

ונשללו מן האסירים. באופן טרגי, במחנות הריכוז דווקא תחושת האובדן הייתה תחושה מקיימת ו"חיובית", כאשר מציבים אותה אל מול תחושת ההיעדר שאפיינה את האסירים. בעזרת קיום הרצף בין האני הטרומי-טראומתי לאני הטרומתי, הקיום הריטואלי אפשר רגעי אבלות בתוך מצב של היעדרות כמעט מוחלטת הן של הסובייקט הן של האובייקט.

"ישקני מנשיקות פיהו": תפיסת האהבה בקבלה ובפסיכואנליזה

אנדראה גונדוס

מרכז אליישר לחקר מורשת יהדות ספרד והמזרח, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

זה שאינו יודע דבר, אינו אוהב דבר...
אבל זה שיודע גם אוהב, שם לב, רואה...
ככל שתגדל הידיעה הטבועה בדבר-מה, כך תגדל האהבה.
מי שמדמה שכל הפירות מבשילים באותה עת,
אינו יודע דבר על פרי הגפן (פראָלסוס)¹

מטרת המאמר לתרום לדיאלוג שבין הפסיכואנליזה לבין הקבלה על ידי בחינת המשגה של האהבה וההתקשרות (attachment) במיסטיקה היהודית, ובמידה מועטה יותר במיסטיקה הנוצרית בימי הביניים. ספר המוסר מאת אליהו דה-וידאש, **ראשית חכמה**,² שזכה לפופולריות רבה מאז הופיע בדפוס במאה השש-עשרה, ישמש לי מקור טקסטואלי ראשי לבחינת המשגה

¹ מצוטט אצל אריך פרום, **אמנות האהבה**, בתרגום א"ד שפיר, תל אביב: הדר, 1973, עמ' 9.

² אליהו דה-וידאש, **ראשית חכמה**, מהדורת חיים יוסף וולדמן, ירושלים: אור המוסר, תשמ"ד (המאמר עוסק ב"שער האהבה" בספר, וההפניות אליו ייכתבו לפי חלק זה). הספר הופיע בדפוס בוונציה ב-1579, ולאחר מכן הופיע בכמה מהדורות מקוצרות. ראו על כך מרדכי פכטר, "ספר 'ראשית חכמה' לר' אליהו דה-וידאש וקיצוריו", **קריית ספר** מז (תשל"ב), עמ' 686-710.

ספר **ראשית חכמה** מדגיש את הצורך בתיקון ובעידון תכונות האופי לשם העצמת אהבת האל ואהבת האדם. גם פסיכותרפיסטים בעלי אוריינטציה התייחסותית מדגישים את היחסים הבין-אישיים. לדעתם, הבנת יסודות ההתנסות הבין-אישית מסייעת לחשוף את דרכי ההתנהגות הגורמות למשברים ביחסים, ומאפשרת לבחור בדרך הטיפול המיטבית. אך בפסיכותרפיה התייחסותית ההתקשרות היא יסוד ראשוני ומכריע בעיצוב אופי היחסים עם אנשים אחרים, ואילו בקבלה ההתקשרות היא רק שלב התחלתי, היוצר את הביטויים הבסיסיים ביותר של האהבה, וממנו האדם מתעלה לשלבים גבוהים יותר. לפיכך, המשגת האהבה **בראשית חכמה** עשויה להעשיר את התיאוריה התייחסותית ולהעמיק את הבנתה בכל הנוגע לדינמיקה של האהבה.⁹

התקשרות, תשוקה ועונג

מקובלי צפת דנו רבות במושג "דבקות", מתוך התבססות על יסודות תיאולוגיים וספרותיים בטקסטים מוסריים-מיסטיים שחברו טרם זמנם, כגון ספר הזוהר, **חובת הלבבות** לר' בחיי אבן פקודה, חיבורי חסידי אשכנז וכתבי ר' אברהם אבולעפיה ותלמידיו. בעקבות דיונים אלו התגבשו שלוש גישות מרכזיות למושג. הגישה הראשונה היא גישתם של המקובל והפייטן ר' שלמה אלקבץ, המקובל ר' אלישע גאליקו, והדרשן והפוסק ר' משה אלשיך. לפי גישה זו הדבקות באלוהים מתבטאת בעיקר בדבקות בתורה, ואין לה היבטים חברתיים. חיבוריהם של חכמים אלו עוסקים בחוכמה האלוהית, המוצגת כשלמה ותמימה, ובהשוואות בינה לבין החוכמה האנושית, בכלל זה המדע, שהיא חלקית ולקויה. באמצעות לימוד התורה האלוהית נשמת האדם זוכה להתעוררות המאפשרת לה לדבוק במקורה, שהוא התורה עצמה: "כי כמו שהאש יהפוך כל מאכלו לאש, כמוהו כן ענין התורה. כי העוסק בה הנה הוא רוחני אלוהי ונצחיי".¹⁰ חכמים אלו, כמו דהוידאש אחרים, נעזרו בתיאורים של אהבה ארוטית ותשוקה עזה כדי להביע את כיסופי הנשמה לתורה ולסודותיה.¹¹ ואולם שלא כמו

זו בספרות המיסטית. בספרות זו, מושג רווח לציון האהבה וההתקשרות הוא "דבקות", והמושג המקביל לו בפסיכואנליזה התייחסותית הוא "התייחסות" (relationality).³

דהוידאש, מתוך אזכור של מדרש בבראשית רבה פ, ז, משתמש בשלושה ביטויי אהבה - "דביקה" (התקשרות), "חשיקה" (תשוקה) ו"חפיצה" (עונג) - כדי לדון באהבה שבין האל לישראל.⁴ הוא מזכיר סיפורים מן המקרא ומעניק להם פרשנות מיסטית המבוססת בעיקר על מדרשים מספר הזוהר, כדי לסרטט את הדינמיקה של יחסי האהבה או של שברם. לאחר מכן הוא מקשר את שלושת ביטויי האהבה הללו לשלושה ממדים של נפש האדם - "נפש", "רוח" ו"נשמה".⁵ הנשמה היא הרמה הרוחנית הגבוהה והמעודנת ביותר של נפש האדם. ראוי לשים לב שדהוידאש מכנה את שלושת רובדי האהבה בשמות נקביים, לעומת המונחים הרווחים בלשון זכר "דבק", "חפץ" ו"חשק". לשון הנקבה מסמנת את קרבתם של שלושת רובדי האהבה לשלושת רובדי נפש האדם.⁶

התיאור המקראי של אונס דינה וחיטפתה בידי שכם בן חמור הוא הציר המרכזי במסכת שפורס דהוידאש לחקר הממדים הפנימיים של הנפש, ולחקר דפוסי ההתקשרות המאפשרים לאהבה להתגלות. על סמך ספר הזוהר דהוידאש מזהה את שכם עם הנחש הקדמוני בגן העדן: כמו הרוע בפיתויה של חווה בידי הנחש, כך השפלות והרשע בהתנהגותו של שכם כלפי דינה.⁷ אף על פי כן, תשוקתו ואהבתו העצומות של שכם מייצגות את שלוש רמות הקרבה: הדביקה מתגלמת בפסוק "וַתִּדְבֹק בְּנֶפְשׁוֹ בְּדִינָה בַת יַעֲקֹב" (בראשית לד, ג); על החשיקה נכתב "שְׁכָם בְּנֵי חֶשֶׁקָה נֶפְשׁוֹ בְּבִתָּם" (שם, לד, ח); ועל החפיצה אומר המקרא "כִּי חֶפֶץ בְּבַת יַעֲקֹב" (שם, לד, יט). רבי אבא בן אלישע מציין שתי דרכים נוספות של ביטוי אהבה לאל - אהבה ודיבור, שגם הן מתבטאות בסיפורו של שכם: "וַיִּאָהֵב אֶת הַנְּעִרָה" (שם, לד, ג) - הרי לנו אהבה; "וַיִּדְבֹר עַל לֵב הַנְּעִרָה" (שם) - משקף את תפקיד הדיבור בהתייחסות אל אדם אחר. בהמשך מקושרים חמשת שלבי ההתקשרות הללו עם חמשת הממדים של הנפש - שלוש הרמות הבסיסיות שהוזכרו לעיל ועוד שתי רמות גבוהות יותר - "חיה" ו"יחידה".⁸

והמוסר של חכמי צפת במאה ה־17, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג, תשמ"ב, עמ' 51, 120-121; הנ"ל, מצפונות צפת: מחקרים ומקורות לתולדות צפת וחכמיה במאה ה־17, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ד, עמ' 171-230. על מושגי העצמי, התשוקה והאתיקה בהקשר של קבלת צפת ראו Eitan Fishbane, "A Chariot for the Shekhinah: Identity and Ideal Life in Sixteenth-Century Kabbalah," *The Journal of Religious Ethics* 37, 3 (2009), pp. 385-418. על ספרות המוסר בצפת ראו Patrick B. Koch, *Human Self-Perfection: A Reassessment of Kabbalistic Musar Literature of Sixteenth-Century Safed*, Los Angeles: Cherub Press, 2016.

9 ראו גם חביבה פדיה, **קבלה ופסיכואנליזה: מסע פנימי בעקבות המיסטיקה היהודית**, תל אביב: ידיעות ספרים, Jonathan Garb, *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah*, 2015; Chicago: The University of Chicago Press, 2015; Shahar Arzy and Moshe Idel, *Kabbalah: A Neurocognitive Approach to Mystical Experience*, Yale: Yale University Press, 2015; Michael Eigen, *Kabbalah and Psychoanalysis*, London: Karnac, 2012.

10 ר' שלמה אלקבץ, **איילת אהבים**, דף ח ע"א, מצוטט אצל פכטר, תפיסת הדבקות (לעיל הערה 8), עמ' 60.

11 שם, עמ' 75.

3 ההבדל הבסיסי בין הפסיכואנליזה הקלאסית לבין הפסיכואנליזה התייחסותית הוא יחסן למוטיבציה האנושית: הפסיכואנליזה הקלאסית מדגישה את המניעים שמקורם בדחפים אינסטינקטיביים ליבידינליים ואילו הפסיכואנליזה התייחסותית מדגישה את השפעתם של יחסי האנוש. מכאן שפסיכואנליטיקאים מהאסכולה התייחסותית מתעניינים ביחסים בין בני אדם המעוצבים על ידי הניסיון האישי יותר ממה שהם מתעניינים ביחסים המעוצבים על ידי דחפים ביולוגיים מולדים.

4 שער האהבה, ג, מב-מה, עמ' תה.

5 לסקירה של תיאוריות נפש שונות, בעיקר אלה המופיעות בזוהר, ראו Isaiah Tishby, "Doctrine of Man in the Zohar," in Lawrence Fine (ed.), *Essential Papers on Kabbalah*, New York: NYU Press, 1995, pp. 109-153.

6 אני מודה לחביבה פדיה על הערותיה המועילות בדבר השימוש המיוחד של דהוידאש בלשון.

7 זוהר, פרשת וישלח, סו ע"ב.

8 שער האהבה ד, מד, עמ' תו. חמש רמות הנפש מנויות בזוהר, פרשת תרומה, קנח ע"ב. על תפיסת ההתקשרות בצפת במאה השש-עשרה ראו מרדכי פכטר, "תפיסת הדבקות ותיאורה בספרות הדרוש

מייד, ולפיכך החפץ פירושו "עצם קיומו של העולם".¹⁶ המשגה זו של החפץ מביעה רעיון התייחסותי, שלפיו מתקיימים יחסי גומלין והשפעה הדדית בין האל לנבראים כולם.

תפיסת האהבה כרכיב מהותי בקיומו של העולם נמצאת כבר בספרות היוונית העתיקה, בייחוד בהמשתה לאפלטון. החיבור מתאר תחרות נאומים על טיבו של ארוס, אל האהבה והתשוקה. הנואם הראשון, פידרוס, מתאר את בריאתו של ארוס במקביל לבריאתם של ארץ וכאוס - הכוחות הבינריים הקדמוניים. לפי נאום דיוטימה, ארוס הוא ילדם של שני כוחות מנוגדים - העוני והשפע (הוא זאוס). אצל אפלטון משתקפת אפוא, כדברי לורל למסקוס, "השניות של ארוס, לעיתים עני ואביון, ולעיתים צופה במראה היופי עצמו".¹⁷ הפער הפסיכולוגי והאפיסטמולוגי בין חסר למלאות, בין תשוקה להגשמתה, בין חוסר כול לשפע, פער זה מעמיד את הארוס ככוח מתווך חשוב. האהבה מתווכת בין האהוב לאהוב, בין הסובייקט לאובייקט, ואף בין הבריאה החומרית ובין האידיאות והישויות הרוחניות. מתוך הניגודים האלה נוצר מעין "סולם של אהבה" שמניע את הנשמה ודוחף אותה מעלה. בתהליך זה הנשמה זוכה לנכס לעצמה חפצים ותשוקות חדשים, האחד טהור ונעלה יותר מקודמו, ובכך היא הולכת ומתקרבת למקורה הנצחי. הרעיון האפלטוני שלפיו האהבה היא "אל גדול (daimon) [...] שחציו אלוהי וחציו אנושי"¹⁸ מהדהד ברקע השקפתו של דהוידאש. לפי דהוידאש, אפילו אהבה מעוותת וחולנית המובילה לאונס, כמו אהבתו של שכם לדינה בת יעקב, מעידה על הכוח הטרנספורמטיבי של כל סוגי האהבה והתשוקה.¹⁹ הן בהמשתה של אפלטון, הנפתח בדיון על האהבה הגופנית, הן בראשית חכמה, האהבה מוצגת ככוח אוניברסלי היכול לחדור לנפש האדם ולהעלות אותה במעלותיה. אפלטון, וכמוהו דהוידאש, רואים באהבה זָרָז וכוח נפשי הגורמים לנשמה להתערטל מחומריותה ולעלות במדרגות הרוחניות עד שהיא מתחברת עם האל.

ההתקשרות (דביקה) היא הביטוי הבסיסי ביותר של האהבה, כלפי אדם אחר או כלפי האל. דהוידאש מדמה אותה לאבנט המהודק על אזור החלציים, שברגע שמתירים אותו נפתח פתח להיפרדות.²⁰ התשוקה (חשיקה) מייצגת חיבור חזק יותר, "כעמודי חצר המשכן, המחושקים בטבעות כסף",²¹ על פי הפסוק "וַיִּשְׁקֶהָם כֶּסֶף" (שמות לח, יז). דהוידאש ממשיך ומסביר

דהוידאש, הם טוענים שהדבקות מושגת על ידי לימוד אישי ואינה נזקקת למגע חברתי. הגישה השנייה היא גישתם של ר' יוסף קארו והמקובל והמשורר ר' אלעזר אזכרי, ולפיה הדבקות משמעה דבקות באלוהים. גם לפי גישה זו הדבקות היא חוויה אישית עמוקה והיא נחלת היחיד במהותה, ואינה תוצאה של מגע חברתי.

הגישה השנייה היא גישתם של ר' יוסף קארו והמקובל והמשורר ר' אלעזר אזכרי, ולפיה הדבקות משמעה דבקות באלוהים. גם לפי גישה זו הדבקות היא חוויה אישית עמוקה והיא נחלת היחיד במהותה, ואינה תוצאה של מגע חברתי. אזכרי מסביר ביומנו מהי דבקות באמצעות המשלת האדם לעבד המשתתף תמיד בחיי אדונו: "ואור באור פניך תדיר, מדבר עמו והולך עמו ושותק עמו וישן עמו ונעור עמו ויושב עמו ועומד עמו ושוכב עמו וכל תנועותי לו [...] וכל תנאי העבד בי".¹² לפי גישה זו, ההתבודדות והפרישות הן תנאים מוקדמים לחוויית הדבקות באלוהים. כדי לדבוק באלוהים האדם חייב להתנתק ממשפחתו, מהחברה ומהעולם כולו: "ודע באמת כי לפי רוב פרישותך מן העולם יהיה רוב דביקותך בו יתברך".¹³ לדעת ר' יוסף קארו, הדבקות השלמה נקנית בייסורי אהבה, על ידי הקרבת הגוף ומסירות הנפש, ובמוות על קידוש השם.¹⁴

הגישה השלישית למושג הדבקות, שבה אעסוק כאן, היא גישתם של ר' אליהו דהוידאש ור' חיים ויטל. גישה זו מדגישה את חשיבותה ומרכזיותה של נשמת האדם, המסוגלת להתעלות ולחזור אל מקורה האלוהי. ויטל מציג את הדבקות באלוהים כתנאי לנבואה ולא כתכלית. לדעתו, הנבואה היא ההישג התיאולוגי הנעלה ביותר, ואילו הדבקות היא אמצעי בלבד. שלא כמו שתי הגישות האחרות, גישה זו מדגישה את היחסים בין בני האדם. דהוידאש מעניק לאהבה מעמד על. לתפיסתו, הדבקות באלוהים מושגת דווקא באמצעות אהבה עזה של האדם לזולתו. יסודות האהבה - דביקה, חשיקה וחפיצה - הם מעין "סולם התייחסות" אשר באמצעותו הנשמה עולה במעלות הדבקות עד מקורה העליון.

לפי דהוידאש, "חפיצה" היא הביטוי הנעלה ביותר לאהבה ולדבקות באלוהים. שורש זה מופיע כבר בכתביו של אחד מהוגי הדעות והמנהיגים החשובים בימי הביניים, ר' משה בן נחמן (הרמב"ן). בפירושו הרמב"ן לספר קהלת, המילה "חפץ" מסמנת את רצון האל לקיים את העולם ולהעמידו: "אבל כיון שנברא [העולם] ברצון ובחפץ פשוט יהיה קיומו כל זמן היות החפץ בו, וכשיהיה חפץ בביטולו יהיה כן מיד".¹⁵ לפי הרמב"ן, המונח "חפץ" מורה על כוח המתווך בין אלוהים לעולם. בלי החפץ האלוהי לקיים את העולם היו החיים נעצרים

¹² מצוטט שם, עמ' 88. וראו גם פכטר, מצפונות צפת (לעיל הערה 8), עמ' 135.

¹³ מצוטט אצל פכטר, תפיסת הדבקות (לעיל הערה 8), עמ' 88. לניתוח מסכם של הדבקות אצל אזכרי ראו שם, עמ' 87-88.

¹⁴ שם, עמ' 84-86.

¹⁵ חיים דוב שעוועל, פירושי הרמב"ן על נביאים וכתובים, ירושלים: קריה נאמנה, תשכ"ד, עמ' 201. עוד ראו הנ"ל, כתבי הרמב"ן, א, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1988, עמ' קפט.

¹⁶ חביבה פדיה, הרמב"ן - התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש, תל אביב: עם עובד, תשס"ג, עמ' 274.

¹⁷ Lorelle D. Lamascus, *The Poverty of Eros in Plato's Symposium*, London: Bloomsbury Publishing, 2016, p. 44

¹⁸ שם.

¹⁹ אליוט וולפסון מפנה את תשומת הלב לדיאלקטיקה בין הרוחניות למיניות. לדעתו, הקבלה מקדשת את המעשה המיני. אם בשעת המעשה המיני האדם מכוון את מחשבותיו לקדושה, הוא והמעשה מתעלים אל מעל היסודות החומריים והאפלים. ראו Elliot Wolfson, *Language, Eros, and Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York: Fordham University Press, 2004, pp. 313-318.

²⁰ שער האהבה, ג, מג, עמ' תה.

²¹ שם, ג, מד, עמ' תו.

לשיפור סגנון ההתקשרות של המעורבים בקשר.²⁸ אפשר לטעון שהמודל הפסיכואנליטי של חזן ושייבר מקביל לתפיסתו של דה'וידאש, שלפיה ההתייחסות היא תהליך הדרגתי המורכב משלושה שלבים המובילים לאיחוד בין נשמות בני האדם.

התקשרות באמצעות השתקפות או הרס

כאמור לעיל, דה'וידאש נסמך על הרעיון הקבלי של חלוקת נפש האדם לנפש, רוח ונשמה. הנפש היא החלק הנמוך ביותר והקרוב ביותר לגוף הגשמי. אך ההפרדה בין גוף גשמי אחד לגוף גשמי אחר מונעת התמזגות פיזית של שני גופים, ואילו פעולת הנפש מאפשרת איחוד והתקשרות מלאה של שתי נפשות; נפשו של אדם אחד שואפת להיצמד לנפשו של אדם אחר כדי להתאחד איתו: "ואע"פ שהגופים נחלקים ונפרדים זה מזה, הנפש של זה וזה היא רוחנית והרוחניות אינו נפרד אלא מיוחד תכלית האחדות".²⁹ הסיפור המקראי על דוד ויהונתן משמש לדה'וידאש להדגמת הדינמיקה הזאת. פסוקי המקרא מתארים את האהבה בין השניים בנימה אמפתית ומדגישים את תפקידה המרכזי של הנפש באהבה זו: "וַיֵּאָהֲבֵהוּ יְהוֹנָתָן בְּנֵי־דָוִד (שמואל א יח, א); "בְּאַהֲבָתוֹ אֹתוֹ כְּנֶפְשׁוֹ" (שם, יח, ג); ו"כִּי אֶהְבֶּת נַפְשׁוֹ אֶהְבֹּ" (שם, כ, יז). בעזרת תיאורים אלו דה'וידאש מראה כיצד האהבה יכולה להצית אהבה בלב האדם הנאהב, וכך ליצור קשר בין נפשות האוהבים ולהביאם לידי אחדות.³⁰ במילים אחרות, האהבה מסוגלת להתגבר על הניכור הקיומי שנכפה על בני האדם לנוכח טבעו האטומי של הקיום הגשמי.

דה'וידאש נעזר בפירושו של רבי חנינא לפסוק "כִּמְיֵם הַפְּנִים לַפְּנִים כֵּן לֵב הָאָדָם לְאָדָם" (משלי כז, יט) כדי להנהיר את היחסים הדיאלקטיים בין בני אדם:

אמר רבי חנינא "וכי יש פנים למים", אלא מה המים הללו אדם נותן אותם בכלי ומסתכל בהם והם נראין לך, כך לב האדם לאדם [...]. כי כמו שהמים שבכלי בהסתכל האדם בהם פניו יראה בהם פניו, והם שני מיני פנים. הא' הפנים שהוא מסתכל בהם שהם אור ישר, והפנים שבמים שהוא רואה הוא אור חוזר מלמטה למעלה שבכלי אליו, ושני הפנים הם אחד מתקשרים כאחד. ואם האדם יעלים ראותו מהמים לא יתראה במים שום דבר, שאם אין אור ישר אין אור חוזר. כן

²⁸ שם, עמ' 522.

²⁹ שער האהבה, א, עג, עמ' ב.

³⁰ שם. חכמי המשנה מבחינים בין אהבת דוד ויהונתן לאהבת אמנון ותמר: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר, בטלה אהבה; ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם. איזו היא אהבה שהיא תלויה בדבר, זו אהבת אמנון ותמר; ושאינה תלויה בדבר, זו אהבת דוד ויהונתן" (פרקי אבות ה, טז). בסיפור אמנון ותמר, בשל מחיקת קיומה הנפרד של תמר, האהבה נכבית אחרי מימושה הפיזי באמצעות אונס. רגשי האהבה והתשוקה שניצתו באמנון הופכים לכוחות הרסניים, שבמקום לחבר הם מנתקים ומפרידים, במישור הבין-אישי והחברתי גם יחד. הניתוק הבין-אישי מתרחש כאשר אמנון מגרש את תמר מביתו, וכאשר אבשלום אחיה הורגו בנקמה. הניתוק החברתי מתרחש כאשר תמר מנודה מהחברה בעקבות האונס.

ש"אלו היו חישוקי כסף שנתקעו בעמודים בחיבור של קבע, שהרי הקיפו אותם".²² רבי דוד קמחי (רד"ק) מסביר את החיבור הזה על ידי השוואתו לחבית עץ: "וחשוקיהם כסף שפירושו הדוק ודבוק, כי היו לעמודים חוטי כסף שהיו מהודקים ומדובקים ומקושרים בהם סביב, כמו שעושים בחביות העץ להדק אותם".²³ העונג (חפיצה) מציין חיבור חזק עוד יותר, כאשר האדם שואף לא למה שהוא משתוקק לו אלא למה שהאחר חפץ בו, על פי הפסוק "לְסַרְסִיסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ אֶת שִׁבְתוֹתַי וּבְחֶרֶוֹ בְּאֲשֶׁר חִפְצָתִי" (ישעיהו נו, ד). ברמה הגבוהה ביותר, האהבה נעשית עזה, מיידית, מהממת, והיא מייצגת אהבה יתרה של האל לישראל, אהבה שלא מהעולם הזה, התקשרות רגשית שתתאפשר רק בעתיד רחוק, אולי בימות המשיח, על פי הפסוק "כִּי תִהְיֶה אִתָּם אֶרֶץ חֶפְצִי" (מלאכי ג, יב).²⁴

עמדתו של דה'וידאש משתקפת היטב בתפיסתו של הפסיכואנליטיקאי והפילוסוף בן המאה העשרים אריך פרום. לטענת פרום, האהבה היא אמנות הדורשת טיפוח ושקדנות, הכרוכים בארבעה גורמים: תשומת לב, אחריות, כבוד וידיעה.²⁵ אם כן, האהבה, בעיני פרום ודה'וידאש גם יחד, היא תהליך התפתחותי ולא מצב ארעי. שניהם סבורים שהאהבה מחייבת השתתפות מלאה של האדם, תנועה הדרגתית מהצורה הבסיסית של התקשרות ואהבה אל צורותיהן המורכבות יותר. כאשר האהוב מוחפץ יש לאהבה תוצאות הרות גורל, כמו האונס של דינה בידי שכם. כפי שמדגיש דה'וידאש, שכם הופך את הסדר הנכון של האהבה, שלפיו תחילתה בהתקשרות, אחריה באה התשוקה, ושיאה הוא העונג. תחת זאת הוא נסוג לרמה של אהבה עצמית ליבידינלית, שבה, כדברי פרויד, "האגו אוהב את עצמו בלבד והוא אדיש לעולם החיצוני".²⁶ עיוות זה מצית את שנאתם של בני יעקב והם יוצאים לטבח בו, בבני משפחתו ובעמו.

בפסיכולוגיה ההתפתחותית, סינדי חזן ופיליפ שייבר השתמשו בתיאוריית ההתקשרות כדי לבחון את הדרכים שבהן נוצרים קשרי חיבה בין אוהבים בוגרים, ומצאו שבמקרים רבים הם מבוססים על מודל היחסים האישיים עם ההורים ועם בוגרים אחרים בתקופת הילדות.²⁷ בהתאם לכך הם מחלקים את סגנונות ההתקשרות לשלושה טיפוסים עיקריים: בוטח, חרד ונמנע. חזן ושייבר מדגישים את חשיבותן של הנסיבות בעיצוב סגנון היחסים של האדם, ומסיקים שאהבה רומנטית נגרמת הן על ידי הנעות ביולוגיות הן על ידי הנעות חברתיות. לטענתם, לאדם הממוצע כמה יחסי חברות ואהבה חשובים, וכל אחד מהם מספק הזדמנות

²² שם.

²³ מצוטט שם.

²⁴ ראו שם.

²⁵ פרום (לעיל הערה 1), עמ' 32.

²⁶ Sigmund Freud, *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis*, London: Penguin Books, 1991, p. 133

²⁷ Cindy Hazan and Phillip Shaver, "Romantic Love Conceptualized as an Attachment Process," *Journal of Personality and Social Psychology* 52, 3 (1987), pp. 511–524

על זה בנשיקות ובכבי (שמואל א כ, מא). דהוידאש מציע קריאה פסיכולוגית של הפסוק, ומסביר כי הנשיקה היא ביטוי של אהבה, ואילו הדמעות נובעות מהתקשרות נלהבת. לאחר מכן הוא מציע, בהשראת הקבלה, פירוק של הסצנה טעונת הרגשות: "וכן נאמר 'ישקו איש את רעהו ויכפו איש את רעהו עד דוד הגדיל' (שם). ואין נשיקה אלא מצד האהבה וכן בכיה מצד הדבקות. וכן עד דוד הגדיל מפני שהוא סוד גלות שכינה ודוד ויהונתן רמוז סוד אהבה בסוד דודים למעלה והמשכיל יבין".³⁵ כלומר, דוד בכה יותר מיהונתן משום שהוא, נעים זמירות ישראל, מייצג את סוד השכינה בגלות. גם דוד וגם יהונתן הם ייצוגים סמליים של האהבה שבין הקדוש ברוך הוא ובין השכינה, שנפרמה כשהופרדו זה מזו בשל גלות השכינה.

הנשיקה היא מוטיב שכיח בספר הזוהר, ויש לה בו שלושה שימושים עיקריים: (א) היא אמצעי לאיחוד חלקים שונים של האלוהות המקבילים לארבע האותיות של המילה "אהבה". כל אות במילה זו מייצגת רוח אחת מארבע רוחות, וכל אחת מהרוחות "מורכבת מכל האחרים, מצטרפת אליהם וכולם דבקים זה לזה באיחוד מושלם".³⁶ (ב) היא מסמלת התקשרות מיסטית עם האל והתאחדות עימו. תפיסה זו מקורה ככל הנראה במשה, שעליו נאמר שמת "על פי ה'" (דברים לד, ה). כפי שציין אדם אפטרמן, הכוחות האלוהיים בעולמות העליונים מאופיינים באחדות עמוקה יותר מזו שקיימת בעולם החומרי. האחדות הזאת מושגת באמצעות הנשיקה, והנשיקה מציינת אפוא את כניסתו של האדם לעולמות העליונים.³⁷ כאשר הרמב"ם מסביר את יחס האדם לאל הוא מבחין בין הרעיון של אהבה ארוטית עזה כלפי האלוהות הטרנסצנדנטית, לבין התופעה של "מיתת נשיקה" - אקט שבו האהבה וההשגה של האל על ידי האבות ומשה מתמזגות עם "השכל הפועל".³⁸ (ג) היא מסמלת את שילוב נשמותיהם של בני הקהילה המיסטית בספר הזוהר, את מיזוג רוחותיהם והתאחדותן עם האלוהות. בספרות חז"ל אנו קוראים על תלמידים המנשקים את ידו של רבם אחרי הלימוד במחווה של הכרת תודה על הזנה רוחנית,³⁹ או על מורים הנושקים לראשי תלמידיהם כמין טקס חניכה.⁴⁰ הנשיקה באה לרמז לא רק לחיבור בין שני גופים אלא גם להתמזגות של שתי נפשות לאחת: כשאדם מנשק אדם אחר, נשמות שניהם מתמזגות ורוחותיהם מתאחדות.⁴¹

³⁵ שער האהבה ב, טז, עמ' שעה. על תיאוריות של רגשות ראו James Hillman, *Emotion: A Comprehensive Phenomenology of Theories and Their Meaning for Therapy*, London: Routledge, 1960.

³⁶ אדם אפטרמן, "כמים הפנים לפנים": לשונות של איחוד מיסטי בספר 'ראשית חכמה', דעת 84 (2017), עמ' 173. וראו זוהר, פרשת תרומה, קמו ע"ב.

³⁷ אפטרמן, כמים הפנים לפנים (לעיל ההערה הקודמת), עמ' 164.

³⁸ Adam Afterman, *'And They Shall Be One Flesh': On the Language of Mystical Union in Judaism*, Leiden and Boston: Brill, 2017, p. 117.

³⁹ ראו למשל פרקי דרבי אליעזר, ב.

⁴⁰ ראו למשל בבלי, חגיגה ב ע"ב.

⁴¹ שער האהבה, ב, ז, עמ' שעו. על ההיבטים הארוטיים של הנשיקה על פי הזוהר ראו יהודה ליבס, "זוהר וארוס", אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 67-119. ראו גם Michael Fishbane, *Kiss of God: Mystical and Spiritual Death in Judaism*, Seattle: University of Washington Press, 1994. על ההיבטים החברתיים של הנשיקה על פי הזוהר ראו Joel Hecker, "The Kissing Kabbalists: Hierarchy, Reciprocity, Equality," *Studies in Jewish Civilization* 18 (2008), pp. 171-208.

לב האדם לאדם, שבהתעורר האדם רצון לב ולאהוב אל חבירו הרצון הוא יעורר רצון לב חבירו אליו.³¹

דברים אלו מעלים על הדעת את דמותו של נרקיסוס, המתאהב בהשתקפותו שלו במים. אך שלא כבסיפורו של נרקיסוס, בניסוחו של דהוידאש הבבואה המשתקפת בעקבות ההתבוננות היא בבואתו של הזולת. האהבה כלפי אדם אחר מתחילה תהליך של התקשרות עימו, מתוך שהיא שואבת מן האור החוזר מפניו. אם כן, על פי דהוידאש האני מתממש ומתגשם באמצעות היחסים עם אדם אחר.

תיאור זה של הדיאלקטיקה שבין התעצמות האני לבין גילוי האחר מזכיר את טענתו של הפסיכואנליטיקאי דונלד ויניקוט שאחד הגורמים המכריעים בעיצוב "אני" אותנטי הוא "הכרה במציאות חיצונית שאינה השלכה של האדם, החוויה של התקשרות עם תודעות אחרות".³² ויניקוט הציע שני ממדים של פעולת גומלין: התייחסות לאובייקט ושימוש באובייקט. התייחסות מציינת מצב הכרתי קדום שבו האובייקט נתפס כשלוחה של תודעת האדם, והוא משולל קיום חיצוני, אוטונומי ובלתי תלוי. ככל שהאדם מתפתח, האובייקט הופך לישות אותנטית שיש לה קיום מחוץ לתודעת האדם. שימוש מציינן התקשרות עם אובייקט חיצוני על ידי הריסה מתמדת שלו בפנטזיה. באופן פרדוקסלי, ההרס משמש אמצעי להתבוננות מן האחר באופן שמבטיח הישרדות ומאפשר התקשרות: "אני הורס אותך" / "אני אוהב אותך"; 'יש לך ערך עבורי משום שאתה שורד על אף ההרס שלך על ידי'; 'כאשר אני אוהב אותך אני הורס אותך ללא הרף בפנטזיה (לא מודעת)'.³³

התיאוריה של ויניקוט יכולה לשמש אותנו לפענוח מטפורת המים של דהוידאש. ההתבוננות באובייקט היא אקט של התבוננות ממנו. אקט זה מאפשר לאובייקט להחזיר את האור המוקרן אליו, וכך הסובייקט והאובייקט מגלים זה את זה ומתמזגים זה עם זה בהדדיות מתמשכת, באופן שמאפשר "לחוות זהות בלי טשטוש של השוני".³⁴ הסיפור התנ"כי על אמנון ותמר מדגים את התהליך הזה על דרך השלילה: אמנון מעצים את עצמו על חשבון תמר מתוך התעלמות מאנושיותה. כישלוננו להכיר בתמר כאחר ולבנות יחסים ראויים איתה גורם להרס גופני וחברתי שלה, והוא מוביל גם להרס של אמנון עצמו, בעקבות נקמתו של אחיה אבשלום.

הנשיקה: נשמה נדבכת בנשמה

כדי לחדד את תפיסת ההתקשרות ולהוסיף לה ממדים אתיים ותיאולוגיים, דהוידאש חוזר אל היחסים בין דוד ליהונתן. הוא מתמקד בפרידה ביניהם, שבה דוד ויהונתן מתרפקים זה

³¹ שער האהבה, א, עג, עמ' ב.

³² מצוטט אצל Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, New York: Pantheon Books, 1988, p. 37.

³³ מצוטט שם, עמ' 38.

³⁴ שם.

התקשרות באמצעות דיבור או דיאלוג

כאמור לעיל, בעיני דה־וידאש הדיבור הוא אחד מחמשת ביטויי האהבה. הרעיון שאוב מן הפסוק "דַּבְּרוּ עַל לֵב יְרוּשָׁלַיִם" (ישעיהו מ, ב), שבו הדיבור הוא גם קריאה לנחמה לנוכח אהבת האל לעם ישראל, וגם אמצעי לתיקון ולתשובה של העם. כזכור, שיחה ודיבור נזכרים גם בסיפור שכם ודינה כאמצעים לעורר אהבה בליבה של דינה: "וַיְדַבֵּר עַל לֵב הַנְּעָרָה" (בראשית לד, ג).⁴⁷ עוד נטען בראשית חכמה, על פי הפסוק "כִּי מִי גוֹי גָדוֹל, אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרָבִים אֱלֹהֵינוּ פֶּה אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קְרָאֵנוּ אֱלֹהֵינוּ?" (דברים ד, ז), שתפילה ודיבור עם כוונת הלב הם כלים יעילים לעורר אהבה לאל ולקבל ממנו מענה לקריאותינו.⁴⁸

השפה והדיבור כאמצעי התקשרות ישיר עם האל מודגשים גם בכתביה של המיסטיקנית הבגווינית בת המאה השלוש־עשרה הדווייץ' (Hadewijch) מאנטוורפן, ובייחוד ביצירתה השירית. באמצעות הדיבור על האלוהי הדווייץ' מבקשת לא רק לעורר אהבה בנפשו של הדובר אלא גם להפיץ את האהבה הזאת בליבותיהם של חברי קהילתה: "חייבים אתם לדבר בשמחה על אלוהים. העדות ל'מינה' [Minne, אהבה] היא ששמו של האהוב מתוק בפינו. כה אמר ברנאר הקדוש: 'ישו הוא דבש בפה'. מתוק עד מאוד לדבר על האהוב, משום שהדבר מעורר אהבה ללא גבול".⁴⁹ בשיר אחר, החזרה המצטלבת של אהבה ושל תנועה דרמטית בין הנאהב לאוהב יוצרת תחושה של התאחדות עם האלוהות באמצעות האהבה: "הו, אהבה, לו הייתי אהבה, ובאהבה אוהב // אותך, אהבה, הו, אהבה, למען אהבה, תן אותה אהבה // שהאהבה יכולה לדעת לחלוטין כאהבה".⁵⁰ התחושה שהאיחוד בין האוהב לנאהב, בין האלוהים למיסטיקן, הוא מותנה, מנוצחת על ידי הצליל המאחד של השיר. צליל זה מגשר על הפער בין "המיוצג למובטח", בין "הקוגניטיבי לפרפורמטיבי", בין הציפייה להיות נאהב (Minne) לבין המימוש של אותו הרגע.⁵¹

בפסיכואנליזה, יותר ממה שהשפה היא אמצעי לאיחוד בין האדם לאלוהות היא אמצעי להבנת האדם הפרטי.⁵² ג'סיקה בנג'מין, שמושג השפה עומד במרכז כתיבתה, מייחסת השפעה טרנספורמטיבית לדיאלוג כן ורציני, דיאלוג שהיא מכנה "דיבור קומוניקטיבי". לדיבור כזה

⁴⁷ שער האהבה, ג, לד, עמ' תא.

⁴⁸ שם, ב, לד, עמ' שפג.

⁴⁹ מצוטט אצל Patricia Dailey, *Promised Bodies: Time, Language, and Corporeality in Medieval Women's Mystical Texts*, New York: Columbia University Press, 2013. הבגוויין (Beguine) הוא מסדר נשים רוחני שנוסד בשנת 1180 בלייז', וצידד בחיי דלות ומחיקה עצמית.

⁵⁰ מצוטט שם.

⁵¹ שם.

⁵² אופנהיים (לעיל הערה 45), עמ' 108. על השפה בפסיכואנליזה ובחוויה המיסטית היהודית ראו גם Ruth Kara-Ivanov, "The Impressive Caesura' and 'New Beginning' in Psychoanalysis and Jewish Mystical Experience: Birth, Creation and Transformation," in Lewis Aron and Libby Henik (eds.), *Answering a Question with a Question: Contemporary Psychoanalysis and Jewish Thought*, II, Boston: Academic Studies Press, 2015, pp. 40–64.

בזוהר, נשיקה בפה יוצרת דינמיקה מטפיזית ייחודית שבה אהבה המבוססת על התקשרות נלהבת מתבטאת כרוח המתמזגת עם רוח: "וכך נשקין דא בדא מתדבקן רוחין אליו באליו והווי חד וכדין איהו רחימו חד [וכשנושקים זה לזה, נדבקות הרוחות אלה באלה ונהיים אחד, ואז זוהי אהבה אחת]."⁴² האקט הפיזי של הנשיקה מקבל אפוא משמעות של אקט תיאורגי. אקט זה מאחד את ההתגלמות השונות של ההוויה האלוהית ויוצר מסגרת מגוננת להתאחדות של השכינה עם הקדוש ברוך הוא, של ההיבט הנקבי וההיבט הזכרי של האלוהות.

נשימות האוהבים שמתמזגות ומתרבות באקט הנשיקה מעצימות הן את התשובה הן את ההתקשרות: "ישקני, דבקות האהבה רוח ברוח, ד' רוחות מתחברים ונעשים כאחד, כי זה נותן רוח לחבירו ולוקח רוח של חבירו המתדבק בו. נמצא רוח שלו ורוח של חבירו, הרי שני רוחות. וחבירו גם כן יש לו שני רוחות. נמצא, שבנשיקות האלו מתחברים ד' רוחות יחד".⁴³ ארבע הנשימות או הרוחות הללו מתפשטות בכל איברי הגוף באהבה ובשמחה, ומפוגגות דיכאון, עצבות ומחשבות אפלות - אלמנטים שבקבלה מזהים לעיתים קרובות כנשקם של כוחות הסטרא אחרא, הנחושים להשתלט על העולם. בעולם האלוהות, ארבע הנשימות קושרות את כל הספירות (או האצלות האלוהות) בקשר חזק ויוצרות כס לשכינה, שבו היא יכולה להתאחד עם בן זוגה ללא הפרעות והשיבושים של הקליפות או של כוחות הרוע.⁴⁴

תפיסת ספר הזוהר כפי שהיא מובאת בראשית חכמה, שלפיה הנשיקה היא כלי רב עוצמה ליצירת קשר רגשי חזק, יציב וגמיש בין אוהב לנאהב, מהדהדת גם בתיאוריה ההתייחסותית. סטיבן מיטשל, מאבות הפסיכואנליזה ההתייחסותית, מסתייג מהדגשת היתר של תהליכים פנים־נפשיים אצל פרויד, ומטעים את משמעות היחסים בין האני לאחר. שכלנו מתוכנת ליצור אינטרקציה עם שכלם של אחרים, ועצם תחושת האני שלנו נוצרת מהפנמת השכפול המתמשך של היחסים הללו וצריבתם בזיכרון.⁴⁵ יחסי גומלין חברתיים, לטענתו, חיוניים לקיום האנושי "משום שאנו מתוכנתים להגיב באופן 'ויזואלי' לפני אנושיות, באופן 'ריחני' לריחות אנושיים, באופן 'שמיעתי' לקול האנושי, ובאופן סמיוטי לסימנים אנושיים".⁴⁶ מיטשל מציע היררכיה של יחסי גומלין, הכוללת התנהגות, רגש ושפה, ותפיסתו עולה בקנה אחד עם התפיסות הקבליות, שלפיהן הנשיקה עשויה ליצור שפע של שמחה, אהבה, ואף רוח חיים חדשה אצל האחר. כמו דה־וידאש בעקבות ספר הזוהר, מיטשל מבליט את טבעם הטרנספורמטיבי של רגשות אנוש עזים ואת אופיים המידבק.

⁴² זוהר, פרשת תרומה, קמו ע"ב.

⁴³ שער האהבה, ב, כ, עמ' שעז.

⁴⁴ שם, ב, כא, עמ' שעז.

⁴⁵ ראו אצל Michael Oppenheim, *Contemporary Psychoanalysis and Modern Jewish Philosophy*, London and New York: Routledge, 2017, p. 38.

⁴⁶ מצוטט שם, עמ' 39.

התקשרות ויחסי גומלין דינמיים בין בני החבורה המיסטית של רבי שמעון בן יוחאי. ברוח זו דהוידאש מראה, בעזרת פירוש חדש של פסוקים מספר הזוהר, שההתייחסות מאפשרת לאדם להתרומם ממפגשים בסיסיים וארעיים לעבר התקשרויות עזות ויציבות יותר, הן בין בני האדם לבין עצמם, הן בינם לבין האל. החלוקה של נשמת האדם לשלוש רמות, שלפיה כל רמה מעודנת ורוחנית יותר מקודמתה ובה בעת דומה בעצמותה לאלוהי, מאפשרת לדהוידאש להציע תיאוריה דינמית ורב־ממדים של אהבה והתקשרות, המעידה על הגובה הנפשי שהאדם מסוגל להמריא אליו.

ההבדל העיקרי בין הספרות המיסטית היהודית לבין הפסיכואנליזה ההתייחסותית הוא סילוקו של השותף השלישי, האל כבורא וכמקור קיומי לנשמת האדם, מתוך השיח הפסיכואנליטי. בקבלה, ההתקשרות מניחה את נוכחותו של אלוהים, ויחסי הגומלין בין בני האדם נתפסים הן כפרדיגמות הן כאמצעים תיאוריים להשפעה על מצבים ואופנויות בתוך האלוהות. השיח הפסיכואנליטי, לעומת זאת, מתמקד באדם היחיד וביחסים הבין־אישיים שלו בשלבים שונים של חייו כדי לזהות גורמים חברתיים, ביולוגיים ופסיכולוגיים בהתפתחותם של בני האדם. הבדל חשוב זה מוביל להגדרה שונה של משמעות "היות אדם", ויש לכך כמובן השפעה מרחיקת לכת על תחומים רבים, בהם דת, אתיקה, פילוסופיה, כלכלה, פסיכולוגיה וסוציולוגיה.⁵⁸

תיאוריות פסיכואנליטיות רואות בביטויים של אהבה והתקשרות אצל אנשים בוגרים תוצרים של התנסויות מעצבות עם ההורים ועם בוגרים אחרים בתקופת הילדות; ולעומת זאת דהוידאש מציע קריאה אוניברסלית יותר של ביטויים אלו. לדידו, כאשר ההתייחסות מתממשת בהצלחה היא מטשטשת את הגבולות הפיזיים ואת הניתוק בין בני האדם ותורמת לשחזור המצב הקדום של האחדות. לכן, הדיאלוג בין הרעיונות הקבליים לבין תיאוריות פסיכואנליטיות מוליד את התובנה שאף על פי שההתנסויות האנושיות מגוונות ושונות מאוד זו מזו, מתקיימת שותפות חיונית בין בני האדם, קשר שהוא אוניברסלי ונגיש לכול.

יש לטענתה כוח משחרר המאפשר להתחיל דבר חדש: "היות שדיבור קומוניקטיבי מכונן מרחב לדיאלוג שעשוי להתקיים מחוץ לשליטה השכלית של אחד המשתתפים או של שניהם, הוא מהווה כר פורה להתבוננות פנימית".⁵³ בנימה דומה מהלל הפסיכואנליטיקאי תומס אוגדן את הגמישות האינהרנטית של השפה, על ה"החלקות" וההדים שבה, כאשר המילים - כמו אקורדים מוזיקליים - משקפות מגוון משמעויות המוגדרות על ידי ההקשר הספציפי "בכוליות של המשא ומתן התקשורת".⁵⁴ אוגדן מתעניין במיוחד בהתנסויות רגשיות עצמאיות שהשפה, ובעיקר השירה, עשויה לחולל. כמו המיסטיקנית הנוצרית הדוויץ', גם אוגדן רואה בשירה מכשיר שבכוחו ליצור התנסויות חדשות, ולא רק לשחזר אותן. הוא מציע להביט לא רק "מאחורי" השפה אלא גם "לתוכה"; לשאול גם **כיצד** משהו מבוסא: "המשמעות היא **בתוך** השפה, ובכל האפקטים שהיא יוצרת".⁵⁵ הנס לוואלד (Loewald) מדגיש את העוצמה הפרפורמטיבית של השפה. הוא מטעים שמילים הן פעולות שעשויות להטביע רושם עמוק על גופו של המאזין, ושירה גדולה עשויה לגרום לחלומות בהקיץ. יתרה מזו, הוא מציע שלמילים יש איכות של "קסם מעורר". למשל, כאשר אדם שומע מילה חדשה מפי אדם אחר הוא צופן בליבו הדהודים של המילה, ואלה הולכים ומתגלים בפעמים הבאות שהאדם שומע את אותה המילה.⁵⁶

סיכום

מאמר זה הציע שהשוואה בין התפיסות על האהבה הנפרסות **בראשית חכמה** ובין תיאוריות פסיכואנליטיות מסייעת להרחיב ולהעמיק את ההבנה של תפיסת האהבה בקבלה. השוואה זו מבהירה ומרחיבה את הדיאלוג בין המיסטיקה היהודית ובין הפסיכואנליזה, ומדגישה נקודות חשובות של התאמה ושל ניגוד ביניהן.

הן מקורות מיסטיים יהודיים הן פסיכואנליטיקאים פוסט־פרוידיאניים מדגישים את המורכבות של ההתייחסות, את המתחים העולים מתלות לעומת עצמאות, מאחרים חיצוניים לעומת התפתחויות פנימיות, מהאחדה לעומת קיטוע, ממודע לעומת לא מודע, מפנטזיה לעומת מציאות, מתשוקה לעומת הרס.⁵⁷ נקודת המפגש בין הפסיכואנליזה לבין התיאולוגיה הקבלית הייחודית של דהוידאש היא הדגש של שתי השיטות על תרומתם של היחסים הבין־אישיים - של האחוה, החברות, המשפחה, היחסים הרומנטיים, ולמעשה החברה כולה - לאושרו של האדם. שלא כמו מקובלים קודמים, שהסתפקו בהצעת תיאוסופיות מיסטיות ובפיתוח ריטואלים לחיזוק הדבקות באל, דהוידאש טען שהמסירות והאהבה בין בני האדם קודמות לדבקות באל והן תנאי הכרחי לאפשרות להתקרב אל האלוהות. על פי ספר הזוהר, התובנה המיסטית אינה מושגת על ידי התבדלות מהחברה אלא בדרך של

⁵³ מצוטט אצל אופנהיים (לעיל הערה 45), עמ' 58.

⁵⁴ מצוטט שם, עמ' 127.

⁵⁵ מצוטט שם, עמ' 113.

⁵⁶ שם.

⁵⁷ שם, עמ' 42.

⁵⁸ שם, עמ' 43.