

סודות וסימנים

אֵיךְ אֲבִירָמוֹבִיץ'

פורים מזמין דרשות על משחקי הסתר וגילוי, על לבושים והסרתם, ועל חותמות המתהפכים. כאן נתחיל מתורה פורימית אופיינית של ר' צדוק, ונעקוב אחר המבנה שלה בתורות אחרות עד שיתהפך. מתוך הדברים עולות מחשבות לגבי מקומם של הסוד והברית, הסימן והמילה, וכמו כל סיפור ילדים טוב – יגיע בסוף גם שלב השינה.

א.

כל אומה כמו שיש לה רע מיוחד, כך יש לה גם כן איזה ניצוץ קדוש מיוחד שממנה חיותה כטעם "ואתה מחיה את כולם", דלולי כן כלא היה. וחיות דהשם יתברך ודאי הוא דבר טוב, ועל זה הוא הגלות לקלוט אותו דבר טוב לישראל... וזה טעם לקיחת אחשורוש לאסתר... והיא רומזת לכנסת ישראל כנודע. ואז בגלות השפע יורד לכנסת ישראל דרך אומות העולם. ואז לצורך בנין בית שני שהיה הסתלקות הנבואה, ומכל מקום מפורש בפרקי היכלות כי עיקר רזי תורה לא נגלה אלא בבית שני, וכנודע דאז יסוד תורה שבעל פה מאנשי כנסת הגדולה. ובאמת חכם עדיף מנביא... רק דהנבואה הוא התגלות מאמר ה' בכירור והשגה דחכמה הוא בהעלם. וזה טעם בנין בית שני על ידי מלכי פרס כמו שאמר בשבח הפרסיים צנועים וכו'¹ שזה היה ניצוץ קדוש שלהם מדת הצניעות.²

הקשר בין לקיחת אסתר לארמון אחשורוש לבניין בית המקדש השני חורג מעבר למישור הפוליטי: הזיווג של כנסת ישראל עם האומה הפרסית מניע את המעבר מעידן הנבואה לעידן החכמה. אפיון הנבואה כחוסר צניעות מביא לדימוי חזק של האקסטזה הנבואית – יש בה יותר מדי חושניות מתפרצת, עודף אנרגיה של מפגש ישיר וגלוי שמטשטש את העומק והדיוק של התוכן המועבר בו. הצניעות העדינה של החכמה מעבירה את תשומת הלב מהמאורע אל המסר, מפריצת הנפש מתוקף ההתגלות – אל

1 בבלי, ברכות ת, ע"ב: "תניא אמר רבן גמליאל בשלשה דברים אוהב אני את הפרסיים: הן צנועין באכילתן וצנועין בבית הכסא וצנועין בדבר אחר".

2 צדקת הצדיק, רנו.

ההרהור הפנימי, השקט של החכם בחדרו המחומם. ואם להקדים את המושגים שיעלו בהמשך – החכם אינו פוגש בדבר עצמו אלא עוסק בעקבותיו, אולי גם מתעלם מהדבר ומעלים אותו באמצעותם.

רק דמייתי עלה תיכף אחר כך "אלו פרסיים המקודשים לגיהנום"³, דאסור לספר בשבח עכו"ם. ובאמת הם מעלתם היא המביאתם לגיהנום, כי צניעותם הוא כדי למלאות תאוותם ביתר שאת... ומכל מקום לגבי ישראל הוא טוב וזכתה אסתר... והיא קלטה מדת הצניעות הטובה "הצנע לכת עם אלוהיך", שגם היא ממדה זו להיות בהעלם ולא בהתגלות. וזה אי אפשר לקלוט רק מצד אומות העולם ומכוחם כי מצד שיש רע צריך צניעות, כמו שנאמר באדם הראשון אחר החטא נתחבאו וכאומרם ז"ל בלוחות שניות אין לך יפה מן הצניעות, והיינו אחר החטא. וכן היה בית שני נגד בית ראשון שהיה בהתגלות. וכאשר היא קלטה מדת הצניעות שבו שהוא כללות האומה אז היה ישועה בהתגלות, כמו שאמרו ז"ל "אימתי ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוהינו בימי מרדכי ואסתר".

ושמעתי דמגילה לשון התגלות כי אז נתגלה כי דרך הטבע גם כן הוא הנהגת השם יתברך... וישועה בדרך הטבע היינו צניעות והלכשה ולא בנס מגולה. ומכל מקום זהו באמת התגלות יותר גם לאפסי ארץ, דהכרה שגם דרך הטבע הוא מהשם יתברך הוא הכרה מגולה יותר. וכן חכמה הגם דהוא בהעלם הוא השגה גדולה מנבואה.

עם כל הצורך והתועלת שבו, החיבור בין אסתר לאחשורוש מביא מייד להנגדה החותכת ביניהם, המבחינה בין שני סוגי צניעות: יש הסתרה שמכוונת ליצירת מתח, למשחק שבין הגילוי והכיסוי, להגברת הסקרנות והעניין – כל אלה מקוטלגים אצל ר' צדוק תחת הכותרת של הגברת היצר והתאוה.⁴ לעומתם, הצניעות הישראלית מטרתה לשמור על הסוד מהמבט היצרי שלאחר החטא, להסתיר את נקודת הייחוד הייחודית של ישראל עם הקב"ה מעיניים זרות ומנוכרות. ובכל זאת, המשותף הוא רב: שתי הגישות חוששות מבנאליזציה של ההתרחשות המדוברת – המפגש בין האיש לאישה ובין ישראל לה' – על ידי המבט החיצוני, ומגינות עליה ע"י הסתרתה.

אמנם לצניעות של ישראל יש גם צד חיובי, שכן היא מאפשרת הנכחה ממשית של הסוד דווקא דרך הסתרתו. הפרדוקס של ההסתרה והגילוי מתרחש כאשר הכיסוי מתחיל לייצג את מה שמאחוריו, כאשר המסמן לא רק מבליט את העדר המסומן אלא מצליח

3 ברכות שם, תיכף אחר כך.

4 השווה לדבריו של הרב שג"ר בשבח משחקי הכיסוי והסימון של הצניעות במאמרו בספר **כתנות אור**. למרות שר' צדוק מתבסס על הנחות דומות, נראה שהוא הולך לכיוון שונה ואף מתנגד לעמדה שמציג הרב שג"ר שם, כפי שיפורט בהמשך.

להעביר את משמעותו. הפלא הוא כשתהליך הייצוג אכן עובד, כשהמשמעות נוכחת ומאירה דרך המסך האטום של עולם הסימנים, ובהקשר של החכמה – כאשר תהליך החשיבה האנושי הסגור מצליח פתאום להנכיח משהו שמעבר לו. נראה שההתרחשות הזו תלויה גם בהתכוונות של המתבונן: הצניעות הפרסית מעצימה את המתח כיוון שהמבט מנסה תמיד לחדור אל מה שמאחוריה, להסתכל ולא להסתכל בו זמנית; אבל האור בוקע רק כאשר העין מקבלת את ההסתרה של המסך, כאשר מאפשרים ללבוש לעשות את שלו בלי לנסות לעקוף אותו. רק ממקום כזה יכול הסוד לכבוש לעצמו נוכחות גם במרחב הפתוח.

ומצד זה התחלת הגזירה על השתחוות לצלם, הגם דהם לא עשו אלא לפנים ובהצנע עבדו ה' בכל לבבם, מכל מקום זה היה בתכלית ההעלם. ועל זה נתעורר המן, כי עמלק היפוך הצניעות... והוא ראשית גוים, שאינו רוצה בתיקון חטא אדם הראשון רק להיות אחר החטא כקודם בלא בושה, והוא מביט רק על הנגלה... ולכך התחלת הגזירה על ידי צניעות דאסתר, כי בודאי אילו הגידה מיד על מרדכי מה הוא לא היה על לב המן לפעול כלום נגדו.

המן מציג עמדה מנוגדת לזו של אחשורוש ואסתר, מבט המפרק את המבנים המפותלים וקורע את הפרגודים החצי-אטומים. במושגים שהחדרנו לדיון, עמלק נתפס כאן כמין ספקן פוסט-מודרני⁵ המפרק את מבנה הייצוג, וטוען שאין כל סוד מאחורי המסך, אין ממד עומק למציאות מעבר למרחב המסמנים. הסוד אינו קיים מאחורי המסך אלא נוצר על ידיו, הוא רק אשליה מטאפיזית ועדיף לוותר על כל העניין. משחקי הצניעות וההסתרה מושכים אליהם את המבט הביקורתי, והוא מפורר את כובד הראש החיוני הן ליצריות והן לסוד. "התחלת הגזירה היא על ידי צניעות דאסתר", ומרגע שהקטרוג התעורר לא ניתן להגן על מבני העומק מפניו.

וההצלה על ידי שנכנסה ברצון, וזה פריצות היפך צניעות וכמו שאמרו ז"ל דכעס על זה אחשורוש. רק באמת בהצנע ופנימיות היה טוב וקדושה והוא גם כן צניעות... ואז היה תכלית ההצנע דאם יסתר במסתרים, לעשות מעשה רעה כזו ולהיות בו כוונה קדושה מאוד. ואז נתקיים "ואני לא אראנו", "וראו כל אפסי ארץ" וגו'.

כמקובל בתורות על פורים, סיום המהלך הוא בהפיכת הדברים על ראשם. הדרך היחידה לנצח את עמלק היא לשכוח את כל התורות על הצניעות והסוד, על חשיבות ההסתרה ומשחקי הסימון, ולקפוץ למרחב הסתמי של מסמני השפה והגוף החשוף. כל הנאמר עד כה אינו יכול לביקורת העמלקית, ולא נשאר אלא לקבל את כללי המשחק

5 איך לא.

שלו ולוותר על כל מרחב המסתורין. התהפכות הגורל מתרחשת רק כאשר אסתר מוכנה לנטוש את מידתה, כאשר כנסת ישראל נוטשת את התדמית הצנועה והעדינה ופורצת אל תחום הפריצות, ובכך מזעזעת את מוסכמות המוסר הפרסי. ואכן כפי שטען המן, הסוד מתפוגג עם הסרת המסך, הכל נותר גלוי לעין.

אבל כל זה רק למראית עין, כיוון שההיפוך מקבל פה מבנה של מהלך דיאלקטי: הצניעות עוברת ממישור הפעולה למישור הנפשי, והופכת בלתי מנוצחת. תכלית הצניעות היא דווקא ביכולת לחשוף את הסוד, כיוון שכפי שלימד ר' נחמן סוד אמיתי הוא כזה שגם כשמגלים אותו נותר סוד. כמובן שר' צדוק נותן לביטוי הפרדוקסלי של ר' נחמן מבנה פורמלי מסודר: התנועה של הצניעות מתנגשת בתנועה ההמנית של הגילוי, כיוון ששתיהן מתקיימות באותו מישור; אבל התוצאה אינה אובדן הצניעות אלא העלאתה למישור אחר של קיום, בו לא נוגעת הביקורת העמלקית. מעבר לכך, כעת הצניעות כבר אינה עשייה שאפשר להציגה כאשליה והנחת המבוקש, היא אופן של קיום – הסוד פשוט נמצא שם ולכן אין צורך להסתירו. באקט של שלילה עצמית היא הופכת מטכניקה לתכונה מהותית.

מעבר למבנה הפורמלי, משמעותם של הדברים מתבהרת דרך התחומים המקבילים שעלו בדיון, שהבסיסי שבהם הוא הצנעת הזיווג. הדרישה לצניעות בתחום זה נקשרת אצל ר' צדוק לחשש מהמבט היצרי המכוון להנאת עצמו.⁶ ההתכוונות של היצר אינה מאפשרת את המפגש והחיבור, כיוון שהאגואיזם שבבסיסה מותיר את האדם סגור בעצמו ואת הזולת כאמצעי עבורו. הזיווג האמיתי דורש את ביטול החיצוניות, מחיקת העמדה האגואיסטית העומדת מבחוץ. כיוון שר' צדוק מניח שביטול מוחלט של היצר אינו אפשרי, נדרשת הצנעת הזיווג מכל מבט זר, כולל כמובן מבטם של בני הזוג עצמם.⁷ הצנעה אינה מתגברת על היצר, אבל היא מונעת מהמבט היצרי להוכיח את מה שהניח מראש, את הנפרדות שמכוננות הנחות היסוד שלו. ע"י ההסתרה ניתן להמשיך ולטעון שהזיווג קיים, שיש מקום של מפגש אמיתי בו מיטשטשים הגבולות והאני נפתח אל הזולת, גם אם לא ניתן לגשת אליו ישירות. כמובן שההנחה היא שההסתרה אינה מניפולציה ריקה, אלא שהיא משקפת מציאות עמוקה וממשית שהמבט היצרי המשחית אינו מאפשר את גילויה. ר' צדוק מצמיד למהלך הזה גם את העולם של התורה שבע"פ: כאן המפגש הוא בין החכמה האנושית להתגלות, בו האדם נדרש להסתתר מפני מודעות עצמית עודפת, כזו שתנכס לעצמה את כל מה שאינו פורץ את גבולותיה בבוטות האופיינית לנבואה. הצנעה כאן היא היכולת לא לחקור על המקום המעורפל ממנו נובעים החידושים, לאפשר למפגש בין ההשראה ליצירה

6 עיין 'התורה והייתור', שיח לשבת פרשת יתרו, באתר הישיבה.

7 על כך במאמרי 'דרך כל הארץ' בקונטרס קיץ תשס"ז.

העצמית להתקיים מאחורי הפרגוד, כדי שלא לפעור מחדש את התהום שבין האנושי למוחלט. בצורה דומה מתרחש המהלך הזה במישור הלשוני: היכולת להשתמש במטאפורות כדי לעקוף את שחיקת האמירה הישירה דורשת שלא לחקור יותר מדי אחרי הצורה בה הן עובדות, כיוון שתפיסה לוגית מדי של השפה (שהיא עצמה עמדה חיצונית ומנוכרת) תגרור בהכרח את תיוגן כחסרות פשר.

המלכוד של המהלך הזה הוא כאמור בכך שהוא אינו יכול להתמודד עם הביקורת העמלקית שתטען שאחרי הכל מדובר רק באשליה; אבל יש לכך השלכות נוספות. הסוד כבר אינו מציאות קיימת שיש כורח להסתירה, הוא מקבל את תכונותיו של הכיסוי עצמו – מופנמות, עדינות, ערפול. בשלב הבא מתגלגל חוסר הממשות של הסוד לאופיו של הנושא אותו, ומכאן צומחת דמותו של הצדיק החי בצל וחומק ממבטו הלטוש של הרשע.⁸ מהנכחת הסוד דרך היעדרו הופכת ההסתרה להיות הסוד עצמו, והוא נדחק לגבול המעורפל שבין מציאות לדמיון. לסוד ולנושאו לא נותר מקום במרחב הגלוי שטוף אור הצהריים בו נחתכים הדברים, והוא נשאר מופקר בידי ההמנים המקטרגים. המענה של ר' צדוק לכל זה הוא בשבירת המורכבות של המערכת, בכניסה אל הסדר הבנאלי והשטוח שמכתיב המבט המנוכר, מתוך אמונה בכך שברובד עמוק ונסתר מהותית הסוד ממשיך להתקיים גם כשלא מסתירים אותו. בהקשר המיני נראה שהדימוי לכך מונח באחד המקורות המצוטטים ביותר על ידיו:

רבי אחא אמר: אפילו אם יהיה חסיד שבחסידים אי אפשר שלא יהיה לו צד אחד מעוון. אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבון העולמים! כלום נתכוון אבא ישי להעמידני, והלא לא נתכוון אלא להנאתו! תדע שהוא כן שמאחר שעשו צרכיהן, זה הופך פניו לכאן וזו הופכת פניה לכאן, ואתה מכניס כל טיפה וטיפה שיש בו. והוא שדוד אמר: "כי אבי ואמי עזבוני וה' יאספני".⁹

עטיו של נחש ממנו לא נמלט אפילו החסיד שבחסידים חוסם בפני ישי את הדרך לזיווג אמיתי, אבל נראה שהחידוש של ר' צדוק הוא בכך שלמרות הפירוד שגורר היצר, בסופו של דבר המפגש מתרחש. המבט חסר הצניעות של המדרש חושף את מה שהוסתר מאחורי המסך – כל עוד היצר שורר בעולם, כל זיווג הוא בסופו של דבר יחסים של אחור באחור. הטענה של ר' צדוק כאן תהיה שגם ביחסים כאלה יש סוד, שהמפגש מתרחש מאחורי מסך הניכור. דווקא החשיפה של המציאות כפי שהיא נראית במבט נוקב מאפשרת את ההעלאה של המפגש למקום גבוה יותר, כאשר מקבלים את קיומו של הסוד כפי שהוא, בלי לנסות להנכיח אותו דרך הסתרתו. בכך מתאפשר

8 ליקוטי מוהר"ן תורה נה, הרב שג"ר באפילוג של על כפות המנעול ובמקומות רבים נוספים.

9 ויקרא רבה יד, ה.

הקיום בגוף כפי שהוא, בלי לנסות להחדיר לתוכו משהו אחר דרך כיסויו, כיוון שהסוד נמצא שם בפשטות ממש כמו שהגוף נמצא. הפניית הגב אל הזולת מקבלת את הקיום האישי והאגואיסטי בלי לנסות להתגבר עליו או להדחיק אותו, בהנחה שיש רובד נוסף בו הגבולות אינם חתוכים והמפגש הוא אפשרי. זהו הרובד בו יכולה אסתר לעשות מעשה של פריצות לשם שמיים, כיוון שאין ניגוד בין היצר האגואיסטי למסירות הנפש על עם ישראל. אותו הדבר קורה בהקשרים המקבילים: החכם משוחרר לחשיבה ויצירה אישית בלי לנסות להנכיח את ההשראה האלוהית או את הכפיפות לטקסט ההתגלות, כיוון שבעומק המתקיים לעצמו הגבול בינו לה' הוא פרוץ. הפתרון לחוסר היכולת לומר "אני אוהב אותך" אינו לכתוב על זה שיר, אלא לומר זאת ישירות ולהאמין שהכוונה האמיתית נמצאת מעבר להישג ידה של הבנאליות. הנצחון על עמלק עובר דרך קבלת טענתו שיש רק מילים ריקות וגופות ערומים, בקבלה שהסוד הוא מעבר להשגתנו.¹⁰

ב.

מהלך דומה עם דגשים נוספים עולה בדבריו של ר' צדוק לגבי ברית המילה. כאן בסיס המהלך הוא כבר בדברי חז"ל במשנה:

קונם שאני נהנה לערלים – מותר בערלי ישראל ואסור במולי עובדי כוכבים,
שאני נהנה למולים – אסור בערלי ישראל ומותר במולי עובדי כוכבים, שאין
הערלה קרויה אלא לשם עובדי כוכבים.¹¹

על בסיס המציאות פורצת הגבולות של ערלי ישראל ומולי אומות העולם הופכת המשנה את ההבחנה הגופנית מהול/ערל להבחנה האתנית ישראל/גוי, ובכך שוללת את המישור הגופני של הביטוי המקורי. אצל ר' צדוק¹² מקבל המהלך הזה מבנה דיאלקטי ע"פ הגמרא¹³ הקובעת שאברהם אבינו מציל את כל המהולים מהגיהנום, מלבד בועל ארמית שערלתו נמשכת ועל כן הוא חומק ממבטו ונכנס. בעילת ארמית מתפרשת ע"י

10 אם כבר הזכרנו את הרב שג"ר, אין מנוס מהעתקת הדברים גם למרחב שלו – אולי התיקון לכל תככי ותסבוכי הכתבים יהיה בחשיפתם לעין כל, כפי שהם (באינטרנט למשל), מתוך אמונה שהסוד שבהם יישאר תמיד גנוז בלב מכיריו?

11 משנה, נדרים ג, יא.

12 המהלך הזה חוזר אינספור פעמים בכתביו. הדברים כאן מתבססים על הניסוח **בישראל קדושים** אות ה, פסקה כ בהוצאת הר ברכה, אך הפעם בקצרה וללא ציטוטים.

13 עירובין יט, ע"א.

ר' צדוק כשיא היצירות האגואיסטיות, כיוון שהולד אינו מיוחס לאביו;¹⁴ בו זמנית היא גם פריצת הגבול בין ישראל לעמים המאופיין על ידי שמירת הברית.¹⁵ בעילת ארמית הופכת לחטא מטפאיזי דרך הזיהוי בין ההבחנה ישראל/גוי להבחנה פרוש/יצרי, וכיוון שבועל הארמית פורץ את כל הגבולות האלה, מובן מדוע מילתו מתכסה והוא הופך לערל.¹⁶ כאן מצטרף המהלך שעשתה הגמרא: ברית המילה כסימן להבחנה בין ישראל לעמים על רקע הפרישות המינית אובדת אצל החוטא הפרוץ, אבל דווקא בעקבות כך נחשפת ההבחנה ברובד עמוק ונסתר יותר, כאשר היהודי נקרא מהול למרות פריצותו. הזהות היהודית כבר אינה מתקיימת במישור של שמירת הברית בפועל, אבל הברית מתעלה למישור גבוה יותר שהחטא המעשי אינו נוגע בו, ושם מוצב מחדש גבול בלתי עביר בין יהודי לגוי – "שאינן הערלה נקראת אלא לשם עובדי כוכבים".

המהלך הדיאלקטי שראינו בתורה על אסתר חוזר שוב, אלא שכאן מה שמתעלה מתוך השלילה אינו הסוד אלא הגבול שבין ישראל לגויים,¹⁷ גבול שעבור ר' צדוק הוא הבסיס לקיומה של התורה כולה ולכן אינו נחצה בפריצתה. אבל אם נתמקד בדימויים מהם מורכב המבנה הפורמלי נראה שהתמונה כאן הפוכה: אצל אסתר הסרת הכיסוי היא זו שמעבירה את הסוד מלהתקיים מאחוריו אל הקיום בסודיות המהותית; ואילו כאן דווקא כיסוי הברית במשיכת הערלה מעביר אותה לתחום אחר. איך מגיעות תנועות מנוגדות לאותו המקום?

נראה שהיחס בין הדברים נובע מצורות שונות של סימון. הצניעות היא הניסיון להנכיח את הסוד דרך כיסוי, כאשר הלבוש מתייחס ישירות אל הסוד עצמו ע"י יצירת האשליה שהוא אכן מונח ממש כאן, מאחורי המסך. ההנחה המובלעת בכך היא שהגוף אינו מה שהוא נראה, שיש בו סוד שאפשר לחוש אותו רק בהיעדרו. גם חשיפת איבר הברית בהסרת הערלה מייצגת את האמונה במציאותו של הסוד מאחורי המסך, אלא שכאן הגוף הוא זה שמייצג את הכיסוי אותו יש לעקוף. המילה מסמנת את הסוד בצורה פשוטה יותר – הוא נמצא שם מאחור ואפשר לגשת אליו, אם רק מסירים את הרובד החיצוני של הדברים. על גבי הגישה הזו באה הצניעות בטענה שאת הסוד לא ניתן לייצג ישירות גם בצורה סמלית, ולכן את אותו המקום שנחשף יש לשוב ולכסות

14 סוף ליקוטי מאמרים.

15 גם זה רעיון שנרמז כבר בדברי חז"ל, בסמיכות שבין שאור שבעיסה לשעבוד מלכויות בברכות יז, ע"א.

16 ע"פ דברי ר' צדוק שם, גם כאן נכנס עמלק כמי שכופר בקיומו של הסוד: "ועמלק שהוא הראשית דגוים כל התרעמותו על הבדל זה שבין ישראל לגוים, ורוצה שיהיו חס ושלוש ככל הגוים בית ישראל, ועל כן כשראה אותם שפולטן הענן מצד השורש פורה ראש שבהם, שיש לו איזה שייכות לגוים שיוכל להגיע לחטא כזה דממשכא ערלתייה עד שלמראית עין נחשב ערל. וכל תפיסת עמלק הוא רק למראית העין כי אין לו שום שייכות ואחיזה לאמת".

17 כמובן ששני אלה הם עבור ר' צדוק דבר אחד, כדרכו של המדרש (תנחומא וירא, ה) המזהה את ישראל בנושאי המסתורין האלוהי.

כדי להמשיך ולהאמין בקיומו. הצניעות היא על כן כיסוי כפול: היא אינה מכסה על הסוד עצמו אלא על ייצוגו.

לפי זה הפריצות של אסתר וכיסוי הערלה של בועל הארמית הם תנועות הפוכות המובילות לאותה תוצאה: שניהם מביאים להשטחה של המציאות, כאשר מה שנשאר הוא הגוף החשוף והאיבר המכוסה. המציאות השטוחה נענית לספקנות העמלקית ואינה מאפשרת סימון כלשהו של הסוד, אך הטענה של ר' צדוק היא שדווקא הפסקת הניסיון לייצג מאפשרת לסודות לשוב לצורתם הטהורה – הברית המבחינה בין יהודי לגוי, המפגש שבזיווג ובחידוש התורה, המשמעות שבשפה, כולם ממשיכים להתקיים גם כשלא מנסים לייצגם. זוהי אינה רק התגוננות מפני הביקורת, אלא גם העלאה של הדברים לרובד גבוה יותר, שהיותו בלתי נגיע היא סימן לאינסופיות שלו, למשיחיותו.

ג.

אחרי כל זה, קטע קצר העוסק בתשובה על ראיית קרי לוקח את הדברים לכיוון אחר.¹⁸ על בסיס דברי זהר ששלל את אפשרות התשובה על חטא זה,¹⁹ ר' צדוק מבחין את פגם הברית משאר החטאים: בכל איסורי התורה עיקר הפגם הוא המחשבה והרצון שמאחוריהם, ולכן התשובה פועלת ע"י "חרטה בלב ותוהה על הראשונות ומחשבה מוציאה מיד מחשבה", שעל ידם "עושה כשגגות או כזכויות ועבירה לשמה". העיסוק הפסיכולוגי הזה אינו מועיל לפגם הברית, שכן הוא "ישנו גם במעשה בלא מחשבה, כידוע דגם מראיית קרי בשינה נוצרים מזיקים רחמנא ליצלן". המעמד האובייקטיבי הזה ניתן לו בגלל היותו המייצג של הברית, המונחת ברובד הקודם למעשה או המחשבה. הברית אינה מוצדקת ומתבססת על רובד גלוי כלשהו, מעשי או נפשי. הבחירה השרירותית ביעקב משתקפת/משקפת את הגרעין הלא-אישי שמעבר לכל מודעות, נקודה לא-מושגית, חסרת פשר, שהיא מקום הברית. הברית השורשית הזו מסומנת באיבר הברית ובשמירת טהרתו, ומכאן החומרה הגדולה של פגם הברית: "ומאחר שהברית הוא בלי שום טעם והתחכמות והשתדלות כלל... לכך באבר זה צריך שיהיה טהור אפילו בלא דעת ומחשבה והשתדלות כלל כגון לאונסו ובשינה שהרי שם הוא האות על עומקו הטוב בלי שום השתדלותו כלל".

לאור המהלכים שסקרנו לעיל אפשר היה לחזות שר' צדוק ילך בדרך דומה – בתחילה הברית מסומנת בגבול המציאותי של האיסור, אך לאחר פריצתו היא מועלית

18 ליקוטי מאמרים עמ' קיב.

19 חלק א, סב ע"א. לא בכל הגרסאות מופיעה האמירה הזו, וצ"ע.

למישור נסתר ועצמי יותר שאינו ניזוק, כפי שראינו לגבי הסוד, הייחוד ועוד. אבל כאן התיקון הולך לכיוון אחר:

ולכן התיקון על ידי הכוונה בקריאת שמע, שהוא היחוד שמיחד כל העולם כולו ומלואה הכל אחדות ה' יתברך, ונמצא ה' יתברך הוא הפועל כל זאת ובעל המעשה וממילא מתוקן המעשה גם כן. וזהו נקרא בזוהר²⁰ תשובה דחזיא לחפיה על כל עובדיו, פירוש שמחפה ומכסה על כל המעשים שעשה היא מכסה וחופפת עליהם לומר שאינם מעשיו רק מעשה ה' יתברך... עד שאין נגלים כלל מאחר שהם מיוחדים באחדות ה' יתברך. ועל ידי זה נעשה מן קרי יקר, היו"ד בראש, שחזרת הטיפה למוח וכאילו לא יצתה כלל דכל היכי דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, על ידי היחוד דקריאת שמע שעל המיטה נאסף שם במקום שהוא לאוצר המלך מלכו של עולם.

בדומה לתורות שראינו, גם כאן הפגם הוא בפריצת הגבול: הוצאת זרע לבטלה מקבילה לביאת ארמית ולחוסר צניעות, שכן כולם מציינים את הזהות הישראלית הנבדלת. אבל אם עד כה התיקון היה בקביעה שהזהות מתקיימת ברובד לא מהותני, שהסוד נשאר גם ללא הסימון הנגלה שלו, ושיהודי נשאר יהודי גם כשפרץ את כל גדרות הזהות היהודית המוגדרת, כאן ר' צדוק מרפה מהניסיון לכוון את הזהות מחדש. במקום לומר שהברית מתקיימת בסתר גם לאחר שנפגמה בגלוי, ר' צדוק משיב את הדברים ליחוד הגמור שלפני הבריה. התנועה של ייחוד ה' בקריאת שמע שונה מהתנועות שראינו לעיל, כיוון שאין כאן העלאה של הזהות אלא ויתור עליה ומחיקתה באינסוף. ראינו שההגדרה המהותית של הזהות היהודית סביב הפרישות, המסומנת בברית המילה, שוחזרה לאחר פריצתה כהבחנה סתמית נסתרת, חסרת מהות וסימון מעשי. כאן אין שרטוט מחדש של הגבול ברובד אחר אלא מחיקה גורפת של ההבחנות כולן, המאבדות את משמעותן בייחוד האלוהי. למה לא הלך ר' צדוק לכיוונים שראינו עד כה? מה מבחין בין ראיית קרי לפריצות הגבול בהם עסקנו?

ניתן לראות שהתורה כאן מתחילה במקום בו הסתיימו הקודמות: בשתי התורות שראינו הוביל המהלך הדיאלקטי לתפיסה מופשטת של הצניעות/הסוד/הברית, תפיסה המשוחררת מתלותה במימוש כלשהו שייצג אותה. כאן המהלך מתחיל בהצגת הברית ככזו, הצגה המשמשת להדגשת הטוטאליות של פגם הברית. הברית, שהפכה בלתי תלויה ובלתי מסומנת, שבה ומתגלמת בשמירת הברית בפועל, וכאשר הפגם נוגע בה הוא מוצג כבלתי ניתן לתיקון דווקא בגלל כובדה המוחלט. את הייצוג של הברית המוחלטת באיבר הברית מסביר ר' צדוק בכך שעומק הראשית שלפני התודעה נחשף בבנים ובתלמידים, "וזהו אות הברית שהוא בסוף מעשה כנודע בסוד עטרת היסוד הוא בסוד

20 חלק ב, ריד ע"ב.

נעוץ סופה בתחילתה". איבר הברית מסמל כאן את נקודת המעבר בין האב לבן ובין הרב לתלמיד, כאשר דווקא היציאה לפועל והקפיצה לשלב הבא מגלה את נקודת ההתחלה הנסתרת. פגם הברית לפיכך הוא פגיעה במקום בו אמורה להיחשף נקודת השורש של האישיות, הזהות העמוקה והבלתי משתנה, ולכן אין אפשרות לתקנו. הקושי בהסבר זה עולה מתוך השוואתו למהלכים שראינו לעיל: אם הברית היא מוחלטת ואינה תלויה בדבר, איך היא נפגמת בצורה קשה כל כך בעקבות התרחשות חיצונית כזו? ובמקביל, מדוע הברית העמוקה והנסתרת שחרגה מכל סימון מהותי שבה ומסתמנת בשמירת הברית בפועל? וגם אם נקבל את הסימון, ר' צדוק לא מבאר מהי משמעותו של הפגם, זאת בניגוד לתיאורים הסמליים של כיסוי הערלה והסרת הצניעות שראינו לעיל.

ננסה להציע הסבר מתוך ניתוח של מבנה הדימויים בהם משתמש ר' צדוק. בתורות בהן עסקנו לעיל שלט המתח בין כיסוי לגילוי, אותו הסברנו על רקע היחסים בין המסמן למסומן: כיסוי הברית וגילוי הגוף הוסברו כוויתור על פעולת הסימון. כאן הכיסוי שב ומופיע כפעולתה של התשובה, המכסה על כל המעשים בשטיח אחיד של ייחוד ה', אבל נוסף אליו גם דימוי מרחבי: "שחוזרת הטיפה למוח וכאילו לא יצתה כלל דכל היכי דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, על ידי היחוד דקריאת שמע שעל המיטה נאסף שם במקום שהוא לאוצר המלך מלכו של עולם". בניגוד למימד העומק בו מתקיימים יחסי המסמן והמסומן, המרחב מופיע כאן כמקום בו מתרחש פגם הברית. משמעותו של הפגם היא הפיזור במרחב של טיפות הזרע שמקורן במוח, לאחר שחצו את נקודת הגבול של היסוד.

הסימון של הברית הנסתרת באיבר הברית המשמש כגבול האני, יובן אם נטען שיש להפוך את הדברים על פיהם: המושג של הברית שאינה תלויה בגילוי ברבדי המחשבה והמעשה צומח מהזהות העצמית של האני עם עצמו, ובמקביל ההבחנה האינסופית בין ישראל לעמים עולה מהגבול המוחלט שבין האני לאחר. את מושגי היסוד של ר' צדוק אפשר להבין על רקע החוויה הקיומית הבסיסית של האדם היחיד, ומתוכה מקבלת המוחלטות שלהם את משמעותה. לכן כשם שאני נשאר אני גם לאחר שאחרו מכל התדמיות שתיארתי בהם את עצמי, ואולי דווקא אז נחשף הגרעין היסודי שלי, כך גם לגבי הזהות היהודית של החוטא. במקביל, גם יחסי ישראל וה' לא ייתפסו כיחסים בין אישיים אלא כייחוד של הדבר עם עצמו, ומכאן העיסוק הרב של ר' צדוק בדמותו של יעקב כאדם שעל הכיסא.²¹ כיוון שהברית מזוהה עם האני היחיד, משמש הגוף כביטוי המידי שלה. מתוך כך מובן פגם הברית כפריצה של גבולות האני, כפיזור במרחב החיצוני של מה שאמור להישמר בנקודת המרכז שבמוח. הפגם שבפיזור מובן

21 כל זה דורש פיתוח רב, ולוואי שנזכר. כאן מובא רק מה שנוגע לפירוש של התורה המדוברת. הכוונה אינה לעשות פסיכולוגיזציה לר' צדוק, אלא לזהות את החוויה הקיומית העומדת בבסיס האמירות הגדולות, שבלעדיה עלולות להיראות תלושות למדי. כאן הטענה היא שחוויה זו מופיעה שוב ברמה הסמלית.

על רקע החשיבות הטוטאלית של לכידות האני והבחנתו מהחוק, שכן האני מוגדר רק על בסיס פנימיותו וניגודו לאחר ולחוץ ולא על בסיס תוכן חיובי כלשהו, כפי שהברית מוגדרת רק על בסיס ההבחנה הסתמית בין ישראל לעמים. הגוף ושמירת הברית אינם סימון נוסף לברית הנסתרת, עליו אפשר היה לוותר כפי שוויתרנו על הסימונים הקודמים; הוא הפרדיגמה הראשונית שלה והחוויה המכוננת אותה, בלעדיה אין לברית קיום ממשי. היכולת לוותר על הסימונים החיצוניים היא עצמה מבוססת על החוויה הקיומית של היחיד, אותה ניתן להרחיב לגוף הלאומי. כאשר יחידותו של היחיד אובדת, מאבדת גם הברית את משמעותה.

כמו הפגם, גם התיקון מתרחש במימד המרחבי. ר' צדוק אינו מנסה לבסס מחדש את האני שפוזר לכל עבר, אלא מחליף את חוויית היחיד האנושי בביטול ליחידות האלוהית. ייחוד ה' לא רק שאינו נזקק לסימון חיצוני, הוא גם אינו תלוי בהנגדה בין פנים לחוץ ובין אני לאחר, מרכיבים שאינם נוכחים בקריאת שמע. הייחוד הוא פנים שאין לו חוץ, הוא כולל בתוכו את המרחב כולו ושום פיזור לא חורג ממנו. היחס בין היחידות האנושיות שנפרצה לבין הייחוד האלוהי עולה בביטוי "כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה"²²: הייחוד חופף על היחיד כמו בעלותו הפוטנציאלית של ההקדש המרחפת כאפשרות מעל הבעלות האנושית, אחידות המוכנה בכל רגע לכסות על כל ההבחנות והגבולות שתחתיה. הכיסוי כאן אינו כיסוי הסימון אלא ביטול הגבולות, מחיקת כל ההבחנות בין האני לאחר בפני היחידות שמעליהם. לאחר הייחוד אין זה משנה אם הטיפה נמצאת בראשית המחשבה שבמוח או מחוץ לגבולות הגוף, בכל מקרה אין פרץ ואין יוצאת והכל שב אל מקומו בשלום. התיקון פה הוא אימננטי לתיאור המחודש של המרחב: כיוון שהבעיה לא היתה במשמעותו של החטא (כי הברית נמצאת מעבר לכל משמעות) אלא בפריצת הגבול המרחבי, תיקונה הוא בכינונו מחדש מעבר לגבולות שנפרצו.

אם ביססנו את הברית על חוויית היחידות, אפשר לשאול מהי התודעה המכוננת את הביטול. אפשר להציע כאן חוויה אחרת, אם נקשר את הדימוי של כיסוי המרחב בו משתמש ר' צדוק לפרקטיקה של קריאת שמע. כמו פגם הברית עצמו, גם כיסוי העיניים אינו מעשה סמלי אלא פתח לחוויה קיומית אחרת, כזו בה יחידותו של האני אינה צומחת מהניגוד בין פנים לחוץ ובין האני לאחר, אלא מתקיימת במרחב אינסופי שכולו פנים. את הביטול המתרחש בכיסוי העיניים יש להבין לא כמחיקה מוחלטת של האני, כיוון שתנועה זו אינה משתלבת עם המהלך של ר' צדוק כאן ובמקומות אחרים: קשה לתפוס תנועה כזו כחוויה קיומית מעבר להצגה האנליטית שלה כדיכוטומיה בין קיום להעדר. בנוסף לכך, טענו שהחוויה הבסיסית המניעה את החשיבה של ר' צדוק היא

22 חולין קלט, ע"א.

החוויה הקיומית של היחיד, ואילו הביטול מובן כשלילה מוחלטת של חוויה זו בצורה שמהווה חריגה מכיוון החשיבה אותו זיהינו עד כה. לכן נראה שהביטול כאן גם הוא סוג של העלאה: היחסים בין האני לבין הייחוד האלוהי אינם יחסי ניגוד של אני/אין; הייחוד הוא תודעת אני אחרת, כזו הנובעת מביטול הגבולות המגדירים את האני ולא ממחיקתו. אמנם אני אינסופי שכזה יש רק לקב"ה, אך הדרך אליו אינה תנועה של התכווצות אלא להיפך – תנועה של התרחבות לכל עבר המקיפה את כל מה שנחוה עד עתה כחיצוני ומנוכר. הייחוד של קריאת שמע על המיטה הוא מסירת הנפש למיתה כפשוטה, אבל מסירה זו פועלת כתיקון להתפוררות ומות האני הכרוכים בפגם הברית. במקום פיזור טרגי ושבירת גבולות האני, באה תנועה של הרפיה המוותרת על הצורך באותן הגבולות, ומרשה לעצמה להתכסות בשמיכת הייחוד ובחשיכה החמימה שמאחורי כף היד.