הערות על דרכי השימוש של ר' נפתלי בכרך במקורות טרום-לוריאנים

מעטים המקורות אשר נחקרו עד כה אשר עוסקים בתרבות הקבלית האשכנזית במאה השבע עשרה והשמונה עשרה. הגותו של רנ"ב מעידה לנו על התרבות הקבלית הטרום-לוריאנית. מקורות רבים טרום-לוריאנים נשקפים דרך קבלתו של רנ"ב. מקורות אלה הם מקורות הסמכות של רנ"ב אשר אין הוא מוכן לדחות אותם אל מול מקורות הסמכות הלוריאניים. כפי שהראיתי, לעיתים רנ"ב מעמת בין מקורות הסמכות הישנים והחדשים. אך לרב הוא נוקט במתודה של שילוב מקורות הסמכות הישנים בתוך המבנים הלוריאניים, תוך אמירה כי הידע הלוריאני היה ידוע כבר למקורות הסמכות הישנים, וכי אין להפריד בין מקורות הסמכות הישנים ובין מקורות הסמכות החדשים.[154]

אליעזר באומגרטן
אוניברסיטת בן-גוריון בנגב
באר שבע, ישראל

154. דברים אלו בולטים על רקע דבריו בהקדמה הראשונה לספר, כנגד המערבים בין הקבלה הלוריאנית ובין הקבלה של ר' משה קורדובירו.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

הקדום, וזה אשר כנראה היה נפוץ בתרבות האשכנזית.[151] לעומת זאת שמות עסמ"ב הם השמות הנפוצים בכתיבה הלוריאנית, ואולי הם שמות אשר אף מייחדים אותה.[152]

התיאור של צפיית המרכבה מנוגד אצל רנ"ב לקבלה הלוריאנית. השמות המיוחדים לצפיית המרכבה הם שמות שמצד ה'דין', ולכן הם אינם מתאימים לשימוש של כל אדם. דווקא השמות של הקבלה הלוריאנים הם מצד ה'חסד' ולכן הם אינם דורשים קדושה יתרה. הקבלה הלוריאנית מתוארת על ידי רנ"ב כפופולארית, וכמתאימה לשימוש המוני.[153] אפשר לראות בדברים אלה שמירה על המסורת של צופי המרכבה, מסורת אשר הייתה דומיננטית בעולם האשכנזי ונעדרה מהכתיבה הלוריאנית.

בדומה לדברים אשר אותם הראיתי בנוגע לפסקאות קודמות, גם כאן צפיית המרכבה מתוארת כעומדת אל מול הפעילות התיאורגית. נושא הפרק הוא הפעילות התיאורגית, כאשר התיאורים של היחסים בין הפרצופים השונים לקוחים מתוך מקורות לוריאנים. הפעילות התיאורגית כאן מתוארת כמשפיעה אף על הרבדים הגבוהים של האלוהות: פרצופי אבא ואמא. כאשר מעמת רנ"ב בין המסורות הלוריאניות ובין המסורות של צפיה במרכבה, הוא מתאר דווקא הפעילות בעזרת צפיית המרכבה מכוונת אל רבדים נמוכים יותר: ההיכלות אשר מצויים בעולם הבריאה. הסבר זה הוא בעל שני פנים. מחד, הוא ממקם את הפעילות הלוריאנית במעמד גבוה יותר מאשר זו של הפעילות של הצפיה במרכבה. עם זאת, הפעילות הלוריאנית מתבצעת בעזרת הריטואלים הדתיים של מצוות, והריטואלים הקבליים אשר צמודים אל קיום המצוות-לדוגמה הייחודים. הפעילות אשר קשורה לצפיית המרכבה מתוארת על ידי רנ"ב כפעילות אלטרנטיווית, א-נומיסטית, אשר קיימת במקביל לריטואל הדתי הממוסד, ולכן אולי מתאימה ליחידי סגולה.

לאור זה נראה כי רנ"ב משמר את המסורת האשכנזית של הצפייה במרכבה, אך מצמצמו לפעילות דתית שהיא חוץ-הלכתית. הפעילות הדתית הנורמטיבית מתוארת על פי דברי רנ"ב בעזרת המושגים של הקבלה הלוריאנית.

ה. סיכום: על קבלה לוריאנית ותרבות אשכנזית

מדברי רנ"ב אשר אותם הבאתי בראשית המאמר ניכר כי רנ"ב רואה את עצמו בעמדה של התגוננות אל מול המנהגים החדשים אשר החלו להופיע באשכנז.

המסורות החדשות אשר הגיעו לאשכנז מארץ ישראל מפולין ומאיטליה היו קשורות באופן הדוק אל הקבלה הלוריאנית. דבר זה כנראה גרם ליחס מורכב אל הקבלה הלוריאנית, ואל המנהגים הרבים אשר כרוכים בה. העיסוק ברנ"ב מציג דרך התמודדות אשר אפיינה מקובלים רבים בני התרבות האשכנזית, אשר מחד קבלו את סמכותה של הקבלה הלוריאנית, אך מאידך לא היו מוכנים לדחות מפניה את התרבות האשכנזית המקומית, תרבות אשר לפחות בעיני רנ"ב היא המשכה הישיר של התרבות האשכנזית הקדומה: זו של חסידי אשכנז.

151. על השימוש בשם מ"ב בחוגים שונים באשכנז ראה את מחקריו של אידל בנושא ר' נחמיה הנביא, ובעיקר: אידל, על הפירושים, ושם בהערה 52 על תולדותיו של שם מ"ב בספרות הקבלית הקדומה. קיים שימוש בשם מ"ב בספרות הלוריאנית. אם זאת, אין הוא משמש בה באופן דומיננטי, וברור כי הוא שולי לשמות עסמ"ב. ראה לדוגמה: עץ חיים, (לעיל הערה 51) שער ט פרק ב מהדורה בתרא: "אמנם כוונת מ"ב זה הוא להעלות כל הברורים משם אשר נשארו מזעיר ונוקבא ביצירה ועשיה כי כל שם מ"ב הוא להעלות כנודע אם כן ודאי הוא כי בשם זה נרמז מיתת המלכים ועל סדר מיתתן הוא סדר העלאתן."

152. שמות אלו דומיננטיים הן במסורת של רח"ו (ראה לדוגמה עץ חיים, שער א פרק ה) והן במסורת של ר' ישראל סרוק (ראה לדוגמא יוסף שלמה דלמדיגו, 'מצרף לחכמה', בתוך תעלומות חכמה בסיליאה [צ"ל האנויה] שפ"ט, עלה ט). יוסף אביבי טוען כי צריך לראות את השימוש בשמות אלו דבר המייחד את הקבלה הלוריאנית, ראה: אביבי קבלת האר"י ג, 1031, הערה 33.

153. יכול להיות שאפשר לראות בדברים אלו הד להתפשטות של ספרות ההנהגות אשר לידע הלוריאני היה בה חלק פעיל. ראה אצל: זאב גריס, "עיצוב ספרות ההנהגות העברית במפנה המאה השש-עשרה ובמאה השבע-עשרה ומשמעותו ההיסטורית," תרביץ נו,ד (תשמ"ז): 527–581.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

מתרחשים בעולמות העליונים. דווקא לשם הוכחה של נושא זה, אשר הוא לכאורה טרוויאלי בשיח הקבלי, מובא המקור מתוך ספרות ההיכלות\ כדי להראות כי גם בעולמות עליונים - קרי עולם המלאכים - קיימת תופעה של זכריות ונקביות.

תיאורים נוספים אשר לקוחים מספרות ההיכלות הם תיאורי ירידת מרכבה. תיאורים אלו אשר עוסקים ביכולת האנושית להגיע עד ההיכלות העליונים, טבועים ברוח מיתית, ונעדרים כמעט לחלוטין מהקבלה הלוריאנית. דוגמה לדבר היא תיאורו של הרנ"ב את התיקון השני מתיקוני הדיקנא של אריך אנפין: תיקון 'נושא עוון'. תיקונים אלו נסמכים על דברי האדרא רבה.[146]

תיאור זה הוא אחד מיני תיאורים רבים אשר משתלבים בתוך הקבלה הלוריאנית את ירידת המרכבה, כאשר ירידת המרכבה מועמדת לעיתים באופן מפורש ומודע אל מול המסורות הלוריאניות. דוגמה לדבר היא הפסקה הבאה אשר עוסקת בשמות האל, כחלק מדיון בדמותו של זעיר אנפין. בסעיף הקודם הבאתי את דבריו של רנ"ב בנוגע לשם מ"ב ולשימוש בו כחלק מירידה במרכבה. בדברים אלו מעמת רנ"ב בין השימוש בשם זה, ובין הפעילות שם השמות אשר מקובלים בספרות הלוריאנית.

> ולכך שם מ"ב שהוא מכח הדין, משתמשין בו כל יורדי מרכבה, שמעלין נשמתן למעלה, ונשאר הגוף שלהם כמו מת, ובכח נשמתן, ובכח אותן החותמות שהיו מעלין עם נשמתן למעלה, כדי להראות לכל ממונה שבכל היכל והיכל החותם שלו. וכשהיה רואה חותמו היה מניח אותה הנשמה לכנס לפנים ולירד לעומק צפיית המרכבה, ולזה היו צריכין טהרה גדולה, מפני שכח הדין צריך טהרה גדולה. והראייה רבי נחוניא בן הקנה שהיה צופה במרכבה והיה העולם צריכין לו, ובקשו תלמידיו אשה שהיתה ספק נדה וספרה ז' ימים נקיים, וטבלה והיתה ספק בטבילתה, אם היתה בהערב שמש או לא. והביאו טלית חדש ומלאו אותו הדס ואמרו לאשה נגעי בטלית באצבעך הקטנה, ספק נגעה ספק לא נגעה, והביאו הטלית עם ההדס לפני רבי נחוניא בן הקנה ונגעו בהדס על ברכיו, בעוד שהיה בתוך הטלית, ותכף פטרוהו מן המרכבה.[147]

> ואלו שם ע"ב אינו כן, אלא שמתפשט והולך, שנמשל למים הנגרים במורד, ואינו צריך כל כך טהרה למשתמשים בו, שהוא מן תולדות הוי"ה, שנאמר, 'וזרקתי עליכם מים טהורים'... והטהרה היא על ידי אמא עילאה, הנקראת מי מקו"ה, העולה קנ"א, והוא שם אהי"ה דאמא שליש האמצעי שלה, ועם המלה עולה קנ"ב, אותיות נק"ב שהוא סוד החור של טבור זעיר, היוצא בדרך מפולש מעבר אל עבר. עד מאחורי טבור זעיר, אשר שם נוקביה, הנקראת ה' תתאה, ועם מלת נקב נעשית נקבה, ונאמר, 'מי' דהיינו אמא 'יתן טהור מטמא לא אחד',[148] שהוא אריך.[149]

הפסקה הראשונה מביאה את המעשה הידוע מהיכלות רבתי.[150] ההקשר של הדברים הוא השימוש בשם מ"ב, והשוואה בין השימוש בשם זה ובין השימוש בשמות עסמ"ב. שם מ"ב הוא השם

146. זוהר ג, קלב ב.

147. על פי היכלות רבתי כ ב. ראה אצל: Schaefer, *Synopse*, 98–99. על פסקה זו ראה אצל: Scholem, *Jewish Gnosticism*, 9–13; Michael Dov Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 170–172.

148. איוב יד ד: "מי יתן טהור מטמא לא אחר."

149. עמק המלך, שער רישא דזעיר אנפין, פרק כג. השווה גם לשם פרק לא ולשער שבע תיקונים פרק ח. הציטוט מההיכלות מופיע בהקשר אחר גם בשער שבע תיקונים פרק ח'.

150. היכלות רבתי כ ב.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

כללי.[140] עם זאת, נראה כי ההשפעה של ספרות ההיכלות על הספרות הלוריאנית מעטה. כחלק מזה, נעדרים מהחיבורים הלוריאנים בכלל ומאלו שהגיעו דרך איטליה בפרט תיאורי ירידת מרכבה. בנוגע לעריכות של קבלת האר"י באיטליה, יכול להית שדברים אלו קשורים לאופים של העריכות של הקבלה הלוריאנית באיטליה, אשר בחלקה נטתה לכיוונים פילוסופים. נטייה זו גרמה לנטרול מסוים של הממדים המיתיים אשר כן קיימים בתוך הקבלה הלוריאנית.[141]

לאור זאת, אפשר לעיין בהבאות של רנ"ב מספרות ההיכלות ועיסוקו בנושאים כמו עלייה להיכלות היחס למלאכים ותיאורי המרכבה העליונה.[142] תיאורים אלו נעדרים כאמור מהמקורות הלוריאניים של ר' חיים ויטל אשר הגיעו אליו. ואת כל תיאורים אלו יש לתלות במקורות פנים-אירופאיים. חלקם שולבו כבר בחיבור לימודי אצילות, וחלקם שולבו על ידי רנ"ב עצמו. כפי שאראה, רנ"ב עורך מחדש גם תיאורים מספרות ההיכלות אשר נמצאים בתוך לימודי אצילות. דוגמה מעניינת לתיאור המלאכים וההיכלות נמצאת בתיאור של רנ"ב את עולם המלבוש בראשית הספר, בתיאור השתלשלות התורה:

> כי למעלה אין שום דבר רק אותיות של אור, עומדים בסוד תמונת אדם, 'זכר ונקיבה בראם... ויקרא את שמם אדם' [בראשית ה' ב'], ועומדים ממש בצורת זכר ונקיבה. ויורד המדות והצלם הזה בכל העולמות, אפילו בעולם המלאכים, שכתב רבי ישמעאל כהן גדול בפרקי היכלות, במלאכים יש מהם צורת אנשים, יש מהם צורת נשים, אבל הם כולם אותיות. והם ניזונים או נהנים מאור הנייר הזה, שהוא אור עצמיות כביכול.[143]

פסקה זו מעניינת מכמה סיבות. נושא הפסקה הוא המלבוש העליון, אשר הוא נושא תורתו של ר' ישראל סרוק.[144] תיאור האצילות כאן הוא תיאור אצילות האותיות מהעולמות העליונים אל העולמות התחתונים. ספרות ההיכלות משמשת כאן, כמו גם בנושאים אחרים כמקור הסמכות לידע. מקור סמכות זה משמש לעיתים, כפי שאראה בהמשך, כידע אלטרנטיבי אל הידע הלוריאני, ולעיתים כחלק מהידע הלוריאני עצמו.[145] כאן אפשר לראות כי הידע אשר נלקח מספרות ההיכלות משולב בתוך הידע הסרוקי. המלאכים מזוהים עם האותיות, כאשר הנייר הוא האור הקדום של המלבוש. האותיות הם אלה אשר יוצרים בשלב מאוחר יותר את דמותו האנתרופומורפית של האדם. תהליך ההיווצרות של דמות האדם קשורה בתהליכי הזיווג אשר

140. על תופעת ההתגלות בצפת ראו אצל: רונית מרוז, "חיי הרוח בצפת במאה השש עשרה," אריאל 157 no. 8 (תשס"ג), 82–90; בעז הוס, "הקהילות הזוהריות של צפת", ז' גריס ח' קרייסר וב' הוס (עורכים), שפע טל, (באר שבע וירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד), 149–169; Jeffrey. H. Chajes, "City of the Dead: Spirit Possession in Sixteenth-Century Safed", in *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, ed. Matt Goldish (Detroit: Wayne State University Press, 2003). על מימד זה בקבלה הלוריאנית ראה אצל: Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship* (Stanford: Stanford University Press, 2003).

141. על המימד המיתי בקבלה הלוריאנית ראה אצל יהודה ליבס, "מיתוס לעומת סמל בזוהר ובקבלת האר"י", אשל באר-שבע ד (תשנ"ו): 192–209; יהודה ליבס, De natura dei על המיתוס היהודי וגלגולו", מיכול אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד) 243–297; יהודה ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא: דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו," מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י' (תשנ"ב), 113–169; רבקה שץ, "ר' משה קורדובירו והאר"י: בין נומינליזם לריאליזם" מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ב): 122– 136 ; ניסים יושע, מיתוס ומטאפורה (ירושלים: מאגנס, תשנ"ד). ועכשיו גם: אסתר ליבס, "קורדובירו והאר"י: בחינה מחודשת של מיתוס מות מלכי אדום", בתוך ר' משה קורדובירו, מעיין עין יעקב (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ט), לב–ס.

142. נושא זה כמעט ולא מצוי כלל בתוך הכתבים הלוריאנים.

143. עמק המלך, שער שעשועי המלך, פרק ד.

144. גם הזיהוי של הנייר עם האצילות לקוח מפירושו של ר' ישראל סרוק לספרא דצניעותא.

145. ראה לדוגמה עמק המלך, שער אדם קדימאה סתימאה פרק א. רנ"ב נזקק לתיאורי גודלו של האל, אשר מובאים בהיכלות, כדי להסביר את קיום רל"א שערים. על הקשר בין השערים השונים של המלבוש, בין המלאכים ובין ההיכלות ראה גם שער כדור הטהירו, פרק יז.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

ד. היכלות

מהדיון במלאכים עולה מקור נוסף אשר משמש בתפקיד דומיננטי אצל רנ"ב: ספרות ההיכלות. דבר זה הינו חלק מהדומיננטיות של ספרות ההיכלות בתוך התרבות האשכנזית,[135] ועיסוק רב במלאכים במקורות אשכנזים קדומים.[136] רנ"ב מציין במפורש את מעמדם של חיבורים אלו בתוך המסורת הקבלית.[137] במקרים רבים, כאשר רנ"ב נזקק למסורות מיתיות, אשר נעדרות מהמקורות אשר עליהם הוא מסתמך בספרות הלוריאנית, הוא מסתמך על ספרות ההיכלות.

אחת ממסקנותיו של ליבס במאמרו על רנ"ב הוא רנ"ב הוא הכותב האנונימי של מאמר אדם דאצילות, אחד מהכתבים הסרוקיים אשר נפוצו באירופה. את ספר זה מתאר ליבס כמיתי וכעמוס בתקוות ובמתח משיחי. לפי דעתי, ניתן להגיע למסקנותיו של ליבס בנוגע למימד המיתי אצל רנ"ב גם מתוך עיון בספר עמק המלך. על פי דברי ליבס, לצד הכתיבה הלוריאנית של עמק המלך רנ"ב כתב חיבורים נבואיים. ליבס במאמרו מציג את ההזדהות של הכותב עם בעל הזוהר, אשר קשורה להתגלות אותה חווה רנ"ב. אחת ההוכחות של ליבס היא השפה הארמית אשר בה נכתב מאמר אדם דאצילות.[138] אין חולק על מרכזיותו של ספר הזהר בהגותו של רנ"ב, ואף בספר עמק המלך, ונראה כי רנ"ב הושפע מתיאורי ההיכלות אשר נמצאים בזהר.[139] עם זאת, ברצוני לציין בהקשר זה כי לאורך הספר עמק המלך פזורים תיאורי עלייה להיכלות. תיאורים אלו קשורים כאמור באופן מובהק לספרות ההיכלות, ולספרות אשכנזית שהושפעה ממנה.

כפי שכותב ליבס, בספר עמק המלך רנ"ב לא מתאר במפורש התגלות של מלאכים אשר אותה הוא חווה, או לחילופין עלייה אישית להיכלות עליונים. ההתייחסות הייחודית של רנ"ב להיכלות ולספרות ההיכלות מובלטת תוך השוואתה לדיונים הלוריאנים בנושא זה. אצל האר"י קיימות תופעות של התגלות, חלק מתופעות ההתגלות אשר מאפיינות את הקבלה הצפתית באופן

135. על פירושי ההיכלות האשכנזים ראה אצל דן, תולדות תורת הסוד ו, 858–893. על ספרות ההיכלות האשכנזית ראה אצל Annelies Kuyt, "Traces of a Mutual Influence of the Haside Ashkenaz and the Hekhalot Literature" in *From Narbonne to Regensburg: Studies in Medieval Hebrew Texts*, eds. N.A. van Uchelen and I.E. Zwiep (Amsterdam: Juda Palache Institute, 1993) 62–86..; Klaus Herrmann, "An Unknown Commentary on the Book of Creation ("Sefer Yezirah") from the Cairo Genizah and its re-creation among the Haside Ashkenaz" in *Creation and Re-Creation in Jewish Thought; Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, eds. Rachel Elior and Peter Schäfer (Tübingen, Mohr Siebeck, 2005) 103–112. ובהפניות שם. בחינה מאוחרת יותר של שימוש אשכנזי בספרות ההיכלות כמעט ולא נעשתה.

הסינופסיס של שפר לספרות ההיכלות נסמך בעיקר על מקורות מהגניזה, ולא על מקורות אשכנזים, דבר אשר גרר ביקורת עליו. ראה במבוא של שפר לסינופסיס::Peter Schaefer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, (Tuebingen: J. C. B. Mohr, 1981) Peter Schaefer, "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature," *Journal for the Study of Judaism* 14 (1983): 172–181. ראה גם את ביקורתו של ישראל תא שמע על המתודה של שפר: ישראל תא-שמע, ספרייתם של חכמי אשכנז וצרפת, כנסת מחקרים א: אשכנז (ירושלים: מוסד ביאליק, 2004), 41–40. תודה לד"ר רמי ריינר על ההפנייה למקורות אלה.

136. בנוגע להשפעה של ספרות ההיכלות על האנגלאולוגיה האשכנזית ראו: Daniel Abrams, "Special Angelic Figures: The Career of the Beasts of the Throne-World in 'Hekhalot' Literature, German Pietism and Early Kabbalistic Literature," *Revue des Etudes Juives* 155, nos. 3–4 (1996), 363–400 ובמקורות שם.

על האנגלאולוגיה של ספרות ההיכלות ראה אצל רחל אליאור, "מיסטיקה מאגיה ואנגלולוגיה: תורת המלאכים בספרות ההיכלות," בתוך משה אידל, דבורה דיאמנט שלום רוזנברג (עורכים), מנחה לשרה, (ירושלים: מאגנס, תשנ"ד), 56–15 על האנגלאולוגיה של חסידי אשכנז ראה אצל יוסף דן, תולדות תורת הסוד ה, 328–356.

137. עמק המלך, הקדמה ראשונה: "והיה הולך הקבלה מפה לאוזן השומע, אל יחידי סגולה שבכל דור ודור, והמה חברו ספרים כגון, רבי ישמעאל כהן גדול שחבר ספר פרקי היכלות, ואינו נמצא בשלימות בדורינו."

138. על חיבורים מאוחרים בלשון הזהר, ראה: בעז הוס, "כמראה זהר: על חיבורים ופיוטים בלשון הזוהר", (בדפוס).

139. על תיאורי ההיכלות בזהר: ראה אידל, עולם המלאכים, 45–46 ובמקורות שם. עם זאת, כפי שאראה בהמשך, רנ"ב מזהה את המקור לתיאורים שלו עם התיאורים המופיעים בספרות ההיכלות, ולא עם התיאורים הזוהריים.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

רנ"ב לכתוב פירוש לפיוטים כחלק מפירושו לתפילה,[126] מעמדו של הפיוט עולה גם בדבריו של רנ"ב על הקליר. על פי ר' חיים ויטל, האר"י שמר על מעמדו של הקליר לעומת שאר הפייטנים הקדומים.[127] עם זאת רנ"ב מעיד על תהליך נסיגה במעמדם של הפיוטים באופן כללי, אולי כחלק מהתפשטות מנהגי פולין באשכנז.[128] רנ"ב רואה את פיוטיו של הקליר כמסמלים את השמירה על המסורת האשכנזית הקדומה, העומדת כנגד "חדשים מקרוב באו, לא שערום אבותיכם".[129] החדשים הם ככל הנראה מקובלים שונים אשר ניסו לשנות את הנוסחים המקובלים בעקבות התפשטותה של הקבלה הלוריאנית.[130] דרך ההגנה של רנ"ב אינה דחייה של הקבלה הלוריאנית, אלא דווקא הטענה כי הקבלה האשכנזית היא קולעת אל הידע הלוריאני המקורי, אשר מצוי אצל הפייטנים קליר ורבי שמעון בן יצחק ממגנצא.[131] רנ"ב מתאר את הידע של הקליר כחלק מהידע הלוריאני של ר' ישראל סרוק:

> ולהיות שהחוט של אין סוף זה, הוא מקו אלפא ביתות, אשר נעשו מן השעשוע של אין סוף המוקף באותיות, ונתקעו במלבוש. והנקודה הראשונה היא צורת יו"ד, והואיל והיו"ד היא עגולה, לזה כל הכ"ב אותיות הם עומדים בעגול. המשל בזה, תכף כשתשים הקולמוס על הנייר לכתוב איזה אות, נעשית נקודה, והנקודה היא כדורית, לזה במקום הזה שהאותיות עדיין לא נתגלו כל כך, והיו דקים מאוד כקרני חגבים, לכן היו בצורת נקודות, והיו כלולים בתוך החוט הזה המחייה כל העולמות, וממנו יורדת קו המדה שהם האלפא ביתא לכל פרצוף. ולזה המלאכים משוררים בשמי מרום, בחרוז אלפא ביתות, כדי שיקבלו שפע מחוט הזה, וזה ידע הקליר ע"ה, וסדר גם כן שבחים וחרוזים על זה, מלבד חרוז 'אל נא'[132] שקאי על סוד אלפא ביתא של 'אל בם'[133] שהוא ממש חיות ונשמה של כל פרצופי עולם המלבוש.[134]

הקישור בדברים כאן הוא כפול. הקישור הראשון הוא בתוך התחום האשכנזי בין הידע של הקליר ופיוטיו ובין עולם המלאכים. בנוסף, קושר רנ"ב גם בין ידע זה ובין הידע הלוריאני של ר' ישראל סרוק. דרכי עלייתם של המלאכים קשורים על פי דברים אלו אל האורות אשר יורדים מהמלבוש אל הפרצופים השונים. הפיוט של המלאכים לכן הוא מכוון כפיוט על סדר האלף בית.

הצד השווה בשתי הפסקאות האחרונות אותם הבאתי היא מעמד השירה כחלק מעולמם של המלאכים, ויכולתו של האדם לקחת חלק פעיל בעולם זה- עולם השירה הוא עולם המלאכים.

"אל נא לעולם תוערץ", והערות על ייחודה של הגותו של מחבר נשכח מאשכנז, מורשת ישראל 2 (תשס"ו), 5–41. ובמקורות שם.

126. עמק המלך, הקדמה ראשונה מהרב המחבר.

127. ר' חיים ויטל, שער הכוונות, ירושלים תשל"ה, דרושי עלינו לשבח ונוסח התפילה דרוש א; ר' חיים ויטל, פרי עץ חיים, ירושלים דובראוונא תקס"ד, דרוש א.

128. ראה אצל יצחק זימר, גחלתן של חכמים (באר שבע וירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ט), 220–240.

129. עמק המלך, שער קרית ארבע, פרק סג, ב. הפסקה המלאה הובאה בראש המאמר.

130. ראה את המקורות אצל: בנימין ש' המבורגר, גדולי הדורות על משמר מנהג אשכנז, (בני ברק: מכון מורשת אשכנז, תשנ"ד) 38–49.

131. ההזכרה של הקליר יחד עם הפייטן האשכנזי המאוחר היא רבת משמעות, שכן היא כורכת את הסמכות של הקליר, המתוארת כסמכות תנאית, יחד עם המסורת האשכנזית המאוחרת בת המאה האחת עשרה.

132. על פיוט זה ראה: אידל, פירושו של ר' נחמיה.

133. ראה גם עמק המלך שער שעשועי המלך פרק ס.

134. עמק המלך שער עולם קדמאה סתם פרק ח.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

"ובכייה הזאת היה, שאומרים הפסוק הזה, היינו השבח הזה בפיהם", ואם בעל נפש אתה תוכל להבין הסוד הזה על מתכונתו. וגם המלאכים כשהולכים למעלה בכל לילה ולילה בהיכלי בריאה, ומעלים עמהם נשמות בני אדם הישנים בעולם הזה להיות מיין נוקבין לצורך חידוש נשמות ישנות.[122]

מקורה של הפסקה השנייה הוא מתוך הספר 'לימודי אצילות':

ודע כי אלו ב' פרצופים של או"א הם מכסים לא"א מכתפיו עד טבורו זה מימין וזה משמאל באופן שנשאר א"א מגולה מטבורו ולמטה ומכתפיו ולמעלה [נ"ל דצ"ל והכתפים הוא מכוסה כ"ה בנ"א] והכתפים הם חו"ג והטבור ת"ת. ודע כי הראש דא"א צריך שיהיה לעולם מגולה כדי להשגיח ולהאיר על כל עולם האצילות ואלו מטבורו ולמטה שהוא מגולה היה מתיירא שמא ח"ו מהאור הגדול המסבבו מאור הטהירו היה נשבר [נ"י ונ"א משבר] כליו שהוא הפרצוף לכן היה כביכול בוכה כלומר אלו הכלים של חצי פרצופו היו בוכים ואומרי' ברוך כבוד ה' ממקומו ראשי תיבות בכי"ם והבכייה הזאת היא [רחמים כ"ה בנכ"י] שאומרים הפסוק הזה היינו השבח [נ"א היה בשבח] הזה והיינו שאמרו חז"ל [ב"ר פ"ה] מים התחתוני' היו בוכים שהם אלו הנזכרים עד שרמז הקב"ה לא"א ואמר לו התקפל וכן עשה והתקפל ונכנס נצח בחסד שלו והוד בגבורה שלו ויסוד וחצי ת"ת המגולה בחצי ת"ת המכוסה.[123]

ההבדל בין דבריו של רנ"ב ובין המקור הלוריאני אשר אליו הוא מסתמך בולט. ההבדל הבולט ביותר הוא כי לימודי אצילות נוקט בשפה פורמאליסטית אשר מאפיינת את כתביו של ר' חיים ויטל, זאת לעומת השפה המיתית של ר' נפתלי בכרך.

בנוסף, אפשר לראות את ההבדלים התוכניים בין דברי לימודי אצילות, ובין העיבוד של הדברים שנעשה על ידי ר' נפתלי בכרך. בלימודי אצילות הזיווגים בין הפרצופים השונים גורמים לעליה של הכלים, זאת כחלק מתהליך בירור העולמות. העליה קשורה לשירה, ולסוד אשר אותו מזכיר מחבר לימודי אצילות: ראשו הגלוי של פרצוף אריך אנפין. אצל רנ"ב העלייה איננה של הכלים אלא של המלאכים. נראה כי רנ"ב מודע לפערים אשר קיימים בין דבריו ובין דבר לימודי אצילות אשר עליו הוא מסתמך. מהחיבור לימודי אצילות מבין רנ"ב כי המלאכים מעלים את נשמות בני האדם בזמן השינה, מוטיב אשר קיים בספרות הלוריאנית.[124] דבריו של לימודי אצילות מהווים את האסמכתא של רנ"ב על מעמדה של השירה, על כוחה ועל היחס בינה ובין המלאכים אשר נמצאים בהיכלות. על פי רנ"ב, עד ידי השירה יכול האדם להגיע אל ההיכלות, עולמם של המלאכים. העליה של האדם אל ההיכלות היא הפתח של רנ"ב לדיון בחותמות המלאכים, כאשר האדם מצוי בהיכלות, חותמות אלו דרושים לו לשם מעבר מעולם לעולם.

את תפקידיה של השירה נכון בעיני גם לקרוא בהקשר למסורת הפיוט האשכנזי. המסורת האשכנזית הקדומה קידשה את הפיוט, אשר קשור אל ספרות ההיכלות.[125] מלבד הכוונה של

122. עמק המלך שם. השווה לדבריו בפרק קכה שם.

123. הציטוט הוא מתוך לימודי אצילות דף ז עמודות א-ב. נוסח הציטוט של החלק השני של לימודי אצילות הוא בנוסח עריכת ר' עזרא מפאנו (כת"י מנטובה הקהילה 115), ראה אביבי, קבלת האר"י א, 308–309. דברים דומים אפשר לראות גם בנובלות חכמה, עלה לו.

124. פער זה בולט גם בדברי לימודי אצילות כח ע"ג: "יסוד התנוצצות הוא כי כל עולם הגלגלים ואופנים וכל הגופים הן גשמיים הן רוחניים ואפילו יורדי המרכבה לא יתנענעו כ"א ע"י שירה שהיא התנוצצות זה כי ממילוי האותיות של שמות האלו וממלואן של מלואן עד א"ס מצטרפין שמות ומלאכים וההצטרפות יש מהן מכל אות שלישית ויש מהן מכל אות רביעית והתנוצצות האותיות הוא המעורר שכל אדם בעמדו לעיין על דברי תורה ואלו היה האדם מסתכל יפה כאשר יעיין בד"ת יראה אותיות הנוצצים המתנוצצים ומהתנוצצת זה מתנענעים האופנים".

125. על מעמדו של הפיוט בתרבות האשכנזית הקדומה בהקשרים קבליים ראה אצל: יוסף דן, "פירושי האדרת והאמונה של חסידי אשכנז," תרביץ נ (תשמ"א), 396–404 ; משה אידל, "פירושו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לפיוט

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

מלבד זאת אפשר לראות כי התיאור של רנ"ב את ההיכלות קשור באופן ישיר לעלייה אליהם תוך שימוש וקבלת עזרה ממלאכים - זאת בניגוד מוחלט ליחס האדם אל ההיכלות הלוריאנים. ההיכלות הלוריאנים מתוארים כמקום אשר האדם מתייחס אליו ופועל בו כחלק מפעילותו התיאורגית. אפשר לראות כי העיסוק במלאכים אשר מקומם הוא בהיכלות השונים מפותח באופן כללי הרבה יותר בחיבורים לוריאניים אשכנזיים כמו לימודי אצילות וספרי ר' יוסף שלמה דלמדיגו-שבר יוסף ונובלות חכמה,[116] זאת לעומת חיבורים מבית מדרשו של ר' חיים ויטל. עם זאת גם בחיבורים האשכנזים אותם הזכרתי כמעט ולא נמצא תיאור של יחס אישי בין האדם ובין המלאך.[117] ההיכלות העליונים ממוקמים אצל רנ"ב באופן מובהק בתוך הקשר לוריאני. הם ממוקמים בתוך עולם הבריאה אשר מתואר כחלק מהמבנים הלוריאנים. אך עם זאת, הפעילות של האדם ושל המלאך בתוך המרחב הלוריאני מתוארים בעזרת שפה אשר היא לא לוריאנית. האדם יכול 'לעלות' אל העולמות הלוריאנים, או לצפות בהם.

התוצאה של הפרשנות של רנ"ב הינה עירוב בין המושגים הלוריאנים ובין המושגים הטרום-לוריאנים. מערכת המושגים הפרשנית של רנ"ב מאפשרת לו לשלב בין המושגים, ולא מעמידה את המושגים הטרום לוריאנים כסותרים את המושגים הלוריאנים. נראה עם זאת, כי מעבר לשאלה המושגית של ההסכמה או הסתירה בין המושגים השונים, מרכז הדיון כאן הינו בשאלות של שפה, סמכות, ופעילות דתית. בשלשת התחומים הללו, רנ"ב משלב בין התחום הטרום-לוריאני ובין התחום הלוריאני. בנוגע לשפה, אפשר לראות דיון במושגים טרום-לוריאנים כמו 'צפיה במרכבה' כחלק מהקשר כללי של פרצופים לוריאנים. בנוגע לסמכות, אפשר לראות שילוב בין הסמכות של ספרות ההיכלות יחד עם הסמכות של הספרות הלוריאנית.

תחום נוסף הוא תחום הפעילות הדתית, שכן השילוב בין הפרקטיקה הלוריאנית ובין הפרקטיקה הטרום-לוריאנית, יותר פעילות דתית מזו המתוארת הכתבים הלוריאניים, ואשר תפסה מקום מרכזי בקבלה הלוריאנית באיטליה.[118] הכתבים הלוריאנים בנוגע להיכלות עסקו אך ורק בפעילות תיאורגית, אשר מוגדרת על פי עולם הזיווגים הלוריאני.[119] רנ"ב מוסיף פעילות דתית של עלייה להיכלות העליונים. העליה לעולמות העליונים מאפשרת לאדם ערוץ של פעילות דתית שונה מזו הלורינאית, כאשר היא איננה מבוססת על תיאורגיה.

דברים אלו עולים באופן מובהק בדברים נוספים של רנ"ב בנוגע לתפקיד אמירת השירה בעליה אל ההיכלות:

> כן כל ההארות והשמות הבאות מכח הדין הם עולים למעלה כטבע האש, ואינם יורדים למטה, כי אם על ידי כח ששולח אותם בחזקה, ולזה כשמגיעים לסוף שליחותם מיד חוזרים למעלה. ולכך שם בן מ"ב שהוא מכח הדין,[120] משתמשין בו כל יורדי מרכבה שמעלין נשמתן למעלה, ונשאר הגוף שלהם כמו מת, ובכח נשמתן ובכח אותן החותמות, שהיו מעלין עם נשמתן למעלה, כדי להראות לכל ממונה שבכל היכל והיכל החותם שלו. וכשהיה רואה חותמו, היה מניח אותה הנשמה לכנס לפנים, ולירד לעומק צפיית המרכבה, ולזה היו צריכין טהרה גדולה.[121]

116. חיבורים אלה מבוססים על הספר 'התחלת החכמה' מבית מדרשו של ר' חיים ויטל. אלא שכפי שהראה אביבי, במעבר לאירופה, שולבו בו מוטיבים מבית המדרש של ר' ישראל סרוק, ראה: אביבי, קבלת האר"י א, 204–208; 817–818.

117. בחיבורים אשכנזים לא לוריאנים אשר אותם בחנתי בהקשר זה המצב מורכב. ישנם חיבורים אשר הושפעו מהרמ"ק, והמצב בהם דומה באופן עקרוני למצב של הכתבים הלוריאנים. כזה הוא לדוגמה הספר שפע טל של ר' שבתי שעפטיל הורוויץ. בחיבורים אחרים, בעיקר כאלה אשר בהם יש מרכיבים מאגיים, המצב מורכב יותר, וברצוני להתייחס אליו במאמר נפרד.

118. תהליכים אלו, דומים לאלו אשר אותם מתאר אידל בנוגע לחסידות, אך עם זאת- הם קודמים לתנועה החסידית. יכול להיות שמקובלים כמו רנ"ב השפיעו על החסידות הן בעייני סמכות, והן בעייני בפרקטיקה דתית.

119. ראה בעיקר אצל: Menahem Kallus, "The Theurgy of Prayer in the Lurianic Kabbalah" (Ph.D. Dissertation, Hebrew University, Jerusalem 2002).

120. על הייחוס של כח הדין לשם זה, ראה בהמשך המאמר.

121. עמק המלך, שער קרית ארבע פרק ג.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

זה מתבטא בשני אופנים: הראשון הוא הסידור של הספר. המלאכים מופיעים בספר לא במקומם לפי סדר האצילות—בפרקים אשר עוסקים בעולמות הבריאה היצירה והעשיה—אלא כבר בפרקים אשר עוסקים בעולם המלבוש ובפרצופים השונים. בהקשר זה בולט ההבדל בין עמק המלך ובין לימודי אצילות. אך הסדר מבטא בהקשר זה את המוטיבציה של רנ"ב: הקשר אשר קיים בין המלאכים ובין עולם האצילות. המלאכים מופיעים בעולם הבריאה, אך הם קשורים לעולם האצילות, כשם שהאותיות אשר מופיעות בעולמות התחתונים הם שיקוף של עולם המלבוש. הרצף בין העולמות מרכזי לרנ"ב בהקשר למלאכים, בדומה לחשיבותו של רצף זה בהקשר המאגי אשר בו עסקתי בראשית המאמר. בקשר לאותיות, הרצף בין העולמות מסביר את האפשרות של פעילות מאגית. בפרקים הבאים הראה כי רצף זה מאפשר גם את מסורות הצפיה במרכבה. בנוגע למלאכים רצף זה משרת לרנ"ב כנראה מסורות אשכנזיות אשר עוסקות ביחס בין האל ובין המלאכים.

הדומיננטיות של העיסוק במלאכים לכל אורך תורת האצילות אצל רנ"ב אינה מאפיינת כאמור את הקבלה הלוריאנית, ובעיקר לא את זו מבית המדרש של ר' חיים ויטל. העיסוק במלאכים בקבלה הלוריאנית הוא בעיקר במיקומם, ובחלקם בפעילות התיאורגית של האדם, ובתיאורם וסיווגם כחלק מהמערכת הגדולה של האורות הלוריאניים.[110] המלאכים בספרות הלוריאנית יהיו חסרי אישיות פרסונאלית- דבר המנוגד למגמות אשר קיימות בחלקים מהקבלה הקדומה ובספרות ההיכלות. בתיאורים של רנ"ב בולט המרכיב המיתי בתיאור המלאכים. המלאכים הם אינם תוצאה של הפעילות האנושית, או אחראים על העברת השפע, אלא בעלי מעמד בהיכלות השונים, מעמד אשר נותן להם גם סמכות ועצמאות בענייניים שונים.[111]

תופעה נוספת אשר מדגימה דברים אלו היא העיסוק ב'חותמות מלאכים'[112] כחלק מהעלייה להיכלות העליונים. נושא זה קשור לנושא אשר אעסוק בו בהמשך, והוא הצפיה במרכבה. בחיבור של רנ"ב תפקיד החותמות הוא היכולת לעליית הנשמה להיכלות העליונים, ולצפייה במרכבה—טכניקה אשר לקוחה מספרות ההיכלות:

> וגם הצופה במרכבה צריך לכתוב חותמות המלאכים, וחותם המלך בקרבו, הם השומרים העומדים בכל שער ושער של פתחי ההיכלות[113]
>
> וידענו היטב. וכשידענו ויהיה נגד פני נשמתו בצפייתו במרכבה, תראנו לשומרים, ולא יכלו אז לעכב, על ידי השרים הממונים לשמור המרכבה, וכן אם יחפוץ להתבונן במרכבה בצד מערב וכן כלם. וגם חותמות אלו חותמים ונותנים גבול לד' רוחות העולם, שלא יעברו את גבולם, והשומרים השומרים את המרכבה, שצריך להראות להם החותמות הם י"ד מלאכים [וסוף שהם השר] בכל צדדיו. ורמז לזה, 'ודוד מנגן ביד [שמואל א' י"ט ט'], כי בצפייתו במרכבה היה מנגן, ומשתמש בי"ד שומרים אלו....[114]

הניסוחים אשר מופיעים בפסקה השנייה, הם חלק מתיאור היכל הספיר שבעולם הבריאה. תיאורי ההיכלות של רנ"ב שונים מאוד מהתיאורים אשר מקובלים בספרות הלוריאנית. גם בנוגע לשמות ההיכלות סטה רנ"ב מהמקובל בספרות הלוריאנית, ובשל כך יצא עליו קצפו של ר' משה זכות.[115]

110. כמעט ולא נכתב עד היום על מעמדם של המלאכים בתוך הספרות הלוריאנית. ראה בינתיים בתוך: יוסף אביבי, בניין אריאל (ירושלים: משגב ירושלים, תשמ"ז). על פי ההפניות בעמ' תל-תלא לשמועות השונות בנוגע לקיום העולמות והמלאכים.

111. נראה שבנושא זה צועד רנ"ב בעקבותיו של ספר לימודי אצילות.

112. על חותמות מלאכים ראה אצל יוסף ויינשטוק, 'אלפא ביתא של מטטרון ופירושה', טמירין ב (תשמ"ב): נא-עו. ראה גם: שלום (Scholem, *Major Trends*), 50; Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*[2] (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1965), 33; צחי וייס, "אותיות שנבראו בהן שמים וארץ," (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח), 121–125.

113. עמק המלך, שער דיקנא קדישא, פרק י'.

114. עמק המלך, שער כסא הכבוד, פרק יג.

115. משה זכות, יודעי בינה, ירושלים תש"ע. עמ' קעח.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

על עולם האצילות נאמר, 'אני אני הוא ואין אלהים עמדי',[102] ובודאי שמחוברין עמהן עם השמות תולדות הרל"א פנים ואחור, ומאריגתם נעשה גם כן ה' פרצופי אדם הקדוש,[103] ואין שום רע שולט שם. ובעולם הבריאה יש שם צירופי התורה בפסוקיה, והשמות של התורה הם מושאלים שם, אבל הפסוקים אינם כתובים שם כסדרם, כמו שאמרו חז"ל,[104] אלמלא היתה התורה כתובה כסדרה בשמות וצירופיהן, אם היה קורא אדם בה, היה יכול להחיות את המתים, וכשאצילות מאיר בבריאה, התורה בבריאה בשלימות. וביצירה התורה היא כולו בסוד מלאכים, שלוחים לפעול פעולותם, ולעמוד על משמרתם לצורך העולמות התחתונים, וכל אות ואות של התורה היא התחלת תיבה של שם המלאך, כגון בפסוק, 'ויאמר יעקב כאשר ראה"ם מחנה אלדים זה', ראה"ם הוא ר'פאל א'וריאל מ'יכאל, וכגון 'זה שמי' הוא, ש'מועאל מ'טטרון י'הואל,[105] מוחין דיצירה. וגם כן יוצאים שמות מן התורה, ומלאכים בסוד חשבון מספר קטן, וכולם סוד יצירה, כי סוד חשבון הוא סוד מיין נוקבין, ועומדים גם כן שם עשר כתות בתמונת אדם.[106] ובעשייה הוא בסוד התמורה בחילוף אלפא ביתות, ושם הוא סוד, 'לא ימיר טוב ברע', כי הרע גובר שם 'ואם המיר ימיר... והיה הוא ותמורתו יהיה קודש'.[107]

בפסקה מתוארים שני צירים אשר משולבים ביניהם. הראשון הוא אצילות של העולם, והשני תהליך האצלת התורה. עולם האצילות מתאפיין בקיומם של האותיות הבודדות. אותיות אלו מצטרפות בעולם האצילות בצירופים השונים, אשר בהם עוסקת תורתו של ר"י סרוק בעקבות ספר יצירה. עולם הבריאה מתואר כעולם מצומצם מעולם האצילות והאותיות המאפיינות אותו הם: 'צירופי התורה בפסוקיה'. התורה המנוסחת והמפוסקת, זו של עולם הבריאה, מתוארת ככזו אשר קשורה אל העולם הטבעי, ולכן לא מאפשרת את הפעילות המאגית. זאת כיוון שהפעילות המאגית קשורה אל צירופי אותיות אשר קשורים אל עולמות האצילות. שינוי צירופי האותיות הוא בעל יכולת שליטה בעולם הזה. דווקא התורה כפי שהיא בידינו מתוארת על ידי רנ"ב כחסרת כח מאגי, בכך שהיא מסודרת ומפוסקת.[108]

בהמשך, מתואר עולם היצירה כעולם המלאכים. כפי שהראיתי קודם, רנ"ב מתאר כי המלאכים קיימים כבר בעולם האצילות, שם הם קשורים לאותיות התורה. בתהליך האצילות אותו עוברת התורה היא הופכת מאותיות פשוטות למילים. התורה הנכתבת ממילים היא התורה הנמוכה של עולם העשיה.[109] אולי בהשפעת תיקוני הזהר, מתאר רנ"ב את תהליך האצילות, כתהליך אשר עוברת התורה. אלא שאצל רנ"ב מתבטא תהליך האצילות של התורה בתהליך התגבשות אשר אותו עוברת התורה: מאותיות בודדות אל המשפט בעל משמעות סמנטית. הירידה של התורה היא גם ירידה של המלאכים: מהיותם אותיות, לתפקוד אשר קשור לציווי של התורה הכתובה. רנ"ב בהקשר זה מודה למסורת הלוריאנית אשר ממקמת את המלאכים בעולם הבריאה ובעולמות אשר תחתיו, אך עם זאת, חשוב לו למקם את הדיון במלאכים בעולם האצילות. מיקום

102. דברים ל"ב ל"ט.

103. הביטוי 'אדם הקדוש' מצוי בכתבים לוריאנים שונים, בעיקר מבית מדרשו של ר' חיים ויטל, ועומד בניגוד לביטוי 'אדם בליעל'. עם זאת, נדירים מאוד מקורות לוריאניים אשר משתמשים בשם זה ככינוי לדמותו של אדם קדמון. ראה לדוגמה מבוא שערים, ירושלים תשל"ד, פרק ג, דף צ עמ' ג; עץ חיים (לעיל הערה 51) שער מב פ"ג.

104. ילקוט שמעוני תהילים רמז תרכ"ה.

105. כך בספר שימושי תורה ותהילים. ראה שער שעשועי המלך פרק ד: "ובעולם היצירה הם המלאכים שראש שמם נחתם בתורה כגון מלת זה שמ"י, הוא נוטריקון, ש'מועאל מ'טטרון י'הואל. ומלת ראה"ם הנזכרת בפסוק, 'ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה' [בראשית ל"ב ג], נוטריקון, ר'פאל א'וריאל מ'יכאל, ותיבות 'ופני לא יראו', הוא אותיות אוריאל ופניאל, ומלת אל משמשת לכאן ולכאן. ויש מהם על דרך הגימטריא ונזכרים בשמושא זוטא של הגאונים ז"ל".

106. ראה אצל אידל, עולם המלאכים, 68–72.

107. עמק המלך, שער שעשועי המלך פרק נב.

108. ראה גם: עמק המלך, שער שעשועי המלך ו. אפשר לזהות כאן השפעה של תפיסת התורה אצל הרמב"ן ודומיו, אם כי הדיון במושג 'תורה' אינו מרכזי אצל רנ"ב.

109. על היחס בין אותיות ובין המילים של התורה ראה באריכות אצל Idel, *Absorbing Perfections*, 352–389.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

מלאכים ובין ספירות לא נמצא באופן גלוי אצל רנ"ב, זאת לעומת הקשר אשר אותו הוא יוצר בין המלאכים ובין האותיות.[94]

הקישור בין ה'מלאכים' ובין 'אותיות', רואה בשמותיהם של המלאכים את מרכז קיומם.[95] בהקשר זה, עמק המלך הוא חלק ממסורת אשר משה אידל דן בה בהרחבה.[96] על פי מסורת זו, אשר מקורה הוא בספר 'שיעור קומה', קיים זיהוי בין המלאכים ובין האותיות. אידל מזהה בין המסורת הקבלית בנושא מלאכים ובין המסורת אשר משתקפת בסידור ר' נפתלי הירץ טרווס, אשר מתאר את המלאכים כאותיות אשר עומדות לפני כסא הכבוד.[97] הזיהוי בין המלאכים ובין האותיות הוא אשר נותן באופן פורמאלי למלאכים את מעמדם בתוך עולם האצילות של רנ"ב. עם זאת, נראה כי אפשר לראות כאן מעשה פרשני אשר נובע מהמרכזיות הקודמת של מלאכים בתוך תפיסותיו של רנ"ב.

על פי רנ"ב, המלאכים נוצרים כבר בעולם האצילות, שם מתרחשים צירופי האותיות של המלבוש. המלאך מתואר על ידי רנ"ב כצירופי האותיות השונים אשר מהם הוא נוצר. דבר זה יוצר זהות בין שמו של המלאך ובין האותיות מהן אותו מלאך נוצר.[98] המסקנה לכן היא כי מקומם של המלאכים נמצא בעולם האצילות:

> לפי שהעולמות אלו בי"ע נעשו מנה"י דמלכות דמלכות דאצילות כי עיקר שם מלכות הוא אל ולכך רוב המלאכים שמם מסיימים במלת אל, לפי ששרשם מן מלכות.[99]

ובמקום אחר:

> שמות אלו הם ששים והם בכתר שהוא תחילת האצילות. והם תחילת מלאכתו של הקב"ה בעולם האצילות היינו דכתיב 'ששים המה מלכות' דהיינו המלוכה הראשונה שבעולם התוהו, בכתר, דהיינו המלכים של אריך.[100]

דברים אלו מסבירים גם את מיקומו של הדיון על המלאכים, כחלק מהדיון בעולם האצילות. אמנם המלאכים נמצאים בעולם הבריאה, אך הדיון במלאכים כפוף אצל רנ"ב לדיון בשורשם של המלאכים אשר הוא בעולם האצילות.[101] מגמה זו היא חלק מהניסיון להציג את המלאכים כבעלי מעמד חשוב מרכזי וראשוני בתהליך האצילות. המלאכים קשורים לאותיות המלבוש שלהם, ולחלקים שונים בפרצופים אשר קיימים בעולם האלות.

בהמשך, אפשר לראות כי למלאכים יש תפקיד מרכזי בתהליכי האצילות:

94. בהקשר זה, דווקא הדברים של רח"ו דומים יותר לדיון הקושר בין ספירות ומלאכים. הדיון על יצירת המלאכים אצל רח"ו בעולם האצילות, סובב סביב האורות אשר מהם נוצרו המלאכים בשלב מאוחר יותר. בהקשר זה, אפשר לראות את הפער הטרמינולוגי בין רח"ו ובין רנ"ב, כאשר רח"ו משתמש במינוח 'אורות' לעולם המינוח 'אותיות' של רנ"ב. הבדל שני— אשר בו אני דן בגוף המאמר—קשור לאופיים של המלאכים, והופעתם בפועל בשלבי האצילות השונים.

95. ראה באריכות: עמק המלך, שער עולם הבריאה פרק יא. הזיקה בין מלאכים ובין אותיות קיימת גם אצל הרמ"ק ב'דרישות בענייני מלאכים'- התחלת הדרישה השניה והשלישית.

96. משה אידל, "מלאכים בדמות אדם," עולם המלאכים בין התגלות להתעלות (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2008), 19–73.

97. אידל, עולם המלאכים, 29. בסידור זה, אשר נערך במאה הט"ז, אפשר לראות את ההשתמרות של מסורות אשכנזיות מימי הביניים אשר לא מופיעות במקורות אחרים.

98. דבר זה נכון לכאורה לגבי כל מבנה המציאות של רנ"ב.

99. עמק המלך, שער קרית ארבע פרק ז.

100. עמק המלך, שער כדור הטהירו פרק נד.

101. עמק המלך, שער אדם קדמאה סתימאה פרק ח.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

עיקר מטרת הדיון במאגיה אינו מעשי, אלא קשור לשאלת הסמכות. מסגרת הדיון היא לוריאנית, ולעיתים דוחה רנ"ב מסורות טרום-לוריאניות על פני מסורות לוריאניות.[87] עם זאת, כאשר הדבר משמעותי, או אפשרי, חשוב לרנ"ב לעגן את המסורות המאגיות בתוך הקשר לוריאני.

השימוש של רנ"ב בשמות הוא רב ונוגע לתחומים רבים. מלבד השימוש בשמות לתחום המאגיה קיים שימוש רב של רנ"ב בשמות מלאכים. שימושים אלו מעוגנים, כפי שאראה בהמשך, בהנחה כי העולם הזה נסמך על עולם המלבוש, וכי כל העולם הזה כולו הוא אותיות ושמות.

ג. מלאכים: חותמות ושירה.

מקום נוסף בו אפשר לראות את דרך עיצוב הספרות הלוריאנית על ידי מקורות טרום לוריאנים הוא דרך התפיסה האנגלאולוגית של רנ"ב. ברצוני לעסוק בהקשר זה בשלושה נושאים: שורשם של המלאכים בעולם האצילות, צפיית המרכבה, ובתיאורי היחס בין האדם ובין ההיכלות.

מעמדם של המלאכים אצל רנ"ב ניתן לניתוח בעזרת בחינת ההבדלים אשר קיימים בינו ובין ספר לימודי אצילות- החיבור שמהווה את עמוד השדרה הלוריאני של עמק המלך. גם בנוגע למלאכים ולהיכלות רוב הידע אשר מופיע אצל רנ"ב לקוח מתוך לימודי אצילות. חיבור זה, כפי שהוא בידינו בגירסתו האשכנזית, מורכב משני חלקים. החלק הראשון מיוסד על הספר **התחלות החכמה**, ועוסק בעולם האצילות.[88] הטקסט של חלק זה, אשר מקורו הוא בבית המדרש הארץ ישראלי של ר' חיים ויטל, עבר עריכה באירופה בבתי מדרש השייכים למסורת ר' ישראל סרוק. הטקסט אשר מגיע לידי רנ"ב, הוא הטקסט האירופאי, ודומה מאוד לטקסט הנדפס.[89]

החלק השני עוסק בעולם הבריאה, ובו מצוי הדיון במלאכים.[90] חלוקה זו מתבססת על ההנחה המקובלת כי מקומם של המלאכים הוא בעולמות הבריאה היצירה והעשיה.[91]

רנ"ב עושה מספר שינויים בתפיסה של לימודי אצילות אשר קשורים הן לתפקידיהם של ההיכלות והן למעמדם של המלאכים. שינויים אלו מבליטים את מעמדם של ההיכלות והמלאכים בתפיסתו. פעולת העריכה המרכזית של רנ"ב היא העברה של הדיון במלאכים מעולם הבריאה, אל החלק אשר דן בעולם האצילות. פעולה זו משמעותית שכן לאורך הספר רנ"ב מקפיד על שמירת המבנים אשר קיימים בלימודי אצילות. העברת המוקד של הדיון במלאכים יכול להיות קשור לפערים אשר קיימים בין משנת ר' חיים ויטל למשנתו של ר' ישראל סרוק-והמעבר בין עולם האצילות לעולם המלבוש הקדום, אך נראה כי הוא מעיד על המרכזיות של המלאכים בתוך התפיסות הקבליות של רנ"ב.

ניתן לראות בתופעה זו, של העלאתם של המלאכים אל שלבים קדומים שאריות של שכבות קבליות קדומות, אשר זיהו בין המלאכים ובין ספירות.[92] תופעות מעין אלו השתמרו במאה השש עשרה במחלוקת על תפילות למלאכים ובמשנתו של ר' אברהם הלוי.[93] עם זאת, הקשר בין

87. עמק המלך, שער עולם התהו פרק מו.

88. אביבי,קבלת האר"י ב, 240–241.

89. לימודי אצילות, מונקאטש תרנ"ז.

90. על ספר זה ונוסחיו השונים ראה אצל יוסף אביבי, "כתבי האר"י באיטליה עד שנת ש"פ," עלי ספר יא (תשמד): 91–134; אביבי, קבלת האר"י ב, 207 ועל פי המפתח. חשוב לציין- כי גם אצל רנ"ב עולם הבריאה הוא עולם המלאכים. ראה לדוגמה עמק המלך, ספר תיקוני שבת פרק ו.

91. ראה לדוגמה ר' משה קורדובירו, פרדס רימונים, ירושלים ש"ס, שער טז (שער אבי"ע) פרק א. בדברים כאן- לא אפריד בין קיומם ותפקידם של המלאכים בעולם הבריאה ובעולם היצירה, זאת כיוון שבעיני הפער הגדול הוא הכנסתם של המלאכים אל עולם האצילות. הכנסה זו חורגת מכל התבניות אשר אותם אני מכיר- הן אצל הרמ"ק והן בחיבורים הלוריאנים.

92. Ronit Meroz, "The Middle Eastern Origins of Kabbalah," *The Journal for the Study of Sephardic and Mizrahi Jewry* (2007): 39–56.

93. ראה בהרחבה אצל יועד קדרי, "הפולמוס על אודות תפילות למלאכים: ר' אברהם הלוי ומקובלי ירושלים," (עבודת מוסמך, האוניברסיטה העיברית, ירושלים, תשס"ח). תודה ליועד אשר הפנה אותי להקשרים אלו.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

מאבולעפיה וממקורות נוספים, ומשתמש בה לצרכיו. רנ"ב נוהג במנהג דומה גם בנוגע לחומרים אחרים של אבולעפיה.[77]

המקור הנוסף לפרקטיקה זו ליצירת גולם בעזרת צירופי אותיות נמצא בפירוש ספר יצירה לר' אלעזר מוורמס.[78] חיבוריו של ר' אלעזר מוורמס מקבלים מקום של כבוד אצל רנ"ב. רנ"ב מתייחס בפתיחה לספרו אל ר' אלעזר כאחד ממקורותיה של הספרות הקבלית. חיבורים של ר' אלעזר אשר מזכיר רנ"ב בשמם הם סידור הרקח,[79] וספר החותם.[80] בנוסף, קיימות מספר הזכרות של ספרי ר' יהודה החסיד[81] ושל ספר רזיאל, תוך הדגשה של מקור הסמכות המרכזי שיש לספר זה. המשותף לכתבי ר' אלעזר ר' יהודה החסיד ולספר רזיאל הוא הסמכות אשר הם מקבלים אצל רנ"ב- סמכות אשר מובילה גם לשילוב של מוטיבים מתוך חיבורים בתוך החיבורים הלוריאנים.

בפירוש ספר יצירה לר' אלעזר מוורמס מופיעים חלק ניכר מן המוטיבים אשר מופיעים לאחר מכך בפירוש רנ"ב, דבר אשר מעלה את האפשרות הסבירה כי רנ"ב הכיר את פירוש הרוקח.[82] רנ"ב משלב בין המוטיבים של חזרה ריטואלית והגעה למצב אקסטטי אשר קיים אצל אבולעפיה עם התיאור של ר' אלעזר מוורמס: תיאור מאגי של יציאת גולם.

המשותף לשלשת המקורות אשר הבאתי בהקשר זה, ספר יצירה, כתבי אבולעפיה, ופירוש ספר יצירה לר' אליעזר מוורמס, הוא מרכזיותן של האותיות ושל צירופי האותיות. בספר יצירה קיים כמובן מוטיב היצירה, אשר מפורש על ידי ר' אליעזר מוורמס בהקשר מאגי של יצירת גולם.[83] גם במקרה זה, המייחד את רנ"ב הוא שילובם של מקורות אלה בתוך מסגרת לורינאית. הגולם על פי רנ"ב שואב את חיותו, בדומה לאדם, מהיותו מורכב מאותיות המלבוש העליון. דרך גלגול האותיות של המלבוש העליון מקבל הגולם את חיותו.

ראשו של פרק זה של רנ"ב עוסק במלבוש הלוריאני. הכוח של צירופי האותיות של ספר יצירה אשר בעזרתם ניתן ליצור גולם מוסבר ככוחו של המלבוש. המלבוש מורכב מכל צירופי אותיות הא"ב. פעולת הצירוף אשר אותה עושה האדם מתאורת כחזרה של האדם על כל צירופי האותיות של המלבוש, דבר אשר בעזרתו מחקה האדם את פעולת האל במלבוש העליון.[84]

שתי הדוגמאות אשר מביא רנ"ב בפרק זה קשורים להיררכיה אשר אותה יוצר רנ"ב בין רח"ו ובין סרוק,[85] ובין המסורות המאגיות. עולם המלבוש מתואר כעולם קדום לעולם הצמצום עליו כותב רח"ו. כיוון שכך, המתרחש בעולם זה, מכתיב גם את ההתרחשויות בעולמות הנמוכים יותר, העולמות אשר עליהם כותב רח"ו. הפעילות המאגית, בניגוד אולי לפעילות התיאורגית, מתייחסת אל עולם המלבוש.[86] כך מסביר רנ"ב את כוחה של המאגיה, אשר עיקרה הוא שימוש בשמות. נראה כי

77. ראה: עמק המלך, שער אדם קדמאה סתם פרק ח.

78. ר' אליעזר מוורמס (גרמייזא), פירוש ספר יצירה, פרעמישלא תרמ"ג עמ' טו ע"ב. דיון בדבריו ראה אצל אידל, גולם, 82–93. מקור נוסף לפרקטיקות אלו הוא הפירוש הנפוץ המיוחס לרס"ג על ספר יצירה. עם זאת ברור כי דבריו של רנ"ב מובאים מתוך כתבי ר' אליעזר מוורמס. ציטוט זה הוא עדות נוספת למקום המרכזי אשר תפסו חסידי אשכנז בתודעתם של המקובלים האשכנזיים בעת החדשה המוקדמת.

79. עמק המלך, תיקוני תשובה פרקים יב ומא.

80. עמק המלך, שער עולם התהו פרק לט. ציטוט זה מ**ספר החותם** מועתק מתוך **לימודי אצילות.** אינני יודע לאיזה ספר של ר' אלעזר מוורמס התכוון בעל לימודי אצילות. הדיון בספר החותם על פי רנ"ב הוא ב"פעולות נוראות" אשר קיימות לשמות אשר יוצאים משברים שונים. השברים אשר עליהם כותב ספר החותם מפורשים על ידי רנ"ב כמתייחסים אל שברי הכלים שנפלו ב'מיתת המלכים.'

81. עמק המלך, שער קרית ארבע פרקים יד וקכו; שער רישא בזעיר אנפין פרקים ח, לד.

82. ראה לדוגמה שער תיקוני תשובה פרק יב.

83. על ראיית ספר יצריה כספר מאגי ראה אצל: ראה אידל, גולם, 56–59. גישה שונה ראה אצל יהודה ליבס, תורת היצירה של ספר יצירה (ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשס"א), 73–74.

84. עמק המלך, שער אויר קדמון פרק ח.

85. על ההיררכיה בין סרוק ובין רח"ו אצל רנ"ב- ראה אצל ליבס, לדמותו.

86. אפשר לראות פער זה אצל ר' חיים מוולוז'ין. ראה: אליעזר באומגרטן, "הערות על מבנה הספר נפש החיים," מורשת ישראל 9 (תשעב): 64–81. על הקשר בין הקבלה הליטאית ובין עמק המלך, ראה אצל .Scholem, "Bacharach"

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

> ועוד אגלה לך סוד גדול בפעולות השמות ועשה אזניך כאפרכסת לשמוע דברי אלהים חיים, מלך עולם, אפס קצהו תראה וכלו לא תראה,[64] שלא ישתמשו בו בני אדם שאינם מהוגנים. ולמען תדע הפעולה של האלפא ביתות, אם תרצה לברוא גולם אחד או עגלא תלתאה....[65]

> וצריך הפועל לצרף עם הא ב כולם, השם של הויה בחמשה תנועות שהם או א אי אי או, ויגלגל קודם פרצוף האל"ף עם כל אותיותיה המחוברים אליה בתנועת אי ואחר כך פעם שנית אי ואחר כך אי ואחר כך אי ואחר כך אי, עד תשלום אותיות האל"ף עם היוד של הוי"ה... וכן תצרף אות ב' עם השם, וכן אות ופרצוף אות ג' וכן כלם עד כ"א אלפא ביתות של אות תי"ו, וכל אבר באות הנוצר בו, והכל יעסוק בטהרה, ולא יטעה חס ושלום לא באותיות, ולא בהנקודות, ומכל שכן שלא יטעה בגלגול אותיות השם, שנאמר, 'כי ישרים דרכי ידוד וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם'.[66] ומי שיודע סדר הפעולות של ספר יצירה יהיה נאהב למעלה ולמטה, ונוחל שני עולמות, שנאמר, "להנחיל אהבי יש ואוצרותיהם אמלא".[67] ובהם ברא אין סוף כל העולמות, וכל סדר היצירה הגשמי והרוחני, וזהו האמור בספר יצירה, 'וצר בהם כל היצור'...[68] שנאמר, "כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו, יצרתיו אף עשיתיו".[69] ונאמר, כי בי"ה ידו"ד צור עולמים. יתברך י"י לעולם אמן ואמן[70]

במרכז הפרקטיקה אשר מופיעה כאן ליצירת גולם, עומדים צירופי אותיות. הדיון בצירופי אותיות מופיע אצל רנ"ב גם במקומות נוספים בנוגע ליצירת גולם.[71] הפרקטיקה של גלגול האותיות מיוחס על פי דברי רנ"ב לספר הגלגל של ר' אברהם אבולעפיה, ספר שכנראה יש לזהות אותו עם ספר חיי עולם הבא שידוע שהיה בידי רנ"ב,[72] או לספר התחלת החכמה.[73] אבולעפיה משתמש במקומות רבים בפרקטיקה של צירוף אותיות.[74] אך השימוש של רנ"ב שונה מזה של אבולפעיה.[75] השימוש של אבולפעיה בפרקטיקות ממין זה לא היה תיאורגי או מאגי, אלא כחלק מדרכו להגעה למצבים של דבקות אקסטטית.[76] רנ"ב לוקח את הפרקטיקה, אשר אותה הוא מכיר

64. במדבר כג–יג.
65. תלמוד בבלי, מסכת סנהדרין סה ע"ב.
66. הושע יד י.
67. משלי ח כא.
68. ספר יצירה, פרק ב משנה ג.
69. ישעיהו מג ז.
70. עמק המלך, שעשועי המלך פרק נג.
71. עמק המלך, שעשועי המלך, פרקים ד, כז.
72. ראה דבריו בעמק המלך, שער אדם דקמאה סתם פרק ח. כך קרוי ספר זה של אבולעפיה בתוך 'מעיין החכמה'. תודה לפרופ' משה אידל שהפנה אותי למקור זה.
73. כך ציין גרשם שלום בשולי העותק של עמק המלך שהיה ברשותו. בשני החיבורים של אבולעפיה קיימים דיונים על צירופי אותיות. כפי שאכתוב בהמשך, בשני החיבורים אין אצל אבולעפיה דיון מפורש ביצירת גולם.
74. על צירופי אותיות ראה אצל Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, (New Haven : Yale University Press, 2002), 352–389. על צירופי אותיות אצל אבולעפיה ראה אצל משה אידל, אברהם אבולעפיה: לשון תורה הרמנויטיקה, (ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשנ"ד); Elliot R. Wolfson, *Abraham Abulafia: Kabbalist and Prophet Hermeneutics Theosophy and Theurgy* (Los Angeles: Cherub Press, 2000).
75. עמק המלך, שער כדור הטהירו פרק ח. רנ"ב מביא בהקשר זה גם את דבריו של רמ"ק, ומציין כי רמ"ק לא הביא את אבולעפיה אע"פ שהוא המקור לדברים. על יחסו של רמ"ק לאבולעפיה ראה אצל משה אידל, פרקים בקבלה נבואית (ירושלים: מאגנס, 1990), 179–184. כמו כן, מציין רנ"ב שם כי רמ"ק דחה שלא בצדק את ראיית הספירות כגלגל. ראייה זו מהווה על פי דבריו את הביסוס של דברי אבועלפיה.
76. על חווית הדבקות אצל אבולעפיה ראה אצל משה אידל, החויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה (ירושלים: מאגנס, תשמ"ח); ואצל Wolfson, *Abraham Abulafia*.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

נשלט על ידי דמותו של אדם קדמון.[56] התרגום של תיאורים מיתיים לכדי פרקטיקות גופניות היא מסורת זהרית, אשר הינה מסימני ההיכר הברורים של הקבלה הצפתית. המייחד בהקשר זה את רנ"ב הוא השימוש אשר הוא עושה בהקשר זה במסורות אשכנזיות בתוך מסגרת לוראניות—בכדי להסביר את המסורת המאגית המוכרת לו.

כחלק מהדיון על השימוש במלבוש מופיע השימוש בשם 'בווווו צמרכד'. הקישור בין שם 'בווווו צמרכד' ובין המלבוש מופיע אצל מקובלים לוריאניים שונים, לדוגמה בחיבוריו של ר' משה זכות[57] ובספר לימודי אצילות.[58] מקובלים אלה קושרים בין שם זה ובין המושג 'כנף' —קישור אשר הוא טרום-לוריאני—וכן בין המושג 'כנף' ובין המלבוש. המשותף לכל החיבורים אותם ציינתי-לימודי אצילות, אם לבינה של ר' משה זכות,[59] ועמק המלך של רנ"ב הוא כי הם חיבורים אשכנזים, אשר משתמשים בחומרים טרום לוריאנים כחלק מכתיבתם הלוריאנית, תוך ניסיונות לעגן את המושגים הטרום-לוריאנים בתוך מסגרות לוריאניות. עם זאת, מבין חיבורים אלו יוצא דופן חיבורו של רנ"ב, הבולט בשימושים המאגיים אשר מופיעים בו. בחיבור לימודי אצילות אשר כאמור משמש מקור מרכזי לשימוש של רנ"ב בחומרים של סרוק נדיר מאוד למצוא מאגיה, והדיון בשם זה מופיע ללא הקשר מאגי. בחיבורים של ר' משה זכות ניתן למצוא שימושים מאגיים.

אם אשווה את רנ"ב למקובל מעט מאוחר יותר- ר' משה זכות- אפשר לראות כי אצל ר' משה זכות קיים ניגוד בין העיסוק המאגי ובין העיסוק התיאורגי. העיסוק המוקדם של זכות הוא מאגי בעיקרו[60] ומצוי בספר הסודות אשר אותו הזכרתי. בחיבור זה קשה למצוא הזכרות של חומר תיאורגי, והחומר התיאורגי המועט אשר קיים בו אינו לוריאני. לעומת זאת, בחיבורים המאוחרים, לדוגמה בחיבור 'אם לבינה' אשר נערך כנראה מתוך ערכי הכינויים, אשר הוא חיבור לוריאני באופן מובהק ובו נמצא הדיון במושג 'כנף', קשה מאוד למצוא חומרים מאגיים.[61] כנראה שזכות ראה ניגוד כלשהו בין העיסוק המאגי ובין העיסוק התיאורגי- והתהליך של המעבר של זכות מאשכנז לאיטליה, הוא גם תהליך של נטישה של החומר המאגי לטובת החומר התיאורגי.[62] פער זה אינו קיים אצל רנ"ב—ונראה לי שנכון לראות בו מאפיין של הקבלה הלוריאנית האשכנזית.

דוגמה נוספת לשימוש בחומרים טרום לוריאנים בהקשרים מאגיים מופיעה בהמשך דבריו של רנ"ב אשר בהם דנתי. מדובר במרשם ליצירת גולם. גם כאן, בבסיס המרשם עומדים מרכיבים מוכרים.[63] המייחד את דברי רנ"ב הוא החיבור אותו הוא יוצר למקורות ולמסורות אלו בתוך מערכת המושגים הלוריאנית.

56. ראה עמק המלך, שער עולם התהו פרק נה.

57. ר' משה זכות, אם לבינה, ירושלים תשס"ו, אות כ ערך כנף: "כבר נודע כי שרש שם מ"ב הוא באימא שמכחה באים הכנפים לעוף ולעלות למעלה להאסף למקומה... והוא המסך על ז"א, "באברתו יסך לך" והוא "סוכת שלום". ו"נוצה" הוא כי גם שם "אהיה" נעשה קנ"א, ברבוע כל אות בפני עצמה, אפ"א הפ"ה כו'. וכנגד ב' פעם קנ"א שבשם אהי"ה, תמצא נע"ל שגם הוא סוד מלבוש הנועל. ומסקי' בכנף הכונף... צמרכ"ד. וסוד מלוי "כנף", כ"ף נו"ן פ"ה, הוא קמא". ראה גם ר' משה זכות, שורשי השמות, ירושלים תשנט, אות ב ערך בווווו, וכן אות ב ערך צמרכד. בערך צמרכד ג' מזכיר רמ"ז אתר המנהג לכתוב שם זה על קלף צבי ולשים בכנף הבגד.

58. לימודי אצילות, כב ג סוד הצמצום פרק ראשון: "ודע לך שאלפ"א בית"א אלו כשירדו דוגמתו למטה כולם נכללו באל"ף בי"ת מרובעת היינו עברי מפני שעוה"ז הוא המקום חצי מלבוש תחתון שהוא מאל"ף בי"ת העברי ולהיות שעוה"ז אינו כדי להשתמש בט"ו אלפ"א ביתו"ת ראשונות לכן נגנזו ולא נראה לנו מהם כ"א הנקודות שהם מנעים האותיות אלו העברים ונשארו הנקודות במקום סוד האותיות והאור של האותיות עצמן נגנזו והוא האור הגנוז לצדיקים הבא: ונחזור לענין בגדי ישע דע שבגדי ישע הם רמוזים בראשי וסופי הפסוקים של פ' בראשית שהם ב' ו"ו ו"ו צ"מ"ר"כ"ד שעולים יש"ע והם רמוזים על חצי המלבוש הנזכר."

59. המסורות השונות אשר משתקפות בחיבוריו של זכות, הם מהנושאים המעניינים בקבלתו, ואני עובד כעת על נושא זה.

60. על מאגיה אצל רמ"ז ראה בינתיים יוסף חיות, "רבי משה זכות מגרש הרוחות: קבלה, מאגיה ורפואה בראשית העת החדשה," פעמים 96 (תשס"ג): 121–142.

61. אולי בניגוד לדברים להזכרה של שם זה על ידי הרמ"ז בתוך שורשי השמות.

62. ברצוני להקדיש מאמר נפרד לסוגות הספרותיות השונות של ר' משה זכות, וליחסים בין מאגיה ותיאוריה בתוך תפיסותיו של זכות.

63. על פרקטיקות אלה ראה אצל משה אידל, גולם (ירושלים ותל אביב: שוקן, תשנ"ו).

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

[49] והן במקורות לוריאניים.[50] כמו כן, פעולות של מאגיית אהבה,[51] ושל הצלה מגנבים שכיחות בספרות המאגית. כמון כן רווחות גם פרקטיקות של לבוש מאגי,[52] וקשירת אובייקטים שונים לכנף הבגד.[53]

לדיון במלבוש יש מסורת קבלית ארוכה אשר סביר שברקע של הדברים.[54] כמו כן, נראה כי סביר שלמעמד המלבוש בתוך התרבות האשכנזית יש תפקיד חשוב בעיצוב הפרקטיקה הנזכרת. עם זאת, ברצוני לתאר את הפעילות אותה עושה רנ"ב כפעולה פרשנית, אשר יוצרת קשר בין הפרקטיקות המוכרות-מתוך הקשרים טרום-לוריאנים—ואשר ההסבר שלהם מוסבר באופן מוצהר בהקשרים טרום-לורנאיים, כחלק מהקשר לוריאני.

השילוב של הפרטיקה בתוך הקשר לוריאני מראה על צורך כפול של רנ"ב. הצורך הראשון הוא לשמר את הפרקטיקה הקדומה והמוכרת של מאגיית האהבה והמאגיה כנגד גנבים- על ידי קשירת קמיעות. הצורך השני הוא עיגון של פרקטיקה זו בתוך הקשר לוריאני. התוצאה של שילוב זה הוא שימור של שני הסמכויות. הסמכות הלוריאנית מחד, והסמכות של הפרקטיקות המוכרות, המעוגנות בהקשרים טרום-לוריאנים מאידך.[55]

ברצוני לתאר את הדרך בה מעגן רנ"ב את הפרקטיקה בתוך הקשר לוריאני. הבגד של האדם אשר בו נקשר הקמיע מסמל את המלבוש העליון. הקמיע בהקשר זה הוא האותיות אשר מהם מורכב הבגד העליון. מרכזה של הפרקטיקה הוא העלאת המלבוש מעל הראש, פעולה אשר מוסברת בעזרת המושגים של המסורת הלוריאנית של ר' ישראל סרוק.

עולם המלבוש ממוקם על פי מסורת סרוק, במקום קדום יותר מעולמות האצילות אשר בהם עוסק רח"ו, ומעל דמותו האנתרופומורפית של אדם קדמון. בעזרת תיאור זה מסביר רנ"ב את הפעילות המאגית. השם של 'בווו צמרכד' מוסבר כשם אשר כולל את כל אותיות המלבוש. העלאת המלבוש בו כתוב השם המדובר מעל הראש, היא העלאת המלבוש אל מקומו הקדום, מעל ראשו של אדם קדמון. עולם האצילות-ועולמות בריאה יצירה ועשיה (בי"ע), קשורים לדמותו של אדם קדמון. העלאת שמות האל מעל הראש מאפשרת את השליטה של האדם בעולם הטבע אשר

49. שם זה שימש כנראה כבר בתקופה קדומה ראה: Joseph Naveh and Shaul Shaked, *Magic Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity* (Jerusalem: Magnes, 1993), 154. על שימוש בשם זה בחוגי ר' נחמיה ראה אצל אידל, בין קבלת ירושלים: 482 הע' 56.

50. ראה לדוגמה אצל ר' חיים ויטל, פרי עץ חיים, (דפוס צילום) דובראוונא תקס"ד, שער קריאת שמע שעל המיטה פרק יא; ר' עמנואל חי ריקי, משנת חסידים, קוריץ תקמ"ה, מסכת ליל שבת פרק ו. ראה בהמשך הסעיף מקורות מלימודי אצילות ומבית מדרשו של ר' משה זכות.

51. על מאגיית אהבה ראה אצל אורטל-פז סער, "מאגיית אהבה יהודית: משלהי העת העתיקה ועד ימי הביניים" (עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח); יונתן גארב, "מיסטיקה ומאגיה- התנגדות, התלבטות, השתלבות," מחניים 14 (תשס"ג): 97–109.

52. Irina Wandrey, *Das Buch des Gewandes und Das Buch des Aufrechten* (Tubingen: Mohr Siebeck, 2004). על בגדים מאגיים בספר הזהר ראה אצל דורית כהן-אלורו, "המאגיה והכישוף בספר הזוהר" (עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט), 105–140.

53. הפרקטיקה של קשירת דברים בכסף הבגד, היא פרקטיקה מצויה. באשכנז במאה השבע עשרה ניתן למצוא אותה לדוגמה אצל ר' בנימין ביניש הכהן, אמתחת בנימין, ווילהרמשדורף תקפ"ו, עמ' טז, סימן כג: "בהרשענא רבה יקח עלי ערבה אחד בכל פעם כשהם מסבבים את הס"ת בלולביהם... ואחר ההקפות יעמוד וינענענו עם הז' עלין הללו המדובקים בשעוה וישימנו בבגד חדש שלא נעשו בה שום תשמיש. וכתוב שם של תער וחרב ושם הגבורה ושם של כנף עם שאר צירופים השייכים לזה ויקשרם היטב בבגדו וטוב על הדרך מכל סטנים ומקטרגים וכלי זיין בעולם". חשוב לציין כי דברים אלו נכתבים שם ללא הקשר לוריאני, אשר קיים לעיתים בספרו של ר' בנימין ביניש הכהן.

54. גרשם שלום, "לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן," שדים רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ד) 145–215; דלית כהן-אלורו, "סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר" (עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז); יהודה ליבס, "פורפורייתה של הלנה מטרויה וקידוש השם," דעת 57–59 (תשס"ו): 83–119.

55. זיהוי דומה בין הבגד האנושי ובין הבגד העליון קיים בתקופה מאוחרת יותר אצל ר' יצחק אייזיק חבר. ראה במאמרי: אליעזר באומגרטן, "אורו של משיח ועורו של לויתן: התורה אל ר' יצחק אייזיק חבר," דעת (בפרסום). גרשם שלום (Scholem, "Bacharach") מציין כי חיבורו של רנ"ב השפיע על הגר"א וחוג תלמידיו.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

של המציאות בה החומר מתואר כמורכב מאותיות המלבוש של האל. תהליך האצילות, על פי רנ"ב הוא תהליך התגשמותן של האותיות, עד היעלמותן של האותיות בתוך המציאות החומרית. עם זאת, גם בתוך המציאות העכשווית החומרית קיימות אותיות. . רנ"ב מסכם את מעמדן של האותיות בכל עולמות אבי"ע (אצילות בריאה יצירה ועשיה) ואומר: "יצא לנו מנדון דידן, כי כל העולמות כלם אותיות ושמות".[43]

השימוש של רנ"ב במושג 'שמות' בהקשר זה הוא כפול. השמות אליהם מתייחס רנ"ב הם הן שמות האל, והן שמות העצם של הדברים הקיימים בעולם. שני ה'שמות' מורכבים מאותיות אשר במקורן היוו את לבוש באל. לאור זאת - לא רק שמות האל קשורים אל הדרגות הגבוהות של תהליך האצילות, אלא גם שמות העצם מורכבים על פי תפיסתו מצירופי האותיות. כך מתאר רנ"ב בהקשר זה את היחס בין העולמות השונים- עולמות אבי"ע:

כי העולמות הם כולם בדמות כדוריים, ומונחים זה על זה, רצה לומר זה למעלה מזה. ואותו החלול שבין כדור לכדור, הוא מלא שמות הקודש, והם שמות צירופי אלהים ומילואיהם.[44]

דברים אלו של הרנ"ב הם חלק מתיאור תהליך האצילות הלוריאנית. כחלק מתיאור תיאוסופי זה מגדיר רנ"ב גם את מודל הפעילות התיאורגית שלו, ובעקבותיה גם את מודל הפעילות המאגית. באופן זה שונה התיאורגיה והמאגיה של רנ"ב מהדגמים המקובלים בכתיבה הלוריאנית. הפעילות המאגית פועלת על פי רנ"ב מפני שאין היא התייחסות של האדם אל העולם הזה, אלא אל האותיות והשמות אשר עומדים בבסיסו. תפיסה מאגית זו מוכרת בהקשרים לא לוריאניים, אלא שזהו, על פי רנ"ב הבסיס לכל פעילות מאגית. העיגון הברור של הפעילות המאגית בתפיסות תיאוסופיות ספיציפיות, שונה מדברי מחברים אחרים בני המאה השבע עשרה כדוגמת ר' משה זכות.[45] דבר זה מסביר את העובדה בה נושאים שלמים הקשורים במאגיה לא נמצאים בכתבי רנ"ב. בשונה מר' חיים ויטל ומר' משה זכות, אצל רנ"ב אין גם הזכרה של נושאים הקשורים באלכימיה. כמו כן, נראה כי המאגיה אצל רנ"ב איננה מעשית, וכפופה באופן מלא לעיסוק התיאורגי.

כפי שאראה בהמשך, הפעילות המאגית על פי רנ"ב היא התייחסות של המאגיקון אל האותיות של העצמים אשר נמצאים מולו, ולא אל החומר שלהם. המייחד את רנ"ב הוא העיגון שהוא עושה לתפיסה זו בתוך מערכות המושגים הלוריאנית. רנ"ב מביא בהמשך לכך פרקטיקות טרום-לוריאנית, ומעגן אותם בתוך מסגרת לוריאנית, תוך קישור בין האותיות של ספר יצירה, ר' אלעזר מוורמס, ור' אברהם אבולעפיה, ובין אותיות המלבוש. פרקטיקות אלה מיועדות לאהבה ולהצלה מגזלנים, והן מהוות דוגמה אחת לקשר בין אותיות מאגיה, והשימוש במקורות טרום-לוריאנים בתוך המסגרת הסרוקית:

> והשם הנזכר פועל לאהבה לאותם היודעים מקורו, וגם הוא מגין מגזלנים, ומכל פגע רע, אם אדם תופר אותו בכנף בגדו עם שאר תיבות הראויים לזאת הפעולה, וכשרואה האויבים יקח את הכנף בידו ומעלה אותו למעלה על ראשו, כנגד האויבים. והטעם הוא כי המלבוש הוא למעלה על ראש כל העולמות, והוא נארג כמו בגד בסוד רבוע, ולא כדמות שתי וערב [של הנוצרים][46] חס ושלום אלא מרובע, בסוד שם הויה שהוא מרובע. [47]

במרכז פיסקה זו עומדות פעולות מאגיות המבוססות על שימוש בשמות. השם אשר אליו מתייחס רנ"ב כאן הוא 'בוווצמרכד'.[48] שם זה מוזכר הן במקורות טרום לוריאנים,

43. עמק המלך, שעשועי המלך, פרק נד.
44. עמק המלך, שער עולם הבריאה פרק ב.
45. אני מתייחס כאן בעיקר לכתיבה האשכנזית של זכות- כדוגמת ספר הסודות (כ"י מוסקווה 1448).
46. התייחסויות ארוכות של רנ"ב לנצרות ראה באריכות בעמק המלך, שער עולם התהו, שער לב.
47. עמק המלך, שעשועי המלך, פרק נד. ראה גם שם, שער רישא לזעיר אנפין לז, שם מסמיך רנ"ב שם זה גם לפסוקים שונים.
48. שם זה מופיע לרוב כשתי שמות נפרדים: 'בווו צמרכד', וסביר כי כך הוא אמור להופיע גם כאן. שם זה מורכב מהאותיות הפותחות והמסיימות את חמשת הפסוקים הראשונים בספר בראשית.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

האותיות, אשר מרכיבות אצל סרוק את לבוש האל, משמשות אצל רנ"ב בתפקיד רחב הרבה יותר. דוגמאות לדבר הן כי רנ"ב מתאר את השבירה הלוריאנית כמתבצעת באותיות,[35] וכן הפרצופים השונים וההתרחשויות הלוריאניות הענפות אשר מתרחשות בהן כקשורות לאותיות.[36] גם אצל רח"ו קיימת המשגה של תהליכי האצילות כתהליכים לשוניים, בעיקר בעזרת הביטוי שלהם בשמות.[37] עם זאת, ההמשגה של התהליכים אצל רנ"ב צועדת באופן מובהק אחר המסורת הסרוקית.[38]

בהמשך לכך, אחד השימושים העיקריים של רנ"ב במקורות אלה הוא לעיגון תפיסות מאגיות בתוך הקבלה הלוריאנית.[39] נראה כי במאה השבע עשרה באיטליה המאגיה לא תופסת מקום משמעותי, או לפחות ישנה רתיעה מסויימת מהצגתה של המאגיה ככזו.[40] דברים אלו קשורים כנראה לפרשנות הפילוסופית של הקבלה הלוריאנית באיטליה, ולקשרים אשר קיימים באיטליה בין מאגיה ובין מדע. דברים אלו עומדים מול המקום הנכבד של המאגיה בתוך העולם הלוריאני האשכנזי.[41]

רנ"ב כאמור רואה את קיום האותיות לא רק כשלב ראשון באצילות, כפי שאפשר להבין מדברי סרוק, אלא כנוכחות בקיום העכשווי של העולם.[42] על פי דברים אלו, רנ"ב מציג תפיסה

35. עמק המלך, שער עולם התהו כו–כז.

36. מלבד התיאור הלוריאני אשר קושר בין יצירת הפרצופים ובין צירופי שמות האם המכונים עסמ"ב (עמק המלך, שער אדם קדמאה סתם ז, י–יא), יוצר רנ"ב קשר בין הפרצופים ובין אותיות המלבוש. (עמק המלך, שער אדם קדמאה סתם ח, ובהמשך בשער שבע תיקנים י: "לכל פרצוף ופרצוף רמ"ח איברין ושס"ה גידין, כלם אותיות ושמות הקדושים"). בהמשך גם הזיווג בין הפרצופים מתואר בשפה זו (שער אבא ואמא פרק מד): "וכל זה נעשה מבטישת אבא ואמא בפרצופיהם התחתונים, שמכים ובוטשים האותיות זה עם זה, ומרוב התענוג של שפע אריך, והשמחה והיחוד של הזווג, יוצאים בבטישתם ובהתנוצצותם אותיות ותיבות של שמות."

37. על מעמד השמות הלוריאנים הויטאליים אצל רנ"ב אעמוד בהמשך.

38. דברים אלו ניכרים בדיונים באותיות כיחידות בסיס, וכן בקשרים שבן השמות השונים ובין המלבוש. נושא נוסף אשר עולה אצל רנ"ב בעקבות סרוק הוא המעמד של שמות העצם בשפה (גם שמות עצם שאינם שמות קודש).

39. רנ"ב עוסק בדומה למקובלים רבים אחרים בעיגון רעיונות מאגיים בתוך תיאולוגיה קבלית. דיונים בנושא זה ראה לדוגמה אצל: משה אידל, "יהדות, מיסטיקה יהודית ומאגיה," מדעי היהדות 36 (תשנ"ו): 25–40; יובל הררי, "דת, כישוף והשבעות: עיונים מתודולוגיים לקראת הגדרה מחודשת של המאגיה היהודית הקדומה," דעת 48 (תשס"ב): 33–56; יונתן גארב, "מיסטיקה ומאגיה: התנגדות, התלבטות, השתלבות," מחניים 14 (תשס"ג): 97–109. על מקומה של המאגיה בתוך הכתבים הלוריאניים ראה גם: מאיר בניהו, תולדות האר"י, ירושלים תשכ"ז, רצ–רצא; Gerrit Bos, "Hayyim Vital's Practical Kabbalah and Alchemy: a 17th Century Book of Secrets," *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 4, no. 1 (1994): 55–112.

40. על מאגיה באיטליה במאה השש עשרה ראה: משה אידל, "הפירוש המאגי והניאופלטוני של הקבלה בתקופת הרינסאנס," מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ב): 60–112, ובהערות שם. בהמשך אעמוד על המאפיינים של המאגיה אשר מצויה מכתבי רנ"ב. נראה כי אופיה של המאגיה אשר מצוייה בכל זאת בכתבי מקובלים איטלקיים במאה השבע עשרה והשמונה עשרה שונה מאוד מהמאגיה אשר נמצאת בכתביו של רנ"ב. המאפיין הבולט אולי הוא כי המאגיה האיטלקית משתמשת ברטוריקה שונה, הקשורה לרנסאנס האיטלקי, בשונה מהמאגיה באשכנז.

41. לא נכתבו עוד דברים מסודרים על מעמדה של המאגיה באשכנז במאה השבע עשרה. אפשר ללקט דברים מספרו של אריה זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו. דברים אלו צריכים להשתלב בדברים הרבים אשר נכתבו על המאגיה במרחבים אלו בתרבות האשכנזית הכללית. ראה לדוגמה: Steven Wilson, *The Magical Universe: Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*, (London and New York: Hambledon and London 2000); Stuart Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1997); Charles Zika, *Exorcising our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe* (Leiden-Boston: Brill, 2003). על מעמדה של המאגיה כחלק מעולם הרפואה היהודי, ראה אצל נמרוד זינגר, "בעל השם והרופא: רפואה בחיי היום יום בקרב יהודי גרמניה 1648–1770," (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע).

42. עמק המלך, שעשועי המלך, פרק נג: "אי אפשר לבוא אל כוונות בריאת האדם, אלא בסוד האותיות, והאותיות הללו נבראו בסוד חסד דין ורחמים, הנקרא חד"ר המלך, ועומדים בציור תמונת אדם באיבריו, שלם זכר ונקיבה. רק אין שם חס ושלום גשמיות, אלא אותיות של אור עומדים בציור תמונה הזאת בכל עולם ועולם, עד שירד אל ציור האדם הגשמי הזה... ובאלו העולמות של אין סוף ב"ה אין בו רק אותיות של אלפא ביתות וצירופיהן, דהיינו כ"ב אותיות הנחלקים לעשר פרצופים, כללם [אותיות פרצופים ספירות] ל"ב נתיבות חכמה, כי אור א"ל, דהיינו פרצוף א"ל...."

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

ב. אותיות מאגיה ומסורות לוריאניות

על פי רנ"ב, אשר צועד במסורת הקבלית של סרוק, ראשית האצילות היא מלבוש האל אשר מורכב מאותיות. רנ"ב מתאר גם את המסך האצילות הלוריאנית כקשור לתהליכים אשר עוברים על האותיות, כך שבהמשך התאור רנ"ב את כל המציאות כבנויה מאותיות המלבוש העליון. העיסוק באותיות המלבוש מאפשר לרנ"ב לשלב בתוך התיאור הלוריאני מקורות אחרים אשר עסקו באותיות. מקורות אלו, אותם אציג בהמשך, הם טרום-לוריאנים, ומתאפיינים במרכזיותם בתוך התרבות האשכנזית.[28]

ברצוני לתאר שלשה מקורות אשר בעזרתם בונה רנ"ב מקומן של האותיות בתוך המסורת הלוריאנית.

מקור ראשון קשור למסורת הלוריאנית הסרוקית. על פי מחקריה של רונית מרוז, האותיות משמשות בתפקיד מרכזי בכתיבה המאוחרת של ר' ישראל סרוק. במחקר, תואר דבר זה כקשור ליחס שבין ר' ישראל סרוק ובין ספר יצירה.[29]

הקשר שני בו ניתן לבחון את המרכזיות של האותיות בתורתו של סרוק הוא דרך המקורות האשכנזים בני המאות השש עשרה והשבע עשרה.[30] מקורות אלו עומדים בזיקה ברורה למקורות אשר נכללים בקבוצה השלישית. דוגמאות למקורות מקבוצה זו הם סידורו של ר' נפתלי הירץ טרווס, ר' שמשון מאוסטרופולי ור' נתן שפירא מקרקוב.

קבוצת המקורות השלישית, אשר ניתן לזהות כי רנ"ב נסמך עליהם בפרשנותו לקבלה הלוריאנית היא מקורות אשכנזים מימי הביניים. בין מקורות אלו ניתן לזהות את בני חוגו של ר' אלעזר מוורמס[31] וקודם להם את חוגו של ר' נחמיה הנביא.[32] כפי שאראה בהמשך רנ"ב קושר בין תורת האותיות שלו ובין ספר יצירה, כתביו של ר' אברהם אבולעפיה וחיבורי ר' אלעזר מוורמס. המרכזיות של האותיות בחוגים אשכנזים קדומים משתלבים עם המרכזיות של הדיון במלבוש בחוגים אלו. דברים אלו מתבטאים הן בחיבוריו של ר' אליעזר מוורמס, ובמיוחד בספר המלבוש,[33] והן במעמד של מלבוש האל בחברה זו.[34]

28. כאמור למעלה, הדיון כאן יעסוק במקורות טרום לוריאנים, אשר הם אינם חלק מהקורפוס הזוהרי. הקורפוס הזוהרי, היווה את הבסיס לכתיבה של האר"י עצמו, והוא משמש כחלק מהמסורת הקנונית של האר"י. ברצוני להציג את השימוש של רנ"ב במקורות אשר הם אינם חלק מהמסורת הלוריאנית.

29. על קשרים בין ספר יצירה ובין סרוק ראה אצל מרוז, "אסכולת סרוק," 157–158 וכן, אידל "בין קבלת ירושלים."

30. יעקב אלבוים, פתיחות והסתגרות (ירושלים: מאגנס, תש"ן), 191–200.

31. על מרכזיות האותיות בחוג זה ראה אצל ישראל תא-שמע ודניאל אברמס, "הקדמה לספר גימטריות," בתוך: יהודה בן שמואל, ספר גימטריות (לוס אנגלס: כרוב, 1998). ראה גם אצל: Daniel Abrams, "Maaseh Merkabah as a Literary Work: the Reception of Hekhalot Traditions by the German Pietists and Kabbalistic Reinterpretation," *Jewish Studies Quarterly* 5, no. 4 (1998): 329–345. על מעמדו של ר' אלעזר מוורמס אצל רנ"ה-ראה בהמשך המאמר.

32. על מעמדן של האותיות בחוג זה ראו לדוגמה אצל משה אידל, "על הפירושים של ר' נחמיה בן שלמה הנביא לשם מ"ב אותיות וספר החכמה המיוחס לר' אלעזר מוורמס," קבלה 14 (תשס"ו): 157–261; משה אידל, "הפירוש האנונימי ל'אלפא-ביתא דמטטרון': חיבור נוסף של ר' נחמיה בן שלמה הנביא," תרביץ עו, א-ב (תשס"ז): 255–264; משה אידל, "בין אשכנז לקסטיליה במאה השלש עשרה: השבעות רשימות ושערי דרשות בחוגו של ר' נחמיה בן שלמה הנביא והשפעותיהן," תרביץ עז ג-ד (תשס"ח): 475–554.

33. ראה: Irina Wandrey, *Das Buch des Gewandes' und 'Das Buch des Aufrechten: Dokumente eines magischen spätantiken Rituals.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004).

34. ישראל יעקב יובל, "הנקם והקללה, הדם והעלילה: מעלילות קדושים לעלילות דם," ציון נח, א (תשנ"ג): 33–90; יהודה ליבס, פורפורייתה יכול להיות כי צריך לקשור בין הפיתוח וההתקבלות של תורת המלבוש של ר' ישראל סרוק, ובין המרכזיות של מלבוש האל בתרבות האשכנזית. ברצוני להתייחס לאפשרות זו במאמר נפרד.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

החיבורים החשובים, אשר השפיעו על ספרות לוריאנית מאוחרת באירופה.[19] חיבורים לוריאנים נוספים אשר מוזכרים בספר הם ספריו של הרמ"ע מפאנו אשר מהווים מקור חשוב לתיאורים מבית המדרש של ר' ישראל סרוק,[20] ותעלומות חכמה לר' יוסף שלמה דלמדיגו.[21] מלבד חיבורים אלו, אשר נכתבו באירופה, הגיעו לידי רנ"ב גם חיבורים לוריאנים מארץ ישראל ובראשם כתבים מבית מדרשו של ר' חיים ויטל.

ברצוני לעסוק תחילה בחלקו הראשון של עמק המלך הנקרא 'שעשועי המלך'.[22] בחלק זה מצטט רנ"ב פרקים שלמים מהספר לימודי אצילות אשר עוסקים באותיות הא"ב אשר מרכיבות את מלבוש האל.[23] הדברים אשר מופיעים בלימודי אצילות מפותחים על ידי רנ"ב, ועומדים בבסיס תיאור האצילות כולו.[24]

מאמר זה עוסק בכמה נושאים אשר בהם מסתמך רנ"ב על רעיונות לוריאניים אשר מובאים בתוך לימודי אצילות. בנוגע לנושאים אלו ברצוני להראות כיצד משתמש רנ"ב במקורות טרום-לוריאנים כדי לעצב את החומרים הלוריאניים אשר בידיו. הנושא הראשון הוא תיאור אותיות המלבוש ושילוב מאגיה בתוך הקבלה הלוריאנית, והשני הוא התפיסה האנגלאולוגית של רנ"ב, ובהמשך לכך, תפיסתו את ההיכלות וצפיית המרכבה. בנושאים אלו היו פערים בין התפיסות אשר השתקפו מתוך הטקסטים הלוריאנים אשר הגיעו לידי רנ"ב ובין המסורות טרום-לוריאניות אשר היו מעוגנות בתרבות המקומית.

המאמר מתמקד במקורות אשכנזים. על אף שרנ"ב משתמש בחיבורו במקורות נוספים, אשר אליהם לא אתייחס במסגרת זו. (לדוגמה במקורות השייכים האחים הכהנים,[25] האצילות השמאלית.[26] וברית מנוחה).[27]

19. לימודי אצילות, מונקאטש תרנ"ז. על הספר ראה אצל גרשם שלום, שבתי צבי, א', 33 הע' 1, ואצל יוסף אביבי, קבלת האר"י א, 441–443 ועפ"י המפתח. רוב הציטוטים של הספר הם ללא הזכרת המקור. בהמשך המאמר אעסוק במסורות הקבליות של ספר זה.

20. רנ"ב מביא גם ציטוטים מספרי ר' מנחם עזריה מפאנו, אשר רובם שייכים לכתיבה המוקדמת של סרוק. בין הספרים אשר אותם מצטט רנ"ב בשמם נמצא יונת אלם (שער שעשועי המלך פרק א; שער גופו של אריך פרק ח); כנפי יונה (שער עולם התהו פרק מח); מאמר חקור הדין (שער עולם התהו פרק לד); מאמר אם כל חי (שער עולם התהו פרק סט). רנ"ב מפרש חלק ניכר ממקורות אלה על פי מושגים אשר שייכים למסורת סרוק המאוחרת.

21. עמק המלך, קרית ארבע פרק צה. על ר' יוסף שלמה דלמדיגו ראה אצל I. Barzilay, *Yoseph Delemedigo (Yashar of Candia): His Life, Work and Times* (Leiden: E. J. Brill, 1974); דוד רודמן, מחשבה יהודית ותגליות מדעיות בעת החדשה (ירושלים: מרכז זלמן שזר 1995), 118–146; יוסף אביבי, קבלת האר"י ב, עמ' 551–555.

22. על מרכזיותו של השעשוע אצל רנ"ב, ראה אצל ליבס, "לדמותו."

23. עמק המלך, שער שעשועי המלך, פרקים כח–נ. על מעמד האותיות ראה אצל מרוז, "אסכולת סרוג." מושג האותיות הינו בין המושגים המבחינים, על פי מרוז, בין המקורות המוקדמים והמאוחרים של ר' ישראל סרוק. מעמדם של האותיות במסורת סרוק שונה ממעמדם במסורות הקבליות של ר' חיים ויטל. ההבדל מתבטא הן במיקומן על ידי מסורת סרוק בראשיתה של שרשרת האצילות, והן באופי השימוש של בני מסורת קבלית זו באותיות.

על תיאורי מלבוש האל בראשית הקבלה. ראה אצל: גרשם שלום, "לבוש הנשמות וחלוקא דרבנן," תרביץ, כד (תשט"ו): 290–306.

24. אצל דלמדיגו בתעלומות חכמה קיימת תופעה דומה.

25. על קבלת האחים הכהנים ראה: גרשם שלום, לחקר קבלת ר' יצחק הכהן: שלשה פרקים לתולדות הקבלה (ירושלים: מאגנס, תרצ"ד); דניאל אברמס, ספר האורה לר' יעקב בן יעקב הכהן: מהדורה סינופטית על-פי כתבי-יד שונים (ניו-יורק: המו"ל, תשנ"ג). על היחס בין מקורות אלו ובין הקבלה האשכנזית ראה יוסף דן, תולדות תורת הסוד (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"א) ו, 935–936. המקורות מתוך חיבורי האחים הכהנים משמשים את רנ"ב באופן נרחב לעיצוב יחסו אל הנצרות, נושא אשר ברצוני להתייחס אליו במאמר נפרד.

26. שלום, לחקר קבלת, ל–לא; לח.

27. עמק המלך, שער קרית ארבע פרקים קיד, קנד; שער רישא דזעיר אנפין פרק י. על ברית מנוחה ראה: עודד פורת, "עיונים בחיבור ברית מנוחה" (עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז).

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

הערות על דרכי השימוש של ר' נפתלי בכרך במקורות טרום-לוריאנים

מלבד הטקסטים הלוריאנים אשר מגיעים לאשכנז מחוצה לה, מתפתחות תפיסות לוריאניות עצמאיות גם באשכנז עצמה. ראשון למפתחי התפיסה הקבלית באירופה בכלל ובאשכנז בפרט הוא ר' ישראל סרוק אשר מגיע לאירופה ומלמד שם את קבלת האר"י בנוסחתה הייחודית. סרוק עובר באיטליה, פולין, וגרמניה, ומלמד בהן הן הדברים אותם הוא קיבל מהאר"י[10] ואת פרשנותו הייחודית להם.[11] מסעותיו של סרוק מתחילים כנראה באיטליה. בהמשך הוא מגיע לפולין ולאשכנז שם למד עם מקובלי פרנקפורט. יכול להיות כי לאור מאמריה של רונית מרוז אשר הציגה את ההתפתחות אשר קיימת בתורתו של סרוק לאורך מסעותיו באירופה, נכון לראות את התפתחות המושגים כפרי של היכרותו עם התרבות הקבלית בצפון איטליה, בפולין ובאשכנז,[12] ולא לגמרי כפרי של ידע קדום אשר אותו הוא הביא מארץ ישראל.[13]

לאור זאת, נראה לי כי יש לראות את ר' ישראל סרוק כראשון בין המקובלים האירופאים, אשר פיתחו קבלה לוריאנית אשכנזית תוך מגע עם חומרים מקומיים. סרוק לא מצטט בתוך חיבוריו מקורות טרום-לוריאניים אשר עוזרים לנו להכיר את עולמו התרבותי. רנ"ב לעומתו עושה זאת, דבר אשר מסייע בידינו להבין את הפעילות הפרשנית אותה הוא עושה בתוך הטקסטים הלוריאניים.

עמק המלך הינו החיבור הראשון אשר מתאר סדר אצילות לוריאני שלם אשר הובא לבית הדפוס. כתיבתו של ספר זה הסתיימה בשנת ת"ח,[14] ובאותה שנה, הובא הספר לבית הדפוס שבאמסטרדם. בספר מובאים חישובי קץ לגבי שנה זו. על פי המחבר, על שנה זו נאמר 'אם זכו: אחשנה'.[15] ציפיות משיחיות אלו כללו מקובלים נוספים, ונתקשרו מאוחר יותר גם עם פרעות ת"ח-ת"ט אשר פרצו באותה שנה.[16] ידיעותינו על מחבר הספר, ר' נפתלי בכרך, מועטות.[17] על פי דבריו, הוא ביקר בארץ ישראל, כנראה כחלק מהניסיונות להשיג כתבים לוריאניים.[18]

הספר פותח בתיאור סדר האצילות הלוריאנית על פי מסורתו המאוחרת של ר' ישראל סרוק, תוך זיקה ברורה לתיאורים אשר מופיעים בספר לימודי אצילות- חיבור אנונימי אשר הוא אחד

צוואת ר' יהודה החסיד בעת החדשה," חיים קרייסל בעז הוס אורי ארליך (עורכים) סמכות רוחנית (באר שבע, הוצאת הספרים של אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תש"ע), 223–262) אך בנוגע לכלל התפיסות האשכנזיות לא נעשה מחקר.

10. רונית מרוז, "אסכולת סרוק: היסטוריה חדשה," שלם ז (תשס"ב): 151– 193; יוסף אביבי, קבלת האר"י א, 224–243.

11. על מסורתו של ר' ישראל סרוק ראה בעיקר אצל משה אידל, "בין קבלת ירושלים לקבלת ר' ישראל סרוק," שלם ו (תשנ"ב): 165– 173; רונית מרוז, "אסכולת סרוק". כיוון שבעיני המקובלים בהם אני עוסק במאמר זה, ר' ישראל סרוק היה תלמיד האר"י, בעיני לא רלוונטית השאלה האם הוא אכן למד אצל האר"י עצמו. על שאלה זו ראה: גרשם שלום, "ישראל סרוג: תלמיד האר"י," ציון ה (ת"ש): 234–235; רונית מרוז, "ר' ישראל סרוק תלמיד האר"י: עיון מחודש בסוגיה," דעת 28 (תשנ"ב): 41–50.

12. על מסעותיו של סרוק באשכנז ראה דברי אביבי ומרוז בהערות הקדומות.

13. תזה זו מוצעת על ידי יונתן גארב, בהסמכות על מחקריו של משה אידל על סרוק. ראה: יונתן גארב, "קבלתו של ר' יוסף אבן צייאח כמקור להבנת קבלת צפת," קבלה 4 (תשנ"ט): 255–313.

14. ההפניות במאמר לספר עמק המלך, הן לפי החלק והפרק בספר. הנוסח הוא על פי דפוס ראשון, אמסטרדם ת"ח.

15. עמק המלך, התנצלות המחבר: "דאת לביש קנאה על קרתא דירושלם דלעילא, דאתמר בה 'רשפיה רשפי קנאת אש, של הבת י ה דשכינתא איהי ברתא דאבא ואמא, ורמיזא במילה דא חושבן שתא דא [ת"ח], דאיהו חושבן זכ"ו ואחישנ"ה [ת"ח]." ראה גם עמק המלך, שער עולם התהו פרק נה: "ובשנת ת"ח יקח משיח המלוכה ממנו"; שם, שער דיקנא קדישא כב; שער אבא ואמא מו; שער רישא דזעיר אנפין ו, יב.

16. על ציפיות משיחיות לפני שנת ת"ח ראה לדוגמה אצל גרשם שלום, שבתי צבי (תל אביב: עם עובד, תשי"ז), א, 70– 73; אריה מורגנשטרן, 'יהדות הגולה והכמיהה לציון 1240–1840," תכלת 12 (תשס"ב): 51–100.

17. Gershom Scholem, "Bacharach Naphtali," *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem, Encyclopae- dia Judaica; 1972) 4, 49–50; יהודה ליבס, "לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך," מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא (תשנ"ג): 137–101. עכשיו ראה גם: Sharron Shatil, "The Doctrine of Secrets of Emeq Ha-Melech," *Jewish Studies Quarterly* 17 (2010): 358–395.

18. ראה אצל Bacharach Scholem" ; ליבס, 'לדמותו'.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

בחינת מעמדם של החומרים האשכנזים בתוך הקבלה הלוריאנית באשכנז, היא חלק ממחקר מקיף יותר על דרכי קליטת קבלת האר"י באירופה בכלל ובאשכנז בפרט. הנחתי היא כי הטקסטים הלוריאניים אשר הגיעו לאירופה במהלך המאות השש עשרה והשבע עשרה, לא הגיעו למרחב תרבותי ריק, אלא לחברה בעלת תרבות מקומית עשירה. הכתבים הלוריאנים נקלטים בתוך תרבות זו באופן הדרגתי, תוך תהליך שילוב עם התרבות המקומית.

הדרכים האיטיות והמקוטעות בהם הגיעה הקבלה הלוריאנית לאירופה יצרה מצב בו המקובלים האירופאים שילבו בין הקבלה הלוריאנית ובין מרכיבים תרבותיים וטקסטואליים מקומיים. הקבלה הלוריאנית נתפסת בשלב מוקדם כגוף בעל סמכות, אך עם זאת כטקסט אשר ניתן לפרשנות. מקובלים אלו משתמשים בחומרים מקומיים בשביל לפרש את הטקסט הלוריאני. כך שניתן להתייחס אל ההקבלה הלוריאנית במרחבים השונים באירופה כאל טקסט מקומי תלוי תרבות, אשר הטקסטים המקומיים הם הכלי לפרש את אותו.

תופעה זו אשר נכונה לכל המרחבים התרבותיים באירופה, נחקרה עד כה באופן מועט. המעט אשר נכתב עוסק בדרכי טמיעת הקבלה הלוריאנית בתוך התרבות האיטלקית,[5] לשם מגיעים הכתבים קודם לשנת ש"פ (1620),[6] אך בנוגע להתקבלותה של הקבלה הלורינאית בתרבות האשכנזית, אשר לשם היא הגיעה בעיקר מאשכנז אך גם ישירות מארץ ישראל,[7] לא נכתב כמעט דבר.

מאמר זה יתמקד בתרבות הלוריאנית האשכנזית, ובדרכים בהם משולבים טקסטים מתוך התרבות האשכנזית בתוך כתביו של ר' נפתלי בכרך. ר' נפתלי בכרך משתמש בחיבורו באופן נרחב במקורות טרום-לוריאנים. ברצוני להתייחס במאמר זה למקורות אשר לא השתלבו באופן בולט בתוך הספרות הלוריאנית, כספר הזהר לדוגמה, או אף אל מקורות אשכנזים אשר לפי חוקרים שונים השפיעו על הרעיונות הלוריאניים, כפי שהם מופיעים בתורתו של ר' חיים ויטל.[8] שימוש זה של ר' נפתלי בכרך במקורות טרום-לוריאנים, מאפיין גם כותבים אשכנזים נוספים בני המאה השבע עשרה והשמונה עשרה, ומעיד בעיני על הסמכותיות של מקורות אלו בעיניהם. אנסה מאמר זה להראות אופי השימוש של ר' נפתלי בכרך במקורות טרום-לוריאניים - בעיקר מקורות אשכנזים מימי הביניים, או מקורות אשר התקבלו על ידי מקובלים אשכנזים מימי הביניים כבעלי סמכות. אחת המסקנות של מאמר זה היא כי קבלת האר"י באירופה היא מרחב שלם של תפיסות קבליות, אשר צריכות להיבחן בהקשרים מקומיים. את הקבלה הלוריאנית באשכנז לא נכון לראות כנטע זר של ידע אשר הובא מארץ ישראל, אלא כחלק אינטגראלי וכהמשך של התרבות האשכנזית המקומית.[9]

5. כנראה החל משנת ש"ם (1580) על ידי שמעון באקי. על תיאורי ההתפשטות של קבלת האר"י באיטליה ראה אצל ישעיה תשבי, 'העימות בין קבלת האר"י לקבלת הרמ"ק בכתביו ובחייו של ר' אהרון ברכיה ממודינה', ציון לט (תשל"ד): 8–85. על התפשטותה של הקבלה הלוריאנית באירופה ראה אצל יוסף אביבי, שם; וכן יוסף אביבי, קבלת האר"י ב (ירושלים: יד בן-צבי, תשס"ח), 1033– 1035, דבריו של אביבי מכוונים כנגד העולה ממחקריהם של משה אידל וזאב גריס: משה אידל, "אחד מעיר ושניים ממשפחה: עיון מחודש בבעיית תפוצתה של קבלת האר"י והשבתאות," פעמים 44 (תש"ן): 5–30; זאב גריס, ספרות ההנהגה החסידית כביטוי להנהגה ואתוס (ירושלים: המו"ל תשל"ט), טו. כמו כן, "במקורות אשר מופיעים יונתן גאבר 'עיון מחודש בדימוי העצמי של ר' משה דוד ואלי ובהשתקפותו בפרשנותו למקרא," תרביץ עט ב (תש"ע/תשע"א): 302 הע' 159, 160.

6. יוסף אביבי, 'כתבי האר"י באיטליה עד שנת שפ', עלי ספר יא (תשמ"ד): 134–91.

7. על התקופה הראשונה של קבלת האר"י באשכנז, ראה: יוסף אביבי, קבלת האר"י ב, 433– 520. אביבי מתאר את המסורות השונות של הקבלה הלוריאנית אשר הגיעו לאשכנז. על פי אביבי הקבלה הלוריאנית הגיעה לאשכנז בשני ערוצים. הערוץ הראשון הוא ישיר מארץ ישראל. הערוץ השני הוא דרך המסנן של הקבלה הלוריאנית האיטלקית.

8. ראה לדוגמה את דבריו של אידל על השפעתו של ר' דוד בן יהודה החסיד על המסורות הצפתיות: משה אידל, "דמות האדם שמעל הספירות," דעת 4 (תש"ם): 41–56; משה אידל, "עוד על ר' דוד בן יהודה החסיד והאר"י", דעת 7 (תשמ"א): 69–72.

9. עדיין לא נעשה מחקר מקיף אשר בוחן את המסורות הקבליות האשכנזיות לאורך ימי הביניים המאוחרים והעת החדשה המוקדמת. מעוז כהנא בחן את מסורות אלה בנוגע לספר חסידים (מעוז כהנא, "מקורות הידע ותמורות הזמן:

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press

AJS Review 37:2 (November 2013), א–כג
© Association for Jewish Studies 2013
doi:10.1017/S0364009413000317

הערות על דרכי השימוש של ר' נפתלי בכרך במקורות טרום-לוריאנים

אליעזר באומגרטן

ומי יתן והיה לבב אנשי גדולי הדור שיש בידם למחות לגעור בם, עד שיאמרו הנוסח שהוא ישן נושן בדפוס, ולא חדשים מקרוב באו, לא שערום אבותיכם. ובודאי מי שהוא מוחה וגוער בם ראוי לו לבא במחיצת הקלירי ורבי שמעון הגדול זלה"ה, ועם אותם שיסדו התפלות דהיינו אנשי כנסת הגדולה. 'וגם הקולות יחדלון', ויקחו להם כוונה נכונה בסודי התפילות כמו שראוי להיות[1]

א. ר' נפתלי בכרך, והקבלה הלוריאנית באשכנז

ראשוני חוקרי הקבלה ובראשם גרשם שלום הציגו את הקבלה הלוריאנית כמהפכה אשר עברה על עולם הידע הקבלי, והביאה עולם חדש של מושגים, אשר שינה את כל תמונת העולם הקבלית.[2] חוקרי קבלה מאוחרים יותר, וראשון להם משה אידל, הדגישו את ההמשכיות אשר קיימת בין הקבלה הלוריאנית ובין הקבלה הטרום לוריאנית,[3] את הקשרים בין הספרות הלוריאנית ובין הספרות הזוהרית.[4] על פי חוקרים אלו אפשר לראות כי המושגים הלוריאנים אינם מושגים מחודשים, וניתן למצוא שימוש במושגים אלו בחיבורים טרום-לוריאנים. כחלק מזה הדגישו חוקרים אלו את ההשפעה הרבה של הגות טרווס לואינית שונה על העיצוב של הקבלה הלוריאנית.

במאמר זה, ברצוני לקחת חלק במגמה זו. האופנים בהם משתמש ר' נפתלי בכרך (להלן רנ"ב) בספרו עמק המלך בחומרים אשכנזים כחלק מעריכתו את הקבלה הלוריאנית, מעידים על היותו נטוע בתוך המרחב של התרבות האשכנזית. הקבלה הלוריאנית, לפחות כפי שהיא מופיעה באשכנז אינה חידוש, אשר שוטף את אירופה ומציג תפיסות עולם חדשות.

*תודה לחברי אסף תמרי ויועד קדרי אשר קראו גירסאות מוקדמות של המאמר והעירו הערותיהם, ולפרופ' בעז הוס וד"ר יובל הררי ששוחחתי איתם על נושאים ממאמר זה. מאמר זה נתמך על ידי מענק הקרן הלאומית למדע מענק 85/11.

1. נפתלי בכרך, עמק המלך, אמסטרדם ת"ח, שער קרית ארבע, פרק סג ב. רנ"ב מונה בפרק זה כמה וכמה דוגמאות אשר מעידות על חדירה של נוסחי תפילה ספרדיים לאשכנז, ואת המנהג של החזנים להעדיף אותם על הנוסחים האשכנזים המקוריים.

2. ראה לדוגמה: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (New York, Schocken, 1961), 245–286. וכן ישעיה תשבי, תורת הרע והקליפה בקבלה האר"י (ירושלים, מאגנס, תשנ"ב).

3. דברים אלו ניכרים בכל מחקריו של אידל אשר עוסקים בקבלה בתר לוריאנית באירופה. ראה לדוגמה: משה אידל, חסידות בין אקסטזה ומאגיה (ירושלים, שוקן, תשס"א); משה אידל, "על תולדות מושג הצמצום בקבלה ובמחקר" הכנס הבינלאומי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית 4 (תשנ"ב): 59–112; משה אידל, קבלה: היבטים חדשים (ירושלים: שוקן, תשנ"ג).

4. על קשרים בין האר"י ובין הספרות הזהרית ראה: Shaul Magid, *From Metaphysics to Midrash: Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala* (Bloomington: Indiana University Press, 2008); יהודה ליבס, "מיתוס לעומת סמל בספר הזהר," אשל באר-שבע ד (תשנ"ו): 192–209.

https://doi.org/10.1017/S0364009413000317 Published online by Cambridge University Press