



גולם? איש!

הגולם במסורת ישראל – תת-אדם או על-אדם מיכה אנקורי

בספרו "גולם" מביא משה אידל תיאור מפורט של דרך עשיית גולם כפי שנוסח בידי ר' אלעזר מוורמס, מגדולי הוגי הדעות היהודיים בימי הביניים, וזה לשונו: ויש לו ליקח קרקע בתולה במקום הרים שלא חפר בה אדם שם. ויגבל העפר במים חיים יעשה גולם אחד. ויתחיל לגלגל באלפא ביתות של רל"א שערים לכל אבר שכתב באות בספר יצירה כנגדו ויגלגלו בתחילה א"ב ואח"כ יגלגל בהברת א א א [ולהלן דוגמאות של צירופי זוגות האותיות המתחילים באת א']... ואח"כ ימליך ב' וכן ג' וכל אבר באות שנועד בו. והכל יעסוק בטהרה ...

אילו היה מתגלה בזמננו יהודי העוסק בבניית גולם על פי מרשם זה, אין ספק שהיינו יודעים היכן לאשפז אותו, ובודאי לא היינו מייחדים לו מקום בין הוגי הדעות של דורנו. כיצד אפוא עלינו להתיחס לתיאורי עשיית הגולם של ר' אלעזר מוורמס, ולתיאוריהם של רבים וגדולים במסורת ישראל שקדמו לו ושבאו לאחרי? שמא יאמר האומר שאין דורנו כדורם ואין תודעתו של איש ימי הביניים כתודעתו של בן זמננו, אולם כשאנו נותנים את דעתנו לטכנולוגיה של עשיית הגולם, נמצא שאין לנו לצפות שהזמן יתן את אותותיו בנושא זה, שהרי מדובר בעפר ובצירופי מילים, ולעניינים כגון אלו אין כל הבדל בין המאה העשירית למאה העשרים.

לשאלה הכיצד גדולים וטובים העסיקו את מוחם בדברי הבלים כמו נסיונות לבניית אדם מעפר וצירופי אותיות איננו מוצאים תשובה לא בספרו של אידל ולא במאמרים שהתלוו להופעתו (ראה, למשל: יהודה ליבס, "הארץ", 26.7.96).

ההגיון המקובל על חוקרי הקבלה הוא, שבעשיית הגולם מחקה האדם את מעשיו של האל ובכך מנסה להידמות לו. אפשר, כמובן, להקשות האם תמימות מסוג זה היינו מייחסים לאנשים בשיעור קומתם של ר' אלעזר מוורמס, אך יותר מכך:

איזה דימוי של האל עמד לנגד עיניהם אם האמינו שבמעשים מעין אלה ברא אלוהים את עולמו? העובדה שרבים המקובלים שעסקו גם במאגיה (טענה חדשנית של הפרופסורים אידל וליבס, שאעסוק בה להלן) אין בכוחה לענות לקושייה זו, מאחר שהעיסוק במאגיה נחשב (לא רק בעינינו אלא גם בעיני רבים מגדולי המקובלים) כביטוי לאמונות תפלות שאין להן מקום במסגרת אמונת הייחוד.

כדי להבין את משמעות מוטיב הגולם ואת התפקיד שהוא מילא במחשבת הקבלה הכרח הוא לנקות את הדיון מן האפשרות שר' אלעזר מוורמס ומלומדים אחרים שעסקו בנושא היו טיפשים, או שלא ידעו מה שאנו יודעים - עלינו לגלות מהי הסוגייה העמוקה והחשובה בעולמם של הוגים יהודיים שהעיסוק בגולם נתן לה ביטוי ומסגרת סימבולית.

בעצם הצגת השאלה באופן זה אנו גולשים לאחת השאלות הקשות והמורכבות בחקר המיסטיקה היהודית והיא: מהי המציאות אותה חקרו המקובלים? מהו מושאם של עולמות הסמלים שהם בנו והיכן מתרחשות הדרמות המרתקות הנראות כמיתוסים שרירותיים פרי דימיון? אולם אם זו שאלה עלומה בחקר הקבלה בכלל, הרי דווקא בנושא שלנו התשובה נראית כמובנת מאליה: מושאו של סמל הגולם הוא האדם, והמציאות שהמקובלים בקשו לרדת לחיקרה בעיסוקם בסמל הגולם היא מעמקי יישותו וחידת הווייתו של האדם.

גרשם שלום טען שבהבדל מן הפילוסופים היו המיסטיקנים ערים למצוקות לבו של היחיד, ובכך הוא מסביר את הקסם שתורות אלו הילכו על המוני בית ישראל (ראה 'דברים בגו', א, 228), אולם רק עד כאן הלך שלום ולא יסף. בצד פתיחותו המדהימה לתחומים רבים של הגות ויצירה, נותר אשנב סגור, אשר שלום לא העז לפתוח אותו ולא נתן לשום קרן אור לחדור מבעדו - הוא הכחיש ודחה כל עניין בפסיכולוגיה. הוא הביע זלזול מופגן בכל נסיון לפרש התנהגות אנושית בכליה של פסיכולוגיית המעמקים, הוא דחה כל פירוש פסיכולוגי לטקסטים הסתומים והמעורפלים שלחקירתם הקדיש את חייו. אין ספק שניסוח הפסיכואנליזה והתורות שצמחו בעקבותיה הם מגילוייה הגדולים של הרוח האנושית במאה העשרים, ואף הנקודה היהודית לא חסרה כאן, אולם כל התחום הזה היה זר לגרשם שלום ורחוק מתודעתו.

שלום אינו היחיד בין ענקי הרוח בדורות האחרונים שדחו את הפסיכואנליזה על הסף. במיוחד ההגות היהודית בדור התקומה העדיפה את ההתכוונות לענייני הכלל על פני הפרט ומצוקותיו, ואת חדרי לבו של היחיד הותירה למשוררים, אשר גם בתוכם רבים נשבו בקסמו של המיתוס החברתי-הקולקטיבי. אולם לגבי ג. שלום יש עניין מיוחד בסוגייה זו של היחס לפסיכולוגיה, וזה מכיון שתורות הסוד שהוא חקר מזמינות כמעט בהכרח בחינה בכליה של פסיכולוגיית המעמקים: האם יתכן שלא לבחון את הקשר בין הלא-נודע של המיסטיקה לבין הלא-מודע של הפסיכולוגיה? ושלום היה רחוק מכל נכונות להתעמת עם בחינה כזו.

"פסיכולוגיה" בעיני שלום היא רצונותיו וחשקיו של האדם (כך באיזכורים המעטים המצויים בכתביו), כאילו נחוצים פסיכולוגים כדי להצביע על צרכיו ורצונותיו של אדם. ומה באשר לתלמידיו, נושאי מחקר הקבלה בזמננו? נוכל לומר שבנושא זה רובם הולכים עקב בצד אגודל בעקבות רבם. כל איזכור שאנו מוצאים אצלם לעניין פסיכולוגי כלשהו בחקר הקבלה, נוגע לעניינים פשוטים וחסרי ערך. אין הם מייחסים דינמיקה מורכבת ורבת רבדים לעולמו הפנימי של האדם ואין הם רואים בנפש היחיד מושא מרכזי לעיונם של מיסטיקנים, וזה חרף העובדה שמיסטיקנים רבים ציינו במפורש שכל עניינם היה בגאולת נפשם. אפילו הקשר בין עולם החלום לבין עולמה של המיסטיקה נראה בעיניהם מופרך (ראה: י. דן, 'אלפיים' 11).

נראה לי שהצלחת מחקרו של אידל להעלות ולהציב בפנינו את מכלול העניינים הנוגעים לנושא הגולם במסורת ישראל אך חושפת את מגבלותיו של המחקר האקדמי בהבנת המשמעויות העמוקות של העיסוק בסמל זה בקבלה.

אחד המוטיבים המלווים את נושא הגולם בקבלה הוא הכשלון הנרחב בנסיון להעניק לגולם את כוח הדיבור. הגולם, אשר בריאתו באותיות התורה, נכשל דווקא בחומר שממנו הוא עשוי: אין הוא יודע לצרף אותיות לכלל דיבור.

קודם כל יש לשים לב לעובדה העולה מכל מחקרי הגולם, והיא אולי המסקנה הברורה היחידה הנוגעת לנושא זה: האדם אינו יכול לברוא אדם. סיפורי מעשה הגולם מסתיימים בעצם בכשלון. מסקנה זו מלווה את מוטיב הגולם מראשיתו בתלמוד (בבלי, סנהדרין סה ע"ב) ועד העיסוק בו במאות השנים האחרונות, ועובדה זו, שבלי ספק היתה נהירה להוגים הקדמונים והם אף הבליטו אותה בעיוניהם, היא אחד המפתחות להבנת משמעות סמל זה. מדובר אפוא במטרה שאין האדם יכול להרפות ממנה, מצד אחד, ומצד שני אין לו כל סיכוי להשיגה כפשוטה. אם מטרתו של המקובל היתה ההעמקה העיונית (וכאן נלך בהחלט בעקבות ג. שלום ולא בעקבות חלק מתלמידיו), הרי משמעות העיון הקשור בסמל הגולם הוא צורך ואף כורח אנושי, וכורח זה לא יבוא על סיפוקו לעולם. בנקודה זו נשוב למוטיב שהערנו עליו לעיל: הדיבור. כדי להבין את משמעות הגולם יש להבין את משמעותו הסמלית של הדיבור בעולמם של ההוגים הקדמונים, שהרי הורתו של הגולם בצירופי אותיות וכשלונו בדיבור. דומה ששאלה זו נפתרת על ידי ידיעת השפעתה של הפילוסופיה היוונית על הגות ימי הביניים. אצל אריסטו מוגדרת הנפש האנושית כ"הנפש הדיברית". כוח הדיבור

הוא שמגדיר את נפש האדם והוא שמבחין אותו מיצורים אחרים (עיון קצר בנושא זה מצוי בספרו של אידל בקשר למוטיב הגולם בקבלת פרובנס, שם, 130). צירוף עובדות אלו מוליך אותנו לאותה מסקנה עצמה: בעיסוקם בגולם ביקשו המקובלים לרדת לעומק חידותיה של נפשם. זה היה אולי העיסוק הישיר ביותר במה ששלום רואה כמניע מרכזי בעיון הקבלי: מצוקות נפשו של היחיד; אולם אנו נראה בכך לא רק ביטוי למצוקותיה ולסכסוכיה של נפש היחיד, אנו נראה בזה נסיון להבינו, או בלשונו: העיסוק בגולם עניינו פסיכולוגיה. נשאלת כמובן השאלה האם ניתן להכניס את כל ספרות הגולם המצויה במקורותינו למסגרת אחת של משמעות, שהרי מדובר בהוגים מתקופות שונות המייצגים זרמים שונים ואף אנטגוניסטיים ביהדות. על שאלה זו לא נוכל להשיב תשובה פשוטה, והרי זו שאלה פתוחה במרבית השאלות הגדולות בחקר הקבלה.

ניתן לסקור את האינטרסים השונים של העוסקים בגולם על קו של רצף המתחיל במיסטיקה ומסתיים במאגיה. בעוד שהאינטרס של המיסטיקון הוא בעיקרו ההתבוננות (קונטמפלציה), הרי המאגיקון מעוניין להשיג השפעה ותועלת פרקטית מעיסוקו בכוחות הנסתר. גם בפרשנות בת זמננו לכתבים המיסטיים נוכל להבחין ברצף זה, כאשר בקוטב האחד מצויים מחקריו של שלום, המדגישים את ההיבט העיוני-המיסטי של הקבלה, ואילו בקוטב האחר ניתן להציב חלק ממחקריו של אידל, המדגישים את הפן המאגי של המיסטיקה היהודית, וטענתו (החוזרת בספריו השונים) היא שרבים הם הטקסטים המדווחים על פרקטיקות מאגיות שרווחו בקבלה - טקסטים שנעלמו מעיניו של גרשם שלום או שהוא בחר ביודעין שלא לעסוק בהם.

ועתה יש שאל האם העיסוק הנרחב במוטיב מסוים וריבוי הטקסטים המעידים על עיסוק זה הם בהכרח מפתח להבנה מעמיקה של הערכים והמשמעויות הכרוכים במוטיב זה. רבים המקרים בהגות האנושית שהבנה מעמיקה עלתה מתוך מיעוט של חומר בצירוף לאינטואיציה מבריקה, בעוד שריבוי ממצאים ועובדות לא הניב במקרים מסוימים שום רעיון בעל ערך. כיוצא בזה גם העובדה שיהודים רבים עסקו בנושא מסוים אינה מעידה על ערכו בתולדות המחשבה היהודית, ולהיפך:

הזנחת תורה על ידי ציבור שלם אינה ממעטת בערכה, ודי לנו אם נזכיר שאת התורה עצמה לא הכירו אלא מעטים בישראל עד ימי בית שני; היא נודעה לרבים רק בעקבות פעולתם של עזרא ונחמיה, והפכה נושא לימוד להמוני בית ישראל רק בעקבות פעולתם של התנאים והאמוראים; האם בשל כך נמעט בערכו של התנ"ך? האם העובדה שהאשרה והתמוז זכו להתעניינותם של הרבים בתקופת בית ראשון מצרפת אותם לנכסי הרוח של עם ישראל? אחרי תקופת בית שני היו לומדי תורה-שבעל-פה יודעים אותה על-פה, ובהכרח מעטים היו אלה שנשאו אותה עמהם דרך מצוקות הקיום הפיזי והלאומי, ולא בשל כך הקל מישהו בערכה.

וכיוצא בזה באשר לקבלה המעשית - היא המאגיה היהודית. ג. שלום לא יחס ערך לעניין זה ולא ראה בלימודו תרומה כלשהי להבנת השתלשלות המחשבה המיסטית בישראל. גם לי נראה שאין בחישוב העיסוק המאגי אלא כדי ללמד על הצרכים הפשוטים והפרימיטיביים של המוני העם, שהעיון המעמיק רחוק מהם והם מבקשים תועלת ותקווה לעצמם ולקרוביהם בחיי היום-יום הקשים. ברמה זו לא נמצא הבדל בין מאגיה יהודית לבין עבודת אלילים בכל תרבות אחרת - זוהי הרמה הנמוכה המאחדת את בני האדם בני כל הלאומים ואין למצוא כאן את ייחודה של מחשבת ישראל ולא את תרומתה לתרבות הכללית.

המחקר מעלה שדווקא באסכולות המרכזיות, אשר השפעתן על המחשבה היהודית בכלל ועל הזרם המיסטי בפרט היתה הרבה ביותר, לא ייחסו חשיבות ל"טכנולוגיה" של בניית הגולם (וראה אידל, עמ' 234-235). והנה, בהגותו של רבי משה קורדובירו, ממניחי היסודות לקבלה הצפתית, אנו מוצאים התייחסות מקורית ומפתיעה למוטיב הגולם, אשר דבר אין לה עם הנסיונות המאגיים לברוא אדם:

... הצלם הזה הוא ענין רביעי, שאינו לא נפש ולא רוח ולא נשמה; אומנם הוא מתגלה יותר

מהם, עד שיש מן החסידים משיגים את דמותו ---

מציאות הנשמה היא כמו האומן הצורף בכסף וברצונו לצייר צורה ומתיך את הכסף. הנה לצייר צורת ענין, הנרצה אליו, צריך לצייר קודם מקום שבו יצטייר הציור ההוא, ויגלם בתוך אויר הצורה ההיא המצוירת הכסף המתוקן אל הצורה ... והנה אחר שעל ידי זיווג נתקן השפע הראוי אל החלקים האלה, צריך בחינה רביעית, שבה יגלמו לצורת אדם המצוירת באויר הגן, והנה

מציאות גולם האויר, שבו נצטיירה צורת החלקים האלה בצורת אדם, הוא נקרא צלם והוא נגזר מלשון צלמים, שפירושו גולמי בני אדם.

רמ"ק, פרדס רמונים, שער הנשמה

כאן לפנינו תפיסה סימבולית במיטבה: הסמל הפשוט והנחות ביותר מסתיר בפנינו ובאותה עת מגלה לפנינו את ההוויה הגבוהה ביותר. זה טבעם של סמלים בתפיסה המיסטית. דרגת ההשגה הפילוסופית הגבוהה ביותר מסומלת במיסטיקה הנוצרית באבן, את הנצחי מציירים נזירי טיבט בחול, המוות אצל ההודים הוא סמל לשינוי והתפתחות - ואצל קורדובירו הגולם עניינו המהות הרוחנית, המקורית והעמוקה ביותר של האדם - צלם אלוהים שבו. ב"גולם" רואה קורדובירו את התבנית הארכיטיפית הייחודית, שמימושה היא תכלית חיי אדם - היא שורש נשמתו. נפנה אפוא מכאן לבריור מרחב המשמעויות הסימבוליות של מוטיב הגולם.

ככמה וכמה טקסטים נרמז שהגולם הוא בעצם כפילו של עושהו (ראה: אידל, גולם, עמ' 241; שלום, דמות הגולם, עמ' 381). לסמל זה של הכפיל שורשים במסורות קדומות רבות (תרבויות הטוטם באמריקה, למשל), אך לענייננו איננו צריכים להרחיק לכת עד שם: כל אחד מאתנו מוצא את עצמו בחלומו בדמויות שונות; הוא נוכח בו זמנית כהוא עצמו ובגופם של חבריו, או שזהותו מתחלפת רצוא ושוב בין הוא עצמו לבין זהויות אחרות שהחלום בחר בהן. אני חושב שאין שום אדם שזוכר את חלומותיו ואינו זוכר חלום מסוג זה. מהי אפוא דמות הכפיל ומה משמעותה? לעיתים מופיע הכפיל בחלום כמי שנושא עמו תכונות שליליות שקל מאוד לייחס אותן לחולם אך החולם מסרב להכיר בהן. לחלופין, לעיתים הכפיל נושא עמו כישורים ופוטנציאלים בעלי ערך גבוה, שאין החולם מכיר בתוך עצמו. הפסיכולוג בעת ניתוח החלום יבקש לגלות מדוע נמנע החולם מלייחס לעצמו יכולות אלו המתגלות בחלום ומדוע אינו מכיר אותן מתוך הכרותו עם עצמו. לעיתים מתגלה לנו במהלך ניתוח החלום שהחולם מתקנא באנשים מסויימים, קרובים או רחוקים, שלהם הוא מייחס הצלחות הרחוקות ממנו. מה שמחזק עוד את ההרגשה שאכן מופיעים במקרים אלו בדרך של השלכה רבדים פנימיים באישיותו של החולם, שמשום מה נעלמו מן ההכרה המודעת, הוא שלעיתים מדובר בתכונות נעלות שהקרובים מייחסים לו אך הוא אינו מסוגל לייחס אותן לעצמו. החלום מעלה אפוא באמצעות דמות-כפיל את הרבדים הדחויים באישיות, את אותן מגמות התפתחות דחויים בעולמו של החולם, שנפשו מבקשת להגשימן והיא מדווחת על כך באמצעות דמות הכפיל בחלום. עניין מיוחד יהיה לנו בדמויות כפיל המופיעות בחלום שהן דמויות אידיאליות (בעיני החולם או במסורת התרבות). בדמויות אלו נראה את "אידיאל האני", הכולל את מגמות האחדות והשלמות שבאישיות; זהו ה"עצמי" של הפסיכולוגיה, או "הנקודה הפנימאית" של החסידות. לדמויות אלו נמצא הקבלה בהבטים מסויימים של דמות הגולם, הכלולים בדימוי הכפיל (וראה דבריו של קורדובירו לעיל).

לחלופין נגלה בדמות הגולם את ה"צל", את אותו דימוי פנימי הנושא את החלקים הארציים, הוולגריים, המופיעים בחלומותינו בדמויות של נוכלים ורוצחים שדמותינו מתגלגלת בהם בחלומות חרף הגועל שהן מעוררות בנו. במסורת הגולם נמצא למשל: "וזו הגולם מטמא הנוגעו והמוציאו והיוצא ממנו לפי שאותו גולם נבדל ונפרד מאור העליונים ... לפיכך אין בו כי אם מיאוס וגיעול ואין בכח אוירו שום נקיות. ואין חונה בו כבוד עליון ... (מתוך "ספר החיים", אצל אידל עמ' 242).

אנו רואים אפוא שהגולם הוא פרסוניפיקציה של דימויים פנימיים מעולמו של ממציא, ודימויים אלו יכולים לשאת טווח נרחב של תכונות, למן ה"עצמי" ועד ה"צל". מעשה זה של החצנת דימויים פנימיים והאנשתם בדמות הגולם מילא תפקיד תיראפוטי הן בנפשו של ההוגה והן בנפשם של הקוראים, ומכאן יובן הערך שיוחס לעיסוק בדימוי הגולם. על יסוד תובנה זו נוכל גם להבין את הגלישה לעיסוק המאגי בדימוי הגולם, והרי סמלים רבים המשמשים את העוסקים במאגיה מקורם בדימויים בעלי מעמד ארכיטיפי בנפש האדם.

בעולמה של הקבלה היתה להגות בהבטים אלו של דימוי הגולם גם פונקציה מחקרית רבת ערך: היה בזה משום חישוב וניסוח של הדינמיקה העמוקה של נפש האדם, על הכוחות הפועלים בה ועל יחסי הגומלין שביניהם. בכך מצטרף דימוי הגולם לשלל הדימויים הקבליים המייצגים ארכיטיפים נפשיים, כמו: הנער (ינוקא, יניק), הזקן החכם (אליהו, הרבי, הסבא, רשב"י), הנשי (שכינה, בינה, בת מלך), הגברי (קב"ה), הזוג (זו"ן - זכר ונקבה), הזיווג (זיווג קדישא), ועוד.

לסיום אדון בטקסט מדרשי שחוקרי הגולם הרבו לצטטו, אולם לא נתנו את הדעת דווקא על הקטעים המהווים מפתח להבנת עניינו העיקרי:

בחדש השביעי באחד לחדש. הדא הוא דכתיב: לעולם ה' דברך נצב בשמים (תהלים ק"ט). תני בשם ר"א (ר' אליעזר) בכ"ה באלול נברא העולם ואתיא דרב כההיא דתני ר"א דתנינן בתקיעתא דרב זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כי חוק לישראל הוא וגו'... נמצאת אתה אומר: ביום ר"ה (ראש השנה) בשעה ראשונה עלה במחשבה בשניה נתייעץ עם מלאכי השרת בשלישית כנס עפרו ברביעית גבלו בחמישית רקמו בששית עשאו גולם בשביעית נפח בו נשמה בשמינית הכניסו לגן בתשיעית נצטוה בעשירית עבר באחד עשר נידון בשנים עשר יצא בדימוס. אמר הקב"ה לאדם, זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין היום הזה ויצאת בדימוס כך עתידין בניך לעמוד לפני בדין ביום זה ויוצאין לפני בדימוס. אימתי? בחדש השביעי באחד לחדש. ויקרא רבה, פרשה כט

קטעים מטקסט זה מופיעים במקורות שונים, אולם מקורו הקדום מצוי במדרש רבה לויקרא המצוטט לעיל (אידל מצטט מן הדרוש רק את הפסוק המתייחס ל"מתכונים" ליצירת גולם. ראה: אידל עמ' 69).

הטקסט בא לדרוש על פסוק מויקרא המתייחס לראש חודש תשרי שהוא החודש השביעי על פי המנין המתחיל בניסן. מיד עובר הדרוש ללא הסבר כלשהו לפסוק מתהילים (לעולם ה' דברך נצב בשמים).

נוסח זה של פתיחתא נקוט במדרשים כדי לשרת תפיסה סימבולית הרואה את כתבי הקודש כאחדות שלמה, והפסוק המובא ממקום מרוחק מהווה במקרים רבים את גרעינו הסימבולי של הפירוש, כמו במקרה שלנו, כפי שנראה להלן.

אף עיון שטחי בטקסט מגלה מיד שהדרשן עוסק בסוגיות המטרידות אותו, ואשר אין להן קשר גלוי לטקסט שעליו הוא כביכול דורש. מיד לאחר הפתיחתא קובע הדרוש בשם ר' אליעזר שהעולם נברא בכ"ה אלול. כביכול החזיק הבורא את לוח השנה, שהיה קיים בידו טרם בריאת העולם, וסימן בו את היום שבו הוא עתיד לברוא את הימים והלילות ואת העולם כולו. אולם מן הקביעה המוזרה הזו עולה כל עניינו של הדרוש: היות שהעולם נברא בכ"ה אלול, הרי שהאדם נברא בא' תשרי, ומכאן ולהלן עוסק הדרוש באופן מפורט ודקדקני בעניינו של האדם.

אנו רואים אפוא שבצורה עדינה וסמויה מעניק הכתוב פירוש חדש ונועז לטקסט החשוב ביותר בתולדות המחשבה היהודית, ספור הבריאה: כאן לפנינו סיפור בריאה חדש, שבמרכזו האדם. סיפור הבריאה המקורי מעמיד את האדם "לעבדה ולשמרה" ואילו כאן מקבל האדם מעמד מרכזי. יש כאן מהפך תפיסתי במחשבה היהודית.

ישעיה לייבוביץ' היה נוהג לומר: אני הולך לבית הכנסת כבר שבעים שנה ותמיד ראיתי לפני: "שיויתי ה' לנגדי תמיד" ולא ראיתי "שיויתי את האדם לנגדי".

והנה, אף אם פירש לייבוביץ' נכונה את מעמדו של האדם בעולם על פי התנ"ך, הרי במדרש מופיעה גם תפיסה אחרת, אנטרופוצנטרית במידת מה, שעניינה באדם, באדם על עצבונו, שמחתו, אהבותיו, מצוקותיו וחרדותיו.

ספור בראשית משליך את האדם מגן עדן כשהוא נושא אשמה על האכילה מעץ הדעת. הוא העז לדעת ובכך חדר לעולמו של הבורא ומאז הוא נושא אשמה על ידיעתו ועל מודעותו. לעניין זה מכון הכתוב בדרוש שלפנינו, ומציג תפיסה חדשה ורבת חסד: לא בורא קפדן המשלח את בניו אשמים מלפניו, אלא בורא סלחן המוציא את בניו בדימוס: בעשירי עבר (על האיסור לאכול מפרי העץ), באחד עשר נידון (על חטא האכילה מעץ הדעת), בשנים עשר יצא בדימוס (לחופשי).

מקופלת כאן הבנה פסיכולוגית עמוקה ביותר. פרויד חשב שרגש האשמה הנפוץ כל כך מקורו בשניים: בחטא התאוה המינית ובחטא הסקרנות שאף היא מכוונת ל"סצינה הראשונה": התנהגותם המינית של ההורים. אולם מאז פרויד ועד עתה למדנו שהאשמה הקשורה במודעות והאשמה הכרוכה במין אין מקורן בהכרח בטרואמות הילדות. גם אצל מי שהמיניות והדעת לא הוצגו בפניו באופן מעוות נמצא גוון של אשמה המלווה שתי פעילויות אנושיות אלו. אין לנו אלא להסיק מכך שלחווית האשמה יש מקור קיומי: בשתי פעילויות אלו - ידיעה ומין - חווה האדם את עצמו כמי שנוטל מאוצר שאינו שלו. האהבה והדעת שייכים לאלים ועל כן האשמה הכרוכה בהן אינה תולדה

של מאורע פרטי - מקורה ארכיטיפי. את שתיהן קושר המקרא זו לזו במילה "דעת": לדעת חכמה ולדעת אשה. ואת שתי אלה מעניק הדרוש בויקרא רבה לאדם ללא אשמה. פירוש זה לדרוש ולעמדתו החדשנית מתחזק במיוחד כשאנו משווים אותו למקור דומה מאד בנוסחו המופיע בתלמוד. במקור זה לא מופיעים הסליחה והחסד: 'אמר ר' יוחנן בר חנינא: שתיים עשרה שעות הוי יום. שעה ראשונה הוצבר עפרו, שניה - נעשה גולם ... תשיעית - נצטווה שלא לאכול מן האילן, עשירית - סרח, אחת עשרה - נידון, שתיים עשרה - נטרד והלך לו ...' (בבלי, סנהדרין לח ע"ח). אין ספק שמקור זה עמד לפני מחבר 'מדרש רבה' וההבדל הדק-לכאורה, והמשמעותי ביותר מבחינה פסיכולוגית, מעיד על עמדתו ההומנית של בעל המדרש, הרגישה לנפש האדם ולמצוקותיה. העמדה ההלכתית דרשה על הפסוק מן התורה "וזאת התורה אדם כי ימות באוהל" את ההגד הידוע המתאר את מעמדו של לימוד ההלכה: "למות באהלה של תורה". הקבלה בעקבות המדרש דרשה את אותו פסוק כך: "וזאת התורה אדם". המעבר אל האדם ואל תהומות נפשו מגלה את כוח הבריאה הטמון באדם, כוח יוצר שאינו חדל. לימים תהפוך הקבלה את הכוח הזה למזהה העיקרי של האדם ולצלם אלוהים שבו. שורשה של תפיסה זו טמון במדרשים הקדומים כמו זה שלפנינו. אלוהים ברא את העולם במאמרות פיו, תינוק בורא עולמות בהבל פיו; הדיבור, הדיבר, הלוגוס הבורא, הוא סמל לכוח הבריאה של אלוהים ושל האדם כאחד. לכך מכוון פסוק הפתיחתא שבדרוש: "לעולם ה' דברך נצב בשמים". שלא כמו בסיפור הבריאה שבספר בראשית, שם הבריאה היא אקט חד-פעמי, כאן מביא הדרוש פסוק מתהילים התואם את חווית הבריאה המתמדת הידועה לאדם מתוך נפשו. אנו רואים אפוא שהדרוש שלפנינו, ובו אחד האיזכורים הראשונים לסמל הגולם, משווה את האדם לנגדו וחוקר את מעמקי נפשו מתוך עמדה של חסד וחירות. נמצא שעניין הגולם אין עיקרו פיתוח פרקטיקות לריבוי אוכלוסין, עניינו חקירת מסתרי ההוויה והחוויה האנושית. הבטים אלו של מוטיב הגולם נדחו על ידי חוקרי הקבלה, אולם במשפט הסיום של ג. שלום למאמרו על הגולם (עמ' 424) הם מוזמנים, אף אם מתוך אירוניה דקה: מטרטנו היתה להבין, מה היתה באמת המסורת היהודית על הגולם ... אבל תפקידו של ההיסטוריון מסתיים במקום שמתחיל תפקידו של הפסיכולוג.