט החיים ולהתדלדלותם. היא מאיימת על קיומה הרוחני של האנושות ועל קיומה הפיסי כאחד. ולעומתה — המגמה השנייה, המגמה להתעלות. היא פותחת באדם שלפני החטא, עוברת לנוח ובעיקר לאברהם וממנו לזרעו. זוהי דרך של המאבק האנושי להתעלות. מפעל יצירתה של העדה הוא העיקר בדרך השנייה, זו של אדם — נוח — אברהם — משה, יצירתו של עם שדרכו היא להתקרב לאלוהי, לנצחי שבעולם, על רקע של עולם (מצרים, כנען וכו') שדרכו היא הדרך של קין — דור המבול — דור הפלגה. ומכאן המקום הנרחב הניתן בספר לאברהם שהוא המפנה שבא לאחר הירידה. מקום רב מוקדש בספר לתולדות יעקב שהוא אביה של העדה הנבחרת.

מספר בראשית אנו למדים לדעת שהמאבק אינו רק בין אנשים שונים, חברות שונות, ועמים שונים העומדים זה כנגד זה, אלא הוא מאבק גם בקרבו של כל אדם ואדם, בינו לבין עצמו, ושמאבק זה הוא עיקר בחיים. בכל אדם יש אלוהים, אדם הראשון, חוה, הנחש, עץ החיים ועץ הדעת, קין והבל וכו', אלה הם הכוחות המושכים אותו לכאן ולכאן ועליו להכריע ביניהם.

בניגוד לשאר בעלי החיים נברא האדם בצלם אלהים. המודע תופס מקום חשוב בנפשו, הוא אחראי לעצמו, אבל גם הערמה והגאווה (אי-התלות באלוהים) תופסות מקום בו, ואין כל בטחון בדבר שלא ינצל לרעה את דעתו ואת יכולתו הנפשית, ונמצא מחריב את העולם. אפילו האדם הנבחר, כאברהם, יש בו עליות וירידות, ועל אחת כמה וכמה אנשים אחרים. אך כל נסיון וכל מאמץ להתעלות וללכת בדרכי האלהים משאיר משקע ביקום. כולם מצטרפים לחשבון אחד גדול.

הקורא בן זמננו נתקל בקשיים בקבלת התורה שבספר בראשית. קשיים אלו נובעים בעיקר מתוך השוואת הנאמר בספר זה לנאמר בספרי היסטוריה ופיסיקה הנוגעים בנושאים הקרובים לספר בראשית: התהוות העולם, ראשית האנושות, תולדות העמים במזרח הקדמון, ואביא שלש שאלות:

א. האם יש להתייחס לדברים המסופרים בספר בראשית כאל אמת עובדתית?

ב. האם המושגים הנזכרים בספר (גן העדן, הנחש, התיבה וכו') הם דברים שבמציאות או סמלים? אם סמלים — מה באים הם לסמל?
ג. האם האישים שמדובר בהם בספר (אדם, קין, נוח, אברהם, יעקב וכו') הם אישים פרטיים או דמויות כלליות המייצגות עמים, חברות?

עלינו להבדיל בין תשובה הניתנת מבחינת יוצרי הספר לבין התשובה הניתנת מבחינתנו. מבחינת היוצרים, אנשי העדה הישראלית הקדומה, אפשר לענות לפי המורגש בכתוב: א. הם הניחו שהספר כולו מתאר אמיתות עובדתיות. ב. הם ראו במושגים: גן עדן, נחש, וכו' דברים שהם מציאותיים וסמליים כאחד. ג. באישים מסוימים: יעקב, עשו, ישמעאל, ראו צד אישי פרטי וצד שבטי-לאומי כאחד.

מבחינתנו: אנו מבדילים בין הפרטים לבין הרעיון הבא לכלל ביטוי שהוא הוא עיקר התורה לנו. למשל, סדר הבריאה ואורך זמנה הם בגדר פרט, עצם הרעיון של הראשית, של ההתחלה, הוא בעל חשיבות עקרונית; הנחלים בגן-העדן ושמותיהם — פרטים, עץ החיים ועץ הדעת — ביטויים לרעיונות עקרוניים. הכלל שאנו נוקטים בו כיום הוא: כל דבר שאנו יכולים להבין ולהרגיש את משמעותו העמוקה הנוגעת לנו ולחיינו הוא לנו בבחינת תורה, והדברים שמשמעותם אינה מורגשת ואינה אומרת לנו מאומה — אינם ממלאים תפקיד בחיינו הפנימיים, בין שהם נכונים או מתקבלים על הדעת, בין שאינם מתקבלים על הדעת מבחינה מדעית. ובאשר לסתירות שבין הפרטים שבספר בראשית לבין הפרטים המדעיים מצב דומה קיים באמנות: צילום מדויק הוא נכון "מבחינה מדעית", אך ציור של אמן גדול עלול להיות שונה מאד מן הצילום ולמסור באופן טוב אמיתות עמוקות שאין הצילום יכול לחדור אליהן.

ההנחה שמושגים כגון עץ הדעת, מגדל בבל וכו' הם סמלים — עוזרת לנו להתקרב להבנתם, והיא מוצדקת מבחינתנו. ובענין האישים כגון יעקב, עשו, ישמעאל וכדומה אנו שואפים: לתפוס את הצד האישי ואת הצד הקבוצי כאחד, לנסות להבין את משמעות הכתובים בשני הממדים גם יחד.

בריאת העולם ובריאת האדם

הפרקים הראשונים בספר בראשית כוללים מסורות עתיקות של שבטי העברים, של העדה הישראלית הקדומה על ראשית העולם וראשית החיים, וראשית האדם. גם לבבלים, למצרים, להודים, לסינים, ליוונים וכו' היו מסורות על ראשית העולם, ראשית החיים וראשית האדם. המסורות נבדלות זו מזו בפרטים רבים (אף על פי שהדמיון הוא, לעתים, מפתיע) וגם בענינים עקרוניים, אבל כולן באות לענות על השאלות הנוגעות לבני האדם עצמם ולחיייהם, באופן שיהיה מובן החיים ברור יותר. בני אדם מבקשים לדעת אם יש ראשית לכול ומהי הראשית; מה הקשר שבין הדברים שמסביב להם ומה מקומו של האדם בהם; מה סוד הקשר שבין איש לאשה; כיצד קרה הדבר שבני אדם נפלגו לעמים; מהו מקורו של החטא, מה פירוש הדבר שבני אדם חוטאים; כיצד מתגבר רים על החטא; כיצד יש לבאר את הזכרונות על מאורעות גדולים שאירעו בעבר הרחוק; מבול, ציביליזציות גבוהות שנהרסו, מדוע ארעו דברים אלה? האדם בעל המחשבה יוצר לעצמו דימויים, מחשבות-הרגשות, תשובות על השאלות החיוניות, שאלות הנוגעות בעיקר לסודן של התופעות, למשמעותן. יתכן שבמעבדה ביולוגית אפשר יהיה להגיע פעם לתיאור מדויק של תהליך ההפרייה, שלביו, מניעיו ותוצאותיו, אך משמעותו של הקשר שבין הגבר לאשה לא תתברר בשום מעבדה. המשמעות איננה אחת התופעות של ההפרייה, ואין להגיע אליה על ידי הקירת התופעות, כי אם על ידי התבוננות בנפשו של האדם, תשובת ספר בראשית על השאלות היא העפלה נועזת של רוח האדם אל גבולות הנסתר. וכשם שכל הכרה מדעית נבחנת על ידי הנסיון, כך נבחנות התשובות הללו בכך, אם הן עושות את המציאות יותר שקופה, ברורה ומובנת במשמעותה על ידי האדם, אם הן מתאימות להרגשה הבלתי אמצעית של היש. התשובות הניתנות בפרקים הראשונים בספר בראשית עמדו במבחן זה לגבי בני העדה הישראלית, ואחר כך גם לגבי בני עדות רבות.

עיצובו של היש העולמי ושל האדם בתוכו מתואר בשני אופנים (א'—ב', 3; ב', 4—25), אילו היו אלה תיאורים מדעיים, לא היה מקום להחזיק בשניהם, שהרי התיאור העובדתי של הפרטים אינו אחיד בשניהם. בספר בראשית מתחזקים בשני התיאורים ואין חשם כל סתירה, משום

שהמשמעות של הדברים אחת היא. שני התיאורים אומרים לאיש הישראלי הקדום: העולם נברא על ידי פעולתה של רוח עולמית אחת, רוח האלהים, על החומר. היא דחתה את התוהו ובוהו, ויצרה את מסגרות החיים: השמים והארץ, העולם שלמעלה והעולם שלמטה, ואת כל אשר ביניהם. לאדם יש מקום ותפקיד מיוחד בבריאה, יש לו שלטון ביקום והוא אחראי לו. (הסיפור הראשון מדגיש יותר את השלטון והשני — את האחריות). בניגוד לבעלי החיים האחרים יש בו באדם משהו מן הרוח העולמית: נשמת חיים, צלם ודמות. עובדה זו ידועה לו, הוא מכיר את טיבו המיוחד של הרוחני שבו. התיאור הראשון פותח במעבר מן המצב הגלמי של התוהו ובוהו והחושך אל היות השמים והארץ, שהם העולם וכל אשר בו — באור. המצב קרוב בהרגשתנו למצב שבראשית היום, שעל ידי האור יוצא העולם הבהיר מתוך הלילה. זוהי התבהרות הקיים, כהתבהרות עם ראשית התודעה בנפשו של הילד. התורה אינה מדגישה את המעבר מן האין אל היש. הנתונים היו בתוהו ובוהו: החומר העולמי והרוח המרחפת על פני המים. ההידוש הוא בהתבהרות, בהתהוות הצורה מתוך העדר הצורה. זאת היא ראשיתו של העולם, עיצוב דמותו של היש העולמי בששה ימים. ששת הימים יחד עם היום השביעי שאינו יום מעשה, ובכל זאת הוא חלק בלתי נפרד מן הבריאה מצטרפים יחד. כל יום מששת הימים משלים את מסכת העולם והחיים. השבוע העולמי הוא מתכונת יסוד לשבוע האנושי, לפעולת אדם ולמנוחתו. הבריאה היא היא בריאת דבר בתוך דבר: האור בתוך החושך, השמים בתוך המים העליונים, היבשה בתוך המים התחתונים, הצומח בתוך היבשה, המאורות בתוך השמים, בעלי החיים במים וביבשה, והאדם כיצירה מיוחדת בבעלי החיים. הכל ביסודו מתן צורה וקביעת תחומים. כך הולך האדם ומבין את העולם ואת עצמו, כך מואר תחום חיים אחרי תחום חיים, כך הוא מגיע לבהירות מודעת, למנוחה, לשבת. המנוחה יש בה ברכה על הקיים, על רקע של השלמת המעשה והסיפוק הנובע מן המעשה. לתהליך העולמי מקביל תהליך אנושי החוזר בכל שבוע ושבוע: ששת ימי המעשה האנושיים ויום השבת האנושי. האדם הוא האחרון בברואים. הוא נברא בצלם אלהים.

מה טיבו של צלם האלהים? מהו הצד השווה שבין האלהים והאדם? הכתוב אינו ממשיך להסביר את הדבר. כאילו היה הדבר מובן מאלינו.

האדם שונה משאר הבריות בהיותו זקוף, נצב בין השמים והארץ, הוא אינו מביט למטה, כיתר בעלי החיים. יש לו גם היכולת של הדיבור, של ההתקשרות המודעת ביקום, והוא יודע את עצמו, לא רק להגות על עצמו, אלא שהוא מסוגל להרגיש את עצמו, להחזיק בהגה של עצמו, לשלוט בעצמו ולכוון את התנהגותו באופן מודע, מתוך בהירות וידיעה של הנעשה, כמו שנוהג האלוהים בעולם. יש בידו להשיג באופן מודע את הנצח ולהיות בזה כאלוהים. מן היכולת לשלוט בעצמו נובעת היכולת לשלוט באחרים, לרדות בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה אשר על הארץ. יכולת השלטון של האדם צופנת בקרבה גם סכנה גדולה לאדם. במצבם של בעלי החיים, שאין בהם תודעה עצמית, הכל הוא כמות שהוא. החיה אינה יכולה לרדת ממדרגתה, לא כן האדם, שהתודעה העצמית פותחת לפניו פתח לכשלון. בעלי החיים החיים בעדרים או בלהקות לא בחרו בעדר או בלהקה, לא כן האדם שבידו לקבוע את אופיה של חברתו קביעה מדעת, והחברה יכולה להיות נעלה והיא יכולה להיות פסולה. חברת בני האדם יכולה לעלות בהרבה על העדר של בעלי החיים, בהיות משמעות קיומה ידועה לה, ויכולה להיות להמון, לאספסוף, לחברה הבנויה על האפס, הנופלת בהרבה מן העדר של בעלי החיים.

מה היה איש תקופת התנ"ך אומר על באור כזה לצלם אלהים? האיש התנ"כי הבין את הכתוב הבנה ישירה ולא נזקק לבאור, שאם לא כן היה הבאור בא בכתוב עצמו. הבאור שהובא בזה מקרב אותנו להבנת הכתוב בתורה.

הבריאה שבפרק ב' שונה בסגנונה ובפרטיה מזו שבפרק א'. בפרק א' הבריאה היא כעלות האור מתוך החושך, כהתבהרות העולם בהיות הבוקר; בפרק ב' מתוארת הבריאה כראשית השקייית האדמה, כתחייית העולם בראשית החורף. האדם נוצר תחילה משום שחסרונו ביקום מורגש ביותר. בלי האדם אין מי שימלא את חובתו כלפי האדמה, אין מי שישא באחריות כלפיה. יעודו של האדם כאן שונה מזה שבפרק הקודם. לא כיבוש ושלטון אלא עבודת האדמה. בפרק זה מודגשת גם הבדידות והצורך להוציא את האדם מבדידותו. נוצרים בעלי החיים, אך האדם אינו יוצא מבדידותו על ידיהם. הוא זקוק למישהו מסוגו הוא שיוכל להתקשר עמו. לכן נבראת ממנו האשה והקשר ביניהם גואלת אותו מן הבדידות.

הערות לכתובים נבחרים בשלושת הפרקים הראשונים

ויאמר אלוהים יהי אור ויהי אור.

כשאנו קוראים את הפרק הראשון בספר בראשית מוטב שנתחיל ב"ויהי אור", משום שמלבד המאורע החד פעמי יש לבריאת העולם משמעות תדירית, משמעות המתחדשת בכל יום והמורגשת בעיקר לאדם החי בסביבה טבעית. האדם העירוני התרחק במידת מה מהחסד של הבוקר, משום שהקירות הגבוהים מסתירים בעדו את היקום. אבל גם האדם העירוני הוא עדיין אדם חי. אף הוא מרגיש את היות הבוקר, את הווייתו של בוקר. בתפילת שחרית אנו אומרים: "המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית". הרגשת הבוקר היא היסוד לחיי היום כולו. שעת הערב היא שעת התכנסותה של האישיות והסתגרותה בחוץ עצמה, ובבוקר האישיות נפתחת לשם פגישה עם היקום. פגישה זו היא יותר ממשית ושלמה בעונות מסוימות כגון בעונת האביב ובראשית הקיץ וב"ימים מבורכים" שבימות הגשמים מאשר בעונת המתיתות של סוף הקיץ. היות הבוקר — היא הנקודה העיקרית בפסוקים הראשונים שבפרק הראשון. בפסוק השני (והארץ היתה תוהו ובוהו) מתואר האופי הגולמי, הציפייתי, שלפני היצירה. התוהו ובוהו אינם ערבוביה, אייסדר כביאור המקובל, אלא גולמיות ציפייתית המורגשת גם כיום לפני היות הבוקר.¹

בראשית ברא אלוהים את השמים ואת הארץ.

בפסוק הראשון שבתורה אנו שמים לב למשמעותם של השמים והארץ בשביל הקיום של האדם. האדם נושא עיניו למעלה, לשמים, והשמים מייצגים את מקור הברכה וההשראה (הגשם והאור). השמים אינם רק האויר או התומר הכחול הנראה לעינים. הם אינם השמים של המדע. השמים הם: הכיפה הכחולה הנראית לעינינו המסמלת והמייצגת את העולם שלמעלה מאתנו, שאליו אנו נושאים את עינינו, עיני בשר ודם שהן גם עיני רוחנו. השמים הם מקור העליון, המרומם אותנו והנותן

1. יש לעמוד כאן על התחום שבין האור לבין החושך, שתשיבות יתירה נודעת לו בחיי הנפש של האדם בכל הדורות, ובעיקר בחיי הנפש של האדם המשולב בסביבה הטבעית.

טעם לכול. השמים הם מקור האור, מקור המחסה ומקור הרוויה. זה טיבם וזה אופיים של השמים בודאות הבלתי-אמצעית של הילד וגם בודאות הנקנית בעבודה שבלב של האישיות שעלה בידיה לשמור על ודאות זו, ולא נתנה לכוחות העוינים להרסה.

והארץ אינה רק גוש עפר. הארץ היא היסוד שעליו אנו עומדים, המקום שבו אנו נמצאים. ההתערות במקום מונעת התפוררות, חדלון, מות². הארץ היא הבטחון ההכרחי ליציבות הקיום. הארץ היא הגוף של האישיות ושל העדה, הרקע להשתלבותם בעולם. מן הארץ מוציאים את הלחם, והלחם אינו רק מזון הגוף כי, עם היותו מזון הגוף, הוא מייצג את חזקו של הקיום³.

ויאמר להם אלהים פרו ורבו.

מוטיב ההמשך מודגש פעמים אחדות בפרק זה: דשא עשב מזריע זרע, עץ פרי עושה פרי למינו אשר זרעו בו על הארץ וכו' (פסוק 11—12); ויברך אותם אלהים לאמור פרו ורבו וכו' (פסוק 22, ואח"כ 24—25, ובעיקר 28). קללת העקרות וברכת הבנים תופסות מקום רב בכל ספר בראשית. כל הביאורים שנותנים הבריות לרצונם בבנים: כדי שיתמכו בהם לעת זקנה, כדי שימשיכו במפעליהם וכו' אינם ממצים את עיקר מהותו של רצון זה. לא העובדה שהבן תומך בהוריו לעת זקנה ולא העובדה שהוא ממשיך אחר-כך במפעליהם מכריעות בדבר, אלא מתן הטעם לחיי ההורים הוא העיקר. העקרות מטעימה את האדם בחייו מטעם החדלון. רחל אומרת ליעקב: הבה לי בנים ואם אין מתה אנוכי, כלומר הנני מתה בעודני בחיים, כי העקרות פוגעת בטעם החיים, וטעם החיים הוא

2. ההתערות בארץ עשויה להביא סכנה לאישיות ולעדה, ככתוב „ונושנתם בארץ“, או „כי אביאנו אל האדמה ואכל ושבע ודשן... והפר את בריתי“. הארציות היא פתוי לבטולה של משמעות החיים. משום כך ראו הנביאים את החיים במדבר כימי מועד נשגבים. כיום אין סכנה כזאת נשקפת לנו. להיפך, אנו נוטים לאויריות, משום כך אין דברים אלה נוגעים לנו כיום.

3. גם „ימי הארץ“ כלומר, העונות (הנזכרות בפרק ח', בפסוק 22, שהוא הפסוק החשוב המשמש ניגוד מהותי למבול) הם רקע לחיים הפנימיים וקובעים את ההתנהגות של האדם כדי שישתלב בתבל. אם בני האדם מתנהגים בניגוד לתוקות שמים וארץ — הם נחלשים ומתפורים בפנימיותם, וניטל מהם עוזם. (על הדבר הזה עמדו יפה הסינים הקדמונים, כפי שרואים מתוך לוח השנה של ליבוֹוה).

העיקר בחיים. קללת הערירות היא קללה נמרצת משום שהיא פוגעת בנצח של האישיות. ברכת הפיריון היא ברכה חשובה משום שהיא מחזקת את ההמשך המטפיסי המעורה בהמשך הפיסי והמתגלם בו. העובדה הפיסי-סית שהבנים באים מגופם של ההורים ושהם תופסים מקום מרכזי בנפשם במשך שנים רבות משמשת רקע לנצח שבנפש. ע"י כך נדחית עובדת המות מן התודעה. גם אצל השבטים הפרימיטיביים אדם מפחד למות אם לא הוליד בנים, כי המת ערירי אין לו חלק בעולם. (ה"שם והשארית" שבתג"ך הם בטוי לאחיזה בעולם). ערך נודע לעובדה שהבן דומה באופן היצוני להורים. על ידי כך מקבל הנצח של ההורים צורה מוחשית ועל ידי כך מתגשמת ההזדהות, והו עניין הכתוב (פרק ה', פסוק 3): "ויולד בדמותו כצלמו".

בפרק הזה מורגש שילובו של האדם ביקום, בשמים ובארץ ובכל צבאם: האדם ניזון מן הצמחים, חי בחברת בעלי חיים, מקבל את האור מלמעלה וימיו ושנותיו הם לפי המאורות אשר ברקיע השמים. חשובה בשבילו ההדדיות שבין השמים והארץ (המודגשת בעיקר בפרק ב', פסוק 5), אבל חשוב בשבילו גם המרחק שבין השמים והארץ המאפשר לו לנשום ולפעול, הנותן לו אפשרות של פעולה⁴.

ויכולו השמים והארץ וכל צבאם.

על עניין השבת כבר עמדתי, שהעיקר בהינפשות הפנימית על רקע המנוחה הפסיכו-פיסית ושהינפשות זו תשתלב בהינפשותו של היקום כולו. דבר זה בא לכלל ביטוי בפרק זה ובדברות הראשונות שבספר שמות (ולא בדברות האחרונות שבספר דברים, ששם מודגש הצד המוסרי-הסוציאלי).

וכל עשב השדה טרם יצמח כי לא המטיר ה' אלוהים על הארץ ואדם אין לעבוד את האדמה.

הפרק השני מתחיל בפסוק 4, כי הפסוקים 1—3 שייכים לפרק א'.

4. המוטיב שהאדם מושל בדגת הים ובעוף השמים וכו' (פסוק 28), וכן המוטיב של כיבוש האדמה ע"י האדם (שבאותו פסוק) הם הרחבת המוטיב של אפשרות הפעולה.

ושלושה עניינים חשובים בעיקר בפרק זה: העניין הראשון הוא הגשם⁵. הגשם הראשון אינו רק הגשם שבזמן בריאת העולם, אלא גם הגשם הראשון שבכל שנה. אחרי תקופת המתיחות ('שלהי דקייטא') שסופה צפייה לרוויה, באה העונה המבורכת, עונת הגשמים. הצמאון של האדמה ושל הבריות שבסוף הקיץ הוא הרקע לצפייה המשמעותית. כי כלל גדול בידינו: כל נתון חיצוני מרכזי משמש רקע למשמעות פנימית, כדוגמת הלחם שהוא מזון פיסי ויחד עם זה מתגלם בו הקיום הפנימי. הסעודה המשותפת של האיסיים והחסידיים מייצגת את הקיום המשותף של העדה, והעדה אינה רק קיבוץ אנשים הנמצאים במדינה אחת והמדברים בלשון אחת וכו', אלא קיבוץ של אנשים הקשורים זה בזה קשר מהותי. וכמידתו של הקשר ביניהם כך מידת ממשותת של העדה. וכן בכל דבר ודבר.

העיקר בעונת הגשמים הוא בזה שבה מתחדשת ההדדיות שבין השמים והארץ. וגם האדם נעשה שותף במעשה בראשית ע"י הזריעה. ע"י עבודת האדמה. היחס שבין השמים והארץ מתחדש ע"י הקשר שבין הרוויה והצמיחה. הארץ הצמאה שותה ומשום כך היא מצמיחה. הרוויה והצמיחה הם תהליך של קבלה ונתינה. האדם מכין את הצמיחה על ידי הזריעה. על ידי פעילותו הוא משתלב בהדדיות של השמים והארץ. אמנם האדם מופיע בסוף התהליך (פסוק 7), אבל הוא משלים אותו. ומשום כך יש לו הזכות להביא מנחה לה' מפרי האדמה (פרק ד', פסוק 3) המנחה היא משל האדם. ההדגשה המתבטאת בכתוב: כי ממך הכל ומידך (משלך) נתנו לך (סוף דברי הימים א') גורעת מן התודעה של מנחה לה', כי עיקר המנחה הוא שהיא משל האדם. זו היא נתינה ממשית, וההדגשה שה' הוא שנתן לו את האפשרות לפעילות מפריעה כאן.

ושונה התיאור בבראשית פרק ב' מזה שבתהלים פרק ק"ד בכך שבבראשית הוא תיאור של מאורע חד-פעמי, ראשוני, כחוויה תאמיתית (למשל, של הגשם הראשון) שגם היא חד-פעמית וראשונית והתיאור בתהלים הוא של תהליך החוזר תדיר. זה שבבראשית הוא תיאורו של

5. זהו גשם הברכה (עיין תהלים סוף פרק ס"ה) בנגוד לשטפון המשמש רקע

לסיפור על המבול (פרק ו'—ט'), ולתהלים פרק כ"ט. שם נהפכו המים ל"מים רבים" (המייצגים את ההרס).

צעיר שהוא חדש בעולם, וזה שבתהלים הוא תיאור של מבוגר ורגיל בכך.

ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו
אעשה לו עזר כנגדו.

הענין השני בפרק זה הוא: "לא טוב היות האדם לבדו". הרקע הוא פיסי-ביולוגי, אבל העיקר הוא, כאמור, במשמעות הפנימית המתגלמת בו. כלל גדול הוא בתחום זה שאם אין האישיות יוצאת מגדר עצמה, אם אינה גותנת, אם אינה מוותרת — היא אינה מקבלת מאומה, היא נשארת לבדה עד שהיא כלה מאליה. שוררת כאן חוקיות גמורה במציאות הגפשית, שרק מי שנותן ואינו אץ להעשיר את עצמו עושר מדומה, זוכה להגאל מן הבדידות, וכל מי שאוסף אהבת אחרים והוא נשאר תקוע בשלו — סופו כליון, כי דרך חייו היא בניגוד לחוקות שמים וארץ. זהו תנאי שהתנה הקב"ה בקריאה שתהא האישיות מתמזגת עם אישיות אחרת (ואחר כך עם אישים אחרים עד היותו לעדה)⁶. בתחום זה השכר והעונש הם מדוייקים ומוחלטים. אם מישהו מסתגר — הוא בא על ענשו וענשו כבד מנשוא עד כדי כליון הישות. (דון חואן אינו משיג מאומה בעולם). העיקר באהבה הוא במשמעותה, ועל כן המחליף את המשמעות ברקע המיני — מאבד את העיקר, ואם הרקע המיני נעשה בלתי תלוי במשמעות והאדם מחזיק בו כשריד ממה שהיה ואינו עוד — הוא בא על ענשו וענשו ברור ומורגש לכל בר־דעת. ה"עזר" אינו רק תמיכה גופנית, משקית, כי אם בעיקר עזר להיגאל מן הבדידות, מן האימת שבבדידות, ואין האדם נגאל ממנה אלא אם כן מתגבר בו הרצון לוותר על ההסתגרות ועל ההתעשרות המדומה על חשבון אחרים ועל השימוש באחרים כבכלים.

ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את
האדם אשר יצר.

העניין השלישי שבפרק הוא גן העדן הקשור מצד אחד בילדות של כל אדם ואדם ומן הצד השני בתקופה הראשונה של האנושות שיצאה

6. גם בזמן ההרס (המבול) ניצלו שנים־שנים. (וגם בהרס המודרני בהתפורר העדה, האדם מתקיים בזכות זיקתו הפנימית לבני משפחתו).

מגדר הבהמיות. הילדות היא תקופת חיים שמשמעות החיים וודאית בה, שהשמים הם שמים של ממש והארץ היא ארץ ממש (כלומר, הכל הוא בלתי-אמצעי, גלמי, אך ממשי), והגשם בא מלמעלה להרוות את האדמה ואת כל אשר עליה והשילוב ביקום הוא ריאלי. משום כך צודקים הבריות שעניין גן העדן מתמוג אצלם עם זכרון הילדות. אמנם אין הילדות מצב אידיאלי, כי רבים בה הקשיים והמאבקים, אבל יש בה כל הנתונים האמיתיים המקיימים את הנפש והמגינים עליה בפני תודעת החדלון. הילד אינו אישיות, אין לו יעוד ותפקיד, אבל עולמו הוא עולם של ממש. מטרת החינוך היא: להעביר את הנתונים האמיתיים שבילדות לגיל מבוגר מבלי שיפגמו, כי מהם האדם ניזון במשך כל ימי חייו. עיקר טיבו וסודו של גן העדן הוא שאין בו מות, שאין בו חדלון, שהמות אינו קיים בתודעה. כי במקום שאין תודעת המות — שם אין מות.

גן העדן הוא יחד עם זה מצב מסויים בתולדות האנושות. זה אופיני לסיפור זה שהוא חד פעמי וחוזר תדיר. כאן יש להסביר את תפיסת ההיסטוריה: יש להבחין בין המצב הראשוני, הבהמי, שהיה קיים עשרות אלפים בשנים לבין המצב של הילדות שהיה קיים אחרי כן בכל המקומות שבהם התעורר האדם משנתו הבהמית: על גדות הפרת והחדקל, על גדות הנילוס, בכרתים, בהודו, בסין, באמריקה, באיי הים השקט וכו'. מתוך הנתונים ההיסטוריים הידועים לנו, כלומר מתוך הבניינים והתעודות של התקופות "ההיסטוריות" הראשונות אנו מסיקים, שבכל המקומות האלה היו לפני כן תקופות של "שלמות" בלתי אמצעית, תקופות של "גן העדן", שבהן נוצרו ערכי היסוד של האדם. היתה אז פעילות רבה מצד בני האדם באזורים מסויימים (באגני הנהרות), וכנראה ששילובם ביקום הצליח. דבר זה קרה במקומות רבים. אחרי תקופת-ילדות זו שנמשכה עשרים אלף שנה ויותר באה תקופת ההתבגרות על משבריה וקשייה, וזו היא התקופה "ההיסטורית" שנמשכת כבר יותר מששת אלפים שנה, תקופה שהעיר, הכתב והמסחר נהפכים למרכזיים בחיי אנוש.

בדרך כלל חושבים שהתקופות הגדולות הן התקופות שבהן נוצרו

7. דוגמה פשוטה (לשבר את האוזן) מן התחום האסתיטי, מציורי ילדים. לא כל ילד המצייר יפה נעשה צייר, אבל הציור הילדותי הוא אמיתי. רק מי שמעביר את האמיתות מגיל הילדות לגיל שאחרי ההתבגרות נעשה צייר.

ערכים אמנותיים, ספרותיים או פילוסופיים גדולים, תקופות הביטויים. ולא כן הדבר. הדיאלוגים האפלטוניים וכתבי לאַוּטְסָה (ודומיהם בחוגי תרבות אחרים) הם עדות למשבר עמוק. הם ביטוי טוב מאוד למצב רע מאוד. הם ביטוי של מאבק על גן העדן האבוד. הם עדות לכך שהיתה כאן לפני תרבות אמיתית, שמשמעות החיים היתה בה כתיקונה, כלומר שפעילותו של האדם אחרי שהקיץ מתרדמתו הבהמית לא הפריעה להשיג תלבותו ביקום. כי כמו בילדות של כל אדם כך גם בילדות של המין האנושי היו הפרעות, קשיים ומאבקים, אך לא הביאו לידי דלות לגבי משמעות החיים. מתקופות הילדות אין לנו נתונים ספרותיים. לא היה צורך בכך. משל, למה הדבר דומה? — לאדם היוצר גדולות והוא אינו חש ואינו מתהדר בזה, ואינו מספר ואינו כותב על זה. אנו רואים את אפלטון ולאֹוּטְסָה כשיאים, ולאמיתו של דבר אינם אלא ביטוי למה שהיה ואיננו עוד, והם מתאמצים להחזיק בו, והם מבטאים את מאבקם באופן נשגב. מתוך מאבקם ניכר שיש עדיין עוז בעולם האדם, שיש עוד יכולת (ויש זכרונות מעבר טוב), אבל אין היכולת מספיקה אלא לביטוי בלבד. לרוב אנו מכירים את תרבות האדם מזמן שנעשתה פרובלמטית, כי אז נוצרו המפעלים הגדולים שבהם מתבטאת פרובלמטיקה זו. יש להבחין בין תקופות היצירה הראשונית וההשתלבות הנכונה לבין תקופות המשבריות והיצירות המופתיות. ערכן של האחרונות הוא בזה שהן עדות לראשונות. ערכם של הדיאלוגים האפלטוניים אינו בזה שהם מחדשים ומורים דרך, אלא שהם בבחינת מאמץ להציל מה שניתן להציל. (על כן המדבר גבוהה על כתבי אפלטון יש לדרוש ממנו שיקרא על מה מדובר בהם). עניין גן העדן יש לו איפוא מובן היסטורי המשותף לכל המקומות שבהן נוצרה התרבות. אנו נמצאים בתוך תקופת ההתבגרות של האדם, אבל גם בתוך תקופה זו יש זמנים טובים יותר ויש זמנים רעים יותר, וגם בזמנים הרעים יש שעות טובות, ויש בני אדם ועדות הזוכים לוודאות המשמעות, לקיום ממשי.

הילדות הכללית של האנושות (לפני כעשרים אלף שנה) היתה בה מן הבלתי-אמצעיות העשויה להביא לידי משמעות, אלא שבלתי-אמצעיות זו היתה עדיין גלמית והוכרחה לעמוד במבחן⁸.

8. יש עוד מוטיבים בפרק זה כגון "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני

ויגרש את האדם.

כשם שהסיפור על גן העדן הוא בעל שני ממדים, כך גם הגירוש מגן העדן הוא גירוש של כל אדם מן הוודאות הבלתי-אמצעית בתקופת התבגרותו, וגירושה של האנושות בהתבגרותה הכללית כאחד. הגירוש הוא מעבר קטסטרופלי מן הבלתי-אמצעיות לחופש לאי-תלות, שאין לאדם כוח לעמוד בה, ומשום כך משתלטים עליו חוסר התכלית, תודעת האפסות ותודעת החדלון.⁹

הילד — על אף קשייו הפנימיים המרובים ועל אף הגלמיות של חייו — הוא מוגן בפני אלה. הוא נמצא בצל שדי, במחסה אלוהים. אם המעבר שבתקופת ההתבגרות נגמר בחיוב, האדם זוכה למשמעות חיים וודאית במדרגה גבוהה, כי על ידי תודעת החופש הוא נעשה עצמאי, בעל בחירה והוא בוחר באמונה. ואם המעבר נגמר בשלילה מביאה תודעת החופש לעצמאות מדומה, והאדם נעשה נטול תכלית ונטול מחסה, זה סודו של הגירוש.¹⁰

חשובה היא ההתחלה של הסיפור על הגירוש (ראש פרק ג'): והנחש היה ערום, כי עיקר כשלוננו של האדם הוא בערמה, בהתחכמות יי. הערמה היא ההשתמשות בתודעת החופש (באי-התלות) לשם עצמאות מדומה וזו מביאה לידי השתלטותה של ההרגשה: "שובך אל האדמה", "כי עפר אתה ואל עפר תשוב".

האדמה" (פסוק 6). זו היא הכרה שיש לשכלנו ענין בה, וכיוצא בה ההכרה במהות הלשון המתבטאת בפסוק 20: "ויקרא האדם שמות".

9. אין לשכוח שהעיקר במות הוא תודעת החדלון.

10. קלייסט ב"תיאטרון הבובות" מתאר יפה את הגירוש מגן העדן כתחום האסתיטי, אבל הגירוש הוא יותר כללי. הגירוש פירושו: איבוד המשמעות. לרוב מחזיק המגורש בקליפה הקרובה לתוך אחרי שאבד לו התוך הפנימי. הוא מחזיק בשארית המשמעות, בנושא המשמעות אחרי שאבדה לו המשמעות. הוא מחזיק באשה, באירוס, משום שהוא מייצג את יציאת האדם מגדרו, את האהבה, את החסד הקוסמי. משל, למי שאבדה לו המרגלית והוא נאחז בדביקות בכלי הריק שבו היתה המרגלית מונחת.

11. מובן שלא ערמתו של נחש היא עיקר אלא ערמתו של אדם היא עיקר. הנחש הערום עושה את האדם לבעל ערמה. הוא מביא אותו להאמין שגם האלוהים הוא ערום שאינו רוצה שהאדם יהיה בלתי תלוי כדי שלא ידחק את רגליו, ומשום כך האלוהים מזהיר את האדם מפני אי התלות ואמר לו שאי-התלות מביאה לידי חדלון. ולאמתו של דבר אין הדבר כך.

יש לעמוד במיוחד על הביטוי: „והייתם כאלהים יודעי טוב ורע“. ידיעה זו אינה הבנה, אבחנה, אלא יכולת, אפשרות הבחירה. „והייתם כאלוהים“, כלומר תהיו בעלי יכולת. ב„טוב ורע“ הכוונה בטוב לו וברע לו. החפשי (הבלתי־תלוי) יש לו היכולת לבחור בטוב לו וברע לו. (יש להעיר שגם היכולת שבדמיון היא בגדר יכולת). „עץ הדעת“ אינו מייצג את הידיעה או את המדע אלא את יכולת הבחירה ברצוי לאדם, בטוב באמת (באמונה) או ברע באמת הנראה בעיניו כטוב לו (בניתוק)¹².

בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך. בזעת אפיך תאכל לחם.

הקללות שנתקלל בהן האדם (בפסוקים 16—19) הן קללות הקשורות בעצם הקיום: בלחם ובכנים. כבר הודגש לעיל שהלחם מייצג את הקיום, והבנים מייצגים את המשך הקיום, את התגשמות הנצח. הקיום והנצח יהיו קשורים מעתה בעצב, בעצבון, במאמץ וסבל. המצב של האשה המתואר בפסוק 16 יש בו שלושה נתונים: הסבל שבלידה, התשוקה לגבר ושלטון הגבר. שלשתם באים להחריב את הרגשת הנצח שבלידה העושה אותה לבת אלמות. המצב של הסבל, התשוקה לגבר ושלטון הגבר שבו מותנית התפיסה בנצח (הלידה) הוא מסוכסך, דימוני, ללא נשוא. וכן הוצאת הלחם מן הארץ המתוארת בפסוקים 17—19 אינה מעתה עבודה, פעילות המשתלבת ביקום, בהדדיות של שמים וארץ אלא יגיעה שרובה לבטלה (הצמחת הקוצים).

הכרובים ולהט החרב המתהפכת תדיר השומרים את דרך עץ החיים (סוף הפרק), הם המצילים את האדם מן האינסופיות השלילית. זהו חסד אלוה שאין האדם הנמצא במצב המתואר חי לעולם. אילו אכל האדם הערום, המנותק, מעץ החיים לא היתה לו תקומה עולמית ולא היה יכול לזכות בפדות, כי היתה הקללה משתרעת ללא גבול ולא היה קץ לטרגיות ולדימוניות.

סיכומו של דבר: נקודת המוצא היא הערמה, השימוש באי־התלות לשם עצמאות מדומה המביאה להרגשת החדלון (פן תמותון) ולגירוש. הרוצה להבין את פרק ג' יכול להעזר בכך שיסתכל היטב בהת-

12. ויש להדגיש שהעיקר אינה יכולת הבחירה, כי אם הבחירה עצמה.

בגרות שלילית, כלומר, בצעיר שעבר מגיל הילדות לגיל ההתבגרות ונעשה מבוגר והוא בעל כשרונות ויכולת, כלומר, בעל אפשרויות רבות שיצאו מן הכוח אל הפועל, והאפשרויות הביאוהו לידי הצלחה רבה בתורה ובמדע או בטכניקה ויחד עם זה איבד את אמונתו וכל החיים נעשו לו בלתי-כדאיים, כי אין להם תכלית. פרק ג' מתאר את התהליך הזה באופן כללי-אנושי. ההתבגרות החיובית, התבגרותו של המאמין, שחיוו הם כדאיים מתוארת בסיפורים על אברהם (מפרק י"ב ואילך).
שלושת הפרקים הראשונים של ספר בראשית הם יסוד לתפיסת עולם ולתורת חינוך.

שבחו של אברהם מאת סארן קירקגור

פרשת עקידת יצחק בתורה, פרשת שיא האמונה, היא כל כך פשוטה עד שאפשר לקרוא בה ולהישאר אדיש לגמרי.

היצירה של קירקגור „שבחו של אברהם“ מבליטה את המוטיבים העיקריים שבפרשה באופן המושך את לבו של הקורא. הצד האמנותי חזק בה. ואם כי היא נופלת במהותה מן הפרשה שבתורה הרי היא עושה רושם יותר ממנה. הרקיע בטוהרו נראה מובן מאליו, אבל אם יש עננים וענן רודף ענן ואח"כ נראה הרקיע — האדם מתרשם ממצויאותו.

המוטיבים המובלטים ביצירה זו הם: האהבה, הקרבן מתוך אמונה, האהבה היא פריצת הגדר של האישיות, דחית האני מפני האתה הנהפך להיות עיקר בנפשו. יצחק נעשה עיקר בנפשו של אברהם. והקרבן — ניתוק הקשר עם האהוב ביותר, עם אישיות שחדרה עמוק לגופו ונהפכה למרכז, על מנת להתקשר עם האלוהים, עם היעוד, עם התפקיד. האהבה והקרבן הם נתונים נפשיים נצחיים. האהבה, שבה האישיות יוצאת מגדרה עד כדי ביטול עצמי, מובנת לרבים וניתנת להסברה גם למתעקש, לטוען שאין האדם אלא אוהב את עצמו. אנו מצביעים על אהבת האב או על אהבת האם שכאן האדם דוחה את עצמו מפני הזולת שנהפך לעיקר, לטעם החיים. הרבה יותר קשה לתפוס את הקרבן, את ניתוק הקשר עם האהוב לאדם ביותר כדי להתקשר עם האלוהים. הויתור הזה הוא למעלה מתפיסת אדם. זוהי הפסגה. יותר מזה אי אפשר להתקדם. אי אפשר ללכת הלאה.

אילו לא היתה תודעה נצחית באדם, אילו היה היסוד לכול כוח פרא תוסס, שמתוך היאבקות של יצרים אפלים הוא מוליד הכל, כגדול, כבלתי-חשוב; אילו מתחת לכול היתה מסתתרת ריקנות נטולת יסוד שאינה יודעת שבעה — כלום היו החיים דבר אחר מאשר יאוש? אילו

כך היה הדבר, לולא הקשר הקדוש המקשר את האנושות; אילו היה קם דור אחר דור כחליפות העלים אשר ביער; אילו היה דור הולך ודור בא כזמרת הצפרים ביער; אילו היה דרך הדור בעולם כדרך האניה בים, כדרך הרוח במדבר, ללא רעיון וללא פוריות; אילו היתה שכחה נצחית ורעבה תמיד אורבת לכרפה ולא היה כוח חזק למדי להוציא את הטרף מבין שיניה — מה ריקים, מה נטולי תקוה היו אז החיים!

אבל אין הדבר כך. כשם שברא אלהים איש ואשה, כך ברא את הגבור ואת המשורר או את הנואם. המשורר או הנואם אינו יכול לעשות כמעשה הגבור. אין הוא יכול להעריץ את הגבור, לאהוב אותו ולשמוח בו. אבל מאושר הוא לא פחות מן הגבור, כי הגבור הוא כעין אני טוב יותר. שלו, שבו הוא מתאהב. הוא שמח שאיננו הוא עצמו, שאהבתו יכולה להיות הערצה. הוא גאון הזכרון. אין הוא יכול לעשות מאומה בלי להזכיר את אשר נעשה כבר. אין הוא יכול לעשות מאומה בלי להעריץ את אשר נעשה כבר. אין לו משלו כלום, אבל הוא שומר בעין קנאית על הפקדון שהופקד בידו. הוא הולך אחרי הגבור שבו בחר לבו, אבל לאחר שמצא את אשר ביקש הוא מחזר מפתח לפתח ושירו או נאומו בפיו, כדי שהכל יעריצו את הגבור כשם שהוא מעריץ אותו, כדי שהכל יתגאו בגבור כשם שהוא מתגאה בו. זה הוא עסקו, זה הוא מעשהו הצנוע, זאת היא עבודתו הנאמנה בביתו של הגבור. נאמן לאהבתו נלחם הוא יומם ולילה בכוח הערמומי של השכחה הרוצה לגזול ממנו את גבורו. וכך הוא מבצע את מפעלו; אז הוא מתאחד עם הגבור, שגם הוא אוהבו באמונה. כי המשורר הוא כעין אני טוב יותר של הגבור, אני, שהוא אמנם תשוש כמו הזכרון, אבל כזכרון כן גם הוא מזוכך יותר.

על כן לא יישכח אף אחד מאלה שהיו גדולים. ואם גם יימשך הדבר זמן רב, אם גם יכסה ענן אי-ההבנה על הגבור, הרי סוף סוף יבוא אוהבו, וככל שיארך זמן הביניים כן תגדל נאמנותו אליו. לא! אף אחד מאלה שהיו גדולים בעולם לא יישכח; אבל כל אחד היה גדול על פי דרכו, וכל אחד היה גדול ביחס לגודל הדבר אשר אהב. כי מי שאהב את עצמו נעשה גדול על ידי עצמו, ומי שאהב אנשים אחרים נעשה גדול על ידי מסירותו, אבל מי שאהב את האלהים נעשה גדול מכולם. זכרו של כל אחד מהם יישאר, אבל כל אחד נעשה גדול ביחס לדבר אשר לו קיווה. אחד נעשה גדול משום שקיווה לאפשרי, האחר — משום

שקיווה לנצחי; אבל זה שקיווה לבלתי־אפשרי נעשה גדול מכולם. זכרו של כל אחד מהם יישאר, אבל כל אחד היה גדול ביחס לגדלו של הדבר אשר עמו נאבק. כי מי שנאבק עם העולם נעשה גדול משום שהתגבר על העולם, ומי שנאבק עם עצמו נעשה גדול יותר משום שהתגבר על עצמו; אבל מי שנאבק עם האלהים נעשה גדול יותר מכולם. האחד היה גדול בכוחו, האחר בחכמתו; האחד היה גדול בתקותו, האחר באהבתו; אבל אברהם היה גדול מכולם; גדול בכוח שאין גבורתו אלא אולת־יד, גדול בחכמה שאין סודה אלא סכלות. גדול בתקוה שאין צורתה אלא טירוף, גדול באהבה שאינה אלא שנאה כלפי עצמו.

בכוח האמונה הלך אברהם ממולדתו ויהי לגר בארץ ההבטחה. דבר אחד השאיר במולדתו, ודבר אחד לקח אתו: את שכלו הארצי השאיר שם, ואת האמונה לקח אתו; לולא כך לא היה עוזב את ארצו, כי היתה חושב זאת לשגעון. על ידי האמונה היה לגר בארץ־ההבטחה ולא היה שם דבר שיזכיר לו את כל הקרוב לו. לא, — כל הסובב אותו היה חדש ומשך את נפשו בגעגועים נוגים, ובכל זאת היה הוא בחיר האלהים, הוא אשר, מצא חן בעיני האלהים.

באמונה קיבל אברהם את ההבטחה האלהית כי בזרעו יתברכו כל משפחות האדמה. הזמן עבר; האפשרות היתה — אברהם האמין. הזמן עבר; הדבר נהיה לסכלות — אברהם האמין. הוא לא מנה בצער את הימים התולפים. הוא לא הסתכל באשתו במבטים של אי־איון, שמא היא מזדקנת; הוא לא עצר את מהלך השמש כדי ששרה תעמוד בצעירותה ותוחלתו ברעננותה, הוא לא שר לה את שיר תוגתו כדי ליישנה.

אברהם הזדקן. שרה היתה ללעג בארץ, ובכל זאת היה הוא בחיר האלהים ובעל ההבטחה האלהית שבשמו יתברכו כל גויי הארץ. ובכן, אולי מוטב היה לו אילו לא היה בחיר האלהים? כי מה זה להיות בחיר האלהים? כלום פירושה של בחירה הוא, שהמשאלות של ימי הנעורים אינן מתמלאות בימי הנעורים ומשיגים אותן ביסורים מרובים בימי הזקנה? אבל אברהם האמין והחזיק בהבטחה. אילו היה אברהם מפקפק, היה מתיאש ממנה. הוא היה אומר לאלהים: „ובכן, אולי בכל זאת אין רצונך שיקרה הדבר, על כן אוותר על המשאלה. זאת היתה משאלתי היחידה; זה היה אשרי, נפשי תמימה ואין בלבי כל

טינה נסתרת על אשר לא מלאת את משאלתי". הוא לא היה נשכח; הוא היה מציל רבים בהיותו להם למופת, אבל אז לא יכול היה להיות לאבי האמונה; כי גדול הוא להתיאש מן המשאלה, אבל גדול ממנו להחזיק בה גם לאחר שמתיאשים ממנה; גדול הוא לתפוס את הנצחי, אבל גדול ממנו להחזיק בזמני גם לאחר שמתיאשים ממנו.

מלאו הימים. אילו לא היה אברהם מאמין, היתה שרה בודאי מתה מרוב צער, והיסורים היו מעכירים את רוחו של אברהם עד כדי כך, שלא היה מבין את התגשמות המשאלה, אלא היה מגחך עליה כדרך שמגחכים על חלום הנעורים. אבל אברהם האמין, ולכן היה צעיר; כי זה שמקווה תמיד לטוב ביותר נעשה זקן, כי החיים בגדו בו, וזה שמוכן תמיד לגרוע ביותר מודקן בלא עת, ואילו המאמין זוכה לנעורי נצח. ובכן השבח לאותו הסיפור! כי שרה, אף כי באה בימים, היתה עוד צעירה למדי להשתוקק לחדוות האמהות, ואברהם, אף כי הלבינו שערותיו, היה עוד צעיר כדי המשאלה להיות לאב. אם רואים את הדבר מבחינה עמוקה יותר הפלא הוא בזה שאברהם ושרה היו צעירים כדי להשתוקק, ושהאמונה שמרה על משאלתם וגם על נעוריהם. אברהם קיבל את התגשמות ההבטחה באמונה והיא באה בהתאם להבטחה ובהתאם לאמונה.

השמחה היתה בביתו של אברהם כשעמדה שרה בעדי כלולותיה ביום השמחה. אבל לא ארכה השמחה; על אברהם לעמוד עוד פעם בנסיון. עד עתה נאבק עם אותו כוח ערמומי הממציא הכול, עם אותו אויב ער אשר לא ינום לעולם, עם אותו זקן קדמון המבלה הכל — הוא נאבק עם הזמן ושמר על האמונה. אך הפעם נתרכזו כל מוראות הקרב והוטלו לתוך רגע אחד: האלהים ניסה את אברהם ואמר אליו: "קח נא את בנך, את יחידך, אשר אהבת, את יצחק, ולך לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה על אחד ההרים אשר אומר אליך". הכל היה איפוא אבוד. ואיום היה הדבר יותר מאשר אילו לא בא כלל לעולם! שיחק בו איפוא, האלהים באברהם! בדרך פלא עשה את הבלתי-מסתבר למציאות, ועתה הוא רוצה שוב לבטלה איזה מעשה סכלות! אבל אברהם לא צחק כמו שרה בשמעה את ההבטחה. הכל היה אבוד. שבעים שנה של ציפיה נאמנה וימי השמחה הקצרים אחרי התגשמות האמונה! מי

רוצה להוציא את המשענת מידי הישיש, מי יכול לדרוש שבעצם ידיו ישברנה? מי מעז להביא יסורים ויאוש על הראש לבן־השערות, מי ידרוש זאת ממנו עצמו? כלום אין כל רחמים על הישיש המכובד, על הילד שלא חטא? ובכל זאת היה אברהם בחיר האלהים, והאלהים הוא שהטיל עליו את הנסיון. יש לאבד את הכל! השם הנהדר במשפחת האדם, ההתברכות בזרעו של אברהם — הכל היה רעיון מקרי, חולף, שהיה לו לאלהים, ואברהם הוא שצריך לשים לו קץ. אותו אוצר יקר, אשר ימיו כימי האמונה בלב אברהם, אותו אוצר שהוא בהרבה שנים גדול מיצחק, אותו פרי של חיי אברהם, שנתקדש בתפילה, שבשל במאבק — הברכה אשר על שפתי אברהם, על הפרי הזה להיקטף בלא עת, להיות נטול תוכן, כי איזה תוכן לברכה, אם יוקרב יצחק על המזבח! אותה שעה של תוגה, שהיא עם זה שעה של אושר כה רב, אותה שעה שעל אברהם יהיה להיפרד מכל האהוב עליו, אותה שעה אשר בה ירים עוד פעם אחת אחרונה את ראשו המכובד, אותה שעה בה יקרנו פניו כפני השכינה, בשעה שישקיע את כל נפשו בברכה שכוחה רב לעשות את יצחק מבורך לעד — אותה שעה לא תבוא! אמנם, אברהם ייפרד מיצחק, אבל כך, שהוא, אברהם, יישאר בחיים; המות יפריד ביניהם, אבל כך, שיצחק יהיה הקרבן. לא עוד ישים הישיש שבע־הימים את ידו על ראשו של יצחק בברכה טרם ימות, לא, יגע ושבע חיים עליו לשלוח יד אכזרית בבנו.

והאלהים הוא שניסה אותו, אוי, אוי לו לאדם שהיה בא לפני אברהם ובשורה כזאת בפיו! מי היה מעז להיות כאן שלית הצער? אבל היה זה האלהים שניסה את אברהם, ואברהם האמין. הוא האמין לגבי חיי העולם הזה. אילו היתה אמונתו מכוונת כלפי חיי העולם הבא, היה בודאי משליך את הכל ביתר קלות, כדי למהר ולצאת מאותו עולם שאין לו חלק בו. אבל אם בכלל קיימת אמונה כזאת, הרי לא היתה זאת אמונתו של אברהם; כי אמונה, שחפצה נמצא בקצה האופק, ואמונה, שבינה לבין חפצה מבדילה תהום פעורה, שבה משחק היאוש את משחקו — אמונה כזאת אינה בעצם אמונה, אלא האפשרות הרחוקה ביותר של האמונה. אבל אברהם, האמין לגבי העולם הזה דוקא, הוא האמין שיאריך ימים בארץ, נכבד בעם, מבורך במשפחתו, בלתי נשכח ביצחק, שבו החזיק כבעדי יקר מכל, באהבה שביטויה החלש ביותר

עם קריאה בספר התנ"ך

233

היתה הנאמנות, שבה מילא את חובתו של אב לאהוב את בנו, כמו שכתוב: „את בנך אשר אהבת“.

אבל אברהם האמין ולא פקפק; הוא האמין במה שמתנגד לתבונה. אילו היה מטיל ספק — היה עושה מעשה אחר, גדול ונהדר; כי כלום היה אברהם מסוגל לעשות מעשה שאינו גדול ונהדר? — הוא היה הולך להר המוריה, מבקע את העצים, מצית את עצי המערכה, שולף את המאכלת — והיה קורא לאלהים: „אל נא תמאס בקרבן הזה, הוא אינו הטוב ביותר בכל קנייני, את זאת אדע; כי מה הוא האיש הזקן ביחס לבן ההבטחה? אבל זה הוא הטוב ביותר אשר אני יכול לתת לך. אל נא יודע הדבר ליצחק לעולם, כדי שיוכל לחיות את חיי נעוריו בלי יסורים“. ואחרי כן היה תוקע את המאכלת בלב עצמו. הוא היה נערץ בעולם ושמו לא היה נשכח. אבל דבר אחד הוא להיות נערץ, ודבר אחר לגמרי הוא להיות לכוכב מאיר ומורה דרך של פדות לנפשות נפחדות, נידחות. אבל אברהם האמין. הוא לא עמד בתפילה על עצמו, כדי שישנה האלהים את דעתו; רק בשעת העונש הצודק על סדום ועל עמורה, רק אז עמד אברהם בתפילה.

אנו קוראים בכתבי הקודש: „והאלהים ניסה את אברהם ויאמר אליו: אברהם, אברהם (איכה?). ויאמר: הנני“. אתה, שאליד מכוון נאומי זה, הגם בך היה מעשה דומה? בשעה שהיית במרחקים וראית מאורעות קשים המתרחשים ובאים עליך, כלום לא קראת להרים: כסוני, ולגבעות, נפלו עלי? ואם היית חזק יותר, כלום לא נעה בכל זאת רגלך ללכת מעט בדרך, כלום לא היית כמשתוקק לשוב על העקבות הישנים? בשעה שנקראת, הענית או לא ענית? ואולי ענית בלחש ובקול נמוך? לא כן אברהם; שש, שמח, באמון, בקול רם ענה: הנני. אנו קוראים אחרי זה: „וישכם אברהם בבוקר“, הוא הזדרז כהולך לחג והשכם בבוקר כבר הלך להר המוריה.

הוא לא אמר דבר לשרה, לא אמר דבר לאליעזר. כי מי יכול היה להבין לרוחו, גם לולא היה הנסיון מצד אופיו מטיל עליו את חובת השתיקה! הוא בקע את העצים, עקד את יצחק, הצית את עצי המערכה, שלף את המאכלת, רבותי! כאן הוא עומד, האיש הישיש, ותקוותו היחידה עמו. אבל הוא לא פקפק; הוא לא הביט בפחד על ימין ועל שמאל; הוא לא ניסה את האלהים בתפילתו. הוא ידע שהאל הכל-יכול

הוא שניסהו; הוא ידע שזה הקרבן הקשה ביותר שאפשר היה לדרוש ממנו; אבל הוא גם ידע שאין קרבן קשה יותר מדי אם האלהים הוא הדורש אותו; ובכן — שלח את ידו ולקח את המאכלת. מי חיזק את זרועו של אברהם? מי תמך בימינו המורמה שלא תרפה ותצנח? כל הרואה זאת נעשה מאובן מאימה. מי חיזק את נפשו של אברהם שלא תחשכנה עיניו ולא יראה לא את יצחק ולא את האיל? כל הרואה זאת מסתמא מפחד.

אילו היה אברהם, בעמדו על הר המוריה, מפקפק; אילו היה מביט סביבו אובד-עצה, אילו היה בדרך מקרה מגלה את האיל לפני הרימו את המאכלת, אילו היה האלהים מרשה לו להקריב את האיל תחת להקריב את יצחק — היה אברהם שב הביתה; הכל היה נשאר כשהיה; שרה היתה שלו, יצחק היה נשאר שלו, ובכל זאת — מה שונה היה הכל! כי שיבתו היתה בריחה, שתרורו — מקרה, שכרו — כלימה, עתידו אולי אבדון; הוא לא היה נעשה עדות לאמונתו ולא לחסד אלוה, כי-אם עדות לכך, מה נורא הדבר ללכת להר המוריה. אברהם לא היה נשכח, וגם לא הר המוריה, אבל שמו של הר המוריה לא היה נזכר כשם של הרי אררט, שם נחה התיבה, כי-אם היה נזכר כמקום האימה, כי שם פקפק אברהם. אברהם, האב הנעלה! האב השני של משפחת האדם! אתה, העד הראשון של התשוקה הכבירה, המואסת בקרב הנורא באיתני הטבע ובכוחות הבריאה המתפרצים, כדי לשרות עם אל; אתה, שהיית הראשון שידע את התשוקה הגבוהה ביותר, את הביטוי הקדוש, הטהור, הצנוע, לטירוף האלהי, שעובדי האלילים העריצוהו — סלח נא לזה שרצה לדבר בשבחך אם לא עשה זאת כראוי — אבל לעולם לא ישכח שהיית צריך לחיות מאה שנה כדי להשיג את בן זקונך, שהיית מוכרח לשלוף את המאכלת לפני שזכית ביצחק; הוא לא ישכח שבכל השנים האלה לא התקדמת יותר מאשר עד האמונה.

הערות לתורה ובעיקר לספר בראשית על פי „המציאות של העברים“

מאת אוסקר גולדברג

בשנת 1925 הופיע אחד הספרים המעניינים ביותר על ההשקפות המטאפיזיות המשמשות יסוד לסיפורים ולחוקים שבחמשת חומשי התורה. שם הספר „המציאות של העברים“ ומחברו אוסקר גולדברג (יצא בגרמנית בהוצאת „רוד“ בברלין). על אף מקוריותו אין הספר ידוע לקורא העברי המעוניין בבעיות המקרא ומגמת המאמר הזה להסביר לקורא את עיקרי שיטתו של גולדברג בשטח הזה. יש דברים רבים בשיטה הזאת שאין דעת החוקרים נוחה מהם ודברים רבים אינם עומדים בפני הביקורת, אבל יש בה בשיטה הרבה מעוף, העזה, ביטוי חזק ומן הראוי, איפוא, להכירה¹.

ערכו של הספר הזה, שרק קטעים קטנים ממנו עובדו כאן, הוא ראשית כל בזה שגישתו לסיפורי התורה היא גישה לממשות ולא כגישה לדבר שבאגדה, לדבר שבדמיון. הרבה מן הדברים התמוהים מתכארים כדברים שבמציאות. המושגים: אלוהים אחרים, שם, עם, ברכה, בחירה, ברית, שהם מושגי יסוד, חדלים להיות מופשטים ותלושים. הסכנה של הביאור הזה היא במסירתו לבני הדור הזה שעיקר כשלוננו הוא בזה שהוא מחליף תדיר את המציאות הנפשית הממשית במציאות טכנית וארגונית. לשוננו של גולדברג עשויה עוד לסייע בהחלפה זו.

אין אנחנו מזדהים עם התפיסה שאלוהים אחרים הם מרכזי חיים ממשיים קיימים. אנו קרובים יותר לתפיסתו של בעל המזמור קט"ו בתהילים שאלוהים אחרים הם פאטישים. בכל אופן זוהי האלילות שאנחנו נתקלים בה גם במציאות שלנו: אהבה שנהפכה למיניות, ביטוי שנהפך לפראזה, עם שנהפך לארגון וכדומה.

אין לדחות גם את היחיד, את קיומו ואת ערכו כיחיד, משום שהעם כמובן הנפשי אינו קיים מוחלט כמו בימי קדם, ועל כן עשויה ההתעלמות מגפש היחיד להזיק בזמננו.

עולמות, אלים, עמים

העולמות והעולם הזה

המסתכל בעין פקוחה בעולמנו, וביחוד בבעלי החיים אשר אתנו פה, רואה שיש כאן תופעות חיים השונות במהותן וקשה להסבירן כמסכת חיים אחידה. מקומות חיותם של הארי והדג אינם ניתנים להתחלף זה

1. ידידי המנוח, ד"ר יוסף מרכוס מתל-אביב, שהיה קרוב לחוגו של גולדברג, קרא את הסיכום הזה והעיר הערות חשובות שהביאו לשיטורו. יהי זכרו ברוך!

בזה. כל אחד מהם אינן לו אפשרות קיום ופעולה אלא בסביבה הטבעית המתאימה לו. אם אתה נוטל את הדג ומעבירו אל המדבר, הריהו מת ובטל מן העולם, וכן אם אתה שם את הארי בים. הרכבות של מיני בעלי חיים השונים זה מזה תכלית שינוי אינן מצליחות, משום שיש ביניהם הבדל המונח בטבע הווייתם של המינים האלה. בבעלי חיים מסוימים מפותחים כשרונות-חיים (כשרונות ביאולוגיים) שאינם נמצאים בבעלי חיים אחרים כל עיקר. כל מין ומין הוא כעולם בפני עצמו, וכשרונו ויכלתו נובעים ממרכז חיים מיוחד. ההבדלים שבין בעלי החיים השונים הם רמז להבדלים טראנסצנדנטיים, להבדלים במקורות ההוויה. ההשקפה המשמשת יסוד לחלק מתורת משה היא שיש עולמות מטאפיסיים רבים ולכל עולם ועולם יש מרכז חיים (מרכז ביאולוגי) משלו והעולם הזה הוא היתידי ביניהם שאין לו מרכז חיים משלו, כי בעולם הזה גדלה התהום שבין הרוח והחומר במדה כזאת שלא יכלו להתאחד ולהיות ל"מעצמה" אחת. המרכזים הביאולוגיים (העולמות) הם "מעצמות עולמיות" שמעשיהן מהוות את ה"פוליטיקה העולמית" (הפוליטיקה הקוסמית), והעולם הזה כיון שחסר לו מרכז הריהו בשביל ה"מעצמות העולמיות" בבחינת "מושבה" חפשית שכל מעצמה ומעצמה יכולה לזכות בה ולהפכה לשטח חסות שלה. ההתענינות של העולמות להתישב בעולם הזה היא מעצם טבעו של הקוסמוס וההבדלים שבין בעלי החיים השונים נובעים מנסיונות ההתישבות השונים.

אלהים וגוייהם

המרכזים הביאולוגיים הם האלים של הגויים. האלים של עם פלוני נבדלים מן האלים של עם אלמוני משום שמרכזי החיים של עם פלוני נבדלים ממרכזי החיים של עם אלמוני. האלים הם אבותיהם ומקורות חיותם של העמים, ולכן אין העמים יכולים להמר את אלוהיהם מבלי לאבד את כוחם לחיות ולהתקיים כעמים ריאליים. (עיין ירמיה ב', 11). אייכולת זו ריאלית היא כשם שהאלים הם כוחות ריאליים ולא כוחות שנוצרו בדמיון העמים. גם תורת משה, בנגוד לספרים אחרים שבתנ"ך, כגון ספר תהלים, מניחה ברוב המקומות את מציאותם של האלים ככוחות הפועלים באמת ולא כיצורי דמיון. מובן שלא כל אלי העמים הם שווים. יש להבדיל בין אלהי הגויים לבין האלילים. הלאשונים הם כוחות אמתיים

והאחרונים הם גטולי כח. כל קבוץ של פרטים שהוא יחידה אנתרופולוגית אמיתית יש לו מרכז חיים או מרכזי חיים שהם אבותיו ואליו של הקבוץ. מושג האלהים אינו קשור במושג אנושות אלא במושג עם. האלהים הוא מקור חיים לעם. היקף היחס שבין עם ואלהיו (שהוא היקף של פעולות פסיכופיסיולוגיות ופעולות פסיכופיסיולוגיות הדדיות הקיימות באמת וניתנות לאימות באופן נסיוני) הוא מערכת המיתוסים של העם. וכשם שהאל אינו יציר דמיון אלא כח חיים ממשי, כך גם המיתוס אינו סיפור דמיוני אלא מעשה אמת שחזה אותו העם מנפשו ובשרו (על דרך "ומבשרי אחזה אלוה"). היחס שבין אל ועם הוא איפוא הדדי. העם זקוק לאל, אבל גם האל זקוק לעם. האל הוא מקור חיים לעם, והעם הוא אמצעי חיים הכרחי בשביל האל. האישים שבעם הם שטחי פעולה והתפשטות בשבילו והעם כולו הוא מכשיר לשלטונו.

בספר בראשית (ל"ב, 25—30) מתוארת מלחמתו של אל (איש — מלאך — אלהים, עיין הושע י"ב, 4—5) ביעקב. שם מסופר שלפני פגישתו של יעקב עם עשו נאבק עמו האיש-האל הזה ונלחם בו עד עלות השחר. יעקב ניזוק אבל ניצח בהאבקות הזאת ולא שילח את האיש-האל עד שהכיר בו, ביעקב, שהוא חזק ממנו ונתן בטוי להכרתו זו על ידי החלפת השם יעקב בשם ישראל שמובנו הנלחם באל ומנצחו (ישר—אל). יעקב שאל את האיש-האל מה שמו והוא לא רצה לגלות לו את שמו (יתכן שנמנע מזה בכדי שלא יאבד את כוחו כליל). לפי המסורת המדרשית האיש-האל הזה היה שרו, פטרונו של עם אדום. הקרב שבין יעקב לבין האל הוא קרב בין העם שנוסד אז, עם ישראל, שמיסדו הוא ה' אלהי העברים לבין עם אדום, שהאיש-האל הוא מרכז החיים שלו. הקרב הטרונסצנדנטי קודם מטבעו לפגישה הארצית של יעקב ועשו, כי הוא העיקר, וכיון שניצח יעקב בקרב העיקרי מקבל אותו עשו בסבר פנים יפות. אין התורה מכחישה את מציאותם של אלהים אחרים. אדרבה, היא מגיחה שהם נמצאים כדבר המובן מאליו. יציאת מצרים אינה אלא תוצאה של מלחמת ה' אלהים באלהי מצרים. כיון שעשה ה' בהם שפטים, על כן

1. בכל מקום שאשחמש בפרק הזה בסימן ה' (שהוא קצור לשם חוי"ה) הכוונה לה' אלהים, לאלהי ישראל, בניגוד לאלים ולאלהים אחרים, כגון אלהי מצרים, אלהי פלשתים וכו'. השם "אלהים" משותף לכולם.

יכול היה להוציא את עמו, גוי מקרב גוי. ה' אלהי ישראל נבדל מאלהים אחרים בכוחו הגדול מכוחם, משום שהוא שליט באין-סוף האמיתי וכן יתרו אומר למשה: עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים (שמות י"ח, 11). מתוך האותות והמופתים שעשה ה' במצרים, מתוך העובדה שה' ניצח במלחמתו באלהי מצרים נוכח יתרו שה' גדול מהם. מטרת האותות שעשה משה לפני פרעה היתה להוכיח לו שה' מושל בחומר האורגני יותר מאלהי מצרים. על כן הוא הופך את החומר הבלתי-אורגני לאורגני: המטה לנחש, המים לדם והעפר לכנים (עיין שמות פרקים ז'—ח'). יש לשים לב לעובדה החשובה שגם האלהים האחרים, אלהי מצרים, מצליחים להראות את כוחם בשטח הזה. החרטומים הבאים מכוחם של אלהי מצרים הופכים גם הם את מטותיהם לנחשים ואת המים לדם, אבל כוחו של ה' גדול מכוחם; מטה אהרן בולע את מטות החרטומים והחרטומים אינם מצליחים להפוך את העפר לכנים. הרי שגדול ה' מאלהי מצרים.

אלהים וארצותיהם, ה' וארצו

כשם שקיים יחס ריאלי-חיוני בין האל ועמו, כך קיים גם יחס ריאלי-חיוני בין האל וארצו. בספר מלכים-ב' (י"ז, 24—41) מסופר שאחרי גלות עשרת השבטים הביא מלך אשור אנשים מעמים אחרים והושיב אותם בערי שומרון. בתחלת שבתם בארץ שילח ה' בהם אריות והיו הורגים בהם. נודע הדבר למלך אשור שהמתישבים החדשים אינם יודעים את משפט אלהי הארץ (את אופיו ונוהגו), ועל כן שילח בהם את האריות להמיתם. שלח להם מלך אשור אחד מכהני ישראל להורזתם את משפט אלהי הארץ. הכהן בא והורה אותם כיצד לירא ולעבוד את ה' ומאז פסקה מכת האריות. מכאן שגם מלך אשור וגם כותב הספור (בעל ספר מלכים) מניחים שאי אפשר להתקיים בארץ מסוימת מבלי להכיר את משפטו של אלהי הארץ, כלומר מבלי לדעת את אופיו וכיצד עובדים אותו.

בברוח דוד מפני שאול הוא אומר: כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' (בארץ ה', בארץ ישראל), לאמור: לך עבוד אלהים אחרים (שמואל-א' כ"ו, 19). ומכאן שהשיבה בארץ אחרת גוררת אחריה גם עבודת אלהים אחרים.

בארבע הערים סדום ועמורה, אדמה וצבויים, השייכות לארץ ה',

ישבו אנשים שטיפחו כוחות המתנגדים לה' (בראשית י"ג, 13; י"ח, 20) ולכן היתה כאן התנגשות בין הכוחות של הארץ לבין הכוחות של העם אשר עליה וההתנגשות הביאה לידי התפוצצות וחורבן נצחי של החבל הזה (ים המלח). גם לבני ישראל צפוי גורל כזה אם יפתחו בעם כוחות שליליים הדומים לכוחות שפיתחו אנשי סדום, כלומר אם יפתחו כוחות העשויים להתנגש בכוחות הארץ ולהביא לידי התפוצצות כללית (דברים כ"ט, 22).

לעולם לא היה עולה בדעתו של יונה הנביא לברוח מפני ה', לולא היה הדבר ידוע ומובן מאליו שארץ ישראל היא רשות הפעולה של ה' וכל העוזב אותה נסתר מפניו. (יתכן שכוונת בעל ספר יונה לומר שטעה יונה בזה; כי הים והמדבר הם שטחים שבהם ה' פועל ללא הפרעה).

שמות האלהים, שם ה'

שם האל הוא מערכת כל היחסים שבין האל ועמו בכלל. שם האל הוא גם היחס הדינמי שבין המרכז-האל לבין ההיקף-העם, שהוא שדה הכוחות של האל. שם האל הוא גם בטוי להתפרקות בשעה שעובר הכח באופן ישיר מתוך מצב של מתח גבוה למצב של השתוות. העם הוא חלק מאלהיו והאל הוא חזקה כפולה ומכופלת של העם ובמעבר ממצב של מתיחות למצב של השתוות מתחלק הכח האלהי בין כל בני העם. על כן בשעה שעברו הענן וארון ה' למצב של מנוחה היה משה אומר לה': שובה, ה', רבבות אלפי ישראל (במדבר י', 36), כלומר שוב למצבך הראשון, לחלק את העצמה בין הפרטים שבישראל. בתחלת המתח הגבוה היה אומר: קומה ה', ויפוצו אויביך. אם מעשה התפרקות כזה נעשה פתאום, יש בו משום סכנה רבה לחייהם של הנוכחים. "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" הוא מעשרת הדברות. אסור להביא לידי התפרקות ללא צורך. התפרקות כזאת אם אינה הכרחית היא חלזל השם ועשויה להביא לידי התפוצצות: "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא". וכך מתבאר גם ענין נוקב שם ה' שבספר ויקרא (כ"ד, 10—23). מעשה שהיה כך היה: שני אנשים רבו במחנה והאחד נקב את השם, כלומר ביטא את שם ה'.

1. הפועל "נקב" פרושו: סמן, קבוע. וכן לכן אומר ליעקב: נקבה שכרך עלי ואתנה, כלומר: קבע את ערך השכר ואתן לך.

ויחד עם זה קילל את חברו כדי להמיתו. הוא לא קילל את ה' אלא השתמש (כאדם פרטי) בשם ה' כדי להרוג את איש ריבו. הביאו את הנוקב המקלל (שנקב את שם ה' וקילל את חברו) אל משה כדי לשאול מה יעשה בו. ה' אמר: הוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וכל אלה שהיו נוכחים בשעה שנקב את השם, כלומר כל אלה שסיכנו את חייהם על ידי המעשה הזה, יסמכו את ידיהם על ראשו של נוקב השם ויסקלוהו באבנים ומת. באופן זה יש להבין גם את המשך הכתובים הבאים שם באותו הפרק (ויקרא כ"ד) זה אחרי זה: איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו (ענשו אינו מפורש), ונוקב שם ה' מות יומת, (כלומר המשתמש בשם כדי להביא נזק לרעהו יומת), ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת, ומכה בהמה ישלמנה, ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו. כל המשפטים האלה הם משפטי נזקים, משפטים על החובל בחברו ועל ההורג את חברו וכו', וגם נוקב השם הוא בכלל רוצח, משום שהוא כמשתמש בחמרים מפוצצים.

הלשון, ברכות וקללות

ענין נקיבת השם מראה שהיחסים שבין המרכז-האל לבין התיקף-העם (שבאורגניזם הטרונסצנדנטי) קשורים בלשון. ערך מיוחד נודע לה, ללשון, בעם שיש לו מציאות אמיתית. לשון כזאת אינה בעלת אופי שרירותי, אלא בעלת אופי קבוע, מהותי, לפי שבה מתבטא היחס שבין עם ואלהיו והיא שייכת לעצם מבנהו של האורגניזם הפסיכופיסי של העם. העמים נקראים בתנ"ך גם לשונות. הלשון של עם אמיתי אינו מכשיר שמושי בלבד, אלא היא בעלת ערך ממשי בחייו הטרונסצנדנטיים. דבר זה אנו לומדים גם מענין הברכות והקללות שבתורת משה. לא לחינם כעס עשו כל כך בשעה שיעקב לקח ממנו את הברכה. אילו היו הברכות מלים טובות בלבד כדרך הברכות בזמננו, לא היה עשו צועק ובוכה ולא היה יצחק חרד. ומה מסופר בתורה? — ויהי אך יצוא יצא יעקב מאת פני יצחק אביו (והברכה בידו) ועשו אתיו בא. ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד ויאמר מי איפוא הוא... ואברכהו, גם ברוך יהיה (בראשית כ"ז). כלומר, יצחק הרגיש שהברכה הצליחה והוא ממשיך ואומר: הנה גביר שמתין לך (כלומר נתתי לו יתרון ממשי) ואת כל אחיו נתתי לו לעבדים ולך איפוא מה אעשה, בני. הברכה היא איפוא שימה ממשית, ונתינה

ממשית ואין להשיבה. (יש לשים לב לכך שיצחק נותן ליעקב גם ברכות שמים וארץ, טל ותבואה, דברים שאין אדם רגיל שליט בהם). בברכת כהנים נאמר: ושמו את שמי על בני ישראל (במדבר ו', 27; עיין דברים י"ב, 5). הברכה היא מעשה ריאלי; שימת (הנחת) ה"שם" על העם.

וכשם שהברכה היא בעלת ערך חיובי ממשי, כך הקללה היא בעלת ערך שלילי ממשי בחיי אל ועם. לולא כך היו יכולים לתת לבלעם לקלל את ישראל ולא היה ה' מוכרח להתערב בדבר. מיכה הנביא אומר: עמי, זכור נא מה יעץ בלק מלך מואב מן השיטים עד הגלגל למען דעת צדקות ה' (שהציל את ישראל מקללתו של בלעם — מיכה ו', 5), ומכאן שקללתו של בלעם עשויה היתה להביא על ישראל אסון ממשי.

נסכם את הדברים: הנוסחה: עולמות — אלים — עמים (ובקשר עמה תשומת הלב למקום המהותי שתופסות בזה הארצות והלשונות) נותנת לנו אפשרות להתקרב להבנת הרקע של כמה מן הספורים החשובים שבתורת משה.

יש מציאות שאינה קשורה לא בפרט וגם לא באנושות אלא בטם. כל עם אמיתי הוא היקף של מערכת שבמרכזה עומדים האלהים של העם, מקורות החיים שלו. היחס הדינאמי שבין האלהים והעם הוא כח יוצר מציאות. וכיון שכל עם אמיתי יש לו אלים מיוחדים השונים מן האלים של עם אחר, על כן יש לכל עם מציאות מיוחדת.

ה' אלהים ואלהים אחרים

„נעשה אדם“

ה' אלהים שייך למציאות האינסופית והאלהים האחרים שייכים למציאות סופיות. העולם הזה הוא נטול מרכז חיים ויש בו מתח גבוה מאד. ה' אלהים מעונין שישאר קנינו ואלהים אחרים מעונינים לזכות בו. כדי לזכות בעולם הזה מוכרחים האלהים האחרים להתפשר עם ה' אלהים. פשרה זו נעשתה בשעת בריאת האדם. בבריאת האדם (יצור האדמה — היצור העיקרי של העולם הזה) השתתפו מלבד ה' אלהים גם אלהים אחרים, ועל כן נאמר: נעשה אדם בצלמנו כדמותנו (בראשית א', 26). וכך קנו האלהים האחרים את מקומם בעולם הזה. בעצם רצה כל אחד מן האלהים ליצור אדם מסוג המתאים לו ולולא התנגדותו של ה' אלהים היו יוצרים אבות של סוגי אדם שונים, גזעי בראשית שונים. כי

כל אחד רצה לעשות אדם בצלמו, בצלם המיוחד לו, במטבע שלו. על ידי כך רצה כל אחד מהם להבטיח לעצמו שדה פעולה והתפשטות בעולם הזה. אבל יתרונו של ה' אלהים עמד לו למנוע בעד אלהים אחרים לעשות כדצונם; ויברא את האדם בצלמו. האלהים האחרים היו מוכרחים להסכים ליצירת אדם אחד (אדם בשלימותו, אדם בטהרו, האדם בהא הידיעה). אחדות המין האנושי היא תוצאה של כוחו הגדול של ה' אלהים. אבל גם ה' אלהים היה מוכרח לוותר לאלהים אחרים. הפריה והרבייה, הלידה והמיתה, הוא מעשה ידיהם של האלהים האחרים (תהליך ההולדה מתנגד למהותו של ה' אלהים). ה' אלהים רצה לעשות את האדם בצלמו לגמרי, שיחיה לעולם וישאר בזהותו, אבל האלהים האחרים מעוניינים היו בפתות הפרטים וההבדלים כמכשירים לשלטונם.

עץ החיים ועץ הדעת, עטיו של נחש

בגן העדן, המוגן על ידי ה' אלהים נמצא לא רק עץ החיים (הנצחיים), עץ ה', אלא גם עץ הדעת, עץ הפרוד וההבדל (המסמל את החיים המיניים, את הפריה והרבייה ואת המיתה וההולדה), עץ אלהים אחרים. לפי ההסכם שבין ה' אלהים ובין אלהים אחרים ניתנה לאדם הבחירה להדבק בה' אלהים או באלהים אחרים. רק הוא יכול לבחור את דרכו, משום שבו התמזגו הכוחות, הצלמים של כל האלהים. הבחירה הזאת יש לה יסוד פוליטי-עולמי. הנחש הקדמוני הוא נציגם של אלהים אחרים. נצחונו של הנחש על האדם (באמצעות האקט המיני) הביא לידי סגירתו של גן העדן בפני האדם (למען לא יחיה עולמית) ולידי לידת הבנים. שתי התופעות האלה: „ויגרש את האדם“, „ותהר ותלד“ קשורות זו בזו: כיון שהתגברו כוחות הפרוד וההתחלפות, אין האדם חי לעולם והוא מוליד בנים. הסיפור הזה אינו תאור של „חטא“ במובן הרגיל, כי אם תאור של תהליך פוליטי-מטאפיסי-עולמי, שמקורו בהשתתפותם של האלהים האחרים בבריאת האדם, בעובדה שכל ה„מוסדות“ העולמיים הגשימו את כוחם בו. „עטיו של נחש“ הוא עטיים של הכוחות העליונים שהנחש הוא נציגם. (לפי המסורת המדרשית יש גם קשר בין „חות“ ל„חויא“, נחש בארמית)¹.

1. במשך הזמן כבשו אלהים אחרים את העולם הזה באופן כה יסורי שלא

„בני האלהים“. שם, חס ויפת

אלהים אתרים גיסו לבטל את עקרון האחדות של האדם, עקרונו של ה' אלהים גם על ידי יצירת גזעי בראשית אחרים. בתורה מסופר על בני אלהים (שמקורם בעולמות אחרים) שנכנסו באופן ישיר לעולמנו ולא לפי חוקי הלידה הקיימים בו, התערבו בזרע האדם ויצרו גזעים חדשים. (עיין בראשית ו', 2—4). על הגזעים האלה נאמר בתורה: המה הגבורים אשר מעולם אנשי השם, כלומר גזעים שכל אחד מהם הוא בעל „שם“ וקשור באלהים משלו.

ידוע הוא שבחיות מפותחים אורגנים וכשרונות רבים שאינם מפותחים באדם. מהם יכולים להסיק על טיבם של היצורים העליונים (סוגי האדם) שרצו האלהים האחרים להושיבם בעולמנו. בסוגי אדם אלה היו הכוחות הפרטיים, הכשרונות המיוחדים המצויים בבעלי חיים שונים בצורה בלתי שלמה, מפותחים בתכלית השלמות. אילו היו האלהים האחרים מצליחים בזה היו יוצרים שורה שלמה של טפוסי אדם שכולם בעלי שכל ובעלי שלטון (בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה וכו') ונבדלים זה מזה תכלית ההבדל, בין באורגנים הגופניים, בין בכשרונות הביאולוגיים, בכל אופן מבניהם ובכל נוהג החיים שלהם. כל הכשרונות המוגבלים המצויים בבעל חי פלוני או אלמוני בצורה פרימיטיבית, ולעתים בצורה מגוחכת, מקורם בצור מחצבתם, במרכזים האלהיים ששם הם מצויים בחזקה כפולה ומכופלת. מתוך ההסתכלות בבעלי החיים אנו למדים מה טיבם של הכיוונים השונים של המעצמות העולמיות הגדולות. בנגוד לזה פירושו של עקרון האחדות של המין האנושי הוא אוניברסליות של הכשרונות, שהאדם יכול לפתח כל כשרון. כדי להציל את האחדות השתמש ה' אלהים בכוחו הגדול וחיסל את גסיונות ההולדות הראשונות (בני האלהים). וזהו ענין המבול אשר הביא ה' אלהים על הארץ.

כיון שלא הצליחו האלהים האחרים בנסיון ההולדה הראשונות הלכו בדרך הרגילה (החוקית) ויצרו באופן הנהוג מיום גלות האדם מגן

גשאר בו מקום שליטה לה' אלהים. הוא היה מוכרח לסגת למדבר בכדי ליסד לו שם עם משלו שישוב לכבוש את הארץ. משום כך מתרחשים כל המאורעות המטאפיסיים בזמנו של משה במדבר, וכשמשה רוצה לדבר עם ה' הוא מוכרח לצאת את העיר, היינו לצאת מרשות שלטונם של אלהי מצרים.

העדן את הגזעים: שם, חם ויפת, ומהם את העמים השונים שהם מכשירים פוליטיים בידי האלהים להגשמת שמותיהם. הם גייסו את כוחותיהם ששימשו קודם לכן להולדות ראשוניות ויצרו גזעים ועמים, אורגניזמים אנתרופולוגיים בדרך ההולדה האנושית. כל אחד מן האורגניזמים יש בו משום אינדיבידואליות. הוא אינו יכול לכלול בקרבו את כל כשרונות החיים אלא אחדים מהם ואלה מסוימים ומוגבלים. אם אלהיו של איזה עם הוא ברדלס, משמעות הדבר הוא שהעם הזה משמש חומר לאל המגשים בו באופן רוחני וחמרי אותו עקרון בראשית מיוחד ומסוים שהברדלס אינו אלא העתקה מטושטשת ממנו. בין העמים אשר בעולמנו אין ערך מטאפיסי ומשמעות היסטורית אלא לאותם העמים שנוצרו ממרכזי חיים ממשיים וגדולים, מאלהים חזקים, כגון: המצרים, הפלשתים, המואבים וכו'. גדולתם של האלהים היא היסוד וקנה המדה לגדולת עמיהם. עמים שיש להם אל חלש (או אליל) אינם חשובים בהיסטוריה. סיפורי התורה על יצירת האדם, על עץ החיים ועץ הדעת ומעשה הנחש, על בני האלהים ועל שם, חם ויפת, מתבארים על רקע מטאפיסי של מלחמות ופשרות שבין הכוחות הגדולים יוצרי המציאות. ממבט זה הסיפורים שבספר בראשית הם ההיסטוריה של היחסים הפוליטיים העולמיים שבין ה' אלהים לבין האלהים האחרים.

דור הפלגה

עד כאן דברנו על עמים אמיתיים הקשורים קשר חיים באלהיהם ושלא נותקו ממרכזיהם. עכשיו נתאר בקצור תהליך המביא לידי נתוק הקשר הזה ובסופו — לידי כליון העמים כעמים. דבר זה קורה כשאותם הכוחות המקיימים את מנגנון העולם הנורמאלי, הרגיל, הבלתי מטאפיסי (בנגוד לכוחות האלהיים שעליהם דובר לעיל) עוברים את גבולם ונעשים עצמאיים. כשהכוחות האלה גדחקים ונכנסים בין גוי ואלהיו הם חוסמים את הדרך בין מקור הכח (האל) לבין שדה הפעולה שלו (העם) ושוללים מן העם את הכשרון למטאפיסיקה.

בפרשת דור הפלגה שבתורה מסופר על נסיון כזה. עמים בלתי

1. בכל זאת לא פקעה רשותו של ה' אלהים לגמרי. שם שהוא הראשון בשלשת

הגזעים (שם, חם ויפת) יש בו עדיין מקום רב לפעולת ה' אלהים.

אמיתיים, נטולי אלהים, ניסו להקים לעצמם "שם", כלומר ביטוי מוחשי לכת בעל דרגה גבוהה כדרגת ה"שמות" המטאפיסיים. הם רצו להקים באופן טכני "שם" מלאכותי, מערכת עולם מלאכותית (עיר ומגדל) שתבוא במקום המטאפיסיקה (וראשו בשמים). טכניקה במקום מטאפיסיקה. הכלי הפיסי דומה שהוא נותן לאדם נטול המטאפיסיקה אותו הכח ואותם האמצעים שהמתודות הטרנסצנדנטיות נותנות לאדם בעל יכולת מטאפיסית. אבל כל זה הוא דמיון, כי הטכניקה אינה נותנת אלא תחליפים שיחסם למקורות כיחס החומר הבלתי אורגני לחומר האורגני. תהליך יצירת התחליף נבדל מתהליך היצירה האמיתי בזה שאינו יוצר חיים ולא כשרונות חיים. הנסיון של הבבליים ליצור באופן טכני גשר קוסמי שבאמצעותו יוכלו לעבור לעולם הטרנסצנדנטי נכשל. בחיסול הנסיון הזה השתתפו גם האלהים האחרים. (וכן כתוב: הבה נרדה ונבלה שם שפתם, בראשית י"א 7).

על האבות

„היה תמים“

בשעה שציוהו ה' אלהים לאברהם על המילה אמר לו: התהלך לפני והיה תמים. פעולה זו מכוונת נגד אלהים אחרים שכוחם בפיתוחם של כשרונות חיים חלקיים. אות המילה היא אות של השתלטות על כוחות החיים ומכוונת כלפי הפונקציה של השלמות הבאה מרוחו של ה' אלהים. השלמות הזאת פירושה כללות הכשרונות מצד אחד וההתגברות על המחזור הביאולוגי מצד שני, וזוהי הכוונה בביטוי להיות תמים. אברהם מתהלך לפני ה' אלהים, נלחם במקורות החיים של צור מחצבתו ונעשה לאביו ומיסדו של גוי חדש. הוא מוכן להקריב את מקורות החיים האלה. הוא מל את עצמו ובזה פעל נגדם. הוא מוכן להקריב את בנו ועוד יותר מזה: הוא מקריב את אלהיו הקודם. האיל שהקריב אברהם לעולה תחת בנו אינו איל סתם אלא נציגו של מרכז הגזע של העברים. גם לידתו של יצחק היא לידה בניגוד לחוקי הלידה. הוא נולד לאברהם ושרה בהיותם זקנים אחרי בלותם מבחינה מינית. בלידה הזאת בא לידי נצחון כוחו של ה' אלהים על אלהים אחרים. הכשרון להיות לעם ניתן כאן בפעם הראשונה לאיש על ידי בחירה. ה' אלהים בחר באברהם להיות לאב. יחס הבחירה הוא בניגוד ליחס שבין אלהים אחרים לגוייהם שהם עצמם האבות של גוייהם.

ברכה וברית

מסירת תכונת האב לבנים מתבטאת בברכות. אברהם מברך את יצחק בנו, יצחק מברך את יעקב ויעקב מברך את בניו. הברכה אינה כאן ברכת הפריה והרבייה (ברכת שדים ורחם) בלבד שהיא ברכה טבעית נורמאלית ואנושית-כללית, כי ברכה זו אינה ענין לה' אלהים ואינה גורמת ליסוד העם. הברכה המיוחדת לאברהם, ליצחק וליעקב היא מעשה מיוחד העושה את המבורך לנבחר בין אחיו. יצחק אומר ליעקב: היה גביר לאחיך וישתחוו לך בני אמן, כלומר בכח הברכה הזאת נבחרת ולא בכח הלידה. הברכה הזאת אינה זהה עם הפונקציה המינית. היא רק משתמשת בה ומקשרת אותה עם יסוד העם; היא כחפץ שמקבלים אותו ומוסרים אותו לפי חוקים נתונים; היא אינה נמסרת אלא בברית. הברית שבין ה' אלהים והאבות כוללת את הפסקת היחסים הטבעיים הקודמים שבין אלהים ואחרים והאבות ושמה במקומם יחס חדש¹.

המושג "ברית" הבא כאן אינו במובן מושאל אלא פשוטו כמשמעו. שני הצדדים: ה' והעם (או: העם העתיד לבוא) זקוקים לברית ועל כן הם מוותרים אחד לחברו כדרך כל כורתי ברית שבעולם. ה' הוצרך לזוטר במדה מסוימת על קדושתו בכרתו ברית עם אברהם שממנו יוצאת אמנם מצד אחד השורה החיובית: יצחק — יעקב — יהודה, אבל מצד השני יוצאת גם כן שורה שלילית: יצחק — עשו — עמלק. על ידי הברית בא ה' איפוא בקשר גם עם השורה השלילית הזאת וזהו ויתורו. עובדה זו של הויתור על הקדושה מביאה לידי סיבוכים וקשיים תדירים וסכנה מרובה בה. העם מוותר על מרכזי החיים שלו שנציגיהם הם: העגלה, העז, האיל, התור והגזול.

הברכה ניתנת על ידי הנפש. יצחק אומר: בעבור תברכך נפשי. ויש להדגיש שהנפש בתורה אינה במובן נשמה אלא במובן גוף חי ושלם, גוף בנושא של כל פונקציות החיים. לכן מסירת הברכה נעשית על ידי

1. החלום הנבואי של אברהם שבו כורת ה' אתו את הברית לתת לזרעו את ארץ כנען, נקרא ברית בין הכתרים וזוהי הברית הראשונה שבין ה' וישראל. בכריתת ברית זו מופיעים אותם המינים של בעלי חיים הכשרים להיקרב על המזבח. בעלי חיים אלה נבחרו ובין הבתרים עבר תנור עשן ולפיכך אש, היינו ענן ואש שהם צורות הגלוי של ה'.

מגע גופני בין המברך והמבורך, כגון שימת היד על הראש וכדומה. מתוך החרדה של יצחק בשעה שחשב שבא איש זר וקיבל את הברכות אנו למדים שהברכות יכולות להמסר בטעות למי שאינו ראוי לכך.

הברית בין ה' ובין עמו. עבודת אלהים אחרים בישראל

ה' אלהים הוא — לפי התפיסה של התורה — מספירה טרום-עולמית, טרום-ביאולוגית, ממציאות אין סופית, לפיכך אין הוא מוליד עמים כאלהים אחרים שהם מרכזים ביאולוגיים המולידים את עמיהם. יחסו של ה' לעמו מיוסד על בחירה, ועל כן המושג „ברית“ אופייני ליחס הזה. העמים האחרים אינם זקוקים לכרות ברית עם אלהיהם, עם המרכזים שמהם באו. אין אדם מבסס את יחסו הטבעי להוריו על ברית שכרתו אתו בזמן מן הזמנים. אבל ה' אלהים התקשר עם ישראל באופן בלתי-ביאולוגי, הוא נעשה לאבי העם מתוך שידוד המערכות הביאולוגיות. משום כך אין התורה והנביאים חדלים מלהזכיר את ישראל שלא יעבוד אלהים אחרים. מוזר הדבר בעיני הקורא המודרני, בן תקופה שהיא נטולת מטאפיסיקה, שה' מצווה ומזהיר וחוזר ומזהיר מפני עבודת אלהים אחרים. אילו היה זה ענין של השקפת עולם בלבד, לא היה הדבר קשה כל כך. לאמתו של דבר נדרש כאן עם ישראל לעשות דבר שהוא נגד הטבע, להיפרד מכל מרכזי החיים שלו. משל למה הדבר דומה? למצווה על אדם להתליף את גופו בגוף אחר. משום כך נטו בני ישראל פעמים רבות מעם ה' וחזרו לעבוד אלהים אחרים.

על הרקע המטאפיסי הזה מתבארים הרבת ספורים והרבה חוקים

שבתורת משה.

ספר שמות

מגמתו ומבנהו

הספרים שמות ובמדבר הם ספרי העדה שבתנ"ך. הם כוללים את תיאורה של יצירת מחנה-עדה מסודרת מבהינה היצונית על דגליה ואותותיה שמרכזה ועיקרה בשמים ממעל, היינו, בעולם המטפיסי-הדתי המסומל בשמים (משום שהשמים הם למעלה מן האדם), עדה בעלת אנרגיה גדולה כדי להיאבק בתופעות המצויות ברוב העדות האנושיות והמביאות לנצחון המות על החיים, לביטול הקיום, היינו בתופעות: התפרקות, אינדיבידואליסם, ציניות, תאוזה, אירוניה, שיעמום, ריקנות, שדיות, פטישיזם, התאבנות וכו'.

פרקי עדה אלה הם תורה, כי הם מורים לנו דרך בשאלות נצחיות של האדם. מובן שאינם תורה ואינם מורים לנו דרך אם נאחזים בקליפה ההיסטורית, או הפילולוגית. — התוכן נעשה טפל, אין לו תוקף ואינו מחייב להכרעות בחיים. העיקר בכל הוא העוז, היינו, כוח הקיום, האנרגיה האקסיסטנציאלית שבעדה. אני משתמש בכוונה בביטוי הלועזי הזה ולא בביטוי כגון "כוח-חיים", כי באמרי "חיים", חושב השומע המודרני שכוונתי לחיים חברתיים או מדיניים וכיו"ב, שגם בהם אין לזלזל, אבל הם אינם מהווים את העוז אלא את המסגרת לעוז, את ההנחה לאנרגיה האקסיסטנציאלית¹. וכן אני משתמש בביטוי ראייה אקסיסטנציאלית או ראייה מהותית כדי להבדילה מן הראייה הפסיכו-פיסית שאינה מהותית. (הראייה במושג הלשון של רוב בני האדם היא לכל היותר ראייה פסיכית ואינה עיקרית). גם הביטויים "עוז" ו"עצמה" גורמים לטעויות בהבנה. כל מלה היא רמוז, ויש בני אדם שרומזים להם והם נרמזים, ואחרים כנגדם שרומזים להם ואינם נרמזים.

הנחתנו ההיסטורית היא, שהאנרגיה האקסיסטנציאלית העיקרית של עמנו נוצרה בתקופת המדבר. המדבר לא היה פרוזדור אלא טרקלין.

1. יש להיזהר מפני החלפת המושג "עוז" (או "עצמה") בויטאליות או ביצרים חזקים או בתאוות וכדומה. העוז כאן הוא עוזו של הרצון לקיום העדה, לקיום האישיות ולקרבת אלוהים חיים, ולא עוזם של היצרים לבלות את הקיום.

המפעל השני ההתיישבותי, מיהושע עד דוד, ניזון מן המפעל הראשון של משה, והמפעל של עזרא ונחמיה היה חלש מן הראשון וגם מן השני, ואף על פי כן גם בו היה עדיין הרבה מן העוז. השאלה היא אם העוז עבר מדור לדור באופן גזעי כעין משקע ביולוגי או באופן תודעתי-היסטורי.

בספרים שמות ובמדבר מתואר המפעל המדברי, מפעל העוז של משה. דומה שמה שהושג בו (במידה שהושג) לא הושג אלא הודות לתכונתו של משה: והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה. מה אפייה של ענווה זו? לא היתה זאת רק ענווה בלתי אמצעית אלא ענווה שהיא תוצאה של עבודה שבלב. משה הגיע להיות אישיות היודעת את עצמה והמבטלת את עצמה (כדי ליצור עדה). הוא התגבר על פיתויי האינדיבידואליזם, האירוניה וכדומה. זה היה מפעל גדול ובכוח זה ניגש למצוא פתרון לשאלות עדתיות, לבצע מפעלים עדתיים ממשיים. ומה הם המפעלים? ההתגברות על המוות, היינו, ההתגברות על המוות שבחיים, מניעת היציאה של העדה מתחום הקיום לתחום החדלון (ההתגברות על "המסה")²; ההתגברות על העבר (על "מצרים" שבתודעה); התמזגות היחידים לעם מבלי להיות להמון ("עם סגולה"); דחיית הדימוניות המצטברת תדיר בעדה; דחיית התלונות המפורסמות שמקורן בהתפרקות; דחיית המנהיגות המבטלת את העדה³ וכו'. אלו

2. יש שני מיני מסות (נסיונות): ה' מנסה את העם אם יישאר בתחום הקיום והעם מנסה את ה' בעזבו את תחום הקיום.

3. על התקלות הנגרמות על-ידי המנהיג החזק הבולע את העדה אפשר לעמוד על פי הקטעים הבאים מן האתנולוגיה:

בן השבט טונגה אומר: "ראש השבט הוא הארץ. הוא הפר. בלעדיו אין הפרות יכולות להמליט. בלעדיו הארץ היא כאשה בלי בעל. שבט בלי ראש-שבט יוצא מדעתו, הוא מת. ראש השבט הוא הלוחם הגדול שלנו. הוא היער שבו אנו מתחבאים. ממנו אנו מבקשים חוקים. ראש השבט הוא יצור מגי. יש לו משחות מיוחדות שבהן הוא מושח את גופו ועל ידי כך געשה גופו טאבו. אסור לאיש לקחת את הכפר ממנו. אם מישהו יקח את הכפר ממנו, תענש כל העדה ולא יולדו ילדים. כשהולכים לכפר חדש, על ראש השבט ללכת שמה תחילה, הוא ואשתו הראשית ולבוא אליה שם כדי לקנות בעלות על הכפר, כדי לקשור את הכפר, ואחר כך יבואו בני הכפר. אם ימות ראש השבט, על השבט לעזוב את הכפר ולעבור למקום אחר. כל עוד לא חולקה ירושתו

הן בעיות עדתיות ממשיות ונצחיות, וכל מי שיגש במשך כל הדורות לפתור בעיות אלו יצטרך ללמוד ממשה. ועל כן זאת היא תורת משה. כאן תואר הנסיון הגדול של ההתגברות על התופעות העדתיות השליליות בלי אכסטזה, ובלי השתעבדות לראש העדה, היינו: לבעל עוצמה שעוצמתו זרה למהות העדה. הנסיון לא הצליח מיד כי העדה המשיכה "לנסות את ה'" ואף על פי כן נשאר בה עוז. היא לא תמה לגווע, היא לא מתה. הצד המטפיסי העיקרי בעדה לא עבר ובטל הימנה גם אחרי המאבק עם הכוחות השליליים (השעמום, ההתפרקות, הציניות וכו'). וגם אחרי כל הכשלונות.

אם אין הולכים בדרכו של משה — אין הפתרון ממשי. כשם שהבא לפתור בעיות בנייה על כרחו שהוא רואה את הרומאים כמורי דרך, כך הבא לפתור בעיות עדה מוצא במשה מורה-דרך. משה לימד את עדתו להתגבר על פתויי החדלון וההתפרקות באמצעות המסעות על פי ה', על ידי מתן משמעות לקצב החזור ובאמצעות טכסים של היטהרות וכפרה. בכל פעם העם נוטה ונופל לצד התוהו ופעמים רבות משה בעצמו נופל אתם, הוא נופל לא רק על פניו, אלא נופל בפנימיותו, מתרגז ומתמרמר על ה', ואחר כך הוא קם ונותן להם אות, כלומר מקשר אותם עם הישות המטפיסית העוזרת להם להתגבר על התוהו. העם מנסה את ה' ומשה נופל אתם ואחר כך הוא מוריד להם את הענן ומפנה אותם לצד כבוד ה'. והיה גם מקרה שהיה מוכרח לאסוף שבעים איש כדי להתגבר (יחד

של ראש השבט, הבית הוא עדיין ביתו, אך מיד אחרי עריכת הטכס, חייבים בני הכפר להסתלק מן הבית ולסגור את הדלת.

דומה שמתקרבים כאן למצב שאין השבט אלא ראש השבט. ומכאן מובילה הדרך לחוקים שסופם נצחון החיצוני על הפנימי, להתאבנות, לפטישיזציה, לנצחון המות על החיים, וכל זה משום שראש השבט בלע את השבט כולו ולא נשאר ממנו אלא צלו בלבד. דוגמא לכיוון האחר (לפי פריזר):

ילידי האי קאי, סמוך לגיורגינא, מספרים על קוסם אחד בשם סגרה, שהסאגו היה הטוטם שלו. סגרה הודיע לבני שבטו כי הוא הולך למות, ובכל-זאת יגרום להצלחת גניהם. הוא הורה להם לחתוך את גופו ולשים חלקים ממנו בגניהם, אבל את ראשו יש לקבור כתוך גנו. עליו נאמר כי הוא חי מעבר לגיל המקובל, ואיש לא ידע את אביו.

וזהו דוגמה לראש שבט המקיים את שבטו בחייו ואחרי מותו.

אתם) על המצב הקשה, כי לא יכול היה להתגבר יחד עם כל העם (וזוה היה כשלון רציני). קרה גם שנטה את אהלו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה. כל הסיפורים על משה הם גופי תורה. כי על אף הכל יצר משה עדה שאישיה היו אישים היודעים את עצמם, אישים שהיתה להם וודאות הקיום, אישים שראו את עדתם, וזכו לראות את האלהים. שאיפתו של משה היתה להביא את עדתו לראות את פני האלהים. במראה ולא בחידות. יש לשים לב לכך שה"חידה" בתנ"ך היינו מליצה, ככתוב במשלי: להבין משל ומליצה דברי חכמים וחדותם. החידה התנכית היא כעין הפילוסופיה, הרפלקסיה המחשבתית שלנו. משה רצה שיראו את האלהים ולא שיכירו אותו באופן מחשבתי. הישגו הגדול היה מעמד הר סיני.

העצמה שנוצרה על ידי המפעל האלוהי החד-פעמי בתולדות ישראל התגלגלה אחרי כן בנסיון שני, נסיון ההתיישבות (מיהושע ואילך): במלכות דוד ובנביאים; וכן בנסיונות הבאים: של עזרא ונחמיה, של החשמונאים ושל היהדות התלמודית ושל החסידות וכו'. אנו מדברים על שלשלת המסורת, ולאמיתו של דבר יש כאן שאריות של עצמה שנתחדשו בתקופות שונות. ואל יאמר בן הדור הזה: הבדל הבדילני ה' לרעה, הן אני חי בדור שאין בו אמונה, כי גם בדורו של משה היה המאבק קשה והאספסוף (ההמון) התאוה תאוה, גם משה היה מוכרח לוותר במצב מסויים על ראית פני אלהים («וראית את אחורי ופני לא יראו») והוא היה בחיר ה'. העיקר בתורה אינו המונותאיסם כדעה המקובלת בזמן החדש, אלא המפעל של משה: יצירתה של עדה בעלת עוז שאישיה הם אישים של ממש; עדה הרואה את פני האלהים, היודעת ידיעה וודאית את יסוד הקיום; עדה שיש לה מוסדות חיים, שאינם פטישיסטיים ומאובנים, בקצור: עדה חיה הדבקה באלוהים חיים.

מבנהו של ספר שמות הוא: א) יציאת מצרים וקריעת ים סוף (עד שירת הים ועד בכלל); ב) המסות החשובות המשמשות הקדמה למעמד הר סיני (מי מרה, המן והשלו, השבת, מלחמת עמלק) ומעמד הר סיני,

4. אנחנו בני הדורות שאין איש רואה את אחיו התרחקנו ממצב זה.

5. שלשת הביטויים: לראות את האלוהים ולדעת את האלוהים ולהאמין באלוהים,

מוכנס היסודי אחד. ההבדלים שביניהם אינם אלא הבדלים בגוון בלבד.

שהוא השיא של המפעל כולו, שבו זכתה העדה כולה לראות את האלוהים עין בעין, במראה ולא בהיחודות; ג) שתי המסגרות של חיי אנוש: מסגרת החוקים (ספר הברית) ומסגרת המקדש; ד) ההתפרקות הגדולה של העדה (מעשה העגל). כל אלה הן תורה, דוגמה לדורות.

הספר הזה מכיל את כל הסעיפים העיקריים בתורת מתן המשמעות לחיי האדם עלי אדמות.

לענין יציאת מצרים יש להעיר שאנו מכירים את מצרים כארץ תרבות ממדרגה ראשונה וגם מתוך סיפורי התורה אנו למדים שהיתה זאת ארץ מפותחת מבחינה כלכלית וטכנית ומושב חכמים וחרטומים ויחד עם זה ארץ התועבות. יש לשים לב לכך שאין כאן כל סתירה בין שני הנתונים. חשוב מאד לדעת ולהבין שאמנות וספרות ופיסול וארכיטקטורה ומדע נוצרים לרוב בתקופות הניזונות משיריים במובן הנפשי הדתי. כשהאמונה במשמעות החיים נעשית רופפת והעדה הולכת ומתפרקת, משתלטות הטרגיות והפסימיות על האדם ואז יוצרים יחידים יצירות כבירות והאדם השטחי חושב שאלה הן תקופות שבהן השיג האדם את השיא, ולא כן הדברים, לפי שאין התקופות האלה, תקופות התרבות, אלא סימן שהעיקר כבר חלף הלך או שהוא חולף והולך לו. במצרים הדבר בולט ביותר בעניין החניטה (הנזכר בסוף ספר בראשית) ובהקמת הפירמידות. החניטה שהיא אפיינית לתרבות מצרים היא תפיסה פיסית של הקיום. זהו נסיון מר להציל את חיי הנצח באופן פיסי וסימן מובהק לכשלון. עצם העובדה של החלפת המטפיסי בפיסי מעידה על פטישיזציה. גם ביוון נוצרה התרבות העיקרית בתקופה הטרגית. הם (היוונים) עיצבו את היסורים ועשו מהם דרמה" (ניצ'שה). שיא יצירתם היא הטרגדיה, והטרגדיה מעידה על כשלון. (וייתכן שהוא הדין לגבי התקופה הקלאסית של המוסיקה האירופית).

יציאת מצרים, הוצאת גוי מקרב גוי, גוי קדוש מקרב גוי נופל (שבשעת נפילתו יצר תרבות גבוהה) — זהו השלב הראשון של המפעל המתואר בספר שמות.

היו בו בעם ישראל אשר במצרים נתונים של עוז, אבל הם לא חיו עדיין בהווה, אלא בהכנה לעתיד הקרוב. ה"אות" של העוז היה שבצאתם ממצרים יעבדו את האלהים במדבר, כהר חורב (שמות ג', 12), ומשום כך כששאל משה לשמו, כלומר לתוכנו, לעוזו של האלהים (שם

עם קריאה בספר התנ"ך

253

בפסוק 13), ענה לו האלהים: אהיה או אהיה אשר אהיה (שם בפסוק 14), כלומר בעוד זמן קצר אהיה בקרבם. (זהו הפירוש של השם אהיה אשר אהיה הנובע ממשוטו של מקרא).

אמר לי אחד המורים שהפסוק: "והיה אם לא יאמינו לך ולא ישמעו לקול האות הראשון והאמינו לקול האות האחרון, והיה אם לא יאמינו גם לשני האותות האלה ולקחת ממימי היאור וכו' (שמות ד', 8—9) יש לו אופי אירוני, לעג לעם המחליף את האיכות בכמות, את המהות במספר. ואמרתי לו שטעה טעות קשה. כל כוחו של משה הוא בזה שהוא עניו מאד, שאין בו כל אירוניה. משה איננו סוקרטס. משה נופל עם העם. אחרי ההתפרקות הגדולה של העדה, שהוא כשלוננו הגדול של משה אמר לו הקב"ה: "ועתה הגיחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שמות ל"ב, 10) ולא אמר לו: ואעשה אותך לאדם גדול. המחליף משה בסוקרטס לא עמד על טיבו של משה.

בפרק ט"ו, בסוף הפרק, מתחיל החלק העיקרי של הספר, כי מכאן ואילך אינם גוי בקרב גוי אלא גוי לעצמו. שם מסופר שמשה הסיע את בני ישראל מים סוף וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים ויבואו למרה ולא יכלו לשתות מים כי מרים הם וילונו על משה, ויצטק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך לתוך המים וימתקו המים, שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו. משה העמיד את העם במבחן אם יוכל לעמוד בנסיון הפסיכופיסי של הצמא. ואם יוכל להתגבר מיד אחרי כן על הקושי שבמים המרים. הנסיון היה נועז ומשה היה במצוקה רבה. על כך מעידה צעקתו אל ה'. הצעקה מעידה גם על כך שמשה היה רחוק מן ה', כי רק הרחוק מן המקום שאליו הוא פונה צועק בקול רם. לא עלה בידי משה להגביר מיד את המטפיסי על הפיסי, אבל היתה כאן התקדמות, נעשתה כאן פעולה רבה. הנסיונות האלה שכרם היה מרובה מהפסדים וזה ערכם. נשאר משקע ניכר של עוז.

בפרק הבא אחרי כן, פרק ט"ז, מתעוררת תלונה איומה בעקבות נסיון הרעב. העם אומר: "מי יתן מותנו ביד ה' בארץ מצרים". הביטוי "ביד ה'" הוא כאן במובן: ביד הגורל (מיתה טבעית). האם שם ה' הוא כאן קודש או חול? על השאלה הזאת אין להשיב באופן חד־משמעי. באותו המצב תפס העם את האלוהות כגורל, כטבע. הנסיון נגמר בזה שבשעה שדיבר אהרן אל עדת בני ישראל פנו אל המדבר והנה כבוד ה' נראה בענן. הם

קיבלו מזון, אבל הדגן היה דגן שמים. חשוב הוא מבחינה סמלית-ממשית שהלחם שהוא עיקר הקיום הפיסי בא מלמעלה. בפרק הזה יש עניין חשוב: השבת, הנשימה, ההינפשות, הפסקת הזרם התדירי של הזמן. (קשה הוא ענין הצנצנת שבסוף הפרק, שהונחה באהל מועד למשמרת לדורות. זוהי פעולה שיכולים לפקפק בה. וייתכן שזהו צעד של ויתור ל"בעלי הזכרון" שבעם).

בפרק הבא, פרק י"ז, חשוב ביותר הוא פסוק 7: על נסותם את ה' לאמור היש ה' בקרבנו אם אין. זהו עיקר אפיה של המסה האנושית הנצחית. הפרק הזה מכיל את מלחמת עמלק שהיא מלחמה בין ישראל והשבט הבדוי עמלק, מלחמה במובן הפשוט מצד אחד, אבל היא יחד עם זה גם מלחמה מטפיסית (לפי עדות המקרא: והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל). קשה הוא פסוק 5, שבו כתוב: ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך. מעשה זה יכול להמיט שואה על הפעולה כולה (דוקא המטה שהכה בו את היאור, כאילו המטה חשוב כאן. ייתכן שיש כאן משום "ויתור" הכרחי במאבק כשם שקיבל בפרק י"ח את סידורו של יתרו).

בפרק הבא, פרק י"ח, מלמד יתרו את משה כיצד לארגן את השיפוט. האירגון והמסגרת אינם פסולים מצד עצמם, אבל מינויים של שרי האלפים ושרי המאות וכו' יש בהם משום סיכון חמור לדבר ה'. המצב האמיתי (כמו שהוא צריך להיות) מתואר בפסוק 16: "כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו והודעתי (באופן בלתי אמצעי) את חוקי האלוהים (כי החוקים הם כחוקות שמים וארץ) ואת תורותיו" (לא רק את החוקים אלא גם, ובעיקר, את התורות). משה הסכים לאדמיניסטרציה על אף הסכנה שבדבר, ומינה אנשים בעלי ערך כדי שלא ייהפך המנגנון לסתמי, ללא-אלוהי. (בעית פרק י"ח היא אחת הבעיות הכאובות ביותר בזמננו).

הפרקים י"ט וכו' הם השיא: העדה כולה שמעה את קול האלוהים. העדה כולה היתה לעם סגולה, לגוי קדוש. העצמה היתה חזקה. בפרק ל"ב מתוארת ההתפרקות האיומה: (ההיפך, הניגוד למעמד הר סיני), "וירא משה את העם כי פרוע הוא". כוחות התאוה והחידלון השתלטו והיה מוכרח להוציא חלק מהם (את בני לוי) כדי להתגבר על ההתפרקות. זה היה כשלון גדול ובפרק שאחרי זה (פרק ל"ג) בפסוק 7 ובפסוק 23 מתוארות התוצאות האיומות: "ומשה יקח את האהל ונטה לו

מחוץ למחנה הרחק מן המחנה וקרא לו אהל מועד⁶ והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל המועד אשר מחוץ למחנה⁷. (מחוץ למחנה סימן בולט לכשלוך כי הרי עיקר מפעלו היה שאלוהים יהיה בקרב העדה, ושהוא, משה, יהיה בתוך המחנה). ואז ה' אומר לו: "הנה מקום אתי... וראית את אחורי ופני לא יראו" (בניגוד ל"פה אל פה אדבר בו", או "פנים אל פנים"). יש לשים לב לניגוד הזה שבין פסוק 11 לבין פסוק 23. לא כרמב"ם החושב ש"וראית את אחורי" הוא תיאור האפיני להכרת האלוהים בכלל. לא: "וראית את אחורי" פירושו נפילה, כשלוך חרוץ. (שני הכשלונות הם: הרחק מן המחנה ופני לא יראו). בפרק ל"ג יש סתירה גלויה: בפסוק 11 כתוב: "ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו". (פנים אל פנים או פנים בפנים היינו: עין בעין). ובפסוק 20 כתוב: "לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי". הא כיצד? מי שתושב שפסוק 20 הוא העיקר — אינו אלא טועה. התורה כולה בנויה על היסוד שיכולים לראות את פני האלוהים (פנים בפנים, עין בעין). בפסוק 11 העדה כבר רחוקה מאוד מדרגה זו (אפילו מדרגה של שמיעת קול האלוהים, עיין דברים ה', 21), ומשה נעשה יחיד שבצאתו מן המחנה הוא זוכה לראות את פני האלוהים (עיין בפסוקים 7—11). בפסוק 20 כבר ירד משה לדרגת העם, ועל כן נאמר לו: "לא תוכל לראות את פני" (תהליך הירידה מתואר בפסוקים 12—16). התוספת "כי לא יראני האדם וחי" היא כאן בבחינת מובאה מתוך ספר או מפי העם (כמו שאמר מנוח לאשתו בשופטים י"ג, 22: מות נמות, כי אלוהים ראינו), אלא שכאן, בתורה, הכוונה היא אחרת, הכוונה שבתורה היא: במצבך כעת לא תוכל לראות את פני האלוהים ואין כאן קביעת חוק כלל. כי מצבו של משה באותו זמן היה כמצב העם (אחרי השיא) בשמות כ', 19 שאמרו למשה: "אל ידבר עמנו אלוהים פן נמות".

בפרק ל"ד מתואר חידוש הברית על אף הכל. השיא הוא: "וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר דרו על הלוחות הראשונים". גם התיקוי הוא קדוש. נוצר מרחק בינו לבין העדה: "ויראו מגשת אליו" (פסוק 30). כשהוא מדבר עם העם נתן על פניו מסוה⁸. הוא געשה כעין יחיד. הוא

6. זהו אינו אוהל מועד ממש כבתחילה.

7. המסוה הוא סמל חשוב (הדיבור נשאר דיבור ישיר אבל אינו משולב בראייה).

כאילו נבדל מן העדה אבל לא נבדל ממש, כי על אף הכשלונות הוא חוזר ובונה את אוהל המועד (עיין בסוף הספר).

כשלונותיו ומאמציו הם תורה לדורות⁸. אנו רואים את משה נאבק בתופעות המות: בהתפרקות, באינדיבידואליזם, בריקנות, בחולשה, ברפיון וכו'. והיאבקות זו יצרה עוז ועצמה והיתה למקור חיים לעולם. אחרי הכשלונות והויתורים באה התחזקות והתעוררות וחודש העוז, שמכוח כוחו אנו גיזונים עד היום הזה. הכשלונות לא היו כשלונות. מכל נסיון נשאר משקע של משמעות. כל נסיון יצר אנרגיה לדורות.

החוקים שבפרקים כ"א — כ"ג ותיאור המשכן שבפרקים כ"ה — ל"א ושבפרקים ל"ה — מ' הם מסגרות, כלים שיחסם למשמעות הפנימית כיחס האותיות וההברות שבלשון למובנן של המלים ושל המשפטים. אין התאבנות, אין שלטון החוק החיצוני, אין פטישיזציה של המקום והכלים. יש לדעת שהכוהנים והעם ידעו את משמעותם של אוהל מועד ושל כליו. הם ידעו מה מובנו של השולחן ומה מובנו של לחם הפנים ושל המנורה ושל המזבח ולמה מקומו של דבר זה כאן ושל זה שם. תבנית המשכן ותבנית הכלים היו מובנות להם, ולא כדעת אלה החושבים שעשו הכל משום שכך נצטוו. לולא המשמעות לא היו הדברים בבחינת תורה אלא בבחינת מצוות. והוא הדין לגבי החוקים שבפרקים כ"א — כ"ג.

8. עיין בפרקים המקבילים בספר במדבר, כגון פרק י"א.

סדר עשרת הדברות שבפרק כ'

—	הקדמה ולא דיבר.	אנוכי ה' אלוהיך
—	דיבר ראשון.	לא יהיה לך אלהים אחרים
—	דיבר שני	לא תעשה לך פסל, לא תשתחוה להם ולא תעבדם
—	דיבר שלישי.	לא תשא
—	דיבר רביעי.	זכור ¹ את יום השבת, לא תעשה כל מלאכה
—	דיבר חמישי.	כבד את אביך
—	דיבר ששי.	לא תרצח
—	דיבר שביעי.	לא תנאף
—	דיבר שמיני.	לא תגנוב
—	דיבר תשיעי.	לא תענה
—	דיבר עשירי.	לא תחמוד בית רעך, לא תחמוד אשת רעך ²

1. בדברים פרק ה': שמור.

2. בדברים פרק ה': ולא תחמוד אשת רעך ולא תתאוה בית רעך.

קבצי החוקים שבתורה

ד החוקים אינם אלא ניסוחים של האמונה ושל הערכים בצורת צוויים. הצו הוא הוראה, הדרכה להגשים את האמונה ואת הערכים למעשה. החוקים הם התורה, הם אורח החיים.

רוב החוקים שבתורה מרוכזים בשלושה קבצים: ספר הברית (שמות כ"א—כ"ג); ספר הכהנים (בעיקר בספרים ויקרא ובמדבר) וספר דברים (פרקים י"ב—כ"ו). מלבד הקבצים יש גם פה ושם חוקים בודדים שלפי סימנים ידועים אפשר לקבוע לאיזה קובץ הם שייכים. כי הקבצים נבדלים זה מזה קודם כל בביטויים, בסגנון. לכל קובץ ביטויים (מונחים) האופייניים לו. הביטויים האופייניים לספר הכהנים הם, למשל: אני ה'; וידבר ה' אל משה לאמור דבר אל בני ישראל וכו'; זאת התורה; חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם; חוקה אחת לכם ולגר הגר וכו'. ביטויים אלה אינם מופיעים בספר דברים כשם שהביטוי "במקום אשר יבחר" או "בשעריך" אינו מופיע בספר כהנים אלא בספר דברים.

כמו כן יש הבדלים בין הקבצים בפרטים שונים. למשל: אופי הפסח בספר הכהנים (שמות י"ב שייך לס"ב) שונה מאופי הפסח בספר דברים. בס"ב אופיו משפחתי: אבי המשפחה במקום הכהן, המשקוף ושתי המזוזות במקום המזבח. ובס"ד מזהיר המחוקק: "לא תוכל לאכול את הפסח בשעריך". בס' הכהנים אין הפסח בא אלא מן הכבשים או מן העזים, ובס"ד — גם מן הבקר; בס' כהנים אין לאכול את הפסח מבושל ובס' דברים כתוב: "ובשלת ואכלת". בס' הכהנים השמיטה שמיטת קרקעות, ובס"ד — שמיטת כספים. בין ספר הברית לס' דברים יש הבדלים ניכרים (כמו בדין האמה העבריה שלפי ספר הברית אין דינה כדין העבד ולפי ס"ד דינה כדין העבד). כבר נזכרה לעיל הדוגמא של השבת, שבעשרת הדברות בספר שמות היא מבוססת על הנתון הקוסמי, ובעשרת הדברות שבס"ד הנימוק הוא סוציאלי.

באידיאות היסודיות אין הבדל בין הקבצים. אידיאות יסוד המת- בטאות, למשל, בענין המקלט, הכופר ושחרור עבדים ושעליהן נעמוד להלן בדברנו על קובץ החוקים בספר שמות, הן עיקר יחודה של תורת

משה, ובהן היא נבדלת מחוקי העמים שבסביבה. אידיאות אלה משותפות לכל הקבצים שבתורה.

שלושת הקבצים הם מסורות שונות, ניסוחים שונים של תורת משה. העורכים לא העיזו לשנות מן המטבע המקודש והמקורות קיימים זה על יד זה, והמסורות בנויות על בסיס אידיאי אחד. הכיוון האידיאי של משה ניכר בכולן. אופיה של האלוהות ניכר בזה שאינה מגינה על הרוצח במויד; ערך נפש האדם ניכר בזה, שאין כופר לנפש אדם ושייכותו של האדם לאלהים ניכר בשחרור העבדים.

בקבצי החוקים שבתורה לא הובאו כל החוקים שהיו נהוגים. הובאו, בעיקר, רפורמות, חוקים שחל בהם תיקון, שקיבלו מובן חדש. החוקים שלא היו טעונים תיקון לא הובאו ולא נזכרו. בתנ"ך (בעיקר בנביאים ראשונים ואחרונים) נזכרים דרך אגב הרבה חוקים שלא הובאו בתורה. ונראה שהיו גם מסורות שונות בעניינים רבים, לפעמים מנוגדות לאלה שהובאו בתורה.

בתורה כתוב: "כי תקנה עבד עברי, שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם" (שמות כ"א, 2). ההנחה היא שמוכרים עבדים וקונים עבדים ושצורת הקניין ידועה. מה שהמחוקק מביא אינו אלא תיקון.

עניין גירושי האשה (ספר כריתות) נזכר בתורה כדבר הידוע לכל. "כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו, כי מצא בה ערות דבר, וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, ויצאה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר, ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, או כי ימות האיש האחרון, אשר לקחה לו לאשה, לא יוכל בעלה הראשון, אשר שלחה, לשוב לקחתה להיות לו לאשה, אשר הטמאה, כי תועבה היא לפני ה' וגו' (דברים כ"ד, 1—4). החידוש בחוק הוא איסור השיבה לבעל הראשון. מהו ספר הכריתות (אביו של הגט" בתלמוד) ומה צורתו, על כך לא עמד המחוקק, כי היה הדבר מקובל וידוע. אין דבריו אלא תיקון.¹

הכתוב אומר: "וכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה, מעם מזבחי תקחנו למות" (שמות כ"א, 14). השינוי הזה, שמכניסה כאן התורה בנוהג,

1. השינויים (שהם מעין גירושין) היו ידועים קודם מתן תורה. וכן כתוב:

"ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה" (שמות י"ח, 2).

אינו מובן למי שאינו יודע את הנוהג הקדמון, שלפיו כל רוצח (גם רוצח במזיד) היה בורח ואוחז בקרנות המזבח כדי להינצל. השקפה זו היתה שוררת גם בישראל ולכן ברח יואב (שהרג את אבנר ועמשא בכוונה תחילה) אל המקדש. דבר זה קשור בהשקפת עולם שלימה, שהיתה קיימת בעולם העתיק והיא שהמקדש או המזבח יש להם כוח מציל. התורה התנגדה להשקפה זו עוד לפני הנביאים, שאמרו: „הגנוב, רצוח ונאוף והשבע לשקר... ובאתם ועמדתם לפני בבית הזה, אשר נקרא שמי עליו ואמרתם נצלנו?!” (ירמי' ז', 9—10). אבל אין היא עוקרת את המסורת הזאת לגמרי, כי אם משנה אותה בהתאם לעקרונותיה. היא מקיימת את מוסד המקלט (המזבח, המקדש או עיר הכוהנים-הלויים) לגבי השוגג; כי העיקר, לפי השקפתה, הוא הצדק, שהמזיד לא יינקה, והשוגג לא ייענש על לא עוול בכפו. על כל פנים החוק „מעם מזבחי תקחנו למות” הוא שינוי בנוהג הקדום.

מדברי בעלה של השונמית (מלכים ב', ד', 23) נראה שבראש חודש ובשבת היו הולכים לנביא, הוא שואל את אשתו: „מדוע את הולכת אליו היום, לא חודש ולא שבת?” מכאן שבראש חודש ובשבת נהוג היה ללכת לשמוע את דבר ה'. גם הנוהג הזה לא נזכר בתורה.

מהסיפור על אנשי גבעון (יהושע ט') יוצא, שהמסורת הקדומה לא התירה לאדם לבטל את שבועתו, אפילו הוא נשבע בטעות, כאמור שם בפסוק 19: „אנחנו נשבענו להם בה' אלוהי ישראל ועתה לא נוכל לנגוע בהם”. המסורת הקדומה היתה מחמירה מאד בענין שבועות ונדירים. לפי פשט הכתובים (שופטים י"א) הקריב יפתח את בתו, כדי שלא לעבור על הנדר.

מן האמור ביהושע (כ"ד, 26) יוצא, שנטיעת עצים במקדש לא היתה אסורה, כי כתוב שם: „ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה אשר במקדש ה', וכן מסרו לנו חז"ל בדבר המצבה, שהיתה חביבה על האבות (יעקב הקים מצבה בבית אל, עיין בראשית כ"ח, 18) ונאסרה לבנים (בדברים ט"ז, 22: „ולא תקים לך מצבה, אשר שנא ה' אלוהיך”).

תורת הנזירות מובאת בספר במדבר פרק ו'. ואולם אין בתורה הלכות בעניין נזיר מן הבטן. בספר שופטים (י"ג) מסופר על נזיר מרחם אמו (שמשון), שיש בו צד משותף עם הנזיר שבתורה (מגדל שער ראשו), אבל הוא נזיר כל ימי חייו. וכן שמואל הנביא (שמואל א', א', 11). הרי לפנינו מסורות קדומות על הנזירות.

על מסורת מקובלת בעם בענייני גאולת השדות והייבום אנו למדים ממגילת רות. לפי הנוהג במגילה זו לא האח בלבד חייב בייבום כדי לגאול את נחלת אחיו שמת בלי בן (דברים כ"ה, 5—10), אלא גם הקרובים האחרים של המת חייבים בייבום, למען לא תהיה אשת המת (ונחלתו) לאיש זר (רות ג', 12, וד', 4. בועז אומר לאחד הקרובים: "אם תגאל גאל, ואם לא תגאל — הגידה לי ואדעה, כי אין זולתך לגאול ואני אחריו").

כתוב בתורה: "ואם מזבח אבנים תעשה לי, לא תבנה אתהן גזית" (שמות כ', 25) "לא תגוף עליהם ברזל" (דברים כ"ז, 5). ואילו בבניין בית המקדש בימי שלמה מסופר: "ויצו המלך ויסיעו אבנים גדולות, אבנים יקרות, ליסד הבית אבני גזית" (מלכים א', ה', 31). "והבית בהבנותו אבן שלמה מסע נבנה ומקבות והגרזן, כל כלי ברזל, לא נשמע בבית בהבנותו" (שם י', 7). לפנינו מסורת הלכה, שנוסחה אח"כ כדלקמן: "כשבו-נים ההיכל והעזרה... אין מפצלים את אבני הבניין בהר הבית, אלא מפצלים אותן ומסתתים אותן מבחוץ ואח"כ מכניסים אותן לבניין" (רמב"ם פרק א' מהלכות בית הבחירה, ה"ה).

ירמיהו מתאר את החורבן ואת רוב החללים, אשר "לא יקברו ולא יספדו להם ולא יתגודד ולא יקרח להם, ולא יפרסו להם על אבן לנחמו על מת ולא ישקו אותם כוס תנחומים על אביו ועל אמו" (ירמיהו ט"ז, 6—7). מכאן — שהיתה מסורת הלכה קדומה על סעודת הבראה ועל כוס של תנחומים, שאינם ידועים לנו מן התורה, אלא מדברי חז"ל. עיין ביחזקאל כ"ד, 17; שם אנו מוצאים מסורת של אבלות: אין חובשים פאר, אין נועלים סנדל, עוטים על שפם ואוכלים משל אחרים.

איסור פת נכרים ויינם נזכר בדניאל פרק א'. ומכאן שהאיסור ידוע היה ומקובל בעם. על טומאת ארץ העמים אנו קוראים ביהושע כ"ב, 19. בדברי בני ישראל לבני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה: "ואך אם טמאה ארץ אחוזתכם עברו לכם אל ארץ אחוזת ה' אשר שכן שם משכן ה'", ובעמוס ז', 17: "ואתה על אדמה טמאה תמות, וישראל גלה יגלה מעל אדמתו" (לאמציה הכהן).

הרבה מסורות הלכה אנו מוצאים ביחזקאל ומהן הסותרות את התורה שבכתב. על כן ביקשו חכמים הראשונים לגנוז ספר זה (שבת י"ג, חגיגה י"ג, מנחות מ"ה). לפי יחזקאל: "נבלה וטרפה... לא יאכלו הכוהנים" (יחזקאל מ"ד, 31), ואילו לפי התורה מוזהרים כל בני ישראל על הנבלות

והן מותרות רק לגר ולנכרי בלבד (דברים י"ד, 20: "לא תאכלו כל נבלה; לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכור לנכרי, כי עם קדוש אתה לה' אלוהיך"). לפי יחזקאל אסור לכוהן (אפילו כוהן הדיוט) לקחת אלמנה לאשה, ורק אם היא אלמנתו של כוהן היא מותרת לו. וזה מתנגד גם למסורת התורה שבכתב וגם למסורת ההלכה שבידינו, כי לפיהן רק כוהן גדול אסור בלקיחת אלמנה לאשה, וכוהן הדיוט מותר בה, ואין הבדל בין אלמנת כוהן לבין אלמנתו של ישראל.

מן הדוגמאות הנ"ל אנו למדים שהיו הרבה חוקים שלא נכללו בקבצים; שרבים מן החוקים שבתורה היו בעצם תיקונים בחוקים המקוריים; ושרוחו בעם מסורות שונות בעניני חוק ומשפט.

קובץ החוקים בפפר שמות

(פ"ד הברית)

החוק הראשון בקובץ הזה הוא חוק העבד: כי תקנה עבד עברי שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי וגו'.

שוגים המחנכים המדגישים תדיר שהתורה מבקשת להעניק חופש לבן האדם, לעשות את חייו נעימים, משום שהיא "הומנית" יותר מן הדתות האחרות של עמי הקדם. יש לשים לב לכך שהעיקר בשיחרור העבדים הוא הטלת חובה עליהם. ה"שיחרור" הוא דבר קשה לעבד; קבלת האחריות לעצם הקיום. גם קבלת האחריות לקיום הכלכלי-החברתי הוא מן הדברים הקשים בעולם, אבל כאן הכוונה לקבלת האחריות לעצם קיום האישיות והיא קשה מכולם. להיות כלי בידי אחרים ולא לקבל על עצמו את עול האחריות הוא אחד הפיתויים הגדולים המושכים את לבו של אדם. התורה משחררת את העבד מן התלות באדוניו, הוא חדל להיות כלי בידי אחר, ועל כן דורשת התורה ממנו שיהיה לאישיות, שיהיה אחראי ל"קיומו", וזהו דרישה גדולה וקשה. כדאי להביא כאן עניין הלכתי מהתלמוד. כלל אמרו: זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם אלא בפניו. ונשאלת השאלה: מהו הדין אם אדם מסר לשליח שטר שיחרור על מנת למסרו לעבדו, וחזר בו לפני שהגיע השטר לידי העבד. רבי מאיר סובר שהשולח יכול לחזור בו, כי שטר השיחרור חוב הוא לעבד ואין חבין לאדם שלא בפניו, ומשום כך כל זמן שלא הגיע השטר לידי העבד אינו נכנס לתוקפו. וחכמים סוברים

ששטר השיחרור זכות הוא לעבד, כי נעשה על ידי כך חייב במצוות, וזוהי זכות גדולה לאדם (זוהי הזכות בה"א הידיעה של אדם עלי אדמות), ומשום כך אין השולח יכול לחזור בו, כי זכין לאדם שלא בפניו, ומשעה שנמסר שטר השיחרור לידי השליח נכנס לתוקפו. גישתו של רבי מאיר שהשיחרור אינו זכות לעבד היא טבעית, רגילה, וגם דעת החכמים ששיחרור העבדים הוא זכות להם אינה נובעת מתוך גישה הומנית במובן המצוי אצלנו. ה"זכות" אינה אפשרות הניתנת לאדם ללכת בשרירות לבו, אלא החובה להכרעה אישית שהיא בסופו של דבר זכות. התורה אינה רוצה שתלק מן העדה ישוחרר מן ההכרעה האישית. וזה עניינו של הכתוב: כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם.

על הריפורמה של משה בעניין המקלט כבר עמדו הרבה, ועל כן אין צורך להאריך בה. לפי תפיסת התורה אין האלהים מגן על הרוצח במחיד, בניגוד לתפיסתם של עמים ודתות אחרים שהאלים מגינים על כל רוצח הבא בגבול מקדשיהם, תפיסה שנהפכה במרוצת הזמן להיות מכנית פטישיסטית. האידיאה שאין האלהים מגן על מי שאינו ראוי לכך נובעת מתוך תפיסה שיש לה ערך חינוכי המשלים את הנאמר על ההכרעה האישית.¹

ראוי לעמוד על עניין הכופר. התפיסה השיגרית היא שבתחילה היה קיים החוק "עין תחת עין", ואחר כך בא במקומו חוק הפיצויים (עין תחת עין = ממון), לפי שהחוק נעשה יותר הומני ונוח לבריות. האמת היא שבעניין הכופר אין חוק התורה הומני כלל. התורה היא יותר "אכזרית" בעניין זה מדתות עמי הקדם. היא אינה מרשה קבלת כופר לרצח בניגוד לעמים אחרים שאצלם היה הכופר מקובל. התורה מקבלת את חוק הכופר במקרה של פציעה, של קטיעת אבר או במקרה של הריגה על ידי שורו של אדם, אך לא במקרה של רצח. וכל זה למה? — משום שהרוצח חילל את צלם האלהים; הוא ביטל בזה גם את קיום עצמו, חיו אינם ממשיים והמתתו הפיסית מבערת את המוות הפנימי מקרב העדה. ובפירוש הזהירה התורה: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" (עין במדבר ל"ה, 31—34). אבל אם שורו של אדם הרג הרי המעשה הזה נמצא בתחום אחר, בתחום שבו

1. יש לשים לב שבעניין הזה ובעניינים דומים לזה מתבטא עיקר התורה יותר מאשר במונותיאום.

הכופר מוצדק ועל כן נאמר: „אם כופר יושט עליו ונתן פדיון נפשו“.
(כמו שהודגש לעיל בדין המקלט שהשוגג מוצא מקלט במקדש האלהים,
כי לא פגם בספירה העיקרית). אבל יש לדעת שלהיות בעל צלם היינו
להיות אישיות אתראית, אישיות מכריעה, אישיות בעלת קיום ממשי,
אישיות בעלת יעוד; צלם אלהים הוא תפקיד ולא יסוד לגאווה שוא.

אחרי העניינים הקשורים בכופר באים חוקים שאינם עשויים לתפוס
מקום רב בחינוך האידיאי. יש לעמוד על המשפט: אחרי רבים להטות.
ידוע הוא שהפירוש המקובל אצלנו — שיסודו במסורת התנאים — אינו
נכון מבחינת הפשט. מלת „לא“ הנמצאת בראש הכתוב: „לא תהיה אחרי
רבים לרעות“ שייכת גם לכאן, והפירוש הנכון הוא איפוא: לא תהיה אחרי
רבים להטות משפט. מלת „להטות“ אינה במובן להכריע, אלא במובן לסלק,
לעוות את הדין.

אמנם, באין ברירה, יש ללכת בדרך התלמודית ולהכריע על פי
הרוב, אבל אין לתפוס את ההכרעה על פי הרוב כהישג. בדעת הרוב יש
לעתים זיק של אמת, אבל פעמים רבות היא רחוקה מן האמת. „אחרי רבים
להטות“ במובן התלמודי הוא מוצא טכני, כשאין אפשרות להכריע באופן
יותר ממשי. כשהעדה אינה בעלת עוז ונחלקו הדעות ואין יודעים מהי
הדרך הנכונה הולכים אחרי דעת הרוב. (אפילו ההכרעה שהיתה נהוגה
אצל האבירים בימי הביניים רומזת על דרך יותר נכונה מאשר העמדת
הדברים למניין¹). רק במקום שקנה המידה אינו ברור, במקום שהעדה
נמצאת בתנועה בין שני הקטבים: רפיח והשתלטות — נמנים וגומרים.
ואם אין לעדה מרכז, אם התאווה והרפלקסיה מושלות בה, התנועה היא
גדולה כל כך שאין גם כל ערך בהעמדת דברים למניין².

נעמוד עוד בקצרה על חוק השמיטה. השמיטה היא כשבת. כשם
שהשבת היא מנוחת הגוף ויחד עם זה „מנוחה שלימה שה' רוצה בה“,
כך השמיטה היא שבת לארץ שהיא שבת לה'. ויש שבת אחרת שהיא
בבחינת כפרת עוונות בסבל ואינה שבת אמיתית. עליה נאמר (ויקרא כ"ו):

1. במה דברים אמורים? — כשמצבה של העדה הוא כתקנו.

2. במצב האידיאלי מכריעה הרוח האמיתית (האלוהי, הערכים) שבאנשים ובעדה.

הם יודעים לעמוד לפנייה, לראות מה נכון מבחינתה ולקבל את הכרעתה.

«והארץ תעזב מהם ותרץ את שבתותיה בהשמה מהם» (בהיטהרותה מבני האדם).

החוקים הנ"ל וכן עניין החגים שבסוף הקובץ יש להם ערך חינוכי אם מדגישים בהם את הצד הנוגע לאדם בכל הדורות. בדרך זו יש ללכת גם בביאורם של החוקים שבקבצים האחרים (שבספר ויקרא ובספר דברים).

המשכן וכליו

(עיין ספר שמות כ"ה—ל"א ומל"ה ואילך)

מלאכת המשכן וכליו (וכן מלאכת המקדש שבספר מלכים) נעשתה על-ידי אנשים שהבינו (כלומר הרגישו ממשית) מה טיבה ומה מקומו של כל דבר. לא על ידי צו סתמי, לא משום שבאה הפקודה לעשות משכן וכלים בצורה מסויימת, אלא מתוך ידיעה מהותית, מתוך הרגשה אינטימית עשו מה שעשו ועשו כמות שעשו.

המשכן הוא אהל מועד. «מועד» במונח המקומי, בבחינת «ונועדתי לך שם», וגם במונח הזמני: «אלה מועדי ה' מקראי קודש». אוהל המועד הוא משכן האלהים ומקום הריכוז של עצמת העדה, של כולם יחד, מקום הפגישה של העדה עם האלהים. באוהל המועד יש שולחן שעליו מונח הלחם ומנורה המאירה נוכח השולחן וארון לדברים יקרים. בארון ובשולחן קבועות טבעות, ושמים בהן בדים, משום שהעם נודד במדבר ועל כן הארון והשולחן צריכים להיות עשויים להיטלטל, בבית המקדש בירושלים נעשו הבדים מיותרים ובכל זאת השאירו אותם (עיין מלכים א', ה', 8). תפיסת החיים לא היתה עוד של רועים נודדים אלא של מתנחלים, ובכל זאת היה עוד בחיים שריד ממשי של הדורות הקודמים. השאלה אוהל או בית נעשתה שאלת חיים בימי דוד המלך ונתן הנביא, ואז נקבעה הלכה: בית ולא אוהל.

את המשכן ואת כליו משחו בשמן המשחה. פעולה זו נתנה למשכן ולכליו את טעמם, את אופיים המהותי. כשם שמושחים אדם פשוט והוא נהפך למלך, למרכז העדה, כך משחו את האוהל ואת הכלים הפשוטים והם נעשו למרכזיים. לא שנעקרו האוהל והבית ממשמעותם הרגילה. האוהל והבית גשארו אוהל ובית במונח הפשוט, כלומר הכול הרגישו בהם הרגשת

הבית, אלא שנוספה על כך המשמעות האלהית. הכלים הם כלי הבית, אבל הם נמשחו משום שהם משמשים לקשר שבין השמים והארץ.

ארון הברית הוא הארון שבו שמים תכשיטים בבתי השרים, אבל באוהל המועד שמים בו את הדברים היקרים ביותר לעדה, את תמצית סדריה וחוקיה: את לוחות הברית. את השולחן מעמידים באופן כזה שמרגישים שהוא השולחן אשר לבית, אלא שכאן הוא השולחן אשר לפני ה'. הכרובים מבטאים את תנועת העננים בכיפת השמים ואת רוחות השמים (כמו שנאמר: „וירכב על כרוב ויעוף וידא על כנפי רוח“). פניהם איש אל אחיו כי תנועת העדה היא ביחד. המחלוקת אם לעשות כרובים או עגל מחלוקת אמיתית היתה בין כוהני ירושלים לבין כוהני בית אל (של ירבעם בן נבט). העגל הוא ייצוג של ההתיישבות הקבועה ועל כן החליפו כוהני בית-אל את הכרובים בעגל¹. מעשה העגל שבתורה הוא תיאור של התפרקות והשתוללות היצרים, אבל עגלי ירבעם נראו להם כאמיתיים (בסיטואציה החדשה).

המנורה היא, כאמור, נוכח השולחן אשר עליו הלחם, כדוגמת הסידור בביתו של אדם בערב. נר התמיד אינו כנר אשר בכנסיה שהעיקר בו הצללים אשר מסביבו. הנר אשר במקדש הוא הקיום של העדה כולה. הכפתורים והפרחים והגביעים אשר במנורה מתאימים למנורות שבבתי המלכים והשרים. הפרטים המדויקים היו מובנים לכוהנים ולעם. ויש ביניהם פרטים שנעלמו מבינתנו (יותר נכון: מהרגשתנו) בגלל ריחוק הזמן. האוהל עשוי מיריעות ומקרשים כנהוג אצל שבטים נומדיים למחצה. אדני הנחושת שמתחת לקרשים מעידים על אוהל שהוא בדרגת בית.

הבגדים של הכוהן הגדול הם בגדים עילאיים, כדוגמת הבגדים של המלכים והשרים. הכהן הגדול הוא מורה העדה והוא מקריב את קרבנותיה, על כן עליו לשאת את שמות השבטים על לבו לפני ה' תמיד. שמות אלה מייצגים את מהות השבטים ואת עצמתם².

1. העגלים קדושים היו בעיני העם. ומצינו ביהוא בן נמשי שלא השמיד את עגלי ירבעם, ואין להביא ראיה מן הנביאים שהתנגדו להם, כי הנביאים התנגדו גם לארון שבירושלים. הם התנגדו לכל דבר שבקדושה ושבפולחן שנהפכו להיות פטישים.

2. יש להעיר שחלוקת התפקידים בין משה ואהרן, בין השופט שהוא מנהיג העדה ובין הכוהן הנמצא בקרבת אלהים ועוסק בפולחן ובהוראה, אינה הפתרון היחיד לבעיית הנהגת העדה. אמנם את הפעולות הפולחניות הראשונות עשה משה בעצמו. הוא הקים את המשכן ומילא את ידיו של אהרן. (עיין שמות פרק ט', ויקרא פרק ח' ופרק ט').

ספר ויקרא

הערות לנושאים נבחרים

ספר ויקרא מוקדש בעיקר לקרבנות. מסורטים בו סוגי הקרבנות ואופן ההקרבה של כל אחד ואחד. רוב הפרטים אינם מובנים לנו היום, ואין לנו הרגשה נכונה לגביהם כדי להבחין במשמעותם. על כן יש להסתפק במועט ולעמוד על מהותו של הקרבן, על מקומו בעבודת-אלוהים ועל כמה פרשיות בחלקו השני של הספר, כגון: פרשת יום הכיפורים, שמיטה ויובל, הברכות והקללות.

הקרבן, האות והזכרון

הקרבן אינו סמל ואינו ייצוג, אלא הוא המעשה עצמו, הוא הממשותף עצמה. הוא הקשר שבין השמים והארץ. האש והעשן העולים למעלה אינם מייצגים את הפנייה למעלה, אלא הם הפנייה עצמה. לא שהאדם פונה בפנימיותו לשמים ואחר-כך הוא מבטא את פנייתו בצורת קרבן, אלא הקרבן — אם הוא עדיין אמיתי ופשוט ולא נהפך להיות בלתי תלוי בתוכן — הוא הוא הקשר שבין העדה לאלוהים.

הקרבן העיקרי הוא קרבן התמיד שמקריבים אותו בבוקר ובין הערביים. קרבן זה נעשה תמיד גם שלא בנוכחותה של העדה. בזמן שהקהל או היחיד עומד לפני המזבח יש מקום לומר שהכוהן מייצג את הקהל או את היחיד. לדוגמא: בבוא אדם להעלות ביכורים והכוהן מקבל את הביכורים מידו ומניחם לפני מזבח ה', יש מקום לומר שהוא מבטא בזה את תודתו של האיש בעל הקרקע כלפי גבוה, כלומר, הכוהן שהוא אחד מבני העדה, היודע ובקי בפעולות המקשרות את האדם עם האלוהים, עוזר לחברו בן עדתו לבטא את תודתו לאלוהים. אבל לגבי קרבן התמיד אין לומר כך, כי הכוהן מקריב אותו במועדו בשעה שאין שם אדם. קרבן התמיד הוא כחוקות שמים וארץ. הוא סעודת הבוקר וסעודת בין הערביים (סולת בלולה בשמן ובשר הכבש) שהאדם מעלה לגבוה, למקור החיים.

בניגוד לקרבן שהוא הפנייה לגבוה (הגשת סעודה, הבעת תודה, בקשת סליחה וכו') הרי האותות והזכרונות שבתורה: כגון הציצית והתפילין הם ייצוגים («והיו לאות על ירך ולזכרון בין עיניך»). ייצוג הוא דבר שהרואה אותו נזכר במשמעותו, ולפיכך הוא נקרא זכרון. לא זכרון

למה שעבר ואיננו, אלא זכרון לקיים. גם אלה וכיוצא בהם אינם סמלים במובן השגור בפינו.

התפילה היא תחליף לקרבן. (בתלמוד אמרו: תפילה במקום קרבן-נות). היא חלשה מן הקרבן ופחות ממשיית ממנו ולא כמו שרגילים הבריות לחשוב שהתפילה היא יותר עילאית, יותר מתקדמת. התפילה היתה קיימת גם בתקופת הבית הראשון, אבל לא נהפכה לדבר קבוע השייך לחוקות שמים וארץ. אפייני לתקופת הבית השני, שהיתה תקופה שרפה בה עוזה של העדה, שהכוהן הגדול היה מתפלל בהיכנסו ביום הכיפורים לקודש הקדשים. אחרי חורבן הבית השני באה התפילה במקום הקרבן. המחשבה שייתכן לחיות חיים שאין בהם קרבן ולא תפילה היא מוטעית לחלוטין. כשם שאין חיים בלי קשרים בין אדם לחברו, כך אין חיים בלי פעולה המקשרת אותנו עם העולם שלמעלה ממנו, בלי פנייה למקור החיים. במקום שאין קרבן — יש תפילה, יש תודה, יש ברכה. ובמקום שאין כל פעולה המקשרת אותנו אל השמים — אין כלום. מבחינה זו יש לגשת לפרקים בתורה על מעשה המשכן ולפרקים על הקרבנות.

פרשת יום הכיפורים

ובפר על הקודש מטמאות בני ישראל. וכן יעשה לאהל מועד השוכן אתם בתוך טומאתם. ונשא השעיר עליו את כל עונותם אל ארץ גזרה ושלח את השעיר במדבר. והיתה לכם לחוקת עולם בחודש השביעי בעשור לחודש תענו את נפשו־תיכם. כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו. (ויקרא ט"ז).

פרשה זו היא פרשת ההיטהרות, פרשת הכפרה של העדה (ולא של היחיד). כבר הזכרנו שטכס מעין זה המתואר כאן נהוג בכל העולם לשם סילוק הדימוניות מתוך העדה האנושית. היסוד הישותי הנצחי של הפרשה הוא הצורך לטהר את העדה. בכל עדה יש קשיי קיום. עדה מזדקנת, עדה מתפרקת, הדימוניות היא העיקר בחטאים, בעוונות ובפשעים. ואין בין ה"לץ" שבימי קדם לבין האינדיבידואליסט הציני שבזמן הזה אלא שינוי צורה בלבד. בכל הדורות יש צורך לגרש את השדיות, להוציא את הרע מתוך הקיבוץ האנושי. הדימוניות מעיקה על כל אישי העדה, והטכס מבטא את הרצון להיטהר, להיגאל, להשתחרר מן הרע ואת ההשתחררות עצמה.

גם אוהל המועד שהוא הביטוי לעצמה, לקדושה של העדה, נטמא על ידי עצם מציאותו בתוך העדה הטמאה, והוא טעון כפרה והיטהרות. על ידי ההיטהרות מתחזק יסוד הקיום. "לפני ה' תטהרו", כי ה' הוא מקור החיים, יסוד תקיום.

פרשת עריות

ולא תעשו מכל התועבות האלה אשר עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ. (ויקרא י"ח).

הפרשה מדברת בתועבה המינית. על הזיווג למלא תפקיד אלוהי, ואם אין בזיווג מן האלוהי, אם אינו מואר באור הבא ממעל, הוא הורס את האמונה, את הקיום. כל דבר שהוא אלוהי ביסודו והוא מתרוקן מתכנו הוא תועבה. על כן האליל הוא תועבה, ועל כן הזיווג שנהפך להיות בהמי הוא תועבה, ועל כן: זבח רשעים (לה') הוא תועבה.

תורת כוהנים

קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם. לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול. לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפוט עמיתך. ואהבת לרעך כמוך. (ויקרא י"ט).

כאילו להפריך את כל השיטות על ההבדל שבין הכהונה והנבואה בא הכתוב, וללמדך שכל הדיבורים על הכוהנים השמרנים חסידי הפולחן לשם פולחן יסודם בטעות. הפסוק המרכזי בתורת המוסר האנושית "ואהבת לרעך כמוך" נמצא בספר ויקרא (בתורת כוהנים) ולא בספר דברים (כמו שהיה רצוי למודרניים). מכאן אנו למדים מה היה אופיה של תורת הכוהנים: שילוב של הדתי והאתי. הפסוק "לא תקלל חרש ולפני עור לא תתן מכשול" הוא מחאה נגד המוסר התועלתי. הצו "לא תשא פני דל" מעיד על דרגה גבוהה של המוסר. ההנחה היא שהאנשים שאליהם פונה המחוקק הם אנשי חסד, אנשי רחמים ונוטים לשאת פני דל. כללו של דבר: התביעות המוסריות הגבוהות ביותר הן בספר הכוהנים. גם המחאה נגד הפולחן שנהפך להיות עצמאי, (פולחן לשם פולחן).

1. וכן בשמות: ודל לא תהדר בריבו.

המלחמה בהתאבנותם של הטכסים והסמלים, בפטישיזציה של עבודת האלו-הים באה מצד הכוהנים עצמם. ועדות לכך הפרק הכוהני המובהק («מזמור לאסף»): תהלים פרק נ'. בפרק הזה מדבר משורר כהני על הכוהנים ששחתו את ברית הלוי, ברית הכהנים, על הפטישיזציה של הפולחן המונו-תאיסטי. הפתיחה של הפרק מעידה על המעמד הרציני החשוב: «אל אלהים ה', מציון מכלל יופי אלהים הופיע. יבוא אלהינו ואל יחרש. אש לפניו תאכל. יקרא אל שמים מעל ואל הארץ לדין עמו. אספו לי חסידים, כורתי בריתי על זבח, ויגידו שמים צדקו, כי אלהים שופט הוא סלת שמעה עמי ואדברה, ישראל ואעידה בך» ועיקר הפרק: «ולרשע (היינו הפטישיסט, המונותאיסט שהוא מושחת מבחינה מוסרית) אמר אלהים: מה לך לספר חוקי, ותשא בריתי עלי פיך ואתה שנאת מוסר ותשלך דברי אחריך. דמית היות אהיה כמוך?! (היינו, פטישיסט ומושחת כמוך). בינו נא זאת שוכחי אלוה!»

נר תמיד

צו את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד. על המנורה הטהורה יערוך את הנרות לפני ה' תמיד, ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות ושמת אותם על השלחן הטהור לפני ה'. (ויקרא כ"ד). וישם את המנורה באוהל מועד נוכח השלחן ויעל הנרות לפני ה'. (שמות מ').

תמיד פירושו: קיום מלא, נצחי. אין התמיד נצח הנבלע באין-סופי.

באופק.

נר התמיד שבמקדש הוא כנר אשר בבית. הוא מאיר את השולחן ואת הלחם אשר על השולחן. יש להדגיש שהמנורה מכוונת כלפי השולחן. האדם חי על הלחם, והלחם אשר על השולחן מבטא את קיומו, קיומה של העדה כולה: שתים עשרה החלות הן שנים עשר שבטי ישראל. בתלמוד (שבת כ"ג) אמרו: נר ביתו משום שלום ביתו. שלום הבית בלשוננו: הרגשת הבית, תפיסת הבית. באוהל המועד בעל הבית הוא האלוהים, והבית הוא בית העדה כולה.

האור במקדש אינו אור לשם צללים, אור לשם מסתורין, כי הנר

הדימוני-הרומנטי איננו לפני ה'.

נוקב שם ה' ומקלל אלוהיו

ונוקב שם ה' מות יומת. איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו. (ויקרא כ"ד).

יש להבדיל בין שני האיסורים, בין האיסור לבטא את שם ה' בשפתים לבין האיסור לקלל את ה'.

יסודו של האיסור הראשון הוא, כנראה, בזה שהמבטא את השם מחסל אותו, הפך אותו למלה. אין אדם מדבר על הדברים הנוגעים לו במיוחד, ועל כן אין בעל קרבת האלוהים מבטא שם שמים. בעניין המקלל יש להדגיש: מקלל אלהיו, מקלל את האלוהים שלו. המקלל את אלוהיו אינו מורד בגורל העולמי שהמר לו, אלא מורד בקרוב לו ביותר. בצרת נפשו פוגע אותו אדם באלוהים שהוא קשור בו בפנימיותו. האדם המקלל את אלוהיו הריהו מאבד את עצמו לדעת. הוא פוגע במשמעות הכל כשהוא עוקר את משמעות חייו הוא¹.

פרשת שמיטה ויובל

ושבתה הארץ שבת לה. שנת שבתון יהיה לארץ. והארץ לא תמכר לצמיחות, כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי. ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה, והיתה גאולתו עד תום שנת ממכרו. ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיחות לקונה אותו לדורותיו, לא יצא ביובל. ובמי החצרים אשר אין להם חומה סביב, על שדה הארץ יחשב, גאולה תהיה לו, וביובל יצא. (ויקרא כ"ה).

עניין השמיטה: הארץ שובתת. הארץ נושמת. הארץ חיה. המשמעות של "שבתון לארץ" כמשמעות של "שבתון יהיה לכם". אלוהים פוקד את הארץ לטובה (ככתוב בתהלים: פקדת הארץ ותשוקקה) כשם שפקד את שרה לטובה (ככתוב: והי פקד את שרה). מנוחת הארץ (כמנוחת האדם)

1. בניגוד לכך יש "אלהים" בתורה במובן: טבע או גורל. למשל בשמות כ"א, 13: ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו. כאן נזכר שם שמים במובן של: מי יתן מותנו ביד ה' (ולא במובן האמתי). וייתכן שלזה נתכוון הכתוב: אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור.

אינה מנוחה סתם אלא מנוחה קדושה: שבת לה'. לשבתה של הארץ (כמו לשבתו של האדם) יש שני צדדים: שבת לה' ושבת לארץ.

ולענין היובל: המחוקק רצה ליצור הרגשה של תלישות. אחד הקווים האפיניים לתורת משה הוא החשש העמוק מפני "ונושנתם בארץ". מכאן בא חוק האריסות המטפיסית של האדם מישראל לגבי הקרקע. הכל מכוון נגד ההשתרשות בארץ המשכיחה את השמים, את האלוהים.

הטובה הוא האידיאה של היובל לנו מבחינה הרגשית, מבחינת הקיום? אנחנו בזמן הזה רוצים להפוך את עמנו לעם המעורה בקרקע. להשתרשותנו יש יסוד דתי עמוק. כיוונו של היובל מתנגד הוא לכיוונו. אין לחתות את הכל במחתה אחת. אומרים: התנ"ך הוא טוב, האידיאה של היובל היא טובה, השתרשותנו בארץ היא טובה ואין מרגישים בסתירות שבין הדברים האלה. נראה לי שבזמננו האידיאה של היובל גדחית מפני ההכרח של ההשתרשות. אין לבטל את האידיאה של היובל, אבל אין להגשימה במצב הנתון.

ההבדל בין בית מושב עיר חומה לבין בתי החצרים הוא ויתור, פשרה עם המציאות של העיר אשר לה חומה. המחוקק הוא כאן כנותן גושפנקא לאי-התלות של האדם באלוהים, למורשת דור הפלגה. הוא כאילו מרשה להוציא חלק מן העולם (את העיר הבצורה) מרשותו של האלוהים. אמנם הוא משאיר זכר לאמת המוחלטת של "כי לי הארץ" שבמשך השנה הראשונה יכולים לגאול את הבית, אבל הוא מאשר את בעלות האדם לצמיתות לדורותיו.

פרשת הברכות והקללות

אם בחוקתי תלכו, ונתתי גשמיכם בעתם, ואכלתם לחמכם לשובע. ונתתי שלום בארץ, ושכבתם ואין מחריד. והשבתי חיה רעה מן הארץ. ופניתי אליכם והפריתי אתכם והרבייתי אתכם והקימותי את בריתי אתכם. ונתתי משכני בתוכם, ולא תגעל נפשי אתכם, והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים. ואם לא תשמעו לי והפקדתי עליכם בהלה ונסתם ואין רודף אתכם. ולא תתן ארצכם את יכולה והשלחתי בכם את חית השדה. ואף גם זאת לא מאסתים ולא געלתים לכלותם, להפר בריתי אתם, כי אני ה' אלהיכם. (ויקרא כ"ו).

יש שלשה מיני ברכות וכנגדם שלשה מיני קללות. יש ברכות שבעיקרן פיסיות, כגון: „ואכלתם לחמכם לשובע“ או „והשבתי חיה רעה מן הארץ“, ויש ברכות פסיכיות כגון: „ושכבתם ואין מחריד“, ויש ברכות קיומיות כגון: „ולא תגעל נפשי אתכם והייתי לכם לאלהים“. יש לשים לב לכך שהפסוקים הנ"ל עד „והקימותי את בריתי אתכם“ מתארים את הרקע לחיים ומ„והקימותי את בריתי אתכם“ מתוארים החיים עצמם. עיקר הברכה אינו בשובע, בבטחון, בשלום, בנצחון, בפריון, אלא בזה שאין נפש האלוהים גועלת את האדם. הברכה הנוגעת לקיום עצמו היא עיקר הברכות.

וכנגדן מיני קללות: קללות פיסיות וקללות פסיכיות, כגון „ולא תתן ארצכם את יכולה“, „והפקדתי עליכם בהלה“, וקללות קיומיות שנפשו של האלוהים גועלת את העם. עיקר הקללה הוא הגועל והיא מתבטאת אצל האדם באימה הקיומית, אימה שאין להחליפה בבהלה הפסיכית. הקללה הזאת, איננה שבקללות, יכולה לחול על אדם ועם, גם כשהמצב הפיסי ואפילו המצב הפסיכי שלו הוא טוב, בשעה שהוא חי בשפע וחיו מתרוקנים מערכם, ממשמעותם, ושלטונות הריקנות משתלטים על הנפש, וזהו הכליון.

הבטיחה לנו התורה שעל אף הקללות הפיסיות והפסיכיות הרבות שה' מביא על ישראל — לא יגעל אותם לכלותם, היינו שלא יביא עליהם את הקללה העיקרית.

האדם המודרני מתחיל עכשיו שוב להבין שהברכות והקללות הקיומיות הן העיקר.

הוא מגלה שוב את המובן מאליו. לעת עתה התגלית אינה אלא תודעתית בלבד ואינה מושלת עדיין בנפשו, ברצונו, אבל ייתכן שגם העובדה התודעתית הזאת היא סימן של ברכה.

ספר במדבר

קטעים מ"מגילות"¹

תקופת המדבר היא התקופה הגדולה בתולדות ישראל. בתקופה זו התלכדו השבטים לעדה אחת בעלת תפיסת חיים ואורחות-חיים. בה זכו בני ישראל בערכי אמונה, בחוקים, בחגים ובטכסים שהם בסיס לישראל, ואחר כך לרוב האנושות. ה"מגילות" דלקמן הן גסיון לעמוד על מהותה של העדה שקמה במדבר, על שורשו של העוז, של כוח-הקיום שנוצר בתקופה ההיא. לפי הכיאר דלהלן לא היו החיים במדבר רק הכנה לכניסה לארץ, כפרוודור לטרקלין, אלא הם עצמם היו גם המטרה. בהוציאו את ישראל ממצרים לא התכוון משה בתחילה אלא להביאם המדברה למען יתיו כשבטים נודדים, ורק אחרי כן ראו הכרח לעבור לארץ נושבת.

אבל אין תפיסה זו כשלעצמה עיקר. היא רק מבליטה את אחד הדברים המרכזיים בתורת-משה: שהעיקר בחיי אדם היא ההקרנה הבאה מלמעלה, המגע עם השכבה האלוהית בנפש ובעולם. האדמה עשויה להסיח את דעתו של האדם ממה שלמעלה ממנו במושכה אותו יותר מדי אל עבודתה. אם האדמה נהפכת למרכז החיים, עלול האדם ליהפך לבהמי, ולהתרחק מן האלהות. כך קרה לעמים רבים בימי קדם. כך קרה גם לכנענים תושבי הארץ. משה עמד על הסכנה הזאת. הוא רצה שאלוהים אשר בשמים יהיה מרכז חייהם של בני עדתו ולא האדמה, הפריון וכל הגובע מהם. האדמה היא המקום, הרקע לחיים אלוהיים שמרכזם בשמים ממעל (וגם המרכז הוה אסור שיהפך לפטיש). מכאן נובעים החוקים של שמיטה ויובל ההופכים את האדם מישראל לארץ לגבי אדמתו. מכאן האזהרה מפני המצב של "ונושנתם בארץ".

כאן, במדבר, בנוף החדגוני שהבולטים בו ביותר הם השמים, במסעות באבק הנווד שאין להשתרש בו, אפשר להפנות את האדם אל על. ומשה הורה כאן, על רקע החיים הנומדיים את תורתו לא רק כהכנה, אלא גם כהגשמה שמשמעה בה בעצמה. משה הורה כאן לשבטי ישראל אורח חיים שהוא בניגוד לאורח החיים של מצרים וכנען. הרגשת החיים שנוצרה בעדה במדבר היא הרגשת ההוה-הנצח (החזרה) שעליה דובר לעיל. כאן נוצרה השבת. כאן מקומו של המאבק בכוחות המוחת וההזדקנות. כאן נוצר הקשר בין איש לרעהו ובין איש לעדתו. מתוך נסיונו של משה אנו למדים מה היא העדה האנושית בכלל, מה היא העדה בדרגתה הגבוהה, העדה כמו שהיא צריכה להיות.

תפיסת חיים זו יכולה להתגשם על הרקע של עבודת אדמה, כמו שהתגשמה במשך דורות בישראל ובעמים (עיינן, למשל, בספר ירושלים חלק א' מאת סלמה לגרלף). גם האדם המושרש באדמה יכול לחיות חיים בעלי משמעות, אלא שעליו

1. ה"מגילות" הם צורה ספרותית להבעה שבחר לו המחבר, ואינן מגילות

לחזק את עצמו למען לא ישקע באדמה. אין ללמוד מן ה"מגלות" ולהלן שהאפשרות היחידה היא לחיות במדבר. במצב של תקופת משה היתה זאת, כנראה, האפשרות שניתנה להגשמה, כדי שלא יעשו כמעשה ארץ מצרים וארץ כנען. הנביאים קראו לימים שהיו שבטי ישראל במדבר וישבו באהלים — ימי מועד (כלומר: ימי חג ה' עיין הושע פרק י"ב, 10 והשווה לפרק ט', 5), ועל אף כל החטאים של העם המנויים בספר שמות ובספר במדבר מדבר ירמיהו (ב', 2) על חסד נעורים ואהבת כלולות. יש לשים לב לענין מסורת הרכבים בירמיהו פרק ל"ה היושבים באהלים ככל אשר צוהם יונגב אביהם. הנסיון הראשון של יצירת גוי קדוש נעשה על רקע נומדי, וההמשך — על רקע של חיי אכרים ורועים בארץ כנען.

קטע מ"מגלת אבישוע"

ויקרבו ימי אבישוע בן פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן למות ויקרא אל בניו ויען ויאמר:

האספו ואגידה לכם את אשר קרה בראשית הימים. הקבצו בני אהרן, הטו אזניכם לאמרי פי, אשר שמענו ונדעם ואבותינו ספרו לנו. אל תכחדום מבניכם, למען ידע דור אחרון, בנים יולדו, יקומו ויספרו לבניהם, ולא ישכחו עוז ה' ונפלאותיו אשר הראם.

כיום אנו מורים ואומרים שה' אלהינו נתן לנו את התורה ונתן לנו את הארץ לנחלה כדי לקיים בה את מצוות התורה. זאת היא האמת לדורות והיא אמת לאמתה, אלא שלא כן היה בתחילה, במדבר.

כיום אנו מורים ואומרים שמשה התחנן לפני ה' לאמר: אעברה נא ואראה את הארץ הטובה, ולא שמע ה' אליו ויאמר לו: רב לך! אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה! זאת היא אמת לאמתה, אבל לא כן היה בעת ההיא, במדבר.

כיום אנו מורים ואומרים שראשי בני ישראל אשר שלחם משה לתור את הארץ ולראות מה היא, הוציאו את דיבת הארץ והמרידו את העם בה'. זאת היא אמת לאמתה, אלא שלא לכך התכוונו ראשי העם, שם, במדבר.

לא דירת ארעי, לא מעבר לארץ זרועה היה המדבר לאבותינו. לא הקים משה את אהל המועד לשעה עד יעבור עם ה' להר גחלתו, עד אשר יבנה בית זבול לה', מכות לשבתו עולמים. אהל המועד דירת קבע היה, בית עולמים היה. ה' אמר למשה: עשו לי מקדש ומשה עשה את המקדש למען יראו את ה' פנים אל פנים ויהיה ה' להם לאלהים, שם, במדבר.

מפעלו של משה איש האלהים — מפעל של עוז היה, מפעל של פלא היה, מפעל של התגברות היה: התגברות על האדמה, התגברות על הזמן החולף, התגברות על הפירוד והמחלוקת, התגברות על ההזדקנות, התגברות על המות.

משה נתן חיים לעדתו עד שראה איש את אחיו עין בעין ועד שראו כולם יחד את האלהים עין בעין. משה תיקן מסגרת לחיים שעיקרם בשמים, לחיים שבהם הכל קיים לחלוטין, לחיים של ברית, חיים של חוקים ומשפטים, חיים המכשירים את בני האדם לתפוס את האלהים במראה עינים ולא במחשבת הלב.

האלהים הוא בשמים, רוכב בערבות (בעננים), יושב הכרובים, והכרובים פורשי כנפים למעלה ופניהם איש אל אחיו. זאת היתה תורתו של משה.

קטע מ"מגלת שמוע בן זכור"

שמוע בן זכור למטה ראובן מן המרגלים אשר שלחם משה לתור את הארץ רשם את הדברים האלה בספר: בתחילה לא רצה משה לשלוח אותנו לתור את הארץ, כי רצה בעדה שאינה זקוקה לאדמה לשם משמעות קיומה, אבל העם לא יכול לעמוד בנסיון ויקרבו אליו כולם ויאמרו: הנה אנחנו כלים והולכים ועוד מעט ולא ישאר מאתנו שריד, נשלחה אנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ וישיבו אותנו דבר, את הדרך אשר נעלה בה ואת הערים אשר נבוא אליהן. לא נוכל שאת את חיי המסעות שמטרתם בם בעצמם. הולכים אנחנו וסובבים ושבבים על סביבותינו, קצה נפשנו בסיבובים, בחזרות. אנו רוצים להשתקע בארץ.

אז בחר משה שנים עשר אנשים, איש אחד איש אחד לשבט, כולם אנשים של ממש, אנשים בעלי אחריות, ראשי בני ישראל. ידע משה שהאנשים האלה לא יכזיבוהו. הוא ידע שהאנשים האלה לא יאמרו הן לארץ נושבת אם לא יהיו בטוחים בדבר שתוכל העדה לחיות ולהתקיים בה. הוא ידע שיקר להם, לראשי בני ישראל, העוז השמימי ולא יבחרו בארץ שיושביה נושנים בה, בארץ אוכלת יושביה.

משה פקד עלינו לעלות אל ההר ולראות אם ההר יכול לבוא במקום המדבר, כי גם בהר מופנה האדם כלפי מעלה; כלפי עצם השמים, והעולה

בהר סובב ועולה, סובב ועולה, והולך ומתקרב לשמים. וענני השמים הולכים וחוזרים, נפרדים זה מזה וחוזרים ומתקשרים ומתמזגים זה בזה, ואף נפשותיהם של בני האדם כמותם: הולכות וחוזרות, נפרדות זו מזו וחוזרות ומתקשרות ומתמזגות זו בזו עד שהן זוכות לחזות פני האלהים.

משה פקד עלינו לראות מה הארץ: אם טובה היא או רעה לקיום, אם היא ארץ שמנה אם לא, שאם פירותיה שמנים ומרובים, יש מקום לחטוא כי העם יאכל מפירותיה ויאכל בה ולא ישאר ממנו מאומה. ומה העם היושב בארץ: אם חזק הוא ברוחו, ממשי, אחראי, או רפה ברוחו, בלתי ממשי, בלתי אחראי, שאם הוא רפה ברוחו סימן שהארץ גורמת לרפיונו. ומה הערים: אם ערי פרוזות הן, סימן שהאנשים חזקים הם ומעורים ביקום, ואם הערים בצורות סימן שהם פחדנים, תלושים ושואפים לעצמאות מדומה.

כשבאנו אל הארץ מצאנוה שהיא ארץ זבת חלב ודבש. הבאנו משם אשכול ענבים גדול ורמונים ותאנים כדי להראות לעדה את פרי הארץ, כדי להוכיח להם שהעם יאכל וידשן ויפר את הברית ויאמר בלבם: אין אלהים. מצאנו בארץ ערים גדולות ובצורות בשמים, שגם השמים בצורים שם, ונוכחנו שהערים האלה נהפכו למנוס מפני האלהים ולמעוז במקום האלהים. הזהרנו את העם מפני הארץ האוכלת את יושביה. הזהרנו את העם מפני הנפילים אנשי המדות אשר ראינו שם. אלה הם בני הענק שכוחם רב והם מכלים את שבטיהם, היינו, מבטלים את רצונם והללו כבטלים ומבוטלים¹. אלה הם הגבורים אנשי השם הנולדים מבני האלהים אשר באים אל בנות האדם שכל בני שבטיהם הם כחגבים בעיניהם. נוכחנו שאף כי עז היה העם היושב בארץ, סר צלם מעליהם, כי הענקים בלעו את העם כליל ולא נותר ממנו מאומה.

1. כבר עמדנו לעיל על הבטיחה הקשה הזאת. ראש העדה, האיש שצלחה עליו רוח אלהים, כופה את רצונו על כל אחד ואחד מבני העדה ומשעבדו, ובעשותו זאת הוא שואף לגנוול מהם את כל אישיותם ולבטלם. ובהשיגו זאת אין העדה קיימת, כי עדה המורכבת מאנשים נטולי רצון ונטולי אישיות — אינה עדה. התקלה של תפיסת המרובה על ידי היחיד החזק הבולע את העדה כולה ידועה לנו מתולדותיהם של כל העמים. מכאן מוליכה הדרך לחוקים שסופם נצחון החיצוני על הפנימי, נצחון המוות על החיים. הכל בא מתוך שראש העדה בלע את העדה ולא נותר ממנה אלא צלה בלבד.

לא חטאים מוציאי דבה היינו אנחנו התרים את הארץ, כי אם התנגדנו לכליון עדתנו בארץ. התנגדנו למעפילים לעלות ההרה, לאלה שאמרו בלבם כי ראש ההר יבוא במקום המדבר, וארון ברית ה' ומשה היו אתנו, הם לא משו מקרבנו, מקרב אנשי המחנה. אך לב העם לא היה למחנה, ויהושע בן נון וכלב בן יפונה נעשו לראשי העם הזה. הם דימו בלבם שיוכלו להתגבר על הארץ ועל פירותיה, על ענקיה ועל עריה הבצורות בשמים. הם חשבו שיוכל העם להתקיים ולהאריך ימים על האדמה. לא עלה בידי משה לקדש את האלהים בתוך בני ישראל, ובהיותו חי עמהם ממרים היו עם ה', ומכאן ידע שנכשל בנסיונו, ולכן סמך את ידיו על יהושע בן נון, אם כי לא ידעו ה' פנים אל פנים.

משה מת במדבר ולא ידע איש את קבורתו. לא היה לו מקום באדמה, לא בחיים וגם לא אחרי מותו.

שני הקטעים האלה יש בהם דברים הסותרים את דברי התורה. לפיהם התנגד משה לכניסה לארץ ורצה שהמחנה יהיה קבע והמשכן יהיה מקדש עולמים. משה לא יכול לראות את הארץ אלא מרחוק, לא מרחוק במובן הארצי, אלא במובן הנפשי, כראות אדם דבר שאינו יכול להזדהות אתו ויש בו עדיין מקצת מן הדבר שרצה בו. זהו סוד הראיה מרחוק. אבל יש בתורה נגלה ונסתר, והקטעים סותרים רק את הנגלה שבתורה ולא את הנסתר שבה.

לפי הקטעים האלה רצה משה למצוא מקום נפשי לעדה שלימה בתקיום בתוך המסעות ובאמצעות המסעות במדבר, באבק הנודד של המדבר, שאין לו פנים ואין להשתרש בו. כוונתו של משה הייתה ליצור בקרב שבטי ישראל הרגשת-חיים המביאה אותם לראות את עדתם ראייה ממשית ולראות גם את האלהים במראה-עינים ולא במשל וחידה, והרגשת-חיים כזאת אינה נוצרת בעדה הקשורה באדמה.

ההתגברות על האדמה היינו התגברות על כוח המשיכה של האדמה. התגברות על ההשתרשות באדמה. אדמה זו יש לה תוך והיא עשויה להקנות לאדם בית, שלא יהיה האדם מקרי בעולם, אבל היא עשויה גם להסיח דעתו ממה שלמעלה ממנו. לא רצה משה שיקנה לו האדם מקום באדמה, שימלט מן האין-סוף, מן התפוצה ומן המקריות על ידי שיקשור את עצמו באדמה, אלא שיקנה לו מקום בשמים ממעל ויקשור את עצמו

בכיפת הרקיע. משה בחר בדגן השמים ובצפור השמים למאכל לעם והוציא להם מים מסלעי המדבר. הוא לא רצה שיוציאו לחם מן הארץ ויאכלו מבשרם של הצאן והבקר שעל כרי הדשא וישתו מים מן הבארות אשר יחפרו באדמה. משה בחר במסעות ובחניות כי בהן חיה העדה חיים של חזרה¹, חיים של נצח, ובהן נשמה העדה נשימה של קיום. משה בחר באנשים שהארציות בטלה לגביהם ובמקום שהסופות מפוררות את האדמה, במקום שגבעותיו משתנות תדיר, אבל הוא לא ביטל את התחום לגבי השבת, על כן אמר: שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השבת². האנשים מן העם אשר יצאו מן המחנה ללקוט מן הזמן ביום השביעי רצו להתגבר גם על ההכרח של התחום, ועל כן פנה אליהם משה ואמר: עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי. ובעיקר: תורתי — שיש להתגבר על האדמה ולא על הכרח המקום; תורתי — שאין להחזיק בנוף הארצי אבל יש להחזיק בתחום מבפנים; תורתי — שאין להחזיק במקום מפני הפחד, מאימת המזיקים, אבל יש להחזיק במקום משום שהמקום הוא מתנאי הקיום היסודיים. האנשים האלה שיצאו ללקוט את הזמן ביום השביעי רצו להתגבר גם על התחום הזמני, על השבות, היינו על ההכרח הקיומי

1. המושג (הקטגוריה) „חזרה“ לקוח כאמור לעיל מכתבי סארן קירקגור. לא טוב שמתגבר האדם על הזמן החולף (שבהיותו חולף הוא מוליד את הפסימיות), על ידי התקוה לעתיד לבוא וכן לא טוב שמתגבר האדם עליו באמצעות הגעגועים על מה שעבר ואינו עוד או באמצעות הזכרונות מימים עברו. עליו להתגבר עליו על ידי הרגשת הנצח שבעתה. סימניו של ההוה-הנצח הוא שאינו מענין ולא מבריק, אינו משעמם ולא מוגיע, שהוא ממשי ורציני והולם את האישיות הממשית והרצינית. אין בהוה-הנצח מתסרונותיה של התקוה שהפתחון מוצא בה מנות, וכן אין בו מחסרונותיהם של הזכרונות שענינם עבר ובטל מן העולם. כשההוה-הנצח ממלא את הנפש, היא משיגה את השלמות.

2. יש פתגם תלמודי: „דוכתא דאיניש — איניש הוא.“ מקומו של האדם הוא האדם. אדם שאינו נמצא בפנימיותו במקום מסוים — אינו קיים כלל, אין תוקף לקיומו. זהו חוק ולא יעבור. כך ברא הקדוש ברוך הוא את עולמו; על מנת כך ברא את האדם שתהא לו תחושת מקום בלתי אמצעית הנהפכת אחר כך (על ידי תנועת הרצון, על ידי עבודה שבלב) לתודעת מקום ממשית. וכך ברא את האדם על מנת שיפטיק את הזרם התדירי של הזמן וינפש ושיוכל להפוך את ההינפשות לשבת. התחום והשבות הם איפוא תנאים שהתנה הקדוש-ברוך-הוא במעשה בראשית, ועל-ידי עבודה-שבלב גדולה נהפך התחום לתחום בריקים והשבות — לשבת. (התחום נעשה ביטוי לנצח המקומי והשבת-לנצח הזמני, לחזרה, כמוכח הנוכח).

להפסיק את זרם הפעולה. הם חשבו כי כשם שמתגברים על התלות באדמה ובלחם היוצא מן האדמה, כך יש להתגבר גם על השבות. הם יצאו מן העם, מן המחנה, סרו מן הדרך ולא הצליחו.

תחום השבת ואיסור ההוצאה מרשות לרשות בשבת שבתלמוד, מתורת משה הקדומה הם. אלה הם שרידים מחיי המסעות במדבר שנשארו לפליטה בתקופות שכבר החזיקו בגוש הארצי ככלי שהוא הכרחי לקיום. תורתו של משה היתה קשורה ב"אהל המועד". "מועד" היינו מקום פנימי, נצח מקומי, בבחינת: ונועדתי לך נש, ו"מועד" היינו זמן פנימי, נצח זמני, מועד ושבת. הנצח המקומי והנצח הזמני מתלכדים ונעשים לאחד, ואין משיגים את האחד אלא אם כן מבטלים קודם לכן את הזיקה למקום הארצי ואת הזיקה לזמן הארצי, לחולף.

משה נתן לישראל את השבת. הוא הורה להם את תורת ההינפשות, את תורת השבות, את ביצוע התנועה מן המנוחה הבהמית של השור והחמור ובן האמה עד המנוחה השלימה שהאלהים רוצה בה. המנוחה השלימה היא הרגשת חיים שאין עמה התחמקות, שאין עמה בריחה, לא לצד העבר ולא לצד העתיד, שבה ההווה הוא הנצח; הרגשת חיים שאין בה מתיחות ולא התפרקות; הרגשת חיים שהיא נצחון החיים על המות. כל ימי ההינפשות המהותית: השבת, המועדים וראשי החדשים הם "לזכרון לפני ה'", והזכרון לפני ה' אינו זכרון למה שעבר ואינו עוד, אלא זכרון לקיים, זכרון לקיומה של הברית שבין ה' לבין העדה ולשלמותה בהווה.

וכשם שרצו האנשים שיצאו ללקוט את המן להתגבר על השבות ולא הצליחו, כך רצה מקושש העצים להתגבר עליה ולא הצליח. מקושש העצים נשאר בתחום המקומי, אלא שלא רצה בהפסקה, במנוחה הארצית. הוא חשב את המנוחה החיצונית להפרעה חמרית, למעין אדמה. וכך רצתה הסוטה להתגבר על המשפחה שגם היא מעין קבע חמרי, חיצוני. וכך רצה קורח להתגבר על הכהונה, על ההנהגה, על ההבדל שבין המרכז לבין ההיקף בעדה, למען תהא העדה כולה קדושה ובתוכה ה'. הצד השווה שבכולם שהם רצו להתגבר על הקבע, על החוקים והמשפטים, שרצו להרוס את המחיצות החמריות כדי לעלות אל ה', ופרץ בהם ה' ונפלו.

1. ה"קבע" שייך לחיי אדם. המשפחה והנהגת העדה הכרחיות הן בקיום. העבודה ששתיהן עשויות להסיח דעתו של אדם מן העיקר, ממשמעות חייו, אינה

אבל לא הרי ההורסים לעלות אל ה', כמקושש, כסוטה וכקורת ועדתו, כהרי המתאוננים והמתלוננים שבמחנה. המריבות התדירות באו מתוך המחנה, היינו שלא עמד בהם באנשי המחנה כוח (כוח הרצון) להיות לאנשים ולא עמד בהם כוח להיות לעדה; שגברו השעמום, הריקנות, ההזדקנות, ההתחכמות והשדיות במחנה ונפשם קצה בחיים. זהו סודן של המסות שניסו את ה', היינו שהתרוקנו בפנימיותם ועל כן דרשו תמיד הוכחות שה' בקרבם. משה לא רצה לסלק את החטאים על ידי השרשתם של האנשים באדמה, אלא על ידי המסעות והחניות ועל ידי החוקים והמשפטים. כשהתגברו כוחות המות: השעמום, הריקנות, ההזדקנות וכו' ערכו את טכס הכפרה (לא יותר מפעם אחת בשנה כדי שלא יאבד ערכו) ונתנו את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם על ראש השעיר לעזאזל ונסלח לכל עדת ישראל וכך הצילו את המחנה-העדה.

המסעות במדבר — מסעות בסיבוב היו. פניהם של האנשים לא היו מכוונים לארץ נושבת, אלא הלכו סביב סביב, ואל סביבותיהם שבו, וארון ברית ה' לפניהם. הם חיו בחזרה, בהווה הנצחי. לעתים הפסיקו את התנועה הסיבובית ושמרו את משמרת ה' ימים או חודש ולא נסעו, כי היתה ההפסקה נחוצה, כדי לנשום נשימה קיבוצית, נשימה של רבבות אלפי ישראל. ושוב נסעו ושוב חנו, וכך הביאם משה לראות את האלהים פנים אל פנים¹.

השמש והירח היו להם לאותות ולמועדים. המועדים לא היו מועדי קציר ואסיף, אלא מועדי ה', זכרון ליציאת מצרים, ליציאה מן הארץ שכל החיים מופנים שם כלפי מטה, כלפי היאור, היינו זכרון ליציאה התדירית מן הארציות, וזכרון למעשה בראשית, למזרח שמש ומבואו, למוצאי בוקר וערב שבכל יום שהם מעשי בראשית.

מצדיקה את הנסיונות לביטולן שהם נסיונות לשנות את סדרי בראשית. ה"קבע" טעון הכוונה כדי שלא יביא לידי כשלון. (שההנהגה עשויה להכשיל את האדם — עיין לעיל; וכך עשויה המשפחה לבטל את העדה וגם להסיר את לב האדם ממה שלמעלה ממנו). המקום והזמן שייכים גם הם ל"קבע" וגם הם עשויים לשלול מן האדם את המשמעות (כשהאדם שוקע בהם ומתמזג בהם), אבל הם הכרחיים ושייכים לרקע של הקיום, אלא ששומה על האדם, על האישיות בעלת הרצון, להפכם לנצח.

1. ראיית האלהים פנים אל פנים, היינו תפיסה נפשית שלימה של-המשמעות, תפיסה שלימה של טעם הקיום הדומה לראייה בלתי-אמצעית. עדה חיה ותנאי-חיים המקרבים את האדם לטעם הקיום מאפשרים את השגת האלוהות.

היו במתנה אנשים שרצו לשוב מצרימה ואחרים שרצו לעלות ולהתישב בארץ כנען. הראשונים היו בעלי הזכרון של העבר הארצי, והאחרונים בעלי התקוה לעתיד הארצי ושניהם ברחו מן ההווה הנצחי, מן החזרה. בגללם ובגלל דומים להם נהפכו המסעות למסעות קרב. נסעו כדי להניס את כוחות החדלון ונחו כדי להינפש מן הקרב, וקראו פרשיות בתורה כדי לרפא בהן את העדה.

ואלו הן הפרשיות שקראו: פרשת בריאת העולם. העולם נברא מתוך החושך כורוח השמש וכעלות הירח מתוך החושך. והיו דורשים את הפרשה הזאת כך שהאלהים היוצר את האור אוחז בכנפות הארץ ומנער את הרע ממנה. אז קיבלה הפרשה אופי מלחמתי. ופרשת המבול פרשה מלחמתית היא: מלחמה לה' בעולם המושחת. האל הזועם פותח את ארובות השמים ואת מעינות התהום ומרעים בקולו, וכוח לקול והדר לו ויושבי קצוות יראים מפניו. ופרשת דור הפלגה כלפי המעפילים נאמרה. הם בונים את הערים הגבוהות והבצורות בשמים. הם העושים לעצמם שם כדי לברוח מפני האלהים ונענשים שאינם יכולים להתקיים כעדה. עונש התפוצה הבא עליהם הוא לאות לבני מרי שבכל הדורות. פרשת "לך לך מארצך" של אברהם ופרשת יציאת מצרים ענינן אחד: היציאה מן הארציות. ופרשת מעמד הר סיני היא הפרשה על שיא ההישגים, על ראיית האלהים. וכן היו קוראים בפרשיות הברית ובפרשיות החוקים והמשפטים ודורשים בהן, שהברית היא כברית יומם ולילה והחוקים הם כחוקי שמים וארץ. הכל כדי להתגבר על הקשיים שבקרב האנשים, שבקרב העדה, כדי להגביר בהם את כוח הרצון לבחור בחיים.

אבל העם לא יכול לעמוד בזה. הוברר הדבר שמשה מת ויהושע מכניס את העם לארץ. אז קרא משה ליהושע לעיני כל ישראל ואמר לו: חזק ואמץ כי אתה תביא את העם הזה אל הארץ. ניצחו אלה שניבאו כי לא יוכל העם להתקיים בלי נוף ארצי, בלי אדמה בנושא קבע. ניצחו אלה שדרשו בית במקום אהל.

אבל זהו סוד עוזה של תורת משה, שמשאריתה ניזונית האנושות אלפי שנים: שאחרי הויתורים נשארה בה עדיין עצמה מרובה כדי לתת חיים לעמים רבים.

„מדרש" על פרשת בלעם¹

(לבמדבר כ"ב—כ"ה)

לא רציתי להיות נביא, וה' אלהי הכריחני להיות נביא. אהבתי ללכת לקראת נחשים, אהבתי את הקסמים, הישנים והחדשים; אהבתי את הקסמים שלי ואת הקסמים שהיו שולחי ואורחי מביאים בידם לעזור לי בעבודתי. אבל עיקר כוחי היה בברכותי ובקללותי. ידוע היה בעולם שאת אשר אברך — יבורך, ואשר אאור — יואר, וכל המלכים כבודני כבוד גדול בגלל כוחי זה שבפי. כל אשר אמרתי להם עשו; את השרים הנכבדים ביותר היו שולחים אלי, והיו ממלאים ביתי כסף וזהב כדי שאיענה לבקשתם. כשהייתי באדום המליכוני עליהם האדומים בעלי החכמה והעצה. מלכם הראשון הייתי בדנהבה, עיר הזהב. חכמים הם האדומים השוכנים בחגוי סלע, בעלי גאווה הם, אבל אני עליתי על כולם. כי האם יוכלו חכמת תימן ועצת בצרה להדמות לברכותי ולקללותי, המחיות וממיתות גויים רבים? אמנם ה' אלהי אלהים קשה הוא, ויש אשר נקראתי לברך או לקלל אדם או גוי והוא מאן לתת לי לברכו או לקללו, ולא יכלתי להמרות את פיו, אבל לרוב עלה בידי לכפר את פניו בקרבנות; בניתי שבעה מזבחות, הקרבתי שבעה פרים ושבעה אילים, כמספר אשר הקריבו לפניו אבותי, ואז נקרה לקראתי והראני דבר מה, ברמו ובמחוג, וידעתי להגיד לשולחי דבר וליעצם מה לעשות.

והנה בא היום שהכריחני להיות נביא-שליחו, לוותר על כסף, כבוד ושלטון ולעשות את רצונו. ומעשה שהיה כך היה: בלק בן צפור, מלך מואב הגדול, שלח אלי מלאכים, שרי מואב ושרי מדין, ובידם מגילת ספר כתובה אלי. וזה היה דבר המגילה: הנה עם יצא ממצרים. הנה כיסה את עין הארץ. הנה נלחם במלכים אדירים, בסיחון מלך האמורי ובעוג מלך הבשן, הכם לפי חרב וירש את ארצם. ישראל יושב בחשבון ובבנותיה

1. המדרש על פרשת בלעם וכן כל המדרשים שבספר הזה אינם מדרשי חז"ל. זוהי צורה ספרותית שבחר בה המחבר כדי להביע באמצעותה דעות מסוימות על פרקים בתנ"ך. במדרש זה מספר לנו בלעם אחרי מותו על חייו, על גסתוליו ועל מותו.

ובערעור ובבנותיה ובכל הערים אשר על יד ארנון אשר לקחן סיחון מלך האמורי ממואב, בלחמו במלך מואב הראשון אשר היה לפני. הרוב אריב עם ישראל, אם אלחם בם להציל את ארצי מידם? מואב מפחד מפני ישראל כי רב הוא ועצום ממנו. הוא קץ בחייו מפני ישראל. מהר נא ובוא וקלל את ישראל, אולי יעמוד בי כוח ואוכל לגרשו מן הארץ.

המגילה הזאת פתחה לפני שערים לגדולה, לעושה ולכבוד. ידעתי מה גדול יהיה הכבוד שאנחל במואב ובמדין אחרי אשר יגורש ישראל. מלכי מואב ומדין ישתחוו לי, עפר רגלי ילחכו, כי הצלתים מיד חזק מהם. ידעתי שהאלהים בחר באברהם, אביו הראשון של ישראל, בגלל אמונתו באלהים, בגלל מסירותו השלמה לאלהים, בגלל רצונו לוותר עד בלי סוף, להקריב לאלהים את כל אשרו ואת כל היקר לו. ידעתי שהאלהים בחר בישראל להיות לעם שכולו מאמין, שכולו מסור, מוותר ומוכן להקריב את הכל לאלהים כאברהם. אבל לא רציתי ללכת בדרך הזאת. היא לא ישרה בעיני. לא רציתי להקריב לאלהים את אשרי, את כבודי, את רצוני לכוח ולשלטון. קוסם הייתי כל הימים. אהבתי את המקסם החלק, היפה והמהנה. אהבתי לקסום קסם, לראות בכבד, להשיב לשולחי דבר, למשול באל ואדם, לנתוץ ולנתוש, לבנות ולנטוע, כרצוני. לא נעלמה ממני גדולתם של הישרים, הזוכים לחסד אלוה ממעל בוותרם על כל רצון לכוח ולשלטון בעולם הזה. יש אשר במסתרים נכספה נפשי להיות כמותם, אבל ידעתי שאין אני יכול להיות כמותם. הרגשתי שאין לנפשי כל כשרון לנוהג זה. אנוכיותי עיכבתני מכך. לא הבטתי ברצון למעלה. מבטי היה תמיד מכוון למטה. ידעתי שאני נמצא למעלה.

נפשי קיבלה את העובדה של האנוכיות בלי פקפוקים רבים, כדבר המושתת על חוק בראשית של התבל. כל כוכב ברקיע וכל שרץ קטן השורץ על הארץ הוא אנוכי. לא רציתי לקבל מתנות מגבוה. לא רציתי לשתות כצמא את טיפות-הטל הבאות ממרום. רצון חזק לכוח ולשלטון היה בי. בדרך זו חפצתי ובה הלכתי.

כשהלכו זקני מואב לקרוא לי נלוו אליהם גם זקני מדין, כי נפל פחד ישראל עליהם. לפני זמן לא רב עבר הכהן הגדול של מדין למחנה ישראל והיה להם לעינים במדבר. בתחילה אמרו בגויים, שישוב אל ארצו ואל מולדתו, ועתה נודע שהוא דבק בישראל. וידל מדין מאד. בשעה שבאו אלי הזקנים, אמרתי להם ללון אצלי, ובו בלילה עשיתי מה שעשיתי

ונגלה ה' אלי וימאן לתת לי ללכת עמם. מלך מואב שלח לי שנית שרים גדולים ונכבדים מן הראשונים, והבטיח לי כבוד רב ונכסים מרובים, ובלבד שאבוא אליו לעזור לו לגרש את ישראל. וגם לשרים האלה אמרתי ללון אצלי, ושוב גיסיתי לפנות לאלהי. לא ציפיתי שייענה לי. כבר אמרתי ליאש את לבי מן הכבוד והנכסים, והנה רמוז לי ה' ללכת עם האנשים. התעודדתי. אמרתי, אולי אוכל לו ואפתנו. אז גברה עלי ידו. הוא ציווני ללכת למואב. הצו הזה מילא את לבי אימה. הרגשתי שאנוס אהיה לעשות את רצונו. ובכל זאת כשבאתי למואב עשיתי כל מה שיכולתי לעשות: עליתי לראש הצור להשקיף אל מחנה ישראל; אמרתי לבלק מלך מואב לבנות שבעה מזבחות ולהכין שבעה פרים ושבעה אילים; הלכתי שפי וחכיתי לרמוז. ומיד נקרה האלהים לקראתי ושם דברו בפני. והדבר היה כאש בקרבי. מעולם לא קרני כדבר הזה. הייתי לאיש אחר. השקפתי אל מחנה ישראל; ראיתי את העם והרגשתי בעצמתו המפכה מלמטה, נכנסת בעורקי, משקה את עצמותי ומשכרת את חושי. אז ברכת את ישראל ברכה רבה: שיהיה העם הזה נבדל מכל העמים, שלא תארע לו כל תקלה מן התקלות העשויות לבוא על כל עם ושלא תחול עליו כל קללה מן הקללות העשויות לחול על כל עם. בסוף נבואתי גברה בי התשוקה להיות כישרים בישראל, כתמימים עם ה' ולא כמעוננים וכקוסמים; שחסד אלוה יסיר ממני את אימת החיים ואת מר המות; שלא אצטרך שוב להסתפק בזה שאימת חיי ומר מותי יידחו מפני ההנאה האנוכיית, מפני הסיפוק של יצר השלטון. הרגשתי שלא אוכל לחיות כישרים, אבל אחת שאלתי מאת ה' שבשעת מותי יהיה טעם מותי כטעם מותם.

באותו הרגע נסתלקה שכינה ממני ושבתי לקדמותי, וכשאמר לי בלק לנסות ולעבור למקום אחר שאין רואים משם אלא חלק קטן מן העם, כדי שלא תפעל עלי עצמת העם בכללותה כדרך שפעלה עלי בראשונה, שמחתי לשמוע בקולו, ואמרתי בלבי: אולי יינחם ה' על הברכה אשר שם בפני. ולא זו בלבד אלא שניסיתי גם לכוון את לבי למצוא אוון ועמל, חטא ופשע בישראל, כדי שתחול עליהם קללה. אבל האלהים שם בפני דברי לעג על שדימיתי להשפיע עליו שיחזור בו מברכתו הראשונה. כלום אדם הוא האלהים, אדם המדבר ואחר-כך חוזר בו ואינו מקיים? העם אשר רק קצהו ראיתי, נראה בעיני כאריה רובץ, שלו ושקט, אבל עוד מעט יקום לטרף, וטרף מואב ומדין, אדום ועמלק וכל הגויים מסביב.

הוספתי ברכה על ברכתי הראשונה: לא די בזה שישראל ישכח לבטח ולא תארע לו כל תקלה, אלא שינצח בקרבות וישלוט באומות. בנסיון השלישי שעשה בלק בראש הפעור כמעט שלא השתתפתי. שוב לא עמד בי כוח להתנגד לאלהי. רצוני בוטל לחלוטין ולא רציתי אלא לעשות רצונו. עזבתי את הנחשים. רציתי שרוח האלהים תפעמני, ותפעמני. ויפקח האלהים את עיני וארא את החסד ואת הברכה היורדים ממרום על ראשי הישרים. בפעם הזאת גברה ברכתי על ברכותי הראשונות. הבאתי עליהם ברכה שלמה: ברכת רוויה ופריזון, ברכת קוממיות, נצחון ושלטון, ברכת עוז ועצמה, שיהא ישראל מקור הברכות, שיהיו המפתחות של הברכות והקללות מסורים בידיו כשם שהיו מסורים בידי. זאת היא הברכה האחרונה שאבות מוסרים אותה לבניהם לפני מותם, בידעם שעליהם ללכת בדרך כל הארץ ועל כן מוסרים את המפתחות לבניהם. בלק כעס עלי כעס רב ופקד עלי לעזוב את ארצו, ואני לא שמתי לב לדבריו והוספתי לנבא. לא יכלתי לכלוא את הרוח. נפתחו כל מעינות הנבואה ונבאתי על כל הגויים מסביב: על כל גוי הנלחם בישראל — שאחריתו עדי אובד, ולכל גוי הדבק בישראל — אחרית טובה. ראשי פרקים מנבואותי אלה הביא משה בספרו.

כשנסתלקה רוח־הקודש ממני קמתי והלכתי לדרכי וגם בלק הלך לדרכו סר וזעף. בדרך התאוששתי ורוחי שבה לקדמותה. נזכרתי במקום השלישי שבלק התיצב שם על עולתו: בראש הפעור, ורעיון חדש עלה במוחי. מלאתי כח ורוח עצה ומיד מיהרתי ורצתי אחרי בלק, השגתיו ותפסתיו בבגדו ואמרתי לו: בוא ואיעצך אשר יעשה עמך לעם הזה. שערי נחשים ננעלו, שערי עצה לא ננעלו. בנותינו תשברנה את עוזו של ישראל. קח את בנות מואב ואת בנות מדין החיות, בנות הנשיאים, בנות ראשי האומות, ואמור להן שעליהן להביא את בתוליהן, את נעוריהן, את אהבתן, קרבן לעמן. עליהן להזנות את ראשי בני ישראל, את נשיאי בתי האב. עליהן להצית בהם את אשה של התאווה אשר תאכלם מנפש עד בשר. עצתי עצת נכלים היא, אבל אם לא תתנכל להם לא תוכל לגרשם מן הארץ.

שמע בלק בקולי. ישראל נצמד לבנות מואב ומדין, למקדשו של בעל פעור, וחרון אף ה' היה בישראל. כוחו של משה תשש, הוא ראה שהבית אשר בנה הולך ונהרס, הוא הרגיש שיומו קרב ובא, ואני ישבתי

במדין בכבודו של עולם, ולא היו לי ימים טובים כימים האלה. המדינים ומלכיהם ככדוני כבוד רב, מצילם ומושיעם הייתי. גם בנות מדין, אשר מסרו את גופן לאויביהן, העריצוני, כי בחרתי בהן להציל את עמך. המלכים והשרים וכל העם השתחוו לי והקריבו לי מנחה. אז קרא פינחס בן אלעזר הכהן את הנאמנים לה' למלחמה במדין. כשצבאו אלפי ישראל על מדין באו אלי חמשת מלכי מדין לבקש ממני עצה. אמרתי להם: הרבה עשיתי למענכם. בעצתי מעל ישראל באלהיו ותשש כוחו. עוד מעט ויאסף משה אל עמיו. יהושע אינו כמשה. אור הלבנה אינו כאור החמה. אילו יכולנו לדחות את המלחמה עד לתקופת השנה היינו מכים את הארץ ומצילים את מדין מפיו, אבל עכשיו עדיין כוחו במתניו. עדיין יש קנאים לה' בישראל, עדיין משה קיים, מה לעשות עוד למדין ולא עשיתי?

באותו היום הסתערו בני ישראל על מדין והרגו את חמשת מלכי מדין וגם אותי הרגו בחרב. שרי האלפים ושרי המאות, בחירי העם, הנאמנים לה' ולמשה, הרגו כל זכר במדין והחיו כל נקבה, כי חשקה נפשם בבנות מדין. אז ידע משה מה עמוק המעל שמעל ישראל בה', אז ידע להעריך את עצת בלעם, שאם בישראל לא קם כמשה — באומות העולם קם. מעוון בעל פעור לא טוהרו בני ישראל גם אחרי בואם לארץ נושבת כל ימי יהושע בן־נון. שרתי עם האלהים ויכולתי לו. כגמולו שילמתי לו על שמנע אותי מכבוד, על שהעליב אותי בפני מלך ועם, שהייתי מוכרח להודות פעמים רבות שאין אני אלא ככלי בידו, ואין אני יכול לעשות דבר גדול או קטן בלי הסכמתו. בנחשי נכנסתי לגבולו, לתחום של הכוחות האלהיים, ועל כן חזקה עלי ידו, אבל תחום החכמה והעצה תחומנו הוא, תחום האדם הוא, וכאן ידינו על העליונה. כך היה וכך יהיה עד אחרית הימים. כך מקובלני מוקני דור הפלגה שבחכמתנו אנו יכולים לומר לאלהים „סור ממנו!“ וליהנות משלטון בלי מצרים, עד שיבוא הזמן שגם החכמה תהיה לאלהים. אך אני הולך אל עמי.

אמרה כנסת ישראל

פרק ממדרש גנוז לספר דברים¹

אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש־ברוך־הוא: קובלת אני על גדלך, צדקתך וחסדך, על קנאתך, כעסך וקללותיך, ועל כל התנהגותך למן היום

1. המדרש שלפנינו הוא תשובה לתוכחות שבפרקים א'—י"א בספר דברים ובקורת על התוכחות שבתנ"ך בכלל. הקורא בתנ"ך באופן רציני, כך שהדברים נוגעים לו ולחיו אישית, קובע יחס לדברים שהוא מוצא בו, ויש דברים המעוררים התנגדות ובקורת.

בתוכחות שבספר דברים ובתוכחות הנביאים מובלטים גודלו של ה', חסדו, טובו, צדקת־דרכו בכל ענין וענין. לעומתם מודגשות חטאת בני ישראל, סטיותיהם, אי־נכונותם לשמוע בקול אלוהים וללכת בדרכיו. מרובות האזהרות מפני החטאים ומרובים האיומים.

כוונת המוכיחים להשיב את ישראל מחטאם, לעוררם לשנות את אורח־חיהם. התוכחות, האזהרות והאיומים מגמתם לעורר את הרגשות האשמה והחרטה ואת הרגשת התשוּקה לשינוי באורח החיים. המוכיח הוא מחנך וכוונתו לחנך.

אבל בשומעי התוכחה עשויות להתעורר גם הרגשות אחרות: הרגשת אפסות ואי־יכולת לתקן, או השלמה ואדישות, או התנגדות ומרי. הדגשת גדולת האלוהים מצד אחד והדגשת כשלונותיהם של בני האדם מצד השני עלולות להביא את האנשים לדכאון ולהרגשת אפסות ואי־יכולת לשנות ולתקן את אורח החיים; לעתים הן מביאות להשלים עם העובדות ולא לשים לב אליהן בכלל. התוכחות יוצרות מרחק בין השומעים לבין תוכן התוכחה. לעתים מעוררת התוכחה את השומעים להתנגדות, למרי, ותגובה זו באה לכלל ביטוי ב"מדרש הגנוז" שלפנינו.

נתאר לעצמנו מוכיח בן דורנו שאינו מצליח להביא את שומעיו לשנות את אורח חייהם. והם מרגישים שאינו מדבר מתוך מצבם הם, והרגשה זו מרחיקה אותם ממנו. הם היו מוכנים יותר לשמוע לו אילו היו חשים שהוא אחד מהם וחי את אשר הם חיים. אז היו סומכים עליו והולכים אחריו. הבקורת החריפה והאיומים מעוררים התנגדות פנימית בשומעי התוכחה, וגם כשהם מדולדלים וירודים כל כך עד שהם מקבלים בהכנעה את הכל, אין התוכחה מביאה לתוצאה הרצויה, כי הם נעשים סבילים לגמרי.

התנ"ך כולל הרבה נאומי תוכחה, וחשוב הוא שישמע גם קולו של העם, ועל כן הובא כאן "המדרש הגנוז" לספר דברים, כדי שלא לשקוע בחד־צדדיות של התוכחה הנבואית.

אשר באת עמי בברית עד היום הזה. הלא אלה הם דברי נביאיך; ה' אלהיך הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, האל הגדול, הגבור והנורא, לא יראהו האדם וחי, הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים, הארץ וכל אשר בה. הן גוים כמר מדלי וכשחק מאזנים נחשבו. כל הגוים כאין נגדו, אפס ותהו נחשבו לו. מן השמים השמיעך את קולו ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש.

אלה הם מקצת הדברים, מעט מהרבה. מרבה אתה לדבר על גדלך ולהדגיש את רוממותך. והרי גם בלעדי הדברים האלה מרגישה אני בגדלך ואולי הוא המביא אותי לסטות מאחריך, כי מפני גדולתך אין אני בטוחה בכך שאתה שלי. היטפלותך אלי, הקטנה והדלה, אינה הולמת את גדולתך, ולפיכך על אף היותי קשורה בך, הריני מתרחקת ממך ואתה הוא המרחיק אותי. אתה הכל ואני אפס, ובכל זאת קרבתני ומשום כך אני בורחת מפניך. דבריך על גדולתך מעוררים בי רגש התבטלות ולכן אינני יכולה להיות קרובה אליך באמת. רוממותך מטילה עלי אימה, ואימה זו מונעת אותי מקרבה, עד שהייתי אנוסה לבקש: הן הראתני את כבודך ואת גדלך, ועתה למה אמות כי תאכלני האש הגדולה? אם אוסיף לשמוע את קולך — ומתי. דברי אלה מצאו חן בעיניך והסכמת שלא לבוא אתי במגע ישר. לא טוב הדבר אשר אתה חוזר ואומר תמיד שאתה חכם ואני פתיה אין לב, שאתה צדיק וישר, תמים פעלך וכל דרכיך משפט ואין בהם עול, ואני רשעה, עקשה ופתלתולת, שותה כמים עולה. אם אמנם כן הוא, הרי אין אני ראויה לך, ומה לך ולי? אם אנו שני הפכים — איך אוכל להדבק בך? אם אני מרשעת למה בחרת דוקא בי? תשובתך, כי בחרת בי בזכות אבותי אינה תשובה מספיקה, כי הרי אתי באת בברית (גם הברית שכרת עם אבותי למעני היתה) ואם אני אינני צדיקה מה מועילה צדקת אבותי? לא טוב הדבר אשר אתה אומר לי שאני המעט מכל העמים ולא בגלל צדקתי ויושר לבבי הבאת אותי לרשת את הארץ הטובה, אלא בגלל השבועה שנשבעת לאבותי, לאברהם, ליצחק וליעקב, ובגלל רשעת הגוים תושבי הארץ הזאת לפני. לא טוב הדבר אשר אתה אומר שלא השמדת אותי והבאת אותי אל הארץ משום שנענית לבקשתו של משה נביאך אשר טען שלא יאה לך להשמידני פן יאמרו המצרים ויתר העמים שאין לך יכולת להביא אותי אל הארץ אשר הבטחת לי. עשית איפוא למען שמך שלא יתחלל בגויים. לולא כך היית משמיד אותי. נימוקים כמו „רשעת

הגויים" ו"פן יאמרו" מביישים ומעליבים אותי. אם באמת ובתמים אתה אומר את הדברים האלה, למה לי הארץ הזאת שאינני ראויה לרשתה? גם חסדך הרב מעליב אותי ואין אני יכולה לעמוד בו. כמה טובה עשית עמדי: הוצאת אותי בכוחך הגדול ממצרים, מבית עבדים; נשאת אותי במדבר כאשר ישא איש את בנו; הולכתני בעמוד ענן יומם ובעמוד אש לילה; דבריך שמעתי ולא מתתי, ומי בשר אשר שמע קולך מתוך האש כמוני ויחיי? האכלת אותי מן המן אשר לא ידעתי ולא ידעו אבותי; השמדת את האמורי מפני אשר כגובה ארזים גבהו וחסון הוא כאלונים; הבאת אותי אל ארץ טובה, ארץ נחלי מים, ארץ חטה ושעורה, ארץ זית שמן ודבש. ואני, הרי הייתי קשת-עורף, הקצפתיך וממרה הייתי עמך מיום דעתך אותי. וטובה שאני עושה לך מהי בעיניך? הרי אינה חשובה בעיניך ולא כלום. בשעה שבאתי לבנות לך בית מנוחה אמרת: השמים כסאי והארץ הדום רגלי, איזה בית תבני לי? וכך אתה מבטל תמיד את חסדי. במה אקדם אותך, אלהי מרום? הקרבתי קרבנות ואתה אומר לי: לא אקח מביתך פר, כי לי כל חיות היער, בהמות בהררי אלף, אם ארעב לא אומר לך, כי לי תבל ומלואה. ולבנון אין די בער וחיתו אין די עולה. דבריך אלה הורסים את חיי, כי הרי אני רוצה שתהנה ממתנותי, שתאכל מלחמי, מן החלב והטוב שאני מקריבה לפניך, שתאמר לי: רעב אני וצמא ומשתוקק לריח ניחוח, למען יהיה טעם ליגיעי להמציא לך בשר, לחם, יין וקטורת סמים, למען אמצא סיפוק בעמלי בידעי שאתה זקוק לדברים האלה ואני יכולה להשלים את החסר לך. כמה הייתי מאושרת לדעת שאתה צריך משהו ואני יכולה לתתו לך, והנה אתה אומר שאינך חסר מאומה, ובכן אין טעם לכל עמלי ולכל חיי. אם כן הדבר, למה לי חיים?

אתה מזכיר לי תמיד את הטובה שעשית עמדי אף על פי שלא הייתי ראויה לה, כדי להוכיח שאני כפויית טובה. הלא כה דבריך: התיצבי ואשפטה אתך, זכרי נא את כל החסד אשר עשיתי עמך, אנכי העליתך ממצרים ואציל אותך מיד כל לוחצין, ואת מאסת בי, המושיע לך בכל צרותיך. ואני משיבה לך: לא יאה למיטיב להכריז בפני כל על הטובה אשר הוא עושה, ואם אין אני ראויה לחסד היית צריך להיות חזק ונאמן לעצמך ולא לעשות אתי חסד. מוותרת אני על חסדך אם אתה מזכיר אותו תמיד. אם אינני הוגנת למה באת בברית עמי? ואם אתה מתחרט על הברית — מדוע אינך מגרש אותי? למה אתה שואל: כלום נתתי לך

ספר כריתות, כלום שלחתיך? אם בגדתי בך למה אתה מחזיר את גרושתך שלא לפי החוק, כי לפי החוק אין האיש רשאי להחזיר את גרושתו אחרי אשר עזבה אותו ובחרה באחר, ככתוב: "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה, כי תועבה היא לפני ה'".

אתה רגיש מאד וכל דבר קטן פוגע בך. נוח אתה לכעוס וכועס בגלל דברים של מה בכך, ובעיקר בגלל דברים כאלה. קנא אתה ואינך מבחין בין הראוי לעורר קנאה לבין מה שאין בו כדי לעורר קנאה. אמרת עלי שהקנאתיך בלא-אל, שהכעסתיך בהבלים. אם המדובר הוא בלא-אל, בדבר הבל, למה אתה מתריע על כך בכעס רב ואומר שתשלם לי מדה כנגד מדה ותקניאני בלא-עם, תכעיסני בגוי נבל? למה אתה אומר שאש קדחה באפך ותוקד עד שאול ותאכל ארץ ומלואה ותלהט מוסדי הרים? אין סיבה זו מספיקה כדי להחריב את העולם בגללה. מרוב הרגל להאשים, אתה מאשים גם במקום שהחטא אינו ראוי לתשומת-לב. מרוב הקפדתך, כל תטא קטן — גדול הוא בעיניך וכל מעשה-ילדות נחשב בעיניך כבגידה. השומע את דברי נביאיך גדמה לו כאילו בביתי הורגים, חומסים ונואפים תמיד. זכור נא מה יעץ אמציה כהן בית-אל (לשלח את נביאך המורד במלכות מן הארץ ולא להרגו, אף על פי שהמורד במלכות חייב מיתה) ומה ענה לו עמוס מן הנוקדים — למען דעת צדקת ישראל. כשהרג אחאב בעצת אשתו את נבות היזרעאלי משום שלא רצה למכור את כרמו למלך — השמדת את כל בית מלכותו. כלום אינך יודע שבכל בית-מלכות אחר מי שממאן למכור למלכו שדה או כרם אחת דתו להמית ואין מוחה ביד המלך?

אתה מקפיד מאד על כבודך. כבודך חשוב הוא בעיניך יותר מדי. ואין דבר זה הולם את גדולתך. הגדול אינו חס על כבודו, משום שאינו זקוק לכך. אתה דורש שיהללוך תמיד כל גויים, ישבחוך כל לאומים והמלה השגורה בפי משורריך היא: הללויה! אין זה יאה לך. כלום אינך יודע שהמשבח יותר מדי הריהו כמגנה? זאת ועוד: הדרישה להודות, להלל ולשבח בתדירות, מביאה את מעריצין לידי חנופה והתחסדות. וכבודי אני מה הוא? הרי אין הוא חשוב כלל בעיניך. אתה פוגע בי תמיד, ואין זה עשוי לקרב לבבות. בדרך כלל אתה משבח את אבותי, אך יש שמרוב כעסך אתה פוגע גם בכבודם ואומר: "אביך הראשון חטא". בשעת-כעס כזאת גם מוצאי אינו מוצא חן בעיניך ואתה אומר שאבי היה

אמורי ואמי חתית והם השליכו אותי ערומה על פני השדה והייתי אסופית מלוכלת בדמיה עד שבאת ורחמת עלי.

ולזולך בי ולגלוגך עלי פוגעים בי כמדקרות חרב. דברי הלעג של נביאיך הם כחצים בבשרי. הנה אני מקריבה עולה כליל לריח ניחוח לך ובא אחד מנביאיך ואינו מסתפק בדבריו שאין אתה רוצה בקרבנות, שאין אתה זקוק לריח ניחוח, אלא שבוחר לשון ערמה ולעג ואומר לי: מוטב שתקריבי קרבן שלמים במקום קרבן עולה למען תאכלי בשרו באותה שעה נתחמץ לבי בקרבי ורפו ידי. היה לי היום הזה כיום שבו שרת את שירת "האזינו" שבספר דברים אשר בה אתה אומר שהיית משבית מאנוש זכרי לולא חששת שמא יתפארו האויבים, שתשלח לכלותני, שהם בכוחם הכניעוני. מכאן, שלולא חשש זה היית משמידני. ואתה רוצה שאחרי שמעי את דברי השירה הזאת אוסיף לאהוב אותך בכל לבבי, נפשי ומאודי? תוכחתך ארוכה מדי ונאמרת מתוך רוגז ורתחנות. יתכן שאילו אמרת את דבריך בנחת, היו פועלים עלי יותר. אזהרותיך ואיומיך מרובים הם מדי. אתה מזהיר וחוזר ומזהיר, מאיים וחוזר ומאיים, ואין קץ לאזהרותיך ולאיומיך. הן למדת מהנסיון שלא הועילו האזהרות והאיומים הראשונים, אם כן — אזהרות ואיומים אחרונים למה? יש ואני שמחה להרגיש שמתוך הדברים שאתה משמיע בשעת כעסך ניכר שאינך אלא מאיים. כך אמרת פעם למשה נביאך: "הרף ממני ואשמידם", או: "הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם". כשהרהרתי בדברים אלה אמרתי בלבי: וכי תופס היה בך? אבל אם אין האיום אלא מן השפה ולחוץ — למה לך להשתמש בו? גם קללותיך מרובות וחריפות הן מדי. השומע את הקללות שבמשנה תורה שערותיו מסתמרות. כלום יאה לך לקלל כך? אין זאת כי נהנה אתה מן הקללות ולפיכך אתה מרבה בהן. יש ונדמה לי כאילו אתה מתענג על יסורי, כאילו אתה מתעלל בי. כלום אין זה חשד מוצדק? אמרת: כאשר ששתי להטיב לך כן אשיש לאבד ולהשמיד אותך. שמחה זו למה היא? אחד מנביאיך הפליג עוד יותר ואמר שנתת לי חוקים רעים, חוקים העשויים להשמידני, כגון החוק של הקרבת כל פטר רחם. אמנם מוזר היה האיש, אבל גם נביא כישעיהו בן אמוץ בא אלי ואמר (אם הבינותי את דבריו) שתפקידו להשמין את לבבי, להכביד את אזני ולהשע את עיני, פן אראה ואשמע ואבין ואשוב וארפא ממשובתי. דומים הדברים לאלה ששמעתי מפי משה על פרעה שהכבדת את לבו למען התעלל בו.

ואף-על-פי-כן קשורה אני בך בכל נימי לבבי, מרגישה אני אותך בכל תא ותא שבגופי, יודעת אני את ערכך ואת טובך, כי אמנם גדול אתה, חכם, טוב לב ונוח לסלות. אכן, פעמים רבות הקצפתוך, הטאתי נגדך ומעשים רעים עשיתי. איני יודעת כיצד באתי לידי כך. אבל אם אתה חושב שבגדתי בך — אינך אלא טועה. נאמנה הייתי לך יותר משאתה מתאר לעצמך. קשה לי לדבר ולהוכיח לך זאת, כי בשעה שאני רוצה לדבר אליך בדבר הזה — אין מלים בפני. אבל דע לך שנתתי לך את הכל ולא דרשתי ממך מאומה. מאושרת הייתי בידעי שאתה שלי. בכל המכות שהכית את שפחתך הכרוכה אחריך — ראה נא את פצעי, אין מתום בגופי! — לא התאוונתי וקבלתי הכל באהבה כי אהוב אהבתוך. ידעתי את הסבל שסבלת בגללי. ידעתי כי הכאבתי לך באולתי, אבל אל נא תחשוב שאני קלת-דעת. אמת הוא — ובוה צדקת — שעשיתי את המעשים הקטנים באופן אוילי, בזה שרציתי להעלימם ממך. אבל כל זה נעשה מתוך תמימות ולא מתוך רצון רע. כשנשקתי את העגלים הייתי כמי שמנשק את אחיו ואת אחיותיו הקטנים ולא עלה על דעתי לבגוד בך או להמירך באחר, אבל הייתי צריכה לזכור שאתה מקפיד ומזהיר על כך תמיד ולדעת שאין נסתר מנגד עיניך, כי משוטטות הן וצופות בכל מקום, ולחדול מדרך זו. אופן המעשה הכאיב לך, לא כן? אבל אתה לא היית צריך לשים לב לכך וליחס חשיבות מרובה כל-כך לפתיות כזו. שימת-לב זו אינה הולמת את רוממותך. והרי גם בשעה שאני כאילו בוגדת בך לבי נוקפני. איני משתוללת ומתעללת בך, כי-אם משתחררת ממך בלב מלא פחד וחרדה. לפי משפטך עלי דומה כאילו הנאמנות נמדדת לפי המעשה ולא לפי הלך-הנפש, כי אילו לפי הלך-הנפש שפטת — הרי מי כמוך הבוחן כליות ולב יודע שאין כאן בגידה אמיתית. ודוקא קלות-דעת שבי היא כנראה הגורמת לאהבתך אותי. אילו הייתי כרצונך והייתי מקיימת כל מצוותיך יתכן שהיית בוחל בי, כי שוב לא היה בי דבר העשוי למשוך אותך. דומני, שלולא חיוניותי, לולא הייתי כבכרה קלה משרכת דרכיה, לא היית בוחר בי. הרי אתה אומר שידעת את יצרי ובכל זאת אתה מוכן לקבלני גם אחרי שזניתי עם רעים רבים. אמרת: „את זנית רעים רבים ושובי אלי!“ כאילו חטא זה הוא המושך אותך.

אתה מקללני, פוצעני, מתנקם בי, שופך עלי את חמתך, וכשאני עומדת לפניך ושיני נוקשות זו לזו מפחד, מבושה ומחרטה וכבר הרעמת

עלי בקולך — אתה מתמלא אחר-כך רחמים, נעשה טוב וסלח ורב חסד, ולא עוד אלא שאתה מתחרט שהבאתני לידי כך. אבל למה אתה מרחם עלי בשעה שלבי כבר נשבר בקרבי ולא קודם לכן? אוהב אתה לב נשבר ונדכה, וזה לא נאה לך! אוהב אתה כניעה ווידויים ורק אחרי ספגי את מכותיך ואחרי וידויי — דעתך נחה עליך. הנה אתה אומר: והפקדתי עליך בהלה, את השחפת ואת הקדחת מכלות עינים ומדאיבות נפש; ורדו בך שונאיך ונסת ואין רודף; והבאתי מורך בלבבך ורדף אותך קול עלה נדף ואכלה אותך ארץ אויביך; והתוודית את עונך וזכרתי את בריתי. ואף גם זאת בהיותך בארץ אויביך — לא מאסתיך ולא געלתיך להפר בריתי אותך כי אני ה' אלהיך. מתוך דברי הנחמה שאתה משמיע, אחרי אשר אתה מכלה את כעסך בקללות אימות, ניכר הדבר שמתעוררת בך החרטה בשעה שמתקררת דעתך, אבל לדאבוני ולדאבונוך הרגשה זו נאה אחרי ככלות הכל. אילו באה קודם לכן היתה יכולה לעצור בעד חרונוך ולא היית ממטיר עלי קללותיך.

קשה אתה מאד ועולך כבד מנשוא. אתה דורש ממני להבדל מכל העולם, שלא לבוא במגע עם עמים אחרים, שלא להתידד אתם, שלא להעריך אותם ושלא לחבב אותם. הערצה כלשהי, פוגעת בך. אבל כלום אפשר לשכון תמיד לבדד? אין עם שאין לו שכנים רעים וטובים, ידידים ושונאים, וכל עם מתקרב לידידיו כדי שיוכל לעמוד בפני שונאיו. אתה דורש דבר שאי אפשר לעשותו משום שהוא בניגוד לנוהג שבעולם. כלום סבור אתה כי בשעה שאני מחבבת או מכבדת איזה עם שכן אני בוגדת בך? מה ענין חיבה ורגש-כבוד ממין זה לברית שבינינו? אי אפשר לי להנזר ולפרוש לגמרי מן הגויים שכני, כי יתכן שתעזבני או תסתיר את פניך ממני ובשעה זו הרי אני זקוקה לידידים, והיה כי תמצאנה אותי רעות וצרות רבות וחרה אפך בי ועזבתני — אפנה אליהם בצר לי. אולי יקומו ויעזרוני.

חליפות ותמורות לרוחך. ידך — פעמים שהיא מכה ופעמים שהיא מלטפת. אתה מוחץ ומחבש, מכאיב ומרפא. גם באהבתך אני מפקקת, כי הרי לא כל מי שמקנא את אשתו אוהב אותה. פעמים אתה אומר שבחרת בי מכל העמים והעלית אותי מארץ מצרים להיות לך לעם, ופעמים אתה אומר: הלא כאומה הכושית, הפלשתית והארמית את לי; כשם שהעליתי אותך מארץ מצרים כך העליתי את הפלשתים מכפתור

ואת הארמים מקיר. ובכן אתה מעונין בעמים רבים ואינך אוהב אותי במיוחד. אינני יודעת איפוא במה להאמין. לפעמים אתה מזכיר לי את חסד געורי ומתאר בהתלהבות רבה כיצד הייתי מסורה לך בימים הראשונים להכירי אותך, כיצד הלכתי אחריך במדבר, בארץ לא זרועה; ופעמים אתה מרבה לספר כיצד הקצפתיך שם במדבר בלי הרף. בכך מה הייתי בימים ההם, טובה או רעה? על ירושלים אמר ישעיהו שהיתה פעם מלאה משפט וצדק ילין בה, וירמיהו אומר בשמך: על אפי ועל חמתי היתה לי העיר הזאת למן היום אשר בנו אותה. ובכן היכן האמת? אבל אין לי מוצא. אהבתיך ועם זה אי אפשר לי להיות כרצונך. ומי יודע, אולי רצונך האמתי הוא, שאהיה כמו שהנני. לשנינו אין מוצא. קשורים אנו קשר-עולם ומכאן כל הסבל. לא מתכמה שאל אותי יהושע בן נון: אם רע בעיניך לעבוד את ה' בחרי נא היום את מי תעבודי, אם את האלהים אשר עבדו אבותיך אשר בעבר הנהר או את אלהי האמורי! כלום היכולת בידי לבחור? אילו יכלתי לעשות זאת, הייתי מבקשת ממך שתתן לי ספר כריתות ואלך מעמך ואחיה את חיי לבדי. וגם אז, בהיותי רחוקה ממך, לא אשכחך, אבל אם לא אהיה בקרבתך — יקל סבלי.