

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל • כז (תשפ"ב)



מחקרי ירושלים

# במחשבת ישראל

כז

עורכת

מארן ר' ניהוף

החוג למחשבת ישראל, המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל  
הפקולטה למדעי הרוח, האוניברסיטה העברית בירושלים  
ירושלים תשפ"ב

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל' הוא כתב עת שפיט (peer reviewed journal)  
היוצא לאור אחת לשנה מטעם המכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל  
של האוניברסיטה העברית בירושלים

#### כתובת המערכת

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, החוג למחשבת ישראל, הפקולטה למדעי הרוח,  
האוניברסיטה העברית בירושלים, הר הצופים, ירושלים 9190501  
mehqere.yerushalayim@gmail.com

עריכת לשון: שרה פוקס  
עריכת התקצירים באנגלית: ג'פרי גרין

הכרך יוצא לאור בסיועה של  
הקרן ע"ש פולה ודוד בן-גוריון למדעי היהדות  
מיסודה של משפחת פדרמן

הפצה: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס  
ת"ד 39099, ירושלים 9139002; טלפון: 02) 658-6659; פקס: 02) 566-0341  
www.magnespress.co.il אינטרנט:

הפקה: דניאל שפיצר  
סדר ועימוד: iritnahum1@gmail.com  
הדפסה: 'פרינטיב', ירושלים

ISSN 0333-693X

© כל הזכויות שמורות  
ירושלים תשפ"ב / 2022  
נדפס בישראל

## תוכן העניינים

מארן ר' ניהוף	ז
הקדמה	
שרון וייסר	1
'האם טוב להיות בריא?' פילון כשחקן במחלוקת הפילוסופית על אודות סוגי הטוב	
קולטן צ'אוק־יין יאם	31
ידע רפואי בכתביו הרומיים המאוחרים של פילון	
מירה בלברג וחיים וייס	55
'אם כן מה אניח לעת זקנה?' צעירים וזקנים בבית המדרש בספרות חז"ל	
אביגיל מנקין־במברגר	87
רפואה והתגוננות במטבעות תפילה מן התלמוד הבבלי ומקצרות ההשבעה	
זאב הרוי	111
אבן דאוד, אבן מטוט, וסוד המלבוש	
אסף תמרי	123
'כמו ... הרופא הבקי': הערות על מסורת רופאי הנפשות ועל ייחודה של קבלת האר"י בתוכה	
יהונתן גארב	189
המודל הגופני־הרפואי ב'אור התורה' לר' יצחק אייזיק חבר	
רשימת המשתתפים בכרך	223
תקצירים באנגלית	vii



## הקדמה

בשנת תשפ"ב אין צורך להסביר את בחירת הנושא 'בריאות, רפואה וגופניות', שכן מגפת הקורונה העלתה אותו בכל הקשרי החיים והעבודה האקדמית. על רקע כללי זה אפשר לזהות נקודת התחלה מדויקת לגיליון מיוחד זה של 'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל': הסמינר המחלקתי של החוג למחשבת ישראל של המכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית, שבו השתתף בפרוץ מגפת הקורונה, פרופ' ארנולד דייוידסון, עמית נשיא ופרופסור אורח מאוניברסיטת שיקגו. כפילוסוף מודרני הוא דיבר – באחת הישיבות הראשונות בזום – על משמעות הבידוד עבור הזהות האינדיווידואלית. אומנם נבצר ממנו להעלות את דבריו על הכתב, אך השאלה הפילוסופית שהוא ניסח עודדה אותי ליוזם בחינה מחדש של מקורות מחשבת ישראל במבט על הנושאים שהתעוררו ביתר שאת בעקבות המגפה.

לשמחתי וכה ה'קול קורא' לגיליון זה להיענות רחבה, ולאחר מיון קפדני ולקטורה חיצונית של המאמרים שהוגשו אפשר היה ליצור כרך הסוקר את תולדות המחשבה היהודית מראשיתה אצל פילון האלכסנדרוני ועד קבלת הגר"א, עם השלכות לימינו אנו. מחברי המאמרים, כמעט מחציתם נשים, באים מרחבי הארץ והעולם. כתב העת 'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל' משמש במה לשיח מחקרי חובק קהילות אקדמיות שונות; השפה העברית משמשת כלי תקשורת בין הארץ לתפוצות והעולם. תקצירים באנגלית נוספו למאמרים כדי להקל על תקשורת זו.

הנושא 'בריאות, רפואה וגופניות' מתבהר כאן מזוויות שונות. המחברים השונים לא התמקדו רק בהיבטים הקשורים לחומרים ולתקופה שאותה הם חוקרים, אלא הרחיבו את דיונם לשאלות תאורטיות כלליות בהקשר היסטורי רחב. שרון וייסר פותחת את הגיליון בשאלה המפתיעה, אם טוב להיות בריא. היא משחזרת את הוויכוח העתיק סביב הגדרת הטוב האמיתי, וממקמת את פילון האלכסנדרוני כשחקן פעיל ומקורי בין האסכולות של הסטואה, אריסטו ופיתגורס. קולטן יאם בודק את היקף ואופי הידע הרפואי שהיה בידי פילון כחלק מהשכלתו הפילוסופית. לפי ניתוחו, הכיר פילון את כתבי היפוקרטס במידה מסוימת ונטה למסורת הפרשנית של האסכולה הדוגמטיסטית, אף שפתיסתו לגבי היווצרות הנפש בעובר קרובה יותר לזו של

אריסטו. מירה בלברג וחיים וייס מציגים את פרדוקס הִקְנָה במקורות חז"ל לאור השיח היווני-הרומי, ובסופו של דבר גם על פי ש"י עגנון. קולות מגוונים מעידים על דרכי ההתמודדות עם הִקְנָה, תוך ניסיון להכחיש את המוות הבא אחריה. נוצר מודל תרבותי משותף, המערער על מהלכו הטבעי של הזמן ומייצר תנועה כפולה, שבה הצעיר מאמץ גינונים ומראה של זקן ואילו לזקן מתאפשרת מעין ילדות שנייה. אביגיל מנקיין-במברגר בוחנת תפילות תלמודיות שמטרתן למנוע נזק גופני לאדם הנפגש עם רוחות, שדים או חלומות רעים על רקע הממצא המאגי בן הזמן. היא מראה שהשפה והפרקטיקה התלמודית מעוגנות בחברה הרחבה, כשם שהן באות לידי ביטוי בקערות ההשבעה. זאב הרוי חושף את היווצרות סוד המלבוש של המלאכים, שנועד להסביר כיצד יצורים חסרי גוף מופיעים בצורה מוחשית מול בני האדם. הדיון מתמקד ברמב"ן – המקור הראשון לסוד המלבוש – ומשחזר זיקות מעניינות בין הקבלה לבין הפילוסופיה. אסף תמרי מנתח את ההגדרה העצמית של האר"י ושל ר' חיים ויטאל כרופאי נפש לאור תולדות ההשקה בין פילוסופיה לרפואה, ומצביע על ממצא מפתיע: על אף שהרמב"ם היה בעצמו רופא, האר"י ורח"ו היו מוכנים יותר ממנו להשתמש במושגים רפואיים לצורכי ליבונן של סוגיות הגותיות. הגיליון מסתיים במאמרו של יהונתן גארב על ההיבטים הגופניים של ספר מהדור השלישי של קבלת הגר"א, שהיה מוזנח עד כה: 'אור התורה' לר' יצחק חבר. במאמר נחשפת חשיבות הגוף ככלי עבור פעילות הנפש בלימוד התורה ומתבהר מקומו של הספר בהקשר השיח המודרני על אודות הגוף.

חובה נעימה לי לסיים הקדמה זו בדברי תודה. תודה מקרב לב למכון למדעי היהדות ע"ש ג'ק, ג'וזף ומורטון מנדל, שתומך בהוצאה לאור של כתב העת 'מחקרי ירושלים במחשבת ישראל'. שני ראשי מכון, פרופ' סטיב פסברג ופרופ' נח חכם, ליוו בעידוד ובתשומת לב רבה את כל שלבי העבודה, מן הרעיון הראשוני שנהגה לעבור לפורמט של כרכים המוקדשים לנושא מסוים ועד להפקה הממשית. שרה פוקס עשתה עבודה מצוינת כעורכת לשון.



## האם טוב להיות בריא?<sup>1</sup> פילון כשחקן במחלוקת הפילוסופית על אודות סוגי הטוב

שרון וייסר

האם הבריאות היא דבר טוב?

האם טוב להיות בריא? שאלה זו עשויה להפתיע אותנו. הרי באופן אינטואיטיבי נדמה כי אין מערערים על כך שהבריאות היא דבר טוב וחשוב, ואף תנאי הכרחי לחיים טובים. למרות זאת, אם נפנה את השאלה הזאת לפילוסופים השייכים למסורת היוונית והרומית ניווכח כי לא כולם יסכימו לאפיין את הבריאות כ'טובה'. בשלהי התקופה ההלניסטית ובתחילת התקופה הרומית היה מעמדה של בריאות הגוף – כגון זה של 'הדברים החיצוניים' (כלומר, העושר, השם הטוב וכיו"ב) – נתון במוקד מחלוקת אתית עזה, אשר הנגידה בין האסכולה הסטואית מחד גיסא לממשיכי אריסטו מאידך גיסא. בעוד הפילוסופים הסטואים טענו כי אין לראות את הבריאות כ'דבר טוב', הפילוסופים הפריפטטים, קרי: ממשיכי אריסטו, סברו כי הבריאות היא חלק בלתי נפרד מן החיים הטובים. ועל כן, עם הגורמים החיצוניים והסגולה הטובה (כלומר, טוב הנפש), בריאות הגוף היא אחד המרכיבים ההכרחיים של האושר. על אף שאין לראות באמירה של הפילוסופים הסטואים קריאה להימנעות או לרתיעה מן הבריאות – הרי הם סברו כי הבריאות היא מושא טבעי של הדחף שלנו – הם לא מצאו לנכון לייחס לה ערך של 'טוב'. אולם חשוב להבין כי המחלוקת על אודות מעמד הבריאות והדברים החיצוניים לא הייתה מחלוקת מילולית גרידא, אלא ויכוח יסודי, הנוגע לאופי האושר והחיים הטובים. במילים אחרות, מחנה אחד סבר כי ישנם שלושה סוגים של טוב: החיצוני (כגון עושר, שם טוב וכיו"ב), הגופני (כגון בריאות וחוסן) והנפשי (המידות הטובות, כגון צדק, אומץ לב או מתינות), ומחנה אחר סירב לתלות את האושר האנושי במה שאינו תלוי בנו, ועל כן הגביל את הטוב לטוב הנפש.

\* מחקר זה קיבל מימון מהקרן הלאומית למדע (מענק 913/17).

חוקרי פילון שמו לב כי אפשר למצוא בכתביו עדויות לעמדות הפילוסופיות השונות על אודות מעמד הבריאות והגורמים החיצוניים. כך למשל צבי וולפסון, אחד החוקרים הראשונים שעסקו בנושא זה, החזיר את עיקר הדיון על אודות סוגי הטוב לתקופתם של אפלטון ואריסטו, והתמקד בסוג הניסוח שאימץ פילון.<sup>1</sup> הנחת היסוד שלו, שהיא בעייתית במידה רבה, גורסת שפילון חייב היה לדחות את העמדה הסטואית, משום שכתבי הקודש, שבהכרח השפיעו עליו, מתארים דברים כגון בריאות, הולדת ילדים, או מעמד כלכלי וחברתי כ'ברכות'.<sup>2</sup> אי לכך, פילון מוכרח היה לבחור בגרסה האפלטונית, אשר לדידו של וולפסון גורסת כי ישנם שלושה סוגים של דברים טובים, וכי החיצוניים והגופניים תלויים בטוב הנפש. בניגוד לוולפסון, רובם של חוקרי פילון, מאז הנרי צ'דוויק,<sup>3</sup> לא תמכו בדעה כי פילון אימץ את שלושה סוגי הטוב ודחה את העמדה הסטואית, אלא עמדו על המתח, או הסתירה, בין אימוץ העמדה האריסטוטלית לאימוץ העמדה הסטואית. במילים אחרות, רוב פרשני פילון הצביעו על כך שפילון אימץ פעם את הגישה האחת ופעם את האחרת.<sup>4</sup> במאמרו החשוב 'פילון ודוקסוגרפיה הלניסטית' מצביע דיוויד רוניה על כך שבעניין זה נשען פילון על חומרים דוקסוגרפיים, קרי: על אוספים המציגים דעות של פילוסופים בנושא מסוים בצורה מתמצתת וסכמטית. אומנם אין ספק כי הוא מדגיש בצדק את הבסיס הדוקסוגרפי שעליו מושתתים דיוניו של פילון, אך הקביעה הנוספת, כי פילון משתמש בחומר זה על מנת להגן על כתבי הקודש, עשויה להתפרש כהצבעה על שימוש משני או אינסטרומנטלי בדיונים הפילוסופיים. יתר על כן, הנחה זו עשויה לשמש הסבר לחוסר העקיבות שנוהגים לייחס לפילון בנוגע לזהות הטוב. במילים אחרות, אפשר לזהות כאן את ההשקפה הרווחת בקרב חוקרי פילון, אשר גורסת כי

1 צ'א וולפסון, פילון: יסודות הפילוסופיה הדתית היהודית (תרגום: משה מיזל), ירושלים תש"ל, כרך ב, עמ' 183–185.

2 הוא מפנה למשל לדב' כה 1 ואילך ולוי' כו 3 ואילך.

3 H. Chadwick, 'Philo', A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, pp. 133–157, at p. 146

4 R. Goulet, *La philosophie de Moïse, essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuque*, Paris 1987, p. 569

5 J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1962, p. 148; C. Lévy, 'Philo's Ethics', A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, pp. 146–172, at pp. 166–167; D. Winston, 'Philo's Ethical Theory', *ANRW II*, 21/1 (1984), pp. 372–416 at pp. 412–414, גולדה, הפילוסופיה של משה (לעיל הערה 3), עמ' 578–569.

אליבא דפילון הפילוסופיה היא אמצעי בלבד לפרשנות כתבי הקודש.<sup>5</sup> מהשקפה זו נובע כי אין לצפות להגות שיטתית אצלו. אפשר אפוא להבין מדוע רוב הדיונים הפרשניים בשאלה זו מסתפקים בעמידה על הסתירות הקיימות בעמדתו של פילון. יתר על כן, הדגשת סוג הניסוח שהוא מאמץ וזיהוי נקודתי של גישה פילוסופית כזאת או אחרת גורמים להיווצרות הרושם כי פילון הינו למעשה מעין עד מרוחק, או לכל היותר מעין שחקן מגושם, אשר כנראה לא עלה בידו להבין את מהותה של המחלוקת הפילוסופית האתית כבדת המשקל הזאת.

בניגוד לגישה זו, אני מבקשת לטעון כי לא זו בלבד שפילון הכיר את המחלוקת האתית על אודות סוגי הטוב, אלא שהוא אף הושפע ממנה השפעה עמוקה. ראשית אראה כי אין לראות בפילון עד זניח לדיונים האתיים, המוכרים לנו בזכות מקורות שנחשבים ל'איכותניים' יותר (כגון קיקרו או סנקה), אלא שבזכותו אפשר להאיר פן נשכח של המחלוקת הפילוסופית – פן אלכסנדרוני. בחלקו השני של המאמר אראה כי מבעד לניסוחים הסותרים אפשר להגיע לזיקוק עמדה מגובשת למדי, בניגוד לעמדה המדגישה את חוסר העקיבות שלו ואת השימוש השטחי בפילוסופיה לצרכים הפרשניים. פתרון הקריאה שאני מבקשת להציע טמון בתפיסה של שילוב ומדרג בין העמדות השונות ובאפשרות שנובעת מכך, שהפרט יתקדם מתפיסה אחת לאחרת. אולם, כפי שנראה, האפשרות של חיבור בין העמדה הגורסת כי קיימים שלושה סוגים של טוב (חיצוני, גופני ונפשי) לבין העמדה המגבילה את הטוב לטוב הנפש בלבד, טמונה בכך שפילון תופס את הגבלת הטוב לסגולה הטובה – תפיסה שאינה תואמת לאסכולה הסטואית. נעלם מעיני החוקרים כי פילון אינו תופס

5 D. Runia, 'Philo of Alexandria and Hellenistic Doxography', F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 13–54 של פילון (לעיל הערה 4), עמ' 166. על גישה זו של פילון כפרשן שבראש ובראשונה משתמש שימוש משני ואמצעי בפילוסופיה ראו D. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, pp. 505–552; idem, 'The Rehabilitation of the Jackdaw: Philo of Alexandria and Ancient Philosophy', R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*, vol. 2, London 2007, pp. 483–500 בעקבות V. Nikiprowetzky, *Le commentaire de l'écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977. S. Weisser, *Eradication ou modération des passions, histoire de la controverse chez Cicéron, Sénèque et Philon d'Alexandrie*, Turnhout 2021, pp. 177–182; idem, 'The Socratic Background of Philo's Ethics: the Case of Piety', M. Cover et al. (eds.), *Philo and Philosophical Discourse*, forthcoming; M.R. Niehoff, 'Roger Arnaldez' Vision of Philo', S. Morlet and O. Munnich (eds.), *Les Etudes Philoniennes. Regards sur cinquante ans de recherche*, Leiden and Boston 2021, pp. 82–88.

את שתי הגישות כגישות שאי אפשר לשלב ביניהן, אלא כתפיסות אשר מציגות דרגה אתית שונה. במילים אחרות, עיון בדבר מעמד הבריאות והגורמים החיצוניים מאפשר למקם את פילון על המפה הפילוסופית של תקופתו, ומראה כי על אף שהכיר את הדמויות הפועלות במחלוקת, הבנתו הייחודית את 'הסגולה הטובה' גרמה לו להציע פתרון מקורי המאפשר שילוב של העמדות.

### התייחסויות אחרות לבריאות אצל פילון

כהערה מקדימה מוטב לציין כי אומנם הבריאות ומהימנות איברי החישה וחוסן הגוף נידונים בעיקר בהקשר השאלה האתית בדבר מעמד הטוב, אולם פילון ידע להתייחס לבריאות גם במכלול אופנים רחב יריעה. כמו רוב הפילוסופים היוונים והרומים הוא משתמש בבריאות הגוף כאנלוגיה לבריאות הנפש. יתר על כן, הוא בוחר תכופות באנלוגיה בין מחלות הגוף להיפעלויות של הנפש. לדוגמה, התבונה היא 'בריאות הנפש' כשם שהסכלות היא 'החולי' שבה.<sup>6</sup> כמו כן, אפשר למצוא שימוש בתמה – השכיחה בקרב הפילוסופים – של הפילוסופיה כ'תרפיה' של הנפש.<sup>7</sup> נוסף על כך מציע פילון קריאה סימבולית של המחלות המופיעות בכתבי הקודש כמסמלות קלקלות או אי-יציבות נפשית. כך למשל, הצרעת, המופיעה בספר ויקרא יג 13–17 או יד 34, מסמנת את טומאת הנפש – דהיינו הטעויות, העוולות, ההיפעלויות, ובכלל כל התנהגות המנוגדת ללוגוס הישר.<sup>8</sup>

לדידו של פילון, בריאות וחולי יכולים לאפיין גם עמדות ודעות. וכך, השקפתם של מקימי מגדל בבל, הכלואה בעולם המוחשי ומתוך כך שוללת את הפעולה המושלת וההשגחתית של האל, מתוארת כ'חולה'. העונשים שקיבלו אותם אנשים אשר חוללו את המהומה בקודש ניתנים במקום מזור, ורק כשתירגע מחלתם תוכל נפשם להתוודות על החטא ולזכות במחילה (חלומות ב 283–299).

6 *De Ebrietate* (להלן שכרות), 140, ראו גם למשל *De Specialibus Legibus* (להלן חוקים) א, 43, 224–222 *De Somniis* (להלן חלומות) א, 51; *De Agricultura* (להלן עבודת האדמה), 98; *De Praemiis et Poenis* (להלן שכר), 33, 64; *De Confusione Linguarum* (להלן בְּלִיחָה), 22; *De Congressu Eruditionis Causa* (להלן לימודים), 176; *De Sobrietate* (להלן פכחות), 45.

7 *Quis Rerum Divinarum Heres sit* (להלן יורש), 297; ראו גם *Quod Detrius Potiori* (להלן ישר), 12–15; *Insidiari Soleat* (להלן רע), 12; *Quod Omnis Probus Liber Sit* (להלן ישר), 12–15; *Quaestiones et Solutiones in Genesim* (להלן שאלות בר'), ג, 10.

8 *Quod Deus Immutabilis Sit* (להלן האל), 123–130; רע, 16; פכחות, 49. לקריאה מטפורית של השלמות הגופנית של הכוהנים, ראו חוקים א, 80–81, 117–119.

פילון אף יכול לייצג עצות קונקרטיות לשמירה על הבריאות, היינו: להמליץ על צריכה מאוזנת של לחם, בשר ומשקאות.<sup>9</sup> כמו אצל אפלטון והוגים אחרים, הרפואה משמשת לפילון כדוגמה מובהקת של מיומנות (קרי: *technē*); משמע, גוף של ידע מאורגן. על סמך זה יכול פילון להשוות את המחוקק לרופא הטוב ביותר למחלות הנפש.<sup>10</sup> זאת ועוד, הוא משווה את הרופאים, אשר מקדישים את כל עבודתם למען הבריאות, למחוקקים ולמושלים במדינה, הדואגים לשלום הציבור ולביטחוננו.<sup>11</sup> לוגוס האל אף מקבל את התפקיד של 'רופא הדברים הרעים'.<sup>12</sup>

חרף העובדה שפילון ככל הנראה לא היה בקיא בתורות הרפואיות שהתפתחו באלכסנדריה בתקופה ההלניסטית ובתקופה והרומית,<sup>13</sup> הוא בכל זאת משתמש בטענתם של 'הרופאים וחוקרי הטבע הטובים ביותר' כי הלב נוצר לפני שאר הגוף בפרשנותו לבראשית 18, ואף מזכיר פרשנות המביעה 'דעה רפואית יותר מאשר של חוקרי הטבע', הסוברת כי עץ החיים בבראשית ב 9, מסמן את הלב, היות שהוא מקור החיים.<sup>14</sup> בנוסף לכך, הוא משתמש בסמכותו של היפוקרטס כדי לתמוך בחשיבותו של המספר שבע בבריאה.<sup>15</sup> התייחסויות אלה לבריאות אינן מפתיעות אצל הוגה

9 שכרות, 214; לעומת זאת, אכילה ושתייה מופרות מביאות לידי חולי, למשל עבודת האדמה, 36; על הזיקה האפלטונית (אפלטון, מדינה, 436a) בין תאוות המאכלים לתשוקה (גם כהיפעלות וגם כחלק של הנפש) ראו למשל חוקים א 148–150.

10 האל, 63; ראו גם אפלטון, גורגיאס, 464b; ופילון, שאלות בר' ב, 41.

11 *De Iosepho* (להלן יוסף), 63–62, 77–75, וראו גם אפלטון, המדינה, 295b–e; אך מיומנות הרפואה לא משיגה תמיד את יעדה: *Legum Allegoriae* (להלן אלגוריות) ג 226. נראה כי פילון מתייחס אליה – בדומה לאפלטון בפילבוס למשל (56c–55e) – כמיומנות שמבוססת בעיקר על השערות (*στοχαστικός*). בשיח הפילוסופי העתיק הרפואה היא דוגמה סטנדרטית ל'מיומנות סטוכסטית' (*stochastic technē*), משמע, מיומנות שהצלחתה תלויה בדברים חיצוניים לה, כלומר שדרושה לה מידה של מזל על מנת להשיג את יעדה.

12 אלגוריות ג, 177; שאלות בר' ג, 28, 51.

13 על הרפואה באלכסנדריה ראו H. von Staden, *Herophilus, The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge 1989; V. Nutton, *Ancient Medicine*, London and New York 2004.

14 פילון אינו מקבל פרשנות זו, עבורו עץ החיים מסמן את המידה הטובה הגנרית; אלגוריות א, 59; ב, 6.

15 *De Opificio Mundi* (להלן בריאה), 105, 124; והפרשנות של D. Runia, *On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden 2001, *ad loc*. לסקירה בנושא הבריאות אצל פילון ראו O. Kaiser, 'Gesundheit und Krankheit bei Philo von Alexandrien', *Studien zu Philo von Alexandrien*, Berlin–Boston 2016, pp. 113–128; C. Heszer, 'Health and Hellenism: Philo of Alexandria's Discourse on Health in the Context of Greek Philosophy and Hippocratic Medicine', idem (ed.), *Judaism and Health: Tradition, History, Practice*, Leiden forthcoming; על הממשק בין פילון וגלנוס ראו, C. Lévy,

שהושפע כה עמוקות מהדיונים הפילוסופיים היווניים. ברם, הדיון המעניין ביותר שהוא מקדיש לנושא נוגע לשאלת מעמדה האתי של הבריאות – שאלה שאי אפשר להפריד משאלת מעמדם של הדברים החיצוניים.

### הרקע : הוויכוח הפילוסופי על אודות סוגי הטוב

על מנת להבין את השאלה האתית הנוגעת למעמד הבריאות עלינו להיכנס תחילה להקשר שבו ניטשו הוויכוחים הפילוסופיים בשלהי התקופה ההלניסטית ותחילת התקופה הרומית על אודות הטוב העליון. כמשתמע מהביטוי 'טוב עליון', המחלוקת נסובה סביב זהותו של הטוב האולטימטיבי. במילים אחרות, השאלה העומדת במרכז המחלוקת היא באשר לזהות התכלית (*telos*) אשר מאגדת את חיינו, מכוננת את שיקול דעתנו ומארגנת את מעשינו.<sup>16</sup> קיקרו הוא אחד העדים החשובים למחלוקת זו. בחיבורו על תכליות הטוב והרע וגם בספר החמישי של שיחות בטוסקולום הוא מציג את הוויכוח העז בעניין זה אשר התחולל בין האפיקוראים, הסטואים והפילוסוף האקדמי מהמאה הראשונה לפנה"ס, אנטיוכוס מאשקלון.<sup>17</sup> האפיקוראים (המיוצגים על ידי טורקטוס) מזוהים את הטוב העליון עם ההנאה; הסטואים (המיוצגים על ידי קטו) מזוהים אותו עם הסגולה הטובה; ואילו אנטיוכוס (המיוצג על ידי פיסו) טוען כי הסגולה הטובה אומנם מספיקה לחיים המאושרים (*vita beata*), אך לא ל'חיים המאושרים ביותר' (*vita beatissima*). במילים אחרות, בעוד הסטואים הגבילו את הטוב לטוב הנפש בלבד (קרי: לסגולה הטובה), אנטיוכוס ביקש להוסיף לזה הן את הדברים החיצוניים והן את הדברים הגופניים (כגון בריאות, עושר, שם טוב וכן הלאה). אם אלה מתווספים למידה הטובה, כך סבר, יש בידם להגביר את אושרו של הפרט. אנטיוכוס טען כי הוא מייצג את 'העתיקים', כלומר את הפריפטטים וממשיכי אפלטון באקדמיה הישנה (כגון ספאסיפוס, פולמון, קראנטור).<sup>18</sup> נוסף על כך, על

'Chronique de philosophie antique: médecine et philosophie, à propos de Galien',

*Bulletin de l'Association Guillaume Budé* (2019), pp. 144–167, at pp. 161–165

16 על הגדרת הטוב העליון, ראו למשל קיקרו, תכליות (*De finibus*), 1.11, 1.29, 1.15, 5.15, וכן Stob. 2.7.6e

17 לדיון על אודות הטוב אצל סנקה ראו מכתבים [*Epistulae morales ad Lucilium*], 71, 74,

M. Graver, 'Seneca's Peripatetics: *Epistulae Morales* 92 and 99, 87, 85, 76

Stobaeon Doxography "C"', W. Fortenbaugh (ed.), *Arius Didymus on Peripatetic Ethics*, New Brunswick NJ 2017, pp. 309–342

18 קיקרו, תכליות, 5.7, 5.8; סנקה, מכתבים, 7–92.5, 19–18.85, 18.71. אפלטון מזוהה דווקא עם העמדה הסטואית בשיחות בטוסקולום [*Tusculanae disputationes*], 5.34; ראו גם

אף ההבדלים הניכרים בין התפיסה הסטואית לזו של הפריפטטים, טען אנטיוכוס כי הסטואים ממשיכים את תכני הפריפטטים והאקדמאים ועל כן אין הבדל מהותי ביניהם פרט לטרמינולוגיה.<sup>19</sup> בהציגו תפיסה מדורגת של אושר, שילב אפוא אנטיוכוס בין הפתרון הפריפטטי המקבל שלושה סוגים של דברים טובים לבין הפתרון הסטואי המגביל את הטוב למידה הטובה.<sup>20</sup>

- אלקינוס, *Did.* 180.39–181.7
- 19 קיקרו, תכליות, 5.22; ראו גם קיקרו, טבע האלים [*De natura deorum*], 1.16. קיקרו אינו תמיד עקבי בנוגע למהות ההבדל בין אנטיוכוס לסטואה. לפעמים הוא טוען כי מדובר בהבדל סמנטי בלבד (כגון שיחות בטוסקולום, 5.85–87; תכליות, 4.23, 4.44, 4.59–60) ולפעמים – כי יש פער שאי אפשר לגשר עליו (לוקולוס [*Lucullus*], 132). על חוסר העקיבות של קיקרו בעניין זה ראו שיחות בטוסקולום, 5.32.
- 20 על העמדה המקורית של אריסטו בעניין זה קיימת מחלוקת ארוכת שנים בין פרשני אריסטו. השאלה המעסיקה את החוקרים נוגעת ליחס בין הטוב האולטימטיבי לפעולות אחרות. כלומר, האם התכלית מורכבת מתכליות שונות שרצויות למען עצמן או שמא התכלית מוגבלת לסוג אחד של פעולה (קרי, הפעולה הקונטמפלטיבית). הגישה הראשונה, המכונה 'inclusivist', מוצגת אצל J.L. Ackrill, 'Aristotle on Eudaimonia', A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley and Los Angeles 1980, pp. 15–34. R. Kraut, 'Aristotle's "Dominant End View": A Reconsideration', *Aristotle's Ethics: Critical Essays on the Human Good: An Overview*, N. Sherman (ed.), Lanham 2000, pp. 79–104. פרשנים רבים של הגותו של אנטיוכוס תהו איזו משתי הגישות לחיבורים האתיים של אריסטו עמדה בבסיס התפיסה המדורגת שלו את האושר. ראו למשל, T.H. Irwin, 'Antiochus, Aristotle, and the Stoics on Degrees of Happiness', D. Sedley (ed.), *The Philosophy of Antiochus*, Cambridge 2012, pp. 151–172; G. Tsouni, *Antiochus and Peripatetic Ethics*, Cambridge 2019, pp. 167–182. של תלמידי אריסטו בעניין זה הייתה מגוונת, כפי שכותב פיסו – קיקרו, תכליות, 5.12–14. ככל הנראה, הפילוסוף הפריפטטי הראשון אשר הגדיר בצורה ברורה את החיים הטובים כסוג של חלק ונחלה בשלושה סוגים של טוב היה קריטולאוס; ראו R. Sharples, *Peripatetic Philosophy 200 B.C. to 200 A.D.: an Introduction and Collection of Sources*, Cambridge 2010, 18 H–I; B. Inwood, *Ethics after Aristotle*, Cambridge 2014, pp. 51–72; idem, 'Ancient Goods: The *tria genera bonorum* in Ethical Theory', M.-K. Lee (ed.), *Strategies of Arguments, Essays in Ancient Ethics, Epistemology and Logic*, Oxford 2014, pp. 255–280; J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford 1993, pp. 413–414; R.W. Sharples, 'Peripatetics on Happiness', R. Sorabji, R.W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*, vol. 2, London 2007, pp. 627–637; D. Hahm, 'Critolaus and Late Hellenistic Peripatetic Philosophy', A.-M. Ioppolo and D.N. Sedley (eds.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers: Hellenistic Philosophy in the Period 155–86 B.C.: Tenth Symposium Hellenisticum*, Napoli 2007, pp. 47–101

חשוב לציין כי המחלוקת נתפסה כבעלת משמעות מרכזית. הרי, כפי שטוען זאת קיקרו, היא נוגעת באופן יסודי לדרך שבה עלינו לחיות ולנהל את חיינו:

הוויכוח ביניהם אינו נוגע לגבולות, אלא לתחום כולו. הרי כל התנהלות החיים תלויה בהגדרת הטוב העליון, ואלה שחלוקים בעניין זה חלוקים לגבי כל התנהלות החיים (לוקולוס, 132).<sup>21</sup>

כשהסטואים מגבילים את הטוב לסגולה הטובה, הם דוגלים בעמדה נועזת, שנראית לכאורה מנוגדת לשכל הישר. הכיצד אפשר לומר שאדם עני, רעב ללחם ושרוי בכאבים גופניים חריפים יכול לטעון כי מאושר הוא? ברם, הסטואים סברו כי גם תחת עינויים כבדים, החכם – קרי: האדם שהגיע לשלמות המידות – הינו מאושר.<sup>22</sup> כדי להבין את ההיגיון העומד מאחורי טענה זו, המנוגדת לאינטואיציה, יש לראות שהיא מגנה על עצמאות אושרו של האדם. במילים אחרות, בהתניית החיים הטובים במצב הנפשי בלבד, משחררים הסטואים את האדם מן הנסיבות החיצוניות שאינן תלויות בו, כגון מצב בריאותי, כלכלי או חברתי. אושרו של הפרט תלוי אך ורק במעלות נפשו, ומשום כך, רק אלו שייכות לרשות הטוב.

כפי שאמרנו, אין בכוונת האסכולה הסטואית לטעון כי אין לחפש, לשאוף, ואף לבחור בבריאות על פני חולי, בעושר על פני עוני, או בשם הטוב על פני השם הרע; החשוב הוא להימנע מלסבור כי דברים מסוג זה הינם טובים, פן ייגרע רכיב העצמאות מאושרו של הפרט. אם כך, על פי הסטואה הטוב היחיד הוא נפשי, כלומר: הוא זהה למידות הטובות, כגון צדק, מתינות או אומץ לב, ולפעולות הקשורות בהן, ואילו הדבר היחיד שאפשר להחשיב כרע הוא קלקלת הנפש, כגון אי צדק, פריצות או פחדנות עם הפעולות הנובעות מהם. כך שמה שנראה לרוב בני אדם כראוי לתואר 'טוב', שייך למעשה לאותה קטגוריה של דברים שהסטואים מכנים 'אינדיפרנטים'.<sup>23</sup> דהיינו, אין להם השפעה אמיתית על המידה הטובה של האדם, ולפיכך – גם לא על אושרו. כך, בעוד הסטואים חותרים להגן בכל מחיר על חירותו של הפרט מפני מה שאינו תלוי בו, הגישה הטוענת כי החיים הטובים מורכבים גם מבריאות וממעמד

21 ראו גם קיקרו, תכליות, 5.12, 5.15.

22 סנקה, מכתבים, 85.29; שאלת האושר של החכם המעונה מנחה את הדיון על אודות הטוב בספר החמישי של שיחות בטוסקולום של קיקרו, ראו גם קיקרו, תכליות, 5.84.

23 ראו קיקרו, שיחות בטוסקולום, 5.29. הסטואים הבחינו בין אינדיפרנטים כגון בריאות ושם טוב, אשר הם בהתאם לטבע, לבין אינדיפרנטים כגון חולי או עוני, אשר אינם בהתאם לטבע, ועל כן ברוב הנסיבות אין להעדיף אותם. קיקרו, תכליות, 3.50–51, ראו גם אקדמיקה 39–38.1; וכן A.A. Long and D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, ch. 58



חברתי דוגלת בתפיסת אושר כמוצב שבהכרח מחבר בין האספקטים השונים של חיינו (נפשי, גופני, וחיצוני). ביניהם ממוקם הפתרון המפייס של אנטיוכוס, שעורר ביקורת רבה אצל קיקרו (תכליות, 5, 77–86).

הצגה מתומצתת זו של התכנים העיקריים של המחלוקת הפילוסופית מאפשרת לנו כעת לפנות לכתבי פילון. תחילה יש למקם את פילון על מפת המחלוקת. לשם כך יש לברר לא רק את מידת היכרותו שלו עם הגישות השונות, אלא גם לעיין בדבר הזהויות הפילוסופיות שמזוהות איתן. ניווכח כי מלבד האסכולות הפילוסופיות המוכרות של המחלוקת, חשוב להביא לדיון שתי דמויות פחות מוכרות, אשר מקום פעילותן וזמנן לוט בערפל. הדמות הראשונה היא הפילוסוף פסאודו־ארכיטס, אשר שיין לורם הנקרא 'פסאודו־פיתגוראי', והדמות האחרת היא אנטידמוס, פילוסוף ספקני, שפעל ככל הנראה במאה הראשונה לפנה"ס. אפשר לשער כי השניים פעלו באלכסנדריה, ועל כן נוכל להעלות את ההשערה כי פילון משקף פן אלכסנדרוני של הדיון. המחלוקת על אודות סוגי הטוב חשובה אפוא להבנת הגותו של פילון, ולחלופין פילון הוא עד משמעותי להיסטוריה של המחלוקת.

### הדמויות הפועלות על פי פילון

מארן ניהוף כבר הצביעה על הזיקה ההדוקה בין השאלות הפילוסופיות שפילון מעלה לבין השיח הפילוסופי שהתפתח הן באלכסנדריה והן ברומא. אם כן, אין פלא כי גם בעיסוק בסוגי הטוב שיין פילון לתקופתו.<sup>24</sup> פילון בוודאי היה ער לחלוקה בין הסוגים השונים של טוב, ובפרשנותו לכתבי הקודש הוא משלב תכופות את ההבחנה בין הטוב של הנפש, הטוב של הגוף והטוב החיצוני. כך למשל, באברהם הוא מזכיר את המריבה שהתחוללה בין רועי אברהם לבין רועי לוט (בראשית יג 5–11). לאחר ששיבח את אופיו המפויס של אברהם (208–216), הוא פונה אל המישור האלגורי ומפרש את הסיפור כמלחמה בין שני 'סוגי נפשות' (218). בעוד הסוג הראשון מעריך את טוב הנפש בלבד, השני מעריך רק את הגורמים החיצוניים. הוויכוח בין שתי תפיסות אלו טבעי והכרחי, אומר פילון, היות שמדובר בריב הנוגע ל'דבר המהותי ביותר בחיים, דהיינו, השיפוט הנוגע למה שבאמת טוב' (223).

אליבא דפילון, הוויכוח על אודות סוגי הטוב הוא אפוא ויכוח בעל חשיבות רבה. אולם פילון אינו היסטוריון של הפילוסופיה, ועל כן הוא לא מעוניין להציג את

24 מ' ניהוף, פילון האלכסנדרוני: ביוגרפיה אינטלקטואלית, ירושלים תשפ"ב, בייחוד עמ' 79–103.

המחלוקת ואת המשתתפים בה בשיטתיות. ככלל, כאשר הוא מתמודד עם סוגיות פילוסופיות, הוא לא נוהג לציין מי הפילוסופים שעומדים מאחוריהן, או להאיר את עיני הקורא בדבר מקורותיו. כך הוא המצב לגבי התמודדותו עם שאלת סוגי הטוב. עיקר התייחסותו מובאות ללא ציון שם או מקור, ונעשות בדרך פרשנות הטקסט המקראי. אולם קיימים יוצאי דופן אחדים. כך למשל בצאצאים הוא מציין במפורש את 'הדוקטרינה הסטואית', אשר לפיה 'הנָּאָה בלבד הוא טוב'.<sup>25</sup> יתר על כן, אפשר לראות רמז לאסכולה הסטואית באמירתו כי יעקב מייצג עמדה 'מחמירה' (αὐστηρός) שבנו יוסף אינו מסוגל לשאת.<sup>26</sup> ובכן יוסף, אשר מעריך את שלושת סוגי הטוב, מתואר כמייצג גישה 'סגנונית' (σοικίλος) ו'מפותלת' (πολύπλοκος),<sup>27</sup> אשר מקדישה תשומת לב רבה יותר לענייני החברה מאשר לאמת. נדמה אפוא כי פילון מאמץ בקטע זה את התדמית הפופולרית, הן של האסכולה הסטואית (האסכולה ה'קשוחה' יותר) והן של האסכולה הפריפטטית (הנחשבת לאנושית יותר).<sup>28</sup>

ככל הנראה פילון לא הכיר את הפתרון היצירתי של אנטיוכוס מאשקלון,<sup>29</sup> ואף על פי כן הוא מודע לשיוך האריסטוטלי של שילוב שלושת סוגי הטוב. בשאלות בר' הוא שואל לפשר הפסוק בבראשית טו 18, שמתייחס לכריתת הברית של האל עם אברהם ולהבטחה לתת לזרעו את הארץ המתפרסת מנהר מצרים עד לנהר פרת. במובן האלגורי, מסביר פילון, הפסוק מלמד כי שלמות האושר מורכבת משלושת סוגי הטוב: הנפשי, הגופני, והחיצוני, כפי שטוענים – מוסף פילון – 'פילוסופים

25 צאצאים, 133. יש כמובן להבין את המילה 'נאה' (τὸ καλόν) כמתייחסת ליפה המוסרי, כלומר למצוינות האתית.

26 רע, 6. הפילוסופיה הסטואית אופיינה לעיתים כתורה מחמירה, מדקדקת, קשוחה. ראו למשל דיוגנס לארטיוס 7, 117, ו-160 וכן Stob. 2.7.11s, וההפניות לקיקרו המובאות על ידי J. Glucker, 'Duntia (Cicero Lucullus 135)', *CPh* 73/1 (1978), pp. 47–49

27 רע, 6–7, 28; ראו גם, יוסף, 32–34. תארים אלה באים לעיתים על מנת לאפיין את פיתולי ההנאה כמו באלגוריות 2.74; עבודת האדמה, 103; ראו גם M. Niehoff, *The Figure of Joseph in Post-Biblical Jewish Literature*, Leiden 1992, p. 75

28 ראו, F. Alesse (ed.), R.W. Sharples, 'Philo and Post-Aristotelian Peripatetics', *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 55–73, at pp. 72–73

29 כנגד עמדה זו ראו J. Dillon, 'Philo and Hellenistic Platonism', F. Alesse (ed.), *Philo of Alexandria and Post-Aristotelian Philosophy*, Leiden 2008, pp. 223–232, at pp. 226–227; דילון, הפלטוניסטים האמצעיים (לעיל הערה 4), עמ' 47; וינסטון, התאוריה האתית של פילון (לעיל הערה 4), עמ' 413, אשר מזהים בירוש, 285–286, השפעה של אנטיוכוס. נדון בקטע זה בהמשך ונעמוד על ההבדלים ביניהם, אך די לציין כאן כי אין אצל פילון הבחנה בין החיים המאושרים לחיים המאושרים ביותר.

מאוחרים יותר, קרי אריסטו והפריפטטים.<sup>30</sup> בעוד ארץ מצרים מסמלת את הטוב הגופני והחיצוני, נהר פרת הוא הסמל של טוב הנפש, שהוא המקור לשמחה אמיתית (שאלות בר', 3.16).

ברם, באותו קטע של שאלות בר' מפליא יותר ייחוסה של הדוקטרינה המשלבת בין שלושת סוגי הטוב לבין 'החוקה הפיתגוראית'. מה שמעורר פליאה אינו ציונה המפורש של ההשקפה הפיתגוראית – שהרי מסורת פילוסופית זו זוכה למספר רב של אזכורים מפורשים בכתביו של פילון,<sup>31</sup> אלא הזיקה בין קבלת שלושת סוגי הטוב לבין התורה הפיתגוראית, שכן מסורת פילוסופית זו נעדרת כליל מהמקורות הרגילים של המחלוקת (כגון קיקרו וסנקה). במילים אחרות, הדיווחים המסורתיים והמפורטים ביותר על המחלוקת אינם מזכירים את הפיתגוראים, כך שמתגבש הרושם כי הם לא מילאו בה תפקיד.<sup>32</sup>

על אף ששיוך דוקטרינה זו לפיתגוראים בשאלות בר' 3.16 מוכר לחוקרי פילון, ההשלכות הנובעות ממנו לא נגזרו עד כה. אם ברצוננו להבין בבירויות את מיקומו של פילון על מפת המחלוקת הפילוסופית על אודות סוגי הטוב, יש מקום לבחון מדוע ועל סמך מה הוא מייחס את קבלת שלושת סוגי הטוב לפיתגוראים. על מנת לענות על שאלה זו יש להביא לדיון קורפוס של טקסטים המכונים 'פסאודו-פיתגוראים', ובעקבות כך – קטעים נוספים מפרי עטו של פילון, המגלים קרבה מפתיעה אליהם.

בלי לצלול לשאלה הסבוכה בדבר מה שעומד מאחורי התייחסותו של פילון לפיתגורס ולפיתגוראים באופן כללי,<sup>33</sup> ומבלי להיכנס אף לבעיה הקשה עוד יותר של תוכן הדוקטרינה המקורית של פיתגורס, אשר ממנה לא נותרה מילה כתובה, יש לציין כי בשנים האחרונות, החלו כמה חוקרים להצביע על רלוונטיות הקורפוס

30 שרפלס, פילון ופריפטטיקה (לעיל הערה 28, עמ' 72) מזהה הד של פרגמנט 19 של קריטולאוס (Wehrli).

31 אם לא נביא בחשבון את האזכורים המפורשים הנוגעים לפילוסופים הסטואים, לאריסטו, ולאחרים המופיעים בנצחיות – חיבור בעל אופי יוצא דופן בקורפוס של פילון – ניווכה כי ההתייחסויות המפורשות לפיתגורס או לתנועתו עולות על כל האחרות (לרבות ההתייחסויות לאפלטון).

32 אומנם קיקרו מזכיר בשיחות בטוסקולום, 5.30 את פיתגורס כדמות מופתית מהעבר, אשר לא החשיבה את הדברים החיצוניים והגופניים כטובים, אבל אין די באזכור זה כדי לראות התערבות של הפיתגוראים במחלוקת; ראו גם שם, 5.66.

33 למחקרים בנושא ראו C. Macris, 'Pythagore de Samos [Compléments], Réception du pythagorisme dans le judaïsme hellénisé', *DPhA* 7 (2018), pp. 1139–1140; D. Runia, 'Philo of Alexandria', *DPhA* 5a (2012), pp. 362–390, at pp. 383–384

הפסאודו־פיתגוראי לפילון ועל הזיקה האפשרית ביניהם.<sup>34</sup> קורפוס זה מורכב מטקסטים שחברו בניב דורי מלאכותי על ידי הוגים שמכנים את עצמם בשמות הפילוסופים הפיתגוראים מן הדור הראשון (כגון אריסטרכוס, מטופוס, אוקלוס, לוקאנוס וכו'). על אף ההכרזה המפורשת על השתייכות למורשתו של פיתגורס, יש לציין כי טקסטים אלה הם פרק חשוב בהיסטוריה של ההגות האפלטונית ומשלבם יסודות אריסטוטליים רבים. על אף חילוקי הדעות בין החוקרים בקשר למקום ולזמן של קורפוס זה, ההשערה כי אפשר למקמו באלכסנדריה במאה הראשונה לפנה"ס או במאה הראשונה לספירה מצטיירת כסבירה ביותר.<sup>35</sup>

בראש ובראשונה, עיון בקורפוס זה מראה כי השאלה האם די במציונות כדי להיות מאושר זוכה לדיון מכובד. כך למשל, באחד הפרגמנטים ששרדו מחיבורו על האיש הטוב, גורס פסאודו־ארכיטס כי בעוד 'האדם הטוב אינו בהכרח מאושר, האדם המאושר הוא טוב...'.<sup>36</sup> הוא אף מוסיף כי בעוד הראשון זוכה לשבח בזכות מציונותו, השני זוכה לברכה בזכות 'מזלו' (εὐτυχία). יתר על כן, בעוד אי אפשר להסיר מהאדם הטוב את סגולות נפשו, האדם המאושר עלול לאבד את מזלו, שהרי 'מחלות ממושכות של הגוף או לקויות החושים מגבילות את שגשוג האושר' (שם, 9, 4–6). במילים אחרות, אליבא דפסאודו־ארכיטס, קיימת הבחנה חד־משמעית בין המידה הטובה לבין האושר. המידה הטובה היא תנאי הכרחי אך לא מספיק לאושר; יש צורך בדברים טובים נוספים כגון בריאות הגוף.<sup>37</sup>

פרגמנט נוסף של פסאודו־ארכיטס מאיר את אימוץ שלושת סוגי הטוב:

34 B. Centrone, *Pseudopythagorica ethica, I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, Napoli 1990, pp. 30–34; idem, 'The pseudo-Pythagorean Writings', C.A. Huffman (ed.), *An History of Pythagoreanism*, Cambridge 2014, pp. 315–340

35 L. Zhmud, 'What is Pythagorean in the Pseudo-Pythagorean Literature?' *Philologus* 163/1 (2019), pp. 72–94  
ממקם את הפסאודו־פיתגוריקה באלכסנדריה במאה הראשונה לפנה"ס; O. Gruppe, *Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer; eine Preisschrift*, Berlin 1840  
אף גרס כי מדובר בטקסטים שכתבו יהודי אלכסנדריה במאה הראשונה לספירה. על המחלוקת בין החוקרים בנוגע למקום ולזמן של ההוגים האלה ראו וייסר, בין הסטואים לפריפטטים (לעיל הערה 5), עמ' 236–238; C. Macris, 'Pythagore de Samos [Compléments], *Pseudopythagorica*', *DPhA* 7 (2018), pp. 1129–1137

36 H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the De viro bono*, 8, 29–31  
לפי מהדורת *Hellenistic Period*, Åbo Akademi 1965  
37 ראו אריסטו, אתיקה ניקומאכית, 1096a1–1095b32.

האדם אינו רק נפש אלא הוא גם גוף. בעלי החיים מורכבים אפוא מן השניים, והאדם משתייך אליהם. הרי אם הגוף הוא באופן טבעי הכלי של הנפש, הוא גם חלק מהאדם, כפי שהנפש [היא חלק מהאדם]. משום כך, מבין הדברים הטובים, חלקם שייכים לאדם וחלקם לחלקים שלו. הטוב של האדם אינו האושר. הדברים הטובים של חלקיו כוללים את אלה של הנפש (קרי: תבונה, אומץ הלב, הצדק והמתנות), אלה של הגוף (קרי: היופי ומצבם התקין של הגוף ושל איברי החישה), והגורמים החיצוניים (כלומר: העושר, השם הטוב, והייחוס המשפחתי...) (שם, 11, 4–11)

אין ספק כי פסאודו־ארכיטס מקבל את קיומם של שלושת סוגי הדברים הטובים, ועל כן קטע זה עשוי להתאים לייחוס עמדה זו לפיתגוראים בשאלות בר', 3.16 על ידי פילון.<sup>38</sup> אך לא זו בלבד – בהמשך הטקסט מצביע פסאודו־ארכיטס על דירוגם של סוגי הטוב, ועל כך שהנחותים יותר מתפקדים כ'שומרים' של הנעלים יותר:

הטוב הנחות יותר הוא השומר (*δορυφορεῖται*) של הנעלה יותר. החברות, השם הטוב והעושר הם השומרים של הגוף ושל הנפש. הבריאות, החוסן ומהימנות איברי החישה הם שומרי (*δορυφορεῖται*) הנפש. התבונה, אומץ הלב והצדק הם השומרים של השכל, והשכל הוא שומר האל. (שם, 11, 12–16)

אם כך, פסאודו־ארכיטס מציע פתרון ספציפי לשאלה מהו טוב: מחד גיסא הוא מקבל את החלוקה של הטוב לשלושה תחומים, ומאידך גיסא – מצביע על היררכיה מפורטת ביניהם, שבה טוב נחות יותר שומר על טוב נעלה יותר.<sup>39</sup>

על אף שפילון אינו מזכיר את ההיררכיה הזאת בשאלות בר', 3.16, הוא משתמש בה בטקסטים אחרים. כך למשל, ביורש, בפירוש הביטוי 'בשלום' מבראשית טו 15 מאמץ פילון את שלושת סוגי הטוב וגורס כי השם הטוב והעושר הם השומרים של הגוף (*δορυφορεῖται*), הבריאות היא השומרת של הנפש, והעיונים המדעיים הם השומרים של השכל (יורש, 286). בדומה לזה, בבליה, 16–20, מייחס פילון את שמירת הגוף לעושר, לשם הטוב ולכיבודים, ואת שמירת הנפש לבריאות, ואף

38 כבר בשנת 1950, בדיון על המחוקק אצל פילון, ברייאה שם לב להקבלה בין שאלות בר', 3.16 לפסאודו־ארכיטס, אך לא הקדיש לקרבה זו דיון ולא הסיק ממנה מסקנות כלשהן. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950, p. 18, n. 3

39 אין להשוות את העמדה הזאת לזו של אנטיוכוס. אין ספק שאנטיוכוס סבר שטוב הנפש גובר על הטובות האחרות בהיותו הכרחי ומספיק לחיים הטובים, אך הוא לא סבר כי הטוב החיצוני משרת את הטוב הגופני, וכי הגופני משרת את הנפשי (קיקרו, תכליות, 5.66, 5.71).

מתייחס להפכייהם (כלומר לעוני, לקלון, ולתחלואים ולמומים) כאל 'דברים רעים' (בלילה, 21). אם כן, אפשר לראות כי פילון, בדומה לפסאודו־ארכיטס, מאמץ את היררכיית השמירה המדרגת בין סוגי הטוב השונים. בעוד שבטקסטים אלה תפקיד השמירה מוטל על הטוב החיצוני והגופני בלבד, בשאלות בר' 6.215 קובע פילון, בדומה לפסאודו־ארכיטס, כי הנפש שומרת על השכל, והשכל שומר על האל; ולפיכך כל סוגי הטוב, מהנחות לנעלה, משרתים את האל.<sup>40</sup>

לאור הקרבה המילולית והרעיונית בין קטעים אלה לבין החלוקה של הטוב שניסח פסאודו־ארכיטס, אפשר לשער כי קיימת זיקה מסוימת – ישירה או עקיפה – בין השניים. ברם, לפני שנוכל לאשר השערה זו יש לעיין בקטע נוסף של פילון המופיע בהקשר פילוסופי מובחן. טקסט זה שייך לפרקים אחדים מתוך שכרות (169–202), אשר מוכרים היטב לחוקרי הפילוסופיה הספקנית. בפרקים אלו משתמש פילון באוסף שיטתי של טיעונים שלוקטו ונמסרו על ידי הפילוסוף הספקני אנסידמוס, מבלי שיוזכר את שמו. מטרת הטיעונים האלה, הנקראים 'טרופים' או 'מודוסים', היא להביא להשתיית השיפוט (ἐπιτοχή), תוך הצבעה על כך שאי אפשר כלל להגיע לטבעם של דברים, בגין הווריאציות הכרוכות בתופעות, שמקורן בסובייקט התופס, באובייקט הנתפס, או בשילובם של השניים. במילים אחרות, הקביעה כי אותם הדברים נראים שונים לצופים שונים, דהיינו כי תפיסת התופעות קשורה בנסיבות ובהקשר, משמשת בסיס לטענה כי אין לבני אדם גישה לאמת.<sup>41</sup>

פילון משתמש בשמונה מתוך עשרת הטיעונים של אנסידמוס בדיון על שכרות נח (בראשית כא 9). לדידו, אחד המובנים של המילה שכרות הוא האטימות המוחלטת שמפגין השכל האנושי, אשר מאמין כי הוא מסוגל לדעת בכוחות עצמו מהו הטוב עבורו. פילון טוען כי שכל שניתן בהירות מן הסוג הזה מאמין שביכולתו 'לתת הסכמתו לרשמים באשר הם כאילו טמונה בהם אמת מוצקה'. הוא מוסיף:

הטבע האנושי אינו יכול בשום פנים ואופן להשיג ודאות על ידי התבוננות, ולכן אין לאל ידו לבחור בדברים מסוימים בבחינת נכונים ומועילים, ולחלופין –

40 ראו גם מידות, 5–8.

41 ראו G. Striker, 'The Ten Tropes of Aenesidemus', M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley CA 1983, pp. 95–115 [reprinted in idem, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge 1996, pp. 116–134]; R.J. Hankinson, 'Aenesidemus and the Rebirth of Pyrrhonism', R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge 2010, pp. 105–119; J. Annas and J. Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge 1985.

להפנות עורף לאחרים על שום היותם שקריים ומזיקים. (שכרות, 166, תרגום: א' ארואטי')

הטיעון האחרון שמזכיר פילון נוגע לרשמים השונים של המושג 'טוב'. הדרך להשהיית השיפוט בשאלה הערכית של זהות הטוב, עוברת דרך הדגשת הוויכוחים הרבים הנישנים בקרב הפילוסופים. וכך הוא כותב:

והנה הרשמים המתקבלים מבחינת הטוב, כלום לא יאלצונו אלה להשהות את דעתנו ולא להגיע לכלל הסכמה? הן יש הסוברים כי הנאָה הוא הטוב, ואותו ינצרו בנפשם; ואולם יש הפורטים את הטוב לכמה חלקים ומרחיקים לכת עד כדי לכלול את הגוף ושאר הגורמים החיצוניים. אלה אומרים כי אותן נסיבות מיטיבות שהנחיל לנו המזל הן שומרי (δορυφόρους) הגוף, וכי בריאות, חוסן, חדות ומהימנות איברי החישה וכל יתר דומיהם הנם שומרי הנפש המושלת. לדידם, טבעו של הטוב מורכב משלוש שכבות: השכבה השלישית, החיצונית ביותר, מגנה על השנייה, השוכנת תחתיה, והשנייה היא חומת מגן (πρόμαχον) איתנה לראשונה. (שכרות, 200–201, תרגום: א' ארואטי, בשינויים קלים)

ודאי אין בטקסט זה נקיטת עמדה לכאן או לכאן, אלא גיוס עצם קיומה של מחלוקת בדבר הטוב לשם אישוש הטענה המרכזית. במילים אחרות, מטרתו של פילון היא להראות כי גם באשר לשיפוט על אודות טוב או רע, אין לשכל האנושי כל יומרה לאחיה. המעניין הוא שכמו שבירוש ובבבלילה, אף טקסט זה מצביע על תפקיד המגן הטמון בטוב נחות ביחס לטוב עליון.<sup>42</sup> בשל ההישענות הרבה על הטורפים של אנסידמוס בפרקים אלה, נשאלת אפוא השאלה, האם המקור של פילון בנוגע להקניית תפקיד השמירה בהיררכיה. כמו במקרה של החיבורים הפסאודו-

42 קיימת קרבה מסוימת בין טקסטים אלה לנאום 40 של הרטוריקן בעל האוריינטציה האפלטונית מהמאה השנייה לספירה, מקסימוס הצורי (*Dissertationes*). בשני נאומים רצופים עוסק מקסימוס באפשרות של מדרג בטוב; בראשון הוא פוסל אותו (נאום 39) ובשני – מגן עליו (40). כדי להגן על התזה השנייה, הוא טוען כי הנחת קיום של דרגות בטוב אינה רק מועילה פדגוגית ואפשרית (כאשר משווים את האובייקט לעצמו ולא להיפוכו, כמו אור לאור ולא כמו אור לחושך), אלא גם אמיתית. לשם אישוש נקודה אחרונה זו טוען מקסימוס כי התערובת (*κραθέντων*) של הטוב החיצוני, הגופני והנפשי יוצרת את האושר. זאת ועוד, מקסימוס מגייס היררכיה משולשת, המתחילה בטוב החיצוני, אשר אותו הוא משווה לנשק, עוברת לטוב הגופני, המשווה לחייל, ומסתיימת בטוב הנפש, המתפקד כמפקד צבאי (40.5). נשים לב כי אין התייחסות לתפקיד השמירה המיוחס לכל טוב נחות. מקסימוס גם מוסיף אנלוגיה לאונייה: הנפש מושווית לקברניט, הגוף לאונייה, והמזל לרוח.

פיתגוראיים, העדויות המעטות על אודות מקום פעילותו של אנסידמוס ועל תקופתו מעלות בעיות סבוכות. אריסטוקלס, המובא על ידי אוסביוס איש קיסריה, ממקם את מפעל ההוראה של הפילוסופיה הספקנית של אנסידמוס באלכסנדריה.<sup>43</sup> אם נסתמך על סבירותה של עדות זו, כפי שעושים חוקרי פילוסופיה עתיקה רבים, יש מקום לשאול בדבר השפעת הטרופים על התפיסה המדורגת של סוגי הטוב – אשר מעניקה לטוב נחות תפקיד מגן – שמופיעה בכתבי פילון.

עיון בעדויות האחרות של הטרופים של אנסידמוס (בעיקר אצל סקסטוס אמפיריקוס, אך גם אצל דיוגנס לארטיוס ואחרים) מראה התייחסות מפורשת לקונפליקטים בין שיפוטים ערכיים, ואף על קונפליקטים בקרב הפילוסופים באשר לשאלת הטוב, אך לא נמצא הד למוטיב של מדרג הטובות, תוך כדי מתן תפקיד שמירה לטוב הנחות על הנעלה יותר.<sup>44</sup> האם עלינו לסבור כי פילון הוסיף מוטיב זה לטרופים, או לחלופין, שבניגוד לעדים האחרים – הוא למעשה זה אשר שמר אותם? על אף שבדרך כלל חוקרי הפילוסופיה היוונית נוטים להפחית מערכה של עדות פילון באשר לטרופים הספקניים, קרלוס לוי הראה כי פילון הוא עד ראוי ביותר.<sup>45</sup> אף על פי כן, אף אם נביא בחשבון כי פילון הוא עד מהימן, אי אפשר להכריע בנקודה זו. אולם הקרבה לטקסט של פסאודו־ארכיטס מחד גיסא, והימצאות המוטיב בקטע שנשען באופן כה עמוק על אנסידמוס מאידך גיסא, מאפשרות לנו להעלות את ההשערה כי פילון נותן ביטוי לפן נשכח של המחלוקת הפילוסופית על אודות סוגי הטוב – פן אלכסנדרוני – שלא נשמר על ידי המקורות האחרים.

נראה אפוא שפילון לא רק מכיר את המחלוקת על סוגי טוב, אלא אף מביא עדות משמעותית בנוגע להיסטוריה שלה ולזהויות הפילוסופיות שהיו מעורבות בה. על כן עדותו של פילון חשובה ביותר. היות ששרטטנו את המפה הפילוסופית שאפשר לזקק מכתביו, נפנה כעת לעמדתו של פילון עצמו.

- 43 בהכנה לבשורה [*Praeparatio evangelica*], ספר יד, פרק יח, סעיף 22. לסיכום העמדות השונות לגבי מקום פעילותו וזמנו של אנסידמוס ראו, B. Pérez, 'Enésidème, biographie', *DPhA* 3 (2000), pp. 90–92
- 44 הקטע הרלוונטי ביותר לענייננו נמצא אצל סקסטוס, נגד האתיקנים, 109–42, אשר מושפע מאנסידמוס (*Against the Ethicists (Adversus Mathematicos)* R. Bett, Sextus Empiricus, Oxford 1997, pp. xix–xxiii, 82–83. XI), לעדויות האחרות של הטרופים ראו סקסטוס, *PH*, 1.36–163; דיוגנס לארטיוס 88–9.79; אריסטוקלס (9–10) 14.18. 9–10; (ap. Euseb. *Praep. ev.* 14.18. 9–10); פתיוס 170b22–35 *Bibl.*
- 45 C. Lévy, 'Philon d'Alexandrie est-il inutilisable pour connaître Enésidème? Étude méthodologique', *Philosophie antique* 15 (2015), pp. 5–26



### עקיבותו של פילון בדיון על אודות סוגי הטוב

כפי שכבר ציינו לעיל, רוב חוקרי פילון הצביעו על סתירה בעמדתו על אודות סוגי הטוב.<sup>46</sup> אפשר להבין כיצד תפיסה זו התגבשה אצלם. אוסף האמירות השונות של פילון על סוגי הטוב מגלה ניסוחים סותרים: פעם הסגולה הטובה נחשבת לטוב הבלעדי ופעם הגורמים החיצוניים ובריאות הגוף זוכים אף הם למעמד של טוב. אם בנוסף להבחנה זו יוצאים מנקודת ההנחה כי נוסח אחד משקף את אימוץ העמדה האריסטוטלית ואילו הנוסח האחר – את אימוץ העמדה הסטואית, אי אפשר אלא לטעון כי פילון מחבר בין עמדות מנוגדות. ובכן, מרבית המחקרים מדגישים כי פעם הוא מאמץ את הנוסח האריסטוטלי ופעם הוא דוחה אותו בכל תוקף, ומסבירים חוסר עקיבות זה כמונע מאילוצים פרשניים. אם כן, פילון מצטייר כהוגה חסר קוהרנטיות במובהק באשר לשאלת זהות הטוב, וכפרשן שמתמש שימוש לא שיטתי בחומרים פילוסופיים. ברם, גישה זו גורמת לכך שאין רואים את התמונה הכללית. הבעיה נעוצה בהנחה כי הגבלת הטוב למידה הטובה מנוגדת וסותרת בהכרח את קבלת שלושת סוגי הטוב. הנחה זו נובעת בוודאי מהנחה אחרת, אשר גורסת כי הגבלת הטוב לסגולה הטובה משקפת בהכרח אימוץ של האידאל הסטואי. אולם נטישתה של הנחה זו מאפשרת לראות כי שתי הגישות לזהות הטוב אינן משמשות עבור פילון הפכים קוטביים אלא נקודות שונות על ציר אחד. יתר על כן, נעלם מעיני החוקרים כי גם בתוך הצגתו את העמדה המשלבת בין סוגי הטוב נמצא גיוון רב. גיוון זה מאפשר לנו להבליט את הדרך שבה פילון חושב על העמדות השונות המתייחסות לסוגי הטוב כמייצגות רמות אתיות שונות. דמותו של יוסף, אשר מייצגת שילוב של סוגי הטוב, תזכה אפוא לתשומת לב רבה בניתוח שלנו. כדי להציג את עמדתו של פילון בצורה בהירה, כדאי לדמיין ציר העובר בין שתי נקודות: בקצה אחד – העמדה הגרועה ביותר, אשר מעניקה ערך לטוב החיצוני והגופני בלבד; ובקצה האחר – העמדה שמגבילה את הטוב לטוב הנפש. בין שתי נקודות אלה ממוקמת הגישה שמייצג יוסף, קרי: קבלת שלושת סוגי הטוב, אשר יכולה להתמקם במקומות שונים על הציר. לפיכך, חרף העובדה שאכן אפשר למצוא ניסוחים שונים, אפשר גם לאתר גישה מגובשת למדי.

### גינוי חריף של החסרים את טוב הנפש

תחילה יש להתייחס לשתי הגישות הנמצאות בשני קצותיו של הסולם האתי. פילון

מגנה בחריפות רבה כל עמדה אשר מעניקה ערך לטוב החיצוני או לטוב הגופני מבלי להעריך את סגולות הנפש. בהיעדר הטוב הנפשי כופרת עמדה זו בעיקר ונמצאת בתחתית הסולם האתי. פילון מאתר דמויות רבות בכתבי הקודש שהן דוגמה מובהקת לטעות מסוכנת זו. כך, למשל, מלך אדום, 'האדם הארצי' (האל 144, 147), מסמל את הדעה אשר מעריכה כטוב את 'תוארי האצילות', 'גינוני הכבוד', או את 'בריאות הגוף וחדות החישה, היופי המעורר קנאה, והכוח ... ואת כל אלה אשר אינם אלא משכן או קבר הנפש'.<sup>47</sup> דברים אלה מכנה פילון, כאן ובמקומות רבים אחרים: 'טובות הנראות לעין', ואף 'טובות ממזריות ובנות חלוף'.<sup>48</sup> לעיתים תכופות מנגיד פילון דמות מרושעת מסוג זה לדמות שמסמלת את ההשקפה הנגדית. כך למשל, בעוד אדום מסמל את העמדה הארצית, עם ישראל, בבקשו לעבור דרך ארצו של אדום (במדבר כ 17) משקף 'נפש אולימפית ושמימית' זרועה ב'טובות אותנטיות ובלתי מתכלות' (האל, 151). דמות נוספת אשר מסמלת את צמצום החיים הטובים לרשות הגופני והחיצוני היא צ'לה. כפי שכותב פילון, 'צ'לה מתורגם כצל, והיא הסמל לטובות הגופניות והחיצוניות, שלא נבדלות כלל מן הצל' (צאצאים, 112). וכך הוא מסביר את פשר הדברים: נכסים, כגון יופי, בריאות, עושר וכבוד הינם צללים מפאת אי-יציבותם, שבריריותם והעובדה שאינם עומדים במבחן הזמן. דהיינו, אי אפשר להחשיב דברים אלו כטובים בשל הקלות הרבה שבה אפשר לאבדם.<sup>49</sup> הוא אף מגייס מילה נדירה וטיפוסית לקומדיות של אריסטופאנס, בהתייחסותו להרכב העשוי משני סוגי טוב אלו כ'עושר-בריאות' (*πλουθυγεία*), וכך מעצים את מידת הלעג והבוז כלפי אותו טוב הזוכה להערכת המון (שם, 114).<sup>50</sup> הערכת דברים אלה כטובים, תוך כדי פסיחה על טוב הנפש, גורמת לאנשים להלל את עצמם כי זכו לטבע על-אנושי עד כדי כך ש'מתוך התנשאות, הם משווים את עצמם לאל' (שם, 115).

אין להתפלא על כך שההשקפה שאותה מציג פילון באמצעות דמויות כגון אדום או צ'לה,<sup>51</sup> אשר לפיהן האושר מורכב מגורמים חיצוניים וגופניים בלבד, אינה מוצאת ביטוי במקורות אחרים שמדווחים על המחלוקת הפילוסופית על אודות סוגי הטוב.<sup>52</sup>

47 האל, 150, תרגום: י' כהן-ישר, בשינויים קלים.

48 האל, 148–149, 151; ראו גם בריחה, 129; *De Plantatione* (להלן נטיעה), 39.

49 אפשר לזהות כאן הד לטיעון המובא על ידי קיקרו בשיחות בטוסקולום, 5.40, אשר לפיו אי אפשר להכליל בטוב את הגורמים הגופניים והחיצוניים מפאת שבריריותם.

50 ראו אריסטופאנס, הפרשים, 1091; הצרעות, 677; הציפורים, 731.

51 יש דמויות נוספות שמציגות עמדה זו, כדוגמת לבן (עבודת האדמה, 42; אלגוריות, 3.20), עשו (בריחה, 25), ה'מושלים' בבר' כז 28 (שאלות בר', 4.217), או תושבי הארץ שנמחו במבול, וגם תושבי סדום ועמורה (משה, 2.53).

52 פרט לעמדות המוזכרות בחלוקה של קרנאדס, ראו קיקרו, תכליות, 2.35.

הרי אין מסורת פילוסופית ראויה לשמה שתגן על היתכנותם של חיים טובים בהיעדר סגולות הנפש. אפילו האפיקוראים, שזכו לביקורת חריפה בשל זיהוי הטוב עם ההנאה,<sup>53</sup> לא פסחו על נחיצותה של המידה הטובה כאמצעי הכרחי להשיגו.<sup>54</sup> בהקשר זה אפשר למצוא אצל פילון הד לביקורת שנמתחה כנגד התכלית האפיקוראית בהוקעת 'הטיפוס המצרי' (שמות ב 12) כדמות המייצגת את הערכת ההנאה כ'טוב הראשון ועליון' (בריהה, 148). אין זה מפליא כי משה מסמל את ההשקפה המנוגדת לזו של המצרי ומעריך את טוב הנפש בלבד (שם). ברם, משה אינו תוקף את הטיפוס המצרי בלבד, מוסיף ומדייק פילון, אלא גם את האיש העברי שנהג שלא כשורה (שמות ב 13), על כך שהוא 'פורט'<sup>55</sup> את טבעו של הטוב לנפש, לגוף ולגורמים החיצוניים' (בריהה, 148).

אם כך, אין ספק כי לדידו של פילון אותן הדמויות אשר הסגולה הטובה חסרה בהן ממוקמות בתחתית הסולם; בראשו נמצאים אלה הסוברים כי אין טוב מלבד טוב הנפש. כתביו רוויים ברעיון זה: כך לדוגמה, במידות מסביר פילון כי חוקת משה מורה 'לזלזל בגורמים החיצוניים והגופניים' ולחשוב כי 'התכלית היחידה היא לחיות על פי הסגולה הטובה' (15).<sup>56</sup> כמו כן, באברהם הוא מנגיד בין מעריץ הוהב, השלטון והשם הטוב, לבין אוהב הנאה והמידה הטובה. בעוד הטיפוס הראשון מעריך את 'הטובות הממזרות', השני תופס את הטוב האמיתי.<sup>57</sup> בהמשך אותו החיבור טוען פילון כי קיימת סתירה בין מתן אמון בדברים, כגון בריאות, חוסן, כבוד ומעמד חברתי, למתן אמון באל, כך שהשניים לא יכולים להתקיים בו בזמן; הביטחון באל משמעו לבחור בדרך של סגולות הנפש (269). בין שתי דרגות קוטביות אלה ממוקמות אותן דמויות המחשיבות את הדברים הגופניים, החיצוניים ומעלות הנפש כטובים. אליבא דפילון, יוסף הוא הדמות שמייצגת נכוחה השקפה זו.

53 ראו בעיקר קיקרו, שם, 2.42-44.

54 אפיקורוס, אגרת למנויקיאוס [Epistula ad Menoeceum], 127; קיקרו, שם, 54-55. אף על פי כן, קיקרו מבקר את התכלית 'הלא ראויה לבני אדם' של האפיקוראים (וגם של הקירנאים; תכליות, 1.23 ו-2.44).

55 פילון משתמש במועל *κατακερατίζειν*, בדיוק כמו בשכרות 200.

56 ושם, 187.

57 *De Abrahamo* (להלן אברהם), 217-224; ראו גם *De Gigantibus* (להלן ענקים), 14; *Sacrificiis Abelis et Caini* (להלן קרבנות), 115; *De Fuga et Inventione* (להלן בריחה), 114; *De Mutatione Nominum* (להלן שינוי), 114.

גיוון בגישה המשלבת בין סוגי הטוב: השקפתו של יוסף

ובכן, כפי שכבר ראינו, יוסף משקף את העמדה הדוגלת בכך שהאושר מורכב משלושה סוגים של דברים טובים, וכך מתאר אותו פילון ברע:

משהרהוריו פונים יותר לשיטת המשטר מאשר לאמת, הוא שוזר ומלכד יחדיו שלושה סוגים של טוב (*τὰ τρία γένη τῶν ἀγαθῶν*), כלומר החיצוני, הגופני והנפשי, למרות שהם נבדלים זה מזה בכל מהותם. הוא דורש להראות כי כל אחד מהם זקוק למשנהו, שכולם זקוקים לכולם, ושהטוב המורכב מהרכבם הוא שלם ומלא באמת. לעומת זאת, המרכיבים שמהם הוא מורכב הם בגדר חלקים או יסודות של הטוב, אך אינם בעצם טוב שלם (רע, 7).

בהמשך מייחס פילון ליוסף אימוץ של אנלוגיה בין מרכיבי האושר ליסודות החומריים המרכיבים את העולם: כשם שיסוד אחד לבדו (כלומר אדמה, מים, אוויר ואש) לא די בו כדי להרכיב את העולם, ויש צורך בתערובת (*κρᾶσις*) של ארבעתם, כך כל אחת מן הטובות ממלאה תפקיד של יסוד או של חלק, ויחד הן מרכיבות את האושר (רע, 8).<sup>58</sup> לשם תיקון גישה זו שולח יעקב את יוסף לאחיו שבשכם (בראשית לז 13), בשל דעתם כי 'הנָאָה בלבד הוא הטוב, הטוב הייחודי של הנפש באשר היא נפש' (רע, 9). אחיו של יוסף משוכנעים כי אף על פי שהיתרונות החיצוניים והגופניים נקראים 'דברים טובים', לאמיתו של דבר הם לא שייכים לרשות הטוב.

אומנם פילון אינו מוקיע את יוסף בקטע זה, אך אפשר בכל זאת לזהות סממנים מובהקים של ביקורת. תחילה עומד פילון על הסיבה שבגינה אימץ יוסף את שלושת סוגי הטוב, והיא נעוצה בכך שיוסף נתן את דעתו יותר לשיטת המשטר מאשר לאמת. במילים אחרות, בבסיס ההבנה האתית המסולפת עומד ליקוי אפיסטמולוגי שהחיים הפוליטיים (*politikos bios*) ניחנים בו.<sup>59</sup> יתר על כן, בטקסט זה אומר פילון

58 'לתערובת' של סוגי הטוב, ראו גם מקסימוס, נאום 40, ראו גם הערה 42.  
59 פילון אינו מוקיע את החיים הפוליטיים ואף יכול להעריך אותם (כגון בבריחה, 33, 36), אך הם שלב מקדים לחיים הקונטמפלטיביים (שאלות בר', 4.47; קרבנות, 78). על יחסו של פילון לתחום הפוליטי ראו E.R. Goodenough, *The Politics of Philo Judaeus*, New Haven 1938, pp. 21–63; L. Pernot, 'La vie exceptionnelle de Joseph d'après Philon d'Alexandrie (*De Iosepho*)', M. Fartzoff, É. Geny, É. Smadja (eds.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, Franche-Comté 2006, pp. 147–165, at pp. 160–164 יוסף (לעיל הערה 27), עמ' 59–60. יוסף הוא הסמל המובהק לחיים הפוליטיים בכתבי פילון; על החיבור יוסף גם כמתאר חיי איש מדינה (*bios politikos*) וגם כתיאור חיים אלגוריים ראו ניהוף, שם, עמ' 54–58. לקריאה סטואית של החיבור ראו ניהוף, פילון האלכסנדרוני (לעיל הערה 24), עמ' 144–139.

מפורשות כי אין לאל ידו של יוסף לשאת את עמדת אביו (רע, 6). בזכות חלומות ב 20 אפשר להבין כי הכוונה היא לכך שיעקב 'בוחר את הנאָה למען עצמו'. דהיינו, הסגולה הטובה היא עבורו התכלית היחידה והאולטימטיבית. באותו חיבור (2.8–16) מנגיד פילון בין שתי 'חבורות',<sup>60</sup> שבראש כל אחת מהן עומדת דמות שונה: יצחק ויוסף. הדמות הראשונה מגבילה את הטוב למצוינות הנפשית ומייצגת את אורח החיים 'הקשוח' – אורח חיים של אנשים אשר 'גודלו על ידי גברים והם עצמם גברים בדרך מחשבתם', ואילו הדמות השנייה היא נחלתם של אלו ש'מערבבים את הטוב ומתאימים אותו לשלושה דברים: הנפש, הגוף והגורמים החיצוניים'. אלה, מסביר פילון, מנהלים חיים של רכות ותפנוקים שהולמים נשים וחינוך במגורי נשים (2.9–10).

על אף שנעימת הדברים ביקורתית יותר מאשר בקטע הקודם, חשוב לפילון לעמוד על כך כי יוסף עצמו לא 'בו לסגולות הנפש' (2.11). כלומר, הבעיה של יוסף נעוצה בדאגתו לבריאות הגוף ובהשתוקקותו לדברים החיצוניים. חיבור שווה-משקל בין שלושת סוגי הטוב מוביל לחיים של טלטלות בין כיוונים שונים ובין יעדים שונים: פעם לבריאות, פעם לעושר ופעם לסגולה הטובה. במילים אחרות, 'ריבוי התכליות', כפי שאומר פילון (2.11), אינו מאפשר לנהל חיים שלווים ושקטים, המכוונים ליעד אחד. אם כן, מה שחסר ליוסף היא היציבות שבהבנה כי כל מעשינו וחשיקנו חייבים לשאוף ולהגיע ליעד אחד בלבד, אשר אותו אנחנו בוחרים למען עצמו ולא למען שום דבר אחר, וכי יעד זה זהה למצוינות הנפשית. שוב, כמו ברע 7, פגם זה, המזוהה עם עמדה אפיסטמולוגית חלשה, הינו הסברה ה'מהולה' ו'המורכבת מיסודות רבים' שיוסף משקף (2.15).

פילון מחריף עוד יותר את ביקורתו כלפי העמדה האתית שיוסף משקף בהקשר של פרשנותו למילה 'צעיר יותר' שמיוחסת להם בבראשית ט 24.<sup>61</sup> על מנת להראות כי הוראת 'צעיר יותר' מתייחסת לאופי, כלומר לנפש שנוטה לרע, ולא לגיל (פכחות, 7), מביא פילון דוגמאות של השימוש במילה 'צעיר'.<sup>62</sup> כך הוא מביא לדיון שני פסוקים מבראשית, המתייחסים ליוסף (לז 2; מט 22). פסוקים אלו, לדידו של פילון, מראים כי יוסף טרם מסוגל לרעות צאן עם אחיו, דהיינו לשלוט ב'טבע האירציונלי שבנפש', ושהוא 'מכבד יותר את הטובות שעל פי מראית העין מאשר את הטובות האמיתיות' (פכחות, 14). בקטע זה יוסף מתואר כ'אלוף כל כשרי הגוף, וידיד

60 חלומות, 2.8. פילון משתמש במילה *θίασος* שהוראתה 'חבורה קדושה', או 'כת דתית'.

61 לפי נוסח המסורה: 'בנו הקטן', אך בתרגום השבעים קורא פילון *ὁ νεώτερος*, קרי: 'הצעיר יותר'.

62 אף כאן לפי נוסח תרגום השבעים.

נטול חנופה של שפע הדברים החיצוניים' (13). לא זו בלבד, אלא שגם נאמר עליו כי טרם מצא את הטוב הנכבד וה'זקן' ביותר – קרי טוב הנפש (13).

נראה אפוא כי בשונה מחלומות, ב 20, שם נאמר מפורשות כי יוסף לא פסח על טוב הנפש, ובשונה אף מרע, 7, המתאר שזירה של שלושה יסודות שווה בשווה, יוסף מופיע בפרקים אלה כאדם שלא גילה כלל את טוב הנפש או, לכל הפחות, טרם הבין את חשיבותו. אם כך, בתוך החיבורים האלגוריים עצמם מצטיירת דמות של יוסף כבעלת גוונים שונים באשר ליחסו לטוב.<sup>63</sup>

במקום למתוח ביקורת על חוסר העקיבות בהצגת דמותו של יוסף, אפשר להבין את המגוון הטמון בה. במבט כולל יוסף מסמל את העמדה המשלבת בין שלושת סוגי הטוב. ברם, עמדה זו לא עשויה מקשה אחת אלא מכילה מגוון אפשרויות: היא עשויה לנטות אל הטוב, כפי שהיא עלולה לנטות אל הרע. במילים אחרות, אליבא דפילון, מי שמאמץ את שלושת סוגי הטוב עלול להעלות על נס את הטוב החיצוני והגופני, ובשל כך, לגרוע מערכו של הטוב הנפשי. אותו אדם עשוי גם למזג את שלושת מרכיבי הטוב בשווה, ואף ליצור דירוג ביניהם, כך שיקפיד שטובות כגון עושר, בריאות או חוסן ישרתו את הטוב הנעלה ביותר, קרי: מצוינות הנפש. אין ספק כי בעיני פילון המרחק בין עמדה אחרונה זו לגישה הרצויה ביותר הינו זעיר.

העמדה שיוסף מייצג מכילה מגוון דרגות. ככל שהיא קרובה לנקודת ההתחלה, היא מפחיתה מערכה של הסגולה הטובה, וככל שהיא קרובה לקצה האחר, היא מפחיתה מערכה של הטובות האחרות. יוצא מכך, כי מי שאינו שקוע בעמדה הפסולה אך טרם השיג את הטוב האמיתי יכול להתקדם על גבי סולם אתי. לא זו בלבד אלא שמגוון האפשרויות הטמון בגישה הגורסת כי הטוב הוא משולש, מסביר את היחס המשתנה שפילון יכול לגלות כלפי יוסף. אי לכך, גישתו של פילון מצטיירת כמגובשת וקוהרנטית יותר ממה שנהוג לסבור במחקר. במקום להציג את עמדתו כמעבר בין הגישה של אריסטו לזו של הסטואה, יש להדגיש כי הוא חושב על השאלה הזאת במונחים שונים, כגישות המציגות רמות שונות על פי סולם אחד.

פרשנותו של פילון לתפילת נח ליפת ('יִפֶּתְ אֱלֹהִים לְיִפֶּתְ וַיִּשְׁכֶּן בְּאֶהֱלֵי שָׁם', בראשית ט 27) בפכחות מראה זאת היטב. ראשית, הוא דן במשמעות הפועל 'יפת'

63 ולפיכך לא מדובר בהבדל הידוע בין החיבורים האלגוריים לספר המצוות באשר ליחסו של פילון ליוסף. בנושא זה ראו למשל גולדה, הפילוסופיה של משה (לעיל הערה 3), עמ' 341–350; J.M. Bassler, 'Philo On Joseph: The Basic Coherence of "De Iosepho" and "De Somniis ii"', *Journal for the Study of Judaism* 16/2 (1985), pp. 240–255 (שמנסה לפתור את הסתירות).

(πλάτωναι), שמשמעותו היא 'להרחיב'. לדידו של פילון, מבקש נח בתפילתו שהאל יעניק ליפת 'מרחב' (πλάτος), כלומר שלושה סוגים של דברים טובים:

כדי שיוכל להשתמש הן במידות הטובות של הנפש – תבונה, יישוב הדעת, וכל השאר, והן באלה של הגוף – בריאות, חדות חושים, כוח, חוזק ועוד כהנה, ומלבד אלה גם ביתרונות החיצוניים, דהיינו כל אלה המובילים לעושר ולשם טוב, להנאה ותועלת מן התענוגות ההכרחיים. (פכחות, 61, תרגום: ד' ברץ)

נראה אפוא כי בקטע זה פילון מחשיב את קבלת שלושת סוגי הטוב כאפשרות בחירה ראויה ביותר. יתר על כן, הוא מבדיל מפורשות בין תכלית צרה לתכלית רחבה יותר:

מצמצמת ומתכנסת תכלית של מי שמחשיב לטוב את הנאה בלבד בהיות תכלית זו רותמת רק לאחד מתוך שפע אשר מסביבנו – לשכל המנהיג – אבל היא מרחיבה והולכת בשעה שמתאימים את התכלית לשלושה סוגים [של טוב]: לטוב הקשור בנפש, לזה הקשור בגוף ולזה הקשור בענייני החוץ, מפני שאז היא מפוצלת לעניינים רבים ונבדלים. (פכחות, 59, תרגום: ד' ברץ, בשינויים קלים)

כיצד אפשר להבין את השבח הפתאומי על פיצול התכלית, בשעה שראינו כי בחלומות וברע, פילון לא היסס למתוח עליו ביקורת? כדי להבין את פשרו של טקסט זה, יש להתקדם בקריאה ולשים לב כי בהמשך קטע זה ממש עוברת העמדה של פילון התפתחות: לאחר שדן בחלקה הראשון של תפילת נח, הוא תוהה מהי משמעות החלק השני: 'ישכן באהלי־שם'. שאלתו של פילון נוגעת למושג תפילתו של נח, כלומר לשאלה מהו נושא הפועל 'ישכן' (62). כאפשרות פרשנית ראשונה הוא מציע כי האל עצמו הוא זה שישכון בבתי שם. ובכן, שם הוא משכן ראוי לאל, בהיותו מסמל נפש טהורה לחלוטין, המעריכה כטוב את הסגולה הטובה בלבד. לא זו בלבד, אלא הוא גם מוסיף כי אותה נפש טהורה 'מעמידה את שאר הדברים הנחשבים לטובים כשומרים ומשרתים' (62). אנו עדים אפוא למעבר בין מה שנראה כהעדפתם של שלושת סוגי הדברים הטובים על פני טוב הנפש בלבד לעמדה המעריכה אך ורק את טוב הנפש, ושאיף על פי כן מוכנה להציב את בריאות הגוף ואת הדברים החיצוניים כמשרתים אותו. לא זו אף זו, פילון מציע פרשנות נוספת לחלק השני של התפילה שבה נח התפלל למען יפת; כעת הוא סבור כי מטרת תפילתו של נח היא תיקון דרכו של יפת, כדי שיפסיק להחשיב את הדברים החיצוניים והגופניים כטובים.

אמנם ייתכן שגם על יפת חלים דברי התפילה, כי יקבע את מגוריו בבתי שם;

שכן החושב את היתרונות הגופניים והחיצוניים לטובים, נאה להתפלל למענו שישוב בריצה אל מה שהוא של הנפש בלבד, ולא ייכשל עד אחרית ימיו בהשגת דעת אמת מתוך כך שיטעה לחשוב לטוב את המשותף לארורים ולרשעים – כבריאות, עושר והדומים לאלה, מפני שהחלק האמיתי של הדברים הטובים לא נמצא באותה קטגוריה כמו הרשע. הרי לטוב מעצם טיבו אין שום דבר מן המשותף עם הרע. (פכחות, 68, תרגום: ד' ברץ, בשינויים קלים)

לא סביר לשער כי פילון לא שם לב שבקטע אחד ומרוכז, שאף מתייחס לאותו הפסוק, הוא מציע במחי יד שלוש עמדות שונות ביחס לטוב. הקריאה שלפיה הוא מציע התקדמות מהשקפה אחת לאחרת מסירה את החשש של שרירותיות או אי-סדר קיצוניים. ראשית, מפרשנותו של החלק הראשון של תפילת נח עולה כי דברים כגון בריאות, חוסן, פרנסה, או כבוד יכולים לקבל את הערך של טוב בתנאי שהם ניתנים על ידי האל כשכר על התנהגות ותכונות נפשיות ראויות לשבח.<sup>64</sup> שנית, הפרשנות השנייה של חלקה השני של התפילה מצביעה על כך כי העמדה הנעלה ביותר, אליבא דפילון, היא בוודאי הערכת הסגולה הטובה כטוב היחיד, בעוד העמדה שמוכנה להשתמש ב'דברים הטובים' האחרים כשומרים ומשרתים מתקרבת ביותר לעמדה הטובה ביותר, אך אינה זהה לה. מאחר שפילון אינו שולל על הסף אף לא אחת מן האפשרויות שהוא פורס כאן, אפשר להבין כי הוא חושב שהן לא סותרות לחלוטין זו את זו אלא מצייגות רמות אתיות שונות.

### שילוב העמדות

נשאלת אפוא השאלה, כיצד יכול פילון לחבר בין עמדות שלכאורה נראות מנוגדות. ובכן, שילוב העמדות ואפשרות התקדמות מאחת לאחרת הנובעת ממנו מעוררים תמיהה. לא ידוע על פילוסוף אחר שהציע פתרון מסוג זה. אפילו הדובר של העמדה הפריפטטיית אצל קיקרו, אנטיוכוס, שהבחין בין 'החיים המאושרים ביותר' ל'חיים המאושרים' לא גרס כי הם מייצגים רמה אתית שונה. אורח 'החיים המאושרים ביותר' נבדל מ'החיים המאושרים' בכך שבחלקו של האדם אשר חי אותם, נפלו גם טובות גופניות וחיצוניות – בנוסף למצוינות נפשו.<sup>65</sup>

64 ראו שר, 69–126, ובייחוד 118; אלגוריות, 177.3; חוקים, 1.219.

65 ניכר כי פילוסוף סטואי יקבל את ההנחה שהפרט מתקדם כאשר הוא עובר מתפיסה אשר לפיה הגורמים החיצוניים והגופניים הם טובים אל ההבנה שהטוב הבלעדי הוא נפשי. ברם, להבדיל מפילון, גישתו ההתחלתית פסולה לחלוטין ואין לה כל ערך מוסרי, היות שהיא שוגה בדבר הסגולות הנפשיות.



לפיכך, השאלה העומדת במרכז דיוננו היא מדוע פילון מוכן לקבל את השילוב בין שלושת סוגי הטוב כדרגה אתית מתקבלת על הדעת, בתנאי שהיא מעניקה כבוד רב יותר לסגולות נפשיות, בעוד הוא חושב כי הטוב הבלעדי הוא נפשי. תשובה לשאלה זו טמונה בדרך שבה הוא מבין את התפיסה המגבילה את הטוב לטוב הנפש. ראינו כי השקפה זו מזוהה עם הסטואה הן על ידי פילון עצמו והן על ידי מרבית הפרשנים המודרניים. אולם אני מבקשת לטעון כי מאחורי הנוסחה הסטואית של הגדרת הטוב, עומדת תפיסה שאינה סטואית בעליל. כדי לעמוד על הפער שמפריד בין פילון לבין הסטואה, חשוב להזכיר כי פילוסוף סטואי מוכן לאפיין דבר כ'טוב' אם ורק אם אותו הדבר הינו טוב בלתי תלוי בנסיבות. זאת אומרת, הנשוא, 'הינו טוב', מתייחס אך ורק למה שהוא טוב אינהרנטי ובלתי מותנה – למה שטוב בכל הנסיבות והתנאים.<sup>66</sup> כך גם את הנשוא 'הינו רע' אפשר לייחס אך ורק למה שמזיק תמיד, באופן שאינו תלוי בהקשר ובנסיבות. במילים אחרות, רק הסגולה הטובה והפעולות המבטאות אותה עונות על הקריטריונים המחמירים של הגדרת הטוב. דהיינו, בעיני פילוסוף סטואי תמיד יהיה מועיל – באופן בלתי תלוי – להתנהל לפי מידת הצדק, אומץ הלב, החוכמה או המתינות, אך לא כך הדבר לגבי קניין, ממון, מעמד חברתי או בריאות גופנית. עבור פילון, לעומת זאת, ההערכה של הסגולה הטובה כטוב היחיד נובעת ברוב המקרים מכך שהיא נבדלת מהתחום החומרי והגופני.

פרשנותו של פילון לגבי שליחתו של יוסף לשכם (בראשית לו 14) ברע מראה זאת היטב: שם, כפי שראינו, מציג פילון את יוסף כדמות בתחילת דרכה, המשלבת בשווה בין שלושה סוגי הטוב, ומפני כך אין לאל ידה לשאת את עמדת אביה. פרטים אחדים בבראשית לו 14 מרמזים, לידו של פילון, כי יש לחרוג מפשט הכתוב: ראשית, העובדה הלא סבירה שיעקב, אדם עתיר נכסים ועבדים, שלח את בנו ולא משרת; ושנית, הציון המיותר של המקום שממנו יוסף נשלח, קרי: 'מעמק חברון' (רע, 13–15). במילים אחרות, יש לחשוף את פשר השם 'חברון', כדי לאתר מהו הדבר שיוסף חייב לעזוב על מנת שיוכל להשתפר. חברון, אומר פילון, הוא השם הסימבולי של הגוף.<sup>67</sup> אם כך, יישור דעתו של יוסף אכן תלוי ביציאתו מהתחום הגופני אשר בו הוא שקוע (17). השליחה של יוסף אל אחיו, 'אשר חושבים כי רק הנאה הוא טוב' (9) נועדה אפוא לשרת מטרה פדגוגית, המבקשת ללמדו שליטה ברכיב האי-רציונלי של נפשו ו'התנגדות לגוף, להנאות הגוף, וגם לדברים החיצוניים ולכל התענוגות אשר הם מולידים' (רע, 10).

66 A.A. Long, 'The Stoic Concept of Evil', *PhilosQ* 18 (1968), pp. 329–343  
 67 פירושו זה מבוסס – מסביר פילון ברע, 15 – על הקשר בשפה העברית בין 'חברון' ל'חיבור': הרי הגוף הוא מה שמחובר לנפש.

דוגמה נוספת אפשר לזהות בצמד הדמויות לבן ויעקב. עבור פילון, לבן, שמשמעו 'צבע לבן', מסמל 'צבעים', ובמובן נרחב יותר כל מה שקשור לתחום הגופני והמוחשי. כלומר, 'כל מה שבאופן טבעי פוגע בשכל באמצעות החושים' (אלגוריות, 3.15).<sup>68</sup> בריחתו של יעקב מלבן (בראשית לא 20–21) מתפרשת אפוא כהימלטות נחוצה מן 'המחשבה התלויה בתפיסה החושית' (אלגוריות, 3.16), ואף בריחה חיונית מ'תענוגות הגוף ומהדוקטרינה אשר מעריכה את הטובות הגופניות והחיצוניות' (3.20). דהיינו, דמותו של לבן מסמלת דוקטרינה שכבולה לתחום המוחשי, ובשל זאת מעריכה אך ורק את הגורמים הגופניים והחיצוניים.

קיים שלל דוגמאות לניכור מהתחום הגשמי והחומרי שדורשת הכרת הטוב האמיתי, אך אפשר להסתפק במקרה נוסף: 'דרך המלך'. דרך המלך היא תמה שכיחה בכתבי פילון ומתייחסת לבקשתו של עם ישראל לעבור בארצו של אָדום (במדבר כ 17–20; האל, 140–180).<sup>69</sup> כפי שראינו, אדום מייצג את הגישה הפסולה, המחשיבה כטוב דברים חיצוניים וגופניים בלבד, בעוד עם ישראל תר אחרי המידה הטובה בלבד. לא רק שאדום הוא 'האדם הארצי' בעיני פילון (האל 144, 147), אלא שהערכת הגורמים החיצוניים והגופניים קשורה ל'בשר', המופיע בבראשית ו 2.<sup>70</sup> בולט לעין כי דחיית העמדה של אדום מושתתת על גינוי חריף של הגשמי והארצי, בעוד הגבלת החיים הטובים לטוב הנפשי נובעת משאיפה לנשגב, לשמימי, ואף נעשית מתוך בוז לכל הגורמים החיצוניים והגופניים שאותם פילון מתאר כ'צמודי קרקע' (167). בניגוד לתפיסה הארצית של אדום, השקפתו של עם ישראל תלויה בזלזול ובדחייה מוחלטת של התחום הארצי (האל, 159), בביטול כל הגורמים הגופניים והחיצוניים ובאיבה מוחלטת כלפיהם (שם, 166).<sup>71</sup>

אפשר לאמוד את מידת הפער בין התפיסה הסטואית לזו של פילון: למרות ששניהם דוגלים בכך שהטוב האמיתי זהה למעלות הנפשיות, עבור פילון השגת הטוב טמונה בהתרחקות מן התחום הגופני והמוחשי, ועבור הסטואה, לעומת זאת, אין להבחנה בין החומרי ללא-חומרי כל משמעות אתית. הרי הסטואים דוגלים בשיטה

68 על הזיקה בין השם 'לבן' לגוף, לחושי הגוף, ובכלל לתחום המוחשי, ראו למשל עבודת האדמה, 42; שאלות בר' 4.239. מפני שהוא כלוא בתחום הגופני (קרבנות, 3), לבן אינו מסוגל לתפוס את 'הסיבה הפועלת', קרי: את האל (בריחה, 8–9).

69 *De Posteritate Caini* (להלן צאצאים), 101–102; *De Migrationi Abrahami* (להלן הגירה), 146; ענקים, 64; חוקים, 4.168, *Quaestiones et Solutiones in Exodum* (להלן שאלות שמו'), 2.26.

70 וייסר, בין הסטואים לפריפטטים (לעיל הערה 5), עמ' 330–336.

71 ראו גם שינוי, 174; ענקים, 13–14; מידות, 188; אלגוריות, 157–158; רע, 136.

קורפוריאליסטית,<sup>72</sup> הקובעת כי כל מה שיכול לפעול או להיפעל הינו גוף, ועל כן הנפש, המידה הטובה, או האלים הם בגדר גופים. לפיכך, בשיטה הסטואית, לא זו בלבד שהאובייקטים הלא גופניים מעטים ביותר,<sup>73</sup> אלא שאין כל זיקה בין הערך של דבר למעמד הגופני או הלא גופני שלו. פילון והסטואה נבדלים לא רק בפזיקה ובאונטולוגיה, אלא גם בהבנת הטוב. עבור פילוסוף סטואי, הואיל והטוב הוא מה שמועיל תמיד ובכל הנסיבות, הרי הוא טמון בתכונות הנפשיות של הסוכן, באופן התנהלותו ופעולתו בלבד. עבור פילון, לעומת זאת, על פי רוב ערך הטוב נקבע על פי המעמד האונטולוגי של האובייקט, הווה אומר, לפי מרחקו מן התחום החומרי.<sup>74</sup> אפשר להבין אפוא מדוע תפיסתו של פילון מפגינה סובלנות גדולה כלפי שילוב שלושת סוגי הטוב, בהינתן קיום של היררכיה חד-משמעית ביניהם. הרי גישה זו כוללת כבר את הפחתת החשיבות שמוקנית לגורמים הגופניים והחיצוניים, ונד בבד – התרחקות מסוימת מהתחום המוחשי. במילים אחרות, קיימת הקבלה טבעית בין ההתרחקות ההדרגתית מהמישור המוחשי אל עבר רשות המושכל לבין התהליך של המעטת ערך האובייקטים השייכים אליו. תפיסה זו היא שלב מקדים להשקפה הטובה ביותר, משום שככל שהאדם מתנכר מרשות המוחשי, כך הוא מתקרב לבלעדיות של הטוב המוסרי. אין כל פלא בכך שההגעה לעמדה הטובה ביותר כרוכה גם בשינוי הרמה האפיסטמולוגית של הפרט: מרמת הסברה לרמת הידיעה.<sup>75</sup> לפיכך, דירוג סוגי הטוב תופס מקום מכובד בהגותו, אף אם אינו מסמן את הרמה האתית הרצויה ביותר.<sup>76</sup>

E. Weil, 'Remarques sur le "matérialisme" des stoïciens', *Mélanges Alexandre Koyré*, vol. ii: *L'aventure de l'esprit*, Paris 1964, pp. 556–572; J.-B. Gourinat, 'The Stoics on Matter and Prime Matter, "Corporealism" and the Imprint of Plato's *Timaeus*', R. Salles (ed.), *God and Cosmos in Stoicism*, Oxford 2009, pp. 46–70

73 פרט לריק, למקום, לזמן ול'מה שאפשר לומר' (*lekta*) (סקסטוס אמפיריקוס, *M.* 10.218).

74 פילון מאמץ לפעמים קריטריונים אחרים של טוב ורע. למשל, כפי שראינו, בפכחות, 68 הוא פוסל את העושר מקטגוריית הטוב, משום שהדבר נחשב לטוב על ידי רשעים, וקובע כי לטוב 'אין שום דבר מן המשותף עם הרע'; ראו גם רע, 136. כאשר בנטיעה, 171 טוען פילון כי דברים מקבלים את ערכם בהתאם לערכו האתי של המשתמש בהם, הוא מהדהד את קריטריון הטוב שנמצא כבר באותידמוס של אפלטון (278e–281e; ראו גם אפלטון, חוקים, 661a–d). שם טוען אפלטון כי הדברים מקבלים את ערכם החיובי או השלילי על פי השימוש בהם, כלומר אם משתמשים בהם מתוך ידע או לחלופין מתוך חוסר ידע.

75 רע, 6; חלומות, 2.15.

76 רעיון המדרג קשור, כפי שראינו, גם לטקסטים פסאודו-פיתגוראיים, ואף מצא ביטוי בהקשר של הטרופים של אנסידמוס. יתר על כן, העלאה על נס של טוב הנפש, הבא על חשבון הטובות האחרות, מיוחסת גם לפריפטטים ואף לקריטולאוס הפריפטטי על ידי קיקרו. ואולם, חשוב לציין כי לא מדובר בהיררכיה משולשת, העוברת מהטוב הנמוך (החיצוני) לגבוה (הנפשי) דרך הטוב האמצעי (קרי: הגופני), אלא בהצבעה על הערך המופלא של טוב הנפש ביחס לסוגים אחרים.

אפשר להיווכח בייחודיות עמדתו של פילון במחלוקת על אודות סוגי הטוב אם נסקור בקצרה סוגיה זו בטקסטים של הוגים השייכים לזרם של הפלטוניזם האמצעי, זרם אשר פילון מזוהה עמו, ושתקופתם מתאימה בקירוב לתקופתו. אודורוס, שחי ככל הנראה במאה הראשונה לפנה"ס, מבחין בין שני סוגים של טוב אצל אפלטון: האלוהי והאנושי. האלוהי מורכב מסגולות הנפש בעוד האנושי מורכב מהטוב הגופני והחיצוני (פרג. 30). לדידו של אלקינוס, פילוסוף שחי במאה השנייה לספירה, שחיבר מעין מבוא לפילוסופיה של אפלטון, הדידסקליקוס, הטוב האמיתי מזוהה עם ההתבוננות באל. לעומת זאת, מה שרוב בני אדם מחשיבים כטוב אינו טוב אלא אם נעשה בו שימוש על פי הסגולה הטובה.<sup>77</sup> אפוליוס, אשר גם הוא חיבר ספר מבוא לפילוסופיה של אפלטון, על אפלטון והדוקטרינה שלו, מבחין בין הטובות האלוהיות (האל, או השכל והמידות הטובות) לטובות האנושיות (חיצוניות וגופניות), אשר מקבלות את הערך של 'טוב' בתנאי שמשתמשים בהן על פי הסגולה הטובה.<sup>78</sup> סקירה מתומצתת זו מראה כי על אף שכל ההוגים מזהים את טוב הנפש כעליון ביותר, אין קרבה ממשית בין הגישות המצויות בקרב הוגים השייכים לפלטוניזם האמצעי לבין המהלך שפיתח פילון.

לסיכום, מעמד בריאות הגוף אצל פילון פותח צוהר מעניין אל התורה האתית שלו. עיון בשאלה האם הבריאות שייכת לרשות הטוב מראה כי פילון לקח חלק אינטגרלי בשיח הפילוסופי בן זמנו. פילון גיוון בצורה יסודית מהמחלוקת הפילוסופית על אודות אופיו של הטוב, ואף שימר פן נשכח שלה. בניגוד לתפיסה הרווחת, הגורסת כי פילון משתמש בשימוש משני ולא שיטתי בתכנים של האסכולות הפילוסופיות השונות בנושא זה, הניתוח המוצע כאן הראה כי גישתו של פילון קוהרנטית למדי ומקורית: קוהרנטית, מפאת התפיסה כי שתי הגישות על אודות סוגי הטוב מייצגות רמות אתיות שונות; ומקורית, משום שהוא חושב על השאלה הזאת לא כפילוסוף פריפטי ולא כפילוסוף סטואי, ואף נבדל מן הגישה של ההוגים השייכים לפלטוניזם האמצעי. פילון מפענח את שאלת סוגי הטוב דרך זווית דואליסטית, המציבה הפרדה

לפריפטטים ראו קיקרו, תכליות, 2:68; שיחות בטוסקולום, 5.85 וגם 119, אם כי יש לשים לב כי מפרק 84 באותו חיבור משתדל קיקרו להוכיח כי למעשה כל האסכולות הפילוסופיות (כולל זו של אפיקורוס) תמימות דעים כי האיש בעל הסגולה הטובה הינו תמיד מאושר. ראו גם שם, 5.76. לקריטולאוס, ראו שיחות בטוסקולום, 5.50. כך גם הפרשן של אריסטו, אספסיוס, *In Eth. Nic.* 24.3–9. ראו גם אפלטון, חוקים, 697b.

77 *Did.* 179.41–180.15

78 *Plat. dogm.* 220.1–221.7 על ההבחנה בין טוב אלוהי לטוב אנושי ראו אפלטון, חוקים, 631b–631d.

[29] פילון כשחקן במחלוקת הפילוסופית על אודות סוגי הטוב

מוחלטת בין רשות החומר לרשות המושכל. על כן ההתקדמות משילובם של שלושת סוגי הטוב אל עבר ההבנה כי הטוב מוגבל למידה הטובה בלבד היא בו בזמן מְעַבֵּר מסברה לאמת והתרחקות מהתחום המוחשי אל התחום הלא־מוחשי.

ד"ר שרון וייסר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב  
weisser@tauex.tau.ac.il



## ידע רפואי בכתביו הרומיים המאוחרים של פילון

### קולטן צ'אוק'יין יאם<sup>1</sup>

הרקע התרבותי והפילוסופי של פילון האלכסנדרוני היה מאז ומתמיד נושא שעורר עניין רב במחקר על אודות פילון והיהדות ההלניסטית. מאמצים רבים הושקעו בשאלה כיצד תרמו הפלטוניזם והסטואיציזם לעיצוב מחשבתו של פילון וכיצד השפיעו עליה בית הדין המצרי<sup>2</sup> ויהדות ארץ ישראל,<sup>3</sup> אך ידיעותינו על השקפתו של פילון על רופאים ורפואה מעטות, אף על פי שהנושא עשוי לסייע לנו רבות בהבנת החינוך (*παιδεία*) וההקשר התרבותי שבו הגה את התאולוגיה שלו. למיטב ידיעתי, המחקר היחיד בנושא הוא מאמרו של אוטו קייזר, 'בריאות וחולי אצל פילון האלכסנדרוני',<sup>4</sup> המתמקד בהשקפתו של פילון על בריאות וחולי ועל יחסם לאל.<sup>5</sup>

- \* הציטוטים מכתבי פילון במאמר זה נלקחו ממהדורת PCW (L. Cohn, P. Wendland et S. Reiter [eds.], *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, 6 vols., Berlin 1896–1915). הציטוטים בעברית נלקחו מתוך כתבי פילון האלכסנדרוני בחמישה כרכים, בעריכת סוזן דניאל-נטף ואחרים, ירושלים 1986–2012.
- 1 תודה לנתנאל גרלוף על תרגום המאמר מאנגלית לעברית. הגרסה האנגלית תראה אור ב *Studia Philonica Annual* 2022
- 2 ראו לדוגמה E.R. Goodenough, *The Jurisprudence of the Jewish Courts in Egypt: Legal Administration by the Jews under the Early Roman Empire as Described by Philo Judaeus*, New Haven 1929
- 3 ראו לדוגמה S. Belkin, *Philo and the Oral Law: The Philonic Interpretation of Biblical Law in Relation to the Palestinian Halakah*, Cambridge MA 1940
- 4 ראו O. Kaiser, 'Gesundheit und Krankheit bei Philo von Alexandrien', *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 33 (2015), pp. 9–34 (Reprinted in idem, *Studien zu Philo von Alexandrien*, Berlin 2017, pp. 113–128). במאמר זה אתיחס למספרי העמודים של ההדפסה הראשונה.
- 5 בייחוד שם, עמ' 22–12, 25–27.

קייזר אומנם מספק סקירה מצוינת של השקפתו של פילון על בריאות וחולי, אך הדיון בדיעותיו של פילון בתחום הרפואה מוגבל לנושא הצרעת.<sup>6</sup> המאמר הנוכחי מבקש לגשר על הפער הזה על ידי בדיקה של כמה מכתביו המאוחרים של פילון שנכתבו ברומא (ובייחוד של הטקסטים העוסקים בביאור התורה),<sup>7</sup> שבהם הוא משתמש במונחים ספציפיים מהשיח הרפואי בתקופתו. כך חושף המאמר את המסורת שעליה מתבסס פילון בדיון ה'רפואאי' שלו, ובוחר את מידת בקיאותו של פילון ברפואה בת זמנו.

### א. השימוש של פילון במונח 'רופאים'

פילון משתמש במונח 'רופא' או 'רפואי' (ἰατρικός; ἰατρός) כ־96 פעמים בכתביו.<sup>8</sup> מובן שהמספר משקף אך ורק הערכה גסה מפאת בעיות בחקר הטקסט. אחדים מכתביו (למשל שאלות בר') הגיעו לידינו רק בתרגום לארמנית,<sup>9</sup> ולכן ניתוח טקסטואלי במלואו מובן המילה איננו אפשרי. אף על פי כן, במעבר על כלל המופעים של המונח לא קשה להבחין שהשימוש של פילון מתחלק לקטגוריות אחדות:

- 6 ראו שם, עמ' 22.
- 7 כאן אני מסתמך על התיארוך של מארין ניהוף, שאותו היא מציגה בספרה פילון האלכסנדרוני: ביוגרפיה אינטלקטואלית (תרגום: רון אגמון, אסף רוט), ירושלים 2021 (M. Niehoff, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, New Haven and London 2018, עמ' 287–289, 'נספח א: רצף כתיב פילון ונקודות ציון בחייו'. השיוך של 'ספר המצוות' למפעלו של פילון בשנותיו הבוגרות מקובל במחקר כבר זמן רב. הראיה המרכזית עולה מתיאור הנסיבות ההיסטוריות שבהן כתב פילון את על החוקים לפרטיהם (תרגום: חוה שור וסוון דניאל־נטף), שבו הוא מציין כי הושלך 'אל תוך הים הגדול של הדאגות הציבוריות' (εἰς μέγα πέλαγος τῶν ἐν) (πολιτεία φροντίδων), חוקים 3.3 (תרגום: סוון דניאל־נטף, כתיב פילון ג, עמ' 87). התיאור הזה בהכרח מתייחס לתפקידו במשלחת לגאיוס בין השנים 39–40 לספירה. לדיון על הקטע הזה וראיות נוספות ראו: G.E. Sterling, 'Prolific in Expression and Broad in Thought: Internal References to Philo's Allegorical Commentary and Exposition of the Law', *Euphrosyne* 40 (2012), pp. 55–76, at pp. 59–60. ראו גם ניהוף, פילון האלכסנדרוני (לעיל הערה זו), עמ' 7–9.
- 8 שם העצם ἰατρός מופיע 57 פעמים בכתביו של פילון ושם התואר ἰατρικός מופיע 20 פעם (הניתוח בוצע באמצעות *Thesaurus Linguae Graecae*); המילה 'רופא' מופיעה 19 פעמים בשאלות בר' (Philo, *Questions and Answers on Genesis: Translated from the Ancient Armenian Version of the Original Greek by Ralph Marcus*, LCL 380, Cambridge, MA / London 1953), שלא הגיע לידינו ביוונית.
- 9 תיאור טוב של המצב אפשר למצוא אצל R. Roysse, 'The Works of Philo', A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, 32–64, Cambridge 2009), pp. 32–38.



- א. כינוי לאל – המרפא או למשה – המחוקק;<sup>10</sup>  
 ב. התייחסות לנפש;<sup>11</sup>  
 ג. אחד מתוך מקצועות שונים, בתיאור חיי היום-יום;<sup>12</sup>  
 ד. רופאים הנזכרים בגפם או בקשר לענייני ביולוגיה ורפואה.<sup>13</sup>

אין בכוונתי לנתח את שימושיו של פילון בקטגוריות האלה לפרטי פרטים או לחקור את השלכותיהן על מחשבתו. משימה בהיקף כזה תדרוש מאמר שלם נוסף. אסתפק בכך שאומר בקשר לקטגוריה ד', שבמקרים אחדים פילון אינו משתמש במונח 'רופאים' באופן מטפורי אלא מזכיר אותם בזכות עצמם: 'בקרוב המהוללים שברופאים';<sup>14</sup> 'כפי שמדווחים רופאים וחוקרי טבע';<sup>15</sup> הרופאים אומרים על 'הזרע המוחדר לרחם';<sup>16</sup> 'היפוקרטס הרופא אומר...'<sup>17</sup> ועוד. יש לציין שבמראי המקום

- 10 ראו לדוגמה 'הימלטו אל הרופא היחיד לתחלואי הנפש' (καταφεύγετε ἐπὶ τὸν μόνον) (iatrṓn psychḗs ἄρρωστημάτων), פילון, קורבנות, 70 (תרגום: יהושע עמיר, כתבי פילון ד, עמ' 207); 'באמרי-נועם כאלה סבור היה [משה] כי יקל, כרופא טוב, את חולייהם על כל חומרתם' (οὐσίας ἐπικουφιστῶν ὡςπερ ἀγαθὸς ἰατρός ᾤετο τὰς νόσους αἰτοὶ βαρυτάτας) (οὐσίας ἐπικουφιστῶν), פילון, משה, א, 42 (תרגום: ס' דניאל-נטף, כתבי פילון א, עמ' 220).
- 11 '[דברי אלוהים] מרפאים את הנשמה ומסלקים ממנה את כל מחלותיה' (οἱ δ' ἰατροῦσι καὶ) (ἐκνοσηλεύουσι τὰ ψυχῆς ἄρρωστήματα), פילון, הלומות א, 69 (תרגום: יוחנן כהן-ישר, כתבי פילון ה, עמ' 310); 'אילו השניים, הללו שלמדו כרופאים את החלק של אומנותם המרפא את מחלותיה ופגימותיה של הנפש' (ἐκεῖνοις δ' ὡςπερ ἰατροῖς τὸ ὑγιάζον τὰς ψυχῆς) (νόσους τε καὶ κῆρας ἀναδιδαχθεῖσι μέρος), פילון א, עמ' 243.
- 12 לדוגמה: פילון מונה רופאים עם מוזיקאים ואומנים: 'אמנות המוזיקה עולה על המוזיקאי ומלאכת הרפואה על הרופא – וכל אמנות או מלאכה עולה על כל אומן' (ὡς μουσικῆ μουσικοῦ καὶ) (ιατρικῆ ἰατροῦ καὶ παντὸς τεχνίτου τέχνη ποιῶν), פילון ה, עמ' 253); פילון מונה רופאים בקרב מלחים, איכרים, רועים וחיללים: 'כן יקדישו הספן והקברניט הפלגה מוצלחת; עובד האדמה יקדיש יבול שופע של פרות; רועה הצאן – את פריון בעלי החיים; הרופא – את בריאות החולים' (οὕτως εὐπλοῖαν μὲν ναύτης καὶ κυβερνήτης), (εὐτοκίαν δὲ ζώων ἀγελάργης, ὑγείαν δὲ καμνόντων ἰατροῦ), שם, 221; פילון מביא את הרופא עם הקברניט במסגרת מטפורה: פילון, יוסף, 33, ושכר, 33.
- 13 מובאות מכתבי פילון בהמשך הדין.
- 14 παρὰ ἰατρῶν τοῖς δοκιμοτάτοις, פילון, חוקים, ג, 117 (תרגום: חוה שור, כתבי פילון ג, עמ' 110).
- 15 פילון, שאלות בר', 2, 14.
- 16 שם, 4, 154.
- 17 ὁ δ' ἰατρός Ἰπποκράτης, פילון, בריאה, 105 (תרגום: סוזן דניאל-נטף, כתבי פילון ב, עמ' 43).

האלה מזכיר פילון את היפוקרטס בשמו, ורבים מהטקסטים האלה קשורים לדיונים בנושא האמבריולוגיה והפיזיולוגיה של גוף האדם. לכן נסקור את שני הגורמים הללו במסגרת התייחסויותיו של פילון לרופאים.

### ידיעותיו של פילון על 'רופאים'

כתביו של פילון מעידים כי הוא הכיר במידה מסוימת את היצירות שיוחסו להיפוקרטס,<sup>18</sup> אם באמצעות גישה ישירה ואם באמצעות מקורות משניים. פעמיים הוא מזכיר בכתביו את 'הרופא היפוקרטס' במפורש, ולפחות פעם אחת נוספת הוא מתייחס לתיאוריה שלו בלי להזכיר את שמו. הפרטים הם כדלהלן:

(1) בכריאה, 105, מבקש פילון להראות את חשיבותו של המספר שבע, ולשם כך הוא נעזר בתאוריה של היפוקרטס על שבעת שלבי החיים<sup>19</sup> – הילד הרך (*παῖδιον*), הילד (*παῖς*), הנער (*μεῖράκιον*), הבחור (*νεανίσκος*),

18 הכתבים שנמסרו תחת שמו של היפוקרטס מכונים 'הקורפוס היפוקרטי' (ראו Hippocrates of Cos, 63 vols., Loeb Classical Library, Cambridge MA רבים. הכתבים יוחסו להיפוקרטס או לאסכולה שלו כבר במאה הרביעית לפנה"ס. על כך מעידים אפלטון, פיידרוס, 270c (ראו לדוגמה *Plato, Lysias, Symposium, Phaedrus*: Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones and William Preddy, LCL 166, Cambridge MA 2022, pp. 322–532) ואריסטו, פוליטיקה, 1326a15–17 (ראו לדוגמה *Aristotle, Politics*, Translated by H. Rackham, LCL 264, Cambridge MA 1932) ובכל זאת היה גיבוש הכתבים לכדי אוסף אחד תהליך מורכב. בין החוקרים יש דעות שונות לגבי מידת האחידות של האוסף. לנקודת מבט התומכת באחידות יחסית ראו J. Jouanna, *Hippocrates*, Baltimore and London, 1999, xii and 71. לנקודת מבט המדגישה את רבגוניות האוסף ראו L. Edelstein, 'The Genuine Works of Hippocrates', *Bulletin of the History of Medicine* 7 (1939), pp. 236–248. O. and C.L. Temkin (eds.), *of Medicine* 7 (1939), pp. 236–248. L. Edelstein, *Ancient Medicine, Selected Papers of Ludwig Edelstein*, Baltimore (1967), pp. 133–144. למבוא שימושי לשאלת האחידות והרבגוניות בקורפוס היפוקרטי ראו Ph. van der Eijk, 'On "Hippocratic" and "Non-Hippocratic" Medical Writings', *Ancient Concepts of the Hippocratic. Papers Presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008*, Leiden 2016, pp. 17–47 at p. 42

19 לסקירה של שבעת שלבי החיים בפילוסופיה היוונית ראו W. Kosior, 'Age and notions related to it in Greek non-legal sources – the contribution to the research of Roman law', *Roczniki Administracji nr XVI* (2016), pp. 85–96; R.L. Overstreet, 'The Greek Concept of the "Seven Stages of Life" and Its New Testament Significance', *Bulletin for Biblical Research* 19/4 (2009), pp. 537–563

- האיש (άνήρ), הזקן (πρεσβύτης) והישיש (γέρον).<sup>20</sup> הוא אפילו מצטט את הטקסט שבו, לטענתו, מסביר היפוקרטס את התאוריה<sup>21</sup> – טקסט שמקורו כנראה בחיבור על המספר שבע, והוא עשיר בדיונים קוסמולוגיים ופתולוגיים.<sup>22</sup> הציטוטים של פילון מעידים כי הוא קרא, ככל הנראה, כמה מהכתבים המיוחסים להיפוקרטס ומכיר את המחשבות הנוגעות לקוסמולוגיה ופתולוגיה המוצגות בעל המספר שבע.
- (2) בעיון, 16, הוא מצטט לצד האיליאדה של הומרוס גם את האפוריזם הראשון של היפוקרטס: 'על-פי היפוקרטס הרופא "החיים קצרים, ואילו האמנות ארוכה"'.<sup>23</sup> זאת כדי לטעון שחקר החוכמה חשוב ועדיף על הדאגה לצורכי החיים (עושר ונכסים).
- (3) בבליה, 151, שואב פילון מרעיון המחזוריות של מחלות חום כדי להסביר את המצב ההרמוני שבו כל בני האדם דוברים שפה אחת, כמתואר בבראשית יא 5.<sup>24</sup> הוא טוען שהעליות החזורות ונשנות של חום הגוף

20 'הרופא היפוקרטס אומר כי יש שבעה גילים: של הילדון, הילד, הנער, הבחור, האיש, הזקן, הישיש, ואלה נמדדים בכפולות של שבע, אך לא לפי הסדר הרגיל' (παιδίου, παιδός, μειρακίου, νεανίσκου, άνδρός, πρεσβύτου, ηλικίας ἐπτά εἶναι φησι, οὐ μὴν ταῖς κατὰ τὸ ἐξῆς, γέροντος, ταύτας δὲ μετρεῖσθαι μὲν ἐβδομάσιν, οὐ μὴν ταῖς κατὰ τὸ ἐξῆς). פילון, בריאה, 105 (תרגום: סוון דניאל-נטף, כתבי פילון, ב, עמ' 43).

21 'זוהי לשונו: 'בחי האדם יש שבע עונות, שקוראים להן גילים: ילד, נער, עלם, בחור, גבר, מזדקן, זקן. הוא ילד עד לנשירת השיניים, עד שבע שנים; נער – עד לפליטת הזרע, עד שבע כפול שתיים; עלם – עד לצמיחת פלומת הסנטר, עד שבע כפול שלוש; בחור – עד גידול הגוף כולו, עד שבע כפול ארבע; גבר – עד לשנה הארבעים ותשע, עד שבע כפול שבע; מזדקן – עד לשנה חמישים ושש, עד שמונה כפול שבע; ומכאן ואילך הריהו זקן' (λέγει δ' οὕτως: “Ἐν ἀνθρώπου φύσει ἐπτά εἰσιν ὥραι, ἃς ἡλικίας καλέουσι, παιδίον, παῖς, μειράκιον, νεανίσκος, άνήρ, πρεσβύτης, γέρον· καὶ παιδίον μὲν ἐστὶν ἄχρις ἐπτά ἐτέων ὁδόντων ἐκβολῆς· παῖς δ' ἄχρι γονῆς ἐκφύσιος, ἐς τὰ δις ἐπτά· μειράκιον δ' ἄχρι γενείου λαχνώσιος, ἐς τὰ τρις ἐπτά· νεανίσκος δ' ἄχρις αὐξήσιος ὅλου τοῦ σώματος, ἐς τὰ τετράκις ἐπτά· άνήρ δ' ἄχρις ἐνὸς δέοντος ἐτέων πεντήκοντα, ἐς τὰ πέντε ἐπτά· πρεσβύτης δ' ἄχρις πεντήκοντα ἕξ, ἐς τὰ ἐπτάκις ὀκτώ, בריאה, 105 (תרגום: סוון דניאל-נטף, כתבי פילון, ב, עמ' 43).

22 לדין על עריכת הטקסט ומסירתו ראו M.L. West, 'The Cosmology of "Hippocrates"', *De Hebdomadibus*, *The Classical Quarterly* 21/2 (1971), pp. 365–388

23 "ὁ μὲν βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἱατρὸν Ἱπποκράτην" (פילון, עיון, 16 (תרגום: סוון דניאל-נטף, כתבי פילון, א, עמ' 186).

24 "καὶ ἐπὶ τῆς πολιτίδος τὸ κατασκευαστὸν τὸ παραπλήσιον ἰδεῖν ἔστιν (אפשר להבחין בדפוס דומה בהתקפי הקדחת', תרגום: מארן ר' ניהוף, כתבי פילון, 2, עמ' 308). אף על פי שהמילה πολιτίδος (כלומר πολιτίς) מוכרת רק כצורת הנקבה של המילה

מכונות 'יומיות, שלישוניות או רביעוניות' (ἀμφημερινὰ καὶ διάτριτοι) דפּוסי<sup>25</sup>. (παρὰ πᾶσιν ἰατρῶν) καὶ τεταρταΐζουσαι בפּי כּל הרופאים  
עליית החום שפילון מתאר הם אותם דפּוסיים המתוארים גם במגפות, א,  
של היפוקרטס.<sup>26</sup>

שלוש פיסות המידע האלה ממחישות כמה ממאפייניה של היכרותו של פילון עם כתביו של היפוקרטס. ראשית, התאוריות שפילון מצטט הן אמירות ידועות מכתביו של היפוקרטס. מכך אפשר להסיק שהיכרותו של פילון עם כתביו של היפוקרטס איננה בהכרח ממקור ראשון. לאור הפופולריות של התאוריות האלה, יכול להיות באותה מידה שהוא צבר את הידע עליהן ממקורות אחרים או מהחינוך (παιδεία) של תקופתו. שנית, פילון איננו מסתמך על היפוקרטס כדי לדון בנושאים רפואיים או ביולוגיים. שלושת הטקסטים שהוזכרו לעיל מכוונים דווקא לנושאים פילוסופיים – הקונספט של המספר שבע (בריא, 105), ערך החיפוש אחר החוכמה (עיון, 16) והמושג הרמוניה (בלילה, 151). אם כן, אנחנו יכולים לומר שאף על פי שפילון מכנה את היפוקרטס רופא, תפקידו בכתביו של פילון הוא יותר פילוסופי מאשר רפואי.

πολίτης, שפירושה 'אזרח' (ראו LSI, πολιτίς), ברור שבקשר הזה משמעות המילה היא חום או קדחת. ראו גם את ההערה של קולסון בנוגע לבלילה: Philo IV (translated by F.H. Colson and G.H. Whitaker), (LCL 261), Cambridge MA 1932, p. 557

αἱ τε γὰρ ἀμφημερινὰ καὶ διάτριτοι καὶ τεταρταΐζουσαι παρὰ πᾶσιν ἰατρῶν: 25  
λεγόμεναι περίοδοι μεθ' ἡμέραν τε καὶ νύκτωρ περὶ τὰς αὐτὰς ὥρας κατασκήπτουσι  
(פילון, בלילה, 151) τὴν εἰς αὐτὰ καὶ τάξιν φυλάττουσαι  
Hippocrates, Epidemics I, 6, Hippocrates vol. 1 (translated by W.H.S. Jones), 26  
(LCL), Cambridge MA 1923, pp. 156–157: 'The tertians were more numerous than the ardent fevers and more painful. But all these had four regular periods from the first onset, had complete crises in seven, and in no case relapsed. But the quartans, while in many instances they began at first with quartan periodicity, yet in not a few they became quartan by an abscession from other fevers or illnesses. They were protracted, as quartans usually are, or even more protracted than usual' [οἱ δὲ τριταῖοι πλείους μὲν τῶν καύσεων καὶ ἐπιπονώτεροι· εὐτάκτως δὲ τούτοις πᾶσιν ἀπὸ τῆς πρώτης λήψιος τέσσαρας περιόδους· ἐν ἑπτὰ δὲ τελέως ἔκριναν οὐδ' ὑπέστρεψαν οὐδενὶ τούτων. οἱ δὲ τεταρταῖοι πολλοῖσι μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐν τάξει τεταρταίου ἤρξαντο, ἔστι δὲ οἷς οὐκ ὀλίγοις ἐξ ἄλλων πυρετῶν καὶ νοσημάτων ἀποστάσει τεταρταῖοι ἐγένοντο.]  
Ch.B. Cunha and B.A. Cunha, 'Brief History of the Clinical Diagnosis of 26  
Malaria: From Hippocrates to Osler', Journal of Vector Borne Diseases 45 (2008), V. Langholf, Medical למבוא למגפות של היפוקרטס ראו  
pp. 194–199, at pp. 194–195  
Theories in Hippocrates: Early Texts and the Epidemics, Berlin 2011, pp. 73–254

יש להניח שלפילון היו גם ידיעות על רופאים אחרים לצד היפוקרטס. הדבר עולה בבירור מדינונו בנושא האמבריולוגיה. בהמשך דיונונו נתייחס בפירוט רב יותר לתפיסתו לגבי העובר האנושי, אך קודם נתמקד באזכורים של רופאים בטקסט הזה. בחוקים, ג, 117, דן פילון בשאלה האם עובר הוא יצור חי, ומתייחס בדיונו לכמה רופאים מהוללים, באומרו שהתפיסה שהוא מציג מקובלת גם:

לשיטתם של חוקרי הטבע השוקדים על חיי העיון, ושל המהוללים ברופאים (*παρὰ ἰατρῶν τοῖς δοκιμωτάτοις*), שחקרו את מבנה האדם ובחנו את חלקיו הנראים לעין וגם את הסמויים, באמצעות ניתוח דייקני, כדי שאם יהיה צורך בטיפול רפואי, לא תביא שום הזנחה, בשל חוסר ידיעה, לידי סכנה חמורה.<sup>27</sup>

אף על פי שהדבר אינו נאמר במפורש, נראה שבאמצעות ההתייחסות לרופאים בביסוס הטיעון שלו, פילון מציג את עצמו כבעל ידע בתחום הרפואה. מי הם אותם רופאים מהוללים? לאילו אסכולות רפואיות הוא מתייחס? מעניין שפילון מציין בפירוט שהרופאים האלה 'חקרו את מבנה האדם' (*τὴν ἀνθρώπου κατασκευὴν διηρέυνησαν*) ובחנו אותו 'באמצעות ניתוח' (*ἐξ ἀνατομῆς*). הדבר מעיד על כך שהרופאים שעליהם פילון חושב בהקשר הזה הם רופאים שחקרו את גוף האדם לפרטיו ואף השתתפו בנתיחת גופות.<sup>28</sup> לאור התיאור הזה סביר להניח שפילון מתייחס להרופילים ובן תקופתו הצעיר ממנו, אַרְסִיסְטֶרְטוּס, שפעלו במאה השלישית לפנה"ס, או לפחות לחברי האסכולות הקרויות על שמם, שפעלו בתקופתו. הסיבה לכך היא שהרופילים וארסיסטרטוס נחשבו לרופאים היחידים שביצעו נתיחות בגופות ואף באנשים חיים והיו אנטומיסטים בעלי שם. באמצעים אלה הם קידמו בצורה מהפכנית את הבנת גוף האדם.<sup>29</sup> אף על פי שלא

27 καίτοι τὰ μὲν ἔτι κατὰ γαστρὸς προσεχόμενα τῇ μήτρᾳ τῶν κυουσῶν εἶναι μέρη λέγεται παρὰ τε φυσικοῖς ἀνδράσιν, οἷς ὁ θεωρητικὸς διαπονεῖται βίος, καὶ παρὰ ἰατρῶν τοῖς δοκιμωτάτοις, οἱ τὴν ἀνθρώπου κατασκευὴν διηρέυνησαν τὰ τ' ἐν ὄψει καὶ τὰ ἀφανῆ μετ' ἐπιμελείας ἐξ ἀνατομῆς ἀκριβώσαντες, ἵν', εἰ χρῆία τις γένοιτο (פילון), *θεραπείας*, μηδὲν ἀγνοία παρολιγορηθὲν αἴτιον μεγάλου κινδύνου γένηται חוקים, ג, 117, תרגום: חוה שור, כתבי פילון, ג, עמ' 110).

28 L. Edelstein, 'The History of Anatomy in Antiquity', *Anatomy in Antiquity*, טמקין, רפואה עתיקה (לעיל הערה 18), עמ' 247–301.

29 ראו את ההקדמה לחיבורו של קלסוס על הרפואה (Celsus, *De medicina*, F. Marx (ed.)), *Corpus Medicorum Latinorum* 1.21, 14–17; Prooemium, 23 הרופילים וארסיסטרטוס ביצעו נתיחות בפושעים מבתי הכלא שאותם קיבלו מידי המלכים (*longeque optime fecisse Herophilum et Erasistratum, qui nocentes homines a regibus ex carcere vivos inciderim*). גלנוס כתב על הרופילים שהוא היה אנטומיסט מיומן: '...כי הוא (הרופילים) היה מומחה בתחומים האחרים של האומנות (הרפואית) וגם

הגיע לידניו אף אחד מכתביהם בשלמותם,<sup>30</sup> יש לנו ידע ניכר על שני הרופאים ועל התאוריות הרפואיות שלהם מעדויות של בני דורם וסופרים מאוחרים יותר, שהחשוב מביניהם היה גלנוס מפרגמון.<sup>31</sup>

אנחנו יכולים גם להסיק על אילו מסורות רפואיות פילון מתבסס. לדברי גלנוס מפרגמון הביאו הפולמוסים סביב תאוריות רפואיות שונות, שהתנהלו בין המאה השלישית לפנה"ס והמאה השנייה לספירה, להיווצרות שלוש אסכולות/כתות רפואיות (τῆς ἰατρικῆς αἰρέσεις) – דוגמטיסטים, אמפיריסטים ומתודיסטים.<sup>32</sup> גלנוס מספר על מאפייניהן בפירוט בספרו על הכתות למתחילים.<sup>33</sup> האסכולה

דברים הנלמדים באמצעות נתיחה הוא הגיע לרמת הדיוק הגבוהה ביותר, ואת רוב ידיעותיו השיג לא מחיות חסרות בינה, כמו רוב (הרופאים), אלא מבני האדם עצמם' (ἱκανὸς γὰρ ἦν τὰ τε ἄλλα τῆς τέχνης καὶ τῶν δι' ἀνατομῆς γινωσκομένων ἐπὶ τὸ ἀκριβέστατον ἦκων καὶ τὴν πλείστην ἐπίγνωσιν οὐκ ἐπὶ ἀλόγων ζώων καθάπερ οἱ πολλοί, ἀλλ' ἐπ' αὐτῶν τῶν ἀνθρώπων πεποιημένος), Galen, *De Uteri Dissectione: Edidit, in Linguam Germanicam Vertit, Commentatus est Diethard Nickel* (=D. Nickel [ed.], *Corpus Medicorum Graecorum V 2,1*), Berlin 1914–... pp. 42–44 H. Von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria: Edition, translation and essays*, Cambridge MA 1989, p. 220 עמ' 138–227. פון שטרן, שם, עמ' 220. מספק גם דוגמאות אחדות שבהן גלנוס מתייחס להרופילים כאנטומיסט. למידע נוסף על תפקודו של הרופילוס כאנטומיסט ראו P. Potter, 'Herophilus of Chalcedon: An assessment of His Place in the History of Anatomy', *Bulletin of the History of Medicine* 50/1 (1976), pp. 45–60

30 סיכום טוב של הנושא יש אצל J. Longrigg, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, London and New York 1993, p. 182  
31 במהדורה של Kühn (ed.), *Claudii Galeni Opera Omnia*, 22 vols., Leipzig 1821–1833. מהדורה חדשה יותר: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, *Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin 1914 to present  
32 ראו Galen, *On the Sects for Beginners*, in: *Galen: Three Treatises On the Nature of Science – On the Sects for Beginners, An Outline of Empiricism, On Medical Experience* (translated by Richard Walzer and Michael Frede) Indianapolis IN 1985, pp. 3–20 W.D. Smith, *The Hippocratic Tradition*, New York 1979, pp. 177–215; M. Jones-Lewis, 'Physicians and "Schools"', G.L. Irby (ed.), *A Companion to Science, Technology, and Medicine in Ancient Greece and Rome*, Chichester UK 2016, pp. 386–401, at pp. 396–399

33 בעקבות תרגומם של וולצר ופרדה, גלנוס, על הכתות 1 (לעיל הערה קודמת, עמ' 3, הטקסט היווני מתוך G. Helmreich et al., *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 3, Leipzig 1893 [repr. Amsterdam 1967], pp. 1–32 'Those who rely on experience: [Leipzig 1893 [repr. Amsterdam 1967], pp. 1–32 alone are accordingly called empiricists. Similarly, those who rely on reason are called rationalist' [i.e., Dogmaticists]. (ὀνομάζονται δ' οἱ μὲν ἀπὸ τῆς ἐμπειρίας

האמפיריסטית והאסכולה הדוגמטיסטית התגבשו במסגרת הפולמוס על השאלה אם התאוריה עדיפה על הניסיון או להיפך. האסכולה המתודיסטית התווספה אליהם במאה הראשונה לפנה"ס. בקיצור נמרץ, האמפיריסטים והמתודיסטים ממעיטים בערכה של האנטומיה, כי לדעתם הדיון בדברים הסמויים איננו אפשרי ואיננו מועיל.<sup>34</sup> אף על פי שהאמפיריסטים דוגלים לכאורה בניסיון אמפירי, כפי שעולה מהגדרת הכת, הם אינם מדגישים את חשיבותם של ניסויים<sup>35</sup> אלא של הדברים הגלויים.<sup>36</sup> לדבריהם, על הרופא להקדיש תשומת לב אך ורק למה שנראה לעין.<sup>37</sup> בדומה למתודיסטים, גם הדוגמטיסטים גורסים כי 'אין להם קשר למה שאיננו ברור, כי הוא חסר תועלת'.<sup>38</sup> כתוצאה מכך, הכת היחידה שהתייחסה לאנטומיה הייתה כת הדוגמטיסטים, שאליה השתייכו הרופילוס וארסיסטרטוס.<sup>39</sup> כאשר פילון מתאר את הרופאים, הוא מגלה גישה חיובית מאוד כלפי האנטומיה וכלפי ידיעת הדברים הסמויים, כפי שעולה מהאמירה שיש לבצע נתיחות כדי ש'לא תביא שום הזנחה, בשל חוסר ידיעה, לידי סכנה חמורה'. ההשקפה הזאת עולה בקנה אחד עם השקפת הדוגמטיסטים, אך מנוגדת להשקפת האמפיריסטים והמתודיסטים.

הערה אחת נוספת על ידיעותיו של פילון על רופאים: כפי שהזכרתי לעיל, מצטט פילון פעם אחת את האפוריזם הראשון של היפוקרטס: 'החיים קצרים, ואילו

- 
- μόνης ὀρθώμενοι παρωνύμως ἐκείνης ἐμπειρικοί, ὁμοίως δὲ καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ λόγου  
λογικοί καὶ δύο εἰσὶν αὐτὰ πρῶται τῆς ἱατρικῆς αἰρέσεις)
- 34 על גישת האמפיריסטים לאנטומיה ראו גלנוס, על הכתות (לעיל הערה 32), פרק 5, עמ' 9: 'The empiricists, on the other hand, do not grant that anatomy makes any discoveries or that it would be necessary for the art, even if it did. Furthermore, they do not grant that there is such a thing, as indication or that one thing can be known on the .basis of another thing, for one has to know all things on the basis of themselves' על גישת המתודיסטים ראו שם, פרק 14,5 עמ' 11: 'The vast majority [of Methodists] combines both and says that the Method is knowledge of apparent communities which accord with and are relevant to the end of medicine ... It is for this reason that they think they should not be called dogmatics, for, unlike them, they have no need for what is not manifest'
- 35 H. Von Staden, 'Experiment and Experience in Hellenistic Medicine', *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 22 (1975), pp. 178–199
- 36 M. Tecusan, 'Introduction', *The Fragments of the Methodists, Volume One: Methodism outside Soranus*, Leiden and Boston 2004, pp. 1–43, at p. 8
- 37 ראו גלנוס, על הכתות (לעיל הערה 32), 14.6, עמ' 11.
- 38 שם.
- 39 למבוא קצר בנושא ראו טקוסן, הקדמה (לעיל הערה 36), עמ' 9.

האמנות ארוכה' (*ὁ μὲν βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ*)<sup>40</sup>. אף על פי שפילון איננו מתייחס כאן לדיון רפואי ספציפי, השימוש באפוריזם הוזה עשוי להעיד על הימצאותו בסביבה שבה הדוגמטיזם היה התאוריה השלטת. הסיבה להנחה הזאת היא כדלהלן: המתודיסטים היו כת פופולרית ברומא בין המאה הראשונה לפנה"ס והמאה הראשונה לספירה, עקב גישתם הלגלגנית להיגיון ולתאוריה. הם שיחקו בנוסח האפוריזם המדובר והפכו את משמעותו על פיה. המתודיסט הנודע תסאלוס מטראַאֶלְס אמר: 'החיים ארוכים ואילו האומנות קצרה'. כוונתו הייתה שהאומנות (לימודי הרפואה) היא קצרה ונמשכת רק שישה חודשים.<sup>41</sup> תסאלוס היה רופא בחצר הקיסר ותקופת פריחתו המשוערת היא בין 20/15 לספירה לבין 60/55 לספירה.<sup>42</sup> במהלך התקופה הזאת שהה גם פילון ברומא (38–41 לספירה). העובדה שפילון ציטט את האפוריזם של היפוקרטס ללא כל הרחבה מעידה שהוא לא ידע על תסאלוס והמסורת שלו או שהוא פשוט צידד בדוגמטיסטים וחשב שהמסורת המתודיסטית אינה ראויה לציון.

#### ידיעותיו של פילון על תאוריות רפואיות

אחרי שסקרנו את ידיעותיו של פילון על רופאים, נבחן את ידיעותיו על הרפואה. פילון מזכיר עוברים ומתייחס לרופאים במפורש, ולכן הגיוני לחקור מהי מידת הבנתו ברפואה לאור הדיון שלו בעוברים ולאור התאוריות הרפואיות של הרופאים המהוללים, כלומר, של הרופילוס וארסיסטרטוס. הסקירה שלנו תתמקד בשני טקסטים, תוך התייחסות לכל הנאמר עד כה. הטקסט הראשון הוא חוקים, ג, 117–118, שבו דן פילון במבנה העובר, כפי שצוין לעיל. הטקסט השני הוא שכר, 143–146, שלדעתי רלוונטי מאוד לענייננו, משום שפילון משתמש בו במונחים

40 פילון, עיון, 16 (תרגום: סוזן דניאל-נטף, כתבי פילון א, עמ' 186): *ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἰατρὸν*

*ἰπποκράτην* "ὁ μὲν βίος βραχύς, ἡ δὲ τέχνη μακρὴ

41 Galen, *On the Therapeutic Method*, Galen, *books I and II* (translated with an introduction and commentary by R.J. Hankinson, 1.5, p. 4 and 2.1, p. 6

ראו על תסאלוס מטראַאֶלְס ראו הנקינסון, הקדמה לגלנוס, על השיטה הרפואית (לעיל הערה 10), עמ' xxxiii–xxix; טקוסן, הקדמה (לעיל הערה 36), עמ' 17–7.

ראו גם את דברי גלנוס עצמו, על הכתות (לעיל הערה 32), 6, 15, עמ' 11: 'They [Methodists] scold the man who has said: life is short and the art long. Quite the contrary, they say, the art is short and life is long. For, if one does away with all those things which have been wrongly taken to further the art and if we attend only to the communities, then medicine is neither long nor difficult, but rather is easy and clear and can be learned as a whole in a matter of six months'

לפי הערכתו של טקוסן, הקדמה (לעיל הערה 36), עמ' 15.

42



מתחום הרפואה – נשימה, ורידים, עורקים ועצבים – בדיונו על קללת אלוהים וייסורי הגוף. כפי שנראה בהמשך, הבדיקה מראה (1) שפילון יודע מעט על התאוריות הרפואיות 'המקצועיות' של היפוקרטס, הרופילוס וארסיסטרטוס; (2) ושהבנתו של פילון את המונחים המקצועיים הרפואיים מבוססת על אריסטו. נתחיל בתפיסתו של פילון לגבי עוברים ואנטומיה בחוקים, ג, 117–118. על מנת שיהיה לנו בסיס רחב יותר לדיון, עליי להביא נתח ניכר מהקטע המדובר:

בראייה למרחוק אפוא אסרה התורה, דרך רמו, את נטישת היילודים כשגורה עונש מוות, כפי שאמרתי, על הגורמים להפלת אשה שעוברת כבר בעל צורה (τὰ μεμορφωμένα ἤδη κυϊσκούσαι). אמנם העובר הצמוד עדיין לרחם הוא חלק מן האשה ההרה – לשיטתם של חוקרי הטבע השוקדים על חיי העיון, ושל המהוללים ברופאים, שחקרו את מבנה האדם ובחנו את חלקיו הנראים לעין וגם את הסמויים באמצעות ניתוח דייקני, כדי שאם יהיה צורך בטיפול רפואי, לא תביא שום הזנחה, בשל חוסר ידיעה, לידי סכנה חמורה. אבל הנולד מנותק ממקור מחצבתו, ומשבודד הוא נעשה בעל חיים בפני עצמו, שאינו חסר רכיב ממרכיבי הטבע האנושי.<sup>43</sup>

חוקים הוא אחד הכתבים השייכים לספר המצוות של פילון. מדובר באחת משלוש סדרות גדולות של פירושים לתורה, שבה הוא מציג את התורה בצורה יותר מובנית ונושאת.<sup>44</sup> לפי הדעה הרווחת נכתב הפירוש לקהל הרחב.<sup>45</sup> הטקסט שצוטט לעיל,

43 *πόρρωθεν οὖν τὴν βρεφῶν ἔκθεσιν ἀπέιπε δι' ὑπονοιῶν θάνατον, ὡς ἔφην, ὀρίσας κατὰ τῶν αἰτίων ἀμβλώσεως τὰ μεμορφωμένα ἤδη κυϊσκούσαι· καίτοι τὰ μὲν ἔτι κατὰ γαστρὸς προσεχόμενα τῇ μήτρᾳ τῶν κυουσῶν εἶναι μέρη λέγεται παρά τε φυσικοῖς ἀνδράσιν, οἷς ὁ θεωρητικὸς διαπονεῖται βίος, καὶ παρὰ ἰατρῶν τοῖς δοκιμωτάτοις, οἱ τὴν ἀνθρώπου κατασκευὴν διηρεύνησαν τὰ τ' ἐν ὄψει καὶ τὰ ἀφανῆ μετ' ἐπιμελείας ἐξ ἀνατομῆς ἀκριβώσαντες, ἴν', εἰ χρεία τις γένοιτο θεραπείας, μηδὲν ἀγνοίᾳ παρολιγορηθὲν αἴτιον μεγάλου κινδύνου γένηται. τὰ δ' ἀποκυθηθέντα τῆς τε συμφυῖας ἀπέξευκται καὶ διυφειμένα καθ' αὐτὰ ζῶα γέγονεν*, οὐδενὸς ἐπιδεᾶ τῶν ὅσα συμπληρωτικὰ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεώς ἐστίν, ג, 118–117, תרגום: חוה שור, כתבי פילון ג, עמ' 110.

44 לסקירה של ספר המצוות (Exposition of the Law) ראו סטרלינג, רב הבעה (לעיל הערה 7), עמ' 67–75; רויס, פילון (לעיל הערה 9), עמ' 45–50. לדיון על ההבדלים בין אופיו של ספר המצוות לבין אופיין של אלגוריות החוקים ראו ניהוף, פילון האלכסנדרוני (לעיל הערה 7), עמ' 5–11.

45 החוקר לואי מסביה טען כי ספר המצוות נכתב גם למען יהודים. השקפה זו הופרכה בצורה משכנעת על ידי גודינג, אך השאלה אם הספר נכתב לגויים בלבד עדיין נדונה במחקר. ראו

חוקים, ג, 117–118, הוא הפירוש של פילון לשמות כא 22–23 (חוק עונשין כלפי הפוגע באשה הרה וגורם להפלה). הפירוש מתחיל כבר בחוקים, ג, 108–109. רוב המחקרים הקודמים גורסים שעמדתו של פילון נשענת בעיקר על תאוריה סטואית בשילוב גורמים נוספים: <sup>46</sup> ארווין גודינף טוען שקיימת השפעה סטואית עם השפעת הנוהג של בית הדין היהודי במצרים; <sup>47</sup> סמואל בלקין טוען שיש דמיון לרבנים מארץ ישראל; <sup>48</sup> דניאל שיף רואה בעמדתו של פילון פשרה בין הגישה האקדמית, שרואה בעובר יצור חי בפני עצמו, לבין הגישה הסטואית, שרואה בעובר חלק מגוף האם. <sup>49</sup> יש להודות שהטקסט מכיל מאפיינים של התפיסה הסטואית. אני מסכים עם חוקרים אחרים שהתלות של העובר באמו, שבאה לידי ביטוי באמירה 'העובר הצמוד עדיין לרחם הוא חלק מן האשה הרה', מצביעה על השפעה סטואית על פילון. אני יכול להוסיף על מחקרים קודמים טקסט נוסף שמראה כי לדעת הסטואים נוצרת הנפש רק ברגע הלידה. ביסודות האתיקה, א, 13–22, <sup>50</sup> אומר הפילוסוף הסטואי הֵיאָרוֹקְלֶס, שכל עוד העובר נמצא ברחם הוא עודנו חומר (διαμένει φύσις) ועדיין איננו נפש (μακρὰν ἀφεστηκυῖα ψυχῆς). <sup>51</sup> הֵיאָרוֹקְלֶס מוסיף ואומר כי רק כאשר העובר

L. Massebieau, 'Le classement des œuvres de Philon', *Bibliothèque de l'École des Hautes Études: Sciences religieuses* 1 (1889), pp. 1–91; E.R. Goodenough, 'Philo's Exposition of the Law and His De Vita Mosis', *The Harvard Theological Review* 26/2 (1933), pp. 109–125, at pp. 113–120 גם רויס, פילון (לעיל הערה 9), עמ' 33.

46 ראו ניהוף, פילון האלכסנדרוני, (לעיל הערה 7), עמ' 1–26. אף על פי שניהוף לא מתייחסת פה ישירות לחוקים, היא מסבירה היטב את השפעת הסטואיציזם הרומי על ספר החוקים. היא מראה בצורה משכנעת כי שהותו של פילון ברומא (לתקופה של שלוש שנים לפחות, 38–41 לספירה) והחשיפה שלו לסטואיציזם הרומי היו חוויה מכוננת שאפשרה לו לנסח מחדש את התאולוגיה שלו בצורה פחות אפלטונית (עמ' 3) ולהימנע 'מן העמדה האפלטונית הקיצונית בדבר אופיו הטרנסצנדנטי של האל' (עמ' 8–9).

47 ראו גודנף, תורת המשפט (לעיל הערה 2), עמ' 111.

48 ראו בלקין, פילון והתורה שבעל פה (לעיל הערה 3), עמ' 14.

49 ראו D. Schiff, *Abortion in Judaism*, Cambridge UK 2004, p. 20.

50 J. von Arnim, *Hierokles. Ethische Elementarlehre (Papyrus)* של במהדורה של (Berliner Klassikertexte 4), Berlin 1906, pp. 7–47 (9780); התרגום מתבסס על A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Vol 1. Translations of the principal sources, with philosophical commentary*, Cambridge UK 1987, pp. 313–314.

51 ראו הֵיאָרוֹקְלֶס, יסודות האתיקה (לעיל הערה קודמת) 1, 13–15: 'לאורך כל הזמן הזה (אני מתכוון לזמן מההפריה ועד הלידה) הוא נשאר צורה טבעית, כלומר נשימה, שנוצרה מהזרע, ששינה את צורתו ונע בשיטתיות מן ההתחלה ועד הסוף. בשלבים הראשונים הצורה היא נשימה צפופה למדי ורחוקה מלהיות נפש (λέγω δὲ τὸν ἀπὸ τοῦτον μέντοι πάντα τὸν χρόνον).

יוצא החוצה ומתגבש הוא יכול להפוך לנפש (μεταβαλεῖν εἰς ψυχήν)<sup>52</sup>. ואכן, אנחנו מוצאים מינוח סטואי דומה גם במקומות אחרים בכתביו של פילון, כשהוא מתאר את היווצרות הנפש ואומר כי היא תהליך שבו החום הפנימי מתקרר באמצעות האוויר החיצוני, ברגע שהיילוד נושם את נשימתו הראשונה.<sup>53</sup> ובכל זאת, השקפתו של פילון על העובר איננה סטואית בכללותה. הטיעון שהעובר תלוי לחלוטין באמו איננו ממצה את תפיסתו של פילון. עלינו להיות מודעים לכך שפילון הבדיל בין עוברים בעלי צורה אנושית לעוברים שעדיין אינם בעלי צורה אנושית, והכיר בערכו של העובר בעל הצורה האנושית בהיותו בעל נפש. המסגרת התפיסתית הזאת היא אכן אריסטוטלית, כפי שאמחיש בהמשך.

(1) פילון איננו גורס כי חיי האדם מתחילים בלידה, אלא בהיות העובר בעל צורה אנושית. בקטע קודם, חוקים, ג, 108–109, מבהיר פילון כי הוא מבדיל בין עוברים חסרי צורה ובין עוברים בעלי צורה אנושית, ומעניק מעמד חוקי של אדם לעוברים בעלי הצורה האנושית. ללא קשר לעיצוב הקטע על ידי התוספת של תרגום השבעים בדבר צורתו של העובר (שאינה מופיעה בנוסח המסורה של שמות כא 22–23),<sup>54</sup> מעידה טענתו של פילון שהוא מחזיק

συλλήψεως μέχρι ἀποτέξεως διαμένει φύσις, τοῦτ' ἔστι πνεῦμα, μεταβληκὸς ἐκ σπέρματος καὶ ὀδῶν κεινούμενον ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος· ἤδη δὲ κατὰ μὲν τὰ πρῶτα (τοῦ χρόνου παχύτερόν πῶς ἔστι πνεῦμα ἢ φύσις καὶ μακρὰν ἀφεστηκυῖα ψυχῆς 52  
הירוקלס (שם), 1, 20–22: 'לכן, כשהיא יוצאת החוצה, היא מותאמת לסביבתה, כך שהיא מסוגלת, לאחר שהתגבשה באמצעותה, להפוך לנפש' (χωρήσασα) θύραζε καὶ διὸ δὴ καὶ ἰκανοῦται τῷ περιέχοντι, ὥστε οἶον στομωθεῖσα πρὸς αὐτοῦ μεταβαλεῖν εἰς (ψυχήν).

ראו פילון, חלומות, א, 31: 'הייתכן שמיד אחרי לידתנו הוא חודר לתוכנו מבחוץ? או אולי 53  
הטבע החם, הנמצא בנו, נצרף לחלוטין על ידי האוויר המקיף אותנו, כמו הברזל, הנטבל אדום כאשר במים קרים בבית החרש. לכן נראה שהנשמה ('פסיכה') נקראת בשמה על פי הקור ('פסיקסיס') (ἐξωθεν εἰσκρίνεται ἢ ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἀέρος) γεννώμενον δ' εὐθὺς ἢ ἔξωθεν εἰσκρίνεται ἢ ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἀέρος) ἢ ἔνθερμος ἐν ἡμῖν φύσις οἷα σίδηρος ἐν χαλκῶς πεπυρωμένος ὕδατι ψυχρῷ πρὸς τὸ κραταιότατον στομοῦται; διότι καὶ παρὰ τὴν ψῶξιν ὀνομάσθαι ψυχὴ δοκεῖ [תרגום: יוחנן כהן-ישר, כתבי פילון ה, 1, עמ' 302]. הטקסט הזה נחשב ראייה לשימוש של פילון ב'תורות הפילוסופים', טקסט המיוחס לפלוטרכוס (pseudo-Plutarch, *Placita*). על כך ראו J. Mansfeld, 'Doxography and Dialectic. The Sitz im Leben of the "Placita"', W. Haase (ed.) *Teilband Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Epikureismus, Skeptizismus, Kynismus, Orphica; Doxographica)* (ANRW 36/4), Berlin and Boston 2016, pp. 3056–3230, at pp. 3117–3121

54 לדין על ההבדלים בין תרגום השבעים לנוסח המסורה בשמות כא 22–25 ראו גודנף, תורת המשפט (לעיל הערה 2), עמ' 111–112; שיף, הפלה (לעיל הערה 49), עמ' 1–20.

בהשקפה שלפיה הנפש נוצרת בהדרגה ומופיעה בעובר בעל הצורה האנושית. תפיסה זו היא אריסטוטלית למדי.

(2) קטעים אחדים מראים כי פילון הולך בעקבות אריסטו בתפיסתו בנוגע למשך הזמן הדרוש להיווצרות הנפש. בשאלות בר', ד, 154, במסגרת התשובה לשאלה מדוע יצחק לקח את רבקה לאישה בהיותו בן ארבעים שנה (לפי בראשית כה 20), משתמש פילון בטיעון שהיווצרותם של יצורים חיים נמשכת ארבעים יום (לפי רופאים, לדבריו). זהו משך הזמן הדרוש להפיכת הזרע הזכרי ליצור חי.<sup>55</sup> בקטעים אחרים הוא חוזר על המידע הרפואי הזה ואפילו בפירוט רב יותר: הוא טוען שהיווצרות האיש והאישה מתרחשים לאחר ארבעים או לחלופין לאחר שמונים יום, ושוב הוא מסתמך על סמכותם של 'רופאים וחוקרי טבע' (שאלות בר', ב, 14). הוא גם מבהיר שהיווצרות הזכר נמשכת ארבעים יום בעוד היווצרות הנקבה נמשכת שמונים יום, ובהתבסס על כך הוא טוען שנשים נחותות מגברים מפני שנדרש פרק זמן כפול להיווצרותן (שאלות בר', א, 25).<sup>56</sup> במסורת הרפואית יש שני מקורות שמתייחסים למשך היווצרות העובר: כתביהם של היפוקרטס (על טבע הילד; תזונה) ושל אריסטו (ההיסטוריה של בעלי החיים, ז, 3).<sup>57</sup> אוסף כתביו של היפוקרטס איננו חד משמעי: במקום אחד (היפוקרטס, תזונה, 42) נמשכת היווצרות 35 ימים,<sup>58</sup> בעוד שבמקום אחר (על טבע הילד) נמשכת היווצרות העובר הנקבי 42 ימים

55 פילון, שאלות בר', ד, 154.

56 פילון, שאלות בר', א, 25.

57 M. Obladen, 'Animatio: A History of Ideas on the Beginning of Personhood', *Journal of Perinatal Medicine* 46/4 (2017), pp. 355–364, at p. 357; V. Dasen, 'Becoming Human: From the Embryo to the Newborn Child', J. Evans Grubbs and T. Parkin (eds.), *Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford 2013, pp. 17–39 at pp. 17–20. על היחס בין אריסטו, ההיסטוריה של בעלי החיים, ובין היפוקרטס ראו D.W. Thompson's footnotes to *Historia Animalium* 581a9ff in Aristotle, *Historia Animalium* (translated by D'Aarcy W. Thompson, Oxford 1910; J.M. Oppenheimer, 'When Sense and Life Begin: Background for a Remark in Aristotle's Politics (1335b24)', *Arethusa* 8/2 (1975), pp. 331–343, at p. 339

58 W.H.S. Jones, *Hippocrates. Volume I: Ancient Medicine* 42 (התרגום מבוסס על *Medicine* [LCL], Cambridge MA 1923, p. 357): 'עד לקבלת צורה 35 ימים, עד לתנועה 70 יום, עד להשלמה 210 ימים. אחרים, עד לקבלת צורה 45 ימים, עד לתנועה 90 יום, עד ללידה 270 יום' (Ἐς τύπωσιν λε' ἡέλιτοι, ἐς κίνησιν ο', ἐς τελειότητα σι' ἄλλοι, ἐς ἰδέην με',) 'Ες κίνησιν 4', ἐς ἔξοδον σο')

לכל היותר, והיווצרות העובר הזכרי – שלושים יום לכל היותר.<sup>59</sup> לעומת זאת, טוען אריסטו טענה חד-משמעית כי היווצרות העובר הזכרי נמשכת ארבעים יום והיווצרות העובר הנקבי נמשכת תשעים יום (ההיסטוריה של בעלי החיים, ז, 3, 583–5, 3–15).<sup>60</sup> אף על פי שהאמונה כי התפתחות העובר הזכרי מהירה מהתפתחות העובר הנקבי הייתה הדעה הרווחת,<sup>61</sup> ברור שטענתו של פילון, שהתפתחות הצורה האנושית בעובר הזכרי נמשכת ארבעים יום ובעובר הנקבי משך זמן כפול, מראה שהוא מסתמך על אריסטו ולא על כתביו של היפוקרטס.

#### א. תפיסתו של פילון לגבי ורידים, עורקים ועצבים

שכר, 143–146 הוא טקסט נוסף שמאפשר לאמוד את הידע הרפואי של פילון. בקטע הזה הוא מסביר את אימת הקללות שעלולות לפגוע באלה שאינם הולכים במצוות האל באמצעות המחשה של התסמינים והתופעות הנלוות לפירוק הגוף על ידי מחלות: קדחת (πυρετοῖς), צמרמורת (ρίγες), שחפת (φθινάσι τηκεδόσι), גֵּרָב (ψώρας) (ἀγρίας), צהבת (ικτέροις), כיליון העיניים (σφακελίζουσιν ὀφθαλμοῖς), שחין ממוגל וזוחל (ἔλκεσιν ὑποπύοις καὶ ἐρπηνώδεσι).<sup>62</sup> לא קשה להבחין שהפוסקים

59 היפוקרטס, על טבע הילד, 18 (התרגום מבוסס על I.M. Lonie, *The Hippocratic Treatises* 'On Generation', 'On the Nature of the Child', 'Diseases IV', Berlin 1981, p. 9

'כעת כבר נוצר התינוק. לשלב הזה מגיע העובר הנקבי ב-42 ימים לכל היותר והעובר הזכרי ב-30 יום לכל היותר' [Καὶ γέγονεν ἤδη παιδίον καὶ ἐξ τοῦτο ἀφικνέεται, τὸ μὲν θῆλυ] καὶ ἔν τεσσαράκοντα ἡμέρησι καὶ δύο τὸ μακρότατον, τὸ δὲ ἄρσεν ἐν τριήκοντα [ἡμέρησι τὸ μακρότατον

60 אריסטו, ההיסטוריה של בעלי החיים, ז, 3, 583–5 (P. Louis, *Aristote: Histoire des animaux*, vols. 1–3, Paris 1964–1969): 'אם הוולד זכר, יש תנועה בדרך כלל בצד ימין, אחרי 40 יום בערך. אם הוא נקבה, תופיע התנועה בצד שמאל, אחרי 90 יום בערך' (Ἐπὶ μὲν οὖν τῶν ἀρρένων ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐν τῷ δεξιῷ μᾶλλον περὶ τὰς τετταράκοντα γίνεται ἡμέρας. (ה' κίνησις, τῶν δὲ θηλειῶν ἐν τῷ ἀριστερῷ περὶ ἐνενήκονθ' ἡμέρας.

61 לדברי גלנוס כמעט כל הרופאים הסכימו על כך. לסקירה של הנושא ראו לוני, מסות היפוקרטיות (לעיל הערה 59), עמ' 190.

62 [מחלות הגוף] מתישות את כל המערכת בקדחת, בצמרמורת, בשחפת, בגֵּרָב, בצהבת, בכליון העיניים, בשחין ממוגל וזוחל המתפשט על כל העור, בבורדם, בבחילה' (καὶ πάλιν ὅλα δι') ὄλων καταξάνουσαι, πυρετοῖς, ρίγες, φθινάσι τηκεδόσι, ψώρας ἀγρίας, ικτέροις, σφακελίζουσιν ὀφθαλμοῖς, ἔλκεσιν ὑποπύοις <καὶ> ἐρπηνώδεσι κατὰ πάσης (χρῶμαί τῆς δορᾶς, κακώσεσι τῶν ἐντοσθίων, ἀνατροπαῖς στομάχου, פילון, שכר, שרר, יוחנן כהן-ישר וסוין דניאל-נטף, כתבי פילון ג, עמ' 270–271).

בדברים כח 25–35, שם נזכרים שחין (έν ἔλκει) ועיוורון (ἀορασία),<sup>63</sup> ובויקרא כו 16, שם מוזכרים קדחת (τὸν ἵκτερον) וכיליון עיניים (σφακελίζοντας τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν),<sup>64</sup> משמשים לפילון דוגמה בתיאור התסמינים של ייסורי הגוף. אך פילון מרחיב אל מעבר לשני הטקסטים המקראיים. בייחוד בחציו השני של התיאור הוא מפרט את התסמינים שיחולו על אדם מקולל כשיאבד לו כוח החיים:

כשהדם בוורידים מאבד את כל החיות שהייתה בו, והנשימה שבעורקים (סמפונות) אינה מקבלת עוד את המוג המושיע הבא מן החוץ, מן האוויר, שותפה הטבעי, והעצבים נרפים ומתרופפים. בעקבותיהם בא ביטול ההרמוניה והתיאום בין האיברים, שקודם לכן סבלו מזרם של ליחה מלוחה ומרה בהחלט החודרת פנימה.<sup>65</sup>

הטקסט הזה רלוונטי לדיון שלנו, מפני שמוזכרים בו כמה מונחים מקצועיים מהרפואה והביולוגיה: דם (αἵματος), נשימה (πνεύματος), ורידים (φλέβες), עורקים (ἀρτηρίας) ועצבים (νεύρων).<sup>66</sup> מעבר לכך, הטקסט גורס שלדעת פילון ורידים (φλέβες), עורקים (ἀρτηρίας) ועצבים (νεύρων) הם שלושה מרכיבים

63 בטקסט מוזכרים שחורים, שחין וגרדת [έν ἔλκει Αἰγυπτίῳ έν ταῖς ἔδραις καὶ ψώρα ἀγρία] (דברים כח 27); ושיגעון, עיוורון ותמהון לבב [καὶ κνήφη παραπληξία καὶ ἀορασία καὶ לבב] (דברים כח 28).  
64 ויקרא כו 16: ἐν ἔλκει καὶ ἐπισυστήσω ἐφ' ὑμᾶς τὴν ἀπορίαν τὴν τε ψώραν καὶ τὸν ἵκτερον καὶ σφακελίζοντας τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ τὴν ψυχὴν ὑμῶν ἐκτίκουσαν

65 τὸ ἄρτηρίας πνεύματος τὴν ἐξωθεν ἀπὸ τοῦ συμφυοῦς ἀέρος μηκέθ' ὁμοίως ἐπιδεχομένου σωτήριον κρᾶσιν, τῶν δὲ νεύρων ἀνεθέντων καὶ χαλασθέντων· οἷς ἐπακολουθεῖ τῆς ἀρμονίας καὶ συμφωνίας τῶν μελῶν πάρεσις πρότερον πονηθέντων ἀλμυροῦ καὶ πάνυ πικροῦ φορᾶ ῥεύματος εἴσω παραδυσμένου καί, ὅποτε στενοῖς ἐγκατακλεισθεῖ πόροις εὐμαρεῖς διεξόδους οὐκ ἔχουσι (144–145 [תרגום: יוחנן כהן-ישר וסוון דניאל-נטף, בהתאמות קלות, כתבי פילון ג, עמ' 271]).

66 גם 'נוול' (ρεύματος) הוא מונח מקצועי. התיאור על ארבע ליחות הגוף (דם, ליחה, מרה צהובה ומרה שחורה) מופיעה לראשונה בחיבור ההיפוקרטית טבע האדם, שנכתב על ידי פוליבוס. אך מאז קנתה לה התיאוריה אחיזה רחבה בפילוסופיה היוונית ובתיאוריה הרפואית, ותיאורו של פילון פה כללי מכדי שנוכל לקבוע על איוו מסורת הוא מתבסס. לכן אדלג על המושג הזה בדינונו. לסקירה של תאוריית ארבע הליחות והתפתחותה בתקופתם של הרופילוס, ארכיסטרטוס וגלנוס ראו J. Jouanna, 'The Legacy of the Hippocratic Treatise The Nature of Man: The Theory of the Four Humours', N. Allies (ed.), *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers* (translated: Philip van der Eijk), Leiden 2012, pp. 335–359

מובחנים, הכרחיים לקיום החיים. בתפיסה הזאת יש הד לתאוריות הפיזיולוגיות של הרופילוס/ארסיסטרטוס ולא לה של אריסטו. מהכתבים המאוחרים על ארסיסטרטוס ידוע לנו שהוא פיתח תאוריה שלפיה קיימת רשת – τριπλοκία – שבה העורקים, הוורידים והעצבים שזורים אלה באלה.<sup>67</sup> ביצירה הפסאודואפיגרפית מבוא לרפואה, המיוחסת לגלנוס, נאמר: 'ארסיסטרטוס הניח שהגורמים הראשוניים והיסודות של הגוף כולו הם הרשת המשולשת של כלי קיבול, העצבים, הוורידים והעורקים'.<sup>68</sup> גם גלנוס עצמו מעיד שארסיסטרטוס 'חושב שהעורק הוא כלי הקיבול לנשימה, והווריד לדם'.<sup>69</sup> גם אריסטו מזכיר בעקיפין את ההבחנה המשולשת בין עורקים, ורידים ועצבים (גידיים), אך לכל המושגים הללו יש משמעויות אחרות. בהיסטוריה של בעלי החיים, ג, 3–5 דן אריסטו במושגים הללו בזה אחר זה, ומתייחס אליהם כאל שלושה מרכיבים שונים, שיש להם קשר הדוק לחיי האדם.<sup>70</sup> אפשר לראות בבירור שארסיסטו רואה בוורידים ובעורקים שתי קטגוריות שונות,<sup>71</sup> וכך גם לגבי ורידים ועצבים

67 D. Leith, 'Erasistratus' Triplokia of Arteries, Veins, and Nerves', *Apeiron* 48/3 (2015), pp. 251–262, at p. 252

68 I. Garofalo, *Erasistrati Fragmenta*, Pisa 1988, Fragment 86, [= ps.-Gal. Int. 9.3–4]: 'Ερασίστρατος δὲ ὡς ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα τοῦ ὅλου σώματος ὑποτιθέμενος τὴν τριπλοκίαν τῶν ἀγγείων, νεῦρα καὶ φλέβας καὶ ἀρτηρίας'

69 ראו גרופאלו פרגמנטים (לעיל הערה קודמת), פרגמנט 198 [= Gal. Adv. Erasistratum XI] 198 'ἀρέσκει δ' αὐτῷ πνεύματος μὲν ἀγγεῖον εἶναι τὴν ἀρτηρίαν, αἵματος δὲ [153, 3 K τὴν φλέβαν]'. לדיון על הטקסט הזה ראו לית', ארסיסטרטוס (לעיל הערה 67), עמ' 252–253.

70 אוכור ברור יותר של שלושת המרכיבים הללו, שמתאר אותם כמרכיבים שונים אך בעלי קשר הדוק ביצורים חיים, אפשר למצוא בעל הנשימה, 5, 19–12: 'קנה הנשימה בלבד מסוגל להכיל את הנשימה, אך לא הגיד. הם נבדלים גם בכך שהגיד נמתח אך קנה הנשימה נשבר בקלות, בדיוק כמו הווריד. העור מכיל ורידים, גידים ומעברי אוויר. ורידים, כי הוא מפריש דם כשדוקרים אותו, גידיים, כי הוא נמתח, מעברי אוויר כי האוויר עובר דרכו, ורק מעבר אוויר יכול להכיל אוויר'. (τὴν ἀρτηρίαν μόνον εἶναι δεκτικὴν πνεύματος, τὸ δὲ νεῦρον οὐ.) διαφέρειν δὲ καὶ ὅτι τὸ μὲν νεῦρον ἔχει τάσιν, ἢ δ' ἀρτηρία ταχὺ διαρρήγνυται, καθάπερ καὶ ἡ φλέψ. τὸ δὲ δέρμα ἐκ φλεβῶς καὶ νεύρου καὶ ἀρτηρίας, ἐκ φλεβῶς μὲν ὅτι κεντηθὲν αἷμα ἀναδίδωσιν, ἐκ νεύρου δὲ ὅτι τάσιν ἔχει, ἐξ ἀρτηρίας δὲ ὅτι οὐκ ἔχει. μόνον γὰρ δεκτικὸν πνεύματος ἢ ἀρτηρία ὡς ἐκείνη). אורלי לואיס ופאבל גרגורין (O. Lewis and P. Gregoric, 'The Context of De Spiritu', *Early Science and Medicine* 20 (2015), pp. 125–149).

71 'הווריד היוצא אל הריאות מתפצל קודם כל לשניים, מפני שגם הריאות מורכבות משני חלקים, ואז נמתח לאורך כל צינור וכל נקב, גדול יותר בחלקים הגדולים וקטן יותר בחלקים הקטנים, כך שאי אפשר למצוא שום חלק שאינו מכיל גם נקב וגם ווריד קטן, כי האחרונים אינם נראים לעין

(גידיים).<sup>72</sup> לכן הדרך שבה פילון מפרש את המונחים עורקים, ורידים ועצבים מסגירה את מקור המידע הרפואי/הפיזיולוגי שלו על הגוף, בין שמדובר באריסטו, בין שמדובר בהרופילוס/ארסיסטרטוס, ובין שהוא שילוב של שניהם. עתה נחקור את הידע הרפואי של פילון באמצעות בחינה של המונחים הללו בפירוט.

נתחיל ב'ורידים' (φλέβες) וב'עורקים' (ἀρτηρίαίς). הרופא הראשון שהבחין בביורר בין עורקים לוורידים היה המורה של הרופילוס – פֶּרְקֶסְגֹּרְס מְקוּס (340 לפנה"ס),<sup>73</sup> ובעקבותיו הלכו הרופילוס וארסיסטרטוס, שהרחיבו את עבודתו על טבעם של העורקים ועל היחס ביניהם לבין הוורידים.<sup>74</sup> לעומתם, אריסטו, שחי זמן קצר לפני פרקסגורס או במקביל אליו, לא היה מודע להבדל, אלא הכיר רק סוג אחד של כלי דם, ורידים (φλέβες).<sup>75</sup> מבחינתו המילה ἀρτηρία (שמופיעה בדרך כלל

בגלל קטנותם, ונראה שכל הריאות מלאות דם. והמעברים של הווריד נמצאים מעל הצינורות היוצאים מקנה הנשימה' (ההיסטוריה של בעלי החיים [לעיל הערה 60], ג, 3, 162513–24) Ἡ μὲν οὖν ἐπὶ τὸν πλεῦμονα τείνουσα φλέψ εἰς διμερῆ ὄντ' αὐτὸν διχῆ σγίζεται πρῶτον, εἶτα παρ' ἐκάστην σύριγγα καὶ ἕκαστον τρῆμα τείνει, μείζων μὲν παρὰ τὰ μείζω, ἐλάττω δὲ παρὰ τὰ ἐλάττω, οὕτως ὥστε μηδὲν εἶναι μόριον λαβεῖν ἐν ᾧ οὐ τρῆμά τ' ἔνεστι καὶ φλέβιον· τὰ γὰρ τελευταῖα τῷ μεγέθει ἄδηλα διὰ τὴν μικρότητα ἔστιν, ἀλλὰ πᾶς ὁ πλεῦμων φαίνεται μεστός ὦν αἵματος. Ἐπάνω δ' οἱ

(ἀπὸ τῆς φλεβός εἰσι πόροι τῶν ἀπὸ τῆς ἀρτηρίας συρίγγων τεινουσῶν 'לוורידים (φλέβες) יש צורה של הגוף כולו, כמו דמות מצוירת, כך שבחלקים הקטנים ביותר כל נקודה נראית מלאה בוורידים קטנים (כי את אותו המקום שתופסים באדם צנום הוורידים, תופס באדם שמן הבשר), והגידיים (νεῦρα) נמתחים על פני המפרקים וכיפופי העצמות. אם הגידיים היו מתמשכים בטבעם, ניתן היה לראות את המשכם בדגימות הקטנות ביותר' (ההיסטוריה של בעלי החיים, ג, 5, 34X515–62) Αἰ μὲν γὰρ φλέβες, ὥσπερ ἐν τοῖς γραφομένοις κανάβοις,) τὸ τοῦ σώματος ἔχουσι σχῆμα παντὸς οὕτως ὥστ' ἐν τοῖς σφόδρα λελεπτυσμένοις πάντα τὸν ὄγκον φαίνεσθαι πλήρη φλεβίων (γίνεται γὰρ ὁ αὐτὸς τόπος λεπτῶν μὲν ὄντων φλέβια, παχυνθέντων δὲ σάρκες), τὰ δὲ νεῦρα διεσπασμένα περὶ τὰ ἄρθρα καὶ τὰς τῶν ὀστέων ἐστί κάμψεις. Εἰ δ' ἦν συνεχῆς ἡ φύσις αὐτῶν, ἐν τοῖς (λελεπτυσμένοις ἂν καταφανῆς ἐγένετο ἡ συνέχεια πάντων

לדין מפורט על פרקסגורס מקוס ראו O. Lewis, *Praxagoras of Cos on Arteries, Pulse and Pneuma: Fragments and Interpretation*, Leiden 2017, pp. 87–88 and ראו גם תיאורים שונים של תרומתו של פרקסגורס לחקר כלי הדם אצל לונגריג, רפואה יוונית (לעיל הערה 30), עמ' 208, *Bulletin of the History of Medicine* 33/4 (1959), pp. 293–314, at p. 295; E. Crivellato and D. Ribatti, 'A Portrait of Aristotle as an Anatomist: Historical Article', *Clinical Anatomy* 20 (2007), pp. 477–485, at p. 481

למבוא קצר בנושא ראו J.–W. Fitting, 'From Breathing to Respiration', *Respiration* 89 (2015), pp. 82–87, at p. 83

75 את ההבדל בין אריסטו לרופאים אחרים מתאר רופוס מאפסוס: Rufus of Ephesus, *On the*



בצורת היחיד) מתייחסת לקנה הנשימה.<sup>76</sup> ה-ἀρτηρία היא האיבר שדרכו שואפים ונושפים את האוויר.<sup>77</sup> וגם לגבי השימוש ב'עצבים' יש הבדל ניכר בין אריסטו לבין הרופילוס/ארסיסטרטוס.<sup>78</sup> בזכות הממצאים שגילו באמצעות נתיחות, הגיעו הרופילוס ואריסיסטרטוס להבנה מהפכנית על העצבים,<sup>79</sup> וגרסו שהם משרתים את

- Names of the Parts of the Human Body* 208–211, Daremberg/Ruelle, p. 163, 3–12 (הפרגמנט נמצא גם אצל לואיס, פרקסגורס [לעיל הערה 73], עמ' 36–37): 'בתקופות המוקדמות ביותר קראו לעורקים (ἀρτηρίας) ורידים (φλέβας). וכשאמרו שלוויריים יש דופק הם התכוונו לעורקים – כי הדופק הוא פעולת העורקים. הם השתמשו גם במונחים ἀορταί, כלי נשימה (πνευματικά ἀγγεία), מעברים (σήραγγας), חללים (κενώματα) ועצבים (νεῦρα). אריסטו משתמש במונח ἀορτή רק לתיאור העורק (העובר) לאורך עמוד השדרה, וזהו העורק הגדול ביותר שנמתח לאורך עמוד השדרה. פרקסגורס נהג לקרוא לעורק הזה העורק העבה: Ἐὰς δὲ ἀρτηρίας τὸ ἀρχαιότατον φλέβας ὀνόμαζον· καὶ σφύζειν ὅποτε λέγοιεν τὰς φλέβας, ἀρτηρίας ἐβούλοντο καλεῖν· ἀρτηριῶν γὰρ τὸ σφύζειν ἔργον· ἔλεγον δὲ καὶ ἀορτὰς καὶ πνευματικά ἀγγεία, καὶ σήραγγας, καὶ κενώματα, καὶ νεῦρα. ἀορτὴν τις μεγίστη δὲ Ἀριστοτέλης ἐξαιρέτως τὴν διὰ τῆς ῥάχεως ἀρτηρίαν ὀνομάζει, ἣ παρατέταται τῇ ῥάχει· ταύτην δὲ παχεῖαν Πραξαγόρας εἰθισται καλεῖν'
- 76 השימוש של אריסטו ב-ἀρτηρία במשמעות 'קנה נשימה' נודע ברבים בעקבות פרסום מאמרו של וורנר יאגר בשנת 1913, *Hermes* 48 (1913), W. Jaeger, 'Das Pneuma im Lykeion', pp. 29–74, שבו הוא מתבסס על המאפיין האריסטוטלי הזה ומכחיש את האותנטיות של על הנשימה. את המאפיין הזה אפשר לראות בכל מקום, למשל בעל הנשימה, ה, 9–16 ב483. נדון בקטע הזה בהמשך.
- 77 P. Macfarlane, 'The Pathological Role of Pneuma in Aristotle', H. Bartoš and C. G. King (eds.), *Heat, Pneuma, and Soul in Ancient Philosophy and Science*, Cambridge UK 2020, pp. 310–330. מחבר המאמר מרחיב על ההבדל בין נשימת ה-πνεῦμα לבין ה-πνεῦμα הפנימי ומביא מקורות רבים להמחשה.
- 78 F. Solmsen, 'Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves', *Museum Helveticum* 18/3 (1961), 178–169, pp. 150–167 and *ibid*, 18/4 (1961), pp. 169–197. המחבר כותב על אריסטו בעמ' 169–178. וממחיש את ההבדל בינו לבין הרופילוס/ארסיסטרטוס בעמ' 184–197.
- 79 הפרגמנט החשוב ביותר הקשור למסקנותיו של הרופילוס לגבי טבע העצבים נמצא אצל pseudo-Rufus, *On the Anatomy of the Parts of the Body* (התרגום הבא מבוסס על ציטוט מתוך פוטר, הרופילוס [לעיל הערה 29], עמ' 50–51): 'לפי אריסיסטרטוס והרופילוס קיימים עצבים סנסוריים (νεῦρα), אך אסקלפיאדס מכחיש את קיומם מכל וכל. לפי אריסיסטרטוס יש שני סוגי עצבים: עצבים סנסוריים ועצבים מוטוריים. את מקורות העצבים הסנסוריים (החוליים) אפשר למצוא בקרום המוח, ואת מקורות העצבים המוטוריים במוח הגדול ובמוח האחורי. לפי הרופילוס, לעומת זאת, אחד מסוגי העצבים הוא רצוני: מקור הסוג הזה הוא במוח ובחוט השדרה, או גדל מעצם לעצם ומשירר לשריר. הסוג השני מחבר גם את המפרקים' (תרגום נ'ג, על פי פוטר, הרופילוס, שם). השוו גם פוטר, הרופילוס (לעיל הערה 29), עמ' 51.

התפקוד החושי ומקושרים למוח.<sup>80</sup> פירוש כזה שונה לגמרי מהפירוש של אריסטו, שייחס את המונח νεύρα לגידים וסבר שהם מתחברים ללב.<sup>81</sup>

80 H. von Staden, 'Body, Soul and Nerves: Epicurus, Herophilus, Erasistratus, the Stoics, and Galen', J.P. Wright and P. Potter (eds.), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem From Antiquity to Enlightenment*, Oxford 2002, pp. 79–116, at pp. 87–91; פיטינג, נשימה (לעיל הערה 74), עמ' 83.

81 אריסטו על גידים (νεύρα): אריסטו, ההיסטוריה של בעלי החיים (לעיל הערה 60), ג, 5, 'The sinews of animals are arranged as follows. (Barnes 2014, p. 1795) 62–28A515 For these also the point of origin is the heart; for the heart has sinews within itself in the largest of its three [30] chambers, and the aorta is a sinew-like vein; in fact, at its extremity it is actually a sinew, for it is there no longer hollow, and is stretched like the sinews where they terminate at the jointings of the bones. Nevertheless, the sinews do not proceed in unbroken sequence from one point of origin, as do the blood-vessels. For the veins have the shape of the entire body, like a sketch of a mannikin; in [515b1] such a way that the whole frame seems to be filled up with little veins in very attenuated subjects—for the space occupied by flesh in fat individuals is filled with little veins in thin ones—whereas the sinews are distributed about the joints and the [5] flexures of the bones. Now, if the sinews

were continuous, this continuity would be discernible in attenuated specimens' ראו את דבריו של גלנוס על טענתו של אריסטו שמקור ה νεύρων הוא הלב. התיאור מראה שהשקפתו של אריסטו הייתה נפוצה בקרב רופאים ופילוסופים מאוחרים יותר, אך גם מנוגדת להשקפות אחרות. גלנוס, על הדוקטרינות של היפוקרטס ואפלטון, 1, 6, 2–11, 1, 2 (מתוך CMG V, 4,1,2 pp. 80,16–90,28, at 80,16, De Lacy [= K. 5.187,3–200,10]) 'לא זאת הסיבה שהזכרתי את הדברים המתגלים באמצעות ניתוח, אלא כדי להראות שרוח הנפש (τὸ ψυχικὸν πνεῦμα) מוכלת במרכז המוח. ועל זאת (כלומר, על מיקום רוח הנפש) הייתי מוכיח באופן מיוחד את כריסיפוס, כי אף על פי שרצה שהרוח, הנמצאת במקור הנפש, תהיה טהורה ובלתי מעורבת, הוא הושיב אותה בלב באופן בלתי הולם. בכל זאת אפשר לזקוף לזכותו של כריסיפוס שהוא אומר בצניעות כי הלב אינו מספק לו מידע על היותו מקור העצבים (νεύρων) וגם לא על כל נושא אחר הקשור לבעיה הזאת, כי הוא מודה שאינו מנוסה בניחות. לעומת זאת, את אריסטו ופרקסגורס אפשר היה להאשים בצדק, מפני שהם טוענים בניגוד לראיות, שהלב הוא מקור העצבים' (תרגום נ"ג). (Ὁὐ μὴν τούτου γε ἔνεκεν ἐμνημόνευσα) [80,16] τῶν ἐκ τῆς ἀνατομῆς φαινομένων, ἀλλ' ὅπως ἐπιδείξαιμι τὸ ψυχικὸν πνεῦμα κατὰ τὰς τοῦ ἐγκεφάλου κοιλίας περιεχόμενον. ἔνθα νῦν καὶ μάλιστα μεμψάμην (ἄν) τὸν Χρῦσιππον, ὅτι βουλόμενος εἰλικρινές τι καὶ καθαρὸν εἶναι πνεῦμα τὸ κατὰ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς, οὐ προσηκόντως ἐν τῇ καρδίᾳ καθίδρυεν αὐτό. Καίτοι Χρῦσιππον μὲν ἄν τις ἀποδέξαιτο μετρίως ἀποφηνάμενον ὡς μήθ' ὅτι τῶν νεύρων ἀρχὴ ἢ καρδία τὴν γῶδσιν αὐτῶν χαρίζεται μήτ' ἄλλο μηδὲν τῶν κατὰ τὸ πρόβλημα τοῦτο ζητουμένων· ὁμολογεῖ γὰρ ἀπείρως ἔχειν τῶν ἀνατομῶν Ἀριστοτέλει δὲ γε καὶ Πραξαγόρα παρὰ τὸ φαινόμενον ἀποφαινομένοις ἀρχὴν τῶν νεύρων εἶναι τὴν καρδίαν ἐγκαλέσειεν ἄν τις δικαίως)

תפיסתו של פילון את המונחים  $\phi\lambda\epsilon\beta\epsilon\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\rho\tau\eta\rho\iota\alpha\iota$  ו- $\nu\epsilon\upsilon\rho\alpha$  היא שילוב של המסורת האריסטוטלית עם המסורת של הרופילוס/ארסיסטרטוס. אציע אפילו שהשפעה האריסטוטלית דומיננטית יותר מהשפעתם של הרופילוס/ארסיסטרטוס, אף על פי שאי אפשר להפריד לחלוטין בין שתי המסורות האלה. באשר ל- $\phi\lambda\epsilon\beta\epsilon\varsigma$ , ייתכן שתפיסתו של פילון, שלדם בוורידים יש כוח מחייה, הושפעה מהתורה, כפי שכתוב בויקרא יז 11: 'נִפְשׁ הַבֶּשֶׂר בַּדָּם הוּא'.<sup>82</sup> אך לא ייתכן שמדובר בהשפעה מקראית בלבד, כי הדיון של פילון טכני הרבה יותר מהקטע בויקרא (אין שם ציון של ורידים, נשימה או עורקים). למעשה מתאים הדיון של פילון לתפיסתו של אריסטו בדבר מרכזיות הלב, שכן לפיה הלב הוא היסוד הראשוני,<sup>83</sup> בניגוד לתפיסתם של הרופילוס ואריסטרטוס שייחסו חשיבות רבה למוח בתחום הפתופיזיולוגיה.<sup>84</sup> אמירתו של פילון באלגוריות, א, 59, שהלב נחשב ליסוד השולט לדעת רופאים ופילוסופים, מעיד גם הוא על תפיסתו של פילון בדבר מרכזיות הלב.<sup>85</sup>

אמירותיו של פילון על המונח  $\acute{\alpha}\rho\tau\eta\rho\iota\alpha\iota$  מורכבות. הוא מדבר בצורה מפורשת על נשימה ( $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ) בתוך העורקים/העורק ( $\acute{\alpha}\rho\tau\eta\rho\iota\alpha\iota$ ) ומבדיל בינה לבין האוויר שמחוץ לגוף ( $\acute{\alpha}\eta\rho$ ) – דבר הרומז למסורת של הרופילוס/ארסיסטרטוס.<sup>86</sup> אך ככל

82 ויקרא יז 11 (תרגום השבעים):  $\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \psi\upsilon\chi\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma\ \acute{\alpha}\iota\mu\alpha\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  (כי נפש כל בשר היא דמו).

83 ראו אריסטו, על היווצרות בעלי החיים, ב, 4, 17א740–23: 'לכן מופיע הלב ראשון, מובדל מכל כלי הדם, כי הוא ראשית האיברים הדומים לו והשונים ממנו. כי הרגע שבו בעל החיים זקוק למזון ראוי להיקרא ראשית בעל החיים או ראשית האורגניזם. כי מה שקיים גדול. ומזונו של בעל החיים בסוף התפתחותו הוא הדם או מקבילו, וכלי הקיבול שלו הם הוורידים. לכן הלב הוא גם ראשיתם של אלה' (תרגום נ"ג). ראו גם אריסטו, שם, ב, 4, 2א740–5: 'כך קיימים גם בעובר באופן פוטנציאלי כל החלקים בצורה כלשהי, והיסוד הראשוני ראשון בדרך. לכן, בפועל, אפשר להבחין קודם כל בלב. וזה ברור לא רק לפי החושים (ואכן זה המצב) אלא גם לפי התאוריה' (תרגום נ"ג).

84 ראו פון שטדן, הרופילוס (לעיל הערה 29), עמ' 247.

85 פילון, אלגוריות, א, 59 (תרגום: יהושע עמיר, כתבי פילון ד, עמ' 48–49): 'ואמנם יש אומרים שהמכוון בשם 'עץ החיים' הוא הלב, משום שהוא סיבת החיים ונודע לו המקום האמצעי בתוך הגוף, שכן לדידם הוא הכוח המנהיג. אולם יידעו להם אנשים אלה, שפירושו הוא רפואי ולא 'פסי'. לעומת זה טוענים אנחנו, כפי שכבר אמרנו, ש'עץ החיים' מציין את מעלת המידות הכוללת ביותר'  $\text{o}\acute{\iota}\ \delta\acute{\epsilon}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\ \tau\eta\nu\ \kappa\alpha\rho\delta\iota\alpha\nu\ \xi\upsilon\lambda\omicron\nu\ \epsilon\iota\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \zeta\omega\eta\varsigma\ \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\delta\eta\ \alpha\iota\tau\iota\alpha\ \tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\delta\iota$  'הכוללת ביותר'  $\zeta\eta\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\nu\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma\ \chi\acute{\omega}\rho\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\alpha\chi\epsilon\nu$ ,  $\acute{\omega}\varsigma\ \grave{\alpha}\nu\ \kappa\alpha\tau'$   $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha$ .  $\acute{\alpha}\lambda\lambda'$   $\sigma\acute{\upsilon}\tau\omicron\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \iota\alpha\tau\rho\iota\kappa\eta\nu\ \delta\acute{\omicron}\xi\alpha\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\iota\theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu\ \eta\ \psi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\nu\ \mu\eta\ \lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\acute{\epsilon}\tau\omega\sigma\alpha\nu$ ,  $\eta\ \mu\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}$ ,  $\acute{\omega}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\chi\theta\eta$ ,  $\tau\eta\nu\ \gamma\epsilon\nu\iota\kappa\omega\tau\acute{\alpha}\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\rho\tau\eta\rho\iota\alpha\nu\ \xi\upsilon\lambda\omicron\nu\ \epsilon\iota\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota\ \zeta\omega\eta\varsigma\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\mu\epsilon\nu$

86 ראו לית', אריסטרטוס (לעיל הערה 67), עמ' 252; לואיס וגרגורייץ, על הנשימה (לעיל, הערה 70), עמ' 127–129.

הנראה פילון לא הכיר את הדקויות של השימוש ב'ἀρτηρία' במסורת של הרופילוס/ ארסיסטרטוס ועירב אותה במסורת האריסטוטלית, שלפיה המשמעות של ἀρτηρία היא קנה הנשימה. כנגד הטענה הזאת אפשר לומר כי פילון משתמש בצורת הרבים ἀρτηρία במקום בצורת היחיד ἀρτηρία שבה משתמש אריסטו, דבר המצמצם את הדמיון ביניהם. אך מבדיקה של כל המופעים של ἀρτηρία/ἀρτηρία בכתביו של פילון – מדובר בחמש היקרויות בסך הכל<sup>87</sup> – עולה כי ἀρτηρία ו'ἀρτηρία' הן בעלות אותה משמעות, הלא היא: קנה הנשימה. הראיה המשכנעת ביותר היא ההרמו של פילון לשמות ד<sup>88</sup> 11 בדברות, 9, 32, שם הוא מצהיר כי 'האל איננו כמו אדם הזקוק לפה, לשון וקנה נשימה' (οὐ γὰρ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός, στόματος) שימו לב שפילון משתמש פה בצורת הרבים ἀρτηριῶν כדי לציין את קנה הנשימה, בעוד שבמשה, א, 84, פילון משתמש בצורת היחיד ἀρτηρία בהתייחסות לאותו הפסוק: 'האינך יודע מי נתן לאדם פה, ויצר את לשונו, את קנה הנשימה שלו ואת כל המערכת המאפשרת דיבור הגיוני?' (τὸν δόντα ἄνθρωπῳ στόμα καὶ κατασκευάσαντα γλῶτταν καὶ ἀρτηρίαν) ἀρτηρία/ἀρτηρία עולה כי הוא לא היה מודע להבדל שנוצר בין ἀρτηρία ל'ἀρτηρία' במסגרת התפתחות התאוריה הרפואית.

גם השימוש של פילון ב'νεύρα' הוא אריסטוטלי למדי – הוא משתמש ב'νεύρα' לציון הגידים ולא העצבים. פילון מתאר את יכולתם של ה'νεύρα' להיות 'רפויים ורופפים', ומציין שרפיון ה'νεύρα' גורם להתפרקות הגוף כולו. הדבר מצביע באופן חד משמעי על כך שהמשמעות של νεύρα היא של גידים שמחברים את המפרקים, בהתאם לשימוש של אריסטו, והיא איננה המשמעות של 'עצבים סנסוריים' כמו אצל הרופילוס וארסיסטרטוס. אפשר לאשש את העובדה כי פילון משתמש ב'νεύρα' במשמעות של גידים בהסתמך על התיאור הסגוני של קץ חייו והתפרקות גופו של פלאקוס בקטע האחרון של נגד פלאקוס:

המקום נשטף כולו דם, אשר נבע כמעין מרוב עורקיו (διὰ πλειόνων φλεβῶν) שנחתכו אחד אחד. וכאשר נגררה גווייתו אל הבור החפור, נתפרדו

87 והן: צאצאים, 104 (τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν); האל, 84 (ἀναπεμπόμενον ἀρτηρίας); משה, א, 84 (κατασκευάσαντα γλῶτταν καὶ ἀρτηρίαν); דברות, 32 (στόματος καὶ γλῶττης); שר, 144 (καὶ ἀρτηριῶν δεόμενος) (τοῦ δ' ἐν ἀρτηρίας πνεύματος).  
88 שמות ד 11 (תרגום השבעים): וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה מִי שֵׁם פֶּה לְאָדָם אוּ מִי יִשׂוּם אֵלֶם אוּ תִרְשׁ אוּ פֶקַח אוּ עוֹר הֲלֹא אֲנֹכִי ה' (εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωϋσῆν Τίς ἔδωκεν στόμα ἀνθρώπου, καὶ τίς ἐποίησεν δύσκαφον καὶ κωφόν, βλέποντα καὶ τυφλόν; οὐκ ἐγὼ ὁ θεός

ממנו רוב איבריו, שכן בותקו כל הגידים (τῶν νεύρων κατεσχισμένων) המחברים את הגוף לשלמות אחת.<sup>89</sup>

הניתוח של שכר, 143–146 מראה שתפיסתו של פילון לגבי עורקים, ורידים ועצבים היא שילוב של מסורת הקודמת להרופילוס/ארסיסטרטוס (המסורת האריסטוטלית) ומסורת מאוחרת להם. ההבחנה המשולשת היא רמז להשפעה של הרופילוס/ארסיסטרטוס, אך פירושו של פילון למונחים איננו מעודכן לפי תפיסתם, או שהוא משקף חוסר הבנה של הדקויות. נראה שהשימוש של פילון במושגים הללו עולה בקנה אחד עם פירושו של אריסטו, שאומנם אינו מופרד לחלוטין מהמסורת של הרופילוס/ארסיסטרטוס אך שייך לשלב מוקדם יותר בהיסטוריה של הרפואה: החיים נמצאים בוורידים, תפיסה שמעידה על מרכזיות הלב; ἀρτηρία הוא קנה הנשימה; νεύρα הם הגידים המחברים את חלקי הגוף.

#### סיכום

בחיבור הזה הראיתי – באמצעות בחינה של האזכורים של 'רופאים', 'היפוקרטס' והמונחים הרפואיים בחוקים, ג, 117–119 ובשכר, 143–146 – כי (1) פילון מכיר במידה כלשהי את כתביו של היפוקרטס ונוטה כנראה להסכים עם המסורת של האסכולה הדוגמטיסטית; (2) תפיסתו לגבי היווצרות הנפש בעובר קרובה יותר לתפיסתו של אריסטו ופחות לתפיסה המשתקפת בכתבים המיוחסים להיפוקרטס; (3) תפיסתו לגבי הגוף המשתקפת במונחים 'עורקים', 'ורידים' ו'עצבים' חושפת ידע פיזיולוגי מעורב, המכיל מרכיבים מאריסטו מצד אחד ומהרופילוס/ארסיסטרטוס מצד אחר. המסקנות האלה עוזרות לנו לבחון את החינוך (παιδεία) בתקופתו של פילון. המורכבות בהשקפתו של פילון על המונחים ממחישה את הקשר ההדוק בין פילוסופיה לרפואה בעת העתיקה.<sup>90</sup>

89 και ὁ μὲν τόπος ἅπας αἵματι κατερρεῖτο διὰ πλειόνων φλεβῶν, αἱ κατὰ μέρος διεκόπησαν, κρουνηδὸν ἐκχεομένῳ· συρομένου δ' εἰς τὸν ὀρωρυγμένον βόθρον τοῦ νεκροῦ τὰ πλεῖστα μέρη διελύετο, τῶν νεύρων κατεσχισμένων, οἷς ἡ κοινωμία, πᾶσα τοῦ σώματος συνεδεῖτο. (תרגום: אריה כשר, כתבי פילון א, עמ' 60).

90 Ph. van der Eijk, *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity: Doctors and Philosophers on Nature, Soul, Health and Disease*, Cambridge UK 2005; H. Bartoš, *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen*, Leiden 2015. ההשקפה הזאת נפוצה היום בקרב חוקרי ההיסטוריה של הרפואה. ראו לדוגמה

אריסטו טען שהפילוסופים שפיתחו תאוריות לגבי הטבע והרופאים שותפים למטרה אחת והיא הדיון והמחקר של יסודות הבריאות והחולי;<sup>91</sup> וגלנוס אמר כי רופא טוב צריך להיות בו זמנית גם פילוסוף טוב.<sup>92</sup> כפי שראינו, גם פילון החזיק בהשקפה הזאת, וידיעותיו על הרפואה לא ניוזנו ממסורות רפואיות בלבד (הרופילוס/ ארסיסטרטוס) אלא גם מכתבים פילוסופיים (אריסטו). התובנה הזאת עשויה גם לעזור להסביר מדוע פילון הזכיר בכתביו רופאים עם חוקרי טבע ופילוסופים.<sup>93</sup>

Prof. Colten Cheuk-Yin Yam, Divinity School of Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong  
coltenyam@cuhk.edu.hk

L. Edelstein, 'The Relation of Ancient Philosophy to Medicine', (L. Edelstein, *Bulletin of the History of Medicine* 26/4 [1952], pp. 299–316, at p. 304) שלפיה קיימת השפעה חד צדדית של הפילוסופיה היוונית על הרפואה היוונית, אינה ניתנת לאישוש לדעת רוב החוקרים.

91 אריסטו, על ההיגיון והחושים, 17א436–ב1: 'על חוקר הטבע לראות בבירור את הגורמים הראשוניים של בריאות וחולי. כי בריאות וחולי אינם יכולים להתקיים בדברים חסרי חיים. לכן אולי רוב חוקרי הטבע והרופאים הלומדים את אומנותם באופן יותר פילוסופי – הראשונים מסיימים עם ענייני הרפואה, והאחרונים מתחילים מענייני הטבע' (תרגום נ"ג). ראו גם אריסטו, על הנשימה, 26ב480–30: 'הרופאים המתורבתים והמשכילים מדברים גם מעט על מדעי הטבע ורואים לנכון לקחת את עקרונות היסוד שלהם משם, וחוקרי הטבע המעולים ביותר מסיימים את לימודיהם ביסודות הרפואה' (תרגום נ"ג). להסבר בהיר של שני הקטעים האלה ראו Ph. van der Eijk, 'Theoretical and empirical elements in Aristotle's treatment of sleep, dreams and divination in sleep', בספרו רפואה ופילוסופיה (לעיל הערה קודמת), עמ' 169–205, בעמ' 7.

92 ראו גלנוס, על שהרופא הטוב ביותר הוא גם פילוסוף. תרגום לאנגלית נמצא אצל P. Brain, 'Galen on the Ideal of the Physician', *South Africa Medical Journal* 52 (1977), pp. 936–938

93 אלגוריות, ב, 5; חוקים, ג, 117; שאלות בר', 2, 14; נטיעה, 173; היפותטיקה, 7, 20.

## 'אם כן מה אניח לעת זקנה?' צעירים וזקנים בבית המדרש בספרות חז"ל

מירה בלברג וחיים וייס

אך אם לאחור השיר נוגן  
כל מי ששמע בעשה פתאום קטן  
סיפרו לי איך פעם שלושה עשר זקנים  
הפכו להיות לנכדים ולנינים  
(מתוך השיר 'נוצת פלאים'  
מילים: לאה נאור, לחן: מוני אמריליו)

'הרי אני כבן שבעים שנה, ולא זכיתי שתיאמר יציאת מצרים בלילות'.<sup>1</sup> משפט זה, המופיע במשנה ומפורסם בעיקר בשל הופעתו בהגדה של פסח, מיוחס לחכם בן המאה השנייה לספירה, ר' אלעזר בן עזריה. הגם שכ"ף ההדמיה במשפט 'כבן שבעים שנה' נועדה מן הסתם לציין שר' אלעזר בן עזריה היה בערך בן שבעים בעת שהמשפט נאמר (כמו רבים בעולם העתיק, אפשר מאוד שהוא לא ידע את גילו המדויק, ומכל מקום גיל שבעים משמש בספרות חז"ל כמסמן טיפולוגי של זקנה ושיבה<sup>2</sup>), בתלמוד הבבלי מופיע כעין סיפור אטיולוגי המסביר אחרת את הכרזתו של ר' אלעזר בן עזריה.<sup>3</sup> על פי המסופר בבבלי, לאחר עימות חריף בין ר' יהושע לרבן גמליאל, שבעקבותיו הודח רבן גמליאל מראשות הישיבה, דנו החכמים בשאלה את מי למנות לראש ישיבה במקומו, והחליטו לבסוף למנות את ר' אלעזר בן עזריה, חכם ובעל יכולות למדניות ואף בן למשפחה מיוחסת ועשירה.<sup>4</sup> הבעיה היחידה הייתה גילו הצעיר של ר' אלעזר בן

1 משנה, ברכות א, ה.

2 ראו למשל משנה, אבות ה, כא; ירושלמי, ביכורים ב, א (סד ע"ג).

3 בבלי, ברכות כז ע"ב – כח ע"א.

4 סיפור זה זכה לכמה מחקרים מקיפים. לדוגמאות אחדות ראו R. Goldenberg, 'The Deposition of Rabban Gamaliel II: An Examination of the Sources', *Journal of Jewish Studies* 23 (1972), pp. 167–190; D. Steinmetz, 'Must the Patriarch Know "Uqtzin"? The

עזריה, שהיה רק בן שמונה עשרה שנה באותה עת (או בן שש עשרה, לפי המקבילה בירושלמי). כאשר אשתו של ר' אלעזר בן עזריה, שחששה – בצדק, כמסתבר – שהמינוי לא יאריך ימים, העירה שראשו של בעלה נטול שערות לבנות, ועל כן יש לחשוש שלא יקבלו את סמכותו, נעשה לו נס ונמלא ראשו שערות לבנות. כך מסביר הבבלי את אמירתו של ר' אלעזר בן עזריה כי הוא כבן שבעים שנה ולא בן שבעים שנה – בעקבות הנס שנעשה לו הוא נראה זקן, אבל לא היה זקן באמת.<sup>5</sup>

סיפורו של ר' אלעזר בן עזריה מטיב לבטא את הדינמיקה המורכבת הקשורה בגיל ביולוגי ובמשמעותו בבית המדרש של חז"ל. מחד גיסא, הסיפור מציע כי עמדה בכירה בבית המדרש תלויה במידה מרובה בגיל מתקדם ובסממני גיל נראים לעין: על מנת להפוך ל'ראש' ישיבה ראשו של ר' אלעזר בן עזריה עצמו צריך להשתנות, כלומר עליו לעבור טרנספורמציה בן-לילה ולהפוך לאדם זקן. מאידך גיסא, הסיפור מעיד כי גילו של אדם אינו מהווה שיקול בכל הנוגע למעמדו בישיבה: עובדה היא שר' אלעזר בן עזריה מונה לתפקיד ראש הישיבה כי הוחלט שהוא האדם המתאים ביותר, וגילו לא שיחק תפקיד בהחלטה זו. שניות זו, שבמסגרתה יש ציפייה להתאמה בין מספר שנותיו של אדם למעלתו כחכם וכמנהיג, ובה בעת ישנו אתוס שלפיו התאמה כזו אינה נחוצה כל עיקר, עולה אף מעיון רחב יותר בספרות התנאים והאמוראים.

כמו רבים מבני זמנם בקהילות השונות באזור הים התיכון, גם חז"ל פעלו בשדה תרבותי שבו התואר 'זקן' שימש לציון עמדה של סמכות והנהגה. בדומה ל-*ῥεπουσία* היוונית ו-*senatus* הרומי, מועצות אזרחים אשר עצם שמן מעיד על כך שחבריהם 'זקנים', מוסדות קהילתיים המוזכרים בספרות חז"ל מתוארים כמועצות זקנים, כגון 'זקני בית דין', 'זקני כהונה', 'זקני העיר', ואף בעולם לימוד התורה המילה זקן משמשת כתואר כבוד המציינ מורא והערכה כלפי בעל התואר.<sup>6</sup> אולם גיל ביולוגי כשלעצמו מעולם לא היה תנאי מספיק לרכישת עמדת כוח והשפעה קהילתית. במסגרות אלו אדם נתמנה לזקן ולא הפך לזקן מתוקף גילו בלבד, ומינוי

5; "nasi" as Scholar in Babylonian Aggada', *AJS Review* 23/2 (1998), pp. 163–189

ח' שפירא, 'הדחת רבן גמליאל – בין היסטוריה לאגדה', ציון סד, א (תשנ"ט), עמ' 5–38.  
 5 לסיפור מקבילה בתלמוד הירושלמי (ברכות ד, א [ז ע"ג–ע"ד]). במקבילה זו לא מופיע הדיאלוג בין ר' אלעזר בן עזריה לאשתו, וכן לא מוצעת זיקה למשפט 'הרי אני כבן שבעים שנה'. נאמר רק: 'הלכו ומינו את ראב"ע בישיבה בן שש עשרה שנה ונתמלא כל ראשו שיבות'. הפיכת שערו של ר' אלעזר בן עזריה ללבן אינה מתוארת כנס או כמענה לבעיה בגרסה זו, ואפשר שיש להבינה כביטוי לעול הפתאומי שהונח על כתפיו של ר' אלעזר בן עזריה, שגרם לשערו להלבין מרוב חרדה ומצוקה.

6 על כך ראו, C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Palestine*, Tübingen 1997, pp. 277–286



זה הגיע בתום תקופה של חניכה, אימון ועמידה בסטנדרטים נוקשים שהוצבו עבורו.<sup>7</sup> ברוח זו מעיר מדרש הספרא על הפסוק 'וְסִמְכוּ זְקֵנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפֶּרֶד' (ויקרא ד 15) כי 'זקני העדה' המייצגים את העם בכללותו אינם סתם זקנים, אלא הנבחרים והמעולים מתוכם שיוחדו לתפקיד זה: 'וְסִמְכוּ זְקֵנֵי – יְכוּל זְקֵנִים מִן הַשּׁוֹקֵ? ת"ל [תלמוד לומר] "זקני עדה". אי זקני עדה, יכול כל הזקנים שבעדה? ת"ל "העדה" – המיוחדים שבעדה'.<sup>8</sup> יתר על כן, העדויות מראות שהחל מראשית האלף הראשון לספירה הכינוי 'זקן', ששימש במגוון מוסדות מקומיים, דתיים ואימפריאליים בעולם העתיק, איבד את משמעותו המילולית והפך להיות נומינלי בלבד. כפי שהראה טים פרקין, בסנט הרומי (ששמו נגזר מן המילה *senex*, זקן) ובחיי הציבור ברומא בכלל גיל המינימום לנשיאת משרה ציבורית ירד ירידה ניכרת בתקופתו של אוגוסטוס (אוגוסטוס עצמו היה רק בן 19 כאשר נתמנה לקונסול, משרה שגיל הסף שלה היה קודם לכן 42).<sup>9</sup> בדומה לזה, המונח *πρεσβύτεροι* (מן המילה היוונית *πρέσβυς*, זקן), אשר שימש בארצות אסיה הקטנה לציון חברי מועצות הקהילה המקומיות, נותק לחלוטין מן ההיבט של גיל ביולוגי בתקופה זו. בקהילות הנוצריות שהחלו לצמוח במאה הראשונה והשנייה *πρεσβύτερος* אינו אלא עמדת סמכות בתוך הכנסייה, ואדם בכל גיל יכול למלא אותה.<sup>10</sup> אף מספרות חז"ל עולה כי כאשר חכמים דנים בעולם לימוד התורה, המילה זקן משמשת לציון אדם מלומד ובעל סמכות רבנית בכל גיל, ולא דווקא לציון אדם בא בימים. כך למשל ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן מפרש את הקללה שהוטלה על בית עלי, שאיש מבניו לא יגיע לכלל זקנה, כמלמדת שבני משפחת עלי אינם יכולים לקבל סמיכה כרבנים: 'מניין שאין נסמכין לבית עלי – שנאמר (שמואל א ב 32) 'וְלֹא יִהְיֶה זָקֵן בְּבֵיתְךָ כָּל הַיָּמִים'.<sup>11</sup> כפי שהראה

7 במדרש אנו מוצאים את הצירוף מינה+זקן באותו אופן שבו אנו מוצאים ברחבי ספרות חז"ל את הביטוי מינה+נשיא או מינה+מלך. כך בויקרא רבה ב, ג (מהדורת מרגליות א, עמ' מב): 'א"ר ברכיה משל לזקן שהיתה לו מעפורת והיה מצוה את תלמידו ואומר לו קפלה ונערה אמר לו אדוני המלך מכל מעפראות שיש לך אי אתה מצוה אותי אלא על זו אמר לו מפני שאותה לבשתי כשנתמנתי זקן'. ראו מקבילה דומה בפסיקתא דרב כהנא, כי תשא ב (מהדורת מנדלבוים א, עמ' 28).

8 ספרא חובה פרשה ד פרקו, א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 144) וכן בבלי, סוטה מד ע"ב וסנהדרין יג ע"ב – יד ע"א.

9 T.G. Parkin, *Old Age in the Roman World: A Cultural and Social History*, Baltimore 2003, pp. 93–137

10 על כך ראו למשל Ch.K. Barrett, *Church, Ministry, and Sacraments in the New Testament*, Eugene, OR [1985] 2005, pp. 39–44; L. Caponi, *Augustan Egypt: The Creation of a Roman Province*, New York 2005, p. 46

11 בבלי, סנהדרין יד ע"א.

יונתן שגיב, לקריאת מופעיה המקראיים של המילה 'זקן' במובן של חכם או מלומד יש שורשים כבר בפרשנות המקרא הקדומה.<sup>12</sup>

הביטוי המובהק ביותר בספרות חז"ל להעתקת משמעותה של המילה זקן מאדם מבוגר לתלמיד חכם מצוי במשפט המיוחס לתנא ר' יוסי הגלילי, המפרש את המילה זקן כנוטריקון של שלוש המילים 'זה קנה חוכמה'.<sup>13</sup> על פניו נראה משחק מילים זה כמביע את הרעיון המוכר, שלפיו יש הלימה בין גיל ביולוגי לבין חוכמה (דהיינו, ככל שאדם חי שנים רבות יותר כך הוא צובר חוכמה רבה יותר). אך מבט מקרוב מגלה כי למעשה משחק מילים זה אינו מזהה גיל עם חוכמה אלא ממיר גיל בחוכמה: התואר זקן, על פי ר' יוסי הגלילי, איננו סמן ביולוגי אלא אינטלקטואלי, ועל כן מי שקנה חוכמה הוא 'זקן' גם אם אינו זקן מבחינת מספר שנותיו. רעיון זה מופיע כבר בספר חכמת שלמה, שנכתב ככל הנראה במאה הראשונה לפנה"ס: 'כי לא זקנה רבת ימים תהדר / ולא במספר שנים תמנה / בינה היא שיבה לבני אדם / וגיל זקנה חיי אין דפי'.<sup>14</sup> קביעה דומה, שלפיה זקנה עניינה חוכמה ולא גיל ביולוגי או חזות חיצונית, מופיעה אצל פילון האלכסנדרוני. פילון מתייחס לפסוק 'מִפְנֵי שִׁיבָה תִּקְוֶה וְהִדְרָתָּ פְנֵי זָקֵן' (ויקרא יט 32) וקורא את כפל המילים 'שיבה' (πολιού) ו'זקן' (πρεσβυτέρου) בפסוק לא כתקבולת אלא כניגוד. מטרת הפסוק, לדידו, היא להבדיל בין זקנה פיזית, המייצגת את חלוף הזמן בלבד, לבין זקנה במובן חוכמה, שאותה צריך להדר ולכבד: 'ר'אש שיבה] אפור הוא הזמן שאינו מצביע כלום; מפניו צריך לקום ולברוח... ואילו "זקן" הוא זה הראוי לכבוד, לזכויות ולמעמד רם'.<sup>15</sup> אולם בהקשר של תרבות חז"ל, הקביעה ש'אין זקן אלא חכם' (המקדימה את דברי ר' יוסי הגלילי בספרא ובבבלי) מקבלת משמעות מצומצמת יותר, מכיוון שהמילה חכם בספרות חז"ל מתייחסת על

12 י' שגיב, 'עיונים בדרכי המדרש של התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2009, עמ' 192–202. על פי שגיב, המוטיבציה הרעיונית מאחורי פרשנות זו היא שלילת האפשרות שגם זקנים שאינם ישרי דרך ובעלי מידות טובות זכאים ליחס של כבוד או למעמד ציבורי הודות לגילם.

13 ספרא קדושים, פרשה ג, פרק ז, יב (מהדורת וייס, צא ע"א); בבלי, קידושין לב ע"ב. על דרשה זו ראו שגיב, עמ' 198–199.

14 חכמת שלמה ד, ח-ט. מצוטט מתוך א' כהנא, הספרים החיצונים, כרך ב, ירושלים תש"ל, עמ' תפ. ביוונית: πολιά; οὐδὲ ἀριθμῶ ἐτῶν μεμέτρηται; γὰρ τίμιον οὐ τὸ πολυχρόνιον δὲ ἐστὶν φρόνησις ἀνθρώποις καὶ ἡλικία γήραος βίος ἀκλιδωτος

15 פילון, קורבנות, 77 (וראו גם בהמשך, 79). מצוטט מתוך פילון האלכסנדרוני, כתבים, בעריכת סוזן דניאל-נטף, כרך ד (תרגום: יהושע עמיר), ירושלים תש"ס, עמ' 209–210. לדיון בקטע זה ובכמה ביטויים נוספים של רעיון זה אצל פילון ראו שגיב, עיונים בדרכי המדרש (לעיל הערה 12), עמ' 195–196. אנו מודים לקורא/ת מטעם המערכת על הפניה זו.

פי רוב לאדם המזוהה עם חוגי הרבנים ולא לכל לאדם שניחן בתבונה יתרה. בעולמם של חז"ל, הקביעה שזקן פירושו חכם מציעה שעצם מינויו של אדם כ'חכם' במסגרת הלמדנית של בית המדרש הופך אותו מיניה וביה לזקן. סיפורו של ר' אלעזר בן עזריה נותן ביטוי מוחשי בדיוק להעתקת משמעות זו, כאשר המינוי לתפקיד בכיר של חכם משנה את צורתו של ר' אלעזר בן עזריה ומעניק לו סימני זקנה (דהיינו, ראש שיבה אפור). מובן שעצם העובדה שר' אלעזר בן עזריה נזקק לסממנים אלו מעידה שעל אף המרת הגיל הביולוגי בהצטיינות בתורה, בעולמם של חכמים עדיין ציפו שהחכם ייראה ויתנהג, ולו במידת מה, כזקן.

במאמר זה אנו מבקשים לבחון את יחסם המורכב של חז"ל לזקנה ולזקנים בתוך עולם לימוד התורה, תוך התמקדות בשניות שעליה הצבענו לעיל – דהיינו, ברעיון שגילו של לומד התורה הוא בה־בעת חסר חשיבות ובעל חשיבות מרובה. נטען כי חז"ל ביקשו לייצר אתוס כפול. לפי האתוס הזה, מחד גיסא לימוד התורה מעניק לאדם מעין נעורי נצח אינטלקטואליים (כך שהזקנים לומדי התורה הם בעצם צעירים), ומאידך גיסא כל לומדי התורה, גם הצעירים שבהם, הם 'זקנים' בתוארם, ברוחם וכפי שנראה – במידה מסוימת גם בגופם. את חברת הלומדים האידיאלית כפי שחז"ל מדמיינים אותה אפשר אפוא לאפיין לא כחברה חסרת גיל, אלא כחברה שבה כל אדם הוא ב־זמנית זקן נצחי וצעיר נצחי. אתוס זה עומד בניגוד ברור לכמה וכמה אנקדוטות, מימרות ופסיקות, המעידות בבירור שבית המדרש ועולמם של הלומדים לא היה נטול מתחים בין־דוריים, וכי זקנה נקשרה בתרבות חז"ל לא רק לחוכמה אלא גם להידרדרות קוגניטיבית ולשוליות חברתית. בכך טמונה חשיבותו של אתוס זה: הוא מבטא היטב את הניסיון לייצר פנטזיה של זקנה־שאיננה־זקנה, זקנה נטולת מכאוב, השפלה או בדידות, אשר יוצריה ידעו היטב ככל הנראה כי היא אינה אלא פנטזיה.

בחלקו הראשון של המאמר נדון בניסיונם של חז"ל לייצג את חיי הלימוד והעיסוק בתורה כמגנים מפני מוראות הזקנה, רעיון שיש לו מקבילות מובהקות בספרות היוונית והרומית. בחלקו השני נפנה לדון בצידו האחר והמפתיע יותר של אתוס הזקנה־שאיננה־זקנה, ולפיו לומדי תורה צעירים בגילם ובגופם מאמצים להם הרגלים וביטויים גופניים של חולשה ונרפות, ובכך הופכים עצמם לזקנים טרם זמנם, על מנת שבבוא זקנתם הממשית יוכלו להיות שוב צעירים. בסיכום המאמר נבקש להתבונן על עולם דימויי סותר זה דרך קריאה קצרה ביצירה מודרנית, 'השנים הטובות', מאת ש"י עגנון. ביצירה משתקף ההיפוך האוטופי בין צעירים לזקנים בעולם התורה שיצרו חז"ל בצורה מוקצנת ונועזת במיוחד.

## 'זקני התורה' כצעירים נצחיים

בתודעה התרבותית נקשר פרק הזקנה בחיי האדם לשני קצותיו של הספקטרום הקוגניטיבי-האינטלקטואלי ב־זמנית. ביצירות ספרות ואמנות זקנים מתוארים לעיתים כמי שניסיון חייהם מעניק להם חוכמה מעמיקה ותובנות ייחודיות, ולעיתים כמי שזיקנתם שיבשה עליהם את דעתם, הגבירה את שכחנותם וצמצמה את יכולתם ללמוד דברים חדשים.<sup>16</sup> תפיסה דו־קוטבית זו של הזקנה אינה חדשה כל עיקר, וכבר במקרא אפשר למצוא הן את 'עצת הזקנים' הנבונה והנכונה לעומת 'עצת הילדים' הפזיזה והמסוכנת בסיפור המלכת רחבעם,<sup>17</sup> והן את הכרותו של קהלת 'טוב ילד מספן וְחָכֵם מְמַלֵּךְ זָקֵן וְכָסִיל אֲשֶׁר לֹא יָדַע לְהִזְהַר עוֹד'.<sup>18</sup> בספר איוב מופיעה התייחסות מפורשת לכפילות זו – דהיינו, לזיהוים של זקנים כחכמים במיוחד אך גם כמי שחוכמתם ניטלה מהם – והיא מוסברת כביטוי לגחמותיו של האל ולכוהו המוחלט. חוכמה ובינה, אומר איוב, אינן תכונות אינהרנטיות של האדם אלא מתנות שהאל מעניק לו כרצונו ונוטל ממנו כרצונו:

מי לא ידע בכל אלה פי יד ה' עֲשֶׂתָהּ זאת:  
 אֲשֶׁר בִּידוֹ נִפְשׁ כָּל חַי וְרוּחַ כָּל בֶּשֶׂר אִישׁ:  
 הלא אֵינְךָ מִלִּין מִתְבַּחֵן וְחָךְ אֲכַל יִטְעַם לוֹ:  
 בִּישִׁישִׁים חֲכָמָה וְאַרְךָ יָמִים תְּבוֹנָה:  
 עֲמוּ חֲכָמָה וּגְבוּרָה לוֹ עֲצָה וּתְבוּנָה: ...  
 מוֹלִיךְ יוֹעֲצִים שׁוֹלֵל וְשׁוֹפְטִים יְהוֹלֵל:  
 מוֹסֵר מְלָכִים פֶּתַח וַיֹּאסֵר אֲזוֹר בְּמַתְנֵיהֶם:  
 מוֹלִיךְ כֹּהֲנִים שׁוֹלֵל וְאַתָּנִים יְסַלֵּף:  
 מִסִּיר שִׁפָּה לְנַאֲמָנִים וְטַעַם זָקֵנִים יִקַּח:<sup>19</sup>

ברור מן ההקשר כי את הפסוק 'בישישים חכמה וארך ימים תבונה' יש לקרוא כשאלה רטורית שתשובתה בצידה: האם החוכמה נמצאת בישישים או שהתבונה היא נגזרת של אריכות ימים? לא, כי אם החוכמה והתבונה מצויות באל עצמו, 'עמו חכמה וגבורה לו עצה ותבונה', אשר על כן האל יכול בכל עת לגרום למי שמוזהים עם העצה והידע

16 על כך ראו J.T. Erber and L. Szuchman, *Great Myths of Aging*, Oxford 2015, pp. 37–59

17 מל"א יב 1–17.

18 קהלת ד 13.

19 איוב יב 9–20.

לנהוג בטיפשות, בין אם אלו יועצים, שופטים או זקנים. אולם בדרשה החותמת את מסכת קינים של המשנה נקרא כפל הפנים של הזקנה המופיע בפסוקים אלו – כלומר, הזקנה כעידן של חוכמה אך גם כעידן של הסרת השפה ולקחת הטעם – קריאה שונה. הדרשן, ר' שמעון בן עקשיה, קורא את הפסוק 'בִּישֵׁישִׁים חֻכְמָה וְאַרְךָ יָמִים תְּבוּנָה' כמשפט חיווי, כלומר כקביעה עקרונית שזקנה ואורך ימים מאופיינים בחוכמה יתרה, ומתוך כך מבקש להסביר כיצד ייתכן שמיד בהמשך נאמר 'וְטַעַם זְקָנִים יָקָח'. מסקנתו היא שהפסוקים מתייחסים לשני סוגים שונים של זקנים. החוכמה והתבונה שבזקנה הן מנת חלקם של לומדי התורה בהיותם באים בימים, בעוד ההידרדרות השכלית ואובדן התבונה הם מנת חלקם של עמי הארץ בזקנתם:

משנה קינים ג, ט (על פי נוסח כ"י קאופמן)<sup>20</sup>

ר' שמעון בן עקשיה אומ' זקני עם הארץ כל זמן שמוקינין דעתן מיטרפת עליהן שנאמר (איוב יב 20) מִסִּיר שִׁפָּה לְנַאֲמָנִים וְטַעַם זְקָנִים יָקָח. אבל זיקני תורה<sup>21</sup> כל זמן שמוקינין דעתם מתיישבת<sup>22</sup> עליהן שנאמר (איוב יב 12) בִּישֵׁישִׁים חֻכְמָה וְאַרְךָ יָמִים תְּבוּנָה.

ההקשר שבו מופיעה דרשתו של ר' שמעון בן עקשיה הוא דיונה של משנת קינים בחובת קורבן החטאת המוטלת על היולדת. חובה זו עשויה, בנסיבות מסוימות ונפתלות, להתגלגל מחיוב בקורבן יחיד לחיוב בשבעה קורבנות. אותו מוטיב של אחד ההופך לשבעה מוביל באסוציאציה להערה של ר' יהושע על תכונתו המיוחדת של האיל, ש'כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה': כאשר האיל חי הוא מפיק רק קול אחד, קול געייתו, אך לאחר מותו חלקי גופו המפורקים משמשים להכנת שבעה כלי נגינה שונים: קרניו לחצוצרות, עצמותיו לחלילים, עורו לתוף, מעיו לנבלים וכינורות, וכו'. נראה שיש להבין את הקשר בין הערה זו ובין דרשתו של ר' שמעון בן עקשיה כנעוץ באנלוגיה בין הערך המוסף שמקבל האיל לאחר מותו ובין הערך המוסף שמקבלים לומדי התורה בזקנתם: כשם שהיה אפשר לחשוב שלאיל מת אין כל ערך, והנה מתברר שלאחר מותו אפשר לעשות בו יותר משהיה אפשר לעשות בו בחייו, כך אפשר היה לחשוב שבעת זקנתו אדם משול למת ואין בו כל תועלת – הוא מתדרדר ונעשה צלול פחות ומבולבל יותר – והנה מתברר שלגבי לומדי התורה

20 משנה, קינים ג, ו בנוסח הדפוס. אפשריין קבע כי יחידה זו במשנה איננה מקורית אלא היא תוספת מברייטא, בדומה לתוספות אחרות בסופי מסכתות שנועדו לסיים בנימה חיובית. ראו י"נ אפשריין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 979.

21 בנוסחים האחרים: אבל זקני תורה אינן כן.

22 בכ"י קיימברידג' (לואו): מיושבת עליהן.

התמונה היא הפוכה, ודווקא בזקנתם דעתם מתחדדת וקולם נשמע. אך אלו שאינם מצויים בעולם התורה – אפשרות הזקנה המפוארת אינה עומדת לרשותם, והתמונה העגומה של הידרדרות קוגניטיבית בלתי נמנעת עבורם.

ההבחנה הדיכוטומית בין זקני תורה לזקני עם הארץ<sup>23</sup> מופיעה בשני הקשרים נוספים בספרות חז"ל. בתלמוד הבבלי (שבת קנב ע"א) אנו מוצאים ברייתא שבה מובאת משמו של ר' ישמעאל בר' יוסי<sup>24</sup> גרסה כמעט זהה לדברי ר' שמעון בן עקשיה במשנה, אך בניסוח קיצוני יותר: 'תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם, שנאמר "בישישים חכמה וארך ימים תבונה", ועמי הארץ כל זמן שמזקינין טפשות נתוספת בהן, שנאמר "מסיר שפה לנאמנים וטעם זקנים יקח"'. במדרש המאוחר יותר, קהלת רבה, מופיע תיאור קודר של השלבים השונים בחיי האדם, ולפיו בכל שלב אדם דומה לבעל חיים אחר: 'בן שנה דומה למלך נתון באיסקיפסטי [= עגלה מכוסה] והכל מחבקין ומנשקין אותו, בן שתיים ושלוש דומה לחזיר פושט ידיו בביבין ובצואה, בן עשר שנה קופץ כגדי, בן עשרים כסוס יוחים משפר גרמיה ובעי אתא [ = מיוחס כסוס מייפה עצמו ומבקש אישה], נשא אשה הרי הוא כחמור, הוליד בנים מעיו פניו ככלב להביא להם מזונות, הזקין הרי הוא כקוף'.<sup>25</sup> מיד לאחר זיהויו של גיל הזקנה עם הקוף, שהוא מעין דמוי־אדם, אבל כביכול נחות ונלעג ממנו, מעיר המדרש 'הדה דתימר [זהו שתאמר] בעמי הארץ, אבל בבני תורה ראה מה כתו' (מל"א א 1) וְהַמְלִיךְ דָּוִד זָקֵן בְּאֵימִים – אע"פ שהוא זקן הוא מלך'. בכך סוגרת היחידה המדרשית מעגל עם פתיחת הקטע, שלפיה 'בן שנה דומה למלך', ומציגה את חיייהם של בני התורה כמי שבסוף ימיהם הם 'מלכים' לא פחות מאשר בראשית ימיהם.

23 זיהויה של הקבוצה (או היחידים) הקרויה (או הקרויים) עם הארץ הוא עניין מורכב שאין לגביו הסכמה במחקר, וככל הנראה גם אין ביחס אליו אחידות בתוך ספרות חז"ל עצמה. ברור כי 'עם הארץ' היא קבוצה הנבדלת מן החכמים עצמם, אך במה וכיצד היא נבדלת, אין הדבר ברור לחלוטין. לדינינו בנושא ראו A. Oppenheimer, *The 'Am ha-aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period* (translated: I.H. Levine), Leiden 1977; Ch. Hayes, 'The "Other" in Rabbinic Literature', Ch. Fonrobert and M. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature*, New York 2007, pp. 243–269, esp. pp. 260–262; י' פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורת ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים 2016, עמ' 208–217.

24 בכ"י מינכן 95: ר' שמעון בר' יוסי.

25 מדרש קהלת רבה א, ב. הציטוט על פי מ' הירשמן, מדרש קהלת רבה א-1, ירושלים תשע"ז, עמ' 16–19.

חיייו של הזקן בן התורה אינם נעים אפוא במסלול לינארי של הידרדרות כלפי מטה שבסופו המוות, אלא במסלול מעגלי.<sup>26</sup>

מה עומד בבסיס הרעיון שלפיו מובטחת ללומדי התורה תקופת זקנה מכובדת, שבה תגיע חוכמתם לשיאה, בעוד לעמי הארץ צפויה זקנה משפילה ומדורדרת? על פניו אפשר לחשוב שלפנינו דגם דידקטי ופשטני של שכר ועונש, אשר לפיו מצוות לימוד התורה מניבה גמול טוב למקיימיה בעוד לאלו שאינם מקיימים מצווה זו צפוי גמול שלילי.<sup>27</sup> אולם יש להבחין שהקביעה שלפיה למי שחי חיי לימוד ועיון צפויה זקנה טובה ומרשימה בעוד לבור ולעצל צפויה זקנה רעה ונלעגת איננה ייחודית לספרותם של חז"ל ולתורת הגמול שלהם, אלא היא נטועה עמוק בתרבות האליטיסטית היוונית והרומית.<sup>28</sup>

26 במידה מסוימת מתקשרת אנלוגיה זו בין הזקן כמלך ובין הפעוט כמלך לזיהוי העתיק של זקנים כ"ילדים פעם שנייה" (*Δις παῖδες οἱ γέροντες, bis pueri senes*), המופיע רבות בספרות היוונית והרומית. על כך ראו H.C. Covey, 'A Return to Infancy', *International Journal of Aging and Human Development* 36 (1992), pp. 81–90; T. Parkin, 'The Elderly Children of Greece and Rome', Ch. Krötzel and K. Mustakallio (eds.), *On Old Age: Approaching Death in Antiquity and in the Middle Ages*, Turnhout 2011, pp. 25–40. וזיהוי זה, כפי שטענו ג'ני הוקי ואליסון ג'יימס, משמש במידה מסוימת להכחשת ספיותה של הזקנה, ובמקום זאת לשרטוט מסלול חיים מעגלי, שבו נקודת הסיום היא גם נקודת ההתחלה. ראו J. Hockey and A. James, *Growing Up and Growing Old: Ageing and Dependency in the Life Course*, London 1993, p. 27. עם זה, בדרך כלל השוואת הזקן לילד לא נועדה להחמיא לזקן ולשרטט את הזקנה באור חיובי אלא להיפך, לצייר את הזקנה כרגרסיה משפילה אל קיום נחות יותר. לרעיון זה הד בספרות חז"ל עצמה: בבבלי, בבא קמא צב ע"ב מצוטט פתגם עממי שלשונו 'כד הוינן זוטרי לגברי, השתא דקשישנא לדרדקי', כלומר, כאשר היינו קטנים [נהגו בנו] כגברים, עכשיו כשהזדקנו [נהגים בנו] כילדים. ביטוי קולע לאנלוגיה זו בין זקנה לילדות אפשר למצוא גם אצל סנקה בן המאה הראשונה לספירה בהתייחסו לזקנה: 'הרי לא ילדות היא הנותרת עמנו עד עתה אלא דבר מה חמור יותר – ילדותיות. והדבר הזה גרוע יותר, כי יש לנו סמכות של זקנים וחולשות של ילדים, ולא רק של ילדים אלא של תינוקות. ילדים פוחדים מדברים קלי ערך, תינוקות מסכנות שווא, ואנחנו – גם מאלה גם מאלה' (סנקה, מכתבים אל לוקיליוס [תרגמה: דבורה גילולה], ירושלים 2017, כרך א', עמ' 31, מכתב 4).

27 אפשר שפרשנות שכר ועונש פשוטה מעין זו מוצעת במדרש קהלת רבה, פרשה יא: ד'א שמח בחור בילדותך, ר' יודן ור' פנחס, ר' יודן אמר בילדותך בתורתך שלמדת בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך זו המשנה, והלך בדרכי לבך ובמראה עיניך זה התלמוד, ודע כי על כל אלה יביאך האלהים במשפט אלו מצות ומעשים טובים, ר' פנחס אומר שמח בחור בילדותך מי גרם לך להבחר בזקנותך, תורה שלמדת בילדותך.

28 לסקירה של מוטיב זה ראו פרקין, זקנה (לעיל הערה 9), עמ' 60–79; K. Cokayne, *Experiencing Old Age in Ancient Rome*, London 2003, pp. 91–104

את הביטוי המובהק והמקיף ביותר לרעיון זה נתן הנואם הרומי מרקוס טוליוס קיקרו בחיבורו משנת 44 לפנה"ס 'על הזקנה' (*De Senectute*). חיבור זה כתוב בצורת דיאלוג בדוי בין קאטו הזקן, המדינאי בן המאה השנייה לפנה"ס, ובין שני ידידים צעירים ממנו בכחמישים שנה, גאיוס לאליוס ופובליוס סקיפיו (הוא סקיפיו אמליאנוס אפריקנוס, מהרסה של קרתגו). קיקרו בחר בקאטו כסמל לזקנה אידאלית ורבת-הוד על מנת לשמש כדובר מעלותיה של הזקנה, ומיקם את הדיאלוג בשנת 150 לפנה"ס, שנה לפני מותו של קאטו בגיל 85. במסגרת הדיאלוג מבקש קאטו להפריך את הטענות השונות ולפיהן הזקנה היא תקופה מרה ומשפילה בחיי האדם, שאין בה תענוגות ואין בה טעם, וטוען במקום זאת שהזקנה היא תקופה נפלאה וברוכה – עבור אלו היודעים כיצד להודקן כראוי, דהיינו, עבור אלו שטיפחו בימי חייהם את המידות הטובות. הוא מפרט את הישגיהם המרשימים של כמה מגדולי המשוררים והפילוסופים של יוון ורומא, אשר לדבריו הגיעו לשיאם דווקא בימי זקנתם (כגון אפלטון שכתב במרץ עד מותו בגיל 81, וסופוקלס שזכה בפרס על מחזהו 'אדיפוס בקולונוס' בהיותו בן תשעים).<sup>29</sup>

הסטראופיים השליליים הכרוכים בזקנה, טוען קיקרו בשמו של קאטו, חלים רק על מי שכבר בצעירותם היו קלי-דעת ונבערים, ולא על מי שהקדישו את חייהם לעיון ולחידוד שכלם:

הן כאשר אומר קאיקיליוס 'זקני קומדיה מטופשים'<sup>30</sup> הריהו מכוון לאותם ישישים פתאים, שכחנים ורשלנים; פגמים אלו אינם הכלל לזקנה, אלא סממנים הם לזקנה נלאית, עצלה ומנומנמת. כשם שעזות מצח ותאוות בשרים אופייניות יותר לצעירים מלזקנים, אך בוודאי לא לכל הצעירים אלא לשפלים שבהם, כך אותה סכלות זקנה, אשר נהוג לכנותה תשישות נפשית,<sup>31</sup> אינה מאפיינת את הזקנים כולם, אלא את קלי-הדעת שבהם.<sup>32</sup>

קיקרו מוסיף ומסביר כי למי שבצעירותו חי במידה מסוימת זקן – כלומר, הקדיש עצמו להגות, נהג בכובד ראש ונמנע מתענוגות בטלים – מובטח שבזקנתו יהיה בו מן הצעיר, 'כי מי שאומר לסגל זאת לעצמו יכול אמנם להיות זקן בגופו, אך לעולם

29 מרקוס טוליו קיקרו, על הזקנה (תרגם והוסיף אחרית דבר: אברהם ארוואטי), בנימינה 2014, עמ' 15–21.

30 לטינית: *comicos stultos senes*. ציטוט מתוך המחזה היורשת (*Epiclerus*) מאת המחזאי הרומי קאיקיליוס סטאטיוס (*Caecilius Statius*) מראשית המאה השנייה לפנה"ס.

31 לטינית: *deliratio*.

32 קיקרו, על הזקנה (לעיל הערה 29), 36, עמ' 28–29.



לא ברוחו'.<sup>33</sup> עבור מי שחי חיי עיון הזקנה היא תענוג ולא אומללות, שכן הוא יכול להקדיש עצמו בנחת ללימוד ולחקירה:

כעת אני שוקד על הספר השביעי של חיבורי 'מקורות'; אני אוסף את כל העדויות מימי קדם ועורך, בימים אלו ממש, את כל נאומי שנשאתי במשפטים מפורסמים; אני אף עוסק בדיני האוגורים, הכוהנים ובמשפט האזרחי. בנוסף, אני מרבה להשתמש בספרות היוונית ... אלו תרגילי מחשבת, אלה שדות המרוץ של רוחי, וכשאני מתייגע ועמל בהם אינני נצרך מאוד לכוחות הגוף ... הן אדם המבלה את חייו בשאיפות ובעיסוקים כשלי אינו מרגיש אימתי קופצת עליו זקנה.<sup>34</sup>

דברים דומים מאוד לדבריו של קיקרו על מעלתם של חיי הלימוד לעת זקנה אנו מוצאים במשנה החותמת את מסכת קידושין, משמו של ר' נהוראי:

משנה, קידושין ד, כ (על פי כ"י קאופמן)<sup>35</sup>  
 אמר להם ר' נהורי [צ"ל נהורי] מניח אני את כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה כדי שיאכלו שכר עמלה בעולם הזה וקרן קיימת להם לעולם הבא. שאין לך אמנות שהיא עומדת לאדן [= לאדם] אלא בנערותו בלבד אלא אם בא לידי חולי או למידה של יסורים או יכנס לימי זיקנה ואין יכול לעמוד במלאכתו נמצא מת ברעב. אבל התורה אינה כן אלא משמרת את האדם מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו. בנערותו מה הוא אומר (ישעיה מ 31) וְקוֹי ה' יְחַלִּיפוּ כַח יַעֲלוּ אֶבֶר כְּנָשִׁים יְרוּצוּ וְלֹא יִיָּגְעוּ יִלְכוּ וְלֹא יִיָּעֲפוּ. בזקנותו מהו אומר (תהילים צב 15) עוֹד יְנוּבוֹן בְּשִׁיבָה דְּשָׁנִים וְרַעֲנָנִים יִהְיוּ. וכן את מוצא באבינו אברהם ששימר את התורה עד שלא באת לעולם שנ' (בראשית כו 5) עָקֵב אֲשֶׁר שָׁמַע אֲבִרָהֶם בְּקִלְי וַיִּשְׁמֹר מִשְׁמֶרְתִּי מִצּוֹתֵי חֻקֹּתַי וְתוֹרֹתַי. וכן את מוצא שבירכו המקום בנערותו ובזקנותו. בנערותו מה הוא אומר (בראשית יב 2) וַאֲעֹשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאֲבָרְכְךָ וְאֶגְדָּלְהָ שְׁמֶךָ וְהָיָה

33 קיקרו, 36, עמ' 29.

34 קיקרו, 38, עמ' 29-30.

35 משנה, קידושין ד, יד במהדורת הדפוס. אף משנה זו המסיימת את המסכת נראית כהוספה מברייטא – במקרה זה אפשר שמן התוספתא (קידושין ה, טז) – כפי שמציע אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה (לעיל הערה 20), עמ' 977, או לחילופין מן הבבלי (קידושין פב ע"ב) או הירושלמי (קידושין ד, יב [סו ע"ב]). ראו גם ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, נשים, ה, ניו יורק 1973, עמ' 984.

בְּרַכָּהּ בִּזְקֵנוֹתָ מִהוּ אֹמֵר/ (בראשית כד 2)<sup>36</sup> וְאֶבְרָהֶם וְקָן בָּא בְיָמֵים וְה' בֵּרַךְ אֶת אֲבָרָהֶם בְּכָל.<sup>37</sup>

ר' נהוראי מצביע על שתי דרכים שבהן מבטיחה התורה ללומדיה ברכה ושגשוג בהגיעם לגיל זקנה: ראשית, היא 'משמרת את האדם מכל רע בנערותו' – כלומר, היא מסייעת לאדם בעודו צעיר להתרחק מן ההחלטות השגויות והפיתויים האורבים לו בצעירותו, ובכך סוללת בעבורו את הדרך לחיים טובים והגונים בבגרותו; ושנית, היא 'נותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו'. בדומה לקיקרו מסביר ר' נהוראי שמלאכות ועיסוקים המבוססים על עבודת כפיים ועל חזק גופני אינם מבטיחים לאדם דבר, שכן ברגע שיגיע לידי מחלה או יודקן לא יוכל לעסוק בהם יותר. בתורה, לעומת זאת, יכול אדם לעסוק גם כשגופו חלש יחסית, ועל כן התורה מעניקה לאדם תעסוקה משמעותית ומלהיבה בגיל מבוגר. אם כן, התורה – כמו חיי העיון שעליהם מדבר קיקרו – מאפשרת שני דברים: היא מכינה את האדם לזקנתו מבעוד מועד בכך שהיא מגנה עליו מהוללות ומצרות, והיא מזינה ומעשירה את חייו של האדם בבוא ימי זקנתו הממשיים.

האנלוגיה שמציג ר' נהוראי בין חייו של לומד התורה בצעירותו ובזקנתו, שמייצגה המובהק בדבריו הוא אברהם אבינו,<sup>38</sup> מהדהדת במידת מה את האנלוגיה שמציב קיקרו

36 בכ"י קאופמן נשמט משפט זה מחמת הדומות. ההשלמה על פי כ"י פרמה דה־רוסי 138. כדאי לציין שעל פי המסופר בספר בראשית כאשר משפט זה נאמר לאברהם גילו היה 75, כך ש'בנערותו' איננו בדיוק מתאים כאן.

37 נוסח כ"י קאופמן שונה בכמה פרטים בולטים מנוסח הדפוס, שזו לשונו: 'רבי נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה שאדם אוכל משכרה בעולם הזה וקרן קיימת לעולם הבא ושאר כל אומנות אינן כן כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו הרי הוא מת ברעב אבל התורה אינה כן אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה בזקנותו בנערותו מה הוא אומר וקוי ה' יחליפו כח בזקנותו מהו אומר עוד ינובון בשיבה וכן הוא אומר באברהם אבינו עליו השלום ואברהם זקן וה' ברך את אברהם בכל מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא נתנה שנאמר עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמתי מצותי חקותי ותורותי'. נוסח כ"י פרמה דומה בעיקרו לכ"י קאופמן, אלא ששתי הדרשות המסיימות על אברהם מופיעות בו באותו סדר שבו הן מופיעות בנוסח הדפוס. בכ"י קיימברידג' (לואו) דילג הסופר על כל סופה של מסכת קידושין. יש הבדלים אחדים בין נוסחי המשנה השונים ובין נוסחי הברייתא בתוספתא, בבבלי ובירושלמי, בעיקר בחלקים הנוגעים לאברהם. על כך ראו י' פו, 'קודם מתן תורה: האבות וחוקי משה בספרות חז"ל על רקע ספרות בית שני ואבות הכנסייה', עבודת גמר לתואר מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2009, עמ' 42–49. חילופי נוסח אלו אינם רלוונטיים לקריאה שאנו מציעים כאן, ועל כן איננו מוציאים לנכון לצייןם או לדון בהם בפירוט.

38 כפי שהראתה מארן ניהוף, אברהם משמש בספרות היהודית־ההלניסטית כדגם של אב מייסד,

בין הצעיר שיש בו מתכונות הזקן בצעירותו לזקן שיש בו דבר מה צעיר בקנתו: מי שלומד תורה כצעיר אינו נפתה לתענוגות ולקלות הדעת האופייניים לצעירים, ועל כן בהיותו זקן מוסיפות להתקיים בו החזיוניות וחדות השכל האופייניות לצעירים. אחד הרעיונות המרכזיים בחיבורו של קיקרו הוא שזקנה היא תקופה אומללה עבור מי שרדפו כל חייהם אחרי התענוגות, אבל עבור מי שהקדישו את עצמם – כדרך הפילוסופים – לנסות ולהתגבר על תשוקותיהם ויצריהם, הזקנה היא תקופה של חירות מופלאה: 'יתכן אמנם כי היעדרן של הנאות כאלה מאוס ומטריד הוא בעיני המשתוקקים אליהן, ברם עבור השבעים והמלאים יטב היעדרן מאשר מימושן. עם זאת, אין איש חסר את מה שמלכתחילה לא חשק בו, ולפיכך אטען כי היעדר הכמיהה נעים יותר'.<sup>39</sup> הרעיון שלפיו הזקנה היא עידן של השתחררות ברוכה מן התשוקות מצוי כבר בספר המדינה של אפלטון, בשיחה בין סוקרטס ובין קפאלוס הקשיש, אשר סוקרטס מבקש ממנו לספר על חיי הזקנה. קפאלוס מתאר את הימלטותו של האדם מן התאוות לעת זקנה כיציאה מעבדות לחירות, ומוסיף שהשם הרע שיצא לזקנה איננו פועל יוצא של הזקנה עצמה אלא של אופיים של בני האדם, 'שאם מתוקנים הם ונוחים, הרי גם הזיקנה לא תכבד עליהם ביותר; ומי שאינו כך, קשים יהיו עליו, סוקרטס, גם ימי זקוניו וגם ימי נעוריו'.<sup>40</sup> דברים ברוח דומה כותב הסטואיקן בן המאה הראשונה לספירה לוקיוס אנאיוס סנקה באחת מאיגרותיו ללוקיליוס:

בכל זאת אני מודה לעצמי, ואתה העד: אינני חש את פגיעת הגיל ברוחי, כפי שאני חש את פגיעתו בגופי. הזדקנו רק המגרעות וכלי השרת של המגרעות. הרוח חזקה ושמחה שהרבה מן המשותף עם הגוף אין לה. היא פירקה מעליה חלק גדול מן המעמסה. היא ששה ומתווכחת איתי על הזקנה. היא אומרת שהזקנה היא פריחתה. אאמין לה, אשתמש היטב בסגולותיה. היא מצווה עלי לשקול ולראות מה מאותה השלווה ומתינות המידות אני חייב לחוכמה ומה לאריכות ימים, ולבחון בקפדנות מה אינני יכול לעשות ומה אינני רוצה, ולשמוח שאינני רוצה לעשות מה שאינני יכול.<sup>41</sup>

שאפשר להשליך ממנו אל קהילת המאמינים כולה, ואפשר שכך הדבר גם כאן. ראו M.R. Niehoff, 'A Roman Portrait of Abraham in Paul's and Philo's Later Exegesis', *Novum Testamentum* 63 (2021), pp. 452–476.

39 קיקרו, על הזקנה (לעיל הערה 29), 47, עמ' 35–36.

40 אפלטון, פוליטיאה א, 329. מצוטט מתוך כתבי אפלטון ב (תרגום: יוסף ליבס), ירושלים 1957, עמ' 162.

41 סנקה, מכתבים אל לוקיליוס (לעיל הערה 26), כרך א עמ' 89 (מכתב 26). ראו גם לוקיוס אנאיוס סנקה, על קוצר החיים (תרגום: נאוה כהן), בנימינה 2010, סעיפים XIV–XV, עמ' 38–40.

הד לתפיסה זו אנו מוצאים גם במדרש בראשית רבה, אם כי על דרך ההיפוך: 'אמר ר' אבין כל מי שמפנק את יצרו בנערותו סופו להיות מנון עליו בזקנותו מה טעם (משלי כט 21) מִפְּנֵק מְנַעַר עֶבְדוֹ וְאַחֲרָיו יִהְיֶה מְנוֹן'.<sup>42</sup> מנון היא מילה יחידאית במקרא שפירושה מסופק. במהדורתו לבראשית רבה פירש חנוך אלבק על פי ההקשר שמנון פירושו שליט או ריבון (על דרך הניגוד לעבד), אולם בדרשה דומה לפסוק זה בתלמוד הבבלי מצוין מפורשות כי המילה מנון אינה אלא צורה מוצפנת של המילה סהדה, כלומר עד (על פי שיטת ההצפנה המוכרת א"ט ב"ח).<sup>43</sup> אם אכן זו הכוונה, פירוש הדבר שיצרו של אדם, אם ניתנה לו יד חופשית בשנות הנעורים, הופך לעד המעיד כנגד האדם בזקנתו. בעוד שעל פי אפלטון (ובעקבותיו קיקרו) היצר עשוי להיות אדון על האדם בצעירותו אך בזקנתו יכול האדם סוף סוף להשתחרר מן השעבוד לו, על פי ר' אבין היצר הוא עבד לאדם אם הוא מוכנע בגיל צעיר, אך אם הוא אינו מוכנע בשנות הנעורים הוא משמש כקטגור המעיד נגדו וממיט עליו כליה רוחנית בשנות החיים האחרונות. השליטה ביצר נעשית, כמוכּן, באמצעות לימוד התורה, כפי שמציין ר' חנינא בבראשית רבה מיד לאחר דברי ר' אבין: 'ר' חנינא אמר אם בא יצרך להסחיקך רומיהו בדברי תורה'.<sup>44</sup> לומד התורה הוא אפוא זה המסוגל להכניע את יצרו בגיל צעיר ובכך להבטיח לעצמו זקנה מכובדת ומאושרת.

הרעיון שלפיו חיי העיון והלימוד וההתמסרות לחוכמה הם המבטיחים לאדם זקנה טובה ומכובדת הוא אפוא רעיון מוכר בתרבות היוונית והרומית,<sup>45</sup> המוסיף ומוצא לו ביטויים בכתביהם של סטואיקנים בני המאות הראשונות לספירה<sup>46</sup> ובעקבותיהם אף בכתבי אבות הכנסייה, כגון יוחנן כריסוסטומוס<sup>47</sup> והירונימוס – אלא שהאחרונים,

42 בראשית רבה כב, ד (מהדורת תיאודור–אלבק א, עמ' 212).

43 בבלי, סוכה נב ע"ב. על המילה 'מנון' ופירושה האפשריים ראו י' רוזן-צבי, 'צר הרע בספרות האמוראית', תרביץ עז, א (תשס"ח), עמ' 1–38, בעמ' 5 הערה 20. על השימוש בא"ט ב"ח (כולל דיון בדוגמה זו, היחידה ככל הנראה בספרות חו"ל), ראו Y. Paz and Tz. Weiss, 'From Encoding to Decoding: The ATBH of R. Hiyya in Light of a Syriac, Greek and Coptic Cipher', *Journal of Near Eastern Studies* 74/1 (2015), pp. 45–65

44 את הביטוי 'אם בא יצרך להסחיקך רומיהו בדברי תורה' אפשר לתרגם בקירוב כך: 'אם בא יצרך לפתותך הכה בו בדברי תורה'. כפי שמציין ישי רוזן-צבי, בכ"י פריז 149 'רומיהו' מומר ב'רומחיהו', כלומר הטל בו רומח. לחילופי נוסח נוספים ומשמעותם ראו רוזן-צבי, 'צר הרע' (לעיל הערה קודמת), עמ' 6 הערה 21.

45 לדוגמאות נוספות מלבד אלו המוזכרות כאן ראו קוקיין, חוויית הזקנה (לעיל הערה 28), עמ' 198 הערות 1–14.

46 ראו למשל, Musonius Rufus, *Lectures and Sayings* (translated: Cynthia King), New York 2011, pp. 69–71

47 על תיאורי הזקנה אצל כריסוסטומוס ראו Ch.L. de Wet, 'Grumpy Old Men? Gender,

בדומה לחז"ל, המירו את לימוד הפילוסופיה בלימוד כתבי הקודש. כך כותב הירונימוס: 'ובאשר לְקִנְיָה, כאשר בני אדם מבליים את נעוריהם בעיסוקים ראויים והוגים בתורתו של האל יומם ולילה, עם חלוף הזמן הם נעשים מלומדים יותר, עם ניסיון החיים הם נעשים מאומנים יותר, ועם חלוף השנים הם נעשים חכמים יותר, ובבוא עת זקנתם הם קוצרים את הפירות המתוקים של ראשית לימודיהם'.<sup>48</sup>

אם כן, חז"ל אימצו פרדיגמה רעיונית שרווחה בקרב משכילים הלניסטים ורומים ויצקו לתוכה את ערכיהם שלהם בדבר לימוד התורה ומעלותיו. בחירתם לאמץ פרדיגמה כזו איננה מפתיעה כל עיקר: שירת שבחיה של התורה כמגנה מפני סבל ומצוקה ואפילו מפני המוות עצמו היא מוטיב מרכזי בספרות חז"ל, והעלאת התורה על נס כמגנה מפני פגעי הַקִּנְיָה מתבקשת לאור העובדה שהללו מעצם מהותם מעוררים חרדה בכל מי שעניו בראשו, כפי שעולה מתוך ספרות חז"ל עצמה.<sup>49</sup> האבחנה הדיכוטומית בין 'אנחנו', לומדי התורה, שנזכה לְקִנְיָה טובה וברוכה לבין 'הם' שְקִנְיָתָם תהיה מבישה ועגומה מובנת כתגובה מרגיעה לחרדה זו, כאתוס תרבותי המבקש לחזק בקורא או בשומע את האמונה שלי זה לא יקרה' – שְקִנְיָה הכרוכה בהשפלה, בבדידות, בסבל גופני ובחולשה מנטלית תהיה מנת חלקם של אחרים ולא שלו (שכן, מתוקף העובדה שהקורא/השומע נחשף לדברי תורה המשבחים את זְקִנְיָתָם של לומדי התורה מתאשר גם מקומו שלו בתוך עולם לומדי התורה). אולם ברצוננו לטעון שבאמצעות תיאורם של לומדי התורה כזקנים-שאינם-זקנים הטקסטים שראינו לא רק מציבים אתוס הנוגע לחיי הפרט אלא גם מכוננים תשתית לאתוס הנוגע ללומדי התורה כקהילה. על פי אתוס זה, בתוך ההקשר החברתי והמוסדי של לימוד התורה נברא מעין זמן מעגלי שבו ההבדלים בין זקנים לצעירים הם חסרי חשיבות, שכן הזקן כמותו כצעיר ולהיפך.

בעוד שבספרות התנאים לימוד התורה מתואר על פי רוב כמחויבות אינדיווידואלית שהפרט לוקח על עצמו, גם אם הוא עושה זאת בצוותא או לומד מפיו של מורה מסוים, בספרות האמוראים ובעיקר בשני התלמודים מודגש לימוד התורה המתרחש

Gerontology, and the Geriatrics of Soul in John Chrysostom', *Journal of Early Christian Studies* 24/4 (2016), pp. 491–521

48 הירונימוס, איגרת 52 (אל ניאופיטאנוס), בתרגום שלנו. מתורגם מתוך Jerome, *Select Letters* (translated: F.A. Wright), Cambridge MA 1933, pp. 193–195

49 כפי שאפשר לראות למשל בדרשה הארוכה על פרק יב של ספר קהלת, המתארת בטון קודר את מוראות הַקִּנְיָה. לדרשה זו גרסה ארץ ישראלית (ויקרא רבה יח, מהדרת מרגליות ב, עמ' שפט-ת) וגרסה בבלי (בבלי, שבת קנב ע"א-ע"ב). לניתוח של דרשה זו ראו J. Wyn Schofer, *Confronting Vulnerability: The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, Chicago 2010, pp. 21–52

במרחב קהילתי שיש לו נורמות, כללים והיררכיה,<sup>50</sup> ומערכות היחסים המשמעותיות והטעונות בין הלומדים לבין עצמם נבחנות ונדונות שוב ושוב.<sup>51</sup> כפי שהראה מולי וידאס, אחד המאפיינים הבולטים של תרבות לימוד התורה בספרות האמוראים – בניגוד לספרות התנאים – הוא שהלימוד מקושר למקום ספציפי, והמקום עצמו נחשב למרכז תורה מובחן שאליו מגיעים מרחוק ומקרוב כדי ללמוד ב'בית המדרש' המסוים הזה.<sup>52</sup> אין הכוונה שכבר בתקופת האמוראים היו קיימות ישיבות מאורגנות ומבוססות כגון אלו המוכרות לנו מתקופת הגאונים: בתי המדרש של האמוראים היו ככל הנראה חוגי לימוד אינטימיים יחסית, שהיו בלתי פורמליים במידה רבה. אולם ברור הדבר שבספרות האמוראים, הארץ ישראלית והבבלית כאחד, הזיקה בין לומד ללומד אחר, והזיקה בין מורה לקבוצת לומדים כקבוצה, הן היבט מרכזי בעולם התורה. אשר על כן, לרעיון שראינו בכמה מקורות תנאיים, ולפיו הזקן לומד התורה הוא צעיר נצחי, מתוסף בספרות האמוראים ממד חברתי וקהילתי: הוא מכונן תמונה אידיאלית, שלפיה עולם בית המדרש הוא עולם חסר גיל שאין בו כל הבדל בין צעירים למבוגרים. זהו עולם חסר גיל לא רק מפני שלכאורה בבית המדרש דנים אך ורק לגופם של הטיעונים ולא לגופם של הטענות, ועל כן הצעיר יכול לנצח את הזקן ולהיפך,<sup>53</sup> אלא גם מפני שאדם יכול (שוב, לכאורה) להיות חלק אינטגרלי מקהילת הלומדים עד גיל מופלג, שכן לומד התורה איננו מזדקן, לפחות לא מבחינה אינטלקטואלית.<sup>54</sup>

50 על כך ראו השר, המבנה החברתי (לעיל הערה 6), עמ' 125–228; M. Hirshman, *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 C.E. – 350 C.E.: Texts on Education and Their Late Antique Context*, New York 2009.

51 ראו 'פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב 1981, עמ' 66.

52 M. Vidas, 'A Place of Torah', Ch. Fonrobert et al (eds.), *Talmudic Transgressions: Engaging the Work of Daniel Boyarin*, Leiden 2017, pp. 23–73.

53 אפרים אלימלך אורבך סיכם את התמונה האידיאלית של בית המדרש הרבני (בלי להבחין בין תנאים לאמוראים) במילים הבאות: 'המשא והמתן בבתי המדרש של תנאים ואמוראים התנהל מתוך רוח של חירות. היו תלמידים שהחכימו את רבותיהם וההכרעה לא הייתה תלויה בזיקנה ובמעמד אלא בטעמים ונימוקים'. עם זאת, אורבך היה מודע היטב לכך שמדובר בתיאור אוטופי, ובמשאלה שבמקרים רבים התנפצה לנוכח מציאות תחרותית, הישגית ויצרנית שאפיינה את חיי היום-יום בבית המדרש. בעמוד העוקב הוא מסתייג וקובע כי 'המציאות הייתה שונה... תלמידים לא נזהרו בכל בכבוד רבותיהם, חלקו עליהם ולא חששו שמא יביישו ברבים. והיחסים בין חברים – חכמים ותלמידים כאחד – הביאו לעיתים לנידוים והחרמות'. ראו אורבך, חז"ל – אמונות ודעות, ירושלים 1969, עמ' 562–564.

54 תמונה זו כמובן אינה חד-משמעית, ואפשר למצוא לצידה עמדות הפוכות המדגישות את חולשתו הקוגניטיבית של הזקן, בביטויים כגון 'זקן ששכח תלמודו' (בבלי, ברכות ח ע"ב, סנהדרין צו ע"א; ירושלמי, מועד קטן ג, א [פא ע"ד]). בהקשר זה נציין גם את משנה, אבות ד, כ, שלפיה מי שמתחיל ללמוד בגיל מאוחר אינו צפוי להגיע להישגים גדולים ('אלישע בן אבויה אומר

האנקדוטה הבאה מן התלמוד הירושלמי מדגימה היטב את הניסיון לנטרל את היררכיית הגיל ואת הפערים בין צעירים לזקנים בתוך עולם לימוד התורה, ניסיון המגיע בסיפור זה דווקא מצידו של הזקן הדוחה את הכיבודים הניתנים לו בשל גילו ומבקש להיות בן תורה ככל בן תורה אחר:

ירושלמי, ביכורים ג, ג (סה ע"ג)  
 ר' הילא ר' יעקב בר אידי הוון יתיבין. עבר שמואל בר בא וקמו לון מן קומוי.  
 אמר לון תרתיי גבכון חדא שאיני זקן וחדא שאין התורה עומדת מפני בנה.  
 תרגום: ר' הילא ור' יעקב בר אידי היו יושבים. עבר שמואל בר בא וקמו מלפניו. אמר להם, שתי [טענות] יש לי כלפיכם. אחת, שאיני זקן, ואחת, שאין התורה עומדת מפני בנה.

על פי המסופר, שני חכמים מוסמכים (שאת שמותיהם מקדים התואר 'רבי') היו יושבים – ואפשר שהיו לומדים תורה, שכן הפועל ית"ב משמש על פי רוב בהקשר זה – כאשר עבר לפנייהם לומד תורה נוסף, שמואל בר בא, והם קמו מפניו. הן מתוך ההקשר שבו נטוע סיפור זה בירושלמי, שהוא דיון בפסוק 'מִפְּנֵי שֵׁיבָה תִּקּוּם וְהַדְרֹתָ פְּנֵי זָקֵן' (ויקרא יט 32), והן מתוך המעשה עצמו אנו מבינים ששני החכמים קמו מפני שמואל בר בא מפני שהיה מבוגר מהם. אי אפשר לפרש שהם קמו מפניו מפני שהיה בכיר מהם בתורה, כיוון שלשמותיהם מוצמד בבירור התואר 'רבי' ולשמו שלו לא מוצמד תואר.<sup>55</sup> שמואל בר בא מצידו מגיב בטרוניה על המחווה של שני החכמים, ואומר להם כי מחווה זו לא הייתה במקומה משני טעמים: ראשית, הוא עצמו אינו זקן, ועל כן לא נכון לקום מפניו, ושנית, כתלמידי חכמים הם מגלמים בגופם את התורה עצמה, ולא ראוי שהתורה תקום מפני 'בנה'. העובדה שהמילה זקן היא דר־משמעית בלשון חז"ל, כפי שהסברנו בראשית דברינו, משחקת תפקיד חשוב בסיפור קצרצר זה: כאשר שמואל בר בא אומר 'איני זקן', אין זה ברור אם הוא מתייחס לגילו הביולוגי או למעמדו הלמדני, ונראה שעמימות זו מכוונת. האם הוא מוחה על כך שרואים בו אדם זקן (בגילו ובגופו) ומבקש שלא יתייחסו אליו ככזה, או אומר להם שמכיוון

הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש והלומד זקן למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק? – קביעה שממנה עולה זיהוי של הזקנה כתקופה שבה היכולת ללמוד ולזכור נפגעת פגיעה ניכרת.

55 בירושלמי מופיע שמואל בר בא, למעט חריג אחד (בבא קמא ט, ה [ז ע"א]) ללא תואר רבי. לגרסה אחרת של השם, שמואל בר אבא, מוצמד התואר רבי בחלק מן המקרים ובחלק מן המקרים הוא נעדר (בבבלי מופיע תמיד 'רב שמואל בר אבא'). כך או כך קשה לקבוע מסמרות לגבי זהותו או תוארו של חכם זה מעבר לסיפור שלפנינו.

שאינן הוא זקן בתורה מקומו בהיררכיה נמוך משלהם? כך או כך שמואל בר בא מבקש לבטל את הזקנה הביולוגית כקטגוריה בתוך ההקשר של לימוד התורה ובכך להפוך את עצמו לחסר גיל. יתר על כן, המשפט 'אין התורה עומדת בפני בנה' מציע היפוך של היררכיית הגילים בין המשתתפים בסצנה: שני הלומדים הצעירים הם בתפקיד אימהי מתוקף העובדה שהם מגלמים בגופם את התורה האם, בעוד האיש המבוגר הוא ה'בן' של אותה אם, ובעקפיין מצוי בעמדה ילדית ביחס ללומדים הצעירים ממנו. אנקדוטה זו ממחישה כיצד האידאל של זקנים לומדי תורה כצעירים נצחיים, ושל התורה כמבטלת את סממני הגיל, מתמפה על גבי אידאל היחסים הבין-אישיים והבין-דוריים בבית המדרש.

נאמר מיד כי אידאל זה עומד בניגוד למציאות העולה ממגוון רחב של סיפורים ומעשים בספרות האמוראים עצמה. לא נוכל במגבלות המאמר הנוכחי להדגים את האופנים השונים שבהם הדינמיקה המורכבת בין זקנים לצעירים משחקת תפקיד משמעותי בתיאורי בית המדרש בספרות התלמודית, שבה עסקנו בהרחבה במקום אחר.<sup>56</sup> נציין רק כי מספרות זו עולה בבירור כי גיל ביולוגי היה עניין רב חשיבות בבית המדרש ומוקד למתחים בין יושביו: מחד גיסא, חכמים זקנים חשו לא אחת מאוימים על ידי חכמים צעירים מהם והשליטו משטר סמכותי ונוקשה על מנת לצמצם את כוחם והשפעתם של הצעירים,<sup>57</sup> ומאידך גיסא, חכמים זקנים זכו לעיתים ליחס של זלזול או התעלמות מתלמידים צעירים שחשו שאבד עליהם הכלח.<sup>58</sup> אפילו בנו של חכם מובהק ומפואר כר' יהודה הנשיא לא היסס לדחות את התורה שאביו לימד בזקנתו, ואף אמר לו בעזות פנים שהוא מעדיף את מה שלימד כאשר כוחו עוד היה צעור.<sup>59</sup>

חשיבותו של אתוס 'זקני התורה' כצעירים נצחיים אינה בכך שהוא משקף נאמנה את המציאות אלא בכך שהוא בונה עולם לימוד תורה אוטופי המתקיים

56 ראו M. Balberg and H. Weiss, *When Near Becomes Far: Old Age in Rabbinic Literature*, New York 2021, pp. 89–158

57 ראו לדוגמה את הסוגיה העוסקת בנידוי בבבלי, מועד קטן טו ע"ב – יז ע"א, ובעיקר בסיפור הנידוי של תלמיד צעיר על ידי רב יהודה הזקן המובא שם.

58 כך למשל בסיפור מפגשם של רב כהנא ור' יוחנן הזקן בבבלי, בבא קמא קטז ע"ב – קיז ע"א. לדיון בסיפור זה ראו ח' וייס ומ' בלברג, "גלו את עיני": על זיקנה ומבט בסיפור תלמודי, אוקימתא 6 (תש"ף), עמ' 41–81.

59 ירושלמי, בבא מציעא ד, א (ט ע"ג), וחילופי דברים דומים בירושלמי, עבודה זרה ד, ד (מד ע"א) (השוו בבלי, בבא מציעא מד ע"א ועבודה זרה נב ע"ב). על חילופי דברים אלו ראו ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית בצירוף מבוא, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1982, עמ' 175–179.



בנפרד מעולם לימוד התורה הממשי, ומאפשר לשמר פנטזיה של הלומדים על מרחב שבו הַקְנָה תיעלם לחלוטין, ושובו הזקן יכול לומר בביטחון לצעירים ממנו 'איני זקן'.

אך חשוב להבחין שאפילו בתוך מרחב אוטופי זה הַקְנָה איננה נעלמת, אלא היא מתפקדת בדואליות, כחסרת משמעות וכמשמעותית מאוד, כפי שצינינו בפתח דברינו. הזקן לומד התורה בדברי ר' שמעון בן עקשיה ובדברי ר' נהוראי הוא גם זהה לאדם צעיר וגם עולה על אדם צעיר, שכן תקופת הַקְנָה מתוארת כתקופה אידאלית ללימוד תורה. אפילו מתוך האנקדוטה הקצרה שבירושלמי ברור כי הַקְנָה היא עניין שיש להתעלם ממנו ולכבד אותו בבית המדרש בִּרְזִמְנִית (עניין שהוא כמובן בלתי אפשרי). זאת לא רק משום שלומדי התורה הצעירים חשים חובה לקום מפני הלומד המבוגר מהם, ולא רק משום שהמילה זקן עצמה, כפי שצינינו, היא דו־משמעית, אלא גם מפני ששמואל בר בא עצמו בפירוש מאמץ עמדה סמכותית ונוזפנית כלפי הצעירים ממנו. קשה לדמיין לומד תורה צעיר פונה לרבנותו, אפילו אם הוא חש פגוע ממעשיהם, ואומר להם 'תרתי גבכון' – כלומר, יש שתי תלונות כלפיכם, או אפשר להאשים אתכם בשני דברים. אדם יכול לעשות זאת רק כלפי מי ששווים לו או נחותים ממנו. שמואל בר בא כביכול מכפיף עצמו לרבנים הצעירים מתוך ענווה של 'בן תורה' ותו לא, ומבקש שלא יראו בו זקן, אך בה בעת, מכוח אותה הַקְנָה מוכחשת, הוא מתקן את דרכם ומציב אותם בעמדה של שומעי לקחו. כפי שנראה בסעיף הבא, לתמונה מורכבת זו שבמסגרתה לומד התורה הוא בִּרְזִמְנִית זקן ואינו זקן אפשר להציב תמונת ראי הנוגעת לצעירים לומדי תורה, המופיעים גם הם כצעירים וזקנים בעת ובעונה אחת.

### הַקְנָה מוקדמת ונעורים מושהים

בפתח המאמר הצענו כי על ידי הזיהוי הסמנטי בין זקן וחכם מעמידים חז"ל מערכת שבה לא כל זקן הוא חכם, אך כל חכם הוא זקן. למרות שלכאורה זיהוי סמנטי זה מנטרל את חשיבות הגיל הביולוגי בעולמם של חכמים, שכן המילה זקן מאבדת את משמעותה הכרונולוגית, בפועל זיהוי זה משמר זיקה עמוקה בין גיל ביולוגי, או לכל הפחות סמנטי גיל ביולוגי, לבין חוכמה. גם החכם הצעיר הוא 'זקן', ועל כן נדרש ממנו במידה מסוימת לנהוג ולהיראות כזקן, כפי שראינו בסיפור ר' אלעזר בן עזריה.

כפי שטען דניאל בוירין, מוטיב בולט בספרות חז"ל ובעיקר בתלמוד הבבלי הוא חולשתם הפיזית של תלמידי חכמים, חולשה המוסברת בכך שהיא תוצאה ישירה של

לימוד התורה הגורם לאדם לאבד את כוחו.<sup>60</sup> בויריין עסק בעניין זה בעיקר מזווית מגדרית, וטען שחז"ל שרטטו את דמותו של לומד התורה כגבר נשי ונרפה מתוך דחייה של דגם הגבריות הרומי, הממוקד בכוח פיזי ובשליטה והכנעה של הסובבים. איננו חולקים על בויריין בעניין זה, אך רצוננו כאן להוסיף זווית ראייה אחרת לאבחנותיו, ולטעון שאפיונם של לומדי התורה כחלשים בגופם מצייר אותם לא רק כנשיים, אלא גם כזקנים (וממילא ישנו קשר הדוק בין זקנה ובין אובדן סממני גבריות).<sup>61</sup> אפיון זה משמש לטשטוש נוסף של ההבדלים בין זקנים לצעירים בבית המדרש, שכן הוא מציב תמונה של כל יושבי בית המדרש כדומים זה לזה: כולם, בין צעירים ובין זקנים, חדים בשכלם, וכולם, בין צעירים ובין זקנים, שבריריים בגופם. אפשר כמובן שהיה לתמונה זו על מה שתסמוך במציאות, אך ענייננו אינו בשחזור חוויית הצעירות או הוקנה של חז"ל כדמויות היסטוריות, אלא באופן שבו הם בחרו לייצג את החוויות הללו בספרותם ולבנות סביבן אתוס של לימוד תורה. בסעיף זה אנו מבקשים להתמקד ביחידת טקסט אחת, המציעה כי אותה חולשה גופנית שאפיינה את תלמידי החכמים הייתה, לפחות במידה מסוימת, תוצאה של בחירה מודעת – בחירה של הצעיר להציג את עצמו כזקן, על מנת שבבוא ימי זקנתו יוכל להציג את עצמו כצעיר.

היחידה שבה נעסוק מופיעה במסכת כתובות של התלמוד הבבלי, ומוסבת על המשנה העוסקת בתדירות שבה בעלי מלאכות שונות נדרשים לקיים יחסי מין עם נשותיהן: 'העונה האמורה בתורה – הטיילים בכל יום, הפועלים שתיים בשבת, החמרים אחת בשבת, הגמלים אחת לשלשים יום, הספנים אחת לששה חדשים, דברי רבי לעזר'.<sup>62</sup> מלשון המשנה ברור למדי כי הקטגוריה 'טיילים' מתייחסת לאנשים שעיתותיהם בידם, כלומר מי שיכולים 'לטייל' בניחותא ואין להם חובות בווערות אחרות. בשני התלמודים אנו מוצאים פרשנות שלפיה קטגוריה זו מתייחסת לתלמידי חכמים, אם כי פרשנות זו נדחית מיד לאחר שהיא מוצעת. בירושלמי מעלה ר' ירמיה את האפשרות שתלמידי חכמים ייחשבו לצורך העניין כ'בטלין' שיש באפשרותם לקיים מצוות עונה מדי יום, אך ר' מנא טוען כנגדו כי תלמידי חכמים 'יגיעין יותר' מבעלי מלאכה אחרים.<sup>63</sup> בבבלי מפרש רבא שטיילין פירושו 'בני פירקי' (כלומר

60 ראו ד' בויריין, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד (תרגום: עדי אופיר), תל אביב 1999, עמ' 213–220; ראו גם D. Boyarin, *Unheroic Conduct: The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997, pp. 127–150.

61 ראו בלברג וחיים, קרובים נעשו רחוקים (לעיל הערה 56), עמ' 22–56.

62 משנה, כתובות ה, ח, על פי כ"י קאופמן (ה, ו במהדורת הדפוס).

63 ירושלמי, כתובות ה, ז (ל ע"ב): 'רבי ירמיה בעא: אילין תלמידי חכמים לא מסתברא מיעבדינן

לומדי תורה במסגרת השיעור היומי, ה'פירקא',<sup>64</sup> אך אביי מביא מיד כנגדו מסורת שלפיה תלמידי חכמים לומדים בלילות, ונשותיהן נאלצות להמתין להן בסבלנות, ומכאן שתלמידי חכמים ודאי אינם יכולים לקיים יחסים עם נשותיהם בכל יום (או ליתר דיוק, בכל לילה). כפרשנות חלופית למונח 'טיילין' מוצע הסבר של רבין, אחד מן ה'נחותי' שהיגרו מארץ ישראל לבבל, ולפיו ביטוי זה מתייחס ל'מפנקי דמערבא' – המפונקים של המערב, כלומר של ארץ ישראל.<sup>65</sup> מיד בסמוך להסברו של רבין מופיע צמד סיפורים שנועד להדגים את טיבם ומנהגיהם של אותם 'מפונקים' מארץ ישראל:

בבלי, כתובות סב ע"א

ר' אבהו הוה קאי בי באני הוה סמכי ליה תרי עבדי איפחית בי באני מתותיה  
 איתרמי לי' עמודא סליק ואסקינהו  
 ר' יוחנן הוה קסליק בדרגא הוה סמכי ליה רב אמי ורב אסי איפחית דרגא תותיה  
 סליק ואסקינהו<sup>66</sup> אמרי ליה רבנן<sup>67</sup> וכי מאחר דהכי למה ליה למיסמכיה<sup>68</sup> אמר  
 להו א"כ מה אניח לעת זקנה  
 תרגום: ר' אבהו היה עומד בבית המרחץ וסמכו אותו [= תמכו בו] שני עבדים. נפחת  
 בית המרחץ מתחתיו [= כלומר, הרצפה קרסה]. נודמן לו עמוד, עלה [על העמוד] והעלה  
 אותם.

ר' יוחנן היה עולה בגרם מדרגות, סמכו אותו רב אמי ורב אסי. נפחת גרם המדרגות

בטיילין? אמר ר' מנא לא מסתברא דלא כאספון? שהן יגיעין יותר. ר' מנא משווה את תלמידי החכמים לקבוצה הנקראת 'אספון' וטוען שהם עמלים יותר מהם, אך לא ברור מה פירוש המילה. קרבן העדה פירש 'אספון' מלשון ספנים; פני משה פירש 'נאספין ונאסרים בביתם'; ויאסטרוב פירש 'אספין', כלומר חקלאים האוספים את התבואה. בהיעדר היקרויות אחרות של מילה זו, אין אלא להשאיר את פירושו המדויק של המשפט בסימן שאלה.

64 על המונח בני פירקי (או: בני פירקא) ומשמעותו ראו ג' גפני, 'על דרשות בציבור בבבל התלמודית: הפירקא, ש' אליצור ואחרים (עורכים), כנסת עזרא – ספרות וחיים בבית הכנסת: אסופת מאמרים מוגשת לעזרא פליישר, ירושלים 1994, עמ' 121–129.

65 בבלי, כתובות סב ע"א. לדברי בויראין, פינוק הגוף וטיפוחו על פי מנהגים יוניים-רומיים אפיינו יותר את חכמי ארץ ישראל מאשר את חכמי בבל. ראו: D. Boyarin, 'Literary Fat Rabbis: On the Historical Origins of the Grotesque Body', *Journal of the History of Sexuality* 1 (1991), pp. 551–584

66 בגרסת כ"י וטיקן 113 ווטיקן 487 גם הסיפור השני מתרחש בבית מרחץ הנפחת מתחתיו של ר' יוחנן.

67 בכ"י מינכן 95 רק 'אמרו ליה'.

68 בכ"י סנקט פטרסבורג (אוסף פירקוביץ) RNL Evr. I 187 השאלה מופיעה בלשון מפורשת יותר: 'מאחר דחייל מר כולי האי למה ליה למר למסמכיה' (מאחר שהאדון חזק עד כדי כך, למה לו לאדון להיסמך?).

מתחתיו, עלה והעלה אותם. אמרו לו החכמים: מאחר שכך [= כלומר, מאחר שהרב מסוגל לעשות כך], למה לו להיסמך? אמר להם: אם כן [כלומר, אם לא אעשה כך], מה אניח לעת זקנה?

שני הסיפורים הקצרצרים הללו הם ככל הנראה שני עיבודים שונים של מסורת ארץ ישראלית אחת על אודות ר' אבהו, המופיעה במסכת ביצה של התלמוד הירושלמי וכן במדרש בראשית רבה. להלן המסורת הארץ ישראלית בשתי גרסותיה:

ירושלמי, ביצה א, ז (ס ע"ג):

רבי אבהו הוה נחת מסחי בהדין דימוסין דטיבריה והוה מיסתמיך על תרין גותיין שרעון וזקפון שרעון וזקפון אמרון ליה מהו הכין אמר לון שימרתי כחי לזיקנותי

תרגום: ר' אבהו ירד לרחוץ באותם מרחצאות של טבריה, והיה נסמך על שני [עבדים] גותיים. [החליקו] ונפלו והזקיף אותם, החליקו [ונפלו] והזקיף אותם. אמרו לו: מהו כך? [= כיצד יתכן הדבר הזה], אמר להם: שימרתי כוחי לזקנותי.

בראשית רבה צו (מהדורת תיאודור-אלבק ג, עמ' 1241)

ר' אבהו נחת למיסחי והוה מסתמיך על תרין גותיין חד מן ימיניה וחד מן שמליה אתון למשרוע [וזקפון] אמרין לה ר' כל הדין חיילה אית בך ואת צריך לאלין, אמ' להם ואין אנו מניחים לנו כלום לזקנותינו.

תרגום: ר' אבהו ירד לרחוץ והיה נסמך על שני [עבדים] גותיים, אחד מימינו ואחד משמאלו. באו ליפול וזקף אותם. אמרו לו: רבי, כל הכוח הזה [מצוי] בך ואתה זקוק לאלו? אמר להם: ואין אנו מניחים לנו כלום לזקנותנו.

בשתי גרסאותיו מופיע הסיפור הארץ ישראלי בתוך יחידת טקסט העוסקת באמצעים שעל אדם לנקוט כדי לשמור על גופו ולהגן עליו מצינה, אי-נוחות או מחלה – יחידת טקסט המדגימה בדיוק את אורח חייהם המעודן של 'מפנקי דמערבא' שהוזכרו בבבלי.<sup>69</sup> הסיפור זהה בעיקרו בשתי הגרסאות: ר' אבהו נכנס לבית המרחץ כאשר הוא נשען על שני עבדים חסונים ממוצא גרמאני, וכיוון שרצפת בית המרחץ חלקלקה השניים נופלים, או עומדים ליפול, פעם אחת או כמה פעמים, ור' אבהו הוא שעוזר להם להתרומם. ר' אבהו נשאל אז (על ידי העבדים עצמם או על ידי אנשים אחרים)

69 הקשרו של הסיפור בבראשית רבה הוא דרשה על יעקב המוטל על ערש דווי, ולפיה חוליו של יעקב בוקנתו גבע מתנאי חייו הקשים בצעירותו: 'אבינו יעקב על ידי שכת' בו ה'ייתי ביום אַכְלָנִי חֲרָב וְיָרָח בְּלִיָּה וְתַדְדַּד שְׁנַתִּי מֵעֵינַי' וגו' (בר' לא 40) כיון שהזקין בא לידי חולי, הדה היא נְיָהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֹּאמֶר לְיוֹסֵף הִנֵּה אָבִיךָ חָלָה (בר' מח 1).

לגבי חוסר ההלימה שבין עצם הישענותו על העבדים, המצביעה כביכול על חולשה פיזית וכוח מדולדל, לבין יכולתו להרים את העבדים (שהם מן הסתם גבוהי קומה) כאשר הם נופלים, מה שמעיד על כוח רב. לכאורה היה אפשר להסביר את הישענותו של ר' אבהו על עבדיו כסמל סטטוס וכאמצעי להחזין את עושרו ואת מעמדו החברתי-הכלכלי הגבוה, כפי שהיה מקובל באימפריה הרומית. אולם בסיפור מציע ר' אבהו הסבר אחר, ולפיו הישענותו על עבדיו נובעת מבחירה מודעת למעט ככל האפשר ביגיעה גופנית. בעניין זה ישנו הבדל מעניין בין שתי הגרסאות: על פי הירושלמי, ר' אבהו משיב 'שימרת'י כוחי לזיקנתי', תשובה שממנה משתמע שר' אבהו כבר זקן בעת התרחשותו של הסיפור (שכן 'שימרת'י מופיע בלשון עבר), ושכוחו הרב בזקנותו נובע מן העובדה שכאשר היה צעיר יותר לא התאמץ ולא 'בזבז' כוח מיותר. לעומת זאת, על פי בראשית רבה ר' אבהו משיב במשפט 'ואין אנו מניחים לנו כלום לזקנותינו?', שממנו משתמע שר' אבהו עדיין איננו זקן, וכוחו עדיין במותניו (כפי שאנחנו מגלים כאשר הוא מרים את העבדים), אך הוא בוחר להישען על עבדיו על אף שלמעשה אינו זקוק לכך, על מנת לשמור את כוחו לימי זקנתו.

נראה שבתשתיתו של סיפור זה מצויה תפיסה שרווחה ברפואה ההלניסטית-הרומית מיסודם של אריסטו ובעקבותיו גלנוס, ולפיה הגוף האנושי מסוגל לתפקד ולנוע מכוחו של חום פנימי העובר בין האיברים, וכאשר הגוף מתקרר יכולתו של הגוף לתפקד הולכת ונחלשת.<sup>70</sup> ככל שאדם חי שנים רבות יותר כך הוא מכלה את החום הפנימי שבו, הדרוש כדי לבצע משימות שונות – מנשימה ועיכול ועד נשיאת משאות ועבודה מאומצת – ועל כן סימנה העיקרי של הזקנה הוא התקררותו של הגוף, שכן עם כל שנה שחולפת החום הפנימי הולך ואוזל ואי אפשר לחדשו. כמו כן, פעילות גופנית נמרצת המכלה את החום הפנימי גם מייבשת את הגוף מן הנוזלים שבו, ועל כן בהגיע גיל הזקנה גופו של אדם יבש ונעדר גמישות וחיות. מי שמבקש להבטיח לעצמו תפקוד סביר בעת זקנתו נדרש אפוא לכלכל בתבונה הן את טמפרטורת הגוף והן את משק הנוזלים שבו לאורך כל חייו, על מנת לא לכלות את שני המשאבים היקרים הללו – חום ולחות – באופן שיביא לריקונם וממילא לדעיכתו של הגוף.<sup>71</sup> הד ברור לתפיסה זו אפשר למצוא במימרא של ר' חנינא המובאת בתלמוד הבבלי: 'חמין

70 להסבר עקרוני של תאוריה זו אצל אריסטו וממשיכיו ראו F. Solmsen, 'The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether', *The Journal of Hellenic Studies* 77/1 (1957), pp. 119–123

71 ראו על כך, Ch. Gilleard, 'Ageing and the Galenic Tradition: A Brief Overview', *Ageing and Society* 35 (2015), pp. 489–511, עמ' 34–38; פרקין, זקנה (לעיל הערה 9), עמ' 247–256.

ושמן שסכתני אמי בילדותי הן עמדו לי בזיקנתי' – כלומר, הלחות והחום שאמו של ר' חנינא הוסיפה לגופו באופן מלאכותי בהיותו צעיר הם שחזקו את גופו לעת זקנתו.<sup>72</sup> לעומת זה, באותה יחידת טקסט בירושלמי ובבראשית רבה שבה מובא המעשה בר' אבהו מצוטט ר' ישמעאל בר' יוסי כאומר 'אבנים שישבנו עליהם בנערותינו עשו עימנו מלחמה בזיקנותינו' – כלומר, העובדה שישבנו על אבנים קרות וקשות בגיל צעיר התנקמה בנו בהיותנו זקנים. אם כן, ר' אבהו מדגים במעשיו את הפרקטיקה של הימנעות ממאמץ גופני בגיל צעיר על מנת לשמור את המשאבים היקרים לגיל מבוגר. משמעותה של פרקטיקה זו, כפי שהיא באה לידי ביטוי בסיפור, היא היפוך החוויה הגופנית של הצעירות והזקנה: הצעיר נוהג כזקן כאשר הוא נתמך על ידי אחרים המסייעים לו ללכת על אף שאינו זקוק לכך, והזקן נוהג כצעיר כאשר הוא מפגין כוח פיזי מרשים.

בתלמוד הבבלי פוצל המעשה בר' אבהו לשני סיפורים נפרדים. בסיפור הראשון פעילות אותן הדמויות המופיעות בגרסה הארץ ישראלית (ר' אבהו ושני עבדיו) באותה תפאורה (בית המרחץ), אך כאן הדרמה איננה טמונה בהסבר שר' אבהו מספק להישענותו על העבדים אלא בעצם הפגנת כוחו הפיזי, שבבבלי היא דרמטית הרבה יותר: רצפת בית המרחץ<sup>73</sup> קורסת ור' אבהו לא רק מציל את עצמו מנפילה על ידי כך שהוא נצמד לעמוד תומך, אלא אף מחזיק בשני עבדיו בשעה שהוא נאחו בעמוד. ר' אבהו מופיע בסיפור זה לא רק כאדם חסון, אלא כמעט כגיבור מיתולוגי.<sup>74</sup> בסיפור זה אין חילופי דברים בין ר' אבהו ועבדיו (או תלמידיו). הללו מופיעים במסורת הבבלית בסיפור נפרד, שבו ר' יוחנן נשען על תלמידיו רב אמי ורב אסי כאשר גרם מדרגות קורס מתחתם, והוא מחזיק אותם בשתי ידיו ומעלה אותם אל קרקע בטוחה. כאשר הם תוהים מדוע הוא נסמך עליהם אם כוחו רב כל כך, הוא משיב באותה מטבע של ר' אבהו – 'אם כן מה אני לעת זקנה'. בהקשרם המיידית בתלמוד הבבלי משמשים סיפורים אלו להדגים את אורח החיים המפונק והנמנע ממאמץ של חכמי ארץ ישראל

72 בבלי, חולין כד ע"ב.

73 סביר שמדובר ברצפת ה'קאלדריום', החדר שבו רחצו במים חמים, אשר ניצב על גבי עמודים שתחתיהם פעלה מערכת חימום. ראו י"צ אליאב, 'מה קרה לרבי אבהו בבית המרחץ בטבריה? – על מקומם של הריאליה וחייו היומיום באגדה התלמודית', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יז (תשנ"ה), עמ' 7–20.

74 הממד הניסי והפנטסטי בסיפור של ר' אבהו בולט אף יותר בגרסה מקבילה של סיפור זה המופיעה בבבלי, ברכות ס ע"א: 'ר' אבהו על לבי בני אפחית בי בני מתותיה אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה" (= ר' אבהו נכנס לבית המרחץ, נפחת בית המרחץ מתחתיו, התרחש לו נס, נעמד על עמוד והציל מאה אחד גברים באברו האחד). בסיפור זה לא מוזכר כלל עניין ההישענות על העבדים.

(או לפחות של אחדים מהם), הבא לידי ביטוי בכך שהם נשענים על אחרים אף על פי שאינם זקוקים לכך, על מנת להוכיח שחכמים כאלו מתאימים להגדרה של 'טיילין' במשנה. מתוך כך שאותם חכמים 'מפונקים' מתגלים בסיפורים אלו כרבי-כוח, על אף שהם מציגים את עצמם כחלשים ונרפים, משתמע גם שאותם חכמים-טיילים אכן יכולים, כפי שקובעת המשנה, לקיים יחסי מין עם נשותיהם מדי יום (אולי שלא כמו תלמידי חכמים אחרים, שחיהם מייגעים ותובעניים יותר). אפשר שהדימוי הפאלי המובהק של ר' אבהו ש'נודמן לו עמוד' (וזאת בבית המרחץ, מרחב בעל ממדים ארוטיים מובהקים)<sup>75</sup> נועד אף הוא לחזק את הרושם שאותם מפונקים מארץ ישראל שופעים לא רק כוח פיזי, אלא גם און מיני.<sup>76</sup>

ייתכן, כאמור, שמנהגם של 'מפנקי דמערבא' להציג את גופם כגוף זקן וחלש הזקוק לתמיכה גם כאשר הם למעשה צעירים וכוחם במונתניהם לא היה אופייני ללומדי התורה ויושבי בית המדרש דווקא, אלא אפיין במובהק את אלו מביניהם שהשתייכו למעמד גבוה יותר (ועל כן יכלו, למשל, להיות בעלי עבדים) ואימצו אורח חיים הלניסטי-רומי.<sup>77</sup> עם זה, כדאי להבחין שבתלמוד הבבלי מתבצע מעתק ברור של היחס אדון-עבדים אל היחס רב-תלמידים. ר' יוחנן איננו נתמך בעבדים כי אם בשני תלמידיו רב אמי ורב אסי, ובכך הסיפור כולו עובר מעולמה של העיר ההלניסטית לעולם לימוד התורה ובית המדרש. ואומנם, הישענות או היסמכות של רב על תלמידיו הייתה פרקטיקה ידועה ומוכרת בעולמם של חכמים. כפי שהראה אורי ארליך, אנו מוצאים אזכורים רבים בספרות התלמודית של מצבים שבהם רב הולך או עומד כאשר הוא נסמך על אחד או שניים מתלמידיו, והיסמכות זו – 'מתן כתף' של תלמיד לרבו – מבטאת בבירור יחסים היררכיים בבית המדרש. התלמידים

75 על עירום בבית המרחץ ומשמעותו בספרות חז"ל ראו M. Satlow, 'Jewish Constructions of Nakedness in Late Antiquity', *Journal of Biblical Literature* 116/3 (1997), pp. 429–454. כפי שהראתה יעל וילפנד, הסתייגות מבית המרחץ ומן העירום והחשיפה הארוטית הכרוכים בו אפינה בעיקר את חכמי בבל ולא את חכמי ארץ ישראל. ראו Y. Wilfand, 'Did the Rabbis Reject the Roman Public Latrine?' *BABESCH: Annual Papers on Mediterranean Archeology* 84 (2009), pp. 183–196

76 הממד המיני בולט אף יותר במקבילה שבבבלי ברכות, שם מצוין שר' אבהו הציל מאה ואחד גברים באבר אחד. למילה אבר בלשון חז"ל, כמו בעברית המודרנית, קונוטציות מובהקות של אבר המין.

77 אכן, ר' אבהו הוא אולי החכם המזוהה ביותר עם אינטגרציה תרבותית יוונית-רומית והיטמעות חברתית בקהילה ההלניסטית בקיסריה. על כך ראו M.R. Niehoff, 'A Hybrid Self: Rabbi Abbahu in Legal Debates in Caesarea', M.R. Niehoff and J. Levinson (eds.), *Self, Self-Fashioning and Individuality in Late Antiquity*, Tübingen 2019, pp. 293–329

הביעו באופן זה את כפיפותם לרבותיהם ואת נכונותם לשרתם באופן האינטימי ביותר, והרבנים הביעו באופן זה את מעמדם כמי שראויים למחוות כפיפות זו. כיוון שעיקר מהותה של מחוות ההיסמכות או ההישענות היה מתן ביטוי להיררכיה זו, תלמידים ורבותיהם נקטו בה בין אם הרב היה זקוק לתמיכה פיזית ובין אם לאו.<sup>78</sup> ארליך מעיר בצדק כי המופע של רב הנשען על תלמידיו לא רק ביסס את מעמדו של הרב כדמות סמכותית ונערצת, אלא גם יצר דימוי ציבורי של רבנים כאנשים חלשים ונידפים שאינם מסוגלים לעמוד או ללכת בכוחות עצמם. 'על ידי הישענות על תלמידו, יצר הרב רושם של אדם שעוצמתו מצויה ברוחו, בעוד גופו נעדר כוח', כותב ארליך. 'הגם שזו הייתה אולי תוצאה בלתי מכוונת של מחוות ההישענות, אין זה מופרך להניח כי בעיני רבנים רבים נשא הדימוי הזה חן'.<sup>79</sup>

אנו מבקשים להוסיף לאבחנתו הנכונה של ארליך שמנהגם של רבנים להישען על תלמידיהם והדימוי של חולשה גופנית שמנהג זה יצר איפשרו לרב להיראות לא רק 'רוחני' יותר, אלא גם זקן יותר מכפי גילו. אפשר שרבנים ביקשו להיראות זקנים משהיו באמת לא רק משום שחוכמה וסמכות למדנית עדיין הייתה כרוכה בעולמם בדימוי הפיזי של הזקנה, אלא גם משום שהם ביקשו לטשטש את ההבדלים בין לומדי תורה בני גיל שונה. הצבתם של החכמים כולם, ללא קשר לגילם, כמצויים במעין זקנה מושהית ומתמשכת העלימה במידה מסוימת את ההבדלים בין צעירים לזקנים בבית המדרש ויצרה תמונה איקונית של 'חכם' חסר גיל. בעוד 'זקני התורה' זוכים לנעורי נצח ומובטח להם שיישאר רעננים ומיושבי דעת בגיל מבוגר, לומדי התורה הצעירים מוכתרים בתואר 'זקנים' זמן רב לפני שהם זקנים בפועל, והם מאמצים מחוות גוף המזוהות עם הזקנה, שיש בהן כדי להעלים באופן חלקי את גילם הצעיר.

עם זה, צמד הסיפורים במסכת כתובות ממחיש היטב כי העלמה זו מצויה על פני השטח בלבד: מתוך גופו הכאילו־נרפה וחלש של החכם הכאילו־זקן מגיח לפתע גוף חסון, חזק ורב און, המעיד כי אין הצעיר הופך באמת לזקן, אלא רק בוחר להציג את עצמו ככזה על מנת 'להניח' את כוחו לימי זקנתו ולשמר את הדימוי של 'זקני התורה'

78 U. Ehrlich, 'The Ritual of Lending a Shoulder: Distribution and Signification in Talmudic Times', *Hebrew Union College Annual* 75 (2004), pp. 23–35

79 ארליך, עמ' 32 (התרגום שלנו). מעניין לציין בהקשר זה כי הגם ששורשי הדימוי של איש הרוח כמי שמנוכר לגופו שלו מגיעים עד לסוקרטס, בסביבות המאה הרביעית לספירה הלך והתעצם הדימוי של האיש הקדוש כחלש, נרפה ואפילו מעוות בגופו – כל זאת על מנת להעצים את הרוחניות הקורנת ממנו. על כך ראו M.R. Miles, *Plotinus on Body and Beauty: Society, Philosophy and Religion in Third Century Rome*, Oxford 1999, pp. 43–50



כצעירים נצחיים. בעולם התורה, על מנת שאדם יוכל להיות צעיר בזקנתו, נדרש ממנו להיות זקן בצעירותו.

### אחרית דבר

בסיכום הדברים, ועל מנת לחדד את השאלות בדבר היחס המורכב בין זקנה ונעורים שעלו מתוך המקורות שבהם דנו, אנו מבקשים לחרוג מעט מן הטקסטים העתיקים, ולהציע קריאה קצרה בטקסט 'צעיר' מהם, בסיפורו של ש"י עגנון 'השנים הטובות' שפורסם לראשונה בשנת 1927 בכתב העת לבני הנעורים 'מולדת'.<sup>80</sup> דרך מבטו של עגנון אפשר להאיר פנים חדשות בשאלת המשאלה הטרנספורמטיבית העומדת בבסיס הטקסטים התלמודיים והמדרשיים שבהם עסק המאמר, ולפיה יש בכוחה של התורה לכונן עולם שבו לצעיר ולזקן כוח ומעמד דומה.

בסיפור מתוארת משפחה פלאית, שהזמן בה נראה כנע לו לאחור, וגופם של גיבורי הסיפור הולך ומצעיר ככל שגילם עולה. זוהי משפחה ירושלמית, שבה צעיר המשפחה מוגדר כ'זקן' ואילו סבו, אדם שגילו תשעים ושלוש, מתואר כעלם צעיר 'זריז בהליכתו וקומתו זקופה ופני כפני בחור וזקן שחור מקיף את פניו ... והוא קל ברגליו עד שנראה כאילו אנפילאותיו רצות אחריו ואינן יכולות להגיעו' (עמ' תסה). לשיאו מגיע הסיפור במותו הפלאי של אבי השושלת המתואר כאירוע פרידה מאדם בריא, שלא היה לעול על סביבתו ולו לרגע, העוזב מבחירה את העולם לאחר מאה ועשרים שנה של חיי טהרה וקדושה בארץ ישראל (גילו במותו היה 137): '... וזכה לעמוד בין החיים עד שנתמלאו לו מאה ועשרים שנה בארץ ישראל, מלבד השנים הראשונות שעשה בחוץ לארץ, ונפטר מן העולם בשיבה טובה, וככחו אז כחו בשעת פטירתו. באמת יכול היה להתקיים עוד כמה שנים, אלא מפני כבודו של משה רבינו עליו השלום ... קיבל עליו להיפטר מן העולם ולילך לבית עולמו שלם בגופו שלם באבריו שלם בחושיו' (עמ' תעג). כמו תהילה, זקנה ירושלמית אחרת שברא עגנון, גם כאן הזקן מביים את מותו על פי רצונו, אלא שבשונה ממותה של תהילה שחייה היו הלומי צער ומכאוב, זהו מוות נטול סבל או מצוקה, החותם מסכת חיים הרמונית של האדם עם העולם הסובב אותו.<sup>81</sup>

80 ראו ש' בן ציון ו' פיצמן (עורכים), מולדת: ירחון לבני הנעורים, חוברת ג, 1927. מאוחר יותר נכלל הסיפור במחזור 'סיפורים נאים של ארץ-ישראל' שהופיעו באסופה 'אלו ואלו', ירושלים 1978, עמ' תסג-תעד. מעניינת העובדה שסיפור העוסק באופן ישיר וברור בשאלת הזקנה, בפחד מפניה ובמשאלה לבטלה הופיע לראשונה דווקא בירחון המיועד לבני הנעורים.

81 הפער בין שלות חייהם ומותם של הזקנים ב'השנים הטובות' אל מול מסכת חייה המיוסרת של

כפי שציין דב סדן, הסיפור נשען על שני עוגנים ספרותיים.<sup>82</sup> האחד הוא עיקרון 'ירידת הדורות', ולפיו הדורות הולכים ומתמעטים: 'אמר רבי זירא אמר רבא בר זימונא אם ראשונים בני מלאכים אנו בני אנשים, ואם ראשונים בני אנשים אנו כחמורים ולא כחמורו של רבי חנינא בן דוסא ושל רבי פנחס בן יאיר אלא כשאר חמורים' (בבלי, שבת ק"ב ע"ב).<sup>83</sup> העוגן השני שעליו נשען הסיפור מקורו במסורות עממיות, הומוריסטיות לעיתים באופיין, על משפחות פלאיות, שהמוות אינו שולט בהן, ואבותיהן ואבות אבותיהן ממשיכים להתקיים במעין חיי נצח: 'אי ש־כרך בא לכפר ודיבר עם חוואי זקן, שסיפר לו כי הוא בן שבעים וארבע. אתה נראה צעיר מאד לפי שנותיך – העיר אי ש־העיר – ובן כמה היה אביך במוותו? הה, אבי לא מת – השיב החוואי – הוא יושב שם על הגדר וקורא עתון באָזני סבי'.<sup>84</sup> שתי המסורות הללו – חולשתם של הדורות המאוחרים לעומת הדורות שקדמו להם לצד המשאלה למעין חיי נצח, שבהם שלושה ואף ארבעה דורות חיים זה לצד זה – מתאחדות ומועצמות על ידי עגנון לכלל מסורת סיפורית אחת, שבה לא רק שהזקנים חכמים מצאצאיהם אלא הם אף צעירים ובריאים מהם.

תהילה נובע ממקומו של החטא בסיפור. בעוד הזקנים בסיפור 'השנים הטובות' נבראו מלכתחילה כמעין פנטזיה שאי אפשר לממשה על חיים מושלמים נעדרי כל חטא, מסכת חיי המיוסרת של תהילה מקורה בחטא קדום של ביטול שידוך שלא כדן על ידי אביה, ביטול המוביל לשרשרת אין סופית של אסונות. לסיפור 'תהילה' ראו אלו ואלו, (לעיל הערה קודמת), עמ' 138–160.

82 ד' סדן, על ש"י עגנון: מסות ומאמרים, תל אביב 1978, עמ' 112–118.

83 ראו גם 'אמר רבי יוחנן: לבן של ראשונים כפתחו של אולם ושל אחרונים כפתחו של היכל ואנו כמלוא נקב מחט סידקית' (בבלי, עירובין נג ע"א) וכן בבלי, בבא בתרא עה ע"א. זוהי כאמור עמדה היסטוריוגרפית-תאולוגית יציבה ורווחת המציעה הבחנה עקרונית בין 'ראשונים' ל'אחרונים'. כך למשל מתוארת גם מערכת יחסי הכוח בין הבעל שם טוב ליורשיו: 'כשהבעל שם טוב ביקש לפעול ישועות היה הולך למקום ביער והעלה בו אש ושיקע עצמו במחשבות קדושות ובדביקות תפילה ומיד ירדו חסדים ממרום, ופעל ישועות ונפלאות. ואילו תלמידו המגיד ממזריטש הלך גם הוא לאותו מקום ביער ואמר: אין בידי להעלות אש, אבל יש בידי להתפלל... ואילו תלמידו ר' משה לייב מסאסוב הלך אל היער ואמר: אין בידי להעלות אש, אף אין בידי לכוון את כוונת התפילה אבל יודע אני את המקום היער ודיי בכך לפעול ישועות ונחמות. ואילו ר' ישראל מריזשין ישב על כסא הוהב שלו ואמר: אין בידי להעלות את האש, אין בידי להתפלל תפילה בכוונה, איני יודע את המקום ביער אבל יש בידי לספר את הסיפור' (זהו נוסח הסיפור כפי שהוא מובא אצל סדן, עמ' 117). ראו גם 'שלוש השלב האחרון: מחקרי החסידות של גרשום שלום, עורכים ד' אסף וא' ליבס, ירושלים 2008, עמ' 21–22.

84 כך הגרסה, המתורגמת מנוסחה היידי, המופיעה אצל סדן, על ש"י עגנון (לעיל הערה 82), עמ' 112. זהו מוטיב סיפורי שלו וריאנטים רבים, וראו מוטיב 726 (הזקן, אבי וסבו) במפתח המוטיבים של ארנה-תומפסון *A. Aarne (ed.), The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* (translated and enlarged by S. Thompson), 2nd revision, Helsinki 1961, pp. 251–252

העולם האוטופי לכאורה, רווי הלמדנות ונטול החולי והכאב, שברא עגנון בסיפורו מנהל דיאלוג מורכב עם האתוס כפול הפנים העולה מספרות חז"ל, ולפיו נעורי הנצח האינטלקטואליים שמעניק לימוד התורה כרוכים באידאליזציה של זקנה גופנית המופיעה טרם זמנה.

ההנחה שהתורה משמרת את האדם מפני פגיעה של הזקנה, בראש ובראשונה מפני פגעי השכחה ואובדן הזיכרון, מופיעה בצורה ברורה כבר בפסקת הפתיחה של הסיפור: 'כשעליתי לירושלים נתארחתי אצל אדם אחד. כיבדני הרבה ועשה לי סעודה גדולה והושבני אצל אביו בראש וכל מאכל שהביאו לפניו היה הזקן הזה שמח עליו ואומר יערב לך יבושם לך שגידולו בארץ ישראל ובמשנה הוא נזכר, כאותה ששנינו מגרגר באשכול ופורט ברימון וסופת באבטיח<sup>85</sup> ... [ו]מזכירין על כל תבשיל ותבשיל מקום גידולו בארץ ישראל ומקומו בדברי רבותינו וזכרונם לברכה' (עמ' תסג–תסד). האב, המוגדר בפתיחת הסיפור כ'זקן', מתגלה כמי שהוא וצאצאיו שולטים ברזי הספרות ההלכתית, ולכל מאכל ומאכל המוגש לשולחן הם יודעים להתאים את המקור התנאי הרלוונטי שבו הוא נזכר. כמו בדימויים האידיליים של בית המדרש כמרחב נטול זקנה, גם כאן יוצר המספר שוויון ערך וידע בין הזקנים לצעירים ומתאר את שולחן האוכל כמקום שבו כולם שותפים שווי ערך לחויית הלימוד.

עם זאת, המספר העגנוני מסרב לקבל את חלקו השני של אותו אתוס, את ההנחה שנעורי הנצח האינטלקטואליים מחייבים התהדרות במראית עין של זקנה טרם זמנה. ב'השנים הטובות' המודל הוא הפוך: הזקנה וחולשת הגוף הם עדות להתמעטות הדורות, ואילו הגוף החזק, החסון והבריא מוצג כגוף הראוי שהיה נחלתם של דורות ראשונים: '... כמה נתמעטו הדורות ונתרופף העולם. אדם מישראל שאינו כפוף כשופר ואינו גונח מלבו ואין אבריו מרתתים ואין עצמותיו רוחפות וידיו ורגליו ברשותו ושולט על גופו אפילו הוא זקן כנגד עשרה זקנים אין מאמינים שהוא זקן. אבל לא כדורות האחרונים דורות ראשונים ... מתוך שהיו שמחים בחלקם ושמחים בשיבתם ולא בעטו ביסורים היו פניהם צהובות<sup>86</sup> וגופם ברזל, מוסיפים כוח ומאריכים ימים' (עמ' תסז).

85 הניסוח החידתי 'מגרגר באשכול ופורט ברימון וסופת באבטיח' מקורו במשנה, מעשרות ב, ו. הדין במשנה נסוב על אדם המשלם לחברו על מנת ללקוט ישירות מפירות גנו או עציו. מגרגר, פורט וסופת הם המינוחים הטכניים לפעולת הליקוט של כל אחד מהגידולים הללו.

86 כפי שהראתה נעה ולדן, הביטוי 'פנים צהובות' בספרות חז"ל משמעו בריאות, כוח ושמחה הנובעת מניצחון למדני (שיש בו לעיתים גם מרכיב של שמחה לאיד) על תלמיד אחר. ראו ב' ולדן, "על זה ודאי ראוי לבכות": כפי בספרות חז"ל – היבטים ספרותיים, תרבותיים ורטוריים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 2019, עמ' 125 הערה 371.

בכך לכאורה פתר עגנון את המתח שעליו הצבענו לאורכו של המאמר, המתח בין נעורים אינטלקטואליים לזקנה מוקדמת של הגוף. הוא מציע מודל הרמוני, שבו אתוס נעורי הנצח חל הן על הנפש והן על הגוף: החכם האידיאלי העולה מתוך הסיפור הוא מעין למדן בעל גוף, אינטלקטואל החי בשלווה והרמוניה עם גופו ועם הטבע הסובב אותו. אלא שלטעמנו אין ללכת שולל אחר הסגנון היראי בעל המאפיינים ההגיוגרפיים של הסיפור, וזאת משום שהאוטופיה העולה ממנו היא אוטופיה שבורה, שמבין סדקיה הרבים מבצבצים הפחד והחרדה מפני אימיה הבלתי נמנעים של הזקנה. על פניו סיפורו של עגנון מעלים את הפער בין זקנים לצעירים על ידי כינונה של אוטופיה למדנית נטולת גיל, אך למעשה הסיפור רק מחדד את הפער הזה על ידי הדגשת ההבדלים הפיזיים והמנטליים בין הדורות. כל שעולה בידו של עגנון לעשות הוא להפך את הסדר הטבעי על ראשו, כך שהצעירים נדמים כזקנים ואילו הזקנים הולכים ומצעירים: 'עמדת תוהו ומסתכל באותו סבא שהוא כבחור בפני בנו ואמרתי, אפשר זה בנו של זה, וכי יש אב שהוא צעיר מבנו?' (עמ' תסז). בסופו של הסיפור זקנה כעורה ומבישה היא בלתי נמנעת, גם אם היא מופיעה כמנת חלקם של הצעירים יותר.

חז"ל, וגם עגנון שבוודאי הושפע מהם, מבקשים להעמיד מודל תרבותי מרדני המערער על מהלכו הטבעי של הזמן ומייצר תנועה כפולה, שבה הצעיר מאמץ גינונים ומראה של זקן ואילו לזקן מתאפשרת מעין ילדות שנייה, שבה כוחותיו האינטלקטואליים ולעיתים אף הפיזיים שבים אליו. ההבדל בין חז"ל לעגנון נעוץ בהיקפו של אותו מודל אוטופי־מרדני: עבור חז"ל זהו מודל אינדיווידואלי, בעוד שעגנון יוצר מודל משפחתי. בטקסטים התלמודיים והמדרשיים שראינו שינוי מהלכו של הזמן הוא עניין הנוגע אך ורק לחכם שבו הדברים אמורים. אם נשוב לרגע לראש המאמר, הרי רק ר' אלעזר בן עזריה מבקש להיראות 'כבן שבעים שנה', והדבר אינו מקרין על בני ביתו או על תלמידיו שגילם אינו משתנה עם גילו. עגנון לעומת זאת יוצר מודל משפחתי שבו צירה של השושלת הפטריארכלית כולה משתנה ומושתת על עיקרון יחסי: ככל שאתה מבוגר יותר אתה צעיר יותר מהצעירים ממך.<sup>87</sup> על אף ההבדל הזה, הרי מתוך הדברים של חז"ל, קיקרו, עגנון ואחרים שהזכרנו במאמר

87 המודל המשפחתי־האוטופי שמעמיד עגנון הוא גברי במובהק. זהו סיפור המתייחס לצעירותם הפלאית של ארבעה דורות של גברים במשפחה אחת, ואין אנו יודעים דבר וחצי דבר על נשותיהם. גם בטקסטים התלמודיים והמדרשיים שעלו במאמר המודל הוא כמובן גברי, הנשען על המרה של גיל בלמדנות. רעיון היפוך כיוונו של הזמן ביחס לנשים הוא נדיר בספרות חז"ל, ומכל מקום עניינו תמיד גופני ולא אינטלקטואלי. דוגמה אחת לכך אפשר למצוא בסיפורה של שרה, שגופה הזקן הופך לגוף של אישה צעירה ופורייה במדרשים על הפסוק 'אחרי בלותי

עולה פחד המשותף לכולם מפני הַזְקָנָה, פחד המיתרגם לניסיונות שונים להכחשתה על ידי בריאתם של מעין יצורים היברידיים, שהם בה בעת זקנים וצעירים. מאחורי הכחשה זו של הַזְקָנָה והניסיון מעורר ההזדהות וחסר התוחלת להפך את כיוונו של הזמן עומדת משאלה גדולה ממנה והיא להעלים את המוות עצמו: אם הזקן אינו זקן, אם גופו צעיר ואם כוחו האינטלקטואלי אינו פוחת, הרי שגם השלב הבא המתחייב מן הַזְקָנָה, המוות, אינו הכרחי. במעין וריאציה על פרדוקס אכילס והצב של זנון מבקשים הטקסטים שבחנו לייצר מרחק שאי אפשר לגשר עליו בין הַזְקָנָה למוות, ולאפשר לזקן לשמר את אשליית ההגנה מפני המוות המלווה את האדם מראשית חייו. היטיב לנסח את הדבר יוסף חיים ברנר, בן דורו וחברו של עגנון: 'גם הזקן רחוק מן המות בעיני עצמו, ממש כאותו הריחוק של העלם בן הי"ח. ככה. ככה. החי, כל חי, אינו יודע את המות ואינו יכול לדעתו, להשיגו השגה נכונה בשום אופן'.<sup>88</sup>

פרופ' מירה בלברג, המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו,  
9500 Gilman Drive, La Jolla, CA 92093, USA  
mbalberg@ucsd.edu

פרופ' חיים וייס, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר-שבע  
weissh@bgu.ac.i

הייתה לי עדנה' (בר' יח 12). על כך ראו בלברג ווייס, קרובים נעשו רחוקים (לעיל הערה 56), עמ' 22–66.

88 י"ח ברנר, מכאן ומכאן, כל כתבי י"ח ברנר כרך א, תל אביב 1956, עמ' 322.



## רפואה והתגוננות במטבעות תפילה מן התלמוד הבבלי ומקורות ההשבעה

אביגיל מנקין-במברגר

סיפורים על מזיקים ועל דרכי ההתמודדות עימם נפוצים בין דפי התלמוד, ולא פעם הם מקבילים לספרות המאגית היהודית בת התקופה.<sup>1</sup> בתוך כך, כמה סוגיות תלמודיות מכילות הוראות לתפילות שיש לומר בעת פגישה עם מזיקים וישויות מאיימות אחרות. תפילות אלו נכנסו במשך הדורות לסידורי התפילה, וחלקן נאמרות בקהילות ישראל השונות עד היום. חוקרים שונים נתנו את דעתם על מקומן של תפילות אלה בתאולוגיה של חז"ל ובמסורת הליטורגית היהודית.<sup>2</sup> פן שעדיין לא הואר בדיונים הללו הוא מקומן של התפילות הללו במציאות ההיסטורית בעת העתיקה, והאופן שבו השתמשו בהן יהודים בתקופת חז"ל.

במאמר זה אסקור שלוש נוסחאות תפילה מן התלמוד הבבלי שנועדו למניעת נזק בעת מפגש עם גורם מאיים. המקרה הראשון הינו תפילה שיש לומר בעת שהייה

\* אני מודה לרבקה אליצור-ליימן, גדעון בוהק, מירה בלברג, אבישי בר-אשר, שמחה גרוס, חנן מוזא"ה, יקיר פז ולקוראים האנונימיים על שקראו גרסאות שונות של המאמר והעירו הערות חשובות ומועילות.

1 ראו G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History*, Cambridge 2008, pp. 351–425; י' הררי, הכישוף היהודי הקדום, ירושלים תש"ע, עמ' 300–312; ע' יסיף, 'עיונים בסיפורי כישוף באגדת חז"ל', א' קומם (עורך), ספר יצחק בקון – פרקי ספרות ומחקר, באר שבע תשנ"ב, עמ' 61–33; S. Ronis, 'A Seven-Headed Demon in the House of Study: Understanding a Rabbinic Demon in Light of Zoroastrian, Christian, and Babylonian Textual Traditions', *AJS Review* 43 (2019), pp. 125–142; A. Manekin-Bamberger, 'A Jewish Magical Handbook in the Babylonian Talmud', *Jewish Studies Quarterly* 29 (2022), pp. 242–260

2 ראו סיכום מחקר אצל Y. Septimus, *On the Boundaries of Talmudic Prayer*, Tübingen 2011, pp. 5–15

בבית קברות; השני הוא תפילה בכניסה לבית הכיסא וביציאה ממנו; והשלישי – נוסח שיש לומר על מנת להטיב חלום רע. הנמענים השונים של הברכות הללו הם ישויות על-טבעיות: רוחות מתים, מלאכים וחלומות. אופן הפנייה לנמענים אלה דומה, ולעיתים זהה, לטקסטים המתועדים בממצא המאגי המקומי – קערות ההשבעה הבליות. באמצעות זיהוי הנוסחאות הללו מחוץ לבית המדרש ודיון בהן, ברצוני להאיר את מקורן, את משמעותן, ואת אופן השימוש בהן, וכן להוסיף נדבך למחקר על אודות גלגולן של מטבעות תפילה בתקופת חז"ל ועל אודות מערכת היחסים בין יושבי בית המדרש לבין יהודים מחוצה לו.<sup>3</sup>

### (1) ברכת המהלך בין הקברות

בית הקברות מוצג במקומות שונים בספרות חז"ל כמקום מזרה אימה, אשר לבאים בגבולו עלול להיגרם נזק ממשי.<sup>4</sup> לצד מסורות על אודות רוחות מתים שמטיילות במרחב זה, וכן איסור על ביצוע פעולות מסוימות במקום,<sup>5</sup> עולה מסיפורים אחדים כי

- 3 בחלוקה המוצעת בין יושבי בית המדרש לבין היהודים מחוצה לו אין כוונתי לחלוקה הסוציולוגית המקובלת במחקר בין ספרות חז"ל לבין תרבות עממית. זאת מכיוון ש'תרבות עממית' בימי חז"ל מוגדרת לרוב כמסורת סיפורית על-פה רווחת, המנוגדת ליצירה האינטלקטואלית של העילית היושבת בבית המדרש. ראו למשל ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 84; ג' חון-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, מדרש האגדה הארץ-ישראלית איכה רבה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 18. לעומת זאת, הקורפוס של קערות ההשבעה איננו יצירה על-פה, ולגבי חלק גדול מהטקסטים ניכר שמדובר במלאכת מחשבת של סופרים מקצועיים, שיתכן ששימשו בתפקידים משמעותיים בקרב הקהילה היהודית, ראו A. Manekin-Bamberger, 'Who Were the Jewish "Magicians" behind the Aramaic Incantation Bowls?', *Journal of Jewish Studies* 71.2 (2020), pp. 235–254. על כן החלוקה המוצעת כאן היא בין סוגות שונות אשר שימשו במקומות שונים – בתוך בית המדרש ומחוצה לו – בהקשרים דתיים ויומיומיים אחרים.
- 4 ראו הררי, הכישוף היהודי הקדום (לעיל הערה 1), עמ' 329–325; A. Bar-Levav, 'We Are Where We Are Not: The Cemetery in Jewish Culture', *Jewish Studies* 41 (2002), pp. 22–25; G. Bohak, 'Magic in the Cemeteries of Late-Antique Palestine', O. Tal and Z. Weiss (eds.), *Expressions of Cult in the Southern Levant in the Greco-Roman Period*, Turnhout 2017, pp. 163–180.
- 5 ראו למשל לגבי לינה בבית הקברות: 'איזה הוא שוטה? היוצא יחידי בלילה והלך בבית הקברות והמקרע את כסותו' (תוספתא, דמאי א, ג). וכן לגבי נשיאת תפילין וספרי תורה: 'התניא היה מהלך בבית הקברות לא יניח תפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא בו' (בבלי, ברכות יח ע"א). ראו המשך הסוגיה, שם מופיע סיפור על רוחות המספרות זו עם זו ומשוטטות בעולם (שם, יח ע"ב). על פי העתקת 'מאגרים', מפעל המילון ההיסטורי ללשון העברית: <http://hebrew-treasures.huji.ac.il>. כל ציטוטי ספרות חז"ל שלהלן לקוחים מתוך מאגר זה, עם השלמת קיצורים ברורים.



שהייה בבית קברות מצריכה הגנה באמצעות קמעות.<sup>6</sup> המסורת בדבר הסכנה האורבת למבקר בבית הקברות עולה בקנה אחד עם המסורת הליטורגית המייחדת ברכה עבור ה'מהלך בין הקברות' המופיעה כבר מימי התנאים בתוספתא: 'היה מהלך בדרך בין הקברות אומר: ברוך יודע מספרכם הוא עתיד לדון והוא עתיד להקימכם בדין ברוך נאמן בדברו מחיה המתים'.<sup>7</sup>

ברכה זו מופיעה ברשימת ברכות המכונות 'ברכות הראייה', שבהן רואה האדם דבר מופלא ומגיב על כך בברכת שבח כלפי קונו, כגון: 'הרואה את הקשת בענן אומר נאמן בבריתו ברוך זוכר הברית', 'את החמה ואת הלבנה ואת הכוכבים ואת המזלות כסדרן אומר ברוך עושה בראשית', וכו'.<sup>8</sup> ברכת 'המהלך בין הקברות' חורגת מן המבנה הקבוע של ברכות אלה בכך שהיא כוללת פנייה בגוף שני רבים אל המתים: 'יודע מספרכם', 'עתיד להקימכם'. חוקרים נתנו הסברים שונים לתופעה יוצאת דופן זו. יוסף היינמן הציע שמטרת הפנייה היא להוציא את המברך מציבור המתים, בדומה לגר המתפלל בבית הכנסת ואומר 'אלהי אבותיכם'.<sup>9</sup> לעומתו הציע יהודה ספטימוס כי הפנייה אל המתים מסיטה את הברכה מהאל ומיועדת לברך את שוכני בית הקברות. עוד הוא הציע, שהפנייה נובעת מכך שבית הקברות אינו מקום שראוי לפנות בו אל האל, וכן שהברכה משמשת מעין נחמה עבור המברכים.<sup>10</sup> ואולם, נראה כי הצעות אלה אינן מספקות: אם מטרת הפנייה היא להוציא את המברך החי מכלל המתים, מדוע אין פנייה שכזו בברכות אחרות, למשל בברכת 'הרואה את מוכי

6 ויקרא רבה כו, ה: 'ר' ברכיה בש' ר' לוי: משל לישראל וכהן שנכפו ומסר להם רופא קמיע מומחה והיה מצוה את ישראל ומניח את הכהן. אמ' לו אותו כהן אדני רופא, לא לשנינו מסרתה כאחת? ומפני מה את מצוה את ישראל ומניח אתי, אמ' לו: זה ישראל הוא ודרכו להלך בין הקברות, אבל את כהן ואין דרכך להלך בין הקברות, לפיכך אני מצוה את ישראל ומניח אתך'. לקשר שבין רופאים וכותבי קמעות ראו ג' בוהק, 'המאגיה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', מ' כהנא ואחרים (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית: מבואות ומחקרים ב, ירושלים תשע"ח, עמ' 713–714; והשוו *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 26 (2002), I, pp. 187–204, esp. p. 197

7 תוספתא, ברכות ו, ו. לעיון בגרסאות הברכה ומקורותיה ראו ספטימוס, גבולות התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 173–210.

8 על המערכת הליטורגית במשנת ברכות ועל מיקומן של ברכות הראייה ראו י' רוזן-צבי, 'ברכות כמפוי: מבנה ותוכן במשנת ברכות פרק ט', *HUCA* 78 (2007) (החלק העברי), עמ' כה–מו.

9 י' היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 68. ובדומה לזה אצל מ' בר-אילן, 'ברכת "יוצר האדם" – מקומות הופעתה, תפקודה, ומשמעותה', *HUCA* 56 (1985) (החלק העברי), עמ' ט–כו, בעמ' יט.

10 ספטימוס, גבולות התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 197–199.

השחין', הנזכרת באותו פרק?<sup>11</sup> וכן, אם אין לפנות אל האל בבית הקברות, מדוע הברכה לא נאמרת בכניסה אליו, בדומה לברכת בית הכיסא?  
אפשר שתופעה נפוצה בטקסטים מאגיים תוכל להאיר את הקושי המתעורר בסוגיית הפנייה הישירה אל המתים ולסייע בפתרונוה. שימוש בגוף שני הוא תופעה המוכרת היטב מטקסטים מאגיים, ובין השאר בקערות ההשבעה הבבליות, שבהם הפנייה לשרים ולרוחות נעשית דרך קבע בגוף שני. מקבילה קרובה במיוחד מצויה באחת מן הקערות, שבה פונה הסופר אל רוחות המתים השורות בביתו:<sup>12</sup>

(7) מייתי דמיתאי ד[ש]כבין בארעה (8) ודמכין באפרא קרינא לכון במטותא דילנא כל פתיכרי דיכרי ואיס[תרת]א (9) שנו כורסכון ומלכותהון מן ביתיה דבאבי בר ביריי ותיזלון לביתה דסמיי בת אודיי ותיכלון (10) ותישתון ותיחדון ותיחדון ותיניקשון אידדא בביתה דאסמיי בת אודיי (ו)ית וקדון פגריהון דאנשי דאית לה (11) דאסמיי בת אודיי מומינא לכון מייתי ומשבענא לכון מייתי בהווא יומ(א) רבה דקימיתון ביה ביה בדינא תוב מומינא לכון (12) משבענא לכון מייתי באלהא חיה וקימא דהוא עתיד לאמיתכון ולאחייא יתכון ולאהדרא יתכון נישמיתכון ומעיל יתכון בפגריכון ומקים (13) יתכון לחיי עלמה וכמא דאתון התם ואנן הכא איתו ובעונגל<sup>13</sup> בידיסקא (ה)דין ותיבעוניה לדינא הדין ולא תעכבון אמן אמן שריר וקים

מתי המתים, ששוכבים באדמה וישנים בעפר,<sup>14</sup> אני קורא לכם, בבקשה שלנו, כל אלילים זכרים ואשתרות (אלות), שנו את כיסאותכם ומלכותכם<sup>15</sup> מביתו של באבי בן ביריי ותלכו אל ביתה של סמיי בת אודי ותאכלו ותשתו ותשמחו ותגילו<sup>16</sup> ותמחאו כף בביתה

11 ראו תוספתא, ברכות ו, ג: 'הרואה את הכושי ואת הבוריק ואת הגיחור ואת הלוקין ואת הכיפיה ואת הנגס (ואת החרש ואת השוטה ואת השכור) – אומר ברוך משנה הבריות. את הקיטע ואת החיגר ואת הסומא ואת מוכי שחין – אומר ברוך דיין האמת.'

12 ראו קערת השבעה VA2417 מתוך: D. Levene, *Jewish Aramaic Curse Texts from Late-Antique Mesopotamia: 'May These Curses Go Out and Flee'*, Leiden 2013, p. 91

13 אני מודה לישי רוון-צבי על שהפנה את תשומת ליבי למקבילה זו.  
14 כך קורא לוין ומתרגם 'make a claim'. מעיון בצילום הקערה קשה להכריע מה המילה הכתובה, אך ייתכן שבמקום הסופית 'נבל' צריך לקרוא 'על' (ראו לוין [שם עמ' 92]).

14 תורגם על פי קערה עם נוסחה מקבילה VA2423 (לוין [שם, עמ' 38]): 'בעפרא'.  
15 מילולית: מלכותם.

16 את הלשון הכפולה 'ותיחדון ותיחדון' אפשר לפרש כדיטוגרפיה, אך ייתכן שההופעה השנייה של המילה היא בבניין רפלקסיבי והתי"ו נטמעה. אפשר לחזק הצעה זו ממקבילה קרובה בפיוט ארצישראלי שעניינו קילוסים לכלולות (מתוך 'יהלום ומ' סוקולוף, שירת בני מערבא, ירושלים תשנ"ט, עמ' 280–281, פיוט נ' שו' 22). 'תחדון ותחדון אתון וכל ישראל עמכון (=תשמחו

של אסמיי בת אודיי וישרפו גופיהם של האנשים שיש לה לאסמיי בת אודיי. אני מחייב אתכם בשבועה, מתים, ואני משביע אתכם, מתים, ביום הגדול ההוא שאתם עומדים בו (בו) בדין. עוד, אני מחייב אתכם בשבועה, ואני משביע אתכם, מתים, באלוהים החי והקיים שהוא עתיד להמיתכם ולהחיות אתכם ולהחזיר בכם את נשמותיכם. והוא מכניס אתכם בגופיכם ומקיים אתכם לחיי עולם. וכמו שאתם שם ואנו כאן, בואו ודרשו בשטר הזה ותבקשו אותו את הדין הזה ולא תתעכבו, אמן, אמן, שריר וקיים.

בטקסט יוצא הדופן שבקצרת ההשבעה פונה הסופר בשמו של אדם בשם באבי בר ביירי אל רוחות המתים השוכנות בביתו ומורה להן לעבור משם לביתה של אישה ששמה אסמיי בת אודיי, שם הן תקיימנה חגיגה מורבידית ורועשת שסופה הרסני – בני ביתה של אסמיי יישרפו (שו' 9–10).<sup>17</sup> כדי להעביר את המתים אל ביתה של האישה משתמש כותב הקצרה בשתי השבעות הקשורות ליום הדין הצפוי להם. כך בשורה 11 (בתרגום): 'ואני משביע אתכם, מתים, ביום הגדול ההוא שאתם עומדים בו בדין', ולאחר מכן בצורה מורחבת בשורות 12–13 (בתרגום): 'עוד, אני מחייב אתכם בשבועה, ואני משביע אתכם, מתים, באלוהים החי והקיים שהוא עתיד להמיתכם ולהחיות אתכם ולהחזיר בכם את נשמותיכם. והוא מכניס אתכם בגופיכם ומקיים אתכם לחיי עולם'.<sup>18</sup> לבסוף הסופר מאיים על המתים באמצעות הגשת שטר – הקצרה עצמה.<sup>19</sup> נוסח דומה מופיע בקצרה נוספת (VA2423): 'והוא עתיד לאחאה עלמא

ותגילו אתם וכל ישראל עמכם'. אני מודה לאוהד אבודרהם על הצעה זו.

17 מן התיאור בקצרה ההשבעה נראה שהמתים מקיימים חגיגה של ממש בבית הלקוח. השוו בבלי, פסחים קיא ע"ב, שם יש תיאור של שדים החוגגים ושרים: 'שמעינהו ההוא דתלו חנגא בגויה וקא משרו...!'

18 יש גם זיקות אחרות בין קצרות ההשבעה לבין בתי קברות: בחלק מקצרות ההשבעה יש הוראה לקבור את הקצרה בבית הקברות. ראו ש' שקד, 'כיצד נפטרים משדים ומזויקים?', קדמוניות 129 (2005), עמ' 2–13, בעמ' 3. השוו לסיפור בבבלי, מועד קטן יז ע"א–ע"ב, שבו מוזכרת פרקטיקה של קבורת כתב נידוי בבית קברות, כדי לגרום למותו של איש אלים אשר מצער תלמידי חכמים. על הקשר בין הסיפור התלמודי לקצרות ההשבעה ראו בוהק, מאגיה יהודית (לעיל הערה 1), עמ' 406.

19 הקצרות המאגיות רוויות בשפה משפטית ובלשון שטרות, הבאות לידי ביטוי בין היתר בהגשת שטרות לשדים ובראשם שטר הגט. A. Manekin-Bamberger, 'Jewish Legal Formulae in the Aramaic Incantation Bowls', *Aramaic Studies* 13.1 (2015), pp. 69–81. בנוסף לכך, בקצרות רבות מופיע מונח מעולם השטרות המצביע על ייעוד הטקסט. לעיתים הקצרה נפתחת בכינוי רומז + שם השטר, כגון 'הדין גיטא' (זהו גט), ראו מנקיין במברגר, המאגיקונים היהודיים (לעיל הערה 3), עמ' 241–242. נראה שהשימוש הרב בלשון שטרות נבע מהידע המקצועי של סופרי הקצרות, ונוסף על כך – מן התפיסה ששדים כפופים לעולם המשפט. גישה זו מוצאת ביטוי גם בתלמוד הבבלי, למשל בסיפור על מר בר רב אשי שזימן שד לדיון משפטי

לאחאה יתכון ונישמתיכון מע[יל יתכון בפ]ג[ריכון ומקים יתיכ]ון לחאי עלמא' (=) והוא עתיד להחיות העולם, להחיות אתכם ואת נשמותיכם ומכניס אתכם בגופיכם ומקיים אתכם לחיי העולם). נוסח האיום על המתים בקערות מקביל, כאמור, לברכת 'המהלך בין הקברות', המוזכרת כבר בספרות התנאים, כפי שראינו בציטוט התוספתא לעיל. אך הוא דומה בייחוד לתוספת ספציפית שמובאת בשם האמורא הבבלי מר בריה דרבנא,<sup>20</sup> בגרסה של ברכת 'המהלך בין הקברות' במסכת ברכות של התלמוד הבבלי:

ת"ר הרואה קברי ישראל אומ': 'ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין והוא עתיד להקימכם בדין'. מר בריה דרבנא מסיים בה: 'וידוע מספר כלכם והוא עתיד להקימכם לחיי העולם הבא ברוך מחיה המתים'.<sup>21</sup>

התוספת של מר בריה דרבנא מקבילה גם לנוסח הברכה כפי שמופיע בסדר רב עמרם גאון.<sup>22</sup> בטבלה הבאה אפשר לראות את ההשוואה בין נוסחת הבבלי, נוסחת סדר רב עמרם, ונוסח שתי הקערות.

		1.
	בבלי	
והוא עתיד להקימכם בדין ...		
והוא עתיד להקימכם בדין	סדר רב עמרם	
בההוא יומא רבה דקימתון ביה בדינא	קערת השבעה VA2417	
	קערת השבעה VA2423	

(חולין קה ע"ב).

20 בחלק מן הגרסאות מופיעה האמירה של מר בריה דרבנא בשם רב נחמן או רב נחמן בר יצחק. בדפוסים: רב נחמן; בכתב יד מינכן, ספריית המדינה, Cod. Hebr. 95, כ"י פירנצה, הספרייה הלאומית המרכזית II.1.7: רב נחמן בר יצחק.

21 בבלי, ברכות נח ע"ב. השוו גם נוסח מורחב של התפילה מסיודור רס"ג מן הגניזה (ספריית אוניברסיטת קיימברידג', 1080.2.57 Or, על פי העתקת 'מאגרים'): 'בר א' יי אלה' מלך העולם אשר יצר אתכם בדין והחיה אתכם בדין והמית אתכם בדין והוא עתיד להקימכם בדין והוא יודע מספר כולכם והוא עתיד להקימכם לחיי עולם הבא ברוך אתה יי מחיה המתים'.

22 סדר רב עמרם גאון (מהדורת גולדשמיט, עמ' קפו): 'ברוך אתה ה' אמ"ה אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין וידוע מספר כולכם והוא עתיד להקימכם בדין ולהחיות אתכם לחיי העולם הבא. ברוך אתה ה' מחיה המתים'.

.2.

בבלי

סדר רב עמרם	ולהחיות אתכם
קערת השבעה VA2417	דהוא עתיד לאמיתכון ולאחייא יתכון ולאהדרא יתכון נישמיתכון
קערת השבעה VA2423	הוא עתיד לאחאה עלמא לאחאה יתכון ונישמיתכון

בבלי

סדר רב עמרם	והוא עתיד להקימכם
קערת השבעה VA2417	ומעיל יתכון בפגריכון ומקים יתכון לחיי עלמה
קערת השבעה VA2423	מע[יל יתכון בפ]גריכון ומקים יתיכ[ון] לחאיי עלמא

כפי שאפשר לראות בטבלאות, הן נוסח הברכה הבבלית הן קערת ההשבעה כוללים אזכור של מעמד הדין וכן תקומה ותחייה לחיי העולם הבא – בעברית ובארמית בהתאמה. בקערת ההשבעה הנוסחה ארוכה יותר וכוללת בתיאור התחייה את החזרת הנשמה והקמת הגוף. בנוסף לכך, בין הנוסחאות השונות מופיעים ביטויים כמעט זהים: 'דהוא עתיד' / 'והוא עתיד'; 'להקימכם' / 'ומקים יתכון'; 'לחיי עלמה' / 'לחיי העולם הבא'.<sup>23</sup>

מה המשמעות של הופעת נוסחה הדומה מאוד לברכת 'המהלך בין הקברות' בקערות מאגיות? מצד קערות ההשבעה, תופעה זו מצטרפת לדוגמאות נוספות של

23 התפיסה עולה בקנה אחד עם תפיסת יום הדין באחרית הימים, המופיעה בכמה קערות השבעה. יש שלוש פורמולות עיקריות שאפשר ללמוד מהן על טיבו של יום הדין האפוקליפטי: הכוכבים והמזלות כבולים עד ליום זה; יום הדין העתידי ימשך שבעה ימים; וכן יתקיים בו משפט למתים. ג'יימס מונטגומרי ניסה להתחקות אחר השורשים של המיתולוגיה המתוארת. לדבריו, שחרור הכוכבים והמזלות דומה למה שמופיע בספר חנוך א, יח 12–16 (על פי מהדורת א' כהנא, הספרים החיצונים, א, עמ' לט): 'ראיתי שם שבעה כוכבים כהרים גדולים בערים: וכחקרי אותם אמר המלאך המקום הזה הוא קצה השמים והארץ והוא בית אסורים לכוכבים ולצבאות השמים: והכוכבים המתגוללים באש הם אשר עברו את מצות יי בתחלת עלותם כי לא באו בעתם: ויקצוף עליהם ויאסרם [לעשרת אלפי שנה] עד הזמן אשר תתם חטאתם' ראו J.A. Montgomery, *Aramaic Incantation Texts From Nippur*, Philadelphia 1913, pp. 135–137. אף על פי שאין כאן זהות מוחלטת בין המסורת מספר חנוך לקערת ההשבעה, נראה שהרעיון דומה: מדובר ביום דין לכוכבים ולמזלות אשר ישתחררו מכבליהם. בקערות נוסף גם רעיון תחיית המתים שיקומו בגופם ויישפטו.

שימוש מתוחכם בליטורגיה שנמנו באופן חלקי בעבר, ומעידה על ידע ובקיאיות של הכותבים בתחום זה.<sup>24</sup> הברכה המוזכרת בספרות חז"ל מיועדת להיאמר כאשר אדם הולך בבית הקברות לפי תומו; לעומת זאת, בקערת ההשבעה נועד נוסח הברכה לשרת את כותב הקערה, ולשמש כאיום על המתים שיעשו את רצונו. הסופר משבץ את נוסחת התקומה לדין והתקומה לחיי עולם הבא בהשבעה שלו, שלא כחלק מפליאה על מעשה האלוהים, אלא כדי לאיים על המתים שעליהם לציית לו, וכתוצאה מכך להזיק לאישה אחרת. בכך ניכר התחכום של הסופר: הוא מבין היטב את הברכה, ומשתמש בה לצורכי הלקוח שלו, תוך שהוא משנה את מהותה.<sup>25</sup>

הדמיון בין קערת ההשבעה לבין הברכה מלמד לא רק על הסביבה המאגית שבה פעלו הסופרים, אלא מאיר גם את המציאות שבה נזכרת הברכה בתלמוד. כאמור, ברכה זו יוצאת דופן בכך שהיא כוללת פנייה בגוף שני. אם נחזור להצעות ההסבר לתופעה זו שציטטתי למעלה, כעת נראה לאור הקערה, כי הפנייה 'אשר יצר אתכם בדין', 'והוא עתיד להקימכם' לא נועדה להוציא את המברך מן הכלל, וגם לא להימנע מפנייה אל אלוהים במקום טמא. הפנייה נועדה להשקיט את המתים על מנת למנוע מהם להזיק לאדם ולהניח לו להלך בבטחה. הברכה מנוסחת בפנייה ישירה אל המתים ויש בה ממד של איום: אלוהים יודע את מספרכם וגורל תקומתכם בעולם הבא נתון בידו, ועל כן ראוי שתתנהגו כיאות ולא תזיקו לעוברים ושבים.<sup>26</sup> אפשרות זו מתאימה

24 היכרות עם ליטורגיה באה לידי ביטוי בציטוטי ברכות, קדיש, שימוש במטבעות תפילה (כ' יהי רצון', 'אמן סלה הללויה') ועוד. ראו: S. Shaked, J.N. Ford and S. Bhayro, *Aramaic Bowl Spells; Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, Leiden 2013, pp. 21–22, ציטוטי מקרא שונים ואף ציטוטים ממשנת זכאים מעידים ככל הנראה גם הם על היכרות עם סידור תפילה קדום. ראו S. Shaked, 'Form and Purpose in Aramaic Spells: Some Jewish Themes', idem (ed.), *Officina Magica: Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, Leiden 2005, pp. 1–30. גם פרשיות 'שמע ישראל' מצוטטות לפעמים מתוך התפילה, כפי שאפשר ללמוד מהוספת 'ברוך שם כבוד מלכותו'. ראו D. Levene, 'Heal O' Israel: A Pair of Duplicate Magic Bowls from the Pergamon Museum in Berlin', *Journal of Jewish Studies* 54 (2003), pp. 104–121.

25 ממצא זה מחזק את העמדה שכותבי הקערות היו סופרים יהודים מקצועיים, אשר בנוסף לכתבת קערות וקמעות כתבו גם שטרות וכן ספרי תורה וליטורגיה ומכאן בקיאותם. על אפשרות זו ראו מנקין-במברגר, המאגיקונים היהודים (לעיל הערה 3).

26 בנוסחאות הבבלי והירושלמי לאחר אזכור הברכה מופיעה גם קללה לקברות הגויים. וכך בנוסח הבבלי: 'הרואה קברי אומו' העולם אומר: "בושה אמכם הפרה יולדתכם הנה אחרית גוים ציה ושממה ירמיהו 12)". כלומר, על קברי גויים יש להזכיר פסוק מספר ירמיהו על מנת לקלל את המתים. הפסוק נאמר ללא נוסח ברכה, ובדומה לברכת המהלך בין הקברות גם כאן הניסוח הוא בגוף שני – 'אמכם', 'יולדתכם' וכו'. בתלמוד הבבלי הפסוק מופיע גם בסוגיות נוספות בעמוד, כגון 'הרואה בתי האמות', וכן 'הרואה אוכלוסי גויים' (בבלי, ברכות נח א"א–ע"ב).

לתפיסה העולה מכמה מקומות בספרות חז"ל, ולפיה בית הקברות הוא מקום שטומן בחובו סכנה, והמתים עלולים להזיק לאדם העובר בו.<sup>27</sup>

ההשוואה בין הנוסחאות מאירה את המטרה של כל קורפוס בנפרד, אך אין בה כדי להכריע בדבר כיוון השפעה. כלומר, הממצא לא מאפשר לקבוע אם כותבי הקערות הכירו את הברכה דרך ההיכרות עם ספרות חז"ל או שמא דווקא מר בריה דרבנא צייטט נוסחה שהשתמשו בה בבבל בזמנו, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בקערה. אפשרות נוספת, הסבירה ביותר בעיניי, היא שמטבעות התפילה התגלגלו לכל קורפוס ללא תלות ביניהם.<sup>28</sup> משמע שגם בתלמוד הבבלי וגם בקערת ההשבעה יש היכרות קרובה עם נוסח ברכה שהתגלגל מגרסה קדומה, בדומה למה שמופיע בתוספתא. בקערות ובתלמוד נוספו אלמנטים בבליים משותפים, אך אין הם תלויים בהכרח אלו באלו, כפי שאפשר לתלמוד מן השפה השונה שבה נאמרת כל ברכה (ארמית ועברית בהתאמה) ומאורכן השונה. מכל מקום, גם ללא הכרעה בדבר כיוון, השפעה או תלות בין הקורפוסים, עצם הימצאותה של התפילה על קערת השבעה יכול ללמד שני דברים: ראשית, בבבל של תקופת התלמוד יש היכרות קרובה עם ליטורגיה יהודית קדומה (כפי שהדבר בא לידי ביטוי בתוספתא) גם מחוץ לחוגי הרבנים, ולולא קערות ההשבעה היה אפשר לחשוב שדיון בנוסחאות התפילה הבבליות המדויקות הוא מפירותיו של בית המדרש ולא שיקוף של מציאות ליטורגית רחבה יותר מחוץ לכתליו. נוסף על כך, השימוש בברכה בהקשר מאגי כה מובהק מאיר את הקשר הברכה במקורות חז"ל ועל הפנייה החריגה אל המתים.

## (2) הברכה בכניסה לבית הכיסא וביציאה ממנו

בתלמוד הבבלי, בפרק התשיעי של מסכת ברכות, מופיע רצף תפילות שיש לומר

27 ראו משל הכהן בבית הקברות (לעיל הערה 6).

28 על התהוות נוסחי תפילות בתקופת חז"ל ראו היינמן, התפילה (לעיל הערה 9), עמ' 29–48. על גלגולי מטבעות תפילה ראו מ' קיסטר, "יצר לב האדם", הגוף והטהור מן הרע: מטבעות תפילה ותפיסות עולם בספרות בית שני ובקומראן וזיקתם לספרות חז"ל ולתפילות מאוחרות, מגילות ח-ט (תש"ץ), עמ' 241–282. ובייחוד שם, עמ' 7: 'מטבעות ברכה קדומים מאוד עשויים להישמר גם בתוך הקשרים ליטורגיים שהגיעו לידינו מזמן מאוחר ובתוכם גם כאלו שחזותם אינה חזות קדומה כלל'. ראו גם הנ"ל, 'על מטבעות ריטואליים קדומים וגלגוליהם', כנישתא 4 (תש"ץ), עמ' רסג–רעז, וראו הפניות נוספות בהערה 1 שם. השוו דיון לגבי קמעות הכסף שנמצאו בכתף הינום ועליהם חרוט נוסח הדומה מאוד לברכת כוהנים. ראו מ' הרן, 'ברכת כוהנים מכתף הינום – המשמעות המקראית של התגלית', קתדרה 52 (תשמ"ט), עמ' 77–89; הררי, הכישוף היהודי הקדום (לעיל הערה 1), עמ' 177.

בעת הכניסה והיציאה ממקומות שונים – ביניהן גם נוסחה שיש לומר בכניסה וביציאה מבית הכיסא.<sup>29</sup> בדומה לבית הקברות, בית הכיסא מתואר בספרות חז"ל כמרחב מסוכן שבו שוכנים שדים ומזיקים אחרים,<sup>30</sup> ועל כן הכניסה אליו מצריכה התגוננות בדמות תפילה. וכך יש לומר בכניסה:

הנכנס לבית הכסא אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, עשו כבוד לאלהי ישראל. המתינו לי, המתינו לי. עד שאכנס ואפנה ואצא. שכן דרכן של בני אדם.

אמ' אביי: לא לימא איניש הרפו ממני.<sup>31</sup> דילמא שבקי ליה ואולי (= לא יאמר אדם הרפו ממני, שמא יעזבו אותו וילכו), אלא לימא: עמדו עמודו והזהרו בי, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי המתינו לי. עד שאכנס ואצא. שזה דרכן של בני אדם.<sup>32</sup>

קטע זה משמר שתי גרסאות של התפילה: בגרסה הראשונה ('התכבדו מכובדים...') יש פנייה למלאכים ובקשה שימתינו לאדם עד שיצא מבית הכיסא – גרסה זו דומה גם לנוסח המתועד בתלמוד הירושלמי.<sup>33</sup> הגרסה השנייה ('עמדו עמודו...') מובאת בשם אביי כתיקון של קודמתה, בשל החשש שהמלאכים יעזבו את האדם וילכו. הגרסה של אביי כוללת סדרת בקשות נוספות מן המלאכים – שלא יפגעו במברך, שישמרו עליו ושיעזרו לו.

חוקרים שונים עמדו על אופייה המאגי של תפילה זו – חלקם פקפקו במקורה בספרות חכמים וראו בה מעין גוף זר.<sup>34</sup> אחרים קבעו שחרף אלמנטים מאגיים

29 על הסוגיה ראו ד' מרקס, "הנכנס לכרך" – תפילות על הסף, מדעי היהדות 44 (תשס"ז), עמ' 105–136.

30 על כך ראו A. Manekin-Bamberger, 'An Akkadian Demon in the Talmud: Between Šulak and Bar-Širiqa', *Journal for the Study of Judaism* 44 (2013), pp. 282–287

31 בעדי הנוסח האחרים (דפוסים, מינכן 95) נוסף בנוסח תנא קמא: 'הרפו ממני', וכך הערתו של אביי 'לא לימא איניש' – 'הרפו ממני' היא תגובה ישירה לנוסחה שהובאה קודם לכן. אך ייתכן שדווקא הנוסח מכ"א אוספורד 366, ללא 'הרפו ממני', משמר את הניסוח המקורי, והערת אביי מעידה על חשש שהמילה 'המתינו' תתפרש כמילה 'הרפו'. בכ"א פריז 671 מופיעה נוסחה לא קוהרנטית 'הרפו המתינו לי' שיכולה אף היא להעיד על כך ש'הרפו' היא תיקון שנכנס בשלב מאוחר יותר.

32 בבלי, ברכות ס ע"ב.

33 ירושלמי, ברכות ט, ד (יד ע"ב): 'בכניסתו מהו או'. כבוד לכם המכובדים משרתי קודש דרך ארץ הוא. פנו דרך. ברוך האל הכבוד'. על ההשוואה בין הנוסחים ראו ספטימוס, גבולות התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 44–53.

34 א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 139 הערה 93. השו"ב ר"אילן:



מסוימים, עדיין מדובר בתפילה מבית מדרשם של חכמים. כפי שציין ספטימוס, לברכה הבבילית המובאת בשם אביי יש אופי מאגי בולט יותר, מכיוון שמדובר על דרישה מפורשת מן המלאכים לעזרה ולשמירה.<sup>35</sup> גדעון בוהק דן בברכה על רקע טקסטים מאגיים יהודיים, שבהם יש פנייה ישירה אל המלאכים עבור מטרות שונות.<sup>36</sup> כך למשל, בין ההשבעות המופיעות על הקערות אפשר למצוא פנייה אל מלאכים הנזכרים בשמם, על מנת שייגנו על לקוח בשם בריך מריה:<sup>37</sup>

משבענא לכון מלאכין קדישין טבין ומהימנין צלל דלל קלל אמלאלללל  
 אמליללל אמליאל אמללאל (7) דתינטרון ית בריך מריה בר (דוסתאי) רישנדוך  
 וית דוסתא בת דודאי איתיתיה וית בניהון בנתהון וית בעירהון וית קניונהון  
 וית (8) כל איסקופת ביתיהון מיד סמאל וקצפאל מלאכי חבלתא ומיד כל  
 חרשין בישין ומעבדין תקיפין ומיד כל זיקין ומזיקין בישין... (12) אמן אמן  
 סלה הלוליה (!) ברוך אתה יהוה רפא חולי כל בשר ומופלא לעשות אמן אמן סלה  
 תרגום: אני משיב אתכם מלאכים קדושים, טובים ומהימנים צלל דלל קלל אמלאלללל  
 אמליללל אמליאל אמללאל שתשמרו את בריך מריה בן רישנדוך ואת דוסתא בת דודאי  
 אשתו ואת בניהם [1] בנותיהם ואת המקנה שלהם ואת קניינם ואת כל מפתן ביתם מידי  
 סמאל וקצפאל מלאכי התבלה ומידי כל כשפים רעים ומעשים חזקים ומידי כל רוחות  
 ומזיקים רעים... אמן, אמן, סלה הלוליה, ברוך אתה יהוה רפא חולי כל בשר ומופלא  
 לעשות אמן, אמן, סלה.

בדומה לתפילה למלאכים הנאמרת בכניסה לבית הכיסא, גם בקערה יש פנייה ל'מלאכים הקדושים' כדי שישמרו על אדם מפני שדים ומזיקים שונים. הכתובת

<sup>35</sup> 'מסתבר, אם כן, שרווחו נוסחאות שונות מברכה זו ומן התפילה שקדמה לה, וכשם שלא היתה הברכה מנוסחת על פי הכללים של חכמים, היינו, חתימה ב"אל", כך אף הפניה אל המלאכים לא היתה על פי הלך מחשבתם של חכמים'. מ' בר-אילן, יוצר האדם (לעיל הערה 9), עמ' יד.  
 ראו ספטימוס (גבולות התפילה [לעיל הערה 2], עמ' 49–59, 75–78), המשתמש במונח 'low-grade magic' כדי לתאר את ההוספה של אביי, ולצד זאת מפרט טיעונים כנגד עמדתם של אורבך ובר-אילן.

<sup>36</sup> ג' בוהק, 'בבעו מנכון: פניות אל מלאכים בתקופת התלמוד והגאונים' (בדפוס [תריבין]). אני מודה לגדעון בוהק על שנתן לי לקרוא גרסה מוקדמת של המאמר.

<sup>37</sup> קערת השבעה מס' 42 אצל: D. Isbell, *Corpus of the Aramaic Incantation Bowls*, Missoula 1975, p. 100  
 C.H. Gordon, 'Aramaic Incantation Bowls', *Orientalia* 10 (1941), pp. 116–141, esp. p. 127  
 S. Bhayro et al., *Aramaic Magic Bowls in the Vorderasiatisches Museum in Berlin: Descriptive List and Edition of Selected Texts* (MRLA 7), Leiden and Boston 2018, Bowl VA 2182, pp. 13–14

בקערה אף נחתמת בנוסחה המזכירה את הברכה התלמודית הנאמרת באותו הקשר (ראו בהמשך). נראה אפוא כי גרסת אביי לברכה, שמפורטות בה הבקשות מן המלאכים לשמירה ולהגנה, לא נוצרה בחלל ריק, אלא שזו הייתה לשון מקובלת בתקופתו ובמקומו. יש לציין כי הנוסח של אביי בכל זאת אינו זהה לנוסח הקערה, שבה, בניגוד לנוסח הברכה, מפורטים שמות המלאכים ('צלל דלל קלל...') ויש בה שימוש בלשון השבעה מפורשת ('משבענא לכוון') ולא רק בבקשה.<sup>38</sup> אך עצם הפנייה למלאכים עבור שמירה ורפואה הייתה מקובלת ונפוצה.<sup>39</sup> גם בהמשך הסוגיה התלמודית, הדנה בתפילה שיש לומר ביציאה מבית הכיסא, מצויות מקבילות לחומר המאגי:

כי נפיק מאי אמ' (=כשיוצא, מה יאמר?): ברוך אשר יצר את האדם בחכמה. וברא בו נקבים נקבים חלולים חלולים...  
מאי חתים? (=כיצד חותם?) רב אמ'. ברוך רופא חולים. אמ' שמואל. שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי. (=עשה אבא [רב] את כל העולם חולים) אלא לימא הכי (=אלא שיאמר כך): רופא כל בשר. רב אשי אמ'. ומפליא לעשות. אמ' רב פפא. הילכך נימרינהו לתרויהו (=על כן נאמר את שתיהן).

הסוגיה עוסקת בברכה הנאמרת ביציאה מבית הכיסא, שעניינה שבח על יצירת הגוף בחוכמה. יש מחלוקת בדבר הלשון המדויקת בחתימת הברכה: 'רופא חולים', 'רופא כל בשר', 'מפליא לעשות' או שילוב של שתיים מתוך האפשרויות. לכאורה מדובר במחלוקת בנושא ליטורגי מובהק, והדיון אינו מכיל אלמנטים מאגיים. ואולם מעניין לציין כי בשלוש קערות השבעה מופיעות מקבילות מדויקות בדיוק לאותן חתימות שהסוגיה דנה בהן:

1. קערה איזבל<sup>40</sup>:42: ברוך אתה יהוה רפא חולי כל בשר ומופלא לעשות אמן

38 על ההבדלים באופני הפנייה למלאכים ראו בוהק, פניות למלאכים (לעיל הערה 36).  
39 נוסף על כך יש בקערה בקשה מפורשת להגנה מפני כישופים ומעשים רעים של בני אדם, דבר שאף הוא נקשר בתלמוד לבית הכיסא. ראו למשל בבלי, ברכות סב ע"א: 'א"ר תנחום בר' חני(נ) [ל]אי כל הצנוע בבית הכסא ניצול משלשה דברים מן הנחשים ומן העקרבים ומן המזיקים ויש אומ' אף חלומותיו מיושבין עליו... משמש ושב ואל תשב ומשמש. שכל היושב ומשמש אפי' עושין לו כשפים באספמא באין עליו'. על כך ראו י' הררי, 'אם ביקשת להרוג אדם: כשפי הזק והתגוננת מפניהם במאגיה היהודית הקדומה', מדעי היהדות 37 (תשנ"ז), עמ' 111–142, בעמ' 119–120.

40 איזבל, קורפוס (לעיל הערה 37), עמ' 100; ראו מ' מישור, 'לקדמות הנוסח "רופא חולי כל בשר"', לישוננו, סה, ב (תשס"ג), עמ' 177–179.

## אמן סלה

2. קערה M117:41 ברוך אתא יהוה אלוהי דויד רופא החולים  
 3. קערה M109 (טרם פורסם):42 ברוך [א]תה ייי רופי כל בשר ורופי כל החולים  
 ורופי ית מהדוך [ב]ת ניונדוך

בשלוש הקערות מופיעות גרסאות שונות של הברכה, המתאימות לנוסחים השונים בדיון התלמודי. בדומה למקרה שנדון לעיל, ברכת 'המהלך בין הקברות', גם כאן מדובר בשיבוץ מתוחכם למדי המלמד על סופרים מלומדים המשתמשים באלמנטים ליטורגיים עבור הישג מאגי.

הקערה הראשונה מבין השלוש היא זו שדנתי בה לעיל, עבור בריך מריה, שבה מתועדת השבעה של מלאכים. בחתימת הקערה מופיעה הנוסחה: 'לא יקרבו לאיסקופתא כל מידעם ביש (=לא יקרבו למפתן כל דבר רע) אמן אמן סלה הלוליה ברוך אתה יהוה רפא חולי כל בשר ומופלא לעשות אמן אמן סלה'. קערה זו מכילה את שני האלמנטים שנכללים בסוגיה התלמודית הדנה בברכות הכניסה והיציאה מבית הכיסא, היינו, בקשת שמירה מן 'המלאכים הקדושים', בדומה לתפילת 'התכבדו מכובדים', וכן ברכה על הרפואה, בדומה לחתימת ברכת 'אשר יצר'. קשה לקבוע בוודאות אם הקערה מכילה פרפרזה של נוסח הברכה הכוללת את הכניסה והיציאה מבית הכיסא, אך לכל הפחות יש כאן שימוש בנוסחאות ההגנה בדומה לנוסחאות המופיעות בתלמוד ולצרכים דומים – שמירה, הגנה ורפואה. מיקומה של הברכה על הרפואה בסופה של השבעה גם הוא משמעותי ומתאים לאופן שבו שיבצו פסוקים בקערות. הוא מעיד על חשיבות הציטוט כמקור בעל כוח מאגי רב בעיני הסופר.<sup>43</sup>

הקערה השנייה שפרסם דן לוין (ראו בעמ' 101), מדגימה שיבוץ של הצירוף 'רופא החולים' בצורה מתוחכמת במיוחד. הקערה נועדה להגנה ולשמירה, וההשבעה מנוסחת כמזמור המיוחס לדוד המלך, שנאמר כדי לגרש את הרוח הרעה משאול:<sup>44</sup>

- 41 בתוך D. Levene, *A Corpus of Magic Bowls*, London 2003, p. 77  
 42 אני מודה לפרופ' ג'יימס פורד על שהפנה אותי לקערה זו.  
 43 על מיקומם של פסוקי מקרא בהשבעות ראו S. Bhayro, 'The Use of Quotations from the Psalms in the Aramaic Magic Bowls', I. Fröhlich, N. Dávid and G. Langer (eds.), *You Who Live in the Shelter of the Most High (Ps. 91:1): the Use of Psalms in Jewish and Christian Traditions*, Göttingen 2021, pp. 69–82, esp. p. 76; השוו N.C. Polzer, 'The Bible in the Aramaic Magic Bowls', MA thesis submitted to McGill University, Canada 1986, p. 88, 107  
 44 לוין, קורפוס (לעיל הערה 41), עמ' 77.

(1) אלה (ד)[ברי דוד] הראשונים האחרונים האחרונים שהוא מנאגן מלפני שאול המלך (2) בשום יהוה צבאות אלהי ישראל יושב הכרובים על כל הנגעים על כל המזיקין על כל הרוח (3) על כל האש ועריות על כל העין ותנו כבוד לשים כבוד וילכו להן ממקום מושבה שליפני אשר בת מאמא (4) ברוך אתא יהוה אלוהי דויד רופא החולים... (6)... קדוש קדוש יהוה צבאות אלהי מערכות ישראל דשליט על כל רוחא בישתא איתגערי רוחא בישתא (7) מימקום מושבה דאשר בת מאמא אמן אמן סלה

הקערה פותחת בפרפרזה על הפסוק: 'וְאֵלֶּה דְּבַרֵי דְּוִד הָאֲחֻרָנִים נְאֻם דְּוִד בֶּן יִשָׁי' (שמואל ב כג 1), ובכך הופכת את הכתובת שעל גבי הקערה למעין מזמור של דוד המלך כנגד השדים.<sup>45</sup> בדומה לדין הקודם, גם קערה זו כוללת את לשונותיהן של שתי הנוסחאות מהדיון התלמודי על כניסה לבית הכיסא ויציאה ממנו. הביטוי 'ותנו כבוד לשם כבוד' דומה לפנייה למלאכים בכניסה לבית הכיסא: 'התכבדו מכובדים',<sup>46</sup> ואילו הברכה ל'אלהי דוד רופא החולים', עומדת בזיקה לחתימת ברכת 'אשר יצר' ביציאה מבית הכיסא.<sup>47</sup> יתרה מכך, ייתכן שהניסוח 'ותנו כבוד' המופיע בקערה, היה בשימוש בנוסח שנאמר לפני הכניסה לבית הכיסא, כפי שאפשר ללמוד מסיפורים בנוסחים בבליים מהגניזה: 'הכב-דו' מכובדים קדושים משרתי עליון ותנו כבוד לאלהיכם שמרוני עזרוני עזרוני והמתינו לי ועמדו במקומכם עד שאכנס ואעשה כל צרכי שזה דרכן של בני אדם'.<sup>48</sup> עובדה זו מחזקת את האפשרות שמדובר

45 ראו לוין, שם, עמ' 78, המקשר בין פתיחת הקערה לבין מימרא על הפסוק המובאת בתלמוד הבבלי (מועד קטן טז ע"ב): 'אחרונים – מכלל דאיכא ראשונים'. בוחק קישר בין נוסחה זו והתוכן העברי של ההשבעה לבין תופעה רחבה יותר של שימוש במזמורים המיוחסים לדוד על מנת לגרש שדים מימי הבית השני ועד לשלהי העת העתיקה. ראו ג' בוחק, 'מקומראן לקהיר: תולדותיה וגלגוליה של נוסחה לגירוש שדים', מגילות: מחקרים במגילות מדבר יהודה י (תשע"ג), עמ' 174–176, וכן G. Bohak, 'Exorcistic Psalms of David and Solomon (an Introduction and Translation)', Richard Bauckham et al (eds.), *Old Testament Pseudepigrapha: More Noncanonical Scriptures*, 1, Grand Rapids MI 2013, pp. 287–297

46 על כך ראו לוין, קורפוס (לעיל הערה 41), עמ' 79.

47 על החתימה הארץ ישראלית 'אלהי דוד ובונה ירושלים' ראו א' ארליך, 'לנוסחן הקדום של ברכת "בונה ירושלים" ו"ברכת דוד" בתפילה', פעמים 78 (תשנ"ט), עמ' 16–43, בעמ' 23–26. ארליך מזכיר שבבבל הכירו חתימה מעין זו ואף התנגדו לה, כפי שאפשר לראות בבבלי, סנהדרין קז ע"א: 'אמ' דויד לפני הקב"ה. רבנו שלעולם מפני מה אומרין אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב ואין אומרין אלהי דוד אמ' ליה אינהו מינסו לי את לא מינסית לי'.

48 קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S 8H9.15, על קטע זה ראו נ' וידר, 'על הברכות "גוי-עבד-אשה"', "בהמה" ו"בור", הנ"ל, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ב, ירושלים



Ms. Heb. 9467.64  
לשעבר אוסף מוסאיוף 117  
מאוספי הספרייה הלאומית

ברצף ליטורגי מקובל: נתינת כבוד למלאכים, ולאחר מכן ברכת רפואה.<sup>49</sup> גם כאן, כמו באזכור הקודם, השיבוץ של ברכת 'רופא חולים' מעיד על מטרה דומה לברכה התלמודית הנאמרת ביציאה מבית הכיסא, דהיינו הרחקת שדים ומזיקים, שמירה והגנה.

בקערה השלישית, אשר לא התפרסמה במלואה, אפשר לראות ששובצו כמה גרסאות של החתימה המקובלת לברכת 'אשר יצר': 'ברוך [א]תה יי רופי כל בשר ורופי כל החולים ורופי ית מהדוך [ב]ת גיונדוך'. שיבוץ שם הלקוחה, מהדוך בת גיונדוך, בתוך נוסח הברכה הוא אמצעי מאגי המוכר בדרך כלל בזיקה לשימוש בפסוקי מקרא – כך, למשל, בקערה מאוסף סכויין: 'אתה סתר לי מצר תצוריני רוני פלט תסובבני סלה אחישה (מיפלט) מיפלט למישכוי בת אנושפרי מרוחה סועה מסער קים ושריר לעלם עלמין אמן אמן סלה'.<sup>50</sup> בקטע זה יש שילוב בין שני פסוקים מספר תהילים שעניינם הצלה – ובאחד מהם, 'אֲחִישָׁה מִפֶּלֶט לִי מִרוּחַ סָעָה מִסָּעָר' (תהילים נה 9), מוחלפת המילה 'לי' בשם הלקוחה.<sup>51</sup> בקערה שלפנינו נעשה שימוש באמצעי זה בתוך ברכה, מה שעשוי לחזק את השערת, שלפיה הסופרים שכתבו על הקערות ייחסו לפסוקי מקרא ולברכות מעמד דומה – של מקורות בעלי עוצמה שיכולים לשמש בגירוש שדים.

מבט רחב יותר על שלוש החתימות האפשריות לברכת 'אשר יצר' בתלמוד, אל מול האזכורים שלהן בקערות מלמד על הקבלה מפורטת וקרובה לדעות האמוראים השונות. האזכור 'רופא החולים' מתאים לדעתו של רב בדיון התלמודי; הביטוי הכפול 'רופי כל בשר ורופי כל חולים' מתאים לדעתו של רב פפא, המורה לשלב בין

תשנ"ח, עמ' 202–204.

49 הפואטיקה של קערת השבעה זו היא ייחודית, ובמרכזה עומד המוטיב של דוד המלך, השזור לאורך כל הכתובת. מוטיב זה בא לידי ביטוי בפתיחה, בברכת 'אלוהי דויד', וכן בהשבעה בשם 'ה' צבאות אלהי מערכות ישראל' הלקוחה מתיאור הקרב של דוד מול גוליית: 'וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי אֵתָּה בָּא אֵלַי בְּחָרֶב וּבַחֲנִית וּבְכִידוֹן וְאֲנִי בָּא אֵלַיךְ בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מַעְרְכוֹת יִשְׂרָאֵל' (שמ"א יז 45). המוטיב החוזר של דוד המלך מצביע על תחכום של הסופר, המשתמש ברמות זו על מנת להרחיק את הרוחות הרעות המזיקות של הלקוחה שלו, כפי שעשה דוד מול שאול.

50 שקד, פורד ובהירו, קערות (לעיל הערה 24), עמ' 246–247.

51 'אתה סתר לי מצר תצוריני רפי פלט תסובבני סלה' (תה' לב 7), 'אֲחִישָׁה מִפֶּלֶט לִי מִרוּחַ סָעָה מִסָּעָר' (תה' נה 9). הטכניקה של שילוב שם הלקוח בתוך פסוק מופיעה גם בטקסטים מאגיים מן הגניזה, ראו D. Salzer, *Die Magie der Anspielung: Form und Funktion der biblischen Anspielungen in den magischen Texten der Kairoer Geniza*, Tübingen 2010, pp. 278–284

דברי רב ושמואל ('הילכך נימרנהו לתרווייהו');<sup>52</sup> ואילו הביטוי 'רופא חולי כל בשר' ומופלא לעשות' בקערה שנכתבה עבור בריך מריה משלב את שלוש הדעות השונות. ממצא זה משמעותי מבחינות רבות: ראשית, הימצאותם של נוסחי ברכות מגוונים על קערות ההשבעה מלמדת שהמחלוקת התלמודית על נוסחי הברכות לא התקיימה כדיון תאורטי בין כותלי בית המדרש, אלא ביטאה מחלוקת מעשית, שבה הציגו הרבנים נוסחאות שהיו מקובלות בזמנם. ברצוני לחדד שגם כאן אי אפשר להסיק מסקנות חד משמעיות לגבי מקור הברכה וכיוון ההשפעה; וכן, כמו במקרה של ברכת הקברות, קשה להצביע על קשר גנאלוגי מדויק בין שני הקורפוסים השונים. ייתכן מאוד שנוסחי הברכות הקדומות התגלגלו לקהילות בבל בדרכים שונות. כך לדוגמה החתימה 'רופא חולים' מופיעה גם בברכות העמידה, ויש לה נוסחים ארץ ישראליים קדומים יותר.<sup>53</sup> נראה שבדומה למקרים אחרים, וריאציות שונות של מטבעות תפילה התגלגלו בזמנים ובמרחבים גאוגרפיים שונים.<sup>54</sup> אך גם מבלי להכריע בשאלת המקור, הקערות לכל הפחות מספקות תמונת מצב של הנוסחים הקיימים בבבל בסוף תקופת התלמוד, שמשקפים גם בנוסח התלמוד. כלומר, גם במקרה זה, קערות ההשבעה יכולות לתרום תרומה ניכרת למחקר על אודות התפילה שנהגה בפועל בבבל התלמודית. בנוסף לכך, הקערות מספקות מבט נדיר על המציאות החיה שמאחורי הדיון התלמודי, והן מעוררות מחשבה לגבי דיונים תלמודיים נוספים שעשויים לשקף מציאות הלכתית מגוונת הנוהגת בפועל, ולא דווקא דיון סכולסטי

52 פירוש זה הוא בניגוד להבנה המסורתית של הסוגיה על פי נוסח הדפוס של התלמוד (בבלי, ברכות ס"ע"ב): 'מאי חתים? אמר רב: "רופא חולים"', אמר שמואל: קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי? אלא "רופא כל בשר" רב ששת אמר "מפליא לעשות". א"ר פפא דהלכך נמרינהו לתרווייהו "רופא כל בשר ומפליא לעשות". על פי דפוס התלמוד, חתימת הברכה על פי רב פפא היא שילוב של דברי שמואל ור' ששת, מכיוון ששמואל דוחה את הנוסח של רב: 'רופא חולים'. אך בעיון בכתבי היד של הסוגיה, אוקספורד 366 ופריז 671, הנוסח 'מפליא לעשות' מופיע משמו של רב אשי, ולכן נראה שרב פפא, הקדום לו, מורה דווקא על שילוב של דברי רב ושמואל – 'רופא חולי כל בשר' או שמא כלשון הקערה של מהדוך – בביטוי כפול: 'ברוך [א]תה יי רופי כל בשר ורופי כל החולים'.

53 ראו ספרי דברים (מהדורת פינקלשטיין), פסקה שמג, עמ' 395. ירושלמי, ברכות ב, ג (ד"ע"ד). השו"ב סירא לח 9 (מהדורת סגל): 'בני בחולי אל תתעבר התפלל אל אל כי הוא ירפא'. וראו ברכת רפואה ביוונית מפפירוס המתוארך למאה ה'4–5 לספירה. על הפפירוס והזיקה שלו לתפילת העמידה ראו P.W. Van Der Horst and J.H. Newman, *Early Jewish Prayers*, Berlin 2008, pp. 97–111; *in Greek, Commentaries on Early Jewish Literature*, Berlin 2008, pp. 97–111.

ברכת הרפואה ביוונית ראו שם, עמ' 115–116.

54 ראו לעיל הערה 28.

תאורטי שהתקיים בין כותלי בית המדרש.<sup>55</sup> לבסוף, הימצאותן של הברכות על גבי קערות מאגיות יכולה להאיר היבטים מאגיים בברכה עצמה. וכך, כמו במקרה של ברכת 'מההלך בין הקברות', ייתכן שגם בחתימת ברכת 'אשר יצר' מסתתר גוון של השבעה והפעלה, מעבר לשבח לאל שבכוחו לרפא. הסבר זה מתאים גם לפתיחת ברכת בית הכיסא העוסקת במפורש בשמירה מנוקי המקום על ידי הפעלת מלאכים לשם כך.

### (3) נוסח הטבת חלום

לצד הצבעה על קיומן של פורמולות זהות בין קערות ההשבעה לליטורגיה היהודית הבבלית, במקרים אחרים אפשר ללמוד על קרבה בין הטקסטים המאגיים לבין המסורת הליטורגית היהודית הבבלית מתוך ביטויים משותפים להרחקת חוליים רעים, המופיעים הן בקערות והן בברכות. ביטויים אלה עשויים להעיד על תפיסת עולם דומה העומדת ברקע של שתי הסוגות. כך למשל בטקס המתועד בבבלי ברכות להטבת חלום:

אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: הרואה חלום ונפשו עגומה ילך ויפתרנו בפני שלשה. יפתרנו? והאמר רב חסדא: חלמא דלא מפשר כאגרתא דלא מקריא!<sup>56</sup> – אלא אימא: יטיבנו בפני שלשה. ליתני תלתא ולימא להו: חלמא טבא חזאי. ולימרו ליה הנך: טבא הוא, וטבא ליהוי, רחמנא לשוייה לטב. שבע זימנין לגזרו עלך מן שמיא דלהוי טבא, ויהוי טבא.<sup>57</sup>  
אמר רב הונא בר אמי אמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: הרואה חלום ונפשו [נעשית] עגומה

55 אפשרות זו מתחזקת לנוכח קיומן של עוד שלוש סוגיות דומות בתלמוד הבבלי העוסקות גם כן בקביעת מטבעות ברכה: בברכה הנאמרת לאחר קריאת המגילה (בבלי, מגילה כא ע"ב); בברכת הרואה את הקשת בענן (בבלי, ברכות נט ע"א); ובברכה על הגשמים (בבלי, ברכות נט ע"ב). בסוגיות אלו, בדומה לסוגייתנו, שני אמוראים דנים בחתימת הברכה הראויה ורב פפא מפשר בין הדעות באמירת: 'הלכך נימרנהו לתרוויהו' (=על כן נאמר את שתיהן). בסוגיה ממסכת מגילה אף מוזכרת ברכה המופיעה גם בקערות ההשבעה ('האל המושיע'). אם כן, ארבע הסוגיות המקבילות יכולות להתפרש כשיקוף של דיוני חכמים במטבעות ברכה קיימים או כתבניות ספרותיות קבועות שבהן עורכי סוגיות התלמוד שיבצו נוסחי תפילה שהיו מקובלים בזמנם. בכונתי לפרט על סוגיות אלו במקום אחר.

56 על משמעות הביטוי וְקָשְׂרִים הרמנויטיים ראו M.R. Niehoff, 'A Dream that is Not Interpreted is Like a Letter that is Not Read', *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 58–94; על הנטייה הבבלית להתמקד בחלומות הפרט ראו שם, עמ' 68.  
57 בבלי, ברכות נה ע"ב.



לך ויפתרנו בפני שלושה. יפתרנו? והרי אמר רב חסדא, חלום שלא נפתר, כאיגרת שאינה נקראת! אלא אמור: יטיבנו בפני שלושה. יביא שלושה ויאמר להם: חלום טוב ראיתי. ויאמרו לו אלה: טוב הוא וטוב יהיה, הרחמן ישימנו לטוב. שבע פעמים יגזרו עליך מן השמים שיהיה טוב ויהיה טוב.

תיאור זה הוא חלק מסוגיית 'מסכת חלומות' במסכת ברכות.<sup>58</sup> 'הטבת' החלום הרע נעשית בטקס שבמרכזו דו־שיח בין החולם לבין שלושה אנשים המכונסים לשם כך. הנוסחים משתנים בין כתבי היד, אך בכלם מופיעה הגזירה על היפוך החלום לטובה. כתבי היד השונים משקפים גישות שונות באשר למקור הגזור על החלום:<sup>59</sup>

לגזרו עלך מן שמיא	דפוס וילנא
יגזרון עלוהי מן שמיא	פירנצה II-I-7
ליגזרו ליה מן שמיא	מינכן 95
ומן שמיא ליגזרו עליה	פריז 671
ומן שמיא ליגזרו עליה	אוקספורד 366
גזרנא עליה	גניזה סנקט פטרבורג Yevr. III B 332
גזרנא עליה	גניזה שטרסבורג 4028/50
גזרנן עליה	גניזה קיימברידג' T-S F 1(1).41

כפי שאפשר לראות בטבלה, רוב כתבי היד גורסים שמקור הגזירה על החלום הרע הוא 'מן שמיא', מן השמיים. לעומת זאת, בקטעי הגניזה מופיעה נוסחה בגוף ראשון, שבה מי שגזור על החלום הוא שלושת האנשים המכונסים לשם כך ('גזרנא / גזרנן עליה דליהוי טבא'). בכך יוצרים השלושה מעין בית דין, המשתמש בסמכותו על מנת לגזור על החלום להתהפך לטובה.<sup>60</sup> סביר שהנוסח שהשתמר בקטעי הגניזה הוא הנוסח המקורי, ואילו כתבי היד האחרים מכילים אולי צנזורה המרחיקה את אפשרות הגזירה על החלום מבני האדם ומייחסת אותו לאלוהים לבדו.

58 על מסכת החלומות ראו ח' וייס, "ומה שפטר לי זה לא פתר לי זה": מעמדו התרבותי והספרותי של ספר החלומות שבתלמוד הבבלי, באר שבע 2011, עמ' 14–17; על הטבת חלום ראו שם, עמ' 81–89. וראו ספטימוס, גבולות התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 89–137.

59 עדי הנוסח: דפוס וילנא; כ"י פירנצה; ספרייה לאומית מרכזית II.1.7; כ"י מינכן ספריית המדינה, Cod. Hebr. 95; כ"י פריז, הספרייה הלאומית 671. héb; כ"י אוקספורד, בודליאנה fol. Add. Opp 23 (נויבאואר 366); קטעי גניזה: שטרסבורג ספריית האוניברסיטה הלאומית, 4028/50; קיימברידג', ספריית האוניברסיטה T-S F 1(1).41; כ"י סנקט פטרבורג, הספרייה הלאומית הרוסית, Yevr. III B 332.

60 וייס משווה בין הכינוס לבין טקס התרת נדרים. ראו וייס, ספר החלומות (לעיל הערה 58), עמ' 83 הערה 165.

עיון בשימוש במונח גז"ר במקומות נוספים בספרות חז"ל מחזק את הקריאה הזאת. למעשה, גז"ר הוא הפועל המשמש את החכמים בעקיבות לציון פעולות של הכפפת כוחות על-אנושיים למרותם.<sup>61</sup> כך, למשל, סיפורים שונים בתלמודים ובמדרשים מתארים כיצד חכמים משביעים גורמים שונים באמצעות שימוש בלשון 'גזרני עליך' – בין היתר, כדי לייצר שליטה בשדים, בחיות, בדוממים ובכוחות על-טבעיים.<sup>62</sup> ממצא זה סותר את הטענות במחקר ולפיהן השורש גז"ר משמש בספרות חז"ל רק כמונח משפטי של פסיקה, וכי השימוש בו במובן של שבועה קלה הוא חידוש של הגאונים.<sup>63</sup>

יתרה מכך, בטקסטים מאגיים השורש גז"ר מקביל לשורש המקובל לגירוש שדים, שב"ע, ובמקרים מסוימים הוא אף מופיע לצידו, בין היתר על מנת לסלק חלומות רעים.<sup>64</sup> לדוגמה, בקערת השבעה שפרסם מרקהם גלר: 'אשבעית וגזרית עליכון כולכון כולכון רוחי בישראל וליליתא מבכלאתא וכל חילמי סנין... דתיזחין ותפקין מיניה' (= השבעתי וגזרתי עליכם כולכם, כולכם, רוחות רעות וליליות 'מבכלאתא' וכל חלומות שנואים ... שתסתלקו ותצאו ממנו).<sup>65</sup> כלומר בדיוק כפי שגזרית על שדים

61 החל מספרות האמוראים ההוראה 'גזר אני על' מתפרשת כהכפפת גורם על-אנושי לגורם אנושי, בעיקר לחכמים, הן בארץ ישראל והן בבבל. לדיון מורחב בנושא ראו, A. Manekin-Bamberger 'Taming Nature and Gaining Authority: Rabbinic Decrees Reconsidered', *Aramaic Studies* (forthcoming)

62 ראו למשל גזרות ר' יהושע על שר הים – ירושלמי, סנהדרין ז, יא (כה ע"ד); גזרות ר' פנחס בן יאיר על עכברים – ירושלמי, דמאי א, ג (כב ע"א); ר' פנחס בן יאיר על הנהר גינאי – בבלי, חולין ז ע"א.

63 ראו א' גולדברג, 'להתפתחות הסוגיא בתלמוד הבבלי (השימוש בביטויים 'גזירת שמא', 'גזירת דילמא' ו'גזירה משום')', ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים תשכ"ג, עמ' 101–113. דוגמה מובהקת לשימוש מאגי בשורש גז"ר מצויה בסיפור על מפגש בין ר' חנינא בן דוסא והשדה אגרת בת מחלת (בבלי, פסחים קיב ע"ב). הסוגיה מספרת על ר' חנינא בן דוסא שפוגש בשדה את אגרת בת מחלת, בעת שהיא מסתובבת בלילות באין מפריע. ר' חנינא גזר על השדה שלא תעבור יותר במקום יישוב. סיפור דומה על המפגש בין ר' חנינא לבין השדה מופיע גם בקערות השבעה, ושם ר' חנינא מצליח לגרש את השדה על ידי קריאת פסוק. ראו למשל שקד, פורד ובהיירו, קערות (לעיל הערה 24), קערה JBA1, עמ' 56–57: 'מומינה עלכי אנתי רוחא בישתא [די פגע ב]יה בר[י חנינא בן דוסא ואמר לה רבי חנינא בין דוסא לרוחא בישתא דיפגע ביה בהדיא שעתא קראה דיכתיב תשית חושך ויה[י לי]לה בו תירמוס כל חיתו יער'.

64 על חלומות וסיוטים בקערות השבעה ראו: A. Bellusci, 'Oneiric Aggressive Magic: Sleep Disorders in Late Antique Jewish Tradition', S. Bhayro and C. Rider (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early Modern Period*, Leiden 2017, pp. 134–175 esp. pp. 163–173

65 ראו M.J. Geller, 'Four Aramaic Incantation Bowls', G. Rendsburg et al (eds.), *The Bible World: Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York 1980, pp. 49–50 על

ועל הרוחות הרעות להסתלק, כך גם גוזרים על חלומות רעים שיסתלקו. אם כן, נוסח קטעי הגניזה של התלמוד ('גזרנא עליה') לא רק מבהיר את מטרת הכינוס של שלושה אנשים על מנת להגיע לגזר דין, אלא הוא אף מתאים להקשר התרבותי-ההיסטורי שבו השתמשו בגזרות כנגד גורמים על טבעיים וביניהם חלומות.

בדומה לדוגמאות של ברכת המהלך בין הקברות וברכת בית הכיסא, גם בנוגע לנוסח הטבת החלום ההשוואה לחומר המאגי היהודי מאירה באור חדש את הנוסחאות התלמודיות. אומנם הטבת חלום שונה במהותה משתי הברכות שנידונו כאן, מכיוון שהיא איננה ברכה והיא גם איננה כוללת מטבעות ליטורגיים מקובלים. נוסף על כך, ההטבה איננה חובה אלא אפשרות עבור אדם החש צער בעקבות חלומותיו הרעים. אך למרות השוני, נראה שנוסח הטבה נתפס גם הוא כתפילה, כפי שאפשר ללמוד מהכללתו מאוחר יותר ותוך עיבודים מסוימים בסידורי תפילה מהגניזה.<sup>66</sup> על כל פנים, נוסח הטבת החלום מאיר את הנוסחה התלמודית בכמה אופנים: ראשית, הוא מסייע בקביעת הנוסח של הטבת החלום ומחזק את העדות של קטעי הגניזה. שנית, הוא מאתגר את החשיבה המסורתית, שלפיה בתפילה או בריטואל יהודי הנמען הינו אלוהים, מכיוון שעל פי נוסחי הגניזה הגזרה היא בין בית הדין המכונס לבין החלום עצמו, ואלוהים איננו נוכח במשוואה. לבסוף, הוא מראה שחכמים לא פועלים בחלל ריק, אלא שאמונתם מתאימה לתמונה העולה מן המקורות המאגיים לגבי האמצעים העומדים ברשות האדם להתמודדות עם נזקים שונים. וכך המינוח שחכמים קובעים להטבת החלום, כלומר, השימוש ב'גזר אני', חושף את תפיסת העולם שבה לגזרה יש משמעות מעבר לצו משפטי/ליטורגי, וביכולתה להכפיף גורמים על-אנושיים באופן ממש.

חשוב מכך, המשותף לברכות המהלך בין הקברות ובית הכיסא וכן לנוסח הטבת החלום הוא האיום העל-אנושי על האדם, איום שמעמיד אותו בסכנת חיים מיידית. המפגש עם רוחות, שדים וחלומות רעים היה גורם מעורר אימה בעולם העתיק, והתפילות או הטקסים המוצעים נועדו לתת מענה למצוקות אלו על ידי גירוש ממשי של הגורם המזיק. לא מפתיע אפוא שדווקא במקומות הללו אנו מוצאים בתלמוד

הצמדת שדים ומחלות לחלומות ברשימות הנזקים בקערות ראו בלושי (לעיל הערה קודמת), עמ' 168-169. השימוש בשורש גז'ר בקערות אומנם קיים, אך הוא משני לעומת השימוש ב'משבענא' ו'מומינא', ובדרך כלל מופיע יחד עם מילים אלו. על חשיבות השבועה במאגיה היהודית ראו 'הררי, דת, כישוף והשבעות: עיונים מתודולוגיים לקראת הגדרה מחודשת של המאגיה היהודית הקדומה', דעת 48 (תשס"ב), עמ' 52-56.

66 ו' רויאל קרצ'מר, 'תפילת הבוקר הארץ ישראלית בקטעי הסידורים מגניזת קהיר', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע, תשע"ה, עמ' 111-118.

את המקבילות הקרובות ביותר למאגיה המקומית בת הזמן, העוסקת גם היא באותם איזמים ממש: שדים, רוחות וחלומות רעים.<sup>67</sup> וכך, בדומה לסוגיות תלמודיות שבהן עצה רפואית/מאגית מופיעה כחלק אינטגרלי מדיון הלכתי, למשל היתר לטלטל קמעות בשבת או איסור על שתיית משקאות מגולים,<sup>68</sup> כך גם בעת מפגש עם מזיקים על-טבעיים – חכמי התלמוד וסופרי הקערות פעלו בתוך עולם משותף שבו היו טכניקות מקובלות לגירוש מזיקים, הבאות לידי ביטוי גם במטבעות ליטורגיים.<sup>69</sup> חכמי התלמוד משלבים את הליטורגיה בדיונים ההלכתיים כמקובל בסוגה התלמודית, ומנגד – סופרי הקערות מנסחים את השבעותיהן בהתאם למקובל בסוגה המאגית ומשלבים את הליטורגיה כפי שנתפסה בעיניהם, כאלמנט בעל כוח בתוך ההשבעה, בדומה לפסוקי מקרא.<sup>70</sup>

- 67 השוו קערה HS3016: 'דיתחתמון ברחמי שמי, מחרמנא וגורנא ומקימנא ... ליליאת ומבכלתא ושידין ושיבטין ופגעין וסטנין וחילמין בישין', בתוך J.N. Ford and M. Morgenstern, *Aramaic Incantation Bowls in Museum Collections, 1, The Frau Professor Hilprecht Collection of Babylonian Antiquities, Jena, Leiden 2019*, p. 59
- 68 על היתר לטלטל קמעות מן המומחה / קמעות מומחים בשבת ראו משנה, שבת ו, ב; תוספתא, שבת ד, ט; בבלי, שבת סא ע"א, ירושלמי, שבת ו, ב (ח ע"ב). האיסור לשתות משקאות מגולים מופיע במקורות רבים בספרות חז"ל, ראו למשל משנה, תרומות ח, ד; בבלי, חולין י ע"א.
- 69 השוו דליה מרקס, הנכנס לדרך (לעיל הערה 29), והג"ל, 'The Morning Ritual in the Talmud: The Reconstitution of One's Body and Personal Identity through the Blessings', *HUCA 77* (2006), pp. 103–129. בשני המאמרים הללו מרקס מרחיבה לגבי תפקיד התפילה כנותנת מזור לחרדות הנגרמות ממצבים לימינליים שונים. גם במקרים שנידונו כאן הדגשתי שהליטורגיה משמשת את האדם כמענה לסכנה, אך בעוד מרקס מדגישה את המענה הנפשי-הפסיכולוגי של הברכות, במאמר זה הדגשתי את המענה הממשי-הפרקטי מתוך השוואה לחומרים מאגיים.
- 70 ייתכן שקריאה זו יכולה להאיר גם ברכות נוספות אשר אינן מופנות רק כנגד מזיקים. למשל, מגוון ברכות ראייה המיועדות להיאמר כתגובה למפגש עם דבר היוצא מגדר הרגיל, כגון הברכה על תופעות טבע – משנה, ברכות ט, ב: 'על הויקים ועל הוין' [ועל הברקים ועל הרעמים ועל הרוחות הוא אומר: ברוך שכוחו מלא (את ה)עולם'. ייתכן שהתגובה הליטורגית המבוקשת 'ברוך שכוחו מלא עולם' מבטאת לא רק שבה ופליאה כלפי מעשה אלוהים, אלא היא משמשת כאמצעי הגנה מפני הסכנה של הברקים והרעמים על ידי כך שאדם מצהיר שאלוהים הוא השולט ובעל הכוח בעולם. מעניין שגם הברכה על תופעות הטבע מופיעה כחתימה של קערת השבעה מאגית שנועדה להשתיק את האדם הנזכר בשמו ולהרע לו: 'ברוך אתה יהוה שכחו מלי עולם', ראו פורד ומורגנשטרן, קערות (לעיל הערה 67), עמ' 47. השוו גישות מחקריות המפרשות את התפילה החז"לית במונחים תאורגיים אצל ספטימוס, גבולות התפילה (לעיל הערה 2), עמ' 250–251.

## סיכום

במאמר זה בחנתי תפילות תלמודיות שמטרתן למנוע נזק גופני לאדם הנפגש עם רוחות, שדים או חלומות רעים על רקע הממצא המאגי בן הזמן. בסוגיות התלמודיות ההתמודדות עם הנזקים באה לידי ביטוי בתפילה, הכוללת אחד משלושה: איום על מקור הרע, פנייה למלאכים, או ביטוי גזרה שנועד להפוך את מקור הרע לטוב. מבט קרוב על התפילות הללו מלמד שהן מכילות טקטיקות מאגיות מובהקות, המאפיינות אמצעים להרחקת שדים ומזיקים המתועדים בקערות ההשבעה הבביליות. בנוסף לכך, עיון בנוסחאות התלמודיות לצד החומר המאגי מלמד שלא מדובר רק על דמיון קונספטואלי, אלא על מקבילות טקסטואליות קרובות. המקבילות השונות מסייעות להעמדת הנוסח בתלמוד וכן להבנת המשמעות המקומית של התפילה הן בתלמוד והן בחומר המאגי. זאת ועוד, הממצא שופך אור על המציאות הליטורגית בבבל של תקופת התלמוד: עד לגילוי הקערות אפשר היה לטעון שחז"ל הם המשמרים והמקבעים את נוסחי התפילות שנהגו בזמנם, אך הקערות מעידות שנוסחאות שונות של התפילות היהודיות הקדומות הסתובבו גם מחוץ לכותלי בית המדרש. יתרה מכך, המקבילות רומזות למהות הפרקטית של הדיון התלמודי במטבעות הברכות, כאשר הנוסחים המוצעים בפי החכמים משקפים ברכות קיימות, שנהגו בפועל בקרב יהודים בזמנם.

מסקנות אחרות שאפשר להסיק מהזיקה בין הקורפוסים קשורות בהבניה העצמית של סמכות חכמים. העובדה שחכמים דנים בנוסחאות ליטורגיות המיועדות להתמודדות עם נזקים שהם תוצאה של מפגשים עם סכנות על-טבעיות מלמדת שהם החשיבו עצמם לבעלי סמכות בתחומים אלה. עדות זו מצטרפת לראיות אחרות הנוגעות לעיסוק הרבני בהתמודדות עם סכנות היומיום – בראשן התיאורים התלמודיים ביחס לתלמידי חכמים הכותבים קמעות ונותנים עצות מעשיות להתמודדות עם רפואה ושדים.<sup>71</sup> כפי שהראיתי במאמר זה, התפילות שובצו בקערות השבעה בדומה לאופן שבו נהגו כותבי הקערות לשלב פסוקי מקרא, דבר המלמד על המעמד הגבוה של התפילות הללו ושל תפילות אחרות גם מחוץ לדפי התלמוד.

לבסוף, המקרים שנבחנו במאמר מלמדים עד כמה נזיל הגבול בין הקטגוריות 'מאגיה' ו'תפילה', בייחוד במקרים שבהן המטרות משותפות. העיסוק התלמודי בתפילות המכילות פנייה ישירה אל המתים, בקשות ממלאכים, וכן גזרות על גורמים

71 ראו בבלי, פסחים ק"א ע"ב, מועד קטן יז ע"א-ע"ב, יומא עד ע"א, שבת סז ע"א. וראו בוחק, מאגיה יהודית (לעיל הערה 1), עמ' 406-422; הררי, הכישוף היהודי הקדום (לעיל הערה 1), עמ' 297-313.

על-טבעיים גרם בעבר חוסר נוחות בקרב חלק מהחוקרים. המחקר הנוכחי מראה כי תפילות אלו שימשו יהודים לגירוש מזיקים באופן מעשי, בתוך תחומי בית המדרש ומחוצה לו.

אביגיל מנקין-במברגר, החוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות ומננו,  
האוניברסיטה העברית בירושלים  
avigail.manekin@mail.huji.ac

## אבן דאוד, אבן מטוט, וסוד המלבוש

זאב הרוי

לאדם יש גוף, ולא־להים אין; אבל מה לגבי המלאכים? הרי הם מעין יצורי ביניים בין האלוהי לבין האנושי; האם יש להם גופים? האם הם דומים בעניין זה לאלוהים או לאדם? מן הצד האחד נאמר שהם רוח, אש (שמות רבה כה, ב, ועוד), או שְׁכָל (רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה ב, ג). מן הצד האחר נאמר שלחלקם רגליים וכנפיים, שכמה מהם הם בעלי ממדים פיזיים עצומים, ושיש אפילו אחד ה'עומד בארץ וראשו מגיע אצל החיות [בשמים]' (בבלי, חגיגה יג ע"ב; השו"ת בראשית רבה סה, יב). נוסף לכך, נאמר שאחדים מהם התגלו בעולמנו בדמות בני אדם ואף אכלו ושתו כמו בני תמותה (בראשית יח 8; יט 3; ועוד). כדי ליישב תיאורים סותרים כגון אלה, נטען כי המלאכים לא ממש אכלו ושתו, אלא רק 'נראו כמי שאכלו ושתו' (בבלי, בבא מציעא פו ע"א), וכי הם התגלו רק לבני אדם נבחרים, ואילו עובדי אורח שנכחו במקום לא יכלו להבחין בהם כלל (בבלי, תענית כא ע"א).

בניסיונם להבין את הופעתם של מלאכים שאין־להם גוף בצורת גופי אנוש מוחשיים הגו חכמי הקבלה את 'סוד המלבוש'. הסוד התפרש בדרכים שונות אצל מקובלים שונים. לפי ספר הזוהר, כאשר ה'רוחין קדישין' יורדים לעולמנו, עליהם להתלבש בגוף חומרי מיוחד (זוהר א, קא ע"א; ג, קנב ע"א; ועוד). סוד המלבוש מעלה את שאלת הקשר האפשרי בין הגוף הבהמי של האדם לבין המציאות האלוהית הנצחית.

סוד המלבוש הוא אחד הסודות החשובים ביותר בספר הזוהר. לפי הערכתה של חוקרת הקבלה דורית כהן־אלורו: 'הדרכים הרבות והשונות בהן בא לידי ביטוי "סוד המלבוש" בספר הזוהר מוליכות למסקנה כי אכן רעיון זה מהווה את אחד המרכיבים

\* רוב תודות לדניאל אברמס, אסתי אייזנמן, אילון הרוי, וקטרינה ריגו על הערותיהם ועצתם.

החשובים והמעניינים בהגותו ... סוד זה [הוא] מעין חוט סמוי העובר בין הרעיונות השונים ומקשר אותם בקשר נסתר זה לזה.<sup>1</sup>

### א. הרמב"ן

המחבר הראשון שהזכיר במפורש את סוד המלבוש הקבלי היה ככל הידוע ר' משה בן נחמן (1194–1270) בפירושו לבראשית יח 1, ד"ה 'זירא אליו':

במקום אשר יזכיר המלאכים בשם 'אנשים' כעניין [1] הפרשה הזאת [בראשית יח 2], [2] ופרשת לוט [שם, יט 5, 10], [3] וכן 'וַיִּאָבֶק אִישׁ עִמּוֹ' [שם, לב 25], [4] 'וַיִּמְצָאָהוּ אִישׁ' [שם, לו 15], על דעת רבותינו הוא כבוד נברא במלאכים, ייקרא אצל היודעים 'מלבוש', יושג לעיני בשר [ראו איוב ד, 10] בזכי הנפשות כחסידים ובני הנביאים, ולא אוכל לפרש.<sup>2</sup>

לפי דברי רמב"ן האלה, כאשר מסופר במקרא על בני אדם נעלים הרואים מלאכים בדמות 'אנשים', הם רואים לאמיתו של דבר 'כבוד נברא', וזהו סוד ה'מלבוש'. הואיל והוא סוד, מעיר רמב"ן: 'ולא אוכל לפרש'. רמב"ן מגלה לנו כי המסורת שעמדה מאחורי דבריו היא כפולה: ההתייחסות לכבוד נברא מקורה ב'רבותינו', ואילו ההתייחסות לסוד המלבוש מקורה ב'היודעים', קרי: המקובלים, היודעים חוכמה נסתרת (השוו קהלת ט 11). אולם מעבר להפניות הכלליות מאוד ל'רבותינו' ול'היודעים', הרקע לדבריו של רמב"ן כאן על 'המלאכים בשם אנשים' ועל סוד ה'מלבוש' הקבלי לוט בערפל. ובכן, מה הם מקורותיו?

סוד המלבוש קשור ללא ספק לביטוי המקראי 'הרוח לבשה', כגון 'רוח ה' לבשה את גִּדְעוֹן' (שופטים ו 34), 'רוח לבשה את עֲמֹשׁי ראש השלישים' (דברי הימים א יב 19), 'רוח אלהים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן' (דברי הימים ב כד 20); וגם 'ותלבש אסתר מלכות' (אסתר ה 1), שאפשר להבינו כך: השכינה לבשה את אסתר (בבלי, מגילה יד ע"ב, טו ע"א; ופירוש רש"י לאסתר, שם).

1 ד' כהן אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 89.  
2 רמב"ן, פירוש על התורה, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ב, בראשית, עמ' קה-קו. ראו כהן אלורו, סוד המלבוש (שם), עמ' 26–34; ח' פדיה, הרמב"ן, תל אביב תשס"ג, עמ' 502, ע"ע 'מלבוש', 'לבוש', 'לבושים'; מ' אידל, עולם המלאכים: בין התגלות להתעלות, תל אביב תשס"ח, עמ' 56–57; וכן, E. Wolfson, 'The Secret of the Garment in Nahmanides', *Daat* 24 (1990), pp. xxv–xlix; cf. idem, 'By Way of Truth: Aspects of Nahmanides' Kabbalistic Hermeneutic', *AJS Review* 14 (1989), pp. 135–139



בבראשית רבה נ, ב יש שימוש רלוונטי ביותר בלשון 'לבישה' ביחס למלאכי לוט שהופיעו בדמות אנשים: 'הכא את אמר "מלאכים" [בראשית יט 1] ולהלן קורא אותן "אנשים" [שם, יט 5]? אלא להלן שהיתה שכינה על גביהם קראם "אנשים", כיוון שנסתלקה שכינה מעל גביהם לבשו מלאכות'.<sup>3</sup>

אפשר שלחיבור הקצר מתקופת הגאונים בשם ספר המלבוש או תורת המלבוש יש קשר עקיף לסוד המלבוש הקבלי.<sup>4</sup> יש גם חיבור קצר אחר בשם ספר המלבוש, אולי אף הוא מתקופת הגאונים, שנכלל כחלק הראשון של ספר רזיאל המלאך, וייתכן שחיבור זה קשור בעקיפין לסוד המלבוש הקבלי.<sup>5</sup> אולם, ככל הידוע, לא היה אזכור מפורש לסוד המלבוש הקבלי בספרות העברית לפני הרמב"ן.

### ב. 'מגילת סתרים' לאבן מטוט

חכם אחד שניסה להאיר מעט את מקורותיו של רמב"ן לגבי 'המלאכים בשם אנשים' וסוד ה'מלבוש' היה ר' שמואל בן סעדיה אבן מטוט (1345 לערך – 1410 לערך), איש גוודלחרה. אבן מטוט היה מיסטיקן נאו-אפלטוני מרתק, מחברם של מגילת סתרים, פירוש לפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לתורה (1367 לערך); משובב נתיבות, פירוש לספר יצירה (1370); מעלה עמוקות, פירוש לספר שמות, וכנראה במקור – לכל התורה (1373 לערך); ותהילות ה', פירוש לסיפור (1400 לערך). הוא גם תרגם לעברית את ספרו האריסטוטלי החשוב של ר' אברהם אבן דאוד (1110 לערך – 1180 לערך), אלעקידה אלרפיעה (1160). תרגומו של אבן מטוט נקרא האמונה הנשאה (1372 או לאחר מכן), אבל הספר נודע יותר בכותר של תרגומו של ר' שלמה אבן לביא, האמונה הרמה (שנעשה באותו זמן לערך).<sup>6</sup>

3 ראו הדין המאלף במדרש זה אצל וולפסון, 'סוד המלבוש' (שם), עמ' xxxvi–xxxii.

4 I. Wandrey, *Das Buch des Gewandes und Das Buch des Aufrechten*, Tübingen 2004, pp. 138–147

5 ספר רזיאל המלאך, אמסטרדם תס"א, ב ע"ב – ז ע"א. קטע מספר זה מצוטט בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא לתורה, ערך א' ויזר, 'ירושלים תשל"ו', פירוש ארוך לשמות יד 19, עמ' צג; ופירוש קצר, שם, ג 13, עמ' רמה. הקטע אינו מצוי בנוסחים הידועים של הספר.

6 ראו: M.I. Sandman, 'The Meshobeb Netibot of Samuel ibn Matut (Motot) Introductory Excursus, Critical Edition, and Annotated Translation', Ph.D dissertation, University of Chicago, 2006, pp. 1–13; ראו גם ר' אברהם אבן דאוד, ספר האמונה הרמה וספר האמונה הנשאה, ההדירה ע' ערן, 'ירושלים תשע"ט', עמ' 55–74. וראו מאמר, F. Gorgoni, 'The Puzzling Hebrew Translations of Ibn Daud's *Exalted Faith*', I. Kajon, and L. Valente (eds.), *Philosophical Translations in Late Antiquity and the Middle Ages in Memory of Mauro Zonta*, Rome 2022, pp. 33–60

אבן מטוט כתב שתי מהדורות לספרו מגילת סתרים.<sup>7</sup> במהדורה המקורית אין אזכור לא ל'מלאכים בשם אנשים' ולא לסוד ה'מלבוש', אבל יש אזכור לדברים במהדורה השנייה שהושלמה ככל הנראה בשנות השבעים המוקדמות של המאה הארבע עשרה. הקטע המדובר מתייחס לדבריו של ר' אברהם אבן עזרא (1089–1167) על בראשית לב 33, ד"ה 'כי נגע'. הנה הקטע לפי המהדורה הראשונה:

[מהדורה א, 1367 לערך]

'כִּי נִגַע (האישי) בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב] בְּגִיד הַנְּשִׂה' [בראשית לב 33] ... [פירוש ראב"ע]: 'ודעת זה המלאך שנראה ליעקב שהוא גוף תבאר לך אם השם יפקח עיני לבבך בפסוק "כִּי שָׁמִי בְּקִרְבוֹ" [שמות כג 21]. והוא [ראב"ע] כתב שם ב[פרשת] ואלה המשפטים [פירוש קצר לשמות כג 20–21] כי טעם 'כִּי שָׁמִי בְּקִרְבוֹ' כטעם 'ה' שָׁמוֹ' [שמות טו 3], וטעם 'ה' שָׁמוֹ' כטעם 'הכבוד שקיבל הכבוד'...

'וַיֵּאמֶר יַעֲקֹב] אֵל נָא' [בראשית לג 10]. [פירוש ראב"ע]: 'וכבר הודעתך דקדוק [ר' שמואל] הנגיד' בפרשת וירא אליו במילת 'אֵל נָא אֲדַנִּי' [בראשית יט 18; ראו פירוש ראב"ע, שם].<sup>8</sup>

והנה אותו הקטע לפי המהדורה השנייה:

[מהדורה ב, שנות השבעים המוקדמות (לערך) של המאה הארבע עשרה] [כִּי נִגַע (האישי) בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב] בְּגִיד הַנְּשִׂה' [בראשית לב 33] ... [פירוש ראב"ע]: 'ודעת זה המלאך שנראה ליעקב שהוא גוף תבאר לך אם השם יפקח עיני לבבך בפסוק "כִּי שָׁמִי בְּקִרְבוֹ" [שמות כג 21]. והוא [ראב"ע] כתב שם ב[פרשת] ואלה המשפטים [פירוש קצר לשמות כג 20–21] כי טעם 'כִּי שָׁמִי בְּקִרְבוֹ' כטעם 'ה' שָׁמוֹ' [שמות טו 3], וטעם 'ה' שָׁמוֹ' כטעם 'הכבוד שקיבל הכבוד'...

ור' אברהם נ' דאוד כתב בספר קראו 'אלעקידה אלרפיעה' שהשכלים הנפרדים [= המלאכים] המניעים את הגלגלים יש להם השגחה על פרטי העניינים האנושיים ועל שאר כל אשר בעולם הזה ועל איש איש מבני אדם. ושיהיו נראים לקצת אנשים בצורות גשמיות שמתחדשות להם לשעתם, לא שיהיו להם [צורות גשמיות] אמתיות, שהצורה המתחדשת הנראית כן לחסידי עליון

7 סנדמן, משובב נתיבות (שם), עמ' 11–3, 18–19.

8 אבן מטוט, מגילת סתרים, ונציה שי"ד, דף טו ע"א. ראו ראב"ע, פירוש לבראשית, עמ' סז, ק; פירוש קצר לשמות, עמ' שו.

יהיה למלטם, כמו שראה אותם נבוכדנצר באומרו: 'הא אנא חזי גְּבְרִין אֲךְ בְּעָה שְׂרִין מְהֻלְכִין בְּגוֹ נוֹרָא' וגו' [דניאל ג 25; השו' בבלי, סנהדרין צג ע"א]. וגם נראים יהיו כאוכלים, [1] כמו שאירע כן לאברהם [בראשית יח 8] [2] ולוט [שם, יט 3]. [3] וממין זה אמר [שהיה מלאכו של יעקב שנאמר 'וַיֵּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר' [בראשית לב 25], שבא [בדמות איש] כדי להרגילו בגבורת הניצוח ולחזק את לבו. עכ"ל.<sup>9</sup>

והרמב"ן כתב בביאור בפרשת וירא אליו [פירוש לבראשית יח 1] כי 'בכל מקום שיזכיר המלאכים בשם "אנשים" [1] [כ] עניין הפרשה הזאת [שם, יח 2], [2] ופרשת לוט [שם, יט 5, 10], [3] וכן "וַיֵּאבֶק אִישׁ" [בראשית לב 25], [4] "וַיִּמְצְאוּ אִישׁ" [שם, לו 15], על דעת רבותינו הוא כבוד נברא במלאכים, ייקרא אצל היודעים "מלבוש", יושג לעיני בשר [ראו איוב ד 10] בוכי הנפשות כחסידים ובני הנביאים, ולא אוכל לפרש'.<sup>10</sup>

'[ויאמר יעקב] אֵל נָא' [בראשית לג 10]. [פירש ראב"ע]: 'וכבר הודעתין דקדוק [ר' שמואל] הנגיד בפרשת וירא אליו במילת "אֵל נָא אֲדֹנָי" [בראשית יט 18; ראו פירוש ראב"ע, שם].'<sup>11</sup>

בפירושו לבראשית לב 33 העיר ראב"ע כי המלאך שנאבק עם יעקב התגלה לו בצורת 'גוף' אנושי מוחשי, ובהסבירו זאת הוא הפנה לשמות כג 21 ('כִּי שָׁמַי בְּקֶרְבוֹ'); כלומר, שם ה' היה בקרבו של האיש, וזהו סוד היותו מלאך. כבר במהדורה הראשונה של ספר מגילת סתרים נדרש אבן מטוט לפירושו של ראב"ע לשמות, שם, והוא מצטט את דבריו החידתיים על 'הכבוד שקיבל הכבוד', שפירושה: שכל האדם (= הכבוד) קיבל השראה מיוחדת מעולם השכלים העליון (= הכבוד).<sup>12</sup> עולה מן הדברים כי הכבוד האלוהי, שמקורו בעולם העליון, היה בקרבו של האיש המלאך שנאבק עם יעקב.

9 אבן דאוד, האמונה הרמה (לעיל הערה 6), מאמר ב, מכונה (= עיקר) ד, פרק ג, עמ' 508–513. על תפישתו של אבן דאוד את השכלים הנבדלים המניעים את הגלגלים ראו K. Szilágyi, Y.T. Langermann, and G. Freudenthal, 'New Perspectives on Abraham Ibn Daud', *Aleph* 16 (2016), pp. 61–106.

10 לעיל הערה 2.

11 כ"י קמברידג' 1015 (מכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית בירושלים, F15886). ראו לעיל הערה 8.

12 נשמת האדם נקראת 'כבוד' (ראו למשל פירוש ראב"ע לתהילים טו 9). וראו פירושו הארוך של ראב"ע לשמות ג 15, עמ' לד: 'העולם העליון הוא עולם המלאכים הקדושים, שאינם גופות ... וכל זה העולם כבוד ... ונשמת האדם ממינם, ומקבלת כח עליון ... ואם תחכם הנשמה, תעמוד בסוד המלאכים ... אז יהיה דבק בשם הנכבד [השוו שמות כג 21].'

ובכן, כבר במהדורה הראשונה של ספר מגילת סתרים מצביע אבן מטוט, בעקבות ראב"ע, על קשר ברור בין המושג כבוד לבין הופעת מלאכים בצורת גוף האדם. במהדורה השנייה של ספר מגילת סתרים הכניס אבן מטוט לתוך הקטע הנדון אינטרפולציה המורכבת משתי מובאות שונות: האחת היא קטע מספרו הפילוסופי של ר' אברהם אבן דאוד, אלעקידה אלרפיעה, ספר שכאמור הוא עצמו תרגם מערבית לעברית; והשנייה היא אותו הקטע הנזכר לעיל מפירושו של הרמב"ן לתורה שבו מופיע אזכור סוד ה'מלבוש'. מובן שלדעתו של אבן מטוט שתי המובאות קשורות בדרך כלשהי לפרשנותו של ראב"ע לבראשית לב 33.

המובאה שנוספה מספרו של אבן דאוד אלעקידה אלרפיעה היא ממאמר ב, מכונה (= עיקר) ד, פרק ג. אבן דאוד מניח בה, בעקבות הפילוסופים המוסלמים אלפאראבי ואבן סינא, כי המלאכים הם 'שכלים נפרדים' או 'שכלים נבדלים'.<sup>13</sup> הוא מסביר כי למרות שהם שכלים טהורים, ולאמיתו של דבר אין להם גופים מוחשיים, הם בכל זאת נראים לעיתים לבני אדם ב'צורות גשמיות המתחדשות להם לשעתם'. בין הדוגמאות של מלאכים המופיעים בצורות גשמיות, נזכרים מלאכי אברהם, לוט, ויעקב.

אפשר לשער כי ספרו של אבן דאוד הגיע לידינו של אבן מטוט בזמן כלשהו בין שתי המהדורות של ספר מגילת סתרים, כלומר בין 1367 לערך לבין שנות השבעים המוקדמות של אותה מאה, לערך. המובאה מספרו של אבן דאוד היא בתרגום פרפרסטי. עובדה זו והעובדה שהספר מצוטט בשמו הערבי בלבד מוכיחות כי האינטרפולציה הוכנסה לפני שפורסמו התרגומים העבריים לספר. גם הלשון 'כתב בספר קראו' רומזת לכך שמדובר בספר שלא היה מוכר לקורא העברי. אולם, הואיל והאינטרפולציה מעידה על עיסוק ניכר בספר, מתקבל על הדעת שהוכנסה בזמן שאבן מטוט כבר התחיל לעבוד על התרגום.<sup>14</sup>

המובאה שנוספה מדברי הרמב"ן דומה למדי לזו שנוספה מדברי אבן דאוד: היא דנה במלאכים המופיעים בדמות 'אנשים', ונזכרות בה אותן הדוגמאות של מלאכי

13 ראו הערותיה של ערן, אבן דאוד (לעיל הערה 6), עמ' 476–477; והשוו ספרה מאמונה תמה לאמונה רמה, תל אביב תשנ"ח, עמ' 328, ע"ע 'מלאך (מלאכים)'. וראו גם T.A.M (Resianne) Fontaine, *In Defense of Judaism: Abraham Ibn Daud*, Assen 1990, p. 325, s.v. 'angel(s)'; והשוו דברי הרמב"ם, מורה הנבוכים ב, 1: 'שהמלאכים אינם גופות, וזה גם כן מה שאמרו אריסטו, אלא שהנה התחלפות שם: הוא יאמר "שכלים נפרדים", ואנו נאמר "מלאכים"' (תרגום ר' שמואל אבן תיבון).

14 האזכור של אבן מטוט לספר אלעקידה אלרפיעה הוא אחת העדויות המעטות לכותר הערבי של הספר, שמקורו הערבי לא שרד. ראו אבן דאוד, האמונה הרמה (לעיל הערה 6), עמ' 11, 69; 'אסודרי, ר' אברהם אבן דאוד וספרו הפילוסופי האמונה הרמה – ליקוטי דברים, א' איזנמן ואחרים (עורכים), אדם לאדם, ירושלים תשע"ו, עמ' 41–82.

אברהם, לוט ויעקב, שנזכרו בדברי אבן דאוד. במובאה מדברי הרמב"ן נוספה דוגמה אחת (ה'איש' שמצא את יוסף בשדה), ונוספה גם ההערה כי במקרים כגון אלה שבהם מלאכים מופיעים כ'אנשים', מדובר בכבוד נברא לפי 'רבותינו' ובסוד המלבוש לפי 'היודעים'. בכורכו את המובאה מאבן דאוד והמובאה מן הרמב"ן באינטרפולציה אחת יצר אבן מטוט קשר מסקרן ביניהן. הוא סבר, כמדומה, כי רמב"ן התייחס במרומז לדברי אבן דאוד והרחיב את הדיבור בהם.

ההתייחסות של רמב"ן למושג הכבוד מהדהדת בבירור את דבריו של ראב"ע על 'הכבוד שקיבל הכבוד'. ברם, המושג המיוחד 'כבוד נברא' קשור בתולדות ההגות היהודית עם דברי ר' סעדיה גאון (882–942) במקומות שונים, ובפרט בספרו האמונות והדעות, מאמר ב, פרק י: 'כי זאת הצורה ברואה וכן הכסא והריקע ונושאו, כולם מחודשים, חידשם הבורא מאור לאמת אצל נביאו כי הוא שלח דברו אליו ... והיא צורה יקרה מן המלאכים ... והיא נקראת כבוד ה' ... ועליה אמרו החכמים: שכינה'.<sup>15</sup> בפרקים רבים במורה הנבוכים (למשל, חלק א, פרקים ה, י, יח, יט, כא, כה, כז, כח, סד; וחלק ג, פרק ז) מזהה הרמב"ם את ה'כבוד' וה'שכינה' עם 'אור נברא', ובדרך כלל מייחס דעה זו לאונקלוס.<sup>16</sup> רס"ג ורמב"ם, ששללו כל אנתרופומורפיזם, הדגישו כי הכבוד הנברא נבדל מאלוהים. רמב"ן דחה דעה זו בשתי ידיים בפירושו לבראשית מו 1, ד"ה 'ויזבח זבחים': 'וחס ושלוש שיהיה הדבר הנקרא "שכינה" או "כבוד נברא" חוץ מהשם הנכבד ית' כאשר חשב הרב [= הרמב"ם] כאן [במורה הנבוכים, חלק ב, פרק כז] ובפרקים רבים מספרו'.<sup>17</sup> רמב"ן, כמו רס"ג, מזהה את 'הכבוד הנברא' עם השכינה, אבל מטעים – בניגוד לרס"ג – שהוא אינו 'חוץ מהשם הנכבד'. יוצא כי 'כבוד נברא במלאכים' משמע: השכינה האלוהית השרויה במלאכים והנגלית בהם בדמות 'אנשים'. יש מלאכים 'הלבושים מלאכות' כהרגלם, ויש מלאכים שהשכינה לובשת אותם והופכת אותם לדמות 'אנשים'.

15 רס"ג, האמונות והדעות, תרגם ר' יהודה אבן תיבון, ערך 'בן ימיני (= בן זאב), ברלין תקמ"ט, דף לב ע"א. טקסט ערבי ותרגום עברי חדש: ערך ותרגם 'קאפח, ירושלים תש"ל, עמ' קג–קד. ראו נ' בשר, 'אנגלולוגיה והומניזם תיאולוגי בהגות ובפרשנות המקרא של סעדיה גאון', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ה. וראו ח' בן שמאי, מפעלו של מנהיג: עיונים במשנתו ההגותית והפרשנית של רס"ג, ירושלים תשע"ה, עמ' 122–138. וראו גם H. Kreisel, *Prophecy*, Dordrecht 2001, pp. 56–80.

16 ראו א' אייזנמן, 'המונח "האור הנברא" והשלכותיו במשנתו של הרמב"ם', דעת 55 (תשס"ה), עמ' 41–57.

17 רמב"ן, פירוש לבראשית, עמ' רנ. ראו ד' אברמס, 'השכינה מתפללת לפני הקב"ה', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 509–532 בעמ' 518. וראו וולפסון, סוד המלבוש (לעיל הערה 2), עמ' xxxiv: 'המלאכים הם ... גילוי מיוחד של שכינה [Shekhinah]'. [a special manifestation of Shekhinah]

במקומות אחרים בכתבי רמב"ן נקבע כי 'המלאכים' הם 'השכלים הנבדלים'.<sup>18</sup> בכך הוא הסכים – במפתיע – עם הפילוסופים, כגון אלפאראבי, אבן סינא, ראב"ע, אבן דאוד והרמב"ם. נמצאנו למדים כי דעתו של רמב"ן קרובה למדי לדעת אבן דאוד: שניהם גורסים, כמו ראב"ע, כי המלאכים הם שכלים נבדלים, אבל האחד סבור שהם מתגלים לעיני בני האדם המיועדים בתור 'צורות' שנבראו במיוחד עבורם, ואילו האחר סבור שהם מתגלים לעיני בני האדם המיועדים כאשר השכינה האלוהית לובשת אותם. אם תרצו, אפשר לומר כי אבן דאוד נמשך אחר רס"ג, ורמב"ן נמשך אחר ראב"ע.

הקשר בין ראב"ע ורמב"ן בסוגיה דגן הוא הדוק, ואבן מטוט ללא ספק היה מודע לכך. ראב"ע, כמו רמב"ן אחריו, דחה במפורש את שיטתו של רס"ג, שלפיה אלוהים מתגלה לנביאים באמצעות דברים 'נבראים' במיוחד עבורם, כגון 'האור הנברא'.<sup>19</sup> ונוסף לכך, שניהם קשרו את הכבוד האלוהי במובן כלשהו עם המלאך הגדול מטטרון (השוו בבלי, סנהדרין לח ע"ב). ראב"ע כותב: 'על-כן קראו חכמי התושיה האדם "עולם קטן" וזה סוד מטטרון שר הפנים ... על-כן כתיב "הָרְאֵנִי נָא אֶת כְּבוֹדְךָ" ... אֲנִי אֶעְבִּיר כָּל טוֹבֵי עַל פְּנֶיךָ' [שמות לג 18–19].<sup>20</sup> ורמב"ן כותב: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה" [שמות כד 12], עלה אל מטטרון ... והטעם: עלה אל מקום הכבוד אשר שם המלאך הגדול'.<sup>21</sup> וב'רעיא מהימנא' נאמר: 'דא מטטרון וההוא גופא ... דשכינתא' (זוהר ב, צב ע"ב).<sup>22</sup> בהקשר זה יש להעיר כי גם אבן דאוד קושר את הכבוד האלוהי במובן כלשהו אל מטטרון, ומסתבר שהוא מושפע בכך מראב"ע.<sup>23</sup>

18 רמב"ן, פירוש לבראשית ב 1, עמ' ל; שמות כ 3, עמ' שצב; במדבר כב 23, עמ' רצ; כג 4, עמ' רצד; דברים יח 9, עמ' תכו. ראו גם דרשתו 'תורת ה' תמימה', כתבי הרמב"ן, ערך ח"ד שעוועל, ירושלים תשכ"ג, כרך א, עמ' קמט: 'כבר פירשו רבינו האי ז"ל בתשובה [אבודה], ואמר כי השכלים מהם שוכנים בשמים, כמו שהודו גם הפילוסופים והם הנקראים "מלאכים"; ויש מהם שוכני האויר ... והם הנקראים "שדים"; ומהם השוכנים בארץ והם הנקראים "רוחות", ואלו מתלבשים בגוף'. הדרשה נכתבה כ-30 שנה לפני פירוש התורה. ראו ע' ישראל, ר' משה בן נחמן, ירושלים תשפ"א, עמ' 125–132.

19 ראב"ע, פירוש ארוך לשמות לג 21, עמ' ריד: 'הגאון אמר כי הפנים פני אור' וכו'.

20 ראב"ע, יסוד מורא וסוד תורה, ההדירו 'כהן וא' סימון, רמת גן תשס"ז, שער יב, עמ' 207–209.

21 רמב"ן, פירוש לשמות כד 1, עמ' תמח.

22 ראו אידל, עולם המלאכים (לעיל הערה 2), עמ' 63 ואילך, וכן עמ' 101–104: 'מטטרון הוא השכל הפועל'; ועמ' 188–189.

23 אבן דאוד, האמונה הרמה (לעיל הערה 6), מאמר ב, מכונה (= עיקר) 1, פרק א, עמ' 590–591; והשוו עמ' 618–621. וראו הערתה של ערן, אבן דאוד (לעיל הערה 6) עמ' 619 הערה סד: 'ההשפעה הבולטת כאן היא השפעתו של אבן עזרא'.

ג. שני התרגומים לקטע הנדון מספרו של אבן דאוד

הקטע מן הספר אלעקידה אלרפיעה לאבן דאוד מובא כאמור בתרגום פרפרסטי במהדורה השנייה של ספר מגילת סתרים לאבן מטוט. הבה נבדוק עתה את הנוסחים של אותו קטע בשני התרגומים של הספר: האמונה הנשאה לאבן מטוט והאמונה הרמה לאבן לביא. להלן הקטע בתרגום אבן מטוט:

[האמונה הנשאה]

ולמקצת אלה העצמים [השכלים הנבדלים = המלאכים] גם כן [השגחות] ברצון האל ית' וית' לכל איש ואיש ... וכבר נראים לקצת עיני בשר [ראו איוב ד 10] בצורות גשמיות נבראות לשעתן, לא אמתיות, כמו שפירש רב סעדיה ז"ל בפירוש 'ותמנת ה' יביט' [במדבר יב 8]: 'הצורה האלוהית שנבראת היא שרואה' [= וצור אלה אלמכלוקה לה יראה].<sup>24</sup> ויהיה זה להיות מראים לקצת גדולי האל הנסתר, ויהיה זה להצילם ממות, כמו שראה נבוכדנצר באומרו: 'הא אנא חזי גברין ארבעה שרין מהלקין בגו נורא' [דניאל ג 25]; השוה בבלי סנהדרין צג ע"א]. ויהיה ... שייראו לו כאילו אוכלים עמו, מבלי שיהיו לפי האמת עושין כן, [1] כמו שנראה לאברהם [בראשית יח 8] [2] ולוט [שם, יט 3]. וכבר מראים לעיני בשר ענין הניצוח לו לזרוז לכך ולאמצו ולחזק את לבו, [3] כמו שבא בסיפור יעקב 'יאבק איש עמו ... וירא יעקב' [המלאך] לא יכל לו' [בראשית לב 25].<sup>25</sup>

ולהלן הקטע בתרגום אבן לביא, האמונה הרמה:

[האמונה הרמה]

ולקצת אלה העצמים [השכלים הנבדלים = המלאכים] גם כן השגחות ברצון האל ית' על איש איש ... וכבר ייראו לקצת אנשים בצורות גשמיות נבראות לפי השעה ההיא, לא אמתיות, כמו שפירש רב סעדיה ז"ל ב'ותמנת ה' יביט' [במדבר יב 8]: 'הצורה האלוהית הנבראת יראה' [= וצור אלה אלמכלוקה לה יראה].<sup>26</sup> וכבר יהיה זה נראה להעמיד קצת הקרובים לאל ית' בנסתרות, וכבר יהיה להצילם מן המות, כמו שכבר ראה נבוכדנצר באומרו: 'הא אנא חזי גברין

24 פירושי רס"ג על התורה, ערך י' קאפה, ירושלים תשכ"ג. טקסט ערבי: ערך י' דירינבורג, פריס 1893, עמ' 210. תרגום מילולי: 'צורות אלוהים הנבראות לו יראן'.

25 אבן דאוד, האמונה הרמה (לעיל הערה 6), עמ' 509, 511, 513.

26 ראו לעיל הערה 24.

אַרְבָּעָה שָׁרִיזִין מִהֶלְכִין בְּגוֹ נִרְא' [דניאל ג 25; השוו בבלי סנהדרין צג ע"א].  
 וכבר יהיה ... שייראו לו כאילו הם אוכלים עמו, מבלי שיעשו כן באמת, [1]  
 כמו שנראה לאברהם [בראשית יח 8][2] ולוט [שם, יט 3]. וכבר ייראו לאנשים  
 שהם מנוצחים מהם כדי לאמץ אותם וחזק את לבם, [3] כמו שבא בסיפור יעקב  
 וְיֵאָבֵק אִישׁ עִמּוֹ... וַיֵּרָא [יעקב] פִּי [המלאך] לֹא יָכַל לֹא' [בראשית לב 25].<sup>27</sup>

שני התרגומים דומים למדי לתרגום הפרפרסטי במהדורה השנייה של ספר מגילת  
 סתרים, אבל התרגום של אבן מטוט קרוב לו יותר (השוו המילים: 'נראים', 'לשעתם',  
 'הניצוח', ו'לחזק את לבו'). דבר זה היה כמובן צפוי, שכן אבן מטוט עצמו כתב את  
 התרגום הפרפרסטי; ואולם, הוא עשוי כמדומה לשמש גם ראית־מה לדעה שלפיה  
 תרגום אבן מטוט קדם לזה של אבן לביא.<sup>28</sup>

במהדורה השנייה של ספר מגילת סתרים רמז אבן מטוט, כאמור, לזיקה של  
 המובאה מן הרמב"ן אל המובאה מאבן דאוד: שתי המובאות התייחסו למלאכים  
 המופיעים בדמות בני אדם, ושתיהן הזכירו כדוגמאות את מלאכי אברהם, לוט,  
 ויעקב. גם כאן, בתרגומו לקטע הנדון באמונה הנשאה מוצא אבן מטוט דרך נאה  
 לקשור בין דברי אבן דאוד לבין דברי הרמב"ן. הקשר נעשה על ידי כך שהוא משתמש  
 פעמיים בביטוי של הרמב"ן 'עיני בשר' במקום המילה 'אנשים' (המופיעה הן בתרגום  
 הפרפרסטי הן בתרגום אבן לביא).

אפשר לומר כי טיעונו המשתמע של אבן מטוט כאילו רמב"ן הושפע מספרו של  
 אבן דאוד נראה אפשרי ואף סביר. רמב"ן יכול היה לקרוא בו במקור הערבי.<sup>29</sup>  
 יש ראייה נוספת לכך שרמב"ן הכיר את הדיון בספרו של אבן דאוד על אודות  
 המלאכים הנראים כבני אדם. הרי בשתי המובאות שנוספו לקטע הנדון במהדורה  
 השנייה של ספר מגילת סתרים לא נזכר כלל שמו של רס"ג, אבל במובאה מן הרמב"ן  
 נזכר המושג 'כבוד נברא' המזוהה בבירור עם כתביו. והנה, בקטע המלא המקורי  
 בספר אלעקידה אלרפיעה מצוטט רס"ג במפורש. אבן דאוד מצטט את פירושו

27 אבן דאוד, האמונה הרמה (לעיל הערה 6), עמ' 508, 510, 512.

28 ראו לעיל הערה 6.

29 ראו ר' ישפה, 'הרמב"ן והערבית', תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 67-93. לפי עדותו של ר' הלל  
 בן שמואל מווירונה, שלמד בשנות הארבעים המוקדמות של המאה השלוש עשרה בברצלונה  
 בבית מדרשו של ר' יונה גירונדי, קרובו ושותפו של רמב"ן, נראה שדנו שם לפרקים בטקסטים  
 פילוסופיים בערבית. ראו ר' הלל מווירונה, ספר תגמולי הנפש, ההדיר י"ב סרמוניטה, ירושלים  
 תשמ"א, עמ' 134; והשוו מאמר הביקורת שלי, 'מהדורה חדשה של ספר תגמולי הנפש', תרביץ  
 נב, ג (תשמ"ג), עמ' 529-537, בעמ' 535, סעיף 13.



לפסוקית 'וְתִמְנַת ה' יְבִיט' (במדבר יב 8): 'וצורות אלוהים הנבראות לו יִרְאֵן'. אם אכן קרא רמב"ן את הדיון על המלאכים בספר אלעקידה אלרפיעה, אפשר בהחלט להבין מדוע בחר להשתמש בביטוי הסעדיאני 'כבוד נברא' בפירושו לבראשית יח 1 (במקום, למשל, במילה 'שכינה' המופיעה בקטע שנזכר לעיל מבראשית רבה ג, ב). כמו כן, אפשר לקבוע כי כאשר דיבר שם על דעת 'רבותינו', מקורו הישיר היה רס"ג. ייתכן כי תורתו של רס"ג מונחת לא רק ביסוד דבריו של אבן דאוד על 'צורות גשמיות נבראות לשעתן', אלא גם ביסוד דבריו של רמב"ן על הכבוד הנברא ועל סוד המלבוש.

#### ד. המלבוש

נוכל לסכם את המשתמע מדבריו של ר' שמואל אבן מטוט על סוד המלבוש בספרו מגילת סתרים:

ראב"ע, בפירושו לבראשית לב 33, לשמות כג 20, ובמקומות אחרים, הסביר שהמלאכים הנראים בדמות בני האדם, כמו ה'איש' שנאבק עם יעקב (בראשית שם, 25), הם בני אדם ביולוגיים רגילים ששכלם דבק בעולם העליון, שהוא עולם המלאכים, דהיינו עולם השכלים, וקיבל משם כוח שכלי עילאי בחינת 'הכבוד שקיבל הכבוד'.

אבן דאוד, בספרו אלעקידה אלרפיעה, מאמר ב, מכונה (= עיקר) ד, פרק ג, דיבר על מלאכים, קרי: שכלים נבדלים, המתגלים לבני האדם 'בצורות גשמיות נבראות לשעתן'. הוא הזכיר כדוגמאות את מלאכי אברהם, לוט, ויעקב. בהקשר זה הוא ציטט את פירושו של רס"ג לפסוקית 'וְתִמְנַת ה' יְבִיט' (במדבר יב 8): 'וצורות אלוהים הנבראות לו יִרְאֵן'. לאמור, הנביאים אינם רואים באמת את אלוהים או את המלאכים, אלא הם רואים 'צורות' שנבראו במיוחד עבורם. תמונת ה' אינה תמונתו ממש אלא 'צורות גשמיות נבראות לשעתן' עבור הנביא.

רמב"ן, בפירושו לבראשית יח 1 דיבר – כמו ראב"ע ואבן דאוד – על מלאכים שהם שכלים נבדלים, המתגלים 'בשם אנשים', וכמו אבן דאוד הוא הזכיר את הדוגמאות של מלאכי אברהם, לוט, ויעקב. ועוד כמו אבן דאוד, הוא הסביר תופעה זו באמצעות מושגיו של רס"ג, כשהשתמש בביטוי שלו 'כבוד נברא'. אם לדעת ראב"ע המלאכים שנראו בדמות בני האדם הם בשר ודם, ולדעת אבן דאוד הם 'צורות' שנבראו במיוחד לאותו מעמד, אזי רמב"ן אולי מסכים עם ראב"ע: המלאכים לדעתו הם כמדומה בני אדם ('אנשים') שהכבוד האלוהי שורה בהם. אולם כל הדעות הללו שונות מדעתם של

מחברי ספר הזוהר, הסבורים כי המלאכים הם 'רוחין קדישין' המתלבשים בגוף פיזי מיוחד כאשר הם יורדים לעולמנו הגשמי.<sup>30</sup>

ברם, שלא כמו רס"ג וראב"ע ואבן דאוד, רמב"ן זיהה את הכבוד הנברא עם סוד המלבוש הקבלי, וקבע: 'על דעת רבותינו הוא כבוד נברא במלאכים, ייקרא אצל היודעים "מלבוש"'. כלומר, הרבנים קוראים לתופעה 'כבוד נברא', ואילו המקובלים קוראים לה 'מלבוש'. השכינה לובשת את ה'אנשים' והם מלבושה.

הואיל והאזכור של רמב"ן לסוד המלבוש הקבלי הוא ככל הידוע האזכור הראשון של סוד זה בתולדות הספרות העברית, יש חשיבות מיוחדת לבירור מקורותיו. זיהוי סוד המלבוש הקבלי עם המושג 'כבוד נברא' הסעדיאני השכלתני מעורר תהייה, אבל הוא מובן די צורכו על רקע הציטטה מדברי רס"ג בקטע הנדון בספרו של אבן דאוד. ר' שמואל אבן מטוטס הבחין בעין חדה בקשר בין דברי הרמב"ן על סוד ה'מלבוש' לבין דברי אבן דאוד על ה'צורות', וכרך אותם באינטרפולציה מופלאה אחת.

#### ה. סיום

האזכור הראשון הידוע לסוד המלבוש הקבלי בספרות העברית מופיע בפירוש רמב"ן לבראשית יח 1, שם נאמר כי הכבוד הנברא נקרא 'מלבוש' אצל 'היודעים'. איני יכול לנחש מי הם 'היודעים', קרי: המקובלים, שזיהו את הכבוד הנברא עם ה'מלבוש' לפני רמב"ן. ברם, התברר לנו מדיוננו בדברי ר' שמואל אבן מטוטס, כי אם ברצוננו לחשוף את מקורותיו של סוד המלבוש הקבלי של רמב"ן, יש לבחון בין השאר את כתביהם של שלושה פילוסופים שכלתניים: ר' סעדיה גאון, ר' אברהם אבן עזרא, ור' אברהם אבן דאוד.

פרופ' (אמריטוס) זאב הרוי, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים  
zeev.harvey@mail.huji.ac.il

30 וולפסון, סוד המלבוש (לעיל הערה 2), עמ' xxv–xxvii, עמד על ההבדל בין סוד המלבוש של הרמב"ן לבין סוד המלבוש בספר הזוהר ובספריהם של מקובלים אחרים בני התקופה, כגון ר' משה די-ליאון ור' יוסף ג'קטיליה. דומה כי תפישתו של רמב"ן לסוד המלבוש קרובה יותר לדעותיו של ראב"ע מאשר לאלו של מחברי ספר הזוהר.

## כמו ... הרופא הבקי': הערות על מסורת רופאי הנפשות ועל ייחודה של קבלת האר"י בתוכה

### אסף תמרי

'דע, כי גם בדפק האדם, כמו שבו נודע וניכר תחלואים הגופניים אל הרופאים הגופניים, כך מורי ז"ל היה מכיר בו חוליי הנפש, בהיותו ממשש בדפק האדם'.<sup>1</sup>

כך מעיד ר' חיים ויטאל (1543–1620, להלן: רח"ו) על דרכו של מורו, האר"י (ר' יצחק לוריא, 1534–1572), בשער רוח הקודש, השביעי מבין שעריו של החיבור המכונן של קבלת האר"י, עץ חיים. האר"י מופיע בעדות זו במפורש כרופא נפשות, המוקבל לרופאים הגופניים, בה במידה שהוא מובחן מהם. אלה כמו אלה מקבלים חולים הפונים אליהם ומבקשים רפואה. במקרה שלפנינו השיתוף הוא גם בשיטת האבחון: האר"י, כמו הרופאים הגופניים, משתמש בדופק כדי לאבחן את החולי. ואולם בעוד הרופאים הגופניים מאבחנים תחלואים גופניים ומטפלים בהם, האר"י, כדרכם של רופאי הנפשות, מאבחן את חוליי הנפש ומציע להם מזור.<sup>2</sup>

בדברים שלהלן, אני מבקש לדון ביחס שבין רפואת הגופים לרפואת הנפשות במסורת הארוכה והעשירה של הדיון ברפואת הנפש מאז ימי הביניים (ולמעשה הרבה קודם לכן), ולהציב את קבלת האר"י וייחודה כציר לדיון. בלב המאמר יעמוד בירור מורכבותה של ההבחנה בין שני סוגי הרפואה האלה, ובין שני טיפוסים הרופאים – רופאים גופניים ורופאי נפשות – העולים משני סוגי רפואה אלה. דברי רח"ו ומכלול כתיבתו מעידים היטב עד כמה העניין שמגלה קבלת האר"י ברפואת הנפש

1 ר' חיים ויטאל, שער רוח הקודש, סדרת כתבי רבינו האר"י, כרך יא, ירושלים תשכ"ג, יד ט"א. מתוקן לפי הנ"ל, שער רוח הקודש, מהדורת מכון אהבת שלום, ירושלים תשע"ז, נו ט"א.  
2 כפי שיתבהר מיד, אין מדובר במחלות נפש ובטיפול נפשי במובנם המודרני. אלה נבדלים מתפיסת חולי הנפש הקדם-מודרנית הן בהמשגה והן בתוכן, אף כי יש כמובן תחומי חפיפה.

מעוגן בפרקטיקה. מכאן שעניין מיוחד במאמר יהיה בשאלה על רופאי הנפשות כפרקטיקנים הלכה למעשה.

השאלה על הפרקטיקה כרוכה בשאלות נוספות, עקרוניות, הנוגעות באופיו של הקשר בין רפואת הנפש לרפואת הגופים. האם הרפואה משמשת רק כמטפורה לתהליך השתלמותה ועידונה של הנפש? האומנם מתקיים בין שני התחומים יחס אנלוגי בלבד, כשני תחומים של 'רפואה' שאין לערבב ביניהם ובין העקרונות המנחים אותם? מה חלקה של המסורת הרפואית בעיצוב רפואת הנפשות (ולחיפך, מה חלקן של הפילוסופיה הדתית ותכליותיה בעיצוב מקצוע הרפואה)? ולבסוף, מיהו רופא הנפשות וכיצד נראית הקליניקה שלו? האם רופאי הנפשות אינם אלא החכמים, כזיהויו המפורסם של הרמב"ם בשמונה פרקים,<sup>3</sup> ופעולתם תואמת את דרכם של חכמי הדת (ולכן מעידה על גבולות המטפורה הרפואית), או שמא יש לרופא הנפשות מעמד ייחודי, הנגזר מן המסגרת הרפואית?

מעמדה של הרפואה בתולדות רפואת הנפשות חורג מן המטפורי כבר מראשיתה בעולם המחשבה היווני, ובייחוד משעה שגלנוס, בכיר הרופאים של העת העתיקה המאוחרת, עיצב את דמותה בשני חיבורים שהשפעתם על התפתחות המסורת הזאת הייתה מכריעה.<sup>4</sup> גישתו של גלנוס לשאלות האתיקה, עיצוב אורח החיים הראוי והשתלמות הנפש התאפיינה במדיקליזציה מובהקת שלה.<sup>5</sup> לגישה זו היה על מה לסמוך במקורות של גלנוס, בראש ובראשונה אצל אפלטון (כבר בגורגיאס ובייחוד ברפובליקה ובטימאוס), וגם אצל אריסטו (שאליו נשוב להלן).<sup>6</sup> עם זאת,

3 י' קאפח, משנה עם פירוש הרמב"ם, שבעה חלקים, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ט, נזיקין, הקדמה למסכת אבות, פרק שלישי, עמ' שעה-שעט. לתוכנו של זיהוי זה ולאפשרויות השונות לזיהוי רופאי הנפש בפילוסופיה הערבית (המוסלמית והיהודית) בימי הביניים נשוב להלן.

4 ראו הדיון הקלסי אצל R. Walzer, 'New Light on Galen's Moral Philosophy', *Classical Quarterly* 43 (1949), pp. 82-96; O. Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy*, Ithaca NY 1973; P. Adamson, 'Health in Arabic Ethical Works', idem (ed.), *Health: A History*, New York 2019, pp. 103-135; M. Bar-Asher, 'Quelques aspects de l'éthique d'Abū Bakr al-Rāzī et ses origines dans l'oeuvre de Galien', *Studia Islamica* 69 (1988), pp. 5-83; ibid, 70 (1989), pp. 119-147.

5 טמקין, שם; H.H. Biesterfeldt, *Galens Traktat "Dass die Krafte der Seele den Mischungen des Körpers Folgen": in arabischer Übersetzung*, Mainz 1973; P. Adamson, 'Abu Bakr Al-Razi (D. 925), the Spiritual Medicine', Kh. El-Rouayheb and S. Schmidtke (eds.), *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, Oxford 2016, esp. p. 66.

6 ראו W. Jaeger, 'Aristotle's Use of Medicine as Model of Method in His Ethics',

רפואת הנפש לא הפכה משום כך לענף נוסף של הרפואה: מבחינות רבות היא נותרה קרובה יותר בהמשגתה, בתכניה וברוחה לאתיקה הפילוסופית בלבושיה השונים,<sup>7</sup> ולמצער – המתח באשר ליחס המדויק בין התחומים התמיד. אף גלנוס עצמו, כפי שמדגיש אווסיי טמקין, לא ביקש להחליף את הפילוסופיה של המוסר (והפרקטיקה הנלווית לה ונגזרת ממנה) ברפואת הליחות, חרף ההדגשה שלו כי כוחותיה של הנפש תלויים בכוחותיו של הגוף (כשם אחד מחיבוריו).<sup>8</sup>

אבקש להראות במהלך הדברים, כי קבלת האר"י מסמנת מבחינות אחדות את הקוטב הקיצוני של טשטוש התחומים בין שני סוגי הרפואה, לכלל הפחות במסגרת ההגות הדתית של ימי הביניים וראשית העת החדשה. לא זו בלבד שהיא משוקעת במסורת רפואת הנפש, קבלת האר"י אף מאפשרת לדון במתחים בין הממד הדוגמאי של הרפואה והמדמד הממשי שלה, האופייניים למסורת זו במיוחד, דווקא בשל חריגותה בתוכה. אם שאלת היסוד ברפואת הנפשות בימי הביניים היא עד כמה יש להעמיק את תוקף האימוץ של 'מלאכת' הרפואה, עד כמה ראוייה ונתבעת נאמנות למסגרת הרפואית ולפרטיה, אזי אטען כי קבלת האר"י היא מקרה של מעין 'הפנמת-יתר' של הרפואי, בהשוואה לבלמים הנוהגים בין התחומים בסוגה זו, ולכן היא גם מאפשרת לעמוד על בלמים אלה באופן פורה. בהקשר זה נראה כי הסיבות לייחודה של קבלת האר"י כרוכות במפגש יוצא הדופן המתקיים בה בין היבטים שונים ברפרטואר התרבותי של רפואת הנפשות והרפואה הגופנית – העיסוק במידה הטובה והעיסוק בחטא, הכתיבה האתית הפילוסופית, סוגותיה וקהליה, והפרקטיקות הממשיות של המרפאים הדתיים המוסלמים והיהודים.<sup>9</sup>

שמונה פרקים למאמר שלפניכם: חלקו הראשון מוקדש לתיאור תחנות מפתח בעיצוב רפואת הנפשות היהודית בימי הביניים, וחלקו השני ממוקד בקבלת האר"י. הפרק הראשון מציב את ייחודיות קבלת האר"י כבסיס לדייוני ההמשך. הפרק השני מתאר את התהוות תת-הסוגה של הרפואה הרוחנית בפילוסופיה הדתית המוסלמית בימי הביניים, ומציג דרכה את מתחי היסוד שלה, בציר שבין רציפות אפיסטמית

*The Journal of Hellenic Studies* 77.1 (1957), pp. 54–61; J.W. Lidz, 'Medicine as Metaphor in Plato', *The Journal of Medicine and Philosophy* 20 (1995), pp. 527–541; O. Renaut, 'The Analogy Between Vice and Disease from the Republic to the Timaeus', L. Pitteloud and E. Keeling (eds.), *Psychology and Ontology in Plato*, Cham 2019, pp. 67–83

7 יגר, שם, וכן להלן בפרק הרביעי.

8 טמקין, גלניום (לעיל הערה 4), עמ' 86; על החיבור ראו ביזטרפלד, גלנוס (לעיל הערה 5).

9 המאמר הנוכחי מתרכז בהקשרים המוסלמי והיהודי, אך ברי כי גם הפרקטיקות הנוצריות של רפואת הנפש חשובות ביותר לניתוח, וראויות להרחבה. ראו על כך מעט להלן, בפרק החמישי.

ורציפות אונטולוגית. הפרק השלישי מדגים את רוחב האימוץ של הרפואה הרוחנית בספרות היהודית-הערבית בימי הביניים באמצעות כמה מן המופעים המרכזיים שלה בספרות זו אצל ר' שלמה אבן גבירול (רשב"ג), ר' אברהם בר חייא (ראב"ח), ר' יהודה הלוי (ריה"ל) ור' בחיי אבן פקודה. פרק זה סולל את הדרך אל הפרק הרביעי, הן ברמב"ם ובחיבורו שמונה פרקים, החיבור המכונן של רפואת הנפש בהגות היהודית, שחשיבותו לעיצוב דמותה עצום. בלב הניתוח של הפרק שתי מגמות: מצד אחד, ההצבעה על חשיבותו של ההיבט המתודי (דרך הדיון באריסטו) בהתאמתה של הרפואה לעיסוק באתיקה, כידע המוכוון לפעולה, ומכאן גם להצבעה על גבולות האנלוגיה. מצד אחר, ההצבעה על העיצוב בפועל של 'מלאכת רפואת הנפשות' ועל מרכזיות דמותו של רופא הנפשות וההתנסות הקלינית שלו במסגרתה. לבסוף, הפרק החמישי סולל את הדרך לדיון בקבלת האר"י באמצעות דיון בעיבוד של הקבלה האִיברית בימי הביניים לשיח רפואת הנפש. במרכז הפרק ניצב האופן שבו הפנמת תורת התשובה האשכנזית בקבלה האִיברית תרמה לניסוח צורות חדשות של הבנה של הרפואה הרוחנית, הממוקדות (בדומה למקבילותיהן הנוצריות) במושגי החטא כחולי והתשובה כרפואה.

שלושת הפרקים החותמים את המאמר שבים אל קבלת האר"י ואל התפקוד הייחודי של רפואת הנפשות במסגרתה על רקע השימושים הרווחים בה בקרב מחברים אחרים שפעלו בצפת במאה השש עשרה. בלב הדיון עומדת הקדמה שחיבר רח"ו לתיקוני העוונות הלוריאניים הממסגרת אותם כתוכנה של רפואת הנפש, שבה עסק האר"י באופן פעיל, כפי שכבר ראינו. על רקע זה, שני הפרקים הבאים מוקדשים לניתוח מפורט של תוכן ההיבט הרפואי של הפרקטיקה הלוריאנית. הפרק השביעי מתמקד במרכזיות של הרופא החי במסגרת קבלת האר"י, ומציע הקשרים היסטוריים רפואיים, יהודיים ומוסלמיים, לאופן שבו הקליניקה וההתנסות המעשית הופכים בקבלת האר"י למקור של הידע המוסרי, היינו הנוגע לתיקון החטא ולתשובה, ומכאן גם פותחים אופק חדש לדיון בהיבט הפרסונלי של קבלת האר"י. הפרק החותם את המאמר עוסק ב'הפנמת-היתר' הרפואית של קבלת האר"י באמצעות דיון הן בתחביר ובתוכן של מרשמה, והן בנוכחותו של הגוף האלוהי במרשמים אלה, המומשג באמצעות הפיזיולוגיה הגלנית כמושאה האמיתי של רפואת הנפשות.

[ א ]

פתחנו בתודעה העצמית של האר"י כרופא נפשות, כפי שמעיד עליה רח"ו, בכיר תלמידיו, והאדם האחראי יותר מכל לניסוח ולעיצוב מה שאנו מכנים כיום קבלת

האר"י.<sup>10</sup> מרכזיות ההקשר של רפואת הנפשות בקבלת האר"י עולה בחדות גם מן הניסוח הקלסי של הגדרת החטא כמחלה: 'וידוע שהחטא פגם וכתם וחלודה בנפש, וזהו חולי הנפש הטהורה'.<sup>11</sup> אחד מחוקריה החשובים של קבלת האר"י בדור האחרון, לורנס פיינ, נתן ביטוי לחשיבות ה'מטפורה' הרפואית בהבנת דמותו של האר"י, כשקרא לספרו על האר"י וגוריו: 'רופא הנפש ומרפא הקוסמוס'.<sup>12</sup> פיינ אף הגדיר את רפואת הנפש כ'אחד התפקידים המשמעותיים ביותר שמילא יצחק לוריא בחייהם של תלמידיו'.<sup>13</sup> ואומנם, בתארו את האר"י כ'כתב רח"ו כי... כמו שהרופא הבקי נותן לכל חולי הסם הצריך לרפואתו החולי, כך [האר"י] ע"ה היה מכיר העון ואומר לו המקום שפגם ונותן לו התיקון שצריך לאותו עון'.<sup>14</sup>

ואולם, בספרו של פיינ הדיבט הרפואי של הקביעות האלה וההקשר הרחב של

- 10 הכתבים הלוריאניים הם מופת של מורכבות מבחינת אופני היווצרותם, הדמויות המעורבות בגיבושם ושלבי עריכתם. האר"י עצמו, כידוע, הותיר בידינו רק דרושים אחדים הכתובים בלשונו ממש, ועיקר תורתו היא הלכה למעשה תורת תלמידיו השונים, ובראשם רח"ו, ששמעו אותה מפיו. השאלה אם בקוראנו את אחד מהיכלותיו של עץ חיים או קוראים מקבלת האר"י או מקבלת רח"ו אינה פשוטה לפיכך כלל ועיקר. נוכל לנסח אותה קצת אחרת: האם טקסטים אלה, שבהם מביא רח"ו את דברי רבו כשהם ערוכים ומעובדים, ראויים להיתפס כשיקוף של קבלת האר"י עצמו, או שמא חלקו של רח"ו בעיבוד, בהבנה ובהבניה של התורות גדול עד שהוא צריך להיתפס כמכריע? לדרכו של רח"ו בעריכת כתבי רבו הקדישו הן יוסף אביב<sup>15</sup> והן רונית מרוז דברים רבים, ובהם גם התייחסו למודעות העצמית של רח"ו למעשה הספרותי שלו ולביטוייה. עניין מיוחד יש בדברי מרוז, המדגישה את ההתפתחות ההדרגתית של רח"ו והאר"י: קבלת האר"י כתוצר של המפגש בין שני אנשים יוצאי דופן אלה. מבלי שאוכל להיכנס כאן לעובי הקורה, הגישה הנקטת במאמר זה נמנעת מן החיפוש אחר הקבלה ה'אותנטית' של האר"י, ומוזהה את חלקו של רח"ו בעיצוב השיח הלוריאני כפי שאנו מכירים אותו, כמשמעותי ביותר, מבלי להכריע הכרעת יתר ביחס המדויק בין האר"י לרח"ו. על ההיבטים הביו-ביבליוגרפיים של התהוות קבלת האר"י ראו בראש ובראשונה במפעלו המונומנטלי של יוסף אביב<sup>16</sup>, קבלת האר"י, א-ג, 'ירושלים תשס"ח; וכן אצל רונית מרוז, 'גאולה בתורת האר"י', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ח. על אופני העריכה של רח"ו ראו בעיקר אביב<sup>17</sup>, שם, א, עמ' 98-145; ג, עמ' 1130-1182; R. Meroz, 'Faithful Transmission versus Innovation: Luria and His Disciples', P. Schafer and J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 years after: Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Tübingen 1993, pp. 257-274. כן ראו על מעמד רח"ו כמחבר: א' תמרי, 'שיח הגוף בקבלת האר"י', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ו, עמ' 19-23.
- 11 ר' חיים ויטאל, ספר עולת תמיד, סדרת כתבי רבינו האר"י, כרך יב, ירושלים תשמ"ח, קיג ע"א.
- 12 L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship*, Stanford 2003
- 13 שם, עמ' 150.
- 14 עולת תמיד (לעיל הערה 11), קיד ע"ב.

מסורת רפואת הנפשות כמעט אינם זוכים להתייחסות מלבד בכותרת זו. הגם שהוא מקדיש פרק שלם למעמדו של האר"י כרופא הנפש, עיקר עניינו שם בניתוח – חשוב ופורה כשלעצמו – של פרקטיקת ריפוי הנפש הלוריאנית על רקע ספרות הכפרה והחסידות האסקטית האשכנזית, ושל היצירתיות הריטואלית של האר"י וביטוייה הקונקרטיים בחיי החבורה.<sup>15</sup> ההיבט הרפואי נדון בקצרה, בעיקר בכל הנוגע לטכניקות הדיאגנוסטיות שבהן משתמש האר"י, אך ללא כל דיון בהקשרים ההיסטוריים של התואר 'רופא הנפש', וביחס בין הממד המטפורי שלו לבין הרפואה כפרקטיקה וכשיח קונקרטיים בסביבה התרבותית שבתוכה פעלו האר"י ורח"ו.<sup>16</sup> ככלל, התעלמות זו אופיינית לרוב רובה של ספרות המחקר על קבלת האר"י.<sup>17</sup> היעדר זה מפתיע בייחוד על רקע עיסוקיו הקונקרטיים של רח"ו – בכתובה ובמעשה – ברפואה, עיסוקים שהתעלמו מהם באופן גורף במחקר הקבלה. רח"ו חיבר ספר מרשמים אקלקטי – ספר הפעולות ככינוריו כיום – מלא בידע רפואי (וכימי וטכנולוגי ומאגי), המעיד על בקיאות מרשימה ברפואה, וכן על כי הוא עצמו עסק באופן פעיל וממושך בריפוי חולים, ככל הנראה במשך שנים רבות.<sup>18</sup> בחינה של הידע

- 15 פיין, רופא הנפש (לעיל הערה 12), עמ' 150–186. כאמור, להלן אציע תקדימים ומקורות אחרים לרפואת הנפש הלוריאנית, אך גם ההקשר האשכנזי יזכה לדיון מנקודת מבט מעט שונה.
- 16 השימור של הרפואה בממד המטפורי בולט בשימוש של פיין במירכאות לציון 'רופא' ו'פציננט' בתיאור האבחון הלוריאני (למשל שם, עמ' 186). בכל זאת, התייחסויות רפואיות קונקרטיות ולא פעם חשובות מצויות גם אם במשורה (לדוגמה, שם, עמ' 164–167).
- 17 היעדר זה בולט למשל בדיסרטייה של דפנא לוין, 'השוואה בין סוגיות מרכזיות בקבלה ובתרפיית הגלגולים: תורות הנפש, תורות הגלגול, תפיסת הקארמה ותיקון הנשמה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ג, בעיקר בדברים המוקדשים לאר"י כמתקן נפשות (עמ' 253–263). דיון כללי ומעט ספקולטיבי בידע הרפואי בקבלת האר"י ראו אצל ר' ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות היהודית, תל אביב 2011, עמ' 327–328, 351–352. התייחסות קצרה מאוד לממד הרפואי בקבלת האר"י יש גם אצל: J. Garb, *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah*, Chicago 2015, pp. 39–40; הנ"ל, 'טכניקות טראנס בקבלת ירושלים', פעמים 70 (תשנ"ז), עמ' 29–30; כן ראו הערותיה החשובות של ר' מרוז, 'תשוקת הקבלה: תשוקה, פאסיביות ואקטיביות בקבלה', ש' בידרמן ור' לזר (עורכים), תשוקה, בני ברק תשס"ז, עמ' 116–125; וכן מאמרה המוקדם: "Zelem" (Image) and Medicine in the Lurianic Teaching: eadem, (According to the Writing of R. Hayim Vital)', *Koroth* 8,5/6 (1982), p. 170
- 18 חיבור זה ראה אור במהדורה שלמה רק בשנים האחרונות: ר' חיים ויטאל, ספר הפעולות: רפואות, סגולות, קבלה מעשית, כימיה, מודיעין עילית: מו"ל ח' ולדנברג, תשע"ד. איננו יודעים מה היה שמו של החיבור בפי רח"ו עצמו (משום שדפיו הראשונים ובהם הקדמתו חסרים), וכותרת זו ניתנה לו על ידי מהדיריו העכשוויים. על החיבור, על המחקר בעניינו, על הסוגות שאליהן יש לשייכו, ועל הקשריו ההיסטוריים, ראו בהרחבה: תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 41–73; G. Bos, 'Hayyim Vital's "Practical Kabbalah and Alchemy": A 17th



והפרקטיקה הרפואיים של רח"ו, כפי שהם עולים מספר הפעולות, הן בכללותו והן ובעיקר כחיבור רפואי (היבט שהוא עמוד השדרה של החיבור), ממקמת את רח"ו כדמות אופיינית למדי ליהודים העוסקים ברפואה באימפריה העותמאנית בראשית העת החדשה.<sup>19</sup> ספק אם רח"ו הגדיר את עצמו כ'רופא', ולכל הפחות אין בידינו כל עדות שבה הוא מכונה כך. אך במידה רבה דווקא עובדה זו מגבירה את האופייניות שלו לעוסקים ברפואה במרחב שבו הוא פעל, שם הרוב המכריע של הרופאים היהודים (ושאינם יהודים) לא היו בעלי השכלה פורמלית.<sup>20</sup>

Century Book of Secrets', *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 4,1 (1994), pp. 55–112; 'י' בוכמן ו' עמר, רפואה מעשית לר' חיים ויטאל (1543–1620), מרפא בארץ-ישראל וסביבותיה, רמת גן תשס"ז.

19 על הרופאים היהודים באימפריה העותמאנית ראו, בין השאר A. Galanté, *Médecins Juifs au Service de la Turquie*, Istanbul 1938; R. Murphey, 'Jewish Contributions to Ottoman Medicine, 1450–1800', A. Levy (ed.), *Jews, Turks, Ottomans: A Shared History, Fifteenth through the Twentieth Century*, Syracuse 2002, pp. 61–74; A. Namal, 'Place of Jews in Ottoman Medicine and their Influence on Practice and Faith Healing', *1st International Congress on the Turkish History of Medicine, 10th National Congress on the Turkish History of Medicine, 20–24 May 2008, Konya 2008*, pp. 212–240; 'י' ליבוביץ', 'לתולדות הרופאים היהודים בשאלוניקי', ספונות יא (תשל"א–תשל"ח), עמ' שמא–שנה; א' בשן, 'היי הכלכלה במאות ה-16 – ה-18', י"מ לנדאו (עורך), תולדות יהודי מצרים בתקופה העותמאנית (1517–1914), ירושלים תשמ"ח, עמ' 105–107. על המסורת הענפה של העיסוק היהודי ברפואה בארצות האסלאם בכלל ראו למשל M. Meyerhof, 'Mediaeval Jewish Physicians in the Near East, from Arabic Sources', *Isis* 28 (1938), pp. 432–460; E. Lev, *Jewish Medical Practitioners in the Medieval Muslim World*, Edinburgh, 2021; P.B. Lewicka, 'Medicine for Muslims? Islamic Theologians, Non-Muslim Physicians, and the Medical Culture of the Mamluk Near East', S. Conermann (ed.), *History and Society during the Mamluk Period (1250–1517)*, Bonn 2014, pp. 83–106; L. García-Ballester, *Medicine in a Multicultural Society: Christian, Jewish and Muslim Practitioners in the Spanish Kingdoms, 1222–1610*, Aldershot 2001; C. Caballero-Navas, 'Medicine among Medieval Jews: The Science, the Art, and the Practice', G. Freudenthal (ed.), *Science in Medieval Jewish Cultures*, New York 2011, pp. 320–342; E. Gutwirth, 'Language and Medicine in the Early Modern Ottoman Empire', J. Helm and A. Winkelmann (eds.), *Religious Confessions and the Sciences in the Sixteenth Century*, Leiden 2001, pp. 79–95

20 כך למשל, על פי הערכות בנות הזמן אף בבירה איסטנבול פחות משלושה אחוזים מבין העוסקים ברפואה היו בעלי מינוי רשמי של השלטון העותמאני, בעוד היתר היו תערובת של מרפאים

בעבר סיווגו החוקרים מרפאים אלה כ'מרפאים עממיים', כחלק מן הרפואה ה'פולקלורית', והם הועמדו בניגוד חריף לרופאים המקצועיים. ואולם כיום המחקר מערער על גבולות אלה. חוקרים כמו רודס מרפי ומירי שפר־מוסנזון הראו כיצד הלכה למעשה הגבולות בין ידע 'גבוה' ל'נמוך' ברפואה היו מטושטשים מבחינות רבות בחברה העותמאנית, הן מצד הפרקטיקה, היינו באופן שבו הפנייה למגוון הרחב של המציעים שירותי רפואה חצתה מעמדות, תרות והשתייכויות, והן מצד הידע, וחשוב מזה – גישות היסוד. במסגרת הדיון ברב תרבותיות הנודעת באימפריה העותמאנית, הצביעו שניהם, כל אחד בדרכו, על פלורליזם רפואי כמאפיין יסוד של תרבות הריפוי העותמאנית, באופן שבו מגוון רחב של מסורות רפואיות השתלב במארג העשיר שלה, ושחרף השינויים בין המסורות חלקן הנחות יסוד משותפות אינטגרליסטיות והוליסטיות.<sup>21</sup>

כבר עתה ראוי לציין, כי פעילותו הרפואית של רח"ו משתלבת היטב במסורת הכתיבה על רפואת הנפשות בתולדות המחשבה הדתית. אף כי אין זה תנאי הכרחי כלל, כמה וכמה מן הבולטים שבמנסחי רפואת הנפש היו רופאים בהכשרתם ובפעילותם – החל בגלנוס, שכבר נזכר לעיל, עבור באבו פֶּכַר א־רֶאזִי (865–925), השני בחשיבותו רק לאבן סינא בתולדות הרפואה המוסלמית, מחבר חיבור היסוד 'הרפואה הרוחנית' (א־טֵב א־רוחאני),<sup>22</sup> וכלה, כמובן, ברמב"ם ובחיבורו שמונה פרקים. רח"ו אף אינו לבד ביחס הדיכוטומי שגילה המחקר כלפי קריירת 'כפולות', תאולוגית ורפואית, שנדונו לא פעם כאילו מקורן בשתי דמויות נפרדות. דוגמה מובהקת היא דמותו המרתקת של הרופא יליד קטלוניה, ארנאו דה וילה נובה (Arnau de Vilanova, 1240–?–1311), מן הבולטים שברופאים האקדמיים בתקופתו, ש בד בבד גם היה אחד ההוגים הדתיים הפוריים והפרובוקטיביים של התקופה. כפי שהראה יוסי ציגלר, שפרסם מחקר מקיף על היחסים בין רפואה לתאולוגיה בכתיבתו, ארנאו הוא מקרה מובהק של הנטייה המחקרית לחלוקה ממדרת של הידע, לראייה של הרפואה בימי הביניים כתחום מובהק לחלוטין,

בעלי הכשרה מגוונת, ללא הסמכה פורמלית. סביר כי בערי השדה של האימפריה, ובכללן צפת, המצב היה אף קיצוני מזה. וראו על כך למשל R. Murphey, 'Ottoman Medicine and Transculturalism from the Sixteenth through the Eighteenth Century', *Bulletin of the History of Medicine* 66.3 (1992), p. 382; בוכמן ועמר, רפואה מעשית (לעיל הערה 18), עמ' 7–8.

21 מרפי, שם; M. Shefer-Mossensohn, *Ottoman Medicine: Healing and Medical Institutions, 1500–1700*, Albany 2010  
22 אדמסון, א־רֶאזִי (לעיל הערה 5).

וכפועל יוצא ל'פיצול האישיות' בדיון בהיבטים השונים, הרפואיים והרוחניים, של בעלי קריירות כפולות מעין אלה.<sup>23</sup>

על רקע עושר המידע שמעניק לנו ספר הפעולות על אופי הידע הרפואי של רח"ו, עולה מניה וביה השאלה לגבי ידיעותיו הרפואיות של האר"י עצמו. ואולם, בשונה מרח"ו, אין לנו כל ידיעה קונקרטית חיצונית על עיסוקים או הכשרה רפואיים של האר"י. עם זאת, יש ראיות אחדות הרומזות כי האר"י גילה עניין עצמאי בידע רפואי עיוני ומעשי. מעידה על כך רשימת עשבים שלמד ממנו רח"ו ומובאת בשער הגלגולים,<sup>24</sup> ועימה הציון של רח"ו במסגרת תיאור מקיף של השגותיו של האר"י, כי לצד ראיית נשמות ומלאכים, שיחת דקלים ואילנות, וחוכמת הפרצוף, גם היה '... בקי בכל העשבים ובסגולותיהם האמתיות'.<sup>25</sup> עדות אחרת מצויה בעובדה כי ידע רפואי מובהק מצוי בפירוש גם בדרושים הלא-רבים שנתחברו על ידי האר"י עצמו. כך לדוגמה אחד המאמרים החשובים על עניין הדופק וביאורו, שמעיד על היכרות טובה עם המסורת הרפואית של אבחון הדופק, הוא מן המאמרים 'מכתיבת ידי הרב הגדול ז"ל'.<sup>26</sup> לבסוף, אפשר גם לציין כראיה נסיבתית את בית המדרש שבו צמח האר"י, חוג ר' דוד ן' זמרא (רדב"ז) במצרים, שאם נשפוט לפי רוחב ידיעותיו של רדב"ז ברפואה – ראה בעין חיונית את לימודה של חכמה זו.<sup>27</sup>

במוקד העיון הנוכחי מצוי איפיונה של רפואת הנפש בקבלת האר"י, היינו

J. Ziegler, *Medicine and Religion c. 1300: The Case of Arnau de Vilanova*, Oxford 1998, esp. pp. 34–36; M.R. McVaugh, 'Moments of inflection: The Careers of Arnau de Vilanova', P. Biller and J. Ziegler (eds), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, Woodbridge 2001, pp. 47–68

24 ר' חיים ויטאל, שער הגלגולים, סדרת כתבי רבינו האר"י, כרך יא, ירושלים תשכ"ג, קכד ט"א – קכה ט"ב.

25 שער רוח הקודש (לעיל הערה 1), יט ט"א (מתוקן על פי מהדורת אהבת שלום נו ט"ב).

26 ר' חיים ויטאל, שער מאמרי רשב"י, סדרת כתבי רבינו האר"י, כרך ו, ירושלים תשכ"א, ז ט"א. על המאמרים 'מכתיבת ידי הרב הגדול' ראו אביב"י, קבלת האר"י (לעיל הערה 10), א, עמ' 78–80, 88–89.

27 ראו א"א שמש, 'סוגיות רפואיות בתשובותיו של ר' דוד אבן אבי זמרא', אסופות יד (תשס"ב), עמ' קכה–קנד; וכן גוטווירט, שפה ורפואה (לעיל הערה 19), עמ' 94. סיבה אפשרית נוספת לבקיאות האר"י ברפואה, שאומנם אינה ייחודית לו, אך רלוונטית לגביו, היא שכחות החולי. אדם ידוע חולי נוטה, כידוע, מרצונו ושלא מרצונו, ללמוד את דרכי הרפואה. והנה, בנוסף לעדויות שונות על חולשת האר"י המופיעות בכתבים, בידינו עדות מעניינת מפי אחד מתלמידיו של רח"ו, ר' חיים הכהן, על חולניותם של רח"ו ושל מורו האר"י: 'וג"כ הוא "איש מכאובו" וידוע חולי' [יש' נג ג], פירוש דבר זה קבלתי ממורי הרב האלהי זלה"ה כי מי שהוא הגואל את ישראל יש נמצא בו שני סימנים, שיהיה איש מכאובות וידוע חולי... וכן נמצא ברבו האר"י זלה"ה וג"כ נמצא בו זלה"ה' (ספר תורת חכם, ונציה תי"ד, יז ע"ד).

שאלת הפרקטיקה הלוריאנית, אך חשוב להעיר הערה מקדימה על מעמדו של הידע הרפואי בקבלת האר"י. כפי שאני מראה בהרחבה במקום אחר, לא זו בלבד שהשיח הרפואי אינו שולי בקבלת האר"י, אלא שבהיבטים שונים הוא משמש כתשתית הידע הלוריאני.<sup>28</sup> מושגי יסוד לוריאניים הנוגעים בתיקון הפרצופים, התהליך המורכב של הבנייה והתחזוקה של המבנים (הגופניים) האלוהיים לאחר שבירת הכלים, העומד בלב פעולת המקובל הלוריאני, מתבארים וניזונים מתפיסות מתחום הפיזיולוגיה. כך למשל בתיאורים בעץ חיים לרח"ו של בירור ניצוצות הקדושה שנפלו אל הקליפה ונתלכלכו בה בעקבות השבירה, יש מקום משמעותי לפיזיולוגיה של העיכול ולתהליך הבירור והזיכוכך הכרוך ביצירת הדם בהמשגת תהליכים אלו; מושגי העיבור, היניקה ובעיקר המוחין – המושגים המרכזיים בתורת תהליך הבניין והשיקום של הפרצופים האלוהיים – מתגלים כמבוססים על ידע מעמיק של האמבריולוגיה הטרום-מודרנית; ואולי יותר מכל, תורת הזיווגים המיניים בין ובתוך הפרצופים האלוהיים, מתווי ההיכר של קבלת האר"י, ומונחים כמו העלאת המיין הדוכרין והנוקבין, היינו נוזלי יחסי המיין, שהפכו למושגים מרכזיים ביותר בשיח הקבלי והחסידים (ומקורם כבר בספרות הזוהר) – משוקעים רובם ככולם בתורות ההולדה והמיניות המפותחות של ימי הביניים.<sup>29</sup>

זאת ועוד, אפשר להראות כי בדרושים העיוניים של קבלת האר"י חורג הידע הרפואי מן המעמד האלגורי או המשלי, באופן שמחייב אותנו לראות בגוף האדם, ובסוג הידע העקרוני הנוגע לו – סוג ידע שהמסורת הרפואית היא אחת מצורותיו העיקריות – מסגרת יסודית, או לכל הפחות אחת מן המסגרות היסודיות, של אוצר המילים הלוריאני, דהיינו של המערכים הלשוניים המשמשים את רח"ו והאר"י לתיאור ההווה. בחינה רחבה של הכתבים מראה כי לפי רוב מופיע הידע הרפואי בהטמעה מלאה לתוך הכתיבה התאוסופית, וממילא הוא מוצב כחלק מן התיאור

28 תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), בעיקר בפרקים 4–7.

29 כדאי להדגיש – אף אם אחדים מן המוטיבים הרפואיים העקרוניים לקבלת האר"י מצויים כבר במידה כזאת או אחרת בספרות הזוהרית, ובעיקר בתיקוני זוהר וברעיית מהימנא, הרי עומק השימוש בידע רפואי בקבלת האר"י, והתשתיתיות שלו במסגרתה, מצויים להערכתך במדרגה מסדר גודל אחר. שאלה זו מקבילה כמובן לשאלה הרחבה יותר לגבי מידת חדשנותה של קבלת האר"י בכלל ביחס לזוהר, שאלה שהרבתה להעסיק את המחקר. בה במידה שאין כמעט מוטיב בקבלת האר"י שלא נוכל למצוא לו תקדימים, מעטים יערערו על מידת חדשנותה. על מעמדם של ההיבטים הרפואיים בספרות הזוהרית אני מרחיב במאמר בהכנה. ראו לעת עתה: תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 90–125. עוד ראו מ' כרמלי, 'מים תחתונים ומים עליונים: עיון מחודש במשמעותם של נוזלי המיין בזוהר תוך בחינת מקורותיהם הקדומים ובני זמנם', דעת 84 (תשע"ח), עמ' 83–138.

האונטולוגי של ההווה, מבלי כל הרחקה 'משלית', ומבלי סימונו כנבדל, למצער לא יותר ולא פחות מיתר המערכים המשמשים לתיאור העליונים. כאשר קובע רח"ו כי 'כל העולמות בכללן הם פרצוף אדם א'חד] בעצמות וכלים ומלבושים, מבנה החוזר ומשתכפל בכל העולמות ובכל פרטיהם, וכולל תמיד 'נרנח'<sup>30</sup> ואיברים של גוף הנקרא כלים',<sup>31</sup> כתיבתו מוכיחה כי יש לקחת את הקביעה הזאת ברצינות. כך למשל הוא מסביר במקום אחר כי 'ההפרש בין הכלים של נפש והכלים של הרוח כבר נודע כי אבר הכבד הוא משכן להאור הנק'רא] נפש וסימן לדבר כי הדם שהוא כבד שמלא דם הוא הנפש ואבר הלב משכן לרוח ואבר המוח משכן להאור הנקרא נשמה'.<sup>32</sup> נקל לראות כיצד שלושת האיברים השורשיים – מיסודות המסורת הרפואית הגלנית – ממופים בדרוש לתוך המבנה התאוסופי, ובהתאם לתיאור הפונקציונלי של איברים אלה לפי התפיסה של הכוחות הנפשיים השונים הפועלים בגוף.<sup>33</sup>

## [ ב ]

על רקע זה, מתחדדת מטבע הדברים השאלה כיצד מתפקדת מסורת רפואת הנפשות במסגרת קבלת האר"י. כיצד מעוצבת הפרקטיקה הלוריאנית, הטיפול ב'חוליי הנפש'? מה תוכנה? מהם אופני הריפוי? הדיון בפרקטיקה בהקשר רפואי משמעו מניה וביה דיון בפתולוגיה, בכל מה שעלול להפריע לגוף בפעילותו התקינה, במצבי חולי, ובפעולתה של הרפואה למנוע הפרעות כאלה – 'הנהגת הבריאות' בלשון הרפואית של ימי הביניים; או לתקן את ההפרעות כאשר הן כבר הופיעו – 'הנהגת החולה'. כיצד באה לידי ביטוי בפרקטיקה המתוארת בכתבי רח"ו ההפנמה העמוקה של הפיזיולוגיה הגלנית לתוך המערכים התאוסופיים בקבלת הלוריאנית? מענה על

30 נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה: מדרג חלקי הנפש בקבלת האר"י.

31 ר' חיים ויטאל, ספר עץ חיים, ירושלים תשע"ג, שער מט, פ"א, קיא ע"א.

32 שם, שער א, ענף ג, יב ע"ב – יג ע"א. וראו הפיתוח הנרחב של תמה זו בשער כ, פ"ה, צו ע"ב – צח ע"ב; שער מ, דרוש יב, פה ע"א–ע"ב, בפירוט ניכר, המכיל ידע אנטומי ופיזיולוגי רב.

33 וראו לדוגמה M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh 1978, pp. 61–63; R.E. Siegel, *Galen's System of Physiology and Medicine*, Basel 1973, pp. 186–189. השוואה לניסוח הקרוב המצוי בחיבור שבילי אמונה לר' מאיר אלדבי – חיבור רפואי פופולרי, שציטוטים ממנו בספר הפעולות מעידים כי שימש כאחד המקורות לידיעות הרפואיות של רח"ו: 'וכתבו חכמי המחקר כי ראשי הגוף ושרשיו הם ארבעה. הראשון המוח והוא משכן הנפשי ושורש לחוש ההרגש. והשני הלב והוא משכן הכח החיוני ושורש החיים. והג' הכבד והוא משכן הכח הטבעי ושורש הפעולות הטבעיות. והרביעי המבושי' והוא הכח המוליד המין האנושי ושורש הזרע והולד' (ר' מאיר אלדבי, ספר שבילי אמונה, ווארשא תרל"ד, לג ע"א–ע"ב). וראו בהרחבה, תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 127–134.

שאלות אלה מחייב אותנו עתה להציג את התשתית ההיסטורית הרחבה של רפואת הנפשות, את הבעיות הייחודיות לה, ואת השאלה על מעמד הקליניקה בתוכה, הווי אומר לעמוד על גבולות ה'דוגמה' הרפואית.

בפתח הפרק השלישי של ההקדמה לפירושו על מסכת אבות, הידועה בשם 'שמונה פרקים' – לאחר שבשני הפרקים הראשונים פרס בפני הקורא הקדמות על מהותה של הנפש וכוחותיה, ועל מהות המעלות והמידות, העבירות והמצוות, ויחסן אל חלקי הנפש – כותב הרמב"ם: 'אמרו הקדמונים, כי יש לנפש בריאות וחולי כמו שיש לגוף בריאות וחולי'.<sup>34</sup> בכך הפך הרמב"ם את האנלוגיה הרפואית לשלד של אחד החיבורים המכוננים של מה שמכונה ספרות המוסר, או בלשונו של הרמב"ם עצמו 'פְּתַב אֲלֵאכָּ'לֵאק' (ספרי המידות, בתרגום שמואל אבן תיבון).<sup>35</sup> גם אם, כפי שנראה להלן, הרמב"ם בוודאי לא היה היחיד שהטמיע את רפואת הנפש בכתבה היהודית, עוצמת התקבלותו של החיבור (ושל כתבי הרמב"ם בכלל) וחזתו המפורש על כתיבת רח"ו מאפשרים לנו להניח כי הוא עמד לנגד עיניהם של האר"י ורח"ו כאשר אימצו את האנלוגיה בין רפואת הגופים לרפואת הנפשות.<sup>36</sup>

הרמב"ם, כאמור, מאמץ מהלך רחב יותר בספרות הערבית של ימי הביניים ומשתלב בו, מהלך שבמסגרתו אנו עדים להופעתה של תת־סוגה בספרות החסידות המוסלמית שעניינה 'הרפואה הרוחנית', כשמו של המפורסם בחיבוריה, אֶטֶב א־רוחאני לאבו בכר א־ראזי, שכבר נזכר לעיל. כפי שמראה פיטר אדמסון, הורתה של תת־הסוגה הזאת בעיבודים ערביים לאתיקה הגלנית (בעקבות תרגומיה לערבית במאה התשיעית בידי חַנִּין אֶבֶן אֶסְחָאק), שאפשר לאתר את ראשיתם בבית מדרשו של אבי הפילוסופיה המוסלמית, אבו יוסף אל־כַּנְדִּי.<sup>37</sup> המכוננים ביניהם הם חיבורו של אבו יוֹד אל־בַּלְחִי, מִצְאֵלַח אל־אֶבְדָּאן וא־נַפְס (תועלות הגופים והנפשות), חיבורו הנזכר של א־ראזי, וכן מעט מאוחר יותר במאה העשירית, חיבורו של אבו

34 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), נויקין, הקדמה למסכת אבות, פרק ג, עמ' שעח.

35 שם, מסכת אבות, פרק ד, עמ' תלח. תעתקתי כאן לפי כתיבת הרמב"ם, דהיינו בערבית־יהודית, ולא לפי התעתיק הנוהג ביתר המאמר.

36 זאת כמובן מבלי לפסול כלל מקורות נוספים, אלא רק מתוך הדגשה של מעמדו של שמונה פרקים בעיצוב מסורת זאת. על מעמדו של הרמב"ם בקרב חכמי צפת ראו לעת עתה מ' חלמיש, 'לאופי מעמדו של רמב"ם בכתבי מקובלי צפת במאה הט"ו', דעת 64–66 (חורף תשס"ט), עמ' 219–234, והפניות שם, אך הסוגיה כולה ראויה לדיון נרחב. ראו בייחוד הדיונים האנתרופולוגיים בשער נ' של עץ חיים, ובשערי קדושה, שבשניהם ניכר החותם הרעיוני והטרמינולוגי של כתבי הרמב"ם. ראו למשל את הקרבה הרבה בין הדיון בפרק העשירי של שער נ' וסוף הפרק השני בשמונה פרקים.

37 אדמסון, א־ראזי (לעיל הערה 5), עמ' 66; הנ"ל, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 104–106.

עלי אחמד אבן מסְקוּיָה, תְּהַדְיָב אֶל-אֶחְלָאק (עידון תכונות האופי), שחשיבותו בין השאר בכך שהוא משלב לראשונה לתוך המסגרת האפלטונית-הגלנית את האתיקה האריסטוטלית.

חיבורים אלה ואחרים נוטלים חלק בשיח הרחב של האתיקה הפילוסופית של האסלאם בימי הביניים, המעמידה במרכזה את עידונה והשתלמותה של הנפש האנושית, מציעה אימון (ריאצ'ה) לרוח המבקשת להשתלם, חינוך של הנפש להתנהגות חברתית ודתית ראויה, וככלל מבקשת לנטוע בנפש קוראיה מידת חסידות.<sup>38</sup> באופן רחב יותר יש לראות בה חלק מספרות ותרבות האדב – עיצוב אופן ההתנהגות הראוי – המוסלמית, מן התופעות המכריעות של עיצוב התרבות הערבית בימי הביניים, וחלק מן המגמה החסידית (לגווייה) באסלאם.<sup>39</sup> בעוד ראשוני המחברים של ספרי הרפואה הרוחנית היו פילוסופיים מאוד באופיים, והמקורות הנבואיים וההתגלותיים כמעט אינם נזכרים בספריהם, סוגה זו לא הייתה מוגבלת לדרכם. מחברים ממגוון שדרות האסלאם של ימי הביניים השתמשו בדגם הזה, לא פעם מתוך ביקורת על הנטייה הפילוסופית המוגזמת שא-ראזי משמש לה מושא, ומתוך חיבור הדוק יותר לכתיבה של הלמדנות הדתית ולחדות'. הדוגמאות הבולטות ביותר הן חיבורו של אבו אל-פֶּרְג' אֶבְן אֶל-ג'וּזִי, מחשובי המלומדים החנבליים של בגדאד, שפעל במאה השתים עשרה במקביל לרמב"ם, וקרא לחיבורו בשם זהה לחיבורו של א-ראזי, היינו הרפואה הרוחנית, וחיבורו של המלומד האסמאעילי חמיד אל-דין אל-פֶּרְמָנִי מראשית המאה האחת עשרה אל-אֶקְוָאל א-דִ'הֶאֶבִיָה (אמרי הזהב). לא פחות משמעותיים בהקשרנו הם האיגרת המוקדשת לרפואה הרוחנית במסגרת איגרות האחים הטהורים, והעיסוק הנרחב והמתמשך ברפואת הנפש של התאולוג רב ההשפעה אבו חאמד אל-עִזְזָאלי.<sup>40</sup>

ייחודם של החיבורים האלה, כאמור, הוא השימוש בשפה ובצורות מחשבה וארגון רפואיות כדי לנסח אתיקה, באמצעות הטענה כי כשם שיש בריאות וחולי לגוף, כך גם לנפש חולי ובריאות. כך למשל פותח מסקויה את החלק העוסק ברפואת הנפש בחיבורו:

38 ראו למשל B.T. Qutbuddin, 'Healing the Soul: Perspectives of Medieval Muslim Writers', *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2.2 (1995), pp. 62–87 at p. 62; A. Ragab, *Piety and Patienthood in Medieval Islam*, London and New York, 2018, pp. 134–135

39 לסקירה של מגמות המחקר על שיח החסידות המוסלמי ראו רג'ב, שם, עמ' 2–3. כאן ולהלן אני משתמש במושג 'חסידות' כתרגום למונח המחקרי הרווח 'piety', חרף מורכבות השימוש בו במסורת היהודית (כפי שמראה היטב הדיון של הרמב"ם עצמו בפרק הרביעי של שמונה פרקים).

40 רג'ב, שם, עמ' 132–164; קטבאודין, ריפוי הנפש (לעיל הערה 38), עמ' 72–78.

נרון במאמר זה בריפוי המחלות הנוגעות לנפשו של האדם ובתרופות להן, וגם בגורמים ובסיבות המביאים אותן ושמהן הן נובעות. שכן רופאים מיזמנים אינם מנסים לטפל בחולי הגוף עד שהם מאבחנים אותו ויודעים את מקורו ואת סיבתו.<sup>41</sup>

עומק ההקבלה הרפואית בין הגופני לנפשי עולה כאן בבירור, וברי כי על רופאי הנפש ללכת בעקבות דוגמתם של רופאי הגוף ודרכי פעולתם. אכן, כמה וכמה מהחיבורים האלה נתפסו על ידי מחבריהם כחיבור משלים לחיבור הרפואי המקיף שחיברו. כך למשל אצל א־ראזי ואל־בלח'י, וכך גם אצל אבן אל־ג'וזי.<sup>42</sup> בד בבד, כבר מראשיתה של הרפואה הרוחנית מודגש כי 'רווחתה של הנפש וריפוייה ממחלותיה נעלה מרווחת הגוף וריפוייה ממחלותיו, באותו אופן שהנפש נעלה מן הגוף', כדברי אל־כנדי.<sup>43</sup> מה הם אפוא היחסים בין רפואת הגופים לרפואת הנפשות? מהם גבולות האנלוגיה? אדמסון טען באופן משכנע כי

אף אחד מן החיבורים האלה אינו מציג את ההקבלה בין החולייה הפסיכולוגיים והגופניים, או בין הרפואה לגופים ולנפשות, כמטפורה או כמשל. הטענה היא כי הנפש יכולה, פשוטו כמשמעו, להיות בריאה או חולה, וכי יש, פשוטו כמשמעו, סוג של רפואה לנפש (תרגום שלי, א"ת).<sup>44</sup>

המגמה הטיפולית המובהקת של רפואת הנפשות עלתה היטב גם מדברי מסקויה שצוטטו לעיל. לא מטפורה, כי אם דרך פעולה ממשית להיאבק בחולי ממשי. במאמר שפרסם לאחרונה הציע אדמסון סיבות אחדות למשיכה ולהסתברות של ראיית פגמים פסיכולוגיים – ובפרט אתיים – כמחלות בקרב ההוגים היוונים והערבים.<sup>45</sup> הוא הדגיש תחילה את עצם מושג הבריאות כמושג נורמטיבי רווח: מה שמצבו טוב הוא בריא (ותיעיד על כך גם ההרחבה של מושג הבריאות אל הגוף הפוליטי, שהרפואה מופנית גם אליו כבר מאז אפלטון ואריסטו, וביתר שאת במחשבה הערבית, ושלמעשה הוא בבסיס האנלוגיה הרפואית־האתית).<sup>46</sup> היבט נוסף, מבני, המקביל בין האתיקה של

C. Zurayk (translator), *Miskawayh: The Refinement of Character*, Beirut 1968, 41  
175 p., מצוטט אצל אדמסון, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 106 (תרגום שלי מן האנגלית, א"ת).

42 אדמסון, א־ראזי (לעיל הערה 5), עמ' 64–66; רג'ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 133.

43 מצוטט אצל אדמסון, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 106.

44 אדמסון, א־ראזי (לעיל הערה 5), עמ' 66.

45 אדמסון, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 107–112.

46 J. Macy, 'A Study in Medieval Jewish and Arabic Political Philosophy: ראו: Maimonides' Shemonah Peraqim and Alfarabi's Fusul al-Madani', PhD dissertation, The Hebrew University, Jerusalem 1982



האישיות ובין רפואת הגופים נובע מכפילות התפקידים של הרפואה, החלה בשני המקרים: שמירת הבריאות והשבתה של הבריאות. המסגרת הגופנית מאומצת גם לשם שימור המידות הנפשיות הרצויות והסרתן של מידות רעות, הפוגעות במצבה המאוזן של נפש האדם.

תפיסת הבריאות כאיזון עדין ושברירי בין כוחות מנוגדים, ובראש ובראשונה בין הליחות, היא כידוע יסוד מוסד ברפואה הטרום מודרנית.<sup>47</sup> הרפואה הרוחנית משקפת ומדגישה עיקרון זה, אך כאן ניכר שוב הבדל: לא ליחותיו או טבעיו של הגוף עלולים לצאת מאיזון, אלא שלושת חלקי הנפש של האדם, בהתאם למסורת האפלטונית ועיבודה הגלני. חשוב מזה: לא איזון בין כוחות שווים, אלא יציאה מאיזון של חלקי הנפש הנמוכים ואובדן שליטה של הנפש המשכלת או השכל (אלי־עקל) על חלקים אלה. השלטת השכל על שני חלקי הנפש הנמוכים (הנפש הצמחית והנפש החינית) ועל התאוות היא האתוס המרכזי של ספרות המוסר הימי־ביניימית, והרפואה הרוחנית אינה חורגת מתפיסה זו, ומתרגמת אותה לפסים הרפואיים. בריאות הנפש במובן זה אינה בדיוק איזון, אלא השגת התנאים לשלטון השכל.<sup>48</sup>

מרכיב משמעותי נוסף בהקבלה בין שני סוגי הרפואה, המביא אותנו אל ההיבט התרפויטי, הוא מרכזיות ההנהגות, דהיינו משטרי הבריאות, המורים על התנהגות שגרתית מומלצת, הן לשם שימור הבריאות והן לשם השבת האיזון משעה שהופר.<sup>49</sup> בעוד ההנהגות של הרפואה הגופנית נוגעות בעיקרן למאכל, למשקה, לתנועה ולמנוחה וכיוצא באלה, ההנהגות של רפואת הנפשות נוגעות בעיקרן להשגרה של התנהגויות ומידות באמצעות חזרה עליהן, וכן לתרגולים של התבוננות וטיפוח דרכי מחשבה. ואולם, במסורת הנהגת הבריאות (הגופנית) סוגיות רוחניות לא היו זרות, ונתפסו כבעלות השפעה על הקונסטיטוציה הגופנית. כך למשל ספרות או מוזיקה נכללו בהנהגת הבריאות, וגם האתיקה נתפסה על ידי הרופאים כרלוונטית לפעולתה, כחלק מראייה הוליסטית שאינה נענית להעמדת ניגודים חריפים בין גוף

47 ראו למשל בהגדרת הבריאות של אבן סינא: אבו־עלי אלחסיין אבן עבדאללה אבן סינא, הקאנון הגדול, תרגום ר' נתן המאתי, נאפולי רנ"ב, ספר א, אופן ב, פרקים א–ב. השוו גם להגדרת הבריאות כהרמוניה אצל אריסטו, על הנפש, תרגום והערות מנחם לוי, עם פירוש מאת אהרון בן־זאב, קרית טבעון 1989, ספר א, פרק ד, עמ' 26.

48 קטבאודין, ריפוי הנפש (לעיל הערה 38); אדמסון, א־ראוי (לעיל הערה 5), עמ' 65–66; רג'ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 143–149.

49 על ספרות הנהגות הבריאות והפופולריות שלה, ראו למשל K. Bergdolt, *Wellbeing: A Cultural History of Healthy Living*, Cambridge 2008; אולמן, רפואה אסלאמית (לעיל הערה 33), עמ' 190–193.

ונשמה.<sup>50</sup> גם הכיוון ההופכי נכון: ההכרה בכך שמצבו של הגוף רלוונטי ל'היגינה' הנשמטית באופנים מגוונים.

הבחנות אלה מובילות אותנו אל ההיבט האחרון שמציין אדמסון במסגרת מערכת היחסים בין שני סוגי הרפואה, היבט שהוא השנוי במחלוקת ביותר בקרב מנסחי הרפואה הרוחנית בימי הביניים, ומקרב אותנו אל אחד המתחים העקרוניים החשובים לענייננו במסגרת ההמשגה של רפואת הנפשות. הסיבה המשמעותית ביותר לדבר על רפואה הן לגוף והן לנפש היא שמקרי הגוף ומקרי הנפש אינם רק מקבילים, אלא מתקיימת ביניהם תלות סיבתית הדדית. כפי שמדגיש מסקויה בפני הקורא שלו: 'עליך להבין כי כל אחד מהם [הנפש האלוהית והגוף הגשמי] תלוי ברעהו, משתנה כאשר הוא משתנה, נעשה בריא כאשר הוא מבריא, וחולה כאשר הוא חולה'.<sup>51</sup> שמא נאמר אפוא שמדובר באותה רפואה ממש, או לפחות בשני אגפים שלה?

בהקשר זה כדאי לציין הבחנה מועילה בין שתי עמדות עקרוניות ביחס לתורת שלוש הנפשות בקרב המחברים הערבים (מוסלמים כיהודים) בימי הביניים, שהציע לאחרונה אהוד קריניס.<sup>52</sup> הראשונה, שאותה כינה 'היררכית-הוליסטית', רואה במבנה המשולש מכלול שבו כל אחד מן הכוחות חיוני לקיום ולתפקוד המלא של הישות האנושית, והדגש הוא על השירות שמעניקות הנפשות התחתונות לנפש השכלית. הגישה השנייה, לעומתה, שאותה הוא מכנה 'היררכית-דיכוטומית', מקצינה את עליונות הנפש השכלית ורואה בה את העיקר, עד כדי טשטוש החלוקה המשולשת והמרתה בחלוקה דיכוטומית: הנפש השכלית מכאן והנפשות החיוניות והצמחית מכאן. גישה זו, הקרובה יותר ברוחה לנאופלטוניזם, מחליפה את יחסי התיאום וההשלמה (לפחות במצב הראוי), ביחסי מתח וקונפליקט, ומדגישה את נבדלותה הגמורה של הנפש השכלית. גישות אלה הן כמובן גישות אידאליות, ולפי רוב הן מתקיימות במקביל, או לפחות כמנעד. ואולם כפי שאפשר כבר לראות מן הדיון עד כה, הן מתמפות אל כמה מהשאלות העקרוניות לגבי גבולות האנלוגיה (והדגשת ההבדל העקרוני) ומידת הרציפות בין שני ענפי הרפואה, הגופני והרוחני.

על רקע זה יש עניין רב בעובדה שבד בבד עם ההכרה המסוימת בתחומי החפיפה והמגע, יש הקפדה חזקה יחסית – מבחינה תוכנית ורטורית – על הפרדה. כפי

50 על ההוליוס הרפואי ראו עתה בכרך Ch. Thumiger (ed.), *Holism in Ancient Medicine and Its Reception*, Leiden 2021

51 מצוטט אצל אדמסון, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 111–112.

52 א' קריניס, 'אברהם בר חייא על "הנשמה הטהורה": תורת הנפש הנאופלטונית בשירות הפרשנות האפוקליפטית של ההיסטוריה', י' ארדר, א' ברקת ומ' פוליאק (עורכים), יד משה: מחקרים בתולדות היהודים לזכרו של משה גיל, תל אביב תשעה, עמ' 287–312, בעמ' 290–291.

שמציינים כל החוקרים, הידע והעניין העמוק של המחברים הרופאים כדוגמת א־ראזי ואל־בלחי' בשאלת היחס בין הנפש לגוף, כמעט אינו ניכר בחיבורי הרפואה הרוחנית. תוכנה של רפואת הנפשות כמעט אינו כולל עיסוק ישיר בליחות ובמרכיבים האופייניים האחרים לרפואה הגלנית.<sup>53</sup> אל־כרמאני, למשל, מבקר את א־ראזי על כך שהאחרון לא היה נאמן דיו למסגרת הרפואית, ולא פירש די את פרטיה: 'החולה, מהו? המחלה והטיפול בה, מהם? וההליכה בדרך הטיפול והריפוי, מהי?'<sup>54</sup> אך תביעתו של אל־כרמאני לשימוש קפדני ושיטתי יותר ברפואה לשם ניסוח רפואת הנפשות אין משמעה כי בחיבוריו ניכר עניין גדול יותר בשאלה כיצד הליחות משפיעות על ההתנהגות, או כיצד מזגו והרכבו של הגוף מעצבים את הדיספוזיציות. המסגור הרפואי נשא עיבורו ערך אפיסטמי כצורת ארגון אפקטיבית במיוחד למטרות חיבורו. אך עם זה הוא קושר את ספרו מצד התוכן לשיח החסידות המוסלמי הכללי שלו.

אחמד רג'ב הציע כי עבור אל־כרמאני, אבן אל־ג'וזי ואחרים שהשתמשו בשפה הרפואית בדיון על חסידות, רפואת הנפשות הייתה אפוא רפואה מבחינה אפיסטמולוגית ושיחנית, אך לא בהכרח מבחינה אונטולוגית. בעוד א־ראזי ואל־בלחי' הסתמכו על האונטולוגיה הגלנית וראו את הנפש כשוות ערך לגוף בכפיפותה ופגיעותה לחולי ולחריגה מאיזון, אל־כרמאני ואבן אל־ג'וזי לא היו שותפים להשקפה זו, ומבחינתם הרפואה הייתה הדרך לחשוב על המידות הרעות מבחינה אפיסטמולוגית בלבד.<sup>55</sup> עצם ההבחנה בין רציפות אונטולוגית ואפיסטמית היא בוודאי חשובה ורלוונטית, אך ספק אם די בה כדי להניח את הדעת לגבי המתח העקרוני. אל־כרמאני בוודאי אינו מתכחש לגילומה של הנפש בגוף, או לחיבורה אליו ואל תאוותיו,<sup>56</sup> ואילו א־ראזי, חרף הנחת המצע האונטולוגי המשותף, מקפיד על דיון אנלוגי ולא רציף בשתי הרפואות. סביר יותר כי שיקולים עקרוניים, בהתאם לשתי הגישות שתוארו לעיל, מנחים במידה לא מבוטלת את הדגשים בקרב המחברים השונים לגבי השאלה האונטולוגית.

ספרות הרפואה הרוחנית אומנם נוגעת בכמה מן הנקודות הרגישות ביותר בקו התפר שבין תאולוגיה ואנתרופולוגיה בימי הביניים, ובפרט במעמדם של השכל והנשמה ביחס לאל ולהתגלות,<sup>57</sup> אך באופן גורף עניינה של תת־הסוגה הזאת

53 אדמסון, א־ראזי (לעיל 5), עמ' 64; רג'ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 138.

54 צוטט אצל רג'ב, שם, עמ' 136.

55 שם, עמ' 137.

56 ראו למשל שם, עמ' 142–143.

57 לסקירה רחבה של בעיית גוף־נפש בימי הביניים, ראו למשל H. Lagerlund (ed.), *Forming the Mind: Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna*

בדיון בשאלות אלה מוגבל ביותר. הסיבה לכך היא מוכוונותה של הספרות הזאת לפעולה. הדיונים במהותה של הנשמה והגוף לא נועדו להבהיר סוגיות פילוסופיות או תאולוגיות מורכבות, אלא רק לשמש כרקע להדרכה החסידית. כפי שרג'ב מציין, הנרטיבים היו במכוון פשטניים, משום שמטרתם הייתה בראש ובראשונה להועיל לקוראיהם, ולהציע מודל של פעולה לתיקון הנפש שיהיה נגיש להמוני המאמינים, ישירות או דרך מטיפים.<sup>58</sup> על כן, ובהתאם לתפיסתו את טיבה של האנלוגיה, מדגיש אל-כרמאני כי מטרת הרפואה הרוחנית שלו להציג את חוליי הנפש, לאבחן אותם, ולרשום להם טיפולים הזמינים לכל.

מתוך כך עולה השאלה האחרונה שיש להעלות בשלב זה, ובעיקר לאור התביעה של אל-כרמאני להעמיק את תוקפו של ההיבט הרפואי: מיהם רופאי הנפשות? האם הם נדרשים להכשרה רפואית? מהי הקליניקה שלהם ומהי הפרקטיקה שלהם? התשובה הפשוטה לכך רומזת דווקא לכיוון המטפורי של רפואת הנפשות, משום שכבר במסורת היוונית וגם בקרב המעבדים הראשונים של האתיקה הגלנית לערבית, רופא הנפשות הוא בפירוש הפילוסוף.<sup>59</sup> דומה כי אין מדובר בסוג אחר של פילוסוף, או בפילוסוף בעל הכשרה אחרת משאר הפילוסופים. הפילוסוף הראוי ינסח אתיקה הראויה לשם רפואה רוחנית. אין תמה אפוא כי בהמשך דרכה של מסורת הרפואה הרוחנית הזויה משתנה בהתאם להקשר: אצל האחים הטהורים, למשל, מיוחס תפקיד הרופא הרוחני לנביאים, על רקע הדגשת טבעו האלוהי של הריפוי, ואילו בכתיבתו המאוחרת של אל-ע'זאלי יש השוואה בין רופאי הנפש השונים, ובכללם הפילוסופים, התאולוגים, או אנשי הבאטניה, אך הבכורה ניתנת לחכמים הצופיים וכן לחכמי השריעה, על רקע התפיסה המאוחרת שלו את השריעה כתוכן העיקרי של רפואת הנפש.<sup>60</sup>

עם זאת, אנו מוצאים בספרות הזאת היבטים המרמזים על פרקטיקה. כאשר מסקויה מסביר את תפקיד רופא הנפש דרך הטענה ש'רופאים מיומנים אינם מנסים לטפל בחולי הגוף עד שהם מאבחנים אותו', ברור כי מונח בדבריו היבט מעשי

*to the Medical Enlightenment*, Dordrecht 2007

58 רג'ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 152–153. השוו גם טענת אדמסון, א'ראזי (לעיל הערה 5), עמ' 65, כי לרפואה הרוחנית של א'ראזי היו יעדים מוגבלים: מטרת החיבור הייתה לסייע לאדם לאלף ולהתנות את חלקי הנפש השפלים שלו, מבלי להשיג בהכרח את האמונות המבוססות ואת הערכים העליונים של הפילוסוף.

59 קטבאודין, ריפוי הנפש (לעיל הערה 38), עמ' 65, 76–77; אדמסון, שם. כזכור, במסורת היוונית, ובפרט אצל אפלטון ואריסטו, גם המדינאי מוזהה כרופא הנפש, וזיהוי שיש לו מהלכים חשובים גם בספרות הערבית, למשל בכתיבה של אל-פאראבי, שעל חשיבותה בעיצוב שמונה פרקים נעמוד לקמן. ראו מייסי, פילוסופיה פוליטית (לעיל הערה 46).

60 קטבאודין, שם.

מובהק למהלך הריפוי. היבט מעשי זה עשוי להיות מגולם במפגש הבלתי אמצעי של פילוסופים, חכמי הלכה, או שיח'ים צופיים עם אנשים הבאים לבקש את הדרכתם.<sup>61</sup> אך נראה לומר כי מי שמתבקש לממש את תפקיד רופא הנפש הוא הקורא של הספרות הזאת, היינו האדם המאבחן את עצמו, רופאה של נפשו.<sup>62</sup> כך מעידה בבירור צורת הדיאגנוזה המוצעת בחיבורים האלה כבר מאז גלנוס, המבוססת על התבוננות פנימית ועל פנייה לחברים ולאויבים שיעריכו את מגרעות הפונה.<sup>63</sup>

## [ ג ]

חיבורו של הרמב"ם, שמונה פרקים, נמנה אפוא במובנים רבים עם ספרות הרפואה הרוחנית של המרחב המוסלמי והמתחים האופייניים לה. אך אין הוא יחיד כלל בנוף ההגות הפילוסופית היהודית בימי הביניים שאימץ את המודל הרפואי. אנו מוצאים את עקבותיה של רפואת הנפשות בחיבוריהם של כמה מן החשובים שבהוגים היהודים בתקופה במקביל להתפתחותה של תת-הסוגה בקרב ההוגים המוסלמים, ואולי אף בד בבד עימה.<sup>64</sup> בפרק זה נסקור אפוא כמה תחנות מרכזיות בכניסת מוטיב רופא הנפשות אל המחשבה היהודית, ובפרק הבא נעמיק את הדיון ברמב"ם.

במאה האחת עשרה אנו מוצאים את ההיגיון הרפואי מעוגן היטב בכמה חיבורים, שאחד המוקדמים ביניהם, כנראה, הוא ספר תקון מדות הנפש לר' שלמה אבן גבירול.<sup>65</sup> אין זה חיבור מובהק של רפואה רוחנית, הרפואה אינה מופיעה בכותרתו

61 ולכן נשוב להלן בפרק השביעי, בהקשר ל'רפואה הנבואית' המוסלמית.

62 ראו הדיון מאיר העיניים של רג'ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 140–141, על מעמד העצמי כפועל (agent) מוסרי בספרות הרפואה הרוחנית. הפיצול בין האדם לגופו הוא יסודי לתחביר המרשם הרפואי באשר הוא, ומאפשר לחולה הקורא מרשם להיות בה בעת גם הרופא. וראו על כך מ' פוקו, הולדת הקליניקה: ארכיאולוגיה של המבט הרפואי (תרגום: נועם ברוך), תל אביב 2008, עמ' 264; תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 302.

63 קטבאודין, ריפוי הנפש (לעיל הערה 38), עמ' 64–73.

64 נדגיש: עצם הקישור בין החטא לחולי מופיע כמובן במקורות היהודיים כבר בשלב מוקדם ואינו חידוש של ימי הביניים. כך כבר במקרא (למשל שמ' טו 20; תה' מא 5; פט 33), וכך גם בספרות בית שני ובספרות חז"ל: 'גדולה תשובה שמביאה רפאות לעולם' (בבלי, יומא פו ע"א). ראו על כך תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 75–78, והפניות שם.

65 ר' שלמה אבן גבירול, תקון מדות הנפש, ירושלים תרמ"ג. על מעמדו של החיבור ובעיקר של תרגומו בישיבות פרובנס, שעבורן תורגם לעברית, ראו אצל י' תא-שמע, 'קיצור ספר "חובות הלבבות" לר' אשר ב"ר שלמיה מלונגיל', עלי ספר י (תשמ"ב), עמ' 13–24. תא-שמע משער כי התרגום מעיד על הבנתו של מקצוע חדש בבית המדרש הפרובנסלי: לימוד של ספרות מוסר בעלת גוון נאו-פלטוני.

או מוצגת כתכליתו,<sup>66</sup> אך ההיגיון התוכני של החיבור – הדרכת האדם כיצד יימנע מלהתמסר לחושים ולתאוות וישליט עליהם את נפשו המשכלת כדי שישתמש בהם לטובה, 'והיא תהיה ההגעה אל תקונם'<sup>67</sup> – משתלב לחלוטין במוסכמותיה של תת-הסוגה. אכן, האנלוגיה הרפואית מופיעה בו כבר בשלב מוקדם: 'שתדע כי התאוות הם חלאים בגוף ומדוים שאת[ה] צריך לרפאם',<sup>68</sup> והאדם ה'חכם' מצווה בהתנהלותו אל מול חושי להיות 'כרופא הבקי אשר הוא חושש על הנסחא ומשים מכל סם שעור ידוע'.<sup>69</sup> דרך תיקון המידות היא איזון ומזיגה ראויה. רשב"ג מקפיד על יצירת קישור תוכני ואנלוגי בין הטבעים, החושים והמידות כבסיס לחיבור כולו, והמתח בין דמיון מבני על דרך האנלוגיה ובין רציפות ואחידות מתקיים בו.<sup>70</sup>

חיבור נוסף מאותה מאה, המשתמש ברפואה הרוחנית שימוש משמעותי הוא הגיון הנפש העצובה לר' אברהם בר חייא.<sup>71</sup> ההבנה הרפואית של מצב הנפש מופיעה בפתיחה שלו ברגע מפתח.<sup>72</sup> מיד לאחר הקדמה ארוכה ועקרונית בדבר גדרי הגוף ויחס הצורה אליו (הקדמה האופיינית אף היא לתת-הסוגה הזאת, כפי שנראה גם להלן בדיון בשמונה פרקים), מטעים ר' אברהם:

ואין אנו מוצאים צורה שהיא ראויה למעלה זו [צורה שהיא נוצרת ומלבשת הגוף, וראויה אחרי הוצרה להפסד מן היצירה להתחזק בעצמה כמראשיתה] כי אם נשמת האדם, ואמרו נשמת האדם יש לה בריאות וחולי וחיים ומות. ומחלתה היא האוולת, ובריאותה היא החכמה, והחיים הם יראת בוראה ומעשים טובים ... ומיתתה היא זלזולה בכבוד קונה ומעשים הרעים.<sup>73</sup>

66 הגם שכותרתו בערבית (כתאב אצלאח אל-אח'לאק) משתלבת היטב בכותרות הסוגה (השוו למשל כותרת חיבורו של מסקויה, תהד"ב אל-אח'לאק).

67 שם, ו ע"א. ראו גם ניסוח מתרגמו יהודה אבן תיבון בחרווי הפתיחה: 'והתבונן במדות הנפשיות ... ומדות נפשך כונן ובם תעלה אל מעלות רוחות קדושות' (ג ע"ב).

68 שם, ה ע"א.

69 שם, ד ע"ב.

70 ראו למשל שם, ו ע"א–ע"ב, בפירוט 'הצורה הראשונה אשר ליסודות ולטבעים ולמדות'.

71 ר' אברהם בר חייא, הגיון הנפש, לייפציג תרכ"ה.

72 על תורת הנפש של ראב"ח ראו לאחרונה: קריניס, אברהם בר חייא (לעיל הערה 52), וכן שרה קליין-ברסלבי, 'פירושו של אברהם בר-חייא לסיפור בריאת האדם ולסיפור גן עדן', י' אורפז (עורך), ישראל אפרת – משורר והוגה, תל אביב תשמ"א, עמ' 203–229 בעמ' 206–207; ש' צדיק, 'סגולת ישראל ומוסר טבעי בהגותו של רבי אברהם בר חייא', דעת 85 (תשע"ח), עמ' 77–90, ושפע הפניות שם. קריניס אף מדגיש את חשיבותו של ראב"ח בתרגום המינוח המדעי-הפילוסופי הערבי ביחס לנפש לעברית (שם, עמ' 289–290).

73 שם, ה ע"א (עמ' 49 במהדורת ויגודר).

ההבניה הרפואית של האתיקה ביחס לנשמת האדם מופיעה בבירור כמסגור של תפיסת האדם. כפי שמציין קריניס, המונח 'נשמה' ממלא תפקיד מרכזי בעיצוב הדיכטומי של תורת שלוש הנפשות אצל ראב"ח: על רקע נטייתו להדגיש את ההבדל העקרוני בין הנפש השכלית, שמקורה בעולם הרוחני העליון, לבין הנפש הצמחית (המתאוה) והנפש החיונית (הבהמית), הוא מייחד את המונח 'נשמה' ל'נפש ההוגה העליונה ויוצר כך בידול מילולי בולט בינה לבין שתי הנפשות הנחותות יותר'.<sup>74</sup> כך ההבניה הרפואית נקשרת מיד גם אל התכלית של האדם ואל הממד הגאולי הכרוך בה, בהקבלה למצוי בספרות הנאו־פלטונית המוסלמית שבה דנו: 'החכם וחסיד' ההולך לעולמו, 'תהיה נשמתו מדרך חכמתו נפרדת מן היצור ומתקיימת בצורתה כמקדם, ומדרך חסדה שהיתה מואסת בדרכי העולם, היא תהיה עולה מן העולם השפל אל העולם העליוני ... ונוגעת אל הצורה העליונה הטהורה הקדומה, ובאה בתוכה ואינה נפרדת ממנה עולמית'.<sup>75</sup> החוכמה, שהיא ההתנהלות האתית בדרך הבריאות, היא המבטיחה את הדבקות לעתיד לבוא.

תוכנו של החיבור כמעט אינו כולל שיבה מובהקת אל המסגור הרפואי, אך הוא מהדהד כל העת בהבנת ייעודו של החיבור, ומשתקף כמובן גם בדיון האנתרופולוגי הכלול בו על אודות שלוש הנפשות באדם ויחסן אל הגוף והתאוות. השלטת השכל על תשוקת התאוות היא הרפואה המבטיחה השגה לעתיד לבוא: 'מעלת הקרוב אשר לבו תאב אל עסקי העולם הזה ... והכריח עצמו לעזוב אותם יהיה שלום לו ... ומוסיף לו רפואה וארוכה תחת תאוותו אשר הניח לכבודו, והרפואה הזאת תהיה שהוא מראה אותו לעולם הבא תחת תאוותו ... דמיונות יפות מהן ומשובחות עד אין קצב'.<sup>76</sup> ואולם, על רופא הנפשות בצמד החיבורים האלה לא שמענו עדיין דבר.

ההיבט הפרקטי של הרפואה הרוחנית זוכה לביטוי משמעותי יותר במפורסם שבין ספרי המוסר היהודיים האנדלוסיים, הלא הוא חובות הלבבות לר' בחיי אבן פקודה.<sup>77</sup>

74 קריניס, אברהם בר חייא (לעיל הערה 52), עמ' 291–292.

75 שם, ה' ע"ב. על תפיסת הדבקות בכתיבתו של ר' אברהם בר חייא, ראו א' אפטרמן, 'התקשרות אינטימית עם אלוהים: מושג ה"דבקות" בראשית הקבלה (פרובנס וקטלוניה)', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ח, עמ' 74–75.

76 הגיון הנפש העצובה, שם, יא ע"א – יב ע"ב.

77 ר' בחיי אבן פקודה, תורת חובות הלבבות, תרגם יהודה אבן תיבון, ירושלים תשנ"ב. על החיבור והקשריו ראו בעיקר D. Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Bahya ibn Paquda's Duties of the Heart*, Philadelphia 2013; S. Svirin, 'Spiritual Trends in Pre-Kabbalistic Judeo-Spanish Literature: The Cases of Bahya Ibn Paquda and Judah Halevi', *Donaire* 6 (1996), pp. 78–84; ע' גולדרייך, 'המקורות הערביים האפשריים של ההבחנה בין "חובות האיברים" ו"חובות הלבבות"', א' דותן (עורך),

בשער עבודת האלוהים דן אבן פקודה בקושי שבו נתקל השכל ש'הוא עצם רוחני נגזר מן העולם העליון הרוחני, והוא נכרי בעולם הגופים העבים', בבואו להתמודד עם כוחה של התאוה, שכן 'אין לו מחזק ולא חבר והכל כנגדו, ומן הדין היה שיחלש'.<sup>78</sup> הפתרון הוא רפואי: 'ונצטרך לדבר שידחה בו מעליו גובר התאוה ושיחזקהו עליה, והיתה התורה רפואה לחלי כזה מחליי הנפשות ומדוי המידות'. איני מתעכב כאן על זיהוי התורה דווקא כתרופה לחולי, שחשיבותו במשא ומתן על מעמד ההתגלות מול השכל בשיח הנאו־פלטוני בימי הביניים רבה, ושכבר ראינו כי הוא מופיע בצורות דומות גם בשיח המוסלמי.<sup>79</sup> עומק הטמעת השיח הרפואי עולה היטב מן הפירוט:

...על כן תמצא התורה מזהרת מהרבה מאכלים ולבושים ובעילות וקנינים ומעשים, שהם מחזקים כח התאוה. וכן היא מצוה במה שהוא עומד כנגדה מהדברים שהם הפכה, והם: התפילה, והצום, והצדקות, וגמילות חסדים, ולהחיות בהם סימני השכל, ולהועיל (ולהאיר) האדם במ בעולם הזה ובעולם הבא.

בהתאם לתפיסת איוון הליחות הגלבית, אסטרטגיית ריפוי יסודית היא טיפול בבעיה באמצעות ניגודה, או כניסוחו המעט מאוחר יותר של ר' יונה גירונדי: 'כמאמר הרופאים על חולי־הגוף, כי ירפא בהפכו והעלה ארוכותו בתמורתו'.<sup>80</sup> ניכר שאף הגבול בין הגופני לרוחני אינו יציב, בעיקר שעה שמדברים על מה שמחזק את כוח התאוה, חרף העובדה שחובות הלכבות הוא אחד החיבורים המרכזיים בהקשר היהודי בניסוח היחס בין הגופני לרוחני כיחס אנלוגי.

בהמשך אותו שער, כבר מפתחתו של הדיאלוג בין השכל לנפש הנמשך על פני חמישה פרקים, מתגלה מוטיב רפואת הנפש כעיקרון המארגן:

78 מחקרים בעברית ובעברית, ספר זיכרון לדב עירון, תל אביב תשמ"ח, עמ' 179–208.  
79 שם, שער עבודת האלוהים, פרק ב (עמ' קמח–קמט). וראו גם שער אהבת ה', פרק א (עמ' תנה).  
השוו למשל קטבאודין, ריפוי הנפש (לעיל הערה 38), עמ' 67–76; אדמסון, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 131; רג'ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 139. על השפעתם הרבה של האחים הטהורים על תורת חובות הלכבות, ראו כבר אצל ד' קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים (תרגום ישראל אלדר), ירושלים תשכ"ב, עמ' 19–22. התורה מופיעה כרפואה כבר במקרא: 'היה עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמרתם ועשיתם אתם... והסיר ה' ממך כל חלי' (דב' 11–15), וכן במקורות הרבניים, למשל: בבלי, עירובין נד ע"א; תענית, ז ע"א. עוד ראו רש"י על הפסוק 'ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך והישר בעיניו תעשה והאונת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתו במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך' (שמ"ו טו 26): 'כרופא הזה האומר לאדם אל תאכל דברים שמחזירים אותך לידי חולי וזהו איוון מצות'.  
80 רבנו יונה, שערי תשובה, וילנא תרפ"ז, שער ד, לו ע"ב.



ויאמר לנפש: האם התברר אצלך והתקיים בדעתך, שאת חבולה בטובות בוראך וקנויה ברוב חסדיו ועוצם חנותיו? ותאמר: כן. אמר לה השכל: האם דעתך לפרוע קצת מה שאת חייבת לבורא? אמרה הנפש: כן. אמר לה השכל: והיאך ייתכן לך זה עם רפיון כספך אליו, ואיננו סובל מרירות הרפואה אלא מי שהוא נכסף לבריאות, אבל מי שאינו נכסף לבריאות לא יסבול קושי הרפואה. אמרה הנפש: כספי חזק וצערי גדול לפרוע ממה שתשיג ידי ממה שיש לאלהי עלי, ואתה ורזו אותי עוד. אמר לה השכל: אם תאמרי אמת באשר סיפרת, אפשר שתצליחי בכ הרפואה, ואם איננו אמת כאשר אמרת, למה תפתי נפשך, כי החולה כשהוא מכוב לרופא, איננו מונה כי אם עצמו, ומפסיד הרופא טרחו, ויכפיל על החולה חליו.<sup>81</sup>

הדיאלוג כולו מעוצב כסיטואציה קלינית: כביקור של הנפש בקליניקה של השכל, רופאה. מיד בהמשך יועץ השכל לנפש, 'אם מה שזכרת אמת, התאפקי על צער הרפואה וסבלי מרירות הסם ורוע טעמו, אחר אשר תמנעי מן המאכל הרע שהיית רגילה בו'. לשאלת הנפש מהו המאכל המזיק, משיב לה השכל: 'היא המידה המגונה שגברה עליך מראשיתך'.<sup>82</sup> כצפוי, תוכן המפגש בקליניקה הוא תוכן מוסרי – המידות המגונות למיניהן – אך המסגרת השיחית והמושגית היא רפואית. רופא הנפשות הוא השכל, בחירה מתבקשת אך לא מובנת מאליה (שכן הקורא אינו מזוהה עם שכלו), שבשיח הרפואה הרוחנית יש לה השתמעויות שונות, שלא נוכל להיכנס אליהן כאן. עיקר הוא כי המרחב הפנימי של האדם הוא המרחב שבו מתנהל התהליך הרפואי, וכי הריפוי דורש מן הנפש, מן החולה, הן רצון להירפא והן כנות, נכונות להתגלות בחוליו.<sup>83</sup> אתגרו של החולה הוא להסכים להתרפא, ולקבל עליו את מרירות הרפואה, מוטיב מרכזי בספרות הרפואה הרוחנית החוזר על עצמו כמעט בכל החיבורים. בטרם נשוב אל הרמב"ם, חשוב להתעכב על חיבור נוסף של רופא יהודי שבו לרפואה נוכחות חשובה: ספר הכוזרי לר' יהודה הלוי.<sup>84</sup> דימויים רפואיים, ובכללם דימוי הרופא, רווחים בכוזרי. כך למשל, כבר בראשית המאמר הראשון, במשל מלך

81 חובות הלבבות (לעיל הערה 77), שער עבודת האלוהים, פרק ה (עמ' קעד–קעה).

82 שם, עמ' קעו.

83 אף סוגיה זו שנויה במחלוקת בין מחברי הכתבים שעסקו ברפואה הרוחנית, וראו למשל אצל קטבאודין, ריפוי הנפש (לעיל הערה 38), עמ' 70. מגמת ההפנמה של חיי הרוח אופיינית כמובן לבחיי באופן רחב הרבה יותר, וראו על מגמה זו ועל הקשריה בהרחבה אצל לובל, דיאלוג (לעיל הערה 77).

84 על השכלתו ופעילותו הרפואית של ריה"ל, ראו מ' גיל וע' פליישר, יהודה הלוי ובני חוגו: 55 תעודות מן הגניזה, ירושלים תשס"א, עמ' 175–178, ושם על תסכולו של ריה"ל על כי הוא

הודו, תוכן תורת משה וערכה הרב בזכות העניין האלוהי המצוי בה נמשלים בדברי החבר ל'סמי תרופות המרפאים אותך מכל מדויך ושומרים על בריאותך'.<sup>85</sup> אך כאן אני מבקש להתמקד בשני רגעים (קשורים זה בזה) בכוזרי, שנודעה להם חשיבות רבה בעיצוב מחשבת המקובלים בהמשך.

אחד מרגעי המפתח במחשבת ימי הביניים הוא הדיון של ריה"ל במושג ה'רוחניות' (רוחאניאט). בספר הכוזרי עוסק ריה"ל באפשרות 'שרשמים אלוהיים נכבדים מופיעים בעולם התחתון הזה בשעה שהוכנו החמרים לקבלם'<sup>86</sup> כאפשרות למשוך לעולם את ה'רוחניות'. במחקריו המעצבים של שלמה פינס על מושג ה'רוחניות' של ריה"ל הוא הציע לראות בו עדות להיבטים תאורגיים במשנתו.<sup>87</sup> על רקע זה יש עניין רב בהופעתו של דימוי הרופא בלב הדיון הזה. בבואו לאפיין את מי שמבקש להוריד את הרוחניות באמצעות מניפולציה מכוונת 'על דרך המחקר וההיקש והסברות', המשל המשמש אותו הוא משל רפואי: 'היה כבור אשר נכנס במחסן רופא מפורסם אשר תרופותיו מועילות והרופא איננו שם'. העולם המבקש תרופה פונה אליו, אך הוא מזיק תחת שיועיל, 'ולא ידעו כי המועיל בעצמותו הוא עצת הרופא שהוא החכם אשר חיבר התרופות והם מצווה החולה שיוזמן מה שצריך לכל תרופה ותרופה, ממאכל ומשקה ותנועה ומנוחה ושינה ויקיצה ואוויר ושכיבה'.<sup>88</sup>

קטע זה מעלה סוגיות רבות וחשובות שאין כאן מקומן, אך לענייננו הוא מעלה את השאלה מיהו הרופא המפורסם. האם מדובר אך ורק באל עצמו או שמה גם במשה, כפי שרומז המשך הקטע, היינו במי שהוא בעל הידיעה האלהית השלמה והראויה, ויודע להשתמש בכלי הרופא כראוי? אם הפירוש השני אפשרי – וככל שאנו מקבלים את פירושו של פינס למשמעות האפשרות הגלומה ב'רוחניות' בכוזרי – אזי זהו רגע

---

נאלץ להקדיש את כל עיתותיו ללימוד הרפואה ובהמשך לטיפול בחולים, ולכן נסתלקה ממנו שכינת השיר.

85 ר' יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגום יהודה אבן שמואל, תל אביב תשנ"ד, מאמר ראשון, יט–כה. דוגמאות נוספות לשימוש בדימויים רפואיים ראו שם, צז; מאמר שני, לד; שם, נה; ובמקומות רבים נוספים.

86 שם, מאמר ראשון, עט.

87 ראו בייחוד ש' פינס, 'על המונח "רוחניות" ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ נז, ד (תשמ"ח), עמ' 511–540, בעיקר עמ' 525–529. השו' D. Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, Albany NY 2000, המתפלמסת עם פינס, ונוטה לצמצם, גם אם לא לבטל, את ההיבטים התאורגיים במשנת ריה"ל, ובפרט במסגרת דיונה (בעמ' 83–87) במשל שייזכר מיד.

88 הכוזרי (לעיל הערה 85), מאמר ראשון, עט, לפי תרגום יהודה אבן תיבון, עם השינויים שערך בו פינס, שם, עמ' 527.

חשוב בעיצוב הקשר בין פעולה תאורגית ובין הדימוי הרפואי, ובפרט דמות הרופא המושלם. דומה שעצת הרופא המושלם הכרחית לשם שמירת הבריאות של החולה – כמשתמע, העולם החסר את נוכחות הרוחני. ואם כן באותה מידה שרופא שרלטן יזיק בשימוש קלוקל בתרופות, כך נחוצה נוכחותו של רופא המסוגל לרשום לכל חולה את התרופה המדויקת הנחוצה לו.

ריה"ל גם משתלב היטב בשאלה על היחס בין הרוחני לגופני, המלווה אותנו לאורך המאמר, ולתפיסת הרציפות שבה הוא מחזיק נודעה השפעה מרחיקת לכת על מהלכים עמוקים במחשבת המקובלים. כפי שמדגיש מנחם לורברבוים, עבור ריה"ל 'הסדרה נאותה ... של תהליכי הגוף היא המאפשרת את תיקון המזג המאוזן שיכול לשמש תשתית למשכנו של השכל, שהוא עצם נפרד מהגוף, בתוך הגוף, ולהיות לכוח מנהיג ... ואולם, לא רק השכל, אלא העניין האלוהי עצמו יוכל לחול רק אם הסדר הזה כולו מתוקן'.<sup>89</sup> טיפוס זה של רציפות בין הגופני לרוחני (ומכאן גם בין הידע הפיזיולוגי לידע התאולוגי) עשוי להיות מוכר לקוראי הספרות הקבלית המאוחרת יותר. צורת רציפות זו אכן מדגישה מאוד את התלות בין העניין האלוהי לעולם, ואת היחס האנלוגי בין המקדש לגוף האדם. היא גם קשורה ברעיון שפותח בהמשך בהרחבה בקרב המקובלים, לגבי האפשרות והחובה להיות 'מעון לשכינה', כניסוחו של הרמב"ן, המייחס אותו בפירוש לריה"ל,<sup>90</sup> ובלשונו של ר' משה קורדוברו (הרמ"ק) להיעשות 'מרכבה לשכינה'.<sup>91</sup>

## [ ד ]

דברים אלה משיבים אותנו כעת אל הרמב"ם. על עומק הקשר בין פעילותו הרפואית לפעילותו הדתית מעידים היטב דברי המלומד והמשורר המוסלמי אֶבְן סְנָאָא אֶל-מוֹלֵךְ: 'מלאכת גאלינוס ריפאה את הגוף בלבד, / אך זו של משה גם את הגוף וגם את הנפש. / בדיעותיו נעשה לרופא המאה שלנו, / יכול היה רפא בחכמתו את

89 מ' לורברבוים, נצחנו בנעימות: תורת האלוהות כפואטיקה ביצירה היהודית האנדלוסית, ירושלים תשע"א, עמ' 178–179.

90 ראו פירוש התורה לרמב"ן על דב' יא 22; D. Lobel, 'A Dwelling Place for the Shekhinah', *The Jewish Quarterly Review* 90,1–2 (1999), pp. 103–125

91 ר' משה קורדוברו, תומר דבורה, ויניציאה שמ"ט, פ"ט, יו"ב. עומק הקשר לריה"ל ניכר בדברי הפתיחה של הדיין האנטומי בשער הנשמה בפרדס רימונים: 'מפורסם הוא כי לפי הכנת הדברים התחוננים כן חשק העליונים לדבק בהם'. ר' משה קורדוברו, ספר פרדס רימונים, ירושלים תש"ס, שער ל"א, פרק ז, תעה ט"א.

מחלת הנבוכים'.<sup>92</sup> אף על רקע הדוגמאות הקודמות בולט הרמב"ם במרכזיות שהקנה לרפואה הרוחנית כסוגה ספרותית בתורת המידות שלו, שעה שהפך אותה לשלד של חיבורו שמונה פרקים. כפי שכבר ראינו, הקדמתו הנודעת לפירוש על מסכת אבות מיוסדת על האנלוגיה בין רפואת הגוף לרפואת הנפש: 'אמרו הקדמונים, כי יש לנפש בריאות וחולי כמו שיש לגוף בריאות וחולי'.<sup>93</sup> הרמב"ם ממשיך ומסביר:

ובריאות הנפש הוא שיהו תכונותיה ותכונות חלקיה תכונה שתהא עושה בה לעולם הטובות והחסדים והמעשים הנאים, וחליה הוא שיהו תכונותיה ותכונות חלקיה תכונה שתעשה בה לעולם את הרעות והנזקים והמעשים המגונים. אבל בריאות הגוף וחליו מלאכת הרפואה חוקרת על כך.

זוהי הפתיחה להסבר ארוך על טבעה של ההקבלה, שניכר בו יותר מכל עד כמה הרמב"ם מתייחס ברצינות לשיתוף האפיסטמי:

וכשם שבעלי חולי הגופות נדמה להם מחמת קלקול הרגשתם בדבר המתוק שהוא מר ובדבר המר שהוא מתוק... וכיוצא באלו מן הדברים אשר לא יתאוו להם הבריאים אלא מואסים אותם, כך חולי הנפש כלומר הרשעים ובעלי המגרעות נדמה להם בדברים אשר הם רעות שהם טובות, ובאותם אשר הם טובות שהם רעות, והרשע שואף תמיד את המטרות שהם לפי האמת רעות, ומדמה אותם מחמת מחלת נפשו שהם טובות.<sup>94</sup>

עיקר תשומת הלב המחקרית הוקדשה לתוכנה של ה'פעולה אשר בה מרפאין מדות הנפש', היא 'מלאכת רפואת הנפשות',<sup>95</sup> המבוססת על הדרך האמצעית, ומאמצת במידה רבה את האתיקה האריסטוטלית, בעיקר בתיווכו של אבן נַצֵר מחמד אל-פֶּאֶרְאֵבִי, שחיבורו פְּצוּל אֶל-מִדְּנֵי (פרקי המדינאי), שימש כמקור מרכזי לשמונה

92 השיר מובא בערך על הרמב"ם באנציקלופדיה הביוגרפית הרפואית של אבן אבִי אַצְיָבֵעָה, ומצוטט אצל ר' משה בן מיימון, תשובות רפואיות (מהדורת זיסמן מונטנר), ירושלים תשמ"ו, עמ' 16. ראו גם ש' סטרומזה, הרמב"ם בעולמו: דיוקנו של הוגה יס־תיכוני (תרגום: עומר מיכאליס), ירושלים תשפ"א, עמ' 163.

93 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), נויקין, הקדמה למסכת אבות, פרק ג, עמ' שעח. בהקשר זה ראוי לציין כי שני הרופאים שהרמב"ם הסתמך עליהם במיוחד היו גלנוס ואֶרְאֵבִי, שתי הדמויות המכריעות בעיצוב רפואת הנשמות כסוגה. ראו סטרומזה, שם, עמ' 171–173, ושם גם על העדפתו את אל־פֶּאֶרְאֵבִי (שככל הנראה מעולם לא היה רופא פעיל) כמקור לתאוריה רפואית, או מוטב לתאוריה בדבר מעמד הרפואה, ועל הסתייגותו מאֶרְאֵבִי ומגלנוס כמי שהיו 'רופאים בלבד'! וראו גם להלן.

94 שם, שם. השו"ר ג'ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 142.

95 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), שם, עמ' שעט.

פרקים.<sup>96</sup> על פניו אין הכרח לקרוא מתוך הקשר רפואי את הקביעה כי 'המעשים אשר הם טוב הם המעשים המאוזנים הממוצעים בין שני קצוות ששניהם רע, האחד הגזמה והשני מיעוט',<sup>97</sup> הגם שהעיקרון הרפואי היסודי של האיזון והמיזוג בין הליחות ניכר בו.<sup>98</sup> אך הרמב"ם מקפיד להבהיר את הממד הרפואי, כשהוא מסביר כי אדם ש'כבר חלתה נפשו':

ראוי שיתנהג בדרך שמתנהגים ברפואת הגופות, כשם שהגוף אם נטה מאוזנו ראינו לאיזה צד נטה ויצא ונעשה נגדו הפכו עד שיחזור לאוזנו, וכאשר יאזון נסתלק מאותו ההפך, ונחזור להתמיד במה שיעמידנו על אוזנו, כך נעשה גם במדות.<sup>99</sup>

הבחירה של הרמב"ם למסגר את החיבור ואת גרסתו לאתיקה האריסטוטלית – שבליבה טיפוח בעל המעלה – באמצעות האנלוגיה הרפואית היא בחירה עקרונית. בכך, יש להדגיש, הוא אינו מרחיק מאריסטו, שכן, כפי שהדגיש ורנר יגר, ה'דוגמה' הרפואית אינה אנלוגיה מקרית כלל באתיקה הניקומאכית, אלא מצויה בתשתית

96 H. Davidson, 'Maimonides' "Shemonah Peraqim" and Alfarabi's "Fuṣūl על כך Al-Madani", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 31 (1963), pp. 33–50, at p. 42, n. 31; מייסי, פילוסופיה פוליטית (לעיל הערה 46). מקור חשוב נוסף שהאתיקה המיימונית בשמונה פרקים מתייחסת אליו הוא הגותו של אל-ע'זאלי, ובפרט חיבורו *משפאת אל-אנאר*, שסקוט גירדנר עמד על הקשרים ביניהם. ראו S.M. Girdner, 'Ghazālī's Hermeneutics and Their Reception in Jewish Tradition: Mishkāt al-Anwār (The Niche of Lights) and Maimonides' Shemonah Peraqim (Eight Chapters)', G. Tamer and F. Griffel (eds.), *Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī*, vol. 1, Leiden 2015, pp. 253–274. על האתיקה של הרמב"ם בשמונה פרקים ובכללות הגותו נכתבו כמובן הררי מחקרים מאז חיבורו פורץ הדרך של הרמן כהן, 'אופיה של תורת המידות של הרמב"ם', עיונים ביהדות ובעיות הדור, בתרגום צבי וויסלבסקי, עמ' 17–59. למחקר עדכני, ראו למשל א' רביצקי, 'דרך האמצע ודרך הפרישות: על אהידותה של האתיקה המיימונית', *תרביץ* עט ג/ד (תש"ע/תשע"א), עמ' 439–469, והספרות הרחבה הנזכרת שם. ראוי לציון, אך לא בלתי אופייני, כי במאמר זה הרפואה כמעט אינה נזכרת, וראו בייחוד הערתו של רביצקי כי לא יעסוק כלל בדיונים של הרמב"ם בחיבוריו הרפואיים בשאלת 'מידות הנפש', משום שאין בהם לתרום תרומה משמעותית לעניין הנידון' (עמ' 445 הערה 21). בדרך שונה הלכו לאחריה מנחם לורברבוים ועומר מיכאליס, "סתרי עריות" לרמב"ם, תעודה (בדפוס), ולהבחנותיהם החשובות אתייחס להלן. אני מודה למחברים על שהתירו לי לעיין במאמר טרם פרסומו.

97 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), נזיקין, הקדמה למסכת אבות, עמ' שעט.

98 וראו גם יגר, אריסטו (לעיל הערה 6), עמ' 57–58.

99 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), שם, עמ' שפא.

התפיסה של אריסטו את המדע האתי.<sup>100</sup> הרמב"ם הולך בעקבות אריסטו (ואל-פאראבי), לא רק בהסתמכות שלו על האנלוגיה הרפואית לשם הדיון באתיקה, אלא גם במרכזיות הסוגיה המתודית לדיון הזה. שאלת המתודה הראויה לעיסוק באתיקה עומדת במרכז האתיקה הניקומאכית, ובה מתבחן אריסטו מן העמדות האפלטוניות. אריסטו מדגיש את הטבע הייחודי של האתיקה, או מוטב של המדע המדיני, בהשוואה לענפים האחרים של הפילוסופיה. ההבדל נעוץ בוויכוח על הטוב כשלעצמו, על קיומו כאידאל שאפשר להבחין בינו לבין הטוב המגולם בפעילויות אנושיות מסוימות, ועל אי היציבות ואי הוודאות ההכרחיות בעיסוק בו (וכפי שמדגיש אריסטו, בדומה לאי היציבות ואי הוודאות האופייניות לעיסוק בבריאות).<sup>101</sup> העיסוק באתיקה, דהיינו בהשגת "הטוב" בתחום האנושי,<sup>102</sup> דורש אפוא, לדידו של אריסטו, כפי שמנסח זאת יגר, 'ידע מסוג אחר המסוגל לאתר את ה"טוב" במקרה הפרטני, במקום להתעלות על ההבדלים המופיעים בניסיון המעשי'.<sup>103</sup>

מעקב אחר השימוש של אריסטו בדוגמה הרפואית בחיבור מגלה כי היא נתפסת על ידו כמודל הטוב ביותר לאתיקה מבין המלאכות (τέχνη), בהיותה בעלת מעמד ייחודי בין המדעים, כענף פילוסופי מובחן מן העיון הטהור. הרפואה היא הדגם המושלם עבור הפילוסוף העוסק באתיקה, ביחס המתקיים בה בין תאוריה ופרקסיס, בשילוב בין ניתוח עיוני (שהוא תנאי לפעולה) ובין מעשיות, 'שלא הידיעה היא תכלית המדע הזה, אלא המעשה'.<sup>104</sup>

הרמב"ם מאמץ במידה רבה את העמדה האריסטוטלית הרואה ברפואה תחום ביניים, מלאכה (צְנָאעָה) החורגת מן המלאכות האחרות, שכן 'המעשה במלאכה זו בא רק אחרי עיון ומחשבה... הידיעה היא השורש והמעשה הוא הענף, ואין ענף בלי שורש'.<sup>105</sup> אך בד בבד, ובעקבות אל-פאראבי, גם אין היא ראויה להיקרא מדע טהור, על רקע המרכיב הקונטינגנטי של הידע הרפואי: 'אין התכלית מושגת בהכרח מהפעולות הננקטות בה'.<sup>106</sup> ואם כן, הקרבה המתודית היא היסוד לאפשרות

100 יגר, אריסטו (לעיל הערה 6), עמ' 56–57.

101 'בעיות של התנהגות ושל התועלת הצפונה במעשים אין בהן שום יציבות, כפי שאין יציבות בענייני הבריאות'. אריסטו, אתיקה, מהדורת ניקומאכוס, תרגם מיוונית יוסף ג' ליבס, תל אביב תשמ"ה, עמ' 42; יגר, שם, עמ' 56.

102 אריסטו, שם, עמ' 16.

103 יגר, אריסטו (לעיל הערה 6), עמ' 55.

104 אריסטו, שם, עמ' 17. יגר, שם, עמ' 58–61.

105 רמב"ם, ספר הקצרת, בתוך: כתבים רפואיים, כרך ד, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשכ"ה, עמ' 113, והשוו סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 92), עמ' 170.

106 שם, עמ' 107; סטרומזה, שם. וראו לגבי עמדות הרמב"ם ואל-פאראבי על מעמד הרפואה אצל

ההקבלה. כאשר כותב הרמב"ם בשמונה פרקים כי 'למלאכת הרפואה קשר אמיץ מאוד עם המעלות ועם ידיעת ה' ועם השגת האושר האמיתי, ויהיו לימודה ובקשתה עבודה מן העבודות הגדולות',<sup>107</sup> הוא אומנם כותב זאת בהקשר לשעבוד כוחות הגוף לתכלית הנפשית, 'כדי שתמצא הנפש את כליה בריאים ושלמים' (ומכאן לסוגיית סולם ההשתלמות שתיזכר בהמשך). ואולם המשך הקביעה חשוב: 'כי בה [מלאכת הרפואה] נכוון פעולותינו, ויהיו פעולותינו פעולות אנושיות המביאות אל המעלות והאמיתות'. דומה שיש לקרוא קביעה זאת כקביעה מתודית באשר לאמצעים הזהים המכתיבים את השליטה הן בגוף והן בכוחות הנפש.

על רקע זה, הדברים שלעיל על האדם ש'כבר חלתה נפשו', ש'ראוי שיתנהג בדרך שמתנהגים ברפואת הגופות', מדגימים היטב עד כמה אימוץ המודל הרפואי בשמונה פרקים מכוון אל הפרקטיקה התרפויטית, אל פעולה קונקרטיית של ריפוי חולי על פי הדגם הרפואי,<sup>108</sup> ולא פחות מזה – עד כמה מחויב הרמב"ם לניסוח ממשי של תפקיד רופא הנפשות:

וכשם שהחולים כאשר יודעים מחלתם ואינם בקיאים במלאכת הרפואה שואלים לרופאים ואלה מודיעים אותם מה שראוי להם לעשות, ומזהירים אותם ממה

סטרוומה, שם, עמ' 168–174; S. Stroumsa, 'Al-Farabi and Maimonides on Medicine ;174–168 עמ' פינס, 'השוואות בין החוקה הדתית לבין הרפואה אצל אלפאראבי ואצל הרמב"ם', שנתון המשפט העברי יד–טו (תשמ"ח–תשמ"ט), עמ' 171–175; M. Plessner, 'Al-Farabi's Introduction ;175–171 עמ' to the Study of Medicine', S.M. Stern et al. (eds.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition: Essays Presented by His Friends and Pupils to Richard Walzer on His Seventieth Birthday*, Oxford 1972, pp. 307–314; וכך לורברבוים ומיכאליס, סתרי עריות (לעיל הערה 96). על מעמד הרפואה בקרב המדעים בימי הביניים השוו גם המאמר הקלסי של צ"ה וולפסון, 'חלוקת המדעים בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', הנ"ל, המחשבה היהודית בימי הביניים: מסות ומחקרים (תרגום: משה מייזלש), ירושלים תשל"ח, עמ' 138–182. פירוש המשנה (לעיל הערה 3), נזיקין, הקדמה למסכת אבות, פרק חמישי, עמ' שפח (התרגום מתוקן לפי לורברבוים ומיכאליס, שם).

אלכסנדר ברודי אף הציע כי ההבדל המשמעותי ביותר בין אריסטו לרמב"ם בהקשר זה הוא כי אריסטו מתעניין קודם כל בחינוך: הדרך האמצעית תכליתה לספק מסגרת מושגית לחינוך הצעירים (משום שתכונות שהתקבעו קשה מאד לשנות). אצל הרמב"ם המידה הטובה מוצגת כאפשרית להשגה באמצעות תיקון הנפש, היינו באמצעים תרפויטיים, והיבט הריפוי ממלא תפקיד מרכזי. הרמב"ם ממוקד באדם בעל המידה הרעה שיש להשיבו לדרך הישר, שיש לרפאו, להחזירו לאיזון (בניגוד לאריסטו שתוהה בראש ובראשונה כיצד להביא את האדם לרוש מידה טובה). ראו A. Broadie, 'Medical Categories in Maimonidean Ethics', F. Rosner and S. Kottke (eds), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*, Northvale NJ and London 1993, pp. 119–126

שהיו מדמין אותו ערב, ויכריחום לקחת דברים הנגעלים המרים המבריאים את גופותיהם ואז יחזרו לבחור את הטוב ולגעול את הנגעל, כך חולי הנפש ראוי להם לשאול את החכמים שהם רופאי הנפשות ואלה יזהירו מאותם הרעות שהם חושבים אותם טובות, וירפאום בפעולה אשר בה מרפאין מדות הנפש.<sup>109</sup>

כפי שכבר נוכחנו לדעת, הרמב"ם ודאי אינו ייחודי בעצם הזיהוי של רופאי הנפשות עם דמויות מן הסדר הפילוסופי או הדתי (להבדיל מן הנמנים עם מקצוע הרפואה כשלעצמו). הוא אף לא ייחודי בזיהוי עם החכמים, דהיינו מי שמייעץ בענייני המידות על בסיס תורת משה.<sup>110</sup> מנחם לורברבוים ועומר מיכאליס הראו באופן משכנע כי הרמב"ם ביקש 'לעצב את בעל ההלכה כרופא הנפשות מתוך התושבת של מלאכת הרפואה ככלל', ובכך 'לממש את הפילוסוף, המחוקק והאמאם (או הרב) האמיתי באמצעות הפרדיגמה של הרופא'. 'הרפואה', הם מדגישים, 'איננה משמשת כאנלוגיה בלבד לעבודתו של החכם ההלכתי, אלא היא פרדיגמטית לעצם עבודתו'.<sup>111</sup> עמדה עקרונית זו ניכרת בייחוד במקומות שבהם הרמב"ם מממש אותה בדיון ההלכתי, למשל בהקדמה לפירוש המשניות, בהסבר לפתיחת סדר זרעים במסכת ברכות, שבו הרמב"ם מקביל את מסדר המשניות ל'רופא הבקי, כשירצה לשמור בריאות הבריא'.<sup>112</sup>

בה בעת, הראייה הפרדיגמטית של הרפואה עודנה מדגישה את נבדלות התחומים שהגבול האפיסטמי ביניהם בכל זאת נשאר יציב. מעידה על כך למשל הבחנה מעניינת שמבחין הרמב"ם ביצירתו האחרונה, פי פִּיאן אל-אֶרְאִי' (התשובות הרפואיות, כתרגומה על ידי זוסמן מונטנר), בין מצוות הדת (אל-אֶרְאִי) ובין הוראות הרופא (אל-משוֹרְאָת): 'ידוע, שהדת הנגלית מצווה על מה שמועיל בעולם הבא, ואוסרת את מה שמוזיק בו. ואילו הרופא מודיע מה מועיל לגוף בעולם זה, ומעיר על מה שמוזיק לו בו'.<sup>113</sup>

109 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), שם, עמ' שעח-שעט.

110 וראו בהרחבה אצל דוידסון, שמונה פרקים (לעיל הערה 96), עמ' 47-50; מייסי, פילוסופיה פוליטית (לעיל הערה 46), בעיקר עמ' 133-140, ושם על היחס בין זיהוי החכם כרופא הנפשות אצל הרמב"ם וזיהוי רופא הנפשות עם המדינאי אצל אל-פאראבי.

111 לורברבוים ומיכאליס, סתרי עריות (לעיל הערה 96).

112 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), זרעים, הקדמת פירוש המשנה, עמ' כה; לורברבוים ומיכאליס, שם.

113 ר' משה בן מיימון, תשובות רפואיות, מהדורת מונטנר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 153. וראו הדיון של מונטנר שם עמ' 131-133, 154-158, וכן הדיון הקצר אצל ג' וייל ומ' שוורץ (מהדירים), תשובת הרמב"ם בשאלת הקץ הקצוב לחיים, תל אביב תשל"ט, עמ' 73-74 הערה 35. כן השוו קטבאודין, ריפוי הנפש (לעיל הערה 38), עמ' 76. ההבדל כאן מוסבר כהבדל הכרתי, ונראה שיש



דחיקתה של ההקבלה המתודית ניכרת יותר בשעה שאנו מתמקדים בענף הייחודי של 'רפואת הנפש וכחותיה'. הקרבה היתרה אל מלאכת הרפואה והשאלות על גבולות האנלוגיה מתחדדות בקריאה בשמונה פרקים (ובמקבילה בהלכות דעות שתידון בהמשך הדברים), ובפרט בעיצוב ייחודיותה של ה'קליניקה' שבה מטופל חולי הנפשות. מתוך כתבי הרמב"ם ברור שאין די לרופא הנפשות בידע ובפרקטיקה האופייניים לחכמים (בין הלכתיים ובין פילוסופיים), ונדרשת ממנו הכשרה ופעולה מן הסדר הרפואי ממש:

ואתה יודע שתקון המדות אינו אלא רפואת הנפש וכחותיה, וכשם שהרופא המרפא את הגופות צריך שידע תחלה את הגוף שהוא מרפא אותו בכללו, וחלקי אותו הגוף מה הם, כלומר גוף האדם, וצריך לדעת מה הם הדברים הגורמים לו מחלה וירחק מהם, ומה הם דברים המבריאים אותו וישתמש בהם. כך המרפא את הנפש ורוצה לטהר את המדות, צריך שידע את הנפש בכל הקפה וחלקיה ומה גורם למחלתה ומה הוא המבריאה.<sup>114</sup>

זאת ועוד, לשונו של הרופא המדבר מתוך ההתנסות הקלינית ניכרת בהוראותיו של הרמב"ם. למשל בדיון ברפואת הקמצן ובדרכו בפעולת המיצוע העקרונית מדגים הרמב"ם בפני הקורא: 'אם רצינו לרפא את החולה הזה לא נצוהו להתנהג בנדיבות, לפי שזה כמי שמרפא את מי שגברה בו החמימות בדבר המאוזן שאין זה מרפאו מחליו, אלא ראוי לצוות לזה שינהג בפזרנות פעם אחר פעם'. אף בהמשך הטרימינולוגיה 'וכן אם ראינוהו, 'ונחיב, וכיוצא באלה חוזרת פעם אחר פעם.<sup>115</sup> הייחודיות של הקליניקה קשורה אצל הרמב"ם בוודאי במעמד הניסיון במלאכת הרפואה, הדיבט המרחיק אותה אומנם מן הפילוסופיה בטהרתה, אך גם הכרחי לתפקוד של האתיקה כידע מעשי במובנו האריסטוטלי.<sup>116</sup>

להסביר אותו בהקשר לסולם השלמויות המיימוני, שיידון להלן לקראת סוף הפרק.

114 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), שם, עמ' שעג.

115 שם, עמ' שפא-שפב.

116 השוו סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 92), עמ' 169-170; יגר, אריסטו (לעיל הערה 6), בעיקר עמ' 59-60, ושם על המשותף לרפואה ולאתיקה, החולקות שתייהן אותו קושי: הן אינן יכולות להציע כללים, אלא רק להתייחס אל הלוגוס של הרופא המושלם או הפילוסוף המושלם, בהתאמה. המעמד הקליני המקביל של שני סוגי הרפואה עולה יפה גם מן הדיון של הרמב"ם בזהירות הנדרשת על ידי הרופאים, ומן הרופאים, והמלצתו על טיפול מינימלי, 'שכן שגיאות הרופאים שכיחות בהרבה מאשר אבחנה נכונה', השוואת מעמד רפואת הנפש ורפואת הגוף בפנייה אל הרופא מוסגרת בהמשך הדברים, כשהרמב"ם נמנע מלהוציא עצמו מכלל זה, וקובע: 'בשומעך דברים אלה, אל תחשוב שאני הוא זה שראוי למסור בידו הגוף והנפש להנהיגם, משום

מעמדו המודגש של רופא הנפשות בטיפול אין משמעו כי הרמב"ם אינו מייעד לכל אדם את התפקיד העיקרי של רפואת עצמו, כפי שראינו עד כה. אך הוא גם מבהיר כי ככל שאדם זה ידע טוב יותר את מלאכת רפואת הנפשות, כך יוכל למלא את תפקיד הרופא טוב יותר. האדם נדרש למעקב עצמי ולהתבוננות בטבע מידותיו, ממש כשם 'שהאדם הבקי במלאכת הרפואה אם ראה שמזגו השתנה שנוי מועט לא יתעלם מכך ולא יניח את המחלה להתחזק בו עד שיצטרך לריפוי חזק בתכלית ... כך האדם השלם ראוי לו לבקר מדותיו תמיד וישקול מעשיו ויבחן תכונות נפשו יום יום'.<sup>117</sup>

הדגש הקליני מוליך אותנו כעת לשאלה היכן ניצב הרמב"ם בשאלה האונטולוגית על אודות היחס בין רפואת הגופים ורפואת הנפשות. עד כמה נפרדים שני התחומים? כפי שמעידים היטב שני הפרקים הראשונים בשמונה פרקים, הרמב"ם מזוהה מבחינה עקרונית עם העמדה הגלנית, כפי שתיארנו אותה מוקדם יותר, דהיינו שההנחה בדבר המצע המשותף לגוף ולנפש (ולכן גם אפשרות ההשפעה ההדדית) ברורה מבחינתו, וכדברי יואל קרמר: 'הרמב"ם הפך את התלות ההדדית בין גוף לנפש לכלל ריפוי עיקרי'.<sup>118</sup> אך לענייננו חשוב יותר כיצד המגע בין התחומים ניכר בהמשגה של היחס בין שני ענפי הרפואה האלה. בהקשר זה ישנה חשיבות רבה לעובדה שרפואת הנפש אינה מופיעה אך ורק בכתביו ה'דתיים' של הרמב"ם, אלא גם, כפי שמעיר מונטנר, ב'כל חיבוריו הרפואיים'.<sup>119</sup> כך, למשל, בפרקי משה, ספר האפוריזמים הרפואי שלו, אנו מוצאים ניסוח כמעט זהה לציטוט שבו פתחנו: 'שיש לנפש בריאות וחולי כמו שיש לגוף בריאות וחולי, ואותם חולי הנפש ובריאותם היא מזוהה בסברות ובמדות בלי ספק'.<sup>120</sup>

שהמוגבלות היא אינהרנטית למלאכת הרפואה, כאשר ראינו עתה, אך העיקר הוא הגדרת תחום החלות של תפקיד הרופא: הגוף והנפש. ואם כן בשני התחומים כאחד נכונה לדעת הרמב"ם העצה לבחור באורח חיים בריא כדרך הנכונה ביותר. ראו: G. Bos (editor, translator, and annotator), *Maimonides on Asthma, Maqalah fi al-rabw: A Parallel Arabic-English*, Text, Provo UT 2002, pp. 110, 112. עמ' 166–167.

117 פירוש המשנה (לעיל הערה 3), עמ' שפו.

118 'קרמר, הרמב"ם: ביוגרפיה (תרגמה: שונמית ליפשיץ), תל אביב 2019, עמ' 427. ראו למשל בדיון הטרימינולוגי הפותח את שמונה פרקים, ובו מעמת הרמב"ם בין הרופאים והפילוסופים בשאלת חלקי הנפש (שם, עמ' שעג). השוו ברודי, קטגוריות רפואיות (לעיל הערה 108), עמ' 120–121.

119 ר' משה בן מימון, הנהגת הבריאות, מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשי"ז, נספח ד', עמ' 181.

120 ר' משה בן מימון, פרקי משה ברפואה (תרגם: ר' נתן המאתי), מהדורת ז' מונטנר, ירושלים תשמ"ב, מאמר כה.

'הפיכת האתיקה לדיסציפלינה של ריפוי התשוקה', כפי שמנסחים לורברבוים ומיכאלים את הטמעת המסורת ההלניסטית בשמונה פרקים ובהלכות דעות,<sup>121</sup> משמעה מניה וביה הנחה של רציפות כזאת, שכן הכוחות הנפשיים הקשורים בגוף הם מחוללי התשוקה. לכן אין תמה כי הרמב"ם 'לא רק מרחיב את טווח האינטרסים האתיים אלא במקביל, ובהשלמה, מרחיב את טווח הרפואה לעיסוק בעיצוב נטיות הנפש לכדי מעלות'.<sup>122</sup> תנועה זו מתאפשרת מתוך טשטוש גבולות אינהרנטי לדיון בנפש כמקום המפגש בין הגוף האנושי ובין הממד החברתי (ולכן המדיני) של ההווה האנושית.

רציפות זו עולה בחדות רבה בהלכות דעות במשנה תורה, דיון המאורגן בדומה לשמונה פרקים ומתווה את אופן ההתנהגות הראוי לאדם. כבר בראשיתו, בחלק העוסק בריבוי הדעות של בני האדם ובצורך ללכת בדרך המידה הבינונית שהיא דרך הישר, מצביע הרמב"ם על הרציפות, כאשר הוא מזהה את טבע גופו ונטיותיו של האדם כאחד הגורמים המשפיעים על הפוטנציאל לאמץ או לדחות דעות.<sup>123</sup> גם בהמשך הדברים עוסק הרמב"ם ברציפות (אך לא מתוך זהות כמובן) הן ברפואת הנפשות והן ברפואת הגוף, שהאדם נדרש להנהיג עצמו לפיה, 'שיהא גופו שלם וחזק כדי שתהיה נפשו ישרה לדעת את ה' שאי אפשר שיבין וישתכלל בחכמות והוא רעב וחולה או אחד מאיבריו כואב'.<sup>124</sup> ההיבט הגופני משתלב באתיקה, ואת שני הענפים והיחס ביניהם יש להבין מתוך סולם השלמויות המיימוני, שבמסגרתו שלמות הגוף אינה תכלית בפני עצמה, אלא רק שלב מכין לשלמות הגבוהה ממנה, היא 'שלמות מעלות האופי, וזאת שתהיינה מידות האופי של אותו פרט בתכלית מעלתו'. אך גם מין זה של שלמות 'רק הכנה לזולתו ואינו תכלית בפני עצמה', שכן התכלית היא בשלמות הרביעית: 'השלמות האנושית האמיתית והיא השגת המעלות השכליות'.<sup>125</sup>

121 לורברבוים ומיכאלים, סתרי עריות (לעיל הערה 96).

122 שם, שם.

123 הלכות דעות, א ב.

124 שם, ג ג. השוו לראשית הפרק החמישי בשמונה פרקים.

125 ר' משה בן מימון, מורה נבוכים, מהדורת מ' שוורץ, תל אביב תשס"ג, ח"ג, פרק נד (כרך ב, עמ' 672–673). תפיסת השלמויות של הרמב"ם זכתה כמובן לשפע של מחקר, וראו ההפניות הרבות אצל שוורץ, שם; רביצקי, דרך האמצע (לעיל הערה 96). כן ראו הדיון של חנה כשר בשלמויות בהקשר קרוב לזה המעסיק אותנו כאן: H. Kasher, 'Well-Being of the Body or Welfare of the Soul: The Maimonidean Explanation of the Dietary Laws', F. Rosner and S. Kotttek (eds.), *Moses Maimonides: Physician, Scientist, and Philosopher*, Northvale NJ and London 1993, pp. 127–133

## [ה]

התחנה האחרונה – ורבת החשיבות – בדרכנו אל צפת היא ספרות הקבלה המוקדמת, שעל מקומה והקשרה של רפואת הנפשות במסגרתה, אעיר עתה בקצרה, אף כי סוגיה זו בהחלט ראויה להרחבה ניכרת. ידע רפואי מסוגים שונים רווח בספרות הקבלה המוקדמת, ותפקודיו המגוונים, ולעיתים המכוננים, ראויים לדיון עצמאי, שלו אני מקדיש מחקר נפרד.<sup>126</sup> אך לסוגיות המעסיקות את המחקר הנוכחי חשובה יותר התרומה של הענף הנוסף של ספרות המוסר היהודית בימי הביניים, הענף האשכנזי, לעיצוב תורת התשובה והכפרה בקבלה הקסטיליאנית במאה השלוש עשרה. בפרט נודעת משמעות להפנמתה של תת-הסוגה של רשימות תיקוני העוונות, ובראשונה הלכות התשובה בספר הרוקח לר' אלעזר מוורמס.<sup>127</sup> סוגה זו אינה ממוסגרת באופן רפואי, ואולם, הקרבה האפיסטמית העקרונית בין התחביר של תיקוני העוונות ובין תחביר המרשמים הרפואיים בולטת, והיא מילאה תפקיד חשוב במדיקליזציה של תיקוני העוונות הלוריאניים, שכפי שנראה להלן היו האתר המרכזי לניסוח מעמד האר"י כרופא הנפשות.<sup>128</sup> חשוב לא פחות, בעוד בספרות האנדלוסית שקראנו עד עתה מושא הריפוי הוא המידה הרעה, בספרות התשובה האשכנזית קטגוריית היסוד היא החטא.

בכך קרובה ספרות זו קרבה יתרה לספרות התשובה והכפרה הלטינית של ימי הביניים, שגם בה החטא ניצב במרכז. בספרות הנוצרית, כצפוי, הקישור בין רפואה וכפרה עמוק, כחלק מהעניין הרחב שהיא מגלה ביחס הקרוב בין רפואת הגופים לרפואה הרוחנית של הנשמות (*medicina spiritalis animarum*), ולגבולות

<sup>126</sup> ראו לעיל הערה 29.

<sup>127</sup> ראו, בין היתר, I.G. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany*, Leiden 1981, pp. 121–129; idem, 'Haside' Ashkenaz – Private Penitentials; An Introduction and Descriptive Catalogue of their Manuscripts and Early Editions', J. Dan and F. Talmage (eds), *Studies in Jewish Mysticism*, Cambridge MA 1982, pp. 57–84; 'י' אלבוים, תשובת הלב וקבלת היסורים: עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין, 1348–1648, 'ירושלים תשנ"ג; וכן לאחרונה: E. Kozma, 'The Practice of Teshuvah (Penance) in the Medieval Ashkenazi Jewish Communities', PhD dissertation, Eötvös Loránd University, Budapest 2012; D.I. Shyovitz, *A Remembrance of His Wonders: Nature and the Supernatural in Medieval Ashkenaz*, Philadelphia 2017, pp. 126–129.

<sup>128</sup> ראו על כך בהרחבה Lurianic Practice', *JQR* 112.3 (2022), pp. 434–467.

הבלתי יציבים המתקיימים גם בה בין התחומים.<sup>129</sup> עירוב התחומים ניכר בהיבטים רבים: כך, מחקרים שונים מן העשורים האחרונים הראו כיצד פרקטיקות דתיות כגון תפילה, תשובה ופולחן קדושים היו חלק בלתי נפרד מן האסטרטגיות הטיפוליות בבתי החולים בימי הביניים, ואף הצביעו על כך שהטיפול בתיקון הנשמות נתפס כהיגיון היסודי שלהם, ולא פעם קיבל קדימות עקרונית.<sup>130</sup> מנגד, במרחב הלטיני יש מדיקליזציה גוברת של תפיסת תיקון הנפש, הכרוכה בשיתוף מושגי ועירוב שיחני נרחב בין השפה הרפואית לשפה התאולוגית בכתבי הוגים דתיים, דרשנים ומטיפים.<sup>131</sup>

פעילותו של ארנאו דה וילה נובה, הרופא והתאולוג הקטלאני שנזכר לעיל בפרק הראשון, היא דוגמה מובהקת למגמות אלה. היא ראויה לציון מיוחד משום שהזמן והמרחב שבו פעלו ארנאו ודמויות נוספות כדוגמתו חופף לזמן ולמרחב שבהם מופיעים הן ראשיתה של יצירת ספרייה רפואית בעברית, והן התגבשות הכתבים הקבליים.<sup>132</sup> חפיפה זו מפתה להעלות השערות ביחס לקשרים – עקיפים וישירים – אפשריים בין תופעות אלה, אך השערות אלה דורשות מחקר רב שאין זה מקומו. אף שאלת קשרי הגומלין בין מגמות של חסידות בעולם הנוצרי ובעולם היהודי בתקופה זו היא שאלה מוכרת ומורכבת מאוד,<sup>133</sup> ובדומה לכך גם שאלת היחסים הקונקרטיים

129 כך בניסוח הומבר דה רומאנס במאה השלוש עשרה, המצוטט אצל ציגלר, רפואה ודת (לעיל הערה 23), עמ' 2. וראו בספרו על הנושא כולו בהרחבה; וכן לאחרונה: N. Cohen-Hanegbi, *Caring for the Living Soul: Emotions, Medicine and Penance in the Late Medieval Mediterranean*, Leiden 2017

130 ראו כדוגמאות אחדות מני רבות: P. Horden, 'Religion as Medicine: Music in Medieval Hospitals', Peter Biller and Joseph Ziegler (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, Woodbridge 2001, pp. 135–154; G. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, New York 1999; וכן כהן-הנגבי (לעיל הערה קודמת).

131 וראו בעיקר ציגלר, רפואה ודת (לעיל הערה 23).  
132 עד לתקופה זו כתיבה רפואית בעברית היא נדירה ביותר, ומתמצה, פחות או יותר, בספר הרפואות של אסף הרופא ובכתבי שבתאי דונולו, וראו על כך קאבייר-נאבס, רפואה (לעיל הערה 19); J. Shatzmiller, *Jews, Medicine, and Medieval Society*, Berkley 1995, pp. 2–8

133 ראו על כך במחקרו החלוצי של יצחק בער, שביקש להצביע על השפעה של הנזירים הפרנציסקנים הספיריטואליים, ובפרט היואכמיטיים, ותורת העוני שלהם, על הקבלה הזוהרית, ובייחוד על ספרות תיקוני זוהר: 'בער, הרקע ההיסטורי של ה'רעיא מהימנא': פרק מתולדות התסיסה הדתית-חברתית בקשטיליה במאה ה"ג', ציון ה (ת"ש), עמ' 1–44. וראו דיונים נרחבים בשאלות אלה לאחרונה אצל: J.Ph. Brown, 'Distilling Depths from Darkness: Forgiveness and Repentance in Medieval Iberian Jewish Mysticism (12th–13th Century)', PhD Dissertation, New York University, New York 2015; idem, 'Gazing

בין דמויות רפואיות ודתיות נוצריות ויהודיות.<sup>134</sup> ואף על פי כן, אי אפשר להתעלם מן האקלים המשותף, שבמסגרתו אפשר להניח שלמגמות ביחס לרפואת הנפש בכתביה הנוצרית יהיו מהלכים גם בהקשר היהודי.

אכן, הדגש על החטא כמושא הריפוי מצוי גם בספרות המוסר הספרדית מחוג הרמב"ן ור' יונה גירונדי. כך למשל בספר שערי תשובה, שבו ניכר שינוי הדגש בהשוואה לרמב"ם: 'כדרך שיש לגוף חלי ומדוה – כן יש לנפש. ומדוה הנפש וחליה – מדותיה הרעות וחטאיה',<sup>135</sup> ובאופן חד אף יותר: 'העון חלי הנפש'.<sup>136</sup> אף המשגת הריפוי שונה במהותה:

יש נפש חולה מעון רב, ואף על פי שנרפא רוב החולי וסר מרבית חלקי העונש אחרי התשובה, ושב השם יתברך מחרון אפו, לא תנקה הנפש עדנה מן החולי ולא נרצה עונה, עד אשר יוסר החוטא ביסורים והוכח במכאוב.<sup>137</sup>

לא שינוי אופי והתנהגות נדרש כאן, אלא הסרה או ניקוי של החטא מן הגוף. אף ההיגיון הרפואי נוכח היטב בשיח הגירונאי, למשל כאשר מזהיר ר' יונה את החוטא

---

into their Hearts: On the Appearance of Kabbalistic Pietism in Thirteenth Century Castile', *European Journal of Jewish Studies* 14 (2020), pp. 1–38  
 הכפרה והתענית של ר' משה די ליאון והפולמוס ה"זוהרי" עם הנוצרים הנוצרים, קבלה 25 (תשע"ב), עמ' 293–319, בעמ' 293–295; H.J. Hames, *Like Angels on Jacob's Ladder*: 295–293; וכן ה' בן-ששון, 'מושגי התשובה ב"ספר הזוהר"', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כו (תשפ"א), עמ' 126–97.

134 הסבירות למפגשים כאלה עולה מעדויות שונות לקשרים אינטלקטואליים של ממש בין רופאים יהודים ונוצרים בתקופה הנדונה. ראו למשל 'Book of Figures': Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century', *AJS Review* 7 (1982), pp. 383–407. בהקשר זה ראוי להזכיר גם את ההשערות שהועלו במחקר על ההשפעה האפשרית של הקבלה על ארנאו, וראו בין השאר: P. Santonja, 'La Influencia del Pensamiento Judío en la Obra de Arnau de Vilanova, Médico y Escritor Espiritual', *Helmántica* 157 (2001), pp. 101–129; M. Kriegel, 'The Reckonings of Nahmanides and Arnold of Villanova: On the Early Contacts Between Christian Millenarianism and Jewish Messianism', *Jewish History* 26.1–2 (2012), pp. 17–40

135 שערי תשובה (לעיל הערה 80), שער רביעי, א. על החיבור ועל תפיסת התשובה של ר' יונה, ראו בהרחבה אצל ה' בן-ששון, 'עונש, חטא ותשובה: ייחודו של ספר "שערי תשובה" לרבנו יונה גירונדי', תרביץ פו, א (תשע"ט), עמ' 63–106, והפניות רבות שם.

136 שם, שער שני, ג.

137 שם, שער רביעי, א.

השב בתשובה להרבות בגדרים, 'כי נפשו עלולה בהם [בחטאים] אחרי אשר נקלו בעיניו ושלט יצרו בהם, והנה נפשו חולה מהמעשים ההם, והחולה כאשר יחל להבריא צריך להזהר מהרבה ענינים שלא יחזירוהו לחלין'.<sup>138</sup>

זיקות אלה בין חטא ומחלה לבין ריפוי, תשובה וכפרה מצויות גם בקבלה הקסטיליאנית, שמבחינות שונות מגלה קרבה לענף האשכנזי של ספרות המוסר (לצד נוכחות מובהקות של מסורת המוסר הספרדית). ג'רמי בראון ואבישי בר-אשר עמדו שניהם על העיבוד המודע של תרבות התשובה והכפרה האשכנזית בכתבי ר' משה די לאון ובספרות הוזהרית.<sup>139</sup> זאת ועוד, הגם שבתורת הכפרה ותיקון העוונות של רמד"ל, ובפרט במשכן העדות, הדגש הוא על החוטא המבקש לזכך את נפשו מן החטא, כבר בכתבים אלה אנו מוצאים את הקישור בין פרקטיקות התשובה להבנה התאורגית של הגוף האלוהי.<sup>140</sup> מגמת ההפנמה של תיקוני התשובה האשכנזיים לתוך התמונה התאורגית-התאוסופית מגיעה לשיאה בקבלה הקסטיליאנית בכתבי ר' יוסף הבא משושן, שליאוור זקס-שמואלי אף הציעה לראותם כחוליית ביניים בין הרשימות של חסידי אשכנז ואלה הלוריאניות.<sup>141</sup> אומנם, בדומה לתקדים האשכנזי הראייה הרפואית של האתיקה, דהיינו רפואת הנפשות כמושג וכסוגה, אינה ממסגרת דיונים אלה.

עם זאת, כאמור, מערך הזיקות אומנם מופיע, ואף בכמה רגעים חשובים. כך למשל בספר הרימון לרמד"ל היחס בין רפואת הגוף לרפואת הנפש נדון בלב מאמרו על החטא והתשובה.<sup>142</sup> תשובה, מסביר רמד"ל, מחייבת את האדם להכניע את לבבו

138 שם, שער ראשון, לו. על מעמד הרפואה והידע הרפואי בחוג זה ראו בהרחבה אצל ח' דוידסון, 'תפיסת הרפואה והמגיה בקהילה היהודית בקטלוגיה במאות ה"ג וה"ד', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ד. הרמב"ן ור' יונה היו שניהם בעלי הכשרה רפואית.

139 בראון, סליחה וכפרה (לעיל הערה 134), עמ' 199, 204; הנ"ל, חסידות קבלית (לעיל הערה 134); בר-אשר, תורת הכפרה (לעיל הערה 134). השו"ב בן-ששון, מושגי התשובה (לעיל הערה 134). כן ראו הדיון הקלסי בתשובה הוזהרית: י' תשבי ופ' לחובר, משנת הוזהר (שני כרכים, מהדורה שלישית), ירושלים תשל"א-תשל"ה, ב, עמ' תשלה-תשמו.

140 בראון, שם, עמ' 218-232; בר-אשר, שם, עמ' 299. ההקשר האנתרופולוגי של הדיונים בתשובה ובכפרה הופך אותם גם לאתר מרכזי להופעת הידע הפיזיולוגי הגאלני בספרות חוג הוזהר. ראו על כך אצל בר-אשר, שם, עמ' 311-312; תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 10-90.

141 ל' זקס-שמואלי, "ספר טעמי מצוות לא תעשה" לר' יוסף הבא משושן: מהדורה ביקורתית ועיון בטאבו בזמן חיבור הוזהר, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ט, א, עמ' 175-183.

142 E.R. Wolfson, 'Sefer Ha-Rimon: Critical Edition and Introductory Study', PhD Dissertation, Brandeis University, Waltham MA 1986, pp. 174-175

'ולשוב בתשובה שלימה כפי אותם העניינים אשר הם תיקון התשובה הנכונה'. כדי להבהיר מהי הכנעת הלב הנדרשת, הדוגמה היא החולה ההולך אל הרופא. הרופא והחולה גם יחד מחויבים 'להשמר באותה רפואה שהוא נוטל שיעקור החלי ממנו מכל וכל ולא ישאיר בו שורש החולי'. רמד"ל ממשיך ומסביר כי 'כך הוא הדוגמא באדם בהיותו שב בתשובה להתרפא מחליו', שעליו לעקור את 'כל שרשי המחלות', שאם לא כן 'הרי אם יפגע בשום חטא הנה שב לחליו ולא יוכל להתרפא'.<sup>143</sup> אך בדיוק בשלב זה המשל יוצא מגדר 'דוגמה':

כי כל חולה וכל בעל מכאוב רפואתו אינו נתלה זולתי ברפאתו את נפשו תחלה ... כי חולי הגוף אינו עומד אלא בחולי הנשמה ואם ירפא נשמתו הרי הגוף נרפא. על כן בעל שכל בלכתו על רגליו ובחזקתו בגופו יבדוק את נפשו וירפאהו בטרם יכבד עליו חוליו.

חלקו הראשון של הדיון מקפיד אומנם על הבחנה ברורה בין רפואת הגוף לרפואת הנפש, שעה שהרפואה הגופנית משמשת כדוגמה לרפואת הנפש, אך המינוח הרפואי מוטבע כבר בתפיסת התשובה. בד בבד, חלקו השני של הדיון מורה באופן עמוק ומרתק על הרציפות ועל התלות ההדדית,<sup>144</sup> בתוך המסגרת של ההיררכיה המסורתית, שכאן מנומקת מצד בריאות הגוף, ולא מצד תועלותיה בעולם הבא. רופאי נפשות אינם נזכרים, אלא רק אחריותו של האדם לבחון ולרפא את נפשו, אך האנלוגיה לרפואת הגוף, המצריכה רופא, בוודאי משמעותית.

רמד"ל אינו יחידי או נדיר בהטמעת תפיסת החטא כחולי הנשמה בכתיבתו הקבלית. זו מופיעה אצל מקובלים נוספים, כדוגמת ר' יוסף ג'יקטיליה.<sup>145</sup> עניין מיוחד יש בר' יוסף הבא משושן, שלא זו בלבד שכתביתו מדגימה ידע ועניין רפואיים ניכרים, אלא שהלשון הרפואית מרבה להופיע בדיונו בתיקון העוונות.<sup>146</sup> אף ר' יוסף הולך בעקבות הרמב"ם וקובע כי 'נשמת האדם יש לה חולי ויש לה בריאות, הבריאות שלה המעשים הטובים והחולי שלה העבירות'.<sup>147</sup> אך ההבדל ניכר במיקוד בעבירות,

143 השוו שערי תשובה (לעיל הערה 80), שער רביעי, א.

144 רציפות זו מעוגנת היטב, יש להוסיף, בתפיסת היחס בין הגוף לנפש בחוג הרמב"ן, כפי שהראתה דוידסון, תפיסת הרפואה (לעיל הערה 138), עמ' 169–177.

145 ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה (מהדורת י' בן שלמה), ירושלים תשל"א, ב, עמ' 61; הנ"ל, סודות הניקוד העברי: שער הניקוד (מהדורת א"ר וינר), תל אביב תשע"ו, עמ' קכב.

146 זקס-שמואלי, ספר טעמי מצוות (לעיל הערה 142), א, עמ' 175–183; תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 96.

M. Meier, 'A Critical Edition of the "Sefer Ta'amey Ha-Mizwoth" Attributed to 147 Isaac Ibn Farhi/Section I –Positive Commandments, with Introduction and Notes',



ובעיקר באופי הרפואות המגולמות בתשובה. כפי שהדגישה זקס־שמואלי בניתוח חשוב של היבטי הריפוי אצל ר' יוסף, מרשמי תיקון העוונות של מקובל זה מדגישים 'את ההיבט הביצועי הנדרש בתהליך התשובה. התשובה מבוצעת בגוף ואינה ... רק תהליך קונטמפלטיבי או רגשי פסיכולוגי'.<sup>148</sup> הגם שאין לצמצם את רפואת הנפש במסורת הגלנית שהרמב"ם נוטל בה חלק להיבטים כאלה (שכן על רקע הדגשת האימון מייצר ההרגל נדרשות גם שם פעולות שבגוף), ההבדל עומד בעינו. בפרט לאור העובדה – המכריעה להמשך התפתחות מוטיבים אלה – שהמרכיב הגופני מובן על רקע ומתוך ההקבלה בין הגוף העליון, הגוף האלוהי, ובין הגוף התחתון. התיקון באמצעות גוף האדם הוא תיקון של הגוף העליון, כדברי ר' יוסף (המצוטטים על ידי זקס־שמואלי) בחתימת פירוט תיקוני התשובה לאחת המצוות: 'ואז ירפא מחוליו וישלים הפגם העליון ויסיר פגם נשמתו'.<sup>149</sup>

שיח זה מוצא כמובן את ביטויו גם בספרות הזוהרית, ובמגוון דרשות יש מגמה המזהה את החטא, ואף את עירוב הקדושה בטומאה, כהפרה של הבריאות, ולפיכך ממשיגה את התשובה ואת ההיטהרות – בעליונים כבתחוננים – כ'אסותא', ריפוי.<sup>150</sup> הריפוי אף משמש כמינוח לתיקון שבר הגלות באחת מן הדרשות המוכרות ביותר בהקדמת הזוהר.<sup>151</sup> בחירת הדרשן הזוהרי בדימוי הריפוי נובעת ודאי מן הפסוק הנדרש מאיכה: 'כִּי גְדוֹל פְּיָם שְׁבָרָךְ מִי יִרְפָּא לְךָ' (ב 13). אך היא מניחה מניה וביה את הריפוי כתשתיתי למחשבת התיקון.<sup>152</sup>

ההטמעה של שיח רפואת הנפש בשיח התשובה והתיקון בספרות זו מגבירה, כך נראה, את הנטייה האופיינית לדרשות הזוהריות להניח את עיקר משא הריפוי על כתפי החולה, הווי אומר על החוטא המבקש לשוב, כקהל היעד היסודי של השיח הזה. אין זאת לומר כי בספרות הזוהרית אין קישורים שונים בין הפרקטיקה הרפואית לפרקטיקה של המקובלים, אך זו מצויה לפי רוב בנתיב שונה מנתיב רופאי הנפשות.<sup>153</sup> מקרה חריג אחד אך רב עניין מצוי במסגרת העיסוק הזוהרי בחוכמת

PhD Dissertation, Brandeis University, Waltham MA 1974, מצווה ק"א, דף 203 ע"ב.

148 זקס־שמואלי, ספר טעמי מצוות (לעיל הערה 142), א, עמ' 182.

149 שם, שם.

150 ראו למשל זוהר, ח"א, רג ע"ב; ח"ג, פ ע"ב; קכג ע"ב; רלא ע"א.

151 זוהר ח"א, א ע"ב. וראו י"צ מאיר, 'הקדמת ספר הזוהר: נוסח, מבנה ועריכה', קבלה 33 (תשע"ה), עמ' 174–176.

152 דיון ביחס בין תיקון ותשובה בספרות הזוהרית ראו כעת אצל בן־ששון, מושגי התשובה (לעיל הערה 134).

153 המקרה המרכזי הוא דמות הרופא המושלם אסיא קרטינאה [זוהר ח"ג, שה ע"ב – שו ע"א (תוספות)], שבידיו רפואה המיוסדת על סודות התורה, ועיבודו בספרות תיקוני זוהר לדמותו

הפרצוף ובשרטוטי כף היד.<sup>154</sup> במאמר נרחב שהקדיש לסוגיה זו רון מרגולין הוא ביקש להצביע על חידוש המצוי בטיפול הוזהרי בחוכמות אלה, לעומת הטקסטים היהודיים הקודמים לו.<sup>155</sup> טענתו היסודית הייתה כי בעוד עיקר העיסוק בחוכמות אלה עד אז התמקד במנטיקה, הוזהר פונה מ'מניבוי ואבחון לריפוי ותיקון האדם', ככותרת המאמר. הווי אומר: 'הפן המנבא נעשה טפל לפן הדיאגנוסטי'.<sup>156</sup>

אפשר אומנם להתווכח עם טענה זו, לכל הפחות בהקשר הכללי, בעיקר לאור האימוץ הרחב של פרקטיקות משדה זה לתוך הרפואה הגלנית כבר מן העת העתיקה המאוחרת בהקשרים דיאגנוסטיים ותרפויטיים מובהקים.<sup>157</sup> ואולם, העיקר לענייננו הוא הבנת ההיבט המעשי של תורות אלה בזהרה: 'החכם המאבחן את שורש הפגם האישייתי [באמצעות תורת כף היד הוזהרית] יכול בהתאם לכך להצביע על דרך תיקון ראויה ולסייע למאבחן להתגבר על חולשתו'.<sup>158</sup> בעל הדרשה הוזהרית מנסח זאת במונחי הרפואה הרוחנית: 'חכימין דאשתמודען באינון דיוקנין, עליהו לאזהרא לבני עלמא, ולמיהב אסותא לבני נשא, ולאסי נפשיהו' [תרגום: חכמים, שמכירים באלה הדיוקנים, עליהם להזהיר את בני העולם, ולתת רפואה לבני האדם ולרפאות נפשם].<sup>159</sup> בדרשה זו נראה ש'רפואת הנפש' שהחכמים מעניקים (באמצעות הידע האבחוני הפיזיונומי) קשורה בציווי 'לאזהרא לבני עלמא', היינו באמצעות הקריאה לתשובה, לכפרה ולתיקון המידות, הקרובה יותר לדרכה של רפואת הנפשות הקלסית. כך סבור גם מרגולין, המדגיש את האופי הלא-מאגי של טכניקות אלה

של רעיא מהימנא, משה, רופאה של השכינה (ראו למשל תיקוני זוהר, תיקון סט, קו ע"א). זהו מהלך בעל השפעה מכרעת על קבלת האר"י מכמה בחינות, אך אני מבקש להבדיל אותו מן המהלך הננקט כאן. וראו בהרחבה תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 115–125. מכיוון אחר, ראו את הנרטיב הוזהרי על המפגש של ר' יוסי ור' חייא בנו עם דמות מסתורית של אדם המלקט בשדה 'עשבין לאסותא', היינו עשבי מרפא. בסיפור מעוצבת הרפואה, כידע וכפרקטיקה, כתחום של ידע אוטורי (זוהר, ח"ב, פ ע"א–ע"ב).

154 בספרות הוזהרית מוקדשים לחוכמות אלו כמה מאמרים ארוכים ומפורטים, שהמרכזי מביניהם מצוי בזהרה, ח"ב, ע ע"א–ע ע"א. וראו פירוטם אצל ר' מרגולין, 'חכמת הפרצוף ושרטוטי כף היד: מניבוי ואבחון לריפוי ותיקון האדם; זוהר ח"ב, ע ע"א – ע ע"א; תיקוני זוהר, תיקון ע', ר' מרוז (עורכת), חידושי זוהר; מחקרים חדשים בספרות זוהר, תל אביב תשס"ז, עמ' 199–200.

155 מרגולין, שם.

156 שם, עמ' 220.

157 ראו במיוחד T. Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor 1994, pp. 95–131

158 מרגולין, חכמת הפרצוף (לעיל הערה 155), עמ' 222–224.

159 זוהר, ח"ב, ע ע"א. התרגום לפי מרגולין, שם, עמ' 226.

ושל הריפוי הנגזר מהן.<sup>160</sup> ואכן, אפשר להצביע על כמה וכמה דרשות זוהריות שבהן הרפואה מזוהה עם התשובה או עם הייסורים המכפרים.<sup>161</sup>

ואולם, במקרה אחד אנו מוצאים המשגה מעט אחרת וחשובה הן של פעולת החטא על הגוף, דהיינו של מהותו של הסימפטום, והן של דרך רפואתו.<sup>162</sup> במסגרת נרטיב מורכב, שלא נוכל להיכנס כאן לכל פרטיו, ר' אבא ור' יוסי פוגשים בדרך אדם 'ורשימא חד באנפוי' [תרגום: ורושם אחד בפניו], ור' אבא מאבחנו לפי 'רושם' זה בפניו כמי שעבר על איסור עריות.<sup>163</sup> אותו אדם מספר כי 'רושם' זה 'היה עייל לבי מוחא' [תרגום: היה נכנס לבית המוח], אך ריפא אותו 'חד אסייא', רופא אחד בשם ר' שמלאי.<sup>164</sup> לשאלה 'מאי אסוותא יהב לך', הוא עונה 'אסוותא דנפשא', רפואת נפש, ומתברר כי רפואתו נבעה לא רק מחזרתו בתשובה אלא גם ובעיקר מדמעות החרטה ששטפו את פניו. אך מיד לאחר כן מתגלה כי לא היה בכך די. ר' אבא מסביר לו כי בגלל חטאו הוא מנוע תשובה, ולכן הרושם נותר בפניו. ההיגיון הסימפטומטי ברור: כל עוד נותר הפגם, אף ה'רושם' ייוותר בפנים, שכן הפגם כתוב בגופו של האדם.<sup>165</sup> והנה, בהתאם לצו זוהרי שראינו, שלפיו החכמים היודעים לקרוא בדיוקנאות האנשים צריכים גם להעניק להם רפואה, ר' אבא אכן מתגייס לעזרתו. מן הנרטיב עולה בביורר כי הרפואה שהוא מציע, ובסופו של דבר מצליחה, אינה קריאה לתשובה, אלא פעולת ריפוי אקטיבית. העובדה שהיא כרוכה בחזרה בת שלוש פעמים על פסוק כפרה מקרבת אותה ללא ספק לשדה של הפרקטיקה המאגית-התאורגית.<sup>166</sup> לפנינו כאן אפוא דגם קבלי מעט מובהק יותר, הרואה במקובל רופא נפשות, שנצרך לידע

160 מרגולין, שם, עמ' 219–220, 227.

161 וראו לדוגמא זוהר, ח"ב, קו ע"ב; ח"ג, קכו ע"ב; קצט ע"ב.

162 זוהר, ח"ב, עה ע"ב-עו ע"א.

163 הסיפור משתייך ל'פרשתא דעריות' שבזוהר אחרי מות, וראו י"מ בן הראש, סבא וינוקא: האל,

הבן והמשיח בסיפורי הזוהר, ירושלים תשע"ט, עמ' 274–278.

164 הבחירה דווקא בר' שמלאי – שזו אומנם אחת מהופעותיו היחידות בספרות הזוהר – אינה נראית מקרית. ר' שמלאי הוא התנא שלו מייחס הבבלי לראשונה את ההתאמה בין מספר המצוות למספר איברי האדם ולימות השנה (בבלי, מכות כג ע"ב). אין צורך להכביר מילים על חשיבותו של זיהוי זה לתפיסה התאורגית של היחס בין המצוות לגוף האדם בקבלה. ראו על אודות דרשת ר' שמלאי ומקומה בקבלת ר' יוסף אצל א' פליקס, 'תיאורגיה, מגיה ומיסטיקה בקבלתו של ר' יוסף הבא משושן הברייה', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ה, עמ' 117 ואילך.

165 השוו שערי תשובה (לעיל הערה 80), שער רביעי, ד-ה.

166 וראו ד' כהן-אלורו, 'המאגיה והכישוף בספר הזוהר', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 215, על היחס בין תשובה לריפוי ועל האספקט המאגי של יחס זה בזוהר.

ייחודי, ושמנדט הפעילות שלו הוא בראש ובראשונה תיקון הפגם הנובע מן החטא, ובא לידי ביטוי בגוף.<sup>167</sup>

## [1]

כיצד אפוא מתמקמת קבלת האר"י במניפה הרחבה של רפואת הנפש ששרטטנו עד כה? נסכם תחילה בקצרה את הטיפולוגיה ביחס לרפואת הנפשות העולה מן הדברים. ברור לנו עתה כי בה במידה שהדיון ב'חולי הנפש הטהורה', כניסוחו של רח"ו, הוא יסודי ל'ספרי המידות' בשלוש הדתות מאז ימי הביניים, ההכנסה של פגמיה של הנפש למסגרת רפואית פיתחה רפרטואר נרחב של המשגות לחולי ולרפואתו. חלקן נוטה לשימוש אגבי ב'אנלוגיה' הרפואית, המפחית ממשקלה של המשגה הזאת ולכן נוטה להגביל את תחולת המשל, אך חלקן האחר מבליט ומפתח את ההיבט הרפואי, מתוך תפיסה של קשר מהותי בין תיקון האדם למקצוע הרפואה. אך פירושו של הקשר המהותי הזה היה מגוון מאוד אף הוא: ראשית, מבחינת הדין וחשבון התאורטי שלו, דהיינו מה מאפשר ומתנה את ההקבלה, מהו טווח ההקבלה והאם מדובר בהקבלה או ברציפות – שאלות הנוגעות בנקודות עקרוניות הן לשיח האפיסטמולוגי והן לשיח האונטולוגי בימי הביניים. שנית, וחשוב יותר למחקר הנוכחי, בהשתמעויות הפרקטיות שלו, דהיינו באסטרטגיות המגוונות לגזור מתוך ההקבלה האפיסטמית פרקטיקה בת ביצוע, ובאפיון של הנוטלים חלק בפרקטיקה הזאת. כניסוחו של אל-כרמאני: 'החולה, מהו? המחלה והטיפול בה, מהם? וההליכה בדרך הטיפול והריפוי, מהי?'<sup>168</sup>

על רקע זה נוכחנו גם בהבדלים הניכרים בהבנת מעמדו ותפקידו של 'רופא הנפשות' במסגרת תת-הסוגה הזאת ומעבר לה. גם כאן אפשר להבחין בשלוש מגמות: מגמה המזהה את רופא הנפשות עם נושאי התפקידים הדתיים (והפוליטיים) המקובלים, ובעיקר עם תפקודיהם הרגילים, וחופפת במידה רבה לשימוש המטפורי המוגבל ברפואה; מגמה שנייה, הרואה בחיבורי הרפואה הרוחנית (ובמחברים שלהם) את תפקיד הרופא, ולכן ממשיגה את הרפואה כמבוססת על קריאה בספרים אלה, המיושמת על ידי החולים (ההופכים רופאי עצמם); ומגמה שלישית, שהרמב"ם היה המסמן המובהק שלה, התופסת את תפקיד רופא הנפשות כתפקיד בעל מהות ותוכן, שדורש מן החכם הכשרה ייחודית, ושיש לו נגזרת קלינית, דהיינו שחותמה של פגישה קונקרטיית בין חולה לרופא ניכר בו ומכתיב את תנאיו.

167 השוו וקס־שמואלי, ספר טעמי מצוות (לעיל הערה 142), עמ' 182.

168 ראו לעיל, ליד הערה 54.

בחלקו האחרון של המאמר אני מבקש לשוב לאור הבחנות אלה לקבלת האר"י שבה פתחנו ולבחון את העיבוד הייחודי שלה למסורת הזאת. אטען כי רח"ו והאר"י מביאים לשיאה את המגמה המקסימלית באימוץ השיח הרפואי ודמותו של רופא הנפשות לתוך המבנה הכולל של קבלה זו, דהיינו לא רק של תיקון הנפש, אלא גם של תיקון האל. אנסה לאפיין בקצרה כמה היבטים שבהם חורגת קבלת האר"י מגבולות הסוגה של הרפואה הרוחנית (גם ביחס למופיעיה הקבליים) וכמה מן הסיבות האפשריות לכך.

קביעתו של רח"ו, שבה פתחנו את הדיון בקבלת האר"י בפרק הראשון במאמר, ולפי'... ידוע שהחטא פגם וכתם וחלודה בנפש, וזהו חולי הנפש הטהורה,<sup>169</sup> אינה הערה אגבית, המשולבת כלאחר יד באחד הדרושים. היא מופיעה בפתיחה של הקדמה שחיבר רח"ו עצמו לכל סוגיית התשובה ותיקוני העוונות בקבלת האר"י, הקדמה שהדימוי הרפואי משמש לה שלד.<sup>170</sup> כהקדמה עקרונית לסיגייית תיקון הנפש, היא מעידה בתוכנה ובצורתה – חרף קיצורה – על שיוך מודע לתת-הסוגה של רפואת הנפשות, דהיינו לא כמשל מזדמן במהלך הדיון, אלא כמסגור היסודי שלו. בדומה לרבים מהחיבורים המשתייכים לתת-סוגה זו היא נפתחת בהגדרות בסיסיות של מרכיבי האנתרופולוגיה האנושית: 'לפי שהאדם נברא מחומר וצורה שהיא נפש ורוח ונשמה שהיא חלק אלוה ממעל... וגופו הוא חומר עכור מצד הקליפה המקטרגת ומונעת האדם משלימות הנפש'. ומיד לאחריה מופיע האפיון האמור של החטא כפגם, כתם, חלודה וחולי. הדיון פותח אומנם בדימויי המסך והמראה, המשמשים את רח"ו כדי לחדד את תכלית שלמות הנפש: 'וכשהיא בטנופה ובכתימה אינה יכולה לראות ולהשיג השלמות האמתי שהוא סודות התורה כדי להדבק ביוצרה... והעון נעשה מסך ומבדיל בינה לבין קונה'.<sup>171</sup> אכן, ההשגה היא המושג המארגן של שער רוח הקודש

169 עולת תמיד (לעיל הערה 11), קיג ע"א.

170 הקדמה זו שייכת למהדורה בתרא של עריכות רח"ו, או כפי שמכנה אותה אביב"י לכתובה השלישית שלו (וראו על כך קבלת האר"י [לעיל הערה 10], א, עמ' 139–141). היא כלולה במהדורתו של ר' יעקב צמח לדרושי הכוונות, עולת תמיד, כחלק מן האוצרות שמצא בגניות רח"ו בדמשק (שם, ב, עמ' 600–605). הקדמה זו היא כמעט כל תוכנו של 'שער התשובה ותיקון העוונות' בחיבור, וצמח עצמו נמנע מלהכניס לאחריה את התיקונים עצמם, ומסתפק בהפניה ל'... ספרי הרב זלה"ה'. השו"ג גארב, כיסופי הנשמה (לעיל הערה 17), עמ' 39.

171 דימויים אלה ביחס לחטא אף הם בעלי היסטוריה ארוכה שלא אוכל להיכנס אליה. אציין רק את חשיבות דימוי החלודה, המופיע לא פעם בקרבה להקשר הרפואי, ובפרט בדיונים הצופיים על השתלמות הנפש ועל טיב החטא, שבהם אנו מוצאים צימוד של דימוי מחלת הלב לדימוי החלודה. ראו למשל, R.U. Riaz, 'Sufi Practices for the Health of Body and Soul', *Journal of the Islamic Medical Association of North America* 28.4 (1996), p. 187

כולו, כפי שמעיד עליו שמו, וכפי שמעידה הפתיחה שלו בעריכתו הראשונית על ידי רח"ו, אך כבר עתה אנו רואים את המהלך האופייני לקבלת צפת, והלכה למעשה למסורת הנאר-פלטונית בכללותה, המזהה את ההשגה עם הדבקות, הווי אומר, את ההכרתי עם הישותי. מהלך זה משתלב בראיית ההשגה כבריאות (כפי שראינו לעיל אצל ר' אברהם בר חייא), ובראיית הגוף המתוקן כמשכן מותאם לרוחניות (כפי שראינו לעיל אצל ריה"ל). מירוק החטא מובן כתנאי להשתלמות המקובל בחוכמת האמת וליכולתו לתקן הן את נפשו והן את העליונים.<sup>172</sup> בשלב זה דימוי המראה משתלב בהמשגה הרפואית:

כך הנפש כשהיא טהורה וזכה אז מתציירים בה הדברים הקדושים העליונים, וכשהיא בחלודה ובכתומה אז כל מר מתוק, כמו שהחולה כשהוא בחליו הוא מואס הדברים הטובים ואוהב הדברים המכבידים החולי, והרופא לקרב לו הבריאות נותן לו סממנים מרים כלענה, שבאותם הדברים יחזור הטבע לטבעו הראשון ובריאותו כשהיה, כך הנפש החולה להסיר החולי ממנה צריך שיקבל עליו מרירות הרפואה תשובה בסיגופים ובתעניות בשק ובאפר ומלקיות

מחמד אל-עזאלי, ספר מאוני צדק (תרגום: ר' אברהם בר חסדאי), ירושלים תשל"ה, עמ' 35–36, 44–45, 52–53; וכן אצל אבן אל-ערבי, שם מתואר ה'כַּרְכַּר' כדרך הסרת החלודה מן הלב, המאפשרת לרוחניות להתפשט ממנו לכל איברי הגוף. ראו M.K. Hermansen, 'Shāh Walī Allāh's Theory of the Subtle Spiritual Centers (Laṭāif): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation', *Journal of Near Eastern Studies* 47.1 (1988), p. 15. דימוי רווח גם בספרות היהודית, מאז חובות הלבבות (לעיל הערה 77), שער חשבון הנפש, פרק רביעי, עמ' טז–טז, וראו ז' גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים תש"ן, עמ' 252 הערה 18; גארב, כיסופי הנשמה (לעיל הערה 17), עמ' 39; וכן ר' משה קורדובירו, סדור תפלות כמנהג ספרד עם פירוש תפלה למשה, פרמישלה תרנ"ב, כב ע"א; ב' זק (עורכת), מעיין עין יעקב לר' משה קורדובירו, באר שבע תשס"ט, תמר ד, פרק מג, עמ' 130; ר' שלמה אלקבץ, ברית הלוי, לבוב תרכ"ג, פרק שביעי, ט ע"ב.

172 ראו בהרחבה אצל פיין, רופא הנפש (לעיל הערה 12), למשל עמ' 150–152, 167–180; א' נברו, "תיקון": מקבלת האר"י לגורם תרבותי, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשס"ו, עמ' 36–51; ויינשטיין, שברו את הכלים (לעיל הערה 17), עמ' 421–449; וכן א' תמרי, 'ניצוצות אדם: קווים לתורת הגלגול הלוריאנית ולתפיסת האדם העולה ממנה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, 2009, בעיקר עמ' 40 ואילך. היחס בין ההשגה הפרטית ובין התכלית של תיקון ההווה הוא סוגיה עקרונית בקבלת האר"י, וככלל ברור שהתכלית הרחבה מקבלת קדימות גורפת, אף בשער רוח הקודש. כך למשל כאשר קובע רח"ו, בדברי ההקדמה שלו לייחודים בשער: 'צריך שלא תהיה כוונתו לבד להמשיך אליו את הנשמה, אלא לתקן העולמות העליונים' (שער רוח הקודש [מהדורת אהבת שלום, לעיל הערה 1], ח ט"ב), וכך גם בהקדמה שלנו, בתיאור ייעודו של האר"י, שנראה מיד.

וטבילות וטהרה מטינוף וכתם העונות, כדי שיוכל להשיג ולהבין בדברים העליונים שהם כבשונו של עולם.

הדימוי המארגן של ההקדמה המוצג על ידי רח"ו הוא של חולה שמחלתו משבשת את שיקול דעתו – 'כל מר מתוק' – גורמת לו להחמיר את מחלתו, לאהוב 'הדברים המכבידים את החולי', ומחייבת אותו להכיר בסמכות הרופא וסממניו, שאף שנראים 'מרים כלענה', רק באמצעותם הוא יוכל לשוב לבריאותו, השקולה כאן לאפשרות להשתלמות הנפש והשגת החוכמה. דימוי זה מוכר לנו היטב מן הספרות של הרפואה הרוחנית, שבה הוא מופיע תכופות.<sup>173</sup> הלכה למעשה רח"ו מצטט בפרפרזה מקוצרת את הפתיחה של הפרק השלישי, 'בתחלואי הנפש', בחיבור שמונה פרקים. ההבדל מדרכו של הרמב"ם בשמונה פרקים ברור אף הוא: רח"ו נאמן גם לענף השני של המוסר היהודי בימי הביניים, שיסודו בתיקוני העונות האשכנזיים, והמשכו באינטגרציה שלהם לתוך המסגרת הספרדית בכתבי הקטאלנים, כרבנו יונה גירונדי, והקסטיליאנים, כרמד"ל וכו"ל יוסף. לכן בלב הדברים מצוי החטא, הדימוי הוא של הסרה של החולי (והגוון שלו הוא אונטולוגי), והסממנים, הרפואות, הם פרקטיקות התשובה האופייניות.<sup>174</sup>

כשם שהרמב"ם פונה מיד לאחר הצגת תנאי החולי להורות לחולים 'לשאול את החכמים שהם רופאי הנפשות' ומתאר את דרכם של רופאים אלה ואת גורלם של מי שלא יפנו להתרפא, כך רח"ו פונה בהמשך ההקדמה לתיקוני העונות מתיאור דרכו של החולה, לתיאור הרופא: מורו האר"י.

והוא לא היה מגלה שום סוד מסודות החכמה הקדושה הזאת למי שהיה רואה ברוח הקודש פגם בנפשו עד שהיה נותן לו תיקון לתקן את כל אשר עיוות, וכמו שהרופא הבקי נותן לכל חולי הסם הצריך לרפואתו החולי, כך ע"ה [=עליו השלום] היה מכיר העון ואומר לו המקום שפגם ונותן לו התיקון שצריך לאותו עון לכבס נפשו כדי שיוכל לקבל האור העליון.

ביחס שבין רפואת הנפש לבין מניעת סודות ממי שאינם ראויים להם ניגע בהמשך, אך העולה בבירור מתיאור זה הוא התפקוד המפורש של האר"י כ'רופא בקי'<sup>175</sup> המתקן את

173 ראו למשל רג"ב, חסידות (לעיל הערה 38), עמ' 142.

174 על יחס תיקוני העונות הלוריאניים למסורת האשכנזית, ראו פיין, רופא הנפש (לעיל הערה 12), עמ' 180–186; ולעומתו נברו, תיקון (לעיל הערה 173), עמ' 48–49; ותמרי, מדיקליזציה (לעיל הערה 128), המדגישים דווקא את הביקורת ואת החריגה מן המודל האשכנזי.

175 המושג 'רופא בקי' רווח בספרות ההלכתית והפרשנית היהודית מאז ימי הביניים, אך סביר מאד להניח שרח"ו שואל אותו מן הרמב"ם, המשתמש בו תכופות, כפי שכבר ראינו לאורך המאמר,

נפשות הסובבים אותו בהקשר שנוכל לכנותו קליני. בהתאם למודל הרפואי שעמדנו עליו לאורך המאמר (וכפי שנראה גם בהמשך), הוא מאבחן, קובע את סיבות המחלה, ומציע תרפיה, שהרי, כפי שראינו 'רופאים מיומנים אינם מנסים לטפל בחולי הגוף עד שהם מאבחנים אותו ויודעים את מקורו ואת סיבתו', ורופאי הנפש צריכים לנהוג כמותם.<sup>176</sup> עיקרו של דבר, ברור כי תפיסת הרופא הלוריאנית קרובה יותר לדרכו של הרמב"ם, וכפי שנראה להלן, היא מפליגה אף אל מעבר לו בקדימות ובמשקל שהיא מעניקה לרופא ולידע שלו, באחריות שהיא מייחסת לו, ובעומק העיגון של רופא הנפשות בחיים החברתיים.

ואולם, נדגיש תחילה כי במסגרת ההקדמה הקצרה לתיקוני העוונות מוצגת פעולתו הרפואית של האר"י כבסיס לתוכנם ולייעודם של תיקונים אלה, והמסגור הוא מסגור ספרותי. הרקע התאורטי, דהיינו מהות החטא כחולי, והפרקטיקה, דהיינו דרכו של האר"י בריפוי הנשמות, מופיעים כהצדקה לפעולה הספרותית של רח"ו:

כדי לזכות את עצמי ולזכות למי שרוצה לשוב בתשובה ... אמרתי לכתוב העוונות שהאדם נכשל בהם ... והרפואה שצריך שיעשה לכל עון ועון, לידע המקום שפגם מה יעשה לתקן ... מהנמצא בידי מפי הרב ע"ה ... והנה אתחיל לכתוב רפואת חולי הנפש כנו"ל כאשר שמעתי מפי מורי זלה"ה.

אם כן, תיקוני העוונות, קובע רח"ו, אינם אלא כלל הרפואות – או מוטב מרשמי הרפואות – המצויים בידי ודרושים לאדם החולה בחולי הנפש הטהורה, והחיבור הוא חיבור רפואי. בדומה לחיבורים שסקרנו בחלקו הקודם של המאמר גם עתה עלינו לשאול מה היחס בין המסגור הרפואי של החיבור ושל הפרקטיקה הנלווית אליו ובין הרפואה כידע וכפרקטיקה קונקרטיים. הווי אומר: מה רפואי בתוכן של 'רפואת חולי הנפש' של האר"י, בייחוד על רקע עיסוקיו הרפואיים של רח"ו שבהם דנו בפתחה, המשתלבים במסורת הארוכה של רופאי גוף הכותבים חיבורים ברפואה הרוחנית.

[12]

כבר ראינו כי המנעד של אופני ההטמעה של השיח הרפואי בחיבורי המוסר והתשובה

ובכלל זה בשמונה פרקים. הוא מציין בכתיבתו רופא מיומן ובעל מומחיות שאפשר לסמוך על פעילותו (בדומה ל-*peritus medicus* הלטיני, המציין אדם העונה לתכונות הסטנדרטיות הצפויות אצל הרופא). אפשר שבהקשר של ראשית העת החדשה יש להבחינו מן הרופא המובהק, המשמש, דרך כלל, לציון רופא בעל הכשרה רשמית.

176 דברי מסקויה, המצוטטים אצל אדמסון, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 106.



הוא מנעד רחב. עניין זה מתחדד לאור העובדה שקבלת האר"י אינה יחידה בנוף הספרותי של צפת במאה השש עשרה בשימוש שלה במוטיבים של הרפואה הרוחנית. זהו, למשל, המשפט הפותח את החלק המוקדש לתשובה בספר חרדים לר' אלעזר אזכרי: 'רפואת תעלה לנפש, דבר שנאמר "רפאה נפשי כי חטאתי לך" [תה' מא ה]'.<sup>177</sup> 'רפואות התשובה' הוא דימוי המופיע כמה וכמה פעמים גם בשער התשובה בראשית חכמה,<sup>178</sup> ספר המוסר של ר' אליהו די-וידאש, תלמיד הרמ"ק, ששער רוח הקודש מעיד שהיה גם בין הזוכים לקבל ייחודים ישירות מן האר"י.<sup>179</sup> אף רמ"ק מתייחס לדרכי התשובה והעבודה על המידות כאל רפואות בחיבור המוסר שלו, תומר דבורה: 'תרופה להרגיל האדם עצמו בדברים אלו מעט מעט אפשר שיתרפא בה מחולי הגאווה ויכנס בשערי הענוה והוא תחבושת הנעשה מג' סמים'.<sup>180</sup> החטא, מידת הגאווה, הוא חולי, ורפואתו – סמים, תחבושות ומשקאות – הם מן הסדר המוסרי: למשל 'שיחשוב על עונותיו תמיד וירצה בטהרה ותוכחת ויסורים'.

אך בשלושת המקרים האלה מדובר בשימוש משני יחסית, שאינו מגדיר את החיבורים האלה, ובעיקר שהרפואה אינה ממלאת בו תפקיד משמעותי. אף לרופא הנפשות אין מיוחד בהם תפקיד. מעידים על כך היטב דבריו של ר"א די-וידאש, ולפיהם המבקש 'לעשות תשובה שלמה מלב ונפש' נדרש ש'לא יתירשל בבקשת ספרים הצריכים אליו לרפואת נפשו כמו שלא יתירשל החולה לבקש רופא שירפאהו'.<sup>181</sup> המקבילה לרופא החי היא ספר המידות.

בקבלת האר"י, כאמור, אין זה המצב: הרופא החי מצוי בלב ההקדמה של רח"ו לתיקוני העוונות, שבה עסקנו בפרק הקודם. לכן את הדיון בחריגותם של האר"י ושל רח"ו במסורת רופאי הנפשות נפתח במעמדו של האר"י כרופא. הסיבה המביאה את רח"ו לכתוב את רפואת חולי הנפש רבת עניין: אחרי התיאור של פעולת האר"י כרופא בקי, כותב רח"ו 'ועתה בעונותינו הרבים והרעים... הוא ע"ה הלך למנוחתו ועזב אותנו לאנחות, ואין מי שיסיר המסך המבדיל בינינו לבין אלהינו שהם העונות'.<sup>182</sup> משעה שהלך האר"י לעולמו, ויכולות האבחון והריפוי שלו עימו, יש לאפשר בכל זאת כלים למבקשים להיטהר מעוונם. זהו רגע חשוב של המעבר, באמצעות המעשה

177 ספר חרדים, ירושלים תש"ן, פרק סב, א, עמ' ריד. וראו גם בחתימת הספר, פרק עג, עמ' ערה.

178 אליהו די-וידאש, ספר ראשית חכמה, קראקא שנ"ד, קנג ע"ב.

179 שער רוח הקודש (מהדורת אהבת שלום, לעיל הערה 1), קיב ט"א – קיד ט"ב, קפב ט"א – קפד ט"א.

180 תומר דבורה (לעיל הערה 91), פרק ב, ט ע"ב.

181 ראשית חכמה (לעיל הערה 179), שער התשובה, פרק ז.

182 עולת תמיד (לעיל הערה 11), קיד ע"ב.

הטקסטואלי, מחד־פעמיותו של האר"י ומן הידע שלו – 'על ידי רוח הנבואה שהופיע בו' – לקבלת האר"י, היינו להפיכתה של ההתגלות לידע כתוב ומפורט, ל'עץ חיים'.

לפנינו אפוא צורת ידע חריגה בנוף הרפואה הרוחנית.

בחיבורים שסקרנו הידע העיוני של הרפואה הרוחנית קדם תמיד לאפשרות שיש רופא נפשות פעיל שעשוי לתרגם אותו למפגש עם חולים. כך אפילו אצל הרמב"ם: כאשר הוא מדגיש את ההיבט הפרקטי של הרופא בכתביה שלו, ברי כי הוא מבוסס על לימוד רפואת הנפשות ותלוי בה. התוכן של רפואת הנפשות מונח מראש. בקבלת האר"י, כפי שהיא עולה מן ההקדמה לתיקוני העוונות, נדמה שהדגש הפוך – רפואת הנפשות היא בראש ובראשונה תוצר של פעילותו יוצאת הדופן של האר"י כרופא נפשות. אילו היה ממשיך לפעול, כמעט לא היה צורך להעלותה על הכתב. תצורה ייחודית זו, נדגיש, אינה עולה רק מן הניסוח של רח"ו בהקדמה, אלא היא באה לידי ביטוי בתיקוני העוונות עצמם, שרובם כוללים התייחסות לנסיבות שבהם ניתנו, או לאדם מסוים שלו יועדו על ידי האר"י.

ההסבר המיידי להבדל הזה אינו רפואי, אלא נוגע לאישיותו הייחודית של האר"י, למרכזיות הדינמיקה הבין־אישית, וההיבט הפרסונלי בכלל, בעיצוב חיי החבורה הלוריאנית. אחד החידושים העיקריים במחקר קבלת האר"י בעשורים האחרונים היה היסט הדגש מן העיסוק בתורתיה של קבלת האר"י לעיסוק בהיבטים האישיים שלה, דהיינו ניתוח משמעותה של קבלת האר"י לאור חייהם והאינטרסים של בני חבורת האר"י ובראשם האר"י עצמו ורח"ו.<sup>183</sup> ידיעותיו התאורטיות, הקוסמוגוניות או התאוסופיות של האר"י, קבע יהודה ליבס, 'במקורן אינן אלא רקע הכרחי לדברים שהיו עיקר עניינו של האר"י', הלא הם הפעולה המשיחית של תיקון בני חבורתו.<sup>184</sup> ההיבט המשיחי אכן מודגש גם בהקדמה לתיקוני העוונות, הקושרת את הייעוד המשיחי של התגלות הסודות לאר"י לצורך בתיקון נפשות הסובבים אותו, כדי שיוכלו לקבל סודות אלה. נוכל אפוא לומר כי ייחודיות האר"י כמקור הרפואות נובעת מאישיותו הכריזמטית.

אך אפשר להוסיף להסבר זה נדבך משמעותי, הן להבנת קבלת האר"י והן להבנת

183 ראו בעיקר י' ליבס, 'כיוונים חדשים בחקר הקבלה', פעמים 50 (תשנ"ב), עמ' 150–170; הנ"ל, 'מיתוס לעומת סמל בוהר ובקבלת האר"י', אשל באר שבע ד (תשנ"ה), עמ' 192–209; הנ"ל, "תרין אורזילין דאיילתא": דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, דברי הכנס הבינלאומי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: קבלת האר"י, י (תשנ"ב), עמ' 113–169; מרוז, גאולה (לעיל הערה 10); פיין, רופא הנפש (לעיל הערה 12); תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 6–8.

184 ליבס, כיוונים חדשים (לעיל הערה 183), עמ' 161.

הפירוש הייחודי שלה למסורת רפואת הנפשות ולמעמד הרופא בתוכה, הקשור במעמד הניסיון ברפואה. במורה הנבוכים, שעה שהוא מעמת בין גישתה של התורה וגישת הרפואה, מדגיש הרמב"ם: 'אִי־אִפְשֵׁר שֶׁהַמְצוּוֹת תִּתְיַחֲסֶנָה לְשׁוֹנֵי מִצְבֵּיהֶם שֶׁל בְּנֵי־אָדָם פְּרִטִיִּים וְלְשׁוֹנֵי הַזְּמָנִים בְּדוּמָה לְטִיפּוֹל הַרְפוּאִי. שֶׁכֵּן הַטִּיפּוֹל הַרְפוּאִי מִיּוֹחַד לְכָל פֶּרֶט בִּהְתַּאֵם לְמִזְגוֹ הַנוֹכְחִי. אֲלֵא רֵאוּי שֶׁהִנְהַגְתָּ הַתּוֹרָה תִּהְיֶה מוֹחֲלָטָה, מִיּוֹעֲדָתָה לְכוּלָם, אִפִּילוֹ אִם זֶה מִתְאִים לְאֲנָשִׁים מְסוּיָמִים, וְלֹא מִתְאִים לְאַחֲרִיִּים'.<sup>185</sup> מורכבות עמדת הרמב"ם באשר לתורה ויחסה לרפואה במורה הנבוכים מרתקת, ועל כמה מהיבטיה המתודיים של קביעה זו עמדנו בפרק הרביעי, אך כאן אני מבקש להסב את תשומת הלב רק לאופן שבו הרפואה דווקא מגויסת לשם תיאור ידע שבמרכזו עומד הניסיון. חשיבות הניסיון בידע הרפואי מודגשת אצל אל־פאראבי (שכפי שהראה שלמה פינס משמש גם כאן מקור חשוב לרמב"ם):

הידע הבא מתוך ניסיון ומתוך התבוננות ממושכת הוא דוגמת הידע המקובל ברפואה. שכן הרופא נעשה מרפא (מעאלג') מושלם בעזרת שני כחות. אחד מהם הכח המכוון לדברים הכלליים ולחוקים אשר שאב את ידיעתם מספרי הרפואה, והשני הכח אשר בא לו כתוצאה מהתמסרות ממושכת למעשי הרפואה בגופי החולים.<sup>186</sup>

שילוב הידע הכללי בידע ניסיוני וחשיבותו של הידע הניסיוני אינם מאפיינים ייחודיים רק לרפואה. כבר ראינו כיצד היחסים בין הכללי ל'פרטי' עומדים בבסיס האנלוגיה בין הרפואה לאתיקה אצל אריסטו, למשל. אך אין זה מקרה ש'מלאכה' זו היא הדגם לידע הנובע מהתנסות, שכן היא מבטאת את המתח בין ידע תאורטי שמובא אל ההתנסות ובין הידע העולה מתוך 'התמסרות ... למעשי הרפואה' באופן המובהק ביותר.

מבנה יחסים זה בין ידע כללי וידע ניסיוני מתאר תיאור נאמן גם את הפעולה הלוריאנית של ריפוי הנפש. הוא משיב אותנו גם לעדויות על התנסויותיו של רח"ו כמרפא בספר הפעולות. התייחסויות לניסיון הקונקרטי של הרופא בשימוש ברפואה המוצעת לקורא מצויות לא פעם במרשמים, הן בספר הפעולות והן בשער רוח הקודש. כאן כמו כאן היא אינה אנקדוטלית, אלא נתפסת כבעלת חשיבות

185 מורה נבוכים (לעיל הערה 125), ח"ג, פרק לד, עמ' 541–542. וראו הדיון הקלסי אצל פינס, השוואות (לעיל הערה 106), וכן לעיל בפרק הרביעי, הדיון בשאלת הניסיון והרקע התאורטי האריסטוטלי לסוגיה.

186 כך בתרגום פינס, שם, עמ' 173. השווגם סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 92), עמ' 170.

לתיקוף של המרשם וליכולתו של נמען הרפואה או התיקון להשתמש בה בעילות.<sup>187</sup> ההתייחסות המינימלית עשויה להיות רק לעצם ההתנסות במרשם – 'ונסיתו', אך אנו מוצאים גם וריאציות בשימוש מתוך הניסיון, או עדות על מקרים מתגלגלים שבהם המטפל עדכן את הטיפול בהתאם למצב המטופל. הממד הניסיוני בספר הפעולות בולט, ותיאורי מקרים משולבים בו תדיר. תיאורי המקרים חורגים עד מאוד מנוסחת ה'בדוק ומנוסה' המוכרת מן הספרות המאגית.<sup>188</sup> גם בשער רוח הקודש מפותחים ההיבטים הניסיוניים, והם רחוקים מלהיות שוליים. כך למשל, בתיקון שנתן האר"י 'לאיש אחד על ששתה יין נסך עם ישמעאל', הוא מאבחן אותו כמי שבעקבות ביצוע הטיפול התיקון 'נתעוררו עליו מקטרגים בשמים'. לכן נדרש טיפול המשך, שהאר"י נותן לו בדמות כוונה נוספת.<sup>189</sup> במקרה אחר מפורט הרבה יותר, אנו מוצאים את האר"י מבצע מעקב רפואי של ממש באדם המבקש לתקן עוון שפרכת זרע לבטלה, ומקבל ממנו הוראות מורכבות מאוד, הדורשות עדכון ושינוי במשך כמה לילות.<sup>190</sup> העיסוק האופייני למקצוע הרפואה בניסיון ובחשיבותו ליצירת הידע נטוע אפוא בשיתוף המתקיים בין מרשמי הרפואיים של רח"ו למרשמי רפואת הנפשות המצויים בשער רוח הקודש. מעמד הניסיון כמובן אינו ההיבט היחיד של השיתוף בין המרשמים, ועל כך נשוב ונעיר בהמשך, אך אין ספק שהמקום הנרחב יחסית של ההיבט האמפירי ושל תיאורי המקרים אופייני לתרבות הרפואית בת הזמן.<sup>191</sup> את קדימות האישי לתאורטי שעליה הצביע ליבס אפשר לנסח אפוא גם כשאלה לגבי מבנים של ניסיון והכללה: ההכללה – ההפיכה לכלל – של ההתנסויות הקונקרטיים של חבורת האר"י, ובמקרה שלפנינו של הייחודים והתיקונים – רפואות הנפש – שרשם לפונים אליו.

187 לניתוח מפורט ראו תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 249–251.

188 ראו למשל, ספר הפעולות (לעיל הערה 18), סי' קפו, כו ע"א–ע"ב; סי' קצג, ל ע"ב.

189 שער רוח הקודש (לעיל הערה 1), תיקון ה, מב ט"א–ט"ב.

190 שם, תקון כו, סד ט"ב – סח ט"א. ראו גם שם יהוד ה, צג ט"א, עדות רח"ו על הניסוי של ייחודים מסוימים, וההבחנה החשובה שלו בין ידע שמבוסס על מה שנמסר לו על ידי בעל סמכות – רופא בספר הפעולות או האר"י בשער רוח הקודש – ובין מה שהוא משער מניסיונו או מדעתו.

191 ראו בהקשר היהודי העותמאני המייד גוטווייט, שפה ורפואה (לעיל הערה 19), עמ' 92; וכן י' ליבוביץ' וש' מארכוס, "לקוטים מרפואות" לר' משה דא ריאטי', קרית ספר מב (תשכ"ז), עמ' 108–128; תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 49–50. בשנים האחרונות זוכה הדין בתיאורי המקרים ובניסיון הרפואי בראשית העת החדשה לשפע מחקרי. ראו למשל, G. Pomata, 'Sharing Cases: The Observations in Early Modern Medicine', *Early Science and Medicine* 15.3 (2010), pp. 193-236; ובהקשר העותמאני, שפר-מוסנון, רפואה עותמאנית (לעיל הערה 21), עמ' 3, 50 (הגם שהיא נוטה למתן את הממד האמפירי ברפואה זו).

העברית אינה מבחינה היטב בין מרשם (*prescription*) למרשם (*recipe*). כפי שמסבירה לי צ'יפמן, בעוד *recipes* הם 'הצעות כלליות ותאורטיות לטיפול במחלה נתונה ... *prescriptions* הם הצורות המותאמות אישית (*individualized forms*) של ה-*recipes*, הוראות ספציפיות לטיפול בחולה מסוים'.<sup>192</sup> בעוד מרשמי ספר הפעולות רובם ככולם הם *recipes* במובהק, נראה לומר כי חלק הארי של המרשמים בשער רוח הקודש היו בביור קרובים במקורם הרבה יותר אל ה-*prescription*, ועברו בידי רח"ו הכללה לכדי *recipe*.

אם כן, אפשר להציע כי תצורת הידע המופיעה בשער רוח הקודש וזוכה לביטוי בהקדמת רח"ו לתיקוני העוונות, היא במובנים ידועים דווקא רפואית יותר מזו האופיינית למסורת הספרותית של הרפואה הרוחנית, בכך שהיא מפנימה ונותנת ביטוי למבנים אופייניים של ניסיון והכללה, הנובעים מתוך התנסותו הקונקרטי של המטפל בקליניקה. כניסוחו (המעט אנכרוניסטי) של מישל פוקו: 'העיקרון שעל פיו מיטת החולה היא המקום שבו נוצר הידע הרפואי'.<sup>193</sup> במסגרת הרפואה הרוחנית ודאי הייתה מודעות לפער בין מושג כללי של בריאות ובין הפרטיקולריות של בריאות כל פרט, ורבים מן המחברים רגישים לשאלה הזאת, ומדגישים כי הרפואה הרוחנית מתווה עקרונות בלבד, שיש לערוך להם אינדיווידואציה.<sup>194</sup> אך דווקא על רקע זה ייחודה של קבלת האר"י בולט בהיפוך היוצרות.

הדיון עד כה מאשש את עומק ההפנמה של ההיבטים האפיסטמיים של הרפואה בגרסתו של האר"י לרפואת הנפשות, אך מה לגבי היחס בין רפואת הגופים ורפואת הנשמות בהקשר הלוריאני? שהרי קבלת האר"י, ככל קודמיה, מקפידה על כ"ף הדמיון ביחס לקשר בין הרופאים: 'כמו ... הרופא הבקי'. מה התרחש אפוא בקליניקה הלוריאנית?

בתמוז שנת השל"א [1571], אמרתי למורי זלה"ה, שילמדני יחוד א' [חד], כדי להשיג השגה, ואמר לי לא תוכל עדיין, והפצרתי בו, ויתן לי יחוד קצר, ובחצי

L. Chipman, 'How to Read a Medical Prescription', *Jewish History* 32.2 (2019), 192 p. 489

193 פוקו, הולדת הקליניקה (לעיל הערה 62), עמ' 95. חשוב להבחין בין מעמד הניסיון והאמפיריקה ברפואה ובין הניסוי והאתוס האמפירי המאפיינים את המדע המודרני, שאלה רגעי לידתו באירופה, אצל דמויות כמו יוהאנס קפלר. בניגוד לאידאל האמפירי המדעי, שנולד כהתנגדות למה שנתפס כחוליי המורשת הסכולסטית, ובו הניסוי הוא הדרך לאמת הנחה לגבי העולם, והקריטריון החשוב לגביו הוא האפשרות לחזור עליו (והאפשרות להפריך את ממצאיו), הניסיון הרפואי מבוסס על הצטברות ידע מתוך השדה עצמו, על פירות הידע העולה משפע של מטופלים.

194 וראו הדיון המפורט אצל אדמוסון, בריאות (לעיל הערה 4), עמ' 115–119.

הלילה קמתי וייחדתיו, וארגיש זעזוע בגופי, וראשי כבידה עלי, והתחיל דעתי להשטות, ונעקם פי לצד אחד, וחדלתי מלייחד עוד. ובבקר א"ל [=אמר לי] מורי ז"ל, הלא אמרתי לך, כי יקרך כבן זומא שנפגע ולולי שאתה ר' עקיבא לא היה לך רפואה,<sup>195</sup> אז נגע על שפתי בכוונה ידועה לו, שלשה ימים בכל בקר,<sup>196</sup> ונתרפאתי.<sup>197</sup>

הרקע לסיטואציה הוא קבלי מובהק – המצוקה של רח"ו היא תוצאת ביצוע של ייחוד שמטרתו השגה רוחנית, ואף הפתרון הוא לפחות בחלקו קבלי בלבד – שימוש ב'כוונה ידועה לו'. הייחודים והכוונות הם הלא לב ליבה של הפרקטיקה הקבלית הלוריאנית, כטכניקות לשוניות נוסחאיות של פעולה 'תאורגית'. אך בטרם נתפתה לקבוע כי בכך רק מתאשרת ההבחנה בין ה'רופאים הגופניים' לרופאי הנפש, הרופאים הרוחניים, כדאי לשים לב לשתי נקודות: ראשית, הסימפטומים של רח"ו הם בפירוש גופניים, וגם סכנת השיגעון מצויה בסדר הרפואי ככל שהיא מצויה גם בסדר המוסרי-הדתי;<sup>198</sup> שנית, המסגור של המקרה שייך לקליניקה הרפואית (במובנה הרחב) ברצף שהוא יוצר בין תיאור המצוקה, אבחונה והטיפול בה, ובעיקר באופיו של הטיפול, הכולל מגע מדויק, החוזר בכל בוקר במשך שלושה ימים, בשונה מן הציפיות שלנו מרופא הנפשות ברוח הרמב"ם.

מקרה נוסף שאירע לרח"ו מסבך את ההבחנה החדה בין שני ענפי הרפואה אף יותר. במקרה זה רח"ו פונה אל מורו בתיאור בעיה גופנית מובהקת: 'אירע לי ביום שבת כאב גדול בעינים ונמשך הכאב הזה קרוב לשני חדשים ולא היה בתוכם שום חולי זולתי שהיו כואבין לי מאד, ושאלתי למורי ז"ל מה היה סבת הכאב הזה'.<sup>199</sup> בעיות עיניים

195 בעקבות סיפור ארבעה שנכנסו לפרדס, בבלי, חגיגה יד ע"ב. הקשרים הנשמתיים בינו לבין ר' עקיבא העסיקו את רח"ו, והם מופיעים תדיר בכתביו. וראו לדוגמה ספר הגלגולים, פרנקפורט תמ"ד, פכ"ה, לח ע"א; תמרי, ניצוצות אדם (לעיל הערה 173), עמ' 39, 80, 82, 86.

196 השו"ת יש"ו 7: 'ויגע על פי ואמר הנה נגע זה על שפתיך וסר עונך וחסאתך תכפר'.

197 שער הגלגולים (לעיל הערה 24), הקדמה לח, קנה ט"א.

198 על הקשר המסורתי בין אפילפסיה וקודש, ובפרט בהקשרים של איחוז, ראו המחקר הקלסי: O. Temkin, *The Falling Sickness: A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, Baltimore 1994. בהקשר הקבלי של ראשית העת החדשה, ראו J.H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia 2003, p. 75. לעיל הערה 18), וראו למשל ח"ב, סי' קלט, כ ע"א-ע"ב.

199 ר' חיים ויטאל, שער המצות, מהדורת מכון אהבת שלום, ירושלים תשע"ה, קנה ט"א. השו"ת מ' בניהו, 'ספר תולדות האר"י: גילגולי נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית, בצירוף הנהגות האר"י', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ג, סע' לב,

עתידות היו ללוות את רח"ו שנים רבות, ובשנותיו האחרונות איבד כנראה לגמרי את מאור עיניו.<sup>200</sup> מחלות עיניים היו מן המחלות הנפוצות ביותר בתקופה הטרומה מודרנית, ובפרט בארץ ישראל וסביבותיה, ותשומת לב רבה הוקדשה להן בספרות הרפואית.<sup>201</sup> אף בספר הפעולות מוקצה מקום נכבד למרשמים הנוגעים במחלות עיניים, ורח"ו מפגין בקיאות מרשימה בתחום זה.<sup>202</sup> מבין השורות אנו למדים שרח"ו, הרופא, כבר מיצה את אפשרויות האבחון העצמי שלו, ולכן כעת הוא פונה אל האר"י, המציע שתי דיאגנוזות – 'זאמר לי שתי סבות', שתיהן על פניו מן הסדר ה'קבלי':

הא' היא לפי שאני פוסע פסיעה גסה במהלכי בימי החול ונדוע כי פסיעה גסה נוטלת א' מת"ק ממאור עיניו של אדם ואינה חוזרת אלא בקידוש ליל השבת<sup>203</sup> ולפי שבאותו ליל שבת לא נתכונתי באותו הקידוש לכן בא לי אז הכאב ההוא. סבה השני היא לפי שאני הייתי מתפלל תמיד בבית מדרשו והייתי יושב לימינו ולעולם הייתי מסתכל ומביט בו ללמוד דרכי הנהגותיו בכל הפרטים, והוא היה מתכוין בתוך תפלתו כוונות גדולות ונוראות אשר על ידן היה אור עליון שורה עליו ולא הייתי אז כדאי להסתכל בו.

הדיאגנוזה השנייה מתבררת כמרכזית לטיפול, והאר"י מורה לו 'השתדל להזהר שלא תסתכל בפני בשעה שאני מכויין' בשלושה חלקים מסוימים של התפילה, ש'יש בהם כוונת נוראות' וכך 'וסר ממך כאב העינים'. רח"ו מסכם: 'נמנעתי ביום המחרת מלהסתכל בו בג' זמנים אלו ותכף נתרפאתי'.

התיאור כולו מובנה אפוא כסיטואציה קלינית טיפוסית: בעיה גופנית מאובחנת, זוכה לאטיולוגיה, זיהוי גורם המחלה, ולטיפול הולם שתוצאתו היא החלמה. אף האבחון והטיפול שמעניק האר"י, רופא הנפשות, למטופל שלו אינו נבדל כל כך מן הרפואה הגופנית. תוכן האבחון והטיפול במקרה הנוכחי, שלכאורה היה כרוך כולו בסדר הקבלה וכוונותיה, קרוב ביותר הלכה למעשה להבנה הרפואית הפשוטה של הסכנה הנשקפת לראייה מחשיפה לאור חזק. כדברי ר' מאיר אלדבי: 'הרוצה לשמור

עמ' 189.

200 ראו ר' חיים ויטאל, ספר החזיונות, מהדורת מ' פיירשטיין, ירושלים תשס"ו, ח"א, סי' יט, עמ' 53–54, תיעוד שאליו נשוב להלן.

201 בוכמן ועמר, רפואה מעשית (לעיל הערה 18), עמ' 106–108. גם שיקולים פילוסופיים-סכולסטיים תרמו לעניין בעיניים, ובעיקר יחסה של העין אל הכוחות הנפשיים ומעמדה המרכזי בשאלות פסיכו-פיזיות, וכן הפולמוס על אופן פעולתה, ששורשיו כבר בעמדת גלנוס (בעקבות אפלטון) כנגד אריסטו.

202 שם, עמ' 106–129; וכן בוס, חיים ויטאל (לעיל הערה 18), עמ' 78.

203 על פי בבלי, ברכות מג ע"ב.

בריאת העין יזהר מהעשן והאבק והאור היוצא מן המיצוע בחמימות או בקרירות ומרוב הבכיה ומהתמדת ההבטה בדברים לבנים או דקים,<sup>204</sup> ומה לבן ודק יותר מן האור העליון השופע על האר"י בעת שהוא מכוון?<sup>205</sup> הרציפות הטיפולית מודגשת בייחוד לאור העובדה שברשימה קצרה של רח"ו שמופיעים בה 'קצת מיני עשבים שלמדת'י ממורי ז"ל, אע"פ שלא באר לי פרטות הדברים אלא דרך כלל', ארבעה מתוך עשרה עשבי מרפא מטרתם 'להאיר עינים החשוכות'.<sup>206</sup>

אף על פי כן, עלינו להיזהר ולא להפוך את הרציפות והקרבה של טיפול העיניים הלוריאני לפרקטיקה רפואית לזהות ביניהם. שני הבדלים בין המקרה הנוכחי לבין ביקור 'גיל' אצל רופא בראשית העת החדשה נראים לי חשובים במיוחד להמשך הדיון. ראשית, כדי שהאור העליון השופע על האר"י בשעה שהוא מכוון יתקבל כהסבר לכאב עיניים, נדרשת הסכמה משותפת למטופל ולמטפל כי אבחנה כזו היא קבילה בשדה הטיפולי. לו פנה רח"ו לרופא גלגלי 'מובהק', למשל לאמאטוס לזויטאנוס, מגדולי הרופאים במאה השש עשרה, שפעל בסלוניקי רק כמה שנים קודם לכן, סביר להניח כי הסבר זה לא היה עולה בשיחה, ואם היה מוצע היה נתפס כחריג.<sup>207</sup>

204 שבילי אמונה (לעיל הערה 33), כט ע"ב – ל ע"א. חיבור זה הוא אחד ממקורות הידיעות הרפואיות של רח"ו.

205 השו"ו היה אומר [האר"י] שעל ידי הסתכלות האדם מקרוב כ"כ שיוכל לקרוא האותיות היטב ע"י ז' [=על ידי זה] נמשך אור גדול אל האדם. ר' חיים ויטאל, שער הכוונות, סדרת כתבי רבינו האר"י, כרכים ט–י, ירושלים תשכ"ב, ענין קריאת ס"ת, דרוש א, שיד ט"א; ראו גם תפלה למשה (לעיל הערה 172), קלד ע"ב. כוחו של המבט הפועל עורר עניין רב בימי הביניים ובראשית העת החדשה, בכלל זה בקרב מקובלים. ראו Sh.F. Koren, 'Kabbalistic Physiology: Isaac the Blind, Nahmanides, and Moses de Leon on Menstruation', *AJS Review* 28.2 (2004), pp. 325–331; J.H. Chajes, 'Re-envisioning the Evil Eye: Magic, Optical Theory, and Modern Supernaturalism', *European Journal of Jewish Studies* 15.1 (2020), pp. 30–59; וכן א' ספראי, "עבודה שבלב" בקבלת המאה השש עשרה, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ו, עמ' 343–346, הון במעמד המבט במורה אגב הקטע שנדון כאן. השו"ג גם בבלי, בבא מציעא פה ע"ב, שם מופיע מקרה אחר של בעיית עיניים שסיבתה התבוננות באור רוחני חזק מדי, הנפתרת לבסוף בעדות העצמית 'התרפאתי', אך בלי האלמנטים הדיאגנוסטיים והתרפויטיים המצויים לפנינו.

206 שער הגלגולים (לעיל הערה 24), הקדמה לו, קכד ט"א – קכה ט"ב.

207 אין בכך בשום פנים משום אימוץ דיכוטומיה אנכרוניסטית בין רופא 'חילוני' לאדם מאמין. אין ספק כי רופאים רבים מאוד בני הזמן היו מכירים ללא קושי בעצם האפשרות לשפיעה של אור עליון על נשמתו של מאן דהוא. ההבדל הוא בהכנסת האטיולוגיה הזאת לתוך הסדר הסיבתי הרפואי הנוהג; רוצה לומר, לרפרטואר ההסברים העשויים לעלות בפגישה עם הרופא. המחשה לכך מצויה אפילו באופיין של הרפואות לחולי העיניים המצויות בספר הפעולות, שלא יעלה על דעתנו כי הן מעידות כי רח"ו כופר באפשרות הטיפולית שפותח לפניו האר"י.



כך גם ביחס לטיפול, שאינו כולל רק את עצם ההימנעות ממבט, אלא גם את הזמנים הרלוונטיים לה, המבוססים כבר על הידע הקבלי ועל מערכת היחסים הספציפית בין רח"ו לאר"י. אך בה בעת נוצרת כאן רציפות בין חוויית העולם האופיינית לחוגי המקובלים ובין הסיבתיות הטיפולית הרפואית. נוכל לנסח רציפות זו כביטול של כ"ף הדמיון: אם בספר הליקוטים של רח"ו אנו קוראים 'כי כבר הודעתך תיקונין עילאין, כי כלם הם מסכים והבדלים, כדי שיוכלו התחתונים לקבל מהם האור הגדול, ולא יכהו העינים שלהם בדרך המסתכל באור השמש',<sup>208</sup> אזי עתה נוצרת רציפות בין סכנת כהות העיניים הנובעת מאור השמש, וזו הנובעת מן 'האור הגדול'.<sup>209</sup>

ההבדל השני נוגע להמשגה של האר"י עצמו על ידי רח"ו כאשר הוא פונה אליו. ברור כי כאשר שואל רח"ו את מורו לסיבת כאב העיניים שלו ולדרך שבה צריך לנקוט כדי לרפא את כאבו הוא אינו פונה אליו כאל רופא גופני, למרות שהבעיה היא מן הסדר הגופני. במילים אחרות, רח"ו והאר"י מחזיקים בהבחנה בין פעולת הריפוי הקבלית, המשויכת לסדר של רפואת הנפשות, לבין הפעולה של הרופאים הגופניים, בה במידה ששניהם גם מניחים מידה ידועה של רציפות בין שני התחומים.

המתח בין הבדל ורציפות ניכר – ומעיד על חריגותה של קבלת האר"י אל מול מסורת רופאי הנפשות – בייחוד בשיטת האבחון של האר"י, שבה פתחנו את המאמר, היינו באבחון לפי הדופק, אשר כמו 'שבו נודע וניכר תחלואים הגופנים אל הרופאים הגופנים, כך מורי ז"ל היה מכיר בו חוליי הנפש, בהיותו ממשש בדפק האדם'.<sup>210</sup> בעוד שיטות האבחון של חולי הנפש במסורת הגלנית הן אתר מרכזי להבדל, כאן ברור כי הדופק הוא אותו הדופק. זאת ועוד, במסגרת התמונה הימני-בינימית אין זה מופרך כלל להניח שהדופק יבטא את מצבה של הנשמה, שכן כביטוי של הדם החיוני, הדופק הוא מן הצמתים הפסיכופיזיים המרכזיים. הדיון ברוח החיונית ובדרכי יצירתה היה כרוך כמעט תמיד בשאלות, בשיקולים ובהנחות תאולוגיים,<sup>211</sup> ובימי הביניים

208 ר' חיים ויטאל, ספר הליקוטים, סדרת כתבי רבינו האר"י, כרך טו, ירושלים, תשמ"ח, פר' כי תשא, קצב ט"א (ההדגשה שלי, א"ת); ובנוסף דומה גם בשער מאמרי רשב"י (לעיל הערה 26), ריד ט"א.

209 השו"ת ספר הליקוטים, פר' כי תשא, סי' לד, רג ט"א; ר' חיים ויטאל, עץ הדעת טוב, ירושלים תשמ"ח, פר' תולדות, יב ע"ב – יג ע"א; ספר החזיונות (לעיל הערה 201), ח"ג, סי' לח, עמ' 118.

210 שער רוח הקודש (לעיל הערה 1), יד ט"א.

211 כך למשל כאשר דן הרופא והתאולוג בן המאה השלוש עשרה אבן אל-נאפיש בשאלה האנטומית על מעבר הדם בין חדרי הלב, מנחים אותו שיקולים תאולוגיים הנוגעים לאינטראקציה בין הנשמה לרוח הבהמית, ולצורך למנוע, מבחינת ההסבר האנטומי, אפשרות שדם לא מוזכר

המאוחרים אנו מוצאים תפיסות שייחסו לנשמה את מקור הריתמוס של הדופק.<sup>212</sup> אך גם אם הדופק הוא אותו הדופק, רופא הנפשות והרופא הגופני מזהים בו במובהק דברים שונים.<sup>213</sup>

הדיון עד כה הראה כי היבט מרכזי בחריגות של קבלת האר"י בנוף המסורת של הרפואה הרוחנית קשור דווקא בקרבה הגדולה יותר שלה לפרקטיקה הרפואית הממשית, לחותמה של התנסות ממשית בריפוי נפשות, ולגבול המטושטש בין הריפוי הגופני והריפוי הנפשי, עם שמירה על ההבחנה בין שני סוגי הרופאים. אפשר להציע הקשר משמעותי לחריגות אלה, המשיב אותנו אל המפגש בין הרפואה והדת באסלאם של ימי הביניים, אך מכיוון אחר. במסגרת הדיון במסורות הרפואיות העיקריות שאכלסו את המרחב המוסלמי בימי הביניים ואת המרחב העותמאני בראשית העת החדשה נודע מקום מרכזי ל'מרפאים הדתיים', דהיינו למרפאים שהם עצמם אנשי דת, ולרפואה המוסלמית הדתית, הרואה את מקור הידע שלה בקוראן ובמסורות על דברי הנביא וחבריו, ולפיכך גם מכונה במקורות האסלאמיים 'רפואה נבואית' (א-טב בא-נבוי).<sup>214</sup> בשיאה, ובעיקר מאז המאה הארבע עשרה, הרפואה הנבואית הופיעה כאלטרנטיבה מוסלמית לספרות הרפואית המטמיעה את המסורות הנבואיות בתוך התאוריה הרפואית הן מצד המבנה והן מצד התוכן. אירמלי פרהו הראתה כי היה זה ביסודו פרויקט שמרני, שעל רקע תפיסת האסלאם בן הזמן כמושחת ונתון תחת השפעת יתר של חכמות זרות, ביקש להעניק למאמינים רפואה כשרה המשלבת את

R. Brömer, 'Mediterranean Medical Bodies and the ראו הרוח החיונית. *Ottoman Empire, 1517–1820*', S. Jobs and G. Mackenthun (eds.), *Embodiments of Cultural Encounters*, Münster 2011, pp. 203–206. P.M. Huby, 'Soul, Life, ראו, Sense, Intellect: Some Thirteenth-Century Problems', G.R. Dunstan (ed.), *The Human Embryo: Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter 1990, pp. 113–122.

N.G. Siraisi, 'The Music of Pulse in the Writings of Italian Academic Physicians ראו (fourteenth and fifteenth centuries)', *Speculum* 50.04 (1975), pp. 701–702. בקאנון של אבן סינא (לעיל הערה 47), למוד ג, כלל ב, פרק יח. הדברים קשורים בקריאה של הדופק לפי דרכה של הקבלה הלשונית, המרכזית לבעל תיקוני הזוהר, שחשיבותה לקבלת האר"י רבה, אך חורגת מן המסגרת הנוכחית. ראו תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 106–108, 134–137.

I. Perho, *The Prophet's Medicine: A Creation*; (לעיל הערה 38); *of the Muslim Traditionalist Scholars*, Helsinki 1995; F. Rahman, *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, Chicago 1998, pp. 41–58. שפר-מוסנוזן, רפואה עותמאנית (לעיל הערה 21), עמ' 24–25.

עקרונות רפואת הליחות בעקרונות האסלאם, ומגיבה הן לצרכיהם הגופניים והן לאלה הרוחניים.<sup>215</sup>

ספרות זו הייתה רבת מתחים בעצמה, ונתגלו בה הן נטיות טהרניות והן נטיות אקלקטיות בשילוב של מגוון חומרים ומסורות 'גבוהים' ו'עממיים'. כך למשל ביחס לשימוש במאגיה, שחלק מן המחברים ראו לעצמם מטרה לטהר ספרות זו ממנה, בעוד אחרים שילבו בהרחבה לא רק קמיעות וטליסמנים אלא גם שימוש בשמות הקודש המוסלמיים ובצירופי אותיות (ברוח התאוסופיה של אבן אל-ערבי) לשם ריפוי. היה זה צומת מרכזי ליצירת רציפות בין הרובד הדתי והאתי ובין הרובד הרפואי הגופני: בין עניין ער בפרמקולוגיה לבין עצות רוחניות; בין מרשמי סגולות מאגיים ושימוש בקמיעות לבין רפואה באמצעות פסוקי קוראן; בין עיסוק נרחב ברפואה מונעת לבין תלותן של הבריאות והריפוי באמונה; ובין הניטרליות התאולוגית היסודית המסורתית של רפואת הליחות המוסלמית לבין המטען הדתי הרב שיוחס לסבל ולמחלה בתמונת העולם הדתית באסלאם.<sup>216</sup> רפואת הנפשות המוכרת לנו מוצאת גם היא את מקומה בחיבורים אלה, אך הם נוטים לשלבה בתוך הדיון הגופני ולטשטש את הגבולות בין התחומים.<sup>217</sup> דווקא על רקע ההבדל הניכר בין סוגה זו לרפואה הרוחנית, מעניין לראות כיצד רופאים כינו לא פעם את האימוץ של פרקטיקות מגוונות מעולמה של הרפואה הנבואית, ובכללם מרובעי קסם וקמיעות, בשם 'רפואה רוחנית'.<sup>218</sup>

'מערכת' הרפואה הדתית או הנבואית לא נתפסה או תפקדה במרחב העותמאני כאוטונומית: רעיונות ופרקטיקות פעפעו בין המערכות הרפואיות השונות באימפריה.<sup>219</sup> מחבריה של ספרות זו היו הן תאולוגים ומנהיגים רוחניים והן רופאים מוכרים ופעילים (ולא פעם הדמויות התלכדו באותו מחבר). אך כיום גוברת ההערכה כי לכל הפחות בהקשר העותמאני יש לדבר על ענף שלם של מרפאים דתיים שפעלו לאורה של רפואה מוסלמית, וכצפוי הגבולות בינה לבין הרפואה ה'עממית', תהא אשר תהא, אינם ברורים תמיד.<sup>220</sup> יתר על כן, כפי שמציינת שרי גאדלרב, אחד

215 פרהו, שם; רחמן, שם, עמ' 48–50.

216 פרהו, שם, עמ' 103–114.

217 S.A. Gurbuzel, 'Teachers of the Public, Advisors to the Sultan: Preachers and the Rise of a Political Public Sphere in Early Modern Istanbul (1600–1675)', PhD dissertation, Harvard University, Cambridge MA 2016, pp. 37–38, 227–228

218 וראו את המקרים המובאים אצל Sh.S. Gadelrab, 'Medical Healers in Ottoman Egypt, 1517–1805', *Medical history* 54.3 (2010), pp. 365–386

219 שפר-מוסנזון, רפואה עותמאנית (לעיל הערה 21), עמ' 25.

220 שפר-מוסנזון, שם; בהקשר האיברי ראו גם ר' ברקאי, מדע, מגיה ומיתולוגיה, ירושלים תשמ"ז, עמ' 61–62.

המאפיינים של המרפאים למיניהם באותה תקופה הוא שימוש במלוא הפרקטיקות הזמינות להם, ערבוב של סוגי ידע שאינם מוגבל רק לרופאים ה'עממיים', אלא גם מאפיין תכופות את הרפואה המלומדת.<sup>221</sup>

דמויות סמכות בקהילות המקומיות, החל במופתי וכלה בשיח' המקומי, היו כתובת לפנייה בכל עניין, ובכלל זה גם בעניינים רפואיים, וציפו מהם לתווך את הידע הרפואי לבני הקהילה. הרפואה הנבואית לגוניה הייתה מקור עיקרי לידיעותיהם ולפרקטיקות שלהם. בייחוד הודגש העניין הרפואי בקרב השיח'ים הצופיים, שנודעו בכוחות הריפוי שלהם.<sup>222</sup> כפי שמדגישה אסליחן גורבוול, שתי דרכי ריפוי עקרוניות אפיינו את השיח'ים והמטיפים הצופיים, שאליהם פנו בני קהילותיהם: ריפוי 'טקסי', בין אם באמצעות כוח התפילה שלהם, ובין אם בשימוש בפסוקים, קמיעות וחפצים מקודשים, וריפוי באמצעות הידע הרפואי המקובל (הידע המזוהה עם הרפואה הנבואית), בין בייעוץ ובין בהכנת תרופות ובכתיבת מרשמים.<sup>223</sup> שתי צורות הריפוי האלה היו חלק מן היומיום במסגדים ובזאויות הצופיות. אף כי היו מתנגדים לשימוש בריפוי ה'דתי' (בעיקר, אך לא רק, מקרב הקאדיזאדלי), עבור מחברים ובעיקר פרקטיקנים רבים ההבדל בין ריפוי באמצעים 'רוחניים' וריפוי באמצעות מרשמים רפואיים לא נתפס כבעל חשיבות.<sup>224</sup> זאת ועוד, גורבוול הראתה כי אחד המאפיינים של הספרות הרפואית שנוצרה בחוגים אלה, במתכונת של מעין שאלות ותשובות, הוא המקום הנרחב המוקדש להתנסות ולחוויות האישיות, באופן שהפך את 'החיבורים הרפואיים הוורנקולריים לחיבורים קהילתיים-שיחתיים, לעומת חיבורים מלומדים'.<sup>225</sup>

קווי הדמיון לפרקטיקה הלוריאנית של רפואת הנפש עולים מאליהם מתיאור זה, כהקשר משלים למסורת רפואת הנפשות המיימונית, אך בידינו גם עדויות ישירות יותר לכל הפחות להיכרות של רח'ו עם מרפאים מוסלמים בסביבתו ולקשרים עמם. בספר החזיונות של רח'ו מתוארים מפגשים רבים, במציאות ובחלום, שלו ושל אחרים, עם דמויות של אנשי דת מוסלמים, המכונים לא פעם 'פלילים'.<sup>226</sup> מפגשים

221 גאדלרב, מרפאים (לעיל הערה 219).

222 רחמן, בריאות ורפואה (לעיל הערה 215), עמ' 88–89; ובעיקר גורבוול, מורים לציבור (לעיל הערה 218), עמ' 38, 225–268.

223 גורבוול, שם, עמ' 227, 246–249, ולאורך הפרק. חשוב לציין כי דרכי הריפוי ה'טקסיות' לא היו מוגבלות לחוגים הצופיים, אף אם הן אפיינו אותם ובעיקר היו מזוהות עימם.

224 שם, עמ' 247–248.

225 שם, עמ' 38.

226 ראו על השימוש בכינוי זה באותה תקופה ועל זיהוי הדמויות שעימן משוחח רח'ו, תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 68–72.

אלה מעידים על היכרות אינטימית למדי – גם אם אמביוולנטית – של רח"ו עם דמויות אלה ועם עולמן הדתי. מפגשים אלה מעוררים עניין רב במישור היחסים הבין-דתיים, והדמיון הפוליטי העולה מהם, ובכך עסקתי במקומות אחרים.<sup>227</sup> אך הם מעידים גם על עניין מפורש בידע שבו דמויות אלה מחזיקות.<sup>228</sup> והנה, אחד המפגשים האלה סיבתו הייתה חולי העיניים של רח"ו.<sup>229</sup> רח"ו מספר כי לאחר מחלה קשה שתקפה אותו בשנת שס"ד איבד את מאור עיניו, 'ומאו ואילך עיני כהות, כאילו עננים... נגד עיני עולין ויורדין רצוא ושוב'. על רקע זה, הוא ממשיך: '...אחר שנה א' [חת] הלכתי לצלא"חייא<sup>230</sup> אל פליל א' [חד], מכשף, הנק' [רא] שידן' איוב, בקי ברפואת הנוזיקים מן השדים, ורציתי לחקור חכמתו וגם לשאול על ענין כהות עיני'.

הפליל הדמשקאי, איש הדת המוסלמי, הוא אפוא גם מומחה לרפואה, רפואת הנוזיקים מן השדים,<sup>231</sup> שאליו פנה רח"ו בשל מחלת העיניים שלו.<sup>232</sup> גם במקרה אחר, הפעם הקשור בבנו של רח"ו, שמואל (להלן רש"ו), אנו מוצאים פליל בתפקיד של מרפא. בראשית תיאור מפורסם שלו של מעשה גירוש רוח רעה שאירע לו במצרים מספר רש"ו כיצד הוא מנסה לאבחן את מצבה של אישה צעירה 'ומצאתיה כמשפט הנפגעים. ונסתפקתי אם הוא מזיק, או שד, או רוח רעה של ישראל. ויעצתי

227 א' תמרי, "שהטעיתי אומה גדולה כזו, וכבר עבר זמני": מילנריוס עוסמאני ודת האמת בספר החזיונות לר' חיים ויטאל, ג'מאעה כה (תשפ"א), עמ' 297–314; R. Hayyim Vital's Political Imagination: Localizing the Dream Messianism of *Sefer ha-Hezyonot*, J. Cooper and S. Brody (eds.), *Political Ramifications: Expanding Jewish Political Thought*, Philadelphia (forthcoming).

228 רח"ו אף לומד מ'פליל' את 'חכמת השדים', וראו ספר החזיונות (לעיל הערה 201), עמ' 56–57.

229 עמ' 53–54.

230 אחד מרובעיה המרכזיים של דמשק, שם היה ממוקם אחד מבתי הדין של העיר, ושרוב העולמא החנבלים והשאפעים התגוררו בו. רובע זה היה גם מוקד הפעילות הצופית בדמשק, ובו נמצא קברו של אבן אל-ערבי, שהיה אבן שואבת לעלייה לרגל. ראו למשל M.A. Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut 1982, p. 122.

231 במשך כל התקופה הטרומ מודרנית היו שדים חלק בלתי נפרד מן הדין הפתולוגי של הרפואה – גורם משמעותי ומקובל לחולי בני אדם – ולכן ההתייחסות אליהם לא נתפסה כנפרדת מיתר דרכי הריפוי, טבעיות כלא טבעיות, וגם בספר הפעולות היא מצויה למכביר.

232 על ההיבט הרפואי בחיים הדתיים בדמשק יש עדויות שונות. כך למשל, בראשית המאה השש עשרה יחסו השפעתו ומעמדו הרם של ראש המסדר הג'באני בדמשק, השיח' חסין, ליכולתו הנודעת לרפא חולים. ראו בח'ת, דמשק (לעיל הערה 231), עמ' 182. מכיוון אחר, כבר במאה השלוש עשרה כללה הספרייה החנפית של המסגד האומי בדמשק לכל הפחות 123 ספרי רפואה ומדעים אחרים. ראו D.J. Talmon-Heller, *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyūbids (1146–1260)*, Leiden 2007, p. 76.

אותם להביא פליל אחד מן הגוים שיבקר אותה, וכן עשו'.<sup>233</sup> גם כאן ההקשר הוא רפואי ביסודו, אף אם טבעם המדויק של מצבה ושל הפגיעה שנפגעה אינו ברור כל צורכו,<sup>234</sup> והטיפול – המתגלה אגב כמוצלח – מבוצע בהמלצת רש"ו על ידי איש הדת המוסלמי. בשני המקרים האלה ובאחרים אין תחושה של חציית גבול יוצאת דופן, גם אם במקרה של רח"ו, המבקש רפואה מן הפליל, הסייגים ברורים, והם ניכרים גם מסופו של התיאור, שבו הפליל מכיר מיד בעליונות המעמד ומקורות הידע של רח"ו, שכן השדים שבהם הוא משתמש לפעולתו מסתלקים מיד בנוכחות רח"ו, 'ולכן לא אדע להשיב תשובת שאלתך'.<sup>235</sup> התחושה העולה מתיאורי המגעים של רח"ו עם 'ישמעאלים' שונים, ובכללם הפלילים, היא שמפגשים כאלה היו עניין שבשגרה, ושחילופי הידע – עם כל האמביוולנטיות הכרוכה בהם – נהגו הלכה למעשה.<sup>236</sup> אם כן, דרכו הייחודית של האר"י, המבחינה אותו מן השימושים בלשונות רפואת הנפשות בקרב יתר המחברים בצפת, לשמש כרופא נפש פעיל, שהידע הרפואי שלו – מרשמי רפואות הנפש המאכלסים את שער רוח הקדוש – נובע מתוך התנסותו בריפוי חטאי הסובבים אותו, לא רק מעוגנת במאפייניה של הרפואה כ'מלאכה', ובמעמדו של הניסיון במסגרתה, אלא גם מעוגנת בדגמי פעולה הנוהגים בסמוך לעולמו החברתי, ומשלבים את הגופני והרוחני באופנים קרובים.

233 שער הגלגולים (לעיל הערה 24), קפו ט"א – קפו ט"ב. ראו גם חיות, בין העולמות (לעיל הערה 199), עמ' 85–87.

234 אפשר שהכוונה כאן למצב של מלנכוליה, וראו על חולי זה בתקופה המדוברת: E. Gutwirth, 'Jewish Bodies and Renaissance Melancholy: Culture and the City in Italy and the Ottoman Empire', M. Diemling and G. Veltri (eds.), *The Jewish Body; Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden 2009, pp. 57–92; M. Altbauer-Rudnik, *Prescribing Love: Italian Jewish Physicians Writing on Lovesickness in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Jerusalem 2009. על ההקשר הרפואי של גירוש רוחות, ראו תמרי, מדיקליזציה (לעיל הערה 128); השוו חיות, שם, עמ' 60, 83–84 ובמקומות נוספים.

235 ספר החזיונות (לעיל הערה 186), עמ' 54.

236 ראו גם חיות, בין העולמות (לעיל הערה 199), עמ' 93. השוו ליחס של רמ"ק לבתי עבודה זרה, כנסיות וערכאות של גויים כמקומות שבהם מסתובבים המזיקים ולכן יש להימנע מהם, ולהסתייגותיו החריפות מן ה'מכשפים', המזוהים אצלו עם האחר הגוי. אך עם זאת, כפי שמדגיש יועד קדרי, לרמ"ק היכרות אינטימית עם הידע האופייני למכשפים אלה, שוודאי רכש בדרך זו או אחרת. ראו י' קדרי, 'המלאכים בקבלת רמ"ק', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, באר שבע תשע"ה, עמ' 152, 294–297.

## [ח]

בפרק הקודם ראינו אפוא כי היבט מרכזי שבו חורגת קבלת האר"י ממסגרת הכתיבה האתית-הרפואית למיניה קשור בדרכו של האר"י: הדגש על הפרקטיקה הקונקרטיית, הקשר הישיר בינו לבין המבקשים את רפואתו, ההתנסות שבבסיס ה'קליניקה' הלוריאנית, והמגע ההדוק בין חוליי הגוף לחולייה של הנשמה, הקשור אף הוא במגע הישיר עם הגוף האנושי. אף ראינו כי יש הקשר אפשרי, ואפילו כזה שיש לו ראיות מוצקות אחדות, לחריגה הזאת בדמות הפרקטיקות של המרפאים הדתיים, האופייניות לסביבתם של האר"י ושל רח"ו. אם כן, אפשר לטעון כי במובן ידוע חריגותה של קבלת האר"י בהקשר המעשי היא דווקא על רקע קרבה יתרה לרפואת הגופים.

כעת, בחלק החותם את המאמר, אני מבקש להצביע בקצרה על היבט שני שבו להבנתי רפואת הנפש הלוריאנית חריגה, וגם כאן מתוך דמיון יתר אל הרפואה, דמיון הנוגע לתוכן ולמושג של מרשמי תיקון העוונות הלוריאניים, הלא הם 'רפואת חולי הנפש'. כבר הזכרתי שבין ספר הפעולות, חיבורו הרפואי של רח"ו, לבין מרשמי שער רוח הקודש שוררת קרבה, החורגת מעצם השיתוף ב'טופס הטקסטואלי' של המרשם,<sup>237</sup> ואפשר להראות כי יש מערך של זיקות הדוקות ומגוונות בין שני החיבורים.<sup>238</sup> לא אוכל במסגרת הנוכחית להיכנס לניתוח מפורט של דמיון זה, אך רישומו של התחביר הרפואי ניכר היטב במרשמי תיקון העוונות, גם שעה שהתוכן נבדל: בתחביר היסודי עם סגנונו הלקוני, בשפתו ההוראתית, בשפה הממוקצעת האופיינית לו – שההבנה שלה תלויה בהכרת הז'רגון המקצועי, מהו שיעור דרהם, או מהו שם פשוט ומהו מילוי – ובריבוי הפרטים שיש לדייק בהם, המתייחסים הן לרצף הפעולות המורכב שיש לבצע במסגרת הטיפול, והן למורכבות התוכן של המרשמים ודיוקן. בתיקוני העוונות זהו התוכן הלשוני של השמות והמניפולציות שלהם, המתייחס הן למה שיש לכוון ('זיכוין כ') והן לפרטי התעניות וטעמיהם. במרשמים הרפואיים (הן טבעיים והן 'מאגיים') אלה הם החומרים השונים והמניפולציות שלהם (תרופות פשוטות ותרופות מורכבות), הפרוצדורות התרפויטיות המסובכות וכיוצא באלה.

M. Hanson and G. Pomata, 'Medicinal Formulas and Experiential Knowledge in the Seventeenth-Century Epistemic Exchange between China and Europe', *Isis* 108.1 D.L. Krohn, ראו המרשם, (2017), pp. 1–25, at p. 2 'Reflecting on Recipes', P.N. Miller (ed.), *Cultural Histories of the Material World*, Ann Arbor 2012, pp. 226–233

238 התיאור שלהלן מבוסס על הניתוח המפורט אצל תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 238–252.

כבר בכך מתייחדת קבלת האר"י במרשמיה, שכן השוואה לתוכן האופייני של ספרי רפואת הנפש אינו מגלה כזו מידה של דמיון דיסקורסיבי. ואולם, אפשר להעלות סייג שנודעת לו חשיבות לטענת החריגה: נוכל לטעון כי על רקע ההבדל התוכני בין ספר הפעולות ושער רוח הקודש, קבלת האר"י מגשימה את הקריאה של אל-כרמאני המלווה אותנו לאורך המאמר להעמיק את השאיבה הצורנית מרפואת הגופים, דהיינו להעמיק את ההקבלה האפסיטמית (מבלי להפוך אותה לזהות אונטולוגית).<sup>239</sup> כדי להשיב על כך יש לתת את הדעת למרכיב אחד בשיתוף התחבירי בין ספר הפעולות ושער רוח הקודש שטרם נזכר.

אחד המאפיינים הכלליים של המרשם הוא היעדר יחסי של סיבות מחלה והתמקדות בתיאור סדר הפעולות המדויק, על היבטיו השונים. ואולם, הן בשער רוח הקודש והן בספר הפעולות אנו מוצאים שפע של התייחסויות, לעיתים מפורטות למדי ולעיתים קצרות ולקונניות, לאטיולוגיות של החולי או החטא, לסיבתיות שלהם, ולסיבות לייעילות הטיפול, ומכאן גם לתפיסה הפתולוגית הרחבה יותר שברקע הדברים, היינו לממד הפיזיולוגי-התאורטי.<sup>240</sup> שני החיבורים – חרף הבדלים ניכרים ביניהם – נותנים ביטוי לרקע הפתולוגי הרחב יותר שביסוד המרשם, דהיינו לממד התאורטי (פיזיולוגי או תאוסופי) של החולי או החטא.

מוקדם יותר קראנו כי האר"י, בדומה ל'רופא הבקי', 'יהיה מכיר העון ואומר לו המקום שפגם ונותן לו התיקון שצריך לאותו עון'. מהו, או מוטב: היכן הוא, מקום הפגם שעל האדם לתקן? התשובה לכך, בקצרה, היא הגוף העליון – הגוף האלוהי.<sup>241</sup> האטיולוגיה במרשמים של תיקון העוונות נוגעת כמעט ללא יוצא מן הכלל בתהליכים המפורטים המתרחשים בגוף או בגופים האלוהיים. גוף האדם המתקן הוא האתר לתיקון 'החלודה שגרם במעשיו' בעליונים.<sup>242</sup> כך למשל במקרה של חטא

239 סייג אחר, שלא אוכל להיכנס לפרטיו כאן, הוא צמד הטענות המשלימות כי 1. מרשמי קבלת האר"י הולכים בעקבות תיקוני התשובה האשכנזיים, שאף הם מעוצבים במידה ידועה על פי הטופס המרשמי; 2. כי הם מעוצבים לפי הדגם של המרשמים המאגיים (ספר הפעולות, למשל, מלא בהם). וראו פיתוח של הקשרים אלה בהקשר האשכנזי אצל פיין, רופא הנפש (לעיל הערה 12), עמ' 180–186; ובהקשר המאגי אצל חיות, בין העולמות (לעיל הערה 199), בעיקר עמ' 57, 75, 83–84. ואולם, כפי שהראיתי במאמר מפורט, חרף חשיבותם של הקשרים אלה כדגמים למרשמים הלוריאניים, אי אפשר להבין את המבנה הייחודי של תיקוני העוונות בקבלת האר"י מבלי להכיר במדיקליזציה שלהם במסגרתה. ראו תמרי, מדיקליזציה (לעיל הערה 128).

240 תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), עמ' 246–249.

241 תקדימים חשובים להפניה של המבט אל הגוף האלוהי מצויים כאמור כבר בקבלה הקסטיליאנית, וראו לעיל (עמ' 161), בעיקר בדיון בר' יוסף הבא משושן.

242 כך לשון רמ"ק, תפלה למשה (לעיל הערה 172), כב ע"א.



הגאווה (שיש בו עניין מיוחד משום שהוא אפייני גם לדיון הקלסי ברפואת הנפש), השאלה המנחה את הדיון האטיולוגי היא 'מהו הפגם שלה והיכן אחיותה', והתשובה עליה היא 'דע כי הגאווה מקומה בשם י"ה שהוא שתי אותיות הגבוהים שבשם ההוי"ה', ולאחריה הסבר מפורט על דרך הפרצופים והשמות והתהליכים הפנימיים שבגופים האלוהיים.<sup>243</sup>

כך גם בנוגע לרפואות, היינו לתרפיה: כעסו של אדם פלוני זוכה לתיקון באמצעות המתקה של השמות האלוהיים 'אשר מהם נמשך הדין והכעס'.<sup>244</sup> אך מלבד ציון הפעולה הגופנית הנדרשת לשם ביצוע התיקון, הגוף האנושי נעדר מן המרשם. ביסודו – מקום התיקון הוא בגוף העליון ('במקום החזה דז"א'), והמעבר אליו במבנה המרשמי הוא מיידי לגמרי, מבלי כל דיון מפורש בגוף התחתון.<sup>245</sup> משמעות היעדרו של הגוף התחתון מן המרשם, והחלפתו בגוף העליון, מתחדדת לאור ההקשר הקליני שעליו עמדנו עד כה, הווי אומר: לאור העובדה כי מקורם של המרשמים האלה בפורמליזציה של אירועים שהתרחשו דרך קבע ב'קליניקה' של האר"י. זיהוי הפגם, כאמור, הוא הפעולה היסודית של הרופא המאבחן את החולה הניצב מולו, וליתר דיוק, את גוף החולה הניצב מולו. אך הגוף המוצב כאן אל מול עינו של הרופא המאבחן הוא הגוף האלוהי.

טענה זו פותחת כמובן שפע של שאלות מרתקות. ראשית, על מה שמאפשר את ההחלפה הזאת בין הגופים הן מבחינת היחסים האונטולוגיים בין האלוהי והאנושי והן מבחינת המכניזם הדיסקורסיבי המאפשר אותה באמצעות פעולת המיעון של המרשם; שנית, על ההשלכות של ההיפוך המתרחש כאן בעמדה של האל, ההופך ממקור הרפואות למטופל בה"א הידיעה של הקליניקה הלוריאנית. בהיבטים חשובים אלה עסקתי במקומות אחרים.<sup>246</sup> אך לענייננו, הנקודה החשובה היא שבאנלוגיה בין רפואת הגופים לרפואת הנשמות, לא ה'פסיכולוגיה' האנושית ניצבת אל מול הפיזיולוגיה, לא מערך ההיפעלויות של הכוחות הנפשיים, הרגשות, ויחסם אל השכל, אלא גוף אחר, נוסף, הגוף האלוהי, המקביל לגמרי לגוף הפיזיולוגי. אין זו רק טענה כללית לגבי היחס האנלוגי בין הגוף העליון לגוף התחתון בקבלה התאורגית-התאוסופית. כפי שהראיתי בהרחבה במקום אחר, בקבלת האר"י הגוף האלוהי נדון במפורט ובדקדוק באמצעות הפיזיולוגיה הגלנית, שמשמשת כמפתח לתיאור

243 שער רוח הקודש (לעיל הערה 1), תקון ז, מה ט"ב – מח ט"א.

244 שם, תקון יד, נ ט"ב.

245 השוו גם שם, תקון ו, מב ט"ב – מג ט"א.

246 תמרי, שיח הגוף (לעיל הערה 10), בעיקר עמ' 290–304; וכן idem, 'The Clinical Gaze of Lurianic Kabbalah', (forthcoming)

תהליכי יסוד בתוכו ולהבנת הפרקטיקה הקבלית ביחס אליו. נוכל אפוא לומר, כי גם עתה חריגותה של קבלת האר"י בנוף רפואת הנפשות אינה בעצם הכנסתו של האלוהי למערך האנלוגי הזה (שיש לו מקבילות עקרוניות גם במחשבה המוסלמית ובוודאי הנוצרית), אלא ברפואיות היתר שלה – בהפנמה של האפיסטמולוגיה הרפואית לתוך רפואת הנפשות עד כדי אונטולוגיזציה שלה.

### דברי סיכום

'החולה, מהו? המחלה והטיפול בה, מהם? וההליכה בדרך הטיפול והריפוי, מהי?' טבעם של המטפורה ושל האנלוגיה (אף מבלי להיכנס למורכבות האינסופית של תולדות התאורטיזציה שלהם)<sup>247</sup> הוא שמשעה שהוקם הגשר בין שדה אחד של ידע ופעולה לשדה אחר, השליטה במעברים המתרחשים על גבי הגשר ואף הבנתו של הגשר עצמו אינם נתונים עוד לשליטה, ומצויים במשא ומתן מתמיד. דרישתו של אל-כרמאני לקיבוע של היחס בין רפואת הנפשות לרפואת הגופים, המומחשת בסדרת השאלות הזאת, מעידה יותר מכל על הטווח הרחב של האפשרויות הנובע מעצם העמדת היחסים כיחסים של אנלוגיה.

אין זאת לומר כי ניסיונות שיטתיים לקיבוע כזה לא נעשו – אחדים מהם ראינו במהלך הדברים, אך לאפיסטמה דרכים משלה. הדיון במופעיה המגוונים של רפואת הנפשות במאמר מראה עד כמה עשיר הרפרטואר המתקיים על גבי הגשר, עד כמה הוא מאפשר הפנמה של קשת רחבה של שיקולים, ועד כמה הוא משמעותי בעיצוב מנעד ההשתמעויות של רפואת הנפשות בקרב הקהלים השונים שביקשו לתקן את מידות נפשם לאורה של תת-הסוגה הזאת בכל גלגליה.

רוחב זה כרוך מניה וביה במוכוונותו של השיח הזה לפעולה, באופן שבו הוא קשור קשר עמוק בעולם הקונטינגנטי (עם כל אי-יציבותו), ובשאיפה למצוא דרך להסדיר אותו, לכוון אותו אל הטוב והמתוקן חרף ריבוי משתניו ותת-ההיקבעות העקרונית של עולם הטבע.<sup>248</sup> הרפואה נתפסה, כפי שהבהיר יגר, כמודל הטוב ביותר לניסיון להחזיק חבל זה שבין תיאוריה למעשה, בין כלל ופרט, בשני קצותיו, ולהציע מסגרת יעילה של פעולה, בה במידה שהיחס בין המודל שהיא מציעה לתכניה הקונקרטיים

247 ראו לאחרונה דיון בסוגיות אלה בהקשר הרפואי (ביחס לעת העתיקה) J.Z. Wee (ed.), *The Comparable Body: Analogy and Metaphor in Ancient Mesopotamian, Egyptian, and Greco-Roman Medicine*, Leiden 2017, ובעיקר מאמרו של רון ניירוד בכרך זה. 248 אני נוקט מינוח זה בעקבות הדיון של מנחם לורברבוים בהפנמה של הרמב"ם את התפיסה הגלנית בעניין הזה, וראו לורברבוים, נצחנו בנעימותו (לעיל הערה 89), עמ' 37–39.

נותר תמיד בסימון שאלה. <sup>249</sup> נדמה כי בעוד הרמב"ם ראוי להיתפס כמי שאימץ באופן העמוק ביותר את הרפואה כתושבת אפיסטמית לדין האתי, קבלת האר"י מייצגת את הקוטב החרף ביותר – ושמא נאמר האופטימי ביותר – התולה את יהבו (אף אם לא בהכרח במודע) בכוחה של הרפואה למצוא את השפה המתאימה לפעולת התיקון של האדם ושל העולם.

הרמב"ם, מדגישה שרה סטרומזה, הקפיד מאוד, חרף כל הערכתו לרפואה, להגדיר את גבולותיה: 'הרופא שיסיג גבולות אלה יהיה ללעג ולקלס'. <sup>250</sup> לכן הוא מעדיף את אל־פאראבי על פני גלנוס, שכן הראשון מבין כי 'על כל פילוסוף להיות רופא, אך לא כל רופא הוא פילוסוף'. <sup>251</sup> נוכל לומר כי האר"י ורח"ו קרובים יותר אל גלנוס מאשר אל הרמב"ם: נקודת המוצא שלהם – לא מבחינה מתודית, אף לא מבחינת תפיסתם העצמית, אלא מצד הפרקטיקה והמוטיבציה – היא נקודת המוצא של הרופא, גם אם היא מתממשת בשדות אחרים, העוברים מדיקליזציה בזכות עומקה של האנלוגיה. הרופא המבקש להיות פילוסוף רואה גוף הניתן לריפוי בכל מקום.

אסף תמרי, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין־גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב,  
באר שבע

assaf.tamari@gmail.com

249 יגר, אריסטו (לעיל הערה 6).

250 סטרומזה, הרמב"ם בעולמו (לעיל הערה 92), עמ' 173.

251 שם, עמ' 172.



# המודל הגופני-הרפואי ב'אור התורה' לר' יצחק אייזיק חבר

## יהונתן גארב

### א. מבוא

המאמר הנוכחי משתלב בהתפתחות המחקר על הגופניות במחשבה היהודית, לצד שאיפה להרחבה ולהעמקה של הכיוונים הקיימים, לא רק ברמת התוכן אלא גם ברמת הגישה והמתודה. בעקבות מה שברברה קירשנבלט-גימבלט תיארה כ'מפנה הגופני' במדעי היהדות, התחדד העניין במקומו של הגוף בספרות הקבלית ובשכנותיה (כגון ספרות המוסר והספרות המאגית).<sup>1</sup> זאת כמובן בויקה לתהליכים רחבים הרבה יותר במדעי היהדות ובתחומים סמוכים. כבר בחיבורים 'קנוניים' בתחום, כגון פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה של גרשם שלום, או משנת הזוהר של ישעיה תשבי, אפשר למצוא דיונים ערים הן בתפיסות גופניות של האלוהות, הן במשמעויות המגוונות שהעניקו המקובלים למבנה הפסיכו-פיזי של האדם; אך ניכר שמאז שנות התשעים של המאה העשרים חלה 'עליית מדרגה' בשיח האקדמי, תוך התגוונות והסתעפות של תחומי החקר והעיון, לצד תהליכים מקבילים בשיח הפופולרי שלא ארחיב על אודותיהם.<sup>2</sup> בהקשר זה ראוי לציין פריצת דרך נוספת בשנים האחרונות, המצויה

\* המחקר עבור כתיבת המאמר נתמך במענק מטעם Gershom Scholem Foundation.

1 ראו B. Kirshenblatt-Gimblett, 'The Corporeal Turn', *Jewish Quarterly Review* 95 (2005), pp. 447–461.

2 ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה (תרגום: י' בן-שלמה), ירושלים תשמ"א, עמ' 186–153, 380–358; י' תשבי, משנת הזוהר ב, ירושלים תשמ"ב, עמ' סט–קכד. לא כאן המקום לפרט את שלל המחקרים החדשים יותר, שחלק ניכר מהם התמקד בתחום המגדרי-המיני, ואציין רק חיבורי יסוד של דניאל אברמס, משה אידל, ברכה זק, מלילה הלנר-אשד, א"ר וולפסון, יאיר לורברבוים, יהודה ליבס, שאול מגיד ושרל מופסיק, וכן את הקובץ M. Diemling and G. Veltri (eds.), *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden 2009, שיש בו שלושה מחקרים על

בעבודת הדוקטור של אסף תמרי. בעבודה זו מפנה הכותב את תשומת הלב למרכזיות הדימויים הרפואיים (לצד מגוון של דימויים גופניים אחרים) במה שלדעת רבים הוא הקאנון המרכזי של קבלת העת החדשה – קבלת האר"י בצפת של המאה הט"ז.<sup>3</sup> בכך חובר תמרי למגמה עכשווית של הבלטת הקשרים בין תולדות הרפואה לבין צורות שונות של מודרניזציה.<sup>4</sup>

ואולם, לא זכינו למחקר רב על מקומם של דימויים גופניים בכלל, ורפואיים בפרט, ביצירה הקבלית העצומה בהיקפה במאות מאוחרות יותר (והיא הולכת

ספרות הקבלה (כולל הקבלה הנוצרית), ועוד מאמר (של רוני ויינשטיין) על המרחב האיטלקי המתמקד בספרות זו. אסופה זו קשורה ביותר למאמר הנוכחי המדגיש את קבלת העת החדשה, שכן רוב המחקרים בנושא, מכוננים וגם חדשים, מתמקדים בקבלה הקדם-מודרנית ובייחוד בספרות הזוהרית. אציין כי עניין הגוף לא נידון בהרחבה, בוודאי לא כנושא העומד לעצמו, אצל מ' גאם-הכהן, מחקר הקבלה בישראל: היסטוריוגרפיה, אידאולוגיה ומאבק על הון תרבותי, תל אביב 2016. מחקר זה מתמקד בחקר הקבלה בארץ, ואולם לא מעט מן המחקר בנושא נכתב בחו"ל. לגבי ספרות פופולרית, אציין רק מקרה שיש בו כדי ללמד על מגמות תרבותיות: החיבור C. Kramer, *Anatomy of the Soul*, New York 1998, ליקט ותרגם דיונים על הגוף אצל ר' נחמן מברסלב (שאליו אדרש בהמשך המאמר). בתשס"ג תורגם החיבור מאנגלית לעברית (בידי יואל לרנר), כולל הטקסטים של ר' נחמן, תוך השיבושים הצפויים...

3 א' תמרי, 'שיח הגוף בקבלת האר"י', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תשע"ו. לחיבור זה קדם מאמר קצר וחשוב: R. Meroz, 'Zelem (Image) and Medicine in the Lurianic Teaching', *Koroth: The Israel Journal of the History of Medicine and Science* 8 (1982), pp. 170–177. במידה לא מעטה מגיב תמרי למהלכיו של ר' ויינשטיין, שברו את הכלים: הקבלה והמודרניות, תל אביב תשע"א. השוו עוד: מ' כהנא, תרנגולת בלי לב: דת ומדע בכתביה הרבנית במאה השמונה-עשרה, ירושלים תשפ"א (לפי מפתח: רופאים, רפואה). וכן D.B. Ruderman, *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*, Detroit 2001

4 ראו למשל, רק מן העשור האחרון, B. Andrews, *The Making of Modern Chinese Medicine 1850–1960*, Vancouver 2015; A.M. Moulin and Y.I. Ulman (eds.), *Perilous Modernity: History of Medicine in the Ottoman Empire and the Middle East from the 19<sup>th</sup> Century onwards*, Istanbul 2010; B. Pati and M. Harrison (eds.), *Society, Medicine and Politics in Colonial India*, New York 2018; O.P. Grell and A. Cunningham (eds.), *Medicine and Religion in Enlightenment Europe*, New York 2016. עוד יש לציין מאמרים שונים בקובץ המועיל J. Levin, *Religion and Medicine: A History of the Encounter Between Humanity's Two Greatest Institutions*, Oxford 2020. *Handbook of the History of Medicine*, Oxford 2011. בחירת הכותרים, הגם שהיא רחוקה מלהיות ממצה, משקפת את עמדתו, שעל פיה – כמו בעניינים רבים הקשורים במודרניות המאוחרת – יש לעיין בסוגיה שלפנינו במבט גלובלי. מבט זה מצוי בחיבור עדכני ורחב (אולי רחב מדי...) המתמקד בהיבטים התברתיים-המוסדיים של יחסי דת ורפואה: J. Levin, *Religion and Medicine: A History of the Encounter Between Humanity's Two Greatest Institutions*, Oxford 2020

ונכתבת גם בעת הזאת ממש).<sup>5</sup> אמקד הבחנה זו בזרם קבלי ספציפי, אך מרכזי ועשיר, שבו נעסוק כאן. אומנם חיבורו של אלן נדלר מדגיש יסודות גופניים, בעיקר מהכיוון הסגפני, בדור השני של חוגו של הגאון ר' אליהו מוילנא (1720–1797). ואולם, כמעט לא נתברר מקומו של הגוף ביצירה הקבלית הענפה של הגאון, של תלמידיו ושל תלמידי תלמידיו (שוב, עד ימינו אנו), ועוד נשוב לכך בסופו של המאמר (להלן, ז.).<sup>6</sup> יוצא מכלל זה הוא מאמר של אליוט וולפסון, המתמקד בתפיסת המגדר והמיניות.<sup>7</sup> אף שהסוגיה המגדרית-המינית לא תהיה מרכזית כאן, שכן היא אינה בעלת משקל מכריע בחיבור שבו נעסוק, בכל זאת אדרש לממד חשוב זה להלן (ג.).

הלקונה בחקר מקומו של הגוף בקבלת הגר"א מעניינת בייחוד לאור העובדה שקיים מחקר מקיף ועדכני על תפיסת הגוף בעולם הישיבות הליטאי במאה העשרים (ובכלל זה ישיבות המוסר), או במילים אחרות – במרחב תרבותי נושק.<sup>8</sup> זאת ועוד, ולו גם בהכללה, אפשר לומר כי המחקר הקיים מתמקד בארבעה תחומים עיקריים: תפיסות כלליות של הגוף, למשל בתפקידו ביחס לנשמה או לקוסמוס; היבטים הקשורים לפעילותו של הגוף, למשל בריטואל; שאלות של זהות לאומית ואחרת; ענייני מגדר ומיניות. בהכללה גדולה עוד יותר אפשר לומר כי אפיון זה נכון גם לגבי המחקר הכללי שצוין כאן ושיצוין בתמצות רב להלן (ז.). לעומת זאת, מאמר זה תר אחר רוזלוצ'יה דקה יותר, העוסקת בין היתר במודלים של סירקולציה והולכה עצבית (ונוולי גוף בכלל), איברים פנימיים ספציפיים, שלבי גידולו של הגוף החל מן ההפריה, תפיסת היצר ככוח גופני, תורת המרות הגלניאנית (שעליה נרחיב מעט לקראת סופו של המאמר), והיחס בין כוחות נפשיים ספציפיים לתהליכים גופניים.<sup>9</sup>

5 לשם דוגמה נציין חיבור רחב מאוד ועדכני, שאין בו כמעט דבר על ספרות זו, ובמידה הלא רבה שהוא נדרש לעולם הקבלה הוא מתמקד בקבלת ימי הביניים. ראו: R. Jütte, *The Jewish Body: A History* (trans.: E. Bredeck), Philadelphia 2021

6 A. Nadler, *Faith of the Mitnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture*, Baltimore 1997. מחקר זה חשוב לענייננו גם בשל טיפולו בסוגת שבחי התורה, שאליה שייך החיבור שנדון בו כאן.

7 E.R. Wolfson, 'From Sealed Book to Open Text: Time, Memory and Narrativity in *Kabbalistic Hermeneutics*', S. Kepnes (ed.), *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, New York 1996, pp. 145–178

8 י' אנגלנדר, הגוף הגברי החרדי-ליטאי בספרות המוסר ובסיפורי הצדיקים, ירושלים תשע"ו.

9 אציין כאן מחקר המתמקד בהרחבה בתפקידו של נוזל גוף מסוים, הדם, בעיקר תוך עיון בחומרים מוקדמים יותר (אך גם בראשית העת החדשה): G. Anidjar, *Blood: A Critique of Christianity*, New York 2014. מודל הנזילה בולט בשיח סביב המסמרים, שהייתה לו השפעה מסוימת על העולם היהודי בתקופה הנדונה כאן, אם כי לא על המחבר הנידון כאן. ראו J. Meir, 'Haskalah, Kabbalah and Mesmerism: The Case of Isaac Baer Levinsohn',

כמו כן, אעסוק בנושא שנידון עד עתה במדעי היהדות בעיקר בהקשר הימני-ביניימי – היחס בין גופניות לטקסטואליות (ראו במצוין להלן, ז.ו.).

המאמר הנוכחי יתמקד בתור מקרה מבחן בכותב הפורה והמשפיע ביותר בדור השלישי של קבלת הגר"א – ר' יצחק אייזק חבר (וילדמן, 1789–1853).<sup>10</sup> אומנם דמות זו נחקרה במידת מה, ובייחוד יש לציין דיונים מעניינים על תחום קרוב – תפיסת הנפש שלו – אך לא ניתנה תשומת לב אל מקומו של הגוף בהגותו.<sup>11</sup> זאת ועוד, מקוצר היריעה יתמקד מחקרנו כמעט אך ורק בחיבור

D. Cyranka, D. Matut and C. Soboth (eds.), *Finden und Erfinden: Die Romantik und ihre Religionen 1790–1820*, Würzburg 2020, pp. 205–227; D. Reiser, *Imagery Techniques in Modern Jewish Mysticism*, Berlin 2018 (לפי מפתח). ספרו זה של ריזור מרחיב חיבור מוקדם יותר בנושא זה בשפה העברית.

10 אני נוקט במכוון במונח 'קבלת הגר"א' (מונח שטבע י' אביב, 'קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ג), שכן המונח 'קבלת ליטא' שנוי במחלוקת בין החוקרים. ראו למשל ר' שוח"ט, 'קבלת ליטא כורס עצמאי בספרות הקבלה', קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית י (תשס"ד), עמ' 181–206; י' מאיר, 'הקבלה האקלקטית של ר' שמעון צבי הורוויץ [הערה ביקורתית על המונח "קבלה ליטאית"]', קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית לא (תשע"ד), עמ' 311–320; ר' שוח"ט, 'הגיגים על קבלת ליטא, דעת 80/79 (תשע"ה), עמ' 11–32, ראו בעמ' 24–26 על ר' חבר. הואיל ור' חבר היה תלמיד של תלמידו של הגר"א, ר' מנחם מנדל משקלוב (נ' 1827), וכתב (כפי שנראה להלן) ביאורים על חיבוריו של הגר"א, וגם מזכיר תכופות, כפי שנראה, את תלמידו הראשי, ר' חיים מוולוז'ין (1749–1821), ועוד יותר – את כתבי הגר"א בעצמו, נראה שאין מי שיחלקו על שיוכו ל'קבלת הגר"א'. זאת בייחוד ביחס לחיבור שבו נדון עתה, שהינו פירוש על חיבור של אחיו של הגר"א, שכולו שרוי בהשפעתה של תפיסתו.

11 ראו ר' שוח"ט, עולם נסתר בממדי הזמן: תורת הגאולה של הגר"א, מקורותיה והשפעתה לדורות, רמת גן תשס"ח (לפי מפתח); א' שילה, 'השפעתו של ר' יצחק אייזיק חבר על פרשנותו של הרב קוק לקבלה', דעת 80/79 (תשע"ה), עמ' 89–111; הנ"ל, 'מעמד העולם לפני התהוות עם ישראל: בין הרמח"ל לר' יצחק אייזיק חבר', קבלה: כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית לו (תשע"ז), עמ' 251–270; י' ליבס, 'לצבי ולגאון: משבתי צבי אל הגאון מוולז'ין, תל אביב תשע"ז, בייחוד בעמ' 96, 143–146, 161–162 (נראה כי ר' חבר נפקד משום מה מן המפתח של חיבור חשוב זה); מ' פכטר, שורש האמונה הוא שורש המרי: עיונים בקבלה, חסידות, מתנגדות ומשנת הרב קוק, תל אביב תשפ"א, בייחוד בעמ' 153–165, 269–270; J. Garb, *Yearnings of the Soul: Psychological Thought in Modern Kabbalah*, Chicago 2015, pp. 89–90, 163–164. כפי שכבר ציין שילה, תשומת הלב ללקונה בולטת זו בסדר היום של המחקר כבר נזכרה אצל ז' גריס, הספר כסוכן תרבות, תל אביב תשס"ב, עמ' 84. ראו עוד א' באומגרטן, 'הקבלה בחוג תלמידי הגר"א: התורה בהגותם של ר' מנחם מנדל משקלוב ור' יצחק אייזיק חבר', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע תש"ע. על הגוף בכתבי ר' חבר ראו התייחסויות קצרות יחסית בעמ' 202–203, 209–212, 219, 261. לעיבוד מאוחר של חלק מהדברים ראו במאמרו 'האור הקדמון ועורו של לוינת: תפיסת התורה בקבלתו של ר' יצחק אייזיק חבר, דעת 76 (תשע"ד), עמ' 83–110. גם בחיבורים שונים של א"ר



קטן הכמות אך בעל ההשפעה הגדולה יחסית – אור התורה, פירוש על החיבור מעלות התורה של ר' אברהם, אחי הגר"א (1722–1807), שמובאות בו גם אמירות בשם הגר"א עצמו.<sup>12</sup> כפי שנראה, עניני הגוף מרכזיים ביותר לכל אורכו של חיבור זה. יש כאן הכרעה מתודולוגית לבכר, במסגרת המאמר, עיון אינטנסיבי בחיבור קצר אחד מאשר להתפרס ולסכם חיבורים גדולים ורבים, מה גם שתנאי מקדים לכל דיון במכלול הקורפוס הוא בירור דיאכרוני מורכב של סדר החיבורים (ולא תמיד סדר הדפוס מסייע בכך).<sup>13</sup> ממילא, לא אעסוק כאן בדמותו הכוללת של המחבר, וגם לא בדמותו של ר' אברהם אחי הגר"א, ואעדיף להתמקד בחיבור.

החיבור מבטא את נטייתו של ר' חבר, בהמשך לזו של הגר"א ותלמידיו, לעסוק בפרשנות. ואולם, להבדיל מחיבוריו על טקסטים קנוניים (כגון אגדות חז"ל, הגדה של פסח, ספר יצירה, יחידות שונות בספר הזוהר [דרך] עץ חיים מקבלת האר"י), מדובר כאן בטקסט מן המודרנה המאוחרת, 'עכשווי' למדי עבור המחבר. המיקוד בחיבור מודרני גם מבחין בינו לבין פירושי-העל של ר' חבר לביאוריהם של מורו, ר' מנחם מנדל משקלוב, ושל מורו שלו, הגר"א, על חיבורים מוקדמים.<sup>14</sup> מעלה

וולפסון חבר נידון בקצרה (ראו למשל, *Aleph Mem Tau: Kabbalistic Musings on Time*, *Truth, and Death*, Berkeley 2006, pp. 88–90). עוד יש להוסיף את הדיונים הקצרים, אך החשובים, אצל מ' אידל, שלשלאות קסמות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית (תרגמה: מירי שרף), ירושלים תשע"ו, עמ' 111, 151. לבסוף, באחרונה התפרסמו דיונים נוספים על השפעתו של ר' חבר על הראי"ה קוק (ראו עוד להלן, ב.), כדלהלן: Y. Mirsky, *Towards the Mystical Experience of Modernity: The Making of Rav Kook, 1865–1904*, Boston 2021, pp. 142–143, n. 6; 165–166, 170 חשוב זה.

12 לדוגמה להשפעתו של אור התורה ראו א"א דסלר, מכתב מאליהו, ה, ירושלים תשס"ז, עמ' 213. לרקע לספרות שהייתי מגדירו כ'שבחי התורה', ובתוכה מעלות התורה, ראו ר' שוח"ט, 'סודות מיסטיים ומשיחיים בלימוד התורה בבית מדרשו של הגר"א', מ' חלמיש, י' ריבלין ור' שוח"ט (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת גן תשס"ג, עמ' 155–172.

13 עם זאת, אפנה לפי העניין לחיבורו העיקרי בקבלה, פתחי שערים, לטובת הבהרתן של סוגיות קבליות מורכבות.

14 רשימת חיבורי ר' חבר, גם אלו שלא נדפסו, מצויה בסקירה ביוגרפית ראשונית שנדפסה בתחילת מים אדירים, ביאור האידרא זוטא לר' מנחם מנדל משקלוב (עם הגהות באר יצחק של ר' חבר), ירושלים תשמ"ז. ראו שם על פירושו על אדרת אליהו של הגר"א, ועל ליקוטי הגר"א, ועל ביאור הגר"א ליחידת ההיכלות בווהר (שנדפסה מאו תחת הכותר: היכלות הזוהר, בראשית פקודי, ירושלים תשס"ו). ביאורו של ר' חבר (אף הוא תחת הכותר באר יצחק) על ביאור הגר"א לאגדות שבמסכת ברכות, שנדפס במהדורת מכון הגר"א, ניו יורק תשס"ה, מופיע שם בתור חיבור שנזכר רק אצל אחרים. ממילא הוא לא נכלל ברשימה המעניינת של 'חיבורים שנשארו

נוספת בחיבור זה היא קרבתו, הן מצד הטקסט המתפרש הן מצד הפירושו, לסוגת המוסר, מה שמרחיב את העניין בו אל מעבר לשדה האזוטרי משהו של תורת הקבלה. לפיכך אשתדל להשאיר את העיסוק בעניינים קבליים מובהקים להערות השוליים של המאמר. קרבה זו גם מייחדת את החיבור ביחס לכתיבתו הקבלית של ר' חבר. כך גם ביחס לכתיבתו הדרשנית (המצויה בעיקר בחיבור שיח יצחק) ופרשנותו על ספרות האגדה (המצויה בחיבור אפיקי ים), אף שגם סוגה זו בולטת בחיבור שנעניין בו עתה. בתוך כל חיבוריו דומה שהקרוב יותר לאור התורה הוא החיבור מגן וצינה, שנכתב בתור הגנה על קדמות הזוהר לנוכח ערעורים שונים המצויים בספרות העת החדשה, אף שאין זה הנושא היחידי הנדון שם. זאת בשל החותם של המודרניזציה, הבולט בשני החיבורים (ראו בהרחבה, להלן ז.).<sup>15</sup>

אור התורה נדפס לראשונה עם מעלות התורה בירושלים בתר"מ ובתש"ב, ושוב (במהדורת צילום בעימוד קרוב) במהדורה רחבת תפוצה ('לבני הישיבות') בירושלים בתשל"א, תחת הכותר עמודי התורה. הציטוטים שלהלן הם על פי מהדורה זו, המצויה גם במרשתת.<sup>16</sup> הביאור עצמו מסתיים בדף נ ע"א. בדף נ ע"ב כותב ר' חבר בלשון ענווה: 'אמר המגיה יען שראיתי שהגאון החסיד [ר' אברהם, ויש לציין שגם הגר"א מכונה תכופות בתואר זה], לקט ואסף וקיבץ כעמיר גורנה [מי' ד 12] כל המקומות שנמצא בדבריהם ז"ל במעלות ת"ת [תלמוד תורה] וגודל מדרגתה ... ראיתי לחבר עליו עוד מעט איזה לקט גרגרים בראש אמיר [ראו יש' יז 6] מה שלא הזכירם הרב המחבר מה שנמצא בדברי רז"ל ולבארם לפי קוצר שכלי'. 'גרגרים' אלו וביאורם תופסים למעלה מעשרים דפים ...

במבט ראשון נראה שה'ספרייה' שנוצרה עבור חיבור זה בנויה על אגדות חז"ל (ובכך לכאורה דומה לאפיקי ים הנזכר) לצד כמות מסוימת של אזכורים של הספרות

בכתובים, שחלקם נדפסו מאז. לא כאן המקום לדון בשאלת מחברה של מסכת אצילות, שלה הקדיש ר' חבר את הביאור גנוי מרומים. ראו על אפשרות ייחוסו לגר"א אצל י' ליבס, לצבי ולגאון (לעיל הערה 11), עמ' 85–92.

15 אופיו המודרני של החיבור מגן וצינה בא לידי ביטוי, בין היתר, בהשפעת עמנואל קאנט (ראו על כך גם להלן, ז.). על כך עמדו דוד רודרמן (כפי שיצוין להלן, ז.) וכן A. Brill, 'Auxiliary to "Hokhmah": the Writings of the Vilna Gaon and Philosophical Terminology', pp. 32–34 at pp. 9–37, בתוך: חלמיש, ריבלין ושוח"ט (עורכים), הגר"א ובית מדרשו (לעיל הערה 12), ובעקבותיו E. Stern, 'The Mitnagdim and the Rabbinic Era as the Age of Reason', B. Ogren (ed.), *Time and Eternity in Jewish Mysticism: That which is before and that which is after*, Leiden 2015, pp. 136–147 at p. 144

16 <https://www.hebrewbooks.org/14563>. לא כאן המקום להרחיב על כך, אך החיבור מעלות התורה עצמו נדפס עוד יותר מעשר פעמים, בדרך כלל בליווי פירושים של מחברים שונים.

הזוהרית ושל ספר יצירה.<sup>17</sup> בנוסף לכך יש הפניות לכתיבתו שלו, ללא ציון שמות חיבורים, אלא רק: 'כמו שכתבתי במקום אחר'.<sup>18</sup> בולטות בהעדרן הפניות מפורשות לספרות הלוריאנית, שנתבארה בהרחבה בחיבורו הגדול פתחי שערים.<sup>19</sup> ואולם, כפי שנראה עתה, אפשר לאתר על נקלה מקורות מודרניים בעלי משקל מכריע עבור דרכי החיבור, שלא תמיד צוינו מפורשות.<sup>20</sup> הדיון שלהלן, שאומנם יתמקד בסוגיית הגוף והרפואה, גם ישאף להעניק תמונה כוללת של סגנונו, נושאו, מגמותיו ומקורותיו של החיבור. לכן הדיון יתנהל לפי סדר החיבור, שהמחבר מודע לו היטב, כפי שניכר מהפניותיו קדימה, ומתוך קריאה קרובה של טקסטים נבחרים (לצד הפניה לאסמכתאות נוספות) ולא מתוך היגדים כוללניים כלשהם. עם זאת, חשוב להדגיש כי מעבר לנושא המרכזי של התורה ולימודה, קשה לאתר שיטה ומהלך כולל בחיבור, בשל אופיו הפרשני המשולש: ביאור על מעלות התורה וביאור על אגדות חז"ל המובאות שם, ועיון במקורות קבליים המתקשרים לדעת המחבר לנושאים הנידונים משני המקורות הללו. קל וחומר לגבי הליקוטים, הספורדיים מטבעם, שבסוף החיבור.<sup>21</sup> בשל אופי פרשני זה הדיון שלהלן ישולב באופן הדוק בחשיפת המקורות

17 'חבר, אפיקים, ירושלים תשנ"ד.

18 ההנחה המתודית כאן היא שתחילה יש לשחזר את ה'ספרייה' של כל חיבור נפרד, תוך עמידה על ההשלכות עבור המבנים ההגותיים שנוצרים בו, ומתוך כך לבנות את התמונה הכוללת של המקורות של ה-oeuvre של מחבר נתון.

19 ליוצא מן הכלל ראו התייחסות כוללנית ל'אריז"ל והגאון ז"ל [מולינא] בכו ע"א (אך ראו לט ע"ב). בדומה לזה, בעוד שבפתחי שערים (ובחיבורים אחרים של ר' חבר) בולטת השפעת כתבי ר' משה חיים לוצאטו, הרי כאן, כיאה לספר בסוגת המוסר, מוזכרים רק ה'דברים הנפלאים'] שבספר מסילת ישרים (יו ע"ב). וראו אזכור של דברי 'החסיד האלקי מ'ורינן] משה חיים לוצאטו ב: כו ע"א. עם זאת, אין זה ודאי שהחיבור הנזכר (דרך עץ חיים, אף הוא בסוגת המוסר) הוא משל רמח"ל, אף שהייחוס של ר' חבר עשוי לשמש ראיה כלשהי לאותנטיות של ייחוס נפוץ זה. ב'אור התורה' רווחות לשונות גנריות, כגון 'המקובלים', 'ע"פ סוד', 'המחברים'.

20 על הנאמר כאן יש להוסיף את האזכורים (הספורים יחסית להיקף החיבור ולכתבים אחרים של המחבר) של ביאורי הגר"א למקרא ולספרות הזוהרית: ה ע"ב, טו ע"א, יז ע"א, כ ע"א, כג ע"ב, לא ע"ב, לה ע"ב, לו ע"ב, לח ע"ב, לט ע"ב, מא ע"א, מא ע"ב, מד ע"א, מח ע"ב, מט ע"א. אוסיף כי לא מצאתי אזכור כלשהו בליקוטים הבאים אחרי פירוש מעלות התורה.

21 במהלך המאמר צוינו ממשקים עם כמה מוטיבים שאינם קשורים ישירות לגופניות ולסוגיות סמוכות, אך בהחלט נקשרים לטקסטים שהובאו כאן. ביניהם אפשר למנות, לפי סדר הדיון, עד כמה שהדבר אפשרי, את המקדש/משכן, כוונה, ההליך החינוכי, השם המפורש, בעיית הרע, הכוח, הטבע, עם ישראל, תפילה. עוד יש לציין מופעים נבחרים של הנושאים הבאים (רובם קלטיים כשלעצמם), המופיעים בחלק העיקרי של החיבור שלא נידונו כלל במאמר זה לאור מיקודו; גם כאן לפי סדר החיבור, במידת האפשר: תשובה (א ע"א-ע"ב); אמונה (י ע"א, טז ע"א, כג ע"א, לט ע"ב); ענווה ושפלות (כה ע"א); שכר ועונש (לג ע"ב, מא ע"א-ע"ב); בחירה חופשית (מב ע"ב). רשימה זו אינה כוללת נושאים קבליים מובהקים, שמוטב לעיין בהם

הסמויים; ולדעתי, השוואת דבריו לדברי מקורותיו יכולה ללמד משהו על מקומו של החיבור בהקשר הכולל של קבלת חוג הגר"א ובקבלת העת החדשה המאוחרת בכלל. כמו כן, המיקוד בנושא מוגדר מקל על חשיפתם של מבנים חוזרים סמויים, שאחרת עשויים להיעלם בתוך הסבך הפרשני.

### ב. יחסי גוף ונפש

9כפי שצוין לעיל, המחקר הקיים עסק במידת מה בתפיסת הנפש של ר' חבר. ואולם, דומה כי לפחות בחיבור זה קשה מאוד לנתק בין הפסיכולוגיה לבין תורת הגוף, היוצרים יחד מבנים פסיכו-פיזיים, הנפתחים בתורם אל עבר מחוות מטה-פיזיים. דוגמה נאה לדבר מצויה קרוב לתחילת החיבור: בטקסט המתפרש, מעלות התורה, נאמר כי משה זכה ל'קריאת השם בתורה, שנא' ויקרא אל משה' [וי' א 1], מפני שכיון בכל פרטי עניני המשכן לקיים מצות ה' ... וכל הענין כתוב שם כאשר צוה ה' בפ' פקודי לפיכך נסמך לו ויקרא אל משה'.<sup>22</sup> כדרכו במקומות רבים, ר' חבר מחלץ טקסט זה מהקשרו המקורי, שלא יעסיק אותנו כאן. תחת זאת הוא מפתחו לכדי דרוש עצמאי, הכולל היגדים עקרוניים: 'ענין קריאה זאת היא ממש שוכה משה לתורה שהוא יוצא מפיו ית"ש וכמ"ש כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה [מש' ב 6] שוכה משה להשיג התורה בכללה כפי שרשה העליון הדבוק כביכול למאמר פיו ית"ש'. במילים אחרות, יש כאן קריאה פנים-מקראית, הקושרת את הפסוק בספר ויקרא, שבו דן הטקסט המתפרש, אל הפסוק במשלי. ברור למדי כבר כאן, וביתר שאת מהמשך הדברים, שהמקור הסמוי כאן הוא נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין (שנזכר מפורשות רק במקומות מעטים בחיבור).

והמשכילים יבינו ... שרק בחי' [נה] התחתונה של אם הנביאים סוד נשמת חיים עלאה. היא נכנסת ומתפשטת בפנימיות האדם העליון ... וקצתה חופף ומקיף ומאיר על ראשו ... שבחי' הנשמה היא נשימת הפה העליון. אבל עיקרה היא כולה למעלה גנוזה ונעלמה במקורה העליון בתוך הפה. ומאיר בריחוק מקום. ובזה יובן כוונתם ז"ל בשמות רבה פמ"א [פרק מא]. ע"פ כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. שאמרו למה"ד [למה הדבר דומה] למלך שהיה לו בן. בא בנו מבית הספר מצא תמחוי לפני אביו. נטל אביו חתיכה אחת ונתנה לו כו'.

בחיבוריו הקבליים של ר' חבר. גם לא מניתי כאן, מעבר למה שעולה במהלך דיוני המאמר, את מיקומי העיסוק בדמויות מקראיות שונות (מטבע הדברים החיבור מתמקד בדמותו של משה).  
מעלות התורה עם פירוש אור התורה, ד ע"א. 22

א"ל איני מבקש אלא ממה שבתוך פוך. מה עשה נתנו לו כו'. היינו שבקשת הבן היקיר להשיג שיושפע בו מניצוצי אור בחי' הנשמה אשר מקורה נעלמה בנשימת פיו ית"ש. ורמזו עוד בלשונם הק' שהמשילו לתינוק הבא מבית הספר דוקא. הודיעו נאמנה שאין מבוא לעולם להשיג בחי' ניצוצי אור הנשמה אם לא ע"י העסק והעיון וההתבוננות בתה"ק [בתורתנו הקדושה] בקדושה. כי שניהם ממקור א' באים כידוע למבין.<sup>23</sup>

על אף ההקבלה בין פסוק המקור לבין תפיסת התורה ומקורה העליון בפה האלוהי, כביכול, יש הבדל בולט בין שני הטקסטים: ר' חבר מתמקד בתורה (ובדמותו של משה), ואילו נפש החיים מתמקד בתפיסת הנשמה, ורק בסופה מגיע אל אחדות הנשמה והתורה במקורן המשותף (כמודגש בסופו של הטקסט). אך כפי שכבר נרמז, פער זה נסגר בהמשך. אך קודם לכן חוזר ר' חבר אל הטקסט המתפרש:

ונסמך דבר זה להקמת המשכן ... וכמו שהמשכן עצמו הוא פרקי כל העולמות וכלים שבהם והשראת השכינה שבקברו הוא הנשמה ובחי' שפע חי העולמים אשר נשפע בהם לחיותם ולקיומם ועיקר מה שגורם שפע החיים בכל הנבראים וקו אורו ית"ש אשר נשפע בהם הוא ע"י עסק התורה כמו שאנו אומרים וחי עולם נטע בתוכינו [נוסח ברכת התורה].<sup>24</sup>

באמצעות הדיון במשכן מתחיל להיסגר הפער בין דברי ר' חבר לדברי נפש החיים;<sup>25</sup> על ידי שימוש סמוי במינוח של קבלת צפת ובעיקר קבלת האר"י יוצר ר' חבר את המבנה הבא: המשכן מקביל, מטבע הדברים, לבחינת ה'כלים', בעוד הנשמה הנשפעת בתוכם, בחינת ה'אור הפנימי' בלשונה של קבלת האר"י (כפי שנרחיב תיכף), מופעלת על ידי לימוד התורה. עוד יש להדגיש את הזיקה בין השפע הנשפע בעולמות ל'קו אורו', מונח המושפע מהדימוי הלוריאני הידוע של קו אור החודר לתוך

23 נפש החיים, ירושלים תשל"ג (דפוס צילום של מהדורת קניגסברג תר"כ), יג ע"ב – יד ע"א. אין ענייננו כאן בניתוח הקשרם המקורי של הדברים (הכרוך לדעתי בפולמוס עם תפיסות חסידיות), לא במקורם במשנת הגר"א וגם לא במקורות נוספים (הנרמזים בביטוי 'כידוע למבין'). גם אין המקום למנות מקבילות סמויות רבות נוספות בין החיבור שלפנינו לנפש החיים. ההתייחסויות המפורשות המעטות לנפש החיים שאיתרתי מצויות ב: מ ע"ב (פעמיים באותו עמוד), מב ע"א, מה ע"א, סד ע"ב, סח ע"ב (וראו עוד מופע בנידון בסוף המאמר). יש מקום לעיון (כמו בנושאים אחרים המצוינים כאן ועניינים אחרים שתקצר היריעה מלציין) מדוע מופעים אלו מצויים לקראת סופו של החיבור.

24 מעלות התורה עם פירוש אור התורה, ד ע"א.

25 ר' חבר אומנם מפנה לדבריו שלו (דרשות שיח יצחק חלק ב, ליקוטים), אך גם כאן ברור מקור הדברים בנפש החיים, שער א, פרק ד, ג ע"א – ד ע"א (בהגה"ה).

החלל הפנוי לאחר צמצום נוכחות האור האלוהי בשלב הפותח של תהליך ההאצלה והבריאה.<sup>26</sup>

עדיין נשמר כאן הבדל בין שני ההוגים: ר' חיים עוסק בהשגה אינדיווידואלית של 'אור הנשמה'. לעומת זאת, ר' חבר פותח יריעה קוסמית, שבמרכזה עומד מה שר' דוד כהן, תלמידו של הראי"ה קוק, שיש בידינו מביאוריו על כתיב ר' חבר, הכתיר בתור 'החיות העולמית' (תוך עריכתו את דברי רבו). יריעה זו מתרחבת עוד יותר בהמשך דבריו (שגם הם מעוגנים במידת מה בטקסט המתפרש של ר' אברהם): 'ובעשיית המצוות צריך לכוין בעבור שצוה ה' וכתבו בתורתו... ובזה מקשר העולמות כולם עד אור א"ס [אין סוף] ית"ש שהוא הנשמה שבהם, כמ"ש 'אתה מחיה את כולם' [נח"ט 6]... ולכן משה רבינו ע"ה בעת שהקים את המשכן שהוא העמדת וקישור כל פרקי הרכבות כל העולמות... והיה מכוין בכל דבר בעבור שצוה אותו ה' כן.<sup>27</sup> פה מגיעה הפעולה התאורגית עד לרובד הקוסמי-התאוסופי הגבוה ביותר – האין סוף (דהיינו המציאות הקודמת לצמצום הנזכר). דומה כי מהלך זה זר לתפיסתו של ספר נפש החיים, שהדיינים במושג האין-סוף המצויים בו עיקר עניינם להדגיש את השגב הבלתי נתפס שבו.<sup>28</sup>

ומיד מגיע ר' חבר אל תורף דבריו: 'והענין שבכל דבר יש ב' דברים כידוע שבגוף יש אברים פנימיים ואברים חיצוניים ובנשמה יש בו אור פנימי המחיה ומתפשט בתוכם ואור מקיף מבחוץ להעלותם למדרגה עליונה יותר מכפי ערכם והוא מה שא"י [אינו יכול] להתפשט בתוכם והוא שורש הנשמה בשמים ממעל שרק ניצוצות נשלחים מאתה לתוך הגוף להנהיגו'. כאן נזקק המחבר למבנה הלוריאני המרכזי (המופיע כבר בתיאור שלבים מוקדמים יחסית של התהליך הקוסמוגוני) של אור פנימי ואור מקיף – דהיינו, האור שנכנס לתוך ה'כלים' המקבלים אותו והאור 'העודף', שנשאר מחוץ לכלי הקיבול וממילא 'מקיף' אותם. מבנה זה משמש כאן בתור בסיס לביאור יחסי גוף ונשמה, כאשר עיקר החידוש הוא שהאור המקיף מעלה בהדרגה את מדרגת האיברים, דהיינו שגם הוא פועל על הגוף.<sup>29</sup> כאן מתבררת יותר גם הזיקה לטקסט

26 המושג 'קו' חשוב הן עבור בעל נפש החיים, הן עבור ר' יצחק חבר (השוו מעלות התורה עם ביאור אור התורה, כ ע"ב, כו ע"ב, מ ע"א).

27 שם, ד ע"ב.

28 לא אכנס כאן לשאלת הפעולה התאורגית על האין-סוף בקבלת האר"י גופה (ובמקורותיה המוקדמים). עניין זה נידון בהעמקה רבה, אך בתפוזרת, אצל M. Kallus, 'The Theory of Prayer in Lurianic Kabbalah', Ph.D. dissertation, Hebrew University, Jerusalem 2002. ראו בייחוד בעמ' 161-197, וראו במיוחד את השגותיו על שיטתו של גרשם שלום בעניין זה.

29 למבנה של אורות וכלים יש כמובן שורשים מוקדמים, הן בקבלת רמ"ק הן בקבלת ימי הביניים.

מנפש החיים, העוסק בבחינה המקיפה והמרוחקת של הנשמה אל מול הניצוצות הנשלחים אל האדם, אלא שהדגש על הגוף אינו מופיע כלל אצל ר' חיים.<sup>30</sup> ומסקנת הדברים: 'וכן הוא בעשיית המצוות בפועל מתקן האברים החיצוניים ובכוונתו כדי לקיים את מצוות ה' הוא מתקן אברים הפנימיים ששם אור הנשמה דבוק בהם והתורה היא הנשמה, ובו ב' חלקי האו'ר] מה שלומד כדי לעשות הוא אור פנימי הדבוק לכלים ועסק התורה עצמה הבל פיו הוא אור המקיף'. במילים אחרות, בדומה למהלכו של נפש החיים יש כאן מודל נומי מובהק, הקושר בין איברי הגוף למצוות וכוונתן ובין הנשמה ללימוד התורה – שהוא בבירור הנושא העיקרי של הטקסט המתפרש ושל חיבורו שלו.<sup>31</sup> גם בקטע זה יש דגש גופני מסוים, שכן הבל הפה הנוצר בלימוד הוא בעל המעמד הגבוה ביותר של האור המקיף. כנראה אף הוא קשור לביאור הפסוק במשלי.<sup>32</sup> בכל היחידה הטקסטואלית הזאת אפשר לראות כיצד ר' חבר הופך את החיבור בעל האופי המוסרי-הדידקטי של ר' אברהם למצע לעיון בעל אופי יותר קבלי. דווקא מתוך ההשוואה למקור הסמוי (אך הברור) של ר' חבר בדור הקודם, בחוג הגר"א, מתבררים חידושי העצמאיים, כאשר לענייננו חשוב במיוחד הדגש על

אך ברור שר' חבר הסתמך על המבנה הלוריאני (כך עולה בבירור מתוך מאות[!]) המקומות שבהם הוא נדרש לסוגיה בביאורו פתחי שערים, על החיבור הלוריאני הקנוני המרכזי [דרך] עץ חיים לר' חיים ויטאל; ראו בייחוד ב'הקדמה' הפרוגרמטית, שיש בה מקבילות שונות לחיבור שלפנינו, בנתיב אורות אח"פ [אוזן, חוטם, פה] דא"ק [אדם קדמון], פתח ז, חלק א, יח ע"א – יט ע"א במהדורת תל אביב תשנ"ה. וראו עוד בנתיב אורות העקודים, פתח יד, שם, לא ע"א – ע"ב. אף שביאור זה אינו צמוד לסדר של [דרך] עץ חיים, נראה שהדברים נוגעים לדיון המרכזי המצוי בסביבה זו: שער עקודים, פתח ה, חלק א, כז ע"ב – כח ע"א במהדורת ירושלים תשע"ג). מעניין שההקבלה בין אור מקיף ופנימי לנשמה וגוף מפותחת ומבלטת דווקא במקורות לוריאניים שלא ברור כיצד הגיעו לידי ר' חבר, דהיינו מסירת ר' משה יונה (ראו י' אביב"י, קבלת האר"י, ירושלים תשס"ח, כרך א, עמ' 195–199). ייתכן שהמתווך היה ר' מנחם עזריה מפאנו, שהשפעתו על קבלת הגר"א ועל קבלת מורח אירופה בכלל טרם נחקרה (רק אוכיר את השפעתו הגלויה על ספרות חב"ד).

- 30 השוו מעלות התורה עם אור התורה, יג ע"ב, טז ע"ב (המקביל יותר לטקסט שלפנינו), לח ע"ב.  
 31 כדאי גם לשים לב לתפקיד הכוונה, אומנם במובן הנומי של הכוונה לקיים את מצוות ה', שיש לה כידוע מעמד מורכב בנפש החיים.  
 32 לא כאן המקום להעמיק בתפקידו של הבל הפה בנפש החיים. ראו לעת עתה: שער א, פרק יא, י ע"ב ושער ד, פרק קיא, ד ע"ב (על לימוד התורה) והשוו שם, פרק יג, יא ע"ב (שם המונח 'הבל' מופיע במקור זוהרי אך לא בנתיחו בידי ר' חיים). בדומה לזה, לא נידרש כאן למקומו של המושג 'הבל' בקבלת האר"י, שאף הוא כרוך בשלבים מוקדמים יחסית של תהליך ההאצלה. כך מתבאר בהרחבה ב'פתחי שערים' (בדיון ב'נתיב אורות אח"פ דא"ק' שצוין לעיל). על התורה כהבל פיו של האל המחיה את העולם, ראו מעלות התורה עם ביאור אור התורה, ט ע"ב, סח ע"ב – סט ע"א. השוו לדיון התאורגי, יג ע"ב וכן כה ע"ב, לו ע"ב).

הגוף. המבנה הפסיכו־פיזי (המשולב במבנה הקוסמי) הנחשף כאן, מופיע במקומות אחרים בחיבור (ראו גם להלן, ה.) והוא חשוב בתור רקע להבנת ממדים אחרים של תפיסת הגוף שיתבארו עתה.

### ג. מהלך החיים, רגשות וגוף

בהתייחסות מרחיבה מאוד לדיון קצר בטקסט המתפרש בענייני יצר הרע מתאר ר' חבר את מסלול החיים האנושי מרגע ההפריה כהתמודדות עם היצר, כחלק ממכלול רחב הרבה יותר של העולם הרגשי. הוא פותח בתפיסה קלסית למדי, שלפיה 'תחלה עיר פרא אדם יולד [איוב יא 12], וכשיוצא מבטן אמו יצר הרע כרוך בעקביו'.<sup>33</sup> ואולם, הוא מיד ממיין את היצר לשני כוחות: 'שני בנות לוט, הא' התאוה בא מכח טיפת אביו אשר בא בכח התאוה. והכעסני מטיפת אמו מחמימות דם נדתה כי אין אשה מתעברת אלא סמוך לוסתה והם ב' אשות של איש ואשה'.<sup>34</sup> במילים אחרות, המבנה הרגשי העומד מאחורי יצר הרע מצוי בכוחות גופניים – דוגמת הזרע והדם (הקשור בחום הגופני המוליד את הכעס) – העוברים אל הוולד במעין ירושה גנטית.<sup>35</sup> ואולם, בהמשך לדברי חז"ל שאליהם רמז המחבר עתה יש גם כוח שלישי: 'וכאשר אביו ואמו דבוקים בתורה ומתקדשים בזווגם אז שכינה ביניהם. והם י' באיש וה' באשה והם י' דבורות] כלל כל התורה וה' חומשים כי הם בכלל ופרט כידוע שטיפת האב שם כל האיברים בכח והאשה מציירת אותם בפרטות וכן כל התורה נכלל בתר"ך אותיות

33 ראו בבלי, סנהדרין צא ע"ב.

34 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, ז ע"א (למקור הציטוטים ראו בהתאמה בבלי, נידה לא ע"ב; סוטה יז ע"א). הזיקה בין בנות לוט ויצר הרע מקורה בעיקר בשכבת 'מדרש הנעלם' הוהר. ראו זוהר ח"א, קי ע"ב; שם, קלז ע"א (בעניין כוחות הגוף), והדברים מצוטטים גם בספר הברית של ר' פנחס אליהו הורוביץ מוילנה (שעל יחסו לר' חבר נעמוד בהמשך ובייחוד להלן ז.). ראו חלק א, מאמר יז, פרק כ, צז ע"ב במהדורת ירושלים תשל"ח. הרעיון של העברת מידות בירושה מן ההורים מצוי בפירוש רוח החיים של ר' חיים מוולוז'ין: נדפס במהדורה הנוכרת של נפש החיים (לעיל הערה 23), לא ע"א, על אבות ה, ג. ההנגדה בין התורה בתור עצם הטוב, ליצר הרע בתור חושך פותחת את 'אור התורה' (א ע"א) וראו בסמוך (שם, ע"ב) על כוחות העל של הכעס והתאוה. על תכלית בריאת האדם כהיפוך היצר הרע והמידות הרעות לטוב, ראו י' ע"א–ע"ב.

35 זיקה הדוקה זו בין היצר לגוף מצויה בכמה מקומות בחיבור. ראו למשל ז ע"ב על אחיות והתגברות היצר בשני מקומות בגוף: 'ברית הלשון' ו'ברית המעור'. על ה'תאוה והכעסני' והיפוכם בקדושה ראו עוד ט ע"א. השוו יא ע"ב לתפיסה מעט שונה, שעל פיה אחיות היצר היא רק כאשר הנפש מתלבשת בגוף, ובשעת לימוד התורה האדם מתקשר ל'שמים' ובכך מתעלה למעשה אל מעבר לגוף. עוד על טיפת האב ו'כח האם' ראו כא ע"א. מוטיב הדם מצוי בהרחבה בכתיבתו של ר' נחמן מברסלב, שבמקבילותיה לזו של ר' חבר ובמקורם המשותף נעסוק בהמשך (ראו בייחוד ז.).



שבי' דברות והם מתפרשים בה' חומשי תורה'. אל התפיסה הקלסית של ההתקדשות בעת הזיווג כמשפיעה על טיבו של הוולד מצטרף רעיון הדבקות בתורה, שגם לו מקורות ברורים בנפש החיים.<sup>36</sup>

בעוד שבטקסט שנידון לעיל (ב.) ההקבלה הייתה בין התורה לנשמה ובין הגוף למצוות, הרי כאן האותיות העבריות והתורה הנוצרת מהן מקבילות דווקא לגוף:<sup>37</sup> האות יו"ד המרומזת בטיפת זרע האב, כוללת בפוטנציה את כל איברי הגוף, ואילו הה"א של האישה היא התפרטות האיברים, המקבילה להתפרטות הדיברות בתורה. זאת על פי התפיסה הקלסית שהדברות כוללות את כל התורה, וכאן הדבר קורה בתיווך אותיותיהן. המשך דברי המחבר נקשר לדיון בניצוצות (לעיל ב.): 'ועי"ו [על ידי זה] שהם מתקדשי' בזווג אז ב' אותיות אלו מאירים באי'ש ואש'ה ועי"ו ניתן ניצוץ אור התורה בולד וגורם לו שנוולד בקדושה ובטהרה'.<sup>38</sup> ייתכן לפרש שכאן נוסף עוד רובד: הזיווג בקדושה לא רק מנחיל לוולד את אותיות התורה דרך יסודות גופניים אלא גם מעביר לו ניצוצות מאור התורה, השייך יותר לנשמה. לכן כדאי לקשור את המונח הלוריאני 'ניצוץ' שננקט כאן ביחס לאור התורה, לדיון בניצוצי הנשמה, שנידון לעיל (ב.). מכל מקום, המחבר תיכף שב לנושא העיקרי של היצר, כאן בזיקה הדוקה יותר לטקסט המתפרש:

ולכן אחר שהגיע לכנוס לבית הספר אז צריכים למספי לה כתורא [בבלי, כתובות נ ע"א] ועי"ו משברים כח יצרו ב' הכחות הנ"ל לכבות ב' אשות דאיש ואשה שבו ועי"ו נחלש לוח לבו אשר בתחילה הוא קשה כאבן ואם אבן הוא נימוח במים בתורה...<sup>39</sup> ונשרש בלוח לבו להיות מתרכך ע"י מי התורה... שלומדים עמו להיות בן עשר במשנה [אבות ה, כא] שהיא מבארת פרטי המצוות ואז נשלמים מדותיו שלא להיות נער משולח [מש' כט 15] לעשות מה שלבו

36 נפש החיים, שער ד, פרק י, ד ע"א. דבריו למעשה מסוכמים בידי ר' חבר מעט קודם לטקסט שלפנינו (ו ע"א-ב). מעניין לראות שהאישה שותפה בדבקות זו, אף שלא הייתה מסיק מכאן על עמדת המחבר לגבי שאלת לימוד תורה לנשים.

37 להקבלה בין המצוות לאיברי הגוף, ובין התורה (בתור חיות העולמות) לנשמה ראו אור התורה, ב ע"ב. השו"כ ע"א. לתפיסת השפה של ר' חבר ראו J. Garb, 'Powers of Language in Kabbalah: Comparative Reflections', S. De La Porta and D. Shulman (eds.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, Leiden 2007, pp. 233–269, at pp. 247–248, 252, 264–265

38 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, ז ע"א.

39 השו"כ לטקסט מקביל במעלות התורה עם ביאור אור התורה, סג ע"ב – סד ע"א.

חפץ אלא מימי ילדותו מתחיל להתנהג ע"פ התורה והולך בדרכי ישרים והוא הלידה שמתגלים מדותיו הטובות.

לצד האותיות המסמנות את הכוחות החיוביים שהעניקו ההורים בקדושת הזיווג, נותרים בוולד שני סוגי האש, המסמלים, כזכור, את שני הביטויים העיקריים של כוח היצר. התהליך החינוכי משלים את התהליך שקדם ללידה, בעת הזיווג. יש כאן יותר מרמז להקשר המודרני ולתהליכים של משמוע ופיקוח שליוו את המעבר למערכת חינוך אוניברסלית בחסות המדינה (ראו בדברי הסיכום על הקשר זה ויסודותיו התאורטיים). מדובר כאן בתהליך של ריכוך ותיעול הרצון, המביא למעשה ללידה שנייה, חברתית ולא ביולוגית, וכאן מופיע, לראשונה בחיבור, המונח הקלסי 'מידות טובות'. הלידה הנפשית, המאוחרת מן הלידה הביולוגית, היא התגלות המידות הללו. תהליך זה מגיע בהמשך התפתחות האדם הבוגר לשלמות שבאה לידי ביטוי בדבקות, החוזרת באופן מעגלי לדבקות של הוריו: 'אחר שנתגדל אז הוא מחדש ומוסיף ציצים ופרחים לתורה ועושה גדרים וסייגים להתנהג יותר בקדושה ומגדיל ומרחיב כל מדה טובה יותר ויותר והולך ממדריגה למדריגה ... עד שמגיע לתכלית שלימותו. וכל זה הוא על ידי התורה שעוסק בה בכל עת והוא עצם דיבורו ית' המקדשו ומטהרו וע"י מתדבק באלהים חיים'.<sup>40</sup>

יש כאן כמה עניינים הנוגעים לתפיסתו של המחבר בחיבור שלפנינו, בקורפוס בכללותו, ובהקשר הרחב של תורת הגר"א, כגון ההחמרה, החידוש בתורה וכאמור – גם הדבקות באמצעות התורה.<sup>41</sup> מה שחשוב כעת הוא לשים לב – באמצעות המעקב הצמוד אחר התפתחות המהלך של ר' חבר – למעבר מהדיון בשלבים המוקדמים יותר של מסלול החיים: העיבור, הלידה הפיזית והלידה החינוכית-הפסיכולוגית, לשלב הבשלות והשלמות. בתיאור האחרון נעדר לחלוטין העיסוק בכוחות היצר הגופניים והמולדים. במושגים אנתרופולוגיים אפשר לומר שהושלם כאן המעבר מ'טבע' ל'תרבות'.<sup>42</sup> אף שגם בטקסט בלתי-קבלי זה נרמזו דקות המסלול הלוריאני המוליך מה'עיבור' אל ה'גדלות', הרי מבנה זה נותר ברקע, ואילו בחזית מוצבת התאוסופיה של התורה, המתוארת כ'עצם דיבורו ית'.<sup>43</sup> לפני שנפנה להשוואה לטקסט אחר,

40 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, ז ע"א.

41 על חידושי תורה בזיקה לתפיסת התורה כמים (ראו להלן, ד. ראו ח ע"א. ראו שם על דקות בתורה בניסוח הקרוב לטקסט שלפנינו. על התורה כמים ועל כוחם לכבות את אש התאוה, תוצר החום הטבעי, ראו לב ע"א, והשוו מח ע"א.

42 לדיון מקביל במהלך החיים, ראו ל ע"ב.

43 השוו בסמוך, טו ע"א, לדיון תאורגי ארוך למדי על כוח הדיבור בתור החיות של הגוף והנבראים ועל העיסוק בתורה כמפעיל דיבור זה. ובסמוך (טז ע"א) – עליונות התורה על המצוות נקשרת

כדאי לציין שבעוד שכאן מופיעה תפיסה 'שוויונית' (אם להסתכן במונה אנכרוניסטי) של הכוחות שמעניקים האב והאם, הרי בטקסט מקביל בהמשך החיבור נטען כי:

כל ענין היצה"ר שבאדם הוא ע"י חלק האם שבו שהוא הזוהמא שהטיל הנחש בחוה...<sup>44</sup> והיינו שהסט"א אחיזתה יותר באשה כמו בתחי' [לה] שבא לפתות תחי' לחוה כי היא מסטרא דגבורות... ולכן תיכף כשנולד האדם אז לפתח חטאת רובץ [בר' ד 7] כי כבר נשרש בו כח האם ממה שנתגדל בהיותו בבטן אמו וכן אח"כ כשנולד ויונק מחלב אמו שהדם נעקר ונעשה חלב [בבלי, נידה ט ע"א], אז עי"ז מתגבר התאוה ביותר. ולכן תיכף כשמתחיל לדבר אז אביו חייב ללמדו תורה.<sup>45</sup>

תפיסה שלילית זו של הגוף הנשי ושל תפקידו בעיבור ובהנקה (בהשוואה לתפקיד ה'תרבותי' החיובי של החינוך בידי האב) מפותחת בהמשך החיבור, ונראה כי היא זו הדומיננטית בו.<sup>46</sup> מכל מקום, אפשר להסיק (כתרומה לשיח על היבטים מגדריים של הגופניות, שאינם הנושא העיקרי של מאמרנו) כי אף שאין אנו צריכים לצפות לאחידות 'חלקה' אפילו באותו חיבור, הרי אין אנו בני (ובנות) חורין מלהבחין בין התפיסה הדומיננטית לזו השולית יותר (ראו עוד להלן, ה).<sup>47</sup>

לעקרון זה. לדין מקביל על לידה תרבותית ראו יו ע"א. יש להוסיף בהקשר זה, שבדומה למצוי בנפש החיים אפשר לאתר בחיבור את השפעת הגרסה של ר' ישראל סרוג לקבלת האר"י, בייחוד בכל הקשור ל'עולם המלבוש': ראו למשל לו ע"א, נו ע"א, עב ע"ב. לא כאן המקום להאריך בתפיסת הטבע בחיבור וראו לקראת סוף המאמר על יחסו השלילי כלפי 'המחקר הטבעי'. המבקשים להעמיק ברובד הקבלי של הטקסט יעיינו במקבילה מסוימת בפתחי שיערים, על 'נתיב פרצוף ז"א [זעיר אנפין] ב[דרך] עץ חיים, שבו ההצגה המרכזית הראשונה של תהליכי העיבור-ניקה גדלות. ראו בייחוד בפתח ג (חלק ב, יא ע"א-ע"ב), פתח כג (שם, כג ע"א-ע"ב). מקבילה ברורה מצויה בהמשכו של דיון זה בנתיב גדלות דו"א, פתח ו (שם, לה ע"ב). דיונים אלו משולבים שילוב הדוק בשיח היסטוריוסופי שאינו מאפיין את אור התורה.

44 ע"פ בבלי, שבת קמו ע"א.

45 מעלות התורה עם אור התורה, כו ע"א. עם זאת ראו לו ע"א-ע"ב (בדין על האש הקדושה) תיאור של התורה כ'אמו של אדם'. ההנגדה בין מצב שבו 'לפתח חטאת רובץ' ללימוד התורה מצויה כבר בבבלי, קידושין ל ע"ב.

46 ראו כז ע"א לתיאור שלילי של דם הנידה בתור המקור לתאוה וכעס ושאר 'חולי הנפש' (והרפואה היא כמובן התורה, המקדשת את הדם). עם זאת, ישנה מקבילה מאוחרת (מה ע"ב) לטקסט שלפנינו. ראו עוד להלן (ו). בהשוואה לספר הברית.

47 השוו לכת ע"א, על התכללות הנוקבא ל'עולם' בזכר וכן לד ע"ב: 'כל שלימותא דנוקבא היא במה שמקבלת מדכורא'. ראו עוד להלן (ו). על הנקביות הדמונית.

## ד. המודל הרפואי: דם ואש

מוטיב האש (והחום), שתפס מקום חשוב רק בפתיחת המהלך שאותו סקרנו עתה, מקבל מעמד מרכזי בטקסט הבא, המתייחס למאמר חז"ל המובא בעיבוד מסוים בטקסט המפורש: 'כל המרפה עצמו מד"ת [דברי תורה] אש אוכלתו' [ראו בבלי, בבא בתרא עט ע"א]. וכך כותב ר' חבר:

והענין כי יש ב' מיני אשות א' הגורם חיות וקיום והוא החום הטבעי שבאדם השורה בדם שבלב שמשם משולח חיות בכל הגידים והדם הסובב את כל הגוף והב' הוא אש המפסיד וגורם מיתה לאדם ר"ל [רחמנא ליצלן] והוא אש של חולה שממנו מת והוא כי החי' [חו' (ם)]? הוא בשורש אש של קדושה שאינו מכלה ואדרבא גורם חיות לכולם כמ"ש 'ואתה מחיה את כולם כו' [נח' ט 6] והוא מה שנדמה הוא ית' לאש במראה הסנה והסנה בוער באש ואינו אוכל [שמ' ג 2] ובעת המיתה של אדם או נשלח בו ניצוץ מאשו של גיהנם והוא סוד האש הסט"א היונק מאחורי מדה"ד [מידת הדין] כמ"ש אין מיתה בלא חטא [בבלי, שבת נה ע"א] והוא המקטרג הנברא בעונו שהוא מסטרא דמותא והוא השולט עליו ונוטל נפשו ממנו.<sup>48</sup>

לפנינו כאן מודל בינרי מובהק: יש חיות הנוצרת מהחום הטבעי של מחזור הדם, ולכאורה נוקט המחבר במודל קדם-מודרני של זרימה 'ויטלית' מהלב אל הפריפריה של הגוף. עם זאת, אפשר לומר בדוחק שהלשון 'סובב' יכול להצביע על התקרבות למודל המודרני של ויליאם הרוי, המוסיף את הזרימה הצנטריפטלית בחזרה אל הלב (וראו עוד להלן, ז.).<sup>49</sup> לעומת זאת, יש כוח ממית – האש ההרסנית – שבא לידי ביטוי במחלה בעליית חום הגוף. תפיסת החיות העולמית, שעליה עמדנו לעיל (ב.), נשענת גם כאן על הפסוק מספר נחמיה. מה שניסוח זה מחדש הוא התפיסה התאולוגית של האלוהות בתור אש, אל מול התפיסה הדמונית של האש הממיתה, הנקשרת – גם כאן

48 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, יד ע"א.

49 על מורכבות העניין אפשר לעמוד באמצעות מחקרים כגון: H. Webb, *The Medieval Heart*, New Haven 2000. מודל דוגמת הרוי מופיע מפורשות אצל הורוביץ, ספר הברית (לעיל הערה 34), חלק א, מאמר יז, פרק ב; פרק ד (פ ע"א; פז ע"א). עוד יש לציין לחיבור מוקדם עוד יותר, מן העולם החסידי – עמוד העבודה של ר' ברוך מקוסוב (1780–21725), המעניק מקום חשוב לזרימה מעגלית ב'גיד' הדם (או ורידים) בסכמה הקבלית. ראו עמוד העבודה, יונבף תרמ"ד, צד ע"ב. אסתר ליבס העמיקה בהיבטים הפסיכולוגיים של מעגל הלב אצל מחבר זה, אך לא בצד הרפואי-הגופני (ראו למשל 'אהבה ויצירה ביצירתו של ר' ברוך מקוסוב', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 130, והשוו לעמ' 134).

בעקבות נפש החיים – אל זוהות הבסיסית הקיימת בין החטא, המקטרג והמוות.<sup>50</sup> עוד יש להעיר כאן על הזיקה לתפיסות קבליות, בעיקר לוריאניות, של יניקת הסטרא אחרא (או במילים אחרות שאיבת חיות) מן ה'אחוריים' של מידת הדין. ה'אחוריים' מסמלים בעצמם את הדין, בהשוואה לחסד או לרחמים שבהפניית הפנים, כך שלמעשה מדובר כאן בדין כפול ומכופל.<sup>51</sup> הקישור לטקסט שבו עיינו לעיל (ג.) נעשה ברור הרבה יותר בהמשכם של הדברים:

... והוא [האש הדמונית או המקטרג/חטא] הכרוך בעקבי האדם שבו נולד באש ואש דאיש ואשה כמ"ש הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי [תה' נא 7] ורק הוא בכח ולא בפועל. וכשהאדם נמשך אחר יצרו אז הוא מבעיר ... ומדליק האש ולכן כל אדם מעותד [!] למוות ... אך כשמתגבר על יצרו אז המית' מכפר' ומחבר' האש ומסתלק הזוהמא ממנו. אבל כשנמשך אחר יצרו אז מוליך אותו אח"כ לגיהנם אשר הבעיר בעצמו ע"י חטאיו המרובים ... ולכן הסגולה בזה לעוסק בתורה שבאש ניתנה [במדבר רבה א, ז] והוא אש דקדושה הגורם התלהבות באדם לעבודת בוראו ולדבקה בו והוא עצם החיים והוא אש אוכלה אש [בבלי, חגיגה כז ע"א] ומסלק ממנו האש הנדבק בו מסטרא דיצה"ר [זוהר ח"ב, רסח ע"א] והוא אש שגורם חיים לאדם ולכן נמשל התורה ג"כ למים אע"פ שבעצמה היא אש שבביל שהיא מכבה אש של הדיוט הדבוק בו מסטרא דיצר הרע.<sup>52</sup>

הבינריות של אש המוות ואש החיים מתחדדת כאן, תוך זיקה לתפיסה המגדרית

50 ר"ח מוולווין, נפש החיים, שער א, פרק ו, ח ע"א (בהגה"ה). תאולוגיית האש והמים במקורותיה המקראיים והרבניים נוסחה באופן יצירתי אצל ד' חושן, אש ומים: מודלים פילוסופיים בהו"ל ובמקרא, ירושלים 2012. להרחבה של ר' חבר על התאולוגיה של התורה כאש, המקדשת את הגוף ומזככת את טומאת הנפש הבהמית, ראו מעלות התורה עם ביאור אור התורה, ט ע"ב, וכן סג ע"ב. השו"י א ע"א על אש התורה כמבטלת את אש היצר, וראו עוד כב ע"ב, כה ע"ב, שם דימוי אש היצר ממוקד ב'כח התאוה'. עוד על הנפש הבהמית ראו בדיוננו להלן (ה). וכן ע ע"ב.

51 השו"י טו ע"ב. גם כאן על המבקשים לעיין בממד הקבלי המובהק של הסוגיה (אליה נדרשנו רק אגב אורחא) לעיין במקבילות חלקיות בפתחי שערים, למשל נתיב אורות דעקודים, פתח יג (חלק א, ל ע"ב); שם, פתח יז (לב ע"ב) בויקה להארת הנשמה; נתיב אורות דנקודים פתח טו (שם, מד ע"ב); נתיב גדלות ז"א, פתח ו (לו ע"א), שכבר צויין בתור מקבילה ל'אור התורה'.

52 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, יד ע"ב. לתורה בתור מים המבטלים את כוחות היצר ראו יב ע"א. השו"י שם, ע"ב למים כדימוי לחיות העולמית.

שעליה עמדנו לעיל.<sup>53</sup> הדגש כאן אינו על הכוח המולד של היצר אלא על אפשרויות הבחירה, המוליכות להפעלה של כוחו לעומת כיבוי על ידי הוויטליות של התורה, המתוארת מפורשות כ'עצם החיים'.<sup>54</sup>

### ה. המודל הגופני: 'מדובק באברים'

אחד מן הדיונים הרצופים הארוכים בחיבור מצוי לקראת סוף הפירוש על מעלות התורה. הוא נפתח בעניין שכבר עמדנו עליו בהרחבה: היחס בין התורה לאש על פי התיאור המדרשי של כתיבתה ב'אש שחורה על גבי אש לבנה' (תנחומא א, א). וכותב ר' חבר:

... כי באמת התורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים [איוב יא 9] והתורה בשרשה היא בלא גבול ושיעור ובריידתה למטה לעולם התחתון נתגלתה בצירופי האותיות ותיבות וכמו שאותיות הנכתבים על הקלף הלבן והאותיות הם שחורים כי הדבר השחור הוא מורגש לחוש הראות יותר מן הלבן ... כן הוא לענין התורה כללותי' ופרטותי' כל א' הוא עשוי לשלימות הנפש להעלותה במדרגה יותר עליונה ומספר האותיות הם פרטי המצות העשויים לתיקון פרטי הרכבת כחות הנפש.<sup>55</sup>

כבר כאן ניכר שאף שיש בכירור רובד לשוני, המבט של הקורא מופנה תחילה אל הגוף וחושיו, ואחר כך אל ההקבלה בין הרובד הלשוני־הריטואלי, דהיינו מספר האותיות ופרטי המצות, לבין פרטי כוחות הנפש. יש להדגיש כי למעט המונח הכוללני 'תיקון' (המאפיין כידוע את השיח הלוריאני) אין כאן מינוח קבלי במיוחד. וממשיך המחבר:

שבלימודה ועשייתה מעלה אותם להגדיל מעלתם למקום עליון אשר לא היה בכחם להשיג קודם התלבשם בגוף והוא ענין הקלף הסובב את האותיו' שהוא אור המקיף ית' את הנשמה מה שלא הי' אפש' [ר] לכנוס תחילה בפנים שלא היה לפי ערך הרכבת כוחותיה וזהו ענין מה שכתבו המחברי' שהתו' והמצות הם

53 כדאי לשים לב גם לחזרת הביטוי 'כרוך בעקביו' (וראו גם בסעיף הבא).

54 על דבקות בתורה בתור עצם החיים, ההופכת את האדם ל'חי ממש'. ראו מעט בסמוך, יז ע"ב.

השוו יט ע"א, במבט קוסמי יותר, וכן מז ע"ב – מז ע"א.

55 שם, מח ע"ב. השוו נג ע"ב.

עושים מלבושים לנשמה והיינו כמו שהלבוש הוא מקיף את הגוף כמו כן הם גורמים אור מקיף עליון לנשמה.<sup>56</sup>

מעבר זה מהדהד את הדיון שעליו עמדנו לעיל (ב.), שקשר בין התורה לאור המקיף. אלא שכאן התורה והמצוות גם יחד – בלימוד ובעשייה – מאפשרות לכוחות הנפש להגיע למעלת האור המקיף, המצוי מעבר לאותיות ומעבר לאש (בחינת הקלף).<sup>57</sup> בכך מאפשרת התלבשות הנשמה בגוף – או ההוויה הפסיכו-פיזית – תוספת מעלה על המצב שקדם להתלבשות זו. אף שלא כאן המקום להרחיב בכך, במקומות שונים בחיבור נזכרת תפיסה של התפתחות הנשמה באמצעות התחברותה לגוף. לאחר דיגרסיה (חשובה כשלעצמה) הקשורה לעניין שהעסיק את ר' חבר רבות כאן ובכלל בכתביו – היחס בין זמן לנצח – ממשיך המחבר, תוך דיון ביחסים בין חלקיה של הנשמה:

... וכן הוא בנשמה ורוח ונפש שבאדם, הרוח שבו הוא עיקר אדם בחינת דכורא [זכר] ו"ה [של השם המפורש] שבו ונפש הבהמית שלו הוא הנוק' [בא] בחינת בן [המילוי האחרון של שם המפורש, יוד הו והה, בגימטריה בהמה] והוא החיוני שבגוף ומדובק באברים וכאשר הנפש נמשך אחר הבלתי העוה"ו ודברים גופניים אז אינה מתגל' כחה והיא בקטנות גמור בבחי' נקודה אחת לבד בסוף הרוח בעקביים שלו אשר שם הנחש כרוך על עקבו.<sup>58</sup>

בדיון מורכב זה הממד המגדרי כרוך בכמה עניינים המתפתחים בטקסט שלפנינו ובאחרים שבהם כבר נתקלנו. הזכר הוא 'עיקר האדם', המקביל לאותיות השם המפורש, אם כי רק אלו התחונות, ואילו העליונות יופיעו בהמשך. לעומת זאת,

56 שם, מט ע"א.

57 לדיון בעל אופי ממוגדר ביחס בין מעשה לתלמוד ראו נ ע"א. דימוי המלבוש הנזכר פה (שלא התעכבנו עליו) חוזר לספרות הזוהרית, כפי שכבר נידון בספרות המקור. ראו למשל ד' כהן-אלורו, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז.

58 שם, מט, ע"ב. עוד על שם ב"ן והנפש הבהמית, ראו סג ע"ב. להרחבת היריעה הקבלית, הכרוכה בסוגיה המרכזית של 'שבירת הכלים' והיווצרות הרע בקבלת האר"י, ראו במקבילה לדיוני אור התורה (למשל על התהליך החינוכי) המצויה בפתחי שיערים, נתיב אורות דנקודים, פתח י (חלק א, מב ע"א). אציין כי מרכיב לשוני זה בהתהוות הרע אינו מודגש כלל בדיון מחקרתי קלס: 'תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י, ירושלים תשנ"ב. עוד נרמזת כאן סוגיית מצב ה'קטנות' של הנוקבא, שהיא סוגיה מקבילה לזו של קטנות הבחינה הזכרית, או זעיר אנפין. ראו לדוגמא פתחי שיערים, נתיב פרצוף נוקבא דו"א, פתח ב (חלק ב, פא ע"א-ע"ב). אציין לדיון בשלילת החוכמות החיצוניות המצוי שם. הדיונים הפסיכולוגיים יותר בפתחים ו (פד ע"א), כג (צג ע"ב – צד ע"א) מקבילים במידת מה לטקסט שלנו.

הבחינה הנקבית המשויכת ל'נפש הבהמית' (שבעניינה נגענו לעיל) שייכת רק למילוי, או פרמוטציה, של השם המפורש, ולא לעיקרו של השם.<sup>59</sup> חרף היתרונות של התחברות הנשמה בגוף, הרי בדבקות באברים של בחינתה התחתונה גלום פוטנציאל של הימשכות אחר הבלי העולם הזה, אולי בהנגדה להבל פיו של האל. במצב זה יש התמעטות של הכוח (מושג חשוב בטקסט זה ובמקומות אחרים בחיבור) ופגיעות מפני כוחו של הנחש. כפי שמצינו במקומות אחרים בחיבור המתאפיין בשיח אנכי מובהק, תיכף לאפשרות הנפילה – אפשרות העלייה אל עבר השלמות:

וכשרוצה להיות שלם צריך להעלות מחשבתו ולפנות כחו למעלה לגדר הנשמה ... ואז נבנית הנפש ... להיות נשלם בשלימות לגלות כל כחות הנפש למה שנברא בשבילם לעבוד ה' ... שמתנהג הנפש על פי דרכי רוחו העליון במה שהוא אדם ואז גם הנשמה נכנסת בו לסייעו לעבודתו ית' והוא ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה [מש' ב 6] להתחכם ולעבוד ה' בחכמה ולהשיג תורתו ואז נדחה ממנו יצה"ר לגמרי 'כי לא יחפוץ כסיל בתבונה' [מש' יח 2] ומסתלק בעת זיווג דו"נ [זכר ונוקבא] כידוע ...

דילגתי בציטוט על כמה ביטויים קבליים יותר 'טכניים', ההולכים ומתרבים לקראת סופו של החיבור. מה שחשוב לענייננו הוא הדגש על הפניית הכוח כלפי מעלה, לכיוון הנשמה, המחוללת פעולה כפולה: מצד אחד הבחינה הנקבית של הנפש חוזרת לכפיפות לבחינה הזכרית, שהיא בעצם הבחינה היותר אנושית, כפי שעולה גם ממקבילה בחלק הליקוטים.<sup>60</sup> הפעולה השנייה משקפת את התפיסה האופטימית (בהשוואה לנפש החיים) של ר' חבר לגבי אפשרות הכניסה של הנשמה אל הגוף, כפי שראינו גם לעיל (ב.). החוליה המחברת בין הדיונים היא הפסוק ממשלי, שהוא כזכור גם המקור לתפיסתו של נפש החיים. שלב זה קשור בבירור ללימוד התורה דווקא, תחום שאין סיבה לסבור שר' חבר לא הגביל לגברים... בשלב הזה, של הזיווג בין הנקבה לזכר, מתקיים הביטול הגמור של היצר: כאשר התבונה מגיעה מפיו של האל, הרי הכסיל (ראו קהלת רבה ד, טו), שאינו חפץ בה, מסתלק. אפשר לראות כיצד לקראת סופו של חלק הפירוש בחיבור ר' חבר לא רק מפגיש ואוסף תמות

59 השוו לנא ע"א, שם נעדר הממד המגדרי המופיע כאן. ראו לעומת זאת נו ע"א: 'ת"ח שעוסקים בתורה שהוא עיקר האדם רוח החיים שבו מתגבר על נפש הבהמית ומחזירו לטבעו'. דומה כי הדגש המסוים על הנפש הבהמית ועל ארבעת היסודות ועל חשיבות תיקון המידות משקף השפעה סמויה של ספר המוסר שערי קדושה לר' חיים ויטאל.

60 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, נד ע"ב. לעומת זאת במקבילה, נה ע"ב, חסר הממד המגדרי.



רבות שעליהן עמד לעיל, אלא גם מביאן לידי תפיסה מפורטת ועשירה של השלמות האנושית, הנעוצה ביחסי גוף ונפש וביחסי חלקי הנפש.

### ו. 'כידוע בחכמת הרפואה'

ההתייחסות המפורשת והנרחבת ביותר לרפואה מצויה בליקוטים על התורה שצירף המחבר לפירוש מעלות התורה, בביאור מאמר חז"ל על בכיית האל בכל יום על מי שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק ולהיפך (בבלי, חגיגה ה' ע"ב):

... כי ענין הבכיה כביכול אצלו ית' הוא כענין מ"ש ויתעצב אל לבו [בר' ו' 6] שענין העצבות הוא כאשר מתגבר באדם המרה השחורה אז כל כחות הגוף מתאספים אל הלב והלב אינו עושה פעולתו שעיקר [ר] השמחה הוא כאשר מתפשט רוח שבלב על האברים חוץ לשיעור גבולו ... וכן הוא להיפך ענין העצבות מלשון גידים ועצבים והיינו שהרוח היוצא אל הגדים הדופקי [ם] שבהם ושלה רוח החיים לכל האברים הם המתאספים אל שרשם וכן הוא כביכול למעלה שבחי' גילוי רצונו ית' ושפע אורו על הנבראים להוסיף להם חיים יותר משיעור המוגבל להם הוא בגדר שמחה אצלו ית' והיינו שמקור השפע מאתו ית' נק' בלשון לב כמו הלב באדם שממנו תוצאות חיים [מש' ד' 23] הוא מ"ש יהי כבוד אדם לעולם ישמח ה' במעשיו [תה' קד' 31] והיינו שמה שמתראה כבודו ית' ושפע אורו לעולם ולמעשה ידיו זהו בגדר שמחה אצלו ית' ... וכן הוא גדר הבכיה כביכול אצלו ית' שבאותו הזמן שמסתלק מעיינות השפע מן העולם ע"י חורבן בהמ"ק [בית המקדש] ... נשאר שורש השפע בלב ואין רוח החיים נשפע אל האברי' שהם העולמות שמכונים כביכול לאברים של גוף אצל הנשמה ... ולכן כשהלב שובת מהשפע' רוח החיים שבו אז מגיע אל העינים והוא בחי' השגחתו ית'.<sup>61</sup>

בטקסט זה מראה המחבר את כוחו בשזירה בין פסוקים מקראיים, מאפיין של החיבור שלא עמדנו עליו עד עתה. דבריו משתלבים בתפיסתו את הקוסמוס כגוף מקרר-אנתרופומורפי, המונפש על ידי ויטליות אלוהית, שמרכזה בלב (ראו גם לעיל, ד.). כבר בפתח הדברים ניכר כי התשתית הרפואית כאן היא המודל של ארבע המרות מבית מדרשו של גלנוס, ובייחוד מודגשת כאן – כמו בחיבורים רבים אחרים

61 שם, נו ע"א. השוו ל'ע"א, בהקשר של תיאור עם ישראל בתור גוף אחד.

במאה הי"ט – המרה השחורה.<sup>62</sup> התגברות מרה זו מביאה לידי התכנסות ההשפעה החיונית של כוחות הגוף אל המרכז, ואילו השמחה יוצרת פעולה הפוכה. לשם העמדת הדברים בהקשר הכולל של התפתחות הרפואה כדאי לציין כאן את תפקיד ה'גידים ועצבים' בתהליך ההתכנסות (ראו עוד להלן, ז.).<sup>63</sup>

בסופו של הטקסט נזכרת ההתקה של 'רוח החיים' (ראו לעיל, ה. על עניינה) אל העיניים, אך לא נתעכב על כך, משום שמדובר בסטייה מן המהלך העיקרי של הטקסט, הממשיך כך:

וענין המרה השחורה הוא הס"מ [סטרא דמסאבותא] שמתגבר כחו בעולם שהוא בא מסיגי הדינים ... והוא בטחול שהם שמרי הדם שע"י מתגבר המרה השחורה כידוע בחכמת הרפואה והוא ל"ב האב"ן שאב"ן הוא טחול [בגימטריה] שסותם על הלב ... והוא שחוק הכסיל [ראו קה' ז 6] בחי' מחל"ת ולילי"ת שחוק שמשחק הקב"ה עם [!] הרשעים בעוה"ז שגורם עצבות ובכ"י למעלה.<sup>64</sup>

דיון עשיר זה משלב בין תפיסה דמונית של המרה השחורה, המזוהה עם הכוחות הנקביים של הרע, לבין פנייה מוצהרת אל הרפואה בצורתה הקדם-מודרנית ובזיקה למחזור הדם (השוו לעיל, ד.).<sup>65</sup> הלב, מקור שפע החיות, מונגד אל הטחול, והמתבר נזקק לחיבור התלמודי בין הטחול לשחוק (בבלי, ברכות סא ע"ב).<sup>66</sup> בפירושו למאמר

62 אציין רק כי המרה השחורה, לצד התפיסה העצבית שתואר עתה, תופסת מקום חשוב בכתיבתו של האדמו"ר השני של חב"ד, ר' דב בער שניאורי. ענין זה יטופל בעבודת הדוקטור של משה ברודי (לעת עתה ראו חיבורו 'פרויד ורש"ב: החיפוש אחר מרפא בעולם משתנה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשע"ה). על תפיסת המלנכוליה במאה הי"ט קיימת ספרות רחבה. ראו למשל: H. Ferguson, *Melancholy and the Critique of Modernity: Soren Kierkegaard's Religious Psychology*, New York 1995 (השוואה מפורסמת היא זו שהשווה אברהם יהושע השל בין תפיסותיו וחוויותיו של קירקגור לבין אחד מגדולי המלנכולים הדתיים בעולם היהודי במאה זו – האדמו"ר מנחם מנדל מורגנשטרן מקוצק).

63 מערכת העצבים תופסת מקום מפורש וחשוב בספר הברית. ראו למשל חלק א, מאמר יז, פרק ד (פח ע"א–ע"ב). ראו עוד להלן (ז.). לא כאן המקום לעסוק במקומו של המקדש, התופס מקום חשוב באור התורה. אולם ראו נט ע"ב, על ההקבלה בין מקדש של מעלה לנשמה ובין מקדש של מטה לגוף.

64 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, נו ע"ב (וראו ראו בבלי שבת ל ע"ב).

65 ייתכן מאד שדיון זה מושפע מהדיון המפורסם יחסית של ספר הברית בחיסונים, הקושר את ההשפעה הרפואית השלילית של 'שמרי הדם' לדם הנידה, הקשורה בהתפתחות התאווה המינית אצל נערות. ראו מאמר יז, פרק ב, פ ע"ב – פא ע"א. וראו שם, פג ע"א, על השפעת מידות רעות, כגון עצבות על תחלואים גופניים.

66 דיון דומה קצר על הטחול והלב אפשר למצוא שם, סט ע"א. לסקירה טובה של תפיסת הטחול עד למאה הי"ז ראו A. Wear, 'The Spleen in Renaissance Anatomy', *Medical History* 21

תלמודי השחוק של האל על הרשעים הוא שחוק עצוב, הקשור למוטיב הבכי שלו. כצפוי, המחבר מוליך את הדיון אל מעלת לימוד התורה:

וכבר כתבנו שעיקר השפע והחיות כל העולם הוא ע"י עסק התורה שלכן התורה נקראת ל"ב מסיימת בל' ופותחת בב' ולכן על מי שאפשר לו לעסוק בתו' ואינו עוסק גורם בכ"י [גימטריה לב] כביכול לקב"ה כמ"ש. וכן להיפך מי שא"א [אי אפשר] לו לעסוק בתורה מחמת רוב עוניו ועוסק בתורה כביכול הקב"ה בוכה עליו ... והיינו שמצד שורש נשמתו של אותו הת"ח [תלמיד חכם] שהוא מעונה ביסורים ובדוחק גדול נסתתמו ממנו מעיינות השפע מה שנוגע לעוה"ז וזה נקרא בגדר בכיה כמ"ש שהוא תגבורת הסט"א ורב יעבוד צעיר [בר' כה 23] והוא עשו הטחול וכבד שמתגברים על הלב והבכיה הזאת היא לטובה שיש דמעות שהם טובים לעינים כמ"ש חז"ל והוא מ"ש שמוריד

43–60 (1977), pp. תפיסות שליליות דומות של הטחול מופיעות בהרחבה אצל כותב מורה- אירופי אחר מן המאה ה"ט: ר' נחמן מברסלב. מקור משותף מצוי כנראה בספרות הזוהרית. ראו תיקוני זוהר, תיקון כא, נה ע"א – נו ע"א, נט ע"א–ע"ב, ס ע"ב, במהדורת ירושלים תש"ן (עם ביאור הגר"א). חיבור זה קושר בין הטחול ואיברים פנימיים אחרים לתורת המרות, המחבורות למידות שליליות, אך גם לתופעות אחרות, כגון גוונים של אש והגליות של ע"ש ישראל (כאשר המשיח יגאל משליטת השפחה-הטחול, ותוך עיבוד של הויקה בין גלות לילה לדרשה בדבר היחס בין לילה ללילית). ספציפית, הטחול נקשר לרוב לשחוק השלילי, כמו אצל ר' חבר ולמעשה בעקבות מאמר חז"ל במסכת ברכות. אך במובן מסוים הוא נקשר גם לכעס. עיתים הטחול נקשר שם ללילית (כמו אצל ר' חבר) ולבחינות נקביות שליליות אחרות (כגון דמות 'השפחה'), אך לעיתים גם לדמות הנחש. לעיתים הנחש והלילית הם אותה הדמות, ולעיתים ישנה הבחנה מפורשת בין הנחש לנקבה שלו. ר' נחמן מדגיש חד-משמעית את הזיהוי בין הטחול לנשיות השלילית (לילית, שפחה וזונה). ראו לקוטי מוהר"ן, חלק א, תורה לו, ג. מבחינת המידות הזיהוי הוא דווקא עם העצבות (שם, חלק ב, תורה ו), ושחוק הכסיל המזוהה עם הטחול (המתפרש אצלו בתור תופעת הליצנות), הוא בגדר נגזרת מהעצבות (שם, שם, תורה פג). כאן ר' נחמן משך את הדברים למלחמה הכוללת שלו בעצבות. הגר"א בביאורו הנוכח, נה ע"ב, ד"ה 'יותר הכבד', קושר בין הכעס והשחוק של הטחול למחלת וליילית. באופן כללי הוא הדגיש בביאוריו לדפים אלו את הויקה בין הטחול לנשיות הדמונית, בדמות הזונה, הנזכרת גם בתיקוני זוהר בתור 'אשת זנונים', המזוהה עם הנחש. ואולם, יש מקום לברר עד כמה ביאור זה הוא פרי עטו ועד כמה הוא שייך לשכבת עריכה, אך לא כאן המקום לכך. מכל מקום, סביר ששיטתו של הגר"א השפיעה גם על ר' חבר. השווה בייחוד בין הטקסט שלנו לדברי הגר"א, נט ע"א, ד"ה 'דשלתוניה בגלות'. מקרה מבחן קצר זה (שאינו ממצה כלל את הסוגיה) מדגים את המורכבות הרבה של המעברים בין צורות מוקדמות יותר של הגות קבלית לזו של המאה ה"ט, שבה התמקדנו כאן. ר' נחמן ור' חבר רחוקים מלהיות יחידים בהסתמכות על תפיסות רפואיות ימי-ביניים. יעיד ר' ברוך שיק משקלוב (1744–1808), ששילב תפיסות רפואיות-אנטומיות ימי-ביניים עם תפיסות קבליות ועמד בקשר עם חוג הגר"א.

שתי דמועות לים הגדול [בבלי, ברכות נט ע"א]...<sup>67</sup> וכמ"ש טוב כעס משחוק [קה' ז 3] טוב כעס שכועס הקב"ה על הצדיקים בעוה"ז כו' [בבלי, שבת ל ע"ב] והוא מ"ש כי ברוע פנים יטב לב [קה' ז 3] והוא מחכמה עילאה שהוא מקור החיים ששם הם ל"ב נתיבות [החכמה] כמנין בכ"י.<sup>68</sup>

חשיבותו של טקסט דחוס זה, שכמו קודמו פונה לרמזי גימטריות, הוא בהרחבת הדיון על תפקידם של האיברים הפנימיים (השוו לעיל, ב.).<sup>69</sup> כאן הכבד מצטרף אל הטחול בצד הדמוני של המשואה, גם במובן הלאומי, הקשור לעשו.<sup>70</sup> במקביל לשחוק העצוב, הבכי של האל הוא בעצם בכי שמח, המלווה במעין פעולה קתרטית. יש מקבילה ברורה לדיון זה בחלק העיקרי של החיבור, שם כותב ר' חבר (תוך הבדלים בולטים בייחוס הרגשות למרות):

וענין שמחת הלב שע"י התורה הוא כי ידוע כי יש ב' כחות בסט"א והם ב' נוקבין דילה [הנקבות שלה] מחלת ולילית א' הוא הגור' עצבות לאדם שע"ז מתבטל מעסק התורה ומעבודת ה' ... והוא מלילית שבתאי אוכמתא [שחורה] והוא ממרה אוכמתא מסיגי הדם שבכבד והב' הוא רוב השחוק וההוללות בעוה"ז ... והוא מטחול כמ"ש טחול שוחק [בבלי, ברכות סא ע"ב] ונודע כי יעקב ועשו הם נגד הלב והכבד ... כי הנפש שורה בלב הוא עיקר האדם והכבד ע"י התגברות הדם שבו מעלה אדים רעים וע"י מתגבר התאוה ושמחת עוה"ז והוא שחוק הכסיל וכן העצבות לערבב מחשבות לבו להרחיקו מעם התורה והמצות שא"א להיות דבוק בתו' ובמצות כ"א ע"י שמחה של מצוה שע"ז מתרחב לבו ומתגבר על הדם שבכבד ...<sup>71</sup> וכאשר האדם עוסק בתורה אז המאור שבה מדחה ממנו הסט"א אשר הוא לילית ... וזוכה לאשת חיל

67 M. Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinic Mythmaking*, Oxford 2003, pp. 163–167

68 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, נו ע"ב.

69 ענין האיברים הפנימיים לא נידון רבות במחקר הקבלה ולאמיתו של דבר הוא מופיע בחקר הרפואה הסינית יותר מאשר בספרות המוקדשת לעיון תרבותי בתולדות דימוי הגוף במערב. תקציר היריעה מלדון במקבילות ובהבדלים, אך נוסף על המחקר המצוין לעיל (א), ראו למשל

A. Goldschmidt, *The Evolution of Chinese Medicine, Song Dynasty 960–1200*, New York 2009; D.E. Kendall, *The Dao of Chinese Medicine*, Oxford 2002, pp. 118–127

70 השוו למעלות התורה עם ביאור אור התורה, סא ע"א.

71 המקור המקראי לעניין שחוק הכסיל הוא קה' ז 6.

... והוא שהתורה נמשלה לאש כי הוא מאש של מעלה שבזה מתלהב האדם באהבתו ית'...<sup>72</sup>

חשיבותה של מקבילה זו כפולה: הן בשזירת הדיון באיברים הפנימיים בקישור שבין התורה ליסוד האש (ראו לעיל, ד.) ובכך לתורת היסודות בכלל והן בהדגמה כיצד תפיסת התורה והמידות של המחור גוברת על הצורך בעקיבות בייחוסים המעיין-רפואיים. עוד יש להוסיף, כי דימוי 'אשת חיל' שבה זוכה הלומד התורה (הגובר על כוחה של לילית) ממתן מעט את הדמוניזציה של הנקביות העולה ממן הטקסטים שנסקרו בסעיף זה.

אסיים את החלק העיקרי של הדיון בדברים המופיעים מעט קודם לכן בליקוטים, הקובעים גבול ברור וצפוי (לאור תפיסותיו של המחבר) להזדקקות לרפואה:

... להוציא מלב אנשים הטועים בסברם מאחר שע"פ דרכי הרפואה הטבעיית יגרום לו לפעמי' רוב התמדת הלימוד חלישות הגוף ומכ"ש [מכל שכן] אם הוא באמת חולה וע"פ הטבע רוב יגיעו בתור' יגרום לו תגבורת החולי ביותר לזה אמרו שאין הדבר כן ח"ו התורה היא ברכת ה' ... ולא די שלא תזיק לו אלא שאדרבא זכות תורתו יגרום לו רפואה ... כי רפואת וחיי איש הישראלי הדבוק בתורתו ית' אין תלוי ברפואה טבעיית כלל אלא בידו ית' אשר הוא רופא כל ... כי הדבוק בתורה הוא דבוק אצלו ית' והוא מרומם למעלה מדרכי הטבע.<sup>73</sup>

ברור שר' חבר מתמודד כאן עם השפעתן של תפיסות רפואיות בנות תקופתו, שבכוחן להביא לניהול אחר של כלכלת המאמץ לטובת שמירה יתרה על הגוף וממילא חתירה תחת האידאל של ההתמסרות הטוטלית ללימוד תורה (המשותף לאגפים השונים של חוג הגר"א), על נטייתו הסגפנית משהו של אידאל זה. אל מול חלחול אפשרי זה מעמיד ר' חבר מחיצה איתנה בין הרפואה הטבעית, השייכת ל'דרכי הטבע', לבין הממד התורני-הלאומי, ושמה גם המגדרי, של 'רפואת וחיי איש הישראלי'.<sup>74</sup>

72 שם, לב ע"ב. לדיונים ודימויים נוספים הקשורים במחלה ורפואה, ראו יט ע"א-ע"ב, כה ע"ב, לו ע"ב - לח ע"א, לט ע"ב.

73 שם, נג ע"א.

74 השוו נא ע"א: 'עיקר חיות האיש הישראלי אינו אלא בתורה כי אין להם מציאות בטבע כלל רק בריאה חדשה ממש'.

## ז. סיכום

מתוך הסעיפים השונים המבטאים ריבוי התייחסויות לגוף וליחסיו עם גורמים אחרים בחיי האדם ובחיים הדתיים אפשר לחלק מודל כולל ולאפיינו בקצרה במילים הבאות (ללא ניסיון להרמוניזציה מלאה של המגמות השונות המתרוצצות בחיבור): הגוף, המתחלק בתורו לאיברים פנימיים וחיצוניים, הוא בחינת 'כלי' עבור אותו חלק מוגבל בנשמה הנכנס לתוכו. המקבילה הנומית להבחנה זו היא ההקבלה שבין התורה למצוות (ובהתנסחות אחרת אותיות התורה מקבילות דווקא לגוף). מבנה בינרי נוסף הוא של שני הכוחות הפסיכו־פיזיים המרכזיים: תאוה וכעס. התהליך החינוכי שבליבו לימוד התורה מחולל את המעבר ממצע ביולוגי זה אל עבר המידות הטובות.<sup>75</sup> כוחות היצר הם שני סוגים של אש, אחד קשור לדם בתור מקור חיות, והאחר – לחום, הטומן בתוכו את סכנת המוות. גם כאן התורה היא הכוח החינוכי המסוגל ל'כבות' את האש המזיקה, ואף כאן, שוב, החיוניות הביולוגית מומרת בזה ה'תרבותית'. עם זאת, קיימת בחיבור גם הסתעפות, שעל פיה הנפש מסוגלת להתעלות כליל אל מעבר לדרגת האש. לצד מודל הסירקולציה של הדם קיימת תפיסה המדגישה את השפעת המרות הכרוכות באיברים פנימיים שונים על זרימת החיוניות מן המרכז. באופן כללי אפשר לומר כי תפיסה זו, בדומה לדיונים הרבים על החיות בחסידות, משקפת את השיח הוויטליסטי. שיח זה פעל, תוך עליות וירידות, לכל אורך התקופה המודרנית.<sup>76</sup> בשל אופיו הסוגני של החיבור אי אפשר למצוא בו דיונים של ממש באיברי הראש והפנים, הבולטים, מטבע הדברים, בביאוריו של ר' חבר על שכבת ה'אידרות' שבספרות הזוהרית, המוקדשת לאיברים אלו במידה רבה מאוד, כנודע. שכבה זו הייתה מקור חשוב עבור הספרות הלוריאנית, מקורה הקבלי העיקרי של הקורפוס הכולל של ר' חבר, והדברים ידועים.<sup>77</sup>

ביאוריו של ר' יצחק חבר על כתבי הגר"א ועל כתבי אחיו, ר' אברהם, ותלמידו,

75 למתודת המודלים ראו מ' אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה (תרגום: עון ידין), תל אביב תש"ס, עמ' 87–186; י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 60–64. ואלם, בפועל כל הכותבים על 'דגמים' וכדומה נוקטים הלכה למעשה מתודה זו.

76 לענייננו חשובות טענות על נדידת הוויטאליזם מהשיח הרפואי אל הפילוסופיה במהלך המאה הי"ט. ראו למשל S. Normandin, 'Visions of Vitalism: Medicine, Philosophy and the Soul in Nineteenth Century France', Ph.D. dissertation, McGill University, Montreal 2005. לטענה חשובה על המשכיות המעמד של השיח הוויטאליסטי ראו M. Greco 'On the Vitality of Vitalism', *Theory. Culture, Society* 22 (2005), pp. 15–27

77 זאת לעומת הדיונים החשובים בראש ובאיברי החישה שבו בפתחי שיערים. ראו למשל נתיב פרוציון ז"א, פרק יז (חלק ב, יט ע"ב).

ר' מנחם מנדל משקלוב, מסמנים את ההתחלה של תופעה ספרותית – ביאורים על כתיבי הגר"א ותלמידיהם – שנמשכה גם בדורות שאחריו (כגון כתבי ר' יצחק כהנא אשכנזי, נ' 1900, או ר' נפתלי הלוי הירץ, 1852–1902), וממשיכה למעשה, בתנופה רבה, עד ימינו אנו (גם בדמות פירושים על נפש החיים).<sup>78</sup> למעשה, גם ר' חבר בעצמו הפך לחלק מקאנון זה, כפי שמעידות מהדורות מוארות של כתביו. עולה מכאן שמבחינה ספרותית קבלת הגר"א מצויה ביחס פרשני ישיר אל המודרניות המאוחרת. במאמר זה, שהתמקד בתחום יחיד אך מרכזי, ניסיתי לבחון את שאלת יחסו של ר' חבר למודרניות גם במובן התוכני. עמדנו כאן על המקום המרכזי של הגוף באור התורה. דומה כי לאחר עיון בדברים אפשר להבחין בפער הבין-דורי ביחס לתפיסתו של ר' חיים מוולוז'ין (עם כל מעמדה בחיבור הנידון), שעל פיה: 'הגוף הוא רק כמו נעל לנשמה וכמו הנעל אינו מלבוש רק לקצה התחתון של הגוף כן הגוף אינו מלבוש רק לקצה התחתון של הנשמה'.<sup>79</sup> לעומת זאת, בדיון על התפילה (נדיר יחסית לחיבור) כותב ר' חבר: 'צריך לכלול הגוף עם הנפש בעת התפילה ולחבר הנשמה עם הגוף'.<sup>80</sup> מן המפורסמות שתיאורטיקנים רבים (ובראשם נוברט אליאס, מישל פוקו ופייר בורדייה) הצביעו על עליית חשיבותו של הגוף בשיח ובפרקטיקות שונות במהלך התהליך המתגבר של המודרניזציה.<sup>81</sup> ואולם, בעקבות ש"נ אייזנשטדט מוטב לחשוב על 'ריבוי מודרניות'.<sup>82</sup> כך, הדגמים הסומטיים והרפואיים המרכיבים את המודל

78 תופעה זו נסקרה בחלקה במחקריו של רפאל שוח"ט, שחלקם צוינו לעיל בהערה 10.

79 רוח החיים, ב ע"א (על אבות א, א). השוו לתיקוני זוהר, תיקון יב, כח ע"א.

80 מעלות התורה עם ביאור אור התורה, טו ע"א. עם זאת ראו לעיל (ה.) על החלק היותר מחובר-גופנית של הנפש כ'עקביים' של הרוח. השוו כא ע"א על חיבור הנשמה והגוף באמצעות התורה. השוו עוד לטקסט מעניין על כוח התורה לזכך את הגוף 'להתקדש ממש כמו המלאכים' – לה ע"א. יש לומר שלקראת סוף החיבור מתגברת ההתייחסות לתפילה. מעט אחר כך, בחלק הליקוטים, נחשפת כמדומני הסיבה לשוליות היחסית של ההתייחסות אליה – הפולמוס עם חסידות: 'מכאן גם תוכחה מגולה לקצת אנשים אשר הלכו לדעת אחרת ועשו כל עיקר עבודתם רק באריכות התפלה והשליכו התורה אחרי גיוס ... ואין זאת אלא עצת הס"מ ... להרחיק האדם מעסק התורה אשר היא חיות כל העולמות' (נא ע"ב, והשוו סא ע"ב, שם המחבר מתפלמס עם תפיסות חסידיות של לימוד התורה, בויקה מוצהרת לנפש החיים).

81 לדיונים עכשוויים יחסית ראו למשל D. Judovitz, *The Culture of the Body: Genealogies of Modernity*, Ann Arbor 2001; וכן חלקו האחרון רוב התועלת של J. Gil, *Metamorphoses of the Body* (trans.: Stephen Muecke), Minneapolis 1998

82 ראו למשל בספרו ריבוי המודרניות, ירושלים ותל אביב תש"ע. בהקשר הספציפי של הגוף, השוו לניסוח הבינרי על 'פני יאנוס' של המודרניות (המוקדמת) אצל P.A. Mellor and C. Shilling, *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity Theory*, London 1997, pp. 131–160. דומה כי הכללת חומרים יהודיים מביאה למבט מגוון יותר אפילו על המודרניות האירופית.

הכולל שחילצנו מאור התורה יסודם לרוב במחשבת ימי הביניים.<sup>83</sup> עם זאת, במבט כולל יותר על משנתו של ר' חבר יש לזכור (כפי שגם צוין לעיל לפרקים) כי הוא נחשף במידת מה למדע המודרני באמצעות ספר הברית של ר' פנחס אליהו הורוביץ (1765–1821).<sup>84</sup> זאת ועוד, התרכובת המצויה ב'אור התורה', המסתמכת על מקורות קבליים מן העת החדשה, שחלקם (כמו כתבי ר' חיים מוולוז'ין ולמעשה גם החיבור המתפרש, מעלות התורה) מגיבים, כמו החיבור שלפנינו, לתנועה מודרנית מובהקת – החסידות – היא בסופו של דבר תרכובת מודרנית במובהק.<sup>85</sup> כל זאת, יש לזכור, לצד ההתמודדות של ר' חבר עם הערעור המודרני על האותנטיות והתוקף של תורת הקבלה בספרו מגן וצינה.

אף שאין כאן המקום להרחיב בכך, אפשר לאתר מקבילות מסוימות בין המודל המורכב שסוכם בתחילת סעיף זה לבין מגמות בתקופה המקבילה בקירוב בשיח המערבי על הגוף והנפש. לדוגמה, היחס בין מרות, יסודות ותשוקות בחיבור דומה לכאורה למודל הגלניאני ששלט באירופה לפחות עד לסוף המאה השבע עשרה. מודל זה יסודו ברדוקציה של כוחות והליכים פסיכו־פיזיים למינוני ארבע המרות, ובדורות שאחרי גלנוס הלך ואוחד עם תורת ארבעת היסודות (בעיקר על פי מופעיה אצל אמפדוקלס, ולא כאן המקום לעקוב אחר ההסתעפויות של ההרכבות השונות).<sup>86</sup>

83 כנזכר בקצרה לעיל (ה.), מודל עתיק דומיננטי בחיבור הוא זה של ארבעת היסודות. ראו למשל כו ע"ב, מו ע"א. גם הדיונים על האש והמים, שבהם התמקדנו, קשורים למודל זה (כפי שניכר בכה ע"ב).

84 יש מקום לעיון נוסף בטיב האזכור של 'חכמי הטבע' בהקשר בוטני ב־ג ע"א. כפי שנראה עתה, ההשוואה לספר הברית של ר' הורוביץ, שנטען שפעל בוילנא ואף היה קשור לדמויות בדור השני של חוג הגר"א, דווקא מבליטה את הימי־ביניים של השיח המדעי אצל ר' חבר. על ר' הורוביץ, ספרו רב ההשפעה ויחסו למדע ולמודרניות בכלל כבר נכתב לא מעט. נוסף על הנזכר לעיל, ראו למשל: I. Robinson, 'Kabbalah and Science in Sefer ha-Berit: A Modernization Strategy for Orthodox Jews', *Modern Judaism: A Journal of D. Ruderman*, וביתר הרחבה, *Jewish Ideas and Experience* 9 (1989), pp. 275–288 *A Best-Selling Hebrew Book of the Modern Era: The Book of the Covenant of Pinchas Hurwitz and its Remarkable Legacy*, Seattle 2014, בייחוד בעמ' 40–56. לדין בהשפעתו על ר' חבר (גם בתור מתווך של הפילוסופיה הקאנטיאנית), ראו בעמ' 20–21.

85 לביקורת על החסידות כעל מי ש'חושב שזה הוא עיקר העבודה להיות רק בדביקות כל היום ובהתלהבות ו'כתות חדשות', ראו לא ע"א. למה שנראה בבירור כהתייחסות לבעיות החברתיות של זמנו של ר' חבר, ראו מעלות התורה עם ביאור אור התורה, יב ע"א.

86 לסקירה מקיפה ומועילה על המשכיות (והתפתחות) המודל הגלניאני המתקרבת לתקופת הכתיבה של ר' חבר ראו P. M.P. Donato, 'Galen in an Age of Change (1650–1820)', *Brill's Companion to the Reception of Galen*, Leiden 2019, pp. 497–507.



בוודאי אין זכר בחיבור למגמות המכניסטיות בביאור התשוקות ויחסן לגוף, מגמות שהחלו להתפתח במהלך מאה זו. עם זאת, מצאנו זיקה אפשרית לתאוריה של הרוי ולמעשה גם להשפעתה על תפיסות הקושרות בין הרגשות לזרימת הדם. גם עמדנו על היסוד הוויטליסטי, שבלט בשיח הרפואי האירופי במאה הנזכרת. גם האזכור של מה שנראה כמו מערכת עצבית אולי מהדהד התפתחויות מדעיות במהלך המאה השמונה עשרה.<sup>87</sup>

ועוד, במבט גלובלי-השוואתי אפשר גם לדמות את המודל שנחשף כאן – הכורך הדוקות את הגוף בטקסט ולימודו – לתפיסות עתיקות למדי, שלא כולן באו במגע עם העולם היהודי.<sup>88</sup> נראה כי דווקא בנושא זה נעוץ חידושו העיקרי של אור התורה, אם כי יש להדגיש כי הוא עוסק בטקסט פחות בתור אובייקט מקודש ויותר בתור מעין כוח קוסמי, לצד עיסוק רב בפרקטיקה של לימודו. כאן יש להזכיר שאף שכידוע המחקר עסק רבות בתפיסת התורה של הגר"א וממשיכי דרכו, הדבר נעשה הרבה פחות בזיקה להיבטים הגופניים ובוודאי אלו הרפואיים. בבואנו להשוות השוואות מעין אלו, ובייחוד השוואות הכרוכות במבט גלובלי, או במבט החורג מן העת החדשה, שומה עלינו להזכיר את הכלל הנקוט בידי, שעל פיו מטרתה של השוואה היא בסופו של דבר לחשוף דווקא הבדל וייחוד, תוך כבוד רב להקשרים התרבותיים, ההיסטוריים והסוגתיים הספציפיים שבהם מעוגנות התפיסות.

במילים אחרות, בבואנו לברר את ייחודו של החיבור שלפנינו ביחס לכלל השיח על הגוף באירופה של המאה התשע עשרה, אל לנו להניח שישנה ישות כוללת הנקראת 'הגות אירופית מודרנית'. תחת זאת יש לברר את המאפיינים המיוחדים לחיבור מתוך השוואה לצורות שיח סמוכות בהקשר המזרח אירופי, בין אם עלה בידינו להוכיח השפעה ישירה שלהם על ר' חבר ובין אם לאו. כאמור, המועמד הקרוב ביותר הוא ספר הברית. ודווקא מתוך ההשוואה אליו אפשר ללמוד רבות על מאפייניו של אור התורה: המשותף הוא העיסוק במודלים של ארבעת היסודות, דומם-צומח-חי-מדבר (דצח"מ).<sup>89</sup> לעומת זאת, נושאים כמו החושים ומבנה המוח בולטים מאוד

87 למבט-על בהיר על המגמות המתוארות כאן ראו F.B. Alberti, 'Emotions in the Early Modern Medical Tradition', idem (ed.), *Medicine, Emotion and Disease, 1700–1950*, New York 2006, pp. 1–21

88 ראו למשל B. Holdrege, *Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture*, Albany 1996, pp. 388–390, 412–413; E.R. Wolfson, *Language, Eros, Being: Kabbalistic Hermeneutics and Poetic Imagination*, New York 2009, pp. 190–260. דיון רחב זה מתמקד בחומרים ימי-ביניים, בהשוואה לתפיסות נוצריות. גם דומה כי במחקרה של הולדרג' מודגש יותר הריטואל, מה שמקרבו לתפיסות המצויות אצל ר' חבר.

89 עם זאת, בעקבות ספר שערי קדושה נוקט ספר הברית במודל של ארבע מידות ראשיות, בעוד

בספר הברית, ואינם מצויים באור התורה, אף שהם נידונים בביאורו של ר' חבר על ספר יצירה, פרי יצחק, ומכאן הוכחה נוספת לכך שהוא הולך בעקבות החיבורים שהוא מפרש (כמצוין לעיל, א.).<sup>90</sup> קל וחומר לגבי מקרים רפואיים אמפיריים, הליכים רפואיים וסוגיות רפואיות (כגון חיסונים), הממלאים דפים רבים בספר הברית ונפקדים לחלוטין אצל ר' חבר. גם בכל הקשור לתורת הנפש אפשר למצוא הבדלים רבים בין החיבורים: ספר הברית (בדומה לספר התניא) מתבסס על מודל דואלי של מידות האהבה והיראה שאינו מאד תדיר באור התורה.<sup>91</sup> ייתכן שעניין זה קשור לכך שחרף אמביוולנטיות מסוימת, הרמב"ם, המדגיש בכתיבתו דואליות זו, הינו מקור חשוב עבור ספר הברית (וכך גם עבור רש"ז מליאדי), ולא כך עבור אור התורה.<sup>92</sup> גם השמחה, התופסת מקום חשוב בספר הברית, והיא מרכזית, כידוע, בכתיבה החסידית, אינה נושא מרכזי בחלק העיקרי של החיבור (אף שבתחילת סעיף ו עמדנו על דיון חשוב בנושא זה בליקוטים שבסוף הספר, ודומה ששם יש השפעה של תיאורי הסירקולציה שבספר הברית!).<sup>93</sup> הזיקה בין איברים פנימיים ספציפיים לבין מידות נפשיות, שהיא מרכזית באור התורה (וגם אצל ר' נחמן מברסלב), אינה מוטיב של ממש בספר הברית, המתאר איברים אלו מנקודת מבט גופנית-רפואית מובהקת.<sup>94</sup> עוד מועיל ומעניין להשוות את הכתיבה של אחד מחשובי המקובלים בחוג המתנגדים לחסידות מבית מדרשו של הגר"א ל'קבוצת ביקורת' של העולם החסידי. המייסד העיקרי של התנועה, ר' ישראל בעל שם טוב, פעל כידוע כרופא, והיה חלק

שראינו שר' חבר בדרך כלל מבכר מודל בינרי של שתי מידות ראשיות, כגון כעס ותאוה. מוטיב היצר (בתור כוח גופני-נפשי), קיים גם בספר הברית, כצפוי. כבר הערנו (לעיל, ג.) על מקורות משותפים בעניין זה. תורת הנפש של קבלת המאה ה"ט טרם נסקרה בשיטתיות. לעת עתה ראו גארב, כמיהת הנשמה (לעיל הערה 11), עמ' 47–67, 152–159.

90 מטבע הדברים, חיבור זה, שכמעט לא נידון במחקר, עוסק בהרחבה בנושאים גופניים, ולכן השלב הבא בחקר תפיסתו הגופנית של ר"י חבר הוא להשוות את הנאמר כאן עם העולה מ'פרי יצחק'.

91 אולם ראו מעלות התורה עם ביאור אור התורה, ח ע"א–ע"ב, ט ע"א. זאת לעומת כתבים אחרים, ובראשם 'פתחי שערים', גם בטקסטים שאליהם הפנינו כאן, ואין כאן המקום להרחיב על עניין זה (שטרם נדון במחקר על משנת ר' חבר).

92 באופן כללי, על אף שישנה השפעה של 'שערי קדושה' על שני החיבורים (אם כי הרבה יותר על ר' הורוביץ), הרי טווח המקורות של ספר הברית רחב הרבה יותר (למשל בויקתו ההדוקה לכתבי יש"ר מקנדיה), וזהו אחד ההסברים להבדל בין החיבורים.

93 אפשר להוסיף שורה רחבה של נושאים מתחומי הנפש, המרכזיים בספר הברית (ולפחות בחלק מן הספרות החסידית בת התקופה) ובהם: שיגעון, חלומות, דמיון, כוחות הנפש, הליכי קוגניציה ומבנה המוח.

94 אולי במסגרת התנגדותו לפרשנות פסיכולוגית של מושגים קבליים, ראו אידל, החסידות (לעיל הערה 75), עמ' 82. עם זאת ראו בשולי הדברים בחלק א, מאמר יז, פרק ד (פו ע"א–ע"ב).

ממסורת ארוכה של בעלי שם בעלי עיסוק רפואי.<sup>95</sup> במקרה האחרון מצוי חיבור עתיק יומין בין רפואה למאגיה, עולם שר' חבר ודומיו מצויים במרחק רב ממנו.<sup>96</sup> כבר עמדנו על מקומות ספורים בחיבור של ר' חבר, שנראה כי יש בהם מקבילות לספרות חסידית מן המאה התשע עשרה העוסקת בגוף, בנפש וביחסים ביניהם, מה שמעיד על הכרות מסוימת עמה.<sup>97</sup> גם כאן ממלא ספר הברית תפקיד חשוב, שכן הקבלות אפשריות בין כתיבתו של ר' חבר לזו של ר' נחמן מברסלב עשויות להתפרש על רקע מקור משותף זה.<sup>98</sup> ואולם, כדאי להרהר בהנגדה בין השיח של ר' חבר, הנשען על דגמים רפואיים קדם-מודרניים, חרף ההתייחסות להקשר המודרני, לבין השיח הרפואי בעולמה של ההשכלה, שאותה שלל עוד יותר מאשר את החסידות. ההשכלה שאפה, כידוע, להפנמה מקסימלית של התפתחויות מדעיות עכשוויות.<sup>99</sup> היא הייתה מעין 'אויב

95 על מסורת זו ראו נ' זינגר, הבעל שם והרופא: רפואה ומאגיה בקרב יהודי גרמניה בראשית העת החדשה, חיפה 2017.

96 כמובן, יש להביא בחשבון את העובדה שדמויות חסידיות מאוחרות יותר, כגון ר' שניאור זלמן מליאדי או ר' גרשון חניך ליינר מראדז'ין, עסקו גם ברפואה מודרנית. אין כאן המקום להרחיב על כך.

97 בנוסף לכך, נראה כי הדיון על התורה כמחיה את כל העולמות (על פי הפסוק 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם', תה' לג 6, והשוו לטקסט שניידון לעיל, ב). באור התורה ג ע"א, הוא מעין תגובה לתפיסה התאולוגית האימננטית המצויה בספר התניא, חלק ב, פרק א, עו ע"ב – עו ע"א. ראו גם סא ע"א לניסוח א' קוסמי מובהק, הדומה למשנת חב"ד, אך מקושר דווקא לנפש החיים. עוד אפשר להשוות בין תפיסת המצוות בתור אור פנימי לתיאורן דווקא בתור אור מקיף בספר התניא, חלק ד, קלא ע"א, ויש מקום לעיון נוסף במחלוקת זו. לדיון שקול מאוד בתפיסת הגוף בחסידות ראו J. Baumgarten, *La naissance du hasidisme: Mystique, ritual et société (XVIIIe–XIXe siècle)*, Paris 2006, pp. 288–294.

98 על השפעת ספר הברית על כתיבתו של ר' נחמן מברסלב ראו באחרונה אצל כהנא, תרגולת (לעיל הערה 3), עמ' 365–366 (ובמצוין שם); וביתר הרחבה אצל ש"א תפלינסקי, 'אזכרות ומובאות של "ספר הברית" בספרי הרה"ק ר' נחמן מברסלב ותלמידו הרה"ק ר' נתן ז"ע', היכל הבעש"ט מב (תשפ"א), עמ' שמא–שסד, וראו עתה (בעמ' 11–12) אצל: Z. Mark, 'Images and Story: On the use of Visual Imagery in the Writing of Rabbi Nahman of Bratslav', *Images: A journal of Jewish Art and Visual Culture*, 13 (2020), pp. 7–17. כאן המקום לדון בכך, השפעה זו קשורה לאפשרות של שלבים שונים ביחס לתנועת ההשכלה בהתפתחות הרוחנית של דמות זו, כפי ששיער י' ליבס, 'החידוש של ר' נחמן', דעת 45 (תש"ס), עמ' 91–103. ולא כאן המקום לדון בהקבלות בין תורת הנפש של ספר הברית לתפיסות חסידיות שונות, השותפות ליעדי הנבואה/רוח הקודש והדבקות המאפיינים את כתיבתו של ר' הורוביץ (ראו אידל, החסידות [לעיל הערה 75], עמ' 82 וכן בקצרה להלן ז.).

99 ראו למשל J.M. Efron, *Medicine and the German Jews: A History*, New Haven 2001. לניסוח מעניין מאוד של תכליתה של ההשכלה במושגים גופניים ראו בטקסט של פרץ סמולנסקין המובא ונידון אצל Sh. Feiner, 'Towards a Historical Definition of the Haskalah', Sh. Feiner and D. Sorokin (eds.), *New Perspectives on the Haskalah*, Oxford 2004.

משותף' לר' חבר ולר' נחמן מברסלב וכן לאדמו"רי חב"ד, שגם אצלם אפשר לאתר מקבילות, אף מעבר למה שנכתב כאן.<sup>100</sup> כמוכּוּן, יש לזכור את סדר הזמנים השונה של התפתחות ההשכלה במערב באירופה ובמזרח. מכל מקום, השוואה משולשת בין החסידות, ההתנגדות וההשכלה, בכל הנוגע ליחס לגוף, תדגים את תופעת ריבוי צורות המודרניות, אפילו בהקשר צר יחסית של העולם היהודי המזרח אירופי וקל וחומר בהקשר גלובלי.<sup>101</sup> ברור שייחודו של החיבור, העולה מתוך השוואה זו, היה מתחדד עוד יותר אילו היינו משווים את החיבור לכלל הספרות הקבלית של המאה התשע עשרה 'הארוכה', כגון קבלת צפון אפריקה (למשל כתבי ר' יעקב אבוחצירא, שבהם עיסוק רב בגוף ובנפש והשייכים לסוגה דומה המשלבת פרשנות, מוסר וקבלה) או ההסתעפויות הרבות של קבלתו של ר' שלום שרעבי (רש"ש).<sup>102</sup> הכלל המתודי

על pp. 184–220 at p. 202. ראו עוד במחקרו של יונתן מאיר, הקבלה (לעיל הערה 10). על הביקורת של ר' חבר על ההשכלה בהקשריה, ראו אצל באומגרטן, הולדת החסידות (לעיל, הערה 97), עמ' 294–298; ליבס, לצבי ולגאון (לעיל הערה 11), עמ' 162–167 ובאחרונה ובקצרה בספרי J. Garb, *A History of Kabbalah from the Early Modern Period to the Present* A. Nadler, 'The "Rambam Revival" in Early Day, Cambridge 2020, p. 165 Modern Jewish Thought: Maskilim, Mitnagdim and Hasidim on Maimonides guide to the Perplexed', B. Kraut (ed.), *Moses Maimonides: Communal Impact, Historic Legacy*, Flushing 2005, pp. 36–61 esp. pp. 50–51 עניין זה מופיע בבירור גם באור התורה, בהנגדה לכוח התורה לזכך את הגוף (ב ע"ב – ג ע"א), בתור היפוך התורה (י ע"א). על 'מחקר שכל האנושי' כפיתוי הנחש ראו יב ע"ב. לא כאן המקום להרחיב על היחס בין הנחש לגוף בחיבור. על מי ש'משימים כל שכלם וחכמתם רק בעניני העוה"ז וממילא 'חכמתם בנפש היסודי הבהמי' ראו מח ע"א. על 'מחקר הטבעי' בתור ערלה ראו טו ע"א. יש להוסיף כי עבור ר' חבר ביטול הערלה לעתיד לבוא מסמן את ביטול כוח היצר (ראו ח ע"א). שיאם של דברים הוא בהתבטאות (שיש דיון ער לגבי שאלת הימצאותה בדברי הגר"א ואכמ"ל) על 'חכמה חיצונית (!) והוא הפלסופיא הארורה' (לא ע"א. השוּל ע"א–ע"ב, דיון המלווה בדימויים גופניים וכנ"ל נו ע"א).

100 פה התמקדנו בשני המנהיגים הראשונים של שושלת חב"ד, ואולם עיון בכתבתו העצומה של האדמו"ר ר' מנחם מנדל שניאורסון (הראשון), בעל צמח צדק, שרק המפתחות לספריו כוללים כתבים רבים וארוכים מאוד, עשוי להיות פורה ביותר, גם על רקע היותו של מנהיג זה ממובילי ההתמודדות עם ההשכלה. ראו למשל בחוברת הפנים-חסידית, פרי עטו של ר' יוסף יצחק שניאורסון, האדמו"ר השישי של חב"ד, אדמו"ר 'הצמח צדק' ותנועת 'ההשכלה', ניו יורק תשי"ו. מבחינת סדר הזמנים, שנות חייו של האדמו"ר השישי חופפות לאלו של ר' חבר.

101 אף שספר הברית, שבו התמקדנו פה, אינו שייך לתנועת ההשכלה, הוא כמוכּוּן הושפע ממנה. ראו ש' פינר, 'ספר הברית קורא בספריית ההשכלה: פרק בשלילת הנאורות בשלהי המאה השמונה-עשרה', א' בר-לבב, ד' סטוצ'ינסקי, מ' הד (עורכים), בדרך אל המודרנה, שי ליוסף קפלן, ירושלים תשע"ט, עמ' 311–331 (על רפואה, כולל סוגיית החיסונים הנוכרת, ראו בעמ' 319).

102 למבט כולל על ספרות זו ראו גארב, היסטוריה של הקבלה (לעיל הערה 99), עמ' 141–187, שם

התקף לגבי אור התורה ולגבי שלל חיבורים אחרים הוא שהייחוד אינו נעוץ בפרט זה או אחר אלא בשזירת התמות לכלל מערכת (גם אם היא אינה שיטתית לחלוטין, כאמור), ובסוג הקשרים המתקיימים בתוך המערכת. בכך מצטרף מאמר זה למהלך השורר במחקר הקבלה והסוגות סמוכות מתחילת המאה הנוכחית, המעניק משקל רב לדרכי ארגון הידע ולא רק לתכניו.

פרופ' יהונתן גארב, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים  
onathan.garb@mail.huji.ac.ilj



## רשימת המשתתפים בכרך

פרופ' מירה בלברג, המחלקה להיסטוריה, אוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו,  
Gilman Drive, La Jolla, CA 92093, USA 9500  
mbalberg@ucsd.edu

פרופ' יהונתן גארב, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים  
jonathan.garb@mail.huji.ac.il

פרופ' זאב הרוי, החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים  
zeev.harvey@mail.huji.ac.il

פרופ' חיים וייס, המחלקה לספרות עברית, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, באר שבע  
weissh@bgu.ac.il

דר' שרון וייסר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב  
weisser@tauex.tau.ac.il

פרופ' קולטן צ'אוק-יין יאם, Divinity School of Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, Hong Kong  
coltenyam@cuhk.edu.hk

אביגיל מנקין-במברגר, החוג להיסטוריה של עם ישראל ויהדות זמננו, האוניברסיטה העברית  
בירושלים  
avigail.manekin@mail.huji.ac

אסף תמרי, המחלקה למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן, אוניברסיטת בן גוריון בנגב,  
באר שבע  
assaf.tamari@gmail.com

JERUSALEM STUDIES IN JEWISH THOUGHT • VOLUME XXVII





JERUSALEM STUDIES IN  
JEWISH THOUGHT

XXVII

*Editor*

MAREN R. NIEHOFF

DEPARTMENT OF JEWISH THOUGHT  
THE JACK, JOSEPH AND MORTON MANDEL INSTITUTE OF JEWISH  
STUDIES, THE FACULTY OF HUMANITIES, THE HEBREW UNIVERSITY OF  
JERUSALEM  
JERUSALEM 2022

*Jerusalem Studies in Jewish Thought* is a peer reviewed journal  
published by The Jack, Joseph and Morton Mandel Institute of Jewish Studies  
The Faculty of Humanities, The Hebrew University of Jerusalem

Manuscripts must be sent to  
The Department of Jewish Thought, The Hebrew University of Jerusalem,  
Mt. Scopus, Jerusalem 9190501, Israel  
mehqere.yerushalayim@gmail.com

*Style Editor:* Sara Fuchs  
*English Abstracts Style Editor:* Jeffrey Green

The publication of this volume was made possible  
by generous support from  
The Paula and David Ben-Gurion Fund for Jewish Studies  
Established by the Federmann Family

*Distributed by*  
The Hebrew University Magnes Press  
P.O.B. 39099, Jerusalem 9139002, Israel  
Phone: 972-2-566-0341; Fax: 972-2-566-0341  
www.magnespress.co.il

*Production:* Daniel J. Spitzer  
*Typesetting and Layout:* iritnahum1@gmail.com  
*Printing:* 'Printiv', Jerusalem

ISSN 0333-693X

© All Rights Reserved  
Jerusalem 2022  
Printed in Israel

## CONTENTS

- † *Maren R. Niehoff*  
Preface
- 1 *Sharon Weisser*  
'Is it Good to be Healthy?' Philo as a Participant in the Ancient Debates about the Kinds of Goods
- 31 *Colten Cheuk-Yin Yam*  
Philo's Knowledge of Medicine in his Later Roman Writings
- 55 *Mira Balberg and Haim Weiss*  
'What Shall I Leave for Old Age': The Old and the Young in the Rabbinic Study House
- 87 *Avigail Manekin-Bamberger*  
Healing and Protection in Rabbinic Liturgy and in the Jewish Aramaic Incantation Bowls
- 111 *Warren Zev Harvey*  
Ibn Daud, Ibn Matut, and the Secret of the Garment
- 123 *Assaf Tamari*  
'Like ... the Proficient Physician': On the Tradition of the Physicians of the Soul, and Lurianic Kabbalah's Uniqueness within it
- 189 *Jonathan Garb*  
The Somatic Medical Model in *Or ha-Torah* by R. Itzhak Eizik Haver
- 223 Contributors
- vii English Abstracts



## ENGLISH ABSTRACTS

### ‘IS IT GOOD TO BE HEALTHY?’ PHILO AS A PARTICIPANT IN THE ANCIENT DEBATES ABOUT THE KINDS OF GOODS

Sharon Weisser

By the end of the Hellenistic period, the status of health was at the heart of an important philosophical debate. Whereas the Stoics argued that health should not be regarded as a good, since only virtue can be considered as such, the Peripatetics claimed that the good life is characterized by the combination of three kinds of goods: the moral, the external, and the bodily. This paper argues that Philo was familiar with this debate and also sheds light on a forgotten aspect of this controversy. Furthermore, Philo is not inconsistent in his appraisal of the external and bodily goods, as is usually thought. He can reconcile the view that virtue is the only good, with appraisal of the three kinds of goods as stages on the path of progress, because he understands the first view in a non-Stoic fashion.

### PHILO’S KNOWLEDGE OF MEDICINE IN HIS LATER ROMAN WRITINGS

Colten Cheuk-Yin Yam

In the scholarship on Philo of Alexandria, little is known about his understanding of medicine and physicians. This article argues that consideration of this topic can shed much-needed light on Philo’s *paideia* as well as on the social context in which his theology developed. Particular attention is paid to two passages in Philo’s later Roman writings, which mention specific terms related to medical debates of his time, namely *On Special Laws* 3.117–18 (discussing embryos) and *On Rewards and Punishments* 143–46 (discussing veins, arteries, and nerves).

‘WHAT SHALL I LEAVE FOR OLD AGE’:  
THE OLD AND THE YOUNG IN THE RABBINIC STUDY HOUSE

Mira Balberg and Haim Weiss

This essay explores the relations between age and socio-intellectual status within the rabbinic study house. In the first part of the essay, we examine the notion that Torah-learning protects one from the afflictions of old age, an idea for which there are immediately apparent parallels in Greek and Roman philosophical literature. In the second part of the essay, we maintain that the ethos of an ageless society of learners not only generates statements about the old never getting truly old, but also creates a social setting in which the young cannot be truly young. We conclude with an analysis of a short story by S.Y. Agnon (‘The Good Years’) that builds on these Talmudic tropes, but takes them in a new direction.

HEALING AND PROTECTION IN RABBINIC LITURGY  
AND IN THE JEWISH ARAMAIC INCANTATION BOWLS

Avigail Manekin-Bamberger

This article focuses on three prayers from the Babylonian Talmud that are meant to be recited in times of danger: the cemetery blessing, the privy recitation and blessing, and the dream prayer. The article demonstrates how elements of these three prayers were employed in the Aramaic incantation bowls as efficacious formulae. In addition, I argue that these parallels attest to the dispersion and meanings of Jewish liturgical formulations in a formative period. Finally, I suggest how parallels between the liturgical formulae on the bowls and rabbinic discussions shed light on the text and redaction of the Babylonian Talmud.

IBN DAUD, IBN MATUT, AND THE SECRET OF THE GARMENT

Warren Zev Harvey

The first mention of the Kabbalistic secret of the Garment (*sod ha-malbush*) is in Nahmanides’ Commentary on Genesis (Gen. 18:1), where reference is made to angels who appear as humans; e.g., those who visited Abraham, warned Lot, and fought Jacob (Gen. 18:2, 19:5, 32:25). In describing this phenomenon, Nahmanides uses the Saadianic term “Created Glory”. Samuel ibn Matut, in his interpretation of Abraham Ibn Ezra’s Commentary on Genesis (32:33), compares Nahmanides’ text to one in Abraham ibn Daud’s *Exalted Faith*, suggesting that the former was

English Abstracts

influenced by the latter. Like Nahmanides, Ibn Daud cited the Saadianic theory and referred to the angels of Abraham, Lot, and Jacob as appearing in the form of humans. Kabbalistic and philosophical ideas thus converge to explain the paradox of angels, who lack material shape, but appear as ordinary people on earth.

‘LIKE ... THE PROFICIENT PHYSICIAN’:  
ON THE TRADITION OF THE PHYSICIANS OF THE SOUL,  
AND LURIANIC KABBALAH’S UNIQUENESS WITHIN IT

Assaf Tamari

This article explores the epistemic nature of medieval and early modern ‘medicine of the soul’, and its practitioners. It asks to what extent this medicine (known also as ‘spiritual medicine’) relies on specifically medical knowledge, thus going beyond a metaphor. A history of Jewish ‘soul medicine’ is provided and its roots in Greco-Roman medicine are outlined, while special attention is paid to the debates over its epistemic nature in Islamicate contexts. Two moments within Jewish thought are highlighted: the medieval Andalusian writings, epitomized by Maimonides’ choice of medicine as a model for his ethics, and Lurianic Kabbalah in early modernity. The article shows that the latter represents an extreme case of the medicalization of the role of the soul physician, and suggests some contexts to its uniqueness in this history.

THE SOMATIC MEDICAL MODEL IN *OR HA-TORAH*  
BY R. ITZHAK EIZIK HAVER

Jonathan Garb

As part of the ‘corporeal turn’ in Jewish studies, there has been an awakening of interest in somatic and medical imagery in modern Kabbalah, yet less so in its later periods (such as the nineteenth century). The present article discusses these images as found in a short, yet rich, treatise by R. Itzhak E. Haver, the most prominent figure in the third generation of the school of the Vilna Gaon. It focuses on the psycho-physical connection, and the emotional dimension. Besides thematic analysis observations, the findings point towards Haver’s response to growing internalization of scientific views in the traditional Jewish world in the nineteenth century.

internalization of scientific views in the traditional Jewish world in the nineteenth century.