

שיחות על פרשת השבוע

מאת

ד"ר יוסף שכטר

צ"מ תיקוני האתגר

עוד

ש. צבי שכטר



„יחדיו“ איחוד מוציאים לאור בע"מ



אייר תשל"ב
כל הזכויות שמורות



להוצאת "יחדיו", איחוד מוציאים לאור בע"מ
רח' קרליבך 29, ת.ד. 1317, סל' 284191, תל-אביב

סידור, עימוד והדפכה:
דפוס ניב, שדרות הר-ציון 104, תל-אביב

Printed in Israel 1972

תוכן העניינים

5	הקדמה
7	פתיחה לתורה
	ספר בראשית
9	פרשת בראשית. סדר הבריאה
11	בצלם אלוהים
14	שבת
16	הרצח הראשון והרצח השני
18	עץ הדעת טוב ורע
19	החטא ועונשו
20	פרשת נח. התחדשות העולם אחרי המבול
20	דור הפלגה בתורה
22	דור הפלגה באגדה
23	פרשת לך-לך. דמותו של אברהם לפי האגדה
24	פעולתו של אברהם

- 24 מצוות מילה
- 25 הסרת העולה
- 26 פרשת וירא. עקידת יצחק
- 27 פרשת חיי שרה
- 28 הנחש והסימן
- 28 פרשת תולדות
- 29 ועשו יעקב שבתורה — בשני משוורים
- 30 יעקב ועשו באגדה
- 31 פרשת ויצא. האבן העזר במקדש
- 32 פרשת וישלח. הבקורת על יעקב באגדה
- 33 פרשת וישב ופרשת מקץ. החלום
- 37 פרשת ויגש. ארבע בכיות של יוסף
- 38 פרשת ויחי. השתקפות תולדות השבטים בברכת יעקב (דוגמאות)

ספר שמות

- 41 מגמתו ומבנהו של הספר. לפרשת שמות
- 44 פרשת וראא. "אהיה אשר אהיה"
- 47 הנסים והנפלאות
- 48 פרשת בוא. יציאת מצרים
- 49 פרשת בשלח. המסות
- 50 פרשת יתרו. בעיית האדמיניסטרציה

52	פרשת משפטים. קבצי החוקים שבתורה
54	המשכן וכליו — לפרשות: תרומה, תצוה, ויקהל-פקודי
56	עוד לפרשות: תרומה, תצוה, ויקהל-פקודי.
56	גילוי שכינה של האדם הקמאי
62	פרשת כי תשא. מעשה העגל וחידוש הברית

ספר ויקרא

64	פרשת ויקרא. הכוהן, דמותו ומהותו
67	פרשת צו. המילואים (חנוכת הכהנים)
69	פרשת שמיני. בהמות וחיות טהורות וטמאות
70	פרשת תזריע ופרשת מצורע. הכוהן כרופא
71	פרשת אחרי מות. יום הכיפורים — יום ההיטהרות
75	פרשת קדושים. תורת המוסר שבתורת כוהנים
76	איסור הגילוח של הזקן והפיאות
77	פרשת אמור. המועדים
77	פסח
79	שבועות. חג הביכורים
80	חג מתן תורה
81	ראש השנה, יום הכיפורים וסוכות
82	פתיחה לראש השנה
82	פתיחה ליום הכיפורים

- 83 פתיחה לחג הסוכות
- 84 פרשת בהר סיני. שמיטה ויובל
- 85 פרשת בחוקותי. ברכות וקללות

ספר במדבר

- 86 פרשת נשוא. הרגשת האשמה והרדף
- 87 ברכת כוהנים
- 87 פרשת בהעלותך. ההאצלה
- 89 פרשת שלח. שלוש עשרה מידות
- 90 פרשת קורח. גם טלית שכולה תכלת חייבת בציצית
- 91 פרשת חקת פרה אדומה
- 92 פרשת בלק. "מדרש" על פרשת בלעם
- 96 פרשת פנחס. מינויו של יהושע
- 97 פרשת מטות. "ה' אלוהיך הוא העובר לפניך"
- 99 פרשת מסעי. ערי מקלט ושליחת הכופר

ספר דברים

- 100 לפרשות: דברים, ואתחנן, עקב, תודעה היסטורית
- 103 פרשת ואתחנן ופרשת עקב. "קריאת שמע"

104	פרשת ראה. שחרור עבדים
105	פרשת שופטים. חוקי מלחמה
108	פרשת כי תצא. כלאיים
109	פרשת כי תבוא. ביכורים
112	פרשת נצבים. ברית העדה
115	פרשת וילך. מצות הקהל
116	פרשת האזינו. „כי חלק ה' עמו יעקב חבל נתלתר”
118	פרשת וזאת הברכה. מיתתו של משה לפי האגדה
118	על יום הפטירה של אדם גדול

הקדמה

הספר הזה נועד לעזור למורה ולמדריך המקדישים שיעור או פגישה לפרשת השבוע. בספר נאספו מאמרים ורשימות, כולם מאת אבי, ד"ר יוסף שכטר. הם לקוחים מתוך הספרים: „פרקי הדרכה בתנ"ך" (הוצאת מ. ניומן), „מבוא לתנ"ך" (הוצאת ניב), „יהדות וחינוך בזמן הזה" ו„מבוא לסידור" (הוצאת דביר), „מסות ורשימות" (הוצאת קרית ספר), „שבילים בחינוך הדור" (הוצאת אל"ף), ממאמרים שפורסמו בכתבי-עת שונים ומרשימות שעדיין לא ראו אור:

ההנחה היא, שהכנת המורה או המדריך היא חשובה ביותר, כי רק כאשר המוטיבים הנוגעים לבני דורנו ואשר עשויים להיות נקלטים בזמננו נהירים להם, יכולים הם להעבירם לתלמידיהם, לחניכיהם ולשומעיהם.

השיחה על פרשת השבוע מוקדשת בעיקר לנושא שיש לו משמעות אידיאית, ולאן דוקא לנושא שהוא מרכזי בפרשה. חשוב שהערך האידיאי של הנושא יהיה נוגע לנו, באופן ישיר או בלתי-ישיר.

לעתים מוקדשת השיחה לאגדות חז"ל הקשורות לפרשת השבוע והנמצאות בספר האגדה לביאליק ורבניצקי (ראה להלן פרשת לך-לך, פרשת תולדות ופרשת וישלח).

בתחילת כל ספר מחמשת חומשי התורה כדאי לסקור בקצרה את תוכנו של הספר כולו, או להקדיש את השיחה לעיקר הספר (ראה להלן פרשת שמות ופרשת ויקרא). יש ולפרשה אחת

הוקדשו כאן שיחות אחדות (והמורה יכול לבחור ביניהן), ויש ושיחה אחת מוסבת על פרשות אחדות, כגון השיחה על בניין המשכן, המוסבת על הפרשות: תרומה, תצוה, ויקהל-פקודי. בשיחה כזאת אפשר להמשיך שבועות אחדים.

שמרתי על הכלל, שבמקום שיש להאריך, אין אנו רשאים לקצר, ובמקום שיש לקצר — בהתאם ליכולת הקליטה הנפשית של בן זמננו — אין אנו רשאים להאריך.

ראוי להקדיש את השיחה שלפני „שבת הגדול“ לנושא יציאת מצרים, ואת השיחה שלפני חג השבועות יש להקדיש לנושאים: הבאת ביכורים ומתן תורה, ואת השיחות שלפני ראש השנה ויום הכיפורים יש להקדיש למועדים אלה ולאנו דוקא לפרשת השבוע. (על הנושא „יציאת מצרים“ ראה להלן פרשת בוא; על הנושא „הבאת ביכורים“ ראה פרשת כי תבוא; על הנושא: „יום הכיפורים“ ראה פרשת אחרי-מות, ועל המועדים כולם — ראה פרשת אמור).

תודת אבי ותודתי נתונות לכבוד נשיא מדינת ישראל מר זלמן שזר, על שתמך בהוצאת הספר. תבוא עליו ברכה.

הנני מודה להוצאות הספרים: מ. ניומן, דביר, ניב (יסוד), קרית ספר ואל"ף, על שהרשו להשתמש בספריו של אבי שהופיעו בהוצאתם בעבר.

ש. צבי שכטר

חיפה, בחודש ניסן תשל"ב

פתיחה לתורה

בספר הזוהר¹ אומר רבי שמעון²: אוי לבן־אדם האומר שהתורה באה לספר לנו סיפורים סתם, דברי הדיוטות, שאם כך היה, הרי גם בזמן הזה אנו יכולים לחבר דברי הדיוטות ובאופן יותר משובח; אלא כל הדברים שבתורה — דברים עילאים הם. בוא וראה: העולם העליון והעולם התחתון במשקל אחד הם, והמלאכים הרוחניים, בשעה שהם יורדים למטה הם מתלבשים בלבוש של העולם הזה, ואילו לא היו מתלבשים בלבוש העולם הזה, לא היו יכולים להתקיים בעולם הזה והעולם לא היה סובל אותם. וכן בתורה, כיון שירדה לעולם הזה התלבשה בלבושים של העולם הזה. אילו לא התלבשה בלבושים אלה לא היה העולם יכול לסבול אותה. סיפורי התורה הם הלבושים של התורה.

מר חיים רמבני, שהביא דברים אלה,³ כותב בהערותו למאמר, שמאחר והתורה היא אלוהית, מתעוררת השאלה: הייתכן שהתורה תכלול סיפורים פשוטים שהם כסיפורי חול? תשובת הזוהר היא, שהמכוון בסיפורים שבתורה אינו לפשוטם של הדברים, אלא לנרמז בהם. אין לעמוד על היתרון של סיפורי התורה על ספרי החול אם תופסים את הסיפורים בדרך הפשט, אלא אם כן חודרים לתורת הסוד המסתתרת מאחורי הפשט, שהיא כולה רוחנית.

נשאלת השאלה: מה יחסנו אנו לסיפורי התורה שגם אצלנו מתעוררת השאלה שרבים מסיפורי התורה אינם נראים לנו כבעלי ערך רב, ואין להם יתרון על סיפורים אחרים.

1. הוצאת ראם וילנא. כרך ג' דף קנ"ב, עמוד א'.

2. תרגום עברי של המאמר הכתוב ארמית.

3. בעתון „מבט חדש" מיום 24 במאי 1967.

כיום אין אנו יכולים ללכת בדרך הקבליסטית-אלגורית של הזוהר. אנחנו נאמנים, בדרך כלל, לפשט ואנו רק חושפים, מבליטים ומעבירים: חושפים את המסתתר בסיפור, מבליטים מוטיבים שאינם מובלטים במיוחד אך הם נוגעים לנו כיום הזה, בעיקר מבחינה נפשית. כשאנו מעבירים נתונים מקראיים לזמננו, אנחנו מוכרחים לעזוב לעתים את דרך הפשט ולבחור בדרך הרמז, אבל גם דרך הרמז שלנו אינה רחוקה מן הפשט.

הנושא העיקרי בתורה בכלל הוא נושא האלוהות. יש לעמוד על מושג האלוהות בזמן הזה ועל משמעותה של התפיסה, שהעולם הוא נברא ואינו קדמון (שלא היה קיים תמיד). כנקודת מוצא משמשת לנו כיום העובדה, שהאלוהות מורגשת בנפש האדם והיא מתגלית במגע של הנפש עם היקום, אם הנפש מוכנה לכך. האלוהות היא רקע תמידי של החיים. כל שעה שאנו מחייבים את העולם ואת החיים, עצם החיוב הפנימי משמעו מבחינה קיומית הוא: יש אלוהים. האלוהות מתגלית לנו בטעם החיים או במשמעותו של העולם כולו בשבילנו, הזיקה לאלוהים דומה בזה לזיקת למולדת והיא רקע לקיום. אך הרקע אינו איש והתודעה עומדת על כך, שאי-אפשר לדבר עם האלוהים באופן מודע. מאידך גיסא, יש שהשיחה בין אדם ובין אלוהים מתקיימת ברשותה, וגם בהמלצתה של התודעה; ורק בשעה שמתגברת המחשבה בתודעה, נעשה האלוהים למושג, לרוח, לנעלם, ואי-אפשר לפנות אליו אישית. אלוהים הוא מצד אחד אישיות, ומן הצד השני רקע לקיום.

התורה

* המהיז
ומהריטל
אמר לו
אברהם
בפס
ואת האל
ואת האל
ואת האל

יש מצבים בחיינו, בהם אנחנו מרגישים, שהכול בעולם הוא מקרי, עיוור, עזוב, לא-כלום, לא-כדאי. לפי הרגשתנו, זהו תוכנו של המשפט, "אין אלוהים". אבל יש כוח בנפשנו המחזיר אותנו לרקע הטבעי לנו. המשפט, שאלוהים עומד לנו בשעת דחקנו, מקבל כאן את המובן, כי טעם הקיום נשאר בתוקפו גם בשעה שנראה לנו שאין על מי לסמוך; ולפרקים המובן הוא, שדווקא בשעה שנדמה לנו, שאנו עזובים לגמרי, אנו מחליפים כוח.

אצמור אל
לסוף התורה
בזמן הזה
הוא האל
במאידך
יש לו

האלים שהקניטו מופתת אחת מהם עם צבאו ואלוהי ישראל פנייתם אל החיים, ואנשי תלמי הקנינו הוצא במצבים מיוחדים: האומות, האלהות, האהבה, בנסאפיוס אפולו אורומזואו, האחריות האלטרנה אל האומות.

ספר בראשית

הפרקים הראשונים בספר בראשית כוללים זברים עיקריים בתורת משה:

א. הפרקים א' – י"א מוקדשים לנושאים: בריאת העולם, בריאת האדם בצלם אלוהים, פרשת גן עדן, החטא של אדם וחוה והגירוש מגן עדן, הרצח הראשון (של קין) והרצח השני (של למך), המבול, דור הפלגה.

ב. הפרקים: י"ב – כ"ה מוקדשים לדמותו של אברהם ולתולדותיו.

ג. הפרקים: כ"ה – ל"ו מוקדשים לתולדותיהם של יצחק ויעקב.

ד. הפרקים: ל"ז – מ"ח כוללים את סיפור יוסף.

ה. פרק מ"ט כולל את ברכת יעקב.

ו. בפרק נ' מסופר על מותם של יעקב ויוסף.

פרשת בראשית

סדר הבריאה

סדר הבריאה שבפרק הראשון בספר בראשית הוא: בריאת החומר הדומם, בריאת בעלי החיים ובריאת האדם. סדר זה כשלעצמו הוא סימן לכוונה אלוהית והוא עיקר בבראשית פרק א', הדארוויניסטית על התהוות המינים מסייעת כיום להבינו. תפיסת העולם המקובלת עכשיו

שמו
מאן/מאי
א-ב-ג-ד-ה-ו-ז-ח-ט-י-כ-ל
שתיים
מבצורת

אינה מסתפקת בחומרי ובתועלת, אלא שואפת גם לנעלה, כיוונים אלה, שהם רמזים למה שמעבר לעולם, עוזרים לאדם להתחזק באמונתו. האגדה מספרת, שבשיחתו של משה רבנו עם פרעה מלך מצרים, אמר לו פרעה למשה: אני בראתי (את) עצמי ואת נילוס. גם משכיל מודרני רגיל לחשוב, שהאדם יצר את אלוהיו, הוא מייחס לעצמו את יצירתה של האלוהות אשר בקרבנו (הוא מייחס לעצמו את יצירת המוסר והערכים, שהם עיקר באדם). משום כך חשוב להדגיש, כי האלוהות אמנם מתגלית באדם, והתגלות האלוהות בנפש האדם חשובה לנו כיום הנה כנקודת מוצא, אבל לא האדם הוא שיצר את האלוהות. האלוהות מתגלית לנו באופן מחשבתי בעצם העובדה שהעולם קיים; גם ההכרה שהעולם לא היה קיים תמיד, אלא היה זמן שלא היה עדיין עולם — עשויה לעזור לנו. כל זה חשוב לבל נפול ברוחנו לתהום, למחשבה שהעולם הוא מקרי. אנחנו נעזרים בעניינים מחשבתיים, משום שהרוחניות שלנו היא מחשבתיית. מאידך גיסא אין אנחנו שוכחים, שמחשבתנו היא מצומצמת מטבעה, ושאינן להניח בשום אופן, כי המציאות הנתפסת באמצעות החושים של האדם (שהם מטבעם מוגבלים) ובאמצעות שכלו של האדם (התלוי במיבנה של מוחו) היא המציאות הבלעדית ושאינן ביקום אלא מה שנתפס בחושים ובשכל האדם. דעה זו משוללת כל יסוד:

בצלם אלוהים

העיקר בנושא הזה הוא קדושת התיים של היחיד. המעבר מבעלי-החיים אל האדם, שהוא יצור בעל דעת ועצמיות, היה קפיצה חשובה במעשה בראשית אחרי הקפיצה של התהוות החיים, שקדמה לה. כל קפיצה היא, כנראה, תוצאה של התפתחות פנימית, שאינה ניכרת בחוץ, וההתפתחות מכוונת לריכות, להשיג הרבה בחומר מועט, לצמצם במקום ובזמן ולהגיע לאיכות מעולה. במרכזה של ההתפתחות עומדת המוטאציה, רהיינו השינוי התורשתי המביא לידי התהוות המינים. ובמוטאציה קיימת סלקציה: רק מינים מסויימים של בעלי חיים זוכים להתקיים ולהתרחב. מהו הגורם לסלקציה זו, דהיינו — לבחירה בשינויים תורשתיים מסויימים, להגבירם ולהרחיבם? הקיים כוח ביקום המעוניין בדבר, שיתהוו מינים מסויימים של בעלי-חיים ושיתגברו על שאר המינים? ט' דה שארדן משיב על השאלה הזאת בחיוב: יש כוח ביקום, המעוניין במסובך יותר, במדע

יותר, בעצמאי יותר, בזה שהוא בלתי־ממדי ושעיקרו בצד הפנימי שבו, והכוח הזה הוא הבוחר בתהליכי המוטאציה המתאימים לו. כוח זה, המעוניין במסובך ביותר, במודע יותר, בפנימי יותר, בבלתי־ממדי, בעליון יותר, הוא שיצר את האדם. בהתהוות היונקים נתן כוח יוצר זה עדיפות לקבוצת הפרימאטים בזכות האדם העתיד לצאת מקבוצה זו. ספירת הרוח (הנאוֹספירה) היא המטרה של הבריאה. „בצלם אלוהים” אינו כולל רק את כוחות הנפש של האדם: את ההתבוננות בעולם ובעצמו המיוחדת לאדם, את ההיזכרות במאורעות שעברו עליו וציפייתו לעתיד בקנה מידה גדול, אלא גם גופו של האדם. גוף זה, הלומד לעמוד על רגליו ולהלך בקומה זקופה, אף הוא הינו בצלם אלוהים. בביאור המושג „בצלם אלוהים” יש לעמוד על הצדדים המיוחדים לעובר האנושי בהיותו במעי אמו ושבהם הוא נבדל מקרוביו בבעלי־החיים, ועל הצדדים המיוחדים לדרך האנושי הנולד, שהוא בעל חושים פתוחים וערים המעידים על עצמיותו של יונק זה השייך בעצם לבעלי־החיים הבלתי־תלויים, אלא שיצא — כפי שמדגיש אדולף פֹּרְטֶמַן — במוקדם מרחם אמו ועל כן טעונה עצמיותו השתלמות, והתלות נראית לעין ומביאה אותנו להתעלם מאי־התלות שבו, שהיא עיקר בהווה האנושית. תקופת הילדות של האדם היא ארוכה מתקופות הילדות של שאר בעלי החיים ועיקרה בלמידה.

האדם הוא ברייה הנמצאת בדרך המובילה מן החיה אל האלוהים, ורבים הם המכשולים בדרך הזאת. ההתקוממות נגד המציאות המוחשית אופיינית היא לאדם, משום שחפקידו הוא ליצור מציאות גבוהה יותר. המחשבה, שיתכן כי העולם כולו אינו אלא חלום וכי אין המציאות קיימת, מיוחדת היא לאדם, משום שהאדם הוא בבחינת מעפיל לעלות בסולם של בעלי־החיים; משום שהוא שואף למציאות שהיא גבוהה יותר מן המציאות הנתפסת בחושיו ובשכלו. הטלת הספק בקיומו של העולם הוא סימן מובהק למותר האדם. האדם מטיל ספק במציאות העולמית, משום שהוא מכוון למה שלמעלה ממציאות זה, ומשום שניתן לו במידת־מה ליצור מציאות אחרת, אלא שלעיתים הוא מסתבך וההעפלה גוררת אחריה סחרחורת של הראש, ומן הספק הוא מגיע למסקנה, שהכול הבל. יחסה של התבונה אל הישות הוא יחס של מרחק, של זרות, של שאלה, משום שלא זכה לאינטגרציה נכונה, לקירבה המבטלת את המרחק ואת הזרות, לתשובה העונה מחדש על השאלה מהי משמעות החיים. אולם בתקופות, שהאדם

זוכה בהן לתשובה מחודשת, מסתלקים ממנו המרחק והזרות לגבי הישות. גם הרעיון שאין הנאה ^{לעצמו} יסודו בשאיפתו של האדם להנאה יותר גבוהה. ומשום שאינו משיג אותה, הוא מפסיד גם את ההנאה הפשוטה. אבל כשהאדם זוכה בשמחה עילאית, אין דומה לו בבעלי-החיים.

מניחים, הזמן "ההיסטורי" הוא כששת אלפים שנה, וזה זמן קצר ביחס, ובזמן הזה יצר האדם מציאות חדשה, בגלל המסה הגדולה של מחו ומשום שאירגון האינסטינקטים שלו אינו קבוע ועומד; בגלל הפער הגדול שבין הגירוי לבין התגובה, ובגלל ההוויה שלו הפתוחה לעולם; בגלל כושר הלמידה ובגלל ההעלאה המתמידה, וגם בגלל ספקותיו לגבי הממשות העולמית ולגבי המטרות.

בדרכו מן החיה אל האלוהים הגיע האדם לעיתים קרובות לספקנות, לאנאליזה עקרה, למרחק ולזרות לגבי הישות, לפיחות בחום הנפשי, להתחכמות ולדינאמיות מופרזת ולהתרוקנות מתוכן. כל זה קרה לו בדרכו להתעלות, מתוך שאיפה ליצור מציאות חדשה. הכוח הבונה שבאדם מכיון לצד העל-אנושי שבאנושי (וגם

הבהמי בו). האדם הוא בעל חיים היודע שימות, אבל גם ידיעה זו אינה באה כדי שיגיע למסקנה שהכול הבל, אלא כדי שיגיע להשגת הנצח (גם הנצח שבהווה), שאין המוות חל עליו. גם שאלת "למה?" שהאדם שואל, באה לשם העלאת המטרה, משום שאין האדם מסתפק במטרה הפשוטה. כללו של דבר: דרכו של אדם עולה היא למעלה, והדרך למעלה היא קשה, ויש שההעפלה גורמת לנפילה, אך אחרי הנפילה מתאושש האדם וקם וממשיך בדרכו.

אפשר להביא כאן את המשל על הבאר שבאגדת חז"ל (כוונתי למשל ולא לנמשל): לבאר עמוקה מלאה מים, והיו מימיה צוננים ומתוקים וטובים, ולא היתה ברייה יכולה לשתות ממנה. בא אדם וקשר חבל בחבל ודלה ממנה ושתה. התחילו הכול דולים ממנה ושותים. אגדה אחרת: בשעה שביקש הקדוש ברוך הוא לברוא את האדם נמלך במלאכי השרת. אמרו לו: אדם זה מה טיבו? אמר להם: חכמתו תהא מרובה משלכם. מה עשה? כינס כל בהמה, חיה ועוף והעבירם לפניו. אמר לו: מה שמותם של אלו? אמר אדם: לזה נאה לקרותו שור, לזה חמור, לזה סוס, לזה גמל, לזה ארי, לזה נשר וכן לכולם. ואתה מה שמך? אמר לו: אני נאה להיקראות אדם משום שנבראתי מן האדמה. ואני מה שמי? אמר לו: לך נאה להיקראות

צד ✓
כעליו
אדם

אדוני, משום שאתה אדון לכל בריותיך. ועוד אגדה: נתן הקדוש ברוך הוא דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני רעפים והקישם זה לזה ויצא מהם אור (אש).

שלושת המאמרים שהבאתי מן האגדה, הם אופייניים ל"מותר האדם". במאמר הראשון (קשר חבל בחבל) יתרונו של האדם בעל התבונה הוא בזה, שהוא משתמש בדוממים בתור כלים. גם השימפּאַנזים, שהם קופים דמויי-אדם בדרגה גבוהה, משתמשים בכלים, וגם קופים נמוכים מתחילים להשתמש במקלות ובחבלים, כשהם נמצאים במעבדות בהיותם משוחררים מן הטיפוש אחרי המזון ומאימת האויבים; אבל מותר האדם ניכר בפער הגדול שבין בינתו של האדם במכשירים לבין בינתם הם במכשירים. גם בבחירה ובלמידה יש פער גדול בין האדם לבין בעלי-חיים אחרים והפער הגדול בכל התחומים הוא המגדיר את מותר האדם. במאמר השני, שהבאתי מן האגדה (קריאת שמות) מובלט כוחו הגדול של האדם בסימון הלשוני, יכולתו למלא מקומם של חפצים על ידי צלילים הנשמעים לאוזן, ואחר-כך על ידי תמונות וקווים נראים לעין (במקום השולחן עצמו באות ההברות או האותיות ש' ל' ח' ו'). יצירה אנושית חשובה זו באה לכלל ביטוי בפסוק שבתורה: ויקרא האדם שמות. גם לבעלי-חיים אחרים יש שיטות סימון, אך הפער הגדול שבינו לבינם הוא המכריע. במאמר השלישי, שהבאתי מן האגדה, ניתן ביטוי ליצירת האש על ידי האדם. בעל האגדה רואה ביצירה זו מעין אלוהות, בלשונו: "מעין דוגמא של מעלה".

שבת

בראשית, פרק ב', פסוקים א'—ג': ויכולו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלוהים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה, וישבות ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה. ויברך אלוהים את יום השביעי ויקדש אותו, כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוהים לעשות.

שלושה הסברים לשבת:

א) ראה (משה) שאין להם מנוחה, ואמר לפרעה: מי שיש לו עבד, אם אינו נח יום אחד בשבוע הוא מת. אמר לו: לך ועשה להם. הלך משה ותיקן להם את יום השבת לנוח (ויקרא רבה ל"ז).

(ב) למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים... על כן צוך לעשות את יום השבת (דברים ה').

(ג) השבת היא בבחינת הפסק, רווח, הרפיה, בבחינת נשימה פנימית. האדם אינו יכול להתקיים בזרימה בלתי פוסקת של מחשבות ומעשים, וכדי להשיג את הנצח שבהווה עליו לשבות את שבתו. המנוחה הנכונה ש"ה' רוצה בה" היא הרגשת חיים שאין עמה התחמקות, שאין עמה בריחה, הרגשת חיים שאין בה מתיחות, הרגשת חיים של מלאות והיא נצחון הקיום על התדלון, הרגשת חיים של אני קיים, כאן, עכשיו, לפני ה'. השבת היא הינפשות של היקום ושל הנפש, וזוהי המשמעות האקסיסטנטציאלית של הפסוקים שאנו אומרים בקידוש של ליל שבת: ויכולו השמים והארץ וכל צבאם וגו'.

אם אין דרך אחרת אנו מנמיכים את ההסבר, ואנחנו מבארים את השבת כמו שביאר משה רבנו לפרעה (לפי המדרש הנ"ל), שאדם שאינו נח יום אחד בשבוע אין יעילות בעבודתו. האדם המודרני חפץ ביעילות ובהישגים, ולפיכך הנימוק הזה מתקבל על דעתו. ואנחנו בוחרים בו בדלית ברירה כדי שלא יינתק לגמרי מן השבת, שלא יהיה עיקרה של שבת שכוח ממנו (כביטוי בגמרא, למסכת שבת). המנוחה הפיסית המשותפת לכולם ביום אחד, יום קבוע בשבוע, עושה את היום הזה לשבת של העדה, ואם האנשים נמצאים במצב שהצד הסוציאלי נוגע להם, משתמשים בביאור השני הנ"ל הלקוח מספר דברים: למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. ואם האנשים הם מכוונים לצד המימוש העצמי, עומדים על המשמעות העליונה של השבת (המשמעות השלישית הנ"ל): ויכולו השמים והארץ וגו', וזוהי המטרה.

אחת מנקודות המוצא האידיאיות בהסבר השבת המועדים הוא ההבדל שבין ה"מועד" לבין שאר ימות השנה. האדם בכלל, וביחוד אדם החי בעידן הטכני, זקוק הוא למועד. המועד הוא תיוני לו, וכאן פתח לפדות הנפש. ההרגשה של חוסר סיפוק גדלה והולכת והנפש הרגישה נכספת למועד. יום השבת הוא הראשון במועדים (עיין ויקרא כ"ג, ב'—ג'), והמועד הוא זמן הנבדל במהותו מן הזמן הסתמי. המועד הוא כהפסקה ברציפות הזמן, במועד יוצא האדם מן הזמן הכללי ונכנס לזמן של שמחה, או לזמן של קדושה. המועד הוא אפשרות או הזדמנות להשיג מציאות מלאה. הרגשת השבת היא הרגשה של חיים בחלום ובמציאות כאחת. אווירה מיוחדת שוררת במשפחה המכוונת: המשמעות של השבת. בדרך כלל

אין לרוב האנשים מגע רצוף עם המשמעות של השבת, ויש גם קשיים כגון אנשים „חיצוניים“ הבאים לביקורים בשבת וכיור"ב, ובכל זאת חשוב לנסות ולמצוא לפחות דקות אחדות בשבת כדי להתקשר עם המשמעות האמיתית של השבת.

השבת מעוררת את החזרה לזמן „בטרם הרים יולדו“, וחזרה לזמן שבו נבראו שמים וארץ, שמש, ירח וכוכבים, הרים ועמקים, אילנות וסלעים, היות ובהמות, ולשבתון הראשון, למלאות שאחרי הבריאה; שכל הברכות של מעלה ושל מטה תלויות בה, כי השבת היא מקור הברכה וממנה מתברכים הימים האחרים (לפי ספר הזוהר על הכתוב: נכור את יום השבת לקדשו). השבת הוא הסיום, השיא של השבוע, ויחד עם זה הוא מקור השפע לשבוע הבא. המאורע שהאלוהים שבת ביום השביעי הקדמון הוא הדוגמה והוא המשמעות של ההינפשות בעולם החי בכלל ובמיוחד בעולם האדם, שהכול נהפך בו למודע. על המנוחה בשבת נאמר (בתפילת מנחה לשבת): „מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוה, מנוחה שלימה שאתה רוצה בה. יכירו בניך וידעו כי מאתך היא מנוחתם“. בפסקה זו מודגש ההבדל בין המנוחה הפיסית ובין המנוחה השלימה בשבת ומודגשת בה המנוחה המודעת כאלוהית. ואף-על-פי-כן יש לדעת, כי גם המנוחה הפיסית הקבועה לכולם ביום אחד יש בה מן האלוהי המחייב אותה.¹

הרצח הראשון והרצח השני

בבראשית פרק ד' בא הרצח הראשון מתוך קנאה, אבל הרצח השני (של למך) בא, כנראה, מתוך כך שלמך קיבל פצע ותבורה, והרג אדם מבוגר וגם ילד כדי לרפא את עצמו בדמו (שם פסוק כ"ג), כי הדם הוא הנפש של האדם, ואכילתו מוטיפון יכוח (כמו המוח של האדם); ולא זו בלבד, אלא שלמך לא הרגיש כל אשמה בדבר, ואמר שאין הוא מפתח שמא יהרגוהו.

המרד המתוכנן מראש, חוסר הרגשת האשמה והבטחון בעצמו, אלה הם מוטיבים חדשים. הרצח של למך נבדל במהותו מן הרצח של קין. לא

1. הערה: אם לא השתמש המורה בנושא „שבת“ בפרשת בראשית או אם לא היה אז שיעור בפרשת השבוע — יש לעמוד על הנושא „שבת“ באחת הפרשות שבהן מדובר על השבת כגון בפרשת יתרו או בפרשת כי תשא.

מתוך קנאה ולא מתוך מרירות ולא מתוך התרגשות הרג למך אלא מתוך שאיפה להיבנות בגופו מן הרצח. בניגוד לקין שהרגיש את עוונו הגדול (שם פסוק י"ג), לא ידע למך הרגשה כזאת והיה בטוח בעליונותו על קין (שם פסוק כ"ד). התועלתיות והציניות הן אופייניות ללמך. למך הפך, כנראה, את הרצח לשיטה, ולפיכך הוא פונה לנשיו במלים: שמענה קולי והאזנה אמרתי (שם פסוק כ"ג, כמו למשל, בישעיהו כ"ה, כ"ג, או בתהילים מ"ט, ב'). זוהי פתיחה לתגלית רוחנית. החטא הראשון בתורה (של אדם הראשון) נגרם ע"י העורמה, התאוה, והשכחה. החטא השני (של קין) על ידי הקנאה והמרירות, והחטא השלישי (של למך) מתוכנן וגישתו של החוטא היא תועלתית וצינית.

יש להעיר שהקאניבאליזם (אכילת בשר אדם) אינו התנהגות "טבעית" של האדם הפרימיטיבי. אלא הוא כבר שייך לתרבות. זוהי התנהגות המבוססת על השקפה תועלתית, על תפיסה מיוחדת של החיים ושל הנפש שבדמו ושבמוחו של האדם. יש וסעודתם של אוכלי האדם עומדת בקשר עם הגדלת היבול של אגוזי הקוקוס. אכילת מוחו ושתיית דמו של האדם נותנות חיים ונפש לאוכל ולשותה ונותנות חיים לצומח. (יש שבטים שעם הפולחן של אכילת ביכורי התבואה אוכלים גם את גופו של האל וזוכים על-ידי כך לכוחות אלוהיים).

הרצח השיטתי של האדם נמצא כבר בשלב קמאי, אחרי שיצא האדם מכלל חיה. בציורים אשר במערות שבספרד יש גם ציור של צייד שנהרג על ידי חיצים שירה בו חברו. ציור זה וכן הוצאת המוח מגולגלות של בני אדם לעריכת סעודות פולחניות ^{הם} ביאור לפרשת למך שבחורה.

בתורה כתוב על יבל כי היה אבי יושב אוהל ומקנה, על יובל אחיו — שהיה אבי כל תופש כנור ועוגב, ועל תובל קין — שהיה לוטש כל חורש נחושת וברזל (בראשית ד', כ'—כ"ב), כולם בני למך, הרוצח השני שהוא כאמור הרוצח העקרי. אין זה מקרה שהדברים הטכניים הגדולים נוצרו על-ידי בני למך מורעו של קין, שהיה הרוצח הראשון ובונה העיר הראשון. בתורה אין התגליות ממוצא אלוהי, כמו אצל עמים אחרים. החילוני נשאר חילוני, לא אלוהי. ולא זו בלבד אלא שההמצאות געשו על-ידי בני המרצחים. ייתכן שמוטיב זה — שהחילוני נשאר חילוני ואין לייחס לו ערך למעלה מזה — ^{אין} חשוב בשביל ההווה והעתיד. ייתכן שעצם

העובדה שהאדם אינו מייחס מוצא אלוהי וממד אלוהי להישגיו הטכניים ולקידמה הטכנית היא הכנה לבאות. האדם הדתי אינו שולל באופן עקרוני את הקידמה הטכנית אלא שאינו מעמידה במרכז ואינו הופך אותה לאלוהית.

הוראת פרק ד' בספר בראשית צריכה איפוא לתפוס מקום מיוחד בחינוך העל-ייסודי. יש לעמוד קודם כל על הרצת הראשון שבפסוקים ג'—י"ב שלא היה בבחינת קרבן. הרצת הביא קללה לצמיחה (פסוק י"ב), הגורם לרצח היה חרון אפו של קין (קנאה ומרירות, פסוק ה'). אחרי ההתחמקות (פסוק ט') התחרט קין באופן עמוק על חטאו (פסוקים י"ג—י"ד). קין החוטא היה הבונה של העיר הראשונה. העיר קשורה איפוא לקין (פסוק י"ז). הוא קרא את שם בנו חנוך על שם החנוכה של העיר הראשונה. בניו של קין החוטא הם שיצרו את חרושת הנחושת והברזל. (זוהי תגליתם. פסוק כ"ב: תובל קין לוטש כל חרש נחושת וברזל).

אך עיקר החטא הוא הרצח של למך (פסוקים כ"ג—כ"ד). למך רצח מבוגר וילד כדי להבנות מדמם וממוחם (כדרך שאנו מוצאים בקברות מתקופת הניאנדרטלר ואילך, שהיו פותחים את ראש האדם ומוציאים את מוחו כדי לקבל על-ידי אכילתו תוספת כוח). למך אינו מתחרט ואינו מבקש מה' שיגן עליו כדרך שעשה קין, כי הוא בטוח בעצמו ובאי-תלותו בה' (פסוק כ"ד). בניו של למך (מבני בניו של קין) הם שהמציאו את חרושת הברזל והנחושת (פסוק כ"ב) וגם את המוסיקה (פסוק כ"א).*

מכאן ה"התפתחות" עד דור ההפלגה דור המבול שבפרק ו'. נגד דרך זו עמד נח ובעיקר אברהם, שסלל את הדרך למשה.

עץ הדעת טוב ורע

רבים סבורים, כי עץ הדעת שבספר בראשית הוא סמל לתבונה, להכרה האנושית, אבל העץ נקרא שם (בראשית ב', ט' ובהמשך) "עץ הדעת טוב ורע" והמלים "טוב ורע" מבארות את מושג הדעת. לא ההכרה היא העיקר, אלא היכולת למאוס ברע ולבחור בטוב (עיינן בראשית ג', ה'; ג', כ"ב ועיינן ישעיה ז', ט"ו: לדעתו מאוס ברע ובחור בטוב). האכילה מפריו של עץ הדעת טוב ורע מסמלת את הבחירה החופשית (באופן יחסי) של האדם, שנהפכה לאי-תלות (שהיא ביסודה מדומה), והיא ראשית החטא. הבחירה גדולה היא באדם בהרבה מאשר בבעלי-החיים האחרים, אבל יש בה תלגת

הצורה
 * ע"פ זה
 3, 2, 1
 אלוהים, מהו, החולק, עבדא
 אלוהים, מהו, החולק, עבדא

מודעת וכיוון מודע והם נותנים טעם למציאות האנושית, והאדם, שאכל מעץ הדעת טוב ורע, נעשה בלתי תלוי בעולם ומלואו, והוא בחר במה שנראה לו כטוב ומאס במה שנראה לו כרע, ולא היה בו הכוח לבחור בטוב באמת ולמאוס ברע באמת, וכך הוציא את יכולת הבחירה לבטלה. הכשלון לא היה בזה, שהאדם הגיע להכרה, וגם לא בזה, שהגיע לבחירה שהיא גדולה יחסית, אלא בזה שבחר מתוך עורמה, מתוך אי-תלות מדומה, והיא הביאה להתרוקנותם של חיינו מתוכן, וזהו המקור הראשון של החטא.

החטא ועונשו

ההפנמה נראית כאן כהכרחית בזמננו, כי בלעדיה סופו של יסוד העונש להיות נדחה מן התודעה המודרנית. בתנ"ך החטא הוא המעשה המנוגד לחוקי התורה והעונש הוא, לרוב, עונש פשוט, חומרי (כגון מחלה, בצורת, רעב, מצור וכר), והרי "ידוע" לאדם המודרני, שאין עונשים מסוג זה קשורים בחטאים ושמתגברים עליהם במידת-מה באמצעים היגייניים וכלכליים וכיוצא באלה. משום כך צו התקופה הוא לעמוד על כך, שעיקר החטא ועיקר העונש מורגשים אצלנו בהתרוקנות הפנימית, בהידלדלות ובחוסר-משמעות של החיים. העונש טעון כיום חשיפה, כי הוא נדחה במידה רבה מן התודעה המודרנית, ועד שתיערה עלינו רוח ממרום אין לנו דרך אחרת מאשר ההפנמה. עיקר העונש מורגש בהתרוקנות האקסיסטנציאלית ובאדישות הבאה בעקבות ההתרוקנות. פסוק חשוב לנו כיום בנושא "החטא ועונשו" הוא: נע ונד תהיה בארץ... ומפניך אסתר" (בראשית ד', י"ב—י"ד). גם בתהלים פרק נ"א ניתן ביטוי לתודעת החטא ולתודעת העונש החשובות בזמננו: "כי פשעי אני אדע, וחטאתי נגדי תמיד... לב טהור ברא לי אלוהים, ורוח נכון חדש בקרבי. אל תשליכני מלפניך, ורוח קדשך אל תקח ממני..." וגו'. עיקר העונש הוא, שהאדם מושלך, שלוקח ממנו הרוח הנכון שהוא טעם החיים (מובן מאליו, שאנחנו מתרחקים כאן מעיקר פשוטו של מקרא ברוב המקומות, אבל ההתרחקות היא ^{כפי} מחוייבת המציאות).

פרשת נח

בראשית, פרק ט', פסוקים י"ב—ט"ו: ויאמר אלוהים (אל נח ואל בניו): זאת אות הברית אשר אני נותן ביני וביניכם ובין כל נפש חיה אשר אתכם לדורות עולם — את קשתי נתתי בענן והיתה לאות ברית ביני ובין הארץ והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן, וזכרתי את בריתי אשר ביני וביניכם ובין כל נפש חיה בכל בשר ולא יהיה עוד המים למבול לשחת כל בשר.

התחדשות העולם אחרי המבול

המבול מייצג חורבן כללי, חורבן של העולם כולו. יש גם תופעה כזאת בחיי הפרט: מחלה, משבר, אחרי תקופה של זוועה באה תקופה של נשימה לרווחה; בביטוי התנכ"י: ה' מחדש את בריתו, ברית הצמיחה והחיים של העולם, כדי שיוסיף האדם לעבוד ולבנות. חידושה של הברית בא לגרש את הפחד שנשאר בלב מתקופת הזוועה, לבטל את החשש שמא יבואו שוב ההרס והאבדון (המבול). הסמל של חידוש הברית הוא הקשת. מתי מופיעה הקשת? הקשת מופיעה כשיש עננים רבים.

מלבד הביאור הפשוט, הפיסיקאלי, של הקשת, ומלבד המשמעות הזאת בפרשת נח — יש בקשת שתי משמעויות אחרות:

- (א) סמל המלחמה של ה' בעולם ובאדם (תהלים י"ח, י"ד—ט"ו).
 - (ב) הקשת כאות של התגלות. הרואה את הקשת בענן ביום הגשם רואה דמות כבוד ה' (ענין יחזקאל א', כ"ח).
- על המחנך להתגלות ה' לגבינו ניכרת בתחושת האיכפתיות שבפנימיותנו, וזוהי נקודת מיפגש בין מרכז הנפש הזקוק לאב, לידיד, לבין כוליות היקום.

דור הפלגה בתורה

בראשית, פרק י"א, פסוק ד': ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ.

פרשת דור הפלגה היא מן הפרשות הקצרות בתורה. אין בה אלא תשעה פסוקים בלבד (בראשית י"א, א'—ט'). מרד האדם באלוהים שהוא עיקר

בפרשה אינו בא לכלל ביטוי — כמקובל לחשוב — במלים „וראשו בשמים“ (פסוק ד') שרצו לכבוש את השמים, אלא יותר נכון לחשוב שזה ביטוי למגדל גבוה מאוד (עיין דברים א', כ"ח: „ערים גדולות ובצורות בשמים“ ובמקום המקביל לו, במדבר י"ג, כ"ח: „והערים בצורות גדולות מאד“); לכל היותר יש בזה רמז לגאווה אדם, והמרד בא לביטוי במלים: „ונעשה לנו שם פן נפוך על פני כל הארץ“, שלא רצו להיות נפוצים על פני כל הארץ כרצון הבורא שאמר: „ומילאו את הארץ“ (בראשית א', כ"ח).

הגעתי לתפיסה זו מחדש על ידי קריאה בספרים ביולוגיים, למשל בספרו של האקסלי: J.S. Huxley, Evolution, the Modern Synthesis, London 1945 (עיין שם עמ' 354). האקסלי עומד על כך, שהאדם הוא בעל-חיים שהשתמש באופן קיצוני במחודה של הרקומבינאציה, כלומר בעירוב של תורשות השונות זו מזו ואף-על-פי-כן יכולים הנושאים של התורשות להגיע להפראה הודית. במקום להגיע על ידי נשואי-תערובת בין הגזעים לעקרונות כמו שקרה אצל יונקים גבוהים אחרים, הביאו נשואי-תערובת בין הגזעים של האדם להתרחבותו של המין האנושי ולהפצתו על פני כל הארץ. הנטייה של יחידים ושל קבוצות מן המין האנושי לנדידה שאין מסלולה קבוע מראש יחד עם כושר-ההסתגלות הגדול של האדם הביאו אצלו לנשואי-תערובת בקנה-מידה גדול מאד. כושר-ההסתגלות קשור בבחירה שיש לאדם, והוא פרץ אצלו מחיצות של צבע ושל התנהגות, דברים המהווים תומות-פירוד אצל בעלי-חיים אחרים שהם יותר אינסטינקטיביים ופחות בעלי-בחירה. אילו היה האדם כיונקים האחרים, היו הגזעים האנושיים מתפתחים בכיוונים שונים והיו נוצרים מינים שונים של אדם, שאינם מתעברים זה מזה. חוסר-המנוחה והבחירה של האדם גרמו לכך, שהנטייה להתפתחות מפרידה לא הביאה ליצירה של גזעים נפרדים שאין ביניהם אפשרות של הפראה. הנדודים המרובים שלו שאין מסלוליהם קבועים והנכונות הנפשית שלו לנשואי-תערובת בין גזעים הקשורה ביכולתו להתגבר על מעצורים, הביאו אותו להגשים את הצו: „פרו ורבו ומילאו את הארץ וכיבשוה“ (בראשית א', כ"ח וגם את ההמשך שם: „ורדו בדגת הים ובעוף השמים וגו'“).

פרשת דור הפלגה לא באה רק לבאר את התהוותן של השפות השונות.

אלא היא באה בעיקר לעמוד על תכונה מהותית בהוויה האנושית, תכונת ההפצה וההפראה ההדדית, על האחדות הנוצרת מתוך שוני. אנשי דור הפלגה התנגדו לצו האלוהי „ומילאו את הארץ“, הם רצו לעשות לעצמם „שם“ (במובן של ריכוז),² היינו ליצור גזע אנושי נפרד שאינו מתערב בגזעים אחרים. אלוהים לא רצה ביצירה זאת שהיא דהיקה עצמית לקרן זוית ומביאה לעקרנות, ועל כן: ויפץ ה' אותם על פני כל הארץ, כלומר חיזק באדם את תכונת ההפצה כתכונה עיקרית. ההפצה כוללת: ההתעוררות של יתידים ושל קבוצות מבני-האדם לנדידה; כושר-ההסתגלות של האדם; ביטול המחיצות והיכולת להגיע להפראה הדדית בין הגזעים, פילוג הלשונות לא היה מכונן להפרדה אלא להפצה על פני כל הארץ, העיקר הוא האחדות של המין האנושי.

* אף לא כי
לגורם להפרידה
אמא? זיפא תנע
ארץ סליו
החוליה
השמים
הדיו

דור הפלגה באגדה

קוראים בספר האגדה, מעשה בראשית ודורות הראשונים, סימן קל"ז וסימן קל"ח וסימן קמ"ב.
מלאכתם של אנשי דור הפלגה היתה מצליחה באופן היוצא מגדר הרגיל. ה„לבנה“ המייצגת את מעשי ידי אדם נהפכה למרכז בחייהם. אם נפל אדם ומת לא היו שמים את ליבם אליו, ואם נפלה לבנה אחת היו יושבים ובוכים ואומרים: אוי לנו, אימתי תעלה אחרת תחתיה. אברם בן תרח קללם ואמר: בלע ה', פלג לשונם. זה מלמד אותנו לדורות. יש תקופות שערך האדם יורד, ואילו ערך החומר עולה.

2. השם קשור באחווה. עיין במדבר כ"ז, ד', (ובנין ונכד עיין ישעיה י"ד, כ"ב).

פרשת לך-לך

דמותו של אברהם לפי האגדה

קוראים בספר האגדה, מעשי-אבות, את הסימנים דלהלן: ד', ה', ז', ח', י"א, י"ג, י"ד, ט"ו, י"ז. יש כאן מקום לשתי שיחות:

שיחה ראשונה

מתחילים בזה, שהביטוי „אברם העברי“ שמשמעו ברור: אדם הבא מעבר הנהר פרת, דרש בעל האגדה במונח סמלי, שכל העולם כולו הוא מעבר (מצד) אחד והוא מעבר אחד, כלומר אברהם היה מהפכן, משנה ערכים. *היה זה חלוצי.*

אחר-כך עוברים לסימן ה', כשהיה אברהם בן שלוש שנים וכו' ומתארים כיצד הגיע אברהם לאמונת-הייחוד ולאמונה באלוהים בכלל. חשובה היא האגדה על הארמון המואר („בירה דולקת“). אחר-כך בא העימות עם נמרוד (נטלו תרח ומסרו לנמרוד וכו'). משפטו של אברהם הוא, שיש גבול להכרה האנושית, שהוא אינו יכול לשנות את מהלך השמש ואין לו שליטה מוחלטת על נפשו של הזולת, חשוב הוא לנו כיום הזה אחרי שהשיג האדם מה שהשיג.

סימן י"א משמש סיום: על אברהם להוציא את צלוחית הבושם הסגורה שלו מן הזווית כדי שיורגש ריחה בעולם.

שיחה שנייה

מתחילים בסימן י"ג: אברהם מאיר דרך החלון ממסופוטמיה (מארם נהריים) ואלוהים רוצה שיאיר מאורו הרוחני בארץ-ישראל. ומה חשיבותה של ארץ-ישראל? על זה עונה בעל האגדה בסימן י"ד: משום שבארם נהריים היו האנשים אוכלים ושותים ופוחזים (כלומר אורת חייהם היה נטול ערך), ועל כן אמר אברהם: הלואי לא יהיה לי חלק בארץ הזאת, וכיון שהגיע לסולמה של צור (ראש הניקרה), ראה אנשים עסוקים בניכוש (בתלישת עשבים רעים) בשעת הניכוש, ועוסקים בעידוד בשעת העידוד — אמר: הלואי ויהי חלקי בארץ הזאת. את הביטוי המקראי „את הנפש אשר

עשו בחרן", שפירושו עבדים ושפחות שרכש אברהם בחרן, דרשו בעלי-האגדה (בסימן ט"ו) שהכוונה לאנשים שהיה אברהם מקרבם ומגיירם (גיר אידיאיו), שכל המכניס בריה אחת (אדם אחד) תחת כנפי השכינה (לדת האמת) כאילו בראו ויצרה (פיזית). גם מסימן י"ז אנו למדים, שאברהם מפרסם את תגליתו, אמונתו באלוהים. כך היה אברהם לראש המגיירים גם בנצרות וגם באיסלם.

פעולתו של אברהם

אברהם אבינו היו לו ייסורים. כי אברהם אבינו היה מקרב את בני הנעורים להשם יתברך, כי היה מגייר גרים כידוע. ודרכו, כשהיה בא בתוך העיר — היה רץ בתוך העיר וזועק: הוי, הוי! והיו רצים אחריו, כמו שרודפים אחר המשוגע. והוא היה טוען עמהם הרבה, שהם כולם בטעות גדולה, כי אברהם אבינו עליו השלום היה בקיא מאד בכל סברותיהם ודרכי טעויותיהם והיה מוכיחם, ומראה להם שהכל טעות, וגילה להם האמונה הקדושה והאמיתית. ונמשכו אחריו קצת בני-הנעורים, כי זקנים לא היה מקרב, כי הזקנים כבר נשרשו בטעויותיהם הרבה, וקשה להשיבם מדרכם עוד; רק בני הנעורים נמשכו ורצו אחריו. והיה הולך מעיר לעיר והם רצו אחריו. והיו אבותיהם ונשותיהם חולקים עליהם, על אלו בני הנעורים, כי אמרו עליהם שיצאו לתרבות רעה ונשתמדו, עד שהיו מרחקים אותם מאד, ועד שקצת בני-הנעורים חזרו לסורם מחמת הייסורים שהיו להם מביתם: מחותנם, מאבותיהם ומנשותיהם וכיוצא. וקצתם נשארו אצלו ונדבקו בו. והיה אברהם אבינו עוסק בזה הרבה, לגלות האמונה הקדושה בעולם, והיה מחבר ספרים הרבה על זה, אלפי ספרים.

(לפי רבי גחמן מברסלב)

מצוות מילה

בראשית, פרק י"ז, פסוקים י"א—י"ב: זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריו — הימול לכם כל זכר. ונמלתם את בשר ערלתכם, והיה לאות ברית ביני וביניכם.

מצוות מילה באה לקבוע חותם אלוהי באבר המוליד, שעל-ידי-כך מקבלת התהוותו של האדם משמעות על-אנושית. בקיום מצוות מילה

נותנים ביטוי לעל-אני שבאדם שהוא חלק אלוה ממעל. על-ידי החותם האלוהי נעשה אבי הילד הנימול בעל-ברית של האלוהים. המושג „ברית“ פשוטו כמשמעו. שני הצדדים: ה' והאדם (כאן אביו של הילד, כאברהם אבינו בשעתו) כורתים ברית, והם מוותרים אחד לחברו כדרך כל כורת ברית שבעולם. ה' מוותר במידה מסוימת על קדושתו כדי לכרות ברית עם האדם, והאדם מוותר במידה מסוימת על ארציותו כדי לכרות ברית עם האלוהים.

בשעה שציווה ה' לאברהם על המילה אמר לו: התהלך לפני והיה תמים, ואתנה בריתי ביני ובינך... ובין זרעך אחריו לדורותם לברית עולם להיות לך לאלוהים ולזרעך אחריו (שם, שם, א'—ז'). יש אומרים שאות המילה הוא אות של השתלטות על המחזור הביולוגי, אות לקשר מוחלט עם האלוהי הבא במקום הקשר הטבעי. אברהם נלחם במקורות החיים של צור מחצבתו ונעשה לאביו-מייסדו של גוי חדש. הוא הקריב את מקורות החיים האלה, מל את עצמו ובזה פעל נגדם. גם לידתו של יצחק היא לידה בניגוד לחוקי הלידה. יצחק נולד לאברהם ושרה בהיותם זקנים אחרי בלותם. בלידה זו בא לידי ביטוי כוחו של העל-טבעי. הכשרון להיות לעם ניתן כאן על-ידי בחירה. ה' בחר באברהם להיות לאב. יחס הבחירה הוא בניגוד ליחס אלוהים אחרים לגוייהם שהם עצמם האבות של גוייהם. הברית שבין ה' והאבות מפסיקה יחסים טבעיים קודמים ושמה במקומם יחס חדש באופן מודע. ה' הוא ממציאות טרום-עולמית, טרום-ביולוגית, אין הוא מוליד עמים, יחסו של ה' לעמו מיוסד על בחירה, ועל כן המושג „ברית“ אופייני ליחס הזה, ברית נכרתת בין שני צדדים באופן מודע. ויש גישה אחרת, הפוכה, שלפיה ברית עולם שבתורה הוא קשר מודע עם האלוהים שהוא גם קשר ביולוגי עם המרכז שממנו בא האדם, ואינו נגד הטבע. (א) האמת? (ב) אמת אלוה (ב) אמת.

הסרת הערלה

מתוך ספר ויקרא (י"ט, כ"ג — כ"ה) אנו למדים, שהפירוח של שלוש השנים הראשונות לנטיעה הם ערלים ואין לאוכלם, והפירות של השנה הרביעית הם קודש לה' והפירות של השנה החמישית ניתנים למאכל האדם. אפשר להזכיר כאן שבעריכת הפרחים ביפאן משתמשים בשלושה ענפים, המבטאים שלושה עקרונות: אדם, שמים וארץ. האדם עומד באמצע,

בין השמים ובין הארץ, על כן מעמידים את "ענף האדם" באמצע האגרסל, בין הענף הגבוה ביותר הפונה שמיימה ובין הענף המכוון למטה, לארץ. גם בתורה ניכרות שלוש הרשויות: הפירות של השנים הראשונות שייכים לאדמה, לטבע, ואם תימצי לומר: למחזור הביולוגי, ועל כן נקראים הפירות האלה "ערלים". הערלות היא בזה שאין בהם מן השמיימי-אלוהי, אחר כך עוברים הפירות לרשות האלוהים, ורק אחרי כן הם עוברים לרשות האדם. גם ערלת הבשר שייכת לספירה של האדמה (והיא חרפה לאדם, עיין בראשית ל"ד, י"ד), וגם לב האדם כשאינו בו מן המודע, מן העצמות, מן ההתכוונות למה שלמעלה ממנו, מן העל-אנושי, הוא ערל. ערלת הלב היא כמו קשיות העורף (דברים י', ט"ז), ערל הלב הוא כערל הבשר (יתזקאל מ"ד, ד). האוזן שאין בה מן הפונגות הרוחנית, שאינה יכולה להקשיב ואינה חפצה בדבר ה' היא אוזן ערלה (ירמיהו ר', י'). הסרת הערלה היא איפוא ביטוי להסרת הארציות החומרית מן האדם והכשרתו להתקרב לספירה השמיימית, האלוהית. אין כל פלא בדבר, שברית מילה תופסת מקום כה מרכזי ביהדות.

פרשת וירא

בראשית כ"ב, א—י"ג: ויהי אחר הדברים האלה והאלוהים ניסה את אברהם וגו', ויאמר: קח נא את בנך, את יחידך אשר אהבת, את יצחק ולך-לך אל ארץ המוריה והעלהו שם לעולה וגו', ויקח אברהם את עצי העולה וגו', ויעקוד את יצחק בנו וגו', ויקח את המאכלת לשחוט את בנו, ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים וגו', ויאמר: אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה וגו', וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו.

עקידת יצחק

ההוראה של עקידת יצחק היא בעייתית, כי הילד מזדהה עם יצחק. לפנינו שתי דרכים: דרך אחת: הכול מרוכז בפסוקים י"ב—י"ג, בביטול ההקרבה של קרבנות אדם בעולם העתיק (שהקיפה את העולם העתיק כולו). החידוש הקולטורהיסטורי הוא: קרבנות בהמה במקום קרבנות אדם.

הדרך השנייה היא, להראות שאברהם נתנסה בנסיונות קשים, כגון עזיבת ארצו ומולדתו, אבל הנסיון הזה של עקידת יצחק קשה מכולם. יש להדגיש במיוחד: אילו אמר לו ה' להקריב את עצמו לא היה הנסיון קשה כמו להקריב את בנו יחידו, תקוותו היחידה. עומדים על האגדות המשלימות את הסיפור המקראי בפרק מעשי-אבות סימן מ"ד ומ"ה. ההדגשה בסימן מ"ד היא שאילו ביקש אלוהים מאברהם את נפשו במקום נפשו של יצחק לא היה הנסיון קשה כל כך כי מרכז חייו של אברהם היה ביצחק ולא בעצמו. בסימן מ"ה משלימה האגדה את החסר לנפש. בתורה אין זכר לאותה התנגשות טבעית שבין הרצון לעשות דבר אלוהים ובין האהבה לבן היחיד. סיפורי האגדה על המאבק שנאבק אברהם עם השטן מכניסים אותנו לתוך האווירה המתוחה שלפני ההקרבה. השטן אומר לאברהם: זקן, אבד לבך! למחר אומר לך אלוהים: שופך דם אתה, ששפכת דמו של בנך, ואברהם עונה לו שאף-על-פי-כן יעשה את מצוות אלוהים. השטן נהפך לפנייהם לנהר גדול ובאו מים עד נפש ואברהם ממשיך בדרכו. בסוף הגיעה פעולתו של השטן לשיא: הוא אמר לאברהם: שמעתי מאחורי הפרגוד בשמים שכל העניין אינו רציני, ובסופו של דבר יוקרב שם במקום יצחק, הוא רצה ליטול מן הנסיון את המתח ואת הערך.

פרשת חיי שרה

בראשית, פרק כ"ד, פסוקים י"ב—כ"ח: ויאמר: ה' אלוהי אדוני אברהם, הקרה נא לפני היום ועשה חסד עם אדוני אברהם: הנה אנכי ניצב על עין המים, ובנות אנשי העיר יוצאות לשאוב מים, והיה הנערה אשר אומר אליה: הטי נא כדך ואשתה, ואמרה: שתה, וגם גמליך אשקה — אותה הוכחת לעבדך ליצחק, ובה אדע כי עשית חסד עם אדוני, ויהי הוא טרם כילה לדבר והנה רבקה יוצאת וגו' וירץ העבד לקראתה ויאמר: הגמיאיני נא מעט מים מכדך, ותאמר שתה אדוני וגו' ותשאב לכל גמליו וגו' ויקוד האיש וישתחו לה, ויאמר: ברוך ה' אלוהי אדוני אברהם וגו'.

הנחש והסימן

סימנו של אליעזר, בראשית פרק כ"ד, פסוקים י"ב—כ"ח. אליעזר עבד אברהם בא לארץ זרה, נתן לגמלים לנוח עליד הבאר, מקום שאליו באות שואבות המים והוא קובע לעצמו סימן, שהנערה שיבקש ממנה מים והיא תשקה אותו ואת גמליו — היא הנערה היעודה ליצחק. הופיעה נערה יפת תואר והוא ביקש ממנה מים והיא נתנה לו ולגמליו מים ותחת הרושם הספונטאני נתן לה מיד את נזם הזהב ורק אחר כך שאל בת מי היא. (כאשר סיפר אליעזר את סיפורו למשפחת הנערה — סיפר שקודם לכן שאל בת מי היא הנערה ואחר כך נתן לה את נזם הזהב. מדוע סיפר כך? — משום שלא היה הדבר נעים לו לספר שנתן לה מיד את הנזם).

התלמוד (חולין צ"ה, ע"ב) מבחין בין נחש (ניחוש) לבין סימן. אמרו: כל נחש שאינו (סומך עליו ממש) כאליעזר עבד אברהם (אם תשקני מים — אדבר בה, ואם לא תשקני מים — לא אדבר בה להיות ליצחק לאשה), וכיונתן בן שאול (בספר שמואל א' י"ד, י' עיין שם: אם יאמרו (הפלישתים): 'עלו עלינו, ועלינו, חה לנו האות) אינו נחש. אליעזר עבד אברהם הוא דוגמא לאדם הסומך על הנחש, שהרי אחרי שאמרה לו רבקה שתשקה אותו ואת גמליו מים, מיד נתן לה את נזם הזהב, ורק אחר כך שאל בת מי היא, וכן יונתן בן שאול כשאמר לו הפלישתים עלו עלינו, מיד עלו שניהם, הוא ונערו ולא פיקפק בנחש שעשה לעצמו.

בניגוד לנחש כזה, האסור לפי תפיסת התלמוד, הרי הסימן מותר, כגון אדם שהצליח אחר שבנה בית או אחר שנולד לו תינוק, או אחר שנשא אשה — סימן הוא שילך ויצליח.

בכל אופן הנחש של אליעזר (שסמך עליו) אינו לפי רוח התלמוד. מפתחים שיחה על הנושא הזה.

פרשת תולדות

בראשית, פרק כ"ה, פסוקים כ"ב—כ"ג: ויתרוצצו הבנים בקרבה וגו' ותלק לדרוש את ה'. ויאמר ה' לה: שני גרים בבטןך, ושני לאומים ממעיך ייפרדהו, ולאום מלאום יאמץ, ורב יעבוד צעיר.

עשו ויעקב שבתורה — בשני מישורים.

ההתרוצצות של שני הבנים: עשו ויעקב במעי רבקה אמם מבוארת על-ידי שליח ה' (רשב"ם) בפסוק כ"ג, שהוא המפתח לנושא שלנו, כהתרוצצות שבין שני גויים, בין שני לאומים, שלאום אחד נאבק בחברה, ולבסוף גובר הגוי-הלאום הצעיר על הגוי-הלאום הגדול ממנו. אדום הוא הגדול, כי אדום הגיע למלוכה לפני ישראל, ככתוב (שם ל"ו, ל"א): ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום לפני מלך לבני ישראל וגו'. אדום כבש את ארצו והתיישב בה לפני שכבש ישראל את ארצו. הר שער ניתן ירושה לעשו-אדום בזמן שישראל נדד עדיין במדבר (ראה דברים ב', ה'). בני עשו השמידו את החורים שישבו לפנים בהר שער לפני הזמן שבו הכניע ישראל את הכנענים (שם פסוק י"ב). אבל אחר כך גבר ישראל על אדום בימי דוד. ראה שמואל ב', ח', י"ג-י"ד: ויעש דוד שם בשובו מהכותו בגיא מלח וגו'. בכל אדום שם נציבים, ויהיו כל אדום עבדים לדוד. ומימי דוד ואילך אדום הוא תחת יד יהודה. רק פה ושם מרד אדום. ראה מלכים ב', ח', כ'—כ"ב: בימיו (בימי יהורם בן יהושפט מלך יהודה) פשע אדום מתחת יד יהודה וימליכו עליהם מלך וגו'. (עיין גם מלכים ב' י"ד, ז' על אמציה מלך יהודה שהכה את אדום).

הסיפורים על עשו ויעקב בתורה הם בשני מישורים: מצד אחד מדובר על קורותיהם של שני האחים, עשו ויעקב בני יצחק בן אברהם, ומן הצד השני מדובר על קורותיהם של שני העמים, אדום וישראל (או אדום ויהודה). שני הסיפורים שבתורה: הסיפור על הבכורה שקנה יעקב מעשו והסיפור על הברכות שלקח ממנו בערמה שייכים ל"ורב יעבד צעיר", ומשמעותם היא שישראל מתגבר על אדום. וכן דבריו של יצחק לעשו (בראשית כ"ז, מ'): ועל חרבך תחיה, ואת אחיך תעבד, והיה כאשר תריד ופרקת עולו מעל צוארך. פירושה של המלה "תריד" אינו ידוע, אבל הכוונה היא ברורה: שיהיו זמנים שבהם ימרוד אדום ביהודה ויפרוק את עולה של יהודה מעל צוארה, כדרך שקרה בימי יהורם מלך יהודה.

גם שני הסיפורים בפרשת וישלח: הסיפור על הפגישה עם האיש (המלאך — לפי הושע י"ב, ה') שאמר ליעקב: לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אם ישראל, כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל (בראשית ל"ב, כ"ט), והסיפור על הפגישה עם עשו שהשלים עם המצב ולא פגע ביעקב (שם

ל"ג, ט"ז—י"ז) — פירושם במישור של הלאומים, שישראל יצא בשלום מן המאבק הקשה עם אדום (כנראה בזמן שישראל נאבק עדיין על קיומו). יעקב אמנם נפגע במקצת: "והוא צולע על ירכו", (שם ל"ב, ל"ב), אבל הוא המשיך ללכת בדרכו, ויוכל, כלומר התגבר על הכול. את המשפטים: "ורב יעבוד צעיר" ו"את אחיך תעבוד" משלימה נבואתו של בלעם (במדבר כ"ד, י"ח): "והיה אדום ירשה, והיה ירשה שעיר אויביו, וישראל עושה חיל", נבואה שנתקיימה, כאמור, בימי מלכי יהודה. (מכאן נבעה גם איבתם של האדומים לישראל-יהודה, ראה, למשל, עמוס א', י"א, ותהלים קל"ז, ז').

יעקב ועשו באגדה

יעקב ועשו באגדה שונים הם מיעקב ועשו שבתורה. יעקב ועשו שבתורה הם שני אנשים בני יצחק בן אברהם מצד אחד, ושני עמים: אדום וישראל מן הצד השני, אבל יעקב ועשו שבאגדה הם היהודי והגוי של הדורות המאוחרים יותר, בעיקר מן התקופה הרומית ואילך עד ימינו. מדרש בראשית רבה פרשה פ"ד (עיין ספר האגדה, מעשי-אבנה סימן פ"ח):

...אמר ר' לוי: משל לנפח שהיה פתחו פתוח באמצע פלטיא (רחוב גדול) ובנו זהבי (צורף זהב) פתוח כנגדו, ראה נכנסות למדינה חבילות חבילות של קוצים (או של פשתן). אמר: חבל למדינה מה שנכנס לתוכה. היה שם פיקח אחד, אמר לו: מאלו את מתיירא? גץ (ניצוץ) אחד משלך וגץ אחד משל בנך ואתם שורפים אותם. כך כיון שראה יעקב עשו ואלופיו נתיירא. אמר לו הקדוש-ברוך-הוא: מאלו את מתיירא? גץ אחד משלך (מן המפוח שלך) וגץ אחד משל בנך ואתם שורפים אותם. זהו שנאמר: "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" וגו'. (עובדיה א', י"ח).

כוחו של יעקב הוא בנפשיות הרוחנית. הנצרות והאיסלם יצאו מן היהדות. הגרעין העיקרי המחייב אותם לקוח מן היהדות. כיוון שאנחנו עומדים זה מאות בשנים במגע קרוב עם עמים נוצריים יש לעמוד גם על ההבדל שבין היהדות לבין הנצרות. הדת היהודית עומדת על הבסיס שהאדם נברא בצלם אלוהים בעוד שהדת הנוצרית עומדת על הבסיס שיצר לב האדם רע מנשוריו. המוטיב האחרון נתקבל

יותר על לב הבריות משום שהרע מורגש בכול, אך האנושות מצפה לזמן שבו יהיה המוטיב הראשון יסוד היסודות בתודעה האנושית. שעות השראה ולא שעות משבר משמשות נקודת-מוצא להשקפת-העולם של היהדות. היהדות מבוססת על השענה של יציאת מצרים ועל השענה של מעמד הר סיני, ולא על השענה של הצליבה. יש רגעים בחיי אנוש שבהם כאילו מחיצה נופלת ואנו מרגישים עצמנו קרובים ללב העולם. יש אדם שהרגיש זאת בנוף, בטבע, ויש שהרגיש זאת במאורע בחייו. ברגעים ובשעות אלה אנו חשים במשמעות של הכול, כאילו נפתחה הדלת לאין-סוף. אחר-כך הכול נסגר, מתכסה, נעשה סתום, נאנחנו מצפים להתחדשותם של רגעים ושעות אלו שהם מעין יציאת מצרים ^{למצרים} ומעמד הר סיני.

פרשת ויצא

בראשית, פרק כ"ח, פסוקים י"ח—כ"ב: וישכם יעקב בבוקר ויקח את האבן אשר שם מראשותיו וישם אותה מצבה ויצוק שמן על ראשה. ויקרא את שם המקום ההוא בית אל וגו'. וידור יעקב נדר לאמר: אם יהיה אלוהים עמדי וגו', והאבן הזאת אשר שמתני מצבה יהיה בית אלוהים.

האבן והעץ במקדש

עיקר טיבה של האבן-המצבה במקדש הוא כנראה בזה, שהיא ביטוי למוצק, למתמיד, לממשיך להתקיים בגלל קשיותה. האבן קיימת. האבן נשארת תמיד בעצמותה, האבן אינה משתנית. האבן מגלה לאדם את הבלתי-משתנה, את המוחלט ביש, את מה שהוא למעלה מן הזמן, את שאינו ניתן לחלוף, את שאינו נפגע מן ההתהוות. על כן נעשתה האבן למצבה אצל יעקב, וכשנפסלה... האבן... ככתוב: „ולא תקים לך מצבה אשר שנה ה' אלוהיך“ (דברים ט"ז, כ"ב), לא נפסלה אלא משום שראו שנעשתה בלתי תלויה במהות, בקירבת אלוהים, במשמעות, ולפיכך נפסלה. היא נעשתה לאבן כשלעצמה ויחד עם זה לקדושה מדומה ועל כן שנה אותה ה'. חל שינוי קצת. כמו שתל שינוי בעץ. ביהושע (כ"ד, כ"ו) כתוב: „ויקח אבן גדולה ויקימה שם תחת האלה

אשר במקדש ה' , ולא מצאו פסול לא באבן המצבה ולא באלה (בעץ). גם בבית השני אנו מוצאים אבן בקודש הקדשים במקום מרכזי (אבן השתיה) במקום ארון הברית. האבן הזרה איפוא לקדמותה, וכן העץ: גפן של זהב היתה עומדת על פתחו של היכל ומודלה על כלונסאות (משנה אידות פרק ג', ה"ח), ואמרו שם שאינו עובר בזה על לא תטע לך אשרה כל עץ. כדאי להתבונן בנתונים אלה וכיוצא בהם שאפשר ללמוד מהם ~~על נתונים דתיים סמליים~~ שנדחו וחזרו ונעורו.

פרשת וישלח

הבקורת על יעקב באגדה

קוראים במדרש בראשית רבה פרשה ע"ה או בספר האגדה, מעשי-אבות סימן ע"ז וסימן ע"ח.

האגדה כוללת דברי בקורת גלויים: בקורת על אלוהים, המשך הבקורת על האלוהים שאנו שומעים אותה בתנ"ך מפי אברהם ואיוב ומשה וכו', והוא קו אופייני ליהדות בכלל, וכן בקורת על אישים גדולים, וגם זה המשכו של קו הידוע לנו מן התנ"ך. יש להבחין בין בקורת המוסבה על מעשה מסויים ואינה פוגעת בהערכה הכללית של האישיות המבוקרת, כמחבר ספר שמואל (מבקר קשות את דוד, לבין בקורת כללית על אישיות הדנה כולה לכף חובה. הבקורת על יעקב היא בקורת מן הסוג הראשון.

יעקב הוא אישיות קורנת. כל זמן שהוא בעיר — הוא זיהה והוא הדרה, יצא משם — פנה זיהה ופנה הדרה (עיין שם, שם סימן ס"ז), ויחד עם זה נמתחת בקורת על החולשה ורגשי הנחיתות המתגלים במעשיו של יעקב בפגישתו עם עשו. הוא שולח מלאכים להחניף לעשו, והאגדה מבקרת אותו על מעשהו זה: „אמר לו הקדוש-ברוך-הוא (ליעקב): לדרכו היה מהלך והיית משלח אצלו ואומר כה אמר עבדך יעקב". (יתכן שזה מכוון גם כלפי ההשתדלות להתקרב לרומא בזמן שעדיין לא התעניינה בארץ-ישראל). לא יכלו בעלי-האגדה לסלוח ליעקב „הצדיק הממיט עצמו לפני רשע" ואומר לו „עבדך", ויחד עם זה ידעו שזה סימן לדורות (לגלותיגת).

באגדה (מעשי-חכמים סימן שי"ט) מסופר על רבי יהודה הנשיא שאמר לסופרו שיכתוב אגרת בשמו לאנטונינוס המלך וכיון שכתב: מן יהודה הנשיא לאדוננו המלך אנטונינוס, לקח יהודה הנשיא את האגרת וקרעה ואמר לו: כתוב: מן עבדך יהודה לאדוננו המלך אנטונינוס, וכששאל הסופר: רבי, מה אתה מבזה על כבודך? ענהו: מה אני טוב מזקני (יעקב)? לא כך אמר יעקב: כה אמר עבדך יעקב?! יעקב אומר לשליחים שהוא שולח לעשו: „במוצאכם אותו בגדולתו — ואמרתם עבדך יעקב, כי ארץ ניתנה ביד רשע" הוא המושל בעולם הזה (לפי מדרש בראשית רבה פרשה ע"ה). יעקב משתמש באמצעי הידוע לנו מתולדות הגלות, בדורון: שלח לו דורון, כי עשו „מתרצה בכסף", ולא רק פעם אחת, כמסופר בתורה, אלא שנים רבות היה יעקב מכבד את עשו בדורונות, כדברי המדרש. עובדה זו, שיעקב אנוס להשתמש בנתינת מתנות לעשו, גורמת לו צער רב. וגם עשו נמצא בצרה בקבלו את מתנת יעקב: „אף הוא הוה בעקא" — גם הוא היה בצרה (שם פרשה ע"ח). ובעניין זה חל שינוי בזמן החדש, בתקופת התחייה. היהודי, ובעיקר הישראלי החדש, אינו נכנע על נקלה, ואפשר לראות כאן שינוי שחל בתודעה.

פרשת וישב ופרשת מקץ

החלום

בראשית, פרק ל"ז, פסוקים ה'—ט': ויחלום יוסף חלום וגו', והנה אנחנו מאלמים אלומים בתוך השדה והנה קמה אלומתי וגם נצבה והנה תסובינה אלומותיכם ותשתחווינה לאלומתי וגו' ויחלום עוד חלום וגו'.

שם מ', ח'—כ"ב: בחלומי והנה גפן לפני, ובגפן שלושה שריגים וגו' ואקת את הענבים ואשחט (ואסחט) אותם אל כוס פרעה וגו'. והנה שלושה סלי חורי על ראשי וגו' העוף אוכל מן הסל מעל ראשי וגו'.

שם מ"א, א'—ל"ב: והנה מן היאור עולות שבע פרות וגו' והנה שבע פרות אחרות וגו' והנה שבע שבלים וגו'.

רבים החלומות שאנו קוראים עליהם בתנ"ך: מן החלומות שבספר בראשית ועד החלומות שבספר דניאל.

היחס לחלום הוא רציני. האנשים החולמים ובני סביבתם מניחים שיש לחלום משמעות, שנאמרים בו דברים שעל האדם להקשיב להם. פתרון החלומות נחשב לחכמה גדולה (אולי לשיא החכמה). האנשים מתנהגים על פי הפתרון ולומדים ממנו איך לכוון את חייהם בעתיד. גדולה מזו: בחלום פונה האלוהים אל האדם. החלום הוא נבואה. האלוהים בא בחלום הלילה כדי למנוע את האדם מחטא וממוות (בראשית כ', ג'—ח'). על התפקיד הזה של החלום עמד אליהוא בן ברכאל (איוב ל"ג, י"ד—י"ח): „כי באחת ידבר אל (אל האדם) וגו', בחלום חזיון לילה, בנפול תרדמה על האנשים, בתנומות עלי משכב. אז יגלה און אנשים וגו', להסיר אדם מעשה וגו', יחשוך נפשו מני שחת" (והאדם אינו שם לב לדבר ולא יִשְׁוֹרְנוּ). החלום אינו בבחינת דיבור „פנים אל פנים" (שמות ל"ג, י"א), עין בעין, פה אל פה, אלא בבחינת דיבור בחידות (עיין במדבר י"ב, ו'—ח', שם נאמר על הנביא: „במראה אליו אתודע, בחלום אדבר בו, לא כן עבדי משה וגו' פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחידות ותמונת ה' יביט", כלומר: באופן ישיר ומדע).

במסורת התלמודית יש שתי דעות: האחת שהחלום הוא מעין נבואה (ברכות נ"ז עמוד ב') ככתוב „בחלום אדבר בו" או שיש בחלום גרעין של נבואה, אע"פ ש„כשם שאי אפשר לבר בלא תבן כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים" (שם נ"ה עמוד א'), היינו: מקצתו של החלום היא בעלת ערך (ויש לשים אליה לב) ומקצתו — בטלה. דעה אחרת היא: „החלומות (בכלל) — השוא ידברו" (שם, שם עמוד ב').

הדעה האחרונה קרובה במידה רבה לדעתם של המשכילים במאה הי"ט (ולדעה הרווחת בין אנשים עד היום) שדחו את החלום וראו בו מצב אוילי, בהמי, כמצב השכרות, המחלה וטירוף הדעת. עד שבאו פרויד ויונג ולימדו שבחלום מתגלים ומגיעים לכלל ביטוי כוחות ויצרים חזקים שנדחקו מן התודעה ונטמנו בתת-ההכרה, בבלתי מודע. יוצרי הפסיכואנליזה הכירו שבתחום הבלתי-מודע, תחום הצללים והרפאים, נמצא מטען רב של רגשות שנקברו חיים והם עולים מתהום הנשיה בחלום. רגשות אלה באים לכלל ביטוי בשפה סמלית המיוחדת להם שהפסיכואנליטיקאים יודעים לפענחה בדרך הדרש והרמז. לפי יונג כולל תחום הבלתי מודע

ו/אחיו

לא רק כוחות ויצרים אישיים דחויקים או נשכחים, כי אם גם (או בעיקר) מורשת דורות מתקופות קמאיות, מזמן שבו שמע האדם קולות שהגיעו אליו מן התבל וראה מראות אלוהים בדומם, בצומח ובחי (היינו: מן הזמן לפני ש"גילה" האדם שמקור הכל הוא בנפשו הוא ושאיין כל אפשרות לחרוג ממסגרת הנפש). השכבה האישית של הבלתי-מודע (הכוללת רגשות שנדחו כתוך התודעה של הפרט) מונחת לפי דבריו על גבי שכבה יותר עמוקה שהוא מכנה אותה הבלתי-מודע הקולקטיבי, שיש בה תמונות, נתונים נפשיים בלתי מודעים המהווים את הבסיס הנפשי הכללי העל-אישי, המשותף לכולם. אלה הם ה"ארכיטיפוסים" (טיפוסי האב) המופיעים גם במיהוס, בפולקלור וכו'. (לדוגמה: האם מייצגת את כוחות החיים הטבעיים, הפשוטים; הזקן מייצג את הרוח, והמים מייצגים את מעמקיו של הבלתי-מודע).

אגדות העמים הם חלומות קולקטיביים של העמים, ותוכנם הנפשי, הבלתי-מודע הקולקטיבי בא לו לאדם בירושה עם מבנה הנפש ועם הלשון. החידוש בפסיכואנליזה הוא שהיא הכירה ^{e.g.} והמתגלה לאדם בחלום — אומר לו משהו הנוגע לחייו, משהו שראוי לשים לב אליו. מן החלומות למדים הפסיכואנליטיקאים על מצבם הנפשי של האנשים הפונים אליהם, ועל פיהם הם מכוונים אותם ואומרים להם כיצד להתנהג בחיים. אל נשכח שיותר ממחצית ימינו עוברים במצב פחות או יותר בלתי-מודע. גם המודע שורשו בבלתי מודע הפועל בהיותנו בהקיץ ושלא בהקיץ. התודעה היא כתחום "אור היום" של המציאות הנפשית לעומת תחום הצללים של הפעילות הבלתי מודעת. הבלתי מודע כולל עושר של תכנים וצורות במידה גדולה מתוכן התודעה שאופייניים לו: הריכוז, האבחנה וההגדרה.

החלומות מוסרים לבעל החלום ידיעות על סודות החיים הפנימיים ומגלים לו עובדות הנעלמות ממנו על אישיותו. החלום נותן ביטוי לאינסטינקטים שמקורם בדרגות הפרימיטיביות של הקיום. הסמלים שבחלום הם ביטויים לדברים שלא הוכרו עדיין באופן מודע או שלא נוסחו באופן תבונתי.

החלום הוא מקור ידיעות ואמצעי לאיזון נפשי. יש בו פירוש, תגובה, ביטוי לחשש, ראיית הנולד. החלום הוא עוזר נאמן בבניין האישיות. יש לקבל ^{דצינות} כדבר שקרה לנו בפועל, עליו להיות גורם

חזק מן החולשות

החוויה או המגע עם העליון בהקיץ, למצבה בשעות התרכזות, ¹התפשטות הגשמיות, ²התעלות והשראה. למצבים אלה מגיע האדם לעתים על רקע מאמץ. בחלום המהותי, כלומר בחלום שהוא בעל תוכן רציני ומורה דרך בחיים משיג האדם דרגה זו בלי מאמץ, אלא שעליו לפענח את החלום.²

פרשת ויגש

ארבע בכיות של יוסף

(א) בבראשית פרק מ"ב פסוק כ"ד בשעה ששמע את ראובן אומר: הלוא אמרתי לכם... דמו הנה נדרש, כתוב: וישוב מעליהם ויבך. הבכי הוא בעקבות זכרון המעשה. ראובן הוא כאן במרכז.

(ב) בשעה שראה את בנימין אחיו בן אמו — הקרוב לו ביותר — בפרק מ"ג, פסוק ל' כתוב: ויבוא החדרה ויבך שמה. בנימין הוא כאן במרכז.

(ג) בפרק מ"ה, פסוקים א'—ב' כתוב: ולא יכול יוסף להתאפק... ויתן את קולו בבכי. יעקב הוא כאן במרכז. כי יהודה אמר ליוסף: פן אראה ברע אשר ימצא את אבי. זה גרם להתפרצות הבכי הוא כאן מסוג אחר (בהשפעת דברי יהודה במ"ד, ל"ד).

יש לעמוד על המעשים שעשה יוסף, שהושיבם במשמר, שחשד בהם שהם מרגלים, הוא בוכה ומיד אחר-כך הוא אוסר את שמעון (עיין שם מ"ב, כ"ד): וישוב מעליהם ויבך וישב אליהם ויקח מאתם את שמעון ויאסור אותו לעיניהם. הדברים נראים כסותרים זה את זה, ובכל זאת הם מובנים לנו. למה עשה כל זה? מה רצה יוסף להשיג? הוא רצה כנראה להביאם לידי כך שירגישו את עצמם אשמים בחטאם הכבד שרצו להרגו ושמכרו אותו; שיהיה הדבר מודע להם (ואולי גם לפרוק מעצמו את השנאה?)

שיא הצלחתו של יוסף היה בפרק מ"ב, פסוק כ"א: „ויאמרו איש אל אחיו: אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו

2. יש להבדיל בין הלום לחלום. יש שהוא ביטוי לשכבות עמוקות ויש שהוא שטחי, יש שאומר הרבה ויש שאומר פחות. ולא כל החלומות — נבואות.

(אין זלכות לכהן אצלם נאטו ולטחולות ³⁷ קחיהם
 הקיף אלא מן אין חלק ³⁷ קחיהם, אגם
 היותו ציון הרוחניים ³⁷ קחיהם, אגם
 קחיהם = אהותיים, ולכן חלק החלומות ³⁷ קחיהם, אגם
 קחיהם.)

ולא שמענו, על כן באה אלינו הצרה הזאת". כל הזמן ניצנץ הדבר בקרבם, אך כאן בא הדבר לכלל ביטוי תודעתי שלם. כאן התחילה גאולת הנפש. (ד) הירידה הגדולה ביותר של האחים נמצאת אחר־כך בפרק נ', פסוקים ט"ו—כ"א. הם מפקדים מפני נקמתו של יוסף לאחר מותו של יעקב (דבריהם אלה הם בלתי נכונים). בפרק נ', פסוק י"ז כתוב: ויבך יוסף בדברם אליו. זוהי בכייה של רחמים. כאן יוסף הוא במרכז.

פרשת ויחי

השתקפות תולדות השבטים בברכת יעקב (דוגמאות)
נראה כיצד משתקפות תולדות השבטיק בברכת יעקב (בראשית מ"ט)
ואחר־כך בברכת משה (דברים ל"ג):

ראובן — בספר דברי הימים א' (ה', א'—ב') מוזכר, שאף על פי שראובן הוא בכור ישראל — ניתנה הבכורה ליהודה וליוסף. שבט ראובן התנחל, יחד עם שבט גד וחצי שבט המנשה, בארץ שנכבשה מיד סיחון מלך האמורי בעבר הירדן המזרחי. כיוון שראובן היה השבט הדרומי ביותר, הוא סבל קשות בהיאבקות המידית עם מואב ועם נודדי המדבר. מצב זה משתקף בברכת משה: "יחי ראובן ואל ימות ויהי מתיו מספר" (דברים ל"ג, ו').

לוי — בשתי הברכות משתקפים שני שלבים, שונים זה מזה, בתולדות השבט. בספר בראשית משתקף, כנראה, השלב הראשון. זהו שלב של תוקפנות, של אגרסיה. יעקב מביע את מורת־רוחו מנקמתם של שמעון ולוי באנשי שכם (ראה בראשית ל"ד), והוא מקללם בפיזור בישראל. מצב הפיזור הטריטוריאלי אופייני לשבט לוי במשך רוב ימי הבית הראשון (אם כי לא תמיד נחשב הפיזור לקללה — עיין, דרך משל, דב' י"ח, א'—ב'). דברי משה בדברים ל"ג ח'—י"א קשורים בסיפור על מעשה העגל (שמות ל"ב, כ"ו—כ"ט), בו נסתייע משה בבני לוי. לאחר מעשה העגל. היסודות בברכתו של משה ללוי הם:
מסירת עבודת אלהים לידי השבט, זהו תפקידו הקלאסי של השבט;

מסירת התפקיד של הוראת משפטי ה' לעם. גם זה מתפקידי הכהונה החשובים (עיין דברים י"ז, ח—י"ג וי"ח; כ"א, ה'; כ"ד, ח' ועוד). זאת, בנוסף לברכה הצלחה ונצחון. בשבט לוי חל, איפוא, שינוי גדול: משבט מקולל הפך הוא למבורך. אך בכל זאת קיים מוטיב משותף לשני השלבים — הקנאות ואי־התחשבות בבני־אדם.

יהודה — ברכתו של יעקב ליהודה היא ברכה לשלטון „ולו יקחה עמים” — משמעת השבטים (עיין פירושי ספורנו ורשב"ם לפסוק זה). ליהודה מעמד בכורה בין אחיו כבר בסיפורי יוסף ואחיו, אך נראה שברכת יעקב מכוונת למלכות בית דוד שהיה משבט יהודה.

יוסף — הן בברכת יעקב (בראשית מ"ט, כ"ב—כ"ו) והן בברכת משה (דברים ל"ג, י"ג—י"ז) מתברך יוסף בשפע ברכות לריבוי ופוריות. ליוסף מעמד מכובד ועיקרי בין השבטים. נראה שברכת הריבוי והפוריות מכוונת בעיקר לשטח הגדול יחסית, של שבטי יוסף (אפרים ומנשה), שטח שבהשוואה לשטחו של יהודה, היה פורה ומיוער. יוסף נקרא „נזיר אחיו” (בראשית מ"ט, כ"ו. הרשב"ם מפרש — מלך על אחיו), כנראה רמז לכך, ששבטי יוסף היוו את חוט השדרה של ממלכת הצפון — ממלכת ישראל. קיומן של שתי הממלכות נרמז בברכת יעקב, בה ניטלה בכורה מראובן ואילו יהודה ויוסף קיבלו את הברכות העיקריות. בעצם, היו עשרת שבטי הצפון תחת שלטון אפרים, שעלה על שבט מנשה עוד בתקופת השופטים. לעתים, בעיקר בדברי הנביאים, מוסב השם אפרים על ממלכת הצפון כולה (עיין, דרך משל, ישעיהו פרק ז', והושע במקומות רבים). עליונותו של אפרים על מנשה מודגשת בפרשת ויחי בכך שיעקב העדיפו, למרות היותו הצעיר שבבני יוסף (בראשית מ"ח, י"ג—י"ד, י"ז—כ').

דן — ברכות יעקב ומשה לדן שונות זו מזו, והן משקפות את שני השלבים שבתולדותיו של שבט זה. בראשונה התנחל דן באזור הגבעות שבין נחל שורק בדרום ועמק איילון בצפון, בין שבטי ההר מחד לבין התושבים הכנענים מאידך. שבט דן עמד במשך כל זמן ישיבתו בשפלה במאבק עם הפלשתים. ספר שופטים אינו מספר על שופט ומושיע שהציל את ישראל מיד פלשתים ובימיו שקטה הארץ, אבל הוא מתאר פרשיות של מאבק־מחותרת מיואש כנגדם, ראה סיפורי שמשון. בברכת יעקב — מ"ט, י"ז — „יהי דן נחש עלי דרך, שפיפון עלי אורח, הנושך עקבי סוס ויפול רכבי אחור”. אך השבט לא החזיק מעמד בשטחו אלא עד סמוך

לסוף תקופת השופטים. בזמן ההוא עלו בני שבט דן צפונה עד לאזור
עמק החולה ומקורות הבאניאס; הם משתלטים על העיר ליש וקוראים לה
דן. כמו כן הם משתלטים על אזור נרחב בסביבתם החדשה. ברכת משה
(דברים ל"ג, כ"ב) מתכוונת למצבו החדש של השבט; לא עוד עם נלחץ
ונלחם מלחמת־יאוש כי אם קיבוץ, אולי קטן, אך בעל עוצמה היושב
בבטחון בעמק החולה ובסביבותיו.

ספר שמות

מגמתו ומבנהו של הספר לפרשת שמות

הספרים שמות ובמדבר הם ספרי העדה שבתנ"ך. הם כוללים את תיאורה של יצירת עדה מסודרת מבחינה חיצונית על דגליה ואותותיה שמרכזה ועיקרה בשמים ממעל, היינו, בעולם המטפיסיי־הדתי המסומל בשמים (משום שהשמים הם למעלה מן האדם), עדה בעלת אנרגיה גדולה כדי להיאבק בתופעות המצויות ברוב העדות האנושיות והמביאות לנצחון המוות על החיים, לביטול הקיום, היינו בתופעות: התפרקות, אינדיבידואליזם, ציניות, תאוה, אירוניה, שיעמום, ריקנות, שדיות, פטישיזם והתאבנות.

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 בכול הוא העז, 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, שגם בהם אין לזלזל, אבל הם אינם מהווים את העוז אלא את המסגרת לעז, את ההנחה לאנרגיה האקסיסטנציאלית¹ וכן אני משתמש בביטוי ראייה אקסיסטנציאלית או ראייה מהותית כדי להבדילה מן הראייה הפסיכופיזית.

1. יש להיזהר מפני החלפת המושג „עוז“ (או „עוצמה“) בוויטאליות או ביצרים חזקים או בתאוות. העוז כאן הוא עוזו של הרצון לקיום העדה, לקיום האישיות ולקִרְבַת אלוהים חיים, ולא עוזם של היצרים לבלות את הקיום.

ראייה פסיכיתית

(הראייה בשמוש הלשון של רוב בני האדם היא גם הביטויים "עוז" ו"עוצמה" גורמים לטעויות בהבנה. כל מלה היא רמז, ויש בני אדם שרומזים להם והם נרמזים, ואחרים כנגדם שרומזים להם ואינם נרמזים.)

הנחתנו היא, שהאנרגיה האקסיסטנציאלית העיקרית של עמנו נוצרה בתקופת המדבר. המדבר לא היה פרוזדור אלא טרקלין. המפעל השני ההתיישבותי, מיהושע עד דוד, ניזון מן המפעל הראשון של משה, המפעל של עזרא ונחמיה היה חלש מן הראשון וגם מן השני, ואף על פי כן גם בו היה עדיין הרבה מן העוז. (קשאלה היא אם העוז עבר מדור לדור באופן גזעי כעין מישקע ביולוגי או באופן תודעתי-היסטורי *על אהרן את שני הגורמים* 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 אופייה של ענווה זו? לא היתה זאת רק ענווה בלתי אמצעית אלא ענווה שהיא תוצאה של עבודה שבלב. משה הגיע להיות אישיות הידועת את עצמה והמבטלת את עצמה כדי ליצור עוז. הוא התגבר על פיתויי האינדיבידואליסם והאירוניה. זה היה מפעל גדול ובכוח זה ניגש למצוא פתרון לשאלות עדותיות, לבצע מפעלים עדתיים ממשיים. ומה הם המפעלים? ההתגברות על המוות, היינו, ההתגברות על המוות שבחיים, מניעת היציאה של העדה מתחום הקיום לתחום החדלון (התגברות על "המסה"); ההתגברות על העבר (על "מצרים" שבתודעה); התמוזגות היחידים לעם מבלי להיות להמון ("עם סגולה"); דחיית הדימוניות המצטברת תדיר בעדה; דחיית התלונות המפורסמות שמקורן בהתפרקות; דחיית המנהיגות המבטלת את העדה. אלו 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 אקסטזה, 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 השלייליים (השיעמום, ההתפרקות, הציניות) 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 פיתויי החדלון וההתפרקות באמצעות המסעות על פי ה', על ידי מתן משמעות לקצב החזור ובאמצעות טקסים של היטהרות וכפרה. בכל פעם העם נוטה ונופל לצד התוהו ופעמים רבות משה בעצמו נופל אִתָּם, 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 אִתָּם ואחר כך הוא מוריד להם את הענן ומפנה אותם לצד כבוד ה'. והיה גם מקרה שהיה מוכרת לאסוף שבעים איש כדי להתגבר (יחד אִתָּם) על המצב הקשה, כי לא יכול היה להתגבר יחד עם כל העם, (גוג-היה כשלון בצני). קרה גם שנטה את אהלו מחוץ למחנה הרחוק 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 ודאות 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 משל, ככתוב במשלי: להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם. החידה התנכית היא כעין הפילוסופיה, הרפלקסיה המחשבתית שלנו. משה רצה לראות את האלהים ולא שיכירו אותו באופן מחשבתי. הישגו הגדול היה מעמד הר סיני.

העוצמה 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. אנו מדברים על שלשלת המסורת, ולאמיתו של דבר יש כאן שאריות של עוצמה 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

2. אנחנו בני הדורות אין איש רואה את אחיו התרחקנו ממצב זה.

הצניעות

האספסוף (ההמון) התאוה תאוה גם משה היה מוכרח לוותר במצב מסויים על ראיית פני אלהים (וראית את אחורי ופני לא יראו) והוא היה בחירה. 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 וראית את יסוד הקיום, עדה שישי לה מוסדות חיים, שאינם פטישיסטיים ומאובנים, בקיצור: 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, שהוא השיא של המפעל כולו, שבו זכתה העדה כולה לראות את האלוהים עין בעין, במראה ולא בחידות; 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, ויציאת מצרים, הוצאת גוי מקרב גוי קדוש מקרב גוי נופל (שבשעת נפילתו יצר תרבות גבוהה) — זהו השלב הראשון של המפעל המתואר בספר שמות.

פרשת וארא

„אהיה אשר אהיה“

שאלתו של משה היתה: „הגה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת אליהם: אלוהי אבותיכם שלחני אליכם, ואמרו לי: מה שמו? מה אומר אליהם?“ (שמות ג', י"ג).

שם האלוהים פירושו משמעות מליאה, המורגשת במלוא ממשותה בנפש

3. שלושת הביטויים: לראות את האלוהים ולדעת את האלוהים ולהאמין באלוהים, מבנם היסודי אחת.

היחיד ובנפש העדה. שם האלוהים הוא טעם החיים ועוז החיים. בשם ה' הולכים, בשם ה' קיימים, בשם ה' דוגלים ומנצחים. שם ה' הוא מקור חיים ובאורו רואים אור. אלוהי האבות הוא מי שקע בנפש היחיד (אלוהי אבי) ובנפש העם (אלוהי אבותינו), (הוא משמש רקע לשם, אך אינו השם בעצמו. המישקע של אלוהי האבות היה קיים בנפשו של משה כשם שהיה קיים בנפשם של כל בתי האבות הישראליים שהיו במצרים. אבל הוא לא הספיק להיות לממשות גדולה. למלאות. לעז, ועל כן לא היה לאלוהים שם, ולא היה לו למשה מה לומר לעם ומה לענות להם בעניין השם.

על שאלתו של משה בעניין השם ענה לו האלוהים שממשות הקיום שלהם במצבם בהיותם במצרים היא בעתיד ולא בהווה. אבל העתיד אינו עתיד רחוק שעיקרו בתקווה, בציפייה שיכולה להיות ממושכת (תקווה „משיחית“, מעין זו של דורות רבים), אלא עתיד הקרוב להווה. המחייב פעולה בהווה והמחיה באופן ישיר את ההווה. על כן שמו האמיתי של האלוהים במצב זה של קיומם הוא אהיה, כלומר אהיה קיים. אהיה מקור עוז בקרבכם בעתיד הקרוב, או אהיה אשר אהיה. לביטוי האחרון ייתכנו שני פירושים: א. המלים הנוספות „אשר אהיה“ באות לצמצם את הממשות, כי גם העתיד הקרוב, הנראה והסמוך ביותר, אינו ברור וחזק כהווה; ב. המלים הנוספות „אשר אהיה“ באות לחזק: אהיה ודאי, אהיה בעל תוקף, להורות על עתיד שהוא ברור כמו ההווה. והפירוש האחרון הוא עיקר, על יסוד הפסוקים י"ב וט"ו בפרק ד', ועיין בפסוקים ב'—ח' בפרק ו' וי"ד וט"ו בפרק ג' (עיין ויקרא י"א, ל"ד ול"ז: האוכל אשר יאכל ומשקה אשר ישתה וזרע אשר יזרע וכיו"ב).

יחד עם זה אינו מוותר על אלוהי האבות, ככתוב שם (בפרק ג', פסוקים ט"ו וט"ז): „ויאמר עוד אלוהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל: ה' אלוהי אבותיכם, אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב שלחני אליכם. זה שמי לעולם וזה זכרי לדור דור“. אלוהי האבות אין בו הכוח להחיותם לגאלם, אבל הוא משמש יסוד לשם אהיה אשר אהיה, ובזכותו היו קיימים עד עכשיו ובזכותו יתקיימו גם בעתיד, במשך הדורות.

על ה„אות“ מדובר בפסוק י"ב: „כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אני שלחתיך: בהוציאך את העם ממצרים תעבדוך את האלוהים על ההר הזה“. האות הוא תוקף הקיום שהתחדש ושנקבע לו מקום, כי בלי מקום, בלי

מרכז — אין קיום. מרכז־חייהם הועבר מעתה לעתיד הקרוב, ומקומם, מרכז־קיומם הועבר מעתה להר חורב. קביעת המקום היא תוכנו של ה„אות“ (יתכן שב„תעבדון את האלהים“ אין הכוונה להתגלות חד־פעמית).
 כאן אין האות במונן מופת, כי אם במונן גילוי, קביעת מקום.

כשהעתיד אינו מוגדר הוא עשוי ליהפך לרחוק, למופשט, לאינסופי ולנטול כוח, שרק בני אדם עקשניים ביותר יכולים להחזיק בו ולהתפרנס ממנו (כמו שהתקיימו דורות רבים בגולה בכוח העקשנות), אבל כשהעתיד הוא קרוב, סמוך ונראה — הוא שם בעל תוקף רב במשמעות הקיום. בפרק שלנו משמעות קיומם הוא: אהיה, או אהיה אשר אהיה, והוא נתמך ע"י אלוהי האבות שבפסוק ט"ו שזה זכרו לדורות וגם על ידי עוני העם שבפסוק ז'. בנתון האחרון יש, כידוע, דחף, לא רק לקיים את אלוהי האבות אלא להגביר את ה„אהיה“.

כוונת הנאמר בפסוק ו': ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים היא, שגם משה בעצמו לא הכיר ולא קיבל את מלוא המשמעות של הגילוי שבאותו פסוק, את „אנכי אלוהי אביך (פנייה אישית אל היחיד) אלוהי אברהם אלוהי יצחק ואלוהי יעקב“. הגילוי לא מילא את נפשו, ועל כן באה הסתרת הפנים. כמו הסתרת הפנים הבאה מלמעלה, מצד האלהים, כך הסתרת הפנים הבאה מצד האדם פירושה שיש מחיצה, שאין רואים נכוחה, שהקשר אינו תקין. רק כשנגלה לו האלוהים בשם אהיה — נעשה הגילוי ממשי. עיין גם בפרק ד', פסוק י"ב ופסוק ט"ו: „ועתה לך ואנכי אהיה עם פיך“ (כאן השם ברור לגמרי!).

משה לא היה איש דברים. לשונו לא נשמעה לו, כי היה עיכוב, מעצור. פיו ולבו לא היו שווים בתוקף. הוא לא היה עדיין לאלוהים כמו שהובטח לו בפרק ד' פסוק ט"ז. מאז בא אל פרעה לדבר בשם ה' — הורע לעם (פרק ה', פסוק כ"ג). והעם לא שמע בקולו מקוצר־רוח ומעבודה קשה והוא נשאר ערל שפתים (פרק ו', פסוקים ט', י"ב ול'). לא הרי ערל שפתים כהרי ערל לב, אבל גם זה פגם הבא ממקור פנימי. אולם הגילוי בשם אהיה הביא אותו לפעולה, למעשה. הוא עשה כאשר צוה ה' (עיין פרק ז', פסוק ו'). ההדגשה היא על „כן עשו“. וכן בפרק ז', פסוק כ'). הכול היה מעשה.

הספקות והקשיים באו לכלל ביטוי גלוי. משה שואל בפרק ד' פסוק

א': "והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי, כי יאמרו לא נראה אליך ה'". רק מי שאינו בטוח — שואל כך. וכן בפרק ו', פסוק י"ב: "הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתיים?". אין לקבל את הדעה, שדברי משה בפרק ה', פסוק כ"ב: למה הריעות לעם הזה? למה זה שלחתני? — היו בבחינת משגה או חטא (עיין רש"י לפרק ו', פסוק ב'). דברי משה היו פשוטים ואמיתיים. משה היה בחיר ה' משום ששאל למה הריעות. הוא גועד להיות אלוהים לאהרן אחיו (פרק ד', פסוק ט"ז) ואלוהים לפרעה (פרק ז', פסוק א'), משום שאמר את האמת שבלב. הוא נתן ביטוי למה שהעיק על הנפש ויחד עם זה עשה את המוטל עליו בפשטות. משה הביא את העם למעשה. בפרק י"ב פסוק ג' נאמר: "ויעשו כל בני ישראל כאשר ציוה ה' את משה ואת אהרן כן עשו". דרך האמת שבלב ושכפה ודרך המעשה הגיעו לאמונה, לחיסול הספק (פרק י"ד, פסוק ל"א) ועבדו את האלוהים בהר חורב. העקבות שבמעשה והכנות שבהרגשה ושבהבעה הביאו לידי חיסול הספק.

הנסים והנפלאות

שמות, פרק ז', פסוק ט': כי ידבר אליכם פרעה לאמר תנו לכם מופת וגו'. פסוק י"ז: בזאת תדע כי אני ה', הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאור ונהפכו לדם, (והמשך המכות בפרקים ז'—י"א).

ההנחה המקובלת לראות את הנסים כדברי אגדה אינה עומדת בפני הביקורת. הנהה זו מבוססת על יסוד שהתערער ויוסיף להתערער והוא שחיינו אינם תלויים בעומק הנפש, בתת-ההכרה, ושהיקום הוא בלתי-תלוי בנו לתלוטין. אילו היינו שמים לב לכך — שלמתרחש בתת-ההכרה יש חלק גדול בכל ההווייה; שבתנ"ך אין פירוד בין העולם הפנימי לבין העולם החיצוני; שהקיום האנושי הוא עדיין קיום בעולם ובנפש כאחד, היינו מבינים שאין האדם התנכ"י רחוק מן הפלא. כשהקשב למתרחש ביקום והקשב למתרחש באדם, בגופו ובנפשו, והקשב למתרחש בחלום הוא גדול, האדם מוכשר לקבלת הפלא. צעד חשוב להביא את האדם במגע עם העולם התנכ"י נעשה על ידי הכרת העובדות הנכונות שבתחום הפאראפסיכולוגיה. יחד עם זה יש לעמוד על כך שיש סיפורים על נסים ונפלאות הנובעים מתוך משאלות

לב האדם. דוגמאות לכך נמצאות בקובץ על נפלאות אליהו (מלכים א', מפרק י"ז עד ראש הספר מלכים ב') ובקובץ המקביל על נפלאות אלישע (מלכים ב', מפרק ב' עד פרק ט'). המצבים הם טיפוסיים והמשאלות הן טיפוסיות לאדם בכל הדורות, אבל אין להסתפק בדרך ביאור זו ויש לעמוד על תופעות של הטלפאתיה ועל העובדה שיש אנשים בכל הדורות וגם בדורנו שהם גלויי עיניים, יודעי מחשבות ומגידי עתידות אמיתיים. הטלפאתיה היא העברת תכנים נפשיים (ובעיקר תכנים בעלי אופי אמוציונאלי) מאדם לאדם שלא באמצעות החושים. יש גם הרגשה מרחוק (ריחוק מקום במשמע) ויש ידיעת מחשבות וידיעת עתידות. עיקר ערכם של הנסים והנפלאות שבתנ"ך ושל התופעות הפאראפסיכולוגיות בימינו הוא בכך, שהם אינם נותנים לנו להתעלם מן המציאות הנסתרת. הפליאה אינה נותנת לנו לשקוע בשיגרה ובמחשבה כאילו הכול ידוע וברור לנו, שמכאן הדרך פתוחה למסקנה שהעולם הוא סומא ושהכול הבל. זה היה תפקידו של הנס בדורות קדומים וזהו תפקידן של התופעות הפאראפסיכולוגיות בזמננו.

פרשת בוא

יציאת מצרים

שמות, פרק י"ב, פסוק מ"א: ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים.

מצרים היא ארץ התרבות הגבוהה. עיין בספרים בראשית ושמות: ארמון המלך, החרטומים, פתרון החלומות, התיכנון המישקי, ערי המסכנות, החניטה ; כל אלה הם עדות לתרבות גבוהה. יחד עם זה מצרים היא ארץ התועבות, והתורה מזהירה את ישראל שלא יעשו כמעשה ארץ מצרים, וארץ השעבוד, „בית עבדים“. יש לשים לב לכך שאין סתירה בין מצרים כארץ תרבות ממדרגה ראשונה לבין מצרים כארץ התועבות וארץ השעבוד. חשוב לדעת שאמנות וספרות וארכיטקטורה ומדע יכולים להיווצר בארצות ובתקופות שהאמונה במשמעות החיים נעשית ירודה.

גם ביוון נוצרה התרבות הגבוהה בתקופה הטראגית. בתקופה היוונית-רומית זיהו חכמי ישראל את תרבות יוון ואת תרבות רומא עם תרבות מצרים שבתורה, משום שהרגישו שהתרבות היוונית-רומית דומה ביסודה לתרבות המצרית שבתורת משה. יציאת מצרים, הוצאת גוי מקרב גוי, גוי המגסה לחדש את משמעות החיים, מקרב גוי שבשעת ירידתו הפנימית בתחום העיקרי של החיים, הוא תחום האמונה והאיכפתיות. יצר תרבות גבוהה, הוא מוטיב מרכזי לדורות. זהו מוטיב דתי-פנימי וגם לאומי-מדיני, כי יציאת מצרים מייצגת את הידושו של טעם החיים מחד ואת המעבר של העם משעבוד לגאולה מאידך.

פרשת בשלח

המסות (עיין לעיל פרשת שמות)

בפרק ט"ו, בסוף הפרק, מתחיל החלק העיקרי של הספר, כי מכאן ואילך אינם גוי בקרב גוי אלא גוי לעצמו. שם מסופר שמשם 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, ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך לתוך המים וימתקו המים, שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו. ^{והעם} העם במבחן אם יוכל לעמוד בנסיון הפסיכר פיסי 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 שמשם 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 שזכרם היה מרובה מהפסדו וזה ערכם. נשאר מישקע 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? 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. לעניין הצנצנת שבסוף הפרק, שהנחה באהל מועד למשמרת לדורות. ייתכן ^לאין צעד של ויתור ל"בעלי הזכרון" שבעם).

בפרק הבא, פרק י"ז, חשוב ביותר הוא פסוק ז': על נסותם את ה' לאמור היש ה' בקרבנו אם אין. זהו עיקר אופיה של המסה האנושית הנצחית. הפרק הזה מכיל את מלחמת עמלק שהיא מלחמה בין ישראל והשבט הבדואי עמלק, מלחמה במונח הפשוט מצד אחד, אבל היא יחד עם זה גם מלחמה מטפיסית (והיא כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל).

פרשת יתרו

בעיית האדמיניסטרציה

שמות, פרק י"ח, פסוקים: י"ג—כ"ד... וישב משה לשפוט את העם, ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב וירא חותן משה את כל אשר הוא עושה לעם, ויאמר: מה הדבר הזה אשר אתה עושה לעם? מדוע אתה יושב לבדך וכל העם ניצב עליך מן בוקר עד ערב? ויאמר משה לחותנו: כי יבוא אלי העם לדרוש אלוהים, כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי בין איש ובין רעהו, והודעתי את חוקי האלוהים ואת תורותיו, ויאמר חותן משה אליו וגו', כבד ממך הדבר לא תוכל עשהו לבדך וגו'. ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל, יראי אלוהים, אנשי אמת, שונאי בצע, ושמת עליהם שרי אלפים, שרי מאות שרי חמישים ושרי עשרות, ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וגו'. וישמע משה לקול חותנו ויעש כל אשר אמר.

בפסוק י"ג מתואר כיצד שפט משה את העם. הוא תפס את השיפוט כדבר אלוהי, שצריך להיעשות באופן אישי, כדי שלא יגיעו לניכור. לא שיגיד השופט את פסק הדין, אלא שיסביר הסבר ממשי הנוגע לשופט באופן פנימי. כאן יש לעמוד על מידת הניכור ההכרחי בחיים ועל הסייג לניכור החשוב ביותר. יתרו שואל את משה למה רק הוא לבדו שופט את העם ויש שם תור ^{למשה} ומשה מסביר לו (בפסוקים: ט"ו—ט"ז). שדבר כזה אינו יכול להיעשות על-ידי פקידים. בסוף פסוק ט"ז אומר משה: "והודעתני את חוקי האלוהים ואת תורותיו", כלומר עליו לחנך את העם חינוך אידיאי מקרוב, לא רק להסביר להם את החוקים, אלא להסביר להם את היסודות של החוקים, את התורות. יתרו עומד על כך שאין הדבר בר-ביצוע, ויש הכרח בדבר להקים "משרד" (למנות שרי אלפים ושרי מאות ^{למשה}), אבל כדי שלא להפסיד את העיקר — יש לקיים שני תנאים: 1) התנאי העיקרי הוא בפסוק כ"א, שהממונים ב"משרד השיפוט" יהיו יראי אלוהים, אנשי אמת, שונאי בצע. 2) התנאי השני, שמשה יתן להם הדרכה כללית (פסוק כ"ג) ושדברים גדולים וקשים יביאו אליו (פסוק כ"ב). בפסוקים האחרונים של הפרק מסופר שמשה קיבל את עצת חותנו. בקבלת עצתו היה סיכון רב, אבל משה ראה שאין ברירה. עד היום אנו עומדים בעיצומה של הבעייה הזאת שכל האנושות מתלבטת בה.

החברה החדשה זקוקה לאטומים אנושיים שאינם נבדלים זה מזה במאומה. הפועלים בלי לגרום חיכוכים והניתנים להיתוך כללי ולהיות מיקשה אחת. אטומים אנושיים שווים אלה נשמעים כולם לאותם הציוויים, וכל אחד מהם משוכנע שאינו פועל אלא על דעת עצמו ובהתאם למשאלות לבו. כשם שהייצור המודרני הוא ייצור המוני שהסטאנדרדיזאציה יפה לו, כך גם דרושה לתהליך החברתי המודרני סטאנדרטיזאציה של בני אדם.

בארצות המערב נעשה ההיתוך על ידי קונפורמיזם, מופעל על ידי השיגרה ואינו מכביד, אבל הוא חלש מדי מלתת תוכן לחיים. התפשטות השכרות והשימוש בסממנים המשכרים וכן ההתאבדות הם סימנים לכשלונות של קונפורמיזם זה. בארצות המזרח נעשית הסטאנדרדיזאציה על ידי פקודות משטרה ותעמולה, אך אי-אפשר להעניק תוכן אמיתי לחיים על-ידי משטרה ותעמולה.

הארגון והמסגרת אינם פסולים מצד עצמם, אבל יש בהם סיכון חמור

האמית ^{האמית} האמית

לדבריה, והמאמץ, מכוון לתת משמעות נפשית לשלטון ולשיפוט, למינויים ולסידורים, כדי שלא ייהפך המנגנון לסתמי, ללא-אלוהי, כלומר, לנטול-משמעות.

פרשת משפטים

החוקים שבתורה

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

רוב החוקים שבתורה מרוכזים בשלושה: ^{אקמאת} גספר הברית (שמות כ"א—כ"ג) וגספר הכהנים (בעיקר בספרים ויקרא ובמדבר) וספר דברים (פרקים י"ב—כ"ו). מלבד זאת, יש גם פה ושם חוקים בודדים.

אידיאות יסוד המתבטאות,

למשל, בעניין המקלט, הכופר ושחרור עבדים הן יחודה של תורת משה, ובהן היא נבדלת מחוקי העמים שבסביבה.

אופיה של האלוהות ניכר בזה שאינה מגינה על הרוצח במזיד; ערך נפש האדם ניכר בזה, שאין כופר לנפש אדם ושייכותו של האדם לאלהים ניכר בשחרור העבדים.

החוקים שבתורה לא הובאו כל החוקים שהיו נהוגים. הובאו בעיקר, ריפורמות, 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. בתורה כתוב: "כי תקנה עבד עברי, שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם" (שמות כ"א, ב'). 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

וי אקמאת
קמאת אקמאת
קמאת אקמאת

המשכן וכליו

לפרשות תרומה, תצוה, ויקהל-פקודי

(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 טיבו ומה מקומו של כל דבר. לא על ידי צו סתמי, לא משום שבאה הפקודה לעשות משכן זכלים בצורה מסויימת, אלא מתוך ידיעה מהותית, מתוך הרגשה אינטימית עשו מה שעשו ועשו כמות שעשו.

המשכן הוא אהל מועד. „מועד” במובן המקומי, בבחינת „ונועדתי לך שם”, וגם במובן הזמני: „אלה מועדי ה' מקראי קודש”. אוהל המועד הוא משכן האלוהים ומקום הריכוז של עוצמת העדה, של כולם יחד, מקום הפגישה של העדה עם האלוהים. 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', ח', ח'). 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 הגביא, ואז נקבעה הלכה: בית ולא אוהל.

את המשכן ואת כליו משחו בשמן המשחה. פעולה זו נתנה למשכן זלכליו 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 נשארו אוהל ובית במובן הפשוט, כלומר הכול הרגישו בהם הרגשת הבית, אלא שנוספה על כך המשמעות האלוהית. 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 לחות הברית. את השולחן מעמידים באופן כזה שמרגישים שהוא השולחן אשר לבית, אלא שכאן הוא השולחן אשר לפני ה'. הכרובים

האוהל

מבטאים את תנועת העננים בכיפת השמים ואת רוחות השמים —
 (וירכב על כרוב ויעוף וידא על כנפי רוח). פניהם איש אל
 אחיו כי תנועת העדה היא ביחד. ^{ולא אלתמוץ} ^{לשען} כרובים או עגל
 היותם ^{לפני} כוהני ירושלים לבין כוהני בית־אל (של
 ירבעם בן נבט) ^{והעגל} הוא ייצוג של ההתיישבות הקבועה ועל כן החליפו
 כוהני בית־אל את הכרובים בעגל.¹

המנורה היא, כאמור, נוכח השולחן אשר עליו הלחם, כדוגמת הסידור
 בביתו של אדם בערב. 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 הכהן 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 עוצמתם.²

1. העגלים קדושים היו בעיני העם. ומצינו ביהוא בן נמשי ^{הןאוי} שלא השמיד את
 עגלי ירבעם.

2. יש ^{החלוקת התפקידים בין משה ואהרן, בין השופט שהוא מנהיג}
 העדה ובין הכהן הנמצא בקרבת אלהים ועוסק בפולחן ובהוראה.

עוד לפרשות: תרומה, תצוה, ויקהל-פקודי גילוי שכינה של האדם הקמאי*

בדרכים מסוכנות הלכו בני אדם של תקופת הקרח שעות מרובות כדי להגיע למערות העמוקות שבתוך ההרים, ששימשו להם מקומות לפולחן ושעל קירותיהן ציירו את ציורי החיות המגיים. הכוונה למערות הידועות בספרד ובצרפת ולציורי החיות שבהן שנוצרו לפני כחמשה עשר אלף שנה. בסכנת נפשות טיפסו וזחלו, שטו על פני אגמים תת־קרקעיים, עברו ארחות סלעים קשים, כדי להגיע למקומות הקדושים העמוקים במעי ההרים. מה הביא את האדם הקמאי לסכן את חייו כדי להגיע למקום הפולחן?

זה כוחו של המקום בו נהפך והיה לאיש אחר. זה כוחו של בית היוצר לתוכן חיים חדש. אין להניח שאיש תקופת הקרח חיפש עד שמצא את המקום, אלא הוא נדחף אל המקום על ידי הבלתי־מודע שבו. קבוצה פרימיטיבית או יחידים שגרו בסביבתו של מבוך המערות, נמשכו והוקסמו על ידי הפנים החשוך של ההר ועל ידי הפנים שבנפשם הם, ומשיכה זו היה לה אופי של הכשרה לקבל קדושה. רק דחף פנימי, אירציונאלי, יכול להסביר את העובדה שהקבוצה הפרימיטיבית נדדה במעמקי ההר והתגברה על החושך, על הפחד ועל סכנת המוות, כדי לצייר את הציורים המגיים, ואחר כך כדי לבקר במקום הציורים. (יש לשים לב גם לתאורה הלקויה שלאורה נעשו הציורים, תמונות החיות, כדי להעריך את המפעל כראוי). המקום שבתוך ההר משך דחה כאחד. היתה כאן סקרנות מלווה בפחד, והפחד לא הביא לבריחה מן המקום, אלא להתקרבות למקום ולעונג שבהתקרבות זו. החדירה לחושך שבמעמקים היא כנסיעה בלב ים בחשכת הלילה. (זוהי הדרך מן המודע אל הבלתי־מודע).

כשמגיעה המתיחות בין הכוח המושך לבין הכוח הדוחה (הפחד) לנקודת ההתפרצות (bursting point) — חל שינוי מהותי באדם. השינוי הזה נקרא בספרותנו העתיקה: גילוי שכינה. הגילוי בא אחרי ריכוז נפשי של האישיות או של הקבוצה, ובגילוי נעשה הכול מודע. התפרצות הבלתי־

* הדברים לקוחים מתוך: Erich Neumann: Zur psychologischen Bedeutung des Ritus, Rheinverlag Zürich 1951.

מודע המגיע לתודעה היא כבריאתה של התודעה האנושית בכלל, וכהופעתם של החיים בעולם החי בכלל. בזכותה נהפך המקום למקום קדוש. המצב הבלתי-מודע של המשיכה והפחד שהביא את האדם ללכת בדרך הסכנה נגמר בנסיון הנראה לעין. עכשיו ברור לו שיש ללכת למקום הקדוש על אף הסכנות המרובות, כי מנסיונו למד לחזות בנועם המקום. הגילוי הוא כעין ברק היוצא מן המתיחות והוא הופך את הכל למדע, ואחרי כן לקבוע ועומד בחיי האדם. בעקבות ההתפרצות-הגילוי-הנסיון נוצרים הסמלים, הציורים שעל קירות המערות, שהם נציגים של הבלתי-מדע שנהפך להיות מדע.

מעכשיו נבדלת ההליכה של איש תקופת הקרח למקום הקדוש מהליכתו האינסטינקטיבית שלפני כן. אחרי הגילוי אין הוא הולך בכוח הדחף של הבלתי-מודע כבתחילה, אלא בכוחו של המדע הנסיוני הנראה לעין. דרך המבוך נעשה לדרך הקודש וההליכה נעשית להתקדשות מדעת לפני שמגיעים למערה הקדושה, וסכנות הדרכים נעשות לחבלי-לידה חיוניים והכרחיים. כנראה שבזמן מאוחר יותר באו ההיטהרויות וההיבדלות מן האשה: לפני הטקסים. הכול נובע מן ההתפרצות-הגילוי-הנסיון.¹

החלל של האדם הדתי אינו הומוגני, כי חלקים מסויימים שבו נבדלים באיכותם מיתר החלקים. אל תקרב הלום — אמר ה' למשה — של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא (שמות ג, ה'). יש מקומות שיש בהם תוקף, ויש מקומות אחרים שאין בהם תוקף, שהם נטולי אופי, שהם מרחקים סתמיים. החלל של האדם החילוני הוא כמעט הומוגני, כמעט נייטרלי, אין הבדל בין חלקיו, אבל גם האדם החילוני אינו מצליח לעשות אותו הומוגני לגמרי ולמחוק את ההבדלים לחלוטין. גם בחלל החילוני יש עדיין הבדלים. מקומות מסויימים נבדלים עדיין בערכם החווייתי מן המקומות האחרים. למקום ההולדת של האדם, למקום נעוריו, למקום אהבתו הראשונה, יש משמעות מיוחדת במינה.

1. גם פעולות הפולחן כגון הריקוד אינשיאת הכפיים נעשות בתחילה מתוך דחף אינסטינקטיבי, ואחרי הגילוי הן נהפכות לפעולות מודעות וקבועות.

הדברים הבאים לקוחים בחלקם מתוך הספר על הקדוש החילוני (על מהותו של הדתי) מאת אליאד, Mircea Eliade: Das Heilige und das Profane, Rowohlt Hamburg 1957.

אלה הם המקומות הקדושים שבתבל החילונית שלו. למקומות אלה יש ממשות חזקה, כי הם קשורים בזכרונות חזקים.²

השער שבו נכנסים למקדש הוא כקרע ברציפות החלל.³ למקום הגבול שבו נפגשים שני העולמות, עולם החול ועולם הקודש, וגם נפרדים זה מזה, לסף, למפתן של המקדש יש אופי של מעבר, של גשר. כוהני דגון וכל הבאים לבית דגון באשדוד לא דרכו על מפתן דגון (שמואל-א' ה', ה') בגלל היחס המיוחד לקו המבדיל בין שני העולמות, ולא משום שנפל דגון על המפתן. בצפניה (א', ט')

כתוב: ופקדתי על כל הדולג על המפתן, במובן: על כל הנוהגים מנהגי קדושה. גם לסף של הבית הפרטי נודע ערך, כי הוא המפגש של החיצוני-הכללי עם הפרטי, ועל כן נוהגים עמים שונים מנהגים מיוחדים ביחס לסף הבית.

אחרי שחלם יעקב את חלום הסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, הקיץ משנתו „ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלוהים וזה שער השמים“ (בראשית כ"ח, י"ז). המקום הקדוש פתוח כאן כלפי מעלה למרום, ואינו פתוח כלפי מטה לעומק, בכיוון התהום. בית האלוהים מוגדר בפרשה זו כמעבר מן הארץ לשמים וזה טיבו. הרבה מקדשות, וגם מקדש ה' בירושלים, בנויים על ההרים, בכיוון למרום. עולים להר ה' (תהלים כ"ד), כי הוא קרוב למרום וקשור במה שלמעלה מן הארץ, ולא במה שלמטה הימנה.⁴ למזבח שבתקופת הבית השני היה קשר עם ה„שתין“ (עם החלל שמתחת למזבח), עם „מי אפסיים“ (מי התהום. עיין יחזקאל מ"ז, ג'), כי בבית השני חודש הקשר עם התהום שנפסק בבית הראשון.

2. אמנם יש להבחין בין זכרונות חילוניים לבין „זכרון לפני ה'“ שבתנ"ך. הזכרון לפני ה' אינו זכרון לדבר שעבר, למאורע שחלף ואינו עוד, אלא חידוש הנוכחות של העבר, הפיכתו של העבר להווה, ואילו הזכרונות החילוניים גם אם הם מלווים געגועים עזים, הרי הם גורמים צער משום שאינם קיימים בהווה. זכרונות אלה יש בהם שיירי חיים, אך אינם מלאי חיים.
3. הפתח של המקדש הוא פתח עולם (פתח הנצח. תהלים כ"ד, ז').
4. העמחים יכין ובוטו (מלכים א' ז', כ"א) הם כנראה עמודי השמים.

בתקופת התנ"ך שררה בישראל ההיבדלות מן השאול. כתוב: "כי לא שאול תודך, (לא) מוות יהלך וגו' חי חי הוא יודך וגו', אב לבנים יודיע אל אמתך" (ישעיהו ל"ח, י"ח—י"ט). הגורם להיבדלות מן התהום-השאול הוא גורם דתי מובהק. התוקף של האלוהות גרם לדחות את התהום-השאול מן העולם ומן הנפש. במסורת השמית הלפני-ישראלית תופסת התהום מקום מרכזי. העיר בבל עמדה על בפי אפסי, על שער האפסו (שער האפסים, שער התהום).

שלוש רשויות הן בעולם: רשות הארץ, רשות השמים ורשות השאול. בעולם העתיק היה קשר לאדם אשר על הארץ עם השמים ממעל ועם השאול מתחת. בתנ"ך כמעט שנפסק הקשר עם השאול מתחת מחמת תוקפו הרב של הקשר עם השמים ממעל, ומתקופת הבית השני ואילך חודש גם הקשר עם העולם של מטה. כנראה שהיה זה צורך השעה בגלל שינויים שחלו בעולם ובנפש. הנה בימינו: חודש הקשר עם הבלתי-מודע, עם "מי האפסיים". שבנפש, אחרי שנפסק בתקופת הרציונאליזם, שהיו האנשים בדלים מן התהומי. הפסיכואנאליזה המשפיעה הרבה על תרבות ההווה חידשה את הקשר הזה בתחום חיי הנפש, ותידוש זה הוא חיוני בדורנו, משום שנסתתמו המעיינות המטאפיסיים ודללו מקורות המחיה של האדם. ^{לפי} כדבר הזה קרה גם בתקופת הבית השני.

קשה לו לאדם להתמצא בחלל ההומוגיני ולמצוא בו את מקום מקדשו.

העמים הקדמונים נהגו להשביע צורות ודמויות שתבואנה לעזרתם ותאפשרנה להם להגיע להתמצאות. מקומו של המקדש צריך להתאים לתפקידו, עליו להיות נורא ומושך כאחד, והאדם זקוק כאן לנקודת משען מוחלטת, משום כך דרש אות שיציל אותו מן המתיחות ומן האימה הנוצרות על ידי חוסר הכיוון. יש שבטים הרודפים אחרי חיה, ובמקום שמשיגים אותה, שם בונים את מקדשם. ויש ששולחים בהמה ביתית כגון שור לחפשי, ואחרי ימים אחדים מקריבים את הבהמה על מזבח המוקם במקום שמוצאים אותה, ומסביב למזבח בונים להם את ישובם. בעלי חיים ולא בני אדם הם המכריעים בקביעת המקום הקדוש, משום שלפי תפיסתם יש בבעלי החיים אינסטינקטים שהם יותר עמוקים ובעלי תוקף מאשר בבני אדם. אין בני אדם בוחרים במקום, ואינם מכריעים בדבר על יסוד שיקולים של התאמה (מבחינת מראה הנוף ומבחינת האויר) ⁵ כשאין מקום בסביבה ואין יודעים שם מקום שבו הגשגו הישגים ושבו הגיעו לנסיונות בשעות מיפנה (בשעות הגילוי שעליהן דובר לעיל), לא מצאו בני אדם דרך אחרת אלא „לשאול“ את בעלי האינסטינקטים ⁶ ולמצוא את המקום בעזרת אותות. בתהלים (קל"ב, ו'—ז') כתוב: „הנה שמענוה (שמענו על מקום המקדש) באפרתה, מצאנוה בשדי יער, נבואה למשכנותיו, נשתחוה להדום רגליו“. יתכן ששמיעה זו באה ממקור עליון, והיא אות שהאלהים בחר במקום. בכל אופן לא האדם הוא הבוחר במקום מתוך שיקולים של האני הרציונאלי.

כשהמקום קבוע וידוע מתוך הנסיון כבית אלוהים, יש אנשים המשחוקקים לשבת בו כל ימי חייהם, כדי לחזות בנועם ה' (תהלים כ"ז, ד'). אלה הם האנשים הרוצים לחיות בממשות ולא להישאר נתונים ביחסיגת האינסופית של החוויות. הם רוצים לחיות בעולם מציאותי בעל עוז, ולא בעולם נטול העוז שהאני הרציונאלי רואה בו את עולמו. הם רוצים לחיות בעולם כמו שיצא מתחת ידיו של הבורא בראשית הבריאה. געגועיו של אחד מהם

⁵ בספר דברים מקום המקדש הוא המקום אשר בו יבחר ה' ולא המקום שבו יבחר האדם. וכן אין השופט המושל שבאדם נבחר (בספר שופטים) על ידי זקני העם, אלא האיש שצלחה עליו רוח ה' הוא הנבחר.

⁶ אמרו חז"ל: משחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולחינוקות (לאלה שאין מעצור לבלתי־מדע שבהם).

על בית האלוהים בשעה שהיה רחוק ריחוק מקום ממנו באו לכלל ביטוי בתהלים מ"ב: "צמאה נפשי לאלוהים, לאל חי, מתי אבוא ואראה פני אלוהים".

בניין המקדש, ובעיקר הקמת המזבח, הוא לעמים שונים בחינת חזרה על בריאת העולם, לדוגמה: הקמת המזבח של אַגְנֵי בַהֲדוֹ. המים שבהם מגבלים את הטיט הם מי התהום. הטיט שבקרקע המזבח (יסוד המזבח) מייצג את האדמה, קרנות המזבח מייצגות את העולם שמסביב. בזמן שמקימים את המזבח בהודו משמיעים חרוזי-שירה על תחומי התבל המוקמים בשעת בניין המזבח. אמרו חז"ל: כל מזבח שאין לו קרן וכבש (שיפוע לעלות בו), יסוד וריבוע פסול לעבודה. המזבח "עשוי כמגדל עוז" והשתין (החלל מתחת למזבח) מחוללין ויורדין עד התהום (סוכה מ"ט, ע"א).

השבטים הנודדים כשבטי ישראל במדבר נושאים אִתָּם את "עולמם" ועומדים בקשר תדירי עם השמים (ועם ענני השמים), וזהו עניין נשיאת המשכן בספר במדבר. מבחינה חיצונית אהל המועד שבתורה הוא כאהל הפאר של הנשיא הבודוי, אלא שיש לו משמעות על-ארצית, מטאפיסית, כי הוא מקום הגילוי, משכנו של האלוהים. הנכנס למשכן מרגיש בו הרגשת אהל-בית כהרגשתו באהל-ביתו, ויחד עם זה הוא מרגיש שהוא נמצא באהל-בית שמימי, קוסמי, אלוהי, והוד לו ומורא בו ונועם בו. תבנית האהל ותבנית כליו מכריעות בהרגשות, על כן כתוב: ככול אשר אני מראה אותך את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו וכן תעשו (שמות כ"ה, ט'), וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר (שם, שם, מ').

פרשת כי תשא

מעשה העגל וחידוש הברית

שמות, פרק ל"ב, פסוקים: א'—ו'; י"ט; כ"ה: וירא העם כי בושש משה לרדת מן ההר וייקהל העם על אהרון ויאמרו אליו: קום עשה לנו אלוהים וגו'. וישכימו ממחרת ויעלו עולות ויגישו שלמים וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק. ויהי כאשר קרב (משה) אל המחנה וירא את העגל ומחולות, ויחר אף משה וישלך מידיו את הלוחות וישבר אותם תחת ההר. וירא משה את העם כי פרוע הוא וגו'.

כאן מתוארת התפרקות (ההיפך ממעמד הר סיני): „וירא משה את העם כי פרוע הוא“. כוחות התאוה והחידלון השתלטו על המון העם והיה משה נאלץ להוציא חלק מהם (את בני לוי) כדי להתגבר בעזרתם על ההתפרקות. זה היה כשלון גדול, ובפרק שאחרי זה (פרק ל"ג) בפסוק ז' ובפסוק כ"ג מתוארות התוצאות: „ומשה יקח את האוהל ונטה לו מחוץ למחנה, הרחק מן המחנה, וקרא לו אוהל מועד, והיה כל מבקש ה' יצא אל אוהל מועד אשר מחוץ למחנה“. „מחוץ למחנה“ הוא סימן בולט לכשלון, כי הרי עיקר מפעלו של משה היה שאלוהים יהיה בקרב העדה, ושהוא, משה, יהיה בתוך המחנה. ואז ה' אומר לו: „הנה מקום אתי... וראית את אחורי ופני לא יראו“, בניגוד למצב הקודם של „פה אל פה אדבר בו“, „פנים אל פנים“. יש לשים לב לניגוד שבין פסוק י"א לבין פסוק כ"ג. לא כדעה המקובלת ש„וראית את אחורי“ הוא התיאור האופייני להכרת האלוהים בכלל. „וראית את אחורי“ פירושו נפילה, כשלון. שני הכשלונות הם: „הרחק מן המחנה“, „ופני לא יראו“. בפרק ל"ג יש סתירה: בפסוק י"א כתוב: ודיבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו (פנים בפנים, עין בעין). ובפסוק כ' כתוב: „לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי“. הא כיצד? במצב המתואר בפסוק י"א העדה כבר רחוקה מאד מדרגת פנים בפנים, עין בעין, ומשה נעשה יחיד שבצאתו מן המחנה הוא עדיין זוכה לראות את פני האלוהים (עין בפסוקים ז'—א). בפסוק כ' כבר ירד משה מדרגתו ועל כן נאמר לו: „לא תוכל לראות את פני“. התוספת „כי לא יראני האדם וחי“ היא כאן בבחינת מובאה (כמו שאמר מנחם לאשתו בשופטים

י"ג, כ"ב: „מות נמות, כי אלוהים ראינו“), אלא שכאן, בתורה, הכוונה היא: במצבך כעת לא תוכל לראות את פני האלוהים. בפרק ל"ד מתואר חידוש הברית על אף הכול. „וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים“, כי במצב מסויים החיקוי הוא הכרחי וחיוני. נוצר מרחק בין משה לבין העדה: „ויראו מגשת אלי“ (פסוק ל'). כשהוא מדבר עם העם נתן על פניו מסווה, הוא נעשה כעין יתיד. הוא כאילו נבדל מן העדה אבל לא נבדל ממש, כי על אף הכשלונות הוא חוזר ובונה את אוהל המועד (עיין סוף ספר שמות). כשלונותיו ומאמציו הם תורה לדורות. אנו רואים את משה נאבק בתופעות המוות: בהתפרקות, בחולשה, ברפיון (בהמוניות ^ו), והיאבקות זו יצרה עוז והיתה למקור חיים לעולם. אחרי הכשלונות והויתורים באה התחזקות וחדש העז, שמכוח כוחו אנו ניזונים עד היום הזה. מכל נסיון נשאר מישקע משמעותי. כל נסיון יצר אנרגיה לדורות.

ספר ויקרא

פרשת ויקרא

הכוהן, דמותו ומהותו

אי אפשר להבין את תורת כוהנים בלי להכיר את דמותו של הכהן האידיאלי.

אחד התפקידים העיקריים של הכהן הוא כפרת העוונות. שומה על הכהן להביא את האדם, שיוכל לקבל על עצמו את עולם של עוונותיו, שיוכל לשאת אשמה. אדם, שאינו יכול לשאת את חטאו בעצמו, שאינו יכול לעמוד בתוכן החיים שכבר עוצב בקרבו, נעזר בכהן, בבעל ניסיון יותר גדול, וכך זכה לכפרה.

דרכו של הכהן היא דרך של הפשטת האישיות, דרך של סילוק העצמיות. כל החיים צריכים להיות חייו הוא, ויחד עם זה אינם צריכים להיות חייו הוא, כדי שיוכל להכיל בתוכו חיים רבים. אם בעל ייסורים בא אל הכהן (או אל הצדיק בחסידות, שהוא הכהן של העדה החסידית) ולפתע לא הרגיש בייסורים כל-עיקר, לא ידע לשם מה בעצם בא אל הכהן (או אל הצדיק). הוא מצא כאן את תיקונו.

הכהן לוקח את המשובח שבמאכלים ושבבגדים. נוהג זה לקבל את המשובח ואת הראשון מכל מה שנוצר, הביא רבים מן הכוהנים של כל העמים לקלקול המידות, אבל אורח-חיים זה לתת לכהן מן הטוב שבמאכלים מוצדק הוא ביסודו. יש לדעת, שמלבד הכחות הפיסיקאליים שבמזון, קולט האדם באכילתו כוחות פונקציונאליים הנותנים לו את היכולת לריכוז ולהתעלות, ואין לבאר את החוק, שהכהן נוטל חלק בראש מן המזון המובחר מטעמים אנוכיים, כי חוק זה הוא משפט הטבע.

מזונו של הכוהן צריך להיות שונה ממזונם של אחרים, ועליו להקפיד על טהרת מזונו יותר מבני־אדם אחרים.

חשוב הוא האיסור של אכילת הדם. לדעת פורמאן, יש בדם כוחות עלומים בהמיים והם משפיעים לרעה על האורגאניזם של אדם החייב להשתחרר מן הבהמי שבו.

החוק שאין לכוהן חלק ונחלה, קשור באי־התלגת של הכוהן. כיוון שאין לו רכוש ואינו תלוי ברכוש, על־כן הוא אדם חופשי ומתאים למלא את תפקידו הרוחני.

הכוהן היה שופט בעם. ספרי החוקים של הכוהנים אינם מתארים את המצוי, אלא את הרצוי לשם התעלות (כא) חוק השמיטה והיובל שבחורת־כוהנים).

הקרבן הוא מרכזי בתורת כוהנים. קרבן מהו? כל חפץ השייך לאדם, השקיע בו האדם מרוח חייו, ועל־כן הוא קשור באדם והאדם קשור בו. אדם שהוא בעל רכוש, שהושקעו בו מאות כוחות אדם, הוא בעליהם של אותם כוחות אדם. ההרגשה היסודית של המקריב האמיתי נובעת מתוך ידיעתו, שאם ישתמש בכל המזון שהוא יכול לצרוך, ירד כוחו העצמי במידה כזאת, שלא יוכל להתקיים. החיות של בני־אדם היא כוח היצירה שלהם. כשם שהאנשים מביאים לכוהן ממיטב מזונם, כדי שיתפרנס ויחיה מן המזון שיצרו, כך הם מביאים אליו — או יותר נכון: כך בא אליו — כוח היצירה שהוא כוח החיים שלהם, והוא אוגר אותו בתוכו. יש לה לאנושות המפרנסת את עצמה, כוחות יצירה, שאין לה צורך ישיר בהם, והם מוקדשים למה שלמעלה מן האדם, למה שאין בכוחם של יצורים אחרים החיים על פני האדמה להשיגו והוא האלוהות. הקורבן הוא לאלוהים, והכוהן הוא כור־היתוך עצום, שבו מתאחדים החלקים הבאים אליו למהות על־אנושית. מקור גדולתם של הכוהנים הוא בעודפי כוחות הנמצאים בעדה, והם־הם המאפשרים לכוהנים ליצור דברים, שהם גדולים מן הדברים היומ־יומיים.

הכוהן נשאר בכהונתו כל ימי חייו, עד יומו האחרון. הכוהן הוא אדם העובד על עצמו תמיד באופן מודע והוא מתחדש תדיר ואינו תלוי בספונטאניות, בזה שתצלה עליו רוח ה'.

על הכוהן לתפוס את מהותו של צד החושך שבקרבו, עליו לתפוס את התת־מודע, את הצל ואת השלילה שבתוך עצמו. הוא שומר את משמרת

הקודש גם בלילות. עבדי ה', העומדים בבית ה' בלילות, מגידים את האמונה בלילות, כשם שהם מגידים את חסד ה' בבוקר.

גם באמן יש משהו מן הכוהן. הריכוז הנפשי של הכוהן היה גדול פי כמה מן הריכוז של האמן, אבל אין להבין גם את החידה במפעלו של האמן בלי לעמוד על התמורה החלה בדברים, שיד האמן נוגעת בהם. המתבונן בחייהם של האמנים הגדולים יוכל להבין כיצד הבשר והלחם והיין נעשים קדושים על ידי טיפולם של כוהנים אמיתיים.

המועדים תופסים מקום חשוב בתורת-כוהנים. יש לבאר לבן דורנו, כי בחגיגות ובמועדים לא היתה כוונה לחווייה ולהנאה, אלא למשמעות, שעיקרה בפגישה שבין היקום לבין נפש האדם. אחרי החגים שבחודש תשרי, כשהימים נעשים קצרים והשמש יורדת למטה בהיות היום, אין חגים ומועדים במקרא עד בוא חודש האביב. האדם שב לביתו מפני הגשמים, עננים מכסים את פני השמים, ומטעם זה אין חגים ומועדים במחצית זו של השנה.

ידוע, שיש ממש ב"חכמת הפרצוף", שאפשר להכיר בפרצופו של אדם פשוט את אופיו ואת אופן מחשבתו, אבל קשה הדבר ולעיתים אף בלתי אפשרי להכיר את אופיו של אדם עליון לפי מראה פניו, כי חיים רבים ושונים עלו וירדו בו והניחו רשמיהם בפרצופו, ויש לקלוף מסווה אחר מסווה כדי להגיע מתוך ריבוי הפרצופים לקלסתר האחד, והוא מיוחד, הנתון על פניו של הכוהן ("מראה כוהן").

אשר לצבעים שבמישכן ושבבגדי כהונה אין שם, כנראה, צבע ירוק ולא צבע שחור. ייתכן שהירוק נחשב לצבע בהמי. אנשים בעלי קיום פשוט, וגטאטיבי, בוחרים בצבע ירוק כדי לבטא את אופיה של הווייתם; והשחור הוא צבע החושך והמוות. האנשים הבוחרים בצבע התכלת של השמים מקווים להתכוון למעלה, להשתחרר מן הארצי הסופי. הלבן (והבהיר בכלל) מייצג את הטהור. שלמה מימון מספר באוטוביוגרפיה שלו, שהמגיד ממזריטש היה לבוש מלבוש לבן, וגם נעליו וקופסת הטבק שלו היו לבנות. באשר לצבע אדום, מקובל לחשוב, שאדום הוא סמל החטא והרע; ולי נראה, שהצבע האדום בא לבטא את התוקף, את השלטון, את המשמעת, את הרצון החזק, וזה שכתוב בישעיהו (א', י"ח): "אם יהיו חסאיכם כשנים... אם יאדימו כתולע" (כתולעת שני) הכוונה היא:

אם יהיו החטאים חוקים ונמרצים כצבע האדום, ולא שהחטא עצמו מסומל באדום.

תקופות שבהן אין הכהונה נראית ואינה מובנת לבני-אדם, הן בלשון המקרא „ימים ללא כוהן“. כתוב: „ימים רבים לישראל ללא אלוהי אמת וללא כוהן מורה, וללא תורה“ (דברי הימים ב', ט"ו, ג'). אבל תקופות הכוהנים חזרו תמיד מזמן היות אדם על פני האדמה, ועל כן יש לשער, ששוב תבוא תקופה, שיהיו בה כוהני אמת.

התפילה היא תחליף לקרבן. (בתלמוד אמרו: תפילה במקום קרבנות). היא חלשה מן הקרבן ופחות מחשיית 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. אופייני לתקופת הבית השני, שהיתה תקופה שרפה בה עוזה של העדה, שהכוהן הגדול היה מתפלל בהיכנסו ביום הכיפורים לקודש הקדשים.

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 צו

המילואים (חנוכת הכוהנים)

ויקרא, פרק ה', פסוקים: ב'—ל"ג: ויקרב משה את אהרון ואת בניו וירחץ אותם במים, ויתן עליו את הכותנת ויחגור אותו באבנט וגו'. וישם עליו את החושן ויתן אל החושן את האורים ואת התומים, וישם את המצנפת על ראשו, וישם על המצנפת אל מול פניו את ציץ הזהב, נזר הקודש וגו'. ויצוק משמן המשחה על ראש אהרון וימשח אותו לקדשו וגו'. ויקח משה מדמו ויתן על תנוך אוזן אהרון הימנית ועל בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית וגו'. ומפחה אוהל מועד לא תצאו שבעת ימים וגו' כי שבעת ימים ימלא את ידכם.

טקסי מילואים של כוהנים היו נהוגים במקומות רבים בעולם. בטקס המילואים מקבל הכוהן דרגת קיום יותר גבוהה. המילואים הם בבחינת מיפנה, בבחינת לידה חדשה. במקומות שונים בעולם הקדמון היו מוים על הכוהן החדש מים, מפרישים אותו מביתו, מלבישים אותו, כאילו שמים אותו בשפיר ובשליא. הוא קומץ את אגרופו, כי כך עושה העובר ברחם אמו. אחר כך הוא פושט את הבגד כדי לטבול, כי העובר פושט מעל גופו את השליא בשעת הלידה.

בטקס המילואים של הכוהנים בתורת משה נזכרת הרחיצה במים (פסוק ו') שפירושה היטהרות לפני קבלת התוקף המתבטאת בלבישת בגדי כהונה (פסוקים ז'—ט') ובמשיחה בשמן על הראש (פסוק י"ב). שמים מן הדם של קרבן המילואים על תנוך האוזן הימנית ועל הכוהן של היד הימנית ושל הרגל הימנית של הכוהן, כנראה, לשם מתן תוקף לקשב (של האוזן), לפעולה (של היד) ולהליכה (של הרגל). היד הימנית היא העיקר והכוהן עומד כנגד האצבעות והוא חשוב בתפיסת כלי המלאכה ביד האדם. בטקס זה ממלאים את ידיהם של הכוהנים לשרת בקודש (ועל כן הוא נקרא בשם טקס מילואים). היד היא איפוא עיקר בטקס זה. יש להזכיר את הפרישה מן העם בשבעת ימי המילואים (פסוק ל"ג). הטקס שבתורה הוא "צרוף" ביותר, ובכל זאת "מדובר" בו על השינוי בחייו של הכוהן, על הלידה החדשה. הביטוי "למלא את ידיו" מקורו כנראה בזה שבתקופות קדומות היה בידי הקוסם מטה. מאות מסות מסוג זה נמצאים באוספים מתקופת הקרח האחרונה, ועליהם רישומים המתארים את תהליך הלידה.

הערה: חנוכת האדם שאינו כוהן (האיניציאציה) אינה תופסת מקום בתורה. אצל הרבה שבטים ועמים תופס הטקס של הכניסה לברית העדה במעבר מילדות או מנערוזת לבגרות מקום מרכזי והוא חסר בתורה. טקס הברית (ברית המילה) נמצא במעבר מעוברות לילדות (ביום השמיני ללידת הילד). ביהדות התלמודית נוסף על הברית שבתנ"ך החלה בראשית הילדות גם מעבר בגיל של שלוש עשרה שנה (ברמצוה), ויתכן שעל היהדות לפתח אותו בעתיד. ערך מיוחד נודע להכנסת הנער והנערה לחיים, לא רק כדי שיסתדרו בחיים, אלא כדי שיבניו את משמעות החיים. השבטים והעמים הפרימיטיביים היו מביאים את צעיריהם בטודות החיים: בטוד הלידה, בטוד הנישואין ובטוד המיתה. בחיים המודרניים יש כיסופים

וזכרונות בלתי מוגדרים הנותנים את אותותיהם בלידה, בבר־מצוה, בנישואין ובמיתה, ויתכן שאיש העתיד ילמד מחדש את תורת ההכנה ואת היסקם של חנוכת האדם שיקנה לו את המשמעות הרוחנית־נפשית של סודות החיים.

פרשת שמיני

בהמות וחיות טהורות וטמאות

ויקרא, פרק י"א, פסוקים: י"ג—י"ז: שקץ הם לכם, ושקץ יהיו לכם, מבשרם לא תאכלו ואת גבלחם תשקצו וגו' ואת אלה תשקצו וגו'.

התורה הקפידה על טהרת המזון של האדם. חשוב הוא, כאמור לעיל, האיסור של אכילת הדם, כי יש בדם כוחות עלומים בהמיים והם משפיעים לרעה על האורגניזם של האדם החייב להשתחרר מן הבהמי שבו. ההשקפה שיש השפעה למזון על חייו הפנימיים של האדם הוא מיסודות התורה, והיא חשובה באורחות־החיים של עמים רבים. לעניין החוקים על בעלי־החיים האסורים באכילה אצל עמים שונים יש להעיר, שיש שני מיני איסור: יש איסור החל על האכילה מבשרו של בעל־חיים מסויים משום שהוא שייך לטבעו של השבט או של העם, משום שהוא קרוב בשרשו אליו, ויש איסור החל על האכילה מבשרו של בעל־חיים מסויים משום שהוא זר מטבעו לשבט או לעם ומנוגד לאופיו. חוקי התורה הם מן הסוג השני. בעל־חיים האסור באכילה משקץ את האדם. ההשקפה של התורה היא, שאוכל טמא הבא אל הפה עלול לטמא את האדם. מובן מאליו, שאם הגוף אינו כתקנו גם האוכל הטהור ביותר לא יועיל כדי לטהרו. עיקר ערכה של הבריאות הוא בזה, שהאורגניזם הבריא (הגוף והנפש כאחד) מסוגל לנהל את מלחמת התמורה בגוף וליצור את ההתחדשות באינטנסיביות גדולה. האורגניזם הבריא מוציא מקרבו את החמרים הישנים של הגוף ושל הנפש באנרגיה רבה, ודבר זה הוא חיוני לקונסטיטוציה רוחנית גבוהה.

לבסוף יש להעיר שמלחמתו של בן סוף המאה הכ' בזיהום המזון והאוויר והמים היא מלחמה ברוח התורה.

פרשת תזריע ופרשת מצורע

הכוהן כרופא

הכוהן הוא אצל עמי הקדם רופא־הגוף ורופא־הנפש כאחד. בתורה אין תפקידו של הכוהן לרפא תולים כדרך הכוהנים בעמי הקדם (וה"צדיק" בחסידות), אבל גם הכוהן שבתורה מטפל בצרעת כמטהר, כמסיר את הנאלח, את המקולקל מן החולה. (עיין ויקרא פרק י"ג ופרק י"ד). אין הכוהן או הלוי שבמקרא בולע חמרים שיש להם פעולה גארקוטית כדרך שעשו כוהנים בארצות שונות, ואין הוא משתמש ברעלים, ואינו שותה יין ושכר. כתוב: יין ושכר אל תשת, אתה ובניך אתך בבואכם אל אוהל מועד (ויקרא י', ט'). אך בלי ספק היתה כאן העברה של נתונים וכוחות מן העם אל הכוהן ומן הכוהן אל העם. לולא כן, לא היה הכוהן יכול לכפר על העם ולטהר את המצורע. יש בני־אדם שיש להם כוח טבעי לרפא חולים. נעמן שר־צבא ארם אומר (במלכים ב' ה', י"א): הנה אמרתי אלי יצא יצוא, ועמד וקרא בשם ה' אלוהיו והניף ידו אל המקום ואסף המצורע. ידוע לכולנו, שיש אנשים פשוטים, שאין להם השכלה מדיצינית ויש להם כוח טבעי לרפא חולים. מדובר כאן על כושר שהסימפטומים הראשונים מתגלים לרוב באדם בגיל צעיר, והוא מגיע להתפתחות ולשלמות בגיל יותר מאוחר, לפרקים רק בגיל הזקנה. כושר זה נמצא בדרגה נמוכה בכל אדם והוא נמצא כמעט בכל אדם לגבי ילדיה, אבל בדרגה גבוהה הוא נדיר־המציאות. ההנחה בתורת הכוהנים (של תורת משה ושל החסידות) היא, שניתן להגביר את הכושר הטבעי להביא ישועה לזולת באופן מודע על־ידי עבודה שבלב ועל־ידי אימונים מרובים, והעיקר בכוהן הוא שהנושעים מקבלים רוח חדשה, נשמה חדשה על־ידי המגע אתו. גם הכוהן המקראי שאינו רופא חולים כנביאים מסוג של אליהו ואלישע, מורה לעם את תורת הצרעת (ויקרא, פרק י"ד), והוא מטהר גם את הבגד (פרק י"ג, מ"ז—נ"ט) ואת הבית (פרק י"ד, ל"ג—נ"ג), משום שהבגד והבית הם הרחבות קרובות של גוף האדם. הכוהן שבתורה מבודד בני־אדם ומטהר אותם מצרעת ומטומאת נידה וזיבה (פרק ט"ו). הוא מזה על המצורע המיטהר מים חיים (פרק י"ד, ו'—ז'), שמן (שם, ט"ו—י"ח), ודם (שם י"ד), משום שהמים, השמן והדם הם נוזלים שיש בהם כוחות גדולים. חשיבות רבה

נודעת למים החיים, למים המכילים חיים (גם האוויר הוא מלא חיים מאורגנים). השמן צף על פני המים ועולה עליהם, משום שהשמן הוא חומר מרוכז בעל ערך רב ובעל משקל נמוך. בדם נמצאים (כאמור לעיל) כוחות עלומים בהמיים.

גם הכוהן המקראי הקטיר קטורת כדי לעצור את המגפה. כתוב: ויאמר משה אל אהרון: קח את המחתה ותן עליה אש מעל המזבח ושים קטורת וגו', ויכפר על העם ויעמוד בין המתים ובין החיים ותיעצר המגפה (במדבר י"ז, י"א—י"ג).

פרשת אחרי מות

יום הכיפורים — יום ההיטהרות

ויקרא, פרק ט"ז, פסוק ל': כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותיכם, לפני ה' תטהרו.

יש בני אדם שאינם חיים כפי שהיו רוצים לחיות. דרכם, אורח חייהם הוא למורת רוחם. כל התנהגותם היומיומית, יחסיהם לחברה ולסביבה אינם לפי רוחם. לעתים דבר זה אינו ידוע בבירור להם, והם סבורים שמקורה של הרגשתם הרעה, שאי־שביעת־רצונם מן הדברים, אינה באורח חייהם ובערכיהם הפנימיים כי אם במה שמהוץ להם, באנשים שאתם הם נפגשים, בסביבה שבה הם נמצאים. במקרים כאלה הם חולמים על שינוי יסודי במצבם, על נסיעה למרחקים ועל החלפת מקומם בחברה. לאחרים, פחות שטחיים, ברור יותר הטעם למועקה הלוחצת עליהם. הם יודעים שתיקון מצבם נעוץ בהם עצמם. ידוע להם שהשינוי חייב להיות פנימי. אך על אף ידיעה זו, שברגעים מסויימים היא ברורה ביותר, אין לבני אדם אלה הכוח להגשים את מה שהם יודעים. אישיותם אינה שלמה, היא מפולגת. מצד אחד הם מקיימים יחסים ריקים וחיצוניים עם העולם, ומן הצד השני הם יודעים שהיחסים האלה הם ריקים ושהם חייבים להיות בעלי תוכן. המעבר הזה מן הידיעה אל ההגשמה אינו קל. בדרך כלל צד זה של האישיות המגפנה החוצה אינו מרוצה מידיעה זו והוא משכיח אותה.

ככל שהלחץ של הפנימיות גובר ואיננו בא על סיפוקו, כך מתלהב האדם מן החיצוניות. מעשיו נעשים מחוסרי-תמימות. האשמה רודפת אותו, ואין הוא רוצה לעמוד בפניה, פנים אל פנים, כי דבר זה יאלץ אותו להכיר בכל נפשו את אפסות דרכו.

האשמה מולידה לעתים הרגשה הזקה הדורשת לפרוץ החוצה ואין האדם יכול לעצור בעדה. מצבו נעשה מחרד. הוא מרגיש אשמה והוא יודע שעליו להתחרט ואין בו הכוח להתחרט באופן ממש, על כן הוא עושה מעשים הנראים כמעשי כפרה, ומענה את עצמו ומקבל עליו יסורים קשים, אך חרטה זו היא כוזבת, כי אין בה כוונה פְּנָה. היסורים הקשים הם עדות לכך שהאדם רוצה להשתחרר מן האשמה באופן מלאכותי, מבלי להתחייב פנימית.

אדם מסוג זה הוא סטברוגין ב"שדים" של דוסטויבסקי. הוא תפוס שד המוביל אותו בדרך של התחכמות, בדרך של שקר ומרמה מצד אחד, ומן הצד השני גורם לו להרגשת אשמה כבדה שאין הוא יכול להתגבר עליה. השד, הדימון, הוא האפשרות החיצונית של סטברוגין המרחיקה אותו מעצמותו האמיתית. כשהוא חי באפשרות זו אין לו צורך לתת לעצמו דין וחשבון על מעשיו. הוא פטור מן האחריות להרגשותיו. אם הוא מרגיש שעמום — הוא רודף אחר ההנאה אחרי המעניין, ואם הדבר המהנה אותו חדל לעניין אותו — הוא מחפש ומוצא תחבולה חדשה להיפטר מן האחריות.

ההוכחה לכך שאין סטברוגין חיצוני לחלוטין הן הסתירות המרובות בין מעשיו ודבריו וכן ברק עיניו המשתנה תדיר. יש והוא חסר פחד עד כדי כך שאין לך דבר העומד בפניו. בכול הוא רואה את האפס, את חוסר התכלית. בשעה כזו יש בו כוח הרס עצום, האנשים נבעתים מפניו. כי כל מה שהוא בעיניהם רציני נעשה במעמדו לצחוק. סטברוגין הוא אדם המסוגל לחיות או ברצינות או בחוסר רצינות, ואין לו חפץ בתיים שהם גם רציניים וגם בלתי רציניים, שהם בעלי משמעות יחסית אך לא יותר מזה. אנו מוצאים את סטברוגין במצבים של בהלה ופחד, של אימה שאין לפקפק ברצינותה על כן אנו אומרים עליו שהוא שֵׁד.

מעטים הם האנשים שמצבם הפנימי הוא חריף, ברור, שדי, ואף-על-פי-כן מותר לנו לומר על כל אדם שאינו מגשים את האפשרות העמוקה שלו, את עצמותו האמיתית, אלא הולך שולל אחר המבריק והמפתה, שיש

בו התנאי הראשון, הנתון הראשון לקבלת שְׂדוּת. יש אנשים שהשדיות מביאה אותם לידי השתקעות בעבודה או בצבירת הון, ויש אנשים שהשדיות מביאה אותם לידי רדיפה אחר ההנאה או לידי רצון לשלטון באנשים. הצד השה בכל אלה הוא שאין האנשים חיים כפי שהיו צריכים להיות. ואין הם מבטאים את העמוק, את המהותי והאמיתי שבהם.

יש אדם שמתגבר בו הכוח לעזוב את דרכו הקודמת ו"לגרש" את השד מקרבו. שינוי זה הוא מאורע חד-פעמי ובלתי נשכת. מתברר לו לאדם פתאום עד כמה חסרי ערך הם חיייו והוא מחליט לשנותם. לא תמיד החלטה אחת מספקת, ויש צורך לחזור על החלטה מדי פעם בפעם. אך אם היא החלטה פְּנָה — היא משפיעה באופן ממשי על אורח החיים.

בספרות אנו מוצאים תיאורים של מצבים נפשיים בהם החליט אדם החלטות כאלה. האדם רוצה לתת תוקף להחלטתו ע"י מעשה מסויים. הוא חותם בשמו, הוא נוטע עץ, הוא עוזב את ביתו ונותן את כספו לעניים. מעשים אלה אינם התגשמויות של החלטה. אילו היו אלה התגשמויות הרי לא היוג על ידיהם הרבה. המעשה החיצוני אינו אלא ביטוי. הוא אינו בא כדי לפטור, לשחרר את האדם מהחלטה פנימית. כוחו בכך שהוא מוציא את החלטה לאור היום, שהוא הופך אותה לחלק מן העולם, ומקנה לה תוקף מחייב.

כשהאדם הוא בודד ויחסיו עם האנשים אינם חזקים — אין לו צורך רב בביטוי החיצוני, כי תפקידו של הביטוי לקשור את האדם לאנשים, לעולם. הדיבור, הריקוד, השירה, כל אלה הם דרכי ביטוי שבכוחם להביא אנשים ביחסים קרובים זה עם זה. מי שאינו רוצה שחיייו הפנימיים יהיו ידועים לחברו אינו מדבר, ואם הוא מדבר הריהו הופך את הדיבור לחסר משמעות. האנשים רגילים לדבר זה עם זה באופן סתמי, חסר משמעות, אך אין להסיק מכך שהדיבור חייב להיות תמיד בעל אופי כזה. גם השירה והריקוד איבדו את משמעותם הראשונית. ואין לך הוכחה ברורה יותר לכך מאשר הריקודים הסלונניים הנהוגים בכל מקום. במקום שאין מחיצות בין האנשים, במקום שבני האדם קרובים זה לזה, הריקוד הוא דבר גדול מאד. גם אנחנו זוכרים שלפעמים היינו רוקדים ^{התגשמות} שלא היו נטולי משמעות. אף על פי שהיה להם אופי של התלהבות. ואין ספק שהם עולים על הריקודים הנוכחיים.

האפשרויות של הריקוד הן גדולות מאד. בטקס של גירוש השדים אצל

שבטים פרימיטיביים ממלא הריקוד תפקיד חשוב. אנשים החיים ביחד, העומדים זה עם זה בקשר פנימי והמשולבים במקום בו הם חיים אינם מסוגלים תמיד להתמיד למלא אחר הדרישה הגדולה שהחיים הפנימיים דורשים מהם. יש שהם צריכים לעצור בעד זרם החיים ולעשות הפסקה בכדי להת לעצמם דין וחשבון על מעשיהם ובכדי להשתחרר מכל היחסים הרעים שנוצרו במשך הזמן. הפסקה כזאת היא יום הכיפורים אצלנו. הפסקה כזאת היא יום גירוש השדים אצל הפרימיטיבים. בימים אלה כשתחררים מן הרע שנצטבר באדם וביחסיו לסובב אותו, מגרשים את השד (השעיר) החוצה, הרחק מן המחנה. (גם "כל נדרי" ממלא תפקיד כזה).

מי שעמד על טיבו של "תחום המגע" של הנפש העולם, יודע שאין הדימונים יצירי הדמיון בלבד. בכל מקום שנוצר פירוד בספירות השילוב; בכל מקום שהמשולב עומד להתפרק, שם שוכנים הדימונים. כל פגם רציני ביחסים שבין האדם והיקום, האדם והאדמה, האדם והשבט, האדם ~~וה~~ מוליד שדים ורוחות. בכל מקום שטקסי המעבר משלב לשלב בשלבים המכריעים של החיים נעשו נטולי משמעות או רפיי משמעות ובכל זאת הם מתייבים את השבט, והשבט אחראי לקיומם, הרי הם מקבלים חיות מחולשתו של האדם והם משתלטים עליו. הסימן המובהק לדימוניות היא האחריות של הכול לדבר שניטל ממנו תוכנו. הדימונים ממלאים את חללו של עולם ויש צורך לתקן תקנות ולערוך טקסים בעונות קבועות לשם מלחמה בהם, כדי לבערם מקרב העדה. וכל זמן שהטקסים טועילים, הם מחדשים את החיים ויש תקומה לאדם; אבל כשמגיעים הדברים לידי כך שאין הטקסים מועילים, והאיסורים החרמות מתרבים, השדים והרוחות מושלים בכיפה הטקסים נעשים פטישיסטיים לגמרי והחיים נעשים טראגיים.

הקפואה, האדם והאדמה

יש לשים לב לכך שהכופרים במציאותם של השדים והרוחות צודקים הם אך לא מטעמים. הם צודקים בזה שהשדים והרוחות אינם אלא תופעות ההעדר ולא ישויות, ובמקום שהישות היא שלימה או במקום שנתחדשה אחרי שנפגעה, אין להם מקום; אבל הם טועים בהתעלמם מן הכוח הרב ומן השליטה הרבה של השדים והרוחות שלצערנו לעתים קרובות מדי כוחם רב ושלטונם איתן.

פרשת קדושים

תורת המוסר שבתורת כוהנים

ויקרא, פרק י"ט, פסוקים: ב'; י"ד—י"ח: קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם. לא תקלל חרש ולפני עיוור לא תתן מכשול. לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפוט עמיתך. הוכח תוכיח את עמיתך. ואהבת לרעך כמוך. כאילו להפריך את השיטות על ההבדל שבין הכהונה והנבואה בא הכתוב, וללמדך שהדיבורים על הכוהנים השמרנים חסידי הפולחן לשם פולחן יסודם בטעות. הפסוק המרכזי בתורת המוסר האנושית "ואהבת לרעך כמוך" נמצא בספר ויקרא (בתורת כוהנים). ומכאן אנו למדים מה היה אופייה של תורת הכוהנים המקורית: שילוב של הדתי-הפולחני והאָתי. הפסוק: "לא תקלל חרש ולפני עיוור לא תתן מכשול" מכוון נגד המוסר התועלתני (המורגש בחלק מספר משלי). הצו "לא תשא פני דל" מעיד על דרגה גבוהה של מוסר. ההנחה היא שהאנשים הם אנשי חסד, אנשי רחמים, ונוטים לשאת פני דל (וכן בספר שמות: ודל לא תהדר בריבו).

המחאה נגד הפולחן שנהפך להיות עצמאי (פולחן לשם פולחן). המלחמה בהתאבנותם של הטקסים והסמלים, בפטישיזאציה של עבודת האלוהים באה מצד הכוהנים עצמם, ועדות לכך הפרק הכוהני: תהלים פרק נ'. בפרק הזה מדבר משורר כוהני על הכוהנים ששיחתו את ברית הכוהנים, על הפטישיזאציה של הפולחן הישראלי המונותיאיסטי. הפתיחה של הפרק מעידה על המעמד הרציני החשוב: אֵל אלוהים ה', מציון מכלל יופי אלוהים הופיע. יבוא אלוהינו ואל יחרש. יקרא אל שמים מעל ואל הארץ לדין עמו. אספו לי חסידי, כורתי בריתי. עלי זבח, ויגידו שמים צדקו, כי אלוהים שופט הוא סלה. שמעה עמי ואדברה, ישראל ואעידה בך. ועיקר התוכחה בפסוקים: ט"ז—כ"ב: "ולרשע (היינו הפטישיסט, הכוהן המונותיאיסט שהוא מושחת מבחינה מוסרית) אמר אלוהים: מה לך לספר חוקי, ותשא בריתי עלי פיך ואתה שנאת מוסר... דמית היות אהיה כמוך?! (היינו, מושחת כמוך). בינו נא זאת שוכחי אלוה".

אשר ל"ואהבת לרעך כמוך" שהוא הכלל הגדול בתורה לדעת רבי עקיבא יש לשים לב לקשר שבין הכתובים (ויקרא י"ט, י"ז—י"ח): "לא

תשגא את אחיך בלבבך, הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא. לא תקום ולא תטור, ואהבת לרעך כמוך". כאן מדובר על ההתכוונות להיות פתוח ואמיתי, ויחד עם זה להיות מכוון לאהבה. קשה להיות מכוון לאהבה ויחד עם זה להיות אמיתי, כלומר להישמר מהעמדת פנים. זהו קושי עצום, כי האדם המקיים את המצוה הזאת מביא על עצמו רעה גדולה בחברה האנושית. הקושי הזה נבדל מן הקושי שב"כמוך". משום שהדרישה "כמוך" היא בבחינת מטרה עילאית, ^(אף) והדרישה "הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" היא ממשית, קשה וכואבת, משום שאנחנו מרגישים בעצמנו עד כמה שאנחנו רחוקים מן ההגשמה, בעוד שהדרישה "כמוך" אינה מכאיבה, כי היא נקודה שאליה מכוונת האהבה ואינה דרישה קונקרטית מן האדם להגשימה בכל שעה.

שאלה ותשובה על איסור הגילוח של הזקן והפיאות

שאלה: כשאני מגיע ללמד פרק י"ט בספר ויקרא, הנני נוהג לבאר לתלמידי את האיסור של גילוח הזקן והפיאות לפי הרמב"ם (הלכות עבודה זרה פרק י"ב, הלכה א' ו'). שעובדי עבודה זרה וכמריהם נהגו לגלח את שערות הזקן ופיאות הראש לפיכך אסרה תורה לעשות כמעשיהם. אבל הסבר זה אינו מניח את דעתי. הצורך להיבדל מחוקי הגויים אינו מספיק בכדי לעשות את הזקן ופיאות הראש ליסוד ביהדות של הדורות. מה דעתך בעניין זה?

תשובה: האדם הוא, כידוע, בעל-תיים ערום, אבל על פניו יש לו שדות שלמים של שערות: פיאות הראש, גבות, זקן, שפם. נוסף על כך יש לו ריכוזי שערות במקומות שהם מכוסים בבגדים (בבית-השחי ובתחום הערווה ועל הראש). מדובר בארצות שדרכם של בני-האדם בכיסוי הראש). השערות שעל הפנים הן איפוא מכריעות בדמות האדם, ועל כן אסרה התורה להשחיתן. ייתכן שמנהגם של עובדי אלילים או של כמריהם להשחית שערות אלו נתן דחף לאיסור, אבל היסוד העיקרי לאיסור הוא, כנראה, שאין להשחית את האופייני לדיוקן, לפני-אדם, את שדות השערות המגולים שעל הפנים שהם אופייניים לצורה ההומאנית. עיין בפירוש אבן עזרא לויקרא י"ט, כ"ו: "ואחר (ומאחר) ששער הראש והזקן לתפארת נברא, אין ראוי להשחיתו".

אתה עלול לשאול אותי: אם כן למה לא אסרה תורה להשחית את הגבות ואת השפם. תשובתי: אין אני בא לפסוק הלכה אבל — העיקר במצוות אלו הוא לשמור על צלם האדם.

פרשת אמור

המועדים (ויקרא פרק כ"ג)

בפרשת בראשית, בנושא "שבת" עמדנו על כך, שאחת מנקודות המוצא בהסבר השבת המועדים היא בהבדל שבין ה"מועד" לבין שאר ימות השנה. האדם בכלל, וביחוד האדם החי בעידן הטכני (ה"הומו פאצרי" — איש המעשה) זקוק הוא למועד. המועד הוא חיוני לו וכאן פתח לפדות הנפש: ההרגשה של חוסר הסיפוק גדלה והולכת, והנפש הרגישה נכספת למועד. המועד הוא זמן הנבדל במהותו מן הזמן הסתמי. המועד הוא הפסקה ברציפות הזמן. מבחינת האני הראציונאלי המועד הוא זמן של הלום, ומבחינת האמת הוא אפשרות או הזדמנות להשיג מציאות מלאה. בכל אופן זהו זמן מסוג אחר, ואינו החלק מן הזמן השוטף. במועד יוצא אדם מן הזמן הכללי ונכנס לזמן השמחה, או לזמן הקדושה. כשם שהקשב לגוף (במדיטאציה) וכשם שלימוד מחייה של פרקים בתנ"ך ובחסידות הם ארחות חיים חשובים, כך גם ההכנה למועד היא אורח חיים חשוב. אחרי השבת, מתחילים המועדים בפסח.

פסח

יציאת מצרים פותחת את דברי הימים של העם היהודי. לפי המשנה אחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים. ביקום זהו זמן של פתיחות, של מלאות. בני אדם מרגישים בהתחדשות ושומעים את קולו של הצומח והחי, את הקול החדש שבתודש האביב.

חג הפסח הוא מיפגש בין הרגשת הגאולה והשהרור שביציאת מצרים לבין חידוש טעם החיים, מצב המלאות וההשראה. *הוא חג של פתיחות, של מלאות, של חידוש טעם החיים.*

נקודה מרכזית ומיוחדת ליהדות, שכן בניגוד לכך, מתחילים דברי ימי הדתות האחרות במשבר, בקטסטרופה: הנצרות — בצליבת ישו, והבודהיזם — בפגעים שבודהא נתקל בהם; אבל היהדות מתחילה בשעות של אור. חג הפסח הוא חג המצות שבהודש האביב הוא חודש גיסון, והוא כולל בתורה שני חגים:

א. חג יציאת מצרים. משמעותה של יציאת מצרים היא: הוצאת גוי מקרב גוי, של הוצאת עדה שיש בה מידה של עוון והיא עתידה להיות עדה ממשית, מקרב חברה שהשיגה הישגים חכמתיים וטכניים ומרדה במקור החיים. החג הזה (שאינו קשור לשדה וללחם שמוציאים מן השדה) זמנו בארבעה עשר בניסן בין הערביים, והוא חגם של רועים. ב. חג העומר, חג ראשית הקציר. בחג זה מקריבים לאלוהים את ביכורי תנובת השדה, וזמנו הוא "ממחרת השבת" או "ממחרת הפסח". כל טקסי הראשית (בכורות אדם ובהמה, ביכורים, ראשית הגז) מובנם אחד: לבטא את יחסי הקבלה והנתינה בין המקור העליון של החיים לבין היחיד והעדה. היחיד והעדה מקבלים את הקיום, את העוון ואת השפע ממקור החיים, והם נותנים לו משלהם, מפרי עמלם.

שבטי ישראל היו רועי צאן ועובדי אדמה כאחד, ושני החגים שבתודש האביב התמוזגו, והמשמעות של "זכר ליציאת מצרים" הטביעה את חותמה על שניהם כשם שהטביעה את חותמה על רוב המועדים והטקסים שבתורה. בתקופת הבית השני חל מיפנה במשמעות החג. במקום היותו זכר ליציאת מצרים נהפך לביטוי להרגשת החרות, לאי התלות, בתוך השעבוד ליוון ואחר-כך לרומי, וביטוי לתקוה להשתחרר מעול הגויים. כל ההגדה של פסח וכל מנהגי החג המתוארים במשנה ובהלמוד (שמקורם בתקופת הבית השני) מכוונים ללמד שישראל הוא בן חורין על אף היותו תחת עול הגויים ויהיה בן חורין לגמרי בעתיד. הסעודה בהסיבת שמאל עם ארבע כוסות היא כדוגמת סעודת בני חורין (המשתה) בעולם היווני-הרומי ובאה לבטא את הרגשת החרות של ישראל. אופי זה של החג נעשה לנחלת הדורות. במקום רומי האלילית באה הכנסייה הקתולית והאיסלם ומלכות הסיני ^{אחילת} ואבותינו המשיכו לחנך את הבנים על ערכי החירות הפנימית ועל הבטחון בגאולה העתידה לבוא, בסמלים של החג ובהגדה של פסח.

מיפנה חדש חל בחג על ידי הקבלה. שוב ניתנה משמעות חדשה לחג

ולסמליו. החמץ מסמל בקבלה את רוח הטומאה (הסטרא אחרא, הקליפה).
המלים הנאמרות בהגדה של פסח עולות ועושות רושם בפמליא של
מעלה. ספירת העומר באה כדי לתקן מה שפגם האדם בספירות העליונות
ולהביא פדות לעולם כולו (ועל דרך זו מתבארות גם יתר המצוות).

שבועות

שני חגים חלים ביום זה — חג הביכורים וחג מתן-תורה.

חג הביכורים

מביאים ביכורים לכוח המפרה את האדמה והמקיים את בעלי החיים
אשר עליה, לכוח המקשר את הצמח והחי כאחד, לכוח שהוא מקור החיים,
את הביכורים מביאים לה'. הבאת הביכורים היא העלאתה של תנובת
השדה, שצמחה על ידי הגשם הבא מן השמים ובעמל כפיו של האדם,
למרום, למקור הכול.

המיבנה הכללי משותף לכל טקסי הביכורים, ואינם נבדלים זה מזה
אלא בפרטים. בעומר הבא מן השעורים וטקס ביכורי החטים והפירות
הזריעה והנטיעה). הטקסים מבטאים את המאורע של הקציר, וכל קציר
הוא מעין הקציר הראשון בעולם, כשם שכל גשם הוא מעין הגשם הראשון
בעולם.

טקסי הביכורים מכוונים לאפשר לאדם להקנות משמעות רוחנית למזון
הגשמי שתפקידו לקיים את הגוף, והמשמעות היא: חיזוקו של הקיום
הפנימי.

בחג השבועות מקריבים שתי-הלחם מן החיטה. משמעות הקרבן היא
כמשמעות הנפת העומר מן השעורה, ומחג השבועות ואילך מביאים את
הביכורים משבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ-ישראל: חיטה, שעורה,
גפן, תאנה, רימון, זית-שמן, דבש (תמרים), וקוראים פרשת ביכורים
(בדברים פרק כ"ו): ארמי אובד אבי יורד מצרימה, ויוציאנו ה' ממצרים,
ויביאנו אל המקום הזה ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר
נתת לי ה'. במסכת ביכורים פרק ג' ניתן תיאור של הבאת הביכורים
בתקופת הבית השני. יש לקרוא את המשניות א—ז: יורד אדם בתוך
שדהו ורואה תאנה שביכרה, אשכול שביכר, רימון שביכר — קושרו

הצירה
*) טא
תאור
חג צורות
טאן הלילה:
הואוה...
או קאווה...
שבת
אין חתומות
הלילה:
מה טאן
טאן
79
קצת הסאוו
ואינו
חא
אחש...
התאולג...
הכח...
טא ה...
היחוד...

בגמי ואומר: הרי אלו ביכורים. כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד ולנים ברחובה של עיר, ולמשכים היה הממונה אומר: קומו ונעלה ציון אל בית ה' אלהינו. החליל מכה לפניהם עד שמגיעים להר הבית. עודהו הסל על כתפו, קורא (את פרשת הביכורים הנ"ל).

ח ג מתן תורה

מה היא משמעותה של קבלת התורה בשבילנו?

מה מתרחש במעמד זה בכל שנה?

המחשבה מרוכזת במשמעותם של עשרת הדברות או במשמעותו של אחד מהם. מה הם הדברים העיקריים בעשרת הדברות? — שלילת עבודה זרה, העונש והשכר על מעשינו^ע, דורות הבאים אחרינו. לא תשא את שם ה' לשוא. השבת. כיבוד אב ואם. לא תרצח. לא תנאף. לא תגנוב. לא תענה ברעך עד שקר. לא תחמוד רכושו של רעך. עבודה זרה ניכרת בזמננו בהשתעבדותו של האדם למכוננית ולטלוויזיה או לקריירה שלו. ובאופן כללי: אדם, שהייצור והשימוש בייצור התועלתיות החומרית הם תוכן חייו וכל אישיותו משועבדת להם, הוא כעובד עבודה זרה. ביטוי לעבודה זרה ניתן בדברי האנשים המקבלים באופן מחשבתי והווייתי את המדענות ואת התילון (סקולאריזציה) כתפיסת עולם, ואת העיור (אורבאניזציה) כמות שהוא כאורח חיים. החיפושים אחרי דרכי תיקון בהווה וההצטרפות של היחיד בזמננו לחוגים המקדישים זמן ומרץ לתיקון האדם. קולקין. לעבודת ה' בזמננו. הגילוי הבולט של עבודה זרה הוא: השתעבדותו של האדם לדברים המשכיחים מלבו את משמעות חייו ואת הצורך בהתחדשות. גם מדען המשועבד כולו למחקר ואין לבו פנוי כלל וכלל לדרכי תיקון הוא בכלל עובד עבודה זרה; ובמידה שהאדם משתחרר בפנימיותו מן השעבוד למכוננית ולטלוויזיה ולקריירה וכדומה, הוא מתרתק מעבודה זרה ומתפנה לעבודת ה'. וכשם שלא הפסל העשוי מכסף או מזהב, אלא המקום שתפס הפסל בחיי עובדיו היה עיקר החטא בזמן מתן תורה, כך גם במכוננית ובטלוויזיה ובמדענות ובמנגנוניות בימינו; אדם הבוחר באחד מדרכי התיקון והוא תופס מקום בחייו אינו עובד עבודה זרה, גם אם הוא מדען או איש המנגנון, וגם אם יש לו מכוננית וטלוויזיה, משום שאינו משתעבד להם.

שורש החטא של שפיכות דמים הוא בחילול ערך האדם, ושורש החטא של הניאוף הוא בחילול הערך של החיים המיניים האינטימיים. על השבת עיין לעיל (בפרשת בראשית, שבת — הסבר ג'). דברים חשובים שבעשרת הדברות הם: ענין העונש הבא על הדורות הבאים אחרינו בעקבות מעשינו אנו; בעיית היחס להורים, שהיא בעיה קשה, משום שקודם כל על האדם להגיע לאלוהו הוא אבל יחד עם זה לכבד את הוריו; וכמו כן הטוהר ביחס אל הרע וביחס לרכוש.

מעמד הר סיני היה בחודש השלישי הוא חודש סיון — בחג השבועות. קיום התורה הוא הנותן משמעות לקיומו של העולם הפיסי. עשרת הדברות הם יסודות הדת והמוסר של עמים רבים, זהו המקור שממנו כולם שואבים טעם לחייהם, ועל כן ניתן להסבר התנאי שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשי בראשית לפי אגדת הו"ל שאמר להם: אם ישראל מקיימים את התורה — אתם מתקיימים (כלומר, יש טעם בקיום של העולם הפיסי ושל האדם), ואם לאו — אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. כשהציץ הקב"ה בעולמו לידע מה עשה — מצא מים במים (אפסי, ריק מתוכן). דור אנוש — מים במים, דור המבול — מים במים, דור הפלגה — מים במים, ובשעה שמצא את ישראל ונתן להם עשרת הדברות אמר: בזכות תורה וישראל יינצל העולם. ישראל גילו את הרז שיש להקדים „נעשה“ ל„נשמע“, זהו רזו של המאמין שהעיקר הוא בהגשמה ולא בתפיסה; שההגשמה קודמת לתפיסה. קבלת התורה עשתה רושם רב בכל היקום: כשנתן הקב"ה את התורה צפור לא צייץ, עוף לא פרח, שור לא געה, אופנים לא עפו, שרפים לא אמרו קדוש, הים לא נודעזע, הבריות לא דיברו אלא העולם שותק ומחריש, ויצא הקול: אנכי ה' אלוהיך, כי בשעה זו חל המאורע הגדול בתולדות האדם: ה' נתן עוז לעמו. מתן תורה היה מאורע חד-פעמי, אבל קבלת התורה מתחדשת בכל שנה ושנה.

ראש השנה, יום הכיפורים וסוכות

בסוף חודש אלול מתגברת הציפייה ביקום, בגוף ובנפש, הכול מצפה להידוש העוה. תקיעת השופר בראש השנה הוא מתן אות להתעוררות, פתיחה להתחדשות. עוד מעט יטהר האדם את עצמו מן המישקעים הרעים

שבו ויסיר מעליו את מעטה התרדמה, את הלא־איכפתיות. עוד מעט יתחדש מקור התיים, הקשר שבין השמים לבין הארץ, ירדו הגשמים מלמעלה ויפרו את הארץ, ויתעורר האדם לפעולה וירגיש שיש טעם בהיים ושכדאי לפעול, לחקן ולחדש את עצמו ואת העולם מסביבו. אדם רגיש חש בימים אלה בהתחדשות שבאוירו של עולם.

יום הכיפורים הוא יום ההיטהרות מן המישקעים השלייליים שנצטברו באדם הנותנים את אותותם בשעמום, בחוסר טעם, בצנינות, בהתגברות התאוות, במרירות וברוגז, באדישות ובלא־איכפתיות. יום הכיפורים הוא יום החיזוק של הכיוונים החיוביים שבאדם. בזמן שבית המקדש היה קיים, היה השעיר המשתלח לעזאזל נושא את הדימוניות שנצטברה בעדה ומוציא אותה — באופן סמלי וממשי אל מחוץ למחנה, ועל־ידי־כך התחזק והתחדש הטוב שבעדה.

יום הכיפורים הוא יום צום, והצום חשוב בהיטהרות, כי הנפש והגוף מעורים זה בזה, וההיטהרות מן האכילה היא חלק בלתי נפרד מן ההיטהרות של הנפש. הצום אינו סיגוף אלא הפסקה באחוז החיים הנגזר. ולבסוף, החג האחרון, חג הסוכות, שמלבד היותו חג השפע הוא פתיחה לגשמי־השנה, להתחדשות הקשר שבין השמים והארץ.

פ ת י ח ה ל ר א ש ה ש נ ה

(עיין לעיל בפרשת יתרו)

וְאֵלֶּי צֵלְתָהּ

מינזים של שרי אלפים ושרי מאות. יש בו סיכון חמור לדבר־ה'. המצב האמיתי (כמו שהוא צריך להיות) מתואר במלים של משה בפרשת יתרו: והודעתי (באופן בלתי־אמצעי, לא מנגנוני־מימסדי, אלא באופן נפשי־ממשי) את חוקי האלוהים ואת תורותיו (ובעיקר: את התורות, את האידיאות הגלומות בטיפול בבני־אדם). משה קיבל את עצת יתרו ומינה אנשים בעלי ערך כדי שלא ייהפך המנגנון לסתמי, ללא־אלהי, כלומר לנטול משמעות. וזהו עניין ראש השנה מבחינה פנימית: מאמץ לתת משמעות אלוהית לשלטון ולשיפוט, לחינויים ולסדרים של השנה האזרחית.

פ ת י ח ה ל י ו ם ה כ י פ ו ר י ם

(עיין לעיל בפרשת אחרי־מות).

„כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל הטאוותיכם, לפני ה'”

תטהרו". היום מוקדש להיטהרות מן הדימוניות שנצטברה בעדה במשך השנה. לדימוניות יש, כאמור לעיל, צורות שונות: הוסר סיפוק, אירוניה, הוסר אחריות. . . . יום זה הוא יום שבתון, עצרת צום והצום מבטא היטהרות ואינו מבטא אָבֵל.

יש ליום הכיפורים משמעות נצחית, כי המישקעים השליילים מצטברים בחברה המודרנית. החברה המודרנית זקוקה להיטהרות, וגם האדם בימינו יודע את מהותו של החטא הפנימי ואת הצורך בהתחדשות.

פ ת י ח ה ל ח ג ה ס ו כ ו ת

לחג הסוכות שתי משמעויות: המשמעות הראשונה מוצאת את ביטוייה בעיקר ביום הראשון של החג, והמשמעות השנייה מוצאת ביטוייה בימים האחרונים של החג (בהושענא רבה ובשמיני עצרת). המשמעות הראשונה היא: השמחה בשפע היבול. חג הסוכות הוא חג האסיף. בזמן שאוספים את התבואות מן הגורן ומן היקב בגלל ימי הגשמים המתקרבים, לוקחים עלי זית ועלי הדס ועלי תמרים ועושים סוכות, וכן לוקחים פרי עץ הדר, כפות תמרים, ענף עץ עבות וערבי נחל (ארבעת המינים) כדי לבטא את השמחה בשפע לפני ה'. חג הסוכות הוא זמן שמחתנו.

הישיבה בסוכה היא גם בחינת שיבה (זמנית) לתקופה קמאית, לזמן שלפני היות לאדם בית, כמו ששנת השמיטה היא בבחינת שיבה זמנית למצב של המלקטים, לפני היות עבודת האדמה. התורה קושרת את הישיבה בסוכה בישיבתם של בני ישראל בסוכות במדבר, לפני שהגיעו לישוב של קבע.

המשמעות השנייה של חג הסוכות היא ההכנה להתחדשות של ההדדיות בין שמים וארץ על-ידי הגשמים. ביום האחרון של החג (בשמיני עצרת) — מתחילים להזכיר „גבורות גשמים” (לומר „משיב הרוח ומוריד הגשמים”) בברכת „תחיית המתים” שבתפילה, משום שהגשמים מחיים את האדמה המתה. ההכנה הזאת להתחדשות העולם על ידי הגשם ניכרת גם בחג ניסוך המים ובשמחת בית השואבה. אלה הם ביטויים להשתלבותו של האדם בטבע ולהתכוננותו של האדם לחדש את משמעות חייו בזמן ההתחדשות של הצומח והחי בעולם. הכול עומד בציפייה לגשמי ברכה.

פרשת בהר סיני

שמיטה ויובל

ויקרא, פרק כ"ה, פסוקים: א'—ל"א: ושבתה הארץ שבת לה. שנת שבתון יהיה לארץ. והארץ לא תמכר לצמיתות, 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 חמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתות לקנה אותו לדורותיו, לא יצא ביובל. ובתי החצרים אשר אין להם חומה סביב, על שדה הארץ יחשב, גאולה תהיה לה, וביובל יצא.

עניין השמיטה: הארץ שובתה, 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: וה' פקד את שרה). מנוחת הארץ (כמנוחת האדם) אינה מנוחה סתם אלא מנוחה קדושה: שבת לה, לשבתה של הארץ (כמו לשבתו של האדם) יש שני צדדים: שבת לה' ושבת לארץ.

ולעניין היובל: אחד הקווים האופייניים לתורת משה הוא החשש העמוק מפני "ונושנתם בארץ". מכאן בא חוק האריסות המטפיסית של האדם מישראל לגבי הקרקע. הכל מכונן נגד ההשתרשות בארץ המשכיחה את השמים, את האלוהים.

הטובה היא 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 לכיווננו. 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. *

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, 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

הערה
 * העניין שם
 חז' אלוהים
 התיאור
 נתינת כוח
 וזה
 אלוהים ע"י
 התעלה
 והתקלות
 ע"י נתינת
 חלק מן
 התעלה

התעלה היא אלוהים
 אלוהים ע"י
 התיאור
 נתינת כוח
 וזה
 אלוהים ע"י
 התעלה
 והתקלות
 ע"י נתינת
 חלק מן
 התעלה

לצמיתות לדורותינו. לעניין הזה יש השלכה למציאות של עכשיו. העיור התגבר בעולם, וגם אצלנו, אבל יש לעמוד על כך שלא ייהפך העיור לחילוף (סקולאריזציה) של עולמנו.

פרשת בחוקותי

ברכות וקללות (פרק כ"ו, פסוקים: ג'—מ"ה)

יש שלושה מיני ברכות וכנגדם שלושה 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 לאלוהים“. עיקר הברכה אינו בשובע, בבטחון, בשלום, בנצחון, בפריה, 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, איומה 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

הספר נקרא במסורת: חומש הפקודים, כי הוא מתחיל במספרים של יוצאי הצבא בכל שבט. משבטי ישראל: ואחר-כך במקומם במחנה במדבר. יש בספר שילוב של חוקים ושל קורות ישראל במדבר. מתוך ל"ו פרקים שבספר — י"ג פרקים כוללים חוקים שהם המשך של תורת כוהנים (של ספר ויקרא), ועל כן ממשיכים בשיחה על תורת כוהנים, יש לעמוד על הדברים שעליהם דובר לעיל בפרשת שמות ובפרשת ויקרא (על מפעלו של משה ועל דמותו של הכוהן האמיתי).

פרשת נשוא

הרגשת האשמה והיודוי

במדבר, פרק ה', פסוקים ו'—ז': דבר אל בני ישראל: איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם וגו' ואשמה הנפש ההיא, והתוודו את חטאתם אשר עשו וגו'.

היודוי של החוטא הוא אמצעי להכרת העבר שלו והוא הכנה לכפרה. הרעיון המונח ביסודו של היודוי הוא, שאין לחשוב על מה שנעשה בעבר כאילו איננו; שצריך שיהיו באדם כוחות חזקים כדי שיוכל לקבל על עצמו את עולם של עוונותיו, כדי שיוכל לשאת אשמה. יש לשים לב לביטוי המקראי: ונשא עוונו (עיין, למשל, ויקרא י"ז, ט"ז). בני-אדם שאין בהם הכוח הדרוש לכך, מעלימים מעצמם חלק גדול של חייהם בעבר. אבל

הטרה
 מלאך נא
 א פאלה
 מיסטי
 כיאלי
 א קלית
 א א צורה
 מאסא
 א א א
 א א א
 א א א

אדם היכול לשאת יותר מעולו של היום-יום הרגיל, אין לו חוש כל כך גדול לגבי משקלו של היום-יום, ובכוחו להתעלות עליו. אנשים הרוצים להתחדש מקבלים על עצמם את העבר שלהם ואת תולדותיה, את מה שהיו קודם לכן, ואחר-כך שופכים אותו מתוכם. גם הפסיכותראפויטים שבזמננו. שאינם אנשים דתיים, נותנים לחולים שישפכו חלק מעברם. אדם, שאינו יכול לשאת את חטאו בעצמו, שאינו יכול לעמוד בתוכן החיים שכבר עוצב בקרבו, נעזר בכוהן שהיה בעל נסיון יותר גדול, וכך זכה לכפרה.

ברכת כוהנים

במדבר, פרק ה, פסוקים: כ"ב—כ"ז: ...ככה חברכו את בני ישראל, אמור להם: יברך ה' וישמרך, יאר ה' פניו אליך ויחונך, ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום. ושמך את שמי על בני ישראל ואני אברכם.

מלבד הכפרה תפקידו של הכוהן הוא לשרת את ה' ולברך בשמו (עיין דברים ה, ח'). יתכן שפירושו של הביטוי "לברך בשמו" הוא, לברך את העם באמצעותו של שם ה' (ב=באמצעות), על ידי כך, שהם שמים את שם ה' (את האמנאציה האלוהית) על העם (כמו כאן בפסוק כ"ז). יש למלים אופי של זרעים, הן צומחות כדרך שהן מעוצבות עם הפעולות שהן עמוסות בהן, ושהן נושאות אותן. אך לזרעים דרוש קרקע נאות, ורק כשהמקבל מוכן ובשל לכך, מועיל המגע עם הכוהן ומועילה ברכתו. כשיש לעם כוח לשמוע, אז יכולים הכוהנים לשים עליו את שם ה', אבל אם אין בעם כוח לשמוע, אין לכוהן האמיתי יכולת להשמיע וברכתו היא לבטלה.

פרשת בהעלותך

ההאצלה (האמנציה)

במדבר, פרק י"א, פסוק י"ז: "ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, ונשאו אתך במשא העם ולא תשא אתה לבדך".
 הגוף והנפש קשורים זה בזה ובכל גירוי ודחף הם עוברים מזה לזה.

הגופני נעשה נפשי והנפשי נעשה גופני. העוצמה ליצור כוחות נפשיים שונה היא בכל אדם. אדם גדול, אשר לו היכולת לתת חיות לאנשים אחרים, מוכרח לרכוש לעצמו כוחות חדשים, אבל גם כל השתתפות עמוקה של אדם פשוט בחייהם ובגורלם של אנשים אחרים וכל תיאור רציני של דמויות דימויים דורשים כוחות יצירה, ומשום כך על האנשים הפועלים בתחומים אלה ליצור בקרבם כמות גדולה של כוחות-נפש חדשים. ולא רק הכמות של כוחות-הנפש קובעת, אלא הכמות והאיכות כאחת, וכן מידת ההתאמה של הכוחות לאנשים הזקוקים להם קובעות הן ביצירה. נפש אינו דבר הקיים ונשאר בעינו ללא שינוי, אלא כשם שבגופנו נופלים המיד גידים ושרירים ויש ליצור חדשים במקומם, כך הוא הדבר גם בכוחות-הנפש. הנפש היא איכות שניתן להעלותה ולהחליפה, והפרודוקטיביות היא המכריעה בחיים. כל אדם שאנו באים אתו במגע, אנחנו נותנים לו כוחות נפשיים, אבל הנתינה היא בדרגות שונות ולפי אקונומיה שונה. אם החבר-השותף שלנו מוכשר לכך, אנחנו עשויים להעביר אליו כוחות נפשיים חשובים ולהביא אותו לפעילות, אך הפעילות שאנחנו עוררנו אותה עשויה להיות מופנית נגדנו, וכן היא עשויה להיות מכוונת לאיזו פעולה שאינה בתחומנו. (עיין בפרשה זו, פרק י"א, פסוקים: כ"ד—כ"ט, עניין אלדד ומידד). העוז שרכש האדם לעצמו הוא הקובע את ערכה של הנפש. אם כל מה שרכש האדם לעצמו הותך ונעשה בקרבו ליחידה שלימה, נוצר זרע חדש, וחשוב הוא שיתקיים הזרע, ושהגוף בעל הנפש הזאת יושלך בקרב אנשים חיים ושנשים חיים יקבלו אותו¹). עיין להלן בפרשת פנחס.

1. מתוך דבריו של ארנסט פורמן המובאים בספרי „פרקי עיון לנבוכי זמננו“ (דביר תש"ל) עמ' 127—128.

פרשת שלח

שלוש עשרה מידות

בספר במדבר פרק י"ד, פסוק י"ח מובאות מידותיו של הקדוש-ברוך-הוא המפורטות בספר שמות פרק ל"ד, פסוק ו' ופסוק ז' עיין שם. על החלוקה רבות הדעות, ובחרתי בחלוקה דלקמן:

- (1) אל רחום
 - (2) חנון;
 - (3) ארך אפיים
 - (4) רב חסד ואמת (כמידה אחת, עיין בראשית מ"ז, כ"ט);
 - (5) נוצר חסד לאלפים;
 - (6) נושא עון,
 - (7) (נושא) פשע,
 - (8) (נושא) חטאה;
 - (9) נקה לא ינקה;
 - (10) פוקד עון אבות על בנים,
 - (11) על בני בנים,
 - (12) על שלשים (על דור שלישי),
 - (13) על רבעים (על דור רביעי).
- ההבדל בין "רחום" לבין "חנון", בין "עון" "פשע" ו"חטאה" הם הבדלים דקים שאפשר להזכירם אך אין לעמוד עליהם הרבה. יש לעמוד בעיקר על כך, שיש כאן מציגה של מידת הרחמים ומידת הדין, ושמידת הרחמים קודמת למידת הדין ומרובה ממידת הדין (לפי החלוקה דלעיל: 8 נגד 5). בספר האגדה, מעשה בראשית סימן י"ב מובא משל לאדם שהיו לו כוסות דקים, אמר: אם אני נותן בהם מים חמים הם מתבקעים, ואם אני נותן בהם מים קרים הם מתכווצים, ומה עשה? עירבב חמים בקרים ושם בכלים וכך נתקיימו. כך אמר הקדוש-ברוך-הוא: אם בורא אני את העולם במידת-הרחמים — יהיו חטאיו מרובים, ואם אני בורא את העולם במידת-הדין איד יוכל העולם להתקיים? — אלא אני בורא אותו במידת-הדין ובמידת-הרחמים — והלואי שיתקיים.
- גם האלוהי שבעולם האדם הוא מציגה של מידת-הרחמים ושל מידת-

הדין, של מרות מצד אחד ושל „התחשבות” באדם מן הצד השני. הנה דמותו של רבן גמליאל השני (דיבנה) עיין בספר האגדה מעשיי-חכמים בסימנים ס”ט—פ”ו. הוא התנהג במידת הדין, דרש מבני האדם להכריע אישית ולקבל על עצמם חובות. הוא היה קפדן כלפי אנשים שמצא בהם פגם ואי-יושר, אבל הוא דרש מעצמו קבלת אחריות והכרעה אישית. (על הקדוש-ברוך-הוא אמר: אין הקב”ה אומר לאחרים לעשות ואינו עושה בעצמו). דרך אחרת היא כידוע דרכו של הלל הזקן המתואר כאדם המתחשב באופי האדם. האידיאל של היהדות היא המזיגה של מידת-הרחמים עם מידת הדין, שמידת-הרחמים קודמת למידת-הדין ושמידת-הרחמים מרובה על מידת-הדין מבלי לבטל את מידת-הדין.

פרשת קורח

גם טלית שכולה תכלת חייבת בציצית

במדבר, פרק ט”ז, פסוק ג’: כי כל העדה כולם קדושים ובתוכם ה’ ומדוע תתנשאו על קהל ה’.

קוראים את האגדה על ה„טלית שכולה תכלת”¹, אם יש הכרח בחוטים מיוחדים של תכלת. קורח אמר למשה שטלית שכולה תכלת פטורה מן הציצית ובית שהוא מלא ספרים פטור מן המזוזה, אלה הם משלים לעדה שכל אנשיה הם בעלי מדרגה רוחנית של מימוש עצמי שאינה זקוקה למנהיגים רוחניים. האמת היא, שגם אם האנשים הם בעלי מדרגה רוחנית הם זקוקים למנהיגים משני סוגים: מן הסוג הקדמון בישראל, סוג השופט שקם באופן ספונטאני מקרב העדה. ראשיתו של השופט נעוצה בעובדה הבלתי-אמצעית שצלחה עליו רוח ה’. הספונטאניות ועוזה של ההנהגה הם המיבחנים לאמיתותו של השופט. אבל בני-אדם זקוקים למנהיגים קבועים בין בתחום הדתי ובין בתחום המדיני ואינם יכולים לסמוך תמיד

1 בפירוש רש”י למדבר פרק ט”ז, סוף פסוק א’ או בספר האגדה. ישראל במדבר, סימן צ”ג.

על בעלי ההשראה הספונטאנית. משום כך חשובה דרך התחדשות של המנהיג הקבוע הנקנית על-ידי מאמץ מודע מצדו. ההשקפה המשמשת יסוד לכך היא. שאדם יכול להעלות את התכונות החיוביות הנמצאות בו על-ידי משמעת פנימית ולהשיג מדרגה גבוהה, ובסופו של דרך, העלאה זו מביאה ברכה לעדה כולה. מנהיגות זו (של כוהן ומלך) מבוססת על קבע ועל אימון בהתחדשות. עיין גם בהפטרה לפרשת קורח (מספר שמואל-א' פרק י"א, פסוק י"ד עד פרק י"ב, פסוק כ"ב).

פרשת חקת

פרה אדומה

במדבר, פרק י"ט, מפסוק ב' ואילך: דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה וגר.

על הפרה להיות תמימה אשר אין בה מום, אשר לא עלה עליה עול (פסוק ב'). המום והעול פוגמים. על עץ ארז ואזוב ושני תולעת (פסוק ו) — השווה מלכים-א' ה', י"ג. כתוב שם על שלמה: וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יוצא בקיר. הארז והאזוב כוללים איפוא את עולם הצומח מן הגדול עד הקטן.

שני תולעת בולט בגלל צבעו. מניחים ש"שני" הוא אדום כחלחל; בשיר השירים (ד', ג') צבע השפתים הוא כחוט השני.

כביסת הבגדים ורחיצת הבשר במים (בפרקנו פסוק ח') הן דרכים של היטהרות. בפסוק ט' מודגש: איש טהור, במקום טהור. מי ההיטהרות צריכים להיות מים חיים (פסוק י"ז). כל הטקס בא לטהר את אדם ואת כליו מן המגע עם אדם מת או עם חלל חרב או עם קבר של אדם. גם המטהר את הטמא וגם הנוגע במים המטהרים נטמא (פסוק כ"א), כי המטהר נכנס לחוכה של הטומאה.

פרשת בלק

„מדרש" על פרשת בלעם (לבמדבר פרקים : כ"ב—כ"ה)¹

בלעם מספר: « לא רציתי להיות נביא וה' אלוהי הכריחני להיות נביאו. 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 כיבדוני כבוד גדול בגלל כוחי זה שבפני. כל אשר אמרתי להם עשו; את השרים הנכבדים ביותר היו שולחים אלי, והיו ממלאים בייתי כסף וזהב כדי שאיענה לבקשתם. אמנם ה' אלוהי אלוהים קשה הוא, ויש אשר נקראתי לברך או לקלל אדם או גוי והוא מיאן לתת לי לברכו או לקללו, ולא יכולתי 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.

זהנה 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, היכם לפי חרב וירש את ארצם. ישראל יושב בחשבון ובבנותיה 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 אֲלַחֵם בם להציל את ארצי מידם? מואב מפחד מפני

1. המדרש על פרשת בלעם אינו ממדרשי חז"ל. זוהי צורה ספרותית שבחרתי בה כדי להביע באמצעותה דעות מסוימות על פרקים בתנ"ך. במדרש זה מספר לנו בלעם על חייו. מתוך סיפורו אנו עומדים על הניגוד בין תפיסת העולם ואודת החיים של בלעם לבין תפיסת העולם ואודת החיים של משה (של היהדות).

ישראל כי רב הוא ועצום ממנו. הוא קץ בחייו מפני ישראל. מהר בא
 ובוא וקלל את ישראל, אולי יעמוד בי כוח ואוכל לגרשו מן הארץ.
 המגילה הזאת פתחה לפני שערים לגדולה, לעושר ולכבוד. ידעתי מה
 גדול יהיה הכבוד שאנהל במואב ובמדין אחרי אשר יגורש ישראל. מלכי
 מואב ומדין ישתחוו לי, עפר רגלי ילחכו, כי הצלתיים מיד חזק מהם.
 ידעתי שהאלוהים בחר באברהם, אביו הראשון של ישראל, בגלל
 אמונתו באלוהים, בגלל מסירותו השלמה לאלוהים, בגלל רצונו לוותר עד
 בלי סוף, להקריב לאלוהים את כל אשרו ואת כל היקר לו. ידעתי
 שהאלוהים בחר בישראל להיות לעם שכולו מאמין, שכולו מסור, ^{time} ולוותר
 ומוכן להקריב את הכל לאלוהים כאברהם. אבל לא רציתי ללכת בדרך
 הזאת. היא לא ישרה בעיני. לא רציתי להקריב לאלוהים 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 אלה 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 הפצתי ובה הלכתי.
 כשהלכו זקני מואב לקרוא לי נלוו אליהם גם זקני מדין, כי נפל פחד
 ישראל עליהם. לפני זמן לא רב עבר הכוהן הגדול של מדין למחנה
 ישראל והיה להם לעיניים 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 ניסיתי לפנות לאלוהי. לא ציפיתי שייענה לי. כבר אמרתי לייאש את לבי מן הכבוד והנכסים, והנה רמו 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 וחיכיתי לרמו. ומיד נקרה האלוהים לקראתי ושם דברו בפי. והדבר היה כאש בקרבי. מעולם לא קרני כדבר הזה. הייתי לאיש אחר. השקפתי אל מחנה ישראל; ראיתי את העם והרגשתי בעוצמתו המפכה מלמטה, נכנסת בעורקי, משקה את עצמותי ומשכרת את חושי. אז ברכתי את ישראל ברכה רבה: שיהיה העם הזה נבדל מכל העמים, שלא תארע לו כל תקלה מן התקלות העלולות לבוא על כל עם ושלא תחול עליו כל קללה מן הקללות העלולות 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 המוות; שלא אצטרך שוב להסתפק בזה שאימת חיי ומר מותי יידחו מפני ההנאה האנוכית, 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 עוצמת העם בכללותה כדרך שפעלה עלי בראשונה, שמחתי לשמוע בקולו, ואמרתי בלבי: אולי יינחם ה' על הברכה אשר שם בפי. ולא זו בלבד אלא שניסיתי גם לכוון את לבי למצוא און ועמל, חטא ופשע בישראל, כדי שתחול עליהם קללה. אבל האלוהים שם בפי דברי לעג על שדימיתי להשפיע עליו שיחזור בו מברכתו הראשונה. כלום אדם הוא האלוהים, 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 ברכת הראשונה: לא די בזה שישראל ישכון לבטח ולא תארע לו כל תקלה, אלא שינצח בקרבות וישלוט באומות. בסיון 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 האלוהים תפעמני, ותפעמני. ויפקח האלוהים 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 ועוצמה, 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 יכולתי 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 התייצב שם על עולתו: בראש הפעור, ורעיון חדש עלה במוחי. מלאתי כח ורוח עצה ומיד מיהרתי ורצתי אתרי בלק, השגתיו ותפסתיו בכגדו ואמרתי לו: בוא ואיעצך אשר יעשה עמך לעט 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 אֵשׁה של התאוה 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 כיבדוני כבוד רב, מצילים ומושיעים הייתי. גם בנות מדין, אשר מסרו את גופן לאויביהן, העריצוני, כי בחרתי בהן להציל את עמן. המלכים והשרים

וכל העם השתחוּו 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 האריה ומצילים את מדין מפיו, אבל עכשיו עדיין כוחו במחניו. 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 את בלעם הרגו בחרב.

פרשת פנחס

מינויו של יהושע

קוראים בתורה, במדבר פרק כ"ו, פסוקים: ט"ו—כ"ג ובפירוש רש"י שם סוף פסוק ט"ז, או בספר האגדה, ישראל במדבר, סימן קל"ד. בשיחה עומדים על העיקר במנהיג שיהיה סובל כל אחד מאנשי העדה.

ויאמר ה' אל משה: קח לך את יהושע בן-נון, איש אשר רוח בו, וסמכת את ידך עליו (פסוק י"ח). ידיו של אדם גדול פעלו גדולות. דבר זה היה ידוע לאנשים בתקופות שונות, על כן סמכו מקריבי הקרבנות את ידיהם על ראש הקרבן.

הכוחות זורמים מן הידיים, ככתוב: ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו (דברים ל"ד, ט'). יש חזרות ויש השתקפויות בגוף האדם: אורגאן משתקף באורגאן, אבר משתקף באבר. הנה עיניו של האדם: הרופא בודק את העיניים ורואה בקרקעית העיניים את מצבן הכירומאגטיה (חכמת-היד) מלמדת לראות בצורת הקווים של הידיים את תכונות האדם. יש אומרים, שהצד הפנימי של היד — כף היד — מקביל במובן מסויים לקיבה המושכת לתוכה דברים בלתי מעובדים ומשנה אותם, וראשי האצבעות הם אורגאנים של הקרנה וזרמת

ל אוקיוס
כנואוק אסוליוק

מהם כעין זירמה חשמלית ובאופן זה הם מחזירים כוחות לסביבה, לעולם. גם בזמננו יש עדיין כוח מסויים בידיו של האדם, ומכאן אפשר להסיק, שאצל האנשים בימי קדם, שריכוזם היה אינטנסיבי, היה לידיים כוח רב. האדם ההמוני ראשו ורובו בקפאון, בחוסר תנועה, ולאדם הגדול יש כוח גדול יותר מאשר לאיש הפשוט, על כן הוא יכול להפעיל גם אחרים ולהעביר אליהם אנרגיה מעין חשמלית, ואנרגיה זו מניעה את הגוף ומחייה אותו. קשה לנו לשפוט כמה יכול אדם לעצור בעד הכוחות הפועלים בקרבו והמוחזקים בו כמו בבקבוק לידאן שמקבצים בו חשמל, וכמה ביכולתו להביא לפריקה פתאומית שעה שהאוביקט המיועד לקבל את הפריקה נמצא לפניו. העוצמה ליצור כוחות נפשיים שונה היא בכל אדם. כל אדם שאנו באים אתו במגע, אנחנו גותנים לו כוחות נפשיים. אבל הנתינה היא בדרגות שונות. כשם שמרחיבים את הנשימה ואת הנשיפה וגם את הראייה, כך ניתנת גם הצרות הנפשית להרחבת כל תורה דתית וכל מפעל אמנותי גדול שואפים להרחיב את הנשימה ומעוררים את האדם שיקשיב לקולות הגבוהים.

פרשת מטות

„ה' אלוהיך הוא העובר לפניך“

(שים לב לפסוקים: ג'—ו', מ"ח—נ"ד בפרק ל"א ולפסוקים: כ"ה—ל"ב בפרק ל"ב בספר במדבר).

משל לפי סרן קירקגור:

„פעם אחת ציזה איש עשיר לקנות לו בחוץ לארץ במחיר גבוה, צמד סוסים אשר אין בהם מום. הוא רצה בהם לשם הנאתו, כדי שיוכל ליהנות מהם בנהגו בהם בעצמו. עברה שנה או שנתיים, וכל מי שהכיר את הסוסים לפני כן, לא היה מכירם עכשיו. עיניהם עתקו ונעשו לאות, הילוכם ועמדתם נעשו נטולי בטחון. הסוסים לא יכלו להחזיק מעמד בסבלם. בקושי יכול היה בעל הסוסים לנהוג בהם מיל אחד בלי שייאלץ לעצור בדרך. לעתים עמדו מלכת בהיותו יושב על הדוכן, וזווקא בשעת

הנהיגה הטובה ביותר. הסוסים היו לבעלי הרגלים רעים, ואף על פי שקיבלו, כמובן, מספוא בשפע הלכו וכחשו מיום ליום. אז קרא בעל הסוסים לרכבו של המלך. הוא נהג בהם חודש ימים; ובכל הסביבה לא היה צמד סוסים שנשאו ראשם בגאווה כמותם, שמבטם היה לוחט, ועמידתם יפה כמותם. ולא היה צמד סוסים שיכלו להתמיד בדהירה כמותם; וגם אם היה עליהם לעבור שבעה מילים בבת אחת, עברום בלי להיעצר בדרך. מה גרם לשינוי? את הגורם אפשר למצוא בנקל: בעל הסוסים, שמבלי להיות רפב התיימר להיות רכב, נהג בהם לפי המושג שיש לסוסים על מהותה של הנסיעה; אבל רכב המלך נהג בהם לפי המושג שיש לרכב על הנסיעה.

כך הוא הדבר לגבי בני האדם. אהה, כשאני חושב על עצמי ועל הרבים מספור שהכרתי, אומר אני לעצמי בכאב: כאן יש הרבה כשרונות, כוחות ואפשרויות — אבל הרפב חסר. במשך זמן רב, דור אחרי דור, נהגו בנו האנשים לפי המושג שיש לסוסים על מהותה של הנסיעה. נוהגים בנו, מכוונים אותנו, מגדלים אותנו, מחנכים אותנו לפי המושג שיש לאנשים על מהותו של העניין: להיות לאיש. לכן מה שחסר לנו הוא: היכולת להתעלות. על כן אין לנו יכולים לסבול הרבה; על כן אנו משתמשים — מחוסר סבלנות — באמצעים של הרגע, ומחוסר סבלנות אנו שואפים לראות מיד שכר לפעולתנו.

פעם היה המצב אחר. היה זמן שבו עלה רצון מלפני האלוהים — אם מותר לומר כך — להיות בעצמו הרפב, והוא נהג בסוסים לפי המושג שיש לרכב על מהותה של הנסיעה. אהה, מה לא היו בני האדם מסוגלים לעשות בזמנים ההם! הם היו כצמד הסוסים בנהוג בהם רכבו של המלך. מעולם לא נשא אדם ראשו בגאון כזה בהתעלותו על העולם; וכשם שיכלו אותם הסוסים לדהור, גם אם ארכה הדרך שבעה מילים, מבלי שתהיה להם חנייה לשאוף רוח, כך רצו הם. הם רצו מבלי שתוסר מהם הריחמה, מבלי להתמהמה בשום מקום. הם היו גאים בענוותם לפני האלוהים, ואמרו בלבם: „לא לנו לשכב, להתמהמה בדרך; אנו נחנה חנייה ראשונה — בנצח.“ אולם בהם נהגו כראוי. כראוי נהגו בהם.

פרשת מסעי

ערי מקלט ושליחת הכופר

במדבר, פרק ל"ה, פסוקים: ט'—ל"ד: ערי מקלט תהיינה לכם, וגם שמה רוצח מכה נפש בשגגה וגו', ואם בכלי ברזל הכהו וימות — רוצח הוא, מות יומת הרוצח וגו'. ולא תקח כופר לנפש רוצח וגו'. ולא ירץ לא יכופר לדם אשר שופך בה, כי אם בדם שופכו וגו'.
(ראה שמות כ"א, י"ב—י"ד וכ"ה—ל').

על עניין המקלט כבר עמדו הרבה, ועל כן אין צורך להאריך בה. לפי תפיסת התורה אין האלוהים מגן על הרוצח במויד, בניגוד לתפיסתם של עמים ודתות אחרים שהאלים מגינים על כל רוצח הבא בגבול מקדשיהם, תפיסה שנהפכה במרוצת הזמן להיות מכנית פטישיסטית. האידיאה שאין האלוהים מגן על מי שאינו ראו לכן נובעת מתוך תפיסה שיש לה ערך חינוכי המשלים את עניין ההכרעה האישית. ראוי לעמוד על עניין הכופר. התפיסה השיגרתית היא שבתחילה היה קיים החוק "עין תחת עין", ואחר כך בא במקומו חוק הפיצויים (עין תחת עין = ממון), לפי שהחוק נעשה יותר הומאני ונוח לבריות. האמת היא שבעניין הכופר אין חוק התורה הומאני. התורה היא יותר "אכזרית" בעניין זה מדתות עמי הקדם. היא אינה מרשה קבלת כופר לרוצח 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 האלוהים; הוא ביטל בזה גם את קיום עצמו, חייו אינם ממשיים והמתתו הפיסית מבערת את המוות הפנימי מקרב העדה. ובפירוש הנהירה התורה: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח", אבל אם שורו של אדם הרג הרי המעשה הזה נמצא בתחום אחר, בתחום שבו הכופר מוצדק, ועל כן נאמר: "אם כופר יושט עליו ונתן פדיון נפשו" (כמו בדין המקלט שהשוגג מוצא מקלט במקדש — כי לא פגם בספירה העיקרית).

ספר דברים

עומדים על תוכנו של ספר דברים:

א) הנאומים של משה: פרקים א' — י"א הם נאומי תוכחה נבואיים והקדמה לקובץ החוקים הבא אחריהם, ב) קובץ החוקים: פרקים י"ב — כ"ו, ג) הברכות והקללות: פרקים כ"ז — ל"א, ד) שירה האזינו: פרק ל"ב, ה) ברכת משה: פרק ל"ג, ו) מות משה: פרק ל"ד.

יש לעמוד באופן כללי על אופיו של הנאום הנבואי בתנ"ך, ועל אופיו של החוק בתורה, עיין לעיל בפרשת משפטים, וכן יש לעמוד על הברכות והקללות בתורה עיין לעיל בפרשת בחוקותי.

לפרשות: דברים, ואתחנן, עקב

תודעה היסטורית

מגמתה של הסקירה ההיסטורית במקרא, כסקירה שבפרקים: א—י"א בספר דברים, היא להבין את העבר, להבין את ההווה מתוך העבר, ולהסיק מכאן מסקנות לגבי העתיד. זוהי התודעה ההיסטורית. חיים ללא תודעה היסטורית הם חיים המופקרים באופן עיוור לגורליות בלתי־נתפסת, ועל כן מוקדשים הרבה פרקים בתנ"ך לביסוסה של התודעה ההיסטורית. כל ההיסטוריה היא בעצם היסטוריה של ההווה: מתוך ידיעת העבר נעשים דברים שבהווה נזכרים ובהירים מאשר הדברים השוטפים, כי ידיעת העבר מביאה להבהרה של ההווה. העיקר בהיסטוריה היא לדעת

כיצד זה היה בעבר, וכיצד זה נהיה לכמות שהוא עכשיו, וללמוד מזה כיצד עלינו להתנהג בהווה ובעתיד. ההיסטוריה מחזירה אותנו לעצמנו. המאורע ההיסטורי לא הגיע אלינו כמקרה, אלא משום שהאנשים התנהגו מתוך בהירות או מתוך חשכה שבתודעתם כמו שהתנהגו, וכן לגבי העתיד: הוא לא יבוא כמקרה עיוור, אלא כמו שאנחנו נעצב אותו מתוך תודעתנו. מאידך גיסא ההיסטוריה מפתיעה, כי דווקא אותם הגורמים האנושיים שלפי גישתנו הלוגית אנחנו מוציאים אותם מן החשבון, דווקא אלה נעשים עיקריים ומכריעים. ההיסטוריה מלאה אישים כאלה שקבעו את גורלם של עמים וארצות. איזה ג'ינג'יס חאן או טאמראן זונק ממרכז אסיה אל תוך הציוויליזציה ומחריב את הממלכות —

עד סין והודו, איזה גוסטאב אדולף בא מן הצפון האגדי ומחריב את גרמניה. איזה וולאדימיר איליץ' לנין נוסע מציריך דרך ארץ אויב ובא לרוסיה ומחולל את המהפכה הסובייטית שאיש מלבדו לא האמין בהצלחתה: צייר אוסטרי שלא הצליח במקצועו בשם אדולף היטלר בא לגרמניה ומסית-מדיח עם שלם ומביא שואה על עמנו.

אנו מופתעים מן השינויים הקיצוניים החלים בתולדות העמים במשך זמן קצר. אחרי שהכניע אלכסנדר מוקדון את מלכות פרס כתב קימטריוס מאמר בשם "על הגורל", ועיקר המאמר בזה, שאם שמים לב למה שקרה בחמשים שנה האחרונות, נוכחים מה אכזרי הוא הגורל. אילו היה מישהו מנבא את העתיד לבוא, שמלכות פרס אשר שלטה כמעט על העולם כולו תישכח לגמרי, וגם השם "פרס" יישכח מן הלב, והמקדונים שלא היו ידועים לאיש ישלטו על הכול, לא היינו מאמינים בנבואה כזאת.

האדם הדתי מסיק מכאן שכוח על-אנושי פועל בהיסטוריה, אין העתיד תלוי באדם וחכמתו, רק אלוהים הוא קורא הדורות מראש. האדם הבלתי מאמין אי אפשר לו להתעלם מן ההיסטוריה, שכן בכל פינה שאתה פונה בעולם האדם, אין לוח חלק, אלא אנו מוצאים תמיד סדרים כשפטיים, מסורות דתיות ולאומיות, מדינות וגבולים, מתיחויות ואיבות, וכל אלה מקומם בעבר ההיסטורי. המהנדס של העתיד אינו יכול לבנות על שטח חלק ונקי, ועל כרחו הוא בונה על גבי עיי חרבות של העבר. התפקיד של העוסק בהיסטוריה הוא, לבדוק את הערימה הגדולה ולהחליפה בתפיסה מבוקרת. כל חברה הנעשית מודעת לעצמה מארגנת את ההיסטוריה

שלה כדי לבסס את עצמותה, ומהותה מתבטאת בזה כיצד היא מגדירה את עצמה ואת מקומה בהיסטוריה.

המושגים שבשפה שלנו רוויים הם היסטוריה. הם מסמנים עניינים וקשרים סוציאליים, פוליטיים ותרבותיים, שנוצרו מתוך נסיון היסטורי. מכאן נובע הקושי לתרגם מושגים של קולקטיב אנושי אחד לשפתו של קולקטיב אנושי אחר שנסיונו ההיסטורי שונה מן הנסיון של הקולקטיב הראשון. המשמעות של המילים: משפט, עדה, עם, גבול, וכו' שונה היא אצל עמים שונים. המושג "שלום" משמעו בתודעה ההיסטורית של עמים רבים שונה לגמרי ממשמעו אצל עמים אחרים.

סיכומו של דבר: המצב של העמים והמדינות בהווה אינו מובן אלא על יסוד ידיעת העבר, וגם השפה האנושית כולה מלאה עבר, והעתיד תלוי הרבה בהתנהגותנו בהווה.

אחת הסקירות ההיסטוריות הגדולות במקרא היא הסקירה שסקר משה את תולדות העם בתקופת המדבר בספר דברים: מן העבר הוא מגיע להווה ולעתיד: "ועתה ישראל", "הישמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", "וזכרת את כל הדרך אשר הוליכך ה' אלוהיך זה ארבעים שנה במדבר" (עבר), "ראה אנכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה, את הברכה אשר תשמעו אל מצות ה'... והקללה אם לא תשמעו אל מצות ה' (הווה)", "ושמרתם לעשות את כל החוקים ואת המשפטים אשר אנוכי נותן לפניכם היום" (אלה) תמצית הפרקים: א"ב: אל תשכחו את העבר, הסיקו ממנו מסקנה בהווה לגבי העתיד!

הערה: משפטים רבים שברשימה הזאת לקוחים מתוך:

Herbert Lüthy: Wozu Geschichte? (לשם מה היסטוריה?) Verlag Arche Nova, Zürich 1969.

פרשת ואתחנן ופרשת עקב

„קריאת שמע“

דברים, פרק ו', פסוקים: ד'—ט': שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. ואהבת את ה' אלוהיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך. והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוהך היום על לבבך. ושיננתם לבניך, ודיברת בם בשבתך בביתך, ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך. וקשרתם לאות על ירך, והיו לטוטפות בין עיניך. וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך. שם פרק י"א, פסוקים: י"ג—כ"א: והיה אם שמוע תשמעו אל מצוותי וגו' ונתתי מטר ארצכם בעתו וגו'. השמרו לכם סן יפחה לבבכם וסרתם ועבדתם אלוהים אחרים וגו' וחרה אף ה' בכם וגו'.

למה בחרו הקדמונים בפרשיות אלו דווקא כיסודות התורה, כלימוד תורה בסיסי המוטל על כל אדם מישראל בכל יום, בבוקר ובערב, וכפרשיות הכלולות בתפילין של יד ובתפילין של ראש? למה לא בחרו בעשרת הדברות התופסים מקום יותר מרכזי בתורת משה? ידוע לנו שבמקדש השני היו קוראים עשרת הדברות ואחר כך שלוש הפרשיות: שמע והיה אם שמוע ויאמר (עיין משנה מסכת תמיד פרק ה', משנה א'), אלא שביטלום מפני המינים שהיו אומרים שרק עשרת הדברות ניתנו מסיני ולא שאר התורה.

הבחירה בשלוש הפרשיות הקטנות המתחילות ב„שמע ישראל“ אינה מובנת אלא על הרקע האידיאולוגי של תקופת הבית השני, וביחוד על הרקע של התקופה מגזירות אנטיכוכוס ואילך ועל הרקע של המשכה: של היהדות שאחרי חורבן הבית השני. בשלוש הפרשיות האלה משתקפת האידיאולוגיה של היהדות מאז עד תקופתנו. יש בהן ריכוז מוצלח של מוטיבים. העיקר בקריאת שמע הוא הפסוק הראשון: שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד. ה' לבדו, רק הוא ולא אחר. בכוחו של משפט זה עמדו בפני הפיתויים של העולם היווני-רומי. בכוחו של משפט זה מסרו את נפשם על קידוש השם, נהרגו ולא עברו על התורה. אהבת ה' בכל נפשו ובכל מאודו של האדם מישראל. (שעליה מדובר במשפט שאחרי „שמע ישראל“) הביאה למסירות הנפש של אלה שנהרגו ולא עברו על התורה. הפרשה הזאת, הראשונה, כוללת גם את המוטיבים: לימד התורה המוטל על כל אדם מישראל (ולא רק על הכהנים כמו שהיה הדבר בתקופת

הבית הראשון

וְחִינוּךְ הַבָּנִים כְּדִי שִׂיּוּכְלוּ לַעֲמֹד בְּפָנַי הַפִּתּוּיִים וּבְפָנַי הַלְחָץ
 שֶׁל הָעוֹלָם הַגּוֹיִי. הַפְּסוּקִים: „וְדַבַּרְתָּ בָּם בְּשַׁבְּתְךָ בְּבֵיתְךָ וּבִלְכַתְךָ בְּדֶרֶךְ
 וּבְשֹׁכֶבְךָ וּבְקוּמְךָ“, „וּשְׁיַנַּנְתֶּם לְבַנְיָךְ“ הֵם אֹפִיּוּנִים לַיהוּדוֹת זֶה. אֲנֹשִׁי כִּנְסַת
 הַגְּדוּלָּה אָמְרוּ: הַעֲמִידוּ תַלְמִידִים הַרְבֵּה. (הַמְצוּוֹת: תְּפִילִין וּמְזוּזָה
 הַנִּזְכָּרוֹת בְּסוּף הַפְּרָשָׁה הַרְאִשׁוֹנָה שֶׁל קְרִיאַת שְׁמַע
 הֵן אוֹתוֹת: הַתְּפִילִין — הָאוֹת עַל הַגּוֹף, הַמְזוּזָה — הָאוֹת עַל
 הַבַּיִת (וּבַפְּרָשָׁה הַשְּׁלִישִׁית, פְּרַשְׁת „וַיֹּאמֶר“: הַצִּיצִית — הָאוֹת עַל הַבְּגָד).
 הַפְּרָשָׁה הַשְּׁנִיָּה, פְּרַשְׁת וְהִיא אִם שְׁמוֹעַ, כּוֹלֶלֶת אֶת עֲקֻרוֹן הָעוֹנֵשׁ,
 וְהָעוֹנֵשׁ קְשׁוּר כְּאִן בַּחֲטָא הָאֱלִילוֹת: „הִשְׁמַרְוּ לָכֶם פֶּן יִפְתַּח לְבַבְכֶם וְסָרְתֶם
 וְעַבַּדְתֶּם אֱלֹהִים אֲחֵרִים“, וְהַכּוּוֹנָה (בְּתַקּוּפַת הַבַּיִת הַשְּׁנִי) לְאֱלִילוֹת
 הַיּוֹנִית־הַרְוּמִית שְׁמִילָאָה אֶת הָאָרֶץ. הַפְּרָשָׁה הַשְּׁנִיָּה כְּפְרָשָׁה הַרְאִשׁוֹנָה
 גּוֹמַרְת בַּמְצוּוֹת הַנִּלְ שֶׁהֵן בְּבַחֲיַנַת אוֹתוֹת לְאָדָם מִיִּשְׂרָאֵל: בַּתְּפִילִין שֶׁל
 יָד וְשֶׁל רֹאשׁ וּבַמְזוּזָה שֶׁבַּפְּתַח הַבַּיִת.¹

פרשת ראה

שחרור עבדים

דְּבָרִים, פֶּרֶק ט"ו, פְּסוּקִים: י"ב — י"ח: כִּי יִמְכַר לְךָ אַחִיךָ הָעֵבֶרִי אוֹ הָעֵבֶרִיָּה
 וְעַבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים, וּבִשְׁנָה הַשְּׁבִיעִית תִּשְׁלַחְנוּ חֲפָשִׁי מֵעִמְךָ וְגו'. וְזָכַרְתָּ כִּי עַבֵד
 הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדֶּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ וְגו'.
 (הַשׁוֹהָ שְׁמוֹת פֶּרֶק כ"א, ב').

1. הַפְּרָשָׁה הַשְּׁלִישִׁית הִיא פְּרַשְׁת „וַיֹּאמֶר“ (בַּמְדַּבֵּר פֶּרֶק ט"ו, פְּסוּקִים:
 ל"ז—מ"א), כּוֹלֶלֶת אֶת מִצְוֹת צִיצִית הַדּוּמָה לְמִצְוֹת תְּפִילִין וּמְזוּזָה וּמְשִׁלִּימָה
 אוֹתָן, כִּי הִיא אוֹת וְזָכָרוֹן עַל כִּנְף הַבְּגָד שֶׁל אָדָם מִיִּשְׂרָאֵל. בַּחֲרוֹן בַּפְּרָשָׁה זֶה גַם
 בְּגַלְל סוּפָה: אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם
 לְאֱלֹהִים. יְצִיאַת מִצְרַיִם הִיא מוֹטִיב עֵיקָרִי בִּיהוּדוֹת. (עַל הַמְשַׁמְעוֹת שֶׁל מִצְרַיִם
 וְשֶׁל יְצִיאַת מִצְרַיִם — עֵינֵן לְעִיל לְפְרַשְׁת בּוֹא).

שוגים המחנכים המדגישים רק את זה שהתורה מבקשת להעניק חופש לאדם, לעשות את חיו נעימים, משום שהיא הומאנית 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-חברתי 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", וזוהי דרישה גדולה וקשה. כדאי להביא כאן עניין הלכתי: | 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 הומאנית במובן המצוי אצלנו. ה"זכות" אינה אפשרות הניתנת לאדם ללכת בשרירות לבו, אלא החובה להכרעה אישית שהיא בסופו של דבר זכות. התורה אינה רוצה שחלק מן העדה ישוחרר מן ההכרעה האישית. וזה עניינו של הכתוב: כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם.

פרשת שופטים

חוקי מלחמה

בדברים פרק כ' יש חוקי מלחמה הנוגעים לאדם בכל הדורות ונוגעים לנו כיום הזה. מן הצד האחד הקריאה אל העם: אל ירד לבבכם, ומן הצד השני שיחרור של אדם אשר בנה בית חדש או נטע כרם או אירש אשה. הפסוקים החשובים לנו הם פסוק י': כי תקרב אל עיר להילחם עליה וקראת אליה לשלום, ופסוק י"ט: כי תצור אל עיר ימים רבים... לא תשחית את עצה... כי ממנו תאכל ואותו לא תכרות, כי (כלום) אדם (הוא) עץ השדה לבוא (להתגונן) מפניך במצור!?

נקודת מוצא חשובה בתורת האדם היא העובדה, שמוחו של האדם הוא

גדול במידה שאין דומה לה בבעלי-חיים אחרים, וזה ^{הוא} ~~הוא~~

המשפט ^{הוא} האדם נברא בצלם אלוהים, שהוא יסוד בתורת ישראל.

קריאת

אך יחד עם הגידול, נוצרה באדם שניות, התפלגות פיסולוגית במערכת העצבים המרכזית שלו; נוצר בו פירוד בין ההתנהגויות המותנות על ידי השכל (הכולל גם את תפיסת הערכים) לבין ההתנהגויות המותנות על ידי היפעלויות רגשיות, על-ידי האפקטים. אחד מעיקריה של היהדות הוא לבנות גשר על התהום המפרידה בין שני חלקי המוח האנושי, בין מישכו השכל לבין מישכו האפקטים, כדי להגשים את הרעיון של "בצלם אלוהים". מתוך הרעיון הזה נובע הערך של חיי האדם, שהוא נתון ממשי בתודעה היהודית. זה אחד המבחנים של היהודי שהוא חס על חיי אדם. במלחמת ששת הימים ואחריה באה תורת היהדות על ערכם של חיי אדם לגילוי מיוחד במינו, שהחייל הישראלי המסור למולדתו לא פחות מן החייל של אומה אחרת, יחסו אל האוייב הבא להורגו היה שונה מיחסו של חייל מאומה אחרת לאוייב. החייל הישראלי לא נמשך אחרי השנאה לאוייב. התברר, שגשר שנבנה במשך הדורות בין "השכל" והתפיסה של ערך חיי האדם לבין ההיפעלות הרגשית הוא בריקימא. היו בין חיילנו שהרגישו הרגשה של אשמה על שהרגו את אויביהם, וגם התנהגותם של רוב החיילים — שלא הרגישו הרגשת אשמה — היתה אנושית יותר משל אחרים. זהו עיקר משמעותה של מלחמת ששת הימים מבחינת היהדות.

הקריאה לשלום והחרמת עמי כנען (לדברים כ', י'—י"ח)
 בניגוד לפשט הכתובים, שהצו „כי תקרב אל עיר להלחם עליה — וקראת אליה לשלום” חל רק על הערים הרחוקות, אבל ערי העמים: החתי והאמורי והכנעני וכו' הן חרם, „לא תחיה כל נשמה. כי החרם תחרימם... למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם...” — יש מסורת בתלמוד הירושלמי (מסכת שביעית פרק ו') והרמב"ם קבע אותה בהלכות מלכים (פרק ו') והיא, שיהושע פנה במכתבים לעמי כנען להשלים עם ישראל; ואילו היו העמים האלה מחליטים לעזוב את התועבות (כלומר, לקבל עליהן את „שבע מצוות בני נוח” שהן: לא לעבוד עבודה זרה, לא לקלל את ה', לא לרצוח ולא לנאף ולא לגזול, להושיב דיינים ושופטים שישפטו את העם משפט צדק, ולא לאכול אבר מן החי) ולהשלים עם ישראל, היו בני ישראל כורתים אתם ברית שלום. כי האיסור לכרות ברית עם העמים האלה הוא מחשש שמא יחטיאו את בני ישראל, ועל כן אם עזבו את מעשי התועבה אין האיסור חל עליהם. אדרבה, אסור לשקר בבריתם ולכזב להם אחרי שהשלימו וקיבלו שבע מצוות (הנ"ל).

הערה: זוהי גם דעתו של הרמב"ן בפירושו לדברים פרק כ' פסוק י'. וכן דעת האברבנאל שם, וכן דעת הרד"ק והרלב"ג ליהושע פרק ט' פסוק ו'. לא כן דעת רש"י לדברים כ' י'; אבל גם רש"י ובעיקר התוספות (בסוטה דף ל"ה עמוד ב') מקבלים בעצם את המסורת של הירושלמי (על „שלוש הפרוטגמאות ששלח יהושע”) אלא שהם סבורים שהתוקף של הקריאה לשלום לגבי עמי כנען — פג עם התחלת המלחמה, אחרי שדחו את הקריאה הראשונה לשלום, בעוד שהרמב"ם סובר שגם אחרי הדחייה ואחרי התחלת המלחמה היו מקבלים אותם (עיין הלכות מלכים פרק ו' הלכה ה'). מלבד זה אין רש"י ובעלי התוספות עומדים על עניין קבלת שבע המצוות (האשכנזים שונים מן הספרדים בתפיסתם).

פרשת כי תצא

כלאיים

דברים, פרק כ"ב, פסוקים: ט'—י"א: לא תזרע כרמך כלאיים, פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם. לא תחרוש בשור ובחמור יחדיו. לא תלבש שעטנז, צמר ופשתים יחדיו.

ההכרה שהאלוהי המתגלה בטבע שואף ליצור בעלי-חיים נעלים ושהצליח במידה לא-מבוטלת ביצירת האדם, מטילה על האדם את החובה שלא להפריע יתר על המידה לטבע במיפעל הבנייה שלו, תוהי משימה חשובה בזמן הזה. רעיון זה מונח ביסודן של מצוות מסויימות בתורת משה, כגון מצות השבת, מצות השמיטה ואיסור הכלאיים שתפקידן למנוע השתלטות מופרזת על הטבע מצד האדם. אנשים החיים בסוף המאה העשרים מתחילים עכשיו להבין את האיסור שהטילה התורה על כלאי זרעים וכלאי בהמה אלו הן מיגבלות כדי שלא יבוא האדם בעל ההתחכמות ליצור מפלצות בעולם הצומח והחי. וכן שומה על האדם בן זמננו להשקיע מאמצים בדבר כדי למנוע את השחתת האויר והמים והאדמה ואת השחתת המזון הגופני. אחת המשימות החשובות המוטלות על האדם היא האבתנה בין הטבעי לבין הבלתי-טבעי במעשיו. ערכים ביולוגיים גבוהים הם נדירים, ובמקום שהם קיימים בטבע, יש לטפל בהם ולבנותם. הביות מאונס נותן פירות שיש להם משקל גדול אבל ערכם הביולוגי הוא קטן, והוא הדין בביות בתחום הרוחני. חשוב הוא, שהצמחים ובעלי-החיים יהיו פעילים ופרודוקטיביים בבניית גופם, וכן חשוב הוא שנפש האדם תהיה פעילה ופרודוקטיבית בכיוון המימוש העצמי וההתחדשות. בלתי-טבעית היא כל השחתה של נתונים אורגאניים יסודיים. טבעי הוא כל מעשה הבא לחזק תהליכים אורגאניים אקולוגיים או הבא לתקנם אחרי שנפגמו. טבעי הוא כל חיפוש אחרי אמצעים העוזרים ליצור שינוי משקל בטבע, וכל חיפוש אחרי היחאמות הזדית בין האדם לבין הטבע.

הכול מתוך ההנחה שניכרת בטבע שאיפה שהיצורים יגיעו לדרגה גבוהה, ושיש להציב גבולות לשלטון האדם בעולם. יש הטבע יוצר באמצעות האדם דברים מוזיקים ועל האדם להשתמש בתבונתו — שגם היא חלק מן הטבע — להימנע מיצירתם.

מדע הטבע לימד פעם כיצד ביכולתו של האדם לשעבד את הטבע; עכשיו יצטרך המדע ללמד כיצד יוכל להיעשות שותף לטבע. זאת תהיה משימה לעשרות שנים רבות. אין אנחנו אנשי בראשית החיים בהיק הטבע. אנו חיים בתוך ביטון ופלדה, אנו זקוקים להיגיינה ולתעשייה של צרכי אוכל ומקבלים את מזוננו משטחי תרבות. תפקיד המדע יהיה לסדר במידת האפשר עולם שהוא בלתי־טבעי ובכל זאת לעמוד על שמירחם של חוקים טבעיים. עלינו לעשות את הנסיון לעצב את סדר החיים של האדם שיתאים במידת האפשר לעקרון של שלמות ביולוגית, וזוהי האידיאה המונחת ביסודו של איסור הכלאיים.

פרשת כי תבוא

ביכורים

דברים, פרק כ"ו, פסוקים: א'—י"א: והיה כי תבוא אל הארץ וגו', ולקחת מראשית כל פרי האדמה וגו' ושמת בטנא והלכת אל המקום אשר יבחר ה' וגו' ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ה' אלוהיך, וענית ואמרת לפני ה' אלוהיך: ארמי אובד אבי וירד מצרימה וגו' ויוציאנו ה' ממצרים וגו' ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת וגו' ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה' וגו'.

כִּי תֵבֹא אֶל־אֶרֶץ מִצְרַיִם

למביאים ביכורים לכוח המפרה את האדם והמקיים את בעלי־החיים אשר עליה ואת האדם בתוכם, את הביכורים מביאים לה'. זוהי זכות לאדם שהוא משתתף בפועל בקשר שבין השמים והארץ: הוא זורע ונוטע והגשם והשמש מגדלים ואחר־כך הוא קוצר וקוטף ומעלה את הראשית לגבוה. האידיאה משותפת לכל טקסי הביכורים ואינם נבדלים זה מזה אלא בפרטים. בטקס ביכורי החטים ובעומר הבא מן השעורים ובהבאת הביכורים מן הפירות מבטאים את הקשר שבין השמים והארץ (הגשם הבא מלמעלה מרווה את האדמה ומשום כך היא מצמיחה) והשתתפותו של האדם בזה (הזריעה והנטיעה).

מדרש-אגדה מודרני לפרשת ביכורים

ארמי אובד אבי, וירד מצרימה, ויגר שם במתי מעט, ויהי שם לגוי גדול, עצום ורב וגר.

ארמי אובד אבי — ארמי הוא יעקב שבא מארם נהריים. אבי היה ארמי אובד, כי לא היתה לו אדמה ולא היתה לו מדינה, כמה שנאמר: „תנו שכר לאובד — — ישתה וישכח רישו“ (משלי ל"א, ו—ז).¹ אבי היה גר ב„מצרים“, כלומר בגלויות.

גם אבותינו שעלו ארצה בדורות האחרונים מגלויות אירופה ומגלויות אסיה היו „אובדים“, כלומר לא היתה להם אדמה ולא היתה להם מדינה, ורק כאן נעשו הקלאים ונוסדה מדינת ישראל. כוח על-אנושי פעל בהם להוציאם מעבדות לחרות.

וירד מצרימה — יעקב, היהודי, ירד לגלויות אנוס על פי הדיבור. הגורל והנסיבות הביאו אותו לגלויות, ואף על פי שהיה שם זמן רב — ויגר שם — מלמד שלא ירד יעקב אבינו להשתקע בגלויות אלא לגור שם. היה זה פלא: עברו מאות שנים רבות, ובכל זאת נשארה ציפייה בנפשו לשוב לארץ אבותיו.

במתי מעט — בזמן חורבן בית שני היו יהודים רבים מאד, אבל הם נעשו מעטים. עד שבסוף ימי הביניים היה מספרם פחות ממיליון. ויהי שם לגוי — מלמד שהיו ישראל מצויינים שם. הם היו שונים מן העמים האחרים, ובשעה שניתנה להם האפשרות לכך הצטיינו באופן היוצא מגדר הרגיל בתחומים רבים, ובעיקר בתחומי הרוח, במדעים ובאמנויות. בכל ארצות מושבותיהם בלטו. הם פיתחו ארצות שונות כגון ארצות מזרח אירופה, ואף-על-פי-כן עוררו את רשעי העמים להתנכל להם, כמה שנאמר: „הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאינו“.

גדול עצום — כוהם הרוחני של היהודים בגלויות היה והנהו גדול מאד.

1. לפי אבן עזרא לדברים כ"ו, ה'.

ורב — כמה שנאמר „רבבה כצמח השדה נתתיך“ (יחזקאל ט"ז, ז').
 ורב — היו להם גשמות גדולות. הבעל-שם-טוב אמר: אין לך עשב
 למטה שאין לו מזל למעלה, והעשב רוצה להתקרב למזל ולפיכך הוא
 גדל. וכך היו ישראל בגלויות. הם רצו להתקרב למעלה וכך גדלו, וזהו:
 רבבה כצמח השדה נתתיך — כשם שצמח השדה גדל משום שהוא רוצה
 להתקרב למזל שלו הנמצא למעלה, כך גדלו ישראל משום שהיתה להם
 השתוקקות להתקרב למעלה.²

וירעו אותנו המצרים ויענונו — לא המצרים בלבד, אלא המצירים
 (המעיקים) לישראל על פני (במשך) כל הדורות.³ עם ישראל היה
 נרדף והובל לטבח על ידי אנשי עוול וזדון לאין ספור.

ונצעק אל ה' אלוהי אבותינו, וישמע ה' את קולנו, וירא את ענינו ואת
 עמלנו ואת לחצנו, ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה ובמורא
 גדול ובאותות ובמופתים. — שנים רבות היה עם ישראל בזוי ושסוי,
 ובכל זאת החזיק מעמד. בדורות האחרונים עורר כוח עליון את רוח
 אבותינו לחולל מהפכה בחייהם כדי לגאול את עצמם ואת ארץ אבותיהם.
 במורא גדול — זה גילוי שכינה, כמה שנאמר: הגסה אלוהים לבוא
 לקחת לו גוי מקרב גוי, במסות באותות ובמופתים, ובמלחמה וביד חזקה
 ובזרוע נטויה ובמוראים גדולים (דברים ד', ל"ד): הוצא הגוי, עם
 ישראל, מקרב גויים רבים שחי בקרבם ובתוכם; היו וישנם נסיונות
 פנימיים וחיצוניים קשים; היתה מלחמה גדולה ונוצרה יד חזקה; היו
 מוראים גדולים.

ויביאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת וגו' — המיפעלים
 של הדורות האחרונים הם: תחייתה של הלשון העברית, ההתיישבות
 החקלאית בארץ-ישראל וייסודה של מדינת ישראל. אלה הם הפרקים
 הראשונים בתהליך ההתחדשות של עמנו. המיפעלים האלה הם הקדמה
 לשינוי רוחני שיחול בעמנו, עד שיהיה לו מה לומר ומה לתת לעולם
 העתיד לבוא.

2. מפי אבי ז"ל.

3. מכילתא דרבי ישמעאל, מסכתא דויהי בשלח ה'.

פרשת נצבים

ברית העדה *

דברים, פרק כ"ט, פסוקים ט'—י"א: אתם נצבים היום כולכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם, זקניכם ושוטריכם, כל איש ישראל, טפכם נשיכם, וגרך אשר בקרב מחניך, מחוטב עציך עד שואב מימין, לעברך בברית... אשר ה' אלהיך כורת עמך היום.

העדה קיימת כתוצאה מברית בין אישים בעלי אמונה, הרוצים בהגשמת האמונה בחיים. הברית היא בשביל כל אחד מן האישים בחינת לידה חדשה; כל מה שהיה קיים באישים כאפשרות נהפך עתה לממשות, למציאות הכרחית. קנה המידה משתנה לגמרי. מה שהיה לפני כן „אדם חזק“ נעשה כעת „אדם אחראי“. כשהאדם הוא ביחידותו אנו אומרים עליו שהוא חזק או חלש, כי החוזק והחולשה הן אפשרויות שצריכות לבוא לידי הגשמה, והגשמת החוזק של היחיד בעדה היא אחריותו של אותו היחיד לעדה ולאישיה. מה שהיה ביחיד כשרון, נעשה בעדה תפקיד, כי הכשרון הוא אפשרות וכשהיחיד בא בברית העדה הוא מגשים את כשרונו, כי הוא משתמש בכשרונו בחיי העדה, למען העדה, והגשמה זו היא תפקידו בעדה. מה שהיה ביחיד „תפיסת עולם“, נעשה בעדה ל„אורח חיים“. וכל אפשרות שהיתה ביחיד ואינה יכולה ליהפך למציאות הכרחית — עוברת ובטלה מן העולם.

חיסול האפשרויות הוא תנאי גדול בברית. האפשרויות הן שאיפות ומחשבות על חיים אחרים, על אנשים אחרים, על מציאות אחרת, על זמן אחר וכו'. האפשרויות הם גם מאויים וגעגועים על שאינו קיים. (גם רצון שאינו ברהגשמה ואינו קיים אלא בדמיון בלבד הוא כאפשרות, כי הוא משפיע על החיים). עיקרה של אפשרות הוא בזה שאין האדם כולו כאן עכשיו, והתנאי להתקשרותם של אנשים זה בזה, ובעיקר לברית ביניהם הוא שכל אחד ואחד ירגיש שהוא עצמו ושכולם יחד נמצאים בהחלט כאן עכשיו.

תכנה של הברית הוא שכולם כאחד הנמצאים כאן עכשיו מרגישים את עצמם עומדים בפני מי שלמעלה מהם. כדי שיתרחש הדבר הזה חייב היחיד לוותר על עצמאותו ולזכות — באמצעות הויתור ומכוחו — בעצמאות

* הכיף הנמצא בה
 למה למה למה
 אין כוונת (צאית)

יותר גבוהה. הויתור על עצמאותו של היחיד פירושו שמכאן ואילך לא יראה היחיד את עצמו כאחראי לעצמו בלבד וכשייך לעצמו בלבד, אלא שבכל דבר יראה את עצמו כאחראי לעדה כולה ולכל אישיה, וכשייך לעדה כולה השתייכות מוחלטת. ויש להדגיש ויתור זה, כי הוא מבחן לאישיות, לעומק רצונה, לעקביותה. בתחילה נדמה לאדם שאם הוא מוותר על עצמאותו ועל כל אפשרויותיו הוא מפסיד, אבל אחרי כן מתברר לו שאם אינו מוותר על עצמאותו ועל כל אפשרויותיו ואינו בא בברית — הוא מפסיד את האפשרות הגדולה ביותר והיא — הגשמת האמונה בחיים, והפסד זה הוא ההפסד הגדול ביותר. לא באפשרויותיה נבחנת האישיות, אלא בעונה, בכוח שהיא משקיעה באפשרות היחידה, בחיים בעדה.

מתוך הברית נוצר אורח החיים שבו מתגשמת האמונה. שניים אלה: אורח החיים והאמונה, הם גופה ונשמתה של העדה. כשהם קיימים הדלה העדה להיות צירוף מופשט של אנשים ונהפכת להיות מהנת מוחלטת, דבר קיים בעולם, ודבר זה נעשה לעיקר בחיי כל אחד ואחד.

חשוב הוא שכל אחד ואחד ירגיש באופן מלא שהברית היא מוחלטת כשם שהאמונה היא מוחלטת. הברית אינה קיימת לשעה. אי אפשר להתחמק מן הברית. הרי הברית היא בשביל כל אחד ואחד המעבר מן האפשרות של עמידה בפני מי שלמעלה ממנו לחמשות העמידה, וממשות כזאת אינה לשעה ואי אפשר להתחמק ממנה.

אנשים העומדים יחד בפני מי שלמעלה מהם אינם לועגים זה לזה, אינם מתיחסים זה לזה באופן אירוני, אינם מסתגרים זה מפני זה, אינם מבטלים זה את זה, ואינם עוזבים זה את זה בשום מצב. כי הלעג, האירוניה, ההסתגרות, הביטול והעזיבה — מתנגדים באופיים לעמידה יחד בפני האלוהים ועלולים גם לחלל אותה.

וכשם שיש רגעים של משבר, פיזור ושכחה בחיי היחיד, כך יש רגעים של משבר, פיזור ושכחה בחיי העדה. במצבים אלה חייב כל אחד לרכז את רצונו ולהתגבר על כל הפיתויים, ההפרעות והאפשרויות, לשוב ולחדש את הברית בכוח האמונה, מתוך ידיעה שאין אמונה אלא אורח חיים, ואין אורח חיים אלא בעדה — בעדה זו, במקום הזה, בזמן הזה, ובלי אפשרות אחרת.

לפעמים אנו נתעים לחשוב שהעיכובים בהגשמת הברית הם באנשים, בתכונותיהם, באופיים ובהתנהגותם. אבל עצם המחשבה הזאת מעידה על

מצבנו אנו. היא מעידה על כך שאנו תקועים בתוך עצמנו ומסתכלים באחרים מבחוץ. אם האחרים הם בעלי אמונה, אז השאלה העיקרית בשבילנו אינה שאלת תכונותיהם ואופיים, אלא מה יחסנו אליהם, כיצד אנו מבצעים את היציאה מתוך עצמנו כדי להיפגש אתם, אם אנו מתגברים על כל העיכובים והאפשרויות ומבצעים את היציאה מתוך עצמנו בשלמות או אנו נשארים באמצע הדרך ומתחילים להסתכל על כולם מבחוץ.

וכן בהרגשת העצב, או בהרגשת העדר השמחה השלמה, השמחה ללא תנאי. הרגשה זו סימן לכך שהאדם לא ביצע בשלימות את התנועה הפנימית מן השאיפות, המאוויים והמחשבות אל ההגשמה בחיים. הרגשה זו באה לאדם מתוך כך שאינו כבר בעל השאיפה בחלום ואינו עדיין בעל ההגשמה במציאות. המצב שבין חלום ליקיצה מוליד את העצב, את אי-הספוק ואת הרגשת החסר. כדי להתגבר על העצב ולהגיע לשמחה שלמה ללא תנאי יש לרכז את הרצון ולהשלים את התנועה הפנימית, להיות כולו, באופן מוחלט, כאן, עכשיו, בפני האלוהים.

כשהעדה היא כגוף אחד וכל אחד הוא כאבר ממנו שוב אין האישיות רואה את עצמה כעיקר, כנקודת-מוצא לבנין החיים, אלא תופסת את עצמה כחלק ממהגת יותר גבוהה, כחלק מן העדה שקמה בכוח הברית. האישיות זוכה בדבר הגדול ביותר: היא נעשית בת קיימה.

וכמו בחיי האדמה והצמחים וחיות השדה, כך גם בחיי אדם שקופים וברורים אלה מתגלה בכל עוצמתו הכוח העליון המחזיק את הבריאה והנותן טעם לכול.¹

1. הדברים האמורים כאן בעדה קיימים במידת-מה במשפחה (הורים וילדים) כשהיא כתקנה.

פרשת וילך

מצות הקהל — תיאור המעמד ומטרתו

דברים, פרק ל"א, פסוקים: י—י"ג: ויצו משה אותם לאמר: מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו וגו'.

מצוות עשה להקהיל כל ישראל, אנשים ונשים וטף, בכל מוצאי שמיטה בעלותם לרגל, ולקרוא באזניהם פרשיות מן התורה מספר דברים שהן מזרזות אותם במצוות ומחזקות את ידיהם בדת האמת, שנאמר: מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה בחג הסוכות בבוא כל ישראל וגו' הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך וגו'.

אימתי היו קוראים? — במוצאי יום טוב הראשון של חג הסוכות, שהוא תחילת ימי חולו של מועד של שנה שמינית, והמלך הוא שקרא באזניהם¹, ובעזרת נשים היה קורא.

כיצד הוא קורא? תוקעים בחצוצרות בכל ירושלים כדי להקהיל את העם, ומביאים בימה גדולה של עץ ומעמידים אותה באמצע עזרת נשים והמלך עולה ויושב עליה כדי שישמעו קריאתו, וכל ישראל העולים לחג מתקבצים סביבו, וחזן נוטל ספר תורה ונותנו לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנו לסגן, וסגן לכהן גדול, וכהן גדול למלך כדי להדרו ברוב בני אדם. והמלך מקבלו כשהוא עומד, ומברך כדרך שמברך כל קורא בתורה, וקורא הפרשיות עד שהוא גומר, וגולל ומברך אחרי הקריאה, מברך כדרך שמברכים בבתי־כנסיות, ומוסיף שבע ברכות וחותרם: הושע ה' את עמך ישראל שעמך צריכים להיוושע, ברוך אתה ה' שומע תפילה. הקריאה והברכות — בלשון הקודש, אף על פי שיש במעמד דוברי לועזית, וגרים שאינם מכירים חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה כיום שניתנה בו התורה בסיני. אפילו חכמים גדולים שיודעים כל התורה כולה חייבים לשמוע בכוונה גדולה. ומי שאינו

1. ככתוב במלך יאסיהו: ויקרא באזניהם וגו' — מלכים ב' כ"ג, ב'.

יכול לשמוע — מכוון לבו לקריאה זו, שלא קבעה הכתוב אלא לחזק דת האמת, ויראה עצמו כאילו עתה נצטווה בה ומפי הגבורה שומעה, שהמלך שליח הוא להשמיע דברי האל.

(לפי משנה תורה לרמב"ם, הלכות חגיגה, פרק ג').

פרשת האזינו

„כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו“ (דברים פרק ל"ב, פסוק ט') כבר עמדתי על כך שאחרי מפעלו הגדול של משה בא המפעל של ההתיישבות, מיהושע עד דוד, והמפעל של הממלכה מדוד ואילך, וכן המפעל של עזרא ונחמיה, וכולם ניזונו מן המפעל הראשון של משה, והוא הדין לגבי המפעלים של החשמונאים ושל היהדות התלמודית ושל החסידות... על השאלה, אם העוז עבר מדור לדור באופן גזעי, כמישקע פיסיוולוגי-ביולוגי, או באופן רוחני, באמצעות החינוך, יש לענות, שכפי הנראה עבר העוז בעיקר באופן רוחני. קיומו של עמנו הוא עדות לכך, שאנחנו „ישראל לפי הרוח“ ולא רק „ישראל לפי הבשר“, כדעת הגוצרים. שהרי אנחנו כיום הזה בחלק מגזעים שונים, והרוח הוא הצד השווה שבנו. ידוע הוא, שגם כיום נמשכים היהודים אחרי כל אתגר רוחני ופסבדו-רוחני, שיש בו, או שנדמה להם שיש בו, סיכוי למתן משמעות לחיי אדם ולהביא גאולה לעולם. עם זה אינו לפי הנורמה ויש בו נטייה להתעלות, בכיוון של אברהם ובכיוון של משה. זיגמונד פרויד וקארל מארקס הם אופייניים לעם הזה. מי שעייך בתולדותינו של זיגמונד פרויד נוכח, שעם היותו כופר בדת, שאף לגאולת האדם, ומארקס רצה להביא גאולה לעולם. היהודי הוא סוחר וגם משית, ואי-אפשר להבינו מבלי להביא בחשבון את יסוד ה„אברהם“ שבו ואת יסוד ה„משה“ שבו. אין פלא בדבר, שחיי קיבוץ וקבוצה בקנה מידה גדול התפתחו בישראל, אף על פי שהיו כידוע, נסיונות דומים ברוסיה ובאמריקה. נכון הוא, שהיו כאן גורמים כלכליים וחברתיים, שהביאו ליצירת הקבוצה והקיבוץ בישראל, אבל הגורמים האלה לא היו מועילים, לולא המישקע הנפשי הנמצא ביהודי,

על הציבור

לולא רגישותו המיוחדת של היהודי להייצדק ולולא כיסופיו לעולם מתוקן. הרעיון, שיש ערך מיוחד לעם היהודי בעולם, תפס מקום רב באגדה: ישראל הם חטיבה אחת בעולם; הם כוהני ה' (לפי ישעיהו ס"א, ו'); ישראל משונים במעשיהם מכל אומה ולשון; ישראל אם אינם נביאים, בני נביאים הם; כשפורענות באה לעולם, אין מרגיש בה תחילה אלא יעקב (עם ישראל); אם יאמר לך אדם, יש חכמה בגויים — תאמין, יש תורה בגויים — אל תאמין. (עיין בספר האגדה, בפרק ישראל ואומות העולם).

אחרי המאורע הראשון של התהוות החיים על האדמה בא המאורע השני והוא התהוות האדם, ואחריו באה התהוותה של העדה הישראלית הקדומה, שהיא בבחינת הכנה למאורע המקורה של אחרית הימים, כפי שהוא מתואר בישעיהו פרק ב'. כשם שהתהוות החיים היא בבחינת הקדמה לאדם; וכשם שאברהם הוא בבחינת הקדמה למשה, כך העדה הישראלית הקדומה היא בבחינת הקדמה להתעלות עדתית של האנושות באחרית הימים. וכשם שאין בהטלת הספק בממשות של העולם המיוחדת לאדם, לרבות המסקנה שאליה מגיע האדם לפרקים כאילו הכול בעולם הוא הבל משום עדות לכך, שהאדם נופל מבעלי-חיים אחרים, אלא להיפך האדם נעלה עליהם ומשום כך נפילתו קשה. כך אין הלהיטות אחרי הממון ואחרי ההנאה של היהודי מעידה על כך, שהוא נופל מעמים אחרים, אלא להיפך: שהוא מכוון בפנימיותו להתעלות, ומשום כך נפילתו מורגשת יותר מנפילתם של אחרים.

אָרִיךְ אֶאֱרִבְךָ בַּסֵּפֶר „מִיָּמַיִם“ (הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, תשכ"א, מעמוד 7 ואילך) עומד על כך, שבניגוד לסגנון של הומירוס, שהוא סגנון של רקע קידמי, הרי שאול או דוד הם בעלי רקע פרספקטיבי. היחסים האנושיים בין דוד ואבשלום, ומה גם בין דוד ויואב, הם מורכבים ביותר ועשויים רבדים. אין שתי הרשויות, רשות הנשגב והרשות היומיומית, מנותקות זו מזו. הסיפור המקראי רוצה לשלב את חיינו אנו על רשות הנשגב ורשות היומיומית שבהם בעולמו. ההבדלים האלה (שעליהם עמד אוארבך בהרחבה) מועילים לנו להבנתו של המיוחד שבתנ"ך ושבתרבות היהודית, הוא השילוב של הנשגב והיומיומי.

פרשת וזאת הברכה

מיתתו של משה לפי האגדה

קוראים בספר האגדה, ישראל במדבר, סימן קל"ז.
(על המורה או המדריך לבחור בקטעים המתאימים לו ולתלמידיו).

בשיחה מדגישים את המוטיבים העיקריים: אין מפלט מן המוות, גם העולה לרקיע סופו למות, וכן עומדים על הרצון של האדם להחזיק בחיים בכל מחיר אפילו לחיות כחיות השדה, וגם עומדים על חילוף המשמרות: עד עכשיו היה חלקך-תורך לשרת ועכשיו הגיע חלקו של יהושע, ועל המוטיב: מאה מיתות ולא קנאה אחת. זוהי חולשה אנושית. ההתכוונות של משה ("קידש עצמו") היא תורה לדורות. יהודי דתי מתכוון למוות, והרבה פעמים הוא זוכה אז להתעלות.

על יום הפטירה של אדם גדול

אדם גדול דומה במותו לעץ אדיר העומד בשטח גדול ומפזר זרעיו לכל צד, והזרעים נישאו ברוח. הוא הוציא פירות וזרעים במספר כה גדול עד שהוא עצמו נהפך לזרעים. העץ בישם את האור והיפריה את הכול והוא הגיע להתפרדות מוחלטת ונהפך לריח. מותו נהפך להמון העם לזריחה חדשה. רוצח שהרג אדם בשגגה נשאר בעיר המקלט עד מות הכהן הגדול (במדבר ל"ה, כ"ה), ואחרי מות הכהן הגדול הוא שב אל אחוזתו (שם, שם, כ"ח), משום שהעולם מתמלא אז באור חדש. המקובלים והחסידים חוגגים את יום פטירתו של רבי שמעון בן יוחאי (ל"ג בעומר) עד היום הזה, והיום נקרא הילולא דרבי שמעון, כלומר שמחת כלולות שלו, כי הניצוצות המרובות של האור הגדול מתפזרים ביום הפטירה ומחוללים זריחה.

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים ל"ד, י').

דמותו של משה היא דמות בונה, דמות המדריכה את האדם בחיים ויוצרת עדה אנושית. שעות השראה ולא שעות משבר משמשות נקודות מוצא להשקפת העולם של היהדות. היהדות מבוססת על שעות של אור, על השעה של יציאת מצרים ועל השעה של מעמד הר סיני ואינה מבוססת כנצרות על השעה של הצליבה. אם תבוא התעוררות חיובית, לא משברית,

בעולם האדם ויגדל תוקפו של המוטיב שהאדם נברא בצלם אלוהים
(ולא יודגש המוטיב שיצר לב האדם רע מנעוריו) ותתחדש נקודת-המוצא
(שעות האור, השמחה וההשראה) בתודעה האנושית, נדע שהגיעה שעתה
של תורת משה.

התורה היא לא רק ספר חוקים, אלא ספר חיים. היא מלמדת אותנו כיצד לחיות בצדק, ברחמים ובאמת. כל מצוותה היא למען חיינו ורווחתנו. לכן, עלינו ללמודה ולשומרה בכל ימינו, כדי שנוכל ליהנות מכל הטוב שהיא מציעה לנו.