

לעולם הסוד, והם מסבירים אותה על סמך הציטאטה בספר 'שושן סודות', שבה פתחנו את דיוגנו⁴³.

תורה זו שמרה על כוח משיכתה גם אצל השבתאים, אלא שכאן נעשתה כולה לתורה משיחית. אף יעקב פראנק עדיין ידוע עליה. שבתאי ניהיליסטי זה קרא לחסידיו ללכת עמו בעקבות יעקב המיסטי אל אחיו עשיו, בדרך שבה נופלות כל הצורות החיצוניות. וכאשר יגיעו אל מטרתם, אל האח הגדול, יכירו לדעת את עצמם, כי שם 'ראו את דמותם העצמית'. אבל אפילו על עצמו מעיד פראנק: 'עדיין אינני יכול לראות את עצמי, כי גופי עוד עשוי מחומר גס מדי'⁴⁴. החזון של ראיית-עצמו הפך כאן אפוא מניסיון נבואי לניסיון משיחי: האדם פוגש את עצמו בשעת הגאולה, במקום שבו נופלות ממנו כל הצורות והדמויות האחרות ושוקעות אל תוך תהום האין, כפי שהורה הניהיליזם הדתי הזה.

פרק אחד-עשר

דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים

[א]

לפני שישים שנה הופיע רומאן פאנטאסטי בשם 'הגולם' מאת גוסטאב מיירינק (Meyrink). בספר זה ניסה המחבר לתאר מעין תמונה סימבולית של הדרך אל הגאולה, כשהוא משתמש בדמות ידועה מתוך אגדת-עם קבלית, בה הכניס שינויים מתמיהים. עיבודים וגלגולים ספרותיים כאלה של אגדת הגולם היו נפוצים מאוד, בעיקר בספרות היהודית והגרמנית של המאה שעברה, מאז ימיהם של יעקב גרים, אכים פון ארנים וא. ת. הופמן. עדות הם לקסם המיוחד שהילכה דמות אגדית זו על מחברים רבים, אשר ראו בה סמל למאבקים ולמלחמות שהיו קרובים ללבם¹. ואולם ספרו של מיירינק עולה על כל מתחריו: בספרו מוצג הכול באור מעומעם של דמיון פרוע, והכול מעוקם עד כדי גרוטסקה על רקע אכזזטי ופוטוריסטי לגמרי של הגיטו בפראג ושל קבלה מדומה, מושפעת שלא לטובתה מהתיאוסופיה המעורפלת של הגברת בלאוואטסקי, מפתח המחבר רעיונות-גאולה שהם הודיים במהותם יותר משהם יהודיים. אך על אף כל השיבוש והבלבול אפוף סיפור הגולם של מיירינק אווירת-רזים פלאית שיש בה יסודות מתפרצים של עמקות, ואפילו של גדלות, יחד עם כישרון נדיר לתעתועים מיסטיים ונטייה להדהים את הקורא המצוי. לפי פירושו של מיירינק, הגולם הוא מעין גלגול 'היהודי הנווד', המופיע ונראה מדי שלושים ושלוש שנים — ולא בכדי מספר זה הוא כמספר שנותיו של ישו הנוצרי — במסגרת חלונו של חדר ללא דלת בגיטו של פראג. גולם זה יש בו מן ההתגשמות של נשמת-הגיטו הקולקטיבית, אם כי נותרו בו כל סימני-ההיכר האפלים של רוח-רפאים; ויש בו מן 'הכפיל' של גיבור הסיפור, אמן הנאבק על גאולת נפשו ותוך כדי כך הוא מטהר וגואל את הגולם, שאינו

¹ ביאטה רוזנפלד חקרה פירושים אלה בספרה: Beate Rosenfeld, Die Golem-sage und ihre Verwertung in der deutschen Literatur, Breslau 1934. לאחרונה הופיע גם ספר נוסף על הנושא: Sigrig Mayer, Golen, die literarische Rezeption eines Stoffes; Bern 1975.

חזיון לר' אברהם יגל באיטליה שנתחבר סמוך ל-1580 (גא אמן 1880), דף ג ע"א (ס' ט): 'ואומר: ומה הוא מלבוש שתינתן לנפשי עד שובה בבוקר בבוקר אל זה הגוף? ויען ויאמר: מלבוש מאויר ספירי זך. אמנם איך האויר הוא יתהפך כחומר אל מלבוש הנפש בעוד בחיים חיותך לא תוכל להבין אמתת הדבר'. מהרמ"ע נלקח מושג 'הגוף הספירי' כמבוש האדם בגוף-עזן בס' עמק המלך לר' נפתלי בכרך, אמסטרדם 1648, דף מא ע"ג.

⁴³ ראה פנחס זליג גליקסמן, בריחי זהב, פיוטרקוב 1909, עמ' 65—66.

⁴⁴ באוסף אמרותיו של יעקב פראנק 'ספר דברי האדון', שנשתמר בפולנית בכתב-יד של ספריית האוניברסיטה של קראקוב, ס' 305 ו-326.

אלא 'עצם' המשועבד והבלתי-נגאל שלו עצמו. דמות הגולם של מיירינק, שקנתה לה פרסום רב למדי, יש בה מעט מאוד מן המסורת היהודית, אפילו בצורותיה המשובשות ובגלגוליה באגדה העממית, כפי שיתברר מתוך ניתוח המסורות היהודיות על הגולם, אשר בנקודותיהן העיקריות אדון כאן. כדי להמחיש את אקלימה של חקירתנו רצוני להציג תחילה את האגדה בנוסחתה היהודית המאוחרת. יעקב גרים מביא תיאור חי של נוסחה זו ב'עיתון למתבודד' הרומאנטי, בשנת 1808:

'יהודי פולין עושים, אחרי אמירת תפילות מסוימות וקיום ימי צום, דמות של אדם מטיט או מחימר, וכאשר הם לוחשים עליו את שם-המפורש הפועל נפלאות, או בהכרח נכנסת בו רוח חיים. אמנם, לדבר אין הוא יכול, אך הוא מבין די הצורך מה שנאמר לו או מה שמצווים אותו. הם מכנים אותו גולם ומשתמשים בו כמשרת לעשיית עבודות-בית שונות, ואולם אסור לו לעולם לצאת מחוץ לבית. על מצחו רשומה המלה "אמת", ומדי יום ביומו הוא מוסיף במשקלו ונעשה בהדרגה גדול וחזק מכל בני-הבית, אפילו קטן היה בתחילתו. על כן בגבור פחדם מפניו הם מוחקים את האות הראשונה, עד שלא נשארת אלא המלה "מת", ואז הוא מתמוטט וחוזר להיות עפר. אולם אדם אחד, מהיסח הדעת, הניח לגולם שלו לגדול יותר ויותר עד שלא יכול היה האיש להגיע אל מצחו. אז ברוב פחד ואימה ציווה על משרתו זה לחלוץ לו את מגפיו, בחושבו שכאשר יתכופף הלה, יוכל להגיע אל מצחו. וכך אמנם היה, והוא הצליח למחוק את האות הראשונה, אך גוש החימר נפל כולו על היהודי וימחצנו.'

[ב]

כל חקירה בדמות הגולם, כאדם-מעין-אדם הנברא בכוח מלאכת המאגיה, חייבת לחזור ולעיין בדימויים יהודיים מסוימים על אדם הראשון. הרי מלכתחילה ברור הדבר שבריאת הגולם מתחרה במובן כלשהו בבריאתו של אדם הראשון; כוח-היצירה שבידי בורא הגולם מופעל כאן על רקע כוח-הבריאה של אלוהים, אם בדרך חיקוי ואם מתוך התקוממות נגדו.

עובדה מתמיהה היא, כי בסיפור הבריאה בספר בראשית לא נעשה שימוש מפורש בקשר הלשוני שבין 'אדם' ל'אדמה'. גם אנשי מדע-המזרח חלוקים, עד מקום שידיעתי מגעת, בשאלת הקשר הלשוני הזה. מכל-מקום, הפרשנות התלמודית והרבנית, הנאחות לעתים קרובות במוטיבים קדומים מאוד,

² על-פי ספרה הנ"ל של רוזנפלד, עמ' 41.

הדגישה את הקשר הזה. אדם הוא יצור שלוקח מן האדמה ואליה ישוב, ונשימת אלוה נפחה בו רוח חיים ונתנה בו את כוח הדיבור. אדם הוא איש האדמה ועם זאת, כאשר הוא ממלא את ייעודו ובוחר בטוב, 'דומה לעליון', כפי שניסחו זאת המקובלים המאוחרים, על פי דמיון-מלים שנון בפסוק בישעיה יד, יד ('אדמה לעליון')³. אדם הראשון נברא אמנם מחומר האדמה, כפי שנאמר בפי אליהוא בספר איוב ('מחומר קורצתי גם אני' — לג, ו), אך מן החלקים המעולים של חומר זה. כבר פילון אומר: 'בוודאי לא בקחתו עפר מחלק האדמה שבא לידו רצה אלוהים ליצור אנדרטא בדמות-אדם זו מתוך שקידה עליונה; אלא הבדיל את המשובח מכל האדמה, מן החומר ההיולי הטהור — את החלק הטהור ביותר והמוזקק במידה מרובה מאוד, מה שהתאים ביותר בשביל התקנתו'⁴. תפיסה דומה נמצאה באגדת חז"ל, שעידדה את הרעיון הזה בכל הצורות האפשריות: 'מן הברור שבאדמה בראו, מן המעולה שבאדמה בראו, מסולתה של אדמה בראו, ממקום עבודה בראו, ממקום כפרתו'⁵. כשם שמפרישים חלה מן הבצק, כן גם אדם הראשון 'היה גמר חלתו של עולם', וגופו נלקח ממיטב האדמה, מהר ציון, שבו יעמוד לעתיד לבוא המזבח שעליו נאמר 'מזבח אדמה תעשה לי' (שמות כ, כד)⁶. אדם הראשון נעשה אפוא מאדמת טבור הארץ, אך בבריאתו נתחברו כל היסודות ועפרו נאסף מכל העברים. אותיות השם 'אדם' (בלועזית Adam) נדרשו במקורות שונים כראשי-תיבות של ארבעת היסודות שמהם הורכב, או של ארבע רוחות השמים שמהם נלקח עפרו.⁷

כבר באגדה התלמודית נצטרף לכך רעיון נוסף: בשלב מסוים בתהליך התהוותו כונה אדם הראשון 'גולם'. המלה גולם באה רק פעם אחת במקרא — במזמור תהילים שהמסורת היהודית שמה אותו בפיו של אדם הראשון עצמו ('גלמי ראו עיניך' — תהילים קלט, טו). מסתבר שבפסוק זה (ובוודאי שכך הוא במקורות מאוחרים יותר) גולם פירושו — חסר-יעיזוב או חסר-צורה. אין כל אסמכתא לפירוש, שהועלה לעתים, כאילו גולם משמעותו — עובר.

³ ר' מנחם עזריה מפאנו, 'עשרה מאמרות', ונציה שני", ב'מאמר אם כל חי', חלק שני, סי' לג.

⁴ 'על בריאת העולם', ירושלים תרצ"א, עמ' 55.

⁵ ממקור בלתי-יידוע במדרש הגדול לבראשית, מהדורת מ. מרגליות, ירושלים 1947, עמ' 78; בראשית רבה יד, ט.

⁶ בראשית רבה יד, א, ט.

⁷ ראה Louis Ginzberg, Legends of the Jews, vol. V (1925), p. 72; Max Förster, Adams Erschaffung und Namengebung, 'Archiv für Religionswissenschaft', vol. XI (1908), pp. 477-529.

יוסטינוס יש בו מן העדן ומן האדמה, אם כי תכונותיו העיקריות הן משל האדמה; אין ה'עדם' אלא פרטוניפיקציה מיתית של האדמה, כדעת ליפ-סיוס¹³. אדם ו'עדם' מתקשרים כאן כשם שמתקשרים במדרש¹⁴ אדם ואדמה. גן-העדן (המובחן כאן היטב ובאורח יהודי מובהק מעדן עצמו) הוא כללות המלאכים המתוארים באופן אליגורי כעצים שבגן, אבל לאחר שנולד גן העדן מאהבת אלוהים ועדם, נטלו מלאכיו של אלוהים משהו ממיטב האדמה, כלומר לא מן החלק הבהמי של עדם אלא מן החלקים האנושיים והזכים של האדמה, וממנו עשו את האדם. לפנינו אפוא אותה הבחנה שמצאנו במסורת המדרש שמאותה תקופה: הנפש החיונית של אדם הראשון, שלא כנשמה שנפח בו אלוהים לפי סיפור המקרא, באה מן האדמה-הבתולה, או 'עדם'¹⁵; וגם כאן, כמו במדרש הנזכר, נוצר האדם מן העידית שבה.

בהמשך לתפיסה זו של 'עדם' כאדמה מדובר על כלולותיה המיתיים (hieros gamos) של האדמה עם אלוהים, שמהם נולד אדם הראשון שהוא 'סמל נצחי' ו'חותם ועדות לאהבתם'. וכך נתחברו יסודות אדמתיים ופנוימאטיים באדם הראשון ובצאצאיו, כי עדם-אדמה הביאה עמה בשעת כלולותיה את כל כוחה, כנדוניה לאלוהים. נראה לי סביר שרעיון זה על הנפש האדמתית של אדם הראשון מקורו במחשבה יהודית קדומה, ואולי הוא ששימש בסיס למדרש על חזון הדורות שחזה אדם הראשון בעדונו גולם; אחר-כך הגיע רעיון זה, בתיווכם של גנוסטיקאים יהודיים מחוגי ה'מינים', אל חוגי הנאסטיאיים ('עובדי הנחש') והאופיטים ונשתלב יפה במסגרת תורתם על מערכת הנפש (Psyche) והנשמה (Pneuma).

רעיונות אלה על כלולות אלוהים והאדמה חוזרים ועולים בקבלת ספרד, אך אין להם כל חלק בדימויים שנתגבשו לאחר-מכן בהשקפות על הגולם. אולם באותן ארצות שבהן התחיל הגולם את דרכו בימי-הביניים, ובייחוד בגרמניה, נתפשטו חיבורים (כגון הנוסח המאוחר ביותר של 'אלפא ביתא דבן סירא') שידעו לספר על חוזה מפורש בין האל והאדמה לברוא את האדם. האל מבקש מן האדמה את האדם כפיקדון למשך אלף שנה, ומיכאל וגבריאל

אשה לאדם שקדמה לחוזה, אם כי ייתכן שסיפור זה בא ליישב את הסתירה בין הפסוק המספר על בריאת זכר ונקבה כאחת (בראשית א, כז) לבין פרק ב, כא, המתאר את יצירת חוזה מצלע האדם. במדרש (המובא לראשונה רק במאה התשיעית או העשירית), נאמר על אשה ראשונה זו: 'ברא לו אשה מאדמה כמותו ושמה לילית והביא לאדם'. לילית זו תבעה שיווי זכויותיה לזכויות אדם הראשון, ובפרט לא רצתה לשכב תחתיו בשעת המשגל. היא טענה כנגדו: 'שנינו שווים לפי ששנינו מאדמה', ולא הגיעו לעמק-השווה; 'כיוון שראתה לילית כך, זכרה בשם [הזכירה את השם] המפורש ופרחה באויר וברחה'¹¹. אגדה זו היתה ידועה בעיקרה עוד קודם-לכן, במאה השלישית, בנוסח אחר וללא הצד הדימוני של לילית. אותה אגדה מדברת על 'חוזה ראשונה' שנבראה בנפרד מאדם, ועליה התדיינו קין והבל עד שהחזירה הקדוש-ברוך-הוא לעפרה¹².

נחזור עתה לעניין נפשו של אדם הראשון. אנו מוצאים במסורות מן המאה השנייה דעה מפתיעה למדי, ש'נפש חיה' שבפסוק 'תוצא הארץ נפש חיה' (בראשית א, כד) 'זו רוחו של אדם הראשון'; נפש זו אינה אפוא רוח שהופחה באדם מלמעלה, אלא רוח-אדמה, כוח חיוני השוכן בתוך הארץ וממנה היא נשפעת לתוך האדם. אין לי ספק, אם כי הדבר הוכחש לעתים קרובות, שדימוי זה קשור לרעיונות גנוסטיים שהיו יהודיים במקורם הראשון, אם כי אומצו לאחר-מכן על ידי חוגים של 'מינים'. מתוך דברי היפוליטוס בספרו 'Philosophoumena' (נגד המינים ה, כז) אנו למדים על קיומה של גנוסיס יהודית-נוצרית, כנראה באמצע המאה השנייה; היפוליטוס מרצה שיטה זו על-פי 'ספר ברוך' מאת אחד יוסטינוס, שאינו ידוע לנו ממקורות אחרים. לפי מקור זה, שלושה הם יסודות-בראשית: האל הטוב; 'אלוהים', אבי כל נברא (הוא אלוהים של פרק א בספר בראשית); והשלישי הוא 'עדם' (Edem), המתואר כמחציתו בתולה ומחציתו נחש והמכונה גם ישראל ואדמה. ברור שהשם 'עדם' נוצר כתוצאה משיבוש ובלבול גבער של המלים אדמה ועדן (הכתובה 'Edem' בתרגום השבעים); ייתכן ששיבוש זה מקורו כבר בחוגי המינים היהודים, ששוב לא שלטו היטב בלשונם העברית. ה'עדם' של

¹¹ אלפא-ביתא דבן סירא, מהדורת שטיינשניידר, 1858, כג ע"א.

¹² בראשית רבה כב, ז, ועיין הערות תיאודור, עמ' 214. אך הרעיון הזה, שחזה נבראה בצורה דומה לאדם אך בנפרד ממנו, היה נפוץ בוודאי כבר הרבה לפני כן במקורותיה היהודיים של הגנוסיס האופיטית של ספר ברוך, כפי עדותו של אבי-הכנסייה היפוליטוס, נגד המינים, 26, v. המאמר על חוזה ראשונה הוליד הרבה השערות רחוקות.

¹³ Richard Lipsius, Der Gnosticismus (Leipzig 1860), col. 76. הקשר למלה 'אדמה' נקבע גם אצל W. Schultz בספרו (1909) Dokumente der Gnosis, עמ' 24. לעומת זאת H. Leisegang למשל, הבחין רק בקשרה למלה 'עדן'.

¹⁴ פרקי דרבי אליעזר, פרק יב.

¹⁵ העניין חוזר ומופיע אצל היפוליטוס, א, 15: 'הנפש של אדם המכונה בפי יוסטינוס המשוגע גם אדמה'.

כתבו וחתמו על שטר-הוב על 'ארבע אמות אדמה', ומלאכי השרת מסרו אותו למטטרון והוא בידו עד עכשיו.¹⁶

[ג]

לכיוון שונה לגמרי מוליך הרעיון בדבר האפשרות לחזור על מעשה-בריאה כזה של אדם, באמצעות המאגיה או בדרך אחרת. נקודת-המוצא לדימוי מה שנקרא לאחר-כן בכינוי 'גולם' היא באגדות התלמוד, המספרות על מעשיהם של חכמים מפורסמים מן המאה השלישית והרביעית.

וכך מסופר במסכת סנהדרין (בתרגום עברי): 'אמר רבא: אילו רצו הצדיקים היו בוראים עולם, שנאמר כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלוהיכם (ישעיהו נט, ב)'. הווי אומר, אין כל הבדלה בין כוח-הבריאה האלוהי לבין הצדיק הנקי מעוונות, שהרי רק העוונות הם המבדילים ביניהם. ואמנם כן, התלמוד ממשיך ומספר, כאילו רצה להדגים את היכולת הזאת: 'רבא ברא איש ושלחו אל ר' זירא. דיבר עמו ולא ענה לו. אמר לו: מן החבריא אתה, שוב לעפרך'. הפירוש המקובל ל'חבריא' הוא החברים בבית-המדרש, אך יש מפרשים שהכוונה כאן לחבורת המכשפים, מלשון חובר חבר בס' דברים יח, יא. ור' זירא משיך אפוא את 'הגולם' לחבורה זו. התלמוד ממשיך ומביא סיפור נוסף: 'רב חנינא ורב אושעיא היו יושבים כל ערב שבת ועוסקים בספר יצירה [נוסח אחר: בהלכות יצירה] ובראו להם עגל משולש (בשליש מגודלו הטבעי) ואכלוהו'.¹⁷

¹⁶ על נוסח החוזה ראה בנוסח האלפא ביתא במהדורת ד. פרידמן וד. ש. ליווינגר 'ביצופה' תרפ"ז, עמ' 271 (נדפס גם בשם 'וזאת ליהודה' ליובל השבעים של פרופ' י. א. בלאו). ראה במדרש הנעלם, זוהר חדש טו ע"ב, המתאר את השמים, הארץ והמים כאומנים שסייעו לאל במעשה בראשית, אבל לא יכלו לתת נשמה באדם, עד 'שלקחה הארץ את כוח שלושתם והוציאה את הגולם של האדם, והקדוש-ברוך-הוא נתן בו הנשמה. זהו שנאמר: וייצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים. הרי ששניהם, הארץ והקדוש-ברוך-הוא נשתתפו יחד לעשות אותו. ובשביל זה אמר: נעשה אדם. שהקב"ה אמר לה: עשי את הגוף ואני הנשמה' (בתרגום עברי). לעניין החוזה אנו מוצאים מקבילה במדרש ממקור בלתי-ידוע: אדם הראשון העביר שבעים שנה מתוך אלף שנותיו לדוד המלך, שנגזר עליו למות שעות מועטות לאחר לידתו. על הסכם זה נכתב שטר-מתנה 'וחתם עליו הקדוש ברוך הוא ומטטרון ואדם' — ילקוט שמעוני לבראשית, רמז מב.

¹⁷ מס' סנהדרין סה ע"ב. העניין חוזר עוד פעם בהמשך (סו ע"ב), ושם נאמר שמעשה זה 'מותר מלכתחילה' ואיננו מסוג מעשה כשפים, אם כי לא הובא טעם לכך.

כוח-הבריאה של הצדיק הוא אפוא מוגבל. רבא הצליח לברוא אדם, שהיה מסוגל ללכת ולהגיע אל ר' זירא, אך לא היה בכוחו של רבא להעניק לו את כוח-הדיבור, ועל-פי אָלמו זה הבין ר' זירא את טיב היצור שעמד לפניו. אדם מלאכותי או מאגי זה אינו ממלא שם כל תפקיד מעשי. אף לא סופר באילו אמצעים נברא, אלא אם כן נסיק מן האגדה על בריאת העגל המשולש שהדרכים שבהן השתמשו רב חנינא ורב אושעיא בארץ-ישראל היו ידועות גם לרבא, שחי בתקופה מאוחרת יותר בבבל.

קרוב לוודאי שמעשי-בריאה אלה כרוכים היו במאגיה, בצורתה המותרת, וזו אף היתה ההנחה המקובלת במסורת הרבנית. אותיות האלף-בית, וכל-שכן אותיות השם המפורש או אף אותיות התורה כולה, נשימשה כלי-שרת של האל בבריאה, הן בעלות כוח מאגי נסתר, ויודעי-חן יודעים להשתמש בהן. אנו שומעים משמו של רב, שהיה הנציג המובהק של מסורת ה'נסתר' בדורו, שיידוע היה בצלאל לצרף אותיות שנבראו בהן שמים וארץ.¹⁸ אותיות אלה הן, ללא ספק, אותיות שם ה' ¹⁹; כשם שהאל ברא שמים וארץ בשמו הגדול — דעה השייכת בבירור לתורת-הסוד היהודית באותה תקופה — כך הצליח בצלאל לחזור בזעיר-אנפין על בריאה זו במעשה המשכן. שהרי המשכן הוא מיקרוקוסמוס שלם, חיקוי מופלא של כל הנמצא בשמים ובארץ. מסורת דומה על כוח-הבריאה של אותיות התורה מונחת ביסודו של מאמר מדרש תהילים על מזמור ג שכבר הכרנוהו בפרק קודם.²⁰

כאן אנו מגיעים אל הטקסט שמילא תפקיד כה חשוב בהתפתחות דימוי הגולם; הלא הוא 'ספר יצירה'. כאמור, לא ברור הנוסח באגדה על בריאת העגל המשולש: האם מדובר שם באמת באותו חיבור קצר וסתום המצוי בידינו בשם 'ספר יצירה', וממנו למדו החכמים את הוראות היצירה המאגית, או שמא למדו זאת מ'הלכות יצירה', שאינן ידועות לנו ממקור אחר? הזכרת ספר יצירה באותו קטע אינה נראית לי כה בלתי-אפשרית כפי שסברו רבים. אין אנו יודעים, כמובן, מתי בדיוק חובר ספר חידתי זה, המציג את משמעותו ותפקידן של 'ל"ב נתיבות חכמה', כלומר עשר הספירות או המספרים הקדומים

¹⁸ מס' ברכות נה ע"א.

¹⁹ כך הבין נכונה ל. בלאו — Altjüdisches Zauberwesen (Budapest 1898), עמ' 122. עם זאת לא ידע בלאו את המקום המקביל בס' 'היכלות רבתי' פרק ט, אשר שם נאמר הדבר במפורש.

²⁰ ראה פרק שני, בראש פיסקה ב.

וכ"ב אותיות האלף-בית העברי. מכל מקום, הספר הובר, לפי דעתי, על-ידי ניאופיטאגוראי יהודי בתאריך כלשהו בין המאה השלישית לשישית.²¹ לשונות אחדים בחיבור זה חשיבותם מכרעת לענייננו. אמנם, רעיון הגולם אינו קשור לעשר הספירות שבספר יצירה, ואף הסימבוליקה הקבלית של הספירות אינה ממלאת כל תפקיד בתחום זה. בעלי משמעות לעניין בריאת הגולם הם דווקא שמות האל והאותיות שהן חותם הבריאה כולה. אותיות אלה מהוות את אבני-הבניין שמהן נתקנה הבריאה. המונח 'אותיות יסוד' בספר יצירה משקף בוודאי את משמעותה הכפולה של המלה היוונית stoicheia, שמובנה אותיות ויסודות גם יחד.

על יסודות אלה ותפקידם בבריאה נאמר בפרק שני של ספר יצירה: 'עשרים ושתיים אותיות יסוד חקקו, חצבן, שקלן והמירן, צרפן וצר בהן נפש כל העתיד לצור' (משנה ב). 'כיצד שקלן והמירן? אלף עם כולם וכולם עם אלף; בית עם כולם וכולם עם בית, וחוזרת חלילה. נמצא כל היצור וכל הדיבור יוצא בשם אחד' (משנה ה). ברור לגמרי ש'שם אחד' זה, שממנו יוצא הכול, אינו אלא שם האל²². בכל 'שער' בעיגול שבו מסודרות האותיות חקקו צירוף של שתי אותיות (בהתאם לתפיסתו הדקדוקית של המחבר, הרואה כנראה את שורשי המלים בעברית כבני שתי אותיות), ודרך השערים האלה יוצא כוח-הבריאה אל העולם. העולם ומלואו חתום בשש פינותיו בשש חותמות שהן שש התמורות של השם יהו[ה]; אך כל פרט בעולם מתקיים וחי מכוחו של אחד הצירופים האלה, שהם רישומי-האמת של כל ממשות, כפי שנאמר עליהם בניסוח שהיה הולם יפה את תורתו של יעקב ביהמה²³. ספר יצירה מתאר בקווים רחבים, כשהוא מביא פרטים אסטרונומיים-אסטרוולוגיים ומונה על-פי דרכו את ראשי איברי הגוף, כיצד נבנה העולם וכיצד הוטבעו בו כ"ב האותיות (כי עשר הספירות אינן מוזכרות עוד אחרי הפרק הראשון). העולם והאדם, שהוא עולם-קטן, תואמים זה את זה. כל אות 'מולכת' על איבר מאיברי האדם, או על תחום מתחומי העולם. דרך ההרצאה

²¹ עיינו מה שכתבתי בערך 'ספר יצירה' ב'אנציקלופדיה עברית', כרך כ (1971), עמ' 192-196. אינני מקבל טענותיהם של המאחרים אותו עד המאה התשיעית, כגון נחמיה אלוני ב'סיני', עד (תשרי תשל"ד), עמ' מב-סו.
²² ולא 'קיבוץ כלשהו של אותיות המתחברות לשם אחד' כפי שמפרש, בניגוד להקשר ולשימוש-הלשון גם יחד, ל. גולדשמידט בספרו Das Buch der Schöpfung (1894), עמ' 84, ובעקבותיו הלכו כמה מן המתרגמים בימינו.
²³ Johann Friedrich von Meyer, Das Buch Jezira (Leipzig 1830), עמ' 24.

התמציתית והדוגמאטית של הספר מניחה מקום לשאלה, מה נתרחס למעשה בתהליך התהוותם של הדברים והאירועים שלא נזכרו כאן. אף-על-פי שהספר מציג עצמו כמדריך עיוני להבנת בניין מעשה בראשית, הרי אין זה מן הנמנע שהיה מיועד גם לשמש מורה-דרך לפעולות מאגיות או, לפחות, כתוכנית כללית הצריכה השלמה (אולי במסירה מפה לאוזן) לשם הפעלת עקרונותיה לגבי דברים אחרים. על כל פנים, גלויה לעין זיקתה של תפיסת הלשון בספר יצירה להנחת-היסוד של המאגיה בדבר הכוח האצור באותיות ובמלים.

ואמנם, ספר יצירה הובן בשני המישורים האלה, כפי שמעידים הפירושים השונים, שנתחברו לספר זה בימי-הביניים. פירושים אלה קצתם פילוסופיים וקצתם מאגיים-מיסטיים. במסורת יהדות אשכנז וצרפת נתקבל הספר גם כמדריך שימושי למאגיה²⁴. אם כי אפשר כמובן לפקפק אם אכן היתה זאת כוונתו המקורית, הרי סיומו של ספר יצירה מרמז בחזוקה לכיוון זה, ובוודאי אינו סותר אותו. המשנה האחרונה שבספר מייחסת למבשר אמונת הייחוד, לאברהם אבינו, את הבנת הקשר שבין הבריאה ויסודות הלשון: 'כשבא אברהם אבינו עליו השלום, הביט וראה והבין²⁵, והקר וחקק וחצב, וכיוון וצירף וצר²⁶ ועלתה בידו הבריאה, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב, ה). מיד נגלה עליו אדון הכול יתברך שמו לעד, והושיבו בחיקו ונשקו על ראשו וקראו אברהם אוהבי (ישעיה מא, ח) וכרת ברית לו ולזרעו עד עולם'. פרשנים שונים בימי-הביניים ובעת החדשה, שלא נוח להם להכיר במגמות המאגיות של ספר יצירה, ניסו תמיד לפרש או לתרץ את המשנה האחרונה על-ידי פירושים דרשניים רחוקים ומתחסדים. אולם

²⁴ תפיסה זו היתה נפוצה לא רק בחוגים של בעלי-הסוד במדינות אלו, אלא היא מצויה במסורת הרבנית הכללית והקדומה יותר, כפי שהיא משתקפת בפירושו של רש"י על הסיפור הנזכר בדבר יצירת אדם בידו רבא.

²⁵ הדגשה חזקה זו של כוח ההתבוננות של אברהם אבינו חסרה בנוסחים קדומים אחדים של הספר, כגון בזה של ר' סעדיה גאון.

²⁶ הפועל הזה (וצר) נמצא בטקסט כפי שהוא מופיע בסוף פירושו של ר' יהודה בן ברזילי, מהדורות האלברשטאם, עמ' 266, אך חסר — בטעות, ללא ספק — קודם לכן (בעמ' 99). גם ר' סעדיה גאון גרס אותו (מהדורת למברט, עמ' 104), אם כי בגירסתו סדר הפעלים שונה. בגוף הספר מופיע הפועל הזה תמיד כמובן של 'צר', 'ברא' בקשר לבריאת הדברים הפרטיים (כגון במשנה שלפני האחרונה: 'וצר בהם את כל היצור ואת כל העתיד לצור'). ר' יהודה בן ברזילי (בעמ' 266) משתדל לשנות את המשמעות הברורה של המלים 'וצירף וצר', החלים על פעולת הבורא ואברהם כאחת; הוא מפרש באופן מלאכותי, וללא כל יסוד בנוסח הספר, שפעלים אלה מובנם שונה לגבי אלוהים ולגבי אברהם.

מן הפירוש המסורתי של הפסוק. לפי פירוש זה 'עשיית הנפשות' מובנה גיור נפשות לאמונת הייחוד, שלמענו פעלו אברהם ושרה בין אנשי דורם לפני יציאתם לארץ כנען. כך נאמר בביאור שמקורו עוד במאה השנייה: 'זאת הנפש אשר עשו בחרן'—אמר ר' אלעזר בן זימרא: אם מתכנסין כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד, אינן יכולין לזרוק בו נשמה, וזאת אמר ואת הנפש אשר עשו? אלא אלו הגויים שגייירו⁸⁰. וכשם שאדם אינו יכול לברוא אפילו יתוש אחד, כך אין השדים יכולים לברוא 'בריה פחות מכשעורה'⁸¹. אולם מי שראה בספר יצירה ספר מאגי והאמין באפשרות לברוא אדם או גולם בעזרתו, יכול היה להבין במלה 'נפש' בפסוק בבראשית אדם שנברא ממש על-ידי אברהם בעזרת עיסוקו בספר יצירה; ואמנם, בספר זה מכונה האורגאניזם האנושי המלא בשם 'נפש'. וכך נתקבל פירוש זה לפסוק, המאשר דווקא את הדעה שאת ביטולה הדגישו המקורות הקודמים.

אם אמנם פירוש זה קדום הוא, הרי ניתן לשער ששאלתו הפולמוסית של המדרש על יכולת הבריאה של אברהם היתה באמת מכוונת נגד הבנה מאגית כזאת של הפסוק מצד בעלי-הסוד. ואפילו נניח, כי פירוש זה נתחדש ועלה רק בימי-הביניים, הרי על-כל-פנים הוא קדום לריטואל שבו נדון להלן. עדיין אין בפירוש פסוק זה שום הנחות בדבר טבעם של היצורים שנבראו בידי אברהם, אך כיוון שהוא הולכים עמו, מסתבר שהיו בעלי כוח-תנועה כאותו אדם שנברא בידי רבא. אין אלה הגשמות סמליות גרידא של העיונים המאגיים, שכן הם ממש יוצאים לדרך והולכים עם אברהם! ראוי אפוא להבין פירוש זה כחזרה על הסיפור התלמודי על רבא, שצמיחתו מן היסודות המאגיים המופיעים באמת בסיומו של ספר יצירה. נראה לי שזהו ההסבר הנכון. פירוש זה עדיין לא נודע לר' יהודה בן ברזילי, שלרשותו עמדו מקורות עתיקים מצוינים, שאילמלי כן בוודאי היה מזכירו בסוף ספרו יחד עם האגדות האחרות שהובאו שם. מכל מקום נראה שהפירוש האמור למשנה האחרונה בספר יצירה מתחייב מתוך הטקסט עצמו, בין אם פרשנות כזאת לפסוק בבראשית יב, ה, היא קדומה ובין אם היא מאוחרת.

אם נניח אפוא שספר יצירה מקורו אולי כבר במאה השלישית או הרביעית, הרי מסתבר שכבר אז ייחסו בעלי-סוד יהודים לאברהם יכולת-בריאה מופלאה

⁸⁰ בראשית רבה לט, יג—יד (וראה המקבילות במהדורת תיאודור, עמ' 378—379). המאמר על אי-האפשרות לברוא יתוש נמצא כבר בספרי לדברים ו, ה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 54).

⁸¹ מס' סנהדרין סז ע"ב.

יצירוף-המלים המוזר 'וצר ועלתה בידו' אינו מתייחס רק להישגיו העיוניים של אברהם, אלא הוא מבליט במפורש את התעסקותו באותיות, שבתאיאורה חוזרות ונשנות במדויק כל אותן פעולות שנוכרו בתיאור פעולתו של אלהים בבריאת כל הדברים. נראה לי, כי לעיני כותב משפט זה עמדה פרוצידורה מסוימת בשימוש באותיות, שנתנה בידי אברהם את היכולת לחקות ולשחזר במובן מסוים את תהליך הבריאה, ויכולת זו באה לו מעומק ראייתו את קשרי הדברים ואת הכוח הטמון באותיות.

לסברה זו מסייעת גם העובדה, שבכתב-יד ישנים צוין הספר לא רק בכותרת 'הלכות יצירה' (על-פי הגירסה בתלמוד האמורה לעיל, או שמא להיפך—הגירסה תוקנה על-פי הכותרת של ספר יצירה) אלא גם בשם 'אותיות דאברהם אבינו', הנמצא בראש כמה כתב-יד או בסופם. יתר על כן, ר' יהודה בן ברזילי, שחיבר את פירושו המקיף בראשית המאה הי"ב בדרום-צרפת או בקאטאלוניה, והמביא לעתים נוסחאות ישנות וחשובות ביותר, מוסר לנו²⁷ שלכותרת הספר צורף המשפט הבא: 'כל דיצפי ביה לית שיעורא לחכמתיה'—כל הצופה²⁸ בו אין שיעור לחכמתו. כלומר, חכמתו דומה לחכמת הבריאה האלוהית!

מפרשי ספר יצירה מחוגי חסידות אשכנז במאה הי"ב והי"ג לא היו רחוקים אפוא מן המשמעות המילולית של הטקסט, כאשר ייחסו לאברהם את היכולת לברוא דברים באמצעות החליכים המתוארים או הנרמזים בספר יצירה. כך, לפחות, פירשו בחוגים אלה את הפסוק 'זאת הנפש אשר עשו בחרן'. ר' אלעזר מוורמס הסיק מפסוק זה שאברהם ושם בן נוח (ולא שרה!) עסקו בספר יצירה²⁹. מכל מקום אנו עומדים כאן בפני בעיה. שהרי בין אם פירוש זה מקורו קדום, כפי שניתן לשער במקרה זה, ובין אם לידתו בימי-הביניים, במסגרת התפתחות הרעיונות על הגולם, אין להתעלם מכך שהוא סוטה בגלוי

²⁷ פירוש לספר יצירה, עמ' 100, 268. ואמנם, משפט זה נמצא בכתב-יד של ספר יצירה בבריטיש מוזיאום; ראה קטלוג מרגליות, מס' 600 (כרך שני, עמ' 197).

²⁸ הפועל 'צפה' שימש במקורות הקדומים של תורת-הסוד מתקופת התלמוד תמיד כמשמעות זו של התבוננות עמוקה, הן חזונית והן עיונית.

²⁹ כך ב'חכמת הנפש' לר' אלעזר מוורמס 1876, ה ע"ד. בדומה לזה גם בסיום פירוש ספר יצירה המיוחס לר' סעדיה גאון, כתב-יד מינכן 40, עז ע"א. המחבר האלמוני (מבעלי-הסוד באשכנז) מוסיף שם ואומר: 'את הנפש אשר עשו בחרן—משל לאדם שאוהב חבירו מראה גבורותיו לשאר העם, כך עשה אברהם אבינו ויצר נפשות להראות גבורת השם ברוך הוא וברוך שמו אשר נתן כוח באותיותיו'.

האלכימאים והשפיע על רעיון ה-Homunculus של פאראצליוס³⁴. אך בולטת הרבה יותר ההקבלה לגולם היהודי. 'התמורות האלוהיות' של סימון מאגוס רב מאוד בהן הדמיון ל'תמורות' האותיות (שנתכנו לאחר-כך 'גלגולי האלפא-ביתות') שבספר יצירה, אשר על-ידן נבראו כל הדברים.

[ד]

מתוך הרעיונות שהעלינו כאן ניתן להסביר הופעתו של דימוי הגולם בחוגי החסידים באשכנז ובצרפת בימי-הביניים. משם עבר אל המקובלים בספרד, אשר קלטו אותו ללא עיבוד או שינוי משמעותי. לפנינו מזיגה מוזרה של אגדה וריטואל. מה שעלה בידם של אברהם אבינו ורבא, מה שיוחס לחסידים באגדות (שקצתן נפוצו כבר לפני המאה ה"א), זאת ביקשו בעלי-הסוד, שהתעוררותם קיבלה תנופה חדשה בתקופת מסעי-הצלב, להשיג גם הם, ולו רק כחוויה של כניסה בסוד הכוח היוצר הנתון בידי החסידים.

ברצוני להקדים כמה הערות הנוגעות להתפתחות זו. 'הגולם', ככינוי ליצור דמוי-אדם שנברא בכוחות מאגיים, מופיע בכמה כתבים החל משלהי המאה ה"ב³⁵. מתחילה הופיע הגולם כדמות אגדית בלבד. לאחר-מכן הפך להיות

³⁴ ראה אדולף יעקובי ב" Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, vol. IV, col. 289. לדימויים כאלה יש מקבילות מפליאות בספרות האפוקריפית בהן מסופר עליו שעשה ציפורים מחימר שנתעופפו להן. Oskar Dähnhardt, Na-tursagen, vol. II (Sagen zum neuen Testament), 1909, pp. 71-76 החומר העשיר על אגדות מסוג זה, החוזרות עד למאה השנייה. בעיבודים הערביים והיהודיים של מוטיב זה בימי-הביניים עולה היסוד המאגי, בדיוק כמו בסיפורים על עשיית הגולם. לפי החיבור העברי האנטי-נוצרי, 'תולדות ישו', כנראה מתחילת ימי-הביניים, הוכיח ישו את היותו בן-אלוהים בכך שברא ציפורים מחימר ולחש עליהן את שם ה', ואז נכנסה בהן רוח-חיים והן קמו ונתעופפו.

³⁵ לראשונה בפירושו של ר' אלעזר מוזרמס לספר יצירה, וכן בפירוש המיוחס לר' סעדיה גאון, השייכים שניהם לאותו חוג. ראה הערת 'לשוננו', כרך ו (ירושלים תרצ"ה), עמ' 40. י. תשבי (שם, כרך יג, תש"ד, עמ' 50-51) הצביע על מקום אחד בתרגום מעובד של ספר הכוזרי (מאמר רביעי, כה) שחובר כנראה במאה ה"ב, שבו ניתן, לדעת תשבי, למצוא הסבר למעבר מן השימוש במובן של גוף במונח גולם הרגיל בימי-הביניים לשימוש שנתחדש בחוג חסידי אשכנז. שם נאמר: 'וכתב האל וספרו אינו אלא יצירתו ומאמר האל ודבוריו אינו אלא כתבו, ומחשבו הוא רצונו ומאמרו, לפיכך היו אלה השלשה דברים דבר אחד בעצם הבורא... ואם היה יכול להיות הדבר הזה [אצל האדם], היה אותו אדם בורא שני כמו יתברך והיה יוצר גלמים בדבורו וכתבו, וישיג עצמת הבורא ביצירה, וכל זה רחוק מאד ואי אפשר להיות'. אולם הסברו של תשבי אינו נראה לי מוכח דיו, שהרי בחוגי חסידי אשכנז

כזאת מכוח ידיעתו את 'הלכות יצירה', ובעקבותיו של אברהם הלכו החכמים שבאגדה התלמודית. אם כך, מותר לנו לקשור תפיסה זו בתפיסה מקבילה אחרת מאותה תקופה לערך, קשר העשוי להפיץ אור חדש על עניינים חשובים אחדים שהיו לוטים בערפל עד עתה. גרץ היה הראשון שהניח, על יסוד כמה מקבילות קוסמוגוניות, זיקה בין הגנוסיס היהודית האורתודוכסית, או תורת-הסוד של ספר יצירה, לבין רעיונות מסוימים הכלולים בכתבים המיוחסים לקלמנס מרומא³². כתבים אלה, המכילים גם חומר יהודי ויהודי-למחצה של כת 'האביונים', מהווים בליל מופלא של תורות יהודיות-נוצריות-הלניסטיות, ונתחברו במאה הרביעית, דהיינו בזמנו של רבא והגולם שלו, אם כי יש בהם גם עיבוד של מקורות קדומים יותר.

והנה בפרקים הגנוסטיים-למחצה של ה'דרשות' על סימון מאגוס (ה'קו-סם')³³ נמצא קטע, המקביל באופן בולט לאגדות על מעשים מאגיים שהוזכרו לעיל ולעולמו הגנוסטי-למחצה של ספר יצירה. באותו קטע מסופר שסימון מאגוס (ה'רשע' של ספרות זו) התפאר ביכולתו לברוא אדם, לא מן האדמה אלא מן האוויר, בכוח תמורות תיאורגיות (*theiai tropai*). את האדם הזה החזיר לאחר-מכן אל יסודו על-ידי התרתן וביטולן של תמורות אלו — בדיוק כפי שנאמר בתקופה מאוחרת יותר בהוראות לעשיית הגולם! 'תחילה, הוא אומר, השתנתה הרוח האנושית והיתה לטבע חם וינקה את האוויר הסובב בדומה לכוסי-יניקה. אחרי-כך המיר את האוויר הזה שנוצר בתוך הרוח והפכו למים, ואחרי כן דם... ומן הדם עשה את הבשר. וכאשר נתעבה ונתקשה הבשר ונעשה מוצק ברא אדם, לא מן האדמה אלא מן האוויר, וכך מובטח היה שיש לאל ידו לעשות אדם חדש. כמו כן טען שהחזירו לאוויר על ידי ביטולן של התמורות'.

מה שנעשה כאן באמצעות 'תמורות' באוויר מחולל רב-מג היהודי על-ידי תמורות באדמה, באמצעות צירופן והמתרן של אותיות האלף-בית שבספר יצירה. בשני המקרים אין הבריאה החדשה ממלאה כל תפקיד מעשי, אלא היא באה להעיד על מעלתו של אותו רב-מג כיוצר. יש המשערים, כי הקטע שהובא לעיל מן הכתבים הפסיבדו-קלמנטיניים הגיע בשבילים נעלמים אל

³² H. Graetz, Gnostizismus und Judentum (1846), pp. 110-115; H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (1949), p. 207. כפי הנראה, האחרון מסייג מאוד מהנחותיו של גרץ, אך אינו נכנס בפרטי העניין.

³³ Pseudo-Clemens, Homilia, II, §26, ed. Rehm, p. 46.

נושא לריטואל של התקדשות מיסטית שקוים בפועל כדי לאשר את המתלמד בשליטתו בחכמת הנסתר. מכאן ואילך שוקעת דמות הגולם, חוזרת להיות נושא לאגדה וללחשי הדיוטות, ואף בעשית דמות הקשורה במיתוס של האדמה. טבעו של גולם זה ובריאתו העסיקו הרבה את מחשבתם של החסידים הראשונים ושל מקובלים אחדים שבאו אחריהם. האדם הוא יצור-אדמה, אך ניתן בידו כוח מאגי. אפשר לנסח את הבעיה כך: האם האדם בורא באמצעות כוח זה ישות שהיא מאגית טהורה, או שמא קיימת זיקה בין ישות זו לבין מקורו האדמתי של האדם עצמו? נראה לי שבהתפתחותה של דמות הגולם בימי הביניים התרוצצו שתי האפשרויות האלה גם יחד.

ראוי להקדים עוד הערה אחת. אותם החסידים שהאמינו במאגיה, שניתן להפעילה בכוח ההוראות הכתובות בספר יצירה או המיוחסות לו, ראו בה בבירור כוח טבעי הנתון לאדם בגבולות מסוימים. עולם הבריאה עצמו — כולו מאגי לפני-לפנים. אין לך יצור שאינו חי ונושם בכוח השמות הנסתרים המוטבעים בקרבו. חכמת המאגיה אינה אפוא עניין של קלקול וסילוף, אלא היא חכמה טהורה הראויה דווקא לאדם העשוי בצלם אלוהים. השקפה זו השלטת בכל התעודות, ההוראות והאגדות שנדון בהן, נבדלת בבירור מן התפיסה הקבלית המיוחדת של המאגיה, כפי שניתן להבחין בה, למשל, בספר הזוהר.³⁶ בזוהר הוצגה המאגיה כיכולת שנתגלתה לבני-אדם לראשונה רק אחרי חטאו של אדם הראשון ומקורה בהתקשרותו של האדם עם המוות ועם כוחות-האדמה שממנה בא. הזוהר מתאר את חכמת המאגיה, השונה בבירור גמור מזו של ספר יצירה, כ'חכמתא דטרפי אילנא' — חכמת עלי העץ (כלומר, עץ-הדעת, שהוא עץ המוות). העלים של עץ-הדעת, שבהם כיסה אדם הראשון את עירומו, משמשים כאן כסמל לחכמת המאגיה כעיקרה. משנסתלק מן האדם הזוהר העליון שהיה חופף עליו והוא נשאר עירום ועריה, הופיעה המאגיה כחכמה הבאה לכסות עירום זה. רק בהתלבש האדם את לבושו הגופני, שאף הוא תוצאת החטא, נולדו המאגיה ומעשי-הכשפים; קשורים ואחוזים הם במציאותו של הגוף. כל עוד לבש האדם את לבוש האור שלו, אותן 'כותנות אור' שאגדה עתיקה מייחסת לו במקום 'כותנות עור', הנזכרות בבראשית ג, כ³⁷, הפקיעה אותו מהותו הרוחנית מרשות היחס המאגי

נהגו לקרוא את תרגומו המקובל של ר' יהודה אבן תיבון לכוזרי, ואין שם זכר למלה גולם.

³⁶ ראה בעיקר ח"א, לו ע"ב, נו ע"א.

³⁷ 'בתורתו של ר' מאיר מצאו כתוב כותנות אור' (בראשית רבה, כ, יב). תפיסה

הקשור בתחומי עץ-הדעת והמוות ובשיבתו הבלתי-נמנעת של האדם אל האדמה-העפר. ייתכן שהאזהרות מפני כוחות-האדמה המסוכנים וההרסניים שבגולם, המלוות בהדגשה יתירה את התפיסות המאוחרות, הושפעו מהשקפה קבלית זו על המאגיה; אך נראה לי שעדיין אין להכריע בשאלה זו. מכל מקום, לא מילאה השקפה זו כל תפקיד בתולדותיו הקדומות של הגולם.

העדות הקדומה ביותר מימי-הביניים לפירוש המאגי שניתן לספר יצירה מצויה אצל ר' יהודה בן ברזילי, בסוף פירושו לספר יצירה (עמ' 268). אפשר להוכיח ללא צל של ספק שר' אלעזר מוזרמס קרא חיבור זה ומסתבר שהיה ידוע גם לכל החוג של חסידיו אשכנזי שבחבל הריין, בראשית המאה ה-13 בערך. מצויה שם בפירושו של ר' יהודה בן ברזילי פיסקה על אברהם וגירסה אפוקריפית מעניינת ביותר של הסיפור התלמודי על רבא ור' זירא, הסוטה הרבה ובדרך אופיינית מאוד מן הגירסה המקורית. מאחר שהמחבר הכיר גם את הגוטה התלמודי, כפי שניתן לראות במקום אחר (עמ' 103), הרי ברור שהוא מעתיק כאן בעצם מקורות ישנים של ספר יצירה, שבסיומיהם מצא את הפיסקות האלה, כפי שהוא מעיד בעצמו. איש כמעט לא שם לב אליהן³⁸, אך ראויות הן לציטוט מלא, דווקא בקשר לענייננו כאן:

'מצינו בנוסחא דראשונים הכי: וכשנולד אברהם אבינו אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבנו של עולם, אהוב יש לך בעולם ותכסה ממנו כלום? מיד אמר הקדוש ברוך הוא: המכסה אני מאברהם (בראשית יח, יז)? ונמלך בתורה ואמר לה: בתי, בואי ונשיאך לאברהם אהובי. אמרה לפניו: לאו, עד שיבוא ענו וישא ענוה [כלומר, עד שיבוא משה ויביא את התורה, או יינשא לתורה]. מיד נמלך הקדוש ברוך הוא בספר יצירה, ואמר: כן. ומסרו לאברהם. והיה 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 וחקרתיו בו, ואתה לא תוכל להבין בו יחיד; קרב לעצמך חבר והביטו בו שניכם ותבינו בו. מיד הלך אברהם לשם רבו, וישב עמו שלוש שנים, והביטו וידעו לצור את העולם. ועד עכשיו אין לך אדם שיבין בו

זו של בעלי-הסוד היהודים קשורה, כפי הנראה, בפרשנותו הספיריטואלית של אוריגנס, אשר הירזנימוס מתח עליה ביקורת כה קשה, שכותנות העור אינן אלא הגוף החומרי של האדם. דעה זו שכיחה גם בספרות הקבלה.

³⁸ רמז קצר לפיסקה זו בא אצל גינצבורג (Legends of the Jews, vol. V (1925), עמ' 210.

יחיד, אלא שני חכמים; ולא יבינוהו עד שלש שנים, וכשיבינוהו יוכלו לעשות כל מה שלבם הפץ. וכשהבין בו אברהם, הוסיף חכמה יתירה ולימד כל התורה כולה. ואף רבה (=רבא) רצה להבין בו יחיד, אמר לו ר' זירא: והא כתיב הרב על הבדים ונאלו (ירמיה נ, לו) — הרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבין בדד ועוסקין בתורה³⁹, אם כן נבוא ונעסוק בספר יצירה. ישבו שניהם וצפו בו שלש שנים והבינוהו, ונברא להם עגל ושחטוהו, ועשו בו סילוק מסכתא. וכשישחטוהו נשתכח מהם [כלומר, נשתכחה מהם הבנת ספר יצירה], ישבו שלש שנים אחרות והחזירוהו.

אגדה זו שימשה, לדעתי, נקודת-מוצא לתפיסת החסידים שראו בבריאת הגולם טקס קבוע. הדבר מייתמע גם כאן, שהרי החכמים רצו לחוג את גמר לימודם בספר יצירה, כדרך שעושים בסיום מסכת בתלמוד, על-ידי פעולת-בריאה מאגית. יתר על כן, בריאה זו איסור לה שתמש לעניין תועלתי כלשהו. כך מסתבר בבירור מתוך גלגול זה של הסיפור התלמודי על רב חנינא ורב אושעיא (שנתחלפו כאן ברבה ור' זירא). בו ברגע ששחטו את העגל, כדי ליהנות מאכילתו בחגיגת-הסיום שלהם, נשתכח מהם תלמודם! מתוך הגירסה התלמודית של האגדה נתפתח אפוא מוטיב חדש לגמרי. בריאת הגולם (או כל כינוי אחר שניתן לפעולה זו) היא מטרה לעצמה, היא מהווה סיום לטקס ההתקדשות והכניסה בסוד הבריאה. לא ייפלא אפוא שההוראות לעשיית גולם מופיעות בתחילה כסיום ללימוד ספר יצירה, כפי שמספר לנו ר' אלעזר מוזרמס בסוף פירושו. טקס-סיום כזה אולי היה ידוע גם לחוגים מאוחרים יותר, שלא התעמקו במיוחד ברעיון הגולם עצמו. החכם המארוקאי ר' יהודה בן נסים אבן מלכה, שהיה מעין 'מקובל על דעת עצמו, מעיד בפירושו הערבי לספר יצירה (משנת 1365) שנהגו לתת ללומדי ספר יצירה כתב-יד מאגי בשם 'ספר רוזאל', שכלל חותמות, צורות מאגיות, שמות נסתרים והשבעות⁴⁰.

הגירסה האפוקריפית שהובאה אצל ר' יהודה בן ברזילי קשורה קשר הדוק בנוסח שאנו מוצאים במדרש סתום, כנראה מן המאה הי"ב⁴¹. גם כאן

³⁹ לפי דברי התלמוד במקום אחר (ברכות סג ע"ב) המתאימים למדי בהקשר זה.

⁴⁰ Georges Vajda, *Juda ben nissim ibn Malka, Philosophe juif marocain*, Paris 1954, p. 171. לדעת ואידה ניתן הספר בתחילת הלימוד, אך אין להסיק זאת בוודאות מתוך הטקסט. אולי נמסר כתב-היד לתלמידים דווקא עם סיום לימודיהם, כחלק מטקס התקדשות?

⁴¹ 'פסיקתא חדתא' אצל ילינק, בית המדרש, כרך ו (1877), עמ' 36-37. הטקסט טעון תיקון בכמה מקומות.

מקנה הלימוד כוח-בריאה ללומדים, אך משתמשים בו לא שני אנשים אלא שלושה: 'כשברא הקדוש ברוך הוא עולמו, ברא ספר יצירה וצפה בו וממנו ברא עולמו. כיוון שסיים מלאכתו הניחו בתורה, והראה לו לאברהם ספר יצירה ולא הבין בו דבר. יצאה בת קול ואומרת: האתה רוצה לדמות דעתך עם דעתי? אינך יכול להבין בו יחידי. הלך אצל עבר, הלך אצל שם רבן, והביטו בו שלש שנים עד שידעו לצור עולם. ואף רבה ור' זירא עסקו בספר יצירה ונברא להם עגל ושחטוהו. וכן ר' חנינא ור' אושעיא כל מעלי יומא דשבת איברא להם עגלא תלתא, והן אוכלין הלשון בחדלל כדי ללוות המלכה. ואף ירמיה⁴² ובן סירא עסקו בו שלוש שנים ונברא להם אדם'.

גם מחבר זה אינו מוטרד על-ידי המרחק הקיים בכל זאת בין בריאת עולם לבין בריאת עגל! חכמת הבריאה של עולם היא עניין של צפייה, של התבוננות טהורה, ואילו החכמה לברוא אדם — המיוחסת כאן לירמיהו ולבנו בן-סירא — אף פנים אחרים לה, כפי שנראה להלן. מספר המעיינים — שניים או שלושה — המשתתפים בלימוד ובטקס בריאת הגולם אינו מקרי. נראה שמקורו במשנה במסכת חגיגה (פרק ב, א) הקובעת, שאין דורשין 'במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד'. איסור זה הורחב ללא ספק והועבר גם על לימוד ספר יצירה, שהוא מעין ברייתא של מעשה בראשית.

סיומה של הפיסקה שהובאה לעיל הוא המקור הקדום ביותר, עד מקום שידיעתנו מגעת, המייחס לבן-סירא ולאביו את בריאת הגולם. מצויות בדינו לפחות שלוש עדויות אחרות, שראוי להביאן כאן זו ליד זו, שכן צירופן מאלף ביותר להבנת מוטיבים אחדים בדמות הגולם.

(א) בהקדמה לפירוש ספר יצירה, המיוחס לר' סעדיה גאון, אנו מוצאים⁴³: 'את הנפש אשר עשו בחרן, אומר במדרש שממש עשו אדם אבל היה לו לאות [למות?] כמו שאומר במדרש שירמיהו ובן סירא⁴⁴ בראו אדם בספר יצירה והיה כתוב על מצחו אמת, כשם השם שהזכיר על היצירה אשר ברא אלהים לעשות. והיה אותו אדם מוחק את האלף, כלומר הקדוש ברוך

⁴² אצל ילינק כתוב 'ר' חייא', אך ללא ספק ניתן להסביר זאת בנקל כשיבוש במקום 'ירמיה'.

⁴³ במהדורת שטיינשניידר — *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* — שנה יח (1892), עמ' 83. השווה בתחילת מהדורה זו, בה נאמר כי 'קבלה יש בדינו' על לימודו של אברהם בספר יצירה, וקבלה זו חוזרת באותו נוסח ממש בראש ספר 'רוקח' (בהלכות חסידות) לר' אלעזר מוזרמס.

⁴⁴ לפי המסורת, שמקורה כנראה בראשית ימי-הביניים, בן-סירא הוא בנו של הנביא ירמיהו, על-פי הגימטריא של השמות סירא וירמיהו העולים 271.

הוא לבדו אמת, והיה לאדם למות. במאמר זה אין עשיית הגולם אלא הזרה על בריאת האדם, אשר גם בה, כפי שאנו לומדים במקור זה לראשונה, הגה אלוהים את השם 'אמת'. 'חותמו של הקדוש ברוך הוא — אמת' (שבת נה ע"א) וחותם זה הוטבע ביצירתו הנעלה ביותר.

(ב) הסיפור שנרשם על-ידי תלמידי ר' יהודה החסיד משפירא (נפטר בשנת 1217 ברגנסבורג) הוא מפורש יותר⁴⁵: 'בן סירא רצה לעסוק בספר יצירה. יצתה בת קול ואמרה: לא תוכל עשותו לבדך. הלך לו אצל ירמיהו אביו... ועסקו בו, ולמקצה שלש שנים נברא להם אדם אחד וכתוב במצחו אמת, כמו במצח אדם הראשון. אמר להם האדם שבראו: אם יחיד הקדוש ברוך הוא ברא אדם הראשון, כשרצה להמית את אדם הראשון מחה אות מאמת ונמצא מת, כל שכן שאני רוצה לעשות כן, ולא שתבראו עוד אדם שלא יטעו בו העולם כדור אנוש⁴⁶. לכך אמר ירמיה: ארור הגבר אשר יבטח באדם⁴⁶'. אמר להם אדם הנברא: היפכו צירף האותיות למפרע ומחקו אות א' מאמת שבמצחי, ומיד נעשה לאפר.

לפי תיאור זה דומה מאוד הגולם של בן סירא לאדם, שהרי אף ניחן בכוח הדיבור ומזהיר את בוראיו מפני מעשים כאלה. להלן אשוב למשמעותה של אזהרה זו ולעניני העבודה הזרה בדורו של אנוש. הגולם נהרס על-ידי היפוך צירוף האותיות שלפיו נברא; והיפוך זה מהווה גם הריסה, ממשיה וסמליה כאחת, של חותם האל שעל מצחו. חותם זה הופיע, כפי הנראה, מאליו על מצחו של הגולם במהלך בריאתו המאגית, ולא נחקק בידי בוראיו.

(ג) פיתוח מובהק של תיאור זה אנו מוצאים בטקסט קבלי מתחילת המאה ה"ג, שמקורו בחוגי המקובלים הראשונים שבדרום-צרפת. כאן מתגלה בבירור הקשר שהיה קיים בין מקובלים אלה לבין חסידי אשכנז מחבל הריין. בספר הבטחון, המיוחס לתנא ר' יהודה בן בתירא, אנו קוראים⁴⁷: 'ומצינו בספר הבטחון שעשה ר' יהודה שירמיהו עליו השלום היה מתעסק

⁴⁵ בכתב-יד של 'ספר גימטריות' שנדפס על-ידי אברהם אפשטיין, 'מקדמוניות היהודים', וינה תרמ"ז, עמ' 122—123.

⁴⁶ התרגום והמדרש פירשו את הפסוק בבראשית ד, כו, כתחילת העבודה הזרה בימיו של אנוש. מראי-מקומות רבים מובאים אצל גינצבורג, Legends, כרך ה, עמ' 151.

⁴⁷ היפוכו של הפסוק ירמיהו יז, ו.

⁴⁸ כתב-יד הלברשטאם 444 (בספריית בית המדרש לרבנים בניו-יורק) ובכתב-יד יד פירנצה, Laurentiana, שולחן ב, כ"י 41, דף ר. כתב-יד הלברשטאם, או העתקה ממנו, שימש מקור לתרגום הלאטיני בספרו של רויכלין — De arte caba- listica, Hagenau 1517. דף 73 b. מס' הבטחון שאב בעל ספר הפליאה.

בספר יצירה לבדו. יצאה בת קול ואמרה לו: קנה לך חבר. הלך אצל סירא בנו ונתעסקו בספר יצירה שלש שנים לקיים מה שנאמר או נדברו יראי ה' איש אל רעהו וגו'. לסוף שלוש שנים כשרצו לצרף האלפא-ביתות בצירוף הכלל והמאמר נברא להם אדם אחד והיה כתוב במצחו ה' אלוהים אמת (ירמיה י, י)⁴⁸. והיה סכין ביד אותו אדם הנברא והיה מוחק א' שבאמת; נשאר מת. קרע ירמיהו בגדיו [על חילול השם שהיה כתוב עתה על מצח הגולם]. אמר לו ירמיהו: למה אתה מוחק א' שבאמת? ⁴⁸ אמר לו: אמשול לך משל. למה הדבר דומה, לבנאי אחד שהיה בונה כמה בתים, כמה מגרשות, כמה מדינות. ולא היה אדם מרגיש באומנותו כלל, ולא היה יודע דעתו ולא מלאכתו, עד שפתוהו שני בני אדם ולמדם סוד אומנותו עד שידעו הכל על דרך האמת. וכשידעו האומנות וידעו סודו ותכונתו, התחילו לקטרגו בדברים עד שנתפרשו מחבורתו ונעשו בנאים כמוהו. מה שהיה עושה בדינר היו עושים הם בדינר בחציו. וכשהרגישו בני-אדם, הניחו כבודו של האומן והיו באים אליהם ומכבדין אותם ומתעסקים עמהם בענין הבנין שהיו צריכים. כך הקדוש ברוך הוא, כשברא אתכם בצלם ודמות וצורה; ועתה כשאתם בראתם אדם כמוהו, יאמרו אין אלוהים בעולם אלא אל. ואמר לו ירמיהו: אם כן מאי תקנתיה? אמר להם: כתבו האלפא-ביתית למפרע באותו העפר הנורק בכוננת לבבכם, ואל תהרהרו בהם דרך כבוד התיקון כי אם דרך הכלל והמאמר למפרע. ויעשו גם הם כן ונעשה אותו אדם לפניהם עפר ואפר. או אמר ירמיהו עליו השלום: באמת, כי אין ראוי לו לאדם ללמוד אלו הדברים אלא שידע כוחו וגבורתו של בורא בזה החותם.

בראייה קבלית זו של עשיית הגולם נפגשים שני יסודות מנוגדים. בעיבודו של הסיפור לאגדה מזראליסטית בוקעת ועולה מתוכו נימה עמוקה יותר של אזהרה. בריאת הגולם, שהיתה בעיני חסידי אשכנז אישור לצלם-אלוהים שבאדם, הופכת כאן לאזהרה חמורה, בשל ההרחבה הנועזת של הכתובת על מצח הגולם; בריאת גולם שעלתה יפה, בפועל ממש ולא באורח סימלי בלבד, עשויה להביא לידי 'מות ה' אלוהים! היוהרה של בורא הגולם עתידה לפנות

⁴⁸ בגירסה של 'ספר הפליאה', שבו מועתק כל הקטע הזה, נמחק שינוי מכריע זה ובמקומו חוזר ומופיע הנוסח הישן ('אמת' בלבד!) וחסר העוקץ. ראה ספר הפליאה, קורץ 1784, לו ע"א.

⁴⁸ המוטיב של חורבן העולם על-ידי ביווי וחילול השם במחיקת האלף ב'אמת', בפסוק זה מקורו כבר בפירוש רש"י למסכת עירובין יג ע"א: 'זה אלוהים אמת — אם תחסר אלף הרי אתה מחריב'. אך אצל רש"י אין העניין קשור כלל לעניין הגולם. את הקשר החריף והמעניין הזה קשר המקובל האלמוני.

נגד ה'. רעיון זה, שרק נרמו בסיפור הקודם, הודגש בבהירות רבה בדברי המקובל האלמוני.

האזהרה מפני מעשה-בריאה כזה יותר משהיא באה להתריע על הסכנה הטמונה במעשה עצמו, או על הכוחות העצומים הגנוזים בגולם, הריהי מכוונת כלפי הסכנה של עבודה זרה הכרוכה בדבר. מוטיב זה מקשר את סיפורי-הגולם האלה עם הדעה הנפוצה באותם חוגים על ראשיתה של עבודה זרה בעולם: 'בימים של אנוש באו דורו ושאלו מאנוש: הלא הגיד לנו, מאין באו בני אדם? אמר להם: הקדוש ברוך הוא בראם. אמרו לו: כיצד עשה? אמר להם: צבר עפר וגיבלו ונפח בו נשמת חיים. אמרו לו: איך איפשר דבר זה להיות? תראה מעשה בידים 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 ועשאוהו לעבודה זרה. ואז הוחל לקרוא העבודה זרה בשם ה'. ומן [היום] ההוא והלאה כל הזונים אחריו עושים צלמים כדמות בני אדם'⁴⁹.

עניין הגולם כרוך אפוא בבעיית טבע הצלמים והתמונות, אשר בה גילתה היהדות תמיד עניין רב, אם אמנם עניין שבפולמוס. במסורות יהודיות מסוי-מות נתפסו צלמים של עבודה זרה כמיין גלמים חיים. לא בכדי נקשר דימוי הפסלים החיים, הנפוץ בעולם הלא-יהודי, באגדת הגולם. אמנם, הקבלות כאלה נוגעות, כמובן, רק לצד המאגי הטהור ולא ליסודות האדמתיים שבמסו-רת הגולם.⁵⁰ מכל מקום, במסורות היהודיות הדנות בנושא זה של עבודה

⁴⁹ בכתבי-יד רומא של 'ספר ניצחון' (שהעתקה ממנו, על-ידי אדולף פוננסקי, נמצאת בירושלים) מצוין סיפור זה כ'קבלה מרבינו יהודה החסיד'. גינצבורג (Legends, I, p. 122; V, p. 150) מזכיר טקסט דומה מתוך הילקוט המאוחר 'יחמיאל' (Chronicles of Yerahmeel, 1899). כאן כתוב: 'מיד נטל אנוש ששה גושים של רגיבת עפר ולש בהם עד שצר אותם צורת גולם של עפר וחימר, והעמידו לפניהם' (גינצבורג, אגדות היהודים, הוצאת מסדה תשכ"ו, כרך ראשון, עמ' 82, אבל התרגום מאנגלית הכניס כאן את המונח גולם שלא נמצא במקור העברי).

⁵⁰ ראה Konrad Müller, Die Golemsage und die Sage von der lebenden Statue, 'Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde', XX (1919), p. 1-40. ידיעתו של המחבר הוה במסורת היהודית האמיתית על הגולם לא היתה גדולה מו של H. L. Held בספרו — Das Gespenst des Go-lem (כאן מו' 1927) München) eine Studie aus der hebräischen Mystik (München 1927) בא, בעמ' 104-116, חומר על פסלים חיים). ספרו של Held כתוב מתוך

זרה עולה מוטיב, שזיקתו לצורות מסוימות של אגדת הגולם ברורה; כוונתי להחייאה המאגית של צלמים ופסלים באמצעות שם המפורש.

במסגרת היהדות נמצאת מסורת כזאת לראשונה כבר בתלמוד. במסכת סוטה (מו ע"א) מסופר על גחזי: 'שם הקק לה בפיה [של חטאת ירבעם, כלומר עגל הזהב המוזכר במלכים א יב, כח] והיתה אומרת אנכי ולא יהיה לך'. סיפור דומה מובא על הצלם שעשה נבוכדנצר: 'מה עשה אותו רשע? נטל ציצו של כהן גדול [שעליו היה רשום השם המפורש] ונתנו לתוך פיו... והיה אומר אנכי ה' אלוהיך'. כיוון שראה דניאל כן, ביקש מנבוכדנצר רשות לנשק את הצלם על פיו; 'בא לנשקו והוציא בלעו מתוך פיו... באותה שעה הפיל הרוח את הצלם'⁵¹. דימוי זה ששם ה', כלומר כוח הקדושה, מחייה את צלמי העבודה הזרה, עומד בסתירה לתפיסה אחרת, שלפיה השטן (או סמאל ולילית, בקטעים המכוונים נגד הקאתוליות) הוא שנכנס בצלמים אלה. שתי התפיסות מופיעות, למשל, בספר הוהר⁵². הרעיון על הכוח המחיה של השם המפורש היה ידוע כבר בתחילת ימי-הביניים בקרב יהודי איטליה (שמהם קיבלו חסידי אשכנז כמה ממסורותיהם), והוא מופיע שם בצורה המזכירה מאוד את הנוסחים המאוחרים של אגדת הגולם. אנו למדים זאת מן האגדות ב'מגילת אחימעץ', במאה הי"א, על מעשי-הנפלאות המאגיים של אבו אהרון הבבלי ושל ר' חננאל. באגדה אחת מסופר על אדם שחי בכוח שם המפורש שהוכנס לתוך בשר זרועו, וכאשר הוציאו את השם נשאר הגוף ללא נשמה, 'ונפל הגולם רקב וכמשנים רבות נרקב, והבשר שב לעפר'. באגדה אחרת מתוארת החייאת מת על-ידי ר' חננאל: 'כתב בקלף שם אלוהו וקונו ושם הקלף תחת לשונו, והשם החיה אותו והעמידו וישב על מיטתו'. אחר-יכן המית אותו ר' חננאל כאשר ידו תחת לשונו שם, והשם

חיבה רבה לנושא, אך בכל המקומות החשובים שבהם חוסר ידיעת הספרות העברית עמד לו למכשול, השלים את החסר על-ידי עיונים והרהורים מיסטיים שאינם מעלים את הבנת העניין. אין כל טעם לבקר נסיונות מעין אלה, ודי להצביע על החומר המקורי עצמו ולנתחו.

⁵¹ שיר השירים רבה ז, ט. ראה גם זוהר ח"ב, קעה ע"א.

⁵² ברעיא מהימנא, ח"ג, רעז ע"ב, נאמר על בני דור המבול ודור ההפלגה שעשו צלמים וסמאל ולילית 'היו יורדים אליהם ועשו רצונם והיו מדברים בצלמים האלה, וכך נעשו אלוהות ועבודת כוכבים ומזלות' (בתרגום עברי). לעומת זאת נאמר בתיקוני זוהר (תיקון סו, צז ע"ב) ששמו את השם המפורש בפיהם של הצלמים ואז התחילו לדבר.

הכתוב בקלף הוציא משם, מיד שהשם נלקח מעמו, אל המטה נפל גולמו, והגולם שב לעפרה ולרקבונה, והנפש הלכה אל האלוהים אשר נתנה⁵⁵. שתי התפיסות הנוגדות האלה בדבר כוח הקדושה וכוח הטומאה העלולים לפעול בצלמים של עבודה זרה מופיעות, לעיני המסורת, גם לגבי עגל הזהב. לעתים נאמר, שהשטן הוא שדיבר מתוכו: 'סמאל נכנס לתוכו והיה גרוע להתעות את ישראל'⁵⁴. התפיסה האחרת מצויה במדרש שאינו נמצא בידינו, המצוטט הרבה במקורות ימי הביניים⁵⁵. בספר מוזר שהופיע אחרי שנת 1200, באותו חוג שבו עלתה דמות הגולם, מתקשרת מאגיה זו עם המאגיה של ספר יצירה מחד ועם חכמת המכשפים מאידך. המחבר האלמוני של 'ספר החיים' מעמיד זה כנגד זה את מעשה הבריאה של רבא ואת מעשי הבריאה של המכשפים המשתמשים באדמת-עפר, כדרך ספר יצירה⁵⁶: 'וכל המכשפים וחרטומי מצרים שבוראים הבריות, יודעים על ידי שדים, או על ידי חכמה אחרת, סדר המרכבה. ולוקחין עפר מתחת רגלי אותה המערכה [המתאימה לצורכיהם] ובוראים מה שהם רוצים. אבל חכמים דאמרינן ר' פלוני ברא גברא, ר' פלוני שדר ליה עיגלא תילתא במעלי שבתא, הי' יודעין הסוד ולוקחין עפר מתחת רגלי המרכבה ומזכירין עליו השם ואיברי [ונברא]. וכן עשה מיכה⁵⁷ את העגל שהיה מרקד ברגליו ביניהם, שנאמר ויצא העגל הזה (שמות לב, כד), כי ראה המרכבה בים, וכל ישראל ראו אותה, שנאמר [לא ידעת] נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב (שיר השירים ו, יב) ולא ידעו זה הסוד, אולי לא שמו [לבם] לדבר זה. ומיכה שם לבו וכהרף עין לקח מעפר שתחת המרכבה⁵⁸ והגיחה אצלו [לעת מצוא]. והיום הזה

⁵⁵ מגילת אחימעץ, מהדורת קלאר, ירושלים תש"ד, עמ' יז, כז—כח. משמעות המלה 'גולם' כאן עדיין שונה מו שקיבלה אחר כך.

⁵⁴ פרקי דרבי אליעזר, פרק מה.

⁵⁵ שתי גירסאות פורסמו מן הגניזה הקאהירית על ידי ל. גינצבורג; האחת ב'הגורן', כרך ט (1923), עמ' 65—66, והשנייה ב'גניזת שטר' כרך א (1928), עמ' 243. שתיהן תואמות את הנוסח המובא להלן, שבו השתמש בעל ספר החיים. שאול ליברמן, 'מדרשי תימן', ירושלים ת"ש, עמ' 17—18, היה הראשון שהבחין שמדרש זה הוא המקור לדבריו של יוצר העגל, המופיעים בקוראן (סורא 20, 95), שהיו בלתי מובנים לפני-כן.

⁵⁶ השתמשתי בשני כתבי-יד: מינכן 207 (נכתב בשנת 1268), דף י ע"ד — יא ע"א; וקמברידג' Add. 643¹, ט ע"א. מ. גידמן. Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden, vol. I (1880), p. 169. השמיט את כל הקטע על עגל הזהב.

⁵⁷ כבר המדרש תולה את מעשה העגל במיכה משבט אפרים הנזכר בס' שופטים יו.

⁵⁸ מתחת לרגלי השור שפניו לשמאל המרכבה, על-פי יחזקאל א, י.

עושים כן בארץ הודו ובארץ ישמעאל; מן בני אדם עושים בהמות, מפני שמשביעים שם השד ומביא השד מן העפר שתחת אותה המערכה ונותן לבעל הכישוף, ואותו המכשף נותן לשנות לאדם שהוא חפץ, ומיד הוא כמה [כלומר, נעשה כאותה בהמה]. ורבינו סעדיה ידע זה המעשה שהוא על ידי מלאכים או על ידי השם' (המפורש). ולא ידעתי לאיזה מקום בדברי ר' סעדיה כיוון.

[ה]

במאה הי"ב, לכל המאוחר, נתפתח על יסוד הרעיונות השונים שסקרנו בפיסקה הקודמת נוהל ובו הוראות קבועות לעשיית הגולם. טקס זה נתפס, אם אינו טועה, כביטוי לכוחו של העומד בסוד ס' יצירה המתגלה בחוויה האכסטטית של החייאת הגולם. כאן הפכה האגדה להיות נושא לחוויה מיסטית, ואין בכל המרשמים שהגיעו לידינו שום עדות לכך, שמדובר היה במשהו מחוץ לתחום של חוויה כזאת. בשום מקור מן המקורות האלה אין הגולם נכנס לתוך תחום החיים הממשיים למלא בהם תפקיד שימושי כלשהו. המוטיב של משרת-הפלא (ה-famulus) אינו ידוע כלל בכל הטקסטים האלה⁵⁹, והופיע רק זמן רב לאחר-מכן, כאשר חזרה דמות הגולם להיות נושא לאגדות קבליות, כפי שיתברר בהמשך הדברים.

בידינו ארבעה מקורות עיקריים של הוראות או 'מרשמים' כאלה לעשיית גולם, וברצוני לדון כאן בנקודות החשובות שבהם. ההוראות הפורמאליות ביותר נמצאו בסוף פירוש ספר יצירה לר' אלעזר מוזרמס⁶⁰. בכמה כתבי-יד עובדו הוראות אלה למאמר העומד ברשות עצמו ונקרא בשם 'פעולת היצירה', שפירושו כנראה פעולה או שימוש בספר יצירה, אם כי גם הפירוש פעולת יצירת הגולם איננו מן הנמנע⁶¹. בדומה לטקסטים האחרים חסרות גם כאן הטבלאות השלמות של צירופי האלפא-ביתות המובאות אצל ר' אלעזר מוזרמס, אם כי חוזרים ומזכירים אותן תמיד ברמיזה. רק במחציתה הראשונה של המאה הי"ז העז המקובל ר' נפתלי בן יעקב בכרך מפראנקפורט לפרסם

⁵⁹ לאחר בדיקה קפדנית של המקורות עלי לחזור בי מקביעתי בשנתון Eranos, כרך אוא (עמ' 151, הערה 29), לפיה העדות הראשונה על מוטיב זה של הגולם המשרת נמצאת בפסיכודי-סעדיה לספר יצירה.

⁶⁰ רק במהדורה השלמה, פשמישל 1888, טו ע"ד, יחד עם טבלאות הצירופים המופיעה בהמשך דבריו.

⁶¹ כתבי-יד בריטיש מוזיאום, מרגליות 752, דף 66a; ספריית האוניברסיטה בקמברידג' Add. 647, דף 18a; הספרייה הלאומית בירושלים 330, דף 8, דף 248. ראה בספרי 'כתבי יד בקבלה', ירושלים 1930, עמ' 75.

בדפוס את נוסח ההוראות האלה, הכלול בצורה מעובדת בספרו 'עמק המלך'⁶². אך גם הוא מקדים ואומר בזהירות: 'אפס קצוהו תשמע וכולו לא תראה, שלא ישתמשו בו בני אדם שאינם מהוגנים'. וזו פתיחת דברי ר' אלעזר:

'העוסק בספר יצירה צריך לטהר עצמו וללבוש בגדים נקיים ולבנים ויעסוק עם שני בני אדם או עם שלשה, שכן כתוב ואת הנפש אשר עשו בחרן, וצריך ליקח קרקע בתולה שלא חפר אדם במקום הרים⁶³, ויגבל העפר במים חיים, ויעשה גולם אחד, ויתחיל לגלגל באלפא-ביתא של רכ"א שערים' [שבספר יצירתה]⁶⁴. 'וצריך הפועל לצרף עם האלפא-ביתא כולם [ולא את רכ"א הצירופים עצמם] השם של הויה בחמשת תנועות שהם או, א, אֵי, אֵי, או'. נראה שהצעד הראשון הוא לצרף את כל אותיות האלפא-ביתא בכל אפשרויות הצירוף של שם יהוה בתנועות השונות, ואחרי כן (אם כי ייתכן שנעשו פעולות-צירוף אלה בלבד) אומרים את כל הצירופים האפשריים של כל אות משם יהוה עם אותן אותיות 'המולכות', לפי ספר יצירה, על איברי גוף האדם. סדר הצירופים האלה לא ניתן בטקסטים הנדפסים, אך בכתבי-יד רבים הוא מפורט בדייקנות רבה. עניין לנו כאן אפוא בסדרת-הגאים פורמא-

⁶² 'עמק המלך', אמשטרדם 1648, י ע"ג-ע"ד. קטע זה תורגם בשלמותו ללאטינית והובא בליקוטים מ'עמק המלך' בחיבורו של Chr. Knorr von Rosenroth, Kab-bala Denudata, Tom. II, Liber Sohar restitutus (Sulzbach 1684) (שהוא למעשה הכרך השלישי של כתביו המקובצים), בעמ' 220-221. המרשם הזה הובא בלאטינית כבר לפני שנת 1494 באחד מספרי ההומאניסט האיטלקי Lodovico Lazzarelli. עיין - F. Secret, Les Kabbalistes Chrétiens de la renaissance, Paris 1963, p. 75. לא אדע מגין שאב לאורלי את ידיעת המקור הזה. אולי ראה אותו בהרגומי של פלאוויוס מיתרידאטיס מספרות הקבלה?

⁶³ בספר השם, כתבי-יד מינכן 81, דף 127b, דורש ר' אלעזר מוזרמס לקחת אדמה כזאת גם למטרת ריפוי מאגי הנעשה באמצעות השימוש בשם של ע"ב אותיות. הוראה דומה מצאתי בטקסט מאגי מימי-הביניים, לצורך מבחן סוטה החשודה בניאוף. הטקסט נדפס אצל מרמורשטיין - Jahrbuch für jüdische Volkskunde, II (1925), עמ' 381. ב. רונפלד בעמ' 11 של ספרה Die Golemsage (שכל החומר הנוגע לימי-הביניים המופיע בו נלקח - גם על הטעויות שבו - מן הערך 'גולם' שפרסמתי ב"1931, Encyclopaedia Judaica, VII, 1931, שיערה שהוראה זו 'יש לה נגיעה להשקפה שהאדמה היא האם' הבתולית של אדם הראשון - דעה שהופיעה כבר אצל חכמי הכנסייה, ולאחר מכן במיוחד בספרות הגרמנית של ימי הביניים' (Köhler 'Germania', vol. VII, p. 476 ff). ייתכן 'שהיא הגיעה אל המקובלים בגרמניה והוחלה על הגולם'. מסופקני אם יש ממש בהסבר זה.

⁶⁴ ר' סעדיה מתקן וכתב 'רל"א שערים', והוא הנכון מבחינת חשבון הצירוף. חסיד אשכנז הגיעו למספר רכ"א שבטקסט שלהם בדרך מטובכת מאוד, כפי שמראות הטבלאות אצל ר' אלעזר מוזרמס.

לית לגמרי, שאופיה מאגי והתבוננותי כאחד. סדר מסוים של צירופי האותיות בורא יצור זכרי, וסדר אחר - יצור נקבי; היפוך הסדר מחזיר את הגולם החי לעפרו⁶⁵. לפי הוראות אלה לא נותר רווח-זמן כלשהו בין פעולת ההתייאה לבין ההחזרה לעפר, שבו יכול היה הגולם להתקיים מחוץ לתחום ההתבוננות גרידא.

אופיה הטקסי של עשיית הגולם ברור במיוחד בתיאוריו של פירוש פסיבדו-סעדיה לספר יצירה. דברי הספר (פרק ב, משנה ד) 'חוזר הגלגל פנים ואחור' הובנו על-ידו כהוראה: אין הם רק סיפור דרכו של האל בבריאה, אלא הם אף מורים למתלמד, כיצד עליו לנהוג בבואו לברוא גולם. וכך הוא מפרש את הפסוק הזה⁶⁶: 'עושינן גלגל ועיגול סביב הבריאה ומהלכין סביב העיגול ואומרין האלפא-ביתות רל"א [רכא] שהרי יש בא' כ"ב אלפא-ביתות, וכתבתים מן הצד [המחבר מתכוון כנראה לטבלאות מעין אלה שאנו מוצאים באמת אצל ר' אלעזר מוזרמס] וכן בב' וכן בכל האותיות... ויש מפרשים שנתן הבורא כוח לאותיות שאדם בורא ברייתו מקרקע בתולה, מגבלו וקוברו בקרקע ועושה עגול וגלגל סביב לבריאה ואומר בכל היקף והיקף אלפא-ביתא אחת, וכן תמ"ב [נוסח אחר: תס"ב] פעמים. ואם הולך לפנים, הבריאה עולה לחיים על ידי כוח אמירת האותיות שנתן בהם הקדוש ברוך הוא. ואם ירצה לסתור מה שברא, יחזור לאחוריו סביב באמירת האותיות, ותשקע מאליה הבריה בקרקע ותמות. וכן אירע מעשה לפני ריב"א [כנראה, ר' ישמעאל בן אלישע]⁶⁷ ותלמידיו שעסקו בספר יצירה ורצו לבראות בריה וטעו בהליכתן והלכו לאחוריהן עד שנשתקעו בארץ עד טבורן בכוח האותיות ולא היו יכולין לצאת וצעקו והקול נשמע לפני ריב"א ואמר להם: אמרו האותיות מאלפא-ביתות ותלכו לפנים כמו שהלכתם לאחור, וכן עשו ויצאו. חשובה במיוחד נראית לי העובדה, שהגולם כאן נקבר קודם באדמה ומתוכה הוא קם לחיים. בכך אפשר היה בהחלט לראות סמל ללידה חדשה, שהיתה קשורה בריטואל זה כבר בשנת 1200, והדבר אף מתאים לגמרי לאופיו של הנוהל כולו כטקס התקדשות. הגולם נקבר קודם שהוא קם

⁶⁵ כך בפירוש לס' יצירה פרק ב, דף ה ע"ד.

⁶⁶ נוסף למהדורה הראשונה של ספר יצירה (מנטואה 1562) השתמשתי בכתבי-יד של פסיבדו-סעדיה, המצויים בבריטיש מוזיאום, מספר 754 בקאטאלוג של מרגליות, וכן כתבי-יד מינכן Hebr. 40.

⁶⁷ גיבור אגדי של ספרות המרכבה. אולם בכתבי-יד בריטיש מוזיאום מופיעים ראשי תיבות אחרים: ר"צ. מסתבר שהכוונה לר' צדוק, אך איני יודע, מיהו ר' צדוק זה.

לתחייה! אמנם, פרשנות סימבולית זו אינה הכרחית, ועד מקום שידיעתי מגעת הפרט הזה מופיע רק במקום יחיד זה. לקיחת האדמה מקרקע בתולה אף היא מקבילה לבריאת אדם הראשון, שהרי גם הוא נברא מאדמה שטרם עובדה. בכתב-יד מינכן של פסיכדו-סעדיה מופיעה בהמשך הקטע הוראה נוספת, החסרה בדפוס⁶⁸: 'הכי גרסינו, כולן עם א' וכן כולן עם ב', וכן כולן וכו' וחוזרת חלילה לתהפוכות אנה ואנה לרכ"א פעמים, עד שיעלה בידך אותה בריה שתרצה לברוא, ועל כל אבר שתרצה תעייין [בס' יצירה] איזו אות המליך בו ותגלגל אותה כמו שאפרש בעזרת האל. וקח עפר מתחת הר אחד קרקע בתולה ופזר בכל הבית וטהר גם גופך. מזה עפר הטהור עשה הגולם, הבריאה שתחפוץ לברוא ולהחיות. ולכל אבר שתרצה להחיות אמור אות המומלך ובניקודו. בהמשך מובא פירוש צירופי האותיות בניקודן השונה עם אותיות שם יהוה. אופן ההליכה בעיגול צריך להיות 'כבמחול', וכאשר ההליכה 'חוזרת חלילה' (בכיוון מהופך), הבריאה שנבראה 'חוזרת לקדמותה'. כבר מתוך ההוראות האלה ניתן ללמוד בעקיפין שיש בטקס מן היסוד האפסטאטי. החזרה הקצובה על צילי הצירופים המשתנים בקצב קבוע גורמת בדרך הטבע לשינוי במצב התודעה, ונראה שלכך באמת נועדה. הדבר מתברר היטב מתוך טקסט המצוי בידינו בכמה כתב-יד ושקורו, לכל המאוחר, במאה הי"ד, וייתכן מאוד שהוא אף קדום יותר⁶⁹: 'תחילת יצירה צריך אדם לידע בטוב המשקל והעינוג, וצריך לידע הבנין וכל האלפא-ביתות שהם רל"א שערים... וצריך לדעת לצרף כל האותיות והאלפא-ביתות וכל אחת בפני עצמה עד שישלים כל השערים. ויקח עפר נקייה וסולת ויגלגל האופן בתווך ויתחיל הצירוף ויצרף עם רל"א שערים, ויקבל שפע החכמה ויקרא במתרות [במהירות?] ויגלגל מהרה [את גלגל הצירופים] והוא רוח הקודש' (כלומר, תשרה עליו רוח-הקודש).

ההוראות האלה אינן מוציאות מכלל אפשרות זיקה למנהגי היוגה, שהגיעו ליהדות בעיקר דרך כתבי ר' אברהם אבולעפיה ובית-מדרשו. 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 [אך שתי מידות אלה לא נפרטו בטקסט!]. אחר שימלאנה ישליכנה ויגשבה בהשלכה בנחת על פני המים. וכשיתחיל לנשב הכף הראשונה, יזכיר אות

⁶⁸ כ"י מינכן, 55b.

⁶⁹ כ"י מינכן 341, 183b; קמברידג' Add. 647, 18b (כ"י זה כולל שלושה מירשמים לעשיית גולם).

אחת מהשם בקול רם בנשימה אחת, עד שיכלה רוח מלגשב, ופניו ארצה. ויתחיל מראש [כלומר, יתחיל בצירופים היוצרים את חלקי ראש הגולם] עד שיכלה שמונה בתים הראשונים לקיים הראש, ויתחיל שמונה בתים השניים לקיים הקמה [הקומה?] ויתחיל שמונה בתים שלישיים הסופה [?] והרוח ויצא דמות אחד. ואסור לעשותו תמיד, ולא תלמד לעשותו אלא להבין ולהורות ולהדבק בשמו הגדול. ויקתם של דברים אלה לקבלת אבולעפיה (או מקורותיה) גלויה לעין.

תפיסה כזאת של האופי האפסטאטי של חזון הגולם תואמת את דבריו של חכם ספרדי אלמוני, מראשית המאה הי"ד, שהסביר את התהליך כ"יצירה מחשבתית" ולא כבריאה גשמית ממש: 'וכמעט שעלה [אברהם אבינו] במדרגה שידע ליצור יצירות נכבדות, כלומר יצירות מחשביות, ועל כן קרא שם ספרו הנכבד ספר יצירה'⁷⁰. גם אבולעפיה עצמו, נציגה המובהק ביותר של הקבלה האפסטאטית במאה הי"ג, רומז כנראה לתפיסה זו של בריאת הגולם כתהליך מיסטי טהור. הוא מעיר בולזול: 'אל יעלה במחשבתך שגעון חוקרי ספר יצירה, כדי לברוא עגלא תליתאה. שהמבקשים לעשות כן עגלים הם. ואם רבא ברא גברא רשב לעפרו, יש לו סוד ואינו כפשוטו... ואם היו האומרים הדבר חכמים, ידע שלסוד אמרו ובמשל וחידיה דיברו'⁷¹.

מכל-מקום ניכר במסורת המאוחרת, שלא נעלמה העובדה שההוראות המסורות בידים אינן מספיקות לבריאת גולם. ר' נפתלי בכרך, למשל, אינו מגלה מה שהשמיט מתיאורו כדי 'שלא ישתמשו בו בני אדם שאינם מהוגנים'. מתוך השוואה לקבלה המעשית ולכתבי אבולעפיה ניתן לשער שאולי הדברים אמורים בהטעמות מסוימות של צירופי האותיות, בטכניקה של נשימה או בתנועות ראש וידיים מסוימות, שנתלוו אל הפעולות השונות. ר' חיים יוסף דוד אוולאי (החיד"א), שבקי היה במסורת המקובלים הירושלמיים במאה הי"ז, אמר (כנראה, מפה לאוזן) לר' יעקב ברוך מליזורנו: 'לא די בצירוף גשמי הראשון הנראה לעינינו ככתוב בספרים'⁷².

⁷⁰ כך בס' 'שאלות הזקן', סי' צו, כ"י אוכספורד, נויבאור 2396, דף נג ע"א.

⁷¹ מתוך ס' 'נר אלוהים' לר' אברהם אבולעפיה, או אחד מתלמידיו, כ"י מינכן 10, דף 172b, ושם דף 146a גם ביאר את הסוד ברמוים לחכמת הצירוף, ותהליכיה וחזונותיה.

⁷² בהוספות ר' יעקב ברוך ל'שער החשק' לר' יוחנן אלימנו (ליזורנו 1790) לו ע"א. הערה דומה באה (ואולי נשאבה ממקור זה?) בעיבוד הספרותי המודרני של אגדות הגולם של המהר"ל מפראג. בגירסה זו הוטל על הגולם תפקיד חדש לגמרי והוא: להילחם בעלילות הדם! ברם, זוהי המצאה מודרנית שנתחברה לפני כשישים או שבעים שנה, אם כי התחפשה כהעתקה מתוך 'כתב-יד בספריה

מן העדויות האלה אנו למדים בעיקר שני דברים על עשיית הגולם: (א) כפי שכבר הודגש לעיל, אין לעשייה זו כל תכלית שימושית. אפילו במקום שהתיאור נמצא על הגבול שבין אירוע נפשי, שהוא אמנם חוויה משותפת לחבורת אנשים, לבין הופעה ממשית של הגולם, הרי גם תכליתו של 'מפגן' זה אינה אלא הוכחת כוחם של השמות הקדושים. בגבולות אלה נשארים גם דברי פסיבדו-סעדיה, אם נפרשים בדייקנות: 'ושמעתי כי אבן עזרא ברא בריה לפני רבנו תם ואמר: ראו מה שנתן הקדוש ברוך הוא באותיות הקדו-

במיץ' על-ידי ר' יהודה יודל רוזנברג, המחבר האמיתי. רוזנברג פירסם את 'עיבודו' בשנת 1909 בשם 'נפלאות מהר"ל עם הגולם'. תוכנו ולשונו של הספר מורים שמחברו היה חסיד בעל השכלה קבלית ונטיות לספרות-יפה (תכונה בלתי שכיחה בחוגים אלה), שכתב דבריו בשנים שלאחר משפטי עלילות-הדם בשנות ה-80 וה-90 במאה שעברה שהרעישו בשעתם את הציבור. ספרו של חיים בלוך Der Prager Golem (Berlin 1920) אינו אלא עיבוד גרמני של 'נפלאות מהר"ל' אשר שייכותו לזמן החדש ביותר נעלמה לגמרי מעיניו של סופר חרוץ, אך בלתי-ביקורתי זה. גם קביעתו של H. L. Held ש'אלה הם המקורות האוטנטיים היחידים שהגיעו אלינו' (Das Gespenst des Golem, עמ' 95) אינה מעידה על הבנה ביקורתית יהירה. הלא תפס את הגולם כרוח-כפילו של האדם, ולכן קיבל ברצון רב את הערתו של בלוך (עמ' 59): 'יש הרואים בגולם את "רוח-הרפאים" של המהר"ל'. בטקסט העברי אין, כמובן, זכר למשפט זה, שמשך כלי-כך את לבם של סופרים כמיידינג והלד. למותר הוא לומר שהדרמה הידועה של ח. לייזויק 'הגולם' והרבה דברי ספרות מודרניים מיוסדים רובם ככולם על המצאותיו של רב זרין זה.

בספרו של רוזנברג נמצא פרק בשם 'שיחות המהר"ל אודות הגולם' — תשעה עשר מאמרות אפוקריפיים, שאפילו חוברו לפני שישים שנה בלבד אומרים כבוד לחוש הקבלי המצויין של מחברם, לא פחות מאשר לכוח דמיונו. שם כתוב (סעיף יז): 'אין שייך ללמוד צירופי האותיות של ספר יצירה כמו שהם נדפסים ולברוא על ידן נברא או בעל חי. וזה האיש אשר ילמוד הצירופים רק מן הספר בלבד, אין בכוחו לברוא מאומה. אחד, משום שיש בהן הרבה שיבושים וחסר מהן הרבה. ועוד, שהעיקר הוא ההשגה מעצמו, כי האדם צריך מתחילה לדעת על איוה אורות מרמזת כל אות ואות; וממילא יבין גם הכוחות הגשמיים של כל אות ואות, ובוה שייך לימוד. אבל לאחר שלמד זאת היטב, שוב תולה הדבר בכוח הבינה של האדם ובצדקתו, שאם יזכה ישג שפע הזאת להבין איך להרכיב ולצרף האותיות שיברא על ידן איוה בריאה בעולם הגשמי. ואם זה יכתוב הצירופים בספר, לא יוכל הברו לפעול בהן מאומה, אם אינו יודע מעצמו לכוון כוונה הנחוצה על ידי כוח הבינה שלו, ורק יהיו אצלו כמו גוף בלי גשמה. ובצלאל היה לו השגה היותר גדולה בענין הזה, ואצלו היה זה דבר קטן לברוא גברא או בעל חי. אבל הוא היה יודע גם לכוון האותיות שנבראו בהן שמים וארץ, והיינו כל הס"ר [ששים ריבוא] אותיות של תורתנו הקדושה, וידיעתו היתה השגה במחשבתו מעצמו, על ידי כוח הבינה שלו. ואף אם היה בצלאל כותב על הספר צירופי האותיות כמו שהשיג, גם כן לא היה יכול איש אחר לפעול בהן מאומה כל זמן שלא היה משיג הכוונה מעצמו על ידי כוח הבינה שלו'.

שות, ואמר [לרבנו תם]: חזור לאחור⁷³; וחזרה לקדמותה' (פירוש לספר יצירה, פרק ב, משנה ה). סיפור זה אף הוא אינו חורג מן התיאור האגדי-למחצה שבו מכניס ר' אברהם אבן-עזרא את רבנו תם בסוד צירופי ספר יצירה; אבן-עזרא נדד במערב-אירופה באמצע המאה הי"ב, והיה גערץ על חסידי אשכנז וצרפת כבעל סמכות דתית גדולה⁷⁴. גם כאן מוחזרת הבריה לעפרה מיד עם היבראה: עם התקדשות התכמים בסוד העניין, נשלם תפקידה, שהוא נפשי באופיו. (ב) בריאת הגולם כרוכה בסכנות; יתירה מזו — ככל מעשה-יצירה גדול יש בה אף משום סכנת גפשות. אך מקור הסכנות אינו בגולם או בכוחות הנובעים ממנו; הסכנה טמונה באדם עצמו. לא תוצר הבריאה שקנה לו עצמאות מפתח מתוכו כוחות מסוכנים, אלא המתח שתהליך היצירה מעורר ומעלה ביוצר עצמו הוא המסוכן. טעויות במילוי ההוראות אינן מביאות להשחתת הגולם, אלא ישר להריסת יוצרו. ייחוס הסכנה לגולם עצמו, באגדות המאוחרות, מהווה תמורה עמוקה בהשקפה המקורית, שאמנם גם בה קיימת הקבלה ברורה לאדם הראשון (כפי שראינו לעיל), אך היסוד האדמתי הזה לא היווה שם מקור לסכנה⁷⁵. עם כל זה הסכנה הכרוכה

⁷³ ברור מן ההקשר שדברים אלה לא נאמרו אל הגולם, אלא אל רבנו תם המשתתף בטקס, שהרי הסיפור מדגיש את ההליכה לאחור כגורם להריסת הגולם. ⁷⁴ נטיותיו המיסטיות של ר"א אבן עזרא היו ברורות להם יותר מאשר לנו, ומכל מקום הם לא ראו סתירה ביניהם לבין נטיותיו האחרות — הדקדוקיות, הפרשניות והתיאולוגיות. עוד ב-1270 היה בידי אבולעפיה פירוש לספר יצירה של אבן עזרא, שהוא מציינו כפילוסופי ומיסטי בחלקו, ראה ילינק ב'בית המדרש' ח"ג, עמ' XLII של המבוא.

⁷⁵ כוח הרסני כזה אין לו כל שייכות למאמר הווהר על הפסוק בבראשית, ו, יא: 'ותשחת הארץ לפני האלהים' — זהו הגולם המפסיד והמשחית את הכל' (מדרש הנעלם בוהר חדש, כא ע"ג). הגולם כאן אינו אלא כינוי לרשע חסר-הנפש כפי שנאמר במקום אחר במדרש הנעלם (בוהר ח"א, קכא ע"א): 'אמר ר' יצחק, אין אדם עושה עבירות אלא מי שהוא גולם ולא אדם, והיינו זה שלא מסתכל בנשמתו הקדושה אלא כל מעשיו כשל היה שאינה משגחת ואינה יודעת'. הנשמה הקדושה (בשמתא קדישא) היא חלק אלוה ממעל, בהבחנה מן הנפש החיונית. אך השאלה היא, אם שימוש-לשון זה גופו קשור למונחים של חסידי אשכנז. כבר ר' יוסף גיקטילה כותב, בערך בשנת 1274 (סמוך לזמן חיבורו של המדרש הנעלם): 'נפש הוא בשמת רוח חיים אשר בו בעלי החיים מתנשמים, והיא המאירה את הגוף וזו היא צורת הגוף. ובוה הנפש הגוף מתנועע לכאן ולכאן. וזו היא כמו כן מעלת האדם כמעלת שאר המורכבים ההווים הנפסדים. וכשזו הנשמה היא בגוף הוא נקרא גולם, בהיות הגוף והנפש זה בזה' (גינת אגוז, האגוזא 1615, לג ע"ג). כיוון שבכל מקום אחר נקרא הגוף בלבד גולם, ודוקא בלשון הפילוסופים, הרי ייתכן ששינוי-משמעות זה של המונח גולם הושפע מלשון חסידי אשכנז. ראה דברי הלן בעניין 'נפשו' של הגולם.

בבריאת הגולם, כפי שהיא מתוארת אצל פסיבדו-סעדיה, יש בה משהו מעניין זה: טעות בביצוע ההוראות גורמת לאדם עצמו לחזור ליסודו הראשוני: הוא שוקע באדמה עד טבורו. אדמתו קולטת אותו בשעה שהוא טועה בשימוש המאגי.

כאן עולה שאלה נוספת שאין עליה תשובה חד-משמעית: האם יכול הגולם לדבר? רבא לא הצליח להעניק יכולת זו לאדם שברא. אולם אף בריטואל המאוחר אין העדר-הדיבור מהותי, כפי שחשבו רבים.⁷⁶ לא תמיד היה זה הכלל, וברור שבחוגי חסידי אשכנז שתי התפיסות נתקיימו זו בצד זו. אין אנו יודעים, היכן הופיע לראשונה המוטיב של הגולם המדבר, כפי שהוא מתואר בסיפור על בן-סירא.⁷⁷ אגדות בן-סירא הן קדומות הרבה למאה ה"ב, וכנראה לא באירופה צמחו לראשונה, אם כי רק באותה תקופה מצויה לראשונה עדות על הקשר שבינו לבין בריאת הגולם. ייתכן שמוטיב זה דווקא עלה כבר באיטליה. מכל מקום, בדיונים העיוניים של המקובלים בנושא זה מוצגת הבריאה של רבא וזו של בן-סירא כשתי אפשרויות הקיימות בתחום זה. פסיבדו-סעדיה הוא דווקא המפליג ביותר בהערכת דרגתו של הגולם: 'יש להן [לאותיות] ולאמירתן כוח מאת הבורא יתברך לעשות היצור ולתת לה חיות ונשמה'.⁷⁸ עד כדי כך לא הגיע שום מקור אחר בספרות הקבלה. ההבחנה המפורשת בין נשמת הגולם לבין יסוד החיות שבו משמעותה לפחות שיכולתו לא היתה בהליכה בלבד, ובכך דומה לגולם שהזהיר את בן-סירא מפני סכנת 'מות אלוהים'.

ר' אלעזר מזורמס מייצג בעניין זה עמדה זהירה יותר מזו של שאר המקורות המצויים בידינו מאותו חוג של ר' יהודה החסיד. בפירושו לשירת המרכבה 'האדרת והאמונה', הוא אומר על החרוז 'הדעה והדבור לחי עולמים': 'סמך הדיבור אצל הדעת, לפי שאדם יש לו דעת לבראות בריה חדשה על פי ספר יצירה, אבל הדיבור אין יכול לתת בו על ידי שם המפורש,

⁷⁶ אני עצמי הבעתי פעם דעה זו ב'אנציקלופדיה יודאיקה' הגרמנית (בערך הנזכר לעיל, בהערה 63).

⁷⁷ בשל שגיאת-דפוס מוזרה נתקשר הגולם של בן-סירא בדמותו של 'חי אבן יקטן' של אבן-סינא, המתואר בסיפורו הפילוסופי המפורסם של אבן-תופיל כמין גולם פילוסופי שנתהווה על-ידי generatio aequivoca. באיגרת תשובה לר' יצחק אבן-לטיף (קובץ על יד, כרך א, עמ' 48) נדפס בטעות שמו של בן סירא במקום אבן-סינא, וכך הפך בן-סירא לברואו של יהיאל בן אוריאל, דהיינו חי אבן יקטן. שגיאה זו הטעתה את א. אפשטיין, מקדמוניות היהודים, תרמ"ו, עמ' 124, והביאה אותו להשערות-סרק על הגולם של בן-סירא.

⁷⁸ פירוש לספר יצירה, פרק ב, משנה ה. וכך בדיוק בכתב-יד בריטיש מוזיאום.

רק הקדוש ברוך הוא'⁷⁹. זוהי גם דעתו של ספר הבהיר, אך בהסתייגות רבת-משמעות: בסעיף קצו (ס' 136 בתרגומי לגרמנית) מובא הסיפור על רבא מהתלמוד בתוספת זו (בתרגום עברי): 'ואלמלא עוונותיכם היה עונה [כלומר, היצור ההוא היה עונה לר' זירא שדיבר אליו]. וממה היה עונה? מנשמתו. וכי יש לו לאדם נשמה להכניס בו [בגולם הנברא]? כן! שהרי כתוב: ויפח באפיו נשמת חיים (בראשית ג, ז) ולאדם יש נשמת חיים [שעל ידה יכול היה להעניק גם את יכולת הדיבור]⁸⁰. ואלמלא עוונותיכם, שאין הנשמה טהורה, והיינו הפרש שיש ביניכם לבינו, דכתוב: ותחסרהו מעט מאלהים (תהילים ת, ו)⁸¹. יצורים שלא ידעו עוון מסוגלים אפוא להעביר לגולם את נשמת החיים שבה כוח הדיבור. מכאן שהגולם אילם לא מצד טבעו שלו, אלא מפני חטאינו — שכן אף נשמת הצדיקים שוב אינה טהורה. בניגוד לתפיסה זו, שאולי היא פותחת אופקים אֶסְכַּאטוֹלוֹגִיִּים למעמד שונה של הגולם, מסתפק ר' יצחק סגי נהור בקביעה: 'כי השלמת הדיבור אינה אלא ברוח, ואם רבא ברא גברא, השיבו לעפרו מפני שלא היה יודע להכניס בו הכוח שידבר ושיתקיים בו'.⁸² לא ברור לאיזה מכוחות הנפש מתכוון המחבר, וייתכן שהכוונה לחלק הרוחני העליון, כלומר לנשמה.

מקובל מתחילת המאה הט"ו, שעיבד את דברי ר' אלעזר מזורמס, הרחיק-לכת באומרו: 'המחוכם בספר יצירה יכול לפעול על ידי פעולת שמות הקדושים ומן היסודות, עפר מקרקע בתולה ומים, יעלה גולם וצורה שיש בה חיות, אפילו הכי קרוי מת, מפני שאינו יכול ליתן בו דעת אלהיות ודבור, כי הדבור והדעה לחי העולמים. אבל הקדוש ברוך הוא חתם את האדם אמת'⁸³. בהשקפתם של מקובלים רבים קשורה יכולת הדיבור

⁷⁹ מתוך כתב-יד מינכן Hebr. 346, דף צח. מובא בספרי 'ראשית הקבלה', עמ' 231, הערה 7.

⁸⁰ כך יש לתקן את פירושי לקטע זה בתרגומי של ספר הבהיר (ברלין 1923), עמ' 150.

⁸¹ פירוש זה של הפסוק בתהילים מופיע גם בטקסט אשכנזי מהמאה ה"ג שפרסמתי ב'ראשית הקבלה' (עמ' 231): 'ותחסרהו מעט מאלהים — לכן ראה אם אדם בורא ביריה עם ספר יצירה, יש לו כוח לברוא הכל חוץ מדבר אחד' (והוא כוח הדיבור).

⁸² בפירושו לספר יצירה, בנספח להוצאותי על הקבלה בפרובאנס (1963), עמ' 10.

⁸³ ר' שמעון בן שמואל בהתחלת ספרו 'הדרת קודש' (נדפס בשנת 1560 בתהינגן בשם 'אדם שכלי'). המחבר משתמש במונח גולם במשמעות-הלוואי הפילוסופי-פית — גולם כחומר, בניגוד לצורה החיה. באותיות האחרונות של המלים בפסוק 'ויפח באפיו נשמת חיים' מגלה המחבר את המלה 'חותם'. לשימוש-הלשון במונח גולם ראה גם לעיל, הערה 75.

דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים

החזית המוענקת לגולם — כל אחד מהם על-פי דרכו. ר' מאיר אבן גבאי (1530 בערך) כותב על מעשה הבריאה של רבא: 'לפי שלא היה בו רוח, לא היה בו דבור, אבל נפש היה בו שהרי הלך אצל ר' זירא; ואילו היה בו רוח היה מדבר'⁸⁷. לעומת זאת כותב ר' משה קורדובירו (1548) על אותו סיפור בתלמוד⁸⁸: 'הנה הדבר הזה מן התמיהין שיהיה כוח ביד האדם להוריד נשמה מלמעלה על בריאה חדשה [כדרכם של כל המקובלים הספרדים במאה ה'ט"ז נמנע הרמ"ק מן השימוש במונח גולם, שנקלט באותה תקופה רק בין יהודי גרמניה ופולין] אפילו שתהיה בריאתו בכוח אלפא-ביתות. ואם בריאה יבא ה', מה מעלתה ליתרונה על הבריאה ההיא? אתמהא! ועוד, איך לא תצעק חמס העניה ההיא לפני קונה, כי הכריחה לרדת פה, אשר לא תושלם בו ולא יעלה ביד הנשמה ההיא כי אם טורח ומשא כובד העולם הזה? ועוד — במאמר ר' זירא מן חבריא את חוב לעפריך, נמצא ה"ו כשופך דמים לחזרת הנשמה ההיא בבושת פנים עשוקה ורצועה לפני קונה. אלא בהקדמתניו זאת יובן הכל: כי כאשר אותם החכמים מקבצים קבוץ העפר ההוא, ועל ידי חכמתם בהתעסקותם בספר יצירה יבראו בריה חדשה, הנה הבריה ההיא, שהיא בצורת אדם, יתקבצו חלקיה ויתעלו למעלה [כמו חלקי כל הנבראים] בהתקרבת אל מתצבם ומקורם, ואיר נגד היסודות ההם האור הראוי להם, כדמיון קבוץ חלקי הבהמה. ולא שיהיה בה נשמה ולא נפש ולא רוח, אלא חיות בעלמא^{88*}, עם היות שהוא מעולה מחיות הבהמה, מפני תכונתו, צורתו וטבעו שהוא משובח מצורת הבהמה ונתקרב יותר אל מקור האור מהבהמת. והנה בחזרת הגוף ההוא [של הגולם] אל יסודותיו, אין לו כי אם כמיתת הבהמה, שיתפרדו החלקים ויחזרו אל העפר ממש כשהיה — כי עפר הוא ואל עפר ישוב. ולכן לא נתן [ר' זירא] עיניו בו להמיתו, כי אין לו מיתה בעצם אפילו כבהמה. אלא חזרתו אל העפר כרגע, והיסודות מתפורים ומתפרדים.

⁸⁷ 'עבודת הקודש', חלק שני, פרק כח.

⁸⁸ 'פרס רמונים', שער כד, פרק י. והו המקור לדברי ר' אברהם אזולאי על נושא זה בספרו 'חסד לאברהם' (נתחבר בערך בשנת 1630), מעין רביעי, נהר ל.

^{88*} לדעה זו נמצאה מקבילה מלאה עניין בתורתו של התיאוסוף הגרמני במאה הי"ח פרידריך כריסטוף אטינגר (Oetinger). הוא מדבר על מצבו של אדם הראשון קודם שנפח בו האל רוח-חיים, כלומר במעמדו כגולם. גם הוא סבור שהיתה בו 'חיות' מיוחדת מכוח 'האש החשמלית', שאינה לדעתו אלא האור שנברא ביום הראשון ושנתפור בכל הבריאה. חיות זו נקראת (בספרו של Ernst Benz, בראשית ב,1) בשם Sensorium (מישור התחושה). עיי' בספרו של Ernst Benz, Theologie der Elektrizität, 1971, pp. 58-60.

בשכל, בהתאם למושג הפילוסופי של הנפש המשכלת או המדברת. כך אומר ר' בחיי בן אשר (1291) על בריאת הגולם של רבא: 'כי רבה [רבא] בחמתו הגדולה שברא האדם ההוא בחכמת ספר יצירה, מכוח גלגול אותיות האלפא-ביתא, הטיל בו נפש התנועה אבל לא היה בו כוח להטיל בו נפש השכלית שהדבור ממנה'⁸⁴. תפיסה זו עולה בקנה אחד עם דעת המקובלים, שראו בדיבור את כושרו העליון של האדם, או (כדבריו של J. G. Hamann) את 'אם התבונה וההתגלות' גם יחד.

אולם לא חסרו מקובלים שהפרידו בין כושר הדיבור ובין השכל, וזאת דווקא ביחס לגולם. דעה זו אנו מוצאים בספרד, בקטע של כתב-יד מן המאה הי"ג הנקרא 'כלל הדברים שהיו מתנהגים בהם בעלי המרכבה'⁸⁵: '... לכן אמרו ז"ל [בראשית רבא פ' מה, ג] כל שאין לו בנים חשוב כמת, רוצה לומר כאילו הוא גולם בלתי צורה [דהיינו חומר נעדר חיים]. לכן אלו הצלמים שאדם עושה בכותל הם גולמים בלתי צורה, כי אף על פי שמצאו בו כל צורות האדם, לא יקראו כי אם צלם [כאן מלשון צל, כלומר העתק בלבד]. לכן ברא גברא [כלומר, כאשר ברא רבא אדם] עשה בכוח צירוף האותיות צלם אחת כצורת אדם, אבל לא היה יכול לעשות לו דמות [כלומר, דמות אמיתית ושלמה של האדם]. כי יכול להיות שיעשה האדם בכוחות נוראות אדם שידבר אבל לא שיעשה פריה ורביה ולא שיהיה משכיל; זה נמנע מכל גברא לעשות זה הדבר, חוץ מהשם יתברך. לפנינו אפוא דעה הפוכה מזו של ר' בחיי ושל רבים אחרים: הגולם יכול לדבר, אך הוא נטול שכל וכוח פריה ורביה⁸⁶.

שניים מחשובי המקובלים המאוחרים התייחסו לשאלת טבעה המיוחד של

⁸⁴ בפירושו לתורה, על בראשית ב, ז (ונציה 1544, יא ע"ד). וכן בספרו 'כד הקמח', מהדורת ברייט, כרך שני, קג ע"ב.

⁸⁵ כתב-יד '838' בבית-המדרש לרבנים בניו-יורק, דף 35b, וכן בכ"י ירושלים 8, דף סו ע"ב ואילך (עיי' בקאטאלוג שלי, 1930, עמ' 72).

⁸⁶ עד כה לא מצאתי דעה זו בשום מקור קבלי אחר. המעניין הוא שאנו מוצאים אותה בספרו של ר' יודל רוזנברג (ראה לעיל הערה 72) מושמת בפיו של המהר"ל מפראג: 'הגולם היה מוכרח להבראות בלי כוח המוליד ותאוות אשה. כי אם היה לו הכוח של התאוה הזאת, אפילו אם רק כמו בחינת החי, שהוא פחות הרבה מכוח התאוה של בחינת מדבר, אז היינו סובלים ממנו צרות גדולות, כי לא היתה כל אשה יכולה להנצל ממנו, כי כוחו היה גדול וחזק מאד בזה הענין' (שיחות המהר"ל אודות הגולם — בסוף 'נפלאות המהר"ל עם הגולם' — סעיף 9). אין פלא שמוטיב זה מילא תפקיד חשוב בעיבודים הספרותיים המודרניים של אגדת הגולם, שבעליהם מצאו בסיפורי-אהבים של הגולם עניין להתגדר בו.

והיינו דקאמר ליה: טוב לעפרך. ולכן אין במיתתו והריגתו שום עונש כלל, כמו שאין עונש בהריגת הבהמה.

לפנינו אפוא יצור שנברא אמנם בדרך מאגית, אך נשאר ברשות כוחות האדמה. מה שנאמר בראשית דיונונו על רוח-האדמה של אדם הראשון כוחו יפה עתה לגבי הגולם הקבלי הזה. כשם שאדם הראשון במצבו הגולמי ניהן בכושר חזוני מסוים, אף אם לא בתבונה, כן נתונה גם לאדם הבורא 'בריאה חדשה' מסוג הגולם איזו יכולת דומה להעניק לה כוחות ראשונים, או כדברי הרמ"ק אורות המאירים לקראת היסודות. גם בהתפתחות דמות הגולם של המקובלים נתחברו אפוא, בצורה מוגדרת ומיוחדת, היסוד הארצי-אדמתי והיסוד המאגי. חקירתם העיונית הטהורה של המקובלים במהותה ובמשמעותה של בריאת הגולם מכשירה את הקרקע לקראת ההתפתחות הבאה, או צועדת לצדה: עם שיבת הגולם מן התחום המיסטי הטהור אל תחום האגדה הקבלית הוא חוזר להיות מאגר או בית-קיבול לכוחות אדמתיים אדירים, וכוחות אלה עלולים להתגעש ולהתפרץ.

[1]

מקובלי צפת במאה ה"ז מדברים על בריאת הגולם כעל התרחשות שמקומה בעבר הרחוק. עיסוקם בנושא הוא עיוני בלבד, ואם כי פה ושם ניתנים מרשמים לעשיית גולם⁸⁹, הרי הקוראים מזהירים במפורש נגד השימוש בהם, ואף אין אנו מוצאים שהמקובלים עצמם נטלו חלק ישיר בעשייה זו. אמנם, בסופו של אחד מכתבי-היד של פירוש ספר יצירה לר' משה קורדובירו מופיע נספח המעתיק את 'דברי הקדמונים ביצירת אדם על פי ספר יצירה'. אך גם

⁸⁹ כך למשל אצל ר' אברהם גאלאנטי (1570 בערך) בספרו 'אור החמה', פירוש על מאמר הוהר בח"א, סו ע"ב: 'האב בעת שמוליד את בנו מחקיק כ"ב אותיות שבו שחקק בו אביו גם כן בעת הולדתו, ועל ידי כוח אלו הכ"ב אותיות מתהווה הוולד ומתגדל. וכן מציאות הבריאה שהיו בוראים הקדמונים הנזכרים בגמרא — ר' הושעיא ברא גברא וכיוצא — היה על ידי צירוף כ"ב אותיות וכך היו עושים: היו לוקחים עפר חדש שלא עובד בו והיו מניחים אותו עפר על הארץ בשווה. והיו מחקקים באותו עפר שם הדבר שהם רוצים לבראת. ובכל אות ואות היו מצרפים בו כל האלפא-ביתות. כיצד? — היו מצרפים א' עם כל האלפא-ביתות, וכן אות ד' עם כל האלפא-ביתות וכן אות המם עם כל האלפא-ביתות, עם תנאים אחרים שהיו עושים. והיה נברא אותו המם עם ואם היו רוצים למחות אותו ולבטל בניינו, היו מהפכים האלפא-ביתות למפרע עם אותיות אותו דבר שבראו, והיה נמחה מאליו, כי כל הצירופים שהם למפרע הם מורות דין וחרבין. הוהר עצמו, בקטע המפורש כאן, מדבר על כוח ההריסה שבהפיכת האותיות, המוחה ומאבידה את הרשעים.

כאן מקדים המחבר ומוזהר: 'ואל תחשוב המעיין שיש כוח עתה לפעול על פי הספר הזה — שאינו. והטעם כי נסתמו מקורי המעשיות ואפסה הקבלה ופסו אמונים'⁹⁰. אופייניים הם גם דבריו של ר' יוסף אשכנזי, שבא מפראג ומפוזן לצפת. בחיבורו חוצב-הלהבות נגד הפילוסופים הוא מזכיר את עשיית הגולם כעניין הידוע מן המסורת בלבד, אך לא כמשהו המבוצע למעשה: 'מה שמצינו [כלומר, במקורות הישנים] שהאדם יכול לעשות גולם שיש לו נפש חיה בכוח דיבורו [של האדם הבורא] אך הנשמה אינה בכוחו של אדם, כי הוא מדיבור השם'⁹¹.

בין יהודי גרמניה ופולין, לעומת זאת, שב הגולם להיות דמות אגדית חיה. אולם בעוד שבמאות הי"ב והי"ג התייחסו אגדות-הגולם בראש-וראשונה לאישים מן העבר הרחוק, כפי שראינו לעיל, הרי בהתפתחות המאוחרת דווקא דמויות מפורסמות מבני הדור היו לבוראי גולם. משנקלטו הסיפורים ותיאורי הטקסים בין עמי-הארצות נשתנתה, כמובן, גם דמותו של הגולם עצמו. הוא חזר להיות ישות עצמאית, והוקנו לו לראשונה גם תפקידים מעשיים. בתוך כך נקשרו בדמות הגולם גם מוטיבים נוספים הלקוחים מדימויים אחרים.

העדות הראשונה המצויה בידינו להתפתחות חדשה זו היא מזורה במיוחד ושייכת עדיין כולה למסורת הסוד. במחציתה הראשונה של המאה הי"ד כותב ר' ניסים גירונדי מברצלונה, בחידושו על מסכת סנהדרין: '... שאינו אסור כל זה [מעשי כשפים] אלא כשהוא בלא הקפדת כלים אלא בכוח השבעות ושמות. אבל בהקפדת כלים אינו בכלל כשפים, ומותר. ועל זה סמכו חכמי אלמנייה שהיו משתמשים בכל יום במעשי שדים'⁹². אולם לא מצינו כלי בתיאורי עשיית הגולם, אלא אם כן זה אותו ספל שמכניסים בו עפר, שנזכר באחד הקטעים שצוטטו לעיל. אך אינני מאמין בכך. ייתכן שיש להבין את המלים 'בהקפדת כלים' כהוראה ליצירת האדם המלאכותי בתוך כלי סגור. אם נכון פירוש זה, ראוי הדבר לתשומת-לב מיוחדת, שאם כך, הרי לפנינו רעיון ההומונקולוס (homunculus), האדם הנוצר בדרך האלכימיה, שנים רבות לפני פאראצלסוס. ר' ניסים גירונדי קיים קשרים עם חכמים חשובים מגרמניה ועדותו נאמנה. דבריו מוכיחים, שמעשים מעין אלה יוחסו לחסידים

⁹⁰ בכתב-יד המתואר ברשימת כתבי-היד של הירשזון (מס' 27) בתוספת גליון לא, ל'הצבי', ירושלים תרמ"ו.

⁹¹ ראה מאמרי 'ידיעות חדשות על ר' יוסף אשכנזי', תרביץ כח (תשי"ט), עמ' 68. וכן בחידושי אגדות של המהרש"א. ועוד תוספת דברים אצל הרב חיד"א בספרו 'מראית העין', ליוורנו תקס"ה, מז ע"א.

⁹² חידושי הר"ן לסנהדרין, סו ע"ב.

דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים

הגולם הנקבר באדמה, שהיא החומר ההיולי שלו, וחוזר ועולה מתוכה, כפי שתואר באחד המרשמים שהבאנו⁹⁶.

פאראצלסוס מכנה בשם הומונקולוס גם את הצורות דמויות-הגולם העשויות שעות, טיט או זפת שבהן השתמשו על-מנת לגרום נזק לאויבים במאגיה השחורה. רק איחוד שני המובנים של מונח זה הפך את הומונקולוס לשמשו הדימוני של האדם. כפי הנראה דימוי אגדתי זה מופיע לראשונה במסורות שונות במאה ה"ו. תמורה כזאת במוטיבים אירעה במקביל, וכבר לפני-כן, גם בעולם היהודי. דמותו של הגולם כמשרת מאגי של בוראו לא נזכרה אף באחד ממקורות המסורת הקדומה. רק לאחר שהמפורסמים בחוג חסידי אשכנז, שפיתחו את רעיון הגולם ואת הריטואל הכרוך בו, נעשו בעצמם לגיבורי האגדה העממית, ניתן לגלות (במאה ה"ט או ה"י) גם דימוי זה של הגולם. העדות הקדומה ביותר שבידינו מצויה בכתב-יד ממחציתה הראשונה של המאה ה"ט, המכיל בין היתר גם איגרות על חסידי אשכנז, שמקורן קדום הרבה לזמנו של כתב-היד עצמו. כאן מצא נחמיה בריל (Brüll) את האגדה על ר' שמואל החסיד (אביו עטור-האגדות של ר' יהודה החסיד, הדמות המרכזית בחוג חסידי אשכנז) 'שברא גולם אשר אמנם לא ידע לדבר, אך ליווה אותו ושירת לפניו במסעותיו דרך גרמניה וצרפת'⁹⁷.

במאה ה"ט זכו אגדות מעין אלו לתפוצה עממית רחבה בקרב יהודי גרמניה. ר' יוסף שלמה דילמדיגו (יש"ר מקנדיאה) חוזר על סיפור הגולם של אבן-עזרא ומוסיף ואומר: 'וכן אמרו על ר' שלמה בן גבירול שברא אשה והיתה משרתת לו, וכאשר הלשינוהו למלכות [באשמת כישוף] הראה להם שלא היתה בריאה שלמה והחזירה לקדמותה לחתיכות וחוליות עץ שמהם נבנית. וכדומים הרבה שמועות בפי הכל, ובפרט בארץ אשכנז'⁹⁸. דברים אלו נכתבו בשנת 1625 לערך, ומחאימה להם גם עדותו של המומר

⁹⁶ קשר קדום כזה בין הגולם לבין מוטיב הומונקולוס היה מקבל אישור משכנע יותר אילו הופיעה באמת המלה 'הומונקולוס' כתוספת הסבר למלים 'לעשות יצירה', בנוסח של פירוש המיוחס לרב סעדיה לספר יצירה (פרק ב, משנה ד). כפי שנדפס בדפוס ורשא 1884. אבל דא עקא: בכל כתב-היד שראיתי, אין זכר לתוספת זו. והוא הדיו בדפוס הראשון משנת 1562, דף צה ע"ב (אם כי ב. רוזנפלד, בעמ' 18, מצטטת אותה ממנו). שם כתוב רק 'המסת', שאינו אלא שיבוש חסר מובן של המלה 'ובריאות', הנמצאת בכתב-היד.

⁹⁷ 'Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, Bd. IX (1889), p. 27. ראה גם הטקסט שהבאתי, מתוך כתב-יד חסידי מאותה תקופה, בתרביץ כרך לב (תשכ"ג), עמ' 257.

⁹⁸ מצרף לחכמה, אודסה תרכ"ה, י ע"א.

מסוימים בגרמניה. האם מופיעה כאן אפוא בחוגים יהודיים צורתו הקדומה של אותו הומונקולוס, אשר המרשם לעשייתו נמצא בתיאורו הקלאסי של פאראצלסוס?

ההומונקולוס של פאראצלסוס היה—כהגדרתו של אדולף יעקובי (Jacoby) — 'עובר שאורח גידולו מלאכותי, והשתן, הזרע והדם נושאים את חומר-הנפש ומהווים את החומר ההיולי שלו'⁹⁹. לסוף ארבעים יום מתחיל ההומונקולוס להיווצר מתוך הרקב שעלה בזרע. ואולם שימוש כזה בזרע אדם אינו ידוע ליהודים, המסתפקים ביסודות האדמה והמים בלבד לעשיית הגולם, ואף בגירסאות המאוחרות יודעים לספר רק על חימר וטיט כעל חומרי הבנייה של הגולם. לא הצלחתי לברר, אם אפשר להוכיח קיומם של מרשמים כאלה לעשיית הומונקולוס לפני פאראצלסוס⁹⁴. מעשים כאלה יוחסו לאישים קדומים יותר (כגון לרופא והמיסטיקאי Arnaldus de Villanova, שיצאו לו מוניטין אגדתיים כרב-מג) רק שנים רבות אחרי פאראצלסוס, ומסתבר שסיפורים אלה אינם אלא דברי אגדה. אינני בטוח כלל שההומונקולוס הוא סמל הלידה מחדש אחרי המוות, או שהוא צורה עוברית של 'אבן החכמים', כפי שטוען רונאלד גריי⁹⁵. אם נקבל פירוש זה, אפשר לראות כאן קשר עמוק לסימבוליקה של

⁹⁹ ראה 'Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens', Band IV (1932), col. 286 ff. בספרו 'Das Gespenst des Golem', עמ' 118, 123, דן הלד בשני תהליכים של פאראצלסוס בספרו de natura rerum—האחד לעשיית ההומונקולוס, והשני לשם החייאת מת. ושני אלה נראים דומים זה לזה. היומרות הגדולות של פאראצלסוס לגבי יכולת ההומונקולוס שלו אינן עולות כלל בקנה אחד עם דמות הגולם.

⁹⁴ המונגרופיה על ההומונקולוס, שהובטחה עליידי יעקובי במאמר הנ"ל, מעולם לא ראתה אור, אבל ב-1963 הופיע ב' Gesnerus (כרך XX, עמ' 20—32) מחקר חשוב של D. Kerner, Das Homunculusmotiv bei Paracelsus und Goethe. שמוצא בו ניתוח של שמונה מקומות על סוגיה זו בכתבי פאראצלסוס. J. J. Rousseau מוזכר בספרו הידוע Emile (ספר רביעי, סי' 247), כי הרופא היהודי המפורסם Amatus Lusitanus מעיד שהוא ראה בצנצנת סגורה הומונקולוס בגודל של זרת שנוצר עליידי החוקר Julius Camillus בדרכי האלכימיה. פרופ' יהושע ליבוביץ, חוקר תולדות הרפואה, העמידני בטובו על המקור האלטיני בספרו של אמאטוס לויטאנוס Curationum medicinarum Centuria VI, curatio 53 (Lyon 1580), עמ' 414 (ב'תוספת'). אולם לא נאמר שם ש-Camillus יצר את 'הבריה', דבר שהיה מעיד על מקור מקביל ואולי גם בלתי-תלוי בפאראצלסוס בסוגיה זו.

⁹⁵ Ronald Gray, Goethe the Alchemist (Cambridge 1952), עמ' 205—220, ראה במיוחד עמ' 206—208. עיין גם C. G. Jung, Paracelsica (1942), עמ' 94, ובייחוד מסתו של Herbert Silberer, Der Homunculus, בירחון Imago, שנה ג (1914), עמ' 37—79.

S. F. Brenz שנדפסה בשנת 1614, על מעשה-הכשפים של היהודים הקרוי Hamor Golim: 'הם עושים צלם אדם מטיט, לוחשים או ממלמלים השבעות מסוימות באוזניו, ומתוך כך הוא מתחיל ללכת'.⁹⁹

נתרחקנו אפוא מרחק רב מן הריטואל של הגולם, שבו עסקנו בדיונינו הקודמים. כאן ניכרות השפעות הנובעות מתחום אחר של בריאת אדם מלאכותי — האדם האוטומאט. המוטיב של פירוק הגולם למרכיביו הנפרדים מצביע בבירור על תפיסתו כמעין מיכאניזם, תפיסה שהיתה זרה למסורת הגולם בתחילה. גם המוטיב של הגולם כמשרת מקורו בתחום האגדות על אוטומאטים, שהיו נפוצות בימי-הביניים. מעשיות כאלה, כגון סיפור 'השקרן' הידועים של לוקיאנוס (בהם השתמש גם גיתא בבאלאדה הידועה שלו 'שוליית הקוסם') חוזרות ועולות עתה¹⁰⁰ מתוך הסביבה הלא-יהודית.

לכיוון שונה לגמרי מצביעה אגדת הגולם בצורותיה המאוחרות, המופיעות לראשונה בפולין החל במאה הי"ז. כאן מתקשרים הרעיונות הישנים ודימוי המשרת, שזה מקרוב בא, עם יסוד נוסף וחדש לגמרי: הגולם נעשה מסוכן לסביבתו. עדויות על כך מצויות בספרות-מחקר גרמנית על היהודים כבר במאה הי"ז, ואילו בספרות העברית הן מופיעות רק במאה הי"ח. בוז ובזו מקורם של הדברים בפולין, ובייחוד באגדות על רבי אליהו בעל שם¹⁰¹ (רבה של תלם, שנפטר בשנת 1583) שצצו ועלו בראשית המאה הי"ז. צאצאיו של ר' אליהו סיפרו לבניהם כמעט אותם הדברים שחוקרי היהדות הנוצריים בגרמניה שמעו שני דורות לפני-כן. יוהאן וולפר (Wülfer) כותב בשנת 1675, כי ישנם בפולין 'אומנים מצוינים הידועים ליצור מחימר, בעזרת שמות של אלוהים, משרתים (famuli) אילמים כאלה'.¹⁰² ואולם לפי דבריו לא הצליח למצוא עדי-ראייה לדבר זה, שעליו שמע בוודאי מצדדים רבים. תיאור מפורט יותר מביא כריסטוף ארנולד, המזכיר את ר' אליהו מפולין כבר בשנת 1674, וזוהי לפי שעה העדות הראשונה המצויה בידינו עליו¹⁰³: 'אחרי אמירת תפי-

⁹⁹ ראה ספרה של רוזנפלד, עמ' 39. שם מוסבר נכונה שהמלים Hamor Golim הן תרגום עברי (שנעשה בידי עמ'הארץ) של הביטוי ביידיש 'ליימענער גולם' שהוא כינוי-גנאי — כאן כן עתה — לאיש בור ושוטה.

¹⁰⁰ רוזנפלד, עמ' 17. על שוליית-הקוסם ראה גם להלן, הערה 109.

¹⁰¹ כינוי זה גופו מעיד עליו שעסק בקבלה מעשית: בעל-שם פירושו מי ששולט בשם המפורש ויודע להשתמש בו. בספר 'שער היחודים' (לבוש 1855) מופיע שמו כרבי אליהו בעל שם טוב' (לב ע"ב).

¹⁰² Wülfer בהערותיו לתרגומו הלאטיני של 'צרי היהודים' של זלמן צבי אופנ"הויון (1615) שפירסם בשם Theriaca Judaica (Hannover 1675), עמ' 69.

¹⁰³ במכתב אל J. Ch. Wagenseil, הנדפס בסוף Sota hoc est Liber Mischnicus

לות מסוימות וקיום ימי-צום אחדים, ולפי מרשמים קבליים (שיארכ הסברם), הם עושים דמות אדם מחימר, וכשהם אומרים עליה את השם המפורש היא קמה לתחייה. ואף אם אין היצור יודע לדבר בעצמו, הרי הוא מבין למדי מה שמדברים אליו ומצווים עליו. יהודי פולין משתמשים בו גם לשם ביצוע עבודות-בית שונות, אך אסור לו לצאת את הבית¹⁰¹. על מצחו כתוב שמו של הקב"ה 'אמת'. ואולם הצלם הזה גדל והולך מדי יום ביומו, ולמרות היותו קטן מאוד בתחילה, הרי בסופו של דבר הוא נעשה גדול יותר מכל בני הבית. כדי ליטול ממנו כוחו, המטיל אימתו לבסוף על כולם, הם ממהרים למחוק את האות הראשונה מן המלה 'אמת', ורק המלה 'מת' נשארת על מצחו. אז מתמוטט הגולם וחוזר להיות חימר או טיט כשהיה... הם מספרים שהיה יהודי בפולין, הנקרא רבי אליהו בעל-שם, עשה גולם כזה, וכשהבחין הרב שהמשרת גדל כל כך עד שלא יוכל עוד להגיע אל מצחו ולמחוק את האלף. אז עלתה בדעתו התחבולה לצוות על הגולם, שהוא משרתו, לחלץ את האלף. בהניחו כי כאשר יתכופף הגולם יוכל למחוק את האות ממצחו. וכך היה. אך כאשר חזר הגולם והפך לחימר, נפל כל כובד משקלו על הרב שישב על הספסל וימחצנו'.

(Altdolf 1674) de uxore adulterii suspecta, עמ' 1198—1199. השתמשתי גם בתרגום הגרמני של Schudt בחלק שני, ספר רביעי, עמ' 206 ואילך של ספרו — Jüdischen Merckwürdigkeiten (פראנקפורט 1714). תרגום זה נלקח לפי ב. רוזנפלד (עמ' 39) מתוך — W. E. Tentzel, 'Monatliche Unterredun-gen von allerhand Büchern', vol. I (1689), p. 145. הנוסח של Schudt מקורו 'Hunc (scil. Golem) post certas preces ac jejunia aliquot dierum, secundum praecepta Cabbalistica (quae hic recensere nimis longum foret) ex... limo fingunt... Quamvis sermone careat, sermonicantes tamen, ac mandata eorundem, satis intelligit; pro famulo enim communi in aedibus suis Judaei Polonici utuntur ut quosvis labores peragat, sed e domo egredi haud licet. In fronte istius scribitur nomen divinum emeth... Hominem hujusque modi, Judaeum quempiam in Polonia fuisse ferunt, cui nomen fuit Elias Baal Schem... Is, inquam, ancillatorem suum in tantam altitudinem excrevisse intelligens, ut frontem ejus non amplius liceret esse perficanti; hanc excogitavit fraudem, ut servus dominum suum excalcearet... [et dominus] literam Aleph in fronte digito deleret. Dictum, factum. Sed homo luteus, in rudem materiam cito resolutus, corridente mole sua quae insanum excreverat, dominum in scamno sedentem humi prostravit ut fatis ac luto pressum caput non erigeret'.¹⁰⁴ הערה זו חסרה אצל Schudt ואף אין היא מופיעה בעדויות אחרות. הגולם נתחלף כאן כנראה ב'רוח-בית', ומכאן עבר הדימוי הזה אל תיאורו של יעקב גרים (Grimm).

סיפור דומה מאוד סיפר בראשית המאה הי"ח ר' צבי אשכנזי (ה'חכם צבי', שהיה מצאצאי רבי אליהו) לבנו ר' יעקב אמדין, המספר על כך באוטור-ביוגרפיה שלו ובמקומות אחרים בכתביו: 'ר' אליהו בעל שם הזקן ז"ל שהיה אב בית דין בק"ק חלם בימים ההם... ברא גברא. וספר [כלומר, אביו של אמדין] ממנו מעשה, כי הנוצר ההוא היה בלי דיבור והיה משמשו כעבד. וכראות הרב שיצור כפיו הולך וחזק וגדול מאוד, על ידי השם הכתוב בנייר שדבקו במצחו, באופן שהיה מתיירא ר' אליהו בעל שם שלא יזיק וישחית [במקום אחר: נתיירא שלא יחריב העולם]¹⁰⁵ נתחזק עליו מהרה וקרע מעליו הגליון שהיה כתוב עליו השם ונתקו ממצחו, ונפל גוש עפר כשהיה, אבל הזיק לרבו כי סרט אותו בפניו כשלקח הכתב וניתק השם מעליו¹⁰⁶. ההבדל היחיד בין שני הסיפורים הוא, שבגירסת ר' יעקב אמדין לא שילם בורא הגולם בחייו על מעשהו¹⁰⁷.

מפורטת עוד יותר עדותו של בן התקופה שכתב דבריו בשנת 1682, כי יצורים אלה 'ביצעו במשך ארבעים יום פעולות אנושיות שונות, לבד מן הדיבור; הם הלכו למקום שגשלו אליו, ואפילו בדרך רחוקה, נשאו מכתבים וכדומה. אולם, אם לאחר ארבעים יום לא הסירו את פיסת הקלף ממצחם, היו גורמים נזק רב לגופם, רכושם או לחייהם של אדוניהם ובני ביתם'¹⁰⁸. לפנינו כאן שני חידושים: (א) הגבלת שירותו של הגולם לארבעים יום בלבד. עד עתה לא מצאתי זכר לכך בשום מקור יהודי, אך ייתכן מאוד שהוא אותנטי. ראוי לציין, שמספר זה של ארבעים יום נקבע על-ידי פאראצלסוס כפרק-הזמן העובר מהכנסת הזרע לצנצנת ועד להתהוותו של ההומינקולוס; (ב) הסכנה הטמונה בגולם, המוזכרת בכל הגירסאות השונות הללו. עתה

¹⁰⁵ 'שאלת יעבץ', חלק שני, שאלה פב. אותו הסיפור, בסגנון שונה, חזר בביקורת הזוהר של ר' יעקב אמדין — 'מטפחת ספרים' (אלטונה תקכ"ט), מה ע"א (מסומן בטעות לה ע"א).

¹⁰⁶ ר' יעקב אמדין (יעבץ) מגילת ספר, ורשא תרנ"ז, עמ' 4. אביו של יעבץ דן בשאלה ההלכתית, אם יש לצרף למניין גולם שנוצר בעזרת ס' יצירה. עי' ב'שו"ת חכם צבי' סי' צג, וכן בדברי החיד"א בס' 'מחזיק ברכה' לאורח חיים, סי' נה.
¹⁰⁷ ראוי לציין כי אחד מן 'המקובלים הנוצריים' הידועים ביותר בתקופה זו, הפילוסוף האפלטוני הנרי מור (More) מקמברידג', דוחה — בחליפת מכתביו עם Knorr von Rosenroth — את כל רעיונות הקבלה על הגולם, ואלה של פאראצלסוס על ההומינקולוס — כ'דברי הבל וחסרי תועלת' (nugatoria et inutiles), ואת הסברות על ההומינקולוס אף כ'פושעות'. עיין H. More, Ope-ra I, p. 453; II, p. 210.

¹⁰⁸ Johann Schmidt, Feuriger Drachen Gift und wütiger Ottern Gall (Koburg 1682), מצוטט אצל Schudt במקום הנזכר לעיל.

ניחן הגולם פתאום בכוחות עצומים, הוא גדל מעל לכל שיעור, הוא עלול להתריב את העולם, ומכל-מקום הוא גורם הרס רב. נראה שכוחו של השם המפורש הוא מקור יכולתו לפעול כל זאת. אך לפחות באותה מידה עולה כאן כוח האדמה, שנתעורר ונדחה לפעולה על-ידי השם המפורש, וכאשר כוח זה אינו מוחזק בגבולות הסדר הטוב ואינו מרוסן על-ידי השם הקדוש, הריהו מתפרץ בעוצמה עיוורת והרסנית. עתה מתלווה לדמותו של הגולם איוו נימה של אימה ופחד, שהמקורות הישנים כלל לא ידעוה. כשפני המאגיה מופנות אל האדמה היא מעוררת בה את היסוד הפאזטי, ומתרחש היפוכו של מה שאירע באדם הראשון: בעוד שאדם הראשון היה מתחילה גולם קוסמי עצום בממדיו, ואחרי-כן נצטמק לשיעור-קומתו הרגיל של אדם, הרי הגולם שואף כביכול, מכוח חוקיותו האדמתית, לשוב ולחזור אל דמותו הקמאית הענקית של אדם הראשון.

כך מגיעים אנו אל דימוי הגולם בגירסתו של יעקב גרים, אשר בה פתחנו את דיונו. שנים אחדות לפני זמנו של גרים, על סף מחציתה השנייה של המאה הי"ח — אין בידינו לקבוע זמנו של גלגול זה — הגיעה לפראג אגדת הגולם של הרב אליהו מחלם, וכאן תלו אותה באילן גדול ממנו — המהר"ל מפראג. ספק רב בעיני, אם אגדת הגולם מפראג נתפתחה באופן עצמאי, ללא תלות באגדה הפולנית על ר' אליהו. במסורת הפראגית של ראשית המאה הי"ט נקשרה אגדת הגולם במנהג מיוחד בתפילת ליל שבת לפי מסורת מאוחרת זו, עשה המהר"ל גולם ששימש לפניו כל ימות השבוע בכל מלאכה, אך בשבת נח וינפש; לפני כניסת השבת הסיר ממנו המהר"ל את השם המפורש וכך נשאר ללא רוח חיים. אך פעם אחת שכח המהר"ל לעשות זאת. והנה בשעה שהקהל כבר נתאסף לתפילת קבלת שבת, וכבר אמרו את מזמור שיר ליום השבת (תהילים צב), התחיל הגולם להשתולל בכוח-איתנים, לטלטל ולהרעיד את אמות-הסיפים ואיים להשמיד ולאבד את הכול. מיהרו והבהילו את המהר"ל; השעה היתה עדיין בין-השמשות והשבת עוד לא נכנסה. המהר"ל הסתער על הגולם המתרוצץ, תלש ממנו את השם המפורש, והגולם נפל והתפורר לעפר. אז ציווה המהר"ל לחזור ולומר את המזמור ליום השבת, ומאז נעשה הדבר למנהג קבוע בבית הכנסת 'אלטנוישול' בפראג¹⁰⁹. אחרי הדברים האלה שוב לא החזיר המהר"ל את הגולם לחיים, ואת שרידיו 'קבר'

¹⁰⁹ ראה המדרש המובא לעיל (הערה 9). רבות נכתב על אגדה זו, שמשכה במיוחד את לבם של סופרים רבים. עיבודה הספרותי הראשון הוא זה של ברטולד אוארכ (Auerbach) משנת 1837. כבר אמרנו (לעיל, הערה 72) ש'נפלאות

בעליית הגג של בית-הכנסת הישן, שם הם נמצאים עד היום הזה. היו מספרים על אחד מגדולי הרבנים שישבו על כסאו של המהר"ל בפראג, ר' יחזקאל לנדא (ה'נודע ביהודה'), כי עלה פעם לעליית הגג, אחרי שהתענה וטבל במקווה, כדי לראות את שרידי הגולם, וכשירד משם גזר לבל יהיו עוד שום אדם לחזור ולעלות לשם.

אגדות יהודיות רבות על בריאת גולם בידי רבנים ומקובלים נודעים ופחות-נודעים נפוצו למן המאה שעברה ועד היום. אין בהם חשיבות לדיוגנו, ולעתים קרובות מקומן יכירן בתחום הספרות היפה¹¹⁰. אך מעניין להזכיר שהגאון ר' אליהו מווילנא סיפר לתלמידו ר' חיים מוולוז'ין, כי בילדותו— לפני שהגיע למצוות!— החליט לברוא גולם: 'באמת פעם אחת התחלתי לברוא גולם, ובעודי באמצע עשייתי חלף ועבר תמונה אחת על ראשי, והפסקתי מלעשותו עוד כי אמרתי מסתמא מן השמיים מנעוני, לפי רכות שני אז'¹¹¹. מה היה טבעה של 'תמונה' זו אשר הזהירה את הגר"א— לא נאמר. פירושו של Held, שהיה זה ה'כפיל' של הגר"א עצמו שהזהירו, הוא פירוש מעמיק, אך לא מסתבר ביותר¹¹².

נניח כאן לכל הסיפורים הרומאנים, המסות והמחזות, שנכתבו על הגולם בזמננו. מטרתנו היתה להבין, מה היתה באמת המסורת היהודית על הגולם מתחילתה ועד למאה ה'ט"ט. יש מקום לפרשו כסמל לנשמת האדם או לעם היהודי— או לכוח-ההרס שבאדם— ובמישורים אלו נאמרו הרבה דברים של טעם ודברי הבל, הכול לפי רוחם של המפרשים אחרי הופעת הרומאן של מיירניק. אבל תפקידו של ההיסטוריון מסתיים במקום שמתחיל תפקידו של הפסיכולוג.

המהר"ל עם הגולם של רוזנברג אינן אגדות-עם, אלא ספרות-יפה חדשה הכתובה במגמה אפולוגטית. אשר לגירסאות שרווחו בפראג ראה גם Nathan Grün, 'Der hohe Rabbi Löw und sein Sagenkreis' (Prag 1885) עמ' 33—38. בבוהמיה סופר לאחר-מכן, שהבאלאדה של גיתה על שוליית-הקוסם חוברה בהשראת ביקורו של המשורר בבית-הכנסת 'אלטנוישול' בפראג. ראה M. H. Friedländer, Beiträge zur Geschichte der Juden in Mähren (Brünn 1876), p. 16 (ה'נודע ביהודה'), p. 16. לא הצלחתי לקבוע, אם השערה זו יש לה על מה שתסמוך ומסופקני בדבר.

¹¹⁰ חומר כזה מובא בספרה של ב. רחנפלד (עמ' 23—25) וחלקו נלקח מאוספי המוסד המדעי ליידיש (YIVO) בוויילנא (עתה בניו-יורק).

¹¹¹ הקדמת ר' חיים מוולוז'ין לפירוש הגר"א לספרא דצניעותא, וילנא, תקע"ט (בדף השלישי של ההקדמה הבלתי-מוספרת).

¹¹² Held, Gespenst des Golem, עמ' 155—161. ה'לד מדבר על ה' Doppelgänger של הגאון.

מפתחות