

תוכן העניינים

ט	פתח דבר
1	מבוא
2	א. הגוף
12	ב. היסטוריה מחקרית
18	ג. הכתם העיוור של המיתוס
27	ד. בין קבלת האר"י לכתבי רח"ו
32	ה. שיטת המחקר
34	ו. מבנה הספר

חלק א: הקשרים

41	פרק ראשון: רח"ו כמרפא ופעילותו הרפואית בהקשרה הרחב
44	א. בין צפת לסלוניקי: סקרנותו של רח"ו והקשריה הבלקניים
47	ב. "וממנו יבחן ידיעת בוראו": היחס אל החכמות בצפת
54	ג. בין סלוניקי לצפת: צפת כפריפריה
58	ד. ספר הפעולות: הצוהר לפעילותו הרפואית של רח"ו
67	ה. רח"ו כרופא בן זמנו: "תרבות רפואית" באימפריה העות'מאנית
80	ו. ידע מקומי: "מרפאים דתיים", רפואה נבואית וקשריו של רח"ו עם הפלילים
	פרק שני: תקדימי ימי הביניים – על הופעותיו של השיח הרפואי
91	בכתיבה הדתית
92	א. "כי אני ה' רופאך": על הקרבה היסודית בין הרפואי והדתי
	ב. בין דת לרפואה במערב הנוצרי בימי הביניים: אוצר המילים
97	המשותף ושימושו

- ג. "כי יש לנפש בריאות וחולי כמו שיש לגוף": רפואת הנפש והגוף
 100 בכתובה הרתית האנדלוסית
- ד. ספרות חז"ל והטמעת הידע והפרקטיקה הרפואיים
 109 בתרבות הרבנית
- פרק שלישי: רפואת השכינה – שיח רפואי בספרות הקבלה
 המוקדמת ובזוהר
- 112 א. "מבשרי אחזה אלוה": קווים ראשוניים לנוכחות השיח
 הרפואי בקבלה המוקדמת
- 113 ב. ידע, עניין ושפה רפואיים בספרות הזוהרית
- 118 ג. "שחולת אהבה אני": על מומחיותו הרפואית של בעל
 תיקוני הזוהר
- 122 ד. פגיעותו של הגוף
- 128 ה. רפואות רעיא מהימנא: כיצד על המקובל לרפא את השכינה?
- 130 ו. דמותו של הרופא הקבלי בזוהר: אסיא קרטינאה והרפואה
 המיוסדת על סודות התורה
- 132 ז. רעיא מהימנא כאסיא קרטינאה והריפוי באמצעות קבלת
 השמות והאותיות
- 135
- חלק ב: השיח הרפואי בקבלת האר"י
- פרק רביעי: "ציור האדם" ועבודת הבירור
- 141 א. ידע רפואי כתשתית תיאורית בכתבי רח"ו
- 141 ב. הידע הרפואי והאונטולוגיה הלוריאנית: מן המשל המבאר
 אל "ציור האדם"
- 144 ג. "רפק האדם", בירור הניצוצות ובירור הדם מן המזון
- 148 ד. בירור במחשבה: מתהליכי העיכול אל תורת ההולדה
- 151 ה. על הגמישות התיאורית של רח"ו
- 154
- פרק חמישי: "עובר במעי אמו" – תורת העיבור הלוריאנית
- 157 א. מבנים רפואיים, מבנים קבליים ורציפות השיח
- 157 ב. מוחין דקטנות, מוחין גדלות וקדימות השיח האמבריוולוגי
- 161 ג. "טפה שכלולה מחומר וצורה": על שלבי ההתפתחות של העובר
- 167 ד. מקור הזרע: בין פרשנות קבלית לפרשנות רפואית
- 174 ה. על אופיה של ה"נינוחות" השיחנית של רח"ו
- 179

- 185 פרק שישי: מיין דוכרין, מיין נוקבין וההבדל המיני בקבלת האר"י
 186 א. הדיון בהיבט הנשי בקבלת האר"י והקשרו הפיזיולוגי
 188 ב. ה"טיפה הנוקבית" והוויכוח בימי הביניים על הזרע הנשי
 ג. "יסוד דנוקבא": איזומורפיזם גאלני, גוף המין האחד והנזילות
 195 המגדרית בקבלת האר"י
 203 ד. "רוחא דשדי בגווה" ושאלת תרומתה של הנקבה לצורת הוולד
 ה. כוחה של האמביוולנטיות: על ההקשר הרפואי למרכזיות
 212 דמות הנקבה בקבלה

פרק שביעי: "הנהגה הכוללת המועילה בתולדה" – הארוטיקה
 הלוריאנית

- 214 א. השבת הארוס אל המיניות
 214 ב. עוררות התשוקה כ"סוד רפואי" בספרות ההנהגה המינית
 בימי הביניים
 218 ג. "איך מתעכבת שם הטיפה": המ"ן כהכנת יסוד הנוקבא
 221 ד. בין החיזור לאקט המיני: על תכלית הארוטיקה הלוריאנית
 222 ה. "כי השמחה והתענוג ירבו תאוה": העלאת המ"ן ושלבי
 230 האקט המיני
 238 ו. מעמד המקובל במהלך המיני ושאלת נמענו של השיח
 ז. זיווגים בתוך זיווגים: האובייקטיפיקציה של המיניות כמפתח
 242 לשיח הגוף הלוריאני

חלק ג: קבלת האר"י כשיח רפואי

- פרק שמיני: "שתשמור הבריאות עומדת ותשתדל להחזירה כשתסור" –
 251 ההיבטים הביצועיים בקבלת האר"י כפרקטיקה רפואית
 א. "חולי הנפש הטהורה" וכאב העיניים של רח"ו: במה מטפלים
 253 בקליניקה הלוריאנית?
 ב. הפואטיקה של המרשם: בין תיקוני העוונות ומרשמי
 261 ספר הפעולות
 ג. "אם ע"י פסוקים ושמות ואם כפי הטבע": מאגיה ורפואה,
 275 הברל ורציפות
 ד. "אבל עיקר עונש עונותיו [...] אין זה נמחל ע"י התעניות":
 286 ספרות התשובה והמוסר והמדיקליזציה של תיקוני העוונות
 290 ה. היום-יום הלוריאני ושיח שמירת הבריאות

- 299 ו. בין עיון למעשה: להבנת עץ חיים בכללותו
307 ז. סיכום: "כי פרי התלמוד הוא המעשה"

פרק תשיעי: "רפאנו ה' ונרפא – אני ואתה" – האל כמטופל
בקליניקה הלוריאנית

- 312 א. ההיפוך הדיסקורסיבי: דרכו של גוף האל אל הקליניקה
313 ב. "יעקב חולה": גורמי המחלה של הגוף העליון
325 ג. "הנהגת העולם בכל יום": טיפולו המסור של המקובל
335 במלך מלכי המלכים
348 ד. "חכם לבד במערכת שמורה": אינטימיות, פעולה וריבונותו
של המבט הקליני

364 אחרית דבר

381 ביבליוגרפיה

461 מפתח העניינים והמקומות

475 מפתח השמות

מבוא

אמר הצעיר מעיר, הדל באלפי, חיים ויטאל [...] בהיותי בן שלשים לכח תשש כחי ישבתי משתומם, ומחשבותי תמהים, כי "עבר קציר כלה קיץ" [יר' ה, כ] ואנחנו לא נושענו, רפואה לא עלתה למחלתינו, אין מזור לבשרנו, ולא עלתה ארוכה למחלתינו, 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 ממסכמות 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 ל**עץ 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 כמוכן 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, והצעד 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 לְמִטּוּפֵל, 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 בכתביה הלוריאנית העידו כמעט כל חוקריה, והעדויות לה ייפרשו לכל אורך הספר. ראו כדוגמאות כמעט שרירותיות בקרב החוקרים: אליאור, "הזיקה המטאפורית", עמ' 49-50; מרוז, "גאולה", עמ' 35; פיין, רופא הנפש, עמ' 13; ויינשטיין, שברו את הכלים, עמ' 317 ואילך.

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

שבו מוצאות את ביטוי 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 להדחת הגוף ולשלילתו בתרבות המערבית, שמנוסחת לא אחת כהתנגדות למורשת הרואליזם 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 והקוויירי 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 היסטוריוזציה: 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 המשמעות 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 הרואליזם 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; ביינום, "הגוף", עמ' 6.

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

אחרית דבר

כשם שכל דבר אורגני, ומה גם האדם, מתקיים לא רק בנשימה שהוא שואף לתוכו, אלא גם בנשיפה שהוא נושף מתוכו, כך אף העולם כולו, ומה גם האל החי. לפי הרגשת המיסטיקאים בישראל הרי האל הוא בחינת חי, בחינת אורגניזמוס שלם. הם תפסו אותו לא כאחדות סטאטית ללא תנועה. אלהיהם הוא בחינותיו ובהתגלותו אורגניזום חי, שחוקי האורגניזום חלים עליו, בהיות הוא שרשם ומקורם העליון שממנו הם משתלשלים ומשתקפים למטה.¹

כך מתאר שלום את אלוהיהם של ה"מיסטיקאים בישראל", במסגרת התיאור שלו את ההצטייירות הראשונות של האל בקבלת האר"י בחלל הפנוי, בשובו להתגלות בעולם שפינה לאחר הצמצום. האל הלוריאני המתגלה מציית "לחוק החיים האורגניים ביקום התיאוסופי".² כאשר מצרפים תיאור זה להבחנותיו המכוננות של ליבס בנוגע להבדלים בין קבלת הזוהר לקבלת האר"י, שהביאו אותו לקבוע כי באחרונה "המציאות היא מכונה אחת מרובת פרטים", מכונה שאותה הוא כינה "אונטולוגית-אנטומית"³ – נפתח הפתח לשאול: אם האל בקבלת האר"י הוא אמנם "בחינת חי, בחינת אורגניזמוס שלם", מה עשויים אפוא להיות "חוקי האורגניזום"? ומאי משמע כי חוקים אלה "חלים עליו"? מהי מכונה אונטולוגית-אנטומית, ומהן ההשלכות של ראיית האל ככזה? ולא פחות חשוב מכל אלה, מה מאפשר לאל להופיע ככזה מלכתחילה?

המחקר שפרשתי בשלושת חלקי הספר הוא במידה רבה ניסיון לבחון ברצינות טענות אלה של שלום ושל ליבס על המקובלים הלוריאניים, אפשר שברצינות רבה משלום או ליבס כיוונו אליה. בחינה מעין זו משמעה התמקדות בשיח של קבלת האר"י, בבחינה של שדות השיח השונים, או המערכים הלשוניים השונים, הנוטלים חלק בקבלת האר"י ומעצבים אותה, לשאלה כיצד מדברים (ולא רק על

1 שלום, **שבתי צבי**, א, עמ' 26.

2 שלום, **ר' יצחק לוריא**, עמ' 223. ראו גם הנ"ל, "קבלה ומיתוס", עמ' 93.

3 ליבס, **"מיתוס לעומת סמל"**, עמ' 202.

מה מדברים), כפי שניסחתי זאת במבוא. זאת כיוון שמשעה שמכירים בנוכחותו המקיפה והיסודית כל כך של גוף האדם בקבלת האר"י, כאבן היסוד לתיאוריה, מתעוררת השאלה באיזה גוף מדובר: איזה גוף הוא שמופיע, וכיצד. באחד מן המחקרים הרבים שהקדישה קרולין ביינום לגופו של ישו במערב הנוצרי בימי הביניים המאוחרים, היא כותבת כך:

ההכרה שלא כל הפעולות או הסביבות האנושיות האפשריות מיוחסות לישו בציורים או בפסלים מובילה אותנו לפיכך להכיר כי יש חשיבות תיאולוגית למה שמתואר. היא גם מובילה אותנו פשוט להתבונן יותר בזהירות. וכאשר אנחנו מתבוננים, אנו מגלים כי למעשה יותר צויר – ומטעמים יותר מורכבים – משהבחנו עד אז.⁴

אכן, כאשר מתבוננים בתשומת לב בגופים המופיעים בקבלת האר"י, אזי רואים את הריבוי והגיוון של מופעיהם, אך גם את סדיריוויתיהם, את מה שנכנס לתוך השיח ומה שנעדר ממנו, ובעיקר את מה שמתגלה רק שעה שרולוציית המבט, רגישותו לפרטים, עולה. בסיכום מאמרה על הרציפות החזיונית בקבלת האר"י, שבו הדגישה באיזו מידה האלוהות הלוריאנית מתוארת "בדפוסים מחזור החיים האנושי ובתבניות ההיווצרות של האדם", סיגה אליאור: "אך לאמיתו של דבר, דפוסים אלה חורגים מן התבנית הביולוגית ומן הממד הקיומי ויונקים ממהותו הפנימית והעמוקה ביותר של האדם, מהויתו המטאמורפית וממציאותו כישות סופית ואינסופית כאחת".⁵ בדברים שלעיל, ובעקבות ביינום, הלכתי בכיוון הפוך: טענתי היסודית במהלך הספר הייתה כי הבנת קבלת האר"י מחייבת לא לחרוג מן "התבנית הביולוגית", כי אם להיכנס לעומקה, לחשוף את הקשריה, את פרטיה, את יחסיה עם כלל המרכיבים של הכתבים, ואת סדירויות והשלכות הפעלתה – להתבונן בה יותר בזהירות.

א.

בחנית שיח הגוף הלוריאני, והניסיון להתחקות אחר "חוקי האורגניזם", הובילו אותי לזהות את השיח הרפואי – בכל מורכבותו וגיוונו – כשיח המצוי בתשתית העיסוק הלוריאני-ויטאלי בגוף, ויתר על כן, כשיח תשתיתי להבנת הפרויקט הלוריאני-ויטאלי בכללותו. חוזקו של זיהוי זה נובע מן העובדה שאינו מוגבל רק לעצם הניתוח הטקסטואלי של הטקסטים הלוריאניים, אלא נסמך על

4 ביינום, פרגמנטיה וגאולה, עמ' 80.

5 אליאור, "הזיקה המטאפורית", עמ' 52.

הקשרים היסטוריים קונקרטיים: בראש ובראשונה, ההכרה בפעילות הרפואית העיונית והמעשית המשמעותית של רח"ו עצמו, כפי שהיא עולה בעיקר מספר הפעולות, חיבורו הרפואי-מאגי-כימי, ואיפיונה של פעילות זו בתוך הקשריה ההיסטוריים והמרחביים במזרח אגן הים התיכון, ובמיוחד במסגרת התודעה הרפואית שרווחה בקרב יהודים כלא יהודים באימפריה העות'מאנית. שנית, העמידה על המסורת הארוכה, המורכבת והעשירה של היחסים בין רפואה ותיאולוגיה בימי הביניים וקודם לכן, ועל ביטוייה ברגעי מפתח של ההגות היהודית המזינה את קבלת צפת, ובפרט בספרות הזוהרית.

מיקומו של רח"ו ושל כתביו הרפואיים ב"תרבות הרפואית" המשגשגת של זמנו אפשר לי לא רק להצביע על הרלבנטיות של מרכיב זה באישיותו האינטלקטואלית לפרויקט הקבלי שלו – היבט שעד כה זכה להתעלמות כמעט מוחלטת בקרב חוקרי הקבלה – אלא בעיקר להראות כיצד הפעילות הרפואית משמשת כמפתח לעומק נוכחותו של הגוף בקבלת האר"י, למאפייניו הייחודיים ולמשמעותם. דרך השיח הרפואי יכולתי לקרוא מחדש מושגי יסוד בקבלת האר"י, כגון הברור, המוחין, העיבור והזיווגים, כנטועים היטב בתוך מערכי השיקולים של שיח זה וכמונעים מהם, ולהצביע על התמונה הרחבה יותר העולה מהם ביחס לגופו של האל בקבלת האר"י, ולמערכים התיאוריים המכוננים אותו. יתר על כן, קריאה זו פתחה פתח לבחינה של ההיבטים הביצועיים בקבלת האר"י כשיח פרקטי רפואי, במילים אחרות לאפשרות לנתח את תיקוני העוונות, את הייחודים ואת הכוונות של קבלת האר"י כמעוצבים – בין השאר – בדמות המרשם הרפואי, וכמשקפים הטמעה של תפיסות חולי ובריאות גאלניות, כמו גם גישות תראפויטיות ממסורת זו. זאת ועוד, רפואיותה של הפרקטיקה הלוריאנית עלתה גם מניתוח המגעים הקונקרטיים של האר"י עם הסוככים אותו, בניתוח של תוכן הטיפול הרוחני שהוא מציע כרופא הנשמות.

אחת השאלות שהדריכו את המהלך שנפרש בספר זה מראשיתו נגעה בשפתה של קבלת האר"י, אותה שפה יבשה, טכנית, עמוסת פרטים ופרטי פרטים, מבנים ומבני מבנים, וז'רגון אידיוסינקרטי, "פרוזה חסרת חן [...] ונעדרת כל סממן פואטי או רטורי", כפי שתיאר אותה רוני ויינשטיין.⁶ במבוא לספר תיארתי את ההקשר להתעלמות המחקרית מהיבט זה של קבלת האר"י, על רקע השימוש בקטגוריית המיתוס לשם תיאורה, והפער בין הציפיות הנרטיביות והפואטיות שקטגוריה זו נושאת לשפתם בפועל של כתבי רח"ו. והנה, אחד ההיבטים החשובים שעלו מן הניתוח של שיח הגוף הלוריאני בהקשר של השיח הרפואי, הוא האופן שבו מוכוונותה לפעולה מחייבת שפה מעין זו, כשפה הטכנית

המאפשרת את הפעולה היעילה והמדויקת, ואופיינית בדקדוק ובפואטיקה שלה ללשון הרפואית הן בהיגדיה הדסקריפטיביים והן באלה הפרסקריפטיביים. זאת ועוד, אף ראינו כיצד הראייה של הגוף האלוהי כגוף לשוני, עשוי שמות, משתלבת בהופעתה של שפה התמחותית זו, כלבו של התיאור הטכני הממצה, ולפיכך מאפשר הפעולה.⁷

העבודה האנליטית עם התחביר של השיח הרפואי התבררה כפורייה לא רק ברמת המרשם הבודד, או אפילו הסוגיה התמאטית. ביקשתי להראות שאף המבנה הכולל של הידע הלוריאני, כפי שמעצב אותו רח"ו בעריכתו של שמונת השערים המרכיבים את ספר עץ חיים, משקף אימוץ – בין במודע ובין שלא במודע – של מבנה הידע היסודי של הכתיבה הרפואית, כפי שהוא מופיע לדוגמה בקאנון של אבן סינא, מבחינת סוג היחסים המתקיימים בו בין התיאורי לביצועי. טענתי כי נטיעת עץ חיים – בכללותו – בתוך ההקשר של השיח הרפואי ודגמי ההסבר, היסביות, הפעולה, הכתיבה וסידור הידע שבתשתיתו, מאפשרת לצעוד מעבר לצורך "לבחור" בין התורה העיונית, ה"קוסמולוגיה" או ה"תיאוגוניה", ובין חיי החבורה, ייעודה ופעילותה הקונקרטיית, כמוקד המשמעות שדרכו יש לקרוא את קבלת האר"י. בפריזמה של החיבור הרפואי, והיחסים בין עיון ומעשה שבבסיסו, אי אפשר לדמיין פעולה יעילה של הרופא ללא תשתית ידע איתנה על אודות "ענין המזגים והליחות והכחות ומיני החליים והמקרים והסבות".⁸ הידע העיוני (ובכללו הידע המעשי העיוני) הוא תנאי לביצוע יעיל של הפרקטיקה הרפואית, בכל היבטיה. אופן עיצובה של קבלת האר"י כ"חכמה מעשית" סולל את הדרך להבנה עמוקה יותר של המכלול הלוריאני כולו כמכון אל הפעולה.

נדבך קריטי למהלך כולו, שעלה לאורך הספר ושלו הוקדש הפרק האחרון, מצוי בטענה כי הנוכחות של השיח הרפואי בקבלת האר"י אינה מוגבלת לאדם

7 השוו מסקנותיו של ויינשטיין בסוגיית השפה הטכנית של קבלת האר"י: "אופן מסירת הדברים הוא תיאורי (דסקריפטיבי) ועוקב אחרי הדברים כהווייתם, גם אם מדובר בסודות האל ובמסתרי ההוויה, מפני שמה שעומד על הפרק הוא ידע מקיף ביותר שבלעדיו המקובל אינו מסוגל לפעול כלל. הכתיבה מתאימה לספר לימוד (Textbook בלעז) המעביר ידע לקוראיו הפוטנציאליים. הידע וארגון הידע הם הבסיס לכל ההחלטות הפרקטיות בהמשך, אולם המוקד הוא הידע וההבחנות המדויקות הנדרשות בין קטגוריות". (שם, שם). בה במידה שיש קרבה בינינו במסקנות אלה, גם ההבדל ניכר, בדגש ששם ויינשטיין על הידע התיאורי כמוקד, הנובע להבנתי מבחירתו להתרכז בעץ חיים הנדרס כמושא הניתוח שלו, מבלי להביא בחשבון את מבנה הידע השלם של ספר עץ חיים של רח"ו.

8 אבן סינא, קאנון, ספר א, אופן ג, הפרק הנפרד.

התחתון, אלא מופנית בה במידה ובה בעת גם אל האדם העליון, כזירה שבה הפעולה התראפויטית מבוצעת, וכמושא היסודי שלה. במילים אחרות, הראיתי כיצד האל הופך בקבלת האר"י למטופל בה"א הידיעה, ומוכפף למבט הקליני של המקובל הלוריאני, שלריפוי של האל הוא מקדיש את כל עתותיו, ושלתובת רפואתו של האל הוא זקוק לידע ולדרכי הטיפול – ולא פחות מזה לשפה – הטכניים, בפירוט רב ככל האפשר. ממד מרכזי בניתוח זה היה האפשרות להצביע על כמה מן המנגנונים השיחניים שבמסגרתם מתבצע "היפוך דיסקורסיבי" זה של מיקום האל בשיח, מן הרופא הכול יכול אל המטופל הנתון למרותו של המטפל ותלוי בו, ולאפיין את מערכת היחסים החדשה הנוצרת תחת מבטו של הרופא. אך אילו דמויות עולות, של האל ושל האדם, ממסקנות אלה, וכיצד הן משליכות על ההבנה הרחבה של קבלת האר"י?

ב.

הטענה העולה מן המחקר היא ביסודה פשוטה: יש קשר עמוק בין השינויים השיחניים שמגולמים בקבלת האר"י, הווי אומר ההטמעה של לשונות "מדעיים" – ובעיקר של מה שאנו מכנים היום מדעי הטבע והחיים דווקא (בשונה מן הפילוסופיה) – והשינויים בהמשגה של האל, האדם והיחס ביניהם, ובראש ובראשונה של המשגת הפעולה האנושית מחד גיסא והפעולה האלוהית מאידך גיסא.

מרכזיות הפעולה לקבלת האר"י, היינו זיהויה עם מגמה אקטיביסטית, עם נטייה לדגש על הפעולה האנושית, אינו חדש, ומלווה אותה כבר מאז המחקרים הראשונים על אודותיה, במסגרת חכמת ישראל, עם הזיהוי של קבלת האר"י עם הקבלה המעשית.⁹ גם שלום, שחלק על הזיהוי הזה, הדגיש אף על פי כן כי:

אפשר לאפיין במלוא ההצדקה את ההגמוניה של האסכולה של צפת, ובמיוחד של הענף החשוב ביותר שלה, הקבלה הלוריאנית, כתקופה שבה שלטה המיסטיקה המעשית.¹⁰

בין אם מדובר באקטיביזם המשיחי של צפת, שקבלת האר"י עומדת בחודו לפי רוב תיאוריו המקובלים במחקר, בין אם מדובר ב"ריטואליזציה" של החיים

9 כך למשל בתיאור המכונן של גראטץ, דברי ימי ישראל, עמ' 297-307; כן ראו הורודצקי, תורת הקבלה של רמ"ק, עמ' נט, שעמו התפלמס בחריפות שלום, "ר' יצחק לוריא", עמ' 215-216.

10 שם, עמ' 216.

היהודיים,¹¹ שגם במסגרתה לקבלת האר"י מיוחד מקום מרכזי, ובין אם מדובר בעצם תורת התיקון הלוריאנית והיומרה המופיעה בה לתקן אלוהות שבורה במעשה אדם: ככל התיאורים האלה ניכרת עצם הטענה על עלייה משמעותית במעמד הפעולה בקבלת האר"י בפרט, ובקבלת צפת בכלל. במחקר הנוכחי הצעתי פרספקטיבה נוספת, ולטעמי חיונית, להסברת מגמה זו בכתבים הלוריאניים. טענתי כי כדי להבין את העלייה במעמדה של הפעולה במסגרת קבלת האר"י, יש ללכת מעבר למסגרות ההבנה של פעולת המקובלים בהקשרים המאגיים או התיאורגיים הקלאסיים, ולבחון את תנאי האפשרות שלה. הווי אומר, לשאול באיזו מסגרת מושגית ושיחנית ניתן להבין עלייה זו, ומהם מאפייניה הייחודיים. כאמור, להבנתי ההקשר הרפואי מספק מפתח קריטי להבנה של שינויים אלה בפעולה, באופן שבו השיח הרפואי, ובפרט המבט הקליני היסודי לו, מכונן יחסי כוח וסמכות דרך ידע ושפה, הפותחים את מרחב הפעולה של בעל המבט. הראיתי כיצד היבטים שונים המאפיינים את הפעולה הלוריאנית ביחס לגוף העליון והגוף התחתון מוסברים על רקע הבניית היחסים במסגרת המבט הרפואי. בלב הדברים מצויים תהליכי האובייקטיביקציה שכרוכים בהפעלת השיח הרפואי על הגופים השונים המצויים בקבלת האר"י. המבט הרפואי נבדל באופן מהותי מן המבט הבינ-אישי – זהו מבט המכונן אינטימיות אחרת לגמרי, אינטימיות בין גוף אילם למבט המסוגל לקרוא בו וכך לחדור אותו ולפעול עליו. מבט מפרק ובונה שמתגלה כמפתח לפעולה יעילה, משום ש"באופן ההתנסות הקלינית מצטיירת האפשרות לקריאה ממצה, שאין בה ערפול או שארית: עבור רופא שידיעותיו תגענה ל'מדרגת השלמות הגבוהה ביותר יוכלו כל הסימפטומים להפוך לסימנים': כל הביטויים הפתולוגיים ידברו אז בשפה בהירה וסדורה".¹² האפשרות לפעול פעולה כה אינטימית כמו זו המאפיינת את יחסיו של המקובל הלוריאני עם גופו של אלוהיו, תלויה אם כן בטיפוס מאוד מסוים של אינטימיות, שאמנם יש בה מצד אחד שיא של גופניות אך בד בבד היא מיוסדת על השפה הטכנית והמבנית האובייקטיבית, שילוב המכונן את האינטימיות הייחודית לסיטואציה הקלינית. בבסיסה של האינטימיות הרפואית המוטמעת בקבלת האר"י מצויה חוויה שיש בה משום דה-פרסונליזציה עמוקה של ההווה, האנושית והאלוהית, דווקא ברגע של גופניות מקסימלית. דה-פרסונליזציה שמייצרת את הריחוק ההכרחי לסוג העבודה הנתבעת מן המקובל הלוריאני הפועל כרופאו הפרטי של מלך מלכי המלכים, ונדרש ללוותו בכל פעולותיו האינטימיות ביותר.

11 אני משתמש במושג זה בעקבות אברי בר-לבב, "הריטואליזציה".

12 פוקו, הולדת הקליניקה, עמ' 142-143.