

לקט פניני הרב

על

פרשיות השבוע

ספר בראשית – פרשת בראשית

מאת

הרב יוסף דוב הלוי

סולובייצ'יק זצ"ל

נאסף ע"י מנחם יהודה נוסבאום

מ--:

מסורה – מאסף תורני - איחוד הקהילות החרדיות באמריקה
בית יצחק – קובץ תורני – ישיבת רבנו יצחק אלחנן

YU Torah

ספרי הרב צבי שכטר שליט"א:

נפש הרב

מפניני הרב

דברי הרב

ומעוד מקורות כפי שצוין בראש כל קטע שנלקט

ירושלים תובב"א

מהדורה שניה - תשפ"ג-תשפ"ד

חלק ב – פרשת בראשית

חלק א – פרק א

חלק ב – פרקים ב, ג, ה

ללכת בכל דרכיו – ומעשה בראשית

התורה מאריכה בפרשת מעשי בראשית כדי ללמדנו לימוד חשוב ביותר – "ללכת בכל דרכיו" – ולהורות לאדם להידמות לבוראו ולהיות אף הוא יוצר. אל יענע אדם בראשו לומר, שדרישה זו מהאדם היא בלתי אפשרית מפני שאינו יכול להידמות ביצירה לבוראו, אלא לכל היותר יכול הוא אולי לסגל לעצמו משהו משאר מידותיו: חסד ורחמים וכיוצא באלו; אף על פי כן דורשת התורה מהאדם ומצוה עליו שיתאמץ במאמץ בלתי נלאה להידבק במידותיו של הקב"ה ולהיות יוצר. היצירה היא אפוא אידיאל יהודי, ופרשת בראשית היא מורה דרך לאדם מישראל לחובת היצירה.

בצו היצירה כלול תוכן פילוסופי מיטאפיזי, לאמור: בששת ימי בראשית לא סיים הבורא בכוונה תחילה את הכל במלאכת הבריאה. הבורא הניח את היסוד, צר את הצורה, נטע את הכוחות, קבע את חוקי הטבע; ואולם הוא השאיר פגימות ועניינים שעודם צריכים השלמה ותיקון. בעלי הקבלה אומרים בסוגייה זו, כי בשעת הבריאה אירעה שבירת הכלים ועל ידי כך נתפורו בתוך היצירה כוחות הרסניים – "תולדין דתהו". נאמר: "ויבדל אלהים בין האור ובין החשך" (בראשית א, ד) – ואולם את החושך עצמו לא ביטל לחלוטין; "ויקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה" (שם א, ט) – ואולם התהום עצמה לא נעלמה לגמרי. כל מעשה הבריאה נתמצה בזה, שהכוחות ביקום נאסרו ונבלמו והוכנעו למערכה של חוקיות קבועה, כנאמר: "גבול שמת כל יעברון" (תהלים קד, ט), אולם כל הכוחות האלה קיימים ומפעם לפעם הם מבצבצים ופורצים. תעודתו של האדם בתורת יוצר היא להמשיך בתהליך ממקום שבו הופסק.

"אמר רב המנונא: כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכלו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שנאמר: ויכלו השמים והארץ (בראשית ב, א) – אל תקרא ויכלו אלא ויכלו (שבת קיט ע"ב)." –

לא האמירה היא העיקר אלא ההגשמה של "ויכלו", ההשלמה של היצירה, המשכת התהליך של "יהי אור". להיות "שותף להקב"ה במעשה בראשית" – הוא יסוד גדול ביהדות.

א) בראשית פרשת בראשית פרק ב

(א) ויכלו השמים והארץ וכל צבאם:

בראשית פרשת בראשית פרק א

(ד) וירא אלקים את האור כי טוב

ויבדל אלקים בין האור ובין החשך:

(ט) ויאמר אלקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד

ותראה היבשה ויהי כן:

(לא) וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד ויהי

ערב ויהי בקר יום הששי: פ

בראשית פרשת בראשית פרק ג

(יט) בזעת אפריך תאכל לחם עד שובך אל האדמה

כי ממנה לקחת כי עפר אתה ואל עפר תשוב:

מתור: ימי זיכרון – עמ' פז-פח

התורה נותנת לנו תשובה על שאלת קיומו של הרע בעולם. מדוע קיים הרע ומדוע ברא הקב"ה מדבריות בחלקים מיישוב העולם! למה מתייסרים אנשים בחולאים רעים? מדוע מתרחשים אסונות טבע? למה ומדוע נרדפים ומוכים כה הרבה בני אדם וקיימות בעולם כה הרבה גסות רוח ואכזריות! מפני מה מוכרח האדם לעמול כה קשה לפרנסתו, כנאמר: "יבזעת אפיך תאכל לחם" (בראשית ג, יט)?

ומשיב הרמב"ם במורה נבוכים, חלק ג פרק י:

"...השם יתעלה לא ייאמר עליו סתם שהוא עושה רע בעצם כלל. רצוני לומר, שיכוין כוונה ראשונה לעשות רע. זה לא יתכן, אבל פעולותיו כולם טובים גמורים, שהוא אינו עושה רק מציאות – וכל מציאות טוב, והרעות כולם העדרים... תהיה אם כן אמתת פעולת השם כולו טוב, ואמר: וירא את כל אשר עשה והנה טוב מאד (בראשית א, לא)".

הוא אומר: הבורא עשה הכל יפה בעתו, ובמעשיו עצמם אין הרע ולא יסורים ודמעות מצויים כלל. הרעות הרבות שבמציאות מקורן ב"העדרים" כלומר בכוחות השליליים שהשאיר הקב"ה בעולמו ושאותם חייב האדם לנצח ולבער מן העולם. אם נהרות איתן של מים אדירים עולים על הגדות ומציפים שטחים גדולים באביב ומחריבים ישובים מורחים – הרי מתפקידו של האדם לשפר את תנאי הסביבה, לפקח ולווסת את זרמי הנהרות ולהגן על התרבות. אם ישנן מדבריות ציה שאי אפשר לזרוע ולנטוע בהן, ואם יש הרים שכולם סלעים ואבנים, הרי מחויב האדם להיות יוצר ולהכשיר לאט לאט את המדבר וההר להיות בהם יישובים מורחים. עד היום אפשר להבחין בעקבות של מדרונים מעובדים בהרי יהודה, המעידיים על כוח הסבל ועבודתם ללא ליאות של אבות אבותינו, שטרחו ויגעו במפעלי היצירה של בורא העולם. אם חולאים ומגיפות משתוללים ומסכנים את חיי הבריות – רוצה הקב"ה, שהאדם יילחם בהם וידבירם ככל שיוכל; שיחתור האדם וימצא את הסיבות והגורמים המביאים לעולם את הסכנות האלו ושימציא תרופות ויהא יוצר, כעניין שנאמר: "ורפא ירפא (שמות כא, יט) – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות" (בבא קמא פה ע"א). צריך כל אדם מישראל לבטוח בהקב"ה ולהאמין שאפשר לרפא מחלה. אם גדולה דאגת הפרנסה והלחם נאכל בזיעת אפיים, הרי זה כדי שהדחף והמצוקה ידחפו ויניעו את האדם בכוח אדיר לחקור ולדרוש, ליצור ולהאבק למען עולם טוב יותר. התורה תובעת מאת האדם פעולות דינאמיות של יצירה ובנייה. בכוונה לא ביטל הקב"ה לחלוטין את הרע אלא כדי שיהא האדם פעיל. "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" – רק את ההתחלה עשה הקב"ה ואילו הגמר – הוא תפקידו של האדם.

ב) בראשית פרשת בראשית פרק ב
(ב) וַיְכַל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה
וַיִּשְׁבַּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכַל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:

מתוך: מפני הרב – עמ' שלח

ויכל אלוהים ביום השביעי, וכתב שמה בעל הטורים, "תרגום ירושלמי י'חמד", וזהו שאמרו חמדת ימים אותו קראת". ואמר לנו רבנו בשם הגר"ח הלר ז"ל, שכן הוא גם בתרגום השבעים, שהבינו תיבת ויכל מלשון נכספה וגם כלתה נפשי.

ג) בראשית פרשת בראשית פרק ב

(ז) וַיִּצְרֶה ה' אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם עֵפֶר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאָפָיו נְשִׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

(ח) וַיִּשַׁע ה' אֱלֹקִים גֵּן בַּעֲדָן מִקֶּדֶם וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יִצְרֶה:

(טו) וַיִּקַּח ה' אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעַבְדָּהּ וּלְשִׁמְרָהּ:

בראשית פרשת בראשית פרק א

(כז) וַיִּבְרָא אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ

בְּצֶלֶם אֱלֹקִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם:

(כח) וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹקִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹקִים פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ

אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹּשְׂהָ וּרְדוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הַרְמֹשֶׁת עַל הָאָרֶץ:

מתוך: איש האמונה* – עמ' יג-כז

שני תיאורים של בריאת האדם

כולנו יודעים שהתורה מוסרת שני תיאורים של בריאת האדם. כן ידועה לנו התיאוריה שהועלתה על-ידי מבקרי המקרא אשר מייחסת את שני התיאורים לשני מסורות ומקורות שונים. דאי, הואיל ואנו מקבלים ללא סייג את האחדות והשלימות התאופי האלוהי של המקרא, אנו דוחים את ההשערה הזאת המיוסדת. כמו התיאורים רבות אחרות של בקורת המקרא, על אמות-מידה ספרותיות שהומצאו על-ידי האדם המודרני והמתעלמות לחלוטין מן התווייה והתודעה הסגולית-האנושית המשתקפת בסיפור המקראי. אמת, שני התיאורים של בריאת האדם שונים במידה מרובה, אי-התאמה זו לא נתגלתה על-ידי מבקרי המקרא. הדבר היה ידוע לחז"ל². ברם, התשובה לכך אינה שניות המסורת כביכול, אלא שניות האדם; לא הסתירה המדומה של שתי מהדורות אלא הסתירה האמיתית בטבע האדם. שני התיאורים עוסקים בשני "אדם", שני אנשים, שני אבות האנושות, שני טיפוסים, שני נציגים של האנושות, ואין פלא שהם אינם זהים. נקרא-נא את שני התיאורים.

בבראשית א' אנו קוראים: "ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אותם, ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים: פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ".

בבראשית ב' התיאור שונה באופן ניכר: "ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה, וישע ה' אלהים גן בעדן

2. ראה ברכות סא, א; כתובות ת, א; רשב"ן לבראשית ב, ז; סוזה ד.

* מסה זו פורסמה לראשונה בקיץ תשכ"ה בכתב העת, Tradition ביטאונה של הסתדרות הרבנים באמריקה ותורגמה לעברית ונערכה בידי צבי זינגר וזאב גוטחולד, בשנת תשל"ב.

מקום... ויקח ה' אלהים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה".

רוצה אני להצביע על ארבעה הבדלים עיקריים בין שני התיאורים:

א. בסיפור בריאת האדם הראשון מסופר שנברא בצלם אלהים, אך מאומה לא נאמר על דרך יצירת גופו. בסיפור הבריאה של האדם השני נאמר כי הוא נוצר מעפר האדמה וכי ה' נפח באפיו נשמת חיים.

ב. האדם הראשון נצטוו על-ידי ה': מלאו את הארץ וכבשה. האדם השני נצטווה לעבוד ולשמור את הגן: לעבדה ולשמרה.

ג. בסיפור האדם הראשון נבראו זכר ונקבה יחדו, ואילו האדם השני נברא לבדו, וחתה היפיעה לאחר מכן, עזר כנגדו.

ד. ולבסוף, ההבדל שבקורת המקרא דשה בו זרבה, היינו שבסיפור הראשון מצוי הכינוי "אלהים" ואילו בסיפור השני מצוי "ה' אלהים".

האדם היוצר

נתאר את שני האנשים האלה. אדם הראשון אדם השני, לפי בחינות סימולוגיות. אין ספק שהמושג "צלם אלהים" שבתיאור הראשון בתורה מתייחס אל כשרונו החאריסמאטי של האדם היוצר, דמיונו של האדם לאלהים מתבטא בשאיפתו וביכולתו של האדם להיות יוצר. האדם הראשון שנברא בצלם אלהים נתברך בתנופה רבתי לפעילות יוצרת ובכוחות כבירים לשם הגשמת מנמה זו. והכוח הכולט ביותר הוא השכל האנושי המסוגל לעמוד מול העולם החיצוני ולחקור את פעולתו המסובכת³. למרות הסדר ללא-גבול של ה', בהעניקו לאדם הרבה תכונות אינטלקטואליות ומידות הסתכלות בגישתו אל המציאות, הרי שעה סביבך ה' את האדם הראשון וכשהשיל עליו לכבוש את הטבע כיוון אותו אל התכונות המעשיות של השכל אשר באמצעותם יכול הוא להשתלם על הטבע. חקירות אינטלקטואליות אחרות, כגון בשאלות מיטאפיזיות או בשאלות אמת וערכים, אף-על-פי שהן חריפות ומעסיקות, מעולם לא היה בהן כדי לאפשר לאדם לשלוט על סביבתו. היוונים שהצטיינו בהכרה פילוסופית לא גילו אותה מידה של מוסחיות בהישגים טכנולוגיים. המדע המודרני ניצה בעיסוק עם הטבע מסוים שוויהר על ספקולציה ערכית-מיטאפיזית לשונת עשיית העתק תיפקודי של המציאות ומפני שהמיר את

3. ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה ד, ה-ט; מורה נבוכים א, א.

שאלת האיכות בשאלת הכמות. לפיכך, האדם הראשון מעוניין בצד אחד בלבד של המציאות והוא שואל רק שאלה אחת: כיצד פועל היקום? לכו אינו נמשך אחרי השאלה „על שום מה פועל היקום בכלל?" וכן אין הוא מעוניין בשאלה „מה מחותו של היקום?" סקרנותו מוגבלת לשאלת דרכי פעולתו של היקום. למעשה, אפילו שאלת „כיצד" זו המעסיקה את האדם הראשון מוגבלת למדי. אין הוא מעוניין בשאלה לסמה אלא מבחינת התוצאות המעשיות שלה. הוא אינו מעלה שאלה מיטאפיזית אלא בעיה מעשית וטכנית: „איך". ביתר דיוק, השאלה אינה מכוונת לפעולתו הממשית של היקום אלא לאפשרות של העתקת הדינאמיות של היקום על-ידי שימוש באמצעים מכומתים-מתימטיים שהאדם ממציא בדרך של קביעת הנחות וחשיבה יוצרת. שעה שנמשך האדם בכוח רצונו כלפי העולם, לא בא לו הדבר מתוך רצון לחקור ולהבין אלא מתוך שאיפתו האנוכית לשפר את מעמדו ביחס לסביבתו. באדם הראשון שולטת שאיפה אחת, לחשל את הכוחות הטבעיים היסודיים, לשלוט בהם ולהעמידם לרשות עצמו. התעניינות מעשית זו מעוררת בו את הרצון לגלות את סודות הטבע. מן הבחינות של הכוונה, התכלית, התכנית והשיטה הריהו כולו תועלתן.

כבוד, אחריות והוד

מה מגמתו של האדם הראשון? מה התכלית אשר לקראתה הוא מאמץ עצמו ללא הרף ובמרץ עצום? ברור כי התכלית אינה אלא אחת. אותה תכלית אשר ה' הציב בפניו: להיות „אדם", להיות הוא עצמו, האדם הראשון רוצה להיות אנושי, לגלות את זהותו הקטורה באנושיותו. כיצד מוצא האדם את עצמו? הוא מפעיל כלפי עצמו מיטוואה פשוטה, המצויה בתהילים, באותו מזמור ה' המכריז על מעמדו הייחודי של האדם בטבע:

„ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד הדר תעטרהו"⁴. האדם הוא יצור נכבד, במלים אחרות, האדם הוא יצור נהדר, ולהיות אנושי, פירושו: להיות חיי הדר, אולם.

4. לאמיתו של דבר, לסוגה כבוד משמעות כפולה בלשון העברית: א) הדר, כמו במשפט „כבוד מלכותו", ב) כבוד, כמו במשפט ההלכתי „כבוד הבריות". הכבוד הוא קנה המידה בו נמדד ערכו של היחיד, כפי שמתברר מן ההלכה שאנשים בוויזם אינם מתקבלים לעדים. „האוכל בטוק דומה לכלב" (קידושין מ. ב ורמב"ם הלכות עדות ט. ה), ותפיסה זו אופיינית לגישתה של ההלכה לאדם שאברהם לו החושפת הכבוד. ברומה לכך, רוצה אני לציין את החוק שהעקרון של כבוד האדם מכיל הלכות מסיימות וראה ברכות יט. ב. ראה גם רמב"ן לויקרא יט. א (תיאור מידת הקדושה).

מיטוואה זו של שני בעלמים זקקה לביאור נוסף, אנו צריכים להיות נכונים להשיב על השאלה: הדר מהו, וכיצד אפשר להגשימו? את התשובה לכך אנו מוצאים שוב אצל בעל המזמור, הדר בשאלה גלויה זו. והרואה באדם לא רק יצור נכבד כי אם גם יצור מהולל, בפרטו את מהותה של תהילת האדם בדברים ברורים ביותר: „תמשילוהו במעשי ידיך. כל שנה תחת רגליו".

במלים אחרות, הדר מתפרש בירי בעל המזמור ביכולתו של האדם למשול בסביבתו ולשלוט בה. האדם רוכש לו כבוד על-ידי התהילה, על-ידי עמדת התהילה שלו נוכח סביבתו.⁵

בקיומו של יצור-הפרא אין כבוד משום שקיומו הוא חסר-אונים. היקום האנושי הוא מכובד מפני שבקיומו יש תהילה, הוד ועוצמה. לפיכך, אין להשיג את הדר כל עוד לא העלה האדם את עצמו מעל לדריקות עם הטבע וכל עוד לא התעלה ממצב של חיים חסרי-הכרה וחסרי-אונים אל חיים שכליים. מתוכננים ומלאי הדר, לשם הבהרת המיטוואה הכפולה אנושות = כבוד וכן כבוד = תהילה-הוד, יש צורך להוסיף הערה. אין כבוד ללא אחריות, ואי-אפשר לשאת באחריות כל עוד אי אפשר לקיים את ההתחייבויות הכרוכות בכך. רק כאשר האדם עולה למעלות חופש הפעולה ויצירת השכל מתחיל הוא להגשים את התפקיד של אחריות מכובדת שהוטלה עליו על-ידי הבורא. כבוד האדם, הבא לידי ביטוי בתודעת האדם שהוא אחראי וכי הוא מסוגל למלא את התפקיד שהוטל עליו, אינו ניתן להגשמה כל עוד לא השתלט על סביבתו. כי חיים המשועבדים לכוחות קמאיים ונטולי-תחושה הם חיים ללא-אחריות, ועל כן נעדר מהם הכבוד.⁶

האדם הקדסון שלא היה יכול ללחום במחלות ואשר נפל קרבן בהמוניו לדבר ולקדחת כשהוא מושפל וחסר-אונים, לא היה יכול לדרוש לעצמו את כתר ההדר. רק האדם הבונה בתרחולים, המגלה שיטות ריפוי ומציל חיי בני אדם, מתכרך

5. ראויה לציין העובדה שבתרגום השבעים ניתן לפילה זו משפט אינטלקטואלי: doxe. תרגום החלגסת מתרגם כדרך מילולית: gloria, בתקשרים אחרים, שבהם המונח כבוד מציין את האישיות האנושית ולא את הכבוד מתורגמת החיבה באוסנים שונים. ראה, למשל, תהילים טו. ט: לכן שמה לבי ויגל כבודי. החיבה „כבודי" מתורגמת בשבעים he glossa mou ובחלגסת lingua mea וכן תהילים ל. יג: לשען ישרך כבוד. כאן „כבודי" מתורגם בשבעים he doxa mou ובחלגסת gloria mea.

6. ראה רמב"ן לבראשית א. כד: וכדכתיב וכבוד הדר תעטרהו והוא מנפה פניו בחכמה וברעה ובכשרון המעשה.

במידת הכבוד. אדם שחי במאות ה'17 וה'18, שנוקק לעשות דרכו מבוססותן לנייר יורק משך ימים. היה נהדר פחות מאשר האדם המודרני המנסה לכבוש את החלל, ממריא במטוס בשדה התעופה בניו יורק בחצות הלילה ולאחר כמה שעות צועד לו בניחותא ברחובותיה של לונדון⁷. היצור הפרא הינו חסר־אונים ולכן אינו נהדר. האדם התרבותי השיג שלטון מוגבל על הטבע ונעשה, במובנים מסוימים, אדון לטבע, ועליידי כך השיג גם כבוד. שלטונו מאפשר לו לפעול בהתאם לאחריותו.

לפיכך, האדם הראשון הוא תוקפני, גרוע, ושואף לנצחון. סיסמתו היא הצלחה, נצחון על כוחות הטבע. הוא עוסק במלאכה יוצרת, מתוך שאיפה להידמות לבוראו (imitatio Dei) הנציג האופייני ביותר של האדם הראשון הוא המדען המתימטי המנתק אותנו מטיכלול הדברים המוחשיים, מצבע וקול, מחום, חוש וריח, שהן התופעות היחידות הניתנות לנו לקליטה מוחשית. והוא מעתיק אותנו אל עולם פורמאלי ויחסי של דפוסי מחשבה. עולם זה הוא פרי הגחתי הישרירותיות, טענותיו הוכחותיו, העולם הזה, הנרקם מתהליכי מחשבות אנושיות, פרעל בדייקנות מפליאה ומתקיים במקביל לפעולותיו של העולם המגוון של חושינו, המדען המודרני אינו מנסה לבאר את הטבע. הוא רק מכפיל אותו. במלוא הדר הפארתו. כסוכן יוצר של האלוהים. הוא בונה עולם משלו ובאורה מסתורי הוא מצליח לסקח על סביבתו בהפעילו את יצירותיו המושגיות המתמטיות.

האדם הראשון אינו תיאורטיקן יוצר בלבד. הוא גם אסתטיקן יוצר. בשכלו הוא מעצב אידיאות ובלבו הוא יוצר את היופי. הוא נהנה מיצירותיו השכליות והאסתטיות והוא גאה בהן. הוא מגלה כוח יצירה גם בתחום התוק: הוא מחוקק לעצמו חוקים ונימוסים מפני שהקיום הנהדר מחייב סדר. אנארכיה והדר אינן דרות בכפיפה אחת. הוא מכון כלפי העולם הזה, נוטה לעבר המוגבל, מרוכז בענינים של יופי. האדם הראשון הנו תמיד אסתטיקן, בין אם הוא עוסק בענין אינטלקטואלי ובין בענין מוסרי. מצפוני אינו מושפע מן האידיאה של הסוב כי אם מן האידיאה של היופי. שכלו אינו שואף לאמת כי אם לעונג ולתועלת, המצויים בתחום האסתטי ולא בתחום ההכרה המוסרית⁸.

7. ברור למדי כי חיבור זה מתייחס לאדם הראשון כטיפוס המייצג את הגנים האנושי-הקולקטיבי-הטכנולוגי, ולא ליחידים בגזע האנושי.

8. ראוי להעיר שהרמב"ם פירש את סיפור גן־עדן האדם כמשמע של בניית האינטלקטואלי המוסרי לשם קידום האסתטי. רש"י הרעית טוב רש"י מהרש"ל עליידי הרמב"ם: והעץ שיש בו הנאה והמכוער.

בעשותו כל אלה משתדל האדם הראשון למלא את התפקיד שהוטל עליו על ידי בוראו אשר, בשחר יום השישי המסתורי של הבריאה, פנה אל האדם וציווהו: **וּמְלֹאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹשׁוּהָ**. תאלוהים הוא אשר קבע כי סיפורו של האדם הראשון יהיה עלילת תעורות של האדם־העבד המהפך את עצמו בתודעה לאדם־אדון. עם שהוא חותר לקראת המגמה הזאת, ומתוך שהוא נדחף על־ידי שאיפה שהוא מציית לה בעל כורחו, יוצא האדם הראשון מחוץ לגבולות של הסביר והצפוי ובא אל השטחים הנרחבים של יקום בלתי־מוגבל. אף ערגה זו לשטחים נרחבים, ואפילו תהא הרשתקנית דמיונית, היא לגיטימית. האדם החותר לעבר הטובים המרוחקים פועל בהתאם לטבעו שנברא בריצונו ובהשגחתו של בוראו. יש בכך משום גילוי לצייתנות ולא למרד באלוהים, בסיכום, הגענו איפוא למישואה משולשת: אנושות = כבוד = אחריות = הד.

שלוש שאלות

האדם השני, בדומה לאדם הראשון, סקרנותו מתעוררת על ידי היקום הסקרנות האינטלקטואלית דוחפת את שניהם להעיו ולעמוד פנימ־אל־פנים מול סוד הקיום. אולם, בעוד שהיקום מעורר את האדם הראשון לשואף לכוח ולפיקוח, ומשום כך הוא שואל את שאלת ה־איך, הפונקציונלית, הרי האדם השני מגיב לקריאת היקום בכך שהוא מודקק למחווה־שלה־הכרה מסוג אחר. הוא אינו שואל אף שאלה פונקציונלית. במקום זה מפנה הוא את התעניינותו לעבר שאלות מן הסוג המיטאפיסי. ושאלותיו הן שלוש. הוא רוצה לדעת: מדוע? מהו? מיהו?

1) **הוא המה?** מדוע נברא העולם? מדוע עומד האדם מול מערכת של עצמים ומאורעות כבירים ואדישים?

2) **הוא שואל:** מה הכלייה של כל אלה? מה המגמה המסונה בחומר האורגני והבלתי־אורגני, ומה משמעות האתגר הגדול המגיע אלי מעבר לגבולות היקום ואף מתוך נשמתו המיוסרת?

3) **האדם השני ממשיך לתמוה:** מי הוא העוקב אחריי בהתמדה, בלא שנתבקש ובלא שנדרש לכך, ונעלם אל חלל האינסוף באותו רגע ממש כשאני פונה כדי לבוא בעיסות עם אותו הוא הקדוש. הגורא והנסתר? מי הוא הנוסך באדם בעת וכעונה אחת מורא ואושר, ענוה ותחושת גדלות? מי הוא שהאדם דבק בו באהבה רכה ונלהבת ואשר ממנו הוא בורח מתוך פחד וחזרה? מי הוא

המוטק אליו את לב האדם בחזקת רעם זאת דחה אותו לחלוטין? מי הוא זה שהאדם מתנסה בו כמסתהר בחייון עזו וכמרכן סבין בי את האמת היסודית ביותר, הברורה ביותר, והמוכנת ביותר? מי הוא זה שאנו מכירים בו בעת ובעונה אחת את תאל המתגלה ותאל הנסתה? מי הוא זה שהאדם חש כי רוחו מפיחה חיים ומקיימת חיים ואשר עם זאת נמצא מרוחק מן הכל ד?

כדי להשיב על השאלה המשולשת הזאת, האדם השני אינו משתמש בשיטה הפונקציונלית שהומצאה על ידי האדם הראשון, הוא אינו יוצר עולם משלו, במקום זה הוא רוצה להכין את העולם התי, "הנתון" שבתוכו הוטל, לפיכך, אין הוא עושה מתימטיזציה של תופעות ואין הוא הופך את הדברים למושגים, הוא עומד מול היקום בכל שפע צבעיו, החד ושגבו, ולומד להכירו בחמימות, במורא ובהערצה של ילד המחפש את החריג והמופלא בכל דבר או מאורע רגיל, כעוד שהאדם הראשון דינאמי ויוצר, בחפכו הנתונים של החושים לרפוזי השיבה, האדם השני נוטה לקלוט ולראות את העולם כמות שהוא, הוא אינו מחפש את צלם האלוהים בנוסחה המתימטית או בחוק הטבע היחסי כי אם בכל קרן אור, בכל נבט ופרח, ברוח קלה של ביקר ובדממה של לילה מכובב, כללו של דבר, האדם השני אינו חוקר את היקום המופשט המדעי כי אם את העולם האיכותי המקסימו שבו הוא מקיים יחס הדוק עם האלוהים, המיטאפורה המקראית האומרת על האלוהים שנפח רוח חיים בתוך האדם, מתייחסת אל התעסקותו של האדם בדבר האלוהים, אל הווייתו האלוהית, האמיתית החיונית — והיא אינה סמונת לאיזה כשרון אלוהי הטבע באדם והמסומל ב"צלם האלוהים", האדם השני חי בדביקות עם האלוהים, החוויית האכזיטנציאלית של "אני שורה בתודעת הקשר עם יסוד המציאות", אשר את עקבותיו הוא מגלה בדרכי העקלתן של הבריאה.

תכונותיו של הכבוד

אמרתי לעיל כי סקרנותם של שני "האדם" מתעוררת באורח דומה, מתוך שאיפת להכין את סוד הקיום, אבל שיטותיהם שונות שעה שהם עושים את המאמצים העילאיים למצוא את הדרך להכרת סוד הקיום, אוסיף עתה כי לא זו בלבד שקיימת

9. דאת רמבין לבראשית ב. 1: ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים להודיע כי לא באה בו מן היסודות... גם לא בהשתלשלות מן השכלים הנבדלים אבל היא רוח השם הנדול.

זהוה בדחף להכיר את הסיבות והגורמים, אלא שזוהו זו מצוייה גם במגמה ובמניע, שני "האדם" רוצים להיות אנטייים, שניהם שואפים להיות באמנים לעצמם, להיות מה שנצטוו להיות על ידי האלוהים, כלומר, אדם, ודאי שהם אינם מסוגלים לשאוף למגמה אחרת מאחר ששאיפתם זו מונחת, כפי שציניתי, ביסודן של כל שאיפות האדם, בהתאם לתכנית הבריאה של האלוהים, וכל נסיון שיעשה על ידי האדם להמיר שאיפה זו תעמוד בניגוד גמור לרצון האלוהים הטבע בטבע האדם, לפיכך, השוני בשיטותיהם של שני "האדם" אינו נובע מהבדל במגמות כי אם מהבדל דרכי הפרשנות בחתירה לקראת המגמה המשותפת לשניהם, שני "האדם" אינם מסכימים בביאור המגמה הזאת, האידיאה של התימטאניות, האתגר הגדול הקורא לאדם לפעול ולנוע, מתפרש על ידיהם מנקודות מבט שונות.

כעוד שהאדם הראשון רוצה להיחלץ מתוך חיים טבעיים, מסוגרים ונעדרי מחשבה על ידי כך שהוא מעצב את עצמו כיצור נהדר ועטור-הוד המסוגל לשלוט בסביבתו, הרי האדם השני אינו מפרש את העובדה שהוא נבדל מן הטבע ואת יחידותו האכזיטנציאלית בכך שהוא נהדר ועטור-הוד אלא בענין אחר לגמרי, לדעתו קיימת צורה אחרת של חיים אשר דרכה יכול האדם למצוא את מהותו העצמית, היינו מהותו הגואלת, שהיא לאו דוקא זהה עם השאיפה להדר, אפשר ואפשר שחיי אדם יהיו מלאי הדר ושלטון רעם זאת לא יוכו לגאולה, קוסמונאוט אתיאטיסטי הסוכב את כדור הארץ והמודיע לממונים עליו כי לא נפגש עם סלאכים, יכול לזכות בעדר משום שהוא כבש את החלל בתעוזתו, אבל הוא רחוק מאוד מן החווייה של חיים של גאולה.

לשם תיאור מדויק יותר של דמותו של האדם השני, שדחה את התפיסה שהכבוד הוא יעודו הבלעדי של האדם, נוסף את ההערה הבאה, הכבוד הוא תכונה חברתית והתנהגותית שאינה מבטאת מידה אכזיטנציאלית מהותית כי אם טכניקה של אורח חיים, דרך של השפעה חברתית, ידע של שיטות המעוררות כבוד ותשומת לב אצל הזולת, כשרון להמחיש את נוכחותו בחברה של בעל הכבוד, בלשון העברית יש שורש אחד לשתי תיבות, כבוד וכבוד, לבעל הכבוד יש טובה, משקל, האנשים המצויים בחוגו חשים בנוכחותו, לפיכך אין למדוד את הכבוד בתכונה הפנימית של האישיות אלא בהישגיו של דמותו החיצונית של האדם, ככל שיהיה האיש טוב, מוזנן ומכוסר לא יעורר כבוד ולא יוכח להערכת הזולת אם לא יצליח לממש את כשרונותיו ולא יצליח להמחיש את יעודו בחברה באמצעות מחווה יוצרת ועטורת-הוד, לאור כל זאת, מבחינה התנהגותית יכול הכבוד להתגשם רק

במחווה חיצונית המסייעת לאישיות הפנימית להגיע לידי אובייקטיוויזציה ולבאר ולפרש את עצמה כלפי העולם החיצוני. לפיכך, יכול הכבוד להימצא רק אצל איש הבשורה המסוגל לפתח דרכי תקשורת עם שכניו. מכיוון וידידיו, ולתקשר עמם בדרך-שית, שאין בו רק דיבורים כי אם גם מעשים. הכבוד קשור בפירסום, אין הכבוד שרוי בעילום שם. האיש היודע לפרסם את בשורתו, יכול לזכות בכבוד, האיש האילם, אשר בשורתו מוצנעת ומסוּסָה בשתיקתה של האישיות הפנימית, אינו יכול להיחשב כבעל הכבוד.

לפיכך לא נברא האדם הראשון יחידי אלא יחד עם חוה – זכר ונקבה הופיעו בד בבד, האדם הראשון חי בחברה, בתוך ציבור, הוא יצור חברתי, מתגורר, מתחבר, המדגיש את הצד האמנותי בחיים והמעניק עדיפות לצורה על פני התוכן, לביטוי הספרותי על פני התחושה. להישגים מעשיים על פני כוונה פנימית. הוא מתונן בכשרון הדיבור, ביכולת התקשורת, בכוח השימוש במלה היפה, במסגנה היעילה, בנימוסירמוסר המתקבלים על דעת החברה, ובדממה של עצרת-זכרון חגיגות, הדמות הנראית-לעין והסומבית של האישיות אפופה הוד וכבוד, האדם הראשון לעולם אינו בודד, האדם בבדידותו אין לו אפשרות לגלות את כבודו העודו, כי שניים אלה הם מידות חברה התנהגותיות, האדם הראשון לא נותר לבדו אפילו ביום היבראו, הוא הופיע בעולם יחד עם חוה והאלוהים דיבר אל שניהם, כתברים בלתי-נפרדים בקהילה אחת.

קהילה הטבעית

קהילתו של האדם הראשון, איש ההוד, טבעית היא, פרי המחווה החברתית והיוצרת שהאדם עושה כל אימת שהוא סבור שחיים ופעולות קיבוציים יקדמו את עניו¹⁰, אני מכנה קהילה זו בכינוי „קהילה טבעית” משום שהשאיפה לפעילות

10. אין לפרש את התיאוריה של האמנה החברתית בסגנון כרנולוגיים, מעולם לא טענה שיחידים לא נתקיימו מחוץ לחברה, קדימת היחיד על פני החברה יש לפרש בסגנון מושגים: חיים של רובינסון קרוזו אפשריים ומצדדים מבחינה מוסרית, המסקנה המעשית החשובה ביותר מתיאוריה זו היא כי לאדם או לאנשים יש זכות לעזוב את החברה הקיימת ולהקים חברה חדשה, להלך רוח זה נודעה חשיבות עצומה במהפכות באמריקה ובצרפת. לפיכך, אין ניגוד בין הסיפור המקראי של בריאת האדם הראשון והתיאוריה של האמנה החברתית.

מאורגנת במישור זה אינה ניוונה מן הצרכים והחוויות המיוחדים של האדם הרחובי שנברא בצלם האלוהים אלא מן הלחצים החושניים-הביולוגיים, זוהי תגובה טבעית של האדם, כיצור ביולוגי התפץ בקיומו, לאתגר המאיים של העולם החיצוני, למעשה, שורש חוש ההתגודדות, שהוא יסוד הקהילה הטבעית, מצוי כבר אצל בעלי החיים, בהמות הרועות במירעה נרחב שעה שהן חשות בסכנה תאורבת להן, גוברת בהן בהלה אינסטינקטיבית חן מתחילות להתחבר ולהידבק זו בזו כאילו עצם המגע הפיסי יכול למנוע את האסון, התבדל בין האדם המתחבר לאחרים ובין בהמות המתקהלות בעדר הוא, כמובן, בעובדה כי בעוד שהיצורים האילמים מגיבים באורח טיכאני וחוסר מגמה ותועלת הרי האדם פועל בדרך שכלית ותכליתית, אולם הבדל זה אינו מבטל את הנחתנו כי השאיפה היסודית להתקהל נוכח התנגדות משהתפת לבהמה ולאדם הביולוגי.

האדם הראשון נתקל באתגר של סביבה עוינת ולכן נתבע הוא לבצע תפקידים רבים שהוא אינו מסוגל לבצעם לבדו, משום כך נדחף הוא לפעול תוך שיתוף פעולה, יחידים חסר-רישע, המכירים את הקשיים העומדים בפניהם כשהם פועלים בנפרד, מתקהלים, כורתים אמנות לסיוד הדדי, חותמים על חוזה, מתאגדים בשותפויות, וכי¹¹, הקהילה הטבעית נולדה מתוך תחושה של חוסר-רישע של יחידים, כל אימת שהאדם הראשון רוצה לעבוד, לייצר ולהצליח במפעליו, חייב הוא להתאחד עם אחרים, התיאוריה של האמנה החברתית, אשר פותחה על-ידי הפילוסופים של תקופת התבונה, משקפת את חשיבותו של האדם הראשון, מתוך שהיא מזהה את האדם עם טבעו השכלי ורצונו הטכנולוגי היצרני ומגלה בחיי האדם רק התחברות, חוקיות ותבונה, להוגי תקופת התבונה לא העלה האדם כל בעיה, בעיניהם הוא היה דבר טובן ופשוט, הם העריצו את שכל האדם, ולמרבה הצער אף סגדו לו, ולכן לא יכלו להבחין בבעיה המיטאפיסית ובסתירה ובאבסורד האקזיסטנציאליים הטבועים בתחושת ה„אני” האנושי, הם ראו את האדם בתהילתו ולא ראוהו במצבו הטראגי, הם סברו שהיחיד שלם במהותו ומספיק במציאותו¹², אמנם הם העדו כי

11. אני משתמש בתיאוריה של האמנה החברתית כדי להדגים את האופי הטיפוסי של הקהילה שהוקמה על-ידי האדם הראשון, אולם, יכולתי גם להדגים את הרעיון הזה על-ידי שימוש בתיאוריות אורגאניות של החברה, המדגישות את עדיפות החברה לשמת היחיד, אפילו, ואפשר שיש לומר בראש ובראשונה, למדינה השיתופית יש אופי תיפקודי, 12. אותה נאיביות בהערכת תפקידו של האדם מצויה באתרופולוגיה הפילוסופית המארכסיסטית.

מבחינה פונקציונלית הוא מקופת, אף־על־פי שהוא מסוגל, כמו רובינסון קרוזו, להתגבר על כך, אם היחיד שלם במהותו וזרי זרה לו חויית הבדידות, מכיוון שהבדידות פירושה הטלת ספק במהותו הלגיטימית, בערכו ובתגזיונותו. לפי תיאור המקרא לא התעניין האלוהים בבדידותו של האדם הראשון, ואף האדם לא ידע כלל את דבר האלוהים כי „לא טוב היות האדם לבדו“, יתירה מזו, אפילו שמע מלים אלה הרי משמעותן, בתוך הקשר השקפת עולמו של האדם הראשון, אינה מתייחסת אל הבדידות, שהיא חוייה פנימית אכזיבטנציאלית, אלא אל היחידות, שהיא חוייה מעשית וחיצונית. האדם הראשון, בייצגו את הקהילה הטבעית, יתרגם את הפסוק הזה לקאטיגוריות פראגמטיות, שלא בויקה אל קיום האדם אלא לעבודה יצרנית, אם יידרש לפרש את הפסוק, תהא תשובתו כך: „לא טוב עשות האדם מלאכה לבדו“, התיבות „אעשה לו עזר כנגדו“ יתייחסו, בהתאם לפילוסופיה החברתית שלו, לשותף פונקציונלי שנועד לשתף פעולה עם האדם ולסייע לו במעשיו, תכנייתו ומפעליו, נוכח האדם לא תהיה תוה שותפת אכזיבטנציאלית כי אם שותפת לעבודה, האדם הראשון אמר כי האדם לבדו אינו יכול להצליח מפני שהיים מוצלחים אפשריים רק במסגרת קהילתית, רובינסון קרוזו יכול לספק בעצמו את כל צרכי הקיום שלו אבל הוא אינו יכול לפתח חיים של הצלחה, חלוקת העבודה, המאמצים המאורגנים של הרבה אנשים, החוויות המצטברות של ההמון, הרוח השותפנית של יחידים לאינספור — כל אלה מעלים את האדם מעל לרמה הפרימיטיבית של קיום טבעי ומעניקים לו שלטון מוגבל על סביבתו, התופעה שאנו מכנים ציוויליזציה היא סכום המאמצים הציבוריים באלפי דורות, לפיכך, הקהילה הטבעית המוצבת על־ידי האדם הראשון היא קהילה עובדת, המתמסרת בהצלחה לייצור, חלוקת וצריכה של מוצרים חמריים ורוחניים.

קהלת תיאור את מעשה ההתחברות וההתאחדות, על פי הפיסתו של האדם הראשון: „טובים השנים מן האחד, אשר יש להם שכר טוב בעמלם, כי אם יפלו האחד יקים את חברו, ואילו האחד שיפול ואין שני להקטר“, הקהילה הטבעית של האדם הראשון מקדמת את סיכויו להצליח בקיומו, אבל היא אינה מעלה או מקדמת את חוייתו האכזיבטנציאלית כי חוייה זו אינה זקוקה לגאולה או לזיכור, האדם הראשון חש בביטחה ובנוחיות כשהוא מצוי בחברתה של חוה מן הבחינה המעשית ולא מבחינה מהותית, לעולם לא יודה כי מבחינה מהותית אין הוא יכול להתקיים בלי חוה, אדם וחווה פועלים יחד וחותרים יחד לקראת יעדים, אבל הם אינם קיימים יחד, מבחינה אונטולוגית הם אינם שייכים זה לזו; לכל אחד יש תחושת „אני“

ואין להם תחושת „אנחנו“, דואי הם מקושרים זה בזו, אבל קווי התקשורת הם בין שני אישים חיצוניים העוסקים בעבודה, השואפים להצלחה, והמדברים במטבעות לשון שחוקים; אין כאן תקשורת בין שתי נשמות הקשורות זו בזו ביחס הדוק, אלא כל אחת מהן מדברת דיבור המיוחד לה, האישים הפנימיים אינם מקושרים זה בזו, „ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים: פרו ורבו ומלאו את הארץ ובששו ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ“.

זכר ונקבה זומנו על־ידי בוראם לפעול סתוך אחדות כדי לפעול בהצלחה, ברם, הם לא נתבעו להתקיים באחדות כדי לטהר, לגאול ולקדש את חייהם.

הגאולה המטהרת

לאחר שתוארו את האדם הנחרד הן כיחיד והן כחבר של קהילה עובדת, נספח אל האדם השני בתפקידו הכפול — כיחיד בודד וכאדם הנזקק לאידיאה קהילתית מיוחדת.

נעמוד על שני הבדלים יסודיים בין הכבוד לבין הגאולה המטהרת:

א) מצב הגאולה, שלא כמצב הכבוד, הוא תחושה אונטולוגית, אין זו תכונה חיצונית ומקרית — בין שאר תכונות ההווייה — אלא צורה ממוינת של ההווייה עצמה, חיים של גאולה שונים במהותם לעומת חיים בלתי־נגאלים, אין צורך להפעיל כלפי חרץ את מצב הגאולה¹³, אפילו נזיר, שאינו יכול להפגין כבוד, יכול לחיות חיים של גאולה, הגאולה המטהרת אוספת את החוייה הפנימית והפרטית של האישיית היא חורגת מן היחסים בין האני והאתה (לפי המונחים האכזיבטנציר אליסטיים) והחדת אל השכבות הנסתרות של האני המבודד, המכיר את עצמו כיצור יחיד, כשהגאולה המטהרת באה לידי ביטוי מוחשי בקאטיגוריות אישיות הריחו מתבטאת בתודעה של כשהן באמיתות ערכיות, היחיד חש כי לחייו יש ערך, שהם מעוגנים במציאות יציבה ובלתי־משתגית.

13. הדישה הולכתית בדבר „כבוד הכריות“ פשמים נוגעת למעשי ציבור ופעמים למעשיו של היחיד, הבעיה הנדונה בכרכות יס. ב נוגעת לעבירות כציבור, כגון התערסלות במקום ציבורי, ואילו בשבת פא. א וכעידובין פא. ב מהיחס הדיון לעבירות הנעשות גם בצנעא, לפי הנראה, הגורם המכריע במעשים אלה הוא אוסד של המעשה, פעולה מסוימת, כגון התערסלות, אינה רצויה רק במקום ציבורי, ואילו פעולה מסוג אחר, כגון העדר הינינה נופנית, היא בזויה בכל מקום, גישה הלכתית זו אינה נוגדת את דעתנו שהכבוד הוא קאטיגוריה חברתית התנהגותית וכי הנזיר אינו מסוגל להגשימה בטלואה.

ב) הגאולה המטהרת. בניגוד לכבוד, אין להשיג אותה באמצעות כיבוש הטבע אלא על-ידי האדם הכובש את יצרו. חיים של גאולה הם מפילא חיים של משמעת. בעוד שחיים של כבוד הם נחלתו של האדם הגהדר המתקדם באומץ ועומד בתצווה מול הטבע האילם — שהוא בדרגה נמוכה יותר — אפשר לזכות בגאולה רק כאשר האדם הענו עושה צעד של נסיגה וטרשה לעצמו שיהיה נכבש על-ידי ישות עליונה ואמיתית יותר. האלוהים ציווה את האדם הראשון להתקדם בהתמדה, ואילו את האדם השני ציווה לסגת. לאדם הראשון הוא אמר לשלוט, למלא את הארץ ולכבוש אותה, ואילו לאדם השני ציווה לשרת. את האדם השני הוא שם בן עדן. לעבדה ולשמרה.¹³

כל אימת שהאדם כובש את הטבע הוא קונט לעצמו כבוד. כל אימת שהוא נכבש על-ידי בורא הטבע הוא זוכה לגאולה. הכבוד בא בשיא ההצלחה ואילו הגאולה מתגלה במעמקי משבר וכשלון: ממעמקי קראתיך ה' המקרא אומר בפירושו שהאדם השני נברא מעפר האדמה, משום שהידיעה בדבר מקורו השפל של האדם היא חלק בלתי נפרד מהווייתו. האני שלו. האדם השני לא שכח מעולם שהוא אינו אלא קומץ של עפר.¹⁴

קהילת האמונה

האדם השני מוכרח לחוש בכשלונו מיד כשהוא משיג את הצלחתו הגדולה ביותר: גילוי אנושיותו, זהות האני שלו, תודעת האני, שזכה לה תודות לחתירתו המייגעת לקראת חיים של גאולה ובטחון, היא המגלה את האנושיות: תודעת ייחודו ואי-התאמתו האונטולוגית עם יצורים אחרים. האדם השני מגלה לפתע שהוא בודד. כי התנכר לעולם הפרא ולמצב המיכאניסטי של קיום חיצוני, ועם זאת לא השכיל להתאחד עם היצורים השכליים והתכליתיים החיים בעולם החדש הזה אשר אליו נכנס. ככל שהוא מתקדם לקראת הגאולה ובפיתוח אנושיותו, גוברת בו תודעת בדידותו וייחודותו, ומשום כך הוא גלמוד וחסר-בטחון. הוא נאבק על גילוי זהותו מפני שהוא סובל מחוסר בטחון הנובע מהסתכלותו באפילה הקפואה של אחדותו בתסתכלות המעוררת הסתכלות-גומלין חסדנית, במציאות בה הוא רואה ואף גראה.¹⁵

14. ההלכה קשרה את צרת האדם ביכולת האנושית של התחדשות ותמורה עצמית. ועיסוק של האדם עם הרע והטוב חייב, על פי ההלכה, להגיע בסופו של דבר אל המעשה הגדול של התשובה. בצר לך ומצאוך כל הדברים האלה באחרית הימים ושבת ער ה' אלהיך ושמעת סקלוי' (דברים ד, ל).

מתוך תמחון. מי יודע איזו בדידות מייסרת יותר: זו שהיא מנת חלקו של האדם אשר מסתכל על יקום אילם, על החלל האפל ועל הדרמה המנומנתית, או זו הפוקדת את האדם שעה שהוא מסתכל על חברו בדומיה? מי יודע אם האסטרונאוט הראשון שינחת על הירח וייתקל בנוף מוזר, משונה ואיום, ירגיש בדידות גדולה יותר מאשר אדם הנסחף בזרם המון חונג בכרך של מיליונים.

האדם השני עדיין בודד. הוא הבדיל את עצמו מסביבתו אשר אליה כיוון את התבוננותו. ויקרא האדם שמות לכל הבתמה ולעוף השמים ולכל חיית השדה". הוא אורח של עולם חדש, עולמו של האדם, אבל אין לו חבר אשר עמו יכול הוא להתקשר, ועל-כן הוא חסר בטחון מבחינה אכזיסטנציאלית. ואף מציאותה של האשה, שנבראה יחד עם האדם הראשון, לא היתה משנה את המצב אילולא התחוות של סוג חדש של התחברות. במקרה סכרעת זו, אם האדם רוצה להגשים את שאיפתו לגאולה בשלימותה, חייב הוא להתחיל בפעולה שתביא לגילוי חבר אשר יהיה אף הוא יחיד ומיוחד כמותו. אבל ישכיל לתת את אמונת התקשורת, ויחזיר יקיסו קהילה. ברם, הראיל ופעולה זו היא חלק מן המחווה הגואלת. חובה שיהא בה גם קרבן, כי הכשלון הוא הדרך להשגת הגאולה השלימה. הריעות החדשה הזאת אינה באה על-ידי כיבוש אלא על-ידי כניעה ונסיגה, ויפיל ה' אלהים תרדמה על האדם". האדם נכבש ונוצה — ובכשלונו מצא את חברו.

שוב מתגלה בבחירות הניגוד בין שני האדם. האדם הראשון לא נצטווה להקריב משתו כדי שהאשה — רעייתו — תיברא, ואילו אצל האדם השני היה הכרחי הדבר שהוא יקריב משתו כדי לפצוא לו חבר. אצל האדם הראשון המחווה ליצירת הקהילה היא, כפי שציינתי לעיל, תועלתית ואנוכית בלבד, ועל-כן היא שוללת את ההקרבה. אצל האדם השני, התקשורת וההתחברות הן מחוות מקריבות וגואלות. לפיכך, תוך משבר וצרה נורע הזרע של טיפוס חדש של קהילה — קהילת האמונה אשר הגיעה להגשמה סליאה בכרית בין האלהים ואברהם.¹⁶

15. התיאור המקראי של החסא הקדמון הוא טיפוס של איש האמונה הנוכה לדעת לפתע שאפשר לנצל את האמונה למען רכישת חרד וחוד, ובמקום לספח קהילת ברית היא מעדיף לארגן קהילת פלישית ותועלתית. מתוך שהוא מנצל את הכנות וההתחייבות הבלתי-רסמינת של החפון למען מסרות חוסריות וללא זיקה לכרית. בתולדות הדת הסאורגנות יש דוגמאות למכביר של חילול הברית.

ד) בראשית פרשת בראשית פרק ב
 (י) וְנָהַר יֵצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת הָעֵץ וּמִשָּׁם יִפְרָד וְהָיָה
 לְאַרְבָּעָה רְאִשִׁים:
בראשית פרשת בראשית פרק א
 (א) בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹקִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

מתוך: המש דרשות – עמ' קז-קח

החכמה

מהו ההבדל בין חכמה לבינה? חכמה היא לידת המידע, התשגה האינטלקטואלית. לא בכדי תרגם התרגום הירושלמי¹ – בהתאם עם כל בעלי הקלה – „בראשית ברא אֱלֹקִים” – „באחמאת ברא אֵי ית שמיא וית ארעא”. חכמה היא הראשית של הכל, המעיין ממנו נובע הכל, הנקודה הקדמאה, ההתחלה של העולם הנברא, המכוון בהכוונה מתימטית. חכמה היא אות היוייד בשם התווייה, מקור השכליות והיצירה. בינה, לעומת זה, מציינת שלב מתקדם יותר, כשהמים הזכים כבדולת, המפכים ממעיין החכמה, נהפכים לנהר רחבי־ידיים מתפתל, בבחינת „ונהר יוצא מעדן”; כשהנקודה מתחילה להתנרעע ויוצרת קו, המתגלגל וסממן שטח דו־מימדי, כשהיוייד מתפתחת לה־א רחבת.

בקטגוריות של זמנו, חכמה היא החשיבה האינטואיטיבית, הארת השכל הרגשי, הברקה ראשונה של היסודות, העקרים או האכסיומות, ואילו בינה מתייחסת לשכל המפותח והמנתח, שהוא מבין דבר מתוך דבר בכדי לנתח ולברר היטב את היסודות הללו שהחכמה ילדתם. הדבר הראשון נולד בעולם המיסטורי־האינסופי של החכמה; הדבר השני – בעולם הפשוט והמוגבל של הבינה.

¹ תרגום יחונת

כל התחלה, בשטח כלשהו, זקוקה לחכמה. בכל דיסציפלינה מדעית ישנם יסודות שאי־אפשר להסבירם באמצעות בינה; אפשר לחוש אותם, אפשר להיות משוכנע – אינטואיטיבית – בנוכחותם, אולם להראות את אמיתותם אי־אפשר. אם בן־אדם אינו מבורך מבורא העולם בחכמתו, „נקודה קדמאה”, בכח ה„בראשית”, לחוש ולראות את האמת כשהיא מזהירה באור פלאי מאוסקים רחוקים, אין פדגוג בעולם שיכול להסביר לו את היסודות הקמאיים המתגלים לשכל האינטואיטיבי. לעומת זה, כשהאדם מתקשה בשטח הבינה, אינו יכול לעמוד על המסקנות, על המיבנה המסובך של שיטה מסויימת, – ישנה תרופה למכתו. אם הוא רק בעל כשרונות ממוצעים, יכול מורה טוב להסביר לו הרבה דברים ולפשט את המסובך. על הכל חשובה התחושה של בראשית, של אמיתות אכסיומטיות, בכל השטחים: המדעי, הפילוסופי וגם הלמדני.

ענין החכמה, הנקודה הקדמאה, בראשית, חשוב גם־כן בחשיבה המעשית שלנו ובפעולותינו. כשאדם רוצה לעשות משהו, להגיע למטרות מסויימות; כשהוא רוצה להגשים מבצע גדול, הוא צריך להיות מודרך על ידי חכמה, על ידי תחושת־בראשית; עליו קודם כל להרגיש, כי הפרוייקט שלו הוא בעל־ביצוע, כי חזונו איננו מקסם שוא. ההברקה, ניצנוץ הרעיון, תפיסת היסודות – באים על ידי חכמה, הנקודה הקדמאה; הבינה, בחירת האמצעים הייחידים המפורט באים אחר כך. מי שחסרה לו האינטואיציה אינו יכול ליוזם משימה כלשהי – לא בשטח הצבורי ולא במישור הפרטי. דיפלומט גדול איננו זה שיכול לחבר תזכיר – לשם זה ישנם מומחים – אלא בן־אדם בעל חזון, בעל תחושה היסטורית, אשר יכול למשש את היסודות של הקיום הפוליטי. סוחר גדול הוא לא האיש שיכול לחשוב חשבונות ולנחל פנקסים, – למטרה זו קיימת עזרה מקצועית, – אלא מי שהוא בעל אינטואיציה מסחרית ויכול באופן אינסטינקטיבי לגלות אוצר. בקצרה – בראשית הוא היסוד של הכל.

ו) בראשית פרשת בראשית פרק ב
(ז) וַיִּצְרֶה אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָם מִן הָאֲדָמָה
וַיַּפֵּחַ בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְגִפְשׁ חַיָּה:

מתוך: האדם יעולמו – עמ' רפא

נשאלת השאלה: על מה ולמה איכזב אדם הראשון את בוראו ובגד בו? איך זה הצליח האדם לעמוד באומץ ובנבונה בתפקידיו, ובמקרים אחרים הוא מעד ונכשל בהפרתם של עקרונות בסיסיים! מדוע זה הולך האדם כל ימיו בדרך עקלקלה, בדרך של טעויות וסטיות מהקו הישר? ואמנם, בספרה לנו על האדם ההיסטורי נותנת לנו התורה תשובות לשאלות הללו. בפרק א, שבו מדובר על האדם-היצור הקוסמי, אין מקום לשאלות ששאלנו. רק בפרק ב מוסבר לנו שהאדם הוא יצור פרדוקסלי, ישות מוזרה, ותשובה זו מצויה במלה האחת שבפסוק ז: "וייצר". רש"י על אתר עמד על ענין "שני היודין" שבמלה זו. לדעתו בא הכתיב המלא להצביע על הדו-אנפיות שבאדם, על השניות והדו-פרצופין שלו, וכביטוי של רש"י: "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים". הקב"ה מרשה לאדם להיות בתוך חוויה קיומית כפולה. האדם שרוי בעולם של דחפים המלווים אותו כל הימים כמעין צללים. כל אחד מהדחפים האלה מציע לאדם זהות ותחושה של ישות אנושית. האדם עומד אפוא בפני בעיה קשה: עם איזה מן היצרים האלה יכול הוא להזדהות? מה עליו לאמץ ומה הוא חייב לדחות?

במצבו זה נמצא האדם מתוסכל. קשה לו להכריע למי מהכוחות הלוחצים עליו לציית ולהיות נאמן לו, והוא מוצא עצמו במבוכה של שניות מטפיסית-קיומית. השניות והדו-אנפיות הזאת מעורבת בכל ההכרעות, ההחלטות והמעשים שעשה האדם מאז ומתמיד במשך כל הדורות, ומכאן הדרך המפותלת שבה צועד האדם במסלול חייו. לדעתי היתה היהדות הראשונה שחשפה את עצם תופעת השניות הזו שבאדם. לא רק במלת "וייצר" משתקף הדבר. יש בתנ"ך מקומות רבים שמהם אנו יכולים ללמוד על כך.

ה) בראשית פרשת בראשית פרק ב
(ה) וְכֹל שִׁיחַ הַשְּׂדֵה טָרֵם יִהְיֶה בְּאֶרֶץ וְכֹל עֵשֶׂב הַשְּׂדֵה טָרֵם יִצְמַח
כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֱלֹהִים עַל הָאֶרֶץ וְאָדָם אֵין לְעַבֵּד אֶת הָאֲדָמָה:

מתוך: נפש הרב – עמ' רעא-רעב

(ב,ה) וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ד' אלקים על הארץ, ואדם אין לעבוד את האדמה. ופרש"י, וכל עשב השדה עדיין לא צמח, ובשלישי שכתוב תוצא הארץ, לא יצאו, אלא על פתח הקרקע עמדו עד יום ששי, ולמה, כי לא המטיר, ומ"ט לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה, ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם, וידע שהם צורך לעולם, התפלל עליהם, וירדו וצמחו האילנות והדשאים. וצריך להבין, מנין לו לרש"י לפרש בפסוק שהתפלל עליהם, דאיפה מרומז כאן בפסוק זה ענין תפילה. וכן צריך להבין כפל לשון הפסוק. וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ היינו הך עם וכל עשב השדה טרם יצמח. ועוד קשה, דאיכא קצת סתירה בין שתי הלשונות אשר לכאורה משמעותן ככפל הענין במלים שונות. דמתחילה כתוב – טרם יהיה בארץ, דמשמע דליכא שיח כלל, ולבסוף כתוב, טרם יצמח, דמשמע דאיהי"ג דהיה שמה עשב, אלא שהיה בתוך הקרקע, ולא התחיל עדיין לצמוח. והנראה לומר בכונת רש"י, שהבין לשון שיח בפסוק זה במשמעות של תפילה, וכגמי ברכות (כו:): שיצחק תיקן תפילת מנחה שנאמר ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב, ואין שיחה אלא תפילה שנאמר תפילה לעני כי יעטף ולפני ד' ישפוך שיחו. וממילא הי"פ דקרא, וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ, שעדיין לא היתה שום תפילה כלל בעולם על ענייני השדה, כלומר, על הגשמים הנצרכים לגידול השדה, וכל עשב השדה טרם יצמח, שאף שהיה שמה העשב מיום השלישי, מכל מקום לא צמח עדיין מלמעלה לקרקע, אלא עומד היה שמה מתחת לקרקע, וממתין לגשמים, כי לא המטיר ד' אלקים על הארץ, כי רצה להמתין בגשמים עד לאחר שיהיה שמה שיח השדה ותפילה בעד הגשמים, ובזה מיושבים היטב כל ג' הקושיות שעוררנו.

בפרשת בראשית (ב, ז) כתיב, 'זייצר ה' א' את האדם עפר מן האדמה וגו'', ומיד אח"כ התורה מפסיקה בכניסה לג'ע ובציווי של עץ הדעת, וכתיב שם (ב, טז), 'ויצו ה' א' על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טורד לא תאכל ממנו', ורק אח"כ בפסוקים (י"ח - י"ט) מבואר בתורה את הבריאה של חוה, 'ויאמר א' לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו', וצ"ב מדוע הפסיקה התורה כאמצע בריאת האדם קודם בריאת חוה, עם הציווי של עץ הדעת, וצ"ע.

וביאר בזה רבינו זצ"ל, דזיווג של איש ואשה אינו כזיווג של בעלי חיים, וכדי להעמיד את הזיווג צריך חיבור ודביקות ביניהם, וכדכתיב ודבק באשתו, והדרך היחידה שיהיה חיבור ביניהם, הוא ע"י התורה והמצוות, דאז שניהם כא' מעמידים בית א' עם מטרה משותפת של תורה ומצוות, ובלי זה אין שום חילוק בין הזיווג של האדם לזיווג של שאר בע"ח, ולכן קודם לבריאת חוה מבואר בתורה ענין הנחת האדם הראשון בג'ע, וכדכתיב 'ויניחם בג'ע לעבדה ולשמרה', וביאר ביונתן ב"ע לעבדה ושמרה היינו, 'למהוי פלח באורייתא ולמינטר פיקודהא', ומיד אח"כ האדם הראשון מקבל את הציווי של עץ הדעת, ואת הדינים כדילפי' בסנהדרין (נ, ב) מקרא דויצו ה' א' על האדם לאמר, ואז כשיש בידו תורה ומצוות, יש לו את הכח להקים בית של תורה ומצוות, ולכן רק אז בא הציווי של בריאת חוה.

(ז) בראשית פרשת בראשית פרק ב
 (ז) וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפָר מִן הָאֲדָמָה וַיִּפָּח בְּאִפּוֹ נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:
 (טז) וַיִּצְוֶה ה' אֱלֹהִים עַל הָאָדָם לֵאמֹר מִכָּל עֵץ הַגֵּן אָכַל תֹּאכַל:
 (יז) וּמֵעֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע לֹא תֹאכַל מִמֶּנּוּ כִּי בְיוֹם אֲכַלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת:
 (יח) וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים לֹא טוֹב הָיִית הָאָדָם לְבַדּוֹ אֶעֱשֶׂה לוֹ עֹזֵר כְּנֶגְדּוֹ:
 (יט) וַיִּצְרֶה אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה וְאֵת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיָּבֵא אֶל הָאָדָם לְרִאוֹת מַה יִּקְרָא לוֹ וְכָל אֲשֶׁר יִקְרָא לוֹ הָאָדָם נֶפֶשׁ חַיָּה הוּא שְׁמוֹ:

מתוך: הררי קדם חלק ב - עמ' שסה

ח) בראשית פרשת בראשית פרק ב

(ח) וַיִּטַע ה' אֱלֹקִים גֶּן עֵדֶן מִקֶּדֶם וַיִּשֶׂם שֵׁם אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר יָצָר:
(טו) וַיִּקַּח ה' אֱלֹקִים אֶת הָאָדָם וַיַּנְחֵהוּ בְּגֵן עֵדֶן לְעֲבָדָה וּלְשִׁמְרָה:

מתוך: דברי הגות והערכה – עמ' קג-קכד

ספר בראשית, לאחר שהוא מתאר את ארבעת הנהרות היוצאים מן העדן, מוסר לנו סיפור חדש על שימת האדם בגן־עדן זה. "ויקח ה' א' את האדם ויניחהו בגן־עדן לעבדה ולשמרה". פסוק זה בבראשית ב, טו הוא כמעט חזרה מלה במלה מבראשית ב, ח; בכל זאת שונה הסיפור משתי בחינות: ראשית, בסיפור השני משתמש התנ"ך בפועל המציין פעולה הקודמת לשימת האדם בגן־עדן "ויקח ה' א' את האדם ויניחהו" בעוד שבסיפור הקודם, הפועל "וישם" אינו מלווה בשום פעולה מקדימה מצד הכלי־כול. הביטוי "ויקח" אינו מופיע בסיפור הראשון, שנית, אין שום זכר בסיפור הקודם על איזה תפקיד שהוטל על האדם, בשעה שהסיפור השני מזכיר במפורש שעל האדם הוטל התפקיד לעבוד את הגן ולשמרו.

הסיבה לשינויים אלה נעוצה בעובדה, ששני הסיפורים מתייחסים לשני בני אדם שונים. כפי שהוכחנו, הסיפור הראשון הוא על האדם הבלתי־מעומת הנישא עלידי הזרם החזק של חיים חד־צורניים, פשוטים, בלתי רפלקטיביים, שהושם בגן־עדן למטרה אחת בלבד — לרדוף אחרי התענוגים, ליהנות מפרי העץ ללא עמל, לחיות בחוסר ידיעה על ייעודו האנושי, לא להיפגש בשום בעיה ולא להיכנס לשום חובה. כפי שאמרנו קודם, האדם הבלתי־מעומת הוא יישות לא־נורמאטיבית.

הסיפור השני הוא של האדם המעומת שהתחיל להעריך באורח ביקורתי את מעמדו כלפי סביבתו ומצא את הניסיון הקיומי שלו מסובך מדי שאפשר יהיה להשוותו לפשטות של זרם־החיים הטבעי. האדם הזה, כאני־מודע העומד לפני סדר אובייקטיבי בלתי מובן כמעט, הועבר בידי אלוקים ממעמדו של טבעיות וכיישות הארמונית והושם במלכות קיומנית חדשה, זו של קיום מעומת, האדם המעומת הוא אדם עקור; כשהוצא ממצב הזח־תנות והתמימות האופטימית שלו, הוא טוצא את היחס האינטימי שלו בינו ובין הסדר המלאכותי כמסתיים במתיחות ובקונפליקט. הפועל "ויקח" מציין, שאלוקים העביר את האדם מממד אחד

וזרק אותו לתוך ממד שני — זה של קיום מעומת. בשלב זה נעשה האדם — כשנעשה זר לטבע תוך ידיעה מלאה על ייעודו המעלה והטראגי — למקבל של הנורמה הראשונה — "ויצו ה' א' על האדם". הצו האלוקי התפרץ מתוך האינסופיות והכניע את האדם הסופי.

לדאבוננו, לא תמיד אומר האדם היוצר "הנני" לקריאות האל־קיות הנורמאטיביות היוצרות את עצם הגרעין של הסטאטוס הקיומני החדש שלו כיישות מעומתת. תכופות יותר מדי הכוח המניע באדם היוצר אינו הצו האלוקי, שהופקד בידו והחייב להתגשם במילואו בשתי הדרגות, ההכרתית והנורמאטיבית, אלא היצר הדמיוני לשלטון. על־ידי מילוי תפקיד בלתי שלם נסוג האדם היוצר אחורה לקיום בלתי־מעומת, טבעי, שהלחץ הנורמאטיבי זר לו. הסיבה שהאדם המעומת אינו יכול למלא את תפקידו במלואו נעוצה בעובדה, שבעוד המחווה הנורמאטיבית נותנת לאדם שלטון ורגש של הצלחה, דורשת המחווה הנורמאטיבית מן האדם קבלת מרות.

קיימת שוב דרגה שלישית, שמוכרחה להגיע בכמיהתו של האדם להגשמה עצמית. בשלב זה שוב מוצא האדם את עצמו מעומת. רק הפעם אין זה העימות של הסובייקט המסתכל, ברגש של עליונות, על הסובייקט שמתחתיו, אלא שני סובייקטים שווים, שניהם בודדים באחרות ובמיוחדות שלהם, לשניהם כאחד נוגד ודוחה סדר אובייקטיבי, שניהם כאחד משתוקקים להתחברות. עימות זה הוא הדדי, ולא חד־צדדי. הפעם עומדים שני אנשי העימות זה ליד זה, כל אחד מודה בקיומו של השני. קיום מרחיק נהפך לקיום ביחד.

"ויאמר ה' א' לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו . . . ויבן ה' א' את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה ויבאה אל האדם" (בראשית ב, יח—כב). אלוקים יצר את חוה, עוד יצור אנוש; שני יחידים, גלמודים וחסרי אונים בבדידותם, נפגשים, והחברה הראשונה נוצרה. ברם, החברה יכולה להיוולד רק על־ידי פעולה של הידברות. לאחר הסתכלות של אחד בשני תוך שתיקה וזילזול, מתחילים שני היחידים, שהוכנסו לתוך פגישה מיוחדת במינה, להידבר זה עם זה. מתוך הערפל עולה המלה הפלאית וזורחת, אדם מתחיל פתאום לדבר — "ויאמר האדם". הוא פונה לחוה ובהערת פתיחה, שתי ישויות אנוש, סגורות בתוך עצמן ומבודדות, נפתחות, ושתיהן פורצות בהתפעלות זו לתוך זו.

ט) בראשית פרשת בראשית פרק ב
(טז) ויצו ה' אלקים על האדם לאמר
מכל עץ הגן אכל תאכל:
(יז) ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו
כי ביום אכלך ממנו מות תמות:

מתוך: פרקים במחשבת הרב חלק א – עמ' טו-טז

כשלונו של אדם הראשון

כבר הזכרנו את הרעיון, כי הכרת ה' כאדון היתה עשויה להרתיע את אדם הראשון מן החטא. מה בדיוק היה חטאו! בספרות הנוצרית תואר עץ הדעת כעץ בעל תכונות שדיות, אשר לפריו היה כוח אל־טבעי. אכילתו שינתה את טבע האדם וגרמה בזה לכישלונו ולקילקולו. לעומת זאת לא ראו חז"ל שום דבר לא טבעי בעץ הדעת. הם סבורים, שזה היה צמח רגיל, שפירותיו היו או ענבים, או תאנים, או חיטה, או אתרוג (בראשית רבה טו). אם כך הדבר, מדוע נפגע זוג האנשים הראשון בחומרה רבה כל כך עקב מאכל שיגרתי שכזה?

התשובה היא, שכוונת איסור האכילה היתה ללמד את אדם הראשון את המושג אדנות, שהא־ל אינו רק בורא העולם ומכלכלו, אלא גם בעליו. "ויצו ה' אלהים" – היה ציווי מגביל, המיועד ללמד את האדם, שכל ההנאות והתענוגות הן מתנות מאת ה', המעניק אותן לאדם על פי ברירה ועל תנאי. הן זכויות יתר הניתנות לו, אבל לא פרסים המוגשים לו באופן חופשי. אדם הראשון הסתכל בעולם כעל רכוש מחוסר בעלים, מעין הפקר. הוא הבין, שהא־ל הוא הבורא והמכלכל, וזה היה לגביו מעבר לכל ויכות. אך הוא לא היה מוכן להודות בכך, שהא־ל שמר לעצמו זכויות קניין על הבריאה שלו; הוא סירב להכיר בקיומה של שום הגבלה, של הסגת גבול, הוא תבע לעצמו את הזכות המלאה והבלתי מעורערת ליטול את חלקו, כרצונו.

זה היה אפוא חטאו של האדם הראשון – גזל, הוא לקח דבר שאינו שלו. המושג אדנות מדגיש, שהחיים וכל ההנאות שבהם מקורם בקב"ה והם נתונים לנו רק במידה שאנו מקבלים את רצונו. עלינו להיות מוכנים ומזומנים להיכנע, להגביל את תאוותנו, לשלוט בדמיונותינו. אם נחזיק

בנכס בניגוד לרצונו של ה', הרי ניהפך לאנשי חמס ולגנבים. השינוי במצבו של אדם הראשון חל בעקבות עונשו ולא מחמת אכילתו מפרי העץ. אדם וחוה נדרשו להימנע מאכילת הפירות של אילן אחד: "מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" (בראשית ב, טז-יז). אולם הנחש, בהשיאו את חוה הגזים, באיסורו של הקב"ה, כאילו משתרע על כל העצים: "לא תאכלו מכל עץ הגן" (שם ג, א). בצורה דמגוגית הוא רמז על כך, שא־להים דורש מן האדם לזנוח את העולם, לוותר על כל התענוגות ולהיות תמיד כבול בידי ציוויים ואיסורים. הנחש שאף לעורר בחוה את רגש האוטונומיה ואת רוח המרד.

אולם, אין ברצונו של הקב"ה, שהאדם יחיה חיי נזירות; תחומים רבים של הנאות החיים נשארים פתוחים לפניו. זה מסביר לנו מדוע ההדגשה "מכל עץ הגן אכל תאכל", כלומר אתה רשאי לאכול, קודמת לכתוב האוסר את האכילה מעץ אחד. האיסורים, שהי מטיל על האדם, הם יחסית מעטים ומגמתם היחידית היא להביאו לידי הכרה באדנותו כבעל הקניין וכריבון העולמים. התורה רואה באדם יצור שהוא גם טבעי וגם רוחני ומכירה בצרכיו לתענוגים. לעומת זאת הקב"ה איננו מוכן להרשות, שהנאותיו של האדם תיהפכנה להדוניזם בלתי מרוסן, הרואה בסיטוק העצמי ערך עליון. בהינורו מן הפרי של "עץ אחד", מכיר האדם בקיום יחס אל ה' ובאחריות כלפיו.

הוא הדין לגבי חוקי השבת, אשר ביחס אליהם התורה קובעת: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך" (שמות כ, ט-י). גם כאן מודגש ההיתר החיובי של עשיית מלאכה בששה ימים, אשר בהם יוכל האדם לספק את כל צרכיו ולממש את כל שאיפותיו, בניגוד ליום האחד שבו אסורה המלאכה. במימד הזמן תובע א־להים לעצמו יום אחד מתוך שבעה. רעיונות דומים משתקפים גם במצוות אחרות של התורה.

י) בראשית פרשת בראשית פרק ג

(1) ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל ותתן גם לאישה עמה ויאכל:

מתוך: אדם וביתו – עמ' מ-מב

חטאה של חוה לא היה בניסיון לרכוש כוח בלתי מוגבל ולהסיר מעליה את חובותיה כיציר נברא, אלא בהשתעבודותה לרדיפת תענוגות, להדוניזם. לא לשליטה היא כמהה אלא להנאה. היא היתה האישיה הפסיבית, הנפש המקבלת והקולטת, הטיפוס הבלתי מרוסן. היא ביקשה לנאול את עצמה מן הייעוד שדרש מסנה להיות לקורבן, מן המעורבות נטולת האנוכיות הנתבעת מן האישה הנעשית לאם; היא חשבה כי תוכל ליהנות ממעמדה כאם מבלי לשאת את הייסורים הכרוכים בכך. היא המירה את המחויבות לאידיאל של הקרבה עצמית ברדיפת תענוגות המביאה לאהבה עצמית. היא ביקשה לקחת מן הטבע את כל מה שיש בו, מבלי לתת דבר בתמורה. היא הרחיקה לכת בהדגשת אופיה כמהות קולטת ופסיבית, וראתה את עצמה כזכאית להנאות מבלי שיהיה עליה לעמול למענו, כיוון שהעמל תובע נסיגה ומשמעת עצמית. חוויית ההתהוללות היתה חזיון התעתועים מלא הקסם שראתה חוה, בעוד שאדם הראשון היה שבו בחזון שעיקרו חיים של פעילות יתר, המוקדשים לשלטון ולהטלת מרות שאינם יודעים גבול.

בעומדה לנוכח העץ, נמשכה חוה לא אל התקווה לזכות בכוח אלא אל חן הפרי ויופיו: "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל ותקח מפריו ותאכל, ותתן גם לאישה עמה ויאכל" (ג, ו).

הנחש דיבר במושגים של כוח א-להי (ג, ה); האישה נמשכה אל יפי הפרי ואל חינו. אפילו הגורם האינטלקטואלי איננו מתקשר לדידה עם כוח – עם עשיית שימוש בתבונה האנושית כאמצעי להשגת שליטה על העולם – אלא עם נועם הידע ועם החמדה האסתטית שבו. האישה מונעת על ידי רעיונות אסתטיים גם כאשר היא שקועה במעשה האינטלקטואלי. עצם תהליך החיפוש והרדיפה אחרי הידע הוא תהליך חשוב, כמעשה המספק הנאה אסתטית. האסתטיקן נהנה מן המעשה הקוגניטיבי, כי יש בלימוד ובחיפוש אחר האמיתות מן המבט המופנה כלפי פנים ומאהבת העצמי. לא התועלת המכאנית אלא התייבט המענוג, התשווקה להבטיח לעצמה שהיא אכן בעלת ערך, הוא שקורץ לחוה, אם וכאשר היא כבר נכונה להתמסר לחיים עיוניים. היא מוצאת הנאה בידיעה.

העובדה שחוה נתנה מן הפרי לאישה והביאה אותו לאכול ממנו מוכיחה כי גישתה לכל העניין כולו היתה גישה אסתטית. לו היתה חוה מונעת על ידי הכמיהה השטנית ליצור לה עולם משלה, לו יצאה לבקש לה נצחיות ובלעדיות א-להית, לא היתה חולקת לעולם את פרי החטא עם אדם הראשון. התאוה להשגת כוח היא בבסיסה תחושה מפרידה ומייחדת, הדוחה את ה"אתה" מנטילת חלק בהגשמת מטרה זו, כיוון שהתאבון לכוח מרוכז כל כולו במתאוה לו, ואין הוא יכול לשאת את התערבותם או אפילו את השתתפותם של אחרים.

לו היתה חוה רעבה לכות, היתה מבקשת לדכא את הכול ואת כולם, ואדם הראשון בכלל זה. הזמנתו לבוא ולטעום מן הפרי האסור היתה סותרת לחלוטין את שאיפתה להשגת כוח. התורה מדגישה מפורשות, כי "ותתן גם לאישה עמה ויאכל". היא רצתה שהוא יחלוק עמה חוויה זו, רצון שניתן להבינו רק בממד האסתטי. חוויית התענוג היא בבסיסה תחושה משתפת ומכלילה; האישיה האסתטית מתעבת את הניתוק ואת הבדידות ומבקשת להנות את עצמה בחברת אחרים.

האישה והאישה חטאו בדרכים שונות ועל כן גם הוכנעו באופן אחר. בניגוד לתבוסת הגבר, האישה נכשלת בניסיונה ליהנות מן החיים; לעולם לא תצליח במישור האסתטי של רדיפת התענוגות. היא רוצה להתאחד בנישואין עם האישה שאותו היא אוהבת, לבנות בית, לגדל משפחה וליהנות מצאצאיה, והנה היא מוצאת את עצמה כבולה לבן זוגה וילדיה. היא מממשת את כל רצונותיה בעצב ובינון; בהנאותיה היא מגבילה את עצמה ומצמצמת את זכותה לחופש ודרור. תענוגות הבשרים שהיא מתענגת עליהם ספוגים בכאב ובייסורים. האישה מקבלת עליה את עול הקללה הא-להית בעימות שהיא מתעמתת עם עצמה כאם. היא מובסת בידי בעלה וילדיה.

הגבר חווה את חוויית הכניעה בעיקר בתחום העשייה היצרית, במשאו ומתנו עם הטבע, עם החברה, בתפקידו כאדון, שליט ומנצל. התנ"ך מתאר את תפקידו הטרגי של הגבר במונחים חד-משמעיים: "ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך ותאכל מן העץ אשר צויתך לאמר לא תאכל ממנו, ארורה האדמה בעבורך בעצבון תאכלנה כל ימי חיך. וקוץ ודדר תצמיח לך, ואכלת את עשב השדה. בזעת אפיק תאכל לחם עד שובך אל האדמה..." (ג, יז-יט).

הגבר לא יוכל לשלוט בטבע בדרך שנועדה לו על פי התוכנית המקורית של הבריאה. העמל והיוע שישקיע יניבו תוצאות שלא תצדקנה את המאמץ והצער. הדחף המקנן בו לכות, כשהוא אחוז ביצריות ובביצועיות, לא יתממש במלואו. דמינו חסר הגבולות, שאיפותיו נטולות המעצורים, לעולם לא יבואו על סיפוקם, כיוון שהטבע, שאינו מגיב ואינו משתף פעולה, יתנגד בקביעות לכל ניסיונותיו לבצע וליצור. בניגוד לאישה, המאבדת את החופש שלה כדי לזכות בחוויית האימהות, והמגבילה את עצמה למען תמצא אושר, מאבד הגבר את החופש שלו בבזבוזו אותו לריק, כשהוא מרחיק לכת בעשיית יתר, כשהוא מנסה להגיע אל מעבר ליכולתו, בפעילות שיש בה היעדר גבולות, נצחיות וחופש ללא קץ. הוא נע ונד, חופשי להתחייב או להישאר בלתי מחויב. הוא איננו סובל שום התערבות בחייו; האבהות אינה כובלת אותו אל ביתו ונחלתו, ובשל אותם דרור ותנועה מתמדת הוא מאבד הכול. החופש מתנקם בו בחוסר הסיפוק והתסכול שהוא חווה מעצם היותו חופשי.

יא) בראשית פרשת בראשית פרק ג

(ז) וְהִפְקַחְנָה עֵינֵי שְׂנֵיהֶם וַיֵּדְעוּ כִּי עֵרְמָם הֵם
וַיִּתְּפוּ עַלֵּה תְּאֵנָה וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם חֲגֹרֹת:
(כא) וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹקִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוֹת עוֹר וַיַּלְבָּשֵׁם: פ

מתוך: ימי זיכרון – עמ' ה-רט

עלי תאנה וכותנות אור

"וידעו כי עירמים הם" (בראשית ג, ז)

עלי התאנה הם עניין אחר לגמרי. קורה שסתם אדם, אפילו הוא יודע בנפשו שעירום הוא – כפי שאירע לאדם ולחווה: "וידעו כי עירמים הם" ובכל זאת אין הוא רוצה שהבורא יכין לו כותנות אור. הוא מעדיף לתפור את בגדיו בעצמו, לפי הבנתו, כדי לכסות בהם את מערומיו, "ויתפרו עלה תאנה ויעשו להם חגרות".

שנינו בברייתא במסכת סנהדרין ע"ב: "אילן שאכל אדם הראשון... רבי נחמיה אומר: של תאנה היה, שבדבר שקילקלו בו נתקנו, שנאמר: ויתפרו עלה תאנה" – הווי אומר: אדם הראשון, שהרגיש יפה לאחר החטא את עירום נשמתו, לא חיפש בגדים – כותנות אור – חדשים, אלא ביקש לארוג את בגדיו מתוך החטא עצמו. באותה הדרך ממש שבא חטא אף ביקש לתקן את חטאו ולכסות את מערומיו. הנה נתבונן להלן במהות החטא הקשור בעץ הדעת.

ההבדל העיקרי שבין כותנות אור ובין עלי תאנה הוא בזה, שכותנות האור מאירות ומבליטות את מהותו האמיתית של האדם ואת הנאה והיפה, את הנעלה והטוב שבו – ואילו עלי-תאנה באים בעיקר להאפיל על האדם, להעלים את המהות האמיתית של נשמתו ולהציג כלפי חוץ אישיות מזויפת ביסודה, שאין תוכה כברה. כותנות האור הן בגדים כלפי פנים – בגדי לבן, ואילו עלי תאנה הם בגדים כלפי חוץ – בגדי זהב.

ידוע, שאדם הרוצה להתלבש בטוב טעם ורחן, יבחר דווקא את הבגדים המדגישים את קווי האופי הנאים שבאישיותו. ואם אינו בעל טעם ורחן, עלול הוא לבחור לעצמו בגדים המבליטים את הכיעור והדוחה שבו. בורא העולם תפר לאדם ולחווה כותנות אור, ואילו את עלי התאנה הם תפרו לעצמם.

יב) בראשית פרשת בראשית פרק ג

(ח) וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹקִים מִתְּהֵלֵךְ בְּגֵן לְרוּחַ הַיּוֹם
וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹקִים בְּתוֹךְ עֵץ הָגֵן:

מתוך: איש ההלכה גלוי ונסתר – עמ' נג-נד

"אמר ר' אבא בר כהנא: מהלך אין כתיב כאן אלא מתהלך – מקפץ ועולה. עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיוון שחטא אדם הראשון נסתלקה שכינה לרקיע הראשון; חטא קין – נסתלקה לרקיע השני, דור אנוש – לשלישי, דור המבול – לרביעי, דור הפלגה – לחמישי, סדומיים – לשישי, ומצרים בימי אברהם – לשביעי וכו'. עמד אברהם והורידה לשישי וכו', עמד משה והורידה מלמעלה למטה. אמר ר' יצחק: כתיב צדיקים ירשו ארץ וגו' ורשעים מה יעשו, פורחים באויר; אלא הרשעים לא השכינו שכינה בארץ"*. "ר' עזריה בשם ר' יהודה בר סימון אומר: משל למלך שכעס על מטרונה וכו' כשיצאו ישראל ממצרים ביקש הקב"ה להחזיר ישראל למחיצתו ואמר להם שיעשו לו משכן וישכון בתוכם, כמה דתימא: ועשו לי מקדש. אמרו ישראל: יחדש לנו הקב"ה דבר אחד שהוא חפץ להחזירנו אצלו, מהו החידוש? לשעבר היה הקב"ה מקבל הקרבנות מלמעלה – וירח ה' את ריח הניחח, ועכשיו יהיה מקבל קרבנות מלמטה, הה"ד: יבוא דודי לגנו, זו השכינה, ויאכל פרי מגדיו – אלו הקרבנות וכו'. אמר ר' ישמעאל ב"ר יוסי: באתי לגן אין כתיב כאן אלא באתי לגני – לגנוני למקום שהוא עיקרי מתחילה, וכי עיקר שכינה לא בתחתונים היתה"**.

מפני החטא נסתלקה השכינה למעלה, ובחיר המין האנושי, משה רבנו, הורידה למטה, גנו של הקב"ה – זהו עולם הזה, לא עולם האצילות.

ההלכה, מבחינת מידת הצימצום, משתמשת גם במיתודה של הקוואנטיפיקציה; מכמתת היא את האיכות ואת הסובייקטיביות הדתית בצורת תופעות אובייקטיביות וממשיות, בעלות שיעורין ומידות, "שיעורין חציצין ומחיצין הלכה למשה מסיני" (עירובין ד, ע"א). ההלכה קובעת דינים, חוקים ומידות מוצקים ומוגבלים לכל מצוה ומצוה – מה היא אכילה ושיעוריה, מה היא שתיה ומידותיה, מה הוא פרי ושיעוריו וסימניו, ל"ט מלאכות שבת ושיעוריהן, שיעורי אוהל הטומאה, מחיצות, שיעורי ממון וכן כל כיוצא בהם.

67 ראש חשנה, לא ע"א. 68 בראשית רבה, יט. 69 במדבר רבה, פרשה נשא.

יד) בראשית פרשת בראשית פרק ג
(טז) אל האשה אמר הרבה ארבה עצבונך והרנך
בעצב תלדי בנים ואל אישך תשוקתך והוא ימשל בך: ס

מתוך: זמן חירותנו – עמ' נ-נא

ה' ברא את האדם כיצור בן חורין

ה' ברא את האדם כיצור בן חורין, אך בעת ובעונה אחת העניק לו כושר החלטה מוסרי וציווה עליו לפעול על פיו. במילים אחרות, ה' העניק לאדם את המתנה היקרה מכל המתנות, את החירות, ועם זאת ציווה עליו לוותר על חירות בעלת ערך זו ולהיכנע בפניו, בפני החוק המוסרי אשר ה' א-להים ציווה על האדם (בראשית ב, טז). המפגש הראשון בין אדם וא-להים בספר בראשית מורכב מהוראות שניתנו לאדם על ידי הא-להים. אדם שאיננו כבול בידי מערכת חוקים כלשהי, שאיננו כפוף לה', שאיננו נכנע בפניו – אדם כזה לא הגיע למעמד של אנושיות מושלמת. האנושיות מגיעה לשלמותה ולשכלולה כאשר האדם מקבל על עצמו את הוראותיו של הא-להים. האדם הוא חופשי, ועם זאת ניצב הא-להים למולו ותובע ממנו לוותר על חירותו.

יג) בראשית פרשת בראשית פרק ג
(יב) ויאמר האדם האשה אשר נתתה עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל:
(יג) ויאמר ה' אלקים לאשה מה זאת עשית ונתאמר האשה
הנחש השיאני ואכל:
בראשית פרשת בראשית פרק א
(כח) ויברך אתם אלקים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ
וכבשה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ:

מתוך: ימי זיכרון – עמ' קמו

כשבא בורא העולם להעניש את אדם הראשון

על אכילה מעץ הדעת התנצל זה לפניו:
"האשה אשר נתת עמדי היא נתנה לי מן העץ ואכל" (בראשית ג, יג).
לאמיתו של דבר שניהם, אדם וחווה, לא הגנו על עצמם אלא האשימו עצמם. האמירות "נתנה לי ואוכל" ו"הנחש השיאני ואכל" – הן האשמות עצמיות גדולות ביותר. חמורה טומאת החטא מן החטא עצמו. טומאת החטא מתבטאת בשינוי המתהווה באישיותו של החוטא. אדם וחווה נבראו כדי שיהיו נושאים ופועלים – "ומלאו את הארץ וכבשה" – המכוונים של סביבתם, אולם לפתע איבדו את קיומם בתורת נושאים ונהפכו למושאים (פעולים), לאובייקטים הנאלצים להיכנע לכוח הכובד.

טז) בראשית פרשת בראשית פרק ה
(א) זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלקים אדם
בדמות אלקים עשה אתו:
בראשית פרשת בראשית פרק א
(כז) ויברא אלקים את האדם בצלמו
בצלם אלקים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם:

מתוך: המש דרשות – עמ' מו-מז

על שני פסוקים הכתובים בפרשת בראשית

הפסוק הראשון הוא הפסוק בבראשית (א. כז.):

„ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם.“ הפסוק השני הוא הפסוק בבראשית (ת. א.): „זה ספר תולדות אדם ביום ברא אלקים אדם בדמות אלקים ברא אתו זכר ונקבה בראם“ וכו'. רבים כבר שאלו: איזה שייכות ישנה בין היסוד של „בצלם אלקים“ עם „זכר ונקבה בראם“? הלא הפסוק איננו מדבר כאן בפיויאולוגיה ובאנטומיה של אדם הראשון, אלא בצלם אלקים שלו, אישיותו הרוחנית. אית, איפוא, הקשר בין השוני של זכר ונקבה ובין טבעו המיטפיזי-אלקי של האדם?

את התשובה לשאלה זו יכולים אנו למצוא בפירושים של חכמי הקבלה. הקשר בין „צלם אלקים“ לבין „זכר ונקבה“ הוא גדול למדי. שני כחות נטע הקב"ה באדם. מהד גיסא, הכח להיות יוצר עולמות, הכח להיות רב ומורה וללמד את הזולת, להשפיע עליו, לשנות את אישיותו וליצור אותה מחדש. כח זה הוא פלאי. הרב נוטל תערובת חסרת-צורה של טוב ורע, של אור וחושך, של יצרים פרימיטיביים ורגשות נסתרים, ובאמצעות השפעתו הוא צר צורה של אישיות הרמונית, נהדרת. מאידך גיסא, העניק הקב"ה לאדם כח אחר – הכושר להיות תלמיד, ללמוד מהזולת, היכולת להיות מושפע ולהתמסר, בבחינת „כחומר ביד היצר“, לקבל צורת „זכר ונקבה ברא אתם“ – פעילות וסבילות, יצירה וקליטה מושרשות באישיותו של האדם. אסור לאדם, אף לגדול שבגדולים, לחשוב כי תמיד הוא רבי ולא תלמיד, כי יודע הכל הוא ואין לו מה ללמוד מהזולת. הכלל: „איוהו חכם הלומד מכל אדם“, יסוד הוא ביתודת. אסור לו לשכות, כי יכול הוא ללמוד מאחרים באותה המידה שיש לאל ידו להעניק לאחרים.

טז) בראשית פרשת בראשית פרק ג
(יט) בזעת אפיק האכל לחם עד שובך אל האדמה
כי ממנה לקחת פי עפר אתה ואל עפר תשוב:

מתוך: בשם אומרם – עמ' צד-צה

לגבי נטילת ידיים שחרית, נפסקה ההלכה בשולחן ערוך (סימן די סעיף א'): „ירחץ ידיו ויברך על נטילת ידיים“. וכתב על כך הרב טורי זהב: „לפי שידיים עסקניות הן“.
הרב מזכיר את הנימוק שידיים עסקניות הן, בנוגע להלכות נטילת ידיים שלפני האוכל, וכך הוא מפרש: במלה „לחם“ יש את השורש של מלחמה. כדי שאדם ישיג את הלחם, עליו לעמול ולהילחם, כמו שנאמר (בראשית ג' י"ט): „בזעת אפיק תאכל לחם“. כלומר: ידיו של אדם עוסקות ב"מלחמה" זו. וכמו בכל מלחמה, אי אפשר להגיע לתוצאה חיובית במאת האחוזים, והאמת אינה מונחת אצל כל אחד בצורה מלאה ומספקת. לפיכך הידיים אינן משיגות את האוכל על ידי דין. ולכן אדם צריך ליטול את ידיו, להזכיר לעצמו שהשגת מזונו נעשתה בחסדי ה'. נטילת ידיים שלפני האוכל, מעידה כי הקדוש ברוך הוא, רק הוא שמשפק לנו את לחמנו, כמו שנאמר (תהלים ק"ד כ"ז): „כולם אליך ישברון לתת אכלם בעתו“.