

בפרשת פקודי באו במנין ובחשבון ובמידה ובמשקל כל פרטי מלאכת המשכן, וזהו מובנה של המלה "פקודי". והרי זה בניגוד למובנה של המלה "ויקהל", שענינה הכלל וההתקלות. ודוקא הפרשיות ויקהל ופקודי באות ברוב השנים ביחד ובמחובר. כלל ופרט.

שתי השקפות עולם ישנן: האחת אומרת שהצבור והכלל הוא העיקר בחיי החברה, והאדם הפרטי אין לו כל ערך וחשיבות כשהוא לעצמו. כל ערכו של הפרט הוא בתור בורג במכונת החברה הכללית. ובשביל תועלת הכלל אין להתחשב כלל עם חיי היחיד, ויש להקריב אלפי אלפים יחידים על מזבח החברה. והשנייה אומרת שכל העיקר הוא היחיד, האדם הפרטי בלבד. הצבור תפקידו רק לשמש את היחיד. במרכז עומד הפרט (בימינו יש מעין שתי השקפות אלו בקומוניזם מצד אחד ובאנרכיזם מצד שני).

שתי ההשקפות אינן לפי רוח התורה. במידות שהתורה נדרשת בהן יש "כלל הצריך לפרט" ו"פרט הצריך לכלל". והעולם נברא לפי התורה (בוזרה: "אטתכל באורייתא וברא עלמא"). ואף בעולם הכלל צריך לפרט והפרט צריך לכלל. מצד אחד אמרו בגמרא: "כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא".³ הרי כל יחיד ויחיד כשהוא לעצמו הוא "עולם מלא". וממצד השני "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". כולם יחד הם עם אחד. ובמדרש ויקהל אמרו: "כתוב אחד אומר 'המוציא במקספו צבאם לכלם בשם' (לשון יחיד) וקרא⁵, וכתוב אחד אומר 'לכלם שמות' (לשון רבים) וקרא⁶, כיצד יתקיימו שני כתובים אלו? אלא כשהקב"ה מבקש לקרותם כאחד הוא קורא לכולם שם אחד, וכשהוא קורא לכל אחד ואחד בשמו הוא קורא אותו". כלומר: יש ערך להכלל, ואז "כולם בשם אחד", ויש ערך להפרט, ואז "כל אחד ואחד בשמו". ובמדרש שמות אמרו: "שקולים הם ישראל כצבא השמים, ונאמר כאן - בישראל - שמות (וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)" ונאמר בכוכבים שמות" וכו'. ולכן גם בישראל יש ערך מיוחד להכלל וחשיבות מיוחדת להפרט.

ולפיכך באים ויקהל ופקודי זה אחר זה, רצופות, וברוב השנים גם יחד. כלל ופרט. כלל הצריך לפרט ופרט הצריך לכלל.

(א) ויקהל משה את כל עדת בני ישראל: היינו האנשים והנשים, כמו שכתב הרמב"ן. ולא שהודיעם עתה אזהרה שאמר ה' "אך את שבתותי תשמורו וגו'" (לעיל לא, ג), דזה ודאי אמר בכלל "כל אשר דבר ה' אתו (לעיל לד, לב). וכן הפרשה הסמוכה "זה הדבר אשר צוה ה' לאמר קחו מאתכם וגו'" אי אפשר לומר שזוהי ידיעה ראשונה מכל מעשה המשכן, דא"כ היאך שייך לומר "את המשכן את אהלו" וכל הענין בעוד שלא ידעו דבר מהו כל זה.

אלא ודאי מיד אחר שירד מהר סיני דיבר להם כל הפרשיות של משפטים תרומה תצוה כִּי־תשא עד מעשה העגל¹. אכן לא היו נאמרים בהקהל, אלא מי שהוא ראוי לשמוע ולהבין, אבל ודאי היו כמה עמי הארצות אפילו בדור דעה הלז, וכ"ש נשים, והמה שמעו מהלומדים בדרך כלל ענין הפרשיות, עתה הקהיל את כל העדה האנשים והנשים והזהירם על השבת נוסף על פרשת "אך את שבתותי תשמורו" (לעיל לא, ג), והיינו שנכלל בלשון ה'.

שומר למשה "ואתה דבר אל בני ישראל וגו'" וביארנו שם שדייק ה' בלשון "ואתה" - שהוא בעצמו ישגיח ויזהיר לכל אדם על זה, על כן הקהיל ביחוד לענין פרשה זו. על כן נפל בזו הפרשה דעות בני אדם עמי הארץ שאינן כהלכה, ולא הניאן משה רבינו ממחשבתם והבנתם כאשר יבואר², ומ"מ אחר שהיא כתובה בתורה ידענו שהיא מגוף התורה וראוי לדורשה על כל קוץ וקוץ.

אלה הדברים וגו': מה שכבר פירשתי לכם הדברים שצוה לעשות אותם, תדעו אשר "ששת ימים וגו'".

פרשת המשכן נאמרה ב"ויקהל". בעצם אין "ויקהל" אלא בארץ ישראל. "ויעש שלמה בעת-היא את-ההיג וכל-ישראל עמו קהל גדול מלבוא חמת עד-נחל מצרים". מכדי כתיב "וכל-ישראל", "קהל גדול מלבוא חמת עד-נחל מצרים" למה לוי שמע מינה הני הוא דאיקרי קהל, אבל הנך לא איקרי קהל³. וכן ברמב"ם: "ואין משגיחין על יושבי חוץ לארץ, שאין קרוי קהל אלא יושבי ארץ ישראל". והדברים אמורים להלכה בנוגע לפר העלם דבר של ציבור, שכתוב בו קהל, "ונגלם דבר מעיני הקהל"⁵. כיוצא בדבר אמרו: "אין תענית ציבור בבבל"⁶. כיוצא בדבר אמרו בברכת "חכם הרזים" שאומרים על אוכלוסיה של ששים ריבוא מישראל: אין אוכלוסיה בבבל⁷, והרמב"ם⁸ סובר שפירושו: אין דין אוכלוסיה בבבל. ובכן, קהל וציבור ואוכלוסיה אין אלא בארץ ישראל. ואין הכונה על הכמות, אפילו שבחול הכמות והמספר של ישראל הרבה יותר מבארץ ישראל, אבל המושג של קהל הוא בארץ ישראל.

יש הבדל בין קהל לשותפות, אלף אלפי חברים המשתתפים יחד אינם קהל אלא שותפות המתחלקת לכל אחד מהשותפים, וכל אחד מהם יש לו חלק מסוים בשותפות. קהל הוא מושג של מציאות מיוחדת כשהיא

למשה ואהרן

3

6

11

16

פוסעים בו פסיעה קטנה

הנה כששת ימי המעשה הכל רצין אחר מזונם, אם בענין הפרנסה לחזר יומם ולילה אחר עסק השתדלותם בהשתדלות יתירה, אם בשאר עניינים במרוצה אחר 'עסקן' פלוני, ואחר 'שדכן' אלמוני וכיו"ב רבות. ומרוצה זו מורה על חסרון באמונה, וכדרך שרמזו קמאי (עי' עבודת ישראל להרה"ק מקאדינין ז"ע, שמיני) בענין טומאת השמונה שרצים - שזוהי טומאתן מפני שרצים בכל העת אנה ואנה מבלי מנוחה... כי כאשר ייריש בנפשו שהקב"ה הוא הזן ומפרנס לכל, והוא הנא העושה לי כל צרכי מיד תתישב דעתו עליו, ויפסוק מרדיפותיו, כי מה לו להיחפז ולהיבהל להשיג צרכיו, הרי הכל מתנהל כרצונו יתב"ש, ע"כ ביום השב"ק כשמאיר בקרבנו אור האמונה 'פוסעים בו פסיעה קטנה' - להורות על מניעת מרוצה זאת.

ובזה מבארים בשם הגה"ק מקויד"גלוב זי"ע מה שאמרו (שבת קיג): "פסיעה נכה נובלת אחד מחמש מאות ממאור עיניו של אדם, ומתדר ליה בקידושא דבי שימשא", כלומר, כי הפוסע 'פסיעה גסה' ואינו מבין שהנקצב לו יגיענו גם מבלי מהירות ורזיזות יתירה הרי זה מורה שמאור עיניו אינו כשורה, 'השקפתו' והבטתו על כל עניני עולם סוטה מדרך הישר

והבטה ישרה, "ומהדר ליה" - כיצד יחזיר לעצמו את מאור העיניים, ההשקפה הנכונה, בעת 'קידוש' של שבת, אז פותח פיו ב"ויכולו השמים, ויכל אלוקים ביום השביעי", ומשריש במוחו וליבו עיקרי אמונה ובטחון, בזה ישוב למקומו הנכון, והכל בא על מקומו בשלום.

דברים נפלאים בעניין זה כתב הרה"ק ה'בני יששכר' זי"ע (דוך פקודיך מצוות ל"ח כ"ד, חלק המחשבה אות ב) לבאר מה שנאמר (שמות טז, כט) "שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", וד"ל, טעם למצוה ורמזיה הנהוגה בכל עת, הנראה דהנה שבת הוא זכר למעשה בראשית שהשי"ת המציא את העולם יש מאין כרצונו, וכיון שהוא ית' המציא הכל הוא המשגיח והמטריך והמכלכל כרצונו, והאדם לא יוסיף ולא יגרע בהשתדלותו, רק שהשי"ת ציונו

ציבור לקרבן שותפים. ואין הבדל בין שנים המשתתפים בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו - והוא הדין כמובן בין אלף אלפים וריבי חבבות - אבל ציבור ענינו מושג עליון מיוחד שאיננו מתחלק לפרטים ויחידים. והוא ההבדל בין קהל שבארץ ישראל לבני חו"ל.

אבל כאן ב"ויקהל משה" הרי היו במדבר, ובכל זאת "ויקהל" טעמו של דבר - המשכן. "של יעקב מעל רגליך פי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא" ¹⁰, ואמרו במדרש (שם) שאותו מקום מכיון שהשכינה היתה שרויה שם היה דוגמת העזרה, שהכהנים אסורים לילך שם בנעלים אלא יחפים. ואם כן, הרי זה קדוש יותר מכל ארץ ישראל, שהרי עשר קדושות הן: ארץ ישראל ומוקפין חומה וירושלים והר הבית ועזרה וכו' ¹¹, ובמקום השכינה יש לו קדושת עזרה, ולכן - "ויקהל".

וזה לעומת זה. גם בעגל מצינו "ויקהל". "וירא העם פי' בשש משה וגו' ויקהל העם על-אהרן" ¹². אבל "ויקהל" זה אינו של קדושה בתורת מושג עליון של ציבור וקהל, אלא שותפות של זהב וחומר וגשם, עגל הזהב שאמרו עליו "אלה אלהיך ישראל אשר העלוד מארץ מצרים" ¹³. ולפיכך התיקון לחטא זה היה זהב המשכן, דוקא זהב זה עצמו הפך לקדושה היותר עליונה. "ובוא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל" ¹⁴, ויבוא "ויקהל" של המשכן ויכפר על העגל. ולכן השקלים של המשכן שמשו כתרסס בפני השקלים של המן. "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל, לפיכך הקדים שקליהם לשקליו, והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים" ¹⁵. ישראל שבאותו הדור איבדו את המושג קהל, השתחוו לצלם דדהבא של נבוכדנצר ¹⁶, כפפו את קומתם, את מוחם ומחשבותיהם לזהב, ולא

לחינם קיטרג המן: "ישנו עס-אחד מפגז ומפגד" ¹⁷, כשם שמה שקיטרג "דלא אכלו מינן ולא שתו מינן ולא נסבי מינן" ¹⁸ הוא אמת, אף 'מפגז ומפגד' היה אמת. 'מפגז ומפגד' הוא בניגוד לאיחוד של קהל, אלא חיבור של חומר וגשם. ולפיכך התיקון היה "לך כנוס את-פל'ה-יהודים" ¹⁹, "נקהל ה'יהודים בעריהם" ²⁰, "להקהל ולעמד על-נפסם" ²¹. התרוממו שוב ל"ויקהל" של השקלים, של קדושה שעל המשכן. ולפיכך באחד באדר משמיעין על השקלים" ²².

ולפרוש בימים ובמדרות להמציא פרנסתו וצרכיו כי לא יוסיף בהשתדלותו ומתבטל ע"י מתורתו ועבודתו, ואין מעצור להשי' להומין לו פרנסתו בהשתדלות המועט בביתו ובעירו וכו', הנה לזכר זה ביום הזכרון למעשה בראשית נצטוינו שלא לצאת יותר מג' פרסאות, כי ג' פרסאות נקרא השתדלות מעט, כמו שאמרו רז"ל (סוכה מד) שלא יהלך אדם בע"ש יותר מג' פרסאות, כי יותר מג' פרסאות הוא השתדלות וזרחה רבה ולא יכין לשבת וכו', ובאת האזהרה הזאת ביום הזכרון למעשה בראשית, להורות לאדם המאמין במעשה בראשית שיאמין אשר מי שכרא כל היצור הוא המכין לעורב צידו הוא המשביע לכל חי, והאדם בהשתדלותו לא

יוסיף ולא יגרע, והנה חז"ל ברוח קרשם הוסיפו אומץ אזהרה הזאת בכיבוד שלא יזוו יותר מאלפים אמה שהוא מגרש העיר וגבולה (כנודע מתחומי עיירות הלויים) להורות התבוננות לאדם אשר כל יובל הנוהג כל המושג

4 ק

5

דיקון
דאר
ד"מ

31

36

41

46

6

11

16

21

26

6

11

16

21

מישראל. אבל בכלליות בפרשת תשא כתוב משכן קודם, שזה עיקר הכוונה, שהמשכן שכלל בני ישראל באים בתוכו מקודש יותר במקום המיועד לשכינתו יתברך — שכללות עדה קדושה אין לה שיעור. ולכן בצלאל שהיה זודע לצרף אותיות (ברכות נה, א) והיה בקי אך מהצירוף יולד ענין גבוה וחדש אשר אינו בפרטים רק בכלל, וכמו שהבריאה הכללית טוב מאוד — וכמו שכתוב (בראשית א, לה) "וירא (אלקים) את כל אשר עשה והנה טוב מאוד" 10 — כן בישראל, לכן הקדים 11 המשכן.

לה, לא ראו קרא ה' בשם בצלאל (בן אורי) בן חור למטה יהודה וכו'.
הענין דמסירת נפש צריך להיות שלא בחקירה והתחכמות יתירה, ויהודה מסר עצמו בים במסירות נפש, כמו דאיתא בתוספתא דסוטה 1, וכן חור מסר עצמו בעגל 2. דהחקירה תעכב [ברצון פנימי] מלמסור נפשו על קדוש השם 6
יתברך כעדות יעב"ץ החסיד 3. לכן אמר שבעבור זה שלא חקרו ולא נתחכמו יותר מדי, לכן "וימלא אותו בחכמה ובדעת" וכו' והבן 4.
ובגמרא פרק הרואה 5: בצל אל-היית וכו' ביאור הענין כך: דפרטיות של ישראל קדוש, אבל שארי קדושות קדושות יותר 6. אבל כלל ישראל אין דומה להם, וכל הבריאה כולה בשביל ישראל שנקרא "ראשית" 7. ולכן המשכן — הוא ישראל שבחיבור הקרשים והקרסים והיריעות נעשה האוהל אחד. ולכן בפרטיות העשיה בתרומה 8 נזכר כלים ואח"כ משכן, שהארון מקודש יותר מפרטיות

5
7
16
17
אין
ענין

8

והמלאכה היתה דים לכל המלאכה לעשות אותה והותר (לו-ז), "דים" פירושו: רק בכדי שיספיק; לעומת זה "והותר" פירושו: יתר על הדרוש; הרי איפוא יש כאן משום סתירה?

ברם, אילו היו נדבות המשכן "דים", היינו בדיוק במידה הדרושה כי אז לא היה זה למעשה די, אלא העיקר היה חסר: השראת השכינה. שכן כל אחד היה מהרהר בגאוה: נדבתי שלי השלימה את המלאכה ואילו הנתינה שלי לא היו מספיקים לגמור את המשכן... והשם יתברך הרי אינו משרה את שכינתו בין בעלי-גאוה — תועבת ד' כל גבה-לב, אין אני והוא יכולין לדור בדירה אחת. לעומת זה, אילו היה "והותר", שנתרו נדבות שלא נוצלו למלאכת המשכן, היה כל אחד מרגיש שברוך לב: שמא נשארה נדבתי מבוזבזת ואין לי חלק בהקמת המשכן... ממילא גרם הדבר להשראת השכינה, שכן "אשכון את דכא". יוצא איפוא, שאילו היה רק "דים" היה זה דוקא חסר, ורק משום שהיה "והותר" היה זה באמת "דים" — במידה הדרושה לצורך האמיתי, לצורך גבוה... (שיחות צדיקים)

ולתנ"ל י"ל שהרי ענין הברית מילה הוא שינוי הטבע שמקודם היה ערל ועכשיו נעשה מהול, ומברכים את הילד "כשם שנכנס לברית" ונשתנה מהותו לשבח, "כן יכנס"

וישתנה טבעו "לתורה" שתחת היותו עם הארץ יהיה תלמיד חכם [שעצם האדם נתעלה על ידי שנעשה "תורה דיליה" (ע"ז יט.), ועי' תענית ד. שטבע הת"ח שאני מטבע שאר בני אדם "אורייתא הוא דקא מרתחא ביה"], "ולחופה" שמקודם הוא "פלג גופא" ועכשיו נשתנה מהותו להיות במצב של שלימות [עי' יבמות סב:], "ולמעשים טובים" שההרגל במעשים טובים נעשה כטבע שני וכנ"ל, פי' שבהיותו גומל חסדים מתהפך טבעו להיות רחמני, והאדם הפעל לפי פעולותיו (עי' ספר החינוך מצות טז) ומעשיו עושים רושם

16

אין יתירה

(מילה) ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד כי שכן עליו הענין וכבוד ה' מלא את המשכן.

ובמדרש הגדול א"ר חמא בר חנינא וכי תעלה על דעתך שמשה מתיירא מן הענין והלא

נאמר (משפטים כד, יח) "ויבא משה בתוך הענין" מלמד שהיתה הענין נבקעת לו ומהלך כאדם המהלך בתוך שביל, אלא "ולא יכול" מלמד שחלק כבוד לשכינה ולא נכנס עד שקראו הקב"ה שנאמר "ויקרא אל משה". א"ר חנינא בקבלה שנינו "כי מכבדי אכבד" (שמואל א ב, ל) זה משה שחלק כבוד לשכינה ולא הגיס דעתו מתחילה ועד סוף, ע"כ. וצריך ביאור שאם אייכניסנו היתה מחמת כבוד השכינה מה זה שכתבה התורה "ולא יכול" שמשמע שלא היה באפשרותו ליכנס מעצמו.

ונ"ל שמדרך עבודת המדות שהרגל נעשה טבע, וכדברי הרמב"ן באגרתו "התנהג תמיד לדבר דברך בנחת לכל אדם בכל עת וכו' וכשתנצל מן הכעס תעלה על לבך מדת הענוה" והיינו שאחרי העבודה בהתנהגות בענוה זוכה שתעלה מדה זו על לבו להיות חלק מעצמותו. ולכן כיון שהצטיין משה במדה זו של חילוק כבוד לשכינה נעשה הדבר אצלו טבע ושוב "לא יכול משה לבוא אל אהל מועד" מעצמו, פשוטו כמשמעו.

ובזה יש ליתן טעם לשבח לנוסח הנהוג בשעת ברית מילה "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמעשים טובים" (ומקורו משבת קלז:), והכוונה כשם שנכנס לברית כולו לשמה בלי פניות ונגיעות שהרי מי פתי לצער בנו הנולד לו בן חי ימים ולהביאו כמעט לידי סכנה (עי' גיטין נז:) אם לא מחמת "אשר צוה אותו אלקים", כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט כולו לשמה בלי פניות. אמנם אכתי יקשה השמטת ענין המצוות שבין אדם

להיות מודגל לעשות המצוות מעצמו כטבע
שני רלי התבוננות וכוונה, הרי נשתנה
לגריעותא להיות בדרגא הנמוכה של "מצות
אנשים מלומדה", אלא אדרבא החיוב ש"בכל
יום יהיו בעיניך כחדשים כאילו בו ביום
נצטוית עליהם" ולשון הספרי הובא ברש"י
תבא כו, טז), ולכן אין מזכירים "כן יכנס
למצוות" בברכתו של רך הנימול כנ"ל.

(9)
se

6

Pekudei

(10)

Making Space

Including
Life Changing
Ideas

This double *parasha*,¹ with its long account of the construction of the Sanctuary – one of the longest narratives in the Torah, taking a full thirteen chapters – comes to a magnificent climax:

Then the cloud covered the Tent of Meeting, and the glory of the Lord filled the Sanctuary. Moses could not enter the Tent of Meeting because the cloud had settled on it, and the glory of the Lord filled the Sanctuary. (Ex. 40:34-35)

That is what the building of the Sanctuary was about: how to bring God, as it were, from heaven to earth, or at least from the top of the mountain to down in the valley, from the remote God of awe-inspiring power to the *Shekhina*, the indwelling presence, God as *shakhen*, a neighbour, intimate, close, within the camp, in the midst of the people.

Yet for all this, we wonder why the Torah has to go on at such length in its details of the *Mishkan*, taking up the whole of *Parashot Teruma* and *Tetzaveh*, half of *Parashat Ki Tissa*, and then again *Parashot Vayak'heil* and *Pekudei*. After all, the *Mishkan* was at best a temporary dwelling for the *Shekhina*, suited to the years of wandering and wilderness. In Israel, it was superseded by the Temple. For two thousand years in the absence of a Temple its place was taken by the synagogue. Why, if the Torah is timeless, does it devote such space to what was essentially a time-bound structure? The answer is deep and life-transforming, but to reach it we have to note some salient facts. First, the language the Torah uses in *Pekudei* is highly reminiscent of the language used in the narrative of the creation of the universe:

Genesis 1-2

And God saw all that He had made and *behold* it was very good. (1:31) *behold* they had done it; as God had commanded it they had done it. (39:43)

The heavens and earth and all their array were *completed*. (2:1) All the work of the Tabernacle of the Tent of Meeting was *completed*. (39:32)

And God *completed* all the work that He had done. (2:2) And Moses *completed* the work. (40:33)

And God *blessed* ... (2:3) And Moses *blessed* ... (39:43)

And *sanctified* it. (2:3) And you shall *sanctify* it and all its vessels. (40:9)

Clearly the Torah wants us to connect the birth of the universe with the building of the *Mishkan*, but how and why?

The numerical structure of the two passages heightens the connection. We know that the key number of the creation narrative is seven. There are seven days, and the word "good" appears seven times. The

first verse of the Torah contains seven Hebrew words, and the second, fourteen. The word *eret*, "earth," appears twenty-one times, the word *Elokim*, "God," thirty-five times, and so on.

So too in *Parashat Pekudei*, the phrase "as the Lord commanded Moses" appears seven times in the account of the making of the priestly garments (Ex. 39:1-31), and another seven times in the description of Moses setting up the Sanctuary (40:17-33).

Note also one tiny detail, the apparently odd and superfluous "And" at the very beginning of the book of Exodus: "And these are the names..." The presence of this connective suggests that the Torah is telling us that the books of Genesis and Exodus are inherently connected. They are part of the same extended narrative.

The final relevant fact is that one of the Torah's most significant stylistic devices is the chiasmus, or "mirror-image symmetry" – a pattern of the form ABC'B'A', as in "(A) He who sheds (B) the blood (C) of man, (C') by man (B') shall his blood (A') be shed" (Gen. 9:6). This form can be the shape of a single sentence, as here, or a paragraph, but it can also exist at larger levels of magnitude.

What it means is that a narrative reaches a certain kind of closure when the end takes us back to the beginning – which is precisely what happens at the end of Exodus. It reminds us, quite precisely, of the beginning of all beginnings, when God created heaven and earth. The difference is that this time human beings have done the creating: the Israelites, with their gifts, their labour, and their skills.

To put it simply: Genesis begins with God creating the universe as a home for humankind. Exodus ends with human beings, the Israelites, creating the Sanctuary as a home for God.

But the parallel goes far deeper than this – telling us about the very nature of the difference between *kodesh* and *hol*, sacred and secular, the holy and the mundane.

We owe to the great mystic, Rabbi Isaac Luria, the concept of *tzimtzum*, "self-effacement" or "self-limitation." Luria was perplexed by the question: If God exists, how can the universe exist? At every point in time and space, the Infinite should crowd out the finite. The very existence of God should act as does a black hole to everything in its vicinity. Nothing, not even light waves, can escape a black hole, so

17 70

Exodus

overwhelming is its gravitational pull. Likewise, nothing physical or material should be able to survive for even a moment in the presence of the pure, absolute being of God.

Luria's answer was that, in order for the universe to exist, God had to hide Himself, screen His presence, limit His being. That is *tzimtzum*. Now let us come back to the key words *kodesh* and *hol*. One of the root meanings of *hol*, and the related root *h-l-l*, is "empty." *Hol* is the space vacated by God through the process of self-limitation so that a physical universe can exist. It is, as it were, "emptied" of the pure divine light.

Kodesh is the result of a parallel process in the opposite direction. It is the space vacated by us so that God's presence can be felt in our midst. It is the result of our own *tzimtzum*. We engage in self-limitation every time we set aside our devices and desires in order to act on the basis of God's will, not our own.

That is why the details of the Sanctuary are described at such length: to show that every feature of its design was not humanly invented but God-given. That is why the human equivalent of the word "good" in the Genesis creation account is "as the Lord commanded Moses." When we nullify our will to do God's will, we create something that is holy.

To put it simply: *Hol* is the space God makes for humankind; *kodesh* is the space humankind makes for God. And both spaces are created the same way: by an act of *tzimtzum*, self-effacement.

So the making of the Sanctuary that takes up the last third of the book of Exodus is not just about a specific construction, the portable shrine that the Israelites took with them on their journey through the wilderness. It is about an absolutely fundamental feature of religious life, namely the relationship between the sacred and the secular, *kodesh* and *hol*. *Hol* is the space God makes for us; *kodesh* is the space we make for God.

So, for six days a week — the days that are *hol* — God makes space for us to be creative. On the seventh day, the day that is *kadosh*, we make space for God by acknowledging that we are His creations. And what applies in time applies also in space. There are secular places where we pursue our own purposes. And there are holy places where we open ourselves, fully and without reserve, to God's purposes.

If this is so, we have before us an idea with life-transforming implications. The highest achievement is not self-expression, but self-limitation: making space for something other and different from us. The happiest marriages are those in which each spouse makes space for the other to be his- or herself. Great parents make space for their children. Great leaders make space for their followers. Great teachers make space for their pupils. They are there when needed, but they don't crush or inhibit or try to dominate. They practise *tzimtzum*, self-limitation, so that others have the space to grow. That is how God created the universe, and it is how we allow others to fill our lives with their glory.

Life-Changing Idea #23

The highest achievement is not self-expression but self-limitation: making space for something other and different from us.