

# הגולם האלגורי – האדם כנברא בצלם וכבורא צלם (על סיפורו של דוד פרישמן 'הגולם')

## אורי שהם

בספרות העברית החדשה, מראשיתה ועד ימינו אלה, שמור מקום כבוד לז'אנר האלגורי למיניו, ובעיקר לסיפור האלגורי.<sup>1</sup> מסיפורי יצחק ארטור ועד א"ב יהושע, ממנדלי ועד אהרון מגד, מעגנון ועד יצחק אורפו ובנימין תמוז. בין סיפורים רבים מסוג זה – הראוי למחקר מקיף, שיתווה את מסלולו התמאטי – הצורני בתוך ספרותנו החדשה-מתייחד מקום לעצמו לסיפורו של פרישמן: 'הגולם'.<sup>2</sup> זאת, לא בשל איכותו האמנותית, שאינה עולה ואינה נופלת מסיפורים רבים אחרים של פרישמן, ועשויה אף לעורר ספקות לא-מעטים. ייחודו בתמאטיקה שלו, במוטיב המרכזי שלו, שהוא בעל חשיבות עצומה בחשיבה הדתית והתרבותית בישראל, ובאפשרויות בכוח הגלומות בו לגבי בניית סיפור אלגורי. בשעה שי"ל פרץ ברא בסיפוריו האלגוריים את 'הנביא הפרומתיאי' (כפי שאני נוטה להגדיר את גיבורו האלגורי בסיפורים כגון: 'פרומתיאוס', 'שלוש קריאות' ועוד סיפורים כיוצא בהם), עיצב פרישמן בז'אנרו את הגולם האלגורי, שבסיפורו יש, כמעט בהכרח, גם המוטיב הפרומתיאי. מכל מקום, במאמר הזה נתבונן בגיבור אלגורי המציג באופן ממקד צד בעל חשיבות בזהותו של הגיבור האלגורי, דהיינו: הצגתו של 'הצופה'<sup>3</sup> האיגנוראנטי בתורת גולם, המסמל את האדם כנברא בצלם וכבורא צלם.

1. יסודות בתורת האלגוריה ויסודות של הסיפור האלגורי ימצא הקורא בספרי: המשמעות האחרת, מן המשל האלגורי ועד הסיפור הפאראדיאליסטי, מכון כץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ב. בספר זה עמדתי על מאייכיו של ה'סוכן' האלגורי בכלל ועל הגיבור האלגורי בספרות העברית החדשה בפרט. כאן אסביר, בהמשך, בקיצור נמרץ, מונחים הנחוצים לצורך מאמר זה.
2. דוד פרישמן, 'הגולם', כל כתבי דוד פרישמן, סיפורים. מ. נאמן, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ה, 103-74. הסיפור פורסם לראשונה בהשילוח ט"ו, חוברת שבט-תמוז תרס"ז, 115-131.
3. הן בשל סימני הכר מרכזיים שבגיבור האלגורי העברי והן בשל השם 'צופה' שקרא לו ארטור בסיפוריו האלגוריים, כינתי את הגיבור האלגורי העברי בשם 'צופה'. את שמו נחל הצופה החדש מיחזקאל הנביא (ג', י"ז). גיבור המרכז של יצחק ארטור נסמך על הצופה המקראי, אך אין הוא הצופה העתיק. הצופה החדש הוא נביא במדרגת צופה, לאמור זה שאינו מכיר בכוחו הנבואי. זהו גיבור פאראדוקסאלי: מחפש את 'תכליתו' ואינו יודע מהי, ולעתים אף אינו יודע כי הוא מחפש 'תכלית' כלשהי. הוא 'רואה' ואינו יודע שהוא רואה, ואם יודע שהוא רואה – אינו מבין מה הוא רואה (וראה: שהם, תשמ"ב, 11, 97-100, 159, 308-310).

§. יפודיות אלגוריים

סיפורו של פרישמן הוא סיפור אלגורי. אמנם, האלגוריות החלקית שבו עשויה להעלות על הזעת סיפורים כגון 'בין שני הרים', 'משנת חסידים' וכיוצא בהם סיפורים של י"ל פרץ, שבהם מצויים ואף פועלים יסודות אלגוריים, בלי שעלה בידי המחבר לבנות אלגוריה שלמה, מובהקת ומשכנעת. מכל מקום, ניתן לציין ב'הגולם' יסודות אלגוריים ברורים, שיש בהם כדי לעודד את שיוכו של הסיפור למסגרת הז'אנר האלגורי:

1. הדמויות המרכזיות הן דמויות גנראטיביות-דמוניות.<sup>4</sup>
  2. גיבור הסיפור - הגולם - הוא נפש קרועה ומפוצלת, שקרעיה הקוטביים 'מושליכים' ומתגלמים בשתי הדמויות המשניות-המרכזיות שבסיפור, וכן ב'נוף' האלגורי, שאינו אלא פרי רוחו המפולגת.
  3. הסיפור הוא 'אגודה' הבנויה על מוטיב ארכיטיפי-מיתי.
  4. הפעולה מושתתת על 'קרב' אלגורי; קרב שבין קדושה לטומאה; או ליתר דיוק - שבין קדושה לקדושה.
  5. הפעולה שבסיפור היא מעין 'מסע' של הגיבור לפגישות של זיהוי עצמי ושל הגדרה עצמית.
  6. הסיפור הוא בעל מבנה אפיזודאלי, והוא נובע מיסוד ה'מסע' שבדמות.
  7. על אף הלשון הריאליסטית ולמרות תיאורים של פשט, עומד הסיפור על איזה 'סוד', שהוא התמה המבקשת את פיענוחה.
  8. תכונות 'הצופה' האלגורי מצויות בגולם - הן בתורת דמות ארכיטיפית והן בתורת דמות של נפש פועלת בסיפור הנידון.
- ביסודות הנזכרים לעיל (שאל חלקם נשוב ביתר פירוט) די כדי לבנות אלגוריה סיפורית מובהקת ושלמה, שבה מתעצבת אוטופיה<sup>5</sup> אניגמאטית על כל מרכיביה. אולם פרישמן, כמו
4. גיבור גנראטיבי הוא גיבור היוצר את הנפשות הפועלות סביבו. הגיבור האלגורי הוא דמות הארוגה במירקם שיטתי של מושגים שנקשרו יחד לשלמות הגיונית אחת. זאת הסיבה שהגיבור האלגורי מתחלק או מתפלג ומתפצל לדמויות-משנה, דמויותיו 'האחרות', הפועלות כנגדו או יחד עמו, כשכולן מוליכות אל המסקנה העליונה של הסיפור. הוא אף עובר בניסיונות ובסיטואציות של פגישות שונות, החושפות את 'צדדיו' השונים. זו הסיבה ליציאתם של רבים מן הגיבורים האלגוריים ל'נסיעה'. גיבור אלגורי הוא גיבור 'מייצר' ועל כן 'גנראטיבי'. התנהגותו של הגיבור האלגורי תואמת התנהגות של אנשים הנראים כאילו שלטת בהם תכלית עליונה, כאילו הם נשלטים על-ידי איזה צד, כוח עליון נסתר, איזה 'דמון', המצוי מחוץ לספירת ה'אני'. הגיבור האלגורי-הדמוני משוייך כל כולו לרגש אחד, לאידיאה אחת (שהיא, כמו שראינו לעיל, מתפצלת), דהיינו הוא נתון באובססיה קשה, משועבד כל כולו לדמון שלו והתנהגותו עקבית עד כדי קומפולסיביות (שוהם, תשמ"ב, 29-31).
  5. סיפור אלגורי הוא סיפור של 'מחשבה'. עולמו של הסיפור האלגורי נברא מתוך מבנה 'מחשבה' טלאולוגי ולא בשל דחף מימטי. ה'מחשבה' מניעה את היוצר ליצור מציאות סגורה ומבודדת בעלת חוקים משלה, כלומר אוטופיה אלגורית (אוטופיה במובן הסמאנטי הראשוני של המושג, לאמור: לא-מקום של העולם שבתוך היצירה) (שוהם, תשמ"ב, 27-28).

הגולם האלגורי - על סיפורו של פרישמן 'הגולם'

פרץ ברבים מסיפוריו, לא הכיר הכרה בהירה בדרך שבה הלך, ולא הלך בה עד סופה. כל היסודות שפורטו למעלה נתונים במעין מסגרת 'ריאליסטית', הן מצד הלשון והן מבחינת תיאור הדמויות ואפיונן. פרישמן צירף מערכת של מוטיבים מיתיים-אגדיים אל מערכת עיצובי ריאליסטית (ריאליזם, כמובן מאליו, על-פי ההרגשה של זמנו הספרותי) - ויצא 'הגולם' הזה; כי אף פאראריאליזם<sup>6</sup> ממינו של הסיפור 'שבועת אמונים' או של 'שלושה ימים וילד' (פירושי 'שלושה ימים וילד' - שוהם, תשמ"ב, 283-301) לא נוצר כאן.

### ב. יסודות ריאליסטיים

כשל מרכזי של האלגוריות שב'הגולם' הוא אי-היכולת של ה'מזר' לתפקד בתורת חוק טבע של המציאות הבדייונית. אם ננסח ניסוח פאראדוקסאלי, נוכל לומר: הזרות בסיפור היא תופעה זרה-מזוהה במציאות הסיפורית, שחוקה הוא הבלתי-מזר.

את שלוש הנפשות הפועלות במרכז ההתרחשות כיוון הסופר לתכון, כל אחת לעצמה, במתכונת מופלאה. אולם כל אחת מן השלוש יש בה יסודות פלאיים, שאינם ניתנים להנמקה במסגרת הנורמה של הסיפור. ר' לייב הוא דמות מזוהה ויוצאת דופן, אולם אין הוא חלק של מציאות בדייונית שהבלתי-אפשרי הוא חוק-טבע שלה. המספר (שהוא בסיום הסיפור איזה 'אני', 103) אומר, כי 'מראהו משונה מאד' (75); זוהי נכדתו, משתאה מתורשה 'אל הפלא הלז' (שם); וכן הסביבה בכלל מתפלאה על זרותו ועל שגעונו, מפני שבעיקר זר הוא הזקן המטורף לנורמה של ה'מספר'. נקודת ראות כזאת בהכרח קובעת את הצגתו של ר' לייב באמצעי לשון והגיון ריאליסטיים-ראצינאליסטיים.

עשרים ושמונה שנה ישב המהר"ל מפראג סגור ומסוגר בחדרו - מספר לנו המספר היודע ואינר-יודע-הכל - והיה משוקע בביקוש אחר הסוד הגדול. כמעט שלא טעם דבר ולא ראה פני איש, ולא האזין לקול הטבע המשורר מן החוץ. התבוננות בר' לייב הגדול נעשית בסיפור הזה, שיש בו - על-פי כל הסימנים שנתנו בו לעיל - יסודות העשויים להפכו לסיפור אלגורי, לא מנקודת ראות אימאננטית של חלום-אלגורי, שכולו נתון להגיון ה'אחר', אלא מנקודת תצפית של מי שנמצא מחוץ לתחום האוטופי.

ר' לייב נראה מזר, 'פרא אדם', בעיני המספר, שהוא ה'נורמה' של סביבתו; אין הוא מכיר את סביבתו האנושית-הנופית וזו אינה מכירה אותו. זרותו נמסרת בלשון מפורשת. שלא כמו בסיפור אלגורי שלם, שבו אמנם הכל מזר לקורא, אך אין הוא מזר למשתתפים ב'משחק' (או לפחות, לחלקם), הרי כאן הוא זר לנורמה של המספר-האני, ואפילו לזו של ה'מחבר המובלע'. בעיני כולם, כמו בעיני זוה, ניכרת השתאות ל'פלא הלז', שבה 'מתוך איזה מדבר' (76). בסופו של דבר אין ב'פלא' זרות אלגורית אמיתית, כי בעיני הקורא אין

6. פאראריאליזם משמעו 'ריאליזם' אחר, שעליד הריאליזם. זהו מושג אותו אני מציע לצורך הגדרת מין של סיפור אלגורי, שבו הרובד הגלוי-כביכול של הסיפור ניתן כאילו להבנה כפשטו. למען האמת אין סיפור שפניו כפולי משמעות, שאפשר להפריד בו את הגלוי מן הסמוי ולקרוא את ה'פשט' לעצמו ואת ה'דרש' לעצמו (כפי שמציע דב סדן בקריאת 'שבועת אמונים' לעגנון). סיפור פאראריאליסטי הוא סיפור של צעיף המכסה על צעיף, סיפור שבו האלגורי מתחפש לריאליסטי, ואו צעיף מעיך-ריאליסטי מכסה על 'צעיף האלגוריה' (שהם, תשמ"ב, 56, הערה 52).

זו זרות לא־ריאליסטית. הקורא יכול בנקל לדמות לעצמו תופעה מצויה של איש מתבודד ב'מדבר' חדרו, איש שאיכד כל זיקה אל סביבתו וכל מראהו אינו הולם 'אדם מן הישוב'. אין בזקן המוזר סימנים 'חיצוניים', המייחדים אותו בתורת אימאג' אלגורי, סימנים הבונים אותו בתורת אניגמה.

בדומה לזקן הקדוש, אף זוה נכדתו, ניכר שהיא נועדה, על־פי כוונת המחבר, להיות דמות אלגורית – סמל אלגורי: 'העיניים הוזהירו והפנים האירו, והשינים שבפה הבהיקו ומן השערות אשר על ראשה יצא זיו תכלת־שחרתורת מתוק לעינים – והיא כמו קרן אורה של שמש' (76). אלא שהתיאור הזה, שעוד יעסיקנו בהקשר רחב יותר, אינו אלא אוסף של אפיטטים, דימויים ומטאפורות, שאינם מתגבשים לעיצוב אלגורי, כלומר ל'ציוור' המרמז על תמה 'אחרת', שפיענוחה מגרה את הקורא.

העדר זרות של צופן בדמויותיהם של הזקן ושל זוה, שנתרו בתחום העיצוב ההגייוני המימטי־הראציונאליסטי, ניכר מאד בדמות, העשויה, יותר מכל דמות אחרת שבסיפור, לשחק תפקיד אלגורי של מוצר 'מושלך', ועל כן 'מוזר' – והיא הגולם בעצמו. עוד בשעה שהוא פסל 'מת' ללא חיים, הגולם הוא גבר הדומה בכל חלקיו לאדם רגיל. הוא אמנם מלא חיים, יפה להפליא. שויפיו הפיוזי חדור רוחניות (80); הוא גברי ושרירי, בעל פנים של איש הרוח; הוא מעין פסל 'דויד' של אנג'לו – איזה אידאל גברי, אולם אין בכל אלה כדי להעמידו מעבר לעולם המציאות המימטית. זוה, שראתה אותו בכל הדרו הגברי, דבקה בו בשדיה ובכל גופה; ואולם, מן הרגע שהפסל קם על רגליו, הוא הולך יותר ויותר ונדמה לצעיר יהודי רגיל של הזמן ההוא בסביבתו הטבעית. וכך מיד הוא נקלע לוויכוח עם עצמו: 'קרוב' שבין ה'ספרים' ובין ה'חיים'. וויכוח פנימי זה, שמוצאו מימי ההשכלה, נעשה כאן במלים מפורשות ואין הוא 'נושא' הנרמז לקורא ממהלך הסיטואציות, מקשרי האימאג'ים ומיחסי הדמויות זו לזו. בלי כל צעיף אלגורי, מוצע כאן לקורא הקרע שבין הטבע ובין ה'גווילים', הקורע את נפש הגולם. בהמשכו של הסיפור, כשהקרע מעמיק, הוא מתגלם אמנם בשתי דמויות: ר' לייב וזוה, אולם המשיכה לשני הכיוונים אף היא נעדרת צעיפים; צעיפים העשויים להעניק אף למשיכה גלויה באלגוריה ממד אניגמאטי. אין אמירות כפולות משמעות, אין כפילות מובן בולטת של האימאג'ים, והלשון הפיגוראטיבית, כשהיא מופיעה, חבוטה מכדי לעורר סקרנות אלגורית.

ברצף הסיפור הופך הגולם מיצור אנדי לאברך יהודי לכל־דבר, שתודעתו מפולגת עליו. מי שעשוי היה לפעול על־פי הפוטנציות הטבעיות בו מכוח יסודו הארכיטיפי, ומכוח מצבו ההתחלתי בסיפור עצמו, אינו ממלא את שליחותו. לא זו בלבד שהירהורי המפוצלים נמסרים בחשיבה מושגית שגורה, אלא שעוד חלקים ניכרים (אמנם לא תמיד) בהתנהגותו אינם אלא תיאורים שאבלוניים של מנהגים יהודיים. הגולם היהודי הצעיר שוכב לו בשבת אזורי הצהרים, הוזה וחולם בעצלות, בהנאה יהודית של שינה בשבת (89); מסביב – הכל בית יהודי בשבת. לאחר מכן הוא יוצא מחדרו 'עטוף בקפטן של משי ומטפחת קשורה לצוארו', והוא הולך לבית המדרש. שם הוא עשוי להרהר, כמו שמהרהר כל יהודי הגון, כי ה'אשה היא השטן' (89). מחשבותיו בכלל מתארגנות בפסוקים הבאנאליים: 'כל האומר: מה נאה ניר זה' וגו' (89); 'יצר לב האדם רע מנעוריו' (90); 'אוי לאלה העוזבים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה' (שם). בבית המדרש הוא יושב כשבראשו 'תפילין גדולות' (92), והוא מהרהר שנברא אדם בגוף אחד עם שתי נשמות, 'אחת מושכת לכאן ואחת לכאן' (שם). וזו מלחמה שאין לה קץ כל עוד האדם חי. הגולם הוא אפוא אברך יהודי טיפוסי. בן הדור שבו

הגולם האלגורי – על סיפורו של פרישמן 'הגולם'

ההשכלה מגיעה לקרע שבין הגוף ובין הנפש. לאמור, הקרע שבין ה'דת' ובין ה'חיים'. בשעת ההלוויה של ר' מרדכי מייזליש, הן ר' לייב והן הגולם שלו הם יהודים טיפוסיים בכל (93–95). המהר"ל דורש על העולם הקיים ועל העולם העובר, הכל כמצוות גוברין יהודאין; הגולם כולו נרעש ונפחד, הכל כמידת יהודי צעיר, השומע לעת כזאת דרשה שכזאת מפי 'איש אלהים', ש'הנבואה מדברת מתוך גרונו וכל מלה ומלה אמת וצדק' (95). הקיצור, שלוש הדמויות המרכזיות – ר' לייב, חוה והגולם; בית המשפחה ובית הכנסת, בית-המדרש ובית-הקברות – כולם הם אימאגים מוכרים מדי, המצויירים על רקע מילייה יהודי רגיל ויומיומי בסימניו הסטיריאופיים.

### ג. מעשה בריאת הגולם – פעולה דואליסטית

על-אף-כל האמור לעיל (בסעיף ב'), 'הגולם' הוא סיפור אלגורי, לפחות על-פי מינו, הניכר בקווי הסכימה, אם לא בפרטי הביצוע. חשיבותו לעיוננו בחיבור הזה אינה בהצלחתו לבנות אלגוריה שלמה, אלא במה שניתן היה לעשות ביסודות האלגוריים שלו לשם הגשמתה. כי בתשתיתו מונחים יסודות אלגוריים, שחשיבות עקרונית יש להם מצד הציוד הטרימינולוגי הבסיסי של קורא הסיפור האלגורי.

כל היסודות האלגוריים שמנינו לעיל – שמונה במספר – אכן מצויים ב'הגולם', ועל כן רשאים אנו לראות בו סיפור אלגורי, העשוי לשרת את חוקר הסיפור האלגורי. לאמור: השימוש בדמות ארכיטיפית-מיתית – גולם; יסודות המאגיה הנרמזים במעשיו של ר' לייב (השם המפורש, ה'קבלה'; החיאת אדם מת; נטיעת גרעין בתוך בקבוק לשם הצמחת גוף אדם קטן; ובריאת גולם שבכוחו להחריב את העולם – (76); מיסטיקה, אלכימיה – (77); ועוד), ובמעשיו של הקיסר רודולף השני, שעסק גם הוא במיסטיקה ובאלכימיה ודומיהן 'וביקש את הסוד הגדול גם הוא' (שם); הטעמת החיפוש אחר הסוד הגדול; כוח הבריאה הגנראטיבי-האלגורי שחבוי, ואף פועל, בר' לייב ובחוה; יסוד 'הקרב' ויסוד ה'מסע' שבחי הגולם; שיטת הבנייה האקסמפלארית של העלילה. ואחרון – תבנית דמות 'הצופה' האלגורי, הרמוזה בגולם (וכן בר' לייב עצמו).

בריאת גולם-אדם ב'הגולם', שבחלקה היא מעשה מאגי, וחלקה – בכוח השם המפורש, והיא כולה מעין תהליך טבעי לסיפור האלגורי – היא בריאה סמלית התובעת פיענוח: מהו מובנו של הגולם, ומהי תכלית בריאתו? ב'מלאכת' היצירה שלו לעצמה, מכל מקום, חובה עלינו להסתכל הסתכלות מדויקת. בניגוד למרבית הסיפורים האלגוריים, שבהם הגיבור (בתורת גיבור ראשי או בתורת 'מספר' נחבא אל הכלים) יוצר לו את האנטאגוניסטים שלו, הנה בסיפורנו נוצר הגולם האחד מכווח הגנראטיבי של שני אנטאגוניסטים – ר' לייב וחוה, שהסימן לגזעם האחד הוא השתייכותם ל'משפחה' אחת. עשרים ושמונה השנים שבהן נסתגר ר' לייב בחדרו, כדי להתעמק ב'סוד הגדול', לא עברו עליו בספקולאציות מופשטות גרידא. מסתבר שעסק בקבלה מעשית, לאמור במאגיה, עד שנחה דעתו לרגע, כשהגיע לידי יצירת גולם המופעל בשם המפורש, ורק אז יצא מחדרו, כביכול שוב אל העולם (74–76). נסיונותיו במתן צורה ל'חומר' ודאי היו שונים ורבים, כפי שמתרמו 'מאיזו תבנית של אדם עם חטם שנמחקה צורתו' (79); זו דמות נוספת על דמות הגולם שהסעירה את חוה. צורתו קולקלה מתוך כוונה, ודאי מפני שהזקן לא ברא מיד את דמות הפסל הנאותה לו, ועניין זה מרמז על כך, שלא רק השם המפורש

קובע כאן לעניין מעשה הבריאה, אלא גם החומר, או צורת החומר כשלעצמה.<sup>7</sup> ברור מכל מקום, שר' לייב נתן בפסל רוח חיים על-ידי השם המפורש, ועל-ידי השם המפורש הוא אף נוטלה ממנו; אז שוכב הגולם כגולם במקומו.

אלא שלא הזקן בלבד יצר את הגולם של פרישמן. בעלילה הזאת הוא נאלץ להתחלק במעשה היצירה עם האנטאגוניסטית שלו – עם חוה נכדתו. בעודו שוכב ללא רוח חיים, בזמן שבו אין ה'שם' מצוי בו, פגעה בו בגולם חוה, שטהרה את הבית לקראת השבת (79). למולה שכבה 'תמונה' נאה שכמוה לא ראתה מימיה, והתמונה – 'תמונת גבר' (80). כ'תאווה בוערת' היא פושטת אותו ממעיל המשי שלו ואוכלת אותו בעיניה הקודחות; לוחצת את שדיה החמים אל הגוף הקר, ומהרהרת כי אדם, שיד אדם בראה אותו, יפה ושלם שבעתיים מ'אדם אשר ברא אותו אלהים' (80). היא נזכרת במה שאומרים הבריות על הזקן שברא לו גולם, ובשם המפורש הוא נותן לו נשמה ונוטלה ממנו. אך בעיניה כל זה הבלים (81); – היא רוצה לתת לו חיים. באהבתה ובגופה היא שואפת להזרים בו את ה'חיים'. לא 'נשמה' כי אם חיים. וכשהיא מפעילה את כל תשוקת גופה הלוהט ביחד עם רצונה הכביר, היא פוקחת את עיניו. באורח פלא מסר השם המפורש את כוחו לנערה הצעירה וזו מסרתהו למלה והמלה מסרתהו לתמונה, עד שזעה הדמות. אלא שחוה כלל לא השתוממה, 'כאילו היה כל זה מן הטבע' (81).

הגולם נברא אפוא במעשה פאראדוקסאלי, שבקריאה מהירה אין הקורא עומד עליו כלל, והפאראדוקס ניכר בכך, שהן מעשהו של ר' לייב והן מעשהו של חוה, כל אחד הוא פאראדוקס כשלעצמו, ושניהם משתלבים לפאראדוקס אחד. ר' לייב נתכוון ליצור, בדרך 'הקבלה המעשית', גוף חומר (אמנם גוף מיוחד) שסוד השם המפורש מקימו לחיים ברוח ובנשמה (פנוימה); העיקר בכוונתו הוא בכל אופן הרוח. אולם האדם-הגולם שנברא לו, נוטל את 'חיי' מכוז גופה של חוה. ואילו חוה, שנתכוונה ליצור חיים בדרך הטבע, נזקקת בכל אופן לגוש חומר-פנוימאטי שבא לה מידיה של המהר"ל; אצלה העיקר הוא הגוף הטבעי-האדמתי ללא-פנוימה (נשמה עליונה); לאמור: היסוד העיקרי של ר' לייב (הרוח – הנשמה) אין לו אחיזה בלא רוח הטבע והגוף של חוה. והיסוד העיקרי של חוה – טבע הגוף – אין לו תקומה בלא החומר הפנוימאטי של ר' לייב.<sup>8</sup> ובמלים אחרות: איש ה'רוח' – תרם ליצירה המשותפת את ה'חומר'; אשת החומר – תרמה את הרוח, דהיינו, היא שהעמידה את ה'חומר' על רגליו לחיים.

שתי הדמויות שיצרו את הגולם בשילוב דיאלקטי-פאראדוקסאלי, בנויות בעצם, כל אחת לעצמה, אכן אחת. בן כשלעצמן, בכל אחת מהן, לא ניכר עיצוב אלגורי רבי-אנפין כגון זה המתגלה בגיבור 'סוסתי' או בגיבורי 'עידו ועינים' לעגנון (שוהם, תשמ"ב, 164–216). אולם, הניגוד המוחלט שביניהן 'נשאר בתור המשפחה'.

7. רמז על כך שר' לייב עסק בכל השיטות הידועות ליצירת אדם, נמצא בעמוד 76 של הסיפור. כל השיטות נסקרות במאמרו של גרשום שלום על הגולם; עיין שלום, 1976. מאמרו של שלום סוקר סקירה היסטורית-ספרותית את מוטיב הגולם; הוא עוסק בו מן ההבט של גולם-אדם הראשון ומן ההבט של גולם בתורת יצור מאגי. אל המאמר הזה עוד אחזור בהרחבה.
8. על המתח שבין הפנוימה (הנשמה) ובין האדמה שבגולם, ועל 'רוח האדמה' שבגולם, ראה עוד בהמשך על סמך מאמרו של גרשום שלום.

הגולם האלגורי – על סיפורו של פרישמן 'הגולם'

ר' לייב – כולו חושך אפלה וקדרות. 'הסוד הגדול רבץ כנטל משא כבד ושחור על ראשו ועל לבו ובתוך מלוא האויר מסביב'; אצל התקרה של חדרו הסגור שנים על שנים ארג העכביש רשת קורים שחורה ואפלה הנעשית מיום ליום שחורה ואפלה יותר (75); פניו קודרות וזועפות (77) והווייתו כרוכה במות (93, 97, 99). וכנגדו חוה – כולה זוהר מיוחד. ה'חיים' הפורצים ממנה מובעים במטאפוריקה של גוני גונים של אור. 'וניצוצות של חיים רבים נתזו ממנה ולא חדלו רגע' (75–76), 'והעינים הזהירו ופנים האירו והשינים שבפה הבהיקו' וגו' (76). וכמו שהחושך הוא סימנו של הזקן והאור סימנה של חוה, כך החדרים (חדרו שלו, בית הכנסת, בית המדרש) הסגורים הם תחומי; ואילו החוץ הפתוח – עולמה. בביטוי קצר ניתן לסכם את הניגוד שביניהם בהבדל שבין הנזיר הקדוש לבין ההדוניסטית החילונית. ניגוד המעוצב הן בסימני הגוף שבדמויות, והן בפילוסופיה המובעת בפיהן לאורך הסיפור. משני האנטאגוניסטים האלה נברא הגולם בריאה פאראדוקסאלית. ואפשר לומר בוודאות, כי הגולם הזה אין לו איזו 'אישיות' פרטית משלו, אלא הוא כולו מוצר דיכוטומי של שני יוצריו; שרשי הניגודים שביניהם, מרכיבים את דמותו. כל מה שיאמר אפוא להלן על ניגודים – טוב ויפה הוא, הן לר' לייב הן לחוה והן לגולם.

הגולם נמשך לאופל דמותו של הזקן מזה, ואל דמותה המסנוורת של הנערה מזה; אל קולו הנצמד של הזקן מזה, ואל קול הפעמונים של חוה מזה (84); אל היהודי מזה, ואל דמות השיקצה מזה ('המטפחת האדומה ... כמשפט הכפריות', 78); אל איון החיים מכאן ואל תרועת החיים מכאן (77); אל 'הספרים' (75, 78, 82) כנגד שנאת הספרים (82–83, 84); אל הנשמה מזה (82) ואל גוף הבשר מזה (84, 96); אל 'השמים' של הזקן (87, 88) ואל הטבע של חוה (83); אל הלב כנגד המוח (85); אל הנזירות מזה ואל הארוס מזה; החושים מזה והשכל מזה (88); וכן הלאה.

הניגודים כולם מתמקדים בניגוד שבין חיי עולם ובין חיי שעה; בין הנצח ובין הרגע. לטעמה של חוה שיקע הזקן חיים רעננים של שבעים שנה ב'הבלים כאלה' (79, 81). ואילו הזקן רואה ב'חיים' של חוה 'הבלים כאלו' (87); 'כל אותם ההבלים של הטפשים הללו' (שם). אכן הבל כנגד הבל. 'חיים בלי חשבון' של חוה (84) 'כנגד תכלית החיים בכלל' (84); 'הזקן מבקש עדיין את תכלית החיים' (85); כי הרי אי-אפשר שהאדמה שעליה אתה חי היא הכל, ומלבדה אין עוד שום דבר; אך אם זה נכון, הרי חוזרת השאלה לעולם, 'לתכלית החיים ובשביל מה נבראה כל אותה המכונה' (95). כמו שלאבן יש תכלית והאבן אינה נהנית מן החיים, כן האדם. יש לו תכלית מעבר להנאות החיים. אין אנו יודעים בעצם את התכלית האמיתית, והתכלית האמיתית רק עוד תבוא. יוצא לנו מכל זה, סבור הזקן, כי חיינו פה אינם אלא הקדמה לגוף הספר, ואת הספר לא קראנו עוד כלל. החיים האמיתיים מתחילים רק אחרי כן, כשמתחילים בשבילנו השמים. 'העיקר הם השמים' (95). אולם חוה יודעת, כי השמים הם אמונה תפלה. רק היא וגופה ממש הם. השמים הם רוח בלתי-נתפס, ואילו שדיה – הם הם המציאות. 'גע בשדי אלה', 'הן לא רוח לקחת בידך'; כל דבר שאינו מוחזק ביד, שקר הוא וכזב (96). כנגד איש האלהים (95), חוה היא נביאת חמשת החושים. ואכן בין שני קטבים תקוע הגולם, שהוא מן פאוסט הנקרע בין הנצח ובין הרגע.<sup>9</sup> בנצח

9. שתי נְשָׁמוֹת בְּקֶרְבִי שׁוֹכְנוֹת  
אֶחָת לְרַעוּתָהּ צְרוּת וְעוֹיְנוֹת;

של הזקן אין אילנות, אין צפורים, ואפילו לא השמים של חוה, כי אוי להולכים אחריהם ומסירים דעתם מן הנצח (87). כנגדם הרי קיים מה 'שאינו משתנה לעולם והנשמה יכולה לשאוב ממנו את החיות שלה לנצח' (שם). ועל-כן אף בעיני הגולם, ה'נבער כל כך', היער ועציו וכל אותם 'הבלים', כגון ריח, צבע וקול, כל אלה אינם אלא 'גרוי בשביל החושים לרגע אחד', כנגד הנצחי, שהוא כל 'מה שאני לומד' מן התורה הקדושה ו'נעשה שלי לנצח, אפילו בשעה שאני בעצמי אינני עוד' (88). יש 'העולם הקיים', ויש 'העולם העובר', אך האדם 'אין לו מושג כלל מן הקיים' (94). התאוה מדיחה לחשוב כי רק הרגע, 'אותו הרגע העובר', הוא התכלית. אולם כמה נבער דבר זה לחפוף אפילו רגע אחד לדמות את השנים המעטות של האדם החולף אל אלפי ריבוא רבבות השנים של הקיים (94-95). התאוה היא ענין חולף, הגוף הצעיר מזקין ונרקב וחולף כנגד 'זה שיש לו נצחיות ואינו משתנה לעולם' (100; כל ההדגשות - א"ש).

לעומת ה'נצח' של המהר"ל, חוה מטיפה את פילוסופיה הטבע שלה, שכולה עומדת על 'חיי שעה', על הרגע האחד, שאין לו תמורה בשום 'חיי עולם'. ברגע אחד של זיירהשמש היא מוצאת יותר חכמה משיש בכל הספרים (79); מה ש'הלב מרגיש ברגע אחד' לא ישיגו 'אלפי חכמות גם יחד'; 'רגע אחד של לב' שקול כנגד 'המוח כולו' (85). דווקא הצמחים ועצי היער, שהזקן רואה בהם חיי שעה, דווקא בהם מצוי הנצח; הם יחיו אחרי מות הזקן ותורתו (90); כן הכלב הנובח שינבח לנצח; השמש שתזרח לנצח ו'הכל ישאר כשהיה עד סוף כל הדורות' (שם). החיים הם הנצחיים, ולא שמיו של הזקן. חקירותיו לא יועילו מאומה, שהרי לא מצא ולא ימצא איוה רעיון עמוק שיקדם אותו ואת החיים (שם). הזקן מדבר על 'חיי עולם' ועל 'חיי שעה'. אולם אילו חיים הם חיי עולם ואילו - חיי שעה? חוה כופרת ביכולתו של איש האלוהים לדעת מה הם חיי עולם (91); לטעמה, כל הדיבורים על כך הם 'מליצה ריקה'. האם ניתן לדעת מה זה 'נצח'? 'היש בעולם איוה דבר של ממש חוץ מן הרגע עתה?' מי שעוזב רגע אחד, יודעת חוה, בלי שישתמש בו להנאת חושי - איבד את שעתו, שלא תשוב עוד לעולם. 'חיי שעה הם הדבר האחד שיש לנו ממש'; 'חיי עולם, זה אינו אלא מליצה ... שמכזבים או שוטים או מתעים הגו אותה מלבם. חבל על כל רגע שאתה נותן לעבור ואין אתה חי בו ... בכל מאדך ובכל נפשך ובכל קרבך' (91). וסוף דבר: 'ובכל זה אין לנו דבר בלתי אם העובר לבדו' (98).

האחת בתשוקת אהבה עזה

כבמלקחי אש בעולם אוהנה;

השנית חורגה מעפר וצללים

כרב עז אל שדות זרה אבות נעלים.

גתה, פאוסט (תרגם יעקב כהן). שוקן, ירושלים ותל-אביב, תש"ג, 57.

אם הגולם הוא בעל שתי נשמות כמו פאוסט, הרי ר' לייב הוא פאוסט ה'מאגיסטר', שהתמכר לתורת המאגיס'. מוטיב ההתמכרות לספרי הרזים ומוטיב ההסתגרות ביכלא סגור, אף הם באים מדמיונו של פאוסט. וכמו אלה, כך מוטיב הפילוג שבין ה'ספרים' לבין הטבע כפשוטו; מוטיב התנשאות האדם לידיעת סוד הבריאה, וכיוצא באלה - כולם מוטיבים פאוסטיאניים, שפרישמן עיבד אותם במערך אלגורי שונה. ואחרון, גם פאוסט נקרע בין יצר ידיעת הנצח, המחייב חיים של רבי-ג זקן, ובין חיי שעה, שעליהם הוא מוכן למסור את חיי - בזה ובכא.

## הגולם האלגורי – על סיפורו של פרישמן 'הגולם'

על שני הצירים האלה – הנצח והרגע – סובבים כל יתר המוטיבים הדיכוטומיים, אלה שדברנו בהם ואלה שהקורא יגלה בעצמו, והם שבראו את הגולם וקבעו את חייו: 'שתי נשמות בגוף אחד' (101); עד שהוא שואל נפשו למות, ואף משליך את עצמו למים (אמנם בלא הצלחה). ואף-על-פי-כן, הבסיס המשותף לסב ולנכדתו חוה (ששמה משמש כאן כשם בעל משמעות אלגורית למי שמייצגת את אם-כל-חי ואת החיים בכלל), אסור לו שיחמוק מעיניו, התרה אחר המהות האלגורית של הדמויות. שתי הדמויות מבקשות בעצם את ה'נצח'. ה'טבע' של חוה הוא שאיפה אל הנצח, לא פחות מן ה'שמים' של הזקן. הזקן מבקש את התכלית כמושג המופשט, ואילו חוה – באובייקט המוחש. כל אחד מעניק נצחיות ל'עצם' שלו. ומכאן שכל אחד הוא בעל סוד משל עצמו.

על שגעונו של המהר"ל אנו לומדים מן הכתוב. הוא מחפש אחר 'הסוד הגדול', 'הסוד הגדול הציק לו' (74). בשבילו העולם הוא משל, והעיקר הוא התכלית הנסתרת, שהיא נמשלו. אולם אף חוה, למרות שהיא 'מחפשת' את ה'חיים' במונטט המוחשי הנתפס ביד, כל דמותה ונפשה משועבדים לאיזה 'סוד' הצפון ב'רגע'. לא זו בלבד שהיא עוטה אור מיוחד, שהמחבר טרח להעניק לו זוהר שמעבר לנגלה (אף כי לא עשה זאת בטכניקה אלגורית מספקת), אלא שמעשה האהבה שלה עם הגולם צופן סוד שמעבר לחושי-המוחשי. לזקן – השמים הם הסוד שיש לפענחו; לחוה – הטבע האירוטי הוא הסוד שאין לאדם ידיעה מוחלטת בו. בדיבור פאראדוקסאלי: הזקן המיסטיקון הוא איש המאגיה השכלתנית, ואילו חוה, אשת החושים העכשוויים, היא אשת הטבע וסודו הנצחי.

אהבתה החושית-חושנית של חוה מובילה אל היער, שבו שרויה אפלה צופנת סוד. כשיצאו היא והגולם שלה מן היער 'המו העצים ויגעשו וירעשו. בלע היער את סודם, שהיה גדול גם הוא' (85-86, הדגשה – א"ש). סודה הגדול של חוה גדול בדיוק כמו סודו של הזקן. מכאן שאין חוה נציגת הפשט כנגד דמותו האלגורית-המרמזת של זה, אלא אף היא כשלעצמה, רמז אלגורי היא. סודה אף הוא בעל קדושה כמו זה של הזקן; אמנם קדושה שהזקן רואה בה טומאה, ולוחם בה, אך בסופו של דבר אין קדושת סודה נופלת מזו של ר' לייב, כי שניהם נוקרו מסוד אחד שנתפלג: לזקן – 'ספר רזיאל', ולנכדתו – רזי הטבע; לזקן ספר 'סוד היצירה' (86), ולנכדתו – יצירת הסוד.

ואכן כל אחד מן השניים רואה בגולם גולם שלו. כל אחד מבקש לנטוע בו את אמיתו. פעם חש הגולם את חיי חוה, שהם 'חיי אמת' (90), ופעם את חייו של הנביא הזקן – זה 'איש האלהים, הנבואה מדברת מתוך גרונו' (95) – שהם האמת. אין חוה נביאה קטנה מן הנביא הזועם. בין שני נביאים עומד הגולם, והסיפור כולו הוא 'קרב' שבין שני נביאים – בין 'צופים' המבקשים את הסוד שמעבר לנגלה – על נשמתו העלובה. בספר שבו כתב הגולם את זכרונותיו, הפרק האחד כאילו כתבה אותו יד המהר"ל, והפרק השני כאילו חוה כתבה אותו (101). טכנית, אכן כך הדבר. עם זאת, לאור תפישתנו את הגיבור הגנראטיבי, שניהם כתבוהו כאחד, בכל רגע שבו. ואפילו כשהחזירוהו לחיים, לאחר שניסה לטרוף את נפשו, קצת החזירוהו לחיים ר' לייב הגדול בשם השם המפורש שלו, וקצת – חוה בדבריה (103). כאן בעצם באה הכפלת מוטיב בריאתו הראשונה של הגולם, אלא שכאן הדברים אמורים במפורש (מפורש – שאינו לשבח של הסיפור).

מחברו של 'הגולם' הפך כאילו את חוק היצירה האלגורית על פניו: לא הגיבור-המספר יוצר לו את האטאגוניסטים שלו, אלא הם שיוצרים אותו. היפוך זה אמנם מסתבר בהמשך הסיפור כהיפוך מדומה, כיון שלאחר שהגולם קם על רגליו, הוא 'יוצר' לו את שני

נביאיו־צופיו; מכל מקום, מה שהכתיב לפרישמן את הסדר ההפוך הוא השימוש בארכיטיפ של הגולם ובתבנית נסחי סיפוריו לצורך גרסתו שלו. והוא נזקק למוטיב הארכיטיפי, מפני שבו צפונה מלכתחילה אותה תמאטיקה דיכוטומית שביקש לעצבה עיצוב 'מודרני'.

#### 9. הגולם בתורת ארכיטיפ

השימוש במסורת מוטיב הגולם הארכיטיפי, הוא שמעניק ל'הגולם' של פרישמן ממד אלגורי, שהמחבר כמעט שהחמיצו. דומה שהסיפור ברובו בנוי על דיכוטומיות שהארכיטיפ־המיתי כשלעצמו כמעט שאינו תורם להעמקת משמעותן. הגולם ה'נבוער' (83), התקוע בין הקטבים שקבע לו המוזכר, במסגרת ה'נוף' היהודי, כמעט שאינו מפעיל את הפוטנציות הארכיטיפיות שלו. במלים אחרות, אין הוויכוח הפנימי שלו, בין האשה 'אם-כל־חי', ובין איש האלהים ו'הספרים' הקדושים, נשען דיו על הכוחות המתרמזים מאימאג' הגולם המיתי־המאגי, שבו פתח המחבר את סיפורו. כבר ראינו עד כמה הגולם הזה הוא מין אברך, צעיר 'יהודי טיפוס', שמושגיו שקנה מרכו הם: אלוהים, שמים, נשמה, סיגופים וספרים כגון: 'גור אריה', 'הזהר', 'תפארת ישראל', 'ספר רזיאל' גבורת ה', 'נאר הגולה', שאת רובם חיבר המהר"ל בעצמו. תיאור 'שתי הנשמות' שבאברך נראה, בכל־אופן בקריאה ראשונה, כאילו אין לו קשר חיוני עם מוטיב הגולם הקדום.

עם זאת, כמו רבים מן הסיפורים האלגוריים, 'הגולם', בסופו של עניין, הוא ספור של חיפוש זהות ושל הגדרה עצמית עקרונית של הגיבור. אולם בניגוד לחיפושי זהות חברתית־פוליטית, לאומית, יהודית, ישראלית וכיוצא באלה בסיפורים אלגוריים, 'הגולם' הוא סיפור על מסע־חיפוש אחר זהות האדם בתורת 'אדם', ועל כן – האדם בתורת ישות 'זיתית': מהו האדם בחורת מוצר מן האדמה ('גולם'), שבו בחר אלוהים כדי לבטא את תכליתו. העטיפה היהודית של הסיפור היא אחרי הכל מעטה דק, נעדר מאסיביות יהודית; כמו שמודיע לנו ה'מספר' בפסקה האחרונה: 'בהיותי בפראג הראו לי אותו והוא עודו חי עד היום הזה. ואולם ראיתיו גם בערים אחרות' (103). כלומר הוא 'כל־אדם' (Everyman)<sup>10</sup> ובתורת גיבור־סיפור המחפש את זהותו ה'אדמית', עשוי הארכיטיפ המיתי של הגולם לתרום לו יסודות תמאטיים־עלילתיים חשובים.

מהותו האדמית של הגולם – לאמור מהו האדם בתורת 'אדם' – מהות עקרונית זו, בהכרח כמעט מובילה אל מוטיב הגולם, מפני שבו נטענו במשך דורות שאלות שכאלה – דור דור וסברתו ודרך ניסוחו. גולם בצורת אדם מרמז על אופן יצירת האדם ועל תהליך בריאתו. ואופן בריאתו, כך רמזו כותבי סיפורי הגולם, הוא המפתח לפתרון טבעו; וטבעו הוא פתרון לשאלת תכליתו; ותכליתו כבר שלובה בשאלת נותן התכלית – עד שהמעגל נסגר. לאמור שהמוצר־האדם בא כאילו עד תכלית היוצר; דהיינו הוא בעצמו היוצר.

שאלה ראשונה אפוא לפתרון סוד הקיים ותכליתו, היא שאלת איכותו החומרית של

10. 'כל־אדם' במובנו הספרותי המקורי, לאמור שם של גיבור דראמטי אלגורי, ה'מסמל' בשמו את האדם בכלל ואת מצבו ה'זיתי', ועיין: *Everyman, A New Version of the Famous Morality*

.Play, Samuel French, London, 1967

הגולם האלגורי – על סיפורו של פרישמן 'הגולם'

האדם. ולא חזינם מספר סיפור הבריאה השני בכראשית (ב, ז), כי האדם נברא מאדמה. חומר הגלם (גולם) הזה הוא שמעסיק את דורשי הצפונות. השם הכללי 'אדם', הנגזר מאדמה, הוא כנראה עיקר באדם; בו טמון סוד האדם. עם זאת, יש בו באדם 'רוח', משהו שהוא כביכול מנוגד לחומר, משהו שהוא 'רוח אלהים' (בראשית, א, ג); 'ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אותו' (שם, שם, כ"ו–כ"ז). בשני סיפורי הבריאה הראשונים טמון זרע הפילוג. בפרק ב': 'ויצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה' (ז). ואילו בפרק א', 'ויברא אלהים את האדם בצלמו' (כ"ז).

**מכל מקום, מוטיב הגולם קשור הדוק לסיפורי הבריאה המקראיים. ועל כך, כותב גרשם שלום:**

כל חקירה בדמות הגולם כאדם־מעין־אדם הנברא בכוח מלאכת המאגיה, חייבת לחזור ולעיין בדימויים יהודיים מסויימים על אדם הראשון. הרי מלכתחילה ברור הדבר שבריאת הגולם מתחרה במובן כלשהו בבריאתו של אדם הראשון; כוח היצירה שבידי בורא הגולם מופעל כאן על רקע כוח הבריאה של אלהים, אם בדרך חקויו ואם מתוך התקוממות נגדו

שלום, 1976, 382

אף־על־פי שסיפור הבריאה המקראי אינו עושה שימוש מפורש בקשר הלשוני שבין 'אדם' ל'אדמה', הדגישה הפרשנות התלמודית־הרבנית את הקשר הזה. אדם הוא יצור שלוקח מן האדמה ואליה ישוב; אדם הוא איש האדמה, אך הוא נברא מן החלקים המעולים של החומר הזה (שם, 383). אדם הראשון נעשה מאדמת טבֶּר הארץ, ועם זאת בבריאתו נתחברו כל היסודות ועפרו נאסף מכל העברים. (שלום, על פי מדרשים שונים, שם).

באגדה התלמודית נצטרף לכך רעיון נוסף: בשלב מסוים בתהליך התהוותו, כונה אדם הראשון בשם 'גולם'. (בתהלים קלט, טו, בא הביטוי 'גלמי ראו עיניך'. על־פי המסורת, כל המזמור אמרו אדם הראשון. בתהלים פירוש המלה 'גלם': חסר־עיצוב או חסר־צורה). אדם הראשון הוא בבחינת גולם עד שלא הופחה בו רוח־אלוהים. אולם מצבי הגלמי של אדם הראשון אינו שולל ממנו כוח חיים כביר עוד בטרם נזרקה בו נשמה.

במדרש תלמודי (סנהדרין לח ע"ב) על שתי־עשרה שעותיו הראשונות של אדם הראשון, אנו מוצאים כי בשעה השנייה היה גולם, ורק בשעה הרביעית נזרקה בו נשמה, ובששית – 'קרא שמות', כלומר בשעה השנייה היה גוף של חומר נעדר־צורה. (מובא על־ידי שלום 1976, 384).

אך במדרש קדום אחר (בראשית רבה כ"ד, ב) מתואר אדם לא רק כגולם, אלא כגוף בעל ממדים קוסמיים לגודל ולכוח, וכך כשהוא חסר־חיים ואילם, הראה לו הקב"ה את הדורות הבאים, עד לסוף כל הדורות.

ניתן אפוא לשער שאדם הראשון במצבו הגולמי, כבר ניתן באיזה כוח שבא לו מן האדמה ממנה לוקח, ובאמצעות הכוח הזה מסוגל היה לקלוט את החזון שהוראה לו. ... שחי בחינות לדימוי הזה של מוצר אדמה בשעור קוסמי: באחת מופיע אדם

הראשון כישות קדמונית כבירה מתחום המיתוס הקוסמוגוני; בכתיבה השניה נתפס שעור קומה זה כמבטא את התפשטות כוחה של הבריאה כולה שהיה מקופל בו. (שלום, 1976, 384-385)

לפי המדרש (בילקוט שמעוני לבראשית, רמז, לד) נבראת היצירה כולה בשלמות בפרק הזמן שבין בריאת האדם בתורת צורה אמורפית, לאמור גולם, ובין רגע זריקת הנשמה באפו, ועל כן 'העמידו וכילל בו העולם - בו התחיל, בו סיים'.

בניגוד למסורת המקראית, על-פי המדרש החלה הבריאה באדם - הגולם, שבו כלול כל יש. אולם כדי שלא יאמרו: 'שותף נעשה עמי במעשה בראשית, הריני מניחו גולם (כלומר בלתי מוגמר) עד שאברא הכל' (שם). ובכן כדי שלא יחשוב עצמו אדם לאלהים הבורא, הונח במצב גולם עד שנזרקה בו נשמה, ואף-על-פי-כן 'כילל בו העולם'; כלומר העולם כולו מקובץ בתוכו, לאמור הוא בעל כוח מיוחד בעודו גולם, קל-זחומר לאחר שנזרקה בו נשמה.

אולם כוחו המיוחד של האדם-הגולם, לפי תפישה זו, אינו בעיקר בעטייה של הנשמה (פנוימה), שנזרקה בו (בראשית ב, ז') בלבד, אלא בשל 'רוח אדמה' ששכנה באדם הראשון, רוח טלוריאנית. ולכך מביא שלום מסורות מן המאה השנייה, שעל-פיהן 'נפש חיה' שבפסוק, 'תוצא הארץ נפש חיה' (בראשית א, כד) - 'זו רוחו של אדם הראשון' (שלום, 1976, 386). נפש זו אינה רוח שהופחה בו מלמעלה, אלא 'רוח אדמה, כוח חיוני השוכן בתוך הארץ וממנה היא נשפעת לתוך האדם' (שם).

את ההשקפה הזאת מוצא שלום אף בתורות גנוסטיות-יהודיות. לטענתו, קיים קשר בין המדרש שזכר לעיל ובין רעיונות גנוסטיים, יהודיים במקורם. אף בתורות גנוסטיות-יהודיות הנפש החיונית באה מן האדמה הבתולה, והיא תולדה של כלולות מיתיים שבין אדמה לאלהים, מעין חיבור של יסודות טלוריאניים ופנוימאטיים באדם הראשון ובצאצאיו (שם, 387). אך בעיקרו של דבר, נפשו של האדם היא נפש אדמתית; את הנפש הזאת מייצג הגולם בתורת אדם הראשון; 'אדם קדמון'. האדם הוא יצור שניותי, אולם זו שניות של יצור אדמתי, שעוד בהיותו גולם-עפר כבר ניתן בו כוח ראייה רוחני-חזונית, בטרם נפח בו הקב"ה פנוימה (נשמה עליונה). שניות זו מרמזת על חומרו של אדם, שהוא חומר מיוחד, לאמור רוח אדמתית. מהותו של אדם ואיכותו, טיבו והווייתו - כולם באים מן המצב הראשוני: כבר בהווייתו הטלוריאנית-הגולמית, ניתן לו מן האדמה כוחו הרוחני.

עד כאן צידו של האדם-הגולם בתורת מוצר נברא. אולם מוטיב הגולם, הן בגילגוליו והן בסיפורו של פרישמן, יש בו צד שני של אותו המטבע. לאמור צד היוצר; צד האדם לא בתורת חומר מעוצב, אלא בתורת כוח מעצב. ובצד הזה נקבצים המוטיבים והסיפורים על נסיונם של חכמים לברוא אדם בכוח המאגיה; לאמור 'לחזור על מעשה בריאה כזה של אדם' (שם, 388). לכך מוקדש עיקר מאמרו של שלום. ולא נזכר להאריך בזה. מה שחשוב לענייננו, היא בכל אופן הקביעה העקרונית. מן המדרשים, מן האגדות התלמודיות ומן הטקסטים הקבליים מתברר, שבריאת הגולם המאגי (ומקבילותיו בצורות שונות) היא בטוי לצורך של האדם לברוא 'עולם': 'אמר רבא: אילו רצו הצדיקים היו בוראים עולם'. ואמנם 'רבא ברא איש ושלחו אל ר' זירא' (סנהדרין סה ע"ב); ורב חנינא ורב אושעיא עסקו כל ערב שבת בספר יצירה (או ב'הלכות יצירה') ובראו להם עגל משולש ואכלוהו (שם, 388); 'ספר יצירה' מייחס לאברהם אבינו את הבנת הקשר שבין הבריאה ובין יסודות הלשון;

## הגולם האלגורי - על סיפורו של פרישמן 'הגולם'

ופרשני ספר יצירה יחסו לאברהם בריאת אדם ממש, בעזרת ספר יצירה (שם, 291-392). מה שעלה בידי אברהם אבינו ובידי רבא, ומה שיוחס לחסידים באגדות של המאה ה־י"א והי"ב, זאת בקשו בעלי הסוד המקובלים להשיג גם הם, לאמור את חווית הכניסה בסוד הכוח היוצר הנתון בידי החסידים. ברור מכל מקום לאן הדברים מרמזים, ולפיכך בוקעת ועולה מן האגדה הקבלית גימה עמוקה של אזהרה; בריאת הגולם, שהיתה בעיני חסידי אשכנז אישור לצלם אלהים שבאדם, הופכת לאזהרה חמורה. בריאת גולם 'בפועל ממש' ולא באורח סמלי, עשויה להביא לידי 'מות ה' אלהים'; היהירה של בורא הגולם עתידה לפנות נגד ה'; בריאת הגולם היא מעין כמעט עבודה זרה (שם, 401-402), שהרי 'אין כל הבדלה בין כוח הבריאה האלהי לבין הצדיק הנקי מעוונות' (שם, 388).

אגדות הגולם השונות, על חוגיהן השונים, מרמזות אפוא על כמיהת האדם להידמות לאל בבריאת עולם, בכריאת אדם. השאיפה הזאת כרוכה באמונה ביכולתו המאגית של האיש המיוחד, ובמאגיה ראו כוח טבעי הנתון לאדם בגבולות מסוימים (שם, 396). אולם במסורת הקבלית רכש הגולם המאגי גם תכונות אדמתיות. כאגדה הקבלית אנו רואים גולם שנברא אמנם בדרך מאגית, אך נשאר ברשות כוחות האדמה (שם, 416). בגולם הקבלי מקננת רוח האדמה של אדם הראשון:

כשם שאדם הראשון, במצבו הגולמי ניתן בכושר חזוני מסוים, אף אם לא בתבונה, כן נתונה גם לאדם הבורא 'בריאה חדשה' מסוג הגולם, איזו יכולת דומה להעניק לה כוחות ראשונים ... גם בהתפתחות דמות הגולם של המקובלים, נתחברו אפוא ... היסוד הארצי־אדמתי והיסוד המאגי; משבא הגולם אל תחום האגדה הקבלית 'הוא חוזר להיות מאגר לכוחות אדמתיים אדירים (שם).

הגולם הוא אפוא יצור אדמתי־מאגי, והוא נועד לסמל שאיפות כמוסות שכלב מחברי הסיפורים וכלב גיבורי הסיפורים. הגולם, בהוויתו המיתית־הקוסמוגונית ובהוויתו המאגית המאוחרת, מסמל את ראיית האדם את עצמו - הן כמוצר והן כיוצר - כבעל חזון אלוהי, בעל ידיעה שמעבר למגבלות החומר שממנו הוא עשוי. האדם האדמתי, הוא, בכוחו המאגי, יוצר את עצמו כמו האלוהים.

על המוטיבים העתיקים שבאגדות הגולם, ועל ההנחות הרמוזות בהן, נשענת גם יצירת הגולם בסיפורו של פרישמן: גם הגולם הזה הוא 'אדם הראשון', 'אדם קדמון' ('רוצה הוא לבאר עתה לתלמידו החביב את סוד היצירה ומה זה אדם קדמון', 86), המבקש לראות את 'האין סוף' (שם); אבל הוא פרודוקט מאגי שנברא בכוח הצירופים של הקבלה המעשית. ניכר על-פי בריאתו הפאראדוקסאלית של הגולם, כי פרישמן נתכוון לרמוז לא רק על הניגוד הבאנאלי שבין ה'שמים' ובין ה'אדמה' בלבו של הגולם, אלא גם על המהות הדיאלקטית של החומר, שהנשמה שלו היא רוח אדמה. ר' לייב בורא אותו מחומר אדמתי, בשעה שחווה נותנת לו חיים מיסוד הטבע שבה. הגולם הוא מעין חומר גלם שהפנוימה שלו היא טלוריאנית. הן ר' לייב והן חוה, שניהם זקוקים לגולם לשם גילום תמצית הוויתם. שניהם מבקשים דמות שתגלם־תסמל את סוד התהוות האדם ואת סוד הרכבו, שמהם פתח להבנת סוד היצירה כולה וסוד תכליתו של האדם בתהליך הקוסמוגוני־האסכטולוגי.

חוה ור' לייב יוצרים 'אדם ראשון', 'אדם קדמון', ומעשה היצירה הזה הוא התנסות כפולה: של הגיבורים בתורת יוצרים, ושל הגיבורים בתורת מוצרים; הן כבוראים עולם

והן בתורת עולם הנברא. אם הגולם הוא 'כל־אדם', הרי 'שכל־אדם' הוא אדם־אל (בורא) והוא אדם־גולם (נברא). מי שיוצר גולם – את עצמו הוא יוצר, את כפילו – בתורת מפתח לסוד היצירה. הווייתו הגולמית־הטלוריאנית של האדם, שרוח־אדמה מחייה אותה, שכותחוני פועם בה – היא מצב עקרוני של האדם.

הגולם הוא אפוא סיפור אלגורי, מפני שהוא סיפור על הצורך הגנראטיבי של הגיבורים, היולדים להם זמות אוטורית, שעוד בטרם נוצרה להם, כבר פעלה בתורת דמות 'סמלית' בעלת כוחות מיוחדים של גוף ושל נשמה; עוד בשלבה הקדום־האמורפי, כבר הוענקו לה תכונות 'הצופה'. אז הראה לו הקב"ה את הדורות הבאים עד לסוף כל־הדורות: 'הראה לו דור דור ודורשיו, דור דור וחכמיו' וגו' (בראשית רבה כד, ב). כאילו בניגוד ל'צופה' של עגנון ב'עידו ועינים', המסתכל 'אחורי ערפו של עולם' ומסלק עיניו ממה שמתרחש והולך, כלומרי צופה לעבר, עד סוף כל הדורות, הנה הצופה הגולם־העתיק, צופה עד לסוף כל הדורות לעתיד. אולם אין כאן באמת שום הבדל של ניגוד. האדם בתורת גולם־צופה־אלגורי, צופה הן לעתיד והן לעבר – העבר הוא לו מעין עתיד, ולהיפך, מפני שהוא מבקש את תכלית הדברים, שידיעתה נעוצה בסיבת הדברים.

בסיפורו של פרישמן שומר הגולם את כוח־הצופה העתיק שלו בכוח הארכיטיפיות שלו, ומוסיף על זה את יכולתו לסמל את מאווייהם ה'כמוסים' של שני 'הנביאים' – ר' לייב וחה – המשוגעים כל אחד לסודו שלו. שני הנביאים־הצופים עשו את הגולם לצופה שלהם, בעוד שהוא כבר 'צופה' מעצם מוצאו הארכיטיפי. אולם גם בתורת ארכיטיפ, 'אדם הראשון', בכל יכולת הראייה שלו – הוא נשאר גולם; כך הוא מצוייר באמביוואלנטיות הזאת בכל האגדות למיניהן. וכך הגולם של פרישמן – הן הזקן והן חוה העניקו לו כוח ראות שמעבר לראיית האדם הרגיל; אולם אף הוא אין בו יכולת ראייה עד התכלית הראשונה. והרי זהו הצופה שבסיפור האלגורי בכלל. הוא רואה ואינו־נראה, רואה ואינו יודע מה הוא רואה; רואה ואינו יודע שרואה. אין הוא יודע אם האשה היא שטן או שמא היא השם המפורש (89); אין הוא יודע אם המקדש הוא היכל מתים או בית אלהים (97), וכיוצא באלה ראיות שאין בהן ידיעה מוחלטת עד כדי הכרעה. שוב לפנינו הצופה הנזקק למלאכים מדריכים שיפרשו לו מה הוא מבקש.

## ה. הסוד

החיפוש אחר פתרון הסוד, הוא שעושה את הגיבורים האלגוריים ל'צופים'. כוח צפייה ניתן להם, מפני שהם בריות המבקשות את הנמשל שמעבר למשל, את המובן שמעבר למציאות. ב'הגולם' עיקר החיפוש הוא הצורך לפענח את עצם ה'אדם'. זהו צורך פאראדוקסאלי, שאין לו פורקן, שלא יכול לבוא עד פורקן. כי אין האדם יכול לפענח מתוכו את סוד קיומו. בזה דומה הצופה של פרישמן לצופי הפרומתיאיים של פרץ (כגון 'פרומתיאוס', 'המדור השמיני בגהינום' ועוד), אלא שבצופה של פרישמן מוטעם בעיקר האדם בתורת גולם, לאמור האדם שרוח אדמה היא נשמתו, ולפיכך יכולתו החזונית, שאמנם ניתנה לו בתורת גולם, אין היא יכולת מוחלטת לפתור את ה'אין סוף'.

אובססיית הסוד תישאר תקועה בר' לייב גם לאחר שברא לו כביכול אדם, שעצם בריאתו היתה צריכה להביאו עד פורקן. אל תכלית הסוד לא בא (85). 'צופה', לא רק שאינו אלוהים, אלא אפילו נביא שלם איננו. ידיעת הסוד היא כסופו של דבר ידיעת ההווה

הגולם האלגורי - על סיפורו של פרישמן 'הגולם'

שמעבר לאדם. האלוהים לבדו, מסתמא, יודע אין ברא את החיים ולשם מה בראם. אף-על-פי-כן, מאז שנברא אדם, אין הוא מסתפק בתכליות המפורשות-הגלויות שניתנו בספרים הראשונים; מפני שתכליות אלה, דתיות-מוסריות ככל שיהיו, עדיין אינן עונות על שאלת השאלות שהעולם הנברא מציג לאדם, לאמור: מי אני ולמה אני, בתורת מי שבו מקופל כל העולם כולו בזמן ובחלל; 'והעמידו וכילל בו העולם - בו התחיל, בו סיים, דכתוב אחר וקדם צרתני' (ילקוט שמעוני לבראשית, רמז לד; שלום, 1976, 385). ר' לייב הגדול, כמו 'כל-אדם', גולם, הוא מי שכל העולם כלול בו, ועל-כן רק כפסע בינו ובין פתרון הסוד. ואף-על-פי-כן! בתורת צופה שכזה, לא ייפלא שהסוד מציק ודוחף אותו למעשה פרומתיאי, שהרי אין בריאת אדם-גולם, המתחרה באל, נבדלת, מבחינת המרי, מבניית מגדל שראשו בשמיים או מעלייה פרומתיאית במגדל שראשו בשמיים, כמסופר בסיפורו של פריץ 'שלוש קריאות'. בריאת הגולם כמוה כאכילה מעץ הדעת.

מר' לייב קיבל הגולם את ייצרו הקוסמוגוני, יצר הבריאה והידיעה; אולם הוא יצור שנתחיה מחוזה, שהיא כביכול יצר אי-הידיעה, כוח המעכב את הזקן מלבוא עד תכליתו. חוזה היא בעצם אותו יסוד בזקן, המערפל את כוח הצפייה האלוהי הבהיר שלו, עד לסוף כל-הדורות. הגולם, בתורת יציר-חוזה, נברא לחיות אך ורק את הרגע העכשווי, ובו לראות כביכול את הנצח. כך הוא נוסע ומיטלטל בין הנצח ובין הרגע, בלי הרף-קצר של מנוחה.

### ביבליוגרפיה

- שהם, אורי (תשמ"ב). המשמעות האחרות, מן המשל האלגורי ועד הסיפור המאראויאליסטי.  
תל-אביב: מכון כץ לחקר הספרות העברית, אוניברסיטת תל-אביב.  
שלום, גרשום (1976). 'דמות הגולם בקשריה האדמתיים והמאגיים', בתוך: פוקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה. ירושלים: מוסד ביאליק, 381-424.