

## הגולם בקבלה הנבואית

## 1 אברהם אבולעפיה (1240-1292 בערך)

כפי שנראה בפרקים ט ו-י, לא התעניינו המקובלים הראשונים מפרובנס וקטלוניה במיוחד בטבעו של האדם המלאכותי או בטכניקות ליצירתו. מלבד מספר הערות, הקשורות לקטעים מן התלמוד או מספר הבהיר, הם התעלמו מן הנושא כליל. ייתכן שהתעלמות זו נבעה מההנחה, כי יצירת אדם מלאכותי איננה נושא ממשי; וייתכן — אם כי פחות סביר בעיני — שלדעתם היה זה נושא אוטורי מכדי להעלותו על הכתב.<sup>1</sup> מבין מקובלי ספרד התעניין אברהם אבולעפיה יותר מאחרים בנושא זה. עד כמה שידוע לנו, רק הוא הציע מרשם ליצירת "יצור" — מתכון שכלל הערות על טיבו של היצור וגם על דרך הפעלת הטכניקות, על-מנת שיניבו פרי. בכתביו המרכזיים של אבולעפיה אין התייחסות מפורשת לגולם; אולם בפרגמנט אנונימי בעל קרבה גדולה מאוד לחיבור מיסטי חשוב ביותר של אבולעפיה, ספר חיי העולם הבא,<sup>2</sup> אנו מוצאים את הפסקה הבאה:

והדרך הרביעי בנוי לתלפיות כמו שהוא מצוייר לפנים בכ"ד בתים העגולות ובניקודו כהוגן כדי לקבל שפע החכמה וליצירה כמו כן [...] סוף סופ<sup>3</sup> כדי לברא בריה<sup>4</sup> ולהזכיר על כל דבר ודבר<sup>5</sup> ועיקר הדבר צריך לידע קריאתו והזכרתו כי כל אות ואות צריך להזכיר בנשימה אחת כמו שתצא רוחו מן המזכיר בקול רם. יזכיר במקום צנוע וטהור שאין בו שום אדם<sup>6</sup> ויצליח.<sup>7</sup>

במובאה זו שני מוטיבים מרכזיים: קבלת החוכמה — פעולה המתוארת במונח הפילוסופי "שפע החכמה"; ובריאת היצור. אף שטיב הקשר בין שתי פעולות אלה אינו מצוין במפורש, ייתכן שהסדר, שבו נזכרים הדברים, מלמד שרכישת חוכמה קודמת לשלב שבו אדם בורא יצור. סדר זה חוזר בתיאור אנונימי אחר של יצירת יצור, שמחברו, לדעתך, אינו אלא אברהם אבולעפיה עצמו. להלן חלק מטקסט זה (מעטה אכנה אותו תחילת היצירה):

תחלת היצירה צריך האדם לידע בטוב המשקל והצירוף והחילוף<sup>8</sup>

וצריך לידע הבניין. וכל האלפא ביתות שהם מאתיים ושלשים ואחד שערי אלפא ביתות והם חקוקות בגלגל התשיעי, מחולקות בשישים חלקים.<sup>9</sup> וצריך לידע לצרף כל האותיות והאלפא ביתות כל אחת בפני עצמה עד שישלם כל השערים. ויקח העפר נקייה וסולד ויגלגל האופן בתוך ויתחיל הצירוף ויצרף עד הרל"א שערים ויקבל שפע החכמה. וכשיקבל השפע ויקרא במהירות גלגל מהרה והוא רוח הקודש. ואחר כך יקח ספל מלא מים נקיים ויקח כף קטנה וימלאנה עפר. וצריך שידע משקל כל העפר קודם שיגלגל אותה וצריך לידע מידת הכף כמו כן שימדוד בו. אחר שתמלאנה, תשליכנה במים וינשבנה בהשלכה בנחת על פני המים. וכשיתחיל לנשב הכף הראשונה, יזכיר אות אחת מן השם בקול רם, בנשימה אחת עד שיכלה רוחו מלנשב ופניו ארצה ויתחיל לראש ראשה עד שיכלה שמונה בתים הראשונים, לקיים הראש ויזכיר שמונה בתים השניים לקיים הקמא בסדר. ויזכיר ח' בתים שלישיים הסופה והרוח יוציא דמות אחת מכ"ה בע"א תא"ת. ואסור לעשות כמעשה הבורא ולא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות<sup>10</sup> ולהבדק בייחוד השם<sup>11</sup> ושלו' כח אברם זה"ה בשם הגבורה לעולם אצליח.<sup>12</sup>

בשלושה כתבי-יד מסתיים הקטע במלים "שלום, כח, אברם". בכתב-יד רביעי השם הוא של אחד מנחם. על סמך מספר נקודות דומות בין טקסט זה לתפיסותיו של אבולעפיה (להלן), רצוני להציע שהשם אברם מורה על אברהם אבולעפיה. הטקסט הנדון עוסק בהגיייתם של צירופי אותיות, על-מנת לקבל את שפע החוכמה, ובהגייית צירופי האותיות של השם המפורש על-מנת לברוא את הדמות.<sup>13</sup> מסתבר שאותיות האלף-בית השונות הן בעצמן אחד משמותיו של האל, כפי שעולה מקביעתו של אבולעפיה: "אלהי ישראל שהוא סודו י"ש רא"ל שערים והורה כי זה השם המיוחס לעמנו הוא מפני ידיעתם את השם שהוציא יש מאין<sup>14</sup> בכח רל"א שערים בחכמתו".<sup>15</sup> השם "ישראל" מורה על כך ש"י"ש רא"ל, דהיינו יש רל"א שערים הקשורים לחוכמה העליונה. הערה זו מזכירה עד מאוד את הרעיון של קבלת שפע החוכמה על-ידי צירופי האותיות. צירופים אלה נתפסים כמייצגים של פעילותו היוצרת של האל. ידיעתם היא הידע התיאולוגי, המאפיין את עם ישראל. אבולעפיה אינו מציין במפורש את השם האלוהי; עם זאת ברור, ש"8 הבתים כפול 3 הם 24 בתים, דהיינו, 24 צירופי האותיות. תפיסה זו מזכירה את המעגלים, שהופיעו בציטוט האנונימי הראשון. בכל אחד מן המעגלים הללו יש 9 אותיות, שהם רי"ו אותיות, דהיינו האותיות

של השם בן ע"ב אותיות בצירופים בני שלוש אותיות. אם נכונה התפיסה, שעל-פיה האקט היסודי ביותר בכריאת הדמות הוא שילוב של פיזור העפר והקמח במים הטהורים, על-מנת שאלה ישמשו מצע חומרי לתהליך, והגיית השם בן ע"ב אותיות בצירופי אותיותיו — אזי ניתן לזהות את המקבילה הקרובה ביותר לתפיסה זו. כמו בטקסט לעיל, המקבילה כאן היא בספר חיי העולם הבא של אבולעפיה. חיבור זה מוקדש כולו לשם בן ע"ב אותיות, כפי שאבולעפיה אומר במפורש בהקדמת הספר.<sup>16</sup> ועוד. בחיבור זה אנו מוצאים חמש סיבות להגיית שם זה, והראשונה והאחרונה מתוכן נראות רלוונטיות לענייננו:

הכוונה הראשונה להזכיר בשם השם כדי לקבל ממנו שפע חכמה ודעת [...] והחמישית לכתוב וללמוד אותות ומופתים לשנות הטבעים בחלקיהן בשעת הצורך כאשר יצוה השם.<sup>17</sup>

הכוונה הראשונה מנוסחת באופן זהה לציירוף, הנמצא בציטוט האנונימי השני שבו דנו לעיל. הכוונה החמישית היא פעולה מאגית, שניסוחה כללי מאוד, ואינו מתמקד בכריאת יצור בלבד. למרות זאת כולל הניסוח בספר חיי העולם הבא שינוי במהות מסוימת, המזכיר את התהליך שעובר העפר שעה שהוא נהיה דמות. ניכר שספר-העזר המיסטי של אבולעפיה והציטוט המובא בשמו של "אברם" בנויים על-פי אותו סדר: ראשית יש לרכוש חוכמה על-ידי הגיית אותיות, ורק לאחר מכן מגיע תורה של הפעולה המאגית. בנוסף לכך יש לציין, שבטקסט השני מוזכרת הדבקות באל בהקשר של פעילות זו. רעיון מיסטי זה נעדר לחלוטין מן המתכונים המיסטיים של חסידי אשכנז, אולם עולה בקנה אחד עם שיטתו המיסטית של אבולעפיה, שם יש דגש חזק בדבקות בשם הויה.<sup>18</sup> כפי שנראה להלן, טוען ר' נתן (מקובל שככל הנראה היה תלמידו של אבולעפיה), שתחיית האיחוד עם השכל האלוהי היא תנאי הכרחי ליצירת אדם מלאכותי. לא ברור אם זו היתה גם דעתו של אבולעפיה, אולם ברור שהגישה הכללית בעניין הזיקה בין התהליכים הללו משותפת לשני המיסטיקונים.

רצוני לדון עתה בפרטי תהליך היצירה של הדמות. על-פי תחילת היצירה יש שלושה צירופי אותיות בסיסיים, והגייתם קשורה לראש, לגוף ולסוף. שלושת המונחים הללו מתייחסים למיקומן של האותיות בכל אחד מן הצירופים של השם בן ע"ב אותיות. האות הראשונה היא אפוא הראש, השנייה — הגוף, ואילו השלישית היא הסוף. שיטה זו של צירופים היא, ככל הנראה, פרי פיתוחו המיוחד של אבולעפיה, והיא מופיעה בספר חיי העולם הבא;<sup>19</sup> אך בחיבור זה מקשר אבולעפיה בין הגיית

אותיותיו של השם בן ע"ב אותיות לאיבריו של המיסטיקון:

צריך להיזכר מאוד מאוד שלא ישנה או' או' נקודה ממקומה כי ישתנה האבר הנכרא באות ההיא ממקום בריאתה מגווייתך [...] דע כי יש באדם ג' עניינים נכראים בג' אמות [...] והנה ראש נכרא מאש [...] ובטן ממים [...] וגויה מרוח.<sup>21</sup>

החלוקה המשולשת של גוף האדם מוזכרת בהקשר של טכניקת הגיית האותיות. כאן מציין אבולעפיה, שקיימת קרבה אורגנית בין אותיות לאיברים, ועל-כן קריאה על-פי הסדר הנכון של האותיות חשובה לשלמותו של המיסטיקון. האזהרה, הנמצאת בקטע זה במרומז, חוזרת במקום אחר באותו חיבור:

ואם היה המזכיר את האות וטועה ח"ו בקריאת האות המולך על האבר ההוא אשר בראש האדם הקורא ח"ו היה נתק האבר ההוא ומחליף מקומו ומשנה טבעו מיד והיה נותן בו צורה אחרת והיה האדם בעדו בעל מ"ם.<sup>22</sup>

השם, המתחיל באותיות ו', ה', ו', הוא השם בן ע"ב אותיות. מכאן שיש בידינו עדות ליחס חיובי בין האותיות לאיברים בהקשר של יצירת אדם מלאכותי, ויחס שלילי ביניהם העשוי לבוא לידי ביטוי רק שעה שהאותיות נהגות. טיבו של הקשר בין האותיות, שעה שהן נהגות, לבין איבריו של המיסטיקון אינו מתואר מפורשות. האם המיסטיקון בורא מחדש את גופו שלו בשעת ההגייה? נראה שזוהי בהחלט תשובה אפשרית, בהסתמך על קטע נוסף מתוך ספר חיי העולם הבא:

ראש ובטן וגויה, כלומר רא"ש סו"ף תו"ך. הראש הוא הצד הראשון שתשער בו הסוף הוא תכליתו של הראש והוא כדמות זנב לו והבטן ג"כ הוא כדמות זנב לראש הוא וכל חיילותיו אשר למטה. והתוך הוא אמצע הגוף והוא כדמות גויה ששם מקום הלב. והציור אשר תצייר בשעת ההזכרה לשנות בציור ההוא טבע הגוף אחד מהגופים לשעתו לבדיך או לפני אחרים. חשוב בלבך שם הדבר ההוא [...] וככה תאמר תחילה תוך הראש ה' וצייר תוך ראשיך כאלו אתה מעיין ורואה אמצע מוחך ונקודתו האמצעית במחשבותיך ואתה רואה עליה אות ה' חקוק ששומר מציאות נקודות מוחך.<sup>23</sup>

מכאן שלהגיית האותיות מתלווה פרקטיקה, שבה מדמיין המיסטיקון את איבריו שלו המקבילים לאותיות הללו. אבולעפיה מניח שבתהליך הביטוי קיים גם מומנט של התבוננות עצמית, שם מותאמות האותיות לאיברים השונים. מצאנו אפוא שמדובר בטכניקה, המשלבת הגייה והתבוננות פנימית

בכחינת שני כלים רבי-עוצמה — טכניקה העלולה להתגלות כמזיקה, אם לא עוסקים בה כיאות. על-סמך המובאות שלעיל נראה, שהגיית אותיות השם בן ע"ב אותיות קשורה לתפיסה מסובכת בדבר הזיקה הפנימית בין אותיות לאיברים. אם סברה זו נכונה, ייתכן שאת תחילת היצירה יש לראות כהנחיה תמציתית לבריאת דמות, ואילו הפירוט המלא נמצא בספר בחיי העולם הבא. אולם קיים הבדל יסודי בין שני הטקסטים: בתחילת היצירה נבנית הדמות מן העפר ומהגיית האותיות, והיא נוצרת בנפרד מן המיסטיקון עצמו; ואילו בספר חיי העולם הבא נראה שעל המיסטיקון לדמיין את המערכת הפנימית שלו עצמו. במלים אחרות, בעוד שבתהליך הראשון להגיית האותיות יש כוח יוצר, התהליך השני הוא של יצירה מחדש. לא ניתן לקבוע באופן חד-משמעי, אם לדמות הנוצרת מן העפר והמים יש מכנה רוחני משותף עם המיסטיקון; מכל מקום יש לזכור, שבחוויות האקסטטיות של אבולעפיה התגלתה בפניו, ואף שוחחה עמו, דמות רוחנית בצורת אדם, שהיא כפילו של המיסטיקון. חוויה זו מקבילה, כנראה, לדמות שנוצרת מן העפר.<sup>24</sup> העובדה, שבטקסטים לעיל אין התייחסות ממשית לתלמוד או לספר הבהיר, היא משמעותית ביותר. בספר ההדרכה של אבולעפיה משמשת מסורת העבר אך ורק כנקודת התחלה לחוויה שבהווה; נטיות פרשניות הן משניות בפעולתו הספרותית. כאשר יש התייחסויות כאלה, הן מדגימות על-פירוב גישה הרמנויטית "חזקה", דהיינו הן משנות באורח דרמטי את משמעותו של הטקסט. דומני שספיריטואליסט כמו אבולעפיה לא יכול היה להתעניין בסיפור על אודות רבא כפשוטו; אבולעפיה התעניין בעיקר בחוויותיו הרוחניות — ולא במתן פשר ליצירה של אדם מלאכותי. מנקודת ראותו, מתרחשת יצירה אמיתית במישור הרוחני, ועולה אלף מונים על יצירה גופנית מכל סוג שהוא. בספר חיי העולם הבא כותב המקובל הנבואי:

המעשה הגדול שבכל המעשים הוא לעשות נפשות בסוד<sup>25</sup> "ואת הנפש אשר עשו בחרן", כי כן השם עשה את האדם ישר בדמות אלהים עשה אותו. וזה המעשה הוא אצלינו תכלית המעשים הטובים כולם וע"כ חייב כל משכיל לעשות נפשות יותר ממה שהוא חייב לעשות גופים שגם היום עשיית הגופים אין תכליתם כי אם לעשות נשמות. ובכך ידמה האדם לעשותן, שכן אמר הנביא ע"ה על ענין מעשה השם כ<sup>26</sup> "רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי".<sup>27</sup>

כמו קודמיו מקרב חסידי אשכנז, מנצל אבולעפיה את פרשנות חז"ל לפסוקים אלה, כלומר פעילותם של אברהם ושרה היא הדרכה רוחנית של

גויים, הנתפסת — באופן מטפורי — כעשיית נפשות. אבולעפיה אינו מנגיד את יצירת האדם המלאכותי לתורה ספיריטואליסטית, שרק בה יש לראות, לדעתו, את אקט היצירה לאשורו; במקרה דנן מונגדת היצירה הגופנית לזו האינטלקטואלית. עם זאת ניתן להסיק מדבריו, שיצירת גולם ללא נפש היא פעילות חסרת-משמעות. מכל מקום פעילות זו נחותה מיצירת שכלו של המיסטיקון עצמו, המתהווה על-ידי קבלת השפע השכלי כתוצאה מצירוף אותיות או מן ההנהגה הרוחנית של תלמידיו. אם למרות כל זאת נתפסות יצירת היצור והופעת הדמות כגבוהות מקבלת השפע, נראה שעלינו לראות פעולות אלה כרוחניות במהותן. קריאה זו נתמכת בעובדה, שהמונח "דמות" מוזכר בקטע בהקשר רוחני מפורש, שכן הוא משמש מושג נרדף לנפשות שעשו אברהם ושרה. יתרה מזו. אבולעפיה משתמש במונח הזה על-מנת לציין את כושר הדמיון הפועל בזמן החוויה האקסטטית. במקרה מסוים מורה המלה "דמות" לא רק על כוח פנימי, אלא גם על כוח הקשור בשם האל, החקוק במבנהו הפנימי של האדם: "ואביט ואראה בו צלמי ודמותי מתנועע בשני דרכים במראה בתמונת תרי כו".<sup>28</sup> מכאן שהדמות מוצגת כנושא של חזיון בעל קשר ברור לשם הריה. במינוח של אבולעפיה מייצג הצלם את השכל, והדמות מסמלת את הדמיון. הבחנה טרמינולוגית זו צריכה להנחות אותנו, שעה שאנו בוחנים את הציטטה הבאה מתוך ספר חיי העולם הבא:

אבל המבקש חכמת ה' לפעול בה כל דבר לכבוד השם הוא מבקש את השם אבל אם הוא מבקש חכמת השם לעשות בו עניינים גופניים שמועילין לעושר וחיים לבנים או לאהבה או להרוג שונאו לכבוד עצמו או לכבוד בני אדם הוא עושה זה טרם השיגו מהשם שפע או רוח מהשם המפורש אעפ"י שהוא אומר בפיו או חושב בלבו שהוא מזכיר את השם לכבודו ואין הדבר, ועולה בידו פעולה מהזכרת השם הנכבד והנורא הזה, הרי האיש הזה פושע רשע וטמא, מחלל את השם הנכבד והנורא ומשתמש בשמו הגדול לשוא.<sup>29</sup>

מכאן שקבלת השפע השכלי היא תנאי לפעולה, המותרת רק כאשר מטרתה גילוי כבודו של האל. מהי המשמעות של סדרת הפעולות הזו, שבה קבלת שפע שכלי קודמת לפעילות המאגית? אני מניח שאם החוכמה זהה לצלם ולשכל, והדמות או היצור — לדמיון, ניתן אזי להבין את היחס שבין שני האירועים במונחי פסיכולוגיית הנבואה של הרמב"ם. הנבואה, לשיטתו של הרמב"ם, מניחה את ירידתו ההדרגתית של השפע, שהוא שכלי מטבעו: בשלב ראשון הוא יורד לשכל האדם, ורק לאחר מכן לדמיונו.<sup>30</sup> את יצירת

הדמות אפשר להבין אפוא כביטוי ברובד של הדמיון לתוכנה השכלי של ההתגלות. תפיסה זו מהווה נדבך מרכזי בחוויה המיסטית של אבולעפיה (כפי שניסיתי להראות במקום אחר)<sup>31</sup> ומשתלבת היטב עם נוכחותה של הדמות בחוויות ההתגלות שלו. יתרה מזו. ייתכן שאפשר להבין את המוטיבציה שלו להקדים את שלב קבלת השפע לשלב פעולת הכוח המדמה אם נזכור, שאליבא דאבולעפיה שלטון השכל על הדמיון הוא תנאי הכרחי להשגת חזיונות אמת. אם זוהי ההבנה הנכונה של המרשם, ניתן לראות בו פרשנות שכלתנית ברוח האריסטוטליות של ימי-הביניים לטכניקה ולאידיאל דתי, שמוצאם מחוגים אשכנזיים.<sup>32</sup> דיונו של אבולעפיה בסוגיית יצירת הדמות או היצור מתייחד לטכניקה שמביאה להיווצרותו. בניגוד לטקסטים של חסידי אשכנזי ושל ר' יוסף אשכנזי (ראה להלן), הדנים גם בדרך השמדתו של היצור, מתעלמים אבולעפיה ותלמידיו מן הצורך להשמיד את הדמות. למרות הסכנה שבהתרשמות מן ההעדר, דומה שיש משמעות רבה לכך, שהקבלה הנבואית אינה מתייחסת לסוגיית הריסת הגולם. על-סמך הכתבים שהגיעו לידינו ניתן להסיק, שאבולעפיה לא התייחס אל הדמות כישות המתמידה לאורך זמן, ועל-כן גם לא ראה צורך לדון במעמדה האונטולוגי, לאחר שתמה החוויה המיסטית שחווה המיסטיקן ביצירתה. היצור קיים ברמה האונטולוגית של הכוח המדמה, וככל הנראה הוא מתפוגג, כאשר המקובל נוטש את מצב התודעה החריג שנגרם כתוצאה משימוש בטכניקות שתוארו לעיל.<sup>33</sup> ועוד. אף באחד מתיאורי תהליך יצירת הגולם לא הופיעה אצל אבולעפיה הקביעה, שצריכים להיות נוכחים אנשים נוספים בזמן המעשה. קיימים מספר טקסטים מימי-הביניים, העוסקים בלימוד ספר יצירה ויצירת אדם מלאכותי, שבהם מצוינת במפורש השתתפותו של אדם נוסף כגורם חיוני להצלחת הפעולה. בניגוד בולט לטקסטים הללו, דומה שבאחדים מכתביו של אבולעפיה מופיעה התפיסה, שעל המאגיקן לפעול בגפו. תפיסה זו מהווה חידוש לעומת ההנחיות של טקסטים קדומים יותר, והיא מעידה על אופייה האינדיבידואליסטי של הקבלה הנבואית בהשוואה לרוב הזרמים המרכזיים במיסטיקה היהודית.<sup>34</sup>

## 2 תפיסות שלאחר אבולעפיה: ר' ראובן צרפתי

נעבור עתה לדון בגישות שונות לשאלת הגולם, העולות מכתביהם של מספר מקובלים, שהיו קרובים בדעותיהם לתפיסותיו של אבולעפיה והשייכים לזרם

הקבלה הנבואית. הראשון הוא ר' ראובן צרפתי — מקובל איטלקי שחי במאה הארבע-עשרה.<sup>35</sup> הקטע שלהלן מושפע, ככל הנראה, מן הדרך שבה פירש אבולעפיה את מורה נבוכים:

בכח השם המפורש היוצא מג' פסוקים הנמשכים מחס"ד ומחסד עולם ייבנה.<sup>36</sup> וכל מי שיודע אותם על בורים יש לו יכולת לעשות בריה ולחבר המורכבות<sup>37</sup> וישיג השגה הראויה להשיגה בכח ותמצא במ בפועל וזה תכלית שלמות האדם לדעת זאת הידיעה כמו רבא ברא גברא ושאר החכמים בדורנו היתה להם השגה בזאת החכמה האלוקית.<sup>38</sup>

כמו אבולעפיה לפניו, מתייחס ר' ראובן צרפתי לשם בן ע"ב אותיות ככלי ליצירה ולהבנה גם יחד. לענייננו חשוב קביעתו, שהטכניקה של יצירת היצור נמצאה בידיהם של מספר חכמים בני זמנו, ויש להניח כי לדעתו היא גם ניתנה ליישום.

### 3 הספר האנונימי "נר אלהים"

אחד הנסיונות הבולטים להתמודד עם ההשלכות המאגיות של הקטע ממסכת סנהדרין נמצא בחיבור האנונימי נר אלהים, שנכתב בחוגו של אבולעפיה.<sup>39</sup> המקובל האקסטטי קובע, שהפעילות הבסיסית המתוארת בספר יצירה היא צירוף אותיות, והיא מסתיימת בחווייה נבואית אקסטטית. לאחר שציין זאת, כותב המחבר:

ואל יעלה במחשבתך שגעון חוקרי ספר יצירה כדי לברוא עגלא תילתאה שהמבקשים לעשות כן עגלים הם. ואם רבא ברא גברא ושב לעפרו יש לו סוד ואינו כפשוטו. ואשר היה עושה כן במעלי יומא דשבתא לסוד גדול נאמר. שאין המשכיל ראוי להיות כסכל שאין לו מאזני שכל לשקול במ האמת ופתי יאמין לכל דבר וערום יבין לא שורו ולא יאמין עד שיבין מה מאמין. ואם אמונת הדבר ההוא בלתי אפשרות תבונה והוא חיוב אמונה יאמין וידום. ואם הוא באפשרות תבונה יחקור עד שיבין. ואם חקר ולא הבין ואינו חיוב תורה יזהר מהאמין הבלים. ואם היו האומרים הדבר חכמים ידע של סוד אמרו מה שאמרו. וכמשל וחידה דברו<sup>40</sup> כי הנה פתאים רבים יאמינו ענין הבריאה ההיא כפשוטו ולא ירצו להאמין כי אם אדם בורא נפשות רבות קיימות לעד, הוא יותר מעולה מבריאת גופים הויס לשעתן ונפסדים מיד.<sup>41</sup>



המקובל האנונימי מתאר את היצירה הגופנית כמעשייה, שרק שוטים וכסילים מבינים אותה כפשוטה. לעומת זאת יכולים המשכילים לראות מעבר לפשט, אל הרובד האזוטרי של הטקסט. על-פי ההבנה האזוטרית, הבריאה הגופנית היא זמנית בלבד, וכך גם יש להבין את משמעותה של הפקודה, שנתן ר' זירא לגולם: "תוב לעפרך". סביר להניח, שהמקובלים בחוג זה ראו בהעדר כוח הדיבור סימן, שהיצור חסר-משמעות של ממש. היצירה הרוחנית היא היצירה האמיתית, שכן רק היא מניבה תוצאות המתקיימות לאורך זמן. מכאן שבעל החיבור אינו מפרש את הקטע התלמודי כתהליך מיסטי, כפי שקבע גרשם שלום,<sup>42</sup> אלא מתייחס לנחיתותה של הפעילות החומרית לעומת פעולתו של אברהם שעשה נפשות, כמתואר במספר מקומות בדיוני אבולעפיה בספר יצירה.<sup>43</sup> עלינו להבחין בין גישתו החיובית של המקובל לפעילות, המתוארת בספר יצירה, לבין גישתו השלילית למשמעות הפשט של הקטע במסכת סנהדרין. ככל הנראה נר אלהים הוא החיבור היחיד בקורפוס המקיף של הקבלה הנבואית, המתייחס לבריאה הגופנית של אדם מלאכותי בכוז. מכאן ניתן ללמוד, שבסוף המאה השלוש-עשרה היו הוגים שהאמינו, שהעיסוק בספר יצירה נועד להשיג מטרות גופניות בלבד. מכיוון שהראיות לתפיסה זו נושאות אופי פולמוסי, יש לנהוג משנה-זהירות בקבלתה כהוכחה חותכת לגישה המאגית הטהורה של בעל החיבור ובני חוגו ללימוד ספר יצירה. ברם ראיות נוספות מתיישבות עם הכתוב בטקסט הנוכחי,<sup>44</sup> ועל-כן אפשר לקבל מסקנה זו כמהימנה.

#### 4 ר' נתן, מורו של ר' יצחק דמן עכו

ר' נתן היה מקובל, שחי בסוף המאה השלוש-עשרה.<sup>45</sup> תלמידו, ר' יצחק דמן עכו, מצטט מדבריו בזו הלשון:

ואם תזכה ותדבק בשכל האלוהי אשריה כי שבה אל יסודה ושרשה ונקראת ממש שכל אלוהי והאיש ההוא יקרא איש האלהים כלומר איש אלוהי בורא עולמות דהא רבא ברא גברא. אבל לא זכה עדין לתת בו הנפש המדברת. ויש לך להבין שאחר שהשיג האדם בנפשו הזכה במעלה מהמעלות העליונות שנפשו מושלת על כל מה שתחת המעלה ההיא. ואין צריך להאריך בביאור ענין זה כי זה מושכל ראשון הוא למשכיל.<sup>46</sup>

סביר להניח שציון המעשה של רבא נועד לשמש דוגמה לגובה המדרגה,

שאליו יכולים להגיע אנשים אלוהיים: על-ידי דבקות בדרגות הגבוהות ביותר של המציאות הם מסוגלים לשלוט בכל הדרגות הנמוכות יותר. קריאה זו מאוששת על-ידי המלה "עדין", המורה על כך שקיימת אפשרות לעבור את הישגו של רבא. אם כך, יכול איש האלוהים, או האיש האלוהי,<sup>47</sup> להעניק נפש מדברת לגולם — אם קודם לכן הגיע למצב של דבקות עם השכל האלוהי. כלומר, אדם שלם יכול לברוא גולם שלם, בתנאי שהגיע לדרגה של דבקות שלמה, דהיינו דבק בשכל האלוהי. הזיקה בין המיסטיקון לבין השכל האלוהי מזכירה את תפיסתו של אבולעפיה, שעל-פיה מתאפשרת יצירת היצור רק אחרי קבלת שפע החוכמה. בשני המקרים נתפסת השלמות השכלית כתנאי הכרחי לתהליך היצירה.

רצוני לציין שני מקרים נוספים, שבהם קודמת התאחדות עם האל ליצירת אדם מלאכותי. מצאנו בפירושו לספר הבהיר מראשית המאה הארבע-עשרה את הקטע הבא:

היו בוראים עולמות אחרי שהם דבקים בה' ר"ל בצדיק יסוד עולם.<sup>48</sup>  
 בקטע הזה מצייר המחבר את הפעילות המאגית כבאה בעקבות מצב תודעה, המביא לידי פעילות יוצרת. אף שההתניה של היצירה בדבקות בקטע הנדון אינה קשורה, ככל הנראה, בתפיסותיו של ר' נתן, ייתכן שתפיסותיו של הלה הגיעו עד למהר"ל מפראג. בפירושו לקטע, הדין בגולם במסכת סנהדרין, כותב המהר"ל:

רבא ברא גברא: כאשר היה מטהר עצמו ועוסק בספר יצירה בשמותיו של הקב"ה, בזה היה מתדבק בו יתברך וברא גברא אבל לא היה בו הדבור, כי כ"כ לא היה מגיע כחו להביא נפש מדברת באדם לעשות כמותו, שהרי הוא אדם ואיך יברא כמותו, כמו שמן הנמנעות שיכרא הש"י — שהוא על כל — אחד כמותו.<sup>49</sup>

מושגי-המפתח להכנת האופן, שבו ברא רבא את הגולם, הם טוהרתו ודבקותו (של רבא) באל. מן הקטע שבספר הבהיר ניתן לראות שטוהרה היא תנאי לבריאה; ורעיון הדבקות הושפע מן ההסבר של פרשן ספר הבהיר. עד כאן ברורות למדי ההקבלות בין המהר"ל, הפרשן האנונימי של ספר הבהיר ור' נתן;<sup>50</sup> ואולם אין ביניהם אחדות-דעים בעניין האפשרות של בריאת העתק של אדם או של האלוהים. הפרשן האנונימי מתעלם מן הסוגיה כליל; לעומת זאת דן המהר"ל בקטע, הקודם למובאה שלעיל, בקביעה התלמודית שבכוחם של צדיקים לברוא עולם. הוא מסביר יכולת זו כפועל יוצא של יכולתם להתדבק "לגמרי בו". דבקות היא, אם כן, התכונה המאפשרת את בריאת העולמות, כפי שטען הפרשן האנונימי של

ספר הבהיר. מכאן שהפרשן שולל באופן עקרוני את האפשרות לברוא גולם בעל כושר דיבור – למעט כאשר המיסטיקון נמצא בדרגה של שלמות רוחנית ודבקות שלמה, שאז הוא יכול לברוא עולם.<sup>51</sup>

## 5 ר' יצחק דמן עכו

רצוני לדון עתה בטקסט מרכזי ביותר, שנכתב על-ידי ר' יצחק בן שמואל דמן עכו – אחד המקובלים המרתקים של סוף המאה השלוש-עשרה. הקטע שלהלן כולל דיון במסגרת לימודים, שככל הנראה היתה קיימת בהקשר לקבלה הנבואית:<sup>52</sup>

להריד"ע [...] אני הצעיר [...] יום אחד מימי חדש זה הוא אני הצעיר יושב בחברת תלמידים ותיקים אוהבי חכמה. פתח אחד מהם פה ושאל אותי לאמר: מה בין בריאה ליצירה? אמרתי לו. גם שאל למה נקרא ספר אברהם אע"ה [אבינו עליו השלום] אשר עצמו פלאי פעולותיו הנוראות שמתוכו רבא ברא גברא ור' חייא ור' אושעיא כל מעלי שבתא מברי להו עגלא תליתא ואכלתיה בשבתא. וירמיהו ובן סירא בראו מתוכו אדם מדבר חכם משכיל, כמו שכתבתי וביארתי למעלה ספר יצירה ולא נקרא ספר בריאה ולא הוה בידיהו רצו' לומ' לא ענני אחד מהם כי לא ידעו מה הוא. ואני הצעיר<sup>53</sup> בעודי אומר ככה ראיתי טעם נכון בעיני והוא שכבר ידעת סוד יו"ד אבי"ע וסוד ביי"ת, מפני שאין כח ברוב ילודי אשה לתת נפש מדברת, אף כי לא נפש משכלת בחמר אשר יעשהו צורת בהמה או חיה או עוף או דג או רמש ואפילו צורת אדם בכח ספר יצירה רק נפש חי בלתי מדבר, שהוא נפש חיה ומתאוה, כמו שאחז"ל: רבא ברא גברא, שדריה לר' זירא וכו' נקרא שם הספר הזה על שם יצירה ולא שם בריאה כי הנפש החיה והמתאוה אשר תכלה במות הגוף בהפרד הרכבת ארבעת היסודות יסודם העולם האמצעי שהוא יו"ד אבי"ע. ואמנם יסוד הנפש המדברת המשכלת העולם העליון הוא שהוא בית אבי"ע ואמרי ברוב ולא בכל, נתכונתי להוציא מכללם ירמיהו הנביא תלמידו של מרע"ה ובן סירא וכל הדומים להם שהם מעטים מאד אשר קנו שלימות אלהי לברוא חי מדבר משכיל. ואם תאמר והלא כל נביאי האמת והצדק תלמידי מרע"ה הם ולמה אמרת על ירמיהו בפרט שהוא תלמידו של מרע"ה? תשובתך הוא שתרוף אחרי המקובלים לבאר לך סוד פסוק<sup>54</sup>

"נביא מקרבך מאחיך כמוי יקים לך [...] אלהיך אליו תשמעון" ואזי תבין כונתי ודאי. ואמנם על ירמיהו ובן סירא לבדם קבלתי שהמשיכו נפש מדברת מיסוד בית אבי"ע, שהוא אלף אבי"ע לרוב תוקף מעלתם ושלמות נפשם יכלו לענין מופלא זה והטעם לפי שהגיעה מעלתם למש"ה [מטטרון שר הפנים] וסנ' [דלפון] אשר עליהם אנחנו אומרי' בברכת אבות:<sup>55</sup> ומביא גואל לבני בניהם. והמשכיל יבין עכ"ל.<sup>56</sup>

ר' יצחק דמן עכו מציג את יצירת הגולם בהקשר הרחב של תפיסת־העולם הקבלית המיוחד שלו. אחד המאפיינים של תפיסה זו הוא הקביעה, שיש ארבעה עולמות: עולם האצילות, עולם הבריאה (שהוא עולם המרכבה האלוהית), עולם היצירה (שהוא עולם המלאכים) ועולם העשייה, התחתון מבין העולמות. בראש־יתבות נקראים עולמות אלה אבי"ע.<sup>57</sup> הדיון בגולם מתמקד בסוגיה אחת: יכולתם של המיסטיקונים להשרות נפש מדמה ומתעוררת לחומר. מקרה של הנפש הזו בעולם יצירה, ובשל כך, טוען ר' יצחק דמן עכו, קרא אברהם אבינו לספרו ספר יצירה. ברם עולה מן הקטע הנדון, שיש יחידי סגולה שבכוחם לעורר את הספירה הרוחנית העליונה — וביניהם ירמיהו, בן־סירא ודומיהם. קיימת אם כן אליטה, שחבריה יכולים להגיע לעולם הבריאה ולמשוך משם את הנפש השכלית, היא הנפש המדברת. ועוד. נראה שלפי שיטתו של ר' יצחק דמן עכו יכולים יחידי הסגולה להגיע אפילו עד לעולם האצילות, כפי שנרמז באמירתו "ב' של אבי"ע [...] שהיא א' של אבי"ע". אם קריאה זו נכונה, משתמע מדבריו של ר' יצחק, שאפשר לברוא גולם, הכולל מרכיבים משלושת העולמות העליונים. סביר להניח אפוא שיהיה בו גם יסוד מעולם העשייה, שככל הנראה יספק את החומר ליצירת הגולם.

רצוני להראות, שיכולתו של אדם לברוא — תוך שימוש ביסודות מארבעת העולמות (אבי"ע) — שקול כנגד היכולת שהאל השתמש בה בבריאת אדם הראשון. במלים אחרות: הקטע שלעיל מהווה מעין הקבלה לפרשת בריאת אדם הראשון בספר בראשית, כפי שמבין אותה ר' יצחק דמן עכו. כך, למשל, אנו מוצאים בספרו מאירת עיניים, שהוא פירוש לסודות הקבליים בתורה:

סוד הבריאה של אדם על הנשמה החכמה לעולם עומדת. וסוד היצירה שלו על הנפש החיה שאינה עומדת לעולם [...] בנין האצילות ובריאה יותר רוחני מיצירה.<sup>58</sup>

זהו הלזו של תורת הבריאה של הגולם, שהובאה לעיל. ההשלכות של תורה זו רדיקליות יותר משנראה במבט ראשון. ההנחה, שעל־פיה שני

החכמים יכלו למשוך שפע מעולם האצילות, פירושה שהיצור המלאכותי נמצא בדרגה הרוחנית העליונה, שאליה לא בהכרח מגיעים אפילו אנשים טבעיים. על-פי שיטתם של מקובלים אחרים, הדרך להשגת הנפש העליונה היא באמצעות אורח-חיים מיסטי.<sup>59</sup> לקביעה, שהיצור המלאכותי שבראו ירמיה ובן-סירא הוא בעל נפש רוחנית מן הסוג האופייני למיסטיקון, יש השלכות מרחיקות-לכת. אין להתעלם מן המעמד הנשגב, שלו זוכה פעולת הבריאה בטקסט הזה — במיוחד בהשוואה לתפיסות אחרות, השוללות את האפשרות שלגולם יהיה כושר דיבור.

הגולם המלאכותי כולל בתוכו גם את כל קשת הבריאה, ועל-כן קיימת הקבלה בין בריאתו לבין בריאת האל את העולם. תפיסה זו עולה בקנה אחד עם המסורת המיוחסת לר' נתן, שנמסרה מפי ר' יצחק דמן עכו, הגורסת כי המקראותרופוס, הזהה עם האדם השכלי, מכיל למעשה את היקום כולו, לרבות ממדיו הרוחניים — בעוד האדם החומרי הוא מיקראותרופוס.<sup>60</sup> תפיסה זו תואמת את דברי המדרש — שבריאת אדם הראשון החלה לפני בריאת העולם, ושהיקום כולו כלול בו.<sup>61</sup> ההנחה שהגולם מכיל את היקום כולו, לרבות ארבעת עולמות אבי"ע (דהיינו אצילות, בריאה, יצירה, עשייה), מזכירה את התורה הלוריאנית, שעל-פיה אדם קדמון כולל בתוכו את מכלול העולמות. כפי שנראה להלן, אדם קדמון של הקבלה הלוריאנית קשור גם לגולם.<sup>62</sup>

## 6 ר' יהודה אלבוטיני

המחברים שנדונו לעיל, השייכים לזרם הקבלה הנבואית, אינם רואים בהישג של רבא דבר שהוא נחלת העבר, אלא דרך פעולה הפתוחה גם בהווה. יתרה מזו. לדעתם אין לראות בתנא זה דמות כה נשגבת, שאין בידיהם להגדיל לעשות ממנו במשך חייהם. זוהי גם תפיסתו של ר' יהודה אלבוטיני — מקובל מראשית המאה השש-עשרה, שכתב את חיבורו בירושלים. בעקבות קודמיו הוא כותב:

כי בכ"ב אותיות וצרופם וגלגולם נבראו המלאכים ונעשו כל היצורים. וכמו שיש בטבע האש לחמם ובמים לקרר, כך יש בטבע האותיות עצמן לעשות כל מיני היצור והבקשה למזכירים אותם בחכמה ובדעת. וע"ד זה ארז"ל "יודע היה בצלאל לצרף אותיות שבהם נבראו שמים וארץ". וכן שאר כל הנביאים והחסידים שבכל דור ודור, באמצעות

צירוף האותיות וגלגולם ותנועתם היו עושים נסים ונפלאות ומהפכים סדרי בראשית. וכמו שמצינו מבואר בתלמודנו: "שרכא ברא גברא ושדריה לר' זירא".<sup>63</sup>

כאמור, הישגו של רבא אינו נחלת העבר, אלא אפשרות, הניתנת למימוש באופן עקרוני בכל דור ודור. כיוון שטכניקת היצירה באמצעות צירופי אותיות ידועה (סולם העליה לאלבוטיני הוא אחד החיבורים הסדורים והיסודיים ביותר בנושא זה), יכול כל צדיק לחזור על הישגו של רבא.

## 7 "שערים" ("שאלות לזקן")

בידינו טקסט קבלי מסוף המאה השלוש־עשרה או ראשית המאה הארבע־עשרה בשם שערים או שאלות לזקן.<sup>64</sup> בחיבור זה מופיעים דיונים מחוגו של "הזקן", ושם כתוב:

סוד הצירוף: שאלו לחכם בכל עת שאנחנו שואלים ממך דבר תענה גדל כח הצירוף. עננו: הלא ידעתם כי בצירוף אותיות שמותיו ברא השם את הכל. והזקן אבינו ע"ה<sup>65</sup> מתוך צירוף האותיות אשר הורהו אחר שהעלה את חמורו על המצוה השיג את כל תוקף ייחודו ועוצם היצירות כלם וכמעט שעלה במדרגה שידע לצור יצירות נכבדות כלומ' יצירות מחשבויות ועל כן קרא שם ספרו הנכבד ספר יצירה.<sup>66</sup>

גרשם שלום, שציטט חלק ממובאה זו, ראה בה סימן לאופיו האקסטטי של טקסט יצירת הגולם; אך ראשית, כלל לא ברור שנושא הקטע הוא יצירת אדם מלאכותי — אף שאין לפסול אפשרות זו. ושנית, לא ברור שמדובר בחוויה אקסטטית; יצירת צורות בעלות מאפיינים מנטליים — פעילות המתוארת כהישג כביר בטקסט הנדון — עשויה להתפרש בכמה אופנים, והפרשנות האקסטטית היא רק פרשנות אפשרית אחת, שאין לה תימוכין ממקורות אחרים. אדרבה, דירוג הישגיו של אברהם תמוה במקצת: תחילה למד את טכניקת צירוף האותיות, אחר־כך השיג ידיעה בעניין אחדותו של האל, ורק לאחר כל זאת הגיע כמעט להישג הנשגב ביותר: היצירה המנטלית.<sup>67</sup> בבסיסן של אבחנות אלה עומדת ההנחה, שטכניקת צירוף האותיות עשויה לסייע להשיג הישגים בתחום התיאולוגיה — ואילו השלב האחרון, המנטלי־היצירתי, לא הושג כלל. מאחר שאין בידינו חומר נוסף מתוך שערים, העשוי להבהיר את משמעות הקטע, רצוני להשוות את הקטע הנדון לשתי מובאות אחרות, העשויות לתרום להבנה שונה של הטקסט.

בשערים אנו עדים לניסיון להסביר את השם ספר יצירה על-ידי הדגשת פעולת היצירה הנעשית באמצעות טכניקת צירוף אותיות, המניבה צורות מנטליות. ניסיון זה מזכיר ניסיון דומה, שנעשה על-ידי ר' יצחק דמן עכו. בקטע (שכבר נדון לעיל) קובע ר' יצחק, שירמיה ובן-סירא יצרו "אדם מדבר חכם משכיל"; כלומר בעזרת ספר יצירה ניתן היה לברוא אדם מלאכותי בעל שכל. למרבה הצער, לא הגיע לידניו הדיון של ר' יצחק דמן עכו באדם הזה. לו הגיע, הוא עשוי היה לענות על השאלה: האם קיים קשר בין "הזקן" לחוגו של ר' יצחק? כך ניתן היה, למשל, לברר באיזו מידה היתה הכרת העולם האלוהי מרכיב משמעותי באקט הבריאה, על-פי חוגו של ר' יצחק. כפי שראינו לעיל, הבריאה השלמה כוללת משיכת שפע מכל העולמות העליונים, עולמות אבי"ע. האם יש זיקה בין פעולה זו לדיעת האל הנזכרת בשערים? ואולי השתיים הן היינו הך?

מכל מקום יש לציין, שבמקרה אחד לפחות מוזכר ר' יצחק הזקן בכתב-יד, הכולל חומר שנכתב על-ידי ר' יצחק דמן עכו;<sup>68</sup> ושמוכאות משערים על אודות הזקן קיימות בכתב-יד, הכולל את כתביו של ר' יצחק דמן עכו.<sup>69</sup> ועוד. בראשיתו של הציטוט מדברי ר' יצחק דמן עכו, המובא לעיל, מוזכרת קבוצה של תלמידים, שדנו בסוגיית הגולם; וכך גם בשערים. האם הזקן הוא ר' יצחק דמן עכו, לאחר שהגיע לגיל שיבה? או לחלופין, האם היה ר' יצחק דמן עכו אחד מן התלמידים, שהתקבצו סביב הזקן?<sup>70</sup> לא כאן המקום להתעמק בשאלות מרתקות אלה; אך אם אחת ההשערות הללו תתגלה כנכונה, תהא ליצירת הצורות משמעות הנוגעת ליצירת גולם בעל כושר שכלי — ולא לחזיונות, שהושגו תוך כדי חוויה מיסטית. ייתכן אפוא שהצירוף "יצירות מחשבתיות" מורה על ישויות בעלות כושר מחשבתית, שכמעט עלה בידיו של אברהם לבוראן.

טקסט נוסף, שניתן להשוות לקטע על הזקן, נמצא בלקט של מקורות קבליים מן המסורת הנבואית, שנאסף על-ידי ר' יוסף חמיץ באמצע המאה השבע-עשרה. שם נמצאת הפסקה הבאה: "דע, כי בצירוף מחשבי הנעשה בלב להוליד מילה על פי הצירוף שהוא כולו שכלי ומגלגל<sup>71</sup> השכל יוליד".<sup>72</sup> במקום אחר מכונה "הצירוף המחשבי" "צירוף שכלי".<sup>73</sup> ייתכן, אם כן, שהכוונה בצירוף האותיות של הזקן היא לתהליך, שנתפס כיצירה מנטלית. גם כאן לא מדובר בהתנסות אקסטטית או נבואית.

## ר' יוסף בן שלום אשכנזי

לטכניקה של יצירת הגולם, שהופיעה בפירוש ספר יצירה לר' אלעזר מוורמס, היתה השפעה גדולה, והיא מילאה תפקיד מרכזי בכמה תחומים במיסטיקה היהודית. למרות זאת קיימת נטייה להתעלם ממנה בתיאורים הסטנדרטיים של השפעת תורתם של חסידי אשכנז על הקבלה.<sup>1</sup> כפי שראינו לעיל, טכניקה זו השפיעה מאוד על אברהם אבולעפיה. בראש ובראשונה באה השפעתה לידי ביטוי בטכניקה, שמטרתה התנסות בחוויה מיסטית — אך גם בדרך ליצירת גולם.<sup>2</sup> נבחן עתה את גלגוליה של טכניקה זו בכתיבה של מקובלים אשכנזים, שביקשו לשלב אותה עם עיונים תיאוסופיים — סינתזה הרת-משמעות לגבי התורות התיאוסופיות של האר"י.<sup>3</sup>

בדיוניו של ר' יוסף בן שלום אשכנזי בטכניקת הגולם של ר' אלעזר ניתן להבחין בשלושה שלבים נבדלים. אין באפשרותנו להעריך את סדר כתיבו של מקובל זה,<sup>4</sup> ועל-כן נדון בשלבים השונים לפי סדר פשטותם: החל בשלב הפשוט ועד לשלב המסובך ביותר, תוך כדי התעלמות מן הבעיות הסבוכות שכרוכות בקביעת סדר כתיבתם. נראה שבפירוש ספר יצירה הולך ר' יוסף בעקבות ר' אלעזר, כאשר הוא משתמש בנוסחה הקובעת שיש רל"א שערים,<sup>5</sup> אף שככל הנראה הכיר גם דעה אחרת, הקובעת שמספר השערים של צירופי האותיות הוא רכ"א.<sup>6</sup> מר' אלעזר הוא מקבל גם את התפיסה, שעל-פיה הטכניקה להשמדת הגולם כרוכה בשימוש בצירופי האותיות מן האות למ"ד ועד ת"ו.<sup>7</sup> ברם הוא מוסיף יסוד חדש לתיאור: הוא מקשר בין הצירופים, היוצרים את הגולם, לבין ספירת חסד; ובין רל"א הצירופים, ההורסים אותו, לבין ספירת דין.<sup>8</sup> הפירוש התיאוסופי של טכניקה זו מהווה מרכיב אחד במגמה כללית יותר של מקובל זה בפירושו למושג הגולם. דוגמאות נוספות למגמה זו יובאו להלן.<sup>9</sup> ייתכן גם שהיחס בין תהליכי היצירה וההריסה לבין הספירות, דהיינו הקבלת התהליכים הללו לספירות חסד וגבורה, משקף יחס גבוה יותר בין היסוד היוצר בספירת חסד ליסוד המחריב בספירת חוכמה. הראשון רומז ל"הויה" ו"הויה בונה" — בעוד האחרון מרמז על העדר וחורבן.<sup>10</sup> ככל הנראה נמצא המקור לפירוש זה



כפירוש ספר יצירה לר' עזריאל מגירונה. הוא ציין, שמגמת הצירופים שסדרם נכון היא "לבנות", ומגמת הצירופים ההפוכים "לסתור".<sup>11</sup> מעט לפני-כן קובע ר' עזריאל, שהצירופים שסדרם מן ההתחלה לסוף קשורים בספירת חסד, שכן "פנים — זה רחמים"; ואילו הצירופים ההפוכים קשורים בדין, שכן "אחור — זה דין".<sup>12</sup> ר' יוסף אשכנזי החיל את העקרון הזה על החלוקה הבסיסית של רל"א הצירופים. הוא קובע שהצירופים מא"ב ועד א"כ הם "מצד חסד לכריאתו", ואילו רל"א הצירופים ההפוכים הם "מצד הדין והגבורה לסתור ולהחריב".<sup>13</sup> לאחר מכן הוא כותב שקיים סדר מסוים של אותיות, שמגמתו יצירה, וסדר מהופך, שמגמתו הריסה.<sup>14</sup> המקובל משתמש גם במונח "גולם", אך לא בהקשר של בריאה מלאכותית.<sup>15</sup> עם זאת, סביר שקיימת התייחסות לאדם המלאכותי במונחים "בריאה" ו"סתירה", המופיעים תוך דיון בענייני יצירה והריסה.<sup>16</sup> אף שלכאורה בחר המחבר להשתמש במונחים הללו משום שיש להם מובנים לכאן ולכאן, אני סבור שהוא ביקש שיוכן מדבריו, שהוא דן בבריאת אדם מלאכותי. בפירוש לבראשית רבה<sup>17</sup> אנו מוצאים שוב את ההנחות הבסיסיות, הנוגעות לכוחן היוצר של אותיות האלף-בית, שהופיעו בפירושו לספר יצירה, אך בתוספת מרכיב חדש. בהשפעת הטכניקות של הגיית אותיות האלף-בית ואותיות שמות-הקודש, שהציג ר' אלעזר מוורמס, מעתיק ר' יוסף את טבלאות ההיגוי המופיעות בספר השם של ר' אלעזר.<sup>18</sup> הוא מוסיף גם פירוש לחמש הדרכים, שבהן ניתן לצרף את האותיות, המתוארות בספרות הקשורה לספר העיון: שיקול, צירוף, מאמר, מכלול וחשבון.<sup>19</sup> כביאורו לדרך הראשונה, המוצגת אצלו כטכניקה לצירוף אותיות בעזרת מעגלים קונצנטריים, הוא מזכיר את הקטע ממסכת סנהדרין וכן את המובאה מספר הבהיר שדנה בגולם.<sup>20</sup>

ברם הדיון החשוב ביותר בסוגיית הגולם נמצא בטקסט אנונימי, הקיים רק בכתיב-יד, שניתן לשייך לכתביו של ר' יוסף — או, לכל הפחות, לאפיין כחיבור שהושפע עמוקות מר' יוסף.<sup>21</sup> לא אנסה להוכיח כאן מי הוא מחבר הטקסט, אלא אתייחס לשיטה המוצגת בו כשלב האחרון והמסובך ביותר ברצף הדיונים של ר' יוסף בנושא זה. ייתכן גם שר' דוד בן יהודה החסיד הוא בעל החיבור; המחבר חוזר על רוב ההנחות שנדונו לעיל, אולם מוסיף שתי נקודות חדשות. ככל הנראה באות תוספות אלה בעקבות קבלת מספר הנחות, שאינן מופיעות בדיונים של חסידי אשכנז בסוגיית הגולם. במבט ראשון נראה שאין בין הנקודות הללו כל קשר, אולם בחינה מדוקדקת של החומר תראה, שאכן קיימת ביניהן זיקה מסוימת.

החידוש הראשון הוא בתפיסה שהתנועות או הניקוד, הקשורים לצירופים מסוימים של שמות האל, מתפקדים כיסוד המחיה של אותם יצורים, שיש להם זיקה לצירופים אלה. במלים אחרות: התנועות נתפסות כנפשות של אותיות שם הויה, והיצורים, הקיימים בחסות צירוף מסוים של אותן אותיות, ממשיכים להתקיים רק כל עוד אותן תנועות שולטות בצירוף. שום יצור לא יפסיק להתקיים, כל עוד התנועות מתקיימות באותו אופן.<sup>22</sup> תפיסה זו מדגישה את החשיבות של הכרת סוגים מסוימים של הגייה. בכך מתקרבת בעל החיבור (ר') יוסף ואולי ר' דוד בן יהודה החסיד) לגישה שרווחה בצפון צרפת, העומדת ביסודו של הפירוש לספר יצירה שמיוחס לרב סעדיה גאון.<sup>23</sup>

בהשוואה לדיונים הקודמים על יצירת גולם, חשוב החידוש השני עוד יותר: בעל החיבור מקשר את תהליך הבריאה עם ספירת תפארת — ולא עם ספירת חסד, כפי שהיה מקובל במקורות קדומים יותר; וההריסה נשארת קשורה לגבורה.<sup>24</sup> תוך כדי דיון בספירות משתמש בעל החיבור במונח "מראה", שהוראתו באסכולה הקבלית של ר' יוסף קשורה לצבע.<sup>25</sup> ואכן, בטקסט זה מופיע המונח "צבע" בזיקה לספירות: "עניין יציאת מצרים: הנקוד של נוטריקון<sup>26</sup> והוא לענין הבריאה ולהפסד הבריאה במראה הת"ת בצבעו ולהפסיד במראה הגבורה ר"ל בצבעה".<sup>27</sup>

הזיקה בין ספירות לצבעים אינה חידוש של הטקסט הנדון; היא מופיעה בפירוש ספר יצירה של ר' יוסף אשכנזי,<sup>28</sup> וכן בחיבורו פירוש לבראשית רבה;<sup>29</sup> אולם להוציא מקרה חריג אחד, טיבו של הקישור במקרים הללו הוא סימבולי גרידא וחסר השלכות מעשיות. רק במקום אחד עולה המושג "צבע" כחלק מדיון חווייתי, ומצוין שם שהצבעים עוטפים את שמות־הקודש כרגע ההתנסות הנבואית.<sup>30</sup> בחינת כתביו הידועים של ר' דוד בן יהודה החסיד, העוסקים בצבעים, מצביעה על כך, שהוא החזיק בשיטה הכוללת דמיון צבעים כחלק מן הכוונה המיסטית, המתלווה להגיית המלים בזמן התפילה.<sup>31</sup> הוויזואליזציה קשורה מפורשות לשמות־הקודש ולניקוד המיוחד של אותיות שם הויה. לדמיון יש גם אפקט יוצר: אותיות שצוירו בעיני־רוחו של המקובל בצבעים שונים, המקבילים לספירות מסוימות, עולות בעצמן לעולם הספירות.<sup>32</sup> במלים אחרות: פעולת הוויזואליזציה של אותיות וצבעים מביאה להיווצרותה של ישות בעלת מעמד אונטולוגי עצמאי. אני מניח שזו הכוונה גם, כשהמחבר מזכיר את הצבעים בטקסט הדן באקט הבריאה תוך שימוש ברל"א השערים. ייתכן שהצבע של תפארת מהווה חלק מתהליך הבריאה, והצבע של גבורה מהווה מרכיב

בכוונתו המיסטית של המקובל, שעה שהוא הורס את הגולם. השערה זו בדבר תפקידם של הצבעים בבריאת הגולם עשויה להסביר מדוע לא מוזכר החומר שממנו קורץ הגולם. אמנם ר' יוסף אשכנזי הולך בעקבותיו של ר' אלעזר מוורמס בעניין טכניקת הגולם עצמה, אך הוא אינו מזכיר את העפר או תחליף כלשהו לעפר, שישמש כחומר לגוף הגולם. ייתכן שהשמטה זו אינה אלא מקרה, ושטקסטים של ר' יוסף שיתגלו בעתיד יביאו לשינוי הערכתנו; אך ייתכן גם שהעדרו של השלב ההתחלתי הקשור בעפר מתהליך הבריאה כולו מעיד על ניסיון לעצב סוג אחר של גולם, השונה מהותית מזה המוזכר בטקסטים הקלסיים, הדנים באדם מלאכותי. נראה שבאופן חלקי לפחות תפסו הצבעים את מקומו של העפר בתהליך יצירת הגולם.<sup>33</sup> סברה זו, מרתקת ככל שתהיה, חייבת להישאר לעת עתה בגדר השערה בלבד, עד שיתגלה חומר נוסף שיוכל להפריכה או לאששה.

אולם אם השערה זו אכן נכונה, מתעוררת שאלה לגבי היחס שבין שני השלבים הראשונים של תיאור הטכניקה לבין השלב השלישי. את התוספת של מרכיב הצבע ואת חשיבות התנועות ניתן להסביר בשתי דרכים: אפשר להניח שהשלב המאוחר יותר הוא תוצאה של התפתחות טכניקה, שהיתה ידועה לר' יוסף אשכנזי כבר בשלב מוקדם של כתיבתו. על-פי גרסה זו, הַעֲרָה ר' יוסף יסוד חדש לתוך חומר מוקדם יותר, שמוצאו מבית-מדרשם של חסידי אשכנז. אפשרות שנייה היא לראות בעובדה, שנושא הצבעים מופיע רק בטקסט אחד, סימן לכך שזוהי תורה אוטורית. תורה זו לא נחשפה אלא בדיונים, שאמורים היו להיות נחלתו של חוג מצומצם. אני נוטה לקבל את האפשרות השנייה, ומשתי סיבות: ראשית, גם בטקסטים, המציגים את הגרסאות המוקדמות יותר של הטכניקות הללו, מוזכרים הצבעים כסמלים לספירות. מכאן שייתכן שהיתה זיקה בין צבעים לוויזואליזציה של צבעים כבר בשלבים האלה, אלא שזיקה זו נשמרה בסוד ונחשפה רק בשלב מאוחר יותר. שנית, אמנם טכניקת הוויזואליזציה של צבעים לא הוזכרה בספר אור זרוע (פירושו של ר' דוד בן יהודה החסיד לתפילה), אך מקטעים שנשתמרו מכתביו בכתב-יד שונים ניתן לשחזר את קיומה של פרקטיקה אוטורית, שכללה ויזואליזציה של צבעים בחלק מן התפילה.<sup>34</sup> מכאן שטכניקה זו נתפסה כתורה אוטורית, ועל-כן לא נחשפה ברבים. ייתכן, אם כן, שהעדרו של דיון בוויזואליזציה של צבעים בזמן צירוף האותיות הוא מקרה נוסף של הסתרה אוטורית זו. מכל מקום יש מספר רמזים לכך, שהשימוש בצבעים בזמן התפילה עשוי להצביע גם על יצירה של דמות אנתרופומורפית. ניתן

אפוא להשוות את הדמות האנתרופומורפית האלוהית, הנוצרת כתוצאה מוויזואליזציה של צבעים,<sup>35</sup> לדמות האנתרופומורפית, הנוצרת כתוצאה מטכניקת צירוף אותיות.

זאת ועוד. על-פי פרשנותו של ר' יוסף, מסמל הקטע במסכת סנהדרין את התהליך של בריאת הספירות, שבו הן לובשות צורת אדם.<sup>36</sup> ייתכן אפוא שיש הקבלה בין תהליך בריאת הגולם בעזרת צבע מסוים לבין בריאת ספירות בצורת אדם בשלל צבעים, כפי שקורה כאשר המקובל מתפלל. אינני יכול להוכיח את כל פרטיה של השערה זו, אולם דומה שחלקים ממנה ברורים בעליל. בפירוש לבראשית רבה מתאר ר' יוסף אשכנזי את בריאת אדם הראשון כתכליתו של תהליך הבריאה כולו. הוא מוסיף ומציין, שלעפר ממנו נברא אדם הראשון היו חמישה גוונים שונים. צבעים אלה והתערובת שלהם נקשרים באופן מפורש לעשר הספירות, הנתפסות בטקסט הזה כעשרה זוהרים.<sup>37</sup> הצבעים הללו מרכיבים את איבריו של אדם העליון.<sup>38</sup> כפי שנראה בהמשך, ראה ר' יוסף אשכנזי ביצירת הגולם פעולה, המסמלת את תהליך האצלת הספירות.<sup>39</sup> מכאן שהטכניקה לבריאת אדם באמצעות ספר יצירה כללה את הצבעים כיסוד מרכזי הן בשיטתו של ר' יוסף אשכנזי והן בשיטתו של ר' דוד בן יהודה החסיד. ייתכן שתפקידם של הצבעים בא לידי ביטוי בוויזואליזציה, וייתכן שבדרכים אחרות.

לבסוף ברצוני להשוות בין היסודות ההיפותטיים בטכניקה של יצירת הגולם, שבהם דנו לעיל, לבין הטכניקה של אברהם אבולעפיה. בשני המקרים עדים אנו למפגש בין טכניקות, שמוצאן מאשכנז, לבין חומר ספקולטיבי, שמקורו בהגות לא אשכנזית. אבולעפיה פירש את הגולם בעזרת הקטיגוריות הפסיכולוגיות של תורת הרמב"ם; ר' יוסף אשכנזי ור' דוד בן יהודה החסיד הכירו את תורותיהם של הפילוסופים הספרדים, את הפרשנות התיאוסופית לקטע במסכת סנהדרין מבית-מדרשם של מקובלי פרובנס וקטלוגיה,<sup>40</sup> וככל הנראה גם את תפיסותיו של אבולעפיה בנושא צירוף אותיות.<sup>41</sup> בכל הנוגע לסימבוליזם התיאוסופי של מעשה יצירת הגולם, בחר ר' יוסף אשכנזי את המסורת המאוחרת יותר. כן קיבל, ככל הנראה, את ההנחה התיאורגית בעניין טיבו של תהליך הבריאה עצמו: היצור אינו חומרי כיסודו ואינו מתהווה מן העפר, אלא נוצר (אם אכן צודקים אנו בפירושו) בדמיונו של המיסטיקן. כאן טמון ההבדל בין פרשנותו של אבולעפיה לבין שיטתו התיאוסופית של ר' יוסף אשכנזי. אליבא דאבולעפיה, מקור הבריאה הוא השכל הפועל, השופע צורות על השכל האנושי שעה שהשכל נמצא בפועל. צורות אלה מועתקות על-ידי

הכוח המדמה לכדי דמויות, הניתנות לתפיסה ויזואלית. את פעולתו של הדמיון ניתן לאפיין יותר כהעתקה מאשר כיצירה. על־פי קריאתי את ר' יוסף אשכנזי (ורצוני להדגיש שיש בקריאה הזו יסוד ספקולטיבי חזק) יש לדמיון הפועל, דהיינו לויזואליזציה, תפקיד מרכזי בבריאת הגולם. לא מדובר בחזון שבא ממעל, אלא בתוצר של כושרו של המיסטיקן להתבוננות לתוך עצמו. יותר משיש כאן מושא לעיון, מדובר ב־*Imitatio Dei* (חיקוי האל) סימבולי במישור נמוך יותר.

## הגולם: היבטים פסיכולוגיים

### 1 "ספר הבהיר"

המחקר המודרני כבר עמד על כך, שספרות הקבלה בפרובנס ובספרד משקפת התעניינות שולית בלבד בשאלות על אודות טבעו של הגולם ובטכניקות יצירתו.<sup>1</sup> אף שהמקובלים של אותה תקופה הושפעו עמוקות מן הקטע במסכת סנהדרין ועסקו רבות בספר יצירה, הוזכר הגולם בכתביהם רק לעתים רחוקות. הדיון החשוב ביותר בנושא באותה תקופה מופיע בספר הבהיר — ספר רבי-השפעה, שעקבותיו ניכרים בקבלת גירונה; ואולם זהותו של מחבר ספר הבהיר (ואם יש יותר ממחבר אחד, זהותם של המחברים) אינה ידועה, ועל-כן אין ללמוד מן הדיונים בנושא הגולם שבחיבור זה לגבי מקובלי פרובנס או ספרד. מקורותיו של חיבור קבלי זה — לקט של מסורות מיסטיות ומיתיות — אינם ידועים במדויק, ועלינו להניח, בעקבות גרשם שלום, שספר הבהיר משקף מסורות קדומות יותר.<sup>2</sup> על-כל-פנים אין דרך להכריע אם הדיון בקטע ממסכת סנהדרין משקף מסורת קדומה או חידוש פרשני מן המאה השתים-עשרה. בין כך ובין כך מדובר בפרשנות נועזת, שמקורה בסידור מחדש של הרצאת הדברים התלמודית, באופן שנראה לעורכי ספר הבהיר כמועיל ביותר להבנת המעשה:

אמר רבה: אי בעי צדיקי ברו עלמא: מי מבדיל? עונותיכם, דכתיב:<sup>3</sup> כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלהיכם. הא אם לא היו עונותיכם, לא היה הפרש ביניכם ובינו. דהא רבא ברא גברא, שדריה לקמיה דר' זירא, הוי קא משתעי בהדיה ולא קא מהדר. ואלמלא עונותיכם הוה מהדר. וממאי הוה מהדר? מנשמתיה. ומי הוי ליה לאינש נשמתא למיעל ביה? אין, דכתיב<sup>4</sup> "ויפח באפיו נשמת חיים". ולאינש הוה ליה נשמת חיים. ואלמלא עונותיכם, שאין הנשמה טהורה, והיינו הפרש שיש ביניכם לבינו דכתיב<sup>5</sup> "ותחסרהו מעט מאלהים". מאי מעט: דאית ליה עונות, והקב"ה לית ליה וברוך הוא ומבורך

שמו.<sup>6</sup>

בעל החיבור מוסיף אפוא נושא, שלא קיים במקור התלמודי: העוונות פוגמים בטוהרת הנשמה, וללא נשמה טהורה אי-אפשר, ככל הנראה, לברוא עולם או אדם בעל כושר דיבור. הצירוף "הנשמה טהורה" מופיע גם בדיון במסכת ברכות, באותו עמוד שבו מתנהל דיון על חוסר-יכולתו של האדם לברוא אדם חי:

מאי דכתיב<sup>7</sup> "כרכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו" אמר ליה בא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם צר צורה על גבי הכותל ואינו יכול להטיל בו רוח ונשמה קרבים ובני מעים והקב"ה אינו כן צר צורה בתוך צורה<sup>8</sup> ומטיל בה רוח ונשמה קרבים ובני מעים... מה קב"ה טהור<sup>9</sup> אף הנשמה טהורה.<sup>10</sup>

מכאן עולה שהנשמה דומה לאל בכך שהיא טהורה. אליבא דספר הבהיר, טוהרה זו היא המשמרת את כוחות היצירה שבאדם. ייתכן שבעל ספר הבהיר ניסה לבאר את המעשה המובא במסכת סנהדרין באופן מדויק יותר, ולשם כך כלל בקטע גם את מוטיב הטהרה. הדגשת הטהרה עשויה להיות קשורה בפרשנות הדומה לזו שהצעת לעיל בדיון באותו קטע, שעל-פיה החבריא הם הצדיקים. רש"י קובע במקום כלשהו, שהחברים הם אלה שמטהרים.<sup>11</sup> רצוני להדגיש, שהפרשנות של ספר הבהיר משנה שינוי רדיקלי את משמעותו של הטקסט התלמודי. לפי פשט הקטע אי-אפשר לברוא אדם בעל כושר דיבור, משום שאפילו הצדיקים טמאים בשל עוונותיהם. יש, אם כן, גבולות מסוימים לכושר היצירה של האדם. בספר הבהיר, לעומת זאת, הנשמה הטהורה היא מתת האל וברה מעוונות, והיא הערובה לכך שיש לאדם היכולת ליצור ברייה מושלמת. מעצם טבעו יש לאדם כוחות יצירתיים שמקורם באל, והללו חדלים לפעול רק כאשר האדם מטמא את נשמתו בעוונותיו.

לפי קריאה זו מדגיש ספר הבהיר את כוחותיו היצירתיים של האדם מעל ומעבר לכתוב בתלמוד. קריאה זו, המדגישה את היכולת המאגית של בני-אדם, מאוששת על-ידי סדר הרצאת העניינים בספר הבהיר, שם לימוד ריטואלי של התורה מצטייר כפעילות מקשרת בין שני הסוגים העליונים של התורה – זו הכתובה וזו שבעל-פה. הללו מסמלים את שני הכוחות העליונים, המקבילים לספירות תפארת ומלכות בקבלה הקלסית.<sup>12</sup> מכאן שהאנתרופולוגיה הקבלית של ספר הבהיר מדגישה את כוחותיו המאגיים של האדם יותר משעושה זאת התלמוד.<sup>13</sup> בכל הנוגע למשמעות התיאורגית של לימוד תורה ולהשפעתה של פעילות זו על העולמות העליונים, ממשיך ספר הבהיר את התפיסות התיאורגיות הקיימות בתוספת של יסודות חדשים.

## 2 קבלת פרובנס

באופן כללי ניתן לומר, שראשוני המקובלים בפרובנס מתייחסים לקטע ממסכת סנהדרין כדרך להבנת הקשר שבין אדם העליון לבין הרוח האלוהית שבו, רוח הממלאת את מבנה עולם הספירות. הפעולה של יצירת אדם מלאכותי בעולם הזה לא עולה לדין. שלא כמו הוגים בני זמנם מאשכנז וצפון צרפת, מתמקדים דיוניהם של חכמי פרובנס בתיאוסופיה, ולא במאגיה.<sup>14</sup> לעומת שתי הגישות הללו, מבינים הרמב"ן ותלמידיו את הקטע התלמודי בצורה אחרת ומתעלמים לחלוטין מהשלכותיו התיאוסופיות – אף שקבוצה זו פעלה בקרבת זמן ומקום למקובלי גירונה.<sup>15</sup> במקום גישתם התיאוסופית של מקובלי גירונה, נוקט הרמב"ן פרשנות פסיכולוגית. כפי שנראה מיד, מניח ר' יצחק סגי נהור, וכמוהו המקובלים ההולכים בעקבותיו בפירוש מעשה הגולם שבסנהדרין, שהגולם לא יכול היה להשיב לשאלתו של ר' זעירא, משום שחסר לו כוח רוחני מסוים: "רוח", אליבא דיצחק סגי נהור; "נשמה", אליבא דר' עזרא. הקשר שבין היכולת להעניק כוח רוחני מסוים לבין היכולת לדבר ניכר בבירור בטקסטים של שני מקובלים אלה, כפי שהיה גלוי גם בספר הבהיר. גם הרמב"ן דן בכוח הדיבור במסגרת הטקסט התלמודי, והוא מבאר את הפסוק שמתאר כיצד הפיח האל רוח באפו של אדם הראשון באלו המלים:

והיה מוטל גולם כאבן דומם. והקב"ה נפש באפיו נשמת חיים ואז חזר האדם להיות נפש חיה, שיתנועע בה, כמו החיות והדגים [...]. אבל אונקלוס אמר: והות באדם לרוח ממללא,<sup>16</sup> נראה שדעתו כדברי האומרים שיש ב' נפשות שונות וזאת הנפש המשכלת אשר נפחה השם באפיו היה בו לנפש מדברת. וכן נראה לי מדעת רבותינו ממה שאמרו: רבא ברא גברא, שדריה לקמיה דרבי זירא וכו'.<sup>17</sup>

הרמב"ן מפרש את יכולתו של היצור ללכת ואי־יכולתו לדבר כעדות לכך, שקיימות שתי נפשות נבדלות: הנפש הנחותה יותר יכולה לפעול גם ביצור משולל נפש גבוהה, כפי שאירע עם היצור שיצר רבא. מכאן מסיק הרמב"ן, שאלוהים העניק לאדם נפש שכלית, שהפכה את הגולם האנושי ליצור שכלי – אף שיכול היה להעניק לו רק את הנפש הנחותה יותר – היא "נפש התנועה". תפיסה זו משקפת נטייה פילוסופית, הקרובה לפסיכולוגיה האפלטונית, וניסיון לדחות את הגישה האריסטוטלית, שאינה מבחינה בין נפשות, אלא מעדיפה מודל של ספיקות שונות בתוך נפש אחת. הסיפור התלמודי מוצג כראיה חשובה לכך, שחז"ל דגלו בתורת הנפש של אפלטון.



נטייתו של הרמב"ן לפסיכולוגיה האפלטונית היא מרכיב בתפיסתו הכוללת על אודות טבען של הספיקות העליונות. בנוסף לכך ניתן לאפיין ספיקות אלה כאלוהיות וקדמוניות, שכן מקורן בעולם הספירות.<sup>18</sup>

### 3 קבלת ספרד

ר' בחיי בן אשר, פרשן בן המאה השלוש-עשרה שלמד בקטלוגניה, מפרש את התורה על-פי קווים שהתווה הרמב"ן. הוא קובע שיש נפש גבוהה יותר, המתמידה לאחר מותו של האדם, ושקיומה מוכח מאותו קטע ממסכת סנהדרין, המתאר את יצירתו של הגולם בידי רבא. "הנפש החכמה" שוכנת מעבר לתפיסתו של כל יוצר אנושי, ורבא בכלל זה. נפש זו היא המעניקה ליצור את כוח הדיבור, ועל-כן לא יכול רבה לברוא יצור מדבר.<sup>19</sup> אף ששני המקובלים הללו הושפעו על-ידי תורות פילוסופיות המדגישות את ההתאמה בין השכל וטבע האדם, מנוגדת מגמתם הכללית למחשבה האריסטוטלית, הרואה בהישגים שכליים תנאי הכרחי להישארות הנפש.

### 4 ר' מאיר אבן גבאי

בספרו עבודת הקודש מיישם ר' מאיר אבן גבאי את מסקנותיהם של המקובלים שקדמו לו בנושא הזיקה בין הגולם התלמודי לתורת-הנפש האפלטונית. אבן גבאי קובע, שהספיקה הנמוכה יותר, הנפש, היא מקור התנועה; האמצעית, הרוח, היא המקור לכושר הדיבור; ואילו הגבוהה, הנשמה, היא מקורה של הפעילות השכלית.<sup>20</sup> רק כאשר יורדת הרוח אל הנפש יכול אדם לדבר, גם ללא הספיקה השכלית. לפי שיטתו של אבן גבאי, המפגש בין הנפש והרוח מהווה את ה"חיות" האנושית, המפיתה חיים בגוף האדם.<sup>21</sup> בכך מפריד אבן גבאי את ספיקת הדיבור מספיקת השכל<sup>22</sup> — שתי ספיקות שהיו מאוחדות בתורת-הנפש שנפוצה באותה תקופה. כאותו הקשר מצטט אבן גבאי את הקטע ממסכת סנהדרין ואת פירושו של רש"י על קטע זה, על-מנת להראות שניתן לתאר גולם שיש לו כושר תנועה, אך שאינו יכול ללכת.

ברם מטרתו של אבן גבאי בהרצאת הנושאים הללו היא הבנת מצבים פרא-נורמליים, הנוצרים רק לאחר המוות. בכמה מקורות ניתן למצוא את

התפיסה הגורסת, כי יכולתם של המתים לדבר וללכת נבעה מתופעה שאירעה רק ב־12 החודשים שלאחר המוות, שבה יורדת לפרקים הרוח אל הגופה ומתחברת עם הנפש, השוכנת בה משך כל אותה תקופה.<sup>23</sup> ירידתה לפרקים של הרוח מאפשרת את התהוותה של החיות,<sup>24</sup> זו מחיה את הגוף וגורמת לו לדבר. זהו גם פירושו של אבן גבאי למעשה העלאה באוב של שמואל בעין־דור.<sup>25</sup> הסמכת הטקסט הנרחן לטקסט נוסף של אבן גבאי<sup>26</sup> מוכיחה, שניתן ליצור אדם מלאכותי באמצעות הטכניקות המתוארות בספר יצירה. יכולת זו היא גם הראיה לעליונותה של תורת הח"ן היהודית על תורות הטבע של הגויים. בתקופה שבה התעניינו יהודי איטליה בדרכים להכנת אותם יסודות, שעשויים לשמש בסיס ליצירת אדם מלאכותי, היה אבן גבאי שקוע עדיין באימפריה העות'מנית בדיונים ספקולטיביים, שאפיינו את מקובלי המאה השלוש־עשרה.