

למה זה אנוכי

אֵיךְ אֲבִירָמוֹבִיץ'

א.

הפשטות והקיצור של פסוקי פרשת העקידה מעמידים תיאור גבישי של ניסיון והתגברות: התורה אינה נדרשת לתיאור רגשותיו של אברהם כלפי בנו, לציור הקושי אתו הוא מתמודד כשהוא שומע ומציית לציווי הפונה אליו. הדרמה מתרחשת מאחורי הקלעים, וגיבוריה הם שניים – האל המצווה, והאדם המציית. הציווי האלוהי מוצג בלשון קצרה וברורה, ללא צורך בנימוק או הקשר; ומולו מובלטת השתיקה של אברהם, הכובשת מאחוריה את כל מה שנרמז בלשון "בְּנֵךְ, יְחִידְךָ, אֲשֶׁר אָהַבְתָּ". אם נקרא את הדברים מתוך הנושא אליו אנו פונים, אפשר לראות בציות השותק את השיקוף של הדרמה הבסיסית המתוארת – האל מצווה, האדם אוהב, האדם מציית ועוקד.

פשטות כזו היא מבוא לערעורים וביקורת, שהקיצוניות של הסיפור מזמינה אותה. הד ראשון לכך ניתן לראות בדברי הרמב"ם, הלומד מהפרשה פרק בסיסי בהלכות ההתגלות:

פרשת אברהם בעקידה כוללת שני עניינים גדולים שהם מיסודות התורה. העניין האחד הוא להודיענו את קצה גבול האהבה לאל יתעלה והיראה מפניו, עד איזה גבול הן מגיעות... העניין השני הוא להודיענו שהנביאים מקבלים כאמת את מה שבא אליהם בהתגלות, שלא יחשוב מישהו שמכיוון שזה בחלום ובמראה, כמו שהבהרנו, ובאמצעות הכוח המדמה, יש שלא יהיה מה שהם שומעים או מה שמוצג להם ודאי (להם) או שיתערב בו דמיון-שווא כלשהו... הראיה לכך היא שהוא פנה לשחוט את בנו יחידו אשר אהב כמו שנצטווה, אף-על-פי שציווי זה היה בחלום או במראה... ובאמת ראוי היה שתהיה פרשה זאת, כלומר העקידה, על-ידי אברהם וכלפי מישהו כמו יצחק, שהרי אברהם אבינו הוא שהתחיל להודיע את הייחוד, לאמת את הנבואה, להנציח דעה זאת ולמשוך את האנשים אליה.¹

1 מורה נבוכים, מהדורת שוורץ, חלק ג פרק כד.

ברקע הדברים עומדת תפיסה מורכבת יותר של ההתגלות, מבט ביקורתי המניח שהקשר בין האדם לאלוהים אינו יכול להיות מתואר בפרוזה פשוטה שכזו. דווקא מתוך כך נזקק הרמב"ם להוכיח את הוודאות והבהירות הכרוכים בהתגלות הנבואית, עד שהמענה לספיקות אלה הופך להיות חלק מהלקח של העקידה עצמה, חלק מהשליחות החינוכית של אברהם (ושל הרמב"ם) ממש כמו מסירות הנפש סביבה בנוי הסיפור. התיאור המורכב של המדיום הנבואי (חלום, מראה, כוח מדמה), שהפסוקים מתעלמים ממנו, מוצא בסיפור דווקא בסיס לחזרה לתפיסה הפשוטה המתוארת בו – אחרי כל התייחסים אנו נשארים שוב עם אל שמצווה ואדם שמציית.

על גבי הדיון של הרמב"ם בביקורת ההתגלות הנבואית ניתן לקרוא את דבריו של ר' צדוק. כצפוי, יש בהם מבט מורכב יותר על הפרשה, אבל בנוסף לכך ננסה להראות שהם גם מובילים את הדיון למרחב אחר, בו נראה שהדיון של הרמב"ם אינו נוגע.

ב.

ר' צדוק קורא את סיפור העקידה על-פי פירושו של מי השלוח,² וכדרכו הדברים מנוסחים אצלו בצורה חדה וברורה יותר, ומשתלבים במערכת מושגים רחבה יותר. רצף הדרשה בו משתלבים הדברים עוסק בחטאו של שאול שחמל על עמלק, חטא שעליו דרשו חז"ל את הפסוק "אַל תְּהִי צְדִיק הַרְבֵּה"³. ר' צדוק רואה בחטא זה דגם לכשולן של צדיקים, ומביא רצף של נפילות דומות. בתוך משתלב גם תיאור העקידה:

וגם בזה צריך הבחנה, שפעמים נדמה לאדם למצוה ואינו אלא עבירה, רק היצר הרע מראה לו על רע טוב. וכידוע דעל זה אמרו בהרואה⁴ דיושב על שני מפתחי הלב, גם על הלב צדיק לימינו, כאילו מסיתו להיות צדיק... וכמו שאמרו בבראשית רבה⁵ גבי ניסיון העקידה, שאמר לו השטן לאברהם אבינו ע"ה למחר יאמר לך שופך דם אתה, שהראה לו שדבר זה אסור לעשות, והיא שפיכות דמים. ואף שנצטוו מהשם יתברך, מסתמא הסביר לו כי אדרבה הניסיון היה להיפך. שאף על פי שהשם יתברך ציווהו, וידע שכשיעבור ציווי השם יתברך יענש ואפשר יאבד גם חלק עולם הבא לגמרי – יש לו למסור נפשו גם כן עבור

2 מי השלוח חלק א, פרשת לך לך, ובקצרה גם בחלק ב.

3 קהלת רבה פרשה ז, טז, וכן ביומא כב ע"ב.

4 ברכות סא ע"א.

5 פרשה נו, ד: בא לו סמאל אצל אבינו אברהם אמר ליה: סבא סבאו אובדת לברך, בן שניתן לך לק' שנה, אתה הולך לשחטו? אמר לו: על מנת כן? אמר לו: ואם מנסה אותך יותר מיכן, את יכול לעמוד? הנסה דבר אליך תלאה (איוב ד) אמר לו: ויתר על דין? אמר לו: למחר אומר לך שופך דם, את חייב ששפכת דמו של בנך? אמר לו: על מנת כן?...

קיום יצחק ואומה הישראלית היוצאה ממנו. ואף על פי שעל-ידי זה יאבד את נפשו ח"ו משני העולמות, התעהו לומר שעל זה היה הניסיון. שיתרצה למסור גם נפשו במה שיעבור על ציווי ה' בשביל קיום יצחק ושלישלת זרע ישראל העתיד לצאת. וזה היה עיקר הניסיון הגדול לאברהם, במה שהיה היצר הרע מראה לו פנים בהיפך, ושהניסיון בהיפך.⁶

בניגוד לרמב"ם המשמר בפרשנותו את הפשטות והוודאות של התיאור הרזה של התורה, ר' צדוק בונה את דבריו על המדרש שהוסיף לסיפור את קולו של השטן. הצטרפותו של שחקן נוסף לזירה מערערת בהכרח את הפשטות של התמונה ומוסיפה לה גוון של מאבק – פנימי או חיצוני. הדברים מסתבכים יותר כשהפיתוי של השטן אינו מצטמצם לתחום המוכר שלו, כלומר להדגשת הצד האנושי והאינטרסים שלו כנגד הציווי האלוהי. כבר בדברי חז"ל משתמש השטן בטיעונים מוסריים, ואף מערער על משמעותו של הציווי – "מראה לו פנים בהיפך, שהניסיון בהיפך".⁷ לגבי ר' צדוק הדברים מורכבים אף יותר, כיוון שהוא שם בפיו של השטן את הטיעונים שלו עצמו:

ומצד האהבה יוכל להכניס עצמו לעניין כזה על דרך עבירה לשמה של יעל,⁸ ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר... והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל ולבער צורר ואויב ה' כמוהו מהעולם לא הביטה על העבירה ועל הזוהמה שהטיל... מכל מקום הפקירה גם נפשה בשביל דבר זה, שחשבה אפילו אין שום היתר לדבר זה והיא תענש על זה, מכל מקום מוטב תאבד היא ויאבד צורר ה' מהעולם... ועל זה אמר במצות האהבה בכל נפשך, דפשוטו הוא כמו שאמרו למסור נפשו נשמתו גם כן בשביל אהבת השם יתברך.⁹

6 פוקד עקרים אות ה, עמ' 254 בהוצאת הר ברכה. דיון מקביל וקצר יותר נמצא במאמרי קדושת השבת בתחילת פרי צדיק לספר בראשית, מאמר ד. בניגוד מעניין לרמב"ם שהעמיד את העקידה כדגם לנבואה, בדיון המקביל ר' צדוק שם בפי השטן את הטענה שהציווי שניתן לאברהם לעקוד את בנו הוא נבואת שקר, שכן הוא מצווה לעבור על ההלכה.

7 במדרשים אחרים מגיע הערעור גם לוודאות של הציווי, ולדברי השטן נוספת הטענה: "אני הוא שהתעיתי אותך ואמרתי לך קח נא את בנך" (מדרש אגדה בהוצאת ר"ש בובר, וירא עמ' נב), אך ר' צדוק לא ביסס את דבריו על מדרשים אלה ולא הלך בדרכם, שכן בדבריו אין השטן מציג את הציווי כהתעיה אלא כניסיון, ה' הוא שציווה אלא שרצונו שאברהם יתמרד. הרב שג"ר עוסק במדרשים אלה במאמרו "אי הוודאות כניסיון העקידה" (בתוך: "הישן יתחדש", אסופת מאמרים לזכר משפחת פל), בלי להתייחס לדיון האיז'ביצאי, ואכן מגיע למסקנה כי במדרשים אין אפשרות של מרד. דבריו משוקעים במידה מסוימת בדברים כאן, למרות שכאמור הוא הלך בעקבות המדרשים למקום אחר במקצת.

8 בהוריות (דף י ע"ב) לומד רב נחמן בר יצחק ממעשה יעל שגדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה.

9 תקנת השבין סימן ה, עמ' 23 בהוצאת הר ברכה. מידה זו מוצגת שם דווקא כמידתו של אברהם.

המרחב הלשוני של מושג העבירה לשמה בכתבי ר' צדוק – מסירות נפש עד איבוד העולם הבא, עשייה מתוך אהבת ה' כנגד הציווי הפשוט – מונח כאן בדבריו של השטן, ומוצג כתעתוע האחרון של היצר שבכוחו להפך את הרע לטוב. מכאן שלא ניתן לדחות את דבריו של השטן בפשטות, כיוון שבהקשר אחר התנהגות כזו תיחשב למדרגה העליונה. העולם של העבירה לשמה הוא המקום בו נוצר פער בין הציווי הנורמטיבי לבין התגלות כלשהי של רצון ה' שנתפסת כגבוהה יותר, והקריאה האיז'ביציאית המסורתית היא להיות מוכן לשלם את המחיר המוטבע בעולם הנוהג על פי מידת הדין, כדי לקיים את הרצון העליון שמעבר לכל העולמות. בהקשר שלנו, ההנחה כי ישנו מקור התגלות מקביל שיכול לערער על הציות הפשוט, הדורש לראות את הניסיון בעצם היכולת להתנגד אליו, משנה את המרחב בו מתרחש הסיפור: חוסר הוודאות העולה כאן אינו זה שהתמודד אתו הרמב"ם, כזה הנובע מהמדיום דרכו מתגלה הנבואה, אלא מונח כבר במקור ההתגלות. אהבת ה' עשויה להביא את האדם לעבור עבירה, ובכל זאת הוא יענש על כך לאחר מכן. הפיצול וההתנגשות מונחים כבר במקור, ומהם צומחת מסירות הנפש האמיתית, הקרבה גבוהה יותר מהתנועה המקורית של עקידת האינטרסים האנושיים למען הציווי האלוהי. כתוצאה מכך הופכים הדברים כאן למורכבים עוד יותר: לא ניתן לדעת בבהירות האם הציווי לעקוד הוא רצון ה' כפשוטו, או שהוא הרצון הנמוך שעליו יש להתגבר ואף לשלם את המחיר.

ג.

התשובה של ר' צדוק נראית פשוטה למדי, ולכן דורשת עיון שפוחת מרחב נוסף לדברים:

אלא שמכל מקום שם (בדברי השטן) היה גם צד תאוה נוגע בדבר זה, שלא לעקרו בשביל אהבתו ליצחק. ועל כן חשד עצמו יותר בזה, שמא הנגיעה לאהבת יצחק היא המסיתו ומטעתו לומר לרע טוב... ושאל שהיה נקי לגמרי... רק הנגיעה שהטעתו היתה מה שהיה רוצה להיות צדיק הרבה ולהתחכם ביותר איך להזהר מכל צד חטא כל שהוא. ולא השליך על ה' יהבו כדוד המלך, שכל ימיו היה בתפילה להשם יתברך שהוא ינחהו במעגלי צדק. דאלמלא הקדוש ברוך הוא עוזר אין יכול לו, ואי אפשר כלל להתחכם נגד ערמונית היצר המתעה אם לא בתפילה להשם יתברך שיראה לו דרך האמת.

התשובה של ר' צדוק מורכבת משני חלקים: היציאה מהספק בנויה על זיהוי הנגיעה המושכת לאחד הכיוונים, והכרעה לכיוון השני. אליה נוספת הדרישה להכריע מתוך תפילה, להשליך על ה' יהבו ולא לנסות להגיע לבידור המוחלט בכוחות עצמו. התשובה מעוררת לבחון מחדש את ההתלבטות לפי המושגים שעלו בה.

ההתגברות על הנגיעה מחזירה אותנו לתמונה הראשונית של הניסיון – הציווי האלוהי דורש מהאדם לעקוד את האינטרס הפרטי שלו. אבל הקושי הוא שבדיוק על ההבחנה הזו כבר ערער השטן, כשטען שמסירות הנפש האמיתית נמצאת בצד של העבירה. הטיעון שלו היה שהציות אמנם מציג עצמו כהקרבה, אך למעשה הוא בנוי על הפיצוי הקיים בעולם של שכר ועונש, ועוד לפני כן – בדימוי העצמי של הצדיק המקריב, ביציבות עולמו של המאמין הצייתן. השטן מצליח להפוך את היוצרות גם בהקשר של הנגיעה, ואיך ניתן לחזור ולמצוא וודאות בתמונת העולם הפשוטה? הדברים מורכבים יותר במקרה של שאלו – אצלו הנגיעה היא עצם הרצון לברר את דרכו בתוך חוסר הוודאות, ולהזהר "מכל צד חטא" שעשוי להסתתר גם בציווי עצמו. אבל אם הנגיעה יכולה להיות בעצם הרצון לחפש אחר נגיעות, איך אפשר להשתחרר ממנה?

קושי נוסף העולה מהדברים הוא מקומה של התפילה. אם ר' צדוק מציע את בירור הנגיעה כעצה לבחירת הדרך הנכונה, עולה כי התפילה היא רק מרכיב נוסף המצטרף להכרעה הקיימת לפניו, תוספת המבטאת מידה מסוימת של שרירותיות וחוסר בטחון המתקיימים בה. אבל נראה שהניסוח של ר' צדוק הוא קיצוני יותר – ללא הסיעתא דשמיא אי אפשר כלל למצוא את דרך האמת, ולכן התפילה היא הפתח העיקרי לבחירה, ובלעדיה לא תועיל כל עצה ומחשבה. הדרמטיות של התיאור בסוף הקטע המציג את "ערמומית היצר" כדבר שאין דרך להתמודד אתו, מאפילה על העצה הפשוטה יחסית שנתנה קודם לכן ומחייבת לקרוא אותה מחדש. מתוך שאלות אלה ננסה להוסיף נקודת מבט נוספת לדיון, ומתוכה לקרוא מחדש את מקומה של התפילה במענה של ר' צדוק.

ד.

בעקבות הרמב"ם, הדגשנו בדברינו את השאלה ההכרתית – איך ניתן להגיע לוודאות לגבי רצונו של ה'. אבל אפשר לראות בדברי ר' צדוק דיון אחר המונח מאחורי הדיון ההכרתי, והוא נוגע לשאלת הזהות העצמית של האדם והיחסים בינו לבין הקדוש ברוך הוא.

את העמידה של הרמב"ם על הוודאות של הנבואה אפשר לקרוא כנוגעת לשאלה יסודית יותר, שאלת הטרונסצנדנטיות של האל ביחס לאדם. הנבואה נקלטת בכלי הנפש של הנביא, ודווקא בכלי הדמיון הלא-מבוררים, נגועי הסובייקטיביות. הפרויקט של הרמב"ם אינו רק לאשש את וודאותה האלוהית של הנבואה, אלא גם את ההבחנה החותכת בין האלוהי לאנושי. ההתקשות על הוודאות של הנבואה קובעת כי גם כשה' מתגלה לאדם מתוך עצמו, עדיין נותרת הפרדה הברורה בין חוץ לפנינים, בין התגלות לקול פנימי. ההתגלות אולי מערערת לרגע את הגבולות, אבל הרמב"ם דואג לכונן

אותם מיד מחדש. מכך עולה שוודאותה של ההתגלות נדרשת לא רק כדי להסביר את נחישותו של אברהם, אלא גם כדי להציב מחדש את הדילמה של הניסיון במבנה הבסיסי שלה: האדם האוטונומי העומד בפני הצו ההטרונומי לעקוד את עצמו.

הערפול שיוצר ר' צדוק מכוון קודם כל לנקודה זו: לא ניתן לדחות את קולו של השטן בכך שהוא יוצא מפיו של טיפוס לא אמין במיוחד. ההתגלויות השונות והסותרות מגיעות כולן מאותו מקום, והאמת לא ניתנת לחלוקה פשוטה על-פי ציר של פנים/חוץ. העיסוק של ר' צדוק בהתגלות מכוון באופן קבוע להפנמת הקול האלוהי לתוך הנפש, להבנת ההתגלות החיצונית כבוקעת מבפנים. ביטוי מוקצן לכך עולה בקביעה שעשרת הדברות נאמרו בקולותיהם של ישראל, ולא בקול מן השמיים או בקולו של משה.¹⁰ אבל ההפנמה מביאה בעקבותיה את טשטוש הגבולות, כיוון שההתגלות הפנימית היא חסרת איפיון אלוהי ברור ולא ניתן לבודד אותה בוודאות מתוך שלל הקולות המתעוררים בנפש. בנוסף לכך, הנחת האפשרות של עבירה לשמה שוללת את היכולת לבחון את ההתגלות על-פי מדד חיצוני יציב כלשהו,¹¹ כיוון שרצון ה' עשוי להתגלות בכיוונים שונים וסותרים. אם קודם אמרנו שהערפול שיוצר ר' צדוק קיים כבר במקור ההתגלות, במתח שבין שורת הדין לצורך המתעורר לעתים בהפרתה, כאן עולה שהמתח קיים גם בכך שהקולות הסותרים מהדהדים כולם בתוך הנפש עצמה. יתכן שבמקרה מסויים מקורה של קריאה כלשהי, צייתנית או מרדנית, יהיה בנקודה חיצונית-נפרדת ולא פנימית-אלוהית.

השלב הבא העולה מהדברים לענייננו הוא שינוי תפיסת ה'אני', נושא שנראה כעומד בבסיסו של הדיון המתמשך של ר' צדוק בשאלת הידיעה והבחירה. במקום אחר¹² מבחין ר' צדוק בין הביטוי "הקדוש ברוך הוא ליבן של ישראל"¹³, לבין "פְּלִגֵי מַיִם לְבַּיִת מְלֶךְ בְּיַד ה' עַל כָּל אֲשֶׁר יִחַפֵּץ יִטְנֶנּוּ"¹⁴, המתפרש על מלכי הגויים. הוא מבחין בין חוסר בחירה הנובע מכפייה חיצונית, המניח את קיומו של רצון פרטי ואישיות נפרדת הקודמת לכפייה האלוהית, לבין מבנה האישיות המורכב של ישראל, אצלם "קדוש שרוי בתוך מעיו ובמעמקי לבו הנעלם". התיאור הוא של 'אני' שאינו סגור בתוך עצמו ועומד מול הרצון האלוהי, אלא של 'אני' שבמרכזו מונח ה'אחר' (ולפיכך איננו אחר), שהרצונות השונים כולם עולים מתוכו. העיסוק בהשראה ובחוסר הבחירה הממלא את

10 צדקת הצדיק קצג.

11 כאמור, בדיון פרי צדיק הופך ר' צדוק את הקריטריון לפסילת נביא השקר (שעשוי היה לפוגג את תורת העבירה לשמה) לטענתו של השטן.

12 רסיסי לילה יט.

13 שיר השירים רבה, פרשה ה, ב.

14 משלי כא, א.

כתבי ר' צדוק מובן לפיכך לא כמקום בו מתגלה ה' לאדם, אלא כמקום בו נעלם הגבול ביניהם, ומקום זה מונח במעמקי הנפש הפרטית.

כמובן שהתמונה המסודרת של הקדוש ברוך הוא בלב והיצרים מבחוץ מתערפלת כאשר משליכים את המערכת הזו על הנושא בו אנו דנים, שכן השאלה כאן היא בדיוק מה לזהות כמרכז אלוהי ומה כהתעיה שטנית. משילוב הדברים עולה כי ההתלבטות אינה רק בשאלה לאיזה ציווי לשמוע, או איך ניתן להכריע בין אמת לשקר, בין טוב לרע. ההתלבטות נוגעת למבנה הבסיסי של הניסיון, לזיהוי הדמויות המתמודדות בו. ברגע שמניחים שה' מתגלה לאדם מתוך עצמו, ושהגבול בין האל המצווה לאדם העוקד הוא בהכרח מעורפל ולא ברור, קורסת ההבחנה הנדרשת כדי להבין מה פירוש הדבר לעמוד בניסיון – מהו הצד האלוהי אותו יש להשליט ומהו האנושי אותו יש לכבוש, מה נובע מהלב ומה מהקליפות. בתמונת העולם שמצייר ר' צדוק אין אל מצווה ואדם מציית, אלא רק אדם חסר מרכז ברור הקרוע בין קולות סותרים המתרוצצים בתוכו, קולות העשויים להיות אלוהיים ושטניים באותה מידה, ולא ניתן לכפוף אותם למפתח חיצוני כלשהו. בציור שמביא כאן ר' צדוק יושב השטן גם על הלב החכם שלימינו, ועשוי לרתום לחלקו גם את הצד הטוב. הזיהוי של מרכז האישיות כמקום ההתגלות, הטוב והאמת הופך להיות השאלה הבוערת, כאשר ההתלבטות נוגעת לעצם תפיסת הזהות העצמית.

על הרקע הזה נראה המענה של ר' צדוק הקורא לחפש אחר הנגיעה קשה עוד יותר, שהרי זיהוי הנגיעה הוא בדיוק קביעת האישיות הפרטית האינטרסנטית באחד הצדדים, וההתגלות האלוהית בצד השני. אבל איך אפשר לשחזר את המבנה הבסיסי של אינטרס מול ציווי לאחר שהמחיצה ביניהם התפוגגה? אם כל הקולות בוקעים מבפנים, איך ניתן לקבוע את מי מהם יש לעקוד עבור מי?

ה.

המורכבות הקיצונית של הבעיה דורשת להבין גם את המענה בצורה מורכבת יותר. ר' צדוק אמנם מנסה לכוון מחדש את מבנה הניסיון הפשוט, אבל תנועה זו אינה תנועה פשוטה כלל. השיבה אל הפשטות היא הכרעה שאינה מתבססת על סדר ידוע כלשהו, על הבחנה ברורה בין ציווי חיצוני לנגיעה פנימית, אלא קפיצה שיוצרת את המבנה עליו היא מתבססת בעצם הכרעתה. הקביעה שהנגיעה של אברהם היתה ברצון לחוס על יצחק ולא ברצון לציית לדבר ה' ולקבל שכר אינה מבוססת על כך שהרחמנות היא המאפיין האנושי הבסיסי ואילו הציות הוא ההכנעה אל מול ה', שהרי במקום אחר יתכן והתמונה היתה מתהפכת. המענה העקשני של אברהם המתריס "על מנת כן!" בפני טענותיו של השטן הוא אמנם שרירותי כמו שהוא נשמע, אבל ההתעקשות עצמה היא היוצרת את ההצדקה להכרעתו, את המבנה הבסיסי של אדם העומד מול צו האלוהים

ונכנע בפניו. אברהם מכריע להזדהות עם הצד הרחמן שלו, לזהות את ציווי העקידה עם רצון ה' ולהיכנע לו. הכרעה זו היא הבניית הסובייקט שלו, היא תנועה שנועצת אותו במקום אחד, וממילא נקבע מולו גם האחר האלוהי. ההבחנה הנוצרת משיבה אותנו אל ה'אני' האחדותי ואל העמידה מול ה', ובכך מתאפשרים שוב הניסיון וההתגברות העצמית. בתנועה זו אברהם נחלץ מהערפול שיצר השילוב של שרירותיות הרצון האלוהי, העשוי לפנות מדי פעם נגד עצמו, עם טשטוש הגבולות בנפש האנושית, שרק בה נגלה דבר ה'. בעקבותיה חוזר האל להיות דמות בעלת רצון חד-משמעי, והאדם חוזר להיות דמות נפרדת ואחדותית העומדת בפניו למבחן.

מתוך הדברים יובן אולי גם הצורך בתפילה. נראה שאפשר היה לקרוא בר' צדוק קריאה פשוטה יותר, ולראות במציאת הנגיעה את גילויו של רובד אנושי פשוט שניתן להבחינו מהתעיות השטן. אפשר לטעון שלמרות הערפול עדיין ברור שהנגיעה נמצאת ברחמנות על יצחק ולא בעקידתו, ואפילו היא גוררת אחריה שכר נצחי, כבוד ויקר. קריאה כזו תראה בהכרעה זיהוי של אמת שהיתה מונחת שם כל הזמן, ובנגיעה קריטריון ברור למדי להבחנה בין טוב לרע, בין אדם לאלוהים. כפי שאמרנו לעיל, הקושי העיקרי בקריאה כזו מונח בדגש אותו שם ר' צדוק על הצורך בתפילה ובסייעתא דשמיא כדי להכריע ולהתגבר על "ערמומית היצר המתעה". אם נבין את ההכרעה כנובעת מקריטריון הניתן לזיהוי יהיה בכך גימוד של הניסיון המתואר פה במימדים על-אנושיים, וכתוצאה מכך תובן התפילה כתוספת חיצונית ולא מחוייבת להחלטה. לעומת זאת, על-פי דברינו לעיל מובנת ההכרעה כקפיצה שרירותית, היוצרת את תמונת העולם בה היא מתקיימת מתוך עצמה. יצירה כזו חייבת לכלול בתוכה צד של ביטול ותפילה, וזו הופכת להיות חלק בלתי נפרד מה'אני' אותו היא מכוננת. ללא תפילה תהפוך השרירותיות שבהכרעה לאטימות אלימה המתעלמת מכך שהיא בהכרח רומסת פה צד מסויים שיכול להיות לו צידוק, קול שצמח מתוך הנפש עצמה ובתוך מרחב האפשרויות האלוהי יתכן וימצא לו מקום. הטעות של שאול המתוארת בסופו של הקטע היא לא בכך שלא זיהה את הנגיעה שהטתה אותו לרחם על עמלק, אלא בכך שהכריע מתוך בטחון עצמי מופלג, מתוך רצון להגיע לאמת ולבירור מוחלט. הכרעה כזו, הנעשית על רקע של חוסר וודאות ומורכבות הקיימים במציאות עצמה, חייבת להיעשות מתוך מודעות לשרירותיות שבה ולצורך לקבל את משמעותה מהשואה אלוהית הנותנת לה עומק אינסופי.

לכך יש להוסיף שהשרירותיות של ההכרעה אינה הופכת אותה למוצלחת בהכרח. דוד המלך, המתואר כמי שלעולם לא חדל להשליך עצמו על ה', הוא זה שהוצג כמה שורות לפני כן כמי שטעה בזיהוי הנגיעה שמשכה אותו אל בת-שבע. לא מדובר כאן בבריאת יש מאין שאינה צריכה לתת דין וחשבון לכל מבנה חיצוני, אלא בניסיון לעצב מחדש את העולם בסדר הנכון, לשקף את מה שמונח מאחורי הערפל הבלתי עביר שבין האדם לאלוהים. ההתלבטות היא אמנם בין קולות שונים המתעוררים בנפשו של

האדם, אבל ההנחה היא שלמרות חוסר היכולת להבחין ביניהם, בכל זאת אחד מהם הוא התגלות אלוהית והשני התעיה של השטן. הבנייה מחדש של עמידת האדם מול האלוהים אינה חיקוי של מודל דמיוני ומיושן, אלא החצנה של שניות מהותית המונחת בנפש פנימה. מכך עולה שהתפילה נוכחת כאן בשתי משמעויות שונות: היא גם בקשה לסייעתא דשמיא שתכוון את האדם לדרך הנכונה, וגם כוח פנימי המעצב את העולם האנושי מתוך עצמו כעולם רך ונכנע יותר.¹⁵ הכרעה ממקום כזה מעצבת אחרת גם את דמותו של מי שטעה וחטא בהצבת הגבולות, "וְהָיָה הַנִּקְשָׁל בָּהֶם בַּיּוֹם הַהוּא כְּדָוִד"¹⁶. ההבדל בין הכרעה המלווה בתפילה להכרעה עצמאית מודגש בהבחנה בין שאלו ודוד: שניהם מוצגים כמי שתעו בבחירתם, אך שאלו נדחה ודוד הופך למופת של הכנעה, תפילה ותשובה.¹⁷

1.

על-פי דברינו עולה כי הפירוש על עקידת יצחק נותן מענה ייחודי הנדרש בתמונת העולם של תורת איז'ביצא. כאמור, את הערפול וטשטוש הגבולות לא יצר רק הפיתוי השטני, אלא גם מורכבות העולם אותו מתאר ר' צדוק, עולם המשקף את חווית האמונה במצב של הסתר פנים. נראה שר' צדוק אינו מוכן לבודד את ההתגלות לחוויה טהורה ומזוככת כפי שדרש הרמב"ם, כיוון שחוויה זו אינה זמינה במצב בו הוא נמצא ואף אינה נחשבת כרצויה.¹⁸ במקומה הוא מחפש את דבר ה' דווקא בתוך הנפש המסוכסכת, שמורכבותה גדלה עוד יותר כאשר מחפשים את ההתגלות בתוכה. הקושי להחזיק בתמונת העולם הדיכוטומית נובע משני הכיוונים: אלוהים כבר אינו מופיע כמישהו אי-שם בחוץ, והאדם כבר אינו נחוה כמישהו אחד שם בפנים. מתוך כך עולה

15 נוכחותם בדרשה של אלוהים והשטן כשני גורמים מתנגדים אינה מאפשרת קריאה פוסט-מודרנית קיצונית, כזו שתראה את האמת כיצירה אנושית שאינה כפופה לכל גורם חיצוני. מצד שני, כפי שנטען לעיל, ר' צדוק מרחיב עד הקצה את טענת חוסר היכולת לזהות את האמת ולהציב גבולות כגילוי ולא ככינון. ר' צדוק אוזן בחבל בשני קצותיו בכך שמצד אחד הוא מאמין שיש פנים ורצון מעבר למסכי ההסתר והשרירותיות, ומצד שני הוא פונה ליצירה עצמית כיוון שאין הוא מאמין ביכולת (ואף בצורך) להתחקות אחריהם.

16 זכריה יב, ח.

17 כפי שאמר אביחי צור בחבורת "בני מחשבה טובה" בקיץ תשס"ז, ההבחנה העולה כאן בין שאלו לדוד היא פיתוח של ההבחנה הבסיסית של ר' צדוק בין יוסף ליהודה, הצדיק ובעל התשובה. בקצרה – שאלו מופיע כאן כצדיק שמנסה ללכת בדרכו של בעל התשובה ולעשות עבירה לשמה, אלא שגם אותה הוא עושה מתוך צדיקות יתר ("אל תהי צדיק הרבה"), מתוך הפרפקציוניזם והאחריות האופייניים לו, המבטאים תחושת 'אני' מופרזת וחסרת ביטול.

18 באופן עקבי למדי ר' צדוק מושך את מושג הנבואה בהווה ובעתיד למקום של התגלות המופיעה מתוך החכמה האנושית, נבואת התורה שבעל-פה.

בדברי ר' צדוק החיפוש אחרי ההתגלות הקיימת בתוך המורכבות ומתוך הערבוב וההסתר, הניסיון להפוך את ההסתר והערפול לצניעות שבה מתאפשר הייחוד.

בקטע בו עסקנו אפשר לראות ניסיון שיבה לתמימות. יש בו כיוון של חזרה למבנה הבסיסי של ההתגלות, למערכת היחסים הדיכוטומית המאפשרת את ההכרעה והיציבות. יתכן שמאחורי פרשנות זו עומד דחף דומה לזה של הרמב"ם – הצורך ליצור את הבסיס לסיפור מכונן כמו העקידה, בו מוצגת אמונה קיצונית היכולה להתקיים רק במרחב יציב ומואר. גם הרמב"ם מתמודד עם הסיפור ממקום שההתגלות בו אינה מובנת מאליה, אבל הוא בוחר לתאר אותה במצבה האידיאלי, ובכך להחליש את משמעותה האקטואלית.¹⁹ ר' צדוק לעומתו קורא את הסיפור מתוך המציאות שלו, ולכן נדרש לתנועה ייחודית כדי להבין את העוצמות המתגלות סביב העקידה ולאפשר לה להוות דגם לקיום הדתי גם בימיו.

מתוך כך מובן שלא תיתכן שיבה למצב התמימות הראשוני. אם מקבלים את ההנחות של ראיית העולם האיז'ביצאית, הופכת התמימות הפשוטה לתנועה אלימה, שכן ההפרדה שבה חותכת בבשר החי, במורכבות הקיימת במציאות עצמה. התביעה לצייתנות פשוטה לציווי החיצוני מדחיקה את הטענה שיש חשיבות ומשמעות גם להתגלות הפנימית, שלא הכל ניתן לרדוקציה לאינטרסנטיות אישית אותה יש לעקוד. לעומתה, התנועה אותה מתאר ר' צדוק אמנם מכוונת ליצירת הבחנה בין אני לאחר, להחצנה של מה שנחוה כחלק מהאישיות ולכפיפת הפנימי לחיצוני, אבל התפילה המצטרפת אליה משנה את המנגינה. חוסר הבטחון המונח בבסיס התפילה משמר את ההתלבטות, את מקומו האפשרי של הצד שכנגד אותו הכרענו לעקוד. יתכן שהנגיעה היא קול ה', ויתכן שחטא יהיה לכבוש אותה, כיוון שהאני הנכבש אינו מוגדר ומובן מראש, ורק ה' יכול "להראות את דרך האמת". העצמי הנפרד המתגבר על עצמו נחוה לא כעצם מוצק שיש לכובשו בפני ה' העומד בפניו, אלא כיצירה רופפת שנוצרה מעצם ההכרעה להתגבר, מתוך הצורך להכריע ובלי לאבד את המודעות אליו.

התמונה העולה מהדברים רחוקה מאד מהאוטופיה העולה לעתים בכתבי ר' צדוק, המתארת את ההכרעות ככתובות מראש לטובה. במקום תיאור ההתמזגות הפנימית של האדם ואלוהים, איבוד הנפרדות והבחירה והנגיעה במקום בו ההבחנות מאבדות את משמעותן, מתוארת כאן יצירתו של 'האני המתפלל'. המתפלל צומח מתוך המרחב האיז'ביצאי המעורפל, מרחב של הסתר פנים שאינו מאפשר הכרעות פשוטות. היציאה מהמקום הזה דורשת ממנו תנועה ייחודית בה הוא מעצב מחדש את עצמו ואת המרחב בו הוא מתקיים, למקום בו יש אדם ויש אלוהים, יש ציווי ויש עקידה. המרחב המחודש משמר את התמונה הכללית של האמונה הפשוטה, ולכן יכול להכיל בתוכו את

19 ואולי הרמב"ם דווקא מעוניין להוציא את אפשרות העקידה מהלקסיקון הדתי הזמין לנו?

התנועה המסורתית של עמידה בפני ה' והתגברות עצמית. עם זאת, כיוון שבתנועה הראשונית נמסכת איכות תפילתית, מרחב זה ודימויי האדם והאל המתקיימים בו אינם נתפסים כנתון מוצק אלא כהכרעה הנעשית בסייעתא דשמיא ומתוך השלכה על ה'²⁰, ולכן משמרים משהו מהערפול והחופש האינסופי שעומדים בבסיסם. נראה שתמונה זו קרובה יותר למקום בו אנו מונחים מאשר שני הקצוות האחרים – הפשטות שמתאר הרמב"ם, המתרפקת על זכר ההתגלות ומצפה לשובה, והערפול האוטופי של חלק ניכר מכתבי ר' צדוק.

20 צריך עיון כמובן – היחס בין האל עליו משליך עצמו המתפלל בהכרעתו לבין האל לפניו הוא עומד לאחריה, היחס בין ההשראה האלוהית הממשמעת את כינון העולם לבין האל המתגלה בתוכו. כאן מתבקש לשלב מבנים קבליים, אבל לא עכשיו.