

# The 2<sup>nd</sup> Revelation

-ה'ר סיני חס

י"ג מידות הרחמים

Tikkun Lail Shavuos 5776

Young Israel of Woodmere



Rabbi Andrew Sicklick, DDS

Volume 12

2016

## בה"ג פרשה ו

נצטוינו בזה לומר שלוש עשרה מידות בסדר תפילתנו בעת צרה, ונעורר את עצמנו לעשות כן – להתנהג במידות אלו, ללכת בדרכי השם יתברך הטובים והישרים, ולהתדמות בכל יכלתנו לפעולותיו הטובות והמידות הנכבדות הקדושות והטהורות.

### רבינו בחיי שמות פרק לד

וצריך אתה לדעת כי כל המבין שלש עשרה מדות ויודע פירושן ועקרון ומתפלל בהם בכוונה, אין תפלתו חוזרת ריקם, אלא אם כן היו בידו עבירות שמעכבות זה, והנה בזמן הזה שאנחנו שרויים בגלות ואין לנו כהן גדול לכפר על חטאתינו, ולא מזבח להקריב עליו קרבנות, ולא בית המקדש להתפלל בתוכו, לא נשאר לנו לפני ה' בלתי אם תפלתנו וי"ג מדותיו, ומתוך י"ג מדות אלה למדנו סדרי תפלה ובקשת רחמים מאת אדון הכל יתעלה.

### שמות לג- לד

12 נִיאָמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְקֹנָה יְיָ אֵלֶּה אֲמַר אֵלֵי הָעַל אֶת־הַעֲמֻם הַזֶּה וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתָּנִי אֵת אֲשֶׁר־תִּשְׁלַח עִמָּי וְאַתָּה אֲמַרְתָּ יְהוֹדִיעָה בְּשֵׁם וְגַם־מִצָּאתָ תָּן בְּעֵינַי:

13 וְעַתָּה אִם־נָא מִצָּאתִי תָּן בְּעֵינַי הוֹדַעְנִי נָא אֶת־דֶּרֶכְךָ וְאַדְעָה לְמַעַן אֶמְצָא־תָּן בְּעֵינַי וְיָרְאֶה כִּי עִמָּךְ הִגְוִי הַזֶּה:

14 נִיאָמֶר פָּגִי יִלְכוּ נִהְיֶתִי לָךְ:

15 נִיאָמֶר אֵלָיו אִם־אֵין פָּנֶיךָ הַלְכִים אֶל־תַּעֲלֶנּוּ מִזֶּה:

16 וּבִמָּה ׀ יוֹדַע אֲפֹא כִי־מִצָּאתִי תָּן בְּעֵינַי אָנִי וְעִמָּךְ הֲלֹא בִלְכָתְךָ עִמָּנוּ וְנִפְלִינוּ אָנִי וְעִמָּךְ מִכָּל־הָעָם אֲשֶׁר עַל־פָּגִי הָאֲדָמָה: (פ)

17 נִיאָמֶר יְקֹנָה אֶל־מֹשֶׁה גַם אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֲעֲשֶׂה כִי־מִצָּאתָ תָּן בְּעֵינַי וְאַדְעָה בְּשֵׁם:

18 נִיאָמֶר הֲרָאִנִי נָא אֶת־פְּבִדְךָ:

19 נִיאָמֶר אֵלֵי אַעֲבִיר כָּל־טוֹבִי עַל־פָּנֶיךָ וְקִרְאתִי בְשֵׁם יְקֹנָה לְפָנֶיךָ וְסִנַּתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֲחֹן וְרַחֲמֵי אֶת־אֲשֶׁר אֲרַחֵם:

20 נִיאָמֶר לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת־פָּגִי כִּי לֹא־יִרְאֵנִי הָאָדָם וְחִי:

21 נִיאָמֶר יְקֹנָה הִנֵּה מְקוֹם אֲתִי וְנִצַּבְתָּ עַל־הַצּוּר:

22 וְהָיָה בַּעֲבֹר כְּבֹלֵי וְשִׁמְתֵי בְּנִקְבַת הַצֹּר וְשִׁכְתֵי כִפֵּי עָלֶיהָ עַד-עֲבָרֶי:

23 וְהִסְרֹתִי אֶת-כָּלִי וְרָאִיתָ אֶת-אַחֲרֵי וּפְנֵי לֹא יֵרָאוּ: (ס)

1 וַיֹּאמֶר יְקֹנֶה אֶל-מִשָּׁה פֶסֶל-לֶךְ שְׁגִי-לַחַת אֲבָנִים כְּרֹאשֵׁינִים וְכַתְבְּתִי עַל-הַלַּחַת אֶת-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל-הַלַּחַת הַרְאשֵׁנִים אֲשֶׁר שָׁכַרְתָּ:

2 וְהָיָה נִכּוֹן לְבָקֶר וְעָלִיתָ בַּבֶּקֶר אֶל-תֶּרֶסֶינִי וְנִצַּבְתָּ לִּי שָׁם עַל-רֹאשׁ הַקֶּר:

3 וְאִישׁ לֹא-יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם-אִישׁ אֶל-יָרֵא בְּכָל-הַקֶּר גַּם-הַצֹּאן וְהַבֶּקֶר אֶל-יָרְעוּ אֶל-מֹל הַקֶּר הַהוּא:

4 וַיִּפְסֹל שְׁגִי-לַחַת אֲבָנִים כְּרֹאשֵׁינִים וַיִּשְׁכֵּם מִשָּׁה בַּבֶּקֶר וַיַּעַל אֶל-תֶּרֶסֶינִי כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנֶה אֹתוֹ וַיִּקַּח בְּיָדוֹ שְׁגִי לַחַת אֲבָנִים:

5 וַיֵּרֶד יְקֹנֶה בָּעֵנָן וַיִּתְיַצֵּב עָמּוֹ שָׁם וַיִּקְרָא בְּשֵׁם יְקֹנֶה:

6 וַיַּעֲבֹר יְקֹנֶה וְעַל-פָּנָיו וַיִּקְרָא יְקֹנֶה וַיִּקְרָא אֶל-רַחוּם וְסִנְיֹן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב-תִּסְד וַאֲמַת וְ:

7 וַיֵּצֵא חֶסֶד לְאֶלְפִים נִשָּׂא עֵנּוֹ וַיִּשְׁכֵּם וַיִּשְׁטָא וַיִּנָּקֶה לֹא יִנָּקֶה פֶקֶד וְעֵנּוֹ אֲבוֹת עַל-בָּנִים וְעַל-בָּנֵי בָנִים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רַבְעִים:

8 וַיִּמְהַר מִשָּׁה וַיִּקְדֵּ אַרְצָה וַיִּשְׁתַּחוּ:

9 וַיֹּאמֶר אִם-נָא מִצְאֵתִי תָן בְּעֵינַיִךְ אֶקְנִי יְלֹד-נָא אֶקְנִי בְּקֶרְבְּנוֹ כִּי עִם-קִשָּׁה-עֶרְךָ הוּא וְסִלְחָתָ לַעֲוֹנוֹנוֹ וְלַחֲטָאתָנוֹ וְנִסְלַחְנוּ:

10 וַיֹּאמֶר הִנֵּה אֲנִכִּי כִבְרִית בְּרִית גִּגֵּד כָּל-עַמָּךְ אֲעַשֶּׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא-נִבְרְאוּ בְּכָל-הָאָרֶץ וּבְכָל-הַגּוֹיִם וְרָאָה כָּל-הָעָם אֲשֶׁר-אַתָּה בְּקֶרְבּוֹ אֶת-מַעֲשֶׂה יְקֹנֶה כִּי-נִבְרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ:

#### **In His Mercy, Rav Ezra Bick**

p. xviii-xxi: The Shekhina is revealed in accordance with human awareness. Indeed, the very concept of creation entails that these attributes are manifest in the world through the means of man's actions. Before creation, God lacked nothing – in the absolute sense, He was the King and Judge, compassionate and good, mighty and great – and so will He continue to be when nothing exists at all. Creation signifies the decision of the absolute God to reveal Himself through relative attributes – to be not only the King, but King over a people; to be not only compassionate, but to be a compassionate ruler of

the Earth; to be not only God, but to be our God and us His people. Without human recognition, then, a given attribute cannot be manifested in the world...

When the Gemara states that God's covenant with *Benei Yisrael* ensures that the Thirteen Attributes will not "return empty-handed," it does not mean that if we do our part by reciting the list, God will do His by granting forgiveness. Our part of the "bargain" is much deeper than that. Declaring the Thirteen Attributes – recognition of God's names of compassion – directly results in their manifestation in the world. Indeed, the Almighty appears to the same degree to which man calls His name.

When we read these Attributes of Mercy, the *Shekhina's* manifestation must, by necessity, take the form of mercy. In fact, the will of the *Shekhina* to reside in the lower world requires that we call out the Attributes of Mercy, for the very presence of these divine names in the mouths of humans constitutes the presence of mercy in the world.

According to what we have said, we are the ones who determine the nature of God's presence in the world. If we do not call out in the name of God, He will not be present! This statement, upon reflection, is truly astounding. Can a human banish the divine King of Kings from his throne? Do we control, as it were, the presence of the King? As R. Yohanan tells us, "Had the verse not been written, it would have been impossible to say it!" It would indeed be impossible to say such a thing had God Himself not informed us that this is in fact the case!

In fact, the concept of man's ability to draw the Divine Presence into the world is so implausible that God could not simply relate it verbally to Moses – He had to demonstrate it. Even if man is the chariot of the *Shekhina*, the actual descent of the *Shekhina* onto that chariot must come from God. We can express our readiness to serve as the chariot by proclaiming God's attributes, and we may crown God and thereby establish His kingship. But the remarkable merging of the King of Kings – whom even the highest reaches of the heavens cannot possibly contain – with the lower world, the four cubits of man, is possible only because God bestows His *Shekhina* upon the world.

Until Moses personally witnessed God calling out the Attributes of Mercy, he could not imagine any person doing so. Who stands in front of the congregation, wrapped in a *tallit*, calling out the names of God? Who leads them in bringing down the *Shekhina*? "The Almighty wrapped Himself as a *shali'ah tzibbur*..." The human *shali'ah tzibbur* who leads the *Selihot* does not ask God to appear, but rather substantiates the *Shekhina*.

"Any time Israel sins, let them perform this service before Me..." We are instructed to perform this very service, but not simply by repeating the formula. In a standard prayer service, we stand on one side, *facing* God. During *Selihot*, in contrast, we stand not opposite the *Shekhina*, but rather *amidst* the *Shekhina*; we are surrounded by It and bring about Its manifestation in our midst. God Himself is situated at the head of the congregation forming the chariot; He does not listen to this prayer service, He is present within it. Had the verse not been written, it would have been impossible to say such a thing!

"HaShem descended in a cloud and stood with him there, and he called out with the name of HaShem" – God called in His own name. When we call in His name and establish His presence, He calls His name, and is thus revealed. The mention of God's name in our mouths constitutes the manifestation of the *Shekhina* in the world.

*p. 1:* The general intent required when reciting the Thirteen Attributes is willingness to serve as the "chariot" for the *Shekhina's* revelation. However, the precise meaning that we discover for each name

adds an additional requirement of intention, not only regarding the meaning of the words, but also in terms of consciousness and awareness. We must comprehend what facets of God's presence we are bringing down into the world.

### תהלים פרק קג

(ז) יודיע דרכיו למשה לבני ישראל עלילותיו:

(ח) רחום וחנן יקוק ארך אפים ורב חסד:

(ט) לא לנצח יריב ולא לעולם יטור:

(י) לא כחטאינו עשה לנו ולא כעונותינו גמל עלינו:

(יא) כי כגבה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו:

(יב) כרחק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו:

(יג) כרחם אב על בנים רחם יקוק על יראיו:

(יד) כי הוא ידע יצרנו זכור כי עפר אנחנו:

### אלשיך על תהלים פרק קג פסוק ז

(ז) יודיע דרכיו למשה וכו'. הנה אמרו רבותינו ז"ל (ר"ה יז ב) כי על שאלת משה רבנו ע"ה הודיעני נא את דרכיך (שמות לג), ועשה כן הוא יתברך כמו שאמרו ז"ל שכביכול נתעטף כש"ץ ואמר ה' א - ל רחום וכו', ואמר עשו לפני כסדר הזה, וברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם. והנה על אשר יקשה כי הלא כמה פעמים אומרים י"ג מדות ואין נענים, שמעתי בשם בעל ספר לבנת הספיר שמדקדק אומרו "עשו לפני וכו'" ולא אמרו ז"ל שאמר "אמרו לפני", שרמז כי לא חפץ ד' בהזכיר מדותיו יתברך בפה ולא יעשה אותם בפועל, כי אם שגם יהיו עושין אותם כי המדות הנאמרים רחום וחנן וכו' יהיו עושים המזכירים אותן, וזהו "עשו לפני". והנני מוסיף על דבריו למה לא אמר "עשה לפני", כי אם "עשו" לשון רבים עם היות שעם משה ידבר, אך הוא כי למשה אין צריך רק הודעה לאומרם, כי הוא לא חסרו ממנו עשות המדות ההם. ובזה נבא אל הענין, והוא כי לזה אמר דעי נפשי כי הן אמת כי למשה לא היה צריך רק הודעת דרכיו אשר שאל "הודיעני נא את דרכיך" שהם הי"ג מדות, אך לבני ישראל היה צריך פועל שיעשו ויפעלו אותם כמדובר מלשון אומרו עשו לפני וכו', וזהו יודיע דרכיו למשה כי למשה הודעה תספיק, אך לבני ישראל צריך עלילותיו יתברך שיפעלו אותן ממש. ופירש ואמר מה הן עלילותיו שבי"ג מדות שאני אומר שצריך יהיו בפועל בבני ישראל, הלא הוא (ח) רחום וחנן ה' ארך אפים ורב חסד שהן הן מדות ה' שבי"ג מדות השייכות בבני אדם, רחום וחנן ארך אפים ורב חסד:

Rav Ezra Bick: -There are not two **textual** sources for the middot. My intention was that there are two revelations which are the source of the middot. One is the historical incident described in Ki Tisa, where God appeared to Moshe and disclosed the thirteen attributes. The second is *Sinai*, meaning as part of the Torah given to Israel through Moshe at Sinai.

The fact that God spoke to Moshe on a given day does not make the content part of Torah.

One of the crucial differences between the revelation at Sinai and at the nikrat hatzur is public vs. private, open vs esoteric.

In this case, unexpectedly, the contents of the revelation are not identical, as the 13 middot end before the end of the verse, which also changes the meaning of the phrase "nake (lo yinake)".

I hope that clarifies the point.

AS: -I believe you are saying that the words as written (including "lo yinake") is the public revelation of the Torah - Sinai.

However, the narrative of the revelation "b'nikrat hatzur" tells us that historically a private revelation occurred (possibly even simultaneously - a different perspective), which is the 13 midot, ending with "v'nake"?

Rav Ezra Bick: -Correct. We are speaking of a double revelation of the same verse.

R' Samson Raphael Hirsch, Shemos 33-34

**12** Whoever sets out to translate and explain the contents of verses 12–23 must tread more carefully than at any other section of the Torah. For here we are led to the extreme limit of man’s knowledge of God. The area that lies beyond this limit is intimated to us so that we should know that we cannot grasp it with the measure of knowledge granted to us for our life on earth. How, then, in our attempt to understand and interpret these passages, can we not be filled with trepidation lest

we overshoot the mark of truth and stray from the straight path? Hence we shall attempt to render only the plain meaning of the text, according to the context.

**ראה אתה אמר אלי**. By the mission given and explained to Moshe in verse 1 et seq., he and the entire people — so it seems to us — were relegated to the indirect and hidden mode of God’s guidance, which would guide them from afar, just as it guided the patriarchs and their descendants until the exodus from Egypt.

God promised: **ושלחתי לפניך מלאך**, to enable them to take possession of the Land, but He imposed on Moshe the whole task of leading the people and guiding it to this goal — and beyond. He thereby left Moshe entirely to his own resources, to his innate powers of intellect and action. This is indicated, we believe, by Moshe’s statement: **ואתה לא הודעתני את** אשר חשלה עמי. You have indeed told me that You will send *before* me an angel, to overcome the forces that oppose us from without, but You have not told me what You will send *with* me, to help me lead the people from now onward. You have thereby left me to fend for myself.

**ואתה אמרת ידעתך בשם**. By entrusting me with such a mission, You have indicated that You have singled me out — me personally — from among the rest of mankind, for Your special purposes. **וגם מצאת חן בעיני**. And you have thereby indicated that by my whole life until now I have shown that I am not entirely unworthy of finding favor before You and of attaining from You a proper spirit and sound understanding (see Commentary, *Bereshtis* 6:8). For by entrusting me with such a mission, to be carried out purely by the strength of my own personality, You have led me to believe that You have found me worthy of being equipped with all those spiritual qualities that I will require to accomplish such a mission.

**13 ועתה וגו’**. And now, if I am to be able to lead this people in the immediate future according to my own insight, I need a dimension of knowledge that I still lack. I need insight into **דרכך וגו’**.

It does not say **דרכך** [“Your way”] nor **דרכיך** [“Your ways”] but **דרכך**. This form [combining both singular and plural] signifies the diversity of God’s ways in their unity.

Moshe says: I still lack the understanding of how, in all the diversity of your various ways, You always pursue only one purpose. Clearly, You have changed the way in which You guide this people. Yet You have not given up Your original plan for Your people, and surely You pursue Your original purpose, albeit in a different way. But I am still in need of this insight, to recognize the unity of Your ways amidst their diversity.



*manifest in the unity of their diversity.* This unity which is realized in every aspect of God's diverse ways — even as the seven colors of the spectrum unite to form one single ray of light — is called “טובי”, טוב ה' (Tehillim 25:7). God's goodness, as in *למען טובך ה'* (Tehillim 25:7).

טוב, good, is essentially a relative concept. It is that which leads to happiness, but this happiness depends on the character of the person who is to attain happiness.

By letting *טובי* pass before Moshe, God intended that Moshe should behold the whole diversity of the phenomena which demonstrate the one consistent goodness of God to all His creatures, particularly

man. The diversity of human nature, resulting from the moral freedom with which man is endowed, is matched by the diversity in the ways of Providence, which educate man for his own well-being. In every instance it is the same well-being and the same goodness. The ordinary person sees diversity full of contrasts and contradictions. Moshe will see the unity in the diversity, the sublime harmony of diverse sounds; and not only will he grasp, understand and know it; he will *behold* it: *אעביר* כל טובי על פניי.

Simultaneously, God will explain to him, in words, what he beholds: *וקראתי בשם ה' לפניך*.

This phrase (*וקראתי בשם ה' לפניך*) could be taken in the same sense that it is taken in the account of the patriarchs: *קרא בשם ה'* — i.e., to summon people in the Name of God. God will teach Moshe how to put into words what he beholds, to enable him to proclaim God's Word to human beings. Indeed, in *Rosh Hashanah* 17b, the fulfillment of this promise (below, 34:6–7) is described as follows: *אמר ר' יוחנן אלמלא מקרא* כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנחנעטף הקב"ה כשליח צבור והראה לו למשה סדר תפלה. God taught Moshe how human beings are to proclaim the Name of God when standing before Him in prayer.

However, in all those passages where the meaning of *קרא בשם ה'* is summoning people in the Name of God, *בשם* and *ה'* are joined together by the accentuation; whereas here and below (34:5), *בשם* is joined to *קרא*, forming a verbal phrase, to which *ה'* is added as a complement. Accordingly, here *וקראתי בשם ה' לפניך* means: I will proclaim God before you by His Names — i.e., I will proclaim God's Names before you. God said: I will make the whole diversity of My consistent goodness pass before you, and every nuance of this diversity will be clarified to you most distinctly by one of God's Names.

*והנתי וגו'.* I will conduct Myself with *חנינה* and *רחמים* before your very eyes. Your eyes will behold how God's attributes of *חנינה* and *רחמים* manifest themselves in various forms, depending on the character traits of the individual to whom these attributes will be directed. I will show you not only how the unity of My goodness manifests itself in the diversity of *חנינה*, *רחמים*, and so on, but also how each one of My attributes manifests itself in various forms, according to the various character traits of the people addressed. You will come to know the individualized character of My providence.

This individualized character of Divine providence — that the forms

## תהלים פרק כה

ד) דרכיך יקוק הודיעני ארחותיך למדני:

ה) הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלקי ישעי אותך קויתי כל היום:

ו) זכר רחמיך יקוק וחסדיך כי מעולם המה:

ז) חטאות נעורי ופשעי אל תזכר כחסדך זכר לי אתה למען טובך יקוק:

ח) טוב וישר יקוק על כן יורה חטאים בדרך:



of God's **חן** vary according to the personality of **את אשר יחן**, and that the forms of His **רחמים** are adapted to the personality of **את אשר ירחם** — is precisely what eludes the mortal mind. Man can with difficulty comprehend the matter in general, but the individual aspect remains an enigma to him. That is why we are so prone to error in judging the ways of God. Where it seems to us to be a case of **רשע** or **צדיק ורע לו** or **צדיק** and who a **רשע**, and we are in no position to be certain whether, in a given case, **רע לו** or **טוב לו**. For only the most profound insight into the individuality of a human being would enable us to determine what in truth is **רע** or **טוב** for him.

Considered from this perspective, both of the opinions cited in *Berachos 7a* can be correct. According to **ר' יוסי**, the solution to this problem [**צדיק ורע לו וגו'**] was given to Moshe. According to **ר' מאיר**, the solution remained a mystery even to Moshe. Even if God showed him the solution to the problem by demonstrating to him the individualized aspect of His providence, as it says: **והנחתי את אשר אחזן וגו'**, one can still maintain that human insight — even that of a man like Moshe — is not sufficient to judge every instance of Divine providence by that standard.

The promise made here and its fulfillment (below, 34:6–7) are simply a response to Moshe's first request — **הודיעני נא את דרכך**. This is clear from *Tehillim* 103:7–8, where God's revelation to Moshe (below, 34:6) is indicated by the words **יודיע דרכיו למשה וגו'**.

#### תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ז עמוד א

ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: שלשה דברים בקש משה מלפני הקדוש ברוך הוא ונתן לו: בקש שתשרה שכינה על ישראל ונתן לו, שנאמר: +שמות ל"ג+ הלא בלכתך עמנו, בקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם ונתן לו, שנאמר: +שמות ל"ג+ ופליגו אני ועמך, בקש להודיעו דרכיו של הקדוש ברוך הוא ונתן לו, שנאמר: +שמות ל"ג+ הודיעני נא את דרכיך; אמר לפניו: רבונו של עולם! מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו? אמר לו: משה, צדיק וטוב לו - צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו - צדיק בן רשע, רשע וטוב לו - רשע בן צדיק, רשע ורע לו - רשע בן רשע.

אמר מר: צדיק וטוב לו - צדיק בן צדיק, צדיק ורע לו - צדיק בן רשע. איני? והא כתיב: +שמות ל"ד+ פקד עון אבות על בנים, וכתיב: +דברים כ"ד+ ובנים לא יומתו על אבות ורמינן קרא אהדי ומשינן: לא קשיא, הא - כשאחזין מעשה אבותיהם בידיהם, הא - כשאין אחזין מעשה אבותיהם בידיהם! אלא, הכי קאמר ליה: צדיק וטוב לו - צדיק גמור, צדיק ורע לו - צדיק שאינו גמור, רשע וטוב לו - רשע שאינו גמור, רשע ורע לו - רשע גמור. ופליגא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר: שתיים נתנו לו ואחת לא נתנו לו, שנאמר: +שמות ל"ג+ וחנתי את אשר אחז - אף על פי שאינו הגון, - ורחמתי את אשר ארחם - אף על פי שאינו הגון. +שמות ל"ג+ ויאמר לא תוכל לראות את פני, תנא משמיה דרבי יוחנן בן קרחיה, כך אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: כשרציתי לא רצית, עכשיו שאתה רוצה - איני רוצה. ופליגא דרבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן: דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יוחנן, בשכר שלש זכה לשלש: בשכר +שמות ג' + ויסתר משה פניו - זכה לקלסתר פנים. בשכר כי ירא - זכה +שמות ל"ד+ לויירא מגשת אליו, בשכר מהביט - זכה +במדבר י"ב+ לותמנת ה' יביט.

אני אעביר כל ויעבר ה' על פניו ויקרא וגו' 6-7 is the fulfillment of the promise טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך (above, 33:19; see Commentary there).

הודיעני נא את דרכך, “teach me to recognize the unity in the diversity of Your ways” — this was the content of Moshe’s first request. God grants him this request, both on the level of the second request, הראני, and on the level of the first request, הודיעני. God accedes to his request on both levels. ויעבר is God’s response to הראני, and ויקרא is His response to הודיעני.

Moshe’s search for the unity in the diversity of God’s ways was prompted by the serious incident [of the golden calf], in which God let Moshe experience the diverse ways of His governance. Moshe now sought the key to understanding their unity.

The order of events was as follows: First, God decreed complete destruction (ואכלם — above, 32:10) on the people whom He had delivered בכח גדול וביד חזקה (above, 32:11) so as to fulfill with them His sworn promise to the patriarchs (above, 32:13). Then God allowed them to exist — and that is all (וינחם — above, 32:14). He then announced (above, 32:33–35) that He would continue to guide them and care for them *indirectly* (מלאכי ילך לפניך), and would educate them *directly* — by bringing them suffering — so that they should mend their ways (ופקדתי עליהם חטאתם); but that anyone who persisted to sin would be completely cut out of God’s plan for the education of mankind (אמחנו מספרי). After the people began to grieve and to show signs of complete remorse (above, 33:4), God correspondingly intended to *improve His relationship* to the people (ואדעה מה אעשה לך — above, 33:5), and of this they were then assured (above, 33:17).

In all these variations of God’s relation to man, what stands out is the nobility of God’s *personal* nature — i.e., His nature as One possessed of moral *freedom*. This in striking contrast to all other powers, which are bound to the rule of nature, and which human delusion has raised to the status of world-gods; and this in contrast to all those abstractions, the product of confusion and distortion, by which philosophers have tried to divest God’s essence of all reality.

Moshe sought the unity in all this diversity. He dared to try to directly comprehend this unity at its true source by beholding the personal nature of God, to gain insight into the unity of the ways of God’s governance, which derive from that nature.

This a priori understanding of God’s ways was denied him. But the Divine unity in all the diversity of His rule, and the diversity that emanates from this unity — this God intended to show him and to communicate to him, and this is the content of the vision and assertion in verses 6 and 7.

Exactly what Moshe saw is not made known to us, but we do have here a record of the words, the “Names,” by which the vision he beheld was explained to him, and of these we can try to attain some understanding.

“In our unredeemed world, where we encounter things we cannot understand, while we know there is one God – with much more than two names – it is only at the end of time that we will truly say *“atah echad ve-shimkha echad.”* (R’ Menachem Penner, *The Friday Night Amidah*, p.60)

p. xiv: God’s presence in this world depends on human initiative. The revelation of the Divine Glory is carried upon a human “chariot.” In other words, the *Shekhina* resides in the space that human beings make for it. In the context of prayer, this means that the Almighty is revealed to the same degree to which people call out to Him...

The nation’s declaration of loyalty *creates* the king’s kingship, for if the nation does not acknowledge his kingship, by definition he is not a king.

p. xvii: The midrash suggests (*Bereshit Raba* 39:16) that this is what it means to “call in the name of God,” as Abraham did upon arriving in *Eretz Yisrael* – “He caused the name of God to be called in the mouths of people” by leading them all to honor the name of God. “Calling in the name of God” does not mean speaking to Him, but rather establishing His existence and presence in the world. It is not a means of bringing about the *Shekhina*’s presence, but rather the presence itself.

Rabbi Dr. Meir Soloveichik (May 22, 2016)

פרקי דרבי אליעזר על

חתן דומה למלך

“Rambam’s notion that a king’s job is to expand his heart...”

The fact that they choose to marry, that is what makes a חתן and כלה a king and queen. Because it is expanding one’s life beyond one’s self that defines the מלך; and, therefore, this pledging at a wedding to live one’s life for someone else, that is what makes them royal. And, if expanding our lives to embrace others is royal, then that is because that is precisely the nature of the הקב"ה’s royalty...

אדון עולם אשר מלך, בטרם כל יציר נברא, לעת נעשה בחפצו כל, אזי מלך שמו נקרא

the הקב"ה only became a king because He made room in His world, room in His Divine Life, for others...

the הקב"ה became a king by allowing his people, and by allowing humanity, to come into existence. What made the הקב"ה a monarch is that although utterly self-sufficient, He was not satisfied to live an existence all alone; and He therefore, purely out of love, brought the world into being...

The great mystery of צמצום according to the Rav זצ"ל...

A king in Judaism is defined by his presence among the people.

מלכות=שכינה

The King resides in the midst of the people. He is always close to His subjects and accessible to them...

Everyone and everybody may approach the King... Each may ask for help.

God’s מלכות is synonymous with the שכינה. His choosing to dwell among us... His presence dwells among us.... That is the essence of God’s royalty.”



בן : (יב) ויאמר משה וגו' . כלל כיון בנשק מ' יום האנשים ונדרונו בזהל גלו והיה מפלג שמ"ע קבועה מדי בלחם מ' יום ובתוך שח"ל היה מפלג מידות דבר מש"ל בם דברים מ' י"ח וכו' . ופשוט אחד היה קד נוסח הפסוק המיוחד : ראה אלה אושר אלי העל את העם הזה . הנינו מבין שאלה רוצה לשנות את נורקד בשמי בוכות . ח' משה שאלות בזה בלשון קד ענה מזה אלה והכנס אחד העלות וגו' והיה לך לומר ענו אל האל . וכו' שאמר אל"כ בליבם מזה מורד ענו וכו' את האל . ומעילא מוכן דמשה ענה . אלא מזה שצריך לומר אלה והכנס סרלות לדעת כי לוי הוא המעלה המיון ויהי מאמר היה אחר מעלה אלה וכו' אלה רוצה לשנות הענין למוט בשבילו וגם מזה שאמר אשר העלות מזה מוכח דבוקד להעלות גם ככה למעלה מה"ס . עוד הוכחה שיהי . ואזה לא הודיענו את אשר רשעה עני . דשאלה בשם שאמר הקב"ה למי הענל הנה אבי שזה מאלף לפני . וצאנו שהקב"ה י' מהלך עמו מזה חל לא היה נלך להקב"ה לעד מי הוא המלך מידוע מי מהלך מיד עמו י' וכו' בש"ל פ"ב בב"מ שהיה כ' יוסף נראה ידוע שיהי היה שם כ' כ"ל שהמלך מייבאל מהלך שם השכינה . וגם כי לין כ"ל צידעה זו שהיה בזה האופן שהקב"ה הולך אסור לבקש דבר מן המלך כמ"ל לעיל כ"ל . אלא ענה כאשר הוא במורה שליחה מלפני היה לך להודיענו מי הוא המלך למן אשר אדם לבקש ממנו בשאלה דבוק האופן רשאים לבקש מהמלך כמ"ל שם ואל"כ כאשר לא הודיענו מזה י' לכוין שאלה רוצה לשנות הדבר . זה כלל שהקב"ה הורח על הכנסה ולאו מורד על הסוכה . ואם היה מפרש מי המלך לא היה אפשר לחזק מכבוד המלך וזה דבר שמואל לשאל בשם שאל קדע כ' את מלכות ישראל מעלך היום ונחם לרעך הסוב ממך . וגם זאת ישראלי לא ישרק ולא ימח ש' אע"ל שאמר לבטל הכנסה ש' הפסוק לכל כאשר כבר נחם לרעך ח"ל לשרק זו ולחזק בזהומו . וכך אמר משה מזה של הודיענו מי הוא

השליח מבין אנשי שאלה רוצה לחזק בדבר : ואזה אצ"ל ידענוך בשם . עוד אמר שני פעמים שמוקד להפיק רצון מה' לשנות במידה למוט ע"ל כח פסלו . ואע"ל שאלו לאלה לקוח שהקב"ה מחייב ח"ל להפיק רצונו וכמ"ל בם בלשונות ש"ל ואלי פשר ואמר . אל שם האלה שני פעמים שמוקד לך . ח' שיהי אמרת ידענוך בשם . היינו בזה שאלה ח' למשה ושמו ח' לא נודענו להם . מובחר ללמשה מדע שם ח' הוא מזה העולם צדדי שמה וזהו פירוש הדמיון בן . והענין דזה כלל שאמר משה רבינו

במלה של הכנסה בנחיתים בם חללה כי הוא ידע שני יקראלי והענין והבוא בחדש ש"ס ח' המקרא . דמי שידע שמו המפורס הוא מכלל שמוקד חללו . אולם דוקא מי שידע בם"ל ש"ס משני הסוכים ע"ס חללים דמי' במוניה פ"ב . חלל מי שהודיע לו שם המפורס והוא ליטו רצו לך ח"ו יכול לקבל וזהו וזהו . ואינו משיק רצון מזה לך כח הירידה בשמו והוא אמרת ידענוך בם מזה לך כח הירידה בשמו ית' ורצו היה לומר הודיענוך אלל פסוק שש"ג שמוציא בשערה דמיון מל"מ בל בם בזה סיניקה והשכלות

והשכלות עד שמועד עניו בעניו ית' לעשות השכלות הספלה . ומש"ס בל הלשון ידענוך אלי עניתי שפרע לידת . וכי"ל המבחר בם בלשונות י"ח ח' ובס' דברים ל"ב ז' . עוד פסוק ח"ל הקווי כי אלה אמרת וגם מצאתה רן בעיניו אפילו בלל כחי בשם המפורס בלל אמרת שאלהי חן בעיניך ושתפלות חן הוא קבלת הכפלה כדמיון בספרי ע"פ ית' ח' פניו אלך ויחזק . ופנ"ל ד"ל הלומד מורה בליה מזה ש"ל מוקד עניו ביום שאלה יומם ית' ח' חסדו ובינה שיהי עמי הפסוק לאל חיי . הכי דמוס ש"ל מוטייל להפלה . ואחר כל זה . (יג) ויערה אבנא מצאתי

סדרי הפעמים להפיק כמ"ל לעיל : (יד) ויאמר דראני וגו' . כבר נחם שהקב"ה מה רוצה מזה בשם זו לבקש כזה . ועוד קדח השוכה ח' שלל בשם מהחלה להיות הכבוד כלל רק דבר אחר שלל

מבין שאלה . ונתי' מש"ל כחמב"ס הל' יספ"ח פ"ח ובס"מ בשם הכתוב"ד ועדיין לא המבחר מה רוצה מזה לזה [אלא כן הענין . דלאחר שהפיק רצון מה' שילך עמה היה למשה רבינו לחזק למענה הקב"ה שאמר

[illegible][illegible]

בכרת פס' זו כמו שצויאר בש' צ"ד: (ב) דהדיא  
 לבון לבבך. לא משום קבלת גמולות אלא כ' כ"ח  
 א"כ שבו מיעט. פסל שי לוחות אלוני כדלפני  
 ויסתכל נבון לבך וילית בנבוקר אל' והבנתו וגו'  
 שהיו עתים קדם לבינה אלא משום ז' אז היה  
 מלך לבוקר שהיו עוד שמהם ארבעים יום. וגם  
 א"כ כל האסורות והאסות שצטוו וזמר מצדלשונות  
 למו שכן. אלא משום. ותשום תפלות ענין הכוונה  
 למעט מה רצון השם. ותשום תפלות הכוונה  
 בזה משום מזה ביותר ותפיל' אמר' ה' והיה ענין.  
 שזכין לעמו ביותר להשתלות מפלא מה שלא היה עד  
 כה. ועי' לעיל י"ט, פ"א. וט"ו השנה א"ל' לא  
 ונאם על דבר רצון וגו'. ועלית בבורך. מיותר לרדוד  
 בורק' של שבת דהיינו כשילחם ב' פ"א ויטיו עמוד  
 השבת. ועי' בצפון: (ג) ואיש לא יעלה עכ"ל

דברי מעות דכל"ג ב' (ד) וישם משה בבקר.  
 היינו צפ"ל ולא בין הכזה וגמד מיותר לשון בבקר  
 כמש"ל. והיו דמשים כאשר צוה ה'. וזה קריקל  
 לזכר הכרזת צפירות. וכמש"ל ל"ס לעס מול על גשון  
 דברי קבלה. ויקח בידו שני לרות אבנים.  
 לפי דבר הענין הכי מוצי'. וישם משה  
 בטורק ויקח להם כלומה בידו ויעל אל הכי סני.  
 ויעל אל הכי סני ויעל לזוה בידו. בשון  
 דברים. ג'. אלא כל לזוה לזכר חת שלמות  
 למשה כה ענין וירד וכו' היינו בענין כבוד  
 ית' לפני משה וכו' חזק וכו' חזק וכו' חזק  
 חזק לקח בידו כלומה שני מומים על הכי  
 אולם נדר פניו. כל"ס לא כתיב עוד מעל  
 כפי ורליח לזוה ית'. שבתה לא חזק חזק  
 לעס מה מלך אבנים. וכו' שבתה מזה  
 כפי. וישם משה פניו. (ה) ויקח משה ב' כמול

## בעל הטורים שמות פרק לג

(יט) ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך. בגימטריא שהקדוש ברוך הוא נתעטף כשליח צבור (ראש השנה יז ב):





## חידושי הריטב"א מסכת ראש השנה דף יז עמוד ב

מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא. פי' שנראה כן למשה במראה הנבואה, ומפרשי רבנן דלישנא דויעבור ה' על פניו דרשינן כש"ץ העובר לפני התיבה

## מהרש"א חידושי אגדות מסכת ראש השנה דף יז עמוד ב

אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו כו' ולא נאמר מקרא אלא כדי לשבר את האוזן שכן היה נראה למשה בנבואה כאלו הקדוש ברוך הוא מתעטף כש"ץ והיינו ויעבור וגו' כש"ץ המעביר טליתו על פניו וקורא כסדר הזה עשה הקדוש ברוך הוא להורות שכן יעשו כל זמן כו' ובספר ישן מחכמת המקובלים מצאתי וז"ל נתעטף הקדוש ברוך הוא באותו טלית לבנה שנתעטף בברייתו של עולם שעליו נאמר עוטה אור כשלמה שמבהיק מסוף עולם ועד סופו כו' והאריך בסוד הענין:

ה' ה' אני הוא קודם שיחטא וכו'. דגם קודם שיחטא צריך רחמים שלא נברא העולם אלא ע"י ששיתף הקדוש ברוך הוא הרחמים כמ"ש ביום ברוא ה' אלקים ואני הוא שיועיל התשובה לאדם גם אחר שיחטא לרחם עליו:

ברית כרותה ליי"ג כו'. מספר י"ג מדות יש בו דעות חלוקות עיין ברי"ף ובתוס' ובהגה"ה שם דרך אחר ואין לי עסק בנסתרות להאריך:

שנאמר הנה אנכי כורת ברית וגו'. לפי פשוטו קאי כורת ברית על שבקש משה ונפלינו אני ועמך וגו' והדרש דהכא משמע ליה טפי דקאי אשליש עשרה מדות דסמוך ליה לעיל מיניה:

*p. xii-xiii:* After presenting the Thirteen Attributes, God said to Moses, "Behold, I make a covenant: I shall perform wonders in view of your entire nation..." Normal prayer does not guarantee a response; some prayers indeed return "empty-handed." But a prayer involving a covenant implies mutual responsibility and a commitment between the Almighty and the *Benei Yisrael*, and hence demands a response – even if that response must take the form of "wonder." God's covenant ensures that the prayer of the Thirteen Attributes will always be effective.

Thus, during times of supplication and intense prayer, such as the *Yamim Nora'im* (the Days of Awe), we recite *Selichot* as part of the process of repentance. At a time when we plead for mercy, we perform the service that God assured Moses will always be effective – the recitation of the Thirteen Attributes.

This enigmatic passage raises a number of questions, however. R. Yohanan comments that there is something about the Torah's description of this event that is so unimaginable that were it not for the special permission granted by the Scriptural account, we would not be able to articulate it ourselves – "Had the verse not been written, it would have been impossible to say it." What is so astonishing about God's revelation here?

Furthermore, according to R. Yohanan, "God wrapped Himself as a *shali'ah tzibbur* and showed Moses the prayer service" – God revealed the Thirteen Attributes, which are essentially a prayer, by presenting Himself as a *hazan* leading the congregation in their recitation. The opening line of the narrative – "HaShem passed in front of him and called" – is not an introduction of what God said to Moses, but rather a visual demonstration of what the Jewish People should do when they pray. But in what sense does a list of God's attributes constitute prayer or supplication? After all, we have nothing here but a list of names



and descriptions of God! This is certainly not a prayer in the normal sense, as it entails no request or petition. How can such a “prayer service” bring about atonement, let alone guarantee it?

Indeed, the Thirteen *Midot HaRahamim* themselves are not so novel as to be unmentionable. The astounding idea revealed in this narrative relates to the Thirteen Attributes as a prayer service recited before the Almighty. Had God Himself not demonstrated the possibility that the Thirteen Attributes serve as a medium of prayer through which we achieve atonement, we would have been unable to imagine it on our own. But what, indeed, is the secret to the power of this unusual “prayer”? And if a simple recitation of the Attributes is effective, why was a special demonstration necessary to teach Moses how to perform the service properly?

### חומש עבד המלך כי תבוא נ"א

#### סדר אמירת י"ג מידות והכוונה בה

שמעתי משם הגאונים כי על כוונה זו אמרו במסכת ראש השנה (כי חשא לה, ו) על "ויעבור ה' על פניו ויקרא", אמר רבי יוחנן, אילמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראהו למשה ואמר לו, כל זמן שישראל יעשו לפני כסדר הזה אני מוחל להם, עכ"ל. והדבר קשה, שהרי אנו רואים שכמה פעמים אנו מזכירין י"ג מידות ואינם נענים. אלא אומרים הגאונים כי כוונת יעשו לפני כסדר הזה, אין הכוונה לבד על עטיפת טלית, אלא שיעשו סדר המידות שלימד הקב"ה למשה שהוא אל רחום וחנון, דהיינו מה הוא רחום אף תהיה רחום וכו' וכן לכל י"ג מדות. [ר"ח שער הענוה פרק א]

פשט הגאונים אמת כל זמן שישראל יעשו לפני כסדר הזה שילכו ויעשו מעשה י"ג מידות, מכל מקום גם זה אמת שהזכרת המידות הוא טוב כפי משמעות פשוטו מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, שזה קאי על הזכרת המידות. [של"ה עשרה מאמרות – מאמר ז אות קצג]

ולכן בשעת אמירת י"ג מידות תאמר אותם בכוונה שלימה לקבל על עצמך להתדמות בכל כוחותיך למידותיו יתברך שמו, גם תכוין בזה לעורר רחמים שהשי"ת ישפיע שפע טובה וברכה לכל ישראל. ועיין מגן אברהם (אור"ח סי' תקסו).

ואחרי אשר ביארנו זה, יש לנו לבאר ענין שלש עשרה מדות שנהגו לאמרם בצבור בעשרת ימי תשובה ובתעניות ותפלות הצבור על כל הצרות שלא יבאו על ישראל. והנה אמרו רבותינו (ראש השנה יז, ב) ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם. כתוב (שמות לד, י) הנה אנכי כורת ברית, דרשו רבותינו ע"ה (רע"מ פנחס רכח) ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם, כנגד י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, לרמז כי מי שנוהר בשמירת התורה ודקדוקיה, השם יתברך יתנהג עמו לטובה באותן י"ג שהן כולן מדות רחמים ואריכות אף.

### ספר מלחמת מצוה

ואחד בגימטריא י"ג, לרמז כי המיוחד בלב שלם, השם יתברך ישמור לו ברית י"ג מדות. וכנגד אותיות של שמות אברהם יצחק ויעקב שהם י"ג. וכנגד י"ג שבטים שהם עם שבט לוי, לומר כי מי שמתפלל בלב שלם ויזכור אותם, שהשם יתברך יזכור לו זכות אברהם יצחק ויעקב, זכות השבטים, וי"ג דברים שהיו במלאכת המשכן תכלת וארגמן ותולעת שני וכו'. לומר כי מי שנוהר בעבודת המשכן שהוכן לכבוד השם לשכון בתוך בני ישראל, ישמור לו השם לטובה ברית י"ג מדות. ועתה יש לנו לבאר על דרך קצרה ביאור י"ג מדות. כתוב (שמות לד, ו) ויעבור ה' על פניו ויקרא וגו'. ה' ה', יש מפרשים שהשם הראשון אינו מן החשבון, אלא שניהם מדת רחמים, אחת קודם שיחטא האדם, ואחת לאחר שיחטא וישוב. ועל דרך זו נראה שהוא דעת רש"י. ורבינו תם הוכיח ששני שמות אלו בודאי הן שתי מדות, דאמרינן בפסיקתא (לא, ו): כתיב ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני (ישעיה מט, יד), אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבונו של עולם אותן שתי מדות טובות שיש לך שנתת לי בסיני היאך עזבתם והיאך שכחתם. נראה מזה שני שמות אלו הם שתי מדות.

וצריך לבאר לשון ה' ה' היאך משמעו מדת רחמים. ונראה לומר כי שם בן ד' אותיות מורה על מציאותו שהוא ממציא ומהוה כל ההווים והנמצאים וכי הוא המולידם, ואחר שכן הוא באמת הוא אב לכל הנבראים כמו שכתוב הלא הוא אביך קנן הוא עשן ויכוונן. ורחמיו עליהם כרחמי אב על בנים, והרחמים הם ראויים להיות מהאב על הבן כשהבן הולך בדרכיו ובמצותיו ואינו סורר ומורה, כי בסור הבן מאמרי האב ולא שמע לקולו יגרום שאביו יהפך עליו לאכזר ומיתהו, כמו שבא

במצות סורר ומורה אם לא יתיסר וישוב מן הדרך הרעה. אך אם יקבל מוסרו וישוב מדרכו הרעה יתכפר לו ולא ימיתהו, כמו שבא בביאור המצוה ויסרו אותו ולא ישמע אליהם. נראה באמת שאם ישמע אליהם ביסרם אותו שינצל מן העונש ויהיה כאשר בראשונה ויהיו רחמי האב עליו. וזהו שאמרו אחת קודם שיחטא האדם ואחת אחר שיחטא וישוב.

<u>ר"ת; רמב"ן; רא"ש; אבן עזרא</u>	<u>תוס'; ר"ן</u>	<u>הגה"ה בתוס'</u>	<u>רמב"ם; מאירי</u>	<u>רמב"ם</u>	<u>אריז"ל; גר"א</u>	<u>ספר החסידים</u>	<u>מהר"ל</u>	<u>אברבנאל</u>	<u>ר"י עראמה</u>
ה'	ה'	ה'	ה'	ה'	א-ל	רחום	רחום	ה'	ה'
ה'	א-ל	א-ל	א-ל	א-ל	רחום	וחנון	וחנון	ה'	ה'
א-ל	רחום	רחום	רחום	רחום	וחנון	ארך אפים	ארך אפים	א-ל	א-ל
רחום	וחנון	וחנון	וחנון	וחנון	ארך אפים [לצדיקים]	ורב חסד	ורב חסד	רחום	רחום
וחנון	ארך אפים	ארך אפים [לצדיקים]	ארך אפים	ארך אפים	ארך אפים [לרשעים]	ואמת	ואמת	וחנון	וחנון
ארך אפים	ורב חסד	ארך אפים [לרשעים]	ורב חסד	ורב חסד	ורב חסד	נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים	ארך אפים	ארך אפים
ורב חסד	ואמת	ורב חסד	ואמת	ואמת	ואמת	נושא עון	נושא עון	ורב חסד	ורב חסד
ואמת	נוצר חסד	ואמת	נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים	ופשע	ופשע	ואמת	ואמת
נוצר חסד לאלפים	לאלפים	נוצר חסד לאלפים	נושא עון	נושא עון	נושא עון	וחטאה	וחטאה	נוצר חסד לאלפים	נוצר חסד לאלפים
נושא עון	נושא עון	נושא עון	ופשע	ופשע	ופשע	ונקה ינקה	ונקה ינקה	נושא עון ופשע וחטאה	נושא עון
ופשע	ופשע	ופשע	וחטאה	וחטאה	וחטאה	פוקד עון אבות על בנים	וסלחת לעוננו	ונקה	ופשע
וחטאה	וחטאה	וחטאה	ונקה ינקה	ונקה ינקה	ונקה ינקה	שלשים	ולחטאתנו	לא ינקה	וחטאה
ונקה	ונקה	ונקה	לא ינקה	פוקד עון אבות על בנים	פוקד עון אבות על בנים	ונחלתנו	ועל רבעים	פוקד עון אבות	פוקד עון אבות



א-ל רחום וחנן אר"י ברית כרותה ל"ג מדות שאינן חוזרות ריקם. מדאמר ר"י אא-ל רחום וחנן להא דברית כרותה ל"ג מדות משמע דבכאן מתחיל מנין י"ג מדות וזה שלא כדברי התוספות שפירשו שהמנין מתחיל או מהשם הראשון של ה' ה' או מן השני:

### חזקוני שמות פרק לד

(ה) ויקרא בשם ה' הודיעו השם שילך בו עמו. ד"א הקדוש ברוך הוא קרא מה שכתוב אחריו, שכן כתיב למעלה וקראתי בשם ה' לפניך ונראים הדברים שיש טעם פסיק בין שתי ההזכרות:

<p><u>יחזקאל פרק יד פסוק ה</u></p> <p>למען תפש את בית ישראל בלבם אשר נזרו מעלי בגלוליהם כלם:</p>	<p>(ו) ה' ה' פרש"י קודם שיחטא ואחת היא לאחר שיחטא. פ"י גבי עגל דהוא ע"ז שהקב"ה מצרף מחשבה למעשה, כתיב ביה ה' ה'</p>
--	---

<p><u>תהלים פרק יו</u></p> <p>(טז) לכו שמעו ואספרה כל יראי אלקים אשר עשה לנפשי:</p> <p>(יז) אליו פי קראתי ורומם תחת לשוני:</p> <p>(יח) און אם ראיתי בלבי לא ישמע אדני:</p> <p>(יט) אכן שמע אלקים הקשיב בקול תפילתי:</p> <p>(כ) ברוך אלקים אשר לא הסיר תפילתי וחטאו מאתי:</p>	<p>אחת קודם שיחטא דהוא חייב מן ההרהור כמעשה כדכתיב גבי עבודת כוכבים למען תפוש את בני ישראל בלבם, אבל גבי מרגלים דלא מיחייבי בהרהור קודם למעשה רק לאחר מעשה כדכתיב און אם ראיתי בלבי לא ישמע ה', לא כתיב שם ה' אלא פעם אחת. א-ל דיין ושופט כמו עד האלקים יבא דבר שניהם. רחום מרחם על עניים ומצירים זו מדת רחמנות. וחנן שייך אף לעשירים כמו שנאמר וצדיק חונן ונותן, יחנך בני, ויחנך. ארך</p>
--	--

אפים לשון המתנה כמו וארכא בחיין יהיבת להון דדניאל ובלע"ז דישביטנ"ט, והלועז לונקאיר"ש טועה. ארך אפים אין אני ממחר ליפרע מן הרשעים אולי ישובו מעצמם ולצדיקים אני מאריך אפי ליפרע מהם ומגדיל אפי עליהם כדי לזכותם לחיי העולם הבא. ד"א ארך אפים לפי שכל זמן שארצה אקח נקמתי אבל בן אדם אינו ארך אפיים אלא ממחר הוא לנקום נקמתו שאם היום כאן למחר הוא בקבר. ורב חסד כמו שמצינו מרובה מדת טובה ממדת פורעניות. ואמת מאמת מה שאני מבטיח.

(ז) נשא עון ופשע לשון משוא פנים דפורטנ"ט בלע"ז, נושא פנים לשבים. ונקה לא ינקה לגמרי, אם לא ייטיבו מעלליהם. פקד עון אבות שהרי משאו הכבד לאחד נוח לשנים והכבד לשנים נוח לג' שאם ילקה אדם על עונו אין העולם מתקיים, אלא הוא לוקה במקצת וזרעו לוקה במקצת והוא מדת שלש עשרה שגם היא לטובה. והא דכתיב לא יומתו אבות על בנים התם בב"ד של מטה והכא בב"ד של מעלה. [על שלשים ועל רבעים כך דרכו של הקדוש ברוך הוא ליפרע מן האדם בדור רביעי לו, כדכתיב על שלשים ועל רבעים כלומר על השלשים מעט ועל הרבעים הכל לבערם מן העולם]

ר' חיים פלטיאל שמות פרק לד

(ז) נוצר חסד לאלפים. לפי הפשט קשה מהאי קרא להאי קרא כדכתיב בואתחנן שומר הברית והחסד לאלף [וכאן הוא אומר] לאלפים. ורשב"ם פי' דלאלפים ובמשנה תורה היינו לאלף דור כמו שקרא לדור [שלישי] שלשים ולדור [רביעי] רבעים כמו כן קורא לאלף דור אלפים ובמשנה תורה אאריך בו יותר.

נושא עון. זה שחוטא ע"י יצר הרע ומכריחו לחטוא. [ופשע מרד שמורד להכעיס כמו מלך מואב פשע בי].

וחטאה שוגג שנ' וחטא[ה] בשגגה, כל אלה אני נושא ואיני פורע מהם אבל איני מנקה אותם לגמרי אם לא ע"י תשובה ומעשים טובים,

#### דעת זקנים מבעלי התוספות שמות פרק לד

(ו) ויקרא ה' ה'. אני הוא בעל הרחמים קודם שיחטא האדם ולאחר שיחטא האדם כך מפרש ליה במסכת ר"ה וצריך עיון מה צריך אדם רחמים קודם שיחטא. וי"ל מ"מ הוא צריך רחמים לפי שגלוי וידוע לפני הקדוש ברוך הוא שסופו לחטוא ולפי זה השני שמות הם מי"ג מדות אמנם נוצר חסד לאלפים אינו נמנה אלא באחד והרב ר' נסים ז"ל פי' נוצר חסד לאלפים שתי מדות הם והשם ראשון אינו מן המנין ופשטיה דקרא ויעבור ה' על פניו ויקרא בשם ה' ה' אל רחום וגו' המדות הללו תקראו לפני בעת שיצטרכו לרחמים:

#### רא"ש מסכת ראש השנה פרק א סימן ה

ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם אני הוא אחר שיחטא האדם. וא"ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא. וי"ל אף על פי שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא מתנהג עמו במדת רחמים באשר הוא שם. אי נמי קודם שיחטא בע"ז. ואף על פי שכבר חשב לעובדה ומחשבת ע"ז הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה (קידושין לט ב מ א) כדכתיב (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בלבם אפ"ה מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה. ואומר ר"ת דשני שמות הראשונים שתי מדות. כדדרשין לה הכא אחת קודם שיחטא ואחת לאחר שיחטא אם שב. אל ג'. רחום ד' וחנן ה'. ארך אפים ו'. ורב חסד ז'. ואמת ח'. נוצר חסד לאלפים ט'. נושא עון י'. ופשע י"א. וחטאה י"ב. ונקה י"ג. דעון ופשע וחטאה שלשה ענינים הן. כדאמר' בפרק אמר להן הממונה (דף לו ב) דעונות הם זדונות פשעים אלו המרדים חטאות אלו השגגות. ובמגילת סתרים דרבינו נסים גאון אינו מונה השם הראשון. שיש פיסוק בין שני השמות. וה"ק קרא ויקרא הקדוש ברוך הוא ששמו ה'. קריאת ה' אל רחום וחנן. וקא חשיב נוצר חסד לאלפים בשתי מדות. דנוצר חסד היינו מדה אחת ולאלפים מדה אחרת. דמדה טובה מרובה על מדת פורענות חמש מאות. דבמדת פורענות כתיב על רבעים ובמדה טובה כתיב לאלפים. ולא נהירא לי כלל דלמה ליה למיכתב ויקרא ה' הא כתיב ויעבור ה' על פניו ועליה קאי ויקרא ומה לו להזכיר השם אחרי ויקרא. ועוד נוצר חסד בלא לאלפים אינו מדה דאפי' הרעה הוא נוצר עד רבעים וכל המדות מדות ויתור הם. וכן נהוג לאומרן בכל גלות ישראל שהחזן אומר ויעבור ה' על פניו ויקרא והקהל מתחילין ה' ה' אל רחום וחנן וגו'. ולדברי הגאון היה לו לחזן לומר ויעבור ה' על פניו ויקרא ה' ולקהל להתחיל ה' אל רחום וגו'.

#### ערוך לנר מסכת ראש השנה דף יז עמוד ב

בגמרא קודם שיחטא האדם. הרא"ש הקשה למה צריך רחמים טרם חטא. ותירץ שלא יענש אף שחוטא לבסוף באשר הוא שם. ולענ"ד זה דוחק קצת שיקרא זה מדת רחמים וגם מה שתירץ עוד שלא יענש על מחשבת עבודה זרה קשה קצת דממנ"פ אם המחשבה נחשב חטא אם כן אין זה קודם שיחטא. והמהרש"א פירש משום

דשיתף הקדוש ברוך הוא רחמים בבריאה וזהו מה דקאמר קודם שיחטא. ולענ"ד אין זה במשמעות קודם שיחטא כי השיתוף רחמים בבריאה היה למען ימצא החוטא מחילה אחר שיחטא. ולענ"ד יש לפרש ע"פ מה דאמרינן בסוכה (נב א) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו לא יכול לו שנאמר צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו וכתוב ה' לא יעזבנו בידו ע"ש ואין לך מדת הרחמים גדול מזה שהקב"ה עוזרו קודם שיחטא ועיין לקמן:

#### תהלים פרק לז

(לב) צופה רשע לצדיק ומבקש להמיתו:

(לג) יקוק לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו:

בתוס' ד"ה שלש. ומכל מקום קשיא. לפי מה שכתבתי לעיל דפירוש קודם שיחטא דהיינו שהקב"ה עזרו לבל יכשל בחטא שפיר הוי ב' מדות שהרחמים חלוקים דקודם החטא הקדוש ברוך הוא מרחם עליו להקל מעליו עול ולחזקו נגד יצר הרע ואחר החטא הרחמים לבל יענש ובזה א"ש מה דדריש הפסיקתא דבפסוק יש לדקדק מהו הכפל עזבני ה' וה' שכחני ולמה שינה הלשון דבתחלה עזבני ואח"כ שכחני. אבל לפ"ז א"ש דהכי דריש דציון מקונן קודם שחטאתי עזבני ה' בידי יצה"ר דבזה שייך לשון עזיבה כדכתיב ה' לא יעזבנו בידו ולאחר שחטאתי ה' ענשני בגלות ושכחני. ולכן משיב רק על שכחני באמרו התשכח אשה עולה אבל על עזבני לא משיב דמה דהוי הוי. ועיין עוד מה שכתבתי מזה בספרי מנחת עני לפ' בראשית:

#### ישעיהו פרק מט

(יד) ותאמר ציון עזבני יקוק ואדני שכחני:

(טו) התשכח אשה עולה מרחם בן בטנה גם אלה תשכחנה ואנכי לא אשכחך:

[illegible][illegible]

**פרק ו**

היה צריך לומר "יעיבורו" על פני הדיקא.  
אלא מלמד שהיה לו גם איך היה נהגותו  
בהפליא<sup>11</sup>, ולפיכך לא היה לו במה היה תפלה.  
אולי התפלה, שאמר שהיה לו סדר תפלה.  
א"כ מופת<sup>12</sup>, שאמר משה (אמנם ט"ו) "והיגדתי  
נא את כבודך", ואמרו שבקש<sup>13</sup> משה רבינו  
עליו השלום לארצו, לא אפשר להוראת לו  
רק כאשר עשה, שהיה מראו לוי<sup>14</sup>, והראה לו  
כ"ש במשפט, שהיה סדר כל יפתחו צדק מורה

ה' הראה סדר  
תפלה

[illegible][illegible]



**24**

[illegible]

עד כאן דברי הרא"ש<sup>21</sup>

אכל הדברים פשוטים הם, כי אלו י"ג  
מדות הם וז"ל ה' במציאות, והם מדרגות טוב  
שעשה טוב לאדם.<sup>22</sup> ואדם שלא חטא  
ולא נתפטר בכמה שם "אל" הכתוב אתר  
צדיק הוא בצדקו שיהי למי שלא חטא.<sup>23</sup>  
פרוש, כי הרשע ששב בתשובה, והיי הוא

[illegible][illegible]

הנה הש"י מצטרף לשניהם בשם הויה, כי שם זה שמורה על הויה פשוטה שהוא הוה כר". וראו

**נתיב התשובה**

כך<sup>27</sup>, על מה הוא מורה. וכשני שמות עושה בעולמו<sup>28</sup>, ועושה טוב שהוא גדול

[illegible]

מחבר: "מחבר" ר' אברהם שניאורסון

[illegible]

רש"י דברים ג, כג "אין 'חנן' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם". (33)

**Xa**

2014

לוחות - מחירים -















כל בעלי העיון הפילוסופי חושבים שאי אפשר ליחס לשם יתברך שום תואר לא עצמי ולא מקרי מצד עצמו בשום צד אלא מצד פעולותיו בלבד, מן הטעם שבארנו בפרק ט' מזה המאמר, וכן דעת כל החכמים התורניים שנמשכו אחר דעות הפילוסופים, עד שהרמב"ם ז"ל כתב שהאומר שהשם יתברך יש לו תארים עצמיים ושהם בלתי מחייבים רבוי בעצמותו, הנה הוא כאלו קבץ בין הסלוק והקיום ולא ירגיש בזה. ועל כן לקח לו דרך אחרת בזה ואמר שאי אפשר ליחס לה' שום תואר חיובי אלא שוללי, ושכל התארים השוללים צודקים עליו, ואי אפשר שיצדק עליו שום תואר חיובי אלא מצד פעולותיו. ועל כן יאמר כי כמו שיקרא עלה או סבה או התחלה להיותו עלה וסבה לכל הנמצאים והתחלה להם וכלם עלולים ממנו, ויקרא יוצר או פועל בורא ועושה מחדש להיותו ממציא כל הנמצאים ברצונו הפשוט מבלי הכרח, כן יקרא חכם להיותו ממציא כל הנמצאים בחכמה גדולה נראית ביצירתם, וכן יקרא רחום וחנון וחסיד להיותו מנהיג כל הנמצאות ומרחם וחונן עליהם על צד החסד והחמלה והחנינה לא על צד הגמול, כמאמר הכתוב מי הקדימני ואשלם (איוב מ"א ג'), וכן יקרא נדיב או עושה צדקות להיותו משפיע הטוב והשלמות לכל הנמצאים מבלי תקות שום גמול ושכר יגיע אליו מזה, כמו שהוא מחק הנדיב לעשות כן, לפי שהנדיבות ישלם בשני דברים, האחד מצד המקבל והאחד מצד הנותן.

אשר מצד המקבל הוא שיתן למקבל דבר שיקבל בו תועלת, כי מי שיתן הסייף לנער והספר לאשה והפלך לאיש אין זה נדיבות לתת הדבר למי שלא יקבל תועלת במתנה, כי הראוי הוא לתת הפלך לאשה והסייף לאיש והספר לנער שילמוד בו. ואשר מצד הנותן הוא שלא יהיה הנדיב מצטרך אל פעל הנדיבות כדי שישלם בו, שאם היה הנדיב צריך אל פעל הנדיבות לא יהיה זה נדיב אלא סוחר, יתן דבר כדי שיקבל תמורתו כסף או שוה כסף או כבוד, ואף אם יתן בדבר כפל שויו אין זה נדיבות, כי יתן זה לפי שהוא מעריך בכך צרכו אל הדבר ההוא, והנה הוא כסוחר שיקנה הדבר ביותר מכדי שויו כפי צרכו אליו, וגם כן ראוי שלא יהיה הנדיב מצטרך אל שיהולל או שישובח על הפעל ההוא, כי מי שיפעל דבר כדי שישובח או יהולל או יגדל שמו או ינצל מגנות מה, הנה הוא חסר ההלול ההוא ומקבל שכר מה אף על פי שאינו במדרגת הראשון.

והוא יתברך הקנה אל כל הנמצאות השלמות הראוי והנאות והמועיל להם, כמו שאמרו ז"ל כל מעשה בראשית לדעתן נבראו בצביונן נבראו בקומתן נבראו, רוצה לומר כי כשברא הקדוש ברוך הוא הנבראים חנן להם היופי והקומה והשלמות מה שהוא טוב ונאות להם, וזהו בצביונן ובקומתן, שאלו על דרך משל היו נשאלין אם ירצו להיות נמצאים באותו התואר, רוצה לומר בזה היופי והקומה והשלמות הנמצא להם, היו מתרצים להבראות, וזהו לדעתן נבראו, ולא פעל ועשה הקדוש ברוך הוא אלו הנמצאות לקבל שכר ולא להנצל מהגנות, ולזה הוא מבואר שהוא הנדיב האמתי. ולפי שעיקר הנדיבות מבלי תקות גמול הא עשיית הצדקה, נקרא השם יתברך עושה צדקות, שהוא הפעל היותר נכבד המגיע מן הנדיבות, ולא נקרא כן על מה שעשה בעת הבריאה אבל על מה שהוא מתמיד לקיים הנמצאים ולהשפיע מאתו תמיד שפע מקיים מציאותם שהוא הנדיבות האמתי, רוצה לומר התמדת הטוב.

וזהו שאמר הכתוב הודו לה' כי טוב (תהלים ק"ו א'), וסיים שעיקר הטובות הוא כי לעולם חסדו, רוצה לומר התמדת החסד, ועל זה נקרא השם יתברך עושה צדקות בכל עת, אמר הכתוב אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת (תהלים ק"ו ג'), הנה אחר שכתוב עושה בלשון יחיד ולא אמר עושי ביו"ד בלשון רבים כמו שומרי, נראה כי עושה שב אל השם, ויאמר אשריהם השומרים משפט השם אשר הוא עושה צדקה בכל עת ויעשו כמוהו, כאמרם ז"ל והלכת בדרכיו (דברים כ"ח ט'), מה הוא רחום אף אתה רחום מה הוא חנון אף אתה חנון וכו', וכן נקרא ארך אפים ורב חסד ופוקד עון אבות על בנים (שמות ל"ד ו'), מצד הפעולות הנמשכות מאתו



להנהיג בהן הבריות, ואלה התארים וכיוצא בהן מותרים בחקו אף על פי שיש בהם תארים הפכיים כמו רחום ופוקד עון אבות על בנים.

וזהו שנרמז למשה רבינו עליו השלום כשאמר הודיעני נא את דרכיך (שמות ל"ג י"ג), ששאל ממנו איך אפשר שיבקש האדם מלפני השם לעשות פעולות הפכיות עם היותו אחד פשוט פשיטות גמורה ורחוק מן ההתפעלויות הגשמיים, והראהו השם יתברך כי ב"ג מדות הוא מנהיג בריותיו ובהן ראוי לבקש מלפניו, וכמו שאמרו רבותינו ז"ל ויעבור ה' על פניו וגו' (שמות ל"ד ו'), אמר רבי יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה לו למשה ואמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם (ראש השנה י"ז ע"ב), רוצה לומר שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה במראות הנבואה כי באלו ה"ג מדות ראוי להתפלל לפניו, שהם תארים מתיחסים אליו מצד הדרכים שהוא מנהיג בהן בריותיו, והתארים שהם מצד פעולותיו כגון אלו לפי דעת הרמב"ם רשאי להללו בהם ולבקש מלפניו בהם.

אבל התארים שהם מצד עצמו לא הותר להללו ולא להתפלל לפניו בהן, וזהו שאמרו רבותינו ז"ל על הא-ל הגדול הגבור והנורא, אף על פי שאמרם משה רבינו עליו השלום לא היינו מתירים עצמנו להתפלל בהם, להיותם דומים שהם תארים מצד עצמו ולא מצד פעולותיו, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ובארו שאף אלה הם תארים מצד הדרכים שהוא מנהיג בהם בריותיו שהותר להללו בהם, כמו שאמרו רבותינו ז"ל במסכת יומא (ס"ט ע"ב), למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה שהחזירו עטרה ליושנה, אמרו זו היא גבורתו שנותן ארך אפים לעוברי רצונו, וזו היא נוראתו שאלמלא נוראותיו היאך אומה יחידה יכולה להתקיים בין האומות, וכן בכלם בארו שם שהם תארים מצד המדות שנוהג בהם עם הבריות, ומתוך כך ראוי לאמרם בתפלה כמו י"ג מדות שנאמרו למשה שנתפלל לפניו בהם, להיותם תארים מצד פעולותיו.

ואף בתארים שהם מתיחסים אליו מצד פעולותיו ראוי שנבין אותם על הצד שיש בהם מן השלמות לא על הצד שיש בהן מן החסרון, כי אף על פי שאלו התארים יחייבו הפעלות בחקנו והשתנות מן ההפך אל ההפך, אינם מחייבים שנוי והתפעלות בחקו יתברך, כי לא דרכיו דרכינו ולא מחשבותיו מחשבותינו.

p.108: Although this concept is illustrated most clearly by God's attribute of kingship, it is not limited to kingship. All of God's attributes exhibited within the world (as opposed to their absolute aspect) are dependent on the world and on the acts of people. If no one turns to God, then He is absent. If no one calls on His name, then His name is not found, and He is not present. While God, in His absolute transcendence, is wholly independent of the world, His presence in the world is dependent on a vehicle, on someone who will bear His honor and glory. The sages describe Abraham as having "mended the rift" because he "called on the name of God" in a world where God had previously been absent. As paradoxical as it may sound, the absolute and supremely transcendent God is dependent on our blessing when He relates to this world.

My master and teacher, R. Yosef Dov Soloveitchik z"l, explained that this is the meaning of the formula of all *berakhot*. "Blessed are You, our God, King of the world" means that we indeed add power and glory to the presence of God by discovering Him and recognizing Him in the world. In the act of prayer, we turn to God to receive everything from the One who needs nothing from us, but from whom we need everything. That very act itself becomes an act of giving to God, of increasing His presence and glory, of adding to His holy name. Indeed, Psalm 104 opens, "*Barekhi nafshi et HaShem*" – My soul, bless God" – and

#### תהלים פרק קד פסוק א

ברכי נפשי את יקוק יקוק אלקי גדלת  
מאד הוד והדר לבשת:

immediately continues, "HaShem my God, You grow very great; You are clothed with beauty and majesty."

### ספר אבודרהם סדר תפלת התעניות

כתב רב נתן גאון שאין מנהג ליחיד המתענה לומר י"ג מדות. וה"ר יעקב בן הרא"ש כתב ואיני יודע מה חשש יש בדבר שאינו אלא כקורא בתורה שהרי לא אמרו חכמים אלא (מגילה כ, ב) כל דבר שבקדושה אין אומרים אותו בפחות מעשרה ואינו נקרא דבר שבקדושה אלא קדיש וקדושה וברכו וכן כתב ה"ר יונה. וכשאומר ויקרא בשם ה' צריך להפסיק מעט בין בשם לה' כי בפסוק הוא בטרחא ורוב ההמון טועין בזה.

### שולחן ערוך אורח חיים הלכות תענית סימן תקסה סעיף ה

ה' אין היחיד רשאי לומר שלש עשרה מדות דרך תפלה ובקשת רחמים, (יא) דדבר שבקדושה הם; אבל אם < בא לאומרם (יב) ה' דרך קריאה בעלמא, אומרם. הגה: (יג) וכן אין ליחיד ו' לומר סליחות או ויעבור (מהרי"ל בשם א"ז).

### משנה ברורה על שולחן ערוך אורח חיים הלכות תענית סימן תקסה סעיף ה

(יא) דדבר שבקדושה הם - ואין נאמר בפחות מעשרה:

(יב) דרך קריאה - בניגון וטעמים. אין לומר האדרת והאמונה בצבור כ"א ביה"כ [ט] הא יחיד יכול לומר האדרת כל השנה. אין לומר קודם חצות לילה שום סליחות ולא י"ג מדות בשום פנים לעולם חוץ מביום הכפורים [אחרונים]:

(יג) וכן אין וכו' או ויעבור - אף די"ג מדות כבר כתבו המחבר חזר ושנה הרמ"א בשם א"ז דאפילו סליחות לחוד ג"כ אין לומר ביחיד אבל האחרונים תמהו על עיקר הדין דלמה לא יאמר היחיד סליחות שהוא תחנונים בעלמא [י] והסכימו דסליחות בלא י"ג מדות יכול יחיד לומר:

"...sanctifying the Name is Israel בני ישראל," among the Jewish people." Since these ceremonies are *devarim she-bi-kedushah*, matters of sanctity, they must be enacted among the Jewish people, like the more formal *Kiddush Hashem*. A *minyan* is the smallest representative grouping of the entire people." (R' Gidon Rothstein, *As If We Were There*, p.109)

p.110: The very recitation of the Thirteen Attributes of Mercy is a magnification and a sanctification of God's name in the world that He created. Without the creative sanctification of the *Selichot*, without the element of covenant, we have no more than a list of names and attributes. Only by reciting them as God recited them before Moses in the cleft of the rock, when He wrapped himself like a *shali'ah tzibbur*, does one endow them with the significance of prayer.

p.111: According to our explanation, the Bah's approach is clear. The covenant of the Thirteen Attributes of Mercy constitutes the enthronement of God. If God is our King, He rules over us, and if He is a merciful and gracious God, the His divinity is revealed over us in that manner. The only way to recite the Attributes without being involved in a *davar shebikedusha* would be to intend that God not reveal Himself to us as a merciful and gracious God – and that is certainly an implausible intent for one reciting *Selichot*!

## HaShem HaShem

p.3: The Gemara could have simply intended that “*HaShem, HaShem*” is one attribute that indicates that God continues to show compassion even after sin, just as He treats one compassionately before he sins. “*HaShem, HaShem*” would imply, “I am God – I have not changed.”

If the persistence of this attribute after sin constitutes an independent attribute, we should seemingly add a second attribute to all the other *Midot* as well.

The simple meaning of the divine name of *Havaya* (literally, “Existence”) relates to the notion that God gives existence to the entire universe; all of existence comes from Him. This is true not only in the sense of historical creation, but also in the sense that the very concept of existence is possible only on the basis of the will and power of God. Nothing exists independently of Him; there is nothing whose existence is possible without the will of God. The very word “existence” can denote only God Himself or His Will.

p.4: When someone gives his friend something he does not deserve, he has performed an act of kindness. When existence was given to nothingness, when everything was given to non-existence, this was the greatest act of kindness possible... God’s creation is thus infinite kindness. Thus, “The world is built through kindness.”

p.5: As it is not a response to any previous reality, the attribute of *Havaya* relates equally to every reality...

תהלים פרק פט פסוק ג

כי אמרתי עולם חסד יבנה שמים תכן אמונתך בהם:

Every other attribute is based upon the attribute of *Havaya*, the Almighty’s will that there exist a reality outside of Himself. Only after we understand that God lends things existence do we note that everything in existence receives to a different extent, in accordance with what it deserves...

By definition, sin opposes the divine will, and God’s will that there be existence does not include that which runs in opposition to His will. Thus, the existence of sin contradicts and annuls the creative act of the first attribute of *Hesed*. A world with sin – a world in opposition to God’s will – cannot continue to exist by His will.

Thus, “I am He before a person sins, and I am He after a person sins.” The second *Havaya* is a new attribute of *Havaya*, which includes even a world of sin. To put it more sharply, this is the attribute of *Havaya* that gives existence to everything, including sin itself. After sin, a person must be created anew, and God must sustain this new existence – an existence with sin.

p.6: The recitation of the first name of *Havaya* requires a sense of being entirely dependent upon the divine will, as existence has no meaning other than the will of God, who, in His kindness, grants life to all living things... The attribute of *Havaya* after sin is predicated on the fact that God wants the world even after sin; that He continues to give existence to a world that operates in opposition to His will... When we utter the second *Havaya* in the *Selichot* recitation, we essentially ask the Almighty to support our sinful existence, to become a participant in the sin. What gall it takes to make such a request! Indeed, as R. Yohanan said, “Had the verse not been written, it would have been impossible to say such a thing!”

p.7: The Gemara defines the second attribute to mean, “I am He before a person sins, and I am He after a person sins *and repents*.”...

R. Yohanan's intent, I believe, is that the Almighty tolerates sin in *anticipation* of *teshuva*. "I am He after a person sins" because he will repent at some point in the future...

The faith in the rehabilitative ability of evil, the faith in the sinner, is the added Attribute of Mercy of the second *Havaya*.

*p.9:* This understanding has an important consequence for the way a person must recite *Selihot*. When reading the second attribute, one must do so with a willingness to repent; one cannot recite the second attribute while denying the possibility of *teshuva*.

## E-I

*p.13:* It appears that *Tosafot* establish two concepts here, both of which complicate our puzzle. First, they identify the term "*E-I*" as a reference to strength and power, leaving us to wonder why this quality ranks among the Thirteen Attributes of Mercy. Second, *Tosafot* claim that this quality is most clearly manifest through God's provision of food to His creatures.

*p.15:* Divine strength is demonstrated through phenomena that appear to us as unusual, impressive, and awesome. We do not recite the blessing "*shekoho ugevurato maleh olam*" over common phenomena, such as normal rainfall and ordinary winds, because we do not *experience* God's strength through them. When we witness lightning and fierce storms, on the other hand, the manifestation of divine strength is forced onto our awareness.

*p.16-17:* In the two cases in the Torah when these attributes are articulated – after the sin of the golden calf and the sin of the spies – Moses seeks to avert the nation's utter destruction. The people are threatened not with punishment, not even with death, but rather with the divine response of "I shall destroy them in an instant," the complete cessation of existence. Such annihilation does not signify strength; it is a natural consequence of sin. The mercy invoked in the Thirteen Attributes prevents this natural consequence...

Punishment entails the sinner's continued existence despite his sin; this requires strength, as God must intervene to disrupt the natural condition, whereby sin equals nonexistence. When we speak of God's strength, we refer to the exertion of strength to oppose and overturn the natural process that God Himself established in creating the world.

This is illustrated in the second *berakha* of the *Amida* prayer, which *Hazal* call "*gevurot*," "strengths." The phenomena noted in the *berakha* do not fit our ordinary conception of that quality. There is no mention of demonstrations of power or awesome might. In fact, a study of the *berakha* reveals that all of the phenomena it lists share one property – the reversal of a process that has already taken hold of a person. First, God is described as "*somekh nofelim*," who "supports the falling." When a person falls, he is seized by the force of gravity, which naturally draws him towards the ground. But the Almighty intervenes to halt the process, because He is "*rofeh holim*" ("healer of the sick"). A person is taken prisoner, without any possibility of escape – but he suddenly goes free, because God is "*matir asurim*" ("releaser of the bound"). The natural process flows in one direction, and God's might, His strength, overpowers it and sends it in the reverse direction. *Gevura* is an exhibition of *overcoming*.

*p.19:* When one asks for compassion with the divine name of *E-I*, invoking the attribute of Strength, he must be aware of the magnitude of the strength required. He requests not merely that a certain attribute should be employed, but that a divine attribute should be suspended. In order to have mercy, God must restrain His own attributes and overpower His goodness...



An important component of God's strength is its temporary nature, and we must remember this when submitting a plea with this attribute in mind. It is meaningless to ask for continued existence in a state of sin, to ask goodness, "Accept me as I am now, in my present state, without judgment and without discrimination." This would be not a request for compassion, but rather a request for indifference. God's permanent condition is one of goodness sustaining goodness; the use of "strength" signifies special effort, something out of the ordinary, an internal struggle, as it were, and assurance of this struggle's end must therefore accompany any request for it.

*p.20-22:* Strength must only be employed in order to achieve something new, to create instead of maintaining the *status quo* or actualizing the potential of what already exists. The divine decision to create a world outside of Himself and to achieve an objective outside of His perfection – regardless of the imponderable reason for that decision – requires the use of strength. Divine strength is creativity – creation *ex nihilo*, the creation of a world that had no existence whatsoever in that which preceded it...

The *Akedat Yitzhak* distinguishes between two different kinds of nature: a "blind" nature, the familiar laws of physics, and an "intelligent" nature, the laws of reward and punishment. According to the first system, fire burns both the flesh of the righteous and the flesh of the wicked; according to the second system, fire consumes the wicked, but never harms the righteous. Accordingly, the reward of the righteous and the punishment of the wicked do not come from God *ex nihilo*, but rather grow out of the natural order, "something from something." We are not amazed by the fire produced from a match, and we similarly should not react with surprise upon seeing the death for the wicked and life for the righteous.

The laws of "blind nature" are the four basic elements of the Greeks, the four basic forces of modern physics, Newtonian mechanics, or the laws of quantum physics. The laws of "intelligent nature" are the Thirteen Attributes of Mercy: "*Havaya Havaya*, Mighty, Merciful and Gracious, Longsuffering, and Abundant in Mercy and Truth." The continued existence of the *tsaddik* does not require the exercise of strength because it follows from "intelligent nature;" it is the existence of the *rasha* that requires creation *ex nihilo*, as it contradicts those very laws...

When we call the name of *E-I*, we say that the world is deficient; it cannot exist according to the original system of creation. The world – at least my small world – does not justify itself and does not warrant its continued existence. It requires the exertion of power from the outside, and additional creation.

Imagine a person purchases a new watch. After a bit of abuse, the watch stops functioning, and he returns to the watchmaker. The watchmaker explains that the watch is not defective, but its internal power source has been damaged. In order to function, it must be attached to a source of electricity; it cannot operate without power from an external source. This is precisely the situation of a person who sins. He has no basis for his continued existence, and thus requires additional power from an outside source – that is, from God. This is not because the human being is defective, but rather because by sinning, he has destroyed his internal power source. After sin ruins the divine creation, we must turn to the Creator – whose creation was destroyed due to no fault of His own – and ask that He provide that which is missing, to send a current of power that will enable us to exist.

*p.22:* It is possible to make such a request because of God's covenant – "Had the verse not been written, it would have been impossible to say such a thing." The Almighty wrapped Himself as a *shali'ah tzibbur* and said, "I continue to create; I am the power source for the world, and not only its initial Creator.

The attribute of *E-I* includes three levels of strength – the strength to overcome creation, the strength to overcome the divine good, and the strength to create a constantly renewed existence, wherein the present does not have the power to ensure the existence of the next instant.

p.23: This is the meaning of the verse that *Tosafot* cited: “The lion cubs roar for prey, and to request their food from *E-I*.” The lion cubs are strong, the kings of the animal world; they naturally – by justice – prey on the lamb. But sometimes, their power does not suffice to secure their prey, and they then ask to receive it from God, from outside the natural realm and the power latent within it. This is the attribute of Strength – the strength required to suspend the system of justice in the world and to grant kindness.

*Havaya*, the first of the Thirteen Attributes, teaches that, “The world is built through kindness.”

*Havaya*, the second attribute, teaches that, “The world of sin is built through kindness.”

*E-I* the third attribute, teaches that, “The world of sin is built and sustained through the strength of the good to suspend justice.”

## Rahum and Hanun

p.26: *Havaya* and *E-I* relate to all existence indiscriminately, simply by virtue of the fact that something exists and God wants it to exist; they do not take into account any specific creature. In contrast to this concept of general existence, *Rahum* relates to specific individuals, to each person on his own. At a certain point, the first attributes do not suffice – and it is then that the attribute of *Rahum* comes into play.

p.27: The compassionate God takes into account all kinds of “mitigating” factors.

p.28: *Rahum* entails the introduction of rational considerations that warrant pitying the sinner instead of punishing him. When claims in his defense fail to spare him, one is left with no option other than a plea to God invoking *Hanun*, which is not based on logical claims...

We may thus summarize the first five Attributes as follows: *Havaya* gives existence to the world in accordance with the divine will, but when sin occurs, the initial will can no longer sustain existence. The second attribute of *Havaya* then dictates that God creates the world anew, for He wills the existence of the world even if it contains sin. But the existence of sin itself must then be sustained, and therefore the attribute of *E-I* “forcefully sustains even the sin itself. But the sin endures, so the attribute of *Rahum* assesses each creature and finds a reason to have compassion on some due to special circumstances, in accordance with the rules of compassion. But there are sinners for whom all the justifications run out; they are sentenced even after compassion is invoked. They deserve punishment until another attribute arises: “For when he cries out to Me, I shall listen – for I am gracious.” The Almighty grants an “undeserved gift” to one who cries out to Him, and pardons his offense even without the justifications advanced by the attribute of Compassion.

שמות פרק כב פסוק כ

והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני:

p.30-31: The human cry affects my heart because I sense myself in his cry. His cry reminds me – against my will – of what we share in common, and his pain therefore arouses my own pain. The cries of another person awaken the identification I sense with every other human being.

Indeed, this reflects an element of weakness; this response is based on my own suffering that results from sharing in another’s suffering. But this “weakness” is a good quality, as it stems from sensitivity. This is a basic human quality – we sympathize with those with whom we identify...

Can something similar be said about the King of the universe? I believe that we can indeed say that the Almighty identifies with His creatures for two reasons. First, He identifies with His creations because He created them; He invested effort into their existence. Second, and more important for our purposes, He identifies with human beings because they were created in His image and form, *betzelem Elokim*.

Because man is created in His likeness, God not only has an interest in man, He is committed to a partnership with him.

The term *tzelem* ("image"), with respect to anything created, refers to the plan according to which something was made. The *tzelem* is the model, the work plans and technical specifications that describe the ideal which the item is intended to achieve. If a person is created in the "image of God," the human being has no other ideal or limiting specification other than God Himself. Every other creation is defined by its existence – a dog can never be anything more than a dog. But the human being is defined in the present through his potential in the future, and his potential is Godly – it is limitless...

The Almighty identifies, as it were, with the person who sins and now finds himself in distress, because He identifies Himself, as it were, as the potential outcome of man's existence. It would be a vile sin and insane hubris were a man to see himself as God, but nothing prevents God, whose gaze encompasses the infinite, from seeing Himself in Man – "Had the verse not been written, it would have been impossible to say it."

p.33-35: Of course, as *Tosafot* write, it is only "*kivyakhol*" that God senses a person's pain, and "*kivyakhol*" that He cannot bear to see someone's suffering. Whatever the true, metaphysical explanation is, however, the basic concept is that of identification, knowing, a sense of oneness. "The Almighty wrapped Himself as a "*shali'ah tzibbur*" – when we recite the Thirteen Attributes of Mercy, the Almighty is alongside us, the worshippers, and not on the other side, as the one listening to the prayers. God is part of the *tzibbur*, part of our community, for the recitation of *Hanun* because this is the attribute that equates us with Him, as it were. This attribute works because He does not judge our suffering, but rather shares in it: "*Imo Anokhi vetzara*" – "I am with him in distress" (Psalms 91:15)...

If this is the correct understanding of *Hanun*, then it requires special intent as one recites this attribute in prayer. As we have noted, each attribute must be accompanied by an awareness on the part of the worshipper, based upon his role as the "chariot" bearing that divine name. According to the approach proposed here, one who recites the name of *Hanun* must cry out from suffering and torment, presenting before God the suffering in the world in a manner that arouses identification. Thus, the worshipper must also identify with the suffering; he must feel it, "know" it, and truly sense why God is "compelled" to alleviate the pain of the sufferer.

When a person declares that God is "*Rahum*", he says: "Look at the mitigating circumstances that arouse compassion toward my personal situation." But when he declares, "*Hanun*," he says: "True, I have nothing to justify a lightening of the sentence. But please, our Father, it hurts me! It hurts!"

### Erekh Apayim

p.37:

R. Shmuel bar Nahman said in the name of R. Yohanan: It does not say here *Erekh Af*, but rather *Erekh Apayim*; He delays His anger with the righteous and delays His anger with the wicked. (*Ta'anit* 2:1)

רבינו בחיי שמות פרק לד

ויש לך להתעורר במה שתרגם אונקלוס: "ארך אפים", מרחיק רגז, כי ירמוז למלאכים הממונים להשחית שהם רחוקים ממחיצתו של הקדוש ברוך הוא.

וכן תמצא בירושלמי במסכת תענית: (ירושלמי תענית ב, א) אמר רבי לוי מהו "ארך אפים" מרחיק רגז, משל למלך שהיו לו שני לגיונין קשים, אמר המלך אם דרים הם עמי במדינה עכשיו בני מדינה מכעיסין אותי והם באים ומכלים אותן, אלא הריני משלחם לדרך רחוקה שאם יכעיסוני בני מדינה עד שאני משלח אחריהם בני מדינה מפייסין אותי. כך אמר הקדוש ברוך הוא: אף וחמה שני מלאכי חבלה, אם דרים הם עמי עכשיו ישראל מכעיסין אותי והם מכלים אותם אלא הריני משלחם לדרך רחוקה שאם יכעיסוני ישראל עד שאני משלח אחריהם הם עושים תשובה ואני אקבלם

p.39-40: Onkelos similarly translates *Erekh Apayim* as "*Rahik Ragiz*," "Distances Fury," and this is, indeed, the simple meaning of this attribute. But what do we mean when we say that God distances His anger? How can we understand the concept of "distance" in the context of a divine attribute?

The Yerushalmi answers this question through the use of an allegory:

A king had two harsh legions. The king said: If they live with me in the city, then when the citizens anger me, they [the legions] will rise against them. Instead, I will send them far away, so that if the citizens anger me, by the time I send for them [the legions], the citizens will appease me and I will accept their appeasement.

Similarly, the Almighty said: *Af* [Anger] and *Hema* [Rage] are two destructive angels. I will thus send them far away so that if Israel angers Me, by the time I send for them and bring them, Israel will repent and I will accept their repentance.

p.41: The attribute of *Erekh Apayim* is similar to the second attribute of *Havaya*, which the Gemara states applies "after repentance." We can beseech the attribute of *Havaya* even before repenting because there is an expectation of ultimate *teshuva*. Similarly, *Erekh Apayim* acts before a sinner repents, but only because of the expectation of repentance.

p.43: When we proclaim that God is *Erekh Apayim*, we beg Him to delay that response, to grant us the right to live amidst the anger and fury until *teshuva* is achieved. "You, my Father and King, are angry, and I accept this and acknowledge the reason for this anger. My existence was intended to serve as an image of God, and I betrayed this purpose. Yet, amidst this anger, I hang my hopes on the opportunity You will grant me to appease You, for You are *Erekh Apayim*."

p.46: The Yerushalmi's image of "distance" between God and His legions expressed this quality of anger. Although anger is one of God's attributes, it is nevertheless a "distant" attribute, one that the Almighty utilizes only after the "near" attributes have failed to achieve the desired result...

The "distance" explains the basis of the delay; when God enlists the services of an alien element rather than expressing grace from within the internal divine good, the response is slower because it pains God, as it were, to use this method. If the Almighty brings me near, that is kindness; if He pushes me away so that I can eventually draw near, that is justified and ultimately good, but it entails releasing the forces of evil and destruction.

p.47: The attribute of Anger is not possible until it becomes necessary.

p.48: *Teshuva* can eliminate the anger, (or, in the Yerushalmi's words, can "appease") after mercy succeeded only in delaying it. Therefore, the attribute of *Erekh Apayim*, in the mindset of the worshipper, must include an existential feeling of God's smoldering anger – and the glimmer of hope for *teshuva*.



p.50: Rashi explains Beit Hillel's metaphor: "Tilts toward kindness: Since they are equally balanced [between sins and merits], He tilts the decision toward merit, and they do not descend to *Gehinom*." The Gemara's formulation is based on the image of a set of scales with two arms, one holding a person's merits and the other containing his demerits. In the case of the *beinoni*, the two sides are perfectly balanced, without one weighing down the other. In such a situation, according to Beit Hillel, the Almighty employs the attribute of *Rav Hesed* and forcefully tilts the scales down to one side.

p.58: At the time that I call out in the name of *Rav Hessed*, I call to God to bear responsibility for the world's substandard condition, to share in the accountability for my wrongful acts. At that moment, the individual foregoes his free will to some extent, returning to that true, primordial point when everything existed solely by His word. And then the scales tilt in favor of kindness.

*p.61:* Our world is based upon the precise opposite of the absolute world of God. The added value of the created world is rooted specifically in the value of temporal development. In fact, one can plausibly claim that God created the world in order to achieve the value of process.

וגר' - היטת העצרת מנוח'ת : ורב חסד ואמת .  
 ורב קלז גב על האמה . ומשעמו דדרכיו לינו כדרכי  
 ז"ל . דמי שהוא רב חסד . לינו רב האמה להעניש  
 כמו שמגיש . חזל הקב"ה אע"ג שהוא רב חסד מ"מ  
 הוא רב אמה . וגבוה דרכי ה' מדרכיו . והיינו  
 שני חומרים הללו את ה' כל גוים שבוחרו ב' החומים  
 אין גבר עלינו חסדו ואמת ה' לעולם . חזל  
 מתווס' ל' הקב"ה ע"ג שגבר על ישרא' חסדו . חזל  
 להיפך אע"ג שגבר עלינו חסדו מ"מ ואמת ה' לעולם .  
 ובשביל זה המה מתגברים עלינו הרבה פעמים :

תהלים פה:י"ב

36

justifies the existence of the wicked, as it finds value even in the state of evil as the ground from which good can develop in the future.

### **Notzer Hesed LaAlafim**

*p.71:* In his commentary, Rashi explains, “*Notzer Hesed* – that which the person performed before Him.” According to Rashi, the *hesed* described here refers not to the Kindness of the Almighty, but rather the kindness of the human being. When a person performs kindness, God “preserves” it.

*p.75:* If we consider that the value of life lies not in the results of one’s progress, but in the progress itself, in the ascending towards God, as we explained in the previous attribute, what happens to that goodness, that reflection of God’s perfection, once the deed is done and accomplished? The value of an act lies in the movement, in the ascent, the process of improvement and drawing closer to perfection. Since the divine image and the chariot of the *Shekhina* are sustained through the person’s ascent towards perfection, the moment he stops moving, nothing remains of the value of movement, even if he rests on a high level.

*p.77:* But in God’s mercy, this is not what happens. God is *Notzer Hesed* – He makes my *hesed* grow for thousands of generations. God looks upon us from a dynamic, process-oriented perspective, so that I equal more than what I am in the present. God, who exists beyond time, views me not as a static creature, but rather as a complete stream of past leading to the future, and my value is thus infinite. From the perspective of *Notzer Hesed LaAlafim*, I have the value of *kedusha* and *Shekhina*; I am a human reflection of perfection.

*p.79:* The value of progress is not merely the value of my life as an individual, but rather my value as part of the history of *Am Yisrael*, the value of the life of a nation. The movement that began during the lives of the patriarchs has not yet ended. Even if the process is temporarily at rest, and even if the process sometimes regresses in the lives of individuals, from the broader perspective encompassing the lives of the patriarchs to this very day and beyond, the overall direction is one of progress and growth, toward *Shekhina* and perfection. So long as I remain part of this process and have not abandoned it – as long as my life is devoted to continually drawing close to the Almighty and sanctifying His name in the world – yesterday’s kindness still exists today and still retains its value.

*p.80:* When we recite “*Notzer Hesed LaAlafim*,” we must understand and commit ourselves to join the generational chain, to sense that we continue the project begun by our patriarchs. We are not trying to use our “connections,” but rather to invoke our continuation of their path. This means not simply preserving the values of our patriarchs, but advancing them, continuing the forward movement and progress. One who appeals to the attribute of *Notzer Hesed LaAlafim* claims to be not a fixed good reality, but rather a reality that may be bad, but which improves. This improvement has value as part of the great progression that encompasses all of human history.

### **Noseh Avon VaFesha VeHata’a**

*p.85:* Until now, as we have emphasized on several occasions, the purpose of the Attributes of Mercy was to sustain the individual, to grant the sinner the possibility of existing despite his sin and annul, or at least mitigate, his punishment. Although sin affects the person’s connection and relationship to God, the God of Mercy has the power to overcome the damage to the relationship and continue sustaining the individual. In the context of the first nine attributes, the discussion revolved around the person – his life, his existence, and his ability to stand before God. Now, however, the focus has moved from the person – the one who committed the sin – to the sin itself...



We need God's kindness to immunize us, to prevent the harmful effects of the sin from destroying our lives. In the previous attributes, the sinner's only interest is survival; he does not address reparation. It is only at this point that the process of *teshuva* has at last begun to unfold.

*p.86:* An intentional sin is evil, and hence it damages the Good. The world, both the world as a whole and the person's internal world, is the handiwork of the Almighty and embodies the divine good. Sin is evil; it is a reality of evil, and its existence damages the divine goodness. Evil and sin damage and ruin goodness itself. The world is less good than it was, and even the person himself, as a complete world of his own, is less good.

*p.87:* While *avonot* adversely affect the divine good, *pasha'im* adversely affect divine kingship. One who intentionally commits a sin – and certainly one who sins inadvertently – does not infringe upon God's kingship, because he had no intention to rebel against divine authority. His intent was not to oppose the rule of the King of the world. But some people go farther, transgressing in order to rebel, to protest God's rule. Every *pasha* also includes an *avon* – but not every *avon* includes a *pasha*.

*Shegagot* are not evil by nature, because the transgressor had no intention to do evil, and certainly not to rebel. The act may be the same, but there is clearly a difference, for in the absence of evil intent, no harm is caused to God's goodness or His kingship.

Obviously, we would prefer that God forgive our sins altogether, but this is not up for discussion at the moment. At this point, the sinner is not trying to save himself, but rather to prevent the harmful effects of his sin. He therefore asks God to make his sins like *shagagot*, thereby preventing the metaphysical impact of his wrongdoing.

*p.89-90:* He "bears *avon*" – and goodness cannot truly be harmed; He "bears *pasha*" – and His kingship cannot be undermined to even the slightest extent...

Just as willful violations have a harmful effect on goodness and acts of rebellion affect divine kingship, unintentional sins affect a person's soul, the reflection of sanctity within him. *Shagagot* ruin the divine image within a person. The soul of a sinner is a soul that has taken ill. God, in His kindness, may disregard the sin, and it may not have a negative effect on the world because it was committed accidentally, but the person nevertheless suffers from the very presence of sin within his character, from the destructive influence that sin wields upon the soul...

If the Almighty joins the person's soul with the Divine Soul above, if He once again blows a fresh soul of life in man's nostrils, then man will be renewed as a new living creature. The soul itself will retain its purity, unharmed and unaffected by the sin.

*p.91:* We were created to be independent, capable of making decisions autonomously, with the ability to pollute and ruin, to destroy and to detract from the world – but in the hope that we instead will choose to build and purify, to improve and become holy. *Noseh Hata'a* is the response to an illness, and it signifies a retreat from the purpose of creation. If a man is immunized from the consequences of his actions, he loses responsibility for his actions, and it follows that he loses the significance of his free will. Nevertheless, in order to be able to choose and become holy tomorrow, one must be purified today...

God does not allow goodness to be corrupted, divine kingship to be humbled, or the soul from God above to be polluted. God transforms the intentional sin and the act of rebellion into a *shogeg*, and even the *shogeg* – the inherent, negative impact of every sin – He eliminates. This final stage is not expressed in the Gemara's discussion in *Yoma*, but is implicit in the verse; after God bears the *avon* and *pasha* as though they were just as a *hata'a*, He bears the *hata'a* itself. The sequence is therefore arranged from

avon to *hata'a*, because the person's soul is the last item repaired, First God repairs goodness, followed by kingship and then, finally, the human being.

p.93: There are two stages in the Thirteen Attributes, reflected in the division in the Torah between two verses. From "*HaShem HaShem*" through "*Rav Hesed VeEmet*," we deal with the evaluation, the weighing of the person's merits against his demerits, and how the scales will be turned in his favor. The essence of these attributes relates to the power of goodness to overpower evil. When we reach *Notzer Hesed LaAlafim*, a new verse begins – and with it a new stage in the process of divine mercy. The essence of the attributes at this stage is dealing with evil itself, neutralizing and repairing it. The attributes of *Noseh Avon VaFesha VeHata'a* continue this second stage: "Do not just keep me alive, but also cure me. Do not only preserve existence, but preserve the completion of goodness, divine kingship, and the soul."

### VeNakeh

p.95: The phrase "*nakeh yenakeh*" would mean, "He shall surely cleanse," and the phrase "*venakeh lo yenakeh*" means, "He shall surely not cleanse."

## לכתך אחרי במדבר דף 127

רואים אנו אפוא שהיו שלושה שלבים: הכתיבה בהר סיני, הלימוד על ידי קריאה כשליח צבור אחרי חטא העגל, והשימוש בפועל אחרי חטא המרגלים. רק כאשר משה רבנו השתמש במידה של "ארך אפים" אף לרשעים, לכאורה בא לידי גילוי בפועל כבודו של ד', שהוא הנהגת העולם בי"ג המידות (רמב"ם, מורה נבוכים – א, נד ועיין בסוף חלק ג). ואם כן חוזרת ועולה שאלתנו, היינו מצפים שההיענות האלוקית תהיה דוקא למה שמשה רבנו למד – "ארך אפים אף לרשעים", ובזה יגדל כח א-דני!

מדיוק לשונם של חז"ל במסכת ר"ה ושל רש"י אנו רואים שעיקר הלימוד אחרי חטא העגל היה של קריאת י"ג המידות כפי ששליח ציבור קורא, ולא לפי צורת כתיבתם. וכבר עמדו על כך, שעל אף "דכל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן"<sup>10</sup>, הרי בקריאת י"ג המידות אנו חותמים "ונקה", תיבה שהיא אמצע פסוק<sup>11</sup>. לעומת זאת אנו רואים שבתפילתו אחרי חטא המרגלים, משה אומר "ונקה לא ינקה", וכפירוש חז"ל "ונקה לשבים, לא ינקה לשאינם שבים" (רש"י במדבר יד, יח)<sup>12</sup>. עלינו אפוא להסיק שאמנם בתפילה זו משה רבנו עושה שימוש במידותיו של הקב"ה, אך עדיין זו אינה אותה קריאת י"ג המידות שלימדו הקב"ה. לכן טרם הגיע זמן הגילוי של אותה 'ברית כרותה' שאינן חוזרות ריקם, והשיקול של מניעת חילול ד' הוא הקובע – "אין הסליחה אלא באופן שיסור חשש חילול ד'" הנצי"ב, העמק דבר, שם, יד, כ.

p.96-97: Accordingly, there appear to actually be only twelve Attributes of Mercy, and the recitation of the Attributes in the framework of the *Selihot* service clearly differs from the simple meaning of the verse. By including the word "*VeNakeh*," we not only abridge the verse, but actually reverse the meaning of the word! We transform "*venakeh lo yenakeh*," which means that God will certainly *not*



cleanses the sin entirely, into “*VeNakeh*,” that God *will* cleanse the sin. How could *Hazal* create an attribute in direct opposition to what is written in the Torah?

This is not only an exegetical-textual question, but a halakhic one as well. The Gemara teaches that “we do not parse any verse that Moses did not parse” (*Berakhot* 12b; *Ta’anit* 27b). We are not permitted to divide verses in the Torah differently than they are traditionally read. Certainly, then, we may not read a verse in a manner that directly contradicts its true meaning!..

The original source of the Attributes of Mercy is a verse in *Parashat Ki Tisa*, and thus constitutes part of the revelation of the Torah, which was given at Mount Sinai. That verse indeed presents only twelve attributes of mercy, which were bound by a strict limitation – “*venakeh lo yenakeh*.” The Attributes of Mercy can in no way erase the sin entirely. But we find another revelation of the Attributes of Mercy, one which occurred not in the public, overt revelation of God to *Benei Yisrael*, but rather in the *nikrat hatzur* (“cleft of the rock”), in hiding, with covered face, an intimate secret conversation of the Holy One with His trusted servant whom He favored, and to whom He disclosed His name. When God revealed the attributes to Moses in the *nikrat hatzur*, He revealed an additional attribute – the thirteenth attribute. This attribute is hidden and even denied in the Torah. But in this revelation at the *nikrat hatzur*, God did not speak to Moses “face to face, as a man speaks to his fellow,” but rather “wrapped Himself like a *shali’ah tzibbur*,” covering his face and head, as it were, and called out the Attributes. When we recite *Selihot*, we do not cite a verse from the Torah, but rather reenact the vision revealed to Moses, regarding which God said to Moses, “They shall perform this service before Me and I shall forgive them.” “This service” – meaning, from “*HaShem, HaShem*” through and including “*VeNakeh*.” It is indeed forbidden to cite verses in a distorted form; here, however, in the *Selihot* service, we do not quote a verse from the Torah given at Sinai. We rather recreate the encounter at the *nikrat hatzur*.

*Hazal* themselves noted that these two revelations essentially contradict one another (*Yoma* 86a):

R. Elazar says: It cannot say “*venakeh*,” because it already says, “*lo yenakeh*,” but it cannot say “*lo yenakeh*,” because it already says, “*nakeh*.” How is this possible? He cleanses those who repent and does not cleanse those who do not repent.

In the Gemara’s presentation, the troubling contradiction is not between two different verses or even two parts of the same verse, but rather between the two different revelations of the Almighty’s attributes – God is both *nakeh* and *lo yenakeh*. The Gemara resolves this contradiction by pointing to repentance as the determining factor – “He cleanses those who repent and does not cleanse those who do not repent.” Repentance leads to the revelation of the thirteenth Attribute of Mercy, *VeNakeh*, from amidst the attribute of Justice, “*nakeh lo yenakeh*.”...

תלמוד בבלי מסכת יומא דף פו עמוד א

רבי אלעזר אומר: אי אפשר לומר נקה שכבר  
נאמר לא ינקה, ואי אפשר לומר לא ינקה  
שכבר נאמר נקה. הא כיצד? מנקה הוא  
לשבין, ואינו מנקה לשאינן שבין.

The Attributes of Mercy enable existence in the current condition of a sinner who has yet to repent so that *teshuvah* can eventually be achieved... The Attributes of Mercy allow the world to exist *despite* the occurrence of sin.

p.98: Existence with sin, an existence in which I breathe, walk, eat and live, but find myself distant from God, without friendship, without dialogue – this is not existence at all. The twelve attributes guaranteed existence, but an existence of sin, of alienation and distance.

p.99: God’s mercy tolerated the sin and enabled *Benei Yisrael* to continue to move forward, but the sin itself was not completely cleansed. Thus, “on the day of My accounting, I shall make an accounting.” As a result, only His angel would accompany the people, as God cannot bond with sinners: “For I shall not go

up [to the Land] in your midst" (ibid. 33:3). Moses responded, "If your countenance does not go, do not take us up from here" (ibid. 33:15). Such an arrangement is worthless in Moses' eyes. Even if *Benei Yisrael* are allowed to continue towards *Eretz Yisrael*, even if the original plan remains in place despite the sin, Moses is unwilling to accept an arrangement in which God is not personally involved.

p.100: Only when a person feels that he cannot exist at a distance and attempts to draw close to God, is it revealed that he is, in fact, correct – man indeed cannot live distant from God. Only then must the Divine Attributes of Mercy provide a solution for his existential problem.

Thus, repentance is not a precondition for the attribute of *VeNakeh*, but rather reveals it and brings it into reality. In the world of *teshuva*, there can be neither justice nor mercy without the cleansing of sin.

p.101: We demanded existence with God's love. *VeNakeh* therefore appears in God's revelation of His attributes to Moses after *Benei Yisrael* have done *teshuva*.

p.102: In order for *VeNakeh* to exist at all, there must first be an existential need for divine closeness. Only then does the attribute of *VeNakeh* emerge from the midst of the *nikrat hatzur*.

## חומש עבד המלך כי תשא ל'

הקב"ה לא שייך לא עמידה ולא ישיבה, מכל מקום מדכתבה לנו התורה כן, להורות לנו אופן אמירת הי"ג מידות שהיא בעמידה. ואף לפי תרגום יונתן בן עוזיאל שתרגם ויתיצב עמו על משה, ג"כ ראייה, מדכתבה התורה שמשה רבינו ע"ה אמר הי"ג מידות בעמידה, בוודאי נלמד מכך שכן נעשה אנחנו לומר בעמידה.

ועוד נראה, דהעטיפה בטלית בשעת אמירתן גם כן מצוה מן התורה, וכמו שאמרו בר"ה (שם): מלמד, שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור וכו' כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה.

מצותה בעמידה ובעטיפת טלית  
ונראה בס"ד, דהעמידה בשעת אמירת הי"ג מידות הוא מצוה מן התורה, מדכתיב וירד ה' בענן ויתיצב עמו שם ויקרא וגו', כביכול הקב"ה עמד ואמר הי"ג מדות וכדפירש הרמב"ן: ה' נתייצב, כענין "ויבא ה' ויתצב" (שמואל א' ג, י). ואף דלגבי אמנם, אין העמידה והעטיפה לעיכובא, ואם הציבור אומרים י"ג מידות והוא אינו יכול לעמוד כעת או שאיננו מעוטף בטלית, מכל מקום יאמר עמהם הי"ג מידות. וכן הוא מנהגן של ישראל לומר הי"ג מידות בסליחות באשמורת הבוקר אף שאינן מעוטפין בטלית, הרי לך שאין העיטוף לעיכובא.

The Rav Thinking Aloud Sefer Shemos, p.238-243

## SECRET OF STANDING IN PRAYER

VAYOSEF DOVID

נִיָּרָד יְקוּהָ בְּעֵזְוֹ נִתְיַצֵּב עִמּוֹ שָׁם נִיָּקְרָא בְּשֵׁם יְקוּהָ:

The Torah describes the process of *Hashem* revealing the secret of the Thirteen *Middos* in step-by-step detail. What is the significance of the process: *Hashem* standing together with Moshe, Moshe calling out *Hashem*'s Name, and then *Hashem* responding with the Thirteen *Middos*? Why is the process of the revelation so important that we repeat it every time we say the Thirteen *Middos* in *selichos*?

Why was our formal *tefilah* of *Shemoneh Esrei* established in a standing position? Why do we not prostrate, kneel, or just fall trembling before *Hashem* in prayer? Where do we get the audacity to stand upright before *Hashem* in prayer?

### GILUY SHECHINAH THROUGH TORAH

The first *Giluy Shechinah* at *Har Sinai* was tied to the Torah, and the dizzying knowledge that we are hearing the Words of God. The Rav in the *shiur* entitled "*Giluy Shechinah* In Our Times" explained that the *Giluy Shechinah* that we experienced at *Har Sinai* continues to this very day each time we learn Torah. Every *Krias HaTorah* is a reenactment of our first meeting with *Hashem* at *Har Sinai*. Each time we learn the Torah it should be as exciting as the day on which it was given. Torah brings the *Shechinah* close to us, and the relationship with the *Shechinah* that we experience through Torah is one of joy and wonder.

### SECOND LUCHOS GIVEN THROUGH TEFILAH

This *Giluy Shechinah* of Torah was eventually clouded by the *Chet Ha'Egel*, the Golden Calf. When *Hashem* gave *Am Yisrael* the second *Luchos*, it did not have the glorious display of the Words of *Hashem*, His Torah. Rather, Moshe is instructed to carve out the second *Luchos*, in the midst of his *tefilah*. It is not a coincidence that this happened now, because the Thirteen *Middos* define a new way to relate to *Hashem*. After sin we relate to *Hashem* through *tefilah*.

### GILUY SHECHINAH THROUGH TEFILAH

The Rav describes two levels of relating to the *Shechina* in *tefilah*. "There is a strange dialectic which is again displayed in *berachos*, which begin in the second person (*nochach*) and end in the third person (*nistar*.) The use of the second person indicates the desire of *Knesses Yisrael*, full of love, to draw close to their God, almost like the closeness of *yesh b'yesh*, like near equals. It is an intimate conversation of a relationship of I to Thou." ... "When "*Hu*", meaning "He", the third person form, displays itself, then the intimate relationship is *batel*, the connection is broken, and the friendship has descended."

Possibly, the two relationships are reflected in the two ways positions we use for prayer. When we pray bent over, as in *tachanunim*, we relate to *Hashem* in a distant relationship. The connection is broken, and so we have nothing left but to prostrate ourselves and beg for mercy. By contrast, our formal *tefilah* of *Shemoneh Esrei* was established to be said while standing; it is, in fact, referred to as the *Amidah*. This indicates that we are relating to *Hashem* as a near equal. In this *tefilah* the individual is allowed to propel himself into the Heavens and come right before the *Shechinah*. As the Rambam says regarding the *tefilah* of *Amidah*, "One should focus his eyes below, as if he is looking down on earth, and his heart turned above, as if he is standing in the Heavens."

How do we have the audacity to speak to *Hashem* this way? The source for *tefilah b'amidah* may be the description of the process by which the Thirteen *Middos* were given. Moshe and *Hashem* stand together, and there is a beautiful description of *Hashem* wrapping Himself in a *talis* as if He

is our *Shaliach Tzibbur*. This is a clear example of *Hashem* allowing “the desire of *Knesses Yisrael*, full of love, to draw close to their God almost like the closeness of *yesh b'yesh*”.

This also explains why the *tefilah* here is referred to as Moshe “calling in the Name of *Hashem*”. When you call to someone, you eliminate the distance between the two of you. When *tefilah* is referred to as “calling in *Hashem*’s name” it is indicative of the closeness of the relationship. This is why *Chazal* viewed the introductory lines as so difficult; how do we approach *Hashem*.

The great gift that was bestowed on Moshe was not just the words of the Thirteen *Middos*. Rather, it was the process by which the Thirteen *Middos* were given that explains how *Hashem* allows us to stand upright in prayer, to come close and pray – *k'vayachol* – with *Hashem*, instead of just to *Hashem*. This is why it is so critical that we repeat the process by which the Thirteen *Middos* were given each time. It is only because of this detailed and unprecedented description of Moshe standing with *Hashem* and calling out His name that we are now allowed to do the same.

### THE DIALECTIC IN KEDUSHA

The Rav also describes how we see this same dialectic – our two relationships to *Hashem* – are reflected in the *kedusha* which we recite every day. First, we describe the *kedushah* as seen by *Yeshaya Hanavi* where the *Shechinah* is seen as joining with man “מלא” “אל זה ואמר קדוש... מלא”. Here we state that *Hashem* is so close that He fills the whole earth with His *kavod*. But, in the next stanza we retreat and declare “ברוך כבוד ה' ממקומו”. Now we are saying that *Hashem* is distant, He is in His hidden place, removed from our plane of existence. Those who organized the *Kedusha* further ask “איה מקום כבודו”, “where is the place of His *kavod*?” *Hashem* is everywhere, yet, we ask where He is, since He is hidden from us.

### THE DIALECTIC IN OUR DAILY TEFILAH

The same dialectic applies to our daily *tefilah*. We start praising *Hashem* in *Pesukei D'Zimrah*, then we continue expressing our commitment and belief in *Krias Shema* and its *Brachos*. Finally, we stand before *Hashem* in the *Amidah*, feeling tremendous closeness. In *nusach sefard*, after the *Amidah*, they recite the description leading up to the Thirteen *Middos* and then the Thirteen *Middos*. We have achieved our ultimate goal; a closeness to *Hashem*.

But immediately after attaining this goal of closeness to the *Shechinah*, we withdraw. We note our insignificance, and fall before *Hashem* in *Tachanun*, for we see He is still distant from us. This dialectic may have also been evident to Moshe. When the Thirteen *Middos* were revealed to Moshe, his immediate reaction after praying with *Hashem* was to fall and bow before

*Hashem*: נִימְהָר מַעֲשֵׂה נִיֵּקֵד אֶרְצָה נִשְׁתַּחֲוֶה:

p. xxiii: Thus, “a covenant has been made with the Thirteen Attributes that they do not return empty-handed.” If the recitation of these Attributes would not achieve their desired goal of bringing God’s presence into the world – if man would make himself a chariot for God’s presence but would receive no response – there would be no alternative way of revealing the *Shekhina*. The world would be void of the *Shekhina*, which would negate the entire purpose of creation. Indeed, God established this covenant with Israel after the sin of the golden calf, and it thus clearly pertains to the world’s continued existence even after sin.

The emotional state of one reciting the Thirteen Attributes differs from that of a person in prayer, who feels weak and

תהלים פרק קב פסוק א

תפלה לעני כי יעטף ולפני יקוּק ישפך שיחו:



helpless, broken and crushed – “A prayer by an impoverished man as he is faint” (Psalms 102:1). One who reads the Thirteen Attributes, in contrast, prepares himself to serve the role of a chariot for the *Shekhina*, to be the royal throne of the King of kings. On the one hand, this role expresses the greatness of man, who possesses the power to bring God’s presence into the world; this is a majestic event, the crowning of the Almighty. On the other hand, it requires that the individual is no longer his own; he has entirely devoted himself to serving God by being His bearer in the world.

#### רבינו בחיי שמות פרק לד

וצריך אתה לדעת כי כל המבין שלש עשרה מדות ויודע פירושן ועקרן ומתפלל בהם בכוונה, אין תפלתו חוזרת ריקם, אלא אם כן היו בידו עבירות שמעכבות זה, והנה בזמן הזה שאנחנו שרויים בגלות ואין לנו כהן גדול לכפר על חטאתינו, ולא מזבח להקריב עליו קרבנות, ולא בית המקדש להתפלל בתוכו, לא נשאר לנו לפני ה' בלתי אם תפלתנו וי"ג מדותיו, ומתוך י"ג מדות אלה למדנו סדרי תפלה ובקשת רחמים מאת אדון הכל יתעלה.

**Chatzos – 12:54 am**

**Alos HaShachar – either 3:35 am or (72 minutes before sunrise) 4:11 am**