

גלם בגימטריא חכמה

Moshe Idel, *GOLEM: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press 1990. מס' עמודים: 323.

מאת יהודה ליבס

הערכה כללית

הגולם הוא פסגת המיסטיקה היהודית. בבריאה חדשה של אדם הגיע המיסטיקאי אל שיא היכולת האנושית, אם לא למעלה מזה. ועתה זכה נושא זה גם במעמד הראוי לו במחקר. אינני מכיר בספרות מחקר הקבלה עוד ניתוח כה שלם ומקיף ומעמיק של נושא אחד כמו ספרו של משה אידל. הספר סוקר בהרחבה את התפתחות הרעיון, ממקורותיו ביהדות ומחוצ' לה, ועד הדורות האחרונים, ואף מנתח את רעיון הגולם בכלל ואת שימושו והגישות כלפיו בתקופות שונות ובזרמי מחשבה שונים. כגון: איזה תפקיד שימש במסגרות שונות של מחשבה, מה השקפת העולם, או ההרגשה הקיומית העומדת ביסודו, מה משקל היסוד המאגי שבו לעומת היסוד המיסטי, התיאורגי או ה'ארגטי' (= ergetic), מהן הטכניקות המדויקות ליצירתו, מה מעמדו ההלכתי, האם הוא גבר או אישה, ועוד. כל זה נחקר בעזרת שפע של חומר מקורי, שחלק גדול ממנו הוא חדש ועדיין לא נידון במחקר, ואידל אספו מכתבי יד מרובים של יצירות מכל פינות הספרות היהודית.

אמנם הגולם איננו נושא חדש במחקר, ונידון כבר וכמה פעמים בעבר, ובעיקר על ידי גרשם שלום, ראש חוקרי הקבלה, שהקדיש לו כמה מחקרים. בודאי, אלמלא מחקרים אלה לא היה אידל מגיע למה שהגיע. כדרכו של חוקר מעולה, אידל דן שוב בחומר שהביאו לפניו ובדעות

החוקרים הקודמים לו, ושוקל אותם שקילה מחודשת, ובעזרת החומר החדש. לעתים הוא מקבל את דברי קודמיו ואף מאששם, ולעתים הוא חולק עליהם. ביקורתו שקולה ואחראית, ובדרך כלל – צודקת.

חשיבותו של הספר איננה מוגבלת לחקר הגולם בלבד. ספר זה אינו עוסק רק בגולם כשהוא לעצמו, אלא הוא משתמש בו כבנושא חתך לסקור על ידו את פרצופיהם המיוחדים של זרמיה השונים של הקבלה ואת דרך התפתחותם. וכך עלה בידי אידל בספר זה לחדד וליישם להבהיר את מתודת המחקר שהציע בספרו הקודם (גם הוא באנגלית) 'קבלה – היבטים חדשים'¹.

ואכן, בספר הנוכחי מצטיירת הקבלה באופן שונה ממה שהורגלנו בספרי המחקר. היסוד השיטתי התיאורטי חדל להיות עיקרה של הקבלה, ויסודות נוספים החלו לתפוס את מקומם הראוי להם, וביניהם הטכניקות המיסטיות, הפעילות היוצרת המחקר את האל, וכן הפעילות התיאורגית ואף המאגית.² היסוד המאגי, שנחשב תמיד כתופעה צדדית בקבלה, וכבן חורג שיש להתבייש בו, מועלה כאן למרכז הזירה. גרשם שלום סבר שהיסוד המאגי 'הטהור' אינו ממלא תפקיד ביצירת הגולם, שעיקרה אמצעי מיסטי אקסטטטי, ואידל איננו חושש מדחיית האפשרות המיסטית במקום שאיננה מוכחת, ומהצבעה על היסוד המאגי בצורה בלתי מרוככת (למשל בעמוד 273). וכך, מזווית ראייה מיוחדת זו של יצירת הגולם, משנה המיסטיקה היהודית

¹ Moshe Idel, *KABBALAH, New Perspectives*, Yale University Press, New Haven and London 1988.

² עוד יסוד מהותי לקבלה הוא המיתוס האוטוביוגרפי. ראה מאמרי "תרין אורזילין דאילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מותו, רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום (= מחקרי ירושלים למחשבת ישראל כרך י), ירושלים תשנ"ב. עמ' 113-169.

את דמותה האינטלקטואליסטית, והופכת לפעילות יצירתית ואף יצרית, הכוללת עוד יסודות של רוח האדם.

גם דרך התפתחותה של הקבלה מוצגת באופן שונה דרך התפתחות רעיון הגולם (עמוד 270). לא עוד התפתחות הדרגתית ישירה, אלא מוטיבים עתיקים המתחברים ומתפרדים, או מפרשים זה את זה ומקבלים צורה חדשה לפי האינטרס הרוחני של כל הוגה, או זרם קבלי. כך, למשל, אידל מתווה זיקות מופלאות בין הרעיון של בריאת גולם בעזרת צירופי האותיות של ספר יצירה, לבין הדמות האדירה של יוצר בראשית בספרות 'שיעור קומה', שגם אבריה מצוינים בצירופי אותיות, ובין שני אלה לדמותו של 'אדם קדמון' שקדם לאצילות העולמות לפי 'קבלת סרוק', שגם דמותו נבנתה בצורה דומה, ולשם בריאתו היה צורך 'לקפל' את חציו של 'המלבוש' הקדמון, הארוג מצירופי אותיות, ודווקא אותו חצי שכולל את הצירופים שגורמים לגולם 'לשוב לעפרו' לפי טכניקות היצירה וההריסה של חסידי אשכנז! ועוד, אידל מוצא אף זיקה בין כל אלה לבין רעיון 'הצלם', הגוף הרוחני של האדם החופף עליו ושומר. וכך אידל אינו נרתע מללמוד אף מן המאוחר על המוקדם, והוא משחזר את האמונה העתיקה בדבר מציאותו של 'אדם קוסמי' שעל מצחו חקוקה המילה 'אמת', אף שאין בידנו תיאור כזה, והוא מתקבל מאיחוד של מוטיבים שונים הידועים מטקסטים מאוחרים (נספח שלישי). במקרים כאלה אידל מקפיד לציין שאין כאן אלא השערות, אך בעיניי מזל גדול הוא שאידל אינו חושש מהשערות כאלה, שהופכות את המחקר לחוויה מרתקת. מתודה זו נשענת על ההנחה הסבירה שהמיסטיקה היהודית היתה תורת סוד, והרבה מתולדותיה לא יכלו להגיע אלינו, ויש צורך לנסות לשחזר משהו מהן. ואידל עושה זאת בוירטואוזיות, וחלקי התמונה שהוא יוצר משתלבים, לדעתי, בצורה משכנעת מאוד.

גרשם שלום היה החוקר הראשון הצביע על חשיבותה של הקבלה בדת ישראל, אך הוא סייג את קביעותיו בכך שתחם את גבולותיה בתקופה מוגדרת ובספרות מוגדרת, ואף הגביל את תחומה בהנחה מוקדמת (ובלתי מודעת), שעיקר עניינה הוא בתחום התיאורטי. אידל צועד צעד נוסף ומרחיב יותר את גבולות הקבלה, מכל הבחינות האמורות. בדרך אופיינית מראה אידל (עמ' 302) שבאינטרפרטציה של מושג הגולם בקבלה הושפע שלום מן הטרמינולוגיה הפילוסופית, בעוד שהשימוש העתיק של המילה קרוב יותר לשימוש המיתי והמאגי של המקובלים. יש לראות בכך תהליך טבעי בתולדות מחקר הקבלה, שהוא ענף ממדעי היהדות שראשיתם ב'חכמת ישראל' הרציונאליסטית והאפולוגטית. שלום החל במרד כנגד מסורת מחקרית זו, אך זה מטבעו תהליך ארוך, החייב להימשך כמה דורות, במידה שהוא נעשה ע"י חוקרים אחראיים, שאינם מוכנים להשאיר את הנושא כפרוץ לכל רוח אחרי סתירת תורת 'חכמת ישראל'. נאמן לקו זה, אני מציע להוסיף ולצעוד עוד צעדים נוספים מעבר לקביעותיו של אידל. וכך אפילו בנוגע לסיכום הכללי והמרשים ביותר שנותן אידל לדבריו, כשהוא מחלק בין המיסטיקאים האשכנזים והספרדים, מבחינת גישתם ליצירת הגולם (עמ' 277-278). אם לסכם את דבריו בלשוני: הספרדים מעוניינים לא ביצירה עצמאית שלהם אלא בעזרה לאלהות בבניית 'הגולם' שלה, הוא 'אדם קדמון' האלהי, ואילו האשכנזים עוזרים לעצמם, ובוראים גולם בארץ. לדעת אידל מקורו של הבדל זה במקורות היניקה השונים: האשכנזים יונקים ממסורות יהודיות קדומות, ואילו הספרדים מושפעים ממקורות חיצוניים, פילוסופיים בעיקרם. אך דומני שגם בקבלה הספרדית הספרדית היסודות היהודיים העתיקים אינם נופלים בחשיבותם מן ההשפעה החיצונית, ורק הצירוף של שניהם נתן לה את

אופיה המיוחד. על כך הרחבתי את הדיבור במקום אחר,³ וזאת אף דעתו של אידל עצמו במקומות אחרים (כגון בספרו הנזכר 'הבטים חדשים').

שאלת הלשון

אך לפני שאכנס לדיון על גופי עניינים שבספר, עלי להשמיע ביקורת כללית, וכאילו חיצונית: הספר כתוב כולו אנגלית ואין בו אפילו אות אחת מרובעת. כל המובאות מובאות כאן רק בתרגום, והמבקש לראות את המקור, עליו להטריח עצמו לספרים רבים ולכתבי יד. תמהני אם פירוט כזה של מקורות והתעמקות מקצועית יכולים לעניין אדם שאינו קורא עברית, ולקורא העברי, אף אם אינו מתקשה באנגלית, קריאה של המובאות בתרגום בלבד היא מקור מוצדק לתסכול. מה גם שבדרך זו נמנעה מן המחבר ההזדמנות להדיר באופן מדעי טקסטים חשובים, ולהעיר הערות פילולוגיות רבות. ועוד, מלבד האמת הידועה שכל תרגום אינו דומה באמת למקור, לתרגום של מקורות מחשבת ישראל מצטרף קושי נוסף, שמקורו באופי המדרשי של ספרות זו. קושי זה מתבטא למשל בדרך תרגומן של הציטטות המקראיות שבתוך המובאות, שרק בעברית אפשר לשמור על המתח שבין פשט הוראתן, לבין הדרך שהובנו בהקשר של המובאה. כמו בדרך כלל בספרות דרש מתורגמת, כך גם בספר שלפנינו אפשר למצוא דוגמאות של פסוקי מקרא המתורגמים כצורתם, ולא כמדרשם במקום ששם הובאו. כך למשל המלה 'מבדילים', בפסוק (יש' נט, ב) 'כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלהיכם', תורגמה 'have been a barrier' (עמ' 27). אבל המקור

³ במאמרי 'De Natura Dei - על המיתוס היהודי וגלגולו', בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות:

מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, הוצאת מוסד ביאליק,

ירושלים, בשיתוף אוניברסיטת תל אביב, תשנ"ד, עמ' 243-297.

התלמודי שמביא פסוק זה (הוא יידון במפורט להלן), איננו מדבר על העוונות כמחיצה בין האל לאדם, אלא על כך שהעוונות הם ההבדל היחיד בין האל לבין האדם, ולפיכך כאן יש לתרגם את המלה מבדילים כ - differentiate או distinguish או make the difference או כיוצא בזה. דוגמה נוספת (בעמ' 217 ושוב בעמ' 222): הפסוק (בר' ט, ו) 'שפך דם האדם באדם דמו ישפך', הועמד כנוגע רק לעובר שנברא בתוך אדם, ולא לגולם (ומכאן שהגולם, דמו מותר). הקורא האנגלי שבמקום 'באדם' יקרא כרגיל 'by man' לא יוכל להבין שבעברית אפשר להבין זאת גם כ- within a man. בעיה נוספת היא בעית הטרנסליטראציה, שאין מנוס מלהיזקק לה בדיון בשפה אחת על טקסטים בשפה אחרת. הניסיון מלמד שמלים מתועתקות כאלה שאינן מצויות בשפה, שלפחות חלק מן העיניים שהן עוברות תחתן במלאכת עשיית הספר אינן מסוגלות לזהות אותן או שאינן בקיאות בצורתן, לא יימלטו מן הטעות, ואכן גם בספר שלפנינו יש טעויות מסוג זה,⁴ ושכיחותן רבה הרבה יותר מסתם שגיאות כתיב ודפוס, וגם כאלה, מטבע הדברים, אינן נעדרות מן הספר שלפנינו.⁵

⁴ עמ' 76, כתוב: 'd'be, צריך להיות: de-vei, עמ' 175, כתוב: 'zakha', צריך להיות: zakka. עמ' 181, כתוב: 'ha-mekkhuneh', צ"ל: ha-mekhuneh ולדעתי עדיף: ha-mekhuneh. עמ' 229, כתוב: 'zikni', צ"ל: zekeini. עמ' 232, כתוב: 'bo`alaikh `osaikh', צ"ל: bo`alayikh `osayikh. עמ' 253, 253, כתוב: 'Isaskhar', צ"ל: Issachar או Yissachar. עמ' 299, כתוב: 'golemo', צ"ל golmo. עמ' 300, כתוב: 'golemei', צ"ל: golmei. (שגיאה כזאת חוזרת גם במקומות אחרים).

⁵ למשל בעמ' 51 כתוב (פעמיים): 'dialogue', וצריך להיות: dialogue. עמ' 141, כתוב: 'to', וצ"ל: two. עמ' 260 כתוב: 'mirabilis', 'magicus', 'miraculosus', ונראה בעיניי שצריך להיות: miraculosum, magicum. mirabile (אמנם אידל כתב כאן כפי שמצא במקורו). עמ' 162, כתוב: 'mishape', וצ"ל: mishape, או mishap.

לבעית הלשון יש גם הבטים יותר עקרוניים. ראשית: על המרכז למדעי היהדות בארץ ישראל לראות עצמו, כפי שהוא באמת, וכפי שעליו להיות – המרכז העולמי למחקר זה. אין לעודד את האשליה שייתכן מחקר בתחום זה בלא ידיעת השפה העברית. כמובן, יש לעודד תרגומים לשפות זרות של האספקטים הכלליים של המחקר, לטובת מדעי הרוח הכלליים, אך זאת רק לאחר שהמחקר התפרסם בלשון העברית. שנית: הטקסטים שנאספו בספר שלפנינו נכתבו במקומות שונים בעולם, בידי דוברי שפות רבות ושונות, אבל כולם נכתבו עברית. יש משהו מקומם בכך שהספר שאוסף את כולם ומנתח אותם, ושנכתב בידי חוקר ישראלי שהעברית היא לשונו, פרופסור למחשבת ישראל באוניברסיטה העברית בירושלים, שספר כזה ייכתב בשפה זרה. על מחקר מדעי היהדות להיות חלק אינטגרלי מן התרבות העברית. טענה זו מופנית לא רק למחברים אלא גם להוצאות הספרים ולרשויות האקדמיות, שלעתים נראה שהם פועלים דווקא לעידוד הפרסום בחו"ל, ובייחוד בארה"ב, ששם תנאי הפרסום קלים יותר בלאו הכי. גם במקרה שלפנינו, ידוע לי שהמחבר מסכים עקרונית לדעתי, וכתב אנגלית מאחר שהספר הוזמן מחו"ל, ובשל קשיים בפרסום בארץ. כמו כן אני יודע, וסמוך ובטוח, שאידל עומד לפרסם ספר זה (וגם את הספר הקודם 'היבטים חדשים') מחדש, בארצנו ובלשונונו, ובתוספות חשובות, והכל יבוא על תיקונו. אך הבעיה שאני מתריע עליה כאן היא כללית יותר, ונוגעת לפרסומים רבים אחרים. ולמה ראיתי לעסוק בה דווקא כאן? שככל שעולה

בעמ' 185, כתוב: 'foil', צ"ל: soil. עמ' 299, כתוב: 'agalmata', וצ"ל: agalma, בכמה מקרים חל שיבוש

בהתאמה בין מספרי ההפניות להערות בפנים לבין המספרים שבראשי ההערות, ראה עמ' 156, 281.

איכותו של הספר כך מחריפה הבעיה. ספרים רעים, שיתפרסמו, מצדי, באנגלית.

הגולם בתלמוד

ועתה לגופו של עניין. ספר טוב איננו מסכם את הנושא, או 'סוגר עניין', כפי שנוהגים לחשוב, אלא מחדש את הדיון בו, ברמה גבוהה יותר. ואני מבקש לפתוח דיון מחודש כזה, בקשר לכמה מן העניינים שנידונו. כאמור, דומני שאפשר לנקוט כלפי אידל באותה דרך שנקט הוא כלפי שלום, ועוד להוסיף ולהרחיק בכיוונו יותר ממנו. אידל בספרו מדגיש את יסוד ההידמות לאל ביצירת הגולם, ואת עתיקות המסורות על יצירה כזאת, ואני מבקש להדגיש זאת עוד יותר.

אפתח בדרך זו בתיאור יצירת הגולם בתלמוד, שהוא הראשון,

והקלאסי, בספרות ישראל:

אמר רבא: אי בעו צדיקי ברו עלמא, שנאמר (יש' נט, ב): 'כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלהיכם'. רבא ברא גברא, שדריה לקמיה דרבי זירא. הוה קא משתעי בהדיה ולא הוה קא מהדר ליה. אמר ליה: מן חבריא את, הדר לעפריד. (סנ', סה ע"ב).

לדעת אידל (עמ' 27-31), בצד גדולת הצדיקים המתוארת כאן הקטע בא דווקא להדגיש את מגבלתם, ואת ההבדל שבינם לבין האל: האי שרבא ברא היה נטול כח הדיבור. מגבלה זו מקורה אמנם בחטאיהם של בני האדם, אבל אין המדובר בחטא מקרי של יוצר הגולם שבסיפור (רבא), אלא זה טבעו של האדם בכלל, כי לא ייתכן אנוש עלי ארץ שלא יחטא. שזו דעתו של אידל אנו למדים ממקום אחר בספרו (עמ' 129), ששם הוא מנתח את דברי ספר הבהיר שלפיהם אלמלא עוונות יוצרו היה הגולם מדבר, ולדעת אידל הבהיר

שינה בכך את דברי הגמרא 'באופן רדיקאלי'. וכך מגמתו של הקטע התלמודי, לדעת אידל (עמ' 31, אמנם הקביעה מרוככת ע"י המלה presumably) 'להוכיח שאפילו הצדיקים אינם מסוגלים לברוא יצור מדבר, ואפשר לראות בכך חלק מפולמוס כנגד דרכי עובדי האלילים הבוראים פסלים מדברים'.

אך התרשמתי שלי מן הקטע התלמודי היא בדיוק הפוכה! הקטע פותח במלים (בתרגומי): 'לו רצו הצדיקים היו בוראים עולם', למה, אם כן, נייחס לו דווקא את המגמה ההפוכה? המשפט הבא מבהיר את כוונתם זו בכל עוצמתה הרדיקאלית: 'שנאמר: כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם'; משמע, רק בעוונות נעוץ ההבדל שבין האדם לבין האלוה, ולפיכך הצדיקים, שאין בהם עוונות, אין כל הבדל בינם לבין אלהיהם, ולו רצו היו בוראים עולם, כפי שנאמר במשפט הקודם. אכן, לעתים הם רוצים ואף בוראים, וכראיה לכך מביא התלמוד דוגמה, והיא הסיפור על רבא שברא אדם. סיפור זה בא, אם כן, כדי להוכיח את הקביעה הכללית בדבר מעלתם של הצדיקים. ויתרה מזאת, ייתכן שעצם בריאת הגולם, ולא רק הסיפור על בריאה זו, בא במקורו לשם הוכחת הקביעה הנזכרת, בדבר היכולת האלהית של הצדיקים, שהרי גם הקביעה הכללית נאמרה בפי רבא, והוא שהוכיח במעשה את קביעתו. אם היו לגולם זה ליקויים (שעל טיבם המדויק נעמוד להלן), הם הובאו כאן כסוף הסיפור, שדרכו של התלמוד להביא עניין שלם, ולא למענם הובא כאן הסיפור; ואף אין בהם כדי להחליש את משמעותה של ההקבלה השלמה בין האל לבין הצדיק: וכי האדם שברא האל חופשי הוא מכל ליקוי?

סבורני שפירוש זה אינו צריך ראייה, כי הוא עולה בפשטות מנוסח התלמוד (דברי אידל על היסוד הפולמוסי שבקטע מתבססים על זיקה בינו לבין אמרה של ר' עקיבא שהובאה קודם לכן, אך לדעתי אין כל זיקה בין

הקטעים). מדוע, אם כן, התקשו החוקרים לזהותו כאן? דומני שהסיבה לכך נעוצה במסורת 'חכמת ישראל', שהחליקה את היסוד המיתי ביהדות, ואף כאשר יסוד זה שב ועלה, במפעלו המחקרי של גרשם שלום, הוא יוחד לספרות הקבלה, שהועמדה בניגוד ל'ספרות הרבנית' שבמרכזה התלמוד. לזו הצטרפה מסורת אחרת של פרשנות תלמודית, שראשיתה כבר בימי הביניים, שהניחה שהתלמוד מבטא אמיתות עיוניות מעין פילוסופיות, המנוסחות בעדינות, ומבטאות לעתים קרובות פולמוסים נסתרים. אבל לפי התרשמותי, התלמוד מתאפיין בהיפך מזה: במיתוס עז וחסר מעצורים, המבוטא בלשון בוטה וראשונית (בלעז – פרימיטיבית), ובלשון הדבור העממית, ובלא דקויות רפלקסיביות. כאן גם כוחו וקסמו של ספר זה, ומי שאוהב את המיתוס החי, אם יקרא בתלמוד בלי דעות קדומות, ימצא אותו כאן לפחות כמו בספרות הקבלה, שבה שוררת מודעות עצמית, וסיסטמטיזציה שמחלישה לעתים את עוצמת המיתוס.⁶

כן, כבר רוב הפרשנים הקדומים של הקטע שצוטט לעיל, מצאו בו, בניגוד למגמתו העיקרית, גם את ההבדל העקרוני בין האל ויצירתו לבין האדם ויצירתו. היום קל לסקור פרשנות זו, כי היא כונסה ונחקרה לפרטיה בספר שלפנינו. כאן הובאו דעותיהם של רבנו חננאל ושל 'ספר החיים', של חכמי פרובנס ושל רבנו בחיי בן אשר, של ר' אברהם ביבאגו ושל ר' אברהם יגל, של ר' יצחק דמן עכו ושל ר' משה קורדובירו, של החיד"א ושל החכם צבי, של ר' צדוק הכהן מלובלין ושל ר' גרשון חנוך ליינר, ואף של אחרים, שכולם מדגישים את ההבדל העקרוני בין הגולם לבין אדם חי.

⁶ בכך עסקתי באריכות במאמרי, הנ"ל בהערה 2. יש להוציא מכלל זה את ספר הזוהר, שעם מודעותו העצמית יוצר

מיתוס עז ביותר, ואף את קבלת האר"י, שמגמת הסיסטמטיזציה השוררת בה איננה פוגמת בעוצמתה.

ברוב המקורות המסורתיים, ממש כמו אצל החוקרים המודרניים, עיקר ההבדל בין הגולם יצירת האדם לבין האדם יציר כפיו של האל, הוא בכך שהגולם הוא נטול כח הדיבור, מה שמעיד גם אל חסרון כח שכלי, כי רק לאל יש אפשרות להעניק כוחות אלה, כי 'הדעה והדיבור לחי העולמים', כלשון השיר 'האדרת והאמונה' שחסידי אשכנז הרבו להסתמך עליו. אבל לפי הבנתי את פשט דברי התלמוד, אי דיבורו של הגולם איננו משמש בהקשר המקורי כדי להחליש את ההשוואה השלמה בין האל והאדם שהיא עניינו של הקטע, והקשר בין דיבור וכח שכלי אינו נרמז בפשט הגמרא, והוא דוגמה לפירוש פילוסופי מדי של הספרות התלמודית. חוץ מזה, אינני בטוח כלל שהגולם התלמודי לא היה מסוגל לדבר. בתלמוד לא נאמר אלא שהוא לא ענה לדבריו של רב זירא, ואולי נעוץ הדבר לא בהעדר כח הדיבור אלא בנימוסיו הלקויים של הגולם.

לאשש אפשרות זו אני מבקש לעמוד גם על תגובתו של רב זירא לשתיקתו של הגולם: 'מן חבריא את, הדר לעפרך'. 'מן חבריא' הובן על ידי המפרשים כ'עשוי בידי חבריא', והחוקרים רק נחלקו בשאלת משמעותה של המילה 'חבריא': האם הכוונה לתלמידי החכמים הנקראים חברים (ואולי דווקא לחבורת המיסטיקאים, כגון 'חבריא' שבספר הזוהר), או לחברים בבית דגושה, כלומר לבעלי אומנות המאגיה. אני מסכים עם אידל שהחברים שבכאן הם תלמידי החכמים, אבל לדעתי 'מן' איננה 'עשוי בידי', אלא כהוראתה הרגילה – '[אחד] מבין'. רב זירא פונה לגולם הבלתי מנומס בגערה, המנוסחת בלשון עממית, ומורכבת משאלה רטורית וקללה בצידה, ופירושה: האם נוהג אתה כאחד החברים?! הזאת דרכו של תלמיד חכם!?

חזור לעפרך! וביטוי אחרון זה מצוי בספרות התלמודית גם לגבי מותו של

בשר ודם, ועוד ניתקל בו להלן בקשר לאשה סוטה.⁷

פירוש כזה ייעזר באמרה תלמודית אחרת, וישפוך עליה אור חדש. כוונתי לפתגם הידוע מפרקי אבות ה, ז:

שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם. החכם אינו מדבר בפני מי שהוא גדול ממנו בחכמה, ואינו נכנס לתוך דברי חברו, ואינו נבהל להשיב, שואל כענין ומשיב כהלכה, ואומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון, ועל מה שלא שמע אומר: לא שמעתי, ומודה על האמת. וחילופיהם בגולם.

ה'גולם' המתואר כאן איננו טיפש אלא חסר נימוסים, ובעיקר מדובר כאן בנימוסי שיחה. אחד מנימוסים אלה ש'חילופיהם בגולם' היא תכונת 'משיב כהלכה', והיא היא התכונה שחסרונה באיש שברא רבא עורר עליו את זעמו של רב זירא. מכאן אני מסיק ש'הגולם' של פרקי אבות הוא הוא האיש הנברא באופן מלאכותי, וההבדל שבינו לבין 'החכם' הוא ההבדל שמציין ר' זירא בין האיש שפגש לבין מי שהוא 'מן חבריא'. משמעות מיוחדת זו תספק גם הסבר לעובדה המתמיהה של הופעת מלת 'גולם' הנדירה במקום זה בפרקי אבות, שכן אם הכוונה ל'טיפש' או לכיוצא בו, הרי לא חסרים לו כינויים שגורים ונפוצים בלשון חכמים. לפי ניתוחו הפילולוגי המבריק של אידל, בנספח השני של ספרו, מסתבר, שלפי הוראותיה של המילה 'גולם' בספרות התלמודית והמדרשית, מלה זו מתאימה ביותר לציין בה את האיש המלאכותי. ואני צועד צעד נוסף ומציע לזהות הוראה זו כאן, בפרקי אבות, ובעוד מקום בספרות התלמודית שיידון בהמשך ('אשה גולם היא').

⁷ ראה להלן, בפרק אשה-גולם.

כך הוא גם בלשון מדרש הנעלם שבספר הזוהר (ח"א קכא ע"א-ע"ב),
כשהרשע הטיפש מושווה לגלמו של אדם הראשון לפני שנזרקה בו נשמה, לפי
הפסוק שעומד לעתים קרובות ביסוד רעיון הגולם:
מאי דכתיב 'גלמי ראו עיניך' (תהלים קלט, טז) ... אין אדם עושה
עבירות אלא מי שהוא גולם ולא אדם, והיינו ההוא דלא מסתכל בנשמתא
קדישא... אדם הראשון אמרו 'גלמי ראו עיניך' קודם שזרקה בי
נשמה.

תחרות בין האל לבין האדם יוצר הגולם

מפירוש זה עולה השוואת מוחלטת בין יוצר הגולם לבין האל. אך... האם
באמת אפשר לומר דבר שכזה בתוך מסגרת הדת היהודית? לאשש אפשרות זו
אני מבקש לעיין מחדש בתיאור של בריאת הגולם שמקורו בנוסח עתיק של
ספר יצירה, המועתק למשל, בפירוש ספר יצירה לר' יהודה בן ברזילי
הברצלוני. פסקה רבת רושם זו צוטטה כבר רבות בספרות המחקר (כגון
בידי שלום), וברובה תורגמה בידי אידל בספרו (עמ' 19). וזה לשונה:
(מצינו בנוסחאות ראשונים [של ספר יצירה] הכי): וכשנולד אברהם
אבינו אמרו מלאכי השרת לפני הב"ה. 'רבוננו של עולם, אוהב יש לך
בעולם ותכסה ממנו כלום?' מיד אמר הקבה: 'המכסה אני מאברהם?⁸
ונמלך בתורה, ואמר לה: 'בתי בואי ונשיאך לאברהם אוהבי.⁹ אמרה
לפניו: לאו, 'עד שיבא עניו¹⁰ וישא ענוה'. מיד נמלך הקב"ה בספר

⁸ בר' יח, יז. והמשך הפסוק: 'את אשר אני עושה'. וכנראה נדרש כאן על בריאת העולם לפי ספר יצירה.

⁹ לפי יש' מא, ח.

¹⁰ כלומר, משה רבנו.

יצירה ואמר: 11 'כן'.¹² ומסרו לאברהם, והיה יושב יחיד ומעיין בו, ולא היה יכול להבין בו כלום, עד שיצתה בת קול ואמרה לו: 'כלום אתה מבקש להשוות את עצמך אלי? אני אחד ובראתי ספר יצירה וחקרתי ועשיתי כל מה שכתוב בו, ואתה לא תוכל להבין בו יחיד. קרב לעצמך חבר והביטו בו שניכם ותבינו בו'. מיד הלך אברהם לשם רבו, וישב עמו שלוש שנים, והביטוהו, וידעו לצור את העולם. ועד עכשיו אין לך אדם שיבין בו יחיד אלא שני חכמים, ולא יבינוהו עד שלוש שנים, וכשיבינוהו יוכלו לעשות כל מה שלבם חפץ. וכשהבין בו אברהם הוסיף בו חכמה יתרה ולמד כל התורה כולה. ואף רבא רצה להבין בו יחיד. אמר לו ר' זירא: 'והא כתיב¹³ "חרב על הבדים ונאלו" - חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה.' - 'אם כן¹⁴ נבוא ונעסוק בן שנינו'. ישבו שניהם וצפו בו שלוש שנים, והביטו בו, ונברא להם עגל,¹⁵ ושחטוהו ועשו בו סילוק מסכתא. כששחטוהו נשתכח מהם, ישבו שלוש שנים אחרות והחזירוהו.¹⁶

¹¹ נושא הפועל הוא ספר יצירה.

¹² נוסח אחר: תן.

¹³ יר' נ, לו. ומדרשו בברכות, סג ע"ב, תע', ז ע"א.

¹⁴ ככל הנראה זו תשובתו של רבא.

¹⁵ ככל הנראה התמזגו כאן סיפור רבא ורב זירא עם סיפור רב חנינא ורב אושעיא, באותו עמוד - סנ', סה ע"ב.

¹⁶ מקורות, חילופי גרסאות, ודיונים אחרים, ראה בספרי: חטאו של אלישע, ארבעה שנכנסו לפרדס, וטבעה של

המיסטיקה התלמודית, אקדמון, ירושלים תש"ן, עמ' 132-135.

מהי התמונה המצטיירת כאן? היש הבדל בין האל לבין האדם? מצד אחד, הקב"ה איננו מכסה מאברהם אהובו 'את אשר הוא עושה'¹⁷ (וזאת בעידוד המלאכים, ובניגוד לקטרוגם בשעת בריאת אדם הראשון, כמפורסם במדרשים ובספרות הגנוזים). הבדל אחד בין האל לאברהם מצוין כאן במפורש, אברהם לא הבין כלום בספר יצירה כל עוד עיין בו יחידי. אך האם נעוץ הדבר בחיסרון בטבע האדם לעומת טבע האל? נראה שלא כן הוא, אלא האל שלל מאברהם בכוונה את אפשרות ההבנה ביחיד, כדי שלא יתחרה בו! כפי שאומרת בת הקול: 'כלום אתה מבקש להשוות את עצמך אלי?! אני אחד ובראתי ספר יצירה וחקרתי ועשיתי כל מה שכתוב בו, ועתה לא תוכל להבין בו יחיד!' ראייה לדבר מסיפור רבא הבא אחריו, שרצה להבין בו יחיד, ר' זירא אינו אומר שרבא איננו מסוגל להבין בו יחיד, אלא שהדבר אסור: 'חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה'. ואף הלשון 'ועד עכשיו אין לך אדם שיבין בו יחיד...!', פירושו – גזירת האל המפריעה ליכולת האדם להבין ביחיד עדיין קיימת, כי אם הפגם נעוץ בטבעו של האדם בכלל, מה פשר הביטוי 'ועד עכשיו'. בגלל גזירה זו, ככל הנראה, אסרה המשנה (חגיגה ב, א) לדרוש במרכבה ביחיד, ובראשונה איסור זה חל דווקא ביחיד ולא ברבים.¹⁸

הקטע מגלה, אם כן, יחסים מורכבים בין האדם לבין האל. מצד אחד אהבה, ומצד שני קנאה ותחרות. תיאור כזה איננו חידוש כלל וכלל, והוא השליט, לדעתי, בסיפורי התורה.¹⁹ ההיסטוריה האנושית, סיפורי דור המבול והפלגה ('ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות', בר' יא, ו),

¹⁷ ראה לעיל, הערה 8.

¹⁸ ראה בספרי, שם.

¹⁹ על כך הרחבתי מאוד במאמרי 'על המיתוס היהודי וגלגוליו', לעיל הערה 2, וכאן רק ארמוז על הנצרך לענייננו.

ובמיוחד תולדות ישראל והתורה שנתנה להם, מגלים יחס אמביוולנטי כזה מצד האל. גם סיפורי אברהם, גיבור הסיפור שלפנינו, אינם חסרים מוטיב זה, ואולי אף עצם הדרישה לעקידת יצחק בנו, באה, לפי סימנים סגנוניים שונים, כתגובה של קנאה של האל כלפי יצחק, שבהולדתו עלול היה לגרום להסטת אהבת אברהם, שעד עתה היתה נתונה לאל לבדו. אבל המקבילה הבולטת ביותר היא כמובן בסיפורי אדם הראשון. כך בחשש האלהי המפורש בכתוב: 'הן האדם היה כאחד ממנו' (בר' ג, כב), והן בדברי הנחש המסביר את איסור האכילה מעץ הדעת: 'כי ידע אלהים כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע' (בר' ג, ה), וחז"ל מפרשים זאת על בריאת עולמות חדשים:

אמר [הנחש]: 'מאילן הזה אכל [הקב"ה] וברא את העולם. והוא אמר לכם "לא תאכלו ממנו (בר' ג, ג, ג)", שלא תבראו עולמות אחרים, וכל אינש ואינש סני בר אומנותיה'. ' (בר"ר יט, ד)

דברי הנחש לא היו שקר גמור, ובעקבות החטא החלו אדם וחוה לברוא עולמות, הם בני אדם, בדרך ההולדה. עונשה של האשה היה 'בעצב תלדי בנים' (בר' ג, טז). אמנם 'בעצב', אך עם זאת נראה שגם עצם כושר ההולדה התחדש רק אז.²⁰ עם זאת הלשון 'שלא תבראו עולמות' מזכיר מאוד את עניין הגולם, וכמוהו מצאנו, כזכור, גם בראש סיפור בריאת הגולם על ידי רבא בגמרא: 'לו רצו הצדיקים, היו בוראים עולם'. ועוד: בתיאור בריאת הגולם שהובא לעיל חשש האל במיוחד מן יחידותו של העוסק בבריאת הגולם, ואף לכך מצאתי מקבילה במעשה אדם הראשון, לפי הפשט או הדרש. את מאמר האל, 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' (בר' ב,

²⁰ תיאור עמוק ויפהפה של עניין זה ראה בספרה של אריאלה דים, זאת הפעם: עשר נשים מתוך התנ"ך, ירושלים

תשמ"ו, עמ' 11-20. הספר יצא לאור בעריכתי אחרי מותה של הסופרת.

יח), מפרש רש"י: 'שלא יאמרו שתי רשויות הן. הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג וזה בתחתונים ואין לו זוג'. לפי פירוש זה, לא לאדם 'לא טוב' היותו לבדו, אלא לאל, שלבדות זו משמשת לו תחרות. ולפי זה האשה נבראה לא כ'עזר' אלא 'כנגדו', וכמו האשה הראשונה, פנדורה, שנבראה, לפי המיתוס היווני, כעונש לבני האדם (הסידוס, מעשים וימים, 53 ואלד).

פירוש כזה של 'לא טוב היות האדם לבדו' נמצא כבר אצל פילון האלכסנדרוני (בראשית החלק השני של ספרו *Legum Allegoriae*). אך מקורו של רש"י הוא כנראה במדרש פרקי דרבי אליעזר, פרק יב, ובו נרמז כאן גם עניין בריאת הגולם:

אמר הקב"ה: 'אני יחיד בעולמי וזה יחיד בעולמו, אני אין פריה ורביה לפני וזה אין פריה ורביה לפניו, לאחר כן יאמרו הבריות: "הואיל ואין לפניו פריה ורביה הוא שבראנו". לא טוב היות אדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו.'

מדרש זה מעורר תמיהה פשוטה: לולי ברא הקב"ה עזר כנגדו של אדם, ולולי היתה 'פריה ורביה לפניו', הרי לא היו לו צאצאים כלל; מי, אפוא, היו 'הבריות' שהיו עתידות לומר 'הוא שבראנו'? הוי אומר: לולי נבראה לו אשה היה אדם הראשון עתיד לברא בריות בדרך בריאת הגולם. לפי דרכנו מצאנו אפוא עדות מדרשית עתיקה על רעיון בריאת הגולם. כאן הרעיון מובא במלוא חריפותו: ראשית: 'הבריות' שנבראות בדרך זו הם אנשים לכל דבר, בעלי כושר דיבור וכח שכלי. שנית: כאן מתבררת גם המשמעות האנטינומיסטית של מעשה בריאת הגולם, שכן לפי פירוש זה הטענה 'הוא שבראנו' מדאיגה את הקב"ה לא בהיותה שקר, אלא דווקא בשל האמת שבה, שבשלה עתידות הבריות לזנוח את הקב"ה.

אומנם במדרש לא נזכרת הטכניקה שבה עתיד היה אדם הראשון לברוא את הגולם, אבל ההנחה שמדובר כאן על בריאה בעזרת ספר יצירה מתאשרת מן המקבילה שהבאנו לעיל, מן הקטע שהובא ב'נוסחאות ראשונים'. גם שם 'יחידותו' של בורא הגולם מוצגת כתחרות בינו לבין האל. ומעניין לציין שבפירוש ספר יצירה לר' אלעזר מוורמס, בדיון מקביל על בריאת הגולם (תורגם אצל אידל בעמ' 56), האזהרה שלא לברוא את הגולם יחיד מאוששת על ידי הפסוק: 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו!' (בצד 'טובים השנים מן האחד' שנפגוש בקטע דלהלן). אי אפשר, אפוא, לפקפק במקבילה אל המדרש.

מקבילות אחרות נוגעות לסכנת ההצלחה בתחרות עם האל של בורא ולטענתן של 'הבריות', העתידות להעדיף את בורא הגולם על הקב"ה. כזאת לא מצאנו אומנם בקטע שצוטט לעיל 'מנוסחאות ראשונים' לספר יצירה, אבל הוא מצוי, ואף ביתר שאת, בקטע שבכמה כתבי יד מצוי בהמשך לפיסקה שציטטנו לעיל מנוסח זה של ספר יצירה. משמעותו של קטע המשך זה, סבורני, לא מוצתה עד תום בספרו של אידל, שלא השתמש גם בנוסח הטוב ביותר שלו, ולא ידע על הקשרו הספרותי המקורי. אומנם קטע זה מתורגם (לא בשלמותו) גם בספרו של אידל (עמ' 67), אך לא מכתבי היד המייחסים אותו לספר יצירה, אלא כחלק מחיבור אחר, מחיבורי 'חוג העיון', שמשם ציטטו אותו גם חוקרים אחרים: גרשם שלום ויוסף דן. גם אידל סבור (עמ' 68) שקטע זה הוא קדום יותר מהקשרו ב'חוג העיון', אבל נתעלמה מעיניו העדות החותכת המכריעה לצד דעה זו, היא עדותם של כתבי היד הנזכרים, שאת נוסחם פרסמתי במקום אחר, וצרפתי נימוקים לטובת הדעה (שאידל תומך בה), שרק בשלב מאוחר נלקח הקטע ממקומו המקורי (הוא הקשרם בכתבי יד

אלה) ונכלל בתוך ספרי חוג העיון.²¹ לנימוקים אלה אפשר להוסיף עתה את מה שהראינו לעיל, שהקבלה חשובה לקטע זה (ולפסקה הקודמת לו) מצויה במדרש 'פרקי דרבי אליעזר', שנתחבר בראשית תקופת הגאונים. אפרסם שוב את נוסח הקטע, שהוא המשכו של 'נוסחת ראשונים' של ספר יצירה, לפי כתבי היד:

ואף בן סירא רצה להבין בו יחיד. יצתה בת קול ואמרה לו: 'טובים השנים מן האחד' (קה' ד, ט). הלך אצל ירמיהו ועסקו בו שלוש שנים, והבינו בו, ונברא להם אדם אחד, וכתוב במצחו 'וה' אלהים אמת' (יר' י, י), ובידו סכין והיה מוחק א' של 'אמת'. אמר לו ירמיהו: 'למה אתה עושה כן?' אמר להם: 'אמשל לכם משל. למה הדבר דומה? לאדם שהיה בנאי וחכם, וכשראו בני אדם המליכוהו עליהם. לימים באו אחרים ולמדו את האומנות, הניחו את הראשון וחזרו לאחורון. כך הקב"ה - צפה בספר יצירה ויצר בו את העולם, והמליכוהו כל בריותיו. וכשבאתם ועשיתם כמותו, מה תהא באחרית הדבר? יניחוהו ויחזרו לכם! מי שיצר אתכם מה תהא עליו!' אמרו לו: 'אם כן מה נעשה?' אמר להם: 'החזירוהו למפרע'. החזירוהו למפרע, ונעשה אותו אדם עפר ואפר.²²

²¹ בספרי הנ"ל (הערה 16), עמ' 135-137, והערה 35. דעה זו אינה קשורה למחלוקת בין דן ואידל - עמ' 66, בדבר תאריכו של החיבור שמ'חוג העיון'.

²² כ"י לונדון המוזיאום הבריטי 752, סימן תצלומו במכון לתצלומי כתבי יד בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים - ס' 4935, דף כו (וכן אוסף גרשם שלום, פוטוסטאט 224); כ"י וטיקן 299, תצלומו במכון - ס' 8701, דף 65-66. את חילופי הנוסחאות ימצא הקורא בספרי שם, וכן הערות פילולוגיות אחרות, ותיאור מלא יותר של כתבי היד.

'הבריות' שעתידות להניח את האל 'ולחזור' לעושי הגולם, דומות מאוד
'לבריות' שעתידות היו לעבוד, מסיבה דומה, לאדם הראשון לפי פרקי דרבי
אליעזר. אבל הקטע הנוכחי מחדד את העניין עוד יותר, שכן הוא מדבר לא
על אדם הראשון לפני בריאת האשה אלא על דמויות היסטוריות, ואף מאחר
שהקטע אינו מותיר עוד כל ספק בדבר: האדם מסוגל לבריא ממש כמו האל
בעצמו, ואם עליו להימנע מכך, אין זאת מתוך שאיננו מסוגל, אלא מתוך
התחשבות ברגשות האל, שאחרת, לפי הביטוי הבוטא הנאמר כאן (ואיננו
בנוסחים שהיו לפני אידל) 'מי שיצר אתכם מה תהא עליו!'.²³

משל הבנאי והמלך מבהיר זאת מעל לכל ספק – הבנאי מוכשר לא פחות
מן המלך, וכך יוצרי הגולם אינם נופלים מן הקב"ה, ואם יפעלו, מן הדין
שבני העולם יניחו את האל ויעבדו להם. חבל שאידל בחר שלא לתרגם
דווקא את המשל הזה, בהפנותו את הקורא לתרגומיהם של שלום ודן (הערה
81), ומעניין לציין, שבכך הלך אידל בדרכו של רויכלין, שתרגם ללטינית
את אחד מנוסחי הסיפור, ודילג דווקא על המשל, ואידל עצמו תהה על סיבת
הדילוג (עמ' 191 הערה 58).

כדאי לציין שמשל זה זכה לעיבוד בספרות השבתאית. אך אצלם הפך
משלילה לחיוב, והאישי, שבעל המשל המקורי מקונן על כך שהפך למלך, במשל
השבתאי הופך להיות בצדק ממלא מקומו של הקב"ה עלי אדמות, שזכאי
לפולחן אלהי. כוונתי לקטע הכלול ב'תוספת לסוד אמונת אדוננו',
שנתפרסמה לראשונה בידי מאיר בניהו,²³ ובשניה על ידי, בתוספת שינויי

²³ מאיר בניהו, השבתאות ביון, ירושלים תשל"א-תשל"ח (= ספונות יד = ספר יון ד), עמ' רצב.

נוסח והשוואות רבות אל הספרות השבתאית.²⁴ וזה לשונו של הקטע הנוגע

לענייננו:

שמעתי מאת ... ששמע מפי הרב זלה"ה [= זכרונו לחיי העולם הבא.
הוא נתן העזתי] טעם למה אנחנו מצווים במצוותו ית' [ברך] להאמין
באמיר"ה [= אדונינו מלכנו ירום הודו. הוא שבתי צבי] ולנהוג בו
כבוד גדול ולשמוע בקול דברו. וכי מה תועל' [ת] לו ית' בזה? אמנם
למה"ד [= למה הדבר דומה], למלך שהיה הולך בדרך ואבד דרכו במדבר
הגדול והנורא ולא היה שום אדם מכירו. לימים בא לשם פקח א' [חד]
והכיר אותו והשתחוה לו וקבלו עליו למלך, וכל מי שהיה עובר שם
היה מכריחו להשתחוות לו ומודיע לו כי זהו מלכו. מה עשה אותו
המלך, ציוה שמעתה והלאה ינהגו כבוד באיש ההוא שהודיע טבעו בעולם
כדי לפרוע לו מדה כנגד מדה.

לפי ההמשך (שלא אביאנו כאן בגלל שהסברו מצריך אריכות דברים והקבלות,
ואת כולם הבאתי במאמרי הקודם), מסתבר ששבתי צבי אינו רק מורה הדרך
של הקב"ה שאיבד את דרכו (לפי ההרגשה השבתאית, מי שמגלה את סוד
האלהות אינו רק מורה דרך לבריות אלא גם לאל עצמו,²⁵ והוא גם ממלא
מקום האל ממש (לעניין הגולם בשבתאות עוד נשוב ונידרש בהמשך).²⁶

²⁴ יהודה ליבס, 'כתבים חדשים בקבלה שבתאית מחוגו של ר' יהונתן אייבשיץ', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ה
(תשמ"ו), עמ' 335 (ושוב בספרי סוד האמונה השבתאית, מוסד ביאליק, ירושלים תשנ"ה, עמ' 190). שם הצבעתי גם
על ההקבלה למשל הגולם.

²⁵ על סוד האלהות שגלה שבתי צבי ראה במאמרי 'יחסו של שבתי צבי להמרת דתו', ספונות יז - סדרה חדשה ב -

(תשמ"ג) עמ' 267-307 (ושוב בספרי, שם, עמ' 20-34, 272-295).

²⁶ ראה להלן, הערה 52.

השבתאים לא היו הראשונים שהפכו לחיוב את יחידותו של האדם האידיאלי. כך מצאנו כבר בספר הזוהר, בתיאור אותו מיסטיקאי, הנחשב כבנו היחיד של הקב"ה, שמותר לו לחפש בגנזי אביו ואין מי שמוחה בידו (ח"ג קיב ע"א). בסוף תיאור זה אומר מספר הזוהר איך מתעוררת בת קול משמים ומכריזה על אותו צדיק כי 'יאות הוא ליחיד למהוי גביה דיחיד ולאעסקא יחיד ביחיד', כלומר ראוי הוא ליחיד, הוא הצדיק, להיות אצל יחיד, הוא הקב"ה, שיעסקו יחיד ביחיד.

אשה – גולם

נשוב עתה לגולם אצל אידל, ושוב ננסה לצעוד אל מעבר לטענתו. רעיון האדם המלאכותי, ואף ציונו במלת 'גולם', רמוז לדעתי בעוד מקום אחד בתלמוד:

אמר רב שמואל בר אוניה משמיה דרב: אשה גולם היא, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי, שנאמר: 'כי בוועליך עושיך ה' צבאות שמו' (יש' נד, ה). (סנ' , כב ע"ב)

אידל תרגם וניתח מאמר תלמודי זה בספרו (עמ' 232). לפי דעתו הכינוי 'גולם' משמש כאן לאשה לפני נישואיה, כיון שרק בבעילתה היא מקבלת את שלמותה. אידל השווה זאת לרעיון בריאת האיש המלאכותי מצד שימוש המלה 'גולם': גם האיש המלאכותי הוא יצור שלא נשלמה צורתו. אך אידל לא טען כאן במפורש שבעל המאמר התלמודי הזה בהזכירו מלת 'גולם' הראה מודעות למשמעות המלה כאיש מלאכותי (אמנם אפשר אולי להסיק רמז לטענה כזאת מן המיקום של הפסקה בספרו של אידל, בראש הפרק העוסק בגולם ממין נקבה), כפי שלא טען גם בשום מקום אחר בספרו, שמשמעות כזאת נודעה למלת 'גולם' בתקופה התלמודית. אך טענה כזאת אני מבקש לטעון. לדעתי

האשה מושווית כאן, באופן מטפורי, לאיש מלאכותי המכונה 'גולם', ו'כלי'. לפי פירוש כזה שני מושגים אלה יהיו מלים נרדפות במאמר שלפנינו, אך גם אם הצדק עם אידל המפרש (בעקבות פירוש רש"י), שמדובר בשני שלבים – שלב הגולם ושלב הכלי (פירוש זה נסמך על הכינוי התלמודי 'גולמי כלים' לכלים בלתי שלמים – חולין, כה ע"א), עדיין אפשר לטעון שיש כאן רמז לאיש המלאכותי, ואולי גם ביצירתו היו שני שלבים, וכאן רק השלב הראשון נקרא 'גולם'.

הנימוקים לפירושי הם כדלהלן: א) אידל הוכיח בספרו שלשימוש המלה 'גולם' בתלמוד כל המשמעויות הדרושות שמכשירות אותה להיות גם כינוי לאיש המלאכותי, ומאחר שרעיון האיש המלאכותי הוא ידוע בתלמוד ('רבא ברא גברא'), ובספרות המאוחרת נקרא איש כזה בשם 'גולם' (ואולי אף 'כלי' – ראה אידל שם, הערה 2), הרי אין כל קושי לייחס משמעות כזאת גם למאמר תלמודי, אם בעזרתה של משמעות כזאת יתפרש המאמר טוב יותר (ואת זאת אנסה להראות להלן).

ב) לעיל טענתי שמלת 'גולם' במשמעות אדם מלאכותי נמצאת כבר במשנה ('שבעה דברים בגולם'), ואם צדקתי שם בטיעוני, הרי טענת הסעיף הקודם מתחזק עוד יותר.

ג) הלשון 'עושיך' שהובא במאמר התלמודי מתאים יותר ליצירה חדשה מאשר להשלמה בלבד. ואפשר להביא לכך ראיה ממקבילה תלמודית: 'כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה... "ואלו בניה" (דברי הימים-א ב, יח) – על תקרא בניה אלא בניה' (סוטה יב ע"א).

ד) הלשון 'ואיננה כורתת ברית' איננה רגילה כלל, ואולי באה כאן כמשמעותה במשנה האחרונה של ספר יצירה: 'וכרת לו [הקב"ה לאברהם] ברית בין עשר אצבעות רגליו והיא ברית המילה ועשר אצבעות רגליו והוא הלשון'. ברית זו שנכרתה עם אברהם היא בודאי הכוח הגנרטיבי, 'ברית

המילה' (או 'מילת המעור') היא כוח ההולדה, וברית הלשון (או 'מלת הלשון') מרמזת ליכולת יצירת הגולם, בצירופי אותיות האלפא ביתא. ושתי בריתות אלא מתאימות לבעלה של האשה, העושה אותה כלי לפי המאמר התלמודי. כח ההולדה – כפשוטו, וכח בריאת הגולם, לפי המשמעות המטפורית.

ה) כפי שמראה אידל במקום אחר בספרו (עמ' 61-62), לפי מקורות של ימי הביניים טקס בריאת הגולם הוא חיקוי של בריאת אדם הראשון מצד אחד, ושל השקיית הסוטה מצד שני. ועוד הראה, שכבר חז"ל ראו בטקס השקיית הסוטה אמצעי לפוריותה של האשה, שאם היא זכאית בדינה 'יוצא ממנה בן כאברהם אבינו... לא זכתה – תחזור לעפרה' (סוטה, יז ע"א). ועניין זה מזכיר גם את הגולם, שכן בעל המאמר הוא רבא, שכזכור 'ברא גברא', ואברהם אבינו ידוע כיוצר בריות חדשות, לפי ספר יצירה, והלשון 'תחזור לעפרה' מזכיר את ביטלו של הגולם, שעליו אמר, כזכור, רב זירא: 'הדר לעפריך'. אף ההשוואה בין טקס הסוטה לבין בריית אדם הראשון מצויה במדרש: אידל מביא שם מן 'המדרש הגדול' את דברי ר' מאיר, שהשוה בין העפר ששותה הסוטה לבין העפר שממנו נברא אדם הראשון, ויש בידי להוסיף, כי מצאתי, במקור ימי ביניים המכיל הרבה מסורות קדומות, השוואה מפורטת בין בריאת אדם הראשון לטקס הסוטה.²⁷ אידל לא השתמש בזיקה שהצביע עליה שבין פרשת הסוטה לפרשת בריאת הגולם לצורך המאמר התלמודי דלעיל, המשוה את האשה בדרך כלל אל הגולם, אבל בעיניי זו היא מידה מופרזת של זהירות. אפשר ואפשר להסמיך את שתי הפרשות, כדי לפרש את המילה 'גולם' שבמאמר התלמודי 'אשה גולם היא' כרומזת לדמיון בין

²⁷ ראה: אפרים א' אורבך (מהדיר), ספר פתרון תורה, ירושלים תשל"ח, עמ' 131-132. המהדיר העיר שם בהערה

90: 'דרשה זו המקבילה את פרשת הסוטה לבריאת האדם - לא מצאתי לה מקור'.

האשה לבין האדם המלאכותי. ואפילו אם פירוש כזה איננו מוכח בכל מאת האפוזים.

הגולם של ר' שלמה בן גבירול

מעניין אשה-גולם נעבור לעניין גולם-אשה. בעמוד 233-234 דן אידל בשאלת האשה שברא רבי שלמה אבן גבירול. אידל ממעט בחשיבות הסיפור, ומפקיע אותו מן התחום של הבריאה המיסטית של 'גולם', ואף שולל את הקונוטציות הרומנטיות הנלוות אליו, ונראה שאיננו מייחס משקל רב אף לייחוס העניין לאבן גבירול. כך הוא טוען תוך מחלוקת עם כותב שורות אלה, שכן אנוכי כתבתי על כך מאמר, ובו טענתי את ההיפך.²⁸ מאחר שלא השתכנעתי מטיעוני אידל, ודומני שהוא לא השיב על כל טיעוניי, יש צורך לחזור שוב לעניין זה, ולחדדו כנגד הכיוון של הספר שלפנינו, ולהשיב על טענות אידל.

המקור שבידנו על ספור בן גבירול הוא עדותו של החכם בן המאה

השבע-עשרה, ר' יוסף שלמה רופא ('היש"ר') דלמדיגו מקנדיה. וזה לשונו:

וכן אמרו על ר"ש בן גבירול שברא אשה והיתה משרתת לו. וכאשר הלשינוהו למלכות הראה להם שלא היתה בריאה שלמה, והחזירה לקדמותה

לחתיכות וחוליות עץ שמהם נבנית.²⁹

²⁸ יהודה ליבס, 'ספר יצירה אצל ר' שלמה אבן גבירול ופירוש השיר "אהבתיך"', בתוך: יוסף דן (עורך), ראשית

המיסטיקה היהודית באירופה, ירושלים תשמ"ז (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו, חוברת ג-ד), עמ' 73-123,

הקטע דלהלן מובא שם בעמ' 104.

²⁹ יוסף שלמה רופא דלמדיגו, מצרף לחכמה, ווארשא תר"ן, פרק ז, כה ע"א.

אידל טוען שאין כאן 'גולם', אלא famulus ממין נקבה, כלומר כעין רובוט מיכני שנברא לצורך שירות. ושתי ראיות לדבר: א. האשה היתה 'משרתת' את גבירול; ב. האשה היתה מורכבת מ'חתיכות וחוליות עץ'. על כך אפשר להשיב: יש"ר מקנדיה מספר כאן בלשונו סיפור שבמקורו היה ארוך יותר, והוא מציין רק כמה דברים. יש להניח שהסיפור כולו דיבר על עשיית גולם ממש, לפי הטכניקה של ספר יצירה. וראיה לדבר מן ההקשר שבו הובאו הדברים אצל יש"ר. לפני סיפור גבירול ואחריו הדיון כולו עוסק בבריאת הגולם לפי ספר יצירה, כאשר יש"ר מציין את הטכניקה של צירופי אותיות, ומביא לשם כך דוגמאות רבות על בוראי גולם בספרות ישראל, כגון אברהם אבינו ורבא ואבן עזרא (כולם נידונו בספרו של אידל). מעשה גבירול מובלע בתוך ההקשר הזה, ולפיכך יכול היה יש"ר להניח שהקוראים מבינים שגם כאן בכך המדובר, וכן יכלו להסיק זאת מן הלשון 'וכך אמרו' שבראש הסיפור, וכן מן הלשון 'וכדומים' (צריך להיות: 'וכדומה') שמופיע מיד אחרי הסיפור, וקושר אותו לדוגמאות אחרות של בריאת הגולם בחוג חסידי אשכנז. היש"ר טרח להזכיר כאן רק את הפרטים החדשים, ולא את הכלל המצוי גם בסיפורים האחרים. ואכן גם אידל מודה שההקשר מדבר על גולם ממש, אבל בכל זאת נמנע מלהשלים את הפרטים החסרים לפי הקשר זה. ואפשר להביא עוד ראיה ישירה מלשון פתיחת הסיפור שמדובר כאן על גולם חי ממש: 'וכן אמרו על ר"ש בן גבירול שברא אשה' - הלשון 'ברא אשה' אינו מתאים אלא לבריאה ממש ולאשה ממש. ובאשר לפרטי הסיפור שפירושו של אידל מסתמך עליהם: בעניין 'חתיכות וחוליות עץ שמהם נבנית' האשה, יש לשים לב שכך 'הראה להם' גבירול לאחר שהלשינוהו למלכות, ונראה שחלקי העץ אינם מוצגים כאן כטבעה האמיתי של האשה, אלא כמעשה אחיזת עיניים שנקט בו גבירול כדי להינצל מעונש. תיאור האשה כ'משרתת' אינו ראיה, שכן גם גולם יכול

לשרת את בוראו, כפי שמצינו בסיפורים רבים, מימי הגולם של ר' שמואל חסיד בימי הביניים³⁰ ועד אגדת המהר"ל. הגם שייתכן ש'משרתת' שכאן הוא לשון נקיה לעניין ארוטי, כדוגמת: 'ואבישג השונמית משרת את המלך' (מ"א א, טו).

אומנם אידל שולל את האופי הארוטי 'פיגמליוני' של הסיפור, אך אינני מקבל שלילה זו. אין להניח שהפרט בדבר מינו של היצור הוא מקרי. בימים ההם עוד לא חשבו על 'חוק הזדמנויות שוות בתעסוקה', ולפי מעמד האשה באותם הדורות, מקריות שכזאת לא תיתכן. אכן, במקרה היחיד של גולם נקבה (חוג מעניין גבירול), שאידל מצא בספרות ישראל (ולאור היסודיות המופלאה שבעבודתו, קשה לחשוב שיימצאו מקרים רבים נוספים), מדובר על קשר סקסואלי בין הגולם לבין יוצריה – הכוונה לסיפור בריאת הגולם בידי בני יעקב, שהובא בספר השל"ה, שנכתב באותו דור שבו כתב היש"ר את דבריו אלה (אידל, עמ' 234–236). סבורני שהקשר הארוטי בין גבירול לגולם שלו יכול להסביר את מהות האשמה שבה הואשם לפני המלכות, והסבר זה טוב מהסברו של אידל, שטוען שהאשמה היתה אשמת כישוף. סבורני שהצבעה על חלקי העץ שממנו נברא הגולם אין בה כדי לפטור את המכשף מאשמתו, אינני בטוח שההבחנה בין טכנאי למכשף היתה כה ברורה, ואם היה בידי אדם להוכיח שלא ברא אלא רובוט עץ, הדומה להפליא לאדם, והמסוגל לשמש את בוראו, היה נפטר מאשמת הכישוף. הבחנה כזאת היתה רחוקה אף מרוחו של יש"ר: אמנם אהבת חידושי הטכניקה של הרנסאנס פיעמה בלבם, אך כך גם המאגיה, והגבול ביניהם לא היה ברור לו כלל, כפי שאפשר ללמוד מתחילת אותו פרק בספרו הדין בגולם. נוסף על כך, הרי

³⁰ ראה: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 419. וראה בספרו של אידל, עמ' 55.

רבים היו בישראל יוצרי גולם, ומעולם לא שמענו שהתעוררה לגביהם איזו שהיא בעיה חוקית.

מה היתה, אם כן, ההאשמה שבה הואשם גבירול לפני המלכות? הוי אומר: האשמת משכב סקסואלי עם יצור מלאכותי, שקל לשער שיחשב כפשע בימי הביניים. כאן אין לתמוה שהאשמה כזאת לא התעוררה במקרים אחרים, כי זה המקרה היחיד של גולם נקבה (חוץ מדברי השל"ה דלעיל על בני יעקב, שהיו לפני מתן תורה, ואין מקשין כלפיהם קושיות כאלה).³¹ מהאשמה של יחסים סקסואליים אפשר ואפשר להיפטר על ידי ההצבעה על חלקי העץ שמהם עשויה האשה, שכן אין אדם עשוי לשכב עם אשה מעץ. ואולי לא במקרה נבחר לכך דווקא העץ, שכן מי שחסר דחף סקסואלי נמשל לעתים לחפץ עשוי עץ, כך בעברית חדשה, ואף בלשון התנ"ך: 'ואל יאמר הסריס הן אני עץ יבש' (יש' נו, ג). הצבעה כזאת על חלקי העץ מסוגלת גם לסכל את הסכנה של חטיפת האשה על ידי המלך מטעמים רומנטיים, אם היה להתערבות 'המלכות' גם רקע כזה.

הסופר שי עגנון, בסיפורו 'עידו ועינים', אכן מפתח את הסיפור בכיוון זה:

... נשמע הדבר בין הבריות והגיע אצל המלך. ציוה המלך להביא

לפניו את האשה. ראה אותה ונכנסה אהבתה בלבו ...

אידל טוען שאינטפרטציה כזאת היא בלתי אפשרית, ואף מראה (בהערה 13), שהיא מתאפשרת רק על ידי שינוי של הטקסט. במקור כתוב 'מלכות', שפירושה, לפי אידל 'authorities', ואילו עגנון שינה זאת ל'מלך', באנגלית 'king', ועם authorities אין, כמובן, כל מקום לקשרים רומנטיים. על כך אני מבקש להעיר, שהמלה 'מלכות' שימשה בימי הביניים

³¹ כך למשל נשא שמעון את אחותו דינה. ראה: בר"ר פ, יא; וכן פירוש רשי לבר' מו, י.

גם במשמעות מלך.³² וכך חדרה אף לכמה מסידורי התפילה ('ותן בלב המלכות ושריו ויועציו', שנשתנה בדורות האחרונים מחמת אי הבנה ל'ושריה ויועציה'), וכן אף בידיש: 'מלכות' (וברבים 'מלכותים') פירושו מלך. אמנם ההמשך ברבים: 'הראה להם', אך אפשר להבין בקלות, שגבירול הראה זאת לעבדי המלך המוזכר קודם. ואף אם 'מלכות' כאן פירושה המילולי, כדעת אידל, 'שלטונות', בכל זאת גם אלה אינם אלא בני אדם ממין זכר, ובראשם המלך, וגם כך אפשר לפרש, שאחד או יותר מהם, היו מעוניינים באשה זו למטרות סקסואליות. נמצא שעגנון לא הכניס כאן יסוד שאיננו יכול להתפרש באופן טבעי מן התיאור של היש"ר. ואולי מצא עגנון באוצרותיו עוד מקור לסיפור זה? ואפילו אם בנקודה זו חידש עגנון, ובמקור לא ביקש המלך, או השלטונות, קשר ארוטי עם הגולם, אין להסיק מכך שלא האשימו את גבירול בהאשמה שרקעה סקסואלי.

כדי להבין את הסיפור על בוריו, יש לדעתי להיעזר בידוע לנו על עולמו הרוחני של גיבורו, ר' שלמה בן גבירול. בכך אין משום חוות דעת בשאלה אם לפנינו מקור היסטורי 'אותנטי', כלומר, אם באמת עשה גבירול את כל מה שמסופר עליו כאן. גם אם לא סיפור אמתי לפנינו, בכל זאת, אם יעלה בידינו להצביע על קוים בעולמו של גבירול המתאימים לסיפור לפי פירושו שהצגנו לעיל, הרי יהיה בכך כדי לחזק את הפירוש, ואף להעשיר אותו. דרך זו גם אינה תלויה בידיעת הזמן והמקום של יצירת הסיפור, כי אף אם יוצרי הסיפור לא הכירו את גבירול באופן אישי, בכל

³² ראה למשל, משה הגולה מקייב, שושן סודות, קארץ תקל"ח, לב ע"א: 'ולמען היותך קרוב אל המלכות ושתהא נושא

חסד לפניו'. ואולי 'מלכות' במשמעות 'מלך' תימצא כבר בלשון המדרש, המכנה את רות בכינוי 'אמה של מלכות',

בהביאו ראייה מלשון הפסוק (מ"א ב, יט) 'אם המלך'. ראה: מדרש זוטא, רות, מהדורת בובער, ברלין תרנ"ד, עמ'

זאת יש אפשרות קרובה, שיוצר כזה התעמק בעולמו של גבירול, שאם לא כן, למה לא בחר לו לבריאת הגולם מועמד אחר? מכל מקום, אין כל ספק שלא יש"ר, איש המאה השבע עשרה, המציא את הסיפור (גם אידל, עמ' 234, מדבר על 'המקור שהיה לפני דלמדיגו'), אף שלא השתמר בידינו מקור קודם לו. יש"ר מביאו בלשון 'וכן אמרו', ובין סיפורים דומים רבים, שמקורותיהם ידועים, והם מימי הביניים.

ואכן לטיעון כזה הוקדש רוב מאמרי, שעליו בא אידל לחלוק.³³ לאמתו של דבר, במאמר ההוא ניגשתי לבעיה מן הכיוון ההפוך: שם התעניינתי בכתבי גבירול, ועניין אגדת הגולם המובאת אצל יש"ר שימשה רק להשלמת התמונה שהצטיירה מעיון בכתבים אלה. לפיכך אינני יכול שלא להתפלא על כך שאידל עבר בשתיקה כמעט על כל טיעוניי אלה, שהם בעיניי העיקר. כל מה שמצוטט אצל אידל מצד זה של מאמרי היא הקביעה ש'ספר יצירה השפיע באופן משמעותי על מחשבת גבירול', והיא מסויגת בקביעה נגדית שאין בידינו ראיה שגבירול התעניין בצד המאגי של ספר זה. מצב זה מחייב אותי לשוב ולהציג כאן בתמצות את עיקרי טיעוני המפורט במאמרי הקודם. אך קודם לכך אפשר להשיג ישירות על קביעתו של אידל: ראשית, אף אם לא ידוע לנו על עיסוק מאגי של גבירול, אין בכך משום ראיה לטענה הנגדית, שגבירול לא עסק במאגיה. האופי הספרותי של כתביו שנשתמרו בידינו אינו מתאים לענייני מאגיה, אך, עם זאת, פילוסופיה ניאו אפלטונית וכן עיסוק בספר יצירה אינם מנוגדים למאגיה, ולפעמים הולכים אתה בד בבד. ואכן, כבר נשמעו במחקר דעות מנוגדות, ולפיהן גבירול עסק גם עסק בעיסוקים מאגיים, ואך לאחרונה התפרסם מחקר מאת שרה כ"ץ, שחלק גדול ממנו מוקדש לעניין זה, ואין להתעלם מטענותיו,

³³ ראה לעיל, הערה 28.

אפילו לא כולן מוכחות.³⁴ בין השאר מצביעה כ"ץ על תלונתו של גבירול, בשירו 'ניחר בקוראי גרוני', שבעיני שומעיו חכמתו איננה 'דעת אלהים' אלא 'אוב וידעוני', והיא רואה בכך זכר להאשמתו בכישוף, ואולי הצדק אתה. שנית: אם אין ראייה לעיסוקו של גבירול במאגיה, לעיסוקו בטכניקה כגון זו של בריאת רובוט מעץ – בודאי אין ראייה.

ועתה לטענת אידל על חוסר כל עדות על התעניינותו של גבירול בכיוון המחשבתי הקשור לבריאת גולם. חוץ מן ההשפעה המכרעת של ספר יצירה על הדרך שבה תפס גבירול את בריאת העולם בידי האל, ציינתי במאמרי שלושה מקומות בשירת גבירול שאפשר למצוא בהם רמזים לאפשרות של בריאה בדרך דומה על ידי האדם, וזאת לפי ההנחה שתורה זו נחשבה בעיני גבירול כאזוטריית יותר, ולכן נרמזה רק לעתים רחוקות ובין השורות. המקום הראשון הוא בשיר 'לך ה' הצדקה'.³⁵ במאמרי (עמ' 93), הערתי רק על זיקה כללית של שיר זה לרעיון הבריאה בידי אדם, אך בעיון מדוקדק אפשר אולי לומר יותר. לפיכך אביא כאן את השיר כולו:

לך ה' הצדקה שמך גדול מפורש, זה הוא שמך לעולם לעלם כי לא

פורש,³⁶ אשר בו סוד עשר ספירות וסוד כל עולם נארש, ולא ניתן

³⁴ ראה: שרה כ"ץ, 'שירה ומסתורין ביצירתו של שלמה אבן גבירול', בתוך: י' אלשטיין וח' שוהם (עורכים), שירה ומסתורין: עיונים ליובלו של המשורר ש' שלום, בר אילן תשמ"ו, עמ' 31-54. כ"ץ סבורה, שספרים מאגיים שונים המיוחסים ל'שלמה המלך' יוחסו במקורם ל'שלמה המלכי', כלומר 'איש מלגה', הוא אבן גבירול. דעה זו הובעה לראשונה ע"י שניאור זק"ש, וכ"ץ מפתחת אותה עוד יותר, אך אין לראותה כמוכחת. על עניין זה ראה דיוני במאמרי הנזכר, עמ' 90.

³⁵ דב ירדן (מהדיר), שירי הקודש לרבי שלמה אבן גבירול, כרך א, ירושלים תשל"א, עמ' 29-30.

³⁶ לפי דרשת חז"ל, קיד', עא ע"א, על שמות ג, טו.

להיארש לכל מסגר וכל חרש, והוא נפרש והוא נדרש לכל דורש אשר
דרש, ומרחוק שם בו חוק לעם חוק עולם ירש,³⁷ ואיש חשב בדרך שוא
הלא אז מן גו יגורש, ואיש השב מדרך שוא וחרושת אמת חרש, הלא
עולם אשר נשלם בזאת ניתן לו למורש, בשוב אל אל כדל שואל
ותחנונים ידבר רש, ליום מימים מפורש לסלונים וסרבים.³⁸

זה משירי יום הכיפורים, ועוסק במעלתו של השב בתשובה. אך מעלה זו
היא גבוהה מן הרגיל בפיוט שכזה: האיש השב זוכה לקבל חלק ונחלה בשמו
המפורש של האל שבו ברא האל את העולם, וזאת למרות טבעו האזוטרי של שם
זה. דברים אלה נאמרו בשיר במפורש, אבל אפשר לפתח רעיון זה עוד
יותר: נטילת חלק בשם שבו נברא העולם פירושו יכולת של בריאה, ואין
להתפלא שיכולת זה מוענקת למי ששב בתשובה, שהרי לפי דברי רבא,
שעומדים כזכור ביסוד רעיון הגולם, 'לו רצו הצדיקים, היו בוראים
עולם, כי רק עוונותיכם היו מבדילים ביניכם ובין אלהיכם', וכידוע:
'מקום שבעלי תשובה עומדים שם, צדיקים אינם עומדים שם' (סנ', צט
ע"א). ויש לציין שבעל התשובה מתואר כאן במונחים מיסטיים: 'דורש אשר
דרש' פירושו מבקש אלהים, ולעומתו 'איש חשב בדרך שוא הלא אז מן גו
יגורש',³⁹ כלומר יורחק מבין אנשי 'הפנימיות', כי בארמית 'גו'
פירושו פנים.

אך אולי אין זה הכול. שתי השורות 'ואיש השב מנתיב שוא וחרושת
אמת חרש, הלא עולם אשר נשלם בזאת ניתן לו למורש' מתפרשות לפי פשוטן

³⁷ כלומר: האל נתן מימי קדם חלק ונחלה בשם המפורש לעם שקיבל את התורה.

³⁸ כלומר: ליום הכיפורים, המיועד לתשובת החוטאים.

³⁹ לפי איוב ל, ה.

בדרך הבאה: החוזר בתשובה, וחושב ('חורש') מחשבות אמת, עתיד לנחול את העולם הבא. אבל אולי נרמז כאן גם הפירוש הבא: התשובה תעניק לבעליה את היכולת לברא גולם בשם המפורש, ותהפוך אותו לבעל עולם מושלם. רמז זה כלול (אם בכלל) במילים 'וחרושת אמת חרש': 'חרש' בלשון המקרא פירושו יצר. פועל זה נאמר למשל על יוצר המשכן (שמות לה, לה), ואף על יוצר פסל אל לעבודה זרה (יש' מ, יט). בספרות התלמודית נתייחד השורש 'חרש' למלאכת המאגיה: 'חרש' הוא למשל תרגום אונקלוס של 'מכשף' (דב' יח, י). אך משמעותה העל-טבעית של המלה איננה כרוכה בהכרח בגוון שלילי: בין התנאים שמונה התלמוד בפני העוסק ב'מעשה מרכבה', מצויין גם שעליו להיות 'חכם חרשים'.⁴⁰ הצירוף 'חרושת אמת' מתאים, אפוא, לשמש רמז לבריאת הגולם, שכן הגולם הוא ברייה מאגית, ועל מצחו היתה חקוקה מלת אמת, כפי שראינו לעיל. ובעיקר לאור ספרו של אידל, שהראה בסבירות גבוהה (בנספח השלישי של ספרו), שהקשר בין 'אמת' לבין גולם הוא קשר עתיק יומין.

רמז אחר, דק מן הדק, לדמיון שבין האל של ספר יצירה ובין האדם מצאתי (שם, עמ' 97) בשיר אחר של גבירול, הוא הפותח במילים 'שוכן עד', ועוסק כמעט כולו בעשר הספירות של ספר יצירה. רמז זה נמצא בחרוז: 'המשכיל בהם ידע ויצור, הוא היוצר אשר במ יעצור'. לפי ניתוחי שם, מלת 'הוא', שעל פי פשוטה (ולפי המקור בספר יצירה) חוזרת אל האל, נאמרה כאן בדו משמעות, והקורא הזהיר יבין אותה גם כרומזת ל'משכיל', שהופך כאן ל'יוצר' ה'עוצר' בעשר הספירות דוגמת האל, שהשתמש בהן לבריאתו. ואולי גם 'יצור', בנוסף לפירושו המקורי כ'ידמה', פירושו גם 'יברא'. מקום שלישי בו מצאתי רמז כזה הוא השיר

⁴⁰ חגיגה, יג ע"א, לפי יש' ג, ג.

הדקדוקי 'ענק', ששם משהו גבירול את יצירתו לחקיקת האל את עולמו לפי ספר יצירה. כך ציינתי (עמ' 98), בהסתמכי על מאמרה של שרה כ"ץ. ולא להוסיף (עמ' 97) עוד נופך ממקומות רבים אחרים שבהם משהו המשורר את עצמו לאל, בלי קשר לעניין ספר יצירה.

אך עם כל זאת, גם אני, כאידל, ציינתי שם (עמ' 104) שבאשר לבריאת גולם ממש בידי אדם 'אין ראה ברורה שגם גבירול נמשך לסוג זה של מחשבה' (היום אני מוכן לנקוט אף בלשון זהירה פחות), אך לעומת זאת הוא נמשך מאוד לפירוש אלגורי של רעיון זה. עיקר מאמרי הוקדש לפירוש השיר 'אהבתיך', והראיתי שזה שיר אהבה לידיד, שגבירול מנסה 'לעצב' אותו בדרך סוקראטית על ידי לימוד פילוסופי, כדי שיוכל להשיב לו אהבה. תוכנו של לימוד פילוסופי זה, הוא הרעיון האפלטוני המקביל בדבר עיצוב העולם על ידי האל, והאהבה שביניהם. כמו כן הראיתי שם, שאפשר להבחין בקו ארוטי ביחסו של גבירול אל ידידו (נטייתו ההומוסקסואלית של המשורר ידועה מכמה וכמה שירים), ו'בריאה' זו באה על רקע של בדידות עמוקה, והשתוקקות עזה לרע מתאים (כלומר, מבין בזכמה), שגבירול נתן לה ביטוי עז בשיריו האחרים.

והנה, עולמו זה של גבירול משתקף היטב בסיפור הגולם שמביא יש"ר, לפי פירושי. יוצרו של הסיפור, במידה שלא היתה לו ידיעה או מסורת מהימנא מחבריו של גבירול, התעמק היטב בעולמו הרוחני. אכן, אין כמוהו, המשורר הבודד הצמא לאהבה והמחקה את האל בבריאת ידיד, מתאים ליצירת דמות שתשיב לו אהבה. בעיני יוצר הסיפור התאימה לכך אשה יותר מאשר איש, ואולי נטייתו ההומוסקסואלית של גבירול לא היתה בלעדית.

פירוש אלגורי לרעיון הגולם מצוי כבר בתלמוד, סנ' צט ע"ב: 'כל המלמד את בן חברו תורה כאילו עשאו, שנאמר: "ואת הנפש אשר עשו בחורן

(בר' יב, ה) "י, והרי פסוק זה מבראשית הוא שמשמש לעניין בריאת הגולם על ידי אברהם בסוף ספר יצירה, ובספרות הפירושים לספר זה. ואכן, גם אידל עמד על כך בקצרה (עמ' 18). אבל רעיון זה הצמיח גם ענפים חשובים ומעניינים בספרות ימי הביניים. נוסף על הימצאותו אצל גבירול, כפי שראינו, ובספר הזוהר, כפי שנראה מיד, הרעיון מצוי גם בכתבי ר' אברהם אבולעפיה, וזאת ציינתי במאמרי הנ"ל (בעמ' 104), לאחר שהופניתי לכך על ידי משה אידל.

הגולם בספר הזוהר

בינתיים מצאתי עוד מקום שבו רמוז עניין הגולם בצורה אלגורית, ובמציאה זו אני מבקש לשנות במקצת קביעה אחרת של אידל בספרו, היא הקביעה שרעיון הגולם איננו מצוי בספר הזוהר. אמנם אידל צדק לחלוטין בקובעו, ולקביעתו משמעות רבה, שהזוהר איננו מתעניין בבריאה של גולם, ואינו כולל סיפור של בריאה כזאת בין שבחי רשב"י וחבורתו. אך עם זאת אציין שרעיון הגולם ידוע לספר הזוהר והוא משתמש בו באופן אלגורי. כוונתי לתיאור החייאת בן השונמית (לדעת הזוהר, הוא הנביא חבקוק) בידי אלישע (זוהר ח"א, ז ע"ב), בעזרת השם המפורש. החייאה בעזרת שם המפורש אנו מכירים למשל מ'מגילת אחימעץ',⁴¹ אבל מהות העניין בזוהר שונה לחלוטין. 'מגילת אחימעץ' נזקקת אומנם למילה 'גולם' בקשר להחייאה זו,⁴² אבל לא מדובר כאן בטכניקה של ספר יצירה. 'מגילת אחימעץ' עוסקת בפרוצדורה מאגית לגמרי, שלפיה מוחדר לפיו או לבשר

⁴¹ ראה: בנימין קלאר (מהדיר), מגילת אחימעץ, ירושלים תשל"ד, עמ' 13-15, 22-23.

⁴² ראה בספרו של אידל, עמ' 299-300.

זרוע של המת, או של העומד למות, קלף ובו שם האל (ככל הנראה שם ההויה,⁴³ ושם זה החזיק את האדם בחיים באופן מאגי ומלאכותי, אך בעצם נחשב מת, שאסור לו 'להלל יה' (לפי תה' קט"ו, יז), וברגע שמוציאים ממנו את הקלף, נרקב הבשר ומתפורר כאילו היה מת כל אותה העת. ולא כך בספר הזוהר, כאן מדובר על החיאה ממש, שלאחריה חוזר המת לחיים רגילים, וכאמור גדל להיות חבוק הנביא. וזאת מפני שבדרך החיאה יש צדדים זהים להולדה טבעית, לפי השקפת הזוהר, שבריאת הגולם משחזרת אותם. הפרוצדורה הנקוטה כאן דומה ביותר לדרך בריאת גולם באמצעות ספר יצירה, כפי שהיא ידועה לנו מתיאורים רבים, שנאספו בספרו של אידל: אלישע לחש על גוף הנער המת את אותיות השם, ובכך חקק (בלשון הזוהר 'אגליף') אותיות אלה על גופו של הנער, ממש כמו שעשו חסידי אשכנז לפי התיאורים הרבים של בריאת גולם המצויים בספרו של אידל, אלא שבמקום גוף מת, לחשו הם על עפר שנתנו לו צורת אדם. ואכן מפרשי הזוהר במאה השש עשרה, כגון ר' שמעון לביא, ר' משה קורדובירו ור' חיים ויטל, כולם מפרשים, כאילו הדבר מובן מאיליו, שמדובר כאן על בריאה לפי ספר יצירה.

ההקבלה המצוינת בקטע זה בין בריאת הגולם לבין הלידה הטבעית, יכולה אף להעשיר את ידיעתנו בשאלת השקפת הזוהר על דרך הלידה הטבעית, וכן ההשוואה לבריאת העולם בידי האל תקבל כאן השלמה נוספת. דומה, שכפי שהשקפות על דרך יצירת הוולד והרעיונות הקוסמוגוניים השפיעו על טכניקת יצירת הגולם, כך חזרה טכניקה זו, והשפיעה על רעיונות אלה. הזוהר מתאר את החיאת הנער על ידי חקיקת האותיות, כאילו היא חזרה באופן מלאכותי על ההולדה הטבעית, שכן בעת יצירת הנער (והוא הדין,

⁴³ הוא מכונה כאן: 'שם הנקדש שהיה כתוב במקדש', או: 'שם אלהו וקונו [של הכותב]'.

ככל הנראה, ביצירת כל אדם) אביו ואמו חקקו בו את אותיות השם,⁴⁴ אלא שהאותיות של אביו פרחו ממנו בשעת מיתתו, ועל אלישע היה להחזירן. מיתתו נגרמה ככל הנראה מכיון שהוא נשאר רק עם אותיותיה של אמו, שכן עיקר לידתו היה בזכותה, ולכן היה שייך למקום הנקבה ('אתר דנוקבא', לפי זוהר, ח"ב, מד ע"ב), שהוא המקום שתלוי בו המות. מה באותיות השם גורם את המוות? הוי אומר, סידורן למפרע, מן הסוף אל ההתחלה (קביעה זו תובן בהמשך, כשנסביר את עניין השם בן רי"ו, שבעזרתו הוקם הנער לתחייה). אם כך הרי גם כאן הקבלה מדויקת לתיאורי בריאת הגולם, שבכולם הדרך להשיב את הגולם לעפרו, הוא בצירוף האותיות למפרע, מן הסוף אל ההתחלה.

מעניין לציין שאחד מפרשני הזוהר החשובים, ר' שמעון לביא בעל 'כתם פז', מתאר כך את פעולתו של הקב"ה לפני בריאת העולם, בשעה שהיה 'בורא עולמות ומחריבן', הוא הרעיון המדרשי שהיה חשוב כל כך בקבלה.⁴⁵ הקב"ה היה בורא בעזרת אותיות האלפא ביתא כסדרן, ולפי ספר יצירה,

⁴⁴ רעיון זה, על הזרע שמכיל את אותיות האלפא ביתא, נמצא כבר אצל ר' יצחק סגי נהור - ראה בספרו של אידל, עמ'

135.

⁴⁵ על השתלשלותו ראה במאמרי 'כיצד נתחבר ספר הזוהר', בתוך: יוסף דן (עורך), ספר הזוהר ודורו, ירושלים

תשמ"ט (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ח), עמ' 66-68, והפניות נוספות המצויות שם.

והיה חוזר ומחריבן בצירופי האותיות על סדר תשר"ק.⁴⁶ נראה בעיני שר' שמעון לביא חזר והשוה את פרטי מעשה הגולם עם בריאת העולם, וכך הגיע לתיאור כזה.

נשוב לתיאור בריאת חבקוק שבזוהר. השם המפורש שנחקק על גופו לא היה שם בן ארבע אותיות, אלא שם בן רי"ו אותיות. ואכן מצאנו ששם זה משמש לבריאת הגולם במחשבת מקובל ספרדי, בן דורו של ספר הזוהר, הוא ר' אברהם אבולעפיה, שדבריו בעניין זה הובאו בספרו של אידל (עמ' 98-99). לשם זה משמעות מיוחדת בתיאור הזוהרי של החייאת הנער, כי הוא עולה בגימטריה כמניין השם 'חבקוק', ואולי רומז הזוהר כאן שאם נוסיף למספר זה עוד 5, כמספר אותיות השם חבקוק, נגיע לרכ"א, כמספר 'השערים' של צירופי האותיות בספר יצירה,⁴⁷ המשמשים ברוב הגדול של תיאורי יצירת הגולם. ממהותו של השם בן רי"ו תובן גם קביעתי בדבר אותיות הנקבה שהן בסדר הפוך. כי שם זה יוצא, כידוע, משלושה פסוקים רצופים שכל אחד מהם הוא בן שבעים ושתים אותיות (שמות יד, יט-כא), כאשר הראשון נקרא כסדרו, והשני מן הסוף להתחלה, והשלישי שוב

⁴⁶ שמעון לביא, כתם פז, ח"א, גרבה תרצ"ט, ו' ע"א, בפירוש על זוהר ח"א, ב' ע"ב. במקור הזוהרי מדובר אמנם על כניסת האותיות מן הסוף להתחלה כשהן מבקשות שהעולם ייברא בהן, אך אינני חושב שרעיון חורבן העולמות רמוז כאן כבר בפשט הזוהר. כדאי לציין שאת סיבת החורבן מנסח כאן ר' שמעון לביא בניסוח מעין לוריאני: 'לפי שלא נתקנו הכלים עדין לבוא בסדר הראוי לבריאה'. עוד על קטע זה ראה: בועז הוס, 'תורת הספירות בספר כתם פז לר' שמעון לביא', פעמים 43 (אביב תש"ן), עמ' 75.

⁴⁷ קיימים שני נוסחים בעניין זה, והשני גורס רל"א.

כסדרו.⁴⁸ הפסוק הראשון, שהוא כסדרו, היה, אם כן, חקיקת האותיות של אבי הנער, הפסוק השני, ההפוך, הן האותיות לפי חקיקת האם, ואלישע השלים את השם בן רי"ו כשחקק את הפסוק השלישי, כסדרו.

לפי פירושו של ר' משה קורדובירו למקום זה,⁴⁹ המספר רי"ו מתקבל כאן גם מהצירוף 'חק חק' בגימטריה, צירוף המרמז על שתי חקיקות האותיות שנחקקו בחבקוק, ורמוז גם בשם 'חבקוק'. פירוש רב רושם זה יכול לספק מקור נוסף ומשמעות נוספת לצירוף 'חק חק' שבו כינה שבתאי צבי את דת האסלאם, ושבשאר משמעויותיו עסקתי באריכות רבה במקום אחר.⁵⁰ לפי פירוש זה האסלאם הוא כעין גולם שרק על ידי המרת שבתאי צבי מקבל חיים באופן מלאכותי.⁵¹ ויש לזכור כאן ששבתאי צבי עצמו נחשב ל'גולם' בשבתאות.⁵²

⁴⁸ עניין זה ידוע כבר בספרות הגאונים, ובפירוש רש"י לתלמוד (סוכה, מה ע"א), ומוסבר בפירוט בספר הזוהר, ח"ב, נב ע"א.

⁴⁹ ספר הזוהר עם פירוש אור יקר, כרך א, ירושלים תשכב, עמ' ע"ב.

⁵⁰ ראה מאמרי (לעיל הערה 25), עמ' 300-305 (ושוב בספרי, שם, עמ' 31-34).

⁵¹ גם הרמב"ם באיגרת תימן שלו, התייחס לאסלאם כאל פסל, גוף חסר חיים, בהשוואה לדת ישראל. ראה: יצחק שילת (מהדיר), איגרות הרמב"ם, כרך א, ירושלים תשמ"ז, עמ' פו-פז.

⁵² בעיקר לפי הגימטריה 'גלם = חכמה' הנמצאת בפירוש ר' יוסף אשכנזי (= 'הפסודו ראב"ד') לראשית ספר יצירה.

שכן השבתאים הסתמכו מאוד על פירוש זה, וייחסו לשבתאי צבי את דרגת ספירת החכמה' ראה במאמרי הנזכר (לעיל הערה 25), עמ' 306-307 (ושוב בספרי, שם, עמ' 34), ובהערה 276. וראה גם אידל, עמ' 154; וראה עתה במאמרי 'השבתאות וגבולות הדת', בתוך: ר. אליאור (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם, כרך א, תשס"א, (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, טז), עמ' 1-21. עם זאת הכינוי 'גולם' רומז גם להיפוכה של החכמה, ודומה לכינוי סכל וכיו"ב, ששבתאי צבי כינה עצמו, מטעמים מיסטיים, ונתכנה בו על ידי

אומנם 'חק חק' אינו מפורש בזוהר. שם נדרש השם 'חבקוק' לא כשתי חקיקות אלא דווקא מלשון שני חיבוקים שנתחבק הנער, האחד בידי אמו בשעת לידתו (לפי לשון הפסוק 'את חובקת בן', מ"ב ד, טז), והשני בידי אלישע בעת החייתו. חיבוקים אלה הם שהכניסו לנער את נשמתו, בעוד שרי"ו האותיות עיצבו את צורת גופו. וגם קביעה זו יכולה להתפרש לפי פירוש הרמ"ק שם: אם נוסיף לרי"ו עוד ל"ב, מספר נתיבות החכמה לפי ספר יצירה, נקבל רמ"ח, כמספר אברי האדם הנבראים בצורה כזאת.

ראינו שמאמר זוהר זה משתמש ברעיון בריאת הגולם, ומעבירו לעניין החייתו של מת. אבל בכך לא סגי. אותו מאמר זוהר עצמו (ח"א, ז ע"ב), כולל גם פירוש נוסף של רעיון הגולם, והוא פירוש אלגורי, הדומה למה שראינו אצל גבירול: המורה המשיב את רוחו ומאמץ את לבו של התלמיד, ומלמדו דברי חכמה, הוא בוראו מחדש, כמו שבוראים גולם. רעיון זה מסתבר מן ההקשר שבו נאמר הדרוש הקודם על החיית את חבקוק בידי אלישע. שכן דרוש זה אמרו רשב"י לר' אלעזר בנו ולר' אבא, לאחר שעמדה נשמתם לפרוץ מאימת הגילוי העליון שנתגלה להם (גילוי זה היתה דמותו של ר' המנונא סבא, שלדעת הזוהר היא יותר האל מאשר בשר ודם), ובעזרת דרוש זה עודד את רוחם. הרושם של בריאה מחדש מתחזק גם לפי תיאור

אחרים, מטעמים אחרים; ראה מאמרי 'התיקון הכללי של ר' נחמן מברסלב ויחסו לשבתאות', ציון מה (תש"ם), עמ' 231 (ושוב בספרי [הערה 24], עמ' 252). משמעות אחרת של הכינוי 'גולם' לשבתי צבי נובעת מתפקידו לברר את

'הגולם', הוא העולם שאינו מתוקן, לפי דרוש התנינים של נתן העזתי. הכינוי 'גולם' משקף שם את דרך הדרוש הקבלית, הרגילה מאוד בשבתאות, למצוא זיקה בין המתקן למתוקן, וממש כפי ששבתי צבי נקרא באותו דרוש בכינוי 'תנין' ודומיו. ראה גרשם שלום (מהדיר), בעקבות משיח: אוסף מקורות... מתוך כתביו של ... נתן העזתי, ירושלים תש"ד, עמ' יז. עוד על גלגולי מוטיב הגולם בשבתאות ראה לעיל, ליד הערה 26.

תנוחת הגוף בעת אמירת הדרשה: ר' אלעזר הניח את ראשו בין ברכי אביו, וכאילו הניח לו לעצבו, או אפילו להולידו מחדש. עניין יצירת הילד חבוקק יובהר יותר בעזרת מקבילה חלקית, הכוללת מקרה אחר של כעין בריאה מחדש של ילד אחרי שנולד. כוונתי לסיפור המצוי בדפים האחרונים של פרשת לך לך שבזוהר, והמכונה בפי המקובלים 'מאמר פתח אידך'. שם מסופר על טקס ברית מילה, שבו כל אחד מהחברים דרש דרשה בענייני הברית. בסוף הסיפור (זוהר ח"א, צו ע"ב), נחשב הבן היילוד כעין יצירה חדשה של החברים. זאת אפשר ללמוד מן הפסוק 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו' (יש' מג, ז), שראו החברים להכריז על הילד. ברור שכאן החברים עצמם הם הנושא הדקדוקי של הפסוק, שבמקורו נאמר בפי האל על בריאתו שלו. ואכן החברים אף משנים את שמו של הילד וקוראים לו בשמם: השם 'אידי' שניתן לו עתה הוא רמז ברור ללשון 'פתח אידך' (= פתח אחר), הוא הלשון המובא בזוהר, בדפים הקודמים, בראשית כל אחת מדרשות המילה שלהם. מסתבר שעל ידי דרשותיהם סברו החכמים שהם בוראים מחדש את הילד.

(קריאת השם 'אידי' ברמז לכל 'אבותיו' של הילד, הוא המשך של

מוטיב ידוע בספרות הקלאסית. כך הוסבר למשל שמו של הקיסר Varius שפירושו 'שונה',⁵³ מפני שהיו לו אבות שונים. באופן דומה הוסבר גם שמו של האל פאן, שבנומינטיב מזדהה עם המלה היוונית שפירושה 'הכול', ויש אומרים כי נולד מכל מחזריה של פנלופה.⁵⁴ בדומה לכך במקצת מתפרש גם השם פנדורה – כל אחד מן האלים נתן בה את מתנתו.⁵⁵)

Historia Augusta, Elgabalus II ⁵³

⁵⁴ ראה Robert Graves, *The Greek Myth*, Penguin, London 1960, vol. 2 pp. 373-374, והמקורות

המצוינים שם.

יש לשאול, מה ראו החברים 'לברוא' מחדש ילד זה בעת ברית המילה?
מה פגם היה ביצירתו המקורית? לכך ניתן כאן רק רמז, המתפרש לפי מקום
אחר שבזוהר. בסמוך לסיפור קריאת השם 'אידי' מספרת אם הילד שהיא היתה
קודם אשת אחי אבי הילד, שמת בלא בנים, והשם הראשון שניתן לו היה שם
האח המת. אם כן, סיפור של ייבום לפנינו. הזוהר איננו מרחיב כאן
ואיננו מסביר מה משמעותה של עובדת היות הילד בן יבם, ומה מוסיף פרט
זה לעניינו. אך זאת אפשר להשלים בעיון במקום אחר בזוהר, בחיבור
המוקדש ברובו לעניין הייבום, והמכונה 'סבא דמשפטים'. לפי 'סבא
דמשפטים' (כמו גם במקורות אחרים בראשית הקבלה), מסתבר שלא רק שם האח
המת חוזר לעולם בלידתו של בן אחיו, אלא גם נשמתו של האח המת בעצמה
מתגלגלת ביילוד, וכך הוא חוזר לעולם, ויכול לתקן את מה שפגם בגלגול
הקודם, שבו לא עסק כראוי בפריה ורבייה. אבל הפעם מעמדו שונה מזה שהיה
לו בגלגול הקודם: הרי עתה מי שהיתה אשתו הופכת להיות אמו, ונמצא
שירד מעולם הזכר אל עולם הנקבה (זוהר ח"ב, קא ע"א, סבא דמשפטים).
אפשר להוכיח שזו גם הכוונה בסוף סיפור 'פתח אידך', שכן משהו מן
העניין מופיע בדרשה האחרונה על המילה שדרש אחד החברים (בעמוד הקודם,
זוהר ח"א, צו ע"א). שם דובר על אברהם אבינו, שהיה במדרגת ספירת
המלכות, ומן הראוי היה שיוליד בנים 'בעולם הנקבה', אך בסיוע של
ספירת בינה, הוא הוליד 'כלפי מעלה', בעולם הזכר. לפנינו, אם כן,
דוגמא לקשר ההדוק שבין 'סיפור המסגרת' הזוהרי, לבין תוכן הדרשות
הנאמרות על ידי גיבורי הסיפור, קשר שהוא, לדעתי, ממאפייניו הבולטים
של ספר הזוהר.

כאן מצוי עיקר הדמיון בין מעשה חבקוק למעשה 'פתח אידך'. ממש כמו חבקוק שניצל על ידי אלישע, ונברא מחדש, ועלה ממדרגת נקבה למדרגת זכר, כך גם הילד הנימול בסיפור 'פתח אידך'. ייתכן שגם בסיפור המילה, כמו בסיפור חבקוק, הבריאה מחדש מצילה את הילד מסכנת מות, שכן עולם הנקבה הוא כאמור 'עלמא דמותא' (הזוהר מזכיר סכנה זו בנוגע לדויד המלך, שבגלל מעשי הייבום שבמוצאו, היה קשור לעולם הנקבה – ח"ב, קג ע"ב, סבא דמשפטים). אפשר ואפשר לצרף את הטיפול בסכנה זו לאופי האפוטרופאי, האנטי דמוני, שנודע, לפי מקורות רבים, לעיסוק בתורה בעת הברית, ובעיקר בליל השימורים שלפניו. כאן אולי תימצא גם משמעות נוספת לשינוי שמו של התינוק לשם 'אידי', שמשמעו 'אידך', 'אחר'. בשם זה מפקיעים החברים את הילד מגלגולו הקודם ומעולם הנקבה המסוכן, ומכריזים עליו שהוא אחר ושונה, ובכך מצילים את נפשו.

כללו של דבר: סיפור 'פתח אידך' הוא קרוב למעשה חבקוק, ומפתח אותו לצד אחר (כך היא דרכו של הזוהר), אומנם הדמיון בין יצירת הילד לבין בריאת הגולם מצוי יותר בסיפור חבקוק מאשר בסיפור 'פתח אידך'. את דרך היצירה של סיפור 'פתח אידך' יש להשוות דווקא למה שלמדנו בחיבור זוהרי אחר, הוא אידרא רבא. גם שם מדובר על יצירה חדשה בעזרת דרשות התורה (ולא בעזרת שם מאגי כמו בסיפור חבקוק ובסיפור הגולם). גם באידרא וגם בסיפור 'פתח אידך' מספר החברים העוסקים בכך הוא עשרה, ובשני המקומות הם יוצרים או מתקנים דמות. אלא שבאידרא מדובר על תיקון ויצירה של הפרצוף האלהי, ואילו ב'פתח אידך' מדובר על ילד שתוקן וכאילו נברא מחדש בעת מילתו.

ועוד רמז לעניין הגולם מצינו⁵⁶ בספר הזוהר. אומנם לא לתיאור של בריאת גולם, אבל לשימוש בתיאור הגולם התלמודי להסקת מסקנה עיונית וקבלית. כוונתי לכלל הזוהרי הבא:

ומאן דמפריש קול מדבור אתאלם ולא יכיל למללא, וכיון דאשתקל מניה מלולא אתיהיב לעפרא. (זוהר ח"א, לו ע"א)

אין ספק שהתיאור של מי 'שנלקח ממנו הדיבור וניתן לעפר', רומז לסיפור התלמודי, שעסקנו בן באריכות לעיל, על הגולם שברא רבא, שכשלא ענה לרב זירא נאמר לו 'חזור לעפרך'. הזוהר נזקק לעניין זה בקשר לרעיון גלות השכינה: לפי סימבוליקה רגילה בזוהר ובכתביו העבריים של ר' משה די ליאון⁵⁷ השכינה נקראת 'דיבור' והקב"ה נקרא 'קול', וכאשר הם מתרחקים זה מזה, נופלת השכינה לעפר.

⁵⁶ ידידי, פרופ' דניאל מט, הוא שהפנה אותי לעניין זה.

⁵⁷ ראה למשל: גרשם שלום (מהדיר), 'שני קונטרסים לר' משה די ליאון', קובץ על יד ח (יה), (תשל"ו), עמ'

אגריפא מנטלסהיים

נעבור לעניין אחר לחלוטין. אידל מביא בספרו (עמ' 179) את דברי המקובל הנוצרי קורנליוס אגריפא מנטלסהיים שלפיהם בריאת אדם היא מעבר לכח אנוש. אגריפא אומר שם, בין השאר, כדברים האלה (בתרגום):

מיהו שיכול להעניק נפש לתמונה, או חיים לאבן או למתכת או לעץ או

לשעוה? ומי יכול לגרום שבנים לאברהם ייעורו מן האבנים?⁵⁸

על כך מעיר אידל (בתרגום):

הזכרת בני אברהם בהקשר זה מעידה, ככל הנראה, על כך שאגריפא הכיר

מקור יהודי, אשר דן בבריאת 'נפשות' על ידי אברהם ושרה, כפי

שמצינו בשורה של טקסטים. הזכרת יציאת הבנים מתוך האבנים, משקפת,

ככל הנראה, את הפועל 'חצב', המזדמן בקשר לפעולתו של אברהם בסוף

ספר יצירה.

על כך יש להעיר, שהמקור הראשון לדברי אגריפא הם דברי יוחנן המטביל

המובאים באוונגליונים בברית החדשה, ונאמרו כפולמוס כנגד 'זכות אבות'

שעליה סמכו היהודים:

ואל תחשבו בלבבכם לאמר: 'אברהם הוא אבינו', כי אני אומר לכם כי

מן האבנים האלה יכול האלהים להקים בנים לאברהם.⁵⁹

אין בהערה זו כדי לבטל את דברי אידל, אלא רק להעשיר אותם יותר. אין

כל ספק שאגריפא אכן הכיר ורמז לגולם שברא אברהם ושהיהודים מתיימרים

להוסיף ולברא. השוואתו של אידל בין המשך דברי אגריפא לבין תיאור

Cornelius Agrippa of Nettesheim, *De Occulta Philosophia* II, cap 50, sine loco (1533) ⁵⁸

facsimilia - Graz 1967, p. 194.

⁵⁹ מתי ג, ט; לוקאס ג, ח; בתרגום פרנץ דליץ.

של ר' יוחנן אלימנו היא משכנעת לחלוטין. אך ההרכבה של עניין זה על דברי יוחנן בברית החדשה היא מעניינת, והופכת את הקטע ל'קבלה נוצרית' במלא מובן המלה.

עניין זה אף פותח פתח לספקולציות לגבי דברי יוחנן כשהם לעצמם:

האם כבר בימי הבית השני נודע הפירוש 'הגולמי' של דברי התורה על 'הנפש אשר עשו בחרן', והוא כאן בדברי יוחנן? ואולי עוצב מיתוס זה בהשפעת המיתוס היווני של בריאת בני האדם מן האבנים בידי דיוקאליון אחרי המבול, המשתמש לצורך זה בדמיון שבין המלה היוונית 'laos', שפירושה אנשים, ובין המלה 'laes' שפירושה אבנים?

שונות

אחתום בכמה הערות קצרות. בעמוד 158 הערה 67, מעיר אידל על כך שהגולם בבחינת חכמה מתואר כ'כדור' בכתבי ר' יוסף בן שלום אשכנזי. ואוסיף, שמצינו מקובל הסבור שאף עצם המילה 'גולם' פירושה כדור.⁶⁰ בעמוד 280 הערה 38, אידל מתעכב על הצורה 'חלם לי' במקום חלמתי, המופיעה בתיאורו של ר' צדוק הכהן מלובלין. אידל סבור שביטוי זה מביע את התערבותו של כח עליון בהשראת החלום, אך לפי דעתי אין כל הבדל בין 'חלם לי' לבין 'חלמתי'. הצורה 'חלם לי' מצויה בעברית של מזרח אירופה בהשפעת היידיש 'עס האט זיך מיר געחלומט', כגון בתיאורי

⁶⁰ שבתי שפטל הורוויץ, שפע טל, האנוויאה שע"ב (דפוס צילום: ירושלים תשל"א), ל טור ג.

חלומותיו של ר' נחמן מברסלב,⁶¹ וכן רגיל בלשון הפארודיות של יוסף פערל, המחקה את לשון החסידים.

בסוף דבר, אעיר על ה'גולם' בעברית החדשה. ידוע שיר הילדים, המשמש במשחק: 'יש לנו גולם במעגל'. תמהני אם לא הוכנס עניין זה ללשון הילדים בידי מי שידע על יצירת גולם בתוך מעגל, על ידי הליכה סביבו (ראה למשל, אידל עמ' 82). בהקשר זה יש לזכור את מנהגם של מחדשי העברית להשתמש בחומרים מתחום הקדושה, ולהורידם בכוונה אל הילדות והחולין. כך הוא גם בשיר הילדים הדומה 'עוגה עוגה במעגל נחוגה' המזכיר גם את עניין הגולם וגם את פרשת חוני המעגל; וכך הוא למשל בשיר 'נד נד' (ביאליק היה מחברו, וההורדה אל החולין, עם התרסה קשה, מצויה גם בתוכנו: 'מה למעלה מה למטה רק אני אני ואתה').⁶² ואולי למסכת המופלאה של הרעיונות שהביא לפנינו ספרו של אידל קשור גם הצירוף השגור 'גולם אישי?'⁶³

⁶¹ ראה: חיי מוהר"ן, ירושלים תשכ"ב, כא טור ד (בחלק 'סיפורים חדשים סימן ו): 'חלם לו שהיה קיבוץ אחד...'; שם, כב טור ב (סימן יג): 'סיפר לי חלום שחלם לו באותו הליל' וראה בחלום שהי' חתונה...'; וכן שם, כב טור ד (סימן טז); שם, כג טור ד, (סימן כא); ועוד.

⁶² מה למעלה מה למטה' הם הדברים שאין להסתכל בהם לפי המשנה, חגיגה ב, א (עניין זה שמעתי מפי מר ארי אילון). והשוה סיום שירו של ביאליק 'ים הדממה פולט סודות': 'לי אין עולם אלא אחד הוא העולם שבלבבי, ואין עולם אלא אחד' הובא במשנה, ברכות ט, ה, כ'קילקולם של המינים'.

⁶³ לפי מבנהו דומה שמקורו בלשון יידיש, או בהשפעת 'פרא אדם'.