מגדל פורח באוויר

זהות יהודית בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

איתן אברמוביץ

היחידה ללימודים בין תחומיים

לימודי פרשנות ותרבות

הוגש לסינט של אוניברסיטת בר-אילן

רמת גן ניסן, תשע"ג

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופ׳ אבי שגיא

מן התכנית ללימודי פרשנות ותרבות של אוניברסיטת בר אילן

תודות

ברצוני להביע את תודתי הכנה על תרומתם הנדיבה של ד״ר מרדכי וד״ר מוניק כ״ץ, מייסדי הקרן ע״ש משה שופף ז״ל, על תמיכתם בלימודי הדוקטורט והמחקר שלי.

תודה לפרופ׳ אבי שגיא על התמיכה והעידוד שהעניק לי במהלך העבודה, על המרחב הפרשני שפתח בפני, ועל הערותיו המדויקות.

תודה למשתתפי השיעור בכתבי ר׳ צדוק בישיבת שיח יצחק, שבעזרתם התגבש והתחדד מהלכו של מחקר זה.

תודה לאשתי ולילדי שמעניקים לי כוחות חיים ויצירה ללמוד וללמד.

תודה אחרונה לרב שג״ר, שהמפגש העמוק איתו בשנותיו האחרונות עורר בי את האמון והיכולת ללמוד תורה בצורה יצירתית ומשוחררת.

תוכן העניינים

תקציר

פרק ראשון: מצב המחקר ומבוא מתודי 1

1.1 סקירת המחקר בכתבי ר' צדוק הנוגע לתפיסת הזהות 1

1.2 שיטת המחקר 3

1.2.1 מיזוג אופקים ועיצוב זהות 3

1.2.2 הקריאה בכתביו של ר' צדוק לאור הנחת שלימות הטקסט 5

1.2.3 קריאה בתנועה – הבדלים וכיוון בתוך הטקסט 7

פרק שני: כיוונים בפילוסופיה של הזהות כמבוא לתפיסתו של ר' צדוק 13

2.1 תפיסת הזהות הקלאסית 13

2.2 תפיסת הזהות ההגליאנית 14

2.3 תפיסת הזהות האקזיסטנציאליסטית 16

2.3.1 זהות יהודית אקזיסטנציאליסטית 17

2.4 תפיסת הזהות התרבותית 19

2.4.1 תפיסת הזהות התרבותית בין רציפות לשבר 21

2.4.2 זהות יהודית תרבותית 22

2.5 בין היהודים ליהדות - מקומו של המוצא בזהות היהודית 23

2.5.1 תפקודו של המוצא בתפיסות הזהות 24

פרק שלישי: מהמוצא היהודי אל המגדל הפורח – כיוונים בתפיסת הזהות היהודית בכתבי ר' צדוק 29

3.1 הדיאלקטיקה של היהודים והיהדות 29

3.1.1 קדושה כפרישות מעשית 30

3.1.2 קדושה כפרישות תודעתית 32

3.1.3 קדושה כפרישות לא-מודעת וקדושה כהבדלה 33

3.1.4 סקירת המהלך עד כה: הדיאלקטיקה של המוצא 36

3.1.5 המוצא ותפיסת הזהות הקלאסית 38

3.1.6 המוצא והתפיסה התרבותית 40

3.2 זהותו של היחיד והזהות הקולקטיבית 42

3.2.1 מהיחיד החורג אל החריגה שבזהות המשותפת 42

3.2.2 מהחכם עד המגדל הפורח – זהות וחריגה במחשבות חרוץ יב 46

3.2.3 משיח אקזיסטנציאליסטי לשיח תרבותי 47
3.3 הפנמת הניגוד – הזהות היהודית בין הפרדה לדיאלקטיקה 50
3.3.1 מגדל פורח באוויר – תיאור הזהות היהודית בפסקה יב בספר מחשבות חרוץ 50
3.3.2 הפרדה ודיאלקטיקה 52
3.3.3 מתלישות לחיבור מחודש – שערותיו של שמשון כסמל הזהות היהודית 55
3.3.4 התנועה בין הפרדה לדיאלקטיקה 59
3.3.5 מהדרת החיצונית להפנמתה 60
3.3.6 הגישה הדיאלקטית ושאלת הגבול 65
3.3.7 הגישה הדיאלקטית ותפיסת הזהות התרבותית 67
3.3.8 התורה כשיח זהות: בין חטאים לחידושי תורה 69
3.3.9 'ישראל קדושים' כמשפט ספקולטיבי 71
סיכום 73

פרק רביעי: הגוף היהודי וגבולות הקדושה 75
4.1 הוצאת זרע לבטלה ותפיסת הזהות היהודית 75
4.2 הוצאת זרע לבטלה וגבולות הקדושה – כיוונים פרשניים 77
4.2.1 זהות ללא חוץ 77
4.2.2 השיבה אל הרובד הניטרלי 79
4.2.3 מהרובד הניטרלי אל תיקון החטא 81
4.2.4 הדיאלקטיקה של הוז"ל 84
4.2.4.1 זהות ללא גבולות – הוז"ל וגבולות הגוף היהודי 85
4.2.4.2 גלות בתוך הארץ 88
4.2.4.3 הוז"ל והשדים הטובים 90
4.2.4.4 גבולות הזהות וגבולות התורה 93
4.3 סיכום – זהות יהודית וגבולות הגוף 96

פרק חמישי: יהודים, גויים, גרים 99
5.1 ביאת ארמית והגבול האתני 99
5.1.1 ביאת ארמית כפרצה בגבולות הגוף הקולקטיבי 100
5.1.2 שלמה המלך והמאבק על גבולות הזהות 101
5.2 אפשרות הגיור והדטרמיניזם של המוצא 106
5.3 תפקידו של הגבול: ההבחנה האתנית בין הפרדה לדיאלקטיקה 111
5.3.1 בין ההבדל הפנימי לדמיון החיצוני 111
5.3.2 סימון הגבול והכלת הזיקה 114
5.3.2.1 זהות נבדלת בעולם מעורבב – עלייתם ונפילתם של החשמונאים 118

5.4 סיכום : גוף, גיור, והדינמיקה של הגבול האתני 122

פרק שישי : תפיסת הזהות של ר' צדוק ושיח הזהות העכשווי 127
6.1 המוצא וגבולות הזהות – בין מהותנות לקיבעון 127
6.2 זהות יהודית והיחס לאחר 131
6.3 בין פתיחות לדיאלקטיקה 134
6.4 סיכום : תרומות אפשריות של כתבי ר' צדוק לשיח הזהות היהודית 138
6.4.1 תפיסתו של ר' צדוק וגבולות השיח הדתי 138
6.4.2 המוצא ושיח הזהות היהודית התרבותי 139
6.4.3 ר' צדוק והפוריות של עמדות מהותניות 140

ביבליוגרפיה

תקציר

מחקר זה בוחן את תפיסת הזהות היהודית בכתביו של ר׳ צדוק הכהן מלובלין, מתוך השוואה לתפיסות שונות בפילוסופיה של הזהות ולביטויים שלהן בשיח הזהות היהודית. אני מבקש ליצור זיקה בין הטקסטים של ר׳ צדוק לבין מושגים ודיונים עכשוויים בתחום הזהות היהודית, לגשר באמצעות פרשנות על הפערים ההיסטוריים והמושגיים בין עולמות אלו על מנת להצביע על כיוונים חדשים העולים מהמפגש ביניהם. תכליתו של מפגש זה היא כפולה: מצד אחד, להראות כי ניתן לקרוא חלקים מכתביו של ר׳ צדוק כנענים לדיונים של שיח הזהות, כי קריאה כזו היא פורייה ומאפשרת הבנה מעמיקה ומחודשת של כתביו; ומצד שני, להראות כי קריאה כזו יכולה להעשיר גם את שיח הזהות בכיווני מחשבה חדשים.

המחקר נפתח בשני פרקי מבוא. הפרק הראשון סוקר את מצב המחקר בכתבי ר׳ צדוק הנוגע לתחומו של חיבור זה, ומצביע על היחס בין מחקרים אלו לבין הפרספקטיבה הננקטת במחקר זה. המשך הפרק מציג את שיטת המחקר, את האופן בו נוצרת הזיקה בין הדיונים בתחום הזהות לקריאה בכתביו של ר׳ צדוק. בתוך כך מתואר סגנון הכתיבה המורכב של ר׳ צדוק והקשיים שהוא מעלה, ומוצעת צורת קריאה המותאמת אליו.

הפרק השני מציג את הרקע איתו אני ניגש לקריאת כתביו של ר׳ צדוק. הפרק סוקר כיוונים מרכזיים בפילוסופיה של הזהות, ומציג מושגים, הבחנות ושאלות שישמשו לבחינת עמדתו של ר׳ צדוק בנושא זה. כל אחד מכיוונים אלו מתואר בתחילה בהקשר הפילוסופי הכללי, ולאחר מכן מוצג יישומו בשיח הזהות היהודי. בסיום הפרק נבחנת משמעותו של המוצא היהודי ע״פ הכיוונים השונים, כמבוא למרכזיות של מושג זה בתפיסתו של ר׳ צדוק.

הפרק השלישי פותח את העיון בכתבי ר׳ צדוק. פרק זה מציג את הקווים היסודיים בתפיסת הזהות היהודית של ר׳ צדוק, באמצעות בחינת האופן בו מתפקדת הקטגוריה של המוצא בכתביו. החלק הראשון מראה כיצד הייחוס של קדושה בלתי-תלויה למוצא היהודי יוצר מתח דיאלקטי בין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות, המתנות את מושג הקדושה באורח החיים הממשי. מתח זה מביא ליצירת מושגים חדשים של קדושה על מנת להבהיר את משמעותו של המוצא היהודי. החלק השני מראה כיצד ההתמקדות של ר׳ צדוק במשמעותו של המוצא גורמת לו לייחס לזהות המשותפת מושגים וניגודים בעלי אופי אקזיסטנציאליסטי, המתבססים על הניגוד שבין היחיד לכלל, בין האינטואיציה הפרטית לבין השיח המשותף. במהלך זה הופך הניגוד שבין היחיד החורג לבין הנורמות המשותפות לניגוד פנימי בתוך הזהות הקולקטיבית. החלק השלישי מעמיק במשמעותו של מתח זה, ומצביע על שני כיוונים אליהם פונה הדיון של ר׳ צדוק: גישת ההפרדה, שבה הדגש הוא על מיקוד הזהות בגרעין פנימי המנותק מאורח החיים הממשי, והגישה הדיאלקטית, שבה המוצא משמש מצע לפרשנות המכילה את החוץ בפנים, מוצאת פנים חדשות לזהות היהודית בתוך אורח החיים שנתפס כמנוגד לה. הגישה הדיאלקטית, שבה אני רואה את החידוש העיקרי של ר׳ צדוק בנושא, מעצבת שיח זהות ייחודי:

לפי גישה זו הזהות מתגלה מתוך תנועה מתמשכת של הרחבת גבולות, ותפקידו של שיח הזהות הוא ללוות אותה בפרשנות מתמשכת.

הפרק הרביעי בוחן את השלכותיה של הגישה הדיאלקטית לתפיסת הזהות, באמצעות עיון בדיונים של ר׳ צדוק על חטא הוצאת זרע לבטלה. הפרק בוחן כמה מהכיוונים הפרשניים שמציג ר׳ צדוק למשמעותו של חטא זה, וקושר בינם לבין המתחים היסודיים בתפיסת הזהות שלו. דיונים אלו נבחנים לא כתיאור של תפיסת הזהות אלא כביטוי לשיח המכונן אותה, שיח שבו מתעצבים מחדש המושגים היסודיים של הזהות, ובראשם היחס בין גבולות הקדושה לבין ההבחנות הדתיות. מתוך כך מומחשת הפוריות של הגישה הדיאלקטית, שמכוח הנחותיה נדרש שיח הזהות ליצירת מגוון של פרשנויות חדשות. מודגשת גם מרכזיותו של המימד הגופני בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק, לפיה הזהות היהודית המולדת טבועה בגוף ומסומנת באמצעותו, דבר המביא לתפיסה מורכבת ביחס לגבולות הסמליים של הגוף.

הפרק החמישי עוסק במשמעות שמעניק ר׳ צדוק להבחנה האתנית בין יהודים לגויים. נושא זה מוצג משלושה כיוונים: החלק הראשון עוסק במקרים של פריצת הגבול האתני באמצעות יחסים בין יהודים לגויים, ובוחן את הדיונים של ר׳ צדוק בנושא זה; החלק השני עוסק באופן שבו מתאר ר׳ צדוק את אפשרות הגיור ואת משמעותה לגבי הבנת היחס בין המוצא לבין ההבחנות הדתיות; החלק השלישי בוחן את האופן שבו מתפקד סימון הגבול האתני בדיונים של ר׳ צדוק, ומצביע על השפעתו של סימון נחרץ זה על הבנת היחסים המורכבים בין יהודים וגויים בקיום הממשי.

הפרק השישי הוא פרק סיכום, הבוחן את השלכותיהם של הקווים המרכזיים בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק על שיח הזהות העכשווי. השוואה זו מאפשרת נקודת מבט מחודשת על הקשר בין תפיסות זהות מהותניות לבין קיבעון ויחס שלילי אל האחר. המשך הפרק בוחן את יישום תפיסתו של ר׳ צדוק בכיוון אחר, מתוך השוואה לשיח הדתי המודרני על המיניות. לסיכום מוצגות התרומות המרכזיות שאני מוצא בתפיסתו של ר׳ צדוק למעגלים השונים של שיח הזהות היהודית.

פרק ראשון: מצב המחקר ומבוא מתודי

ר׳ צדוק הכהן מלובלין (1823-1900), היה הוגה חסידי פורה ומעמיק באופן יוצא דופן.[1] כתביו ההגותיים, הכוללים למעלה מעשרה כרכים, הם מן היצירות המקיפות ביותר בהגות החסידית. הגותו של ר׳ צדוק היא בעלת קול ייחודי בסגנונה ובתכניה: היא משלבת בין חשיבה חדה ורדיקלית המרבה לעסוק בבחינת גבולות, לבין פרשנות מקיפה ויצירתית המסתמכת על מגוון רחב של מקורות מסורתיים. ההיקף של כתביו, סגנון הכתיבה המפותל שלהם והמורכבות של מחשבתו הופכים את הגותו למאתגרת במיוחד, כמו גם למקור של שפע כיווני מחשבה חדשים ומפתיעים.

מטרתו של מחקר זה היא לבחון את תפיסת הזהות היהודית בכתביו של ר׳ צדוק, מתוך השוואה לתפיסות שונות בפילוסופיה של הזהות ולביטויים שלהן בשיח הזהות היהודית. אני מבקש ליצור זיקה בין הטקסטים של ר׳ צדוק לבין מושגים ודיונים עכשוויים בתחום הזהות היהודית, לגשר באמצעות פרשנות על הפערים ההיסטוריים והמושגיים בין עולמות אלו על מנת להצביע על כיוונים חדשים העולים מהמפגש ביניהם. תכליתו של מפגש זה היא כפולה: מצד אחד, אבקש להראות כי ניתן לקרוא חלקים מכתביו של ר׳ צדוק כנענים לדיונים של שיח הזהות, כי קריאה כזו היא פורייה ומאפשרת הבנה מעמיקה ומחודשת של כתביו; ומצד שני, להראות כי קריאה כזו יכולה להעשיר גם את שיח הזהות בכיווני מחשבה חדשים.

בהתאם לכפילות זו, אציג בפרק זה שתי הקדמות לגישור הפרשני שמציע המחקר. תחילה אסקור את המחקר על ר׳ צדוק ואת מקומו של מחקר זה ביחס אליו, ולאחר מכן אתאר את המתודה והנחות היסוד איתן אני ניגש לקריאת הכתבים. בפרק הבא אציג את התפיסות בפילוסופיה של הזהות אותן אני מבקש להפגיש עם הטקסטים של ר׳ צדוק, ולאחר מכן אגש לעיון בכתבים עצמם.

1.1 סקירת המחקר בכתבי ר׳ צדוק הנוגע לתפיסת הזהות

היקף המחקר בכתביו של ר׳ צדוק אינו גדול. תפיסת הזהות היהודית בכתביו לא נבחנה עד כה באופן ממוקד ויסודי, אך היא הופיעה ברקע של דיונים אחרים. במחקר זה הכיוון יהיה הפוך: שרטוט תפיסת הזהות ישמש מסגרת רחבה שבתוכה ישתלבו נושאים שנידונו באופן ממוקד במחקרים אחרים. על-פי העמדות אותן מציג ר׳ צדוק ביחס להבחנה בין יהודים לגויים, עמדות שיוצגו בפרקים הבאים, ניתן להניח באופן כללי כי דבריו מתיחסים רק ליהודים גם במקום שלא ציין זאת במפורש וגם כאשר הוא מדבר על ״האדם״. לכאורה, הנחה זו מאפשרת לתפוס כל נושא הנידון בכתביו כחלק מתפיסתו את הזהות היהודית. עם זאת, ההתמקדות במחקר זה תהיה קודם כל במקורות בהם נושא הזהות וההבחנות הנוגעות לו נידונים במפורש; מתוך כך, ועל בסיס הפרספקטיבות שיעלו ממקורות אלו, ניתן יהיה

1 על תולדות חייו ראה ליוור תשס״ו, עמ׳ 1 הערה 5.

לצרף לתיאור דיונים בנושאים נוספים המשתלבים בתמונה העולה מהמקורות הראשונים. כאן גם ניתן יהיה להסתמך על מחקרים שעסקו בנושאים אלו. להלן אסקור את הנושאים המרכזיים בהם עסק המחקר ואת יחסם לנושאו של מחקר זה.

נושא שזכה לתשומת לב רבה יחסית במחקר הוא תפיסת התורה שבעל-פה של ר' צדוק. אלמן החל לעסוק בו במאמריו,[2] וליוור עסקה בו בהרחבה בעבודת הדוקטור שלה[3]. לנושא זה קשורים גם מאמר ועבודת מאסטר של פרידלנד, מאמר של אביה הכהן, וחלק מספרו של בריל.[4] נראה שההתמקדות של המחקר בנושא זה נובעת מהחידוש המרכזי של ר' צדוק לגביו: היחסים המורכבים שהוא מציג בין יצירה אנושית להשראה אלוהית, או במינוחים של ליוור – בין קונסטרוקטיביזם לדטרמיניזם. אך מעבר לכך, נושא התורה שבעל-פה קשור גם באופן מורכב לתפיסת הזהות היהודית: מצד אחד, ר' צדוק מדגיש פעמים רבות כי התורה שבעל-פה היא המבחינה בין יהודים לגויים, שכן רק יצירתם של יהודים יכולה להיכלל בה; ועם זאת, הוא מתאר סוגים שונים של הקבלה בין התפתחות התורה שבע"פ לבין חכמת האומות.[5] בנוסף לכך, תפיסת התורה שבעל-פה כדינמית ומתפתחת במהלך ההיסטוריה היא ביטוי מרכזי לדינמיות שבתפיסת הזהות היהודית. בכל אחד מהמחקרים שהוזכרו, הדיון בנושאים אלו היה חלק מתמונה רחבה יותר – מושג התורה שבע"פ אצל ליוור, אלמן, פרידלנד והכהן, או איפיון המיסטיקה האינטלקטואלית של ר' צדוק אצל בריל. תרומתו של מחקר זה תהיה בבחינת נושא התורה שבע"פ כחלק מתפיסתו של ר' צדוק את הזהות היהודית, בסיוע המסגרת המושגית של פילוסופית הזהות.

נושא מרכזי נוסף שנידון במחקר הוא היחס לחטאים. בריל עסק בכך בהרחבה בספרו,[6] ומיקם את העיסוק של ר' צדוק בנושא זה בהקשר היסטורי רחב בהגות היהודית. במחקרו על רבו של ר' צדוק, ר' מרדכי יוסף ליינר מאיז'ביצא, השווה כהן בין עמדותיהם של הרב והתלמיד בנושא זה.[7] גם גלמן ערך השוואה דומה, וצירף אליה גם את עמדתו של קירקגור.[8] נושא זה עלה גם בעבודת המאסטר של ליוור, כדוגמא לפרדוקסים המאפיינים את כתבי ר' צדוק.[9] גם ליחס לחטאים יש זיקה משמעותית לתפיסת הזהות: ראשית, היחס לחטא מבטא את היחס המורכב לגבולות הזהות; בנוסף לכך, יחס זה מתואר פעמים רבות אצל ר' צדוק כמאפיין ייחודי של הזהות היהודית. תיאורים אלה מאפשרים להבין את הדיונים השונים של ר' צדוק בנושא זה כחלק מתפיסת הזהות היהודית בכתביו. גם כאן, שילוב הדיון בנושא זה במסגרת תפיסת הזהות מאפשר את הבנתו מזווית אחרת: מנקודת מבט זו, היחס לחטא אינו

2 אלמן 1985א, 1985ב, 1993.

3 ליוור תשס"ו.

4 פרידלנד תש"ס, תשס"ג, הכהן תש"ס, בריל 2002.

5 ליוור תשס"ו עמ' 179-200, אלמן 1993, בריל 2002 עמ' 349.

6 בריל 2002.

7 כהן 2006.

8 גלמן 1994.

9 ליוור תשנ"ג, עמ' 212-242.

רק דוגמא לעמדה פרדוקסלית כפי שתיארה אותו ליוור, גם לא רק חלק מתהליך ההתפתחות האישית בו עוסק בריל; היחס לחטא יתפרש כחלק מתפיסה ייחודית של הזהות היהודית המשותפת, על רקע המתח שבין קדושת המוצא לגבולות המסורת.[10]

דיון נרחב הקרוב לנושאו של מחקר זו מופיע בספרו של הירש, "אהבת צדק - הסנגוריה על ישראל וגודל מעלתם במחשבתם של הרב קוק זצ"ל ורבי צדוק הכהן מלובלין זצ"ל".[11] הירש סוקר את הגישות השונות שמציג ר' צדוק ביחס ליהודים חוטאים, ומשווה את עמדתו לזו של הרב קוק. נקודת המוצא של הדיון מובלטת כבר בשמו של הספר: עמדתו של ר' צדוק מתוארת כסנגוריה, כניסיון אפולוגטי ללמד זכות על החוטאים. עמדה זו מציבה מראש את דבריו של ר' צדוק בנושא זה במסגרת גבולות המסורת, כאשר כל דיון החורג ממסגרת זו הוא לכל היותר ניסיון לסנגוריה וללימוד זכות. אך אין בכך כדי לתת דין וחשבון על מלוא משמעותה של 'סנגוריה' זו: מלבד העובדה שהחטא נתפס במקורות רבים בכתבי ר' צדוק כחלק מהותי מ"גודל מעלתם" של ישראל, אופן לימוד הזכות על החוטאים מחדיר לשיח המסורתי מושגים המרחיבים את גבולותיו. אם יש כאן סנגוריה, יש לראות אותה כחלק ממהלך רדיקלי יותר שבו הערכים המקוריים מועדים להתהפך, עד שהחריגה מהגבול הופכת לעתים לגבוהה יותר מהשמירה עליו.

אם כן, ההתמקדויות של המחקרים השונים בכתביו של ר' צדוק ישתלבו בפרספקטיבה החדשה שמציע מחקר זה, כמרכיבים בתפיסת הזהות היהודית אותה אני מבקש להציג. מבחינה זו, המחקר מבקש להציע נקודת מבט שונה על תכנים שחלקם נחקרו, ומתוך כך להעניק להם משמעות חדשה. אעבור כעת לתיאור המתודה המעצבת נקודת מבט זו.

1.2 שיטת המחקר

1.2.1 מיזוג אופקים ועיצוב זהות

מטרתו של מחקר זה היא לבחון את תפיסת הזהות היהודית בכתביו של ר' צדוק. ארצה להראות כי השימוש במושג 'זהות יהודית', המיובא אל הטקסט מבחוץ וקושר אותו לשיח המודרני בנושא זה, יכול לחשוף פנים חדשות בכתביו של ר' צדוק. מושג זה יאפשר לי לקשור יחד דיונים שונים בכתבים לכדי תפיסה ייחודית, שייחודה בולט מתוך ההשוואה לדיונים

10 ההשוואה לספרו של בריל מדגישה את משמעותה של נקיטת הפרספקטיבה של הזהות בעיון בכתביו של ר' צדוק, שכן אצלו הדגש בקריאת הכתבים הוא על מסלול ההתפתחות הרוחנית האישית. בריל מתאר כיצד בכתבים אותם הוא מזהה כמאוחרים יחסית ר' צדוק נוטש את העיסוק בעולמו הרוחני של היחיד האליטיסטי, ומתמקד בקדושה המוטבעת בכל יהודי (בריל 2002, עמ' 35). מנקודת מבטו של בריל שינוי זה מוביל לירידה בעניין שהוא מוצא בכתבים אלו; מחקר זה ינסה להראות את החידוש הצומח דווקא מתוך הפנייה לעיסוק בזהות הקולקטיבית. בנוסף לכך, מגוון המקורות שיובאו בפרק הבא יראה כי בניגוד לטענתו של בריל, העיסוק בנושא הזהות היהודית בכלל ובמשמעותה של קדושת המוצא בפרט מקיף את כל ספריו של ר' צדוק.

11 הירש תשס"ב.

אקטואליים בשיח הזהות היהודית. לכן כתביו של ר׳ צדוק לא יבחנו בהקשרם ההיסטורי, וללא ניסיון להתחקות אחר מקורות השפעתם. ההשוואה לגישות דומות בהקשרים יהודיים או אחרים תעשה רק במטרה להבהיר את גישתו של ר׳ צדוק ולהעמיק את הבנתה.

את המסד התאורטי לגישה זו לטקסט אני מוצא בתפיסה הפרשנית שהציע גדמר, ובתפיסת ׳מיזוג האופקים׳ שתיאר.[12] ע״פ תפיסה זו, הבנה לעולם אינה מתרחשת באמצעות חדירה לעולמו של הטקסט ׳כשלעצמו׳, לאחר הסרת כל מעורבות של החוקר, כיוון שתהליך זה אינו אפשרי. כתחליף לכך מציע גדמר לקבל את קיומן של הנחות יסוד כעובדה בסיסית של הקיום האנושי, שנקודת מבטו נתונה תמיד באופק מסוים. מוגבלות זו אינה חוסמת את החוקר מלגשת אל הטקסט אלא להיפך – היא משמשת מצע למפגש משמעותי איתו. במפגש זה הטקסט אינו מוצב כמושא למחקר אובייקטיבי, אלא כשותף בדיאלוג אליו נכנס החוקר עם נקודת המבט הייחודית לו. הנחות היסוד של החוקר מכוננות את הזוית הייחודית בה הוא נפגש עם הטקסט, דרכה הוא יכול לחשוף בתוכו אפשרויות הבנה חדשות שיפנו אל המקום בו הוא נמצא. הטקסט אינו כפוף לחלוטין להנחות היסוד של הקורא, אלא להיפך – הפער הראשוני בין הנחות אלו לבין הטקסט מעלה אותן למודעות, מפגיש אותן עם הנחות היסוד השונות של הטקסט ויוצר מתוך כך נקודת מבט חדשה.[13]

בתיאור תהליך ההבנה שהציג גדמר, השלב הראשוני הוא הצגת שאלה המופנית אל הטקסט.[14] שאלה זו, אותה יש להבין גם כבקשה, מציגה את העניין של הקורא בטקסט, ופותחת את האופקים דרכם הוא ניגש אל העיון בו. האופקים אותם אני מבקש להציג במחקר זה לקוחים משיח הזהות הכללי והיהודי, כפי שיתואר בפרק הבא; במהלך המחקר אני מבקש להראות את הפוריות של נקודת מבט זו להבנת הטקסט, ואת יכולתה להפיק ממנו תובנות שיהיו משמעותיות גם בהקשר של הדיון העכשווי. עם זאת, המעגליות של העמדה ההרמנויטית אותה מתאר גדמר מניחה גם קשר ראשוני בין השאלה המוצגת לטקסט לבין ההיכרות הראשונית איתו. מיזוג האופקים מתבסס על קשר ראשוני ביניהם; את השאלה יש להפנות למקום הנכון. לכן אנסה להראות כיצד למרות הזרות הראשונית, מושג הזהות עם המושגים וההבחנות שהוא נושא איתו מתכתבים עם נושאים מרכזיים בכתביו של ר׳ צדוק. באמצעות מושג זה והשיח הנלווה אליו, אני מבקש לקבץ יחד דיונים ומושגים שונים בהם עוסק ר׳ צדוק בכתביו, ולשרטט תפיסה שמעוגנת בטקסט גם אם אינה מנוסחת בו באופן ישיר.

המחקר מתבסס על קריאה בכתביו ההגותיים של ר׳ צדוק תוך חיפוש מושגים, דימויים והבחנות המתקשרים עם מהלכים דומים בשיח הזהות הכללי והיהודי. בפרקים הבאים אתאר כמה מהכיוונים המרכזיים העולים מתוך המקורות הרלוונטיים, תוך הצגת קריאה צמודה בטקסטים נבחרים. מקורות נוספים המאששים את העמדות המתוארות יובאו בהערות שוליים. לאחר שלב זה, שבו מופנות השאלות של שיח הזהות אל הטקסט, יגיע שלב

12 גדמר 2004. על ׳מיזוג האופקים׳ ראה עמ׳ 304-306.

13 שם, עמ׳ 296-299.

14 שם, עמ׳ 363-371.

המענה שבו ארחיב ואעמיק את הדיון בנקודות מרכזיות בתפיסתו של ר' צדוק, ואדגיש את תרומתן לשיח הזהות. הפרקים הבאים ינועו בין השאלה לתשובה, בין קריאת המקורות לניתוח התיאורטי של העולה מהם, בניסיון להפגיש את האופקים השונים באופן פורה ככל הניתן.

לבחירת הגישה הגדמריאנית יש גם קשר לנושא הנידון, כיוון שלתפיסה הרמנויטית זו יש זיקה הדוקה לתפיסת הזהות התרבותית.[15] ההנחה של גדמר כי הנחות יסוד הן חלק בלתי-נמנע מהקיום האנושי מבוססת על תפיסה לפיה הזהות האנושית נטועה תמיד בהקשר תרבותי מסויים, אותו מכנה גדמר מסורת (Tradition). האפשרות של 'מיזוג אופקים', והטענה כי הנחות היסוד אינן מגבילות את ההבנה, קשורות לדינמיות של תפיסת הזהות התרבותית, כפי שתתואר בהרחבה בפרק הבא. התפיסה ההרמנויטית של גדמר, בה שינוי היסטורי אינו מביא לנתק אלא לדיאלוג פרשני והמשכיות, מאפשרת להבין כיצד מתרחשת אותה דינמיקה תרבותית. במקרה של הטקסט הנחקר או של התרבות הנמסרת, העבר אינו סגור בתוך עצמו אלא פתוח להבנה ולתקשורת למרות המרחק בינו לבין ההווה.

לאור זיקה זו, מחקר זה מבקש לא רק לתאר את תפיסת הזהות בכתביו של ר' צדוק, אלא גם לקשור אותה לשיח הזהות היהודית העכשווי. האפשרות של דיאלוג בין שיח זה לבין כתביו של ר' צדוק נוגעת לא רק להבנת הטקסט, אלא גם לחשיפת הרלוונטיות שלו לשיח. בדומה למעמדו של שיח הזהות בתפיסת הזהות התרבותית, גם מחקר זה מבקש לא רק לתאר דגם של זהות הנטוע בטקסט מן העבר, אלא גם לפתוח אפשרויות חדשות לכינונה של זהות יהודית בהווה.

1.2.2 הקריאה בכתביו של ר' צדוק לאור הנחת שלימות הטקסט

מעבר לתיאור כללי זה של שיטת המחקר, אופי הכתיבה של ר' צדוק דורש קריאה ייחודית. כתבים אלו נוצרו לאורך כמה עשרות שנים,[16] בסגנון של כתיבה אישית ואסוציאטיבית, לכן לא מפתיע כי הם מכילים כיוונים שונים ואף סותרים בנושאים רבים. ליוור תיארה באריכות את הגישות השונות לסתירות מעין אלו, והבחינה בין מחקרים המבקשים להציג תמה מרכזית אחידה לכאלו המקבלים את קיומם של ניגודים בטקסט שאינם ניתנים לגישור.[17] בן-דור תיאר בעיה דומה ביחס למחקר בכתבי רבו של ר' צדוק, ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא: לטענתו לא ניתן להגיע לתיאור אחיד וכולל של הגותו, שכן כתביו מכילים עמדות שונות בנושאים מרכזיים. הגישה אותה נקט בן-דור היא של הצגת תיאור המתבסס על חלק מהמקורות, מתוך הנחה שמקורות אחרים מציגים עמדות שונות.[18]

שאלה זו נוגעת גם לתפיסת הזהות של ר' צדוק. בפרק השלישי אראה כי ניתן למצוא בכתביו שתי תפיסות עיקריות ביחס להבחנות יסודיות במבנה הזהות היהודית: תפיסה סטטית

15 שגיא תשס"ו, עמ' 104-105, 199; ידגר 2005, 20-26.

16 על ההיסטוריה של כתיבת ספרי ר' צדוק והוצאתם לאור ראה קיציס תש"ס א, קיציס תש"ס ב.

17 ליוור תשס"ו, עמ' 5-10.

18 בן-דור 2008, עמ' 25-68.

המפרידה את גרעין הזהות מהקיום הממשי, ותפיסה דיאלקטית בה הזהות מכילה בתוכה את הקיום שנתפס כמנוגד לה. ההבדל בין עמדות אלו הוא משמעותי, ועם זאת שתיהן נוכחות באופן מקיף בכתביו של ר׳ צדוק. לעתים ניתן אף לראות תנועה בין עמדות אלו במהלכו של טקסט רצוף. לאור זאת מטרתי אינה ליישב בין העמדות השונות, אלא לנסות להבין את היחס ביניהן ואת משמעות התנועה של ר׳ צדוק בין עמדות אלו. חלק רחב יותר של הדיון יוקדש לתפיסה הדיאלקטית, שכן בה אני מוצא את החידוש העיקרי של ר׳ צדוק בנושא זה. ועם זאת, בנושא זה לא ניתן לפרק את כתביו של ר׳ צדוק לעמדות נפרדות כפי שעשה בן-דור בכתבי ר׳ מרדכי יוסף, אלא יש לתת את הדעת גם על היחס בין העמדות השונות. מטרת המחקר לפיכך אינה לחלץ תפיסת זהות אחידה מכל כתבי ר׳ צדוק, אלא לתאר את המתחים הפנימיים והתנועה המצויה בדיונים של ר׳ צדוק בנושא זה. מעבר לכך, העושר והגיוון של כתבי ר׳ צדוק אינו מאפשר להציג תיאור שלם של כל כיוון ועמדה שמוצגים בנושא מרכזי כמו הזהות היהודית. הכיוונים השונים שיתוארו כאן אינם מייצגים את כל אפשרויות הקריאה שמציעים כתבי ר׳ צדוק בנושא, אלא רק את המרכזיים, המפותחים והייחודיים שבהם. גם לאחר מכן, הקורפוס של כתבי ר׳ צדוק מזמין קריאות נוספות שיפתחו כיוונים אחרים.

בנוסף להצגת עמדות שונות, המורכבות וחוסר-הקוהרנטיות של כתבי ר׳ צדוק בולטת גם בסגנון הכתיבה, שלרוב אינו מכוון להצגת עמדה חד-משמעית בנושא מסוים. בין כתביו ניתן למצוא גם ספרים המכילים פסקאות קצרות ונפרדות המציגות טענה מוגדרת; אך רוב ספריו של ר׳ צדוק מורכבים מפסקאות ארוכות המציגות מהלכים רחבים ומורכבים, לצד ספרים העוסקים בנושא אחד אך נחלקים לפרקים שכל אחד מהם מציג מהלך ארוך ומפותל. ניתן לראות כי ככל שהפרקים והפסקאות מתארכים, כך הופך המהלך המוצג בהם לפחות לכיד: הדיון גולש לעתים לנושאים צדדיים, לפרשנות של מקורות שהוזכרו בדרך אגב, ולאחר מכן חוזר שוב לציר הדיון המרכזי. לעתים קשה ואף בלתי-אפשרי להגדיר את הנושא בו עוסק טקסט מסוים, או לזהות טענה ברורה לגביו. אין במהלך הדיון קיטועים שרירותיים, אך ההמשכיות בין שלביו השונים נעשית באופנים מגוונים: לעתים נמשך הפיתוח של הנושא הנידון, לעתים הטקסט נמשך אחר מקורות שהוזכרו, לעתים הוא מפתח דימויים שעלו במהלך הדיון לכיוונים חדשים. בדומה לתיאור הדמיון המשפחתי של ויטגנשטיין,[19] כל שלב קשור לזה שלפניו, ולרוב גם הדיון חוזר אל נושאים שנטש קודם לכן; אך פעמים רבות אין רציפות בנושא אחד לכל אורך הטקסט.

סגנון כתיבה זה מציב בעיה בפני הקורא, אותה אציג מתוך השוואה לתפיסה הפרשנית של גדמר. כפי שראינו, ההבנה לפי גדמר מבוססת על הצבת שאלה כלפי הטקסט וראייתו כעונה לשאלה זו. מתוך מבנה זה של ההבנה חוזר גדמר אל התפיסה שאותה הוא מכנה ״הנחת היסוד של שלימות הטקסט״.[20] התיאוריה ההרמנויטית שלפני גדמר עסקה בשלימות הטקסט במובן הפורמלי: אי אפשר להבין מילה ללא הקשרה במשפט, אך אי אפשר גם להבין את

19 ויטגנשטיין תשס״א, עמ׳ 68-65.

20 או בתרגום האנגלי - "The Fore-Conception of Completeness", ראה גדמר 2004, עמ׳ 294-291.

המשפט ללא ההבנה המצטברת של המילים; הבנה מלאה של טקסט מחייבת תנועה מעגלית בין הפרטים למכלול, תנועה המגיעה לסיומה כאשר נוצרת התאמה ביניהם. גדמר טוען כי לא ניתן להבין שלימות זו רק כהתאמה פורמלית בתוך הטקסט, שכן השלימות המבוקשת מבוססת תמיד על השאלה איתה ניגש הקורא לטקסט, על הנחתו שניתן למצוא בטקסט מענה לשאלה זו. המעגליות של ההבנה אינה מתרחשת רק בתוך הטקסט, בין הפרטים למכלול, אלא גם בין הקורא לטקסט, בין הנחות היסוד שלו לגביו לבין המענה שהוא נותן להם. לכן הבנה מלאה של טקסט מבוססת על היכולת שלו להתפרש כמענה שלם ואמיתי לשאלה המופנית אליו.

כפי שנראה, חלק ניכר מכתביו של ר' צדוק אינו נענה בקלות לעמדה פרשנית זו. כאמור, ככל שמדובר ביחידות טקסט ארוכות יותר, כך גובר המגוון והפיזור של התשובות השונות שהטקסט משיב לשאלות המופנות אליו. גם אם אפשר למצוא נושא מרכזי עליו הטקסט נסוב, לעתים קרובות קשה לראות אותו כמציג עמדה אחידה וברורה לגביו, ועוד פחות מכך לראות עמדה זו כמשתקפת בכל חלקיו השונים. עמדתו הפרשנית של גדמר מבוססת על המודל של הדיאלוג האפלטוני, שמטרתו לברר נושא מוגדר מכיוונים שונים.[21] קל לראות את ההבדל בין מודל זה לבין הטקסטים של ר' צדוק, שלעתים קרובות אינם מציגים במפורש את הנושא בו הם עוסקים, וגם אם כן אינם נותרים צמודים אליו לאורך כל הדרך. הבדל זה מתבטא גם בעובדה שלרוב יחידת הטקסט של ר' צדוק אינה מסתיימת במסקנה ברורה, ונראה שאפשר היה להמשיך ולפתח את הדיון הלאה.

למרות פערים אלה, טענתי היא שניתן להשתמש בגישה הפרשנית של גדמר בקריאת הכתבים של ר' צדוק, אך יש צורך להתאים את הציפיות ואופן הקריאה לסגנון הכתיבה של הטקסט והמחשבה המגולמת בו. חוסר השלימות והקוהרנטיות של הטקסט אינו הופך אותו לבלתי מובן, אלא דורש למצוא בו שלימות והבנה מסוג אחר. אדגים זאת כעת באמצעות קריאה בטקסט קצר של ר' צדוק מתוך הספר 'צדקת הצדיק'.

1.2.3 קריאה בתנועה – הבדלים וכיוון בתוך הטקסט

פסקה קפב ב'צדקת הצדיק'[22] נפתחת בקביעה "התורה נקרא שועה", קביעה הנסמכת על הגמרא במסכת ברכות (דף ג ע"ב). קביעה זו מציבה את המתח הבסיסי שבתוכו נעה הפסקה – המתח שבין תורה לתפילה, מתח שיש לו תפקיד יסודי בהגות החסידית.[23] הקביעה איתה פותח ר' צדוק מבקשת לערער על הדיכוטומיה שבין תורה לתפילה, ולייחס ללימוד התורה אופי של תפילה - "כי על ידי דברי תורה קורין להקב"ה".[24] המשך הפסקה מבקש להסביר

21 על כך ראה צוקרט 2002.

22 צדקת הצדיק עמ' 89-88. ההפניות לכתבי ר' צדוק במחקר זה מבוססות על מהדורת הר-ברכה. בהפניה לפסקאות קצרות תצוין האות בה מסומנת הפסקה לצד מספרי העמודים.

23 על כך ראה בין השאר פדיה תשס"ה, עמ' 354.

24 אפשר לייחס עמדה זו לרקע הייחודי של ר' צדוק, כמי שגדל בעולם הליטאי ועבר ממנו אל המחנה החסידי. על כך ראה בריל 2002, עמ' 52-15.

ולבסס קביעה זו, אך ניתן לראות כי הוא עושה זאת בדרכים שונות. למרות שמדובר בפסקה קצרה יחסית שאורכה כעמוד אחד, קריאה צמודה מראה כי היא מכילה שלושה הסברים שונים לקביעה שבה פתחה.

בתחילה פונה ר׳ צדוק אל התפיסה הקבלית של התורה כשמות האל:

> כי התורה כולה שמותיו וכו׳, כי השם הוא המדות, ואין סוף עצמו אין לו שם כלל כמו שאמרו בזוהר. רק מדותיו רצה לומר רצונו המתפשט בברואים, והתורה כולה היא כללות רצונו יתברך, ולכן אמרו בריש בראשית רבה שהוא דפוס מעשה בראשית. ולכך היא שמותיו ולימודיו, דהיינו ידיעת זה... נקרא קריאה, וכמו קריאת שמע, וכמו הקורא לחבירו בשמו, כשצווח שמו נקרא שקורא שרוצה שיבוא אצלו ויפנה לו. וכן תורה על מנת לעשות, היינו הדבק במדותיו וכו׳, היינו להיות כרצונו, שזהו שיבוא אצלו כענין ושכנתי בתוכם, שזהו על ידי דברי תורה.

בקטע זה מעניק ר׳ צדוק פרשנות חסידית לתפיסה הקבלית על התורה כשמות האל: השם אינו אמצעי לפעולה על העולמות העליונים, אלא אמצעי לתקשורת ישירה עם האל. למרות שלאינסוף עצמו אין שם, השמות הגנוזים בתורה אינם מייצגים כוחות מתווכים אלא את הרצון האלוהי, דרכו אפשר לפנות אליו. לימוד התורה אינו מכוון להבנה אינטלקטואלית אך גם לא לשימוש מאגי, אלא לשימוש תקשורתי – לקרוא בשמו של האל כדי שיפנה אל הלומד/הקורא וישכון בתוכו.

פירוש זה מציב את לימוד התורה כסוג מסויים של תפילה, באמצעות הקשר שיוצרים השמות בינה לבין האל. ואמנם בהמשך ר׳ צדוק מזכיר את המדרש המציין את השועה כאחד מעשרה סוגי תפילה.[25] אך מיד לאחר מכן מקשה ר׳ צדוק על הפירוש של התורה כתפילה מלשונו של ספר הזהר,[26] הקובע כי ״אין לך שועה אלא בתפילה״. ר׳ צדוק רואה בקביעה זו החזרה של השועה לתחום התפילה והפקעתה מלימוד התורה. מתוך כך הוא מציע פירוש שונה לאופן שבו לימוד תורה עשוי לשמש כשועה, פירוש המסתמך על יצירת צירוף בין התורה לבין התפילה ה״מקורית״:

> היינו כנודע דאין תורה אלא במקום תפילה וכמו שאמרו במגילה (כ״ט א). כי תפילה נקרא יראה כמו שאמרו בברכות (ט׳ ב) על פסוק (תהלים ע״ב ה׳) ייראוך עם שמש, ודברי תורה שמחה כמו שנאמר (שם י״ט ט׳) פקודי ה׳ ישרים משמחי לב. וזהו יחד כמו שאיתא בתנא דבי אליהו רבה (ריש פרק ג׳) אני יראתי מתוך שמחתי וכו׳, וכמו שאמרו באבות (ג׳ י״ז) אם אין יראה אין חכמה, וכמו שאמרו בתיקונים (תיקון י׳) דאורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא, ואם כן אין כאן קריאה כלל, אבל

---

25 דברים רבה, ב א.

26 זהר ח״ב, יט ע״ב.

תורה שבמקום תפילה נקרא שועה.

בקטע זה נוטש ר' צדוק את הפירוש של התורה כקריאה בשם האל. הוא חוזר אל הדיכוטומיה שבין התורה לתפילה, ומייחס לכל אחת מהן תכונות מנוגדות. כתוצאה מכך התורה כבר לא נחשבת כשועה בפני עצמה, אלא רק כאשר היא נכללת עם התפילה.
אך בכך לא מסתיימת הפסקה, ור' צדוק שב ומוביל את הדיון למקום אחר. הוא ממשיך ומפתח את תיאור התורה כשועה דרך פרשנות לפסוקים מספר שמות:

> וזהו ותעל שועתם מן העבודה, כמו שאמרו בזהר (ח"א כ"ז א) על פסוק בחומר דא קל וחומר, ובלבנים בלבון הלכתא, שכל עבודתם במצרים היה לימוד תורה. והיינו כמו שאמרו ותחת רגליו כמעשה וגו', ואמרו ז"ל (ויקרא רבה כ"ג ח') היא וכל ארגלייא שלה, שגם למעלה כביכול היה אז עסק זה. ואם כן זהו דברי תורה, דהיינו מדותיו ורצונו של השם יתברך, היינו שכל פרט מעבודתם היה מאמיתות רצון השם יתברך, והעבודה בחומר היא עצמה מדת הקל וחומר וכו', רק שאז היה בגלות ושפלות, אבל היו מכירים זה ויאנחו ויזעקו להיות בהתגלות כי אני ה' שוכן בתוך בני ישראל, וזהו ותעל שועתם וכו'. ורק דבר זה עולה למעלה ופרחא לעילא, וכמו שכתוב קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת, ואיתא בברכות (ה' ב) אין אמת אלא תורה וזה נקרא קריאה, וזה עולה מעלה מעלה עד שהוא קרוב ממש, ונפעל כל מיני ישועות יותר מעל ידי תפילה לבד.

בדברים אלו מציע ר' צדוק פירוש שלישי לתפיסת התורה כשועה, פירוש המסתמך על דברים שנאמרו קודם לכן אך מוליך אותם לכיוון אחר. על בסיס דברי הזהר הוא מפרש את עבודת הפרך של ישראל במצרים כאופן של לימוד תורה: הרצון האלוהי, שתואר קודם לכן כמתגלם בדברי התורה, הושפל עקב הגלות ונסתתר בעבודת הבניין. אך דווקא השילוב של האנלוגיה והפער בין החומר לבין הקל-וחומר, בין עבודת הפרך ללימוד התורה, הוא היוצר את השועה. בני ישראל יודעים כי הם מקיימים את רצון ה' בעבודתם, אך בתוך כך הם קוראים לו שיחלץ מן ההסתר ויאפשר להם לפגוש אותו בצורה מרוממת יותר.
כיצד מאפשר פירוש זה להפוך את התורה לשועה? נראה שר' צדוק מבקש לשחזר את העמדה של בני ישראל גם בלימוד התורה, להפוך את המשוואה של הזהר על ראשה – לא רק עבודת הפרך היא סוג של לימוד תורה נסתר, אלא גם בלימוד התורה עצמו יש מימד של הסתר ועבודת פרך שעל הלומד לשאוף להחלץ ממנו. החזרה על הקריאה של בני ישראל היא הדרך להפוך את לימוד התורה לשועה: לא מספיק ללמוד את התורה כביטוי של רצון ה', אלא יש לשלב בלימוד את הקריאה אליו שיתגלה מתוך הסתר זה, להכיר בפער שבין הרצון הגנוז בעמל התורה לבין השכינה המבוקשת. בכך מכיל ר' צדוק בתוך הפעולה של לימוד התורה את המתח החסידי שבין תורה לתפילה.

הסבר זה משלב את הרעיון של התורה כרצון שעלה בתחילת הפסקה, אך מפרש אותו מחדש: הוא אינו מסתפק בקריאה בשמות האל המגולמים בתורה, אלא דורש ללכת אל מעבר לכך ולקרוא להתגלות החורגת מגבולות הלימוד. בתוך כך ר' צדוק גם נסוג מן הנסיגה של הקטע השני, ומעמיד שוב את לימוד התורה עצמו כסוג של תפילה, ואפילו כסוג המובחר ביותר.

אם כן, פסקה קצרה יחסית מציבה שלושה הסברים שונים לקביעה שבה פתחה. השלבים השונים אינם בנויים זה על גב זה כטיעונים מסודרים; הקריאה עוברת ביניהם בלי לאבד את ההקשר הכללי של הדיון, אבל עם תחושה של קיטוע והתחלה חדשה. בפסקה זו ניתן לראות כי המעבר בין החלקים משקף מעבר בין פרשנות של מקורות שונים: החלק הראשון נבנה סביב תיאור התורה כשמות האל; החלק השני נפתח בעקבות דברי הזהר שהתפרשו כשוללים את תיאור התפילה כשועה, דברים שהופיעו כבר קודם לכן אך לא הוצבו כבעיה; החלק השלישי התעלם מהקושי שעליו נבנה החלק שלפניו, ופיתח עמדה חדשה סביב דברי הזהר על שועת בני ישראל במצרים. מעברים כאלה אופייניים לחלק מהדיונים המפותלים של ר' צדוק, בהם ניתן לראות כי המורכבות נוצרת מתוך הנטיה שלו לפרש מגוון רחב של מקורות הנוגעים לנושא הנידון, גם כאשר מקורות אלו מציגים עמדות שונות ואף סותרות.

מעבר לשאלת הסיבה למורכבות, עולה שאלת הפרשנות המתאימה. פסקה כזו אינה מעניקה לנו תשובה אחת ומוחלטת שהטקסט כולו מוביל אליה, כפי שמבקש הקורא הקלאסי של גדמר; נראה כי יש כאן צורך בגישה אחרת. ברצוני לטעון כי את שלימות הטקסט אותה מציב גדמר כתנאי להבנה יש לחפש בטקסטים מסוג זה לא במבט מלמעלה המבקש לסכם את הטקסט כמכלול, אלא בהבנת התנועה המחברת בין השלבים השונים. את הדמיון המשפחתי המחבר בין השלבים השונים של הטקסט יש להבין ע"פ דימוי החבל בו השתמש ויטגנשטיין: הטקסט/החבל מורכב מרצף של סיבים הנשזרים זה בזה, כאשר תמיד ישנו תחום של חפיפה אך אין סיב אחד המלווה אותו לכל אורכו.[27] בניגוד לדמיון שבין בני המשפחה, הרציפות של הטקסט/החבל מתגלה כאשר מלווים אותו לכל אורכו, כאשר עוקבים אחר התנועה שלו. הרציפות החלקית מסיטה את המבט מהחיפוש אחר האמירה המוגדרת אל התנועה של הטקסט והכיוון שהוא נמשך אליו. זיהוי הכיוון הזה ומשמעותו, והבנת האופן שבו הוא חולף בין השלבים השונים, מהווים הבנה של תנועת הטקסט כשלימות.

אדגים הבנה כזו על הפסקה אותה קראנו. פסקה זו ממוקדת יחסית מבחינת הנושא הנידון: מטרתו של הטקסט מוצבת בפתיחה – הניסיון להבין את התורה כסוג של תפילה, מטרה שצומחת הן מהגמרא המכנה את התורה שועה והן מהעיסוק החסידי במתח שבין תורה לתפילה. בחלקיו השונים הטקסט נע בין אפשרויות שונות להבין את המימד התפילתי שבתורה. מהו כיוונה של תנועה זו? ניתן לזהות כיוון זה ביחס שבין התורה כשועה לבין התפילה ה"מקורית". ההשוואה לתפילה מופיעה לראשונה בסוף החלק הראשון, כאשר לימוד התורה המתפקד כקריאה בשם האל מתואר כאחד מ"עשרה לשונות של תפילה". בשלב זה התורה כשועה נכללת תחת התפילה. מיד לאחר מכן, בחלק השני, משתנה היחס והתורה

27 ויטגנשטיין תשס"א, עמ' 66-67.

הופכת לתלויה בתפילה המתקיימת במקביל לה, אחרת ״אין כאן קריאה כלל״, ורק ״תורה שבמקום תפילה נקרא שועה״. החלק השלישי ממשיך לכאורה את הדרישה לצירוף כזה, כאשר הוא מתאר את השועה כקריאה שעולה מתוך עמל התורה, כתוצאה מהפער הגלום בו והתסכול שהוא יוצר. אבל כאן היחס מתהפך: כעת לא התורה נזקקת לתפילה כדי לפרוח למעלה, אלא להיפך - התפילה העולה מתוך התורה מועילה ״יותר מאשר תפילה לבד״.

המעבר בין השלבים השונים בונה את היחס שבין התורה לתפילה כיחס דיאלקטי. אם בתחילה היה נראה שניתן להציב את התורה כמסלול עצמאי של תפילה, בא החלק השני וכפף שוב את התורה אל התפילה. אך התנועה המובילה את הדיון אינה מאפשרת להשאר במצב זה, והיא מובילה לפירוש חדש המהפך את היחסים בתוך צירוף זה, ומעניק לתורה את היכולת להוליך את התפילה אל מעבר לעצמה. במהלך הכללי של הפסקה, היחס שבין הצדדים אינו סימטרי: מטרתו של הדיון היא להעניק לתורה מימד תפילתי, ולסדוק את הדיכוטומיה הברורה שביניהם; אך מהלך זה אינו מתבצע באופן חד-צדדי, אלא באמצעות הכלה של התפילה בתוך התורה. נראה כי הפסקה הגיעה לאיזון המבוקש עם מושג השועה שנוצר בחלק השלישי, אך את משמעותו של איזון זה ניתן להבין רק מתוך תשומת לב למתחים שליוו את תנועתו של הטקסט לכל אורכו.

הקריאה בפסקה זו ממחישה כיצד ניתן להגיע להבנה מלאה של הטקסט למרות המורכבות הגלומה בו, מבלי לצמצם מורכבות זו למסקנה אחידה. הבנתו של טקסט כזה דורשת קריאה המתלווה לתנועה שלו, מתוך תשומת לב לכיוון שהיא מוליכה אליו ולמקום שתופסים השלבים השונים בתוכו. כדי להבין את הטקסט במלואו יש להמנע מלהתמקד בחלקים ממנו בפני עצמם, גם לא בשורה התחתונה שלו. הבנה של הטקסט כשלם במובן שתיאר גדמר אפשרית רק מתוך קריאה המבקשת להכיל את התנועה שבטקסט.

הפרקים הבאים יתבססו בחלקם הגדול על קריאה ביחידות טקסט רחבות מתוך כתביו של ר׳ צדוק, בניסיון ליישם את הגישה שהוצגה כעת בצורה יעילה ויסודית. קריאה כזו מאפשרת להתגבר על הפער שבין החיפוש אחר מענה לשאלה קונקרטית, לבין המורכבות והריבוי שמציג הטקסט. עם זאת, אין כאן דרישה להתיחס תמיד ליחידות הטקסט בשלימותן. כאמור, הטקסטים של ר׳ צדוק אינם נשארים תמיד צמודים לנושא אחד לכל אורכם. גם אם ישנה רציפות בדיון, היא לא תמיד נבנית סביב נושא מרכזי, ולעתים ישנן גלישות לדיונים צדדיים סביב עיסוק בטקסטים ודימויים שעלו בדרך. לכן הפניה אל הטקסט המבקשת אחר מענה בנושא מסוים, דורשת לעתים להתמקד בחלקים מרצף הכתיבה ולא ללוות אותו לכל אורכו. ועם זאת, כפי שנראה, גם בחלקים אלו פעמים רבות ניתן לראות ריבוי ומורכבות הדורשים לעמוד על התנועה ביניהם. זיהויה של תנועה כזו מאפשר להשוות אותה לתנועות דומות העולות מטקסטים אחרים, ולעמוד על משמעותם של דפוסי חשיבה יסודיים בכתביו של ר׳ צדוק.

לאחר הקדמות אלו, הפרק הבא יציג את האופקים התיאורטיים של מושג הזהות שמתוכו אני

פונה לעיון בכתביו של ר' צדוק. המושגים והשאלות המרכיבים אופקים אלו יאפשרו לזהות עמדות וכיוונים בתוך הכתבים הנענים לקריאה זו.

פרק שני: כיוונים בפילוסופיה של הזהות כמבוא לתפיסתו של ר' צדוק

בפרק זה אציג את הרקע איתו אני ניגש לקריאת הטקסט של ר' צדוק. אסקור כמה כיוונים מרכזיים בפילוסופיה של הזהות, בהם ניתן למצוא מושגים, הבחנות ושאלות שישמשו את העיון בנושא הזהות היהודית בכתביו. מטרתה של סקירה זו אינה להעניק תמונה מלאה ומדוייקת של הגישות הנידונות, אלא להציב אותן כנקודות ציון שסביבן יבנה הדיון בכתבי ר' צדוק בהמשך. כיוון שכך, התיאור להלן מבקש לחדד את ההבדלים שבין הגישות ולהצביע על הכיוונים השונים בפיתוח מושג הזהות. לאחר מכן, בפרק הבא, אגש אל העיון בכתבים עצמם.

2.1 תפיסת הזהות הקלאסית

התפיסה הפילוסופית הקלאסית לגבי זהותו של הסובייקט האנושי מתארת אותו כאובייקט שאינו שונה מהותית מאובייקטים אחרים בעולם, גם אם הוא מתואר כנושא תכונות ייחודיות המאפיינות אותו, כמו תבונה או תודעה. ה"אני" מתואר כיסוד סטטי העומד מאחורי הנסיבות המתחלפות, ומתקיים מחוץ להקשרים ההיסטוריים והתרבותיים הריאליים בהם חי האדם.

התפיסה הקלאסית של הזהות מתייחסת לא רק לסובייקט היחיד אלא גם לזהויות קולקטיביות. אלה נתפסות כמהויות משותפות, המונחות בעומק זהותם של הפרטים השונים המשתייכים לקולקטיב. הקולקטיב מתואר לפיכך כבעל זהות קבועה, הבאה לידי ביטוי במיתוסים ובטקסטים המכוננים שלו, באורח החיים הנתפס כאופייני לו ובתכונות המיוחסות לו. למהות המשותפת לכל בני האדם ומבחינה בינם לבין שאר היצורים, מצטרפת כאן המהות הקונקרטית יותר של הקולקטיב. הנחת קיומה של מהות כזו מהווה עוגן משותף העומד "מאחורי" הזהויות הפרטיות של המשתתפים בקולקטיב, מהות הנתפסת כ"עמוקה" ו"אמיתית" יותר ומעניקה תחושת שותפות והמשכיות. מהות זו אינה מושפעת מתהליכים היסטוריים וחברתיים, הנוגעים רק לרובד החיצוני של הזהות ולא לגרעינה הפנימי. הזהות נתפסת בגישה זו כמהות שניתן לתאר את תכונותיה, ומתוך כך לקבוע קריטריונים לשייכות לקולקטיב. ע"פ המונחים שטבע שרמה[28] בעקבות סארטר, ניתן לומר כי גישה זו מאפשרת תפיסה של 'אותנטיות מהותנית': מהותו של הקולקטיב נתונה, ולפיה ניתן להחליט מי בפנים ומי בחוץ, מי נאמן יותר למהות הקולקטיבית ומי פחות.

בתחומי שיח הזהות היהודי לתפיסה הקלאסית מקום מרכזי. ע"פ שגיא,[29] הנטייה של שיח הזהות היהודי אל תפיסה מהותנית נובעת בין השאר מהתפיסה ההלכתית לפיה זהותו היהודית של האדם נקבעת רק לפי המוצא, ללא כל תלות באורח חייו הממשי. כפי שכותב

28 שרמה 2000, עמ' 135.

29 שגיא תשס"ו, עמ' 222-221.

ברופסקי,[30] כל השינויים שיעבור היהודי בימי חייו יעברו עליו כיהודי, שכן עובדת הולדתו לאם יהודיה לעולם אינה משתנה. כתוצאה מכך, נוצרת אנלוגיה בין המוצא היהודי לזהות היהודית: כשם שהגדרת יהדותו של האדם נעשית באופן שאינו תלוי בתודעתו ובקיומו ההיסטורי, כך גם הזהות היהודית נתפסת כמהות קבועה שלאדם ולהיסטוריה אין חלק בעיצובה. אם היהודי נתפס כיש בעולם, כך גם היהדות.

תפיסה זו מביאה לשיח זהות שמטרתו לזהות את הגרעין המהותי והקבוע של היהדות – את האמונות היסודיות, הטקסטים המכוננים, אורח החיים היהודי השלם. מאפיינים אלו יכולים לשמש כקריטריונים להגדרת הזהות היהודית האותנטית ומימושה הראוי. אבל גם אם מניחים אנלוגיה בין המוצא לזהות, עדיין נותרת פתוחה שאלת היחס ביניהם: הקשר בין זיהוי אדם מסוים כיהודי ע"פ מוצאו לבין הגדרת הקשר שלו לזהות היהודית. כפי שנראה, שאלה זו עומדת במרכז הדיון של ר' צדוק על הזהות היהודית.

2.2 תפיסת הזהות ההגליאנית

כמו בתפיסה הקלאסית, גם הגל רואה דמיון בין הזהות האנושית לזהותם של שאר הנמצאים בעולם, אך הפעם בכיוון ההפוך – הוא מייחס להוויה כולה תכונות של סובייקט.[31] שלא כמו בתפיסה הקלאסית, הסובייקט של הגל אינו עצם סטטי המזוהה ע"פ תכונות קבועות. הסובייקט מגלה את מהותו רק בסיומו של תהליך מימוש עצמי: "האמיתי הוא ההתהוות של עצמו, העיגול שסופו מונח בו מראש כתכליתו ומהווה את ראשיתו, ואשר אינו ממשי אלא באמצעות פיתוחו וסופו", "ולא שום אחדות מקורית או בלתי אמצעית בתור כזו".[32]

התנועה של התממשות הסובייקט מפנימה לתוך מושג הזהות את הדינמיות של הקיום ההיסטורי, במקום להפריד ביניהם כמו בתפיסה הקלאסית. הזהות אינה מונחת מראש, מחוץ לקיום הממשי, אלא מתגלה מתוך התנועה המתרחשת בקיום עצמו. קיום זה אינו רצף של אירועים מקריים, אלא מימוש של הזהות המביאה את עצמה אל תכליתה.

התנועה נדרשת למימושה של הזהות, כיוון שעבור הגל זהותו של הסובייקט מתגלה בפעולה של זיהוי עצמי, רפלקסיה של התודעה על עצמה.[33] הסובייקט אינו זהה לעצמו כמצב נתון, אך גם אינו מכיר את עצמו מתוך עצמו. הוא מגיע לתודעה עצמית דרך הפנייה אל האחרות שמחוצה לו, בתהליך בו הוא חורג מעצמו אל המנוגד לו ומזהה את עצמו באמצעותו.[34]

תנועה זו מונעת ע"י תשוקה - "Self-Consciousness is the state of desire in general".[35]

כפי שהגל מסביר שם, לתשוקה של הסובייקט יש תמיד מושא כפול: היא פונה הן אל מה

---

30 ברופסקי 1993, עמ' 39-38.

31 הגל 1996, עמ' 85.

32 שם, עמ' 90.

33 יובל 1996, עמ' 18.

34 שם, עמ' 19.

35 הגל 1949, עמ' 220.

שמחוצה לה והן אל עצמה, ומבקשת את החיבור בין שניהם. הסובייקט ההגליאני משתוקק לזהות, לידיעה עצמית, אך אינו יכול להגיע אליה באופן ישיר. זהותו תתגלה לו רק כשיחזור אל עצמו מתוך שלל ההבדלים והאחרויות איתם הוא בא במגע בתנועתו בעולם. התשוקה מופנית תמיד בתחילה אל מה שנתפס כמושא חיצוני, משהו אחר מהסובייקט כפי שהוא נתפס כעת, בתנועה של שלילה עצמית. אך תנועה זו מלווה בתנועה של חזרה, שלילת השלילה, שבה מזהה הסובייקט את עצמו עם מה שנתפס בתחילה כחיצוני לו.[36] זוהי הדיאלקטיקה ההגליאנית, שבה המפגש עם הניגוד אינו מביא להתנגשות אלא לשימה-לעל, לשיבה אל נקודת המוצא ברמה גבוהה יותר המכילה בתוכה גם את הצד המנוגד.[37]

בתנועה זו נוצרת תפיסת חדשה של הסובייקט, המכיל בתוכו את המנוגד לו לא דרך מחיקת אחרותו אלא דרך הפנמתה, דרך כינון תפיסת סובייקט המכילה בתוכה את הניגוד עצמו. התנועה של הסובייקט ההגליאני חותרת להתגבר על כל ניגוד, להפנים בתוכה כל אחרות.[38] הפער מעורר את התשוקה אל האחר, אך תשוקה זו היא בה בעת תשוקה לזהות רחבה יותר, חתירה אל עבר זהות טוטלית שדבר אינו חיצוני לה ובה מתגלה המוחלט.[39]

הדינמיות של תפיסת הזהות ההגליאנית מקשה על תיאורה בשפה.[40] לפי הגל, המבנה הרגיל של השפה מתאים לנושא בעל זהות קבועה, אליו יכולים להצטרף נשואים שונים הנתפסים כחיצוניים לו. מבחינה זו מבנה השפה משקף את תפיסת הזהות הקלאסית, בה הזהות היא יסוד קבוע שאליו מצטרפות תכונות מקריות. הסובייקט ההגליאני, לעומת זאת, אינו יכול להיות מתואר כנושא קבוע הניצב בנפרד מנשואיו, כיוון שהוא נמצא תמיד בתנועה לקראת הזדהות עם כל מה שנתפס כחיצוני לו. הסובייקט לעולם אינו ניצב כמושא שאפשר לדבר עליו; התנועה שלו צריכה להשתקף כתנועה בתוך השפה המתייחסת אליו, דרישה אותה מנסה הגל לממש בכתביו בדרכים שונות.[41] התהליך של מימוש הזהות מתבטא כתנועה בתוך המושגים המשמשים לתיאורה, מושגים שמשמעותם משתנה ומתבררת במשך תהליך זה. לכן תפיסת הסובייקט ההגליאנית מעצבת גם שיח זהות שונה, מורכב יותר מהשיח המשמש לתיאור הזהות בתפיסה הקלאסית. מטרתו של שיח זה היא לחשוף את הזהות כפי שהיא מתגלה במהלך ההיסטוריה. דוגמא לניתוח כזה של הזהות היהודית הוא ספרו של נחמן קרוכמל "מורה נבוכי הזמן",[42] המעניק פירוש היסטוריוסופי ברוח הגליאנית להיסטוריה של עם ישראל. בפרקים הבאים נראה כי תפיסתו של ר' צדוק קרובה לזו של הגל מבחינות רבות ונבדלת ממנה באחרות, ונעמוד על משמעותם של הדמיון וההבדל.

---

36 באטלר 1987, עמ' 7-8.

37 יובל 1996, עמ' 35-36.

38 שם, 21-22.

39 שם, עמ' 6.

40 הגל 1996 עמ' 168-174, יובל תשל"ה עמ' 75-81, באטלר 1987 עמ' 17-18.

41 על כך ראה יובל תשל"ה, שם.

42 קרוכמל 2010.

2.3 תפיסת הזהות האקזיסטנציאליסטית

בדומה לסובייקט ההגליאני, גם תפיסת הזהות האקזיסטנציאליסטית מדגישה את הדינמיות של הזהות והקשר שלה לתודעה העצמית. אך בשונה מהגל, תפיסה זו מדגישה את המתח והפער שבין היחיד לסביבתו. הסובייקט ההגליאני יכול להזדהות עם הסובב אותו, כיוון שהוא מזהה את עצמו כחלק ממכלול רחב יותר. לפי הגל, היחיד יכול לבנות את זהותו רק מתוך השתלבותו במערכות הכלליות שסביבו, כחלק מהמהלך ההיסטורי הגדול של התממשות הרוח.[43] לעומת זאת, האקזיסטנציאליזם זיהה ביחיד יסוד החורג מכל הקשר היסטורי. בשונה מהפילוסופיה של הגל, ששאפה להתגבר על הפער שבין היחיד לחברה,[44] הוגים אקזיסטנציאליסטיים הדגישו את חריפותו של פער זה ואת היותו מהותי לזהותו של האדם. החריגה מההקשר הנתון אינה רק שלב בתהליך היסטורי דיאלקטי, אלא תכונה מהותית לתודעה האנושית. האדם אינו מוצא את זהותו מתוך השתלבות בהקשר ההיסטורי והחברתי והזדהות איתו, אלא מתוך בחירותיו והיחס שהוא קובע כלפי הקשר זה. מהותו של האדם אינה מתממשת בקיום ההיסטורי שלו כפי שתיאר הגל, אלא מונחת בחריגות המהותית שלו, בהכרח שלו ליצור את זהותו אל מול סביבתו.

כפי שציין שגיא,[45] בתפיסתו של היידגר האדם ניצב כנגד העולם, ניגוד היוצר חוויות של אימה, זרות וחוסר משמעות. ניגוד זו לא נועד לבוא לידי תיווך, אלא להביא את האדם להכרה בזרותו המהותית, ולנטילת אחריות אישית על חייו ומשמעותם. בכך הופכים החברה וההקשר ההיסטורי לגורם המרכזי המנכר את האדם מעצמו ומעוות את תפיסתו העצמית. אמנם היידגר מכיר בכך שבחירותיו של האדם מוגבלות ע״י ההקשר בו הוא נתון, ואי אפשר לייחס לו חירות אינסופית.[46] אך גם אם ההקשר מגביל את האפשרויות, הזהות האותנטית[47] תלויה בכך שהבחירה תיעשה מתוך תודעה של חירות ולא של כבילות, כשיבה אל הנתון מתוך הזרות המהותית.

סארטר הדגיש את המרכזיות של החריגה בזהותו של האדם. בתפיסתו האני מתקיים רק בתוך תנועה של טרנסצנדנציה עצמית, זהותו נקבעת רק מתוך הקיום הממשי שלו בעולם, בלי כל תלות בנתון קודם כלשהו.[48] האדם אינו מממש בקיומו מהות נתונה כלשהי, גם אינו חורג מעצמו על מנת לשוב אליו לאחר מכן כמו בתנועה המעגלית של הסובייקט ההגליאני; ע״פ סארטר החריגה אינה שלב ביניים אלא מצב תמידי. זהותו של האדם אינה תלויה בדבר הקודם לקיומו, לא בטבע האנושי האוניברסלי ולא בהקשר התרבותי המקומי. האדם כפוי

43 יובל 1996, עמ׳ 40.

44 איפרגן אף הציג קריאה של מכלול הפילוסופיה ההגליאנית מנקודת מבט המציבה בבסיסה את בעיית הניכור החברתי (איפרגן תש״ע).

45 שגיא תשס״ו, עמ׳ 58-57.

46 היידגר 1962, עמ׳ 182-181.

47 במושגים של סארטר שהוזכרו לעיל (פיסקה 1.1), זוהי אותנטיות אקזיסטנציאליסטית ולא מהותנית: הכרה בתנאים ההיסטוריים המתנים את מצבו של האדם, אך גם הכרה ביכולתו לבחור בהם.

48 סארטר 1977, עמ׳ 46.

לחרוג מההקשרים בהם הוא נתון וליצור את עצמו בעצמו, לבחור את דרכו מעמדה הניצבת תמיד אל מול האפשרויות הנתונות בפניו. את משמעות חייו וזהותו הוא חייב להעניק לעצמו, והוא אינו יכול להסתמך בכך על טבע, מהות או מסורת כלשהם, שכן כל אלו יהפכו לחלק ממנו רק אם יבחר בהם.[49]

לדיון זה הקשרים דתיים שונים, הנוגעים גם לכתביו של ר' צדוק. סארטר ראה את תפיסתו כ"ניסיון להסיק מסקנות נחרצות מעמדה אתאיסטית עקיבה".[50] אם אין אלהים ונשמה נצחית, אין כל מהות פנימית או חיצונית שהאדם נדרש לממש בחייו, ועל כל אחד מוטל ליצור את זהותו בעצמו. לעומתו, קירקגור ראה בחירות ובחריגה של היחיד מכל מכלול את המימד האלוהי האינסופי שבו. כאשר האדם מצליח לממש את יחידותו בחריגה מכל הקשר חברתי או מוסרי, הוא מגלה בכך דווקא את האמונה הדתית בטהרתה.[51] עמדות אלו מבטאות את ההבדל בין אקזיסטנציאליזם אתאיסטי לאקזיסטנציאליזם דתי: האקזיסטנציאליזם האתאיסטי דוחה כל תלות בין זהותו של האדם לבין מהות הקודמת לבחירתו, אלוהית או אנושית. האקזיסטנציאליזם הדתי לעומת זאת רואה את האדם כמי שפוגש את אלוהים כאשר הוא מממש את זהותו הייחודית, כאשר הוא בוחר בהתגלות האישית שהוא מוצא בעצמו מחוץ לדת הכללית והממוסדת.

2.3.1 זהות יהודית אקזיסטנציאליסטית

סארטר עצמו הציע גם תיאור אקזיסטנציאליסטי של הזהות היהודית. בספרו 'הרהורים בשאלה היהודית'[52] הוא מנתח שלוש עמדות ביחס לזהות היהודית: זו של האנטישמי, זו של היהודי הלא-אותנטי וזו של היהודי האותנטי. האנטישמי רואה את הזהות היהודית באופן דומה לתפיסה הקלאסית – זוהי מהות נתונה המתקיימת אצל כל מי שמוצאו יהודי, ומנותקת באופן טוטלי מהזהות הלאומית של העמים הסובבים אותו. מהות זו נתפסת באופן לא-רציונלי שאינו ניתן לתיאור, וטבועה בכל דבר שהיהודי עושה; גם אם ינסה לאמץ את ההקשר התרבותי בו הוא חי הוא לעולם לא יוכל לחמוק מיהדותו.[53] תגובתו של היהודי הלא-אותנטי לעמדה זו היא ניסיון לחמוק מהזהות המיוחסת לו, באמצעות אימוץ עמדה רציונלית ואוניברסלית המתכחשת לזהותו היהודית.[54] היהודי האותנטי לעומת זאת, מאמץ את היהדות כמאפיין מרכזי של זהותו, אך בפרשנות אקזיסטנציאליסטית: הזהות אינה מהות מטפיזית אלא מצב היסטורי בו הוא נתון, כתוצאה מהיחס האנטישמי של סביבתו. האותנטיות מתבטאת בהכרה במצב זה ובמימוש החירות מתוכו. היהדות כמצב מתוארת כחסרת כל תוכן קונקרטי, שכן לטענתו של סארטר ליהדות אין כל תוכן אחיד המשותף לכל

49 סארטר תשמ"ח, עמ' 13-14

50 סארטר תשמ"ח, עמ' 48.

51 קירקגור תשס"ז עמ' 58-59, שגיא תשנ"ו עמ'55-59.

52 סארטר תשל"ח.

53 שם, עמ' 15-22.

54 שם, עמ' 54-76.

הופעותיה.[55] אם האנטישמי תיאר את הזהות היהודית כמהות מטפיזית הטבועה בכל הופעות הקיום היהודי הקונקרטי, סארטר מתאר אותה כמצב היסטורי חסר כל תוכן משל עצמו, הנתון ליחיד שיעצב אותה בבחירותיו. אדם אינו נולד יהודי אלא נעשה כזה מכוחו של המבט של האחרים עליו;[56] כיוון שכך, יהדותו אינה תוכן שטבוע בו או מסור לו, היא ריקה וחסרת-פשר כמו מבטו של האנטישמי.

תיאור אקזיסטנציאליסטי נוסף של הזהות היהודית ניתן למצוא בכתביו של י״ח ברנר, כפי שהראה שגיא.[57] בהתאם לגישה האקזיסטנציאליסטית, ברנר מתאר את היהדות כמצב שהיהודי מוצא את עצמו בתוכו, מושלכות שהיא עובדה נתונה ולא בחירה אישית; ובדומה לסארטר, גם אצל ברנר היהדות אינה אידאה או מסורת בעלת תוכן ייחודי, אלא רק עובדה נוקשה וחסרת משמעות.[58] סארטר הגיע לתיאור זה כיוון שתלה את הזהות היהודית במבטו של האנטישמי בלבד, ברנר מגיע אליו באמצעות הפרדה בין הרציפות הגנאולוגית היהודית והקולקטיב המבוסס עליה, הנתפסים כעובדה קיומית יסודית, לבין התוכן התרבותי של הזהות שאינו אלא אידאה קונטינגנטית.[59]

כפי שכתב שגיא,[60] בהבחנה זו ברנר חזר על מהלך שנעשה בשיח הזהות המסורתי בעתות משבר, מהלך שבו הוענקה עדיפות למוצא היהודי בכינון הזהות על פני ההמשכיות התרבותית, כמו בקביעה לפיה ״ישראל אע״פ שחטא ישראל הוא״.[61] ברנר העניק למהלך זה פירוש אקזיסטנציאליסטי: הוא ראה נתק מוחלט בין העבר התרבותי הדתי לבין ההווה החילוני, אך ביסס את הזהות היהודית על רציפות הקיום היהודי הגנאולוגי. קיום זה הוא חסר משמעות מטבעו, כמו כל קיום אנושי; הוא מהווה רק תביעה אל האדם שיבחר בו ויעניק לו משמעות בחייו. יהודים נולדים כיהודים בעל-כורחם, אך עליהם לבחור בזהותם ולמלא אותה בתוכן באמצעות יצירת חיים משותפים. את המתח היסודי הזה בין ההכרחיות של המוצא לבין יכולתו של הפרט להעניק לו משמעות בקיומו הממשי נמצא גם בכתביו של ר׳ צדוק.

בתיאורים אלו ניתן לראות כיצד תפיסת הזהות האקזיסטנציאליסטית מנתקת את האדם מהקשר תרבותי קונקרטי כלשהו, אותו היא רואה כעובדה ריקה וכפויה בלבד. כדי לשמר את ההפרדה בין האדם הקונקרטי לבין ההקשר התרבותי היהודי נדרשו הן סארטר והן ברנר לרוקן את הזהות היהודית מתוכן כלשהו, ולראות בה מצב חברתי או ביולוגי שרק הקיום היהודי הממשי יוכל ליצוק בו תוכן.[62] כנגד תיאור זה של היהדות ושל הקיום היהודי יוצאת

55 שם, עמ׳ 37-41.

56 שם, עמ׳ 42.

57 שגיא תשס״ז.

58 שם, עמ׳ 156-158.

59 שם, עמ׳ 160-161, 185-186.

60 שם, עמ׳ 254-256.

61 בבלי, סנהדרין מד ע״א. על השימוש במימרא זו בקביעת היחס בין המוצא היהודי לשמירת ההלכה ראה כ״ץ תשמ״ד, עמ׳ 255-269.

62 דוגמא למהלך דומה ניתן לראות בספרו של אלן פינקלקראוט (פינקלקראוט 1994): עבורו הזהות היהודית היא

2.4 תפיסת הזהות התרבותית

התפיסה האקזיסטנציאליסטית מיקדה אמנם את המבט בקיום ההיסטורי הממשי של האדם, ודחתה את תליית הזהות במהות הקודמת לו; ועם זאת, תפיסה זו עדיין רואה את קיומו של האדם כחורג מעבר להקשר בו הוא נתון. ההקשר התרבותי וההיסטורי כפוי על האדם, אך תמיד קיימת בו היכולת להתבונן בו מבחוץ ולשוב אליו מתוך חירות.

כנגד כך טוען טיילור כי זהו תיאור שגוי של החירות והקיום האנושיים.[63] האדם אינו מתבונן על ההקשר התרבותי בו הוא נתון מנקודת מבט מנותקת ועצמאית לחלוטין; מבט כזה משקף מצב של ניכור מוחלט שאיננו תיאור הולם לקיום האנושי. לא ניתן לתאר בחירה בלי פנייה להערכות כלשהן, הערכות שמעוגנות בזהותו של האדם הבוחר. מימד בסיסי של הזהות האנושית הוא היכולת להעריך את המציאות הפנימית והחיצונית לפי סולם ערכים מסוים, אותו לומד האדם מסביבתו. נקודת המבט הא-היסטורית שמתארים האקזיסטנציאליסטים אינה משקפת את הקיום האנושי, שכן האדם מתקיים ופועל לפני הכל מתוך ההקשרים התרבותיים בהם הוא נתון.

תפיסת הזהות התרבותית רואה את האדם כנתון לחלוטין בהקשרים התרבותיים, ההיסטוריים והחברתיים בהם הוא חי.[64] הזהות אינה יסוד סטטי כמו בתפיסה הקלאסית; היא משתנה ומתעצבת באופן בלתי פוסק במהלך חייו של האדם, מתוך האינטראקציה שלו עם הגורמים השונים המרכיבים את הסביבה הממשית בה הוא חי. הזהות אינה נתון אלא סיפור שהאדם מספר על עצמו, וכדרכם של סיפורים היא משלבת בתוכה עובדות היסטוריות והמצאות בדיוניות תוך עיבוד והתאמה למסגרת הנרטיבית. מלאכת טווית סיפור הזהות היא תהליך הנמשך לאורך כל חיי האדם, וכל פעם ניתן לספר אותו באופן אחר. מעבר לכך, זהותו של כל יחיד מתעצבת מתוך מגוון של סיפורים, שהיחסים ביניהם והמשקל היחסי של כל אחד מהם נתונים למשא ומתן ופתוחים לשינוי. בתפיסה זו הזהות אינה גרעין פנימי או היסטורי אותו יש לחשוף, אלא תהליך של יצירה מתמשכת. עם זאת, זוהי אינה יצירתו של הסובייקט בן-החורין המצוי מחוץ להיסטוריה; החומרים מהם מורכב הסיפור והאופן בו הוא נוצר מושפעים מההקשר בו חי האדם, ומהווים בעצמם ביטוי לפרקטיקות חברתיות של עיצוב זהות.

תפיסה זו חומקת מהניגוד החד שבין חירות לנתון המאפיין את התפיסה האקזיסטנציאליסטית. ועם זאת, העובדה שהזהות מתעצבת כולה בתוך הקשר תרבותי וההיסטורי לא הופכת את האדם לתוצר סטטי של מערכת דטרמיניסטית. ע"פ טיילור, הטעם

חסרת תוכן קונקרטי בשל הנתק שיצרה השואה, נתק שהופך את יצירת הזהות למשימה אקזיסטנציאליסטית בסגנון סרטריאני.

63 טיילור 1985, עמ' 43-15.

64 שגיא תשס"ו, עמ' 218-217. תפיסה זו מכונה שם "קונסטרוקציוניסטית".

לכך הוא היותו של האדם "חיה המפרשת את עצמה".[65] כאמור, חלק מהותי מקיומו של האדם הוא המודעות לאופנים בהם הוא מעריך את המציאות והיכולת לשפוט אותם, אך שיפוט זה אינו נעשה מעמדה של חירות מוחלטת אלא בהשפעתן של מערכות ערכים אחרות. שינוי הוא אפשרי, ואפילו העמדות הבסיסיות של האדם אינן חסינות מפני ביקורת; אך שינוי זה מתרחש לא כתנועה של שלילה עצמית מוחלטת אלא כפרשנות מחודשת על בסיס קטגוריות חדשות, הלקוחות אף הן ממרחב הקיום הממשי.[66]

תהליך זה מתרחש גם בתחום הזהות הקולקטיבית. תפיסה תרבותית של זהויות קולקטיביות מניחה כי הן נתונות לתנועה מתמדת של שינוי, המתרחש בתוך ההיסטוריה באמצעות האינטראקציות הנוצרות במהלכה. לזהות הקולקטיבית אין יסוד קבוע המהווה את זהותה, היא נוצרת כל העת מתוך פרשנות המושפעת הן מתפיסות קודמות של זהות זו והן מהמפגש עם אפשרויות קיום אחרות במרחב ההיסטורי הנוכחי. הול ניסח זאת כך:

> **זהויות היסטוריות באות ממקום כלשהו. יש להן היסטוריה, אך בדומה לכל דבר שהוא היסטורי, הן עוברות טרנספורמציות מתמידות. הן רחוקות מלהיות קבועות באופן נצחי בעבר מהותי כלשהו, הן נתונות למשחק המתמיד של ההיסטוריה, התרבות והכוח.**[67]

ניתן לראות בתפיסה זו פיתוח של התפיסה ההגליאנית.[68] כפי שטען הגל, ובניגוד לתפיסה האקזיסטנציאליסטית, התפיסה התרבותית ממקמת את הזהות במפגש שבין היחיד לחברה, בין הפרטי לכללי. גם כאן היחיד בונה את זהותו מתוך השתלבותו במעגלים הרחבים יותר הסובבים אותו, וגם כאן הזהות היא תוצר של סינתזה ודיאלוג ולא של קרע וניכור תמידיים. אך התפיסה התרבותית חסרה את ההקשר המטפיזי בו נטועה תפיסתו של הגל: בתפיסה זו ההתפתחות ההיסטורית של הזהות אינה מונעת בידי הכרח פנימי כלשהו, היא אינה מעגל שתכליתו מתחברת לראשיתו. להיסטוריה אין יעד נתון מראש, לכן היא גם אינה מובילה לזהות טוטלית שתכיל את כל ההבדלים. לא כל ניגוד מוביל לסינתזה, והדיאלוג בין התרבויות השונות אינו מוביל בהכרח לאיחודן. בהעדרה של המסגרת המטפיזית, שיח הזהות של התפיסה התרבותית מתנסח באופן מינורי יותר, בלי הניגודים הדרמטיים והשאיפות הטוטליות המאפיינות את התפיסה ההגליאנית. מה שהיה עבור הגל מבנה התגלות הרוח בהיסטוריה האוניברסלית, נתפס כעת כדינמיקה קונטינגנטית של מגוון תרבויות פרטיקולריות. הבחנה זו תשמש אותנו בקריאת הדיונים של ר' צדוק.

---

65 טיילור 1985, עמ' 75-45.

66 שם, עמ' 43-15.

67 הול 1990, מובא אצל שגיא תשס"ו, עמ' 218.

68 צ'רלס טיילור הציג בספריו את התפיסה התרבותית כמושפעת מהגותו של הגל. ראה טיילור 1985, עמ' 96-77, וכן טיילור 1979, 134-125, 169-154. דוגמא לעיבוד רעיונות הגליאניים לתפיסת זהות תרבותית ניתן לראות בשימוש של אחד-העם במושג "רוח האומה". על כך ראה חבלין 2001, עמ' 110-106.

2.4.1 תפיסת הזהות התרבותית בין רציפות לשבר

ההשוואה לתפיסה ההגליאנית מעלה הבחנה נוספת בין גישות שונות בתפיסה התרבותית. התיאור לעיל מתאים לגישה אותה כינה שגיא "קונסטרוקציוניזם מתון".[69] גישה זו מניחה כי מלבד במצבים חריגים, הדינמיות של הזהות שומרת על רציפות בין השלבים השונים. גם אם ההתפתחות של הזהות אינה משקפת יסוד קבוע כמו בתפיסה הקלאסית, או מממשת תבנית פנימית כמו בתפיסה ההגליאנית, אפשר עדיין ליחס לה דמיון משפחתי כפי שויטגנשטיין תיאר אותו: רצף של מרכיבים שונים היוצרים זיקה בין כל שלב לזה שאחריו.[70] דמיון משפחתי זה מעניק משמעות לדיבור על זהות מסוימת, למרות הגמישות האופיינית למושג זה בתפיסה התרבותית. הדמיון המשפחתי נוטל כאן את מקומה של השימה-לעל ההגליאנית כמושג המאפשר לדבר על זהות המתקיימת מעבר להבדלים.

בניגוד לכך, הגישה אותה מכנה שגיא "קונסטרוקציוניזם חזק"[71] מניחה כי אין כל קשר בין הסיפורים השונים המעצבים את הזהות הפרטית והקולקטיבית; יחידים וקבוצות מספרים על עצמם סיפורים שונים בתקופות שונות, ואף סיפורים שונים בו-זמנית בהקשרי קיום שונים. ע"פ תפיסה זו, היעדרו של גרעין זהות קבוע מביא לפירוק מוחלט של מושג הזהות הקלאסי, שאת מקומו תופסים ההשתנות וההבדל.[72] תיאור זה מתנתק לגמרי מהמושגים ההגליאניים כיוון שהוא אינו מותיר מקום כלל להצבה של ניגודים ותיווכם, והתנועה המתונה מתחלפת בהתרוצצות חסרת כיוון ורצף.[73]

תיאור אחר של זהות לא-קוהרנטית מתבסס על מושג האחרות. לפי תפיסה זו, המתבטאת באופנים שונים בפסיכואנליזה הלאקאניאנית, בפילוסופיות של לוינס ודרידה ובהגות הפוסט-קולוניאליסטית, הזהות האנושית תמיד מאותגרת מתוך עצמה ע"י יסודות זרים שאינם ניתנים להטמעה. מקורה של אחרות זו עשוי להיות (בהתאמה) קיומו של הלא-מודע, המפגש עם פניו של האחר, הפער הטבוע במערכי הייצוג או ההתערבבות הבלתי-נמנעת של תרבויות שונות; כך או כך, המתח שבין זהות לאחרות אינו ניתן לפתרון פשוט והרמוני. אפשר לראות בתפיסה זו עיבוד מחודש של הקרע האקזיסטנציאליסטי, החוצה כעת לא את היחיד מסביבתו אלא את הזהות עצמה: כשם שהאקזיסטנציאליסטים דחו את הסינתזה ההגליאנית בין היחיד לחברה, כך עומדת תפיסה זו על הכרחיותו של הקרע בתוך כל זהות שהיא, פרטית או קולקטיבית. הדגש בגישה זו אינו על קיומו האותנטי של היחיד, אלא על ראיית הזרות כחלק הכרחי מהזהות האנושית. רולניק תיאר עמדה זו בהקשר של הפסיכואנליזה הפרוידיאנית:

> הפרדוקס המגולם בתפישת הזהות הפרוידיאנית נובע מאי-היכולת של הזהות השלמה

---

69 שגיא תשס"ו, עמ' 218.

70 ויטגנשטיין 1994, סעיף 67. שגיא שם, עמ' 232.

71 שגיא שם.

72 דלז 1994.

73 שם עמ' ixx, באטלר 1987, 211-208.

והאינטגרטיבית להיות מושגת באמצעות החיפוש אחר הדומה, אלא דווקא על ידי הכלתם של כל המרכיבים הזרים, השונים, המעיקים והבלתי נעימים בתוך גבולות האני. במילים אחרות, הזהות היא נחלתם של אלה המוכנים להחיל את מושג הזהות גם על אותם אלמנטים תרבותיים ורגשיים החותרים ללא הרף תחת תחושת הזהות. הזהות תתכן רק אם נכיר בנוכחותו של הזר (או האחר) בתוכנו.[74]

2.4.2 זהות יהודית תרבותית

בשיח הזהות היהודית ניתן למצוא ביטוי לגישות השונות בתפיסת הזהות התרבותית. הגותו של אחד-העם היא ביטוי לתפיסה תרבותית של הזהות היהודית, בגישה של קונסטרוקציוניזם מתון. אחד-העם הדגיש את מרכזיותה של התרבות בזהות האנושית בכלל והיהודית בפרט, וקרא להתחדשות היהדות מתוך חיבור דינמי למסורת.[75] בתפיסה זו, הזהות היהודית מתעצבת מתוך הדיאלוג הפרשני בין ההווה לעבר, דיאלוג בו נשמר האיזון בין רציפות לשינוי.

ניתן למצוא תיאורים של זהות יהודית גם בגישה הקונסטרוקציוניסטית החזקה. גורדון בירן סוקר את תפיסתו של דלז, המציג התנגדות רדיקלית למושג הזהות, ומתאר את מקומה של היהדות בתיאור שלו.[76] היהדות כאן אינה דגם של זהות שיש לקבל או מסורת שיש לקיים איתה דיאלוג, אלא פתח לתנועה של התחמקות מכל זהות. דלז קורא כל אדם לתנועה של "היעשות יהודי", תנועה שבה השוליות ההיסטורית של הזהות היהודית משמשת כסדק במרחב הזהויות ההומוגני, סדק דרכו אפשר לחמוק לקיום שאינו כפוף להגדרת זהות כלשהי.

אריק סנטנר הציע תיאור של הזהות היהודית המדגיש את המתח הפנימי בין זהות לאחרות. מתוך קריאה בפרויד ברוזנצוויג הוא מציע עמדה לפיה הזהות היהודית מתייחדת בכך שהיא חושפת את הזרות והתלישות המערערים על כל זהות אנושית.[77] הזהות היהודית אינה מבוססת על תרבות קונקרטית אלא על עודף, על שארית, על ההכרה בחוסר האיזון הפנימי המהותי לקיום האנושי. היהודים אינם חלק מההיסטוריה של העמים והזהויות, אך גם אינם מתקיימים מחוצה לה, באיזה 'מקום אחר'; הקיום היהודי מבטא את החיצוניות שבתוך הקיום ההיסטורי עצמו.[78]

---

74 רולניק 2005, עמ' 86. ניסוח חריף יותר של הצורך לשמר את המגע בין הזהות לאחרות ניתן למצוא אצל ג'ודית באטלר: "ובעת שכל זאת יכול להיראות כאלימות ההכרחית והמייסדת של כל משטר-אמת, חשוב להתנגד לאותה מחווה תיאורטית של פאתוס, המאשרת בפשטות את ההדרות ככורח העצוב של הסימון. המשימה היא להתוות מחדש "חוץ" חיוני זה כאופק עתידי, שבו מתקיים תהליך תמידי של התגברות על אלימות ההדרה" (באטלר 2006, עמ' 468).

75 חבלין 2001. תיאור פילוסופי של שיח זהות יהודית תרבותית אפשר למצוא גם אצל שגיא תשס"א, עמ' 235-228.

76 בירן 1993, עמ' 340-338.

77 סנטנר 2005, 138-113.

78 לתפיסה דומה של הזהות היהודית אצל דרידה, ראה עפרת 2008. גם ליוטר (1990) תיאר את "היהודים" באופן דומה. ניתן לראות כיצד במפנה הפוסט-מודרני תכונות כמו תלישות, כפיפות ואטימות שיוחסו ליהודים וליהדות ונתפסו כשליליות, מקבלות ערך חיובי כך שהיהדות הופכת לאידאל של זהות מורכבת. על כך ראה המרשלג 2010. לביקורת על עמדה זו אצל ליוטר ראה בן-נפתלי 1996.

כאמור לעיל, ישנו דמיון בין תיאורים אלה לבין התיאורים האקזיסטנציאליסטיים, אלא שכאן הדגש עובר מהחירות של העצמיות הנבדלת אל הזרות והשבר הפנימיים. ניתן לראות הבחנה זו בדבריו של סנטנר:

> המשהו הסגולי הזה שרוזנצוויג מכנה העצמיות (המטא-אתית), המתנגד לזיהוי סוגי ואין לו מקבילה כללית, אינו איזה אני אחר, מהותי יותר מעבר לאישיות, כלומר אינו איזה אני אמיתי המסגל מרחק, נניח, מתפקידיה החברתיים של האישיות; אלא הוא **פער** בסדרת הזיהויים המהווים את האני.[79]

בדומה לכך, גם הזהות היהודית ממוקדת "במה שנשאר בעודף, מה שמתמיד/מתעקש מעבר לחיוויים המבחינים עם היסטורי מעמים היסטוריים אחרים".[80]

2.5 בין היהודים ליהדות - מקומו של המוצא בזהות היהודית

כפי שנראה בפרק הבא, במרכזה של תפיסת הזהות היהודית של ר' צדוק עומד הדיון במשמעותו של המוצא היהודי. לכן אסכם כעת את סקירת תפיסות הזהות השונות באמצעות עיון במקומות השונים שהן מיעדות למוצא במסגרת הזהות היהודית. סיכום זה יאפשר להוביל את הדיון לעמדתו הייחודית של ר' צדוק בנושא זה.

על מה אנחנו מדברים כאשר אנו מדברים על זהות יהודית? האם אנו פונים אל הטקסטים, הפרקטיקות והערכים אותם אנו מזהים כיהודיים, או אל בני האדם המזוהים כיהודים על פי מוצאם? איזו משמעות יכול המוצא היהודי לקבל בתוך שיח הזהות? למרות שהנחת המוצא המשותף מצויה בתרבויות רבות, נראה כי בשיח הזהות היהודית מקבלת שאלה זו תוקף מיוחד, בשל המקום המרכזי המיוחס למוצא בתפיסה המסורתית. התפיסה ההלכתית לפיה "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" מאפשרת לזהות אדם מסוים כיהודי רק לפי מוצאו, במנותק מכל קשר ליהדות כדת או כמטען תרבותי. במונחים של זוהר ושגיא[81] ניתן לומר כי הרובד האתני של הזהות, המזוהה עם המוצא בהגדרתו ההלכתית, מקבל עדיפות על פני הרובד הדתי, המבוסס על קיום הפרקטיקות הדתיות, והרובד הקונפסיונלי, שעניינו קבלת מה שנתפס כאמונת ישראל.

אך מעבר לכך, הקביעה כי "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" גם מציבה ניגוד בין המוצא לבין החטא, בין ההבחנה האתנית להבחנה הדתית, ובכך מראה כיצד המרכזיות של המוצא יוצרת פוטנציאל למתח פנימי בין מרכיבי הזהות השונים. המוצא אינו רק פריט אחד ברשימה של מרכיבי הזהות, כמו למשל בתיאור הלאומיות האתנית של סמית,[82] לפיו היא מורכבת

79 שם, עמ' 85.

80 שם, עמ' 121.

81 זוהר ושגיא תש"ס.

82 סמית 1988, עמ' 9.

ממיתוס של מוצא משותף, זכרונות היסטוריים משותפים, אלמנטים של תרבות משותפת, זיקה לטריטוריה מסוימת ותחושת סולידריות. המוצא מעניק לזהות עוגן טבעי והכרחי, הוא מאפשר לתאר אדם כיהודי בגופו, מלידתו ועד מותו. אך הכרחיות זו מאפשרת למוצא גם לעמוד בניגוד למרכיבי הזהות האחרים, שכן היהודי לפי מוצאו עשוי לחיות באופן המנוגד בתכלית לכל תוכן יהודי אחר.

האפשרות להציב את המוצא כיסוד של זהות העומד בפני עצמו גם בניגוד למרכיבים האחרים, מציבה אותו בעמדה ייחודית בשיח הזהות. המוצא מסמן את הפוטנציאל של הזהות לחרוג מעצמה, את ההנחה הסמויה כי היא עשויה להתפתח גם אל מעבר לגבולות שמציבים מרכיבי הזהות האחרים. בתוך שיח הזהות, המוצא הוא הבן הסורר: הוא אמור להיות בפנים, אך עשוי גם למצוא את עצמו בחוץ; וככל שתגדל המשמעות המיוחסת לו, כך יגדל כוחו לערער על הגבולות שבין הפנים לחוץ.

למתח הפנימי שבין המוצא לבין מרכיבי הזהות האחרים הופעות שונות לאורך ההיסטוריה. כ״ץ הראה כי שאלת משמעותו של המוצא עולה בעיקר בזמנים של משבר, כשנוצר מתח בין הקיום הממשי של המזוהים כיהודים לבין מה שנתפס כזהות היהודית הראויה.[83] כל עוד החיים זורמים כסדרם, ורוב מי שנולד כיהודי חי את חייו מתוך זיקה לשאר המרכיבים של הזהות היהודית, אין לכאורה צורך בהצבת מתח בין המרכיבים השונים של הזהות. כאשר גדל מספרם ומשקלם של פורצי הגדר, כאשר יהודים רבים כבר אינם חיים וחושבים כיהודים, נוצר הצורך לפרש מחדש את הזהות היהודית המיוחסת להם. כאן עשוי המוצא לקבל מקום מרכזי יותר, להוות בסיס לזהות יהודית החורגת מעבר לתחומים שהיו מקובלים קודם לכן.

לאור מאפיינים אלו של המוצא, נבחן כעת כיצד מתפרשת המרכזיות שלו בתפיסות הזהות השונות.

2.5.1 תפקודו של המוצא בתפיסות הזהות

ההכרחיות שמבטא המוצא מתאימה במיוחד לתפיסת הזהות הקלאסית. כאמור לעיל, שגיא ציין את ההתאמה בין התפיסה ההלכתית המגדירה את יהדותו של אדם רק לפי המוצא לבין תפיסת הזהות הקלאסית, בה הזהות נתפסת כמהות קבועה. בתפיסת זהות יהודית קלאסית המוצא היהודי עשוי לשמש כמטפורה לזהות היהודית בכללותה, כאשר המוצא נתפס כעובדה אובייקטיבית הניצבת מעבר לקיום התרבותי המשתנה, ומשרה יציבות גם על שאר מרכיבי הזהות. מעבר לכך, כאשר המוצא נתפס כנושא איתו תכונות תורשתיות, הוא עשוי להפוך ממטפורה לנשא הממשי של הזהות היהודית. דוגמא לכך ניתן לראות בתפיסת ״הנקודה הפנימית״ בחסידות פולין כפי שתיאר אותה פייקאז׳.[84] ע״פ תפיסה זו עיקרה של הזהות היהודית אינו תלוי באורח החיים הדתי, אלא בקיומה של נקודה יהודית פנימית אצל כל מי שהוא יהודי ע״פ מוצאו. תיאור הנקודה היהודית מבוסס על הנחת ״פדות גמורה בין

83 כ״ץ תשמ״ד, עמ׳ 269-255.

84 פייקאז׳ תש״ן.

המציאות החיצונית הנתונה לתהליכי ההשתנות, לבין הרוח היהודית הפנימית, שהיא מחוץ לחוקי ההיסטוריה".[85] המוצא היהודי כרוך לבלי-הפרד במהות היהדות, ושניהם מתקיימים בנפרד מתהפוכות הקיום הממשי של היהודים. הפרדה זו מממשת את פוטנציאל החריגה הקיים במוצא: היא מאפשרת להסתמך על המשמעות המיוחסת לו כדי להמעיט בחשיבותן של ההבחנות הדתיות, ובכך להכיל בתוך הזהות תופעות שנתפסו כמנוגדות לה.[86]

בתפיסה האקזיסטנציאליסטית המוצא מתפקד באופן שונה: כפי שראינו, אצל ברנר שימש המוצא כמאפיין של ההינתנות. בתפיסה זו הנוקשות האובייקטיבית של המוצא אינה אנלוגית לזהות בכללותה, אלא יוצרת בתוכה ניגוד בין העובדתיות חסרת-הפשר אליה האדם מושלך לבין היכולת שלו להעניק לה משמעות מתוך חירות. הפוטנציאל של המוצא לחרוג אל מעבר למרכיבי הזהות האחרים, מתממש בניגוד האקזיסטנציאליסטי שבין הנתון לחירות. ברנר השתמש בחשיבות המיוחסת למוצא היהודי בתפיסה המסורתית כדי לצמצם את הזהות היהודית למישור הגנאולוגי בלבד, ולהותיר את כל היתר כמרחב של יצירה חדשה. היהודי נולד כיהודי, אך את משמעותה של זהות זו הוא קובע ללא תלות במרכיבים הדתיים או התרבותיים של הזהות היהודית.

בתפיסת הזהות התרבותית היחס למוצא הוא מורכב יותר, כיוון שהעובדתיות המיוחסת לו חורגת מאופקיו של שיח הזהות. כאן עולה הטענה שהמוצא עצמו אינו עובדה אובייקטיבית אותה ניתן להציב בנפרד או כניגוד למרכיבים אחרים של הזהות, שכן המשמעות המיוחסת לו היא בעצמה הבנייה תרבותית. המוצא היהודי אינו קיים בעולם הטבעי, והיהדות אינה תכונה גופנית; יהודיות היא תכונה תרבותית התלויה במארג התרבותי המעניק לה משמעות. ללא תרבות יהודית אי אפשר לתאר אדם כמי שנולד לאם יהודיה, ולא יכולה להתקיים זיקה בין יהודים.[87] גם אם נפרש את המוצא ע"פ תפיסה נטורליסטית של ההלכה, לפיה היא נתפסת כמשקפת מציאות חיצונית ולא כיצירה פנימית של השיח,[88] התפיסה התרבותית תראה בכך ניסיון נואל של השיח לחרוג מעצמו, כמו גם תפיסה שגויה של האדם כאובייקט. מנקודת המבט של התפיסה התרבותית, הניסיון לעגן את הזהות בגוף באמצעות המוצא הוא יומרה כוזבת.

אך ראיית המוצא היהודי כקטגוריה תרבותית אינה מבטלת את תפקידו במסגרת שיח הזהות. כפי שציינה חבלין, גם כאשר המוצא נתפס כמרכיב פנימי בשיח זהות תרבותי, יש מקום להבחין בין הדגשת השותפות הגנאולוגית להדגשת השותפות התרבותית.[89] גם אם המוצא היהודי לא מהווה מוקד טבעי של זהות הניצב מחוץ לשיח בו היא מתעצבת, הדיבור עליו במסגרת השיח יכול להוסיף לזהות גוון ייחודי. דוגמא לכך ניתן לראות בהגותו של אחד-

85 שם, עמ' 124.

86 ואכן פייקאז' קשר בין תפיסת 'הנקודה הפנימית' לבין עמדה סובלנית יחסית כלפי יהודים שאינם שומרי מצוות (שם, עמ' 144, 148).

87 שגיא תשס"ז עמ' 244, שגיא תשס"ו עמ' 225-226, וכן חבלין 2001, עמ' 149-150.

88 שגיא 1996, עמ' 50-53.

89 חבלין שם, 149-150.

העם. ע״פ חבלין,[90] למרות שאחד-העם מתאר את המוצא היהודי כרובד הראשוני של הזיקה בין היחיד ללאום, הוא אינו מייחס זיקה זו לתכונות ביולוגיות. המוצא הוא דימוי לראשוניות של ההשתייכות הלאומית, שלמרות אופיה התרבותי היא פועלת על היחיד באופן לא-מודע שנראה כטבעי.[91] המוצא מייצג את הרובד הרגשי והספונטני של ההשתייכות הלאומית, רובד שהוא תנאי הכרחי אך לא מספיק; עיצוב הזהות דורש שלרובד זה תתווסף השתייכות למסורת התרבותית מתוך מודעות ובחירה.

תפיסתו של אחד-העם מעניקה אמנם מקום מסוים למוצא, אך זהו מקום שולי ומותנה הרחוק מלממש את הפוטנציאל שתואר לעיל. בתפיסתו של סנטנר מקבלת החריגות של המוצא מקום מרכזי יותר. כאשר הוא מתייחס לקביעה של רוזנצווייג כי העם היהודי מבוסס אך ורק על קרבת הדם, גם סנטנר מדגיש כי ״אין זה טיעון לאיכות גנטית או גזעית מובחנת לדם יהודי; אלא הטענה היא שהשימור-העצמי היהודי מתרחש בעיקר בתוך התרבות והמשפחה״.[92] בדומה לאחד-העם, גם סנטנר מפרש את המוצא כדימוי להשתייכות התרבותית הראשונית. שלא כאחד-העם, ובדומה לברנר, סנטנר מדגיש את הניגוד בין העצמיות המתבטאת במוצא לבין התכנים התרבותיים הקונקרטיים: ״היהודים הם לרוזנצווייג העם שחייו אינם ממוקדים ב**ישותו החיווית**,[93] אלא במה שנשאר בעודף, מה שמתמיד/מתעקש מעבר לחיוויים המבחינים עם היסטורי מעמים היסטוריים אחרים״.[94] המוצא היהודי עבור סנטנר אינו הרובד הבסיסי של התרבות המוביל להתקשרות לרבדיה ההיסטוריים, אלא דווקא הגרעין הטאוטולוגי וחסר התוכן של הזהות: ״רק על ידי העם, העם הוא עם״.[95] למרות שאינו מתקיים כעובדה חיצונית לשיח, המוצא מתפקד בתוכו כנקודה קשה וחסרת-פשר החורגת מכל תוכן קונקרטי. וכפי שנאמר לעיל, אצל סנטנר הדגש בתיאור נקודה זו אינו על העצמיות המספיקה-לעצמה, אלא על ״הקרע המטא-היסטורי״[96] עליו מבוססת הזהות היהודית.[97] בתפיסתו של סנטנר המוצא מייצג את גרעין האחרות המערער כל זהות מתוכה;

90 שם, עמ׳ 159-140.

91 באופן דומה הציע שגיא לראות את הזיהוי האתני כסמל לזיקה אל הזהות היהודית התרבותית: ״המשפחה היא היסוד הראשוני בזיהוי המבטא השתייכות לקולקטיב תרבותי-היסטורי. השיוך האתני למשפחה היהודית הוא אפוא שיוך תרבותי, ולא שיוך ביולוגי... הוא ביטוי סמלי של ההכרה כי זהות יהודית מתכוננת מתוך זיקה לקולקטיביות היהודית בשלל גילוייה ההיסטוריים-תרבותיים״ (שגיא תשס״ו, עמ׳ 243).

92 סנטנר 2005, עמ׳ 120.

93 ההדגשה במקור.

94 שם, עמ׳ 121.

95 רונזצווייג תשס״ג, עמ׳ 325.

96 סנטנר שם, עמ׳ 121.

97 ההבדל בין הניסוחים של סנטנר לניסוחים האופייניים לתפיסה האקזיסטנציאליסטית מתבלט בהשוואה לתיאורים אחרים של משמעות המוצא אצל רוזנצווייג. יהושע עמיר מפרש את ההתמקדות של רוזנצווייג בקרבת הדם כביטוי למעבר מאידיאליזם לאקזיסטנציאליזם, ומעיגון הזהות בתודעה לעיגונה בממשות. הדם הוא לפיכך סמל ל״אגד המאגד יחד את הדורות״, קשר שאינו חומרי בלבד אך אסור ״להקליש דבר זה לכדי מחשבה פורחת בעלמא״ (עמיר 1978, עמ׳ 94). בדומה לכך, חגי דגן מדבר על הדם כמטאפורה ליציבות, חוסר-תלות והתכנסות בעצמיות (דגן 2002, עמ׳ 244). לעומת ביטויים אקזיסטנציאליסטיים אלו, התיאור של סנטנר

כך מקבלת החריגות של המוצא פירוש פוסט-סטרוקטורליסטי.

אם כן, מקומו הייחודי של המוצא בזהות היהודית מתפרש לכמה כיוונים בתפיסות הזהות השונות. כאשר הוא נתפס כ"עובדה קשה", יכול המוצא לשמש כבסיס לתפיסת זהות סטטית ומהותנית לפיה הזהות היהודית היא יסוד קבוע מעבר לקיום הממשי. אותה נוקשות נתפסת בגישה האקזיסטנציאליסטית כנתון כפוי וחסר משמעות, שרק קוטב החירות הכבול אליו יוכל להעניק לו תוכן. בתפיסה התרבותית המוצא מאבד את עובדתיותו והופך למרכיב בתוך השיח; שם הוא עשוי לבטא את ההשתייכות התרבותית הספונטנית, או לגלות מחדש את חריגותו כגרעין האחרות הפנימית המערערת על כל זהות.

הצגתן של עמדות אלו, מאפשרת להוביל את הדיון לתפיסתו של ר' צדוק. המשותף לתפיסות אלו, למרות ההבדלים ביניהן, הוא הצבת המוצא כיסוד סטטי ולא יצירתי בתוך הזהות. בין אם הוא נתפס כנשא התוכן היסודי והקבוע של הזהות או כנתון חסר משמעות, בין אם הוא מבטא קישור ספונטני לתכנים התרבותיים או את האחרות הסתומה המערערת עליהם, המוצא נשאר יסוד סטטי ובלתי-משתנה. בניגוד לכך, בפרק הבא אני מבקש לתאר אפשרות אחרת. דרך העיון במקומו בתפיסת הזהות של ר' צדוק, נראה כיצד החריגות של המוצא עשויה לתפקד באופן דיאלקטי: כיסוד המאפשר חריגה מהזהות, אך גם מניע יצירת פרשנויות חדשות לתכנים היסודיים שלה. כפי שנראה, בתפיסתו של ר' צדוק דווקא העובדתיות הבלתי-תלויה של המוצא מכניסה דינמיות לשיח הזהות. המתח שבין המוצא לשאר מרכיבי הזהות משמש לעיצוב מחודש שלה, באמצעות פרשנות המבקשת לגשר על הפערים.

בנוסף לכך, מעבר למקומו של המוצא בשיח הזהות היהודית, מהלך זה יכול להוביל למחשבות חדשות על מקומם של קביעות בעלות אופי מהותני בשיח הזהות, ועל הניגוד היסודי בשיח זה בין מהותנות להבניה תרבותית. התפקוד של המוצא בתוך שיח הזהות של ר' צדוק יכול לשמש דוגמא לאופן שבו קטגוריה מהותנית ומגדירה כמו ההבחנה האתנית, יכולה להוביל לפיתוח תפיסות חדשות של הזהות ולא להגבלתה. בעוד תפיסת הזהות התרבותית מדגישה את הדינמיות ונמנעת מכל הגדרה בעלת גוון מהותני, ובהופעות הביקורתיות שלה אף מבטאת התנגדות לכל מושג של זהות, העיון בשיח של ר' צדוק פותח מחשבות חדשות על ניגודים אלו. מה קורה כאשר מכניסים לתוך שיח זהות תרבותי קביעה כמו ייחוס קדושה למוצא היהודי? מישל דה-סרטו טוען כי "Identity freezes the gesture of thinking";[98] בניגוד לכך ארצה להראות כיצד בדיון של ר' צדוק דווקא ההתמקדות במשמעותו של המוצא מובילה את שיח הזהות לפריצת גבולות ולמחשבות חדשות.

מדגיש את המתח הפנימי ולא את היציבות, את הזרות המערערת את הזהות מתוכה ולא את הזרות המפרידה אותה מאחרים.

98 דה-סרטו 2000, עמ' 194.

פרק שלישי: מהמוצא היהודי אל המגדל הפורח – כיוונים בתפיסת הזהות היהודית בכתבי ר' צדוק

בפרק זה אציג את הקווים הכלליים לתפיסת הזהות היהודית של ר' צדוק, באמצעות בחינת האופן בו מתפקדת הקטגוריה של המוצא בתפיסת זו. לצורך כך אנתח את המהלך הנפרש בתחילת הספר 'ישראל קדושים', תוך השוואה למקורות מקבילים בספרים אחרים של ר' צדוק, ואשרטט תבנית יסודית דרכה הוא ניגש אל הנושא. במקורות אלו ניתן יהיה לראות כיצד הכתיבה של ר' צדוק נעה בין קביעות שונות בנושא הזהות. מטרתי היא לפיכך לא לקבוע מהי השורה התחתונה של המהלך, אלא לבחון את הכיוון אותו הוא מתווה, את השאלות והמתחים המלווים אותו, ואת משמעותה של התנועה בין העמדות השונות. לצורך כך אנוע לסירוגין בין קריאת המקורות לבין סקירה של הכיוונים העולים מתוכם והיחס ביניהם. בהתאם לכיוונים אליהם מוליך הדיון, הפרק יכלול שלושה חלקים: הראשון יציג באופן כללי את תפקודו של המוצא בתפיסת הזהות של ר' צדוק, והשניים שאחריו ירחיבו את הדיון על מרכיבים יסודיים בתפיסה זו – היחס בין היחיד לבין הזהות הקולקטיבית, ומשמעותה של החריגה מגבולות הזהות.

3.1 הדיאלקטיקה של היהודים והיהדות

הספר 'ישראל קדושים' מציג את הדיון הממוקד והיסודי ביותר של ר' צדוק במשמעותה של הזהות היהודית. ספר זה נמנה על הספרים המעטים אותם כתב ר' צדוק סביב נושא מוגדר,[99] עובדה המצביעה על המרכזיות של נושא הזהות היהודית בתפיסתו. שמו של הספר, שבו השם "ישראל" משמש בלשון רבים, מציג את נקודת הפתיחה של הדיון: ר' צדוק מניח כי בכל מי שמוצאו יהודי ישנה קדושה. קדושה זו אינה מיוחסת ליהדות כמערכת תרבותית או לאידאה קולקטיבית כלשהי המתקיימת מעבר ליחידים המגלמים אותה, אלא טבועה בכל יהודי כפרט מלידתו. המוצא אינו מצע אנושי ניטרלי שעל גביו נרכשת הזהות היהודית הייחודית; הוא עצמו כבר נושא תכונה 'יהודית', המתוארת כאן כקדושה, ואם כן הבנת משמעותה היא מרכיב בסיסי בהבנת הזהות היהודית.

זוהי אם כן ההנחה בה נפתח הדיון. אך כבר בצירוף 'ישראל קדושים' ניתן לזהות את המתח שילווה אותו לכל אורכו: השם 'ישראל' כפי שהוגדר לעיל מבוסס על הבחנה אתנית – הוא מתיחס לכל מי שהוא יהודי ע"פ מוצאו; ואילו מושג הקדושה, כפי שהוא מתפרש במקורות השונים אליהם פונה ר' צדוק כדי לפרשו, מבוסס על הבחנות דתיות שאינן קשורות ישירות למוצא. כפי שנראה, האופן בו ר' צדוק בונה את הדיון מציב פער בין מושג קדושה נורמטיבי,

99 בניגוד לספרים אחרים המהווים אוסף של פסקאות שלרוב אינן קשורות זו לזו באופן ברור. חלק מהספרים גם לא נכתבו כיחידה מובחנת אלא נדפסו כך ע"י המוציאים לאור. על כך ראה קיציס תש"ס א, קיציס תש"ס ב.

המותנה במימוש אורח חיים מסוים, לבין קדושת המוצא הנתפסת כתכונה המיוחסת לכל יהודי באופן בלתי-מותנה. פער זה מאפשר לקדושת המוצא לשמש מצע לערעור על ההבחנות הדתיות.

אם כן, כדי לפרש את הקדושה המיוחסת לישראל פונה ר׳ צדוק אל מושג הקדושה כפי שהוא מופיע במקרא, בספרות חז״ל ובפרשניהם. אך כפי שנראה, הדיון שלו עובר בין כמה מושגים שונים של קדושה אותם הוא מוצא במקורות, ומציג קשרים שונים בין מושגים אלה לבין המוצא היהודי שהקדושה מיוחסת לו. אציג כעת את הנקודות המרכזיות בדיון זה, ואבחן את משמעותו של המעבר ביניהן.

3.1.1 קדושה כפרישות מעשית

האפשרות הראשונה שמעלה ר׳ צדוק לביאור מושג הקדושה תולה אותה בקיום המצוות:

> כל המצוות מכניסות קדושה בלב איש ישראלי כמו שנאמר ועשיתם כל מצוותי והייתם קדושים, וכמו שאומרים קדשנו במצוותיך... נראה דזהו המכוון של כל המצוות להיות על ידם קדושים... וזהו תכלית בריאת האדם בעולם, להתדמות אליו יתברך שהוא קדוש ומשרתיו קדושים, ונאמר קדושים תהיו כי קדוש אני.[100]

משמעותה של הקדושה המתוארת כאן היא ההידמות לאל המזוהה עם הקדושה, הידמות שהיא תוצאה ותכלית של קיום המצוות. בשלב זה למושג הקדושה אין תוכן קונקרטי, מלבד זאת שהוא מיוחס לאל. ר׳ צדוק אינו מסתפק בזאת, וממשיך מיד הלאה:

> ועיקר הקדושה הוא קדושת הברית, כמו שאמרו בויקרא רבה (פרשה כ״ד) כל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה, כדאמר ר׳ יהודה בן פזי כל שהוא גודר עצמו מהערוה נקרא קדוש עיין שם, וברש״י (ריש פרשת קדושים). ובירושלמי (פרק ב׳ דיבמות הלכה ד׳) כל מי שפורש עצמו מהעריות נקרא קדוש... ובכלל זה כל הגדרות תאוות הגופניות הם גדר לערוה... ומי שמתקדש למטה בתכלית כח האנושי, כן מקדשין אותו מלמעלה בתכלית כח האלוקי שאין לו שיעור, וניצול גם מטומאות המוכרחות בטבע העולם הזה. וכל המצוות עשה ולא תעשה הם סייעתות ועצות מגדול העצה יתברך שמו להביא על האדם הקדושה מלמעלה... שעל ידי שמירת גדרי התורה וקדושתו מלמטה שומרין אותו מלמעלה מטומאות שבעת שינה שאינו בידו.[101]

כאן מופיע הזיהוי בין קדושה לפרישות, זיהוי החוזר בכתבי ר׳ צדוק פעמים רבות.[102] משמעותה של הקדושה היא ההתרחקות מהתאוות הגופניות השונות, וזוהי התנועה

100 ישראל קדושים עמ׳ 1.

101 שם עמ׳ 2-1.

102 ראה לדוגמא: צדקת הצדיק עמ׳ 24, 70; מחשבות חרוץ עמ׳ 13; רסיסי לילה עמ׳ 114.

המאפשרת לאדם להידמות לאלוהיו. אך בניגוד לתיאור שלעיל, כעת הקדושה כבר אינה תוצאה ישירה של קיום המצוות, כיוון שלא ניתן להבין את המצוות כולן כמעצבות חיים של פרישות. מהו אם כן היחס בין שמירת המצוות לבין הקדושה?
כאן נכנס טיעון נוסף השכיח בכתביו של ר' צדוק: הקדושה היא תכלית הקיום האנושי, אך היא מעבר להשגתו של האדם כיוון שטבעו סותר אותה. הדוגמא אותה מביא ר' צדוק כאן ובמקומות נוספים, דוגמא בה נעסוק בהרחבה בפרק הבא, היא זו של מקרה לילה. מקרה לילה מבטא כאן את האפשרות של תאווה שאינה בשליטתו של האדם, ניגוד מובנה בין הטבע האנושי לבין דרישות הקדושה. ניגוד זה הופך את הקדושה המושלמת לתוצאה של חסד, השגחה אלוהית המכסה את התחומים שמעבר לשליטתו של האדם. המצוות הן לפיכך לא מקור ישיר לקדושה, אלא אמצעי לעורר את השראת הקדושה מלמעלה.
הזיהוי בין הקדושה לפרישות וקשירתה לקיום המצוות מאפשר לר' צדוק להגיע לניסוח הראשון של היחס בין הקדושה לזהות היהודית:

> ונגד כלל האומות שבעולם נקראו כלל ישראל כולם שקיבלו התורה קדושים, וכמו שנאמר קודש ישראל לה', כל אוכליו יאשמו. ובין ישראל עצמן, נגד הני בריוני העבריינים העוברים על דברי חכמים, נקרא המקיים דברי חכמים קדוש... ובין כשרי ישראל נקרא קדוש מי שגודר עצמו עוד במותר. ובין הגודרין עצמן גם כן יש מי שנקרא קדוש ביניהם, כשהוא גודר עצמו ביתר שאת, מה שאין כל הגודרין גודרים עצמן... וכן הולכים המדרגות עד תכלית הקדושה, שהוא קדושתו יתברך שלמעלה מקדושתנו, שאי אפשר להיות כמוהו.[103]

זיהוי הקדושה עם הפרישות מאפשר ליצור דירוג: ככל שהאדם פרוש יותר מתאוותיו, כך הוא קדוש יותר. בתוך הדירוג הזה מקבלים היהודים מעמד מועדף, כיוון שהמצוות שהם קיבלו על עצמם מנחות אותם לאורח חיים פרוש יותר. אך חשוב להבחין כי הקשר המתואר כאן בין הקדושה לזהות היהודית הוא קונטינגנטי, וזאת בשני מובנים: ראשית, הוא תלוי בכך שהיהודים אכן יחיו לפי התורה שניתנה להם, ובכך יממשו את הקדושה שיש בכוחה להעניק. כאן מונחת כבר השאלה על משמעות מוצאו היהודי של מי שאינו שומר את המצוות ואינו נוהג בפרישות. בנוסף לכך, בתיאור הזה הקדושה היא ערך הפתוח בפני כל אדם, וההבחנה בין יהודי לגוי אינה משמעותית יותר מההבחנה בין "העבריינים" לבין "כשרי ישראל". ההבחנה האתנית בין יהודי לגוי כפופה לחלוטין להבחנה הדתית בין חיי פרישות לחיי תאוות. הקשר בין הקדושה לזהות היהודית נובע מנתינת התורה ותלוי במימושה; הקדושה אינה תכונה של העם היהודי ואינה מסורה רק לו.

103 שם, עמ' 5.

3.1.2 קדושה כפרישות תודעתית

ר' צדוק אינו מסתפק במושג קדושה זה ובתפיסת הזהות הנובעת ממנו, והוא ממשיך ומציע אפשרות נוספת:

> **אבל הקדושה המוזכר בתלמודין הוא החסידות דירושלמי שפירש הר"ן שם דכל מעשיו לשם שמים. ובסוף קידושין איתא הכל לשם שמים לענין שאין צריך כל כך הגדרה מערוה לענין שימוש באשה, ומה דלקח בת ברתיה תותי כנפיו עיין שם. והכוונה דמי שכל מעשיו לשם שמים אין צריך כל כך פרישות מן המותר, שהוא רק מפחד היצר. וכן אמרו בקידושין לענין תורה תבלין ליצר משל לרופא וכו' אכול ושתה מה שהנאתך ורחץ וכו' עיין שם. דכששמור מהיצר על ידי התורה יוכל להשתמש בהנאותיו אכילה ושתיה ורחיצה וכדומה, והיינו על ידי שכל כוונתו בקדושה ולשם שמים. וזה פירוש תבלין שהוא דבר המתבל המאכל ועושה משאינו טוב דבר טוב ומשובח.[104]**

כאן מקבל הדיון תפנית מפתיעה, עם הופעתו של מושג קדושה שונה ואף סותר: זוהי קדושה שאינה פרישות מתאוות, אלא כוונה לשם שמיים. מרכזיות הכוונה דוחקת את חשיבותה של הפרישות, שכן זו כבר אינה מובנת כבעלת ערך בפני עצמה אלא רק כאמצעי להתמודדות עם היצר. בהתמודדות זו עצמה יש לכוונה עדיפות על הפרישות, שכן באמצעותה ניתן להפוך את הרע לטוב ולא רק להימנע ממנו.[105]

בדברים אלו ניתן לראות הפנמה של הזיהוי בין קדושה לפרישות.[106] הקדושה אינה תלויה במישור המעשי, בהתרחקות מפעילות הכרוכה בתאווה והנאה גופנית, אלא במישור של הכוונה, בתודעה שמתוכה האדם פועל. הקדושה אינה מנוגדת למעשים מסוימים אלא לתודעה מסוימת, תודעה המזוהה עם השפעת היצר ומכוונת להפקת הנאה גופנית; אך אין קשר הכרחי בין מעשה לתודעה, ואותם מעשים יכולים להיעשות מתוך תאווה או לשם שמיים. כתוצאה מכך גם התורה משנה את תפקידה: כעת היא אינה אמצעי להשגת פרישות מעשית אלא לעיצוב תודעה של קדושה, תודעה שמכוחה ניתן ואף רצוי לחיות חיים פחות פרושים.

בהפנמה זו הפרישות אינה נעלמת, אלא מופנמת גם היא וממשיכה להתקיים במישור הנפשי. כעת היא אינה מתבטאת בריחוק ממעשים מסוימים אלא מההנאה הכרוכה בהם:

> **ועיקר הקדושה הגמורה הוא כשהגיע למדרגה זו הגדולה, שיוכל להשתמש בכל**

---

104 שם, עמ' 7.

105 גם למושג הקדושה ככוונה לשם שמיים בתאוות מקבילות רבות בכתבי ר' צדוק. ראה לדוגמא: מחשבות חרוץ עמ' 13; רסיסי לילה עמ' 205-206; צדקת הצדיק עמ' 88.

106 לניתוח סוגים שונים של הפנמה דתית ראה מרגולין תשס"ה, עמ' 62-114. ההפנמה המתוארת כאן דומה לזו שמרגולין מכנה 'הפנמה פולחנית', עמ' 62-71.

הנאותיו בקדושה בלא כוונה לגרמיה והנאת גופו. ורבינו הקדוש אמר על עצמו בכתובות ק"ד א' שלא נהנה באצבע קטנה... ואף שהיה שולחנו מלא כל מעדני עולם מכל מקום הוא לא נהנה מזה כלל. דהיינו דכל אכילתו היתה בקדושה יתירה כמדתו דנקרא קדוש, שהוא שלימות הקדושה להיות כל מעשיו והנאותיו לשם שמים ולא הרגיש הנאת עצמו כלל.[107]

רבי יהודה הנשיא מייצג בקטע זה את הדימוי החדש של הקדוש: אדם שאינו מונע מעצמו דבר ממעדני העולם, אך אינו חש בכך כל הנאה. תכלית הקדושה היא ביכולת להתגבר על הניגוד הראשוני שבינה לבין המעורבות בחיים הגופניים, באמצעות העברת השלילה מהמעשים אל ההנאה מהם. כאשר המעשים אותם מכנה ר' צדוק "הנאות" אינם גורמים לאדם כל הנאה, הוא חופשי לעשות אותם לשם שמיים ללא מעורבות של אינטרס גופני.
במעבר מתפיסת הקדושה כפרישות מעשית לתפיסתה כפרישות תודעתית ניתן לראות מהלך דיאלקטי, שבו ההתגברות על הניגוד הראשוני מביאה למושג קדושה 'גבוה' יותר. השימוש בביטוי "עיקר הקדושה הגמורה", והעובדה כי מושג זה מהווה בסיס לדיון בהמשך הספר, מעידים על העדיפות שמעניק ר' צדוק לקדושה התודעתית. עם זאת, עדיפותו של מושג זה מתבררת רק מתוך ההשוואה לפרישות המעשית: ראשית, בעוד הפרישות המעשית לא הבחינה בין מעשה לכוונה, מושג הפרישות התודעתית מבסס על הבחנה זו ניתוח מורכב יותר של היחס בין הקדושה לניגודה. שנית, הבחנה זו מאפשרת להכיל בתוך הקדושה מעשים שנחשבו כמנוגדים לה, וכפי שנראה בהמשך, גם את האנשים העושים אותם. זהו מושג רחב ומפותח יותר, שעדיפותו מודגשת ביחס בינו לבין המושג הקודם – ביכולתו "לעשות משאינו טוב דבר טוב ומשובח". ועם זאת, גם מושג זה מציב את ההדרות והגבולות שלו: כעת ההנאה וההתכוונות אליה מייצגות את היפוכה של הקדושה.
מהי ההשלכה של מושג קדושה זה על הבנת משמעותו של המוצא? מבחינה זו נראה שנותרנו באותו המקום: הקדושה עדיין תלויה באורח החיים של האדם היחיד, גם אם במישור התודעתי. גם בשלב זה לא נוצרה זיקה משמעותית בין המוצא היהודי לבין הקדושה. הדיון נותר במישור של האדם היחיד, שקדושתו תלויה במעשיו או בתודעתו, ולא בהשתייכותו לגנאולוגיה היהודית. כפי שנראה מיד, המעבר מקדושתו של היחיד לקדושה המיוחסת ליהודים כולם דורש מר' צדוק פיתוח נוסף של המושגים.

3.1.3 קדושה כפרישות לא-מודעת וקדושה כהבדלה

אם הקדושה מוגדרת כפרישות תודעתית, כיצד ניתן לייחס אותה למוצא היהודי? המענה לשאלה זו מביא את ר' צדוק לשנות שוב את מוקד הדיון:

היינו דבאמת כל ישראל יש בהם קדושה כמו שנאמר קודש ישראל וגו'... שהרי כל

107 ישראל קדושים עמ' 14.

ישראל יש להם חלק לעולם הבא כדתנן ריש פרק חלק. וחלק זה הוא חלק הקדושה שבקרבו שאין לו שום הנאה מעינוגי וחמדות עולם הזה, שזהו החלק של עולם הבא שהוא עולם שאין בו אכילה ולא שתיה, כמו שאמרו בברכות י"ז א' שאין שם שום הנאה גופנית דעולם הזה כלל.[108]

בדברים אלו שב ר' צדוק אל נקודת הפתיחה של הדיון – ייחוס הקדושה למוצא היהודי, ומעצב לאורה מחדש את משמעותו של מושג הקדושה. כדי לקשור את הקדושה למוצא באופן יסודי יותר מכפי שנעשה עד כה, עליה לעבור הפנמה נוספת: כעת הפרישות אינה נמצאת בתודעה אלא רק ב'חלק' עמוק יותר, חלק לא-מודע שנשאר מנותק מההנאות הגופניות גם כשהיהודי מכוון להם ונהנה מהם. הקדושה שהופנמה מהמעשים אל התודעה, עוברת כעת למישור הלא-מודע. במישור זה, שאינו תלוי במעשיו או בתודעתו של האדם, יכולה הקדושה להיות מיוחסת לכל מי שמוצאו יהודי.[109]

בשלב זה של הדיון ניתן לראות שינוי ביחס בין ההבחנה האתנית להבחנה הדתית. עד כה היתה הקדושה המיוחסת למוצא כפופה להבחנות הדתיות שהציבו מושגי הקדושה השונים, הבחנות שאינן נובעות באופן ישיר מהמוצא. כתוצאה מכך הובנה קדושת המוצא כמותנית בהתנהגות במישור המעשי או התודעתי. מושג הפרישות הלא-מודעת מאפשר לר' צדוק לראשונה ליצור זיקה ישירה בין המוצא לקדושה, להבין אותה כמיוחסת לכל מי שמוצאו יהודי ללא כל תלות בגורמים נוספים. המוצא וההבחנה האתנית שהוא מציב מקבלים כעת תוכן אימננטי ועמידה עצמאית.

כתוצאה מכך, יכול ר' צדוק כעת לתאר מבנה שונה של הזהות היהודית מזה שתואר לעיל. בניגוד לדירוג שיצר זיהוי הקדושה עם פרישות מעשית, דירוג שלא תמך בהבחנה חותכת בין יהודי לגוי, הקישור בין המוצא לקדושה כפרישות לא-מודעת מאפשר לזהות בינה לבין ההבחנה האתנית ולהעניק לה גבולות ברורים יותר. לכן אולי מעלה כעת ר' צדוק משמעות נוספת של המושג קדושה – הבדלה:

כי עיקר ההבדלה בין ישראל לעמים הוא על ידי הקדושה, שהם היפוך הקדושה. וכמו שאומרים בסדר הבדלות המבדיל בין קודש לחול וכו' ובין ישראל לעמים, והוא עצמו ההבדלה דבין יום השביעי לששת ימי המעשה ובין אור לחושך. והתחלת הכל ועיקרם הוא ההבדלה דבין קודש לחול שזהו עיקר כל ההבדלים שזה מסיטרא דקדושה ושייך להשם יתברך דקדוש אני ה' ודבק בו וזה מסיטרא דמסאבא. וזה כל עיקר לשון קדושה, כהקדש דכולי עלמא בדילי מיניה כמו שאמרו בפסחים, וכן קידושי אשה דאסר לה אכולי עלמא כהקדש כמו שאמרו בקידושין, ובתוספות שם דפשטיה לשון הזמנה ויחוד לו. והא בהא תליא, דעל ידי זה שמיוחדת לו היא מובדלת מאחרים. וכן

108 שם, עמ' 15-16.

109 ההפנמה המתוארת כאן שונה באופיה מזו שתוארה לעיל, כיוון שהיא נעה לא מהמישור המעשי אל המישור הנפשי אלא מהמישור המודע אל הלא-מודע. בהמשך הפרק ארחיב על משמעותה של הבחנה זו.

הקדש המיוחד לשמים ובדיל מכולי עלמא, וכן ישראל קודש לה' ועל ידי זה בדולים מכל העמים.[110]

מהו היחס בין קדושה להבדלה? בדברים אלו נראה כאילו עצם ההפרדה מהגויים והייחוד לה' הופכים את ישראל לקדושים, בלי קשר לסוג כלשהו של פרישות. הדימוי של קידושי אשה מדגיש את עצם הבחירה של ה' בישראל, בחירה שיוצרת את ההבדלה שהיא הקדושה. אבל נראה שר' צדוק אינו נוטש את מושג הקדושה אותו הציג קודם לכן, שכן בהמשך הדברים הוא שב ומדבר על הפרישות כמדד המבחין בין ישראל לגויים. נראה שמה שמאפשר לר' צדוק להדגיש את ההבדלה בין יהודים לגויים הוא הזיהוי בין הקדושה לפרישות הלא-מודעת אליו הגיע בשלב זה של הדיון. האפשרות לדבר על חלק נסתר באדם שנותר פרוש מהנאות העולם, יוצרת פירוש חדש להבחנה האתנית: כעת הפרישות הנסתרת מיוחסת לכל מי שמוצאו יהודי, בלי קשר לשאלה אם הוא אכן פרוש במעשיו או בתודעתו. פירוש זה מאפשר לר' צדוק ליצור הקבלה מוחלטת בין גבולות הקדושה לגבולות הגנאולוגיה היהודית, ולהעניק תוכן לביטוי 'ישראל קדושים'.

ההבחנה החותכת בין יהודים לגויים מאפשרת את הופעתו בהמשך של הדימוי האורגני של העם היהודי: "וישראל הם גוי אחד כולם קומה שלמה". דימוי העם למבנה הגוף האנושי מאפשר לשלב בין תפיסה מדורגת של הקדושה לבין הבחנה חותכת בין יהודים לגויים. בגוף יש "איברים ראשיים שבהם תוקף חיות יותר", ויש ש"הם כעין מותרות כצפרניים ושערות"; ועם זאת, הגוף הוא עדיין מכלול בעל זהות אחידה: "והכל מכלל הקומה, שגם הצפורן נקרא צפורן אדם והוא חלק מגוף ועצם האדם".[111] נראה שדימוי זה מאפשר לשלב בין מושגי הקדושה השונים שהופיעו עד כה: הפרישות המעשית או התודעתית, הקדושה התלויה באורח החיים, יוצרת את הדירוג הפנימי בתוך מכלול הגוף היהודי; הפרישות הלא-מודעת, הקדושה המוטבעת במוצא, יוצרת את הגבול הברור שבין יהודי לגוי, בין הגוף למה שמחוצה לו.

בשלב זה של הדיון ניתן לראות שוב פיתוח דיאלקטי המתבסס על המושגים שעלו בשלבים השונים, אך מעבד אותם מחדש כדי להתגבר על הניגודים שהם מציבים. גם כאן מדובר עדיין על פרישות תודעתית, על מקום בנפש שאינו מעורב בהנאה ובתאוות שהאדם נמשך אחריהן. אך הפנמתה של הפרישות למישור הלא-מודע מאפשרת לבטל את ההדרה שיצר מושג זה, שהרחיק מתחום הקדושה את מי שאינו פועל מתוך התודעה הראויה. כעת הקדושה יכולה להכיל כל פעילות ותודעה שהיא, כל עוד מדובר באדם שמוצאו יהודי; היא מוגבלת רק ע"י המוצא היהודי וההבחנה האתנית שהוא מציב.

3.1.4 סקירת המהלך עד כה: הדיאלקטיקה של המוצא

בשלב זה נראה שהדיון השיג את מטרתו – הוגדר מושג של קדושה אותו ניתן ליחס לכל מי

110 ישראל קדושים עמ' 17.

111 שם, עמ' 17-18.

שהוא יהודי ע"פ מוצאו, והקביעה 'ישראל קדושים' קיבלה תוכן ומשמעות. אך כפי שטענתי בפרק הראשון, את המהלכים המפותלים של ר' צדוק אי אפשר לפרק למבנה פשוט של שאלה ותשובה. המהלך שתואר עד כה אינו רק רצף של ניסיונות כושלים המובילים אל המסקנה הנכונה, אלא מהלך שבו משמעותו של כל שלב מתקבלת מתוך יחסו לשלבים שקדמו לו. ראינו את היחס הדיאלקטי בין השלבים; כעת ניתן לסקור את המהלך בכללותו ולבחון את משמעותה של התנועה ביניהם. מתוך כך ניתן יהיה לראות את האופן בו מתפקדת הקטגוריה של המוצא בדיון של ר' צדוק על הזהות היהודית.

כפי שעלה בקצרה בתוך הדברים, במהלך הדיון של ר' צדוק ניתן לראות מפגש בין שני צירים מרכזיים – ההבחנה האתנית וההבחנות הדתיות. מצד אחד, הנחת המוצא של הדיון היתה ייחוס קדושה למוצא היהודי, וזיהויה עם ההבחנה האתנית בין יהודי לגוי. מצד שני, כאשר ניגש ר' צדוק לפירוש מושג הקדושה הוא פנה בתחילה למקורות בהם הקדושה מוגדרת ללא זיקה למוצא, למרות שלכל אורך הדיון בלט היחס הבעייתי בין ההבחנות שהעלו מושגים אלו לבין ההבחנה האתנית. בנוסף לכך, בתוך הדיון על מושג הקדושה ראינו תנועה מתפיסה של פרישות מעשית לפרישות תודעתית, וממנה לפרישות לא-מודעת. מהי משמעותו של מהלך הדיון המפותל והמורכב הזה?

ברצוני לטעון כי ר' צדוק בונה את תפיסת הזהות היהודית שלו מתוך התנועה הדיאלקטית שבין ההבחנות הדתיות לבין ההבחנה האתנית. בין שני צירים אלו ישנו פער תמידי, היוצר את התנועה שבה מתפתחת ומתפרשת הזהות. עיגון הזהות בהבחנה האתנית העומדת בפני עצמה נתפס כהבדלה סתמית, כקביעת גבול שרירותי וחסר תוכן; בהקשר זה מרבה ר' צדוק לצטט פסוק מספר מלאכי המדגיש את השרירותיות של הבחירה בישראל: "הלא אח עשיו ליעקב נאום ה', ואהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".[112] לעומת זאת, ההבחנות הדתיות אותן מעלה ר' צדוק מעגנות את הזהות באורח החיים הממשי, באופן שאינו קשור ישירות למוצא היהודי. כפי שראינו, הבחנות אלו מטשטשות את הגבול האתני ומציבות במקומו גבולות ודירוגים אחרים, כמו בין פרישות לתאוות או בין כוונה לשם שמיים לפיתוי היצר. הבחנות אלו מאפשרות להגדיר את היהדות כמערכת של נורמות וערכים, אך אינן יכולות להגדיר את משמעותו של המוצא.

איזה יחס יכול להיווצר בין צירים אלו? כיצד יוכלו ההבחנות הדתיות להעניק משמעות להבחנה האתנית? את הניגוד הזה אפשר לפתור ע"י הפרדה בין הצדדים: אפשר לצמצם את חשיבותה של ההבחנה האתנית, ולראות במוצא רק בסיס מינימלי למימדים הערכיים והנורמטיביים המגדירים את הזהות היהודית; כיוון דומה נקט אחד-העם כשתיאר את המוצא כרובד הראשוני של החיבור למסורת.[113] לחילופין, אפשר להעניק למוצא משמעות שאינה קשורה לנורמות ולערכים אלו, לראות בו בסיס לזהות אחרת שאינה צומחת מתוך המימדים התרבותיים של הזהות. זהו כיוון דומה לזה של ברנר, שביקש להפוך את המוצא

112 מלאכי א, ב-ג. ראה בין השאר: רסיסי לילה עמ' 204; תקנת השבין עמ' 25; דברי סופרים עמ' 250.

113 על תפקידו של המוצא בתפיסות הזהות של אחד-העם ראה בפרק הקודם, פסקה 2.5.1.

לבסיס ליצירת זהות חדשה.[114] בהשוואה לגישות אלו מתבלט הייחוד בגישה שנוקט ר' צדוק: במקום לוותר על אחד מהצדדים, הוא יוצר ביניהם תנועה דיאלקטית. הוא מציב את המוצא כגורם יסודי והכרחי בזהות היהודית, אך מפרש את משמעותו מתוך עיון בהבחנות הדתיות שאינן מבוססות עליו. מתוך כך הוא פורש מהלך שבו התביעה להעניק משמעות להבחנה האתנית מרחיבה את גבולותיהן של ההבחנות הדתיות. כדי להבין את קדושת המוצא הוא מתחיל ממושגי הקדושה הדתיים, ומפרש אותם מחדש עד שהגבולות שהם מציבים חופפים לגבולותיו של המוצא היהודי.

זוהי משמעותה של התנועה שראינו בדיון כאן. הזיהוי של הקדושה עם הפרישות המעשית אינו מתאים להבנת קדושת המוצא, והדיון עובר אל הפרישות התודעתית, המכילה בתוכה גם מעשים שנתפסו כחורגים מתחום הקדושה; אך מושג זה כשלעצמו גם הוא אינו מספיק, שכן הוא עדיין תלוי בתודעה כתנאי נוסף למוצא, והדיון עובר אל הפרישות הלא-מודעת, אותה ניתן לייחס באופן גורף לכל היהודים ללא הבחנות נוספות. כאמור, זהו מהלך דיאלקטי שבו משמעותו של כל שלב בנויה על יחסו לשלבים הקודמים: כוחה של הפרישות התודעתית מתבטא ביכולתה להכיל מעשים שהפרישות המעשית הדירה מתחומי הקדושה, ומשמעותה של הפרישות הלא-מודעת מבוססת על הפנמת הפרישות התודעתית והערך המיוחס לה. בסופו של דבר, משמעותה של ההבחנה האתנית נבנית מתוך ההבחנות הדתיות, מתוך ההתפתחות וההשתנות שהיא מניעה בתוכן. קדושת המוצא נבנית מתוך מושגי הקדושה הדתיים, תוך שינוי הקשרם ותחומי חלותם.

התבנית של מהלך זה מציגה את הדיאלקטיקה של הזהות היהודית אותה ניתן לראות במקורות שונים בכתבי ר' צדוק. נקודת המוצא היא ייחוס משמעות למוצא בפני עצמו, בלי לכפוף אותו ליסודות אחרים של הזהות המעוגנים באורח החיים הממשי. אך המוצא אינו מובן כקטגוריה נפרדת, כמסלול נפרד של זהות יהודית, אלא מקבל את משמעותו ממרכיבי זהות אחרים שמציע השיח, למרות שאלו עומדים בפני עצמם ואינם תלויים בו. ההתעקשות הכפולה הזו, להעניק משמעות למוצא מצד אחד, ולעשות זאת מתוך ההבחנות הדתיות שאינן קשורות בו באופן ישיר מצד שני, יוצרת את התנועה שבה פרשנות המוצא מביאה לפרשנות מחודשת של מושגי היסוד של הזהות.

ניתן לראות מהלך דומה באופן תמציתי יותר גם במקומות אחרים בכתבי ר' צדוק, כמו למשל בקטע זה מהספר 'מחשבות חרוץ':

> **והיינו דיש צדיק המוגדר הכל על פי התורה, וזהו עיקר התחלת שם צדיק הגלוי לכל, וניכר דמי ששומר כל התורה כולה הוא צדיק גמור. ובאמת נאמר עמך כולם צדיקים וגו' (ישעיהו ס, כא)... ואיך אפשר זה. אבל באמת מצינו עבירה לשמה דגדולה ממצוה שלא לשמה כמו שאמרו (נזיר כג, ב), וגם זה נקרא צדיק, שכל מעשיו לשם שמים ואפילו לדבר עבירה. ולעתיד יתברר כן על כל חטאי בני ישראל... שיתברר שהיה**

114 שם.

מסודר מאמיתות רצון הש"י שיהיה כן, ואם כן גם בזה עשו רצון הש"י והכל היה כמו עבירה לשמה.[115]

בשורות ספורות פורש כאן ר' צדוק מהלך מקביל לזה שראינו לעיל: הוא מתחיל בזיהוי הצדיקות עם שמירת התורה באופן מעשי, עמדה המבססת את הזהות על מימדיה הערכיים והנורמטיביים. אך תפיסה זו אינה מתיישבת עם התביעה ליחס את הצדיקות לכל ישראל, באופן שאינו תלוי בהתנהגותם. ההבחנה הדתית מתנגשת בהבחנה האתנית, התנגשות המתנסחת כתביעה לפירוש מחודש של המושגים - "ואיך אפשר זה?". מתוך תביעה זו נזקק ר' צדוק למושג העבירה לשמה, המאפשר להתגבר על הניגוד בין צדיקות לחטאים. כדי ליחס מושג זה לכל היהודים יש לשוב ולפרש אותו מחדש ולהתגבר על התלות שלו בתודעה: לאפשר את הבירור בדיעבד, המגלה כי גם סתם עבירה יכולה להתגלות כעבירה לשמה. המעבר בין שלבים אלו מאפשר לר' צדוק להוביל את ההבחנה הדתית אל ההבחנה האתנית, לפרש את הצדיקות של ישראל בדומה לפירוש שנתן לקדושתם. כך מביאה התביעה להעניק משמעות למוצא למהלך המפרש מחדש את ההבחנות הדתיות היסודיות.[116]
כדי להעמיק בהבנת משמעותה של תבנית זו, אשווה אותה כעת לתפיסות שתוארו בפרק הקודם. השוואה כזו תאפשר לעמוד על ייחודו של המהלך אותו מתאר ר' צדוק.

3.1.5 המוצא ותפיסת הזהות הקלאסית

בפרק הקודם ראינו את הקשר בין הדגש על המוצא בתפיסה ההלכתית של הזהות היהודית לבין תפיסת הזהות הקלאסית.[117] זיהויו של אדם כיהודי אך ורק ע"פ מוצאו, ללא כל תלות במידת הקשר שלו למימדים האחרים של הזהות היהודית, יוצר את הרושם שהיהדות היא מעין תכונה שמועברת באופן תורשתי. זוהי זהות שאינה מושפעת מהקיום הממשי וההקשר ההיסטורי, ולכן נותרת תמיד ללא שינוי, בגבולותיה המוגדרים.
לכאורה, התפיסה אותה מציג ר' צדוק במקורות אותם ראינו קרובה לתפיסה זו: גם הוא נועץ את הזהות היהודית במוצא, ומנתק אותה מכל הקשר היסטורי וקיומי. את תוכנה של זהות זו הוא מתאר כפרישות לא-מודעת, תכונה קבועה הגנוזה בכל יהודי ומשמרת בסתר את ההבחנה הדתית בין קדושה לתאווה. קריאה כזו של הדיון מתמקדת בהנחות היסוד שלו ובמסקנתו – בייחוס הקדושה למוצא היהודי, ובתוכן של קדושה זו כפי שהוגדר לבסוף.

115 מחשבות חרוץ עמ' 15.

116 ניתן לראות מהלך דומה גם במקומות נוספים בכתבי ר' צדוק: ברסיסי לילה עמ' 203-205 פותח ר' צדוק בהצבת ניגוד חותך בין קדושה לתאוות, מתוך כך מציג ערעור על ייחוס הקדושה לישראל, ומפרש מחדש את קדושתם כשימוש בתאוות לשם שמיים; בתקנת השבין עמ' 80-82 מציג ר' צדוק מהלך דומה לגבי ייחוס הקדושה והצדיקות לישראל; באור זרוע לצדיק עמ' 201-202 מתאר ר' צדוק בתחילה את ההבדל בין ישראל למצרים כהבדל בין פרישות לפריצות, ומיד לאחר מכן טוען כי גם ישראל פרוצים למראית עין ופרישותם נסתרת; בצדקת הצדיק עמ' 24 מופיע מהלך דומה ביחס לקדושתם התורשתית של הכהנים, המתוארת בתחילה כפרישות בפועל ולאחר מכן מיוחסת בסתר גם לכהנים שאינם פרושים.

117 פסקה 2.1.

אך כאמור, קריאה כזו בטקסט של ר' צדוק היא שגויה; היא מחמיצה את משמעותו ואת מורכבותו של המהלך אותו הוא מציג. ההתמקדות במסקנה אליה מגיע ר' צדוק לבסוף מתעלמת ממשמעותם של השלבים שהובילו אליה. זוהי קריאה הניגשת לטקסט המציג מהלך פרשני מורכב, ולוקחת ממנו רק את מה שמשתלב במבנה אנליטי של שאלה ותשובה. אבל הטקסט של ר' צדוק מציע הרבה יותר מזה, ויש לגשת אליו בעמדה שתוכל להכיל את מלוא העושר של משמעותו. האופי המפותל והמתגלגל של כתיבתו מזמין קריאה שתבקש את משמעותו של הטקסט במהלכו השלם, ולא רק בסופו. לכן יש לצאת מנקודת הנחה כי טקסט כזה אינו רק הולך סחור-סחור לפני שהוא מגיע אל התשובה הנכונה, אלא מציג מהלך מחשבתי שהמסקנה שלו היא רק חלק מהתמונה.

בהקשר של הדיון כאן, הגישה אל הטקסט תלויה בהבנת התפקוד שלו בשיח על הזהות. אם קוראים את כתבי ר' צדוק במונחים של תפיסת הזהות הקלאסית, הטקסט שלו יכול להיות רק טקסט מתאר; הזהות היא יש בעולם, הקדושה טבועה במוצא היהודי, ותפקידו של הטקסט הוא להגדיר אותה בצורה המדויקת ביותר. אך כאמור, אופיו המפותל של הטקסט אינו מזמין קריאה כזו. לחלופין, אני מציע לקרוא את הטקסט של ר' צדוק במונחים של תפיסת הזהות התרבותית. בתפיסה זו הטקסט אינו מהווה רק שיקוף של הזהות, אלא נוטל חלק מרכזי בכינונה. הזהות אינה יש בעולם אלא יצירה של השיח, קיומה ומשמעותה תלויים באופן שבו מדברים ושבים ומדברים עליה. תפקידו של הטקסט אינו להעניק את ההגדרה המדויקת של הזהות, אלא להציע את הכלים לדבר עליה; לא לתאר את משמעותו של המוצא היהודי אלא להעניק לו משמעות באמצעות מיקומו ברשת המונחים והמשמעויות של שיח הזהות היהודית.

בקריאה כזו הזהות היהודית אינה מוגדרת בשורה התחתונה של הדיון, אלא המהלך על כל שלביו הוא חלק מהשיח המכונן אותה. הדיון כולו, על המושגים וכיווני המחשבה שהוא מעלה, משתתף בשיח על משמעותה של הזהות היהודית. גם אם התשובה הסופית לשאלת משמעותו של המוצא היהודי ניתנת בזיהוי הקדושה עם הפרישות הלא-מודעת, קביעה הקרובה באופיה לתפיסה הקלאסית, תשובה זו אינה מרוקנת ממשמעות את האפשרויות השונות שעלו במהלך הדברים. כל מושג של קדושה, כל פירוש שניתן ליחס בינה לבין פרישות, תאוות הגוף וקיום מצוות, הופך לחלק מהשיח על מושגי היסוד של הזהות היהודית. גם אם מונחים אלו לא התאימו לחיפוש אחר משמעותו של המוצא, הם עדיין יצירות המעניקות מימדים נוספים לשיח הזהות.[118]

בנוסף לכך, אם קוראים את הטקסט של ר' צדוק כחלק משיח זהות תרבותי, ניתן לראות גם בהגדרה אליה הגיע לבסוף יצירה של תפיסת זהות חדשה. את הזיהוי של קדושת המוצא עם הפרישות הלא-מודעת ניתן לראות בשני פנים: מצד אחד, זוהי הגדרה הקובעת זהות סטטית

118 הסטת המוקד מהמסקנה אל המושגים והתובנות שעלו במהלך הדיון יכולה להסתמך גם על המשכו של המהלך, בו אעסוק בהמשך הפרק. עצם העובדה שר' צדוק לא קטע את הדיון בשום צורה לאחר שהגיע להגדרה המבוקשת של משמעות המוצא, מעידה על אופיה של כתיבתו: מטרתה אינה להציג טענה מסוימת, אלא לפתח דיון שמתוכו צומחות תובנות הפונות לכיוונים שונים.

ובלתי-משתנה, זהות המנותקת מהקיום הממשי של האדם. בנוסף לכך, הגדרה זו גם מקבעת את הניגוד בין קדושה לתאוות ומשליכה אותו גם על מי שחייו אינם נענים להבחנה זו. מבחינות אלו הגדרה זו מקבעת את הזהות ומתעלמת מההבדלים שבקיום הממשי.[119] מצד שני, בסופו של דבר מדובר כאן בתפיסה המבקשת להכיל בתחום הקדושה גם יהודים שאורח חייהם אינו נענה למאפיינים המוכרים שלה, להחיל קדושה גם על חיים שאינם נתפסים כקדושים בדרך כלל. כאשר הקדושה מופנמת אל הלא-מודע היא אמנם שומרת על הבחנותיה המקוריות, אך הפנמתן של אלו כרוכה בוויתור על הגבולות החיצוניים שסימנו אותן. הקדושה היא עדיין פרישות, אך הפרישות זמינה כעת גם למי שחייו אינם פרושים כלל.[120]

3.1.6 המוצא והתפיסה התרבותית

קריאת הטקסט של ר' צדוק מנקודת המבט של תפיסת הזהות התרבותית מדגישה את האופן הייחודי בו מתפקד המוצא בדיון שלו. כפי שראינו בפרק הקודם, תפיסת זהות תרבותית איננה מעניקה למוצא בפני עצמו חלק בכינון הזהות. עצם העובדה שאדם נולד לאם יהודיה אינה מעצבת באופן ישיר את זהותו, אלא רק בתיווך המשמעות שניתנת לעובדה זו בשיח הזהות, מתוך הדינמיקה שבין המוצא לבין האופן שבו מדברים עליו. השיח משתמש בעובדה הטבעית לצרכיו, מעניק לה משמעות ומשלב אותה בין הגורמים הפועלים בתוכו. כפי שראינו, גם כשהוא מתווך לתוך השיח שומר המוצא על אופי ייחודי, המשמר משהו מהעובדתיות שהוא מתיימר לשקף: לעתים הוא משמש כדימוי לקשר הספונטני אל הזהות התרבותית, ולעתים כדימוי ליסוד החריג המערער אותה מתוכה.

בתפיסתו של ר' צדוק הזהות היהודית אינה מכוננת ע"י השיח. בניגוד לעמדות שהוזכרו כאן, המוצא אצלו אינו משמש רק כדימוי למרכיב כלשהו בשיח הזהות, אלא כעובדה ממשית המתקיימת מחוץ לשיח. ועם זאת, ניתן עדיין לבחון את האופן בו הוא מתפקד בתוך הטקסט, שכאמור גם הוא חלק משיח הזהות. כפי שהבחנו לעיל בין המסקנה המתארת את הזהות באופן מסוים לבין מהלך הדיון המציע כיוונים אחרים, כך יש להבחין כעת בין המשמעות שמיחס ר' צדוק למוצא בסוף הדיון לבין האופן בו הוא מתפקד במהלכו.

מנקודת מבט זו ניתן לראות את ההבדל בין תפקודו של המוצא בדיונים של ר' צדוק לתפקודו בכל אחת מהתפיסות שהוצגו בפרק הקודם,[121] שכן אצל ר' צדוק ניתן לראות שילוב בין גישות אלו. מצד אחד, המוצא נתפס כעובדה חוץ-תרבותית, בדומה לתפיסתו של ברנר; אך מצד שני, כאשר ר' צדוק מבקש להעניק לו משמעות הוא אינו משתמש בחיצוניות של המוצא כבסיס ליצירת זהות נפרדת מהתכנים התרבותיים, אלא דווקא פונה לתכנים אלו כדי לפרש את

119 כך אמנם תיאר פייקאז' את תפיסת 'הנקודה הפנימית' שנפוצה בחסידות פולין בתקופתו של ר' צדוק: "לא נחטא אפוא לאמת אם נראה ברעיון זה בבואה נאמנה למאמציהם של ראשי החסידות בפולין להציל קורטוב מן השלמות האבודה" (פייקאז' תש"ן, עמ' 125).

120 גם פייקאז' קשר בין תפיסת 'הנקודה הפנימית' לבין עמדה סובלנית יחסית כלפי יהודים שאינם שומרי מצוות (שם, עמ' 144, 148).

121 פסקה 2.5.1.

העובדתיות שקדמה להם. בכך הוא נבדל מהתפיסה האקזיסטנציאליסטית, ומתקרב לאופי הדיון של התפיסה התרבותית.

אך גם כאן ישנו הבדל משמעותי: ר' צדוק אינו מותיר את המוצא כעובדה קדם-תרבותית, אך גם אינו מפנים אותו לגמרי לתוך השיח. הדיון שלו אינו מאפשר למוצא להפוך לדימוי להשתייכות התרבותית, אלא מתעקש על החיצוניות הבלתי-תלויה שלו גם כאשר היא מתנגשת באופיין של ההבחנות שמציעה התרבות. בניגוד לאחד-העם, שראה בהזדהות הראשונית תנאי הכרחי אך לא מספיק, עבור ר' צדוק המוצא עומד בפני עצמו כיסוד של הזהות, גם אם לא תתלווה אליו הזדהות עם ערכים ונורמות תרבותיים כלשהם.

ושוב, ההתעקשות הזו על החיצוניות של המוצא אינה מוציאה אותו אל מעבר לתחומי השיח, אלא מניעה את המהלך הפרשני בתוכו. בשונה מהתפיסה שהציג סנטנר, המוצא אינו רק שבר או קרע, גרעין טאוטולוגי עקשני המערער את סגירותו של שיח הזהות. המוצא הוא גורם מתסיס המניע את שיח הזהות, תובע לקבל ממנו משמעות אך דורש עיבוד רדיקלי של הבחנותיו היסודיות. כאשר ר' צדוק יוצא מנקודת הנחה כי הקדושה שייכת גם ליהודים שאינם קדושים ע"פ המושגים המקובלים, הוא פונה אל השיח כדי להעניק משמעות למוצא, ובה בעת מציב בפניו תביעה החורגת ממושגיו הראשוניים. קביעה זו הופכת לאתגר ששיח הזהות נתבע להיענות לו; יש לפרש מחדש את מושגיו כדי שאפשר יהיה לייחס אותם למציאות שמעבר להם.

ייחודו של מהלך זה נוגע גם ליחס בין היחיד לקולקטיב. בהתאם לתפיסה התרבותית, טען שגיא כי יש להבחין בין שאלת הזהות היהודית לשאלת הזהות של היהודים. בעוד הניסוח הראשון מתיחס לזהות כהקשר תרבותי המשותף לקולקטיבים יהודיים שונים, הניסוח השני מתייחס ליהדות כתכונה של יחידים. כנגד כך טען שגיא כי אין זה נכון להתייחס לזהות כתכונה של היחיד, "שכן 'תכונת' היהדות, כתכונה של יחידים, היא 'תכונה' תרבותית-חברתית... אם היחידים עצמם ממוקמים בתוך הקשרים תרבותיים ומכוננים את עצמם דרך פרשנותם, הרי שהניסיון לרדוקציה של הקיום החברתי-תרבותי על היחיד המונדי הוא טעות; אדרבה, עיצובי-חיים אינדיבידואליים נעשים על בסיסה של תשתית קולקטיבית".[122] בתפיסה זו היחידים בונים את זהותם מתוך המפגש שלהם עם התרבות המשותפת, הזהות אינה מונחת בהם כיחידים מכוח העובדתיות של לידתם. אבל בתפיסתו של ר' צדוק עובדת הלידה עצמה הופכת את היחיד ליהודי. היהודי היחיד מתקיים ככזה מחוץ לשיח, מכוח עובדתיותו המשוערת של המוצא. היהודיות הבלתי-תלויה שלו מציבה תביעה פתוחה כלפי השיח המפרש את הזהות – כיצד יוכלו המושגים המשותפים להבין את יהדותו של מי שחייו אינם כפופים בהכרח להבחנות שהם מציבים? יהדותו של היחיד מוצבת כהנחת יסוד שהשיח נדרש להכיל אותה מתוך המושגים שלו, גם אם מלכתחילה היא אינה נענית להם.

הדיון של ר' צדוק משלב בין מהלכים אופייניים לתפיסות הזהות השונות, ומתוך כך יש בכוחו לפתוח כיוונים חדשים לשיח הזהות. כאמור, כדי להעניק משמעות למהלך בכללותו ולא רק

122 שגיא תשס"ו, עמ' 234-235.

למסקנתו, יש לקרוא אותו כשיח מכונן זהות, שכל מרכיביו הופכים לחלק מהזהות היהודית עליה הוא מדבר. אך דווקא אימוץ נקודת המבט של התפיסה התרבותית יכול להמחיש את האופן בו מתפקדת הנחת היסוד הקלאסית עליה בונה ר׳ צדוק את הדיון שלו. ההנחה המשותפת לתפיסות הזהות המודרניות, הנחה המבדילה אותן מהתפיסה הקלאסית, קובעת כי הזהות האנושית היא דינמית ומשתנה, וכן שהיא מושפעת מהקיום הממשי ומהשיח המלווה אותו. הנחה זו מביאה להדרת קביעות סטטיות ומוגדרות מהשיח על הזהות, קביעות המחמיצות את הבנת התנועה הפתוחה שלה ואף מגבילות אותה. בתחומי התאוריה הביקורתית שכיחה התנגדות גורפת למושג הזהות, הנתפס ככוח מקבע ומגביל. מישל דה-סרטו ניסח התנגדות זו בצורה חריפה כשתיאר את עבודתו של מישל פוקו: "Identity freezes the gesture of thinking".[123]

בניגוד להנחה זו, הדיון של ר׳ צדוק יכול להמחיש כיצד הכנסה לשיח של קביעה מהותנית לעילא כמו ייחוס קדושה למוצא, עשויה להביא להעשרת שיח הזהות במקום להגבלתו. בדיון זה הקביעה שכל היהודים הם קדושים לא הפכה לשורה תחתונה, לפסיקה הסוגרת את הדיון ומקבעת את משמעותה של הזהות. המתח בין מרכיביה של קביעה זו, בין האובייקטיביות הבלתי-תלויה של המוצא לבין ההבחנות הדתיות הנלוות למושג הקדושה, הניע דיון פרשני שיצר מגוון של תפיסות חדשות. השילוב בין הדיבור הרפרנציאלי האופייני לתפיסה הקלאסית, הנועץ את הזהות בתכונה קבועה ובלתי מותנית, לבין הדיון הפרשני המבקש לקשור עובדה זו למושגים שמציע השיח, הניע דינמיקה יצירתית שהעשירה את תפיסת הזהות במושגים חדשים.

אם כן, הדרך להבנת משמעותו של המוצא רצופה חידושים. בשני החלקים הבאים של פרק זה נעיין באופן יסודי יותר במשמעותם של השלבים שהובילו את ר׳ צדוק לתיאור של קדושת המוצא. בחלק השני נבחן את היחס בין היחיד לזהות הקולקטיבית, ובחלק השלישי נעיין ביחס בין גבולות מושגי הזהות לבין פריצתם. עיון זה יציג פנים נוספות באופן שבו בונה ר׳ צדוק את תפיסת הזהות היהודית שלו.

3.2 זהותו של היחיד והזהות הקולקטיבית

3.2.1 מהיחיד החורג אל החריגה שבזהות המשותפת

במהלך מהספר ׳ישראל קדושים׳ שהוצג לעיל ראינו כיצד עבר ר׳ צדוק מזיהוי הקדושה עם הפרישות המעשית לזיהויה עם עשייה לשם שמיים, דבר המאפשר לאדם לעבוד את ה׳ גם דרך תאוותיו. המהלך התמציתי שהובא לאחר מכן מהספר ׳מחשבות חרוץ׳ הציג אפשרות קיצונית יותר, שכן בו כבר דובר על ׳עבירה לשמה׳ ועל כוחה של הכוונה לקדש אפילו עבירות ממש. כאמור, זהו מהלך של הפנמה שבו חשיבותם של הגבולות המעשיים החיצוניים מתבטלת

123 דה-סרטו 2000, עמ׳ 194.

לטובת הצבת גבולות פנימיים, התלויים ביכולותיו הנפשיות של היחיד. בשני המהלכים העברת הדגש אל הפנימיות היתה שלב ביניים בדרך לקביעה כי יש לייחס פנימיות זו לכל יהודי. כעת ברצוני להתמקד במשמעותו של מעבר זה מהיחיד אל הזהות המשותפת.

האפשרות של היחיד לעשות מעשים החורגים מגבולות ההלכה כחלק מעבודתו הדתית היא טענה מרכזית בכתביו של ר' מרדכי יוסף ליינר מאיז'ביצא, רבו של ר' צדוק.[124] טענה זו תוארה בחלק מהמחקרים במושגים אקזיסטנציאליסטיים, המדגישים את יכולתו של היחיד לדעת מה רצון ה' ממנו באופן אישי, במנותק מהמושגים וההבחנות של השיח המשותף.[125] קריאות אלו מקשרות בין האפשרות של עשיית 'עבירה לשמה' לבין החריגה האקזיסטנציאליסטית אותה תיארתי בפרק הקודם.

כאן חשוב להבחין בין חטא לבין חריגה במובן האקזיסטנציאליסטי, בין גבולות מעשיים לגבולות השיח. במובן מסוים, בכל חטא אפשר לראות חריגה מהגבולות שמציבה הזהות היהודית, כפי שאלו מוגדרים ע"י ההלכה. ועם זאת, בעצם הזיהוי של המעשה כחטא אנו מתארים את משמעותו ואת זהותו של האדם העושה אותו ע"פ מושגי הזהות בה הוא נתון. יש להבחין אם כן בין הגבולות המעשיים שקובע שיח הזהות, לבין גבולות השיח עצמו, הקובעים כיצד ניתן להשתמש במושגים המכוננים אותו – כמו גבולות מושג הקדושה למשל. גם אם החוטא חורג מהגבולות המעשיים, חריגה זו אינה מערערת על גבולות המושגים שמגדיר שיח הזהות, שכן משמעותו של המעשה עדיין מתפרשת דרכם. לעומת זאת, החריגה האקזיסטנציאליסטית מתבטאת בטענה כי לא רק האפשרות לחטוא נתונה בידי האדם, אלא גם קביעת משמעותו של מעשה זה והמקום שלו בזהותו. לא שיח הזהות בו הוא נתון יקבע את ערכו של המעשה אלא האדם העושה אותו, שכן בעצם פעולתו חורג האדם מההקשר בו הוא נתון ומכונן את עצמו במעשהו.

תפיסת ה'עבירה לשמה' מעניקה לאדם את האפשרות הזו: היא מכירה ביכולת שלו להעניק משמעות דתית למעשהו באופן שמנוגד לתפיסה ההלכתית המזהה אותו כחטא בלבד. ע"פ תפיסה זו, ליחיד יש פוטנציאל לחרוג מגבולות מושגי הזהות היהודית המעוצבת ע"י ההלכה, ולעצב את זהותו הדתית באופן אישי. עצם קיומה של האפשרות לעשות 'עבירה לשמה' הופך את החטא לביטוי של חריגה במובן האקזיסטנציאליסטי – מעשה שמשמעותו אינה נובעת

124 1800-1854. עליו ועל המחקר בכתביו ראה בן-דור 2008, עמ' 1-13. עם זאת, יש להעיר כי המונח 'עבירה לשמה' כמעט שאינו מופיע בכתביו, ובמקומו הוא משתמש בעיקר בביטוי 'עת לעשות לה' '. על כך ראה כהן 2006, עמ' 356-358.

125 המחקר בכתביו של ר' מרדכי יוסף התמקד ביחס שבין שני מסלולים של קיום יהודי: המסלול הסטטי והמוגדר, בו הזהות מבוססת על שמירת ההלכה; והמסלול הייחודי בו מתאפשרים מעשים חריגים מבחינה הלכתית הנתפסים גם הם, לכתחילה או בדיעבד, כמימוש לגיטימי של הזהות. כהן השווה בין הגותו של ר' מרדכי יוסף להגותם של אקזיסטנציאליסטים דתיים כמו קירקגור, רוזנצווייג והרב יוסף דב סולובייצ'יק (כהן 2006, עמ' 52-56). איני נכנס כאן למחלוקת בין החוקרים לגבי אפיון הגותו של ר' מרדכי יוסף; כאמור בפרק הראשון, מטרתו של מחקר זה אינה למקם את הגותו של ר' צדוק בהקשרה ההיסטורי אלא לבחון את משמעותה כתפיסת זהות יהודית. כיוון שכך, אני משתמש בקריאה האקזיסטנציאליסטית של כתבי ר' מרדכי יוסף רק כדי לאפיין את הכיוון אותו אני מוצא בכתביו של ר' צדוק.

מזהותו הנתונה של האדם, שכן הזהות והמשמעות נקבעים בתוך העשייה עצמה. משמעותו של החטא ומקומו בזהות היהודית אינה מסורה רק בידי השיח ההלכתי והזהות הקולקטיבית, אלא גם בידי האדם המבצע אותו.

האם ניתן לראות את ר' צדוק כמי שממשיך את דרכו של רבו בנושא זה? האם ניתן לקרוא את כתביו באמצעות התפיסה האקזיסטנציאליסטית? כהן טען כי ר' צדוק סטה בנקודה זו מדרכו של רבו. ההשוואה בין כתביהם של הרב והתלמיד הביאה אותו לקבוע כי בניגוד לרבו "ר' צדוק איננו מאמין ביכולת של האדם (אולי למעט הצדיק) לפגוש באופן בלתי-אמצעי את רצון האל".[126] כהן גם ציין את "האופן שבו ר' צדוק יוצר קטגוריות הלכתיות למושג 'עבירה לשמה', מושג שבמהותו מפרק את התודעה ההלכתית", וטען כי "הצורך להסביר תנועה זו בקטגוריות אובייקטיביות מעקר אולי את התנועה... שעיקרה מבוססת על נתינת מקום ל'אני הפנימי' ונתינת תוקף לוודאות שמוצא האדם בתוכו".[127] ע"פ כהן, ר' צדוק מתנתק מהתפיסה האקזיסטנציאליסטית של רבו כיוון שהוא אינו מעניק ליחיד עמדה דתית המנותקת לגמרי מהשיח המשותף, אלא שב וקושר גם את החריגה המתבטאת בעבירה לשמה למושגים ולהבחנות של הזהות הדתית הקולקטיבית.

גלמן הצביע גם הוא על כך שר' צדוק מנמק את פריצת הגבולות בנימוקים נורמטיביים כמו טובת הכלל, ואף טורח לעגן אפשרות זו בדרך מסורתית בפסוקים ובדברי חז"ל.[128] הוא תיאר את גישתו של ר' צדוק כהרפיה של המתח האנטינומי שהדגיש ר' מרדכי יוסף; מגיד הלך צעד נוסף וראה בכך לא רק שחיקה של הניגוד אלא גם יצירת סינתזה. ע"פ מגיד, דרכו של ר' צדוק שונה מדרכו של ר' מרדכי יוסף בכך שאצלו הניגוד בין גבולות ההלכה לחריגה מהם נועד להביא לידי תיווך. החריגה מגבולות מושגי הזהות אינה מאפיין של היחיד האותנטי ואינה נובעת ממנו; החריגה והכלתה הם חלק מהדינמיקה הפנימית של הזהות היהודית הקולקטיבית.[129]

בדומה לעמדתם של חוקרים אלה, גם אני סבור כי החידוש המרכזי בתפיסת הזהות היהודית של ר' צדוק הוא בהתרחקות שלו מהנימה האקזיסטנציאליסטית המאפיינת את תורת רבו. אמנם קביעתו של כהן כי ר' צדוק מבטל לחלוטין את יכולתו של היחיד לזהות את רצון ה' מחוץ לגבולות ההלכה היא מופרזת, כפי שראינו במקור שהובא לעיל מהספר 'מחשבות חרוץ' וכפי שנראה במקורות נוספים בהמשך. אך עם זאת, כפי שטענו גלמן ומגיד, ניכרת אצל ר' צדוק נטייה להפוך גם את החריגה לחלק מהזהות המשותפת, להסיט את הדיון מיכולתו של היחיד לחרוג מהנורמות החיצוניות אל המתח המצוי בתוך הזהות עצמה. הוא אינו נוטש את הניגוד בין היחיד החורג לבין הנורמות המשותפות, אלא מבקש להכיל את החריגה כמאפיין של הזהות הקולקטיבית. בשונה מהתפיסה האקזיסטנציאליסטית, בתפיסתו של ר' צדוק לא הקיום של היחיד הוא מוקד תנועת החריגה המוליכה אותו אל מעבר לתרבות בה הוא נתון,

126 שם, עמ' 483.

127 שם עמ' 487, בגוף הטקסט ובהערה 21.

128 גלמן 1994, עמ' 70-63.

129 מגיד 1995, עמ' 290-288.

אלא הזהות הקולקטיבית עצמה מכילה בתוכה תנועה וניגוד בין הצבת גבולות לבין פרשנות מחודשת של משמעותם.

חריגה שהיא חלק מהזהות המשותפת היא כבר חריגה מסוג שונה. זוהי אינה החריגה המוחלטת של היחיד, אלא חריגה יחסית המתרחשת כחלק מהדינמיקה הפנימית של הזהות. החריגה אינה מבוססת על התודעה הנפרדת של היחיד, אלא על הוצאה לפועל של המתחים הפנימיים בתוך הזהות. כפי שראינו בחלק הראשון, החריגה צומחת מתוך הניגוד בין קדושת המוצא להבחנות הדתיות, ניגוד שכתוצאה ממנו כל חטא של יהודי אינו רק חריגה מהנורמות שקובעת הזהות אלא גם פריצה של גבולות המושגים שלה. כאמור, האפשרות לחטוא היא חלק מהזהות, ושלילת החטא אף משמשת כאמצעי מרכזי בסימון גבולות הקולקטיב ובשמירה עליהם.[130] אבל הייחוס של קדושת המוצא מקשה על סימון הגבול, שכן הוא אינו מאפשר את ההדרה הנחרצת של החוטא. היהודי החוטא מערער על גבולות שיח הזהות, שכן הוא מוליך את הקדושה המיוחסת לו אל מעבר לתחומי חלותו של מושג זה ע״פ ההבחנות הדתיות. במעשהו הוא מנכיח את הניגוד בתוך מושג הקדושה, ובכך גורם לו לחרוג מעצמו, לאבד את המשמעות שהעניקו לו ההבחנות הדתיות. היהודי החוטא מטלטל את שיח הזהות, הופך את קדושת המוצא לסימן שאלה התובע פרשנות מחודשת. זוהי משמעותה של החריגה שבה מתמקדת תפיסת הזהות של ר׳ צדוק, וזהו המובן שבו אשתמש במונח במחקר זה: תנועה של חריגה מגבולות המושגים הדתיים, כתוצאה מהמתח שבין קדושת המוצא להבחנות הדתיות.

בדומה לתפיסה ההגליאנית, גם אצל ר׳ צדוק החריגה אינה ניגוד מוחלט אלא שלב בדרך לחיבור מחודש המתגבר על הניגוד הראשוני. במקורות שונים בכתביו של ר׳ צדוק מופיעים מושגים פורצי גבולות כמו ׳עבירה לשמה׳ כאפשרות ממשית, אך המוקד של הדיון אינו הניגוד האקזיסטנציאליסטי בין היחיד לכלל אלא הניגוד הפנימי לזהות בין אנטינומיה לנורמטיביות. את עיקר מאמציו הפרשניים ממקד ר׳ צדוק בהבנת האופנים בהם הזהות הקולקטיבית עצמה מכילה מתח בין יציבות לשינוי, בין צמצום והדרה להתרחבות והכלה. לכן אני טוען שוב כי נכון יותר לקרוא את כתביו מן הפרספקטיבה של תפיסת הזהות התרבותית, ולא מנקודת מבט אקזיסטנציאליסטית.

בשני המקורות שהובאו לעיל ניתן לראות כיצד היכולת להסתמך על הפנימיות כדי לחרוג מהגבולות החיצוניים הופכת מיכולת של יחידים למאפיין הטבוע במוצא המשותף. בסופו של הדיון היכולת לגלות קדושה מעבר לגבולות המקובלים כבר אינה תלויה בשליטה העצמית של היחיד, אלא היא תכונה המשותפת לכל היהודים. הכללה זו אינה מבטלת את הניגוד בין הקדושה הפנימית לחריגה מהגבולות החיצוניים, אלא **מחילה** אותו על כל היהודים **ומכילה** אותו בזהות היהודית המשותפת.

מהלך זה מוצג באופן מובהק יותר בקטע אחר מהספר ׳מחשבות חרוץ׳, אותו נקרא כעת. מקור זה יוביל אותנו בהמשך גם להדגשת מאפיינים נוספים בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק.

130 על תפקידה של הסטייה בגיבוש גבולות הקולקטיב ראה אריקסון 1966, עמ׳ 19-4.

3.2.2 מהחכם עד המגדל הפורח – זהות וחריגה במחשבות חרוץ יב

פסקה יב בספר "מחשבות חרוץ"[131] בנויה סביב פירושים שונים לצורתה של האות ל', הנקשרים לתכניו של חודש תשרי.[132] ייחודה של אות זו מתבטא באופן כתיבתה החורג משורת הכתב, חריגה אותה מפרש ר' צדוק כחריגה מגבולות התורה. מתוך כך נפתח דיון המתאר מכיוונים שונים את המתח שבין הצד הקבוע והמגביל שבתורה לבין אפשרויות החריגה ממנו, דיון המוביל בסופו לתיאור מפתיע של הזהות היהודית. להלן אתאר את השלבים המרכזיים בדיון זה, כדי לעמוד על משמעותה של התנועה ביניהם.

התחום הראשון אליו קושר ר' צדוק את היחס בין החריגות של האות ל' לקביעות של שורת הכתב הוא היחס בין התורה שבכתב לתורה שבע"פ.[133] כאן ובמקורות אחרים מייצגת התורה שבע"פ לא רק מסורת נלווית או פרשנות צמודה של התורה שבכתב, אלא מימד של יצירה אנושית חופשית הפורץ ומרחיב את תחומיה.[134] כאן ר' צדוק מדגיש את חוסר התלות של התורה שבע"פ בתורה שבכתב כאשר הוא משתמש בהתרת נדרים כדגם לאופן פעולתה. בניגוד ליצירת הנדר, הפתוחה לכל אדם בתנאי שיענה לכללים הקבועים בתורה שבכתב, התרת הנדרים תלויה בחכמתו האינדיבידואלית של 'החכם'. יכולתו להתיר את הנדר אינה נובעת מיישום של כללים קבועים, אלא מיכולתו למצוא את הפתח בנדר, את ההשלכה שלא עלתה על דעתו של הנודר ולא נכללה בכוונתו. התרת נדרים היא לפיכך ביטוי לחירות היצירתית הרדיקלית של החכמים: לא רק שהיא אינה נסמכת על התורה שבכתב, אלא שבכוחה לבטל את הנדר שנוצר באמצעותה. כמו אות הל' הפורצת את שורות הכתב, התורה שבע"פ היא מקור עצמאי של סמכות הפורץ את גבולות התורה שבכתב.

בהמשך הדיון קושר ר' צדוק את הל' לדמותו של המלך. הוא מזכיר את הקביעה התלמודית לפיה המלך "פורץ גדר לעשות לו דרך ואין ממחין בידו",[135] ומתאר אותו כמי שמוסמך לחרוג מגבולות התורה ללא הגבלה: "כי המלך יש לו עומק בבינה שבלבו מה שלא נגלה לאדם אחר, עד שמחמתו מוכרח פעמים לעבור על דברי תורה על דרך עת לעשות לה' הפרו תורתך... ומצד הזה יכול לפרוץ כל הגדרים והגבולים, כי יש לו תכלית ההתפשטות בלי גבול".[136] המלך הוא היחיד החורג מהגבולות המשותפים, תוך הסתמכות על הקשר האישי והנסתר שלו עם רצון ה'. היכולות הייחודיות שלו מאפשרת לו לו לחיות ללא גבולות חיצוניים, ולא ניתן לבקר אותו תוך הסתמכות על קריטריונים משותפים כלשהם.

במעבר מדמות החכם לדמותו של המלך ר' צדוק מקצין את הניגוד שבין הכללים הקבועים לבין החריגה מהם. כעת לא מדובר על התרת נדר או על חידושי תורה, אלא על פריצת גבולות

131 מחשבות חרוץ עמ' 104-98.

132 זאת על פי הקישור ביניהם בספר יצירה.

133 מחשבות חרוץ עמ' 99.

134 על כך ראה אצל ליוור תשס"ו, עמ' 13-12, ובתיאור מודל ה"קונסטרוקטיביזם" במהלך העבודה.

135 בבלי בבא בתרא ק ע"ב.

136 מחשבות חרוץ עמ' 101.

בלתי מוגבלת. בנוסף לכך, גובר גם הדגש על האינדיבידואליות: בתיאור החכם ר' צדוק הדגיש כי חכמתו אינה כפופה לכללי התורה, אך עדיין היה מדובר ביצירת טיעונים רציונליים שיוכלו לכוון לדעתו של הנודר; אצל המלך מודגש כי פריצת הגבול מתבססת על אינטואיציה אישית, שאינה יכולה להיות מובנת לאיש מלבדו. החכמה התחלפה בעומק הלב, ובכך קיבל הדיון אופי אקזיסטנציאליסטי. דמותו של המלך ממקמת באופן מובהק את היחס בין הל' לשורת הכתב בניגוד בין פנימיותו של היחיד לבין הנורמות המשותפות.

אך בדומה למקורות אותם ראינו לעיל, המשך הדיון מסיט שוב את המוקד מהחריגה של היחיד אל הזהות הקולקטיבית. כעת החריגה מגבולות התורה אינה מיוחסת לתורה שבע"פ או למלך הפורץ לו דרכים, אלא לחטאים היומיומיים של כל יהודי פשוט; וכפי שטענתי לעיל בעקבות גלמן ומגיד, החריגה הופכת לחלק מהזהות המשותפת: "כי כל חטא הוא יציאה מהשורה, אבל חטאי בני ישראל הם באמת כשנים הללו שסדורות ובאות וכו' כמו שאמרו בפרק רבי עקיבא (פט, ב), היינו שגם זה מהסדר שיהיה דבר יוצא מהסדר איזה פעם".[137] ר' צדוק הופך את הניגוד בין השורה לפריצתה למתח פנימי בתוך הזהות היהודית המשותפת. היכולת לפרוץ את הגבול אינה ייחודית לחכמתו של החכם או למעמקי ליבו של המלך, אלא נסמכת על הדבקות הנסתרת של כל יהודי ברצון האלוהי חסר הגבולות.[138]

כשם שבקטע מ'מחשבות חרוץ' שהובא בחלק הראשון טען ר' צדוק כי כל חטאי ישראל יתבררו בעתיד כעבירה לשמה, כך בפסקה זו הוא משתמש בדמויותיהם של המלך והחכם כדגם ליכולת החריגה הטמונה בכל יהודי. במהלך הדיון ר' צדוק משתמש בניגודים האקזיסטנציאליסטיים האופייניים בין היחיד לכלל ובין הפנימי לחיצוני כשלב ביניים המוביל להכללה והפנמה נוספת. בסופו של הדיון "עומק הלב" הפורץ את הגבולות המשותפים אינו מונח באינטואיציה האישית, אלא בגרעין לא-מודע המיוחס לכל מי שהוא יהודי ע"פ מוצאו. בשונה מהמקורות הקודמים שראינו, את הדיון כאן לא מוליכה התביעה להעניק משמעות למוצא; ובכל זאת, ניתן לראות כיצד ר' צדוק מוליך את הדיון מהדגשת חריגותו של היחיד לתיאור המכיל את החריגה בזהות המשותפת, על בסיס המאפיינים הייחודיים המיוחסים למוצא.

3.2.3 משיח אקזיסטנציאליסטי לשיח תרבותי

בהמשך נשוב אל סופה של פסקה זו ולאופן בו הזהות היהודית מתוארת בה. כעת ניגע בהשלכה נוספת של המעבר שתואר כעת מתיאור בעל מאפיינים אקזיסטנציאליסטיים להכלת החריגה בתיאור הזהות המשותפת.

במקורות שהובאו עד כה ראינו כיצד הדיון של ר' צדוק עובר מתיאור של חריגה המבוססת על התודעה (שימוש בתאוות מתוך פרישות תודעתית, עבירה לשמה, גילוי רצון ה' בעומק הלב), לתיאור חריגה המבוססת על גרעין לא-מודע המיוחס למוצא. מהלך זה תואר כשני שלבים של

137 שם עמ 103.

138 שם עמ' 104.

הפנמה, שבה משקלן של ההבחנות המעשיות נדחה מפני הבחנות פנימיות במישור המודע או הלא-מודע. ראינו כיצד ההפנמה אל הלא-מודע מסתמכת על המושגים של ההפנמה המודעת, אך הופכת את המצב התודעתי הייחודי מתנאי להנחת יסוד המעוגנת במוצא היהודי.

למרות ההמשכיות, יש לשים לב להבדל בין השלבים השונים. ההפנמה אל הלא-מודע אמנם מסתמכת על אותן הבחנות של ההפנמה אל התודעה, אך היא מבטלת את המשמעות היסודית שניתנה לתודעה כמקור של משמעות. גם אם מדובר עדיין על פרישות פנימית או על עבירה לשמה, מושגים אלו כבר אינם מתייחסים לתודעתו ולכוונתו של היחיד, אלא לרובד פנימי יותר הנסתר גם ממנו. לא תודעתו של היחיד היא הקובעת את משמעותם של מעשיו, אלא תכונה נסתרת המוטבעת בו מלידה. זהו פן נוסף של המעבר מתיאור אקזיסטנציאליסטי של היחיד לתיאור הזהות הקולקטיבית – הניגוד היסודי שבין הפנימיות לחיצוניות כבר אינו מבוסס על התודעה האינטימית של היחיד, אלא הופך לתיאור כללי של הקולקטיב.

בכך משתנה גם תפקוד הטקסט של ר' צדוק. בשלבים בהם הדיון של ר' צדוק נושא אופי אקזיסטנציאליסטי, מתבקש להבין גם את התפקוד שלו בהתאם. תפקידו של הטקסט בתפיסה האקזיסטנציאליסטית הוא לעורר את האדם לגילוי עצמיותו הייחודית. עליו לשמש כאמצעי להתעוררות, ובה בעת עליו להישמר מלספק מבנה או תכנים מוגדרים מדי שיגבילו את היצירה העצמית של הקורא. בקריאה כזו, כאשר ר' צדוק מתאר את אופיה של הפנימיות המאפשרת חריגה מהגבולות החיצוניים, הטקסט שלו מזמין את הקורא לבחינה עצמית. עליו לשאול את עצמו היכן הוא נמצא ביחס לתיאורים אלו: האם הוא מסוגל לפרישות פנימית, האם הוא מוצא בעצמו את האינטואיציה שר' צדוק מתאר בדמותו של המלך, והאם הוא יודע לזהות מתי עבירה עשויה להוביל למימוש רצון ה'. הטקסט מציב בפני הקורא שאלה ביחס לפנימיותו, ומפנה אותו לבחינה מודעת שלה.[139]

בקריאה כזו, כאשר ר' צדוק נועץ את החריגה בגרעין הלא-מודע כתיבתו הופכת לקביעה חיצונית ומנוכרת. בשלבים אלו כבר לא ניתן להשתמש בדיון כבסיס לבחינה עצמית במובן שתואר כעת, כיוון שהוא נסוב על רבדים שאינם תלויים בתודעה. הקביעה שכל חטא שיהודי עושה הוא עבירה לשמה, או שהפרישות היא תכונה לא-מודעת, אינה מובילה את היחיד להתבוננות במצבו האישי; היא מוטלת עליו כהגדרה שאינה מבקשת כל אחיזה במצבו הממשי.

אם כן, כאשר ר' צדוק נוטש את המושגים האקזיסטנציאליסטיים, גם הטקסט שלו מפסיק לתפקד כטקסט אקזיסטנציאליסטי. בהתאם למהלך שתואר לעיל, ניתן להבין את תפקודו בשלבים אלו במושגים של התפיסה התרבותית. נקודת מבט זו מאפשרת לחמוק מן הניגוד האקזיסטנציאליסטי בין קביעה חיצונית להתעוררות פנימית, כיוון שע"פ התפיסה התרבותית טקסטים מסוגים שונים עשויים למלא תפקיד מרכזי בכינונה של הזהות. הזהות

139 במחקרו על ר' מרדכי יוסף מאיז'ביצא תיאר כהן את סגנון החשיבה והכתיבה שלו כמכוון את הקורא לעמידה אישית מול רצון ה', מתוך רפלקסיה על מניעיו והכוחות הנפשיים הפועלים בתוכו. כהן ראה בסגנון זה המשך של מסורת חסידות פשיסחא, שבה תפקידו של הצדיק אינו להנחיל ידע וערכים ולהוות מודל לחיקוי, אלא לעורר את החסיד להתפתחות הנובעת מעצמיותו (כהן 2006, עמ' 36-32, 433-424).

אינה מתפתחת מתוך התבוננות פנימית נבדלת, אלא בתחום הביניים שבין הפנים לחוץ; תחום בו מתנהל דיאלוג בין היחיד לבין מושגים ותיאורים השאובים מהשיח שהוא מצוי בו. בתפיסה כזו יכולות התכונות הלא-מודעות שר׳ צדוק מייחס למוצא להשתלב כחלק מהשיח על הזהות היהודית. מה שנראה כקביעה מנוכרת המוטלת על הפנימיות מבחוץ עשוי להשתלב בשיח שבו יהודים מדברים על עצמם, שיח המטשטש את הגבולות בין הפנים לחוץ. בקריאה כזו משמעותו של הטקסט אינה נעוצה בנכונות הטיעון הרפרנציאלי שלו, בקיומו של הרובד הלא-מודע אותו הוא מתאר, אלא במשמעות שתינתן לו בשיח המכונן את הזהות.
דוגמא לאופן התפקוד הזה ניתן לראות בקטע מהספר ׳מחשבות חרוץ׳ שהובא לעיל בפסקה 3.1.4, בו טען ר׳ צדוק כי כל חטאי ישראל יתבררו בעתיד כעבירה לשמה. בקביעה זו הכלת העבירה אינה נסמכת על הכוונה הנלווית אליה, אלא על הפרשנות המתייחסת אליה בדיעבד. משמעותו של המעשה אינה תלויה בתודעה האישית של העושה אלא באופן בו הוא מתפרש בשיח; זהו שוב ההיסט מן התפיסה האקזיסטנציאליסטית לתפיסה התרבותית. אך מעבר לכך, ניתן לראות כאן את הפרדיגמה לאופן בו מתפקד הטקסט של ר׳ צדוק: תפקידו אינו לעצב את תודעתו של היחיד, אלא ליצור את המושגים שיאפשרו את אותה פרשנות עתידית. כשם שהתכונות המיוחסות למוצא מקבלות את משמעותן בתוך השיח, כך גם ההתגלות המשיחית היא חלק מהדיון העכשווי. הקביעה שהעבירות יתבררו כרצון ה׳ היא תביעה לפרשנות רדיקלית, והיא מתפקדת בצורה דומה לייחוס הקדושה לזהות האתנית. כמו הקדושה הלא-מודעת, גם הבירור העתידי של כל החטאים אינו אובייקט שהטקסט מצביע עליו, אלא מושג המעוגן במשמעויות ובתכנים שהשיח מטעין בתוכו.
אם כן, את הסטת גרעין הזהות לרובד הלא-מודע יש לראות כחלק מהפרשנות העצמית המכוננת את הזהות. זהו אחד מהכלים של ר׳ צדוק להפנמת החריגה בתוך השיח, אחת הדרכים להעניק משמעות לקביעה כי ישראל הם קדושים, להבנת כל החטאים כמימושים של רצון ה׳. הזהות אינה מבוססת על היחיד המעניק משמעות לחייו מתוך עצמו, והטקסט של ר׳ צדוק אינו מכוון לכך; הזהות היהודית מקבלת את משמעותה בתוך השיח, שקביעות כמו ייחוס הקדושה למוצא או תיאור הפרישות הלא-מודעת הם חלק ממנו.

בחלקו הראשון של פרק זה ראינו כיצד הקטגוריה של המוצא מניעה את הדיון של ר׳ צדוק לפרש מחדש את מושגי היסוד של הזהות היהודית, בתנועה הדיאלקטית שבין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית. בחלק השני התמקדנו במעבר בין השלבים, וראינו כיצד מושגים והבחנות שהתמקדו בתחילה בתודעתו של היחיד מתפרשים מחדש כדי להשתלב בשיח על הזהות המשותפת. מהלכים אלו אפשרו לר׳ צדוק להפוך את ההבחנות הדתיות, הקובעות גבולות מעשיים או תודעתיים, לתכונה בלתי-תלויה המיוחסת למוצא. הפירוש המחודש של הבחנות אלו מרחיב את חלותן ומאפשר את הזיהוי ביניהן לבין ההבחנה האתנית; כעת כל היהודים הם קדושים.
כאמור, זהו מהלך דיאלקטי: קדושת המוצא חורגת מתחומם של מושגי הקדושה הדתיים,

למרות שהיא צומחת מתוכם. עד כה הדגשתי את הרציפות של הדיון, את האופן שבו המוצא מוליך את ההבחנות הדתיות אל מעבר לעצמן. כעת יש לתת את הדעת על מקומו של הניגוד במהלך זה. הפנמת המושגים שציינו את חריגתו של היחיד אל תוך הזהות הקולקטיבית היא גם הפנמה של החריגה; אך האם ניתן עדיין לדבר על חריגה כאשר היא נתפסת כחלק מהזהות? האם המהלך של ר' צדוק מוביל לתיאור קוהרנטי שבו כל מרכיבי הזהות מתיישבים זה עם זה? האם הגענו בסופו של דבר לגישור על הפער בין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית, פער שהניע את הדיון מתחילתו? או שמא מדובר כאן בתיווך במובן ההגליאני – זהות המכילה בתוכה את הניגודים בלי לבטל אותם? מתוך שאלות אלו, ניגש כעת לעיון נוסף בכתביו של ר' צדוק.

3.3 הפנמת הניגוד – הזהות היהודית בין הפרדה לדיאלקטיקה

בחלק זה אתאר פן נוסף וייחודי בתפיסת הזהות היהודית בכתבי ר' צדוק – הפנמת החריגה אל תוך הזהות. אפתח בתיאור הזהות היהודית בסופה של פסקה יב בספר מחשבות חרוץ' אותה התחלנו לקרוא בחלק הקודם, ואעמוד על הדגשים הייחודיים שבו. מתוך כך אשוב אל המשך הדיון בספר 'ישראל קדושים' בו פתחנו בחלק הראשון, ואציג שני כיוונים יסודיים בתפיסת הזהות היהודית של ר' צדוק.

3.3.1 מגדל פורח באוויר – תיאור הזהות היהודית בפסקה יב בספר מחשבות חרוץ

בסופה של פסקה יב ב'מחשבות חרוץ', שאת מהלכה הכללי תיארנו בחלק הקודם, מציג ר' צדוק תיאור ייחודי של הזהות היהודית. כאמור, המהלך בפסקה זו נבנה סביב פירושים על צורתה של האות ל' החורגת משורת הכתב. אחד התיאורים שפתחו את הדיון בצורה זו היה הביטוי "מגדל פורח באוויר", שמקורו בתלמוד הבבלי ורש"י ייחס אותו לצורתה של האות ל'.[140] דימוי זה מיוחס לקראת סוף הפסקה לייחודה של הזהות היהודית:

> והיינו כי כל חטא הוא יציאה מהשורה, אבל חטאי בני ישראל הם באמת כשנים הללו שסדורות ובאות וכו' כמו שאמרו בפרק רבי עקיבא (פט, ב), היינו שגם זה מהסדר שיהיה דבר יוצא מהסדר איזה פעם. וזהו אות הל' שהוא מכלל שורת האותיות אף שהוא יוצא מהשורה. ועל כן דבר זה הוא לישראל לבד ולא עשה כן לכל גוי דשורש כנסת ישראל הוא ממקום זה ודיירי בההוא מגדלא,[141] וזה שאמרו סבי דבי אתונא בבכורות (ח, ב) בני לן ביתא באוירא דעלמא, שידעו ענין ישראל שהם דרים במגדל הפורח באויר, היינו שאין להם יסוד קבוע בשום דבר, ואף על פי שכבר ניתנה תורה בהגדרת המעשים, מכל מקום הם חוטאים כל השנה ויוצאים משורת התורה

140 בבלי סנהדרין דף קו עמוד ב, רש"י ד"ה "במגדל הפורח באויר".

141 גרים באותו המגדל, ביטוי שמקורו בזהר ח"א ו עמוד א, מקור אותו הזכיר ר' צדוק בתחילת הפסקה.

המגדרתם. וכסבורים אומות העולם שכבר הזניחם הש"י, וכמו שאמרו ז"ל (ויק"ר כז, ח) בעגל, ואחר כך בא יום הכפורים ומתכפר להם, ועוד נעשים מזדונות זכויות וכמו שזכו על ידי עגל למלאכת המשכן וגילוי שכינה כשנתרצה.[142]

היהודים גרים במגדל הפורח באוויר, ולזהות שלהם אין כל יסוד קבוע או גבולות המגדירים אותה. פריחה זו מתבטאת בקיום הממשי בתנועה הדיאלקטית בין הגבולות לבין פריצתם: הקיום היהודי מבוסס על חריגה מתמדת מעבר לגבולות המעשיים שקובעת התורה, אך חריגה זו שבה ומוכלת בתוך הזהות מתוך פרשנות חיובית – הזדונות הופכים לזכויות, חטא העגל פותח אפיקים חדשים לעבודה הדתית. היהדות כזהות מוגדרת, כמערכת של פרקטיקות המעצבות 'חיים יהודיים', אינה יכולה להגדיר את הקיום הממשי של היהודים, שכן הם "חוטאים כל השנה". החטא אינו תופעה שולית המגדירה את הזהות דרך ניגודה, מסמנת את הגבולות דרך שלילת החריגה מהם. פריצת הגבולות היא המאפיין המרכזי של הקיום היהודי, עד כי במבט מבחוץ נראה שהיא מביאה לאובדן משמעותה של הזהות - "סבורים אומות העולם שכבר הזניחם ה' יתברך". אבל החריגות אינן מביאות לפירוקה של הזהות אלא שבות ומכוננות אותה מחדש. הזדונות נעשים לזכויות, החטא מתפרש מחדש באופן שנכלל בגבולות שמציבה הזהות, אך בלי לאבד את הניגוד שהתבטא בו; הוא מוביל את החוץ איתו פנימה, ובכך מעניק לזהות פנים חדשות המתוארות כגבוהות יותר.
ר' צדוק מוסיף ומדגיש את ייחודה של זהות זו דרך פירוש לאחד מסיפורי התלמוד הבבלי על הויכוח בין ר' יהושע לחכמי אתונה:[143]

וזהו גם כן מצות הסוכה שבחודש זה, לצאת מדירת קבע לדירת ארעי, כי אין לישראל שום קביעות בשום דבר. ואומות העולם אין מבינים זה איך אפשר לדור באויר, שמשיגים שישראל יש להם בזה דירה ובית באויר, שהרי גם הל' מכלל השורה, משמע מזה דיש סדר וקביעות ליציאה זו, ועל זה אמרו בני לן וכו' להראות להם גם כן איך אפשר זה. והראם שהוא יש לו כח לזה על ידי שם, היינו על ידי דבקותם בהש"י שהוא גם כן באוירא דעלמא, והש"י הוא צור לבבם ובו הוא יסודם, ועל כן יכולים לעשות יסוד באויר שאין לו יסוד. ובודאי כמו שיכול על ידי שם לעמוד באויר, כך היה יכול לבנות בית שם גם כן, על ידי שם, אלא שלא צריך לזה, רק כלפי שאילתם בני לן וכו' הראה להם שהם אין להם שייכות לזה ואי אפשר להם זה. על כן אמר אייתי לי ליבני וטוני, שאם אתם רוצים להיות לכם בית כזה צריכים אתם להכין ההכנות הצריכות, והרי אי אפשר לכם להכין עצמכם לזה כלל, כי זה דבר בלתי מושג לכם ולא שייך לכם כלל, כי אם יצאו מהשורה הם יוצאים ואובדים לגמרי ואין להם

142 מחשבות חרוץ עמ' 103.

143 בבלי בכורות דף ח עמוד ב: "בני לן ביתא באוירא דעלמא. אמר שם, תלא בין רקיעא לארעא. אמר להו: אסיקו לי ליבני וטינא". תרגום: בנה לנו בית באוויר העולם. אמר שם, תלה את עצמו בין השמיים לארץ. אמר להם: הביאו לי לבנים וטיט.

תקומה עוד למפלתן. ועל כן נסיון העכו"ם לעתיד יהיה במצות סוכה (ע"ז ג, א), דזה שייך רק להאזרח בישראל, אבל הם אין יכולין לסבול כלל אלא דירת קבע ודבר קבוע.

בקריאה של ר' צדוק, הויכוח בין ר' יהושע לחכמי אתונה נסוב על תפיסות זהות שונות. החכמים היוונים אוחזים בתפיסה הקלאסית, לפיה זהות יכולה להיות או יציבה ומוגדרת או מפורקת וחסרת פשר. הנחה זו מתנגשת באופייה הדיאלקטי של הזהות היהודית, זהות שהיא בו זמנית דינמית ומסודרת, תלושה וביתית. כיצד ניתן לבנות בית באוויר, לחוש את הביטחון שמשרה זהות מוגדרת בקיום החורג כל העת מגבולותיו? האם לא נידונו היהודים לתלישות וחוסר זהות, או לחריגה המתמדת שמתאר סארטר? תשובתו של ר' יהושע מבוססת על ייחוס אופי אלוהי לזהות היהודית. כמו בשאר המקורות שראינו בפרק זה, גם כאן מיוחסת יכולת רוחנית למוצא היהודי: יכולת זו מתוארת כדבקות, המעניקה ליהודי את החירות האינסופית של אלוהיו. כמו בתיאור של המלך בשלבים הקודמים של פסקה זו, מה שמאפשר את החריגה מהגבול היא האחיזה בהתגלות שמעבר לו, החיבור הישיר לנותן התורה. הזהות היהודית מבוססת על חיבור זה, על ההזדהות עם האינסופיות האלוהית הקודמת לגבולות התורה. הזדהות זו מאפשרת את המגורים במגדל הפורח באוויר, את השילוב בין זהות וחריגה, תנועה וביתיות.

זהו תיאור דומה לשלב האחרון של הדיון ב'ישראל קדושים' – ייחוס תכונה רוחנית המאפשרת חריגה מגבולות ההלכה למוצא היהודי. תיאור זה מחבר בין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית, ועל כן מהווה קטיעה של הדיון בין ר' יהושע לחכמי אתונה. למעשה תשובתו אינה ממש תשובה, והוא אינו מציג תפיסת זהות חלופית אותה ניתן ליישם בהקשרים שונים. ר' יהושע יכול רק להציג לאתונאים את הקיום היהודי שאינו פתוח בפניהם, שכן הדבקות המאפשרת פריחה באוויר נעוצה במוצא היהודי.[144] תפיסת הזהות של חכמי אתונה מייצגת את אפשרויות הקיום של מי שאינם יהודים: עבורם באמת אין אפשרות ליישב בין יציבות לחריגה. הקיום היהודי מבטא תפיסת זהות דיאלקטית התלויה במוצא, זהות שנקודת המבט החיצונית מדגישה את הפרדוקסליות שבה.

3.3.2 הפרדה ודיאלקטיקה

תיאור הזהות כמגדל פורח מתבסס על מושגים דומים לאלו שראינו במקורות עד כה, אך מוליך אותם לכיוון שונה.

מצד אחד, זהו שוב תיאור בעל אופי דיאלקטי: הזהות המבוססת על הדבקות באל הפורח באוויר אינה מוצגת כזהות אלטרנטיבית המנותקת מזו המבוססת על גבולות ההלכה. כשם שהמושג של קדושת המוצא צמח מתוך הדיון במושגי הקדושה הדתיים, כך גם המגדל הפורח מתואר כל הזמן ביחס לגבולות היציבים מהם הוא חורג. הפריחה אינה מתוארת כתלישות גמורה, אלא כתנועה דיאלקטית בין חריגה להפנמה. זוהי תנועה שאינה מוגבלת, ועם זאת

144 בנושא הגיור וביחס לגויים בכלל בתפיסתו של ר' צדוק אעסוק בפרק החמישי.

היא שומרת על קשר מתמיד ומורכב עם המקום ממנו יצאה. זהו ביטוי להפנמה של החריגה אל הזהות המשותפת: בניגוד למלך שתואר בשלבים הקודמים של פסקה זו, הפורץ לו דרך תוך הסתמכות בלעדית על הדבקות שבליבו, הדבקות עליה מבוססת הזהות הקולקטיבית אינה מתעלמת מגבולותיה של הזהות ההלכתית. כפי שמדגיש ר' צדוק דרך נקודת מבטם של חכמי אתונה, ייחודה של זהות זו מתבטא ביחס הדיאלקטי שבין החריגה להכלתה, בין ההזדהות עם האל הפורח באוויר לבין ההתייחסות לתורה המוגבלת והמגבילה שנתן.

אך בדיאלקטיקה זו מודגשות פנים אחרות. כפי שראינו בחלק הראשון, המושג של קדושת המוצא כפרישות לא-מודעת מאפשר לזהות היהודית להכיל גם את מי שהתנהגותו חורגת ממושגי הקדושה הדתיים. הפנמת הפרישות מבטלת את הניגוד שבין מעשים אלו לבין הקדושה, מתוך שהיא מציבה את הפרישות הפנימית כתחליף לפרישות המעשית. בשלבים הראשונים של הדיון נשמרה עדיין הדגשה מסוימת של הניגוד בין הפנימי לחיצוני, כמו בתיאור של רבי יהודה הנשיא שאינו נהנה מסעודותיו הדשנות, או בקביעה כי בכוחה של הפרישות התודעתית לעשות "משאינו טוב דבר טוב ומשובח".[145] אבל כשהופיע מושג הפרישות הלא-מודעת נעלם ניגוד זה, ותיאור הזהות התמקד בגרעין הפרוש ולא ביחס שבינו לבין הקיום הממשי הסובב אותו.

לעומת זאת, תיאור המגדל הפורח מציב את החריגה במרכז התמונה. במוקד התיאור לא עומדת הדבקות המאפשרת את פריצת הגבולות, אלא תנועת הפריצה עצמה. הדימוי המרכזי של הזהות אינו זה של הגרעין הפנימי הנפרד, אלא של התנועה הדיאלקטית בין הפנים לחוץ. הדבקות אינה מוצגת כתכונה המבטלת את משמעותם של החטאים, אלא כיכולת להכיל אותם כחלק חיובי של הזהות. בתיאור זה קיומם של החטאים אינו נתפס כבעיה שיש להתגבר עליה באמצעות דחייתם אל הרובד החיצוני והזניח של הקיום הממשי, אלא תמצית ייחודה של זהות זו.

בהשוואה לדיון ב'ישראל קדושים' אותו ראינו, זהו תיאור המשתמש במושגים דומים כדי להרכיב תמונה בעלת גוון שונה בתכלית. כפי שראינו בחלק הראשון, קדושת המוצא המתוארת ב'ישראל קדושים' קרובה לתפיסת 'הנקודה הפנימית' שתיאר פייקאז'.[146] תפיסה זו מסיטה את מוקד הזהות מהשמירה על אורח חיים הלכתי לגרעין יהודי מולד המתקיים בנפרד מהקיום הממשי. כפי שהראה פייקאז', היסט זה אפשר הכלה מסוימת של יהודים שנטשו את אורח החיים ההלכתי. אך כפי שפייקאז' טען, הכלה זו מבוססת על יצירת "פדות גמורה בין המציאות החיצונית... לבין הרוח היהדותית הפנימית".[147] ההכלה מתייחסת רק לגרעין הפנימי הנפרד, ובכך היא ממשיכה את הדרת המעשים החריגים.

לעומת זאת, התיאור שראינו כעת מציב במרכזה של הזהות את הכלת החטאים עצמם. הדבקות המאפשרת את החריגה אינה מתוארת כנפרדת מהקיום החוטא, אלא כמרחב

145 ישראל קדושים עמ' 7.

146 פייקאז' תש"ן. שגיא תיאר תפיסה דומה בהגות הציונית דתית וניתח את השלכותיה. ראה שגיא תשס"ג, 184-192.

147 שם, עמ' 124.

אינסופי המכיל את החריגה בתוכו. החטאים אינם מציאות מקרית וירודה אלא תכונה יסודית של הקיום היהודי, שהרי דרכם של ישראל שהם "חוטאים כל השנה"; לא רק שחטאים אלו אינם מודרים מהזהות ומוצבים כמנוגדים לערכיה, אלא שהכלתם הופכת מקור להתחדשותה – הזדונות הופכים לזכויות.

ההבדלים בין תיאורים אלו בולטים. ברצוני לטעון כי הם מבטאים שני כיווני מחשבה יסודיים אותם ניתן למצוא בכתביו של ר' צדוק, המבטאים גישות שונות לנושא הזהות היהודית. הכיוון הראשון מבסס את הזהות על **הפרדה**: הזהות ממוקמת בגרעין פנימי הנבדל מהקיום הממשי, כמו ה'חלק' הקדוש והלא-מודע הטבוע בכל יהודי, גרעין המתקיים כמעין מובלעת של העולם הבא בתוך חיי העולם הזה. בתיאור זה ההפנמה מאפשרת לשמור על יציבות הניגודים המכוננים את גבולות מושגי הזהות: התאוות עדיין מנוגדות לקדושה, אלא שההפרדה ביניהם מותקת מהתחום המעשי או התודעתי אל ההבחנה בין החלק הלא-מודע לבין קיום החיצוני.[148]

לעומת זאת, תיאור הזהות כמגדל פורח מבטא כיוון שאינו מדגיש את ההפרדה אלא את ה**דיאלקטיקה**: הזהות אינה מתוארת כנעוצה בגרעין הפנימי והנבדל, אלא בתנועה המכילה בתוכה את פריצת גבולות מושגי הזהות. הדינמיות של הפריחה באוויר מחליפה את הסטטיות של החלק הפרוש, בתנועה המדגישה את ההתגברות על הניגוד ולא את השמירה עליו. הניגוד בין החטא לקדושה אינו נשמר באמצעות הפנמתו אל תוך הסובייקט, אלא מופנם באופן דיאלקטי באמצעות פרשנות מחודשת של מושגי שיח הזהות: החיצוני הופך פנימי, הרע הופך לסוג חדש וגבוה יותר של טוב.[149]

אפשר להמחיש את ההבדל בין שתי גישות אלו דרך קריאות שונות של הביטוי "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא". ההבדל בין ההפרדה לדיאלקטיקה מונח בהבנת היחס בין ה"ישראל" שבתחילת המשפט לזה שבסופו, או בהבנת משמעותו של ה"אף על פי שחטא". מרכזיותו של הניגוד, של ה"אף על פי" בביטוי זה, מציעה כי מוקד הזהות היהודית מתגלה דווקא בהתנגשות עם הגבול, במפגש עם הניגוד. הגישות השונות נבדלות בהבנת מה שמתגלה במפגש זה. קריאה של הפרדה תמצא בניגוד גילוי של גרעין הזהות הפנימי שהחטא אינו נוגע בו; הישראל הוא אותו ישראל מתחילה ועד סוף, אך יש לזהותו עם מה שהוא בה בעת גם מנוגד לחטא וגם נפרד ממנו. ה"אף על פי שחטא" מציין את השילוב בין הניגוד לניתוק, את הזיקוק של הגרעין היהודי באמצעות המפגש עם הגבול. קריאה דיאלקטית לעומת זאת תדגיש את ה"אף על פי" כניגוד המכונן את הזהות מבפנים ולא רק מברר אותה מבחוץ, כשלב ממשי שיוצר את ההבדל בין ה"ישראל" שלפני החטא לזה שמזוהה מחדש למרות חטאו. בקריאה כזו הביטוי אינו מתאר את הזהות כגרעין סטטי שהחטא מקיף אותו מבחוץ; הוא משרטט את המסלול הדיאלקטי של הזהות המכילה בתוכה את ה"אף על פי" שלה, את ההתנגשות עם

148 בכתבי ר' צדוק ניתן למצוא שלל תיאורי זהות יהודית המדגישים את ההפרדה. ראה לדוגמא: רסיסי לילה עמ' 171; צדקת הצדיק עמ' 109; תקנת השבין עמ' 156; מחשבות חרוץ עמ' 62; ליקוטי מאמרים עמ' 46.

149 גם לתיאורי זהות דיאלקטיים ניתן למצוא דוגמאות רבות. ראה בין השאר: רסיסי לילה עמ' 205; צדקת הצדיק עמ' 18; תקנת השבין עמ' 11; ליקוטי מאמרים עמ' 100.

המנוגד לה.[150]

ניתן לראות כי כיוונים אלו מבטאים גישות שונות להתמודדות עם המתח שבין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות, בין היהודים ליהדות. כפי שראינו בקריאת הדיון ב"ישראל קדושים", ההפרדה מיישבת מתח זה באמצעות הפנמת ההבחנות הדתיות וייחוסן לתכונה הנעוצה במוצא. לעומת זאת, התיאור הדיאלקטי של המגדל הפורח פורש את הניגוד בתוך תנועה: היהודים ע"פ מוצאם אינם משמרים את ההבחנות הדתיות בפנימיותם הנסתרת, אלא מכילים את החריגה מהם בתנועה הדיאלקטית של הקיום, הנעה בין פריצת הגבול לכינונו מחדש. התכונה היהודית הטבועה במוצא אינה מחברת את ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות שהופנמו, אלא מעניקה את המצע להכלת החריגה מהבחנות אלו. המוצא והתכונות המיוחסות לו הם המרחב בו מתאפשרת התנועה סביב הגבולות הדתיים.

ההבחנה בין כיוונים שונים אלו מעלה את שאלת היחס ביניהם. האם אלו כיוונים נבדלים בתוך כתביו של ר' צדוק, התייחסויות שונות לנושא הזהות שיש להבין בנפרד? או שמא מדובר בשני צדדים של אותה תפיסה, בעמדות המסתמכות זו על זו? האם הדגשת הדיאלקטיקה מנוגדת להדגשת ההפרדה, או שמא היא מתבססת עליה? אנסה כעת לענות על שאלות אלו מתוך קריאת המשך הדיון בספר "ישראל קדושים".

3.3.3 מתלישות לחיבור מחודש – שערותיו של שמשון כסמל הזהות היהודית

הדיון אותו ראינו בחלק הראשון של פרק זה הוביל לזיהוי הקדושה עם פרישות לא-מודעת הטבועה במוצא. מושג זה אפשר לר' צדוק לזהות בין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות, ולתאר זהות יהודית קוהרנטית המבוססת על המוצא. אך למרות שבכך לכאורה נמצא המענה לשאלה שהניעה אותו, ר' צדוק אינו עוצר את הדיון בשלב זה אלא ממשיך ומוביל אותו למחוזות חדשים.

ראינו כיצד ייחוס ההבחנות הדתיות שהופנמו להבחנה האתנית אפשר לר' צדוק להדגיש את הגבול המוחלט בין יהודים לגויים, לזהות את הקדושה עם הקבוצה האתנית ולהעניק לה גבולות ברורים המדומה לגבולות גוף האדם. זיהוי זה מאפשר לר' צדוק לחבר בין העיסוק בגבולות מושג הקדושה לעיסוק בגבולות העם היהודי, וליצור קשרים מורכבים בין האחרות של הגוי לאחרות של התאוות. בהקשר זה תיאר ר' צדוק את הגוף היהודי הקולקטיבי כמכלול לכיד שגם החלקים הגבוליים והירודים שבו כלולים בתוכו: "והכל מכלל הקומה, שגם הצפורן נקרא צפורן אדם והוא חלק מגוף ועצם האדם".[151] עמוד אחד לאחר מכן מופיעים שוב אותם דימויים, אך הפעם מטרתם שונה. בתיאור זה מסמנים את גבולות העם היהודי גם ענני

150 קריאה שלישית, שאינה מאפיינת את גישתו של ר' צדוק לנושא, עשויה להוביל את הביטוי לכיוונים שתיאר סנטנר כפי שהוצגו בפרק הקודם. התפיסה של היהדות כשבר פנימי מתמיד יכולה להסתייע בהעמדת מוקד הביטוי על ה"אף על פי", על ההתנגשות המתמדת והניגוד הפנימי כמהות היהדות, בלי להוביל אותם לתפיסה נפרדת או דיאלקטית של הזהות. היהדות מתגלה בניגוד עצמו, לא במה שהוא מוביל אליו; לפיכך היהודי האמיתי הוא היהודי הלא-יהודי, זה שזהותו ממחישה את הניגוד הפנימי הזה.

151 ישראל קדושים עמ' 18.

הכבוד שהקיפו את מחנה ישראל במדבר, אך הפעם תיאור הגבול אינו מדגיש את שלימות המכלול אלא דווקא את פריצת גבולותיו:

> **וזהו הענני כבוד שבזכות אהרן (תענית ט, א) שהקיפו כל הכנסת ישראל להבדילם מכל העמים, ולהעלים ולהחשיך בפניהם כל חיזו דהאי עלמא ותאוות גופניות. חוץ ממעטים שפלטן הענן, שהם מעין דוגמת מותרות הצפרנים והשערות, שאף על פי שגם הם גדלים מכלל הקומה דאדם מכל מקום הם נגזזין ונשלכים לחוץ. והם משבט דן שעליהם נאמר בפרשת נצבים פן יש בכם וגו' או שבט וגו' שורש פורה וגו', ואמרו ז"ל בספרי זה שבט דן שהיה בו פסל מיכה, דאיתא בתנא דבי אליהו רבה (כד) עליו שבעט באנכי, היינו שורש היהדות.**[152]

המשפט הראשון שהובא כאן מבטא שוב את הכפילות של תפיסת הזהות אותה תיאר ר' צדוק בדיון הקודם, המזהה בין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות: ענני הכבוד, המסמנים את הגבול האתני, משמשים גם להבדלה מהגויים וגם להרחקה מתאוות. אבל כעת ר' צדוק מתמקד לא במשמעותו של הגבול אלא במה שחורג ממנו. אותן השערות והציפורניים שביטאו קודם את השלימות של הגוף היהודי המכיל גם את חלקיו הגבוליים, מבטאים כעת את מה שניתק מהגוף ונפרד ממנו. התיאור של ענני הכבוד, המסמנים את ההפרדה המוחלטת בין היהודים לגויים, מוביל מיד לתיאור של אנשי שבט דן שנפלטו מהם ונתפסו בידי העמלקים.[153] כאן ובמקומות אחרים בכתבי ר' צדוק[154] מתואר שבט דן כמי שפורץ את הגבולות שמציבה הזהות. בתחילה ר' צדוק קושר את הפריצה לחטא העבודה זרה של מיכה;[155] אך מיד הוא עובר לדוגמא אחרת של פריצת גבול, שתתפוס מקום מרכזי בהמשך הדיון:

> **ועל כן במצרים שהיה בירור בנין אומה הישראלית והבדלתם מהעמים להיות גוי אחד מיוחדים לשמו יתברך על ידי שהיו גדורים מעריות, שבזה הוא שורש הקדושה שעל ידו ההבדלה, אחת היתה ופרסמה הכתוב שלא נבדלה מהעמים, והיא למטה דן.[156] וזהו עיקר חילול הקדושה, כמו שנאמר (מלאכי ב, יא) כי חלל יהודה קודש ה' וגו' על לקיחת הנשים נכריות, שזה בא לעשות דיבוק בין דברים הנבדלים ומסיר ההבדל שבין קודש לחול וחילול.**[157]

152 שם עמ' 19.

153 בהמשך מצטט ר' צדוק את דברי בעל הטורים על במדבר י כה, המזהה בין שבט דן, שהיה האחרון בסדר המחנות בהליכה במדבר, לבין "הנחשלים" בהם פגעו העמלקים ע"פ דברים כה יח.

154 ראה לדוגמא: ליקוטי מאמרים עמ' 192-193; מחשבות חרוץ עמ' 16-17; פוקד עקרים עמ' 237-238; תקנת השבין עמ' 59.

155 גם במקומות נוספים מציב ר' צדוק את האמונה כתכונה היסודית של הזהות היהודית. ראה לדוגמא: ליקוטי מאמרים עמ' 192-193; רסיסי לילה עמ' 18, 112; צדקת הצדיק עמ' 137; קדושת השבת עמ' 331.

156 ע"פ ויקרא רבה, לב ד-ה.

157 שם.

את פריצת גבולות הזהות מסמן כאן קיום יחסי מין בין יהודים לגויים, בחירה המשתלבת היטב במהלך הדיון בספר זה עד כה. האיסור על יחסים אלו משלב בתוכו את הכפילות של תפיסת הזהות – השמירה עליו היא בו זמנית פרישה מתאווה והיבדלות מהגויים. יחסי מין בין יהודים לגויים הם "עיקר חילול הקדושה" כיוון שהם פורצים בו-זמנית הן את הגבול הדתי והן את הגבול האתני, הם מחללים הן את הקדושה כפרישות והן את הקדושה כהבדלה.[158]

השוואתן של קביעות אלו למושגים שעלו בדיון עד כה מעוררת תמיהה: מדוע הביאו חטאיהם של בני דן לפליטתם מהגוף היהודי הקולקטיבי? מדוע לא עמדה להם זכותה של הפרישות הפנימית המוטבעת במוצא כדי למנוע את חילול הקדושה? נראה כי במהלך זה נסוג ר' צדוק מהמושגים שהעלה קודם לכן. כאשר הוא מתאר את מעמדם של בני דן, הוא כבר אינו מסתפק בפרישות לא-מודעת שאינה תלויה במעשים, אלא רואה במעשה עצמו ביטוי לחריגה מתחומי הקדושה. נסיגה זו מאפשרת לו להדגיש את היחס המורכב שבין פריצת הגבול לכינונו מחדש:

> **ומכל מקום בישראל באמת אין דבר מלבר, ושבט דן עצמו הוא המאסף לכל המחנות, אותן שפלט הענן להחזירם אל הקודש. כאשר נתברר בשמשון דאתי מדן והלך אחר עיניו לקחת מבנות פלשתים הערלים, בטענה כי היא ישרה בעיני... והיינו שהוא הכיר בנפשו כי עיניו נקיים בחיזו דהאי עלמא להיות העין רואה ולב חומד דבר שאינו שלו. וידע כיון דישרה בעיניו ודאי כך הוא רצון הש"י.**[159]

אם כן, שבט דן אינו רק זה שנפלט אלא גם זה שאוסף. כמו המגדל הפורח, גם שבט זה מתקיים בתנועה על הגבול, יוצא ונכנס; וגם כאן תנועה זו אינה מקרה שולי, אלא מבטאת את ייחודה של הזהות היהודית - "בישראל אין דבר מלבר". ניסוח זה מציג באופן חד את הכיוון הדיאלקטי בתפיסת הזהות של ר' צדוק: הזהות אינה נעוצה בגרעין פנימי נפרד, תוך הותרת הקיום הממשי מחוץ לזהות, אלא בקדושת המוצא המכילה גם את החיצוניות. לזהות היהודית אין חוץ, כיוון שבכוחה להכיל את כל צדדי הקיום של היהודים.[160] הזהות לא מבוססת על סימון הגבול בין הפנימי לחיצוני, אלא על התנועה המגלה את היציאה החוצה כאופן של קיום בפנים.

תנועה זו מתבטאת בדמותו של שמשון, השופט היחידי שיצא משבט דן. בדומה לר' יהודה הנשיא שהוזכר לעיל, גם שמשון מתייחד ביכולתו לשמור על פרישות תודעתית, להשתמש

158 בפרקים החמישי אעסוק בהרחבה באיסור זה ובמשמעותו בתפיסת הזהות של ר' צדוק.

159 ישראל קדושים עמ' 19.

160 עם זאת, כפי שארחיב בפרק החמישי, ליהדות אין חוץ במישור של ההבחנות הדתיות אך יש לה חוץ מובהק במישור האתני המבחין בין יהודים לגויים. אך במקור זה ניתן לראות כיצד ר' צדוק מבקש להדגיש דווקא את הצד חסר הגבולות שבזהות.

בתאוותיו לשם שמיים. אבל שמשון הוא דמות קיצונית הרבה יותר, שכן אצלו לא מדובר על אכילת מעדנים אלא על משיכה חוזרת ונשנית לנשים נוכריות, מעשים שתוארו לעיל כ"עיקר חילול הקדושה". בתיאור דמותו של שמשון ר' צדוק משלב בין אמירות סותרות בחז"ל, המתארים אותו מצד אחד כעבד לתאוותיו ומצד שני כדמות משיחית.[161] השילוב הזה מאפשר לו להשתמש בשמשון כדי להציג את התנועה הדיאלקטית של שיח הזהות, השב ומכיל את מה שנתפס בתחילה כחורג מהגבולות שהציב. זוהי משמעות דמותו של שמשון, שבחייו פרץ שוב ושוב את הגבול האתני והדתי המפריד בין ישראל לפלישתים, ובכל זאת "סוף סוף גם שמשון היה שופט ישראל וראש הדור".[162]

הדיון של ר' צדוק מייצג את היחס לגבולות שמציבה הזהות בדימויים שונים של תנועה בין פנים לחוץ: היציאה מגבולות ענני הכבוד והשיבה אליהם,[163] משיכתו של שמשון לנשים פלישתיות המתוארת כ"יציאה של צורך עליה",[164] נפילתו בשבי הפלישתים ונקמתו בהם.[165] אך הדימוי המרכזי הוא השערות והציפורניים, ובו גם ניתן לראות את המעבר במוקד הדיון: בשלב הקודם הם סימנו את המקום הגבולי שעדיין נכלל בגבולות שמציבה הזהות ("שגם הצפורן נקרא צפורן אדם והוא חלק מגוף ועצם האדם"[166]); כעת מודגשת יכולתם של חלקים אלו להתלש מהגוף - "שאע"פ שגם הם גדלים מכלל הקומה דאדם מכל מקום הם נגזזין ונשלכים לחוץ",[167] ולצמוח מחדש - "ואף בקומת האדם הכל לצורך אפילו מותרות הצפורנים ושערות... דאחר שנגזזו הראשונות חוזר לצמוח מחדש".[168]

כמו בתיאור המגדל הפורח, גם כאן דווקא התנועה הדיאלקטית על הגבול היא הביטוי הגבוה ביותר של הזהות. שמשון מייצג את השוליים של תחום הקדושה, ולכן כוחו בשערותיו; אבל הוא גם זה שמגלה כי בשולי ובנידח מתגלמת הקדושה הגבוהה ביותר. התנועה שלו פנימה והחוצה, מנפילה להתעלות, מבטאת את התנועה היסודית של הזהות היהודית:

> **ובני ישראל בהיפוך זה, אפילו יוצאים איזה פעם משורת התורה הוא ירידה שלצורך עליה... ושמשון יוכיח שכל כוחו וגבורתו היה תלוי בשערותיו, ובהם היו תלויות אותן נפשות שפלט הענן, וכשנתגלח סר כחו עד שחזרו לצמוח. שהוא כענין תיקון קצת נפשות הנדחות לגמרי, הש"י חושב מחשבות שלא ידח מהם נדח על ידי סוד הגלגול, דאחר שנגזזו הראשונות חוזר לצמוח מחדש. ובשמשון כבר היו נתקנים אותן**

161 מקורות אלו לקוחים מבבלי סוטה, ט ע"ב - י ע"א, שם מצד אחד מתואר שמשון כמי ש"בעיניו מרד", ומצד שני נאמר ש"שכינה מקשקשת לפניו כזוג" ו"שמשון על שמו של הקב"ה נקרא". גם ר' יהודה הנשיא מתואר כמה פעמים בכתבי ר' צדוק כדמות הממששת אורח חיים משיחי: תקנת השבין עמ' 87-89; צדקת הצדיק עמ' 88.

162 ישראל קדושים עמ' 20.

163 ישראל קדושים עמ' 19, 23.

164 שם עמ' 24.

165 שם עמ' 20.

166 שם עמ' 18.

167 שם עמ' 19.

168 שם עמ' 23.

הנפשות שהיו דוגמת שערות הנראות מותרות שנגזזים ונשלכים. ובשמשון נתברר שגם הם מכלל הקומה, שעיקר גבורתו תלוי בהם, והוא נזר אלהיו שעל ראשו מהבטן וקדושתו מתולדה, ונמצא דמה שנראה יציאה מהקדושה הוא אדרבה עיקר הקדושה... דזה תוקף קדושה יותר שאפילו בעת היציאה מהקודש הוא מלא קדושה.[169]

סביב הדימוי של השערות טווה ר׳ צדוק את יסודות תפיסת הזהות המתוארת כאן. לכאורה כוחו של שמשון תלוי בשמירה על טהרתו הראשונית, על הקדושה מלידה המתבטאת בצמיחה הרצופה של השיער. זוהי תפיסה המתנה את משמעותו של המוצא באורח החיים הממשי, בדומה להבחנות הדתיות בהם עסקנו בחלק הראשון. אבל ר׳ צדוק אינו מפרש את השיער כסמל לרציפות בלתי-מופרעת, אלא דווקא כסמל להתחדשות מתוך ניתוק. כפל המשמעות של השיער מבטא את המקום המורכב של המוצא בתפיסה הדיאלקטית: מצד אחד, השיער עשוי להיתלש, כשם שקדושת המוצא אינה מתוארת כאן כגרעין פנימי האדיש לחטאי הקיום הממשי; ישנו ניגוד ממשי בין קדושה לתאוות, וישנם מעשים הגורמים ליהודי להיפלט אל מחוץ לגבולות הקולקטיב. לכן גילוח השיער אכן מבטל את כוחו של שמשון. אך מצד שני, השיער כמו גם הזהות הקולקטיבית גונזים בתוכם הבטחה לחיבור מחודש. השערות הצומחות לאחר גילוחן אינן מסמלות לידה חדשה אלא גלגול נשמות, חיבור מחודש לאחר הניתוק הדרמטי ביותר. צמיחת השיער מגלה כי קדושת המוצא מאפשרת להתגבר גם על תלישות גמורה, כי לזהות היהודית אין חוץ. וכאמור, מהלך זה אינו מגיע שוב לנקודת ההתחלה אלא למקום גבוה ממנה - ״שזה תוקף הקדושה יותר״.

3.3.4 התנועה בין הפרדה לדיאלקטיקה

ההשוואה בין שלב זה של הדיון לזה שקראנו בחלק הראשון, מצביעה על היחס בין הכיוונים השונים בתפיסת הזהות. במקום להגדיר את משמעות ההבחנה האתנית באמצעות ההבחנה הדתית המתיישבת איתה, ר׳ צדוק מתמקד בניגוד הנוצר בין ההבחנות כאשר יהודים ע״פ מוצאם חורגים במעשיהם ממושגי הקדושה הראשוניים. הוא חוזר אל הקדושה כפרישות מעשית כדי להדגיש את הניגוד הנוצר בינה לבין מעשיהם של אנשי שבט דן, ומציג את דמותו של שמשון כמי שיודע להתגבר על הניגוד ולהכיל בתוך הקדושה גם את מה שנותר מחוצה לה. הדגשת הניגוד הופכת את קדושת המוצא מפתרון הבעיה להתגברות עליה: התאוות המנוגדות לקדושה אינן מודרות מתחומי הקדושה אלא מוכלות בתוכם עם כל הניגודיות שבהן. מוקד הדיון אינו הפרישות הלא-מודעת כמושג המקשר בין המוצא למושגי הקדושה הראשוניים, אלא התנועה שבה מה שנראה חיצוני מוכנס פנימה. הניגודים הראשוניים אינם נמחקים אלא מוכלים בתחומי הקדושה, וכתוצאה מכך תנועה זו נתפסת כמבטאת קדושה גבוהה יותר, שמעלתה נובעת מההתגברות עליהם - ״נמצא דמה שנראה יציאה מהקדושה הוא אדרבה עיקר הקדושה״.

169 שם.

אם כן, המהלך ב״ישראל קדושים׳ חורז בזה אחר זה תיאורים של זהות המבוססת על הפרדה ותיאורים המבוססים על דיאלקטיקה. כפי שנראה בפסקה הבאה, בהמשך הדיון כיוונים אלו אף מעורבים זה בזה בצורה צפופה יותר. אך סמיכות זו רק מדגישה את ההבדל ביניהם: ההפרדה משתמשת בהפנמה כדי לבטל את משמעותם של החטאים, ובכך להדיר אותם מן הקדושה; הדיאלקטיקה מתעקשת על הניגוד שבין החטאים לקדושה, אך מבקשת להכיל את הניגוד הזה עצמו בתוכה, ואף לבסס אותה על הכלת החטא ולא על הדרתו.

למרות ההבדלים, הסמיכות הטקסטואלית והמושגית לא מאפשרת להפריד בין הכיוונים השונים. יש לראות את התנועה בין הכיוונים השונים כמתח פנימי לתפיסת הזהות של ר׳ צדוק. כאמור, כיוונים אלו מייצגים דרכים שונות ליישוב המתח בין ההבחנה האתנית להבחנה הדתית, לפירוש היחס בין קדושת המוצא לקדושה המותנית בקיום הממשי. זוהי השאלה היסודית המניעה את הדיונים של ר׳ צדוק בנושא הזהות היהודית; ההפרדה והדיאלקטיקה הם שני מוקדי משיכה שהדיון נע ביניהם. נראה כי לכל אחד מכיוונים אלו יתרונות משלו: תיאורי ההפרדה מאפשרים לדבר על זהות יציבה, המשחזרת במישור הפנימי את ההבחנות הדתיות המוכרות. ההפנמה מאפשרת ליישב את המתח ולזהות בין ההבחנות השונות. לעומת זאת, תיאורי הדיאלקטיקה מדגישים את היתרון שבתנועה, את העוצמה שבפריצת הגבולות ובהיפוך הערכים. בתיאורים אלו קדושת המוצא אינה גרעין קבוע, אלא גילוי מתחדש המשנה את ההבחנות היסודיות של הזהות. תיאורים אלו מופיעים לעתים בנפרד, אך ר׳ צדוק אינו מכריע לכיוון אחד אלא נע ביניהם, ולעתים קרובות משלב את הדגשים השונים במהלכו של דיון אחד.

מעבר ליתרונותיה של תפיסת הזהות הדיאלקטית, הדיון ב״ישראל קדושים׳ מאפשר הבנה נוספת של השיקולים המוליכים לתפיסה זו. שיקולים אלו מסבירים את מה שתיארנו כנסיגה אל הניגודים הראשוניים, שיבה אל המתח בין הקדושה לחטא שנפתר לכאורה באמצעות הפנמת הפרישות. עיון נוסף בדיון זה יאפשר הבנה יסודית יותר של התפיסה הדיאלקטית ושל יחסה לתפיסת ההפרדה.

3.3.5 מהדרת החיצונית להפנמתה

בתוך תיאור נפילתו של שמשון בשבי הפלישתים מזכיר ר׳ צדוק את התיאור הקבלי של נפילת הניצוצות אל הקליפות: ״וכידוע דכל ענין נפילת הניצוצות קדושים בתוך השבירה והסטרא אחרא היה כדי לבררם ולהעלותם, שבזה יהיה תכלית הביטול לרע״.[170] בהמשך הדברים הוא משתמש בתיאור זה לאיפיון הזהות היהודית בשני אופנים, בתחילה כתיאור של הפרדה ולאחר מכן כתיאור דיאלקטי.

בתיאור הראשון, המופיע מיד בהמשך הדברים, הניצוץ והקליפה מבטאים את ההפרדה בין הקדושה הפנימית לתאווה השוררת בקיום הממשי. ר׳ צדוק משתמש כאן במבנה זה כדי להסביר את הניגוד שבין קדושתו של שמשון לבין היצריות שלו:

---

170 שם עמ׳ 20.

וכך שמשון מצד הגבורה דאיזהו גיבור הכובש את יצרו, וכל גבורה דבני ישראל הוא רק בזה, וגם גבורה גופנית הנשפעת להם מצד הקדושה ומהשם יתברך, הוא רק על ידי תוקף גבורת נפשם בכבישת היצר. ובודאי כך היה שמשון... ובמקום תוקף המעלה שם הוא תוקף החסרון, דכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו, כידוע משליטת האדם בליעל באדם דקדושה בחטא אדם הראשון היה אבר באבר, וזה לעומת זה עשה אלהים דכנגד קדושת אותו אבר ואותו כח כך שליטת האדם בליעל בכח ההסתה לרע. ועל כן מצד עולם הזה שהוא עלמא דשקרא, כי השקר וכח אדם בליעל שולט בו, הוא מראה כל דבר היפוך האמת וכח הקדושה שבפנימיות אותו דבר. אלא שמכל מקום הש"י השליך אמת ארצה ורצה שיהיה האמת גנוז ומעוטף תוך השקר, וסוף הכל אמת מארץ תצמח ויבורר האמת לעין כל דזרע יעקב כולו זרע אמת, שהוא מדת האמת ליעקב הנשלך ארצה וצומח ועולה בכל דור ודור עד עת קץ שיעלה האמת מהארץ.[171]

בדומה לתיאור קדושת המוצא שראינו לעיל, ר' צדוק מתאר כאן את היחס בין קדושתו של שמשון לבין תאוותו כהפרדה בין פנימיות לחיצוניות. הקדושה והתאוות, הניצוץ והקליפה, מוצבים במבנה של אמת נסתרת העטופה במראית-עין שקרית. העולם כולו נברא במבנה כזה, בו כל גילוי של קדושה מופיע עטוף בלבוש המנוגד לו לחלוטין. בין הצדדים המנוגדים אין תנועה והחוץ אינו מוכל פנימה; הם נותרים נפרדים זה מזה עד קץ הימים בו תתגלה האמת מתוך השקר.

בהמשך הדיון מופיע הדימוי היסודי והשכיח ביותר בכתביו של ר' צדוק למבנה זה – המילה והערלה. הדיון שבונה ר' צדוק כאן סביב נושא זה,[172] דיון החוזר באופן דומה במקומות רבים אחרים בכתביו,[173] מציג מבנה דומה לדיון שראינו לעיל בנושא קדושת המוצא. המילה מופיעה בתחילה כסימן המובהק של הזהות היהודית, כיוון שהיא מבטאת גם הבדלות מהגויים וגם פרישות מתאוות, וכן מבטאת את היותה של הזהות מולדת ולא תלויה בבחירה. אך כשם שהפרישות המעשית אינה קשורה באופן הכרחי למוצא כך גם המילה, שהרי ישנם יהודים ערלים כשם שיש גויים מהולים. לכן גם המילה עוברת תהליך של הפנמה, המאפשר להצמיד אותה למוצא ולייחס לכל יהודי את הפרישות שהיא מסמלת באופן נסתר.[174]

בהקשר של הדיון כאן, דווקא המעבר מהמילה כסימן גופני ממשי ל'נימולות' כתכונה הטבועה

171 שם.

172 בעמ' 22-21.

173 ראה לדוגמא: ישראל קדושים עמ' 138; רסיסי לילה עמ' 204-203; מחשבות חרוץ עמ' 62; ליקוטי מאמרים עמ' 100.

174 מהלך זה הוא פירוש של ר' צדוק למשנה במסכת נדרים (ג יא) אותה הוא מזכיר בדבריו כאן ובמקומות רבים אחרים, הקובעת כי הכינוי 'נימול' חל גם על יהודי ערל, והכינוי 'ערל' חל גם על גוי נימול. בקריאה של ר' צדוק את המשנה הזו ניתן לראות את התבנית הדיאלקטית שראינו לעיל: הבחנה דתית מעשית (נימול-ערל) מתפרשת מחדש ומזוהה עם ההבחנה האתנית (יהודי-גוי). ר' צדוק מבין פירוש זה כהפנמה, כמעבר מהמילה כסימן חיצוני של פרישות מעשית, למילה כתכונה מולדת המבטאת פרישות נסתרת.

במוצא, מאפשר לר׳ צדוק להשתמש בה כדימוי למבנה של האמת המכוסה בשקר. הן אצל היהודי שאינו נימול, והן אצל היהודי ששכב עם גויה ולפיכך ערלתו חזרה ונמשכה,[175] נוצר ניגוד בין הפנים לחוץ, בין הנימולות והפרישות הנסתרים לבין מראית עין החיצונית של האיבר המכוסה וההתנהגות הפרוצה. המילה הופכת מאקט חיצוני לסמל המייצג את מבנה העומק של הזהות: היהדות היא מה שחבוי בפנים גם כשהחיצוניות נראית הפוכה ממנו.

עד כאן ראינו את גישת ההפרדה, שבה האמת של הזהות חבויה בעומק הלא-מודע של היהודי, בעוד מראית-העין החיצונית נראית מנוגדת לה. אך בהמשך הדיון ר׳ צדוק אינו מסתפק בנפרדותו של הגרעין הפנימי, אלא מתמקד במשמעותה והשלכותיה של מראית-העין. כעת הוא מציב את דמותו של עמלק כמי שמתנגד לגישה המפרידה בין פנים לחוץ:

> **ועמלק שהוא הראשית דגוים כל התרעמותו על הבדל זה שבין ישראל לגוים, ורוצה שיהיו חס ושלום ככל הגויים בית ישראל... ועל כן כשראה אותם שפולטן הענן מצד השורש פורה ראש שבהם, שיש לו איזה שייכות לגוים שיוכל להגיע לחטא כזה דממשכא ערלתיה, עד שלמראית עין נחשב ערל. וכל תפיסת עמלק הוא רק למראית העין כי אין לו שום שייכות ואחיזה לאמת.**[176]

אם הזהות היהודית מעוגנת בפנימיות הנסתרת, הערעור על הפנימיות כרוך בערעור על גבולות הקולקטיב. אך ר׳ צדוק אינו מבטל את חשיבותו של ערעור זה, אלא משתמש בו כפתח להובלת הדיון אל הגישה הדיאלקטית. בדיון זה, המניע להופעתה של הגישה הדיאלקטית הוא המשקל שניתן למראית העין, לנקודת המבט החיצונית המכירה רק בהבחנות הדתיות המעשיות. בניגוד להדרת החיצוניות שעליה בנתה גישת ההפרדה את הזהות, כאן מתעקש ר׳ צדוק שוב על חשיבותו של הקיום הממשי, על הצורך להכיל גם אותו בתוך תפיסת הזהות.

התעקשות זו מחליפה את ההפרדה בתנועה. המעבר אל הגישה הדיאלקטית מעביר את תיאור הזהות ממבנה של עומק למבנה מרחבי: כעת לא מדובר על האמת החבויה במעטה השקר, אלא על העמלקים הנכנסים תחת ענני הכבוד והיהודים הנפלטים ממנו. התיאור הממקם את הפנים והחוץ כרבדים קבועים בדמותו של היהודי, מתחלף בתיאור מרחבי המתמקד בתנועה המורכבת סביב גבולות הזהות.

תנועה זו צומחת מתוך המתח בין ההבחנה הדתית להבחנה האתנית: היכולת של העמלקים להכנס תחת הענן המקיף את ישראל ולפגוע בנחשלים שבהם נובעת מכך שמצד אחד הפרישות המעשית פתוחה גם בפני גויים, ומצד שני ישנם בישראל כאלו שאינם מצטיינים בה. כאן מעלה שוב ר׳ צדוק את הניגוד שלכאורה כבר הגיע לפתרונו בהפרדה בין פנים לחוץ; הוא נותן מקום לזיהוי בין הזהות היהודית לבין הפרישות המעשית, למרות שכבר הציע את הפרישות

---

175 ע״פ דברי הבבלי עירובין יט ע״א אותם מזכיר כאן ר׳ צדוק: ״אלא הא דכתיב עוברי בעמק הבכא ההוא דמחייבי ההיא שעתא בגיהנם, ואתי אברהם אבינו ומסיק להו ומקבל להו, בר מישראל שבא על בת עכו״ם דמשכה ערלתו ולא מבשקר ליה״.

176 ישראל קדושים עמ׳ 22.

הלא-מודעת כתפיסה חלופית של זהות. זוהי שוב אותה נסיגה שראינו לעיל, כאשר ר׳ צדוק שב אל הניגוד בין הקדושה לתאוות כדי לאפיין את דמותם של שמשון ושל שבט דן. כאן ר׳ צדוק משתמש בנקודת המבט העמלקית כדי להחזיר אל הדיון את מראית-העין, את הרובד המעשי שהודר מהזהות המבוססת על הפרדה: למרות שבאמת ״כלפי שמיא גליא מעמקי לבבם דלא ניתקו משורש קדושת ישראל אפילו הגדיל עוונות ביותר״, בכל זאת ״כל זמן שלא נתברר דבר זה למראית העין לעין כל שהם מולים באמת, יש מקום למקטרג לקטרג״.[177]

אם כן, ההבחנה הדתית, המתנה את הקדושה בפרישות מעשית, מאופיינת כהתמקדות במראית העין, ברובד החיצוני של הזהות. מצד אחד, ההסתפקות במישור זה וההכחשה של הפנימיות הנסתרת מתוארת כתכונה עמלקית, אך מצד שני, כעת ר׳ צדוק טוען כי אי אפשר להתעלם מחשיבותו של הקיום הממשי וההבחנות הדתיות הנתלות בו. המלחמה בעמלק מבטאת את חוסר היכולת לוותר על החיצוניות, את ההתעקשות על המישור של מראית העין, ואת הדרישה להכיל גם אותו בתוך הזהות. מישור זה, בו ההבחנות הדתיות עומדות בנפרד מההבחנה האתנית ויהודים שאינם פרושים נפלטים מחוץ לענן המסמן את גבולות הקולקטיב, הוא המקום בו מתרחשת התנועה הדיאלקטית. כאן מתרחש המעבר ממבנה העומק למבנה המרחבי: במישור הזה התאווה אינה רק הקליפה החיצונית העוטפת את האמת; היא המרחב הממשי שמעבר לגבול, שהמוצא היהודי אינו מבטיח מפלט ממנו. כעת גם הדימוי של הניצוץ והקליפה מקבל פנים חדשות. הניצוץ אינו הקדושה היהודית הנסתרת תחת קליפת התאוות, אלא היהודי הממשי שנפלט אל מחוץ לגבולות הקולקטיב בשל חטאיו. הזהות תתגלה מחדש לא כשהניצוץ יחלץ מהקליפה והחיצוניות תאבד את משמעותה, אלא כאשר גם החיצוניות תוכל בפנימיות, כאשר יתברר שהיציאה מהזהות מגלה בה פנים חדשות:

> ועל כן אמר צא והלחם, ואמרו במכילתא שם צא מתחת הענן, היינו כידוע דלהעלות נשמות קדושות הנטמעות בעמקי דקליפות צריך להוריד עצמו אליהם. ויש בזה סכנה גדולה למי שאין נקי לגמרי, ועל כן בחר ביהושע מזרעא דיוסף, דאשת פוטיפר תעיד עליו בהגדרת ערוה כמו שאמרו בעבודה זרה ג׳ א׳, ואין למקטרגים גם כן שום טענה נגדו, שהוא היה יכול לירד למדרגתן להעלותן ושיהיה שליטת האדם באדם לרע לו. ונתברר דלא בחינם בחר השם יתברך בם מכל עם, דאף היוצאים מתחת הענן דבני ישראל, דהיינו שהסירו מעליהם המסך המבדיל בינם לעמים, עם כל זה כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה׳, ונבדלים מהם באמת בעצמיות שורשם מתולדתם... אפילו יוצאים איזה פעם משורת התורה הוא ירידה שלצורך עליה כיציאת יהושע במלחמת עמלק. והוא סימן לכל היציאות דזרע ישראל.[178]

בהתאם לגישה הדיאלקטית, הנבדלות והייחודיות של הזהות היהודית מתגלה דווקא דרך

---

177 שם 22-23.

178 שם, עמ׳ 23.

החריגה מהגבולות שהיא מציבה. אמנם יש צורך בפרישות של יהושע כדי להלחם בעמלק, כדי לעמוד בפני הקטרוג של מראית העין; אך תפקידו של יהושע כאן דומה לתפקידו של שמשון כפי שתואר לעיל - הפרישות הגלויה שלו מעידה על הפרישות הנסתרת של אלו שנפלטו מן הענן. ייחודה של הזהות היהודית אינו מונח בפרישות של יהושע, אלא בגילוי כי גם יציאתם של הנחשלים היא ירידה לצורך עליה, יציאה השבה ונכללת בתוך הזהות, וכמוה גם "כל היציאות דזרע ישראל". וכמו בדיון על שמשון, גם כאן המוקד אינו הפרישות הנסתרת אלא התנועה הדיאלקטית המגלה אותה ומתבססת עליה, הכלת החיצוניות והניגוד בתוך הקדושה.

אם כן, ראינו כיצד הדיון של ר' צדוק נע בין תיאורים המדגישים את ההפרדה, את הזהות הבנויה על מבנה עומק המדיר מתוכה את הקיום הממשי, לתיאורים דיאלקטיים, בהם משמעותה של הזהות מתגלה מתוך התנועה המרחבית המכילה את החוץ בפנים. הנתיב אל הגישה הדיאלקטית עובר דרך חוסר הנכונות לוותר על מראית-העין, ההתעקשות על משמעותו של הקיום הממשי כחלק מהזהות. המעבר בין התיאורים ממחיש שוב את חוסר היכולת להפריד ביניהם; תפיסת הזהות היהודית של ר' צדוק נעה בין קטבים אלו ללא הכרעה. גישת ההפרדה והגישה הדיאלקטית אינן מופיעות כמסלולים נפרדים, אלא כפנים השונות של אותה תפיסת זהות.

היחס בין פנים אלו אינו הדדי. גישת ההפרדה יכולה לעמוד כתפיסת זהות בפני עצמה, כפי שהראה פייקאז' אצל הוגי 'הנקודה היהודית': בגישה זו גרעין הזהות ממוקם בפנימיות הנסתרת, וגם אם חשיבותו של אורח החיים הממשי אינה בטלה, המוקד של הזהות היהודית אינו מותנה בה. לעומת זאת, במקורות אותם ראינו הגישה הדיאלקטית מופיעה כנסמכת על גרעין הזהות הנסתר המתואר בגישת ההפרדה, אך היא אינה מסתפקת בו. במקורות בהם מופיעה גישה זו עולה התביעה להכיל בתוך הזהות גם את הקיום הממשי, להתגבר על הניגוד בין הפנים לחוץ ועל ההבחנות הדתיות המיוחסות לו. התגברות זו נעשית באופן דיאלקטי: בתחילה מתערערת ההפרדה באמצעות הדגשת החיצוניות השלילית, הדגשה המשיבה למוקד הדיון את ההבחנות הדתיות המעשיות. אך הדגשה זו אינה מובילה לביטול חשיבותו של גרעין הזהות האתני, אלא להפיכתו מפנימיות נסתרת לבסיס לתנועה דיאלקטית בין הפנים לחוץ. תנועה זו מכניסה אל תוך תפיסת הזהות את המתח בין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית, מתח עליו התגברה גישת ההפרדה באמצעות הפנמת הזהות לגרעין נסתר; כעת הפנמה זו אינה מספקת, ושיבתן של ההבחנות הדתיות תובעת משיח הזהות למצוא את הדרכים להכיל גם את החיצוניות המודרת.

מבין גישות אלו, גישת ההפרדה נראית מובנת יותר, וכפי שהראה פייקאז' יש לה גם מקבילות רבות. אך במקורות אותם ראינו הגישה הדיאלקטית נותרת סתומה: כיצד ניתן להתגבר על הניגוד בין הפנימיות הקדושה לחיצוניות החוטאת? כיצד ניתן להכיל בתוך מושג הקדושה את מה שמתנגד להבחנות היסודיות שלה? כפי שטענתי לעיל[179] מתוך ההשוואה לרבו של ר' צדוק, ר' מרדכי יוסף מאיזיבצא, הייחוד בתפיסתו של ר' צדוק הוא בניסיון להכיל את הניגודים

---

179 בפסקה 3.2.1

בתוך שיח הזהות המשותף, לפרש את הזהות באופן שיכיל את הכלל ואת היחיד, את הנורמטיבי ואת החריג, בלי לבטל את משמעותם של הניגודים ביניהם. בפרק הבא ארחיב את הדיון באופנים השונים בהם נענה ר׳ צדוק לאתגר זה. לפני כן, השוואה לתפיסות הזהות שתוארו בפרק הקודם תאפשר להדגיש את ייחודה של הגישה הדיאלקטית, ולהעניק מבט נוסף על יחסה לגבולות הזהות.

3.3.6 הגישה הדיאלקטית ושאלת הגבול

בחלק הראשון של פרק זה[180] השוויתי בין תפקודו של המוצא בטקסט של ר׳ צדוק לבין תפקודו בתפיסת הזהות התרבותית. ראינו כיצד קריאת הטקסט של ר׳ צדוק כטקסט מעצב זהות מדגישה את היצירתיות של קטגורית המוצא, שלמרות הגוון המהותני והמגדיר שלה הניעה יצירת מושגים חדשים מתוך המתח שבין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות. לאחר מכן ראינו כי יצירתיות זו נעה בשני כיוונים שונים – יצירת הפרדה בין גרעין זהות נסתר לבין הקיום הממשי, ותיאור דיאלקטי שבו תפיסת הזהות נבנית מתוך הכלת האחרות. כאמור, גישת ההפרדה קרובה לתפיסת הזהות הקלאסית, שבה הזהות היא יסוד קבוע המתקיים בנפרד מהקיום הממשי; כעת אני מבקש לבחון את מקומה של הגישה הדיאלקטית ביחס לתפיסות השונות בפילוסופיה של הזהות.

בחלק השני של פרק זה טענתי כי תפיסת הזהות של ר׳ צדוק שונה מהתפיסה האקזיסטנציאליסטית, כיוון שר׳ צדוק מבקש להכיל את החריגה בתוך הדינמיקה של הזהות הקולקטיבית ולא להציב אותה כטרנסצנדנציה המתמדת של היחיד. בתפיסתו של ר׳ צדוק החריגה מונחת בזהות הקולקטיבית עצמה, באפשרות של קדושת המוצא לחרוג מגבולות המשמעות המוענקת לה דרך ההבחנות הדתיות, ועם זאת לשוב ולהתפרש מחדש באמצעותן. כפי שראינו בפרק הקודם, תנועה דיאלקטית כחלק מהזהות היא מרכיב יסודי בתפיסה ההגליאנית. לפי הגל הזהות אינה מונחת בגרעין פנימי קבוע אלא מתגלה בדינמיות של הקיום הממשי, שהתנועה שלו מבוססת על ניגודים: התשוקה אל האחרות, אל מה שעדיין איננו חלק מהזהות, מניעה את ההיסטוריה, ותשוקה זו מגיעה לסיפוקה בהכלתה של האחרות בתוך הזהות. הזהות בתפיסה ההגליאנית מתגלה מתוך תנועה דיאלקטית זו, היוצרת מבנה של מעגל שסופו מונח בתחילתו; התנועה המעגלית נעה בין חריגה להכלה, עד שהזהות מתממשת ככוליות שדבר לא נותר מחוצה לה.

ניתן לראות דמיון בין הגישה הדיאלקטית בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק לבין התפיסה ההגליאנית. כמו הגל, גם ר׳ צדוק אינו מסתפק בגרעין זהות סטטי המבטל את הרלוונטיות של הקיום הממשי. ובדומה להגל, גם ר׳ צדוק מוצא את ייחודה של הזהות היהודית דווקא ביכולת להכיל את האחרות הנתפסת כמנוגדת לה. הזהות אינה מתגלה ביהודים הפרושים, הממשים בחייהם לעיני כל את אידאל הקדושה, אלא דווקא באלו שלכאורה נפלטו מגבולות הקולקטיב. כמו הסובייקט של הגל, גם הדיון של ר׳ צדוק נמשך אל הגבולות ואל מה שמעבר

---

180 בפסקה 3.1.6

להם, אל הדמויות בהן המתח בין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות מופיעה במלוא עוזו. מתוך העיון במקומות אלו מבקש ר׳ צדוק לתאר זהות יהודית שמתגלה מתוך הניגודים החריפים ביותר, ביכולתה להתגבר עליהם ולהכיל אותם בתוכה.

כפי שראינו בפרק הקודם, הדינמיות של הזהות מאפיינת גם את התפיסה התרבותית המתונה, שמתבססת במידה רבה על עיבוד התפיסה ההגליאנית.[181] כאמור, ההבדל העיקרי בין תפיסות אלו נובע מכך שהתפיסה התרבותית דוחה את הבסיס המטפיזי של התפיסה ההגליאנית ואת הנחות היסוד המתבססות עליו: בתפיסה התרבותית לדינמיקה של הזהות אין מבנה של מעגל, כיוון שהיא אינה מממשת יעד נתון מראש; בנוסף לכך, הזהות גם אינה חותרת לטוטליות כוללת-כל, ואינה מתגלה בהכלת המנוגד לה. הדינמיות של הזהות בתפיסה התרבותית היא פתוחה ומתונה יותר, ללא יעדים מוחלטים וללא ניגודים חריפים.

כאמור, בתפיסה זו הזהות מכילה שינויים לא באמצעות תבנית מטפיזית בה מתווך כל ניגוד, אלא בתוך רציפות המבוססת על דמיון משפחתי. תפיסה זו מאפשרת להכיל דינמיקה ושינוי בתוך מושגי הזהות, אך מהנחת הרציפות של הזהות נובע גם כי בכל שלב נתון ישנם אופקים שמושגים אלו אינה יכולה להכיל. גם אם לשיח הזהות אין גבולות קבועים ומוחלטים, תמיד יהיה גבול זמני שלא ניתן כעת לחצות אותו בלי לשלם בניתוק ובניכור. כתוצאה מכך, חציית הגבול יכולה ליטול חלק בכינון הזהות רק על דרך השלילה, כהמחשת המוצקות של גבולותיו העכשוויים.

דוגמא לכך ניתן לראות בתיאור הזהות המסורתית בספרו של בוזגלו ׳שפה לנאמנים׳.[182] בוזגלו מתאר תפיסת זהות שמצד אחד מבוססת על תודעה חזקה של נאמנות והמשכיות, ומצד שני מאפשרת גמישות ודינמיות בהבנת האמונות הנמסרות ואורח החיים הראוי. אך לצד גמישות זו, בוזגלו מדגיש כי בזהות המסורתית נשמר מקום משמעותי לתחושות של בושה ואשמה. הדינמיות של הזהות גורמת לכך שההיתקלות בגבול אינה צפויה מראש; ועם זאת, הגבול המפתיע הזה הוא עדיין מחסום שלא ניתן לעקוף אותו.[183]

מבחינה זו ניתן לראות כי הגישה הדיאלקטית בתפיסתו של ר׳ צדוק קרובה יותר לתפיסה ההגליאנית מאשר לתפיסה התרבותית. בעיני ר׳ צדוק הזהות היהודית מתכוננת מתוך המתח בין הגבול ופריצתו, ולא על בסיס הדינמיקה המתונה של הדמיון המשפחתי. מצד אחד, בתפיסתו גבולות הזהות אינם מעורפלים ובלתי-צפויים, אלא חדים וברורים; ועם זאת, ההתנגשות איתם אינה מסמנת את גבולות הדינמיקה של הזהות, אלא דווקא את המקום בו היא מתגלה במלוא עוצמתה. פריצת הגבול עשויה לעורר בושה, אך גם היא מהווה רק שלב בתהליך שתכליתו להכיל את החריגה ולא לדחות אותה.[184]

בשונה מהתפיסה התרבותית, בתפיסתו של ר׳ צדוק הזהות היהודית נבנית מתוך ההתנגשות

---

181 ראו על כך בהרחבה בפרק הקודם, סעיף 2.4.

182 בוזגלו 2008.

183 שם, עמ׳ 51. גם ידגר, במחקרו על זהותם של המסורתיים בישראל, הדגיש כי לצד הגמישות והדינמיות מצויים תמיד גם קווים אדומים אותם אין לחצות (ידגר תשי״ע, עמ׳ 135).

184 ראה לדוגמא: צדקת הצדיק עמ׳ 56-55, 59; תקנת השבין עמ׳ 30, 145.

בין הגבולות הברורים של ההלכה לבין ההנחה שדווקא חצייתם מבטאת יסוד מהותי בזהות. כפי שראינו בדיון ב׳ישראל קדושים׳, הגישה הדיאלקטית מבוססת על ההתעקשות על מראית העין, על הדגשת הניגוד בין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות. הדיאלקטיקה צומחת מתוך ההצבעה על הגבולות והניגודים, המובילה להכלתם בתוך הזהות. ניתן להשוות מהלך זה לדבריו של ויטגנשטיין. למרות שהדיון שלו על השימוש בשפה ללא גבולות מוגדרים השפיע רבות על הדינמיקה המתונה של תפיסת הזהות התרבותית, ויטגנשטיין ידע גם להצביע על אפשרויות נוספות שפותחת מתיחת גבול מובחן:

> **יכולים להיות נימוקים מנימוקים שונים למתיחת גבול. אם אני מקיף איזור מסוים בגדר... אזי המטרה עשויה להיות למנוע ממישהו להיכנס או לצאת; אבל זה עשוי גם להיות חלק ממשחק שבו על השחקנים, נניח, לקפוץ מעל הגבול; או שיש בכך כדי לציין היכן נגמרת נחלתו של אדם אחד ומתחילה זו של אדם אחר.**[185]

3.3.7 הגישה הדיאלקטית ותפיסת הזהות התרבותית

אם כן, סימון הגבול אינו קובע את ההבחנה המוחלטת בין מה שבפנים למה שבחוץ, מה שמקובל ומה שנשלל, אלא הופך את התנועה הדיאלקטית סביבו לחלק מהמשחק של הזהות היהודית. הגבול אינו מגדיר באופן סופי את חלותם של מושגי הזהות, אלא מאפשר להעניק להם משמעות מחודשת מתוך החריגה מהם. קיומה של תנועה זו בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק מרחיק אותו מאופקיה של התפיסה התרבותית. מהי משמעותו של הבדל זה? האם עולה מכאן כי לא ניתן לקרוא את הגישה הדיאלקטית בכתביו של ר׳ צדוק כשיח מעצב זהות מנקודת המבט של התפיסה התרבותית?

אנסח שאלה זו מכיוון אחר. אם מניחים כי הזהות מתקיימת כחלק מהשיח, הופכת שאלת הגבולות לשאלה פרשנית. ע״פ התפיסה התרבותית המתונה, שינוי בזהות מתרחש מתוך דיאלוג בין התכנים המועברים במסורת לבין המצבים השונים שמזמן הקיום הממשי, דיאלוג המביא לפרשנות מחודשת של המושגים המכוננים את הזהות. הדינמיקה מוגבלת לפי מגבלות היכולת הפרשנית – עד כמה ניתן לפתח ולעבד את משמעותם של המושגים הקיימים בלי ליצור תחושה של נתק וניכור. העמדה הפרשנית עליה מסתמכת תפיסה זו מניחה כי משמעותם של מושגים בשיח היא דינמית, אך אינה בלתי מוגבלת.

ניתן אם כן להתבונן במקורות אותם ראינו, ולשאול האם ר׳ צדוק מסוגל להצדיק את הפירוש הדיאלקטי למושגי הזהות באופן ששומר על רציפות עם השיח המסורתי. האם הוא יכול להסביר את הטענה כי כל חטאי ישראל הם עבירות לשמה? האם הוא יכול לפרש את הקדושה המונחת בכל פריצת גבול? מנקודת המבט של התפיסה התרבותית, הטוטליות של הזהות אותה מתאר ר׳ צדוק הופכת את השיח שלו לסתום, שכן הוא משתמש במושגי הזהות באופן שמתנתק מההקשר המעניק להם את משמעותם. לכאורה עולה מכך כי התיאורים

185 ויטגנשטיין 1994, עמ׳ 174.

הדיאלקטיים של הזהות אינם יכולים להשתלב בשיח המכונן את הזהות היהודית, כיוון שהם מציבים תפיסה החורגת מגבולותיו.

עם זאת, ניתן גם לקרוא את הדברים אחרת. את הדיונים של ר׳ צדוק על הזהות היהודית הדיאלקטית, המציבים בפניה אופקים החורגים מגבולותיו של שיח זהות בתפיסה התרבותית, ניתן להבין לא כתיאור של זהות אלא כתביעה המוצגת בפני השיח. במקורות אלו ר׳ צדוק טוען כי להבחנות הדתיות המכוננות את הזהות היהודית לא יכולים להיות גבולות מוגדרים, כי היא אמורה להכיל בתוכה את כל אופני הקיום של היהודים. כפי שראינו, טענה זו נובעת מהמתח בין קדושת המוצא להבחנות הדתיות, מייחוס הקדושה לכל קיום יהודי אפשרי. לעתים גם מתלווה לכך הזיקה בין אופקי הזהות היהודית לבין האינסופיות האלוהית, כפי שראינו בתיאור הפריחה באוויר.[186] אלו טענות שהכתיבה של ר׳ צדוק אינה יכולה לגבות, ולעתים הוא גם טוען במפורש כי האופקים המלאים של הזהות היהודית יתגלו רק לעתיד לבוא.[187] אך בכך לא מאבדים דבריו של את משמעותם: יש לראות אותם כפתיחת אופקים לתהליך פרשני אינסופי, שבו נדרש שיח הזהות היהודית ליצור את האמצעים להכיל את כל גווני הקיום היהודי. ר׳ צדוק אינו יכול להעניק משמעות לזהות אותה הוא מתאר, אך הוא יכול להציע תבנית ייחודית לחשיבה על הזהות. תפיסת הזהות אותה הוא מציע קובעת את האופן בו יש לדבר על זהות יהודית – לנסות תמיד להרחיב את הגבולות, לבקש דרכים להכיל את מה שחורג מהם.

זוהי משמעותו של תיאור המגדל הפורח באוויר: הזהות היהודית חורגת מכל תיאור, והדרך היחידה לתאר אותה היא בהצבעה על תנועת החריגה עצמה, הפריחה אל מעבר לגבול. אך בכך לא מאבד מושג הזהות את משמעותו, כיוון שתנועה זו מלווה בתהליך פרשני המבקש להעניק לחריגה משמעות במושגי הזהות שמהם יצאה, לשוב ולקשור את הקצוות שנותקו ולגלות כי ״בישראל אין דבר מלבר״, וכל יציאה החוצה יכולה להוביל לגילוי פנים חדשות בפנים. השילוב בין החריגה המתמדת לבין השיח הפרשני המעניק לה משמעות מתוך הזהות המשותפת, הוא המאפשר את השילוב בין הפריחה באוויר לבין תודעת הזהות והביתיות.

אם כן, תיאורי הזהות הדיאלקטית מעצבים את שיח הזהות כשיח הנדרש תמיד לחרוג מעצמו. לצד זאת, יש בכתביו של ר׳ צדוק גם מקורות הנוטלים חלק בתהליך הפרשני המכיל את החריגה. המקורות אותם ראינו בפרק זה עסקו בתיאור הזהות היהודית באופן כללי, בבחינת המושגים היסודיים שלה והיחסים ביניהם. בפרק הבא נבחן את העיסוק של ר׳ צדוק בנושא קונקרטי יותר – הדיונים על המשמעות של הוצאת זרע לבטלה. בדיונים אלו נוכל לראות כיצד ר׳ צדוק עושה את העבודה הפרשנית אותה תיארנו כעת: בוחן מקרוב סיטואציה שנתפסת כחטא ע״פ ההבחנות הדתיות, ומבקש להבין את הקדושה החבויה בה ואת הדרכים להכיל אותה בתוך הזהות. בדיונים כאלו מקבלת הדיאלקטיקה של הזהות פירוש מקומי ויסודי, המדגים את התנועה הדיאלקטית בתוך מושגי השיח.

186 זיהוי הדיאלקטיות של הזהות היהודית כשיקוף של תכונה אלוהית ניתן לראות גם במקורות נוספים בכתבי ר׳ צדוק: תקנת השבין עמ׳ 13, 118; מחשבות חרוץ עמ׳ 20 21.

187 ראה לדוגמא: תקנת השבין עמ׳ 17, 89; דובר צדק עמ׳ 162-163, 174-175.

3.3.8 התורה כשיח זהות: בין חטאים לחידושי תורה

הכתיבה של ר׳ צדוק פועלת אם כן בשני כיוונים בו זמנית: היא מציבה בפני הזהות היהודית אופקים אינסופיים, ותובעת משיח הזהות לנסות ולחרוג מגבולותיו כדי להכיל אותם; בה בעת, כאשר היא עוסקת בנושאים קונקרטיים, הופכת הכתיבה עצמה לשיח זהות כזה, שיח שמטרתו להתגבר על הניגודים המכוננים את הזהות. השילוב בין כיוונים אלו הופך את העיסוק בזהות היהודית הדיאלקטית לפרויקט מתמשך, שאופקיו מוצבים תמיד מעבר למקום הוא נמצא.

האופן בו מתפקדת כתיבתו של ר׳ צדוק על הזהות היהודית משתקף באופן שבו הוא מתאר בכמה מקומות את תפקידה של התורה ואת יחסה לזהות זו. ברצוני לטעון כעת כי יש לראות את כתביו של ר׳ צדוק כמימוש התפקיד אותו הוא מייחס לתורה במקורות אלו. לצורך כך אציג כמה דוגמאות לתיאור התורה כשיח זהות דיאלקטי.

בכמה מקורות מייחס ר׳ צדוק את המבנה הדיאלקטי של שיח הזהות שתואר כעת למבנה של התורה בכלל, ולהתפתחותה של התורה שבע״פ בפרט. ר׳ צדוק מתאר פעמים רבות את התורה כמכלול המכיל גם את החריגה ממנו, כאשר הכלת החריגה היא תפקידה של התורה שבע״פ.[188] ראינו דוגמא לכך בתורה על המגדל הפורח באוויר, שבה ביטאה צורתה של האות ל׳ את הפוטנציאל החורג המצוי בתוך התורה עצמה, שהוא מקורה של התורה שבע״פ. תיאור דומה נמצא באחת הפסקאות בספר ׳צדקת הצדיק׳:

> **והש״י גם כן מתנהג על פי התורה, אבל כשמגיע למעשה הוא חסיד, דהיינו לפנים משורת הדין... והיינו כמו שכתוב וחנותי את אשר אחון, ומכל מקום גם זה פסוק בתורה ואחד מדרכיו שנודע. והיינו כמו דעת לעשות לה׳ הפרו תורתך הוא גם כן הלכה קבועה.**[189]

המתח בין שורת הדין לבין הנטיה ממנה, בין התורה לבין הפרתה, הוא מתח פנימי. מבנה זה משקף את המבנה הדיאלקטי של הזהות היהודית: התורה היא שיח הזהות היהודי, שיח המאפשר להעניק משמעות למתח שבין המשכיות לחריגה, בין זהות לפריחה באוויר.

כפי שהראתה ליוור, במקורות רבים ר׳ צדוק מתאר את התורה שבע״פ במונחים של התפתחות היסטורית, תיאור המשרטט תהליך של הצטברות.[190] לעתים תיאור זה מכיל בתוכו את הטענה כי התפתחותה של התורה שבע״פ מתבססת דווקא על כישלונות וחטאים.[191] הרחבת גבולות התורה היא תוצאה של החריגה מהם, חריגה השבה ומוכלת באמצעות פרשנות מחודשת. כפי שמתאר ר׳ צדוק במקורות רבים, תכליתה של התשובה על החטאים אינה לדחות אותם ולסמן מחדש את הגבול שנפרץ, אלא לזהות את הצד החיובי שבהם

188 ליוור תשס״ו, עמ׳ 235-241, 277.

189 צדקת הצדיק עמ׳ 40.

190 ליוור תשס״ו, עמ׳ 149-161.

191 שם עמ׳ 158.

ולהכיל גם אותו בתוך הזהות.[192] תשובה זו מתוארת לעתים כמובילה ליצירת חידושי תורה, להבנה מחודשת של התורה ושל הקיום המאפשרת את הכלת החריגות בתחומי הקדושה.

תפקידה של התורה אם כן אינו להציב גבולות לזהות היהודית, לקבוע מה שייך אליה ומה מנוגד לה, אלא להתפתח באופן שיוכל להכיל את מה שנתפס כחורג ממנה. בפירוש לדברי התנא דבי אליהו רבה,[193] הקובע כי ישראל קודמים לתורה ולא להיפך, כותב ר' צדוק כי התורה היא פירוש על נפשות ישראל ומטרתה היא לגלות את "המעמקים הגנוזים בכל נפש פרטי מישראל".[194] התורה אינה מגדירה את גבולות הקיום היהודי הראוי, אלא מעניקה משמעות לתנועה הדיאלקטית שלו. הפתיחות הפרשנית הטבועה בה נועדה לאפשר לה למצוא את הקדושה שבכל גווני הקיום היהודי: "דברי תורה אין להם סוף, וחכמים גדולים יוכלו למצוא זכות גם למחוייב גמור".[195]

כפי שראינו בתורה על המגדל הפורח, ר' צדוק רואה את היכולת להכיל את החריגות כמאפיין ייחודי של הזהות היהודית. תיאור דומה מופיע גם במקור אחר:

> **וזה אינו בחכמי אומות העולם, דכל חכמתם שמכירים שזה רע וזה טוב, אבל חושבים דלרע אין תקנה... ולא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. כי עיקר המשפט דהש"י הוא להמציא עצות לתקן כל דבר, כי הוא חפץ לצדק בריותיו. על כן אמרו אין מושיבין בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר השרץ מן התורה (סנהדרין יז עמוד א). וזה אי אפשר רק במשפטי בני ישראל.**[196]

אם כן, ר' צדוק מתאר את התורה כשיח שביכולתו לחרוג אל מעבר לגבולותיו, ומטרתו להעניק משמעות לזהות היהודית דווקא כאשר היא חורגת מכל גבול. התחדשות התורה נובעת מהקיום היהודי הפורץ את גבולותיה, וההיסטוריה היא תהליך דיאלקטי מתמשך שמטרתו להכיל בתוך הזהות היהודית את כל גווני הקיום, לברר כיצד קדושת המוצא שורה גם בכל המצבים המנוגדים לה:

> **כי אין לך אחד מאיסורי התורה או רבותינו ז"ל שלא יהיה נמצא אדם בכל הדורות שעבר עליו... והקב"ה מסבב סבות לבל ידח ממנו נדח, ואפילו פושעי ישראל מלאים חרטות... ובאופן שאין לך עבירה שלא יהיה עליה תשובה וחרטה... וכך הולכים ומתבררים על ידי תשובות דכל איש ואיש מישראל כל פרטי הרע, עד עת קץ שיבורר הכל ויבוער הרע מן העולם.**[197]

---

192 על כך ראה רוזנברג תשס"ג, קיציס תש"ס ג.

193 סדר אליהו רבה פרק יד.

194 צדקת הצדיק עמ' 103.

195 פרי צדיק א עמ' 107-108. וראה על כך ליוור תשס"ו, עמ' 239.

196 רסיסי לילה עמ' 137.

197 דובר צדק עמ' 174-175.

את כתביו של ר' צדוק יש לקרוא כמימוש של התורה אותה הוא מתאר: תורה המציבה לשיח הזהות היהודית אופקים בלתי מוגבלים, ומבקשת תמיד לחרוג מעצמה ולהכיל את מה שנראה כמנוגד לה. מתיאור זה נובע כי בשיח הזהות נותר תמיד צד פתוח. זהו שיח שמתיימר ליותר ממה שהוא מכיל, שיח המניח כי לא ניתן לגבות את הדרישות הטוטליות שהוא מציב לעצמו עד קץ הימים. מכאן נובעת הכפילות בכתיבה של ר' צדוק על הזהות היהודית: לצד ניסיונות פרשניים קונקרטיים, המאפשרים להרחיב את גבולותיו של שיח הזהות, נותרות הקביעות הגדולות שלו על אופייה חסר הגבולות של הזהות היהודית כאמירות החורגות מאופקיו העכשוויים של שיח זה, אמירות המשרטטות את השאיפות המשיחיות שלו.

3.3.9 'ישראל קדושים' כמשפט ספקולטיבי

השוואה להגל מאפשרת מבט נוסף על אופי הדיון של ר' צדוק. כפי שהוזכר בפרק הקודם, ניתן למצוא אצל הגל התייחסות לקושי של תיאור הזהות בשפה. המבנה הלשוני הבסיסי של המשפט הפרדיקטיבי מציב נושא בעל זהות קבועה, אליו מצטרפים נשואים שונים הנתפסים כחיצוניים לו, כתכונות אוניברסליות שיכולות להיות מיוחסות גם לנושא אחר. אך בתפיסתו של הגל זהותו של הנושא אינה קבועה, והתכונות שניתן לייחס לו אינן מצטרפות אליו 'מבחוץ'; הנושא עצמו חורג מזהותו הראשונית ומוצא את עצמו בתכונות שנחשבו כחיצוניות לו. מבנה השפה מניח תיאור של מציאות סטטית, אך עבור הגל תיאור אמיתי צריך לשקף את התנועה הפנימית של הדברים.

יובל השתמש בביטוי "האנטינומיה של הלשון" ביחס לפער בין הפילוסופיה ההגליאנית לבין מבנה השפה.[198] הוא גם הסביר את סגנון הכתיבה המפותל של הגל בחלק מכתביו כניסיון למניפולציה של השפה, במטרה להתגבר על בעיה זו. בנוסף לכך, בהקדמה ל'פנומנולוגיה של הרוח' מזכיר הגל בהקשר זה אמצעי לשוני נוסף, אותו הוא מכנה "משפט ספקולטיבי".[199] הדוגמא של הגל למשפט כזה היא "אלוהים הוא ההוויה". את המשפט הזה יש לקרוא לפי הגל כמשפט זהות, שבו הנשוא מבטא את מהותו של הנושא באופן הכללי ביותר, כך שהנושא 'נבלע' בתוכו ונראה שלא נאמר כאן דבר. במשפט כזה נוצר מתח בין המבנה הפרדיקטיבי, המכוון את המחשבה לבחינת היחס בין הנושא לנשוא, לבין התוכן הזהותי שבו הם הופכים לאחדות חסרת-הבחנות. מטרתו של הגל היא בדיוק המתח הזה, אותו הוא שואף להפוך להרמוניה: "צורת המשפט היא הופעתו של המובן המסוים, או ההטעמה המבדילה והמייחדת את מילויו; ואילו זה שהנשוא מבטא את העצם, ושהנושא עצמו נופל לתוך הכללי, זוהי האחדות שבה נמוגה אותה הטעמה".[200] כדי שהמשפט יעניק את האפקט המבוקש, על ה'רושם' של ההבדלה בין נושא לנשוא להישמר גם כשהם נמוגים לאחדות אחת. הפער בין נושא לנשוא שמניח המבנה הלשוני מבטא את הכלת ההבדל בתוך הזהות, שהיא משמעותו

198 יובל תשל"ה, עמ' 75-81.

199 הגל 1996, עמ' 172-175.

200 שם עמ' 173-174.

הכללית של המשפט.

המשפט הספקולטיבי, עם המתח שהוא מכיל בין זהות להבדל, משקף באופן לשוני את מבנה הזהות ההגליאני. כעת אני מבקש להשוות בין תיאור זה לבין השימוש של ר' צדוק בביטוי 'ישראל קדושים' במהלך הדיון בתחילתו של הספר הנושא שם זה.

ההבנה הראשונית של הקביעה 'ישראל קדושים', המתבססת על מבנה המשפט הפרדיקטיבי, רואה ב"ישראל" נושא בעל זהות קבועה, שבהקשר הדיון של ר' צדוק משמעותו היא כל היהודים לפי מוצאם. תכונת הקדושה המיוחסת להם מובנת כמושג כללי, אותו ניתן לייחס לנושאים שונים אם הם מתאימים למאפיינים הכלולים בו.[201] הבנה זו מובילה אל מושג הקדושה המבוסס על ההבחנות הדתיות, וכך נוצר המתח בו עסקנו בין הקדושה המותנית בקיום לבין ייחוס הקדושה באופן בלתי מותנה למוצא היהודי. אך הדיון של ר' צדוק חותר להבנת משפט זה כמשפט זהות, הוא מבקש להפוך את הקדושה מאופן של קיום למרכיב של זהות קבועה מראש. ועם זאת, פירוש זה צומח מתוך הדיון במושגי הקדושה הדתיים, תוך עיבודם ושינוי תחומי חלותם.

ההשוואה למשפט הספקולטיבי של הגל ממחישה את משמעותו של מהלך זה כמהלך פרשני. כמו המשפט של הגל, גם המהלך של ר' צדוק מבקש לפרש את המשפט 'ישראל קדושים' באופן שישמר את המתח בין הזהות להבדל. את המתח שיוצר צירוף זה ניתן להוליך לכיוונים שונים: אפשר להוליך את הנושא אל הנשוא, ולפרש את 'ישראל' באופן שיתאים למושגי הקדושה המוכרים. פירוש כזה יביא לצמצום חלותו של שם זה, באופן ש'ישראל האמיתי' יכיל רק את אלו שעומדים בסטנדרטים של הקדושה. כיוון אחר הוא להוליך את הנשוא אל הנושא, ולקבוע כי ישראל 'כפי שהם' כולם קדושים. פירוש זה בעייתי מכיוון אחר, כיוון שהוא מתנתק מאופקיו המוכרים של מושג הקדושה, ומכיל אותו גם על אנשים שאינם כלולים בו לפי שימושו המקובל.

לעומת זאת, את הגישות השונות של ר' צדוק שראינו בפרק זה ניתן להבין כניסיונות שונים להכיל את הפער שמבטא המשפט בתוך הזהות, להוליך את הצדדים זה לקראת זה בלי לאבד את המתח המתבטא בקריאה הראשונית. כמו תפיסתו של הגל, גם תפיסת הזהות של ר' צדוק מבוססת על תנועה פרשנית בין הנושא לנשוא, בין ישראל לקדושה. תנועה זו נעשית באופנים שונים. בגישת ההפרדה הנושא והנשוא נעים זה לקראת זה: 'ישראל' המדובר מתפרש מחדש כגרעין הזהות הנסתר הטבוע בכל יהודי, והקדושה המיוחסת לו מתפרשת כפרישות לא-מודעת במקום פרישות מעשית. הזיהוי בין ישראל לבין הקדושה מתאפשר מתוך הפירוש המחודש של שני מרכיבי המשפט. בגישה הדיאלקטית הצדדים השונים אינם נפגשים באמצע אלא נעים בין ניגוד לתיווך: בתחילה הקדושה במובנה הראשוני מפרקת את האחדות של 'ישראל', וחלק מהיהודים נפלטים אל מחוץ לגבולותיה; אך לאחר מכן מתפרש מושג הקדושה מחדש וגם הנפלטים שבים ומוכלים בתוכו. התנועה בין החריגה מהגבולות להכלה מחדש היא תנועה באופן הקריאה של המשפט 'ישראל קדושים': שלא כמו בגישת ההפרדה, שבה הפירוש

---

201 וכפי שראינו, בתחילת הדיון ר' צדוק אכן תיאר מדרג של קדושה שבו אין הבדל מהותי בין גויים ליהודים.

המחודש התגבר על הניגוד ואפשר קריאה 'סופית' של המשפט כמשפט זהות, בגישה הדיאלקטית המשפט מתאר את הזהות מתוך שימור הניגוד בתוכו. הקביעה 'ישראל קדושים' תובן נכונה רק אם תכיל בתוכה את התמיהה הראשונית, את התנועה בין סימן השאלה לסימן הקריאה. וכאמור, משמעותה של קביעה זו לעולם אינה מובנת באופן סופי; תמיד נשאר מקום בו השאלה עדיין מהדהדת, הקדושה עדיין נראית כסותרת את ייחוסה למוצא. זהו המקום בו נדרשת התנועה הפרשנית להמשיך ולפתח את המושגים עד ליישובם, בדרך אל החריגה הבאה.

סיכום

בפרק זה ראינו כיצד ר' צדוק בונה את תפיסת הזהות היהודית שלו מתוך הדיאלקטיקה שבין המוצא היהודי לבין היהדות כמערכת נורמטיבית, בין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות. החלק הראשון התמקד בתפקודו של המוצא בשיח הזהות שלו, באופן שבו הייחוס של תכונה יהודית למוצא באופן בלתי-מותנה הביא ליצירת מושגים חדשים המפרשים את משמעותה של תכונה זו. המתח שבין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות, בין האובייקטיביות של המוצא למושגים המותנים באורח החיים הממשי, הוביל לעיבוד מחודש של צירים אלו ושל היחס ביניהם. ההצבעה על תופעה זו מעוררת התבוננות מחודשת על תפקודם של טיעונים מהותניים בשיח הזהות, מתוך התגברות על הניגוד השגור שבין מהותנות להבניה. בנושא זה ארחיב בפרק האחרון.

בחלק השני ראינו כיצד ההתמקדות במשמעותו של המוצא הביאה את ר' צדוק לייחס לזהות המשותפת מושגים וניגודים בעלי אופי אקזיסטנציאליסטי, המתבססים על הניגוד שבין היחיד לכלל, בין האינטואיציה הפרטית לבין השיח המשותף. ראינו כיצד התקה זו הופכת את הטקסט של ר' צדוק מטקסט המכוון להתבוננות פנימית, לשיח המעצב את הזהות מתוך המושגים המשותפים. במהלך זה הפך הניגוד שבין היחיד החורג לבין הנורמות המשותפות לניגוד פנימי בתוך הזהות הקולקטיבית, מתח הפועם בתוך שיח הזהות.

החלק השלישי העמיק במשמעותו של מתח זה, והצביע על שני כיוונים אליהם פונה הדיון של ר' צדוק: גישת ההפרדה, שבה הדגש הוא על מיקוד הזהות בגרעין פנימי המנותק מאורח החיים הממשי, באופן שמשמר את ההבחנות הדתיות בגבול שבין הפנים לחוץ; והגישה הדיאלקטית, שבה המוצא שימש מצע לפרשנות המכילה את החוץ בפנים, מוצאת פנים חדשות לזהות היהודית בתוך אורח החיים שנתפס כמנוגד לה. אם גישת ההפרדה מציבה גרעין זהות סטטי שבו ההבחנה האתנית וההבחנה הדתית מוצבות במערכת של פנימיות וחיצוניות, הגישה הדיאלקטית מתארת את הזהות כמתגלה מתוך תנועה מתמשכת, ששיח הזהות יכול לרק להצביע על אופקיה וללוות אותה בפרשנות מתמשכת.

בפרק הבא אבחן מקרוב דוגמא מרכזית של פרשנות כזו, מתוך התמקדות בדיונים של ר' צדוק על משמעותו של חטא הוצאת זרע לבטלה. בעוד המקורות שהובאו בפרק זה עסקו

בתיאור כללי של הזהות היהודית, דיונים אלו יאפשרו להבין כיצד הדברים באים לידי ביטוי בפועל, כיצד התפיסה הכללית לגבי הזהות מתורגמת להבנה של הקשרים קונקרטיים. הדיונים על חטא הוצאת זרע לבטלה מאפשרים לראות כיצד מושגים שעלו בפרק זה הופכים לעמדות פרשניות המעצבות מחדש את מושגי הזהות ואת הגבולות שהם מציבים.

פרק רביעי: הגוף היהודי וגבולות הקדושה

4.1. הוצאת זרע לבטלה ותפיסת הזהות היהודית

בפרק הקודם ראינו תיאור כללי של תפיסת הזהות היהודית בכתבי ר' צדוק, תפיסה המתמקדת במתח שבין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית. כעת ברצוני להתמקד בגישה הדיאלקטית למתח זה, לפיה מטרתו של שיח הזהות היא להעניק משמעות מחודשת למעשים החורגים מההבחנות הדתיות. לאור התיאור של גישה זו בפרק הקודם, בפרק זה נעסוק במימוש קונקרטי שלה באמצעות עיון בדיונים של ר' צדוק על חטא הוצאת זרע לבטלה (להלן - הוז"ל).[202] בדיונים אלו אני מבקש לראות לא תיאור של תפיסת הזהות אלא ביטוי לשיח המכונן אותה, עיצוב מחודש של המושגים היסודיים שלה, ובראשם היחס בין גבולות הקדושה לבין ההבחנות הדתיות. כהקדמה לכך אסביר את משמעותה של הבחירה בדיונים אלו ואת הקשר שלהם לתפיסת הזהות.

דיונים על הוז"ל תופסים מקום נרחב בכתביו של ר' צדוק. בספר 'צדקת הצדיק' ישנה חטיבה גדולה של פסקאות העוסקות בנושא זה,[203] ב'תקנת השבין' מוקדש לו דיון ארוך המשלב הלכה והגות,[204] וגם בספרים אחרים הוא משתלב פעמים רבות בדיון בדרכים שונות. תרומתו הייחודית של ר' צדוק לספרות על הוז"ל הוכרה במחקר, ונטייתו אופיינה כמקלה ומנחמת.[205] בלי לערער על קביעה זו, בפרק זה נראה כיצד הדיון של ר' צדוק בנושא מורכב יותר מהדיכוטומיה מקל/מחמיר השכיחה בשיח עליו.[206] כפי שנראה, במקורות בהם מתבטאת גישתו הדיאלקטית של ר' צדוק הוא אינו מבקש להמעיט בחומרתו של המעשה אלא להכיל חומרה זו עצמה, עם המימדים הדמוניים המיוחסים לה, בתחומי הקדושה.

את הקשר בין דיונים אלו לתפיסת הזהות היהודית ניתן לראות בכמה רבדים. ראשית, היחס להוז"ל יכול לשמש כדוגמא ליחס לחטאים בכלל, ולמשמעותן של ההבחנות הדתיות בתפיסת הזהות של ר' צדוק. ברובד זה הוז"ל היא דוגמא לניגוד שבין הקיום היהודי הממשי, המכיל בתוכו מעשים הנתפסים כמנוגדים לקדושה, לבין ייחוס הקדושה לכל מי שמוצאו יהודי. כמו כל חטא אחר, גם קיומם של יהודים החוטאים בהוז"ל מציב את הניגוד בין גבולות הקדושה המותנית בהבחנות הדתיות לבין הקדושה המיוחסת למוצא, ודורש פרשנות שתתגבר על הניגוד. מטרתה של פרשנות זו היא להבין מחדש את מושגי הקדושה והחטא באופן שיתגבר על הניגוד ביניהם, ויאפשר להעניק משמעות לקדושת המוצא המיוחסת גם למי שחוטא. בפרק

---

202 אני משתמש בביטוי זה כשם כולל הן למעשים של הוצאת זרע במזיד והן לראיית קרי באונס, בעקבות עמדתו של ר' צדוק במקורות שידונו בפרק זה, שלרוב כורכת יחד מעשים אלו.

203 המוציא לאור של 'צדקת הצדיק' בהוצאת הר-ברכה כלל את העמ' 37-56 תחת הכותרת "תיקון הברית".

204 תקנת השבין, עמ' 170-232. הספר כולו מתואר בעמוד השער כעוסק ב"תיקוני תשובה בכלליות, ובפרטות בתיקון הברית ומדת ה'יסוד' על פי נגלה ונסתר".

205 ראה למשל פכטר תשס"ז, 247-254; אחיטוב תשנ"ט, עמ' 242 הערה 49, רוזנפלד תשס"ט.

206 בפרק השישי אתיחס בהרחבה להבדל בין קריאה זו לקריאה שתוצג כאן.

זה נבחן כמה מהכיוונים הפרשניים שר׳ צדוק מפעיל לגבי משמעותו של חטא הוז״ל.

בנוסף לכך, הדיונים על הוז״ל מתקשרים לתפיסת הזהות גם בשל המשמעות הסימלית המיוחסת למעשה זה. בפרק הקודם, בדיונים סביב דמותו של שמשון ושל שבט דן, ראינו כיצד ר׳ צדוק משתמש בגבולות הגוף הן כדימוי לגבולות הקדושה והן כדימוי לגבולות הקולקטיב היהודי, ומתוך כך מפרש את המתח הדיאלקטי בין גבולות אלו כתנועה סביב גבולות הגוף.[207] בדומה לכך, גם רבים מן המקורות בכתבי ר׳ צדוק העוסקים בהוז״ל מפרשים אותה תוך התיחסות לדימוי זה: היציאה של הזרע שאינו נקלט בגופה של אשה יהודיה מתפרשת כחריגה מגבולות הגוף הקולקטיבי המזוהים עם גבולות הקדושה, ומכאן החומרה המיוחסת למעשה זה.

בתפיסה זו הולך ר׳ צדוק בעקבות דברי האר״י בנושא. פכטר תיאר כיצד האר״י העצים את התפיסה הריאלית של הוז״ל, בכך שקבע כי כל טיפת זרע שאינה נקלטת בגוף האשה נופלת בידי החיצונים ויוצרת שדים.[208] על בסיס התפיסה הקבלית היסודית לפיה גוף האדם מסמל את האלוהות, מדגיש האר״י בדיוניו על הוז״ל את ההבחנה בין פנים לחוץ, בין הגוף הקדוש לכוחות הטמאים המקיפים אותו. תפיסה זו מדגישה את הפן של ההוצאה בצירוף ״הוצאת זרע לבטלה״, במקום הפן של הביטול וחוסר הפוריות: ע״פ האר״י הזרע תמיד מוליד, והבעיה בהוז״ל היא שהיא מביאה להולדה בחוץ ולא בפנים, במרחב של השדים המכונים ׳חיצונים׳ ולא בתוך המרחב היהודי הקדוש.

ראיית הוז״ל כפריצה סמלית של גבולות הקדושה מאפשרת לקרוא חלק מהדיונים של ר׳ צדוק בנושא זה כביטוי לתפיסתו הכללית ביחס לגבולות אלו ולמקומם בזהות היהודית, ולא רק כדוגמא קונקרטית לחטא כפריצת ההבחנות הדתיות. כפי שנראה, במקורות רבים ר׳ צדוק משתמש בדימוי המרחבי של גבולות הגוף בפרשנות המחודשת שהוא מעניק למשמעותו של חטא זה. החיפוש אחר הקדושה הגנוזה בתוך החטא הופך במקורות אלו לתיאור מחודש של המרחב המסמל את גבולות הקדושה, ומעניק לתפיסה הדיאלקטית של הזהות ביטוי סמלי עשיר, שעל משמעותו אני מבקש לעמוד כאן.

בנוסף לכך, המרכזיות של קדושת המוצא בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק מוסיפה לדיונים על הוז״ל מטען נוסף. במקורות שונים ניתן לראות כי ר׳ צדוק תופס את קדושת המוצא כתכונה הטבועה בזרע האב. דוגמא לכך ניתן לראות במקור בו נעסוק בהרחבה בהמשך, בו מפרש ר׳ צדוק את כוונתו של בלעם השולח את בנות מדין לפתות את בני ישראל: כשהוא מסתמך על מדרש לפיו בנות מדין גרמו לגברים שהסתכלו בהם להוז״ל,[209] מסביר ר׳ צדוק כי בלעם ביקש לקלוט את כוח הנבואה המיוחד לישראל, שכן כוח זה טבוע בזרע שנפלט החוצה.[210] במקורות אלו הזרע נתפס לא רק כסמל אלא כנשא הממשי של קדושת המוצא, ובכך מחריף המטען

207 פסקה 3.3.3.

208 פכטר תשס״ז, עמ׳ 192-196.

209 בבלי סנהדרין, קו ע״א.

210 דוגמאות נוספות לכך נראה בפרק הבא, בדיונים על יחסים בין יהודי לגויה ובאתגר שהם מציבים בפני תפיסה זו.

הסמלי השלילי המיוחס ליציאתו 'החוצה'.
הקריאה שאציג כעת בדיונים של ר' צדוק על הוז"ל תתמקד ברבדים שונים אלו – היחס לחטא והשרטוט המחודש של גבולות הקדושה ומקומם בזהות היהודית. התמקדות זו היא גם המניע לבחירת המקורות שיובאו כאן: מטרתי אינה למצות את הדיון של ר' צדוק בנושא הוז"ל, דיון המפוזר בספרים רבים ומציג עמדות מגוונות בשפות שונות. כאן אתמקד במקורות בהם ניתן לראות בדיון על הוז"ל ביטוי לתפיסת הזהות של ר' צדוק, תוך התמקדות בגישה הדיאלקטית ובאתגר הפרשני שהיא מציבה.[211] במקורות אלו נוכל לראות פרשנויות שונות של ר' צדוק למשמעותה של הוז"ל, המאפשרות לו לשרטט מחדש את גבולות הקדושה.

4.2 הוצאת זרע לבטלה וגבולות הקדושה – כיוונים פרשניים

4.2.1 זהות ללא חוץ

בפרק הקודם הבחנתי בין הפרדה לדיאלקטיקה, כשתי גישות המעצבות את תפיסת הזהות היהודית בכתבי ר' צדוק. כפי שראינו, גישת ההפרדה מתגברת על הפער בין קדושת המוצא להבחנות הדתיות באמצעות מיקוד הזהות בגרעין פנימי המתקיים בנפרד מהקיום הממשי, שהחטאים הנעשים בו אינם נוגעים לשורש הזהות. לכאורה גישה זו מעניקה פתרון כללי לניגוד היסודי בתפיסת הזהות, ואינה נדרשת להתיחס באופן פרטני למשמעותם של חטאים מסוימים; ועם זאת, בכמה מקורות ר' צדוק מציג את ההפרדה כאמצעי להכלת חטא הוז"ל באופן ספציפי.[212] מעבר לכך, במקור מהספר 'תקנת השבין' בו נעיין כעת ר' צדוק מוסיף רובד נוסף לגישת ההפרדה: לא רק מיקום החטא ברובד החיצוני והזניח של הזהות, אלא גם הצגתו כאשליה זמנית בלבד לעומת הנצחיות של קדושת המוצא. פרשנות זו מתבססת על הסמליות הייחודית של הוז"ל, ומשתמשת בה כדגם ליחס לחטאים בכלל.
הקשר הדיון הוא פרשנותו של ר' צדוק לקנאה בין בני אפרים לבני יהודה: בני אפרים טהורים ופרושים יותר מבני יהודה, ובראשם ירבעם ש"לא ראה קרי מימיו"; לעומתם גדולי שבט יהודה נופלים שוב ושוב במעשים של פריצות מינית, ובכל זאת זוכים במלוכה. תיקונה של קנאה זו יתאפשר רק לעתיד לבוא, כשיתברר כי חטאי ישראל לא היו באמת חטאים. בבירור זה יש להוז"ל תפקיד מרכזי:

ובירור זה, היינו לא בעריות ואיסורין גמורים חס ושלום, רק בתאות דהיתר ובעון

211 מסיבה זו גם לא אדון כאן בדיון הארוך והיסודי ביותר של ר' צדוק בנושא, בתחילת סימן טו בספר 'תקנת השבין'. מטרתו המובהקת של דיון זה, אותו עורך ר' צדוק בכלים הלכתיים, היא לצמצם את החומרה המיוחסת להוז"ל. זהו כיוון שונה מזה שנראה במקורות שיובאו כאן, שבהם ר' צדוק יוצר פרשנות מחודשת למשמעותה של הוז"ל דווקא מתוך ההקשרים הדמוניים המיוחסים לה. מהלך דיאלקטי זה מועיל יותר למטרותיו של פרק זה, שכן הוא ממחיש את תפיסתו הכללית של ר' צדוק ביחס למקומן של ההבחנות הדתיות בזהות היהודית.

212 ראה לדוגמא צדקת הצדיק צו, עמ' 38-37; קלב, עמ' 59-58.

דהוצאת זרע לבטלה, דעל כן לא נכתב איסורו בפירוש בתורה, דאם כן בעולם הזה שלא נתברר עדיין חזרת כל הניצוצות לקדושה כל זמן שלא נתקבצו נדחי ישראל היה נראה כנדח חס ושלום, וכמו שאמרו [בזוהר] דעל עון זה אין מועיל תשובה דאין עון שמוסיף כוח ושפע לחיצונים רחמנא לצלן כמוהו. אלא שכל זה למראית עין בעולם הזה, ועל כן לא כתב אזהרה על זה בתורה דנקראת תורת אמת שהיא קיימת לעולמי עד, ועון זה אינו אלא מצד העולם הזה שיש מקום לחיצונים ושיהיה זרע קודש נשפע לחיצונים, ואין זה באמת כלל.[213]

כאן המטען הסמלי של הוז״ל הופך אותה לסמל לאשליה שבחטאים בכלל. ר׳ צדוק מתיחס כאן לניגוד בין הדמוניות המיוחסת להוז״ל בקבלה לבין העובדה שהיא לא נאסרה במפורש במקרא. הפתרון של ר׳ צדוק לניגוד זה מתבטא בקביעה שהחומרה של הוז״ל היא מראית עין זמנית בלבד, יחד עם כל ההקשר הדמוני והסמלי המכונן אותה. הוא מקבל את התפיסה הקבלית לפיה חומרתו של הוז״ל נובעת מהערעור על הגבול שבין פנים לחוץ, הוצאת שפע הקדושה אל החיצונים.[214] ע״פ תפיסה זו, הפיזור של טיפות הזרע מצטרף לשבר המטפיזי של שבירת הכלים ופיזור הניצוצות בין הקליפות, שבר שתיקונו הוא משימה משיחית שאינה אפשרית בעולם הזה. אלא שר׳ צדוק לוקח את כל העוצמה המיתית של התיאור זה, והופך אותה למראית עין שאין לה אחיזה ממשית. השמירה על הגבול בין הפנים לחוץ אינו המשימה העליונה של העולם הזה, אלא רק החזות הדמיונית שלו. לניגודים היסודיים המכוננים את חומרתו של חטא הוז״ל יש רק מעמד זמני וחיצוני, בעוד שבאמת אין כל מקום לחיצונים, לגבולות המגנים מפניהם או לפריצתם.

כאמור, כדגם של יחס לחטאים ניתן לראות כאן הקצנה של גישת ההפרדה: המטען השלילי של החטא לא רק מורחק אל הרובד החיצוני של הזהות, אלא מוצג כולו כאשליה זמנית באמצעות ביטול חשיבותה של המערכת המושגית המכוננת אותו. כפי שראינו, ר׳ צדוק עצמו מציב פרשנות זו של הוז״ל כדוגמא לביטולם של כל חטאי ישראל, שיתבררו כולם כאשליות זמניות. פרשנות זו מבטלת את הניגוד שבין חטאי ישראל לבין קדושת המוצא באמצעות הצגת תפיסת החטא כולה כזמנית ודמיונית.

בנוסף לכך, ר׳ צדוק משתמש כאן בהקשרים הסמליים של הוז״ל כבסיס לשרטוט מחודש של גבולות הקדושה. הוא קושר בין קיומם של חטאים בישראל בכלל לבין התיאור של הוז״ל כפריצת גבולות הקדושה, כערעור על ההבחנה היסודית בין תחום הקדושה לבין החיצונים, ושם את התיאור הזה כולו בסוגריים כתפיסה שהיא רק ״מצד העולם הזה״, ״ואין זה באמת כלל״. ״האמת״, לעומת זאת, היא מצב שאין בו מקום לחיצונים, מצב שבו מתברר כי כל הניצוצות שבו לקדושה ואף אחד מהם אינו נדח. תיאור זה מציב דימוי מרחבי חדש לגבולות הקדושה ולמקומם בזהות היהודית: לאמיתו של דבר לקדושה אין גבולות, ואין חיצונים

213 תקנת השבין עמ׳ 86.

214 למקורותיה של תפיסה זו ראה פכטר תשס״ז, בעיקר בפרק על האר״י ומקובלי צפת.

השוכנים מעבר להם שיש להשמר מפניהם. הקשר בין הקדושה להבחנות הדתיות הוא זמני ודמיוני, ואינו מבטא את טבעה האמיתי. כיוון שכך, אין לראות בחטאים ערעור על קדושת המוצא, שכן זו מתקיימת ברובד שאין בו משמעות להבחנות אלו.

בדומה לגישת ההפרדה, גם פירוש זה מבטל את הניגוד בין החטאים לקדושת המוצא באמצעות הפחתת חשיבותן של ההבחנות הדתיות. כתוצאה מכך, הזהות היהודית המתוארת כאן אינה מבוססת על הצבת נורמות וגבולות מעשיים או ערכיים, שהסטייה מהם תתפס כהתרחקות מיסודות הזהות וכחציית הגבול אל מקום 'אחר'. מעבר להבחנות הדתיות נותרת רק ההבחנה האתנית, שהאחר המסמן את גבולותיה אינו היהודי החוטא אלא רק הגוי.

ביטול הניגוד בין הקדושה לחטאים בכלל ולהוז"ל בפרט מבטל את משמעותו של ניגוד זה כמתח יסודי בזהות היהודית. לעומת זאת, במקורות רבים ניתן לראות מהלכים פרשניים מורכבים יותר ביחס לניגוד זה, המעצבים מערכות יחסים שונות בין הקדושה להבחנות הדתיות. נעיין כעת בכמה כיוונים כאלו.

4.2.2 השיבה אל הרובד הניטרלי

כיוון אחר אותו אפשר למצוא בדיונים של ר' צדוק על הוז"ל מציג יחס מורכב יותר כלפי השלילה המיוחסת למעשה זה. במקורות אלו היחס להוז"ל מבוסס על הבחנה בתוך המעשה עצמו בין הרובד הנתפס כשלילי וכמנוגד לקדושה לבין רובד ניטרלי המתקיים מאחוריו, שיכול לשמש כבסיס לקדושה. מהלך זה, אותו מציג ר' צדוק גם ביחס לחטאים בכלל,[215] יוצר הבחנות שונות בתוך המעשה של הוז"ל כדי לסמן את הגבול בין הרובד אותו ניתן להכיל בתחומי הקדושה לבין השלב בו מתרחשת החריגה אל מעבר לגבול. נעיין בכמה מקורות המבטאים כיוון זה, ולאחר מכן נבחן את משמעותו ביחס לתפיסת הזהות.

באחת הפסקאות בספר 'מחשבות חרוץ' קושר ר' צדוק בין תיקון חטא הוז"ל לבין חודש שְׁבָט ושֵׁבֶט אשר:

> דאשר הוא נגד שבט. והוא ראש השנה לאילנות (ר"ה א, א), נפש הצומח שבאדם עץ השדה, הנמשך ומתרבה ונשפע מיסוד המים שבו... ובשבט הוא זמן חנטת הפירות הנצמחים מגשמי השנה שהוא עיקר המכוון בגשמים. ועל זה עיקר כח התאוה כמו שאמרו ביומא ס"ט ב' דכשכבשו יצרא דעריות לא אשכחו ביעתא בת יומא, שעשיית פירות הוא על ידי כח התאוה כשהיא בקדושה...
>
> ונראה לי, דעל כן חודש זה מסוגל לתקן עון קרי והוצאת זרע לבטלה בפרשת השובבי"ם, שהם בחודש זה. כי יוכלו להכניס גם כל ניצוצות המתפזרים על ידי תאות זרות אל הקודש. וקבלתי דבשבט אשר מצוי ענין מקרה לילה וראיית קרי יותר מבכל השבטים, ודעל כן עמוס שהיה משבט אשר אמר פסוק הלא כבני כושיים (עמוס ט, ז) דכולה נאמרה על ענין זה, שעל ידו נראה שחרות וכיעור כבני כושיים. וסוף ונגש וגו'

---

215 ראה לדוגמא צדקת הצדיק מט, עמ' 19; רמח, עמ' 166-167; רנ, עמ' 168-169.

ודורך ענבים במושך הזרע וגו' (שם יג), והיינו כידוע בסוד עת אשר שלט האדם באדם (קהלת ח, ט), דהשליטה הוא ממש אבר באבר, וכפי תוקף המקום בקדושה כן לעומתו תוקף הקליפה הסובבתו, ובכל דבר שהוא מקודש בו ביותר בו בדבר הוא התגברות היצר עליו, וכמו שאמרו (סוכה נב א) כל הגדול יצרו גדול, היינו באותו דבר שגדול. ועל כן במקום החסרון שם הוא המעלה גם כן, לכשיתוקן החסרון ויתגלה המעלה שבו משורשו. וזהו ראש השנה לאילנות וחנטת הפירות להיות מזריע זרע עושה פרי למינהו ולא לבטלה.[216]

ר' צדוק מתאר את חודש שבט כחודש של פריון, שכוחו נובע מהכלת התאווה המינית בתחום הקדושה. אבל ההבחנה בין תאווה חיובית לתאווה שלילית אינה פשוטה: מדובר בשני צדדים של אותו 'דבר', פנים מנוגדות הכרוכות זו בזו. לכן המקום בו מופיע הפריון המבורך הוא גם זה שבו גוברת סכנת התאווה העקרה, השפע שאינו מוליד של הוז"ל. זהו העיקרון אותו שואב ר' צדוק מהאופן בו הוא מפרש את הביטוי "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו" - "היינו באותו דבר". בתיאור זה הטוב והרע שמסמנות ההבחנות הדתיות נותרים מנוגדים, אבל ישנו בסיס משותף לשניהם, פוטנציאל שמונח ב'דבר' מסוים, וביד האדם לבחור את כיוון המימוש שלו. במקור זה ה'דבר' הוא פרק הזמן של חודש שְבָט, ואנשי שֵבֶט אשר המקבילים לו. שני אלו מסומנים כמחוננים בשפע של תאווה, עליה נערך המאבק בין הקדושה לטומאה. מאבק זה מתרחש תמיד סביב 'דבר' מסוים, הגונז בתוכו פוטנציאל שהוא ניטרלי מצד עצמו. ר' צדוק רומז לפירוש הקבלי של הפסוק בקהלת "עת אשר שלט האדם באדם לרע לו", לפיו הוא מתאר מאבק בין "האדם דקדושה" ל"אדם בליעל", מאבק בו עוברת השליטה באדם הממשי מצד לצד. לפי ר' צדוק, המאבק מטעין את אברי הגוף בכוחות מנוגדים, ולכל איבר יש אפשרות לפעול בשירות הקדושה או הטומאה. בכך נוצרת הקבלה בין מעלותיו של האדם לחסרונותיו, תמונת מראה שבה הטוב והרע משקפים זה את זה והאדם עם כוחותיו ניצב ביניהם. בהקשר של הוז"ל, תיאור זה מאפשר לר' צדוק להציב את התאווה המובילה לפריון כניגודה של התאווה המופנית לבטלה, ולמקם ניגודים אלו כפנים השונות של כוח התאווה הבסיסי, הניטרלי מצד עצמו. מבנה זה יוצר הבחנה בתוך האקט של הוז"ל: הצד השלילי שבמעשה הוא חוסר הפריון, אך התאווה המניעה אותו אינה שלילית מצד עצמה, ואף יש לה פוטנציאל חיובי שיש לשמרו.

בהשוואה לכיוון שתואר בפסקה הקודמת, ניתן לראות שכאן ר' צדוק אינו מבטל את משמעותם של הניגודים היסודיים שמציבות ההבחנות הדתיות. הוז"ל עדיין נתפסת כחטא חמור, כחריגה מגבולות הקדושה והתפזרות בין "תאוות זרות". החידוש כאן הוא שגוף האדם אינו מסמל את תחום הקדושה, אלא את המצע הניטרלי שסביבו נערך המאבק בינה לבין הטומאה, המימד המתווך בין שני הקטבים. קיומו של מימד זה מאפשר לר' צדוק להציג יחס מורכב יותר כלפי החטא: הוז"ל הוא אמנם מימוש כושל של כוח התאווה, אבל "במקום

216 מחשבות חרוץ עמ' 60.

החסרון שם הוא המעלה", גם במימוש הרע מתבטא הפוטנציאל שאותו ניתן לממש בתחומי הקדושה. פריצת הגבולות המתבטאת בחטא אינה מתפרשת כניגוד הגמור לקדושה העומדת בבסיס הזהות היהודית, אלא כביטוי שלילי לכוח שיכול להיות לו מקום חיובי כחלק מהזהות.[217]

אם כן, שלילת החטא בכיוון זה היא מתונה יותר. מצד שני, היחס המכיל מבוסס על הבחנה בין הכוח היסודי לבין המימוש השלילי שלו, כאשר מימוש זה עצמו ממשיך להיות מתואר באופן דמוני. בתפיסה זו ההבחנות הדתיות עדיין מכוננות את גבולות הקדושה כגבולות נחרצים, אלא שהגבול עובר בתוך מעשה החטא עצמו. החטא אמנם מודר מתחומי הקדושה, אבל הקדושה עדיין מתקיימת כפוטנציאל המסתתר מאחוריו. בשונה מהכיוון שראינו בפסקה הקודמת, כאן הזהות עדיין מבוססת על הגבולות הברורים של ההבחנות הדתיות, ועל הדמוניזציה של מה שחורג מהם. הניגוד בין החטא לקדושה אינו נשחק, אלא רק משנה את מקומו.

ועם זאת, בתוך הדברים מבליחה לרגע אפשרות אחרת, כאשר ר' צדוק כותב כי ע"י שימוש חיובי בתאווה "יוכלו להכניס גם כל ניצוצות המתפזרים על ידי תאות זרות אל הקודש". זהו כבר מהלך דיאלקטי שבו החטא עצמו מוכל בתחומי הקדושה, אך מהלך זה אינו מוסבר בתוך הדיון המתנהל סביבו, המשמר כאמור את הדמוניזציה של פריצת הגבול. הבחנה זו היא משמעותית, שכן כפי שנראה בהמשך במקורות אחרים ר' צדוק מתמקד בתיקון של טיפות הזרע עצמן, ובכך מוביל את הדיון בהוז"ל לאפיקים דיאלקטיים. העובדה שכאן ובמקורות נוספים[218] ר' צדוק רומז לכיוון זה למרות שהוא אינו מתיישב עם הכיוון הפרשני אותו הוא נוקט, עשויה לרמז על כך שזהו הכיוון אליו הוא חותר גם בדיונים בהם המערכת המושגית שהוא משתמש בה אינה מאפשרת זאת. מעבר לכך, את החתירה לקראת פרשנות כזו ניתן לראות גם מתוך השוואה בין כמה פסקאות דומות, השוואה אליה נעבור כעת; מתוך כך נוכל גם לעמוד על משמעותה של תנועה זו.

4.2.3 מהרובד הניטרלי אל תיקון החטא

בפסקה בספר 'צדקת הצדיק' מציב ר' צדוק את אנשי דור המבול במבנה דומה לזה שראינו כעת, כיסוד הניטרלי שהפוטנציאל החיובי שבו נטה אל הרע:

> **בעת כשלון האדם ידע שבאותו עת הוא הכנה לאותו דבר לטוב. ואם יזכה באותה שעה יוכל לעלות למדרגה גדולה מאד, כפי גודל החטא שהיצר מסיתו כך הוא גודל הטובה שיוכל לקלוט אז, אם יהפוך תשוקה זו וחמדה זו לטוב, ומאותו ענין ממש הוא הטובה היפך הרעה. וכמו שמובא בזוהר (פנחס רטז.) כי בעת המבול היו ראויין לקבל**

217 תיאור דומה ניתן לראות בצדקת הצדיק קכד, עמ' 53.

218 ראה גם במקור שהוזכר בהערה הקודמת, שבו ר' צדוק פותח בדיבור על הפנמת החריגה של הוז"ל עצמה אל תוך הקדושה, אך מדבר בסופו של דבר רק על האפשרות להפנות את הכוח הניטרלי לטובה ובכך לשנות את הכיוון בעתיד.

התורה, והיה אז משה כמו שדרשו חז"ל (חולין קלט:) על בשגם (גימטריא משה) עיין שם. ומים היינו תורה והם הפכוהו למים הזידונים. והתורה היא תכלית קיום העולם ושבשבילו נברא, ואלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ, והם גרמו אבדונו, ואותו עת היה מוכן אילו זכו ממש להיפך - שהוא ירידת מימי התורה לקיום העולם.[219]

ע"פ מקור זה, בדור המבול היה גנוז פוטנציאל של קיום העולם או חורבנו, ירידת מי התורה המחיים או המים הזידונים הממיתים. זוהי שוב תמונת מראה המציבה את הטוב והרע כצדדים השונים של אותו 'דבר', זמנם של אנשי דור המבול שבחרו בצד השלילי של המשוואה. כפי שהוא מציין, את הקישור שבין דור המבול לנתינת התורה לוקח ר' צדוק מהתלמוד ומספר הזהר.[220] אך במקורות אחרים הוא מוסיף מרכיב שלישי ההופך את התמונה למורכבת יותר. המקור לתוספת זו נגלה לר' צדוק בחלומו, כפי שהוא מציין בספר 'קונטרס דברי חלומות':

חלם לי [בהיותי באיזביצא] שהיו מגלין לי איזה דברים משורש נשמתי, ובכלל הדברים היו אומרים לי כי הדור של משיח יהיה אותם הנפשות עצמן של דור המדבר... והם עצמן אותן הנפשות של דור המבול... ואז השחיתו דרכם, וחטא זה נקרא בספרים חטאת נעורים, וכן אמר בהם כי יצר לב האדם רע מנעוריו. ותיקנו זה בדור המדבר, והיה נקרא אז חסד נעורים, [כנודע בסוד תאות אדם חסדו], כמו שנאמר זכרתי לך חסד נעוריך. והדור של משיח יהיה בסוד תתחדש כנשר נעוריכי, שיהיה גם כן אותו הדור של חסד נעורים, שיתחדש שנית. עד כאן תורף הדברים מה שאני זוכר עדיין.[221]

בחלום זה, אותו מתאר ר' צדוק כגילוי של חלק משורש נשמתו, הוא מפתח את ההקבלה שראינו לעיל.[222] הקשר בין דור המבול למתן תורה הוא קשר של גלגול נשמות, כך שאותן הנשמות מתפקדות כבסיס הניטרלי שפונה בתחילה לרע ואחר כך לטוב המקביל. כאן גם מזהה ר' צדוק את חטאם של דור המבול כהוז"ל.[223] אך החידוש העיקרי כאן הוא הופעתו של דור המשיח, המשחזר שוב את התיקון של חסד הנעורים. מהי משמעותה של חזרה זו? בפסקה אחרת בספר 'צדקת הצדיק' מפתח ר' צדוק את הרעיון שנגלה לו למבנה דיאלקטי:

בימי הנעורים רתיחת התאוה מתגברת, ואז מרבה חטאים מצד היצר רע רחמנא ליצלן, והם חטאת נעורים, וזה היה בדור המבול כמו שנאמר שם כי יצר לב האדם רע

219 צדקת הצדיק עו, עמ' 29.

220 מקור הדברים בזהר הוא ברעיא מהימנא, זהר ח"ג רטז ע"ב, ולא ע"א כפי שכתב ר' צדוק.

221 קונטרס דברי חלומות ג, עמ' 241.

222 על כך ראה גם בריל 2002, עמ' 28-27.

223 על המקור לכך ראה פכטר תשס"ז, עמ' 72.

מנעוריו. וגם כן מסגל טוב הרבה מצד היצר טוב וחשקות לדברי תורה, וזה היה דור המדבר כמו שנאמר וזכרתי לך חסד נעוריך לכתך אחרי במדבר. והם עצמם אותם הנפשות, כמו שמובא בזוהר פנחס [רטז.] עיין שם דהיו ראויין לקבל תורה במבול אילו זכו, ונשמת משה היתה שם.
ודורו של משיח - אז יהיה פעם שלישית אותו דור, בסוד מה שכתוב תחדש כנשר נעוריכי, ואז יהיה התיקון הגמור, שבאות בערבוביא חטאת נעורים וחסד נעורים, והטוב יתגבר על הרע ויהפכו לטוב. וזה שמובא בזהר נח (עב:) ובתיקונים (תיקון יח) כד תחמי קשתא באנפי נהירין תצפה לרגלי משיח, שהקשת הוא אות הברית נגד עונשי חטאת נעורים, ובדורו של משיח יהיה זה באנפין נהירין, בהארת פנים שהש״י מאיר עיניהם לדעת כי סר עוונם בזה, ועמך כולם צדיקים וגו׳ פירוש שומרי הברית כנודע.[224]

כאן יוצר ר׳ צדוק מההקבלות שראינו במקורות הקודמים מבנה בעל שלושה שלבים: את הניגוד שבין דור המבול לדור המדבר, בין הוז״ל לתורה, הוא מציב כשני הצדדים המנוגדים אליהם ניתן להפנות את כוחות החשק של הנעורים. האפשרויות הגנוזות בכוחות אלו, שהם האתגר והפוטנציאל של תקופה זו בחיי כל אדם, מתבטאים במישור ההיסטורי בגלגולים השונים של דור המבול ודור המדבר. לכך נוסף דורו של משיח, שהפעם לא מתואר כשחזור של דור המדבר אלא כשילוב המתגבר על הניגוד בין הטוב לרע. בתקופה המשיחית מופיעים יחד המימושים החיוביים והשליליים, אך התכלית כבר אינה להפנות את הפוטנציאל הניטרלי לצד הטוב, אלא להכיל גם את הצד הרע עצמו. הכנסת דור המשיח למשוואה, שהיא כאמור החידוש של ר׳ צדוק ו״גילוי שורש נשמתו״, מאפשרת לו להיחלץ מהניגוד בין הטוב לרע ולפנות לנתיב חדש. הקשת, המסמלת את ההתנגדות להוז״ל באמצעות האיום בעונש המבול, לובשת פנים מאירות ועדינות. הרע אינו נדחה אלא מתהפך לטוב, וההתמודדות איתו היא לא באמצעות הדרה אלא בבירור שהחטא לא היה באמת חטא.
במעבר בין פסקאות אלו ניתן לראות כיצד ר׳ צדוק מבקש לחרוג מן הדיכוטומיה היציבה שבין הטוב לרע, בין הקדושה לחטא. הוא אינו מסתפק בפרשנות המחפשת את היסוד הניטרלי והפוטנציאל החיובי שמאחורי החטא, אלא מבקש למצוא את הקדושה גם במעשה החטא עצמו. זוהי תנועה החותרת להרחבת גבולות הקדושה באמצעות התגברות על הניגודים המגבילים אותה, אך הפעם לא באמצעות ביטול משמעותו של החטא אלא דווקא מתוך ההכרה בניגוד שבינו לבין התפיסה הראשונית של הקדושה. תיאור דורו של משיח כדור שבו החטאים מופיעים שוב, למרות שהפוטנציאל החיובי שבהם כבר מומש בדור המדבר, הוא מעין תיאור של 'חזרת המודחק' המבטא את תביעתו של ר׳ צדוק להעניק פרשנות מחודשת גם לחטא עצמו. את התנועה הזו יש לראות כביטוי לתביעה הפרשנית שמציבה התפיסה הדיאלקטית כלפי שיח הזהות – התביעה להכיל גם את קיומם של החטאים בתחומי

224 צדקת הצדיק צה, עמ׳ 37.

הקדושה, כדי להעניק משמעות לקדושת המוצא החורגת מההבחנות הדתיות.
במקור זה ר׳ צדוק אינו מרחיב על האפשרות להבין כיצד ״סר עוונם״ של חטאי הנעורים, ומהי משמעותם של הפנים המאירות שלובשת הקשת. אך בפסקאות אחרות, שבכמה מהן נעסוק כעת, ניתן לראות כיצד התביעה לפרשנות חיובית של חטאי הוז״ל מובילה את ר׳ צדוק להעניק להם משמעות מחודשת.

4.2.4 הדיאלקטיקה של הוז״ל

הדיונים של ר׳ צדוק בנושא הוז״ל מהווים כר נרחב להבנת יישומה של הגישה הדיאלקטית לזהות. ברבים מהמקורות על הוז״ל ניתן לראות כיצד הוא יוצר פירושים שונים שמטרתם למצוא את החיוב בתוך השלילה המיוחסת למעשה זה. הבחנה יסודית לגבי מקורות אלו נוגעת לרמת העושר המושגי והיצירתיות הפרשנית המתבטאת בהם. כאמור, מטרתו של ר׳ צדוק במקורות אלו היא ליצור תיווך בין ניגודים, לפרש מחדש סיטואציה מסוימת באופן הפוך מהבנתה הראשונית. כפי שטענתי בפרק הקודם,[225] הניסיון ליצור תיווך כזה מעלה את שאלת גבולות הפרשנות: כיצד ניתן לקיים רציפות פרשנית בשיח הזהות, תוך ניסיון להפוך את משמעותן של הבחנות יסודיות בתוכו? כאשר ר׳ צדוק מבקש במוצהר להפוך רע לטוב, האם הכתיבה שלו אינה חורגת מגבולות הדינמיקה שמאפשר שיח מכונן זהות במובן התרבותי?

בפרק הקודם טענתי כי יש לראות את הגישה הדיאלקטית כתביעה מתמשכת בפני שיח הזהות, תביעה שמודעת לחריגתה מגבולות השיח אך מציבה חריגה זו כיעד להתקדמות הדרגתית. יחד עם זאת, העיסוק במקרים קונקרטיים של פריצת גבול מעמיד למבחן את היכולת ליצור התקדמות כזו. לגבי דיונים אלו, אני טוען כי שאלת הרציפות בתוך ההיפוך תלויה ביכולת לפרש את המהלך הדיאלקטי בצורה שנטועה ככל הניתן בעולם המושגים של המסורת. כדי שיוכל לתפקד כתיווך בעל משמעות בעיצוב הזהות, על הפירוש המבקש להכיל את החריגה לעשות זאת באמצעות יצירת מרחב כמה שיותר עשיר של מושגים מוכרים ויסודיים. ככל שהפירוש יהיה בנוי על עושר מושגי גדול יותר, כך הניסיון שלו לעצב מחדש את מרחב הזהות יהיה מוצלח ומשכנע יותר. היכולת לתמרן את מושגי שיח הזהות באופן שיעצב מחדש את הניגודים המכוננים אותה, היא המבחן להצלחתו של מהלך זה. במקורות שנראה כעת ניתן לראות כיצד השליטה של ר׳ צדוק במגוון רחב של מקורות מצטרפת ליכולת דרשנית יוצאת דופן, ואלו מאפשרים לו ליצור צירופים מפתיעים ומשמעויות חדשות ממקורות מוכרים ומקובלים.

נעיין כעת בכמה דיונים של ר׳ צדוק שמטרתם להעניק פרשנות חיובית להוז״ל, ונבחן את משמעותם כדוגמא להתמודדות עם מקומן של ההבחנות הדתיות בתפיסת הזהות. במקורות אלו ניתן לראות כיצד פריצת הגבול הסמלית המתבטאת בהוז״ל מתפרשת כשרטוט מחודש באופנים שונים של המרחב המסמל את הזהות – כמרחב חסר גבולות, כתנועה לעבר מרחבים

225 בפסקה 3.3.7.

חדשים, או כמרחב הנפתח כדי להכיל את האחרות שמחוצה לו.

4.2.4.1 זהות ללא גבולות – הוז״ל וגבולות הגוף היהודי

בפסקה בספר 'ליקוטי מאמרים' בונה ר' צדוק את הדיון בהוז״ל סביב משמעות החריגה מגבולות הגוף. הוא פותח בשאלת הפער שבין ההכרחיות של הוז״ל לבין החומרה והדמוניות המיוחסים לו, ומסביר פער זה באמצעות יצירת קישור בין הוז״ל, גבולות הגוף והזהות היהודית:

> והנה בכל מקום אונס רחמנא פטריה, ואין מקום תפיסה למזיקין רק במעשה רעה ויוצאת מסדר, כי לא עביד קודשא בריך הוא דינא בלא דינא.. רק לפי שבאבר הברית הוא אות יהדות, וכמו שאמרו ז"ל אין הערלה נקראת אלא על שם אומות העולם... שעיקר המילה רצונו לומר סימן יהדות, וניתן הסימן באבר זה לומר ששם הוא עיקר הכרת היהדות, והיינו על דרך שאמרו (אבות ה, יט) מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע, שההכרה בתלמידים וכן בבנים. כי במעשה גם עשו פושט טלפיו כחזיר, ועמלק נקרא ראשית גוים שרק עומק ראשית שלו רע, והוא יכול לפשוט טלפיו בכל התשע מדרגות של התפשטות עומק ראשית המחשבה להיות נראה כאילו הוא גם כן טוב, אך מכל מקום עומק ראשיתו רע גמור וממילא כולו רע. ובישראל להיפך אף על פי שחטא ישראל הוא, ונלמד מעכן שאמרו ז"ל עליו שם בסנהדרין (מד, א) שכפר בכל התורה כולה, ואפילו הכי עומק ראשית דבוק בטוב, וממילא כולו טוב, וההכרה בבנים ותלמידים שבהם נתגלה העומק ראשית של האב, ולכן נאמר הלא אח עשו ליעקב, ממש שניהם שוה כפי הנגלה, ועם כל זה ואוהב וגו' בלי שום טעם, וזהו אות הברית שהוא בסוף מעשה, כנודע בסוד עטרת היסוד הוא בסוד נעוץ סופה בתחילתה.
>
> ומאחר שהברית הוא בלי שום טעם והתחכמות והשתדלות כלל, שבזה גם עשו פושט טלפים לומר גם הוא מתחכם ומשתדל, 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, ואם כן ראוי להיות טהור גם בשינה כשאין לו שום התחכמות והשתדלות.[226]

מקור זה קושר באופן ישיר בין הוז״ל לבין תפיסות הזהות שהוצגו בפרק הקודם, ומוליך אותן למקום חדש. בתשובה לשאלה על חומרתה של הוז״ל, מתאר אותה ר' צדוק כפגיעה בברית המילה, הסימן הגופני של הזהות היהודית המבחינה בין ישראל לעמים. הבחירה בסימן זה קשורה לאופיה של הזהות היהודית המתוארת כאן: היא אינה מתגלה במעשים, בקיום הממשי ובמידת היענותו להבחנות הדתיות, אלא בפנימיות הנסתרת, ב״עומק הראשית הדבוק

226 ליקוטי מאמרים עמ' 189.

בטוב" גם אם אינו בא לידי ביטוי בפועל. המקום בו מתגלה פנימיות זו הוא הבנים והתלמידים, המוציאים לפועל את התכונות הגנוזות של האב/הרב. בהבאת רעיון זה יתכן שר' צדוק מבקש לרמוז לכך שהזרע מתפקד כמו הבנים בגילוי הפנימיות. לחלופין, הוא קושר בין המילה לבין הפנימיות של הזהות באמצעות העיקרון של "נעוץ סופן בתחילתן": אבר המין הזכרי הוא הקצה של הגוף כפי שהוא מיוצג באילן הספירות, לכן זהו המקום בו משתקפת הזהות המונחת ב"עומק הראשית".

תפיסת הזהות המתוארת כאן והמרחב המושגי הנבנה סביבה מקבילים למה שתואר בפרק הקודם כגישת ההפרדה – מיקום הזהות בגרעין נסתר שאינו תלוי בקיום הממשי. אך כאשר ר' צדוק קושר בין הפנימיות של הזהות לבין שמירת הברית כסימון החיצוני שלה, הוא סודק באחת את המגננה שמעניקה תפיסה זו. אמנם הזהות אינה תלויה בעמידה בהבחנות הדתיות, שכן לכך מסוגל גם עשיו הפושט טלפיו; אבל היא כן תלויה בסימון הגופני שלה ע"י הימנעות מהוז"ל. הקישור המפתיע הזה בין הפנים לחוץ מעניק להוז"ל את מעמדה המיוחד, שכן משתקפת בה הנוקשות של גרעין הזהות: כשם שיהדותו של אדם אינה תלויה בדעתו, כך גם לסימון שלה אסור להיפרץ, אפילו שלא מדעת. כמו במקורות שראינו בפרק הקודם, גם כאן הפנימיות הבלתי-תלויה של הזהות היהודית מפחיתה את חשיבותן של ההבחנות הדתיות. אך כאן היא גם פועלת על הוז"ל בכיוון ההפוך, ומטביעה באיסור זה את התביעה לזהות נוקשה ונחרצת.

מדוע מקבלת הוז"ל מעמד דרמטי כל כך? הרי כוחה של גישת ההפרדה הוא בדיוק בהבחנה בין גרעין הזהות לבין השמירה על ההבחנות הדתיות, ומדוע לא ייכלל איסור הוז"ל בהפרדה זו? מה מביא את ר' צדוק לשוב ולקשור בין הזהות לבין הגבול המעשי, ואף להעניק לגבול זה נוקשות שאינה תלויה בכוונה? נראה שמעמדה הייחודי של הוז"ל כסמל לזהות היהודית גורם לכך שהיא אינה נתפסת כחטא בלבד, אלא גם כערעור סמלי על לכידותה של הזהות. בעוד שהמעשים מתוארים כאן כרובד החיצוני והלא-רלוונטי של הזהות, הוז"ל אינה מתוארת כמעשה אלא כפגיעה סמלית בזהות עצמה. לכן פגיעה זו אינה תלויה בכוונתו של האדם; הזהות היהודית עצמה מדומה כאן לגרעין קשה, גופני, למערכת עם גבולות ממשיים שלתודעה אין כל השפעה עליה. מתוך תפיסה זו מתפרשת ברית המילה כביטוי הגופני של הזהות היהודית, ויציאת הזרע כפריצה המוחלטת של גבולותיה.

ועם זאת, אחרי כל הנוקשות הבלתי-הפיכה הזו, הדיון של ר' צדוק פונה אל התיקון והפירוש המחודש:

> ולכן התיקון על ידי הכונה בקריאת שמע, שהוא היחוד שמייחד כל העולם כולו ומלואה הכל אחדות ה' יתברך, ונמצא ה' יתברך הוא הפועל כל זאת ובעל המעשה, וממילא מתוקן המעשה גם כן. וזהו נקרא בזוהר (ויקהל ריד, ב) תשובה דחזיא לחפיא על כל עובדוי , פירוש שמחפה ומכסה על כל המעשים שעשה, היא מכסה וחופפת עליהם לומר שאינם מעשיו רק מעשה ה' יתברך, ואין זה כשאר תשובה שהוא מוציא

מיד מחשבה ועושה כשגגות או כזכויות ועבירה לשמה, אבל זו מכסה ומחפה על כולם עד שאין נגלים כלל, מאחר שהם מיוחדים באחדות ה' יתברך. ועל ידי זה נעשה מן קרי יקר, היו"ד בראש, שחוזרת הטיפה למוח וכאלו 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, כדרך שאמרו בשבת (קנב, ב) כלים ינתנו לאוצר, היינו כמו דבר יקר שגונזים באוצר.[227]

כיצד מתקנת הכוונה בקריאת שמע את הערעור הסמלי על הזהות היהודית?[228] בתחילה נראה שהתיקון נובע מיחוס המעשה לה' - הרצון האלוהי הטוטלי מכיל בתוכו גם את החריגה של הוז"ל, "וממילא מתוקן המעשה גם כן". אבל נראה שר' צדוק מבחין מיד בכך שפירוש כזה אינו מספיק עבור האופן שבו הוצגה הבעיה, שכן הוא מחזיר שוב את עדיפותו של הרצון על המעשים ומתעלם מהנוקשות של הגבולות הגופניים שהחטא פגע בהם, ומהפגיעה הסמלית בזהות היהודית הנובעת מכך. לכן הוא ממשיך ומפתח את המקבילה הגופנית של הרצון האלוהי, ויוצר תיאור סמלי מחודש של הזהות היהודית באמצעות הדימוי המרחבי שמעניק הזהר לתשובה על הוז"ל.

בניגוד לתשובה רגילה, שמטרתה לשנות בדיעבד את הכוונה המצטרפת למעשה, ומתוך כך לפרשו מחדש כשגגה או כעבירה שנעשתה לשם שמיים, התשובה על הוז"ל "מכסה" על המעשה עצמו. התיקון אינו נעוץ בכוונה, אלא בשרטוט מחודש של המרחב המסמל את הזהות: מטרת הייחוד של קריאת שמע היא לחרוג מגבולות הזהות המסומלת בגוף, ולהזדהות עם המרחב האלוהי חסר הגבולות. למרחב זה אין חוץ, וממילא טיפות הזרע מעולם לא יצאו ממנו ולא פרצו את גבולותיו. מקור הביטוי "כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה" (=בכל מקום שהוא בבית האוצר של ה' הוא נמצא) הוא בדיון תלמודי על מעמדם של חיות או מטבעות שהוקדשו לקרבן ואבדו. ע"פ קביעה זו, הקדושה הנובעת משייכותם של חפצים אלו להקדש אינה מושפעת ממיקומם המרחבי, שכן הבעלות האלוהית חלה על כל מקום בו יהיו, ללא תלות בגבולות המסמנים את הבעלות האנושית. זהו המבנה אותו מתאר כאן ר' צדוק: פריצת הגבולות הסמליים של הזהות באמצעות הוז"ל מביאה לבנייה מחודשת שלה ברובד האלוהי חסר-הגבולות, שבו גם מה שנתפס בתחילה כחוץ הוא חלק מהפנים. הוז"ל מערערת על גבולות הזהות המסומלים בגוף, אך בכך היא מובילה לעיצוב מחודש שלה כך שגם מה שנזרק לחוץ הופך ל"דבר יקר שגונזים באוצר".[229]

השוואה בין פרשנות זו לבין המקור שהובא לעיל בפסקה 4.2.1 מאפשרת להדגיש את ייחודו

227 ליקוטי מאמרים עמ' 190-189.

228 המקור לתיקון זה הוא בכתבי האר"י, ראה פכטר תשס"ז עמ' 194.

229 השוואה למקור שהובא לעיל בסוף פסקה 4.2.1 תדגיש את המהלך הדיאלקטי שנעשה כאן: גם שם ביטלה הפרשנות של ר' צדוק את הגבול בין פנים לחוץ, אך שם התוצאה היתה תיאור החוץ כדמיון ונטרול המימד החורג של הוז"ל, ואילו כאן נשמר המתח שנוצר סביב פריצת הגבול, והפרשנות מובילה להכלת החיצוניות בתוך הזהות.

של המהלך הדיאלקטי שנעשה כאן. גם שם הפרשנות של ר' צדוק ערערה על הגבול שבין פנים לחוץ עליו התבססה החומרה המיוחסת להוז"ל, באמצעות הטענה כי הבחנה זו משקפת רק תודעה זמנית ודמיונית. אך כאן ר' צדוק אינו מסתפק בשלילת חשיבותה של החיצוניות הדמונית, אלא מבקש גם לשרטט מחדש את הזהות כמרחב חסר גבולות. המוקד כאן אינו ביטול משמעותם של הגבולות הסמליים שנפרצו, אלא האופן שבו התנועה הפורצת את הגבולות מובילה להתגברות עליהם, כאשר המרחב הסמלי של הזהות מתפשט מגבולותיו כדי להכיל את מה שחרג מגבולותיו הראשוניים.

בפרשנות זו למשמעותו הסמלית של הוז"ל ניתן לראות ביטוי לגישה הדיאלקטית לזהות: משמעותה של החריגה מההבחנות הדתיות מתפרשת מחדש באופן שמאפשר להכיל אותה בגבולות הקדושה, באמצעות שרטוט מחודש של הזהות כמרחב חסר גבולות. נעיין כעת בדוגמא נוספת למהלך כזה, שבו התנועה הדיאלקטית סביב פריצת הגבול נקשרת לגלות ולגבולות הארץ.

4.2.4.2 גלות בתוך הארץ

בספר 'תקנת השבין' קובע ר' צדוק כי מטרתה של הגלות היא להתגבר על המתח שבין קדושת המוצא להבחנות הדתיות, באמצעות גילוי הקדושה המסתתרת מאחורי מעשיהם של יהודים הנראים כחורגים מגבולותיה. בירור זה נקשר להוז"ל, ובעקבות כך מתואר בדימויים מרחביים של פיזור ואיסוף:

> ועל זה הוא הגלות לברר קדושת הגופות דבני ישראל שנקראים כולם צדיקים, וכדמסיים המקרא דשם[230] והניעות (בכל הגוים את בית ישראל) וגו' ולא יפול צרור ארץ. כי באמת אין שם אפילו צרור אחד שיפול לארץ ולא ידח ממנו שם נדח, כידוע בסוד וקבצנו יחד מארבע כנפות כו' מרומז השם המיוחד לקביצת הניצוצות דהוצאת זרע לבטלה, שזהו עיקר קיבוץ גלויות מארבע כנפות הארץ. דהנידוד לכל ארבע כנפות בא על ידי זה שאומות העולם קולטים השפע, שאינו יורד לארץ הקדושה – ארץ אשר ה' אלקיך דורש, הרומזת לארץ עליונה שהמטרא בעלה דארעא בירידת השפע מולידה ומצמיחה כשהוא יורד למקום הראוי, מה שאין כן כששופע לחוץ חס ושלום לבטלה, כטעם ה' צלך, על ידי זה מוכרחים בני ישראל לנוע בין העמים. והוא עת אשר שלט האדם באדם לרע לו לאדם בליעל, כי באמת ישראל קדושים והם חוזרים וקולטים השפע שלהם בכל מקום שהוא... ואז יהיה קבוץ גלויות, שיקובצו כל הנדחים מן השפע לחוץ שלא נלקטו תיכף בנו"ק שהיא כלל הכנסת ישראל דקדושה, ולא יפול צרור ארץ. ויבורר זה דעמך כולם צדיקים, שדרשו זה [בר"פ חלק] על חלק לעולם הבא, כי אז הוא שיתברר זה. ולעולם ירשו ארץ, דיתברר אף שגלו מן הארץ היה רק לשעה, ובאמת ירושת הארץ הוא להם לעולם.[231]

---

230 בעמוס ט ט, אותו הזכיר ר' צדוק קודם לכן.

231 תקנת השבין עמ' 82-81.

הקשר בין הוז״ל לגלות במקור זה מבוסס על ההקבלה בין גוף האדם לעולמות העליונים, ועל ההשפעה של מעשי האדם עליהם אותה מבטא ר׳ צדוק במלים ״ה׳ צלך״. ע״פ מבנה זה, הוז״ל גורמת לירידת שפע אל מחוץ לגבולות הקדושה, המזוהים כאן הן עם ״הארץ העליונה״ והן עם ארץ ישראל הממשית, וכתוצאה מכך נגזר על עם ישראל לצאת לגלות וללקט את השפע שהתפזר. בנוסף לכך, כיוון שגבולות הקדושה מזוהים גם עם גבולות הקולקטיב היהודי, ״כנסת ישראל דקדושה״, הופכת הגלות גם למסע שמטרתו שיקום הזהות המפוזרת, כינון מחודש של הזיהוי בין הקדושה לזהות היהודית. עד כה ר׳ צדוק תיאר מהלך זה תוך שמירה על ניגוד יציב בין הגבול למה שמחוצה לו, בין פיזור לאיסוף; בהמשך התיאור מקבל אופי דיאלקטי:

> וכיון דעל פי ה׳ יחנו ועל פי ה׳ יסעו כסותר על מנת לבנות במקומו הוא, כמו שאמרו [בפ׳ במה מדליקין] גבי משכן. וכן בכלל הנפשות דישראל בחוץ לארץ שהם דוגמת המשכן... ובכל מקום שגלו גלתה שכינה עמהם ונעשה שם מקומם, וכדרך שאיתא [באיכה רבתי] וכי אית יהודי אכסנאי. והיינו דעל ידי הגלות, שהם קולטים גם מעט הטוב שבאומות ומחזירים הכל לקדושה, נתקדש גם המקום הוא בקדושת אוירא דארץ ישראל. ועל זה אמרו עתידה ארץ ישראל להיות ככל העולם כולו, היינו דיתקדש כל העולם כולו בקדושת ארץ ישראל על ידי מה שהיו ישראל שם בימי הגלות, ונעשה גם אותו מקום שבחוץ לארץ מקומם ממש, בענין שכל מקום שהם הם במקומם, ואין כאן ירידת שפע לחוץ כלל.[232]

בשורות אלו ר׳ צדוק כבר לא מתאר תנועה של יציאה וחזרה המתרחשת סביב גבול יציב, אלא תנועה של הרחבת הגבול והפנמת החוץ. היציאה של הוז״ל המביאה לגלות אינה רק כישלון הדורש תיקון, אלא גם פתח לעיצוב מחודש של הזהות. פריצת גבולות הזהות, המתרחשת בו זמנית ברבדים השונים, מביאה לכינונו של מרחב זהות חדש, מרחב שבו היהודי לוקח את הביתיות איתו החוצה, עד שמתברר ש״אין ירידת שפע לחוץ כלל״. במהלך פרשני מבריק הופך ר׳ צדוק את דברי הגמרא במסכת שבת על נדודי בני ישראל במדבר לדגם של התנועה היהודית בגלות: ע״פ הגמרא, כיוון שהנדודים במדבר נעשו ״על פי ה׳״ המשכן נחשב כאילו נבנה מחדש תמיד באותו מקום.[233] ע״פ הקריאה של ר׳ צדוק, יש כאן שילוב בין תנועה למקום חדש לבין הכלתו בתחומי הקדושה. החריגה מהגבול והיציאה החוצה מוכלים מחדש בתוך הקדושה, כחלק מהזהות.

בדומה לפריצה של גבולות הגוף שראינו במקור הקודם, גם כאן ר׳ צדוק משתמש בפריצת הגבול הסמלית של הוז״ל ובדימויים המרחביים המעצבים את משמעותה, כדי לעצב מחדש

232 שם, עמ׳ 82.

233 בבלי שבת לא ע״ב.

את הניגודים היסודיים של הזהות. באמצעות החריגה של הוז״ל הוא יוצר פירוש מחודש להבדלים בין פנים לחוץ, בין ארץ ישראל לחוץ לארץ, בין בית לגלות. הפרשנות המחודשת של הוז״ל יוצרת את דימוי היהודי שלעולם אינו אכסנאי, ואת נדודי הגלות כמסע לכיבוש מרחבים חדשים. בסופו של הדיון, ההתפזרות החוצה כבר אינה נתפסת כאיום על גבולות הזהות אלא כיציאה לדרך חדשה.

במקורות אלו ראינו כיצד הפרשנות המחודשת להוז״ל הביאה לשרטוט מחודש של המרחב המסמל את הזהות, כמרחב חסר גבולות או כתנועה של כיבוש מרחבים חדשים. כעת נבחן כיוון פרשני אחר ביחס להוז״ל, שבו ר׳ צדוק מתמקד בתיאור מחודש של האחרות שמעבר לגבול. גם כאן נראה כי את הפירוש של ר׳ צדוק למשמעותה של הוז״ל משקף גישה דיאלקטית למושגים היסודיים של הזהות.

4.2.4.3 הוז״ל והשדים הטובים

אחד ממוקדי הדמוניזציה של הוז״ל קשור לתפיסה לפיה היא גורמת ליצירתם של שדים.[234] כאמור לעיל, בתפיסתו של האר״י הדבר נובע מכך שהזרע תמיד מוליד, ולכן בהוז״ל הוא יוצא מתחומי הקדושה ומפרה את הכוחות הדמוניים שמחוצה לה. הפרשנות של ר׳ צדוק במקורות שיובאו כעת מכוונת לתיאור מחודש של המרחב החיצוני הזה אליו מגיעות טיפות הזרע, ומתוך כך גם של משמעות החריגה מגבולות הקדושה – דבר הקושר את הדיון גם לתפיסת הזהות שלו.

כיוון ראשון אותו ניתן לראות במקורות שונים הוא פרשנות מחודשת של המימד הדמוני המיוחס להוז״ל. דוגמא לכך ניתן לראות באחת הפסקאות ב׳צדקת הצדיק׳:

> **ואעפ״י שאמרו בעירובין (יח:) שגם לאונסו נבראו שדין רוחות ולילין, מכל מקום כל דעביד רחמנא לטב. ומצינו בבראשית רבה (ז) שהמשילו השדין לחפץ טוב או מרגליות יעויין שם כל לשונם סודות צפונות.[235] ומסתמא יש בזה איזה עניין שיהיה שייכות לשון זה אע״פ שעצמותם ממש ההיפך. ויש לומר דעל זה נאמר יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט, ומצינו בעירובין (מג.) דיכול להתגלות על ידי יוסף שידא אותם דברים שמתגלים בתורה על ידי אליהו.[236] [ואליהו הוא מלאך הברית, ושידא הוא הנולד ממי**

234 ראה פכטר תשס״ז, עמ׳ 70.

235 ר׳ צדוק מתיחס למדרש המובא בבראשית רבה, ז ה: ״ויעש אלהים את חית הארץ למינה. רבי אומר אלו השדים, שברא הקב״ה את נשמתן ובא לבראות את גופן, וקדש השבת ולא בראן. ללמדך דרך ארץ מן השדים, שאם יהיה ביד אדם חפץ טוב, או מרגלית ערב שבת עם חשיכה, אומרים לו השלך ממך שמי שאמר והיה העולם, היה עסוק בברייתו של עולם וברא את נשמתן, בא לבראת את גופן, וקדש שבת ולא בראן״.

236 הסוגיה שם מתארת מקרה בו נאמרו אותן הלכות תוך זמן קצר בשני מקומות מרוחקים זה מזה, ומתלבטת בשאלה האם ההלכות נאמרו מפי אליהו הנביא או מפי שד המכונה יוסף שידא, כיוון שלשניהם מיוחסת היכולת לעוף ממקום למקום במהירות הדרושה. ר׳ צדוק מתעכב דווקא על האפשרות של השד להיות מקור לדברי תורה.

שאינו שומר הברית, ושמו יוסף דרגא דצדיק שומר הברית, כי עמך כולם צדיקים שאין הערלה נקראת אלא על שם העכו"ם.] ואין ניכר ביניהם אם הוא ממדרגת גילוי אליהו או ממדרגת יוסף שידא, אפילו להאמוראים בעלי התלמוד עיין שם. והוא משידין יהודאין הנזכר בזוהר, דסוף אותן רוחות להיתקן להיות נפשות יקרות.[237]

במקור זה מוטרד ר׳ צדוק מהניגוד בין ההכרחיות של הוז״ל, המחייבת לכאורה יחס ניטרלי אליה מבחינה מוסרית, לבין התיאור של השדים הנולדים כתוצאה ממנה, הנושא לכאורה מימד שלילי. כדי להתגבר על ניגוד זה הוא מציע תיאור מחודש למעמדם של השדים: למרות ההקשר השלילי שלהם, הם נמשלים לדברים טובים בלשון המדרש, אפשר לראות בהם ביטוי לסכלות המועטת שיש לה מקום ואף עדיפות לצד החכמה, ומעל לכל – ישנם שדים שיכולים ליטול חלק בלימוד בבית המדרש, כפי שמראה הסיפור בגמרא על יוסף שידא. הצבת יוסף השד לצידו של אליהו הנביא ממחישה את המהלך אליו חותר ר׳ צדוק, אותו הוא ממקד בהערה שהוסיף בסוגריים: אמנם בתחילה הוז״ל והשדים הנלווים אליה מתוארים כאנטיתזה של אליהו הנביא, הקוטב המנוגד על הציר של שמירת הברית מול הפרתה, אך גם כאן ההבדל האתני יוצר פרשנות מחודשת של ההבחנה הדתית. הקביעה כי בישראל "כולם צדיקים" מעצבת יחס חיובי להוז״ל, אך בלי לבטל לחלוטין את הניגוד הראשוני. השדיות נשמרת, אבל השד עצמו הופך לשד יהודי, תלמיד חכם ששמו מרמז דווקא על שמירת הברית. בסופו של המהלך הדמוניות של הוז״ל מוכלת בתוך גבולות הקדושה.
דוגמא נוספת להכלת השדים ניתן לראות בפסקה קסב ב׳צדקת הצדיק׳, פסקה שהושמטה מכל המהדורות המודפסות של הספר והשתמרה בכתב יד:[238]

מכל עבירה נעשה מלאך רע כמו שאמרו ז"ל, זהו לטובה לבני אדם, שהמלאך הוא חיות רוחני והוא מכיר באמיתת ה' יתברך וחפץ שיתהפך לטוב, ועי"ז נתעורר האדם לתשובה. שהרהורי תשובה הוא כשנזכר כאילו החטא והעבירה שעשה עומדת לנגד עיניו ומתמרמר עלי' והוא המלאך שנעשה על ידו [ולכן אמרו (ע"ז ב, ב) ראה ויתר גוים שהתיר להם ועי"ז הולכים לאבדון], ואין לך עבירה של אדם שלא הרהר עלי' בתשובה כמו שאמרו ז"ל פושעי ישראל מלאים חרטות, והוא ע"י העבירה עצמה. וע"י הוז"ל מרבה מזיקים ר"ל יותר מכל העבירות כידוע מזוהר, לכך ג"כ הרהורי תשובה שנופלים בלבו הם הרבה. וכל עיקר ענין העבירות הוא רק לעורר האדם לתשובה עי"ז כנ"ל [כי יש אימא עילאה ואימא תתאה היינו תשובה ותפילה שעל ידם הוא הכרת ה' יתברך איך הוא שוכן בקרבו, ותפלה התעוררותה ע"י מצות ומעשים טובים, ותשובה

237 צדקת הצדיק קג, עמ׳ 42-41.

238 בדפוס הראשון של ׳צדקת הצדיק׳ הושמטו מספר פסקאות, ככל הנראה בשל הרדיקליות היתירה שיוחסה להן. רובן עוסקות בנושא הוז״ל. במהדורת הר ברכה ובמהדורת כי-טוב הושבו רוב הפסקאות למקומן מלבד שתיים. כל הפסקאות החסרות מלבד אחת הועתקו בכתב יד על הכריכה של ספר ׳צדקת הצדיק׳ הנמצא בספרית גרשום שלום, מס׳ 3637.

ע"י עבירה. אבל תורה הוא קוב"ה עצמו ואכ"מ]. והוז"ל הוא לתשובה גדולה תשובה דחזיא לחפאה על כל עובדוי כדאיתא בזוהר (ח"ב רי"ד ב') שבזה תיקון המכוון מן חטא הנ"ל. ולכך דייקא במקום וגו' יאמר להם וגו' ע"י העבירות ולא ע"י המצות, לפי שתשובה גדולה מתפלה...[239]

בדומה למקור הקודם, גם כאן ר' צדוק מתחיל בהנחה כי גם המימד הדמוני שבעולם הוא "לטובה לבני אדם". התיאור המחודש של השדים מתבסס הפעם על ההנחה שיצור רוחני בוודאי משתייך לצד החיובי של המציאות ושואף לטוב. למרות שהמקור עליו מתבסס ר' צדוק מנגיד במפורש בין המלאך הטוב שיוצרת המצווה למלאך הרע של העבירה,[240] ר' צדוק מבקש למצוא את הצד החיובי גם בצד הרע. זאת הוא עושה באמצעות הזיהוי בין המלאך הרע שיוצר החטא לבין ההזכרות בו והחרטה עליו. ההופעה מחדש של העבירה בזיכרון מבטאת את תחום הביניים שיוצר ר' צדוק, המאפשר לו לתווך בין הטוב לרע: מצד אחד זוהי חזרתו של החטא עצמו, עם כל השלילה שבו; אך בה בעת שיבה זו ממקמת אותו בהקשר של חרטה ותשובה המשנה את משמעותו.

היפוך המשמעות של החטא מתאפשר באמצעות תפיסת התשובה שמציג ר' צדוק כאן ובמקומות אחרים, לפיה מטרתה של החרטה אינה לבטל את משמעותו של המעשה אלא להוליך אותו לטוב, לא לשוב אל העבר אלא להתקדם על גביו אל העתיד. תפיסה זו מתבטאת כאן בהנחה כי מטרתו של החטא היא להוביל לחרטה, והתשובה היא הדרך הטובה ביותר להגיע ל"הכרת ה' יתברך", שכן ההתקדמות נעשית "ע"י העבירות ולא ע"י המצוות". על בסיס הנחה זו בונה ר' צדוק את משמעותה הייחודית של הוז"ל: כאן הוא לא רק מכיל את הדמוניות היתירה המיוחסת לה, אלא אף רואה בה את עדיפותו של חטא זה כבסיס להתקדמות רוחנית. אם השדים הם כוחות נפשיים המובילים לטוב, הרי שהוז"ל היא החטא האולטימטיבי, המקור המוחשי ביותר לעוצמות הדמוניות המובילות לתשובה ולהתעלות.

בשני המקורות שראינו כעת ר' צדוק בונה את הפירוש של הוז"ל על התיאור המחודש של השדים שיוצר החטא. הוא נוטל את תיאורי הדמוניזציה של 'החיצונים' ושל הפריצה הסמלית של הגבול, ובונה באמצעותם תיאור שבו האחרות שמעבר לגבול אינה מאיימת כל כך, וגם לפריצתו יש תפקיד חיובי. המפגש עם ה'אחר' של הקדושה אינו מערער אותה, אלא משתלב כחלק מהדינמיקה הפנימית שלה. לאור הזיקה בין תפיסת הקדושה לבין הזהות היהודית, ניתן לראות בתיאור זה המחשה נוספת לגישה דיאלקטית להבחנות היסודיות של הזהות. עיצוב היחס החיובי לשדים מבטא את העמדה המורכבת של תפיסת הזהות הדיאלקטית, עמדה שמכירה בגבולות אך מבקשת להכיל גם את מה שמעבר להם.

לסיום הדיון בפרק זה נעיין במהלך פרשני נוסף של ר' צדוק ביחס להוז"ל, בו נראה ביטוי

239 הפסקה פורסמה ע"י יהושע מונדשיין, ראה מונדשיין תשנ"ב, ומובאת בתרגום לאנגלית אצל בריל 2002, עמ' 182-183.

240 נראה שר' צדוק מכוון לדברי ר' אליעזר בן יעקב במשנה אבות ד יא: "העושה מצווה אחת, קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת, קונה לו קטיגור אחד".

נוסף להכלה של פריצת הגבולות בתוך הזהות.

4.2.4.4 גבולות הזהות וגבולות התורה

בדיון הנמשך כמה עמודים בספר 'דובר צדק', עוסק ר' צדוק בנבואתו של בלעם. תחילתו של דיון זה הוא בהצבת בלעם כאנטיתזה המוחלטת של משה, על סמך הניגוד שבין זימה לפרישות:

> **שאמרו ז"ל (במדבר רבה יד, כ) שהיה נביא אומות העולם דוגמת משה, וממנו והלאה נפסקה נבואה מעכו"ם... כי באמת משה רבינו ע"ה היה ממש הפכו, שהוא בסוד הדעת, שהוא היפך השטות של נחל השטים שגרם בלעם בזימה, שהיא נקראת שטות, וכמו שאמרו ז"ל (סוטה ג, א) על פסוק כי תשטה. ומשה רבינו פירש מן האשה לגמרי... וזה התיר פרשת עריות, ונתחבר גם עם נפש הבהמה באתונו.**[241]

הניגוד המוחלט שבין בלעם לבין משה מבוסס על ההבחנה הדתית היסודית שבין פרישות לזימה, שכפי שראינו בפרק הקודם מהווה עבור ר' צדוק את הפירוש הראשוני של מושג הקדושה. אך על רקע הבחנה זו קשה להבין כיצד זוכה בלעם לנבואה, ועוד מכוח מדרגת הדעת המיוחסת למשה ומנוגדת לתאוותנות המאפיינת אותו:

> **רק שהתפאר ויודע דעת עליון, שזהו גם כן מדרגת הדעת, ואמר זה בעת נבואתו, וגם נכתב בתורה מסתמא הוא אמת, רק אמרו ז"ל בויקרא רבה פרשה א' (יג) דנבואת בלעם ויקר לשון טומאה, ומשל למלך שבא אצל פילגשו כו', ומה שאין כן דמשה עיין שם.**[242]

המדרש בו משתמש ר' צדוק כדי להסביר את נבואת בלעם מציג תמונה מורכבת יותר מהניגוד בו נפתח דיון זה. מצד אחד, המילה "ויקר" המתארת את נבואת בלעם והגויים בכלל נדרשת כ"לשון טומאה" וכרמז לקרי;[243] אך מצד שני, המשל המובא לאחר מכן מדמה את נביאי הגויים לפילגשו של הקב"ה, קשר שמעמדו נמוך יותר המתקיים בסתר לצד קשר הנישואין הפומבי, אך אינו מנוגד לו חזיתית.[244] ועם זאת, כפי שנראה, ר' צדוק מפרש תיאור זה באופן

---

241 דובר צדק עמ' 140.

242 שם.

243 ויקרא רבה א יג: "רבי חמא בר חנינא אמר אין הקדוש ברוך הוא נגלה על אוה"ע, אלא בחצי דיבור, כמה דתימר ויקר אלהים אל בלעם, אבל נביאי ישראל בדבור שלם, שנאמר: ויקרא אל משה... אין לשון ויקר אלא לשון טומאה, כמה דתימר: אשר לא יהיה טהור מקרה לילה".

244 שם: "ורבנן אמרי משל למלך שהיה לו אשה ופלגש, כשהוא הולך אצל אשתו הולך בפרהסיא, וכשהוא הולך אצל פלגשו, הולך במטמונים. כך אין הקדוש ברוך הוא נגלה על אומות העולם, אלא בלילה... אבל נביאי ישראל ביום".

ניגודי יותר, כך שנבואת הגויים מוצגת כסטייה אלוהית המקבילה לסטייה של ישראל; ואת הניגוד החריף הזה הוא מבקש לשוב ולהכיל בתוך הזהות.

> ופירוש כידוע דנבואת משה הוא רק שהשיג כל כוחות הנפשיות דכל ישראל, כידוע דששים רבוא אותיות לתורה כמספר בני ישראל, היינו שכחות נפשותם הן הם אותיות התורה, וכפי מעשיהם כך היה בנבואת משה רבינו ע"ה, כמו שאמרו ז"ל (ירושלמי תענית ג, ד) כל זמן שהיו נזופים לא נתייחד הדיבור למשה... ונבואת בלעם נמשך ממה שהחטיא את בני ישראל בזנות, ואמרו ז"ל (סנהדרין קו, א) ותקראנה וכו' שנעשו כולם בעלי קריין. ומאותם טיפי נפשות [כי כל טיפה זרע היא טיפת נפשיות ממש, שהרי ממנה נוצר נפש,] שהוציאו לבטלה, היינו שלא ברצון ה' יתברך, נפלו גם כן למקום שאין רצון ה' יתברך, ונתגלו לבלעם. ועל ידי זה גם כן ויקר אלקים, כטעם ה' צילך כידוע, וירד שפע הדעת עליון והנבואה שיש בכח אותם נפשות, שהיה ראוי להתגלות גם כן למשה, ירד לחוץ ופגעו בבלעם, שהיה מכין עצמו באותם קרבנות לקבל זה.[245]

בשונה מהמדרש, בתיאור של ר' צדוק נבואתו של בלעם אינה מסלול חלופי לצד נבואת ישראל, אלא זליגה של אותו פוטנציאל נבואי אל מחוץ לתחום המיועד לו. כאן גם נקשר הדיון על בלעם ומשה לגבולות הקולקטיב היהודי: באמצעות הקישור בין נפשות ישראל, נבואת משה והתורה, מזוהים גבולות הקולקטיב עם גבולות הנבואה והטקסט הקדוש. כיוון שהכוח הנבואי טמון בנפשות, הופכת הוז"ל להטיה של הכוחות הפנימיים החוצה. האפשרות של הטיה כזו היא הדרך של ר' צדוק להתגבר על הניגוד שבין הזנות לנבואה שבו פתח את הדיון: כיוון שהנבואה טבועה בגוף, הסטייה של הוז"ל יכולה להוביל אותה אחריה אל מעבר לגבולות הקולקטיב, אל בלעם המצפה לה. גם כאן, כמו במקור שראינו בפסקה 4.2.4.2, ההקבלה בין גוף האדם לעולמות העליונים מביאה ליציאה של השפע אל מחוץ לגבולות הקדושה, המזוהים כאן גם עם גבולות הקולקטיב.
אך מהו מקורה של סטייה זו? האם גבולות הקדושה באמת נפרצים כתוצאה ממעשיהם של בני ישראל? באופן אופייני, ר' צדוק מציג כאן תמונה מורכבת אך בסופו של דבר מעניק עדיפות לדטרמיניזם של המוצא על פני הבחירה החופשית, עמדה המובילה אותו להכלת הסטייה:

> ומסתמא אותם עשרים וארבעה אלף שחטאו אז היו מוכנים בכח תולדותם לכך, ושורש אותם עשרים וארבעה אלף נפשות שבתורה היא בפרשת בלעם, ורובם משבט שמעון, וידוע דהערב רב רובם נתערבו בשבט שמעון, וידוע מה שאמרו בזוהר (כי תשא קצא, א) דראשי הערב רב הם יונוס וימברוס בני בלעם, ולכן היה שייכות

245 ליקוטי מאמרים עמ' 140.

לבלעם עמהם, וקלט הדברי תורה שנפל במקרה מהם.

ואיתא בפרק קמא דבבא בתרא (יד, ב) משה כתב ספרו ופרשת בלעם, פירוש שספרו נקרא חקיקת חכמתו שבמוחו... ופרשת בלעם הוא חוץ מחכמת משה ע"ה, כי משה רבינו ע"ה הוא היפך זה... ולא היה יכול להשיג אותה חכמה הנפילה ובמטמוניות בדרך ארעי ומקרה, כי כל חכמתו של משה היה בפרהסיא ובהזמנה, כטעם לשון ויקרא... רק אחר שהשיגה בלעם אז חזר משה וקלטן לאותן טיפי קרי דויקר וגו', והחזירם למקומן, והכניסן תוך ספרו, ועשה מחול קודש. כי בשעה שבלעם אמרן ודאי היו נחשבים לדברי חול אצל בני ישראל, וכן היה באמת, רק כשכתבן משה בספר תורה אז נעשו קודש ודברי אלוקים חיים, ועד שבקשו לקבוע פרשת בלק בקריאת שמע כמו שאמרו ז"ל (ברכות יב ב), שיש בה קדושה רבה כמו בפסוק שמע ישראל, וטוב לישא על שפתיו דברים אלו ערב ובוקר בכל יום תמיד [כידוע גודל היקרות של נפשות כאלו כאשר באים אל הקודש].[246]

התיאור שר' צדוק מציג כאן למקורה של הסטייה הוא מעגלי: "מן הסתם" אלו שחטאו בהוז"ל לא עשו זאת במקרה, אלא היה זה ביטוי לשורש נשמתם, לאות שלהם בתורה, ואם כן מקורה של הסטייה הוא כבר בתורה עצמה; מצד שני, אותו שורש בתורה הוא בפרשת בלעם, ואותם חוטאים הם גם צאצאיו של בלעם ממש, ואם כן הסטייה היא לכאורה תוצאה של התערבות זרה בטקסט ובקבוצה האתנית, התערבות שהוכלה בתוכם רק לאחר מכן.

מה קודם למה – פריצת הגבול או הכלתה? המעגליות של התשובה לשאלה זו מאפיינת את מבנה הזהות הדיאלקטי שמציג ר' צדוק, שכן לפיו הזהות מתגלה מתוך תהליך דינמי שבו מה שנראה בתחילה כחריגה וניגוד מתפרש למפרע כאפשרות המוכלת בתוכה. כאמור, כאן מזוהים גבולות הקדושה והקולקטיב עם גבולות הטקסט, כך שהשאלה מוסבת על הכלתה של נבואת בלעם בתורה. כאן חוזר ר' צדוק לניגוד שבו פתח את הדיון, ובונה מהלך דומה לזה שתואר בפרק הקודם: נבואת בלעם והזימה המאפיינת אותו באמת חורגים מגבולות התורה המזוהה עם משה, ואף מנוגדים באופן בוטה לאופיה ולתוכנה. ועם זאת, הזהות האתנית רחבה יותר מן ההבחנות הדתיות, ולכן יש נפשות בישראל שהנבואה הטבועה בהן אינה יכולה להתבטא דרך משה, ואין מנוס מפריצתה אל מעבר לגבולות התורה שלו והזהות שהיא מכוננת.[247]

כאן באה לידי ביטוי הזיקה לבלעם; אך ר' צדוק אינו מפרש אותה במישור האתני. הוא אינו טוען כי החוטאים הם ערב רב, טענה שתאפשר את הדרתם יחד עם המעשים המאפיינים אותם. בניגוד לכך, הוא מרחיב את הגבול האתני אל מעבר להבחנה הדתית, והופך את פריצת הגבול להזדמנות להכיל את תורת בלעם בתוך תורת משה. הזרות של הטקסט הבלעמי בתוך התורה היא הן המקור והן התוצאה של פריצת הגבול הסמלית המתבטאת בהוז"ל: היהודים

246 ליקוטי מאמרים עמ' 141-14.

247 בדומה לכך, בפסקה רלא ב'צדקת הצדיק' (עמ' 144) כותב ר' צדוק כי דברי התורה הגנוזים בעמי הארצות שבישראל הם בבחינת "סתרי עריות", חידושי תורה הכרוכים לבלי הפרד ביצר הרע.

ששורשם בפרשת בלעם מובילים במעשיהם להכלתה של פרשה זו בתוך התורה. באמצעות פריצת הגבול שלהם לומד משה להרחיב את אופקי הטקסט והזהות כדי להכיל גם את המעשים והאנשים שחרגו מהם. הכלה זו מביאה איתה את היתרון הדיאלקטי – הזרות שהופנמה הופכת למרכיב בעל מעלה מיוחדת, חלק מהזהות שיש בו "קדושה רבה".

במהלך פרשני עשיר ורבגוני זה קשר ר' צדוק בין גבולות הגוף, הקולקטיב והטקסט הקדוש, ותיאר תהליך דיאלקטי הפועל בכל המישורים. בתהליך זה מביאה פריצת הגבול של הוז"ל לעיצוב מחודש של מרחב הזהות המסומל במישורים אלה. הצירוף בין המימדים השונים בהם מתבטאת הדיאלקטיקה של הזהות הופך את המקור הזה לאחד המהלכים העשירים והפוריים בפרשנות של ר' צדוק למפגש בין הוז"ל לבין תפיסת הזהות היהודית.

4.3 סיכום – זהות יהודית וגבולות הגוף

בפרק זה ראינו כמה מן המהלכים הפרשניים שיצר ר' צדוק סביב משמעותה של הוז"ל, וקשרנו בינם לבין תפיסת הזהות שלו. את עיקר הדיון תפסו הדיונים שהלכו בדרכה של הגישה הדיאלקטית, וביקשו להכיל בתחומי הקדושה את החריגה מההבחנות הדתיות המתבטאת בהוז"ל באמצעות שרטוט מחודש של גבולותיהם.

המקורות אותם ראינו ממחישים את הפוריות של הגישה הדיאלקטית, שבמסגרתה נדרש שיח הזהות להעניק פרשנויות חדשות למשמעותם של החריגות מההבחנות הדתיות. בהקשר של הוז"ל, תביעה זו הביאה לשפע של כתיבה המקיפה את הנושא מכל צדדיו. השילוב בין התביעה לפרשנות מחודשת לבין התפיסה של הוז"ל כפריצה סמלית של גבולות הקדושה, יצר פירושים הבוחנים מכיוונים שונים את משמעותו של מעשה זה ומתארים אותו מחדש באופן אחר. מעבר ליצירת הבנה מחודשת של הוז"ל, מהלך זה ממחיש את האופן שבו הכלת החריגה מההבחנות הדתיות דרך הגישה הדיאלקטית מעשירה את הזהות היהודית בגוונים חדשים ששלילת החריגה הדירה ממנה.

בנוסף לכך, הדיונים שהוצגו בפרק זה ממחישים את מרכזיותו של המימד הגופני בתפיסת הזהות של ר' צדוק. הפרק הקודם התמקד במרכזיותה של ההבחנה האתנית, ותיאר את הדינמיקה הנוצרת בינה לבין ההבחנות הדתיות בעקבות הצבתה כמצע הקבוע והמוחלט של הזהות. בחלק מהדיונים על הוז"ל שראינו בפרק זה ניתן היה לראות כיצד הקביעות של ההבחנה האתנית נקשרת למימד הגופני. הזהות היהודית המולדת טבועה בגוף ומסומנת באמצעותו; מכאן החשיבות המיוחסת להוז"ל הנתפסת כפריצה סמלית של גבולות הקדושה, ומכאן גם הפוטנציאל הגנוז בה לפירוש מחודש של גבולות אלה. המימד הגופני של הזהות היהודית גורם לה לחרוג מעצמה עם טיפות הזרע, ולהיבנות מחדש מתוך הפיזור באופן רחב יותר. התיאור הדיאלקטי נבנה מתוך התנועה שבין הצבת הגבול לבין פריצתו; המיקום של הזהות בגוף מאפשר לר' צדוק לתאר אותה כבעלת גבולות ברורים, אך גם לעצב אותם מחדש באמצעות שרטוט יצירתי של גבולות הגוף הפרטי והקולקטיבי.

בפרק זה ובפרק שלפניו עסקתי באופן שבו ייחוס הקדושה להבחנה האתנית יוצר תנועה בתוך ההבחנות הדתיות. בפרק הבא אתמקד במשמעותה של הצבת ההבחנה האתנית עצמה – במשמעותו של הגבול בין יהודים לגויים, ובאפשרויות התנועה המתקיימות סביבו.

פרק חמישי: יהודים, גויים, גרים

5.1 ביאת ארמית והגבול האתני

בפרק זה אעסוק במשמעות שמעניק ר' צדוק להבחנה האתנית בין יהודים לגויים. בפרק השלישי ראינו כי הדיון של ר' צדוק במשמעותה של הזהות היהודית מתמקם במתח שבין היהודים ליהדות כשני קטבים של הזהות, בין הגדרת הקבוצה האתנית היהודית והמשמעויות המיוחסות לה לבין ההבחנות הדתיות שבני הקבוצה נדרשים לציית להם. כל אחד ממרכיבים אלו בתפיסת הזהות כרוך בהצבת גבולות שונים – גבולות הקולקטיב היהודי המסומנים ע"פ המוצא ומבחינים בין יהודי לגוי, וגבולות ההבחנות הדתיות המסמנים את ההתנהגות הנדרשת מבני הקבוצה. עד כה התמקדנו במשמעות שמעניק ר' צדוק לחריגה מההבחנות הדתיות, וראינו כי הקדושה המיוחסת למוצא תוארה כמצע היציב המאפשר את הכלתן של חריגות אלו. כעת נתמקד במשמעות שמיחס ר' צדוק לחריגה מהגבול האתני עצמו, לערעור על הגבול המפריד בין יהודים לגויים. המשמעות שמעניק ר' צדוק לחריגה מגבולות הקולקטיב תשמש כנקודת מבט נוספת על היחסים בין המרכיבים השונים בתפיסת הזהות.

בפרק הקודם התמקדנו בדיונים על הוצאת זרע לבטלה (הוז"ל), והצבענו על המטען הסמלי של הוז"ל, הנובע מהתפיסה לפיה קדושת המוצא טבועה בזרע, ומהקשר בין גבולות הגוף לגבולות הקדושה והקולקטיב. מתוך כך ראינו כיצד במקורות רבים הדיון של ר' צדוק חותר להכיל את החריגה הסמלית המתבטאת במעשה זה, ולעצב מחדש את גבולות הקדושה באופן המפנים את מה שנתפס בתחילה כחיצוני. בתחילת פרק זה אשווה בין מהלך זה לבין הדיונים של ר' צדוק על 'ביאת ארמית', קיום יחסי מין בין יהודי לגויה.[248] בדומה להוז"ל, גם במקרה זה יש חריגה של הזרע מגבולות 'הגוף הקולקטיבי' אל המרחב ה'אחר', שהוא הפעם המרחב הלא-יהודי. לאור הקבלה זו, נבחן את היחס בין הדיונים של ר' צדוק: האם גם סביב הגבול שבין יהודים לגויים תתאפשר תנועה דיאלקטית של הכלת החיצוניות?

בהמשך הפרק, שאלה זו תאפשר גם להוליך את הדיון בתפיסת הזהות לשאלת היחס בין יהודים לגויים. אם המוצא משמש כרובד הבסיסי של הזהות, וההתמקדות בו מאפשרת ליצור פירושים חדשים של ההבחנות הדתיות, האם פירושו של דבר שהגבול האתני חייב להישמר כגבול מוחלט? האם ניתן למצוא קדושה גם מעבר לגבול האתני, או שבניגוד להבחנות הדתיות, סביב גבול זה לא מתאפשרת כל תנועה? ובניסוח שונה – ראינו כיצד ר' צדוק הכיל בתוך הזהות את האחרות של החטא ואף את הדמוניות של הוז"ל; האם יוכל להכיל גם את האחרות של הגוי? על שאלות אלו אני מבקש לענות בפרק זה.

---

248 עיקר העיסוק של ר' צדוק הוא ביחסים בין גבר יהודי לאשה גויה, אותם הוא מכנה בעקבות חז"ל "ביאת ארמית". מכאן נובע הדמיון בין מעשה זה לבין הוז"ל.

5.1.1 ביאת ארמית כפרצה בגבולות הגוף הקולקטיבי

נפתח בעיון בכמה מקורות של ר׳ צדוק על ביאת ארמית. בפרק הקודם[249] ראינו כיצד ר׳ צדוק קשר בין הוז״ל לבין נבואת בלעם: בלעם יעץ לבלק לשלוח את בנות מואב אל בני ישראל כדי שיגרמו להם להוז״ל, ונבואתו ינקה מהשפע שנפלט החוצה במעשה זה. בספר ׳רסיסי לילה׳ מציג ר׳ צדוק מהלך דומה, אך הפעם מוקד המזימה אינו הוז״ל אלא ביאת ארמית:

> וזה שאמר לכה איעצך וגו׳, דזה עצה לבלק בהפקרת בנותיו כדברי רז״ל (סנהדרין קו, א), היינו דכל חשק בלק להיות כישראל, יעצו לקלוט זה על ידי הפקרת בנותיו דיקלטו אור מהם, אף דידע דהבועלי ארמית הם מפושעי ישראל, עד שאמרו בעירובין (יט, א) דלא מבשקר להו אברהם אבינו ע״ה ואין עולין מגיהנם, אבל אחר שגילה לו אשר יעשה העם הזה, כמראה באצבע, הם אותם רשעי ישראל שאין להם חלק לעולם הבא, שהיה לו השגה בהם להיות כמראה באצבע, דגם הם קדושתם רבה באחרית הימים, עד שאף הוא שהיה נביא הגדול מנביאי אומות העולם אין לו שייכות להם, והולך לעמו נגדם. אם כן ממילא נצמח מזה עצה לבלק בהפקרת בנות מואב.
>
> אלא שהוא לא ידע ההלכה דבנך הבא מן הגויה אין קרוי בנך אלא בנה (יבמות יז, א), וצריך להבדיל גם הנולד מהם שאין לו שייכות לישראל. ולפי שאותו שאין לו חלק לעולם הבא נראה שהוא היה בכלל ישראל ויצא מהם להיות כבני נכר, מזה נמשך מציאות יציאת טיפה ישראלית להתהוות ממנה בן נכר. וכשהשיג בלעם דרגא דאחרית הימים שאף אותן דאין להם חלק לעולם הבא בשם ישראל יכונו, חשב דגם אותן טיפות הם כן, כיון שאין מציאות לטיפה ישראלית להשתנות כלל. ובאמת ודאי אותן טיפות באים גם כן בחזרה לישראל, רק לא כמחשבת אותו רשע שבזה יהיה עצה ותיקון לאומת מואב, שיהיה לקדושה שייכות גם אצלם, דזה אי אפשר כי לא עשה כן לכל גוי. וכל זמן שהטיפות בלועות בגוים הם מכלל הגוים ואין להם שייכות לישראל, רק כשישובו ליקלט בישראל.[250]

דרך עצתו של בלעם וכישלונה מסמן ר׳ צדוק את היחס בין גבולות הקדושה לגבולות הקולקטיב היהודי. נבואתו של בלעם גילתה לפניו את חוסר התלות של קדושת המוצא בהבחנות הדתיות: אפילו אלו שפרצו במעשיהם את הגבולות היסודיים ביותר ואיבדו את חלקם בעולם הבא, עדיין ״קדושתם רבה באחרית הימים״, ו״בשם ישראל יכונו״. כיוון שקדושה זו טבועה במוצא בלעם מבין שאין לו חלק בה, ולמרות מעלותיו כגדול נביאי

---

249 פסקה 4.2.4.4.

250 רסיסי לילה עמ׳ 103.

האומות לא נותר לו אלא ״ללכת לעמו״. ועם זאת, בלעם מזהה פרצה אפשרית בקדושת המוצא: הוא מניח שהיא טבועה בזרע האב, ואם כן בנות מואב יוכלו לקלוט אותה ולהביא אותה איתן לעמן. בלעם סבור שמצא את הסדק דרכו יכולה הקדושה הטבועה בגוף לזלוג החוצה, אפשרות המבוססת על הפער שבין קדושת המוצא להבחנות הדתיות: אמנם קיום יחסים עם גויה הוא עבירה חמורה, שאף פוגעת בסימני הזהות ומביאה למשיכת הערלה; אך קדושת המוצא עמוקה יותר מסימניה, ואם כן היא תשרוד גם מעשה כזה ותוכל להמשיך הלאה ולהוליד בן מואבי קדוש.

טעותו של בלעם היא שהוא אינו יודע שהמוצא היהודי נקבע ע״פ האם ולא ע״פ האב. הבחנה זו היא הקובעת את אופייה הגבולי והמורכב של ביאת ארמית: מצד אחד, כפי שראינו בפרק הקודם, גם ר׳ צדוק מתאר את קדושת המוצא כטבועה בזרע, ורואה בנזילותו ערעור על גבולות הקדושה המסומנים בגוף; מצד שני, קביעת המוצא ע״פ האם אינה מאפשרת לנזילות של הזרע לחרוג מהגבולות האתניים. הזרע יכול לצאת ׳החוצה׳, אל החוץ של השדים או הגויים, אך הוא אינו יכול להוליד בן תערובת. אמנם ״אין מציאות לטיפה ישראלית להשתנות כלל״, אפילו כאשר היא חורגת מהגבול האתני; אך קדושתה הבלתי-תלויה אינה נקלטת שם, והיא עתידה למצוא את דרכה בחזרה.

כישלונה של עצת בלעם מציג את הפער שבין קדושת המוצא להבחנות הדתיות מזווית חדשה. קדושת המוצא טבועה אמנם בגוף, ואינה נפגמת מפריצת ההבחנות הדתיות ואפילו מביאת ארמית. אבל יכולתה להכיל את החריגות מתממשת רק ביחס להבחנות הדתיות, ונעצרת בגבול האתני. החיבור בין יהודי לגויה הוא התרחשות המסמנת את גבולות הקולקטיב: היהודי נשאר בפנים למרות חטאו, אבל הילד הנוצר מחיבור זה נותר בחוץ. ולצד זאת, הקדושה הבלתי משתנה הטבועה בטיפות הזרע תמצא את דרכה בחזרה אל המרחב האתני היהודי. בהמשך נראה כיצד מתאר ר׳ צדוק את התנועה הזו.

5.1.2 שלמה המלך והמאבק על גבולות הזהות

במקור שראינו כעת הבחין ר׳ צדוק בין הכלת החריגה מההבחנות הדתיות בגבולות הקדושה, לבין ההדרה מתוכן של החריגה מהגבול האתני. ביאת ארמית מערערת אמנם על הגבול האתני, אך החוטא בה אינו מאבד את זהותו היהודית; הבן הנולד לעומת זאת, נותר מחוץ למחנה ישראל. בכמה מקורות מתאר ר׳ צדוק את המתח שבין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית דרך דמותו של שלמה המלך. שלמה הוא דמות מתבקשת לבחינת גבול זה: הוא מערער על זיהוי הקדושה עם הפרישות כשהוא מתענג בשפע של תענוגות גופניים, ובנוסף לכך גם נושא נשים נכריות; ובדומה לשמשון, שחלק מהדיונים של ר׳ צדוק עליו ראינו בפרק השלישי, גם היחס לדמותו של שלמה במקרא ובדברי חז״ל משלב בין הערכה וגינוי. נעיין כעת בכמה מקורות העוסקים בדמותו של שלמה וביחסה לגבולות הזהות.

בספר ׳מחשבות חרוץ׳ מתאר ר׳ צדוק את שלמה כמי שידע לחצות את ההבחנות הדתיות

ולהכיל את תענוגות הגוף בקדושה, ומתוך כך ביקש לעשות זאת גם ביחס להבחנה האתנית:

> וגם לשלמה המלך ע"ה היה תענוגי עולם הזה ועושר וכבוד של עולם הזה שלפי שעה, שאינו קיים לעד. ודבר זה קלט ממלכי אומות העולם שכבש דרך שלום, וזהו מהתחברות דנשים נכריות, שחשב לתקן הכל שלא יהיה מציאות לרע כלל, כמו שעתיד להיות על ידי החוטר מגזע ישי, דגר זאב עם כבש, היא הכבשה העומדת בין שבעים זאבים (תנחומא תולדות ה), ועם היינו חיבור יחד. ובאמת מה שעומדים ביניהם הוא רק על ידי הפירוד, שאין להם התחברות עמהם ועם לבדד ישכון. אבל אם יתחברו עמהם אין להם עמידה עוד, ומחיבור הגמור דאישות בזה אובד גם שורש היהדות, וכמו שאמרו בעירובין (יט, א) דמימשכא ערלתיה עד שאין ניכר כלל אם הוא זרע אברהם, כי קשורה בו ככלב (תנחומא וישב ח), ואין נפרדת ממנו כלל. ושלמה המלך ע"ה חשב שיוכל להכניס הכל לקדושה, כמו שהכניס כל תענוגיו וחמדות גופו לקדושה כך יכניס כל הכוחות הזרות שבכל העולם כולו, כשראה שנכבשו כולם תחת ידו בלא מלחמה, רק על ידי לאתהפכא. אבל עדיין לא הגיע זמן לתקן כל העולם כולו ועל ידי כן נשיו הטו את לבבו. אף דלא פעלו ח"ו שום שינוי בלבו, מכל מקום פעלו הטית מה על ידי שהיתה לו נטייה לאהבתם כדי לתקנם ולא עלתה בידו, מכל מקום היתה בו נטיה של אהבה לסטרא דרע שלא נתקן עדיין...[251]

גדולתו של שלמה היא ביכולתו "להכניס את כל הכוחות הזרות" בדרך של היפוך הרע והפנמת החוץ, כיבוש של שלום ולא הכנעה במלחמה. הוא מצליח לממש בקדושה את כל "תענוגיו וחמדות גופו", למרות הניגוד שביניהן, ולהציב דמות דתית מלאה שפע והדר. מתוך כך הוא מבקש לפנות בגישה זו גם אל האחר האתני, ולהתחבר עם עמי האזור דרך נישואין עם נשותיהם. בכך מנסה שלמה לממש את האוטופיה של "וגר זאב עם כבש", להיות הכבשה העומדת בין הזאבים מתוך "חיבור יחד".

את טעותו של שלמה מסביר ר' צדוק בשני הסברים. בתחילה הוא קובע כי שלמה לא הבין את אופן הקיום של ישראל בין העמים: גם כאשר הכבשה והזאב גרים יחד, קיומה של הכבשה תלוי בשמירה על נפרדותה. קיום הזהות היהודית, עם כל הדינמיקה הדיאלקטית המתאפשרת בתוכה, תלוי בשמירה על הגבול האתני שקשרי הנישואין מפרקים. נראה שגם במצב האוטופי עדיין "עם לבדד ישכון". אך לאחר מכן ר' צדוק פותח פתח מעורפל לתקווה עתידית, כשהוא כותב כי "עדיין לא הגיע הזמן לתקן כל העולם כולו". מהי משמעותה של תקוה זו? האם התיקון השלם יתממש בדרכו של שלמה, מתוך ויתור על הגבולות האתניים? כאן ר' צדוק אינו מרחיב על כך; בהמשך נראה כיצד הוא ניגש לנושא זה במקורות אחרים. אבל גם אם שאלת האוטופיה נשארת פתוחה, לגבי שלמה ניתן לקבוע כי הוא נכשל ב"אהבה לסטרא דרע שלא נתקן עדיין", במשיכה לחוץ שעדיין אינו ניתן להפנמה בתוך הזהות.

---

251 מחשבות חרוץ עמ' 187-186.

היכן עוברים גבולות ההכלה של הזהות? כמה עמודים לאחר מכן ממקד ר' צדוק את הדיון בהבחנה בין 'ניצוץ הקדושה' אותו יש להפנים לבין האחרות האתנית הטבועה בגוף:

> **וכפי הנראה ודאי באמת בת פרעה וכן שאר אותם נשים נכריות שזכו לידבק באותו גוף קדוש דשלמה המלך ע"ה לא על חנם היה, ומסתמא היה בהם איזה ניצוץ קדושה שמחמתו היתה להם איזה שייכות לו, אלא שהיה משוקע עדיין בתכלית בעומק דרע, עד שלא היה אפשר להוציאו אז עדיין, ואכלו פגה, על דרך דוד המלך ע"ה בבת שבע (סנהדרין קז, א). אלא ששם היא עצמה היתה ראויה לו, ונשאה אח"כ בהיתר, מה שאין כן אותן, כפי מה שהן באותן גופות לא היו ראויים לו כלל.**[252]

בדברים אלו מפתח ר' צדוק את הכיוון אליו רמז בסוף המקור הקודם: המשיכה של שלמה לנשים הנכריות לא היתה רק יומרה מופרזת, אלא מהלך נכון שהקדים את זמנו, משיכה לניצוץ השקוע בעומק הרע. כאן מזכיר ר' צדוק את הביטוי התלמודי לגבי חטא דוד ובת שבע - "ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם אלא שאכלה פגה". אבל יש הבדל בין חטאי החיפזון של דוד ושלמה: דוד הקדים את זמנו שכן בת שבע עוד היתה נשואה, אך החיבור שלו היה עם האשה הנכונה ולכן יכול היה להתממש מאוחר יותר בצורה מתוקנת; לעומת זאת, הקשר בין שלמה לנשותיו מבוסס על הניצוץ הגנוז בהן, שלעולם ישאר נפרד מהגוף הנכרי בו הוא נתון. בתפיסתו של ר' צדוק הזהות האתנית טבועה בגופים, ויש הבדל מוחלט בין גוף של יהודי לגוף של גוי.[253] לכן גם אם יש צורך בחיבור בין יהודים לגויים כדי להפנים יסודות חיוביים המצויים בחוץ, חיבור זה לא יכול להתממש ברמה הגופנית.

בכך שב ומסמן ר' צדוק את ביאת ארמית כגבול הדיאלקטיקה של הזהות. שלמה יודע להפנים את כל החריגות מגבולות ההבחנות הדתיות, והוא יודע גם לזהות את הניצוץ הטוב הקיים מעבר לגבול האתני; אבל החיבור הגופני הוא תמיד מוקדם מדי, תמיד מוביל למבוי סתום. הגבול הגופני שבין יהודי לגוי מסמן את גבולות התנועה של הזהות, אפילו את זו של שלמה המלך, הכובש הגדול של מרחבי החוץ.

במקור אחר מתאר ר' צדוק את קביעת ההבחנה בין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית כמחלוקת בין הקב"ה לחכמים ביחס למעמדו של שלמה. הפעם מדובר על יחסיו של שלמה עם מלכת שבא, מהם נולד ע"פ מסורת המופיעה במקורות שונים נבוכדנצר שהחריב את בית המקדש. לפי ר' צדוק, יחסים אלו גרמו לחז"ל לבקש לדחות את שלמה ולמנות אותו בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא;[254] לעומת זאת, הקב"ה רצה לפעול בכיוון ההפוך ולהכיל גם את

---

252 שם, עמ' 191.

253 על כך ראה: ליקוטי מאמרים עמ' 104; רסיסי לילה עמ' 206; צדקת הצדיק קמד עמ' 65.

254 ע"פ הפירוש המובא ברש"י שם, המזהה את שלמה כמי שאליו רומז הסיפור המובא בבבלי סנהדרין קד ע"ב:

> "אמר רב יהודה אמר רב בקשו עוד למנות אחד. באה דמות דיוקנו של אביו ונשטחה לפניהם ולא השגיחו עליה. באה אש מן השמים ולחכה אש בספסליהם ולא השגיחו עליה. יצאה בת קול ואמרה להם חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשוכים, מי שהקדים ביתי לביתו ולא עוד אלא שביתי בנה בשבע

ואמרו ז"ל שבא עליה ויצא נבוכדנצר, שנתן שאלתה. ועל כן אמרו ז"ל (סנהדרין קד, ב) בקשו למנות עוד אחד כו', כי אמרו ז"ל על פסוק רפינו את בבל ולא נרפאתה, שבקש הקב"ה להוציא גם כן מנבוכדנצר תחת כנפי השכינה, ואמרו מלאכי השרת כו', ומאן מלאכי השרת רבנן כדאיתא בנדרים (כ, ב). ולכך בקשו למנות עוד אחד, כי דבר זה אין לו רפואה כלל... כי כל רע אפשר לרפאותו, היינו שאחר כך נגלה השורש שיש איזה שורש טוב, אבל נבוכדנצר לא נרפא כלל, נמצא שאין בדבר שורש טוב כלל, והיינו חלק לעולם הבא... ובאמת איתא בזוהר (נח סב, א) דפגם הברית אין מועיל תשובה, והיינו דאין לו רפואה ח"ו. אך בפסוק הצדיק אבד (ישעיהו א, נז), דרצה לומר קלקול הברית רזא דצדיק... ומסיימת אמר ה' ורפאתיו. שאין לו רפואה מדעת בני אדם, רק ממאמר ה' יתברך בעצמו, וכמו שאמרו שם שנאמר להם המעמך ישלמנה וגו'. ואצל נבוכדנצר בקש הקב"ה ולא הניחו הם, כטעם (אבות ב, ד) בטל רצונך כו' כדי כו'. לכך בשלמה המלך ע"ה בקשו הם ולא הניחם ה' יתברך, ובטלו רצונם, ושמו בלעם שהוא מנביאי אומות העולם במקומו, כי אצל בני ישראל אי אפשר כלל קלקול הברית... וגם היצר הרע שלהם הוא מה' יתברך.[255]

ר' צדוק מחבר בין מקורות שונים כדי לבנות משא ומתן בין חכמים לבין הקב"ה, שבו נקבעים גבולות ההכלה של הזהות היהודית. הקב"ה קובע כי בפגם הברית על פניו השונות – הוז"ל וביאת ארמית – יש שורש טוב, והעושה מעשים אלו מוכל עדיין בגבולות הקולקטיב והקדושה המיוחסת לו. חכמים מוותרים על רצונם להדיר את שלמה עקב יחסיו עם מלכת שבא, אבל הם לא מאפשרים לקב"ה להכיל את נבוכדנצר. בביאת ארמית הגבול עובר בין העושה לבין המעשה ותוצאותיו; בסיומו של מאבק הרצונות שלמה נותר בפנים, ומלכת שבא ובנה בחוץ. ועם זאת, אין להתעלם מכך שבמהלך הדיון דווקא הקב"ה הוא זה שמבקש לערער על הנחרצות של הגבול האתני.

במקום אחר באותו ספר ממשיך ר' צדוק לפרש את הקשר בין שלמה לנבוכדנצר, ומציג שוב את ההבחנה בין אופנים שונים של חיבור וקליטה בין יהודים לגויים. בדומה למקור שראינו קודם לגבי נשות שלמה, גם אצל נבוכדנצר נשמר הפער בין השורש הטוב לבין הקיום הגופני: "ומה שהוא שורש שם נבוכדנצר באצילות, שישאר גם לעתיד, שהרי כל דברי תורה הם נצחיים, דבר זה אינו רע כלל, שהרי שם אין רע. רק נבוכדנצר הגופני לא היה דבק באותו שורש כלל".[256] הפער שבין השורש הטוב לממשות הגופנית מביא לכך שהפנמת הטוב שבבבל נעשית לא דרך החיבור הגופני והשושלת הגנאולוגית, אלא דרך קליטה תרבותית:

שנים וביתו בנה בשלש עשרה שנה לפני מלכים יתיצב לפני חשוכים, ולא השגיח עליה. יצאה בת קול ואמרה המעמך ישלמנה כי מאסת כי אתה תבחר ולא אני וגו' ".

255 דובר צדק עמ' 155-154.

256 שם, עמ' 237.

והנה חוזרת על ידי התורה שבעל פה שעלה בידינו מבבל... שבירור מחכמת הנפילה שהיתה ביד נבוכדנצר, והעלוה למקורה שהוא חכמת שלמה. והתשעה קבין מאותן בירורין ומטיפין דשלמה המלך ע"ה שהיו בנבוכדנצר לקחו דניאל חנניה מישאל ועזריה, שנתנם ללמוד ספר ולשון כשדים וכל חכמות שלהם. והם העלו הכל, שבירור שלא הטתם חכמתם החיצונית, והרי דטיפי שלמה המלך ע"ה לא נטו לחוץ... וכן על נבוכדנצר נאמר רפינו ולא נרפתה, כי אין לו רפואה ותיקון על ידי זרע דמעלי, שאמרו מלאכי השרת כו', ולא הניחו להקב"ה שרצה להוציא אותו שורש מזרעו ממש...[257]

בתיאור המזכיר את המקורות שראינו בפרק הקודם על הכלת הוז"ל, מתאר ר' צדוק כיצד טיפות הזרע החורגות של שלמה מופנמות חזרה דרך הגלגול שלהן בחכמת בבל, ולא באמצעות הצאצאים שנולדו מהן. הגבול האתני נשמר, והחריגה ממנו מופנמת רק מתוך ההפרדה בין הקליטה התרבותית לחיבור הגופני. קדושת המוצא טבועה בגוף היהודי גם כאשר הוא מתפזר החוצה, ואפילו אל החוץ הגויי; אך התנועה חזרה אינה עוברת דרך החיבור הגופני והגנאולוגי, אלא דרך הקליטה התרבותית הנפרדת ממנו.

ועם זאת, גם כאן נותר מקום קטן לאוטופיה משיחית שבה תתרחש קליטה גופנית בדרך של גיור. בהמשך הדברים מתאר ר' צדוק את מאמציו של חזקיה (ולאחר מכן גם את מאמציהם של חנניה מישאל ועזריה) לקרב את מלך בבל עצמו, כדי "לתקן אותן טיפין דשלמה המלך ע"ה שבבבל... ויבורר דבכל מקום שהתפשט שלמה המלך ע"ה הוא אך טוב".[258] ר' צדוק מתאר מאמצים אלו כניסיונות להביא את הגאולה, אך כמו בחיבור של שלמה והנשים הנכריות גם כאן הכישלון הופך את החריגה המשיחית לחטא, ודוחה את מימושה לעתיד לבוא: "ואז היה באמת משיח. ולא עלתה לו, כי לא נעשו גרים גרורים, ונמצא אדרבה לחטא יחשב... והוא השיב טוב הדבר וגו' (מלכים ב' כ, יט), שנתגלה לו שיהיה תיקון זה על ידי בניו".[259]

דמותו של שלמה מזמנת לר' צדוק אפשרות לבחון את גבולות הדיאלקטיקה של הזהות. מתוך כך מתבלטת ההבחנה בין התנועה פנימה והחוצה המתאפשרת במישור התרבותי, לעומת חסימתה של תנועה זו במישור הגופני והגנאולוגי. הבחנה זו היא תמונת מראה ליחס בין המישור הגופני למישור התרבותי שראינו בפרקים הקודמים: התיאור של קדושת המוצא הטבועה בגוף היהודי הביא את ר' צדוק להכיל בגבולות הקדושה גם את המעשים החורגים מההבחנות הדתיות, שכן בסופו של דבר גם הם נעשים באמצעות אותו גוף קדוש. אצל היהודים, הקדושה הטבועה בגוף מרחיבה את גבולות הקדושה הדתית; אצל הגויים, לעומת זאת, הקדושה נותרת תמיד נפרדת מהגוף ומהשושלת הגנאולוגית, וניתן לקלוט

257 שם, עמ' 238.

258 דובר צדק עמ' 239.

259 שם.

אותה רק תוך שמירה על הפרדה זו. לצד זאת, ר' צדוק רומז להכלת הגויים עצמם כאופציה משיחית – זוהי כוונתו של הקב"ה שחכמים מונעים, וזוהי השאיפה של חזקיה לתקן את חטאו של שלמה באמצעות גיור מלך בבל.

בדומה לביאת ארמית, גם אפשרות הגיור היא נקודת מפגש בין ההבחנות הדתיות להבחנה האתנית המאפשרת לר' צדוק לבחון את היחס ביניהם. במקורות אותם ראינו כעת הוצג הגיור כאפשרות לעקוף את המחסום האתני ההופך את ביאת ארמית לחריגה כושלת. מהלך זה מוסט את מוקד המתח בין האתני לדתי אל שאלת משמעותו של אקט הגיור. נעיין כעת בכמה מהדיונים של ר' צדוק על גרים וגיור, ונבחן את האופן שבו מתבטא בהם המתח בין המרכיבים השונים בתפיסת הזהות שלו.

5.2 אפשרות הגיור והדטרמיניזם של המוצא

אפשרות הגיור נוגעת במתחים היסודיים של הזהות היהודית.[260] כפי שניסחו זאת שגיא וזוהר,[261] כיוון שההלכה מגדירה את האדם כיהודי ע"פ מוצאו בלבד, ולכן באופן בלתי הפיך וללא כל תלות במעשיו, נראה כי הצטרפותו של מי שלא נולד כיהודי לקולקטיב המוגדר כך היא בלתי אפשרית. כשם שהיהודי נולד יהודי וישאר כזה כל חייו, כך לכאורה גם מצבו של הגוי. ועם זאת, הגיור הוא אפשרי; שגיא וזוהר מראים כי הפרדיגמה ההלכתית המרכזית התגברה על ניגוד זה באמצעות תפיסה לפיה הגיור מתפקד כלידה מחדש של המתגייר, לידה אל תוך הקולקטיב האתני.[262] תפיסה זו מאפשרת את השמירה על מרכזיותו של המימד האתני בזהות היהודית, ועם זאת לפתוח אותה למצטרפים נוספים.

עם זאת, עיון בדיונים של ר' צדוק על משמעותו של הגיור מראה כי הוא אינו רואה תפיסה זו כפותרת לגמרי את המתח שבין אקט הגיור לבין מרכזיות המוצא בזהות היהודית. הסיבה לכך היא שר' צדוק קושר את מרכזיות המוצא לתפיסה דטרמיניסטית המעמידה במרכזה של הזהות את התכונות המולדות והלא נשלטות, ורואה את אלו כמשמעותיות בעיצוב הזהות יותר מכל פעולה רצונית. מנקודת מבט זו, גם אם הגיור נתפס כלידה מחדש, עדיין הוא מנכיח את ההצטרפות הרצונית על חשבון הדטרמיניזם של המוצא.[263] אפשרות הגיור אינה מנוגדת לעצם הצבת המוצא במרכז הזהות, אלא למשמעות שר' צדוק מיחס לה. בעקבות ניגוד זה, במקורות רבים מבחין ר' צדוק בין יהודים מלידה לאלו שהצטרפו ע"י גיור על בסיס ההבחנה בין זהות מולדת לכזו שנרכשה במאמץ רצוני, ורואה עדיפות בראשונים.[264]

---

260 על מקומו של הגיור במתח בין הרובד האתני והרובד התרבותי של הזהות היהודית ראה זוהר ושגיא 2007; בן רפאל 2006, עמ' 56-33.

261 שגיא וזוהר 2007, עמ' 268.

262 שם עמ' 136-116, 289-271.

263 על הצורך ברצון בתהליך הגיור ראה שגיא וזוהר 2007, עמ' 7.

264 בהקשר זה מרבה ר' צדוק לצטט מקור תלמודי המבחין בין יהודים מלידה לגרים באמצעות ההבחנה בין זהות דתית הנתונה מראש לכזו שנוצרת מתוך בחירה: "אמר רבה בר רב הונא: זו מעלה יתירה יש בין ישראל לגרים דאילו בישראל כתיב בהו והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם, ואילו בגרים כתיב מי הוא זה ערב את לבו

העדפה זו מביאה לכך שלמרות שגם ר' צדוק מכיר בכך שהגיור מהווה לידה מחדש אל הקולקטיב האתני, הוא עדיין נחשב כבעייתי בעיניו בשל היסוד הוולונטרי הכרוך בו, המנוגד להעדפה הדטרמיניסטית שר' צדוק כורך במרכזיות המוצא.

אם כן, אפשרות הגיור מערערת על המשמעות שמיחס ר' צדוק למרכזיותו של המוצא בזהות היהודית. מצד שני, כפי שכבר התחלנו לראות במקורות שהובאו בפרק זה, הגיור עשוי ליטול חלק במימד הדיאלקטי של הזהות אותה מתאר ר' צדוק. את התנועה של הגיור אפשר לראות כתנועה של הפנמת החוץ, תנועה שר' צדוק מתאר כיסודית בזהות היהודית.

כיצד אם כן מפרש ר' צדוק את משמעותה של אפשרות הגיור בזהות היהודית? האם הוא מכיל את הגיור כחלק מהדיאלקטיקה של הזהות, או דוחק אותו לשוליים? את המורכבות של נושא זה עבורו ניתן לראות בכך שבמקורות שונים בכתביו מוליך ר' צדוק את הדיון על אפשרות הגיור ומעמדם של הגרים לכיוונים שונים ואף סותרים. בספר 'ישראל קדושים' הוא מבקש להכיל את אפשרות הגיור בתוך תפיסתו המדגישה את עדיפות הדטרמיניזם של המוצא על פני העשייה האנושית:

> **והתחלת הקדושה הוא מהש"י, כמו שנאמר (שמות לא, יג) כי אני ה' מקדשכם. והוא קדושת השבת שהוא בשביתה מפעולת אדם... כי העיקר הוא מה שהשם יתברך מקדש את האדם, ואע"פ שצריך אתערותא דלתתא, התחלת התעוררות האתערותא הוא גם כן מהש"י. כדרך שאמרו (בר"ר פד, יח) כשרצית נתת בלבם לאהוב כו'. והגוים לעולם לא יתעוררו, דלא עשה כן לכל גוי, רק לישראל עם קדושו, שבהם נטע הש"י קדושה מלידה מבטן על ידי שלשמך נימולים... ואפילו הבא להתגייר, אם אין בו נפש הגר מתולדה שיהיה ראוי להתכנות בשם ישראל, אי אפשר שיכנס בו קדושת ישראל כלל, והיינו שאי אפשר שיהיה כוונתו לשם שמים כלל.[265]**

ר' צדוק פותח בקביעה שהקדושה היא השראה אלוהית שאינה תלויה בעשייה האנושית, והדגם שלה הוא מנוחת השבת. בנוסף לכך, ר' צדוק גם חורג מהניגוד הפשוט שבין השראה להשתדלות, כשהוא קובע שגם העשייה מתאפשרת רק על בסיס ההשראה שקדמה לה. מתוך כך הוא מציב את ההבדל הבלתי הפיך שבין יהודים לגויים: כיוון שהקדושה תלויה רק בשפע הטבוע במוצא, למי שנולד גוי לא יועיל שום מאמץ כדי לשנות את מצבו. בתוך תיאור זה, המזהה את הקדושה עם הדטרמיניזם של הרובד האתני, מבקש ר' צדוק להכיל גם את אפשרות הגיור. לצורך כך הוא נזקק לטענה כי הגיור אינו מבסס את הזהות על הבחירה החופשית, אלא שבחירה זו מגלה רובד מולד שקדם לה ואפשר אותה. אם הקדושה היא תכונה מולדת שרק מכוחה היא ניתנת למימוש בקיום, הגר חייב להיות מלכתחילה נפש יהודית שהתגלגלה לבין הגויים, אחרת אף "כוונה לשם שמיים" לא היתה יכולה לשנות את

לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (בבלי קידושין ע ע"ב). ר' צדוק מצטט מקור זה בין השאר ברסיסי לילה עמ' 73, קדושת שבת עמ' 293, תקנת השבין עמ' 37.

265 ישראל קדושים עמ' 136.

מצבו.[266]
במהלך זה מפרש ר׳ צדוק את אפשרות הגיור כדי שתתיישב עם הנחות היסוד של תפיסת הזהות שלו, המקדימות את ההשראה להשתדלות. לצורך כך הוא אינו מסתפק בתפיסת הגיור כלידה מחדש, אלא נוטע את הזיקה של הגר לזהות היהודית כבר בלידתו הראשונה. במקורות אחרים הוא שומר על אותן הנחות יסוד, אך כתוצאה מהן משמר את ההבחנה בין גרים ליהודים מלידה. במקור אחד הוא קובע כי למרות שגם ״נפשות הגרים היו במעמד הר סיני״ ולכן הם קדושים מלידתם, ״מכל מקום לא נכנסו תחת כנפי השכינה מיד בלידה רק אח״כ, ויש להם חסרון זה בשורש ששיהו וכו׳, וזה החסרון לא נתרפא בם כלל״.[267] למרות שהם כלולים בקדושת המוצא, העובדה שהיא לא יצאה לפועל בלידתם פוגעת במעמדם של הגרים. במקור אחר מתאר ר׳ צדוק את ההבדל בין יהודים לגרים מבחינת העמדה הנפשית: ״והיינו כי הגר, מאחר שצריך מקודם והייתם לי לעם, אם כן הוא בפחד שאם יפסוק מהשתדלותו יאבד גם כן הבטחת והייתי לכם וגו׳. וזה הבדל בין גר לאזרח הארץ, שהארץ שלו מנחלת וירושת אבותיו מעולם״.[268] גם כאן הגר מתקבל בעם ישראל, אך עקבות המאמץ שהביאו אותו לשם ממשיכות להבחין בינו לבין מי שירש את זהותו כנחלת אבות. הגר לעולם לא יוכל לחוש את הביטחון הלא מותנה שמעניקה היהדות הטבועה במוצא.
במקור אחר מציג ר׳ צדוק את הקשר שבין גיור לבחירה חופשית כמחסום בפני הקליטה המלאה של הגרים. בתורה בספר ׳רסיסי לילה׳ מתאר ר׳ צדוק את ההבדל בין יהודים לגויים כהבדל בין ״הפעולה והשתדלות״ שהם תמצית הקיום הגויי, לבין ישראל שייחודם הוא בכך שהם ״מבטלים כל כוחותיהם לה׳ יתברך״. כאשר הגבול מסומן על ידי ההבחנה בין אקטיביות לביטול, מובן כי הפעולה של הגיור לעולם לא תוכל לפרוץ אותו:

> **ומה שבזמן שבת וימי המעשה, הוא בנפשות ישראל וגרים... שעל ידי השתדלותם דוקא בשם ישראל יכנו שבאים להתגייר, מה שאין כן ישראל הוא מלידה ומבטן בלא השתדלותו דאפילו חטא ישראל הוא. רק מצד העולם הזה הוא השתדלות, שהעולם הזה נגד ימי המעשה... ואין מקבלים גרים לעתיד (יבמות כד, ב) שאין מקום להשתדלות אדם רק מי שמלידה ומבטן כך... וקיומם לעתיד יום שכולו שבת הוא רק מצד חבורם לישראל, דכל הנטפל לעושי מצוה (כעושי מצוה, מכות ה, ב), ולכן אמרו (יבמות מז, ב) דקשים כספחת, ואמרו ז״ל (שבועות ו, ב) אין ספחת אלא טפילה כו׳. דהטפל על כרחך אינו כמו העיקר דאז היה עיקר, ולכן מצד חבורו להעיקר הוא נגע**

266 במקור אחר מייחס ר׳ צדוק לגרים את התכונה היסודית של הזהות היהודית בתפיסתו – הקדושה המולדת שאינה תלויה בחטא: ״דגם נפשות הגרים היו במעמד הר סיני ופסקה זוהמתן כמו שאמרו... ועל כן יש גם בהם שורש קדושת ישראל שלא יכול לינתק״ (תקנת השבין עמ׳ 226). כיוון שכמו כל זהות יהודית גם הגיור אינו מבוסס על בחירה אלא על תכונה מולדת, הוא אינו תלוי ברצון להמשיך ולהתקיים כיהודי.

267 תקנת השבין עמ׳ 2. ר׳ צדוק מתייחס לנאמר בבבלי יבמות מח ע״ב: ״רבי יוסי אומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אלא מפני מה הם מעונין? ... אחרים אומרים: מפני ששהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה״.

268 ליקוטי מאמרים עמ׳ 59.

לו, שהרי נתחבר לו להיות כמוהו דבר שאינו כן, והוא נטפל ונחשב כמו העיקר ויוכלו לחשוב שגם העיקר כן, וזהו חסרון לעיקר שמתדמה לטפל.[269]

ר׳ צדוק מפרש כאן את קדושת המוצא כהעדפת המהות המולדת על פני העשייה העצמאית - ״אין מקום להשתדלות אדם רק מי שמלידה ומבטן כך״. מעמדם של הגרים זהה למעמדם של המצוות – מעמד חיצוני וזמני ״מצד העולם הזה״, ולכן נשמרת ההבחנה בין העיקר לנטפל אליו. עצם המאמץ של הגר להשתנות מכשיל אותו, שכן מרכזיותו של המוצא בזהות היהודית מבטאת את ביטול חשיבותו של המאמץ האנושי. בנוסף לכך, ההצמדות המאומצת של הגרים מערערת על משמעותה של הזהות היהודית כפי שמתאר אותה ר׳ צדוק, שכן היא מאפשרת לחשוב שהעיקר דומה לטפל, שכל זהות היא תוצאה של עשייה ואין משמעות למוצא ולביטול המשתמע ממנו. את הערעור שמציבה אפשרות הגיור על תפיסת הזהות שלו מציב כאן ר׳ צדוק כערעור על הזהות היהודית עצמה.
במקורות אחרים מציג ר׳ צדוק תמונה מורכבת יותר, המכירה בפוטנציאל של הכלת החיצוניות דרך הגיור. לעתים ר׳ צדוק מתאר את הגיור כמדיום העיקרי לתנועה הדיאלקטית של הזהות היהודית, הנוטלת תפקיד מרכזי בתיקון העולם:

דעשו הוא שורש הרע שבעץ הדעת טוב ורע, ויעקב שורש הטוב, והגרים הבאים לידבק בישראל הם המהפכים שורש הרע לטוב, ועל זה היתה הגלות, שיתוספו גרים, לקלוט על הניצוצות הקדושים ולאהפכא הכל לטוב מאד.[270]

מקורות אחרים מקבלים את התפיסה המתוארת כאן, אך מתארים אותה באופן מורכב יותר. בספר ׳מחשבות חרוץ׳ מתאר ר׳ צדוק את קליטת הניצוצות מהגויים באמצעות גיור כתיקון בעל ערך משני, השייך רק לגלות ולהסתר של העולם הזה. הבחנה זו מבוססת על ההשוואה בין יציאת מצרים לסיפור מגילת אסתר:

וגם אז נפל פחד על הגוים, אבל לא בביטולם כבמצרים רק שמתיהדים, כי נפל פחד היהודים עליהם, שלא הרגישו במורא גדול דגילוי שכינה, שאז היו בטילים במציאות לגמרי, דאין שייכות מציאות במקום גילוי שכינה אלא לכנסת ישראל בלבד וה׳ בדד ינחנו. רק אז לא היה התגלות דגילוי שכינה בפועל לעיני העמים כלל, רק מכח פחד מרדכי והיהודים מעלת הצדיקים ודעמך כולם צדיקים עד שנתרצו להתיהד. דעל זה היה הגליות שיתוספו גרים (פסחים פז, ב), דקליטת הקדושה בגלות אינו על ידי ביטול החיות מהם לגמרי, שזהו רק על ידי גילוי שכינה, אלא על ידי שנתייהדו. דהיינו שיש מציאות איזה דבר טוב מצד הגילוי דעולם הזה גם בהם, דעל ידי זה

---
269 רסיסי לילה עמ׳ 74-73.
270 קדושת השבת עמ׳ 305.

יכלו לשלוט על בני ישראל.[271]

כאן נראה שהדרמה הגדולה של איסוף הניצוצות דרך הגיור מושמת כולה בסוגריים: רק "מצד הגילוי דעולם הזה" יש צורך בקליטה מבחוץ, ורק הגלות והסתר הפנים הם המאפשרים קשר בין עם ישראל לגויים. גילוי השכינה העתידי נועד לבטל תנועה זו, ולהשיב את המצב של "ה' בדד ינחנו".
במקור אחר מתאר ר' צדוק את קליטת הגרים כתנועה שיש בה עירוב של תועלת ונזק, קרבה וריחוק:

> ולכן קיבל הערב רב שהם הגרים מאומות העולם שרצו להתרחק מהאומות ולהתחבר עם ישראל, והשי"ת קראם עמך, כי באמת אינם בכלל עם ה' רק כח זה של קיבול גרים קלט משה רבנו ע"ה ממדין על ידי בת יתרו והוא רק כח טוב שבאומות. והם שעשו העגל שאינם חפצים בשלימות הגמור כלעתיד, דאז ה' בדד ינחנו ולא יהיה גרים כלל... ושלימותם הוא רק כאשר ירצו להתדבק בישראל לגמרי, ואז קשים לישראל כספחת שהוא נגע הדבוקה בעור הבשר, ועל ידי זה חוץ למחנה מושבו, כי גורמים לריחוק שכינה דאינה שורה אלא על משפחות המיוחסות, ומבטלים גם כן הדביקות הגמור, אלא שהוא רק לשעה דמיד נרפא הנגע...
> ויתרו בא מעצמו מהתעוררות השי"ת שקירבו, כי כמו שהשי"ת רצה באומות שהרי ישנם בעולם מפני איזה ניצוץ טוב שבהם, כל שכן שרצה בגרים מפני איזה ניצוץ טוב שבהם והוא יתרו. כי השי"ת רצה שיהיה בעולם הזה קליפה הסובבת לפרי, ותכלית הקליפה מפני איזה טוב הנקלט מהם לקדושה, וזהו נפש הגר שרצה השי"ת בקליפה שעל ידו יהיה העלמת הפרי.[272]

גם במקור זה הגרים הם הנשאים של הניצוצות שמחוץ למחנה ישראל, אך נראה שהם עצמם לעולם לא מצליחים להשלים את התנועה פנימה. הדימויים של הספחת ושל הקליפה בהם משתמש ר' צדוק לתיאור מעמדם של הגרים, מבטאים קיום שנותר על הגבול בין שייכות לזרות. יש לגרים משהו טוב לתרום לעם ישראל, אך יש בהם גם יסוד חיצוני שאינו מאפשר להם להשלים את תנועת ההזדהות עם ישראל. למרות הניצוץ שהם מביאים, השכינה נשארת תלויה בייחוס המשפחתי, אליו אי אפשר להצטרף גם אם הגיור מהווה לידה מחדש, שכן הגר אמנם נולד אל הקולקטיב האתני, אך הוא חסר כל יחוס. הגר כאן מתואר כמישהו שלעולם מסתכל על הדברים מבחוץ, שאף פעם לא יוכל לחוות את היהודיות המולדת: "הגרים אין משיגים אלא הלבושים".[273] גורלו של הגר הוא להישאר תקוע בין החוץ לפנים,

---

271 מחשבות חרוץ עמ' 18.

272 תקנת השבין עמ' 66-65.

273 שם, עמ' 66.

ור׳ צדוק רק מתנחם בכך שהנזק שגורמת השפעה חיצונית זו הוא זמני.[274]
במקורות אותם ראינו הציג ר׳ צדוק עמדות שונות ביחס לאפשרות הגיור ולמעמדם של הגרים. התלבטות זו מבטאת את הסיכוי והסיכון שמציב הגיור ביחס למרכיבים השונים בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק, כתנועה שמערערת על הדטרמיניזם של המוצא, אך גם גונזת פוטנציאל של הפנמת החוץ. דיונים אלו משקפים דרך שאלת הגיור את המתחים היסודיים בתפיסת הזהות היהודית של ר׳ צדוק – המתח שבין הדתי לאתני, בין ההכלה והדיאלקטיקה לבין השמירה על הזהות.

5.3 תפקידו של הגבול: ההבחנה האתנית בין הפרדה לדיאלקטיקה

בפסקאות הקודמות ראינו כיצד מתבטאים המתחים היסודיים של תפיסת הזהות בדיונים על ביאת ארמית ואפשרות הגיור. בדיונים אלו ראינו כיצד ר׳ צדוק מתאר את הגבול האתני כמחסום המונע את האפשרות של חיבור משפחתי בין יהודים לגויים, וכן מערער על האפשרות של הגיור לחדור דרכו. כעת ברצוני לבחון באופן יסודי יותר את האופן שבו מתפקדת ההבחנה האתנית בשיח הזהות של ר׳ צדוק. לצורך כך אשוב למושגים ולהבחנות בהם השתמשתי בפרק השלישי: שם בחנתי את האופן שבו מתפקד המושג של קדושת המוצא בדיוניו של ר׳ צדוק, והראיתי כי הוא מביא לפירוש מחודש של ההבחנות הדתיות באופנים שונים. כעת אבחן באופן דומה את התפקוד של הצבת הגבול האתני בין יהודים לגויים, כאשר במקום להתמקד בדיונים על קדושת המוצא אתמקד בדיונים על ההבדל בין יהודים לגויים: האם הבחנה זו מתפקדת רק כסימון הגבול המוחלט של הזהות? או אולי בדומה לקדושת המוצא, גם כאן דווקא הקביעות המהותניות יולידו תנועה בתוך הזהות ופרשנויות חדשות שלה?

5.3.1 בין ההבדל הפנימי לדמיון החיצוני

בדיונים אותם ראינו בפרק השלישי, תפיסת הזהות נבנתה מתוך המתח שבין הקדושה המיוחסת לכל יהודי מלידה, לבין קיומם של יהודים שחייהם אינם נענים למושגי הקדושה הדתיים. שאלה דומה עולה מתוך הצבת ההבחנה בין יהודים לגויים: כיצד ניתן להבין את משמעותה של ההבחנה האתנית כאשר היא אינה מקבילה להבחנות הדתיות? אם קודם לכן הדיון צמח משאלת קדושתו של היהודי החוטא, כאן הוא צומח גם משאלת מעמדו של הגוי

274 בהמשך הדיון שם כותב ר׳ צדוק כך: ״ונראה לי כי שורשי נפשות הגרים בתורה הוא בפרשה זו דיתרו״. קביעה זו מקבילה לקביעה שראינו בפרק הקודם (4.2.4.4), לפיה שורשם של החוטאים עם בנות מואב הוא בפרשת בלעם. שתי פרשות אלו הן שתי תוספות זרות שהופנמו לתוך התורה, אך גורלן שונה. כפי שראינו, לפי ר׳ צדוק כתיבת פרשת בלעם מבטאת את הכלת היהודים שפרצו את הגבול האתני; לעומת זאת פרשת יתרו והגרים התלויים בה מייצגים את התוספת שנותרת חיצונית גם לאחר קבלתה. פרשות אלו משקפות בתוך הטקסט הקדוש את הפנים הכפולות של גבולות הזהות: המקום בו המוצא היהודי מכיל את החריגה מגבולות הזהות, והמקום בו המוצא הלא-יהודי חוסם את האפשרות להזדהות מלאה.

הצדיק, ומהצורך להבין את היחס בין ההבחנות השונות. ובדומה לדיונים שם, גם כאן בחלק מהמקורות מיישב ר׳ צדוק את הניגודים באמצעות הפרדה בין פנים לחוץ. בספר ׳דברי סופרים׳ מתוארת הפרדה זו כהבחנה בין יעקב ועשיו:

> ועשו ראש המקטרגים נגד בני ישראל לומר מה נשתנו אלו מאלו, דזה כל קטרוג המקטרגים למעלה לומר דככל הגוים בית ישראל ח"ו, כי הם אין מכירים אלא מה שגלוי בפועל במעשה או על כל פנים בהתגלות לבו ולא השורש הנעלם. ועל כן אמרו בתנחומא (צו ב) על פסוק ואם בין כוכבים שים קנך משם אורידך, כי עתיד עשו להתעטף בטליתו ובא ויושב אצל יעקב, שחושב שיכול להתעות גם את הש"י הצופה ללבב...
>
> ועשו מצד עצמותו שורש הרע, אבל מ"מ מצד כח תולדותו ושרשו מאבותם היה לו כח להתלבש בפשיטות טלפיים שלא יהיה ניכר... וה׳ יראה ללבב כתיב, רק שם הויה שהוא מידת יעקב אבינו ע"ה שחלק הויה עמו, וכמ"ש בשיר השירים רבה (ה, ב) על פסוק ולבי ער דהקב"ה לבן של ישראל שנאמר צור לבבי וחלקי, שכביכול שם זה הוא פנימיות מעמקי הלב דבני ישראל. ועל כן הוא יראה ללבב ששם אין שום פסולת בזרע יעקב, ובאומות ובפרט בזרע עשו הוא ההיפך.[275]

הקטרוג היסודי כנגד בני ישראל, קובע ר׳ צדוק, הוא הערעור על ההבחנה בינם לבין הגויים. ערעור זה מתבסס על הפער שבין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות, על מציאותם של יהודים ש׳מתנהגים כמו גויים׳ וגויים ש׳מתנהגים כמו יהודים׳. זוהי עמדה המעניקה עדיפות להבחנות הדתיות על פני ההבחנה האתנית, ומניחה כי הזהות חייבת לבוא לידי ביטוי במעשים, או לכל הפחות ב"התגלות הלב". ההתמקדות במישור המעשי מביאה לערעור על הייחוד היהודי, ובמקביל מאפשרת לגוי להתחזות ליהודי באמצעות ההתעטפות בצדיקות חיצונית.

כנגד כך מבסס ר׳ צדוק במקור זה את הזהות היהודית על המישור הנסתר של השורש, על נקודת המבט האלוהית המציבה הבדל מאחורי הדמיון החיצוני. הסטת הדיון למישור זה בונה את ההבחנה בין יהודים לגויים כתמונת מראה: הזהות היהודית בנויה על ההפרדה בין הפנימיות הקדושה לחיצוניות הרעה, והזהות הגויית על פנימיות רעה וחיצוניות טובה. באמצעות הפרדה זו ר׳ צדוק מארגן מחדש את הפער שבין ההבחנה האתנית להבחנה הדתית.[276]

ההפרדה יוצרת שתי זהויות יציבות, שכל אחת מהן מבוססת על הפרדה קבועה בין

---

275 דברי סופרים עמ׳ 262-263.

276 במקורות אחרים קושר ר׳ צדוק בין הגויים לבין החיצוניות הרעה של היהודים: "ומצד שיש גוים בעולם, שהערלה נקראת על שמם, שהם שורש הערלה, וישראל שנקראים אדם הם עולם קטן וכוללים כל העולם כולו, על כן מצד מציאות הגוים יש גם כן בהם מציאות עור ערלה המקיף ומכסה את הקדושה" (ישראל קדושים עמ׳ 139). וראה גם רסיסי לילה עמ׳ 17 ועמ׳ 126.

הפנימיות הנקבעת ע"י המוצא לבין החיצוניות המכסה עליה בהיפוכה. בדומה למקורות שראינו בפרק השלישי, גם כאן הסטת מוקד הזהות אל הפנימיות הנפרדת כרוכה בהפחתת חשיבותן של ההבחנות הדתיות, עד כדי ייחוס השמירה עליהן דווקא לגויים ותיאור גורף של היהודים כחוטאים במעשיהם. במקביל, כשם ששם הוצבה קדושת המוצא בפנימיות הנסתרת, כאן ממוקמת ברובד זה ההבחנה בין יהודים לגויים. כתוצאה מכך, אל ההפחתה בחשיבותן של ההבחנות הדתיות המעשיות מתלווה גם ההנחה כי למראית עין אין הבדל ממשי בין יהודים לגויים.

אם כן, תפיסת ההפרדה מאפשרת להכיל את הדמיון בהתנהגות בין יהודים לגויים, בהנחה שההבחנה לא אמורה להתבטא במישור זה. מיקוד ההבדל במישור הנסתר מפחית את חשיבותה של ההבדלה הגלויה. במקור אחר משתמש ר' צדוק בתפיסת זהות זו כדי להכיל אפילו ערעור קיצוני ביותר על הנפרדות היהודית, כפי שהתבטא בנישואין בין אסתר לאחשורוש:

אבל פורים הוא אות הברית בין ישראל לאביהם שבשמים מצד שורש הנעלם בעולם הזה, ושגם בעת ההעלם וההסתרה במעמקי לבם דבוקים בהש"י... ויובן זה גם כן בלשון רש"י אאסתר להיות לי לשם,[277] כונתה על שורשה המורה על שכינתו יתברך בתחתונים, ושהיא בגלות עם ישראל דשוכנת אתם בתוך טומאותם לגמרי גם כן, ועד שאין שום דבר חוצץ ומבדיל בין שכינתו יתברך בתוכינו. ואפילו מי שנלקחה לבית גוי ומלך אדיר כזה, ונבעלה לו כמה פעמים וילדה ממנו, והיא בביתו תמיד ובבית הצלמים, והיש טומאה גדולה מזה. ועם כל זה היא בצדקתה מתחלה ועד סוף בשוה, ולא שינה כל זה מקדושתה כלום, עד שלבשתה רוח הקודש באותו עת שהלכה לבית הטמא. וזה מורה על כלל קדושת כנסת ישראל שנתברר אז שהוא כן, שאין שום דבר טומאה שבעולם מטנפם כלל.[278]

כאן הפאתוס של הפנימיות הנסתרת מביא את ר' צדוק לראות את התגלות הייחוד של הזהות היהודית דווקא במקום שבו היא לכאורה מעורערת ביותר, מקום בו גבולות הקולקטיב היהודי נפרצו. כשם שההפרדה בין גרעין הזהות הפנימי לקיום הממשי אפשרה לקדושת המוצא להכיל כל חריגה מההבחנות הדתיות, כך כאן היא מאפשרת לר' צדוק להכיל אפילו את ההטמעות הגמורה של אסתר בבית אחשורוש, ולטעון כי דווקא מקרה קיצוני זה מבטא את הנפרדות הבלתי תלויה של הזהות היהודית.

אם כן, במקורות אלו ניתן לראות כיצד גם ביחס להבחנה בין יהודים לגויים משתמש ר' צדוק בתפיסת ההפרדה כדי ליישב את הפער בין ההבחנה האתנית לבין ההבחנות הדתיות. מיקום ההבחנה בין יהודים לגויים בפנימיות הנסתרת מאפשר לתאר אותם כשתי קבוצות

---

277 הכוונה לדברי רש"י בבבלי מגילה ז ע"א, ד"ה "קבעוני": "ליום טוב ולקרייה להיות לי לשם".

278 רסיסי לילה עמ' 154-153.

בעלות זהויות יציבות, ואף להכיל מצבים קיצוניים של טשטוש הגבולות בהנחה שההבחנה לא אמורה לבוא לידי ביטוי גלוי. הזהות היהודית המרוכזת בגרעין פנימי ונסתר שומרת תמיד על יציבותה, ואינה מושפעת מהקשרים הגופניים והתרבותיים שבין יהודים לגויים בקיום הממשי שלהם. בניגוד ליציבות זו, במקורות אחרים משתמש ר' צדוק בהבחנה בין יהודים לגויים כדי לתאר ולפרש תנועות שונות סביב הגבול האתני, תנועות המערערות על יציבותה של הבחנה זו. נעיין כעת בכמה תיאורים כאלו.

5.3.2 סימון הגבול והכלת הזיקה

במקורות רבים מיישב ר' צדוק את הפער שבין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות לא באמצעות הפרדה בין פנים לחוץ, אלא דרך תיאור של תנועת חליפין בין יהודים לגויים. בפסקה בספר 'דברי סופרים' מתאר ר' צדוק תנועה זו:

> כמו שכל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו... כך כל מי שיצרו גדול מחבירו זה סימן שהוא הגדול ממנו מצד הניצוצות קדושות שבו גם כן. כי זה לעומת זה עשה האלהים בכל אחד, והבחירה בידו... וכל אותן שבעה שאין להם חלק לעולם הבא, שנמנו בפרק חלק מכלל הדורות כולם, שנראה שהיו היותר גרועים מכולם, היו מוכנים גם כן להיות היותר גדולים...
>
> וזכו ישראל במתן תורה להיות גוי אחד בארץ ועם לבדד ישכון, להפריד חלק הטוב מחלק הרע, ונשארו הם כולם קודש לה', כמו שנאמר (ירמיה ב, ג) קודש ישראל לה', והאומות כולם בתכלית הרע וקוצים כסוחים, וכידוע בסוד זכה נוטל חלקו וחלק חבירו כו' (חגיגה טו, א), ומצינו גם גוי נקרא חבירו בשבת (קנ, א), דגם בהם כל זמן שיש להם קיום בעולם הזה יש בהם איזה ניצוץ קדוש המחיה, שצריכים ישראל לקלוט כל אחד השייך לו, והוא מוסר לו חלק הרע שבו השייך לו, שמצד הזה הם קרויים חברים במאמר זכה כו' הנזכר. ויש גם בישראל כן בעולם הזה, שיש צדיק ורשע, אבל סוף הכל דכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא...[279]

מקור זה מציג בצורה ממוקדת את האופן שבו ר' צדוק בונה את התיווך בין ההבחנות הדתיות (צדיק-רשע) לבין ההבחנה האתנית (יהודי-גוי). בתחילתה של הפסקה הציג ר' צדוק מבנה מוכר בכתביו, המתאר יחס דיאלקטי בין טוב לרע בלי קשר ליהודים וגויים. בתיאור זה הטוב והרע מעורבים זה בזה אצל כל אדם, והוא נקרא להוליך את כוחותיו לכיוון החיובי. המאבק בין הטוב לרע מתנהל גם בין היהודים, וישנם כאלו שכשלו בו ואיבדו את עולמם. בחלקה השני של הפסקה התמונה משתנה - כעת טוען ר' צדוק כי במתן תורה הטוב והרע הופרדו זה מזה, וכעת החלוקה ביניהם מתיישרת לפי ההבדל האתני. בשונה ממה שכתב קודם לכן, הרשעים של ישראל אינם באמת רשעים, שכן בסופו של דבר בכולם יש את

279 דברי סופרים עמ' 229-228.

החלק הראוי לעולם הבא. אך כאמור, כאן המוקד אינו ההבחנה בין פנים לחוץ, אלא תיאור התהליך המתמשך שבו חלקי הטוב והרע מתחלקים מחדש באופן המעניק תוכן להבחנה שנקבעה בהר סיני.[280]

באופן פרדוקסלי, במקור זה ניתן לראות שדווקא קביעת הגבול האתני במעמד הר סיני יוצרת עמדה פרשנית המאפשרת לכונן את הזהות היהודית הנבדלת תוך כדי זיקה מתמשכת עם האחרים. ההנחה המהותנית לפיה כל הטוב שייך ליהודים וכל הרע לגויים מבססת מצב שבו היהודי והגוי נקראים "חברים", וניתנת לגיטימציה ליחסים של השפעה הדדית ביניהם. שלא כמו בתיאור של אסתר שראינו בפסקה הקודמת, שבו הכלת טשטוש הגבולות נעשתה מתוך הנחה כי לגרעין הזהות הפנימי דבר אינו יכול לחדור, כאן ר' צדוק מכיר בצורך של היהודים לכונן את זהותם העצמית דווקא על סמך השפעה מבחוץ.

ועם זאת, פסקה זו מציגה תיאור סכמטי וכללי מאד. ביחס אליה ניתן לטעון כי המוקד של ר' צדוק הוא בקביעת גבולות הזהות וביצירת הזיקה בין האתני לדתי, ואילו התנועה שעל הגבול אינה מקבלת משמעות רבה. אך במקורות אחרים ניתן לראות כי ר' צדוק מתעניין הרבה יותר בתנועה הזו מאשר בגבול שהוא מכונן באמצעותה. דוגמא בולטת לכך ניתן לראות בפסקה אחרת באותו ספר. פסקה זו נפתחת בקביעה לפיה "הרע שונא את הטוב ואין חושק לידבק בו כלל".[281] בהתבסס על הנחה דומה לזו שראינו בפסקה הקודמת, מהמשך הדברים ברור כי הרע והטוב מקבילים כאן ליהודים וגויים. בקביעה זו הופך הגבול האתני גם לגבול התשוקה, אך בדומה לזיהוי בינו לבין ההבחנות הדתיות, גם כאן סימון הגבול הוא רק הבסיס לדיון בדוגמאות הרבות של החריגה ממנו:

> **וכידוע מה שאמרו אין ארור מדבק בברוך (בר"ר נט, יב), ולא אמרו בהיפך אין ברוך כו', רק שהארור אין רוצה. ואף דשם אליעזר רצה, היינו לפי שהיה מוכן לצאת מכלל ארור לכלל ברוך, כמו שאמרו (שם ס, ז) על פסוק בא ברוך ה'. ועל כן לא אמר בהדיא, רק ברמז אולי לא וגו', כי עדיין לא יצא לכלל ברוך עד הזדמנות רבקה. ובהתחלת הליכתו התחיל גם כן דבר זה דיציאתו לברוך, ועל כן הרגיש קצת מזה, ומכל מקום לא רצה לזה בהתגלות, כי עדיין היה ארור מצד ההתגלות. וגבי רבקה אמרו גם כן (בבר"ר ס, ה) על פסוק ואיש לא ידעה אפילו אדם לא תבע בה, על שם לא ינוח שבט הרשע (על גורל הצדיקים) וגו', שאין לו שום חשק ונייחא לחלק הרע מחלק הטוב.**
>
> **ואשת פוטיפר אמרו ז"ל (הובא ברש"י מקץ לט, א) דראתה באצטגנינות שיישא בתה והיתה לה שייכות. ובפרעה שתבע למיילדות לדבר עבירה, והם יוכבד ומרים. נראה לי לפי שמשה רבנו ע"ה קיבל גרים וערב רב ממצרים, וממרים יצא דוד ומשיח דנהרו אליו עמים רבים, ואמרו ז"ל (שוח"ט כא, א) דיבא רק לתת מצוות לאומות,**

---

280 מהלך דומה ניתן לראות בקדושת השבת עמ' 294.

281 דברי סופרים עמ' 250. להלן (פסקה 5.4) יובא מקור נוסף שבו נבנה הדיון סביב קביעה דומה.

ומצד זה היתה לו קצת שייכות להם. וכל זה באותם שלא נתחברו באמת, רק שהיה להם חשק, על כורחך הוא על ידי קצת שייכות.
ואותם שנתחברו באמת כשלמה ושמשון, וכן אחשורוש ואסתר, ושכם עם דינה, וזמרי עם כזבי, ויעל עם סיסרא, ודאי היה להם שייכות שהיה איזה ניצוצי קדושה ברע ההוא שהיה חושק לידבק בקדושה השייכת לו, וכדרך שכתב בעשרה מאמרות (מאמר אם כל חי) דמיעל יצא רבי עקיבא, וכן כזבי, כתב האריז״ל דהיא נשמת דינה, וכן בכולם החשק היה מצד הניצוצות קדושה ועל כן נדבק באמת. וכן ליהפך פעמים האהבה מצד הרע שיש בהטוב ועל ידי זה נדבק, וזה סוד מה שאמר ברעיא מהימנא (זוה״ק ח״ג רעו, א) באסתר דהיה שדית במקומה, ופירש האריז״ל דהוא צד הרע שבה מעץ הדעת טוב ורע שהפרידתו ממנה כשזכתה לנבואה ורוח הקודש והחלק ההוא הוא שאהב אחשורוש בתחלה. ועל כן אז אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה, שהוא מצד הקדושה דאין לה שייכות לאחשורוש רק למרדכי שהיתה באמנה אתו, עד אח״כ שאמרה עכשיו ברצון ליאסר למרדכי (מגילה טו, א), שלבשתה רוח הקודש (שם) ונכנסה לו מצד הקדושה שבה שרצתה לעורר הניצוצות קדושות שבו. ותחלה כעס עליה, היינו על צד הקדושה שעל זה לא היה לו אהבה, עד שבא מלאך כמו שאמרו ז״ל (עיין שוח״ט כב), היינו שנתעורר הניצוצות קדושה שהיה גנוז בו גם כן שביקשה היא לקלוט אז הימנו שעל ידי זה היתה מחיית עמלק ואבדן המן, ואז אח״כ הגידה עמה ומולדתה.[282]

הבאתי מקור זה בשלמותו כדי להמחיש את מרכזו של הדיון. ברור כי הקביעה בה פותח ר׳ צדוק את דבריו אינה מהווה תיאור פשוט של המציאות, אלא כינון גבולות הזהות כעמדה פרשנית אל מול רשימה ארוכה של ׳יוצאים מן הכלל׳. בדומה לקביעה שכל היהודים קדושים, גם סימון הגבול האתני כגבול החשק והחיבור המיני בין יהודים לגויים מנוגד להבנה הפשוטה של הקיום הממשי, ניגוד שהופך כאן למצע לפרשנות יצירתית. אך מהי מטרתו של דיון זה? האם הוא מיועד רק להצדיק ולייצב את הגבול האתני למרות השרירותיות שבו והמרחק בינו לבין טשטוש הגבולות של הקיום הממשי? האם רצף הפרשנויות הפרטניות שבהן עוסקת פסקה זו הוא רק ניסיון לתרץ את הקושיות שמעלה המציאות כנגד קביעות הזהות המטפיזיות? אני טוען כי יש לראות כאן תנועה הפוכה: הקביעה המטפיזית משמשת רק כטריגר לדיון בפריצת הגבול. הקביעה הטוטלית שלא יכולה להיות משיכה בין יהודים לגויים מכניסה מטען רדיקלי להתרחשויות שבלעדיה היו נראות רק כמקרים פרטיים וחסרי חשיבות. הדרמטיות של הדיון אותו בונה ר׳ צדוק צומחת מתוך הזיהוי הטוטלי שבין תשוקה לזהות.
ושוב, גם כאן הצבת הגבול מובילה דווקא להתמקדות בתנועה הנראית כפורצת אותו, בזיקות הנסתרות בין יהודים לגויים שהתשוקה מבטאת. ההנחה שהמשיכה בין יהודים

282 דברי סופרים עמ׳ 251.

לגויים מקורה בניצוצות קדושים או בחלקים דמוניים שאינם במקומם, הופכת את הגבול האתני משטח סטרילי למרחב ביניים שבו נוצרים חיבורים בלתי-צפויים. לדוגמא, הפירוש שמעניק ר' צדוק בעקבות הזוהר והאר"י לדמותה של אסתר מציב אותה כחוליית ביניים בין יהודים לגויים. כאן היא אינה מייצגת את גרעין הזהות הבלתי-חדיר, אלא דווקא את הזהות המורכבת שיש בה צד דמוני הנמשך לאחשורוש וצד קדוש השייך למרדכי. בנוסף לכך, שיאו של סיפור המגילה אינו נמצא בחלוקה זו אלא דווקא בפריצת הגבול, כאשר אסתר מוליכה אל אחשורוש את הצד הקדוש שבה כדי להכיל בתוכה את הטוב שברע, את הזהה שבאחר.
העניין של ר' צדוק כאן בדמותה של אסתר אינו בשחזור הגבול בין הטוב לרע כהבחנה פנימית, אלא דווקא בפריצה שלו, במקום בו ההבחנה בין טוב לרע ובין יהודי לגוי משורטטת מחדש מתוך הזיקה וההשפעה ביניהם. קביעת הגבול האתני מביאה דווקא להכלה של ההשפעה הזרה בתוך הזהות, לתיאור הפנמת האחרות כאחד השיאים שלה. בפסקה אחרת ב'דברי סופרים' מציג ר' צדוק תיאור ציורי לכך דרך פירוש דבריו של יעקב ליצחק:

> **וזה שאמר אנכי עשו וגו', היינו אותם ניצוצות קדושה שאתה מרגיש בפיו, שזהו שורש עשו שהיה יצחק אוהב על ידי הציד שבפיו, הוא באמת אנכי ואינן שלו כלל, כי אפילו הגרים בשם ישראל יכונה.**[283]

המתח הדיאלקטי שבין הזהות לאחרות מתבטא בחדות בדבריו של יעקב "אנכי עשו". זו אינה סתם התחזות, שכן הזהות היהודית באמת נבנית מתוך הפנמת המאפיינים של עשו, מתוך ההנחה כי גם באחר יש חלקים ששייכים לזהות. מיקומה של טענה זו במאבק בין יעקב לעשו, אחד הרגעים היסודיים של כינון ההבדל בין יהודי לגוי, מציג מאבק זה כמרכזי לזהות היהודית. כבר בשלב ראשוני זה בונה ר' צדוק את הדימוי של היהודי לא באמצעות נפרדותו מהגוי, אלא מתוך תביעת בעלות על הגילום הבוטה ביותר של האנטיתזה שלו. הזהות היהודית המתגלה במאבק בין יעקב לעשו היא כזו שבה האני מבקש את זהותו דווקא מתוך הקליטה מהאחר, מתוך הניסיון להזדהות עם הצדדים המושכים באחרות שלו, הניצוצות "שהיה יצחק אוהב".
במקורות אלו ניתן לראות כיצד תפיסת הזהות היהודית של ר' צדוק משלבת בין הנחרצות של הגבול האתני, המתפרש גם כגבול שבין טוב לרע ואף כגבול המשיכה המינית, לבין הטענה כי הזהות היהודית נבנית דווקא מתוך התנועה שעל הגבול, הקליטה וההשפעה שבין יהודים לגויים. הטענה כי כל מה שנקלט מבחוץ הוא באמת חלק מהזהות מאפשרת להכיל את ההשפעה מבחוץ בתפיסה של זהות נבדלת, ואף לראות בקליטה זו מרכיב יסודי בכינון שלה.[284] נראה כי על רקע תפיסה זו יש להבין את המקורות הרבים בהם ר' צדוק מדבר על

283 שם עמ' 240.

284 בניגוד לקליטה מהגויים, התופסת אצל ר' צדוק מקום מרכזי בכינון הזהות היהודית, מקומה של ההשפעה לגויים שולי יותר. במקורות אותם ראינו דובר בקצרה על השבת החלקים הרעים שבישראל למקורם אל הגויים, אך נראה כי תהליך זה אינו תופס את מוקד הדיון. בצדקת הצדיק סט עמ' 27 מדבר ר' צדוק על השפעת טוב

יחסים של קליטה והשפעה בין יהודים לגויים, מקורות שריבוים מורה על חשיבותו של פן זה בכינון הזהות היהודית.[285]

ראינו כיצד סימון הגבול האתני משמש כעמדה פרשנית המאפשרת להכיל את טשטוש הגבולות הממשיים. אותה תפיסה שהוצגה בתמציתיות במקורות אותם ראינו, משמשת במקורות אחרים לתיאור יסודי של אופן הקיום היהודי. דוגמא לכך ניתן לראות בפסקה ב׳רסיסי לילה׳ העוסקת בחנוכה ובמלחמת החשמונאים. פסקה זו מתקשרת במיוחד לדיון כאן, כיוון שניתן לראות בה כיצד דווקא מתוך הפירוש לתכניו של חג זה, המדגישים לכאורה את הנבדלות היהודית, בונה ר׳ צדוק תפיסה מורכבת לגבי הגבול שבין יהודים לגויים.

5.3.2.1 זהות נבדלת בעולם מעורבב – עלייתם ונפילתם של החשמונאים

פסקה נז בספר ׳רסיסי לילה׳ מציגה מהלך דרשני ארוך על משמעותו של חג החנוכה. כאן נעמוד על השלבים העיקריים של מהלך זה והקשר שלהם לנידון כאן. בתחילת הפסקה מתאר ר׳ צדוק מאבק מתמיד המתרחש על הגבול שבין יהודים לגויים, מאבק שאת המבנה היסודי שלו הוא מוצא במאבק שבין יעקב למלאך. הסיבה לפגיעות של ישראל, לחוסר היכולת שלהם לגבש זהות לכידה ובלתי-נגיעה, היא המעורבות ההכרחית שלהם עם הגויים:

> **ויעקב אבינו ע״ה העמיד קומה שלימה של כנסת ישראל כולם זרע אמת. אבל ידוע דמדת המלכות, שהיא רזא דכנסת ישראל, רגליה יורדות מות. והענין דבכל קומה השלוש תחתונות הם כחות המשפיעים לזולת, וגם בכנסת ישראל יש כן כח זה להשפיע לזולת גם כן, ומה שזולת כנסת ישראל היינו אומות העולם, כמו שמקריבים שבעים פרי החג נגד שבעים אומות. וכמו שיהיה לעתיד, דמשיח יבוא ליתן קצת מצוות וללמד תורה גם לאומות העולם (ב״ר צח, ט), ונהרו אליו וגו׳ עמים רבים וגו׳, ואז אהפוך אל עמים שפה ברורה. וזהו הרגלין היורדות מות, מקום הקליפות והרע, שהוא כוחות האומות, להוציא גם הניצוצות קדושה שבהם ולהחזירם אל הקדושה. ועל ידי כח זה שבכנסת ישראל, שרוצים להחזיר גם כחות העמים לקדושה, על ידי כח זה שברע, דזה לעומת זה עשה אלהים, נתעורר באומות הכח והרצון לגזור שמד ח״ו על ישראל, להחזיר אדרבה כנסת ישראל ח״ו להם.**[286]

לגויים, אך מתאר זאת כחלק ממאבק הישרדות: ״כאשר אומות העולם מקבלים ולמידים איזה מדה טובה ודבר טוב מיהודים, על ידי זה יכולים היהודים לנצחם, ועל ידי זה יכולה הכבשה להתקיים בין הזאבים״. בכמה מקורות מתאר ר׳ צדוק את המשיח כמי שתפקידו ללמד תורה לגויים (ראה למשל צדקת הצדיק רלא עמ׳ 145; תקנת השבין עמ׳ 56, 159; דברי סופרים עמ׳ 251), אבל תיאור זה אינו חלק מכינון הזהות היהודית. דוגמא נוספת לכך ניתן לראות במקור מהספר רסיסי לילה שיובא בפסקה הבאה, שבו ר׳ צדוק מדבר בתחילה על הצורך של ישראל להשפיע לגויים, ומשלב את תיאור המשיח שנוהרים אליו גויים רבים, אך מיד לאחר מכן עובר לדבר רק על הצורך של ישראל לאסוף את הניצוצות הקדושים מהגויים.

285 ראה לדוגמא: רסיסי לילה עמ׳ 32-33, 190; צדקת הצדיק מז עמ׳ 18, קעח עמ׳ 86-87; תקנת השבין עמ׳ 90-92.

286 רסיסי לילה עמ׳ 190.

בתיאור זה השלמות של כנסת ישראל מתערערת בשל הצורך להתחבר עם הגויים. בדומה לתיאורי גבולות הגוף שראינו בפרקים הקודמים, גם הזיהוי של הזהות היהודית עם מערכת הספירות מכיל בתוכו את הצד הפתוח שבה, את החיבור אל מה שמעבר לה. סביב גבול פרוץ זה מתנהל המאבק על הזהות: היהודים רוצים למשוך אליהם את ניצוצות הקדושה שבגויים, והגויים רוצים למשוך את היהודים אליהם.

כיצד אפשר לנצח במאבק זה? בתחילה ר' צדוק מציע פתרון המתבסס על הכוונה; אבל מיד הוא ממשיך ומתאר תמונה מורכבת יותר, שבה ביחסים של יהודים עם גויים יש תמיד מידה כלשהי של פריצת הגבול:

> אבל כל זמן שכנסת ישראל בשלימותה, היינו שאין כונתם בהתחברותם עם אומות העולם אלא לשם שמים להוציא הניצוצות קדושה שבהם, דהירכין מחוברין עם הגוף, אז אע"פ שצופה רשע לצדיק וגו' ה' לא יעזבנו בידו. אבל באמת נאמר בהתחברך עם אחזיהו פרץ ה' את מעשיך וגו', ואע"פ שנתכוין לשם שמים בתחילתו, מכל מקום העוסק עם מנוול מתנוול, וכמו הגורף ביבין שאי אפשר שלא יתלכלך גופו בטיט וצואה. וצריך לזה זריזות וגבורה גדולה, שלא להניח שום טינופת לידבק בו, ולא כל אדם זוכה.

אם כן, הכוונה הטובה אינה מועילה, שכן הגבול הוא מקום מתעתע שקשה ואולי אף בלתי אפשרי ליצור זיקה עם מה שמעבר לו בלי להפוך מעורב בו. לכן במקום להציב את הכוונה כמתכון לניצחון "נקי", מתאר ר' צדוק את המאבק בין יעקב למלאך כבנוי על דינמיקה יסודית של כישלון והתחדשות, ערבוב והפרדה, המעצבת את היחסים בין יהודים לגויים:

> ובהאבקו עמו אז ניתק כף הירך מהגוף, היינו שלא היה נמשך ההשפעה לזולת עוד מהגוף שהוא האמת לאמיתו, רק איזה כוונה זרה וחיצונית, וזה גרם נגיעתו בו. ובזה לבד יש לו נגיעה בכנסת ישראל, כאשר הם רוצים להתחבר עמם אף שהוא כדי להאבק בם ולהכניסם לקדושה, מכל מקום חיבור זה גורם איזה חסרון ונתיקה מכוונת האמת ליעקב. ועל ידי זה הם באים כנגדם לנתקם לגמרי בגזירת שמד, שחושבים שיוכלו לנתק ולעקור הירך לגמרי מהגוף. ובאמת זה אי אפשר כלל, כי היה רק נתיקה לפי שעה בעת חשכת ליל שלא ידע להזהר, וכשזרח לו השמש והאירו עיניו נתרפא מצלעתו ושב הירך לאיתנו בגוף. ואפילו המשומדים שבישראל לא ידח מהם נדח לעת קץ, כשיבוא היום, עולם הבא הדומה ליום (פסחים ב, ב), וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה, וכל ישראל נקראים יראי שמי, שהוא דרגא דכנסת ישראל כנודע.

גופו של יעקב, המייצג את הגוף היהודי בכללותו, נפגע אמנם במאבק מול המלאך אך לבסוף

יעקב ניצח. ניתוק הירך, המסמל את הפגיעה בגבולות הגוף הקולקטיבי, יתברר למפרע כאשליה זמנית, וכל היהודים שנטשו את עמם והתערבו בין הגויים עתידים לשוב לבסוף. תיאור זה הוא הדגם שעליו בונה ר' צדוק את מערכת היחסים בין יהודים לגויים בפסקה זו: הזהות היהודית תמיד מעורבת עם זהויות אחרות, ולא ניתן לשמור על הפרדה מוחלטת וגבולות סטריליים; ועם זאת, בתוך המצב המעורבב נשמרת ההבטחה לגילוי העתידי של זהות נבדלת שמעולם לא איבדה את ייחודה.

בהמשך הפסקה עובר ר' צדוק בין תחנות שונות של מאבקי גבול בין יהודים לגויים: נשיאת הנשים הנכריות וגירושן בימי עזרא, כתיבת התורה בשבעים לשון ע"י משה ותרגומה ליוונית בימי תלמי, גזרות השמד ובעילת הבתולות בימי היוונים ומלחמתם של החשמונאים. בתיאורים אלה הוא נע בין הצעת דגם מאוזן לקשר בין יהודים לגויים, כמו "כן הוא המידה ימין דוחה ושמאל מקרבת" או תיאור המלבוש "שכשמתלכלך קצת יכול לפושטו מיד",[287] לבין הקביעה כי הכישלון וטשטוש הגבולות הם בלתי נמנעים.

בתוך דיון זה מתוארת מלחמת החשמונאים כשיקום מחודש של הגבול שנפרץ בימי היוונים, הופעה מוקדמת של הנבדלות העתידית. נרות החנוכה מטרימים את השמש שתשיב לגוף היהודי את שלמותו כפי שריפאה את יעקב מצליעתו, ומבטאים את ההשפעה הראויה של ישראל על העמים: "עד זריחת השמש לרפאות, שהיה גם כן על ידי הכהנים בני חשמונאי... ועל ידי זה זכו לנס דשמן שהראה להם השם יתברך שהם ראוים להאיר לפניו בבית המקדש שמשם האורה יוצאה לעולם... והדלקת הנרות הוא להאיר לכל באי עולם גם לאותם שבתכלית החשכות".[288] אבל ניצחון זה והנבדלות שהוא יוצר מתוארים כהבלחה קצרה של המצב המשיחי, והנר יורד במהרה למחתרת:

> ורק משנתערבו בגוים אור זה נעלם, ועל כן אנו מדליקין בבית כבשעת הסכנה, דהוא גם כן זמן התעוררות העמים בגזירת שמד, שבא מצד התחברות ישראל להם. וכן אנו עתה תמיד בעוונותינו הרבים בהתחברות ביותר ביניהם, עד שאמרו בעבודה זרה (ח, א) דישראל בחוץ לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה, ועד שהתירו משא ומתן אידיהן וכיוצא, ואין האור בהתגלות בחוץ, אבל מכל מקום הוא מאיר מבפנים, כי באמת במעמקי הלב הוא מאיר אור זה דהוד, וכל התחברות שלהם הוא בטהרה, דכבר ניתקן זה על ידי מתתיהו, שהיה מיד בשמד הראשון שנגזר על בני ישראל, ונתברר זה דמעמקי לבבות בני ישראל דבוק לעולם בהש"י, וכל חיבורם עם האומות באמת לאמיתו הוא רק לקלוט ניצוצות קדושה מהם. וכמו שאמרו (פסחים פז, ב) לא גלו ישראל אלא שיתוספו עליהם גרים, ולאו דוקא גרים בפועל, רק הוספת קליטת כוחות העמים להחזירם אל הקדושה לאט לאט, עד בוא עת קץ שישוב הכל לקדושה. ואף שבהתגלות אין זה גלוי עדיין, מכל מקום בפנימיות הלב אור זה גלוי ומאיר היטב ופועל פעולתו מכל מקום.

---

287 שם, עמ' 191.

288 שם, עמ' 192.

בדומה למקורות שראינו לעיל, גם כאן הנחת הנפרדות המוחלטת הופכת להנחה פרשנית במצב של טשטוש גבולות. זכר ניצחון העבר והתקווה העתידית מביאים להנחה כי גם העירוב המופרז שבהווה סופו לטובה, וכל מה שנקלט מבחוץ ראוי להיות חלק מהזהות שתתברר לבסוף. בהמשך מיישם ר' צדוק עמדה זו אף ביחס למה שהוא מתאר כעירוב החמור ביותר – פריצת הגבול האתני: "דחיבור זה נמשך על ידי ערבוביא זה שבמשפחות ישראל, כי מזה נעשה חיבור עצום להיות לבשר אחד. ונר חנוכה מאיר בתוקף כל כך עד שיפריד גם חיבור זה, ויברר שגם זה היה רק לקלוט אל הקודש מה שראוי לקלוט, ולא זולת זה".

בהמשך טוען ר' צדוק כי לא רק שטשטוש הגבולות אינו מערער על הזהות, אלא שהוא אף מכוון על ידי ההשגחה האלוהית. הקב"ה בעצמו מבקש להגביל את ניצחונם של החשמונאים ולהשיב את המצב המעורבב עד קץ הימים:

> כי זה כל שורש קדושת החשמונאים המתפשט בכל זרעם אחריהם, מאחר שפעלו הקדושה לישאר קבוע לדורות עולם, שלא יניחו להתערב עמהם זרע נכר. ולפי שהש"י רצה להניח ערבוביא זה עדיין בעולם עד עת קץ, על כן נתעלם זרע החשמונאים, כמו שאמרו דמאן דאמר מבית חשמונאי אתינא עבדא הוא...[289] ולא נשאר מי שמתייחס אחריהם אלא אותם העבדים בני הורדוס, שאמרו שנשא מבנותם כדי לייחס זרעו אחריהם, ועל כל פנים גם זה היה מן השמים שישתקע וישתכח יחוסו מן העולם. כי שורש יחוסו הוא בתכלית הריחוק מעירוב בני נכר, ואף על פי שזה אמת בכל זרע יעקב גם כן, מכל מקום בעולם הזה הוא בתכלית ההעלם בפרט אחר החורבן.[290]

הפירוש שמעניק ר' צדוק כאן לניצחון החשמונאים מבטא את המורכבות של תפיסתו ביחס לזהות היהודית וליחסים בין יהודים לגויים. מצד אחד הוא מתאר את הזהות היהודית כגוף שלם ולכיד שקולט מבחוץ רק את מה ששייך אליו, ומתקומם כנגד כל ניסיון לטשטש את גבולותיו. מצד שני, הוא מתאר נבדלות זו כמצב שאינו יכול לבוא לידי ביטוי ממשי בעולם הזה, אלא רק כניצחון זמני וכהבטחה לעתיד. את ניצחון החשמונאים ר' צדוק ממהר להוביל אל הדלקת הנרות בסתר בימי הגלות, ואת הדחקת ההפרדה האתנית עליה הם נאבקו הוא מייחס לקב"ה עצמו. דווקא כשהוא מתייחס לתקופה בה הנבדלות היהודית חגגה את

289 בבלי בבא בתרא ג ע"ב: "הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה נתן עיניו באותה תינוקת יומא חד שמע ההוא גברא בת קלא דאמר כל עבדא דמריד השתא מצלח קם קטלינהו לכולהו מרותיה ושיירה לההיא ינוקתא כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי למינסבה סליקא לאיגרא ורמא קלא אמרה כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא דלא אישתיירא מינייהו אלא ההיא ינוקתא וההיא ינוקתא נפלה מאיגרא לארעא".

290 שם, עמ' 193.

ניצחונה, מתאר אותה ר׳ צדוק כמצב שאינו יכול להתממש במלואו. ובדומה לפרשנויות שנוצרו מתוך הנחת קדושת המוצא, גם כאן המוקד אינו הניסיון לכפות את הנפרדות על הערבוב, אלא השאיפה להבין את הערבוב עצמו כשלב בדרך לכינון הזהות הנפרדת.

מהלך הדיון בפסקה זו ממחיש בצורה חריפה את התפיסה שתוארה כאן: באופנים שונים משתמש ר׳ צדוק בנחרצות של הבחנה האתנית כדי להכיל מצב של השפעה הדדית בתפיסה של זהות יהודית נבדלת. החשיבות המיוחסת לשמירה על הגבול האתני אינה מביאה להקשחת גבולות הזהות, אלא לפרשנות המבקשת לכונן את הזהות מתוך התנועות השונות סביב גבולות הקולקטיב. כפי שראינו בדיונים על ביאת ארמית ועל אפשרות הגיור, ר׳ צדוק מבקש תמיד לשמר את המרכזיות של ההבחנה האתנית; ועם זאת במקורות רבים הוא מפתח כלים פרשניים המאפשרים לו להכיל בתוך הזהות גם את הקיום המעורבב המאיים על לכידותה.

5.4 סיכום: גוף, גיור, והדינמיקה של הגבול האתני

בחנתי את מקומו של היחס בין יהודים לגויים בתפיסת הזהות היהודית של ר׳ צדוק דרך הדיונים בשלושה נושאים: ביאת ארמית, מעמדם של הגרים והאופן בו מתפקדת ההבחנה בין יהודים לגויים בתוך הטקסט. כדי לסכם את המסקנות מדיונים אלו ולקשור ביניהם, נעיין כעת במקור מהספר ׳תקנת השבין׳ החורז יחד את הנושאים האלו, ומתאר באופן עשיר את הדינמיקה של הגבול בין יהודים לגויים.

בדומה למקור מ׳דברי סופרים׳ שראינו לעיל, גם הדיון במקור זה צומח מתוך הניגוד בין הפער המוחלט שאמור להפריד בין יהודים לגויים לבין קיומם של קשרים החוצים את הגבול. ר׳ צדוק ממחיש את המתח הזה בניסוח פרדוקסלי: ״מצד האמיתות אין שייכות לזרע דישראל עם בת נכר כלל, ואי אפשר שיחשוק בה והיא בו אלא אם כן יש לו שייכות מה לה״.[291] הגבול בין יהודים לגויים משלב בין חוסר שייכות לבין ״שייכות מה״, הנובעת מקיומם של ניצוצות יהודיים שנפלו אל מעבר לגבול, ומתוך כך נוצרת דינמיקה מורכבת של קרבה וריחוק, ניגוד ומשיכה. המתח בין הנחרצות של הגבול לבין אפשרות התנועה דרכו מתבטא בשאלת הגיור, כפי שר׳ צדוק ממשיך: ״אלא שמכל מקום כל זמן שלא נתגיירו אין להם שום שייכות, רק אח״כ גר שנתגייר כקטן שנולד״. הגר הוא זה שחצה את הגבול שאי אפשר לחצות, גבול שכאילו נסגר מחדש מאחוריו ומוחה את עקבות המעבר, הנתפס כעת כלידה חדשה. אבל ההפרדה המוחלטת בין הגר לגוי, כמו שלילת קיומה של משיכה בין יהודים לגויים, אינה מתיישבת עם עובדות הקיום הממשי.[292] לכן כעת דן ר׳ צדוק בשני סיפורים הסותרים את שתי ההנחות האלו, סיפורים שבהם דווקא המשיכה אל מעבר לגבול

291 תקנת השבין עמ׳ 52.

292 ניתן לראות כאן דוגמא נוספת לטענתי בתחילת הפרק, לפיה ר׳ צדוק אינו רואה בתפיסת הגיור כלידה פתרון מלא למתח שבינו לבין מרכזיות המוצא בזהות: למרות שהוא מזכיר תפיסה זו כאן, הוא עדיין טוען כי הגיור כלידה מחדש מתאפשר רק על גבי זיקה שקדמה לו.

הביאה לגיור. העיסוק בסיפורים אלו משרטט את התנועה המורכבת סביב הגבול בין יהודים לגויים:

ועל כן ר' עקיבא[293] רקק אף דשחק וידע דשייכה לו, דעל כן נתעורר בה החשק, מכל מקום בו לא פעלה כלום להעלות אף הרהור כל שהוא בלב ושיצטרך לאיזה כפיית יצר כלל, כיון דבגיותה אין לה שום שייכות עמו, ודי היה לו ברקיקה לבד [שהוצרך לה להיותו בן גרים]. ואותו תלמיד [במנחות][294] שהוצרך לציציותיו שיטפחו וימנעוהו, שהוא התגלות שפוני טמוני דישראל דאין להם שום חיבור עם גוי. לפי שכבר נשתקע קצת בהוצי דסובבים לאסא, והיא גם היא נשתקעה בזנות ולא היה אפשר שתתגייר רק על ידי סיבה זו שתציע מצעות באיסור, ועד שיתעורר בו שורש הנעלם דיהדות הגמור, ובזה משך גם ניצוץ הטוב דגניז בגווה שיתעורר בקרבה הרצון להתגייר, וזכה שתציע המצעות בהיתר.[295]

שני הסיפורים בהם דן ר' צדוק מאתגרים את הטענה כי לא תתכן משיכה מעבר לגבול המפריד בין יהודים לגויים. העובדה שסופן של הנשים להתגייר מסבירה את המשיכה שלהן אל הגבר היהודי – אותה שייכות שיצרה את המשיכה היא זו שיצאה לפועל בגיור.[296] במהלך אופייני נועץ ר' צדוק את מקורן של ההתרחשויות ביסוד נסתר המתקיים "מחוץ לסיפור": לא המשיכה היא שהביאה לגיור, פירוש שהיה כופף את הגבול האתני לגחמות של היצר המיני, אלא גרעין יהודי נסתר בגוף הנשים הגויות הוא זה שהניע את המשיכה ואת הגיור.

293 בבלי עבודה זרה כ ע"א: "ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע רק שחק ובכה רק שהיתה באה מטיפה סרוחה שחק דעתידה דמגיירא ונסיב לה בכה דהאי שופרא בלי עפרא".

294 בבלי מנחות מד ע"א: "תניא א"ר נתן: אין לך כל מצוה קלה שכתובה בתורה שאין מתן שכרה בעה"ז ולעה"ב איני יודע כמה, צא ולמד ממצות ציצית. מעשה באדם אחד שהיה זהיר במצות ציצית. שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ד' מאות זהובים בשכרה, שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבע לה זמן. כשהגיע זמנו בא וישב על הפתח. נכנסה שפחתה ואמרה לה אותו אדם ששיגר ליך ד' מאות זהובים בא וישב על הפתח. אמרה היא יכנס. נכנס, הציעה לו ז' מטות, שש של כסף ואחת של זהב, ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליונה של זהב. עלתה וישבה על גבי עליונה כשהיא ערומה, ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה. באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו. נשמט וישב לו ע"ג קרקע, ואף היא נשמטה וישבה ע"ג קרקע. אמרה לו גפה של רומי שאיני מניחתך עד שתאמר לי מה מום ראית בי. אמר לה העבודה שלא ראיתי אשה יפה כמותך, אלא מצוה אחת ציונו ה' אלהינו וציצית שמה, וכתיב בה אני ה' אלהיכם שתי פעמים, אני הוא שעתיד ליפרע ואני הוא שעתיד לשלם שכר. עכשיו נדמו עלי כד' עדים. אמרה לו איני מניחך עד שתאמר לי מה שמך ומה שם עירך ומה שם רבך ומה שם מדרשך שאתה למד בו תורה. כתב ונתן בידה עמדה וחילקה כל נכסיה שליש למלכות ושליש לעניים ושליש נטלה בידה, חוץ מאותן מצעות, ובאת לבית מדרשו של ר' חייא. אמרה לו רבי צוה עלי ויעשוני גיורת. אמר לה בתי שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים? הוציאה כתב מידה ונתנה לו. אמר לה לכי זכי במקחך. אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר. זה מתן שכרו בעה"ז, ולעה"ב איני יודע כמה".

295 שם, עמ' 52-53.

296 במקביל, המשיכה הזרה של ר' עקיבא ושל אותו תלמיד נקשרת למקורו הזר של הראשון ולחטאיו של השני, המקרבים אותו אל החיצוניות הרעה הקשורה לגויים. על כך ראה לעיל הערה 27.

פירוש זה משיב את השליטה באירועים ליסודות הנסתרים הקבועים מלידה, אבל עדיין עצם האפשרות של המשיכה והגיור לחצות את הגבול מערער על יציבותו. הקריאה של ר׳ צדוק בסיפורים אלו מדגישה את ההתנהלות הזהירה המאפשרת לחצות את הגבול בלי לפרוץ אותו: ר׳ עקיבא והתלמיד נמשכים אל הגבול ומעוררים את השייכות של הנשים שמעבר לו, אך לא חוצים אותו ביצירת קשר גופני לפני הגיור. הם מתקרבים ונמנעים; ר׳ עקיבא עושה זאת בצורה מינורית באמצעות המחוות שלו, והתלמיד הולך עד הגבול ממש ורק אז נעצר. אצל שניהם תנועה זו מביאה לבסוף את האשה לחצות את הגבול אליהם ולהתגייר, תנועה שהיא באופן פרדוקסלי גם המשך לזיקה הגבולית וגם התחלה חדשה ונקיה.

מהי משמעותו של התיאור הזה? מהו אופיו של הגבול המשורטט באמצעות המתח שבין משיכה להימנעות? ר׳ צדוק ממשיך ומתאר זאת כך: "ולא שייך בזה לאכול פגה, דרק בזרע ישראל שייך פגה, דהוא אותה הפרי רק דעתה לא הגיע הזמן, אבל גויה שנתגיירה היא בריה חדשה ופנים חדשות, ואין זה אותו הפרי פגה כללי".[297] זהו תיאור דומה לתיאור שראינו לעיל[298] לגבי ההבדל בין שלמה לדוד: קשר גופני בין יהודי לגוייה הוא מבוי סתום ולא רק עיתוי לא נכון, כיוון שהגיור אינו אירוע שקורה לאדם בזמן מסוים אלא יצירתו של אדם חדש. גם אם הגיור נובע מקיומם של ניצוצות או נפש יהודית שנקלעה לגוף של גוי, עדיין לא ניתן ליצור כל זיקה עם יסודות אלו לפני שהגיור ישנה את מעמדו של הגוף בו הם נתונים.

ההבחנה בין המשיכה וההתקרבות לבין הקשר הגופני עצמו מצביעה שוב על כך שבתפיסתו של ר׳ צדוק ההבדל בין יהודים לגויים מסומן בגוף, ושמירת הגבול או פריצתו תלויה בגבולות הממשיים של הגוף. עבור ר׳ צדוק, השמירה על הלכידות של הזהות היהודית תלויה בשימור ההבחנה בין משיכה מינית או השפעה תרבותית לבין קשר גופני ממשי. הצד הדיאלקטי והמתחדש של הזהות היהודית יכול לבוא לידי ביטוי ביצירת זיקות שונות בין יהודים לגויים, אך הוא חייב להיעצר ברמה הגופנית, כיוון שפריצתו של גבול זה מאיימת על הרובד הבסיסי שרק על גביו יכולה להתנהל ההתפתחות הדינמית של הזהות.[299] בפרק השלישי ראינו כיצד קדושת המוצא מביאה את שיח הזהות להכיל גם את מה שחורג ממנו; כאן אנו רואים כיצד הקשר שבין הכלה ודיאלקטיקה לבין הרובד האתני של הזהות מעצב את הגבול שבין יהודים לגויים.

הסיפורים על ר׳ עקיבא והתלמיד מאפשרים לר׳ צדוק לשרטט את הגבול כיוון שהם מייצגים את ההתנהלות הנכונה ביחס אליו, את האיזון בין משיכה להימנעות השומר על נחרצותו תוך כדי יצירת הזיקה עם מי שמעבר לו. אך בהמשך הדברים שב ר׳ צדוק ומתייחס גם למבוי הסתום של ביאת ארמית, לקשר הגופני המערער על גבולות הקולקטיב. הרמזים שראינו בתחילת הפרק על האפשרות המשיחית הגנוזה בפריצת גבול זו מתקשרים כאן לדמותה של רות המואביה, שסיפורה הוא תמונת מראה למזימתו של בלעם להכשיל את

---

297 שם, עמ׳ 53.

298 פסקה 5.1.2.

299 בתוך תיאור זה מתבלט הגיור כתנועה של גוף החוצה את הגבול, ומכאן הבעייתיות והעמדות השונות שראינו בכתביו של ר׳ צדוק ביחס לאפשרות זו.

ועל דבר זה נסמית עינו של אותו רשע שאמר ומספר את רובע ישראל,[300] דראה שכל תאות שלהם גם כן בקדושה וחביב אצל השי"ת. ונתן עצה להכשילם בבנות מדין, דרק בבני ישראל שהוא והיא מזרע קודש ודבוקים בקדושה וקרויים בני אל חי כל מעשיהם הם פעולות צדיק לחיים ודבוק בחיות חי העולמים, אבל כשידבק בבת אל נכר שהיא מסטרא דמותא גרם מיתה להם ולכ"ד אלף, כי בהיות ולדה כמותה הרי אין זה נקרא רובע ישראל כלל מה שבא לגוף הגויה.

הוא ידע זה דאי אפשר שיתחברו אלא אם כן יש איזה שייכות, וזה שאמר לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרים הימים, ורז"ל דרשו איעצך אעצה דזנות, ולכאורה הרי סיום הכתוב אינו כן. אבל באמת אשר יעשה וגו' היה על ידי דוד ומשיח הבאין מזרע רות, שהיה על ידי התחברות עם בנות מואב. והתחברות מחלון וכיליון היה קודם שנתגיירו, דאח"כ הוא שנתגיירה רות, והם מתו באמת בלא בנים, אבל הם גרמו ליבום וגאולת בועז והולדת זרע קודש אחר שנתגיירה, והם ראו זה מאצטגנינותם, וכמו שכתב [בספר תפארת יונתן שם] דעל ידי זה טעה זמרי גם כן יעויין שם על פי דרכו. ובלעם ידע דזה יהיה באחרית הימים ועדיין לא הגיע עתו, ויעצו שיעשה עתה מה שיעשו לעמו וגו' בהתחברות לבנותיו, ועתה שהוא פגה ובלא גירות ידבקו על ידי זה בסטרא דמותא, ולא הגיע עת התיקון עדיין כבימי בועז.[301]

בדומה למקורות שראינו בתחילת הפרק,[302] גם כאן ממחיש הקשר עם בנות מדין את המבוי הסתום של ביאת ארמית. רק קדושת המוצא הטבועה בגוף היא המאפשרת להרחיב את תחום הקדושה על כל המעשים, לכן התרחבות זו נקטעת בקשר הגופני שבין יהודי לגוייה. אבל כאן מוסיף ר' צדוק רובד נוסף לתיאור: העידן המשיחי מבוסס דווקא על פריצת המוחלטות של הגבול הגופני, פריצה שהיתה מוקדמת מדי בימי בלעם אך התממשה אצל רות. אמנם גם כאן התנועה פנימה נעשתה באמצעות גיור, אך כעת ר' צדוק אינו מתאר אותו כלידה מחדש אלא דווקא כהמשך ותוצאה של פריצת הגבול של מחלון וכיליון. אמנם החיבור עם המואביות לא יכול היה ליצור המשכיות יהודית, ומחלון וכיליון מתו ללא בנים; אבל היציאה הכושלת שלהם הובילה לתנועה המנוגדת של רות, תנועה שהעוצמה המשיחית שלה נובעת מפריצת הגבול האתני שביסודה.

אם כן, העידן המשיחי מכיל בתוכו גם את פריצת הגבול הגופני שבין יהודים לגויים, אך גם

300 בבלי נדה לא ע"א: "דרש רבי אבהו מאי דכתיב מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל מלמד שהקב"ה יושב וסופר את רביעיותיהם של ישראל מתי תבא טיפה שהצדיק נוצר הימנה. ועל דבר זה נסמית עינו של בלעם הרשע אמר מי שהוא טהור וקדוש ומשרתיו טהורים וקדושים יציץ בדבר זה מיד נסמית עינו דכתיב נאם הגבר שתום העין".

301 שם, עמ' 54-53.

302 פסקה 5.1.1.

אז לא דרך הולדה משותפת אלא באמצעות גלגול העוצמה של החריגה אל האפיק הלגיטימי של הגיור. התיאור של עידן זה מאפשר לר' צדוק להעניק מקום מסוים לדיאלקטיקה של החריגה והתיקון גם ביחס לגבול האתני, שמוחלטותו שימשה כמצע המאפשר תנועות אלו בהקשרים אחרים. ההבחנה בין ההצלחה באחרית הימים לכישלון בימי בלעם, משמרת את האיזון בין הצורך לשמור על גבולות הזהות לבין הכלת החריגה ממנה.

הדיון של ר' צדוק במקור זה מאפשר לחרוז ולסכם את הנושאים השונים שנידונו בפרק זה. הדיונים על ביאת ארמית, על אפשרות הגיור ועל הגבול שבין יהודים לגויים משלימים את תיאור המתחים היסודיים מהם מורכבת תפיסת הזהות היהודית בכתביו של ר' צדוק. המתח שבין ההבחנה האתנית להבחנות הדתיות, שאת פוריותו ביצירת דינמיקה מורכבת בשיח הזהות ראינו בפרקים הקודמים, מעצב גם את היחס לגבולות הקולקטיב. גם כאן ההבחנה האתנית מתוארת כרובד היסודי של הזהות, ור' צדוק מדגיש את הצורך לשמור על יציבותה. ועם זאת, גם ביחס להבחנה זו מתאר ר' צדוק במקורות רבים מגוון זיקות והשפעות הדדיות בין יהודים לגויים, תנועה שעיקרה כינון הזהות היהודית באמצעות הפנמה של יסודות המופיעים כזרים. האיזון בין קטבים אלו נעשה באמצעות שימור ההבחנה בין השפעות תרבותיות לבין יצירת קשר גופני, כאשר המשיכה המינית משחקת ביניהם – היא מבטאת קשר רוחני נסתר ועשויה להוביל אליו, אך אסור לה לבוא לידי ביטוי במישור הגופני. שימורה של הבחנה זו מאפשר לר' צדוק לאזן בין הנחרצות של הגבול האתני לבין התנועה המתאפשרת על גביו, איזון שגם הדיבור על פריצת הגבולות באחרית הימים אינו מערער אותו.

פרק שישי: תפיסת הזהות של ר' צדוק ושיח הזהות העכשווי

בפרקים הקודמים הצגתי את הקווים המרכזיים לתפיסת הזהות היהודית בכתביו של ר' צדוק. הראיתי כיצד ר' צדוק בונה מתח דיאלקטי בין הרובד האתני והרובד התרבותי של הזהות היהודית, ומתוך כך מציג תפיסת זהות המשלבת בין רציפות לדינמיות, בין הצבת גבולות לפריצתן. לדיון בכתביו של ר' צדוק נכנסתי מתוך הצגת כמה כיוונים מרכזיים בפילוסופית הזהות הכללית ומקביליהם בשיח הזהות היהודית; כעת ברצוני לקשור דיון זה אל שיח הזהות העכשווי, ולבחון את האופן שבו תפיסתו של ר' צדוק יכולה להשתלב בתוכו ולתרום לו. בדומה לקריאה של ר' צדוק מנקודת המבט של פילוסופית הזהות, גם ליצירת הזיקה בינו לבין השיח העכשווי מטרה כפולה: מצד אחד להעמיק את הבנת משמעות תפיסתו של ר' צדוק באמצעות הצבתה בהקשרים נוספים, ומצד שני להעשיר את השיח העכשווי בתפיסה שמתכתבת עם מושגיו אך גם מאתגרת אותם ומציעה נקודות מבט חדשות.

את החידוש המרכזי בתפיסת הזהות של ר' צדוק אני מוצא בשימוש הדיאלקטי שלו בקטגוריה של המוצא, שימוש החומק מהניגוד הפשוט שבין מהותנות להבניה חברתית, וביחסים המורכבים של קטגוריה זו עם הרבדים התרבותיים של הזהות היהודית. בשיח הזהות העכשווי ניתן למצוא גישה דומה במאמרם של דניאל ויונתן בויארין, הכותבים כי "היהודיות מערערת את עצם הקטגוריה של הזהות, מפני שהיא איננה לאומית, גנאולוגית או דתית, אלא כל אלה גם יחד, מתוך יחס דיאלקטי בין כל אותם מרכיבים".[303] ההשוואה בין תפיסתו של ר' צדוק לעמדה זו, המעוגנת בשיח הזהות העכשווי, מאפשרת לבחון את הרלוונטיות של תפיסתו, את יתרונותיה ואת מגבלותיה.

6.1 המוצא וגבולות הזהות – בין מהותנות לקיבעון

במאמרם מבקשים האחים בויארין לתאר דגם של זהות יהודית בעלת גוונים מהותניים - זהות המעמידה במרכזה את הקטגוריה של המוצא ומתעקשת על שימורה של זהות יהודית נבדלת. את יתרונה של תפיסה זו, תפיסה פרטיקולרית לפיה הזהות היהודית רלוונטית רק לקבוצה מוגדרת, הם מציגים כמענה לביקורת הפוסט-מודרנית על תפיסות בעלות יומרה אוניברסלית ששימשו להצדקת כיבוש והטמעה של תרבויות אחרות.

לצד זאת, האחים בויארין מבקשים גם להתמודד עם הביקורות האקטואליות כנגד תפיסות זהות מהותניות. את הביקורות האלו ניתן לחלק לשני סוגים: כיוון אחד מבקר את הגבלת אפשרויות הקיום הנכפית על היחיד כאשר הוא נתפס כנשא של זהות מוגדרת. האחים בויארין מצטטים בנושא זה את אטיין בליבר, הטוען כי מבחינה זו אין הבדל בין תפיסה המעגנת את זהותו של היחיד בתכונות המועברות באופן גנטי, לבין תפיסה המעגנת אותה

303 בויארין 1994, עמ' 92.

בהקשר תרבותי מוגדר: "גם התרבות יכולה לתפקד בתור טבע ובעיקר, היא יכולה לתפקד כאמצעי לנעול מראש יחידים וקבוצות בתוך גנאולוגיה, בתוך היקבעות בלתי ניתנת לשינוי".[304] גם מי שמתנגד לטענה שישנה תכונה יהודית כלשהי המועברת בתורשה, ומתמקד במשפחה כאתר של העברה תרבותית, חשוף לטענה כי הצבת אתר זה במוקד הזהות עלולה להגביל את אפשרויותיו של היחיד.

כיוון שני של ביקורת מתמקד בהדרה של האחר, באדישות ואף האלימות שעלולים להיגרם כתוצאה מההתעקשות על זהות נבדלת. העוצמה שמעניקים גבולות הזהות לאלו שמגדירים את עצמם דרכם, מופנית לעתים קרובות כנגד מי שנשאר מחוצה להם. בהקשר זה מצטטים האחים בויארין את דבריה של ספיבק: "מושג המוצא הינו רחב ואיתן ומלא רגש אבל באותה מידה גם בלתי מדויק... ההיסטוריה מוטלת שמוטה בתוכו, מוכנה לנחם ולהרוג".[305]

ביקורות אלו מובילות פעמים רבות להעדפת זהות המבקשת להימנע מקשר הדוק מדי למורשת תרבותית מסוימת. מושג הזהות, גם בתפיסתו התרבותית והדינמית, נתפס כמאיים הן על חירות הפרט והן על המחויבות המוסרית שלו לאחרים. בתוך כך, קשירת הזהות למימד הגופני והגנאולוגי מוצגת כסכנה חמורה עוד יותר, בשל הנוקשות וההכרחיות הגלומה בו. אם הזהות היהודית היא מולדת ובלתי ניתנת לנטישה, האם אין היא מובילה בהכרח להגבלת האני ולהדרת האחר?

את ההתמודדות של האחים בויארין עם ביקורות אלו אני מבקש להשוות לתפיסתו של ר' צדוק. ראשית, הם טוענים כי למרות סכנות אלו, טענות זהות מהותניות הן הכרחיות דווקא כדי לאפשר תנועה ושינוי בתוך הזהות: "יומרות לייצג מהות הן אסטרטגיות של לגיטימציה במסגרת פוליטיקה של זהות".[306] כשיוצאים מנקודת הנחה כי הזהות מכוננת בתוך השיח, העיגון שלו במושא ממשי דווקא מאפשר את הדינמיות שלו: "רק קיבוץ אנושי שיש לו איזה מושא הוראה גופני יכול להרשות לעצמו להמציא מחדש את מהותו... צריך להתקיים איזשהו מושא הוראה ל"אנחנו" שאינו מושם במרכאות כדי שה"אנחנו" המובנה, המעצב שוב ושוב מחדש את זהותו, יתפקד ככזה".[307] בהקשר היהודי מושא זה הוא המוצא, ההמשכיות הגנאולוגית המאפשרת לזהות אדם מסוים כיהודי. המוחשיות של המוצא משמשת כעובדה הנותרת מחוץ לשיח, "דבר מה שביחס אליו אפשר לשאול את שאלת המהות";[308] חיצוניות זו, המרחק שבין המוצא לבין המהויות השונות המיוחסות לו, מאפשרת לשאלת הזהות להשאר פתוחה לתשובות חדשות. בצורה כזו דווקא הנוקשות והחיצוניות של המוצא מאפשרת לשיח

304 שם.

305 שם, עמ' 79. ראה גם את דבריה של חדוה בן ישראל: "המושג אתניות מתייחס לפעמים ל'מוצא גזעי' ולפעמים ל'מסורת תרבותית'. שני מושגים אלו, לכאורה מושגים מנוגדים, הם גם באורח פרדוקסלי הבסיס הסינתטי לרוב הופעות הלאומיות בהיסטוריה; כאשר הרכיב האחד הוא המודגש, התנועות הלאומיות מופיעות כגזעניות וסגורות, ואילו כאשר מדגישים את הרכיב האחר הן מופיעות כליברליות ופתוחות להצטרפות" (בן ישראל 1996, עמ' 204).

306 בויארין 1994, עמ' 89.

307 שם, עמ' 90.

308 שם.

הזהות להסתמך על העוגן הממשי שהוא מעניק, ועם זאת להימנע מיצירת "היקבעות בלתי ניתנת לשינוי".

תפקידו של המוצא בשיח הזהות המתואר כאן דומה מאד לזה שראינו בתפיסתו של ר' צדוק, כפי שהוצגה בפרק השלישי.[309] גם אצל ר' צדוק ההסתמכות על מושא ההוראה הגופני משמשת כמצע הבלתי-מוגבל שעליו מתרחשים השינויים בשיח הזהות. המרכזיות של המוצא בתפיסת הזהות אינה מאפשרת להציב גבולות קבועים ברובד התרבותי שלה, שכן שיח הזהות נתבע לשמור על זיקה כלשהי למימד הגופני שאינו תלוי בו. כפי שראינו, המבנה הדיאלקטי הזה של הזהות מאפשר לה לחרוג מגבולות הדינמיקה של התפיסה התרבותית המתונה.[310] הגוף שבו מעוגנת הזהות עשוי להתרחק מאד מכל מה שמקובל לזהות כ'יהודי', ועם זאת לא לאבד את זכותו להעניק משמעות ליהדותו. את הקביעה "ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא" יש להבין כתביעה מהשיח ללכת בעקבות המוצא אל מעבר לגבולות המסומנים בחטא.

משמעותה של הצבת יחס כזה בין המוצא היהודי לגבולות שקובעת הזהות מתבלטת בהשוואה לתפיסות מנוגדות, הקיימות גם הן בשיח הזהות היהודי. דוגמא לתפיסה כזו ניתן לראות בשימוש במושג 'ערב רב', כפי שתיאר אותו אסף תמרי, שסקר את שימושיו מימי הביניים ועד ימינו. ע"פ תמרי, ערב רב הוא כינוי ל"גורמים זרים אשר חדרו אל הקולקטיב היהודי (המוגדר באמצעות קשרי דם) בשחר ימיו כעם, ומתפקדים מאז ועד היום כגורם שלילי, מפר אחדות, מחטיא ומזיק".[311] הניתוח של תמרי לתפקודו של מושג זה מקרב אותו למוקד הדיונים של ר' צדוק בקדושת המוצא: "הערב רב מופיע בראש ובראשונה כמפתח פרשני לפער ההרמנויטי העומד בבסיס הופעתו: הדרישה, או מוטב ההנחה, כי יהודי אינו רק מי שנולד לאם יהודייה, היינו עונה על הקריטריונים המוסכמים להשתייכות ללאום, אלא גם מי שמתנהג כיהודי. התואם בין המהות לסימפטום, בין הפנים לחוץ, זהו המתח היסודי המזין את העיסוק בערב רב".[312]

כפי שראינו, המתח בין הפנים לחוץ, בין הזהות המעוגנת במוצא לזו המתבטאת בשמירה על כללי התנהגות מסוימים, עומד גם במרכז העיסוק של ר' צדוק בזהות היהודית. דמיון זה ממחיש את הכיוונים המנוגדים אליהם ניתן לפנות: מושג הערב רב מבקש ליצור זהות בין פנים לחוץ, בין מוצא להתנהגות, באמצעות הקביעה כי התנהגות 'לא יהודית' מבטלת את משמעותו של המוצא, ומוכיחה כי אדם מסוים אינו יהודי אמיתי למרות שנולד ככזה. לעומת זאת, הדיון של ר' צדוק פונה לכיוון ההפוך: בתפיסת ההפרדה הוא מפחית את חשיבותה של ההתנהגות ורואה בה רק קליפה המסתירה את קדושת המוצא, ובתפיסה הדיאלקטית הוא משתמש בקדושת המוצא כתביעה לפירוש מחודש של כל התנהגות, תהיה 'לא יהודית' ככל שתהיה. ביחס לקבוצה היהודית האתנית, הכיוון של מושג הערב רב הוא של הדרה והכיוון של ר' צדוק הוא של הכלה. אם מושג הערב רב מאפשר "להסב כל הבדל, ובראש ובראשונה

309 פסקה 3.1.6. השוואה זו נכונה בעיקר ביחס לגישה הדיאלקטית בכתביו של ר' צדוק.

310 פרק שלישי, פסקאות 3.3.6-3.3.7.

311 תמרי 2010, עמ' 43.

312 שם, עמ' 53.

אבחנות אידיאולוגיות-תרבותיות, להבדל ביולוגי-אונטולוגי", ומתוך כך "לזהות את הזהה לכאורה עם האחר",[313] הרי שקדושת המוצא בתפיסתו של ר' צדוק מאפשרת להכיל את ההבדל בתוך הזהות הביולוגית ולהכיר בשותפות עם האחר.

אם כן, ר' צדוק משתמש בקטגוריה של המוצא כבסיס לזהות דינמית המכילה בתוכה מגוון של הבדלים. לצד השוואה הזו, יש להבחין בהבדל בין כתיבתם של האחים בויארין לבין זו של ר' צדוק. המאמר של האחים בויארין מבקש לתאר דגם של זהות יהודית באמצעות המושגים של פילוסופית הזהות בת זמננו, בעוד שר' צדוק ממשיך את הסגנון הפרשני והדרשני של השיח היהודי הפנימי. ביטוי מרכזי לכך ניתן לראות באופן שבו מתואר הקשר בין הזהות למוצא. כאשר האחים בויארין מבקשים להעניק למוצא מקום בתפיסת הזהות, הם עושים זאת מתוך ביקורת על שיח אידאליסטי מדי, שיח השולל מהזהות את העוגן הממשי שלה ובכך עלול להביא להטמעתה. התנועה של הכתיבה שלהם היא מהמופשט אל הממשי, משיח הנוטה לשלול מהזהות אחיזה מהותנית כלשהי להצבה זהירה של המוצא כאלטרנטיבה. זהירות זו מתבטאת בהתמודדות חוזרת ונשנית עם ההשוואה לגזענות, בדחייה המודגשת של ייחוס תכונה תורשתית כלשהי למוצא היהודי, ובהדגשה של אפשרות הגיור כ"דה-נטורליזציה" של המוצא.

לעומת זאת, בכתיבתו של ר' צדוק ניתן לראות תנועה הפוכה. כפי שראינו, ר' צדוק משלב את המוצא בתפיסת הזהות באמצעות ייחוס קדושה לכל מי שנולד כיהודי. בקריאה פשוטה, הקביעה 'ישראל קדושים' מבטאת בדיוק את שהאחים בויארין מבקשים להימנע ממנו – ייחוס תכונה תורשתית לכל היהודים. בפרק החמישי ראינו את היחס המורכב של ר' צדוק לאפשרות הגיור, שהאחים בויארין מדגישים כל כך את חשיבותה להבנת מקומו של המוצא בזהות. ועם זאת, כתיבתו של ר' צדוק חורגת מנקודת פתיחה זו. בפרק השלישי ראינו כיצד במקורות בהם הוא נוקט בגישה הדיאלקטית, ר' צדוק אינו מתאר את קדושת המוצא כמושג בעל גבולות סגורים אלא כהנחה פרשנית הנותרת תמיד פתוחה למובנים חדשים. האחים בויארין מתארים כיצד השתנתה משמעותו של המונח 'גזע' בתקופה המודרנית: "'גזע', שפעם היה מסמן של מערך יחסים עם בני-אדם אחרים הנקבעים קודם-כל על ידי יחסי שארות וקשרים היסטוריים, הפך למסמן של מהויות מובחנות, הטרוגניות".[314] במובן זה, קדושת המוצא של ר' צדוק היא מושג מורכב: מבחינה לשונית היא מוצגת כמהות מובחנת, כמו הגזע במובנו המודרני; אך מבחינת תפקודה בטקסט היא חורגת מכל מובחנות ושומרת על פתיחות ודינמיות. בעוד האחים בויארין מדגישים את המורכבות שבתפיסתם באמצעות הבדלתה

313 שם, עמ' 57. לכך ניתן להוסיף נקודת השוואה נוספת: תמרי מציין כי אחד הסימנים השכיחים לערב רב בספר 'תיקוני זוהר' הוא הקרבה אל הגויים ולימוד דרכיהם (שם, עמ' 49). בתפיסה זו מי שחוצה את הגבול בין יהודים לגויים מתברר למפרע כמי שאינו יהודי כלל. לעומת זאת, בפרק החמישי ראינו את ההתמודדות המורכבת של ר' צדוק עם פריצת הגבול בין יהודים לגויים. בהקשר זה ניתן לראות כי למרות שגם הוא שותף לדאגה לשימור הגבולות האתניים, בכל זאת הנטייה של ר' צדוק היא להכיל סוגים שונים של מעורבות עם הגויים והשפעה תרבותית, כל עוד לא נפרץ הגבול הגופני.

314 בויארין 1994, עמ' 90.

מהניגודים המוכרים בשיח, העמידה על מורכבות תפיסתו של ר׳ צדוק דורשת תשומת לב בקריאת הטקסט והימנעות מתיוג חפוז שלו ביחס לניגודים אלו.

אם כן, בכתיבתו של ר׳ צדוק ניתן לראות תנועה הפוכה לזו של האחים בויארין, תנועה הפותחת בקביעות מהותניות ואז פותחת אותן למשמעויות חדשות. יתרונה של תנועה זו הוא בכך שהיא מעוגנת בשיח המסורתי, במקורותיו ומונחיו, ועם זאת מבקשת ללכת אל מעבר לו, לפרש אותו באופן שיגמיש את גבולותיו. בעוד האחים בויארין מבקשים להראות את יתרונותיה של ההתעקשות היהודית על הגנאולוגיה ביחס לשיח הזהות העכשווי, כתיבתו של ר׳ צדוק מפתחת עמדה דומה מתוך השיח המסורתי עצמו. האופנים שבהם מפרש ר׳ צדוק את מושג המוצא מראים כי הפתיחות והדינמיות שמיחסים לו האחים בויארין אינם רק ניכוס פוסט-מודרני, אלא יכולים לצמוח גם מתוך השיח היהודי המסורתי. כפי שאטען בהמשך, העיגון בשיח המסורתי מעניק לעמדה זו פוטנציאל גדול יותר לכינון זהות יהודית משמעותית, המשלבת בין המשכיות לפתיחות.

6.2 זהות יהודית והיחס לאחר

ועם זאת, העיגון בשיח המסורתי עלול לעורר קשיים אחרים. נוכל לראות זאת אם נתייחס כעת לביקורת השנייה שהוזכרה לעיל, הקושרת בין תפיסת זהות מהותנית לבין הדרת האחר. גם כאן יכולה ההשוואה בין תפיסתו של ר׳ צדוק לבין ההתמודדות העכשווית של האחים בויארין עם ביקורת זו ללמד אותנו על היתרונות והמגבלות של גישות שונות לנושא. ההתמודדות של האחים בויארין מתמקדת בהצבת מודל של זהות גלותית: זהות הנמנעת מעמדת כוח ביחס לאחרים, ולכן מתנתקת מהזדהות עם טריטוריה או יחידה פוליטית מוגדרת. ניתוק הזהות ממוקדי הכוח מאפשר לצמצם את הסכנה שגבולות הזהות יהפכו למוקדי עימות עם מי שנותרו מעבר להם. במקביל, הם מתארים זהות המשתמשת בעוגן הגנאולוגי כדי לשמור על נבדלות בתוך קיום יומיומי מעורבב: ״הזהות התרבותית הגלותית מלמדת שתרבויות אינן נשמרות על ידי כך שהן מוגנות מפני עירוב אלא להיפך, נראה שהן ממשיכות להתקיים רק כתוצאה מעירוב כזה״.[315] קיומם זה לצד זה של ההמשכיות הגנאולוגית לצד הפתיחות התרבותית יוצר איזון בין שימור התרבות לבין ההימנעות מסגירות וטיפוח שנאה כלפי אחרים.

אני מבקש להשוות תפיסה זו לתיאורים שראינו בפרק החמישי, בהם ביקש ר׳ צדוק לאזן בין הדגשת הגבול המוחלט שבין יהודים לגויים לבין הכלת קיומן של השפעות הדדיות ותנועות הפורצות את הגבול. ראינו כיצד ר׳ צדוק משתמש בגנאולוגיה כמשען המוחלט של הזהות, הבדל שהשמירה עליו מאפשרת סוגים שונים של קליטה והשפעה בין יהודים לגויים. דווקא ההנחה כי ההבדל המוחלט תמיד נשמר, מאפשרת לר׳ צדוק להכיל מצב שבו ההבדלים התרבותיים נפרצים שוב ושוב.

315 שם, עמ׳ 92.

בנוסף לכך, ההשוואה למאמרם של האחים בויארין מאפשרת לקרוא את הדרשה של ר׳ צדוק על גורלם של החשמונאים[316] כהצעה שלו לזהות יהודית גלותית. המוקד של גלותיות זו אינו הניתוק מהארץ או אובדן השלטון, אלא אובדן ההבחנה הגלויה בין יהודים לגויים. בדומה לתיאור של האחים בויארין, לפיו ״הזהות היהודית הגלותית נוסדה על זיכרון משותף של מרחב משותף ועל תקווה לשוב למרחב משותף זה בעתיד שהושעה ללא גבול״,[317] כך גם ר׳ צדוק מתאר את הגלות כמצב שבו ״אנו תמיד בעוונותינו הרבים בהתחברות ביותר ביניהם״, ועם זאת ״כל התחברות שלהם הוא בטהרה, דכבר ניתקן זה על ידי מתתיהו״.[318] הגלותיות של ר׳ צדוק מתבטאת בהכלת הפער שבין הנבדלות היהודית המעוגנת במוצא לבין הערבוב המתקיים במישור התרבותי. פער זה, המאפשר את הדינמיות של הזהות ומידה מסוימת של פתיחות כלפי תרבויות אחרות, יוצר את האופק הפתוח של הזהות היהודית. ניתן לראות זאת גם בתפיסה הדיאלקטית של התורה שראינו בפרק השלישי,[319] לפיה התורה המתפקדת כשיח הזהות היהודית נדרשת תמיד להכיל את מה שחורג ממנה, והיא עתידה להופיע בשלמותה רק באחרית הימים.

אך השוואה זו מדגישה את הפער שנותר בין תפיסתו של ר׳ צדוק לזו של האחים בויארין. כמו בדיון על משמעות המוצא, גם כאן ר׳ צדוק מתחיל מהקוטב המהותני המדגיש את הנבדלות של הזהות היהודית, אך בנושא זה הוא רחוק מלהתקרב לעמדה השוויונית של האחים בויארין. עבור ר׳ צדוק הנבדלות היהודית כרוכה תמיד בעליונות, וגם כאשר הוא מתאר את הזהות היהודית ככזו שמתכוננת על בסיס קליטה מבחוץ, הוא ממשיך לראות בקליטה זו השבה של ׳ניצוצות׳ שמקורן פנימי. בנוסף לכך, השפה שבה מתאר ר׳ צדוק את היחס לגויים חורגת בהרבה מהיריקות על רצפת בית הכנסת בזמן הזכרת דתות אחרות שהאחים בויארין מוכנים להכיל.[320] הפרטיקולריזם של ר׳ צדוק מדגיש מאד את ההיררכיה, ולרוב אינו מעניק לגויים זכות קיום עצמאית כלל.[321] תפיסתו של ר׳ צדוק חשופה לביקורת כמו זו המתוארת כאן יותר מעמדתם של האחים בויארין, שכן משתקפת בה טענתו של עדי אופיר כי ״הגוי אינו רק תוכן אחד מרבים בעולם השיח היהודי אלא מבנה מכונן שלו״.[322] עבור ר׳ צדוק ההיבדלות מהגוי אינה רק אחד מן ההבדלים המכוננים את זהותו של היהודי, והוא אינו מתאר ״זהות מפוזרת״ כמו זו שמתארים האחים בויארין, שמבחינתם סעדיה גאון יכול ״להיות ערבי מצרי שהוא במקרה יהודי, אבל גם להיות יהודי שהוא במקרה גם ערבי מצרי״.[323] ואם, כפי שטוען אופיר, היחס אל הגוי הקונקרטי מתבסס על ההבדל ההיררכי המעוגן ביסודות הזהות, הרי

---

316 פסקה 5.3.2.1.

317 שם, עמ׳ 93.

318 רסיסי לילה, עמ׳ 192.

319 פסקה 3.3.8.

320 בויארין 1994, עמ׳ 86.

321 ראה את הניסוח של אלמן בנושא זה: אלמן 1993 עמ׳ 158-156.

322 אופיר 2001, עמ׳ 60.

323 בויארין 1994, עמ׳ 92.

שהוא עשוי בהחלט להוביל ליחס שלילי כלפיו.[324]

בנוסף לכך, ניתן להפנות ביקורת זו לא רק כלפי היחס של ר' צדוק אל הגוי, אלא גם כלפי היחס שלו לאחר היהודי. גם התנועה המכילה של ר' צדוק היא בסופו של דבר פרשנות מנקודת מבטו, נקודת מבט שמבקשת להכיל בתוכה את האחר ולא לקבלו כפי שהוא. הזהות היהודית ע"פ ר' צדוק מתרחבת אל מעבר להבחנות הדתיות, אך היא עושה זאת באמצעות הרחבת המושגים של השיח הדתי, בלי לתת לגיטימציה לזהות יהודית שתתבסס על שיח אחר לגמרי.[325] האחר היהודי אמנם אינו מודר כמו הגוי, אך בהכלה שלו יש מימד חזק של חוסר הכרה בשונות.

בנושא זה ניתן לראות כי בשונה מהאחים בויארין, שהשיח שלהם מבטא עמדה רפלקטיבית הבוחנת את הזהות היהודית כזהות אחת בין זהויות אחרות, בשיח של ר' צדוק אין נקודת מבט כזו. הוא מבטא נקודת מבט שבה יש רק יהודים מול כל השאר, ללא נקודת המבט החיצונית המתבוננת ביחסים ההדדיים של הזהויות שונות. זהו שיח שיש לו יתרונות ביחס לשמירת האיזונים הפנימיים בתוך הזהות, אך הסכנה הגלומה בהשלכתו על היחסים הממשיים עם אחרים ברורה. כדי להתמודד עם סכנה דומה טענו האחים בויארין כי יש לשמר את התנועה בין נקודת המבט הפרטיקולרית המתעקשת על ההבדל, לבין נקודת מבט המכירה בדמיון ואף במעורבות של הזהות היהודית עם זהויות אחרות.[326] תנועה זו אמורה להתרחש בתוך שיח הזהות עצמו: "אין כאן גרסה חדשה של 'היה אדם בצאתך ויהודי באוהלך', אלא מתקיימות כאן יחד בכפיפה אחת, בתוך רב מערכת תרבותית, שתי זהויות שהן פרטיקולריות באותה מידה".[327] ביחס לכתביו של ר' צדוק, תנועה זו יכולה להתרחש רק 'מחוץ לטקסט', באופן שבו הוא נקלט אצל הקורא ומעצב את תפיסתו העצמית, אך לא ניתן 'לקרוא' אותה לתוך הטקסט, האחוז בנקודת המבט הפרטיקולרית שלו.

אפשרות אחרת, המאפשרת להעניק יותר מקום לנקודת המבט המקורית של הטקסט, היא למקם אותו בתוך ההבחנה הליברלית בין הפרטי לציבורי. רורטי ניסח זאת כך: "לצרכיי הפרטיים אני רשאי לתאר מחדש אותך וכל אחד אחר במונחים שאינם קשורים כלל לגישתי כלפי סבלך המעשי או האפשרי... אך בהיותי ליברל, אותו חלק באוצר המילים הסופי שלי שכן רלוונטי למעשים כאלה מחייב אותי להיעשות מודע לכל הדרכים השונות שבהן בני אדם אחרים שעליהם אני פועל עשויים להיות מושפלים".[328] בהתאם להבחנה זו, ניתן להציע כי יש לקרוא את כתביו של ר' צדוק כשיח 'לצרכים פרטיים', לצורך כינון האופן שבו יהודים מדברים על עצמם, ו'לשים בסוגריים' כל ביטוי בשיח זה המתיימר לייצג את מה שמחוצה לו. הגויים עליהם מדבר ר' צדוק הם גויים לצרכים פרטיים בלבד, ויש לשמור על הפער בין שיח זה לבין היחס הממשי לבני עמים אחרים, כמו גם ליהודים שאינם מוכנים להיענות לו.

324 אופיר 2001, עמ' 52.

325 שגיא כינה תפיסה זו "שלילת האחר דרך הפנמתו". ראה שגיא תשס"ו, עמ' 197-196.

326 שם, עמ' 88-87, 92.

327 שם, עמ' 92.

328 רורטי 2006, עמ' 135.

השאלה כיצד מתפקדת הבחנה זו בהקשרים שונים, ומהן ההשלכות הפוליטיות שלה היא מורכבת ואולי אף בלתי פתירה; ועם זאת, נראה שבדרכם של האחים בויארין או בזו של רורטי ניתן לשמר את הרלוונטיות של כתבי ר׳ צדוק בעיצוב הזהות היהודית תוך התמודדות עם הביקורת המוסרית של שיח הזהות העכשווי.

ההשוואה בין תפיסתו של ר׳ צדוק לבין המאמר של האחים בויארין מדגישה את הרלוונטיות שלה לשיח העכשווי, את יתרונותיה וגם את מגבלותיה. היא מאפשרת לראות כיצד דווקא ההתמקדות במוצא היהודי, הנראית כמרכיב המגביל וה׳מיושן׳ ביותר בתפיסתו, יכולה להשתלב כאופציה משמעותית בשיח זה. שגיא ניסח כך את הבעייתיות של תפיסת זהות יהודית מהותנית:

> **מהו אותו יסוד יהודי מהותני שמעבר ומחוץ להקשרים התרבותיים, החברתיים וההיסטוריים? אם הזהות היהודית היא מהותנית, הסמיוטיקה שלה היא מטאפיזית. קשה להנהיר זהות יהודית קונקרטית, היסטורית-תרבותית במושגים מטאפיזיים, שהרי מתוקף העמדה המהותנית היסוד המהותי הוא טרנסצנדנטי להיסטוריה הריאלית. החיבור בין היסטוריה ותרבות יהודית ריאלית למהותנות יהודית נותר בלתי-מוסבר, והמתח בין הרב-תרבותיות היהודית למהות היהודית אינו מסייע להבהרת העניין.**[329]

תיאור זה מאפשר למקד את המבט בחידוש שמציע הכיוון הדיאלקטי בתפיסתו של ר׳ צדוק. בתפיסה זו ״היסוד היהודי המהותני״ אמנם מתואר בשפה מהותנית ומטפיזית, אך תיאור זה אינו נותר טרנסצנדנטי לקיום הריאלי של היהודים, אלא משמש כהנחה פרשנית המופנית כלפי קיום זה. כתוצאה מכך מובלת הסמיוטיקה המטפיזית של קדושת המוצא אל המגוון הממשי, ושיח הזהות מבקש לגשר על הפער שבין ״היסוד המהותי״ לבין הפנים המגוונים של ״הרב-תרבותיות היהודית״. ועם זאת, גם בתפיסתו של ר׳ צדוק בחיבור זה נותר תמיד משהו בלתי מוסבר, נותרים תמיד אופקים חדשים שקדושת המוצא עשויה להתגלות דרכם. שיח הזהות היהודית שמציע ר׳ צדוק מתקיים בתוך המתח הזה שבין היסוד המהותני לבין הדינמיות של הקיום, מתח המכריח אותו להשאר תמיד פתוח לאפשרויות חדשות.

6.3 בין פתיחות לדיאלקטיקה

נבחן כעת את היישום העכשווי של כתבי ר׳ צדוק מכיוון אחר. כפי שראינו, הפתיחות של שיח הזהות היהודית שר׳ צדוק מתאר מתייחדת בהדגשת הניגודיות שהיא מבקשת להכיל בתוכה.[330] הדינמיקה של זהות זו אינה מבטלת את הניגודים החריפים בין הגוונים השונים של

---

329 שגיא תשס״ו, עמ׳ 227.

330 פרק שלישי, פסקה 3.3.6.

הקיום היהודי, אלא מבקשת לשמר את הניגוד ואת האפקט של פריצת הגבולות גם כאשר אלו מוכלים בתוך הזהות. את ייחודה של הדינמיקה הזו ניתן לראות מתוך השוואה לקריאות עכשוויות אחרות בכתביו של ר׳ צדוק, המבקשות לשלב את עמדתו בשיח הדתי על מיניות בכלל ועל הוצאת זרע לבטלה (הוז״ל) בפרט.

נושא המיניות אינו דוגמא מקרית, שכן ההתמודדות עם המיניות תופסת מקום מרכזי בהגדרה העצמית של האורתודוקסיה היהודית אל מול עליית המתירנות בחברה המערבית. השיח על המיניות הוא אחד המוקדים המרכזיים לסימון גבולות הזהות היהודית בגרסתה הדתית, לכן העיון בשיח זה מאפשר לבחון את האופן שבו נבנה היחס לגבול באמצעות השימוש בכתביו של ר׳ צדוק. כפי שנראה, שימוש זה נוטה לצמצם את המימד הדיאלקטי ופורץ הגבולות שבתפיסתו, ולתאר את עמדתו כמתונה והרמונית יותר מכפי שתוארה במחקר זה. העיון בקריאות אלו יאפשר להצביע על ההבדל בין עמדה המדגישה את הפתיחות והגמישות של הגבולות לבין עמדה המבקשת את הדיאלקטיקה ופריצת הגבולות.

במחקר שלו על ההיסטוריה של איסור הוז״ל[331] סקר פכטר גם את עמדתו של ר׳ צדוק בנושא. בין השאר הוא מתאר כיצד לפי ר׳ צדוק הכישלון בחטא הוז״ל יכול להביא להתקדמות רוחנית שאינה אפשרית בלעדיו, לעבודה דתית גבוהה יותר המוצאת את הקדושה גם ביצר הרע. אך למרות שהוא מודע לרדיקליות של תפיסות אלו, פכטר מציג אותן בסופו של דבר כמכוונות רק לתמיכה נפשית בחוטא באמצעות ״גישה מעודדת ומנחמת״.[332] נראה שהסיבה לכך היא שהוא קורא טענות אלו רק ביחס לתפיסתו של ר׳ צדוק על הוז״ל ולא כחלק מתפיסה רחבה יותר, שכפי שראינו באה לידי ביטוי גם בהקשרים אחרים. כתוצאה מכך פכטר מחמיץ את המורכבות שבתפיסה זו: במקום להתייחס ברצינות לטענתו של ר׳ צדוק כי הוז״ל היא בו זמנית גם מעשה חמור ביותר וגם חטא הכרחי המוביל בסופו של דבר לטובה, הוא רואה בטענה מורכבת זו רק ״הישג דרשני שאינו מקפח את המקורות״, אך מטרתו האמיתית היא ״להחזיק במגמת הנחמה״.[333] הקריאה של ר׳ צדוק כמי שמטרתו להקל על ״החוטא הצעיר״ מביאה לתיאור פשטני המחמיץ את המורכבות הדיאלקטית של תפיסתו, ומתעלם ממשמעותה בהקשרים רחבים יותר.

דוגמא אחרת לפישוט עמדתו של ר׳ צדוק בנושא ניתן לראות בספרו של אלי שיינפלד, ׳היצר הלב והאדם׳.[334] ספר זה, המכוון לבני נוער דתיים בני זמננו, מצרף את ר׳ צדוק לעמדה האופיינית בשיח של האורתודוקסיה המודרנית על המיניות, לפיה יצר המין אינו שלילי ביסודו אלא משמעותו והשפעתו תלויים באופן שבו הוא יוצא לפועל. מטרתו של הספר היא ״להראות כיצד התורה מלמדת לממש את יקרת ערכו של יצר המין ואת כוח החיים העצום

---

331 פכטר תשס״ז, 254-247.

332 שם, עמ׳ 254.

333 שם עמ׳ 250.

334 שיינפלד תשע״א. בעקבות כתיבת הספר הוזמן שיינפלד לכתוב יחידת בגרות חדשה על היחס למיניות המותאמת לבתי הספר של הזרם הממלכתי דתי, דבר המעניק לעמדה שהוא מייצג מקום משמעותי בשיח על המיניות בציבור הדתי.

שבו",[335] שכן "גישה לא נכונה לענייני היצר גורמת לפספוס הכוח הגלום ביצר".[336] אחד האפיקים המרכזיים לפספוס כזה הוא הכישלון ב"שמירת הברית", כלומר הוז"ל.

בתיאור הכיוונים השונים בכתבי ר' צדוק בנושא הוז"ל, כיניתי עמדה זו 'שיבה אל הרובד הניטרלי'.[337] ואמנם, בהצגת עמדה זו בספרו של שיינפלד תופסים מקורות מכתבי ר' צדוק מקום מרכזי.[338] בהתבססו על מקורות אלו ואחרים מציב שיינפלד את ההבחנה בין היצר ככוח ניטרלי לבין הוז"ל כמימוש שלילי שלו. כפי שראינו, חלק מהדיונים של ר' צדוק בנושא נוקטים בעמדה זו, אך במקורות רבים אחרים הוא פונה לעמדה מורכבת יותר המבקשת להכיל בתחום הקדושה גם את המימוש השלילי של היצר בהוז"ל. בשונה מהעמדה שמציג שיינפלד, שהיא כאמור עמדה שכיחה בשיח האורתודוקסי על המיניות, במקורות בהם ר' צדוק חותר אל הפאתוס של הדיאלקטיקה וההתגברות על הניגודים הוא אף מתאר את היצר המיני כשלילי מיסודו, ועם זאת מבקש להכיל אותו עם הניגודיות שבו בתחומי הקדושה והזהות היהודית. המורכבות והעוקץ של עמדה זו אובדים כאשר שיינפלד מתמקד רק במקורות ובקטעי פסקאות בהם מתבטאת השיבה אל הרובד הניטרלי, עמדה שכפי שראינו נמנעת מפרשנות דיאלקטית של הניגודים המכוננים את ההבחנות הדתיות. העמדה שמציג שיינפלד כלפי המיניות מאפשרת את הכלתו של היצר המיני רק ככוח ניטרלי, תוך הדרת כל מימוש שלו שנתפס כרע. [339]

אם כן, הן פכטר והן שיינפלד דוחקים את מקומו של הכיוון הדיאלקטי ביחס למיניות ולהוז"ל בכתבי ר' צדוק. שימוש מורכב יותר בכתבים אלו ניתן לראות אצל ג'ני רוזנפלד. במאמר שפורסם בכתב העת 'דעות',[340] המתבסס על עבודת דוקטורט שנכתבה באוניברסיטת CUNY,[341] השתמשה רוזנפלד במקורות מכתבי ר' צדוק על מיניות והוז"ל כחלק מהצעת אתיקה מינית לאורתודוקסיה המודרנית. על בסיס כתבים אלו הציגה רוזנפלד תפיסה מורכבת של היחס לחטאים בתחום המיני: ע"פ תפיסה זו יש לקבל את קיומם של חטאים אלו ואת ההתמודדות איתם כחלק הכרחי מהחיים הדתיים, ואף כביטוי למעלה ופתח להתקדמות. החטא המיני אינו מבטא חולשה או השפעה זרה, אלא מהווה חלק מזהותו של האדם הדתי. ההכלה של החטא כחלק מהקיום הדתי מאפשרת לרוזנפלד לדבר על הצורך בשמירה על גבולות אתיים גם כשחורגים מגבולות ההלכה, שכן כעת החטא המיני אינו נתפס כמתרחש בתחום של פריצת גבולות מוחלטת, אלא משתלב כחלק מהקיום הנורמטיבי של האדם הדתי.

---

335 שם, עמ' 10-9.

336 שם,עמ' 10.

337 פרק רביעי, פסקה 4.2.2.

338 המוטו לספר לקוח מפסקה בצדקת הצדיק, ומקורות מספרים שונים של ר' צדוק מובאים ונידונים בפרק הראשון העוסק במשמעותו של יצר המין (עמ' 30-19), וכן בעמ' 91.

339 הדרה זאת מתבטאת גם בשם ספרו של שיינפלד "היצר הלב והאדם", המשמיט מלשון הפסוק את המילה "רע".

340 רוזנפלד תשס"ט.

341 רוזנפלד 2008.

בניגוד לשיינפלד, הקריאה של רוזנפלד בכתבי ר' צדוק אינה מבטלת את הכלת החטא עצמו כחלק חיובי מהזהות. היא עומדת על כך שר' צדוק אינו מתיחס רק לכוחות ניטרליים, אלא גם מבקש למצוא את מקומם של חטאים ממש בתחום הקדושה. ועם זאת, נראה שגם הקריאה של רוזנפלד מתבססת על שחיקת המורכבות הדיאלקטית של היחס לחטא בתפיסתו של ר' צדוק. רוזנפלד מקבלת מר' צדוק את הטענה כי החטא המיני הוא חלק מהקיום הדתי ואף עשוי להוביל להתפתחות חיובית, אך היא מתעלמת מפריצת הגבולות המתבטאת בו, מהניגוד החריף שבינו לבין הזהות הדתית, ומהתנועה הדיאלקטית הנדרשת להכלתו. בדומה לשיינפלד, גם רוזנפלד ממהרת לחלוף על פני הצד הרע שבחטא, ובכך מחמיצה את מורכבות המהלך של ר' צדוק, המבקש להכיל את הניגוד החריף עצמו בתוך הזהות. השאיפה לאפשר לאדם "לראות את עצמו ואת הסיפור שלו בצורה אחידה"[342] מביאה ליצירת אחידות יתרה בתפיסתו של ר' צדוק.

כאמור, הקריאה של רוזנפלד בכתבי ר' צדוק מכוונת לעיצוב אתיקה מינית עבור האורתודוקסיה המודרנית. נראה כי עמדה זו מביאה אותה לקרוא את ר' צדוק תוך אימוץ נקודת המבט המודרנית, שעבורה החטא המיני איבד במידה רבה את המימד השלילי שבו, הנתפס כעת רק כביטוי לעכבה פסיכולוגית.[343] קריאה זו מאפשרת לה להשתמש בעמדתו של ר' צדוק כבסיס לכינון אתיקה בתוך החטא המיני: הכלת החטא נתפסת כנורמליזציה שלו, וכך ניתן לכפוף גם תחום זה לתביעות מוסריות אחרות. אך כפי שראינו, עבור ר' צדוק הכלת החטא היא גם הכלה של חוסר הנורמליות ופריצת הגבולות. ע"פ הקריאה שהוצגה במחקר זה, מטרתו של ר' צדוק היא לא להפוך את החטא לנורמלי וכך להשאר בגבולותיה של זהות יציבה, אלא ליצור תנועה דיאלקטית סביב גבולות הזהות, ולנסות להכיל בתוכה גם את מה שחורג ממנה. המורכבות של עמדה זו אינה מאפשרת להשתמש בה כבסיס לתיווך על הפער בין תפיסות מסורתיות של המיניות לבין התפיסה המודרנית, כפי שעושה רוזנפלד, שכן היסוד הרדיקלי ופורץ הגבולות אותו ממקם ר' צדוק ביסוד שיח הזהות מאיים גם על גבולות המוסר המודרני. נראה כי יישום מלא יותר של תפיסתו של ר' צדוק דורש להכיר באפשרות להכיל גם 'חטאים' כלפי המוסר העכשווי, ולא רק להשתמש בה בגבולות הסובלנות המודרנית.

העיון ביישומים השונים של כתבי ר' צדוק בשיח הדתי על המיניות ממחיש את המורכבות של תפיסתו, ואת הנטייה להתעלם ממנה כדי לרתום אותה לפרויקטים פשוטים יותר. התביעה לחתור אל מעבר לגבולות הזהות הנוכחיים, לנסות להתגבר על הניגודים המכוננים של הזהות, תביעה שהיא היסוד הייחודי בתפיסת הזהות של ר' צדוק, אינה קלה ליישום בתחומים כמו דאגה לרווחתם הנפשית של בני נוער או עיצוב זהות דתית-מודרנית יציבה וקוהרנטית. זוהי תפיסה הדורשת מצד אחד להכיר בעוצמתם של הניגודים היסודיים בתוך הזהות, ועם זאת לחיות את המשיכה אל מה שמעבר לגבול ולבקש להעניק לה משמעות בתוך שיח הזהות. להיות ממוקם היטב בשיח מסוים, ולנסות לגרור אותו תמיד הלאה, אל

342 רוזנפלד תשס"ט, עמ' 26

343 רוזנפלד (שם) מייחסת את ההתמקדות של ר' צדוק בחטא המיני ל"תודעה הפסיכולוגית העמוקה" שלו, ומשווה אותה להתמקדות של פרויד בנושא זה.

מחוזותיו של האחר.

6.4 סיכום: תרומות אפשריות של כתבי ר' צדוק לשיח הזהות היהודית

לסיכום, אשרטט כעת כמה אופנים בהם יכולה תפיסת הזהות של ר' צדוק לתרום לשיח העכשווי בנושא. אציג את האופנים האלו במעגלים הולכים ומתרחבים, החל מהשיח הדתי שבו ממוקמים כתביו, דרך שיח הזהות היהודית החילונית ועד לשיח הפילוסופי הכללי על מושג הזהות.

6.4.1 תפיסתו של ר' צדוק וגבולות השיח הדתי

עולם המושגים, המוטיבציות וההקשר התרבותי בו ממוקמים כתביו של ר' צדוק הוא יהודי-דתי באופיו. עם זאת, הקריאה שהוצגה כאן נעה כל הזמן בין הקשר זה לבין צורות שונות של הפשטה שמטרתן לעקוב אחר המהלכים של ר' צדוק מתוך הקטגוריות הרחבות יותר של שיח הזהות היהודי והכללי, כדי לבחון יישומים אפשריים שלהם בהקשרים שונים. עם זאת, ברור כי ההקשר הראשוני בו יכולים כתבים אלו עצמם להשתלב במסגרת שיח זהות הוא הקשר דתי, שבו מושגים יסודיים בשיח של ר' צדוק כמו קדושה, דבקות ועבודת ה' ממשיכים לתפוס מקום מרכזי.

בהקשר זה זכו וזוכים כתביו של ר' צדוק למעמד משמעותי, הם נדפסים ונלמדים במגזרים דתיים שונים ונחשבים כבעלי סמכות וכחלק בלתי נפרד מהמסורת. כתוצאה מכך, עשויה עמדתו הייחודית של ר' צדוק ביחס לזהות היהודית להוסיף מגווניה הייחודיים לשיח הדתי בנושא זה. ראינו בפסקה הקודמת כיצד יישומים שונים של כתבי ר' צדוק בנושא המיניות מרככים את המתח הדיאלקטי החריף והתובעני שנמצא בהם במחקר זה. יישום מלא יותר של תפיסתו של ר' צדוק עשוי להוביל לעמדה דתית דינמית ומורכבת: כפי שראינו, זוהי עמדה שמצד אחד מבקשת להמשיך ולחשוב דרך הקטגוריות המסורתיות של הזהות היהודית, ועם זאת שואפת להכיל בתוכה גם אופני קיום החורגים מגבולותיה של מסורת זו. התביעה להכיל את כל מי שמוצאו יהודי באמצעות פיתוח והרחבה של מושגי הזהות, דורשת מהשיח שלא לקפוא על שמריו, שלא להתבצר בתפיסותיו ולהדיר את מי שחורג מהם. היא יכולה לעצב שיח דתי ששומר על מאפייניו היסודיים, ועם זאת מבקש להבין מתוכם מגוון רחב של אפשרויות קיום אחרות. שיח הזהות שמעצבת תפיסתו של ר' צדוק מעצב קהילה שמצויה תמיד במתח הפורה שבין גבולותיה הקונקרטיים, בני האדם השונים שהיא מכילה בתוכה, לבין גבולותיה המושגיים, האופן שבו היא ממשיגה לעצמה את משמעותה.

לצד זאת, המיקום של שיח זה בהקשר הדתי מעלה שוב את הביקורת שנידונה לעיל על היחס לאחר. בתור שיח המבקש להבין את מי שחורג ממנו במושגיו שלו, יש בו יסוד מובנה של פטרנליזם כלפי יהודים שאינם מזהים את עצמם במושגים אלו. בניסיון למצוא את הקדושה בחייו של כל מי שנולד כיהודי יש חסימה של האפשרות להכיל זהות יהודית המתנתקת

ממושגים אלו, ומבקשת לכונן את עצמה על יסודות אחרים. אמנם ראינו כי ר׳ צדוק מעניק לעתים קרובות מעמד גבוה יותר לקדושה הדיאלקטית המתגלה מעבר לגבול, אך הוא עושה זאת רק מתוך המושגים של השיח הדתי, התופס את החריגה ביחס לשיח הקיים. בנוסף לכך, בפרשנות זו יש מימד חזק של רפלקסיה שלאחר מעשה, מבט המופנה אל עבר שכבר נקבע. ניתן לומר שזהו מבט על האחר גם כשהאדם מתבונן על עצמו. זו אינה נקודת מבט המעניקה מעמד שווה לקיום משני צידיו של הגבול.

מבחינה זו, יישום תפיסתו של ר׳ צדוק דורש את האיזונים שהוזכרו לעיל ביחס ליישומו כלפי אחרים. כשיח דתי הוא אינו יכול להתיימר להבין את עולמם של מי שמזהים את עצמם אחרת, והאופן שבו הוא מעצב את המבט כלפיהם דורש ביקורת מתמדת. ועם זאת, כשיח דתי פנימי הוא יכול להשתמש במבט על צורות קיום יהודיות אחרות כדי לפתח ולגוון את האפשרויות הכלולות במושגים הדתיים עצמם. גם אם אינו יכול לשמש לתקשורת ישירה עם זהויות יהודיות אחרות, השיח שמציעים כתביו של ר׳ צדוק עשוי ליצור תנועה פנימית בתוך הזהות הדתית שתרחיב את היצע האפשרויות שהיא מכילה.

6.4.2 המוצא ושיח הזהות היהודית התרבותי

תפיסת הזהות של ר׳ צדוק עשויה להשתלב גם במעגל רחב יותר של שיח הזהות היהודית, באמצעות פרשנות מחולנת של מושגיה היסודיים. בשנים האחרונות תופסת מקום מרכזי בשיח הזהות היהודית בישראל גישה המבקשת להעניק פרשנות אקטואלית לעולם המושגים המסורתי, כך שיהיה רלוונטי לעיצוב זהות יהודית החורגת מגבולות האורתודוקסיה.[344] גישה זו, המתבססת על תפיסת הזהות היהודית במונחים של תרבות, נדרשת פעמים רבות לפרשנות מחודשת של מושגי הזהות היסודיים. תפקידה של פרשנות זו הוא לגשר על הפערים בין המושגים המסורתיים לבין תפיסת עולמם של יהודים שמזה כמה דורות התנתקו מהם במידה רבה.[345]

ניתן לומר כי פרשנות זו נעה בכיוון הפוך מזו של ר׳ צדוק: היא באה אל המושגים הדתיים מבחוץ ומבקשת להוביל אותם אליה, בעוד ר׳ צדוק פונה מתוך המושגים הדתיים החוצה. ועם זאת, נראה שתפיסתו של ר׳ צדוק עשויה לתרום גם לשיח זה. את המוקד העיקרי של תרומה זו אני מוצא ביחס הדיאלקטי שבין הקטגוריה של המוצא לבין הרבדים התרבותיים של הזהות. בפרקים השני והשלישי עמדתי על ההבדל בין מבנה דיאלקטי זה, שבו המוצא נתפס כחורג מההקשר התרבותי ועם זאת מקבל את משמעותו מתוכו, לבין התפיסה התרבותית שבה המוצא ׳נבלע׳ בתרבות ונתפס רק כדימוי להשתייכות הראשונית אליה.[346] ראינו גם כיצד מבנה זה מאתגר את שיח הזהות התרבותי ודורש ממנו לחרוג מגבולותיו, להקצין את הדינמיקה הפנימית שלו בעקבות החיצוניות המיוחסת למוצא.[347]

---

344 לסקירת התופעה ראה שלג 2010.

345 ראה לדוגמא שגיא תשס״ג, שגיא תשס״ו, חבלין 2009.

346 ראה פסקה 2.6 ופסקה 3.1.6.

347 פסקה 3.3.6.

מהלך זה אינו תלוי בהקשר הדתי שבו ממוקם השיח של ר׳ צדוק; ניתן לראות זאת בהשוואה שנערכה לעיל בינו לבין תפיסתם של האחים בויארין, שבה ההסתמכות על המוצא משמרת את הפתיחות של שאלת הזהות למרות שלא מיוחסת לו כל קדושה. יישום דומה של כתבי ר׳ צדוק עשוי לקרוא אותם לתוך הקשר המחלן מושגים כמו קדושה, השראת שכינה ודבקות באל, ורואה בהם הנחייה להוביל את השיח התרבותי בעקבות החיצוניות של המוצא. כאמור, יתרונה של קריאה כזו על פני תפיסתם של האחים בויארין הוא בהמשכיות שלה עם השיח המסורתי המעניק מקום מרכזי לרובד האתני של הזהות. בניגוד לכתיבה הפילוסופית הכללית של האחים בויארין, קריאה יצירתית בכתביו של ר׳ צדוק יכולה לשמש חוליה מקשרת בין השיח המסורתי לשיח הזהות העכשווי, ומתוך כך גם להשתמש במוצא כפתח לדינמיקה מורכבת יותר.

לצד הפרשנות המחודשת של עולם המושגים הדתי, היישום של ר׳ צדוק בשיח הזהות התרבותי דורש גם התמודדות קונקרטית עם הביקורות על מושג המוצא שהוזכרו לעיל, ביקורות שהביאו לדחיקתו לשולי שיח זה. שילובם של האיזונים שהוצגו לעיל עשוי לאפשר מחשבה מחודשת על מקומו של המוצא בשיח הזהות התרבותי, כך שניתן יהיה להעשיר את השיח בדינמיקה הייחודית שהוא יכול להכניס לתוכו. דרך הפרשנות המתאימה, יכולים כתביו של ר׳ צדוק ותפיסת הזהות הייחודית שהוא מציג להוסיף גוונים חדשים לשיח זה.

6.4.3 ר׳ צדוק והפוריות של עמדות מהותניות

לסיום, ניתן לראות בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק גם עמדה המערערת על הניגודים היסודיים של שיח הזהות הכללי. כפי שהוזכר כמה פעמים במהלך מחקר זה, האופן שבו מתפקדת הקטגוריה של המוצא בתפיסת הזהות של ר׳ צדוק פורע את התפיסה השגורה המייחסת לעמדות מהותניות מוגבלות, סטטיות וקיבעון מחשבתי. הקריאה שהוצעה במחקר זה מראה כי שילובה של תפיסה מהותנית כמו קדושת המוצא בשיח מכונן זהות עשויה להתגלות דווקא כפוריה ויצירתית, כמעודדת פיתוח והרחבה של מושגי הזהות. בניגוד לטענתו של דה סרטו,[348] שיח הזהות של ר׳ צדוק אינו מקפיא את המחשבה אלא דווקא מעורר אותה, תובע ממנה לחרוג שוב ושוב ממושגיה ולמצוא בתוכם משמעויות חדשות.

בדומה לטענתם של האחים בויארין, בתפיסתו של ר׳ צדוק ניתן לראות כיצד הצבת יסוד קבוע והכרחי בבסיסה של הזהות מתפקדת כמצע לתנועה בלתי פוסקת. התנאי לכך הוא יצירת יחס דיאלקטי בין היסוד המהותני של הזהות לבין עולם המושגים שבאמצעותו מבקש השיח להעניק לו משמעות. התנועה בין מרכיבים אלה נובעת מן הפער ביניהם, מן החיצוניות המיוחסת ליסוד המהותני הנתפס כחורג מגבולותיו של השיח, כפתוח תמיד לאפשרויות שאינן כלולות בו, כפי שהמוצא היהודי לעולם אינו יכול להבטיח את התאמתו של האדם להבחנות הדתיות של שיח הזהות. כדי שתנועה זו תימשך, יש להימנע מלהעניק משמעות סופית ש׳תבלע׳ את היסוד המהותני בתוך השיח, ותחסום את יכולתו להכניס לתוכו הבדלים

348 ראה לעיל פסקה 3.1.6.

נוספים. מהלך כזה נעשה בתפיסת ה'ערב רב' שתוארה לעיל, שבה חיצוניותו של המוצא התבטלה והוא נכפף לגמרי לגבולות שקובע שיח הזהות.

בניגוד לכך, תפיסתו של ר' צדוק יכולה לשמש דוגמא לשיח שאינו מרפה מן האחיזה במרכיבים השונים של הזהות, ומשתמש ביסוד המהותני כדי לאתגר את הדינמיקה הפנימית של השיח ולהפרות אותו. בתפיסת ההפרדה שראינו בכתביו אתגר זה מוצב באופן מינורי, שכן החריגות מההבחנות הדתיות נתפסות רק כרובד החיצוני והלא מהותי של הזהות המעוגנת במוצא; ועם זאת, גם תפיסה זו מכילה בסופו של דבר בתוך הקולקטיב יחידים שאורח חייהם מערער על תפיסותיו היסודיות, ואף מבססת יחס חיובי כלפיהם. הכיוון הדיאלקטי, שבו מתבטאת התרומה הייחודית של ר' צדוק לשיח הזהות, מביא לידי ביטוי בצורה פורייה יותר את המתח שבין היסוד המהותני של המוצא לבין שיח הזהות, כאשר הוא משמר את המתח שביניהם ודורש משיח הזהות להבין את מלוא קיומו של מי שחורג ממנו. בהצגת תפיסה זו, ובהדגמה של השלכותיה ותפקודה בהקשרים שונים של שיח הזהות היהודית, יכולים כתביו של ר' צדוק לתרום גוון ייחודי לשיח הפילוסופי על מושג הזהות.

ביבליוגרפיה

<u>כתבי ר׳ צדוק הכהן</u>

אור זרוע לצדיק, בתוך: **ליקוטי מאמרים** (להלן).
דברי סופרים, בתוך: **ליקוטי מאמרים** (להלן).
דובר צדק, בתוך: **דובר צדק וקומץ המנחה**, ברכה תשס״ח.
ישראל קדושים, ברכה תש״ס.
ליקוטי מאמרים, ברכה תשס״ח.
לסיום הש״ס, בתוך: **ליקוטי מאמרים** (לעיל).
מחשבות חרוץ, ברכה תשס״ו.
ספר הזכרונות, בתוך: עניני הלכה (להלן).
עניני הלכה, ברכה תשס״ח.
פוקד עקרים, בתוך: מחשבות חרוץ (לעיל).
פרי צדיק א-ה, ירושלים תשל״ב (דפוס צילום של לובלין תרס״א-תרצ״ד).
צדקת הצדיק, ברכה תשנ״ח.
קדושת שבת, בתוך: **ליקוטי מאמרים** (לעיל).
קומץ המנחה, בתוך **דובר צדק וקומץ המנחה** (לעיל).
תקנת השבין, בית אל תשמ״ח.

<u>מקורות ראשוניים נוספים:</u>

מדרש רבה לחמישה חומשי תורה וחמש מגילות, ירושלים תש״ל.
ספר הזוהר, מהדורת ראובן מרגליות, שלושה כרכים, ירושלים, תשכ״ד.
סדר אליהו רבה וסדר אליהו זוטא, מהדורת איש שלום, וינה 1903.

<u>ספרות מחקרית על החסידות ועל כתבי ר׳ צדוק:</u>

אלמן 1985א:
Yaakov Elman, 'R. Zadok HaKohen on the history of Halakha' *tradition* 21 No.4 (1985), pp. 1-26
אלמן 1985ב:
Yaakov Elman, 'Reb Zadok HaKohen of Lublin on Prophecy in Halakhic Process' *Jewish Law Association Studies: The Touro Conference Volume (JSIJ)*, 2 (2003), pp. 199-249
אלמן 1993:
Yaakov Elman, 'The History of Gentile Wisdom According to R. Zadok Ha-Kohen of Lublin', *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 3/1 (1993), pp. 153-187
בן-דור 2008: יהודה בן-דור, עיון במי השילוח לר׳ מרדכי יוסף מאיז׳ביצא, דיסרטציה, האוניברסיטה העברית בירושלים 2008.
בריל 2002:
Alan Brill, *Thinking God - The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*, New York 2002
גלמן 1994:
Jerome I. Gellman, *The fear, the trembling, and the fire: Kierkegaard and Hasidic masters on the binding of Isaac*, Lanham 1994
הירש תשס״ב: חיים הירש, **אהבת צדק - הסנגוריה על ישראל וגודל מעלתם במחשבתם של הרב קוק זצ״ל ורבי צדוק הכהן מלובלין זצ״ל**, ירושלים תשס״ב.
הכהן תש״ס: אביה הכהן, 'ר׳ צדוק הכהן מלובלין והתפתחות תורה שבעל פה', **משלב** לה (תש״ס), עמ׳ 25-15.

כהן 2006: כהן אביעזר, **תודעה עצמית בספר מי השלוח ככלי לקיום הזיקה שבין האל לאדם**, דיסרטציה, אוניברסיטת בן גוריון בנגב 2006.
ליוור תשנ״ג: עמירה ליוור, **יסודות פרדוכסליים בכתבי ר׳ צדוק הכהן מלובלין**, עבודת גמר, טורו קולג׳, ירושלים תשנ״ג.
ליוור תשס״ו: עמירה ליוור, **תורה שבעל פה בכתבי ר׳ צדוק הכהן מלובלין**, עבודה לשם קבלת תוארת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס״ו.
מגיד 1995:
Shaul Magid, 'Hasidism and Existentialism? A Review Essay', **Modern Judaism**, Vol. 15, No. 3 (1995), pp. 279-294
מגיד 2003:
Shaul Magid, *Hasidism on the margin : reconciliation, antinomianism, and messianism in Izbica/Radzin Hasidism*, Madison 2003
מונדשיין תשנ״ב: יהושע מונדשיין, 'כוחה של תשובה – מאמר מכת״י שלא נדפס בצדקת הצדיק לאדמו״ר הכהן מלובלין', **קובץ שפתי צדיקים**, ד (תשנ״ב), עמ׳ כז-כט.
מרגולין תשס״ה: רון מרגולין, **מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות**, ירושלים תשס״ה.
פדיה תשס״ה: חביבה פדיה, 'איגרת הקודש לבעש״ט: נוסח הטקסט ותמונת העולם - משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבתאות', **ציון**, ע, ג, (תשס״ה), עמ׳ 311-354.
פייקאז׳ תש״ן: רעיון בחירת ישראל בנוסח אקטואליסטי חדש: הנקודה הפנימית, בתוך: **חסידות פולין**, ירושלים תש״ו, עמ׳ 122-153.
פרידלנד תש״ס: שרה פרידלנד, 'שכנות וקורת גג – על שני עקרונות צורניים בכתבי ר׳ צדוק הכהן מלובלין', **אקדמות** ח (כסלו תש״ס) עמ׳ 25-42.
פרידלנד תשס״ג: שרה פרידלנד, **תורה שבכתב ותורה שבעל-פה ואפיוני גילוי והעלם בכתבי ר׳ צדוק הכהן מלובלין**, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס״ג.
קיציס תש״ס א: הרב גרשון קיציס, 'מעתיקי שמועותיו של ר׳ צדוק שבכתב ושבעל פה', בתוך: **מאת לצדיק**, (עורך: הרב גרשון קיציס), ירושלים תש״ס, 29-49.
קיציס תש״ס ב: הרב גרשון קיציס, 'מפרי צדיק, כתבי ר׳ צדוק הכהן מלובלין', בתוך: **מאת לצדיק**, (עורך: הרב גרשון קיציס), ירושלים תש״ס, עמ׳ 313-378.
קיציס תש״ס ג: רחל קיציס, 'תשובת היסוד במשנת ר׳ צדוק הכהן', בתוך: **מאת לצדיק**, (עורך: הרב גרשון קיציס), ירושלים תש״ס, עמ׳ 163-186.
רוזנברג תשס״ג: הרב שג״ר (שמעון גרשון רוזנברג), 'תשובה כקבלה עצמית – ר׳ צדוק הכהן מלובלין', בתוך: **שובי נפשי: חסד או חירות**, אפרת תשס״ג, עמ׳ 125-150.

ספרות משנית:

אופיר 2001: עדי אופיר, **עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בזמן הזה**, בני ברק 2001.
אחיטוב תשנ״ט: יוסף אחיטוב, 'צניעות ממיתוס לאתוס', בתוך: **עין טובה - דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל**, (עורך: נחם אילן), תל-אביב תשנ״ט, עמ׳ 224-263.
איפרגן תש״ע: פיני איפרגן, **הטרגדיה בחיים האתיים – הפילוסופיה של הגל ורוח המודרניות**, רמת גן תש״ע.
אריקסון 1966:
Kai Erikson, *Wayward Puritans*, New York 1966
באטלר 1987:
Judith Butler, *Subjects of desire :Hegelian reflections in twentieth-century France*, New York 1987
באטלר 2006: ג׳ודית באטלר, 'גופים נחשבים', תרגום: דפנה הירש, בתוך: **ללמוד פמיניזם: מקראה**, בני ברק 2006, עמ׳ 443-476.
בוזגלו 2008: מאיר בוזגלו, **שפה לנאמנים: מחשבות על המסורת**, ירושלים 2008.
בויארין 1994: דניאל בויארין ויונתן בויארין, 'אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים', **תיאוריה וביקורת** 5, סתיו 1994, עמ׳ 79-101.
בויארין 1999: דניאל בויארין, **הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד**, תרגום: עדי אופיר, תל אביב 1999.
בירן 1993:

Gordon Bearn, 'Individuation without identity: a deleuzian aesthetics of existence', David Theo Goldberg & Michael Krausz (eds.) *Jewish Identity*, Philadelphia 1993, pp. 324-349

בן ישראל 1996: חדוה בן ישראל, תאוריות על הלאומיות ומידת חלותן על הציונות, בתוך: **ציונות: פולמוס בן זמננו**, (עורכים: פנחס גינוסר, אבי בראלי), שדה בוקר 1996, עמ' 203-222.

בן-נפתלי 1996: מיכל בן-נפתלי, 'ליוטאר ו"היהודים"', **תיאוריה וביקורת** 8, קיץ 1996, 159-170.

בן רפאל 2006: אליעזר בן רפאל וליאור בן חיים, **זהויות יהודיות בעידן רב מודרני**, רעננה 2006.

ברופסקי 1993:

Bernard Berofsky, 'the identity of cultural and personal identity', David Theo Goldberg & Michael Krausz (eds.) *Jewish Identity*, Philadelphia 1993, pp. 35-48

גדמר 2004:

Hans-Georg Gadamer ,*Truth and method*, trans. J. Weinsheimer & Donald G Marshall, London-new york, 2004

דגן 2002:

Haggai Dagan, 'The Motif of Blood and Procreation in Rosenzweig', **AJS Review** 26: 2 (2002), pp. 241-249

דלז 1994:

Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York 1994

הגל 1949:

G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J.B. Baillie, London 1949

הגל 1996: ג. ו. פ. הגל, **הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח**, תרגום: ירמיהו יובל, ירושלים 1996.

הול 1990:

Stuart Hall, 'Cultural Identity and Diaspora', Jonathan Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London 1990, pp. 222-237

היידגר 1962:

Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford 1962

המרשלג 2010:

Sarah Hammerschlag, *The figural Jew: politics and identity in postwar French thought*, Chicago 2010

ויטגנשטיין 1994: לודוויג ויטגנשטיין, **חקירות פילוסופיות**, תרגום: עדנה אולמן מרגלית, ירושלים 1994.

זוהר ושגיא תש"ס: צבי זוהר ואבי שגיא, **מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית**, תל אביב תש"ס.

חבלין 2001: רינה חבלין, **מחוייבות כפולה: זהות יהודית בין מסורת לחילון בהגותו של אחד-העם**, תל אביב 2001.

חבלין 2009: רינה חבלין , **זמן יהודי ישראלי: חג ומועד כמפתח לשיח זהות**, בני ברק 2009.

טיילור 1979:

Charles Taylor, *Hegel and modern society*, Cambridge 1979

טיילור 1985:

Charles Taylor, *Human agency and language*, Cambridge 1985

ידגר תש"ע: יעקב ידגר, **המסורתים בישראל: מודרניות ללא חילון**, ירושלים תש"ע.

יובל תשל"ה: ירמיהו יובל, 'תבונה, ממשות, ושיח-פילוסופי לפי הגל', **עיון** 26 (תשל"ה), עמ' 59-115.

יובל 1996: מבוא להקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, בתוך: הגל 1996 (לעיל).

יובל תשנ"ו: ירמיהו יובל, **חידה אפלה - הגל ניטשה והיהודים**, תל אביב תשנ"ו.

כ"ץ תשמ"ד: יעקב כ"ץ, **הלכה וקבלה**, ירושלים תשמ"ד.

ליוטר 1990:

Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and "the jews"*, Minneapolis 1990

סארטר תשל"ח: ז'אן-פול סארטר, **הרהורים בשאלה היהודית**, תרגום: מנחם ברינקר, תל אביב תשל"ח.

סארטר תשמ"ח: ז'אן-פול סארטר, **האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם**, תרגום: יעקב גולומב, ירושלים תשמ"ח.
סארטר 1977: ז'אן-פול סארטר, הטרנסצנדנציה של האני, בתוך: **מבחר כתבים** (עורך: מנחם ברינקר), תל אביב 1977, עמ' 52-18.
סיגד תשל"ה: רן סיגד, **אכסיסטנציאליזם - המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית**, ירושלים תשל"ה.
סמית 1988:
Smith, A. D. , 'The myth of the 'Modern Nation' and the myths of nations', *Ethnic and Racial Studies* 11: 1 (1988), pp. 1-26
סנטנר 2005: אריק סנטנר, **על הפסיכו-תיאולוגיה של חיי היום-יום: הרהורים על פרויד ורוזנצווייג**, תרגום: מרים מאיר, ת"א 2005.
דה-סרטו 2000:
Michel de Certeau, 'The Laugh of Michel Foucault', in: *Heterologies: Discourse on the Other*, trans. Brian Massumi, Minneapolis 2000, pp. 193-198
עמיר 1978: ההבט היהודי-הסגולי בהגותו של פרנץ רוזנצווייג, **דעת** 6 (1978), עמ' 102-89.
עפרת 2008: גדעון עפרת, **הברית והמילה של ז'ק דרידה: על יהדות כפצע, כחותם וכאחרות**, בני ברק 2008.
פאקנהיים 1982:
Emil L. Fackenheim, *The religious dimension in Hegel's thought*, Chicago 1982
פינקלקראוט 1994:
Alain Finkielkraut, *The Imaginary Jew*, trans. Kevin O'Neill & David Suchoff, Lincoln 1994
פכטר תשס"ז: שילה פכטר, **שמירת הברית: לתולדותיו של איסור הוצאת זרע לבטלה**, עבודה לשם קבלת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ז.
צוקרט 2002:
Catherine H. Zuckert, `Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy`, Robert J. Dostal (Ed.), *The Camebridge Companion to Gadamer*, Camebridge University Press 2002, pp. 201-224
קירקגור תשס"ז: סרן קירקגור, **חיל ורעדה – לירקה דיאלקטית**, תרגום: איל לוין, ירושלים תשס"ז.
קרוכמל 2010: נחמן קרוכמל, **מורה נבוכי הזמן**, ירושלים 2010.
רוזנפלד תשס"ט: ג'ני רוזנפלד, 'בין הלכה למעשה: אתיקה מינית עבור רווקים ורווקות אורתודוקסיים', **דעות** 43 (תשס"ט), עמ' 28-24.
רוזנפלד 2008:
Jennie Rosenfeld, *Talmudic Re-readings: Toward a Modern Orthodox Sexual Ethic*, dissertation, The City University of New York, 2008
רוזנצווייג תשס"ג: פרנץ רוזנצווייג, **כוכב הגאולה**, תרגום: יהושע עמיר, ירושלים תשס"ג.
רולניק 2005: ערן רולניק, פרויד יורד מצרימה, בתוך: אדוארד סעיד, **פרויד והלא אירופאי**, תל אביב 2005.
רורטי 2006: ריצ'רד רורטי, **קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות**, תרגום: אהד זהבי, תל אביב 2006.
שגיא תשנ"ו: אבי שגיא, **קירקגור: דת ואקסיסטנציה, המסע של האני**, ירושלים תשנ"ו.
שגיא תשס"ג: אבי שגיא, **אתגר השיבה אל המסורת**, תל אביב תשס"ג.
שגיא תשס"ו: אבי שגיא, **המסע היהודי-ישראלי – שאלות של זהות ושל תרבות**, ירושלים תשס"ו.
שגיא תשס"ז: אבי שגיא, **להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי**, בני ברק תשס"ז.
שגיא וזוהר 2007:
Avi Sagi and Zvi Zohar, *Transforming Identity: the ritual transition from gentile to Jew - structure and meaning*, London 2007
שיינפלד תשע"א: אלי שיינפלד, **היצר, הלב והאדם: התמודדות רוחנית ועצות למעשה**, ירושלים תשע"א.
שלג 2010: יאיר שלג, **מעברי ישן ליהודי חדש: רנסנס היהדות בחברה הישראלית**, ירושלים 2010.

שרמה 2000:
Stuart Z. Charme, 'Varieties of Authenticity in Contemporary Jewish Identity', *Jewish Social Studies*, 6 (2000), pp. 133-155
תמרי 2010: אסף תמרי, 'ערב רב', **מפתח** 2 (2010): עמ' 43-74.

borders of sanctity and the religious distinctions. These discussions demonstrate the productivity of the dialectical approach, by which the discourse is required to provide a variety of new interpretations. In addition, these discussions also demonstrate the centrality of the body in R. Zadok's concept of Jewish identity, in which the identity is embedded in the body by birth and symbolized by it, creating a complicated perspective on its symbolic borders.

The fifth chapter examines the meaning that R. Zadok ascribes to the ethnic distinction between Jews and gentiles. This topic is discussed in three ways: the first part of the chapter discusses events in which the ethnic border is breached by sexual relationship between Jews and gentiles, and examines R. Zadok's discussions of this issue; the second part discusses the way in which R. Zadok describes the possibility of conversion and its implications on the relations between the Jewish descent and the religious distinctions; the third part examines the way in which the marking of the ethnic distinction functions in R. Zadok's discussions, and points at the implications of this sharp distinction on his understanding of the complicated relationship between Jews and gentiles in their actual existence.

The sixth and last chapter is a summary, which examines the implications of the central themes in R. Zadok's concept of Jewish identity on the contemporary discourse. This comparison allows a new perspective on the relations between essentialist conceptions, fixation, and negative attitude towards the other. This chapter also examines the application of R. Zadok's concepts in a different field, by comparing them to the modern orthodox discourse on sexuality. The chapter ends in pointing at the main contributions that I find in R. Zadok's conception to the different circles of the Jewish identity discourse.

describes how the attribution of unconditioned sanctity to the Jewish descent creates a dialectical tension between the ethnic distinction and the religious distinctions, according to which the sanctity depends on religious conduct. this tension leads to the creation of new concepts of sanctity, in order to clarify the meaning of the Jewish descent.

The second part of the chapter shows how R. Zadok's focus on the meaning of the Jewish descent leads him to ascribe the collective identity features and contradictions of existentialist character, which are based in their original context on the contradiction between the individual and the society, the personal intuition and the common discourse. In this process, the contradiction between the transcending individual and the common norms is contained in the collective identity.

The third part of the chapter continues to study the meaning of this tension, And points at two directions which R. Zadok's discussion turns to: the separating approach, which places the core of the Jewish identity in an inner sphere, disconnected from the actual conduct; and the dialectical approach, in which the Jewish descent is described as a platform for an interpretation that seeks to contain the exterior, and finds new appearances of the Jewish identity in the conduct that was first understood as foreign to it. The dialectical approach, in which I see the main innovation of R. Zadok in this domain, forms a unique identity discourse: according to this approach, the Jewish identity is revealed through constant expansion of its borders, and the task of the discourse is to accompany this movement with continuing interpretation.

The fourth chapter examines the implications of the dialectical approach to the Jewish identity by studying R. Zadok's discussions about the prohibition of wasting semen. This chapter examines some of the interpretations that R. Zadok provides for the meaning of this prohibition, and connects them to the basic tensions in his concept of Jewish identity. These discussions are read as an example of the discourse which forms the meaning of this identity, by providing new interpretations to its basic concepts, especially the relation between the

Abstract

This research examines the concept of Jewish identity in the writings of R. Zadok Hakohen of lublin, in comparison to the main trends in the philosophy of identity and their expressions in the Jewish identity discourse. My goal is to create a connection between the texts written by R. Zadok and the contemporary concepts and discussions in the domain of Jewish identity, to use interpretation as a bridge over the historical and conceptual gap between these worlds, in order to show new directions that emerge from such encounter. I would like to show on the one hand that this kind of reading can allow a new and deeper understanding of R. Zadok's writings, and enrich the identity discourse with new ways of thinking on the other hand.

The research begins with two introductory chapters. The first chapter reviews the state of research of R. Zadok's writings concerning the domain of this research, and points to its relation to the new perspective that this research offers. the first chapter also describes the method of this research and the way it creates the connections between the identity discourse and the R. Zadok's writings. It also describes the complex style of R. Zadok's writing, and offers an appropriate reading method.

The second chapter presents the conceptual background with which I am approaching the study of R. Zadok's writings. This chapter reviews central trends in the philosophy of identity, and presents concepts, distinctions and questions that will be used in order to examine R. Zadok's concept. Each of these trends is described in its general philosophical context, and in its application in the Jewish identity discourse. The chapter ends with an examination of the meaning ascribed to the Jewish descent by each of these trends, in light of the central role of this concept in R. Zadok's concept.

The third chapter begins the study of R. Zadok's writings. This chapter describes the main aspects of R. Zadok's concept of Jewish identity, by examining the function of the category of descent in his writings. The first part of the chapter

5.2 The possibility of proselytizing and the determinism of descent 106
5.3 The meaning of the border: ethnicity between distinction and dialectic 111
5.3.1 Internal difference and external difference 111
5.3.2 The marking of the border and the inclusion of affinity 114
5.3.2.1 Distinct identity in a mixed world 118
5.4 Summary – body, proselytizing and the dynamics of the ethnic border 122

Chapter six: R. Zadok's identity concept and the contemporary discourse 127
6.1 The Jewish descent and the borders of identity – between essentialism and fixation 127
6.2 Jewish identity and the other 131
6.3 openness and dialectic 134
6.4 Summary – possible contributions to the Jewish identity discourse 138
6.4.1 R. Zadok's concept and the borders of the religious discourse 138
6.4.2 Jewish descent and the cultural Jewish identity discourse 139
6.4.3 R. Zadok and the productivity of essentialism 140

Bibliography

3.2.1 From the transcending individual to the transcendence embedded in the collective identity 42
3.2.2 From the sage to the floating tower – identity and transcendence 46
3.2.3 From existentialist discourse to cultural discourse 47
3.3 The internalization of the contradiction – Jewish identity between distinction and dialectic 50
3.3.1 a Floating tower – Jewish identity in 'Machshavot Harutz' section twelve 50
3.3.2 Distinction and dialectic 52
3.3.3 From detachment to a new connection – samson's hair as a symbol of Jewish identity 55
3.3.4 The movement between distinction and dialectic 59
3.3.5 From exclusion to internalization 60
3.3.6 The meaning of the border in the dialectical approach 65
3.3.7 The dialectical approach and the cultural identity concept 67
3.3.8 The Torah as an identity discourse: sins and Torah innovations 69
3.3.9 'Israel are holy' as a speculative sentence 71
Summary 73

chapter five: The Jewish body and the borders of sanctity 75
4.1 The wasting of semen and the Jewish identity 75
4.2 The wasting of semen and the borders of sanctity – main interpretations 77
4.2.1 Identity without exteriority 77
4.2.2 The return to the neutral stratum 79
4.2.3 From the neutral stratum to the correction of the sin 81
4.2.4 The dialectic of the wasting of semen 84
4.2.4.1 Identity without borders – the wasting of semen and the borders of Jewish identity 85
4.2.4.2 Exile inside the land 88
4.2.4.3 The wasting of semen and the good demons 90
4.2.4.4 The borders of identity and the borders of Torah 93
4.3 Summary – Jewish identity and the borders of the body 96

Chapter five: Jews, gentiles and proselytes 99
5.1 Gentile intercourse and the ethnic border 99
5.1.1 Gentile intercourse as a breach in the collective body 100
5.1.2 King Solomon and the struggle on the borders of identity 101

Contents

Abstract

Chapter one: The state of research and methodical introduction 1

1.1 The state of research in R. Zadok's writing concerning his Jewish identity concept 1

1.2 The research method 3

1.2.1 Merging horizons and the construction of identity 3

1.2.2 Reading R. Zadok's writings in light of the fore-conception of completeness 5

1.2.3 Reading in motion – differences and direction in the text 7

Chapter two: central trends in the philosophy of identity as an introduction to R. Zadok's concept 13

2.1 The classical identity concept 13

2.2 The Hegelian identity concept 14

2.3 The existentialist identity concept 16

2.3.1 existentialist Jewish identity 17

2.4 The cultural identity concept 19

2.4.1 The cultural identity concept between continuity and fracture 21

2.4.2 Cultural Jewish identity 22

2.5 Between Jews and Judaism – the meaning of descent in the Jewish identity discourse 23

2.5.1 The function of descent in the identity concepts 24

Chapter three: From the Jewish descent to the floating tower – the foundations of the Jewish identity concept in R. Zadok's writings 29

3.1 The dialectic of Jews and Judaism 29

3.1.1 Sanctity as physical celibacy 30

3.1.2 Sanctity as inner celibacy 32

3.1.3 Sanctity as unconscious celibacy and sanctity as distinction 33

3.1.4 Summary: the dialectic of descent 36

3.1.5 The Jewish descent and the classical identity concept 38

3.1.6 The Jewish descent and the cultural identity concept 40

3.2 Individual and collective identity 42

This work was carried out under the supervision of

Prof. Avi sagi (Hermeneutics and Cultural Studies),

Bar-Ilan University

A Floating Tower

Jewish Identity in the writings of

R. Zadok HaKohen of Lublin

Eitan Abramovitch

Interdisciplinary Studies Unit

Hermeneutics and Cultural Studies

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel March 2013