

איתמר אלדר

מעמד הר סיני והגבלותיו

'והגבלת את העם סביב'

מעמד עשרת הדיברות נפתח במספר ציוריים המהווים הכנה למעמד עצמו.

פרק י"ט פותח בהתגלותו של הקב"ה למשה ובכריתת ברית מקדימה, שבה בני ישראל מביעים את נכונותם לקבלת הברית. לאחר היענותם של בני ישראל מודיע הקב"ה למשה:

הִנֵּה אֲנִי בָא אֵלֶיךָ בְּעָב הָעֶנָן בְּעָבֹר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרִי עִמָּךְ וְגַם בְּךָ יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם (שמות י"ט, ט).

מיד אחר כך מצווה הקב"ה את משה:

שמות י"ט, י לָךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וּכְבַּסוּ שְׂמַלְתֶּם.
י וְהָיוּ נֹכְחִים לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי כִּי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יֵרֵד ה' לְעִיְנֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינִי.
יב וְהִגַּבְלָתָ אֶת הָעָם סָבִיב לְאָמַר הַשְּׁמֵרוּ לְכֶם עֲלֹת בְּהָר וְנִגַּע בְּקִצְחוֹ כָּל הַנִּגַּע בְּהָר מוֹת יוֹמָת.
יג לֹא תֵגַע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסְקַל אוֹ יָרֵה יִירֶה אִם בְּהִמָּה אִם אִישׁ לֹא יַחֲיֶה בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל הִמָּה יַעֲלוּ בְּהָר.

משה יורד מן ההר וממלא את צו ה',¹ ומיד אחר כך מתחיל המעמד:

שמות י"ט, טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהִיט הַבָּקָר וַיְהִי קֶלֶת וּבָרְקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקָל שֹׁפָר חֲזָק מְאֹד וַיַּחֲרֹד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה.
יז וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לִקְרֹאת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֶה וַיִּתְּצֻבוּ בְּתַחֲתִית הָהָר.
יח וְהָרַסְנִי עֵשֶׂן כָּל מִפְּנֵי אֲשֶׁר יֵרֵד עָלָיו ה' בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׂנוּ כְּעֵשֶׂן הַכֹּבֶשֶׂן וַיַּחֲרֹד כָּל הָהָר מְאֹד.

1. אמנם הכתוב אינו מציין שמשה חזר על דברי ה' בעניין ההגבלה לעם, אך מהנאמר בפסוק כג, ששם משיב משה לקב"ה "לא יוכל העם לעלת אל הר סיני כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו", משמע שמשה אכן הזהיר את העם.

יט וַיְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֶזֶק מְאֹד מִשֶּׁה יִדְבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל.

כאן מגיע המעמד לשיאו, ונדמה כי בא הרגע שבו אמור הקב"ה לקיים את הבטחתו "בעבור ישמע העם בדברי עמך". היום השלישי הגיע, ההר אפוף עשן ואש, קול השופר חזק ומזעזע, וברגע פלאי זה משה מדבר והאלוהים עונה אותו בקול.²

אין רגע מתאים יותר מזה לפתוח בעשרת הדיברות, אלא שכאן מופיעה פרשה נוספת המעלה תמיהות רבות:

וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה.	שמות י"ט, כ
וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בְּעַם פֶּן יִהְרָסוּ אֶל ה' לְרֹאוֹת וְנִפְל מִמֶּנּוּ רָב.	כא
וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנֹּגְשִׁים אֶל ה' יִתְקַדְּשׁוּ פֶן יִפְרָץ בָּהֶם ה'.	כב
וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' לֹא יוּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל הַר סִינַי כִּי אַתָּה הָעֹדֶתָ בָּנוּ לֵאמֹר הַגְבֵּל אֶת הָהָר וְקִדְּשֵׁנוּ.	כג
וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי ה' לֵךְ רֵד וְעֲלִיתָ אֵתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֶל יְהִרְסוּ לַעֲלֹת אֶל ה' פֶּן יִפְרָץ בָּם.	כד
וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל הָעָם וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם.	כה

שאלות רבות עולות מפרשה זו, על חלקן עמלו פרשנים וחוקרי מקרא רבים:

א. בפסוק יח כבר נאמר שה' ירד על ההר; לשם מה צריך הכתוב לחזור על כך בפסוק כ?³

ב. לשם מה צריך הקב"ה לשוב ולהגביל את העם בהגבלה שכבר ציווה עליה (בפס' יב-יג)? וגם אם אמנם יש צורך בחזרה על ההגבלה, האם לא ראוי לחזור עליה טרם המעמד, ולא לאחר שהמעמד כבר התחיל? הפסוקים מוצגים באופן כזה שנראה כביכול שנשמט עניין האזהרה מזיכרונו של זוכר כל הנשכחות, וברגע האחרון הוא קורא למשה ומזכיר לו.⁴

2. על פשרו של ביטוי זה נעמוד בהמשך.

3. מ"ד קאסוטו מציע: "אמנם נרמזה כבר ירידה זו בפס' יח, אבל רק בדרך אגב, במשפט משועבד, כסיבה לתופעות טבעיות, והיה מן הראוי לחזור עליה במשפט ראשי ועצמאי, כעל עניין עיקרי..." (מ"ד קאסוטו, **פירוש לספר שמות**, ירושלים תשי"ד, עמ' 161).

4. רש"י בדבריו משיב על שתי הקושיות גם יחד: "שמזרזין את האדם קודם מעשה וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה" (על פי מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 218). מ"ד קאסוטו מסביר את רעיון החזרה בצורך להדגיש את רעיון ההפרדה וההרחקה דווקא בשעת מעשה. חוקר המקרא מובינקל מציע שעניינה של חזרה זו הוא ספרותי, ומגמתה ליצור התמהמהות במהלך העלילה למען הגברת המתח (מובא בספרו של א' טוויג, **מתן תורה בסיני**, ירושלים תשל"ה, עמ' 42, הערה 69), אולם הסבר זה, גם אם

ג. הקב"ה בדבריו למשה מזכיר גם את הגבלת הכוהנים הניגשים אל ה'. מי הם אותם הכוהנים? חשוב לזכור כי עדיין לא ניתן הציווי על כהונתם של אהרן ובניו, וזו הפעם הראשונה שאנו נתקלים בתואר זה ביחס לבני ישראל.

ד. משה שואל את הקב"ה לפרשה של החזרה על הציווי להגבלת העם, והקב"ה משיב: "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בם" (שם, כד). כיצד עונים דברים אלו על שאלתו של משה? נדמה, כי הקב"ה חוזר על דבריו ללא מתן שום הסבר נוסף.⁵

ה. עיון מדוקדק בפרשה שקדמה לעשרת הדיברות, מגלה שהפסוקים שבהם אנו עוסקים, המתארים את ההגבלה הנוספת לעם ול"כהנים" (י"ט, כ-כה) נראים כנטע זר במקום שבו הם מופיעים:

ראשית, כבר עמדנו על כך שמצד הרצף הרעיוני, המשכו הישיר של פסוק יט - "ויהי קול השפר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יעננו בקול" - הוא תחילת עשרת הדיברות: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". מוזר, שבשיא המעמד, לאחר התיאור הדרמטי של "משה ידבר והאלהים יעננו בקול", עובר הכתוב לספר על ירידתו של ה' אל ראש ההר ודבריו למשה ביחס להגבלות, ורק אחר כך שב הכתוב וממשיך בתיאור המעמד מהמקום שבו הפסיק קודם.⁶ שנית, השם השולט בפסוקים המתארים את הרקע למעמד הוא שם אלוהים: "ויוצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה... משה ידבר והאלהים יעננו

נכון הוא, אינו מתייחס לעלילה מבחינה מציאותית. לענ"ד הכלים הספרותיים משרתים את העלילה המקראית, ולא להפך. על כן גם לפתרון זה עדיין ניצבת השאלה במלוא תוקפה: מדוע היה צריך הקב"ה להזהיר את בני ישראל פעם נוספת?

5. חזרה מיותרת זו הביאה את רשב"ם לפרש אחרת את דברי משה. לטענתו, משה שואל את הקב"ה אם חזרה זו על ההגבלה באה להוסיף על דבריו הקודמים, שאף להביט מרחוק אסור. וממילא, מבין רשב"ם שתשובתו של ה' היא שאמנם לראות מרחוק מותר, אך להתקרב ולראות אסור. אולם בדבריו אלו רשב"ם אינו פותר את השאלה בדבר הצורך בחזרה, ומלבד זאת קשה לראות כיצד פירוש זה הולם את הנאמר בפסוק כד.

6. אמנם, רשב"ם מנסה לפתור קושי זה, באומרו שהביטוי "משה ידבר והאלהים יעננו בקול", אינו מוסב על עשרת הדיברות כי אם על הדו-שיח בפסוקי ההגבלה הנוספת (כ-כה). אך נראים יותר דברי רש"י על פי המכילתא (שם) שביטוי זה מתאר את צורת אמירת עשרת הדיברות על ידי משה כשקול ה' מהדהד ברקע, מפני שלפי רשב"ם לא מובן מדוע הכתוב מספר לנו באופן כה דרמטי על אופי הדיון שהוא טכני ורק מקדים את המעמד. על פי הסברו של רש"י נסביר גם את דברי העם אל משה "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות", כלומר: **המשך** לדבר עמנו אתה וקול ה' יחדל, ולא: **החל** לדבר עמנו אתה ולא אלוהים, כפי שנגזר מהפירושים האחרים.

7. אמנם בין שני אלו מופיע שם הווה - "והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש". אך נראה שפסוק זה בא כהערת אגב של הכתוב, שעניינה להסביר את הסיבה שההר כולו עשן,

בקול" (י"ט, יז-יט), וכך גם מתחילים עשרת הדיברות ב"וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". לעומת זאת, את רצף השימוש בשם אלוהים קוטעים פסוקי ההגבלה המופיעים אך ורק בשם הוויה (שמונה פעמים!), ושם אלוהים נעדר לחלוטין מפסוקים אלו.

נקודה שלישית, שאף אליה ראוי לשים לב, היא תיאורו של ההר: בפסוקים המתארים את המעמד, מתואר ההר כולו בזעזוע וחרדה: "והר סיני עשן פלו מפני אשר ירד עליו ה' באש... ויחרד כל ההר מאד" (י"ט, יח). ההר כולו אפוף בעשן ואש, ובתיאור ירידתו של הקב"ה עליו אין חלוקה בין ראש ההר לכל ההר. לעומת זאת, הפסוק הפותח את פסוקי ההגבלה מתאר את ירידתו של הקב"ה על ההר בשונה ממה שהיה עד כה: "וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה" (י"ט, כ).⁸

גם בנקודה זו חורגים פסוקים אלו מהתבנית המובאת לפני כן בפסוקים המתארים את המעמד.⁹

וממילא כשהכתוב מזכיר את ה' הוא מזכירו בשמו - שם הוויה; אולם כשחוזרים אנו לזירת העלילה, הכתוב משתמש בשם אלוהים.

8. הבחנה זו נזכרת במכילתא: "והר סיני עשן כולו. יכול מקום הכבוד ת"ל כולו... וירד ד' על הר סיני: שומע אני על כלו ת"ל על ראש ההר" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 216).

9. על חלק מן ההבדלים בין פסוקי ההגבלה (כ-כה) לבין הפסוקים שקדמו להם, עמד כבר א' שמאע, 'שתי בחינות בירידת הקב"ה על הר סיני', דף קשר של ישיבת הר עציון, גיליון 321, אלון שבות תשנ"ב. בדבריו עמד על ההבדלים בין כל פסוקי הרקע לפסוקי ההגבלה, הן בעניין הירידה על כל ההר לעומת ראש ההר, הן בעניין אווירת החרדה המובעת בפסוקי הרקע והנעדרת מפסוקי ההגבלה (נהפוך הוא, בפסוקים אלו מובע החשש שמא בני ישראל ירצו לטפס בהר. רצון זה אינו עולה בקנה אחד עם הפחד, שאמנם מביאם לנוע ולעמוד מרחוק), והן בעניין הפנייה לכל העם בפסוקי הרקע, לעומת הפנייה לכוהנים בפסוקי ההגבלה. על פי זה שמאע טוען שיש כאן שתי בחינות ושני תיאורים של מעמד הר סיני: תיאור אחד נושא אופי של טוטליות והתגלות מוחלטת מלאת פחד ואימה, ותיאור שני נושא אופי של התגלות מצומצמת של הקב"ה, שבה קיים חשש להתקרבות יתרה. לדברי שמאע, שתי הבחינות הללו נתממשו במציאות על פי חלוקות מלאכותיות, כגון, אחת ראה משה ואחת כל העם, או שאחת נוגעת לשני דיברות ראשונים והשנייה לשאר השמונה וכו'. הצעה זו נראית דחוקה ביותר, ולכל אחת מן החלוקות הנ"ל אין אחיזה הנראית לעין בכתוב. על פי דברינו, צודק שמאע בהבחנה בדבר האופי השונה של פסוקי הרקע מפסוקי ההגבלה, אך לא בשתי בחינות מדובר, כי אם בשני מעמדים שונים, ומכאן נובעים כל ההבדלים.

ברית האגנות

תיאור ירידתו של הקב"ה אל ראש ההר מזכיר לנו תיאור דומה, שגם בו מתואר מראה כבוד ה' בראש ההר - המעמד המתואר לאחר נתינת החוקים והמשפטים בפרשת משפטים:

שמות כ"ד, א וַאֲלֵ מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֵלַי ה' אֶתְּהָן נָדָב וְאֶבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחָק.
ב וַנִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבָדּוֹ אֵל ה' וְהֵם לֹא יָגִשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ.

לאחר הציווי הזה מתואר מעמד ברית האגנות ובו כמה שלבים: ראשית, משה מספר לעם את כל דברי ה' ואת כל החוקים והמשפטים, ומשנענה העם לקבלם כותב משה את דברי הברית, בונה מזבח תחת ההר ושולח את נערי בני ישראל להקריב עליו עולות ושלמים. לאחר מכן מניח משה את חצי הדם באגנות ואת החצי השני זורק על המזבח, ולאחר שקרא את דברי הברית והעם נתרצה לקבלם, הוא זורק את הדם על העם ומכריז על כריתת הברית בין הקב"ה לישראל. וכאן מתקיים הציווי שנאמר בראש הפרשה:

שמות כ"ד, ט וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאֶבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל.
י וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלֵי כְּמַעֲשֵׂה לְבָנֹת הַסַּפִּיר וּכְעָצֵם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר.
יא וְאֵל אֲצִילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזֹז אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ.
יב וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הִהֲרָה וְהָיָה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לַחַת הָאֵבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם.
יג וַיִּקֶּם מֹשֶׁה וַיהוָה וַיְהוֹשֻׁעַ מִשְׁרָתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הַר הָאֱלֹהִים.
יד וְאֵל הַזִּקְנִים אָמַר שָׁבוּ לָנוּ בָּזָה עַד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהָיָה אֶהְיֶה וְחֹרֵר עִמָּכֶם מִי בַעַל דְּבָרִים יִגֹּשׁ אֲלֵהֶם.
טו וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הָהָר וַיִּכַּסּ הָעָנָן אֶת הָהָר.
טז וַיִּשְׁכֵּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיִּכְסְהוּ הָעָנָן שְׁשֹׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֵל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מִתּוֹךְ הָעָנָן.
יז וּמָרָאָה כְּבוֹד ה' כָּאֵשׁ אֲכָלַת בְּרָאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל.
יח וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הָעָנָן וַיַּעַל אֶל הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בְּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה.

משה, אהרן, נדב, אביהוא ושבעים מזקני ישראל עולים אל ההר עד למקום מסוים שממנו הם רואים את אלוהי ישראל (בשלב זה, בני ישראל - על פי הדגשת הציווי למשה - נשארים למטה ואינם עולים עם הקבוצה המובחרת). לאחר מכן עולה משה למעלה לארבעים יום וארבעים לילה, ובשלב הזה מציין הכתוב ש"מראה כבוד ה' "

כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל". בני ישראל רואים את כבוד ה' ממקומם למרגלות ההר.

המעמד כולו הנו טקס כריתת הברית בין הקב"ה לישראל, ונראה שאף המראות שרואים נבחרים העם ממקומם, ולאחר מכן כל העם ממקומו, קשורים לכך.¹⁰ כדי להבין טוב יותר את פשרם של המראות ואת תפקידם במסגרת טקס כריתת הברית, עלינו לעיין בבריתות אחרות.

פרשנים רבים מתחבטים בבקשתו המוזרה של משה מהקב"ה לאחר חטא העגל: "ויאמר הראני נא את כבודך" (שמות ל"ג, יח). רבים עומדים על כך, שלאחר תביעתו של משה מהקב"ה להעביר את רוע גזרת ההשמדה והיענות ה' לבקשה, ולאחר בקשתו מה' שיודיע לו את דרכיו והיענות ה' גם לבקשה זו, נראית בקשתו הנוספת "הראני נא את כבודך", כלא רלוונטית, ולכאורה אף כנועזת יתר על המידה.¹¹

אף רשב"ם תמה על כך, והציע פתרון ליישוב הקושי:

תמה על עצמך, היאך מלאו לבו למשה רבינו להנות מזיו השכינה? והלא הכתוב משבחו 'ויסתר משה פניו כי ירא מהביט אל האלהים'. חס ושלוש, לא נתכון אלא לכוות לו ברית על שני דברים שנתרצה לו הקב"ה... וכן אמר 'הראני נא את כבודך', בכריתות ברית על מה שהבטחתני. כמו שעשה לאברהם כשאמר 'במה אדע'... אף כאן שאל משה לקב"ה קיום ברית ונתרצה לו הקב"ה **שיראה לו בכריתות ברית כדכתיב 'ויעבור ה' על פניו ויקרא' וגו', וכתוב בתריה 'הנה אנכי כורת ברית'...** (רשב"ם לשמות ל"ג, יח).

היסוד שמניח רשב"ם בדברים אלו הוא, שבכריתות ברית בין הקב"ה לבני האדם נוהג הקב"ה לבוא ולהיראות לפנייהם באופן מסוים, ועל ידי כך להעניק תוקף וקיום לברית שנכרתה. לא יעלה על הדעת שבכריתות ברית בין שני צדדים צד אחד ייעדר מטקס החתימה. כך גם הקב"ה עושה חסד עם הבאים בבריתו ומופיע בטקס כריתות הברית, ובכך מעניק תוקף והדדיות לברית. אמנם בכל פעם מופיע הקב"ה באופן אחר, המתאים לרמתו של האדם שאליה הוא מתגלה. כך הוא עושה לאברהם בברית בין הבתרים בעברו על פניו בלפיד אש ותנור עשן, כשאברהם נתון בתרדמה ובמחזה לילה, וכך הוא עושה למשה בעברו על פניו בענן בברית "ג המידות, כשמשה נמצא בעירנות מלאה.

10. יצוין כי הפרשנים חלוקים ביחס למיקומה הכרונולוגי של פרשה זו, ונתייחס לכך בהמשך.
11. "אמרו מלאכי השרת, הרי אנו משרתים לפניו ביום ובלילה ואין אנו יכולים לראות את כבודו, ועמדו בזעף ובבהלה להרגו..." (פרקי דרבי אליעזר, מהד' היגר, פרק מה). ועיין רש"י: "ראה משה שהיה עת רצון ודבריו מקובלים והוסיף לשאול הראותו מראית כבודו".

נדמה, כי זו גם משמעות ההיראות של הקב"ה במעמד זה, לאצילי בני ישראל מחד, ואל כל ישראל מאידך.¹² לאחר שבני ישראל באו בברית עם הקב"ה, כל שנותר להם בטרם יֵשבו לסעוד את לבם בשמחה ובטוב לבב, הוא לראות את ה' הכורת עמהם ברית. לכן זוכים אצילי בני ישראל באופן חד-פעמי לראות מחזה נדיר שלא יראה אדם לבד ממשה רבינו, ואף כל ישראל זוכים למראה כבוד ה' כאשר אוכלת בראש ההר, שאמנם אינו דומה למראה שאליו זוכים אצילי בני ישראל, אך גם הוא מראה של התגלות.

על פי דברים אלו, חווים בני ישראל למרגלות הר סיני שני מעמדות בעלי אופי שונה ומטרה שונה: המעמד האחד הוא מעמד עשרת הדיברות, שבו הקב"ה יורד ומדבר אל בני ישראל את עשרת הדיברות; והמעמד השני הוא מעמד ברית האגנות, שבו הקב"ה כורת ברית עם ישראל לאחר שניתנו החוקים והמשפטים למשה.¹³

נשוב לפסוקים הקשים בפרק י"ט, שבהם מצווה משה פעם נוספת על הגבלת העם.

הזכרנו כי פסוקים אלו נראים כנטע זר בפרק י"ט מכמה סיבות, ובין השאר, בגלל תיאור ירידתו של הקב"ה אל ראש ההר. כאמור, גם בברית האגנות כבוד ה' מתגלה לעיני בני ישראל מראש ההר; לא עוד אש אוכלת וענן כבד, קולות וברקים האופפים את ההר, עד לכדי אימה המרחיקה את בני ישראל אחורנית, כי אם ענני כבוד המכסים בדומייה את כל ההר. ומבעד למסך עשן זה נראה כבוד ה' כאשר אוכלת בראש ההר בלבד. נדמה אפוא כי פסוקי הגבלה אלו מכוונים בעיקרם לברית האגנות.

גם שכיחותו של שם הוויה בפסוקי ההגבלה הנוספים מעידה על שייכותו למעמד ברית האגנות, הנושא אופי של קרבה והתגלות, לעומת מעמד עשרת הדיברות, הנושא אופי של אימה וריחוק, ובו שכיח שם אלוהים.

הדברים מוכחים גם מתוך הפסוקים עצמם:

12. עיין גם ברשב"ם לשמות כ"ד, יא.

13. יש להזכיר בעניין זה את מחלוקת רש"י ורמב"ן ביחס לסדר המאורעות: לשיטת רש"י, מעמד ברית האגנות, כולל עליית אצילי בני ישראל להר, התרחש לפני מעמד עשרת הדיברות. על פסוק ג בברית האגנות, "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים", מפרש רש"י, שמשה סיפר לבני ישראל את שבע מצוות בני נח והמצוות שבני ישראל כבר נצטוו במרה, שהרי לשיטתו כל אלו מתרחשים עוד לפני מעמד עשרת הדיברות, וודאי טרם מתן החוקים והמשפטים בפרשת משפטים, ועל כן הוא נאלץ להסביר מה הם החוקים והמשפטים שמשה מספר לבני ישראל. מעבר לאילוף הנ"ל, קשה לשיטה זו אף עצם הצורך בכריתת ברית טרם מעמד הר סיני, ובמיוחד לאור העובדה שברית מקדימה למעמד כבר ניתנה בתחילת פרק י"ט. על כן בחרנו ללכת בדרכו של רמב"ן, המפרש את סדר המאורעות ככתבם.

רַד הָעֵד בְּעַם פֶּן יִהְיֶה אֵל ה' לְרֹאוֹת וְנִפְל מִמֶּנּוּ רַב. וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגְשִׁים אֵל ה' יִתְקַדְּשׁוּ פֶן יִפְרֹץ בָּהֶם ה' (שם י"ט, כא-כב).

ראשית, הביטוי "לראות", מתאים הרבה יותר למעמד ברית האגנות, שכל מטרתו היא לחזות את האלוהים. "ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל",¹⁴ זאת בניגוד למעמד הראשון שכולו אש ועשן הגורמים לבני ישראל לפחד ולהתרחק. בסיטואציה כזו ודאי שאין צורך בחזרה נוספת על האזהרה מלהתקרב.¹⁵

שנית, גם הביטוי "הכהנים הנגשים" מתאים יותר למסופר בברית האגנות על נדב, אביהוא ושבעים מזקני ישראל, העולים וניגשים אל ה' עד לנקודה מסוימת, וממנה ממשיך משה לבדו וניגש עוד יותר אל ה'.

דבר זה עולה גם מהשוואת פסוקי ההגבלה בפרק י"ט, לפסוקי הציווי למשה על העלייה בברית האגנות:

...וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגְשִׁים אֵל ה' יִתְקַדְּשׁוּ פֶן יִפְרֹץ בָּהֶם ה'...
וְעָלִיתָ אִתָּהּ וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֵל יְהוָה לְעֹלֹת אֵל ה' פֶּן יִפְרֹץ בָּם (י"ט, כא-כד).

בדומה ל:

עֲלֶה אֵל ה' אִתָּהּ וְאַהֲרֹן נָדָב וְאַבִּיהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל...
וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֵל ה'¹⁶ וְהָם לֹא יִגָּשׁוּ
וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ (כ"ד, א-ב).¹⁷

14. אמנם, גם לפני מעמד עשרת הדיברות משה אומר "כי ביום השלשי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני" (י"ט, יא), אך כוונת הדברים שירידתו על ההר תהיה לעיניהם, ולא שהם יראו אותו ואת מראהו. מבחינה זו גם קולות וברקים המבשרים על ירידתו של ה' אל ראש ההר עונים על הגדרתו של משה "ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני", בניגוד לביטוי "ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל", שמשמעותו שמראה מסוים ומוגדר של הקב"ה נתגלה להם ובו מוקד המעמד.

15. ראייה לכך נמצאת גם בדברי משה לבני ישראל בספר דברים: "כי יראתם מפני האש ולא עליהם בהר" (דברים ה', ה). משה משמיט את האזהרה שבגללה לא עלו בהר, היות שאף ללא האזהרה לא היו בני ישראל מעזים לעלות בשל פחדם הגדול.

16. אמנם בפרק י"ט נאמר שהכהנים הניגשים אל ה' יתקדשו, וכאן נאמר שמשה ניגש אל ה' והכהנים לא יגשו אל ה', אך ההבדל נובע מהעובדה שבפרק י"ט הכתוב מעמת את הכהנים מול העם, ומנקודת מבט זו הם ומשה גם יחד ניגשים אל ה', בעוד שבפרק כ"ד העימות הוא בין משה לכהנים, ומבחינה זו, משה הוא הניגש ממש אל ה', והכהנים אמנם עלו עמו, אך הם עצמם לא ניגשו. בכל אופן, המשותף לשני המקומות הוא הצורך להגביל את הכהנים ולעצורם לאחר כבדת הדרך המותרת.

17. על הקשר התוכני-לשוני בין י"ט, כ-כד לכ"ד, א-ב עמד גם א' טוויג (לעיל הערה 4), עמ' 42-32.

"והכהנים הנגשים אל ה'"

לפי הבנתנו, הביטוי "הכהנים הנגשים" מכוון לאהרן, נדב, אביהוא ושבעים הזקנים, אלא שצריך לברר אם הביטוי "כהנים" הולם פמליה מגוונת זו.

כאמור, זו הפעם הראשונה שהכתוב משתמש בביטוי "כהנים" ביחס לבני ישראל, וזאת טרם הוכתרו אהרן ובניו בכתר כהונה. עובדה זו מעוררת את הספק לגבי משמעותו של ביטוי זה.¹⁸

המשותף לכמעט כל הפירושים הוא, שהם מבקשים לקשר בין הביטוי 'כהנים' לעבודת המשכן או הקרבנות. אולם נדמה לי כי ניתן לומר שהכהנים המדוברים הם אהרן, נדב ואביהוא וכן שבעים הזקנים, ללא הצורך לזהות בין שבעים הזקנים

לאור השוואה זו יש לבדוק את זהותן של האזהרות: "וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו" (י"ט, כב); "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה'" (י"ט, כד); "...עלה אל ה' אתה ואהרן ונדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל... ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו והעם לא יעלו עמו" (כ"ד, א-ב).

לכאורה ישנה סתירה בין י"ט, כב לפסוק כד, שהרי בפסוק כב נאמר שהכהנים נגשים אל ה', ובפסוק כד נאמר שאהרן ומשה יגשו, והכהנים נמצאים בקטגוריה אחת עם העם. דרייבר מציע לפסק את פסוק כד פיסוק ראשי במילה "והכהנים" ("ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים"), ואז העולים הם אהרן והכהנים, כפי שפירשתי, ואז דברים אלו עולים בקנה אחד עם הנאמר בפרק כ"ד (S.R. Driver, *The Book Of Exodus*, Cambridge 1953), p. 174 [1911]. אולם נראה שאין בכך צורך, כיוון שאף בפסוק כב מוזכרים הכהנים בקטגוריה אחת עם העם, כמי שצריכים להיזהר: "רד העד בעם... וגם הכהנים הנגשים אל ה'...", כלומר שגם הכהנים, שאמנם יזכו לקרבה גדולה יותר, אף הם שותפים לאזהרה מלהתקרב יתר על מידתם.

הסבר זה אף עולה בקנה אחד עם התיאור בפרק כ"ד, שגם בו יש שלוש קטגוריות: העם שלא עולה, הכהנים שיעלו ויגיעו עד נקודה מסוימת ושם יעצרו, ומשה שרק הוא יוכל להמשיך למעלה. אם כן יש מקום להזהיר את כל מי שהוגבל - גם את העם וגם את הכהנים (את ציונו של אהרן בנפרד בפסוק כד לא יקשה להסביר, שהרי גם בפרק כ"ד, בתדריך שנותן משה לכהנים, הוא מציין את אהרן וחור הנמצאים עמם, כלומר שהם היו בעלי מעמד מיוחד, וממילא כשמזכיר הקב"ה למשה את הפמליה שתעלה עמו, לא מן הנמנע שיזכיר את הבכיר שבהם - אהרן).

18. רש"י מציע שהכוונה לבכורות שהעבודה בהם, והביטוי "הנגשים אל ה'", כוונתו לתאר את עבודתם, עבודת הקרבנות. בגמרא מובאת גם דעתו של רבי שהכוונה לנדב ואביהוא, על שום שעתידים להתמנות לכהנים (זבחים קטו ע"ב; הוא לא מזכיר את אהרן, כיוון שבהמשך הפסוקים מוזכר אהרן בנפרד). חזקוני מציע, שהכוונה לשבעים זקנים שהיו בעצמם בכורות (נראה, שחזקוני מנסה לגשר בין דעת רש"י לבין דברי המכילתא: "רבי יהושע בן קרחא אומר, נדב ואביהוא, אינו אומר הכהנים אלא הכהנים הנגשים אל ה', וכשהוא אומר וגם, אף הזקנים עמם" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ד, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 217).

לבכורות או להדגיש כי נדב ואביהוא נקראו כך על שם העתיד, על מנת שיוכלו להלום את התואר "הכהנים". ראייה לכך עולה מתוך עיון בכמה מקומות אחרים שבהם מופיעה משרת הכהן:

א. ברשימת שרי דוד מופיע הביטוי: "ובני דוד כהנים היו" (שמ"ב ח', יח). כמובן, לא מדובר במשרת כהונה דתית, ראשית מפני שבני דוד ודאי לא היו משבט הכהונה, ושנית, מפני שברשימה זו מופיעים כוהני הדת "צדוק בן אחיטוב ואחיהם בן אביתר כהנים". פשרו של ביטוי זה נמצא ברשימה המקבילה בדברי הימים, ושם מתחלף הביטוי "כהנים" ביחס לבני דוד, ובמקומו מופיע הביטוי "הראשונים ליד המלך" (דה"א י"ח, יז), כלומר, משרתי המלך הבכירים.

ב. ברשימת שרי שלמה מופיע הביטוי "וזבוד בן נתן כהן רעה המלך" (מל"א ג', ה). אף כאן יהיה זה דחוק לטעון שהכוונה לכוהן ה', מכמה סיבות:

1. ברשימה כבר מופיע כוהן ה': "עזריהו בן צדוק הכהן".¹⁹
2. ידוע לנו כי רַע המלך מהווה תפקיד רשמי בפני עצמו,²⁰ ואם כן, כיצד שירת זבוד בן נתן בשתי משרות?

נראה, שהשאלה האחרונה היא גם המפתח לפתרון. זבוד לא נשא במשרת כהונה דתית. הוא היה האיש הקרוב ביותר לשלמה - "רַע המלך". משמעות הכהונה המוזכרת כאן, היא 'שירות', ולא דווקא שירות בקדש. זבוד 'כיהן' בתפקיד משרת המלך הקרוב לו ביותר, וזהו, אם כן, פשרו של הביטוי "כהן רעה המלך".²¹

על פי דברים אלו, ניתן להסיק שהביטוי כוהן מכיל שתי משמעויות: האחת, שם תואר כללי המתאר אדם הנושא בתפקיד ציבורי, שבו הוא משרת את המלך או את הציבור. תפקיד זה איננו נושא בהכרח אופי דתי. השנייה, לאור הנאמר בשמות כ"ח, א: "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי אהרן נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר בני אהרן". כאן קובע הכתוב שמעשה אהרן ובניו לדורותיהם הם המשרתים את ה', או בלשון הכתוב - המכהנים לו.

על כן, בטרם נאמר ציווי זה בפרשת המשכן, בעוד שבט הכהונה לא הובדל לשרת את ה', בהחלט סביר שהביטוי "והכהנים" אינו מכוון בהכרח למשרתים את

19. קושי אחר הקיים ברשימה זו הוא הופעתם של צדוק ואביתר ככהנים, זאת לאחר ששלמה כבר גירש את אביתר. מגוון תשובות ניתנו לבעיה זו, ואכמ"ל.

20. עיין שמ"ב י"ג, ג: "ולאמנן רַע ושמו יונדב"; שמ"ב ט"ו, לז: "ויבא חושי רעה דוד". העובדה כי לדוד, לשלמה ולאמנן היו רַעים שיעצו להם, מלמדת כי אין מדובר במשהו מקרי ומזדמן אלא בתפקיד קבוע.

21. ראייה לכך יש בשמ"ב כ', כה-כו: "ושיא [ושָׂאָא קרי] סֶפֶר וצדוק ואביתר כהנים. וגם עירא היארי היה כהן לדוד".

ה', כי אם למשמעות היותר כללית של הביטוי, כלומר משרתי הציבור, וכאלה היו אהרן ובניו ושבעים הזקנים.²²

22. מן הראוי לבחון את המקומות שבהם הוזכר התואר 'כהן' ללא קשר לישראל:
1. "ומלכיצדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון" (בראשית י"ד, יח). במקרה זה, על פי ההקשר ולפי רוב הפרשנים, נראה שהכוונה לאדם המשרת בתפקיד דתי. לדעת חלק מן הפרשנים, הכתוב מציין עובדה זו כדי לומר לנו שאברהם נתן מעשר לכוהן המשרת את ה', ולא למי שמשרת אלוהים אחרים (רמב"ן). בהקשר זה, מעניינת העובדה שמלכי בית חשמונאי שמלכו ביהודה נטלו לעצמם כתר כהונה בהסתמך על 'תקדים מלכיצדק', ואף צאצאיהם כונו בשם 'כהנים לאל עליון' (מ' ויינפלד, **אנציקלופדיית עולם התנ"ך: שמות**, תל אביב 1993, עמ' 106).
 - ראב"ע אף רוצה לעשות מקרה זה לבניין אב לשאר המקומות: "כדברי המתרגם ארמית [אונקלוס]: 'הוא משמש קדם אל עלאה' וכן כל כהן. והעד, וכהנו לי (שמות כ"ח, מא)".
 - ראב"ע טוען כאן כי כל כוהן שבמקרא הוא המשמש כמשרת דת (וכך הוא אומר גם בפירושו הארוך לשמות שיובא להלן). כאמור ראינו שהפסוק משמות כ"ח לא רק שאינו עד נאמן על כך, כי אם דווקא הוא ההוכחה לכך שמדובר בתואר שמשמעותו שירות, לאו דווקא לאלוהים, כאשר **שם** מיוחד שירות זה לה'.
 2. המקור הבא הוא אצל יוסף במצרים: "...ויתן לו את אסנת בת פוטי פרע כהן אן לאשה" (בראשית מ"א, מה; רש"י ורמב"ן חלוקים אם מדובר בפוטיפר, אדוניו של יוסף בהגיעו למצרים, או שמא מדובר באישיות אחרת). הפרשנים חלוקים בדבר תפקידו של 'כהן אן': ישנם הטוענים שגם כאן מדובר בתפקיד דתי, שמשמעותו עבודה ושמשות לפני האל - אלוהי ישראל - או להבדיל אלוהים אחרים (ראב"ע לשיטתו). לעומת זאת, ישנם הטוענים שמדובר במשרה שלטונית ולא בהכרח דתית (לשון רשב"ם: "שר של אותה העיר כדכתיב 'ובני דוד כהנים היו' - שלטונים").
 - מחלוקת דומה מופיעה גם בשני מקומות נוספים שבהם מופיע הביטוי "כהן":
 3. "רק אדמת הכהנים לא קנה כי חק לכהנים מאת פרעה ואכלו את חקם אשר נתן להם פרעה על כן לא מכרו את אדמתם" (בראשית מ"ז, כב). רש"י: "הכומרים"; חזקוני: "השרים".
 4. "ומשה היה רעה את צאן יתרו חתנו כהן מדין" (שמות ג', א) - רש"י לעומת אחרים. יוצא ממקורות אלו שתיכנה שלוש שיטות (שבהן גם אוזנים הפרשנים השונים):
 - א. כוהן פירושו תמיד משרת דת, אם זה את דת ישראל ושירות לאלוהי ישראל, ואם זה עבודה זרה ושירות לאלוהים אחרים ("וכל כהן שבמקרא משרת הוא לשם או לעכ"ם...") - ראב"ע בפירושו הארוך לשמות ב', טז).
 - ב. כוהן פירושו בדרך כלל משרת דת, אלא שישנם מקרים חריגים, שבהם מופיע ביטוי זה כמתאר גדולה, ולא בהכרח גדולה דתית ("כל לשון כהן משרת לאלהות הוא, חוץ מאותן שהם לשון גדולה, כמו כהן מדין, כהן און" - רש"י לבראשית מ"ז, כב).
 - ג. כוהן פירושו **משרת**, ובתור שכזה הוא מופיע בכל מקום שבו הכתוב רוצה לתאר משרת: לעיתים מדובר במשרת דת, ולעיתים משרת בשררה ציבורית שאינה דתית. ועל כן בכל מקום שבו מופיע כוהן, יש לבחון לגופו באיזה הקשר הוא מובא ("והאמת כי לשון כהונה שרות, אבל לא לאלהות בלבד..." - רמב"ן לבראשית מ"א, מה).
 - אנו, כאמור, הלכנו בדרכו של רמב"ן.

ראוי לציין כי לשיטת רש"י ולשיטת חזקוני שמדובר בבכורות,²³ הרי שהביטוי הנלווה ל"כהנים" - "הנגשים אל ה'" - אינו כפשוטו, אלא כוונתו: המשרתים את ה', כלומר, מעין מטפורה המתארת את עבודת ה' כגישה אליו (קושי לא מבוטל עולה מהסבר זה, והוא העובדה שמבחירתם של הבכורות ועד לכאן, לא מצינו הקרבת קרבנות או כל עבודה אחרת שבני ישראל מצטווים עליה, ואם כן הסבר הביטוי "נגשים אל ה'" כעבודה, בשלב זה טרם כינון עבודת המשכן, נראה מוזר).

על פי הבנתנו, הביטוי "הנגשים אל ה'" מתפרש כפשוטו ומיוחס לאותו מעמד שבו הכהנים - כלומר פמלייתו של משה: אהרן, נדב, אביהוא, ושבעים הזקנים, המכונים 'אצילי בני ישראל' - עוזבים את העם ומטפסים במעלה ההר לחזות באלוהים.

לשיטה זו, מובנת גם תשובתו של הקב"ה למשה. משה אינו מבין מדוע מזהירו הקב"ה שנית, ועל כך משיב הקב"ה: "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בם" (י"ט, כד). אמנם כבר הוזהר העם על עלייה בהר, אך אינה דומה הסיטואציה הראשונה לשנייה. האזהרה הראשונה באה לעם שלא יתקרב אל ההר במעמד עשרת הדיברות, מעמד שבו נראה שאכן אין חשש שהעם יתקרב לראות, לא רק בגלל האזהרה אלא בעיקר בגלל אופיו של המעמד המלווה בפחד ואימה. אנו קוראים על החרדה הגדולה שאמנם אוזחת בכל מי שנמצא בסביבות ההר, ואף על העם נאמר שלא רק שלא התקרב, אלא "וירא העם ויגעו ויעמדו מרחק" (שם, טו).

אולם לאחר זמן תחלוף הסערה, הקולות יידומו, הברקים יכבו, ואת מקומם יתפוס קול דממה דקה, שיימשך עד תום נתינת המשפטים למשה וירידתו של הקב"ה למעמד טקס ברית האגנות.

במעמד זה, אשר אין בו קולות וברקים ואין קול שופר הולך וחזק, וכל מטרתו לאפשר לישראל לחזות ולראות בה', יש מקום לאזהרה מחודשת. אמנם יינתן לעם ישראל לראות, אך גם ראייה זו חייבת להיות מוגבלת: "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בם" (י"ט, כד). כאשר יעלו משה, אהרן ופמלייתו אל ההר, יידרשו הכהנים והעם להגבלה מחודשת.

היות שבמעמד זה זוכים אהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל לעלות אל ה', רובצת לפתחו של המעמד הסכנה שהעם והם ירצו להתקרב יתר על המידה שניתנה להם, ועל כן יש מקום להזהירם.

23. ראה לעיל, הערה 18.

תוכנם של פסוקים אלו, כאמור, מעיד על כך שהם מכוונים לברית האגנות ולא למעמד עשרת הדיברות. אך היותם קוטעים את רצף הפרשה גם מבחינה ספרותית, מעיד שפרשה זו אינה נמצאת במקומה הטבעי, ובעצם מבחינה כרונולוגית דברים אלו נאמרו למשה מפי הקב"ה רק בתום מסירת החוקים והמשפטים, ממש לפני ברית האגנות, אלא שהפרשה נלקחה משם ו'הונחה' מפי הגבורה שלא במקומה, וזאת באופן שנרגיש בהעברה זו ונוכל להחזירה למקומה הכרונולוגי.²⁴

אהבה ויראה - בחירה וכפייה

מדוע לא נכתבה פרשה זו במקומה הכרונולוגי, בברית האגנות, באותו מקום שבו ניתן הציווי על החלוקה בהתקרבות בין משה לכהנים והעם (כ"ד, א-ב)?²⁵

נראה, שהפתרון לשאלה זו נעוץ בהבנת שני המעמדות כפי שתיארנו אותם:

מעמד עשרת הדיברות הוא המעמד המכונן את מערכת היחסים בין הקב"ה לישראל. במעמד זה נגלה הקב"ה לישראל בקולות וברקים. במעמד זה מקבלים עליהם בני ישראל את יסודות האמונה והדת, ובעצם מקבלים עליהם עול מלכות שמים. במעמד זה לא מוטל עליהם שום תפקיד אקטיבי. נהפוך הוא, כל שעליהם

24. אברבנאל בפירושו על התורה מבין אף הוא שצו זה של הקב"ה למשה נוגע לעלייה המוזכרת בפרק כ"ד בברית האגנות, אך לדעתו מיקומה הכרונולוגי של פרשה זו הוא אמנם לפני עשרת הדיברות, והסיבה שהקב"ה מקדים את המאוחר נוגעת לתוכנו של הדו-שיח: "ולפי שראה ית' שהיה משה מבקש טענות לשלא ירד מן ההר הוצרך לומר לו עוד לך רד ועלית אתה ואהרן עמך ר"ל לך רד לשבת עם העם כלפניהם ואל תאמר בלבבך ואיך אהיה אני שיהיה לכל אחד מן העם בנתינת התורה ובמעמד קדוש אשר כזה. כי הנני מודיעך שתעלה אתה ואהרן עמך אל ההר..." (אברבנאל לשמות י"ט, כג).

את עצם החזרה על דברי ההגבלה, מסביר אברבנאל בכך שהקב"ה ראה שמה נמצא לבדו, ולכן קרא לו כדי שירד ויהיה עם העם, לא כדי למנוע אותם לטפס, שעל זה כבר נצטוו, כי אם בשביל למנוע מהם לפרש את המראות שהם רואים בצורה גשמית ולא נכונה. דברי אברבנאל קשים מכמה צדדים: א. לכאורה בדברי ה' "רד העד בעם פן יהרסו... ונפל ממנו רב" אין כל רמז לעניין פרשנות מוטעית של המראות; ב. על פי דבריו, הקב"ה אמנם אינו חוזר בפסוק כד על דבריו מפסוק כב, אך הכוהנים הנזכרים בפסוק כב אינם הכוהנים הנזכרים בפסוק כד: הכוהנים הנזכרים בפסוק כב באים בתוך האזהרה של ה' למשה למנוע מבני ישראל לפרש לא נכון את דבריו, ואילו הנזכרים בפסוק כד, באים בתוך האזהרה של ה' למשה למנוע מההולכים עמו בברית האגנות לעלות למעלה ממידתם, וחלוקה זו אף היא קשה.

25. ראוי לציין, שלשיטת רש"י, שמעמד ברית האגנות קדם למעמד הר סיני, שאלה זו יכולה להתבאר יפה ואף להוות חיזוק לשיטתו. אך אז נשאלת השאלה לשיטתו, מדוע נדחתה פרשת ברית האגנות לסוף פרשת משפטים, ואילו האזהרה שקדמה לה נשארה במקומה המקורי הכרונולוגי לפני עשרת הדיברות. אנו הלכנו, כאמור, לשיטת רמב"ן, שעל פיה הסדר המובא בפסוקים הוא הסדר הכרונולוגי של המאורעות.

לעשות הוא להתייבב בתחתית ההר, לא לגעת, לא להתקרב, ולהמתין לקב"ה שיכפה עליהם את חילו וגבורתו.

שטופי פחד ומלאי אימה נעים בני ישראל מרחוק. לא רק שאין הם עומדים במחזה הנגלה לעיניהם; הם אף אינם מסוגלים לעמוד בקולות המתלווים למעמד זה.

במעמד זה מתגלה הקב"ה במידת הדין והגבורה. כל ההר כולו עשן כעשן הכבשן, אש וענן מלווים את התגלותו של הקב"ה בשם אלוהים, התגלות שכל כולה כובשת ומשתקת את העומד נכחה. במעמד זה לומדים בני ישראל (בפעם הראשונה בצורה מסודרת ושיטתית) להכיר את החוק, את המשמעת ואת ההגבלה.

מעמד ברית האגנות, לעומתו, הוא מעמד בעל אופי שונה לחלוטין. במעמד זה אין קולות וברקים, אין אש המלחכת את שולי בגדיהם של בני ישראל הניצבים בתחתית ההר, ואין קולות וברקים המזעזעים את אמות ספיו של כל יצור. נהפוך הוא, מעמד זה הוא מעמד של שמחה. נערי בני ישראל מקריבים עולות ושלמים, נבחרים העם זוכים לטפס בהר שאסור היה לגעת בקצהו, על מנת לחזות במלך בהיכלו. מעמד זה הוא טקס הברית: ברית הדדית שבה יש שני צדדים וביניהם כתב הברית - החוקים והמשפטים.

במעמד זה מתגלה הקב"ה לישראל בשם הוויה: לא כמלך הכופה את מלכותו בפחד ואימה על נתיניו בין אם ירצו בין אם לא ירצו - כי אם כבן ברית, הבא להשתתף בטקס כריתת הברית וליהנות מן השמחה והחגיגה שבעקבותיו. העולות שמקריבים נערי בני ישראל ממלאות שולחנו של גבוה, והשלמים שאותם הקריבו כיסו את שולחנות בני ישראל, "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (כ"ד, יא).

מעמד זה, בשם הוויה, מכונן סוג קשר נוסף בין הקב"ה לישראל, קשר שבו הקב"ה כביכול שותף שווה לבני ישראל. במעמד זה יכולים נציגי העם אף לראות בשותפם, ועל אף גורלו הידוע של הצופה במראה כזה, נמנע הקב"ה מלשלוח ידו אל אצילי בני ישראל, כדי לא לפגום בתחושת השותפות בינם לבינו וכדי לא להמעיט ולהחסיר מן האהבה האין סופית, המתמזגת ברגע שמימי זה עם ענני הכבוד המכסים את ההר.

כה גדולה הקרבה, וכה גדול רצונה של כנסת ישראל להתייחד עם קודשא בריך הוא, עד שלפתע עולה ובוקעת הסכנה המאיימת: "אמר להם ר' עקיבא כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור הזהרו שאל תאמרו מים מים" ²⁶. כשחוזים באלוהי ישראל אשר "תחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר", כשנמצאים קרוב כל כך, כשצמאים ומשתוקקים כל כך, העריגה להיסחף אל תוך המים כדי

26. מתוך הברייתא "ארבעה נכנסו בפרדס" (חגיגה יד ע"ב).

לשתותם בצמא ולהיבלע בתוכם, כה מוחשית וכה אפשרית, עד שצריך לעצור ולהזהיר מפני הסכנה: "וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה'... והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בהם". ההגבלה הכרחית, גם אם כואבת היא. גם אם מקלקלת ומחסירה היא במעט את האהבה, גם אם מנתצת היא את אופוריית הדבקות ומחזירה את הדבקים לקרקע - לא ניתן בלעדיה. כך דרכו של עולם, כך דרכו של מלכו של עולם, וכך דרכה של תורתו.

התורה בנתינתה לנו, מציגה בפנינו אידאות, לעתים אף על חשבון נאמנות לסדר הכרונולוגי.

מיקומה הכרונולוגי של הגבלת הכהנים והעם פן יהרסו אל ה' לראות, הוא במעמד ברית האגנות. במציאות, שם אלוהים ושם הוויה מתאחדים זה עם זה, ולצד האהבה והדבקות באים תמיד ההגבלה והגבול. אולם בתורה מוצגות שתי האידאות בשלמותן. ההגבלה במעמד ברית האגנות נלקחה והועברה למעמד עשרת הדיברות, כי מקורה האידאי של הגבלה זו הוא במעמד עשרת הדיברות ומשם היא יונקת. מידת הדין שבעשרת הדיברות היא זו שמגבילה את הכהנים במעמד ברית האגנות.

אולם לא רק מפני שמקורה הרעיוני של ההגבלה הוא במעמד עשרת הדיברות, שם היא הונחה. ברית האגנות בתורה, מייצגת את האידאה של הדבקות בשלמותה. אין מקום בתיאור זה לביטויים של הגבלה ומעצורים. הכתוב עצמו מעיד ש"אל אצילי בני ישראל לא שלח ידו" על אף ההגבלה העקרונית (שתיאמר במפורש בספר במדבר) "ולא יבאו לראות כבלע את הקדש ומתו" (במדבר ד', כ), ואם כן, אין פה מקום לביטויים של "פן יפרץ בהם", "ונפל ממנו רב" וכדומה. בברית האגנות התורה מציגה בפנינו את הבחינה הצרופה של שם הוויה בהתגלותו לעם ישראל.²⁷

הפרדה זו בין שתי האידאות היא שגרמה לכך שפסוקי ההגבלה נכתבו שלא במקומם הכרונולוגי. אולם בהיות התורה מציגה בפנינו אידאות מחד, אך גם מוסרת עובדות היסטוריות מאידך, הונחה פרשה זו באופן שנוכל לראות במבט חד ובאופן מובהק שהיא מהווה נטע זר במקומה, והיא אף מעניקה לנו רמזים מספיקים כדי שנוכל להחזירה למקומה הכרונולוגי הנכון. על ידי כך זכינו להכיר הן באידאות שאותן רוצה התורה להציג בשלמותן והן באמת ההיסטורית המכילה בתוכה על ידי פשרה את שתי האידאות גם יחד - תורת ה' תמימה משיבת נפש.

27. כאמור, מה צריך לעשות ולמי מותר להגיע ולאן, אכן נאמר למשה בראשית מעמד ברית האגנות, אך כהוראה טכנית אינפורמטיבית ולא כאזהרה המכילה בתוכה איום, שמטרתו להזכיר את חוסר יכולתו של האדם להתקרב לאלוהים.