

Resonating with Hashem

Breishit - ch. 30

1 "What shall I give you?"

"Do not give me anything. Just do this one thing for me. I will come back and tend your sheep, giving them the best care." ³² I will go through all your flocks [with you] today. Remove every lamb that is spotted or streaked, every sheep that has dark markings. [Also remove] every goat that is streaked or spotted. It is with that kind that I will be paid.

2

³⁷ Jacob took wands of fresh storax, almond and plane. He peeled white stripes in them by uncovering the white layer under the wands' [bark].

³⁸ He set up the wands that he peeled near the watering troughs where the flocks came to drink, facing the animals. It was when they came to drink that they usually mated. ³⁹ The animals mated in the presence of the wands, and the young they bore were ringed, spotted and streaked.

4

Shabbat Shuvra - R. Miller

After working for Laban for twenty years, Jacob decides that the time has come to leave. The account of this decision contains a surprising ambiguity of motive.

Jacob's main motive for leaving, as he expresses it to his wives, thus seems to be the ingratitude of his father-in-law, Laban, and the miserable and insecure conditions under which he is forced to live. Only at the end of his speech does he mention

what should have been the overpowering motive for his decision: the simple, stark decree of God. The divine will, usually the sole consideration of the man of God, is here mentioned as an afterthought. It is difficult to accept that the better or worse conditions of life in Laban's house would have any bearing on Jacob's decision to obey God's command: why then does he begin by outlining these conditions as the motive for leaving? And furthermore, why do Rachel and Leah seem to reply with the same misplaced emphasis?

7

My Prayer - R. M. Dool

Thus, on reflection, we realize that "walking" is, after all, not such a simple matter, and we owe our Creator a debt of gratitude for it. But the blessing has yet a wider and deeper meaning. It reminds us that man's movements, though they are quite free and voluntary, have a deeper purpose connected with Divine Providence. This will become clear when we trace the text of this blessing to its original source in Psalms 37:27, which reads: "The steps of man are directed by G-d, and He (he) delight in his (His) way." The saintly Baal Shem Tov, who gave us a deeper insight into the meaning of Divine Providence, explained this passage to mean that while a Jew goes about his business visits people and places, which he thinks necessary for his personal business, there is really a more important—spiritual—purpose in his moving about from place to place, and meeting different people. This is especially true when one goes to a new city, or country, whether on a visit, or for a permanent change. The most important reason, or purpose, is connected with something more

Breishit - ch. 31

3

³ God said to Jacob, "Go back to your birthplace in the land of your fathers. I will be with you."

⁴ Jacob sent word and summoned Rachel and Leah to the field where his flock was. ⁵ "I saw your father's face," he said. "He is not acting the same with me as he used to. But the God of my father has been with me."

⁶ "You know full well that I served your father with all my strength. ⁷ Your father swindled me and changed his mind about my pay at least ten times, but God would not let him harm me. ⁸ If he said, 'Your pay will be the spotted ones,' then all the animals gave birth to spotted young. If he said, 'Ringed ones will be your wage,' then all the animals dropped ringed ones. ⁹ God thus eroded your father's livestock and gave it to me."

¹⁰ "During the breeding season, I suddenly* had a vision.* I saw that the bucks mounting the sheep were ringed, spotted and flecked."

¹¹ "An angel called to me in God's name,* 'Jacob!'—and I replied 'Yes.'"

¹² He said, 'Raise your eyes, and you will see that the bucks mounting the sheep are ringed, spotted and flecked. Let this be a sign that I have seen all that Laban is doing to you. ¹³ I am the God of Beth El,* where you anointed a pillar and made an oath to Me. Now set out and leave this land. Return to the land where you were born.'"

5

Have we still a portion and an inheritance in our father's house? Are we not considered as strangers for we were sold and indeed he has consumed our money. But all the wealth that God rescued from our father belongs to us and to our children. So now, everything that God told you to do, do it.*

6 קדש שבת - ר. מילר

ויצא יעקב מבאר שבע וילך חרנה. עיניו ברשיי. ויש לומר עתה פירוש שלא חשבו האדם שרק התכלית נגזר מן השמים, אלא שאף האופן אף להשיג התכלית נגזר, כמו שאמר אברהם בני אינו חוזר אבל בן בני חוזר [ביר נט ד]. חידוש כאן שלא רק שיבוא לחזן לבקש את בת זוגו נגזר מה' אלא אף לכל פסיעה ופסיעה מהציאה עד בואו לחזן, שמה' מצעדי גבר כוננו וכל פסיעה ופסיעה הוא תכלית בפני עצמו שמקיים בזה רצון השמים. לפיכך נקט היציאה מבאר שבע משום שגם זה הוא מהשמים, דאין נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מברזיו עליו מלמעלה.

8

than his own good: It may be for the purpose of doing someone else a favor, materially or spiritually; or to spread a good influence; or to show a good example of conduct; or strengthen and spread Torah and Mitzvot in his environment; or all of these combined. *Thus, when the Jew realizes that "the steps of man are directed by G-d," he (the man) will delight in His (G-d's) way, and He (G-d) will delight in his (man's) way (for the passage lends itself to interpretation both ways).

Since every person's needs are provided for by Hashem, and his livelihood comes by a miracle as great as the splitting of the Red Sea, why did Hashem burden human beings with the yoke of economic endeavor?

Rabbi Simḥa Zissel Sieff answered this question by telling us that Hashem laid the burden of endeavor on us as a test. We have been put in a world where Hashem's constant providence is unseen. To all appearances man himself seems to be in control of all the matters relating to his business and livelihood. He can easily make the mistake of thinking "My strength and the power of my hand have made all this wealth for me."¹ But his task is to rouse himself to see, in the midst of this obscurity, that "nature" has no power; everything is from the hand of Hashem.

12 No event, large or small, occurs without His decree. "By whose word can anything happen if Hashem has not ordained it?"² And even when he engages in endeavors in the natural sphere he must be quite sure in his heart that his actions have no compelling power. God's will alone is the true cause. By keeping this awareness alive in his mind he succeeds in revealing God's providence in the midst of the obscurity caused by human mundane activities. He sanctifies the divine name by recognizing Hashem's glory in spite of its concealment.

14 Divine wisdom therefore decided that his remedy was to raise himself once again to see in his heart that nature is an illusion and that God's providence is real. This he was to do in the midst of working for his living in the world of nature.

This is one of the hardest of all tests. It is one of those situations where "outer" and "inner" are in conflict. His "outer" mode of life would conflict utterly with the truth as he was to know it in his heart. His work in the physical world would to all appearances be the pursuit of natural cause and effect, while in his heart he would remain conscious of God's constant providence. In such a situation there is always a grave danger that the outer action will prevail over the inner intention and the person will end up as a materialist, a believer in nature for its own sake. He will need to summon up all his mental and spiritual powers to remain in the world of trust and faith, as we shall now explain.

16a Rabbi Simḥa Zissel writes too that someone who refuses to reflect on and recognize God's providence is like an animal. One of the qualities which differentiate a human being from an animal is that while the animal often recognizes only the effect, the human being recognizes the cause as well. We

להיות יהודי משנה את כל המבט על העולם ואת הגישה אליו. אוה"ע מושרשים בעולם, אותו בונים ובו מוצאים את תכלית חייהם. יהודים מושרשים באלקות, ומשם ניגשים אל העולם ובונים את חייהם — "אד' מעון אתה היית לנו מדור דור" (תהלים צ. א), כך אנתנו אומרים עם מרע"ה. הגאון ר' יצחק הוטנר נ"ע, בעל פחד יצחק, היה אומר: הפילוסופים של הגויים טורחים למצוא מקום עבור אלקות בתמונת עולמם, כי בהיות עיקר מציאותם העולם מתקשים לדחוק לתוכו את האלקים; המעמיקים שלנו מתקשים למצוא מקום לעולם שהרי אלקות הוא הכל, ואיך אפשר לדחוק את מציאות העולם לתוכו... הרי להיות יהודי מהפך את כל המבט וכל הגישה של האדם בבנין חייו.

10 כיון שהכלל ישראל מושרש באלקות, והוא חי עם ההשגחה הפרטית המלווה אותו על כל צעד, נהייתה הגישה אל עולם המעשה עבורו שאלה גדולה: הלא הכל הוא מאת הש"ת, ולמה ואיך יטרח בהבאת מזונותיו במלאכה ומסחר? ברצוננו למצוא פשר לשאלה זו, עלינו להתבונן בשורש הענין; גרסינן בשלהי קדושין:

13

The basis for this idea is contained in the Torah.³ "And to the man He said: Because you . . . ate of the tree of which I commanded you not to eat . . . by the sweat of your brow you shall eat bread." We know that Hashem's punishments are never acts of vengeance (God forbid) but educational tools with the aim of rectifying the sin. Adam's sin was that he wanted to be acquainted with evil.⁴ In the spiritual state known as Gan Eden ("the garden of Eden") only the spiritual has reality. By his sin he thus excluded himself from Gan Eden and lowered himself to the state called 'Olam ba-zeh ("this world"), the world of material existence, in which nature and matter appear as real.

15

How do we learn faith? Rabbi Simḥa Zissel said that three main modes of reflection help to achieve this goal.

* (1) Trace back in your mind the cause of each effect, and the cause of that cause, and so on, until you come to recognize the Cause of all causes, blessed be He.

* (2) Reflect that "nature" is nothing but a miracle, obscured by habit.⁷

* (3) Learn to recognize "the miracles which are with us every day"⁸—the open miracles and extraordinary coincidences which happen to everyone and to the whole world all the time. In this way we may be able to prevent our God-denying tendencies from blinding us to the truth. Maybe we will then be less prone to explain away all these wondrous deeds by far-fetched and crooked arguments which pretend to reduce them to chance events of the "natural order."

16b

can measure the greatness of a scientist by the degree to which he is able to penetrate to the hidden causes which lie beneath the surface of phenomena. The scientifically ignorant person is in this sense like an animal compared with the person who possesses some scientific knowledge, and so at each level of understanding. To recognize God's providence is to recognize the prime cause of all causes. Anyone who stops short of this resembles an animal in this respect. □

בכל פועל אשר אתה מבקש לעשות זכור את השי"ת וקוה אליו להצליח בו ותלה בו בטחונך ותשב אליו לבן, כי אין הפועל בידך. הוסיף המקרא הזה על מה שאמר תחילה בטח אל ה' בכל לבך, כי יש מי שבוטח בשי"ת בכלל ומאמין כי הכל בידי שמים ובוטח בו ולא יבטח באדם ולא בכחו ושכלו, ואך לא ישיב עינו הבטחון אל לבו בפרטים. ר"ל בכל מעשה אשר יעשה; על כן אמר בכל דרכיך דעה — פי' בכל פרטי מעשיך בכל דרך ופעולה זכרהו והשב אל לבך כי אין לך כח ויכולת בפועל ההוא ואיננו בידך רק ביד השם ותלה בו תקותך וצפייתך לחסד השי"ת.

ודע כי יש אנשים שעניניהם אל השם במעשה גדול כמו אם יבקשו לפרוש בים לסחורה או לצאת בשיירה, ובמעשה קטן לא יזכרו את השם מפני שהפועל קל בעיניהם וברור לדעתם כי יעלה בידם. או שלא יגיעם הפסד מרובה אם יבטל המעשה ההוא ולא יעלה בידם. על כן אמר בכל דרכיך דעה — בדבר גדול או קטן, כי אחר שכל פעולות תלויות ביד השם וכל הצלחות בחסדו חייב אדם לזכרו בכל מעשיו. כי אם יצליח המעשה בידו והוא לא זכר בו את השם ולא נשא עיניו בו אל השם הגב. קצר בחוק העבודה.

20

הנה נודע בעולם מדברי מרן הגאון ר' ישראל נ"ע שיש שני מיני בטחון: להחזיק צריך לבטוח בהקב"ה ע"י השתדלות דווקא, כי אסור לסמוך על הגם, ואף שאין מעצור להקב"ה להשיע אף בלא השתדלות, אעפ"כ מה שבכחו לעשות מחויב הוא לעשות, ולהרמב"ן הבטחון הוא להשליך על ה' לבד יהבו בלי שום סיבה (עיי' בספר אבן ישראל דרוש ג' ב"ה יישוב שני מדרשים המדברים בענין בטחון). כונת הגרי"ס היא לדברי הרמב"ן בבחוקותי, ראשון, עה"פ ונתתי משכני בתוכם, ח"ל:

... וכמו שאמרנו בחיים ומות, כן נאמר בחיוב תביעת סיבות הבריות והמוזן והמלבוש והדירה והמידות הטובות — כי הסיבות אין מועילות אותו בזה כלום אלא בגזירת הבורא ית', כאשר יש לבעל האדמה לחרוש אותה ולנקותה מן הקוצים ולזרעה ולהשקותה — אם לא יזמנו לו המים (הגשמים) ויבטח על הבורא ית' להפרותה ולשמרה מן הפגעים ותרבה תבואתה ויברך אותה הבורא. ואין ראוי לו להניח האדמה מבלי עבודה וזריעה בבטחונו על גזירת הבורא שתצמיח האדמה בלתי זרע שקדם לו. וכן בעלי המלאכה והסחורה והשכירות מצווין לחזור על הטרף בהם עם הבטחון באלקים, כי הטרף בידו ורשותו, ושהוא ערב בו לאדם ומשלימו לו באיזו סיבה שירצה, ואל תחשוב כי הסיבה תועילה או תזיקהו מאומה, ואם יבוא לו טרפו על פנים מאופני הסיבות אשר התעסק בהן, ראוי לו שלא יבטח על הסיבה ההיא וישמח בה ויוסיף להחזיק בה ויטה לבו אליה, כי יחלש בטחונו באלקינו.

מה גדולה ודקה העבודה הזאת! מצד אחד מצווה האדם להשתדל בפרנסתו בסיבה טבעית כמו עבודת האדמה או מלאכה וסחורה — ומצד שני אין לו לסמוך ולבטוח כלל בהשתדלות זאת, כי ייתכן שהקב"ה ימציא לו פרנסתו בסיבה אחרת מזה שהוא עסק בה, ועם כל השתדלותו הוא צריך להיות חזק בבטחונו בו. ית', כי כל הצלחתו במלאכתו תלויה רק ברצונו ית' — ממש שני הפכים בנושא אחד! ומהחזיק נראה כי השתדלות זאת בפרנסה היא חיוב, וזוהי עבודת הבטחון: להשתדל בפרנסה תוך בטחון מחלט בהבורא שהכל תלוי אך ורק ברצונו.

22

גם בענין מי האיש הירא ורך הלבב כתב הרמב"ן: ועל דעת ר"ע הוא כמשמעו, כי מי שירא אחר הבטחת הכהן איננו בוטח בה' כראוי ולא יעשה לו הנס'. הרי אחר ההבטחה היה צריך לבטוח בה', וכיון שאינו בוטח הוא צריך לשוב לביתו. הננו לומדים מזה, כי גם הרמב"ן מחייב השתדלות, אלא שבמקום הבטחה יש לאדם לסמוך בבטחונו על השם בלי השתדלות. חידושו של החת"ל הוא שהאדם מצווה להשתדל במונותיו ושאר עניניו ולעמוד בבטחונו בהשי"ת יחד עם השתדלותו. מהרמב"ן נראה שהשתדלות לפעמים הכרחית, אך אין בה מצוה חיובית.

21 וכאשר יעקב ביקש שכרו מלבן והיתנה עמו שכל שה נקוד וטלוא וכל שה חום בכסבים וטלוא ונקוד בעזים יהיה שלו, השתמש בעצה של המקלות (ויצא, חמישי). אחר כך בשלבן החליף את משכורתו פעם אחר פעם בא אליו מלאך בחלום, ויאמר שא נא עיניך וראה כל העתדים העולים על הצאן עקדים נקדים וברודים, כי ראיתי את כל אשר לבן עושה לך. וכתב הרמב"ן על זה: וזה היה אחר שהחליף את משכורתו ולכן אמר כי ראיתי את כל אשר לבן עושה לך — הראה לו בחלום כי יעלו על הצאן העתדים וכולם עקדים ואחרי כן היו כולם נקדים ושוב היו כולם ברודים, והגיד כי הוא רואה החמס שעשה לו לבן להחליף את משכורתו, ויעשה את הנולדים כמראה אשר יצטרך אליו יעקב, ומכאן ואילך לא ילשנה יעקב מקלות, כי בוטח בה' ישוב. הרי יעקב אע"ה נקט בהשתדלות נמרצת עד שהבטיח לו הקב"ה שיעזור לו ואז הפסיק בהשתדלותו.

23

פעמים רבות שוררת מבוכה בין המאמינים בהשגחה הפרטית: הרי כל הצלחת האדם, וגם אי-הצלחתו, תלויה בהשגחה, אם כן: באיזו מידה אחראי האדם עצמו בהצלחתו או אי-הצלחתו, בפרט בעבודת השם שלו? האם אין מציאות ההשגחה העליונה פוטרת את האדם במידה רבה מאחריותו למעשיו?

24

Nineteen Letters - P. Hirsch

* "The angel in charge of man's coming into existence," says one of our Sages, "takes the seed which is to develop into a human being, brings it before the Holy One, Whose Will all beings serve," and asks, "This seed—what shall become of it in life? Shall the human being growing from it be strong or weak, wise or simple, rich or poor?" But he does not ask whether he shall be 'good or bad,' for everything depends upon God except for the fear of God—except the faithful fulfillment of one's duty, with the means granted to him.

Metzger, Siddur 26

My soul, He restores, וְפָשִׁי יְשׁוּבָה.
He directs me in paths of righteousness, וַיְתֵנִי בַמְעַגְלֵי צְדָקָה.
for the sake of His Name, לְמַעַן שְׁמוֹ.

25

בודאי, במחשבה ברורה אין אדם מחויב עצמו כמוכרח על ידי תכונותיו, כי ביריעה כל אחד מודה שיש לאדם בחירה לשנות מעשיו ותכונותיו לטובה, אך לא כן הוא בעומק לבו; שם מקנן מושכל-ראשון, מה אני יכול לעשות, כך גזרתי? והנה ידוע: "האי מאן דבמאדים יהי גבר אשיד דמא (שופך דמים) — אמר רב אשי אי אומנא (מקיו דם — רופא), אי גנבא, אי טבחא (שוחט) אי מוהלא" (שם). הרי ארבע דרכים לפניו להשתמש בכח זה ולהיות צדיק, בינוני או רשע. כן הוא בכל הכחות שניתנו לאדם, הכל תלוי בזה ברצונו של האדם, אם הוא בא לטור או ח"ו בא לטמא, אין שום אדם רשאי להרהר אחרי רצון עליון; לכל אחד נתנו כל הכחות הדרושים לו כדי להיות אדם שלם וכל כחותיו שקולים במאזני הצדק של הקב"ה. על כגון זה אמר דוד המע"ה: "נפשי ישוב, ינחני במעגלי צדק — למען שמו" (תהלים כג). הקב"ה שם אותי ביצירתי במעגלי, בלי זיוות, שהכל בו שקול ומאוזן; והוא "מעגל-צדק" וצדק היא המידה המחלקת לכל אחד בדיוק מה שהוא צריך, וכל יצירה זו היא "למען שמו"; ניתנו לו כל הכחות הדרושים לו להיות עובד השם אמיתי, כאשר האדם עומד על הצדק הזה שביצירתו — "נפשי ישוב": הוא מוצא מנוחה ועידוד לעבודתו, והיא: להשתמש בכחותיו הטבעיים לטובה.

אמת, כדי לגמור מצוה בשלימות צריך סיעתא דשמיא. כדי לעמוד על
 סוגיא לאמיתה של תורה צריך סיעתא דשמיא. אבל עד הגמר הכל תלוי ביגיעת
 האדם! והגע בעצמך: קבלת ביצירתך שכל ובינה, מידות ותכונות — האם
 ניצלת כבר את כולם עד קצה יכולתך, ממש שבשום אופן לא תוכל לעשות יותר
 בכחות עצמך, והאם אתה בטוח בזה בכל מאת האחוזים? אם לא — איך תוכל
 לצפות לסייעתא דשמיא. הלא המעלות והכחות שניתנו לך ביצירתך הם הם
 → הסייעתא דשמיא הגדולה שזכית לה כבר, ולא ניצלת אותה!

29

מכל המקורות הנ"ל הננו לומדים את האחריות הנוראה שיש לאדם עבור
 מחשבותיו ומעשיו כלפי מעלה, ואי אפשר לו להתחמק מהאחריות שלו לתלות
 בשלונו חסרונו בהשגחה העליונה. המפתח להנהגה העליונה ולכל סיעתא דשמיא
 הוא בידי האדם עצמו. לגמר המעשה הטוב הוא זקוק לסייע'ה, אבל ההתעוררות
 לדבר והדרך שילך בה, האופן איך ינצל הכחות שניתנו לו כבר, גלגול זכות או
 חוב — הכל תלוי באדם עצמו, ומה רבה האחריות שלו כלפי מעלה!

„וירא ויאמר מה נורא המקום הזה, אין זה כי אם בית אלקים“ כו' (ויצא.
 ראשון) — רש"י: „וא"ת וכשעבר יעקב על בית המקדש מדוע לא עיכבו שם?
 איהו לא יהיב לביה להתפלל במקום שהתפללו אבותיו ומן השמים יעכוהו!
 איהו עד חרן אול, כי מטא לחרן אמר אפשר שעברתי על מקום שהתפללו אבותי
 ולא התפלתי בו — יהב דעתיה למיהדר חזור עד בית אל וקפצה לו הארץ.“
 אין מעוררים את האדם מן השמים לעשות דבר טוב — ההתעוררות צריכה
 לבא מהאדם עצמו! כאשר נתן דעתו לחזור וכבר חזר כברת דרך נעשה לו גם
 להגיע לירושלים בקפיצת הארץ וזכה לחלום הסולם ולהבטחה עבורו ועבור
 זרעו עד סוף כל הדורות, אבל הכל רק אחרי שהוא עצמו התעורר להתפלל
 במקום ההוא! בודאי היה הרצון לפני הקב"ה שיעקב אע"ה יקבל ההבטחה וגם
 שיניח שם את היסוד לבית המקדש, אבל בלי התעוררות שלו לא היה מקבל!*

30

הקדמה שניה. הרוצה להתקרב להשגחה העליונה, לחיות עמה ולהבחין בה
 צריך להיות מן הצנועים, כי ההשגחה — צנועה היא, והקב"ה נקרא „אומן מוצנע“
 (בר"ר ס"א, א).

31

Shabbat Shuvim - R. Miller

They too base their consent on side-issues, and they too cite
 the will of God as an after-thought. Rabbi Dessler³ explains that
 in fact it was of course only the will of God that determined their
 decision, and no other consideration would have affected it. It
 was however a kind of moral modesty and integrity that caused
 them to state clearly their secondary motives for leaving, the
 insecurity and unease of life with Laban, to acknowledge the
 human element in their decision. Since this element was present,
 they wished not to seem to hide it, not to pretend to live on a
 completely super-human level. It is this perfect scrupulousness
 that is demanded of a man, so that he will see clearly what stage
 of his moral progress he has reached, and not assume his motives to
 be purer than in fact they are.

32

The quality known as "Tzeniuth"—modesty, is thus
 seen to be capable of the utmost refinement. Of
 the Torah and the service of God in general, we are told
 'It is very close to you, in your mouth, and in your heart, to do it.' It is on these
 three levels that the service of God is carried out, in speech, in
 thought, and in action. And with particular reference to this
 quality of modesty, we can also trace the three-fold
 thread of thought, word and deed. It is usually of the last of
 the three that one thinks, in relation to modesty: of modesty in
 dress and behaviour. There is also however a modesty in speech.

33

Said R. Chanina: 'As a reward for the modesty shown by
 Rachel, when she handed over to her sister the signs of
 recognition on her wedding-night, she became the
 ancestress of Saul. And as a reward for the modesty
 shown by Saul, when he kept silent about the fact that he
 had been chosen to be king, he became the ancestor of
 Esther, who 'kept silent' about her origins.'

34

There is also a modesty of thought, a quality more rarified
 than any other. In Micah, we find one of the few direct Biblical
 references to Tzeniuth:

הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת
 חסד והצנע לכת עם אלקיך.
 You have been told, man, what is good, and what God
 seeks from you—only to do justice and to love kindness
 and to walk modestly with your God.

This the Targum explains: 'Be modest in the fear of God,'
 as requiring a reticence in the performance of the Mitzvoth.

35

R. Simcha Zissel⁸ highlights a much more subtle aspect
 of the subject, raising it to the realm of inner devotion.

'A very precious possession is not used often and for every
 mundane purpose: it is reserved for rare and significant occasions,
 so that it may not be spoiled in any way.' Similarly, in the higher
 reaches of devotion and perfection—the fear of God is a very
 precious thing, and should not be called upon at every trifling
 opportunity. Where possible, one should try to act and speak in
 a straightforward way, without drawing on this precious reserve
 of holiness, and certainly not to display it before the eyes of
 others, leading them to an exaggerated opinion of one's moral
 stature. It is an essential condition for the preservation of this
 holiness that it be cherished in quietness and seclusion, not
 exploited or brandished. It is an inner wealth that is only
 damaged by being exposed to the externals of speech and action.
 These highest motives are to be used with discrimination and only
 on occasions worthy of their special quality.

We see then that even in matters of devotion to God, a certain reticence is desired, a guarding of inner purity from exposure, and from the constant danger of being overgrown by the mere appearance of piety. This would lead to a refined form of deception in the very acts that are meant to express an overwhelming inner dedication. This was the motive of Jacob and his wives: they hesitated to display even in this subtle way their utter submission to the will of God. Any shadow of a secondary consideration would have rendered such a display a deception. Rather than that, they spoke in the normal language of men, with seemingly men's normal motivation—their feeling of insecurity, and estrangement from Laban. But in reality, סוף מעשה במחשבה תחלה, the last mentioned element in their decision was the first in importance—the sheer unquestioned will of God.

38

Jacob gives us another example of this at the time when he spent the night in Beth-el. There, we are told:

ויפגע במקום וילן שם כי בא השמש ויקח מאבני המקום וישם מראשותיו.

And he happened on a place and slept there for the sun had set. And he took of the stones of the place and made of them a pillow. And Rashi¹² explains:

עשאן כמין מרוב סביב לראשו שירא מפני חיות רעות. He made them into a kind of gutter round his head, because he was afraid of the wild animals.

The difficulty of this explanation is obvious: if Jacob really feared the wild beasts, then he must have known that the circle of stones round his head was a futile precaution: his body remained defenceless and open to attack by the beasts of prey. And if he trusted wholeheartedly in God to protect him through this, as through so many other dangers, then why did he need to set up these stones at all? In fact, of course, he did have complete faith in God's protection. The circle of stones was a token gesture, to blunt the full impact of the miracle that God was performing for his sake.

41

בציבור השתרשה הבנה די שטחית בענין הצניעות. הרי הצניעות שאנו מדברים עליה כאן היא הדרך של בנין עולם פנימי באדם. ואת צנעות חכמה נאמר במשלי (יא. ב.) ורבינו יונה כתב על זה: "הצניעות גורמת חכמה לבעליה כי היא מידת החכמים אשר בה יכנו את החכמים כי ישמעו ויקשיבו ולא יתאוו להתגלות לבס". הצנע הזה נושא עולם פנימי בקרבו ואין לו כל ענין בהתגלות משהו מעולמו זה שלא לצורך אמיתי. בזה מתוסף לאדם ממד

42

פנימית. לראות הדברים בעומקם ולהסתכל מבעד לתופעות. רק במבט זה יכולים להבחין את דרכי ההשגחה המסתתרים מאחורי התופעה עצמה. הרי הקב"ה יושב בסתר עליון. בצל ש' יתלונן (תהלים צא. א.)

This modesty extends to the innermost realm of thought. Rabbi Dessler⁹ writes that righteous men always feared that the miracles that God performed for their sakes would kindle pride in them. They tried therefore to do whatever they could in a natural way so as to cover up the miraculousness of God's intervention. Elisha, for example, when he revived the child of the Shunamite woman¹⁰, was the agent of an open miracle from God. Yet he placed himself over the boy, eyes against eyes, mouth against mouth—in the posture of artificial respiration, of an apparently natural cure. This he did by way of veiling to some extent the clarity of the miracle; and this even though he was alone in the room; there was no-one before whom he hesitated to reveal his greatness. Even in his own presence, that is, he preserved a certain modesty:

39

The general principle that emerges is that in a large degree the external is the enemy of the internal. Any virtue won through diligent and self-denying effort, faces its greatest danger when it is displayed to the public gaze—the danger of pride that vitiates every spiritual gain. Even the virtue of humility, ironically enough, is not immune from this fatal self-consciousness: it is even possible to be proud of one's humility. In guarding against even the slightest taint of this most harmful of vices, the precautions of modesty have a highly practical value. This is what God seeks from us: to do justice, love kindness and, in all things, walk modestly with our God.

40

נענין בזה בספר החינוך במצוה קל"ב "להיות אש על המזבח בכל יום תמיד, שנא' אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, ובא הפירוש של תמיד כלומר להשים עצים בבקר ובין הערביים, ובביאור אמרו ז"ל אע"פ שהאש יורד מן השמים מצוה להביא מן ההריות —

משרשי המצוה — הקדמה: ידוע הדבר בינינו ואצל כל חכם כי נסים גדולים אשר יעשה הא' אל בני אדם בטובו הגדול — לעולם יעשה דרך סתר, ונראים העניינים נעשים קצת כאילו הם בדרכי הטבע ממש או קרוב לטבע כי גם בנס קריעת ים סוף שהיה נס מפורסם כתוב שם ויולך ה' את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים. והמשכילים יבינו כי ענין סתר זה למעלת האדון ושפלות המקבל. ומזה הענין ציונו להבעיר אש במזבחה, אע"פ ששם יורד אש מן השמים, כדי להסתיר הנס. לפי הדומה שהאש היורדת לא היתה גראית בירידתה מן הטעם שאמרנו חוץ מיום שמיני של מילואים ושל גדעון ומנחם שהיתה נראית.

הדברים מפליאים: הקב"ה הולך רוח קדים עזה כדי לבקוע הים, וגם כתב זאת בתורה — ומי פתי יוכל לחשוב שע"י רוח עזה זאת יצמדו המים משני הצדדים כמו חומת אבנים! אלא — להסתיר הנס! הוא אשר אמרנו: הקב"ה הוא אומן מוצנע, ואפילו נסים גלויים הוא מכסה.

43

ענין עקודים נקודים וברודים כידוע ליו"ח הוא רזין דרוזין וכל סודות התורה נכללים בן, ולא כל מחא סביל דא להבין ענינם. וע"י בספה"ק באר אברהם שכותב ע"י שהם סודות התורה אין סוף ומי יכול להשיגם,

אכן י"ל ע"ד רמז לדרך עבודת ה', ועי"ש שמבאר דתחלת העבודת היא בבחי' כללית היינו במדת האמונה, להאמין שיש בורא עולם אשר מלא כל הארץ כבודו טובב כל עלמין ותוך כל עלמין ולית אתר פנוי מיניה, האמונה היא היסוד הראשון אצל יהודי, שמחויב להחזיק בה תמיד בלא הפסק. כמאמר מרן הק' מקוברין ז"ע אמת ואמונה חק ולא יעבור, ר"ל כל המדות חיוב ההשתמשות בהם הוא לפי בחי' האדם בעבודת השי"ת ולפי עתיו, יש עת שצריך להשתמש במדה זו ויש עת אשר חיוב ההשתמשות במדה אחרת, משא"כ מדת האמת ואמונה אין האדם רשאי להפסיק ממנה, שתמיד בכל עת צריך יהודי שתהיה לו בהירות האמונה, ולא ימוש מאמונה פשוטה. וזה מרומז בתיבת עקודים שהוא מל' עקוד בא"ל אחד, שהאמונה היא בבחי'

בחד קטירא איתקטרינא. ומבחי' עקודים הוא בא לבחי' נקודים, מרומז לנקודת הלב, היינו שהאמונה תשכון גם בלב, שגם בנקודת הלב ירגיש את האמונה, שזוהי מדרגה יותר גבוהה של אמונה. ואח"כ היא בחי' ברורים, הרומזת על האברים, וע"ד שתרגם בת"י שענינה שינוי בחוש השדרה. שהוא רוב מנין ובנין של אברי האדם, והיינו שמכניס ההתעוררות שבלב לכל האברים. וזהו מאה"כ ויתן פני הצאן אל עקוד, צאן זה ישראל, כמד"כ (יחזקאל לד) ואתן צאני צאן מרעיתי, שישראל נקראים צאנו של הקב"ה, וזהו פי' ויתן פני הצאן אל עקוד, שהעיקר אצל ישראל היא האמונה שהיא התחלת העבודה.

45 וע"פ דבה"ק י"ל עוד דמרומז בזה על ג' מדרגות האמונה עצמה, שתחלתה באמונת המת, שכאמור אמונה פשוטה זו צריכה להיות אצל האדם תמיד שמינה לא תזוע, ומה מגיע לאמונת הלב, ועד שמשיג גם בחי' אמונת האברים, שכל האברים ירגישו את האמונה, שהאמונה צריכה להקיף את

46

The Jewish Self - R. Kagan

Faith, the recognition of the existence and involvement of the Transcendent in the world, is a direct complement to the awareness of a spiritual aspect within ourselves. We necessarily have no direct access to the existential quality of being in the world around us, since we perceive the world only through our physical senses. Each of us knows only one object in its essence and that is our self. We can know the inner reality of existence only by extrapolation from our own inner experience. If we find ourselves empty within, then we will see an empty world. But if we experience an inner depth which transcends our physical awareness of self, then we must extrapolate that depth to the outer world in the form of faith.

Faith cannot genuinely exist without this level of self-awareness. Thus faith is described as "the strength of being"—it is a consequence and expression of our vital connection to our Source.⁸

This quality of inner depth is utterly lacking in the Roman society of which we are a part. We are empty inside and therefore see no greatness in the world around us—we have no natural, genuine faith.⁹

50 The most fundamental characteristic of the Creator is His necessity. We emulate necessity when who we are is not dependent on something outside ourselves but rather is an expression of our capacity to choose, which is our essential self. Then we grow out of our own essence. The more profoundly who we are is a result of our choice, the more profoundly we imitate the Creator and thereby cleave to Him.

It is within this context that we must understand our confrontation with Rome. Rome utterly negates real connection to the Creator and lends no support whatsoever to the most fundamental choice we face in our lives, the choice of faith. The challenge is

51 Rome attacks our very essence, our connection to transcendence, and leaves us no alternative but to create ourselves out of our own ashes. But precisely because Rome cuts so deep, we can succeed; by forcing us to create our own foundation, it allows us to achieve faith. For only in the unassisted choice do we emulate the Creator and achieve the harmonic resonance which is the basis of connection in the modern world.

47

Faith is a reality of connection to the Creator; the feeling we normally associate with the term "faith" is merely an experiential consequence of that connection. In the past, when we were defined by our spiritual aspect issuing directly from the Creator, the connection came through that spiritual self. But now we are firmly anchored in our detached bodies and finite egos. How can we connect to the Infinite?

48

Nature provides a model for how two things that do not touch can nevertheless be joined. A violin at rest will resonate on its own when a cello plays the exact note to which the violin is tuned. The violin receives and expresses the cello's energy because the violin resembles the cello. They attach harmonically because they are tuned to the same note. Similarly we can join ourselves to the Creator by resembling Him—if we are properly tuned, we can connect.¹⁰

52

Because the vision lent us by the dominant society of our day utterly negates faith, we must undertake a methodical reconstruction of our entire vision of reality and self, premised upon our relationship with the Creator. Today, faith is not an experience; it is an act. Through our striving for faith we create ourselves and through creating ourselves we attain faith.

53 An achievement of faith cannot exist in a vacuum; it must have a direction. We were redeemed from Egypt in order to take upon ourselves the service of the Creator.

54 There is no such thing as spirituality without obligation. Such a concept is internally contradictory. If transcendent Being is real, It founds our existence. If It founds our existence then It obligates. If we recognize the depth within us and do not accept the obligation to give It physical expression, we deny Its necessity. If this spiritual aspect does not compel, It is not the necessary Being which is the source of meaning and reality; it is an intellectual construct. It is an idea which entertains us, not a reality which founds us.