

להתריס נגד האושר הרווח

פריה ורבייה וברית מילה

אלחנן ני

א.

אדם מביא ילד אל העולם. מעבר לחלומות הרבים והגדולים שהוא תולה בו, שיש לקוות שלפחות מיעוטם יתממש,¹ יש לו רצונות אלמנטאריים, הנחשבים בחברה כ'מקובלים', שאותם הוא מבקש ממנו. הוא רוצה למשל שילדו יהיה 'בן אדם', 'מענטש'; שיתנהג כדרך שנוהגים בעולם מתורבת, שיהיה יצרני, שידאג לעצמו ביושר, שיפעל למען הצדק, שיאמין באמונות כאלו ואחרות, ועוד מעין זאת. אולם מההתבוננות בבורא העולם, הדומה לאב המביא את בנו בצלמו – צלם אלוהים – לעולם, עולה תמונה שונה.

הקב"ה בורא את האנושות, ומסגיר את החלומות שלו ממנה אף טרם היותה, כמו בעוד העובר ברחם האם, והאב כבר אץ ומציין לעצמו את ציפיותיו ממנו:

נִיאָמַר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדֹמוֹתֵנוּ וְיִרְדּוּ בְדִגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם
וּבְבְהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ.

בראשית א, כו²

זהו החלום: יהיה מי שישלוט וירדה בכל שסביבו.

ואכן, עם יצירת המין האנושי פונה הקב"ה, בדיבור הראשון שהוא מפנה לזכר ולנקבה הראשונים בעולם, לשני יצורי הבשר ודם היחידים, הכוללים בתוכם את כל הדורות כולם העתידים לצאת מהם, ומברך אותם – "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים". וכמו משתהה מעט, ואז מבקש ומורה:

כַּח וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִשְׁתֶּהּ וּרְדוּ בְּדִגְתַּי הַיָּם
וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּי הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ.

1 חלומות, שלא אחת גם עלולים למלכד את הבן בתסביכי האגו של האב.

2 כל הציטוטים הבלתי מצוינים להלן הם מספר בראשית.

יש כאן אמירה פשוטה מאוד: הביאו ילדים – פריה, רבים – רבייה, ומלאו את הארץ באותם ילדים, כבשו את הארץ ושלטו בחי הרוחש בארץ, בשמים ובין. כלומר, כעת ניתן מהעליונים 'תו התקן' לאנושות המתחילה את צעדיה על האדמה – לשלוט בתחתונים. תו תקן שהוא גם בקשה וגם הצעת שותפות בניצן זה, המתחיל את צעדי פריחתו, הנקרא 'עולם'. מה התועלת בהבאת הילדים, מה המצופה מהם ומהו הרווח במילוי הארץ באותם ילדים ובהשתלטותם על פני כל מרחב החיים האפשרי, זאת כבר לא נאמר.

רבה של קניגסברג, רבי יעקב צבי מקלנברג (1830-1865) בעל פירוש ה'כתב והקבלה' על התורה, נזקק גם הוא לסתמיות הציווי האלוהי ולתמיהה, המרחפת לה כאן, כיצד "האמירה הראשונה ממנו יתברך אל האדם [היא] בדברים הנוגעים אל הגופני לבד"³, כך בלשונו. סתמיות זו מביאה אותו, באותו מקום, לדייק מהמלה "וכבשוה", שיש כאן בקשה מהעולם האנושי להתנשא מעל העולם החייתי:

חתם הברכה "וכבשוה" – השתדלו שתהיו אתם הכובשים בחזקה על העולם הארצי, ואתם תהיו המכניעים תחתכם את התבל הלזו להשתמש בהם רק לתועלתכם. והישמרו מאד שלא יהפך עליכם הסדר, ויהיה העולם הארצי מושל עליכם ואתם כבושים תחתיו, ללכת אחרי תענוגות הארציים. וזהו 'וכבשוה' – הארצי יהיה כבוש תחתכם, ולא הפכו. ובדרך זה אין האמירה הראשונה ממנו יתברך אל האדם בדברים הנוגעים אל הגופני לבד, שאינו תכלית האמיתי המכוון בבריאת האדם.

אולם גם אחר דבריו, השאלה המנקרת כאן נותרת בעינה. גם כשהארצי כבוש תחת האנושי, נותרות עדיין שאלות חשובות, כמו: כיצד יש לכבוש את הארצי, מה התועלת בכיבוש ולאן, בכלל, מכוון וחותר כל תהליך הכיבוש הזה. הקושי הנזכר מתחדד עם החזרה כמה פסוקים לאחור, ועם הראיה כי אותה האמירה עצמה, על ברכת הפריה והרבייה, לא התייחדה למין האנושי אלא נאמרה עוד קודם למין אחר:

(כא) וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הַתַּיִמִּים הַגְּדֹלִים וְאֶת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הַרְמֵשֶׁת אֲשֶׁר שָׂרְצוּ הַמַּיִם לְמִינֵיהֶם וְאֶת כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם לְמִינֵיהֶם וַיִּבְרָא אֱלֹהִים כִּי טוֹב.
(כב) וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הַמַּיִם בַּיַּמִּים וְהָעוֹף יִרְבֶּה בָּאָרֶץ.

כלומר, החיים כולם – ולא רק המין האנושי – מצווים על פריה ורבייה. אמנם, בפרק ב', מופיעה התשובה מדוע הניח הקב"ה את האדם בגן – "לעבדה ולשמרה" (פס')

3 הכתב והקבלה, בראשית א, כח.

טו), אך אין בכך ציווי אל האנושות, אלא רק חיווי של מספר אוקטוראלי. גם הציווי המופיע מיד לאחר מכן (טז-זז), על האיסור לאכול מעץ הדעת, אינו נותן פענוח ותכלית לקיום, אלא רק מורה על איסור מקומי וספציפי של האכילה.

ב.

עד כאן השלב הראשון: האנושות של אדם.

האנושות הצעירה שמספיקה לחטוא בעץ הדעת, לרצוח את, לייצר כלי משחית, למלא את הארץ בחמס ולחטוא בזנות של בני האלוהים בבנות האדם, נתחמת בהגבלת החיים למאה ועשרים שנה (פרק ו, פס' ג), ובסיכום האלוהי מלא האכזבה וההחמצה, הכל כך נוגע ומרטיט:

(ה) וַיֵּרָא ה' כִּי רַבָּה רָעַת הָאָדָם בָּאָרֶץ וְכָל יֶצֶר מַחְשָׁבֹת לִבּוֹ רָע כָּל הַיּוֹם.

(ו) וַיִּנְחָם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בָּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֵל לִבּוֹ.

ההינחמות על עשיית האדם בארץ, וההיעצבות עליה, מביאות אל המסקנה הנחרצת של מחייה כללית וטוטאלית, כאשר בראש רשימת העומדים למחייה מתייצבת האנושות, ולאחריה עולם החי:

(ז) וַיֹּאמֶר ה' אֲמַחֶה אֶת הָאָדָם אֲשֶׁר בָּרָאתִי מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם כִּי נַחַמְתִּי כִּי עָשִׂיתֶם.

היה מבול. כעת, אחר הכישלון הגדול של האפשרות לתפקוד בעולם נטול הוראות, יש לצפות שנח יצא מן התיבה ויקבל את הלוחות על הרי אררט, את התורה שתורה לו כיצד לנהוג בעצמו ולא להתיש ולכלות את עצמו שוב. אבל זה לא קורה. הכתוב, בפרק ט', שב ומצווה אותו, ואף בציווי כפול, לפרות ולרבות, ואף מוסיף ואומר לו 'לשרוך' בארץ, משל היה כאחד השרצים:

(א) וַיְבַרֵךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלאוּ אֶת הָאָרֶץ.

(ב) וַיֹּמַר אֲכֹם וְחַתְכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם כְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאֲדָמָה וּבְכֹל דְּגֵי הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ.

(ג) כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כִּיִּרְק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל.

(ד) אַךְ בְּשָׂר בְּנֶפֶשׁ דָּמוֹ לֹא תֹאכְלוּ.

(ה) וְאֵךְ אֶת דְּמָכֶם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיָּד כָּל חַיָּה אֲדַרְשְׁנָהּ וּמִיָּד הָאָדָם מִיָּד אִישׁ אֲחִיו אֲדַרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם.

(ו) שִׁפְךָ דָם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָךְ כִּי בְצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם.

(ז) וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שְׂרִיצוּ בְּאֶרֶץ וּרְבוּ בָהּ.

אכן, בקריאה פשוטה של הפסוקים יש כאן עידון; יש כאן כבר איסור אכילת אבר ודם חי ואמירה מפורשת האוסרת על שפיכת דמו של האחר, שהיא הבסיס למשפט ולחוק הטבע הבסיסי ביותר.⁴ אולם דבר לא נאמר, בינתיים, מעבר לאיסור האלמנטארי של שפיכת הדם.

והנה, כאשר התנאים קוראים את הפסוקים הללו, הם אינם רואים את התיעול המתבקש כל כך לפרו ורבו, כפי המובן בקריאה פשוטה וכפי שהצענו כעת, אלא עמלים למצוא באיסור שפיכת הדם חיזוק נוסף, ומלא תוקף, דווקא לקריאה הנמשכת לפרות ולרבות, כמו אין הדברים חוזרים ונשנים ללא הרף:

תניא רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורבייה כאילו שופך דמים, שנאמר: "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", וכתוב בתריה: "ואתם פרו ורבו". רבי יעקב אומר: כאילו ממעט הדמות, שנאמר: "כי בצלם אלוהים עשה את האדם", וכתוב בתריה: "ואתם פרו" וגו'. בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: "ואתם פרו ורבו".⁵

ג.

מהי פריה ורבייה, שעליה עומד כל הקיום; שרק עליה מצווה הבורא את בריאתו בראשיתה? זו באה ממקום בלתי מוסבר ומושג, ממקום של 'קדמות השכל' שהוא למעלה מהשתלשלות, והיא בעצם האמירה הנחרצת כי לא הכול מרוכז בי, וכי מישהו מחוץ לי, ורק הוא, עשוי ונכון לגלות לי את עצמי. פרו ורבו היא האמירה, שרק בכוחו של זה שלמולי וכנגדי להדהד את הטוב והברכה הכנוסים בי בצורה הטבעית והבריאה ביותר. מכאן ואילך, לא עוד רק אני, אלא לעולם מישהו למולי, תובע ממני ללא הרף, מחלף אותי – בחילוף המרשים ביותר הקיים במציאות – מעיסוק מוגזם בעצמי; מציל אותי מקץ כל בשר: מהאגוצנטריות. לא הזולת הוא הגיהנום, אלא הוא, ורק הוא, הסיכוי היחיד שלי דווקא להיחלף מן הגיהנום, לשוב אל העדן. שכן אין חיבור ביני

4 ראה: ג'ון לוק, על הממשל המדיני, תל אביב תשי"ט, עמ' 9.

5 בבלי, יבמות סג, ע"ב.

לעצמי לולא השני, ואין חיבור בין שנינו ללא השלישי הנשפע ופורץ מתוכנו. רק השלישי הוא שהופך אותנו, השניים, לאחד – "כאשר הוולד נוצר ע"י שניהם ושם נעשה בשרם אחד"⁶. ניסוח קדום למשמעות השלישי היוצא מבין שניים, שדווקא הוא שנותן להם את שייכותם זה לזה, נמצא בספר הפליאה,⁷ המיוחס לתנא רבי נחוניא בן הקנה:

"ויאמר אלוהים יקוו המים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי כן". ומלת יקוו מיעוט רבים שנים, ר"ל: יעשו שני קווים: קו הראשון, קו השני. ואלו השני קווים צריכים עוד מקום להשפיע, הוא שנאמר: אל מקום אחד, היא כנסת ישראל הנקראת י"ם... א"ל: בני קנה דברים גדולים ונוראים מקנה אשר אמר לי אבי ז"ל שקבל מפי אליהו ז"ל מפה לפה שאמר לו יקוו המים בכנסת ישראל ע"י קו האמצעי, שהרי מכתר עליון נשפעים ובאים בהיכל עליון היא הבינה דרך אמצעית חכמה, ומהיכל עליון באים לשאר הספירות עד שמתקבצים כלם בתפארת, ומתפארת ביסוד, ומיסוד לכנסת ישראל.

הבאת הילדים, המתרחשת – לרוב – בשיא כוחו וכישרונו של האדם, היא, לכאורה, ויתור של האדם על חירותו, יצירתיותו ועצמאותו, לטובת הצורך הפרוזאי בקיום החיים הנמשכים ממנו ודאגות היומיום המוכרות לטובתם של הילדים, דאגות שלעולם אין מנוח מהן. וזהו שמבקש אלוהים מן האדם: שייתן את כל הון ביתו, כוחו ויכולותיו, לטובת מה שהוא לא הוא. שיחלץ מעצמו. שיביא ילדים.

בלשון יפה ניסח את הדברים אחד מהסוציולוגים המרשימים של העת הזאת, זיגמונט באומן:

ההחלטה להביא ילדים לעולם משמעה להתריס נגד אסטרטגיות הרדיפה אחר האושר הרווחות כיום. החלטה כזאת מצריכה בסופו של דבר כניסה להתחייבות בלתי מותנית ואינסופית, בלי אפשרות ל'שבירת החוזה'; זו אחריות שאינה ניתנת לביטול ולא משנה מה יקרה, אחריות לחובות ולמחויבות שאי אפשר לנבא או אפילו לדמיין. זו הסיבה שהחלטה כזאת שכרוכה בעלויות כספיות מופרזות, ושבאה על חשבון כל כך הרבה פיתויים אחרים, מנוגדת לכל מה שנתפס כמתכון ל'חיים טובים' בחברת הצרכנות המודרנית הנזילה.⁸

אמנם, גם ההחלטה להביא ילדים, כמו כל החלטה שבבסיסה אלטרואיזם וממד רוחני, עשויה דווקא להיות חלק מהליך מודע, או לא מודע, של בְּיצור האגו והרחבת שטחי האני – ולא התרסה או היחלצות מהם. אולם כאן הכוונה לתנועת בסיס

6 סנהדרין נח, ע"א, וברש"י שם ד"ה 'מי שנעשה לבשר אחד'.

7 ספר הפליאה, ד"ה 'ויאמר אלוהים יקוו המים'.

8 זיגמונט באומן, **ירידות חדות בשער האהבה** (ראיון, אבנר שפירא), הארץ (ספרים), ד' בכסלו תשס"ח.

אפשרית, שכאשר היא מתפרטת ו'משתלשלת' מטה, פעמים היא נופלת אל המקום שכנגדו היא עצמה יוצאת.

נקודה נוספת: 'הקנאות', אם מותר להתבטא כך, והחזרה ההולכת ונשנית של הקב"ה ביחס לפרו ורבו, הן למעשה הטמעה אין סופית בעולם כי איננו בנוי רק על ציר הנוכחות, שבו רק מה שלמולו הוא הקיים, אלא מונח הוא בעיקר על ציר ההיסטוריה. נוכחותו של כל דבר, גם של האדם, איננה מסתכמת רק בעצם היותו, אלא נושאת על גבה היסטוריה ליניארית של מי הביא אותה לכאן ואת מי תביא היא, וזוהי תכלית הפריה והרבייה. במילים אחרות: האנושות איננה חפץ מטריאליסטי, אלא חומר אמנותי: עלילה, קו או מלודיה, וככזו ראוי לה לתפוס את עצמה.

ד.

המדרש יוצר זיקות חשובות בין הפריה והרבייה למקום האנושי:

רבי תפדאי בשם ר' אחא: העליונים נבראו בצלם ובדמות ואינן פריין ורביין. והתחתונים פרים ורבים ולא נבראו בצלם ובדמות. אמר הקב"ה הריני בורא אותו בצלם ובדמות מן העליונים. פרה ורבה מן התחתונים.

רבי תפדאי בשם ר' אחא אמר: אמר הקב"ה אם בורא אני אותו מן העליונים הוא חי ואינו מת. מן התחתונים הוא מת ואינו חי. אלא הרי אני בורא אותו מן העליונים ומן התחתונים. אם יחטא – ימות, ואם לא יחטא – יחיה.⁹

הפריה והרבייה, כך לפי דברי המדרש, היא נקודת הזיהוי של האנושות כשייכת לעולם התחתון; לעולם של ריבוי. אולם הייחוד של הרבייה האנושית, היא יכולתה לחלץ את עצמה ממעגל הרבייה ולפרוץ אותו בעצם הזיהוי העצמי של צלם ודמות, לשמר בתוכה את סוד האחדות שטרם הריבוי.

האדם ממזג בין עליונים לתחתונים. כלומר אין הוא מסתפק אך ברבייה – המיוצגת כקיום התחתונים, אלא מוסיף לו את הצלם – את המהות, המיוצגת בברית המילה, שבה נעסוק לקמן.

רבי תפדאי ממשיך בדבריו. הצלם, הדמות, הפריה והרבייה במימרה הראשונה, מתקשרים אל המימרה הסמוכה העוסקת בחיים ובמות. ללא המוות לא הייתה פריה ורבייה, וכן להפך. או במילים אחרות: המשך החיים ואינסופיותם באים רק בשל

9 בראשית רבה ח, יא. ראה: יאיר לורברבוים, **בצלם אלוהים**, ירושלים ות"א תשס"ד, עמ' 395-396.

הסופיות הידועה מראש, והפריה והרבייה היא, למעשה, האקט הבולט ביותר של ההתגברות על המוות.

ודוק: הן דרך הפריה והרבייה והן המוות, הקשורים לעיל בדברי רבי תפדאי, נגזרים מאותו צמד מילים עבריות: **דרך ארץ**. דרך ארץ היא כינוי ליחסי האישות, כמו "איש אין בְּאֶרֶץ לְבֹא עָלֵינוּ בְּדֶרֶךְ פֶּל הָאֶרֶץ" (יט, לא)¹⁰ המביאים חיים, וגם כינוי למוות, כמו "אֲנִי הֵלֵךְ בְּדֶרֶךְ פֶּל הָאֶרֶץ"¹¹.

הבאת ילדים לעולם היא למעשה ההתרסה האנושית, הנענית לקריאת ההתרסה האלוהית, כנגד המוות. לא עוד מוות שהוא סוף מוחלט, אלא קודם בוא המוות, בא לו המענה: פרו ורבו. החי יביא ילדים, ובכך גם כשימות, הרי לעולם הוא יוותר כאן. אפשר לראות טרגדיה בכך שלעולם יחיה החי ולא יאפשר לעצמו באמת ובתמים למות, כפי שניתן לראות באמונה בתחיית המתים טרגדיה ואחיזה כוחנית שאינה מוכנה 'לשחרר' את הנפש לדרכה. אולם באמונה בתחיית המתים (ובתחיית ה'שטחים המתים' אצל החיים, תחיה כה יומיומית וסיזיפית), ניתן להבחין כי הנפש איננה קומבינציה שבן רגע היתה ובן רגע אבדה, אלא יצירה ספציפית, מלאת כוונה והתייחסות, שלעולם תיוותר. ואם לשוב לענייננו: לעולם אתה ערב ושותף לקיום העולם, אומר הקב"ה לאדם, וגם אם אתה כבר אינך בגוף אלא בלה בעפר, הרי שבנך ובן בנך ימשיכו את שהתחלת אתה. חיים עד העולם.

"אני פוחד מהריבוי"¹², כתב המשורר הנפלא יאיר הורביץ. ממה הוא פוחד? אכן, מהדבר עצמו, מעצם העולם, מעצם הריבוי והבאת החיים. רגשות האשמה התשתיתיים והשורשיים ביותר¹³ עשויים לבוא בשל שתי הפחיתויות שבהבאת ילדים; הן בדרך הבאתם – "פרה ורבה מן התחתונים", והן בשל המקום הקשה – העולם הזה – שאליו מביאים אותם. אולם הציווי החוזר ונשנה לפרות ולרבות בא לתת מענה לשתי המצוקות הללו:

10 ראה עירובין ק, ע"ב; אבישר הר-שפי, 'כוונה והתכוונות ביחסי אישות', בתוך: **ויקרא את שמם אדם**, אפרתה התשס"ה, עמ' 147-150.

11 מלכים א ב, ב.

12 יאיר הורביץ, **ארץ בחירה**, תשמ"ב, עמ' 99.

13 ראה: הרברט מרקוזה, **ארוס וציביליזציה**, תל אביב תשל"ח, פרק 4.

ראשית, אכן הפריה והרבייה היא מן התחתונים, אבל היא שנותנת להם את הגדרתם, ואת רצונם התמידי לשאוף ללא הנח אל העליונים. דווקא הארציות מלאת הוויטאליות הזו, מחייבת לפרוץ מעצמה גם אל המעבר לה, אל הצלם והדמות. שנית, המקום שאליו מביאים ההורים את הילד הוא מקום טוב. "ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי"¹⁴; כך אומר ה' לאדם הראשון וכך אומר ופונה ה' לכל אדם, שכאדם הראשון חושש ונרתע לאחוריו, ובלא מעט צדק, מהגן הרוחש בנחשים.

ה.

רק אחרי שני השלבים הראשונים, של אדם ונח, וכשמגיע השלב השלישי של אברהם, חופנת בחובה הברכה הנמשכת על הפריה והרבייה, אף את המעבר הנדרש:

- (ו) וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בְּמֵאֵד מְאֹד וַיִּנְתְּנֶיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמֶּנָּה יֵצְאוּ.
 (ז) וַיִּקְרָא אֶת בְּרִיתוֹ בֵּינֵי וּבֵינֵיךָ וּבֵין וְרַעְיָךְ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתֶם לְבְרִית עוֹלָם לְהִיזוֹת לְךָ לְאֱלֹהִים וּלְרַעְיָךְ אַחֲרֶיךָ.
 (ח) וַנִּתְּתִי לְךָ וּלְרַעְיָךְ אַחֲרֶיךָ אֶת אֶרֶץ מִגְרֵיךָ אֶת כָּל אֶרֶץ כְּנָעַן לְאַחֲזֹת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים.
 (ט) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם וְאַתָּה אֶת בְּרִיתוֹ תִּשְׁמֹר אֶתָּה וּרְעִיךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתֶם.
 (י) זֹאת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר תִּשְׁמְרוּ בֵּינֵי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין וְרַעְיָךְ אַחֲרֶיךָ הַמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר.
 (יא) וַיִּנְמְלֶתֶם אֶת בְּשֵׁר עֶרְלֹתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינֵי וּבֵינֵיכֶם.
 (יב) וּבֶן שְׁמֹנֶת יָמִים יִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם יְלִיד בֵּית וּמִקְנֵת כָּסֶף מִכָּל בֶּן גֵּבֶר אֲשֶׁר לֹא מְזֻרָעַת הוּא.
 (יג) הַמּוֹל יִמּוֹל יְלִיד בֵּיתוֹ וּמִקְנֵת כָּסֶף וְהָיְתָה בְּרִיתוֹ בְּבִשְׂרֹכֶם לְבְרִית עוֹלָם.¹⁵

עכשיו מתחילה הברכה לעבור בחזרה מהאנושות לקב"ה, המצווה אותה:

- לא עוד, אתם – "פרו ורבו", אלא, מעתה, אני – "והפריתי אתך במאד מאד".

¹⁴ קהלת רבה ז, יט.

¹⁵ פרק יז.

- לא עוד, האנושות שותפה שוות קומה בפיתוח העולם, אלא מעתה חוזרת האחריות אל בעליה, האלוהים.
- לא עוד אנושות נטולת פשר האמורה לבוא מעצמה אל תכליתה, אלא מעתה הקב"ה מבאר לה את תכליתה: הקמת הברית.
- לא עוד קיום נטול פענוח והסתפקות בעצם הבאת הילדים, אלא מעתה ברית מילה.

הנה לפנינו שתי המצוות הראשונות, שעליהן הכול עומד ואותן מנו מוני המצוות כמצוות הראשונות: פרו ורבו, וברית המילה; אלו כמו ניצבות כדיברות הראשונות, ומהן הכול מתחיל ואליהן הכול שב וחוזר. בפרו ורבו אדם הופך לאדם היוצר קשר סתמי עם זולתו, בברית המילה הוא הופך לאדם היוצר קשר בריא ומתוקן עם זולתו.

את המעגל, המתחיל כאן באדם ובנח ובא עד אברהם, נחתום בחטא שני בני יהודה: ער ואונן. למרבה הפלא, לא בדור המבול, לא בדור הפלגה ואף לא אצל אנשי סדום מוזכרים האנשים שהומתו ונכחדו בשמותיהם הפרטיים, כמו היו רק קורבן של רוח תקופה הגדולה מסך שמות אנשיה. רק השניים הללו מוזכרים בשמותיהם, לזיכרון ולדיראון דורות:

(ז) וַיְהִי עַר בְּכוֹר יְהוּדָה רַע בְּעֵינֵי ה' וַיִּמָּתֶהוּ ה'.

(ח) וַיֵּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן בֵּא אֵל אִשְׁתְּ אַחִיךָ וַיְבַסּ אֶתָּה וְהָקַם זֶרַע לְאַחִיךָ.

(ט) וַיִּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יְהִי הַזֶּרַע וְהָיָה אִם בָּא אֵל אִשְׁתְּ אַחִיו וְשָׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נָתֵן זֶרַע לְאַחִיו.

(י) וַיִּרַע בְּעֵינֵי ה' אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּמָּת גַּם אֹתוֹ.¹⁶

שני האחים 'בסך הכול' לא עסקו בפריה ורבייה, אלא שזהו רע בעיני ה', ודי לו בכך כדי להמיתם. או המשך החיים בפועל, או רע בעיניו והמוות. לא תמצא דרך הביניים.

1.

מה משמעותה של אותה ברית, הנחקקת וחותמת את חותמה החי והכואב בבושר? משמעותה היא האמירה, כי יחד עם הצורך בהבאת ילדים ובחריגה מהעצמי, הכנוסה

16 פרק לח.

בעצם הבאתם ובנאמנות האין סופית להם, יש גם צורך למול. לא רק הזולת – הילד – פורץ בי פרצות מעצם היותו ופותח בי פתחים אל עצמי, אלא הנה גם אני – האב – פותח בו פתחים אל מעבר לו, ומל אותו. הוא לי ואני לו, ושנינו יחד מוכוונים אל הנעלם משנינו, אל נקודת הברית. המילה יוצרת את **המוֹלִיּוֹת**, הנה מישהו מולי, תובע ממני לא רק להיחלץ מעצמי אלא גם לחלץ אותו; תובע את המוֹלִיּוֹת.

כשהאריז¹⁷ בא להסביר את מהות המילה דווקא ביום השמיני, הוא מסביר שהיא כנגד המלך השמיני שמלך "בְּאֶרֶץ אֲדוֹם לְפָנַי מֶלֶךְ מֶלֶךְ לְבָנַי יִשְׂרָאֵל" (פרק לו, פס' לא). בסיומה של פרשת וישלח מובאת רשימה של שמונה מלכים, שמקריאה פשוטה לא ברור כלל מה טיבם ומדוע קושרים אותם דווקא לבני ישראל. הקבלה הרחיבה על כך מאוד את הדיבור וייחסה את אותם מלכים לעולם התוהו ש'נפל' ו'נשבר', לעולם הפירוד שבו כל אחד חפץ להיות מעל האחרים, ולא להיות משתלם ומתכלל באחרים. המלך האחרון והשמיני ברשימה הוא הדר, הנשוי למהיטבאל, מהעיר פעו, והוא שמסמל את ראשית התיקון שבא אחר התוהו. בעוד שהתוהו הוא מציאות מלאת אנרגיה, אך חסרת כיוון, תועלת והמשך (מה שגם נרמז יפה בכך שאין כל המשכיות במלכותם של שבעת המלכים, וכל אחד מהם מולך במקום אחר ובעיר חדשה), בא התיקון ונותן למציאות כיוון ותכלית והמשך, באה הברית ונותנת כיוון לפריה ורבייה שעוללות להיוותר בסתמיותן, באטימותן ובגסותן. באה הברית ומגלה את הסוד שבסתמיות.

הדר הוא הראשון שיש מישהו **למולו**: יש לו אשה, בעוד שאצל שאר אותם מלכים לא נזכר כלל שהיתה להם אשה; הוא הראשון שֵׁעַר לַכֶּךְ כי המציאות הנכונה בנויה כך שהכול הוא 'זה מול זה' וזה מזה, ולא דורסנות של 'זה תחת זה'¹⁸, דורסנות שבה השאלה המרכזית היא 'מי בראש'. הדר, המלך השמיני, הוא הראשון ששייך לברית **המילה**, ולכן הברית ביום השמיני היא סימבול למעבר מעולם התוהו – עולם הפריה והרבייה בלבד, שנפל ונשטף במי המבול – לעולם המילה המהֵדֵר את האקט הבסיסי של הרבייה, לעולם התיקון.

ז.

כשהבורא מבקש מאיתנו לפרות ולרבות, הוא לא רק מבקש מאיתנו שנעזור לו לגרום לכך שיהיו כאן הרבה אנשים, אלא הרבה מעבר לכך. הוא מבקש שנגלה את

17 עץ חיים, שער לג, פרק ד.

18 רבי מנחם מנדל מליובאוויטש – ה'צמח צדק', דרך מצותיך כח, א-ב.

הסוד הפנימי והאינטימי ביותר שיש לו, את הסוד מדוע הוא כל כך רצה ורוצה בבריאת העולם ובקיומו. הוא אכן אומר לנו "פרו ורבו", אך בקריאה רגישה נבחין כי מסתתרת כאן תחינה שנבין אותו, שניקח חלק במוטיבציה שלו ליצור דבר השונה ממנו, שרק השונה הוא שיהדהד אותו וישיב לו את עצמו בצורה השונה מכפי שהוא מכיר את עצמו. הביאו ילדים, הוא כמו אומר, ובכך תבינו גם אותי, את אביכם. הבינו אותי כשהייתי אך לבדי, והייתי משתעשע בעצמי ובעצמותי, אך לא בדבר חוץ לי, והבינו אותי עכשיו, בגילוי של השעשוע בדבר שנראה כחוץ לי.

ואכן, רק כשהילד מביא ילד משלו לעולם ובכך הופך לאב, יכול הוא להבין את אביו, זה שעכשיו הוא כבר סבו של הנולד. כמו כן, רק כשמקיים הבן את הפריה והרבייה – באים ההורים, בינם לבין עצמם, לייחוד נכון ומכוון. לא רק מפני שעד כה היו טרודים בדאגה ההורית לבן שטרם התחתן, אלא גם מפני שעד כה טרם זכו לאשרור מן העולם על מה ש'הביאו' לו, טרם זכו להכרה. בחיבור של הבן לעולם, ובגילוי של פוריותו¹⁹ דרך הולדת ילד, ניתן למעשה האישור שנותנת ההווה להורים, אישור על עצם היותם.²⁰

ממה שמגלה העולם על בשרו, או מוטב: בקץ בשרו, הרי שאין די בהבאת הילדים – כלומר אין די בבריאת העולם. יש צורך גם למול אותם, ליצור בהם זיקה אל שמעבר להם – כלומר לתת תורה. מעכשיו, משעת נתינת הברית בעולם, חרפה היא – כך אומרים בני יעקב לאביהם בפרשת שכם, וכך גם מכנה הכתוב בכניסה לארץ את הערלה כ'חרפת מצרים' – לשוב אל המצב התוהו, ולהסתפק רק בהבאת הילדים, אלא יש להביאם מהתוהו אל התיקון, אל הברית.

אותם בני יעקב, המציינים לראשונה את הערלה כחרפה, מזכירים את התייחסותו של הקב"ה לסיטואציה דומה. הזכרנו לעיל את הרגע שבו הבורא רואה עד כמה היצירה שלו, העולם, מתענה תחת הדורסנות האנושית, ועד כמה הוא מתעצב אל ליבו ומוליד בו את הרצון למחות את הקיים, ולהתחיל קיום חדש מתוך נקודת ברית אחת במציאות: נח. גם אצל בני יעקב, השומעים על עינוי דינה, אנחנו מוצאים את אותה לשון של עיצבון:

19 ואכן, מהסוגיה התלמודית (יבמות סב, ע"ב) העוסקת במהות חיוב מצוות פריה ורבייה, עולה כי קיום המצווה מתקיים רק אם הבן אינו טריט.

20 כך הסבירו המקובלים את דברי הגמרא בתענית (ה, ע"א) "לא אכנס בירושלים של מעלה עד שאכנס בירושלים של מטה", כביטוי לכך שכל עוד אין כניסה, ייחוד, בירושלים התחתונה – אצל הבן, המקביל לספירות התפארת והמלכות, לא ייתכן ייחוד בירושלים העליונה, המקבילה לספירת הבינה. ראה: פרדס רימונים, שער ח, פרק יג.

**וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיִּחַר לָהֶם מְאֹד כִּי נִכְלָה עֲשֵׂה כִּי־שָׂרָאֵל לְשֹׁכֵב אֶת פֶּת יַעֲקֹב וַיִּכַּן
לֹא יַעֲשֶׂה.²¹**

ובני יעקב, כבורא, גומרים אומר להביא על מעציביהם חורבן ומבול. הנקודה שאמורה להציל מהמבול שלהם היא הברית, אולם הם לא התייחסו אליה כאל כזו. לכן אומר יעקב לבניו כי עכרו אותו, שכן הברית היא נקודת ההצלה, היא שאמורה להציל מהמבול, וחוסר קבלתה – בידי בני יעקב עצמם – היא ההבאשה.

ח.

בברית קוראים לילד שם.

מדוע זקוק הילד לשם? מדוע כרוכה קריאת השם דווקא עם הברית? את השאלות הללו שואל רבי דובער, האדמו"ר האמצעי מחב"ד, ואף מוסיף עליהן:

וזהו כמו דבר פלא לכאורה, שהרי בודאי לא יש [-אין] בחינת אור וחיות מעצם נפשו באותיות שמו כלל וכלל, גם לחיות מצומצם כחיות השערות וציפורניים – **כי בלא שם יוכל לחיות ממש.** וגם כשיש לו שם – כשיושב לברו, ואין מי שיקראנו בשמו – אין צריך לשמו כלל ויכול לשכוח שיש לו שם לגמרי.²²

התשובה לדבריו הרבה יותר פרוזאית משניתן לחשוב. הוא לא מדבר על כך ששם הוא מהות הנפש ושורשה הפנימי. הוא גם לא אומר שרק ייצוג דרך מילה מכונן את הדבר, או שלולא שמו של דבר תלוי ועומד ספק על קיומו, כפי שמפתחת באריכות בלשנות הדורות האחרונים. אך נראה שדווקא הפרוזאיות הזו שבדבריו, היא תורף הברית כולה:

כי אין צריך לשמו רק שעל ידי זה יוכל זולתו לקרוא אותו, ויהיה במה להיתפס אצל זולתו.

כל קריאת השם היא כדי שתהיה לזולת אפשרות להגיע אלי; היא בניית הידית שבה הזולת יוכל לתפוס בי, ידית שלא תאפשר לי להתבצר ולהיות אך לעצמי. אלו הן כפות המנעול, זהו השער לזולת. אדם יכול לבכר להיות בלתי נתפס בעיני עצמו, וכמובן שבעיני זולתו, אולם בקריאת השם נמצאת התחינה הדו כיוונית להיתפסות. לאנושיות. לקיום העומד דווקא בזכות זה שמחוץ לאדם עצמו. "כאדם הקורא לחברו

21 לד, ז.

22 מאמרי האדמו"ר האמצעי, קונטרסים, עמ' תקס"א.

שיבוא אליו, וכבן קטן הקורא לאביו לבוא אליו, להיות עמו בצוותא חדא ולא להיפרד ממנו ולהישאר יחידי חס ושלום"²³.

ט.

ספר יצירה מסתיים בקשר שבין ברית המילה – הנקראת גם 'ברית המעור' – לבין ברית הלשון, קשר המתאר כיצד שתי הבריתות הללו הולכות כשלוכות יחד והרי הן כמהדהדות האחת את חברתה.

וכשהבין אברהם אבינו וצר (וחקק וצרף ויצר) וחקר וחשב ועלתה בידו, נגלה עליו אדון הכול וקראו "אוהבי". וכרת לו ברית בין עשר אצבעות ידיו, והוא ברית לשון, ובין עשר אצבעות רגליו והוא ברית מילה. וקרא עליו: "בטרם אצרך בבטן ידעתיך"²⁴.

זהו כנראה תורף היצירה האנושית המיוחלת: האיחוד שבין המלה (word), הדיבור והלשון, לברית המעשית והפיזיולוגית,²⁵ לממשות; איחוד וחיבור המקבלים תוקף כה משמעותי בהכנסת ברית הלשון אל ברית המעור – בקריאת השם דווקא בעת ברית המילה.

קריאת השם, היוצרת חיץ, היוצרת הגדרה ואמירה כי אתה אינך כאחרים, ושמן אינו כשמן, היא גם שתביא, בסופו של דבר, לאפשרות להימהל באחרים ולחבור אליהם חיבור אמת. דווקא על-ידי המילה, המבדילה ומפרידה ואומרת לילד שהוא שונה ואינו כשאר יצורי הטבע, המוהל מוהל – מערבב – את הילד בתוך הכלל. המילה היא שתאפשר לו, בעתו ובזמנו, להימהל נכונה עם החברה האנושית, עם הכול, מבלי שהדבר יביא לשיטפון עצמי של זהותו או לדהייתו.

אין די בהבאת ילדים – יש לתת להם שפה; לברוא בעבורם את המילה. ליצור בפניהם את אפשרות ההתייחסות לעצמם ולזולתם. עד ברית המילה יש עולם נטול מילים, עולם **אילים** – ולכן כל כך **אילים**, ועלוב, וקורס אל עצמו, ומברית המילה נברא עולם המילים שיכול להיות לא רק פונקציונאלי – עדיין ברמה המינימאלית של "פרו ורבו", אלא כמביא מלים שהן כולן מדיום של תקשורת בריתית, שהיא המילה עצמה. הנה הדבר עצמו נטול כל מסמנים.

23 תניא, ליקוטי אמרים, סוף פרק לז.

24 ספר יצירה ה, ת.

25 ראה: כוזרי מאמר רביעי, כז, ובפירושו שם של ר' יהודה מוסקאטו, 'קול יהודה', לדברי החבר.

המילה היא שמאפשרת ללשון הקודש שלא לאבד את כוחה וליפול ולהיות רק שפה של פריה ורבייה, אלא להמשיך את עצמה מברית המילה אל הקיום הרגיל והשגור ולחזור ולשוב אל הקודש, שכן "תיקון הברית ושלמות לשון-הקודש – הם תלויים זה בזה"²⁶. ואם נשוב לאדם הראשון, נמצא שהוא מדבר רק בשפה של פריה ורבייה – בלשון ארמית, כך לפי התלמוד²⁷, אך אינו פורץ אל שפת המעבר – שפת ברית המילה – שפת לשון הקודש:

וְזֶהוּ: 'אָדָם הָרִאשׁוֹן מְשׁוֹךְ בְּעֶרְלָתוֹ הָיָה'; 'אָדָם הָרִאשׁוֹן בְּלִשׁוֹן אַרְמִית סִפֵּר', כִּי הָא בְּהָא תְּלִיָא, כִּי עָקַר פְּגָם הַבְּרִית, בְּחִינַת מְשׁוֹךְ בְּעֶרְלָתוֹ, נִמְשָׁךְ עַל-יְדֵי לִשׁוֹן אַרְמִית, שֶׁהוּא לִשׁוֹן תְּרַגּוּם, כְּשֶׁאֵין מְעַלֵּין אוֹתוֹ לְלִשׁוֹן הַקֹּדֶשׁ כְּנ"ל.²⁸

כבן הדור השלישי לשואה אני חש שהציווי הכפול והמתפתח, הן על הפריה והרבייה והן על המילה, מקבל את כוחו בעוצמה רבה ומזעזעת. אצל זקנינו וזקנותינו ראינו את המספרים על היד, את אות הברית הכפויה, הרצחנית, את תמצית הגנום היהודי שנחרת עלינו ביד הכורת.

על אמת ידי השמאלית חקוק המספר של אושוויץ; קצר הוא לקריאה מן החומש ומן התלמוד, ובכל זאת יש בו מידה ממצה יותר. הוא אף מהימן יותר בתור נוסחת-יסוד של הקיום היהודי.²⁹

כעת אנחנו שבים לפרות ולרבות. אך לא עוד מצרים הם שנותנים בנו את 'נוסחת היסוד של הקיום היהודי', אלא אנחנו, הנכנסים לארץ, מלים את עצמנו, כיהושע המל את דור הנכנסים לארץ. רק הכניסה למקום שלעולם מצוי בו מישהו למולנו, מישהו שתמיד עיניו בנו, היא שמאפשרת את המילה. לכן מצוות המילה היא המצווה הארץ-ישראלית הראשונה. בעוד הפריה והרבייה היא אוניברסאלית, ובאה להבטיח את קיום המין בכללו, באה מצווה זו – ברית המילה – ומבטיחה את הנבדלות, את היותך אחר לעד.

ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתישבה דעתו. לאחר שיצא

26 ליקוטי מוהר"ן יט, ג.

27 סנהדרין לח, ע"ב.

28 ליקוטי מוהר"ן יט, ט.

29 אמרי ז'אן, מעבר לאשמה ולכפרה, עם עובד 2000, עמ' 198.

אמר עליה שירה שנאמר "למנצח על השמינית מזמור לדוד" – על מילה שניתנה בשמיני.³⁰

לכך ניתנת המצווה על ברית המילה לאברהם אחרי ההבטחה על הארץ, ויוצרת בכך את הזיקה הכל כח הדוקה בין השתיים. במדבר, בגלות, בני ישראל אינם מלים, שם יש מילה אחרת – מילת העמים לדורותיהם – ממצרים ועד הנאצים. רק עם השיבה לארץ יש לשוב ולמול את בני ישראל, כדברי ה' ליהושע, יש ליצור נבדלות עצמית שאינה תלויה בהצקות ובמילות האחרים. יש למול אותנו בעצמנו.

י.

ברית המילה היא אירוע קשה. אך מעבר לאקט הספציפי, הכואב כשלעצמו, יש בה הטראומה הגדולה של ההיזרקות מן הרחם, כפי שיקראו לה הפסיכולוגים, הגוברת על כל כאב; יש בה מעבר מתוך הרחם האימהי והחום הנשי העוטף, אל העולם האבהי, הגברי והקר. האם מוסרת את התינוק לאב, וזה מביא אותו לעולם הגברים והם עושים בו, לכאורה, כבשלהם.

זוהי מסירה ראשונה לעולם הגברים. המסירה השנייה תהיה כשהתינוק יהפוך לילד, ואביו יוליכו ללמוד אצל המלמד בגיל שלוש. המסירה השלישית תהיה בבר המצווה, כשהילד יהפוך לנער, והאב יגיד בקול ולעין כל "ברוך שפטרני מעונשו שלזה". והמסירה הרביעית תהיה כשהנער יהפוך כבר לאיש, ויעזוב את אביו ואת אמו, וידבק באשתו ויעסוק עמה בפריה ורבייה. הניתוקים והמסירות הללו כואבים. אך כך לומדים ההורים כי לפנייהם אדם עצמאי, שאינו הם, שאינו רק רגל האב וירך האם, כניסוחים התלמודיים על העובר. אכן, הוא מופקד בידיהם, אך אט אט, או מוטב: מהר מהר, הם נדרשים לשחררו לעצמאותו. להיפרד. ולהפריחו מן הקן.

האם רוצה להשאיר את העובר ברחמה, אך האב הוא שבא ומכיש אותה, ואומר לה כי יש להביאו אל העולם, אל המציאות החיצונית.

"חולל אילות תשמור" – אֵלָה זו, רַחֲמָה צַר, וּבִשְׁעָה שְׁכוּרְעַת לִילָד, אָנִי מְזַמֵּן לָהּ דְרָקוֹן שְׁמִפִּישָׁה בְּבֵית הָרַחֵם, וּמִתְרַפֶּה וְיֹלְדֵת, וְאֶלְמָלִי מְקַדִּים רַגַע אֶחָד, אוּ מֵאַחַר רַגַע אֶחָד, מִיָּד מֵתָה.³¹

30 מנחות מג, ע"ב.

31 בבא בתרא טז, ע"ב. נקודה זו התחדדה לי בדיבור עם הרב אמנון דוקוב.

הדרקון, אם נתבונן בכך, הוא סמל פאלי וארכיטיפ לאב, ובכל שלב הוא אמור לבוא בדיוק ברגע הנכון – ביום השמיני, במלאת לילד שלוש שנים ובמלאות לו י"ג שנים, ולדפוק ולהקיש, ואם אין די בכך: אף להכיש, כדי שהילד יגיח מהרחם הנמשך של האם ויצא אל אֶחיו אל השדה, יגדל ויתפתח.

יא.

לידה-ברית-פדיון הבן. פדיון הבן הוא למעשה הסגירה של אירועי הימים העוברים על הוולד, שלאחריהם יוכל להשתלב פנימה, באיטיות הנדרשת, ברצף החיים, בחיי המשפחה שלחיקה בא. הלידה הכניסה אותו אל **המצויאות**, ברית המילה אל **הלאומי-היסטורי**, ופדיון הבן אל **הקיומי**. עד עכשיו כמו היה בקיום שאיננו במציאות, והנה קיבל את כוח השיהוי, וכבר אינו 'נפל'.³² הנה הוא קיים.

במלאת כ"ב ימים לברית המילה יפדה האב את הילד מיד הכהן. המספר הזה – כ"ב, הוא מספר רב משמעות, והוא מוכר לא רק מן הימים הנוראים, אלא אף מימי בין המצרים:

כ"ב ימים הם נגד כ"ב אותיות התורה שפגמו, כמו שאמרו ז"ל באיכה רבתי דלכך בי"ז בתמוז נשתברו לוחות ונשרפה התורה, והוא נגד אות א' שמתחיל בו אותיות התורה, ובאותו זמן יורד שפע דברי תורה הרבה, רק שהוא בראיה כטעם מראות יחזקאל.³³

עשרים ושתיים האותיות העבריות מייצגות את מרב אפשרויות החיים והנפשות, עד כי העמיקו בכך המקובלים ואמרו כי "מי שירד לעומק העניין הזה (– של רוחניות האותיות ומציאותן, וחיבורן זו בזו) יוכל לברוא עולמות"³⁴. התינוק עובר את כ"ב הימים הללו מאז בא בברית, ובאלו הימים הוא עובר את כל מרחבי האפשרויות-האותיות השייכות ומהוות אפשרות למהותו, עד שהוא מזהה ומוצא את האפשרות הנכונה והשייכת לו, ביום הכ"ב – יום הפדיון. הכהן, שממנו פודים ההורים, בתשלום ה' סלעים, את בנם הבכור, מזכיר במשהו את המלאך שהעובר פוגש, לפי דברי התלמוד,³⁵ טרם לידתו. כמו המלאך, הסוטר לעוֹבֵר ומשחרר אותו מחזקתו, כך הכהן משחרר את הילד מחזקתו.

32 שבת קלה, ע"ב.

33 **צדקת הצדיק**, קע"א.

34 **פרדס רימונים**, שער כז, פרק א.

35 נדה לא, ע"א.

בראשית תולדותיו של עם ישראל, כל בן בכור היה בעצם כהן המוסר את חייו לעבודת ה'. אלא שחטאו הבכורים, בחיפוש אחר ויטאליות רוחנית נוכחת הם זנו אחר העגל, ומזמן החטא יבוא מי שלא חטא, הכהן איש שבט לוי שלא חטא בעגל, ו'ישחרר' את שחטא לחייו שלו (דבר זה מזכיר את הכהן הפותח פתח בנדר. המשותף לשני המקרים הללו הוא מציאות האדם הלוקח משא הגדול מכפי יכולתו, והכהן בכוחו לפרק ולהניח עליו הנחה נכונה של משא זה). לא עוד נמצא בכל בית ומשפחה איש הקודש – הבכור, שהוא מעין במת יחיד נידת, אלא יהיה שבט מיוחד, יהיה מקום מיוחד להשראת הקודש. התהליך שהחל במילה, נסגר בפדיון. המילה פתחה את תהליך ההבנה כי החיבור אל הרוחני דורש גם מהגשמי, וכי לא בעליה לשמיים הרוחניים ובחריגה מהארץ ומן הקרקע מצוי החיבור הנכון של התחתונים לעליונים, אלא בהתהלכות נכונה בחיי הממשות עצמם, ובגילוי כי דווקא בהם יתרחש החיבור הנכון.

בהקשר זה אזכיר כי הפסוק, שנדרש בתיקונים³⁶ ביחס לברית המילה, הוא "מִי יַעֲלֶה לָנוּ הַשְּׁמַיְמָה". ראשי תיבותיו הם המילה: **מילה**, וסופי תיבותיו הם שם הוי'. אבל מה בסך הכול טומן בחובו הפסוק הזה? הפסוק מציין שהתורה איננה נפלאות מאיתנו ואיננה מצויה במרחק, ושהיא אינה מחוץ לאדם אלא בתוכו – "פִּי קָרֹב אֵלַי הַדָּבָר מְאֹד כְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לְעֵשֶׂתוֹ"³⁷. בבחירה בראשי התיבות הללו, בעצם, חבוי היחס בין החיים הטבעיים והפיזיים לחיים הקדושתיים והמטא-פיזיים. בראשי התיבות, בסדר הרגיל והטבעי, דע כי אתה על הארץ ולא בשמיים, ומי יעלה לנו השמימה: על כן יהיו דבריך מעטים, עשה את שלך, פדה את בנך (ואת עצמך) מן הכהונה, זָרַע בשעת זריעה וחרוש בשעת חרישה, הִיָּה איש משפחה ונוח בשלום. אולם בסופי התיבות, בסאב-טקסט, רוחש לו שם ה'.

הפדיון הוא סוד מציאת האיזונים בתוך מוקדי הכוח של המציאות עצמה. לא התמכרות לכסף בלבד – אותם מסמלים חמשת סלעי הפדיון – אלא משפחה, אלא פרו ורבו, אלא זיכרון תמידי כי בחר אדם בבנו וויתר על השתקעות בכסף מחד ועל כיסופי הרוח מאידך.³⁸

36 תיקוני זהר קלא, א.

37 דברים ל, יא-יד.

38 נקודה זו אמרה אמי ע"ה בפדיון הבן שלי.