

Creating an Inner Balance

Parasha Bereishis

לע"נ א"מ חנה בת אברהם דוד הכ"מ

1 *Bereishit - ch. 1*
 26 And God said, "Let us make Man in Our image, after Our likeness. They shall rule over the fish of the sea, the birds of the sky, and over the animal, the whole earth, and every creeping thing that creeps upon the earth." 27 So God created Man in His image, in the image of God He created him; male and female He created them.

2 *Let us Make Man - R. Twerski*
 G-d therefore addressed this newly fashioned lump

of clay which was to be man, and said, "Let us make man. You and I together will make man. I will give you the capacities and the potential and I will assist you in the process, but the work must ultimately be your own. I can create many beings that are perfect from their incipience, but that is not My concept of man."

We can therefore understand why the Talmud often refers to a person who lives a Torah life as being "a partner to G-d in the work of creation." We can see how appropriate this term is, for ultimate man requires a partnership between man and G-d. Ultimate man, according to the Divine plan, can only be with man's participation in his own creation.

3 The Talmud states that a person is obligated to say, "The world was created for me" (Sanhedrin 37a). Young or old, strong or frail, bright or dull, everyone has a reason for existence.

As with Shabbos, so with every day of the week. We arise and say *modeh ani*, a prayer of gratitude for providing another day of life: "I am proud and grateful to have the opportunity of fulfilling the Divine wish. As an individual, my unique purpose in existence could not be fulfilled by anyone else. Even all the great *tzaddikim*, and all the Torah luminaries from the beginning of creation to the end of time could not accomplish my singular mission in the world, else I would not be in existence. I have a value that transcends any that man can bestow upon me. It is not for me to logically understand my ultimate purpose, but as long as there is a breath of life within me, I have significance, I am worthwhile, and that should provide me with a great measure of self-esteem."

תן גוי הקב"ה - ר' אהרן

4 (אכז) ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וג'.

A במתניי (סנהדרין לו.) תן לפיכך נברא אדם יחידי וגוי ולהגיד גדולתו של הקב"ה שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד כולן דומין זה לזה ולכן מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחבירו, לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, וברש"י כלומר חשוב אני כעולם מלא לא אטרד את עצמי מן העולם בעבירה אחת וימשוך ממנה, עכ"ל.

B לבאר הענין נראה שהקב"ה נתן לבחיר הנבראים תכונה הדומה לאחדותו ית', שהנה כל אדם מרגיש בעצמו שאדם כמותו מעולם לא היה, וגם עתה לא נמצא דוגמתו בכל העולם, וגם לעתיד לא יהיה. והרגש זה נתן הקב"ה בכל אחד ואחד מבני האדם, ואף שאין אחד דומה לחבירו בקול במראה ובדעת

5 (ע"י סנהדרין לח.), מ"מ הצד השווה שבהם שכל אחד מרגיש שהוא יחיד ומיוחד בעולם ואין בכל הבריאה שום מבין ומשתתף בפנימיותו. משל למה הדבר דומה, לכמה וכמה מראות אשר לא ראי זה כראי זה וכולם עומדים נגד השמש, הרי תשתנה תמונת השמש כפי הכלי קיבול אמנם בכולם תתראה אותו השמש. וזהו מאמרם ז"ל לפיכך נברא האדם יחידי וכו', שכמו שאדם הראשון היה באמת יחידי, כך כל אחד מצאצאיו יש לו תכונה זו.

6 והטעם לזה כמו שסיימו במתניי שם לפיכך חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם, שירגיש שהיות ואדם כמותו עוד לא היה ולא יהיה אם כן הוא חלק ממטרת בריאת העולם, שהרי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו (אבות סוף פ"ו), ואם כן מוכרח שבבריאתו יש ענין של התגלות כבודו של הקב"ה שתבא רק על ידו ולא על ידי שום נברא זולתו, ובהעדרו יחסר בשלימות הבריאה. וזהו מה שכתב רש"י "חשוב אני כעולם מלא" ויזהר לעשות רצון קונו שלא יגרום ח"ו חלל בהבריאה.

7 *ע"י סנהדרין לח. - ר' אהרן*

(א) לעבודת בוראו. כי לכך נברא האדם כמו שאמר הכתוב כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתינו וגו'. ואף ה' א"ס ישיגנו יצרו בחורף נומר איך העמוד נבוקר כי הקור גדול או ישיגנו בקיץ לומר איך העמוד ממסחך ובדין לא שנסתה מכתך יתגבר עלינו ולא ישמש לו * וחסכו בנפשו הלו היכ נלך לעמוד לברת לפני מלך כ"ו כמה היה היר חרוץ לעמוד כהכמה להכין שלמו לעבודתו כ"ש וק"ו בן בני של ק"ו לפני ממ"ה הקב"ה: (ב) השחר. בשל"ה כתב סוד להגרו יוס

8 נתיבות שלום - כמזכיר ק"ש

האר"י הק' (ח"ד פ"א, ב), כל יום ויום ושעה ושעה אינו דומה כל אחת ואחת לחברתה מיום בריאת עולם והלאה, וכן אינו דומה אדם לאדם מיום בריאת אדם והלאה, ואין אדם אחד יכול לתקן מה שחבירו מתקן. כי כל עבודות האדם הם למען יעלה ברורין וניצוצות קדושות הנפולות, והניצוצים הם מצרופי ומזגי המדות וש"יכים בכל הבריאה, והאדם מתקן לפי שורש עולמו אשר הוא עומד בו. ושייך הבירור לפי השנה ולפי היום ולפי השעה וכו' וכפי התדמות אותו האדם העושהו באותה השעה המיוחדת לו וכו'. ע"כ. והיינו שלכל יום ויום ולכל שעה ושעה יש תפקיד מיוחד שא"א למלא בזמן אחר, שהרי הקב"ה לא ברא שום דבר לבטלה, וכן כל אדם ואדם בראו הקב"ה עם תפקיד מיוחד שלולא זאת הרי לא היה נברא. ולכל יהודי נותן הקב"ה את הכח ואת התנאים המיוחדים לו ע"פ השליחות העליונה שעליו לתקן.

11 י"א זכרון - ר"י סולובייצ'יק

השכינה, כביכול, מנועה מלהתגלות והרי היא בבחינת נוקבא ו"מלך אסור ברהט"ס". האדם הוא שצריך לשחרר את ה"מלכא קדישא" מאזיקין, מהסתר, מעב העין, כדי שישאר בזיוו את פני העולם. רבונו של העולם הוא כל-יכול בכל, פרט לעניין התגלותו. בעניין גילוי הרי אנו, בני האדם, המשפיעים, ואילו השכינה היא, כביכול, המושפעת. בזה מובע העיקרון של הבחירה החופשית, כמאמר: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות לג ע"ב). ומהי "יראת שמים" אם לא ראיית שמים! ("ראה" ו"ירא" בלשון הקודש יש להם שורש אחד).

12 אימתי יש לאדם יראת כבוד כלפי רבש"ע כאשר מרגיש בנוכחותו ומגלה אותו, כאשר האדם עצמו מתגלה. גילוי שכינה תלוי ומותנה באדם עצמו. יכול האדם, אם רצונו בכך, לבקשו ולמוצאו בכל תופעה, זמן ומקום - בעלות השמש בשחר היום ובסקיעתה עם דמדומי ערב, בים ובצמח השדה, בכוכבי ליל ובחול הים, בתוך הספירה המקפת אותו ובתוכו עצמו. כאשר מגלה אדם מישראל את רבונו העולם, היינו את השכינה, את המלכות, את הכלה - הרי הוא בבחינת "דוכרא" והיא בבחינת "נוקבא", ובכוח הגילוי הוא מתדבק בשכינה ומרבה קדושה בעולם. וכן בשעה שאדם מישראל טועד את סעודתו - לאחר ברכת בירון

אתה" נוכחת השכינה ומצויה בכל פרסה של הפרי, בכל פריחה, בכל לגימת מים ובכל תנועת היד - בכל אלה מגלה הוא את בורא העולם. וכן בכל דבר ותופעה "אתה" לגנדי תמיד. ממילא ברכת "פרו ורבו" מתממשת, והשכינה מתפשטת, תוספת הטובה והקדושה גדלה והולכת ורבונו העולם מזדווג עם עולמו.

ואמנם אם תשאלוני: יהדות מהי! - אשיב לכם: היהדות היא בברכת "נכון אתה". ההכרה כי רבש"ע זקוק, כביכול, לברכתנו - משמע שהוא זקוק כביכול לגילוי על דינו ולשאיפתו המתמדת לבקשו ולמוצאו. על הכס"ס הזה של הברכה מושתתת התשובה. החטא גורם להסתר פנים כלפי החוטא, כנאמר: "כי אם עוונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלהיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע" (ישעיה נט, ב).

9 עשרת הדיברות פ"א

אבל כאמור באמת עלינו להמליך את השי"ת מדי יום ביומו, ויש בהמלכת השי"ת דרגות רבות ועלויות לאין ספור כדרגות עליות האדם, כי כל עליה במדרגה ברתוניות, ואף כל פרט של מצוה אשר מהן נבנית מדרגה של עליה היא עוד שלב של השתלמות בהמלכת השי"ת. באופן מיוחד הדברים אמורים באמירת ק"ש שחרית וערבית, ובאמירת הברכות. נבאר את הדברים: אנו מקבלים עלינו עול מלכות שמים פעמיים בכל יום, אין כוונת חוכן המצוה לקבל עלינו בכל יום עול מלכותו ית' באותה מדרגה כפי שקבלנו עלינו ביום שעבר, אלא שבכל יום נתקדם ונעלה בקבלת העול במדרגה גבוהה יותר, לפי"ז נבין את מה שאמרו חז"ל (תניגה ט): "מעוות לא יוכל לתקון זה שביטל ק"ש של שחרית או ק"ש של ערבית", ולכאורה יפלא מדוע אם לא אמר פעם אחת ק"ש במשך ימי חייו הוא דבר שאי אפשר לתקן, והרי קיבל עליו עול מלכות שמים לפני כן ואחרי כן? וביאר הגר"ח מוואלוין זצ"ל (נפש החיים שער ב, פ"ג) שבכל יום פועלת ומתקנת אמירת הקריאת שמע בכל העולמות ובאדם עצמו תיקונים חדשים המיוחדים ליום זה, שאינם יכולים ליעשות ע"י אמירת ק"ש אחרת לפניה או לאחריה.

10 נראה להסכיר את הדברים בדרך דומה ולקרבם להבנתנו, הגה לכל יהודי יש תפקיד המיוחד רק לו בתקון עולם במלכות שדי, שעליו להשלימו במשך ימי חייו אשר נחן לו האלוקים, וכמדריגות הסולם כך יש עליו לעלות מדי יום ביומו. הציר המרכזי של העליה הוא המלכת השי"ת עלינו ע"י כל מעשה שאנו עושים את רצונו, יסוד ההמלכה הוא קבלת עול מלכות שמים - אמירת "שמע", שמסרתו היא כדי שנזכור זאת כל היום בכל מעשה (כמו שכתב החינוך מצוה תכ), נמצא לפי זה שאם פעם אחת בחיים החסיר אמירת ק"ש, תחסר לו מדרגת עליה אחת בהשלמת תפקידו בהמלכת השי"ת, ואף אם יעלה הרבה במשך כל ימי חייו, אבל בסיכום עלייתו לא יגיע למה שיכל והיה צריך להגיע לו היה עולה עוד מדרגה של אמירת ק"ש אחת, א"כ גם העולם חסר מדרגת שלימות אחת, וחסרון זה הוא "מעוות לא יוכל לתקון".

נתיבות שלום - יראת ה'

13 ומרן הר"ן מלכוביץ זי"ע אמר: ויאמר א' יהי אור ויהי אור, אם יהודי הנמצא בחשכות אומר, רבש"ע אני מבקש ממך יהי אור, עד מתי אהיה בחשכות כזו, שאני בעצמי איני מסוגל להיחלץ ממנה, רחם עלי והאר אתה עיני ולבי לראות באורך אור. אז ויהי אור, עוזר לו השי"ת ומאיר לו. ובי' המאמר הוא כדאי' ממרן אדמו"ר זצ"ל, ע"ע, שכאשר יהודי מבקש על ענינים גשמיים דנים על כך האם הוא ראוי שימלאו את בקשתו או שאינו ראוי לכך, והאם זה טוב עבורו שימלאו את בקשתו אם לאו, אך כאשר יהודי מבקש מפנימיות הלב רק על רוחניות בלבד, אז לא שייך שיהיה ע"ז שום קטרוג, ואז ויאמר א' יהי אור ויהי אור.

14 י"ב יקר-פון ז"ל

15 (ז) וישב בארץ נוד קדמת עדן. מצינו שכל ההורג נפש גולה למזרח שכן אדה"ר שגרם מיתה לכל תולדותיו כתיב בו (ג.כד) וישכן מקדם לגן עדן. וכן בכל ערי מקלט כתיב (דברים ו.מא) בעבר הירדן מזרחה שמש. לפי שכל הורג נפש מקרב הערב שמשו של הנהרג כמו שנאמר (קהלת י.ב) עד אשר לא תחשך השמש וגו' לפיכך יגלה לקצה אחרון שכנגדו כדרך שאמרו בהורדוס (בי"ד). הוא כיבה נרו של עולם ילך ויעסוק באורו של עולם. והוא דרך כל בעלי תשובה להטות לקצה אחרון בדבר שחטא בו ולעשות איזה מצוה הפכית אל העבירה שעשה. זה דרך נכון לכל בעל תשובה והמשכילים יבינו מגלות זה לתקן כל עבירה באיזו מצוה הפכית לעבירה כי בזה יתוקן עוותו.

Man of Faith in the Modern World, R. Besdin

15 Text in Genesis I

"God [Elohim] created man in His image. In the image of God He created him; male and female He created them. God blessed them and said to them, 'Be fertile and multiply, and fill the land and subdue it [v'khivshuha]. Have dominion over the fish of the sea, over the birds of the sky, and over every beast that walks upon the earth' " (Gen. 1:27-28).³

16 Text in Genesis II

"The Eternal God [Hashem Elohim] formed man out of the dust of the ground and breathed into his nostrils a breath of life, and man [thus] became a living soul. The Eternal God planted a garden in Eden, to the east. There He placed the man that He had formed . . . to cultivate it and to watch it" (Gen. 2:7-8, 15).⁴

18 Adam I is interested in just one aspect of reality and asks only one question: "How does the cosmos work?" He is not fascinated by the question "why does the cosmos function at all," nor is he interested in "what is its meaning or purpose." His sole motivation is to know how it works. He raises not metaphysical but only practical, technical questions.

19 Adam I wants to be a "man," to realize his humanity by being distinguishable from the rest of creation, by becoming the master over his environment. This grants him an honorable status with dignity. This is explicitly expressed in the words of the psalmist: "Thou hast made him a little lower than the angels and hast crowned him with glory and dignity. Thou hast made him to have dominion over the works of Thy hands. Thou hast put all things under his feet" (Ps. 8:6-7).⁷ Dignity is equated by the psalmist with man's capability of dominating his environment and exercising control over it.

20 Dignity is the goal of Adam I, which he majestically achieves through his domination of nature and by harnessing its power and resources to his service. Adam II does not seek to dominate nature but to serve that mysterious "He" he perceives in creation. In a word, Adam I seeks dignity and is practical-minded, while Adam II aspires for holiness and is faith-oriented. Both are responding to what they perceive as a Divine mandate to establish their singularity in the cosmos.

Textual Variations 17

There are four major discrepancies between these two accounts:

1. Man's Formation. Adam in Genesis I was created in the image of God, *b'tzelem Elohim*, but we are not informed how his body was formed. Adam in Genesis II was fashioned from the dust of the ground, with God breathing into him a breath of life.

2. His Assignment. Adam I received a mandate from the Almighty to fill the earth, subdue it, and have dominion over it, *milu et ha'arets vekhivshuha, uredu*. Adam II was charged with the duty to cultivate the ground and to watch it, *le-avdah ul'shamrah*.

3. Male and Female. In the story of Adam I, both sexes were created concurrently, but Adam II emerged alone, with Eve appearing subsequently as his helpmate.

4. Names of God. In the first account, only the name *Elohim* appears, while in the second account *Elohim* is used in conjunction with the Tetragrammaton (*Hashem*).

21 Adam the Second, like Adam the First, is also intrigued by the cosmos, to explain the *mysterium magnum* of existence. While the cosmos provokes Adam I to seek power and control, Adam II responds to a different cognitive gesture. He does not ask functional questions which will help him to use the forces

of nature. He does not ask "how" or "what" but "why," and "who."

He wonders: (a) Why was the world created, and why does nature seem indifferent and, at times, hostile to man's strivings? (b) From the depths of my being, I sense a message and challenge being directed at me. What is it? (c) Who is it who trails me steadily, like a persistent shadow, and vanishes into transcendence the instant I turn around and confront this numinous, awesome, and mysterious "He"? (d) Who is it to whom I cling in passionate all-consuming love, and of Whom I feel in mortal fear? Who is He whose life-giving and life-warming breath Adam II feels constantly, and who, at the same time, remains distant and remote?

22 While Adam I is dynamic and creative, using sense data to create concepts, Adam II reacts to the as is, not in mathematical formulae but in every beam of light and blossom. He seeks, not the abstract scientific world, but the intimate qualitative world. Not to be the master of nature, but to be in the service of its Creator, that is his primary aspiration.

Adam II experiences God intimately. This genuinely religious experience is symbolized by the Biblical metaphor, "He breathed into his nostrils the breath of life." While the "image of God" intelligence of Adam I refers to his intellectual endowment, the "breath of life" suggests an experiential closeness to God

23 Eve was created together with Adam I, "male and female He created them" (1:27).¹ He was not alone even on his first day of creation.

Why does Adam I need company? Being practical-minded, he needs help in responding to an often hostile and resistant environment. Helpless individuals realize that they cannot cope with life's multifarious needs and challenges when acting alone. Partnerships are formed, contracts are signed, and treaties of mutual assistance are made. Whenever the Adam I type of man wants to work, and creative activity is his primary interest, he must unite with others for practical reasons.

25 himself. The female who was created with Adam I would not satisfy him. She is a surface personality who, at best, can only be an associate, not a companion. It was, therefore, indispensable that Adam II, after experiencing unbearable solitude, contribute part of his being in the formation of a soul-mate, someone with whom he can communicate, a reflected counterpart of himself. With her he can form a faith-community, not merely a "work-community."

What is a faith-community? It is when three personae, "I," "thou," and "He" (God), are joined together in a covenantal commitment which is established through prophecy and prayer. Prophecy is when God talks to man, didactically as a teacher, prescribing through Revelation an ethico-moral code; prayer is man's worshipful response in committing himself to these norms. Thus, a dialogue is achieved.

When man and woman participate in this tripartite covenant, they make a leap over the abyss separating two individuals. They are both charged with an ethico-moral mission, and in reaching out to God, they also reach to each other in sympathy and love, on the one hand, and in common action, on the other. While Adam I found Eve alongside him upon creation, Adam II was introduced to Eve by God; "And He [God] brought her to

29

The communal encounter between God and man is expressed by the addition of the Tetragrammaton (Havayah) to Elohim in Genesis 2. God reveals Himself in the magnificence of the universe as Elohim, but what is more significant is that He is also manifest to him as a partner in the "faith-community." The name Havayah connotes an intimate experience of His presence, a communal closeness between God and man.

30

We have been describing both Adams typologically, as though they were irreconcilable, separate persons with disparate temperaments and orientations. Actually, there is only one Adam with oscillating tendencies. The man of faith, in actuality, moves regularly between the faith-community and the work-community. He never remains totally immersed in the immediate awareness of being in God's presence. There is a continuous alternation between the cosmic and the covenantal, both areas being willed and sanctioned by God, who wants man to live creatively in this world even as he devoutly participates in the "faith-community."

24 Adam and Eve work together, yet each retains an "I" identity, not a "we" awareness. They communicate and satisfy each other's practical needs but are not bound to each other emotionally. Their inner-depth personalities do not connect. We all know relationships of this type, friendships or marriages, where a couple work and produce together but they do not coalesce; the relationship remains unhallowed. It is a surface association, in the pursuit of practical ends, not a soulful companionship, a fusion of identities. Such pragmatic relationships are best de-

26 Adam and Eve, whose individual uniqueness is undecipherable to each other, in responding to God in prayer and commitment, overcame their loneliness with the help of the third party, God. In the faith-community, God's prophetic message demands a brotherliness between man and man, and the community of the committed becomes a commitment of friends. Thus are soul-partnerships achieved.

27

God appears to Adam I in the first chapter of Genesis as Elohim, the Creator of the cosmos, of its power, natural laws, and mathematical equations. The word Elohim, from the Hebrew *el*, means "ruler of all natural forces" (Nahmanides, Gen. 1:1).⁶ A relationship with Elohim satisfies Adam I when, on occasion, he feels the need to acknowledge transcendence. His primary quest to master nature corresponds with his perception of the Divine Creator.

28

Adam II also sees Elohim in the panorama of nature and joins Adam I in proclaiming, "the heavens proclaim the glory of God [El], and the sky declares His handiwork" (Ps. 19:2).⁷ (El is the abbreviated form of Elohim.) Yet, when he turns to Him in the splendor of nature, for solace and comradeship, seeking a personal and intimate relationship with God, he finds Him remote. An affirmation of God derived from intellectual calculations, from studying the intricacy and grandeur of nature, is no substitute for an actual experience of His presence with the added elements of immediacy and certainty. Adam II seeks to apprehend God, not only to comprehend Him.

And G-d said to Cain: "...When you till the earth, no longer will it yield its strength to you; a wanderer and vagabond you shall be in the land."

Genesis 4:12

And Cain knew his wife, and she conceived and gave birth to Enoch. [Cain] was then building a city, and he called the city after the name of his son, Enoch.

Ibid., 4:17

33

Quite a mixed legacy, one might say. Cain, banished to a life of wandering and homelessness for his murder of

Abel, is the essence of volatility and rootlessness. As for Seth, the Torah tells us virtually nothing about his life and person, but his very name connotes stability and constructiveness: Seth, say our sages, was so named because "upon him the world was founded"¹² (seth is Hebrew for "to set" or "to establish"). After the killing of Abel and the banishment of Cain, human civilization finally found a stable peg in Seth.

34 Cain the disrupter of life, Seth the patriarch. Cain the nomad, Seth the settler. Indeed, these two modes of being converge in every man. At the heart of the human psyche is the yen for stability, the gravitation to roots, civilization and productive life. Yet no less entrenched in our souls is the quest for transcendence, the drive to escape the strictures of ordered life to soar, unencumbered by function or identity, in unbounded flights of spirit.

35

personal development. They also represent two approaches to everything we do, two strains in every human endeavor and experience.

Let us consider the three activities that our sages call the three "pillars" of life: Torah study, prayer, and the observance of mitzvot.⁵ In each, there is the constructive "Sethian" approach and the escapist "Cainian" way.

* Torah is our guide to life (the very word *torah* means "instruction"). So to study Torah is to learn how to live, to master the code that facilitates the optimal development of our inner potentials and the world's resources. Torah study, then, is a most "Sethian" endeavor. But there is also another mode of Torah study: learning for the sake of learning, for the sole aim of acquiring the wisdom of Torah and cleaving to its divine conceiver. Thus the Torah scholar explores the rationale behind rejected minority opinions with the same fervor as he examines the final ruling, and painstakingly analyzes hypothetical laws which will never occasion to be implemented in actuality.⁶ Indeed, the highest level of Torah study is "Torah for its own sake," without regard to its pragmatic applications.⁷ This is Torah as Grandfather Cain would study it: as a freeing of the mind from the narrow confines of concrete reality.

32

the Torah names three of Adam's children: Cain, Abel, and Seth. Two—Cain and Seth—survived to marry and establish progeny. Generations later, Noah, a descendant of Seth, married Naamah, a great-great-great-great-granddaughter of Cain;¹ Noah and Naamah, and their three children and daughters-in-law, were the family chosen by G-d to survive the Flood and regenerate the human race. So Cain and Seth are the respective maternal and paternal grandfathers of every human being alive today.

36

Prayer also includes these two contrasting aims. On the one hand, the essence of prayer is that man ask G-d for his daily needs.⁸ The solemn *amidah* prayer, which is the climax of every prayer service, is basically a list of requests to the Almighty: requests for wisdom, health, sustenance, atonement and redemption. This is prayer as the procurement of the ingredients of life. But there is also another dimension to prayer: prayer as the endeavor to transcend the mundanities of physical life. Prayer as the soul's striving to escape the trappings of material identity and commune with her supernal source.⁹

37

My prayer - R. Miodel - pg 6

"Our soul is "truly a part of G-dliness," and it therefore longs to be reunited with, and reabsorbed in, G-dliness; just as a small flame when it is put close to a larger flame is absorbed into the larger flame. We may not be aware of this longing, but it is there

nevertheless. Our soul has, in fact, been called the "candle of G-d."¹³ The flame of a candle is restless, striving upwards, to break away, as it were, from the wick and body of the candle; for such is the nature of fire—to strive upwards. Our soul, too, strives upwards, like the flame of the candle. Such is its nature, whether we are conscious of it, or not. This is also one of the reasons why a Jew naturally sways while praying. For prayer is the means whereby we attach ourselves to G-d, with a soulful attachment of "spirit to spirit," and in doing so our soul, as it were, flutters and soars upward, to be united with G-d.¹⁴

38 The same duality is implicit in the mitzvot, the divine commandments. On the one hand, the Midrash states that G-d commanded the mitzvot "in order to refine His creatures"¹⁰—to cultivate the good in our character and weed out the bad, to civilize society and sanctify life. Indeed, our sages describe the purpose of creation as G-d's desire that man, through his observance of the mitzvot, should "make for G-d a dwelling place in the physical world"—i.e., cultivate the world's potential for goodness and perfection, developing it into an environment that is hospitable to the divine immanence.¹¹

On the other hand, the mitzvah is also described as a pure expression of divine will, transcending all rationale, motive and utility. We do a mitzvah because G-d commanded it, not for its impact—pragmatic or spiritual—on our lives.¹² In this sense, the mitzvah is the ultimate act of transcendence: man rises above his wants and desires, above all material and social considerations, above his very conception of self, to subjugate his ego to the divine will.

Torah study, prayer and mitzvot embrace the totality of life: the mind's quest for truth, the heart's quest for connection and relationship, and the quest for realization through deed. And the motor of life is driven by the polar impetuses for transcendence and immanence, involvement and withdrawal, being and dissolution—the dual imprint of Cain and Seth in our spiritual genes.

41 Interestingly, Cain and Seth each had a descendant named Enoch. More interesting is the fact that each Enoch stands for the very opposite of what his ancestor represents.

What do we know of Enoch, the son of Cain? Only what he meant to his father. To cite Genesis 4:17: "And Cain knew his wife, and she conceived and gave birth to Enoch. [Cain] was then building a city, and he called the city after the name of his son, Enoch."

* Cain fathering a child? Cain building a city? In this one verse, we meet a Cain engaged in most un-Cainlike activity, creating a life and a settlement—both named Enoch.

42 Seth's great-great-great-grandson Enoch strikes a similar contrast to his ancestor. This Enoch had a short life—a mere 365 years, compared with the 900-year life spans of his contemporaries.¹³ As the Torah tells it, "Enoch walked with G-d; then he was no longer, for G-d had taken him."¹⁴ Our sages explain: Enoch had secluded himself from his wicked generation, disdaining all involvement with the outside world. Still, being the only righteous man in his generation meant that he was in perpetual danger of being corrupted.¹⁵ It is for this reason that G-d took him before his time, lest he, too, fall to iniquity. This Enoch is everything that Seth is not: escape from materiality, escape from society, and, finally, flight from life itself.

43 What does this tell us about the Cain and Seth within us? That these are not to be two segments of a bifurcated self, each with its distinct areas and moments of life. Rather, the Cain in us is to be tempered with the constructiveness that his Enoch represents, while our stable Seth is to be charged with the transcendent energy that his Enoch embodies.

44 Enoch (*Chanoch*, in the Hebrew, which means "education" or "training") is thus the mitigating element in both our dissolution-tending and being-tending selves. It is the element in the "transcendental" study of Torah that emphasizes that Torah is also a goal-oriented program for life; that even as it is studied for the sole purpose of abnegating the self and cleaving to G-d, it must never be studied as divine theory, but as G-d's instructions on how life is to be lived. Indeed, without such grounding and focus, the Cainian Torah scholar would not achieve true transcendence: to truly escape his own ego and connect with G-d, he must study G-d's Torah on G-d's terms—and it is G-d

* In the "pragmatic" study of Torah, Seth's "Enoch" represents the emphasis that while Torah is a guide to life, it is also infinitely greater than life, its rationality and practicality but an extraneous "capsule" for its supra-rational essence.

דורך. לדעמי הודיענו הכתוב קריאת שם בנו ותפיער אשר בנה היה קורא בשם סנוך; להודיענו כי אשר שילח קין מלפני ה' שונח מפני שמתקבלה תשובתו לפני אהר הכתובים, והיה משתדל להגליח מתפולה להבגיל בו כפשו עיום הוה והלחה להסתחך במעשים רעים לפני ה' כי נעת מתן אל לבו כוזה קשה עליו לשמש עשתי עבדו הרע שיהיה לו עד הנה אשר מוננו היה פורה אליו רוח לתענוגי חבל ולענה לתמנדי תמנדותיו עד שהגיעה ההשחמה אל כפשו להסגל דהכינת כפשו אחיו הרעיקי, לכן הגליח ענה כפשו לקרוא שם בנו ושם עירו סנוך, ושם זה יהי לו לאות וסיון תמנדי להזכיר שיהא כתיקון הגלך אל המוך והרגילות, להסתגל בעט מעט להתקרב אל ה', וכלל ענה וטעה שיעלה שם זה על שפתיו יתעורר לשום מחשבתו על כל תנועה שנתנה קצוה הרע, וישמור את כפשו לבלי להכר עוד הפעם ברעת אשר יסמין למוקש אדם, לבלע את הקודש (ושגוי השם הוה אחר מן הדברים שמתקדשין גוף של אדם (ר"ה ק"ו ז') והוה מדרגי התשובה כוונת הכתובים פ"ז מחשבה, שזה גורם לו להכנוע ולהיות עניו ושפל רוח) הנה התבאר שאין ענין קין והגל ספור מעשה לבד, אבל ילמדנו גורל כח התשובה, עד שלעון ביותר חמור הועילה התשובה, גם יודיענו השתדלותו המנומרת לשם לשום משונת לפניו כל יסוד עוד הפעם לבלע: (ל"ב והק"ה)

45 The same is true of the other two "pillars" of life: prayer and mitzvot. The most transcendent flights of "Cainian" prayer must be with a mind to "return" to earth: simply escaping one's material identity will not bring one any closer to G-d if the divine will is that man should serve Him as a physical being with a physical life. In the words of our sages, "While praying, one should set his eyes downward and his heart upward"—even as the heart soars in the ecstasy of prayer, it must be with the intention to apply the experience to earthly life.¹⁷ On the other hand, when a Jew requests his needs from G-d (the "Sethian" aspect of prayer), he must be ever conscious of the ultimate purpose for which he desires health and wealth—to be able to serve His Creator. Thus, the very act of procuring the resources of material life is permeated with the objective to rise above it: physical existence is not an end in itself, but a means to a transcendent goal. In the words of Rabbi Schneur Zalman of Liadi, "The materiality of a Jew is also spiritual."¹⁸

46 Regarding the mitzvot, the Cainian endeavor to cleave to G-d through the fulfillment of His will can be achieved only through the physical acts and objects, and the discipline, order and attention to detail, that the mitzvot require. If a single drop of ink is missing from one letter in

one's tefillin; if one's lulav falls one millimeter short of its halachically-ordained length; if the Shema is recited a single second after its halachically-ordained time—no mitzvah has been performed, and no transcendence has been achieved. On the other hand, the development of the physical reality—the Sethian objective of the mitzvot—can be optimally achieved only by one who is forever seeking to escape it. One who is comfortable with his corporeal self—one to whom the material reality seems fine the way it is—will never truly improve it; to effect truly constructive change in the world, one must rise above it, recognize its deficiencies, and be driven to improve them.

47 So the escapist nomad and the realist developer in us are integrally intertwined: no Cain is truly Cain without his Sethian Enoch, and no Seth is completely Seth without his Cainian Enoch. Every quest for truth must transcend the preconceptions of convention and ego, but must also test its viability through application to concrete reality. Every effort to sustain life must be permeated with a sense of meaning and purpose that transcends mere existence, but the highest spiritual goal must enlist the materials of earthly life as the implements of its realization. Every deed must be driven by a transcendent vision, but must also follow an ordered, pragmatic course if its endeavor is to succeed and its impact is to endure.