

אלוהיהם ישן

האמונה כפירוש חלומות

הרב איתן אברמוביץ'

לפעמים נדמה שדרשות הפורים שנאמרו במשך הדורות כבר בחנו מכל כיוון אפשרי את מושגי ההסתר והגילוי, המקריות וההשגחה, ותיארו עד כלות את תנועות האמונה הנדרשות כדי לעבור ביניהם. ואז פתאום מגיע מישהו שעושה את אותו הדבר – אבל אחרת, שמצליח לגשת אל הסיפור המוכר במושגים חדשים, להצמיח מגוון של כיווני מחשבה בשדה שהיה נראה כבר חרוש לעיפה.

זה מה שמצאתי בתורה של ר' צדוק המובאת באותה בספרו ליקוטי מאמרים¹, תורה שנראית לכאורה דומה למהלכי הפורים השגורים אצלו, אבל מבט מעמיק יותר מגלה שהיא משהו אחר לגמרי. להלן אנסה להתחקות אחר המהלך העיקרי של תורה זו, להדגיש את הנקודות העיקריות שבה, ולמתוח כמה קווי מחשבה שיחברו ביניהן וגם יוליכו אותנו מהן והלאה, לדרכים חדשות.

וכי יש שינה לפני המקום?

כמו רבות מתורות הפורים של ר' צדוק, גם התורה הזו נפתחת בהצגה של ניגוד פשוט, רק כדי לסבך אותו לאחר מכן. הפעם מדובר בניגוד שבין השגחה למקריות:

התחלת התורה אנכי ה' אלקיך, פירוש – מנהיגך, שידע שה' יתברך הוא המנהיגו בכל דבר, ואין שום מקרה בעולם, רצה לומר הזדמנות דבר מעצמו שלא בהשגחת ה' יתברך וסידרו שסידר. ודבר זה הוא שורש כל התורה כולה, וכשמגיע לאמונה זו הברורה שוב אין צריך יותר.

התורה כולה נשענת על האמונה ב'אנכי ה' אלוהיך', בהנהגה האלוהית המוחלטת האוחזת בכל פרטי המציאות. מול אמונה זו ניצב כמובן המן עמלק, ש'שורשו כפירת ההשגחה ולחשוב הכול מקרה'. עד כאן זהו מבנה קלאסי של דרשת פורים; אלא

¹ כל הציטוטים הסתמיים להלן לקוחים מתורה זו.

שלתוך המבנה הזה נכנס מרכיב נוסף, הפותח אותו לאופקים מפתיעים. שכן המקריות אינה מזוהה כאן עם הטענה שאין אלוהים, אלא עם הטענה שהוא ישן: 'כמו שאמר המן אלוקיהם ישן... ובעת שינה נקרא מקרה לילה, כי בשינה אין לו דעת והסדר הוא מצד הדעת, מה שאין כן בשינה הוא מקרה'.

מהי משמעותה של הטענה הזו? איך אפשר לומר על ה' שהוא ישן? מדרש אסתר רבה, השם דברים אלו בפי המן, מביא גם את תגובתו של ה' לכך:

'ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד'. אותו שנאמר בו ה' אחד' ישן לו מעמו. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אני אין לפני שינה, הה"ד 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל', ואתה אמרת יש לפני שינה? חייך שמתוך שינה אני מתעורר על אותו האיש ומאבדו מן העולם, הה"ד 'ויקץ כישן ה' ויך צריו אחרו'.²

ישן או לא ישן? לכאורה המדרש דוחה את טענת המן, שכן פסוק מפורש קובע שה' לא ינום ולא יישן; אבל אם כך למה ה' מתאר את עצמו כמי ש'מתוך שינה מתעורר על אותו האיש'? מורכבות דומה עולה גם מדין בגמרא במסכת סוטה, המבוסס על אותם פסוקים. המשנה מספרת על יוחנן כהן גדול ש'ביטל את המעוררים', והגמרא מסבירה זאת כך:

מאי מעוררים? אמר רחבה: בכל יום ויום שהיו עומדים לויים על דוכן ואומרים 'עורה למה תישן ה'". אמר להן: וכי יש שינה לפני המקום? והלא כבר נאמר 'הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל'? אלא בזמן שישראל שרויין בצער ועובדי כוכבים בנחת ושלחה, לכך נאמר 'עורה למה תישן ה'".³

הדיון כאן מהדהד את דברי אליהו המהתל בנביאי הבעל, ומציע להם לקרוא בקול גדול כדי להעיר את אלוהיהם.⁴ בדומה לכך, ליברמן קשר אותו למנהג המקובל במקדשים שונים לפתוח את היום בשירי השכמה לאלים.⁵ השוואות אלו מורות לכאורה על כך שהרעיון של שנת האל הוא ספח אלילי זר. אבל האם הרפורמה של יוחנן כהן גדול נועדה להפקיע את ה' לחלוטין ממושגי השינה והערות? מהחצי השני של דבריו נראה שהוא מבקש לא רק ליישב את לשון הפסוק 'עורה למה תישן', אלא גם להכיל את הקריאה העומדת מאחוריו, התחושה העולה 'בזמן שישראל שרויין בצער' כי המציאות אינה נראית כאילו ה' יתברך הוא המנהיגה בכל דבר'.

² אסתר רבה (וילנא) פרשה ז סימן יב.

³ סוטה מח ע"א.

⁴ שמואל א י"ח, כז.

⁵ שאול ליברמן, יוונים ויוונות בארץ ישראל, עמ' 255.

מכאן שייחוס השינה לה' אינו סתם תפיסה ילדותית של אל בדמות אדם, אלא שיקוף של הרושם העולה מהמציאות בתקופות מסוימות. עם זאת, מתבקש כאן התיווך של ה'כביכול', שר' צדוק בהמשך דבריו מוצא אותו בלשון הפסוק שהובא במדרש: 'ובאמת נאמר "כישן", ולא ישן ממש'. בזאת חזרנו אל התחום המוכר של תורות פורים – המרחב של מראית העין והסתר הפנים, של שם ה' שאינו נזכר במגילה, של 'המלך' שהוא באמת מלכו של עולם. בכך מוסטת השאלה למקום אחר: מהי המשמעות של מראית העין הזו? האם האמונה שבה פותח ר' צדוק את דבריו מגלה שמאחורי הפרגוד הדברים עדיין מתנהלים כרגיל, שהמלך תמיד היה רק מלכו של עולם, או שתקופות השינה והסתר הפנים משקפות הנהגה שונה, הקוראת לעמדה דתית אחרת? שאלה זו מלווה את המשך דבריו של ר' צדוק, וההתייחסות אליה מעניקה לתורה זו את ייחודה.

אמונה כפירוש חלומות

איך נראה העולם בזמנים בהם ה' (כביכול) ישן? ר' צדוק מסתמך כאן על תיאור הדורמיטא של האר"י:

סוד הפורים. הנה נודע, כי כל זמני הגלות, עומדת הנוקבא רחל עם ז"א (זעיר־אנפין), אחור באחור. אמנם אז היה בסוף אותן הע' שנים של גלות בבל כנודע, ואז היה מתחיל למעלה לעשות תיקון, כדי להחזיר פנים בפנים, אז הוא צריך הפלת דורמיטא בז"א. שהוא הסתלקות המוחין מן הז"א, ונכנסים תוך רחל, ונתקנת פרצופה, ועל ידי זה יכולה לחזור אחר כך פנים בפנים.⁶

לפי האר"י, תכליתה של השינה הוא בניית הנוקבא: במקום לקבל את שפע המוחין דרך זעיר אנפין, מקבלת אותו הנקבה באופן ישיר והופכת לדמות עצמאית. ר' צדוק קושר את המוחין האלו, הבינה היתירה שניתנה באשה, לאמונה הנדרשת מישראל בזמן הגלות:

דודאי כל השפע בגלות נראה כישן, שהרי כל השפע הולך לאומות ובני ישראל קולטין התמצית מהם... דתכלית שלימות בינה יתירה שניתן בה היינו שמבינים גם בעת תוקף ההעלם הגמור שנראה שהכול לאומות העולם, ושהם עיקר בעולם, מכל מקום בני ישראל מאמינין בני מאמינין שבאמת הכול שלהם, וכל העולם כולו לא נברא אלא בשביל ישראל, והם העיקר לא אומות העולם. וזו בינה יתירה להבין זה בעת הדורמיטא ותוקף ההעלם.

⁶ פרי עץ חיים, שער חנוכה ופורים פרק ה.

האמונה כאן מקבלת גוון של התעקשות על הפנטזיה הנרקיסיסטית של העם הנבחר: אנחנו מרכז העולם, ושום דבר לא ישכנע אותנו אחרת. בינה יתירה נדרשת כדי להחזיק באמונה הזו בתקופות קשות, בהן נראה שהמציאות אדישה אליה לגמרי; בהמשך דבריו שם כותב ר' צדוק שההתעקשות הזו בונה את עם ישראל, והופכת בעצמה למקור של התגלות – ה' מופיע בעולם דרך כוחות האמונה הטבועים בנו, הנדרשים דווקא לנוכח הסתר פניו.

עד כאן התמונה ברורה למדי, ומזכירה קריאות דומות של תיאור הנסירה. אלא שר' צדוק חורג מהמתווה הזה כשהוא מוסיף מרכיב נוסף – ה' לא רק ישן אלא גם חולם: 'זוה עניין תרדמת אדם הראשון, שאמרו על פסוק זאת הפעם שהייתה מפעמתו כל הלילה ובאתה לו בחלום'. ר' צדוק קושר לכאן את המדרש לפיו אדם הראשון זיהה את האישה שהובאה אליו כמי שהופיעה בחלומותיו,⁷ אבל את הרומנטיקה של התיאור הזה הוא מעמת מיד עם מדרש אחר על אותו פסוק, המציב את האישה מול בעלי החיים: 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקררה דעתו עד שבא על חווה'.⁸ השילוב בין מדרשים אלו יוצר את המבנה הפסיכו-תיאולוגי המורכב והמטלטל שעומד בליבה של התורה הזו:

כי ודאי אדם הראשון כשהעבירו לפניו כל בעלי חיים ונתאוהו לדבר זה ולא נתקררה דעתו וכו', ומתוך תאוה זו שלא מצא מילויה נתיגע וישן, ובודאי כל שינתו היה בחלומות אלו ודמיונות. ולהיותה דו פרצופין שמקבלין חיות אחד, וכאשר הוא ישן ונסתלק החכמה שבמוח ניתוסף בה, ואותם דמיונות הוסיפו בה בנין יתר בתכלית שלימות כי הולידו בה גם כן אותם דמיונות וחשקות ובחכמה ובינה יתירה שבה אז נבנית כראוי.

וכן למעלה מעלה, כאשר עולה ברצונו יתברך לבקש את כנסת ישראל להשפיע להם ואינו מוצא מהחטאים וכובד הגלות, אז נופל תרדימה שנסתלקו החכמה ובינה ונכנס לכנסת ישראל. וכוח ההשפעה הוא כמו בדמיון, כביכול מחשב רק על כנסת ישראל, ואז הוא התעוררות דעמלק והמן שהם כח המקרים שגוברים בעת השינה שהוא העדר הדעת.

האמירה המופלאה של ר' צדוק כאן, שהשלכותיה מתבררות בהמשך דבריו, עולה מתוך התנועה שהוא יוצר בין המקורות השונים ובין המשל לנמשל. מה מתרחש כאשר אדם אומר לחווה 'זאת הפעם'? כאמור, התיאור הרומנטי יראה כאן התאמה מלאה בין החלום למציאות, בין החיפוש למציאה. זוהי התפיסה הפשוטה של האמונה מול הסתר

⁷ בראשית רבה פרשה יח סימן ד: 'ויאמר האדם זאת הפעם... זו היא שהייתה מפעמתי כל הלילה כולה'.
⁸ יבמות סג ע"א.

הפנים – ה' אמנם ישן ואינו מתגלה, אבל באמת הוא חולם רק עלינו. ר' צדוק רומז כאן למצב מורכב יותר: החיפוש של אדם הראשון נודד בין מגוון של אפשרויות אחרות, ודמיונות אלה הם הרודפים את שנתו. מכאן שכדי לומר 'זאת הפעם' ברגע המפגש עם האישה אין די בזיהוי פשוט, אלא נדרשת עבודה מורכבת של פירוש חלומות שתזהה את מושא התשוקה האמיתי המסתתר מאחורי הדימויים המתחלפים. המפגש הראשון בין איש לאישה, מפגש עליו מושתת העולם כולו, אינו מתרחש באופן ישיר, פנים אל פנים, אלא בתיווך הדימויים המתפזרים בחלום. זוהי משמעותה של הנסירה המתוארת כאן: הסתר הפנים נובע מכך שה' אינו מנהיג את העולם בחכמה, אלא מתוך חלום. הזיקה שלנו אליו תלויה בכך שנצליח לפרש את כל מה שמתרחש כמכוון בסופו של דבר כלפינו. מכך עולה כי האמונה אינה אימוץ של המבט וכוח הרצון כדי לחדור אל מעבר למסך; היא דורשת יכולת יצירתית של פירוש חלומות, כיוון שכפי שכותב ר' צדוק בהמשך 'ההשפעה היורדת לבני ישראל אז כדוגמת חלום שצריך לפתרון, ואינו כמשמעו'.

לפני שנראה להיכן מוליך ר' צדוק את הדברים, נחدد את ייחודה של האמירה הזו מתוך השוואתה לקריאה מוכרת של הנסירה, אותה אפשר למצוא בגוונים שונים אצל הרמח"ל, הרא"ה, הרב שג"ר, ועוד. לפי קריאה זו, הנסירה נועדה לשחרר את האדם מיחסי התלות בה' ולהעניק לו עמידה עצמאית, כדי שתהיה משמעות למעשיו וכדי שיוכל להגיע למערכת יחסים מתוקנת עם בוראו. הנחות היסוד של קריאה זו מציבות את האדם השלם כדמות עצמאית, ואת מערכת היחסים הראויה כמערכת שוויונית. לאור זאת מתבלטת התמונה השונה שמתאר ר' צדוק כאן: הנסירה אינה מכניסה למערכת היחסים ממד של שחרור ושוויון, אלא מוסיפה אליה פן אחר בתכלית – היא מעבירה את המפגש למישור הלא מודע. מכאן שהזוגיות המתוקנת אינה מבוססת על עמידה עצמית מול הזולת אלא על ההתוודעות ללא מודע שלו, ועל היכולת להבין ולהכיל אותו.⁹

כאמור, מכך גם נובעת עמדה אחרת של המאמין מול העולם. אירועי ההיסטוריה אינם ביטוי לתכנית מודעת שמוטל עלינו להבינה כדי לפעול עם אל; אנו עומדים מול סמלים סתומים, ועמדתנו היא עמדת הפרשן.¹⁰ התנועה הקלאסית של דרשות פורים, המבקשת אחר ההשגחה שמאחורי המקריות, מקבלת כאן כיוון שונה: גם כאן ההנחה היא

⁹ תיאור זה מתחבר לדמות האדם בה מתמקד ר' צדוק בהקשרים אחרים: בניגוד לצדיק, ששלמותו תלויה בשליטתו המודעת במעשיו, הרי שבעל התשובה נבחן ביכולתו לפרש מחדש את חטאיו ולהפוך אותם מזדונות לזכויות. אפשר לצרף לכך גם את העיסוק הרב של ר' צדוק בחלומות, וכמובן את 'קונטרס דברי חלומות' שבו רשם את דברי התורה שהתגלות לו בחלומותיו. בהקשר זה בולט גם שבניגוד לפירושי הנסירה שהוזכרו לעיל, ר' צדוק מתמקד בשלב הביניים של התרדמה יותר מאשר במפגש המתרחש בעקבותיו, כשם שבאופן כללי הוא עוסק יותר בתודעה של הגלות מאשר בזה של הגאולה, בפורים יותר מפסח.

¹⁰ בהמשך דבריו מנסח ר' צדוק עמדה זו כשהוא מבקש ליישב את המדרש שבו ה' מתואר כישן עם פירוש אחר לאותו פסוק לפיו ישראל הם הישנים מן המצוות (מגילה יג ע"ב). גם השינה של ישראל מבטאת עמדה פסיבית, אך זו אינה הפסיביות של המטופל המספר על חלומותיו, אלא זו של המטפל המאזין להם ללא התעניינות מוגדרת, כפי שציווה פרויד, כדי לאפשר הענקת משמעות לכל פרט: 'ובגמרא איתא דישראל ישנים מן המצוות, והכל אחד. מצד הדורמיטא ישנים מן המצוות, שהוא כוחות הפעולה, רק החכמה ובינה מתגבר ומכירים שאין מקרה בעולם'.

ש'באמת גם בשינה ובלא דעת אין מקרה', אבל האופן שבו כל פרט בחלום מקבל משמעות אינו מבוסס על חוקיות עקבית והגיונית, אלא על מערכות סמליות מורכבות ופרדוקסליות.

דוגמא לכך נראה מיד מתוך העיון בהמשך התורה, שם מיישם ר' צדוק את העמדה הזו בקריאת המגילה, ומוצא בה כמה מבנים של חלומות ופרשנותם; קודם לכן נצביע על שתי נקודות העולות מהמבנה המתואר כאן. אם נניח לרגע לקושיות התיאולוגיות שמעורר התיאור של ה' כמי שישן וחולם,¹¹ נוכל לראות את החידוש שיש בהצבת החלום במרכזה של מערכת היחסים איתו, כדגם למערכות יחסים בכלל. בתיאור של ר' צדוק המאמין אינו משתמש בחכמתו כדי להבין את חכמת ה' המתגלה בעולם, על מנת שיוכל להזדהות איתו, לאשר את אמונתו ולחוש בטחון בעולם; ההנהגה האלוהית אינה מבטאת כאן חכמה תכליתית אלא מערכת סמלית, שתכלית הבנתה היא יצירת מפגש שלם יותר, הכולל בתוכו גם את הרבדים הלא מודעים.

נקודה נוספת עולה מכאן. פרויד תיאר את החלום כביטוי של משאלה מודחקת, שאינה ניתנת לביטוי מודע. בקטע אותו ראינו מתאר ר' צדוק מבנה אחר – אדם הראשון הפוגש באישה מזהה בה את מי שחיפש למרות שאת שנתו טרדו דמויות אחרות, כשם שבזמן הגלות ה' 'כביכול מחשב רק על כנסת ישראל' למרות שבפועל 'אז הוא התעוררות דעמלק והמן'. לפי ר' צדוק החלום מבטא את התשוקה האמיתית, אך הוא עושה זאת באופן עקיף. היכולת לשחזר את המעקף הזה היא תפקידו של המאמין פותר החלומות, הנדרש לשלב בתוכו את 'אותם דמיונות וחשקות בחכמה ובינה יתירה', ולהוליך את התשוקה שהתגלתה בחלום אל המושא האמיתי שלה.¹² כפי שנראה בהמשך התורה, למהלך זה יש שני צדדים: הוא יושלם רק כשגם ישראל יפגשו את ה' דרך החלום שלהם.

חלום אחשוורוש וסיוט המן

בהמשך התורה קורא ר' צדוק את המגילה כסיפור מורכב, ונראה שמשתלבים בו שני חלומות. הראשון הוא זה שהוזכר באופן כללי לעיל – החלום שבו שנת הגלות גורמת לכך ש'כל השפע הולך לאומות'. בסיטואציה של המגילה פירושו של דבר הוא שביחסים עם ה' תופס אחשוורוש את מקומם של ישראל:

¹¹ בהקשר זה אזכיר רק שלאקאן טען כי כיוון שה' מתגלה בדיבור, הרי שתודעתו מפוצלת כמו זו של כל סובייקט מדבר אחר, שכן הלא-מודע מובנה על ידי הפער שבין האמירה לבין המשמעויות הנוספות הכלולות בה. על כך ראו בספרו של יצחק בנימיני, השיח של לאקאן, עמ' 302-304.

¹² בשלב זה עולה האפשרות המתבקשת לראות את פתרון החלום כיצירה, ולא רק כפרשנות. אך גם אם נלך לכיוון זה, שלכאורה אין לו אחיזה אצל ר' צדוק, פירוש הדבר אינו שמדובר כאן רק בהשלכה של חלום הנבחרות על ה', שכן הפתרון נוטל חלק ממשי בכינון המציאות. על כך ראו בהרחבה בדרשה 'אור הנר' של הרב שג"ר, בספר 'להאיר את הפתחים'.

והתחלתו מהמשתה דאז התחלת הדורמיטא, כמו שאמרו ז"ל דאמר להם אחשורוש אם יהיה להם כזאת לעולם הבא. דבודאי משתה שהארץ הכתוב בסיפורה אינו דבר בטלה, רק מפני הדורמיטא הוא קיבל כל השפע והיה מעין עולם הבא... דהיינו כל מיני הנאות רוחניות לנפש גם כן. וזה עניין לבישתו בגדי כהונה.

לחלום זה יש גם בחינה נוספת, כדרכם של חלומות בהם אותו סמל עשוי להתפרש בפנים שונות.¹³ לפי בחינה זו אחשורוש אינו תחליף לישראל אלא ייצוג של ה', ה'חולם את עצמו' לתוכו:

כי בנין בית שני על ידי מלכי פרס, כי אז זיווג דפנים בפנים היה גם כן בלא נס מפורסם שלא כדרך הטבע, רק דרך סדין ובהתלבשות דמלכי פרס. ואסתר היא מדת המלכות כנסת ישראל, ואמרו ז"ל בכל מקום המלך סתם במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא מדבר, היינו מצד התלבשותו באחשורוש להשפיע.

וזה טעם כוונת מרדכי להצילו מבגתן ותרש, כי הוא הבין גם בעת תוקף החושך דדורמיטא דא את כל אשר נעשה המכוון מכל זה... היינו שהשיג שורש עניין אסתר הוא שורש כנסת ישראל, ואינו מקרה שנתפשה ביד אחשורוש... דהבין שהכול באמת בהשגחת ה' יתברך, ועל ידי זה היה בנין בית שני על ידי דריוש בן אסתר שעברו היה אחר ההקצה מן הדורמיטא.

מרדכי תופס כאן את עמדת המאמין פותר החלומות: הוא אינו שופט את המציאות מנקודת המבט הפשוטה, לפיה 'ראוי היה אדרבא להצילה ולבקש מיתת אחשורוש', אלא מפרש אותה כחלום שבו אחשורוש מייצג את ה', ופועל בהתאם. אפשר לומר שר' צדוק ממשיך כאן את דרכו של מרדכי, שכן למפגש המורכב הזה הוא קורא 'זיווג פנים בפנים', ותולה בו את בניית בית המקדש 'אחר ההקצה מן הדורמיטא'. יש לשים לב לפרדוקסליות של אמירה זו, שכן באיזה מובן ניתן לתאר את הבית השני כיקיצה, אם גם הוא נבנה ללא 'נס מפורסם' ותחת חסותם של מלכי פרס? פרדוקסליות מכוונת זו עומדת במרכזן של רבות מתורות פורים של ר' צדוק: בסוף דבריו כאן היא מנוסחת כיכולת 'להשיג קדושת ניצוצות קדושות בלא העלאה', ובמקום אחר כ'ישועה שהקב"ה מאיר לו גם כשיושב בחושך, ואינו מוציאו ממקום החושך וצלמות לגמרי להביאו למקום האורה'.¹⁴ דומה שר' צדוק אינו נדרש להסביר את הפרדוקס הזה כיוון שהוא רואה בו מאפיין מהותי של המצב הגלותי – או המצב האנושי בכלל, וכפי שנראה להלן

¹³ על כל ראו את דברי הרמח"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח ת.

¹⁴ דברי סופרים לב.

זהו מעין מבחן אמונה שעלינו לעמוד בו כדי לזכות להגיע להתגלות הישירה והפשוטה יותר.

מעבר לכך, את השלמתו של מרדכי עם חלום אחשוורוש קושר ר' צדוק ליכולתו להתגבר על חלום אחר, הנראה כמתרחש בתוך החלום הרחב יותר של הגלות.¹⁵ המבנה של חלום זה, שבמרכזו עומד המן, אינו מבנה של התלבשות אלא של היפוך קיצוני:

וזה טעם ונהפוך הוא וגו', שהשפעה היורדת לבני ישראל אז כדוגמת חלום שצריך לפתרון ואינו כמשמעו. ולהיות היהודים עתידיים הכוונה באמת עתידיים לנקום מאויביהם, כי באמת אז הוא תוקף החשק דה' יתברך לכנסת ישראל, רק שהוא מצד כוח המדמה דרך משל, רצה לומר שאינו בפועל ממש באמת, רק כמו כוח הדמיון אצל האדם. כי אצל ה' יתברך מה שהוא רוצה הרי נעשה תיכף, ומה שהוא בדמיון אין נעשה תיכף. ובודאי אין דמיון לפני ה' יתברך והוא גם כן נעשה, רק שהגוון נראה כמו דמיון ולכן בגוון נראה להיפך. וזה הגוון ההפכי שאינו אמת כלל, זהו שורש עמלק ובאותו עת הוא צומח. וכאשר נדדה שנת המלך הוא מוצא ממש ההיפוך, דדמיונו פעל להיות באמת פנים בפנים על ידי כן ושלא היה דמיון כוזב.

לחלום הפעם יש אופי של סיוט: 'תוקף החשק' מתגלגל בשנאה, המפגש פנים בפנים מופיע כגזירת השמדה. אמנם ר' צדוק מרגיע את חרדות השואה שלנו בהבטחה שזהו רק דמיון זמני, ובסופו של דבר נתעורר ונגלה שהשנאה דווקא הובילה למפגש; אך יחד עם זאת, אי אפשר שלא לתהות מה מלמד אותנו החלום הזה על המפגש המתרחש בעקבותיו. האם ה'גוון' הסיוטי מבטא משהו הרוחש מאחורי הקלעים של האהבה? האם כמו במשחק תפקידים מאפשרת ההתלבשות באחשוורוש, שבמסגרתה מופיע חלום זה, להציף תכנים מודחקים שלא יכולים לבוא לידי ביטוי במערכת היחסים הרגילה?¹⁶

¹⁵ הדינמיקה של חלום בתוך חלום נבחנה בהרחבה בסרט 'התחלה', כמו גם האפשרות של חלום משותף בה נעסוק להלן. הדמיון הרב בין שני הדיונים האלו בעולם החלומות דורש שנקדיש להם מבט נוסף, באמצעותו נוכל להבחין בהבדלים היסודיים ביניהם: החלומות בסרט משמשים למניפולציה או לבריחה מן המציאות, ונדרשת קפיצת אמונה כדי להיחלץ מאחיזתם ולהתמודד עם האמת המרה. אצל ר' צדוק התנועה היא הפוכה – האמונה היא היכולת להתמסר לחלום ולהתעקש עליו, כדי שאפשר יהיה לפרשו לטובה. בנוסף לכך, בסרט יש בחלומות ממד אלים, וההנחה היא שהלא מודע של החולם הוא תוקפני כלפי מי שחודר לחלומותיו. אפשר למצוא את האפשרות הזו אצל ר' צדוק בתיאור של חלום המן; ועם זאת, האתגר שהוא מציב הוא היכולת לתת אמון בחלום למרות הניכור והתוקפנות, ולמצוא את הפנייה שמאחוריהם.

¹⁶ אפשר אולי להציע נרטיב רחב יותר, שאינו מצוי אצל ר' צדוק כאן אך עשוי להתכתב עם ההיסטוריוסופיה שהוא מציג במקומות אחרים: דמותו של ה' בתורה שבכתב, שהתנועה בין אהבה לאימי השמדה אינה זרה לה, מודחקת בגלות אל הלא מודע ומופיעה רק בסיפורי חלומות דוגמת מגילת אסתר – או בתורות

ואולי ההתעוררות מהסיוט הזה מאפשרת את ההתעוררות שתיארנו לעיל – לאחר שהאופציה של המן הועלתה ונדחתה, קל יותר לחוש את האהבה המלוכשת בדמותו של אחשורוש.

מעמדת הפרשן אל תוך החלום

עד כאן הסיפור שמספר ר' צדוק דרך המגילה כבר מפותל לבלי הכר, אך למרבה הפלא זה עדיין לא הסוף. נראה שהשאלה שנותרה עדיין פתוחה, עליה עונה ר' צדוק בפיתול הנוסף שהוא מצרף לעלילה, היא השאלה מה גורם לנדידת שנת המלך, להתעוררות מחלום המן בחזרה אל חלום אחשורוש. תשובתו של ר' צדוק ממחישה את הקריאה הכפולה שלו במגילה, שבה המלך הוא בו זמנית גם אחשורוש וגם מלכו של עולם: מה שמוציא את ה' מהחלום על המן הוא מה שמסכסך בין אחשורוש לבינו – הקנאה שמעוררת אסתר כשהיא מזמינה את המן למשתה, שכבר בגמרא מתוארת כניסיון למשוך את תשומת ליבו של ה' ('אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס'¹⁷). את התנועה הזו קושר ר' צדוק הן לדברי הזוהר על השעיר כקרבן לעזאזל, והן לדרשה הידועה של האר"י על הצורך לברך בפורים את הניצוץ הקדוש בעודו לכוד בקליפה.

מה שחשוב יותר לענייננו הוא שתנועות אלו מובילות את ר' צדוק למבט נוסף על חלום אחשורוש, שבו תופסת אסתר מקום אחר – אקטיבי יותר, אך גם פחות מודע:

דבזה יבואר גם כן עניין לקיחת אסתר לאחשורוש, שתמוה מאוד על מה עשה יתברך ככה לפגום צדקת כזו, וגם שתוליד בן ממנו דהוא פגם עצום, והרבה רווח והצלחה לפניו יתברך. רק דבאמת זהו סוד הפורים, שנתחדש אז היכולת להאיר לניצוצות קדושות גם בעודו מלוכש תוך הקליפה, והיינו השגת האור של כל הניצוצות קדושות האסורין עדיין בקליפה כמו שהיה באחשורוש. דלא אמרו על אסתר דלא מתהניא מעבירה כמו שאמרו ז"ל ביעל (נזיר כג ע"ב), דהייתה מתהניא גם כן מן הניצוצות קדושות המלוכש, וכוח הרע לא פגע ולא נגע בה כלל. ולידתה לדריוש היא הולידה רק אותו ניצוץ קדוש שבו שבנה בית המקדש, והרע המלבישו אין לו שום שייכות לה וממשות כלל.

ודבר זה הוא סוד כוח הפורים להשיג קדושת ניצוצות קדושות בלא העלאה. דהיינו גאולה דניסן דהוא על ידי העלאה דהללו עבדי

החסידיות, המחזירות אותה אל השפה. אפשר גם לקשור תהליך זה לתהליך שתיאר ז'ורז' בטאיי בספרו תיאוריה של הדת, אך אין כאן המקום.
¹⁷ מגילה טו:

ה' ולא עבדי פרעה, מה שאין כן גאולה דאדר אכתי עבדי אחשוורוש אנן... ודבר זה אי אפשר בדעת אדם להבין כלל... דבר זה הוא רק עד דלא ידע בהעדר הדעת, אז איש הישראלי בלא דעת מכוון לקדושה כזו וקולט אור זה, אבל בדעת ושכל אי אפשר להבינו ולהגיעו כלל.

התיאור כאן מציג תמונה הפוכה ומשלימה לזו שראינו עד כה: אסתר/כנסת ישראל/המאמין אינם מוצבים כאן בעמדת הפרשן המתבונן במציאות כחלום אלוהי, אלא בעמדה פעילה; אך בניגוד לתיאורי הנסירה של הרמח"ל והראי"ה שהוזכרו לעיל, פעולה זו אינה מבטאת מודעות ועצמאות אלא נעשית דווקא מתוך איבוד הדעת. אם בסיפור המגילה ה' חולם את עצמו לתוך אחשוורוש, כעת מתברר שכדי להגיע למפגש לא מספיק לדעת את האמת מבחוח כמו מרדכי, אלא נדרשת תנועה של התמסרות וכניסה לתוך מרחב החלום.¹⁸ את התנועה הזו עושה אסתר כשהיא מוותרת על הבינה היתירה: זוהי התנועה הפורימית שבה אנו מפסיקים לחשוב על ה' שמאחורי הדברים, כדי שנוכל לפגוש אותו דרכם, בלי דעת.

אופייה של תנועה זו מתברר מתוך ההשוואה ליעל, שכבר בגמרא, וכמובן גם אצל ר' צדוק, מוצגת כדגם היסודי של 'עבירה לשמה'. לפי ר' צדוק, ההתעקשות של הגמרא על כך שיעל לא נהנתה מהמפגש עם סיסרא נועדה לשמר את ההבחנה בין העבירה לבין ה'לשמה', בין הכוונה והתכלית לבין המעשה, ובמונחים של הדיון כאן – בין סיסרא לבין ה'. אצל אסתר לעומת זאת הפרדה כזו אינה אפשרית, שכן ה' מלוכש בתוך אחשוורוש, ולכן העבירה ו'הלשמה' כרוכים זה בזה ללא הפרד. מצב זה נובע מאופייה של שפת החלום בה אנו עוסקים, שבה המציאות אינה אמצעי לתכלית המצויה מחוצה לה – פיתוי סיסרא על מנת להציל את ישראל – אלא סמל המאפשר מפגש עם החולם שמאחוריו. לכן התנועה כאן חייבת להיות אחדותית, בלי השניות המאפיינת את התפיסה הפשוטה של עבירה לשמה.¹⁹ כמו בהלכה לפיה 'המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה',²⁰ גם כאן ההנאה מבטאת חיבור שמעבר לטעם ודעת, התמסרות הפורצת את ההבחנות שהכוונה מבקשת לשמר – עד דלא ידע, כאשר אבדתי אבדתי.

אם הריחוק של יעל משקף שניות בין רוח לחומר ובין תודעה למעשה, הרי שמעשה אסתר מייצג היטב את העמדה הפורימית הפרדוקסלית שתוארה לעיל – זהו מעשה שמשמעותו חבויה בתוכו, כמו החלום ופתרונו, כמו ההתגלות שבתוך ההסתרה. וכמו

¹⁸ נשים לב לכך שמרדכי אמנם מבין את חלום אחשוורוש ולכן מציל אותו, אך הוא אינו מבין את חלום המן ולכן נאבק בגזירתו ישירות. עם זאת, הישועה מגיעה לבסוף דווקא באמצעות אסתר, שאינה פועלת מתוך ידיעת משמעותו האמיתית של החלום אלא באמצעות כניסה לתוכו, בחוסר דעת. מכאן עולה פשט חדש בלשון המגילה: הישועה בסופו של דבר באמת הגיעה מ'המקום האחר' שהזכיר מרדכי, מתודעה שלא הייתה נגישה עבורו.

¹⁹ נראה שהדיונים של ר' צדוק על נושא זה נעים בין שתי השפות האלו – לפעמים הצדקת העבירה מוצגת בשפה תכליתית ולפעמים בשפה אימננטית, וצ"ע.

²⁰ סנהדרין סב ע"ב, וכן במקומות נוספים.

אדם הראשון, המתעורר ומגלה שחוה היא זו שאותה ביקש בחלומותיו, כך גם אסתר מגלה שהעבירה הייתה לבוש למצווה, הזר למוכר. לכן החלק הזה של התורה משלים את האמור בחלקה הראשון: לא מספיק לפרש את החלומות של ה' ולהסב אותם אלינו; עלינו להפנים גם את החלומות המשונים שלנו לתוך הקשר הזה.

כניסתה של אסתר אל אחשוורוש היא כניסה לחלום משותף, בלי לדעת שה' כבר חלם את עצמו לתוכו. לפי ר' צדוק, זוהי ההתגלות היחידה הנגישה לנו בזמן הגלות – רק אם נדע לפגוש את ה' דרך החלומות על אחרים, לקבל רווח והצלחה ממקום אחר, נוכל להתעורר ולפגוש אותו במציאות, להגיע מפורים לפסח: 'על ידי הארת פורים שהוא בלא ידע זוכין לקדושת הפסח, שהוא אור בהיר בלא שום הלבשה ובגילוי הדעת'.

צלם האל החולם

מה נשאר בנו מכל הקריאה המורכבת הזו? איך אפשר להוליך לחיי היומיום, בהם אנו נעים בין ערות לשינה? הרב שג"ר אמר לי פעם שהוא נהנה ללמוד תורות של ר' צדוק גם כשהן לא מתחברות לחיים שלו; כשאני שוקע בתורות פרועות ויצירתיות כאלו אני יכול להזדהות עם האמירה הזאת. ועם זאת, אפשר לחשוב על כמה תובנות שעולות מתוך הדברים.

קודם כל, יש כאן אמירה משמעותית על מודעות וחלום בכלל, ועל המקום שלהם במערכת יחסים בפרט. כפי שראינו בהשוואה לפירושי הנסירה, בתיאור של ר' צדוק המתח המכונן של מערכת היחסים אינו בין תלות לחירות אלא בין המודעות ללא מודע, ולכן התהליך הנדרש הוא לא של שחרור ובחירה מחודשת, אלא של הכלת הממדים החבויים. החלומות מאיימים על מערכת היחסים כיוון שהם נתפסים כמסתירים משיכה לכיוון אחר, או בלשוננו של פרויד - משאלה מודחקת. כדי להתגבר על האיום הזה צריך למצוא את הדרך להיפגש גם דרך החלום, לזהות בגרעין החלום את האהבה האמיתית שבמציאות, שהחלום אינו תחליף לה אלא לבוש אחר עבורה. רק אם נצליח לפרש את החלומות שלנו באופן שיוליך אותנו זה לזה נוכל להיפגש באמת, במפגש פנים אל פנים הכולל גם את הלא מודע שלנו.

כיוון שבפורים עסקינן, מתבקש להשוות את התיאור הזה לסיפור שסיפר הבעש"ט על הסוחר ואשתו הצנועה, בו את מקום החלום תופסת התחפושת.²¹ בחלק הרלוונטי לענייננו בסיפור זה, מתחפש הסוחר למלח ומפתה את אשתו כדי לבדוק את נאמנותה, ובסופו של דבר כופה עליה להתרצות לו. גם בסיפור הזה - שהוא כמובן משל על הקב"ה ועם ישראל - האישה מגלה לבסוף שהחטא לא היה חטא כיוון שהמלח היה בעלה. אבל המועקה שמשרה הסיפור נובעת מהמניפולציה החד צדדית העומדת ביסודו: האישה חושבת שנכשלה בניסיון, והסוף הטוב הוא גילוי שמגיע אליה מבחוץ, לכן הבריור שהמלח היה באמת הבעל אינו יכול לחפות לגמרי על הכישלון. בהשוואה

²¹ תולדות יעקב יוסף, פרשת דברים אות ג.

לכך מתחדד החידוש של ר' צדוק כאן: ראשית, כאן מדובר על איבוד דעת משותף ששני הצדדים מתמסרים אליו. בנוסף לכך, מטרתו של תהליך זה אינה לסמן את הגבול בין נאמנות לבגידה, בין האני לאחר, אלא דווקא לייצר את המפגש דרך האחרות: כניסתה של אסתר אל אחשוורוש אינה עבירה המתבררת למפרע כמצווה, מכוחו של 'אחר גדול' שמחזיק את האמת אצלו, אלא חלום שפירושו לטובה נתון בתוכו.

מכיוון אחר, יש כאן הצעה לשפה אחרת בה אפשר לדבר על עמידה מול ה' בכלל, ועל היסטוריה והשגחה בפרט. כמו בסיפורו של הבעש"ט, גם ביחס להשגחה אפשר לחשוב על ה' כמי שמסתתר מאחורי הדברים ואוחז במשמעותם. לחלופין, אפשר ללכת לכיוון האימננטי שהרב שג"ר מפתח בכמה מקומות, לפיו הפרשנות של המאמין מכוננת את ההשגחה, ואמיתותה תלויה בהשראה השורה בתוכה ולא בהתאמתה לאמת חיצונית כלשהי.²² ר' צדוק מציע אפשרות שלישית, שאולי יש בה מידה רבה יותר של מפגש. ה' לא מתואר כאן כשליט הנסתר, אך הוא גם לא מוחלף בהשראה האימננטית של הפרשן; ה' הוא אל חולם, כזה שהיעלמותו אינה מראית עין בלבד אך גם לא היטמעות מוחלטת. אפשר להיפגש איתו, אבל רק באופן עקיף, במקום הרך והעמום שלנו ושלנו. כאמור, דמות אל כזו משליכה גם על צלם האלוהים שלנו, שאינו חותר לשליטה ועצמאות אלא להכלה של הלא מודע, של האחרות הפנימית והממדים הלא ברורים.

מן הסתם קשה לקבל את המחשבה על אלוהים ישן וחולם. לכן אולי נכון יותר להתחיל הפוך: האם סביר יותר לראות את מגילת אסתר - או את מהדורת החדשות האחרונה - כביטוי של תכנית מאורגנת? אולי אם נתבונן בעולם בכלים של פרשנות חלומות יקבלו מושגי ההשגחה רלוונטיות חדשה, ונגלה שהמפגש עם ה' דרכו הופך ממשי יותר? לאלוהים פתרוניים.

²² על כך ראו בדרשה 'אור הנר' שהוזכרה לעיל, וכן בדרשה 'מרחב לאמונה' בספר 'בצל האמונה'.