

## שוורים גלוחי זקן:

### המאבקה על הליחוס של צפת

בימים ההם, בוזאן הזה\*

## עלי יסיד

לפני כמעט מאה שנים, בשנת 1908, נתפרסמה מסתו הקלסית של שלמה זלמן שכטר, מגלה הגניזה הקהירית ומייסד בית המדרש לרבנים בניו יורק, על צפת במאה השש־עשרה.<sup>1</sup> מסה זו עוררה את עניינם של מדעי היהדות בתקופת צפת, ועיצבה במשך שנים רבות את המחקר והפרשנות של תרבותה העשירה. החיבור הפנה לראשונה כמעט את תשומת ליבם של מדעי היהדות לתרבות היהודית המגוונת, המפותחת והייחודית מבחינות רבות, שנוצרה בצפת בתקופה זו. עמו נפתחה הדרך בפני התפתחות חסרת תקדים של מחקרים המוקדשים לתקופה ולמקום אחד בתחומי ההיסטוריה, החברה, ההלכה, הקבלה, המנהג, הפיוט, הספרות העממית ואף הכלכלה וחיי היומיום היהודיים. עם זאת, ובראייה רטרוספקטיבית, חיבורו של שכטר טשטש מחלוקות ויריבויות בין בעלי הלכה, מיסטיקאים, בעלי המוסר והעילית החברתית הכלכלית ובכך העמיק את תדמיתה של אותה הרמוניה אידיאלית. אפשר לזהות בתפיסה זו בלא קושי את עקבותיה של המיסטיפיקציה שהיא ליבו ועיקרו של המיתוס, והיא ההופכת אותו לגורם מרכזי בתרבותה של כל חברה.

בדברים שלהלן אנסה, באמצעות כלים שפותחו בעיקר באסכולת ה־new historicism,<sup>2</sup> לחדור מבעד למיסטיפיקציה של מיתוס זה ולהגדיר כמה מן הכוחות הפועלים בו והמניעים אותו. ראשיתם של כוחות אלה נעוצה עוד בתקופת תור הזהב הצפתי, בשלחי המאה השש־עשרה, אך גילויים חשובים שלהם פועלים גם עתה, בצפת של זמננו.

## א. צפת המופלאה, האומללה

על פסגת ההר ניצבת צפת, אפופת ערפילי מיסטיקה ומסתורין, כאחד ממיטוסי היסוד של הזיכרון היהודי. המיתוס של צפת לא נולד בבת אחת אלא הלך והתפתח, הלך ונצבר במשך מאות שנים, כדרכם של מיתוסים

\* אני מבקש להודות למרדכי פכטר, רונית מרוז וירון בן-נאה שקראו טיוטה של המאמר, תיקנו והעירו. האחריות לנאמר להלן חלה, כמובן, עלי בלבד.

Solomon Schechter, "Safed .1 in the Sixteenth Century — A City of Legists and Mystics", in S. Schechter, *Studies in Judaism*, Philadelphia 1908, pp. 20-88 (להלן שכטר, 1908).

2. ראו שני החיבורים העיקריים המגדירים את התחום ובהם נמסרת ספרות עשירה נוספת:

H. Aram Veeger (ed.), *The New Historicism*, New York and London 1989; S. Greenblatt and C. Gallagher, *Practicing New Historicism*, Chicago and London 2000

3. על שלמה-שלומיל מינשטרל מדרעזניץ, אגרותיו והשפעתן ראו: אברהם כהנא, ספרות ההיסטוריה הישראלית ב, ורשה תרפ"ג, עמ' 203-205 (להלן כהנא, ספרות ההיסטוריה); מאיר בניהו, ספר תולדות הארץ – גלגוליו, נוסחאותיו וערכו מבחינה היסטורית, ירושלים תשכ"ו, עמ' 41-69 (להלן בניהו, תולדות הארץ); דוד תמר, "קונטרס חדש לר' שלמה שלומיל מדרעזניץ", דוד תמר, מוקפים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 138-140. (להלן דוד תמר, 1986).

מאז ומעולם. אך הילתה הקסומה של צפת האירה סביבה כבר אז, בתקופת הזוהר הגדולה לפני כארבע מאות שנים. הילה מיתית זו כה עזה היתה, עד שיהודי פשוט, בן אחת העיירות במורביה, גרש את אשתו, מכר את נכסיו ועלה בגפו, בחול המועד סוכות שס"ג (אוקטובר 1602) לצפת, מחוז חלומותיו. יהודי זה, שלמה שלומיל מדרעזניץ,<sup>3</sup> שביקש להיטמע בתוך המיתוס הצפתי, הפך בחילופי העיתים לאחד ממעצביו ומפיצי העיקריים. הוא מתאר, באחת מארבע איגרותיו הידועות ששלח לקרוביו ולרבותיו באירופה, את מפגשו עם צפת:

ומצאתי קהלה קדושה פה צפ"ת כי היא עיר גדולה לאלהים, עיר מלאה תושיה קרוב לג' מאות רבנים גדולים כלם חסידים ואנשי מעשה. וי"ח ישיבות מצאתי בצפ"ת תוב"ב, וכ"א בתי כנסיות, ובית מדרש גדול ובתוכו קרוב לר' מאות ילדים ונערים [...] באופן שלא נמצא אחד שיצא בכוקר למלאכתו או לעסקו אם לא ילמד קודם לכן קביעות בתורה וכמו כן עושים כל ישראל בערב אחר תפילת ערבית. וביום השבת הולכים כל העם לשמוע הדרשה מפי החכמים ובכל יום ה' מהשבע מתקבצים כל ישראל אחר תפילת שחרית לבית כנסת אחד גדולה ומתפללים לשם תפילה נוראה עד מאוד על כל ישראל בכל מקום שהם ועל גלות השכינה וישראל וחורבן בית אלהינו [...] וכל התפילה כולה עושים אותה ישראל בכבייה גדולה ובשברון לב וקודם שמתחילין להתפלל עולה הרב הגדול החסיד מהרר"מ גלאנטי יצ"ו על הבימה ודורש דברי כיבושין ומעורר ישראל ליראת השם [...] ומתחילין להתפלל באימה ובפחד ובריאה גדולה וב' עיניהם זולגות דמעות כב' מעיינות מים מיראה באותן תפלות וצעקות הגדולות והמרות שעושים כל ישראל בכבי ובדמעות גדולות כולם כאחד על הגולה ועל החרבן בעו"ה ומתודים עוונותיהם אשר אם יהיה לבו של אדם קשה כאבן מוכרה הוא שיהפך ויתחרט על עוונותיו ויבכה בדמעות שליש בעמדו שם. ובכל ערב ראש חדש עושים עד חצות כמו ערב יום הכיפור וגוזרים בטול מלאכה עד חצות ומתקבצים כל ישראל לבית הכנסיות אחת גדולה [...] ומתפללים לשם תפלה יותר נוראה עד חצי היום, ולפעמים עושים לשם כל היום כולו בתפלה ודרשות. והגוים יושבים על אדמת ישראל כולם הם נכנעים וכפופים לפני קדושת של ישראל ואפילו שאנחנו עומדים כל היום כלו על השדה בטלית ובתפילין ומתפללים וקוראים בקול גדול ה' אלהינו לפני קברות הצדיקים לא נמצא אחד מהגוים שיערב אל לבו לגשת לפני מעמד היהודים במקום שהם מתפללים או שיפתחו פיהם ללעוג על התפלה חס ושלום [...] זולת זה מצאתי כל ארץ הקדושה מלאה ברכת ה' ושובע גדול וזול גדול אשר אין להעריך ואין לשער ואין לספר [...] שגם בחורבנה היא מוציאה פירות ושמן ויין ומשי כנגד שלישי

העולם, ובאים בספינות בסוף העולם מויניציאה ומספרד וצרפת ופורטוגאל ומקונסטנטינא וטוענין בר ושמן זית צמוקים ודבלים ודבש ומשי ובורית הטוב כחול אשר על שפת הים [...] אנחנו קונים החטים הנקי כשמש [...] ושמן זית [...] ושמן השומשמין שמתוק כדבש וטעמו טעם מן [...] והיין מי שקונה ענבים בשעת בציר ועוצר אותם בבית הבר [...] מלבד המים שרופים שמוציאים מן התמד [...] ודבש דבורים [...] ודבש ענבים [...] וצימוקים [...] וכן דבילים. תרגולים, כיצים בזול הרבה [...] וכשר כבשים הוא רך וטוב ושמן [...] ודגים [...] ואורז בזול והרבה מיני קטניות ועדשים שלא ראיתם מימכם, וטעמם כטעם אגוזים בזול. וכן מיני לפתן וירקות טובות לאין מספר שלא טעמתם כטעמם הטוב מעולם נמצאים תדיר כל השנה כולה בקיץ ובחורף כמעט בחנם, מלבד הפירות הטובות חרובין, פומרנצין, לימונא ואבטיחים וקרפוזים (אבטיחים) שטעמן הוא כטעם הצוקר [...] מלבד האויר הבריא והזך והמים הבריאים המאריכים ימיו של אדם. וע"כ רוב דיריהם כמעט רובם ככולם מאריכים ימים הרבה לפ' לצ' ולק' ולק"י שנה [...] וזהו הסימן שבחוצה לארץ כמעט רוב בני אדם והילדים הקטנים מלאים שחין על הברכים ועל השוקים ובא"י לא נמצא אפילו אחד מהם ברוך השם שיהיה מוכה שחין, לא קטנים ולא גדולים אלא כולם נקיים כזהב תורה לאל.<sup>4</sup>

המכתב ששלומיל חותם עליו בכ"ד תמוז שס"ז (19 ביולי 1607), הועתק ונדפס פעם אחר פעם. טקסטים מסוג זה עשויים לשמש חומר דלק משובח שילבה את מדורת המיתוס. שלומיל מתאר כאן בפרטי פרטים את חיי הרוח האינטנסיביים בצפת, שדוחקים מפניהם את טרחת היומיום והופכים אותם לפולחן מתמשך, ואת חיי יהודי צפת כחוויה דתית עמוקה העולה ומתגברת על חיי המעשה והחומר. הוא מבליט את הביטחון האישי, הנובע מיחס הכבוד וההערצה שהם זוכים להם מתושביה הלא־יהודים של העיר, את כלכלתה הפורחת, שאינה מיטיבה רק עם עשירים אלא מחלחלת לכל שכבות החברה ומאפשרת לכולם ליהנות מן השפע הרב. חשוב אף יותר בעיני שלומיל הוא ההבדל בין הגלות החשוכה, החולה והמנוולת לבין אורה המזכך של צפת – ראייה מוכחת להשגחה המיוחדת של האל עליה ועל יושביה.

חמש־עשרה שנים קודם לכן, בשנת 1592, יוצא אחד מגדולי חכמיה של צפת, ר' משה אלשיך, לשליחות אל קהילות ישראל בתורכיה ובאיטליה כדי לקבץ שם תרומות לקהילת צפת. בשהותו בקושטא הוא כותב את איגרתו "חזות קשה",<sup>5</sup> שבראשה מופיע מטבע הלשון הנודע, "כי בגלל צפת תוב"ב קיום כל ארץ ישראל, ואם אין צפת אין טבריה אין ירושלים אין חברון ואין עיר בארץ ישראל לאיתיא"ל", ומייד לאחר דברי שבח אלה אומר ר' משה כדברים הבאים:

4. הציטטה מתוך אגרתו של שלומיל נעתקה מתוך הערות הראשונה (והיחידה עד עתה) לנוסח האגרות, "כתבי שבח יקר וגדולת הארי ז"ל" בתוך: ר' יוסף מקבריאה (יש"ר), ספר תעלומות חכמה, בסיליאה שפ"ט (1629), מ, א – א, א; וכן נעתקה שוב אצל כהנא, ספרות ההיסטוריה, עמ' 215–218.

מאו "כתבי שבח יקר וגדולת הארי ז"ל" חזורים התיאורים והסיפורים שבמכתבי שלומיל, מועתקים ונרפסים שוב ושוב בפרסומים עצמאיים הקרויים מעתה "שבחי האר"י". רשימת המהדורות לצורתן וללשוונותיהן ראו: מאיר בנייה, "שבחי האר"י", ארשת ג עמ' 144–165. (1961).

5. אגרתו של ר' משה אלשיך "חזות קשה" נרפסה במהדורה ביקורתית על-ידי מרדכי פכטר, מצפונות צפת – מחקרים ומקורות לתולדות צפת וחכמיה במאה ה"ט", ירושלים

1994. אמרתו של ר' משה אלשיך  
על עליונותה של צפת על-פני כל ערי  
ארץ-ישראל האחרות מצויה שם בעמ'  
90, ודברי האיגרת המצוטטים כאן הם  
מעמ' 92-107.

נני יסין

וטרם נחיל נזעק בחבלינו על האדמה אשר אררה ה', אמרנו נספרה  
כמו אחת מני אלף רעות רבות וצרות אשר זעפו עלינו, כי את כל  
הקורות כקורת נחדל לספור, רק רע מעט מהרבה, כי רבו מארבה  
[...] אל אלקי ה' הוא יודע וישראל הוא ידע, כי הנה ירוד ירדנו  
בתחלה בכל הימים הראשונים אשר היו טובים מאלה [...]. כי אין  
קומץ ריוח א", שהאלקים נתנה על ידי יסורין, משביע לרעבים  
ולשלם לשונאים כסף גולגלתא וכרגא [מס הגולגולת] וכל מיני  
משחית וכל מיני פרענונות ועלילות מצעדי שרים סוררים הקטנים  
עם הגדולים, וכל מיני מסים אשר ענונו כדרכן ושלא כדרכן עד כי  
מאז דלו מאנוש נעו עברים ירדו לשערים עד השברים, יחד עשיר  
ואביון כחורב בציון [...] כי הלאונו הצרות הרבות והרעות עד כי  
כשל כח הסבל, אבל אומללה ארץ, פור התפוררה ארץ הצביה שאגה  
לה כלביא, כי תכפוה אבליה, הוכפלו יגוניה [...] רעב כבד מאד  
אשר כמוהו לא נהיה עד אין מחיה [...] אין קונה ואין מוכר, ואין  
כסף עובר לסוחר, ובטלה עבודה מהעניים, והאביונים מבקשים  
מלאכה ואין [...] רעבים גם צמאים, מוכים, בוכים וצועקים, סחובים  
נחבאים ואסירים, כי העיר העלוכה נתרשושו הבנים בקרבה בימים  
הרבים האלה [...] ויבכו כל העם מקצהו, הללו בוכים והללו בוכים,  
עשירים בוכים וצועקים על הבנוניים שאכלו את ממונם ונדלדלו,  
והבנוניים ישועו מזרוע רבים שבזוזם בוזים ונעשו עניים חשובים  
כמתים, והעניים אשר מעולם בעיר גועו כמתי עולם [...] שר ומושל  
[כלומר, עשירי היהודים] יצאו את העיר לעיני הכל, אז תצלנה אונים  
משמוע בשוקים וברחובות קולי קולות בהלות מבהילות בין איש  
ובין רעהו ובין איש ואשתו ובין אב לבתו ובריבות ומריבות על דברי  
חובתם וחשבונותם [...] והתובעים כמר נפשם אוחזים וסוחבים  
אותם באכזריות חמה וזרוע רמה טורף ושואל ויכו איש את רעהו  
באבן או באגרוף [...] כי שוטטו בחוצות צפת תוב"ב וראו כל יודעיה  
מימי קדם ופנו אליה והשמו, איכה ישבה בדר העיר רבתי עם איך  
נהפכה. כי היה יכול לבקע לעבור בין ההולכים ברחובותיה מרוב  
אדם, ועתה בזויה ושוממה מבלי בניה היא יושבת שכולה וגלמודה  
[...] כי כל הנשארים בעיר מתי מספר אין מספר לצרותם, עד חשך  
משחור תארם, לא נכרו בחוצות אין יוצא ואין בא כי ליוצא ולבא אין  
שלוה מן הצר [...] כי לחם אין בכל הארץ, וגם כי יפקוד ה' את ארצו  
בלחם, הלא בביתנו אין לחם, כי משא ומתן אין כי בטלה מלאכת  
הבגדים אשר היא היתה אם כל חי, יחד עשיר ואביון עליהם יחיו,  
ובלעדס כלנו מתיים. ומי יתן יחסר לחמנו העצבים יאכל עשבים  
[...] אז געו כלם בבכיה [...] ובגועל נפשם בבכיתם שמו פניהם אל  
חכמי העיר ויאמרו אליהם, אנה תעזבו כבודכם כי הלא זכרנו את  
החכמים אשר היו לפניהם החרדים בכל צרותם בזקנתם על צרת  
צאן מרעיתם ומשליכים נפשותם מנגד להצילים מרעם, ואתם גם  
אתם מלכם שקטים על שמריכם.

אף אם דברי האיגרת וסגנונה נתכוונו לשמש אמצעי לדחיקת הקהילות האמידות בתורכיה ובאיטליה לתרום לקהילת צפת, עדיין הקול האוטנטי הזועק מרה על שברה נשמע היטב מבעד למליצותיו הכבדות של ר' משה אלשיך.

ברבע האחרון של המאה השש־עשרה, ועוד קודם יציאת ר' משה אלשיך לשליחותו, ירידתה הגדולה של צפת ניכרה היטב. השלטון העות'מני הטיל על תושביה היהודים מיסים כבדים שהקשו מאוד על פרנסתם. תעשיית הבדים, שהיתה במשך יותר מחצי מאה הכוח הכלכלי העיקרי של יהודי צפת, החלה להתמוטט כתוצאה מתחרות קשה עם תעשיית הבדים שהתפתחה במערב אירופה, ומן הסכנות הרבות בדרכי המסחר היבשתיות והימיות ממנה ואליה. אוניות ושיירות טבעו או נשדדו בדרך מצפת ואליה, והן גרמו לפשיטת רגל של בעלי בתים, בעלי מלאכה וסוחרים אמידים. הביטחון האישי שהשלטון העות'מני בראשיתו השרה על יהודי צפת הלך והתערער, ומשפחות רבות היגרו ממנה והעדיפו עליה את הביטחון היחסי בירושלים או בדמשק.

איגרת "חזות קשה" מציגה אפוא תמונת תשליל של אגרת שלומיל מדרעזניץ: במקום שהראשון מתאר את כלכלתה הפורחת של צפת, את שפע המזון ומחירו הזול והשווה לכל נפש, מתאר השני את העוני הנורא והרעב הכבד. במקום שזה מתאר את היחסים ההרמוניים בין היהודים לתושביה הלא־יהודים של צפת וסביבותיה, מתאר זה את הדיכוי, הפרעות וסכנות המוות הנשקפות להם מידי הערבים והתורכים. במקום שזה מתאר חיי רוח עשירים ואווירת הקדושה בהנהגתם של הרבנים והחכמים הגדולים, מתאר אלשיך את השבר הגדול ואת חוסר האמון המוחלט בין חברי הקהילה לבין מנהיגי הרוחניים.

אם נבקש לתרץ הבדלים אלה בין שני תיאורי צפת בפער של חמש־עשרה השנים שחלפו בין איגרתו של אלשיך לבין זו של שלומיל, כלומר בשיפור התנאים בעיר כאשר שלומיל הגיע אליה, לא נהיה אלא טועים. מצבה של צפת רק הלך והתערער, ותנאי החיים בה הורעו עוד יותר בראשיתה של המאה השבע־עשרה, כאשר כתב שלומיל את איגרתו. מבחינה זו, שתי האיגרות מתייחסות לאותה מציאות, ואין הן מעידות אלא על ניגוד אחר, עמוק ורב משמעות, הקשור בעמדתם האידאולוגית והפסיכולוגית של ר' משה אלשיך ושלומיל מדרעזניץ, והמשקף את שתי הגישות היריבות במאבק על המיתוס של צפת ומשמעותו עבור התרבות היהודית.

## ב. זקנם של שוורים

יציאתם של שלוחי צפת לקהילות הגולה כדי לאסוף תרומות עבור יהודיה הוא הציר שסביבו סובב סיפור מוזר ומשונה על שליח אחר, ר' יעקב אבולעפיה, שיצא למצרים בשיאו של "העידן המיתי" – תקופת האר"י בצפת (של"א – של"ב – 1571 – 1572):

6. על ירידתה הכלכלית והחברתית של צפת ברבע האחרון של המאה ה־16, ראו י' כנעני, "החיים הכלכליים בצפת וסביבותיה במאה השש־עשרה והצי המאה השבע־עשרה", ציון ו (תרצ"ד), עמ' קעבריו; ש' אביצור, "צפת מרכז לתעשיית אריגי צמר במאה ה־17", ספונות ו (תשכ"ב), עמ' מא"ע; יוסף הקר, "איץ פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ": ניתוח היסטורי־הלכתי וחרבתי של תשלום מס הג'זירה על ידי חכמים בארץ ישראל במאה השש־עשרה", שלם ד (1984), עמ' 93–104; אמנון כהן (עורך), ההיסטוריה של ארץ ישראל, כרך שביעי, ירושלים 1981, עמ' 198 (ש' אביצור), עמ' 248–250 (מינה רודן); דוד תמר, "שתי אגרות על צפת מאת ר' יהודה אריה ממורינא", דוד תמר, 1986, עמ' 124–131; אברהם דוד, עלייה והתיישבות בארץ ישראל במאה ה־17, ירושלים 1993, עמ' 109–110 (להלן אברהם דוד, עלייה והתיישבות); ירון בן־נאה, "סיועה של קהילת איסתנבול ליהודי ארץ־ישראל במאה השבע־עשרה וקשריה עמם", קתדרה 92 (1999), עמ' 65–106, ובעיקר עמ' 68–69, הערה 7.

באגרת קצרה שנכתבה באותה שנה שבה כתב שלומיל את אגרתו ושנתגלתה על־ידי שרגא אברמסון, "איגרת מצפת משנת סס"ח (1607)", קתדרה 48 (1988), עמ' 17–21, אומר מחברה האנונימי (הציטוט מעמ' 20) "אמר לי שארונאי אמר לו שירב עמי איך דעתי נוטה אם יבואו לא"י אם לאו. יודע למעלת כבוד תורתו שיותר נראה לי לשבת בארץ ורסאי ולהרביץ תורה בישראל מאשר יבא לא"י, כי לעת

יודע למעלת כבוד תורתו שיותר נראה לי לשבת בארץ רוסיה ולהרביץ תורה בישראל מאשר יבא לא"י, כי לעת עתה א"י מבובלת מאד הקב"ה ירחם עלינו ועל כל עמו ישראל. הקב"ה יזכרו לזקנה טובה וכשיהיה וכן אזי יבא ברנה לא"י. ובכל מקום שעסקו אדם בתורה ובמצוות שם הוא ארץ ישראל". אברמסון הבחין בניגוד שבין תיאורי שלומיל לבין דברי האיגרת שהוא מפרסם. עוד קודם לכן הצביע שמחה אסף, שגילה איגרת רביעית ששלח שלומיל מצפת, על הסתירה בין המצב הממשי בצפת לבין התמונה האידיאלית שמציג שלומיל, וראו שמחה אסף, "אגרות מצפת", קובץ על די ג (ת"ש), עמ' קט.

ובכתבי הקדש אשר במצרים מצאתי כתוב מעשה נפלא בענין זה בימי רבינו אור המופלא הארי"אל ז"ל ואביאנו אל חדר תוכחתו בעבור תסמר שערות בשר פושעים וחטאים. וזוהו לשוננו: יום אחר בא לפני מורי ז"ל החכם רבי יעקב אבולעפייא. וקדמו מורי ז"ל ואמר לו: כבודך רוצה ללכת למצרים ומבקש מאתי לכתוב לו כתב. ואמר לו: הין כן אדוני. אמר: ילך אדוני לשלום ונכח ה' דרכך ותועלת גדול יהיה בלכתך שמה כי הוא הכרח גדול. אומר לו: מהו ההכרח אחר כי הליכת הרשות הוא? א"ל בשוכך לשלום ידוע תדע את דברי אשר אנכי מגיד לך. ומיד כתב לו מורי את הכתב ונתן בירו וחזר להזהירו עוד על הדבר ולמהר בהליכתו. וכן עשה ויקם וילך מצרימה וכבוד עשו לו לכבוד הרב וכבודו. ואחרי כן נשא את רגליו לשוב אל ביתו צפ"ת טוב"ב. ויצא בשיירה וככל אשר הם עושים הוא היה עושה. ויהי היום נחו בני השיירה כמנהגם וגם החכם הנזכר עמהם. וברדתו מעל החמור מיד נפלה עליו תרדמה וישן שיעור שעה אחת. ויקומו כלם ללכת ויקיצו את החכם משינתו ויקם ויתר את חמורו וילך החמור והוא חזר לנפול עליו תרדמה וישן שיעור ב' שעות. וכשקם לא ראה שום אדם ויחרד האישי וילפת ויחל לרוץ אורח בחרדה וצער גדול. וסמוך לערב ראה לקראתו חורשים, שמח ואמר אלך עמהם. וירץ לקראתם ויבא אל המקום וישב שם מעט. וראה שהחורש היה מכה בשוורים באכזריות ועוד מעט ראה שנהפך החורש לשור והשור נעשה אדם. ואסרו בעול ויחל להכותו מכה רבה וכן על זה הדרך היו עושים, ונבהל החכם ולא היה לו מקום לברוח כי לא ידע איזו הדרך ישכון אור והיה בצער גדול כי לא נעשתה מחשבתו. ויהי כי בא השמש נעשו שלשתם בני אדם ונתנו קולם ויבכו וידברו עמו לאמר: ברוך הבא, כבודך מצפת? א"ל הין. אמרו לו: הרב יצחק לורייתא אשכנזי יושב בצפת? אמר להם הן. נפלו לפני רגליו ובכו וגם החכם ככה עמהם, ויאמרו לו: ראה אדני בעניינו ובצערנו? ויאמר כן. אמרו לו: למען קדוש ישראל רחם נא עלינו כי מבני ישראל אנו. והיה בלכתך לשוב לצפת מהר ולך לפני הרב ונפל לפניו והתחנן לו לתקן את נפשותינו כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועוזב. ויאמר החכם: כדבריתם כן אעשה. והשביעהו שבועה חמורה לאשר ולקיים כל תיקון שיאמר לו הרב שיעשוהו. ואז נטלוהו ונתנהו בשיירה כהרף עין, ותשב רוחו עליו. וכשבא לצפת תכף נתן עיניו לבא אל המלך להתחנן לו על עסקי העלובים ההם. ויבא לפני הרב והרב קדמו וא"ל: בשביל עסקי השוורים אדני בא אלי – ידעתי. למחר תבא אלי, וכן עשה. ואמר לו מורי ז"ל: עתה תדע ההכרח שאמרת לך בהליכה זו, והוא שכבודך משרש נשמתם. והם פלוני בן פלוני ממקום פלוני. אז שאל החכם מה היה עונם. אומר לו: בעון השחתת פאת ראשם. א"ל: וכי מה שייכות יש לפאה בשוורים? א"ל: לא קרית? א"ל: אדני דבר זה אינו כתוב לא בגמרא ולא במדרש. אמר ליה: מקרא

מלא הוא. אמר ליה: פסוק זה לא יש בתורה. אמר ליה, כתוב: לא תקיפו פאת ראשיכם ולא תשחיתו [ראשין] תיבותי: פרות. לומר כי כל המקיף או משחית פאת הראש או הזקן מתגלגל בפר. וצריך אתה לתקן אותם ולהתענות מחר ולכוין כך וכך לשם פלוגין, וכן על זה הדרך כתב לו כל התקונים והסיגופים שהיה צריך לעשות עד שנתקנו אותם האנשים. ובאו אל החכם בחלום ויאמרו לו: יברכך ה', תנוח דעתך כאשר נחה נפשינו, מאותו היום שהתחלת לעשות התקונים שאמר לך הרב. כי בתקון האחד שעשית הוציאנו מאותה העבודה הקשה אשר ראית והכניסונו לגיהנם, וכן עול[ו] זה[ה] הדרך בכל תקון שהיית עושה היו מוציאיך אותנו מעול כבוד ליותר קל ממנו עד שהכניסונו במחיצתנו.<sup>7</sup>

סיפור מוזר זה מושתת לכאורה על יסודות שיש להם אחיזה במציאות ההיסטורית. יציאתה של אישיות מקובלת בקהילת צפת לאיסוף תרומות היתה לדפוס פעולה קבוע, ובמאה השבע-עשרה חלק הארי של כלכלת הקהלים בצפת (ובערי הקודש האחרות) היה ככל הנראה מבוסס עליה. זיקתו של אבולעפיה למצרים ידועה ממקורות אחרים, והוא אף מכונה בהם "החכם הנעלה כמה"ר יעקב איל מצרי אבולפיא"<sup>8</sup>. אף פנייתו של יעקב אבולעפיה אל האר"י קודם צאתו למצרים מתקבלת על הדעת, כי האר"י נחשב בר"סמכא בענייני מצרים דווקא. הוא שהה בה יותר מחמש-עשרה שנים – מנעורים ועד בגרות, למד שם תורה אצל חשבי החכמים, עסק במסחר מקומי ובינלאומי, בעיקר בענפי התבלינים והפירות, היה חבר בית הדין של הקהל האשכנזי בקהיר, עסק בפעילות פילנתרופית למען קהילות ויחידים בארץ-ישראל ואף נישא לבתו של אחד מעשירי קהילת קהיר.<sup>9</sup> בקשת עזרה או עצה מאדם כה מעורב ובקי בחיי יהודי מצרים, קודם יציאתו לאיסוף תרומות שם, אינה אלא טבעית ומובנת מאליה. אך מאיר בניהו, שהדפיס את הסיפור מחדש במהדורת "תולדות האר"י" שלו, רומז לעניין נוסף. הוא אומר: "ידוע היה, כנראה, בצפת שכל שרצה לנסוע הלך אל האר"י". כלומר, יעקב אבולעפיה הלך אצל האר"י קודם נסיעתו לאו דווקא כי זה נודע כבר-סמכא בענייני מצרים, אלא כיוון שסמכותו היתה כה גדולה, עד שכל מי שיצא מצפת בשליחות "רשמית" או אחרת פנה אליו כדי לקבל את ברכתו או את רשותו. ואכן, זהו עצם העניין שהסיפור מבקש לומר. יעקב אבולעפיה, מאישה המרכזיים של צפת, היה איש הלכה מובהק ולא ידוע על מעורבותו בענייני קבלה. הוא היה תלמידם של גדולי חכמי צפת בהלכה, הוסמך להורות באמצעות הסמיכה המפורסמת שעליה היתה גאוותה של צפת, ובעיקר, השתייך לשושלת רבנית רבת תהילה בארץ-ישראל של המאה השש-עשרה – הוא היה נכדו של ר' יעקב בירב, מחדש מוסד הסמיכה בצפת (בשנת רצ"ח) ומן האישים הדומיננטיים בייסודו של המרכז הרוחני שם.<sup>10</sup> טענת הסיפור, שמפרשו מאיר בניהו מקבלת כפשוטה, שאישיות כה מרכזית כמו יעקב אבולעפיה התייצבה בפני האר"י לפני יציאתה לדרך לא רק כדי לקבל עצה

7. סיפור השוורים הובא כאן מתוך ספר חמדת ימים לשבת קודש, חלק ראשון, ונציה תק"ג, פרק ג, יט, כ"כ, א. נוסחאות נוספות של הסיפור הובאו והשוו אצל בניהו, תולדות האר"י, עמ' 232-234, ודינו הקצר בסיפור בעמ' 114. וראו עוד על כך בהלן.

8. כינויו של ר' יעקב אבולעפיה "המצרי" מובא במקורות בני התקופה, וראו בניהו, שם, עמ' 114.

9. על מעורבותו של האר"י בקהילת יהודי מצרים ראו: מאיר בניהו, "תעודות מן הגניזה על עסקי מסחר של אר"י ועל בני משפחתו במצרים", ספר הזכרון להרב נסים ר, ירושלים תשמ"ה, עמ' רבג-רכה; אברהם דוד, "הלכה ופרקמטיה בתולדות האר"י", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (1992), עמ' 222-287; אברהם דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 183-184. ועתה סיכום הנושא אצל:

Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and His Kabbalistic Fellowship*, Stanford, 2003, pp. 19-40.

סיכום הערויות המעטות הידועות על ר' יעקב אבולעפיה מצוי אצל אברהם דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 180.

10. על מרכזיותם של ר' יעקב בירב וצאצאיו בצפת מאז שנת 1524, ועל חידוש הסמיכה שם, נכתבו מחקרים רבים, העיקריים שבהם: ח"ו דימטרובסקי, "בית מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת", סמנות ז (תשכ"ג), עמ' מג-קב; יעקב כץ, "מחלוקת הסמיכה בין רבי יעקב בירב והרלב"ח", ציון טז (תשי"א), עמ' 28-45; מאיר בניהו, "חידושה של הסמיכה בצפת", ספר היוכל ליצחק בעד, ירושלים תשכ"א, עמ' 248-269; אברהם דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 148-150; 180-182, והספרות הנוספת הנמסרת שם.

11. על עלייתו לרגל של ר' יוסף קארו אל האר"י ועמידתו הכנועה בפניו, ראו בניהו, תולדות האר"י, עמ' 217-219. על סיטואציה דומה בה עומד ר' משה גלאנטי, שם, עמ' 222-224.

12. גישה הרמוניסטית כזו משתקפת, לדוגמה, באוסף מחקריו של מאיר בניהו, יוסף בחידי, מחקרים בתולדות מרן דבי יוסף קארי, ירושלים תשנ"א. לעומת זאת, המתחים והשבר באישיותו נחשפים בכמה מחקרים חשובים: ר"י צבי ורבולובסקי, יוסף קארי: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו (המהדורה האנגלית: 1962) (להלן, ורבולובסקי, קארי); מרדכי פכטר, "ספר מגיד מישרים" לר' יוסף קארו כספר מוסר", דעת 21 (תשמ"ח), עמ' 57-83.

13. על כמה מן המחלוקות שאפיינו את חיי היומיום, החברה והרוח בצפת של המאה השש-עשרה ראו: גרשם שלום, "שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י", ציון ה (1940), עמ' 133-160; הקד, "אין פורענות באה לעולם...", שם; דימיטרובסקי, "בית מדרשו של רבי יעקב בירב בצפת", שם; הנ"ל, "ייבוח בין מרן יוסף קארו והמבי"ט", ספונות 1 (תשכ"ב), עמ' עא-קכג; מינה רוזן, "מעמד המוסתערבים והיחסים בין העדות ביישוב היהודי בארץ ישראל משלהי המאה ה"ט" עד שלהי המאה ה"י", קתדרה 17 (תשמ"א), עמ' 73-101; כרמי הורוביץ, "העדות ליהוס המבי"ט אל חסידי צפת", שלם ה (1987), עמ' 273-284 מאיר בניהו, "הסמכת צפת לפיטור תלמידי חכמים ממסיים וטיונו של ר' יהודה אבילין לבטלה", ספונות 3 (תשכ"ג), עמ' קג"ק; ברכה זק, "יחסו של ר' שלמה אלבקץ לחקירה הפילוסופית", אשל כאר-שבע א (תשל"ז), עמ' 288-306.

14. יהודה אריה ממודינא, ארי נהם, לקט כתבים בעריכת פנינה נוה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 222, 233-234.

בענייני מצרים אלא כדי לזכות בברכתו, מעמידה את האר"י בעמדת כוח יוצאת דופן. אולי אין להתפלא על כך, שכמה סיפורים אחרים השייכים לאותו מעגל אגדות של 'שבחי האר"י' מביאים בפניו באותו מעמד של הכנועה וקבלת סמכות לא פחות מאשר את זקן חכמי צפת וגדול חכמי ר' יוסף קארו ואת החכם הגדול, ראש הישיבה בצפת לאחר קארו, ר' משה גלאנטי. הללו מתחננים בפני האר"י בהכנועה ללמדם קבלה או לבקש עבורם תיקונים.<sup>11</sup>

הסיפור משקף, אם כן, סוג מסוים של הרמוניה בין מורי ההלכה לבין מקובלי צפת שעיקרה עליונותם המוחלטת של בעלי הסוד. הרמוניה כזו בין הקהילות, הזרמים הדתיים והגישות השונות ליהדות, היא אחד מן המרכיבים החשובים של המיתוס של צפת. דמותו של ר' יוסף קארו, גדול אנשי ההלכה של זמנו ומיסטיקאי בסתר, מזדקרת מכל אזכור של צפת כראייה להרמוניה בין עולם ההלכה לעולם הקבלה.<sup>12</sup> הסרת הערפל המכוון מעל המיתוס, דה-מיסטיפיקציה שלו, תחשוף את המחלוקת, את היריבות והקנאה שרחשו תחתיו; ההרמוניה המופלאה לכאורה בין הלכה למיסטיקה בדמותו של ר' יוסף קארו היתה לא יותר מאשר מסך עשן שנועד להאפיל על אי השלמה רבת-סבל וייסורים באישיותו ובפעילותו האינטלקטואלית, שחוללה בקרבו שבר אישי עמוק והביאה אותו עד לסף משבר נזירי קשה.

השבר שהתקיים אצל קארו במישור האישי התרחש בחברה הצפתית בכללה: המחלוקות בין מורי הלכה בצפת לבין מיסטיקאים התקיימו במישורים ובתחומים שונים – היצירה, ההנהגה החברתית, חיי היומיום, הטקס והפולחן, ותפיסת העולם המשיחית. והיו גם מחלוקות בין תלמידי חכמים לבין המנהיגות הקהילתית בענייני תשלום מסים, חלוקת משאבים כלכליים (התרומות), היחסים עם השלטון העות'מני, ולא הזכרנו את המחלוקות הקשות בין הישיבות הרבות שצפת נתברכה בהן ואת המתח התמידי בין העדות שחיו בה – ספרדים, אשכנזים, איטלקים, מערביים, מוסתערבים.<sup>13</sup>

המיתוס של צפת החל לצמוח ולהתעבות בסוף המאה השש-עשרה, ודמותו של האר"י והמעשים המופלאים שנקשרו בה היתה המרכיב העיקרי שלו. הכתבים הרבים שנשלחו מצפת לקהילות ישראל במזרח ובמערב – כמו איגרות שלומיל מדרעזניץ שהזכרנו – היו נושאו ומפיציו של המיתוס. ואולי יותר מהם היו אנשי צפת, תלמידיו ותלמידי תלמידיו של האר"י, כמו ר' ישראל סרוק ור' ידידיה גלאנטי, שנדדו בין הקהילות הגדולות והעשירות בתורכיה ובאיטליה והפיצו את גדולת צפת ונפלאותיה. יהודה אריה ממודינא, מגדולי החכמים היהודים באיטליה בראשית המאה השבע-עשרה, היה בין העדים לבנייתו של המיתוס. בספרו ארי נהם שחיבר בשנת 1638 הוא מספר על מעשיו של ר' ישראל סרוק בעירו ונציה:<sup>14</sup>

ואמונה זו [בגלגולים] כל כך עיקרית אצלם [אצל מקובלי צפת], שהכופר בה כופר בכל. ופלאות האר"י המסופרים מהם, היסוד של



רוכם הוא שהיה מכיר כל אחד, מי היתה נשמתו בגלגול. וכן תלמידו ר' ישראל סרוק שהכרתי והייתי עמו בדיבור אלף פעמים בהיותו פה ויניציאה, כל תפארתו היה להכיר נשמת פלוני ופלוני מי היתה פעם אחרת. לא אשא שמותם על שפתי, מאשר שמעתי ממנו בפרטות, שהיה מייחסם לפי עושר או חשיבות האיש ההוא, ודי בזה.

כלומר, ישראל סרוק נוהג היה לבצע בפומבי פרקטיקות לזיהוי גלגולים שלמד מן האר"י, וכנראה היה מבוקש ומקובל בקהילת ונציה. הנהייה אחר מעשי כישוף ותופעות על-טבעיות לא היתה נחלת העולם היהודי בלבד. היה זה אחד המאפיינים החשובים של התרבות האירופית באותה עת. שיחות עם רוחות מתים באמצעות מדיום, הופעות של קוסמים ומכשפים, הבאת חפצים מופלאים ממקומות רחוקים ואקזוטיים, הצגת בני אנוש "מפלצתיים" מעל במות פומביות, וכיוצא באלה הרבה, היו אז חזיון נפרץ באירופה, והמיסטיקה הצפתית השתלבה בו היטב. יהודי מרכז אירופה ומערבה גילו עולם המיסטי והמופלא "שלהם", ולא נזקקו לתופעות העל-טבעיות הזרות שתפסו מקום חשוב בתודעת הנוצרים בני התקופה. אכן, המעשים שישראל סרוק עשה בפני הקהל, והסיפורים שסיפר על מעשים גדולים יותר שעשה האר"י לפניו, היו חומר דלק משובה להפצת המיתוס בראשית המאה השבע-עשרה. אך יהודה אריה ממודינה, המלומד החריף והביקורתי, הבחין בכך שהגלגולים שעושה ישראל סרוק הם תלויי מעמד מובהקים ויש בהם יותר משמץ חנופה. לעשירים ולמכובדים חזה כנראה גלגולים קודמים מכובדים וראויים יותר, כי ככל שיהיו מרוצים יותר מענף היוחסין שאליו שייכת נשמתם, כן תהיה ידם פתוחה יותר לגמול לסרוק בנכסים ממשיים. וממשיך יהודה אריה ואומר:

והחכם רבי ישראל סרוק ז"ל, שהיה מגדולי תלמידיו [של האר"י], היה פה עמנו עומד והולך ובא יותר משש שנים. והיו אומרים עליו שהיה פועל בשמות דברים מבהילים. מה אומר לך את אשר תהיתי על קנקנו בזה! ועל שילשים ריבעים ואנשים שהיה חייב להם מהטובות שעשו לו – ולא נמצאו בו אפילו פעולה קלה מאשר היו מדברים ממנו!

כלומר, עדים אנו כאן לשלב השני בהתפתחות המיתוס: שנים לאחר מותו של ר' ישראל סרוק מספרים בוונציה עצמה את מעשי הנפלאות שחולל, כפי שהוא עצמו סיפר קודם לכן על מעשיו של רבו האר"י (אף כי ספק אם היה בכלל תלמידו)<sup>15</sup>!

בקושי חלפה לה מחצית המאה מאז תור הזהב בשנות השבעים, והמיתוס של צפת הלך וצבר תאוצה במעברו לדור השני והשלישי. אבל יהודה אריה ממודינה מסיר את מסך המיסטיפיקציה: הוא עצמו היה עד במשך שש שנים תמימות למעשיו של סרוק, ולא ראהו עושה אפילו מעשה אחד ממה

15. המחלוקת בעניין ר' ישראל סרוק כמעביר מיתוס האר"י מתחילה במאמרו הידוע של ג' שלום, "ישראל סרוק – תלמיד האר"י?", ציון ה (ת"ש), עמ' 214-243, הרוחה מכל וכל אפשרות כזו, והסתייגותה של רגנית מרוז, "ר' ישראל סרוק תלמיד האר"י – עיון מחדש בסוגיה", דעת 82 (תשנ"ב), עמ' 14-50; ר' מרוז, "אסכולת סרוק – היסטוריה חדשה", שלם 2 (תשס"ב), עמ' 151-193.

שמספרים עליו. אי אפשר שלא לראות בדבריו מלחמת מאסף נואשת כנגד המיסטיפיקציה ההולכת וגוברת של החיים היהודיים, שלמיתוס של צפת היה תפקיד כה חשוב ומרכזי בו, ולמאבק חסר סיכוי זה הקדיש יהודה אריה את ספרו האמיץ ארי נהם. באופן מפתיע משתלבת בדברים אלה אף דמותו של גיבור סיפורנו, ר' יעקב אבולעפיה. וכך אומר יהודה אריה:

אי אפשר מלספר לך מה שהיה בפני זה יותר מכ"ה שנה [...] הגיע פה החכם רבי ידידיה גאלאנטי ז"ל, שליח מארץ ישראל [...] התחיל הגאלאנטי לספר ממעשה ניסים ונפלאות האר"י ז"ל [...] ועוד זאת לא אעלים ממך, שחכם אחד גדול וחסיד מבני ישיבתנו [...] עוד זה וידידיה גלאנטי] מדבר מנפלאות מהאר"י ז"ל בטרם החילונו ללמוד, אמר [אותו חכם מקומי] שכמה פעמים החכם רבי יעקב אבולעפיה ז"ל, שהיה כריע ואח להאר"י, אמר לו, לא היו דברים מעולם מהסיפור מפעולותיו אלו! ושאף הוא וכלומר, האר"י עצמו] היה אומר לו שלא היו כנים הדברים שאומרים עליו [...] ועוד אמר בשם החכם הנ"ל, שהיה האר"י רוב היום מתעסק בסחורה.

הד"ה מיסטיפיקציה חורגת כאן מדור התלמידים אל המקור עצמו. לפי גרסת יהודה אריה ממודינה, ר' יעקב אבולעפיה הכיר היטב את האר"י והיה מקורב אליו עד שזה יכול היה לחשוף בפניו את סודותיו האינטימיים. ולא היתה זו פליטת פה של אבולעפיה אלא עדות שחזר עליה כמה פעמים: סיפורי הניסים והנפלאות על האר"י לא היו ולא נבראו. ואף זאת: דמותו הרוחנית של האר"י, המשתקפת בעוצמה רבה כל-כך בשבחיו ובכתבי תלמידיו, אינה אלא אשליה. האר"י היה סוחר במצרים וכזה נותר אף בצפת, אדם שעיקר עניינו בחומר, לאו דווקא ברוח. את גודל הנזק שעדות בגוף ראשון מפיה של דמות מרכזית בקהילת צפת כיעקב אבולעפיה עלולה לגרום להתגבשותו ותפוצתו של מיתוס האר"י, אנו יכולים רק לשער. כך הפך יעקב אבולעפיה ליריבם הקשה והמסוכן ביותר של תלמידי האר"י ושאר "אמרגני המיתוס" של צפת בראשית המאה ה-17.

עם עדויות ממין זה התמודדו "אמרגני המיתוס" בשני אופנים. האחד היה יצירת נרטיבים נגדיים, המציגים אותן כהצטנעות של האר"י שלא רצה לפרסם את גדולתו:

ושמעו היה בין כל בני העיר עד שנשמע הדבר לשני חכמים גדולים אשר היו בלתי מאמינים מפי השמועה. ויבואו ויאמרו לו: מה זה יצחק שאומרים עליך שאתה צופה עתידות, הגד נא אלינו. ומרוב ענותנותו כחש הדברים, ויאמר לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי ואיני יודע דבר. ובעודו מדבר עמהם והנה איש עבר לפניו ויגע

בגדיו בבגדי האר"י ז"ל, ויאמר לאיש ההוא: "ה' ימחול לך שאתה מצריכני עכשיו לעשות כמה טבילות". כאשר כופים החכמים על אותו האיש להתוודות בפניהם, "אז נבהל האיש מפניהם ויאמר להם: מה אדבר ומה אומר, והאלקים מצא עון עבדיכם, ויצר הרע השיאני לבעול את אשתי כלילה הזאת שלא כדרכה.<sup>16</sup>

16. בניהו, תולדות האר"י, עמ'

ומאז קיבלו עליהם חכמים גדולים אלה את האר"י לרבם. תשובת האר"י כאן ללעגם של שני חכמי צפת דומה עד מאוד לדבריו על-פי עדותו של ר' יעקב אבולעפיה, והסיפור נשמע ממש כתשובה ישירה לעדותו המובאת אצל יהודה אריה ממודינה. כלומר, דרך התמודדות אחת עם העדות היא הטענה שהאר"י אכן אמר דברים אלה אך אמרם מתוך צניעות, בעוד אישיותו ומעשיו הוכיחו את ההפך. ומדוע לא נעיז ונשער שעל-פי גרסת הסיפור אחד משני ה"חכמים גדולים" אפשר שהיה יעקב אבולעפיה עצמו, שאכן שמע מפי האר"י דברים אלה, אך לאחר שנוכח בגדולת האר"י קיבלו עליו כרבנו, כפי שמסופר באגדת השוורים? דרך התמודדות שנייה עם עדותו המזיקה של אבולעפיה היתה השמצתו בחריפות ובאלימות, שהאורתודוקסיה הקיצונית התמחתה בהן. כזה הוא נוסח הסיפור באחת מגרסאותיו האחרות:

א"ל [אבולעפיה לאר"י]: אדוני, מה שייכות יש בשוורים לחרוש בחול – עם [גליוח] הפאה? א"ל: הלא אמרתי לך שחושב עצמו לתלמיד חכם ואינו יודע דבר. א"ל דבר כזה אינו נמצא לו רמז בגמרא ולא בשום ספר. א"ל פסוק מלא הוא וכבודך אינו יודע? לא קרית: לא תקיפו פאת ראשכם? ראשי תיבות 'פר'. ואז הודה לרב, ואמר לו: האמת הוא שאין אנו יודעים דבר.<sup>17</sup>

17. הנוסחה האחרת של סיום סיפור השוורים מובאת מתוך דפוס קושטא, אצל בניהו, תולדות האר"י, עמ' 233.

נוסח זה של הסיפור מעלה את עוצמת הקולות שנשמעו גם בנוסחי הסיפור האחרים – האר"י משפיל באורח בוטה את יעקב אבולעפיה ומציג ככלי ריק את אחד מהחשובים שבחכמי צפת.

כיצד מתיישבת עובדה זו עם עדותו הנזכרת של ר' יעקב עצמו על ידידותו עם האר"י? אפשרות אחת היא שהסיפור תופס קרבה זו ביניהם כיחסי רב ותלמיד כאשר הרב סונט, מעשה קרבה וחיבה, בתלמידו על בורותו. אך דומה שפירוש כזה בלתי אפשרי הוא לאור אישיותו של אבולעפיה ומעמדו החברתי והתורני בצפת בתקופת האר"י. אפשרות אחרת היא ההליכה בדרכו של גרשם שלום, שראה את הסיפור כ"זיוף", המבקש "להפוך את מתנגדו המושבע של ר' חיים ויטאל ואת הכופר הידוע בכל מעשי הנסים של האר"י לשותף פעיל באחד ממעשי הנסים והנפלאות של האר"י".<sup>18</sup> לא מובן למה כיוון שלום בביטוי 'זיוף'; והרי ברור ומוסכם על הכל שהטקסט הוא אגדה ולא מסמך היסטורי. אפשר שהדבר עולה בקנה אחד עם מגמתם של שלום וישעיה תשבי להציג את ספר חמדת ימים כולו כאנתולוגיה של זיופים,

18. גרשם שלום, "ההתעלומה בעיניה עומדת", במינות ח (תשט"ו), עמ' 85, והצטרפותו של בניהו למסקנה בלשון רפה, תולדות האר"י, עמ' 114-111.

כפי שעוד נראה להלן. אך בעיקר דומה ששלום ביקש באמצעות טענת הזיוף לבטל את משמעות הדברים הקשים שציטטתי – השפלת יעקב אבולעפיה בידי האר"י: כי אין הסיפור מבקש באמת "לשתף" אותו באחד משבחי האר"י אלא להשפילו, וכך להציג את עדותו כבלתי אמינה, מגמה העולה בקנה אחד עם כוונתם של תלמידי האר"י, כדי לשמור כך על מיתוס האר"י וצפת מול משמיצים ומתנגדים כמו ר' יהודה אריה ממודינה.

בחרתי להביא את נוסח סיפור השוורים מתוך ספר חמדת ימים דווקא כי ייחודו בין שאר הנוסחים הידועים טמון בכך שהוא היחיד המסופר בגוף ראשון: "יום אחד בא לפני מורי ז"ל החכם רבי יעקב אבולעפייא וקדמו מורי ז"ל [...] ומיד כתב לו מורי את הכתב [...] ואמר לו מורי ז"ל [...]". כלומר, על-פי נוסח זה מספר הסיפור הוא תלמידו המובהק והחשוב שבמוסרי תורתו של האר"י – ר' חיים ויטאל. אפשר שגרשם שלום ראה דווקא בכך את הזיוף, ומאיר בניהו, שוודאי לא היה מתנגד לראות את רח"ו כמספר הסיפור, וכך להבליט אף יותר את ה"אותנטיות" שהוא ייחס לו, דחה, אמנם בלשון רפה, אפשרות זו, אולי מיראת שלום.

ישעיה תשבי חקר באופן יסודי וחסר תקדים את מקורות החיבור חמדת ימים והגיע למסקנה שהוא נוצר ברבע הראשון של המאה ה"ח באיזמיר, ושמבחינה ספרותית הוא מורכב ממאות ציטוטים מחיבורים שקדמו לו, המוצגים כאן כאילו הוא מחברם. כלומר, רובו ועיקרו זיוף אחד גדול. המחקר הנוגע ישירות לענייננו הוא מאמרו "שלשלת יוחסין של 'מורי' ו'א' מורי' בדויים המוצבים בספר 'חמדת ימים'", שכותרתו מעידה על תוכנו. עם זאת אין תשבי מתייחס לכל הציטוטים מסוג זה המופיעים בחמדת ימים, אלא לאלה שהצליח לאתר את מקורם.<sup>19</sup> וחשוב יותר, מסתבר שכל הציטוטים מתוך דברי האר"י וכתבי רח"ו בלשון "מורי ז"ל" מדויקים. אך חמתו של תשבי התעוררה בעיקר על כך שמחבר חמדת ימים הציג עצמו כאילו האר"י, שהלך לעולמו כמעט מאה וחמישים שנים קודם לכן, היה מורו שלו.

אולם אין הכרח לראות כך את הדברים. אפשר לומר שבעל חמדת ימים מצטט את המקורות כלשונם ולא התכוון לזייפם ולטעון שהוא הוא תלמיד האר"י. איני רואה כל סיבה לפקפק בעדותו של ספר חמדת ימים – אחד החיבורים המיסטיים-המוסריים החשובים שנכתבו תחת השפעת צפת ומנהגיה. הסיפור המיוחס כאן ל"כתבי הקודש אשר במצרים" אינו קשור בדרך כלשהי אל מחברו של ספר חמדת ימים אלא מצוטט מכתבים אלה, קרוב לוודאי כלשונו, כפי שתשבי הוכיח לגבי מאות ציטוטים אחרים. בסיפורנו מתרחש בדיוק להפך, הוא טוען במפורש שהעתיקו ממקורות אחרים ושאינו הוא מחברו. על כן נראה לי שאין כל סיבה לפקפק במקרה זה באותנטיות של ייחוס הסיפור לר' חיים ויטאל כמספרו של הסיפור. ואף זאת: תהליכי ההתפתחות של האגדה העממית שבעל-פה, שנחקרו בתרבויות שונות, מצביעים על מעבר האגדה מן העדות בגוף ראשון, הקרויה ממוקט – סיפור שגיבורו או עַד לאירוע שהתרחש מספר אותו

19. מחקרי חמדת ימים של ישעיה תשבי נלקטו באוסף מאמריו: חקרי קבלה ושלוחותיה: מחקרים ומקורות, כרך שני, ירושלים תשנ"ג, עמ' 365-418, וכן בספרו, נתיבי אמונה ומינות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 108-168. ראו גם את עבודתו המסכמת של משה פוגל, "שבתאותו של ספר 'חמדת ימים': התבוננות מחודשת", רחל אליאור (עורכת), החלום ושברו: התנועה השבתאית ושלוחותיה, ירושלים תשס"א, עמ' 365-422. פוגל מבקש להפוך על פניה את טענת "הויזופים" של שלום ותשבי, וגורס ש"ניתן להניח שהמחבר ושל 'חמדת ימים' נהג ביושר מוחלט ומקפיד על כל אות ואות היוצאת מתחת לידיו" (עמ' 418). נראה לי ששתי הערכות אלה קיצוניות באותה מידה.

20. ראו על כך אצל:

C.W. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen 1948, pp. 60-85, 127-145; A. Van Gennep, *La Formation des Legends*, Paris 1917 ("le loi de crystallization"); L. D'gh "Process of Legend Formation", *Fourth International Congress for Folk-Narrative Research in Athens*, Athens 1965, pp. 77-87.

21. ביומנו של ר' חיים ויטאל עסקו, בהקשרים שונים של צפת במאה השש־עשרה, גרשם שלום, "שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י", *ציון* ה (ת"ש), עמ' 160-133; דוד תמר, "חלומותיו וחזיונותיו המשיחים של ר' חיים ויטאל", שלם ד (תשמ"ד), עמ' 229-211, שאף התייחס ליריבות בין רח"ו לאבולעפיה (עמ' 265-225); ד' תמר, "עוללות 'ספר החזיונות'", סיני צא (תשמ"ב), עמ' פב-פ; ד' תמר, "גדולתו של ר' חיים ויטאל", *ספר היובל לד' יוסף דב סולובייצ'יק*, כרך ב', ירושלים תשמ"ד, עמ' ק"א - תצ"ו; מיכל אורון, "חלום, חזיון ומציאות ב'ספר החזיונות' החיים ויטל", *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל* (תשנ"ב), עמ' 309-299.

22. הצייטוטים הם מתוך *ספר החזיונות*, מהדורת א"ז אשכולי, ירושלים תשי"ד. מהדורה חדשה של *ספר החזיונות* נתפרסמה על-ידי המכון להוצאת ספרי רבותינו ז"ל שע"י מוסדות שובי נפש... ירושלים תשס"ב, שלטענת עורכיו מבוסס על כתבי היד של החיבור והשוואתם לפרסטים ולחיבורים אחרים של רח"ו. אף שנעשתה כאן עבודת עריכה והשוואה מרשימה, אני בטוח שראוי לסמוך על מהדורה זו. לרונגמה: בכל מקום בו מכיר רח"ו לגנאי את

בגוף ראשון, אל הכרוניקט – נוסח של אותו סיפור המסופר על-ידי חברים אחרים בקהילה ששמעו את הממורט, והם, תוך תוספות ושינויים הנובעים מן הריאליה שהשתנתה, מספרים אותו כסיפור היסטורי בגוף שלישי.<sup>20</sup> כך אפשר להסביר אף את שאירע לסיפור השוורים: חיים ויטאל סיפר את הסיפור בגוף ראשון כפי שזכר אותו, או ביקש לזכור אותו שנים רבות לאחר מות האר"י. מי שמע את הסיפור מפיו, או מפי אחרים ששמעו מפיו, סיפרוהו לא עוד בגוף ראשון – שהרי כיצד יכלו להציג עצמם כמי שנכחו בשיחה שבין האר"י לאבולעפיה – אלא בגוף שלישי, כפי שראוי היה שיעשו, כלומר ככרוניקט, וככזה הוא אכן נשתמר ברוב הנוסחאות. מחבר *חמדת ימים* השתמש, ככל הנראה, בעדותו של ר' חיים ויטאל, כפי שעשה שימוש בכתבים אחרים מתקופת צפת, ועל כן הביא את הסיפור כלשונו בלא לשנותו כלל. אני רואה בר' חיים ויטאל את מספרו הראשון ואולי אף יוצרו של הסיפור, הנחה ישש לה השלכות עקרוניות על פרשנותו ועל מקומו בהבנת המיתוס של צפת.

לבד מעדותו של יהודה אריה ממודינה על ראשית התגבשותו של המיתוס הצפתי, שאין ערוך לחשיבותה, יש לראות ביומנו של ר' חיים ויטאל, *ספר החזיונות*, את המסמך הספרותי-האישי החשוב ביותר על ראשית זו.<sup>21</sup> ביומנו מתעד רח"ו את מחשבותיו, חרדותיו, תקוותיו וחלומותיו באופן החשוף והאינטימי ביותר, ולכן אין להתפלא על כך ששמור כאן מקום מרכזי לגיבור סיפורנו, ר' יעקב אבולעפיה.

## ג. חזיונות ושכרם

בכ"ט בתמוז, שנת שס"ט (31 ביולי, 1609) החל בדמשק אירוע מרעיש שנמשך כמה שבועות ונתפרסם לאחר מכן בשם "הדיבוק בדמשק". בתו של אחד מבני הקהילה, רפאל ענף (או עניו) החלה לגלות סימני מצוקה קשים, עוויתות, אובדן הכרה ו"היתה מוטלת ככגר מת בלי שום הרגש", עד שנשמע מפיה קול זר, שזיהה עצמו כחכם יעקב פיסו שטען כי "אינני כשאר הרוחות, כי אני חכם וצדיק ולא באתי כי אם על חטא קל שנשאר לי לתקן וגם להיות שלוח לכם, להשיבכם בתשובה מרוב העבירות שבכם."<sup>22</sup> לאחר שהוא מתאר בפירוט את גלגולו בדג, הוא דורש שיביאו אליו את ר' חיים המקובל. "אבי הנערה והנוכחים האחרים שם סירבו לעשות כרצון הרוח "עד שגזר עליהם חרם". ולאחר שהגיע ר' חיים ויטאל מתפתח דיאלוג מפורט בינו לבין הרוח. עיקרה של השיחה הוא בענייני חזרה בתשובה, שהרוח זלזה בה בהיותה בחיים ועל-כן כנראה נענשה. כמוה אף חיים ויטאל מודה שהוא נכשל בניסיונותיו להחזיר בתשובה את קהילת דמשק, כי "אינם נשמעים בקולו". לאחר שרח"ו חוזר לביתו כדי לאכול ולהתפלל, חושפת הרוח את הסיבה האמיתית לבואה:

הנהגה כל עניני השליחות שלי, לא היה אלא בעבורי, כי שלחוני מן

שמו של ר' יעקב אבולעפיה, הושמט השם מתוך הטקסט, והוחלף בקווקוים (כדי שלא לפגוע בכבודו). הטקסט של הריבוק בדמשק נדפס בספר החזיונות א: כב, עמ' יט-לו. גדליה נגאל, סיפורי דיבוק בספרות ישראל, ירושלים תשמ"ג, עמ' 74-76, ומקורות נוספים הנמסרים כאן, וכן בנייתו, תולדות האר"י, עמ' 290-295. הספרות שנתפרסמה על הדיבוקים רבה ומקיפה. אציין שניים: מחקר עקרוני ומערכון, המקיף את הנושא כמעט מכל צדדיו, ההיסטוריים, הפסיכולוגיים והתרבותיים: Barbara Newman, "Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century", *Speculum* 73 (1998), pp. 733-770.

המחקר השני נוגע ממש בתקופת צפת וממס את סיפורי הדיבוק בני התקופה בתוך הקשרם ההיסטורי: J.H. Chajes, "Judgments Sweetened: Possession and Exorcism in Early Modern Jewish Culture", *Journal of Early Modern History* 1 (1997), pp. 124-169. מחקר זה מגוים, לטעמי, בהשפעת גורמים חיצוניים, השייכים לתרבות האירופית בעיקר, על התפתחות האמונה בדיבוקים בצפת. כן ראו את קובץ המאמרים: Matt Goldish (ed), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003.

23. ספר החזיונות א: כב, עמ' כד.

24. שם, עמ' ל.

25. שם, עמ' לא-לב.

השמים לגלות לו [לרח"ו] רזי שמים עליונים מה שלא ידע מרבו ז"ל [כלומר, מן האר"י], וגם ששייב העולם בתשובה, כי הכל תלוי בו, לתקן כל העולם. ובאתי לגלות לו עניני המשיח, כי הלא הוא תלוי כחוט השערה לבורא. והנה תמיד הוא דורש שישוּבו לשייב המשיח, ור' יעקב] אבולעפיה מחמת קנאה, אומר אל העם: שקר הוא דובר, כי אין המשיח בא כדור זה ומצחק עליו. ואוי לו, כי עונשו גדול, כי מפני דבריו ובשביל עבירות גדולות אשר בעיר הזאת, הכבידו חבלי המשיח חבלי ברזל עבות.<sup>23</sup>

אך חיים ויטאל אינו ממלא את השליחות שהוטלה עליו,

יען לא רצה [רח"ו] לשמוע אל דברי הרוח ההוא והמתין עד שייבא אבולעפיה מצפת, ועל ידי כך נתבלבל הענין [...] הנה אני נתעכבתי מלהשיב העם מפני שהוא לא היה אז במדינה [כלומר בדמשק] וחשבתי שעל ידי שנינו יתוקן הענין ונהפך הדבר כי בכואו החריב הכל. והנה הוא בא ערב שבת ט"ו לאב וכדי יהיה לי כבוד על ידי דברי הרוח כנ"ל, ההביל הכל בעיני העם.<sup>24</sup>

כאשר מגיע אבולעפיה אל מקום האירוע עם תלמידיו, משפילה אותו הרוח ומצווה עליו לדבר עמה מבחוץ, מבעד לחלון,

לפי שאתה חוטא, והנה המשיח ברע עמך, לפי שתמיד אתה מתלוצץ בענין ביאת המשיח, ואומר: אין המשיח בא כדור הזה. וכהר' חיים המקובל דורש תשובה אל העם בעניני המשיח, אתה מתלוצץ עליו ומהביל דבריו מפני קנאתך בו [...] היה לכם לשמוע רזי תורה מהר' חיים. והנה הוא היה רוצה ביום שבת לדרוש ולהוכיח העם, ואתה עכבת בידו ומנעת התשובה מישראל.<sup>25</sup>

הרוח, אשר רמזה זה עתה על "עבירות גדולות" שפשו בקהילת דמשק, ממשיכה ומפרטת את החטאים באיזכור מפורש של שמות החוטאים – מראשי הקהילה ועמודיה: ניאוף עם אשת איש, הולדת ממזרים, משכב עם גויות, משכבי זכר, וכמובן שאף מקומו של ר' יעקב אבולעפיה אינו נגרע כאן:

[אומרת הרוח:] והנה הרבה משכב זכור יש במדינה זו, גם הרבה עיניו דין ועיוות דין יש במדינה. השיב לו ר' יעקב] אבולעפיה: ומנין אני יודע כל זה? אמר לו: והרי בנך משה, הוא ומנחם רומאנו הביאו גויה אחת בבית אחד בחג שבועות שעבר, קודם שהלך לצובה, ושכב עמה. אמר לו: אפשר שבני חטא בכך? אמר לו: מעשה אבות ירשו בנים! וכי אתה גם כן לא עשית בכחורתך דברים שאינן טובים? אמר לו: אם כן, אלך לי לצפת. אמר לו: החרבת את דמשק ותלך

להחריב גם את צפת?! [...] אבל אין פיד ולכך שווים, כי אינך מאמין  
באלו הדברים [...] אבל אתה אינך מאמין כלל.<sup>26</sup>

כך נחשפת בפנינו מערכת יחסים חמורה בין ר' חיים ויטאל לר' יעקב  
אבולעפיה, שראשיתה בוודאי עוד בימי צפת הזוהרים, כשלושים שנה  
קודם לכן.

אם ננסה לשחזר את האירועים הקשורים בשתי דמויות אלה בסיפור  
הדיבוק מדמשק, ייראו הדברים לערך כך: עם התגלות סימני המצוקה  
בבתו של רפאל ענף, היה ברור למקורביה שמדובר כאן במקרה מובהק  
של חדירת דיבוק לגוף הצעירה. בדרך הטבע היה על אביה להזמין את  
מי שמומחים למקרים מעין אלה – המקובלים, בוודאי הראש והראשון  
למקובלי דמשק, ר' חיים ויטאל. אך האב סירב, כי רצה להמתין לבואו של  
חכם אחר שהיה מקובל עליו יותר, ר' יעקב אבולעפיה, ששהה אז מחוץ  
לעיר. חיים ויטאל הגיע למקום האירוע, אם ביוזמתו שלו, אם בהזמנתם  
של אחרים. הוא הבין שהרוח אינה אלא סימן נוסף על סימנים רבים  
אחרים, שנמסרו לו עוד קודם לכן באמצעות חלומות וחזיונות, שעליו  
לחזור ולמלא את התפקיד המרכזי שהיה לו בעבר, בימי צפת, ולפעול  
לחזרת קהילת דמשק בתשובה כהכנה לביאת המשיח. אבל רח"ו ידע  
שאין כוחו ומעמדו החברתי איתנים דיים כדי למלא משימה כה כבדה,  
ואפשר שלא בטח עוד ביכולתו לפעול באופן עצמאי, והוא זקוק למי  
שהיה אישיות מרכזית כזו ואולי אף ידיד ומקורב (כפי שראינו בעדותו  
של יהודה אריה ממודינה) לאר"י עצמו – יעקב אבולעפיה. על כן המתין  
לבואו, מה שבדיעבד התגלה כטעות כי אבולעפיה "ההביל אותו", כלומר  
לעג לו ולדבריו כלדברי הבל בפני הציבור שנכח שם. ואיזה נשק אחר נותר  
בידיו של ר' חיים ויטאל, הזקן, העיוור כמעט, העני עד כדי חרפה, הדחוי  
בקהילה, מאשר הכרזה פומבית על חטאייהם, לכאורה, של אבולעפיה, בני  
משפחתו ושאר מכובדי הקהילה התומכים בו? עד כמה הוצאת דברי דיבה  
ורכילות קשים ומכוערים כאלה "תרמו" להעלאת קרנו של חיים ויטאל  
בקרב קהילת דמשק יכולים אנו רק לשער.

היריבות העזה בין רח"ו ליעקב אבולעפיה באה לידי ביטוי אף בחלקים  
אחרים ביומנו של ויטאל. במקום אחד הוא טוען, שתפילת הקהל לפני  
הקב"ה בבית הכנסת לא תתקבל כי בשמים החרימו את אבולעפיה בעטוי  
של ר' חיים המקובל.<sup>27</sup>

27. שם, ג: יז, עמ' צד.

במקום אחר חלם אחד ממקורבי רח"ו, ר' נסים כהן, בכ' שבט שנת ש"ע  
(13 בפברואר 1610) חלום מוזר, ובו הוא ראה "גוי גבור חיל אדמוני ובידו  
ספר והיה כתוב אותיות ישמעאלים".<sup>28</sup> לשאלתו מסתבר לו שאותו גוי  
הוא "בן בתו של מחמד נביא הישמעאלים, [האומר:] "ואני יהודי ועמדי  
חמשה אחרים חברים, תלמידי רבי יעקב אבולעפיה, ואנחנו חושבים,  
שהוא חכם גדול יותר מה"ר חיים המקובל". בהמשך מסתברת להם טעותם  
והם הופכים לתלמידי רח"ו. אבולעפיה מואשם כאן בהאשמה יוצאת דופן

28. שם, ג: טב, עמ' קבדקכח.

– שהוא ותלמידיו מקורבים לחוגי המוסלמים, טענה שתעלה שוב בקשר לחטאם של המגולגלים בשוורים, על כי קצצו את פאותיהם. מכל מקום משתקפת כאן תחרות על נפשם של תלמידים שבה, כפי שידוע לנו כבר מסיפור הדיבוק, היתה ידו של אבולעפיה על העליונה. אפשר שחלום זה משקף אירוע ריאלי כלשהו, שבו כמה מתלמידי הישיבה של אבולעפיה, וביניהם ערבי שנתגייר, לא הסתפקו בלימוד ההלכה וביקשו ללמוד אף קבלה וכך נתגלגלו אל רח"ו, שתלמידים לא הרבו לפקוד את פתחו.

29. שם, עמ' צא.

ניסיונות ההתקרבות והפיוס של רח"ו כלפי יעקב אבולעפיה מורים יותר מכל על עמדתו הנחותה; הוא מבקש ללמד את אבולעפיה קבלה, אך זה דוחה את ניסיונותיו.<sup>29</sup> ראינו כבר כיצד רח"ו ממתין לו עד שישב מצפת קודם שהוא נוקט בפעולת גירוש הרוח שנכנסה בבת רפאל ענף, ובעצם אינו מעז לפעול בלעדיו. בחלום אחר שחלם בנימין סרוק ב"ט באדר באותה שנה, הוזמן רח"ו אל המשנה למלך (כנראה מושל דמשק) לדווח לו על אותות המשיח, והוא הסביר בחלום שהמכשול הגדול לבוא המשיח הוא, שיש כאן "ב' חכמים, הר' חיים והר' יעקב אבולעפיה, שיש קטטה ביניהם, וזה דובר על זה רעה, הושפלה תורתו בפני עם הארץ [...] והיו משביעים אותו [את החולם] כמה מיני שבועות, שיגיד לי ולר' אבולעפיה החלום

30. שם, ג, סג, עמ' קכח-קכט.

הנוצר [...] ואז היה מחבר את שנינו ועושה שלום בינינו. וייקף".<sup>30</sup> היוצא מדברים אלה שמערכת היחסים בין שני האישים היתה חד-צדדית באורח משפיל. אין אנו שומעים במקום כלשהו בספר החזיונות על ניסיון התקרבות של אבולעפיה אל רח"ו (לו היה כזה לא היה רח"ו מהסס ומספרו בהבלטה), ודומה שהוא התעלם לחלוטין ממנו וממעשיו. התעלמות כזו עשויה להסביר את תסביך הנחיתות של רח"ו כלפי אבולעפיה, ההופך אובססיבי ולובש ממדים מיתיים ממש.<sup>31</sup>

31. בספר החזיונות ג, נודח מובאות

באופן ברור ומפורש טענות שבהן

מאשים רח"ו את ר' יעקב אבולעפיה

במעמדו השפל בדמשק: קהילת

הספרדים החזקה היא שהשפיעה על

בתי כנסת אחרים שלא לקבלו כרב

וכרדשן עליהם.

32. ספר החזיונות ג: יג, עמ' פט

ואילך.

במוצאי שבת, כ"ט בתמוז שס"ח (12 ביולי 1608) אליהו עמיאל, כנראה אחד מן המקורבים לרח"ו, חלם חלום ובו רח"ו ותלמידיו עלו להגל לקברים קדושים בסביבות צפת.<sup>32</sup> הם אספו אליהם את חשובי חכמי צפת (ר"י קארו, ר"מ קורדובירו, ר"מ אלשיך, ר"ש אלקבץ, ר"א אזכרי, ר"מ גלאנטי), נכנסו למערה אחת תחת בית המקדש, ושם מצאו את האר"י,

ויאמר מורי ז"ל: הביאו לפנינו את יעקב אבולעפיה. וילכו [...] ויביאוהו שם. וכל הצדיקים הנ"ל כולם לובשים לבנים וגם אני הייתי לבוש צוף (צמר, כאן: בגד מצמר מעובר) אחד לבן. ויעקב הנזכר בא לבוש בגדים שחורים וגם היה לו מסוה אחד שחור על ראשו ופניו זקנו. ויצו מורי אל שני החכמים שהביאוהו להסיר מעליו כסותו השחורה וילבישוהו מעיל קטן לבן מגיע עד כרעיו בלבד.

מפתיע למצוא מוטיב זה כאן, כי הוא מאזכר את אחד הסיפורים המוזרים מתקופת ימי הביניים, הוא סיפור "החלוק המבהיק" המובא בספרו של ר'



33. סיפור "החלוק המבהיק" נדפס אצל ר' ניסים מקירואן, חיבור יפה מן הישועה, מהדורת ח"ו הירשברג, ירושלים תש"ל, עמ' כו-כט. את מקורותיו הערביים של הסיפור חשף ר"צ בנעט, "חלוקא דרבנן, חיבור יפה מהישועה ומסורת איסלמית", תרביץ כה (תשט"ז), עמ' 331-336.

נסים מקירואן, חיבור יפה מן הישועה בן המאה ה-11.<sup>33</sup> על-פי סיפור זה, שני חכמים ראו בחזונום שחלוקו של צדיק נסתר שנועד לו כלבושו בגן עדן אינו שלם. אמנם החלוק הוא נאה ומפואר משל צדיקים אחרים אך צווארונו יהיה חסר, ועליו לעשות עוד מצווה אחת גדולה כדי להשלימו. הצדיק מאשקלון, בעצה אחת עם אשתו, מוכר אותה לשפחה ואת הכסף שמקבל עבורה הוא נותן לצדקה, וכך משלים את צווארון חלוקו.

חקירת מקורות סיפורו של נסים מקירואן הוכיחה שהוא מבוסס על סיפור מוסלמי שהיה רווח בתקופתו של ר' נסים. על פיו גדולי האיסלם בגן העדן לבושים חלוקים מפוארים, שאורכם שווה לערך המצוות שחוללו בחייהם; אצל הצדיקים פחות, הגיעו החלוקים עד למעלה מחלציהם, כדי להשפילם. אף מה שמתואר בספר החזיונות הוא גן העדן לצדיקים: כולם נאספו מתחת לבית המקדש, לבשו לבן ועסקו בתורה. לבושו השחור של אבולעפיה העמידו כאנטיתזה מוחלטת לאותם צדיקים, כמי שמעשיו וחיינו שחורים משחור. אף כאשר הוא זוכה לרהביליטציה מידי מי שהיה אולי רעו בחייו – האר"י, הוא זוכה רק לחלוק קצר שהגיע "עד כרעיו בלבד", כמו המלומדים החטאים במסורת המוסלמית, וכך הוא מתבזה בעולם הבא לעיני הכל.

הממדים המיתיים של היריבות בין רח"ו ואבולעפיה מגיעים לשיאם כמדומה בחלום אחד שחלם מודע אחר של רח"ו, בכ"ז באב באותה שנה. קהל (בית הכנסת) הסקליין בדמשק דחו את רח"ו מלהיות חכם עליהם (בלחצו של אבולעפיה?). באמצעות משחקי אותיות מורכבים מוכיח החולם לקהל שדחה אותו ששמו של המשיח הוא חיים. הוא מוכיח זאת אף מן התלמוד, "שכתוב שם 'בעקבי משיחא חוצפא יסגא' – פירוש: כי שם המשיח הוא חיים כנ"ל. ועק"בי הם אותיות יעק"ב אבולעפיא שבזמנו, כי חוצפא שלו יסגא על חיים. גם רומז כי "יעקב הנזכר יעכב על ידי חיים הנזכר [...] הרי יעק"ב הוא יעכ"ב".<sup>34</sup> היוצא מכאן שאם רח"ו הוא המשיח, כפי שמשמע ברמז ובמפורש בעשרות מקומות בספר החזיונות, הרי שיריבו הגדול, מי שעומד לשטן על דרכו להבאת הגאולה, אינו אלא האנטיכריסט – ארמילוס שנתלבש בדמותו של יעקב אבולעפיה.

34. ספר החזיונות ג: יד, עמ' צב-צד.

עתה ברורים יותר ממדי היריבות והאיבה, שהם התשתית הפסיכולוגית אשר עליה מבוסס הסיפור על אבולעפיה והשוורים. בסיפור מתרחשת העברה מובהקת של שנאת אבולעפיה מרח"ו אל האר"י, למרות שלא ידוע על יריבות כלשהי ביניהם.

על-פי עדותו של יהודה אריה ממודינה שררה ביניהם קרבה אישית, שהפכה להתנגשות בעלת ממדים מיתיים עם רח"ו, ואולי אף עם תלמידי האר"י האחרים ועם דרכו של האר"י בתפיסת היהדות. טענת הסיפור שאבולעפיה נשלח אל המגולגלים בשוורים כי הוא משרוש נשמתם, וכי עליו לתקן עצמו קודם שהם יזכו לתיקון, ניתנת להבנה רק על רקע האיבה העמוקה שנחשפת לפנינו בחלומות וחזיונות אלה בנפשו המסוכסכת והמעורערת של ר' חיים ויטאל. הטענות על חטאים, על עיכוב הגאולה, על חרם נגדו

35. שם, עמ' לב.

בשמים, שיוחסו לאבולעפיה בגלוי בספר החזיונות, עברו טרנספורמציה לשפת הנרטיב בסיפור השוורים. חיזוק לטענה זו אפשר למצוא בדברי הרוח שדיברה מפיה של הנערה והאשימה את אבולעפיה, ושאר מכובדי קהילת דמשק, בחטאים מיניים חמורים. הרוח מאשימה אף את אנשי מצרים בחטאים מיניים קשים, ועל כן "הנה כל ההולך עתה למצרים, אפילו להסתחר, מחרימין אותו למעלה, וסופו שיאבד כל ממונו מפני הרעות אשר שם"<sup>35</sup>. אכן העובדה שבסיפור השוורים יוצא יעקב אבולעפיה דווקא למצרים לסחור עם יהודי המקום, ובחזרתו הוא נתקל ביהודים שחטאו ונענשו בחומרה, אינה יכולה להיות מקרית.

כל אלה מחזקים את השערת, שספר חמדת ימים דווקא הוא שהביא את נוסחו המקורי של הסיפור, וכי ר' חיים ויטאל הוא מספרו וגם יוצרו. לא מן הנמנע שהוא סופר על-ידי רח"ו באותה תקופה ובאותה אווירה שבה נחזו חזיונות וחלומות אלה – במהלך שני העשורים הראשונים של המאה השבע-עשרה. גיבורו של הסיפור יעקב אבולעפיה, המשולח בידי האר"י כנער שליחויות והמושפל בפני התלמידים על חטאיו הכבדים, הוא אותו אבולעפיה של חזיונותיו של רח"ו שהושפל על-ידי האר"י במערה תחת בית המקדש בלבוש המגיע עד חלציו. מכאן חשיבותו המכרעת של ספר החזיונות: כיוון שהוא נוגע בקצות העצבים החשופים ממש, הוא פותח בפנינו צוהר שדרכו אפשר לראות את התלות שבין החרדות והנורמות של רח"ו במישור האישי לבין הבנייתם של נרטיבים בעלי אופי מיתי כמו חלום המערה וסיפור השוורים.

## ד. זקן המערב לפאת המזרח

מיד לאחר סיפור השוורים, מביא ספר חמדת ימים סיפור נוסף על פגימה בזקן, הוא הסיפור על ר' יהודה החסיד שנוף באחד מעשירי עירו על שנהג לגלח זקנו.<sup>36</sup> בעל חמדת ימים מביא את הסיפור כראייה נוספת לזו שהביא קודם לכן בסיפור השוורים על האיסור החמור לגלח את הזקן. הוא אינו יודע, ואולי מתעלם מן האפשרות, שהסיפור על ר' יהודה החסיד אינו מצטרף לסיפור על האר"י, אלא הוא מקורו הכמעט ודאי של סיפור זה. הסיפור על ר' יהודה החסיד מובא ב"ספר הגן" המיוחס לר' אלעזר בעל הרוקח, קרובו של ר' יהודה החסיד ומראשי חסידי אשכנז. הסיפור מועתק בספר הגן מכתב ידו של ר' זלטמן, בנו של ר' יהודה החסיד, המעיד ששמע סיפור זה מפי אביו ממש. ראוי להביא סיפור זה כלשונו:

כשלמדתי בשפאייר לפני הרב ר' ידיריה ז"ל מצאתי בבית המדרש שלו כתיבת ידו של הרב ר' זלמן וזו היא: א"ל אבא מורי החסיד שבימיו היה מעשה בעשיר באשפייאר שהיה מגלח זקנו במספרים והיה אבא מורי בא ומיחה בו ולא השגיח על דבריו כי אמר העשיר אסטניס אני ואיני יכול לסכול הזקן. אמר לו אבא מורי: ידוע תדע

36. סיפורו של ר' יהודה החסיד מובא מתוך ספר הגן, וינציאה שס"ז, עמ' טז, ב-א.

מרה כי אחריה כי לאחד מותך שדים הדומין לפרות דרוסים על פאת זקנך. זה חלק משחיתים פאת זקנם. ותדע שכן הוא, 'לא תקפו פאת ראשיכם ולא תשחיתו' [ויקרא יט, כז] ראשי תיבות: פרות. וכשנפטר אותו העשיר היו יושבין אצלו כל הגדולים שבשפיארא ואבא מורי היה שם והיה כותב שם אחד וזרק על אותו עשיר המת ועמד, וברחו מפניו כל היושבים שם. והתחיל אותו המת למרוט את ראשו ותולש בשערותיו. אמר לו אבא מורי: מה לך? אמר לו: אוי שלא שמעתי לך. אמר לו אבא מורי: הגידה נא מה נעשה לנשמתך? א"ל: שיצאתה נשמתי בא שד אחד ודומה לפרה גדולה והביא כלי אחד מלא זפת וגפרית ומלח וקבל נשמתי ולא היתה יכולה לצאת משם ויצאתה מדת הדין ונטל מאותו השד אותו הכלי עם הנשמה והביא אותו לפני יוצר נשמות. יצאה בת קול ואמר לי: קרית ושנית? אמרתי לו: קריתי ושנית. מיד צוה להביא ספר ואמר לי: קרא בו. מיד כשפתחתי הספר מצאתי כתוב 'ולא תשחית את פאת זקניך' ולא ידעתי מה להשיב. מיד שמעתי קול אחד שהיה מכריז: תנו נשמתו של זה במדרגה התחתונה [של הגיהנום]. בעוד שהיו נושאים נשמתי להביא במדרגה התחתונה יצאה בת קול: המתינו לזה מעט, יודא בני צדיק ממנו ועתה בקש רחמים ולא תרד נפשו שאולה. עכ"ל [עד כאן לשונו].

השילוב בין הגימטריה על הפרות, העונשים שלאחר המוות, התראת הקדוש והוכחת דבריו בדיעבד, הן ראיות משכנעות למדי לקשר בין שני הסיפורים. אין סיבה להניח שר' חיים ויטאל לא הכיר את הסיפור: ספר הגן נדפס בוונציה כבר בשנת 1606, במרחב תרבות שהיה מקושר היטב לצפת ולדמשק. כן ידוע בוודאות שהגימטריה על 'פרות', ואפשר שאף הסיפור

הקשור אליה, היתה מוכרת לחכמי צפת עוד קודם תקופת האר"י.<sup>37</sup>

נושא מרכזי בשני הסיפורים הוא גילוח הזקן. בשניהם נתפס איסור זה כחמור עד כדי כך שהעונש רודף את החוטא מעבר למוות, והוא חמור יותר מעברות אחרות. שאלת הסרת שער הפנים העסיקה חכמים מאז המקרא והיתה מלווה במחלוקות קשות בין חכמי ימי הביניים. הנושא זכה למחקרים של לוי גינצברג, יצחק (אריק) זימר ואלימלך הורוביץ אשר הצביעו על הרקע ההיסטורי, החברתי, ההלכתי והמיסטי של חומרת האיסור.<sup>38</sup> מעבר לשאלה התיאולוגית והצו המקראי "לא תקפו פאת ראשיכם ולא תשחית את פאת זקנך" (ויקרא יט 27), עומדת בבסיס הדין בסוגיה זו השאלה החברתית-הלאומית של הדמיון לגויים. דבריהם של החכמים הרבים שכתבו על הנושא נשמעים כמאבק סיוזיפי כמעט של המנהיגים הדתיים בבני קהילותיהם, המנסים לעקוף באמצעים שונים את האיסור המקראי המפורש על הסרת שער הפנים כדי לא להראות שונים מן הגויים שבקרבתם התגוררו. מציאות זו קשורה ישירות לסיפורו של יהודה החסיד וכן לדבריו המפורשים ב"ספר גימטריאות": "וכל אדם שיש לו בלורית בראשו ומגולח זקנו אפי' במספרים או במלבושים כעין גויים אסור לקרותו

37. הגימטריה על הפרות מצויה בהנהגותיו של ר' משה מליריאה שפורסמו על-ידי בכטר, 1908, עמ' 300, וראו גם בניהו, תולדות האר"י, עמ' 114.

38. Louis Ginzberg, "Beard", *Jewish Encyclopedia*, vol. 2, New York 1902, pp. 611-615;

אלימלך הורוביץ, "על משמעותיות הזקן בקהילות ישראל במזרח ובאירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה", פעמים 59 (תשנ"ד), עמ' 148-124; יצחק (אריק) זימר, "פיאות הראש: תעודת זהות יהודית?", יצחק (אריק) זימר, עולם כמנהגו נוהג: פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם ונגלגליהם, ירושלים תשנ"ז, עמ' 43-71 (להלן זימר, עולם כמנהגו).

39. הצ'טוט מתוך דניאל אברמס וישראל תא"שמע, ספר גימטריאות לר' יהודה החסיד, לוס אנג'לס 1998, פקסימיליה של כתב-יד שנתקן בצפת, תר"ג, עמ' 4א.

לספר תורה [...] ולא תלכו בדרכי הגוי שמייפים בכך לזנות [...] דאסור לגלח אפי' במספרים"<sup>39</sup> כלומר, ר' יהודה החסיד אינו מסתפק רק בנימוק תיאולוגי שיש לקיים את דברי התורה, אלא רואה בחומרת האיסור גדר מפני ההידמות לגויים והליכה בדרכיהם.

במוקד הזמן השני של המחלוקת על גילוח הזקן – תקופת צפת – נאמרים גם כן דברים מפורשים בעניין זה. ספר חמדת ימים עצמו, המביא את שני הסיפורים בזה אחר זה, מקדיש דיון ארוך לשאלת איסור הגילוח ואף הוא מתמקד בשאלה החברתית:

ואולם בני ישראל קרושים המה ולא באו לידי מידה זו וגם לידי השחתת פאת הראש והזקן אלא על כי התערבו בגויים בגלות החיל הזה וילמדו מעשיהם ובפרט בארצות הפראנקיא אשר פשתה המספחת הזאת כרכת בני עמינו ולא נכרו בחוצות להבדיל [...] ובארצות אלו פסתה המספחת בקצת מפריצי בני עמינו עד להשחית מי במרד ובמעל ללכת בחוקי הגויים.<sup>40</sup>

40. חמדת ימים, שם, כ, ב.

הבעיה אם כן אינה רק הפרת צו התורה, אלא אי ההפרדה החזותית מן הגויים, שהיא בעיניו שורש כל רע, ועלולה למשוך בעקבותיה אף דרכי גויים אחרות. אך מדוע מאשים בעל חמדת ימים בחטא זה את היהודים יושבי פראנקיה, כלומר את קהילות מערב אירופה בלבד, והרי זה עתה הוא הביא את הסיפור על השוורים, שם החוטאים הם תושבי ארץ-ישראל או מצרים?

אכן נחשף כאן הבדל רב חשיבות בין שני הסיפורים. בסיפור הקדום, על ר' יהודה החסיד, מואשם העשיר משפיירא "שהיה מגלח זקנו במספרים", אך בסיפור השוורים נאמר ש"בעון השחתת פאת ראשם" נענשו. הזקן ופאת הראש אינם היינו הך, והשוני הוא רב משמעות, כי הוא מצביע על ההבדל העמוק שבין קהילות הים התיכון החיות בסביבה מוסלמית לבין יהודי מערב אירופה. בעוד שהנורמה האסתטית-התרבותית באירופה היתה פנים חלקות (כפי שמראות רוב העדויות המאוירות מימי הביניים), היתה האופנה בארצות האיסלם הפוכה, וכבודו של הגבר היה זקנו העבות והמפואר. על כן, כדי להידמות לסביבה היה על יהודי אירופה להסיר (או לקצר מאוד) את זקנם, בעוד שיהודי המזרח גידלו וטיפחו את זקנם כדי להידמות לטובים שבגויים בארצותיהם. כך יש להבין את האשמתו של בעל חמדת ימים את יהודי מערב אירופה שהם נוהגים להסיר את זקנם, ואינו מאשים בכך את בני מקומו שלו. ואכן עדויות של נוסעים נוצרים ויהודים שבאו אל הלוואנט מארצות אירופה מצביעות על כך, שמוסלמים ויהודים בארצות אלה נראים היינו הך בגלל הזקן העבות המשותף לכולם.

אך סיפור השוורים אינו מאשים את החוטאים שנתגלגלו בשוורים בכך שקצצו בזקנם, כי יהודי בארץ מוסלמית לא יעלה בדעתו לעשות כזאת לאו דווקא בגלל איסור התורה, אלא בגלל הקודים התרבותיים של החברה שבה הוא חי. הם הואשמו בכך ש"הקיפו" פאות ראשם. ואכן, ספר חמדת

ימים עצמו, וחיבורים אחרים המקורבים לחבורת האר"י, מתארים בפירוט את גידול הפאות. יעקב צמח מוסר מפיו של ר' חיים ויטאל: "בענין פאת הראש היה מורי [האר"י] זלה"ה נוהג להניח כל רוחב הצדדים שהוא כל שער שיש מן האוזן עד שלישי המצח [...] וגם שער הפאות של הראש היה מניח לגדל כל כך שייכנסו למטה במקום שער הזקן ממש".<sup>41</sup> כלומר, הפאות שגידל האר"י היו רחבות, ארוכות ובולטות מאוד. קשה להניח שההערכה שבה התייחסו גורי האר"י וחוג המאמינים הרחב יותר אל האר"י לא כללה אף חיקוי של מנהגיו האישיים, כולל צורת פאותיו. מסתבר שמנהג זה לא היה גחמה אישית של האר"י; כך היה נהוג בקהילת יהודי מצרים, שם עשה האר"י שנים רבות והיה מחניכיה המובהקים. בחיבור בכתב יד העוסק בתיקוני תשובה על פי האר"י, נאמר:

קהל קדוש של מצרים: תשובה למגלח הפיאה [...] לפי שבזמן הזה הגויים מלים ומלבושינו כמלבושם ברוב ולא נשאר בלא שינוי קצת כגון המצנפת וכדומה, ובוזה יהיה האדם ערום בבית המרחץ או בדרך מי שרואהו חושב שהוא גוי, וכל שכן אם ימות בדרך אפשר שיקבר בקברי גויים, אבל על ידי הפאה הגדולה כמו שמניחים אותה קהל קדוש של מצרים [הרגשה שלי ע.י.] היהודים עבד בחייו ובמותו ובוזה נתקיים ואבדיל אתכם מן העמים. ובוזה אירע כזה מעשה, על ידי הפאה נקבר יהודי אחד שמת בדרך בקברי ישראל.

כלומר, את התפקיד שמלא הזקן אצל יהודי מערב אירופה כאמצעי זיהוי והבחנה מן החברה הגויית מילאו הפאות אצל יהודי המזרח התיכון. אם אותם יהודים שנתגלגלו בשוורים היו אכן ממצרים, כפי שמסתבר ממיקומם במרחב הסיפורי, אפשר אפילו להחיל עליהם את חלקו האחרון של הציטוט, כלומר, שהם מתו במדבר שם מצאם יעקב אבולעפיה, ולא נקברו בקבר ישראל כי אי אפשר היה לזהותם כיהודים – הם היו בעלי זקן אך קצוצי פאה – כמו המוסלמים במקומותיהם. על כן הם מזדהים בפני יעקב אבולעפיה כיהודים (כי הוא לא יכול היה לזהותם ככאלה על פי מראם בלבד), וחושפים את מצוקתם. על פי מודל ה"מידה כנגד מידה", המאפיין את האגדה הדתית, החוטאים בשני הסיפורים – זה על רבי יהודה החסיד וזה על האר"י – ביקשו לטשטש את זהותם הדתית, ועל כן ניטלה מהם לאחר מותם זהותם האנושית.

בכך יש אמנם מן המשותף לשני הסיפורים, אך כאן מונח אף ההבדל העמוק ביניהם; עונשו של החוטא בסיפורו של ר' יהודה החסיד טיפוסי הוא לאמונות העממיות הנוצריות והיהודיות של ימי הביניים: המת החוזר לארצות החיים כדי לדווח על שאירע לו. אך מת זה שב אל העולם הזה בצורתו שלו, לא חלים בו ובגופו כל שינויים או טרנספורמציות ההופכות אותו ליישות אחרת. אף העונש אינו נדודים או סבל בעולם הזה כמו של המתגלגלים בשוורים – הוא שב רק כדי לדווח – אלא ייסורים שהוא לוקה בהם בעולם האחר: שדים בצורת פרות מכים בו בלא רחם, והוא

41. הערות על פאותיו של האר"י מצויה אצל יעקב ב"ר חיים צמח, ספר נגיד ומצוה, אמשטרדם תע"ב, מח. ב, וראו א' זימר, "פיאות הראש", עולם כמנהגו, עמ' 51, וכן הערות על מנהגם של יהודי מצרים, שם, עמ' 52. א' הורוביץ מצטט מתוך ספר נגיד ומצוה, שהאר"י "היה נוהג שלא לגלח כלל ועיקר לא בתער ולא במספריים לא למעלה ולא למטה [...] ראוי לאדם שלא יעקור שום שער כלל מזקנו כי הם צנורות שפע [...] ויהיה בכל עת שלא לאחוז בזקנו כדי שלא יעקור ויתלוש איזה שער", הוא מגדיר זאת כ"פולחן הזקן שהתפתח בחוג האר"י" (עמ' 138-139).

נדון להיות מושלך לדיוטה התחתונה של הגיהנום, ממש בסגנון "התופת" של דנטה. ההבדל באפיזודה זו בין סיפורו של ר' יהודה החסיד לסיפור האר"י מבטא היטב את המעבר בין שתי תקופות, שתי תפיסות עולם ושני מרחבי התרבות שיצרו אותם.

החוטאים בסיפור האר"י לא נענשו על-ידי שדים הדומים לפרות, כסיפורו של יהודה החסיד, אלא הם עצמם עברו טרנספורמציה והפכו שוורים, ושוב מדי יום כמה פעמים, כלומר, נתגלגלו בשוורים. אצל ר' יהודה החסיד, חזרתו של המת אל העולם הזה היא בחינת "זכר עשה לנפלאותיו" – אחד מן הפלאים (mirabilia) שאנשי ימי הביניים, נוצרים ויהודים, חיפשו בכל מקום וכך להציג את קיומה של מציאות אחרת שיש בה כדי "להוכיח" את קיומו של הכוח האלוהי השולט בעולמנו.<sup>42</sup> עוד ועוד מקרים יוצאי דופן מופלאים כאלה מתקבצים יחד לכדי ראָיה משכנעת לתקפותו של הכוח האלוהי ולשליטתו בעולם הזה. אחד הגילויים הנפוצים והמובהקים של מירבליה אלה הוא חזרתם של מתים לעולם החיים. עצם קיומם של מתים כאלה ויכולתם לנדוד בין העולמות הוא ראָיה מוצקת היא לנוכחותה של הישות האלוהית. וכן, מתים אלה החוזרים לארצות החיים ניחוו בדרך-כלל בכוח דיבור בלתי רגיל, והם מעידים בפירוט ובאריכות על מה שראו וחוו בעולם האחר. בעיקר הם מספרים על המערכת ההיררכית של אלוהים ומלאכים ועל מנגנון השכר והעונש, ובאופן כזה מעידים בגוף ראשון ובאופן "אמין" על אמיתותם של העקרונות התיאולוגיים המקובלים בתרבותם.

בסיפור השוורים והאר"י משתקפות תפיסות עולם ומגמות חברתיות אחרות. כאן נחשפת תמונת עולם שהיא מעקרונות היסוד של קבלת האר"י. עקרונות אלה מפורטים ומוגדרים היטב במסתו הגדולה של גרשם שלום על הגלגול.<sup>43</sup> ראשית – הגלגול בבעלי חיים. בקבלה הקדם-לוריאנית מעטות הדוגמאות לגלגולן של נשמות בני אדם בתוך ישויות נחותות כמו בעלי חיים או צמחים ודוממים, כי מטרת הגלגול היא הרי היטהרות, וקשה להיטהר בתוך ישות נחותה. קבלת צפת היתה מוכנה להניח גלגול בישויות נחותות, כפי שהניצוצות האלוהיים נפלו אל בין הקליפות, כדי שתתוקנה ותועלנה אל מקורן. כך הצביעה רוגית מרוז על דרשות של האר"י שנושאן אכילת בעלי חיים (וצומחים ודוממים), שנשתקעו בהן נשמות ונתגלגלו באנשים שאכלו את בשרן.<sup>44</sup> זו היתה דרך לגלגולן של נשמות טהורות בגופים חטאים כדי לתקנם, או לתיקונם של ניצוצות פגומים (נשמות החוטאים) באמצעות גלגולם בגופים טהורים. מוטיב אחר המופיע כאן הוא זיקתו של יעקב אבולעפיה אל הנשמות שנתגלגלו בשוורים. כיוון שהוא "משרש נשמתם", כפי שידע האר"י מראש, דווקא הוא נבחר לצאת אליהם כי רק הוא יכול "לתקנם". וכך אומר שלום:

כל הניצוצות או הנשמות הפרטיות השייכות לאותו שורש [...] קשורות זו בזו בקרבה ובסימפאטיה מיוחדת. רק ניצוצות בעלי

42. על המירבליה של ימי הביניים ראו, למשל: Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination*, Chicago and London 1988, pp. 27-46. על חזרתם של המתים לארצות החיים כדי לאשש אמנות רתיות, ראו: Leander Petzoldt, *Der Tote als Gast: Volkssage und Exempel*, Helsinki 1968; Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*, Cambridge 1988, pp. 104-152.

43. גרשם שלום, "הגלגול", פרקי-יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 334-351. הציטוטים בנושא הגלגולים מובאים מעמרים אלה (להלן שלום, פרקי יסוד).

44. על הגלגול בבעלי חיים ומשמעות אכילתם, ראו רוגית מרוז, "מליקוטי אפרים פאנצייירי: דרשת האר"י בירושלים וכונות האכילה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 211-257 (להלן מרוז, פאנצייירי).

שורש משותף יכולים להתקשר בגלגול ובעיבור; רק הם יכולים לסייע ולחזק זה את זה. בכל הניצוצות השייכים לנשמה גדולה אחת שולט חוק הסימפאטיה: הם סובלים יחד ופעולתו הטובה או הרעה של כל אחד מהם חוזרת ומשפיעה על כל האחרים. קשר עמוק ובלתי נראה לעין של 'נשמות קרובות' קובע את גורלם. אף הצדיק הגמור אינו יכול להעלות מתוך הקליפות ניצוצות שאינם משורש נשמתו [...] הניצוצות שהם מאותו שורש נשמה של הנפש הפרטית מהווים מעין תחום מורחב של נפש זו, ומסייעים לה: 'כולם ערבים זה לזה וכולם הם נשמה אחת' (ויטאל, שער הגלגולים) [...] בדרך כלל האדם אף אינו יודע את גלגוליו הקודמים; רק המגולגלים בצורות-קיום נמוכות, בייחוד בעלי חיים יש להם ידיעה עמומה על מר גורלם.

זיהוי ישויות שהיה להן קיום קודם ותיקונן, כלומר החזרתן למקור הטהור שאליו היו שייכות קודם שחטאו, הם התהליכים הקוסמיים שיביאו, באמצעות ריבוי תיקונים כאלה, לתיקון הגדול והאמיתי – הגאולה. "הקבלה הלוריאנית", ממשיך שלום ואומר, "הציבה את היהודי בתוך פקעת של גלגולים שאין מפלט ממנה, ובכך ניתן היה לקשר עם תורה עתיקת ימים את התודעה העמוקה של אותם הדורות, שכל הדברים הולכים בגלות והכול חייבים לנדוד ולהתגלגל ולהכין את הדרך לגאולתם במאמץ משותף". מבחינה זו אפשר להתבונן בסיפור השוורים כבהגשמה נרטיבית של תהליך התשובה והתיקון שהתפתח בקבלת האר". אם באמת רח"ו הוא שסיפר את הסיפור לראשונה בתוך המסורת הצפתית מתוך זו הביניימית של ר' יהודה החסיד, ברור שהשינוי העיקרי שהוא עשה בסיפור היה התאמתו לתורת הגלגולים שבקבלת האר"י והפיכתו למקרה-מדגים של תשובה ותיקון.<sup>45</sup>

הבדל נוסף בין שני הסיפורים הוא באופיו של הקונפליקט הסיפורי, שהוא בדרך-כלל האינדיקציה העיקרית לשינויים במשמעותו ותפקידו של הסיפור. בסיפור הביניימי הקונפליקט הוא ברור: בין העשיר שגילח זקנו במספרים לבין ר' יהודה החסיד שאסר עליו לעשות כן. הרמזים שמפזר הסיפור ברורים: יריבו של ר' יהודה החסיד הוא "עשיר", "איסטניס", ובמותו "יושבין אצלו כל הגדולים שבשפיארא". כלומר, מדובר באחד מפרנסי הקהילה, שהוא אף אדם בעל גינוני עושר וסמכות. גילוח הזקן כאן הוא בוודאי מסימני קירבתו או רצונו להידמות לאצולת הגויים המקומית מתוקף עושרו ומעמדו. ההתנגשות בין ר' יהודה לעשיר מבטאת את העימות בין אצולת הממון לבין המנהיגות הרוחנית; ר' יהודה החסיד מבקש להשליט את סמכותו, שהיא בעיניו סמכות התורה, על המנהיגות הקהילתית, אך זה דוחה את סמכותו במידה גדושה של ציניות: אני אדם מעודן שהזקן מפריע לו, ועל כן לא אעשה כדבריך. הזקן אינו אלא אמצעי למאבק כוחני בין שני מוקדים בהנהגת הקהילה, אך הוא נבחר שלא במקרה: הוא מאפשר למנהיג הרוחני לסמוך על המסורת הקדומה

45. על-פי קבלת האר"י כל אחד צריך לעבור תיקונים כמו אלה שמסר האר"י ליעקב אבולעפיה לאחר ש"איבחן" את חטאיו, וזה התנאי לעלייה לדרגות הרוחניות הגבוהות. ראו:

Lawrence Fine, "The Art of Metoposcopy: A Study in Isaac Luria's Charismatic Knowledge", in: L. Fine (ed), *Essential Papers On Kabbalah*, New York and London 1995, pp. 315-317.

על מושג התיקון, התפתחותו ותפקידו בקבלת האר"י ראו: L. Fine, "Physician of the Soul" (ibid.), pp. 187-258.

– פסוק התורה ודרשתו האקטואלית – ולמנהיג החברתי לבטא את מעמדו ואת קרבתו לעילית השליטה.  
מוקד הקונפליקט בסיפור הצפתי הוסט למקום אחר. העימות אינו מתקיים בין המנהיג הרוחני – האר"י – לבין החוטאים שאינם מקבלים את סמכותו. לאמיתו של דבר לא מתקיים כל מפגש בין החוטאים לבינו. אין גם כל עימות בין שליחו של האר"י – ר' יעקב אבולעפיה – לבין החוטאים: הם מקבלים את סמכותו ואת סמכות רבו. העימות הסיפורי מתקיים רק בחזרתו של אבולעפיה אל האר"י, ובניסיונו לערער על סמכותו יודעת הכל של האר"י:

ויבא אליו [אבולעפיה] ויאמר לו [לאר"י]: בחיי דמר הודיעני המראה הזאת מהו. א"ל פלוני השור הוא פלוני בן פלוני ממקום פלוני. וכן על זה הדרך. והם היו הולכים עם השרים והקיפו פאת ראשם ולזה ענשו אותם בעונש זה. א"ל [אבולעפיה]: אדוני, מה שייכות יש בשוורים לחרוש בחול – עם הפאה? א"ל הלא אמרתי לך שחושב עצמו לתלמיד חכם ואינו יודע דבר. א"ל דבר כזה אינו נמצא לו רמז בגמרא ולא בשום ספר. א"ל פסוק מלא הוא וכבודך אינו יודע.<sup>46</sup>

46. בניהו, תולדות האר"י, עמ' 233.

אמנם חטאם של המגולגלים בשוורים אינו שונה מזה של העשיר בסיפורו של רי"ח – "הם היו הולכים עם השרים והקיפו פאת ראשם" – כלומר עברו בידועין עבירה דתית כדי להידמות לגויים ולהתקבל לחברתם. אך העימות, כאמור, אינו בינם לבין האר"י, כמו בסיפור הביניימי, אלא בינו לבין אבולעפיה. בעוד אנשי חבורת האר"י לא יעזו לפקפק בדבריו או לחלוק עליהם, משתמעת מדברי אבולעפיה תמיהה גדולה על פרשנותו של האר"י. הקשרים הסיבתיים שהוא מוצא בין שוורים החורשים בחול לבין קיצוץ הפאות הם חסרי בסיס, טוען אבולעפיה. אף חמור מכך, הוא מערער על ידיעת התורה של האר"י, כי אין רמז לקשר כזה לא בגמרא ולא בשום מקום אחר. תגובתו הבוטה של האר"י כאן מבטאת את הבוז כלפי מי שבא מבחוץ ואינו מכיר או מבין את השפה המיוחדת שהתפתחה בתוך חוג התלמידים, ואף מנסה לערער עליה מכוח ההיגיון או ידיעת התורה. כלומר, הקונפליקט הסיפורי העיקרי הוסט כאן מן המאבק בין העילית התורנית למנהיגות החברתית אל השלטת סמכותו הרוחנית של האר"י על גדולי התורה של צפת ("הלא אמרתי לך שחושב עצמו לתלמיד חכם"). והרי יעקב אבולעפיה, שהיה כאמור נכדו של ר' יעקב בירב, הוסמך להורות ולפסוק על-ידי גדולי החכמים והיה שייך בלא ספק לעילית התורנית, כפי שהיה ידוע בוודאי לכל שומעי הסיפור.  
האר"י "רושם" לאבולעפיה "מתכון" מדויק, שהחוטאים המתגלים אליו, לאחר שעברו את תהליך התיקון, מאשרים את תוקפו:

וצריך אתה לתקן אותם ולהתענות מחר ולכוין כך וכך לשם פלוני, וכן על זה הדרך כתב לו כל התקונים והסיגופים שהיה צריך לעשות



עד שנתקנו אותם האנשים. ובאו אל החכם בחלום ויאמרו לו: יברכך ה', תנוח דעתך כאשר נחה נפשינו, מאותו היום שהתחלת לעשות התקונים שאמר לך הרב. כי בתקון האחד שעשית הוציאנו מאותה העבודה הקשה אשר ראית והכניסונו לגיהנם, וכן על זה הדרך בכל תקון שהיית עושה היו מוציאין אותנו מעול כבוד ליותר קל ממנו עד שהכניסונו במחיצתנו.

כאמור, רק יעקב אבולעפיה יכול היה לתקן תיקונים כאלה עבור החוטאים, כי הוא היה "משורש נשמתם", ויותר מכן – הוא עצמו היה חוטא כמותם. ראינו כבר בחלום בספר החזיונות כיצד רח"ו האשים את אבולעפיה בחטאים מיניים חמורים. וודאי שהוא אף לא גידל פאות רחבות כמנהג האר"י ונחשב בעיני החבורה כמי שמקצץ בפאותיו – תועבת ליבם ועל כן עליו לתקן עצמו יחד עם התיקון שהוא עושה למען המגולגלים בשוורים.

אחת המסורות הבינימיות הרווחות, עוד מתקופת הגאונים, הידועה בשם "מעשה התנא והמת", מזכירה בקווים כלליים את סיפור השוורים.<sup>47</sup> על-פי אגדה זו, אחד התנאים פוגש אדם הרץ ביער, מלקט עצים ושוורף עצמו באמצעותם. לשאלתו הוא מעיד כי הוא מת שנידון לעונש קשה כל-כך על חטאים שחטא, שאין הוא יכול להיכנס אפילו לגיהנום כי אין מי שיאמר תפילה לעילוי נשמתו. התנא מגלה שלאיש יש בן פרא ועם-הארץ שאינו יודע קרוא וכתוב, והוא יושב ומלמדו תפילה. לאחר שזה התפלל לעילוי נשמת אביו, נתגלה המת לתנא בחלומו והודה לו על שהביא את נשמתו לעולם הבא. הקרבה המבנית בין שני הסיפורים ברורה, ולא קשה לשער שסיפור זה, שהיה נפוץ מאוד במקורות היהודיים שבכתב ובעל פה, היה מוכר אף בצפת, והיה אחד המודלים הסיפוריים שעיצבו את סיפור השוורים של רח"ו.

ראוי להצביע על הבדל אחד בעל עניין: ב"מעשה התנא והמת", התנא אינו עושה דבר הקשור בו עצמו, אלא מלמד קרוא וכתוב את בן החוטא. לעומת זאת בסיפור השוורים מצווה אבולעפיה עצמו על-ידי האר"י לערוך תיקון. כלומר, השינוי בעולם שמעבר מתקיים רק לאחר שהגיבור עצמו עבר שינוי פנימי בעולם הזה. אבולעפיה, לעומת גיבור המסורת הקדומה, נתפס כחוטא הזקוק למחילה ולתיקון בעצמו, ורק אז יוכל לתקן חוטאים אחרים. ההבדל בין שני הסיפורים מבליט את התפיסה הלוריאנית הקלסית, הגורסת שראשיתם של התיקונים הקוסמיים הגדולים שיביאו את הגאולה הוא בתיקונים האישיים של כל אדם מישראל. כבר ראינו שהטרנספורמציה הסיפורית העיקרית שחלה בסיפור על ר' יהודה החסיד והעשיר התרחשה בתחום החלת התורה הלוריאנית על הסיפור, ודומה שאף זו שהתרחשה במעבר שבין "מעשה התנא והמת" לסיפור השוורים מתקיימת באותו מרחב קונספטואלי, ומחזקת את הטענה שבמישור זה נעשו אכן השינויים העיקריים.

47. מירון ביאליק לרנר, "מעשה התנא והמת: גילגוליו הספרותיים וההלכתיים", אסופות ב (תשמ"ח), עמ' כט-ע; רלה קושלבסקי, "התנא והמת הנודד: האומנם אגדה לא יהודית?", בקורת ופרשנות 30 (1997), עמ' 41-63.

אך בהקשר הרחב של הסיפור עיצוב הקונפליקט מורכב יותר, כי יריבו האמיתי של אבולעפיה אינו האר"י אלא ר' חיים ויטאל. הוא המספר את הסיפור כעדות בגוף־ראשון בנוסח חמדת ימים, והוא, כפי ששערנו, אף מי שעשה בו את השינויים הגדולים והפכו לחלק מסיפורי השבחים של האר"י. לא ידוע לנו, כאמור, על יריבות כלשהי בין יעקב אבולעפיה לאר"י, והעדויות מורות דווקא על קרבה מסוימת ביניהם. כלומר, יש לראות את סיפור השוורים כשייך לאותה קבוצה של סיפורים, חזיונות וחלומות המצויים בעיקר בספר החזיונות, שבהם מעוצבת דמותו של יעקב אבולעפיה כנאטוגוניסט, כדמות השטנית, כיריב המיתולוגי לגיבורם המשיחי ר' חיים ויטאל. הסיפור הוא, על כן, תוצר של העימות רב השנים בין רח"ו לאבולעפיה שעוצב על פי המודל הנרטיבי הביניימי של ר' יהודה החסיד והעשיר שגילח זקנו. העימות האישי, הפסיכולוגי והאידיאולוגי בין שני אישים ושתי דרכים, הביא לשינוי רדיקלי של המסורת הקדומה והפך אותה לאחד מסיפורי היסוד של המיתוס הצפתי.

העימות האמיתי שבין שני האישים חורג אל מחוץ לתחום העלילה הסיפורית. ראינו שבסיפורו של ר' יהודה החסיד הוא ניסה להשליט את סמכותו על עשירי הקהילה. העובדה שאותו עשיר איסטיגניס דחה בזניות את איומו של ר' יהודה החסיד, ושבמותו נאספו סביב מיטתו כל עשירי ומכובדי הקהילה, כולל ר' יהודה החסיד עצמו, מלמדת על ערעור האוטוריטה הרבנית בקהילה. כאשר המנהיגים הרוחניים נזקקים לעולם הבא כאמצעי איום ואזהרה, ברור שעוצמת האוטוריטה שלהם בעולם הזה נחלשה והתערערה. אם לגבי סיפורו של ר' יהודה החסיד ערעור זה הוא בגדר השערה בגלל מיעוט הפרטים החוץ־סיפוריים הידועים לנו על חייו ומעמדו החברתי, הרי שלגבי סיפורו של ר' חיים ויטאל הדברים ברורים הרבה יותר.

לאחר מותו של האר"י בשנת של"ב, הצליח ר' חיים ויטאל, כבחיר תלמידיו, בפעולה ציבורית אחת: הוא החתים בשנת של"ה (1575) את תלמידי האר"י על שטר ההתקשרות, האוסר על פרסום תורת האר"י ומעמיד את רח"ו כממשיכו וכאפוסטרופוס הבלעדי על מורשתו.<sup>48</sup> מכאן ואילך, ככל הידוע, הלך מצבו והתערער. הוא עזב את צפת האהובה עליו בגלל סיבות לא ברורות, עבר לירושלים לתקופת זמן קצרה ואת סוף ימיו עשה, כפי שראינו, בעוני ובידוד חברתי בדמשק. כאן, במקום שניסח וערך את יומנו האינטימי בספר החזיונות, אין הוא מפסיק לחלום על צפת. הוא מבקש שוב ושוב שהאר"י יתגלה אליו ויחזק את תקוותו לשוב לצפת. הוא מנטיח לסובבים אותו, ובעיקר לעצמו, שהחזרה לצפת קשה ורצופת מכשולים אך בוא תבוא בסופו של דבר. יש לראות בכמיהה עצומה זו לצפת מעין גאולה אישית של רח"ו; הגעגועים לצפת הם קודם כל כמיהה לאוטוריטה שאבדה. בצפת, תחת כנפי האר"י ואף תקופה קצרה לאחר מותו, דומה היה שהאוטוריטה עוברת אליו, ושכל ההבטחות והתקוות שהתגבשו בחבורת האר"י – הן האישיות, הן הלאומיות – אכן יתגשמו, והחבורה המובחרת והמצומצמת

48. על שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י ראו: זאב רבינוביץ, "מן הגניזה הסטולנאית", ציון ה (ת"ש), עמ' 125-126; שלום, "שטר ההתקשרות", בהמשך למאמרו של רבינוביץ, שם, הן אף במסקנות האישיות שיש ללמוד ממעשה השטר על מצבו הנפשי של רח"ו.

תהיה החלוצי ההולך לפני המחנה. ככל שהתרחקה צפת הן בזמן הן במרחב, כן נחלשה האוטוריטה ונתערער תוקפן של ההבטחות. זהו תסמין מובהק של כישלונה של תנועה משיחית הן בתחום האישי והן בזה החברתי. דומה שעתה יכולים אנו להבין טוב יותר את תפקידו של יעקב אבולעפיה בספר החזיונות ובאגדת השוורים. הוא, בעצם אישיותו, בתוקף מעמדו החברתי בדמשק, מסמל את חורבנה של האוטוריטה וההבטחה הגדולה שנשאה עמה תורת האר"י. הוא נכח שם בשיאה של ההבטחה, והוא מצוי אף כאן, ונוטל חלק מרכזי בערעורה של האוטוריטה הלוריאנית שר' חיים ויטאל נושא על כתפיו הצרות והחלשות.

ראינו, אם כן, שלושה מישורי שינוי עיקריים שנעשו בסיפור גילוח הזקן הביניימי עם מעברו לצפת: האחד היה בתחום הריאליה – לא עוד גילוח הזקן, מציאות שטרדה את מנוחתם של רבני מערב אירופה שם הגויים היו מגולחים, אלא קיצוץ פאות הראש שהפכו סימן ההיכר והזהות של יהודי מצרים וארץ ישראל. מישור השינוי השני היה האידיאולוגי – מ"זכר עשה לנפלאותיו" בנוסח חסידות אשכנז, והירידה למדורי הגיהינום שאפיינה את הדת העממית במערב אירופה במאה ה-13-12, אל תפיסת הגלגולים ותיקונם בנוסחה החדשני והנועז של קבלת האר"י. מישור השינוי השלישי הוא העימות. ראינו שהסיפור הצפתי הסיט את העימות של הקדוש עם החוטא, כפי שמתקיים בסיפורי הקדושים מאז ומתמיד, אל עימות עם אנטגוניסט אחר, שמשפרי הסיפור (רח"ו במקרה זה) ראו בו סכנה למעמדם ולתורתם. בשתי תחנותיו העיקריות של הסיפור הוא משקף מאבק על מעמדה של הסמכות הרוחנית עם מי שמערער עליה. אבל יותר מכל – את המאבק הגדול על עתידה של צפת כמיתוס וכסמל, ועל מקומה בזיכרון הקולקטיבי היהודי.

## ה. שירת הגתים

הזיקה רבת העניין בין סיפור השוורים למסורות חסידי אשכנז במאה ה-13 אינה מסתיימת בסיפורו של ר' יהודה החסיד על העשיר שגילח זקנו, אלא מתקיימת אף בסיפור אחר שסיפר ר' יהודה החסיד בספר חסידים:

מעשה באדם אחד שהיה רוכב בלילה והלבנה זורחת באותו לילה. היה רוכב במדבר וראה חיל גדול עגלות ועגלות ועל העגלות יושבים בני אדם, והמושכים עגלות בני אדם ותמה מה היו עושים. כשנתקרב אצלם הכיר מקצתם שכבר מתו. אמר להם, מה זה שאתם מושכים כל הלילה העגלות ומקצתכם על עגלות? אמרו לו, בשביל עונינו. כשהיינו חיים באותו עולם היינו משחקים עם נשים ובתולות ועתה אנו מושכים את העגלה עד שכך אנו עייפים ויגיעים שלא נוכל לנהוג יותר, יורדין אותן שעל העגלה ואנו עולין ונחיים ונוהגים אותנו עד שיגיעים. ואחר כך אלה [...] והישרים מכין את המוליכין

כמנהיג את הבהמה בעגלה [...] מי שעושה בחייו מעשה בהמה יש לו לעבוד באותו עולם כבהמה.<sup>49</sup>

49. הסיפור מצוטט מתוך ספר חסידים, מהדורת ויסניצקי ופריימן, פדנקפורט ע"2 מין תרפ"ד, סי' סג.

הזיקה שבין סיפור זה לבין אגדת השוורים במחזור סיפורי האר"י אינה קשה להבחנה, ומפתיע שרק בשנת 1988 הצביע לראשונה אריה ויינמן על הדימיון ביניהם.<sup>50</sup> מן הסיפור בספר חסידים נעדרת המסגרת הסיפורית על היציאה למצרים, החזרה לצפת ומעשה התיקון, אך הגרעין הסיפורי על שיירת המתים המושכים עגלות כבהמות ומונהגים על ידי חבריהם האוחזים במושכות ומחליפים את תפקידיהם מעת לעת, הוא האפיזודה הנרטיבית הדומיננטית בשניהם.

50. Aryeh Wineman, *Beyond Appearances: Stories from the Kabbalistic Ethical Writings*, Philadelphia 1988, pp. 93-96.

אפשר להסביר את העובדה שבספר חסידים בני אדם הם המושכים את העגלות כבהמות, בעוד שבסיפור האר"י אלה הם שוורים שבני אדם נתגלגלו בהם, באמצעות ההבדל שבין המתים החוזרים לעולמנו בסיפור הביניימי לעומת תורת הגלגול הצפתית, והדברים ברורים. יותר מכן, לו הצגנו את הסיפור כאילו זהו סיפורו של ר' יהודה החסיד, היינו מחמיצים את עיקר חשיבותו, כי הסיפור בספר חסידים הוא אחת המסורות העממיות הרווחות באירופה הנוצרית במאות ה-12 וה-13, הידועה בשם 'שיירת המתים' (Familia Herlechini), על פי שמו של מנהיג השיירה בכמה מסורות נפוצות). ההיסטוריון וחוקר הפולקלור הצרפתי בימי הביניים ז'אן-קלוד שמיט, שחקר מסורות אירופיות אלה, הצביע על ריבוי הנוסחאות באזורים שונים של היבשת, ועל האמינות הרבה שבה התייחסו אליהן אנשי ימי הביניים, הן מלומדים, הן פשוטי עם.<sup>51</sup>

51. Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society* (trans. T. Lavender Fagan), Chicago and London 1998, pp. 93-122.

הנזיר והמלומד הנוצרי אורדריק ויטאליס (Orderic Vitalis, 1075-1142) מחברה של ההיסטוריה המונומטלית על הנצרות הנורמנית, מביא בספרו את העדות הכתובה הראשונה של סיפור זה. בספר השמיני של ההיסטוריה שלו הוא מוסר את סיפורו של כומר צעיר בשם ולכלין (Walchelin) על שאירע לו בליל ה-1 בינואר 1091 ליד העיר אנג'ר בצרפת, בעת שחזר למנזרו מביקור אצל חולה. 52 הוא שמע "צבא גדול" שחזר כנראה מקרב כלשהו מתקרב אליו. הנזיר הסתתר בין העצים וראה ענק חמוש בגרזן צועד בראש צבא גדול. גל הצועדים הראשון היה המון של הולכי רגל, ההולכים וזועקים מרה, והנזיר זיהה ביניהם כמה ממיודעיו שמתו במהלך השנים. אחריהם צעדו נושאי אדני עץ כבדים ועליהם גמדים בעלי ראשים גדולים באופן לא רגיל, ושני אתיופים נושאים על כתפיהם אדם אומלל כבול וזועק מכאב כי יִשָּׁד נורא יִשָּׁב ממעל ודקר אותו בלא הפסק באמצעות שפודים לוהטים. הנזיר זיהה מיד את המעונה - שנתיים קודם לכן האיש רצח את אחד הנזירים ומת בלא שנענש על חטאו. אחריהם באה קבוצת נשים רוכבות על סוסים בלא אוכפים, ועל גב הסוסים פזורים מסמרים לוהטים שדקרו את הנשים בכל פעם שהן התנדודו על גבם. ולכלין זיהה בין הנשים הללו כמה בנות אצולה שחיו חיי פאר ומתירנות. הנזיר המבוהל ראה עתה קבוצת אנשי כמורה ונזירים ובראשם בישופים וראשי מנזרים, החובשים כובעים שחורים ולובשים על בשרם גחלים לוחשות. האומללים זיהו את

52. דברי אורדריק ויטאליס, הטוען ששמע את הסיפור ממש מפיו של הנזיר הצעיר, מובאים אצל: Marjorie Chibnall, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Oxford 1973, vol. 4, pp. 237-251.

נִלְכָּלִין, קְרָאוּ בְשֵׁמוֹ, וְהִתְחַנְּנוּ אֵלָיו שִׁיתְפַּלֵּל בְּעֵדָם. הַנְּזִיר נִחַד מִשְׂרָאָה בִּינִיהֶם אִישִׁים שֶׁהֶעֱרִיץ קוּדֵם מוֹתָם, וְהוּא מִזֶּהָה אוֹתָם בְּשֵׁמֶם וּמַעֲמָדָם הָרֵם בְּכַנְסִיָּה. אַחֲרֵיהֶם בָּאָה קְבוּצַת הָאֲבִירִים, הַמְתוֹאֲרֶת בְּפִירוּט רַב. הֵם לְבוּשִׁים שְׁחוּרִים וְיֹרְקִים אֵשׁ, רוֹכְבִים עַל סוּסִים גְּדוּלִים וְחֻמוּשִׁים בְּכָלִי נֶשֶׁק, כְּאִילוֹ הֵם יוֹצְאִים לְקֶרֶב גָּדוֹל. גַּם כֵּן מִזֶּהָה הַנְּזִיר כְּמָה מַחֲשׁוּבֵי הַשְּׁלִיטִים הַמְקוֹמִיִּים שֶׁמְתוֹ לְאַחֲרוֹנָה, וְאֵף הֵם צוֹעְקִים אֵלָיו בְּתַחִינָה שִׁיפְגוּשׁ אֶת קְרוּבֵיהֶם וְיִסְפֵּר לָהֶם עַל שְׂרָאָה. רַק אִזּוֹ הוּא מִזֶּהָה אֶת הַשְּׁיִירָה כְּצַבָּאוֹ שֶׁל הַרְלֵקִין, שְׂאֲנָשִׁים אַחֲרֵים כְּבֵר הָעִידוֹ שְׂרָאוּה שׁוֹעֲטֶת בִּיעוֹר, אֵךְ לֹא הָאֲמִין לָהֶם עַד עֵתָה. אֵף אַחִיו שֶׁל נִלְכָּלִין, שֶׁבַחַר בְּדֶרֶךְ הַמִּלְחָמָה כְּקִרְיַת חַיִּים, הוֹפִיעַ בְּשִׁירָה. הוּא סִיפֵר לוֹ עַד כְּמָה נוֹרָאִים יִיסוּרָיו, כִּיצַד עָלָיו לְשֵׂאת מִשָּׂא שֶׁל דָּם "הַכְּבֵד מֵהַר סֵן מִיִּשְׁל", כְּעוֹנֵשׁ עַל הַדָּם הָרַב שֶׁהוּא שֹׁפֵךְ בְּחַיָּיו כְּאֲבִיר. הוּא דוֹרֵשׁ מֵאֲחִיו הַנְּזִיר לְזִכּוֹר אוֹתוֹ, לְעִזּוֹר לוֹ בְּאַמְצֵעוֹת תְּפִילוֹתָיו וְכֵךְ הִצִּילוֹ מִיִּיסוּרָיו. הַנְּזִיר הֲצַעִיר, שֶׁחָלָה קִשׁוֹת בְּחֻזְרוֹ לְמִנְזֹר, מִסֵּר לְהִיסְטוֹרִיּוֹן וְיִטְאֵלִיס אֶת עֵדוֹתָיו זֶה הָעֵלָה אוֹתָהּ מִלֵּלָה בְּמִלְיָה עַל הַכְּתָב. הַנְּזִיר אֵף חֲשָׁף בְּפָנָיו כּוֹוִיָּה קִשָּׁה שֶׁנִּכְוָה בִּידוֹ כְּאִשֶּׁר נִיֶּסָה לְגַעַת בְּאֶחָד הַסּוּסִים בְּשִׁירָה.

עֲדוּיּוֹת כְּאֵלָה מוּבְאוֹת בּוֹרִיאֲצִיּוֹת שׁוֹנוֹת בְּכָל רַחְבֵי אִירוּפָה בְּמַהֲלֵךְ שְׁלוֹשׁ מֵאוֹת הַשָּׁנִים הַבְּאוֹת. הַמְשׁוֹתֵף לְכוֹלֵן הוּא אוֹפִיָּה הַצְּבָאִי שֶׁל הַשְּׁיִירָה: אֵף שֶׁמִּשְׁתַּתְּפִים בָּהּ גַּם נְצִיגִים אַחֲרֵים שֶׁל מַעֲמָדוֹת יָמֵי הַבִּינִיִּים – הַמִּתְפַּלְלִים וְהַעֲמָלִים – צַבָּא הָאֲבִירִים הַצּוֹעֲדִים עַל נֶשֶׁק הַכְּבֵד הוּא הַיִּסוּד הַדּוּמִינָנְטִי בְּרֹב הָעֲדוּיּוֹת. מִמֵּד מִרְכְּזֵי בְּעֲדוּיּוֹת אֵלָה הוּא הָאֲמִינוֹת. הַסִּיפּוֹרִים כּוֹלֵם נִמְסָרִים כְּעֲדוּיּוֹת מֵהִימְנוֹת, הַנִּתְמַכּוֹת בְּרֵאוּיּוֹת מִמְשִׁיּוֹת (חֲפִצִּים שֶׁנִּלְקַחוּ מִן הַשְּׁיִירָה, פְּגִיעָה גּוֹפְנִית שֶׁנִּפְגַּע הָעֵד בְּמַהֲלֵךְ הַמִּפְגֵּשׁ וְכִיּוּצָא בְּאַלְהָ). הַסִּיבָה לְהַדְגִּישׁ מֵהִימְנוֹת הָעֵדוֹת מְצוּיָה כְּבֵר בְּמִסּוֹרֶת הָרֵאוּשׁוֹנָה שֶׁאֵת תְּמַצִּיתָהּ הַבְּאֵנוּ כֵּן: הַנְּזִיר עֲצָמוֹ סֵרַב עַד עֵתָה לְהֵאֲמִין לְסִיפּוֹרִים אֵלָה וְאֵף לְעַג לָהֶם, וְעַל כֵּן מִי אִם לֹא "סִפְקוֹן" כְּמוֹתוֹ עֲשׂוּי לְשֵׁמֶשׁ עֵד מֵהִימָן לְקִיּוּמוֹ שֶׁל צַבָּא הַרְלֵקִין.

הַנוֹסְחִים הָעֵבְרִיִּים אֵינָם מוֹטְרָדִים דּוּקָא מִשְׂאֵלַת הָאֲמִינוֹת, אוֹלֵי כִּיּוֹן שֶׁהַסִּיפּוֹר הוֹגֵד עַל־יְדֵי סִמְכוֹת דְּתִית שְׂאֲמִינוֹתָהּ נוֹבַעַת מִסִּמְכוֹתָהּ (ר' יְהוּדָה הַחֲסִיד וּר' חַיִּים וְיִטְאֵל), אוֹ עַל כִּי הַסִּיפּוֹר נִכְלָל בְּתוֹךְ חִיבּוֹר כְּתוּב סִפְר חֲסִידִים וְסִפְר חֲמַדַּת יָמִים), וְלֹא עֵדוֹת שֶׁבַע־לֶפֶה כְּמוֹ אֵלָה הָאִירוּפִּיּוֹת. הַבְּדֵל נוֹסֵף הוּא אוֹפִי הַשְּׁיִירָה: רוֹכְבֵי עֵגְלוֹת אוֹ מַחֲרָשׁוֹת לְעוֹמַת שִׁירַת הַלּוּחִמִּים־הָאֲבִירִים. הַשִּׁינוּי נַעֲשֶׂה קְרוּב לוּדָאִי כְּבֵר בִּימֵי הַבִּינִיִּים, כְּפִי שֶׁמַּעִיד הַסִּיפּוֹר בְּסִפְר חֲסִידִים, וְהוּא מֵאֲפִיין אֶת דְּרַכֵּי הַיְיְהוּד שֶׁל מִסּוֹרוֹת סִיפּוֹר אִירוּפִּיּוֹת; לְחַבְרָה הַיְיְהוּדִית לֹא הִיָּה עֲנִיין בְּאוֹפִיָּה הַלּוּחִם שֶׁל הַחֲבֵרָה הַנוֹצְרִית, וְעַל כֵּן גִּיבּוֹרֵי הַסִּיפּוֹרִים עֲבָרוּ טְרַנְסְפוֹרְמַצִּיָּה "אֲזַרְחִית". כֵּן לֹא קִשָּׁה הִיָּה לְר' יְהוּדָה הַחֲסִיד, אוֹ לְמִסּוֹרֶת שְׂאוֹתָהּ שֶׁמַּעַ, לְבַחּוֹר מִבֵּין הַ"גְּלִים" הַשּׁוֹנִים שֶׁמֵּהֶם הוֹרְכָבָה שִׁירַת הַמִּתִּים אֶת אוֹתָהּ חֲטִיבָה שֶׁהִיָּתָה קְרוּבָה יוֹתֵר לְתַפְיִסַּת הָעוֹלָם שֶׁלּוֹ כִּיְהוּדִי בְּחַבְרָה הַנוֹצְרִית. מִסִּפְר חֲסִידִים עֲבָרָה מִסּוֹרֶת זֶה, שֶׁנִּקְלָטָה כְּבֵר בְּתוֹךְ הַתְּרַבּוֹת הַיְיְהוּדִית, אֵל הַסִּיפּוֹר הַצְּפִנִי.

אך שיירת המתים של ימי הביניים אינה רק מירבליה המשקפת את המנטליות הביניימית ואת האמונה העמוקה של אנשיה בעולם המתים והדמונים ובאפשרות חזרתם אל העולם הזה. חשיבותה העיקרית טמונה בתפקיד שהיא מלאה בחברת ימי הביניים, ובסיבות לתפוצתה הגדולה במאות הראשונות לאלף השני לספירה. כדרך של מסורות עם בעלות אופי דתי ואידאולוגי, הן מפרשות את עצמן. ואכן כבר העדות הכתובה הראשונה של אורדריק ויטאליס מעידה על מגמתו המוסרית של הסיפור: הוא בנוי סביב המודל האידיאי של מידה כנגד מידה, כמו סיפורים רבים אחרים בני התקופה, שהחשובים שבהם הם תיאורי הגיהנום, שם נענשים החוטאים לפי משקל חטאיהם: הולכי הרכיל תלויים בלשונם, הנואפים תלויים באיבר מינם, נשים שחטאו תלויות בפטמות שדיהן וכיוצא באלה.<sup>53</sup> בשיירת המתים אנו עדים לאותה תופעה: שופכי הדמים נענשים בדם, לובשי מלבושי פאר עטופים עתה בגחלים לוחשות, הנשים הנואפות נדקרות באמצעות מסמרים לוהטים. המסורת של ר' יהודה החסיד משקפת אף היא אותה תפיסה: "מי שעושה בחייו מעשה בהמה יש לו לעבוד באותו עולם כבהמה". בכל המסורות הללו מתקופת ימי הביניים המתים לא הגיעו עדיין אל הגיהנום. הם סובלים סבל נורא מחוצה-לו, סבל שבוודאי אינו חסר תכלית, כי ככל סבל הוא מתקן ומטהר. ואכן, שמיט הבחין בכך שהשיירה מתפקדת במקרים רבים כ"פורגטוריום בתנועה",<sup>54</sup> וכמו שני מושגים מרכזיים אלה במנטליות של ימי הביניים – גיהנום ופורגטוריום – אף תפקידה היה להמחיש בצבעים עזים את גורלם של החוטאים ולהעניק "מתכונים" אמנים לחטאים ולעונשיהם.

דמיון רב משמעות בין מסורות "שיירת המתים" האירופית לבין הסיפור העברי הוא פניית המתים המשתתפים בשיירה בבקשה אל האדם הצופה בהם לפעול עבורם כדי להצילם ממנה.<sup>55</sup> ואכן, כפי שראינו כאן, כמה מאנשי השיירה פונים אל הנזיר הצעיר ומבקשים שיתפלל עבורם כדי להצילם מן הגורל הנורא של הנודדים בשיירה. בנוסח אחר של "שיירת המתים" הרזון אַמיקו (Emicho), שמת בקרב בשנת 1117, מתגלה בפני קהל המתפללים בכנסיה וטוען שתפילותיהם והדורונות שיתרמו לה עשויים להצילו משיירת המתים שבה נגזר עליו לנדוד. גם נזיר אחר שראה את השיירה ואת אחיו האהוב בתוכה, ערך מיסות בכנסיה על אחיו, וזה התגלה לפניו לאחר תקופת זמן והודה לו על שהצילו ממנה. ואכן, אף הסיפור הצפתי עושה שימוש באותו מנגנון חשיבה, שעל פיו יש לאנשים חיים יכולת השפעה על גורל המתים בעולם הבא. אך בנקודה זו טמון אף ההבדל: המתים בסיפור הצפתי אינם מבקשים מאבולעפיה להתפלל עבורם אלא לערוך טקסי תיקון שיוכתבו לו על-ידי סמכות רוחנית אחרת (האר"י) ובהם יהיה הוא מעורב באופי אישי. כלומר, עליו לתקן את עצמו כדי שיוכלו הם להיתקן.

הבדל חשוב זה בין המסורות האירופיות הביניימיות לבין האגדה הצפתית אינו נובע דווקא מן המעבר בין התרבות הנוצרית ליהודית, הוא קיים אף בתוך התרבות היהודית עצמה. כפי שראינו ב"מעשה התנא והמת", הרווח

53. על העונשים בגיהנום השקולים לחטאי הנושאים בעונש, ראו עלי יסיף, ספר הזכרונות – הוא דברי הימים לירחמאל, תל-אביב 2001, עמ' 99-103, והספרות הנמסרת שם בעמ' 462-466.

54. על פורגטוריום בתנועה, ראו Schmitt, שם, עמ' 113. מקבילה למושג זה אפשר לראות במוטיב "כף הקלע" בספרות המיסטית, שעל פיו מתייסרת נשמת האדם בכף הקלע, או נורקת באמצעותה ממקום למקום, כדי להיטהר באמצעות הייסורים, כי אינה ראויה עדיין להיכנס לגיהנום. ראו מרוז, פאנציידי, עמ' 219-221.

55. על בקשת המתים מן החיים להתפלל עבורם כדי להצילם מן השיירה ראו Schmitt, שם, עמ' 110-113.

מאז תקופת הגאונים, התנא שפוגש במת אינו מעורב אישית בגורלו של המת, הוא עצמו אינו צריך להיתקן או להיטהר בדרך כלשהי אלא להתפלל (או לגרום שהתפילה תאמר) וכך להציל את המת מעונו.

השינוי במסורת הצפתית נובע ככל הנראה משתי סיבות. הראשונה היא התפיסה המשיחית הבסיסית של קבלת הארץ, הרואה את מעורבותו של כל פרט בישראל בתהליך התיקון והגאולה. אם אותן נשמות חוטאות שנתגלגלו בשוורים הן בבחינת ניצוצות שנפלו לבין הקליפות, הרי שרק תיקון עצמי של ר' יעקב אבולעפיה עשוי לחלץ אותן משם. האמונה הלוריאנית הבסיסית בדבר מחויבות חסרת פשרות של כל פרט בתהליך התיקון והגאולה, היא קרוב לוודאי אחת הסיבות להבדל עקרוני זה בין המסורת הצפתית למסורות האחרות המקבילות לה. אך מעורבת כאן אף סיבה נוספת, והיא קשורה בדמותו של ר' יעקב אבולעפיה. בעוד שבנוסחים המקבילים מי שראה ודיווח על שיירת המתים היו נזירים, כמרים, או התנא באגדה היהודית, כלומר דמויות שמעלתן היא שהצילה את המתים מגורלם, הרי בסיפור הצפתי העד היה אדם שזכה להערכה נמוכה מאוד בחבורת הארץ, ותביעת הסיפור לתיקונו קודם שייטקנו המתים נובעת מרצונו של הסיפור להשפילו, להאשימו בחטאים שאינם נופלים מאלה שבהם לקו המתים הזקוקים לתיקון.

ז'אן-קלוד שמיט וחוקרים אחרים שעסקו במסורות האירופיות על "שיירת המתים" הצביעו על עובדה היסטורית מעניינת: סיפורים אלה צצו מחדש ושוב נעלמו במהלך המאות ה-11 וה-13 במחזוריות תלוית הקשר בחוסנו וביציבותו של השלטון המרכזי באזורים שבהם הופיעו הסיפורים.<sup>56</sup> כאשר במאבקים בין המלך לבין הפיאודלים והאבירים נחלש השלטון המרכזי והתערער האמון ביכולתו לשמור על הביטחון והיציבות, או ככל שגברה היריבות בין השליטים הארציים לבין שלטונות הכנסייה, כן גבר מספרן של העדויות על אנשים שראו את שיירת המתים, ובה שועטים רבים מן האישים שהיו מעורבים במאבקים פוליטיים אלה. כלומר, אפשר שהסיפורים שימשו ככלי נשק נוסף במאבקים האלימים והפוליטיים בין היריבים, או אולי כעין "שסתום מנטלי" לוויסותן של חרדות ואי-ודאויות בתקופות של סכנה וערעור היציבות של סמכות שלטונית או דתית. מה שיכולים אנו ללמוד מכך על המסורת הצפתית הוא רב משמעות.

כאמור, סיפור השוורים אינו מופיע במחזור הראשוני של אגדות "שבחי הארץ". הוא ככל הנראה מסורת מאוחרת יותר הקשורה קשר הדוק בדמותו של ר' חיים ויטאל, וכפי ששיערתי הוא אשר יצר אותה כנראה בסוף ימיו, במהלך שני העשורים הראשונים של המאה ה-17. מה שנשאר אז מצפת בתקופת גדולתה היה הזיכרון, שמעריציה, ובראשם רח"ו, ביקשו לפאר ולהאדיר. דמות סמכותית ודומיננטית בקהילת דמשק באותה עת היה ר' יעקב אבולעפיה, שבצעירותו היה שותף למציאותה הפיזית והרוחנית של צפת. אך הוא ערער, כפי שידועים אנו עתה, על המיתוזה של צפת, על האגדות, האמונות והפולחנים שר' חיים ויטאל ביקש להעתיק משם לכאן, וכך "לשחזר" את גדולתה, כלומר, להפוך אותה למיתוס. בעיני רח"ו, וקרוב

56. על היקפה בין מסורות "שיירת המתים" לבין אירועים פוליטיים וצבאיים ראו שם, שם, עמ' 39; 99 ואילך, 109 ואילך.

לוודאי שלא היה בודד בכך, צפת המופלאה של עברו הלכה והתרחקה, הקווים החדים של מציאותה הלכו ונטשטשו, וניסיונותיו להחיותם מחדש נתקלו בהתנגדות ואפילו בבוז. זוכרים אנו את חלומותיו החוזרים והנשנים של רח"ו על האר"י המתגלה אליו ונוזף בו על שאינו מחזיר את יהודי דמשק בתשובה, על שהוא מזניח את ייעודו, ורח"ו מצטדק שאין הם שומעים לו, ובראש המתנגדים עומד יעקב אבולעפיה. כזו היתה תחושת חוסר האונים והתערערות הביטחון העצמי שלו ביכולתו להגשים את מה שהקדיש לו את חייו. היתה זו התפרקות כואבת של מה שסמלה צפת עברו ועבור מאמינים אחרים, והיא נגרמה בעטיים של מתנגדים בני דמותו של יעקב אבולעפיה. תחושת אי-היציבות, ערעור מעמדו של "המרכז" – דמותו של האר"י – אובדן הביטחון האישי והחברתי, משותפים אם כן לרח"ו ולחברה האירופית שבה התפתחו המסורות על "שיירת המתים". על מניעים דומים – תקופות של חוסר יציבות ומשברים חברתיים – בהתערורות סיפורי הדיבוק, הצביעו חוקרים שעסקו בנושא זה.<sup>57</sup> כך יש להבין מעתה את המניע הבסיסי בהתפתחותה של האגדה במסורת הצפתית, ובעיקר את הדרך שבה היא משקפת את ההתמודדות האישית והציבורית על המיתוס של צפת בראשית המאה השבע-עשרה.

57. על מניעים דומים בהתערורות סיפורי הדיבוק ראו: J. H. Chajes, "City of the Dead: Spirit Possession in Sixteenth-Century Safed", M. Goldish (ed), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003, pp.124-158, esp. p.129, and note 42.

## 1. "TORO MUERTO, VACA ES" ("השור הַמֵּת, הוּא פֶּרֶה")

בין נוסח הסיפור בספר חסידים לבין אגדת השבח על האר"י יש להצביע על הבדל נוסף, שולי לכאורה, והוא שהפרות של ר' יהודה החסיד נתחלפו בשוורים שפגש ר' יעקב אבולעפיה. שדים הלובשים צורת פרות ודורכים על נשמתו של החוטא בגיהנום אינטגרליים לעלילת הסיפור, כי הם הולמים את הגימטריה העולה מן הפסוק "לא תקפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך" (ויקרא יט 27). החלפתן בשוורים בסיפור הצפתי מתעלמת לכאורה מן הגימטריה הקדומה, אך מתאימה לתוכנו המוסרי. כבר ראינו שר' יהודה החסיד מדגיש, בקשר לסיפור "שיירת המתים", שמי שנוהג כבהמה בחייו אל יתפלא שגורלו בעולם הבא יהיה כשל בהמה. לצורך זה אין משנה למה נהפכו החוטאים, אם לפרות אם לשוורים. לשאלה זו הוקדש דיון מעניין באחד מספרי המוסר החשובים של תקופת צפת, *ספר חרדים* לר' אלעזר אזכרי – מן הדמויות החשובות והמשפיעות בצפת בתקופת גדולתה. בפרק השביעי של החיבור דן אזכרי, בין השאר, בעונשים שנענשים החוטאים לאחר המוות. הוא מספר על גורלם של הרשעים הנדונים באש הגיהנום,

ואחרי היותו בגיהנם זמן הקצוב לפי חטאו מחזיר השם יתברך נפשו בגלגול לעולם הזה בגלגול עובדי כוכבים ומזלות, דנחשב כבהמה, או כבהמה או חיה או עוף שהוא יתברך המליכו על כולן כדכתיב, תמשילהו במעשה ידך. והוא עשה מעשה בהמה, הורידו למריגת



בהמה, שנאמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו [...] כיון דכחיינו לא נתן לב ליקר תפארת גדולתו שהוא כדמות ה' הנכבד והנורא ופגם דיוקן המלך ונמשל כבהמות ועשה כמעשיהם, אחריו מותו יחזיר לעולם כגלגול כדמותם וצלמם של בהמות.<sup>58</sup>

התפיסה התיאולוגית העומדת ביסוד הטיעון של אזכרי מסבירה היטב את טענתו של ר' יהודה החסיד, וקושרת את החטא בפגיעה ביצירת הבורא. כיוון שהחוטא פגם בה, הענישו הקב"ה ב"מידה כנגד מידה" לאחר מותו; החוטא העדיף את "צלם" הבהמה על זה של בוראו, ועל כן הפך לבהמה לאחר מותו. ההבדל העיקרי בין דברי ר' יהודה החסיד לאלו של אזכרי טמון במושג הגלגול: בעוד ר' יהודה החסיד מדבר על הפיכתו של החוטא לבהמה לאחר מותו (הכוונה אינה ברורה, כי הוא אינו מזכיר בפירוש מעבר לצורת בהמה, אלא שדים בצורת בהמות הדורכים על החוטא), מדגיש אזכרי שנפש החוטא **נתגלגלה** בבהמה: כלומר, הנשמה החוטאת ממשיכה להתקיים בעולם הזה, כפי שמתרחש לכל הנשמות על-פי תורת הגלגולים הקבלית, אך הכלי שנקבע למשכנה כעונש על התבהמותה בגלגול הקודם הוא גופה של בהמה.

כאן פותח אזכרי ומונה את החוטאים וגלגוליהם: הבא על זכר יתגלגל בשפן וארנבת, הבא על בהמה יתגלגל בעטלף, הבא על חיה ועוף יתגלגל בעורב, הבא על אשת איש יתגלגל בחמור וכיוצא באלה. כלומר, החטאים הממשיים מבחינתו הם חטאים מיניים, כפי שהיה, כזכור לנו, אף תיאור החטאים שתלה ר' חיים ויטאל באנשי דמשק. נראה שבחבורת האר"י (אך בוודאי לא רק אצלם) אלה היו החטאים החמורים באמת. על כן אפשר להניח שאף שהחטא שבעטיו נענשו המתגלגלים בשוורים בסיפורנו היה גילוח הפאות, היתה זו אך מטונימיה, או לשון נקיה, לחטא אחר, שהוא **אם כל החטאים בעיני חבורת האר"י** – החטא המיני. מיד לאחר מכן מביא אזכרי סיפור הקושר באופן מפתיע את הסוגיה כולה לסיפור השוורים:

ומעשה היה בקשטלייאה שהיה מזומן לעובדי כוכבים ומזלות שור לשחוק כמו שהיו רגילין להכות בו ולענותו. באותו היום בלילה ההוא בא לאדם אחד יהודי בחלום וראה אביו ואמר לו, דע בני שבעונותי הרבים גלגלו אותי אחרי מותי בשור והוא השור המזומן למחר לעיניו וליסורין קשין בשחוק העם הנזכר. לכן בני פדני והצילני שאני אברח דרך מקום פלוני טרם יהרגוני וטרם יטרפוני ואתה תפדני, ולא תחוס על ממונך ותשחט השור והוא ויצא כשר ותאכלנו לעניים בעלי תורה. כך הודיעוני מן השמים והרשוני להגיד אליך, וכזה תחזור נפשי במעלה מגלגול בהמה לגלגול אדם ואזכה לעבור את ה' בעזרת האל. ומעשים כאלה רבים ארעו בישראל, שאל אביך ויגדך וזקניך ויאמרו לך.<sup>59</sup>

אפשר וכאן טמונה החוליה החסרה בין סיפור הפרות של ר' יהודה החסיד לבין אגדת השוורים של האר"י. הסיפור שסיפר אזכרי שייך לתקופת

58. הציטוט מתוך ספר חרדים, הוא ממהדורת ירושלים תשכ"ו (1966), עמ' קלו. על אזכרי ראו, למשל, מרדכי פכטר, "חיינו ואישיותו של ר' אלעזר אזכרי בראי יומנו המיסטי ו'ספר חרדים'", שלם ג (תשמ"א), עמ' 127-147; אברהם דוד, עלייה והתיישבות, עמ' 158-159, והספרות הנמסרת שם.

60. ספר חרדים, עמ' קלו. משה אידל, ר' יהודה הליווה וחיבורו – ספר צפנת פענח, שלם ד (תשמ"ד), עמ' 126-127 (להלן אידל, חליווה), מביא סיפור אחר, שנכתב בצפת בשנת ש"ה (1544/5), כשלושים שנה לפני תקופת האר"י, ובגלל חשיבותו אביאנו כלשוננו: "יעוד שמענו שפעם אחת היו מליכים שור לשחיטה במקום אחד וברח השור מידם ונכנס השור בבית יהודי אחד ונחבא וא"ל השור, למען הש"י הצילני שאני אביך ואל תמסרני לשחיטה. ואו הלך היהודי ונתן להם דמי השור ובערב נתפשה נפש השור ונפל ומת. בלילה בא אליך בחלום ואמר לי, תגון נפשך כמו שהנחת נפשי".

אותו סיפור מובא בנוסחה שונה במקצת, שניכורה אינו שור אלא עגל, בספר החזיונות של רח"ו, עמ' סג-סד (וראו על כך גם אצל ורבלובסקי, קארו, עמ' 223-224), וכן אצל בניו, תולדות האר"י, עמ' 111-112, המוסיף עליהם את נוסחו של אברהם גלנטי על אף הדמיון בין סיפוריהם של חליווה, רח"ו וגלנטי לבין סיפורו של אזכרי, אין זה אותו סיפור. אצלם השור או העגל מובל לשחיטה (ואצל רח"ו אין זה אביו של הגיבור כלל), והוא אינו מיועד למלחמת שוורים. כן לא נאמר בשני סיפורים אלה שהמגולגל כשור או בעגל היה חוטא, אלא שביקש להציל נפשו משחיטת גויים. נראה אולי שסיפור זה על הבהמה

ספרד, וכמו שהיה מוכר לאזכרי כן היה מוכר בוודאי לרבים מגולי ספרד או צאצאיהם בצפת, כפי שמעיד המשפט האחרון בציטוט. הסיפור מתאר, אולי לראשונה בספרות העברית, מלחמת שוורים הנהוגה עד היום בערי שדה בספרד ובפרובנס – המרדף אחרי השור בסמטאות העיר עד להמתתו, שחיטתו ואכילת בשרו ברוב טקס.<sup>60</sup> מה היה יחסם של יהודי המקום ל"שעשועים" פופולריים כאלה של שכניהם הנוצרים אפשר ללמוד מסיפור קצר זה. רצף הפעלים המזכירים עינויים, רדיפה, ייסורים, עשוי להצביע על משמעותו העמוקה יותר של הסיפור בעיני היהודים: הם מספרים את הסיפור ממקום אחר – ממקומו של השור, לא של רודפיו. הזדהותה של תודעת יהודי המקום עם השור דווקא (דרך היהודי שנתגלגל בו) מלמדת שאפשר ובאופן תת־מודע ראו הם את עצמם בדמותו של השור המעונה, הנרדף, המיוסר, הנשחט, ורחוקים היו מלקחת חלק בשמחת הגויים הרודפים אותו בהנאה גדולה.

מחקרים רבים שעסקו בתופעה מרכזית זו במנטליות ובתרבות הספרדית מציעים שאין לראות במלחמת השוורים לא קרב ולא משחק אלא טקס פולחני מובהק.<sup>61</sup> מלחמת השוורים קשורה לדת העממית, ויסודה בטקסי פוריות המיוחסים לאמונות עממיות בדבר אונו האדיר של השור. ואכן, השור הוא אחד הסמלים העתיקים של און ופוריות.<sup>62</sup> זביחת השור בטקס פולחני מסמלת את השאיפה להעביר את אונו אל בני הקהילה ואת פוריותו אל האדמה, שהיא מקור מחייתם. יש המבקשים להבחין בין 'פר' שהוא החיה הנערצת (taurus) רבת האון והפוריות, לבין ה'שור' (ox) שהוא פר שסורס כדי שיוכל לעבוד את האדמה כראוי.<sup>63</sup> אמנם רוב הטקסטים אינם מבחינים בין שני הכינויים, ואף בסיפורו של אזכרי, הפר הלוחם הוא 'שור'. אך אין ספק שאף אם המינוח מעורפל, הבחינה התרבות הבחנה ברורה בין הפר הלוחם בזירה בגבורה והמרביע עדרי פרות באונו האדיר, לבין השוורים המסורסים, הרתומים למחרשה או לעגלה ומושכים בעול בשפלות רוח. מחקרים בתפיסת העולם הרומנטית של המאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה הצביעו על כך, שאם הפר האדיר מסמל את הטבע הפראי, הבראשיתי, ועמו את התרבויות העתיקות ה"מיתיות" קודם שסורסו בידי התרבות המודרנית, השור כבהמת בית ועבודה מסמל את סירוסו של הטבע בידי האדם. מבחינה זו, ההבדל בין השור בסיפורו של אזכרי לבין השוורים בסיפור על האר"י הוא רב חשיבות. הפר אצל אזכרי הוא יצור לוחם ורב־און, השוורים באגדת האר"י חורשים את האדמה ומושכים בעול בנמיכות רוח, כלומר – הם בעצם פרות, כלשון הפתגם הספרדי העתיק המובא בכותרת סעיף זה, וכאלה היו אף בסיפורו של ר' יהודה החסיד.<sup>64</sup>

על־פי אינטרפרטציות פסיכואנליטיות, השור הוא סמל הזכר־האב: הוא הביטוי החושני והסמלי לאון שהילד חרד ממנו, ובאופן תת־מודע כמָה אליו ושואף שיעבור מן האב אליו.<sup>65</sup> בסיפורו של אזכרי משאלות תת־מודעות אלה אינן נזקקות לאינטרפרטציה מיוחדת, כיוון שהן חשופות לחלוטין: השור הוא אכן האב, ולכידתו בידי בנו, שחיטתו

המובלת לשחיטה ונמלטת תחת כנפיו של קרוש מטוים כרי שצילה, מושפע ממקור קודם בהורבה – הסיפור על רבי יהודה הנשיא שעגל שהובל לשחיטה נמלט אל תחת שמלתו אך זה אמר לו: "מה אעשה לך? לכך נוצרת". על שלא ריחם עליו נענש רבי בכאב שיניים למשך שלוש עשרה שנים (כראשית רבה פרשה לג, ג; בבא מציעא פא, א).

60. ספרות רבה וענפה נכתבה על מלחמות השוורים, כולל על מרדף השוורים בפמפלונה שהוא ריליונטי יותר לסיפורנו – כי מלחמת השוורים עצמה היא רק בת מאתיים שנים, כלומר לאחר סיפורו של אזכרי, אבל מרדפי השוורים בסמטאות הערים מתקיימים כבר מימי הביניים, והם שהיו הבסיס להתפתחות מלחמת השוורים הנהוגה כיום, ראו כל הדיון אצל מיטשל, שם, עמ' 126-168, והביבליוגרפיה הנודלה הנמסרת בעיקר בספרו המקיף: Timothy Mitchell, *Blood Sport: A Social History of Spanish Bullfighting*, Philadelphia 1991, pp. 154-176.

61. על האופי הפולחני־הרליגינזי של מלחמת השוורים ראו: J. Pitt - Fight-Rivers, "The Spanish Bull and Kindered Activities", *Anthropology Today* 9 (1993), pp. 11-15. ביקורת על תפיסתו של פיט־ריוורס ראו אצל מיטשל, אלימות, עמ' 136-137 (להלן), המתנגד לאינטרפרטציה האנתרופולוגית של המופע. דומה שהגדרת הפולחן של מיטשל צרה מדי ומתייחסת רק לפולחנים דתיים כמו המיסה, וקשה שלא לראות את האלמנטים הפולחניים הכוללים במלחמת השוורים.

62. על השור כסמל פוריות עתיק ראו: J. E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols*, London and New York 1988, pp. 33-35; A. De Vries, *Dictionary of Symbols and Imagery*, Amsterdam and

London 1974, pp. 68-70. ובעיקר את התיאור המורשים של סמלי השור מן התרבויות הקדומות ועד ספרד של ראשית המאה: Jack R. Conrad, *The Horn and the Sword: The History of the Bull as Symbol of Power and Fertility*, New York 1957, ואת ניתוחו את מלחמת השוורים כ"symbolic drama", עמ' 183-194.

63. על הפר והשור כמסמלים את הניגוד שבין "טבע" ו"תרבות" ראו: Harriet Ritvo, "Race, Breed and Myths of Origin: Chillingham Cattle as Ancient Britons", *Representations* 39 (1992), pp. 1-22.

64. הפתגם הספרדי המתייחס למלחמת השוורים ברון במאמרה של Carrie B. Douglass, "Toro muerto, vaca es: An Interpretation of the Spanish Bullfight", *American Ethnologist* 11 (1984), pp. 242-258.

וכן בספרו של מיטשל הרוחה את האינטרפרטציה של דאגלס, הרוחה במלחמת השוורים ביטוי למלחמת המינים, כאשר השור הוא דווקא היסוד הנשי ש"נחרר" ונחשט/מסורס: Timothy Michell, *Violence and Piety in Spanish Folklore*, Philadelphia 1988, pp. 132-135 ("Psychosexual Aspects of the Bullfight") (להלן מיטשל, אלימות).

65. קונרד מביא בספרו ראיות משכנעות על היותו של השור סמל האב המפריד, המפרנס והמגן, ומכאן נובע לדעתו התפקיד החשוב שהוא ממלא בפולחני העולם העתיק.

66. על גלגול באמצעות אכילה ראו רובלובסקי, קארו, עמ' 22-24; אילד, חליונה, עמ' 127, מרוז, פאנצ'ירי.

67. סיפור השור בקסטיליה מועתק שוב בחמדת ימים, נג, א, ומובא יחד עם הסיפור על הכלב השחור שנשך את האישה הנואפת בערוותה. הוא מציג

ואכילתו בטקס ציבורי (יש לזכור שבהקשר הצפתי יש לאכילת הבהמה שבה נתגלגלה נשמה חוטאת על-ידי אנשים טהורים וצדיקים משמעות נוספת, שהיא חלק מתורת הגלגול הלוריאנית) מבטאים באופן מפורש ביותר משאלות כמוסות ומודחקות אלה ביחס לדמות האב.<sup>66</sup> כיצד עשוי השור הגדול, הדוהר בסמטאות ועשרות אנשים רודפים אחריו, לעורר באדם המתבונן אסוציאציה אל אביו? האם השור מזכיר את כוחו, אדנותו, אלימותו של האב? בסיפור מזכיר האב את חטאיו אך אין הוא מפרטם. כפי שראינו, כמה פסקאות קודם לכן, מדבר אזכרי על חטאים מיניים חמורים.<sup>67</sup> כנראה שאף על מעשיו של האב חלים הדברים, כי הסיפור מובא ממש באותו הקשר. כלומר, האב בחייו היה מעין 'פר' השטוף באלימות וביחסי מין אסורים; בנו ירא מפניו, אך גם נמשך אליו והעריץ את כוחו ואדנותו. קשה להביא דוגמה מפורשת יותר מסיפור זה למה שטען פרויד בקשר ל"מילוי משאלה" בחיבורו הגדול על החלומות.

סיפור מלחמת השוורים של אזכרי עשוי להסביר היטב, ומזויות אחרת, את יחסי הדחייה/משיכה, שנאה/הערצה של ר' חיים ויטאל כלפי יעקב אבולעפיה, הנשמעים היטב מעל גבי דפים רבים בספר החזיונות. אף הקשר הסימביוטי בין יעקב אבולעפיה לבין השוורים שאותם הוא נשלח לתקן ברור היטב לאור תורת הגלגולים הלוריאנית, כפי שכבר ראינו. דווקא אבולעפיה נשלח לתקן את השוורים כי הוא משורש נשמתם, אף הוא שייך כמותם לאותה הוויה "שורית" (עוצמה פראית, און מיני) עם כל המשתמע ממנה. שני גורמים אלה – ראיית אבולעפיה כשור, ויחסי חרדה והערצה בלתי נשלטות שהוא עורך ברח"ו – מובילים למסקנה הבלתי נמנעת שהוא היווה דמות-אב עבור ר' חיים ויטאל.

אמנם ברור שדמות האב הראשונית, המודעת והרצויה עבורו, היתה זו של האר"י. במקומות רבים בספר החזיונות נראה אליו האר"י או מוזמן להופיע בחלומותיו, והוא נוזף בו, מחזק את ידיו, מזרז אותו ומורה לו את הדרך שבה עליו ללכת. אך יעקב אבולעפיה הוא "דמות אב" דומיננטית יותר מזו של האר"י, כי היא נוכחת בחייו של ויטאל שלושים שנים לפחות, בעוד האר"י נכח בחייו פחות משנתיים. אבולעפיה אף היה מקורב לאר"י כשווה לו, לא כתלמיד, וקרוב לוודאי אף עלה עליו במעמדו החברתי בצפת. את מעמדו וסמכותו הוא נושא עמו "מאז", מתקופת תור הזהב של צפת, והוא המייצג האמיתי של גדולתה והשפעתה. על כן המשכותו של רח"ו אל אבולעפיה ובד בבד חרדתו העמוקה ממנו לא התקיימו רק במישור האישי אלא גם בזה הסמלי: האם יכיר יעקב אבולעפיה, מי שמייצג באישיותו ובמעמדו החברתי את צפת בגדולתה, במקומו של ר' חיים ויטאל לצידו – כלומר במיתוס של צפת? דחייתה הבוטה של משאלת רח"ו בידי אבולעפיה, כפי שראינו, עשויה להסביר היטב את עומק האיבה שטיפח רח"ו כלפיו, הזועקת בקול גדול דרך המודל הנרטיבי והאידיאלי של אגדת זקנם של השוורים.

אף גרשם שלום היה "דמות אב" מובהקת: בעל דומיננטיות כריזמטית, מושך ומפתה, גם מרחיק ומסרס. בכוחות "אנטינומיים" אלה הטמונים בשלום חש כבר שמואל יוסף עגנון בסיפורו "עידו ועינים": "ד"ר גינת, החוקר הכריזמטי, הקר והמוכר, הדוחה מעליו כל מגע אישי, ועם זאת גמולה היפה והאהובה נמשכת אליו בכוח בלתי נשלט, המביא בסופו של דבר לאובדן שניהם.<sup>68</sup> אין לי ספק שכזה הצטייר בעיני מאיר בניהו, כמו בעיני תלמידיו האחרים; הוא היה אישיות בעלת סמכות עצומה, כמעט "רבנית", אבל דחה בתוקף את המצוות המעשיות; איש תנועת "ברית שלום", בעל חינוך ותרבות אירופית עמוקה ומושרשת – "אשכנזי" ברוחו ונשמתו. כלומר, ההפך המוחלט של בניהו, הס"ט בכל רמ"ח אבריו, בן למשפחת "אצולה" ספרדית, מאמין בן מאמינים ושומר מצוות קפדני, שהתרבות האוריינטלית היתה חלק בלתי נפרד מחייו ואורח מחשבתו. האם לא עוררה בו דמותו הדומיננטית של שלום דחייה ותלות, חרדה והערצה גדולה גם יחד?

על רקע זה ניתן אולי להבין את גישותיהם השונות אל צפת: שלום, הרואה בכל סיפורי צפת והאר"י לא יותר מאשר מיתוס שהדורות המאוחרים עיצבו ו"זיפו", כלשונו, כדי להאדיר ולהעמיק את השפעת תורתה של צפת על הדורות שלאחר מכן (למשל, השבתאות); ובניהו המנסה, בכל כוחו ומאודו, להוכיח שהטקסטים הם "קדומים", כי ככל שהם קרובים יותר אל תקופת האר"י כן, על-פי תפיסתו, הם אף "אותנטיים" יותר ונאמנים לאירועים "כפי שהיו".<sup>69</sup> נראה שהמחלוקת הגדולה בדבר קדימותו של "תולדות האר"י" לכל הטקסטים האחרים של שבחי האר"י, ובעיקר למכתבי שלומיל מדרעזניץ, לא באה אלא להוכיח קיומו של מסמך "אותנטי" שנכתב על-ידי תלמידי האר"י, ועל כן הוא משקף את האירועים כפי שאכן התרחשו, או הקרובים אליהם עד מאוד. בעיני בניהו צפת של האר"י אינה מיתוס אלא ראייה לכך שמציאות דתית אידיאלית, "קהילה קדושה" כזו המתוארת בתולדות האר"י בפירוט שאין לו תקדים בתרבות היהודית, התקיימה והיא אכן אפשרית גם בימינו.

מדוע הסכים שלום לקבל, ואפילו רק בשלב מוקדם, את התזה של בניהו? כמובן לא בגלל אמונתו באותנטיות של המיתוס הצפתי, ששלום דחה מן הסתם בכל תוקף. כאן עמדה למלומד הגדול לרועץ אחת מחולשותיו המובהקות: השמרנות הפילולוגית מבית מדרשה של האקדמיה הגרמנית בת המאה התשע-עשרה. הטקסטים הכתובים הם חזות הכול, הם נותנים בידי החוקר "חומר" אמיתי ומוחשי שאותו אפשר לנתח, להשוות, לנפות, לסווג ובעיקר לראות בו מייצג נאמן של תקופה או תופעה היסטורית. הטקסטים האוּלְלִיִּים אינם אלא "סיפורי סבתא", שהגום וסיפורם בטלנים ושרלטנים, והם חסרי חשיבות "מחקרית" ממשית. ידוע עד כמה זלזל שלום במחקרים אתנוגרפיים של הקבלה ובניסיונות לחקור את המסורות שבעל-פה של מקובלי ירושלים: כתב יד אחד עולה בחשיבותו לאין ערוך על עשרות מסורות אורליות.<sup>70</sup>

את שניהם כגלגולים של חוטאים  
בבעלי חיים, והקשר כאן אל חטא  
מיני הוא ברור.

68v אינטרפרטציות כאלה לסיפורו של עגנון "עידו ועינים" הוצעו על-ידי משולם שוכנר, "פשר עידו ועינים", בספרו: פשר עגנון, רמת-גן, 1968, עמ' 106-122; גבריאל מוקד, "טראנסצנדנציה, אמנות ומחקר מדעי בשני סיפורים סמליים של ש"י עגנון: 'עידו ועינים' ו'ער עולם'", הלל ברזל (עורך), שמואל יוסף עגנון – מבחר מאמרים על יצירתו, תל-אביב, 1982, עמ' 446-453. גרשם שלום עצמו היה ככל הנראה מי שהבחין לראשונה בויקה שבין דמותו הספרותית של ד"ר גינת לבין דמותו שלו, וכעס על עגנון בגין זה. ראו על כך אצל דן לאור, חיי עגנון – ביוגרפיה, ירושלים ותל-אביב, 1998, עמ' 430-432.

69 תפיסת האותנטיות של אנדות צפת אצל בניהו באה לידי ביטוי מובהק בספרו תולדות האר"י. השער הרביעי של הספר, "ספר תולדות האר"י מקור היסטורי" (עמ' 91-125), שהוא עמוד התווך של מחקרו, מוקדש בעיקרו לטענת האותנטיות של המסורות האגדיות, ובדיוק נגדה יצא מבקרו החריף של בניהו, דוד תמר, בכיקורתו המפורטת: דוד תמר, "על הספר תולדות האר"י", תמר, 1986, עמ' 166-193.

70 דוגמה לגישה השוללת בחריפות את חשיבותן "ההיסטורית" של המסורות האגדיות היא חיבורו של יו"ט צונץ על רש"י, וכך דבריו על מסורות אלה: "קמו עוד תרבות אנשים נעזו לב וחורשי כובים, אשר התנכלו ובדו מלבם על קדושת ה' ההוא נוראות ונפלאות, לא נשמעות ונראות כי אם לעם שומעי כזב, אשר לא ישיכילו לזרות ולהבר ולכן יאמינו לכל דבר [...] סוף דבר, הכל הבלים אמריהם וכל רבניהם מאפע, תואבי נפלאות ומאמיני נוראות יבחרו בם" (יום טוב ליפמן צונץ, תולדות רש"י (תרגם ש'

בלור), ורשה 1862, מד, ע"כ). על התנגדותו של גרשם שלום למחקרים אתנוגרפיים ולמחקר המסורות שבעל-פה של המקובלים שמעתי ממר"ר פרופ' רב נוי.

71. כך כתב שלום בערך האנציקלופדי על האר"י "Luria, Isaac":

"[...] a wealth of legend accumulated around his personality, with historical recollection and authentic fact being mingled with visionary pronouncements and anecdotes of other holy men [...] The legend is crystallized in two important documents, whose sequence of publication is a matter of controversy. One is the collection of three letters written in Safed between 1602 and 1609 by Solomon (Shlomel) Dresnitz, an immigrant from Moravia, to his friend in Cracow...!"

The second document, *Toledot ha-Ari* ("Biography of Ha-Ari"), appears in numerous manuscripts from the 17th century; one version is published under the title *Ma'asei Nissim* ("Miracles")

However, M. Benayahu has published a complete edition of this recension (1967) and argued that it served as the basis for the source of Dresnitz' letters. Benayahu considers that the book was compiled between 1590 and 1600 by one of the scholars of Safed, and its various recensions circulated widely in the Orient and Italy. This, the first kabbalistic hagiography, compounds fact and imagination in its biographical account of the

זה היה, ככל הנראה, המניע מאחורי קבלת התזה הבלתי אפשרית של בניהו, ששלום היה דוחה מפניו בשתי ידיים בכל הזדמנות אחרת. עצם המחשבה ש"תולדות האר"י" המקיף, המלוטש מבחינה ספרותית, הערוך בקפדנות, היה המקור למכתביו האמוציאונליים של שלומיל מדרעזניץ, ולא להפך, הרי מנוגדת לכל היגיון מחקרי. שלומיל מדגיש שוב ושוב שאת סיפורי האר"י שהוא מספר במכתביו הוא שמע מפי אנשים, כלומר, אלה הן מסורות על-פה מובהקות – אגדות עם בניסוח אחר – שסופרו והתפתחו במהלך שלושים השנים שחלפו מאז פטירת האר"י. לעומת עדויות אלה על מסורות שבעל-פה במכתביו של שלומיל, הגיש בניהו לשלום טקסט ספרותי שלם, ערוך, מסוגנן וסמכותי, המתועד בעשרות כתבי יד ודפוסים ישנים, ושלום כנראה לא יכול היה, באותו שלב, להתגבר על נטייתו הפילולוגית והעדיף את כתב היד "המוחשי" על-פני הסיפור שבעל-פה, על אף חוסר הסבירות וכל העדויות שהצביעו על מסקנה הפוכה. אמנם, מאוחר יותר, במועד כלשהו לפני שנת 1973, כאשר יצאה לאור *Encyclopedia Judaica*, גברה היושרה המדעית העצומה של שלום, והוא היה מוכן להכיר באפשרות שתולדות האר"י הוא חיבור מאוחר שנטל את הסיפורים ממכתביו של שלומיל ולא להפך.<sup>71</sup>

דומה ששלום הבין, רק בשלב מאוחר, שהמחלוקת בנושא לכאורה-פילולוגי זה חרגה מן הדיון המדעי אל שאלה תרבותית רחבה בהרבה – משמעות המיתוס של צפת כיום. אם המציאות המשתקפת מתוך שבחי האר"י אכן התקיימה, הרי לפנינו הוכחה לאפשרותם של חיים דתיים אידיליים. אם דמויות המופת המתוארות בסיפורים אכן כך חיו ונהגו, אם יהודי צפת מקטנם ועד גדולם, פשוטים ומורמים מעם ויתרו על חיי יומיום, נהרו אל בתי הכנסת ואל הקברים הקדושים, היו שקועים בחיי רוח אסקטיים ומיסטיים על טוהרת "הרוחניות" היהודית המסורתית, אם אכן כל זה קרה ולא רק משל היה, הרי שגן עדן זה עלי אדמות עשוי לחזור ולהתקיים גם כאן ועכשיו.

המטייל כיום בסמטאותיה של צפת רואה לפניו עיר עתיקה המנסה להגן על צביונה הקדום; לשמר את מבנה הבתים והחצרות, לשחזר את המבנים ההרוסים, ללקט את שרידי העבר – חפצים, ספרים וכתבי יד, זיכרונות ודמויות במוזיאונים ציבוריים ופרטיים. כן מלאות סמטאות צפת וחצרותיה בנשים וגברים השייכים לכתות שונות ומשונות – חסידיות, מיסטיות, אוריינטליות, חוזרות בתשובה וכל הצירופים שביניהן, לבושים בגדים מיוחדים להן, נוהגים מנהגי תפילה ופולחן משלהן, מנהלים חיי משפחה וקהילה חריגים ויוצאי דופן מן הנורמות הישראליות הדתיות והחילונית גם יחד. המשותף לכולם הוא שהם חיים בתנאים ירודים, מתפרנסים בדוחק רב, מנותקים מהוויית היומיום של מדינת ישראל המודרנית, וחיים בתוך עולם "רוחני" שאותו הם יצרו או שאלו והם מצפים, כדבריהם, "להתגלות האור" שאכן יגיע בקרוב מאוד. בצידם מקיימת צפת חיי עיר "מודרנית" לכל דבר – בנקים, בתי קולנוע, מסעדות, בתי מלון ובתי-קפה, שיכונים בפריפריה העירונית, מערכת כבישים ופקקי תנועה.

life of the saintly man. There is no doubt that the legend of the Ari was widespread, and circulated earlier than the written sources treating his kabbalistic teaching (ההרגשות שלי ע"י).

Gershom Scholem, "Luria, Isaac", *Encyclopedia Judaica*, (Jerusalem 1973)

אלקנה כפיר, המביא לבית הרפוס של אחת המהדרות המאוחרות של "שבחי האר"י", שהכיר כבר את עבודתו של בניהו ובנראה אף את המחלוקת עליה, אומר כדברים הבאים: "בניהו מפקפק בדבריו שלומיל שטוען שמע סיפורים מפי מורו וחכמי צפת תלמידי האר"י, [כן אם אמת הדבר כלום לא היה מעיד עליהם את שם אומרים? סיפורים אחרים אמורים דבר בשם אומרו אבל הסיפורים על האר"י מובאים דוקא בסתם בשעה שעליהם צריך היה להביא ראיה. ולדעתי, בניהו בדבריו אלה חרג לגמרי מן הטעם הטוב והכל כדי להצדיק את עצמו למה הוא רואה את חיבור תולדות האר"י כמקור ראשון, וכי אינו טענה זו? האמנם צריך שלומיל לכתוב כל הסיפורים שידועים בחוג תלמידי האר"י והמקובלים בצפת שכל אחד יודע סיפורים אלה ומספרם כאגדת עם העוברת מפה לאוזן, היש מקור גדול מזה?" אלקנה כפיר, ספר שבחי האר"י השלם, תל-אביב תשמ"ב, עמ' לג. אכן דברים כדורכנות מפי יהודי תם ופשוט (כפי שנראה היטב מתוכן ההקדמה ומסגנונה - הוא מדפיס את הספר כנדר שנדר לאחר אירוע טראומטי שארע לו).

72. על בנייתה של קריית ברסלב בעיר העתיקה של צפת והמאבקים שהתקיימו במהלכה שמעתי משני אנשים הבקאים מאוד בהוייתה של העיר, המדריכים והחוקרים אריה לובבסקי ורבקה אקמון.

כל ניסיון לצייר תמונה הרמוניסטית של שני פנים אלה של צפת בטעות יסודו. היריבות בין שני קטבים אלה של חיי העיר היא קשה ומרה, ומתקיימת הן בחיי היומיום, הן במערכת הפוליטית המקומית והארצית והן בהיררכיה הדתית. אכן מתקיימת אף "חפיפה" בין עולמות אלה: בני הכתות הדתיות-מיסטיות משתמשים לא מעט בשירותי העיר המודרנית, ותושביה החילוניים של צפת משתתפים לא מעט בהוייתה של צפת העתיקה - בביקורים, בחגיגות ובפסטיבלים למיניהם. אך בבסיסם של דברים, הם חיים בעולמות שונים, ותפיסת עולמם אחרת, והיא יונקת ממקורות שונים ושואפת אל עתיד אחר. דוגמה מובהקת ליריבות כזו היא קריית ברסלב שנבנתה במרכז של העיר העתיקה, במקום שבו היא צופה על בית הקברות העתיק של צפת, על גבם של בתים חרבים למחצה אך בעלי חשיבות ארכיאולוגית והיסטורית ממדרגה ראשונה. המאבק היה קשה ומר והתנהל בעיריית צפת, במערכת הפוליטית הארצית ובין תושבי העיר לבין עצמם, ובסופו בנו חסידי ברסלב את קרייתם, על אפם וחמתם של תושביה הוותיקים של צפת, ובאחד המקומות היפים והיקרים לליבם.<sup>72</sup>

צפת של היום הוכחה היא לכך שהקרב על המיתוס של צפת לא תם, ואפשר שהוא מצוי דווקא בשיאו. בעלי המיתוס אינם מנסים רק לשמר את צפת "כפי שהיתה", כי לולא כן לא היו חסידי ברסלב בונים את הבניינים הגדולים והמודרניים במקום ובצורה שבה הם נבנו. הם מבקשים להחזירה אל מעמדה המרכזי בליבה של התפיסה המיסטית-המשיחית של היהדות. על כן אין הם מעוניינים כלל ב"שימור" ארכיאולוגי של שרידי העבר אלא בהחזרתה, בעצם - עיצובה מחדש - של המציאות המיסטית-המשיחית אל תוככי העיר.

בראשית המסע הארוך שעשינו מצפת של המאה השש-עשרה אל זמננו, ראינו את הפער הגדול בין שלומיל מדרעזניץ לבין ר' משה אלשיך בתיאורה של המציאות הצפתית. פער זה מאפיין את הגישה למיתוס הצפתי מאז המאה השש-עשרה ועד היום. התפיסה המבקשת לראות בסיפורים המיתיים האופפים את צפת מציאות ריאלית, שאפשר ונכון לחיותה, והתפיסה המתארת את המציאות על כל מורכבותה ואפרוריותה. עתה חותרים הזרמים המיסטיים-המשיחיים בצפת, בכל העוצמה ובכל האמצעים, לעצב את המציאות על-פי המיתוס שתפח והתגבש במשך ארבע מאות השנים האחרונות, ולכסות שוב באותו ערפל סמיך של מיסטיפיקציה את המציאות הקשה והמסוכסכת.

אוניברסיטת תל-אביב