

מצרים בראשונה - מסירות נפש ומשבר

שתיקת הפסוקים

בפסוקים בודדים אלו מוסרת לנו התורה את סיפור חיי משה רבנו, מעת אשר גדל ויצא אל אחיו כאיש צעיר, ועד אשר חזר למצרים לעמוד לפני פרעה בשנת השמונים לחייו. שנים על גבי שנים עברו מני יום עזיבתו את מצרים בבהלה מפחד שוטרי פרעה, ועד שובו להתייצב בפני אחיו בני ישראל עם בשורת הגאולה. ברם, אין התורה מגלה לנו ולו טפח או טפחיים מהנעשה אצלו בתקופה זו. התפתחותו ועיצובו הרוחני של אדון הנביאים במשך כל אותן שנים ארוכות נסתרים מאתנו. אין אנו יודעים דבר על התמורות הרוחניות העוברות עליו בתקופה זו, וכיצד השפיעו על בניין דמותו הרוחנית.

מי הוא הנער משה העוזב את מצרים בחיפזון בבורחו מפני שוטרי פרעה, ומי הוא האיש משה הנקרא על ידי אלקי ישראל בסנה להוציא את עמו ישראל ממצרים? במה הוא עוסק במשך כל אותה תקופה? אילו שינויים עוברים עליו בנסיונותיו לעלות מעלה מעלה בבניין אישיותו הרוחנית באותן שנים? צמאים אנו לדעת את הקורות אותו בתקופה מכריעה זו בחייו, אך הפסוקים מדלגים ומקפצים מנערתו עד הופעתו בפנינו כשליח ד' הנבחר, תוך כדי דממה גמורה ביחס לשנים שביניהן.

בדברינו כאן ננסה להתמקד בתקופה זו, תוך כדי נסיון להקשיב בשתיקת הפסוקים, ולהבין את העובר על משה באותם ימים רבים עת שהה במדין. לאמיתו של דבר, ייתכן שניטיב להבין את משמעות שתיקת הפסוקים ביחס לחיי משה, אם נשווה את מהלך הפסוקים

כאן למצב דומה הקיים ביחס לדמות מרוממת נוספת הלא הוא אברהם אבינו.

אף אברהם אבינו, אבי האומה - כמשה, רבן של ישראל - מופיע לפנינו בפסוקים במלוא הדרת קומתו הרוחנית, לאחר היותו כבר אברם העברי הנבחר. אין אנו זוכים להציץ לתקופת עיצובו הרוחני הקודם לכך. ראשית מפגשנו עם אברהם - בפסוקי הסיום של פרשת נח, ובפסוקי הפתיחה של פרשת לך-לך - מתרחשת כאשר זניחתו את עצבי אביו והכרתו את בעל הבירה כבר נמצאים מאחוריו, והוא ניצב מעבר אחד של העולם, קורא בבטחה בשם ד' א-ל-עולם, בדרכו לבניין עם אלקי אברהם.

כמובן שעניין רב לנו בדרכו אל האמונה של אבי האומה, ראש וראשון לכל הנכנסים תחת כנפי השכינה, אך אף כאן הכתוב אינו חושף בפנינו את עולמו הפנימי של אברהם או את התהליכים העוברים עליו בתקופה מכריעה זו. ואולם, אף שהפסוקים אינם מבדילים בין משה לאברהם, ודרכם של שני האישים הללו לנבואה לוטה בערפל עבורנו, הרי שמצב העניינים במדרש שונה לחלוטין. בעוד שלגבי משה ממשיכים המדרשים את מדיניות ההאפלה הנגזרת לכאורה מן הכתובים, הרי שכלפי אברהם ראו חז"ל והראשונים לנכון להרחיב בתיאור מעשיו ועלילותיו בחרן ובאור כשדים, תוך כדי השלמת התמונה החסרה לנו מן הפסוקים.

מה פשר תופעה זו? מדוע המדרש בונה פרופיל רוחני לאברם בן תרח הצעיר, אך נמנע במכוון מלעשות זאת ביחס לנער משה העמרמי? אם נתבונן בכך, נראה שיש לתלות זאת בהבדל בסיסי הקיים בין שני האישים בנוגע למהותה של התקופה הלא נודעת בחייהם, הבדל הבוקע ועולה מתוך פשוטם של הכתובים עצמם.

לאמיתו של דבר, כלל אינה דומה שתיקת הכתוב כלפי אברהם טרם יציאתו את אור כשדים וחרן, לשתיקתו כלפי משה במדן. על אברהם, בטרם הופעתו בפנינו כדמות מעוצבת ובטוחה בדרכה, אין אנו יודעים מאומה. ואולם, מרגע התייצבותו בפנינו, ניתן לנו תיאור שלם ורציף של קורותיו ועלילותיו, מני שעת יציאתו את אור כשדים

ללכת ארצה כנען, ועד אשר הוא נקבר אל מערת שדה המכפלה בידי יצחק וישמעאל בניו. מעת אשר בנה את המזבח הראשון בשכם וקרא שם בשם ד', ועד אשר עקד את יצחק בנו על המזבח בהר המוריה, אין הפסק ברצף הסיפורי, וכל מעשיו ומפעליו של אברהם מגוללים בפנינו על ידי הכתובים.

אין תקופות של העלם והסתר בסיפור חיי אברהם בכתובים, אלא ישנה חלוקה בין שתי תקופות: תקופת עיצוב האישיות הרוחנית, הכוללת את החיים בגולה בטרם החל בהגשמת ייעודו בארץ, ותקופת פעילותו בארץ כמנהיג ונביא העולה על במת ההיסטוריה ונהפך לאב המון גויים, שבזרעו יתברכו כל גויי הארץ. אין התקופה הראשונה מהווה 'חור' בסיפור תולדות חיי אברהם, אלא היא בבחינת פרה-היסטוריה. מטעמים הכמוסים עמה והחתומים באוצרותיה, ראתה התורה לנכון להתמקד בפעילותו של אברהם כשליח ד' הנבחר, ולא בגורמים שהביאוהו לכך, ועל כן הותירה את ראשית ימיו של אברהם בעבר הנהר מחוץ למסגרת הסיפורית. אין בהתעלמות הכתובים מחיי אברהם בצעירותו פגיעה ברצף הסיפורי, אלא קביעת המסגרת הסיפורית שבה יתמקדו. וכדרכה של תורה, במקום שהתורה שבכתב שתקה, באה התורה שבעל פה וגלתה, ובמקום שהתורה שבכתב קצרה, באה התורה שבעל פה והרחיבה.

ואולם, לא כן בעבדי במשה! הלא אצל משה אין שתיקת הכתובים טרם הופעתו בפנינו אלא לאחריו. התקופה הנעלמת מאתנו ברצף הסיפורי הם תולדותיו בתקופה שלאחר הופעתו בכתובים. מעת אשר יצא מבטן אמו ועד קבורתו בערבות מואב עוקבת התורה אחריו. כל ימי חייו, מן העריסה והתיבה ועד לקבר בגי נמסרים לנו. דרכו של משה מוארת באור הכתובים מתחילתה, ואין כאן כלל תקופה ראשונית שניתן לראותה כקודמת למסגרת הסיפור. התקופה העטופה בשתיקה ובהעלם איננה מחוץ למסגרת הסיפורית, אלא בלב לבה. שומעים אנו על הולדתו של הילד לבית לוי, קוראים אנו על ילדותו בבית פרעה, ועוקבים אנו אחריו מקרוב בצאתו אל אחיו כנער. תקופת

הילדות והנערות מגוללת בפנינו בהרחבה, ואז - בפתע פתאום - נעלם הוא מעמנו, ואינו שב ומתגלה אלא כעבור עשרות שנים¹.

המדובר, אם כן, לא בפרה-היסטוריה או במבוא לסיפור חייו של משה, אלא בהיעלמות מכוונת ומודעת המתרחשת בלב לבה של העלילה, ועל כן יש לראותה כחלק אינטגרלי מעצם הסיפור. הבריחה למדין, ושתיקת הכתובים ביחס לקורותיו ולמעשיו באותן שנים, המצויות בתוככי מסגרת הזמן הראשית של הסיפור, הינן חלק מעצם סיפור המעשה, ומשמעותן אחת - פרישה! ההעלמה וההסתר של הכתובים בעקבות הבריחה למדין, באים להורות לנו על פרישה ושינוי במסלול חייו של משה. אין הוא צועד עוד בדרך בה הלך, ואין הוא ממשיך בפיתוח תכניותיו לעשייה בקרב אחיו במצרים, כפי שתכנן, אלא פורש הוא לחיי הסתגרות והתבודדות. דממת הכתובים היא הביטוי הסיפורי לחיי הפרישה וההסתגרות במדבר, אותם מנהל מנהיגם העתידי של ישראל באותן שנים.

לכן, היות ומטרת הכתובים בשתיקתם היא היות העדר הסיפור לסיפור בפני עצמו, אין המדרש משרטט תמונה משלימה של משה בתקופה זו - בניגוד לדרכו כלפי ימיו הראשונים של אברהם - שהרי ההעלם וההסתר הם הם הסיפור; אין כאן עלילה חסרה או חלקית, אלא דרמה טעונה הנמסרת בטכניקה של שתיקה, כדי להביא לידי ביטוי את הפרישה ואת העזיבה העוברים על משה בתקופה זו.

1. דעות שונות נאמרו בחז"ל ובמפרשים ביחס לגילו של משה בזמן עזיבתו למדין. המדרש רבה (שמות רבה א', כז) מביא דעה שהיה בן עשרים ביום יציאתו אל אחיו, ודעה נוספת הסבורה שהיה בן ארבעים. הרמב"ן כותב בהקשר זה: "הנה היה כבן שנים עשרה שנה כאשר הזכירו רבותינו, ועל כל פנים לא הגיע לעשרים, ובעמדו לפני פרעה היה בן שנים, אם כן עמד כמו ששים שנה בורח מלפני פרעה" (שמות ב', כג). לאור דברינו בהמשך, קביעתו של הרמב"ן, הרואה בגיל עשרים גבול עליון, נראית משכנעת למדי. [בהמשך דבריו באותו דיבור, מציג הרמב"ן תפיסה השונה לחלוטין מזו המפותחת בהמשך דברינו, ביחס לחיי משה באותן שנים שנים].

משבר היום הראשון

לאמיתו של דבר, עיון מדוקדק בכתובים יצביע על כך שמדובר כאן בפרישה הבאה בעקבות משבר. משבר קשה עובר על משה, שבעטיו הוא פורש למדבר ומתעטף בשתיקה.

מה היה משבר זה? מה גרם לו, ומה היו תוצאותיו? בכדי להשיב על שאלות אלו, עלינו לבחון את העובר על משה בסמוך לנטישתו את מצרים, ומה היא דמותו בעת הזאת, כפי שהיא משתקפת בכתובים. שני סיפורים מספרת לנו התורה על משה טרם הליכתו למדין; הראשון מתאר את מפגשו עם המצרי המכה את העברי, ואילו השני מתעד את העובר עליו בראותו שני יהודים המכים זה את זה. אם נבוא לשרטט את אישיותו של משה על סמך המתואר בפרשיות הללו, אזי נגלה נער (או איש צעיר) בעל רגישות מוסרית גבוהה, אשר איננו יכול לסבול שום גילוי של עוול מוסרי². עדינותו הנפשית של משה גורמת לו להתקומם כנגד כל פעולת דיכוי או נסיון לרמיסת זכויותיו של אדם בכוח הזרוע. עד עתה, ספון היה בבית פרעה ולא שת לבו לעולם שמחוץ לסביבתו הקרובה. ואולם, במעבר שבין ילדות לבגרות, בעת שהתעורר אצלו הרצון להכיר ולהיחשף לעולמות נוספים, יוצא משה מעולמו וסביבתו המעודנים והמאורגנים על מנת להכיר את העולם הרחב שמחוץ לארמון. לתדהמתו, נתקל במציאות קשה ואטומה שטרם פגש כמותה. להט מוסרי עמוק בוער בקרבו בראותו את הרשע המצרי מכה את היהודי, ותחושה חריפה של עוול ממלאת אותו בפגשו את שני העברים הנצים.

ויש להטעים ולהדגיש; הלא כל ימיו של משה עד העת הזאת, בשבתו בבית פרעה, לא חסר דבר. את כל אשר רצה קיבל, ומעולם לא נתקל בקיפוח, באפליה או באי-צדק המכוונים כלפיו או כלפי

2. רגישות זו מתוארת על ידי בעל המדרש באופן הבא: " וירא בסבלותם, מהו וירא? שהיה רואה בסבלותם ובוכה ואומר חבל לי עליכם, מי יתן מותי עליכם, שאין לך מלאכה קשה ממלאכת הטיט. והיה נותן כתיפיו ומסייע לכל אחד ואחד מהן" (שמות רבה א', כז).

הסובבים אותו. הרגשת אין האונים של הצדיק הנרמס בידי החזק ותחושת הגורל האכזר זרים לו לחלוטין. את חוויית ההתמודדות עם שלטון רודן ואכזר לא הכיר, ובמפגש עם הבריון השכונתי המטיל את חיתתו על סביבה מאוימת ומפוחדת לא התנסה. אמנם, לבטח שמע על כך שהאומה המצרית משעבדת את אחיו בני ישראל בפרך, אך מה רב המרחק בנידון זה בין שמיעה לראייה.

פגישה זו בין נשמה עדינה ורגישה, חסרת נסיון החיים מתוך לכתלי בית המלוכה, עם המציאות הסתומה שבעולם, היא היוצרת את המשבר בנפשו של משה. למעשה, מדובר במשבר כפול. ראשית, עצם קיומה של מציאות קשה באשר היא אינו נותן לו מנוח. הכיצד דרך רשעים צלחה, ומשטר דיכוי תקיף פועל באין מפריע? האמנם תיתכן מציאות אטומה כזו שאין בה מן החוק והצדק הטבעיים, ושאינן נעשה בה משפט על ידי שופט כל הארץ? איה האלקים הנחלץ לעזרת אותם הנתונים תחת הבניין ונאנקים מכאב השוט? העזב אלקים את הארץ ונתנה למרמס בידי בני עוולה? השכח הקב"ה את עמו או פנה להם עורף?³

יתר מכך, תכונה נוספת מתלווה לכך באישיותו של משה. אין כאן רק הרגשת מצוקה מוסרית גרידא; משה אינו מסתפק בהיותו נסער אל מול העוול והקָשע המתגלים בפניו, אלא הוא מגיב בנסיון לתקן עולם. בראותו קָשע, משה מוכרח להגיב מיד. אין הוא יושב ומיצר בלבד, אלא מתרגם את תחושותיו למעשים. לא איש כמוהו יחריש בעת כזאת. כל נימא ונימא וכל גיד וגיד בגופו מתקוממים ומגיבים

3. הראייה הפרשנית השמה בפיו של משה דברים קשים כלפי מעלה, תוך כדי תהייה על סדרי ההשגחה בעולם, מופיעה במדרש בשמו של ר' עקיבא, בהקשר לדברי משה בסוף פרשת שמות. וכך נאמר במדרש: "מהו י' והצל לא הצלת', ר' ישמעאל אומר והצל לא הצלת ודאי ר' עקיבא אומר יודע אני שאתה עתיד להצילם, אלא מה איכפת לך באותן הנתונים תחת הבניין! באותה שעה בקשה מדת הדין לפגוע במשה, וכיון שראה הקב"ה שבשביל ישראל הוא אומר לא פגעה בו מדת הדין" (שמות רבה ה', כב).

כלפי הנעשה. את המצרי הוא מכה, ובאחיו הוא גוער גערה קשה ומידית. אם ישנו צדק - יופע נא מיד⁴!

וכך, ביום הראשון, במפגשו הראשון של משה עם המציאות שברחוב, בהיתקלו במצרי המכה את היהודי חסר האונים, משה מתקומם ויוצא באופן נמרץ ומידי כנגד אי-הצדק. "ויך את המצרי ויטמנהו בחול" (שמות ב', יב). משה אינו מהסס לקום ולהכות את הצורר מנה אחת אפים. ללא שאלות, ללא דיון והרהור נוסף, בקנאו את קנאת הצדק והמוסר, מגיב משה מידית כנגד העוול והרשע

4. תכונה זו של רצון לתיקון מידי בסיפור הכאת המצרי תואמת את הנערות שבו ואופיינית לאדם צעיר שזה עתה גדל וטרם חווה את נסיון החיים המבוגר. ראוי לציין שאף הרמב"ן עמד על ציפייתו של משה לתוצאות מידיות ותלה בזה את המשבר שבסוף פרשת שמות כאשר משה מתאכזב מכך שהגאולה לא באה מיד לאחר שהחל לדבר בפני פרעה ולדרוש את גאולתם. בהסבירו את טענתו של משה "וימאז באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה והצל לא הצלת את עמך" (שמות ה', כג) מייחס הרמב"ן את הטרוניה והאכזבה כנובעים מן הציפייה הנכזבת לתוצאות מידיות: "ולפי דעתי שחשב משה רבינו כי יאמר ה' שלא ישמע אליהם פרעה להוציאם מיד במצותו, ולא באות ומופת, עד שיעשה בו נפלאותיו הרבות, אבל חשב כי יביאם עליו תכופות זו אחר זו בימים מעטים. וכשאמר לא ידעתי את ה' יצוה לעשות מיד לפניו אות התנין, והוא לא ישמע, ויכה אותו בו ביום בדם ואח"כ בכל המכות. וכשראה שעמדו שלשה ימים והוא יריע להם בכל יום, וה' לא כהה בו, ולא נתגלה למשה להודיעו מה יעשה, אז חשב משה כי ארוכה היא".

אמנם, יש מקום להבחנה בין הציפייה למידיות כשמדובר במעשה נסים מידי קודשא בריך הוא לעומת הציפייה לתוצאות מהירות מן הפעולה האנושית בזירה ההיסטורית ולהגביל את טענת רבנו הרמב"ן להבטחות אלקיות בלבד. עם זאת, היות ומצאנו אצל משה את הציפייה לתוצאה מידית בשני המקומות, הן באפיזודה של הכאת המצרי בהיותו נער והן בחזרתו ממדין כעבור עשרות שנים, נראה שיש לצרף את שתי התגובות ולראותן כמבטאות מכנה משותף העובר לאורך דרכו של משה במצרים. מובן, שאם נאמץ ראייה זו, יש לראותם כמשקפות תכונה בסיסית ומושרשת יותר כלפי המציאות באופיו של משה, ולא רק ביטוי לנערותו.

המתגלים לעיניו. כל רגשות הצדק והאמת הקיימים אצלו מתעוררים ובאים לידי ביטוי בתגובה זו.

ואולם, בפעולה ראשונית זו מתברר לעלם הצעיר והבלתי מנוסה, שתיקון העולם אינו עניין כה קל, ושהדברים לא יהיו כה פשוטים וחלקים. הרי יחד עם תיאור מעשהו של משה בהכאת המצרי, מצאה התורה לנכון להדגיש שאין הוא יכול להגיב מיד, אלא ישנן פעולות מקדימות החייבות להיעשות.

(שם).

ויפן כה וכה, וירא כי אין איש

כבר בפנייה זו, משה נפגש עם מציאות היסטורית ומוסרית קשה. כיחיד, אין הוא יכול לפתור את הבעיה שהתגלתה בפניו, מבלי לבדוק קודם אם ישנם בסביבתו משטרה חשאית או דילטורין למיניהם. בכך נאלץ להכיר בקיומה של מציאות אטומה, אשר אין הצדיק והצדק יכולים לפעול בתוכה ולהשיב גמול לרשעים, מבלי שווידאו שזרוע השלטון הרודני אינה נוכחת במעמד.

הביטוי "ויפן כה וכה, וירא כי אין איש", אינו מתפרש רק כפשוטו שאין אף שוטר מצרי בשטח אלא יש כאן מובן נוסף בעומק מדרשו של העניין - בפנותו לכאן ולכאן ראה משה שאין איש, דהיינו שכן האנוש, האדם בגדלותו המוסרית, אינו קיים במעמד הזה. ה'איש', שמעת הבריאה יועד להיות נזרה ותכליתה, אינו נמצא במציאות המרה שלנגד עיניו. "ויפן כה וכה" בתורו אחר אותו אדם - "וירא כי אין איש"! מתברר לו למשה שאותה אנושיות מוסרית, שעד לפני שעות מספר כלל לא פקפק בקיומה ואשר עכשיו הוא מחפש אחריה נואשות, אינה נמצאת בחיים המתגלים בפניו.

בעצם ההכרה במציאות כזאת, יש משום ניצני המשבר. ברם, בזה לא תמה מבוכתו של משה. בשלב הזה הוא עדיין מאמין ביכולתו של האדם לתקן עולם, ומשה רואה עצמו מתחיל בכך בהחזירו לנוגש המצרי מנה אחת אפיים. המשבר במלוא חריפותו פורץ ביום המחרת. רק אז מבין משה את שורשיו העמוקים של הרע שמולו הוא ניצב, ואת הקשיים הכרוכים בגאולת עולם.

לא רק עצם קיומה של מציאות קשה ואכזרית כשלעצמה אינו נותן לו מנוח, אלא אף תגובתם של אחיו בני ישראל, הסובלים מן העושק והדיכוי המצרי, אינה מובנת לו. הכיצד הם משלימים עם גזירותיו של הצורר המצרי ואינם מתקוממים כנגדן?! מדוע ולמה אין העם נלחם עבור זכויותיו כאנשים וכבני חורין? שאלה זו אינה נותנת לו מנוח. שוב לא יוכל לחזור לעולם של הארמון והטרקלין מבלי לתת לעצמו מענה והסבר למציאות שראה. עד שישכיל להבין את המציאות המוסרית בה נתקל ואת התנהגותם הפסיבית של אחיו המשועבדים, לא ישקוט ולא ינוח. משה גומר אומר בנפשו לשוב למחרת לעולם השעבוד בכדי להבינו ולפעול בו לתיקון עולם.

משבר היום השני

מיד לאחר אירועי היום הראשון שבו יצא אל אחיו, חוזר משה למחרת ויוצא אליהם שוב. מראש, בצאתו אל אחיו בפעם הראשונה, כלל לא תיאר משה לעצמו מציאות בה עם מדוכא ומושפל כל כך בידי צוררים אכזריים בני עם אחר. אולם, לכשהתוודע לכך, כשהמציאות האכזרית הכתה על פניו במלוא חריפותה, הניח כדבר מובן מאליו שהעם יעשה הכל כדי להתקומם כנגד הגוי המשעבד אותו. את כל הכוחות יגייסו ואת כל המערכות יפעילו ללא לאות כדי להתנגד לרע הפוקד אותם. ואף אם עד היום טרם קרה כדבר הזה, הרי שפעולתו שלו עצמו ביום הקודם תשמש דוגמא ומופת, לעורר לבבות רדומים, לרומם רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים ויהיה בה משום קטליזטור שימריץ וידרבן את יגעי הכוח לנער את חצנם ולהיאבק במצרים הצוררים אותם. עתה, משיראו את מעשהו, השונה שוני קיצוני מכל מה שקדם לו, יבינו שישנה דרך אחרת להתייחס לשעבוד המתמשך ושאכן מן האפשר הוא להתנגד, לקום ולעמוד כנגד הנוגש.

לכן משה שב ויוצא אל אחיו ביום השני, כדי לבחון את תגובתם ולעוררם למעשה. בכוונתו לשנות את מוסכמות היסוד של תגובות

ישראל למצרים והוא אף מוכן למסור את נפשו לשם כך⁵. הדגשת התורה "ויצא ביום השני" (שם, יג) איננה קביעה כרונולוגית מקרית, המוסרת לנו את תאריך יציאתו השניה של משה; הדגשה זו מצביעה על הסמיכות העניינית המהותית שבין שתי היציאות. קו ישר עובר בין שתי היציאות הסמוכות זו לזו, וכבר העמידונו חז"ל על הקשר שבין שתי הפעולות הללו:

ויצא אל אחויו - שתי יציאות יצא אותו צדיק, וכתבן
הקב"ה זו אחר זו; ויצא ביום השני - הרי שתיים
(שמות רבה א', כז).

יציאתו של משה אל העם נועדה לקדם את המהלך שבו החל ביום הקודם, על ידי פנייה אל בני ישראל לקום ולעשות מעשה כנגד הצורר המצרי. מה רבה, אם כן, אכזבתו וכמה גדול שברו, בפוגשו את אחיו בהיותם לבדם, בינם לבין עצמם. אין משה מבחין בשום רצון לפעולה או באכפתיות כלשהי כלפי מצבם הקשה, אלא אך ורק באטימות ובעוול. אטימות ואדישות כלפי סדרו של עולם והגורל הפוקד אותם, ועוול בהתנהגות הפנימית שבין איש לרעהו. אין המציאות ההיסטורית נתפסת בעיניהם כדבר הניתן לשינוי, ואין הם רואים את עצמם כאחראים לשנותה. מבחינתם, הפריץ והנוגש הינם חלק בלתי נפרד מעולמם, כשם שחמה ולבנה הינם קבועים וקיימים. הנוף ההיסטורי מכיל בקרבו את אי-הצדק ואת שלטון החזק, כשם שבנוף הטבעי החיה הרעה טורפת ודורסת.

5. "שלשה דברים נתן נפשו משה עליהם ונקראו על שמו... נתן נפשו על ישראל נקראו על שמו שני ילך רד כי שחת עמדי (שמות ל"ב, ז) והלא עם ה' הם שני יוהם עמד ונחלתדי (דברים ט', כט) ואומר באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו (יחזקאל ל"ו, כ) הא מה תי"ל ילך רד כי שחת עמדי לפי שנתן נפשו עליהם נקראו על שמו. והיכן מצינו במשה שנתן נפשו עליהם שני יוהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלותם (שמות ב', יא) וכתוב יויפן כה וכה' הא לפי שנתן נפשו עליהם נקראו על שמו (מכילתא, פרשת בשלח, מסכתא דשירה, פרשה א').

אם ציפה משה לכך שמעשהו מן היום הראשון יעורר את העם שלא לקבל מציאות רודנית, ויניע אותם לפעול לשינוי פני הדברים, הרי שביום השני הוא נוחל אכזבה קשה. פני המציאות האכזרית מתגלים בפניו כאן כעמוקים וכמושרשים יותר ממה ששיער. אין לעם את הכוחות כדי להתגייס לאתגר שהציב בפניהם, ואין הם נענים לקריאתו⁶. ההשלמה והכניעה של אחיו בני ישראל עם הרע, הוויתור על הגשמת ייעודם ההיסטורי והיאוש מיכולתם לצאת משעבוד לגאולה, מביאים את משה לנקודת שבירה. תגובת העם למעשיו מורידה אותו ממרום התקווה ומתנופת העשייה לשפל של תחושת אין אונים ויאוש. אין הוא רואה עוד טעם לעוררם למעשה, ואין הוא מנסה יותר לפעול לגאולתם. מעתה, ישב במדין, ולא יטריד את מנוחתו בנסיון להוציאם משעבוד מצרים.

יש עוד להוסיף, שבהחלט ייתכן שהוויכוח שבין שני העברים הנצים נסב על עצם מעשהו של משה מהיום הקודם; הן על קריאת התגר הגלום בתוכו כלפי כלל המציאות, והן על האתגר המוצב בו כלפי אחיו בני ישראל. לא בכדי הסמיך הפסוק את אירועי שני הימים, ותיאר את היום השני כיום שני, זאת אומרת היום הבא בעקבות היום הראשון הקודם לו כהמשכו. הקשר הקיים בין שני הימים, שהתורה ראתה צורך להדגישו ולהבליטו, הינו קשר מהותי, ואינו מתמצה בעובדה העלילתית שביום השני גילה משה שמעשהו מיום האתמול נודע ברבים.

לאמיתו של דבר, נראה שמשה קיווה וציפה לכך שמעשהו יוודע. מלבד ההתנגדות לעצם הרע והעוול הנגלים לפניו בשעבוד מצרים, היה במעשהו אף משום קריאה לבני ישראל שישנה דרך אחרת מלבד נתינת גוום למכים. משה מצפה לכך שבעקבות מעשהו העם יתעורר ויפתח בפעולות התנגדות כנגד משעבדיו הרשעים. הלא הוא פנה כה

6. ואל נופתע מקביעה זו, שהרי בהמשך הפרשיות, כשיתעוררו קשיים ממשיים, לאחר שוך ההתלהבות הראשונית מבשורת משה, ויהיה צורך בנחישות ובחזון, העם אכן נואש, ואינו שומע אל משה "מקצר רוח ומעבדה קשה" (שמות ו', ט).

וכה וראה שאין איש, ובכל זאת הדבר נודע. הכיצד?! ייתכן מאד שעובדה זו מלמדת אותנו על עומק השעבוד ומדגישה בפנינו את עצמת ידה של המשטרה החשאית המצרית שהצליחה לעורר תחושות כה עמוקות של פחד, תלות ורעדה, שתולדותן הכמעט בלתי נמנעת הינה חברה מרוסקת ומעורערת, הנתונה להלשנה פנימית מתמדת, כפי שהדגיש רשיי⁷. עם זאת, נראה שיש להוסיף לכך נדבך נוסף.

הדבר נודע לבני ישראל, משום שמשה אכן רצה ודאג לכך שייוודע לעם, ובכך הצליח. בעקבות מעשהו וקריאתו של משה פרץ וויכוח נוקב בעם ועל כך התווכחו שני הנצים. המריבה שבין שני העברים הנצים היא מריבה ביחס לצדקת עמדתו של הנער משה - האם זו היא הדרך הנכונה עבור בני ישראל הנמקים בשעבוד מצרים, או שמא יש בה ממרץ הנעורים המסרבים להכיר בעולה הקשה של מציאות קודרת. הלא מעשהו של משה אינו מעשה של מה בכך; במידה וגישתו אינה צודקת, אם התנאים לא בשלו לכך ואין עתם עת דודים, הרי שהתקוממות מוקדמת עלולה להמיט אסון כבד ביותר על כלל בני ישראל.

הראשון, כרבים אחרים בציבור, טען בלהט שהרפתקה מעין זו עלולה לגרום לאסון נורא אשר את ממדיו לא ניתן כלל לשער ועל כן אסור לנקוט בדרך כזו שהסיכון בה רב ביותר. הלא אין לדעת כיצד יפול דבר ואם העם זכאי וראוי ליגאל בשעה זו. (ואם נלך בעקבות המדרש, אזי טעות מעין זאת היא האחראית לגורלם המר של בני אפרים אשר דחקו את השעה ונפלו חלל בשדות פלשתים⁸). לעומתו, אחיו אשר השתכנע בכל מאדו בצדקת הדרך אותה הציע משה, טען שיש להלחם במצרים בעוז ובגבורה, ועל העם להתגייס מיד לתמיכה במשה ובדרכו, כדי להביא לידי התקוממות עממית מקיפה כנגד המצרים. לדעתו, ולדעת רבים נוספים בעם, יצירת התנופה הנדרשת

7. עיין רשיי שמות ב', יד.

8. סנהדרין צ"ב:.. ויעויין בפסוקים בדברי הימים (אי ז', כ-כב) בכדי להבין את הכורח הפרשני שהביא את חז"ל לקביעה הזו.

להורדת עול השעבוד המצרי מחייבת מעשים מידיים. כל רגע נוסף של התמהמהות ועכבה מוליד סבל נוסף, ועלול לגרום להחמצת השעה. למותר לציין שהכרעת וויכוח זה היא עניין חמור ביותר, שהרי על כף המאזניים מונחים ענייני חיים ומוות, סבל ורווחה, יגון ושמחה, ואף עצם הקיום הלאומי. לא נתפלא, אפוא, אם בעקבות יזמתו של משה פורץ בעם וויכוח סוער ודיון נוקב, בו נחלק העם לשני מחנות, הללו מחייבים והללו שוללים. אכן, הכרעה קשה ניצבת בפניהם, ויש בה פנים לכאן ולכאן. בוויכוח זה עצמו עסוקים שני העברים, המשמשים בכתוב כדמויות המשקפות את הנעשה בעם, כאשר משה היוצא לרחוב היהודי כדי לדעת את הלך הרוחות בקרב בני עמו, פוגשם מכים זה את זה. לא מקרה הוא שבתגובתם כלפיו הם מזכירים את מעשהו מן היום הקודם שהרי מעשה זה ידוע ומוכר להם היטב.

בראותו ובשמעו את תגובתם זו, הנתפסת בעיני משה כמשקפת את הנעשה בעם, משה נשבר. מובן שאת עצם הוויכוח והדיון ביחס לשינוי מדיניות כה קיצוני מצד בני ישראל, מקבל משה כלגיטימי ומובן - אם כי קיווה וציפה להיענות מידית - ואין הוא בא בטרוניה על כך. ואולם, מה שנגלה לנגד עיניו אינו ויכוח ענייני בין שני יהודים המכבדים איש את רעהו, אלא פגיעה אישית הדדית. הוויכוח ביניהם אינו לגופו של עניין אלא לגופו של אדם, תוך רמיסת נורמות מוסריות בסיסיות של הכרה בערך הזולת ודעותיו, גם כשאינן הסכמה. דבריו של רש"י, המביא הערה מן המדרש⁹, מבטאים נקודה זו היטב. וכתב רש"י:

זיירא משה' - כפשוטו. ומדרשו: דאג לו על שראה בישראל רשעים דלטורין, אמר: מעתה שמא אינם ראוין להגאל. 'אכן נודע הדבר' - כמשמעו. ומדרשו: נודע לי הדבר שהייתי תמה עליו, מה חטאו ישראל מכל שבעים אומות

9. מקור הדברים בשמות רבה א', ל.

להיות נרדים בעבודת פך, אבל רואה אני שהם ראויים
לכך (רשיי שמות ב, יד).

למעשה, משה נתקל באותה תופעה טרגית העומדת לנו לרועץ לאורך הדורות: שימוש באמצעים פסולים מבחינה מוסרית, כדי לקדם מדיניות אשר ייתכן שהיא כשלעצמה רצויה וברוכה. ללא שמירת המוסר כחוק בל יעבור, ללא שלילה מוחלטת של התנזה המתירה שימוש בכל האמצעים והשיטות למען מטרה חיובית, ירקד בינינו השטן של שנאת חינם לשם שמים, אם לא יותר מזה. הנצי"ב מוולוז'ין הרבה לקונן על בעיה כאובה זו של הוראת ההיתר לפגיעה במתנגד שלדעת הפוגע מאיים על שלמותו הרוחנית או המדינית של העם:

ובית שני חרב מפני שפירות דמים בהיתר, שכסבורים היו
שמצוה להרוג את חבריו ומפני שהוא צדוקי וכדומה... שיש
מחריבי ירושלים שהם יראים את ד'10.

דבריו מאירים כקילורין וניתנים ליישום אף במקרה דידן, שבו שני העברים מכים זה את זה, תוך כדי חילוקי דעות מהותיים לגבי עניין שיש לו השלכות רציניות על שלמותו וטובתו של עם ישראל. הרמת היד והשימוש בזרוע רמה במקום פתיחת הפה והשכנוע הענייני הם הגורמים למשה לכנותם רשעים.

תגובת בני ישראל למעשיו, על כל הזלזול והבוז הגלומים בתוכה, ותחושת חוסר האונים שלו עצמו בעקבות זאת, יחד עם הרגשת ידו הארוכה של משטר הדיכוי הרודף אחריו להרגו בעקבות מעשהו, גורמים למשבר החריף בנפשו של משה. ייאושו מיכולת הפעולה בזירה ההיסטורית ואכזבתו מבני עמו, אשר לולא מורך לבם ורוחם

10. הרחב דבר, במדבר ל"ה, לד. נושא זה חוזר אצל הנצי"ב במקומות רבים. דברים דומים מופיעים בהעמק דבר, דברים ל"ב, ה, ובתשובתו הנפלאה "על מיין ועל שמאלי" (שו"ת משיב דבר, ח"א, סי' מ"ד).

מן הסנה עד העגל

היתה אפשרות השינוי קיימת, מביאים אותו לדכדוכה של נפש, ולהפניית עורף למאמצי האדם לתיקון ההיסטוריה והחברה בכלל, ולמאבק להוצאת עם ישראל ממצרים בפרט.

"מי יתנני במדבר מלון ארחים,

ואעזבה את עמי ואלכה מאתם"¹¹

המדרש עמד על כך שעזיבת משה למדין איננה רק בריחה משוטרי פרעה, אלא פרישה והפניית עורף למצבם וכאבם של ישראל במצרים. חוסר הזדהות עם בני ישראל בעקבות אכזבתו מהם באה לידי ביטוי מוחשי בעדותן של בנות יתרו המספרות לאביהן ש"איש מצרי הצילנו מיד הרעים" (שמות ב', יט). תיאורו של משה על ידי העלמות הצעירות כ"איש מצרי" יש בה ללמדנו שמשה מזוהה במדין כאיש מצרי ולא כפליט יהודי, וכאן חבוייה תחושת ההתנתקות של משה עצמו מגורלם ההיסטורי של אלה אשר אינם נחלצים לפעול למען עצמם. דבריו החריפים והנועזים של המדרש בהקשר זה ראויים לציטוט מלא:

איך לוי: אמר = משהו לפניו: רבשיע, עצמותיו של יוסף נכנסו לארץ, ואני איני נכנס לארץ?! אמר לו הקב"ה: מי שהודה בארצו - נקבר בארצו, ומי שלא הודה בארצו - אינו נקבר בארצו, יוסף הודה בארצו, מנין, גבירתו אומרת יראו הביא לנו איש עברי וגו', ולא כפר, אלא יגב גנבתי מארץ העברים - נקבר בארצו, מנין, שנא' זאת עצמות יוסף אשר העלו מארץ מצרים קברו בשכם, את, שלא הודית בארצך, אין אתה נקבר בארצך, כיצד, בנות יתרו אומרות איש מצרי הצילנו מיד הרועים, והוא שומע ושותק, לפיכך לא נקבר בארצו (דברים רבה ב', ח).

11. ירמיהו ט', א.

עדיין נער הוא. אם בתחילה הגיב מיידית בזעקה ובמחאה חריפה, תוך כדי פעולה לתיקון עולם, הרי שצדה השני של מטבע זו הוא השבר והייאוש כאשר נסיונות אלו אינם עולים יפה. אם אין הצדק מופיע מיד, אזי חודרים ייאוש ותסכול כלפי יכולתו להתממש במציאות ההיסטורית, כלפי יכולת האדם לשנות את פני הדברים בעולם, וכלפי אחריותו לסייע לאלה שאינם פועלים למען עצמם. אין לו למשה - בעת הזאת - את הראייה המכירה בקיומה של מציאות קשה, מבלי שהיא מתייאשת מתיקונה תוך כדי מאבק עיקש ומייגע, שלא ייתן פירות בן-לילה. כמו כן, טרם הגיע לבגרות ולבשלות הנפשית שיש בהן את אורך הרוח המאפשר לחוש אמפטיה והבנה אף כלפי החלש והמדוכא שרוחו שבורה בקרבו.

אותו להט מוסרי עמוק המפעם במשה, הוא הגורם לו - בשנות הנערות והשחרות - לחוש שבר וייאוש המביאים אותו לפרוש מעמו, וההופכים את בריחתו ממצרים מאימת המלכות לפרישה ארוכת טווח מרצון. עובדה זו, שבריחתו של משה הפכה להשתקעות קבע רצונית במדין, מודגשת על ידי התורה בתארה את קורותיו של משה במדין: "ויברח משה מפני פרעה, וישב בארץ מדין, וישב על הבאר" (שמות ב', טו). אם נדייק היטב בלשון הפסוק, נשים לב שמתוארות כאן שתי התרחשויות: א. בריחתו ממצרים; ב. התיישבותו במדין. הפסוק אינו כותב ויברח משה מפני פרעה לארץ מדין, או לשון מעין זה, אלא מדגיש שהוא החליט להתיישב במדין, ובזאת מלמדנו שאין כאן בריחה בלבד, אלא בחירה בארץ מדין כמקום מגורים. הפסוק אינו נוקט כלפי משה מטבעות לשון כדוגמת 'ויגר', 'ויבא' או 'ויהי', המציינים שהות ארעית במקום, אלא לשון 'וישב', המורה על ישיבת קבע. ואכן, ישיבתו של משה במדין היא ישיבת קבע; הוא מתחתן עם בת המקום, מקים משפחה, ויושב במדין כשישים שנה, עד שהקב"ה מחזירו למצרים¹². היטיב לבטא את מצבו של משה באותם ימים רבנו הרמב"ן (שמות ד', יט), בכותבו על בני ישראל הרואים את משה

12. עיין הערה 1 לעיל.

"בהיותו בן חורין במדין, יושב בביתו בשלום עם בניו ועם אשתו, חתן כהן הארץ", בעוד הם בשעבוד מר¹³.

יתרו המדיני

בחירתו של משה במדין כמקום ישיבתו הקבועה אינה מקרית, ושהייתו הארוכה שם לא היתה רק משום שזוהי התחנה הראשונה במנוסתו ממצרים. לאמיתו של דבר, לא ארץ מדין היא שקוסמת לו, אלא יתרו כהן מדין הוא האיש שאליו מעוניין משה לחבור. להבנת העניין, עלינו להתעכב קמעא על דמותו של יתרו, כדי שנוכל להעריך נכונה מה חיפש אצלו משה, וכיצד הדבר משתלב בתמורות העוברות על משה, כפי שהצגנו אותן.

דמותו של יתרו צצה ועולה מדי פעם בתורה, אך אין היא ברורה כל צרכה. לעתים הוא קרוב למשה ולבני ישראל, ולעתים הוא רחוק; פעם הוא בא ומתערה בקרב העם, ואילו פעם אחרת הוא פונה עורף ועוזב. בבואנו לתהות על קנקנו של יתרו לשם פענוח דמותו וניתוח מניעיו, נראה להציע שיתרו הוא דמות התרה אחר אמת מטאפיזית, אך פרושה לגמרי מחיי עשייה וממעורבות היסטורית. בבוא ישראל להר האלקים חורבה, בשמעו על עלילותיו של קודשא בריך הוא, יתרו מופיע ומתייצב לתהות על הנעשה, להבין את משמעות האירועים מן הבחינה הדתית ומתוך שאיפה להתודע לדבר ד' המתגלה. הכרזותיו למשה ("ברוך ד'... עתה ידעתי כי גדול ד' מכל האלהים" (שמות י"ח, י-יא) מעידות על אדם הבא למדבר סיני מתוך רצון להכיר ונכונות לקבל את האמיתות הדתיות והמטאפיזיות המתגלות לו. ייתכן אף שביאתו למדבר בשלב זה בחייו, בגיל מתקדם ובמעמד מכובד, משקפת אף את אופייה של נשמה חסרת מנוח, שלעולם אינה נחה

13. דברי הרמב"ן מתייחסים למשמעות שובו של משה למצרים בהמשך; אף שאנו נעזרים בדברי הרמב"ן, אין לראות בהם משום אישור לתפיסה הכללית המוצגת כאן. כבר הובהר לעיל בהערה קודמת שהרמב"ן מסביר את השתלשלות העניינים באופן אחר.

ושקטה מן התשובות שקיבלה ומן התפיסות שהתוודעה להן אלא עסוקה בחיפוש מתמיד ומתמשך¹⁴.

ואולם, אף שיתרו מוכן לבחון את משמעויותיהם הפילוסופיות-רוחניות של אירועים היסטוריים, אין הוא מוכן להיות שותף להם. לא בכדי הוא יושב במדבר מדין, הרחק ממרכזי העשייה וממוקדי הכוח; אין עניינו בחיי הפוליס או המדינה אלא בליבון ובבירור חכמת האלקות. נטישתו של יתרו את הזירה ההיסטורית לא נעלמה מעיניהם של חז"ל, והם העמידו על כך במדרש קצר ותמציתי הטעון משמעות מרובה¹⁵. בתארם גישות שונות לשעבוד ישראל במצרים, מביאים חז"ל את פרעה, יתרו ואיוב לפונדק אחד, בכדי לדון על גורלם של ישראל הנתונים תחת יד מצרים. בעוד פרעה גזר על הזכרים, איוב שתק ויתרו ברח. שתיקתו של איוב, שאינה מענייננו כאן, היא ביטוי לאנוכיותו ולשקיעתו בעצמו, תכונה המציצה תדיר מבין חרכי ספרו, בעוד בריחתו של יתרו נובעת מחוסר יכולתו וחוסר נכונותו לעמוד ולהתמודד כנגד רשע. שלא כאיוב, הוא רגיש לכאבם של הנאנקים, ומודע היטב לעוול המוסרי ולאכזריות הנוראה שבמעשי פרעה. אין הוא אדיש אלא נואש. יתרו איננו רואה שום דרך להזיז כוחות פוליטיים גדולים וכבירים, ואין הוא תולה תקוות ביכולת אנשים כמוהו לשנות. רגישותו וגישתו של יתרו אינן מותרות לו ברירה אלא לברוח לארץ מדבר, ולפרוש מחיי המעשה לחיי הרוח.

לא מן הנמנע הוא שהליכת יתרו למדין באה בעקבות מעשה מעין זה, שבו נתקלה נשמתו הרגישה ברשע בלתי ניתן לשינוי, ומתוך ייאוש מתיקון עולם וניכור מן האדם פנתה למדבר, בדומה לתהליך שעבר על חתנו לעתיד. ייתכן גם שהימנעותו מהתנגדות לפרעה הינה פרי החלטה קודמת לעזוב את חיי המעשה, מתוך זלזול פילוסופי בנעשה

14. כך נתפס יתרו בעיני המכילתא, הקובעת לגביו: "לא הניח יתרו עבודה זרה בכל העולם, שלא חזר עליה ועבדה, שנאמר: [עתה ידעתי כי גדול ד'] מכל האלהים" (מכילתא, פרשת יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה א').

15. שמות רבה א', ט; סוטה יא. .

בעולם חולף ובלתי משמעותי לעומת העיסוק בנצח. בין כך ובין כך, אין הוא מעורה בחיים ההיסטוריים ואין לו חלק בהם¹⁶. ואכן, אם נבחן את דרכם של יתרו ובני בניו בתני"ך, נוכל להבחין בתכונה זו בבירור. כל עוד ישראל במדבר, חונים מסביב להר סיני ועסוקים בתורה ובמצוות, תוך כדי פסק זמן מהתקדמות בגורלם ההיסטורי, חונה יתרו עמם; ואולם, בהגיע העת לעזוב את סיני וליסע למקום אשר הקב"ה הבטיחם למלא בו את ייעודם ההיסטורי, פורש יתרו וחוזר למדבר:

ויאמר משה לחבב בן רעואל המדיני חתן משה: נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ד' אתו אתן לכם, לכה אתנו והטבנו לך, כי ד' דבר טוב על ישראל. ויאמר אליו: לא אלך, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך. ויאמר: אל נא תעוב אתנו, כי על כן ידעת חנתנו במדבר, והיית לנו לעינים. והיה כי תלך עמנו, והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ד' עמנו והטבנו לך (במדבר י', כט-לב).

16. המדרש הנ"ל דן את יתרו באופן חיובי על מעשהו זה, וטוען שבעקבות זאת זכה שישבו מבניו בלשכת הגזית. לדעת המדרש, יתרו גילה גבורה מוסרית בכך שלא היסס להתנהג בצורה שחשפה את מחאתו כלפי הנעשה, ואף לא נתן להווי הפוליטי השולט במצרים הפרעונית לעוור את שיפוטו המוסרי; עריקתו למדין, לפי זה, נבעה מהכרה ריאליסטית שאין בכוחו להשפיע כלל, ואינה מבטאת או גורמת למאסה עקרונית בחיים הפוליטיים. לכן, בניו ישבו בלשכת הגזית, שהרי שם יהיה כוח בידיהם, ויוכלו לתרום מכוחם המוסרי לעם ישראל. כאן נפרדת דרכנו מהבנת המדרש, שהרי דברינו בפנים מניחים שיתרו, כמשה, פורש מכל עניין בהווי ההיסטורי. ואמנם, לאחר החיפוש מצאתי מדרש נוסף המבטא גישה ביקורתית יותר כלפי ישיבתו של יתרו במדין. וז"ל הפסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים, פרשה י"ב ד"ה מה כתוב): "אמר שלמה, 'לב יודע מרת נפשו', לפיכך יובשמחתו לא יתערב זר'. אמי הקב"ה ישרי היו משועבדים בטיט ובלבנים במצרים ויתרו יושב בתוך ביתו השקט ובטח ובא לראות בשמחת התורה עם בניו, לפיכך יישלח משה את חותנו, ואחי' כך בחדש השלישי גי'."

יתרו אינו מעוניין להיות שותף לחייו ההיסטוריים של עם, אף שהוא מכיר בו כעם שקיבל תורה מפי הגבורה. הוא חוזר למדבר, לארצו, למולדתו ולחייו הקודמים. משה מציע לחותנו ללכת עם ישראל, מתוך הנחה שבעת הזאת, משהתעוררה סקרנותו של יתרו והוא טרח והופיע במחנה ישראל, משום ששמע "את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו, כי הוציא ד' את ישראל ממצרים" (שמות י"ח, א), חל מהפך בגישתו, והוא מוכן להכיר בחשיבות החיים ההיסטוריים. הלא היו שיחות ארוכות ביניהם בנושא זה, ובמסגרתן סיפר לו משה "את כל אשר עשה ד' לפרעה ולמצרים על אודת ישראל, את כל התלאה אשר מצאתם בדרך ויצלם ד' " (שם, ח), מתוך נסיון להחדיר בו את ההכרה במשמעות השגחת הקב"ה בהיסטוריה, ויתרו הגיב בברכה לקודשא בריך הוא ובהכרה בגדלותו. ואולם, למרות הכל, יתרו אינו רוצה שום חלק בכך, ואיננו מעוניין כלל להשתתף באף מפעל היסטורי. הוא חוזר למגדל השן שלו במדין ולעיסוקו בחכמה עיונית.

גישה זו מאפיינת אף את צאצאיו. אם נדלג קדימה מזמנם של יתרו ומשה לתקופת השופטים, הרי נפגוש את חבר הקיני, המצליח לנהל מדיניות נייטרלית בזמן שארץ שלמה נתונה בסערתה של מלחמה טוטלית¹⁷. כניסת ישראל לארץ משמעותה עקירת עמי כנען, ומלחמה מרה על עצם הקיום מתנהלת לאורך כל התקופה. ואולם, כל זה אינו מפריע לבית חבר הקיני לחיות בקשרים טובים עם שני צדדים, שהינם אויבים בנפש זה לזה. ברי הדבר שלהצלחתה של נייטרליות מעין זו דרושה מנה גדושה של התנתקות, אדישות והתעלמות מגורלם של אנשים ועמים. כיושבי שוויצריה בזמן מלחמות העולם בדורותינו, כן בני קיני חיים את חייהם מחוץ למעגל ההיסטוריה, כאילו דבר מסביבם אינו קורה. המו גויים מטו ממלכות, אך לבני יתרו, כלאביהם, אין הדבר נוגע.

כניסתם של ישראל לארץ לאחר קריעת ים סוף ומלחמות סיחון ועוג, כיבוש וחלוקת הארץ בידי יהושע, גורמים לחרדה יתרה

17. עיין שופטים ד'.

וליריבות קשה בין ישראל לעמי כנען הנלחמים על עצם קיומם. בריתות המקיפות את כל עמי האזור נוצרות, ועמים וערים מתלכדים כדי לעמוד כנגד כוחם העולה של ישראל. בשעה זו, בה ההיסטוריה פועלת במלוא הקצב וכל יושבי הארץ והאזורים הסמוכים נדרשים לתמיכה בישראל או למלחמה כנגדם, בוחרים חבר ובני ביתו לפרוש ולהימנע מנקיטת עמדה כלשהי. לאמיתו של דבר, גדולתה של יעל איננה רק הבחירה בישראל ובהעדפתו על פני כנען ובסיכון שהיא נוטלת על עצמה לעשות מעשה כנגד שר צבא יכין, אלא בעצם נכונותה להיכנס למעורבות ולהכריע בין שני עמים נלחמים, בניגוד למדיניות המסורתית של בית הקיני.

זהו, אם כן, האיש שאליו מתחבר משה; לא רק לציפורה בתו, אלא אף ליתרו ולעולמו נקשר משה. למעשה, בתחילה בחר לשבת עם יתרו ומפני זה בחר במדין, ורק לאחר מכן נשא את בת יתרו לאשה, כפי שהכתוב מבהיר באופן הברור ביותר: "ויואל משה לשבת את האיש, ויתן את צפרה בתו למשה" (שמות ב', כא). משה נמשך ליתרו ומתיישב עמו, מפני שהוא נשבה בקסמי תפיסת עולמו של יתרו, התרה אחר האמת האלקית בפיזיקה ובמטאפיזיקה, אך הפורשת מכל מעורבות בגורלו של האדם. כבר העיר רש"י שם, בעקבות המדרש¹⁸, שלשון "ויואל" משמעותה התחברות והתחייבות בשבועה מצדו של משה כלפי יתרו. אין זאת אלא שמשה בוחר בדרכו ובחברתו של יתרו, בעזבו את מצרים ואת אחיו מאחריו, והשבועה אותה נשבע משה ליתרו היא הצהרת ההצטרפות למחנהו של יתרו. ולא בכדי דרש המדרש את הפסוק במשלי (י"ז, יז) "בכל עת אהב הרע ואח לצרה יולד" על יחסיהם של יתרו ומשה¹⁹.

18. שמות רבה א', לג.

19. שמות רבה, פרשה ד' סעי' ב' ד"ה ד"א וילך. אף כאן אין דרכנו זהה עם דרכו של המדרש בהערכת דמותו של יתרו ויחסו לבעיות הזמן. בעוד המדרש רבה לשיטתו (עיין לעיל הערה 13) רואה את יתרו כפועל במישור ההיסטורי, הצעתנו היא שיתרו אינו מעוניין בחיים המדיניים. עם זאת, אנו רואים לנכון להביא ראיה מניתוחו של המדרש את הדינמיקה האישית של

משבר היום השלישי

ואולם, בהגעתו של משה למדין עדיין לא באו לקצן אכזבותיו. מיד בהגיעו למדין, משה שב ומגלה את טוב לבו ואת רגישותו המוסרית בהצילו את בנות יתרו החלשות מידי הרועים. ברם, אפיזודה זו של הבאר רק מחריפה את שברונו, ומביאתו לידי צעד נוסף. בעוזבו את מצרים, תסכולו וייאושו של משה מכוונים כלפי המציאות ההיסטורית ברמת הגוי והממלכה, אך אין הוא בהכרח חש כן כלפי החברה האנושית בביטויה בתא החברתי המצומצם. הוא סבור שהאחוה האנושית והצדק הטבעי עדיין יכירם מקומם בחברה המקומית, ועל כן הוא פורש רק מהמאמץ ההיסטורי ותו לא. משה אינו חושב כלל על פרישה מעצם החיים ומהמעורבות בחברה האנושית, אלא על זניחת העיסוק המדיני-פוליטי בלבד. "וישב בארץ מדין, וישב על הבאר" (שם, טז). את מקום מושבו הוא קובע בבאר, מקום האספה והמפגש המקומי. ברצונו להשתלב בחברה ולחיות חיי כפר רגילים בתוך אנשי המקום. ואולם, נכונה לו כאן אכזבה קשה. בצורה בוטה למדי, גוברת יד החזק על החלש, ואף כאן המוסר והצדק אינם באים לידי ביטוי. במיקרוקוסמוס חברתי זה, שאינו נתון ללחצים הקיימים במצרים, שולט אותו החוק של מלחמת הקיום והתגברות החזקים, המוכר למשה היטב מהמאבק במצרים.

ממעמקי נפש שותתת מפציעה של מציאות קשה ואכזרית, מגיע משה, במר לו, לקיום סוליפיסטיסטי כאדם בודד המתנתק מן החברה. הוא פורש מן הבאר, מתמקד בתא המשפחתי המצומצם ביותר, ומגיע, ברבות הימים, עד לידי פרישה גמורה ומוחלטת מן החברה האנושית. סופו של הנער היוצא אל אחיו הינם חיי התבודדות במדבר, בנסיון לעסוק באמיתות מטאפיזיות, ללא כל זיקה לתחום המדיני-חברתי. ההתלהבות ומסירות הנפש פינו את מקומן לאכזבה גדולה ומרה, ומשה מוצא עצמו במדבר מדין עם הצאן, ולא בתוככי

קרבה והערכה השוררת בין משה ליתרו, על סמך הרמזים המבצבצים מבין השיטין של הכתוב.

מצרים עם אחיו.

"ויבא אל הר האלקים חֲרֵבָה" (שם ג', א). יציאתו להתבודדות במדבר הינה לשם חיפוש אחר האלקים, ואיננה בריחה בעלמא. לא בחברה האנושית מלאת החמס והכוחניות חושב משה למצוא את הקב"ה, אלא במדבר. פרישתו מן החברה ומן הכיעור שבה לעולם של טבע ומדבר, נועדה לנסות ולעלות בהר ד' בדרך של התבודדות, ועזיבתו את עולם הבאר הכוחני נועדה לאפשר לו להתמקד בפיתוח כוחותיו האישיים, על מנת להעפיל במעלות החכמה והדבקות. החיפוש אחר הקב"ה במדבר בעקבות משבר עם החברה האנושית הינו מהלך מוכר היטב בתנ"ך (כפי שעשו יונה ואליהו), וזהו המהלך אותו נוקט משה בשלב הזה.

קו ישר של משבר ותסכול מוליך מן "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם" (שם ב', יא), ל"ויהי בימים הרבים ההם... ומשה היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין, וינהג את הצאן אחר המדבר" (שם ב', כג - ג', א). אם באותם ימים ראשוניים ראה משה בסבלותם של אחיו והגיב בהכאת המצרי, הרי שלאחר מכן, באותם ימים רבים שבהם גבר השעבוד, ושעליהם מעיד הכתוב "ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו, ותעל שועתם אל האלקים מן העבדה" (שם ב', כג), משה אינו בנמצא; אין הוא שומע את נאקתם, ואיננו פועל לגאולתם. הוא עוסק רק בצאן במדבר, בעוד אחיו במצרים רחוקים מן העין ומן הלב. הייאוש וחוסר האונים הכריעו את הכף, ולא נותר לו למשה אלא לחפש את האלקים במדבר. "וינהג את הצאן אחר המדבר, ויבא אל הר האלקים חֲרֵבָה" (שם ג', א). הימים במדבר עוברים על משה בחיפוש אחר אלקי אמת, ובגשתו להר האלקים למציאת דרכים לאהבתו וליראתו, וכל זאת בעיצומם של אותם הימים בהם אחיו בני ישראל נאנחים ונאנקים תחת ידו של הצורר המצרי, הרודה בהם בפרך. משה עסוק בעבודתו את הבורא ובהתעסקו במושכלות החכמה העליונה, אך נעלם ממנו צערם של אחיו. מדחיק ומדכא הוא בכל אותן שנים את רגשי החמלה והלהט האנושי-מוסרי החבויים במעמקי נשמתו.

ומשה היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין, וינהג את הצאן אחר המדבר, ויבא אל הר האלקים חֲרֵבָה. וירא מלאך ד' אליו בלבת אש מתוך הסנה, וירא והנה הסנה בער באש, והסנה איננו אכל. ויאמר משה: אסרה נא ואראה את המראה הגדל הזה, מדוע לא יבער הסנה. וירא ד' כי סר לראות, ויקרא אליו אלקים מתוך הסנה, ויאמר: משה משה, ויאמר: הנני.

ויאמר: אל תקרב הלם, של נעליך מעל רגליך, כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא. ויאמר: אנכי אלקי אביך, אלקי אברהם, אלקי יצחק ואלקי יעקב. ויסתר משה פניו, כי ירא מהביט אל האלקים. ויאמר ד': ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, ואת צעקתם שמעתי מפני נגשו, כי ידעתי את מכאביו. וארד להצילו מיד מצרים, ולהעלותו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ זבת חלב ודבש, אל מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחוי והיבוסי. ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי, וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם. ועתה לכה ואשלחך אל פרעה, והוצא את עמי בני ישראל ממצרים. ויאמר משה אל האלקים: מי אנכי כי אלך אל פרעה, וכי אוציא את בני ישראל ממצרים. ויאמר: כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה. ויאמר משה אל האלקים: הנה אנכי בא אל בני ישראל, ואמרת להם - אלקי אבותיכם שלחני אליכם, ואמרו לי - מה שמו, מה אמר אלהים. ויאמר אלהים אל משה: אהיה אשר אהיה, ויאמר: כה תאמר לבני ישראל, אהיה שלחני אליכם. ויאמר עוד אלהים אל משה: כה תאמר אל בני ישראל - ד' אלקי אבותיכם, אלקי אברהם, אלקי יצחק ואלקי יעקב שלחני אליכם, זה שמי לעלם, וזה זכרי לדור דור (שמות ג', א-ט).

המדבר בראשונה - המפנה בסנה

"וארז להצילו מיז מצרים ולהעלתו מן הארץ הוא"

עתה, בשעה זו של סבל וייאוש קשים, מגיעה העת שבה משה נתבע לזנוח את קיומו האישי ועלייתו הפרטית במעלות החכמה והיראה, כדי לצלול למעמקי המציאות ההיסטורית העכורה, תוך כדי מסירות נפש, ואמונה מתודשת בכוחו של האדם לשנות גורלות ולתקן עולמות. קריאה זו מופנית אל משה על ידי הקב"ה עצמו הנגלה למשה וקורא לו לפעול לגאולת העם המדוכא, אף אם אין בכוחו של העם להילחם במשעבדיו. כל מטרתו ומגמתו של מעמד הסנה היא להוציא את אדון הנביאים העתידי מקיומו המתבודד במדבר, ולהחזירו לעשייה במישור ההיסטורי-לאומי.

משה ניגש לראות את "המראה הגדל הזה", לא רק כתופעת טבע מרתקת, אלא מתוך רצון לחדור לכבשונו של עולם. הוא נמצא בהר האלקים מתוך מגמה למצוא את האלקים במדבר. כפי שכבר רמזנו, מקום הסנה בחורב מכונה "הר האלקים" בפרשה זו, לא רק על שם סופו כהר סיני העתידי, אלא אף מפני שמשה, המנסה להכיר את חכמתו של הקב"ה שאין לה ערך וקץ, בהתבוננותו במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים של הקב"ה, ניגש לסנה לשם מטרה זו. בסורו לסנה לאחר ראיית מלאך ד' הנגלה אליו בלבת אש, מגמתו היא דעת האלקים דרך מעשה בראשית.

ברם, קריאתו של הקב"ה אליו מתוך הסנה מכילה בקרבה מסר אחר לחלוטין. דבר ד' אליו בא להורותו שאין די בחיפושו הפרטי אחר האלקים, אם איננו מלווה בהכרה בסוד המעבר משם הוי"ה, ההווה הנצחי הנמצא מעל לזמן ולמקום, לשם א-היה, היורד ופועל בתוככי המציאות ההיסטורית האנושית. ממרומי הר האלקים נתבע בחיר

האדם לרדת למעמקי הסנה. אם נאה לו לאלקי אברהם יצחק ויעקב לצמצם, כביכול, את שכינתו, ברדתו מכיסא כבודו במרומים להציל את העם, אשר הוא שומע את צעקתו ויודע את מכאוביו, אזי חובתו של בשר ודם ללכת בדרכיו. כשם שגבורתו של מלך רם ונישא מלווה בכל מקום בענוותנותו השומעת צעקת דלים ושפלים²⁰, אזי אף האדם ההולך בדרכיו מחויב לעקרון זה.

תחילת המסר למשה הוא בעצם התואר אותו בוחר הקב"ה להציג בפני משה: "ויאמר אנכי אלקי אביך אלקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב" (שם, ו). כך פונה הקב"ה למשה: "אתה חיפשת את 'האלקים' המופשט והאוניברסלי, אך טעית, משה, טעית; לא כן! עליך בעת הזאת ללכת אחרי אלקי אבותיך, אלקי אברהם, יצחק ויעקב, האלקים הרועה אותם מעודם והמשגיח עתה על בניהם, ולהיות שותף לעניינו בנעשה לבנים".

תגובתו הראשונה של משה, לאחר שהקב"ה העמידו על ההבדל שבין ההתגלות כ'אלקים' לבין זו של 'אלקי האבות', הינה מבוכה: "ויסתר משה פניו, כי ירא מהביט אל האלקים" (שם). ניתן לתלות את מבוכתו של משה מעצם המפגש עם האלקים, היש המוחלט והאיך סופי, שאין כל בריה יכולה לעמוד בפניו, ומהיותו "טירון לנבואה"²¹ באותה שעה. ברם, לאור דברינו נראה שיש להבין את תגובתו אף כמבוכה ובושה הנובעים מהתרחקותו מן העם. הסתרת הפנים היא

20. עיין מגילה לא. : "אמר רבי יוחנן כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו; דבר זה כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים. כתוב בתורה כי ה' אלקיכם הוא אלקי האלקים ואדני האדנים, וכתוב בתריה עשה משפט יתום ואלמנה. שנוי בנביאים כה אמר רם ונשא שכן עד וקדוש וגוי וכתוב בתריה ואת דכא ושפל רוח. משולש בכתובים דכתיב סלו לרכב בערבות ביה שמו וכתוב בתריה אבי יתומים ודין אלמנות".

21. עיין שמות רבה ג' א' המכנה כך את מעמדו של משה באותה שעה ואת התייחסותו של המדרש להסתרת הפנים.

מן הסנה עד העגל

הביטוי לתחושות הללו המציפות אותו בעקבות התגלותו של הקב"ה כאלקי האבות.

לאחר פתיחה זו, נמסר לו, מפי הגבורה, המסר העיקרי:

ויאמר ד': ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים, ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו, כי ידעתי את מכאביו. וארד להצילו מיד מצרים, ולהעלותו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ זבת חלב ודבש, אל מקום הכנעני והחתי והאמרי והפרזי והחזי והיבוסי. ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי, וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לחצים אתם (שם, ו-ט).

"אם אני, מלך מלכי המלכים, גבוה מעל גבוה, יורד לתוך טומאת מצרים; אם אני, רם ונישא שוכן מרומים, מאזין ומקשיב לנאקת בני ישראל; אם אנוכי, האחר המוחלט והטרנסצנדנטי, מוטרד מגורלם של בני אדם - ואפילו הם בני אדם שאינם נלחמים עבור עצמם - אזי אף אתה, משה, ילוד אשה שכמותך, אינך רשאי לאטום אזנך ולהתעלם מסבלם". אם הקב"ה מייחס חשיבות למעורבות ההיסטורית, ופועל להעלות את בני ישראל לארץ ישראל, אף האדם חייב לעשות כן. השלמות העליונה אינה מושגת בבריחה מהמציאות ההיסטורית, על כל העוול שבה, אלא בעיסוק בתיקון העולם, ובמלחמה עיקשת ומתמדת כנגד הרוע והרשע שבעולם.

המסקנה המתבקשת מאליה מכך שהקב"ה מאזין חנונים ושומע את צעקת בני ישראל, היא שאף משה חייב להכיר בחשיבות העניין, ולחזור למעורבות ההיסטורית, וללחט המוסרי והלאומי שבערו בו בתחילת הדרך. בעת שההשגחה מכריזה "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי", הקריאה המופנית למשה הינה "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה, והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" (שם, י).

אם בעקבות קריאה זו מוכן משה להכיר בצורך להיות קשוב לסבל, הרי שהוא עדיין סקפטי למדי ביחס ליכולתו של היחיד להשפיע על המציאות האנושית. "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא

את בני ישראל ממצרים" תוהה הוא בפני מלך מלכי המלכים. וכי יכול אני, האדם הבודד, להתייצב בפני מלכים, ולהביא לשינויים בגורלן של אומות? משה אינו מרגיש כך, ולכן, אף אם יחזור להרגיש אמפטיה גמורה כלפי אחיו, עדיין אינו רואה תועלת בהליכה למצרים²².

יתר מכן, משה עדיין אינו משוכנע לחלוטין שיש לזנוח את העיסוק בחכמת האלקות לטובת ההנהגה הציבורית; שיטתו של יתרו קוסמת ומשכנעת, ואין זה כה פשוט לזנוח אותה. לכן, שבים ונדרשים הפסוקים לאורך מעמד הסנה לבעיה זו. ראשית, הקב"ה פונה למשה ומודיעו שהאות לכך שדי' אלקי ישראל שלחו היא הבשורה ש"בהוציאך את העם ממצרים, תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שם, יב). לאור דברינו, אין זה רק אות וסימן בעלמא, אלא חבוי כאן המסר המרכזי המופנה ללבטיו של משה. עבודת ד' אמיתית, כך נאמר לו, יכולה להיעשות רק בעקבות הוצאתו של העם ממצרים. אם יעזוב את המדבר ויפעל לגאולת אחיו, אזי יזכה, בסופו של תהליך, להגיע לידי השגת אלקים והתגלות²³. ואולם, הדרך לכך מחייבת מעורבות בעולם הזה ובהיסטוריה המתרחשת בו, ואין היא נמצאת במדבר מדין, ביחיד המתבודד ללא עם.

בהמשך המראה, ישוב הקב"ה וידגיש נקודה זו חזור והדגש, בגלותו למשה את סוד שם 'א-היה'. שם זה, אותו אמור משה להציג בפני בני ישראל, מכיל בקרבו את המעבר מההווה הנצחי, מחויב המציאות הקדמון שאין סוף למציאותו, לשם המבטא את הפעילות, המעורבות והמעורות במישור ההיסטורי האנושי. שם 'א-היה' אינו מבטא את הנצחיות האלקית הבלתי משתנה, אלא את מעורבותו של הקב"ה בגלגולי עולמו של האדם²⁴. הבטחת הקב"ה למשה ש"אהיה

22. וראה לעיל הערה 16, גישה מעין זו אצל חותנו יתרו.

23. עיין להלן עמ' 81-86.

24. דברינו כאן הינם בעקבות רש"י והמדרש, הרואים בשם זה מתן ביטוי למעורבות ההיסטורית האלקית, ולא להעמקת ולהדגשת האלמנטים

עמם בצרה זו²⁵, מתן הביטוי לכך שהקב"ה נמצא עם האדם בעולמו ההיסטורי בשם מן השמות הקדושים, באים להדגיש ולהחדיר בדעת משה והעם, את עומק מעורבותו של שוכן מרומים בעולמו של האדם. לכן, ניתן לקבוע שמטרתו המרכזית של מעמד הסנה אינה לתת בידי משה אותות ומופתים להציג בפני פרעה או בני ישראל. עניינו בראש ובראשונה הוא להפנים אצל משה עצמו את המסר בדבר הצורך במעורבות האדם בחיים המוסריים והפוליטיים, והעדפתם מבחינה דתית על פני ההתבודדות במדבר. זהו טעם האריכות והכפילויות החוזרות ונשנות בו. מדובר בתהליך של שכנוע פנימי, אשר דרוש לו זמן עד שהתכרה מבשילה ומגיעה לידי מודעות והפנמה, ולא ניתן לזרזה או לצוות עליה במפגיע. יש צורך לחזור ולשנן ולהחדיר מסר מרכזי זה, כדי שאדם רגיש כמשה, בעל שאיפות עמוקות לידיעת ד', אכן ישתכנע ויטול על עצמו הגשמת עקרון זה.

שיבה

ראינו שהכתוב הדגיש סמוך למעמד הסנה את יחסיו של משה עם יתרו כמשקפים נאמנה את עמדתו העקרונית של משה באותה תקופה. מעתה, אותם יחסים עצמם בין משה לחרתנו משמשים לאחר מעמד הסנה ככלי הסיפורי להצגת השינוי שחל במשה. "וילך משה, וישב אל יתרו חתנו, ויאמר לו: אלכה נא ואשובה אל אחי אשר במצרים, ואראה העודם חיים. ויאמר יתרו למשה: לך לשלום" (שם ד', יח). משני עבריו של הסנה מצוינים יחסי משה-יתרו, מזה ומזה הם כתובים. באחד, משה כאיש מצרי מצטרף ליתרו ומביע תמיכה בעמדתו בשבועה, ואילו באחר, משה מתנתק מיתרו ושב אל אחיו. לראשונה מאז המשברים הגדולים במצרים לפני שישים שנה, שב משה ומדבר על אחיו ועל צרותיהם. הצהרתו "ואראה העודם חיים",

המטאפיזיים של השם המפורש. עיין במפרשים על אתר, ובמורה נבוכים ח"א, פרק ס"ג.

25. לשון רש"י.

מציגה בפנינו הן את גודל השינוי שעבר עליו עתה, והן את הריחוק והניכור שבהם היה שרוי עד לסנה, כאשר אפילו לא שאל לדעת האם אחיו עודם חיים. הליכתו השניה ליתרו היא כדי לבשר על גמר השותפות האידיאולוגית ביניהם, וכמה נאים דברי רש"י בשם המדרש, הרואים בהליכה זו משום ביטול השבועה שנשבע משה ליתרו והתרתה²⁶.

עתה, לאחר שמשה הגיע לידי החלטה ברורה ולדרגת שכנוע פנימית המאפשרת לו להיפרד מיתרו, בא הכתוב וחוזר על צו ד' אליו לשוב מצרימה: "ויאמר ד' אל משה במדין: לך שב מצרים, כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" (שם, יט). לכאורה, הפסוק מיותר, שהרי אינו אלא חזרה על הנאמר כבר בהרחבה בסנה. ואכן, המפרשים התחבטו בכך²⁷; אולם, על פי דברינו, העניין ברור. אין במעמד הסנה משום ציווי או מתן פקודה מסודרת למשה כשליח ההשגחה ההולך לגאול את ישראל ממצרים, אלא מסע שכנוע וויכוח חינוכי עם משה, המתכחש לעצם הצורך במעורבותו הנפשית בנעשה במצרים; לכן, על אף שהשתכנע וקיבל את דעת המקום לשוב מצרימה, הרי טרם נאמר לו לעשות כן בפועל, וטרם הפך לשלוחו של מקום. חשיבות העניין ברורה לו, אך פקודה לא היתה, שהרי בסנה משה עדיין אינו בשל לכך, והקב"ה אינו רוצה להטיל עליו את משימת השליחות, כל עוד משה אינו מוכן לכך בנפשו פנימה, ואיננו מודע למשמעות העניין. על כן, לאחר גמר מעמד הסנה, משה מצטווה לשוב מצרימה, ומתמנה לבשר לבני ישראל את גאולתם, ולהתייצב לפני פרעה. לשם כך בא הכתוב לאחר הסנה ומצווה על משה לשוב מצרימה, ואין בזה משום חזרה, שהרי בסנה לא נצטווה.

טרם חזרתו של משה למדין מתרחשת עלילת המילה בדרך במלון. לאור דברינו יש להבין את הצורך הדחוף במילה בדרך, כחלק מתהליך חזרתו של משה לעמו, מעין התפקיד שמילה ממלאת בתהליך הגרות.

26. שמות רבה ד', ד; רש"י ד', יח.

27. עיין אבן עזרא ורמב"ן על אתר.

שורש המילה הוא הזיקה לעם ישראל כעם, ויסודה בברית הנכרתת עם אברהם בעת הבטחות הזרע והפיכת ישראל לאומה. אף לדורות, נשאר תפקיד המילה כאות להבעת הקשר והמחויבות לגורלו של עם ישראל באשר הוא. הלא לגר הבא להתגייר "אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין ויסורין באין עליהן?"²⁸, ורק אם הביע את נכונותו להצטרף לעם ישראל, על כל התלאות והצרות העוברות עליו בגלות, רק אז מקבלים אותו. רק מי שמוכן לסבול עם העם ולמען העם, ניתן להחשיבו כחלק מן העם. לא בכדי מעשה המילה עצמו כרוך בכאבים; ההצטרפות לעם מחייבת את המוכנות ואת היכולת לעבור תהליכים מכאיבים, ובזה נכרתת הברית.

משה, אשר עניין זה עצמו היווה את בעייתו הרוחנית קודם הסנה, חייב לערוך את המילה כביטוי למעורבותו החדשה בגורל העם, ולמחויבותו לפעול למענם, אף מתוך הכרה בסבל הצפוי בהמשך הדרך. כנראה שמשה, אף לאחר החלטתו לשוב מצרימה, אינו מבין ואינו מודע דיו לסבל ולקשיים המתרגשים ובאים על העם, ולא לה שיעוד יתרגשו ויבואו למרות בשורת הגאולה. עדיין לא השלים במעמקי נפשו עם עולם שיש בו סבל וטרם הפנים את מלוא הקשיים והסבל הצפויים עד לגאולה. זוית ראייתו ממרחקי מדין הבטוחים והשלוים אינה מאפשרת לו לקלוט באופן מלא את עומק השעבוד וגודל הסבל. אינה דומה שמיעה לראייה. דבריו לאחר הכבדת ידו של פרעה בהמשך מעידים על כך:

וישב משה אל ד', ויאמר: א-דני, למה הרעתה לעם הזה, למה זה שלחתני. ומאו באתי אל פרעה לדבר בשמך הרע לעם הזה, והצל לא הצלת את עמך (שם ה'; כב-כג).

משה אינו משער בנפשו עד כמה הכיעור והרשע המוסרי שכה נבהל ונסוג מהם עודם חזקים במצרים, ועד כמה יהיה עליו להתעמת

28. יבמות מ"ז., רמב"ם, הלכות איסורי ביאה י"ד, א.

עמהם. הרכבת בניו ומשפחתו על החמור לטיול משפחתי מגלה לנו, כפי שרמזו חז"ל²⁹, שמשה אינו מבין למה הוא נכנס, ומדוע עליו לפגוש את אהרן במדבר. מעתה, אין המדבר משמש עוד כמקום התבודדות רוחנית כפי שהיה רגיל מקודם, אלא המדבר הוא מקום המפלט והמפגש האחרון מאימת משטר ומשטרה אימתניים. הדרישה למילה בדרך היא תביעה למתן ביטוי נחרץ למעורבותו עם אחיו, והיא מרמזת לו למשה שמעורבות זו תהיה מלווה בכאב ובדם.

29. מכילתא, יתרו מסכתא דעמלק פרשה א' ד"ה ויקח יתרו. והשווה שמות רבה ד', ד; ה', יט.

וידבר משה כן אל בני ישראל, ולא שמעו אל משה מקצר
רוח ומעבדה קשה. וידבר ד' אל משה לאמר: בא דבר אל
פרעה מלך מצרים, וישלח את בני ישראל מארצו. וידבר
משה לפני ד' לאמר: הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך
ישמעני פרעה, ואני ערל שפתיים. וידבר ד' אל משה ואל
אהרן, ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים, להוציא
את בני ישראל מארץ מצרים. אלה ראשי בית אבתם: בני
ראובן בכר ישראל חנוך ופלוא חצרון וקרמי, אלה משפחת
ראובן. ובני שמעון ימואל וימן ואהד ויכין וצחר ושואל בן
הכנענית, אלה משפחת שמעון. ואלה שמות בני לוי
לתלדתם גרשון וקהת ומררי, ושני חיי לוי שבע ושלישים
ומאת שנה. בני גרשון לבני ושמי למשפחתם. ובני קהת
עמרם ויצהר וחברון ועויאל, ושני חיי קהת שלש ושלישים
ומאת שנה. ובני מררי מחלי ומושי, אלה משפחת הלוי
לתלדתם. ויקח עמרם את יוכבד דדתו לו לאשה, ותלד לו
את אהרן ואת משה, ושני חיי עמרם שבע ושלישים ומאת
שנה. ובני יצהר קרח ונפג וזכרי. ובני עויאל מישאל ואלצפן
וסתרי. ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו
לאשה, ותלד לו את נדב ואת אביהוא את אלעזר ואת
איתמר. ובני קרח אסיר ואלקנה ואביאסף, אלה משפחת

הקרחי. ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה, ותלד לו את פינחס. אלה ראשי אבות הלויים למשפחתם. הוא אהרן ומשה אשר אמר ד' להם הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאתם. הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים, הוא משה ואהרן. ויהי ביום דבר ד' אל משה בארץ מצרים. וידבר ד' אל משה לאמר: אני ד', דַּבֵּר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דַּבֵּר אליך. ויאמר משה לפני ד': הן אני ערל שפתים, ואיך ישמע אלי פרעה. ויאמר ד' אל משה: ראה נתתך אלהים לפרעה, ואהרן אחיך יהיה נביאך. אתה תדבר את כל אשר אצוּך, ואהרן אחיך ידבר אל פרעה, ושלח את בני ישראל מארצו. ואני אקשה את לב פרעה, והרביתי את אתתי ואת מופתי בארץ מצרים. ולא ישמע אִלְכֶם פרעה, ונתתי את ידי במצרים, והוצאתי את צבאתי את עמי בני ישראל מארץ מצרים בשפטים גדלים. וידעו מצרים כי אני ד', בנטתי את ידי על מצרים, והוצאתי את בני ישראל מתוכם. ויעש משה ואהרן כאשר צוה ד' אתם כן עשו. ומשה בן שמנים שנה ואהרן בן שלש ושמנים שנה בדברם אל פרעה

(שמות ו', ט - ז, ז).

מצרים בשנית - מעשה אנוש ומעשה אלקינו

ההליכה הראשונה לעם

הוראתו הראשונה של הקב"ה למשה בסנה היתה: "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה, והוצא את עמי בני ישראל ממצרים" (שם ג', ז). משה אינו נשלח לעורר את בני ישראל לפעול לגאולתם - כפי שניסה בשעתו - אלא הוא מצווה ללכת אל פרעה כדי להכריחו לשלח את בני ישראל ממצרים. כמו כן, אף בפרשה המופיעה בעקבות הסנה נשלח משה להתייצב בפני פרעה, ולעשות בפניו את המופתים שנתנו לו. פעולתו של משה אצל פרעה היא המיועדת להביא לידי יציאת מצרים, ואין העם נקרא להשתתפות. לא ישראל יצאו ממצרים, אלא פרעה ישלחם מארצו.

ואולם, משה לא ויתר על חזון נעוריו של עם הפועל לגאולת עצמו, ומוציא את עצמו משעבוד לגאולה. עדיין מפעמת בו אותה התקווה מימים קדמונים, שיעלה בידו להביא את העם לקום כנגד הרודן המצרי, ולפרוק את עול הצורך מעל צווארו; ההשגחה לא תוציא את ישראל ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטויה של נסים גלויים ומכות מופלאות, אלא תמסור רבים ביד מעטים, גיבורים ביד חלשים, ותסייע לעם לגאול את עצמו מעולם של זדים ארורים. משה אינו מסתפק בבשורת היציאה ממצרים גרידא, ובשליחות המוטלת עליו ללכת לפרעה לשם כך, אלא יוזם הליכה לעם כדי לגייסם למאמצי הגאולה. חפץ משה להביא לידי גאולה, שככל הניתן, אינה אתערותא דלעילא בלבד, אלא המרכיב האנושי משתתף בה, כמיטב יכולתו של האדם לפעול במסגרת ההיסטוריה.

לכן, משנקרא משה לדגל, ועומד לקבל על עצמו את שליחותו של מקום, הוא פונה לקב"ה ואומר: "הנה אנכי בא אל בני ישראל, ואמרתי להם: אלקי אבותיכם שלחני אליכם, ואמרו לי: מה שמו, מה אמר אלהים" (שם ג', יג). דברי משה ברורים למדי; בתכניתו לגשת קודם לבני ישראל כתחנה הראשונה בדרכו לגאולתם, ואין הוא רוצה להתייצב לפני פרעה עד אשר יפעל אצל אחיו קודם. מובן שאין הקב"ה מתנגד לכך, והוא נענה לבקשתו של משה.

עם זאת, קורא הדורות מראש יודע שאין זה כה פשוט וקל לקום כנגד פרעה, ושצפויים קשיים רבים במאבק המנוהל בידי אדם. תשובתו למשה, כפי שהובנה על ידי המדרש, "אהיה עמם בצרה זו", משקפת הבנה זו, וכוללת בתוכה תמיכה וחיזוק לאדם או לעם הנאבקים כנגד כוחות גדולים ועצומים מהם, ללא משען ומשענה נוספים. ברם, היות שישנו צורך דחוף לגאול את ישראל בטרם ישקעו בתהום השעבוד ובשערי הטומאה, אזי מן ההכרח לגאלם בכל צורה או דרך אפשריים. על כן, במידה ולא יצלח הדבר בידם, מוסיף הכתוב ומפרט שהקב"ה יתערב ויגאלם ביד חזקה ובזרוע נטויה - "ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך ולא ביד חזקה. ושלחתי את ידי, והכיתי את מצרים בכל נפלאתי אשר אעשה בקרבן, ואתרי כן ישלח אתכם" (שם, יט-כ).

עתה, משחוזר משה למצרים, הוא פועל להגשמת חזונו. צעדו הראשון במצרים איננו הליכה לפרעה, אלא כינוס זקני ישראל ועשיית האותות לעיני העם. בעקבות קבלת דבריו על ידי בני ישראל ותגובתו החיובית של העם, המבטאת תחושת רוממות הרוח של אנשים המאמינים בגורלם ובייעודם ההיסטורי, נכון משה לבוא לפני פרעה, ולפתוח במערכה לשחרור ישראל משעבוד מצרים.

ואולם, כפי שנאמר למשה, פרעה לא נתן להם להלוך בקלות, ובעקבות פנייתם של משה ואהרן יצאה מפי פרעה גזירת "תכבד העבדה על האנשים ויעשו-בה, ואל-ישעו בדברי שקר" (שם ה', ט). כתוצאה מן המועקה והלחץ, העם איבד את אמונו ומרצו בהיותו נאנק תחת עול השעבוד הבלתי נגמר, ומנהיגיו פנו אל משה ותקפוהו

על שבמעשיו דחק את הקץ, וגרם לסבל קשה לבני עמו. תלונתם על משה שנתן חרב ביד פרעה להרגם הינה 'שידור חוזר' וחזרה מדויקת על תגובת מתנגדיו מלפני שישים שנה. כאז כן עתה, האשימוהו שבמעשיו יצר פרובוקציה, ועורר את זעמו של השלטון כנגד ישראל הדלים והמוכים, וכאז כן עתה, אין הם מוכנים לאמץ את הקו האקטיוויסטי של משה. אף משה, כבפעם הקודמת, נקלע למשבר, אך היות שפעולתו המחודשת היא מכוח שליחות המקום, אין הוא בורח למדין בשעת מצוקתו, אלא שופך את לבו בפני המקום.

עם זאת, תגובת משבר בהחלט ישנה כאן, והיא דומה באופייה למשבר שעבר על משה בעת נסיונו הקודם. אף בעת הזאת, כמו בסנה, נזקק הקב"ה להעלאת זכרם של האבות כדי לאמץ את רוחו של משה, ולהוציאו מן הייאוש והשבר. כמו כן, שוב מציין הקב"ה בפני משה שהוא שומע את נאקת בני ישראל, אך שלא כמו בסנה, הקב"ה אינו נזקק לאמירה זו מפני שעליו לעורר את משה לדאגה על אחיו אלא כדי להדגיש בפני משה, החרד לסבלם ולמצוקתם של אחיו, את רצונו ואת נכונותו של הקב"ה לפעולה יזומה בתוככי ההיסטוריה האנושית, כדי להוציא את ישראל ממצרים.

לאמיתו של דבר, חז"ל במדרש הרחיקו לכת מעבר לקביעה הזו והעריכו שאכן היה כאן משבר משמעותי. כה רבה היתה המרירות והאכזבה עד שהביאו את משה לחזור למדין ולעשות שם לביתו ולמשפחתו עד שהצליח להתגבר על האכזבה והשבר ולחזור לזירה ההיסטורית:

יציאו נוגשי העם ושוטרי - כיון שגור כן הלך משה למדין
ועשה ששה חדשים, ואהרן היה יושב במצרים, ואותה שעה
החזיר משה אשתו ובניו (במדין) ולמדין נשמות רבה ה', (יט).

באם נאמץ קו זה, נוכל לכנות זאת "משבר היום הרביעי" ולראותו כהמשך לשלושת המשברים שמימי נערתו. כפי שהזכרנו לעיל³⁰,

30. עמי 24-25, הערות 3-4.

המדרש והרמב"ן שמים בפיו של משה בעת הזאת את הטענות והתהיות שהצבענו עליהם כמטרידות את משה בעבר, בטרם יציאתו ממצרים. לאור זאת, נראה להציע, אליבא דהמדרש, שהמשבר הקודם טרם צאתו את מצרים מכוון היה כלפי האדם ונגרם כתוצאה מאכזבתו ממין האדם ואילו המשבר הנוכחי המתחולל בנפשו לאחר שובו למצרים מופנה כלפי שמיא, כמפורש בפסוקים.

ההליכה השניה לעם

בתחילת דרכו, דחק משה לגאולת ישראל אף ללא שליחות מהקב"ה; לאחר מכן, רחק ממעורבות כלשהי בגורלם של ישראל, ואף לאחר בקשת הקב"ה ניסה לסרב. עכשיו, בהתקיים השילוב של שליחות המקום ושותפות האדם, בשלה השעה לארבעת לשונות הגאולה. משה, בשמעו את דברי הקב"ה המבשרים על הגאולה והכניסה לארץ, מבין שאכן הגיע עת דודים, ושהשעה המיועדת לגאולת מצרים עומדת בפתח; לא נותר לו אלא לחזור לעם, לבשר להם את בשורת הגאולה על לשונותיה השונים, ולגייסם למאמץ האחרון לקראת גאולתם ופדות נפשם. חזון נעוריו של עם מדוכא הקם ומורד כנגד צורריו מתוך ייעוד לאומי ואמת מוסרית, וזוכה לסייעתא דשמיא המביאה להצלחת האתערותא דלתתא והפעולה האנושית, עומד להתגשם.

ברם, לא כך הם פני הדברים; "וידבר משה כן אל בני ישראל, ולא שמעו אל משה, מקצר רוח ומעבדה קשה" (שם ו', ט). כפי שרמזו לו הקב"ה, העם, הנאנק תחת יד פרעה, חסר את הסיבולת ואת הנשימה הארוכה הנחוצים כדי להתמיד בהתלהבות ובבטחון העצמי הנדרשים למאבק בפרעה. בהגיע המכשול הראשון, חוזרים וניעורים כל הייאוש, עייפות החומר וריציות הציבור, ואין הם יכולים עוד לשמוע וללכת אחרי משה, מקוצר רוח ומעבודה קשה.

בעקבות תגובת בני ישראל, חוזר הקב"ה לציווי המקורי, ומורה למשה לגשת לפרעה ולפעול לבדו לגאולתם: "וידבר ד' אל משה

מן הסנה עד העגל

לאמר: בא דבר אל פרעה מלך מצרים, וישלח את בני ישראל מארצו"י (שם, י-יא).

ואולם, משה טרם נואש מן האפשרות להפעיל את העם ולפעול כשלוחם. תגובתו עדיין מניחה את מעורבות העם במהלך הגאולה, ואין הוא מוכן עדיין להכיר בצורך בגאולה הבאה לעולם ללא מגע יד אדם. בדברי תשובתו של משה לקב"ה, ובציווי הנוסף של הקב"ה הבא בעקבותיה, ניתן לעקוב אחר התפתחות זו.

וידבר ד' אל משה לאמר: בא דבר אל פרעה מלך מצרים, וישלח את בני ישראל מארצו. וידבר משה לפני ד' לאמר: הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואך ישמעני פרעה, ואני ערל שפתים. וידבר ד' אל משה ואל אהרן, ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים, להוציא את בני ישראל מארץ מצרים (שם, י-יג).

משה רוצה לדבר עם פרעה כנציגם של בני ישראל; האחריות לגאולה צריכה להיות מופקדת בידי העם, ומשה אמור להופיע בפני פרעה כמנהיגם וכשלוחם של אחיו בני ישראל. מכוחם הוא אמור להתייצב לפני פרעה, מהם הוא שואב את המנדט שלו, ובשםם הוא אמור לתבוע את שחרורם. במילים אחרות, אין הוא אמור להיות שלוחא דרחמנא, אלא שלוחא דידן. ואולם, אם כך הם פני הדברים, משה מרגיש שאין לו את הגיבוי הנדרש מהעם, ושאיננו יכול לפעול אצל פרעה בשמם. טיעונו של משה - "הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואך ישמעני פרעה, ואני ערל שפתים" - מבליע בתוכו עניין זה, והטיעון שבו מוסב כלפיו. משה אינו מבטא באמירה זו את הערכתו שפרעה לא יאזין אליו, מפני שהתברר לו שאף בפני קהל אוהד יותר חסר לו את כוח השכנוע הנדרש לטעון את טענותיו, ולא זה הוא הקל וחומר שאליו התכוונו חז"ל באמרם שדברי משה מבוססים על עקרון הקל וחומר. הלא הכתוב מעיד שבני ישראל לא שמעו אליו מקוצר רוח ומעבודה קשה ולא מפאת כבודות פיו של משה, ואין להסיק מכך מה תהיה תגובת פרעה. אף לא מן הנמנע שקוצר רוח העם כלפי משה נבע

גם מחוסר בטחונם ביכולתו לפעול אצל פרעה, וכן מחוסר נכונותם לשלם את המחיר הנדרש בעת העימות עם פרעה. כל אלה לא יהוו גורם בעימות שבין פרעה למשה ועל כן אין לראות את משה מוכיח מחוסר יכלתו לשכנע את העם שהוא נעדר כריזמה או כושר רטורי. ובר מן דין, אם די שלחו לפרעה, איך יכול משה לטעון בפניו שההליכה חסרת טעם? האם אנו חוזרים שוב למנטליות של הסנה בשלב כה מאוחר, לאחר שמשה הפנים את לקחי המראה והתיר את שבועתו ליתרו? אין זה אלא שמשה טוען שלא ניתן לבוא בפני פרעה כנציגו וכדוברו של העם, כאשר העם איננו מתייצב מאחרי שליחותו. איך יעמוד בפני פרעה וידרוש בשמם של בני ישראל שולחיו את הסרת עול השעבוד, אם ברור לשניהם שמשה אינו נהנה מתמיכת העם. מנהיג הדורש בעבור עם, חייב לקבל את מלוא הגיבוי של האנשים בשמם הוא פועל, ואם לאו, ברור שדבריו לא יישמעו. אם נרצה, זהו הקל וחומר הנטען בדבריו - אם בני ישראל אשר בשמם הוא מדבר אינם מקבלים את דבריו ואינם תומכים בו, הרי ברור כשמש שפרעה יתעלם ממנו לחלוטין, משום שאין מאחוריו תמיכה עממית רחבה.

הקב"ה מקבל את דברי משה, ומאפשר לו לנסות שוב לעורר את העם להביא לגאולתם בעצמם. בעקבות כך, ניתן למשה ציווי חדש, הכולל בתוכו, שלא כבציווי הראשון, הליכה לעם. בעוד הציווי הראשון מורה על הליכה לפרעה ומופנה כלפי משה בלבד, הרי שבציווי השני חל שינוי. המשימה מוטלת הן על משה והן על אהרן, ועיקרה אינו ההליכה לפרעה לבדם, אלא בצירוף העם: "וידבר די אל משה ואל אהרן, ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים, להוציא את בני ישראל מארץ מצרים" (שם, יג).

במידה שהגאולה תיעשה על ידי ידו החזקה וזרועו הנטויה של הקב"ה בלבד, ותפקיד האדם יצטמצם להיות נביא הדובר בשם די ומוסר את הוראותיו לפרעה, הרי שהשליח יהיה משה; דרגת משה כנביא גבוהה מדרגת אהרן, ועל כן הוא ייבחר לשמש כנביא. לכן, בציווי הראשוני, המבוסס על גאולה ממרום, השליחות לדבר בשם די בפני פרעה ניתנת למשה בלבד, ולאחר הן אין בה חלק. ואולם, כשמדובר

בהליכה לעם ובהנהגתו למאבק בפרעה, הרי ששניהם שותפים לכך, ותרומת שניהם נדרשת כדי לרומם את רוח העם ולהלהיבו. הלא יש מן העם אשר משה בחזונו ובנחישותו ייטיב למצוא מסילות ללבם, וישנם אחרים מן העם שדווקא אישיותו של אהרן תוכל לשכנעם ולגייסם (וידועים דברי תז"ל בעניין השוני שבין משה ואהרן ביחסיהם עם העם³¹).

ואם יטען הטוען כנגדינו שטענת משה שפרעה לא ישמע אליו מפני שבני ישראל לא שמעו אליו, אינה טענה עקרונית על דרך גאולתם, אלא הערה מעשית, הרי תשובתו אמורה בשוני שבין שני הצווים, אשר אין שום התרחשות עלילתית חלה ביניהם, מלבד דבריו של משה³². מכל מקום, אף אם נסכים להודות במקצת בשאלה זו ולוותר על ההצעה שחל מעבר בדרך ההנהגה בין פסוק יא לפסוק יג, לא יופרע עיקר המהלך שאנו מציעים היות ואין אנו כה מתעקשים על המעבר ממהלך אחד של הנהגה והשגחה למהלך אחר באמצעותה של פרשה זו - אם כי כך נראה לנו - אלא עיקר טענתנו היא הקביעה הנחרצת שבשורה התחתונה, בסיומה של כלל הפרשה, נשלחים משה ואהרן לבני ישראל על מנת להביא לידי גאולה בידי אדם, בניגוד לפרשה הבאה לאחר מכן (שם ו', כט - ז', ז), כפי שיובהר בהמשך דברינו.

31. עיין, למשל, סנהדרין ו:.

32. ועיין ברמב"ן לפסוק יב, המבין שמשה טוען שתי טענות שונות, ואין דבריו על חוסר נכונותם של בני ישראל לשמוע אליו קשורים לדבריו הנוספים בעניין ערלות שפתיו. כמו כן, יעויין בהמשך הקטע, שם הרמב"ן מעלה אפשרות שמתחילה לא הצטווה משה לבוא לבדו בפני פרעה אלא יחד עם זקני העם, "והיה אפשר שידברו הזקנים והוא יחריש". אמנם, מוקד דבריו של הרמב"ן הוא בושתו של משה, ואין הוא מתייחס להבדל בין הנהגה של העומד בראש משלחת זקני העם, לנבואה כנביא בודד הניצב בפני מלך מצרים, כך שדברי הרמב"ן מוסבים על שלב קודם יותר. עם זאת, ההצעה בדבר ההליכה הראשונית עם הזקנים כשותפים לעומת המשך השליחות, מתאימה מאד למהלך המוצע כאן.

”ראה נתתיך אלהים לפרעה”

וכך, לאחר הסכמת הקב"ה, נכון משה לגשת לעם, ולפנות אליהם שוב עם בשורת הגאולה ודרישת המעורבות. ואולם, לשווא נחפש היכן התורה מספרת לנו על הליכתו של משה לעם ועל תגובתם לדברי ההתעוררות שלו, דוגמת הפסוקים בפרשת שמות המתעדים את המפגש הראשון והמרומם שבין משה לעם (שם ד', כט-לא). אפיזודה זו נראית אפופת שתיקה ונעלמת מן העין עד שהקורא תמה האם אכן הלך למשה לעם. ואולם, בקריאה זהירה ניתן להבחין בין השיטין בביצוע המהלך ובתוצאותיו, ולעקוב אחר הדרמה המתחוללת כנגד עינינו. לשם כך עלינו לסקור את השתלשלות המשך הפרשיות, ולעמוד על טיבן.

התבוננות בתחילת פרשת וארא תציב בפנינו כמה תמיהות ותהיות. ראשיתה של הפרשה מבשרת שוב על הגאולה, ומכילה בתוכה את ארבע לשונות הגאולה, המשרטטות והמפרטות תהליך זה, והיא משתלבת היטב ברצף העלילה הנמשך מסופה של פרשת שמות. דברי הקב"ה הם מענה ישיר לדברי משה בסיום הפרשה הקודמת, והם ממשיכים את השתלשלות סיפור השעבוד והגאולה ממצרים. בהמשך לארבע לשונות הגאולה וכתגובה למורך הלב שאחז בעם ובמשה, מצווהו הקב"ה להתייצב בפני פרעה ולדרוש את שחרורם של ישראל, כפי שציווה קודם. בכל זה יש מן הרצף וההמשכיות בהרצאת הדברים, ואין כאן שום תמיהה או תהייה ביחס לסדרם.

ברם, בהמשך הפרשה, לאחר גמר הציווי הנזכר למשה ולאחרון, מופיעה פרשה נוספת, המוסרת את שלשלת היחס של שלושת השבטים הבוגרים - ראובן, שמעון ולוי - ומיד לאחריה שוב מצווים משה ואהרן לפעול אצל פרעה לגאולת ישראל, בלשון הדומה לנאמר להם קודם:

וידבר ד' אל משה לאמר: אני ד', דַּבֵּר אל פרעה מלך מצרים את כל אשר אני דַּבֵּר אליך. ויאמר משה לפני ד': הן אני ערל שפתיים, ואיך ישמע אלי פרעה. ויאמר ד' אל

משה: ראה נתתך אלהים לפרעה, ואהרן אחיך יהיה נביאך. אתה תדבר את כל אשר אצוך, ואהרן אחיך ידבר אל פרעה, ושלח את בני ישראל מארצו. ואני אקשה את לב פרעה, והרביתי את אתתי ואת מופתי בארץ מצרים. ולא ישמע אלכם פרעה, ונתתי את ידי במצרים, והוצאתי את צבאתי את עמי בני ישראל מארץ מצרים בשפטים גדלים. וידעו מצרים כי אני ד', בנטתי את ידי על מצרים, והוצאתי את בני ישראל מתוכם. ויעש משה ואהרן כאשר צוה ד' אתם כן עשו. ומשה בן שמנים שנה ואהרן בן שלש ושמנים שנה בדברם אל פרעה (שמות ו', כט - ו', ז).

אין צורך לומר שהפסקת סיפור העלילה לצורך ייחוס תולדותיהם של השבטים תמוהה למדי; עצם הצורך לייחס את בני השבטים לאחר ירידתם למצרים אינו מובן, וגם מיקום הפרשה בלב לבן של פרשיות משה ופרעה, תוך הפרעה ברורה לרצף העניין, אומר דרשני. נוסף לכך, יש להבין מדוע שלשלת היוחסין הניתנת מגיעה רק עד השבט השלישי, ואינה כוללת את שאר השבטים, כמו בשאר המניינים שבתורה.

להבהרת העניין, עלינו לעמוד על היחס שבין שני הציוויים הנאמרים למשה ולאהרן. פקודת השליחות הראשונה (עליה הרחבנו את הדיבור לעיל) נמסרת להם מיד לפני פרשת היוחסין, ואילו לאחריה חוזרת התורה ומספרת על דבר ציווי של הקב"ה למשה, וטענותיו שפרעה לא ישמע בקולו וכו'. פעמיים, אם כן, טרחה התורה לכתוב שמשה ואהרן הצטוו מפי הגבורה לגאול את ישראל, ושמשה העלה פקפוקים ביחס ליכולתו להשפיע על פרעה. מה טומנת בחובה חזרה זו? מדוע ישנו צורך בסיפור הכפול, ולא ניתן היה להסתפק בפקוקים הראשונים בלבד? האם עדים אנו לחזרה מכוונת מצד התורה, המספרת לנו פעמיים את אותו הדיאלוג בין משה לריבונו של עולם, על אף שהתרחש רק פעם אחת (ולאמיתו של דבר, אין בסיפור המאוחר יותר מאשר דיווח נוסף על האירוע הקודם) או שמא ישנם כאן שני ציוויים שונים, המבטאים שלבים ומצבים שונים בתכנון

תהליך הגאולה? במילים אחרות, האם הכתוב פשוט חוזר במכוון על הנאמר קודם, כדי להחזירנו לאותה הנקודה בה היינו בסיפור המעשה, בטרם סטה הכתוב מעניין פרעה ופנה לעסוק בייחוס קהל ישראל, ואין כאן אלא טכניקה של שרשור הפסוקים הראשונים והאחרונים, כדי להמשיך את רצף העלילה או שמא אין שני הצווים כה דומים, ואין עניינו של השני כעניינו של הראשון.

נחלקו הראשונים בעניין. רש"י ואבן עזרא בחרו באפשרות הראשונה, ופירשו שהפסוקים האחרונים הם הם הפסוקים הראשונים הנשנים מחדש:

זידבר ד' - הוא הדבור עצמו האמור למעלה 'בא דבר אל פרעה מלך מצרים, אלא מתוך שהפסיק הענין כדי ליחסם, חזר עליו להתחיל בו... זיאמר משה לפני ד' - היא האמירה שאמר למעלה זין בני ישראל לא שמעו אלי, ושנה הכתוב כאן כיון שהפסיק הענין, וכן היא השיטה, כאדם האומר לחברו נחזור על הראשונות (רש"י שמות ו', כט-ל).

ברם, רבנו הרמב"ן ביכר את האפשרות השניה, ופירש שיש להבדיל בין הפרשה הראשונה לשניה, כמשקפות שלבים שונים בציוויי הקב"ה למשה עבדו³³. אף דברינו כאן מתבססים על ההנחה שקיימים הבדלים בין שתי הפרשיות - אם כי שונים מאלו שהרמב"ן ציין - ואין אלו הבדלי סגנון בלבד, אלא הבדלים מהותיים, המציינים שני צווים השונים לחלוטין זה מזה.

כפי שראינו לעיל, משה מצווה בגמר הפרשה הראשונה לגשת לבני ישראל ולהתייצב בפני פרעה כאשר העם עומד מאחוריו. אם בני ישראל שומעים אליו יוכל לגשת לפרעה ולהשמיע ברמה את קולו, ואם לאו, היאך ישמעוהו פרעה, אם אין בני ישראל שומעים אליו?

33. עיין בפירושו לפסוק יג.

לעומת זאת, כשנתבונן בפרשה השנייה של הציווי, נגלה שמשה אינו נשלח שוב לבני ישראל, אלא לפרעה בלבד. "דַּבֵּר אֶל פֶּרַעַח מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלֶיךָ" (שם, כט). משה אינו מצטווה על גיוס העם למאבק בפרעה, אלא נאמר לו להתייצב לבדו בפני פרעה ולקרוא בפניו "שלח את עמי ויעבדני", למרות שאין העם עומד מאחרי שליחותו, ואין הוא תובע את פרעה בשם. אין המדובר עוד בגאולה על סמך מעשה אנוש כבתחילה, אלא בהוצאתם ממצרים בידי הקב"ה, ללא מעורבות העם הנוגע בדבר. מעתה ואילך, ישראל יוצאים מהתמונה, והקב"ה בכבודו ובעצמו יוצא לריב עם פרעה מלך מצרים. ואכן, המשך הפסוקים מתאר גאולה שבה הכל נעשה בידי קודשא בריך הוא ביד חזקה ובזרוע נטויה, באותות ובמופתים: "ואני אקשה את לב פרעה, והרביתי את אלתתי ואת מופתי בארץ מצרים. ולא ישמע אלכם פרעה, ונתתי את ידי במצרים, והוצאתי את צבאתי את עמי בני ישראל מארץ מצרים בשפטים גדלים". עדים אנו כאן למפנה מכריע במהלך גאולת מצרים, המעבר מגאולה בסימן אתערותא דלתתא, לגאולה הבאה על כנפי אתערותא דלעילא; האדם מפנה את מקומו כסוכן יוצר ופועל, והופך לשופרו ולשליחו של הא-ל. עומק המשמעות של הברייתא שאנו אומרים בליל הסדר "אני ולא מלאך אני ולא שרף... אני ד' ולא שליח", אינה רק שלילת המלאכים כמביאים את הגאולה, אלא אף עמידה על כך שהקב"ה פעל לבדו, ללא מעורבות אנושית בגאולה.

ממילא, שוב אין משה יכול לטעון בפני הקב"ה בפרשה השנייה את טענתו הקודמת, שפרעה לא ישמע אליו מפני שבני ישראל לא יתייצבו מאחוריו, שהרי מודל הגאולה השתנה, ובני ישראל שוב אינם אמורים ליטול בה חלק פעיל. ואכן, בפרשה השנייה חסרה טענה זו, ואין משה בא אלא בכוח טענת המגבלה הרטורית, ותו לא. השמטת "הן בני ישראל לא שמעו אלי" מן הפרשה השנייה אינה נובעת מן הרצון לקצר בדברים הידועים מכבר, אלא משקפת שוני בעצם הטענה הנטענת. אמור מעתה, היות שאין הקב"ה מורה למשה עוד לגשת לעם ולשכנעם כבפעמים הראשונות, אלא מצווה עליו לגשת ישירות אל

פרעה ולדבר אליו בשם ד', צריכות פקודותיו של המקום למשה להשתנות בהתאם, ולבטא את המהלך החדש שההשגחה פתחה בו. ואכן, ניתוח מדוקדק של פסוקים אלה יראה בעליל שהוראות הקב"ה למשה בפרשה השניה אינן זהות לאלו שבפרשה הראשונה, ואין כאן חזרה על אותן הפקודות הקודמות בניסוח מקוצר, אלא יש שוני מהותי ביניהן. הראשונה משקפת את המצב ההתחלתי, כאשר הגאולה היתה אמורה להיעשות בידי בני ישראל, ואילו השניה - עם כל השינויים הגלומים בתוכה - מבטאת את גאולת מצרים המבוצעת בידי הקב"ה ללא מעורבות אנושית (כפי שאכן היתה בפועל), ואין היא משקפת עוד את הגאולה בתבניתה הראשונה.

הבדל זה בין שתי הפרשיות משתקף לא רק בכך שמשה נשלח בפרשה הראשונה גם לבני ישראל וגם לפרעה ואילו בשניה הוא נשלח לפרעה בלבד ולא לבני ישראל, אלא אף בא לידי ביטוי בתוכן הציווי. בתחילה לא נאמר לו אלא ללכת לפרעה ולהוציא את ישראל ממצרים, ואילו בפרשה השניה נאמר "דַּבֵּר אֶל פֶּרַע מֶלֶךְ מִצְרַיִם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲנִי דֹבֵר אֵלֶיךָ" (שם, כט), וכן נאמר לו עוד: "רֵאה נִתְּיָךְ אֱלֹהִים לִפְרַעַה, וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יִהְיֶה נְבִיאֲךָ. אֵתָה תְּדַבֵּר אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוְךָ, וְאַהֲרֹן אַחִיךָ יְדַבֵּר אֶל פֶּרַעַה, וְשָׁלַח אֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרְצוֹ" (שם ז', א-ב).

ההבדל בין שני הציוויים ברור למדי, ומשקף נאמנה את התמורה שחלה ביחס למעורבות העם. בציווי הראשון, הקב"ה אינו שם דברים בפי משה, ומשה אינו אמור לומר בפני פרעה טקסט מסוים, אלא ניתנת לו משימה כללית לגשת לפרעה ולפעול לגאולת ישראל. הציווי מורה למשה לגייס את העם, ובעקבות כך לפעול אצל פרעה כפי שהנסיבות יכתיבו על פי הבנתו ותפיסתו כמנהיג העם. איך יעשה זאת, באיזו לשון ישתמש ומה יהיו תחבולותיו, כל אלה ניתנים לשיקול דעתם של משה והעם. כאשר האדם פועל בתוככי ההיסטוריה, בסיועו של הקב"ה אך בכוחותיו שלו, אזי התכסיסים והבחירה בידו. לכן, ניתנת למשה רק הנחיה כללית בלבד, והשאר נתון בידו ובידי העם.

לעומת זאת, בפרשה השניה, כאשר העם יצא מן התמונה, ומשה דובר רק בשמו של מלך מלכי המלכים, אזי משה אינו קובע את המסרים שיימסרו לפרעה אלא הקב"ה, ולכן, כל מה שיאמר משה הינו רק מה שד' ישים בפיו. דברי הקב"ה אליו בציווי הנוכחי מבהירים היטב שמעתה עליו לומר לפרעה במדויק וללא כל שינוי "את כל אשר אני דבר אליך" ו"את כל אשר אצוך", ותו לא³⁴.

בהקשר זה, אין להתעלם מן הביטוי "ראה נתתיך אלהים לפרעה"; במציאות שנוצרה, בה משה מדבר ופועל בשם כוח עליון, הריחו נמצא מעל פרעה, והביטוי 'אלהים' מתאים, הן מבחינת משמעותו הפשוטה כבעל כוח, והן מבחינת האסוציאציות שהוא מעורר ורומז עליהן. למותר לציין, שבמערכת היחסים שהיתה אמורה להיווצר במידה שמשה היה ניגש לפרעה כמנהיג העם הפועל מטעמים ומכוחם, לא היה מקום לביטוי מעין זה לתיאור מעמדו של משה. כמו כן, אף השימוש בביטוי 'נביא' המתאר את תפקידו של אהרן משקף נקודה זו. הנביא אינו מתדיין אלא משמיע, אינו נושא ונותן אלא מרעים, אינו מעצב את העתיד הפוליטי-מדיני אלא חוזה אותו. כל אלה משקפים נאמנה את המצב החדש שנוצר בפרשה השניה לעומת פני הדברים הקודמים, שבהם משה אינו אלהים לפרעה ואהרן אינו נביא, אלא שניהם מצווים לבוא לפניו בשם העם.

כאן עלינו לשלב נקודה נוספת. בפרשה הראשונה, מצטווים משה ואהרן יחדיו לגשת לבני ישראל ולפעול לגאולתם, ואילו בפרשה השניה משה מתמנה לראש ואהרן כפוף אליו. אף זה נובע מן המעבר מפעילות אנושית למעורבות אלקית. כפי שכבר הסברנו (לעיל, עמ' 61), משה ואהרן מתמנים כשותפים שווים, כאשר המדובר הוא בגיוס

34. לכאורה נראה שרש"י לא פירש כן, שהרי הוא כתב כאן בציווי השני (שם ז', ב): "אתה תדבר" - פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעתו מפי, ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה". ברם, אין כוונת רש"י אלא שאהרן יבחר את המליצות הרטוריות המתאימות ולא שיתווה את דרכי המאבק בפרעה. ובר מן דין, יעויין ברמב"ן שהביא דברים אלו של רש"י ודחאם מכל וכל ("ויאין זה נכון כלל").

תמיכתם של ישראל ובפעולה להכשרת לבותיהם לנכונות להתייצב כנגד פרעה, אך אין הם שווים כנביאים, ולכן במינויים כנביאים שליחים הפועלים מטעם הקב"ה נעשית הבחנה ביניהם, המציבה את משה בדרגה הבכירה יותר בהיררכיה פנימית.

העולה מכלל הדברים הוא שישנן ארבע נקודות בהן נבדלת הפרשה השנייה מן קודמתה:

א. בפרשה הראשונה, משה ואהרן מצטווים ללכת אל בני ישראל ואל פרעה, ואילו בשנייה אין הם נשלחים לבני ישראל, אלא לפרעה בלבד.

ב. בפרשה הראשונה, טענתו של משה שפרעה לא ישמע אליו מבוססת גם על כך שבני ישראל אינם שומעים בקולו, ואילו בשנייה טענתו מבוססת על חסרון כוח רטורי בלבד.

ג. בפרשה הראשונה, מצטווים משה ואהרן בשווה להביא לידי גאולת מצרים, ואילו בשנייה הדיבור נאמר למשה בלבד, תוך חלוקת תפקידים ויצירת היררכיה בינו לבין אהרן אחיו.

ד. בפרשה הראשונה, ניתנה למשה ולאהרן יחד עם זקני ישראל והעם האוטונומיה להחליט באיזו דרך להתמודד מול פרעה, ואילו בשנייה עליהם לדבר אל פרעה ככל שיאמר להם הקב"ה, ללא שום מעורבות שלהם.

כאמור, ישנו הסבר אחד לארבעת השינויים, והוא **תמעבר מדרך הנהגה אחת של התשגחה לדרך אחרת.**

"שתפו הראשים שביניהן"

ברם, אם אכן ניצבים אנו בנקודת מפנה ביחס לכלל מהלך גאולת מצרים ואופייה, הרי שחסרונו של גורם אחד זועק מתוך הכתב, ואינו מניח לנו לסיים. הלא אם אמנם התרחש במהלך הפסוקים הללו מפנה כה משמעותי, מהי הסיבה לכך? מה השתנה בין תחילת הפרק לסופו? היכן נמצא רמז בפסוקים לאירועים שאירעו או לגורמים שהתחדשו

מני פסוקים י-יב לפסוקים כט-ל, שיצדיקו את המעבר הנזכר בדרכי ההשגחה!! והלא אין ביניהם אלא סדר יוחסין ותו לא!
שאלה זו מחזירתנו לתהיות שהצבנו קודם לכן, בנוגע למיקומה ולתפקידה של פרשת היוחסין המופיעה בלב לבו של סיפור שעבוד מצרים. לדעת רש"י - ובעקבותיו הלכו אף פרשנים רבים נוספים - סדר הייחוס בא כדי לייחס את משה ואהרן; היות ומעתה ייהפכו לשחקנים הראשיים אשר ינהיגו את ישראל וידברו לפני פרעה בשם השכינה, מן הנכון לייחסם בעת הזאת, בטרם יתחיל הרצף הסיפורי של עשר המכות ויציאת מצרים. פרשת היוחסין מהווה, אליבא דרש"י וסיעתו, רקע לסיפור הליכתם של משה ואהרן לפרעה, ואיננה משתלבת כחלק אינטגרלי בעצם הסיפור. הקושי בגישה זו ברור. קשה לראות את הצורך בייחוסם כמצדיק הפרעה כה משמעותית ברצף העלילה, וגם קשה להבין מדוע לא יוחס משה קודם לכן, כגון בזמן הסנה או בהליכתו הראשונה למצרים. יתר על כן, ייחוסו של משה ידוע לנו מתוך פסוקים קודמים, ואין בו משום הפתעה או חידוש.
לכן נראה, לאור שתי השאלות שהעלינו, שמתבקשת מסקנה פשוטה ביותר, והיא ששתי השאלות מתרצות זו את זו. אין פרשת היוחסין חותכת בסכינא חריפא את סיפור ההליכה לפרעה ברשימת שמות מן העבר, אלא הינה חוליה חשובה ביותר להבנת ההווה שבסיפור. היא היא הגורם החדש שנכנס לתמונה בין שני הציוויים שבראש ובסוף הפרשה, ועניינה של פרשת היוחסין הוא המביא לשינוי הגישה במהלך גאולתם של ישראל. מאחורי רשימת שמות זו, מסתתר סיפור הליכתו של משה לעם, ונסיונו לעוררם ולשכנעם להצטרף אליו ולפעול יחדיו לשחרורם מעולו של פרעה. באופן זה ראה המדרש את פני הדברים:

ר' יעקב אומר: מהו זייוס? אמר להם הקב"ה: שתפו הראשים שביניהן עמכם, שכך אתה מוצא כתוב אחריו 'אלה ראשי בית אבותי' (שמות רבה ז, ג).

אין מדובר ברשימת שמות גרידא, אלא בביטוי לצורך לשתף את העם וראשיו במאבק כנגד פרעה. מבין השיטין של רשימה זו בוקעת ועולה תמונתם של משה ואהרן המחזרים אחר העם, ועוברים מבית לבית וממשפחה למשפחה בשביל לגייס תמיכה בתכניתם. רשימת השמות היא רשימת האנשים שמשה ואהרן פונים אליהם בנסיון לשכנעם לפעול עמם לגאולת ישראל. הם מתחילים משבט ראובן, גדול השבטים, מדברים על לב בניו, אך ללא הועיל - איש מבניו של בכור ישראל אינו נכון להצטרף אליהם. מסובבים הם על פתחי ראובן, נפגשים עם בני השבט, אך אין היענות לקריאתם. כל אחד מן השמות הנזכרים, חנוך ופלוא, חצרון וכרמי, מציין משפחה ובית אב שמשה נפגש אִתָּם, שוחח עם ראשיהם והעביר להם את המסר הבווער בקרבו, שעליהם להיות שותפים לגאולתם. משנאשו מראובן, פונים משה ואהרן לשבט שמעון, אשר כבר הוכיח בעבר, במעשה דינה, את נכונותו לנקוט בגישה אקטיוויסטית. כל שם נוסף מבני שמעון ברשימת היוחסין מקפל בתוכו דרמה שלמה של נסיון שכנוע שנכשל, ושל מאמצים אדירים לדבר על לב בני ישראל; דרמה של לבטי החלטה קשים של השומעים, המורכבת מרטט לבם לשמע חזון הגאולה שמציג משה בפניהם, מהתעוררותם להירתם לקריאת צו ההיסטוריה, ומנסיגתם אחורה, בסופו של עניין, משום חששות ופחדים מפני ידו הקשה של פרעה, ומשום האינרציה הטבעית של האדם, המביאתו לידי אימוץ עמדת 'שב ואל תעשה' כלפי המציאות הנתונה.

לאחר שניסה ללא הועיל אצל ראובן ושמעון, שם משה את יהבו על אחיו הלויים, אשר מלבד השתתפותם בצד שמעון במעשה שכם בעבר, עתידים הם לשוב ולבטא תכונה זו של פעילות יזומה ומסירות נפש לשם שמים במעשה העגל. מלבד זאת, משה ואהרן מקווים שיהיה קל יותר לגייס את בני לוי, אחיהם לשבט. לדעת חז"ל, יש עוד להוסיף שלוי לא היה משועבד בעול השעבוד, ועל כן היה מקום להניח שניתן יהיה ביתר קלות להניעו לפעולה כנגד פרעה, שהרי בני לוי נעדרים את החרדות ואת שפלות הרוח הבאים עם השעבוד.

ואולם, אף כאן חוזר הסיפור על עצמו. הרבה מקשיבים למשה, הוא זוכה להערכה ולסימפטיה מצד אחיו, אך אין איש מוכן להצטרף אליו, והוא נשאר בודד - עם אהרן - במערכה. משניסה אצל שלושה שבטים אלו ולא מצא תמיכה משמעותית בתכניתו, ולאחר שההנהגה הוותיקה של העם לא נענתה מכבר לאתגר שהציב³⁵, הגיע משה לידי מסקנה שאין מנוס מלגאלם בידי שמים, והוא חדל ממאמציו לרתום את העם לפעולה. מעתה, הוא מבין שאין בעם את הנכונות ללכת אתו, ואם לא הצליח בשבטים הללו, הרי שיש להסיק בצער שאף בשבטים אחרים לא ימצא חבורות וקבוצות מבני ישראל שתלכנה עמו. לכן התורה מוסרת רק את סדר ייחוסיהם של שלושה שבטים אלו. לו היה זה סדר יוחסין לצורך מניין וכיו"ב, ודאי שהיו נמנים כל השבטים, כפי שהינם נמנים ומיוחסים בשאר המפקדים ורשימות היוחסין שבתורה. ואולם, היות שאין המטרה ליחסם, אלא לספר על הליכתו של משה אל העם, אזי עלינו להסיק מן הכתוב שמשה הלך לשלושה שבטים אלו, ומשלא נענה אצלם הבין שאין העם בשל למהלך שפתח בו.

סיכומו של דבר, משה כיתת רגליו, עבר מבית לבית, אך לא הצליח לגייס את תמיכת העם למאבק בפרעה. פסוקי שמות השבטים רחוקים מלהיות כתב יוחסין בלבד; מקופלת בהם הדרמה האדירה של מאמצו העילאי והאחרון של משה להביא את העם לפעול

35. חז"ל עמדו על כך שכבר בעת הליכתו הראשונה לפרעה, ההנהגה הוותיקה של זקני העם הכזיבה ולא הצטרפה אליו, למרות הנחייתו של הקב"ה שילכו עמו. " ויאהר באו משה ואהרן, היכן הלכו הזקנים, שלא חשב אותם עמהם, שכבר אמר לו הקב"ה יובאת אתה וזקני ישראל! אמרו רבותינו: הלכו עמהן הזקנים, והיו מנגבין את עצמן ונשמטין א' א' שנים שנים והלכו לחן; כיון שהגיעו לפלטרין של פרעה לא נמצא אחד" (שמות רבה ה', יד). יש להעיר שסיום המדרש, לגבי שכרן ועונשן של הזקנים בעת מתן תורה, משתלב יפה בדברינו לחן ביחס לשכרו של משה בהר סיני: "אמר להם הקב"ה: כך עשיתם? הייכם שאני פורע לכם, אימת? בשעה שעלה משה ואהרן עם הזקנים להר סיני לקבל התורה, החזירן הקב"ה, שנאמר ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה" (שם).

לגאולתו. ניתן לחוש בין השיטין של השמות את הדרמה האנושית וההיסטורית, ועלינו לראות בדמיונו את עתיד הגאולה וצורתה מונחים על כף המאזניים, המיטלטלים אנה ואנה בפסוקים אלה, עד אשר כף אי-העשייה וגישת הישב ואל תעשה' מכריעות את כף העשייה, ומכתיבות צורת גאולה אחרת. לעולם לא נדע מתוך שתיקת הפסוקים כמה קרוב היה משה רבנו להשגת מטרתו. האם כמעט הצליח להביא לידי השתתפות העם, ורק חששות של הרגע האחרון מנעו זאת, או שמא העם דחה את גישתו מכל וכל באופן מידי. זאת לא נדע, אך את המאמץ הכביר להגשמת אידיאל הפועם בקרבו לאורך עשרות שנים, ניתן בהחלט להרגיש. ברם, השורה התחתונה הבוקעת והעולה מן הפסוקים היא דחיית תכניתו של משה בידי העם, ומעבר מצורת גאולה המלווה השתתפות אנושית, לגאולה של 'מעשה אלקינו'.

כאמור לעיל, מעבר זה משתקף בפסוקים, והוא המכתיב את ההבדלים הקיימים בין הפרשה שלפני נסיונו של משה לפרשה שלאחריו. יתר על כן, התבוננות בכפילות הקיימת בפסוקי הסיום של פרשת היוחסין עצמה, תגלה לנו שיש בסגנונם של פסוקים אלו משום מתן ביטוי למעבר המתרחש בהם. הפרשה מסיימת בייחוסיהם של משה ואהרן, ומוסיפה:

הוא אהרן ומשה אשר אמר ד' להם הוציאו את בני ישראל
מארץ מצרים על צבאתם. הם המדברים אל פרעה מלך
מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים, הוא משה ואהרן
(שם ו, כו-כו).

הכפילות ניכרת לעין ומתמיהה, ואף השוני בסדר האישים טעון הסבר. רש"י, כדי לפתור קשיים אלו, מביא הסבר מן המדרש: "הוא אהרן ומשה' - יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר ששקולין כאחד". לעומתו, הרשב"ם והאבן עזרא מבינים שהפסוק הראשון מקדים את אהרן למשה משום

שעניינו לידתם וייחוסם למשפחתם, ואז אהרן הבכור קודם למשה, ואילו הפסוק השני מציין את נבואתם, ובו משה קודם.

נראה לטעון, שאם מתקבלים דברינו עד כה, אזי יש להסביר אף פסוקים אלו לאורם. אכן צודקים הרשבי"ם והאבן עזרא בכך ששני הפסוקים מציינים שלבים או עניינים שונים, בהם כוחו של האחד גדול מן השני אך צודק רש"י שאין המדובר בפסוקים אלו בסדר לידתם שהוזכר לעיל (פס' כ), אלא בתרומתם לגאולה ולמאבק בפרעה. סוד העניין הוא בכך שהפסוק הראשון משקף את המצב שבו משה ואהרן התמקדו בעיקר בפעילות הסברתית בקרב בני ישראל, כדי לעוררם ולגייסם למאבק בפרעה, בעוד הפסוק השני מבטא את המעבר למאבק בפרעה ללא שותפותם של בני ישראל. כאמור לעיל - בעקבות חז"ל - רב חילו של אהרן כלפי העם, הן משום אופיו והן משום היותו שרוי בתוכם ושותף עמהם לעול השעבוד ושנות הסבל בעוד משה זה מקרוב בא מבלי לטעום כלל את טעם השעבוד במשך שהותו הארוכה והמנוקת במדין (ואף לא קודם לכן בבית פרעה) ולכן הוא קודם למשה בפסוק הראשון. לעומת זאת, דרגת נבואתו של משה גדולה משל אהרן, ועל כן הסדר מתהפך בפסוק השני ומשה מופיע לפני אהרן.

למעשה, הפסוקים עצמם מוסרים לנו, כמעט מפורשות, שאין הם מתייחסים לאותו סוג מהלך של גאולה. הפסוק הראשון מורה על כך שמשמיתם היא "הוציאו את בני ישראל מארץ מצרים על צבאתם", ללא אזכור פרעה, ותוך התמקדות בכוחות העם (ולכן הצורך להדגיש שכל ישראל יצאו, ולא רק המתגייסים למאבק). ואילו בפסוק השני, לעומת זאת, לא מוזכרת רק הוצאת ישראל ממצרים אלא נוספת אף ההליכה לפרעה בתיאור שליחותם: "הם המדברים אל פרעה מלך מצרים להוציא את בני ישראל ממצרים". ויש לשים לב לכך, שבפסוק הראשון משה ואהרן מוגדרים כמוציאים את ישראל ממצרים, בעוד שבפסוק השני הם רק המדברים אל פרעה, ואילו פעולת ההוצאה מיוחסת לפרעה. ניתן, אם כן, להסכים עם רש"י שבמידה ידועה שניהם שקולים, משום שניהם פועלים ותורמים תכונות שונות,

המצטרפות יחדיו להבאת הגאולה, אך כוחו של כל אחד מהם רב יותר בתחום אחר.

סיכומו של דבר, בני ישראל אינם קשובים לקריאתם של משה ואהרן, שוב אין הם נענים לאתגר שמשה מציב בפניהם, והגאולה יוצאת לדרך במתכונת של "אני ד' ולא אחר". בבוא היום תגיע הגאולה המצופה, אך העם יהיה ספון בביתו, כאשר ציווי "ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בִּקְרִי" (שם י"ב, כב) מרחף מעליהם.

בכך תם הנסיון לערב את העם בתפקיד פעיל בגאולת מצרים. אף קריעת ים סוף, השלב האחרון בגאולתן של ישראל והכאת המצרים, נעשתה בדרך של נס אלקי מובהק כאשר העם צופה מנגד. "ד' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שם י"ד, יד). שירו של האבן עזרא נתן ביטוי פייטני למציאות זאת: "צר הציק לצאן / וצאן צרח לציר / וציר צעק לציר". ואולם, חז"ל שבו ונדרשו לנושא בקשר לקריעת הים, והעמידו את מעורבות העם כתנאי לנס. ברם, חלוקות הדעות במדרש ביחס לתגובת העם לאתגר הזה, כפי ששינונו בברייתא במכילתא שהובאה במסכת סוטה:

דתניא, היה ר"מ אומר: כשעמדו ישראל על הים, היו שבטים מנצחים זה עם זה, זה אומר: אני יורד תחלה לים, וזה אומר: אני יורד תחלה לים, קפץ שבטו של בנימין ויורד לים תחילה, שנאמר "שם בנימין צעיר רודם", אל תקרי רודם' אלא רד ים, והיו שרי יהודה רוגמים אותם, שנאמר "שרי יהודה רגמתם", לפיכך זכה בנימין הצדיק ונעשה אושפיוזן לגבורה, שנאמר זבין כתפיו שכן. אמר לו רבי יהודה: לא כך היה מעשה, אלא זה אומר: אין אני יורד תחילה לים, וזה אומר: אין אני יורד תחילה לים, קפץ נחשון בן עמינדב ויורד לים תחילה, שנאמר "סבבוני בכחש אפרים ובמרמה בית ישראל ויהודה עד רד עם אל", ועליו מפרש בקבלה "הושיעני אלקים כי באו מים עד נפש, טבעתי ביון מצולה ואין מעמדי וגו' אל תשטפני שבולת מים ואל תבלעני מצולה וגו', באותה שעה היה משה מאריך בתפלה, אמר לו הקב"ה: ידידי טובעים בים, ואתה מאריך

מן הסנה עד העגל

בתפלה לפניך! אמר לפניו: רבונו של עולם, ומה בידי לעשות? אמר לו: דבר אל בני ישראל ויסעו, ואתה הרם את מטך ונטה את ידך וגו'. לפיכך זכה יהודה לעשות ממשלה בישראל, שנאמר היתה יהודה לקדשו ישראל ממשלותיו, מה טעם היתה יהודה לקדשו וישראל ממשלותיו? משום דהים ראה וינזם (נסוטה לו: 36).

36. הציטוט הוא על פי חברייתא המובאת בבבלי; במכילתא לפרשת בשלח מופיע נוסח מורחב יותר.

וירא העם כי בשש משה לחדת מן ההר, ויקהל העם על אהרן, ויאמרו אליו: קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו. ויאמר אלהם אהרן: פרקו נומי הזהב אשר באוני נשיכם, בניכם ובנותיכם, והביאו אלי. ויתפרקו כל העם את נומי הזהב אשר באוניהם, ויביאו אל אהרן. ויקח מידם, ויצר אתו בחרט, ויעשהו עגל מסכה, ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלך מארץ מצרים. וירא אהרן ויבן מזבח לפניו, ויקרא אהרן ויאמר: חג לדי מחר. וישכימו ממחרת, ויעלו עלת, ויגשו שלמים, וישב העם לאכל ושתו, ויקמו לצחק. וידבר ד' אל משה: לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים. סרו מהר מן הדרך אשר צויתם, עשו להם עגל מסכה, וישתחוו לו ויזבחו לו ויאמרו אלה אלהיך ישראל אשר העלך מארץ מצרים. ויאמר ד' אל משה: ראיתי את העם הזה, והנה עם קשה ערף הוא. ועתה הניחה לי וחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול. ויחל משה את פני ד' אלקיו, ויאמר: למה ד' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים בכת גדול וביד חזקה. למה יאמרו מצרים לאמר - ברעה הוציאם לְהָרַג אֹתָם בְּהָרִים וּלְכַלֵּתָם מֵעַל פְּנֵי הָאָדָמָה, שׁוֹב מִחֲרוֹן אַפְּךָ וְהִנַּחְתָּם עַל הָרְעָה לְעֹמֵךְ. זָכַר לְאַבְרָהָם לִיצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ, וַתְּדַבֵּר אֱלֹהִים אַרְבָּה אֶת זִרְעֲכֶם כְּכֹכְבֵי שָׁמַיִם, וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֹתָן לְזִרְעֲכֶם וְנָחְלוּ לְעַלְמִים. וַיִּנַּחֵם ד' עַל הָרְעָה אֲשֶׁר דָּבַר לַעֲשׂוֹת לְעַמּוֹ (נְשֻׁמוֹת לִיב, א-יד). ויהי ממחרת, ויאמר משה אל העם: אתם חטאתם חטאה גדלה, ועתה אעלה אל ד', אולי אכפרה בעד חטאתכם. וישב משה אל ד', ויאמר: אנא, חטא העם הזה חטאה גדלה, ויעשו להם אלהי זהב. ועתה אם תשא חטאתם, ואם אין מחני נא מספך אשר כתבת (נְשֻׁמוֹת לִיב, ל-לב).

ומשה יקח את האהל, ונטה לו מחוץ למחנה הרחק מן המחנה, וקרא לו אהל מועד, והיה כל מבקש ד' יצא אל אהל מועד אשר מחוץ למחנה. והיה כצאת משה אל האהל יקומו כל העם ונצבו איש פתח אהלו, והביטו אחרי משה עד באו האהלה. והיה כבא משה האהלה ירד עמוד הענן ועמד פתח האהל, ודִּבֶּר עם משה. וראה כל העם את עמוד הענן עמד פתח האהל, וקם כל העם והשתחוו איש פתח אהלו. ודִּבֶּר ד' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, ושב אל המחנה, ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל. ויאמר משה אל ד': ראה אתה אמר אלי העל את העם הזה, ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי, ואתה אמרת ידעתך בשם, וגם מצאת חן בעיני. ועתה, אם נא מצאתי חן בעיניך, הודעני נא את דרכך ואדעך, למען אמצא חן בעיניך, וראה כי עמך הגוי הזה. ויאמר: פני ילכו והנחתי לך. ויאמר אליו: אם אין פניך הלכים אל תעלנו מזה. ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך, הלוא בלכתך עמנו, ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה. ויאמר ד' אל משה: גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, כי מצאת חן בעיני, ואדעך בשם. ויאמר: הראני נא את פְּבֹדְךָ. ויאמר: אני אעביר כל טובי על פניך, וקראתי בשם ד' לפניך, וחסתי את אשר אחך, ורחמתי את אשר ארחם. ויאמר: לא תוכל לראת את פני, כי לא יראני האדם חיו. ויאמר ד': הנה מקום אתי ונצבת על הצור. והיה בעבר כבדי ושמתיך בנקרת הצור, ושפתי כפי עליך עד עברי. והסרתי את כפי וראית את אחרי, ופני לא יראו (שם ל"ג, ז-כג).

המדבר בשנית - הנהגה והתגלות

המדבר הגדול והנורא

אם ביציאת מצרים תם הנסיון להביא את העם לפעול לגאולת עצמו, הרי שבכך הוא לא נשלם. עדיין אין העם נכון לנקיטת יוזמה, אף בתנאים החדשים שנוצרו במדבר, והם ממשיכים להעדיף שמשא יפעל עבורם, בעוד הם מקבלים סבילים³⁷.

כאן עלינו להדגיש נקודה חשובה. בל יחשוב הקורא שאם בסופו של דבר נגאלו ישראל ממצרים, יצאו מתחת יד פרעה וסבלות בני חם, אזי אין זה כה משנה באיזו צורה נעשה הדבר, שהרי אינם עוד במצרים, ומה בצע באיזה אופן יצאו. אין הדבר כן! לצורת הגאולה, למצב העם ולרמתו הרוחנית בשעת מעשה ישנם השלכות רבות על התפתחותם העתידית כעם ד'. מה תהיה תוצאת הגאולה, לאיזה מצב רוחני היא תוביל אותם, והאם יהיה העם נכון ומסוגל לעלות מעלה מעלה בהמשך דרכו הרוחנית בעקבות הגאולה - כל אלה תלויים במצבו בעת הגאולה ובהכנה שלו לכך.

37. בשעת מתן תורה, העם אינו רוצה לבוא במגע ישיר עם התגלות דבר ד', אלא מעוניין שמשא יתווך עבורם: "ויאמרו אל משה: דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלקים פן נמות... ויעמד העם מרחק, ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלקים" (שמות כ', טז-יח), אך אין זה מענייננו בחיבור זה, שהרי כאן עסקינן במידת היראה הרצויה במגע בין האדם לקונו, ולא במעורבות האדם בתוך עולמו שלו. הפסוק בדברים משבח אותם על כך וקובע ש"היטיבו כל אשר דברו" (דברים ה', כה), ואינו רואה בזה משום גישה סבילה לכלל החיים. ואולם, אליבא דרש"י (שם, כג) בעקבות המדרש, ייתכן שמשא רבנו עצמו ראה קשר בין הדברים, ולדידו היה בתגובתם משום ביטוי נוסף לפסיביות המאפיינת אותם זה מכבר.

אמרתו הידועה של הרבי מקוצק שאמנם ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי, אך למרות זאת נשארה שפחה, מקפלת בתוכה תובנה זו. אין הדברים אמורים בגאולת מצרים בלבד, אלא הינם נכונים באופן כללי. השאלה האם תבוא הגאולה העתידית לדור שכולו חייב או לדור שכולו זכאי, אינה שאלה של טכניקת הבאת הגאולה בלבד, אלא הינה שאלת השאלות ביחס לטיב הגאולה ולאופייה. התהיה זו גאולה בסימן "בשובה ונחת תִּנְשְׁעוּן" או בסימן "אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם"? התשובה תלויה, כמובן, האם תהיה זו גאולה עם תשובה או ללא תשובה, מה תהיה צורת אותה תשובה וכדו'³⁸.

ובכן, באם נעקוב אחר ישראל במדבר, אזי נראה שחוסר יכולתם לנקוט יוזמה, והסתמכותם הבלעדית על משה רבנו כמנהיגם, היא העומדת להם לרועץ במעשה העגל. כידוע, הסברים רבים ומגוונים נאמרו ביחס למהותו של חטא העגל, ואין דברינו כאן יכולים להתקיים במנותק מהם. ברם, עיקר ענייננו כאן איננו בפרטי החטא ובהגדרת מהותו המדויקת, אלא ברקע שעליו צמח. אין אנו נוקטים כאן עמדה בשאלה האם היה חטא העגל בגדר עבודה זרה ממש או לא, או איזה סוג עבודה עבדו לעגל, וכיוצא באלו, אלא טוענים אנו להבנת המניע לחטא על רקע אי-ירידתו של משה מן ההר וראייתו כנובע ממצב העדר הנחישות וחוסר העצמאות הכללית של העם ללא משה.

התורה מבהירה הבהר היטב שתחילת החטא נעוצה בהעדרותו של משה מן המחנה, ובפאניקה המשתלטת על העם בשל כך³⁹:

38. ללא ספק עדיף להיות דור שחציו חייב וחציו זכאי ולא להגיע לידי אחרית הימים, מאשר להיות דור שכולו חייב ולראות בביאת בן-דוד. תפקידו של האדם אינו להביא לאחרית הימים, אלא למלא את חובותיו כלפי בוראו, וככל שהינו ממלא יותר אחר חובותיו, כך ייטב. מצבו הרוחני אמור להיבדק כנגד קנה המידה של מילוי חובותיו בעולמו כמצווה ועושה, ולא לפי המרחק שבו הוא נמצא מן הגאולה העתידה. יש עוד להאריך הרבה בנקודה זו, הנשכחת עתים רבות בדורנו, אך אין כאן המקום לכך.

39. יעויין ברמב"ן ל"ב, א, המדגיש נקודה זו הדגשה מרובה.

וירא העם כי בשש משה לרדת מן ההר, ויקהל העם על אהרן, ויאמרו אליו: קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו, כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו (שם, א).

בני ישראל אבודים ומבוהלים במדבר, אינם יודעים מה ילד יום, כיצד יתקיימו ולאן יפנו. הפחד האוניברסלי הקמאי של אנשים הניצבים בפני המדבר הגדול והנורא הוא העומד בשורשו של חטא העגל,⁴⁰ אך לכך יש להוסיף שפחד זה מקורו בכך שהעם לא שיתף עצמו בנעשה, לא בשעת הגאולה ולא לאחריה, ועל כן הוא עומד עכשיו חסר אוניס בהעדרו של משה. כתינוק ההולך לאיבוד בגן החיות או בסופרמרקט הומה, כן העם ללא משה. מצב זה של פחד ובהלה הוא המוליד את החטא, תהא אשר תהא הגדרתו המדויקת. חולשתם הקודמת מתקופת מצרים, אותה לא תיקנו בעקבות הגאולה, היא העומדת להם לרועץ עתה ומביאתם לידי חטא חמור⁴¹.

משה רבנו אוהב ישראל היה

אם עבור בני ישראל היה חטא העגל שעתם הקשה, הרי שהיתה זו שעתו הגדולה של משה רבנו. בעוד העם ירדו מגדולתם כמקבלי התורה בעקבות החטא, ונאלצו להוריד את עדיים מעליהם מפאת

40. אימת המדבר ומוראו מודגשים על ידי משה בסקירתו את התקופה בספר דברים, ערב פטירתו. עיין דברים ח', ב-ה; ח', טו-טז. הדגשת פן זה של פחד המדבר שמעתי מפי מו"ז הרב יוסף דוב הלוי סולוביצקי. ועיין להלן עמ' 106.

41. יש להודות שאינה דומה אי-העשייה בחיים המדיניים המתנהלים בחברה האנושית לפחד המדבר, ואף מי שאמץ לבו בגבורים בעולם האדם עלול לקבל פיק ברכיים ופאניקה בעומדו בפני שממון המדבר וסכנותיו. ואולם, במקרה דידן, בו מדובר על עם שלם, המאופיין בגישתו הסבילה ובהסתמכותו על מנהיגו, נראה שיש לתלות זאת במידה לא מבוטלת בגישתם הבסיסית של ישראל שבאותו הדור לאתריות האדם למצבו.

המחיצה שנוצרה בינם לבין קונם, משה עלה ונתעלה עד שהגיע באותה עת קשה לדרגה העילאית אליה יכול להגיע ילוד אשה. מיד לאחר גמר תפילתו עבור העם, עולה משה למרום וזוכה למעמד נקרת הצור הייחודי, וברדתו הקב"ה נותן עליו מקרני הודו, המאירים את פניו באור עליון. האם ישנו קשר בין שתי עובדות אלו? אם כן, מהו? כלום באה התעלותו של משה בעקבות מעשיו והתנהגותו במשבר הקשה, או שמא משה היה אמור לזכות לכך לאחר גמר מתן תורה, ואירועי העגל רק גרמו לדחייה במימוש החזון?

מתן תשובה לכך מחייב אותנו לחזור על הראשונות. כפי שראינו לעיל, לאחר שנאש משה מן החברה האנושית, ופנה עורף לאחיו הנאנקים תחת סבלות מצרים, פרש משה למדבר, בנסיון למצוא את האלקים בהתבודדות רוחנית, המתעלמת מצרכיו הקטנוניים של האדם, והמשליכה מאחורי גווה את דאגותיו, קטטותיו, שמחותיו ושאר ענייניו. לדידו, הר האלקים הוא במדבר הריק מאדם, ובו יזכה לראות מחזות גדולים ונשגבים. ברם, הקב"ה התגלה אליו בסנה, וגילה לו את סוד מעורבותו ההיסטורית של האלקים, המחייבת אף את האדם לפעולה. בשעה שקודשא בריך הוא יורד מפני שהוא שומע את צעקת בני ישראל ורואה את מכאובם, אזי באה התביעה למשה להשתתף בגאולה, וליטול על עצמו את שליחותו של מקום. בקבלו את דעת המקום, הפסיק משה את עיסוקיו במושכלות האלקיות, וחזר לחיי המעשה ולהנהגה הפוליטית. בעשותו כן, קטע את התפתחותו הפילוסופית הפרטית, אך התעלה מבחינה מוסרית. משה אינו מתמקד עוד בעצמו ובזיקתו האישית למקום, אלא באחיו ובסבלותיהם. אין הוא חי עוד עבור עצמו בלבד, יהיה ההישג הרוחני גבוה ונשגב ככל שיהיה, אלא עבור אחרים. ויתורו של משה בסנה על יעד ואתגר מרומם שהשקיע בו ממיטב שנותיו, ופרישתו מתכנית של חיפוש רוחני וקיומי משותף עם חותנו, מהווים מסירות נפש מצדו של משה כלפי אחיו. לא טובתו עומדת בראש מעייניו, אלא מחויבותו כלפי אחרים היא המנחה אותו, כשהוא עוזב את מגדל השן במדבר, וחוזר לעולם העשייה המדינית במצרים.

העדפת האחריות הציבורית והמחויבות לזולת על פני ההתפתחות האישית, היא מאבני היסוד של מעמד הסנה. השגת היעדים הרוחניים והמפגש עם הקב"ה, לא יושגו על ידי היחיד הבורח מתפקידו הציבורי, אלא על ידי היחיד המוביל את הציבור⁴². מה שנאמר למשה בשעתו - "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שם ג', יב) - אינו רק אות ומופת לאמיתותה של נבואת משה, אלא פיתוח הרעיון היסודי והמשך הקו שהובע שם על ידי הקב"ה. משה ישיג את האלקים, ויזכה לעלות למרום, רק כאשר ילך עם העם ועבורם, ולא בהיותו לבדו. בעת שהעם יגיע לדרגת "פנים בפנים דבר ד' עמכם בהר מתוך האש" (דברים ה', ד), ובהיות תפקידו של משה "אנכי עמד בין ד' וביניכם בעת ההוא להגיד לכם את דבר ד' " (שם, ה), אז יזכה לעלות למרום:

ויאמר ד' אל משה: עלה אלי ההרה והיה שם, ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורגם... וישפן כבוד ד' על הר סיני, ויכסהו הענן ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן, ומראה כבוד ד' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל. ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר, והיה משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה. (שמות כ"ד, יב-יח).

בהיות מראה כבוד ד' בסיני בראש ההר לעיני בני ישראל, ובהיות מטרת עלייתו להורות את בני ישראל, אז זוכה משה לבוא אל תוך הענן, ולעלות יחידי לבדו אל ראש ההר. מעתה, משה הינו יחיד הפועל עבור הכלל, ואינו עוד יחיד המתעלם מן הכלל.

42. מובן שדברינו מתייחסים ליחיד בעל כשרונות מתאימים להנהגה, לחינוך וכיו"ב, ולא ליחיד המקדיש עצמו להתבודדות רוחנית מפאת אישיותו המופנמת, שאין לה את היכולת לפעול במישור הציבורי, ועליה להעמיק חקור בלימודה האישי.

בכך לא תם העניין; אם במתן תורה משה עולה למרום משום היותו שלוחם של ישראל, הרי שהוא אף ירד משם בעקבות חטאם של ישראל. חז"ל במדרש היטיבו להבהיר נקודה זו:

זיבבר ה' אל משה לך רדי, מאי לך רדי? אמר רבי אלעזר:
אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה - משה, רד מגדולתך!
כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל? ועבשיו ישראל
חטאו - אתה למה ליי? מיד תשש כחו של משה, ולא היה
לו כח לדבר (ברכות לב.).

עם זאת, משה ישוב ויעלה לאתר החטא אל ההר לארבעים ימים נוספים, ועלייה זו תהיה כיחיד הזוכה לבוא להיכלו של מלך בזכות עצמו. בעלייה זו יגיע משה לפסגת ההישג האנושי, יזכה לשאול את שאלותיו ביחס לכבשונו של עולם, יעמיק שאלה ויגביה למעלה. בבקשו מאת הקב"ה "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך, הודעני נא את דרכך ואדעך" (שמות ל"ג, ג), ובמענהו של קודשא בריך הוא "גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה, כי מצאת חן בעיני ואדעך בשם" (שם, יז), זוכה משה להגשים את הדבר שאליו ייחל באותם ימים במדין. משאלתו הבאה של משה "ויאמר הראני נא את כבודך" (שם, יח) מביאתו לתכלית האחרונה, לאותה נקודה שהוא ויתרו תרו אחריה ללא הצלחה. עתה, לאחר החטא, הוא זוכה.

ההסבר לכך נעוץ בהתנהגותו של משה במשבר חטא העגל, ובמסירות הנפש העליונה אותה גילה כלפי בני ישראל. אותו נער שעזב את אחיו ופנה להם עורף משום שקץ בגישתם האדישה ובהתנהגותם הפסיבית, מוסר את נפשו עבורם במסירות נפש שאין כדוגמתה, כאשר אותה הנהגה פסיבית מביאה אותם לחטוא בחטא חמור ביותר. לאחר שעמד משה על עומק החטא, והודה בכך ש"חטא העם הזה חטאה גדלה ויעשו להם אלהי זהב" (שם ל"ב, לא), הוא קובע נחרצות שאיננו חפץ בקיום ללא ישראל, ושהוא מציב את גורלו עם, לטב ולמוטב, למרות שלא חטא. זוהי מסירות נפש עילאית. באומרו לקב"ה "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת" (שם, לב),

משה מסכן לא רק את חלקו בעולם הזה, אלא אף את כל מורשתו ומפעלו לדורות, ואולי גם את חלקו לעולם הבא.

כל קיומו וישותו של משה מותנים בקיום העם, והוא אינו מעוניין בשום אפשרות אחרת. כאם המשליכה הכל מנגד בעבור בנה הנמצא בסכנה, ואין חייה חיים ללא בנה, כן משה מגיב כלפי הסכנה הנשקפת לעמו. אם לנקוט בלשונה של מליצה מאוחרת יותר, משה מעדיף להיות מחוי יחד עם כלל ישראל, מאשר להיות לבדו 'בגן עדן'. משה מודע היטב, יותר מכל בן אנוש אחר, למשמעות השאול והאבדון הכרוכים במחייה מספר החיים, ומהו מחיר אי-הכתיבה בספר תורת חיים, אך הוא בוחר למסור הכל בנסיונו להציל את צאן מרעיתו. לא בכדי מתארת אותו התורה כעניו מאד, זאת אומרת - כאדם שאינו מייחס כל חשיבות לקיומו ולערכו העצמי.

נקודה זו מתעצמת ביותר באם נזכור שלמשה נתנה הצעה מפתה ביותר, להקים את עם ישראל מזרעו, ובכך להפוך לאבי האומה - "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם ואעשה אותך לגוי גדול" (שם ל"ב, י). כתוצאה מכך תעלה דרגתו אף על דרגת האבות, והוא יהיה המקור הן לברית תורה והן לברית אבות. ואולם, משה איננו מתרצה ליעסקה' זו, וממשיך לטעון בשם זכותם של האבות לקיומו של עם ישראל⁴³. עד כמה שונה משה המתבודד בסנה ממשה המנהיג הדגול בעגל, ניתן לראות מהשימוש הנעשה בזכרם של האבות. אם בסנה, ולאחר מכן בתחילת שליחותו למצרים, נאלץ הקב"ה לציין את זכרם של האבות כדי להעמיד את משה על החסר בזיקתו לעם, הרי שבעגל התהפכו היוצרות, ומשה הוא המגייס את זכות האבות כדי לטעון כנגד הקב"ה. בהקשר זה, מן הראוי לצטט את הערתם של חז"ל על אזכור זכות האבות בידי משה:

43. עיין במדרש (שמות רבה מ"ד, ט) שהרחיב בתיאור טענותיו של משה בשם האבות. ובאם נרצה, אולי יש מקום לראות בהצעה זו משום נסיון למשה רבנו בידי בוחן כליות ולב.

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זמרא: כל התולה בזכות עצמו - תולין לו בזכות אחרים, וכל התולה בזכות אחרים - תולין לו בזכות עצמו. משה תלה בזכות אחרים, שנאמר: זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך - תלו לו בזכות עצמו, שנאמר: זיאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפרץ לפניו להשיב חמתו מהשחית' (ברכות י:)

מה רב, אם כן, המרחק בין משה היחיד הבורח מעמו, למשה המוותר על קיומו הפרטי כדי להציל את העם, ואיזו כברת דרך ארוכה עבר מני אותם ימים. מהפך זה הוא הסיבה לכך שמשה זוכה עתה למעמד נקרת הצור. בוותרו על עצמותו לחלוטין, במוסרו את נפשו (במובן העמוק ביותר של המילה) עבור כלל ישראל, זוכה משה להתגלות כיחיד בעל סגולה עצמית נאדרת. כל עוד רדף אחר ההתגלות כיחיד בעל ערך עצמי ברוחה ממנו ההתגלות, אך כאשר חדל לרדוף כיחיד והפנה את ערכו הקיומי למען הזולת, אזי רדפה אחריו ההתגלות, וניתן לו לקרב אל הכבוד האלקי, עד הגבול האפשרי לילוד אשה. ביטוי נאמן לכך הוא המהפך העובר על משה לענין ראיית הפנים. בעוד בסנה, בהיותו לבדו ללא זיקה להיסטוריה היהודית, הגיב משה בהסתרת פניו מפני אלקי האבות, הרי שעתה הוא מדבר עם הקב"ה פנים אל פנים וזוכה למחזה הנשגב ביותר האפשרי לבן אנוש. כאמור, יש לראות בכך את מילוי הבטחת הקב"ה בסנה "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה". הבטחה זו מתגשמת בסופו של דבר, לא רק כלפי משה כמקבל התורה עבור עם ישראל, אלא גם כלפי משה הנביא השליח, המגיע בעקבות שליחותו הציבורית לדרגה של אספקלריה המאירה, על כל המשתמע מכך.

משפט אחד במדרש מסכם נאמנה את כל הנאמר בפרק זה - "שכל ימיו של משה לא נקרא איש האלקים עד שלמד משה סניגוריא [על ישראל]"⁴⁴.

44. נספחים לפסיקתא דרב כהנא, פרשת זאת הברכה (פסקא ל"ב). ציטטה זו

בכך ייחלש ואולי אף יתנתק הקשר שבין חלק מן העם לקב"ה, אך גם תיווצר שכבה של מנהיגות רוחנית פעילה. ביצירת הצורך של מאמץ מצד האדם, אשר יותר לא יגיע אליו דבר ד' כמון היורד לפתח האוהל⁴⁵, אלא בזיעת אפו ושכלו יוציא את לחמו הרוחני, יתקבצו ויבואו אל משה האנשים אשר כל מעיינם הוא בדרישת האלקים, ולימוד חוקיו ותורותיו. יותר לא יעמוד העם על משה מבוקר עד ערב בתוך המחנה, אלא יצאו אליו מבקשי ד', המוכנים למאמץ וליזמה רוחנית.

מן הראוי להוסיף בהקשר זה את שהעלו הוגי המאה הי"ט מבית היוצר הליטאי, הרואים תהליך דומה המתרחש במעבר שבין הלוחות הראשונים ללוחות השניים מבחינת מקום האדם כמחדש וכיוצר בתורה. אמנם, הדברים מבוססים בעיקרם על המדרש, ואינם מיוסדים ישירות בכתוב, אך הם משתלבים היטב בדברינו, כאשר שתי התפוזות מחזקות ומתחזקות האחת מרעותה.

בדרוש המוקדש לנושא מתן תורה ולשוני שבין הלוחות הראשונים לשניים, טוען בעל בית הלוי שקיים הבדל משמעותי ביניהם. לטענתו, במתן תורה הראשון, כל התורה כולה - הן זו הידועה לנו כתורה שבכתב והן זו המכונה בפינו תורה שבעל פה - נכתבה על הלוחות, כאשר רק בלוחות השניים נוצרה החלוקה המוכרת לנו, של תורה שבכתב החקוקה על הלוחות כשעת נתינתה בסיני, ותורה שבעל פה הקיימת בהבל פיו של האדם היוצר אותה בלבד:

...דבראשונים היה הכל בכתב, דכל מה שהתלמיד ותיק עתיד לחדש היה הכל נכתב על הלוחות ע"י כתב אלקים שהיה בנס, וכמו מם וסמך שבלוחות דבנס היו עומדים, וכמו כן היה עליהם בנס כל התורה שבע"פ. ועיין בירושלמי דשקלים פרק ו' מזה ומזה המה כתובים ונודאי פסוק כתוב

45. ועיין בדרשת חז"ל ביחס למן ביומא עה., האם אכן ירד ליד פתח האוהל או לא, ודו"ק.

מן הסנה עד העגל

גבי לוחות ראשונים, חנינא בן אחי ר' יהושע אומר: בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותיותיה של תורה, הרי להדיא דהכל היה כתוב בהם... ורק אחיכ כשחטאו, ונגור גלות אם יחטאו עוד, נתן להם המשנה והתלמוד והאגדה בעיפ⁴⁶.

בהמשך דבריו, לאחר נסיון מעניין - אך ארוך מדי לציטוט במסגרת זאת - להראות שתזה זו נשקפת מתוך הפסוקים עצמם (ויהנה כשנתבונן בפסוקים נראה כמעט מפורש להדיא בפסוק כ"י), מעיר בית הלוי על משמעותם של הדברים:

והנה עיז שניתן להם אחיכ בעל פה נתעלו בה ישראל מעלה גדולה יותר, דמקודם דכל התורה היה רמוז בהלוחות היו ישראל והתורה שני עניינים, דישאל הם המקיימים להתורה ושומרים אותה, והיו או בבחינת כלי שמונח בו התורה, וכמו אהיך שמונח בו הסית, והוא תשמישי קדושה. אבל אחיכ, דניתן להם התורה שבעיפ, נמצא דישאל הם בבחינת קלף של תושבעיפ, וכמאהיכ יכתבם על לוח לבך. וכמו שהקלף של סית הוא עצם הקדושה ולא תשמיש, דהקלף והכתב שכתוב בו שניהם ביחד הם סית, כמו כן התורה וישאל כולא חד הוא. אמנם, לא כל אדם יוכל להשיג כל התושבעיפ כמו שהיה על הלוחות הראשונים, רק כל אחד ואחד זוכה בה לפי מדרגתו ולפי יגיעתו בתהיך...
והנה בלוחות השניים נתחדשה צער ויגיעה גדולה להלומדים...

בעוד בלוחות הראשונים שימשו ישראל רק ככלי קיבול לתורה הניתנת להם מן השמים, ותפקידם הצטמצם להבנה ולשמירה, הרי בלוחות השניים ישראל עצמם הם היוצרים את התורה. בשכלם התורה נוצרת ומבשילה, ומשתקף בה כוח החידוש והיצירה

46. דרוש י"ח מן הדרושים הנדפסים בסוף שו"ת בית הלוי, ח"ב.

האנושיים. כל אותם כתרים שקשרה היהדות לאדם כיוצר וכמחדש, המסוגל להכריע את קונו בדבר הלכה⁴⁷, שייכים, אליבא דתפיסה זו, רק למצב שמהלוחות השניים ואילך, ואינם נוגעים למצב המקורי שהיה קודם החטא. רק בעקבות החטא נתחדש עקרון המעורבות האנושית, הדורש מן האדם מאמץ ויגיעה מרובים, אך גם נותן לו להגיע לדרגת התעלות אנושית גבוהה יותר, אם ישקיע את הכוחות הנדרשים. מעתה, התורה דורשת מן האדם אקטיביות, ואין הוא יכול עוד להיות כלי קיבול לשפע האלקי השופע עליו מלמעלה, כפי שהיה קודם לכן.

מערכת זו - אשר עקרונותיה המרכזיים מופיעים אף בפירושו לתורה של הנצי"ב מוולוז'ין, קרובו ועמיתו של בית הלוי⁴⁸ - תואמת את דברינו דלעיל, על המעבר לאחר חטא העגל ממדיניות חינוכית רוחנית המבוססת על קליטה סבילה של האדם, לדרישה ליזמה ולמרץ כדי לספק את צרכיו הרוחניים.

47. עיין בבא מציעא נט:, פו.; נפש החיים שער ד', פרקים י"א-י"ד, איש החלכה, עמ' 71-73, 83-84, ועוד.

48. העמק דבר, שמות ל"ד, א, דברים ד', יד.

במדבר סיני

וישמע משה את העם בכה למשפחתיו איש לפתח אהלו, ויחר אף די מאד, ובעיני משה רע. ויאמר משה אל ד': למה הרעת לעבדך ולמה לא מצתי חן בעיניך, לשום את משא כל העם הזה עלי. האנכי הרייתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו, כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האמן את הינק, על האדמה אשר נשבעת לאבותיו. מאין לי בשר לתת לכל העם הזה, כי יבכו עלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה. לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבד ממני. ואם ככה את עשה לי הרגני נא הרג אם מצאתי חן בעיניך, ואל אראה ברעתי. ויאמר ד' אל משה: אספה לי שבעים איש מוקני ישראל אשר ידעת כי הם וקני העם ושטריו, ולקחת אתם אל אהל מועד והתיצבו שם עמך. ויחדתי ודברתי עמך שם, ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם, ונשאו אותך במשא העם, ולא תשא אתה לבדך. ואל העם תאמר התקדשו למחר ואכלתם בשר כי בכיתם באוני ד' לאמר מי יאכלנו בשר כי טוב לנו במצרים ונתן ד' לכם בשר ואכלתם. לא יום אחד תאכלון ולא יומים ולא חמשה ימים ולא עשרה ימים ולא עשרים יום. עד חדש ימים עד אשר יצא מאפכם והיה לכם לזרא יען כי מאסתם את ד' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים. ויאמר משה שש מאות אלף רגלי העם אשר אנכי בקרבו ואתה אמרת בשר אתן להם ואכלו חדש ימים. הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם אם את כל דגי הים יאסף להם ומצא להם. ויאמר ד' אל משה היד ד' תקצר עתה תראה היקך דברי אם לא

(במדבר י"א, י-כג.)

