

מאהב, בן ונביא: מאגיה וקבלה באוטוביוגרפיה של יוחנן אלימנו

מאת

גל סופר

מבוא

בהיותו הומניסט איטלקי היה יוחנן בן יצחק אלימנו (1435–1505?) בקיא בתחומים רבים ועסק בהוראה וברפואה, ובכתבתו משתקפת היכרות של ספרות רבת פנים.¹ הוא אהב את פירנצה, שבה שהה, עד כדי כך שכתב על מעלותיהם הטובות של בני העיר, והשווה את מנהיגה, לורנצו לבית מדיצ'י, לשלמה המלך.² בפירנצה התאפשר לאלימנו לעסוק בלמידה ובכתיבה בחסות

* מאמר זה נכתב בזכות תמיכה נדיבה של קרן עזריאלי, שעם עמיתיה אני נמנה, וכן של מרכז גולדשטיין-גורן ומלגת קרייטמן באוניברסיטת בן-גוריון. תודתי נתונה למנחים שלי בלימודי הדוקטורט, פרופ' בועז הוס ופרופ' יובל הררי, על שקראו והעירו על טיוטות מאמר זה ועודדו אותי לכותבו. ברצוני להודות למי שהעניקו לי מחוכמת/ם, ובכך סייעו לי להבין טוב יותר את יוחנן אלימנו: פרופ' שרה אופנברג, ד"ר אליעזר באומגרטן, פרופ' נירית בן-אריה-דבי, פרופ' חיים היימס-עזרא, ד"ר יהודית וייס, פרופ' פבריציו ללי ופטר לנצהידי.

1 את תארי קיבל אלימנו מיהודה מסר ליאון בפדובה בשנת 1470. ראו: F. Lelli, 'Umanesimo laurenziano nell'opera di Yohanan Alemanno', D. Liscia Bemporad and I. Zatelli (eds.), *La cultura ebraica all'epoca di Lorenzo il Magnifico*, Florence 1997, pp. 49-51. למידע ביוגרפי ראו: מ"ד קאסטו, היהודים בפירנצי בתקופת הרניסאנס, ירושלים תשכ"ז, עמ' 235–246; ב"סרות, היהודים בתרבות הרניסאנס באיטליה, ירושלים תשכ"ב, עמ' 117–119; מ' ראובני, 'יוחנן אלימנו מוזמין לתערוכה', איטליה, יח (תשס"ח), עמ' שה-שו; Yohanan Alemanno, *Hay ha-olamim (L'Immortale): Parte I: la Retorica*, ed. F. Lelli, Florence 1995, pp. 3-17; A. M. Lesley, 'The Song of Solomon's Ascents by Yohanan Alemanno: Love and Human Perfection According to a Jewish Colleague of Giovanni Pico della Mirandola', Ph.D. dissertation, University of California, 1976, pp. 4-11; M. Idel, *Kaballah in Italy*, New Haven & London 2011, pp. 177-178

2 רות, היהודים (שם), עמ' 118–119; מ"א שולואס, חיי היהודים באיטליה בתקופת הרניסאנס, ניו יורק תשט"ו, עמ' 325; A. Melamed, 'The Hebrew "Laudatio" of Yohanan Alemanno in Praise of Lorenzo il Magnifico and the Florentine Constitution', H. Beinart (ed.), *Jews in Italy: Studies*

משפחת דה פיסא המפורסמת,³ והוא התקרב אל חוג ההומניסטים של משפחת מדיצ'י, והתיידד עם ג'ובני פיקו דלה מירנדולה ואף שימש לו כמורה לקבלה.⁴

אלימנו הותיר אחריו מספר חיבורים, שטרם ראו אור בשלמותם: 'חי העולמים', 'חשק שלמה', 'עיני העדה', מחברת המכונה 'ליקוטים' ובה אוסף קטעים ממקורות שונים ודיונים קצרים בהם, וחיבור ללא כותרת, שגרשם שלום זיהה כאוטוגרף של אלימנו, והוא העומד במרכז מאמר זה.⁵

בשנת תרפ"ח פרסם שלום ב'קריית ספר' את דבר קיומו של 'חבור בלתי נודע מר' יוחנן אלימאנו' בכ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 849 (להלן: כ"י פריז), שהוא אוטוגרף של אלימנו. זהו האוטוגרף הרביעי של אלימנו שהגיע לידינו, והוא מתווסף על מחברת ה'ליקוטים', הספר 'חי העולמים' וכתב יד אחד של 'עיני העדה'.⁶ במאמרו הקצר תיאר שלום מקצת תוכנו של החיבור, וציין כמה מקורות שבהם השתמש אלימנו בכתיבתו הרבגונית, אם בציטוט ואם בשילוב רעיונות מתוכם. ואולם החיבור טרם זכה להתייחסות מקיפה. שלום הזכירו וציטטו מתוכו במאמרים אחרים שלו.⁷ כמו כן הוא נדון במספר מאמרים של משה אידל, שהביא מובאות קצרות מתוכו אגב דיון

Dedicated to the Memory of U. Cassuto on the 100th anniversary of His Birth, Jerusalem 1988, pp. 1-34

3 הומניסטים רבים עסקו בהוראה ובהעתקת ספרים. ראו: שולוואס, חי היהודים (שם), 139-142. כפי שציין רות, אלימנו זכה גם לתמיכתו של לואיג'י גונזאגה השלישי במנטובה. ראו: רות, היהודים (לעיל הערה 1), עמ' 140.

4 אלימנו היה אחת החוליות הראשונות בשרשרת מסירה שתוצריה מכונים היום בפניו קבלה נוצרית. נהוג לראות בפיקו דלה מירנדולה את ראשון המקובלים הנוצרים. ראו לדוגמה: ח' וירשובסקי, מקובל נוצרי קורא בתורה, ירושלים תשל"ח, עמ' 9; J. L. Blau, *The Christian Interpretation of the Cabala in* 1944, p. 19. *the Renaissance*, New York 1944, p. 19. על הקשר בין פיקו לאלימנו ראו: C. Wirszbuski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge, MA 1989, pp. 256-257; B.C. Novak, 'Giovanni Pico della Mirandola and Jochanan Alemanno', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 45 (1982), pp. 125-147; F. Lelli, 'Pico tra filosofia ebraica e "Qabbala"', P. Viti (ed.), *Pico, Poliziano e l'umanesimo di fine Quattrocento*, Florence 1994, p. 195; D. B. Ruderman, 'The Italian Renaissance and Jewish Thought', A. Rabil (ed.), *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*, I: *Humanism in Italy*, Philadelphia 1988, pp. 382-433, esp. 403-405; רות, היהודים (שם), עמ' 117-118; קאטו, היהודים בפירינצי (לעיל הערה 1), עמ' 238-239; מ' אידל, 'סדר הלימוד של ר' יוחנן אלימנו', תרביץ, מח (תשל"ט), עמ' 303-331; אלימנו, חי העולמים (לעיל הערה 1), עמ' 6-8. הקשר בין הגותו של פיקו לכתב היד אשר אני עוסק בו במאמר זה טרם נדון באופן יסודי.

5 ג' שלום, 'חבור בלתי נודע מר' יוחנן אלימאנו', קריית ספר, ה (תרפ"ח-תרפ"ט), עמ' 273-277. הכינוי 'ליקוטים' למחברת של אלימנו הוא כינוי מאוחר שנתן לה אברהם יגל ('ליקוטי רבי יוחנן אלימנו').

6 'ליקוטים': כ"י אוקספורד, בודליאנה Reggio 23 (נויבאואר 2234); 'חי העולמים': כ"י מנטובה, הקהילה היהודית 21. 'עיני העדה': כ"י פריז, הספרייה הלאומית héb. 270. לא ברורה לי טענתו של פתאי שמחברת ה'ליקוטים' של אלימנו הודפסה. ראו: R. Patai, *The Jewish Alchemists: A History and Source Book*, Princeton, NJ 1994, p. 293.

7 ג' שלום, 'בילאר מלך השדים', א' ליבס (עורכת), שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם

בתמות ספציפיות.⁸ קלאוס הרמן דן בהתקבלותה של ספרות ההיכלות, ובאופן ספציפי חנוך השלישי, בחיבור זה, ומיכאל ראובני התייחס לביקורת החריפה של אלימנו על בני דורו בכ"י פריז.⁹ ביל רביגר ופטר שפר התייחסו לכ"י פריז במחקרם על 'ספר הרזים', ששימש את אלימנו בחיבוריו.¹⁰ עודד פורת הזכיר את כ"י פריז במהדורה המדעית של ספר 'ברית מנוחה', והעיר כי 'דרך עיבוד החומר, שינוייו וקיצוריו אצל אלימנו אינם מסייעים הרבה בחקירת הנוסח של ברית מנוחה'.¹¹ דוד קויפמן, טרם הגילוי של שלום, זיהה בכ"י פריז חלקים מ'ספר העצמים' המיוחס לאמפדוקלס, ודן במקבילה לדברים במחברת ה'ליקוטים' של אלימנו.¹² מחברת ה'ליקוטים' היא אוסף של אבני בניין שבאמצעותן חיבר אלימנו את כתביו, ומשה דוד קאסוטו ראה בה מעין ספרייה של אלימנו.¹³ מן ההתייחסויות המחקריות הקצרות לכ"י פריז מתקבלת תמונה של חיבור הדומה באופיו למחברת ה'ליקוטים' – אוסף של טקסטים מופרדים ללא מבנה הקושר ביניהם.¹⁴ ייתכן שהמניע להתייחסות זו הוא ריבוי המקורות של אלימנו. אופיו הלקטני של החיבור חיבל

- שלום, ירושלים תשס"ד, עמ' 18; הנ"ל, 'פרקים חדשים מענייני אשמדאי ולילית', שם, עמ' 83.
- 8 ראו: אידל (לעיל הערה 4); הנ"ל, 'הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרניסאנס', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד (תשמ"ב), עמ' 60–112; הנ"ל, 'הפירוש המאגי והתיאורגי של המוסיקה בטקסטים יהודיים מתקופת הרנסנס ועד החסידות', יובל, ד (תשמ"ב), עמ' לג–סג; הנ"ל, 'עולם המלאכים בדמות אדם', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ג (תשמ"ד), עמ' 1–66; הנ"ל, 'בין תפיסת העצמות לתפיסת הכלים בקבלה בתקופת הרנסנס', איטליה, ג (תשמ"ב), עמ' פט–קיא; הנ"ל, 'קבלה באיטליה (לעיל הערה 1), במיוחד עמ' 177–191; M. Idel, 'The Anthropology of Yohanan Alemanno: Sources and Influences', 191–220; idem, 'Astral Dreams in R. Yohanan Alemanno's Writings', *Accademia: revue de la Société Marsile Ficini*, 1 (1999), pp. 111–128; idem, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest and New York 2005, pp. 181–187; idem, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, New York 1988, p. 168, n. 228
- 9 ראובני, יוחנן אלימנו (לעיל הערה 1), עמ' שט, הערה 22; הערה 22; K. Herrmann, 'The Reception of Hekhalot', *Literature in Yohanan Alemanno's Autograph MS Paris 849*, J. Dan and K. Herrmann (eds.), *Studies in Jewish Manuscripts*, Tübingen 1999, pp. 19–88
- 10 B. Rebiger and P. Schäfer, *Sefer ha-Razim I und II, II: Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen 2009, pp. 11, 59, 111–114
- 11 ע' פורת, ספר ברית המנוחה: מהדורה מדעית ומבואות, ירושלים תשע"ו, עמ' 14, הערה 32.
- 12 ד' קויפמן, מחקרים בספרות העברית של ימי הביניים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 106–118. על כך העירו שלום ואידל. ראו: שלום, חבור (לעיל הערה 5), עמ' 273; M. Idel, *Messianic Mystics*, New Haven, CT and London 1998, p. 52, n. 62
- 13 קאסוטו, היהודים בפירנצ'י (לעיל הערה 1), עמ' 243–244. כיאה לספרייה, מחברת ה'ליקוטים' איננה מייצגת בהכרח את תפיסותיו של המלוקט. לפיכך כאשר דנים בתפיסותיו של אלימנו, בחינת קטעים מחיבור זה צריכה להיעשות בזהירות, תוך הסתמכות – במידת האפשר – על האופן שבו השתמש אלימנו בקטעים אלו בספריו.
- 14 במקומות מסוימים אף כונה כ"י פריז בשם 'ליקוטים' ממש. ראו למשל: ראובני, יוחנן אלימנו (לעיל הערה 1), עמ' שג–שד, הערה 3. שלום תיאר חלק גדול מהחיבור 'ליקוט חשוב ומלא ענין'. ראו: שלום, חבור (לעיל הערה 5), עמ' 274. בקטלוג כתבי היד המזרחיים בפריז מתואר כתב היד כ'חיבור כללי בקבלה'.

אולי במוטיוויזיה לחקור אותו באופן שבו נחקרו חיבורים אחרים.¹⁵ לקטנות זו גם הובילה את אלימנו לסתירות פנימיות, והיו מי שניסו ליישבן.¹⁶

לעומת כ"י פריז, 'חי העולמים' זכה למחקר מקיף של פבריציו ללי (Lelli), שגם הדפיס חלקים ממנו.¹⁷ גם החיבור 'שיר המעלות לשלמה', שהוא הקדמת הספר 'חשק שלמה' (הקדמה שנדפסה כחיבור נפרד בשם 'שער החשק'), זכה למחקר ומהדורה של ארתור לסלי (Lesley).¹⁸ הן ללי והן לסלי עמדו על אזכורם של חיבורים נוספים של אלימנו: 'המאסף', 'זה כל האדם' – המזוהה כשמו הראשון של 'חי העולמים' – ו'פקח קוח', הנתון במחלוקת. לסלי סבר כי 'פקח קוח' הוא שמו הסופי של החלק האחרון של 'חי העולמים', ואילו ללי טען כי מדובר בטיטת חיבור שלא הושלם, ושאלמנו השתמש בה בחיבור 'חי העולמים'.¹⁹ אידל ציין כי 'פקח כח' (כך!) הוא הנוסח הראשון של ספר 'חי העולמים'.²⁰ במחלוקת על הזיהוי של 'פקח קוח' לא הועלתה האפשרות שזהו החיבור שבכ"י פריז.

במאמר זה ברצוני לעסוק בחיבור שבכ"י פריז ובמבנהו, בהיבטים מסוימים בדמותו של אלימנו שטרם נדונו, ובמקורות שעמדו לרשותו, והעשויים להאיר באור חדש טקסטים אחרים שלו ואת המרחב הטקסטואלי שכינה אידל מאגיה קבלית איטלקית.²¹ כמו כן אראה כי אלימנו השתמש ב'קומדיה האלוהית' של דנטה כמסגרת סיפורית לידע שביקש להעביר לקורא. לבסוף אציע כי שמו של החיבור שבכ"י פריז הוא 'פקח קוח'. סבורני שרק לאחר בחינה מחודשת ומקיפה של כ"י פריז נוכל להעמיד את חיבוריו של אלימנו במקום הראוי להם על במת הכתיבה הקבלית.²²

15 קויפמן תיאר את החיבור כ'ספר פרשני לתורה ברוח הקבלה'. התייחסות זו איננה מאפיינת נכון את החיבור – אלימנו לא פירש את התורה. ייתכן שהשפה המקראית שנקט הטעתה את קויפמן. ראו: קויפמן, מחקרים בספרות (לעיל הערה 12), עמ' 86.

16 ראו לדוגמה: א' מלמד, 'יוחנן אלימנו על התפתחות החברה האנושית', דברי הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ג: תלמוד ומדרש, פילוסופיה וקבלה, ספרות עברית, ירושלים תשמ"א, עמ' 85–93, בייחוד עמ' 86. אידל הצביע על סתירה בין תפיסת הכתר כאין סוף אצל ג'קטיליה, לתפיסתו של אלימנו, שציטט בעצמו את ג'קטיליה בעניין זה. ראו: אידל, תפיסת העצמות (לעיל הערה 8), עמ' צג הערה 33. גם מעיר אנונימי ('המעייין') שם לב לסתירה זו, והוסיף הערתו בשולי כתב היד בדף 123, בהתייחס ל'שערי אורה' של ג'קטיליה: 'אמר המעיין: ובכמה מקומות בספרו כתב הכתר הנקרא אין סוף'.

17 אלימנו, חי העולמים (לעיל הערה 1).

18 לסלי, שיר המעלות לשלמה (לעיל הערה 1). וראו גם: קאסוטו, היהודים בפרינצי (שם), עמ' 239.

19 לסלי, שיר המעלות לשלמה (שם), עמ' 13; אלימנו, חי העולמים (לעיל הערה 1), עמ' 19–28. במה שנוגע לחיבור 'המאסף' שהזכיר אלימנו, אני מאמץ את דעת קאסוטו כי מדובר במחברת ה'ליקוטים'. ראו: קאסוטו, היהודים בפרינצי (שם), עמ' 244. ללי ולסלי סברו כי מדובר בחלקים מסוימים של 'חי העולמים'. ראו: לסלי, שיר המעלות לשלמה (שם); אלימנו, חי העולמים (שם).

20 אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני (לעיל הערה 8), עמ' 90.

21 M. Idel, 'Jewish Magic in the Renaissance and Hasidism', J. Neusner, E. S. Frerichs and P. V. M. Flesher (eds.), *Religion, Science, and Magic: In Concert and in Conflict*, New York and Oxford 1989, p. 87

22 על השפעה אפשרית של אלימנו על מקובלי צפת ראו: אידל, קבלה באיטליה (לעיל הערה 1), עמ' 190.

כ"י פריז: הערות כלליות

כ"י פריז נכתב ככל הנראה בין שנת רנ"ט (1498/9) לשנת רס"ה (1504/5)²³ – קשה לתארך את כתביו של אלימנו, כיוון שהוא שקד על כתיבתם זמן רב ובמקביל. החיבור בכתב היד אינו שלם וסופו נעדר, ונראה כי הוא טיוטה מתקדמת, שכן נותרו בו הערות עריכה, הקובעות סדר חדש לחיבור. הזיהוי של שלום את כ"י פריז כאוטוגרף של אלימנו התבסס על כתיבת ידו ועל קטע קצר שבו שרבב את שמו.²⁴

לבד מכתיבת ידו האשכנזית של אלימנו מופיעות בכתב היד שתי כתיבות נוספות. האחת היא כתיבת ידו של מי שהזדהה בכינוי 'המעייין'.²⁵ זוהי כתיבה מאוחרת של מקובל אנונימי שהחזיק בתפיסות שונות בתכלית מאלו של אלימנו עצמו.²⁶ הכתיבה האחרת היא של אדם – אנונימי אף הוא – שהשלים חלק מן הקטעים שהעתיק אלימנו מספרים אחרים. אדם זה חיבר שישה מתוך שבעה שורשים בחיבור, שהם חלק קטן מן החיבור השלם, ואלימנו הוסיף ביניהם הערות משלו. בין היתר העתיק אלימנו מובאה מהקדמת ה'זוהר הגדול' הכוללת את 'פְּתַח אליהו' (דף 127א–ב), מובאה שהמחבר האנונימי הכיר והתייחס אליה כבר בחיבור השורש הרביעי ('כמו שכתב בס"ה [בספר ה'זוהר'] בשם אליהו אנת חכים ולא בחכמה ידיעה', דף 126א).²⁷ כתיבת היד האנונימית הזו לא נדונה במחקר, אולי מפאת דמיונה לזו של 'המעייין', והיא חושפת את מעורבותו של אדם נוסף בחיבור, כפי שעולה גם מהערותיו של אלימנו עצמו על ההשלמות שעשה אדם זה. השלמות אלו אינן דפים שלקח אלימנו מחיבור אחר וצירף לחיבורו, כפי שעשה ב'חי העולמים'.²⁸ זאת ניתן להסיק מאופיין של ההשלמות, המתחילות לעיתים במקומות שבהם סיים אלימנו את כתיבתו –

23 אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4), עמ' 330.

24 'הביאו לראיה כי שם יוחנן מסוגל מכח אותיותיו, כי אם יכתב על לחם מצה ולתת אותו לאכול למי שנשכו כלב שוטה והשתטה, כי הוא נרפא' (דף 86א).

25 שלום הבחין בכתיבה זו. ראו: שלום, חבור (לעיל הערה 5) עמ' 276.

26 אידל, תפיסת העצמות (לעיל הערה 8), עמ' קא.

27 הכוונה להקדמה השנייה של 'תיקוני זוהר'. אלימנו העתיק את המובאה בארמית ותרגם חלקים ממנה בשולי הדף. תופעה זו קיימת גם ב'עיני העדה': אלימנו תרגם תוך כדי העתקה, ולכן השתרבבה מילה בארמית והוא מחק ותרגם אותה (כ"י פריז 270, heb., דף 112ב, על פי תיקוני זוהר, דף קיג ע"ב). ראה זו מדגימה את טענת אידל שאלימנו תרגם בעצמו קטעים מספרות ה'זוהר'. ראו: אידל, תפיסת העצמות (שם), עמ' צא, הערה 17; הנ"ל, הפירוש המאגי והניאופלטוני (לעיל הערה 8), עמ' 101. על מקומו השולי של ה'זוהר' אצל אלימנו ראו ב' הוס, כוזהר הרקיע: פרקים בתולדות התקבלות הוזהר והבניית ערכו הסמלי, ירושלים תשס"ח, עמ' 293; אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4), עמ' 327; F. Lelli, "Prisca Philosophia" and "Docta Religio": The Boundaries of Rational Knowledge in Jewish and Christian Humanist Thought', *The Jewish Quarterly Review*, 91 (2000), p. 62

28 ראו: מ' בית-אריה ומ' אידל, 'מאמר על הקץ והאצטגנינות מאת ר' אברהם זכות', קריית ספר, נד (תשל"ט), עמ' 182.

באמצע הדף או ממש בסופו.²⁹ כמו כן הכותב האנונימי הפנה בהערת שוליים ממקום אחד למקום אחר בכתב היד, הפניה שלשמה היה עליו לקרוא את הטקסט שכתב אלימנו עצמו ולהכיר את מבנה החיבור.³⁰ גם על כותב אנונימי זה, כמו על אלימנו, מתח 'המעייין' ביקורת (דף 125א). לפיכך בכ"י פריז שלוש שכבות טקסטואליות: הראשונה פרי עטו של אלימנו, השנייה תוצר של שיתוף פעולה בין אלימנו לכותב אנונימי והשלישית – הערות 'המעייין'.

הכתיבה המשותפת בכ"י פריז אינה דבר של מה בכך. לדעתי יש בה כדי להעיד על קרבה רבה בין אלימנו לשותפו. אלימנו חשף בכתב יד זה פרטים לא מעטים על אודות חייו האישיים, תסכוליו ושאיפותיו, ולעיתים נסוג מדבריו אלה בנימה אפולוגטית. רק אדם שהכיר את אלימנו היטב יכול היה להשתתף בכתיבה.³¹ סביר שמדובר בסופר איטלקי שאלימנו הכיר אישית, וששימש לו כעוזר בגילו המבוגר.³² זו איננה הפעם היחידה שבה נעזר אלימנו בסופר בכתיבתו, וכתיבת יד שונה מופיעה גם בתוך רצף הכתיבה של אלימנו בחיבור 'חי העולמים'.³³

29 ראו לדוגמה דף 124ב.

30 'עייין למטה אחר עשרה עלין, המתחיל "כי אין ראוי [...]" (דף 126ב). הכותב השאיר מקומות ריקים בכתב היד, ודומה שהשניים פעלו בשיתוף פעולה מלא, תוך שאחד מותיר מקום לכתיבתו של השני.

31 לתכנים של המחבר השותף יש זיקה לאיגרת הראשונה של מר חיים אל יצחק מפיסא, שאידל מצא בה אזכור לאלימנו. אידל שם לב לדמיון הזה, אך לא ציין כי משולבת כאן כתיבת ידו של מחבר אחר. ראו: אידל, תפיסת העצמות (לעיל הערה 8), עמ' צט. אידל כתב שם: 'אלימנו מתכוון לדברי אבן טופיל שהוא מביא בכ"י פריז 849 דף 136א, אך הציטוט של אבן טופיל מובא שם לא בכתיבת ידו של אלימנו אלא בוו של שותפו בעל כתיבת היד האיטלקית. גם אוגרון סבר שקטעים של השותף הם כתיבת ידו של אלימנו, וציין כי אלימנו העתיק בדפים 133א–135ב מספר 'מאירת עיניים'. אומנם אלימנו הכיר את 'מאירת עיניים', אך עמודים אלו הועתקו בידי השותף ולא בידי אלימנו. ראו: B. Ogren, *Renaissance and Rebirth: Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden and Boston, MA 2009, p. 187, n. 11. על תכניה של איגרת מר חיים ראו: י' נדב, 'איגרת המקובל ר' יצחק מר חיים על תורת הצחצחות', תרביץ, כו (תשי"ז), עמ' 440–458. על הויהוי של אלימנו באיגרת ראו: אידל, תפיסת העצמות (שם). אלימנו הכיר את תכניה של האיגרת השנייה של מר חיים, והגיב עליה ב'חשק שלמה'. ראו על כך: שם; וכן: מ' אידל, 'אגרתו של ר' יצחק מפיסא (?) בשלוש נוסחאותיה', קבץ על יד, י [כ] (תשמ"ב), עמ' 168–169. האם לפנינו תגובה נוספת על תוכן איגרת מר חיים, שמחברה ידע מראש כי יש בה כדי לעורר את 'והנן'? תשובה על שאלה זו תתרום לזיהוי הכותב האנונימי.

32 סיוע זה מסביר מדוע כתיבת ידו של הסופר מופיעה רק לקראת סופו של החיבור, בקטע קבלי שנעשה בו שימוש במקורות רבים. על עולם התוכן העשיר של אלימנו ועל היכרותו עם המחברים הנזכרים ראו: אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4); F. Lelli, 'L'educazione ebraica nella seconda metà del'400: Poetica e Scienze naturali nel Hay ha'olamim di Yohanan Alemanno', *Rinascimento: Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, 36 (1996), pp. 75–136.

33 ראו לדוגמה: 'חי העולמים', כ"י מנטובה 21, דף 43א. גם במחברת ה'ליקוטים' של אלימנו מופיעות כתיבות נוספות – חלקן מוזהרות כמאוחרות ושייכות לאברהם יגל (כפי שציין שלום), וחלקן עשויות להיות, לדעתו של לסלי, הערות של יצחק, בנו של יוחנן. ראו: ג' שלום, 'חקירות חדשות על ר' אברהם בן אליעזר הלוי', קריית ספר, ז (ת"ך–תרצ"א), עמ' 151; לסלי, שיר המעלות לשלמה (לעיל הערה 1), עמ' 72. בכל מקרה ניכר שכתיבות אלו שונות מכתבתו של הסופר האיטלקי כאן.

כ"י פריז: אוטוביוגרפיה ספרותית של אלימנו

כ"י פריז הוא אוטוביוגרפיה ספרותית; אלימנו שזר בחיבור היגדים אוטוביוגרפיים באמצעות דמות שעימה הזדהה. אין להניח שהוא ראה בחיבורו מצע נוח לסיפור קורות חייו, אלא הוא נקט נימה אישית כדי לחזק את תוקף דבריו, וסיפור חייו הציב אותו כבעל הסמכות לדון בעניינים שבכתב היד.³⁴ סיפור חייו מועבר לקורא באמצעות דיאלוג בין איש לאישה. שלום כבר הצביע על הופעת דמות האישה בכ"י פריז, ועל כך שבהקדמת החיבור מדברת החוכמה (התורה).³⁵ הוא גם הראה כי החל מדרך 43 'נהפך הויכוח לשיחה בין האשה ובין בנה הלומד חכמה ודעת מפיה'.³⁶ גם הרמן הצביע על התופעה, והראה כי אלימנו השתמש בסוגת הדיאלוג לאורך החיבור. אולי

34 לסקירה תמציתית של האוטוביוגרפיה העברית ולהבחנה בין אוטוביוגרפיה ספרותית לעובדתית ראו: י"י יובל, 'אוטוביוגרפיה אשכנזית מהמאה הארבע-עשרה', תרביץ, נה (תשמ"ו), עמ' 541–545. כתיבה ביוגרפית לא הייתה חדשה לאלימנו. ראו: F. Lelli, 'Biography and Autobiography in Yohanan Alemanno's Literary Perception', D. B. Ruderman and G. Veltri (eds.), *Cultural Intermediaries: Jewish Intellectuals in Early Modern Italy*, Philadelphia, PA 2004, p. 36 n. 4. A. M. Lesley, 'Hebrew Humanism', הוא כתיבה ביוגרפית של ממש. ראו: 'Hebrew Humanism', *in Italy: The Case of Biography*, Prooftexts, 2 (1982), pp. 169–173. לסלי סבר כי הבחירה בשם 'שיר המעלות לשלמה' (כאמור הקדמת 'חשק שלמה') מזמינה את הקורא לערוך השוואות להמקרא. סברה זו תומכת בטענה של ללי שלאלימנו הייתה הערכה עצמית גבוהה, אשר הובילה אותו להשוות עצמו למושא כתיבתו, שלמה המלך. ראו: ללי, ביוגרפיה (שם), עמ' 32. באותו אופן השווה אלימנו את עצמו למושא דמות הנזכרת פעמים אין ספור בכתביו. על השוואה זו ראו: ללי, הומניזם (לעיל הערה 1), עמ' 51–52; F. Lelli, 'Jews, Humanists, and the Reappraisal of Pagan Wisdom Associated with the Ideal of Dignitas Hominis', A. P. Coudert and J. S. Shoulson (eds.), *Hebraica Veritas? Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe*, Philadelphia, PA 2004, p. 53. השתמש אלימנו בפיוזוגנומיה בתיאור שלמותו של המלך. מאוחר יותר התוודע ב'ליקוטים' על פגישתו עם מומחה בהכרת הפרצוף, שתיאר את מידותיו 'היקרות' של אלימנו עצמו. על פגישה זו ראו: A. M. Lesley, 'Giving Birth to the Hebrew Author: Two Compositions by Yohanan Alemanno', G. Veltri and M. Diemling (eds.), *The Jewish Body: Corporeality, Society, and Identity in the Renaissance and Early Modern Period*, Leiden and Boston, MA 2009, pp. 285–292. תפיסתו של אלימנו את החכם באדם באה לידי ביטוי גם באופן שבו אימץ חלקית את תפיסתם של האחים הטהורים את שלמה באיגרת שנודעה באותה התקופה בתרגומה העברי מערבית – על ידי קלונימוס בן קלונימוס – בשם 'איגרת בעלי החיים'. ראו: א' מלמד, רקחות וטבחנות: המיתוס על מקור החכמות, ירושלים תש"ע, עמ' 237–241. אידל כבר הצביע על היכרותו של אלימנו את 'איגרת בעלי החיים'. ראו: אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4), עמ' 323; ללי, פילוסופיה קדומה (לעיל הערה 27), עמ' 60–61. למהדורה של 'איגרת בעלי החיים' ראו: קלונימוס בן קלונימוס, אגרת בעלי חיים, מהדורת י' טופרובסקי, ירושלים תש"ט.

35 שלום, חבור (לעיל הערה 5), עמ' 273.

36 שם, עמ' 274. שלום הפנה לדפים 12–25 כדפים שיש בהם דיאלוג בין איש ואישה, אך למעשה בדפים אלה כבר החל הדיאלוג בין האם לבנה. הרמן ציין את דף 43 כנקודת המפנה בדיאלוג, אך למעשה המפנה מתרחש הרבה קודם לכן, בדף 11ב. ראו: הרמן, התקבלות (לעיל הערה 9), עמ' 37–38.

משום שסוגת הדיאלוגים הייתה נפוצה בקרב הפילוסופים, ומפני שאלִימנו עצמו אימץ אותה גם ב'חי העולמים', לא ייחסו שלום והרמן חשיבות לדיאלוג ולא דנו בנקודת המפנה שבו. כפי שאראה, הדיאלוג בין דמות האישה לדמות האיש הוא התשתית המבנית שעליה נתמך החיבור כולו, ונקודת המפנה בו איננה אמצעי טכני שנועד להפריד בין חלקיו. היא מופיעה בשיאה של התקרבות בין האיש לאישה, התקרבות ארוטית, שאחריה דמות האישה הופכת לדמות אם, והאיש הופך לבנה. תהליך זה חושף את יחסו של אלימנו לתכנים שהוא שם בפיהן של הדמויות ואת מקור הסמכות שמאחוריהם. מלבד זאת הדיאלוג מאפשר לאלימנו לשלב תכנים אוטוביוגרפיים אך גם להתנער מהם במידת הצורך. טכניקה זו חושפת תפיסה עצמית מורכבת ודינמיקה של התקרבות אל ההצלחה האנושית – הנבואה – ונסיגה ממנה. כאמור דמות האישה היא התורה, והיא מובילה את המסגרת הספרותית.³⁷ בתחילת החיבור מציג המחבר את הדוברת כך: 'פתח דברי יאיר עיני העדה, לחוות בנועם התורה [...] ואלה פתחי פיה פתחה בחכמה ובלשון מה יקר' (דף 1א).³⁸ פתיחה זו מופיעה בשוליים העליונים של כתב היד, ונראית כתוספת מאוחרת שתכליתה למסור בבירור את זהות הדוברת.³⁹ הקדמה זו מאירה את 'עיני העדה', כי היא מבהירה לקורא שהדברים המובאים בחיבור הם מפי התורה. ראוי לציין כי אלימנו ייחס חשיבות גדולה לאופן שבו יבין הקורא את דבריו והתייחס לכך מספר פעמים.⁴⁰ יש להניח כי התחרט על האופן שבו פתח את החיבור – פתיחה שתומה לחלוטין, המתארת את

37 האנשה של התורה בדמות אישה לא הייתה יוצאת דופן ביהדות איטליה, כפי שניתן ללמוד מדמות התפילה אצל אשר לעמלין, מסופיה אצל יהודה אברבנאל ומשלוש החוכמות אצל יגל. על האנשה התפילה אצל לעמלין, בן זמנו של אלימנו, ראו: אידל, מיסטיקות משיחיות (לעיל הערה 12), עמ' 140–142. על דמותה של סופיה אצל אברבנאל ראו: א' מלמד, 'האשה כפילוסוף – דמותה של סופיה ב"שיחות על האהבה" ליהודה אברבנאל', מדעי היהדות, 40 (תש"ס), עמ' 113–130. אידל ציין כי אפשר שחומרים הנוגעים לתפיסת מעגל האהבה עברו מאלימנו אל אברבנאל. ראו: אידל, 'מקורות דימוי המעגל ב"ספר הוויכוח על האהבה"', עיון, כח (תשל"ח), עמ' 160. על שלוש החוכמות – פילוסופיה, אסטרוולוגיה וקבלה – אצל יגל ראו: אברהם בן חנניה יגל, ספר גיא חזיון, מהדורת ד' רודרמן, ירושלים תשנ"ח, עמ' 23–24. דמות מעניינת קושרת בין לעמלין לאלימנו – האלכימאי הנוצרי פרידה דה צ'רסרה (Paride da Ceresara), שאלימנו הוכירו בכ"י פריז. הראשון שהבחין בהופעתו של פרידה בכ"י פריז היה שלום, אך הוא לא זיהה את הדמות המדוברת. ראו: שלום, חבור (לעיל הערה 5), עמ' 274. קמפניני חשף מסמך חשוב המראה כי פרידה היה בקשר גם עם לעמלין, והעלה את האפשרות שאלימנו הוא שעמד מאחורי החלטתו של פרידה לפגוש את לעמלין. ראו: S. Campanini, 'Neglected Source Concerning Asher Lemlein and Paride da Ceresara: Agostino Giustiniani', *European Journal of Jewish Studies*, 2 (2008), pp. 106–107. ראו גם: ללי, ביוגרפיה (לעיל הערה 34), עמ' 33. יש בכ"י פריז כדי לתמוך באפשרות שהציע קמפניני.

38 כל סימני הפיסוק בדברי אלימנו הם שלי.

39 בכל האוטוביוגרפים שברשותנו, למעט ב'עיני העדה', ניצל אלימנו את שוליו העליונים של העמוד הראשון, כמתחבט רבות בשאלת תחילתו של החיבור. יתרה מזו, הן בכ"י פריז והן ב'חי העולמים' כתב אלימנו בשוליו העליונים של העמוד הראשון משפט הרומז לחיבור אחר שלו: בכ"י פריז ל'עיני העדה' ('יאיר עיני העדה'), וב'חי העולמים' – ל'ליקושים' או ל'מאסף' ('ומאסף לכל המחנות').

40 ראו לדוגמה כיצד הוא מצוטט אצל לסלי, שיר המעלות לשלמה (לעיל הערה 1), עמ' 35.

גדולתה של התורה, ללא שום הזדהות מצידה – ולכן הוסיף את ההקדמה בשולי הדף. חרטה זו הובילה גם להשמטה של רוב העמוד הראשון ולהוספת ציון בהערת שוליים: 'אין זה מן הספר, כי ראשיתו הוא "אני תורה"'. ייתכן שאלימנו תכנן להוציא מכאן את המבוא לספר אחר שלו, 'עיני העדה'.⁴¹ רק שולי הדף חושפים את כוונת המחבר, בכמה מקומות: בשוליים העליונים כמובא לעיל, בקצה השמאלי העליון של הדף ('תורה היא וללמוד היא באה וקוראה אל ה' [...]) ובקצה השמאלי התחתון – שם באה תחילתו של החיבור כהערת אלימנו ('אני תורה עם חכמה שכנתי מעונה אלהי קדם'). הזיהוי של התורה המדברת מסביר את לשונה רוויית ההרמוזים המקראיים, לשון שיש לתלותה גם בעובדה שאלימנו התחנך בבית מדרשו של יהודה מסר ליאון, שהמליץ לכל מחבר יהודי לכתוב בשפה המקראית.⁴² הלשון המקראית מבססת את סמכותו של הידע, לאור תפיסת המקרא כבסיס התיאולוגיה הקדומה (prisca theologia), תפיסה אשר הניעה רבים ללימודי עברית.⁴³

משעה שהוצגה האישות התורה, היא מתארת את ירידת מעמדה, תוך אזכור ציונים היסטוריים. היא בוכה לפני אביה, אלוהים, ומספרת כיצד הושפלה באכזריות 'כיונת אלם בין מורטיה, וכרחל לפני גוויזה' (דף 2א). הכול כאמור שזור בהרמוזים מקראיים רבים, עד כי קשה למצוא משפט ללא הרמוז כזה, בציטוט או בעיבוד.⁴⁴ האישות התורה מוסיפה לתאר כיצד התעללו בה הגויים, שהתייחסו אליה כאל שפחת מין. אך בשלב מסוים – אולי עם עלייתה של תפיסת התיאולוגיה

41 קאסוטו העיר, בעקבות שטיינשניידר, כי המבוא בכ"י פריז הוא המבוא של 'עיני העדה'. מבוא זה אינו מופיע באוטוגרף של 'עיני העדה', כפי שציין שלום, וגם לא בהעתקה מאוחרת של 'עיני העדה'. לכן אני סבור כי המבוא שנכתב כאן במקור נמחק על ידי אלימנו בשלב מאוחר של הכתיבה, ושהוא תכנן לשלבו ב'עיני העדה'. ראו: קאסוטו, היהודים בפירינצי (לעיל הערה 1), עמ' 241, הערה 137; שלום, חבר (לעיל הערה 5), עמ' 273; אלימנו, חי העולמים (לעיל הערה 1), עמ' 10–11. שלום טען כנגד שטיינשניידר וקאסוטו כי השימוש בצירוף 'עיני העדה' בפתחת כ"י פריז מקרי. לעניות דעתי נראה כי שלום התעלם מן ההערה בכתיבת ידו של אלימנו, שלפיה החלקים הללו אינם שייכים לחיבור.

42 ראו: ללי, ביוגרפיה (לעיל הערה 34), עמ' 34. תורת הרטוריקה של מסר ליאון עומדת ביסוד הסגנון המקראי שב'חי העולמים' של אלימנו, כפי שציין ללי. ראו: אלימנו, חי העולמים (לעיל הערה 1), עמ' 22; רודרמן, הרנסנס האיטלקי (לעיל הערה 4), עמ' 391–395.

43 דוגמה רלוונטית היא פיקו. סקירה קצרה ותמציתית על תופעת ההבראיוס הנוצרי ברנסנס ראו י' וייס, משיח נוצרי-קבלי ברנסנס: גיום פוסטל וספר הזוהר, תל אביב 2016, עמ' 16–13. יש לציין כי גם חברו של פיקו, מרסיליו פיצינו, ראה בעברית חשיבות מסוימת, אולם לא ידע עברית על בורייה. ראו: קאסוטו, היהודים בפירינצי (לעיל הערה 1), עמ' 217–219.

44 'אך זה היום שנים אלה ואלף אשר אבדתי אבדתי (אס' ד 16), אורי וישעי (תה' כו 1), והודי נהפך עלי (דנ' י 8) וכל משושי אין מלה בלשוני אתה אלהי ידעת כולה (תה' קלט 4), כי כולה משקה נוזל מאישון עיני. באמרי כל היום: איה אלה עשויי? (איוב לה 10) אנה אלהי קדם מעוניי? אכה היית בעכריי? (על פי שופ' יא 35) אוי נא לי אבי אבי כי ילדיני כאשה מצרה וקשת רוח (על פי יר' טו 10). אויה לי אמי כי הוריתי כהרה עמל וילד שקר (על פי תה' 151) (דף 2א). במובאה זו ציינתי את מראי המקום המקראיים כדי להדגים כמה מודגש השימוש בשפה מקראית אצל אלימנו. במובאות הבאות אציין מראי מקום רק אם אלו חשובים לדעתי להבנת הטקסט.

הקדומה – זיהו בה הגויים סודות ('כעיר פרוצה אין חומה').⁴⁵ לפיכך היא זכתה לבסוף להערכתם והפכה לאהובתם הגדולה.⁴⁶ אלימנו השתמש בציונים ההיסטוריים כדי להגיע אל זמנו שלו, מתוך כוונה להבהיר את מקומו ותפקידו במהלך ההיסטורי הזה.⁴⁷ כך כאשר האישה יוצאת לחפש אחר מי שיגאל אותה מייסוריה, היא פוגשת בגבר – הערכתו העצמית הגבוהה של אלימנו באה כאן לידי ביטוי בצורה קיצונית ביותר.

דמות הגבר בדיאלוג הוא אלימנו, כפי שאנו למדים מרגע פגישתם של השניים. התורה מגוללת את סיפורה עד הפגישה המכרעת, ובתוך כך היא מספרת על מסעה מירושלים ועד 'מי ביאנקו', היינו אגם גרדה (Lago Bènacò) (דף ב10).⁴⁸ שם, בצפון איטליה, תם חיפושה של התורה אחר אהובה, כאשר הבחינה בדמותו של גבר שעולה על האונייה, רואה אותה ומבקש להצילה:

והנה איש צעיר בא בימים, עם יפה עינים וטוב רואי משגיח מן החלונות אל אלהינו בשמים, מציץ מן החרכים המאירים עיני זקנים בתורת משה אדונו, ועינו כעין הבודול נוצצה בי, כי גועתי, כמעט פרח רוח ומתי. ואמר אל רב החובל: 'ומי האלמנה הזאת כי מתה? ומאין

45 הצירוף 'עיר פרוצה' משמש אחר כך את אלימנו בביקורתו על שבעת הרועים. ראו להלן הערה 47.
46 'המה כאדם חכם ונבון עשו, ולא לכלב השליכו אותי. כי אמרו: קומי קומי השולמית, ונחזה בך [...] ואותי אספו אל טירותם וחצריהם [...] ואחר כבוד לקחוני והרימו את כסאי על כל הנשים אשר קדמוני' (דף א3). האלימות המינית עומדת מול האהבה של שיר השירים ופילוסופיית האהבה האפלטונית, שהעסיקה את אנשי הרנסנס.

47 בניסיונו של אלימנו להציב עצמו במהלך ההיסטורי הוא ביקר שיטות של פרשנות התורה בזמנו; הביקורת הושמה בפי התורה, וכוונה כלפי קבוצות שונות העוסקות בה. מדובר בשבע קבוצות, המכונות שבעת הרועים, הרועים בשדות התורה ומתייחסים אליה באופן מוטעה. אין כאן כמובן מקום להאריך בביקורת זו, אך היא רבת עניין, ומוקד חשוב בה הוא דילמת הגילוי וההסתר – הן בשיח הפנימי ('בעזבם פעם הנגלה ופעם הנסתר', דף ב6) והן בשיח החיצוני ('ועיר פרוצה ואין חומה שמוני יחד סביב לא הקיפוני דברים [...] ודלת הרוסה לא תסוב על צירה הציבוני', שם). עם קבוצות אלו נמנו בעלי האגדה והדינים, בעלי חוכמת היצירה, הדיבוק וההתבודדות, בעלי חוכמת התכונה וכן 'חכמי הספירה העיונית והמעשית'. כולם טועים, לדעת אלימנו, באופן שבו הם מבארים את התורה, ובתוך כך הוא נקט לעיתים בלשון קללה.

48 האישה מתארת כי במהלך המסע עברה בספרד, ושם לא התעניין בה איש, וכן בצרפת ואשכנז, ושם הזניחו את פנימיותה ('וכל אשר בתוכי להם יטמא') לטובת העיסוק ההלכתי ('להבין את הגלוי למצוה'). אפשר שלפנינו ביקורת על מגורשי ספרד שהגיעו לאיטליה, ושיש להבינה על רקע מתח תרבותי וחברתי בין הקהל האשכנזי לספרדי באיטליה לאחר הגירוש. ראו: שולוואס, חיי היהודים (לעיל הערה 2), עמ' 55–61. ביקורת כלפי אותו הקהל אך בעניין אחר הופיעה אצל לעמלין. ראו: א' קופפר, 'חזיונותיו של ר' אשר ב"ר מאיר המכונה לעמליין וריטלינגן', קבץ על יד, ח (תשל"ו), עמ' 392–393; ר' בן-שלום, 'קידוש השם ומרטרולוגיה יהודית באראגון ובקסטיליה בשנת קנ"א (1391): בין ספרד לאשכנז, תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 270–271. אידל סבר כי בחירתו של אלימנו בשם המצביע על מקורו האשכנזי נבעה מאותה ביקורת על מגורשי ספרד. ראו M. Idel, 'The "Significant Other/s" and Their/Our Histories', F. Bregoli and D. B. Ruderman (eds.), *Connecting Histories: Jews and Their Others in Early Modern Europe*, Philadelphia, PA 2019, pp. 92–93

היא ואנה תלך?', והוא כמשיב ואינו יודע: 'היא השולמית השבה משדה מדין, ועיפה, ואולי מהר סיני סלה'. וירד ויקחני מירכתי הספינה ויתן את שכרה, ויביאני חדריו וישב רוחי אל נדנה, עד כי נותרה בי נשמה לדבר בו ולדעת מה שמו ומה שם עירו כי אדע על מה הביאני ה' עד הלום (דף 210ב).

האיש ה'צעיר בא בימים', שאת תיאורו מאדיר המחבר, הוא אלימנו בעצמו, שרמזו אולי לשאיפתו לחיי נצח, נושא שהוא דן בו ב'חי העולמים' והזכיר גם בכ"י פריז.⁴⁹ התיאור 'מציץ מן החרכים' מרמז לחוכמת הנסתר שבה החזיק. את תיאור התורה כאלמנה ששבה ממדיין יש לקרוא בהתייחס לגבר ולשאיפותיו: האישה אלמנה כיוון שבעלה הקודם – משה, ששהה במדיין כדי ללמוד מיתרו – כבר איננו בין החיים.⁵⁰ הגבר מעוניין להיות המאהב החדש של האלמנה, הוא רוצה לקבל את פניה בחזרתה ממדיין, והוא שואף להיות משה החדש.

משה הישן ומשה החדש

כאשר האישה-תורה שואלת את הגבר על ארץ מולדתו מתברר שהוא בן דמותו של אלימנו: הגבר מבהיר כי ארץ מולדתו היא איטליה, אביו מצרפת, אימו מספרד, ומוצאם מאשכנז, כפי שמסגיר שמם 'על אגרותינו', כלומר החתימה בשם אלימנו (מאלמניה, אשכנז).⁵¹ כל הפרטים האלו ידועים מחיבורים אחרים של אלימנו, גם אם לא באופן מפורש ומסודר כמו כאן.⁵² כאשר האישה

49 'אך לא יטרידך לבך להשמיע לנו את כל זאת עד בואך אל ספרך אשר קראת חי העולמים' (דף 282).

50 ב'חי העולמים' השווה אלימנו בינו ובין משה: כשם שמשה עזב למדיין כדי ללמוד חוכמה, כך הוא עזב לפירנצה לשם אותה מטרה. ראו: ללי, יהודים (לעיל הערה 34), עמ' 53; הנ"ל, הומניזם (לעיל הערה 1), עמ' 51–52.

51 'בלולה בשמן ארבעה ארצות: צרפת – מקום שם אבי ואמי ומשפחתי הקדמונה. ספרד – משם לוקחה אשת אבי, אבי מאנשי המרכבה. אשכנז – משם יצאנו בתחלה ובשמים יכונה שמותינו על אגרותינו לדורי דורים. איטליה – נולדתי והתגדלתי והתקדשתי ונות בית היה לי, והולדתי בנים ובנות' (דף 11א). לדיון קצר בפסקה זו ראו: אידל, האחרים (לעיל הערה 48). אידל קרא את המילה 'ארבעה' כ'אמצע', וטען כי אלימנו ראה בארץ מולדתו, איטליה, מרכז גיאוגרפי שסביבו צרפת, ספרד וגרמניה, ובכך ייחס לה עליונות. סבורני כי אלימנו אכן ייחס לאיטליה עליונות, אך לא באמצעות טיעון גיאוגרפי זה.

52 העובדה שאביו של אלימנו נולד בצרפת מאשרת את הנחתו של קאסוטו. ראו: קאסוטו, היהודים בפרינצי (לעיל הערה 1), עמ' 235, הערה 116. התיאור המעניין של אביו ('מאנשי המרכבה'), תיאור שלא מצאתי בחיבור אחר של אלימנו, מוסבר כאשר האישה-תורה שואלת את אלימנו מיהו אביו, והוא משיב לה מיהו סבו: 'ותאמר האשה: ומי אביך? [ויאמר:] אבי אבי רכב ישראל היה בדורותיו, ורוח אל דבר בו מנעוריו עד שלש עשרה שנה. ומן הוא והלאה למד הרבה חכמה, וכל המצוה ודעת קדושים מצא, ואת האל התהליך כאברהם ויצחק ונקן, גדול העצה רב הרפואה, ולפני מלכים התיצב כל ימיו, ואת תורתו שמר בכל דרכיו' (דף 210ב). אם כן לאביו של אלימנו, יצחק בן אליהו מפריז, היה עסק בנסתרות וכך גם לסבו. מובאה זו עוסקת דווקא בסבו של יוחנן ולא באביו, ואת הצירוף 'אבי אבי' יש לקרוא לא רק כהרמז מקראי, המתאר את אלישע קורא לאליהו כשהוא עולה השמימה, אלא גם בהוראתו הפשוטה – סבי, אליהו. זו איננה בחירה אקראית: בעוד יצחק, אביו

מבקשת מהאיש להשיב לה על מספר שאלות כדי לבדוק אם הוא ראוי לה, שואל האיש באיזו שפה עליו להשתמש (דף 11ב).⁵³ האישה משיבה כי עליו לבחור בדרך האמצע, ולהשאיר את השפה הגבוהה לספריו האחרים, והיא מונה אותם: 'חי העולמים', 'שיר המעלות לשלמה' ו'חשק שלמה'.⁵⁴ התיאור הביוגרפי והביבליוגרפי מתירים את הספק באשר לזהותו של הגבר – אלימנו. הקשר בין האיש לאישה מתואר במונחים ארוטיים – היא מחפשת גבר שיאהב אותה, הוא מכניס אותה לחדריו. לא ניתן להבין קשר זה ללא התייחסות ל'חשק שלמה', פירושו של אלימנו לשיר השירים, שהוא מדריך תיאורטי להשגת דבקות.⁵⁵ מי שהחזיקו בתפיסת האהבה בשיר השירים כדרך להשגת הדבקות, אימצו את מוטיב מיתת הנשיקה הימי ביניימי, ועשו בו שימוש נרחב.⁵⁶ אלימנו אימץ את הפרשנות האקסטטית למיתת הנשיקה – רגע היפרדות הנשמה מן

של אלימנו, מתואר כאחד מאנשי המרכבה, סבו אליהו מתואר בצירוף 'את האל התהליך' – התיאור המקראי של חנוך, המוסב כאן על אברהם ו'יצחק זקנך', שם אביו של יוחנן. אידל ציין כי אליהו עסק ברפואה, כמוכא כאן, והיה שליח מטעמו של מלך אראגון, כך שהתיאור 'לפני מלכים התיצב' מתאים מאוד לאליהו, סבו של אלימנו, אך לא לאביו יצחק. ראו: אידל, קבלה באיטליה (לעיל הערה 1), עמ' 177–178 והערה 2. לעומת סבו של אלימנו, המתואר כנביא ('רוח אל דבר בו') שהנבואה עזבה אותו בגיל שלוש עשרה ואז החל ללמוד חוכמה, יוחנן עצמו התחיל להתעניין בנבואה בגיל שלוש עשרה (ראו להלן). אינני חושב שציון הגיל הזה מקרי – לדעתי יוחנן צייר את עצמו כממשיך את דרך אביו, מאנשי המרכבה, וסבו, רכב ישראל. ההרמוז המקראי 'אבי אבי' משמש בצורה כפולה: לרמוז לשם סבו של יוחנן (אליהו) ולרמוז להיותו נביא. ההבחנה בין רמות שונות של השפה באה לידי ביטוי גם ב'חי העולמים'. בחיבור זה משוחחתי שתי דמויות: המיע"ל (המליץ יושר על לשונו), המדבר בשפה מקראית המובנת ומיועדת לכול, והא"ב (אמת בלבבו), המדבר אל השכבות הגבוהות של העם, בעיקר באמצעות מונחים פילוסופיים. ראו: אלימנו, חי העולמים (לעיל הערה 1), עמ' 22; ראובני, יוחנן אלימנו (לעיל הערה 1), עמ' שט. כאמור אלימנו הקדיש מחשבה רבה לאופן שבו הוא נתפס בעיני הקורא. כפי שהסביר ללי, אלימנו זיהה את הדרשן המושלם (l'oratore perfetto) עם הנביא, היודע לדבר אל קבוצות שונות בעם בשפה המתאימה להן. ראו: ללי, הומניזם (לעיל הערה 1), עמ' 64. היכולת לדבר אל שכבות שונות בעם ברמות שונות הכרחית לנביא, ואלימנו צהיר כי הוא מחזיק בה. כמו כן יש לציין כי האישה פונה אל הגבר בלשון שבה פנה האל אל משה ('דבר נא באזני העם', שמ' יא 2), פנייה המחזקת את תפיסתו העצמית של אלימנו כמחליפו של משה. על צורת הדיאלוג ב'חי העולמים' ראו: מ' ראובני, 'הפסידו-דיאלוג של יוחנן אלימנו', ש' גליק, א"מ כהן וא"מ פיאטלי (עורכים), מחווה למנחם: אסופת מחקרים לכבוד מנחם חיים שמלצר, ירושלים תשע"ט, עמ' 181–197. אבקש להודות למיכאל ראובני על ששלח לי בטוב עותק ממאמרו.

ספרו של אלימנו 'חי העולמים' מוזכר שוב בכ"י פריז (דף 28ב), וייתכן כי הוא גם הספר שהוזכר אלימנו בשולי דף 21א, בדיון בנצחיות האדם: 'כמבואר כל זה בספרי אשר קראתי לו כל האדם'. בכתב יד של 'עיני העדה' שאיננו אוטוגרף העיר המעתיק בשולי הדף: 'ספר זה כל האדם החליף אח"כ שמו וקראו חי העולמים'. ראו: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים Ms. 1958, דף 4ב.

H. J. Hames, 'Between the March of Ancona and Florence: Jewish Magic and a Christian Text', C. Fanger (ed.), *Invoking Angels: Theurgic Ideas and Practices, Thirteenth to Sixteenth Centuries*, University Park, PA 2012, pp. 301-303. שיר השירים כשלעצמו נתפס כמדריך להשגת דבקות. ראו: לסלי, שיר המעלות לשלמה (לעיל הערה 1), עמ' 70.

וירשובסקי, פיקו דלה מירנדולה (לעיל הערה 4), עמ' 153–160; הנ"ל, שלושה פרקים בתולדות הקבלה

הגוף – וב'חשק שלמה' סיפר כי זוהי נשיקת פה אל פה דווקא, 'כי היא ההצלחה האמתית'.⁵⁷ לדעתי לא מקרה הוא שאלמנו תיאר את המפגש בינו לבין התורה כמפגש בין אהוב לאוהבת ששיאו נשיקה.⁵⁸

תיאור מגע שפתי האוהבים מוביל אל תיאור החלטתה של התורה להתיישב בקרבו של אלימנו, והוא, בהצטנעות מדומה, משיב כי אם הוא ראוי לכך, הרי זה בזכות תום ליבו בכל מה שנוגע לקרבה אליה.⁵⁹ אך כאן, בדיוק ברגע שנראה כי אלימנו מתכוון להשיב בחיוב על הצעתה של האישה למימוש אהבתם – בדיוק ברגע זה, פונה אליה אלימנו בלשון אם, כאישה נביאה:

וְיִקְדוּ וישתחוו שניהם ארצה לה' – את האיש על דבר אשר מצא אשה נביאה, אשת חיל מי ימצא, שקמה לו לעזר כנגדו אשר עזרו אל, שקמה לו אם בישראל. ואת האשה על דבר אשר מצאה מנוח לכף רגלה, וזקן ביתה ככל אֵת נפשה (דף 211ב).

שינוי לשון הפנייה הוא דרכו של אלימנו להכתיר עצמו כמושה החדש. במשנתו של אלימנו התורה והנבואה חד הן, ולדעתי לשינוי הלשון יש הסבר קבלי פשוט.⁶⁰ בדיון במקור המשמש את ספירת בינה כתב אלימנו כי הנביאים עולים מספירת מלכות לספירת בינה (דף 293ב).⁶¹ בספרות

הנוצרית, ירושלים תשל"ח, עמ' 13–22. על מוטיב זה בקבלת אברהם אבולעפיה ראו: אידל, קבלה באיטליה (לעיל הערה 1), עמ' 141–146.

57 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 2854, דף 168ב. פיקו דלה מירנדולה, חברו של אלימנו ומי שהניע אותו לחבר את הפירוש לשיר השירים, אימץ גם הוא את הפירוש האלגורי של מיתת הנשיקה, ודן בו בפירוש שכתב ל'קנצונה על האהבה' (Canzone d'Amore) של חברו ג'רולמו בניביני. פיקו השתמש שם בפסוק הראשון של שיר השירים והבהיר כי בפסוק זה מוסברת תכלית שיר השירים כולו. ראו: וירשובסקי, פיקו דלה מירנדולה (שם), עמ' 153–160; הנ"ל, שלושה פרקים (שם), עמ' 11–15. אלימנו החזיק בתפיסה דומה. ראו להלן הערה 66.

58 'ותאמר: אם אנכי האשה הבאה אל ביתך, אשת אדוני משה, אשר לקחני מבית אבי אשר בשמים [...] ואיש או אשה בכל אלה אשר ראתה עיני לא מצאתי, כי אם אותך, אשר נגעת על שפתי, נעצת חץ בכלייתי, נטעת שורק במורשי לבבי וכל סרעפי [...] ולא אפנה עוד על ימין ועל שמאל כאשר היה עם לבבי, עד מוצאי איש והוא כלבי' (דף 211ב).

59 הצטנעות מדומה מעין זו מאפיינת גם את כתיבתו של לעמלין. ראו: קופפר, חזיונותיו (לעיל הערה 48), עמ' 394–395.

60 כראיה לכך שהתורה היא הנבואה אפשר להביא מדבריו של אלימנו ב'עיני העדה' (פרשנותו לתורה) באשר לפרטים שאינם בפשט הכתוב: 'הן קצור קצרה יד הנבואה מהגיד בזאת הפרשה דברים רבים אשר לא נתנו להאמר'. ראו: 'עיני העדה', כ"י פריז heb. 270, דף 119ב.

61 קטע זה הוא עיבוד של חלק מן השער השמיני בספר 'שערי צדק' של יוסף ג'יקטיליה, והוא מהדהד בחלק אחר בכתב היד – שם הבהיר אלימנו כי הצופה, הנביא, אינו יכול לחזות בספירות כתר וחוכמה אלא בחטף: 'אם ישלח הצופה רוחו ונשמתו לחזות כתר עליון והמקור ברצוא אליו מחשבתו, מיד ישוב אל החכמה ומשם אל הבינה' (דף 281). על האם כמקור הנבואה כתב אלימנו גם ב'חי העולמים', ושם הסביר כי בניו של משה לא זכו לנבואה כיוון שזו איננה עוברת מהאב אלא מהאם, שבמקרה זה 'אינה מהאומה הישראלית'. ראו: 'חי העולמים', כ"י מנטובה 21, דף 29א.

הקבלית שהכיר אלימנו נפוץ הזיהוי של ספירת מלכות ככלה ושל ספירת בינה כאם. למעשה אלימנו עצמו ציין כי בינה 'נקראת אם, באמרו "כי אם לבינה תקרא" אל תקרא אם אלא אם' (דף 294ב), רעיון המובע גם ב'תיקוני זוהר'.⁶² משה מזוהה ב'זוהר' כספירת תפארת,⁶³ ועל כן אלימנו, משה החדש, מזוהה כבעל קשר של בעל לאישה ביחס למלכות, וכבעל קשר של בן לאם ביחס לבינה.⁶⁴ לפיכך ההתקבכות בין התורה לאלימנו הובילה למעין מיתת נשיקה, ולאחריה עולה המאהב מהתבוננות דרך ספירת מלכות, הנאהבת, אל התבוננות דרך ספירת בינה, האם.⁶⁵ ההזדהות של אלימנו עם משה מתעצמת במהלך החיבור. לדוגמה כאשר האם שואלת אותו בתוך סדרת שאלות על מחבר ספר התורה, אלימנו מסביר כי העובדה שתורת ה' נקראת גם תורת משה קשורה בבעלים שהיו לה – בתחילה ה' ולאחריה משה, שלקח אותה לו לאישה.⁶⁶ אלימנו קיבל את הפרשנות שהאישה הכושית איננה צפורה, וכך היו למשה שלוש נשים: צפורה, שממנה התגרש, התורה, המתוארת אצלו כ'אש לבנה ראשונה', והאישה הכושית, היא 'אש שחורה':

62 תיקוני זוהר, דף ב ע"א.

63 זוהר, ב, דף קיט ע"ב.

64 פיקו הכיר את הקשרים שבין הזכר לנקבה באילן הספירות, והזכיר אותם בתזות הקבליות שבחיבורו. ראו: S. A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Tempe 1998, pp. 352-353; וירשובסקי, פיקו דלה מירנדולה (לעיל הערה 4), עמ' 35.

65 התחלפות הלשונות מזמינה דיון באפשרות השפעתה של המיסטיקה הנוצרית על אלימנו, שהרי כבר בימי הביניים זוהתה מרים, אם ישוע, גם כרעייתו, והקשר ביניהם אף תואר כמונחים ארוטיים, לעיתים תוך התייחסות לשיר השירים. ראו: M. Idel, *Ben: Sonship and Jewish Mysticism*, London 2007, p. 380; ש' אופנברג, 'ביטויים להתמודדות עם הסביבה הנוצרית באמנות ובספרות היהודית בימי הביניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס"ח, עמ' 38-47. לעיתים נדרשה ספירת בינה כבן-יה. ראו: וירשובסקי, שלושה פרקים (לעיל הערה 56), עמ' 38; הנ"ל, פיקו דלה מירנדולה (שם), עמ' 193-194. בתזות מדעותיו שלו קשר פיקו בין ספירת תפארת לישוע. ראו: פרמר, סינקרטיזם (שם), עמ' 542.

66 השאלות שהאישה שואלת מבוססות על הפסוק הראשון שבשיר השירים, ולפי אלימנו הן המבוא הראוי לכל ספר. ראו: 'חי העולמים', כ"י מנטובה 21, דף 265ב; וכן: 'ליקוטים', כ"י אוקספורד Reggio 23, דף 266ב. אלימנו דן באופן נרחב בשאלות אלו בפירושו לשיר השירים, והסביר את משמעותה של כל שאלה. כך נפתח הדין בשאלות אלו: 'לזכור תחלה שמנה דברים הלא המה: כִּנְת הַסֵּפֶר, תוּעֵלְתוּ, מִדְרַגְתוֹ, חֲלִיקוֹ, יַחְסוֹ, אֹפֶן הַלְמוּד הַנֶּעֱשֶׂה בוֹ, מִה שִׁירָה עֲלֵיו שְׁמוֹ, מִי הַמְנִיחַ אוֹתוֹ, וְאִם הָיוּ כָּלָם אוֹ רֹבֵם נִכְלָלִים בְּפִתְיַחַת זֶה הַשִּׁיר' (כ"י לונדון Or. 2854, דף 156א). בהמשך הסביר אלימנו שכוונת ספר שיר השירים רמוזה במילה 'ישקני': 'ואל זאת הכונה אמר המשע"ה [המלך שלמה עליו השלום] ישקני, שכונת פעולת זה החשק הוא שישקוהו הרוחני וידבק בו דבקות רוחני כהוראת הנשיקה מדבקת רוח ברוח' (שם, דף 159ב). וירשובסקי ציין כי פיקו טען בפירושו ל'קנצונה על האהבה' שתי טענות באשר לשיר השירים – שרמוזה בו מיתת נשיקה, וששלמה הראה בפסוק הראשון את כלל כוונת הספר (la intenzione totale del libro). לטענה השנייה לא מצא וירשובסקי מקור בספרי קבלה שפיקו יכול היה לקרוא עד 1486, השנה שבה כתב את הפירוש לקנצונה. מעניין לראות שהטענה השנייה של פיקו קשורה בשמונה השאלות של אלימנו, שהרי הפסוק הראשון שקרא פיקו הוא 'ישקני מנשיקות פיהו', הפסוק הראשון בוולגטה. ראו: וירשובסקי, שלושה פרקים (לעיל הערה 56), עמ' 20; הנ"ל, פיקו דלה מירנדולה (לעיל הערה 4), עמ' 157. וירשובסקי העלה את האפשרות שפיקו הושפע בעניין הזה מפירושו של לוי בן גרשום (רלב"ג) לשיר השירים.

'ובזה הדרך [...] יובן התורה כי היתה דבר אלהי כתובה מאש שחורה על גבי אש לבנה ראשונה' (דף 14א).⁶⁷ האש השחורה קשורה בכוכבים, והיא הרובד הנגלה של התורה, ואילו האש הלבנה קשורה בגופים הספיריים – הספירות – והיא הרובד הנסתר. שני חלקים אלו מייצרים שלמות.⁶⁸ הסברים אלו של אלימנו שימשו אותו כדי להציב את עצמו באופן נועז למדי במערכת היחסים החדשה: אלימנו משה החדש הוא בנם של התורה ומשה הישן, בן אשר נתן להם האל ('כי חנני אל וגם נתן לי בן תחת אישי', דף 15א).⁶⁹

בעניינים מסוימים, כמו בדרשה ניאופלטונית על מציאות הזמן והתנועה, מתברר כי הבן עולה על אביו: 'תאמר: אהא אדוני משה! כי זה האיש דובר בי דברים לא שמעתי מפין ומפי תורתך, מן העולם ועד עולם' (דף 18ב). גם במעשים גדול הבן מהאב, כפי שהוא עצמו מעיד: 'לא קדמני אדם בדבר הזה' (שם) – הוא הראשון לחקור עולמות שטרם נחקרו בידי יהודים. החשש מפני חקירה זו מוביל אותו לבקש ממשה שיגן עליו במסעו אל התכלית, היא הנבואה. אך האם ההשוואה בינו לבין משה היא השוואה בעלמא או שאלימנו ראה בעצמו מנהיג ונביא הלכה למעשה?

הנבואה במשנתו של אלימנו

השיחה בין האם לבנה מתגלגלת אל דיון בשבעת חלקי האדם.⁷⁰ לכל אחד מן החלקים מוקדש תיאור קצר, ולאחר התיאורים נדון כל חלק בהרחבה. הדיון הרחב ביותר מוקדש כמובן לנפש הנבואית. בתיאור הקצר של הנפש הנבואית הצהיר אלימנו: 'לא נביא אנכי ולא בן נביא אני' (דף 25א). בהצהרה זו באה לידי ביטוי הדינמיקה של התקרבות ונסיגה, שבאמצעותה ביקש מצד אחד להתנער מהנבואה ומצד אחר לתאר קרבה גדולה אליה.⁷¹ נראה שהחשש של אלימנו מן התווית

67 על גירושיו של משה מצפורה ראו לדוגמה: פירוש רש"י על שמ' יח 2. הצורך באישה הכושית, האש השחורה, נובע להבנת האם מן הצורך להסתיר ולכסות אותה, ועל כך היא מתקוממת (דף 14ב). הביקורת על ההסתרה מופיעה, בניסוחים דומים, גם בביקורת שבעת הרועים.

68 מערכת הקשרים שתיאר אלימנו ממלאת תפקיד גם בקוסמולוגיה הקבלית במשנתו. לבד מן הרבדים השונים שתיאר בהסברו, ניתן להחיל כאן את ההשוואה שערך ללי' בין חוכמת משה לחוכמת אלימנו – האש השחורה הזרה עשויה להיתפס כחוכמה שרכש אלימנו בפירנצה. על ההשוואה בין חוכמת משה לחוכמת אלימנו ראו לעיל הערה 50.

69 אפשר שמשם הישן הוא השכל הפועל. על משה ככיניו לשכל הפועל אצל אבולעפיה ראו: מ' אידל, 'על הגדרות הנבואה מהרמב"ם לאברהם אבולעפיה ומעבר להם', דעת, 64–66 (הרמב"ם בנבכי הסוד: מחווה למשה חלמיש) (תשס"ט), עמ' 15–16. אם אלימנו ראה עצמו כבנם של התורה ומשה הישן, הרי שוב מרחפת אפשרות של השפעה נוצרית על החיבור.

70 הצורה המזוגית, הנפש הצומחת, הנפש החיונית, הנפש המדמה, הנפש המדברת, הנפש השכלי והנפש הנבואית. אידל דן באריכות בחלק העוסק בנפש המדמה. ראו: אידל, חלומות אסטרייליים (לעיל הערה 8).

71 לסלי טען כי אלימנו כמעט דחה את הטענה שהוא נביא, אך בכל זאת ראה עצמו כמי שהשיג כמה דרגות נבואה. ראו: לסלי, שיר המעלות לשלמה (לעיל הערה 1), עמ' 23.

של נביא שקר היה המניע לכתיבת 'חי העולמים'.⁷² חשש זה לא היה מנותק מן המציאות, שכן בשלהי המאה החמש עשרה היו באיטליה נביאים, חוזים ומחשבי קיצים למכביר.⁷³ אלימנו היה ער לתופעה וניסה לחמוק ממנה: הוא הכריז כי איננו נביא, אם כי תפס את עצמו כמי שבכווח להאיר את עיני העדה, לחשוף את סודות התורה, להנהיג ולשלוט בעם.⁷⁴

שאיפתו של אלימנו להפוך למשה החדש מקפלת בתוכה שני עניינים שונים, כיוון שהוא ייחס למשה שני תפקידים – מנהיג מדיני והנביא המושלם, היחיד מבין הנביאים שהביט וראה דרך אספקלריה מאירה.⁷⁵ שאיפתו לזכות לנבואה ולהדריך את העם מובעת בגלוי – שוב, באמצעות לשון מקראית המכוונת למשה.⁷⁶ מכיוון שהנבואה שבה היה מעוניין אלימנו הצריכה את נפשו לצאת 'אל עולם רוחני אשר הוא מאד נעלם', מזהירה אותו ומבהירה לו שהוא מחפש דרך המסכנת אותו ואת העם. עם זאת היא מאפשרת לו לגלות את דרכו בעצמו, ומבטיחה לו כי אם

72 אלימנו כתב את 'חי העולמים' כי חשש שפירושו לשיר השירים יובן לא נכון, כפי שהוא בעצמו הסביר. ראו: לסלי, שיר המעלות לשלמה (שם), עמ' 35.

73 J. P. Couliano, *Eros and Magic in the Renaissance*, Chicago, IL and London 1987, pp. 187-190. בהקשר זה קשה שלא להזכיר את ג'ורולמו סבונרולה, אשר ראה בעצמו נביא ופעל באותה העת בפרינצה. ראו לדוגמה: D. Weinstein, *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven, CT and London 2011. ג'ורולמו דאטי כתב בשנת 1496 שאיטליה ראתה נביאים רבים. ראו: O. Niccoli, *Prophecy and People in Renaissance Italy*, trans. L. G. Cochrane, Princeton, NJ 1990, pp. 91-92. גם בקרב יהודים רבו בתקופה זו מחשבי קיצים ונביאים, תופעה שנקשרה לעיתים למאורעות הגירוש. ראו: קופפר, חזיונותיו (לעיל הערה 48), עמ' 387-390; בית אריה ואידל, מאמר על הקץ (לעיל הערה 28), עמ' 180-182.

74 אפשר שהכוחות של אלימנו כי הוא איננו נביא היא הצטנעות מדומה, דרך שכבר נקט בחיבורו. פיקו חברו, אשר דן רבות בחיבוריו במאגיה הטבעית (*magia naturalis*), האמין כי למאגיה ולקבלה חשיבות רבה בהוכחת האמת הנוצרית. על פי התזה התשיעית מבין שלושים ושש התזות מדעותיו של פיקו על המאגיה, אין מדע המסוגל לאשר את אלוהותו של ישוע יותר מן המאגיה והקבלה. תזה זו, יחד עם שתים עשרה תזות נוספות, גונתה על ידי הוועידה הכנסייתית שבחנה את 900 התזות של פיקו. ראו: פרמר, סינקרטיזם (לעיל הערה 64), עמ' 126-127; וירשובסקי, פיקו דלה מירנדולה (לעיל הערה 4), עמ' 122-123. על אף החשיבות שייחס למאגיה, הכריז פיקו: 'אינני מאגיקון', וכיוון אולי למאגיה שאינה טבעית. ראו: פרמר, סינקרטיזם (שם), עמ' 149. הסברה שבהכרוז 'אינני מאגיקון' כיוון פיקו לקטגוריה אחרת – למאגיה דמונית – היא פתרון טוב, הצובע את טענתו בגוון אפולוגטי. האם גם אלימנו כיוון במשפט 'לא נביא אנכי ולא בן נביא' לקטגוריה שונה של נבואה, תוך ניסיון לחמוק מביקורת? אפשרות זו סבירה בעיניי, ומשתלבת היטב עם סגנון הכתיבה שלו.

75 שתי יכולות אלו – הנהגה ונבואה – הן השילוב המיוחד שייחסו האחים הטהורים' לשלמה המלך ולמוחמד. ראו: J. Janssens, 'The Ikhwan aṣ-Ṣafā' on King-Prophet Solomon', J. Verheyden (ed.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition*, Leiden and Boston, MA 2013, pp. 242-243. שילוב זה בא לידי ביטוי גם בתפיסתו של הרמב"ם את הנביא ב'מורה נבוכים'. ראו: H. Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht 2001, p. 217

76 'ובחכמתך אשר אתה מראה מדברי חכמי הרוח הגשמי והאלהי – אתה תדבר אל העם הזה, ויהי אלהים עמך' (דף 239ב).

לא יצליח, היא תעמוד לצידו כ'אשה נצבת', כדי לפקוח את עיניו.⁷⁷ בתגובה הבן מסביר כי מגיל שלוש עשרה החל להתעניין בנבואה ולחקור על אודותיה בספרים, ובכל שבע שנים החליף את דעתו, שבע פעמים. אלימנו פורש בפני הקורא את התקופות הללו, המתארות למעשה דרגות של נבואה. לאחר תיאור כל דרגה האם מגיבה באופן המעודד את הבן לתאר דרגה גבוהה יותר, ובכך מקדמת את המסע לעבר התכלית – הדרגה השביעית של הנבואה שאלימנו מבקש להשיג.⁷⁸ ואלו שבע דרגות הנבואה:

1. נבואה בחלום: אלימנו מעיד כי ראה אנשים, נשים וטף חולמים בלילה חלום שהתברר כחלום אמת. המנגנון מוסבר באריכות, וקשור בהיפרדות הנפש מן הגוף, היפרדות המתאפשרת בזכות השינה, המשקיטה את המחשבות.⁷⁹ עם זאת גם החולם חלומות אמת 'לא יקרא נביא'.⁸⁰ האם, בתשובה, מביעה סקרנות לשמוע איזו דרך נפלאה מזו מצא בנה.
2. נבואה בהקיץ: אלימנו מתאר שלושה אנשים המתנבאים בהקיץ באופן ספונטני ומדרג אותם – הראשון סובל מחזיונות מבהילים ומשתקים,⁸¹ השני איננו סובל אך אינו מסוגל לתאר את הדברים כפי שהם אלא רק 'להמיר את המחזה לרצונו', והשלישי איננו סובל וגם אינו ממיר את

77 ואם ישר כחך למצא את דרכיה, ישמח לבי גם אני כמתי כמוך. ואם אין, הנה אנכי האשה הנצבת עמך בזה, לא אעזובך ולא ארפך' (דף 40א). מעניינת במיוחד הבחירה בביטוי 'האשה הנצבת', הלקוח מדברי חנה אל עלי הכהן. אישה אחרת המתוארת כניצבת לשמור ולפקח היא מרים, אחות משה, המפקחת על אחיה לאחר שהשאירה אותו על שפת היאור (שמ' ב 4). תיאור האישה כניצבת מעניין גם בהקשר הנוצרי. במומור נוצרי ימי ביניים (stabat mater) מתוארת מרים הבוכה ניצבת לצד בנה הצלוב. ראו: ר' קרא-איונוב קניאל, קדשות וקדושות: אמהות המשיח במיתוס היהודי, תל אביב תשע"ד, עמ' 102–103. כמו כן קשה להתעלם מהביטוי 'לא אעזובך ולא ארפך', המקביל – בשינוי סדר המילים – להבטחת האל ליהושע, כאשר הוא מחליף את משה בהנהגת העם. באותו הפסוק ממש מבטיח האל ליהושע שלא יתייצב מולו איש (יהו' א 5). ייתכן שאלימנו ניסה באמצעות הבחירה באישה ניצבת להתמודד עם קיומו של משה חדש כבר במקרא – יהושע, שהובטח לו שלא יתייצב לפניו איש. כלל הביטויים הללו משמשים כדי לבסס את דמותו של המחבר כמחליפו של משה ולסמנו כנביא.

78 בראשית דבריו ציין אלימנו בשוליים, בראשי פרקים, את דרגות הנבואה: בחלום, בהקיץ, בקבוץ, בספר השמים, בשכל, [ב]הכנה חדשה ו[ב]ספירה (דף 40א). אלימנו כינה את המקובלים 'חכמי הספירה', ומכאן שהדרגה האחרונה קבלית. חלק מן המובאות הן עיבוד של דברי אלבו ב'ספר העיקרים'. לתפיסת הנבואה של אלבו ראו: קרייסל, נבואה (לעיל הערה 75), עמ' 508–539; א' שביד, 'הנבואה במשנתו של ר' יוסף אלבו', תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 48–60. 'ספר העיקרים' נמנה עם הספרים שהיו בסדר הלימוד של אלימנו. ראו: אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4), עמ' 309. חלק מדרגות הנבואה שתיאר אלימנו דומות לאלו המופיעות בפירושו יצחק אברבנאל ל'מורה נבוכים' וכן בפירושו התורה לרלב"ג. על תפיסת הנבואה של רלב"ג ראו: קרייסל, נבואה (שם), עמ' 383–390.

79 'ורוחו ונשמתו נחה שקטה' (דף 40א). אלימנו תיאר את החלומות הללו כמשלים שנוצרים כתוצאה מפעילות השכל הפועל על הכוח הדיברי טרם פעולת הכוח המדמה. השוו: יוסף אלבו, ספר העיקרים, מהדורת א' שביד, ירושלים תשמ"ט, עמ' 126. וראו: קרייסל, נבואה (שם), עמ' 519–521.

80 לדעת הרמב"ם ב'מורה נבוכים', החולם חלום אמת נקרא נביא. ראו: קרייסל, נבואה (שם), עמ' 246.

81 הרמב"ם תיאר ב'מורה נבוכים' חרדה דומה אצל המתנבאים בהקיץ, הנובעת מן הכוח המדמה. ראו קרייסל, נבואה (שם), עמ' 263. באחת מהערות השוליים התייחס אלימנו אל השטן כאל 'המתעורר אחר [הכח] המדמה',

הדברים שהוא רואה. לאחר תיאור זה שואלת האם את בנה: 'ההצליח ה' דרכך להלוך אל הנבואה, ומבני בני הנביאים יגעת ומצאת?' (דף 40ב). אלימנו ממשך לתיאור הדרגה הבאה.

3. נבואה על ידי שילוב (קיבוץ) שלושת כוחות הנפש, כוח הזיכרון, כוח הדמיון והכוח המשותף: תפקידו של כוח הזיכרון 'לקבל את השפע', כוח הדמיון נותן צורה לשפע זה, והכוח המשותף מביא את הצורה לידי ביטוי חושי. זוהי תפיסת אבן רשד את החלום הנבואי, אך אלימנו הדגיש כי מדובר שבמצב בו הנפש 'ערה', לא אנסתה השינה.⁸² בעל חזיון זה 'לנביא היום יקרא' (דף 41א). האם משיבה בשלילת שלוש הדרגות שתוארו עד כה.⁸³

4. נבואה באמצעות ספר השמיים: תפיסתו של אלימנו את השמיים כספר שניתן לקרוא בו קשורה בתפיסתו את הכוכבים כאותיות.⁸⁴ אלימנו מצייר בחלוקה זו שתי דרגות, באמצעות שתי דמויות – האחת מתחת לרקיע והשנייה מעליו. הראשונה מזוהה עם האסטרונומים, והשנייה – עם המקובל המחזיק בתפיסת הכוכבים כאותיות. המקובל רוכב על ענן, בעודו מלגלג על האסטרונוג – הוא אלימנו – המביט עליו מלמטה (יש לזכור כי אלימנו סיפר כאן על עברו, ושילב בתיאור תובנות מן ההווה).⁸⁵ אליבא דאלימנו הנביא המקובל הוא כמי שיושב בשמיים וצוחק על האסטרונומים, המחזיקים בידע חלקי על אודות המתרחש בעולם. לעומתם רוכב הענן יושב 'בצל שדי', ולכן הוא יודע כול. תגובתה הכועסת של האם מכוננת לתפיסה האסטרונוגית: 'הזה חשבת למשפט הנבואה? אם ככה את [כך!] עושה לה, מחה נא לה מספרך אשר כתבת!' (דף 41א).

5. נבואה באמצעות השכל: אלימנו מתאר כי באותה התקופה נגלתה לפניו 'הקשת המדעי בענן כבוד [...] שבעתים מאור הנבואה אשר ראיתי בחזון תחילה, ומאור הכוכבים הנקרא כמגלת סתרים' (דף 41א).⁸⁶ כאן מתחיל דיון באמרה התלמודית 'חכם עדיף מנביא', ובניגוד לעמדת

כנראה בהשפעת הרמב"ם או אלבו. על השדים ככוח מדמה אצל אלבו ראו: קרייסל, נבואה (שם), עמ' 520. על תפיסה זו אצל אבולעפיה ראו: מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, עמ' 39–49.

82 על תפיסת אבן רשד ראו: קרייסל, נבואה (שם), עמ' 329, כחלק מדיון בתפיסתו של רלב"ג את הנבואה.

83 'אם שלש אלה תעשה לה – ויצאה חנם אין כסף, חכמה ותבונה בכל יודעיה' (דף 41א). על פי שמ' כא 11.

84 אידל עמד על הקשר בין הכוכבים לאותיות אצל אלימנו, כחלק מהבנתו את הרקע האסטרונומי לפרשנות המאגית של אלימנו לקבלה. ראו: אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני (לעיל הערה 8), עמ' 76–79; הנ"ל, שלמויות בולעות: קבלה ופרשנות, תרגמה ת' ארוז, תל אביב 2012, עמ' 212–217. באחת מן התווה הקבליות להוכחת הנצרות ציין פיקו כי כשם שהאסטרונוגיה האמיתית (vera astrologia) מלמדת אותנו כיצד לקרוא את ספר האל (libro dei), כך מלמדת הקבלה כיצד לקרוא את התורה (ספר החוקים, libro legis). ראו: פרמר, סינקרטיות (לעיל הערה 64), עמ' 552–553; וירשובסקי, מקובל נוצרי (לעיל הערה 4), עמ' 30. על הספר הקוסמי אצל אלימנו ופיקו ראו: אידל, שלמויות בולעות (שם), עמ' 653–659. הקשר בין הכוכבים לאותיות מבוסס על האופן שבו תיאר אלימנו את הקשר בין האש השחורה ללבנה וכן על הקוסמונוגיה המתוארת בפירוט רב בכתב היד. בכונתי לדון בקוסמונוגיה זו במקום אחר.

85 'שמע נא אל הרוכב על עב קל ממעל לך, כי רוח ממרום יעירנה ללמדו ספר ולשון שחקים, והאותיות ומחברותם כלם אלהיו יורהו [...] כן יבין את כל הכתוב זכרון לפניו, ואין כל נעלם מנגד עיניו [...] והיה כאלהים יודע טוב ורע' (דף 41א). הצירוף 'האותיות ומחברותם' רומז על זיהוי האותיות עם הכוכבים.

86 אור הנבואה שנראה בחזון שייך לדרגה השלישית, ואור הכוכבים שייך לדרגה הרביעית, האסטרונוגית, שבה

ה'זוהר' – המעדיפה את רשב"י החכם ממשה הנביא – אלימנו כמובן מעדיף את הנבואה.⁸⁷ יש לציין כי אלימנו סיפק תירוצים לכל אחד מהצדדים, אך חתם בתפיסה ש'לא יעשה ה' אלהים דבר מכל הדברים, כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים' (דף 41ב, על פי עמ' ג 7). האם מגיבה בשמחה: 'שמח לבי ויגל כבודי כי העלת בכחך את הנבואה למעלה ראש מן החכמה' (שם).

6. נבואה באמצעות 'הכנה חדשה': אלימנו שרטט מעין מסע מנבואה ארצית, בחלום ובחזיונות (דרגות 1–3), לנבואה המתייחסת למתרחש בשמיים (דרגה 4). בשלב זה הוא מספר כי עלה למרום, ושם נכווה.⁸⁸ תיאור זה מכיל שני הרמזים מקראיים לפעולות הקשורות בהקרכת קורבן. הראשון בהקשר שלילי, 'השרפה אשר שרף ה'' (וי' 6), מכוון לנדב ואביהוא, שהקריבו אש זרה, והשני חיובי, 'ה' יראה' (בר' כב 14), מכוון למקום עקדת יצחק. אלימנו נגע כאן בפרקטיקה שייחס ל'חכמת בני קדם', והיא שימוש בקורבנות לצורכי נבואה. בטענתו זו אני נשען על יסוד חשוב בכתביו של אלימנו – סדר והייררכיה.⁸⁹ אלימנו סידר את הידע שלו באופן הייררכי, ויצר בסיס להשוואה בין הייררכיות שונות, כשם שמתכת וצמח מסוימים, אף שהם נמצאים בהייררכיות שונות (דומם וצומח), קשורים זה בזה בכתבים הרמטיים, ואף נקשרים בגרמי השמיים, בפעולות אלכימיות וכיוצא באלה. יסוד זה מאלץ את הקורא לפנות לקריאה אופקית: לפני הדיון בנפש הנבואית דן אלימנו בנפש השכלית, וגם אותה חילק לשבע דרגות. בדרגה השישית של הנפש השכלית מתואר בין היתר כי 'אצילי בני ישראל' היו זקוקים לקורבנות כדי להתנבא, לעומת אהרון, נדב ואביהוא, שהתנבאו 'בלי אמצעי' (דף 39ב). לעומת זאת בתיאור המדרגה השישית של הנפש הנבואית ניכרת נימת ביקורת כלפי פרקטיקה זו (תוך שימוש בהרמז מקראי המכוון לשרפת נדב ואביהוא), המיוחסת לבני קדם – ייחוס בעל הקשר מאגי.⁹⁰ גם תשובתה של האם

הכוכבים נקראים כאותיות בספר. מכאן שהדרגה הרביעית היא האסטרוולוגיה, וכניסתו של המקובל רוכב הענן היא ביקורת על דרגה זו המופיעה כבר במהלך התיאור שלה.

87 על הדיון ב'זוהר' ראו: ב' הוס, 'חכם עדיף מנביא – ר' שמעון בר יוחאי ומשה רבנו בזוהר', קבלה, ד (תשנ"ט), עמ' 103–139. לדברי הוס אף שה'זוהר' לא השתמש בביטוי 'חכם עדיף מנביא' בהקשר זה, המאמר התלמודי 'משתקף בתפיסה הזוהרית בדבר עדיפות רשב"י על משה'. ראו: שם, עמ' 104, הערה 5. יש מקום לדון בשאלה אם הכרעה זו של אלימנו הושפעה מספר ה'זוהר', מתוך ניסיון להאדיר את שמו של משה הישן, ובתוך כך גם את שמו שלו, או שדי היה לו במאמר התלמודי והוא הגיב עליו. סבורני – ואומנם הדברים דורשים עיון נוסף – כי מדובר כאן בתגובה על העמדה ה'זוהרית', כיוון שאלימנו השתמש במידת הענווה כאחד הנימוקים לטובת הנביא, בעוד ה'זוהר' התייחס דווקא לביטחון עצמי כאל מעלה יתרה. ראו: הוס, חכם עדיף מנביא (שם), עמ' 104–105. ייתכן שבעמדה זו של אלימנו מעורבת השפעה של ה-*Picatrix*. ראו להלן הערה 118.

88 'ותהלך אש ארצה ותמהר ותעל בתוך מעי, ואכה מן השרפה אשר שרף ה' בהראותו בנפש הנביא לכלותו להתם. כל חכמת בני קדם היתה בקרב, כי לא בדעת ההיא ה' יראה [...] והיה בהדבק בו כי לא לפניו חמר יבא, כי אם האלהים פנים אל פנים. ותנצל נפשו ממזרים, וכל רוחו מעבודת הגשמים' (דף 241).

89 לסלי, שיר המעלות לשלמה (לעיל הערה 1), עמ' 25.

90 מתנתו של אברהם לבני הפילגשים, הם בני קדם, התפרשה בקרב רבים כחוכמת הכישוף. ראו לדוגמה את פירושו של רקנאטי, הנשען על המסורת התלמודית המובאת בבבלי, סנהדרין צא ע"א. אלימנו הכיר את פירוש רקנאטי לתורה, ופירוש זה היה למעשה אחד ממקורותיו החשובים. על חיבור זה ראו: אידל, קבלה

רומזת לפרקטיקה אסטרלית: 'אם תגביה כנשר, ובין ככבים תשים קנה, הלא טוב לך מתת אותה שפלה והיא כהה?' (דף 42א).⁹¹ תשובה זו נשענת על שני הרמזים מקראיים. ההרמוז הראשון מעובדיה (א 4), והמשכו במקור 'משם אורידך', המכוון לפרקטיקה של הורדת רוחניות. ההרמוז השני מתאר נגע שטיבו איננו ברור, ושהכווץ נאלץ לחכות שבעה ימים כדי לקבוע אם האדם הנגוע בו טמא או טהור (וי' ג 21, 26). הרמוז זה מכוון לעמדתו האמביוולנטית של אלימנו כלפי הפרקטיקה האסטרלית – פרקטיקה לגיטימית בדרגה השישית של הנפש השכלית אך לא בדרגה השישית של הנפש הנבואית.

7. נבואה בספירה: המונח ספירה משמש את אלימנו לציון ידע קבלי. אף שהדרגות עד כה התמקדו בנבואה ככלי להשגת ידע נסתר, דרגת הנבואה השביעית עוסקת דווקא ביכולותיו של הנביא לשלוט בטבע. הנביא במדרגה זו הוא מאגיקון, שאלימנו מתאר כאלוהים. מה שמבדיל בין נביא זה לבין אלוהים הוא נצחיותו של האל בעוד הנביא תלוי בזמן ובמקום. את הסיבה להבדל זה מסביר אלימנו במונחים ניאופלטוניים: 'כי לא כולו הוא כאלהיו, כי הוא עלול תחתיו מעלילותיו' (דף 42א). בין יכולותיו של הנביא נמנות היכולת להוריד גשמים ולהרוג במבט. כל אלו 'כי רב כחו ועצם נפשו כעצם נפש השמים המריקים שקיהם ומשחיתים חמרים חמרים, ועוברים ושבים ברצא ושוב למלאת כליהם צורות חדשות כראשונות' (דף 42א).

אלימנו סבר כי כוחותיו של הנביא מוסברים על ידי שלושה גורמים. הראשון קשור בדמיון שבין נפש הנביא לשמיים, ובמובן אחר – לספירות. אלימנו השתמש בביטוי 'עצם נפש השמים' בהוראה כפולה בכוונה: כוונתו לשמיים עצמם, ש'מריקים שקיהם' ומורידים גשם, אך גם לספירות, המלאות 'כראשונות'. משום כך מכונה נבואה זו אצל אלימנו בספירה, וזו גם הסיבה לבחירתו בצירוף 'ברצא ושוב' – המרמז לתיאור הספירות ב'ספר יצירה'.⁹² הגורם השני המסביר את כוחותיו של הנביא קשור בהשפעת הנביא על הגלגלים. גורם זה מתואר באמצעות אנלוגיות פיזיולוגיות, כדי להסביר את השפעת הנפש על החומר: כאשר האדם כועס, הוא מאדים; כאשר מתעוררת בו תאוה מינית, גופו מגיב; וכאשר מתעוררת בו תאוה לאוכל, פיו מתמלא רוק.⁹³ באותו האופן מוסברת יכולת הנביא להשפיע על החומר – הארץ והשמיים ישמעו בקול הנביא,

באיטליה (לעיל הערה 1), עמ' 112. חלק מחיבוריו של רקנאטי תורגמו על ידי פלוויס מיתרידסס עבור פיקו, והשפיעו על חלק מן התזות שלו. לניתוח מקורות של מקצת התזות של פיקו והשפעתו הניכרת של רקנאטי עליהן ראו: וירשובסקי, פיקו דלה מירנדולה (לעיל הערה 4), עמ' 19–65.

91 תשובת האם לא רק מסגירה הקשר אסטרלי, אלא מתייחסת באופן ספציפי לפירוש האסטרלי של הקורבנות. על פירוש זה אצל אברהם אבן עזרא ראו: ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 68–80. על התקבלותה של פרשנות זו בתקופה מאוחרת יותר ראו: שם, עמ' 182–189.

92 'עשר ספירות בלימה, צפייתן כמראה הבזק ותכליתן אין להן קץ, דברו בהן ברצוא ושוב' (ספר יצירה א 6 [ספר יצירה, מנטובה שכ"ב, דף 45א]).

93 'בכעסו יחם לבבו, ואור [כך!] פניו ישונה אדמוני כלו. ובהתאוותו תאוה אך מאשה יפה, וגידי פחדיו יתמלאו רוח גדולה. ואם לאכלה, ימלא רוק פיהו עד השפה. כן יקום איש אשר דרכו נסתרה, ונפשו סובבה הגלגל' (דף 42א).

כפי שגופו של גבר נשמע לראשו (ורגשותיו). נפשו של הנביא 'סובבה הגלגל' – מונח השאוב מתפיסתו של אברהם אבן עזרא את יכולת הנביא להשתמש בגלגלים.⁹⁴ אלימנו, שהכיר את 'ספר העיקרים' של יוסף אלבו, השתמש בדבריו של אלבו בהסבר השני לכוחותיו של הנביא בדרגה השביעית. אך הוא לא הסתפק בשני ההסברים הללו לכוחותיו של הנביא – היינו הקשר שבינו לבין נפש השמיים ושליטתו בגלגלים – הוא הוסיף גורם שלישי ומועדף באופן מפתיע: כוחותיו של הנביא נובעים ממתווכים דמוניים, היינו מבצעי פעולות הנביא הם שדים.

הקומדיה האלוהית של אלימנו

בתיאורו של אלימנו כלל לא מוזכרים שדים, אלא:

בריה דקה מן הדקה המלאה הארץ [...] אשר לא יראו ולא ימצאו, כי אם כיד הנביאים המעבידים אותם בלשונותם [...] הנה עולמנו זה אינו מעולמם. ומי יתן והיה לבבי חי באותו עולם. הן זאת חשבונה לאחרונה, והיא העולה על כולנה (דף 42א).⁹⁵

הגורם האחרון, 'העולה על כולנה', קשור בגורם חיצוני – בריות המשועבדות לנביא, המשתמש בהן למימוש תוכניותיו. תיאור זה יכול היה להתאים גם למלאכים, אך עולם התוכן של אלימנו אפל מזה, ואת משאלתו לחיות בעולמן של ישויות אלו יש לקרוא בהקשר דמונולוגי. כאשר האישה־התורה שואלת את האי־שֶׁ־אֶלִימנו למעשיו, הוא עונה, לאחר הקדמה ארוכה ומצטנעת, כי דבר חפצו הוא 'על תורתו ההפוכה כמו עוגה' של האל (דף 110ב). סבורני שהתורה ההפוכה שאליה כיוון אלימנו היא תורת השימוש בשדים. דימוי התורה ההפוכה לעוגה מוסבר כאשר

94 תודתי נתונה לשלום צדיק, שהעירני על כך, וכן לקורא האנונימי מטעם המערכת על הפניותיו החשובות. בקרב פילוסופים בימי הביניים התקיימה תפיסה שהאל מבצע ניסים באמצעות השפעה על הגלגלים, שמשפיעים בתורם על העולם החומרי. מכיוון שאלימנו סבר שהנביא פועל כמו האל, אין פלא שהחזיק בתפיסה הרואה בתיווך הגלגלים חלק מהותי בפעולה שהנביא מבצע. על תפיסת הנס בקרב פילוסופים יהודים בימי הביניים ראו H. Kreisel, 'Miracles in Medieval Jewish Philosophy', *The Jewish Quarterly Review*, (1984), pp. 99-133. תפיסה אנתרופולוגית זו של הנס, שהייתה ידועה בהגות היהודית כבר מן המאה השתים עשרה, משתלבת היטב בקוסמולוגיה של אלימנו, ומתיישבת עם מקומה של הנפש הכוללת (mundi anima) בתפיסת המאגיה של פיצי'נו. ראו: א' רביצקי, 'התורה האנתרופולוגית של הנס בפילוסופיה היהודית בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 323-361. שלא כהלל בן שמואל מוורונה, אלימנו סבר שהנביא פועל דווקא באמצעות הלשון. ראו: שם, עמ' 339; י' שורץ, 'מאגיה, פילוסופיה וקבלה: הפרשנות המיסטית והמאגית של מורה הנבוכים בימי הביניים המאוחרים', א' אלקיים וד' שורץ (עורכים), הרמב"ם בנבכי הסוד: מחוזה למשה חלמיש, רמת גן תשס"ט, עמ' 99-132. האנלוגיות ששימשו את אלימנו בהסבריו שימשו קודם את אלבו, ספר העיקרים (לעיל הערה 79), עמ' 129. וראו: קרייסל, נבואה (לעיל הערה 75), עמ' 521.

95 השוו לדברי הלל בן שמואל מוורונה, שסבר כי המלאכים הם הנשמעים לדברי הנביא. ראו: שורץ, מאגיה (שם), עמ' 107-108.

אלימנו מתאר את האצילות השמאלית ודורש את שמו של עוגיאל, הכינוי של ספירת חכמה בעולם הטומאה, במילה עוגה, גם היא הפוכה.⁹⁶ אלימנו היה ער לבחירה הייחודית לצעוד בדרך זו, והוא שם בפי האישה קריאת תדהמה, המבהירה כי בדרך זו טרם צעד איש יהודי.⁹⁷ הוא הבין כי הוא מבקש לגעת בנושא טעון – הדר העוגה הפוכה נמצא 'בידי ראשים מתהללים באלילים', אולי בגלל הזיהוי של פרקטיקות דמוניות עם עבודה זרה.⁹⁸ אך בראותו את עצמו כמשה החדש, הוא ביקש להפיץ אמת שברשותו.⁹⁹ האמת הזו, שהיא תיאולוגית באופייה, אינה גלויה לחלוטין

96 'העצם ההפכי לחכמה נקרא עוגיאל, כי הוא מהפך כחות החכמה כעוגה הפוכה לרע' (דף 83א). ספירת עוגיאל, כמו יתר הספירות הפוכות, נלקחה מ'ספר השורשים' של אבן וקאר. ספר זה אף נמנה עם הספרים שתרגם פלוויוס מיתרידטס ללטינית, לבקשת פיקו. הדבר איננו מפליא, שכן הסגנון הלקסיקלי היה אהוב במיוחד על אנשי הרנסנס חסידי התורות ההרמטיות, משום שאפשר להם להשוות בקלות בין הייררכיות, ומתוך כך – כתיבה אלגורית עשירה יותר. כשהשוואה לא צלחה מסיבות טכניות, הם נטו לסדר את הידע אחרת לצורך השוואה נוספת. כך עשה פיקו כאשר השווה בין עשרת כוחות אצילות השמאל לשנים עשר ה'נוקמים' (ultores) מהקורפוס ההרמטי – הוא השמיט שניים. ראו: פרמר, סינקרטיזם (לעיל הערה 64), עמ' 82; י"י פנטוק, 'ספר שרשי הקבלה לר' יוסף בן אברהם אבן וקאר', קבלה, ד (תשנ"ט), עמ' 148–149, ושם, עמ' 248–249, על עשר הספירות הפוכות. ספירות אלו אינן מן המסורת של ר' יצחק הכהן כמות שהיא אלא כפי שנתקבלה על ידי ר' משה מבורגוש, שתיארו את האצילות השמאלית התקבל בקרב המקובלים יותר מהתיאור של רבו. ראו: ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן, מדעי היהדות, ב (תרפ"ז), עמ' 194–195. גם אצל ר' משה מבורגוש נדרש שמו של עוגיאל במילה עוגה – בשם הרמב"ן – אך ללא התואר הפוכה, כי שם הוראת עוגה היא מעגל. אפשר שאלימנו השתמש במילה זו בהוראה כפולה (ברומוז לפסוק בה' 8), כיוון שלמעגל תפקיד מרכזי בתורה הפוכה שבה היה מעוניין, כפי שיוסבר בהמשך. על עוגיאל אצל משה מבורגוש ראו: ג' שלום, 'לחקר קבלת ר' יצחק בן יעקב הכהן, ג: ר' משה מבורגוש תלמידו של ר' יצחק (המשך)', תרביץ, ד (תרצ"ג), עמ' 212.

97 'מה תעשה לשמו הגדול ולכבוד תורתו, להאירה את עינה ולהעמידה על תילה, כי תוכל עשוהו לבדך? ואתה במקום לא עבר בה איש יהודי, ולא הלך אדם שם מבני העברים' (דף 10ב).

98 זיהוי של פרקטיקות דמוניות כעבודה זרה או פולחן אלילי היה נפוץ בקרב יהודים ולא יהודים. ראו לדוגמה: פירושי התורה לרמב"ן, א, מהדורת ח"ד שוועל, ירושלים תשי"ט, עמ' שצג. בעל החיבור *Speculum Astronomiae* סבר כי פרקטיקה של הכנת צלמים שבמהלכה מדקלמים השבעות עשויה להתגלות כפרקטיקה דמונית, ולפיכך היא עבודת אלילים מן הסוג הגרוע ביותר (*idololatria pessima*). ראו: P. Zambelli, *The Speculum Astronomiae and Its Enigma: Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, Dordrecht 1992, pp. 240–241. אלברטוס מגנוס, שלו מיוחס החיבור *Speculum Astronomiae*, והביא ממנו בכתביו. ראו: אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני (לעיל הערה 8), עמ' 70.

99 'זאת אעשה בכל כחי [...] ואם מעט, ונעלמים מעיני עברים מוכים בסנוורים, ואשלחה ספרים אל כל הגוים הקוראים אל ה' [...] ובכל מקום אשר יד יהודי מגעת, ישמעו רבים אשר נגע אל בלבבם ולהם לב לדעת את האור כי טוב, ועינים לראות את האמת המעיד עדות נכון על עצמו, אשר עד כה נעו כעורים בתורות באפס מורה. אולי יחונן קולי להועיל ולהטיב רבים עתה עם הארץ המתיהדים, כי אינם יודעים' (דף 10ב). לא בכדי בחר אלימנו בביטוי 'אולי יחונן קולי', המרמז לשמו. הוא השתמש בו בגוף שלישי גם ב'חי העולמים', בפסקה שבה סיפר על התגלות האל לאביו בגיל 35: 'אם יחונן קולו, האמן בו. כי מעם לוועו ועד צרפת ארץ מולדתו ככה ייקרא, ובשם אשכנו שמו לעולם יכונה, עד כי נגלו אליו האל מקץ חמש ושלשים שנה משנותיו [...] ויד ה' נגעה על שפתו'. ראו: 'חי העולמים', כ"י מנטובה 21, דף 257. יש לציין כי קטע זה נכתב ביד אחרת.

לעיני 'עברים מוכים בסנוורים', וזו סיבה טובה ליצור קשר עם גויים 'הקוראים אל ה' ואל טוב תורתו'. להבנתי אלימנו רמז לגויים מחצר דה מדיצ'י שהחזיקו בידע קבלי ומאגי. החוכמה מצויה אצלם, אך הם 'עד כה נעו כעֶזְרִים בתורות באפס מורה', והם זקוקים לנוכחותה של 'יד יהודי' כדי לראות את האמת 'המעיד עדות נכון על עצמו'. העברי מוכה הסנוורים והגוי העיוור הם 'עם הארץ המתיהדים, כי אינם יודעים', ומשה החדש מעוניין להיטיב עימם. יש בדברים נימה משיחית ברורה. משה החדש רוצה לפקוח את עיני העיוורים, והוא מתכנן לעשות זאת על ידי כניסה לעולם רוחני – שהוא בראשיתו דמוני – לצורך מסע שתכליתו השגת נבואה שיש בה ידיעת נסתרות ועתידות אך גם השפעה על החומר. האם מונחת לפנינו תשובה לתזה המפורסמת של פיקו בדבר הוכחת אלוהותו של ישוע באמצעות מאגיה וקבלה? האם 'האמת המעיד עדות נכון על עצמו' עומדת אל מול האמת הנוצרית? הדבר סביר בעיניי.

ללי הראה שב'חי העולמים' יש מובאה הדומה לפתיחת 'הקומדיה האלוהית' (*La Divina Commedia*) של דנטה, ושסגנונו של אלימנו מזכיר את זה של דנטה ב'החיים החדשים' (*La Nuova Vita*).¹⁰⁰ לסלי השווה בין תפיסתו של אלימנו את העובר כפי שהיא מופיעה ב'ליקוטים', לבין תהליך היווצרותו כמתואר אצל דנטה.¹⁰¹ כבר בצלאל רות דן בהשפעתה של 'הקומדיה האלוהית' על יהודים איטלקים, ולטענתו 'גיא חזיון' שחיבר אברהם יגל הושפע מיצירתו של דנטה.¹⁰² סבורני כי כ"י פריז, המתאר את מסעם של האם ובנה לשאול ולעולמות העליונים, הושפע גם הוא מן 'הקומדיה האלוהית'. אולי נחשף אלימנו למהדורה הפלורנטינית של 'הקומדיה האלוהית' בשונו לפירנצה בשנת 1488 או אפילו קודם לכן, בשנת 1481.¹⁰³ בין שזו המהדורה שהכיר ובין

אידל וללי, אולי בעקבות קאסוטו, סברו כי בפסקה זו תיאר יוחנן את עצמו. ראו: אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4), עמ' 318; ללי, ביוגרפיה (לעיל הערה 34), עמ' 34. לדעתי יוחנן דיבר במובאה זו על אביו, שהיה יליד צרפת ('צרפת ארץ מולדתו'), ושככ"י פריז תיאר אותו כנביא ואת עצמו כממשיך דרכו. המשכיות זו נרמזת גם בפתח 'אם יוחנן קולו' וגם בביטוי 'מעם לועז', המתאר את יהודי איטליה.

100 ללי, ביוגרפיה (לעיל הערה 34), עמ' 34–35.

101 לסלי, לידת מחבר עברי (לעיל הערה 34), עמ' 290.

102 רות, היהודים (לעיל הערה 1), עמ' 106. רודרמן סבר שיגל לא הושפע מדנטה אלא ממקורות לא-יהודיים אחרים, בעיקר בואתיסוס. ראו: יגל, גיא חזיון (לעיל הערה 37), עמ' 26–27.

103 למהדורה הפלורנטינית של היצירה משנת 1481 מצורף מבוא מאת מרסיליו פיצי'ינו, חברו של פיקו, שהיה אחראי לתחיית הספרות ההרמטית ובעל עניין מיוחד במאגיה. בשנת 1463 סיים פיצי'ינו לתרגם את הקורפוס ההרמטי בהוראת קוזימו דה מדיצ'י, סבו של לורנצו. ראו: L. Saif, *The Arabic Influences on Early Renaissance Italy*, Toronto 2015, pp. 83-87. על האפשרות שפיצי'ינו הושפע מאלימנו ואף פגש אותו בשנת 1481 ראו: G. Bartolucci, *Vera Religio: Marsilio Ficino e La Tradizione Ebraica*, Torino 2017, pp. 79-105. טענתו של ברטולוצ'י נשענת על מספר פסקאות בכתביו של פיצי'ינו, ואם סברתו נכונה, אזי אלימנו פגש את פיצי'ינו בדיוק בשנה שבה הודפסה המהדורה הפלורנטינית של 'הקומדיה האלוהית', הדפסה שפיצי'ינו היה מעורב בה.

שהכיר מהדורה אחרת, הוא השתמש במסגרת הסיפורית ובנימה האוטוביוגרפית של 'הקומדיה האלוהית' בחיבור שלפנינו – אנציקלופדיה של ידע המאורגן בהייררכייה, ושנכתב במסגרת אוטוביוגרפית-ספרותית מאחדת.¹⁰⁴ ההייררכייה הקוסמולוגית המשולשת, המארגנת את הידע הפרקטי, מורכבת מעולם היסודות התחתון, עולם אמצעי של כדורי שחקים ועולם עליון של מלאכי אלוהים. באמצעות הנפש הנבואית שהשיג יוצא המחבר מגופו ומקבל גישה לעולמות אלו.¹⁰⁵ על השגת הנפש הנבואית מספר אלימנו באמצעות תיאור ארוטי נוסף של הקשר שלו עם האישה.¹⁰⁶

משעה שהושגה הנפש הנבואית, אלימנו משרטט 'מפת עולמות', מעין תוכן עניינים לחיבור כולו. האם מתארת חלוקה של עשר מדרגות, ויש לשייכה לשלושת העולמות שהגדיר קודם לכן הבן. בהמשך החיבור סימן אלימנו בשוליים את המעברים בין המדרגות השונות והעניק להן שמות חדשים, תוך יצירת חלוקה שונה במקצת.¹⁰⁷ אסכם פרטים אלו בטבלה (מספרי הדפים מופיעים על פי החלוקה השנייה):

104 הדבר בא לידי ביטוי בדמיון צורני ותוכני. מפת העולמות של אלימנו, המורכבת מעולם תחתון דמוני, עולם אמצעי אסטרלי ועולם עליון אלוהי, היא דוגמה לדמיון צורני כזה. נוסף על כך אזהרת האם לבנה כי הוא עלול להסתכן ב'סככי היער' מזכירה אולי את הסתבכותו של דנטה ביער האפל (*selva oscura*). יש הקבלות נוספות בין 'הקומדיה האלוהית' של דנטה ליצירתו של אלימנו, אך לכך אקדיש מקום נפרד.

105 המסע בין העולמות מתאפשר בזכות 'רוח חדשה', הנפש הנבואית, שאיננה מוגבלת לגוף. ראו: דף 242. ייתכן שלרוח זו כיוון אלימנו בכותבו על סבו שרוח האל דיברה בו. אלימנו הזכיר את הרוח הזו גם ב'חשק שלמה', בהתייחסו לנשיקה. ראו לעיל הערה 66. ב'ליקוטים' הסביר אלימנו כיצד האל מפית 'נפש חיה ברוחו שפחה וצחה' של העובר. ראו: לסלי, לידת מחבר עברי (לעיל הערה 34), עמ' 290.

106 'ואבא היום אל העין (בר' כד 42) רואה זאת ההשגה, ואקרב אל הנבואה (על פי יש' ח 3) כל הלילה לשמח את נפשה. ויהי בבקר והנה היא לואה [כך!] (על פי בר' כט 25) משמוע שם חדש אשר פי חכם לא יקבנו (על פי יש' סב 2), גם ברך לא יברכנו (על פי במ' כג 25) (דף 242). התיאור הארוטי מלווה בהרמוזים מקראיים רבים: 'ואבא היום אל העין' מתאר את רגע הגעתו של עבד אברהם אל הברא, שסמוך אליה מצא את רבקה; 'ואקרב אל הנבואה' היה במקור 'ואקרב אל הנביאה', ותיאר את רגע התעברותה של אשת ישעיהו; 'ויהי בבקר והנה היא לואה' מבוסס על הפסוק המספר על הרגע שבו גילה יעקב כי האישה שאיתה שהה היא לאה – אלימנו שינה את תיבת לאה ללואה, כלומר עייפה. אלו חיצונית ביקורת של אלימנו כנגד הנביאים שצצו בתקופתו: הנבואה ששימח אלימנו כל הלילה עייפה 'משמוע שם חדש', ביטוי המבוסס על הפסוק בישעיה המבטיח את גאולת ציון. תיאורים ארוטיים בהקשר נבואי היו נפוצים בעולמם של חסידי אבולעפיה, ואידל תיאר את אלימנו כמעריץ של אבולעפיה. ראו: מ' אידל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמוניטיקה, תל אביב תשנ"ד, עמ' 127. כתבי אבולעפיה היו לעמוד התווך של הקבלה האיטלקית. ראו: אידל, מיסטיקות משיחיות (לעיל הערה 12), עמ' 140. משה תואר ב'זוהר' בתיאורים ארוטיים גם כן. ראו: הוס, חכם עדיף מנביא (לעיל הערה 87), עמ' 108–109.

107 ההייררכייה משתבשת במהלך החיבור עקב תוספת של 'מדרגות שלא בכלל הספירות', שאלימנו מיקם טקסטואלית מעל עולם הספירות ומתחת עולם השמות.

קטגוריה	חלוקה ראשונה	חלוקה שנייה	דפים
היסודות ¹⁰⁸	א 'רוחות טמונות בגושי אדמות'	הרוחניים הארציים	443-445א
	ב 'כפים לחים [...] עלי מים רבים'	מדרגת המים	245-446ב
	ג 'רוחות פורחות'	מדרגת הרוח	245ב
כדורי שחקים	ד 'נפשות אשיות לוחטות'	מדרגת האש	445א
	ה 'נשמות חיות אחרי מות'	מהנפשות	253-456א
	ו 'שמות זמניות'	מן השמיים ומלאכים	256-466א
מלאכי אלוהים ¹⁰⁹	ז 'אותיות חרותות'	עולם האותיות	266-478ב
	ח 'מחנות אלהים'	עולם הספירות	278-482ב
	ט 'ספירות נבואיות'	מדרגות שלא בכלל הספירות	282-490ב
	י 'קדש הקדשים'	עולם השמות	290-412א

ראשי הפרקים משמשים כמפה של האם ובנה דרך העולמות, כמסעם של ורגיליוס ודנטה: התופת כעולם היסודות, הפורגטוריו כעולם כדורי שחקים, ומתחמי גן העדן מופיעים בקטגוריית מלאכי אלוהים.¹¹⁰ המעבר בין הקטגוריות הוא מעבר בין עולמות תוכן, שהגבוה שבהם הוא קבלי, הבינוני אסטרלי, והנמוך דמונולוגי.¹¹¹ אלימנו ארגן את הידע שברשותו באמצעות מסע זה, וכל

108 אלימנו הזכיר את היסודות במהלך החיבור באופן שונה משציין אותם כאן: יסוד האדמה נמצא במדרגה הראשונה, לאחר מכן יסוד האש, הרוח ולבסוף המים. הדיון ביסודות מופיע במהלכו של מסע האם ובנה בעולם השדים, ששם הם לומדים פרקטיקות טבעיות ודמוניות (דפים 446-453ב).

109 בגלל השיבוש שחל בהייררכיה, קשה להחליט היכן עובר הגבול בין כדורי שחקים לבין מלאכי אלוהים. עם זאת את המדרגה השישית, שעוסקת ב'שמות זמניות' – כלומר בשמות של זמנים ותקופות המשמשים בפרקטיקות שונות – סימן אלימנו כמדרגת 'מן השמים ומלאכים', שכנראה מתאימה לקטגוריה השלישית (מלאכי אלוהים) יותר מאשר לשנייה (כדורי שחקים). על כך יש להוסיף כי מדרגת 'מן השמים ומלאכים' פותחת בכניסת האם ובנה אל הרקיע, כך שהמעבר לעולם אחר מתואר במפורש. הויהוי של כדורי שחקים עם עולם הנפשות נשען על תיאוריית היווצרות נפש האדם היורדת מן הנפש הכללית דרך הכוכבים. עניין זה נדון באריכות במדרגה החמישית ('מהנפשות'), המקבילה לפורגטוריו אצל דנטה, שדן גם הוא בתיאוריית היווצרות העובר בחלק זה ביצירתו.

110 ב'קומדיה האלוהית' ורגיליוס מלווה את דנטה עד שערי גן עדן, ומשם מלווה אותו ביאטריצ'ה אהובתו. מעניין לבחון את הדינמיקה בין האם לבנה דרך דמויותיהם של ורגיליוס ודנטה: הבן, כמו דנטה, מביע עניין בעולם הדמוני אך חושש מן הכניסה אליו; האם-התורה מוצגת, כמו ורגיליוס, כמדריכתו של בנה, אך גם היא חוששת מסיוור זה. 'הקומדיה האלוהית' איננה היצירה היחידה העוסקת בתיאורי גן עדן וגיהנום שהכיר אלימנו. הוא הכיר גם את 'מכתבי ריב'ל' ואת סיפורו של ר' יהושע בן לוי במסעו לגן עדן ולגיהנום, והביא מן הסיפור, בעיבוד, ב'עיני העדה', כ"י פריז 270, heb., דף 94א. על סיפור זה ראו: ר' קושלבסקי, סיגופים ופיתויים: הסיפור העברי באשכנז, ירושלים תש"ע, עמ' 25-49.

111 בתיאור מפת העולמות האם רומזת לישויות שיפגשו: 'אנהגך בעולמים מלאים צאן' (דף 43א) ו'מלאה הארץ מכם אלף אלפים ורבא רבבן' (שם). שני התיאורים מתאימים לשדים: הראשון מרמז על ראיית השעירים כשדים – מסורת נפוצה מאוד שאלימנו השתמש בה בהמשך החיבור – והשני הוא תיאור המבוסס על הפירוש המקובל לתה' צא 7. כמו כן משתקפת כאן המסורת התלמודית הנוגעת למזיקים. ראו: בבלי, ברכות ו ע"א.

אחת מן הקטגוריות מקפלת בתוכה פרקטיקות שונות.¹¹² לאחר הצגת 'תוכן העניינים', מתכוננים האם והבן למסע.

בשערי עולם היסודות הדמוני

האם מזהירה את בנה מפני הפזיזות, כי העולם הדמוני מסוכן. באזהרותיה שזורים רעיונות קבליים, מדרשים ופרקטיקות המוכרות מן המאגיה האיטלקית בת התקופה (דף 43א–ב).¹¹³

על מסורת זו ראו: 'הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות, ירושלים תש"ע, עמ' 302–304. תיאור הארץ כמלאה בשדים מופיע גם ב'איגרת בעלי החיים'. ראו: קלונימוס בן קלונימוס, איגרת בעלי חיים (לעיל הערה 34), עמ' מ. במעגל החמישי של התופת מתוארים בכניסה לעיר דיטה שדים 'על השערים יותר מאלף' (più di mille in su le porte). ראו: דנטה אליגיירי, הקומדיה האלוהית, תרגם ר' כהן, ירושלים תשע"ד, עמ' 71.

112 כדרכו של אלימנו, לפנינו יסוד הייררכי: הספירות (ח) גבוהות מנשמות המתים (ה), ואלו גבוהות מרוחות היסודות (א–ד). הייררכייה זו מחזקת את הויקה שהדגים אידל בין האיגרת האנונימית שזיהה כאיגרת של יצחק מפיסא אל מר חיים, לבין תפיסותיו של אלימנו. באיגרת זו מובא העיקרון ש'כל מוריד כח עליוני לעשות פעולה ידועה, צריך שיעבוד הכח בעבודות המתחסות אליו [...] וכל עוד שיהיה הפעל המבוקש יותר נכבד, ראוי שתהיה העבודה יותר נכבדת. כאלו תאמר ההתדבקות עם השדים לעשות פעל מיוחד כבר יפול שיגיע המבוקש בפעולות יותר מגוונות מהפעולות שיעשה הדורש אל המתים, שנפשות המתים יותר עליונות מן השדים. ומוריד כחות הגלגלים יעבוד אותם עבודות יותר נכבדות'. ההייררכייה שבחיבורנו מהדהדת כאן: הגלגלים גבוהים מן המתים, ואלו גבוהים מן השדים. כמו כן מיקומו של עולם האותיות (ו) בין עולם הספירות (ח), הגבוה יותר, לעולם המלאכים (ז), הנמוך יותר, תואם לתפיסה שהציג אלימנו ב'עיני העדה', כפי שהראה אידל. ראו: אידל, איגרתו של ר' יצחק מפיסא (לעיל הערה 31). אידל סבר כי אצל אלימנו עולם האותיות הוא עולם השמות, על סמך מובאה מה'ליקוטים' של אלימנו: 'המקובלים יאמינו כי משה רבינו ע"ה היה בקי במציאות עולם הרוחני הנקרא אצלם עולם הספירות ועולם השמות או עולם האותיות'. אינני סבור שיש לראות במובאה מן ה'ליקוטים' קוסמולוגיה מגובשת, שהרי אלו מקורות שבהם השתמש אלימנו ליצירת חיבוריו שלו, ולא בהכרח אימץ את הדברים כמו שהם. המובאה מן ה'ליקוטים' היא חומר הגלם (המיוחס למקובלים), ואילו התוצר שהתגבש בפועל בכ"י פריז שונה. כאן לא זיהה אלימנו את עולם האותיות (ו) עם עולם הספירות (ח), וגם לא מיקם את הספירות מעל עולם השמות (ז) כפי שמובא אצל אידל. אידל חזר על טענתו במקום אחר, ושם כתב בקשר למובאה מן ה'ליקוטים' כי 'העולמות העליונים של האותיות [...] בעלי יכולת לקבוע את כמות השפע שמקבלות הספירות'. ראו: מ' אידל, שלשלאות קסמות: טכניקות וריטואלים במיסטיקה היהודית, תרגמה מ' שרף, ירושלים תשע"ו, עמ' 202. אידל השווה שם תפיסה זו לדעתו של ר' יעקב בן ששת, שהקביל את עולם האותיות לספירת בינה. בכונתי להאריך בקוסמולוגיה של אלימנו במקום אחר, אך לעת עתה אציין כי הוא תפס את עולם השמות העליון כמעניק לספירות שתחתיו כוח לפעול על גלגל האותיות, שבתורו נע ומצרף אותיות ליצירת שמות קודש פועלים, שאינם זהים לשמות שבעולם השמות. אצל אלימנו, אולי בדומה לר' יעקב בן ששת, עולם האותיות הוא השלישי במדרגת העולמות.

113 שלא כמשה ב'זוהר', שנמנע מעיסוק בסודות הסטרא אחרא, ובדומה לרשב"י ב'זוהר' ולמקובלי קסטיליה, אלימנו לא נמנע מן העיסוק הזה. למעשה הוא אף חייב את הנביא להיכנס לסודות אלו, שהרי העולם הדמוני אצלו הוא 'ראשית עולם הנבואה'. על תיאורי משה ורשב"י ב'זוהר' בהקשר זה ראו: הוס, חכם עדיף מנביא (לעיל הערה 87), עמ' 117, 131–132.

בעולם הדמוני מופיע המלך ש'הטיל על חוה זוהמה' – תיאור תלמודי של הנחש, שנתקבל מאוחר יותר בקרב המקובלים כתיאור של סמאל, מלכו של העולם הדמוני, המתואר באופן דומה בפרקי דרבי אליעזר וב'ספר הבהיר'.¹¹⁴ בהמשך ניכר ביתר שאת כישרונו של אלימנו בשזירת חומרים ועיבודם, כשהוא השתמש ב'איגרת בעלי החיים' של ה'אחים הטהורים' כדי לתאר את העולם הדמוני.¹¹⁵

טרם הכניסה לעולם הדמוני האם מבקשת לבצע טקס, ובמהלכו הבן מניח את ראשו על ברכיה, והיא ממששת את קודקודו, ששם מצוי קשר שהיא מבקשת לפתוח. דימוי זה הגיע לאלימנו מאיגרת 'וזאת ליהודה' של אברהם אבולעפיה.¹¹⁶ התרת הקשרים שתיאר אבולעפיה מצאה חן בעיני אלימנו הרופא, שהכיר את ארבעת הקשרים או התפרים בגולגולת (Suturae cranii), שנקודת המפגש הקדמית שלהם היא זו המתוארת בבבלי כ'מקום שמוחו של תינוק רופס' (Fonticulus anterior).¹¹⁷ כפי שהראיתי עד כה, סגנון כתיבתו של אלימנו נשען על מערכות

114 ראו: ד' אברמס, ספר הבהיר על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 225. אלימנו הכיר קטע זה, וציטט אותו ב'עיני העדה', כ"י פריז 270, heb., דף 78א–ב. תיאור דומה של סמאל נמצא בר'עריא מהימנא, השכבה המאוחרת בספרות ה'זוהר'. ראו: זוהר, ג, דף ק ע"ב.

115 כפי שהעיר טופרובסקי, מתרגם האיגרת קלונימוס בן קלונימוס שינה את שמו של עזאל-אבלים לסמאל-אבלים. ראו: קלונימוס בן קלונימוס, איגרת בעלי חיים (לעיל הערה 34), עמ' מא, הערה 11. קלונימוס לא הוסיף בתרגום זכר לעזאל המקורי. אף על פי כן השתמש אלימנו בשם עזאל, הקרוב יותר למקור הערבי. ראוי לציין כי גם ב'עיני העדה' השתמש אלימנו באיגרת ה'אחים הטהורים', לפעמים תוך אזכור המקור. הפער בין העיבוד של אלימנו ב'עיני העדה' לבין האיגרת המתורגמת של קלונימוס משמעותי דיו כדי לשער שהיה תרגום נוסף של חיבור זה. לא מן הנמנע שאלימנו הכיר מקורות אחרים ועיבד אותם תוך שימוש בתרגומו של קלונימוס כסיוד לעיבוד שלו, אך כאמור האזכור של עזאל – הקרוב יותר למקור הערבי של האיגרת – מעלה מסגיר לדעתי תרגום נוסף, בייחוד מפני שבתחילה נזכר עזאל (לעומת סמאל בתרגום קלונימוס), ולאחר מכן עזאל-אבלים (לעומת סמאל-אבלים בתרגום קלונימוס). להבנתי עקביות זו היא תולדה של תרגום אחר או של עיבוד נוסף ל'איגרת בעלי החיים'. לציטוט אחר מתוך איגרת ה'אחים הטהורים' אצל אלימנו ראו: מלמד, רקחות וטבחות (לעיל הערה 34), עמ' 238–239. מלמד ציין כי אלימנו ציטט את הקטע 'במלואו ובדייקנות מתרגום קלונימוס'. על עיבוד אחר של אלימנו, מספרות ההיכלות, ראו: הרמן, התקבלות (לעיל הערה 9). אלימנו חזר והשתמש בדמונולוגיה של 'איגרת בעלי החיים' בכ"י פריז, ואף נעזר בה כדי להשלים פרטים חסרים בפרקטיקות דמונולוגיות שהכיר.

116 'ארבעה ראשים עדים נאמנים, ארבע פרשיות בתפילין [...] שהם קשרים במקום שמוחו של תינוק רופס [...] כשתתיר קשריו תמצא עמו הייחוד המיוחד'. ראו אברהם אבולעפיה, ספר חיי העולם הבא וספר וזאת ליהודה, מהדורת א' גרוס, ירושלים תש"ע, עמ' כה. השוו: 'ועתה דע והבן כי השם המפורש שהוא שם המיוחד [...] והיה על מצח אהרן. וארבע פרשיות שבתפילין כנגד המח עליו במקום שמוחו של תינוק רופס'. ראו: הנ"ל, ספר אמרי שפר, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשנ"ט, עמ' 86. אבולעפיה ציין כמובן בהקשר הזה גם את סוד התפילין. על היכרותו של אלימנו את החיבורים האלו של אבולעפיה ראו: אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4), עמ' 310–311, הערה 68. איגרת 'וזאת ליהודה' תורגמה ללטינית על ידי מיתרידאטס עבור פיקו. ראו: וירשובסקי, פיקו דלה מירנדולה (לעיל הערה 4), עמ' 60.

117 בבלי, מנחות לו ע"א. לעיתים השתמש אלימנו בחיבורו בדימוי נהרות גן עדן כדי לתאר את התפרים שבראש התינוק. המפגש בין הנהרות הוא השכל, ואולי חדרה לכאן תפיסתו של אפלטון את הראש כמשכן הנשמה

קשרים, וכך גם כאן.¹¹⁸ להבנת סמיכות הגולגולת לקשר מכוונת אותנו לביטויים מפורסמים, כמו הביטוי בספרות ההיכלות שלפיו האל קשר כתר למטטרון.¹¹⁹ באמצעות התרת הקשרים האם פותחת את ה'שער' המכסה את עיני בנה, וכך מאפשרת לו לראות את השדים. הקשר רומז להשבעה ולטקס – המעובד ממקורות שונים – שתוצאותיו ראיית השדים וכניסה לעולמם. תחילה מתואר הבן כמי שיושב במעגל, בעוד האם מתפללת לאל שיפקח את 'עיני זקן ואיש שיבה',

העליונה. על תפיסה זו ב'טימאוס' ראו: מ' כרמלי, 'מים תחתונים ומים עליונים: עיון מחודש במשמעותם של נוזלי המין בווהר תוך בחינת מקורותיהם הקדומים ובני זמנם', דעת, 84 (תשע"ח), עמ' 85–86. פרימת תפרי הגולגולת משחררת את הנשמה ומאפשרת לה לנדוד לעולמות אחרים. על הקשרים הכובלים את הכוחות הפנימיים בקבלת אבולופיה ראו: אידל, פרקים בקבלה נבואית (לעיל הערה 81), עמ' 18–19 וההפניות שם. בהקשר הרפואי-האנטומי ראוי לציין כי האוניברסיטאות באיטליה, שלא כבשאר ארצות אירופה, החלו ללמד אנטומיה באמצעות נתיחת גופות כבר בסוף המאה השלוש עשרה. ראו: P. F. Grendler, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore, MD and London 2002, pp. 328–329. הבחירה בדימוי אנטומי האופייני לאנטומיה של התינוק מחזקת לדעתי את ההקשר הנוצרי.

118 למרות הדמיון יש נקודת שוני משמעותית בין מערכות הקשרים שיצר אבולופיה לאלו שיצר אלימנו. אצל אלימנו ניכרת יותר השפעתו של ה'פיקטריקס', שעם מקורותיו התיאורטיים נמנה החיבור *De radiis stellarum*, המיוחס לאלכנדי; לפי חיבור זה הכוכבים משפיעים על הארץ באמצעות קרניהם, כל דבר בעולם מקריין ומשפיע, והשפעה זו קושרת בין העליון לתחתון ליצירת יקום הרמוני. דומני כי הפופולריות שצברו התיאוריה המיוחסת לאלכנדי ותיאוריית הקשרים בעקבות תחיית הספרות ההרמטית באיטליה, הסיטה את המקובל האיטלקי משימוש בגימטריות כדי לקשור בין דברים שונים – הקשרים היו שם מכוח טבעם. ייתכן שפופולריות זו גם מסבירה את הפער שבין סגנון כתיבתו של אבולופיה, העמוסה בגימטריות ומניפולציות מן הסוג הזה, לבין סגנונו של אלימנו, הנשען על מערכת קשרים אונטולוגיים. אומנם המקובל האיטלקי לא התעלם מגימטריות, אך מקומן אצלו זניח. על ההיכרות של אלימנו את ה'פיקטריקס' ראו: אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4), עמ' 312, הערה 72. על *De radiis stellarum* ראו למשל: L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, New York and London 1923, pp. 642–644; P. Adamson, *Al-Kindi*, Oxford 2007, pp. 188–191. על מקומם של ה'פיקטריקס' ו-*De radiis stellarum* במשנתם של הוגים איטלקים בני הזמן ראו: קוליאנו, ארוס ומאגיה (לעיל הערה 73), עמ' 117–127; סאיף, ההשפעות הערביות (לעיל הערה 103), עמ' 95–123; ווקר, מאגיה רוחנית (לעיל הערה 103), עמ' 36.

119 ראו: פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן 1981, פסקה 17. בהקשר דומה אפשר להזכיר את המסורת שהאל הראה למשה בהר סיני קשר של תפילין. מסורת זו מופיעה בין היתר אצל אבולופיה. ראו: אברהם אבולופיה, ספר המלמד, מהדורת א' גרוס, ירושלים תשס"ב, עמ' יט. בפסקה 302 ב'סינופסיס' של שפר נאמר: 'זיחזור וישביע אותם ארבע שרים האחרונים בחותם גדול ובשבועה גדולה צורטק שהוא חותם גדול, ובשם אזבוגה שם קדוש וכתר נורא'. אלימנו הכיר את המסורת הזו, והיא מופיעה, בחילוף השמות, בהמשכו של כ"י פריז: 'בשם אזבוגה חותם גדול ובשם צורטק שם קדוש וכתר נורא' (דף 119ב). בחשיבותם של שמות אלו במאגיה האיטלקית בת התקופה אני מקווה לעסוק בעבודת הדוקטור שלי. על השם אזבוגה ראו: י' דן, שם של שמיניות, מ' אידל ואחרים (עורכים), מנחה לשרה: מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר וילנסקי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 119–134. על שם זה בחוגו של נחמיה הנביא, שאלמנו הכיר חלק מחומריו, ראו: נ' בן-שחר, 'כתב יד גירנברג, ספרייה עירונית 5 Cent. V. App. ומסורת סוד אשכנזיות מהמחצית השנייה של המאה השלוש עשרה – עיון מחודש', דעת, 82 (תשע"ז), עמ' 83–84. על הכתר ומוטיב הקשירה ראו: A. Green, *Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism*, Princeton, NJ 1997, pp. 49–57

כשהיא אוחות 'מכתב חרות על לוח ארז' – כל אלו רכיבים מן המאגיה האיטלקית בת התקופה. לאחר מכן מתוארת מסורת תלמודית הנוגעת בראיית השדים: בעקבות פיזור אפר סביב המיטה ייראו באפר רגלי תרנגול, ובעקבות מריחת העיניים באפר שליית חתולה שחורה בכורה, ייראו השדים 'מצדך אלף ורבבה מימינך'.¹²⁰ מייד לאחר מכן אלימנו שוב שילב בין המקורות והסביר כי על מנת להישמר מפני השדים יש להשתמש בחותם ברזל (גושפנקא דפרזולא, במקור התלמודי) ובחותם זהב שעליו חקוק כנראה שם האל.¹²¹ מובן כי לפנינו מקובל שביקש לעסוק בדמוני. בתום הטקס יוצאים האם ובנה למסע אל עולם היסודות, 'רוכבים צמידים בתוך העמים לחומי הנביאים כי המה ראשית עולם הנבואה' (דף 43ב). השניים לומדים שם פרקטיקה לשליטה בשדים. לאחר מכן הם מבקרים בעולם הנפשות ודנים שם בנפש ובתורת הגלגולים, ולבסוף הם עולים לרקיע, ושם יפגשו מלאכים וילמדו פרקטיקות שנועדו – בהתאם לתפיסת הנביא של אלימנו – להשפיע על המתרחש בארץ.

'פקח קוח – משה כתב ספרו': האם לכ"י פריז יש כותרת?

החיבור שלפנינו נטול כותרת, והמחבר לא חתם בו את שמו. את ההסבר לכך כתב במקום אחר: 'לא כל המחברים מזכירים שמם המפורסם בספריהם [...] אם לסבת הענוה ואם לסבה אחרת, כמבואר מקצת ספרי הנביאים ובראשם אדון הנביאים משה רבינו עליו השלום, אשר לא הזכיר שמו על ספרו שהוא ספר התורה'.¹²² כפי שציין ללי, אלימנו מנה ב'חי העולמים' שלושה מחיבוריו וייחס אותם לדמויות שונות: 'פקח קוח – משה כתב ספרו; חי העולמים – ר' כתב פרושו; מאסף – רב אשי אסף בחפנו'.¹²³ את שני החיבורים האחרונים ברשימה קל לזהות: 'חי העולמים' הוא חיבור ידוע, ו'מאסף' הוא מחברת ה'ליקוטים', שאלימנו אסף בה טקסטים שונים.¹²⁴ אך מהו 'פקח קוח'?

120 בבלי, ברכות ו' ע"א. אלימנו השתמש בתואר 'מקלא נהילא', דהיינו שרוף דק, ובכך שינה את הביטוי המקורי, 'קיטמא נהילא'. כבר בשלב זה של ראיית השדים רמז אלימנו על השלב הבא – השליטה בהם, וזאת באמצעות ההרמוז 'וכאמה בתה': 'הנה כל המשל עליך ימשל לאמר כאמה בתה' (יח' טז 44).

121 הציורף 'הב חקוק בשם ה' אלהיך' יכול להורות שהכנת החותם עצמו צריכה להיעשות בשם ה'. הסינתזה הזו – חיבור של מסורות תלמודיות עם מאגיה איטלקית בת התקופה – נמצאת גם בכתב יד מן המאה השש עשרה; ראשיתה של פרקטיקת זימון שד שם היא: 'עשה כחול מעיני תרנגולת שחורה ומעיני חתול שווי, וכחול בהם עיניך' (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית Or. 10327, דף 34). המסורת התלמודית השתבשה כאן, אך היא משתקפת מן הכתוב. לכתב יד זה ראו: שלום, בילאר (לעיל הערה 7), עמ' 17, הערה 37. מרשם מקביל נמצא בכתב יד מאוחר יותר, מן המאה השמונה עשרה. ראו: כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Add. 27141, דף 78א-ב.

122 'חי העולמים', כ"י מנטובה 21, דף 65ב.

123 שם, דף 13א. ראו: אלימנו, חי העולמים (לעיל הערה 1), עמ' 21–23.

124 על היחס לחיבורים אלו ראו לעיל הערה 19. ללי טען כי יש כאן שלוש דרגות כתיבה שונות, המקבילות ליצירתיו של אלימנו: תורת משה שנועדה לעם (מקבילה ל'פקח קוח'), המשנה של רב חיבור המבוסס על התורה (מקבילה ל'חי העולמים'), והתלמוד הבבלי, שרב אשי היה אחד מעורכיו (מקביל ל'מאסף'), ושהוא

לסלי טען שזהו חלקו האחרון של 'חי העולמים', ללי סבר כי זוהי טיוטת חיבור שלא הושלם, ואילו לדברי אידל זהו הנוסח הראשון של 'חי העולמים', המופיע ב'ליקוטים', והוא נפתח שם בצירוף 'פקח כח השכל'.¹²⁵

אלימנו הסביר ב'ליקוטים' את הצורך בכל אחד מסעיפי המבוא הראוי לכל ספר. בין היתר כתב: 'שם המחבר הוא המפקח כח שכלו כי הוא הסבה הפועלת לכל אלו המושכלות [...] שם הספר הוא פקח כח השכל להשיבו לפועל מכל אשר היה לפניו בכח'.¹²⁶ זהו תיאור של כל ספר, ולכן 'פקח כח השכל' איננו שם ספר אלא תכלית שמו של כל ספר, כפי ששם המחבר 'הוא המפקח כח שכלו'. אולם קשה להסביר את הצירוף 'פקח קוח', שנשמע כמו 'פקח כח', המופיע בראש רשימת החיבורים שמנה אלימנו.

לדעתי 'פקח קוח' הוא כ"י פריז, ולזאת ארבעה טעמים. ראשית, אלימנו ייחס חשיבות רבה מאוד ללשון המקראית, ולעיתים עשה בה שימוש המאלץ את הקורא לגשת למקור המקראי כדי להבין משפטים סתומים. הצירוף 'פקח קוח' נלקח מדברי ישעיהו בתארו את שליחותו ואת מקור סמכותו: 'רוח ה' אלהים עלי יען משח ה' אתי [...] ולאסורים פֶּקַח קוח' (יש' סא 1). כ"י פריז מתאר את הכניסה לעולם הנבואה, והנימה המשיחית בפסוק באה לידי ביטוי בשאיפת אלימנו להיטיב עם המתדיידים ובמוטיווציה הנבואית-המשיחית שלו.¹²⁷ הטעם השני קשור במובאה מ'חי העולמים' שנאמר בה כי משה הוא שכתב את 'פקח קוח' – כאמור בכ"י פריז מוצג אלימנו כמשה החדש. הטעם השלישי קשור בהייררכיה: בעוד ה'מאסף' נמצא בבסיס, שהרי הוא רק אסופה של טקסטים, 'פקח קוח' נמצא בראש. סביר שהכותר מציין חיבור נפרד וייחודי ולא חלק מתוך 'חי העולמים', הממוקם באמצע ההייררכיה. מיקומו של 'פקח קוח' בראש מתיישב עם סדר הלימוד של אלימנו, שהמאגיה ניצבת בו כפסגת הידע.¹²⁸ כ"י פריז הוא החיבור היחיד שאלימנו הציג בו פרקטיקות המנוסחות באופן המזמין ביצוע, לבד מקטעים קצרים במחברת ה'ליקוטים'.

הטעם האחרון הוא מוטיב הפקחה, ההתרה. מוטיב זה מופיע בהקדמה בכ"י פריז, והוא מרכיב מרכזי בתיאור הצעד הראשון אל עולם הנבואה. האישה מתוארת כמי שתפקידה לפקוח את עיני האיש, והאם מבקשת להתיר את הקשרים שבראשו של בנה. כאשר האישה מתארת את אלימנו, היא מאריכה מאוד בתיאור עיניו – יפה עיניים, מציץ מן החרכים המאירים עיניו וקנים, ועינו כעין הבודלח. מוטיב הפקחה שב ומופיע לכל אורך החיבור, ונראה שיש לו חשיבות מיוחדת. מטעמים

יצירה מורכבת יותר. ראו: אלימנו, חי העולמים (שם). אף שטענתו של ללי מכוונת להייררכיה המבוססת על רטוריקה – ושב תורת משה היא בתחתית ההייררכיה – סבורני כי לאור חשיבותה של התורה בעיני אלימנו כפי שאנו למדים מכ"י פריז, יש להבין את ההייררכיה כך שתורת משה היא החשובה מבין השלוש, כיוון שנכתבה בשפה נבואית הפונה אל כלל העם.

125 'ליקוטים', כ"י אוקספורד Reggio 23, דף 68. ראו: לסלי, שיר המעלות לשלמה (לעיל הערה 1), עמ' 13; אלימנו, חי העולמים (שם), עמ' 21–22; אידל, הפירוש המאגי והניאופלטוני (לעיל הערה 8), עמ' 90.

126 'ליקוטים', כ"י אוקספורד Reggio 23, דף 66.

127 ראו לעיל הערה 99.

128 אידל, סדר הלימוד (לעיל הערה 4).

אלו סבורני שכ"י פריז הוא החיבור 'פקח קוח', שאלימנו ייחס למשה רבנו, ומיקם אותו מעל חיבוריו האחרים. זהו המגנום אופוס של אלימנו, שמשולבים בו חיבורים שונים בתמונת העולם שצייר. שילובים אלו מאפשרים לנו להבין את תפיסתו של אלימנו באשר לפרקטיקות להשגת ידע נסתר או נבואה.¹²⁹

סיכום

במאמר זה הצגתי את האוטוגרף של אלימנו בכ"י פריז ודנתי בכוונותיו של המחבר, ומתוך כך הווארה דמותו באור חדש. בחיבור שבכ"י פריז אימץ אלימנו את המסגרת הסיפורית של ה'קומדיה האלוהית' ויצק לתוכה ידע קבלי, מאגי ופילוסופי. כל זאת לשם שרטוט מפת העולמות שבהם ביקש המחבר לשוטט כדי להשיג נבואה ולהנהיג את העם. לאורך החיבור הציב עצמו אלימנו כמחליפו של משה רבנו, ובכך הבהיר את כוונתו. אם אכן ביקר אלימנו בסוף ימיו בירושלים, כפי ששיער אידל, יש להבין זאת על רקע שאיפתו המשיחית והנבואית.¹³⁰

לבד מן הרעיונות המרתקים שהציג אלימנו בחיבורו, יש מקום לסכם חלק קטן מתרומתו של 'פקח קוח' – שמו של החיבור שבכ"י פריז לפי הצעתי – להבנת חיבורים אחרים בני התקופה והמקום. כפי שהראיתי, באמצעות חיבור זה ניתן לבסס את ההשערה של אידל שיצחק מפיסא הוא שחיבר את האיגרות למר חיים, ולהבין איגרות אלו טוב יותר. מפת העולמות ששרטט אלימנו מייתרת את החיפוש אחר מקורות אחרים לאיגרות אלו, שכן הן נשענות, בסבירות גבוהה למדי, על קוסמולוגיה זו.¹³¹ החיבור 'פקח קוח' מחזק גם את טענתו של ללי שאלימנו הכיר את כתביו של דנטה, שכן הוא מעיד שהכיר את 'הקומדיה האלוהית'. זאת ועוד, מכיוון שאלימנו היה מורו של פיקו, נמצא בידינו הבסיס ההיסטורי לקריאה מחדש של תזות מסוימות במשנתו של פיקו וכן לדיון מחדש בקשר שבין הגותו של אלימנו לזו של פיקו כפי שהיא מופיעה בחיבורו *Heptaplus*, שמוצגת בו קוסמולוגיה קרובה למדי לזו שב'פקח קוח'.¹³²

ל'פקח קוח' חשיבות רבה גם בשרשרת המסירה של הידע הפרקטי-הדמוני. אין להניח כי

129 תפיסה זו מתעלמת משאלת הלגיטימיות ומתרכוזת באיכות הידע, זמינותו והסכנות הכרוכות בהשגתו. בעוד השגת ידע באמצעות פרקטיקות דמונולוגיות של עולם היסודות נתפסה כנחותה יחסית (אך מעל לאסטרוולוגיה), שאלת מתים נתפסה כפרקטיקה גבוהה יותר, התלויה בעולם הנפשות, ואילו פרקטיקות אנגלולוגיות, הקשורות בכפיית מלאכים, נחשבו הגבוהות ביותר, בהיותן תלויות בשמות קדושים המופקים מפעולת העולמות העליונים. השוו לדירוג הפרקטיקות באיגרת אל מר חיים, לעיל הערה 112.

130 ראו: אידל, קבלה באיטליה (לעיל הערה 1), עמ' 178. אלימנו עצמו העיד בכ"י פריז: 'ובארץ טמאה אין חוזה ואין נביא ולא יודע מה כי אם לצורך שעה, כי אין השפע יורד חוצה לארץ' (דף 83ב).

131 ראו לעיל הערה 31.

132 כ"י פריז מאוחר מן התזות של פיקו, ולפי שעה אין בידינו הוכחה לכך שאלימנו ופיקו פגשו זה את זה לפני 1488. עם זאת, אין להתעלם מהאפשרות שאלימנו הכיר את פיקו דרך פיצינו, אותו יתכן כי פגש כבר בשנת

1481 כפי שמציע ברטולוצ'י. ראו לעיל הערה 103.

אריגת החוט הקבלי והחוט המאגי בחיבור זה יובילו לכדי יצירת פירוש מאגי לקבלה ללא פירוש קבלי למאגיה. החל מן המאה השבע עשרה, ואולי עוד קודם, התפתחו תהליכי 'קבליזציה' של ידע מן הקורפוס המרכזי במאגיה האיטלקית בת התקופה – הקורפוס הסולמוני (Solomonic corpus).¹³³ בקרב יהודים ולא־יהודים הופיעו השבעות סולומוניות שנוספו עליהן עשר הספירות, פרשנויות קבליות לפרקטיקות סולומוניות, שיעור גבוה של ארמיזמים בחיבורי הקורפוס בשלביו המאוחרים,¹³⁴ אימוץ מונחים קבליים כשמות קודש פועלים ועוד. להגותו של אלימנו ב'פקח קוח' יש מקום בדיון בתופעה זו של 'קבליזציה' של פרקטיקות סולומוניות, תופעה שעודנה מתפתחת בימינו. אלימנו, כך נראה, היה חוליה חשובה מאוד בשרשרת ההעברה של מסורות מאגיות וקבליות מן העולם היהודי לנוצרי ולהפך. כ"י פריז מאפשר למפות מסורות אלו ולתאר את עולמו האינטלקטואלי של המקובל האיטלקי, שתכנן להשתמש בידע המאגי והקבלי שבו החזיק לטובת חזון הגאולה.

גל סופר, המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, ת"ד 653, באר שבע 8410501
gal.sofer1@gmail.com

133 במונח קורפוס סולמוני אני מכוון לחיבורים המיוחסים לשלמה המלך, והמציגים ידע פרקטי לשליטה בשדים. נהוג לכנות במחקר ידע מקורפוס זה בשם מאגיה סולומונית (Solomonic Magic), והקורפוס נודע לעיתים בכינוי חוג סולומוני (Solomonic Cycle). ראו לדוגמה: E. M. Butler, *Ritual Magic*, Cambridge 1949, pp. 47-99. על חיבורים עבריים מן הקורפוס שנשתמרו במאה השמונה עשרה ראו: ג' סופר, 'כתבי היד העבריים של מפתח שלמה ופרק על המאגיה של השבתאים', קבלה, 32 (תשע"ה), עמ' 135-174.

134 שילוב ארמיזמים אמור היה לשוות לחומר צורה קדומה. לדוגמה שד מן המסורת הסולומונית הנוצרית שכונה אבזאלי, ושתואר בדמות שועל, הפך מאוחר יותר בידי יהודי לשועלִין. ראו: ג' סופר, 'חותם בילט ומקומו בספרות הקביצה וחוג מפתח שלמה', עבודת מוסמך, אוניברסיטת בן־גוריון בנגב, תשע"ו, עמ' 60. על מקובלים שבתאים שהעתיקו כתבי יד סולומוניים ראו: סופר, כתבי היד העבריים (שם), עמ' 166-174.