

מבוא

אמר הצעיר מעיר, הדל באלפי, חיים ויטאל [...] בהיותי בן שלשים לכח תשש כחי ישבתי משתומם, ומחשבותי תמהים, כי "עבר קציר כלה קיץ" [יר' ח, כ] ואנחנו לא נושענו, רפואה לא עלתה למחלתינו, אין מזור לבשרנו, ולא עלתה ארוכה למחתינו, לחרבן בית מקדשינו.¹

כך בחר ר' חיים ויטאל (1543-1620, להלן: רח"ו) לפתוח את הקדמתו לחיבורו עץ חיים, שהפכה, בעקבות עריכת ר' מאיר פופרש, להקדמתו הנודעת של עץ חיים הנדפס, אחד מן הספרים החשובים ביותר בתולדות הקבלה, שהפך, מאז הופעתו, לאחד מכתבי היסוד של לומדי קבלת האר"י.² קשה שלא להבחין במרכזיות דימויי הגוף החולה בתיאורו של רח"ו את מצוקת הגלות שהניעה אותו ליכנס בחדרי הקבלה. בספר שלפניכם אבקש להראות כי בחירה זו של רח"ו – בכיר תלמידיו של האר"י והאדם שאחראי יותר מכול אחד אחר לעיצובה של הקבלה הקרויה על שמו – משקפת יותר ממוסכמות מליציות מוכרות, ורחוקה מלהיות מקרית.³ אצביע על פעילותו, ספרותית ומעשית גם יחד, של רח"ו כרופא אופייני למקומו וזמנו, ואציע כי לא ניתן לנתק בינה לבין פעילותו כמקובל. יתרה על כך, אנסה להוכיח כי ללשון הרפואית, לשיח הרפואי, מקום מרכזי ביותר בעיצוב מה שאנו מכנים היום "קבלת האר"י", לכל הפחות בגרסתה

- 1 עץ חיים, הקדמת רח"ו על שער ההקדמות, עמ' 1.
- 2 על הקדמתו של רח"ו לעץ חיים, שנכללה גם בראש שער ההקדמות, ובשם זה נתפרסמה, ראו אביב"י, קבלת האר"י, א, עמ' 120-121; על אודות מהדורת דרך עץ חיים לר' מאיר פופרש, שעליה מבוסס עץ חיים הנדפס ראו שם, ב, עמ' 636-647; על פתיחה זו של ההקדמה ועל משמעותה, השוו ספראי, "כוונה ויכולת".
- 3 רח"ו אינו היחיד כמובן שהשתמש בדימוי זה, ואפילו כהצהרת פתיחה לחיבור מרכזי. גם ר' שלמה אלקבץ, מן הדמויות המרכזיות בצפת, משתמש בדימוי רפואי מייד בפתח הפרק הראשון של חיבורו ברית הלוי: "לא היו הגלויות נקמה ממנו ית' חלילה אבל רחמנות ובקשת המחילה, כאשר תהיינה ההקזה וההרקה אל החולה על פי הרופא הסרת החולי ובקשת הבריאות, והצער הבא מהם בלתי מכוון מהרופא" (א ט"א); וראו גם זק, קורדובירו, עמ' 249.

הוויטאלית. נראה כיצד הרפואה – כתיאוריה וכדרך פעולה – משמשת כמפתח לשיח הגוף העשיר של הקבלה הזו ולחידות המחקריות שהוא עורר וממשיך לעורר, ואף לתפיסתו הכוללת של הפרויקט הלוריאני. לבסוף, הספר יבחן כמה מן ההשלכות של קריאת קבלת האר"י כשיח רפואי, ובמיוחד על תפיסת היחסים בין המקובל לאלוהיו ועל עצם תפיסת הפעולה העולה מקבלה זו. נראה כיצד האל הכול יכול הופך בקבלה זו למטופל, בה"א הידיעה, של המקובל, וכיצד היפוך התפקידים הזה לא רק נובע ומתאפשר מאימוצו (במודע ושלא במודע) של הדגם הרפואי, אלא גם משליך באופן עמוק על צורת היחסים המתכוננת בין המקובל ואלוהיו.

אך כדי שנוכל לדון ביחס בין ההיבטים הרפואיים והקבליים של פעילות רח"ו, עלינו להקדים ולטעת אותן בהקשר מחקרי מעט רחב יותר. ראשית, בהקשר למעמדו של הגוף בקבלת האר"י בפרט ובראשית העת החדשה בכלל, ולאופן שבו דווקא השיח הרפואי ישמש כאן כפריזמה לניתוחו. שנית, בהקשר להיסטוריה של המחקר על אודות קבלת האר"י. על רקע ההפרדה המחקרית בין פעילותו הרפואית והקבלית של רח"ו, נראה כיצד הנתק הזה הוא חלק מבעיה מתודולוגית רחבה יותר, הקשורה, כפי שאטען, בין השאר, במרכזיות של ניתוח קבלה זו – והקבלה בכלל – באמצעות מושג המיתוס. ההצבעה על הכתמים העיוורים שמייצרת קטגוריית המיתוס ביחס לבחינת שיח הגוף הלוריאני, תוביל אותנו בחלקו האחרון של המבוא לשרטט את האופקים הנפתחים בקבלת האר"י שעה שמשתחררים מכתמים עיוורים אלה, ולעמוד על מחקר השיח כמתודולוגיה המרכזית שתשמש אותי לשם המסע לעבר אופקים אלה.

א. הגוף

בהרצאתו הנודעת על האר"י ובית מדרשו, הכתיר גרשם שלום את הקבלה הלוריאנית, ולמצער את היבטיה המרכזיים בעיניו, כ"ניצחון הגדול ביותר שהמחשבה האנתרופומורפית זכתה בו בתולדות המיסטיקה היהודית"⁴. קביעה זו התלוותה אצל שלום תדיר לראיית קבלת האר"י גם כצורתו המובהקת, ה"נחרצת" וה"נאדרה" ביותר של המיתוס בקבלה.⁵ הגם שבעשורים האחרונים חלו שינויים מרחיקי לכת בהבנתה של קבלת האר"י במחקר, נדמה כי עמדה זו, או מוטב אפיון זה של קבלת האר"י נתקבל על דעתם של רוב חוקריה

4 שלום, "ר' יצחק לוריא", עמ' 224.

5 יחד עם קבלת הזוהר, וראו הנ"ל, "קבלה ומיתוס", עמ' 104.

מאז ועד היום. רובם ככולם – ובכלל זה שלום עצמו – מצרפים לדומיננטיות המיתוס האנתרופומורפי מרכיב נוסף הבולט במיוחד בקבלה זו: נטייה לשרטוט של מבנים מורכבים עד אין קץ, סטרוקטורליזם כמעט חסר גבולות, בארוקי, עמוס לעייפה בפרטים ובפרטי פרטים.⁶

ואולם, נדמה כי כל קריאה – ולו מרפרפת – בכתבי האר"י מציבה את הקורא קודם כול ולפני הכול, ובפשטות, בפני הגוף. שני המאפיינים האמורים מתלכדים בקבלה זו בפרטי פרטיו של הגוף האנושי (או האלוהי), באיבריו, בתהליכים הפנימיים שלו, ביחסיו עם גופים אחרים, בריבוי מופעיו ובמגוון צורותיו. נדמה כי לא אגזים אם אומר כי הגוף האנושי משמש כאבן היסוד של אופני הביטוי הלוריאניים בכל נדבכיהם: למן תיאוריה המופשטים ביותר של האלוהות ועד לאחרון המרשמים ה"תיאורגיים" של קבלת האר"י; למן תיאור יצירת העולמות כאורות היוצאים מנקביו של הגוף האלוהי, גוף אדם קדמון, ועד לפרקטיקות האבחוניות של האר"י עצמו. ולא רק גוף אחד כי אם גופים רבים ומגוונים.⁷

הספר שלפניכם ממקם הבחנה פשוטה זו בדבר נוכחותם הגורפת של גופים בכל רבדיה הרטוריים של קבלת האר"י כנקודת מוצא לניתוחה של קבלה זו. הווי אומר, לבחון כיצד מדברים על הגוף בקבלת האר"י, איזו שפה משמשת כדי לדבר על הגוף, ואילו גופים מופיעים בה. אך כבר עתה, בטרם נאמר דבר על השפה הרפואית שבה יתמקד הניתוח, עלינו למקם את עצם הפניית המבט אל הגוף בהקשר הרחב.

הבחירה בפריזמה הגופית אינה נובעת רק משיקולים פרשניים פנימיים לקבלת האר"י, דהיינו מן המקום המיוחד שתופס הגוף ברטוריקה שלה. היא אף אינה מוגבלת למרכזיות ה"סמל" האנתרופומורפי לקבלה ככללה. זוהי בחירה הנטועה גם בהקשר אינטלקטואלי רחב יותר: עלייתו של הגוף כמושא לחקירה היסטורית ותיאורטית החל מהמחצית השנייה של המאה העשרים, המקבילה לעלייתה של ה"חברה הסומאטית".⁸ הגוף, כך נטען, הפך לאתר המכריע

6 ראו לדוגמה הנ"ל, "הגלגול", עמ' 339; ליבס, "מיתוס לעומת סמל", עמ' 203; דן, "קבלת האר"י".

7 על מרכזיותו של הגוף בכתובה הלוריאנית העידו כמעט כל חוקריה, והעדויות לה ייפרשו לכל אורך הספר. ראו כדוגמאות כמעט שרירותיות בקרב החוקרים: אליאור, "הזיקה המטאפורית", עמ' 49-50; מרון, "גאולה", עמ' 35; פיין, רופא הנפש, עמ' 13; ויינשטיין, שברו את הכלים, עמ' 317 ואילך.

8 פרייזר וגרקו, הגוף, עמ' 2. כינוי זה נטבע על ידי בריאן טרנר במחקרו הקלאסי הגוף והחברה, והפך מאז רווח.

שבו מוצאות את ביטויין הבעיות הפוליטיות והמוסריות העיקריות של החברה המערבית. שיבתו של הגוף אל מרכז הבמה במדעי הרוח כרוכה הייתה לרוב גם באידיאולוגיית שחרור, גם אם מובלעת: ריאקציה פוליטית להדחקת הגוף ולשלילתו בתרבות המערבית, שמנוסחת לא אחת כהתנגדות למורשת הדואליזם הקרטזיאני, ולהבחנה החדה והמוקצנת שלה בין התודעה לגוף, המטעימה את עליונותה של הראשונה ביחס לאחרון.⁹ העיסוק בגוף נתפס, אם כן, ראשית דבר כניסיון לשרטט את גבולותיו ולהבין את מעמדו בחברה מחולנת שבה הנפש, לכל הפחות לכאורה, אינה תופסת עוד מקום משמעותי, או לחלופין, המיקוד ב"תודעה" מעלה שאלות נוקבות על מעמדו של הגוף.¹⁰ לא פחות מזה, נתפסה השיבה אל הגוף כחלק מפרויקט פוליטי: גאולתו מן הדיכוי המופעל כלפיו ומהשתקת קולו בהיסטוריה המערבית. לכן, באופן טבעי, הדיונים בו היו ממוקדים לא פעם בשאלות של מיניות ומגדר, והשיחים הפמיניסטי והקווירי שימשו כמעבדה מרכזית לפיתוחם.¹¹

העניין העכשווי בגוף במדעי הרוח והחברה לא פסח על ההיסטוריוגרפיה, והביא לשטף של עבודות המנסות לשרטט היסטוריה של הגוף, או אולי מוטב לערוך לגוף היסטוריזציה: להראות כיצד הגוף אינו נתון אלא מובנה ומתכונן, ולכן גם משתנה, ולתאר שינויים אלה ודרכם גם שינויים חברתיים רחבים יותר. מאמץ זה גם חייב ועודנו מחייב את ההיסטוריונים לשאול על עצם ההגדרה של הגוף, ולזהות את הרשת הרחבה של תחומי העניין הנכללים תחת הקטגוריה הזו, שאינה מובנת מאליה כלל, וודאי שאינה יציבה מבחינה היסטורית. בד בבד, ההכרה בגוף כאתר דיסקורסיבי מרכזי לדיון באופני המשמוע והכינון של האדם, הובילה את ההיסטוריונים לראות בשינויים באופני ההמשגה ובמערכי הדימויים, המטאפוריקה, של הגוף סמנים לשינויים חברתיים ופוליטיים משמעותיים. מכאן שעבור היסטוריונים רבים, העניין בגוף אינו נובע רק מהשלכה לאחור של העיסוק העכשווי בגוף, אלא אדרבה: הגוף הוא תמיד מקום מעניין להפנות אליו את המבט, משום שדרכו ניתן לחשוף תהליכי שינוי.¹²

9 דוגמה קלאסית של תפיסה זו מצויה אצל גרוס, גופים בלתי-יציבים; קוקלי, דת והגוף, עמ' 3-4; לביקורת על הייחוס של הדואליזם הזה לדקארט דווקא, באופן שהפכו לשק החבטות של הפילוסופיה והסוציולוגיה, ראו למשל פרייזר וגרקו, שם, עמ' 6-7 והפניות שם.

10 ראו קוקלי, שם, עמ' 6-7; ליוטאר, "מחשבה ללא גוף".

11 וראו אפיון של ראייה זו וביקורת עליה אצל קוליאנו, "בחינה מחדש", עמ' 1-2; בינום, "הגוף", עמ' 6.

12 הדוגמאות המובהקות לגישה כזו מצויות במחקריו פורצי הדרך של מישל פוקו, שהפך

גל העיסוק בגוף במדעי הרוח מצא את מקומו כצפוי גם במדעי היהדות. פריצת הדרך העיקרית בהקשר זה אף היא באה בעיקר בהקשר של יחס הגוף למיניות, בעיקר במחקריהם של דיוויד ביאל, דניאל בויארין והווארד איילברג-שוורץ.¹³ בייחוד גדול חלקו של בויארין, שבעקבותיו הלכו מאז רבים,¹⁴ אשר ביקש למקם את השאלה ביחס לגוף ולמיניות כמישור שבו היהדות הרבנית עיצבה את עצמה ביחס להלניזם ולנצרות.¹⁵ אף כי מחקרים מאוחרים יותר, ובכללם כאלה של בויארין עצמו, ריכזו את הנימות הדיכוטומיות בראשית המחקר של בויארין, אין ספק כי החידוש העקרוני במחקרו עודנו עומד, והשפעתו על תפיסת היהדות רבה ביותר: ראיית התרבות הרבנית ככזו שבה במידה שהיא אמביוולנטית ביחס לגוף, ביסודה היא גם מתנגדת לדחיית הגוף והמיניות ורואה בהם היבט מרכזי של תפיסת האדם (והאל) שלה, ובעיקר בהקשר לפיריון. היבט זה כרוך כידוע בהיבט נוסף של יהדות הבשר, הוא קיום המצוות, היינו המרכיב הביצועי הגופני כתכונת יסוד של היהדות הרבנית.

אף טבעו של האנתרופומורפיזם המקראי והרבני – היינו השאלה בדבר גופו של האל ויחסו אל גוף האדם – זכה בעשורים האחרונים לדיון מחודש ומגוון, שאינו תלוי דווקא בהתפתחויות האמורות במעמד הגוף.¹⁶ חשיבות מיוחדת בהקשר

-
- את המבט על הגוף לאתר מרכזי לחשיפה של מנגנוני המשמיע של האדם, וראו לדוגמה פוקו, המילים והדברים; הנ"ל, תולדות המיניות; הנ"ל, הולדת הקליניקה; וכן במחקריה של קרולין ווקר ביינום, פרגמנטציה וגאולה; הנ"ל, מטמורפוזת.
- 13 ביאל, ארוס והיהודים; בויארין, הבשר שברוח; איילברג-שוורץ, הפראי. האחרון אף ערך כבר בראשית שנות התשעים אסופת מאמרים שהוקדשה ליחס היהדות אל הגוף, וראו הנ"ל, עם הגוף.
- 14 ראו בעיקר במחקריהם של ישי רוזן-צבי, סוטה; הנ"ל, "יצר הרע"; ובראייה רחבה יותר הנ"ל, גוף ונפש; ושל שרלוטה פונרוברט, "הסדרת הגוף"; הנ"ל, "מחקר חז"ל". ראו בהקשר כולל גם קירשנבלט-גימבלט, "המפנה הגופני".
- 15 כך למשל טען בויארין כי "בכל הנוגע לייצוגים ולשיח של הגוף והמיניות היה הברדל מהותי בין יהדות חז"ל [...] לבין הצורות התרבותיות שהיו שותפים להן יהודים דוברי יוונית ורוב הנוצרים [...] יהדות חז"ל ייחסה לגוף משמעות, שבתרבויות האחרות ייחסו אותה לנפש. כלומר אצל חז"ל הוגדר היצור האנושי כגוף – שמחייא אותו, כמובן, נשמה – ואילו אצל היהודים ההלניסטים (כמו פילון) והנוצרים [...] מהותו של היצור האנושי היא נשמה השוכנת בגוף" (הבשר שברוח, עמ' 15).
- 16 ראו בהקשר המקראי זומר, גופיו של האל, ושפע הפניות שם. בהקשר הרבני (וקשריו אל המקראי), ראו בעיקר פישביין, מיתוס; גושן-גוטשטיין, "הגוף כצלם האל"; סטרן, "אימיטאציו הומיניס"; ארון, "גוף האל"; וולפסון, "רגלי האל"; הנ"ל, "יהדות ואינקרנציה". התפתחות זו קשורה במידה רבה בהרחבת השימוש בקטגוריה של

זה נודעה למחקרו המקיף של יאיר לורברבוים על אודות האנתרופומורפיזם של חז"ל, סביב תפיסת "צלם אלהים".¹⁷ לורברבוים הציע לראות בצלמו של האל מרכיב רב משמעות בעיצוב ההלכה היהודית והאנתרופולוגיה שלה, ובראייה כוללת יותר להבין את ההנחות של חז"ל בדבר גופו של האל כמכריעות להתפתחות האידיאלוגיה והפרקטיקה של היהדות הרבנית, בניגוד לאופן שבו חלק מפרשני ימי הביניים ביקשו לעצבה. אכן, לתפיסות העולם הפילוסופיות בימי הביניים הייתה השפעה מכרעת על ההתקבעות של העמדה הרואה בשלילה של גופניותו של האל עיקר אמונה. התקבלותה של עמדה זו, המזוהה כידוע בראש ובראשונה עם הרמב"ם, התוותה מאז ואילך, ובפרט בתולדותיהם של מדעי היהדות, את הנחות המוצא המחקריות לדיון בשאלת גופו של האל וגופו של האדם. במידה ידועה, המחקר שהזכרתי עד עתה הוא ניסיון – שהצלחתו כמעט תמיד חלקית – להשתחרר מהממד האפולוגטי העמוק ביחס ללגיטימיות הדיון בגופו של האל.¹⁸

על רקע זה יש להבין גם את מורכבות מעמדו של הגוף – האלוהי והאנושי – במחקר הקבלה. אין ספק כי מרכזיותו של הגוף בעולם הדימויים הקבלי מראשיתה של הגות זו, הביא לעיסוק אינטנסיבי בשאלת הגוף כבר מראשיתו של המחקר המודרני. ואולם, נוכחותו של הגוף במחקרי שלום, תשבי ובני דורם מוקדה בשאלת המיתוס והאנתרופומורפיזם ה"נועזים" וה"זרים" של המקובלים, ביחסם לצורות קודמות של היהדות, כפי שזו נתפסה על ידי חוקרים אלה, ובהמשך למגמה האפולוגטית האמורה. הווי אומר, במקורות ובסיבות (הפסיכולוגיות על פי רוב) ל"הופעתו ללא כחל ושרק, ולעתים אף בהדגשה יתרה, של הדיבור המיתי על אלוהים [...] בלב לכה של יהדות ימי-הביניים, ללא כל התנצלות ובקשת צידוק על העזתו הרבה, כאילו היה זה דיבור רגיל ומוכן מאליו".¹⁹ הופעתו של הגוף כ"סמל" מרכזי בהתייחס לאלוהות נדונה אפוא בהרחבה רבה במחקרי דור זה, כמו גם משמעו ביחס להיבטים

המיתוס, הן בהשפעת מחקר הקבלה והן בהשפעת מדעי הדתות, על מחקר היהדות הרבנית (הרחבה שמירת השפעתה על עיצוב תחום המחקר נותרה מוגבלת למדי). על ההיסטוריה המורכבת של מעמד המיתוס במדעי היהדות ראו תמרי ופיש, "מיתוס", וכן להלן.

17 לורברבוים, צלם.

18 השאלה על מעמד הגוף האנושי בזרם המרכזי של ההגות הפילוסופית היהודית בימי הביניים ראויה לדיון עצמאי, שנשוב אליו מעט בפרק השני. לעת עתה אפשר להעיר על מיעוט המחקר על אודות היחס של הגות זו אל הגוף. ראו לדוגמה בלנד, "אסתטיקה"; קרייסל, הרמב"ם, עמ' 175-182, 186-187; גולדרייך, "המקורות הערביים".

19 שלום, "קבלה ומיתוס", עמ' 89.

ה"מיתיים" של הקבלה.²⁰ במידה פחותה בהרבה נדון גם היחס אל הגוף האנושי, בעיקר במבואותיו של תשבי לזוהר, שהניחו יסודות חשובים לדיוני המשך.²¹ כמו כן, נדון בכמה מקומות היחס האנלוגי בין התחתונים לעליונים ומשמעותו התיאורגית, בכלל זה במאמר חשוב של אלכסנדר אלטמן, ובו סקירה של רעיון האדם כמיקרו־קוסמוס, בראייה היסטורית החורגת מזו הקבלית.²² שאלת הגוף, אם כן, העסיקה את מחקר הקבלה כמעט מראשיתו, בעוד הגוף עצמו העסיק את החוקרים במידה פחותה משמעותית.

תכניה של השאלה ומוקדיה נשתנו שינוי של ממש מאז מחקריהם פורצי הדרך של בני דור החוקרים הבא, ובעיקר של משה אידל ויהודה ליבס. הללו הפכו על פיה את גישת שלום לשאלת המיתוס בקבלה, ומקומה של הקבלה ביחס לתקדימיה. לביקורת מושג המיתוס והשימוש בו נשוב בקרוב. אך עצם הטענה כי ה"מיתוס" הקבלי, עם כל גופניותו, אינו התפרצות זרה בימי הביניים אלא מצוי ברצף עמוק עם ההגות היהודית הרבנית והמקראית, היא בעלת חשיבות רבה לשאלת הגוף.²³ משעה שזוהתה ההמשכיות, ניתן האות לבחינה מדוקדקת יותר של מרכיבי ה"מיתוס" הקבלי ויחסו לתקדימיו, ומכאן גם לבחינה מחדשת של גופניות גופו של האל. זאת משום ששני חוקרים אלה, וכן החוקרים שהלכו בעקבותיהם, הצביעו לא רק על ההמשכיות אלא גם על ההבדל: הקבלה זוהתה במידה רבה כתגובה (שמרנית מצד אחד וחדשנית מצד אחר) לאתגרים האינטלקטואליים של ימי הביניים, ולכן מטבע הדברים הדיון המקראי והרבני באל הוכנה באופנים חדשים ומורכבים.

למגמות אלה יש לצרף מגמה נוספת: הפנייה הגוברת אל ההיבטים האנתרופולוגיים של הקבלה במחקר, מגמה העולה בקנה אחד עם נטייה רחבה יותר במדעי הרוח בשנים האחרונות, והיא הסטת המבט מן התיאולוגיה לעבר דמות האדם ועולמו הפנימי.²⁴ בהקשר הקבלי מגמה זו מאופיינת בשני היבטים עיקריים: ראשית, אופני ההבנה העצמית ו"האינטרס הדתי" של המקובלים, ובייחוד בהקשר להבניית החבורה הקבלית ולהקשריה המשיחיים, למן חבורת

20 ראו בין השאר שלום, שם; הנ"ל, "שיעור קומה"; כן ראו תשבי, משנת הזוהר; הנ"ל, "לברור".

21 תשבי, משנת הזוהר, ב, עמ' פא-צב.

22 ראו בעיקר אצל שלום, "הצדיק"; הנ"ל, "מסורת וחידוש"; תשבי, משנת הזוהר; אלטמן, "המקסים הדלפי".

23 וראו למשל אידל, היבטים חדשים; ליבס, "De natura dei".

24 וראו על כך אצל רוזן־צבי, "יצר הרע", עמ' 72.

הזוהר ועד לחבורת האר"י.²⁵ שנית, המיקוד הגובר ביחסים בין העליונים לתחתונים ובמודלים השונים של ההשפעה ההדרית, ומכאן גם בהשלכותיהם על תפיסת האדם של המקובלים, ובהשלכות האנתרופולוגיה והתיאוסופיה על עיצוב הפרקטיקה הקבלית. מגמה זו זכתה לפיתוח משמעותי, ובמובנים מסוימים אף הפכה למרכזית במחקר.²⁶

על רקע זה יש להבין את העלייה המשמעותית של עיסוק בגוף בקבלה במחקרי השנים האחרונות. אך גם במחקר הקבלה פתח מרכזי לדיון בגוף כרוך היה בשאלות מגדריות, ובעיקר בשאלת הפירוש של מעמדה המרכזי של הדמות הנשית באלוהות, ספירת המלכות, ושל המיניות שלה. שאלות אלו היו מצע לסדרה של מחקרים חשובים שערך אליוט וולפסון על אודות המיניות הקבלית, ובמרכזם ראיית המיניות האלוהית והמגדר האלוהי כחידוש החשוב ביותר של המקובלים. עוד קידם וולפסון את הטענה לגבי הפאלוצנטריות של קבלת הספירות ונספחותו של הגוף הנשי לגוף הזכר, שדימוי האישה לעטרת בעלה משמש במרכזו.²⁷ מבלי להיכנס כאן לעומק הטיעון של וולפסון (שהיבטים אחרים שלו יידונו במהלך הספר), ולפולמוס הער שעורר, חשיבותם היסודית של מחקריו הייתה בעצם שילובם של כלי מחקר מתחום התיאוריה המגדרית במחקר הקבלה, שמשמעת מהם בחינה מחודשת גם של מעמד הגוף, כאתר מרכזי של השיח המגדרי.²⁸ הגם שעיקר העיסוק נותר בתחומיו של הגוף האלוהי, במחקרים אלה השאלה לגבי היחס בין הגופים הפכה מורכבת יותר, לדוגמה סביב הוויכוח על מידת האקטיביות של גוף האישה הקונקרטי במעשה התיאורגי.²⁹ היחס בין מגדור הגופים הארציים והגופים האלוהיים נדון בהרחבה גם במחקריו החלוציים של שארל מופסיק, ובהם מודגש יותר גם הקונטקסט ההיסטורי והחברתי של השאלות המגדריות.³⁰ חשיבות רבה לעיגון הגוף בהקשריו החברתיים והקונקרטיים

25 ראו בהרחבה להלן.

26 מוביל מגמה זו אידל, וראו היבטים חדשים; הנ"ל, שלשלאות קסומות; וכן גארב, הכוח; ומכיוון מעט אחר: וולפסון, "הגוף הדמיוני".

27 ראו למשל וולפסון, "מין ומיניות", עמ' 231-232; הנ"ל, מעגל במרובע.

28 לעניין הפולמוס, השוו בעיקר אידל, "הגוף המבצע", עמ' 255, 258; וכן הנ"ל, "אנדרוגיניות ושוויון"; הנ"ל, "הרעיה והפילגש", ובמקומות רבים נוספים. דוגמאות אחדות נוספות – מני רבות – לעיסוק מגדרי במיניות האלוהית ובעיקר בגופה של השכינה, ראו למשל אברמס, הגוף האלוהי הנשי; רואי, אהבת השכינה; קרא-איונוב קניאל, חבלי אנוש; והמאמרים המכונסים אצל זק, עין יעקב.

29 וולפסון, "מין ומיניות", עמ' 242-243, והפניות שם.

30 ראו בעיקר מופסיק, "גוף המגדור"; הנ"ל, מין הנשמה.

נודעת גם למחקריהם של ג'ואל הקר, יוסי חיות ולורנס פיין.³¹ הקר היה אחד הראשונים להקדיש מחקר לגופניות באופן ממוקד, שלא מתוך פרספקטיבה מינית, והוא הדגיש את חיוניות ההקשר החברתי והביצועי להבנת הבניות הגוף. חיות ופיין בחנו את הגוף כאתר מרכזי שסביבו נערך המשא ומתן האידיאולוגי בתוך התרבות היהודית של ראשית העת החדשה, ובפרט בהקשר הצפתי, ומיקמו אותו, כל אחד בדרכו, בתוך הקשרים תרבותיים רחבים יותר.

סקירה זו מבהירה כי בכל דיון על הגוף האלוהי בראש ובראשונה עלינו לשאול על איזה גוף מדברים, כיצד מדברים על גוף זה, וכיצד ניתן בכלל לדבר עליו. מורכבות מעמדו של גוף האדם – בעליונים ובתחתונים – במסורת המחשבה היהודית, הופכת את העיסוק בו לטעון תמיד כמטענים אידיאולוגיים עשירים, שיש בהם לפתוח את הדיון אך גם לכבול אותו בהנחות-קדם, שאינן מן ההכרח וכרוכות לא פעם באנכרוניזם היסטורי. מטענים אלה מעלים מניה וביה – ובראש ובראשונה מנקודת מבטם של המקובלים עצמם – כסוגיית מפתח את שאלת השפה המתאימה לדבר בה על האל, את היחס בין מהותו ובין הדיון בו או הפנייה אליו. שאלות אלה מוכרות היטב מן ההקשר הפילוסופי בימי הביניים, בהקשר של תורת התארים, ובכל זאת, נדמה שיש בשאלת השפה עניין מיוחד דווקא בהקשרה של הקבלה, שבה ישנה מראש מחויבות גבוהה הן לממד האנתרופומורפי של התגלות האל והן לממשות האונטולוגית שלה.

כפי שמיטיב לנסח זאת וולפסון, ישנו מתח מתמיד בהתעקשותם של מקובלים לתאר במונחים גופניים את שאינו גוף.³² וולפסון אף מדגיש עד כמה מרכזית שאלת השפה למתח הזה, בדיוק משום שהן בהקשר הרבני והן בהקשר הקבלי ההולך בעקבותיו, אין כל אפשרות לצמצם את המבע הגופני ביחס לאל לאלגוריה או מטפורה.³³ כך, למשל, טען באופן משכנע, כי "לומר כי האל מתגשם (is incarnate), משמעו לטעון יותר משהאל ניתן לייצוג מטפורי באמצעות דימויים השאובים מן הניסיון האנושי".³⁴ אך התוספת הזאת היא המייצרת את המתח. כניסיון לפתור קושי זה, הציג וולפסון בכמה וכמה הקשרים את הרעיון בדבר "הגוף הדמיוני של האל" (the imaginal body of God). הממד האונטולוגי

31 עיינו למשל הקר, גופים מיסטיים; חיות, בין עולמות; הנ"ל, "הוא אמר היא אמרה"; פיין, רופא הנפש.

32 ראו למשל וולפסון, "יהדות ואינקרנציה".

33 שם, עמ' 240-241.

34 שם, שם.

נשמר במסגרת זו, אך רק באמצעות העתקתו אל החוויה הקונקרטית שבדמיון האנושי. האל מתגשם, כגוף, אך רק בעת שהדימויים התיאופניים מתמקמים בדמיון הפועל של המאמין.³⁵ זהו ניסיון מעניין וחשוב ללא ספק, שבמקרים רבים אכן מהדהד את המחול העדין של המקובלים סביב המתחים האלה. אמנם ספק אם יש בו כדי להציע מסגרת כוללת, אך הוא מציף היטב את המתח העקרוני, ובעיקר את מנעד התגובות של המקובלים אליו, בין ראייה אונטולוגית קיצונית, המקיימת ממשות חד-חד-ערכית בין התיאור האנתרופומורפי למהות של האלוהות המתגלה, ובין ראייה הכופרת ביכולתה של השפה האנושית לחייו בעל ערך אונטולוגי ביחס לנעדר הגוף (על שלל אפשרויות ההמשגה של הפער הזה).

בד בבד עלינו לזכור כל העת כי השאלה על נעדר הגוף מחייבת לשאול גם על עצם הגדרת הגוף. האם ראיית הגוף כבשר, הגדרתו דרך גשמיותו, היא ההגדרה היחידה לגוף? ברי כי במסורת הפילוסופית ישנו מקום לא פחות להגדרות רחבות יותר של הגוף, ובפרט לראייה שלו כעיקרון צורני, כמבנה, כמו גם השאלה מאי משמע לתפוס מקום במרחב. המתח בין העיקרון הצורני לעיקרון הגשמי הוא מתח מפרה במחשבה הפילוסופית והקבלית בימי הביניים ואילך, והוא משתלב היטב במתחים האחרים הנוגעים למעמד הגוף.³⁶ שאלות אלה יעסיקו אותנו לכל אורך הספר, ובעיקר בפרק הרביעי, שעה שננסה לעמוד על משמעות הדיון הפרטני והמקיף כל כך בגוף האלוהי באמצעות שפה רפואית טכנית ויבשה, שערכה דווקא בדיוקה. נראה כיצד הממד המטאפורי נדחק בקבלת האר"י פעם אחר פעם לטובת ראייה אונטולוגית מובהקת של המבנים האלוהיים, אך בה בעת כיצד יש להבין נטייה זו לאור מגמותיה הביצועיות של קבלת האר"י – מגמתה למצוא את הדרך שאכן תאפשר למקובלים להצליח במשימת ריפוי האל, משימה המצריכה שפה. נקל לראות כיצד אפילו בטענה חזקה מעין זו המתח העקרוני אינו בטל. אף אין ספק, כי גם בקבלת האר"י עצמה ישנו ריבוי קולות, וגופו של האל בוודאי אינו "מדומיין" או מומשג בצורה יחידה, וגם בכך ניווכח שוב ושוב לאורך הספר. ועם כל זאת, נראה להלן כיצד בתוך מתחים אלה המאפיינים את השאלה בדבר הגופניות הקבלית, קבלת האר"י ומרכזיותו של השיח הרפואי במסגרתה מציעות נקודת מבט יוצאת דופן, המתגלה כפורה ביותר לכירור השאלות ההיסטוריות על תפיסות הפעולה של הדתיות הקבלית בראשית העת החדשה, שהגוף הוא נושאן, תרתי משמע.

35 שם, שם.

36 לסוגיות אלה, בפרט במחשבתו של רמ"ק, אני מקדיש עתה מאמר נפרד בהכנה.

סקירת ההיסטוריה המחקרית על אודות הגוף ממקמת את הספר שלפניכם בתוך הקשרו ההיסטורי וההיסטוריוגרפי. אך בד בבד היא גם מעידה על המוטיבציה הכפולה שעומדת בבסיס הספר. מן הצד האחד, על רקע זיהוי שיח הגוף כתכונה פנימית בולטת ומרכזית לקבלת האר"י, המחקר שלהלן משתמש בתכונה זו כמושג מארגן לניתוח של הקבלה הלוריאנית, באופן המאפשר, כך אני מקווה, הבנה חדשה שלה. מכאן שמוטיבציה זו נובעת מתוך החומר הלוריאני עצמו: ניסיון לתת דין וחשבון להיבט מרכזי ביותר של התורות שטרם נדון במחקר באופן שיטתי, ושמאיר באור חדש את קבלת האר"י בכללותה. אך מן העבר השני, בחינה של קבלת האר"י לאור ההכרה ההיסטוריוגרפית ב"מטאפוריקה" של הגוף ככזו הנוטה להביא לידי ביטוי מתחים חברתיים ורעיוניים, ובעיקר בתקופות של שינוי היסטורי: אילו מאפיינים תרבותיים, אילו מתחים ואילו תהליכי שינוי נחשפים בבחינת הופעותיו של הגוף בקבלת האר"י.

שני היבטים אלה של השאלה אינם עומדים בסתירה. הופעתו של הגוף כציר כה מרכזי לדיונים הלוריאניים היא כנראה אחד הביטויים הקיצוניים ביותר לתופעה רחבה יותר בראשית העת החדשה, שהיקפה חורג מן ההקשר הצפתי ואף היהודי. כפי שכבר הראו כמה חוקרים, ובראשם רוני ויינשטיין ולורנס פיין, התרבות היהודית במאה השש־עשרה, והפריחה הקבלית בכללה, מתאפיינות בעלייה משמעותית בעיסוק בגוף, שביטוייה מגוונים מאוד, כמו גם סיבותיה והקשריה.³⁷ אך בה במידה, המיקוד הלוריאני בגוף עולה בקנה אחד עם מרכזיותו בספרות הזוהרית, ובפרט בחטיבת האידרות ובספרות התיקונים, שחותמן על קבלת האר"י ניכר ביותר בגופים הלוריאניים.³⁸

ביסוד המהלך בספר מצויות אפוא שתי שאלות היסטוריות המתלכדות באמצעות מושג הגוף. ראשית, השאלה לגבי ייחודה (ו/או רציפותה) של קבלת האר"י עצמה ביחס לתקופתה, לסביבתה ולתקדימים שלה. שנית, השאלה לגבי תפיסות עומק ותהליכי השינוי שלהן בראשית העת החדשה, כפי שהם באים לידי ביטוי בשיח הגוף, ושקבלת האר"י כאחת התופעות החשובות של התקופה עשויה לשמש כצוהר משמעותי להבנתם. אבקש לראות בשיח הרפואי ציר מרכזי ביותר שדרכו יש לדובב את הגופים הלוריאניים, או מוטב ציר שדרכו

37 פיין, "זיכוכ הגוף"; ויינשטיין, שברו את הכלים; וכן ולטרי ודימלינג, הגוף היהודי. בהקשר אירופי כללי יותר, ראו למשל קוליאנו, "בחינה מחדש", עמ' 6-8; הילמן ומציו, פנטזיות. בהקשר העות'מאני ראו זאבי, תשוקה; ובהקשר אסלאמי רחב יותר: מאלטי-דגלאס, גוף האשה.

38 על מרכזיות האלמנט הפרשני להבנת קבלת האר"י, ראו מגיד, ממטאפיסיקה למדרש.

מדברים גופים אלה, שהוא שפתם המניעה אותם. בשיח הרפואי כוונתי בראש ובראשונה למורשת העשירה והמפותחת של הרפואה הגאלנית, היא המסורת הרפואית שיצאה מבית מדרשו של הרופא היווני-רומי בן העת העתיקה המאוחרת, גאלנוס, והפכה (בשילוב עם המחשבה האריסטוטלית והמסורות ההיפוקרטיות) לבסיס לרפואה המערבית – האסלאמית, היהודית והנוצרית – עד לעת החדשה.³⁹ אך השיח הרפואי בוודאי אינו מוגבל למסורת זו וכולל מרחב מגוון ועשיר לא פחות של ידע ופרקטיקה שרווחו בקרב העוסקים בריפוי, ועל כך נרחיב את הדיבור בשני הפרקים הבאים.

השדה הרפואי יציע בפנינו הקשר היסטורי פורה לדון באמצעותו בשאלות ההיסטוריות, במיוחד על רקע מרכזיותה של התרבות הרפואית המשגשגת להבנת המרחב העות'מאני של מזרח אגן הים התיכון, והחיים היהודיים בתוכו, ובפרט על רקע המקום שנטלה הרפואה בחייו הקונקרטיים של רח"ו, כמו גם בחייו של מורו האר"י. ואולם, מתוך הקשר זה, עלינו לשוב עתה אל ההיסטוריה המחקרית של קבלת האר"י כדי לעמוד על הסיבות לנתק המחקרי בין מקומה של הרפואה בחייו רח"ו ובין פעילותו כמקובל.

ב. היסטוריה מחקרית

קבלת האר"י זכתה אמנם לכחינה שיטתית כבר במחצית הראשונה של המאה העשרים, בזכות העניין הרב שגילו בה הן גרשם שלום והן ישעיה תשבי בשלב מוקדם של פעילותם, אך שניהם גם יחד נמנעו מלשוב אליה.⁴⁰ שינוי ניכר בתמונת המחקר חל בעשורים האחרונים, בעיקר בזכות עבודותיהם פורצות הדרך של משה אידל, יהודה ליבס, רונית מרוז, ובהמשך גם לורנס פיין.⁴¹ אף על פי כן, חרף עלייה מסוימת בהיקף המחקר על אודותיה בשנים האחרונות, עוניו

39 ראו למשל הנקינסון, גאלנוס; טמקין, גאלניות; זיגל, הפיזיולוגיה הגאלנית.

40 ראו שלום, "ר' יצחק לוריא"; תשבי, תורת הרע. דיונים בתורות הלוריאניות מצויים ברבות מהרצאותיו המאוחרות יותר של שלום (הנ"ל, פרקי יסוד), חלקם חשובים ביותר, וגם בספר שהקדיש לשבתאות (הנ"ל, שבת צבי) מצוי דיון מפורט בקבלת האר"י, אך השקפותיו העקרוניות על הקבלה הלוריאנית לא השתנו כמעט בכלל מאז ראשית שנות הארבעים.

41 ראו למשל אידל, היבטים חדשים; מרוז, "גאולה"; ליבס, "מיתוס לעומת סמל"; הנ"ל, "תריץ אורזילין"; פיין, רופא הנפש.

היחסי של מחקר קבלת האר"י עורנו בולט, בוודאי בהשוואה למעמדה המרכזי בתולדות הקבלה.⁴²

שלום ותשבי ראו את עיקר חידושה של קבלת האר"י בתיאוסופיה ובתיאוגוניה שלה, ותיארו אותה כיצירה של מיתוס חדש ונועז של לידתה, קלקולה ותיקונה המתמשך של האלוהות. לאדם ולתפקידו כמתקן ההווה יוחד אמנם מקום נרחב ביותר בהצגה זו – בעיקר בהקשר לתורת הכוונות, אך גם ביחס לתורת הגלגול – אך אלו נתפסו בעיקרם כנגזרת של התורות התיאוסופיות. למפנה המחקרי ביחס לקבלת האר"י היו פנים שונים ומגוונים, אך נדמה כי יש לזקוף אותו בראש ובראשונה לערעור על הבכורה שזכה לה ה"מיתוס" הקוסמולוגי והקוסמוגוני. תפנית זו נסמכה במידה רבה על טענותיו העקרוניות של אידל כלפי ההעדפה של החוקרים לראות בקבלה "קורפוס של ידע תיאורטי" תחת שיראו בה "גישה פרקטית או חווייתית למציאות",⁴³ ולפיכך גם כלפי היעדר עיגון מספק שלה במרחב החברתי.⁴⁴

עוד ערערו החוקרים על מידת חדשנותו של אותו "מיתוס" לוריאני מפורסם. בעוד עבור שלום, מושג הצמצום עמד בלב החידוש הנועז של קבלה זו, אידל, כמו גם בועז הוס וברכה זק, הראו כי למושג זה ישנה היסטוריה ארוכה שקבלת האר"י אך משתלבת בתוכה.⁴⁵ אכן, מחקריה של זק תרמו תרומה חשובה להצבעה על הממדים המשכיים והרציפים הרבים המתקיימים בין קבלת ר' משה קורדובירו (להלן: רמ"ק) וקבלת האר"י, בכמה מן הסוגיות ששורטטו על ידי שלום כמאפיינייה הייחודים של האחרונה.⁴⁶ לא פחות משמעותית הייתה התקפתו של אידל על מוטיב מרכזי אחר בהצגה של שלום את מהותה של קבלת האר"י: התזה הפסיכו-היסטורית הנודעת שהעמיד, לפיה תורת הצמצום היא בבחינת ביטוי תיאוסופי למצב הגלות ההיסטורי של ישראל; קבלת האר"י בליבתה היא ריאקציה לטראומה של גלות ספרד, שביטויה במיתוס שבירת הכלים, וזוהי הפריזמה שבה יש לקרוא את התעוררות המשיחיות בצפת, שקבלת האר"י היא שיאה.⁴⁷ אידל הדגיש את רציפות העניין המשיחי בקבלה, הקודם לגירוש –

42 וראו על כך גם דברי יעקבסון, "הבחינה הנקבית", עמ' 239-241.

43 אידל, היבטים חדשים, עמ' 45.

44 וראו לדוגמה מחקרו המכונן ביחס למאה השש-עשרה: אידל, "מוביליות".

45 אידל, "מושג הצמצום"; הוס, "גניזת האור"; זק, קורדובירו, עמ' 57-82.

46 זק, שם. וראו גם ליבס, "והיו דברי תורה".

47 ראו שלום, ר' יצחק לוריא"; ובתמצות: הנ"ל, "קבלה ומיתוס", עמ' 105. ראו הניסוח המכונן של ביקורתו של אידל, בספרו היבטים חדשים, עמ' 269-270; וכן אידל, "הקבלה הספרדית", עמ' 504-507. בשנים האחרונות השיבה חביבה פדיה לדין תזה

כדבריו: "גם אם לקבלת האר"י מסר משיחי, הוא לא היה רב יותר מן המטען המשיחי של ספרות הקבלה שלפניה".⁴⁸ אידל אף הראה כיצד אימוץ ראייה זו תרם לניתוק של קבלת האר"י וקבלת צפת בכלל מן ההקשרים ההיסטוריים החיוניים להבנתה, ובפרט מן ההקשר של עליית האימפריה העות'מאנית, והתהוות המרכזים היהודיים החדשים במזרח אגן הים התיכון מתוך מפגש מורכב בין שטף הגולים לקהילות המקומיות המגוונות.⁴⁹

על רקע זה נתעוררו החוקרים לבחון מחדש את קבלת האר"י, את ייחודה וסוד קסמה והתקבלותה. במיוחד תרם לעיצובו מחדש של השדה המחקרי בשלב זה יהודה ליבס. הלה הציע להעמיד את המיתוס המשיחי הפרסונלי של חבורת האר"י במרכזה, כמפתח להבנתה.⁵⁰ לדידו, הצבת ההיבטים ה"תיאורטיים" של קבלת האר"י במרכז עולמה לא הייתה אלא כפייה של שאלות החוקרים עליה, ואילו עמדתו מייצגת חתירה ל"אינטרס הדתי האמיתי" של בני החבורה: הידיעות התיאורטיות של האר"י בעניינים קוסמוגוניים או תיאוסופיים לא היו "אלא רקע הכרחי לדברים שהיו עיקר עניינו של האר"י, או בלשון הלוריאנית 'הקדמות'". מהו אפוא עיקר עניינו של האר"י, זה "שיש בו כדי לספק מפתח להבנת הכתבים הלוריאניים המסובכים כל כך"? ליבס מפנה את תשומת הלב לכך שעיקר השבחים שחולקים תלמידיו הישירים של האר"י לרבם ממוקדים לא בידיעותיו התיאוסופיות אלא דווקא ביכולותיו בתחום הכרת הנשמות.⁵¹ ליבס סבר כי עיקר עניינו של האר"י בשלב העיקרי של התפתחות תורתו נעוץ דווקא במיתוס הנשמות ובהכרת גורלותיהן וגלגוליהן. הכרה זו, הטעים, מכוונת בראש ובראשונה "להסברת עניינן של נשמות האר"י וחוגו" מתוך אינטרס משיחי מובהק, כפי שעולה מן הניתוח של השכבה האזוטרתית ביותר בכתבי האר"י, הנסובה, כהגדרתו, סביב המיתוס המשיחי הפרסונלי.⁵² בדרך דומה צעדה רונית מרוז בדיסרטציה פורצת הדרך שלה על אודות תורת הגאולה בקבלת האר"י, הקודמת בשנים אחדות לדברי ליבס, ואינה תלויה בביקורת העקרונית שלו על מחקר

פסיכו-היסטורית זו, לאחר שנדחתה לגמרי, בגרסא מעודנת שיש בה עניין רב, וראו פריה, הליכה שמעבר לטראומה.

48 אידל, היבטים חדשים, שם.

49 וראו על כך בהרחבה להלן בפרק הראשון.

50 ראו בעיקר ליבס, "כיוונים חדשים"; הנ"ל, "מיתוס לעומת סמל"; הנ"ל, "תריין אורזילין".

51 ליבס, "כיוונים חדשים", עמ' 161; הנ"ל, "מיתוס לעומת סמל", עמ' 203.

52 ליבס, "כיוונים חדשים", עמ' 166; ובעיקר הנ"ל, "תריין אורזילין".

הקבלה.⁵³ גם לדעת מרוז, לא זו בלבד שהמשיחיות הפרסונלית היא מרכזית ביותר לתפיסת הגאולה בקבלת האר"י, אלא ש"הדיונים הארוכים בנושאים שונים אינם אלא ברור היבטיה של תורה זו [בדבר המשיח האישין]."⁵⁴ אך מרוז העמידה בלב המאמץ המחקרי שלה נדבך נוסף: הניסיון לאתר ולתאר בתורת האר"י שלבי התפתחות פנימיים, וראיית ההתפתחות הזו כמהותית להבנת משמעותה.⁵⁵ בדרך דומה הלכו גם ליבס ובעיקר יוסף אביב.⁵⁶ מהלך זה הוא במידה רבה תוצר של המגמה הפרסונלית-ביוגרפית, משום שעניינו בראש ובראשונה בהתפתחות הרוחנית של האר"י. ככזה הוא גם מעיד היטב כי המגמה לתור אחר מחשבתו ה"אותנטית" של האר"י הייתה למושא עיקרי של המאמץ המחקרי, אך הוא מונע גם מן הניסיון הוויקי ליישב את שפע הסתירות הפנימיות וחוסר העקביות בתוך התורות. תהא אשר תהא המוטיבציה, מגמה זו הצמיחה את אחת העבודות החשובות ביותר למחקר הלוריאני בשנים האחרונות, בדמות שלושת כרכי חיבורו המונומנטלי של אביב,⁵⁷ קבלת האר"י. הגם שבמישור הניתוח של קבלת האר"י הוא שמרני ביותר (בהתמקדות שלו ב"מהלך ההאצלה" הלוריאני), ככלי עזר לעבודה עם הספרות הלוריאנית, וחשוב לא פחות, לעמידה על אופני ייצורה, הוא חולל מהפכה של ממש.

שיאה של המגמה המחקרית הביוגרפית-פרסונלית בספרו של לורנס פיין על האר"י.⁵⁸ לדידו בקדמת הבמה המחקרית יש למקם את האר"י כדמות היסטורית, ואת מערכת היחסים המתקיימת בינו לבין בני חוגו. מכאן שלדעתו השאלות שצריכות להעסיק את החוקרים אינן נוגעות ב"תיאוריה", כי אם בתפקיד שמילא האר"י כדמות סמכות כריזמטית; בטכניקות ה"מדיטיביות" שפיתח ובהיבטים אחרים של הפרקטיקה שלימד; בבחינת המשמעות שבה הוטענה ההתנהגות הדתית יוצאת הדופן של האר"י; באופנים שבהם הוא שימש את בני חוגו כמרפא וכדיאגנוסטיקן של הנפש ובתכליות של פעולות אלה; ולבסוף, באופן שבו שימשה את חבורת האר"י תורת הגלגול לשם יצירת

53 מרוז, "גאולה".

54 שם, עמ' 362. ראוי לציין כי דוד תמר עסק בהרחבה בהיבטים המשיחיים של דמויות האר"י ורח"ו כבר בשנות השבעים, וראו תמר, "האר"י והרח"ו"; הנ"ל, "דמות האר"י".

55 מרוז, שם, עמ' 25-28, ולאורך כל החיבור.

56 ליבס, "כיוונים חדשים", עמ' 163-166; הנ"ל, "מיתוס לעומת סמל", עמ' 205-209; אביב, בניין אריאל.

57 אביב, קבלת האר"י.

58 פיין, רופא הנפש. כן ראו פיין, "איחוז"; הנ"ל, "זיכוכך הגוף"; הנ"ל, "מטופוסקופיה".

תפקיד משמעותי לנמנים עמה בתהליך הגאולי. בלב העניין הלוריאני אפוא מצויים חיים המבוצעים בהתאם לתורות באשר להוויה. בקבלת האר"י אם כן יש לראות "תופעה חיה ונחיית, העולם החברתי של קהילה דיסקרטית וניתנת לזיהוי היסטורי".⁵⁹ לכן פיין מקדיש מקום נרחב יחסית להקשרים ההיסטוריים ולסביבות התרבותיות שמתוכם התפתחה קבלת האר"י, יחד עם ההיבט הביוגרפי שלה.

גם אם אימוץ הפרספקטיבה המגולמת בגוף (embodied), כפי שפיין מגדיר אותה, חשוב מאוד בפני עצמו, משתמעת כאן, במובלע או במוצהר, נטישתו של הגוף האלוהי שעמד במרכז העניין של שלום ותשבי לטובת הגוף האנושי. מחקריו של פיין מציעים אמנם ניתוחים חשובים ביותר לגבי מעמד הגוף האנושי בקבלת צפת, אך הרבה פחות מזה ביחס למשמעה של הגופניות האלוהית. במידה רבה הוא נוטל חלק במגמה רחבה יותר של התמקדות בממדים האנתרופולוגיים של קבלת האר"י, שחותם טענותיו של אידל שראינו לעיל ניכר בה. כך לדוגמה בעיסוק בממדים החווייתיים של קבלת האר"י; בעניין הגובר ביחסה של קבלת האר"י למאגיה, ובכללו בעיסוק באיחוז הרוחות הלוריאני ובמקומו בראשית העת החדשה; בדיון בכריזמה הלוריאנית ובקשריה לדגמים שונים של הקדוש היהודי; ולבסוף באופני כינון הידע בקבלת האר"י, ובמשמעותם בהיבטים של הסוציולוגיה של הידע.⁶⁰ מחקרים מגוונים אלה משתלבים כאמור במגמה כללית במדעי הרוח להסיט את המבט מן התיאולוגיה לעבר דמות האדם ועולמו הפנימי.⁶¹

חשיבותו ותרומתו של המפנה המחקרי הפרסונלי ברורות. אך כך גם חולשותיו, ובמיוחד ההיררכיה בין היגדים שונים בתוך השיח הלוריאני, והימרה לקבוע מי מהם אותנטי יותר ביחס ל"כוונת המחבר" הלוריאני. לא רק שזו מניחה כי הקורפוס הלוריאני הוא שיטה לכידה ויציבה דייה, עד שניתן לפלח אותה במידה כה מדויקת לעיקר ולטפל, היא גם מבכרת את היוצר ליצירה, הווי אומר הופכת את היצירה ללא יותר מעדות לחיים שקודמים לה ואינם תלויים בה. נדמה אם כן שתמונה מאוזנת יותר ואינטגרטיבית של קבלת האר"י,

59 רופא הנפש, עמ' 10. השוו גם, מכיוון אחר, בעבודתו של עלי יסיף, ובעיקר אגדת צפת.

60 ראו כדוגמאות מייצגות אחדות: גארב, "פולחן קדושים"; חיות, בין עולמות; הנ"ל, "עיר המתים"; ויינשטיין, שברו את הכלים; הוס, "קהילות זוהריות"; אידל, "עיונים"; הנ"ל, "התגלות ומשבר המסורת"; מרוז, "האר"י ותלמידיו"; יסיף, אגדת צפת; אסולין, "בין גדלות לקטנות"; ספראי, "כוונה ויכולת".

61 רוזן-צבי, "יצר הרע", עמ' 72; השוו גארב, כיסופי הנשמה.

שאינה דוחה לשוליים מרכיבים משמעותיים בה – ולו רק מבחינת היקפם ועומק העיסוק בהם – עודנה חסרה.

הניסיון המעניין ביותר לייצר תמונה אינטגרטיבית מעין זו בשנים האחרונות מצוי בספר שהקדיש רוני ויינשטיין לקבלת האר"י.⁶² ספרו המרשים – הן בתכנון, הן בהיקפו והן ביזמרתו – מבקש לשרטט תמונה מלאה של קבלת האר"י ושל צפת בכלל, בכל הקשריה הרבים, ומתוך פרספקטיבה של היסטוריה אינטלקטואלית וחברתית, ובמובנים רבים הספר שלפניכם קרוב להנחות העבודה המצויות בבסיס סדר היום המחקרי של ויינשטיין, ואף חולק עמו אחדות ממסקנותיו. להיבטים ביקורתיים אחדים על המחקר הרחב הזה אתייחס בהמשך הדברים, ובעיקר בפרק הרביעי. כאן אסתפק באמירה, כי בהקשר המעסיק אותנו, היקפו וזמרתו של הפרויקט הם לא פעם גם נקודות חולשתו, ובפרט ביחס לממד אינטגרטיבי זה, שלעתים נבלע בפרקים השונים, המאירים בכל פעם זווית אחרת. מנגד, המהלכים הרחבים המצויים בו בולעים לתוכם לעתים את דקויות הניתוח. דווקא על רקע המוטיבציה החשובה כל כך שבבסיס הפרויקט שהוא מציג, להעניק לקבלת האר"י הקשר בעולם ה"כללי" ולחליץ אותה מתוך סגירותה בגרדי מדעי היהדות, ויינשטיין נוטה לפרקים להטביל אותה לעולם הבארוק האירופי הטבלת יתר. זאת הן על חשבון ההקשרים העות'מאניים (מוסלמיים ויהודיים כאחד), הן על חשבון עמידה מדוקדקת יותר על הקשרים ההיסטוריים הקונקרטיים שדרכם "רוח הזמן" האירופאית מסבירה את קבלת האר"י, והן ובעיקר על חשבון העמידה על ייחודה הקונקרטי של קבלת האר"י בתוך הקשרים אלה (כיותר מביטוי להלכי רוח ורעיונות כלליים).⁶³

דברים אלה מביאים אותנו אל ההיבט האחרון במפנה המחקרי ביחס לקבלת האר"י שאתייחס אליו כאן, שהוא אולי החשוב ביותר לספר, והוא שיעסיק אותנו בסעיף הבא של המבוא. כוונתי למגמה המחקרית לאפייין את הייחוד בדרכה של קבלת האר"י לא באמצעות תכניה כי אם באמצעות אופן ההסתכלות שלה, דרכה הפרשנית או צורותיה הספרותיות, הווי אומר באמצעות שפתה וסגנונה. גם כאן נודע מעמד חלוצי לעבודותיהם של מרוז וליבס, ובאופנים שונים נוטלים בה חלק, יחד עם אחרים, הן ויינשטיין והן שאול מגיד.⁶⁴

62 ויינשטיין, שברו את הכלים.

63 ראו גם דברי גארב ("שברו את הכלים") על הספר.

64 מגיד, ממטאפיסיקה למדרש; הנ"ל, "הצורה הספרותית". עוד יש להעיר, כי בשנים האחרונות אפשר לדבר גם על מגמה גוברת של שימוש בכלים מתחום מחקר הספרות

ג. הכתם העיוור של המיתוס

אחד המרכיבים החשובים ביותר במפנה המחקרי בהבנת קבלת האר"י בעשורים האחרונים ובמשמעותו הוצע בשני מאמרים משל יהודה ליבס ורחל אליאור.⁶⁵ שני חוקרים אלה הצביעו, בדרכים שונות, על הרציפות העקרונית המתקיימת בין רבדיה השונים של ההוויה בקבלת האר"י: רציפות "הממשות החזיונית", בלשונה של אליאור,⁶⁶ ובלשונו של ליבס: "כל המציאות היא מכונה אחת מרוכת פרטים, שאין הבדל עקרוני בין שכבותיה".⁶⁷ ראייה זו הובילה את שניהם "לחלץ את הבנתה של תורת האר"י מסד הסמליות ומשרירות הפענוח הסימבולי", כדברי אליאור,⁶⁸ או כנוסח קביעתו הנודעת של ליבס: בקבלת האר"י "הכול מיתוס ואין סמל כלל".⁶⁹ נותרנו אם כן ללא הסמל ועם מיתוס "טהור".⁷⁰

כפי שראינו בראשית הדברים, שלום הכתיר את הקבלה הלוריאנית, ולכל הפחות את היבטיה המרכזיים בעיניו, כ"ניצחון הגדול ביותר שהמחשבה האנתרופומורפית זכתה בו בתולדות המיסטיקה היהודית",⁷¹ וקשר בין האנתרופומורפיות המנצחת הזאת ובין אפיונה של קבלת האר"י כ"דוגמה מובהקת למחשבה מיתית",⁷² וכצורה ה"נחרצה" וה"נאדרה" ביותר של המיתוס בקבלה.⁷³

-
- בחקר הקבלה, ואולי מדויק יותר, של התייחסות אל הטקסט הקבלי כאל תוצר ספרותי. וראו למשל אברמס, כתבי יד קבליים; מרוז, הביוגרפיה הרוחנית; ישראלי, פתחי היכל; וכן באופן רחב יותר סימן ומגיד, "פואטיקה מיסטית".
- 65 ליבס, "מיתוס לעומת סמל"; אליאור, "הזיקה המטאפורית".
- 66 אליאור, שם, עמ' 55-57.
- 67 ליבס, שם, עמ' 202. מסקנה דומה מצויה, אף אם במובלע, כבר בדיסרטציה של מרוז ("גאולה"), הן סביב הדגשת הרציפות בין האנושי לאלוהי בקבלה זו, והן ובעיקר על רקע נקודת המוצא הטורמינולוגית שבבסיס המתודולוגיה שלה, המאפשרת להימנע מהפרדה חדה, א־פריורית, בין האלוהי והאנושי, נקודה שאשוב אליה בהרחבה פעמים אחדות בשלבים מאוחרים יותר של הספר.
- 68 אליאור, שם, עמ' 56.
- 69 ליבס, שם, שם.
- 70 וראו דיונים רחבים בבעייתיות הדיון בקבלה באמצעות ה"סמל" אצל הוס, "הגדרת הסמל"; אלקיים, "הבנת הסמל"; אידל, היבטים חדשים, עמ' 213-246; הנ"ל, "מקומו של הסמל".
- 71 שלום, "ר' יצחק לוריא", עמ' 224.
- 72 הנ"ל, שבת צבי, א, עמ' 20.
- 73 יחד עם קבלת הזוהר, וראו שלום, "קבלה ומיתוס", עמ' 104. אין צורך לומר שהתבטאויות דומות שבות לא פעם גם בכתבי החוקרים מאז, וראו כדוגמה מן השנים

אך כאן עולה השאלה מדוע לראות בקבלת האר"י מיתוס דווקא, ובמה השימוש במושג האנליטי הזה מוסיף או גורע מן ההבנה שלנו את קבלת האר"י. האומנם ההגדרה "מיתוס טהור" היא ההולמת אנתרופומורפיזציה – תיאור באמצעות מבנה האדם ותכונותיו – כה יסודית של ההווה כולה, על כל מבניה, כזו שבה, כפי שראינו זה עתה, "המציאות היא מכונה אחת מרובת פרטים", מכונה "אוטולוגית-אנטומית"?⁷⁴ מה עניינו של המיתוס לתיאור כזה?⁷⁵ ברי כי כדי לענות על שאלות אלה יש ראשית להידרש לשאלה מהו מיתוס. על אחת כמה וכמה על רקע העלייה הניכרת בעניין שעורר מושג זה בקרב חוקרי הקבלה בעיקר מאז שנות התשעים (ושנראה שגוועה מעט בשנים האחרונות) – עלייה שהתלוותה לה תחייה של העיסוק במעמדו של השימוש במושג המיתוס במדעי היהדות בכלל.⁷⁶ אף על פי כן, נדמה כי הניסיונות להגדירו עודם מתאפיינים במידה רבה של עמימות מצד אחד ושל אידיויסינקרטיות מן הצד השני.⁷⁷ אפיון זה, יש להודות, משותף במידה רבה גם לדיונים במיתוס בספרות

האחרונות, מגיד, ממטאפיסיקה למדרש, עמ' 21.

74 ליבס, "מיתוס לעומת סמל", עמ' 202. ליבס בחר במכונה כדימוי חסר הקשר, אבל הלכה למעשה זו בחירה רלבנטית ביותר מבחינה היסטורית, שכן המכונה והמכניקה מרכזיים לשיח המדעי של ראשית העת החדשה, וחותמם בעיצוב קבלת האר"י (וקבלת התקופה בכלל) ניכר, כפי שהראו ויינשטיין, שברו את הכלים, בעיקר עמ' 94-111; ספראי, "עבודה שבלב", עמ' 235-268.

75 הראשון, למיטב ידיעתי, שהציב סימני שאלה על תיאור זה של קבלת האר"י, ועל היחס בין תיאורה כמיתוס ובין היבטיה ה"מדעיים", היה יוסף דן, במאמר שבו מוצגים אתגרים חשובים לגישת שלום. אך נאמנות היתר של דן למושג המיתוס, הביאה במאמר זה לשמר את המושג תוך עיקורו מתוכן, למרות ביקורתו החריפה. וראו הנ"ל, קבלת האר"י, בעיקר עמ' 319-321.

76 על עלייה זו מעידים היטב ארבעה קבצי מאמרים שהוקדשו למושג ה"מיתוס ביהדות" בעשרים השנים האחרונות, הכוללים כולם גם מאמרים פרוגרמטיים על המושג והקשריו. וראו פדיה, המיתוס ביהדות; אידל וגרינולד, המיתוס ביהדות; בוהק, מרגולין ורוזן-צבי, מיתוס, ריטואל ומיסטיקה; שוורץ, מיתוס, שפה, התגלות. כן ראו דן, "המיתוס וחקר המיתוס". במחקר הקבלה מזהה פריחתו מחדש של המושג בראש ובראשונה עם דמותו של יהודה ליבס, כפי שמסגירה כותרת ספרו הרטרופקטיבי עלילות אלהים: המיתוס היהודי – מסות ומחקרים. ליבס אף עמד במוקד של פולמוס זוטא עם שלום רוזנברג, שהתעורר על רקע העמדה זו של המיתוס במרכזה של היהדות, וראו רוזנברג, "מיתוס המיתוסים"; ליבס, "מיתוס ואורתודוכסיה".

77 ראו למשל דברי אידל, המעיד על "הגדרות אין ספור שהוצעו בידי חוקרים למיתוס", רגע לפני שהוא מציע את הגדרתו שלו, ההולכת בעקבות פול ריקר ("לויטן ובת זוגו", עמ' 149). כך גם יוסף דן מדגיש כי "המושג 'מיתוס' הוא אחד המושגים העמומים

התיאורטית במדעי הדתות, באנתרופולוגיה, במחקר הספרות ובתחומי ידע נוספים.⁷⁸ הסיבות לעמימות זו מורכבות וראויות ללא ספק לדיון נרחב ועצמאי, שכאן לא מקומו. אך הקושי אינו נובע מהיעדר הגדרה מוסכמת, אלא מעצם החיפוש אחר הגדרה כזאת, שעה שמה שנדרש כדי להבהיר את השימוש במושג המיתוס במחקר הקבלה – שימוש שככל שהוא נרחב ותשתיתי נותר עמום ומעורפל – הוא בחינת ההיסטוריה של מושג המיתוס עצמו: מתי הוא מופיע כמושג אנליטי, מי עושה בו שימוש ולשם מה, ומה הם ההקשרים ההיסטוריים והאידיאולוגיים של השימוש בו.⁷⁹ כפי שהראו רבים בעשורים האחרונים, מושג המיתוס הוא אחד המושגים המכוננים בעיצוב האפיסטמולוגיה המודרנית המחולנת, הן במופעי הנאורות שלה והן בקרב מבקרי הנאורות ברומנטיקה. הוא הופיע מחדש במסגרת תנועות הנאורות בראש ובראשונה כביקורת על שגיונותיו של האדם, אלה שמהן עליו להשתחרר ולהתקדם.⁸⁰

המיתוס היה אפוא מרכיב חשוב במערך הדיכוטומיות של מחשבת החילון: אמונה מול ידע, תבונה מול דמיון, היסטוריה מול בדיון, טבעי מול על-טבעי, וציין דבקות ארצינונית במסורת, שאינה עולה בקנה אחד עם צו התבונה. אך השימוש במושג "מיתוס" הקנה לידע מעין זה מעמד לגיטימי באמצעות הפיכתו למושג לחקירתה של התבונה. לכן, גם בשעה שהרומנטיקה מסגרה מחדש את המיתוס כמה שאמנם אינו רציונלי, אך הוא המשמעותי ביותר,

והמעורפלים ביותר בשימושו במחקר ובמחשבה בת-זמננו. דרכי השימוש בו שונות אולי יותר מכול מושג אחר, והסיכוי למצוא הבנה או הסכמה בין משתמשים שונים בו היא אפסית" ("קבלת האר"י", עמ' 318).

78 ראו על כך סגל, **תיאוריות של מיתוס**, עמ' 7-13.

79 כדברי פרידריך ניטשה הנודעים: "בר-הגדרה הוא רק מה שאין לו שם היסטוריה" (לגניאולוגיה של המוסר, מאמר שני, 13 [עמ' 284]). בשנים האחרונות רבו הביקורות על יומרת ההגדרה של המחקר, וליתר דיוק על המשקל שמייחסים החוקרים ליכולתם לקבע משמעות באמצעות הגדרה. כך למשל, דרכו של ג'ונתן ז' סמית' להתמודד עם הביקורת על מושג הדת ושימושיו (מושג מוקשה לא פחות ממושג המיתוס ובאופן דומה לו) היא לקבוע כי זהו "מושג שנוצר בידי חוקרים לצורכיהם האינטלקטואליים, ולכן הוא שלהם, להגדריו [כאוות נפשם]" (סמית', "דת", עמ' 281). אך טענה כזאת מתעלמת מכובן מן המטענים שמושגים נושאים עמם, התלויים בשימוש המצטבר בהם, וחורגים תמיד ובהכרח מן החוקר הבודד, ואפילו מן הקהילה המחקרית. וראו למשל הביקורת אצל גיל אנידג'אר, "חילון", עמ' 56-57.

80 ראו לדוגמה סטרנסקי, **ארבע תיאוריות של מיתוס**; לינקולן, **תיאורטיזציה של מיתוס**; אסד, **כינון החילוניות**, עמ' 40-96.

"שיקומו" של המיתוס נותר מיוסד על אותן דיכוטומיות של הנאורות.⁸¹ הקשר היסטורי זה קבע במידה רבה את תולדות ההתקבלות של המושג במדעי היהדות, התקבלות שלווה כצפוי באמביוולנטיות רבה, שכן במסגרת שיח החילון והדיון במיתוס, תפקידו של היהודי באירופה הנוצרית כעבר שממנו יש להתקדם לא רק שהמשיך להתקיים, אלא אף התחזק.⁸² על רקע זה יש להבין את ההימנעות – לפי רוב – משימוש בו כקטגוריה אנליטית המוחלת על טקסטים יהודיים במסגרת חכמת ישראל עד לסוף המאה התשע-עשרה (במקביל כצפוי להטמעה של הנחות היסוד שלו באופנים שונים).⁸³

רק במפנה המאות הוגים יהודים שונים ובראשם מרטין בובר חיפשו במפורש אחר מיתוס יהודי, בהשפעת החשיבות העצומה שייחסה לו הרומנטיקה הגרמנית והתיאוריה הלאומית והאסתטית שלה.⁸⁴ בובר ושלום (במידה ידועה בעקבותיו) ראו במיתוס את מקור חיותה של הדת, בניגוד למרכיבים הרציונליים של היהדות המונותאיסטית: "טהרתו של האל [מן ההגשמה] נקנית במחיר הסכנה לחינותו", מסביר שלום, והיא מסבירה את "התעצמותו של הדחף הנגדי שכל עניינו בחיותו של האל היחיד המוצאת את ביטויה – ככל דבר חי – בלשון הסמלים", היא לשון המיתוס.⁸⁵ אך בעוד הצעתו של בובר לזהות כמיתוס היבטים רחבים של המסורת היהודית נותרה בשוליים במדעי היהדות, המהלך של שלום, שהגביל את המיתוס היהודי לתחומיה של הקבלה לברדה (שאותה כזכור ראה כהתפרצות נגד מיתית בלב יהדות רציונליסטית), הצליח להעניק לגיטימציה לקטגוריה הזו. על רקע זה אפוא יש להבין את הפיכתו של המיתוס לאלמנט המגדיר של הקבלה אצל שלום.⁸⁶

81 אסד, שם, עמ' 36.

82 לבחינה ביקורתית של תולדות התקבלות מושג המיתוס, ראו במחקר משותף לד"ר יעל פיש ולי שטרם ראה אור, תמרי ופיש, "מיתוס". לעת עתה ראו שביד, מיתוס וזיכרון היסטורי. על ההיבטים האוריינטליסטיים של שיח החילון, ועל הממד התיאולוגי הנוצרי שלו ביחס ליהודים, ראו בהרחבה רז'קרזקין, "אמביוולנטיות".

83 תמרי ופיש, "מיתוס".

84 על המיתוס ברומנטיקה הגרמנית, ראו לדוגמה ויליאמסון, הערגה למיתוס; לינקולן, תיאורטיזציה של מיתוס.

85 שלום, "קבלה ומיתוס", עמ' 87-88. על תפיסת המיתוס של בובר, ראו בובר, "המיתוס היהודי"; לזו, "בובר". על המקורות הרומנטיים של מחשבת שלום ועל תרומתה לעיצוב מקומם של המיסטיקה והמיתוס במחשבתו של שלום הצביעו רבים, וראו לדוגמה ביאל, שלום, בעיקר עמ' 128-147; רז'קרזקין, "ייצוגה הלאומי של הגלות"; הוס, שאלת קיומה; וסרשטרום, הדת שאחרי הדת; וכן אנגל, שלום.

86 וראו על כך בהרחבה תמרי ופיש, "מיתוס".

המסורת הרומנטית נותרה הדומיננטית בהמשגת המיתוס במחקר הקבלה, גם אם כיוונים נוספים אומצו בו לשם הדיון במיתוס, ובראשם ההמשגות האופייניות לאסכולת מיתוס וריטואל.⁸⁷ נציגה המובהק הוא ליבס, המזהה אף הוא את המיתוס כ"מקור חייה של דת ישראל", ומאפיין אותו כחי, אישי וספונטני, וככזה שכל ניסיון להעניק לו "ניסוח סיסטמתי" ולהכניסו "למסגרות נוקשות", הוא משום "החלשה וריסון" שלו.⁸⁸ על רקע המערך הבינארי של שיח החילון המציב את המיתוס כניגודו של המדעי, נקל לראות כיצד מורשת זו משליכה על השאלה על אודות הנתק המתודולוגי בין עיסוקיו הרפואיים והקבליים של רח"ו, הווי אומר: על הכתם העיוור של המיתוס. מורשת זו ממשיכה את הראייה הרומנטית של המיתוס כשיח של תשוקה ורגש, של תמונות ודמיון – כניגודם של אופני הדיון העיוניים, זיהוי שהוא גם מקור לעניין הרומנטי במיתוס, כתגובת נגד למודרניות שעיצבה הנאורות.

אחת המשמעויות של תפיסה רומנטית זו היא כי בחינתו של המיתוס ממוקדת בשאלה על הצורה הפואטית האופיינית לו ועל אופני הבעה המגדירים אותו (בניגוד לשאלת התכלית או התוכן האופייניים לו).⁸⁹ בכך נקשר אפיון זה של העיסוק במיתוס למגמה האחרונה שזיהינו במחקר האר"י: העיסוק בדרכי ניסוחה וסגנונה – בשפתה ובפואטיקה שלה. המיתוס כידוע מוגדר בראש ובראשונה דרך הנרטיביות שלו – ובניסוחו המפורסם של שלום: "[...] דרך מחשבה [...] אשר בה אין מקום לשאלות אלא לסיפור־דברים בלבד."⁹⁰ אם המיתוס הלוריאני

87 גישה זו, המתמקדת בשאלות של פונקציונליות ושל מבנים חברתיים ותודעתיים, אופיינית למחקריהם של אידל וגארב. על גישה זו ראו סגל, תיאוריות של מיתוס, עמ' 73-91; גרינולד, "המיתוס". ובהקשר הקבלי: גארב, "כוח, ריטואל ומיתוס"; אידל, "לוייתן ובת זוגו", עמ' 149-150. כפי שהעיר באוזוני פרופ' אידל, אחת מהשלכותיה של אסכולה זו הייתה גם ערעור על מעמדו המרכזי של המיתוס במחקר הקבלה (כמשתמע, כפי שהוא מנוסח במסגרת המסורת הרומנטית).

88 ליבס, "De natura dei", עמ' 244.

89 אחד המנסחים המשפיעים של תפיסת המיתוס כאופן הבעה מובחן וכצורה אוטונומית, מתוך הקשר רומנטי מובהק, הוא ארנסט קסירר (וראו בעיקר קסירר, הפילוסופיה של הצורות הסימבוליות). כפי שמציין ביאל (שלום, עמ' 144-145), סביר שהשפעתו של קסירר על עיצוב תפיסת המיתוס של שלום הייתה רבה, חרף הצהרתו של האחרון כי לא התרשם ממה ששמע בהרצאותיו. דוגמאות אחדות מני רבות לאפיון המיתוס ברוח זו אצל שלום, ראו "קבלה ומיתוס", עמ' 93, 95; הנ"ל, "השכינה", עמ' 275, ובשני המקומות גם על הדיאלקטיקה בין המושגים דיסקורסיבי למיתיסימבולי. כן ראו הניסוח הקלאסי של מגמה זו אצל תשבי, "לכירור".

90 שלום, "קבלה ומיתוס", עמ' 86. וראו על כך גם הוס, "לא לשאול שאלות", העומד

הוא אכן "מיתוס במובן המדויק ביותר של המילה [...] 'סיפור' על מעשי האל, על פעולת אלהים בעולם"⁹¹, אזי עלינו לבחון איזה מין נרטיב מופיע בקבלה זו, וכיצד הוא מופיע במסגרתה.

דבררים שנשאה בכנס שנערך ב-2012 לציון שלושים שנה לפטירת שלום, הטעימה רונית מרוז, כי במידה רבה שלום אחראי לסיפור המקובל שאנו מכנים כיום "המיתוס הלוריאני", או למצער להרמוניזציה ולקאנוניזציה שלו.⁹² ואכן, בכתביו של שלום אנו מוצאים מיתוס לוריאני המסופר כנרטיב רציף, קוהרנטי ומלא, שראשיתו בצמצום, המשכו בהשתלשלותם הראשונית של העולמות בתוך החלל שהתפנה, ושיאו בשבירת הכלים ובתהליכי התיקון שבקבותיה: ה"סיפור [ה]מיסטי של התהליך הפנימי המתרחש בסוד האלהות עצמה", שבאמצעותו "קבלה זו פותרת את סוד העולם וסוד מעשה-בראשית"⁹³. סיפור שהוא-הוא, אליבא דשלום, לכה ועיקר חשיבותה של קבלת האר"י, ושל"עוצמה הדרמטית" שלו יש לזקוף, בין השאר, את "הצלחתה של שיטתו" של האר"י.⁹⁴ כפי שראינו, הרבה נשתנה במחקר קבלת האר"י מאז שנתקבל סיפור זה:

על המבט האוריינטליסטי והמבטל כלפי ה"מיסטיקה היהודית בת זמנו" שברקע התיאור. על מעמד היסוד של הנרטיב במסורת ההגדרה של המיתוס, ראו למשל סגל, תיאוריות של מיתוס, עמ' 11. ראו גם דברי ליבס, המטעים כי הוא נמנע משימוש "במלה 'מיתוס' באופן המרחיב, הנפוץ במדעי החברה [...] [ו]רדק במשמעות המקורית של המלה, שעניינה דווקא סיפור האלים וטבעם" ("De natura dei", עמ' 251). יחד עם זאת, בשנים האחרונות מתרבים הקולות בקרב החוקרים הקלאסיים המציגים תמונה מורכבת יותר ביחס לשימושים השונים במילה *μῦθος* ביוון העתיקה, ומערערים על הוראתה הפשוטה (וראו בהרחבה לינקולן, תיאורטיזציה של מיתוס, עמ' 3-46). ערעור על הכרחיות הסיפור בהגדרת המיתוס נפוץ יותר באסכולת מיתוס וריטואל (וראו למשל גרינולד, "המיתוס").

91 שלום, **שכתי צבי**, א, עמ' 23.

92 הדברים נישאו בכנס "בתוככי ירושלים", שנערך בספרייה הלאומית לציון שלושים שנה לפטירת שלום, וטרם זכו לפרסום. אני מודה לפרופ' מרוז על שיחתה עמי בעניין זה.

93 שלום, **שכתי צבי**, א, עמ' 23.

94 שלום, "ר' יצחק לוריא", עמ' 216. תיאור נרטיבי זה מופיע בכתביו כמה וכמה פעמים, וראו גם הנ"ל, **שכתי צבי**, א, עמ' 23-35; הנ"ל, "קבלה ומיתוס", עמ' 105-112; הנ"ל, "ר' יצחק לוריא", עמ' 216-230. תיאורים ברוח דומה חוזרים מאז במחקר שוב ושוב. ראו למשל אצל יעקבסון, **קבלת האר"י**, עמ' 24-66; פיין, **רופא הנפש**, עמ' 126-144; מגיד, **ממטאפיסיקה למדרש**, עמ' 21-30; ויינשטיין, **שברו את הכלים**, עמ' 30-31; גילר, **לקרוא את הזוהר**, עמ' 19-20. בהקשר של השדה המחקרי קדם לשלום כבר ש"א הוורדצקי בתיאור נרטיבי מובהק מעין זה שמופיע במבוא לאנתולוגיה הלוריאנית שלו (וראו תורת הקבלה של האר"י, עמ' 33-58).

דחיית ההתמקדות ב"מיתוס" הקוסמולוגי והקוסמוגוני, ובהיבטיה התיאורטיים של קבלת האר"י, "הקדמותיה", והדגשת היבטיה הפרקטיים, החווייתיים וההיסטוריים, ומכיוון אחר ההיסט מן הקוסמולוגי אל הפרסונלי, אל הנוגע לאר"י, לרח"ו ולחבורה כדמויות מיתיות והיסטוריות גם יחד, ולייעודם ותפקודם המשיחיים. ואולם, כפי שכבר רמזתי, ניתן להצביע על שינוי עדין אך משמעותי נוסף: הפניית המבט ללשונה של קבלת האר"י. כזכור, היבט עיקרי של המפנה שחל בדיון במיתוס במחקר הקבלה היה טענתם של ליבס ואידל על ההמשכיות ה"מיתית" המתקיימת בין ההגות הקבלית להגות היהודית הקודמת לה. אם ההבדל אינו בעצם המיתיות (כפי שטען שלום), אזי נדרשת בחינה מדוקדקת של השוני של הגות המקובלים ביחס לקודם לה. ליבס למשל קבע כי "אין הקבלה בעיקרה בריאה חדשה, אלא שינוי צורה וניסוח חדש של אותה מיתוס, שהוא מימות עולם לב לכה של תורת ישראל"⁹⁵. בעקבות מפנה זה, אם כן, המיקוד עבר מעצם התוכן ה"מיתי" אל אופני עיצובו, הבנייתו, ניסוחו, התפתחותו והמשגתו: השינוי בצורה.

בהקשר הלוריאני, שינוי זה היה כרוך במודעות גוברת לכך שה"מיתוסים" הלוריאניים דורשים כמעט תמיד רה־קונסטרוקציות מחקריות, כסיפורים. רוצה לומר: בסביבתם הטקסטואלית הם אינם פשוט מסופרים, אלא יש לחלץ אותם מתוך סביבה יבשה, טכנית, עמוסת פרטים ופרטי פרטים, מבנים ומבני מבנים, וז'רגון אידיאליטיבי, המאיימים כולם להעלימם מעיני הקורא.⁹⁶ אפשר שהביטוי המפורש ביותר להכרה זו, או מוטב לעמדה זו, מצוי בדבריו של קרל אריך גרוצינגר: "מחבר ספר עץ חיים מפרט שלבים אלה [צמצום, האצלה, שבירת הכלים והתיקון] בפרטי־פרטים רבים כל כך, שהקורא תוהה מניין היה לו לאר"י כל הידע המפורט הזה. למזלנו ישנם קטעים בכתבי האר"י, שתלמידו חיים ויטאל מפרשם בדרך נבונה ומתאר לנו על פיהם את כללי ההתרחשויות בהיווצרות העולמות. לעומת קטעים אלה, רוב עמודי ספר עץ חיים חוזרים לפרטי־פרטים מרובים כל כך ומעמיסים גוון אחר גוון, עד שלעתים קרובות קשה לקורא למצוא בהם את דרכו."⁹⁷

95 ליבס, "De natura dei", עמ' 243.

96 הרגישות המחקרית לשפתה של קבלת האר"י בולטת במיוחד אצל ויינשטיין (למשל שברו את הכלים, עמ' 43-44), ואצל חיות ("השלב הדיאגרמטי"), ואין זה מקרה שבשניהם ההקשר של השיח המדעי הוא מרכזי. יחד עם זאת, רגישות זו מוטרמת כבר במחקריהם של ליבס ומרוז, וכן במחקריהם של דן ("קבלת האר"י") וגרוצינגר ("הקוסמולוגיה בכתבי האר"י").

97 גרוצינגר, שם, עמ' 37. זלמן שזר אף כינה את עץ חיים ספר "רבי־הכמות ואפל־

אף שלום עצמו היה מודע לפער בין המורכבות של הכתבים וריבוי פרטיהם לבין הסיפור המחולץ מהם. נדמה שכאשר הוא קובע כי "המוזרות של ההסברים האלה [ביחס לפרטי התיקון של הפרצופים], המפורטים יתר על המידה, יש בה מן המביך – ניתן לכנות כבארוק את האדריכלות של המבנה המיסטי הזה",⁹⁸ הוא גם מבקש לעצמו את התפקיד להבהיר את המבוכה. גם אם המחשבה הלוריאנית, מטעים שלום, "בחלקה הגדול אינה ניתנת כלל, עד מקום שהבנתי מגעת, לניסוח עיוני ולכמה מתחומיה אין לחדור אלא בדרך ההתבוננות המיסטית בפועל [...] בכל זאת מבנהו של מיתוס-היסוד הלוריאני מצוין בבהירות מפליאה עד כדי כך שניתן להבינו גם בניחוח קצר ביותר".⁹⁹

התמונה המצטיירת אפוא בחלק ניכר מן המחקר של קבלת האר"י היא של צורך לברור את בר המיתוס מתוך המוץ והתבן של ריבוי הפרטים והבחינות ה"טכניים".¹⁰⁰ איני בא כאן כמובן לבטל את חשיבותם ומרכזיותם של הסיפורים שחולצו מן הספרות הלוריאנית, מאז ימי שלום ועד היום, אף לא לטעון כי בתפיסתם של האר"י או של רח"ו לא היה מקום לסיפורים מעין אלו. בוודאי ובוודאי שאין מדובר בפיקציות מחקריות ותו לא. למעשה יש לדבר על מסורת

ההרצאה "צופיך צפת", עמ' 101).

98 שלום, "ר' יצחק לוריא", עמ' 226.

99 שלום, "קבלה ומיתוס", עמ' 105. עמדה זו נגזרת מן הפער שיוצר שלום בין מיתוס חי וטהור ופרטים שוליים המערפלים אותו, פער המביא אותו לפרקים לכדי עוינות מפורשת כלפי כל היבט מבני ומערכתי המצוי בקבלה, עד כדי כך שבמקום אחד הוא קובע כי "בבחינת אסונה האמיתי של הקבלה [...] יש אולי לראות את תורת האצילות" (עוד דבר, עמ' 36). במאמרו על המיתוס בקבלה מפתח שלום את תפיסתו הכוללת לגבי משניותם-שוליותם של הניסוחים העיוניים והפרטניים, "אף בתודעת בעליהם", אל מול המצע הרגשי-הנפשי שביסוד החשיבה המיתית. תפיסה זו מוליכה אותו למסקנה כי הניסוחים העיוניים, הפרטים והמבנים, הם "כלבוש חיצוני המעלים את המיסתורין הקדוש הטמון בתוכן המיתי" ("קבלה ומיתוס", עמ' 104). המשכה של מגמה זו מצוי במידה ידועה גם אצל ליבס, ובהקשר זה מובנת קביעתו הנזכרת לעיל כי ניסוחו הסיסטמטי של המיתוס הוא משום ריסון והחלשה שלו ("De natura dei", עמ' 244).

100 כדברי שלום: "הפרטים בנידון [תורת התיקון], במיוחד העיוניים, הם בעלי אופי טכני מובהק, ולא אטרך כאן לתאר אותם" ("ר' יצחק לוריא", עמ' 224, ההדגשה שלי). ביקורת חשובה על ההתעלמות המחקרית מן הפרטים של קבלת האר"י, על רקע ובשם ההתמקדות בסיפור הקוסמי-תיאוסופי הגדול, ביטא אורי ספראי במחקרו על הכוונות היומיומיות בקבלת האר"י, שם קבל על כי "בגישה זו גם אין חרירה אל נבכי הכוונות, אל עושר הפרטים ואל השינויים שבין תפילה לתפילה. באם כל תפילה היא חלק מתהליך תיקון גדול, מדוע ישנם הבדלים בין תפילת שחרית של יום חול לבין תפילת מוסף של שבת?" ("הכוונות היומיומיות", עמ' 5-6).

ארוכה של חילוץ נרטיבים מתוך קבלת האר"י, שהמחקר המודרני משתלב בה, וראשיתה כבר בתגובות הראשוניות ביותר לקבלה הלוריאנית, בקרב גורי האר"י. אפיונה של מסורת זו מורכב, וראוי למחקר נפרד ונרחב, וקווים ראשוניים לגנאלוגיה של מסורת זו אני מקווה לפרסם בקרוב במאמר נפרד.

אבל בה בעת, אם ברצוננו להבין את התופעה של קבלת האר"י במלאותה, ודאי שאי אפשר לפטור את ה"פואטיקה" שלה, את השפה הלוריאנית ואת אופני ביטוייה – את "רוב עמודי ספר עץ חיים"¹⁰¹ – כשמרי יין, שאפשר וראוי לסנן. חשוב מזה, נדמה בעיני כי אלה מהווים תנאי לעמידה על ה"מיתוס" שהזכרנו בראש הדברים, זה המצייר את המכונה האונטולוגית-ביולוגית, הבנויה בדיוק מפרטי הפרטים האלה, ושסיפורה מסופר דווקא באופן זה ולא באופן אחר. ביטולה של השפה הלוריאנית בשם החיפוש אחר המיתי (או המיסטי, שהרי הם כמעט שקולים בשימושם בהקשר הזה), היא ביטוי מובהק נוסף לנתק הטיפוסי למחקר הקבלה, שהנחות היסוד בדבר המיתוס או המיסטיקה הן המובילות אותו לנתק את הקבלה משדות שיח אחרים כמו ההלכה, או במקרה הנוכחי – המדע, ובמיוחד הרפואה.¹⁰²

הגישור על נתק זה, אני מבקש להציע, מתאפשר באמצעות השיבה אל השפה: באמצעות אימוץ פרספקטיבה שיחנית, דיסקורסיבית, ביחס לניתוח החומרים הלוריאניים. כוונתי לבחינה של שדות השיח השונים, או המערכים הלשוניים השונים, הנוטלים חלק בקבלת האר"י ומעצבים אותה; כלומר לשאלה כיצד מדברים (ולא רק על מה מדברים). אימוץ פרספקטיבה כזו, כפי שנראה לאורך הספר, יאפשר להצביע על הפוריות המחקרית הרבה הגלומה בקריאת כתביו הקבליים של רח"ו ברצף אחד עם יתר כתביו המצויים בדינו, ובכלל זה כתיבתו הרפואית. לאופן שבו מחקר השיח משתלב במתודולוגיה הכללית של הספר נשוב בהמשך. אך ראשית, על רקע הנתק בין כתיבתו הקבלית והמדעית של רח"ו, אדון בתיחום הקורפוס המחקרי, כדי להסב מעט את שיווי המשקל מן הדיון בקבלת האר"י לדיון בקבלת רח"ו, זאת אומרת כדי להדגיש מעט יותר את מקומו של רח"ו בעיצוב מה שאנו מכנים קבלת האר"י.

101 כדברי גרוצינגר, לעיל, עמ' 25.

102 ביקורת זו, אף אם לא בדיוק במונחים אלה, עומדת למעשה כבר בבסיס ספרו של אידל, היבטים חדשים. ראו ביקורת ברוח זו בהרחבה אצל הוס, שאלת קיומה. אני נוקט כאן ולכל אורך הספר במונח "מדעים" לשם הנוחות, אף על פי שהוא במידה רבה אנכרוניסטי, והמינוח המשמש את בני הזמן הוא לפי רוב "חכמות". המונח "מדע" בעברית של ימי הביניים וראשית העת החדשה משמש בעיקר כקטגוריה אפיסטמולוגית, ולא כאפיון דיסציפלינרי, וראו לדוגמה ספטימוס, "למה התכוון הרמב"ם".

ד. בין קבלת האר"י לכתבי רח"ו

הדיון בתיחום הקורפוס הטקסטואלי שבו הספר יעסוק עלול להיראות במבט ראשון כעניין טכני, זר לניסיון לברר את מהותו של ה"מיתוס" הלוריאני, אך כפי שנראה מייד הוא משתלב היטב בתמונה העולה עד כה. מן המפורסמות, כי הכתבים הלוריאניים הם מופת של מורכבות מבחינת אופני היווצרותם, הדמויות המעורבות בגיבושם ושלבי עריכתם.¹⁰³ האר"י עצמו, כידוע, הותיר בידינו דרושים מועטים ביותר הכתובים בלשונו ממש, ועיקר תורתו היא הלכה למעשה תורת תלמידיו השונים, ובראשם הרח"ו, ששמעו אותה מפיו.¹⁰⁴ השאלה האם בקוראנו את אחד מהיכלותיו של עץ חיים אנו קוראים מקבלת האר"י או מקבלת רח"ו אינה פשוטה לפיכך כלל ועיקר. נוכל לנסח אותה באופן מעט שונה: האם טקסטים אלה, שבהם מביא רח"ו את דברי רבו באופן ערוך ומעובד,¹⁰⁵ ראויים להיתפס כשיקוף של קבלת האר"י עצמו, או שמא חלקו של רח"ו בעיבוד, בהבנה ובהבניה של התורות גדול במידה כזו שהוא צריך להיתפס כמכריע?

על הפער הגדול בין הרצאת הדברים של האר"י וכתבתה בידי תלמידיו,

103 וראו התיאור המקיף בחיבורו המונומנטלי של יוסף אביב"י, קבלת האר"י. בשנים האחרונות ישנה תחייה יוצאת דופן במפעלי הרפסה מתוך כתבי יד של קבלת האר"י. במיוחד ראוי לציון פועלם של מכון אהבת שלום, והרב יעקב משה הלל, בהוצאת שמונת השערים של עץ חיים לרח"ו מעצם כתיבת ידו, היינו לפני עריכת בנו, ר' שמואל ויטאל. במהלך הספר אפנה בדרך כלל למהדורה המקובלת של שמונה שערים, לנוחות הקוראים, אבל אדרש להבדלים לפי נוסחי כתבי היד ומהדורת אהבת שלום ככל שהם משמעותיים למהלך הטיועון.

104 ראו על כך אביב"י, שם, א, עמ' 77-97; ג, עמ' 1109-1129, 1171-1180; מרוז, "גאולה", עמ' 70-81; וכן שלום, "כתביו האמתיים", שהוא ראשון המחקרים הביבליוגרפיים המודרניים בסוגיה זו.

105 לדרכו של רח"ו בעריכת כתבי רבו הקדישו הן אביב"י והן מרוז דברים רבים, ובהם גם התייחסו למודעות העצמית של רח"ו למעשה הספרותי שלו, ולביטוייה. ראו בהרחבה, אביב"י, שם, בעיקר א, עמ' 98-145; ג, עמ' 1130-1182; מרוז, "האר" ותלמידיו". מרוז מדגישה את ההתפתחות ההדרגתית של רח"ו והאר"י: קבלת האר"י כתוצר של המפגש בין שני אנשים יוצאי דופן אלה. מטבע הדברים, שאלות דומות עולות גם לנוכח עומק מעורבותם של העורכים הרבים של כתביו (ובהם הוא עצמו, בעריכה ובסידור חוזרים ונשנים), הגם שאין לטשטש את ההבדל העקרוני בין העיבוד של רח"ו לתורת האר"י ובין העריכה המתמשכת.

העיר כבר אחד מן המרכזיים בעורכיה, ר' מאיר פופרש: "והנה נודע לכל מי שבא בשערי החכמה הרמה הזאת כי הרב הקדוש לא היה אומר להם דברים כסדרן, כי היה יושב ודורש מפלאי החכמה העליונה".¹⁰⁶ שאלה זו מתחדרת כמובן בהשוואת כתיבתו של רח"ו לכתיבתם של יתר התלמידים. האומנם כתבים אלה אינם אלא קבלה אחת, היא "קבלת האר"י"? על ההבדלים בין התלמידים, ובמיוחד בין תורת ר' ישראל סרוק ותורת רח"ו, העיר כבר הרמ"ע מפאנו, הגם שהוא נמנה עם מכונני התפיסה ההרמוניסטית של קבלת האר"י: "יחויב לכל משכיל דורש ה' להתבונן בהם [בסתירות בין השיטות] בכח אמיץ ולכבו יכין לכוין בהסכמת כלן אל האמת בלי שום סתירה מזו לזו כלל".¹⁰⁷ גם ליבס העיר, אף שבהקשר מעט שונה, כי לעתים שוררת קרבה רבה יותר בין רח"ו לרמ"ק, בהשוואה לקרבת רח"ו לתלמידיו האחרים של האר"י.¹⁰⁸

אין ספק כי הכרעה לגבי שאלה נכבדה זו דורשת מחקר נוסף שישווה את הדיונים בגוף ובנוכחות השיח הרפואי בכתיבת יתר התלמידים, ובפרט ר' יוסף אבן טאבול, ר' משה יונה ור' ישראל סרוק, ולכן לא אכריע כאן בעניינה. גם בתוך כתיבת רח"ו יש טעם להשוות בין שמועות שמקורן בתלמידים שונים.¹⁰⁹ ניתוח מעין זה עשוי לאפשר לנו לעמוד מצד אחד על תרומתו הסגולית של הידע הרפואי של רח"ו לעיצוב קבלה זו, ומצד שני להורות לנו באיזו מידה "התרבות הרפואית", כאפיון של העניין הכללי של יהודים משכילים

106 בהקדמתו לדרך עץ חיים, שנדפסה בעץ חיים (מה' קארעץ), א ט"ב. הראשון כנראה לערער – באמצעות ביקורת טקסטואלית – על הזהות בין כתבי רח"ו לתורתו של האר"י היה בן זמנו, ר' מנחם די לונזאנו, שראה ברח"ו מחבר עצמאי. וראו אביב"י, קיצור סדר האצילות, עמ' יט, נט-סד.

107 יונת אלם, פרק יג, עמ' כ. בספר זה איני עוסק כלל בקבלת סרוק, שחשיבותה להתקבלות קבלת האר"י באירופה עצומה, ומורכבות יחסה לתורות רח"ו רבה. וראו בעיקר מרוז, "אסכולת סרוק".

108 ליבס, "והיו דברי תורה". השוו לדברי אביב"י שסבר כי "ברוב נושאייה של קבלת האר"י נשתנו התלמידים זה לזה [...] אך בנושאים מסוימים הם נתבדלו זה מזה. ודאי נשתנו כולם בדרושים על מהלך ההאצלה ובפירושים על מאמרי הזוהר, אבל נתבדלו איש מרעהו בייחודים, בתיקוני עוונות, בשורשי הנשמות וגם בכוננות התפילה" (קבלת האר"י, א, עמ' 34). אך יש לראות את דבריו כחלק מן המגמה הכוללת שלו להראות כי ניתן להצביע על מהלך האצלה לוריאני "מקורי" שניתן לחלק, ושהוא המכריע ביחס להבדלים ולדמיון.

109 עניין מיוחד יש בר' משה יונה, שכן הוא מקורם של רבים מתיקוני העוונות הלוריאניים, שבהם נעסוק בהרחבה בפרק השמיני, המופיעים גם בחיבורו כנפי יונה. וראו אביב"י, קבלת האר"י, א, עמ' 197.

ברפואה (שבה נדון בהרחבה בפרק הראשון), מעצבת את מרחב הפעולה של תלמידי האר"י. בספר הנוכחי נסתפק בקורפוס העצום שהותיר לנו רח"ו, שהרי הוא עשיר דיו להעניק לנו תמונת עומק של המפעל המרכזי בעיצוב קבלת האר"י.

נשוב לשאלה בדבר היחס בין כתבי רח"ו ל"קבלת האר"י". אפשר להצביע על מגמה במחקר המטפלת בשאלה זו באופן מקביל לחילוץ המיתוס הטהור מן הפרטים הטכניים, שראינו עתה: כאן מנסה המחקר לחלץ את הקבלה הלוריאנית ה"אותנטית", המצויה – אך מוסתרת – מתחת לעיבוד הוויטאלי. מובלעת בה הנחה מובהקת המעניקה קדימות לאר"י על פני רח"ו, כגורם המשמעותי בחיבור "קבלת האר"י".¹¹⁰ רח"ו עצמו תרם ללא ספק למגמה זו, באתוס שעיצב סביב מורו, למשל כשהוא מתריע באחת מהקדמותיו לסידור הדרושים, "מי הוא אשר ערב אל לבו להוסיף ולגרוע כמלא אות קטנה באשר שמע ולא קבל מרבו, כי עונו גדול מנשא".¹¹¹ ואולם מחירה של מגמה זו, בין השאר, הוא יצירת חיץ המורגש היטב במחקר בין כתביו הלוריאניים של רח"ו לבין כתביו ה"אחרים", עד שלעיתים נדמה כי מדובר במחברים נפרדים.

110 החיפוש אחר קבלתו האותנטית של האר"י היא נקודת המוצא של שלום בכיקורתו על מה שהוא מכנה הזיהוי הבלתי מוקפד בכתיבה המסורתית של כתבי ויטאל עם "האר"י" ("כתביו האמתיים", עמ' 184). הביטוי המובהק ביותר למגמה זו מצוי בפנייתו של ליבס אל התודעה העצמית הדתית של האר"י כמושא המחקרי שראוי להתמקד בו, ומכאן בהכרח מתעצם העניין במציאת קבלתו־מחשבתו המקורית של האר"י, וחילוצה מתוך כלל הכתבים (וראו הנ"ל, "כיוונים חדשים", עמ' 159, 167, ולכל אורך המאמר). מגמה זו מצויה לטענתי בפירוש גם במחקריהם הביבליוגרפיים־פילולוגיים של מרוז ואביבי, שמלאכת הפירוק העדינה שלהם את "קבלת האר"י" לשלבי התפתחותה ולשפע עריכותיה, מכוונת במידה רבה (גם אם לא בלעדית) לאיתור "דברי האר"י עצמו". כדברי אביבי: "הבעיה העיקרית הניצבת לפנינו: האם יכולים אנו ללמוד את קבלת האר"י בצורתה המקורית?" (קבלת האר"י, א, עמ' 31). ראו גם דברי מרוז ("גאולה", עמ' 37), המסבירה כי כתבי רח"ו "הנחשבים כמקור עיקרי להכרת תורת האר"י", הם גם – בשל דרכי עריכתם – המכשול העיקרי "להכרה שיטתית ועמוקה שלה". עם זאת, דווקא עבודתם של מרוז ואביבי היא שפתחה את הפתח לדיון מחקרי אמיתי בתרומה הסגולית של התלמידים והעורכים השונים להתהוותה של קבלה זו, שעדיין נדונה במחקר לא פעם – אולי אפילו על פי רוב – כקבלתו של האר"י, מבלי להתייחס למורכבות הופעתה.

111 קהילת יעקב, עמ' ב. אך כפי שהראה אביבי (שם, עמ' 56), וכפי שמעידה גם הקדמת ר"מ פופרש שלעיל, לא זו הייתה המגמה העיקרית בקרב דור המקובלים הלוריאניים הראשון לאחר רח"ו, שהעדיפו את הערוך והמתוקן, את ספר עץ חיים של רח"ו, על פני המקורי אך המפורז.

החיבורים **שערי קדושה** ו**ספר החזיונות** ניצבים אמנם במעמד ביניים, על ספה של התקבלות למעמדם הלגיטימי של יתר הכתבים, מובדלים מקבלת האר"י אך נדונים יחד עמה, כחלק מהקורפוס ה"מיסטי" של רח"ו. הראשון בזכות תכניו הקבליים המובהקים ובזכות התקבלותו הרחבה בעולם היהודי מאז,¹¹² והשני בזכות חשיבותו להבנת התפיסה העצמית המשיחית של רח"ו, כמו גם ייחודו הספרותי וערכו ההיסטורי.¹¹³ אך לעומתם יתר כתביו של רח"ו, שאינם מעוטי הכמות כלל, נותרו לחלוטין בשוליו של השיח המחקרי, והמחקרים המועטים שהוקדשו להם עוסקים בהם במנותק מן הכתבים ה"לוריאניים".¹¹⁴

112 וראו פכטר, "ספרות הדרוש", עמ' 398-408; מרוז, "תורת הנבואה"; בר-אשר, "שערי קדושה". אחרים ציינו את הבדלי הסגנון, התוכן והטרמינולוגיה בין **שערי קדושה** ליתר כתבי רח"ו בקבלה. מרוז (שם, עמ' 94-95) ראתה בפערים אלה עדות לזמנו המוקדם של החיבור, טרם הפגישה עם האר"י, אך מאוחר יותר שינתה את דעתה ושיערה שנכתב בשנות התשעים של המאה ("גאולה", עמ' 68). אף אידל זיהה אותו כחיבור מאוחר, אך סבר כי "אינו שייך לז'נר הספרותי של הספרות הלוריאנית" (החסידות, עמ' 166, הערה 258). שלום (קבלה, עמ' 161) נימק את ההבדל בין **שערי קדושה** ליתר החיבורים בשאלת התפוצה – בעוד האחרונים שייכים לרובד האוטורי של כתיבת רח"ו, הראשון מיועד לקהל רחב. אך השוו פכטר, "ראשית צמיחתה", עמ' 87-88. אבישי בר-אשר (שם, עמ' 37, הערה 1) העלה ספקות אחדים ביחס לעצם הזיהוי של רח"ו כמחברו של **שערי קדושה**, והדברים עודם צריכים עיון. השוו גם הקדמת יעקב משה הלל ל**שער רוח הקודש** (מה' אהבת שלום), עמ' 9-10. ראו גם התעלמותו המוחלטת של אביבי ("קבלת האר"י") מ**שערי קדושה** (המבטאת, יש להניח, עמדה שאינה רואה בו חלק מן הקורפוס הלוריאני). וראו עתה בהרחבה אצל מערכי, "שערי קדושה".

113 **ספר החזיונות**, שאותו שלום כינה "אחת התעודות המופלאות והקוריוזיות ביותר שהגיעו לידינו" (**שבת צבי**, א, עמ' 21), זכה בשנים האחרונות לתשומת לב מחקרית רבה, וראו, בין השאר, אביבי, "**קבלת האר"י**", א, עמ' 126-138; ב, עמ' 713-716; מבוא משה פיירשטיין למהדורתו: **ספר החזיונות**, עמ' 23-43; תמר, "עוללות"; אורון, "חלום, חזון ומציאות"; חיות, "אגודוקומנטים", עמ' 1-15; יסיף, "הסוגה העממית"; הנ"ל, **אגדת צפת**; אסולין, "בין גדלות לקטנות"; ספראי, "כוונה ויכולת"; ענבר, "חלום וחזיון"; תמרי, "דמיון פוליטי".

114 לסקירות ביבליוגרפיות כלליות על כתביו של רח"ו, ראו שלום, **קבלה**, עמ' 443-448; בן-מנחם, "כתבי רח"ו". יוצא דופן בנוף המחקר הוא שכטר, שבמאמרו המכונן על צפת, שאותה תיאר כ"גן-עדן תחתון לכל אדם בעל שאיפות אינטלקטואליות", מתאר את רח"ו כמי "שחויז מזה שהיה מקבל, ידען בעל-מקצוע, התענין, כמו כל הנמשכים אחרי המסתורין של הטבע, גם באלכימיה, בתכונה, באצטרולוגיה, באמגושות ובכל מיני מדעי הרוזים" ("צפת", עמ' 27).

כך הם פני הדברים ביחס לכתובתו ההלכתית,¹¹⁵ הפרשנית והדרשנית (פעילות שבה הרבה לעסוק בעיקר בתקופת חייו המאוחרת),¹¹⁶ וכך הם פני הדברים גם ביחס לכתובתו בענייני מאגיה, מדע ורפואה, בעיקר בספר התכונה, חיבורו האסטרונומי,¹¹⁷ ובספר המרשמים שלו, המכונה ספר הפעולות, שחשיבותו למהלך המוצג בספר זה עצומה ולכן נרחיב בו את הדיבור.¹¹⁸ לבסוף, ראוי לציון חיבור

115 כתיבתו ההלכתית משולבת בעיקרה בחיבורי בנו, רש"ו: חיים שנים ישלם; באר מים חיים; ראו גם נסים, "תשובות רח"ו". היא נדונה במחקר בהקשר של היחסים בין קבלה והלכה בצפת, וראו פלאי, "קבלת האר"י"; ולעומתו ספראי, "קארו".

116 כתיבתו הדרשנית והפרשנית רחבת היקף וכוללת, בין היתר, פירושי זוהר (שחלקם נכללו באור חמה לר' אברהם אזולאי), הכוללים, לפי עדותו של רא"ז, גם דרושים שכתב לפני מפגשו עם האר"י (וראו אביב"י, קבלת האר"י, א, עמ' 89, ובעיקר עמ' 367-369), ודרשות פרשניות, שעיקרן נכלל בחיבורו עץ הדעת טוב, שבניגוד לסברה המקובלת עד לאחרונה כוללות חומרים מכל שנותיו (וראו בהקדמת המהדיר: עץ הדעת, עמ' יד-טו), ובלקט נוסף שנערך כנראה בידי תלמידיו, בשם "תורת חיים" או "רמזי הדרושים" (וראו ספראי, "דרשת רח"ו"). ראו גם הסקירה הקצרה אצל פכטר, "ספרות הדרוש", עמ' 294-303; וכן הערותיה של מרוז, "האר"י ותלמידיו", עמ' 262-263. מיעוט העיסוק בכתובתו הדרשנית מתמיה גם לאור העובדה שהיא מלאה בדברי קבלה, ששלום העיר על זיקתם לקבלת רמ"ק (קבלה, עמ' 447). חריג מחקרי כמעט יחיד בהקשר זה הוא: מגיד, "ערב רב".

117 חלקו הראשון של חיבור זה נדפס כספר התכונה (לראשונה בירושלים, תרכ"ו). חלקו השני מצוי רק בכתב יד, ויתרתו אבדה כפי הנראה (וראו גולדשטיין, "המסורת האסטרונומית", עמ' 245, 248). אף חיבור זה טרם זכה לדיון מחקרי של ממש. וראו לעת עתה, חיות, "השלב הדיאגרמטי", עמ' 112; שלום, כתבי יד בקבלה, עמ' 137; בניהו, "דרושי גארסון"; וכן, בהקשר להופעתם של לוחות העיבור של ר' אברהם זכות בתוכו: גולדשטיין, שם; הנ"ל וצ'אבס, "אסטרונומיה בחצי האי האיברי", עמ' 163.

118 החיבור, שמהדיריו העכשוויים העניקו לו את השם ספר הפעולות, נדפס לראשונה רק בשנת תש"ע. במהלך הספר אשתמש בכינוי זה לשם הנוחות. על החיבור, על המחקר בעניינו ועל הקשריו ההיסטוריים נרחיב בפרק הראשון של הספר. עתה רק נעיר כי רפאל פטאי שיער שהסיבה להתעלמות המחקרית ממנו הייתה מבוכה שחשו החוקרים, ובראשם שלום, מכך שמקובל הגול כמו רח"ו עוסק בענייני אלכימיה (האלכימאים היהודים, עמ' 341). אך הסבר זה רחוק מלהניח את הדעת, לאור העובדה ששלום עצמו היה הראשון להצביע על עיסוקיו האלכימיים של רח"ו, כבר ב-1925 (שלום, "אלכימיה וקבלה"). לחיבורים אלה אפשר להוסיף גם את החיבור ספר הגורלות או גורל הקודש, שעיקרו מנטיקה אסטרולוגית, ויוחס לרח"ו כבר בשלב מוקדם למדי כנראה. וראו בר-און, "גורל המיוחס", עמ' 549-551; תמרי, "שיח הגוף", עמ' 22, הערה 97. לבסוף אציין חיבור נוסף מיד רח"ו שנראה שלא נשתמר בידינו, ועניינו "קבלה מעשית וחכמת הצירוף וענינים אחרים מהתנאים", כפי שמתאר אותו החיד"א בספר מעגל טוב

נוסף, בשם דרך חיים, חיבור מוסר קצר בענייני תשובה וכפרה, שהגם שייחוסו לר"ח אינו ודאי, הוא סביר, ואשר המחקר נמנע עד כה באופן גורף מלהתייחס אליו.¹¹⁹

האומנם ראוי להניח כי מתקיים נתק כה מוחלט בין כתביו השונים של רח"ו? אף בטרם ניכנס לדיון העומק ביחסים בין הכתבים, נדמה שקשה להחזיק בעמדה כזו מנקודת מבט היסטורית. לפיכך, אם נפנה את הזרקור למעמדו המרכזי של רח"ו בעיצוב השיח הלוריאני, אין מנוס מהסתכלות כוללת על הכתבים במלוא גיוונם, ומהכרה בכך ששדות השיח שרח"ו נטל בהם חלק – כמחבר, כקורא, וכן כמרפא או כחובב ה"חכמות", המדעים – אינם יכולים אלא להשתלב ולהטביע חותם במפעלו הכולל. אנסה אפוא להראות במהלך הספר באיזה אופן קריאה משולבת מעין זו אכן שופכת אור חדש על מפעלו הקבלי של רח"ו, במפגש שבין עיסוקיו הרפואיים והקבליים, וזאת באמצעות התעמקות ביחס בין ספר הפעולות לכתביו הלוריאניים של רח"ו.

ה. שיטת המחקר

המחקר הנפרש בספר מחויב בראש ובראשונה לקריאה טקסטואלית צמודה ופרטנית במסורת הפילולוגית. במרכז הדיונים יעמדו הטקסטים הלוריאניים עצמם והעולה מהם. ואולם, טקסטים אינם נוצרים או נקראים בחלל ריק, ולכן הגישה אליהם – כתוצרייה וכיוצרייה של תרבות – תהיה היסטורית בשני מובנים שונים: ראשית כהיסטוריה אינטלקטואלית וכביקורת תרבות, ושנית כניתוח שיח.

במובן הראשון, כוונתי לראיית החיבורים הלוריאניים כטקסטים שיש לפרשם מתוך הקשרם הרחב, דהיינו בכליה של היסטוריה אינטלקטואלית, להבדיל

(עמ' 59), שהאוטוגרף של רח"ו מחיבור זה עמד כנראה לעיניו.

119 הספק באשר לייחוסו נובע בעיקר מן העובדה שאין בידנו אוטוגרף שלו מיד רח"ו, בשונה מרבים מחיבוריו האחרים (אך כזכור גם שערי קדושה הוא אחד מייצאי דופן אלה), וזאת נוסף להבדלים אחדים בין שתי גרסאותיו שבידינו. אפשר שגם העובדה שלא נתפרסם בקרב קהילות ישראל (בניגוד לשערי קדושה) תרמה להתעלמות ממנו, ומכאן גם לשאלה לגבי ייחוסו. החיבור נדפס לראשונה על ידי החיד"א עצמו, "מקונט" כתיבת ידו הקדושה ממש", במסגרת חיבורו לב דוד, כששת פרקיו הראשונים. לדיון מורחב בשאלת ייחוסו ראו תמרי, "שיח הגוף", עמ' 23, הערה 98.

מהיסטוריה של רעיונות (הבחנה שעדיין אינה מובנת מאליה במחקר הקבלה). ההיסטוריה של הרעיונות נטתה לנתח רעיונות כעומדים בפני עצמם, וכנודדים (ומשתנים) מהוגה להוגה, או לכל היותר מזרם לזרם. היסטוריה אינטלקטואלית, לעומת זאת, מדגישה את האופן שבו הגות תלויה בסביבתה התרבותית במלואה, ואף תורמת לעיצובה. לפיכך מחויבותה היסודית היא לניתוח מתוך הקשר רחב ככל האפשר, ולא רק הגותי, אלא גם חומרי, כלכלי, חברתי וכו'.¹²⁰ במידה רבה, המודל התיאורטי שהספר מאמץ הוא של המיקרו-היסטוריה, כפי שנוסחה על ידי היסטוריונים כג'ובאני לוי, נטלי זימון דייוויס וקרלו גינצבורג.¹²¹ מתודה זו מבוססת על ההנחה שבמקרים רבים רק באמצעות בחינה מאוד מדוקדקת של מקרה בודד (ובדרך כלל עבור היסטוריונים אלה גם שולי מבחינת הסיפור ההיסטורי המקובל) ניתן להאיר מהלכים רחבים יותר בתקופה ובסביבה מסוימות, שלפי רוב זוכים להתעלמות בדין וחשבון ההיסטורי הכולל. הגם שהבחינה ממוקדת מאוד בפרטי הפרטים של מקרה יחיד, בהשפעת אסכולת האנאל והמהלכים הרחבים שהיא משרטטת, האופק של המיקרו-היסטוריה הוא היסטוריה חברתית רחבה, ומושג התודעה, או מוטב המנטאליטה (*mentalité*), שחידשו ההיסטוריונים של האנאל משמעותי גם לגביה.

המובן השני הוא המובן השיחני, שאת קווי הכלליים כבר תיארתי מעט עד כה. המתודה של ניתוח השיח, כשימוש במתודות לשוניות במחקר ההיסטורי, מזוהה אמנם תכופות עם שמו של מישל פוקו, אך אינה מוגבלת רק לעבודתו, והיא קשורה באופן עמוק לענפים נוספים במחקר ההיסטורי, החל מאסכולת האנאל הצרפתית וכלה ב-*begriffsgeschichte* הגרמני, ובעיקר במחקרו של ריינהארד קוזלוק.¹²² כאמור, אני אשתמש בניתוח שלהלן בראש ובראשונה במתודה שהתווה פוקו (ורבים הלכו מאז בעקבותיו), שהיא הרלבנטית ביותר לצרכי, אך אני שואב מן התובנות הרחבות שהגיעו אליהם היסטוריונים ותיאורטיקנים בסוגיות אלה. המתודולוגיה של פוקו, שאותה הוא מכנה "ארכיאולוגיה של השיח", מבקשת בבסיסה לחפש אחר החוקיות ההיסטורית השולטת בייצורם של היגדים, ומאפשרת את כינונם, לימודם והשגרתם. זוהי חקירה המבקשת אפוא אחר תנאי האפשרות של השיח, ולכן מקדימה את הלשון לתכניה. היא

120 לביקורת קלאסית ברוח זו על ההיסטוריה של הרעיונות ראו סקינר, "משמעות ומובן".

121 וראו ניסוחה המובהק בספרו של גינצבורג, הגבינה והתולעים; וכן במאמרו הפרוגרמטי של לוי, "מיקרו-היסטוריה".

122 סקירה מצוינת (גם אם מעט מיושנת) של הענפים השונים של מחקר השיח בהיסטוריוגרפיה ושל ההיסטוריה שלהם, ראו אצל שטלר, "ניתוח שיח".

מניחה את כל ההיגדים (ועבור פוקו אין הבחנה עקרונית בין היגדים בלשון להיגדים במעשה ובגוף) על מישור אחד של ניתוח, כדי לחלץ ממנו את מכלול האפשרויות והאיסורים בתקופה ובתחום שיה מסוים. במילים אחרות, זהו ניסיון להבין באילו תנאים מתאפשר טקסט, כמו זה הלוריאני, ומהי משמעותם של תנאים מעין אלו.¹²³

השימוש בניתוח השיח אף מאפשר לי במידה רבה להימנע משאלות של ייצוג ושפה, במובן של היחס בין הגוף ה"אמיתי" לייצוגים שלו, או בין המסמן למסומן. אפשר אולי לשוב בהקשר זה, בפראפרזה, לקביעתו של ליבס, כי האר"י "שואף (במודע או שלא במודע) לקיים יחס חד חד ערכי בין הלשון לבין המציאות המתוארת. בעיית ההבדל בין המלה המייצגת לבין הדבר כשהוא לעצמו אינה חריפה כאן יותר או שונה עקרונית בקבלת האר"י מאותה בעיה בשאר שימושיה של הלשון האנושית".¹²⁴ אכן בעיה זו הופכת משנית שעה שמניחים מראש את השפה כנתונה במשטר של היגדים שעניינו האמיתי הוא חשיפה של אופני הייצור וההסדרה שלו ולא של מציאות החבויה מאחוריו.

1. מבנה הספר

על רקע שאלות המחקר שעלו במבוא, הפרקים הבאים של הספר יוקדשו למאמץ לרדת לחקרו של שיח הגוף הוויטאלי-לוריאני באמצעות קריאה של קבלת האר"י על רקע העיסוקים הרפואיים של רח"ו: לאתר את השיח הרפואי המצוי בה, לקרוא אותה לאורו, ולעמוד על ההשלכות של המחשבה הרפואית על עיצובה של קבלה זו.

חלקו הראשון של הספר יציג את ההקשרים החינויים לכיסוס קריאה שכזו. הקונטקסטואליזציה של העניין הרפואי בקרב בני צפת במאה השש-עשרה תעמוד על שתי רגליים: האחת סינכרונית, ואילו השנייה דיאכרונית. תחילה, הפרק הראשון מצביע על מרכזיות הרפואה לדמותו של רח"ו. במסגרתו נאפיין את הידע והפרקטיקה הרפואיים שלו, כפי שהם עולים מספר הפעולות, הן בכללותו, והן ובעיקר כחיבור רפואי, היבט שהוא, כפי שאטען, עמוד השדרה

123 הסבר מקיף על מהותה של מתודה זו ראו בספרו הפרוגרמטי, פוקו, ארכיאולוגיה. ואולם הדרך הטובה ביותר להתוודע לדרך זו היא במחקריו היישומיים שבהם השיטה נתפתחה. ראו בעיקר את המבוא של פוקו לספרו המילים והדברים.

124 ליבס, "מיתוס לעומת סמל", עמ' 203.

שלו. במהלך הפרק נמקם ידע ופרקטיקה אלה בהקשריהם ההיסטוריים, על רקע מעמד הרפואה והעוסקים בה במרחב העות'מאני, ונתווה קווים לדמותו האינטלקטואלית של רח"ו בהקשרה המלא. כל זאת על רקע נטיעתה מחדש של צפת בנוף המרכזים היהודיים של האימפריה, ועמידה על חשיבות קשריה עם, ובפרט עם סלוניקי.

הפרקים השני והשלישי, לעומת זאת, יעמדו על הרקע ההיסטורי ליחסים בין ידע ופרקטיקה רפואיים ותיאולוגיים. בפרק השני נתווה הקשר רחב ליחסים אלה, ונתמקד בהקשר של ימי הביניים בדרום מערב אירופה, על רקע מרכזיותו לקבלת צפת ולמורשתה האיברית. במסגרת זו אתמקד במעמד השיח הרפואי בכתיבה הדתית של אחדים מההוגים המרכזיים של היהדות האנדלוסית, שהתוו דרכים עיקריות להמשגת היחס בין רפואת הנפש והרפואה הגופנית, שבלב עניינו של הספר. הפרק השלישי יצביע על מאפיינים אחדים של נוכחות השיח הרפואי בקבלה המוקדמת, על רקע מעמדה הכה דומיננטי של ספרות זו בעיצוב ההגות הצפתית, ובכללה הלוריאנית. מטרתם של דיונים אלה, מצד אחד, תהיה להצביע על היבטי הרציפות בשימוש בשיח הרפואי בין הקבלה המוקדמת לקבלת המאה השש־עשרה, ועל דגמים משמעותיים לעיצוב השיח הרפואי־הקבלי. מן הצד השני, דיונים אלה יאפשרו בהמשך הדברים גם לעמוד על ייחודו של השיח הרפואי הלוריאני לעומת ספרויות מוקדמות אלה. חלק הארי של הפרק יוקדש לספרות הזוהרית, ולדגמים העולים ממנה לרפואה קבלית. במיוחד תובלט ספרות תיקוני הזוהר, המציגה, כפי שאטען, את שיאה של הפנמת השיח הרפואי בקבלה המוקדמת, ושהשפעתה על קבלת האר"י הייתה עצומה.

שני חלקיו הבאים של הספר יוקדשו לניתוח של ההיבטים הרפואיים בשיח הגוף הלוריאני כפי שהם באים לידי ביטוי בחיבורים הקבליים של רח"ו. ראשית באמצעות דיון רחב בהיבטים שונים של השיח הרפואי בכתבים אלה, ובהמשך באמצעות ניתוח של כמה מן האופנים שבהם מושגים ותצורות שיח השאובים מתוך הכתיבה והפרקטיקה הרפואיות מעצבים את היחס הלוריאני הן לגוף האנושי והן לגוף האלוהי.

החלק השני של הספר יוקדש לניתוח השיח הרפואי בקבלת האר"י, הווי אומר: לעמידה על מופעיו של השיח הרפואי בכתבים אלה, ולניתוח פרטני של אופני הופעתם, ויחסם ליתר המרכיבים המהווים את השיח הלוריאני. העבודה האנליטית במסגרת חלק זה משלבת תימות לוריאניות מרכזיות, כמו בירור הניצוצות, המוחין, תיקון הפרצופים והעלאת המיין הדוכרין והנוקבין, במושגי יסוד רפואיים המופיעים בקבלה זו. בעיקר תוקדש תשומת הלב לפיזיולוגיה של העיכול ולתהליך הבירור והזיכון הכרוך ביצירת הדם,

לפיזיולוגיה של המיניות, ולכסוף לפיזיולוגיה של העיבור ויצירת העובר, דהיינו לאמבריוולוגיה הלוריאנית. מגמה מרכזית במסגרת ארבעת הפרקים המרכיבים חלק זה תהיה ההצבעה על תשתיות הידע הרפואי למערכות הדיסקורסיביות הלוריאניות, משמע לשפה המשמשת בכתבי רח"ו לתיאור מערכת הפרצופים האלוהיים. במסגרת זו נתחיל לעמוד על דרכו של הידע הרפואי לעצב את הגוף הלוריאני, ובמיוחד על האובייקטיפיקציה של הגוף הכרוכה בהשתה של השיח הרפואי עליו, שהמהותיות שלה למהלך כולו תתברר בחלקו האחרון של הספר.

בחלקו השלישי והאחרון של הספר, אנסה ללכת מעבר לניתוח של ההיבטים הרפואיים המוטמעים לתוך קבלת האר"י, ולשאל על האפשרות לראות בקבלת האר"י עצמה שיח רפואי. משמעות הדבר היא שהניתוח יתמקד בנקודה זו לא בהיבטים התיאוריים של הקבלה הלוריאנית, כי אם בהיבטיה הביצועיים ובתפיסות הפעולה העולות מהם. הפרק השמיני יעמיד תמונה של הקליניקה הלוריאנית: מעמדו של האר"י כרופא נשמות, מהותו של הטיפול המוצע לנזקקים לו, ויחסו אל הטיפול הרפואי. לשם כך אנתח בפרוטרוט את ההיבטים המרשמיים של קבלת האר"י, ובמיוחד אלה המצויים בתיקוני העוונות בשער רוח הקודש, בהשוואה למרשמי ספר הפעולות, ואל מול שאלות לגבי מעמדן של "הקבלה המעשית" והמאגיה בעולמם של האר"י ורח"ו. ניתוחים אלה יאפשרו גם לנסח מחדש את כללות מעשה העריכה של רח"ו כמבוסס על הדגם הרפואי של היחס בין עיון ומעשה, ולהראות כיצד הן מאפייני היסוד של השיח הרפואי והן הבחנותיו בין מטרותיה השונות של הרפואה זוכים לביטוי עמוק במבני היסוד של שמונת שעריו של עץ חיים שערך רח"ו.

הפרק האחרון של הספר הוא במידה רבה שיאו של המחקר, משום שבו מועמדות באופן החד ביותר ההשלכות של הקריאה הרפואית על ההבנה של קבלת האר"י בכללה, ובפרט על תפיסת הפעולה שלה ועל טבעה של המכונה האונטולוגית-אנטומית. בפרק זה אצביע על "היפוך שיחני" המתרחש בקבלת האר"י ביחס לאל והופך אותו לחולה בה"א הידיעה המטופל בקליניקה הלוריאנית, ואדון בחשיבותו של מהלך זה להבנת הפרויקט הלוריאני באופן רחב. ניתוח זה ייעשה בראש ובראשונה דרך העמידה על המנגנונים השיחניים שבאמצעותם ועל בסיסם מתרחש היפוך העמדות בין האדם לאל, הווי אומר כיצד שיח הריפוי מופנה אל האל. כפי שנראה, הפניית "רפואת הנפשות" הלוריאנית אל הפרצופים האלוהיים משתקפת בהטמעת התפיסות הרפואיות בפרקטיקה התיאורגית הלוריאנית, בעיקר בספרות הכוונות העשירה שלה. חלקו האחרון והמסכם של הפרק יציע ניתוח של השלכות ההיפוך על היחסים בין המקובל והאל, באמצעות המשגה הפוקואינית של "המבט הקליני" ויחסי

האובייקטיפיקציה והסובייקטיפיקציה שבבסיסו. מסגרת אנליטית זו, אטען, מאפשרת לעמוד על האינטימיות הייחודית האופיינית ליחסיו של המקובל עם אלוהיו, זו שמשלבת גופניות מלאה עם סטרוקטורליזם טכני ומרובה פרטים. אינטימיות מעין זו שמכונן המבט הקליני תתברר כתנאי האפשרות לפעולה הלוריאנית, והספר יציע כי דרכה יש להבין את הדגש יוצא הדופן בקבלת האר"י על היכולת לפעול בעליונים באופן כה אינטנסיבי ומקיף.