

מקבילות מן העת העתיקה

יצירת גלמים דמויי אדם, מקורה ברבדים הקדומים של המאגיה. בחלקם "היו" יצורים אלה מעין רוכוטים פשוטים, בחלקם פסלים בעלי כושר דיבור; מעטים בלבד ניחנו ברוחניות כלשהי. בדיון הנוכחי אתמקד רק באותן תופעות, שהיו עשויות להשפיע על מסורת הגולם בהגות היהודית, ואף ייתכן כי עשו כן. להלן אסקור בקצרה את התפיסות של מושג הגולם על-ידי המצרים, הרומאים ואבות הכנסייה, וכן את הפונקציות השונות שמילא מושג זה במזרח הקדום. תופעות דומות, כגון הפסלים החיים שבמסורת הסינית,¹ לא ייכללו בדיוננו.

1

"פסלונים קטנים, על-פי רוב עשויים שעווה או חמר, היוו חלק אינטגרלי מן הפרקטיקה המאגית של מצרים הקדומה."² בשלב מסוים של "התפתחות" פסלונים אלה הם כונו "אושאבטי" — מונח שהוראתו "משיב". הפסלון, שהונח בארון המתים, נתפס כבעל יכולת "להשיב" במקום המת, עת שהלז נקרא לבצע עבודה כלשהי. מכאן שפסלונים אלה נתפסו כפסלים חיים, היכולים לבצע משימות מסוימות וכן להשיב על שאלות. דומה שיש חשיבות רבה לתפקיד ה"משיב" בהבנת הפסקה המפורסמת בתלמוד, העוסקת ביצירת גולם. כפי שניווכח להלן, שתיקתו של הגולם היתה בתלמוד אבן-כוחן להיותו בלתי-אנושי, ובתור שכזה הוא יצור שלר' זעירא מותר להשמיד אותו. נקודה מרתקת נוספת הנוגעת ל"אושאבטי" היא הכתובות (לחשים מאגיים), החרוטות על פלג גופם העליון. כפי שנראה בהמשך, הקבלות בין אותיות לאיברים ממלאות תפקיד חשוב בטכניקות היהודיות ליצירת גולם.³ אף שקרבה זו היא כללית מאוד באופייה, ייתכן שהיא מעידה על כך, שכעניין ההקבלה בין השפה לאורגניזם יונקות המסורות השונות ממקור משותף וקדום.

על-פי כמה מסורות מימי הביניים, נוצר הגולם ברגע שהמלה "אמת" נכתבת על מצחו.⁴ את המסורות הללו ניתן ליחס לתקופת השיא של ימי הביניים: אינני מכיר מסורת יהודית מן העת העתיקה, המתייחסת לפרט זה. עם זאת נראה, שהיות מלה זו כתובה דווקא על מצחו של הגולם — יש לה חשיבות מכרעת בקביעת קדמותו של מקור אגדה זה. נפתח את דיונונו במשפט: "קושטא קאי ושיקרא לא קאי" (האמת עומדת, אך השקר אינו עומד; או: לשקר אין רגליים).⁵ אלכסנדר שרייבר וחיים שוורצבאום ציינו כבר, שאמירה זו מזכירה את המסורת הנמצאת באגדת פרומתיאוס ודולוס — *De Veritas et Mendacio* (על אמת ושקר), כפי שזו מובאת על-ידי פיידרוס.⁶ לפי אגדה עתיקה זו, יצר פרומתיאוס מחימר משובח פסל בדמות אשה — היא "אמת". שולייתו של פרומתיאוס, דולוס (כלומר הערמומי) ניסה להעתיק את דמותה של אמת, אך לא היתה בידו כמות מספקת של חימר, ופסלו נותר אפוא ללא רגליים. לאחר ששני הפסלים נשרפו בכבשן והופחה בהם רוח-חיים, יכלה האמת להתהלך — ואילו העותק נותר רתוק למקומו. על-כן נקרא העותק "שקר", כי גם לו — כמו לשקר — אין רגליים.⁷ יש לזכור, שעל-פי המיתולוגיה היוונית, פרומתיאוס הוא הטיטן, שברא את האדם הראשון,⁸ וסביר להניח שיצירת "אמת" היתה חלק מנסיונו לכונן חברה, המושתתת על אדני האמת.

הדמיון בין האמרה היהודית על אודות השקר ובין האגדה היוונית רב ביותר. די בדימוי המשותף בדבר היות השקר "חסר-רגליים" כדי לקבוע, שקיים קשר כלשהו בין שתי התפיסות. עם זאת המלומדים, שהצביעו על הדמיון המפתיע שבין שני הטקסטים, לא ציינו את הדמיון שבין ההקשרים שבהם מובאת האמרה: באגדה היוונית היא קשורה ביצירת ישות מלאכותית, ובמסורות היהודיות של ימי הביניים נחקקת האמת על מצחו של הגולם — אותו גולם, שלפחות על-פי הפסקה התלמודית היה מסוגל להלך. מכאן ששני היבטים של האגדה היוונית נמצאים בהקשרים שונים במקורות יהודיים שונים: האחד — מן העת העתיקה, והשני — מימי הביניים. עם זאת יש לציין, שקיימת נקודה משותפת לשני המקורות: התייחסותם למלה "אמת". משום כך ברצוני להציע היפותזה לגבי הימצאותם של שני יסודות אלה במקורות יהודיים: היתה קיימת מסורת דומה לזו, שהגיע לידי פיידרוס, שמוצאה כנראה מיוון, ושמועדה קדום למאה הראשונה לספירה — מועד כתיבת האגדה ברומא. מסורת זו היתה ידועה לחכמי ארץ-ישראל — אם

כי רק חלק ממנה הועלה על הכתב, דהיינו אותו חלק הנוגע לשקר. ייתכן שהמסורת כולה היתה ידועה בקרב היהודים בעת העתיקה, אך מסיבות שאינן ידועות לנו לא הועלתה יתרת האגדה על הכתב. ייתכן גם שהאופן, שבו יצר פרומתיאוס את ה"אמת" (ראשית לש גוף מחימר, ולאחר מכן נפת בו רוח־חיים), הזכירה לשומעים יהודיים את תיאור בריאת האדם בבראשית ב' ד', ודמיון זה סייע להתקבלות המסורת במקורות יהודיים.⁹

3

יש הקבלה מעניינת (שבזמנו צוינה כבר על־ידי שלום) בין המסורות היהודיות על אודות הגולם לבין האגדה המופיעה ב־*Clementine Recognitiones* (זכרונות קלמנטינוס) על שמעון מאגוס הידוע לשמצה. שם מתואר שמעון כמי שמתרברב שהוא מסוגל "לתת חיים בפסלים כך שמי שרואה אותם יהא סבור שהם בשר ודם";¹⁰ אך פסגת ההישגים שלו, לכאורה, היתה בריאת ילד על־ידי התמרת האוויר סביבו מספר פעמים:

"פעם, בכוחי כי רב, הפכתי אויר למים, את המים לדם, ואת הדם קרשתי לבשר. כך בראתי יצור אנוש חדש, ילד, שהיה נעלה מכל מעשי ידיו של האלהים. שכן האל ברא אדם מעפר הארץ, ואילו אני בראתי אדם מן האוויר, דבר קשה פי כמה. לאחר מכן שבתי וכיליתי את הילד והשבתי אותו למצבו האורירי. אך קודם לכן שמתי את תמונתו בחדרי כאות ומופת למעשי." אז הבנו שדבריו כווננו לאותו ילד שמת מוות אלים,¹¹ ושאת נשמתו ניצל שמעון מאגוס לצרכיו.¹²

הרקע להישג זה הנו הניסיון ליצור מקבילה לבריאת האדם על־ידי האל. בניגוד לאל, שברא את האדם מיסוד מוצק, מעפר, טוען שמעון מאגוס (הרואה את עצמו כנציג האלוהות על־פני האדמה), שעלה בידו לברוא יצור אנוש מאוויר, שנדחס עד שלבש דמות אדם. בשל כך מוקדש חלק הארי של הפסקה לתיאור ההישג ברמת החומר. עם זאת, מדברי תלמידיו לשעבר אנו למדים ששמעון מאגוס השתמש בנשמתו של הילד לצרכים מאגיים; מוזכרת העובדה שהילד מת מוות אלים, וייתכן שקיים קשר בין הדברים. על־פי טקסטים ביניים אחרים, אם אדם נהרג באופן פתאומי, בעת שהרהר בעניין מסוים, תמשיך נשמתו לחשוב ולפעול בהתאם לעניין זה גם אחר מותו. האם מובלעת בפסקה ביקורת על שמעון מאגוס, שהרג את הילד המלאכותי כדי להשתמש בנשמתו לצרכים מאגיים?

שתי נקודות חשובות לענייננו: החומר, שבו השתמש שמעון מאגוס, הוא אוויר שעבר סדרת התמרות, עד שלבש דמות אדם.¹³ בסוף התהליך משיב מאגוס את הגוף למצבו המקורי, לאוויר. מכאן ברור שאין מקום לבלבול בין גוף הילד לנשמתו, שכן על הנשמה מסופר שהמשיכה לשרת את צרכיו המאגיים של הקוסם.¹⁴ גוף אוורירי זה מזכיר מסורות יהודיות מאוחרות בהרבה, שבהן נתפס הצלם (המקביל למונח "גולם") כגוף אוורירי. והנה, בעברית של ימי הביניים יש למונח "גולם" הוראה כפולה: לעתים הוא מורה על גוף עפר, שנוצר בדרכים מאגיות; ואילו בהקשרים אחרים הוא מורה על הגוף הרוחני, הנבדל מן הנשמה, ויסודו האוויר של גן-עדן. ייתכן, כמובן, שכפל ההוראה אינו אלא צירוף-מקרים; אך עם זאת ברצוני להציע להלן הסבר לתופעה זו. לעת עתה מדובר בהיפותזה בלבד, אך ייתכן שבכוא העת תביא חשיפת חומר חדש לאישושה: מסורת יהודית היפותטית (שסיפור מעשהו של שמעון מאגוס חושף טפח ממנה), שעניינה בריאת אדם, השתמשה במונח "גולם". הוראת המונח היתה דמותו החיצונית של גוף האדם — בין אם גוף זה נכרא על-ידי אלוהים (בריאת אדם הראשון) ובין אם נכרא על-ידי אדם. מסורת זו לא התעניינה בסוגים השונים של חומר-היסוד, העשויים לשמש כמעשה הבריאה: תיתכן בריאה מיסוד עפר, מיסוד אוויר או מיסודות אחרים. מאוחר יותר חל מפנה בהוראת המונח: הזרם, שהתמקד בבריאה של אדם מלאכותי מיסוד עפר, כינה את גופו של אדם זה בשם "גולם". גם בחוגים אחרים השתמשו במונח "גולם" בהוראת הצורה הגופנית, אלא שזו נקשרה למבנה הגוף המכונה "צלם", היינו הדמות הנסתרת, שבטקסטים אחדים נמצאה הקבלה בינה לבין מושג ה"גולם".¹⁵ אם יתגלה חומר חדש, שיביא לאישושה של היפותזה זו, יהוו דבריו של שמעון מאגוס עדות לעניין הרב, שמצאו המאגיה והמיסטיקה היהודית של העת העתיקה בכוחות היצירה האלוהיים, שעה שקוסמים יודעי ח"ן רתמו כוחות אלה לשימושם. כפי שניווכח בדיון על ספר יצירה, היה עניין מסוג זה קיים בתקופה מעט מאוחרת יותר, דהיינו בתקופה שבה נערך ספר יצירה. עם זאת נכונה הערתם של חוקרים אחדים — כי קיימת קרבה מסוימת בין כתביו של פסאודור-קלמנטינוס לבין כתבים יהודיים אחדים, וביניהם ספר יצירה.¹⁶ מאידך גיסא, המונח שפסאודור-קלמנטינוס מזכיר בהקשר של יצירת הילד — "יצור אנוש חדש" — מזכיר את המושג "גברא חדתא", המופיע בדבריו של רבא על בריאת אדם, כפי שדברים אלה נמסרו ופורשו על-ידי ר' יהודה ברצלוני.¹⁷

סוגיה חשובה אחרת היא קיומה של מסורת העוסקת בבריאת אדם מלאכותי

בספר העבודה הנבטית, שהוא ספר מאגיה שנכתב ערבית והיה בידי כמה מחברים יהודים במאה השתים-עשרה.¹⁸ יש בו תפיסה, שאפשר לנצל תהליכים הקשורים בחומרים שבטבע כדי לברוא אדם — גם אם תוחלת חייו קצרה מאוד. אין ספק שמחברים יהודים בספרד יכלו להכיר את החומר הערבי, כפי שעשו זאת ר' שם טוב פלקירה ור' שמואל אבן צרצה. ואולם חשוב מאוד להדגיש, שדברי החיבור הערבי לא התקשרו אצל המחברים היהודים האלה עם מסורות הגולם הקשורות לספר יצירה או עם מסכת סנהדרין, אף כי זיקה מעין זו מופיעה מאוחר יותר אצל ר' יוחנן אלימנו ור' יצחק אברבנאל.

"ספר יצירה"

הספר, שהשפיע יותר מכל חיבור אחר על הגרסאות המאוחרות של מעשה בריאת הגולם, הוא ספר יצירה — חיבור קוסמוגוני וקוסמולוגי עתיק, המכיל גם דיון בנושאים אחרים הנוגעים לענייננו — אף שאלה מתוארים באניגמטיות ובתמצות. כמעט כל המחברים הימ־ביניים, הדנים בסוגיית הגולם, מזכירים את הטקסט הזה, ובאופן כללי ניתן לומר, שזוהי אחת הסוגיות הידועות ביותר הקשורות לספר יצירה. יסודות רבים של טכניקות מאוחרות יותר לבריאת גולם, מקורם בספר יצירה — אף שבריאת גולם אינה מוזכרת במפורש בטקסט. לפני שנבחן את הספרות הפרשנית המסועפת, שנכתבה לספר, מן הראוי אפוא לבחון את הפרקים הנוגעים לענייננו בספר יצירה עצמו.

יותר מכל טקסט אחר של המיסטיקה היהודית הקדומה הציג ספר יצירה קוסמולוגיה מפורטת, שבבסיסה עומדת ההנחה, כי צירוף אותיות הוא הטכניקה, שבה נברא העולם וגם החומר של בריאה זו. אף שלתהליך הבריאה שותפים גורמים נוספים — הספירות, למשל, שהן התשתית המספרית של היקום — האותיות וצירופיהן הם שעומדים במרכז התעניינותו של בעל החיבור. למרות זאת אין זה פשוט לדלות מן המשפטים המועטים של ספר יצירה משנה סדורה בעניין כוחה היוצר של השפה. אנסה לבחון אותם מקומות בספר, המשמשים אסמכתאות של תיאור הגולם בספרות המאוחרת של ימ־הביניים, על־מנת להציג בפני הקורא את השכבה העתיקה, הנידונה בכתיבהם של מחברים מאוחרים.¹ בספר יש שני דיונים, התומכים יחדיו בתזה, שספר יצירה אכן דן בבריאת גולם: האחד הוא הדיון בצירוף אותיות; והאחר בהישגו של אברהם.

הדיון הראשון מופיע בפרק השני של הספר, המוקדש לעיון בתיאוריה לשונית:

עשרים ושתיים אותיות יסוד:² קבועות בגלגל במאתיים ועשרים ואחד שערים.³ חוזר הגלגל פנים ואחור. וזה סימן לרבר: אם בטובה למעלה מענג ואם ברעה למטה מנגע [...] עשרים ושתיים אותיות: חקקן חצבן שקלן והמירן וצרפן וצר בהן נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור. באיזה צד שקלן והמירן: אלף עם כולן וכולן עם אלף. בית עם כולן וכולן עם בית. גימל עם כולן וכולן עם גימל. וכולן חוזרות חלילה. נמצאו יוצאות במאתיים ועשרים ואחד שערים. נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא בשם אחד.⁴

התהוות העולם מתוארת כאירוע, הקשור בכל הצירופים האפשריים של שתי אותיות. ניצול כל הצירופים האלה, כמוהו כמיצוי כל התצורות האפשריות בכל השפות האפשריות. מכאן שהאותיות נתפסות כחומר בפותנציה, ובחינת האפשרויות הטמונות בכוח בעיצורי השפה העברית היא גם בחינה של יסודות הבריאה. מכאן ואילך מתמקד המחבר הקדום ביקום הלשוני, שמוצג כחשוב יותר מן היקום האחר, העומד על שלושה יסודות: רוח, מים ואש. המפתח לבריאה הוא יצירת האותיות והטכניקה, המניבה את צירופיהן השונים. טכניקת הצירוף הראשונית והמוכנית ביותר מתבססת על השימוש בגלגל אחד (ואולי שניים) כספר יצירה, ובמספר גלגלים בפרשנויות המאוחרות יותר של הטכניקה. סביר להניח, שצירוף האותיות נעשה באמצעות מספר גלגלים, שנעו בשני כיוונים, קדימה ואחור, ותנועה זו הפיקה צירופי אותיות שונים. התנועה קדימה נחשבה לתנועה חיובית, והיינו תנועה המניבה צירופים המשמשים לתהליך של בריאה, "ענג"; ואילו התנועה לאחור נחשבה לתנועה שלילית, המניבה צירופים מזיקים או הרסניים, "נגע".

השוואה בין תיאורי התוצאות השונות, שמניבים צירופי האותיות, עשויה להביא להבחנה, שתבהיר את התפיסה של ספר יצירה. בפסקה שלעיל כתוב, שצירופי האותיות מניבים את "נפש כל היצור ונפש כל העתיד לצור", ואילו בסופה מוזכרים רק "כל היצור וכל הדיבור". המלה "נפש"⁵ נעלמה. בתיאור הראשון לא מסופר על צורה מסוימת, שבה מצורפות האותיות, ואילו בשני מדובר בטכניקה, המצרפת כל אות עם כל יתר האותיות. ייתכן, אם כן, שהדיון השני מהווה הסבר מפורט של התיאור הראשון, הכללי, ולכן לא

הוכנו שתי הטכניקות כסותרות זו את זו. אולם כדי לקבל את ההסבר הזה, עלינו להתעלם מן התוצאות השונות של שתי הפעולות. קיימת גם אפשרות שנייה: לקבוע (בעקבות אחד ממפרשי ספר יצירה מימי הביניים) שהתיאור הראשון הוא של בריאת נפש היצורים — ואילו השני מתאר את היווצרות היצורים עצמם. הבחנה זו עשויה להסביר את הניסוח השונה של טכניקת הבריאה בשני המקרים, דהיינו מדוע נזכר הפועל "צרף" בתיאור הראשון, אך נעדר מן התיאור השני. אותו פירוש ימי-ביניים קובע, שהדיון הראשון עוסק בהיבט הרוחני של היצירה — ואילו השני בהיבט החומרי. הבחנה זו מזכירה הבחנה נוספת, הנמצאת בתיאורים ימי-ביניים של טכניקות ליצירת גולם, והמבוססת על שני שלבים בתהליך היצירה: הראשון עוסק בצירופי כ"ב אותיות האלף-בית, כמתואר בספר יצירה, והשני — בצירופים של אותיות האלף-בית עם אותיות שם הויה.⁶ שיטת הצירוף השנייה אינה מזכרת בספר יצירה, אולם יש בו דיון על מקומן של אותיות השם המפורש, יו"ד, ו"ו וה"א, בתהליך היצירה, בחינת חותמות של קצות היקום הנברא. ניתן אפוא להניח, שהתיאוריה של ספר יצירה כללה בשלב האחרון של הבריאה, בדרך זו או אחרת, טכניקה של צירופי אותיות שם הויה. האם נרמזת בספר יצירה טכניקה שלישית, העוסקת בצירוף אותיות האלף-בית עם אותיות שם הויה? אם אכן היתה קיימת שיטה מעין זו, ייתכן שהיה בכוחה להסביר את ההבדל שבין הטכניקה, שבאמצעותה נוצרת הנפש — לבין הטכניקה הרגילה, שבאמצעותה נוצרים הגופים. יש להוסיף, שהחלוקה בין יצירת הנפשות בראשית התהליך לבין יצירת הגופים לאחר מכן נתמכת על-ידי הקביעה המדרשית, שנשמותיהם של הצדיקים נבראו קודם בריאת העולם.⁷ ר' יהודה ברצלוני כבר הביא מדרש זה תוך דיון בספר יצירה.⁸

3

במסגרת הדיונים בתוצאות צירוף האותיות בספר יצירה מופיע המונח "יצור" מספר פעמים. השאלה המתבקשת היא: מהי משמעותו המדויקת של המונח בהקשר זה של דיוננו? בדרך-כלל ניתן ליחס למונח את ההוראה הכללית של "נברא" או, כפי שהציע גרשום שלום: של בריאה בכלל. בהוראה זו דנים המשפטים בספר יצירה, המשתמשים במונח "יצור" בבריאת כל היצורים באופן כללי;⁹ אולם זוהי קריאה אפשרית בלבד, ולא דווקא הסבירה ביותר. במספר מקומות במדרש מורה המונח "יצור" על אדם.

כך מצאנו כבראשית רבה, ש"עד שלא נוצרה מחשבה בלבו של אדם כבר היא גלויה" בפני הקדוש-ברוך-הוא; ומיד לאחר מכן מובאת מסורת בשמו של ר' יצחק, ש"קודם עד שלא נוצר יצור, כבר מחשבתו גלויה בפניך".¹⁰ כאן גלויה ההקבלה בין יצור לאדם. בפסיקתא רבתי כתוב שארבעה אנשים נקראו "יצורים", משום שבריאתם היתה כרוכה בפועל "יצר": אדם הראשון, יעקב, ישעיהו וירמיהו.¹¹ נראה שמשמעות המונח במקומות הללו עולה בקנה אחד עם דברי התפילה "על כן חובת כל היצורים" לשבח את האל. הניסיון לראות בספר יצירה טקסט, העוסק בבריאת אדם, איננו אפוא בגדר חידוש לשוני יש מאין, אלא קריאה שיש לה על מה להתבסס.¹²

נחזור עתה לפסקה הנדונה ולקביעה, שהאל ברא את כל "היצור" וכל הדיבור. ההבחנה בין יצורים בכלל לבין דיבור אינה מוצלחת יותר, מבחינה לוגית, מן ההבחנה בין בני-אדם לבין לשונותיהם. מאידך גיסא, ניתן להבין טוב יותר את הצירוף "נפש כל היצור" כנפשם של כל בני-האדם, מאשר כנפש של נבראים בכלל. עלינו לזכור את הפסקאות הארוכות בספר יצירה, העוסקות בהקבלה שבין האיברים לבין האותיות: ככל הנראה מורות הראשונות על היצור — ואילו האחרונות מציינות בכירור את הדיבור מספר דיונים, שעניינם ההקבלה בין הנושאים הללו, והצמד יצור-דיבור מאפשרים הבנה של המונח "יצור" כמורה על אדם נברא, אנתרופואיד. יתרה מכך, דומה שצמד זה משתקף גם בחלוקה לשתי בריתות (תפיסה ייחודית לספר יצירה): ברית המעור, דהיינו ברית מילה, וברית הלשון.¹³

ככל הנראה מורה הברית הראשונה על בריאת האדם באמצעות איבר-מין, והשנייה מתייחסת מפורשות לדיבור.¹⁴ מיד לאחר ציון הברית השנייה כתוב שאלוהים "קשר עשרים ושתים אותיות בלשונות". על-פי פסקה אחרת מספר יצירה, המופיעה במספר כתבי-יד טובים, "נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא בשם אחד".¹⁵ אין כאן פירוט של סוג הגוף הנדון, וייתכן עקרונית, שמדובר בכל סוג של גוף; אולם בספר יצירה מוזכר רק סוג אחד של גוף בהקשר לכ"ב אותיות — גוף האדם. להערכתך, השם האחד הוא השם האלוהי שנוצר מכ"ב אותיות והמסמל את הגיבוש המאוחד של האלף-בית כולו,¹⁶ ואילו הגוף מסמל את התבנית האנתרופומורפית, שהיא תוצאת ישום הטכניקה הקשורה בכ"ב אותיות. לתפיסה שאני מציע — שעל-פיה מכלול האלף-בית מהווה אחד משמות האל, ובו בזמן גם דמות בצורת גוף אדם — יש מקבילה בטקסט קדום, שכלל הנראה הושפע ממקורות יהודיים:¹⁷ בחיבורו נגד הכופרים I, 14:1-3 מתאר מרקוס הגנוסטיקן את הגוף דמוי האדם, שאיבריו מקבילים לשמו של האל. מספר חוקרים כבר

עמדו על כך, שיש דמיון רב בין הטקסט, המובא בשמו של מרקוס, לבין תפיסות יהודיות,¹⁸ ודומה שנקודות הדמיון אף רבות יותר מששיערו החוקרים.¹⁹ רצוני להוסיף למניין נקודות הדמיון המוכרות את הקרבה שבין ספר יצירה, על-פי הקריאה שמוצעת לעיל, לבין ההקבלה שמרקוס מסרטט בין אותיות לאיברים; וכן את העובדה, שהאלף-בית כולו מהווה שם של האל — ובו בזמן תבנית בדמות אדם. יש לציין, שבתיאורו של מרקוס מקבילים צירופים בני שתי אותיות לכל איבר. לא זה אופייה של ההקבלה בין אותיות לאיברים בספר יצירה; אך הפרשנות המאוחרת של ספר יצירה בהחלט הדגישה את חשיבותם של צירופים בני שתי אותיות בתהליך בריאת הגולם.²⁰ ועוד. בדיוננו להלן בקבלתו של ר' ישראל סרוג ובמקורותיה האפשריים²¹ נראה שיש קורלציה בין צירופי האותיות של ספר יצירה לבין דמות אנתרופומורפית, הקשורה ב"שיעור קומה", הענק של המיסטיקה היהודית הקדומה.²² בנוסף לכך יש לציין, שהן מרקוס והן ספר יצירה דנים בגוף (sôma בטקסט של מרקוס). אצל מרקוס זהו "גוף החוכמה".²³ ניתן אפוא לסכם ולקבוע, שמבחינה פילולוגית קריאה של ספר יצירה כטקסט, הן בבריאת בני-אדם, היא אפשרות סבירה. מכאן שהפרשנות הימני-ביניימית, שדלתה מן המשפטים הדנים ב"יצור" את בריאת הגולם, אינה פרובלמטית — לפחות לא מבחינה פילולוגית.²⁴

4

נעבור עתה לנושא אחר, הנוגע גם הוא בסוגיה של בריאת הגולם. בסוף ספר יצירה יש מספר משפטים, שמופיעים רק בכמה מכתבי-היד והמתארים את פועלו של אברהם:

וכיון שבא אברהם אבינו, והיביט וראה וחקר והבין וחקק וצרף וחצב וחשב ועלתה בידו, נגלה עליו ארון הכל והושיבו²⁵ בחיקו ונשקו על ראשו קראו אוהבו ושמו בנו.²⁶

ככל הנראה משקפות פעולותיו של אברהם את פעולותיו של האל, המתואר כעוסק בצירוף אותיות על-מנת לברוא. אולם בכתב-יד אחד לפחות ברור בעליל, שהקביעה האחרונה קשורה בציווי של הספר, כמובא בדיון בעשר הספירות:

הבין בחכמה וחכום בכינה. כחון בהם וחקור בהם דע וחשוב וצור²⁷ ההעמד דבר על בוריו והשב היוצר על מכונו.^{28 29}

לא רק החזרה על הפעלים בשני הטקסטים מעניינת אותנו פה, אלא גם העובדה שבמובאה השנייה מתבקש המעיין בספר להבין את הספירות, לחקור בהן, ולאחר מכן לפעול בדרך מסוימת, שאינה ברורה לחלוטין, דהיינו להעמיד דבר על בוריו. דומה שספר יצירה לא היה רק חיבור קוסמוגוני שתיאר את שהתרחש בבריאה, אלא גם מדריך לנקיטת פעילות מסוימת, הקשורה מפורשות לפעילות האלוהית, ושככל הנראה גם משפיעה על האל. ולעניין השבת היוצר על מכונו, ההשלכות האפשריות של קביעה שתומה זו של בעל ספר יצירה הן מרתקות. להערכתנו, מול עיני המחבר עמדה התפיסה, שחזון בלתי-הולם של התהליך היצירתי, כמוהו כהדחת האל מכיסא כבודו; ורק כאשר מגיע אדם להבנה נכונה של הבריאה, עולה בידו לתקן את המצב. ככל הנראה נעשה תיקון זה באמצעות חיקויים של הפעולות האלוהיות, המוכיחים, בשל האפקטיביות שלהם, שהאל הוא-הוא היוצר. אדם כזה, שירד לעומקו של תהליך הבריאה, יש בכוחו לשכנע ספקנים או עובדי אלילים בדבר האמונה הדתית הנכונה.³⁰ באותו הקשר יש לבחון את ההשלכות האפשריות של המושג "מכונו". המושג חשוב מספיק בעיני בעל ספר יצירה, כדי שישתמש בו שוב כאשר הוא דן בשבע האותיות הכפולות.³¹ מיד לאחר מכן מוזכר "היכל הקודש", הנמצא במרכזם של ששת הכיוונים הקוסמיים.³²

על-סמך הצירוף המופיע בעזרא ב' ס"ח — "להעמידו על מכונו", הנאמר על בית-האלוהים — ניתן לפרש את המונח הזה מן הבחינה הפילולוגית באופן מטפורי. פרשנות זו עולה בקנה אחד עם הצעתי לראות את פעולת השבת היוצר על מכונו כהשבת האל למעמד של בורא, במסגרת פולמוס היפותטי עם המבקשים לשלול ממנו תואר זה. אולם גם אם נקבל את הפרשנות הזו כנכונה, עדיין יש משמעות מדויקת יותר למונח "מכון". במספר מקומות במקרא מופיע מונח זה כמציין את שכנתה של הקדושה במקום מסוים, במיוחד בצירוף "מכון שבתו".³³ ייתכן ש"מכון" מורה על משהו, הדומה למושג "כיסא הכבוד" או "מרכבה" בספרות ההיכלות. קריאה זו מוצאת חיזוקים בעניין הרב שמגלה בעל ספר יצירה בהיכל, הנמצא במרכז היקום. כבר העיר ליאו בק, שמושג המרכז ממלא תפקיד חשוב ביותר בתיאוריה של ספר יצירה, ושהמושגים השונים המורים עליו — "מכון", "כיסא הכבוד", "מעון" ו"היכל הקודש" — הם כולם מושגים נרדפים.³⁴

החוקרים עמדו על הדמיון הרב שבין האופן, שבו מתואר אברהם בסוף ספר יצירה — לבין תיאורו של המיסטיקן החשוב מן העת העתיקה, ר' אלעזר

בן ערך.³⁵ בשני התיאורים נשנים כמה פעלים זהים, וגם אלה שאינם זהים מקבלים בהקשר הזה משמעות דומה. להבחנה חשובה זו יש להוסיף את דברי ר' יוחנן בן זכאי, שבהספידו את ר' אלעזר בן ערך הזכיר את יכולתו "לדרוש במעשה מרכבה". אזכור "מעשה מרכבה" דומה לאזכור ה"מכון" בספר יצירה.³⁶ בשני המקרים מוזכרים מקומות המשכן אחרי רשימה של פעלים דומים. יתרה מזו. אם יתגלה חומר נוסף, שיבסס את ההשערה של "ליבס"³⁷ — שלמונח "מעשה" יש קונוטציה תיאורגית — ניתן יהיה להבין את השבת היוצר על מכונו לא רק כהכרה באל כבורא האמיתי, אלא כהחזרתו לכיסא כבודו לאחר הדחה היפותטית. אברהם מצטייר אפוא כאדם הראשון, שחקר את תוכן הספר, ואף הצליח למלא אחר הכתוב בו. טבעה האמיתי של הצלחה זו אינו מוסבר בספר. חוקרים מודרניים שיערו — לדעתי בצדק — שמדובר בהצלחתו של מאגיקון בפעילות מסוימת,³⁸ ולא רק בהישגו של אדם, שעניינו בהתבוננות או בעיון.³⁹ בהתאם לזה הבינו הפרשנים של ימי-הביניים, כמו חוקרים בני ימינו, את אזכור עשיית הנפשות של אברהם כבריאת אדם על-ידי טכניקה של צירוף אותיות.⁴⁰ באותו הקשר מעניין לציין את הנעימה הפולמוסית, הניכרת בפעולתו של אברהם בחרן. לפי כמה טקסטים מדרשיים, היתה חרן מרכז של עבודה זרה, שהובנה באותם טקסטים כפולחן פסלונים.⁴¹ ייתכן שזהו הרקע לדיון ביחוד האל, העולה שוב ושוב בספר יצירה, המיוחס לאברהם; כבר במדרש תואר אברהם כמי שמסוגל לגלות את אחדות האל מתוך עיון בתהליכים המתרחשים ביקום;⁴² ועל-פי פרשן מסוים של ספר יצירה, יש להבין את עשיית הנפשות כניסיון של האהוב להפגין בפרהסיה את כוחותיו של אהובו.⁴³ במלים אחרות: עשיית הנשמות בחרן נתפסת כפעולה, המכוונת נגד תפיסותיהם של עובדי האלילים, והמספרת את גדולתו של האל כבורא עולם על-ידי הצגת האותיות רבות-העוצמה. בניגוד לפסלוניהם של עובדי האלילים, בורא אברהם בני-אדם בשר ודם; שכן הפרשנים של ימי-הביניים הבינו את המונח "נפש" כמורה על יצורים בדמות אדם, שנבראו באמצעות הטכניקות של ספר יצירה. השאלה העומדת בפנינו היא, אם כן: מתי יוחס פסוק זה לאברהם ונקשרה הבנת ה"נפשות" במסגרת הבריאה המאגית? ברור שאלה זו הוא עקרוני, אם ברצוננו להבין את חלקו האחרון של ספר יצירה. הקשר חשוב לדיון זה, שעל הרלוונטיות שלו עמד כבר גרשם שלום, נמצא בדבריו של התנא ר' יוסי בן זימרא מן המאה השנייה.⁴⁴ תוך דיון בבראשית י"ב ה' קובע התנא, ש"אם מתכנסין כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד אינן יכולין לזרוק בו נשמה".⁴⁵ גרשם שלום הבין את האמרה

הזו כאילו היא מבקשת לומר, שאי־אפשר לברוא יתוש כלל.⁴⁶ אולם במספר גרסאות של אותה אמרה קיימת הבחנה ברורה בין בריאת היתוש לזריקת נשמה בו. יש לשים לב לכך, שהמדרש קובע שאי־אפשר להפיח ביתוש נשמה — בעוד שהפסוק המקראי מדבר על עשיית הנפשות של אברהם. ניתן אפוא להבין את דבריו של ר' יוסי כמצביעים על חלוקה דומה לזו שנמצאת במסכת סנהדרין: בשני המקרים אי־אפשר להעניק ליצור המלאכותי את היכולת הרוחנית הגבוהה ביותר. במקום הקריאה של שלום, המדגישה את אי־היכולת לברוא יצור, מבקשת קריאתי להדגיש את אי־היכולת להעניק ליצור מלאכותי נשמה — בין אם מדובר בגולם דמוי אדם או ביתוש. קריאה זו של המדרש מאפשרת הבנה של מעשה הגולם במסכת סנהדרין כטקסט, העוסק במוגבלותו של האדם ככל הנוגע לממד הרוחני של הבריאה. אם מחבר מן המאה השנייה ערך כבר הבחנה בין בריאה גופנית לבריאה רוחנית, ייתכן שזו שימשה רקע לקביעה שבסיום ספר יצירה, שאברהם יצר גולם בלי נשמה.

5

דין נוסף הנוגע בעניינינו נמצא במדרש בראשית רבה, הדין בתוספת האות ה"א לשמו של אברהם.⁴⁷ את התוספת הזו מפרש המדרש כתוספת שמו של האל המצומצם באות ה"א, שהיא האות בה נכרא העולם.⁴⁸ האם אנו למדים מכאן שאברהם היה לבורא עולמות ככוח, כפי שנאמר על הצדיקים בקטע במסכת סנהדרין? מתוך המשך הדברים דומה שזוהי אכן העמדה שנוקט המדרש:

ויברכהו [מלכיצדק את אברהם] ויאמר "ברוך אברהם לאל עליון קונה שמים וארץ"⁴⁹ [...] אמר ר' יצחק היה מקבל את העוברים ואת השבים ומשהיו אוכלים ושותין היה אומר להן ברכו והן אומרים לו מה נאמר, והוא אומר להם אמרו "ברוך אל עולם שאכלנו משלו". אמר לו הקדוש ברוך הוא "אני לא היה שמי ניכר לבריותי והכרת אותי בבריותי, מעלה אני עליך כאילו אתה שותף עמי בבריותי של העולם". הדא הוא דכתיב: "קונה שמים וארץ".⁵⁰

כפי שכבר העיר בצדק פוסום,⁵¹ תפיסה זו של אברהם — כשותף למעשה בראשית — מזכירה את הכתוב בספר יצירה. משתמע ממנה שאברהם נתפס לא רק כמי שמסוגל לברוא נפשות, ואולי גם אנשים, באמצעות טכניקת

צירוף אותיות — אלא כבורא עולם בפורטנציה. תפיסה זו של אברהם ניכרת גם בהצעת המדרש לקרוא את הפסוק "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", כ"אלה תולדות השמים והארץ באברהם" — מדרש המופיע גם הוא בבראשית רבה⁵². מן הראוי לבחון בהקשר זה גם את משמעותו של הפסוק המקראי, שמביא בעל ספר יצירה כשהוא דן בפעילותם של אברהם ושרה כעושי נפשות. כבר העיר גרשם שלום שההבנה הרווחת של הפסוק בספרות היהודית העתיקה היא, שבני-הזוג עסקו בגיור של אנשים ליהדות, וספר יצירה מהווה חריג בעניין זה.⁵³

ואולם תוך התייחסות לפסוק זה כתוב במסכת סנהדרין, שכל המלמד את בן חברו תורה, כאילו עשאו;⁵⁴ וכפי שנראה להלן, פועל זה מופיע גם בדברי המדרש על אדם הראשון כגולם, וגם במקורות ימי-ביניים המתייחסים לגולם עצמו.⁵⁵ הרקע לפרשנויות הללו הוא ללא ספק הפסוק על אודות פעילותם של אברהם ושרה בחרן. כוונתם של חז"ל היתה, ש"הוראה" שקולה ל"בריאה"; בשלב הקודם שלו היה הילד, או עובד האלילים, אדם בלתי-שלם.

מכאן שהפועל "עשה", המופיע בבראשית י"ב ה', הובן כמורה על הוספת ממד רוחני לגופו החומרי של אדם.

6

דומה שבמקום אחד לפחות מרמזו מחברו האנונימי של ספר יצירה על זיקה מסוימת בין ידיעת תוכן הספר, עשיית פעולה מסוימת ואחדות האל: "דע וחשוב וצור".⁵⁶ כאן מופיעה ההכרה באחדותו של האל ברצף אחד עם ידיעה ופעולה. ניתן ללמוד שספר יצירה הוא טקסט, שמטרתו הכרת אחדותו של האל, גם מדיון ארוך על אודות היחס שבין אברהם לבין הידע הקוסמולוגי שנמצא בספר. מקור מדרשי מאוחר מספר:

והיה [אברהם] יושב יחיד ומעיין בו ולא היה יכול להבין בו כלום עד שיצאתה בת קול ואמרה לו: כלום אתה מבקש להשוות עצמך אלי? אני אחד ובראתי ספר יצירה וחקרתי בו, ואתה לא תוכל להבין בו יחיד. קרב לעצמך חבר והביטו בו שניכם ותבינו בו. מיד הלך אברהם לשם רבו וישב עמו ג' שנים והביטו וידעו לצור את העולם. ועד עכשיו אין לך אדם שיבין בו יחיד, אלא שני חכמים. ולא יבינו עד ג' שנים וכשיבינוהו יוכלו לעשות כל מה שלכם חפץ. ואף רבה רצה להבין

בו יחיד. אמ' לו ר' זירא: והא כתי'⁵⁷ "חרב על הכדים ונאלו". חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבין בדד ועוסקין בתורה. אם כן נבוא ונעסוק בספר יצירה. ישבו שניהם וצפו בו ג' שנים והבינוהו ונברא להם עגל ושחטוהו ועשו בו סלוק מסכתא.⁵⁸

היכולת להבין את ספר יצירה מתוך לימודו של יחיד, דהיינו ללא שותף לעיון, היא זכות השמורה (על-פי קטע זה) לאל בלבד. האדם יכול להשיג את מלוא הידע על אודות הכוחות היצירתיים הגלומים בחיבור, ואפילו לברוא עולם — אולם עליו לעשות זאת יחד עם שותף. בחיבור שלעיל יש לפחות משפט אחד, המתייחס ללמידה על "יחודו של מקום" כתוצאה מעיון בספר יצירה: אברהם מתואר בו כמסוגל לחדש את תוכן התורה ואת תוכן ספר יצירה מתוקף שיעור חוכמתו.⁵⁹ העובדה, ששמות האמוראים באים מיד לאחר אזכור בריאת העולם, מעידה על כך שהקשר הכולל של הקטע ממסכת סנהדרין עמד לנגד עיניו של מחבר הטקסט, שכן בקטע התלמודי יש דיון בבריאת אדם ועגל, ומיד לפני-כן מתוארים הצדיקים כבעלי היכולת לברוא עולם. דומה שהסבירות לכך, שקיימת זיקה בין הטקסט התלמודי על בריאת הגולם לבין התפיסות של ספר יצירה, גדלה מאוד: ראשית, התלמוד מזכיר את האפשרות לברוא עולם, ומיד לאחר מכן דן בבריאת אדם מלאכותי; ושנית, התפיסה של המדרש, שעל-פיה נקשר אברהם בבריאת השמים והארץ — גם אם נעשה הדבר על-ידי צירוף אותיות שמו בלבד. כאמור, בריאת השמים והארץ היא הנושא המרכזי של ספר יצירה.

7

נראה שהזיקה בין בריאת העולם ליצירת הגולם משתקפת בסדר הפעולות של שני מתכונים, שנשמרו בכתב-יד. לפי ר' אלעזר מוורמס, עוסק המתכון הראשון בבריאת העולם, ואילו השני בבריאת יצור בדמות אדם.⁶⁰ למרות שקיים פער מפתיע בין הידע שנדרש לברוא עולם לבין הידע שנדרש לברוא עגל (כפי שראינו גם בטקסט של ר' יהודה ברצלוני לעיל), דומה שאין מקום למסקנה כגון זו של שלום, שבריאת העולם היא פעולה "קונטמפליטיבית טהורה".⁶¹ כפי שמדגיש המתכון המתאר את בריאת השמים, מדובר בפעולה מאגית — ולא בפעולה קונטמפליטיבית.⁶² לבסוף אציין, שחלקו האחרון של ספר יצירה עוסק בתיאור מפורט של הזיקה שבין אותיות האלף-בית העברי ואיברי האדם, מחד גיסא, וכוכבי-הלכת והמזלות, מאידך גיסא.

הטקסט עצמו איננו מציין במפורש את משמעותה של זיקה זו, אולם על-פי ההבנה שהוצעה פה — דהיינו שספר יצירה עוסק בבריאת אדם בנוסף לדיונו בבריאת העולם — קיימת סבירות לכך שיש זיקת-גומלין נסתרת בין האותיות, הבאות בצירופים שונים כחלק מתהליך הצירוף, לבין האותיות בזיקתן לגוף האדם.⁶³ אם נלך בעקבותיהם של הפרשנים מימיה הביניים, נמצא שזיקה זו מרכזית להבנת כל תהליך הבריאה של אדם מלאכותי. אם זיקה נסתרת זו קיימת כחלק מן המערכת המושגית של ספר יצירה, אזי מורה היא על עניין נוסף: הזיקה בין אותיות לגרמי השמים מקנה לבריאת האדם (בטכניקה של צירוף אותיות) ממד אסטרונומי; לנקודה זו נשוב בהמשך.⁶⁴

8

מספר הערות כלליות על אודות ספר יצירה עשויות להבהיר את הדיונים בגולם בהמשך דברינו. ייחוס הספר לאברהם, המופיע במספר כתבי-יד והמועלה שוב ושוב על-ידי מחברים מימיה הביניים, קשור, ככל הנראה, לתפיסה המדרשית את אברהם כאדם נעלה. אישיותו של אברהם ומעמדו הייחודי ריתקו מספר תנאים, ביניהם ר' יצחק מנפח, והללו רקמו מסורות סביב דמותו; את המסורות הללו טיפח מחברו האנונימי (או מחבריהם האנונימיים) של ספר יצירה. מכל מקום, התפיסה של אברהם כאהוב האל, המקבלת ביטוי בסוף החיבור, מקבילה בחשיבותה לתפיסת משה כמחוקק. ההבדל בין דמותו של אברהם — אבי האומה, לדמותו של משה — הצאצא המחוקק, מקביל להבדל שבין המקרא, המתמקד בהתנהגות דתית ולא בקוסמוגוניה, לבין ספר יצירה, הודן בשאלת הבריאה האלוהית והאנושית. לעובדה, שמשה אינו נזכר ולו פעם אחת בחיבור זה, יש משמעות לדיונו.⁶⁵ המסורות המאוחרות יותר, שבהן אברהם מצווה לעיין בספר יצירה עם שותף, ובכך למנוע השוואות אפשריות בינו לבין האל, מעידות אולי על מגמה להמעיט במידת-מה מרום מעמדו של אברהם בספר יצירה.

תלמוד ומדרש

1 התלמוד

דיון בעל השפעה גדולה ביותר, הדן באפשרות של יצירת אדם מלאכותי (גולם), נמצא בתלמוד:

בעו צדיקי ברו עלמא, שנאמר¹ "כי עוונותיכם היו מבדילים וגו'". רבא ברא גברא² שדריה לקמיה דר' זירא. הוה קא מתשעי בהדיה ולא הוה קא מהדר ליה. אמר ליה, "מן חבריא את הדר לעפריך"³.

שתי נקודות עשויות לסייע בהבנת קטע זה: 1. אף שלצדיקים כוחות מאגיים מופלגים — הם מסוגלים לברוא עולם — רבא עצמו לא יכול היה לברוא יצור בעל כושר דיבור. 2. אינני סבור שיש להבין את המונח "חבריא", המתאר את מי שיצרו את היצור האילם, כקוסמים, כפי שסוברים חוקרים אחדים,⁴ אלא כחסידים. פרשנות זו נתמכת על-ידי ההקבלה המצטיירת בין הצדיקים, שבכוחם לברוא עולם — לבין אלה, שבכוחם לברוא אדם מלאכותי; ומן המשמעות של המונח "חבר" בטקסטים תלמודיים אחדים, שם הוא מורה על המדקדקים במצוות.⁵ הסמכת הקטע הראשון לשני מסייעת גם בתיחום שתי הקטיגוריות הדומות הללו של בני-אדם: בשני המקרים קיים מכשול, המונע מן הצדיקים להגשים את היכולות הטמונות בהם. במקרה הראשון המכשול הוא העוונות, ובשני נרמזת המוגבלות באי-היכולת לברוא יצור בעל כושר דיבור.⁶ בקטע הראשון מתואר רבא כמי שמודע למגבלותיהם של הצדיקים, אך בשני מודגמת המגבלה הלכה למעשה. יש להניח כי יצירת גולם מהווה אבן-כוחן לא רק לכוחו היוצר של החסיד — אלא גם לשלמותו הדתית. לו עלה בידו לברוא אדם בעל כושר דיבור, היה בידו לפעול פעולה דומה לבריאת אדם הראשון; ניתן היה להבין מכך, שאין בו עוונות המפרידים ביו לבין האל. אוכל לסכם ולומר, שאני מבין את הטקסט התלמודי כדלקמן: לחסידים או לצדיקים כוחות כבירים, אולם כוחות אלה מוגבלים כעת בשל העובדה הבלתי-נמנעת, שגם להם חסאים. הבנה זו של המונח "חבריא" נתמכת על-ידי קטעים אחדים בתלמוד

הירושלמי, שבהם מזכר ר' זעירא בקשר ל"חבריא", ונראה שהמונח מורה שם על תלמידי-החכמים הצעירים בבית-המדרש של טבריה. מכאן עולה שהצירוף "מן חבריא", המופיע בקטע דלעיל כאשר משמיד ר' זעירא את הגולם, מאפיין אף הוא את היחסים שבין ר' זעירא לחכמי טבריה.⁷ קריאה זו של הקטע במסכת סנהדרין נתמכת גם על-ידי המעשה בשמעון מאגוס,⁸ שברא אדם מאוויר על-מנת להדגים את כוחותיו — דבר הקשור אולי ביומרתו להיות התגשמות של "הכוח הגדול" (Megalé dynamis). נראה כי חיקוי האל בדרך המאגיה מהווה בסיס הן לקטע התלמודי והן לטקסט על אודות שמעון מאגוס.

הנושא המרכזי בקטע התלמודי הוא אי-יכולתו של היצור לרבר. לכאורה מצב זה נובע מחטאותיו של יצורו, רבא. עם זאת מן הראוי לבחון בחינה מדוקדקת את ההשלכות של כושר הדיבור במסגרת הדין התלמודי. לרעתי, ההקשר המיידי של הקטע מגלה את המשמעויות, הנרמזות מדממת היצור. בברייתא הקודמת לקטע הנדון נאמר:

ודורש אל המתים⁹ זה המרעיב עצמו והולך ולן בבה"ק [בית הקברות] כדי שתשרה עליו רוח טומאה. וכשהיה ר"ע [רבי עקיבא] מגיע למקרא זה היה בוכה, ומה המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טומאה שורה עליו רוח טומאה, המרעיב עצמו שתשרה עליו רוח טהרה על אחת כמה וכמה. אבל מה אעשה שעוונותינו גרמו לנו שנאמר, "כי עוונותיהם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם".¹⁰

סביר להניח כי הצירופים "רוח טהרה" ו"רוח טומאה" אינם מתייחסים רק לנוכחותם של כוחות אלה בכני-אדם, אלא גם להתגלותם. במלים אחרות: צדיק, שצם על-מנת לזכות ברוח הטהרה, יוכל, כעיקרון, לקבלה. הסיפור על אודות רבא והגולם מובא בהקשר של קטע זה מן הברייתא, המהווה חלק אורגני מן הדין התלמודי. בשל כך נראה שיש לראות את שני הקטעים גם יחד כדנים באפשרות לגרום להשראת דיבור בכני-אדם (קדושים או טמאים) או בגולם. בניסיון להשרות את הרוח הטהרה ובסיפור הגולם אין המטרה מושגת;¹¹ אולם הנושא המהותי איננו השפה בכלל, אלא שפת התגלות המושגת באופן מאגי. כפי שניתן לראות מן ההקשר הרחב של הדיונים במסכת סנהדרין, אפשר להבין את הנסיונות לברוא אדם מלאכותי כפרט במסגרת הרחבה יותר של נסיונות לברוא אדם מדבר — ובמיוחד אדם מדבר, שתנוח עליו רוח שתגלה דבר-מה.

קריאה היפותטית זו נתמכת על-ידי העובדה, שפרקטיקה דומה שימשה חברות מאגיות, שפעלו בסמוך לתקופה שבה התרחש הדין התלמודי.

כוונתי לפסלים המדברים, שנוצרו על-מנת למשוך לתוכם אלים ושדים, המגלים לכוהנידת פגאניים את העתיד לבוא.¹² אם פרקטיקה זו מהווה רקע ל"אדם הדומם", ניתן לראות בדיון התלמודי פולמוס נגד האמונה בהתגלות אלוהית באמצעות יצירי-כפיים בדמות אדם. אולם ההנחה שהקטע התלמודי מהווה פולמוס נגד הנפשה של פסלים כרוכה בכעיה: הקטע מופיע בתלמוד הבבלי — אך לא בירושלמי, וההסתברות למפגש בין המאגיה הפגאנית, הכוללת הנפשת פסלים (פרקטיקה נפוצה בעולם ההלני) לבין החכם הבבלי אינה גבוהה. סביר יותר שמפגש מעין זה התרחש בארץ-ישראל. יש לזכור כי מקורן של כמה מן הדמויות, המוזכרות במסכת סנהדרין, דוגמת ר' חנינה ור' אושעיה, הוא בארץ-ישראל, ונאמר עליהן שעסקו בהלכות יצירה. אם נקבל את עדות התלמוד כהיסטורית, ייתכן שהידע הקשור לבריאת יצורים מלאכותיים צמח בארץ-ישראל — ולא בבבל. הסבר זה, היפותטי ככל שיהא, מקבל חיזוק ממקום נוסף: השם "מטטרון", המהווה חלק מספרות ההיכלות המיסטית-הספקולטיבית, נזכר רק בתלמוד הבבלי — ולא בירושלמי — אף שנראה שמקורו קשור בשפה היוונית.¹³ אך החיזוק הרב ביותר לקיומו של שלב ארץ-ישראלי בסיפור הגולם נמצא בפרטים על אודות חייו של ר' זירא (ועירא). ידוע שלר' זירא היו קשרים הדוקים עם חכמי טבריה, וכן מקובל שהוא התגורר בעיר זו תקופה מסוימת.¹⁴ מעורבותו במעשה הגולם עשויה להצביע על כך, שלסיפור זה מקור ארץ-ישראלי. יתרה מזו. מקובל על החוקרים, שהצירוף "מן חבריא" מיוחד לתלמוד הירושלמי בהקשר הספציפי של דמויות טברייניות.¹⁵ השימוש שעושה ר' זירא במונח זה מצביע, אם כן, על האפשרות שלסיפור מקור ארץ-ישראלי; ייתכן שר' זירא לא התייחס לחבורה בבליית כאשר השתמש בצירוף, אלא לחבורה מארץ-ישראל. ועוד. בתלמוד הירושלמי מופיע שמו של ר' זירא יחד עם שמות שני החכמים, המוזכרים בקטע ממסכת סנהדרין, ר' חנינה ור' אושעיה.¹⁶ אם סברה זו נכונה, אזי מעידים הגעת החומר הארץ-ישראלי לבבל ושילובו במסורות או בפרקטיקות המקומיות על קדמותה היחסית של פרקטיקה מאגית זו בארץ-ישראל. סברה זו נתמכת על-ידי הימצאותן של פרקטיקות דומות בשומרון, כפי שמדגימה האגדה המאוחרת על אודות שמעון מאגוס.

נושא אחר הקשור לענייננו הוא התיאור הגנוסטי, הקושר את המלאכים לבריאתו של אדם. המלאכים לא יכלו להפיח נשמה בגוף חסר-החיים, וזה הוחיה רק בהתערבותה של רוח-הקודש.¹⁷ הבעיות, המתעוררות בניסיון להפיח נשמה בגוף, נידונות גם בקטע שהובא ממסכת סנהדרין,

שם מצליח הבורא האנושי, רבא, לברוא גוף — אך אינו מסוגל להפיח בו נשמה.

2

עתה אבקש לרדן בנושא אחר, העוסק באותו סיפור. בקטע דלעיל אין רמז לטכניקה, שבה נוצר האדם המלאכותי. נרמז רק שהוא נברא מעפר, שכן לעפר הושב על-ידי ר' זירא. אולם רש"י — אחד מן המפרשים הראשונים שדנו בקטע — הסביר שרבא ברא את היצור "על-ידי ספר יצירה שלמדו צרוף אותיות של שם"¹⁸. מכאן שעל-פי הפרשן מימי הביניים, האקט המאגי נעשה על-ידי צירופי אותיות של שם האל — טענה שאין לה זכר בגרסה התלמודית. נראה שרש"י יכול היה להסמיך לקטע על אודות ר' זירא את הכתוב על אודות ר' חנינה ור' אושעיה, שהיו יושבים וקוראים בהלכות יצירה, ונברא עגל בן שלוש שנים.¹⁹ מכאן ייתכן ואף מסתבר, שלימוד נושאים המתייחסים ליצירה (בין אם מדובר בהלכות יצירה ובין אם בספר יצירה) נקשר עם יצירת אדם — אף שבמקור הוא קשור רק לבריאת עגל. אולם יש משהו פשטני בהיפותזה זו על היווצרות פרשנותו של רש"י. במשפט הקודם לקטע על אודות בריאת האדם מתייחס רבא לבריאת העולם — מעשה שגם צדיקים מסוגלים לעשות. על-פי מאמרים אחדים במדרש ובתלמוד, נברא העולם על-ידי צירוף אותיות. ככל הנראה מדובר באותיות המרכיבות את שם האל.²⁰ כאשר בנה בצלאל את המשכן, חזר על פעולה זו.²¹

במדרש מתואר רבא כמי שיודע את השם המפורש, ואף מוכן לעסוק בו. אם ביקשו עורכי התלמוד לטעון שהצדיקים יכולים לברוא עולם, ייתכן — אף כי אין הדבר בטוח — שהם ראו לנגד עיניהם את טכניקת צירוף האותיות.²² אם סברה זו נכונה, ייתכן שהקטע התלמודי דלעיל מכיל רצף של שלוש בריאות: בריאת העולם, בריאת הגולם, בריאת העגל. כפי שראינו, יכולה הראשונה להתקשר לטכניקה של צירופי אותיות, והאחרונה מצביעה על טכניקה זו במפורש (אם נכונה הגרסה של ספר יצירה).²³ הבריאה השנייה, בריאת האדם, עשויה אף היא להתקשר לטכניקה של צירופי אותיות כפי שטען רש"י במפורש.²⁴ ועוד. קיימות מסורות יהודיות עצמאיות, שלחלוטין אין להן קשר למסופר במסכת סנהדרין, המעידות על האפשרות להחיות מת בהנחת שם האל בפיו — פרקטיקה הקשורה גם בהנפשת פסלים.

ברצוני לסכם את הצעתי להבנת הקטע בתלמוד, העוסק בבריאת אדם בידי רבא: מסורת המיוחסת לרבא, שעניינה פרקטיקות מאגיות, נתפסה כאבן-בוהן למידת החסידות של אדם. כנראה נעשתה הפעולה המאגית על-ידי צירופי אותיות של שם-הקודש. עורכי התלמוד עשו שימוש במסורת זו בדיון בסוגים שונים של עבודה זרה, ובעיקר בהקשר של פרקטיקות לגילוי עתידות. החדרת הקטע דלעיל בהקשר זה נועדה להראות, שגם חסידים אינם מסוגלים לברוא יצור בעל כושר דיבור – טענה שניתן לראותה גם כחלק מן הפולמוס עם הנוהג הפגאני של יצירת פסלים מדברים.

3

סוגיה שיש לתת את הדעת עליה היא: האם הכירו חז"ל את הפרקטיקה הפגאנית של הנפשת פסלים? שכן היכרות עם הפרקטיקה היא תנאי לפולמוס נגדה. גרשם שלום מצא בכתב-יד מימי הביניים תיאור של בריאת אדם על-ידי אנוש, ותיאור זה רלוונטי לענייננו. כאשר הפצירו בני דורו באנוש לגלות את הדרך, שבה יצר אדם, אמר להם:

צבר עפר וגיבלו ונפח בו נשמת חיים. אמרו לו: איך אפשר דבר זה להיות? תראה מעשה בידיים בתבניתו ובמתכונתו כאשר עשה. והכריחוהו עד שלקח אנוש עפר וגיבלו ועשאו בצלם אדם ובדמותו ואחר כך נפח באפיו נשימתו, כדי להראותם כיצד עשה הקדוש ברוך הוא. ואז בא השטן להזדקק במעשה הזה, ונעשה הצלם ההוא חי. ונכנס בו השד וטעו כל אותו הדור אחריו ועשאו לעבודה זרה. ואז הוחל לקרוא העבודה זרה בשם ה'. ומן [היום] ההוא והלאה כל הזונים אחריו עושים צלמים כדמות בני אדם.²⁵

פולחן פסלים מונפשים הוכר אפוא כסוג של עבודה זרה. השאלה היא: החל באיזו תקופה ראו היהודים במנהג זה חלק מנחלתם של הפגאנים? הטקסט לעיל מיוחס לר' יהודה החסיד, מיוצריה של חסידות אשכנז, אולם ניתן לראות בייחוס זה קישוט רטורי האופייני לימי הביניים. נראה שהלוח של הסיפור קדום בהרבה, כפי שמעידה אולי המקבילה הבאה, הלקוחה מספרות ההיכלות:

עד שבאו בני דורו של אנוש שהיה ראש כל עובדי ע"ז שבעולם היו. ומה היו בני דורו עושין? היו הולכין מסוף העולם ועד סופו ומביאים כל אחד ואחד כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות בהרים הרים

וגבעות גבעות. ועושיך אותך ע"ז בארבע רוחות העולם והיו מעמידין אותך בכל רוח ורוח שבעולם ע"ז כשיעור אלף פרסה ומורידין חמה ולבנה וכוכבים ומזלות ומעמידים לפניהם מימינם ומשמאלם לשמש בהן כדרך שמשתמשין להקב"ה שני: "וכל צבא השמים עומדים עליו מימינו ומשמאלו".²⁶ והיאך היה בהם כוח שהיו מורידים אותם עזזה ועזה ועזיאל היו מלמדים להם כשפים שהיו מורידים אותם ומשתמשים בהם.²⁷

בקטע זה אנו מוצאים תיאור ביקורתי של עכו"ם ברוח המקרא. מחבר יהודי מן העת העתיקה מתפלמס נגד סוג מסוים של עכו"ם, הכרוך בבניית דמויות אדם ענקיות מחומר מיוחד הקשור, ככל הנראה, לגרמי השמים. אני סבור שיש לראות בקטע זה פולמוס נגד הפסלים האסטרומגיים, שרווחו בפגאניות ההרמטית והגיאור-פלטונית של התקופה. מכיוון שהקטע מספרות ההיכלות ומקבילתו ממדרש תנחומא מעידים, אולי, על מודעות בקרב היהודים לפרקטיקות פגאניות ותגובה נגדן, מתחזקת הסברה שגם הקטע התלמודי משקף מצב דומה.

התלמוד לא פירט בדבר הטכניקה, ששימשה ליצירת האדם המלאכותי. ניתן להסיק שהוא נעשה מעפר, אולם אין בקטע התלמודי רמז כלשהו לדרך בה נעשתה הפעולה. הזכרת הלכות יצירה או ספר יצירה בהקשר של בריאת העגל עשויה להעיד על כך, שעורכי התלמוד הכירו את הטכניקות של ספר יצירה או של אחד ממקורותיו. הקימוץ בפרטים אופייני לתלמוד, הממעייט לפרט בכל הקשור בעניינים אזוטריים. מקבילה מעניינת לנטייה התלמודית למעט במסירת פרטים היא הסיפור על אודות ארבעה שנכנסו לפרדס, הנמצא בחגיגה י"ד ע"ב. שם אין תיאור של הכניסה לפרדס, אף לא נמסרת הטכניקה שבעזרתה משיגים כניסה זו. רק מתוך עיון בספרות ההיכלות ניתן ללמוד, שמשמעות הפרדס היא התבוננות במרכבה העליונה, ורק שם מתוארת הטכניקה המביאה לחוויה זו: בנקודות אלה התלמוד כאילו ממלא פיו מים. לדיון במסכת סנהדרין ניתן אפוא להוסיף במידה רבה של סבירות את התיאורים בספר יצירה של בריאת אדם על-ידי האל ושל יצירת הנשמות על-ידי אברהם. אני סבור כי את העובדה, שמחברים מימי הביניים איחדו בין שני הנושאים, יש לראות כעדות מעניינת לאופן שבו יש לטפל במקרה זה בחומר המפורז. כשלעצמו אין הקישור בין המקורות יכול להיחשב כעדות חותכת לקרבה ביניהם, אולם שילוב זה עשוי להציג בפנינו אפשרות קריאה, שניתן לאשש בניתוח עצמאי של תוכן כל קטע וקטע.

4 אדם הראשון כגולם במדרש

לבריאת הגולם כמה וכמה מרכיבים משותפים עם בריאת אדם הראשון בידי אלוהים. רצוני לנתח את בריאת אדם הראשון בטקסט שטרם נחקר בהקשר של רעיון הגולם. כוונתי לתיאור בריאתו, הנמצא בויקרא רבה, הכולל סיומת הדגה כמעשי האל, המתואמים לשלבים השונים של בריאת האדם על-פי שעות. תיאורים מקבילים חוזרים בכמה טקסטים של חז"ל,²⁸ אולם נראה שהקטע בויקרא רבה כולל אלמנטים רלוונטיים במיוחד להבנת המתכונים המאוחרים ליצירת גולם:

שעה ראשונה עלה במחשבה, שנייה נמלך במלאכי השרת, שלישית גיבלו,²⁹ רביעית ריקמו,³⁰ חמישית עשאו גולם, ששית נפח בו נשמה, שביעית העמיד על רגליו, שמינית הכניסו לגן עדן, וכו'.³¹

לענייננו חשובות רק הפעולות, שנעשו בין השעה השלישית והשביעית: גיבול העפר, רקימת האיברים, עשיית אדם לגולם, ולבסוף הפחת נשמה בו. שלוש הפעולות הראשונות ברורות; הן מהוות פעולות-יסוד בעשיית אורגניזם אנושי מעפר ומים. היבט זה של הפעולה משתמע מהשימוש בפועל "גיבלו"; אולם בין יצירת האיברים להפחת הנפש חוצץ שלב הגולם, דהיינו שלב שבו היצור קיים בדרגה שהיא יותר מדמות אדם — אך פחות מאדם בעל נשמה.

מעמדו של הגולם בתור יצור מובנה לחלוטין, בטרם קיבל נשמה, נמצא גם בהקשר אחר. במדרש בראשית רבה אנו למדים: "גולם כראו והיה מוטל מסוף העולם ועד סופו"³² ונזרקה בו נשמה.³³ נראה כי בהקשר זה מורה המונח גולם על יצור מובנה לפני השלב האחרון של בריאתו, שתושלם בהפחת נפש בו. תפיסה זו קיימת גם במדרש המיסטי מדרש אבכיר, שם מסופר כי אדם הראשון נברא לפני בריאת העולם:

כשבקש הק' לבראת העולם, תחלת ברייתו לא התחיל אלא אדם ועשאו גולם. בא לזרוק³⁴ בו נשמה, אמ' אם אני מעמידו עכשיו יאמר שותף נעשה עמי כמעשה בראשית. אלא הריני מניחו גולם עד שאברא הכל [...]. וכשגמר הכל [...] העמידו וכילל בו העולם.³⁵

הצירוף "עשאו גולם", המופיע במדרש דלעיל, מופיע גם בויקרא רבה. בשני המקומות נתפס שלב הגולם כשלב, שבו היצור מגובש בדמות אדם — אך טרם קיבל נפש — בניגוד למקורות אחרים בספרות חז"ל. טקסט נוסף בעל נגיעה לענייננו נמצא בפרקי דרבי אליעזר,³⁶ שם מתואר סדר הפעולות כדלקמן: 1. ליקוט העפר. 2. הלישה. 3. הרקמה. בין שלבים

אלה להפחת הנשמה מצוין שלב נוסף — "ותיקנו", אך לא מוזכר שלב הגולם. על-כל-פנים, ברור שקיים היה שלב-ביניים בין רקימת הגוף לבין הפחת הנשמה. הבנה זו של המונח גולם מוצאת אישוש גם במשמעות, שניתנה לו בכמה מקורות בספרות חז"ל (לדוגמה: מסכת אבות, פרק ה'), וכן במקורות מימי-הביניים העוסקים בטקסט זה,³⁷ שם מורה המונח "גולם" על כסיל.

הכסיל, כמו הגולם במשמעות עובר, הוא יצור חי החסר תכונה אחת בלבד, על-מנת שיעשה אדם במלוא מובן המלה — והיא החוכמה. מבחינה גופנית הכסיל הוא אדם. העובדה, שגם ויקרא רבה וגם מדרש אבכיר רואים בגולם שלב אחרון לפני קבלת מעמד של בן-אדם שלם, אינה מהווה ראיה לכך שתפיסה זו קדומה לתפיסות אחרות, הטוענות שיש שלב-ביניים או שלב-ביניים בין הגולם לבין הפחת הנפש בגוף. ייתכן שהגרסה בויקרא רבה משמרת מסורת עתיקה.³⁸ ההנחה, שסדר הפעולות המתואר במדרש זה הוא קדום, מאוששת על-ידי ההקבלה בינו לבין מזמור קל"ט בתהלים (פסוקים ט"ו-ט"ז), המהווה, כך נראה, נקודת המוצא של הדיונים בגולם: לא נכחד עוצמי ממך אשר עושיתי בסתר רוקמתי בתחתיות ארץ. גולמי ראו עיניך ועל ספרך כולם ייכתבו ימים יוצרו ולא אחד בהם.

בפסוקי המזמור מופיע הפועל "רקם" לפני המלה "גולם", בדיוק כפי שמצאנו בקטע של ויקרא רבה. מכיוון שהמונח "גולם" מופיע במקרא רק פעם אחת,³⁹ אין ספק כי סדר המלים המקראי שוחזר במדרש זה באופן מדויק יותר מאשר במקומות אחרים בספרות חז"ל, שם אין הפועל "רקם" מוזכר כלל,⁴⁰ או שאין הוא מוזכר בקרבה מיידית למונח "גולם".⁴¹ ועוד. העובדה, שהמלה "ארץ" מוזכרת במזמור כמקום הבריאה מיד לפני המונח "גולם", השפיעה על הפרשנות המאוחרת, שראתה בגולם יצור שיסודו בעפר — דוגמת אדם הראשון בספר בראשית. יתרה מזו. המזמור והקטע בויקרא רבה משתמשים שניהם בפועל "עשה" — ואילו במקורות אחרים מופיע הפועל "ברא".

5

רצוני לדון כעת במשמעותו האפשרית של הגולם במדרש. גרשם שלום קבע⁴² כי העובדה, שהקדוש-ברוך-הוא הראה לגולם את הדורות העתידים לבוא לפני שזה קיבל נשמה, מעידה על כך שהיו לגולם כוחות "אדמתיים", כלומר כוחות מזיקים ואי-רציונליים שמקורם באדמה.

קביעה זו שזורה כתפיסתו של שלום את רעיון הגולם, גם בשעה שהוא דן בטקסטים מאוחרים של ימי הביניים. ואכן, כתוב בכראשית רבה⁴³, שבעודו בדרגת גולם — דהיינו לפני שקיבל נשמה — ראה יצור זה את העתיד לבוא. אולם גם אם נראה במדרש טקסט המנוסח בזהירות, אין היכולת לראות את העתיד נקשרת לא במפורש — ובעיני אף לא במרומז — ליסוד אדמתי כלשהו בגולם. באותה מידה ניתן היה לומר שהיא נובעת מן השלב המתקדם של מתן צורה לעפר על-ידי האל. יכולת זו עשויה גם להוות חלק מהתהליך האלוהי של מתן צורה לעפר, או להיות קשורה לרצונו של האל להראות את העתיד לבוא ליצור שזה עתה נברא. על סמך השוואה עם השימוש במונח "גולם" בפיוט, שהוא הספרות הקרובה ביותר למדרש מבחינה כרונולוגית, נראה שהמונח מורה על יצור עפברי. הוראה זו מתיישבת היטב עם המשמעות המקראית של המונח, ומאוששת על-ידי מקורות נוספים.

התפיסה, שעל-פיה לעובר כוחות הכרתיים מסוימים, מופיעה בכמה מקורות בספרות חז"ל, ויש לשער שזו הושפעה מתזה כמו-אפלטונית בעניין הידע שצוברת הנשמה לפני שהיא יורדת לעולם.⁴⁴ הגולם בכראשית רבה אינו שונה בהרבה מהגולם העוברי המופיע בפיוט: לשניהם כוח קוגניטיבי יוצא דופן. כך, למשל, באחד מפיוטיו של ינאי:

אריגת אברים⁴⁵ / פתחתה לעברים / גלומים מרובעים / לימים ארבעים.⁴⁶

משמעות המלה "גלומים" אינה ברורה, אולם אחד ההסברים מורה על השלב, שבו איברי העובר טרם קיבלו את צורתם. הסבר זה עומד בסתירה לתפיסה שהצגנו לעיל, שבה הגולם הוא יצור מפותח למדי, העומד לקבל נשמה. אולם ההסבר, המדגיש את היות הגולם משולל צורה, אינו היחיד האפשרי; אדרבה, קריאה בפיוטים נוספים של אותו פייטן עשויה להוביל אותנו למסקנות אחרות לגבי המונח "גלומים". בהקשר דומה כתב ינאי: "גזירתה גלמחה גופות גויית"⁴⁷. גזירת הגופות מתוארת כקודמת לפעולה השנייה, שהיא הכנת העוברים. ניתן למצוא תימוכין להבנה זו הן בשימוש בפועל "תקן", המופיע בפרקי דרבי אליעזר, פרק י"א (אחרי "רקם"), והן מאבות דרבי נתן, פרק א', שם נאמר שלאחר שנאסף העפר נבראה צורתו, ורק אז מציין בעל המאמר כי "נעשה גולם".

לגבי המדרש, נראה שהקטע בויקרא רבה⁴⁸ מחזק את הפרשנות שהגולם היה דמות עוברית בעלת איברים, שכן הרב עלום-השם כולל בתיאור העובר את ציון ממדיהם הקטנים של עיניו, אפו, אוזניו, זרעותיו, פניו וגופו בתור

איבר נפרד. לאחר מכן כתוב: "ושאר כל איבריו מצומצין בו כגולם, עליו מפרש בקבלה: 'גלמי ראו עיניך'".⁴⁹ יש להשוות בין הקטע הזה לקטע המובא לעיל מאותו מדרש, שם מוזכר הגולם לאחר שנוצרו איבריו. אפשר שהזכרת הגולם בציטוט האחרון מתייחסת לגולם כולו — ולא רק לאיברים שנוצרו, אולם קריאה זו אינה ודאית.

גם במדרש וגם בפיוט מורה אפוא הגולם על שלבים מתקדמים של העובר, והוראה זו מתיישבת עם הכתוב במקרא. אם אין אנו נוטים ליחס לעובר כוחות אדמתיים — וזה מצב העניינים — מדוע שנייחסם לגולם? מכל מקום, יש לראות בתפיסה — שקיימים כוחות אדמתיים בנפרד מפעילותו של האל — תזה מעניינת, הזקוקה לאישוש ממקורות אחרים, לפני שנוכל להופכה לאבן-פינה בהבנה של אגדת הגולם. לעת עתה המשפט היחיד, שאולי רלוונטי לעניין זה, הוא הפרשנות הרואה ב"נפש חיה..." (בראשית א' כ"ד) משפט, המתייחס לרוחו של אדם הראשון.⁵⁰ יהא המשפט הזה מעניין ככל שיהא,⁵¹ הוא לא נאמר בהקשר של בריאת אדם הראשון או של בריאת גולם.

רצוני לסכם את הדיון בפרק זה: הפסוק מתהלים קל"ט פורש על-ידי חז"ל כעוסק בבריאתו של אדם הראשון. המוטיבים הקשורים לבריאה זו כוללים גם חומר מיתי, כגון בריאה מתוך עפר בתולי, או ליקוט העפר מארבע קצוות תבל. על-כן ניתן להתייחס לדיונים על יצירת אדם כמשלבים את הסיפור בספר בראשית, את התפיסה המוצגת בתהלים (ששימשה בעיקר לפיוטים), ולבסוף גם חומר חוץ-מקראי.⁵² התפיסה של בריאה באמצעות צירופי אותיות הולבשה על יסודות אלה בשלב מאוחר יותר. לתולדות רעיון הגולם חשוב לציין, שסדרת הפעולות שבה נוצר דומה לסדרה, המופיעה מאוחר יותר בדיונים על יצירת אדם מלאכותי. הפעולות המרכזיות המצוינות בויקרא רבה הן: איסוף העפר, לישתו והפיכת הישות לגולם. בנוסף לפעולות הנשנות במספר טקסטים של חסידי אשכנז, קיים גם דמיון טרמינולוגי מסוים: הפועל "גבל" מופיע הן במדרש והן בטקסטים של חסידי אשכנז, וכן קיים בשני המקורות קישור בין הגולם לפועל "עשה".⁵³