

וירא ה' כי שנואה לאה – ויפתח את רחמה

ר' צדוק על כישלון והתחדשות
איתן אברמוביץ

.א

אחד הדימויים העמוקים בהם משתמש ר' צדוק לתיאור המתח הפנימי בדמותו של האדם הוא מערכת היחסים שבין יעקב לשתי נשותיו, רחל ולאה. במהלך חסידי אופייני מפרש ר' צדוק את דברי חז"ל והמקובלים על מערכת יחסים סבוכה זו, המונחת בתשתית של עם ישראל, כתיאור יחסו של האדם אל עצמו. פרשנות זו מוצאת את המתח שבין הדמויות שבסיפור בתוך נפשו של אדם אחד: אם בפשט הפסוקים יעקב נאלץ לשאת גם את לאה, והוא משמר את התנגדותו בשנאה המפלגת את הבית, הרי שבקריאה של ר' צדוק מדובר בחוסר השלמות של האדם עם עצמו, בהתנגדות שלו כלפי הגורם הזר שבתוכו המכשיל את תכניותיו ומערער על דימויו העצמי.

להלן נעיין בשני מקומות בכתביו בהם עוסק ר' צדוק בפרשנות כזו, ונראה לאן הוא מוליך את הדברים. קודם לכן, נעיין בקצרה במאמר מהזוהר עליו הוא מתבסס:

וירא ה' כי שנואה לאה וגו'. רבי אלעזר פתח: מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה הללויה. מושיבי עקרת הבית – דא רחל דאיהי עיקרא דביתא. אם הבנים שמחה – דא לאה. דבר אחר: מושיבי עקרת הבית – דא שמיטה, דאיהי עיקרא, דהאי עלמא עליה אתדבר. אם הבנים שמחה – דא יובלא, דכל חידו וכל חדווה דכולהו עלמין ביה תליין. והאי קרא כללא דכלא הוא, בגין דהאי כליל כללא ברזא קדישא, ועל דא סיומא דקרא הללויה.

וירא ה' כי שנואה לאה. וכי אמאי היא שנואה? והא בני שנואה לאו בני מעליא נינהו, וחזינן דכל אינון בני מעלי מלאה נפקו, ואת אמרת כי שנואה לאה? אלא ודאי יובלא איהו תדיר עלמא דאתכסיא, וכל מילוי לאו באתגליא נינהו, ובגין כך יעקב אתכסיין מניה כל עובדוי.

תא חזי עלמא תתאה באתגליא איהו, והוא שירותא דכלא לסלקא בדרגוי. כמה דחכמה עילאה הוא שירותא דכלא, הכי נמי עלמא תתאה חכמה איהו, והיא שירותא דכלא. ובגין כך קרינן 'אתה', בגין דאיהו שמיטה ואתגליא. ועלמא עילאה דאיהו יובלא קרינא 'הוא', דכל מלוי באתכסיא אינון, ורזא דמלה דלאה דכתיב וישכב עמה בלילה הוא, ועל דא כתיב ועבד הלוי הוא, בגין לאמשכא מניה ברכאן לכלא.

'הוא' עלמא עילאה דאתכסיא תדיר, ויעקב במה דאתכסיא לא אתדבק ברעותיה, אלא במה דאתגליא, ורזא דא דכתיב ודבק באשתו. וירא ה' כי שנואה לאה, מהכא דסאני בר נש עריין דאמיה, ויתיחד בר נש עם אמיה בכל אתר ולא יתחשש, והא אתערו בן מתיחד עם אמו. וכלא אתכסי מיעקב, דעלמא עילאה לא אתגליא כלל.¹

לא נעסוק כאן בפרטיו של מאמר זה, וגם לא נעמיק במונחים הזוהריים המוזכרים בו; נתמקד במאפיינים היסודיים של המבנה אותו הוא מתאר, כדי שנוכל לראות לאחר מכן כיצד ר' צדוק מפרש אותם.

בפתיחת דבריו קושר הזוהר את רחל ולאה לשורה של ניגודים: השמיטה מול היוכל (שבזוהר מסמלים את ספירות המלכות והבינה), עיקר הבית והנהגת העולמות מול השמחה והחירות של אם הבנים, הגלוי מול הנסתר. בהמשך מצטרפים לכך גם 'אתה' מול 'הוא' והאישה מול האם. באמצעות מערכת הניגודים הזו, שהיחס ביניהם מתואר כסוד גדול הכולל הכול, מפרש הזוהר את יחסי יעקב עם נשותיו.

*גרסה ראשונית של פרק מתוך ספר בכתובים, על קדושה וגבולות בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין. מטבע הדברים, הטענות עדיין אינן תפורות ומבוססות כראוי, ועוד חזון למועד.

¹ זוהר חלק א קנד ע"א-קנד ע"ב. תרגום מילולי, על פי תרגום הסולם: וירא ה' כי שנואה לאה וגו'. רבי אלעזר פתח: מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה הללויה. מושיבי עקרת הבית – זו רחל שהיא עיקר הבית. אם הבנים שמחה – זו לאה. דבר אחר: מושיבי עקרת הבית – זו שמיטה, שהיא העיקר, כי העולם הזה מתנהג על ידה. אם הבנים שמחה – זה יובל, שכל שמחה וכל חדווה של כל העולמות תלויים בה. ופסוק זה הוא הכלל של הכול, כי הוא כולל הכול בסוד הקדושה, ולכן סיום הפסוק 'הללויה'. וירא ה' כי שנואה לאה. וכי למה היא שנואה? והרי בני שנואה אינם טובים, ואנו רואים שכל הבנים הטובים יצאו מלאה, ואתה אומר כי שנואה לאה? אלא ודאי היוכל הוא תמיד עולם הנסתר, וכל דבריו אינם בגלוי, ולכן נסתרו כל מעשיו מיעקב.

בא וראה, העולם התחתון הוא בגלוי, והוא התחלת הכול לעלות במדרגות. כמו שהחכמה העליונה היא התחלת הכול, כך גם העולם התחתון הוא חכמה, והוא התחלת הכול. ולכן קוראים לו 'אתה', כי הוא שמיטה ובגלוי. והעולם העליון שהוא יובל נקרא 'הוא', כי כל דבריו הם בהסתר, וסוד הדבר של לאה שכתוב וישכב עמה בלילה הוא, ועל כן כתוב ועבד הלוי הוא, כדי להמשיך ברכות ממנו לכול. 'הוא' הוא העולם העליון הנסתר תמיד, ויעקב במה שנסתר לא דבק ברצונו אלא במה שמגולה, וסוד זה שכתוב ודבק באשתו. וירא ה' כי שנואה לאה, מכאן ששונא אדם את ערוות אמו, ויתיחד אדם עם אמו בכל מקום ולא יחשוש, והרי אמרו בן מתיחד עם אמו. והכול נסתר מיעקב, כי העולם העליון לא נגלה כלל.

הדיון נפתח במתח שבין השנאה ללאה לבין מקומה המרכזי כ'אם הבנים': הרי לפי המדרש, כאשר יש לאיש שתי נשים, אחת אהובה ואחת שנואה, בן האישה השנואה מועד להפוך לבן סורר ומורה; ואילו כאן נראה שהדברים מתגלגלים אחרת. ואמנם, אם המדרש רואה את הפיצול והשנאה ככשל שעתידי להחריב את המשפחה, הרי שהזוהר מתאר אותם כחלק מהמערכת. הכפילות והמתח שבין רחל ולאה מייצגים את המתח שבין הנגלה לנסתר, בין הנוכחות של ה'אתה', הנראית כהתחלה חדשה, לבין הרובד הסמוי של ה'הוא' המסתתר מאחוריה.

את הכפילות הזו קושר הזוהר ליחס שבין האישה והאם, באופן שהופך את האסוציאציה לפרויד לבלתי נמנעת: רצונו של האדם הוא לעזוב את אמו ולדבוק באשתו, להתחיל מערכת יחסים חדשה המתקיימת ברובד הגלוי והנורמטיבי, זה שהעולם נוהג לפיו. אך את הרובד הזה מלווה כצל הזיקה המוכחשת אל האם, ההתרחשות הנסתרת שהיא חלק מדמותו של האדם למרות שהוא אינו מעוניין בה. המתח שבין רחל ללאה, שנגזר על האדם למצוא את עצמו נשוי לשתייה, הוא המתח שבין השאיפה המודעת והנתיב שהאדם בוחר לעצמו, לבין הרבדים הנסתרים שהוא לא דבק בהם ברצונו, ובכל זאת הם נותרים חלק ממנו.²

ב.

כדרכם של מבנים קבליים, את דברי הזוהר אפשר להשליך על תחומים שונים. באחת הפסקאות בספר 'צדקת הצדיק' קושר אותם ר' צדוק ליחס שבין הצדיק לבעל התשובה:

בדעת בני אדם אין הבעל תשובה כמו הצדיק גמור, ואין צריך לומר שיהיו החטאים שעשה כבר חשובים כזכויות. אף על פי שמאמין בדברי רבותינו ז"ל שזדונות נעשו כזכויות, וגם במקום שבעלי תשובה עומדין וכו'. והיינו לפי שהתשובה נקרא עלמא דאתכסיא, ואינו נגלה לבני אדם היקרות והיופי שבה. ויעקב אבינו ע"ה, שורש כל ישראל, נאמר בו כי שנואה לאה, ועיין בזוהר הטעם. והיינו כמו שאמרו ז"ל שהיו אומרים הגדולה לגדול וכו',³ היינו לפי

² אפשר להעצים את הממד הפרוידיאני של מאמר זה אם מפרשים את המילים 'ובגין כך יעקב אתכסיין מניה כל עובדו' לא כמתייחסים למעשיו של 'עלמא דאיתכסייא' הנסתרים מיעקב (כפי שפירש בעל הסולם), אלא למעשיו של יעקב הנסתרים ממנו עצמו: לפי פירוש זה, יעקב אינו מודע למשמעות של פעולותיו, המובילים אותו ללאה במקום לרחל. וראו התייחסותו של יהודה ליבס לקטע זה מן הזוהר במאמריו 'זוהר וארוס' ו'מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י'.

³ בבא בתרא קכג ע"א: 'שהייתה שומעת על פרשת דרכים בני אדם שהיו אומרים: שני בנים יש לה לרבקה, שתי בנות יש לו ללבן, גדולה לגדול וקטנה לקטן. והייתה יושבת על פרשת דרכים ומשאלת: גדול מה מעשיו? איש רע הוא מלסטם בריות, קטן מה מעשיו? איש תם יושב אוהלים. והייתה בוכה עד שנשרו ריסי עיניה. היינו דכתיב וירא ה' כי שנואה לאה, מאי שנואה? אילמא שנואה ממש, אפשר בגנות בהמה טמאה

הנגלה שייכת חס ושלום לחלק עֶשׂו, והייתה בוכה, זהו סוד התשובה. מה שאין כן רחל יפת תואר ויפת מראה, שהכול אומרים הקטנה לקטן, כי בעלמא דאתגליא יש בה יופי מעשים.⁴

רחל ולאה מייצגות כאן שתי נקודות מבט. האחת היא זו של עלמא דאתגליא, 'דעת בני אדם', השופטת את המציאות לפי מערכת ניגודים ברורה וחד משמעית: חטאים נשארים חטאים ולא הופכים לזכויות, היופי הוא גלוי לעין, וכל דבר מונח במקומו – הגדולה לגדול והקטנה לקטן. בדבריו כורך ר' צדוק את השאיפה לשלמות, למימוש הדימוי האידיאלי של הצדיק הגמור, עם הגבלת המבט לרובד הגלוי של הדברים, שאין בו כל עמימות: כדי להיות נקי לגמרי יש להבחין בבירור בין הטוב לרע, לדבוק באחד ולהתנתק מהשני; לעומת זאת, המחשבה שהטוב והרע עשויים להיות מעורבים זה בזה מסכלת את האפשרות להפריד ביניהם ולהתחיל מחדש.

מנקודת המבט של עלמא דאתגליא יעקב מתאים לרחל, ולאה נדמית כשייכת לחלקן של עשו. אבל בלאה יש רובד נסתר, אותו קושר ר' צדוק לאמירות הפרדוקסליות של חז"ל על מעלתם של בעלי התשובה. 'היקרות והיופי' של התשובה נותרים בעלמא דאתכסיא, כיוון שהם מערערים על הניגודים המכוננים את 'דעת בני אדם'; הזדונות הופכות לזכויות, והרשע מתעלה על הצדיק. תפיסה זו של התשובה אינה מובנת מאליה: הרי אם מבינים את התשובה רק כחרטה, עזיבת החטא ופנייה לדרך חדשה, נמצא שהיא מחזקת את ההבחנות המקובלות, שהחוטא נתבע לאשר ולקבל על עצמו. אך בעקבות אמירות שונות של חז"ל, מפרש ר' צדוק במקומות רבים בכתביו את התשובה כפתח לנקודת מבט שונה, המפרקת את הניגודים הקיימים. דוגמא מובהקת לכך אפשר למצוא בפסקה אחרת בספר 'צדקת הצדיק':

עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו שיהיו זדונות כזכויות, רצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך... ומאחר שהשם יתברך רצה כן הרי הכול זכויות, וזוכה לכפרה גמורה שביום הכפורים. שזה סוד השעיר לעזאזל, שאילו עשהו האדם עצמו היה עובד עבודה זרה גמור והוא 'לא יהיה', שהוא יסוד כל המצוות לא תעשה וכל העבירות וההסרות מרצון השם יתברך. רק שהשעיר הוא על ידי רצון השם יתברך, שהוא מצווה לשלחו לו, נעשה עוד מצווה ולא עבירה. וכך פירשוהו רז"ל, ועיין

לא דבר הכתוב, בגנות צדיקים דבר הכתוב? אלא ראה הקב"ה ששנואין מעשה עשו בפניה, ויפתח את רחמה'.
⁴ צדקת הצדיק קסד.

ברמב"ן פרשת אחרי, שאנו נותנים חלק לעזאזל שהוא הרע, מצד מה שהשם יתברך ציווה לתת לו, ונמצא העבירה מצווה.⁵

התשובה כאן אינה זיהוי המעשה כחטא והתכחשות אליו, אלא להיפך – ההבנה שגם מעשה זה היה רצון ה'. לפי ר' צדוק, מהפך זה עומד ביסודה של כפרת השעיר לעזאזל: גם עבודה זרה, יסוד כל העבירות, יכולה להפוך למצווה אם ה' רוצה בכך. ואם כן, התשובה פירושה היכולת של האדם לקבל את עצמו כפי שהוא, עם כל מה שיש בו.⁶

אך האופטימיות האינסופית של נקודת מבט זו, והקבלה העצמית הבלתי מוגבלת הכרוכה בה, משליכים את האדם לחוסר הבחנה מוחלט: כל עבירה יכולה להפוך למצווה, הרשע עשוי להתברר כצדיק, ועבודה העזאזל מתחלפת בעבודה ה'. לכן לצד ההעדפה הברורה של המהפכים האלו, ר' צדוק מכיר בכך שהאדם בדרך כלל אינו יכול לעמוד בהם, ותשובה זו נשארת נסתרת במהותה.⁷ במצב הרגיל יעקב מעדיף את יופייה הפשוט של רחל, ושונא את דמותה המורכבת של לאה; אך כפי שמבהיר ר' צדוק בהמשך דבריו בעקבות הזוהר, הוא גם אינו יכול להתנתק ממנה, שכן שנאה זו היא שנאה עצמית:

אבל מכל מקום עיקר תולדות משל לאה, שעיקר ההולדה התחדשות דברי תורה ונפשות לרצון ה' הכול על ידי מדרגת התשובה. ובאמת היא אמו, כמו שמובא דאין לך מדה טובה ודבר טוב בא לבני אדם אלא על ידי עניות, פירוש בדברי תורה, כמו שאמרו ז"ל על פסוק והמכשלה הזו תחת ירך שאין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם, ועל ידי העבירה והתשובה נולד החיות אחר כך. אך סני בר נש עריין דאימיה, ומטבע האדם ששונא התשובה על הרע, ואף על פי שזהו עיקר שהעמידו על מה שהוא מכל מקום אין חפץ לידבק בזה. אבל באמת אין אישה אלא לבנים, והתולדות רק מלאה.⁸

מתברר שאי אפשר לחיות רק עם רחל, ולהיות רק צדיק גמור או 'חסיד שבחסידי'. לאה היא אמנו כיוון שכל התחדשות נולדת מתוך הדיאלקטיקה של חטא ותשובה, כשל ותיקון. השאיפה לעזוב את האם ולדבוק באישה מקבלת כאן פירוש חדש: האדם שואף תמיד לדחות את כישלונותיו ולצאת לדרך חדשה ונקייה, להבחין את הטוב מהרע ולהזדהות איתו; אך הבחנה זו אינה אפשרית, ולעולם יישאו הצלחותיו את חותם

⁵ שם, מ.

⁶ הרב שג"ר עסק בהרחבה במתח בין תפיסות אלו של התשובה בפרק 'תשובה כקבלה עצמית' בספרו שובי נפשי.

⁷ רגישות זו של ר' צדוק קשורה להבדלים בינו לבין רבו, בעל מי השלוח.

⁸ שם, קסד.

הנפילה שממנה צמחו. הסיטואציה המורכבת של הנישואין לאישה השנואה מתפרשת כתיאור של קונפליקט פנימי: מצד אחד, קבלה עצמית מוחלטת אינה אפשרית, שכן כינון של זהות דורש גבולות והבחנות;⁹ מצד שני, כפי שטען המדרש על הפסוק 'בעוון חוללת', האדם הוא תמיד כבר בעל תשובה, תוצר של כשלים חוזרים ונשנים, שבעצמם מזינים את הדחף להתקדם וליצור. כמו יעקב, המוצא את עצמו נשוי לשתי נשים, כך האדם נותר לכוד בין שאיפתו לשלמות ולבהירות לבין המקצב המעגלי המחבר את העבירה והתשובה, הכישלון והעמידה על דברי תורה.

ג.

בפסקה אותה ראינו קושר ר' צדוק את מערכת היחסים הסבוכה של יעקב עם רחל ולא, כפי שהתפרשה בזוהר, למבנה דיאלקטי. קישור זה מעניק לנו תמונה מעמיקה יותר של המבנה הנפשי הנובע מתפיסתו, שבו הכישלון הבלתי נמנע מערער את שאיפת האדם לשלמות ואת יכולתו לסמן גבול ברור בין טוב לרע, וכופה עליו לפגוש בצדדים המוכחשים בדמותו ולהכיר בחוב שלו כלפיהם.

במקום אחר, בספר 'תקנת השבין', חוזר ר' צדוק ליחסיו של יעקב עם רחל ולא וקושר אותם לנושאים נוספים בכתביו. מערכת הזיקות שהוא בונה מעשירה את המבנה אותו ראינו, ומציעה כיוון להבנת האופן שבו ההתמודדות עם היצר מובילה לתודעה דתית גבוהה יותר. הפעם לא מדובר בפסקה אלא במהלך ארוך ומפותל; ננסה לעקוב אחר עיקרי הדברים, כדי להעמיק את הבנתנו בתפיסתו של ר' צדוק.

סימן ו ב'תקנת השבין' פותח בתיאור היחס בין דמותו של יעקב לבין בניו: יעקב מתואר כמי ש'מיטתו שלימה, היינו שכל הולדותיו בקדושה, כי הוא שלימות תיקון חטא אדם הראשון שהיה בתאוה'.¹⁰ עם זאת, מצבם של בני ישראל הוא מורכב יותר, שכן אצלם 'נראה שיש איזה פסולת למראית העין', וכדי להכיר בזיקתם ליעקב נדרשת התשובה, שהיא בבחינת 'נחלה בלי מיצרים, היינו גבולי העולם הזה שהוא כפי ההתגלות למראית העין'.¹¹ את המתח הזה בין הצדיק הגמור לבעל התשובה, בו פגשנו בפסקה מ'צדקת הצדיק', קושר ר' צדוק לשאלה בה עסק במקומות רבים בכתביו – שאלת הידיעה והבחירה: הצדיק חי בתודעה של בחירה חופשית, הוא שולט על מעשיו ומעצב את דמותו בכוחות עצמו; בעל התשובה לעומת זאת, כפי שראינו לעיל, מכיר בכך 'שכל

⁹ בנוסף לכך, גם העוקץ במושג התשובה שמתאר ר' צדוק נסמך על היפוכו של הסדר הקיים. טענה זו מתבטאת בהבדל, עליו הצביע אביעזר כהן, בין המונח 'עבירה לשמה' בו משתמש ר' צדוק, לבין המונח 'עת לעשות לה' בו משתמש מי השלוח.

¹⁰ תקנת השבין סימן ו, עמ' 34 בהוצאת הר ברכה.

¹¹ שם, עמ' 35.

מה שחטא היה גם כן ברצון השם יתברך, והוויתור שלו על השליטה בחייו מאפשר לו לקבל את כישלונותיו כחלק ממנו. בעקבות הסיפור על רבי אלעזר רבי שמעון והאיש המכוער,¹² מסיט ר' צדוק את השאלה התיאולוגית הזו לדיון בתודעה העצמית של האדם, וקושר אותה למונחים של גאווה וענווה, יופי וכיעור:

וידוע דהיופי והכיעור בתורה ובדברי חז"ל הכול בענייני הנפשיים, וגילה לו דבר זה דהכול מהאומן שעשאני, ואם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כאילו השתדלותך גרמה, רק כי לכך נוצרת, ובאמת נאמר בטרם אצרך בבטן ידעתך. ואף דהכול בבחירה, מכל מקום אמרו בבבא בתרא בראת צדיקים בראת רשעים...

והיינו דהבחירה הוא רק מצד העולם הזה, וכל זמן שעדיין דבוק בחומריות ואינו דבוק לגמרי בו יתברך, ואז אינו בתכלית שלימות הבחירה עדיין, שהוא לידבק באלוקים חיים לגמרי, דאז כשיגיע למדרגה זו משיג האמת שאין בחירה ואינו בצדקתו וביושר לבבו. והגאות הוא מצד השפלות והחומר שבו, ואז גם ה' יתברך מרומם ממנו, שאילו היה מכיר שה' יתברך עמו ושהכול ממנו אין מקום לגאות, דאז הוא במקום גדולתו ושם ענוותנותו. ונמצא הענווה הוא הגדלות דאדם כאשר נפשו דבוקה במקורה, והגאות הוא מצד הגוף המרוחק מה' יתברך, שמצידו הבחירה, ועל ידי זה בא הגאות כאילו הוא המשתדל ובוחר בטוב.¹³

לפי ר' צדוק, כיעורו של האדם שפגש רבי אלעזר היה פנימי ולא חיצוני, אך גם לגבי פגם כזה נכונה טענתו 'לך לאומן שעשאני', שכן תכונותיהם של הצדיקים והרשעים נקבעות מראש. לכן מעבר ליופי ולכיעור, לצדיקות ולרשעות, השפלות משקפת מודעות למצבו של האדם, והיא גם הביטוי לדבקותו בה'. ככל שהאדם מכיר בכך שהן הצלחותיו והן כישלונותיו אינם נובעים ממנו, אלא מכך שה' הוא 'המנהיג בכל פרטי מחשבות אדם ותחבולותיו',¹⁴ כך הוא זוכה לגדולתו שהיא ענוותנותו.

אם נדייק בדברים, נראה כי מונח בהם עוד היפוך פרדוקסלי. ר' צדוק תולה את הגאווה בחומריות של הגוף, אך מתאר חומריות זו גם כ'שפלות'; במקביל, את הענווה הוא קושר לנפש, שהיא 'חלק אלוקי ממעל, ומצידה הוא הדביקות בה' יתברך', אך מוסיף כי

¹² תענית כ ע"א: 'תנו רבנן: לעולם יהא אדם רך כקנה, ואל יהא קשה כארו. מעשה שבא רבי אלעזר רבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר ושמח שמחה גדולה, והייתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נודמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר, אמר לו: שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו: ריקה, כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך. אמר לו: איני יודע, אלא לך ואמור לאומן שעשאני כמה מכוער כלי זה שעשית...'

¹³ שם, עמ' 36.

¹⁴ שם, עמ' 37.

'על ידי זה יוכל להכניס בו יצר רע גסות הרוח'.¹⁵ אם כן, הגוף והנפש, הגאווה והשפלות, קשורים זה בזה ומוליכים זה אל זה: ההזדהות עם גדולתה של הנפש עלולה להביא לגאווה, לתחושת השליטה העצמית האופיינית לגוף המרוחק מה', ואילו מי שמזדהה עם הגוף, מכיר בכיעור החומרי שבו ויודע שאין בכוחו להשתלט עליו, עשוי לזכות לדבקות של הנפש הכרוכה בהכרה 'שהכול ממנו'. זהו ביטוי נוסף למבנה התיאולוגי אותו תיארו בסוף הפרק הקודם, שבו ההתקדמות הרוחנית אינה מבוססת על ההתעלות מהגופני אל הרוחני, אלא על ההכרה בחסרון שבגוף. בכך גם צירפנו גוון נוסף לדמותם של הצדיק ובעל התשובה: מאמציו של הצדיק לעצב לעצמו גוף רוחני טהור ויפה עלולים להוביל לאטימות החומרית של הגאווה, בעוד שדווקא לבעל התשובה מזומנת אפשרות של דבקות, העוברת דרך ההכרה בכיעור המצוי בגופו.

ד.

נמשיך לעיין בדבריו של ר' צדוק. המתח שבין דבקות לצדיקות מתבטא בשני יעדים העומדים בפני יעקב אבינו. מצד אחד, 'כל עניין יעקב אבינו ע"ה היה לברר דבר זה כי הכול ממנו יתברך ואין עוד מלבדו, שזהו מדתו בדביקות'; מצד שני, הוא גם מבקש את הצדיקות הפשוטה והגלויה לעין, שאינה נסמכת על כך שגם הכיעור הוא מה': 'ועיקר גלגולו לבית לבן היה בשביל רחל שהיא עקרת הבית בית ישראל, כי היא יפת תואר ויפת מראה, ההיפך מאדם מכוער, דהיינו ביופי הנפש, דהאומן עשאה ביופי וכן זרעה צדיקים גמורים. וזהו עלמא דאתגליא, שהם בהתגלות בעולם הזה נאים במעשיהם בכל מיני יופי'.¹⁶ כאן אנו פוגשים שוב את מאמר הזוהר בו פתחנו: אהבת יעקב לרחל מסמלת את השאיפה ליופי ושלמות רוחנית, ואילו לאה היא בת דמותו של האיש המכוער, שכן 'היא סוד עלמא דאתכסיא, היינו דטובייה... גניז בגייה, וההתגלות לא כן'. אם כך, הדרמה סביב נישואיו של יעקב נוגעת לא רק בדימוי העצמי של כל אחד מאיתנו, אלא גם בדמותו של עם ישראל: האם 'עיקר המכוון דבית ישראל דעמך כולם צדיקים, שיהיו כן בפועל גלוי לכל, ועל זה כל אזהרות התורה', או שמידתם היא 'מדת הבינה דלכבו יבין ושב, דרגא דבעל תשובה שהוא למעלה מצדיקים גמורים'? האם עם ישראל הוא עם התורה, המלמדת את האדם כיצד לעצב את חייו ומניחה שבכוחו לעשות זאת, או עם התשובה, הדבקות, וההכרה בכך שגם בכיעור 'אין עוד מלבדו'?¹⁷

¹⁵ שם, עמ' 36.

¹⁶ שם, עמ' 37.

¹⁷ בתוך הדברים רומז ר' צדוק לתובנה נוספת, כשהוא כותב שרחל 'אחזה פלך השתיקה, היינו ההגדרה שהוא מצד הגוף, כטעם לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה, היינו שב ואל תעשה בלא התפשטות שהוא הדיבור, כי ברוב דברים לא יחדל פשע'. השתיקה מזוהה כאן עם השליטה בגוף, כפיפתו להבחנות ידועות שאין צורך להרחיב עליהן את הדיבור. לעומת זאת לאה 'היא וכל זרעה תפסו פלך ההודאה, דזהו עיקר

כפי שכבר ראינו, למרות שר' צדוק מעניק את הבכורה לקוטב של התשובה, הוא סבור שכמו שיעקב נאלץ לשאת הן את רחל והן את לאה, כך נגזר עלינו לנוע בין שני הקטבים ללא מנוחה, ולפלוס מתוך כך את דרכנו. ככל שר' צדוק מעמיק את העיון במתח תמידי זה, הוא מגלה בו גוונים נוספים הקושרים אותו לרבדים שונים של הנפש. בהמשך הדיון מתברר כי גם בדמותו של הצדיק יש צד אפל, שכן כיבוש היצר מסתמך בעצמו על אנרגיה יצרית:

כי מעשה עשו ברציחה, ויצרא דכעס הוא שורש מיצרא דעבודה זרה שאיבדו אנשי כנסת הגדולה, כמו שאמרו כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה. כידוע דשם אלוקים הוא לשון איל כוח וגבורה, שהוא בעל הכוחות כולם, וזהו מדת הגבורה שהוא הכובש יצר כמו שאמרו ז"ל, וממנו התפשטות דאלהים אחרים בזה לעומת זה אשר עשה אלוקים, ומהם מתפשטת מדת הגבורה הרעה בכעס ורציחה.¹⁸

טענתו של ר' צדוק כאן, עליה הוא חוזר במקומות רבים אחרים, היא שכיבוש היצר בו מצטיין הצדיק כרוך בעמדה נפשית של כוח ושליטה, שהצד השני שלה הוא כעס ועבודה זרה.¹⁹ שם אלוקים, בו מתגלה ה' כמי ששולט מבחוץ בכוחות הנפרדים ממנו, מטמיע בעולם את היחס הכוחני המתגלה בין אדם לחברו ובין אדם לעצמו, וכן את ההנחה שאכן יש ריבוי של כוחות, שיש רע ממשי שצריך להיאבק בו, ובכוחנו לעשות זאת. לעיל ראינו כי מאבק כזה, צודק ככל שיהיה, מועד לגאווה; כאן הוא מתואר כענף של עבודה זרה – 'דכל עניין עבודה זרה היינו שמפריד איזה כוח מה' יתברך, ואומר שהוא שליט ובעל כוח בפני עצמו'.

במקורות אחרים מתאר ר' צדוק את ההבחנה בין משיח בן יוסף, הנאבק ביצר, למשיח בן דוד המתקן אותו; כאן הוא מתאר בצורה דומה את היחס של בני רחל ובני לאה כלפי עשו. עמלק, נכדו של עשו, מקטרג על ישראל שאינם צדיקים דיים, ולכן הוא 'נופל ביד זרעה של רחל, שהם האוחזים במידת הגבורה דקדושה לכבוש את יצרם'. אך גם כאן ר' צדוק סבור שאי אפשר להסתפק בניצחון המבוסס רק על גבורה ושליטה עצמית: בני רחל הם 'רק שטנו של עשו, היינו מקטרגים בהיותם טובים והוא רע, אבל אם חס ושלום יחטא האדם הרי חס ושלום נראה דומה לו?'. כדי לנצח באמת צריך מישהו

התשובה דמודה ועוזב ירוחם'. הדיבור הוא ההתפשטות פורצת הגבולות, הוא הפותח את המרחב הבלתי צפוי בו נפגשים החטא והתשובה. ההודאה בחטא משחררת את הגוף משתיקתו, ומאפשרת לדיבור לגלות פרספקטיבות חדשות על המוכר והידוע. זהו המבקש להפוך את כשלי היצר לדברי תורה, וזוהי גם הכתיבה המרובה והמפותלת של ר' צדוק בנושאים אלו.

¹⁸ שם, עמ' 38.

¹⁹ גם בטענה זו מזכירים דבריו של ר' צדוק את דברי פרויד, שסבר שהשמירה על צווי המוסר נשענת על דחפים אלימים שהאדם מפנה כלפי עצמו.

שמכיר את הכישלון מבפנים ומצליח להתמודד איתו, ובכך הוא גם מציב אלטרנטיבה לכוחניות החד-צדדית המאפיינת הן את עשו והן את בני רחל. זהו כוחה של לאה:

והבריות היו אומרים הגדולה לגדול, דמצד ההתגלות היה נראה כאילו חס ושלום ראויה אליו. אבל באמת שנואים מעשה דעשו בעיניה, ובזה נתעלית היא על רחל, דזרעה הם רק שטנו של עשו... אולם היא שורש מעשיו שנואים אצלה, והשנאה היא בלב שממאס הדבר, ואף אם בפועל אינו כן הוא רק למראית העין באתגליא, אבל השורש שבלב אינו כן. ועל כן אמרו במגילה הכופר בעבודה זרה נקרא יהודי, דזהו שורש יהודה מזרעא דלאה, שאין לו אמונה בלב בעבודה זרה ושום כוח נגד ה' יתברך. וזה שורש דרגא דדוד המלך ע"ה 'ואני תפילה', להכיר שהכול מה' יתברך ואין לו אלא מה שמקבל ממנו בתפילתו.

הניגוד בין בני רחל לעשו נמצא בעלמא דאתגליא – הוא משתמש בגבורה לרציחה והם לכיבוש היצר, אך ברובד של הלב שניהם מתאפיינים בדחפים דומים. אצל לאה, לעומת זאת, הניגוד הוא פנימי: שורש המעשים של עשו, הכוחניות והצורך בשליטה העומדים בבסיס האלימות שלו, הם השנואים עליה, ולכן היא אינה משתמשת בהם גם ביחס לעצמה, ואפילו במקומות בהם היה ראוי לכאורה לעשות זאת. ר' צדוק קושר בין הכפירה בעבודה זרה וההכרה ש'הכול מה' יתברך', לבין נטישת הכוח והקבלה העצמית, המתבטאת בכך שבני לאה אינם מצטיינים בהתנהגות ללא רכב. אם הכוחניות של מידת הגבורה כרוכה ביצר הכעס, הרי שהרכות המאפיינת את לאה ובניה קושרת אותם ליצר המנוגד – התאוה המינית, אותה מאפיין ר' צדוק במקומות אחרים בפסיכיות ושפלות. הקבלה ניגודית זו בין שני סוגי היצרים מסבירה לפי ר' צדוק מדוע יועדה לאה לעשו:

ובישראל גם כן חלוקים שני יצרים אלו בזרעא דרחל וזרעא דלאה, ולכך שנאת מעשה עשו הוא רק אצל לאה שהיא ההיפך ממנו ממש ולא שטנו. ובאתגליא היו הבריות אומרים דראויה לו, היינו דידוע דהשני יצרים הם זכר ונוקבא, ועשו היה דכורא ביצרא דכעס ועבודה זרה וחשבו כאילו היא חס ושלום הנוקבא ביצרא דעריות לעשו, שהוא השורש דרע, ודאי זיווגו הראוי לו הוא על ידי שהיא גם כן שורש דרע ומיצרא דעריות, והיא מחלת בת ישמעאל. אבל לאה היא שורש קדושה העליונה דכנסת ישראל מצד מדת התשובה, שאפילו יחטאו חס ושלום ויגדילו עוונות עם כל זה

שורשם דבוק באלוקים, ששנואים מעשה עשו בעיניהם וכופרים בעבודה זרה, וכל החטאים רק כהוצים הסובבים לאסא.²⁰

מערכת הניגודים שטווה כאן ר' צדוק היא מורכבת למדי, ננסה לעשות סדר בדברים ולהבהיר את הטענה המונחת מאחוריהם. ברובד הנגלה, בו נמדד האדם לפי מעשיו, בני רחל הם שטנו של עשו כיוון שהם צדיקים והוא רשע. אך ברובד הנסתר מה שקובע הוא לא המעשים אלא הלב, לא היופי החיצוני אלא הגאווה והענווה, או בהופעתם השלילית – הכעס והתאוה. ברובד הזה, אותו רואה ר' צדוק כממשי יותר ('היא ההיפך ממנו ממש'), לאה ובניה הם אלו שמתעלים על עשו כיוון שהם מתמירים גם את הצד השלילי שבהם, שבו הם מידמים לו, ומשלבים אותו בדמותם החיובית. אמנם העדרה של מידת הגבורה אצלם מחזק את יצר העריות, אך ר' צדוק רואה חסרון זה כמשני וחיצוני ביחס לצד החיובי של עמדה נפשית זו, המתבטא בכפירה בעבודה זרה ובהכרה פורצת הגבולות בכך שגם הכישלונות אינם מערערים על הדבקות.²¹ מבין שני הטיפוסים המרכיבים את בית ישראל, העדפתו של ר' צדוק היא ברורה: היכולת להכיל את הכישלון בתחומי הקדושה היא 'שורש קדושה העליונה דכנסת ישראל'; עם ישראל אינו עם של צדיקים השומרים בגבורה על ההבחנות המעשיות של התורה, אלא עם של בעלי תשובה שעבודתם הפנימית מרחיבה את גבולות הקדושה.²²

ה.

²⁰ שם, עמ' 39.

²¹ במקורות אחרים ר' צדוק נע בין ניסוחים שונים לגבי היחס בין החטאים לבין הדבקות או הקדושה שבאדם: לעתים הוא מתאר את החטא כחיצוני ביחס לטוב הפנימי, ולעתים הוא מתאר את הטוב כעיבוד של החטא עצמו.

²² מן הדברים כאן גם עולה שדרכם של בני רחל דומה באופן פנימי ומשמעותי לזו של עשו. ר' צדוק מזכיר כאן בהקשר זה כי 'מזרעא דיוסף עמד ירבעם שחידש עבודה זרה בישראל' (שם, עמ' 38), ואף שהוא כותב מיד ש'באמת גם הוא לא האמין בעבודה זרה' כי 'כל השבטים כלולים זה בזה', הוא תולה חטא זה במידת הגאווה. במקום אחר קושר ר' צדוק בין השמירה הקפדנית על הגבולות לבין חטא העגל: 'וכמו ששמעתי דהיסוד מדת יוסף כידוע, רצה לומר עקשות. והיינו הצדיק הוא שאין משתנה, ולכן מדקדקים עימהם כחוט השערה. מה שאין כן חסיד העושה לפניו משורת הדין, דוד המלך ע"ה קרי לנפשיה חסיד, שהוא הקים עולה של תשובה, לעשות לפעמים גם עבירה ונעשין כזכויות... והוא כוח ההשתנות, ולא בשיווי ודקדוק רק כך ולא בענין אחר... וזה עניין העגל שנקראו בו קשה עורף, שאמרו ז"ל שעלה על ידי אותו טס שהעלו ארונו של יוסף, שהוא מכוחו. וזהו אלהים אשר ילכו לפנינו, שביקשו שילך לפניהם והם אחריו, ולא שיהיה העלם והליכה לדרכים מן הצד רק קבוע הדרך אשר ילכו בו, וזהו גם כן עיקשות לבקש דווקא כך' (ליקוטי מאמרים אות י, עמ' 64-65).

לפני שנסכם את הדברים וננסה לקשור את הקצוות, נצרף לדיון עוד דימוי אחרון, שמשמעותו צומחת מהפער שבין פשט הפסוק 'ועיני לאה רכות' לבין מדרשו:²³

עניין הגנות דעיניים הוא עיקר באשה, כמו שאמרו כל כלה שענינה יפות אין כל גופה צריך בדיקה וכו'... כידוע עין רואה ולב חומד, שממנו התחלת התאוה, וכמו שנאמר ותאוה היא לעינים. ועל כן בזרעא דיוסף נאמר עלי עין, ומדה כנגד מדה אין העין שולט בהם. ועיקר היופי הוא בכבישת התאוות... ומי שהוא גיבור הכובש יצרו בתאוות אין כל גופו צריך בדיקה, דזהו דרגא דיראת ה' ואשה יראת ה' היא תתהלל...

אבל מי שענינה כעורות כל גופה צריך בדיקה, ומכל מקום בבדיקה מיהת מהני, שאין להשגיח עוד בגנות העיניים. והיינו כי יש שאינו בעצם, ובלאה היה אדרבא לשבח לפי שהייתה בוכה וכו'. כי אחר התשובה והתיקון באותו אבר שבו הקלקול נעשה אדרבא אותו אבר משובח יותר, והגנאי עצמו שב להיות שבח, כטעם זדונות כזכויות, ובשבחה דיבר הכתוב לא בגנותה דמה שענינה רכות היה מצד ששנואים מעשה עשו בעיניה, דידוע דכעס ותאוה הם שני הפכים. ומכל מקום למראית העין כפי הנגלה בפשט הכתוב נראה כגנות וכיעור, וכן כפי פשט לשון הכתוב שנואה לאה מוסב עליה, דעל ידי ששנואים מעשה וכו' על ידי זה נגרם למראית העין דהיא שנואה, רצה לומר שנואה במעשיה חס ושלום.²⁴

השימוש של ר' צדוק בדימוי של העין הוא מורכב: העיניים היפות מייצגות פיקוח והגבלה, שמירה קפדנית על הגבולות המבטיחה את שלמות הגוף; אך יש גם עיניים מתפתות שהן 'התחלת התאוה', סמל לכניעות ולחוסר שליטה עצמית המעוררים חשד ביחס למעלתו של האדם. גם כאן, השבח והגנות כרוכים זה בזה: כיוון ש'שנואים מעשה עשו בעיניה' על פי המדרש, כיוון שלא מעדיפה את הענווה והקבלה העצמית על פני השליטה, היא הופכת בפשט הפסוק ל'שנואה במעשיה', מועדת לכשל התאוה.²⁵ ר' צדוק בוחר בנתיב העובר דרך כשל זה, ומדגיש כי הוא כופה על האדם להעמיק את תפיסתו אל מעבר לרובד הנגלה, ולהרחיב את מושגיו מעבר לדיכוטומיות הנחרצות המבנות את עולמו של הצדיק – ואף את המבט של 'עיני ה':

כי קלקול הברית הוא כיעור העיניים, וגורם גם כן בעינין דלמעלה כביכול להיות רע בעיני ה'... וראיה אותיות יראה, שזהו מצד

²³ הבאנו את המדרש בהערה 3 לעיל.

²⁴ שם, עמ' 39-40.

²⁵ היחס בין המדרש לפשט שמתאר כאן ר' צדוק מתאים לטענתו המובאת כמה עמודים קודם לכן, וכן במקומות אחרים בכתביו, לפיה 'הדרש הוא השגת העומק הנעלם מהפשט, וידיעת הדבר לאמתו הנעלם בעולם הזה הוא הדרש הנעלם תוך הכתב, שהוא הנגלה לכל' (שם, עמ' 33).

ראיית ה' יתברך היינו הסתכלותו בעלמא דאתגליא, דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, שזהו עסק האדם בעולם הזה שהוא עולם המעשה. וכל עסק קדושת לאה וזרעה הוא בטהרת המחשבה, ושלא להשיג במעשה אם לא כן, והוא הדבקות במחשבתו יתברך כטעם ישראל עלו במחשבה. ואוכמא הוא לגבי מדרגות שלמטה הימנו, ושנוא לגבי מדרגת הראייה, אבל זה גרם לפתיחת הרחם שאינו בלא דם וטומאה דלידה. כי כל לידה והוספת קדושה יתירה וריבוי בנפשות מישראל, אינו אלא על ידי התשובה הבאה אחר החטא והריחוק. דעל ידי זה נתגדל ונתרבה מעלתו, ונתרחב חלקו וגורלו, שיוכל להתרבות הרבה יותר מכפי גבולו הנקצב, דזהו מדת התשובה לפרוץ מצרים וגבולים ולעשות זכויות חדשות מזדונות. מה שאין כן צדיק גמור, שאינו אלא הולך בדרך התורה הקצוב והמוגבל ואין בו הוספה, ועל כן רחל עקרה וכן יהושע בן נון הגדול מזרעא דיוסף לא הוה ליה בנין.

כאן משלים ר' צדוק את המהלך במסקנה דומה לזו שראינו בפסקה מ'צדקת הצדיק': אמנם השאיפה ליופי, שלמות ושליטה עצמית שוררת בעולמנו, וכפי שהוא כותב בהמשך דבריו שם – 'בעולם הזה אדרבא צדיק גמור חשוב יותר מבעל תשובה, כי האדם יראה לעיניים', אך נקודת המבט העמוקה יותר היא זו של ה' ש'יראה ללבב, לטהרת המחשבה והמעמקים שבו'. רק מנקודת מבט זו, הפתוחה לדינמיקה המורכבת והבלתי צפויה שבין מראית העין לבין הפנימיות, בין המעשים לבין משמעותם, יש מקום להתחדשות ויצירתיות, להרחבת הגבולות ולהגמשת המושגים. ואם כך, שוב אנו לומדים כי 'בעוון חוללתי' – היופי והנקיות הם עקרים, ורק מי שמוכן להכיר בדם ובטומאה שבו יזכה ללידה.

1.

נסכם את הדברים אותם ראינו. ר' צדוק פירש את מערכת היחסים המורכבת שבין יעקב ושתי נשותיו כסמל למתח הפנימי שבין שתי תנועות מנוגדות: אהבתו של יעקב לרחל מבטאת את השאיפה לשלמות ולבהירות, לדימוי עצמי נקי וחסר סתירות; שנאתו ללאה, והעובדה שבעל כורחו הוא נישא לה וממנה רוב ילדיו, מבטאת את הזיקה הבלתי נמנעת לכישלון ולהתחדשות שבעקבותיו. את הניגוד היסודי הזה קושר ר' צדוק לשורה של מאפיינים שונים: השאיפה לשלמות כרוכה בכעס וגאווה, ובתחושת שליטה הקרובה לעבודה זרה; ואילו ההכרה בכישלון דורשת קבלה עצמית וויתור על השליטה, הכרוכים בענווה ודבקות אך גם בכניעה לתאוות.

למרות שהסגנון הדרשני של ר' צדוק מביא אותו לייחס מאפיינים אלו לטיפוסים שונים, נראה מדבריו ששתי התנועות מתקיימות במינונים שונים בכל אדם, ואיש אינו פטור מהמתח שביניהם. כל קיום אנושי נסמך על היררכיות והבחנות, לפיהן האדם בוחן את דמותו מבחוץ ומבקש לעצב אותה כיפת תואר ויפת מראה; אך ר' צדוק טוען כי החתירה לשלמות מועדת לכישלון, ואף מבוססת ביסודה על עמדה נפשית בעייתית, לכן האדם נדרש גם להכיל את הכיעור שבדמותו, ולמצוא את דברי התורה עליהם הוא עומד מתוך המכשלה.

לפי ר' צדוק, במתח הפנימי הזה תופסת המיניות מקום מרכזי. כפי שר' צדוק מתאר בהרחבה במקורות אחרים, הצדיק הוא קודם כל שומר הברית, מי שמפנה את יצר הכעס כנגד יצר העריות, שהוא הכשל היסודי המאיים על דמותו. דחייתה של דרך זו מתבססת הן על כך שהיא אינה אפשרית, והן על כך שהשליטה והכוחנות הגלומים בה מרחיקים את האדם מה', וסוגרים אותו בעולם רוחני מוגבל וחד-צדדי. מכך עולה כי התאוה המינית היא גם הכשל וגם התיקון: היא שוברת את הדימוי העצמי השלם של האדם, וכופה עליו להכיר בחולשתו ובחוסר השליטה שלו. הכרה זו פותחת את האדם לענווה ולדבקות, עמדה שלפי ר' צדוק היא הפתח לתשובה ולהתחדשות – ההכרה בכך שרצון ה' חורג מההבחנות שבאמצעותן אנו מנסים לארגן את עולמנו, ועלינו להיות מוכנים תמיד לפירוק ובנייה מחדש, למבט שונה ויצירתי על עצמנו ועל שאיפותינו. במיניות טמון כשל שאינו מאפשר לאדם להיות שלם עם עצמו, אך הכשל וחוסר השלמות הם גם הדרך למבט מעמיק יותר, למגע עם הפנימיות ועם עלמא דאתכסיא, המרחיב את גבולות העולם הזה ופותח אותו להתחדשות.²⁶

²⁶ במקומות רבים מדגיש ר' צדוק שהתהליך הדיאלקטי שייך דווקא להתמודדות עם המיניות, בעוד שבכעס ובעבודה זרה יש להיאבק באופן ישיר.