

פרה אזומה- טעמי המצות

שלום חזון

1. תלמוד בבלי מסכת יומא זף סז עמוד ב

תנו רבנן: + ויקרא יח+ את משפטי תעשו - דברים שאלמלא (לא) נכתבו דין הוא שיכתבו, נאלו הן: עבודה זרה, וגלוי עריות, ושפיכות דמים, וגול, וברכת השם. ואת חקתי תשמרו - דברים שהשטן ואומות העולם משיבים עליהן, ואלו הן: אכילת חזיר, ולבישת שעטנז, וחליצת יבמה, וטחרת מצורע, ושעיר המשתלח. ושמא תאמר מעשה תוהו הם - תלמוד לומר + ויקרא יח+ אני ה' - אני ה' חקתי, ואין לך רשות לחרור בהן.

2. שמונה פרקים לרמב"ם פרק ו ד"ה אמרו הפילוסופים

אמרו הפילוסופים, שהמושל בנפשו, אף על פי שיעשה המעשים המעולים - הרי הוא עושה הטובות והוא מתאוה למעשי הרעות ומשתוקק להם, והוא נפתל עם יצרו, ומתנגד במעשהו למה שיעירוהו אליו כוחו ותאוותו ותכונת נפשו, והוא עושה הטובות והוא מצטער בעשייתן. אבל המעולה - הרי הוא נמשך במעשהו אחר מה שיעירוהו אליו ותאוותו ותכונתו, ויעשה הטובות והוא מתאוה ומשתוקק להן. ובחסכמה מן הפילוסופים. שהמעולה יותר טוב ויותר שלם מן המושל בנפשו. אבל, אמרו, אפשר שיעמוד המושל בנפשו במקום שהמעולה עומד בחריבה מן הדברים, ומדרגתו פחותה בהכרח, לחיותו מתאוה לפועל הרע, ואף על פי שלא יפעל, אבל תשוקתו לו היא תכונה רעה בנפש. וכבר אמר שלמה כיוצא בזה, אמר: + משלי כא, י+ "נפש רשע איוותה רע". ואמר בשמחת המעולה במעשה הטובות, והצטער מי שאינו מעולה בעשייתן, זה המאמר: + משלי כא, טו+ "שמחה לעשות משפט, ומצרתה לפועלי און". הרי זה מה שיידאה מדברי התורה, המתאים למה שזכרוהו הפילוסופים.

ובאשר חקרנו אחר דברי החכמים בזה הענין, מצאנו להם, שהמתאוה לעבירות ומשתוקק להן - יותר טוב ויותר שלם מאשר לא יתאוה להן ולא יצטער בהנחתן. עד שאמר, שכל מה שיחיה האדם יותר טוב ויותר שלם - יהיו תשוקתו לעבירות וצערו בהנחתן יותר חזקים, והביאו בזה מעשיות, ואמרו: "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו". לא די בזה, אלא שאמרו כי שכל המושל בנפשו גדול כפי שער צערו במושלו בנפשו, ואמרו: "לפום צערא אגרא". וקר על כן, שחם ציוו שיחיה האדם מושל בנפשו, והזהירו מלומר: אני בטבעי איני מתאוה לזאת העבירה, ואפילו לא אסרתה התורה, והוא אומר: "דבן שמעון בן גמליאל אומר, לא יאמר אדם אי אפשי לאכול בשר בחלב, אי אפשי ללבוש שעטנז, אי אפשי לבוא על הערוה, אלא אפשי, ומה אעשה ואבי שבשמים גור עלי".

ולפי המובן מפשטי שני הדברים בתחילת המחשבה, הרי שני המאמרים סותרים זה את זה. ואין הדבר כן, אלא שניהם אמת, ואין ביניהם מחלוקת כלל. וזה, שהרעות אשר הן אצל הפילוסופים רעות - הן אשר אמרו שמי שלא יתאוה להן יותר טוב ממי שיצטער בהנחתן וימשול בנפשו מהן, והם הדברים המפורסמים אצל בני האדם כולם שהם רעות, כשפיכות דמים, וגניבה, וגול, והונאה, והזק למי שלא הרע, וגמול רע למיטיב, וזלזול הורים, וכיוצא באלה. והן המצוות אשר אמרו עליהן החכמים עליהם השלום: "דברים שאלמלי לא נכתבו ראויים היו לכתבן", ויקראון קצת חכמינו האחרונים אשר חלו חולי 'המדברים': 'המצוות השכליות'. ואין ספק כי הנפש אשר תתאוה לדבר מהם ותשתוקק אליו - היא נפש חסירה, וכי הנפש המעולה לא תתאוה לדבר מאלה הרעות כלל, ולא תצטער בהימנעה מהן. אבל הדברים אשר אמרו החכמים שהמושל בנפשו יותר טוב ושכרו יותר גדול - הן המצוות השמיעיות, וזה נכון, כי אלמלא התורה לא היו רעות כלל, ולפיכך אמרו שצריך האדם להניח נפשו על אהבתם, ולא ישים מתעו מהם אלא התורה.

3. רש"י במדבר פרק יט פסוק כב

זהו פירושה לפי משמעה והלכותיה. ומדרש אגדה העתקתי מיסודו של ר' משה הדרשן וזהו: ויקחו אלקי - משלהם כסם שהם פרקו נזמי הותב לעגל משלהם כך יבאו זו לכפרה משלהם: פרה אדמה - משל לבן שפחה שטיף פלטיין של מלך. אמרו תבא אמו ותקטן הצואה, כך תבא פרה ותכפר על העגל:

אדמה - על שם (ישעיה א, יז) אם אדימו כתולע, שהחטא קרוי אדום:
 תמימה - על שם ישראל שהיו תמימים ונעשו בו בעלי מומין, תבא זו ותכפר עליהם ויחזרו לתמותם:
 לא עלה עליה עול - כשם שפרקו מעליהם עול שמים:
 אל אלעזר הכהן - כשם שנקחלו על אהרן, שהוא כהן, לעשות העגל, ולפי שאהרן עשה את העגל לא נעשית
 עבודה זו על ידו, שאין קטיגור נעשה סניגור:
 ושרף את הפרה - כשם ששרף העגל:
 עץ ארז ואזוב ושני תולעת - שלשה מיני הללו כנגד שלשת אלפי איש שנפלו בעגל. וארז הוא הגבוה מכל
 האילנות ואזוב נמוך מכולם, סימן שהגבוה שנתגאה וחטא, ישפיל את עצמו כאזוב ותולעת ומתכפר לו:
 למשמרת - כמו שפשע העגל שמור לדורות לפורענות, שאין לך פקודה שאין בה מפקודת העגל,

4. השקפת הרב עמ' 91,92,95

It is our thesis that one may distinguish between motivations, explanations, and interpretations. Ascribing Divine motivations is a hopeless exercise; explaining how the ritual achieves its

purpose is a futile enterprise. But offering a subjective interpretation which will strengthen its spiritual meaning for the worshipper is not only permissible, but should even be encouraged. Maimonides extolled "those who have succeeded in finding proofs [understanding] for everything that can be explained" (Guide 3:51),² and Rabbenu Bahya (eleventh-century Jewish philosopher and moralist) urged the use of intellect "so that your faith and practice may rest on foundations of tradition and reason" (Hovot Halevavot, Intro.).³

Three Types of Questions

There are three types of questions we may ask about any phenomenon. "Why" probes *motivations* to establish why things are the way they are; "how" seeks *explanations* as to how they function effectively; and "what" looks for *interpretations* to establish meaningfulness. "Why" and "how" pertain to qualities which presumably are inherent in things; "what" deals with subjective formulations which are superimposed by the beholder for purposes of utility and convenience.

Asking "What" for Mitzvot

Remaining is the third question, "what," which inquires about the meaningfulness of particular *mitzvot* to the individual and to society. This is a legitimate pursuit. Nay, it may even be meritorious to inquire, "How can I integrate and assimilate this *mitzvah* into my religious consciousness and outlook?" "What thoughts and emotions should I feel when the *Parah Adumah* chapter is read in the synagogue?" "How can it help me achieve *devekut*, a greater closeness to God?"

Such questions reflect the need to be intellectually and emotionally engaged in the performance of a *mitzvah*, even of *hukim*. One does not ask, "Why did God legislate *Parah Adumah*?" or "How does it purify the ritually defiled?" but "What is its spiritual message to me?" or "How can I, as a thinking and feeling person, assimilate it into my world outlook?" When we say the *Shema*, we experience an acceptance of Divine sovereignty but what should we feel when we scrupulously avoid admixtures of meat and dairy?

This is what R. Moshe Hadarshan, cited by Rashi, attempted to do—to suggest an interpretation which would heighten the

5. בראשית רבה (וילנא) פרשה מז

א אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר וגו' (תהלים יח) האל תמים דרכו אמרת ה' צרופה מגן הוא לכל החוסים בו אם דרכיו תמימים הוא על אמת כמה וכמה, רב אמר לא נתנו המצות אלא לצרף בהן את הבריות, וכי מה איכפת ליה להקב"ה למי ששוחט מן הצואר, או מי ששוחט מן העורף, הוי לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות,

6. ומבין דברים פרק כב פסוק ו

1 כי יקרא קן צפור לפניך - גם זו מצוה מבוארת מן אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד (ויקרא כב כח). כי הטעם בשניהם לבלתי היות לנו לב אכזרי ולא נרחם, או שלא יתיר הכתוב לעשות השחתה לעקור חמין אע"פ שהתיר השחיטה במין החיה, והנה החורג האם והבנים ביום אחד או לוקח אותם בהיות להם דרוד לעוף כאלו יכרית המין החיה:

וכתב הרב במורה הנבוכים (ג מח) כי טעם שלוח הקן וטעם אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד, כדי להזכיר שלא ישחוט חבן בעיני האם כי יש לבחמות דאגה גדולה בזה, ואין הפרש בין דאגת האדם לדאגת הבהמות על בניהם, כי אמת האם ותנותה לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדבור אבל הוא מפועלת כח המחשבה המצויה בבהמות כאשר היא מצויה באדם. ואם כן, אין עיקר האיסור באותו ואת בנו רק בבנו ואותו, אבל הכל הרוקח. ויותר נכון, בעבור שלא נטאכור. ואמר הרב ואל תשיב עלי ממאמר החכמים (ברכות לג ב) האומר על קן צפור יגיעו רחמך, כי זו אמת משתי סברות, סברת מי שיראה כי אין טעם למצות אלא חפץ הבורא, ואנחנו מחזיקים בסברא השניה || שיחיה בכל המצות טעם. והוקשה עליו עוד מה שמצא בב"ר (מד א) וכי מה איכפת לו להקב"ה בין שוחט מן הצואר לשוחט מן העורף, הא לא נתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות שטאמר (משלי ל ה) כל אמרת אלוה צרופה: וזה הענין שגור הרב במצות שיש להם טעם, מבואר הוא מאד כי בכל אחד טעם ותועלת ותקון לאדם, מלבד שכן מאת המצוה בהן יתברך. וכבר אר"ל (סנהדרין כא ב) מפני מה לא נתגלו טעמי תורה וכו', ודרשו (פסחים קיט א) ולמכסה עתיק, זה המגלה דברים שכסה עתיק יומין ומאי ניהו טעמי תורה. וכבר דרשו בפרה אדומה (במדב"ר יט ג ד), שאמר שלמה על הכל עמדת, ופרשה של פרה אדומה חקחתי ושאלתי ופשפשתי, אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני (קחלת ז כג), ואמר ר' יוסי בר' חנינא אמר לו הקב"ה למשה לך אני מגלה טעם פרה אדומה אבל לאחרים חקה, דסתוב (זכריה יד ו) והיה ביום ההוא לא יחיה אור יקרות וקפאון, יקפאון סתיב, דברים המכוסים מכס בעולם הזה עתיק להיות צפויים לעולם הבא, כהדן סמא דצפי, דסתוב (ישעיה מב טז) והולכתי עורים בדרך לא ידעו, וסתוב (שם) אלה הדברים עשיתם ולא עזבתם, שכבר עשיתם לר' עקיבא. הנה בארו שאין מניעות טעמי תורה ממנו אלא עורון בשכלנו, ושכבר נתגלה טעם החמורה שבהם לחכמי ישראל, וכאלה רבות בדבריהם, ובתורה ובמקרא דברים רבים מודיעין כן, וחורב הזכיר מהן:

אבל אלנו החגדות אשר נתקשו על הרב, כפי דעתי ענין אחר להם, שרצו לומר שאין התועלת במצות להקב"ה בעצמו יתעלה, אבל התועלת באדם עצמו למונע ממנו נזק או אמונה רעה או מדה מגונה, או לזכור חסדים ונפלאות הבורא קב"ה ולדעת את השם. והו"ו "לצרף בהן", שיהיו ככסף צרוף, כי הצורף חספא אין מעשהו בלא טעם, אבל להוציא ממנו כל סיג, וכן המצות להוציא מלבנו כל אמונה רעה ולהודיענו האמת ולזכרו תמיד:

7. רש"י שמות פרק כ פסוק כב

ולא תעלה במעלות - כשאתה בונה כבש למזבח, לא תעשהו מעלות מעלות אישיקלונ"ש בלעז [מדרגות] אלא חלק יהא ומשופע:

אשר לא תגלה ערותך - שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך, ואף על פי שאינו גלוי ערוה ממש, שהרי סתיב (שמות סח מב) ועשה להם מכסי בד, מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגלוי ערוה הוא, ואתה נוהג בהם מנהג בזיון. וחרי דברים קל וחומר ומה אבנים הללו שאין בהם דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך, לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבידך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על בזיונו, על אמת כמה וכמה:

8. סור אורח חיים סימן רעא

ובירושלמי קאמר שלא יראה הפת בושטו פירוש שהוא מוקדם בפסוק והיה ראוי להקדימו בברכה ומקדימין

בברכת היין

9. בית הלוי בא

1
 כמחזכרם ואומר מה העבודה הזאת לכם, כאומר
 דגם אני מודה במצוה זו רק היא היתה נאחזת
 במצרים הקדומים שהיו נמצאים בעולם אנשים
 טכלים מאמינים בענייני עבודה זרה ודאי
 שהיתה עבודה חשובה לישראל לעשות פסח.

אבל בזמנינו אלה אשר כלנו חכמים ומאמינים
 באחדות הכורא ואין בעולם שום זכרון לע"ז
 וגם אחז לא ימצא בעולם שיעבוד לשה וכבר
 בטל הטעם כולו ועכשיו שוב אין מקום
 לעבודה זו ואין בה כבוד לה, והנה שדוק
 ואמר מה העבודה הזאת לכם הקרכת הפסח אין
 זו חשובה עבודה לה, כלל, וכאמר דבזמן הזה
 צריך לעבוד את ה' באופן אחר שיהיה נאות לפי
 הזמן והמקום. ומראה בטלפיו סימני טהרה
 ודבעיקרו גם הוא מודה דצריך לעבוד את הכורא
 רק באופנים אחרים שיאמר הוא, וכאשר
 נמצאים עתה כמה מהמינים הבחדים מלבם
 היאך לעבוד את ה' ובאופנים שמסדרים לפי
 גטת שכלם. והנה שבפסוק אחר אמירת הרשע
 מה העבודה הזאת לכם כתיב ואמרתם זבח פסח
 הוא לה אשר פסח על בתי בניי בנגפו את
 מצרים, ואין זה התשובה להרשע והרי התשובה
 לרשע הוא בעבוד זה כר רק התורה ציותה
 כאשר האדם שומע דברי מינות כאלה יחזק לבו
 (כאמונה כר שלא יכנסו הדברים בלבו, וע"כ
 צייה תיכף אחר שמעו דברי הרשע ואמרתם
 זבח כר לא כתיב ואמרתם להם דזו האמירה
 היא לעצמו ולחזק לבו שלא יפעלו דברי הרשע
 מאומה בלבו.
 30
 דבריו אלו באה התשובה ואף אתה הקהה
 את שניו ואמר לו בעבוד זה עשה ה' לי
 בצאתי ממצרים. ויש בורכרם אלו תשובה
 וסתירה גדולה לכל דברי האפיקורסות שלו.
 והוא דאע"ג דטעם זה אמת דפסח שעשו
 ישראל במצרים בשעת מעשה היתה הוראה
 לביטול ע"ז שלהם. מ"ם עוד חידש להרשע
 חידוש דברים שלא ידע מהם, והוא דגם
 בהמצות שאנו יודעין בהם הטעם וכמו במצוה
 שאמר בה טעם על שלא הספיק בצקם של
 אבותינו להחמיץ עד שגאלם. וכן מרור שבא
 לזכר שמררו המצריים חייהם ופסח על שפסחו
 מימים ימימה בלא הפסק גם כשיחידש איו

החוב לקיים ולעשות מצוה זו ולא נהיה כפרי
 טובה, וכן דקדקו רבותינו ואמר מצוה זו שאנו
 אוכלין כר על שום שלא הספיק בצקם כר
 והוא רק טעם דמשי"ה אנתנו מקיימים מצוה זו.
 אבל עיקר יסודה של המצוה למה כך היא
 המצוה אינו בשביל זה מה שהיה במצרים
 והרי התורה קדמה לעולם וגם קדם העולם
 והתורה היתה כתיב בה מצות מצוה, וגם
 אברהם אבינו וכל האבות קיימו התורה כולה
 עד שלא נחתה וא"כ הוא כליל ט"ו בניסן אכל
 אברהם מצוה ומרור אע"ג דאז היה קדם גלות
 מצרים. ועל כרחק מצות אלו לא נצמתו
 מגאולת מצרים רק הוא להיפוך דמוכות מצות
 פסח ומצה ומרור שיש כלילה הזאת נצמתה
 גאולתן ממצרים כלילה זו, והנה דמשיב להרשע
 על הקירותיו והגדת לבנך ביום ההוא לאמר
 בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, לא אמר
 לו בעבור שיצאתי ממצרים אני עושה המצוה
 רק להיפוך בעבור מצות אלו נתחורש לנו יצ"מ,
 והנה בכלל בכל טעמי המצות ולא בשביל
 הטעם נעשה המצוה רק להיפוך דבעבור המצוה
 בא הטעם. וכמו דראינו דבזכות פסח ומצה
 ומרור שיש כלילה זו זכו להגאל ושלא הספיק
 בצקם להחמיץ. וכן זכינו לבטל ע"ז של
 המצריים כפומבי לעין כל ולא יחזק כלב לשונו
 וכן הוא בכל המצות, ובה נסתרו כל חקירותיו
 של הרשע דאין לו מקום לערער לומר דבהבטל
 הטעם בטל המצוה חלילה. תמצא דהמצוה
 בעצמה בעצם יסודה היא חוקה לא נודע לנו
 עיקר טעמה והיא קיימת לעולמים בלא הפסק:
 31
 ויבואר בזה המשך של הפסוק והגדת לבנך
 ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה'
 לי בצאתי ממצרים גו' ושמרת את החוקה הזאת
 למועדה מימים ימימה. דאע"ג דהם מצות
 שכליות אחר שחידש לו דהטעם בא מן המצוה
 אבותינו להחמיץ עד שגאלם. וכן מרור שבא
 לזכר שמררו המצריים חייהם ופסח על שפסחו
 מימים ימימה בלא הפסק גם כשיחידש איו

10. במדבר רבה (וילנא) פרשה יט

אמר שלמה על כל אלה עמדתי ופרשה של פרה אדומה חקרתי ושאלתי ופשפשתי (קהלת ז) אמרתי אזכמה והיא החוקה ממני.

11. רמב"ן במדבר פרק יט פסוק ב

ב) זאת חקת התורה - לפי שהשטן ואומות העולם מונין את ישראל לומר מה המצוה הזאת, לפיכך כתב בה חקה, גזירה היא מלפני ואין לך רשות לחררה אחריה, לשון רש"י מדברי רבותינו (יומא סז ב). וכבר כתבתי בענין שעיר המשתלח (ויקרא טו ח) מה טעם לאומות שיהיו מונין אותנו בזאת יותר משאר הקרבנות שיכפרו ויש מהם שיטהרו כקרבנות הזב והיולדת, כי מפני היותה נעשית בחוץ יראה להם שהיא נובחת לשעירים על פני השדה, והאמת שהיא לתעביר רוח טומאה ושריפתה כריח נחוץ בחוץ. וטעם טומאת המת, בעטיו של נחש, כי הנפטרים בגשיקה לא יטמאו מן הדין, והוא שאמרו צדיקים אינן מטמאין. ולכך אמר הכתוב זאת חקת התורה, כלומר הנחשקת מן התורה והיא תורה שבע"פ. על כן היא פרה והיא אדומה ממדת הדין, ונתנה לאלעזר להעשות לפניו אפילו על ידי זר, אבל הסגן יראה מעשיה כדי שתעשה על כוונתו שלא יחשבו בה מחשבה רעה כאומות והשטן:

12. רמב"ם הלכות מקואות פרק יא הלכה יב

דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירות הכתוב הן, ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתו והרי הן מכלל החוקים, וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים הוא שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים אלא גזירת הכתוב היא וחדבר תלוי בכונת הלב, ולפיכך אמרו חכמים טבל ולא החזיק כאילו לא טבל, ואעפ"כ רמז יש בדבר כשם שהמכוון לבו לטהר כיון שטבל טהור ואע"פ שלא נתחדש בגופו דבר כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאות חפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שחשכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהור, הרי הוא אומר וירקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם, השם ברחמי חרבים מכל חטא עון ואשמה יטהרו אמן

Death as the Hukah

We propose that the singular *hukah* here is not merely in the performance of the ritual but rather in the mind-defying mystery of death itself, whose defiling effects the watery ashes seek to counter. Death, the Torah tells us, has a contaminating effect; contact with it disqualifies us from entering the Temple and from participating in other matters of holiness. Death is a mocking fate which awaits us all, a trauma of human helplessness which disturbs our existential serenity. It is an absurdity which undoes all of man's rational planning, his dreams and hopes. We wonder, why should the foremost of God's creations have an awareness of his mortality and, therefore, live in constant dread and distress in face of its inevitability?

13. השקפת הרב ח' ב

Death in the animal world is not tragic. The species is not diminished by the death of an individual. Among brutes, the individual's significance is only as a representative of a particular class. God's concern is with the preservation of the species. "In the sublunary portion of the universe, Divine Providence [compassionate concern] does not extend to individual members of the species, except in the case of man" (Maimonides, Guide 3:17). Man, however, does not live as a representative of his group but because of his own inherent individual worth. He has autonomous value.

Each person is a microcosm, an *olam katan*, an individuality with dignity, an original with worthiness. "A single man was created to proclaim the greatness of God, for man mints many coins with one die, and they are all like one another; but God has stamped every man with the die of Adam, yet not one of them is like his fellow" (Sanh. 38a). Man's singular humanity establishes his stature, not the class or society of which he is

created," *bishvili nivra ha-olam* (ibid.). Again, "only a single person was created to teach us that he who destroys one individual, Scripture imputes it to him as though he had caused the whole world to perish, and he who saves a single individual, it is as if he preserved an entire world" (ibid.).¹² That is why human death is so abhorrently ugly.

How They Differ

The two cleansing acts, *haza'ah* and *tevillah*, are strikingly dissimilar in the manner of their performance, and one may derive lessons from each. *Tevillah* requires that the defiled enter the water entirely on his own initiative, bowing his head, bending his knees, and submerging in a sea, river, lake, or any other *mikveh*. He then emerges a *tahor*, cleansed. Only he can do it; if he is lazy or fearful of water, his status cannot be changed. The defiled must perform the act himself; it cannot be done for him. He defiled himself and he must cleanse himself. *Tevillah*, therefore, implies a capacity to change one's condition. It is suggestive of all forms of human initiative, creativity, and freedom, the ability of man to transform his life, to raise himself because he has free will. Man can remain defiled if he so wishes, and be reconciled to the restrictions it imposes, simply by not going to the *mikveh*. Or, if cleansing is desired, he must muster the initiative and pull himself up; it is all up to him.

Haza'ah also involves water, but the situation is different. The *tamei* cannot sprinkle it upon himself; it must always be "and a clean person shall sprinkle it upon the unclean person" (Num. 19:19). He cannot liberate himself; he is dependent upon others; only a *tahor* can help him. His is a condition of dependency, and his own initiative is not enough. Both *tevillah* and *haza'ah* remove defilement and render one eligible to participate in the holiness of the Temple. In the former, it is self-liberation; in the latter, he must depend on others.

Why is *tevillah* not sufficient for *tumat-met* as it is for other *tumot*?

Aesthetic Ugliness and Existential Ugliness

Tumat-met represents existential ugliness. An awareness of one's mortality casts a melancholic cloud of gloom upon all of men's strivings. Kohelel wrote: "For that which befalls the soul of man befalls the beasts; as one does, so does the other. Yea, they have but one breath; so man has no permanence above the beasts; for all is vanity" (Eccles. 3:19).¹⁶ Other forms of *tumat*, however, involve aesthetic, not existential, ugliness; they are reactions to sense experiences which are jarringly disturbing. Both are depressants and are incongruous with holiness.

Aesthetic ugliness can be washed away by the waters of *evillah*. The putrification and decomposition that characterize most *tumat* are negative and upsetting, but immersion can be psychologically rejuvenating. One submerges from the visual world and rises as if reborn, changed in status and identity, a *eriyah hadashah*. *Tevillah*, which is required for converts to Judaism, also connotes a total transformation of identity. For esthetic ugliness, *tevillah* seems the appropriate therapy. For an emotional antidote to an emotional ailment. But what does one do with *tumat-met*, which is an experience that, besides its esthetic effects, also represents the frustration of man's dignity and hopes? This is an intellectually perceived ugliness which is built into the human condition; it is more than a reaction to a disturbing emotional experience.

Aesthetic ugliness yields to a corrective aesthetic cleansing. Existential ugliness, however, which is due to an awareness of one's inexorable mortality, is not effaced so readily. *Tevillah*, becoming a new person, does NOT remove this dread, death continues to frighten. How, then, can we come to terms with our morbid forebodings and overcome its life-negating effects? In additional method, *haza'ah*, besides the palliative *tevillah*, needed.

The real cleanser of the morbid state induced by threatening death is God Himself. We have faith that He compassionately cares about us and that we will not be abandoned. We accept, both intellectually and emotionally, a sense of surety that the

Interpreting the Parah Adumah / 109

human soul, the real "I" in the human personality, is immortal, and that death is a transition, not a termination. These considerations assuage the terrors of death; it is no longer nihilistically destructive.

Eschatologically (*b'ahrit ha-yamim*, in the end of days), we are assured by the prophet that God will conquer and undo death, nullifying its power to inflict anguish. "He will destroy death forever; and the Lord shall wipe away tears from all faces" (Isa. 25:8).¹⁷ We confront death directly and deflate it of its terror. As the psalmist said: "Into Thy hand I commend my spirit; Thou hast redeemed me, O Lord God of truth" (Ps. 31:6).¹⁸

The ultimate purifier, *metaher*, from the defilement of *tumat-met* is God Himself. Our Sages clearly suggest that only He can lift from us the debilitating effects of contact with human death. (On the verse "And one who is clean will gather up the ashes" (Num. 19:9), *v'asaf ish tahor*, the Tanchuma (B.) adds: "This refers to the Holy One." Verses are cited to support this interpretation.¹⁹ It is the Almighty, represented by the *Tahor*, who is the ultimate purifier of the scourge and terror of death. The totally irrational ritual of the *Parah Adumah* suggests that human efforts to comprehend death and to lessen its dread are futile without an acceptance of a providential God. The irrationality of death as a human condition comes from Him, and only He can cleanse us. We cannot achieve it by ourselves.

Why Both Tevillah and Haza'ah?

We may now appreciate that *haza'ah* is necessary for *tumat-met*. Why, however, is *tevillah* also required for *tumat met*? Why is not *haza'ah* sufficient? The answer is that, in addition to our faith in God as the ultimate conqueror of death, we ourselves must also be engaged in the day-to-day struggle with death, to deflate its boldness and aggressiveness. *Tevillah*, which connotes human initiative, should also be employed to reduce the incidence of death, to relieve pain and its debilitating

effects. To prolong life and to enhance its quality are dignified and noble endeavors. The Torah supports scientific research in the healing arts and sanctions the physician's role. On the verse, "And shall cause him to be thoroughly healed," *v'rapo yerapei* (Ex. 21:19), our Sages add: "This teaches us that authorization was granted by God to the physician to heal" (B. Kam. 85a).²⁰ Maimonides ruled that healing the sick is not only permissible but mandatory.²¹ The Shulhan Arukh adds: "He who withholds his services, it is considered as if he were shedding blood."²² Also, "if a physician advises that an ill person eat on Yom Kippur, he is to be obeyed even if the patient wishes otherwise" (Yoma 83a).²³ Clearly, sickness and death are not to be accepted with complacency as Divine decrees, but are to be resisted on the premise that the Creator wishes us to utilize all resources to preserve life and health.

We cannot defeat death, but we can alleviate its effects upon us, both medically and psychologically, to limit its frequency and terror. Longevity can be extended through human initiative, as symbolized by *tevillah*. Earthly immortality, however, will continue to elude us, and only with God's help can we cleanse ourselves of morbidity and go on with our life's work. This is the symbolic message of *haza'ah*. *Tumat-met*, therefore, requires a double procedure of purification. The ultimate enigma, *Zot hukat hatorah*, is *adam ki yamut*, man's mortality.

Why is Parah Adumah in Sidrah Hukat?

We are guided by the principle of Nahmanides that there is an *ahdut ha-Torah*, a chronological unfolding of themes in the Torah, and that there is a logical continuity in the sequence of narratives. He writes: "I have insistently maintained that the Torah is faithful to chronology except where the text specifically states otherwise, and even then, when it is dictated by contextual and ideological needs" (Num. 16:1).²⁴

Why, then, is the chapter of *Parah Adumah* situated in Hukat (Num. 19), surrounded by seemingly unrelated subjects? We

Interpreting the Parah Adumah / 111

have already explained that it is not grouped with the other *tumos* in Shemini, Tazria, and Metzora (all in Leviticus) in order to emphasize that *tumat-met* is of a separate rank of severity whose *taharah* requires *haza'ah* in addition to the usual *tevillah*. But the question persists: what is it doing in Hukat?

The Thirty-Year Blackout

The chapter of *Parah Adumah* is a bridge spanning events that happened thirty-eight years apart, from the rebellion of Korah (chaps. 16-18) to the arrival at the wilderness of Zin (chap. 20). It is a somber reflection of those tragic years during which the exodus generation, *Yotzei Mitzrayim*, was dying in the desert, making way for the generation of the desert, *dor hamidbar*, who were to enter the Holy Land. To represent the tragic death of an entire generation, the *Parah Adumah* chapter, with its message of triumph over the melancholy of death, is appropriately situated.

The logical transition of chapters may be explained as follows:

1. *Sidrah Shelah* (chap. 14). The sin of the *meraglim* (spies) and the hysterical despair of the exodus generation, brought on the Divine decree that "you shall bear your punishment for forty years, corresponding to the number of days, forty days, that you scouted the land; a year for each day . . . in this wilderness they shall die to the last man."²⁵ The Midrash describes the deaths which occurred annually on Tisha B'Av, the anniversary of their loss of faith in reaction to the negative reports of the *meraglim*.²⁶ Our Sages noted that their profuse weeping that night was without justification. Had they not left Egypt and crossed the Red Sea miraculously! And were they not fed each day with manna! And had they not experienced the awesome Revelation at Sinai, where God spoke to them directly! Such despair was unwarranted. It testified to a scarred and slavish mentality which rendered them unworthy and physically incapable of conquering the land (Maimonides, Guide 3:24).

2. *Korah's Rebellion*. According to Nahmanides, the Korah