

זעקתו הכבושה של עשו מן המדרש הקדום לשלהי הזוהר

עודד ישראלי

א. פתיחה

דמותו של עשו ממלאת בספרות הקבלית בכלל ובספר הזוהר בפרט תפקיד מרכזי במיתוס של הרע. באופן מובהק ושגור מסמן עשו, בשמו או בכינויו השונים (שעיר ואדום), את צדה האפל של ההוויה התאוסופית, את הרוע והרשע הקוסמי ואת הסטרא אחרא: "דדא עשו דאיהו שעיר... בגין דאיהו חויה בישא עקים רוחא חכים לאבאשא אסטי לעילא ואסטי לתתא" (זוהר, ח"א קלח ע"ב). תרגום: שזה עשו שהוא שעיר... שהוא נחש רע עקום-רוח, חכם להרע, מסטין למעלה ומסטין למטה. ובאחת: "עשו קליפה הוה וסטרא אחרא הוה" (ח"ג קפה ע"א).¹ תרגום: עשו קליפה היה וצד אחר היה.

* ראשיתו של מאמר זה ונקודת המוצא שלו היא בתת-פרק של עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בנושא: פשט, סוד ויצירה בסבא דמשפטים שבזוהר. העבודה נכתבה בהדרכתו של פרופ' יהודה ליבס, והוגשה לסנאט האוניברסיטה העברית בשנת תשס"ג. פרופ' ליבס, ד"ר מלילה הלנר-אשד וד"ר ישראל רוזנסון קראו את הדברים והעירו הערותיהם, ועל כך תודתי נתונה להם. תרגומי המובאות (תלמוד, מדרש, זוהר) הם שלי, אלא אם צוין אחרת.

1 במקומות רבים רומז הזוהר לזיהוי של הסטרא אחרא עם עשו כשהוא מכנה אותו "סטרא דעשו", "חולקא דעשו" או "דרגא דעשו". ראו זוהר, ח"א קמד ע"א; קמה ע"ב; קס ע"א; קסו ע"א; קעא ע"א; קעב ע"ב; קעז ע"א-ע"ב; ח"ג סד ע"א; קפה ע"א; זהר חדש נד ט"א; עח ע"א; פז ע"א-ע"ב. כך לדוגמה גם בזוהר, ח"א קלח ע"ב: "בגין דעשו דאיהו סטרא דההוא חויה" (תרגום: בגלל עשו שהוא צד של אותו נחש). על "אדום" בהקשר זה, ראו זוהר, ח"א קעז ע"ב. על "שעיר" ועל "סטרא דשעיר", ראו זוהר, ח"א קעב ע"ב; ח"ב רסב ע"ב; ח"ג קצב ע"ב. לעתים זיהויו של עשו עם הסטרא אחרא גלוי אף יותר, כמו לדוגמה בח"ב רלח ע"א: "וזרח משעיר למו [דב' לג, ב] — משעיר ממש דא סמא"ל" (תרגום: משעיר ממש זה סמאל). בכמה מקומות מתקבל הרושם ש"שעיר" הוא הסמל השגור והמובן, שיאוזכר באופן חופשי מבלי להיזקק לביאור כלשהו, בעוד השימוש ב"עשו" וב"אדום" טעון מדי פעם הערת הבהרה.

במאמר זה אני מבקש לעקוב אחר שורשיו המדרשיים של הסמל הקבלי של עשו ואחר תולדותיו בספרות הזוהר. תחילה אנסה להתחקות אחר עקבותיו של המבע הסימבולי הזה בנתיבותיה של המסורת המדרשית העתיקה, שהזוהר אינו אלא החוליה האחרונה בה, ולעמוד על נסיבות הורתו ולידתו. בחלקו השני של המאמר תוצג ותידון עמדה זוהרית מאוחרת שיש בה ריאקציה רפלקסיבית מפתיעה ביותר להתגלמותו הקיצונית של הסימבול. הרוח הזוהרית, כך נלמד, אכן מנצלת את הסמל ועושה בו שימוש נרחב, אך בד בבד היא מגלה רגישות ומגיבה באופן חריף ונועז למסורת הסימבולית הזו, הקושרת את דמותו של עשו אחי יעקב עם הרוע הקוסמי והמטפיזי.

ב. דמותו הארכיטיפית של עשו במקרא ובמדרש האגדה

נקודת המוצא לדיוננו על אודות מעמדו של עשו במדרש האגדה תהיה כמובן המקרא, ובעיקר סיפור האחים התאומים שבספר בראשית, שבו נדחק עשו מן הבכורה ומהבחירה אל שולי אילן היוחסין העברי. עשו המקראי נחתם כאן בחותם האח הדחוי אשר אין לו חלק ונחלה באלוהי ישראל.² עשו הוא אבי עמלק, והוא גם אדום הנודע לשמצה בספרי הנביאים.³ האנטגוניזם של המדרש כלפי עשו — הוא אדום — עובר כחוט השני גם בכתבי הוגים ופרשני מקרא בימי הביניים, וכן בספרות הקבלה ובספר הזוהר. המסורת הבתראית הוסיפה והקדירה את דמותו של עשו כשמתחה קו בינו לבין צוררי ישראל לדורותיהם. מכאן ואילך נתפסו האדומים כאבות אבותיהם של הרומים מחריבי המקדש, ובימי הביניים זוהו עמם גם הנוצרים. מה טיבו של הזיהוי הזה? היכן, מתי ובאיזה הקשר הוא נולד? בעניין זה כבר הפכו רבים, וכולם העירו כי תחילתה של הזיקה בין אדום ובין רומי במשבר המדיני של ימי מרד בר כוכבא, ככל הנראה כתגובה לדיכוי האכזרי של המרד. ואכן, המקור המובהק הקדום ביותר שלפנינו הוא מאמרו של ר' יהודה בר אלעאי בירושלמי תענית: "תני אמר רבי יהודה כי רבי אלעאי ברוך רבי היה דורש הקול קול יעקב והידים ידי עשו [בר' כז, כב] קולו של יעקב צווח ממה שעשו לו ידיו של עשו בביתר" (ירוש', תעניות ד, ה [סח ע"ד; במהד' זוסמן, טור 733]). מכאן ואילך, ככל הנראה, פשט הזיהוי הזה ונפוץ כדבר מובן מאליו במסורת התלמודית והמדרשית.⁴

2 ראו גם מל' א, ב-ג: "אהבתי אתכם אמר ה'... הלא אח עשו ליעקב ואהב את יעקב, ואת עשו שנאתי".

3 למובאות מקראיות בגנותו של אדום, ראו להלן, סמוך להערה 22.

4 בין הביטויים הידועים לזיהוי של רומי עם אדום יש לציין את עדותו של אחד האמוראים

בשאלת פשר הזיהוי של עשו עם רומי העלו החוקרים מספר השערות.⁵ יום טוב ליפמן צונץ, ובעקבותיו גם לוי גינצבורג,⁶ סברו שמאחר שמלכות הורדוס האדומי פעלה בחסות הקיסרות הרומית, זוהתה אדומיותו כרומית, ומכאן נתגלגל העניין לזיהוי כולל בין אדום לרומי. אחרים תלו את העניין בעובדה שהטענות שהטיחו נביאי ישראל באדום תאמו להפליא את מה שהיה לבעלי המדרש כנגד רומי. גרשון כהן הקדיש לנושא זה מאמר,⁷ ובו העלה את הסברה כי הנטייה לזהות במגילת איכה רמז גם לחורבן השני הביאה את חכמי ישראל לראות באדום הנזכר בה את רומי. עוד טען כהן, כי תחושת העליונות של הרומים התנגשה במובנים רבים עם רעיון הבחירה היהודי, שלפיו עם ישראל הוא הנבחר בעמים. מכאן נולד המתח בין שני העמים, ובעיניים המדרשיות השתקף מתח זה בסיפור המאבק על הבחירה בין יעקב לעשו.

על תפיסה זו יצא לחלוק לאחרונה ישראל יעקב יובל בספרו "שני גויים בבטנך".⁸ לדעתו, הזיהוי היהודי של עשו עם רומי לא בא אלא כתשובה פולמוסית כנגד הדימוי הנוצרי הקדום לו, שלפיו יעקב מייצג את הכנסייה הנוצרית, ודווקא עשו — את עם ישראל ההיסטורי. בתגובה לכך עשתה הדרשנות היהודית שימוש מהופך באותו דימוי מנוגד, כשזיהתה את עצמה עם יעקב, וממילא את עשו עם "מלכות הרשעה" בת הזמן, היא רומי.

אלא שגם השערה זו אין בה כדי להניח את הדעת. מחד גיסא, עצם הזיהוי העתיק של העם היהודי עם יעקב הוא הרי מובן מאליו (כי הלא לכל הדעות העם הוא לכל הפחות "ישראל בבשר"), ועל כן אין כל סיבה לראות בו אפולוגטיקה דרשנית. מאידך גיסא, הזיקה בין הרומים לעשו נראית חסרת משמעות לחלוטין בהקשר של פולמוס העם הנבחר עם הנוצרים. עובדה

בירושלמי, תענית א, א (סד ע"א; במהד' זוסמן עמ' 705), כי בספרו של רבי מאיר מצאו כתוב על הפסוק "משא דומה אלי קורא משעיר" (יש' כא, יא), במקום "משא דומה" — "משא דומי", הרומז לרומי (וכך אכן מתברר מן ההקשר בסוגיית הירושלמי שם). בדומה לכך, ראו גם ספרי דברים שמג, עמ' 395: "וזרח משעיר למו [דב' לג, ב] — זו לשון רומי". ובמדרש איכה רבה ד: "שישי ושמחי בת אדום [איכה ד, כא] — זו קיסרין ורומי". גם בפרקי דרבי אליעזר (פרק לח) נדרש על אלופי אדום: "אלוף מגדיאל אלוף עירם [בר' לו, מג] — זה רומי. בתרגום המיוחס ליונתן, במ' כד, יח—יט; יש' לד, ט. מובאת המסורת שלפיה את מלכות רומא רבתי בנה צפו בן אליפז בן עשו.

5 לסקירה מקיפה של הדעות בנושא זה, ראו אמינוף, עשו ומלכות אדום, עמ' 169–181.

6 גינצבורג, אגדות היהודים, כרך שני, ו, עמ' 192, הערה 19. על דעתו של צונץ, ראו בתוך גינצבורג, שם; וכך אצל כהן, עשו, עמ' 21, הערה 7.

7 כהן, עשו, עמ' 19–48.

8 יובל, שני גויים, עמ' 29–34.

היא שגם בספרות האגדה המאוחרת יותר, בת התקופה הביזנטית, שבה כבר "המלכות הפכה למינות", לא מיד הבשילו הביטויים הסימבוליים הללו לכדי העתקת הזיהוי של אדום אל הנוצרים, ורק בימי הביניים המאוחרים יותר אנו מוצאים אותה באופן ברור.⁹ יתר על כן, בחלק מן המקורות, ובכללם גם המקור הקדום ביותר שלפנינו,¹⁰ מתייחס הכינוי "עשו" לדמות קונקרטי, היא דמותו האימתנית של אדריינוס קיסר. זאת ועוד, אחרת — בתוך שלל המקורות התלמודיים המתייחסים לרומי כאדום, קשה למצוא ולו אף מקור מובהק אחד שעניינו פולמוס הבחירה היהודי-נוצרי.¹¹ לעומת זאת, רובם של ההיגדים הללו מבקשים לחדד דווקא את תווי פניו האכזריים של הקלגס הרומי.

בחינה מדוקדקת של המקורות התלמודיים השונים בהקשריהם הספרותיים מלמדת שהכינויים עשו, אדום ושעיר, כבר באזכוריהם הראשונים, הם ארכיטיפים מדרשיים המייצגים את הרשע עלי אדמות. הקיסרות הרומית, שנקראה במקורות הללו "מלכות הרשעה" או "מלכותא חייבתא", היתה בעיני בני דור המרד ודור השמד להתגלמות הרוע והזדון, ועל כן היא זוהתה עם עשו ואדום. כך נוכל להתרשם, למשל, מן האגדה המפורסמת על מתן תורה, שבה נחשפת עמדתם הסטריאוטיפית של חכמים ביחס לכמה מן האומות, ובהן כמובן "בני עשו", הם הרומים:

כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות. תחילה הלך אצל בני עשו, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם לא תרצח [שמות כ, יב], אמרו כל עצמם של אותם האנשים ואביהם רוצח הוא שנאמר והידים ידי עשו [בר' כז, כב], ועל חרבך תחיה (ספרי דברים שמג [עמ' 395–396]).

גם תולדותיו של הזיהוי הזה מוכיחות שלפנינו ארכיטיפ כללי ולא זיהוי

9 עוד על הזיהוי של עשו עם רומי, ראו בפיוט בן התקופה הביזנטית, להלן, הערה 12.
 10 המקור הארץ ישראלי שנזכר לעיל על קול יעקב וידי עשו (ירוש', תעניות ד, ה [סח ע"ד]) מתייחס על פי ההקשר שם לטבח שביצע אדריינוס בביתר (הוא אף נזכר שם בשמו). אימיה של אותה מלחמה נרמזים בעיני מקור ארץ ישראלי אחר גם בחששו של יעקב מפני עשו: "ומתו כל הצאן — בימי אדריינוס" (בר"ר עח, יג [עמ' 933]). במקום אחר (גיטין נו ע"ב) טיטוס מחריב המקדש מכונה "רשע בן רשע בן בנו של עשו הרשע".
 11 גם משל האריסים שבספרי דברים, המובא על ידי יובל (שני גויים, עמ' 31), אינו קשור בהכרח לפולמוס הדתי הזה, למרות הזיקה הספרותית המסוימת בינו ובין משל הכרם ובין החוכרים שבמקורות הנוצריים, שעליה מצביע יובל.

זעקתו הכבושה של עשו

קונקרטי, שהרי כאמור בגלגוליו הבאים כווננו חצי המשטמה כלפי הנצרות, ומאמיניה הם שנחשבו מאז לבני עשו. אמנם אין בידינו לתאר באופן ברור את התהליך שבו הפכו גם הנוצרים להיות בני אדום, ובוודאי שלא נוכל להצביע על נקודה ברורה של מפנה כזה, גם אם סביר להניח שהתנצרותה של הקיסרות הרומית מילאה תפקיד מכריע בכך.¹² אולם עצם העתקת הסטריאוטיפ מן הנשוא הלאומי אל הדתי מאששת את הסברה כי אין מדובר כאן בתפיסה גניאולוגית של ממש, ושהשימוש בכינוי "אדום" או "עשו" נשא תמיד, בעיקרו של דבר, אופי סימבולי. כל המצר לישראל או זומם כזאת, ראוי להיות מכונה עשו ואדום, וממילא ניתן לראות בו "בן עשו".¹³

למעשה, כבר בימי הביניים ערערו חכמים על התפיסה הפונדמנטליסטית של הזיקה הישירה בין אדום לרומי. רב סעדיה גאון, בתשובותיו לחיוי הבלכי, תמה: "ולא ידעת כי הר שעיר בארץ הצבי וגם רומיים לא מעשו המה".¹⁴ וגם ר' אברהם אבן עזרא יצא בחריפות כנגד אותו זיהוי: "וישנים שלא הקיצו משנת האולת יחשבו כי אנחנו בגלות אדום ולא כן הדבר... ואומה שהגליתנו [הרומים] הוא מזרע כיתים... והיא מלכות יון בעצמה".¹⁵ פתרון מפתיע לבעיה זו — גם אם הוא דחוק — הציע הרמב"ן ב"ספר גאולה":

ודע כי אנחנו הסומכים על דעת רבותינו ז"ל חושבים כי אנו היום בגלות אדום... אבל עיקר הכוונה בזה כי האדומים הם הטועים ראשונה אחרי האיש שטען שהוא משיח וטענו עליו גם באלהות, והם באו ארץ אדום

12 מסורת הפיוט בת התקופה הביזנטית שופכת את זעמה על אדום, אך קשה מאוד למצוא בה ביטוי מפורש נגד הדת הנוצרית או נגד מאמיניה. בעניין זה, ראו רוזנסון, אדום, עמ' 62–63. יתרה מזו, דווקא באותם פיוטים מעטים שבהם ניתן לחשוף רמיזות אנטי-נוצריות, כמו למשל בפיוטו של ינאי, "האומרים לכילי שוע" (רבינוביץ, פיוטי ר' ינאי, ב, עמ' 221; וראו שם הקדמת המהדיר והערות כוכבית), או בפיוטים לפורים שקובצו על ידי יוסף יהלום ומיכאל סוקולוף בספרם "שירת בני מערבא" (ראו יהלום וסוקולוף, בני מערבא), שבהם ניתן אולי להבין את המוטיב החוזר של צליבת המן כרומז לצליבת ישו, אין אנו מוצאים את הכינוי אדום. השימוש בכינוי זה ביחס לנוצרים רווח בעיקר באשכנז במאות שלאחר מסעי הצלב (בין האזכורים הרבים נציין כאן את הפיוט הידוע "מעוז צור" בן המאה השלוש עשרה, שבו מבקש הפייטן "דחה אדמון בצל צלמון"). יש אם כן יסוד לסברה שהזיהוי של אדום עם הנצרות הוטבע סופית רק תחת נחת זרועם של הצלבנים, שקנו ביושר ובזכות את הסטריאוטיפ העתיק.

13 בדומה לכך אנו עדים לשימוש שנעשה היום בכינוי הגנאי "עמלק", שנתפס כאבי אבות צוררי ישראל (וגם היה מבני בניו של עשו). לניסוח הלכתי-אידאולוגי של התפיסה הרואה בכל צוררי ישראל את עמלק, ראו סולובייצ'יק, קול דודי, עמ' 392–393, הערה 23.

14 ספר תשובות לחיוי הבלכי לר' סעדיה גאון, סימן נג (עמ' מט).

15 פירושי התורה לר' אברהם אבן עזרא, בראשית כז, מ (עמ' פד-פה).

ופשטה טעותם עד רומה הקרובה ונתבססה שם בימי קונסטנטיין המלך על ידי רומי האדומי... והסיבה והשרש עיקר כל דבר, לכן תחשב רומי ואדום מלכות אחת אע"פ שהם אומות שונות, ועם כל זה הם קרובים ונעשה הכל עם אחד וארץ אחת בהיותם על דעה אחת.¹⁶

מכך עולה שהנצרות היא החוליה המקשרת בין אדום, שהיתה "הסיבה והשורש" לדת החדשה, לבין הקיסרות הרומית שקיבלה אותה על עצמה. אם כן, על כורחנו עלינו לומר שבעיני הרמב"ן, השאת הזיקה והיחס של אדום אל רומי הקדם-נוצרית הם רטרואקטיביים, ועל כל פנים אינם אלא עניין סימבולי או לפחות טיפולוגי.¹⁷

למעשה, אין ספק כלל שבימי הביניים לא הוחזקו הנוצרים כאדומים ממש. זיהוי כזה במשמעו הגניאולוגי ממש היה עלול לעורר בעיה הלכתית חמורה ביותר, שכן על פי המסורת ההלכתית, הנסמכת על האמור בספר דברים, גר אדומי נחשב לפסול חיתון "עד דור שלישי", אולם מעולם לא נשמע שנוצרים שנתגיירו נפסלו מלבוא בקהל.¹⁸ בעניין זה הכריע למעשה כבר הרמב"ם כאשר כתב:

כשעלה סנחריב מלך אשור בלב כל האומות ועירבם זה בזה והגלה אותם ממקומם, ואלו המצרים שבארץ מצרים עתה אנשים אחרים הם, וכן האדומים שבשדה אדום, והואיל ונתערבו ד' אומות האסורים בכל אומות העולם שהן מותרים הותר הכל, שכל הפורש מהן להתגייר חזקתו שפירש מן הרוב לפיכך כשיתגייר הגר בזמן הזה בכל מקום בין אדומי בין מצרי בין עמוני בין מואבי בין כושי בין שאר האומות אחד הזכרים ואחד הנקבות מותרין לבא בקהל מיד.¹⁹

16 ספר הגאולה לרמב"ן, שער ג (א, עמ' רפד-רפה).

17 את גישתו זו של הרמב"ן השוו למשל לדרכו של רד"ק בפירושו על עו' א, א. על הממד הטיפולוגי במשנתו של הרמב"ן, ראו פונקשטיין, רמב"ן, עמ' 35-59.

18 ואמנם כמאה השמונה עשרה באשכנז נשאל ר' יעקב עמדין "על דבר הגר שבא מארץ איטליא... אם מותר בישראלית". בתשובתו המפתיעה, חושש ר"י עמדין לאיסור תורה, וממליץ: "נראה לי שראוי לצאת ידי ספק של תורה ולמנוע מהשיא ישראלית, אלא יחזר אחר גיורת" (ר"י עמדין, שאילת יעב"ץ, א, מו), כלומר יישא גיורת בלבד. אולם עצם העובדה שאף הוא אינו חושש אלא בגר שהוא "ספק אדומי" (מאחר שהוא איטלקי במוצאו), מלמדת שהנוצרים שבקרבת ממש הוא יושב נקיים בעיניו מחשש זה.

19 משנה תורה לרמב"ם, הלכות איסורי-ביאה יב, כה (הדגשת המחבר). יש להעיר שברוב המקורות המביאים את המסורת על בלכול האומות על ידי סנחריב בהקשר לאיסורי החיתון, אין נזכרים האדומים, ובדרך כלל נזכרים רק עמון ומואב (ראו למשל משנה, ידים

זעקתו הכבושה של עשו

תפיסת יסוד הלכתית כזו, אינה רק מפקיעה את הזיקה שבין אדום לעולם הנוצרי בן המאה השתים עשרה, אלא אף שומטת את הקרקע מן הזיהוי הקדום שבין אדום לרומי לחלוטין, שהרי פועלו של סנחריב האשורי קדם זמן רב לעליית האימפריה הרומית. מתברר, אם כן, שאף בעיני הרמב"ם אין לזיהוי מדרשי זה תוקף היסטורי והלכתי.

לשאלת זיהוי הנוצרים כאדומים הקדיש ר' יצחק אברבנאל במאה השש עשרה מסה אפולוגטית רחבת יריעה בפירושו על ספר ישעיהו (פרק לה). והנה, אף שלכאורה אין אברבנאל נסוג מקביעתו הנחרצת בזכות הזיהוי האתני, לאחר שהוא מוכיח באותות ובמופתים את מהימנות המסורת כפשוטה, הוא מציע תפיסה אלטרנטיבית של טיב הזיקה הזאת:

ואמנם מפאת הדת והאמונה אומר אני שראוי היה לקרוא הנוצרים בני אדום וזרע עשו, לפי שהאומות יכנו אותם הנביאים כפי מעשיהם. הלא תראה שהנביא ישעיה קרא לבני דורו קציני סדום עם עמורה, ויחזקאל אמר כנגד ישראל זאת חטאת סדום אחותך, ולא היה ישראל אח סדום במשפחתם כי אם במעשיהם, וכבר נמצאו דמויים מתייחסים בין הרומיים וישראל כמו שהיה בין עשו ויעקב... וכבר כתב ניקולאו המפרש הגדול ספרי הקדש לנוצרים²⁰ בפירוש נבואת עובדיה שבעבור שהיה עשו שונא תמיד ליעקב נקראו כל שונאי ישראל בשם עשו ואדום, והוא האמת.²¹

המוצא הסימבוליסטי שאותו מאמץ הפרשן בפולמוסו כנגד מכחישי המסורת קולע אל המטרה, ועולה בקנה אחד עם טענתנו על אופיו הארכיטיפי של "אדום" בספרות חז"ל. אך יתרה מכך, גישה זו של ר"י אברבנאל "מותחת" את הערך הסימבולי של אדום ומוצאת לו ביטוי כבר בספרות המקראית. ואכן, עקבותיו של הארכיטיפ הזה מובילים אל תוככי המקרא עצמו. כל המצוי בנבכי הנבואה המדינית שבספרי הנביאים יודע אל נכון כי דברי החמה והזעם המוטחים באדום חורגים מעבר לתוכחות העמים האחרים מחד גיסא, ואין להם כל תימוכין בהיסטוריוגרפיה המקראית, מאידך גיסא. בין אדום לישראל שררו יחסי שכנות מתוחים, ולפעמים עוינים, אך לא במידה החורגת מן המקובל

ד, ד, ובמקבילות התלמודיות). ככל הנראה, הרמב"ם בחר להסתמך כאן על המקור היחיד שבו נזכר גם אדום בכלל ה"בלבול", כלומר על דעת רבי עקיבא, המובאת בתוספתא, קידושין ה.

20 נראה שהכוונה לניקולאוס מלירה בן המאה הארבע עשרה, שפירושו לתנ"ך נדפסו ונתפרסמו כבר במאה החמש עשרה.

21 פירוש על נביאים אחרונים לר"י אברבנאל, ישעיה לה (עמ' קעב) (ההדגשות שלי, ע"י).

והמוכר ביחסי עמים בעולם העתיק. בשום מקום אין המקרא מספק רקע היסטורי קונקרטי לנבואות הפורענות הקשות כנגד אדום. על פי גישה נכוחה זו של אברבנאל, אדום הוא מעין ארכיטיפ פנים מקראי, שהנביאים עושים בו שימוש בתוכחותיהם על העמים.²²

בכמה מן מהמקומות הללו ברור מן ההקשר שהנבואות מתייחסות לאויבי ישראל באשר הם. כך אנו מוצאים את הנביא ישעיהו קוצף על הגויים כולם: "קרבו גוים לשמע ולאמים הקשיבו, תשמע הארץ ומלאה תבל וכל צאצאיה. כי קצף לה' על כל הגוים וַחַמָּה על כל צבאם, החרימם נתנם לטבח" (יש' לד, א-ב), אך מיד בהמשך דבריו הוא גוזר ומחרים את אדום לבדה: "כי רותה בשמים חרבי, הנה על אדום תרד ועל עם חרמי למשפט" (לד, ה). במקום אחר יוצא ישעיהו לנקום לכאורה באדום: "מי זה בא מאדום, חמוץ בגדים מבצרה, זה הדור בלבושו צָעָה ברב כחו, אני מדבר בצדקה רב להושיע. מדוע אדם ללבושך ובגדיך פֶדֶרְךָ בגת. פִּנְיָה דרכתי לבדי ומעמים אין איש אתי, ואדרכם באפי וארמסם בחמתי, ויז נצחם על בגדי וכל מלבושי אגאלתי. כי יום נקם בלבי ושנת גאולי באה" (יש' סג, א-ד). אך הנה, גם כאן מתברר כי הנבואה מכוונת, למעשה, לגויים כולם: "וַאֲבוֹס עַמִּים באפי ואשכרם בחמתי ואוריד לארץ נצחם" (סג, ו). כך יש להבין גם את הפתיחה לשירת המלחמה של דבורה: "ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים" (שו' ה, ד), אף שכידוע בני שעיר לא נטלו חלק כלל במלחמתם של דבורה וברק.²³ באופן זה יש להתייחס ככל הנראה גם אל המקראות המייחסים לאדום חלק בחורבנה הראשון של ירושלים, מבלי שיש לדבר כל רמז בהיסטוריוגרפיה המקראית.²⁴

טענתנו היא אם כן כי הזיהוי של עשו עם רומי אינו קונקרטי אלא ארכיטיפי.

22 מיותר לציין שאין בדברים אלה כדי לשלול את העובדה שלעתים, גם אם מועטות, מוכח בעליל מן ההקשר המקראי כי הנבואה על אדום מכוונת כלפי אדום ההיסטורית ממש. ראו למשל עמוס י, יא; תה' פג, ז.

23 בדומה לכך, ראו גם בר' לג, ב; חב' ג, ג. עוד על אדום כציון טיפולוגי, ראו וינברג, לדמותו של עשו, עמ' 5-10.

24 עו' א, יא; א, טו; תה' קלז, ז; איכה ד, כא-כב. גם בספר עזרא החיצוני אנו מוצאים: "ואתה נדרת לבנות את המקדש אשר שרפו בני אדום כאשר נחרבה ירושלים בימי הכשדים" (עזרא החיצוני, בתוך הספרים החיצוניים, ד מה [עמ' תק"ץ-תקצ"א]). את אזכורה של אדום בתקופת החורבן או שיבת ציון, שבה אדום כבר ודאי אינה מהווה גורם משמעותי, ולמעשה כמעט אינה קיימת, אנו מוצאים גם בכתובים אלה: יר' מט, ז-כב; יח' כה, יב-יד; כה, לה; יואל ד, יט; עמוס ט, יב; עו' א; מל' א, ב-ה. וכן בדברי שמעון בן סירא נ, כו (עמ' תקכח). ראו גם ליוור, היסטוריה צבאית, עמ' 202-203.

זעקתו הכבושה של עשו

אולם טענה זו דורשת הבהרה נוספת, מתודולגית, שכן היא כרוכה במעטק דיסציפלינרי מן ההיסטורי אל הספרותי. מתברר אפוא כי למרות תרומתה הבלתי מעורערת של הפרספקטיבה ההיסטורית להבנת תהליכים דתיים, לעתים אין בה כדי לפתור את נתיבותיה של הרוח, ואת ההיגד המדרשי יש לפענח במקרים רבים בכלים ספרותיים טהורים. שורשיו של הזיהוי אדום-רומי יימצאו, על כן, לאו דווקא על רקע הנסיבות המדיניות הסוערות של התקופה, גם אם בהקשר זה נעשה בו שימוש סימבולי אקטואלי שהונצח בספרות המדרשית, אלא תחת פנס אחר, המאיר את מגמותיו של המדרש מתוך עצמו.

אלא שלאמתו של דבר, עצם הפנייה אל האפיק הספרותי מעוררת בעיות אופייניות מסוג אחר. כך למשל בענייננו נוכל להעלות את השאלה כיצד ובאיזה הקשר נתגבש השימוש של עשו ואדום כארכיטיפ של הרוע הפוליטי. איך נוכל לכלכל את העובדה שדווקא העם, אשר עליו מצווה תורת ישראל שלא לתעבו ושלא להתגרות בו ("כי אחיך הוא"!), משמש בספרות המדרשית כסמל מובהק של הרוע האנושי המתועב?

גם כאן מקלקלת הגישה ההיסטורית את השורה. יצחק היינמן, למשל, מן האבות המייסדים של חקר המדרש, סבר שהגישה הביקורתית כלפי עשו נובעת מעצם הזיהוי של עשו עם רומי. לאמור: חז"ל קראו את הפרשה קריאה טיפולוגית-היסטורית. בדמותו של עשו נשתקפה בעיניהם בבואתו של הקלגס הרומי, ובצלמו של זה נתגבש הסטריאוטיפ של עשו. שנאתם היוקדת לעשו, לפי זה, אינה אלא ביטוי לזעמם העצור והכבוש כלפי בת דמותו — הקיסרות הרומית.²⁵ ברם ההיסטוריוזציה הקיצונית של המדרש השכיחה מן הלב שלא פחות משבא המדרש להתעמת עם מציאות היסטורית, הוא בא לתרום לפרשה המקראית גופה.²⁶ כנגד תפיסה זו ושכמותה יצא חוקר אגדה אחר, יוסף היינמן, שכתב: "גם חוקרים ידועי שם נכשלו מדי פעם בכגון אלו. הם העלו סברות ופירושים אקטואליים-הסטוריים לאגדות מסוימות, שאין להם על מה לסמוך ואף אפשר להפריכם. ברם, אין מנוס מהתמודדות עם כוונותיה הסמויות מן העין של האגדה במקום שאנו חשים בקיומן... אין להתחמק איפוא מן האתגר של 'הפרשנות האקטואלית' כשיש יסוד להניח שהדברים לא נאמרו רק לפי תומם לשם הרחבת הסיפור ולמטרות פרשניות גרידא".²⁷ את פשרה של

25 היינמן, דרכי האגדה, עמ' 32–33.

26 על ההבחנה בין דרשות שיוצאות להתיר קשיים בטקסט המקראי לבין דרשות שמשרתות את המבע הקיומי בן הזמן, ראו גם ורמס, מקרא ומדרש, עמ' 59–60.

27 היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 75–76.

האגדה יש אפוא להעתיק לחפש, ככלל, בהקשר הפרשני-ספרותי, ואילו הקשרים ההיסטוריים-אקטואליים יהיו רלוונטיים להבנת האגדה רק בהימצא יסוד ברור לכך.

דומה כי אמות המידה שקבע כאן יוסף היינימן לפרשנות האקטואלית, כלשונו, אינן חלות במקרה הנדון. הזיהוי המקובל בין עשו ואדום לבין רומי אינו נרמז בתוך המדרש על יעקב ועשו אלא, אם בכלל, בעקיפי-עקיפין, ואילו הדילמה הפרשנית-מוסרית כאן, כפי שנראה להלן, היא אקוטית. על כן יש להעדיף במקרה זה את האינטרפרטציה הפרשנית של המדרש על זו ההיסטורית. באפיק זה יש גם לחפש את מקורותיו של הסטריאוטיפ שנקשר לדמותו של עשו האיש.

ג. שורשיו של הדימוי הארכיטיפי

כשאנו באים לעקוב אחר ההקשר שבו נתגבשה דמותו המדרשית של עשו, מוליכים אותנו כל החוטים אל הדיון המדרשי הטעון והמתוח בפרשת ברכותיו של יצחק. כך, למשל, לכשנבחן באופן מדויק ומקיף את דרכם של חז"ל בתוך יצירה מדרשית מגובשת ואחדותית, כמו בראשית רבה (בעיקר פרשות סה-סז), נוכל בנקל לעמוד על "מרכז העצבים" שלה. המוטיבציה המניעה את התנהלותה ואת שיחה ושיגה היא ככל הנראה ההתחבטות המוסרית הכרוכה בסיפור המורכב הזה, הרובצת עליו כעננה כבדה. על כל צעד ושעל וכמעט מכל נקודת מוצא דרשנית צפה ועולה אותה מבוכה טורדנית, ועל כן גם מעמדו של עשו האיש נגזר כאן מן האופן שבו בחרו חכמים להאיר את הפרשה הקשה הזו ולהתמודד עמה.

את חז"ל הטרידה, כמובן, שאלת השאלות של פרשת יעקב ועשו — טיבה המוסרי של נטילת הברכות בעורמה על ידי יעקב.²⁸ האם יש במעשה זה כדי להטיל רבב ביושרו של אבינו, או אולי יש להתנהלותו בפרשה הסבר והצדקה? דרכם של חכמים בנושא, גם בתוככי מדרש בראשית רבה, אינה חד-משמעית, וניתן לזהות בה צלילים שונים ואולי גם דעות שונות. ברי כי ההתלבטות הזו אינה מיוחדת לחז"ל דווקא, והיא משתקפת לא פחות אצל פרשני ימי הביניים. יתר על כן, למעשה כבר המקרא עצמו התמודד עם השאלה והציע כיוונים

28 בסקירתנו כאן אנו מתמקדים בבעיית טיבה המוסרי של נטילת הברכות ולא בשאלת תוקפה הדתי או המטפיזי של ברכה שנלקחה בגניבה, אף שגם לעניין זה נתנו חז"ל את דעתם.

זעקתו הכבושה של עשו

שונים לפתרונה. באופן כללי נוכל לסמן שלוש מגמות מקראיות-מדרשיות: המגמה השוללת את המעשה ואת עושהו, ואף מבקרת אותו בחריפות; המגמה המצמצמת או משחררת את יעקב מאחריות; והמגמה שמוצאת הצדקה למעשה על רקע דמותו השלילית של עשו וכנגדה.

הגישה השוללת באה לידי ביטוי עוד ברובד המקראי, המגולל את קורותיו ותולדות חייו של יעקב. מן המפורסמות הוא,²⁹ כי בסאגה הרחבה של תולדות חיי יעקב נרמז יותר מפעם אחת שהצרות התוכפות עליו בזו אחר זו אינן יתומות. בקשת יעקב מאלוהיו, שייתן לו "לחם לאכול ובגד ללבוש" (בר' כח, כ), משקפת את היותו חסר כול ומרמזת לשתי הפרשיות המכוננות של יחסי יעקב ועשו — האחת שבה משיג יעקב את הבכורה תמורת נזיד עדשים, והשנייה שבה הוא זוכה בברכה בזכות בגדיו. בהמשך הנדודים בחרן נופל יעקב עצמו קורבן לרמאותו של לבן, המצטדק בכך ש"לא ייעשה כן במקומנו לתת את הצעירה לפני הבכירה" (כט, כו), בסרקזם חד כתער כלפי מי שבעצמו הקדים את אחיו הבכור ונטל את בכורתו.

התקבולת שבין שתי הפרשיות שיקפה בעיני המדרש יחס של "מידה כנגד מידה". בתשובה לטרונייתו של יעקב כלפי לאה על שיתוף הפעולה שלה עם אביה — "מה רמייתא בת רמאה..." (תרגום: מה רמאית בת רמאי) — בא במדרש המענה המוחץ: "אית ספר דלית ליה תלמידים? לא כך היה צווח לך אבוך עשו ואת עני ליה?" כלומר יש סופר שאין לו תלמידים? לא כך היה קורא לך אביך עשו, ואתה עונה לו? (בר"ר ע, יט [עמ' 818–819]). אין ספק שבעיני חכמים התחזותה של לאה לרחל נתגלגלה ליעקב כנגד התחזותו שלו לעשו אחיו. גם המישוש של לבן בכליו של יעקב עשוי להתקשר לעמידתו שלו לפני יצחק — "וימושהו... ולא הכירו" (בר' כז, כב–כג). אולי גם שעיר העזים המבשר ליעקב (ושוב במרמה) כי "טרוף טורף יוסף" (לז, לג) גומל ליעקב על עטיית עורות גדיי העזים לידיו למען תהיינה שעירות כידי עשו.³⁰ ואולי יותר מכול, בפגישתו הטעונה של יעקב עם עשו בשובו לארץ כנען, בעצם התנהלותו מכחיש יעקב את הברכה שירש בעורמה מאחיו, ובניגוד מוחלט לברכה "וישתחו לך בני אמך" (כז, כט) הוא משפיל עצמו בפני עשו — מכנהו "אדוני" (ואת עצמו "עבדך"), משתחוה לו שבע פעמים ומפציר בו ליטול את

29 לסקירה מקיפה של ביטויי הביקורת הרמוזה במקרא על מעשה זה, ראו גרסיאל, סיפורי יעקב ועשו, עמ' 63–79.

30 בהקשר זה ראו הודאתו המדרשית של יעקב בבראשית רבה: "אם כן אפוא זאת עשו קחו מזמרת הארץ — תאמר אותה חרדה שהחרדתי את אבא — ויאמר מי אפוא — היא שנודעו עלי כאן" (צא, יא [עמ' 1135]).

מנחתו. גם בפרשת גניבת הברכות גופה נאלצת רבקה, יוזמת התרמית, להיפרד מבנה האהוב לעולמים, וגם בכך ניתן לראות מידה שכנגד. אולם מעבר לכל זאת, משדר המספר המקראי אמפתיה עמוקה לכאבם של שני המרומים בסיפור — יצחק ועשו: "ויחרד יצחק חרדה גדולה עד מאד" (כז, לג); "ויצעק צעקה גדולה ומרה עד מאד" (כז, לד). זעקתו הפגועה של עשו נקלטה היטב בחושיו המחודדים של המדרש, והוא סיכם את הפרשה באופן בוטה ונוקב: "זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו דכתיב כשמוע עשו את דברי אביו ויזעק זעקה, והיכן נפרע לו בשושן הבירה שנאמר ויזעק זעקה גדולה ומרה עד מאד" (בר"ר סז, ד [עמ' 758]).

כאמור, כיוון אחר של התמודדות בא לידי ביטוי בצמצום חלקו ואחריותו של יעקב למעשה הרמייה. גם למגמה זו, שכפי שנראה להלן מבשילה במדרש, שורשים עמוקים בפשטי המקראות. התיאור המקראי מציב את רבקה האם במוקד ההתרחשות הדרמטית. היא זו המושכת בחוטים, ויעקב לאורך כל הפרשה אינו אלא שותף פסיבי. אף בפרק שבו הוא נדרש לעשות מעשה, חופפת עליו דמותה ורוחה של אמו, ובעיקר רצונה ומצוותה.³¹ כשם שעשו מסור לאביו, כך יעקב עושה את מעשהו מתוך נאמנות ומסירות לדברה של אמו, וגם כאן מיטיב המדרש לחדד את הדברים תוך שהוא חודר אל נבכי נפשו של יעקב ומתאר את התחבטותו והתייסרותו הפנימית בעת ביצוע מצוות אמו, כשהוא "אנוס וכפוף ובוכה" (בר"ר סה, טו [עמ' 727]). יעקב האיש נותר בעיני חכמים תם וישר, ששמו ישורון יאה לו.³²

יתרה מזו, בעיניהם של בעלי המדרש, מעשה הרמייה האמור לא היה יכול לצלוח אלמלא זכה גם לסייעתא דשמיא של ממש ולגושפנקה של ההשגחה העליונה. ואכן, באופן שאינו מנוכר לחלוטין לפשט, תשובתו הכאוכה של יצחק

31 בספר היובלים מתגייס גם אברהם הסב לטובת יעקב, כשהוא מצווה על רבקה: "בתי שמרי את בני את יעקב כי הוא יהיה תחתי בארץ לברכה בבני אדם ולכל זרע שם לתהלה; כי ידעתי כי בו יבחר ה' לו לעם סגולה מכל העמים אשר על פני האדמה" (היובלים יט, יז—יח [עמ' רס]).

32 על השם ישורון ראו הערך "ישורון", האנציקלופדיה המקראית, ג, טורים 937–938; ייתכן שגם את השם ישראל יש לדרוש ברוח זו. מסיבה זו מאנו גם המתרגמים לפשוטה של עדות יצחק "בא אחיך במרמה", ותרגמו "בחכמה" או "בחכמת תורתו", ראו אונקלוס והתרגומים הארץ ישראלים על בראשית כז, לה). למגמה זו יש לשייך גם את דברי המדרש על דבריו של יעקב בעיצומה של הדרמה, "אנכי עשו בכורך" (בר' כז, יט), כמכוונים לומר: "אנכי לקבל עשרת הדברות, אבל עשו בכורך" (בר"ר סה, יח [עמ' 730]). ראו, בשינוי מה, גם את דברי רש"י על הפסוק וגם את ביקורתו החריפה של ראב"ע בפירושו על אתר.

זעקתו הכבושה של עשו

לעשו נדרשת כאן כהשלמה וכעדות לתקפותה של ברכת יעקב מן השמים: "אמר רבי אלעזר: אין קיום הגט אלא בחותמיו, שלא תאמר, אילולא שרימה יעקב אבינו באביו לא נטל את הברכות, תלמוד לומר: גם ברוך יהיה [בר' כז, לג]" (בר"ר סז, ג [עמ' 755-756]).³³ ולא רק כמפטיר בדיעבד, אלא אף מלכתחילה, היה הקב"ה שותף למעשה: "בשעה שאמר יצחק אל יעקב גשה אלי ואמשך בני [בר' כז, כא] נשפכו מים על שוקיו והיה לבו רפה כשעוה וזימן לו הקב"ה שני מלאכים אחד מימינו ואחד משמאלו והיו אוחזין אותו במרפקו" (בר"ר סה, יט [עמ' 732-733]).³⁴ במקום אחר, בסמוך לו, חושף המדרש את חותם ידו של האל כבר בעילתה הראשונה של העלילה: "למה כהו עיני יצחק, כדי שיבוא יעקב ליטול את הברכות" (שם). למעשה, ברור שגם בזאת כבר התווה המקרא את המגמה, שהלא עוד בטרם נולדו השניים, נמסרה נבואת הדבר לרבקה ההולכת לדרוש את ה': "ושני לאומים ממעיך יפרדו... ורב יעבוד צעיר" (בר' כה, כג), ומכאן שמעשהו של יעקב אינו אלא הגשמה של אותו חזון עתיק. נמצא שאין לראות במעשה זה שיבוש וסיכול של ההיסטוריה המשפחתית על פי יצחק, אלא אדרבה הטייתה והשבתה אל האפיק הקבוע והידוע מראש.

אף שאין לפקפק בשתי המגמות שהוצגו עד כה, דומה כי בעיני חז"ל הטיעון החשוב ביותר והמכריע לזכותו של יעקב קשור לאישיותו השלילית והנתעבת של עשו. גם גישה זו רוחשת ומבצבצת מבין השיטין של הסיפור המקראי. תחילה מוצגות דמויותיהם הבוגרות של שני האחים באפיון הידוע: "ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם יושב אוהלים" (בר' כה, כז). אם אמנם, כפי שנראה, אפיון ניגודי לפנינו, אזי יהא מה שיהא פירושו של הביטוי הקשה שלהלן, "כי ציד בפיו" (כה, כח), הרי זה ניגודו של התם, ועל כורחנו יידרש מכאן עשו לגנאי.³⁵ בפרשת מכירת הברכות מתחדדים עוד תווי

33 במקום אחר אף זיהו חז"ל הודאה של בעל הדין עצמו על הברכות, כשהוא אומר לאחיו: "אחי יהא לך אשר לך" (בר"ר עח, יא [עמ' 930]).

34 בדומה לכך אנו מוצאים בתנחומא כי מלאך אלהים עיכב את עשו בשדה עד שיושלם מעשה הרמייה של יעקב (תנחומא, תולדות יא). מגמה זו מפורשת בספר היובלים: "ולא הכירו יצחק כי מן השמים היתה שומה להעכיר את רוחו" (כו, יח [עמ' רעג]). וראו עוד שם יט, כו-כט (עמ' רסא); כב, י-ל (עמ' רסה-רסו).

35 אונקלוס פירש: "ארי מצידיה הוה אכיל", כלומר כי מצידו הוא אוכל, ובדרך זו הלכו גם רש"י ורשב"ם, אלא שעל פי זה הביטוי חסר (היה צריך להיות: "כי ציד הוא נותן בפיו", או כיוצא בזה). דומה שבנקודה זו קלע כאן דווקא המדרש לפשוטו, שלפיו מכוון הכתוב לומר שעשו היה צד את אביו בפיו. שימוש דומה במטפורה זו מצאנו במשלי: "כי בעד אשה זונה ועד ככר לחם ואשת איש נפש יקרה תצוד" (ו, כו). וראו גם פירושו של אבן עזרא על בראשית כה, כז (עמ' עט) על "איש יודע ציד": "לעולם מלא מרמות,

האופי שלו כאיש גס רוח ונהנתן, שכל מאווייו נתונים לסיפוק הדחפים והצרכים הגשמיים: "ויאכל וישת ויקם וילך ויבז עשו את הבכורה" (כה, לד). מידותיו הרעות באות לידי ביטוי גם בעניין נשותיו החייתיות, אשר הן "רעות בעיני הוריו" (כו, לד-לה), וגם כאשר הוא מתעשת לנוכח הסתייגות הוריו ולוקח לו את בת ישמעאל, מדגיש הכתוב כי לקחה "על נשיו" (כח, ט), היינו בתוספת.³⁶ ולבסוף, שאיפתו לנקם קיצוני עד כדי רצח — "יעברו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי" (כז, מא) — חושפת טפח נוסף, אפל, מאישיותו שלוחת הרסן של עשו.

על יסוד הדברים הללו הלכה והעמיקה בספרות התלמודית-מדרשית הטינה לעשו, והוא תפס את מקום הנוכל הערמומי. עשו צד את אביו בלשונו, תוך שהוא מעמיד פני חסיד כשהוא שואל "כיצד מעשרין את המלח",³⁷ ובפי דרשן אחר הוא "צד את הבירות"³⁸ — כולן. ברי כי אם אכן נוכל לפנינו, ואם גם את לבו של אביו הוא כבש בכחש, נמצא שרמאותו של יעקב אינה אלא תקנה. לאמור, את מה שעיוות עשו בתרמיתו, בא יעקב לשקם בעורמתו המתקנת. לאמת המידה הזאת בהליכותיו של יעקב רומזת גם האגדה התלמודית בדו-שיח הנוקב בין יעקב לרחל על אודות האתיקה של הרמאות:

אמר לה: מינסבא לי? אמרה ליה: אין. מיהו, אבא רמאה הוא, ולא יכלת ליה. — אמר לה: אחיו אנא ברמאות. — אמרה ליה: ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמיותא? — אמר לה: אין, עם נבר תתבר ועם עקש תתפל [שמ"ב כב, כז] (מגילה יג ע"ב).

תרגום: אמר לה: תינשאי לי? אמרה לו: כן. אבל אבא רמאי הוא, ולא תוכל לו. — אמר לה: אחיו אני ברמאות. — אמרה לו: וכי מותר

כי רוב החיות בדרך מרמה יתפשו", ולפיכך ברור ומוכן הניגוד שבין "איש תם" ל"איש יודע ציד", היינו רמאי. גם בספר היובלים מוצגים האחים בניגודיות דומה: "ויהי יעקב איש תם וישר ועשו גאה איש שדה... ויגדלו הנערים וילמד יעקב ספר ועשו לא למד כי איש שדה הוא וציד וילמד קרב וכל מעשיו גאווה" (יט, יג [עמ' רס]). מעניין שיוספוס פלאביוס, ב"קדמוניות היהודים" (ספר ראשון יח, א) שותק לגמרי בעניין זה ואינו מציג את עשו כדמות שלילית, לא כאן ולא בהמשך העלילה.

36 נראה שלכך רמז גם רש"י כאשר העיר על אתר: "הוסיף רשעה על רשעותו". על פי תפיסת הבחירה של ספר בראשית, בהתקשרותו עם בית ישמעאל דחה עשו את עצמו עוד.

37 בר"ר סג, י (עמ' 693). גרסה מעט שונה, ראו בפסיקתא דרב כהנא, "וזאת הברכה", א (עמ' 447).

38 בר"ר, שם.

זעקתו הכבושה של עשו

לצדיקים להרבות ברמאות? — אמר לה: כן, עם נבר תתבר ועם עקש תתפל [שמ"ב כב, כז].³⁹

תכנותו ונכלוליותו של עשו משתקפות בעיני המדרש גם בפרשיות הבאות המגוללות את מערכת היחסים הסבוכה והבלתי פתורה בין שני האחים. גם בגילויי האחוה המרגשים בפגישתם היה מי שראה כסות של צביעות ורמייה: "ויכחשו אויביך לך [דב' לג, כט] — בשעת טובתם של ישראל אומות העולם מכחשים להם ועושים אותם כאילו הם אחים, וכן עשו אמר ליעקב יש לי רב אחי, יהי לך אשר לך [בר' לג, ט]" (ספרי דברים שנו [עמ' 424]).⁴⁰ אף בנשיקתו של עשו היו שלא האמינו עד שאמרו שבאמת לא בא לנשקו אלא לנשכו (בר"ר עח, ט [עמ' 927]). ועד אחרית הימים מגעת צביעותו של עשו — "עתיד עשו הרשע לעטוף טליתו ולישב עם הצדיקים בגן עדן לעתיד לבא, והקב"ה גוררו ומוציאו משם" (ירוש', נדרים ג, ח [לח ע"א]).

מכאן ואילך ביקשה האגדה לחדד עוד את אופיו הנתעב של האיש, והיא מייחסת לו דימויי זדון של בן-בליעל תוך שהיא נסמכת כדרכה על אסמכתות מקראיות, בעיקר פרקי הבכורה והברכה שבפרשת תולדות.⁴¹ אדמוניותו של עשו (מלידה!) נקשרה על נקלה אל תכונתו כשופך דמים: "ויצא הראשון אדמוני [בר' כה, כה] — אמר ר' אבא בר כהנא: כולו שופך דמים" (בר"ר סג ח [עמ' 688]).⁴² כמוה גם ברכתו של יצחק, "על חרבך תחיה" (בר' כז, מ), נדרשה כאמנות מלחמה.⁴³

מעתה גם עוונות נוספים יוחסו לאיש, אף שלא לו אין כלל במה להיתלות. האמורא רבי יוחנן, למשל, אומר: "חמש עבירות עבר אותו רשע באותו היום: בא על נערה מאורסה, והרג את הנפש, וכפר בעיקר, וכפר בתחיית המתים,⁴⁴ ושט את הבכורה" (ב"ב טז ע"ב). עוד יודע המדרש כי כל ארבעים שנה היה "צד נשי אנשים ומענה אותן" (בר"ר סה, א [עמ' 713]), ועל פירוט ייחוסם

39 מוטיב הרמאי המרומה היה מוכר כבר בספרות היוונית הקדומה, ראו הלוי, פרשיות באגדה, עמ' 141–142. וראו עוד תנחומא תולדות, יא: "אתה הלכת לצוד ואתה נוצדת".

40 ראו עוד ספרי דברים, שכב (עמ' 371).

41 ביטויים קיצוניים במיוחד כנגד עשו מצויים במסורת הפיוט הארץ ישראלית בת התקופה הביזנטית. על כך, ראו רוזנסון, אדום, עמ' 45–75.

42 נראה שהדרשה האסוציאטיבית הזו מפרנסת את עצמה גם מן ההקשר הלשוני הקרוב של הנזיד "האדום האדום", ומן הכינוי הנגזר ממנו — "על כן קרא שמו אדום".

43 מכילתא דר' ישמעאל, ויהי בשלח, ב (עמ' 93); ואכן בערבית "חרב" היא מלחמה.

44 על כפירתו של עשו בתחיית המתים ראו בר"ר סג, יד, עמ' 699; ותרגום יונתן על בראשית כה, כט.

של בני עשו הוא דורש: "בא להודיע ניוולך... שהן בני זימה" (תנחומא, וישב א). ולא נחה דעתו עד שייחס לו את שלוש העבירות החמורות ביותר: "אמר הקב"ה כך הבטחתי את אברהם ואמרתי לו ואתה תבא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה זו היא שיבה טובה יהא רואה את בן בנו עובד עבודה זרה⁴⁵ ומגלה עריות ושופך דמים, מוטב לו שיפטר בשלום" (בר"ר סג, יב [עמ' 695]).⁴⁶ התיעוב ושאט הנפש שחשו חכמים כלפי עשו זה באים לידי ביטוי יוקד בכינוי "עשו רשיעא" או "עשו הרשע" השגור בפיהם בבואם להזכיר את שמו.⁴⁷ גם "המלכות" — היא מלכות רומי — זכתה בכינוי דומה, ובדרך כלל נמצאנה כ"מלכות הרשעה" או "מלכות חייבת" או "חייבתא".⁴⁸

ד. עשו ואדום בספר הזוהר

בספר הזוהר, שמהרבה בחינות הוא המשכה של הספרות המדרשית הקלסית, ניכרת התרוצצות דומה בין דרכי ההתמודדות השונות עם השאלה של רמיית יעקב.⁴⁹ אלא שבמחוזות הזוהריים הללו תופחת דמותו האנטיפתית של עשו

45 עוד על עשו כעובד עבודה זרה, ראו למשל ויקרא רבה: "עשו על ידי שעבד אלהות הרבה..." (ד, ו [עמ' צג]). כיוצא בזה דימו חז"ל את יעקב ואת עשו להדס ועצבונית, שבבגרותם הולכים ומתבכנים זה מזה, וכך "לאחר י"ג שנה זה הולך לבתי מדרשות וזה הולך לבתי עבודה זרה" (בר"ר סג, ט [עמ' 692–693]). למעשה, על פי המדרש עוד מן הבטן מפרסם עשו לצאת לבתי עבודה זרה (על המשמעות מרחיקת הלכת שעשויה להיות לתפיסה זו, ראו להלן, סעיפים ד, ה).

46 גם המסורת הנוצרית שרטטה את דיוקנו של עשו כנואף וכמחלל שם שמים, ראו למשל האיגרת אל העברים יב, 16–17.

47 למעלה ממאתיים פעם נזכר הכינוי "עשו הרשע" בספרות התלמודית ובספרות המדרשית הקדומה, ועוד כהנה וכהנה נזכר בהן הביטוי "עשו רשיעא".

48 על הכינויים הללו ועל הופעותיהם השונות, ראו הר, השלטון הרומי, עמ' 132–135. בהקשר זה יש להעיר שבמספר מקומות חז"ל מדגישים דווקא את זכותו של עשו, בעיקר כמכבד את אביו. על כך, ראו היינמן, דרכי האגדה, עמ' 33; אמינוף, עשו ומלכות אדום, עמ' 93–97; רוזנסון, אדום, עמ' 71–73.

49 מובן שגם את הפתרונות המסורתיים שהוצגו למעלה מעצב הזוהר בדרכו הייחודית, ואף נוסך בהם לעתים נופך רדיקלי. כך, למשל, אם המדרש הקדום מצביע על הזיקה בין זעקתו של עשו לזעקתו של מרדכי בשושן הבירה, הרי בדרשה החותמת את פרשת תולדות (ח"א קמו ע"ב), בסיומו של דיון בין בני החבורה בבעיית הפער שבין הברכות שזכה בהן יעקב לגורלו ההיסטורי, עושה ר' ייסא סבא שימוש מפתיע בדברים הללו כאשר הוא תולה את הגלות כולה ואת השעבוד ההיסטורי לבני אדום בזכויותיו ובדמעותיו של עשו: "כך עשו, שהוא יקרא דאוקיר ליה לאבוי אוריך ליה כל הני זמנין די שלוט בעלמא" (תרגום: כך עשו, אותו כבוד שכיבד את אביו האריך לו כל אותם זמנים שישלוט בעולם). עשו, לפי זה, בדין ובזכות משהה ומעכב את קיום הברכה, ולא זו בלבד אלא שברכה

זעקתו הכבושה של עשו

לממדים שונים לגמרי. הדמוניזציה של עשו באה כאן לידי ביטוי קוסמי ומיתי, ומעתה הוא אינו מסמל רק את מלכות הרשע ואת הרוע כגורם אנתרופולוגי-תרבותי, אלא הוא הסטרא אחרא בכבודו ובעצמו.⁵⁰ כפי שכבר צוין, עשו, על שני כינוייו — אדום ובעיקר שעיר, הוא מן הסמלים השגורים ביותר של הסטרא אחרא בספר הזוהר. הזוהר מנצל את ההקשרים השונים של האזכורים הללו על מנת למצות את כל מה שיש לו לומר בעניינו של הרע. כך רומז "אדום" לצבע האדום ולמאדים, שגם הם מסמליו המובהקים של סמאל, ואילו השם "שעיר" מזכיר את השעיר המשתלח⁵¹ ואת שעירי ראש חודש, התופסים גם הם מקום בתוך השדה הסימבולי של הרע. מכאן עשה הסמל הזה את דרכו באופן טבעי אל קבלת האר"י, אל הספרות השבתאית ואל תוך נפתולי הדרשנות החסידית. הזוהר אפוא אוחז בדרכם הסימבולית של חז"ל, אך מטעין אותה במשמעות מטפיזית עליונה, השאובה מתוך עולמו הרוחני הייחודי.

המעבר מן הסימבולי אל המיתי משתקף במקביל גם בגלגוליו ובמעמדו של סמאל. בעוד בספרות ההיכלות והמרכבה, שהיא ככל הנראה ערש הולדתו, הוא נזכר תמיד כשרו של עשו כשהוא מובחן בעליל מן השטן, הרי בספרות התלמודית ובמדרש הקדום, בצד אזכוריו כשרו של עשו או של רומי, הוא מופיע גם כסתם מלאך רע, בלא זיקה כלשהי לעשו.⁵² במדרש המאוחר הוא מכונה "ראש כל השטנים",⁵³ ובפרקי דר' אליעזר הוא המניע את גלגלי הרע בעולם.⁵⁴

בכתבי הרמב"ן אנו מוצאים לראשונה את גילומו המיתי של סמאל אשר — "מאצילות כחו יבא חורב ושממון כי הוא העילה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן, והכלל נפש לגלגל

זו לא תתקיים עד שישוכו אף ישראל לקב"ה בבכייה ובדמעות. כיוצא בזה גם בח"ב יב ע"ב: "פורקנא דישראל לא תליא אלא בבכי... אותו בכי דבכה עשו ואינון דמעין אחיתו לישראל בגלותיה. כיון דיכלון אינון דמעין בבכיה דישראל יפקון מגלותיה, הה"ד בבכי יבואו ובתחנונים אובילים" (תרגום: גאולת ישראל לא תלויה אלא בבכי... אותו בכי שבכה עשו ואלה הדמעות הורידו את ישראל לגלותם. כיוון שיכלו אותן דמעות בבכייה של ישראל יצאו מגלותם. זהו שכתוב בבכי יבואו ובתחנונים אובילים).

50 יש להעיר שהשימוש הסימבולי הזה מצוי כבר בקבלה הקדם-זוהרית. ראו למשל פירוש הרמב"ן לתורה, וי' טז ח; וכן מאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן, עמ' צא. בזוהר, על כל פנים, בא הדבר לידי ביטוי ספרותי רחב ומגוון יותר.

51 ראו למשל ח"א סה ע"א; קלח ע"ב.

52 ראו בבלי, סוטה י ע"ב; בר"ר נו, ד (עמ' 598–599). יש לציין שבאבות דר' נתן מזוהה סמאל עם מלאך המוות. ראו אבות דרבי נתן, נוסח א, הוספה ב, פרק ד.

53 ראו דברים רבה יא.

54 ראו למשל פרקי דרבי אליעזר מד, מה.

מאדים, וחלקו מן האומות הוא עשו שהוא עם היורש החרב והמלחמות, ומן הבהמות השעירים והעזים, ובחלקו עוד השדים הנקראים מזיקין בלשון רבותינו⁵⁵. באחת: הדמוניזציה של עשו הביאה גם לתמורה בעניינו ומקומו של סמאל שרו, אשר נתלכד עם דמות השטן והיה בספרות הקבלית לשורש ולסיבת הרעות כולן.

אולם למרות האמור עד כה, נראה כי המתווה הליניארי המהוקצע של גלגולי הדמות מן הריאלי דרך הסימבולי-ארכיטיפי אל המיתי הוא פשטני מדי, משום שגם אם מעמדו הדמוני של עשו מבשיל רק בספרות הקבלית בת ימי הביניים, שורשיו מצויים, לדעתי, כבר בספרות המדרשית של חז"ל. הד ברור לכך מצוי, למשל, בדרשת בראשית רבה על פרשת הבריאה: "ויקרא אלהים לאור יום [בר' א, ה] — זה יעקב, ולחשך קרא לילה [א, ה] — זה עשו" (בר"ר ב, ג [עמ' 16]). לאמור: היום הנברא מרמז ליעקב, ואילו עשו מזוהה כאן עם לילו של עולם.⁵⁶

במקומות אחרים בספרות המדרשית הקדומה אנו מוצאים את הרוע כתכונה סובסטנטיבית באישיותו של עשו האיש, ובאופן קיצוני. כך, למשל, האוריינטציה המדרשית ביחס לסיפור לידתם של השניים היא בעלת אופי דטרמיניסטי נוקשה. כבר מן הבטן מתבחנים זוג התאומים בתכונותיהם המנוגדות, שבעיני המדרש הן מולדות: יעקב מפרכס לצאת אל בתי כנסיות ובתי מדרשות, ואילו עשו משתוקק אל פתחי עבודה זרה.⁵⁷ ועם שהוא יוצא ממעי אמו הוא פוגע בה כדי שלא תלד עוד: "ומה חטא שחטא על אמו... עם כשהוא יוצא ממעי אמו חתך מטרין שלה שלא תלד" (פסיקתא דרב כהנא ג). מאלפת ביותר הדרך שבה בוחן המדרש הארץ ישראלי את תיאור התבגרותם של השניים: "ויגדלו הנערים [בר' כה, כז], רבי לוי אמר משל להדס ועצבונית שהיו גדילים זה על גבי זה וכיון שהגדילו והפריחו זה נותן ריחו וזה חוחו כך כל י"ג שנה שניהם הולכים לבית הספר ושניהם באים מבית הספר, לאחר י"ג שנה זה היה הולך לבתי מדרשות וזה היה הולך לבתי עבודת כוכבים" (בר"ר סג, ט [עמ' 692-693]). כאן ניכר המאמץ להקדים את שורשי ההבדל הניגודי ביניהם אל קדם-הקיום, וכך גם בדרשה הסמוכה שם, שמגמתה גלויה, חשופה ומפורשת:

55 פירוש על התורה לרמב"ן, ויקרא טז, ח (עמ' פח-צא). על גלגוליו של סמאל, ראו דן, סמאל, עמ' 257-276.

56 נראה שהדברים מכוונים כאן ליעקב ועשו במובן הפרסונלי ממש, שכן הדרשה הבאה שם דורשת אותו פסוק על "אומות העולם".

57 בר"ר סג, ו (עמ' 682-683).

זעקתו הכבושה של עשו

ויתרוצצו הבנים וגו' [בר' כה, כב] ר' יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן אמר זה רץ להרוג את זה וזה רץ להרוג את זה, ר' שמעון בן לקיש אמר זה מתיר ציוויו שלזה וזה מתיר ציוויו שלזה, ר' ברכיה אמר משם ר' לוי: שלא תאמר משיצא ממעי אמו נזדווג לו אלא עד שהוא במעי אמו זירתיה מתיחה לקיבליה [הזרת שלו מתוחה כלפיו] הדא הוא דכתיב [זהו שכתוב] זורו רשעים מרחם וגו' [תה' נח, ד] (בר"ר סג, ו [עמ' 682–683]).

מכאן שרשעותו של עשו, כמו חסידותו של יעקב, ולא פחות מהן התחרות, הטינה והאיבה שביניהם, אינן תולדה של טיפוח חינוכי או של השפעה סביבתית, אלא הן תכונות מולדות, בדיוק כמו ריחו של ההדס או חוחה של העצבונית, שגם בטרם הוכרו והובחנו זה מזה, הריהם שונים במהותם. לכן, כשבא יעקב לאביו לקבל את הברכות, נכנס עמו ריח גן עדן, ואת עשו, מנגד, מלווה ריח הגיהנום: "בשעה שנכנס עשו נכנסה גיהנום עמו... התחילו כותלי הבית מרתיחין" (בר"ר סז, ב [עמ' 753]). במקום אחר נדרש השם עשו לאמור: "הא שוא שבראתי בעולמי" (בר"ר סג, ח [עמ' 692]) — זה שוא שבראתי בעולמי — ואותו מדרש בסמוך מעטר אותו בכינוי המפוקפק "גבר שידין" — איש שדים.⁵⁸ לאור כל זאת אין תמה באותה "הלכה" שמובאת בשם ר' שמעון בן יוחאי: "הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב" (ספרי במדבר סט [עמ' 65]), המתייחסת אמנם לאיבה שבין עשו האיש ויעקב אחיו, אך מפקיעה אותה מן ההקשר ההיסטורי-ביוגרפי אל הממד המטפיזי.⁵⁹ הדימוי הדמוני של עשו משתקף גם בהתגלמות הלאומית שלו, היא אדום:

ואמר רבי יצחק: מאי דכתיב [מהו שכתוב] אל תתן ה' מאויי רשע זממו אל תפק ירמו סלה [תה' קמ, ט]. אמר יעקב לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, אל תתן לעשו הרשע תאות לבו. זממו אל תפק — זו גרממיה של אדום, שאלמלי הן יוצאין מחריבין כל העולם כולו (מגילה ו ע"א).⁶⁰

58 ייתכן שדימוי הדמוני של אדום נרמז גם במדרש אסתר רבה: "ונשכו הנחש [עמוס ה, יט] — זו אדום שנאמר קולה כנחש ילך [יר' מו, כב]" (אסתר רבה, פתיחתא, ה). אולם בהקשר הרחב שם, במסגרת הדרשה על בעלי החיים שבפסוק כמכוונים בהתאמה לאימפריות ההיסטוריות, המשמע הזה מוטל בספק.

59 על הגרסאות השונות של מאמר זה, ראו שוחטמן, הלכה שאינה הלכה. לעומת זאת, ראו רוזנסון, הלכה. על פי האמור אצל רוזנסון ייתכן שהנוסחה המקורית היא "והלא עשו שונא ליעקב", ואת ה"הלכה" הביא לראשונה אולי רק רש"י בפירושו לבראשית לג, ד.

60 בהקשר זה יש לציין גם את ה"נוסחה" המטפיזית: "קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם

גרממיא, במאבקה העיקש בממלכה הרומית, מתישה את כוחה וכולמת את הפוטנציאל ההרסני של התפרצות הרשע הקטסטרופלית. דומה אם כן, שמה שספר הזוהר פורש לפנינו כשמלה, למעשה זרוע — כמו במקרים אחרים — עמוק בתוך המדרש הקלסי, גם אם באופן אינטואיטיבי.⁶¹

השימוש הסימבולי הזה בדמותו של עשו מתאים ומשתלב בתפיסת הרע בספר הזוהר ובקבלה בכלל. קדימותו של עשו ליעקב בעת לידתם עשויה לשקף היטב את מקומו של הרע בתהליך האצילות, שכן התבררות הפסולת הרעה מתוך הטוב היא תנאי מקדים לאצילות העולמות כמתואר בזוהר (ח"ב רנד ע"ב): בראשית האצילות בטש והיכה ניצוץ חזק ("בוצינא דקרדינותא") ב"מחשבה" האלוהית, הוציא ממנה ניצוצות וכך ברר את הפסולת מתוכה.⁶²

רעיון יסוד זה משתקף בדרשנות הזוהרית במוטיב של דחיית הבכור בספר בראשית, והוא גם עומד ברקע הדרשה הידועה על מות מלכי אדום:

תא חזי, ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום [בר' לו, לא], בארץ בסטרא דדרגא דיליה דאיהו דרגא דעשו דכתיב עשו הוא אדום וכלהו קאתו מסטרא דרוח מסאבא, לפני מלך מלך לבני ישראל, בגין דאינון דרגין דקיימין בי תרעי לתתא קדמאי ובגין כך אמר יעקב יעבר נא אדני לפני עבדו, בגין דרגין דיליה קדמאין אינון לאעלא ובגין כך לפני

חרבו שתיהן אל תאמן, ישבו שתיהן אל תאמן, חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי תאמן, שנאמר אמלאה החרבה (יח' כו, ב), אם מליאה זו חרבה זו, אם מליאה זו חרבה זו" (מגילה ו ע"א). משמעות יתרה לענייננו יש להערתו של רב נחמן בר יצחק על כך, ולאסמכתא שהוא מציע לעניין: "רב נחמן בר יצחק אמר מהכא: ולאם מלאם יאמץ [בר' כה, כג]" (מגילה, שם). על הרקע המדיני לדרשה זו ועל התחרות בין קיסריה לירושלים, ראו אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, עמ' 112, 193. כאן יש להעיר שגם ישמעאל משמש בזוהר כסמל לישות מדינית-דתית אחרת, היא האסלאם. יחסו של הזוהר לאסלאם מתון יותר, ופה ושם ניתן למצוא גם ביטויים חיוביים עליו. על כך, ראו קיינר, זוהר ואיסלם, במיוחד עמ' 62-64.

61 על היחס שבין המיתוס הזוהרי לספרות התלמודית-מדרשית ראו עוד, ליבס, המיתוס היהודי.

62 לעתים מציין הזוהר את קדימות הרע כקליפה לעומת התוך. ראו למשל ח"ב קח ע"ב. על משמעויותיה התאולוגיות של תפיסה זו, ראו תשבי ולחובר, עמ' רצה-רצח; אידל, המחשבה הרעה. וראו שם (עמ' 356) את הפנייתו למיתוס הזורבני על לידת אהרימן והורמיו, שהוא לדעתו מקור ההשראה של התורה הזוהרית על מקור הרע. בין הסיפור הזה ובין סיפור יעקב ועשו הנדון כאן מקשרים כמה חוטים עבים. על המשמעות המשיחית של הרעיון, ראו ליבס, משיח הזוהר, עמ' 195-197.

זעקתו הכבושה של עשו

מלך מלך לבני ישראל דעד כען לא מטא זמנא דמלכו שמיא לשלטאה ולא תאחדא בבני ישראל ובגין כך אמר יעבר נא אדני לפני עבדו, וכד שלימו אלין דרגין בקדמיתא לבתר אתער מלכו שמיא לשלטאה על תתאי (זוהר, ח"א קעז ע"ב).

תרגום: בא וראה, ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום [בר' לו, לא], בארץ, בצד הדרגה שלו שהוא דרגה של עשו, שכתוב עשו הוא אדום, וכולם באו מצד רוח הטומאה. לפני מלך מלך לבני ישראל, משום שאלו הדרגות העומדות בבית שער למטה הן קודמות, ולכן אמר יעקב יעבר נא אדוני לפני עבדו, משום שהדרגות שלו קודמות הן למעלה, ולכן לפני מלך מלך לבני ישראל, שעד עתה לא הגיע זמנה של מלכות שמים לשלוט ולהתאחד בבני ישראל, ועל כן אמר יעבר נא אדני לפני עבדו. וכאשר נשלמות הדרגות האלה בתחילה, אחר כך מתעוררת מלכות השמים לשלוט על התחתונים.

כמו במקרים רבים אחרים, גם כאן מה שמקופל ורמוז במדרש הזוהרי יוצא אל האור ומפותח היטב בקבלה הלוריאנית בת המאה השש עשרה. בכורתו של הרע והקדימות הקתרטית שלו בתהליך האצילות עומדות, כידוע, במוקד תורת הרע של קבלת האר"י, ולא כאן המקום להרחיב בנושא זה.⁶³

ה. עלבוננו ונקמתו של הרע ב"סבא דמשפטים"

ביחסו של הזוהר אל עשו האיש ואל הרע שאותו מייצגת דמותו, מתחוללת תפנית דרמטית ב"סבא דמשפטים", חיבור זוהרי הראוי להיחשב מבחינות רבות כשיאה של היצירה הזוהרית.⁶⁴ חיבור זה כלול בתוך הקורפוס הזוהרי כיחידה עצמאית ומגובשת, וכפי שהראיתי במקום אחר, הוא מייצג שכבה ספרותית מאוחרת לחטיבה המרכזית של ספר הזוהר.⁶⁵ במרכזה של היצירה סיפור על מפגשם של שני בני חבורת הזוהר, ר' חייא ור' יוסי, ושל זקן תמהוני, המתגלה לבסוף כ"רב ייבא סבא", הנושא דרשות ארוכות על אודות נושאים תאולוגיים וקבליים שונים. באחד המוקדים המרכזיים של דרשתו, תוך שהוא דורש את דברי קהלת על דמעת העשוקים,⁶⁶ הוא מביע הזדהות עמוקה עם ייסורי אותם עשוקים.

63 ראו תשבי, תורת הרע, עמ' מא-מב, מז-מט.

64 על יצירה ספרותית זו, ראו ישראלי, סבא-דמשפטים.

65 ראו ישראלי, שם, עמ' 270.

66 קהלת ד, א: "ושבתי אני ואראה את כל העשקים אשר נעשים תחת השמש והנה דמעת

מיהם אותם עשוקים? באופן קונקרטי הסבא מקונן על מותם של תינוקות שלא חטאו. אך למעשה, מנקודת המוצא הזאת הוא יוצא להרחיב את הצוהר שפתח, ומתברר ששאלת מות התינוקות אינה אלא קצה היריעה הארוכה מניימים של בעיית העושק בכלל — "שבתי אני ואראה את כל העשוקים" (קהלת ד, א). הדרשה מעלה כאן את שאלת הגורל ומר-הגורל בסיטואציות החיים השונות, את חוסר הפשר בהנהגת העולם, ואת דרישת הצדק הספונטנית שלא באה על סיפוקה. בין כל העניינים שעליהם הוא קובל, מוצאות את מקומן דילמות קלסיות בתורת הגמול, כמו פקידת עוון אבות על בנים ועל בני בנים, או גורלו של הממזר, בצד פרובלמות פנים-קבליות הקשורות להליך הפרה-אקזיסטנציאלי של ירידת הנשמה לעולם, כמו שביית הנשמה בידי הסטרא אחרא בטרם רדתה אל העולם, או המנגנון השרירותי של ה"טיקלא", הוא המשקל החורץ את גורלה של נשמת האדם בירידתה לעולם. בחתימה המלוטשת של מסכת הטענות שב הסבא אל נקודת המוצא הדרשנית שלו, ומטיל את כל מר-נפשו על שאלת מות התינוקות הפורצת עתה מפיו בעוצמה אמוציונלית מרטיטה:

ומה דאמר והנה דמעתי העשוקים [קהלת ד, א] אלין אינון דמתין בתוקפא דאמהון אלין עבדין לאושדא דמעין לכל בני עלמא בגין דלית דמעין דנפקי מלבא כהני דמעין דכל בני עלמא תווהין ואמריין דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי, הני מסכני ינוקי דלא חאבו אמאי מיתו, אן דינא דקשוט דעביד מארי עלמא, אי בחובי אבהתהון אסתלקי מעלמא אמאי ודאי אין להם מנחם (זוהר, ח"ב קיג ע"ב).

תרגום: ומה שאמר והנה דמעתי העשוקים [קהלת ד, א], אלו אותם שמתים בחיק אמותיהם, אלו מורידים דמעות לכל בני העולם, משום שאין דמעות שיוצאות מן הלב כדמעות הללו, שכל בני העולם תמהים ואומרים הדינים של הקדוש ברוך הוא אמת הם, ובדרך האמת הם הולכים, אלו התינוקות המסכנים שלא חטאו למה הם מתים? היכן הוא דין האמת שעושה אדון העולם? אם בחובות אבותיהם הם מתים, למה, ודאי אין להם מנחם.

אין ספק שלפנינו עמדה נונקונפורמיסטית נדירה, הדוחה סברות והסברים שונים לדילמות התאולוגיות הקדומות והאלמנטריות, ומעדיפה על פניהן את

העשקים ואין להם מנחם ומיד עשקיהם כח ואין להם מנחם". פסוק זה נדרש באופן נועז ביותר כבר במדרש הקדום (ויקרא רבה לב, ח [עמ' תשנד-תשנה]), ואכמ"ל.

זעקתו הכבושה של עשו

המתח הדיאלקטי המייסר בין קבלת עול הוודאות הדתית הדוגמטית לבין התסיסה האקזיסטנציאלית של המחאה. והנה, באחד משיאיה של היצירה, פורץ הסבא הדרשן בזעקה שכמותה לא נשמעה עדיין בכל ספרות הדרוש והפרשנות היהודית מעולם, והוא תובע — לא פחות ולא יותר — את עלבוננו של הרע בכבודו ובעצמו, שאף הוא נחשב בעיניו לעשוק. רגישותו המוסרית ביחס לעוולות הפוגעות בעשוקים למיניהם אינה פוסחת גם על העוול החמור שנעשה בעיניו לסטרא אחרא עצמו. מבחינת תוואי התפתחותו של הנאום שנושא הסבא בסגנונו הרוגש, מתחוללת כאן תפנית משמעותית. כי אם עד כה הוא קונן על כך שניתנה רשות לרע לעשוק את נשמתו של אדם בטרם היא יורדת לעולם, הרי עתה הוא קובל על כך שהרע עצמו גם הוא נעשק שלא בדין. נקמתו של הרע, שיש בה כאמור מידה רבה של צדק, היא למעשה מקור כוחו, ובשל כך הוא זוכה "לנגוס" ולקרוע מנחלתו של הקודש בעולם — מישראל, מתלמידי החכמים ומרוח הנבואה.

מהו, אם כן, אותו עושק מיתולוגי שבעטיו אוחז הרע בטלפיו בעולם הזה באופן שלא ניתן עוד להכריע אותו? בשיטוטיו אחר שורשי העושק הזה מחזיר אותנו הזוהר אל הטרואמה המקראית הקדומה. בדרשת "ריב ה' לעשו" הוא אינו חושש לריב את ה"הרים", היינו אבות האומה, ובאופן קונקרטי הוא יוצא, בתעוזה נדירה, להוכיח את יעקב על התנהלותו עם אחיו:

שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ... כי ריב לה' עם עמו [מיכה ו, ב], מאן הוא דיכיל למיקם בריב דקודשא בריך הוא... דנצח בהו קודשא בריך הוא כל אלין ריבות לישראל וכל אינון תוכחות כלהו כאבא דאוכח לבריה והא אוקמוה, ביעקב כתיב בשעתא דבעא לנצחא בהדיה מה כתיב וריב לה' עם יהודה ולפקוד על יעקב [הושע יב, ג] מה ריב איהו כמה דכתיב בבטן עקב את אחיו [הושע יב, ד], על האי מלה אתא תוכחה וכל אינון ריבות (זוהר, ח"ב קי ע"ב).

תרגום: שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ... כי ריב לה' עם עמו [מיכה ו, ב], מי הוא שיכול לעמוד בריב של הקדוש ברוך הוא... שנצח בהם הקדוש ברוך הוא כל אלה הריבות לישראל וכל אותן תוכחות כאב שמוכיח את בנו, וכבר העמידוהו. ביעקב כתוב בשעה שבקש לנצח עמו, מה כתוב, וריב לה' עם יהודה ולפקוד על יעקב [הושע יב, ג]. מהו הריב, כמו שכתוב בבטן עקב את אחיו [הושע יב, ד], על דבר זה באה התוכחה וכל אותן הריבות.

אחר דברי התנצלות קצרים על אופייה הביקורתית של דרשתו, הוא פותח בדברי הריב עם ישראל — הוא ישראל האיש. הדברים נפתחים בביקורת על התנכרותו של יעקב לאחיו בעת צרה:

"וקב"ה ארגיש שמיא וחיילייהו לקלא דא... אחוה הא תבע ודאי דכתיב ומבשרך לא תתעלם [יש' נח, ז], ולא בעא יעקב למיהב ליה למיכל עד דנטל מיניה בכורתא דיליה" (זוהר, ח"ב קי"א ע"א).

תרגום: והקדוש ברוך הוא הרעים את השמים וצבאם לקול הזה... אחוה הוא תבע ודאי שכתוב ומבשרך לא תתעלם [יש' נח, ז] ולא רצה יעקב לתת לו לאכול עד שנטל ממנו את הבכורה שלו.

אך למעשה, חיש מהר מתברר שעיקר עניינו של הדרשן אינו כלל בהתרחשות הריאלית ובמערכת היחסים שבין האחים התאומים סביב פרשיות הבכורה והברכה, אלא בפאזה אחרת של מאבק:

וכי לאו מלה רברבא איהו בבטן עקב את אחיו [הושע יב, ד] וגו', האי לאו מלה זעירא איהו מאי דעביד בבטן, וכי עוקבא עביד בבטן, אין ודאי, בכלא דחה יעקב לעשו אחוי בגין דלא יהא ליה חולקא כלל, עשו לא התרעם אלא מחד דאינון תרין דכתיב ויעקבני זה פעמים [בר' כז, לו], פעמים מבעי ליה, מאי זה, אלא חד דאקיש לתרין, חד דנפק לתרין, ומאי ניהו, בכרתי אתהפכי אתוון והוה ברכתי... ולא ידע עשו מה דעבד ליה בבטן אבל רב ממנא דיליה ידע הוה וקודשא בריך הוא ארגיש שמיא וחיילייהו לקלא דא דהא ברכה ובכורה לא תבע ממנא דיליה ולא אמר דהא ברכה הוה ליה למתבע ולא תבע... כדין עקב את אחיו ודאי דעבד ליה עוקבא וארמי ליה לאחורא, מאי אחורא אקדים ליה דיפוק בקדמיתא להאי עלמא, אמר יעקב לעשו טול אתה האי עלמא בקדמיתא ואנא לבתר, ת"ח מה כתיב ואחרי כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו [כה, כו], מאי בעקב עשו וכי סלקא דעתך דהוה אחיד ידיה ברגליה לאו הכי, אלא ידו אחזת במאן דהוה עקב ומנו עשו, דהא עשו עקב אקרי משעתא דעקב ליה לאחוי ומיומא דאתברי עלמא עקב קרי ליה קודשא בריך הוא, דכתיב הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב [ג, טו], אנת דאקרי עקב תשופנו בקדמיתא, ולבסוף הוא דימחי רישך מעלך, ומנו, סמא"ל, דאיהו רישא דחויא דמחי בהאי עלמא, ועל דא בבטן עקב את אחיו, שוי עליה למהוי עקב ונטל עשו האי עלמא בקדמיתא (זוהר, ח"ב, קי ע"ב—קי"א ע"א).

תרגום: וכי לא דבר גדול הוא בבטן עקב את אחיו [הושע יב, ד] וגו', זה אינו דבר קטן מה שעשה בבטן, וכי עקיבה עשה בבטן, כן ודאי, וכבר נאמר, בכל דחה יעקב את עשו כדי שלא יהיה לו חלק כלל. עשו לא התרעם אלא מאחד שהם שנים, שכתוב ויעקבני זה פעמיים [בר' כז, לו], ויעקבני פעמים היה צריך לומר, מהו זה, אלא אחד שהוקש לשניים, אחד שיצא לשניים, הוא בכרתי שנתהפכו האותיות והיה ברכתי... ולא ידע עשו מה שעשה לו בבטן, אבל השר הממונה שלו היה יודע. והקדוש ברוך הוא הרעיש את השמים וצבאם לקול הזה, כי ברכה ובכורה לא תבע הממונה שלו ולא אמר... אז עקב את אחיו ודאי, שעשה אותו עקב והשליכו לאחור. מהו אחור, שהקדים אותו, שיצא תחילה לעולם הזה. אמר יעקב לעשו, טול אתה עולם הזה תחילה ואני אחר כך. בא וראה, מה כתוב, ואחרי כן יצא אחיו וידו אוחזת בעקב עשו [כה, כו]. מהו בעקב עשו, וכי יעלה על דעתך שהיתה ידו אוחזת ברגלו, אינו כן. אלא ידו אוחזת במי שהוא עקב, ומיהו, עשו. כי עשו עקב נקרא משעה שעקב אותו אחיו, ומיום שנברא העולם עקב קרא לו הקדוש ברוך הוא, שכתוב הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב [ג, טו], אתה שנקראת עקב תשופנו תחילה, ולבסוף הוא יכה ראשך מעליך. ומיהו, סמאל שהוא ראש הנחש שמכה בעולם הזה. ועל כן בבטן עקב את אחיו, שעשה אותו להיות עקב, ולקח עשו את העולם הזה בתחילה.

מהי, אם כן, עקיבה זו שעליה עומד כאן יעקב לתת את הדין? הסבא שולל מיד את התשובה המקובלת — לא קניית הבכורה ואף לא גניבת הברכות. כל אלה הן אך הופעותיו החיצוניות של השבר האמיתי, המהותי, שהביא יעקב על עשו, אותו שבר ועוול שאף עשו ההיסטורי אינו מודע לו, ורק שרו של עשו תובע את עלבוננו זה. היסוד הראשוני לעוול שהמיט יעקב על עשו הוא המאבק הפרה-אקזיסטנציאלי — "בבטן עקב את אחיו". ידו של יעקב האוחזת בעקב עשו בעת לידתם היא היד שעשתה את עשו לעקב, ו"עקב" הוא הלוא הסמל הקדום של הסטרא אחרא "מיום דאתברי עלמא"⁶⁷ — מיום שנברא העולם. במעבר זוהרי אופייני, מן הרמה המקראית-היסטורית אל המשמעות הסימבולית-מיתית, יוצא כאן הסבא בקריאת תיגר כנגד הגזירה הקדומה שהמיטה על הסטרא אחרא את זהותו השלילית כ"עקב". את האשמה

67 העקב מסמל את הסטרא אחרא, על שם מה שנאמר לנחש: "הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב" (זוהר, ח"ב קיא ע"א).

הוא מטיל, כאמור, על יעקב, שבעצם הגיבוש הקמאי של זהותו כבש את הקודש, ובכך הוא דחה את עשו מתחום הקדושה, עשה אותו "עקב" וירש תחתיו את העולם הבא. נמצא שאת פגיעתו של יעקב בעשו אין למצות בשום אופן בלקיחת הבכורה או הברכה, אלא יש לתפוס אותה ברמה האקזיסטנציאלית העמוקה — יעקב גזל מעשו את עצם זהותו, וחלף זאת הטביע בו את דמות וזהות הסטרא אחרא. הרע הטוטלי, המיתי, תובע את עלבוננו על שהוא כזה — רע.

הרע העשוק אינו מקבל עליו את הדין, והוא נאבק ללא ליאות כדי לכבוש נתחים מן העולם הזה ולהשיבם אל תחת כנפיו. הישגיו החלקיים נובעים מן הפיצוי שניתן לו בגין טענת העוול, שבעיני הסבא יש בה מידה רבה של צדק. הדרשה יודעת להצביע על הממד הטרגי במאבק הזה, ועל השלכותיו. למשל, הסטרא אחרא מחזר אחר בטן האישה, אך לא ניתנת לו רשות לשלוט בה. כנגד זה וכפיצוי, ניתנת לו אחיזה בבטן הסוטה, שעליה נאמר לכן: "וצבתה בטנה ונפלה ירכה" (במ' ה, כז). גם ב"ירך דקדושה", כוח הנבואה הבא מספירת נצח, היתה לסטרא אחרא אחיזה ושליטה מאז ששרו של עשו נגע בכף ירכו של יעקב, אלא שעניין זה כבר תוקן על ידי שמואל הנביא, אשר "נטל ההוא ירך וסלקיה מההוא אתר וחטף ליה מניה, ומההוא זמנא אתעדי מניה ולא הוה ליה חולקא בקדושה כלל" (זוהר, ח"ב קיא ע"ב), כלומר, נטל את אותו ירך והעלהו מאותו מקום וחטף אותו ממנו, ומאותו זמן הוסר ממנו ואין לו חלק בקדושה כלל.⁶⁸

אף את ברכיהם הכושלות של תלמידי החכמים (שם, קיא ע"ב) ואת בלאי בגדיהם (קייב ע"ב) יש לייחס להתגרות של הרע,⁶⁹ שאף לאחר שהוגבל בתחומו, כיסופיו המיוסרים אל הקדושה מותירים "רשימו" במרחב הזה, ובעיקר אצל אותם שהם "כללא דההוא יושב אהלים", כלומר הכלולים באותו שהוא יושב אוהלים — הם לומדי התורה, בני "קהילת יעקב". ולבסוף, מסיבה זו של פגיעת הסטרא אחרא, "לא יכיל איניש למללא, אפילו מלין דאורייתא יגעים אינון" (קיא ע"ב), כלומר לא יכול אדם לדבר, אפילו דברי התורה יגעים הם, או באחת — גם עצירת מבועי היצירה באה בשל כך. הרע נוקם את נקמתו ב"ירך

68 בהקשר זה נחשף מעין "מעגל קסמים" ביחס של הסבא אל הרע, שכן חטיפת הירך מידי הסטרא אחרא על ידי שמואל הצילה מידיו את כוח הנבואה, אולם בכך הועמקה עוד הפגיעה ברע העשוק, מה שחייב פיצוי נוסף במטבע של שליטה בבטן ובירך הסוטה.

69 המקור לעניין זה הוא ברכות ו ע"א, בברייתא העוסקת בענייני המזיקין: "הני ברכי דשלהי — מינייהו הוי; הני מאני דרבנן דבלו — מחופיא דידהו" (תרגום: אותן ברכיים שמתעייפות, מהם [מן המזיקים] הן, אותם בגדי חכמים שבלים מחיכוך שלהם [של המזיקים]).

זעקתו הכבושה של עשו

אכילס" — באישה הסוטה, ברוח הנבואה ובירכיהם ובגדיהם של תלמידי החכמים, ולכך ניאות אף הקב"ה, "בגין דהאי בטן עביד ביה נוקמין לרעותיה, והאי בטן דיליה איהו, וקב"ה יהיב ליה בגין דלא אתדחי מכלא" (קיא ע"ב), ובתרגום: משום שאותה בטן, עושה בה [הסטרא אחרא] נקמות לרצונו [של הקב"ה], ואותה בטן שלו היא, והקב"ה נתן לו [אותה] כדי שלא יידחה מהכול. לאמור, הקב"ה בעצמו נותן לו את חלקו בירך, כדי לתחום אותו בגבולו ולטהר בכך את שאר מרחב הקדושה:

קודשא בריך הוא לא קפח ולא דחי ליה מכלא, בגין דנטל שמואל ירך דיליה, אלא יהיב ליה חולקא חדא, מאי איהי, יהיב ליה ההוא ירך ובטן דסוטה חלף ההוא ירך ובטן דאעדי מניה, ועל דא תרווייהו יהיב ליה קודשא בריך הוא למהוי אתרא דקדשא פנוי מכל סאבותא... כמאן דאשדי גרמא לכלבא ואמר ליה טול האי לחולקך... ועל דא קודשא בריך הוא אפיל ליה גרמא דא דסוטה ואפיק ליה כדקאמרן ובדא איהו רוי וחדי... כל מלה אהדר לאתריה וקודשא בריך הוא לא גרע כלום מכל מה דאצטריך ולא בעא דיקרב לקדושה בר עמיה ועדביה חולקיה ואחסנתיה (שם, קיא ע"ב).

תרגום: הקדוש ברוך הוא לא קיפח ולא דחה אותו מהכול משום שנטל שמואל את הירך שלו, אלא נתן לו חלק אחד. מה הוא, נתן לו אותו ירך ובטן הסוטה חלף אותו ירך ובטן שהסיר ממנו, ועל כן שניהם נתן לו הקדוש ברוך הוא, כדי שיהיה המקום הקדוש פנוי מכל טומאה... כמי שמטיל עצם לכלב ואומר לו טול זה לחלקך... ועל כן הקדוש ברוך הוא השליך לו עצם זה של הסוטה והוציא אותו כמו שאמרנו, ובזה הוא שבע ושמח... וכל דבר שב למקומו, והקדוש ברוך הוא לא גורע כלום מכל מה שצריך, ולא רוצה שיקרב לקדושה [אף אחד] חוץ מעמו וגורלו, חלקו ונחלתו.

כדי לחדד את המפנה ביחסו של "סבא דמשפטים" אל הסטרא אחרא, אפשר להאיר את הזיקה שבין מוטיב הפיצוי שניתן לסמאל ובין רעיון השעיר לעזאזל, כפי שמפרש אותו הזוהר.⁷⁰ על פי פירוש זה, השעיר המשתלח לעזאזל הוא מעין

⁷⁰ הזיקה בין שני הרעיונות באה לידי ביטוי גם בעובדה שהזוהר עושה שימוש באותו משל עצמו בשני ההקשרים השונים הללו, וגם את עניין שעיר המשתלח (זוהר, ח"ג סג ע"א—סג ע"ב) הוא מנהיר באמצעות משל הכלב והעצם (גם אם ההופעות משתנות מעט בין שני המקומות הללו, בהתאם למגמה התאולוגית השונה).

קרבת הניתן לסמאל כדי לשחד אותו, וכדי שלא יקטרג על ישראל בדין. כידוע, כבר הרמב"ן התחבט בבעיית השניות המצויה לכאורה ביסוד המצווה להקריב קורבן לסמאל, ובפירושו על התורה הוא הקדיש מקום נרחב לליבון הסוגיה.⁷¹ גם בזוהר, כפי שכבר העיר תשבי,⁷² רעיון ריצוי הסטרא אחרא נמצא במקומות רבים ומוכע בחריפות. אלמנט זה עומד ביסודה של תורת הקרבנות הזוהרית, וההתכחשות לחובה לתת לסטרא אחרא את חלקו היא הרת אסון בעיניו.⁷³ והנה, גם מן הבחינה הזו משקף "סבא דמשפטים" מפנה נוסף בתולדות יחסו של הזוהר אל סמאל. גם אם לא בקרבן ולא בשעיר עסקינן כאן, אין ספק שהיסוד התאולוגי חד הוא: השלמה עם מעמדו הפרמננטי והבלתי מוכרע של הרע, ואחיזתו הבלתי מעוררת במחוזות הקדושה. אך אם סמאל שבחטיבה המרכזית של הזוהר הוא יריב אכזר, שכמידת כוחו כך עומק פגיעתו בקדושה, הרי ב"סבא דמשפטים", הסטרא אחרא הוא בעל דין התובע את עלבוננו ונוקם את נקמתו הצודקת. כאן מתגלה לעינינו מיתוס אחר, שבו הרע אינו לגמרי "אנטי-גיבור". נמצא אפוא שבמערכה על ההגמוניה בעולם מופיע הרע כמי שנפגע שלא באשמתו ונדחק מן הבטן ומן הירך אל שולי הדומיננטיות המיסטית, וכמי שעשקו ממנו את הנכס הראשוני שלו — טוהר זהותו. יחסו האמביוולנטי של הסבא אל הרע אינה משקפת רק תפיסה תאולוגית, אלא בעיקר עמדה נפשית מיוסרת. ההכרה במציאותו הבלתי מוכרעת של הרע נובעת בעיקר מתוך שאיפת הצדק הקיצונית של הסבא, כעכבה מוסרית בפני הכרעת הרע ונישולו מ"כבשת הרש" שלו — מירך הסוטה ומכל שאר המחוזות שבהם נועץ הוא את טלפיו בכל מקום ובכל זמן.

הסבא נוגע כאן, כמובן, בבעיית יסוד של התאולוגיה הקבלית. עצם הליך ההאצלה, שבו מתבררים ומתבחנים האלמנטים המנוגדים שבתוך האלוהות, הריהו מזקק ומצרף את הקודש מצד אחד, אולם בה בשעה הוא מזהה, קובע ומקבע את האלמנט האחר, הדחוי, כרע הטוטלי. התודעה המפוכחת על אודות מעמדו האיתן של הרע בעולם מאירה בעיני הסבא את הממד הטרגי העמוק המובנה בתוך מערכת היחסים המורכבת בין טוב לרע. אולם כאמור, מאחר שעל פי המסורת המדרשית סמאל המיתי הוא גם עשו המקראי והוא גם

71 פירוש התורה לרמב"ן, ויקרא טז, ח. על תרומתו של הרמב"ן בדבריו אלה לתורת הרע הקבלית, ראו דן, הרע, עמ' 391-414.

72 תשבי ולחובר, עמ' רצא-רצב.

73 בדרך דומה רואה הזוהר את שגיאתו וחסאו של איוב, שהיה "סר מרע" ולא נתן לסטרא אחרא את חלקו, ולמעשה בכך הביא להתפרצותו ולהשתלטותו על הקדושה. ראו זוהר, ח"ב קפא ע"ב-קפב ע"א; תשבי ולחובר, שם.

זעקתו הכבושה של עשו

אדום ההיסטורי המזוהה עם רומי, הרי בכך נעוץ גם ההסבר לשנאת ישראל ההיסטורית בכלל: "ובגין דא כל דבכו לישראל על דא איהו" (שם, קיב ע"א) — ובשל כך, כל השנאה לישראל על זה היא [באה]. "ריב ההרים" של הקב"ה עם אבי האומה מתגלם, אם כן, בגזירה ההיסטורית הבלתי פתירה: "שמעו הרים את ריב ה' והאתנים מסדי ארץ... כי ריב לה' עם עמו" (מיכה ו, ב).

מתוך רגישותו העמוקה של בעל "סבא דמשפטים" להגינות הגורל והגמול הוא מוצא אפוא את עצמו במעמד הפרדוקסלי של מי שרב את ריבו של הרע בעולם.⁷⁴ לא ייפלא אם כן שמכאן נגזרת גם השקפת העולם הפסימית שלו, שאינה צופה את הכרעתו והכנעתו של הרע בעולם, ולא רק מפני שהכנעה כזו אינה אפשרית, אלא — עד כמה שנשמע הדבר מוזר — מפני שהיא אינה מוסרית.

המעבר בין הדרמה המיתית לזירת הקיום ההיסטורי אופייני לרוח הדרשה הזוהרית, המדלגת — רצוא ושוב — בין ספירות הקיום השונות, אך גם בהעפילה אל המחוזות המיתיים, לעולם לא תפליג מן ההתרחשות הריאלית ולא תניח את מחויבותה לעלילה המקראית. משום כך, זעקתו של הסבא מתייחסת בראש ובראשונה לדרמת המאבק בין האחים, ועל כן ענותו של עשו, שעליה הוא קובל, היא קודם לכול זו של עשו האיש. ואמנם, כפי שכבר צוין לעיל, גם במדרש הקדום נמצא מקום לזעקתו של עשו, אולם עילת העלבון כאן אינה דומה כלל למה שמוכר לנו מן הספרות התלמודית. הסבא יודע ומכיר את הגישה המוצאת צידוק למעשהו של יעקב באופיו השלילי של עשו ובתכונותיו הרעות. הוא מודע גם לדמותו הדמונית של עשו, לכך שהוא רע מעצם ברייתו, מן הבטן — שהוא הוא הרע בכבודו ובעצמו. אך דווקא משום כך ועל כך הוא מתקומם. סבא דמשפטים זועק את זעקת "שורו של עשו", את הקובלנה על שבעל כורחו ובאשמת יעקב נקבעה זהותו הדמונית מן הבטן — "בבטן עקב את אחיו".

למעשה יש לומר כי הדמוניזציה הקיצונית של עשו במהלך דורות ארוכים של מדרש היא היא שהניבה את קריאת התיגר של "סבא דמשפטים" בדרשת "דמעת העשוקים". באופן פרדוקסלי, המתיחה של דמות עשו אל המחוזות המיתיים השיבה על כנה את שאלת האי-צדק, היא שאלת המוצא של כל התנועה המדרשית שתוארה כאן, אלא שאם במדרש הקדום נשאלה השאלה

74 בשולי הדברים יוער שההזדהות הספרותית עם האנטי-גיבור המיתולוגי, ובעיקר עם דמותו של עשו, כנטייה כללית, ראויה לעיון בפני עצמה. ראו למשל דמותו של עשו בספרו של מאיר שלו, עשו, תל אביב תשנ"א.

האם יש צידוק לרמייתו של יעקב, מעתה תוזה הדרשן על מה ולמה נגזר דווקא על עשו להיות לסמל הרע בעולם? לכך לא ניתנת תשובה, גם לא ב"סבא דמשפטים".

בזעקתו החנוקה של המדרש על גורלו ודמותו המיוסרת והעשוקה של עשו, הפורצת ב"סבא דמשפטים", בתעוזה ובגילוי הלב יוצאי הדופן שבהם הוא תובע את עלבוננו של האח הדחוי, הוא מביע אפוא באופן מובהק עמדה נפשית מדרשית נונקונפורמיסטית. היחס המורכב והמפותל במסורת המדרשית הקדומה כלפי האיש מלמד שהתהייה והתעוקה המוסרית הנמתחות מן הפרשה המקראית, ככל הנראה, לא הרפו ממנה מעולם. ואכן, אופייה החושפני והנועז של דרשת הסבא ב"סבא דמשפטים" קשור ואחוז במגמותיה הכלליות של היצירה, שאינה מסתירה מאומה מן הסודות הנשגבים. אולם בנקודה זו מתברר כי לאוריינטציה האקזוטית של בעלי הזוהר יש גם היבט מדרשי מפתיע. לאמור, לא פחות משההין הזוהר לפתוח ולחשוף בזהירות המתבקשת את האוצרות הגנוזים של רזי תורה, הוא לא נמנע מלפתוח בפנינו גם את סגור לבם של בעלי המדרש. הצוהר אל מעבדת האינקובציה של הדרשה, כמו גם אל נבכי נפשם ורגשותיהם העזים של מחולליה, על העליות והמורדות שהם נתונים להם, חושף כאן באופן הבהיר ביותר את הכוחות הפועלים והמניעים את היצירה הזו לדורותיה, ולמעשה את הלא-מודע הדרשני.

ו. חתימה

זעקתו של הסבא נותרה כקול קורא במדבר. הד עמום לקריאה זו עולה, כמה מאות שנים מאוחר יותר אך שלא במפתיע, מתוך כתביו של יעקב פראנק, שהזדהה באופן אישי עמוק עם סבלו של עשו. במאמרה של רחל אליאור "ספר דברי האדון ליעקב פראנק" היא עמדה על כי "יעקב פראנק הזדהה עם מר גורלו של עשו, עם העוול שנעשה לו, עם עלבוננו ודחיקתו לשוליים, ועם הגזלה והמרמה שהיו מנת חלקו, וגם עם התמורה המאיימת רבת הכוח והסכנה שעברה דמותו במסורת היהודית".⁷⁵ קשה לאמוד מה היה חלקו של הסבא בגיבוש עמדתו זו של פראנק, אך אין ספק, למצער, שהדברים הללו תאמו וביטאו את הלך רוחו האנרכיסטית. גם בספרות העברית החדשה⁷⁶ משקפת הנהייה והאמפתיה אל דמותו של עשו את מעמדה ומשקלה הקריטי של הגישה

75 אליאור, דברי האדון, עמ' 496.

76 על דמותו של עשו בספרות העברית החדשה, ראו קס, האחר.

זעקתו הכבושה של עשו

ההומניסטית-מוסרנית, המעמידה את עצמה גם במחיר ניתוץ מיתוסים ודחיקת תבניות התייחסות מסורתיות.

גם אם קשה לחבר את כל הביטויים הללו לכדי מסורת מגובשת, מתברר שכולם יוצאים ממקום אחד — מן הדיסוננס הבלתי פתור שבין קריא לכתיב — בין המבע הספרותי המקראי כפשוטו לבין האופן שבו נתגבשה קריאתו על פי המסורת המדרשית. עם זאת, יש לציין כי בעוד הסבא מקפיד לשמר את זעקתו בתוך המסגרת התאולוגית הדוגמטית — "דינין דקודשא בריך הוא קשוט אינון ועל ארח קשוט אזלי" (תרגום: הדינים של הקב"ה אמת ובדרך אמת הולכים) — הרי בגלגוליה המאוחרים של הזעקה הזו היא מנתצת לחלוטין גם את המעטפת השברירית הזו. ושוב מתברר, כמו במקרים רבים אחרים בתולדות המחשבה הדתית, כי בין תהייה לבין התרסה ומרי אין לעתים אלא כחוט השערה בלבד.

ביבליוגרפיה וקיצוריה

מקורות

אבות דרבי נתן — אבות דרבי נתן (מהד' שכטר, ניו יורק תשכ"ז).

בראשית רבה — בראשית רבה (מהד' תיאודור-אלבק, ירושלים תשנ"ו).

היובלים — היובלים, בתוך הספרים החיצוניים (מהד' כהנא, ירושלים תש"ל, כרך א, עמ' רטז-שיג).

מאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן — "מאמר על האצילות השמאלית לר' יצחק הכהן", בתוך: ג' שלום, קבלות ר' יעקב ור' יצחק, מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 244-264.

מכילתא דר' ישמעאל — מכילתא דר' ישמעאל (מהד' הורוביץ-רבין, ירושלים תשנ"ח).

ספר הגאולה — רמב"ן, ספר הגאולה, בתוך כתבי רבנו משה בן נחמן (מהד' שעוועל, ירושלים תשכ"ד, א, עמ' רנג-רצו).

ספר תשובות לחיוי הבלכי — ר' סעדיה גאון, ספר תשובות לחיוי הבלכי (מהד' ורטהיימר, ירושלים תרצ"א).

ספרי במדבר — ספרי במדבר (מהד' הורוביץ, ירושלים תשנ"ב).

ספרי דברים — ספרי דברים (מהד' פינקלשטיין, ניו יורק וירושלים תשס"א).

עזרא החיצוני — עזרא החיצוני, בתוך הספרים החיצוניים, (מהד' כהנא, ירושלים תש"ל, כרך א, עמ' תקעו-תרו).

דברי שמעון בן סירא — דברי שמעון בן סירא, בתוך הספרים החיצוניים (מהד' כהנא, ירושלים תש"ל, כרך ב, עמ' תלה-תקל).
פירוש על נביאים אחרונים — ר"י אברבנאל, פירוש על נביאים אחרונים (ירושלים תשט"ז).

פירושי התורה — ר' אברהם אבן עזרא, פירושי התורה (מהד' וייזר, ירושלים תשל"ח).
פסיקתא דרב כהנא — פסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבוים, ניוארק תשמ"ז).
קדמוניות היהודים — יוספוס פלאביוס, קדמוניות היהודים (מהד' שליט, ירושלים תש"ד).

שאילת יעב"ץ — ר' יעקב עמדן, שאילת יעב"ץ (למברג תרמ"ד).
תלמוד ירושלמי (מהד' זוסמן) — תלמוד ירושלמי (מהד' זוסמן, ירושלים תשס"א).

מחקרים

אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון — מ' אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תשמ"א.

אידל, המחשבה הרעה — מ' אידל, "המחשבה הרעה של האל", תרביץ, מט (תש"ס), עמ' 356-364.

אליאור, דברי האדון — ר' אליאור, "ספר דברי האדון" ליעקב פראנק: אוטומיתוגרפיה מיסטית, ניהיליזם דתי וחזון החירות המשיחי כריאליזציה של מיתוס ומטפורה", הנ"ל (עורכת), החלום ושברו — התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, ב, ירושלים תשס"א, עמ' 471-548.

אמינוף, עשו ומלכות אדום — ע' אמינוף, דמותם של עשו ומלכות אדום בספרות המדרשית-תלמודית ישראלית בתקופת התנאים והאמוראים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת מלבורן, 1981.

גינצבורג, אגדות היהודים — ל' גינצבורג, אגדות היהודים, מ' הכהן (מתרגם ועורך), רמת גן תשכ"ו-תשל"ה.

גרסיאל, סיפורי יעקב ועשו — מ' גרסיאל, "המבנה הספרותי והמסר בסיפורי יעקב ועשו", ע' המנחם (עורך), הגות במקרא: מבחר מתוך עיוני החוג לתנ"ך לזכר ישי רון, ד, תל אביב תשמ"ג, עמ' 63-81.

דן, סמאל — J. Dan, "Samael and the Problem of Jewish Gnosticism", A. L. Ivry, E. R. Wolfson & A. Arkush (eds.), *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism Dedicated to Alexander Altmann*, Amsterdam 1998, pp. 257-276

דן, הרע — J. Dan, "Nachmanides and the Development of the Concept of Evil in the Kabbalah", *Proceedings of the Conference on Nachmanides and His*

זעקתו הכבושה של עשו

Times, Catalonia 1996, pp. 161–179 (See also: J. Dan, *Jewish Mysticism*, 3, New Jersey & Jerusalem, pp. 319–414

היינימן, אגדות ותולדותיהן — "היינימן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974.

היינימן, דרכי האגדה — "היינימן, דרכי האגדה, ירושלים 1970.

הלוי, פרשיות באגדה — א"א הלוי, פרשיות באגדה לאור מקורות יוניים, תל אביב תשל"ג.

הר, השלטון הרומי — מ"ד הר, השלטון הרומי בספרות התנאים (דמותו והערכתו),

חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשל"ל.

וינברג, לדמותו של עשו — צ' וינברג, "לדמותו של עשו, על הוראת דמויות מקראיות

בביה"ס", שמעתין, 78 (תשמ"ד), עמ' 5–10.

ורמס, מקרא ומדרש — G. Vermes, "Bible and Midrash: Early Old Testament

Exegesis", *Post Biblical Jewish Studies*, 8 (1975), pp. 59–91

יובל, שני גויים — י"י יובל, שני גויים בבטנך, יהודים ונוצרים: דימויים הדדיים, תל

אביב תש"ס.

יהלום וסוקולוף, בני מערבא — "יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא, ירושלים

תשנ"ט.

ישראלי, סבא-דמשפטים — ע' ישראלי, פרשנות הסוד וסוד הפרשנות: מגמות

מדרשיות והרמנויטיות ב"סבא דמשפטים" שבזוהר, לוס אנג'לס תשס"ה.

כהן, עשו — G. D. Cohen, "Esau as Symbol in Early Medieval Thought", A.

Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge 1967,

pp. 19–48

ליבס, המיתוס היהודי — "ליבס, De Natura Dei: על המיתוס היהודי וגלגולו",

מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת

ישראל מוקדשים לזכרו של אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 243–297.

ליבס, משיח הזוהר — "ליבס, "המשיח של הזוהר", ש' ראם (עורך), הרעיון

המשיחי בישראל (יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום, כד-כה

בכסלו תשל"ח), ירושלים תשמ"ב.

ליוור, היסטוריה צבאית — "ליוור, היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא,

תל אביב תשכ"ד.

סולובייצ'יק, קול דודי — רי"ד סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", פ"ה פלאי (עורך),

בסוד היחיד והיחד: מבחר כתבים עבריים, ירושלים תשל"ו, עמ' 331–400.

פונקשטיין, רמב"ן — ע' פונקשטיין, "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן", ציון, מה

(תש"ם), עמ' 94–96.

- קיינר, זוהר ואסלאם — ר' קיינר, "The Image of Islam in the Zohar", י' דן (עורך), ספר הזוהר ודורו: דברי הכנס הבינלאומי השלישי לתולדות המיסטיקה היהודית (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח), ירושלים תשמ"ט, עמ' 43*–65*.
- קם, האחר — מ' קם, "האחר מאתנו והאחר בתוכנו: גלגוליו של סיפור יעקב ועשו מן המקרא ועד לעת החדשה", ח' דויטש ומ' בן-ששון (עורכים), האחר — בין אדם לעצמו ולזולתו: אסופת מאמרים לזכרו של דודי דויטש, תל אביב 2001, עמ' 342–366.
- רבינוביץ, פיוטי ינאי — צ"מ רבינוביץ, מחזור פיוטי רבי ינאי לתורה ולמועדים, ירושלים תשמ"ז.
- רוזנסון, אדום — י' רוזנסון, "אדום — הפיוט, המדרש וההיסטוריה", מסורת הפיוט, ג (תשס"ב), עמ' 45–47.
- רוזנסון, הלכה — י' רוזנסון, "הלכה עשו שונא ליעקב", סיני, קכא (תשנ"ח), עמ' רלט–רמ.
- שוחטמן, הלכה שאינה הלכה — א' שוחטמן, "הלכה שאינה הלכה: האם סובל המונח 'הלכה' גם ענייני אגדה?", סיני, קכ (תשנ"ז), עמ' קפג–קצב.
- תשבי ולחובר — י' תשבי ופ' לחובר, משנת הזוהר, א, ירושלים תשמ"ב.
- תשבי, תורת הרע — י' תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשכ"ה.