

המאגיה למונחים אחרים. שני התחומים המשמעותיים ביותר לעניין זה הם ההנגדה הנקוטה בתקופה המודרנית בין המאגיה למדע, והזיהוי הרווח עד מאד בין מיסטיקה למאגיה. שני הצימודים הללו בטעות יסודם, והם מערפלים ומשבשים את הבנתו של הנושא מכל וכל.

כיום יודעים כולנו כי "המאגיה" היא הביטוי המועצם ביותר לאירציונליות, ועל האדם לבחור בין המדע והתבונה לבין מאגיה ו"שאר אמונות תפלות". הבעיה היא, שהמחשבה האנושית לא הגיעה למסקנה זו אלא באירופה, ובמאה השמונה עשרה, וכל מי שקדמו לתקופה זו ולרבות חכמי הרנסנס ומייסדיו של המדע האירופי במאות השש עשרה, השבע עשרה וראשית המאה השמונה עשרה, לא ידעו על כך דבר. דרך הכללה ניתן לומר (אם כי יש יוצאים מכלל זה), שהמאגיה נמנתה בין המדעים ומשתמשה וחסידיה לא היו בין "מורדי האור" המתכחשים להשכלה ולתבונה.³ ראוי לזכור כי התפיסה הניסויית, האינדוקטיבית, של המחקר המדעי חדשה היא, בעוד שעד העת החדשה זוהה המדע – בעיקר זה המיוסד על תורת אריסטו, ששלטה בכיפה בתחומים רבים בתרבויות הנוצריות והמוסלמיות – עם המחקר ההגיוני, הדדוקטיבי, שאיננו תלוי בניסוי אלא בהיקש ובהיסק. המאגיה היא אחד הביטויים המובהקים לפעילות ניסויית: אין זה מפליא שבספרים הכוללים נוסחאות מאגיות הוסיפו מעתיקים לעתים קרובות את ההערה "בדוק ומנוסה" בשולי הנוסחה, כדי לאששה; לא מצינו מי שנהג כך בספרי הפיסיקה האריסטוטלית. המחקר המדעי המודרני קיבל את הנחת היסוד הקבועה של המאגיה, שלפיה האמת נקבעת על פי הניסוי, ולא על פי ההיגיון. העובדות העולות מן הניסוי ניתנות לגיבוש ולניסוח שיטתי, ומבחנן של התאוריות הוא בעמידתן בניסוי ולא במבחן ההיקש.

ההפרדה בין המאגיה לבין המדע המודרני התבססה על הטענה הפיסיקלית, כי גוף איננו יכול להשפיע על גוף אחר בלא גורם ממצע הנושא את הכוח. המאגיה כופרת בטענה זו, והיא מיוסדת על התפיסה כי כוח מאגי יכול להביא לתוצאות עובדתיות אף אם אי-אפשר להבחין בממצע הנושא את הכוח ממקום אחד למשנהו.⁴ ואולם דברים אלה

3 דוגמה אופיינית לטענה זו ניתן למצוא באחד המחקרים הגדולים והחשובים במחצית הראשונה של המאה העשרים – ראה ת'ורנדייק. בשמונה הכרכים של מחקר זה נסקרו תפיסות המדע והמאגיה מן העת העתיקה ועד המאה השמונה עשרה, ובמקרים רבים אין אפשרות להבחין בין "מדע" לבין "מאגיה" בדבריהם של הוגי הדעות שמשנותיהם מוצגות ומבוררות בכרכים הללו. חוקר בן זמננו העוסק בנושא זה בתחום המדע היווני ויחסו למאגיה הוא ג'פרי לוי – ראה בייחוד: לוי, מאגיה, סיבה וניסיון; לוי, מדע יווני.

4 לא בכל המקרים הצליחה הפיסיקה לשמור על הבחנה זו. בעיית "נושאו" של כוח המשיכה נפתרה על ידי איינשטיין בתורת היחסות הכללית בהפקעתה של התופעה מתחום הכוחות הפיסיקליים והסברתה באמצעות מבנהו של היקום. בעיה מיוחדת הסורדת את מנוחתם של הפיסיקאים מזה שבעים שנה היא זו שבוטאה בניסוי התאורטי הידוע בשם EPR, על

פרק ארבעה עשר

מאגיה ודמונולוגיה בספרות התלמודית והמדרשית

"למה נקרא שמן כשפים? שמכחישין פמליא של מעלה"

א. בעיית המינוח – תפיסת הלשון במאגיה

חכמי ישראל בתקופה התלמודית היו מודעים היטב לקיומו של התחום המאגי: ההתייחסויות לו במקרא רבות, והאיסורים בתחום זה תופסים מקום בדיון ההלכתי. אין כל ספק שפעילות מאגית היתה נפוצה בסביבתם, וכפי שמתברר מכמה מאמרים מנוסחים היטב, כגון זה המובא כאן בכותרת,¹ הם היו מודעים למשמעויות התאולוגיות הנובעות מן האמונות המאגיות.² לכאורה, בתחום זה אין הפרש בעל משמעות בין שימוש של חכמינו במונח "כישוף" ומקבילותיו, לבין השימוש במונח "מאגיה" במחקר בן זמננו, אך עדיין יש צורך בכמה הבהרות כדי להבטיח שימוש מדויק במונחים אלה. דיון מפורט על היחסים בין דת, מאגיה ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות אין מקומו בהקשר זה, וכאן נעמוד רק על עיקרי הדברים הדרושים לבירורה של הסוגיה הנידונה.

הסבך המינוחי איננו נובע מעצם תפיסת המאגיה, אלא מהנגדתה ומהצמדתה של

1 דברי ר' יוחנן בסנהדרין סז ע"ב. אף בנושא זה, כבכל הנושאים האחרים הנידונים בחיבור זה, אין אחידות דעים ואין גישה משותפת לחז"ל בכללם. בתחום הכישוף בולט כי בתלמוד הבבלי ניתנה לנושא יריעה רחבה הרבה יותר מאשר בתלמוד הירושלמי – ראה על הבדלים אלה בקר.

2 אורבך בחר לפתוח את דיונו בנושא בהשוואה תאולוגית בין תפיסותיהם של חז"ל לבין פרובלמטיקה תאולוגית בהגות היוונית וההלניסטית: "השקפת חז"ל על יכולתו הכוללת של האל נודעות לה תוצאות לגבי רעיונות אחרים. היא מוציאה מכלל אפשרות קיומו של כוח מאגי העלול להשפיע על סדרי הטבע ועל גזרותיו של אלהים... הוא הדין לגבי המאגיה – אי אפשר ליישבה עם קיומו של אל כול יכול" – אורבך, עמ' 82; זו פתיחתו של הפרק השישי, "הכישוף והנס", עמ' 82-102. דיון מפורט חדש יותר בנושא זה מוצג בפרק הנוגע לעניין אצל יסיף, סיפור העם; הפרק הוא "תקופת חז"ל [ח]: סיפורי כישוף ודמונולוגיה", עמ' 161-185 (ביבליוגרפיה מפורטת רשומה בהערות בעמודים 612-618). לנוסח קודם של פרק זה ראה יסיף, עיונים בסיפורי כישוף. דיון מקיף בשאלת מעמדה של המאגיה ביהדות הוצג לאחרונה במחקרו של גדעון בוחק – ראה בוחק. המחבר סוקר את הדעות השונות ואת הדעות הקדומות שרווחו במחקר, ומתווה דרך למחקר חדש ומעמיק. המאמר כולל ביבליוגרפיה מפורטת ומעודכנת של כלל ההיבטים של הנושא.

התרחשו רק במאה השמונה עשרה, וחכמי העת העתיקה וימי הביניים לא ידעו עליהם מכל וכל. ההבחנה בין מדע לבין מאגיה אינה שייכת כלל לכל דיון בתולדותיה של המאגיה בתקופה הנידונה כאן.

חריפה עוד יותר היא בעיית היחס בין מיסטיקה לבין מאגיה. הצירוף השכיח כיום של שני התחומים למערכת אחת של אמונות בלתי רציונליות גם הוא פרי המחשבה בדורות האחרונים, ואין לו כל הצדקה בשעה שעוסקים במחשבה של העת העתיקה, ימי הביניים והתקופה המודרנית המוקדמת. לא כאן המקום להרחיב בתולדותיו ומשמעותו של צירוף זה, אך לענייננו חשוב לקבוע כי שני התחומים הללו מבטאים לא רק יחס שונה אלא יחס מנוגד הן למציאות והן לכוחה של הלשון. המיסטיקה מאופיינת בראש ובראשונה בשלילת הלשון כמבטאת בבהירות ובדייקנות אמת מציאותית, הן לגבי תחומים ארציים והן לגבי תחומים נסתרים ואלהיים.⁵ לדעתו של המיסטיקן, כל מה שמאובחן בחושים ובשכל ומבוטא בלשון איננו מייצג את האמת העליונה, האלהית, הנסתרת, שהיא מעל ומעבר לכל אפשרות של ביטוי לשוני. שום ביטוי בספר מיסטי איננו יכול להתקבל כפשוטו, שכן יסודו בכפירה ביכולתה של הלשון להביע דברים שלמים ומדויקים. באמצעות הלשון ניתן לרמוז רמזים, לרקום משלים וציורים, להציג בדרכים לשוניות עקיפות את אפס קצה של האמת העליונה, אך לא להביעה בדיוק.⁶

המאגיה, לעומת זאת, היא הביטוי החריף והנוקב ביותר בתולדות התרבות האנושית לאמונה בכוחה של הלשון להביע הבעה מדויקת של דברים וליצור תקשורת מובהקת בין הכותב לבין הקורא. הנוסחה המאגית היא תופעה לשונית בעיקרה ואם כי נלווים אליה לעתים קרובות אמצעים לא לשוניים – מרקחות, חפצים, בעלי חיים ואבריהם וכיוצא באלה, אך גם הכנתם מודרכת בניסוח לשוני מדויק. כדי שפעולתה של נוסחה מאגית תיצלח יש לדייק בה אות ובהברה בהברה; השמות הנזכרים בה צריכים שינון ושימוש מדויק לחלוטין; כל שיבוש בהעברה הלשונית של הנוסחה המאגית פוסל את כוחה לפעול. לעתים קרובות מוסבר כשלונה של פעילות מאגית בנימוק שהנוסחה לא בוטאה בדייקנות

שם כותבי המאמר – איינשטיין, פודולסקי ורוזן. ניסוי זה נועד להפריך את תקפותה של תורת הקוונטים על ידי הוכחה כי אם מקבלים תורה זו ישפיעו חלקיקים זה על זה אף כשהם מתרחקים זה מזה במהירות העולה על מהירות האור, שהיא הגבול העליון של כל אפשרות תקשורת. בשנות השישים התברר – ובשנות התשעים הוכח בבירור – כי התופעה שצוירה על ידי החוקרים כאבסורד, אמנם קיימת. בכך חזרה המאגיה לתחום הפיסיקה המודרנית בצורה מועצמת.

5 ראה על כך בפירוט דו, על הקדושה, עמ' 108–130, ובעיקר עמ' 129–130. וראה גם לעיל, פרק ראשון סעיף ח'.

6 משום כך, דרך משל, אין לתפוס מיסטיקן בכפירה בעיקר, שכן כפירה דורשת ניסוח הסותר עיקרי אמונה, בעוד שמיסטיקן איננו יכול להביע בדיוק במה הוא מאמין ובמה אינו מאמין, ולכן הדיוק הנדרש להבעה של תפיסה כופרת איננו נמצא בכתביו.

הדרושה. המאגיה יוצרת לעצמה מינוח מיוחד שהשימוש המדוקדק בו הכרחי להצלחתה של הפעולה, ומינוח זה כולל לעתים קרובות שמות של כוחות עליונים, צירופים לשוניים נהירים ומוזרים, שימוש במילים וביטויים השאובים מלשונות אחרות וכיוצא באלה. אין כאן פנייה אל ההבנה והמשמעות, אלא דרישה לדבוק בלשון עצמה, בלא תיווך של בחינה שכלית, ולחזור על הדברים בדייקנות גמורה. כלומר: הסמנטיקה איננה ממלאת תפקיד הכרחי בנוסחה המאגית, אך יסודותיה – הלשון, האות, ההברה, המילה, השם – הם נושאי העוצמה.

אמונתה של המאגיה בכוח התקשורתי של הלשון מצויה גם בהוראות ובהנחיות המתלוות לנוסחה המאגית עצמה. כותביו של הטקסט המאגי מאמינים כי ניתן להדריך את הקורא בבהירות ובדייקנות את שעליו לעשות – לרקוח זאת וזאת בכלי כזה, לצאת בשעה פלונית ביום פלוני, לומר 112 פעמים בדיוק צירוף פלוני או צירוף אלמוני, מובן או שאינו מובן, וכיוצא באלה.⁷ גם כאן מצוי פער ניגודי מוחלט בין מיסטיקה למאגיה: החוויה המיסטית היא חד-פעמית, שאין לחזור עליה בדיוק. המאגיה (כמו הניסוי המדעי) מיוסדת על היכולת לחזור פעם ועוד פעם על אותה פעולה ואמירה בדייקנות שלימה. אין כל מקבילה לדרישה זו של חזרה מדויקת בשום היבט של התופעות המגוונות של החוויה המיסטית. מכל הבחינות הללו קיים חייץ המבדיל הבדלה גמורה בין מאגיה למיסטיקה, וכל התייחסות אל שניהם כאחד יש בה משום טעות והכשלה.

ניגוד נוסף בין מאגיה למיסטיקה הוא ההתייחסות הקוטבית לתחום התועלתיות. המאגיה כרוכה תמיד בניסיון להשיג דבר שיש בו תועלת, בין מצומצמת ומיידית – התגברות על כאב שיניים – ובין כללית יותר ומופשטת יותר, כגון עלייה שכלית ורוחנית. המיסטיקה, לעומת זאת, שכרה בעצמה, ולעתים כרוכים בה אף ייסורים רוחניים וגופניים שאין תמורה מוחשית בצידם. המאגיה מבקשת להשיג; המיסטיקה מבקשת לחוות. למאגיה לעולם יש תכלית, בעוד המיסטיקה היא תכלית עצמה. המאגיה היא מכשיר, בעוד המיסטיקה היא מצב והיא מטרה. הדבר המשותף היחיד לשתי התופעות הוא ששתיהן נדחות על ידי הרציונליזם המודרני. המחקר ההיסטורי מחויב אפוא להבדיל ביניהן בקפדנות ובשיטתיות.

שגור כיום נוהג לצרף את המאגיה אל מכלולים שונים בתיאור חיי הרוח והדת, כגון מיתוס, טקס דתי, תפילה וכל ריטואל שהוא. ההנחה היא שכל פעילות המבקשת להשיג דבר, בין בעולם הארצי ובין בעולם הרוחני, יש לראות בה תופעה מאגית. קשה למצוא

7 הדברים דומים מאד למאמר מדעי, הכולל הנחיות והדרכה מדוקדקת כיצד לבצע את הניסוי כדי שתתקבל התוצאה המבוקשת: החומרים, הטמפרטורה, הלחץ, הכלי וכיוצא בהם. כאן וכאן ישנה אמונה מוחלטת ביכולתה של התקשורת הלשונית להעביר מסר מדויק, שניתן לעקוב אחריו ולפעול לפיו.

תועלת כלשהי בהרחבת השימוש במונח זה ללא מעצורים; המונח נשחק, כמו המונח "מיתוס", והיה לתואר מעוט משמעות עד מאד; יחד עם זאת, המחקר בשדה המאגיה התרחב מאד בדור האחרון, והגיע להישגים נכבדים.⁸ אנו נשתמש כאן במשמעותו המצומצמת והמדויקת של המונח "מאגיה" – הפרקטיקה של הפעלת כוחות עליונים לשם השגתן של מטרות ארציות.

מנקודת ראות היסטורית, המאגיה נבדלת מרוב תחומי ההגות והמעשה בחיי הרוח והדת בכך, שדומה שאין כל תועלת בניסיון לקבוע את נקודת הראשית ההיסטורית שלה. כאשר מדובר בכל פרט ובכל תופעה הקשורה במאגיה יש מקום לשאול מנין באו הדברים, מתי התחילו, מהי קרקע צמיחתם, ואולם כאשר מדובר במאגיה בכללה, דומה ששורשיה עמוקים בהווה האנושית והיא קיימת מאז ומתמיד. איננו יודעים באיזו מידה היתה משמעות מאגית לציורי המערות שנתגלו במקומות רבים, בחפציו של האדם הקדמון ובכל הממצאים המצויים בידינו מן התקופה שלפני הכתב, אך קשה עד מאד לפקפק שאמונות מאגיות רווחו ובוטאו על ידי האדם לפני שחר ההיסטוריה הכתובה. הדיון ההיסטורי שלהלן איננו נוגע אפוא לשאלת מוצאה של המאגיה, ואף לא לראשיתה ושורשיה בתרבות היהודית, אלא יתרכז במעמדה של המאגיה בהגותן של הקבוצות והזרמים השונים ביהדות בעת העתיקה, ובאילו כלים ספרותיים ורעיוניים בוטאה. הנושא חשוב לעצמו, שכן יש לו מקום משמעותי בחיים המעשיים והרוחניים של התקופה, אך הוא חשוב גם בגלל היותו אינדיקציה לדרך המחשבה ותפיסת העולם, שכן המאגיה משולבת בהכרח בתפיסת ההשגחה האלהית, תורת המלאכים, כוחות הרע, השדים, רוחות המתים וכיוצא באלה. עלינו להביא בחשבון שאין בידינו עדויות מלאות על יחסם של הנזקקים לפעילות מאגית, כלומר הנהנים ממעשי הכשפים, אל מעשיהם; המקורות שהגיעו אלינו, רובם מעוגנים במערכות מחשבה מקיפות יותר – התלמודים והמדרשים, בדיונים הלכיים ועיוניים, ובספרות ההיכלות והמרכבה, במסגרות העוסקות באנגלולוגיה, קוסמולוגיה ותחומים אחרים; חלק מן המקורות עוצבו בידי בעלי מקצוע בתחום זה, אנשים שהיו מסורים למאגיה בצורה שאיננה מייצגת את הציבור בכללו. יש אפוא להביא בחשבון את יתרונותיה של המסגרת שהדברים נתונים בה – שילובם עם מערכות מחשבה כוללות יותר, והבקיאות המיוחדת של בעלי המקצוע – ואת חסרונותיה, שכן אין הדברים משקפים בנאמנות את שהתרחש למעשה בחיי היומיום.

חקר המאגיה היהודית קיבל לגיטימציה כתחום לגיטימי במדעי היהדות רק בתקופה

8 בין המחקרים האחרונים על המאגיה, בעיקר בעת העתיקה, יש להזכיר את אנקרלו וקלרק. זהו כרך בסידרה נרחבת של מחקרים על המאגיה האירופית בתקופות שונות, ומשתתפים בו טובי החוקרים. בין המחקרים יש כאלה שעניינם טקסטים מיוחדים ובעיות בודדות, ואחרים עוסקים בתופעות בכללותן, בגישה מתודית זהירה וקפדנית. לכרך נוספה ביבליוגרפיה מפורטת ומעודכנת.

האחרונה, ומבחינות רבות הוא נמצא עדיין בראשית דרכו. מניחי היסוד למחקר ההיסטורי בתולדות התרבות היהודית דחו את המאגיה וראו בה יסוד זר, שולי ושלילי בהווה היהודית, שבמרכזה עמדו לפי דעתם הרציונליזם וההנהגה המוסרית. צעדים ראשונים לקראת דיון בתולדות המאגיה על רקע ההתפתחויות התאורטיות בתחום זה במדעי הרוח בכללם נעשים בשנים האחרונות, וביניהם בולט מחקרו של יובל הררי, "המאגיה היהודית הקדומה – עיונים מתודולוגיים ופנומנולוגיים" (ראה הררי);⁹ בד בבד מתעמק והולך המחקר בטקסטים מאגיים יהודיים מן העת העתיקה, המצויים בגניזה, בספרות ההיכלות והמרכבה ובממצאים ארכאולוגיים.¹⁰ הדיון כאן יתרכז בכמה מן התופעות הבולטות בתחום זה בספרות התלמוד והמדרש.

ב. בין מונותאיזם להלניזם

א"א אורבך, בדומה למרבית העוסקים בתולדות המאגיה היהודית, פותח את דיונו בהנגדה חריפה בין המונותאיזם היהודי לבין האלילות בהתייחסות למאגיה. הוא מסביר כי העיסוק במאגיה היה נפוץ מאד בעולם ההלניסטי הסובב, ומבלי לומר בפירוש משתמע מדבריו כי "השכבות הרחבות של העם" נגררו אחרי שכניהם ולא תמיד הקפידו על קיומו של האיסור היהודי התקיף על העיסוק בתחום זה. משמע, מאגיה היא עניינם של עובדי אלילים ושל ציבור עממי שנגרר אחריהם. בהמשך דבריו הוא קובע את היחס בין המונותאיזם היהודי לבין העולם ההלניסטי:

אמנם קיימת הבחנה ברורה בתפיסת הכוח בין הקו הנובואי-מקראי-יהודי לבין הקו המאגי-מיסטי של העולם ההלניסטי. גבורת האל מתגלית במקרא במעשה הבריאה, בהנהגה ההיסטורית של עמו, המשמשת מקור תקווה לחסידי וליראיו. הכוח נשאר גם כשהוא מופיע, כוחו של אל בלתי נראה שאינו סובסטאנציאלי. לעומת זאת בעולם ההלניסטי הכוח נתפס כמשהו בלתי-אישי, המצוי באנשים ובדברים. הוא כוח נראה והוא סובסטאנציאלי. מעשי הכשפים היו הופעת לוואי, הקשורה במהותה של האלילות. והאלילות לכל צורתה האמינה במציאות מקור כוח שמחוץ לאלהים, שהרי לא הכירה באל העומד מעל למערכת ההווה השולט בכול, שרצונו מוחלט. המאגיה נובעת מן

9 חלקו הראשון של החיבור מוקדש לסקירה מפורטת של תולדות המחשבה והמחקר בתחום זה, ועיקרו סקירה על היסודות המאגיים ביהדות העת העתיקה והתכליות שפרקטיקות אלה נועדו להן. הררי פירסם שורת מאמרים בתחום זה וכן מהדורה ביקורתית של "חרבא דמשה" – החיבור המאגי החשוב ביותר שהגיע לידינו מן העת העתיקה (ירושלים 1997) – ראה על כך בפירוט להלן, בדיון על המאגיה בספרות ההיכלות והמרכבה, פרק שלושים ושניים.

10 ראה להלן, הע' 17.

השאיפה להיעזר בכוחות אלה, והאלילות משתפת את האדם עם האל בצורך המאגי. ואין זה משנה אם נמצאת גם התנגדות לכישוף ולמכשפים. האלילות אסרה את הכישוף המזיק – בפרט במקרה של דת דחוויה ומנוצחת.¹¹

בפיסקה קצרה זו נתקבצו כמעט כל הדעות הקדומות שנתגבשו בתפיסה העצמית של היהדות בתקופת חכמת ישראל במאה התשע עשרה. האלילות וההלניזם מאופיינים באמונה במאגיה ובמיסטיקה, ואילו המונותאיזם היהודי אין בו אמונות תפלות אלה מכוח התבונה המפעמת בו, ומאמין באל כלייכול שהוא מקור הכל. אין אורבך מכיר במעמדה העצמאי של המאגיה בחוויה הרוחנית האנושית ובמציאות המעשית שלה, שכן "מעשי הכשפים היו הופעת לוואי, הקשורה במהותה של האלילות". ניתן להמשיך בכיוון מחשבה זה ולטעון כי אלמלא האלילות לא היתה המאגיה קיימת, ואולי גם את היפוכו של דבר – האלילות כלייכולה מאגיה.¹² לפי תיאור זה עומד האדם על פרשת דרכים: הוא יכול לפנות לדרך התבונה ולהאמין באחדות האל והיותו כל יכול, או לפנות אל המאגיה, האלילות והמיסטיקה – דרך הבערות. מטבע הדברים הפונים לדרך האלילית-המאגית הם פשוטי העם, חסרי ההשכלה ומעוטי התבונה, ואילו המשכילים והנאורים מאמצים את

11 אורבך, עמ' 83.

12 סוגיה זו התמקדה בדיון המחקרי במאגיה היהודית בעת העתיקה בקטע בולט ב"ספר הרזים", חיבור אנגלולוגי ומאגי מתקופת התלמוד שיידון בפירוט להלן. בחיבור זה בא קטע שניתן לפרשו כתפילה להליוס, אל השמש, במסגרת פעילות מאגית. ניתן היה לראות בכך עדות לקשר ההדוק בין מאגיה לאלילות אפילו בחיבור עברי, והדבר גרם מבוכה רבה למהדירו של הספר, פרופ' מרדכי מרגליות, שהיה פרופסור לתלמוד באוניברסיטה העברית; וראה הדיון המפורט על כך במקומו. בספרו של יסיף (סיפור העם העברי) ניתן למצוא שרידים לדעות כאלה. הוא פותח את הסעיף הדין בדמונולוגיה בדברים הבאים: "דומה שאין להתפלא על כך שגישתם הבסיסית של חז"ל כלפי האמונות והמנהגים הדמונולוגיים היא שלילית מלכתחילה. כבר המקרא אוסר על קיומם של מכשפות וידעונים ועל הפנייה אליהם. התפתחותה של האמונה היהודית מאז המקרא, לקראת מונותאיזם צרף ואיתן יותר, היה אמור לסלק לחלוטין את האמונות בדבר קיומם של אותם כוחות אפלים שאינם נשלטים ישירות על-ידי האל. למרות כן יחסם של חז"ל אל העולם הדמוני אם איננו של קבלה מלאה הרי הוא לכל הפחות אמביוולנטי. העובדה ששכבות העם הרחבות האמינו בשדים וברוחות במכשפות ותופעות על-טבעיות אחרות, איננה מוטלת בספק ואין בה כדי להפגיע. הפליאה היא אולי בכך שחז"ל הכניסו מספר כה גדול של סיפורי שדים ורוחות ואמונות-עם דמוניות בתוך התלמודים והמדרשים; ופליאה נוספת היא שחכמים רבים מעורבים בהם ממש" (עמ' 161). חסרה כאן הבחנה פשוטה: המקרא – ו"המונותאיזם הצרופ" – אוסרים פעולה מאגית ופולחן לכוחות דמוניים, אך אין הם מכחישים את קיומם ואת כוחם. רק ההשכלה המודרנית דורשת מן המשכיל לדחות אמונה בקיומם של כוחות אלה. חז"ל לא ידעו על כך דבר; הם גם לא ידעו כי אמונות תפלות מותרות ל"שכבות העם הרחבות" ואסורות על חובשי בית המדרש.

היהדות ושליטת המאגיה. למותר לומר כי תפיסה מעין זו אין לה כל שחר במציאות ההיסטורית, והיא מעמידה את חיי הדת והרוח על מערכת פשטנית וכוללנית המונעת הבנה נכונה של התופעות הדתיות.¹³

ביסוד הדברים מצויה ההכחשה הגמורה של המאגיה, בחינת אמונה תפלה שכל אדם נבון עומד מיד על הפירכה שבה. הכחשה זו מנתקת את החוקר מן המציאות ההיסטורית של התקופה, שבה האמונה במאגיה היתה כמעט חובקת כל, בכל שיכבות הציבור ובכל הדתות והאמונות. לבני התקופה לא היה כל הבדל בין הכוחות שמפעילה המאגיה לבין כל כוח אחר בטבע – השמש הזורחת, הרוח הנושבת והנהר הזורם אל הים. דבריו של אורבך מיוסדים על האמונה כי הנהר הזורם הוא עובדה מדעית, ואילו הפעולה המאגית היא אמונה תפלה חסרת שחר. הוא זכאי לחשוב כך, ואני עשוי להסכים עימו, אך בני העולם העתיק, מונותאיסטים ועובדי האלילים כאחד, לא חשבו כך. כוח הכשפים הוא בחינת מציאות עובדתית, המתועדת גם במקרא: חרטומי מצרים ובעלת האוב מעין דור היו חלק מן המציאות הריאלית שגדולי ישראל פעלו בה.

מניע חשוב בגיבושן של הדעות הקדומות כלפי המאגיה מצוי בהתגבשותה של תפיסה תאולוגית, השלטת בעולמנו מזה מאות שנים אך לא היתה קיימת בעת העתיקה: הכוחות שהמאגיקונים משתמשים בהם – אם הם בכל זאת קיימים – הם כוחות שטניים, רעים מטבעם, וכל העוסק בהם נופל ברשתו של השטן. תפיסה זו התגבשה ביהדות בימי הביניים, בעיקר במאה השלוש עשרה, בכתביהם של ר' יצחק בן יעקב הכהן מקשטיליה ור' משה די ליאון, מחבר ספר הזוהר. בנצרות ניתן ביטוי מועצם לתפיסה זו החל מסוף המאה החמש עשרה, כאשר במשך למעלה ממאתיים שנה הועלו על המוקד רבבות רבות של מכשפות (ומכשפים) באשמת פולחן לשטן. שורשיה של תפיסה זו בנצרות קדומים הרבה יותר, אך בכלל התרבות של העת העתיקה כמעט שלא ניתן לה ביטוי מלא. הסתמכות על תפיסה זו בחקר המאגיה בעת העתיקה היא אנאכרוניזם שאין לו כל הצדקה, והיא מביאה לסילופה של התמונה ההיסטורית.

מבחינה תאולוגית, האמונה במאגיה בעת העתיקה אינה כוללת שום סתירה פנימית לאמונה המונותאיסטית. אין שום הבדל בין עובד האלילים לבין המונותאיסט בסוגיה זו, כשם שאין הבדל בין מי שמתבונן בזרמו של הנהר וסובר שהוא מונע על ידי הקדוש ברוך הוא לבין מי שסובר שהוא מונע על ידי אל הנהרות. חקר זרמו של הנהר או השימוש בו להניע אבני ריחיים אינו שונה בין המאמין בזאוס לבין המאמין באלהי ישראל. דבריו של אורבך מונעים על ידי ההבחנה הקובעת שהנהר זורם באמת, ואילו הכישוף הוא דמיון חסר שחר. כאמור, הדבר הקובע הוא שבני העולם העתיק לא סברי שיש הבדל כזה,

13 המאבק כנגד דעות קדומות אלה והדומות להן רווח בדור האחרון גם בשדה המחקר הכללי – ראה למשל: ג'יארג'ה; לוי, דה-מיסטיפיקציה.

ג. המקורות

ארבעה הם המקורות העיקריים המצויים בידינו לגבי מעמדה של המאגיה בעולמה של היהדות בתקופה שלאחר החורבן:

א - עדויות ארכאולוגיות. ניתן להסיק מסקנות רבות מעדויות המצויות בבתי קברות של בני התקופה, הן בכתובות והן במנהגי קבורה. לקבוצה זו יש לשייך גם את הקערות הנושאות כתובות מאגיות, השבעות ולחשים, שרווחו מאד בתקופה זו ורבות הגיעו לידינו ופוענחו על ידי הארכאולוגים והפלאואפיגרפים.¹⁵ לתחום זה ניתן לשייך גם את הקמיעות, שרבות מהן הגיעו אלינו והן נושאות כתובות עבריות ושמות כוחות עליונים בעברית, ואף הספרות התלמודית מתייחסת אליהן כאל חלק מן המציאות הסובבת.¹⁶

ב - ספרות חז"ל ומקורות ספרותיים אחרים. דברי חז"ל בנושא זה באים לעתים קרובות בדרשותיהם ופירושיהם על פסוקי המקרא וסיפוריו, שבמקרים רבים מיוחסת להם משמעות מאגית (בין אם יש לדברים אסמכתא מובהקת בכתוב ובין אם לאו). דיונים אחרים של חז"ל מובאים במסגרת הברור ההלכתי של האיסורים הקשורים בכשפים, וכן אגב אורחא בתיאורי המציאות בהזדמנויות שונות. לאלה יש להוסיף את סיפורי הברית החדשה והמקורות הנוצריים הקדומים האחרים, המשקפים לעתים קרובות את המציאות הרוחנית ביהדות באותה תקופה. המגילות הגנוזות, ומקצת הספרים החיצוניים, מהווים אף הם מקור נכבד. פילון ויוסף בן מתתיהו אינם מרבים להתייחס לנושא, אך יש להביאם בחשבון.

ג - כתבים מאגיים ממש, המצויים בפפירוסים בני התקופה, הכוללים חומר מאגי יווני בעיקר, אך גם חומר יהודי, וכן שרידי כתבים מאגיים שנשתמרו באוצרות הגניזה. קבצים חשובים מאד בתחום זה נתפרסמו לאחרונה על ידי שאול שקד, יוסף נוה, פטר שפר ואחרים.¹⁷

ד - ספרות ההיכלות והמרכבה, המכילה חומר עשיר הנוגע לתחום המאגי. שלושה חיבורים בספרות זו מיוחדים, או כמעט מיוחדים, לתחום המאגי: "ספר הרזים", המשלב אנגלולוגיה וקוסמולוגיה עם נוסחאות מאגיות רבות המובאות בפירוט; "חרבא דמשה", החיבור המאגי המפורט והמורכב ביותר שהגיע לידינו מן היהדות בעת העתיקה; ו"הבדלה דר' עקיבא", חיבור מאוחר המשלב מקצת דברים מענייני המרכבה עם חומר מאגי רב ומפורט. נוסף לכך, כמעט בכל החיבורים האחרים בספרות רחבה זו מצויים עניינים מאגיים, כגון בספר היכלות זוטרת, בתיאור כוחותיהם המאגיים של יורדי המרכבה בהיכלות

ובעיניהם תוקפה של הפעילות המאגית היה זהה לזה של זרמו של הנהר. היהודי בן התקופה - בין אם היה מ"פשוטי העם" ובין אם היה מחכמי יבנה או ציפורי - לא ראה כל קושי להסביר את יכולתו של המאגיקון לפעול את פעולתו כחלק מחלוקת המציאות לתחומים שפועלים בהם כוחות שונים, מהם חביבים יותר ומהם חביבים פחות, אך מקור כולם ביכולתו של האל העליון. עובד האלילים לא נזקק לשום קישור תאולוגי של המאגיה לכוחו של אל פלוני או אלמוני: הוא ראה ביכולת הזאת חלק מן המציאות הטבעית, בין אם יש אל הממונה על תופעה כלשהי במישרין ובין אם לאו.

כתוצאה מכך אין קשר הכרחי בין המאגיה לבין תאולוגיה כלשהי, ולכן, בדומה למדע, ובאותה מסגרת, יש למאגיה נטייה מובהקת להיות אוניברסלית, ולחצות גבולות גאוגרפיים, כרונולוגיים, תרבותיים, דתיים ולשוניים;¹⁴ בתקופה ההלניסטית, באימפריה הרומית, היו גבולות כאלה קלים למעבר יותר מאשר בתקופות רבות אחרות. אחד הביטויים המובהקים לכך הוא המעבר המהיר מלשון ללשון בטקסטים מאגיים, והשימוש בלשון אחת בצורות לשוניות השאובות מלשון אחרת. כך מוצאים אנו שימוש נרחב בשמות אלהות עבריים, מקראיים, בספרות המאגית היוונית, בעיקר במצרים. ובטקסטים היהודיים שלטת תערובת של ארמית ועברית, דבר שאיננו מפתיע במיוחד, אך נוספים לה מילים ומונחים יווניים, וצורות דקדוקיות יווניות, ואף שמות אלים (אלילים, לפי אורבך), משולבים בטקסטים אלה. יש לראות "סינקרטיזם" לשוני זה כביטוי לבינלאומיות של התופעות והפרקטיקות המאגיות, בדומה לתערובת הדתית המאפיינת את התקופה ובדומה לעיסוק האוניברסלי במחקר וספקולציה בתחום המדע. הדבר החשוב ביותר הוא המודעות כי ההבחנות בין דת, מדע ומאגיה, המקובלות עלינו, לא היו ידועות ולא שימשו בידיהם של העוסקים במאגיה בעת העתיקה, ובשעה שאנו מבחינים הבחנות אלה אנו כופים את מושגינו, ולעתים קרובות את הדעות הקדומות שלנו, על המציאות של הדורות הרחוקים.

14 קשה להימנע מלהזכיר דוגמה מובהקת: ריצ'רד גורדון פותח את דיונו במאגיה היוונית הרומית (ראה אנקרלו וקלרק, עמ' 161), בסיפור אפריקני על תאונה אווירית: לבית חולים אוניברסיטאי בזמביה הובא (בשנות השמונים) אדם ששתי רגליו נשברו בשעה שנפל מסל נצרים שבו טס בין הרי צ'נדווי בכוח מאגי. אחד הסיפורים הראשונים על כוחם של חסידי אשכנז בתחום זה הוא הסיפור המובא על ר' יצחק בן יעקב הכהן, בפרק העשירי של ה"מאמר על האצילות השמאלית", שנכתב סמוך לשנת 1265: ר' אלעזר מוורמס נהג להקפיד בקיום מצוות שמחת ברית מילה ולבקר אף בבריתות שנערכו במקומות רחוקים. לשם כך היה לו ענן שעליו רכב. פעם אחת שכח את הנוסחה הדרושה, נפל מעל הענן ונפגע, ולא התאושש עד סוף ימיו - ראה שלום, קבלות, עמ' 254.

15 ראה למשל, לאחרונה, לוי.

16 ספרות רחבה נכתבה על נושא זה - ראה למשל שפרבר, גילטורי.

17 ראה למשל: נוה ושקד, לחשים; נוה ושקד, קמיעות וקערות השבעה; שפר ושקד.

רבתי, נוסחת "שר התורה", נוסחה מנימונית התופסת מקום בכמה מחיבורים אלה, בעיקר ב"היכלות זוטרת", "מעשה מרכבה" ו"שר התורה". הספרות הקוסמוגונית והקוסמולוגית המהווה מרכיב נכבד בספרות ההיכלות והמרכבה כוללת אף היא יסודות מאגיים רבים.

ד. המאגיה והנצרות הקדומה

ספרי הברית החדשה, ובעיקר האוונגליונים הסינופטיים, רוויים בתופעות על-טבעיות ומאגיות. אין להתפלא אפוא שחקר הרקע המאגי של ראשית הנצרות הוא אחד הנושאים המרכזיים בחקר המאגיה בעת העתיקה, והוא נידון במונוגרפיות רבות מאד ומשולב בתיאור ישו וחבורתו בכל המחקרים על ראשיתה של הנצרות. מנקודת הראות של תולדות המחשבה היהודית אין כל אפשרות להפריד בין העדויות והנתונים שבמקורות הנוצריים לבין אלה שבמקורות היהודיים – בעיקר הספרות החיצונית והמגילות הגנוזות – אך באותה מידה גם ספרות חז"ל. האוונגליונים הסינופטיים קיבלו ככל הנראה את מתכונתם הנוכחית במידה רבה במחצית השנייה של המאה הראשונה, ומכאן שהסיפורים הכלולים בהם מקבילים מבחינה כרונולוגית למחציתה הראשונה של תקופת התנאים. אין להכחיש אפשרות של השפעה הלניסטית על עיצובם של סיפורים אלה, אך באותה מידה השפעה כזו אפשרית לא פחות מתוך המקורות היהודיים האחרים המצויים בידנו.

הדגש על מעשה הנס והפלא בסיפורי התרומות הראשונה של הנצרות גדול יותר מאשר זה המצוי בסיפורי המקרא לגבי תולדותיה של היהדות. יכולתו המופלאה של ישו תופסת אפוא מקום מרכזי יותר בתאולוגיה הנוצרית מאשר בתאולוגיה היהודית. הדמות המקראית הקרובה ביותר לדמותו של ישו היא דמותו של אלישע תלמידו של אליהו – אך סיפורי אלישע אינם מעמידים את היהדות בפני סוגיות תאולוגיות מהותיות. מעשיו הנפלאים של ישו ניצבים במרכז המחשבה הנוצרית, ומשום כך זכתה שאלת היחס בין דת לבין מאגיה לדיון מעמיק ומקיף יותר במחשבה הנוצרית מאשר במחשבה היהודית, הן בזמנים הקרובים להתרחשותם של הדברים והן במהלך ההיסטוריה.

השאלה הועלתה בחריפות רבה, דרך משל, במחקרו הקלסי של מורטון סמית', "ישו המאגי" ¹⁸. לפי תפיסתו של מורטון סמית', הניתוח ההיסטורי של האוונגליונים על רקע

18 ראה סמית'. הספר מתואר בתורת "מראית דמותו של ישו שאלפיים שנה של הסתרה ופולמוס לא הצליחו למחוק", וזכה לתהודה רבה מאד בספרות המחקרית. המחבר, ששימש שנים רבות פרופסור באוניברסיטת קולומביה בניו-יורק, היה מקורב לחוקרים יהודיים, ומילא תפקיד חשוב בעריכת הנוסח האנגלי של ספרו של גרשם שלום, *Major Trends in Jewish Mysticism*, שיצא לאור בשנת 1941. מאוחר יותר יצא מורטון סמית' במאבק נגד התרגום לאנגלית של התלמוד הירושלמי בידיו של פרופ' יעקב נוסנר מאוניברסיטת בראון, בהתבסס על ביקורתו הקטלנית של שאול ליברמן על מפעל זה. בין מחקריו של סמית' מצויה גם סקירה אנליטית של ספר היכלות רבתי, החיבור המרכזי בתורת הסוד העברית הקדומה.

זמנם, והכרת דמותו של ישו כפי שהיא ארוגה בעולם היהודי וההלניסטי של המאה הראשונה, מחייבת לראות בו בראש ובראשונה מאגי, מכשף, ואת כוחותיו הכריזמטיים שהביאו להתגבשות החבורה הסובבת אותו כמיוסדים בעיקר על יכולת מאגית. הוגי הדעות הנוצריים בתקופות הבאות ביקשו למעט יסודות אלה בפעולתו של ישו, לטשטש את הדברים ולהעמיד את בשורתו של ישו על יסודות ספיריטואליים ומוסריים. ואולם – כפי שמדגישים מורטון סמית' וחוקרים רבים אחרים – סיפורי הכשפים והניסים המונחים בתשתיתה הראשונה של הנצרות ליוו אותה בכל תולדותיה. מצויה בידנו ספרות מאגית נוצרית עשירה שנוצרה בתקופה הקדומה, ומקורות רבים פורסמו ונחקרו. ¹⁹

למעלה מאלף שנה לפני מורטון סמית' ציירה המסורת היהודית את ישו בדמותו של מכשף שפעל באמצעות שם קדוש שנגב, או שם של טומאה, ועשה מכוחו מעשים שמחוץ לגדר הטבע. ²⁰ מסורת זו נתגבשה בשורה ארוכה של חיבורים, שניזונו זה מזה והתפתחו בכיוונים ספרותיים שונים במשך מאות רבות של שנים. ספרות זו כונתה בדרך כלל בתיאור המאגיה היהודית בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים בשם "תולדות ישו". ואולם יש עניין לציין כי ככל הנראה ספרות חז"ל עצמה לא הדגישה יסוד זה. כעשרה מאמרים בספרות התלמודית (רובם הושמטו על ידי הצנזורה בנוסחים הנדפסים) יוחסו על ידי המסורת או על ידי המחקר לדמותו של ישו; רובם, ככל הנראה, אינם כוללים שום רמז מובהק לדמותו של מייסד הנצרות. בין קומץ המאמרים שאין לפקפק בהם שהם מתייחסים לישו (כולם מהתלמוד הבבלי) אין גם אחד המבליט את ישו כבעל כוחות מאגיים, והוא מתואר כמי ש"מקדיח תבשילו" ²¹ או כמי "שכישף והסית והדיח את ישראל" ²² או "החוטא ומחטיא" ²³. קרוב יותר לדימוי המאוחר הוא הסיפור על יעקב איש כפר סמא שביקש לרפאות את ר' אלעזר בן דמה שהכישו נחש בעזרת שם קדוש, בן פנטרא, שיש מי שרואים בו כינוי לישו. ²⁴ הדבר אפשרי, אך אין לו ראייה של ממש. ²⁵

19 אחד המחקרים החשובים ביותר חשף את התעודות הקופטיות העוסקות במאגיה, תעודות המשקפות את עולמם של נוצרים במזרח במאות הראשונות של הנצרות. הדברים מקבילים במידה מסויימת לספרות המאגית המשולבת בספרות ההיכלות והמרכבה – ראה מאייר וסמית'.

20 נושא זה זכה לאחרונה למחקר מונוגרפי מפורט – ראה שפר.

21 ברכות יז ע"ב.

22 סנהדרין מג ע"א. אמנם נזכר כאן בפירוש "כישף", ואולם הדברים מוצגים כנוסחה כללית המצדיקה את סקילתו ותליתו של ישו, ואין כאן משום ראייה להצטיירתו בדמותו של מכשף.

23 שם קז ע"ב. עניינו של הדיון הוא חוטא ומחטיא.

24 תוספתא חולין פ"ב הכ"ב, עמ' 503: "מעשה בר' אלעזר בן דמה שנשכו נחש ובא יעקב איש כפר סמא לרפאותו משום ישוע בן פנטרא ולא הניחו ר' ישמעאל. אמרו לו: אי אתה רשאי, בן דמה אמר לו: אני אביא לך ראייה שירפאני ולא הספיק להביא ראייה עד שמת".

25 ראה לכל העניין שזאן, בעיקר עמ' 39-46.

ויבא ישוע ביתה פטרוס וירא את חמותו נופלת למשכב כי אחזתה הקדחת. ויגע בידה ותרף ממנה הקדחת ותקם ותשרתם. ויהי לעת ערב ויביאו אליו רבים אחוזי שדים, ויגרש את הרוחות בדבר פיו, וירפא את כל החולים, למלאת את אשר דבר ישעיהו הנביא לאמר: "חלינו הוא נשא ומכאובינו סבלם" (ישעיה נג ד). ויהי כראות ישוע המון עם רב סביבותיו ויצו לעבור משם אל עבר הים. ויגש אליו אחד הסופרים ויאמר: רבי, אלכה אחרריך אל כל אשר תלך. ויאמר אליו ישוע: לשועלים יש חורי עפר ולעוף השמים קנים, ובן האדם אין לו מקום להניח שם את ראשו. ואחד מן התלמידים אמר אליו: אדוני, הניחה לי בראשונה ללכת ולקבור את אבי. ויאמר אליו ישוע: לך אחרי, והנח למתים לקבור את מתייהם.

וירד אל האניה וירדו אתו תלמידיו. והנה סער גדול היה בים ותכסה האניה בגלים והוא ישן. ויגשו אליו תלמידיו ויעירו אותו לאמר: הושיענו אדונינו אבדנו. ויאמר אליהם: קטני האמונה, למה זה יראתם, ויקם ויגער ברוחות ובים ותהי דממה גדולה. ויתמהו האנשים ויאמרו: מי אפוא הוא אשר גם הרוחות והים לו ישמעון. ויהי כבואו אל עבר הים אל ארץ הגרגשים ויפגשוהו שני אנשים אחוזי שדים יוצאים מבתי הקברות והמה רגזנים מאד אשר לא יכל איש לעבור בדרך ההוא. והנה הם צועקים לאמור: מה לנו ולך ישוע בן האלהים, הבאת הלום לענותנו בלא עתנו? ועדר החזירים רבים היה שם במרעה הרחק מהם. ויתחננו אליו השדים לאמור: אם תגרשנו, שלחנו בעדר החזירים. ויאמר אליהם: לכו, ויצאו ויבאו בעדר החזירים, והנה השתער כל עדר החזירים מן המורד על הים וימותו במים. וינסו הרעים ויבואו העיר ויגידו את הכל ואת אשר נעשה לאחוזי השדים. והנה כל העיר יצאה לקראת ישוע וכראותם אותו ויבקשו ממנו לעבור מגבולם.

וירד באניה ויעבור ויבוא אל עירו. והנה הם מביאים אליו איש נכה אברים והוא מושכב על המטה. ויהי כראות ישוע את אמונתם ויאמר אל נכה האברים: חזק בני נסלחו לך חטאתיך. והנה אנשים מן הסופרים אמרו בלבבם: מגדף הוא. וירא ישוע את מחשבותם ויאמר: למה תחשבו רעה בלבבכם? כי מה הנקל האמור נסלחו לך חטאתיך אם אמור קום התהלך? אך למען תדעו כי בן האדם יש לו השלטון בארץ לסלוח חטאים. ויאמר אל נכה האברים: קום שא את מטתך ולך אל ביתך. ויקם וילך לביתו. והמון העם כראותם זאת השתוממו וישבחו את האלהים אשר נתן שלטון כזה לבני אדם (ח א - ט ח).

מעשים אלה, וכיוצא בהם, גודשים את האוונגליונים, בצד דרשות, משלים ופתגמים המציגים את תורתו של ישו. דומה שבולט הדבר שאין מקבילה לסוג ספרותי זה ביצירה היהודית של המאה הראשונה לספירה. הספרות התלמודית והמדרשית מכילה אוסף נרחב של סיפורים ומעשים הקשורים בתנאים ראשונים, כגון הלל הזקן, שמעון בן שטח ורבים אחרים, וכמעט שלא ניתן למצוא בהם יסודות של מעשי פלא, כשפים וריפוי בדרך הנס. האוונגליונים חוזרים אל תמונת הקוסם המקראי, מאלישע ועד יונה הנביא, ומתארים מעשי פלא האופייניים לדמויות הקדומות הללו. אין מכאן ראיה לכאן או לכאן מבחינה

למרות הקשיים בניתוחם של מקורות אלה נראה שדמותו של ישו ביהדות בתקופת התנאים והאמוראים צוירה בבחינת מסית, מחטיא וכופר, ולא בחינת מכשף. אם כאלה הם פני הדברים, הרי ייתכן מאד שהיסוד המאגי המצוי בספרות "תולדות ישו" מאוחר יותר ושאוּב דווקא ממקורות נוצריים, מן האוונגליונים, ולא ממסורת יהודית פנימית.

מבחינת היחס למקורות, דומה שיש מקום ליחס לסיפורי האוונגליונים הסינופטיים משמעות היסטורית מיוחדת, משום שניתן לטעון כי הם שאובים מעולמה של שיכבה חברתית שאיננה מיוצגת באותה מידה במקורות האחרים המצויים בדינו. גיבורי הסיפורים ומספריהם הם איכרים ובעלי מלאכה, בעיקר בגליל, שלא עסקו בכשפים בצורה "מקצועית", כמו כתבי ספרי המאגיה שהגיעו אלינו בפפירוסים ובספרי היכלות, ולא הונעו על ידי תפיסות תאולוגיות ומניעים פרשניים, כמו חז"ל והכותבים הנוצריים המאוחרים יותר. דרך הכללה ניתן לומר כי התמונה הנפרשת באוונגליונים הללו היא של ציבור עממי שהופעתו של גיבור דתי המרפא חולים, מחיה מתים, מהלך על פני המים, מאכיל רעבים בדרך פלא וכיוצא באלה, נתפסה בעיניו כתופעה אפשרית, אם כי יוצאת דופן, מעוררת התפעלות ויוצרת מסירות רוחנית לעושה הנפלאות. בעיני ציבור יהודי זה לא היה זה מן הנמנע שדמויות כגון אליהו ואלישע תלמידו יופיעו שוב ויעשו מעשי פלא כפי שהם עשו במקרא.

פעלו של ישו מתואר בידי מתי במילים אלו:

ויסב ישוע בכל הגליל וילמד בבתי כנסיותיהם ויבשר בשורת המלכות וירפא כל מחלה וכל מדוה בעם. ויצא שמעו בכל ארץ סוריא. ויביאו אליו את כל החולים המעונים בכל חליים ומכאובים ואחוזי שדים ומוכי ירח ונכי אברים, וירפאם. וילכו אחריו המונים המונים מן הגליל ומן עשר הערים ומירושלים ויהודה ומעבר לירדן (ד כג-כה).

תיאור כללי זה מפורט לסיפורים מיוחדים בהמשך הדברים:

וירד מן ההר וילך אחריו המון עם רב. והנה איש מצורע בא וישתחו לו ויאמר: אדוני, אם תרצה תוכל לטהרני. וישלח ישוע את ידו ויגע בו ויאמר: חפץ אנכי, טהר. ומיד נרפאה צרעתו. ויאמר אליו ישוע: ראה פן תספר לאיש כי אם לך והראה אל הכהן והקרב את הקרבן אשר צוה משה לעדות להם. ויהי כבואו אל כפר נחום ויגש אליו שר מאה אחד ויתחנן לו לאמר: אדוני, הנה נערי נפל למשכב בביתי והוא נכה אברים ומעונה עד מאד. ויאמר ישוע אליו: אבוא וארפאהו. ויען שר המאה ויאמר: אדוני, נקלותי מבואך בצל קורתך, אך דבר נא רק דבר ונרפא נערי, כי אנכי איש נתון תחת השלטון וגם יש תחת ידי אנשי צבא, ואמרתי לזה לך והלך, ולזה בוא ובא, ולעבדי עשה זאת ועשה. וישמע ישוע ויתמה ויאמר אל ההלכים אחריו: אמן אמר אני לכם, גם בישראל לא מצאתי אמונה גדולה כזאת... ויאמר ישוע אל שר המאה: לך ובאמונתך כן יהיה לך וירפא נערו בשעה ההיא.

ה. חז"ל ומעשה כשפים

בדיון במעשה המסופר במלכים א' י"ח על ההתמודדות בין אליהו ונביאי הבעל, מפרש התלמוד את כפל דבריו של אליהו, "עֲנֵנִי ה' עֲנֵנִי" (שם שם לז), כך: "ענני" – שתרד אש מן השמים; ו'ענני' – שלא יאמרו מעשה כשפים הם.²⁸ משמע, עצם מעשה הנס אין בו כדי להוכיח את גדולתו של הקדוש ברוך הוא. מוסכמה היא כי גם בדרך מאגית ניתן לשנות את סדרי הטבע ולהוריד אש מן השמים, ולכן צריך היה אליהו להתפלל תפילה כפולה – ראשית, שיעשה הנס, ושנית שיבינו הצופים במחזה כי זהו מעשה האל ולא מעשה כשפים. מכאן שאין הבחנה פנימית חד-משמעית בין נס שנעשה ברצונו של האל לבין שינוי סדרי הטבע בכוחם של מכשפים (כיוצא בזה מוצאים אנו בתחרות בין משה לחרטומי מצרים). ניתן לומר כי בעולמם של חז"ל היתה תחרות בין היכולת העל-טבעית של בורא שמים וארץ לבין יכולתם של מכשפים, כהני הבעל ויתר המומחים בפעילות מאגית.²⁹ דרך הקצנה ניתן לומר כי מה שביקש אליהו מבקש גם הקדוש ברוך הוא תמיד: למרות שלכאורה אין הבחנה מובהקת בין יכולתו לזו של בעלי כשפים, יש להאמין כי האל הכל יכול הוא הפועל, ולא המאגי־קונים. בדרך אחרת ניתן לומר כי האל נתפס כמאגי־קוֹן־על, מי שיכול לעשות את כל שהמכשפים עושים, ועוד למעלה מזה.³⁰

בכל ניסיון להבין למלוא עומקו את מערכות היחסים בין עולמות המחשבה של חז"ל לבין התופעות המאגיות – מערכות שאין לבקש בהן אחידות, כשם שבכל תחום בהגות התלמודית-המדרשית אין למצוא אחידות – מן הראוי לסמוך יותר מכל על פירושיהם של חכמים לפסוקים ולסיפורי המקרא. "שערי פירושים לא ננעלו", וחז"ל יכולים לפרש את המקרא בכל דרך שהם חפצים. משום כך, כאשר הם בוחרים להשתמש בתפיסות מאגיות כדי להציג הלכות וסיפורים מן המקרא הם מגלים בבהירות את יחסם לתחום זה בזמנם

28 ברכות ו ע"ב.

29 דוגמה מובהקת למעשה בן הזמן המקביל במידה מפתיעה למעשה אליהו ונביאי הבעל מובאת במדרש הגדול לשמות, עמ' לב-לג. זהו המעשה ב"כומר", עובד עבודה זרה, בדמשק, המכונה אבא גוליש, שבגלל נס שנעשה לו כשביקש עזרה מאלהי ישראל, התגיייר. הוא נהג כל ימיו לגנוב מקופת היכל הצלם שעליו היה ממונה, אך כשניסה להמשיך בכך לאחר שהתגיייר, נסתמאו עיניו. הוא ביקש נס שיחזיר את ראייתו, אך יותר מכך הוא ביקש שייראה בירור כי הנס נעשה על ידי אלהי ישראל ולא על ידי הצלם. סיפור מפורט זה בא במקור מאוחר, אך החוקרים סבורים שיש לו שורשים קדומים – ראה הערות מרגליות שם, והשווה אורבך, עמ' 88-89. זו דוגמה הממחישה שחז"ל העבירו את הבעייתיות הרעיונית של זמנם אל תחום המקרא, ופירשו את המעשה המקראי על פי תפיסות עולמם וההתייחסות לשאלות זמנם.

30 מכאן שהבחנתו המהותית של אורבך בין מאגיה ואילולות מחד-גיסא ויהדות ואל כלי-כוח מאידי-גיסא (ולעיל, סעיף שני בפרק זה), לא היתה כה ברורה לכמה מחכמי התלמוד.

היסטורית; הסיפורים עשויים להיות יצירה ספרותית המחקה את המקרא, ובאותה מידה יכולים הם להיות מעשה שהיה, המחקה ביודעין את מעשיהם של גיבורי המקרא. המסקנה שניתן להסיק במידה רבה של ודאות היא, שלפנינו יצירה שאיננה מבקשת להיות משולבת במציאות של המאה הראשונה, אלא היא יצוקה בדפוסים האופייניים לתפיסות עולם שקדמו מאות שנים רבות לזמנו של ישו.

אחד המוקדים שהשפעתו של המימד המאגי בדמותו של ישו התבטאה בהם בהווה הנוצרית בכל הדורות הוא עיצובה של דמות הקדוש בכנסיה הקתולית. דמות זו מעוגנת בשילוב של כמה יסודות, שהמאגיה היא אחד מהם, ועליה נוספו המימד המוסרי והמימד המשפטי. בחוקתה של הכנסיה הקתולית הקדוש הוא מחולל נפלאות שניתן לתעד אותן ולאשש אותן מבחינה משפטית, ויש לכלול בכך גם תיעוד מפורט של מעמדו המוסרי של האיש. הקדוש נתפס בחינת אחד משישים מדמותו של ישו, והמרכיבים בביוגרפיה הרצויה שלו כוללים השתקפות בזעיר אנפין של חייו ופעלו, ואף מותו, של ישו. המרטיריות היא אחד המרכיבים החשובים בדמות זו, והיא השלטת בתחום המוסרי, אך קיימת דרישה תקיפה, מעוגנת בניסוח משפטי, של הוכחת יכולת על-טבעית (בדרך כלל הנוסחה דורשת שלושה מעשי פלא, כגון ריפוי שלא כדרך הטבע). מורשתה של המאגיה המשולבת בסיפורי ישו באוונגליונים עוצבה עיצוב משפטי במערכת החוקים הקובעים את ההליך של הכרזתו של מאמין לקדוש.²⁶ מערכת זו יצרה סוגה ספרותית מגובשת ורבת חשיבות בתולדות הדת, הספרות ההיגיוגרפית, "מעשי הקדושים", או בעברית "סיפורי שבחים", שהיסוד המאגי משמש בה במקום מרכזי.²⁷

26 תהליך חריף אף יותר של ניסוח משפטי של המאגיה התחולל בכנסיה הקתולית בשלהי ימי הביניים ובראשית העת החדשה, שאחד מביטוייו המועצמים הוא מורה הדרך לחוקרי האינקוויזיציה השופטים מכשפים ומכשפות, *Malleus Maleficarum*, יצירה דומיניקנית מסוף המאה החמש עשרה ששימשה תשתית לפעולת האינקוויזיציה באירופה במאות הש עשרה והשבע עשרה. אופיים וכוחם של המאגי־קונים מתואר כאן בצורה משפטית, יבשה ועניינית, שאין דוגמה לה קודם לכן. הדברים הגיעו לשיא בתקופה זו, אך התגבשו במחשבה הנוצרית בתהליך ארוך ומדורג. לתיעוד המפורט ביותר של נושא זה ראה לי. פרופ' צ'רלס לי, חוקר דגול של תולדות האינקוויזיציה, שלימד באוניברסיטה של פנסילבניה בפילדלפיה, הכין את החומר להיסטוריה של הכישוף בנצרות, אך נפטר לפני שסיים את ספרו, ותלמידיו הוציאו לאור את התעודות והקטעים הספרותיים שאסף לשם כך. למרות שעברו מאז עשרות שנים רבות, לא נכתבה עדיין עבודת מחקר דומה בהיקפה וברמתה לזו שצ'רלס לי לא זכה להשלים. גם באסלאם לא זכה הנושא עדיין לביורור מפורט – לראשי פרקים על מעמדו של הכישוף במקורות הערביים ויחסו למקורות העבריים הקדומים והימי ביניים ראה צורן.

27 לסיכום הקלסי של נושא זה ראה דלהיי. המקור, בצרפתית, נתפרסם בבריסל בשנת 1905.

און; בעל המאמר שלפנינו איננו מכחיש כי כוח רע וטומאה כלולים בפרקטיקה זו, אך באותה עת אין הוא מכחיש כי דבריהם דברי אמת. אילו שיקרו התרפים, או לא ידעו, לא היתה רחל צריכה לגנוב אותם כדי להסתיר את בריחת יעקב ומשפחתו מבית לבן. התרפים אינם עבודה זרה רגילה, שלגביה נקבע כי "עינים להם ולא יראו, אזנים להם ולא ישמעו" (תהלים קטו ה-ו). הם רואים ושומעים, ואם יישארו בבית לבן יספרו את כל אשר ראו. גניבת התרפים בידי רחל היא עדות שהיא האמינה אמונה שלימה בכוחם וביכולתם לחשוף את האמת. אנו איננו יודעים, מטבע הדברים, במה רחל האמינה, ואולם אנו יכולים לקבוע בוודאות שכותב הדברים היה בטוח כי פרקטיקה זו היתה קיימת, וכי יש בכוחה לגלות את האמת. ולא זו בלבד, אלא הוא לא היסס לייחס אמונה זו לרחל אמנו.³⁴ במקרה זה אין כל ספק בדחייה ובתיעוב כלפי הפרקטיקה הנידונה, הן באמור במקרא והן בהתייחסותם של חכמים, ואולם אין בסלידה זו די כדי להכחיש את הכוח הטמון בפרקטיקה המאגית. החכם המתאר את המעשה מאמין בכוח זה, למרות מוצאו במעשה רצח אכזרי וב"שם של טומאה", ואין הוא מהסס לייחס אמונה זו לגיבורי המקרא. ניתן לנסות לתרץ זאת בכך שרחל, באותה שעה, היתה עדיין שרויה באמונות של בית אביה, ואולם ניתן למצוא בדברי חז"ל ייחוס פרקטיקה מאגית לאל עצמו, כמו בדוגמה הבאה:

גוי אחד שאל את רבן יוחנן בן זכיי, א[מר] ליה, אילין מיליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים: מביאין פרה ושוחטין אותה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה. ואחד מכם מטמא למת ומזין עליו שתיים שלש טיפים ואומרין לו טהרתה. א[מר] לו: לא נכנסה רוח תזזית באותו האיש מימיו? א' לו: לאו. א' לו: ולא ראיתך אחר שנכנסה בו רוח תזזית? א' לו: הין. א' לו: ומה אתם עושיין? א' לו: מביאין עיקרין ומעשנין תחתיו ומרביצים עליה מים, והיא בורחת. א' לו: ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר - כך הרוח הזה רוח טומאה היא, דכת' 'זוגם את הנביאים ואת רוח הטומאה' וג'.³⁵ וכיון שיצא אמרו לו תלמידיו: ר', לזה דחיתה בקנה, לנו מה אתה משיב? א' להם: חייכם, לא המת מטמא ולא המים מטהרים, אלא גזירתו של הקב"ה הוא. א' הקב"ה: חוקה חקקתי גזירה גזרתי, ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי.³⁶

"שם של טומאה" הכוח המניע אותו הוא הקשר עם מערכת הכוכבים. קשה לקבוע מי קדם, המקור המוסלמי או המקור היהודי, ואחת האפשרויות היא שהפרקטיקה היתה ידועה במזרח. הופעתה בהקשר קרוב כל כך בסיפור היהודי ובסיפור המוסלמי צריכה חקירה. ראו לשים לב שמשפט הסיום בקטע שבתנחומא בא לטשטש את חומרתם של הדברים ולהציג את רחל אחרת לגמרי: כוונתה היתה למנוע מבית אביה להמשיך לסגוד לעבודה זרה לאחר בריחתה. זו בבירור סיומת מתנצלת הסותרת את הנאמר בגוף הסיפור. זכריה יג ב: "והיה ביום ההוא נאם ה' צבאות אכרית את שמות העצבים מן הארץ ולא יזכרו עוד וגם את הנביאים ואת רוח הַסְמָאָה אַעביר מן הארץ". פסוק זה שימש רבים מהוגי הדעות שקישרו בין האפוקליפסה שבאחרית הימים לבין גורלם של כוחות הרע. פסיקתא דרב כהנא, פרה, עמ' 74. אורבך מביא סיפור זה ודן בו (אורבך, עמ' 83-84), ולפיו,

שלהם. כאשר הדרשן מפרש את "ענני" השני בדברי אליהו כתפילה שהנס המתרחש יובן כמעשה האל ולא כמעשה כשפים, הרי הוא מגלה את יחסו לתופעות שבזמנו וסביבתו: כאשר מתרחשים דברים מופלאים, אז ועכשיו, יכולים הם להיות פרי גילוי כוחו הכל-יכול של האל, או גילוי כוחם של בעלי כשפים.

דוגמה ליחס המורכב והסבוך של חז"ל לנושא זה ניתן למצוא בסיפור גניבת התרפים על ידי רחל (בראשית ל"א). לגבי מהותם השלילית של התרפים אין מחלוקת, שכן לבן הכריז בפירוש כי אלה הם אלהיו - דהיינו עבודה זרה הם - ופסוק בזכריה קובע כי "התרפים דברו און" (י ב); יתר ההתייחסויות המקראיות למונח זה כוללות אותו בין תועבות העבודה הזרה. התלמוד הבבלי איננו מזכיר נושא זה, ובירושלמי הדברים נזכרים ללא פירוט.³¹ הדיון המפורט במעשה רחל בבראשית רבה איננו מפרש מה משמעותם של התרפים, והמקום העיקרי בו מבורר העניין הוא במדרש תנחומא:

"וימשש לבן את כל האהל ולא מצא ורחל לקחה את התרפים" (בראשית לא לד). למה גנבה אותם? כדי שלא יהו אומרים ללבן שיעקב בורח עם נשיו ובניו וצאנו. וכי התרפים מדברים הם?! כן, דכתיב "כי התרפים דברו און". ואתה אומר "עינים להם ולא יראו" (תהלים קטו ה) כל אותו ענין?! אלא "תרפים" - למה נקרא "תרפים"? לפי שהן מעשה תורה, מעשה טומאה. וכיצד היו עושיין? מביאין אדם בכור ושוחטים אותו ומולחים אותו במלח ובשמים וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה ומניחין הציץ במכשפות תחת לשונו ומניחין אותו בקיר ומדליקין לפניו נרות ומשתחווים לו ומדבר עמם בלחש. זש"ה [=זה שאמר הכתוב] "כי התרפים דברו און"; לפיכך גנבה אותן לרחל. ועוד, כדי לעקור עבודת כו"ם [=כוכבים ומזלות] מבית אביה נתכוונה. לפיכך לא ידע יעקב כי רחל גנבתם, וכתוב "ותגנוב רחל" (בראשית לא כ).³²

למרות הזיהוי הברור של התרפים עם עבודה זרה, בעל המאמר מטה את משמעותם של התרפים מן הכיוון הפולחני אל הכיוון המאגי. התרפים אינם פסלי עץ ואבן, אלא אדם, בן בכור, שנרצח באכזריות, גופתו נחנטה, ומכוח "שם של טומאה" שניתן "במכשפות" תחת לשונו, הוא מדבר ומגלה סודות ונסתרות.³³ זכריה הנביא קובע כי "התרפים דברו

31 עבודה זרה פ"ב ה"ג, מא ע"ב.

32 תנחומא ויצא יב (בחלק מן הדפוסים סימן יא); בתנחומא בובר אין הדבר נזכר. אין כל רמז המאפשר לקבוע את זמנו של מאמר זה. וראה המקבילה בפרקי דר' אליעזר פרק ל"ו (שאף היא נשמטה בחלק מן המהדורות). וראה לכל העניין דן, תרפים. והשווה שפרבר, התרפים. פרופ' שפרבר לא הכיר את מאמרי, אך מסקנותיו דומות.

33 סיפור מפורט על פרקטיקה זו בא במקור מוסלמי קדום - ראה אלנדיס, עמ' 752-754; מקור זה מתייחס למעשה יעקב ולבן בחרן. הוא כולל תיאור מפורט ואכזרי של הדרך שבה נרצח הקרבן, וההדגשה היא על ניתוק ראשו מגופו והשרייתו בשמן. נוסף בו גם יסוד אסטרולוגי - הקרבן מתואר כבעל דמיון לכוכב (מרקורי), וכנראה הכוונה היא שבמקום

במאבק בין אליהו לנביאי הבעל, ובין גר צדק לבין פולחן עבודה זרה שבו היה שקוע קודם לכן (מעשה אבא גוליש ב"מדרש הגדול", לעיל הע' 29). עבודה זרה היא הנושא העיקרי במעשה גניבת התרפים על ידי רחל, ורבות הדוגמאות לכך. הביטוי "דרכי האמורי", המדגיש את האופי ה"אחר" של התופעה, מיוחס לעתים קרובות למעשה כשפים.³⁸ התחום הגאוגרפי המיוחד למעשה כשפים יותר מכל תחום אחר הוא מצרים, שהכשפים מצויים בה יותר מכל ארץ אחרת;³⁹ הכנענים תושבי הארץ לפני בואם של בני ישראל היו שטופים במעשה כשפים: "וכשנכנסו לארץ כנען היו הכנעניים בעלי זנות ובעלי כשפים",⁴⁰ וכיוצא באלה הרבה. משמע, מעשה כשפים מזוהה עם אלהים אחרים, עם ארצות אחרות, עם אויבי ישראל בכנען ובמצרים. אין להתפלא שאנו מוצאים הכרזה נחרצת כגון "עמלק כושפן היה"⁴¹ – צירוף האיבה הלאומית והמעשה הפסול שכיחים כאן עד מאד.

לעתים קרובות מיוחס מעשה כשפים לדמויות מקראיות לא־יהודיות. כך מסופר לגבי פנייתו של שלמה למלך מצרים: "מה עשה פרעה מלך מצרים, כיון שקיבל כתביו שלח וקרא לכל חרטומיו ומכשפיו, אמר להם: ראו לי בכשפים מי עתיד למות בשנה זו מן האומנים האלו ואני בא עליו בתרעומת ואומר לו, תן לי דמיהם מן האומנים שהרגת. מיד הביאו לפניו בני אדם שהיו להם למות באותה שנה, עמד פרעה ושילחם לשלמה".⁴² ציורו של פרעה כמי שמוקף בחרטומים ומכשפים מיוסד על סיפורי המקרא, אך במקרים אחרים מוסיפים חז"ל על הנאמר במקרא לגבי אישים מבני אומות העולם: "בלק היה בעל קסמים ובעל נחש יותר מבלעם".⁴³ הכשפים מזוהים, כאמור, עם האחר – ארץ אחרת, עם אחר, אלוה אחר, פולחן אחר.⁴⁴

38 ראה הרשימה המפורטת בתוספתא שבת פרקים ו'–ז' (עמ' 79–105). וראה ולטרי, הגדרה. הערות עקרוניות לנושא זה ראה פישביין. הדברים נוגעים לשאלה העקרונית של היחס בין דת למאגיה, הנידונה במקום אחר.

39 כגון בקידושין מט ע"ב: "עשרה קבים כשפים ירדו לעולם, תשעה נטלה מצרים", ובמדרש מאוחר מעמיק הזיהוי בין מצרים לבין כשפים: "מה הנחש מלחש והורג אף מלכות מצרים מלחשת והורגת" (שמות רבה ט ג, וכן: "ואין לך כשפים ככשפים של מצרים" ואבות דר' נתן, נוסח א, כח, מג ע"א).

40 ויקרא רבה כג, עמ' תקלו.

41 ירוש' ראש השנה פ"ג ה"ח, נט ע"א.

42 פסיקתא רבתי, יד, נט ע"ב.

43 במדבר רבה כ יח. והשווה כמו כן סנהדרין קה ע"א: "בלעם סומא באחת מעיניו היה שנאמר שתום העין, קוסם באמתו היה".

44 הדימוי של הכישוף כעניין זר השתרש בצורה עמוקה ביותר לא רק במקורות אלא גם בין החוקרים. בשנת 1966 הרציני בכנס השנתי של האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות בניו-יורק, ודיברתי על הסיפור הדמונולוגי של ר' יהודה החסיד על נישואי אדם לשדה, גלגוליו ומקבילותיו ("מעשה ירושלמי"). לאחר ההרצאה ניגש אלי פרופ' שאול ליברמן, דחקני לפינה ושאל-אמר לי: "אבל זה לקוח ממקורות זרים, זה לא משלנו, נכון?". אם בארזים נפלה שלהבת".

לרבן יוחנן בן זכאי מיוחסת כאן עמדה מרחיקת לכת עד מאד. תשובתו לטענה של הגוי, בדבר הדמיון בין מצוות התורה למעשה כשפים, היא בעצם הסכמה: פרקטיקת הטיהור באפר פרה, הנדרשת על ידי אלהי ישראל, פועלת את פעולתה בהצלחה כשם שהפרקטיקה הנכרית של גירוש "רוח תזזית" מגופו של אדם מצליחה להבריאה את החולה. הדברים אינם בהירים די הצורך, אך לפי זה נראה כאילו הגוי שטען נגד רבן יוחנן כפר במעשה הכשפים, ואילו רבן יוחנן הוכיח לו באמצעות הדוגמה שהובאה כי מעשי כשפים פועלים בהצלחה בין הגויים, ובדומה לכך מצוות האל פועלות את פעולתן בקרב היהודים. אין כאן הצגה של עליונותה של התורה על תורות הגויים, ואין כאן כל פקפוק בכוחן של פרקטיקות מאגיות. אין להתפלא אפוא שתלמידיו של רבן יוחנן לא קיבלו את טענת רבם ("דחית בקנה") ושאלו אותו כיצד הוא ישיב לשאלה זו להם, ללא צורך בהגנה פולמוסית על ערכי ישראל. משמע מכאן שהם הצטרפו לשאלתו של הגוי: מדוע יש דמיון רב כל כך בין הפרקטיקה של טיהור באמצעות אפר פרה לבין מאגיה האסורה על פי התורה? תשובתו של רבן יוחנן מזכירה את תשובתו של האל למשה שראה את ייסוריו של ר' עקיבא, "שתוק, כך עלה במחשבה לפני". רבן יוחנן קבע שאין מקום לשאלה משום שאין טעם למצוות: "גזירתו של הקב"ה הוא".³⁷ משמע, רבן יוחנן בן זכאי – או בעל המאמר בספרות האמוראית המאוחרת יותר – לא היסס להשאיר על כנה את ההשוואה בין מצוות אפר פרה לבין פרקטיקה מאגית; הוא שלל רק את זכותו של החכם לערער עליה ולפקפק בתוקף ציוויו של האל. מי שאיננו טורח להכחיש קירבה בין ציווי מקראי לבין מעשה כשפים אי־אפשר לציירו כמי ששולל את תוקפם של מעשים אלה בזמנו ובסביבתו.

אחד המאפיינים המובהקים של ההתייחסויות למעשה כשפים במקורות חז"ל הוא מציאותן בהקשרים שבמרכזם דמות ה"אחר". דבר זה חל במידה שווה הן על המאגיה המיוחסת לדמויות מקראיות ולפסוקים, והן בשעה שמדובר במציאות בת הזמן, בעולמם של חז"ל ובסביבתם. כך למשל, בין המאמרים שהובאו לעיל הכשפים מהווים גורם

למרות שהמאמר בא במקור מראשית תקופת האמוראים אין זה מן הנמנע כי הוא משקף מקור קדום יותר מתקופת התנאים. וראה דיון במעשה זה – ולטרי, הגדרה, עמ' 29–31. וראה בהרחבה ולטרי, מאגיה והלכה. על הספר נכתבו כמה מאמרי ביקורת חשובים. ראה למשל: ליס; אילן, ביקורת.

37 אורבך מפרש זאת כך: "אבל כלפי פנים מגלה ריב"ז את דעתו האמיתית, כלומר שטקס זה של הזאת מי החטאת שהוכנו באפר הפרה אין לו משמעות אחרת מאשר טקסית. המת מטמא, כי כך היא ההלכה, אבל אין הטומאה הזאת כוח בפני עצמה, ואין במים הללו כוח מאגי כלשהו, אלא זו מצווה, ומכוח המצווה המת מטמא והמים מטהרים" – אורבך, עמ' 83–84. קשה לי לראות בדברים הללו ראייה שריב"ז סבר כי "אין הטומאה הזאת כוח בפני עצמה". רבן יוחנן שלל בתקיפות ניסיון לפירוש טעמה של המצווה ולהשוואתה לפרקטיקות אחרות. הקביעה כי זו גזירתו של האל אין בה שלילה של המאגיה – יש בה רק שלילה של ניסיון אנושי להבין את נימוקיו וטעמיו של האל בשעה שקבע מה שקבע.

המייחסת את המאורע לעליית קרנם של הפרושים בתקופת שלטונה של שלומציון המלכה, אחותו של שמעון בן שטח לפי המסורת, ועוד כיוצא באלה. המחקר לא הגיע לכלל סיכום כלשהו בנושאים אלה, וכמה חוקרים נטו לראות בסיפור מעין משל שאין לקבלו כפשוטו.⁴⁹ טל אילן העלתה לאחרונה הצעה אחרת, במאמר מפורט המסכם את הדיון הקודם בנושא זה. לפי הצעתה

נשים יהודיות שהואשמו בכישוף (או במשהו דומה), ואשר הבינו שדין נחרץ, ברחו לאשקלון העצמאית בתקווה שידו של החוק לא תשיגם שם. תופעה דומה מוכרת מימי ינאי, שמתנגדיו הפוליטיים ברחו אל מחוץ לגבולות הארץ... שלטונות אשקלון, שהחשיבו את עצמאות העיר ולא רצו להיתפס כמסייעים לאויבי החשמונאים, שיתפו פעולה עם ממשלתה של שלמציון וכך יכול היה שמעון בן שטח להגיע אל אותן נשים ולהוציא לפועל את גזר דינו. הצעה זו איננה סבירה פחות מבחינה היסטורית והיא עולה בקנה אחד עם שאר ההצעות שהועלו במאמר זה.⁵⁰

הרובד השני של הדיון הוא המישור העקרוני, המשקף מציאות חברתית ורעיונית. הקושי הגדול הכרוך בהצעה שמדובר במאורע בימי ינאי המלך, ובאחרות שהועלו כדי להסביר את המאורע, הוא היותו מאורע בודד, שאינו נתון בהקשר מחזור. טל אילן רואה בסיפור זה "ציד מכשפות" שכוון נגד נשים, דוגמת מאורעות דומים שאירעו במקומות אחרים, ובעיקר באירופה במאות השש עשרה והשבע עשרה, ואולם אם היה מאורע יחיד שנתלו שמונים מכשפות יש להניח שאירעו עשרות מקרים שנתלו עשר מכשפות, ומאות מקרים שנתלו מכשפות בודדות. ההנחה שמאחרי הצעות אלה היא, שהוצאה להורג של נשים שהואשמו בכישוף היתה נוהג מצוי ושכיח, והמעשה בשמעון בן שטח היה יוצא דופן רק בגלל המספר הגדול של הקורבנות, דווקא לכך אין בידינו כל ראיה. ככלות הכל, מקורותינו המתארים תקופה זו אינם דלים, ואילו היתה הוצאה להורג של מכשפות מאורע שכיח היה לה בוודאי הד בהקשרים שונים, הלכיים ואגדיים. לפי שעה, מלבד משפט בודד זה במשנה אין בידינו דבר היכול להעיד כי החוק "מכשפה לא תחיה" הופעל אי-פעם בישראל. מבחינת יחסם של חז"ל לעיסוק בכישוף, בין בידי נשים ובין בידי גברים, אין כל הוכחה כי הם ראו בעיסוק זה עילה להעמדה לדיון ולהוצאה להורג הלכה למעשה. דווקא בדידותו של המעשה בשמעון בן שטח מעידה כי ככל הנראה תופעה מעין זו של ציד מכשפות לא היתה מצויה ביהדות בעת העתיקה (ולא כל שכן בתקופות מאוחרות יותר).

זיהוי הנשים כמכשפות הוצג בכמה מקומות בספרות חז"ל ב'ומות פתגמית. "מרבח

במסגרת זו של זיהוי הכשפים עם ה"אחר" אין כל אפשרות להתעלם מן הזיהוי העמוק הרווח בספרות חז"ל בין הכשפים לבין האשה. הביטויים לזיהוי מקיפים וחריפים עד מאד: "בדורות הראשונים שאין בנות ישראל פרוצות בכשפים, אבל בדורות האחרונים שבנות ישראל פרוצות בכשפים - מעבירין".⁴⁵ בפירוש "מְכַשְׁפָּה לֹא תִחְיֶה" (שמות כב יז) אנו קוראים כך: "'מכשפה' - אחד האיש ואחד האשה. א"כ מה ת"ל 'מכשפה'? מפני שרוב נשים מצויות בכשפים, מיתתן במה... בסייף".⁴⁶ לכך קשורה אחת הפרשיות התמוהות ביותר בנושא זה בספרותנו הקדומה - המאמר המייחס לשמעון בן שטח הוצאה להורג של שמונים מכשפות ביום אחד; התלמוד במסכת סנהדרין (מה ע"ב) יודע לספר כי שמעון בן שטח תלה שמונים נשים כשפניות באשקלון. אין כל עדות לעניין זה משום מקור אחר, למרות שמדובר באחד התנאים הקדומים והנכבדים ביותר. לא נאמר דבר על הרקע ההיסטורי של המעשה, ולא ידועה לנו שום מסגרת שיכולה היתה להקנות לשמעון סמכות שיפוטית מרחיקת לכת עד כדי כך. אין לנו שום עדות להוצאה להורג מסוג זה בידי תנאים לגבי חטא כלשהו, והדבר מוזר עד מאד. כנראה הדברים מובאים כדי לאשש את החוק "מכשפה לא תחיה", שאין עדות לקיומו בפועל לא במקרא, לא בדברי חז"ל ואף לא ביהדות המאוחרת יותר.⁴⁷ דומה שעלינו לראות בסיפור זה מאמר תמוה שרקעו איננו מובן לנו, אך אין לקבלו כעובדה היסטורית.⁴⁸

יש להבחין בין שני רבדים בניתוחו של סיפור זה. הרובד האחד הוא הניסיון להעמיד את הסיפור בהקשר היסטורי. אחת הבעיות הקשות היא העדר כל הוכחה כי אשקלון היתה אי-פעם בתחום שלטונם של מלכי בית חשמונאי. בין ההצעות שהועלו בולטת ההצעה

45 עירובין סד ע"ב.

46 סנהדרין סז ע"א, בדיון בדרכי מיתות בית דין.

47 וזאת בניגוד לנצרות, שאימצה עיקרון זה במידה גוברת והולכת במהלך הדורות, והדבר שימש גורם משמעותי בתולדותיה של אירופה וכך למשל, ז'אן דארק הועלתה על המוקד בתורת מכשפה). הטבח ההמוני בבעלי כשפים, ובעיקר מכשפות, התרחש באירופה במאות השש עשרה והשבע עשרה ואף בראשית המאה השמונה עשרה. התופעה התפשטה גם למושבות האירופיות באמריקה, וציד המכשפות בסאלם שבמסצ'וסטס (1692) הוא הדוגמה המפורסמת ביותר, והדברים הוצדקו בפסוק הנזכר, שנתפס כפשוטו. אין מקבילה לדבר ביהדות, והמעשה בשמעון בן שטח הוא העדות היחידה לו.

48 הדיון במסכת סנהדרין ובמקבילות בנושא זה מאופיין מעיקרו בספק, והוא מעומת עם המסורת "אין האשה נתלית", ועם דבריו של שמעון בן שטח עצמו שאין הסנהדרין גוזרת מיתה אלא לעתים נדירות ביותר, ובוודאי לא שמונים נשים ביום אחד. בתלמוד ירושלמי פותחו הדברים לכלל סיפור מפורט יותר, המובא בחגיגה פ"ב ה"ב, ע"א. קשה למצוא בסיפור זה עדות היסטורית, והדברים נראים כפיתוח ספרותי גרידא. וראה דיון מפורט בסוגיה זו סידל, ובעיקר עמ' 55-58. סידל איננו מקבל את הצעתו של אפרון, שיש לראות בדברים השתקפות של פולחן אלילי ומעשי זנות שנגדם פעל שמעון בן שטח - ראה אפרון. למחקר מקיף על מעמדן של נשים בתחום הכישוף במקורות חז"ל בהשוואה לחומר הרב המצוי בהשבעות על קערות חרס ראה לסס.

49 ראה למשל הנגל, שלפיו אין הכוונה כלל לנשים.

50 ראה אילן, ציד מכשפות, מעמ' 144; וראה הרשימה הביבליוגרפית הממצה בסוף המאמר.

כל פקפוק במציאותם של כוחות אלה ביקום הנברא על ידי האל. הבעיה הצריכה עיון היא השאלה, באיזו מידה נתפסו כוחות אלה כהיבט של המציאות בלבד – היבט שיש בו סכנות שצריך להיזהר מהן – או שמא ניתנה להם משמעות תאולוגית, והם שובצו במערכת המחשבה הדתית של חז"ל.

כך למשל, בפרק הראשון במסכת ברכות אנו מוצאים אזהרה שלא להיכנס לחורבה מפחד המזיקים,⁵⁴ ובסמוך שם קביעה כי קריאת שמע שעל המיטה מרחיקה את המזיקים מן המתפלל.⁵⁵ המשתמע מן המאמר הראשון הוא שיש למזיקים תחומי פעילות שיש להתרחק מהם, וכל מי שנוהג במידת הזהירות הראויה לא ייפגע. מן המאמר השני עולה כי המזיקים מתנכלים לאדם גם בביתו ובמיטתו, ורק מילוויו של הציווי הדתי מגן עליו מפניהם. לפי המאמר השני, הטעם – או לפחות אחד הטעמים – למצוות קריאת שמע על המיטה הוא היותה סגולה להגנה מפני כוחות רעים המבקשים לפגוע באדם. יסוד זה – המצוות המגניות על האדם מפני המזיקים – שכיח עד מאד בספרות חז"ל. ההקפדה על מצוות שילוח הקן מגינה על האדם מפני "מזיק שהוא פורח באויר כעוף וקושט כחץ".⁵⁶ ובדומה לכך, המפלצת המיתולוגית "קטב מרירי" (ששמה לקוח מלשון הפסוק⁵⁷) מתוארת כך: "קטב מרירי עשוי קלפין קלפין שערות שערות עינים עינים... ועין אחת קבועה לו בלבו וכל מי שהוא רואה אותו אין לו חיים"; אבל תחום פעולתו קבוע במסגרת דתית: "מרירי שולט משבעה עשר בתמוז ועד תשעה באב".⁵⁸ ניתן לפרש כי תקופה זו היא התקופה המועדת לפורענות, כפי שאירע בשני החורבנות, אך אין אפשרות להתעלם ממה שחוקים שקבע האל במציאות הם המכוונים את תחום פעולתו של הקטב. באותו הקשר נאמרו דברים מפורשים עוד יותר לגבי התיחום האלהי של שדה הפעולה של המזיקים: "עד שלא הוקם המשכן היו המזיקין מתגרין בעולם לבריות. ומשהוקם המשכן ששרה השכינה למטה כלו המזיקין מן העולם".⁵⁹ מכאן שלפחות אחד מתפקידיה של המערכת הדתית הוא לגונן על האדם מפני המזיקים. יש להיזהר מקביעת הכללות לגבי הספרות התלמודית והמדרשית, המקבצת בתוכה מאמרים ודעות שנאמרו ונתגבשו במשך כאלף שנה, ואולם יש משמעות לעובדה שדברים דומים מבחינה עקרונית מצויים הן בפתחתה של מסכת ברכות בתלמוד הבבלי והן בדיון מורכב ומפורט במדרש מאוחר, במדבר רבה. המתח

נשים מרבה כשפים";⁵¹ "הכשירה שבנשים בעלת כשפים";⁵² וכיוצא באלה. הדברים מעידים על דעה קדומה עמוקה וכוללת בנושא זה. עניין מיוחד יש במאמר הקובע יחס מיוחד בין נשים לבין אחת הסכנות החמורות שאדם ניצב לפניו, זו של "כלב שוטה", ש"נשים כשפניות משחקות בו",⁵³ דבר המשתקף באמונות מאוחרות יותר הרואות בכלב שוטה תופעה מאגית, ולעתים שטנית.

ניתן לתת הסברים רבים לזיהויין של נשים ככשפניות – החל מן הקשר המיוחד בין חוה לנחש במעשה גן עדן ועד אורח חייהן של נשים הכלואות בביתן ורוקמות מזימות. יש להדגיש כי במקורות שעלה בידי לבדוק לא מצאתי מקור קדמון שניתן למקד בעזרתו דעה קדומה זו ולעמוד על שורשה, וכל ההסברים אינם יוצאים מגדר השערה.

לעומת זאת יש לציין שאין בספרות חז"ל קישור ברור בין כישוף לבין שכבות חברתיות מסוימות. לא מצאנו ייחוס מלאכה זו לבורים ולעמי ארצות, או ל"גליליים", או כל רמז אחר לשיכבה נמוכה מבחינה אינטלקטואלית, חברתית או כלכלית. הקישור בין כישוף לבין עממיות או בערות (ובדרך כלל שניהם כאחד) נעשה ככל הנראה בתקופה המודרנית, לאור המוסכמות של תקופת ההשכלה שזיהו נאורות ותבונה עם דחיית אמונות תפלות ומאגיה בתוכן.

ו. מרעין בישין ושדין יהודאין

מזיקים ושדים מאכלסים הרבה את עולמם של חז"ל; סיפורים ועדויות על ארחס ורבעם של כוחות אלה מצויים לכל אורכה ורוחבה של הספרות התלמודית והמדרשית. השאלה היא מה מעמדם הרעיוני, התאולוגי, של כוחות אלה, וכיצד הם משולבים בתפיסת העולם הדתית של חכמים. בעיה זו שונה במידה מסוימת משאלת היחס לכישוף: הקשר בין הדת לבין הכישוף נקבע בצורה חד-משמעית על ידי החוק המקראי, המגדיר את הכישוף ואת העוסקים בו בתחום האסור והמגונה. לא כן השדים והמזיקים: אין קביעה מקראית ברורה המשייכת אותם לתחום כלשהו מבחינה דתית. הדיונים בספרות התלמודית והמדרשית בענייני כשפים נעוצים ברוב הגדול של המקרים בהקשר מקראי: כפי שראינו לעיל, אישים מקראיים ופסוקי מקרא מהווים תשתית לחלק נכבד מדבריהם של חז"ל בענייני כישוף. אך הדבר בולט פחות לגבי שדים ומזיקים, אם כי פירושי פסוקים תופסים בנושא מקום נכבד. המציאות בת הזמן היא הרקע העיקרי לדיונים בנושא זה. לא מצינו בספרות חז"ל

51 אבות פ"ב מ"ז.

52 מסכת סופרים פט"ו ה"ה, עמ' 282.

53 יומא פג ע"ב: "ת"ר, חמשה דברים נאמרו בכלב שוטה: פיו פתוח וריריו נוטף ואזניו סרוחות וזנבו מונח על ירכותיו ומהלך בצידי דרכים. וי"א [=ויש אומרים] אף נובח ואין קולו נשמע. ממאי הוי? רב אמר נשים כשפניות משחקות בו, ושמואל אמר רוח רעה שורה עליו".

54 ברכות ג ע"א (והמשך הדיון שם בעמוד ב').

55 שם ה ע"א: "כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין הימנו".

56 במדבר רבה יב ג. משמע, מאחר שהמזיק דומה לעוף, מי שמקיים את המצווה הקשורה בעוף, שילוח הקן, מוגן מפני נזקו.

57 "קטב מרירי" נזכר בדברים ל"ב כ"ד (והשווה גם ישעיה כח ב); ובתהלים צ"א ו' נאמר "מִקְטָב יֵשׁוּד צְהָרִים", ומכאן זיהויו של קטב מרירי בחינת שד.

58 במדבר רבה יב ג.

59 שם.

בנושא זה, בין תפיסת המזיקים כמציאיות טבעית לבין שילובם במערכת הנמקה דתית, מאפיין את כלל הדיונים בנושא זה בספרות התלמודית והמדרשית. הדברים מנוסחים בצורה תמציתית ובהירה במאמר בדברים רבה: "אם שמרתם דברי תורה אני משמר אתכם מן המזיקין".⁶⁰

מעמדם של השדים בתוך המציאות מוגדר בצורה נוסחאית במאמר המפורסם במסכת חגיגה:

ששה דברים נאמרו בשדים – שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת: יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת ויודעין מה שעתידי להיות כמלאכי השרת... שומעין מאחורי הפרגוד כמלאכי השרת. ושלשה כבני אדם: אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורביץ כבני אדם, ומתים כבני אדם.⁶¹

זהו מאמר תאולוגי מובהק המבקש לדרג את המציאות בשלבים מבחינת ההוויה הרוחנית של היצורים. במרכז נמצא האדם, ותכונותיו הן המודד למעמדם של הכוחות האחרים; למלאכי השרת יש יכולת על-אנושית בכל התחומים, והם נפרדים לגמרי מן האדם; אבל השדים מצויים בתווך, ומחצית מתכונותיהם על-אנושיות, בדומה למלאכים, והמחצית השנייה תכונות אנושיות. לפי זה השדים הם מעין בני אדם שניתנו להם כוחות מסוימים שלא ניתנו לבני האדם: כנפים, יכולת לטוס, ידיעת עתידות וידיעת נסתרות. ואולם מכל בחינה של חיים בתוך המציאות דומים הם לבני האדם – המוות חל עליהם, הם זקוקים למזון ושתיה וחיים חיי מין ומתרבים בדומה לבני האדם. משום כך לעתים קשה להבחין בין שד לאדם.⁶²

כשם שמבחינת תכונותיהם אין השדים נפרדים לגמרי מבני האדם, כך ניתן לייחס להם מוצא אנושי. המאמר "כל אותן השנים שהיה אדם הראשון בנידוי הוליד רוחין ושידין ולילין",⁶³ מבטא קביעה תאולוגית מרחיקת לכת: המזיקים הם פרי חטאו של האדם, והאדם הוא אפוא אביהם של המזיקים – אלא שהולדתם בחטא ובנידוי, ומשום כך הם נחותים מבחינה רוחנית-דתית מבני האדם אף אם ניחנו ביכולת על-אנושית. יש כאן משום העמדתם של השדים בעמדת עוונות ואיבה כלפי האדם: אלה שנולדו בחטא לעומת

60 דברים רבה ד ד.

61 חגיגה טז ע"א.

62 ראה למשל המעשה המובא במסכת נדה כד ע"ב: "מעשה בסימוני באחת שהפילה דמות לילית ובא מעשה לפני חכמים ואמרו ולד הוא אלא שיש לו כנפים". משמע, יש צורך בהכרעתם של חכמים לגבי ההפרש בין ילוד יוצא דופן, שיש לו מעין כנפיים, לבין שד. ליכולתן של נשים ללדת שדים ראה להלן, על מוצאם האנושי של השדים.

63 עירובין יח ע"ב.

אלה שנולדו בטהרה.⁶⁴ במאמר אחר בבראשית רבה ניכרת המגמה לראות בשדים וברוחות את צאצאיהם של אדם וחווה, וכך לראות במייסדי האנושות את אלה שהביאו לעולם הן את בני האדם והן את השדים, על פי הפסוק "כי היא היתה אם כל חי" (בראשית ג כ): "דאמר ר' סימון כל מאה ושלשים שנה שפירש אדם מחוה היו רוחות הזכרים מתחממים ממנה והיא יולדת, רוחות נקיבות מתחממות מאדם ומולידות".⁶⁵ במאמרים אחרים מתוארים השדים כיצוריו של האל שלא נשלמה בריאתם: "נפש חיה" (בראשית א כד, ל) – אלו השדים שברא הקב"ה את נפשותם ובהם ליבראות גופן וקדש השבת ולא בראן.⁶⁶ מכאן שהשדים הם נפשות שנבראו על ידי האל בערב שבת בין השמשות,⁶⁷ אך לא הספיק להשלים את בריאת גופם. אין בכך כל רמז לתכלית רעה או מזיקה שלשמה נבראו יצורים אלה, וניתן לראות בחוסר שלמותם מעין תאונה בתהליך הבריאה.

תפיסה אחרת של היווצרות המזיקים בכעין תאונה בתהליך הבריאה – אם כי במקרה זה המדובר הוא ב"תאונה", בעלת תכלית תאולוגית – היא הקביעה המפורטת בפרקי דר' אליעזר בהסתמכות על לשון הפסוק "מצפון תפתח הרעה" (ירמיה א יד). לפי תיאור זה לא השלים האל את הבריאה והשאיר פתח ב"פאת הצפון", שדרכו חודרות לעולם כל הזוועות והרעות, לרבות השדים והמזיקים.⁶⁸ הנימוק הניתן במדרש זה הוא לא חטא שחטא האדם בעבר או בהווה אלא חטא שעתיד הוא להיכשל בו בעתיד: אם יבוא אדם ויטען שהוא

64 מקבילה למאמר מצויה בסיפור על לילית בחינת "חווה ראשונה", אשתו הראשונה של אדם הראשון, שהיא האם של הכוחות המזיקים לאדם, המכונים "ליליות". זהו סיפור מורכב שרוב שלבי התגבשותו מאוחרים לתקופה הנידונה כאן, וראה בפרק חמישה עשר, על הדמויות השטניות. ואולם הגרעין העקרוני בסיפור זה, דהיינו זיהוי מוצאם של המזיקים בהקשר הכולל של היווצרות המין האנושי, משותף הוא, וכך גם התוצאה: שיתוף המזיקים במערכת התאולוגית של בריאתו ומהותו של האדם, כאשר נושא החטא עומד במרכז.

65 בראשית רבה כ כ, עמ' 195–196; תיאודור מביא בהערותיו כמה מקבילות למאמר זה. בהמשך הדברים נידונה שאלה מעניינת: האם השדים והרוחות השוכנים עם האדם בביתו וגדלים עימו טובים הם לאדם אם לאו? דעה אחת היא שטובים הם שכן הם מכירים אותו וגדלו עימו, ודעה אחרת היא שרעים הם משום שיודעים הם את יצרו. מסתבר אפוא שהולדת מזיקים נמשכת גם לאחר אדם הראשון, והם מצויים בכל בית ומתלווים לכל אדם.

66 בראשית רבה ז ה, עמ' 54. במהדורה זו נדפס "מריאים" במקום "שדים", אך ראה הערות תיאודור שם לגבי זיהוי מריאים עם שדים; בנוסח אחר יש בפירוש "מזיקים", ראה תנחומא המובא שם: "ר' בנייא אמר אלו המזיקין שברא נפשותיהם, עם שהוא בורא גופן קדש יום השבת והניחן ונשאררו רוח בלא גוף".

67 בריאת המזיקים בערב שבת נזכרת בכמה מקורות: אבות פ"ה מ"ו; ספרי דברים פ"ט שנה, עמ' 418.

68 סוף פרק ג': "דבר אחר, רוח פנת הצפון ברא ולא גמרו. אמר, שכל מי שיאמר שהוא אלוה יבוא ויגמור את הפנה הזאת שהנחתי וידעו הכל שהוא אלוה. ושם הוא מדור למזיקים ולזוועות, לרוחות ולשדים, לברקים ולרעמים, ומשם רעה יוצאת לעולם, שנאמר: 'מצפון תפתח הרעה'".

אלוה, ניתן יהיה לומר לו השלם את בריאתה של פאת הצפון ובכך תינתן הוכחה לכוון הבריאה האלהי שבידיו. הפתח הפתוח בפאת הצפון הוא אפוא מבחן תאולוגי מכוון: הבריאה לא הושלמה, כדי שניתן יהיה לבחון מי שיטען שיש בידו כוח בריאה. פרקי דר' אליעזר הוא מדרש מאוחר, ואין להקיש מדבריו ללא ראייה לגבי עולם המחשבה של חכמי התלמוד והמדרש הקלסי, אך ניתן להסיק מן התיאור כי אומר הדברים היה מודע לפלמוס בין היהדות לבין הנצרות והאסלאם, וייתכן שיש לפרש את הדברים על רקע זה.

ניסוח אחר של מקור נזקם של השדים והמזיקים ניתן למצוא בשני מאמרים בבראשית רבה, שניתן להסיק מהם כי המזיקים נבראו אמנם במסגרת ימי הבריאה, אך כוחם להזיק ניתן להם מאוחר יותר, בגלל חטאי האדם: "ארבעה דברים נשתנו בימי אנוש: ההרים נעשו טרשים, התחיל המת מרחיש, ונעשו פניהם כקופות, ונעשו חולין למזיקים. אמר ר' יצחק: הן הן שגרמו לעצמן ליעשות חולין למזיקים, מה בין דגחין לצלמה לדגחין לבר נש"⁶⁹. חטאי דור אנוש השלימו אפוא את חטאי אדם וחווה והגבירו את העונש שהוטל עליהם; בגלל מעשה גן עדן נגזרה מיתה על האדם, אך רק בגלל חטאי דור אנוש נעשו ההרים טרשים והתחיל המת מרחיש. המזיקים נבראו אפוא יחד עם אדם הראשון, אך כוחם להזיק נובע מחטאי דור אנוש, שאז נעשו "חולין למזיקים", דהיינו שניתנה רשות למזיקים לפגוע בבני אדם. הכינוי "מזיק" קיבל, לפי תפיסה זו, את משמעותו רק בדור אנוש, שאז יצא נזקם מן הכוח אל הפועל.

המקבילה הרעיונית לתפיסה הרואה בנזקם של מזיקים תוצאה של חטאי האדם היא הקביעה כי מעשיהם הטובים של בני האדם מבטלים את כוחם של המזיקים להזיק, ולא רק במישור הפרטי אלא גם במציאות הקוסמית:

א"ר יהודה ברבי שלום בשם רבי לוי: אין רובע בארץ שאין בו תשעה קבין מזיקין. אמר רבי יוחנן: כשהוקם המשכן כלו המזיקים מן העולם, דכתיב "לא תִאָנֶה אֵלֶיךָ רָעָה וְנָגַע לֹא יִקְרַב בְּאֶהְלֶךְ" (תהלים צא ז) – כשהוקם המשכן. אמר ריש לקיש: מה לי ולספר תילים, דבר תורה הוא: "בִּרְכֵךְ ה' וְיִשְׁמְרֶךָ" (במדבר ו כד) – מן המזיקים. אימתי? "וְיִהִי בְיוֹם כְּלוֹת מֹשֶׁה [לְהַקִּים אֶת הַמִּשְׁכָּן]" (במדבר ז א).⁷⁰

69 בראשית רבה כג ד, עמ' 227; והשווה שם כד ו, עמ' 235. תיאודור מציע פירושים אחדים לניסוחים הקשים שבמאמר זה, ראה בהערותיו שם.

70 פסיקתא רבתי, ה, כא ע"ב; והשווה תנחומא בובר נשא סוף כז: "לפיכך כתיב 'מקטב ישוד צהרים לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב באהליך' (תהלים צא ז) – עד אהליך. הוי: עד יום שהוקם המשכן היו המזיקים מצויין, וביום שהוקם המשכן נתכלו. אמר רשב"ל [=ר' שמעון בן לקיש]: מה לי ללמד מספר תהלים, נלמד ממקומו, 'ברכך ה' – מן המזיקין, 'ישמרך' – מכל רע. אימתי? ביום שהוקם המשכן".

מציאותם של המזיקים וכוחם להזיק הוא אפוא תופעה המותנית במעשיהם של בני האדם, והיא ניעורה ומתבטלת על פי המתרחש במציאות הדתית.

אין להסיק מכאן כי ניתנה למזיקים ולפעילותם משמעות תאולוגית המייחסת להם כוחות רעים משל עצמם, אלא מאמרים אלה, ודומיהם, משבצים את המזיקים במערכת השכר והעונש הפועלת בעולם. כשם שחטאיהם של בני דור אנוש הביאו לכך שהמת נבאש, כך נתנו הם כוח בידי המזיקים לפגוע בבני האדם שנעשו "חולין". אין להסיק מכאן כל מסקנה לגבי קיומו של כוח מזיק, אנטי-אלהי. המזיקים, כמו גשמים ובצורת, הם חלק מן האמצעים שהאל מעניש בהם את החוטאים ומזכה את הצדיקים.

בכמה מקרים ניתן להבחין בבירור כי הדמויות הדמוניות המשמשות בסיפוריהם ובתיאוריהם של חכמים אינן אלא יצורים מיתולוגיים שסביבם נארגו סיפורים ידועים בספרות ההלניסטית. אין להתפלא אפוא שספרות חז"ל, לפחות הארץ ישראלית, הגדושה מילים, מונחים ומושגים יוניים, קיבלה לתוכה גם מוטיבים סיפוריים שרווחו בעולם הסובב. לעתים קרובות לא השתרשו יסודות אלה במקורות העבריים כצורתם, אלא עברו תהליך של עיבוד ו"יהודי", ושובצו בהקשר יהודי – הדבר מעיד על רגישותם של חכמים לגבי קבלתם של מרכיבים מן המיתולוגיה האלילית, ועל יכולתם להעניק לדברים הקשר פנים-תרבותי יהודי.⁷¹ דוגמה דרמטית במיוחד לתהליך כזה היא בסיפור המובא בקידושין כט ע"ב, והיא הוצגה ונותחה בפירוט על ידי עלי יסיף.⁷² הסיפור מובא בתלמוד בארמית, והרי תרגומו של יסיף:

רב יעקב בנו של רב אחא בר יעקב שיגרו אביו אצל אביו. כאשר בא (חזר) ראהו ששמעותיו (הלכה שלמד) אינו מחודדות. אמר לו: אני עדיף ממך. שב אתה ואלך אני. שמע אביו שהוא בא. היה מזיק אחד בבית מדרשו של אביו, וכשהיו נכנסין לשם בשניים אפילו ביום היו ניוזקין. אמר להם (אביו): איש מכם לא יתן לו (לאחא בר יעקב) אכסניה, אפשר ויתרחש נס (על ידו). נכנס (אחא בר יעקב) ולן באותו בית מדרש. נדמה לו כתנין בעל שבעה ראשים, ובכל כריעה שכרע (של התפילה שהיה אחא בר יעקב מתפלל) נשר לו ולתנין ראש אחד. אמר להם למחרת: אילמלא התרחש נס – סיכנתם אותי.

לכאורה זהו סיפור מובהק של בית מדרש: האב, ר' אחא בר יעקב, שיגר את בנו ללמוד אצל אביו; הבן חזר, ולימודו לא היה מגובש בידו; האב הבין כי יש דברים בגו, והלך לברר

71 דוגמה מובהקת לתופעה ניתן למצוא בשני מאמרים בבראשית רבה, המקשרים את היווצרותן של מפלצות עם חטאיו של דור אנוש. אחד מארבעת הדברים שהתרחשו בדור זה הוא הופעתם של "קינטורין", שהם ככל הנראה הקנטאורים, שחציים העליון דמות אדם וחציים התחתון כדמות סוסים – בראשית רבה כג ד, עמ' 227, והשווה שם כד ו, עמ' 235-236, וראה בירוורו המפורט של תיאודור שם.

72 יסיף, סיפור העם, עמ' 170-171.

הדרושה לאדם במהלך חייו הדתיים, ולא כלי להבעה ספרותית. צמצום זה מתבטא גם בויתור על היסודות הדרמטיים שבמעשה: בניגוד למקבילות ההלניסטיות והנוצריות, אין כאן מצד אחד סכנה גדולה ולכן גם לא ישועה גדולה. נוכחותה של מפלצת בבית המדרש בוודאי איננה דבר רצוי, אך הנזק היחיד הנרמז כאן הוא שיבוש מסוים של תהליך ההוראה. זהו איום מתון למדי מצידה של מפלצת בעלת שבעה ראשים. מאידך-גיסא, המסר הדתי ברור: מה שמשייגים אחרים בחרב ובחנית משיג היהודי בתפילתו. כוח עליון על כל כוח מאגי טמון בעצם מילות התפילה, והנאמנות והדביקות בתורה ובמצוותיה מתגברים על הכל.

התרכזנו בדיון זה בתופעות הקשורות בכשפים ובשדים שאינן ממוקדות בדמות או בכוח בעל דמות אישית, שניתן לראות בה כוח העומד בפני עצמו. עלינו לפנות עתה אל דמויות אלה: סמאל, אשמדאי, ארמילוס, לילית ואגרת בת מחלת – ועליהן נדון בפרק הבא.

קיצורים ביבליוגרפיים

- אורבך: אפרים א' אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט.
 אילו, ביקורת: Tal Ilan, *Scripta Classica Israelica* 17 (1998), pp. 257–262
 אילו, ציד מכשפות: טל אילו, "ציד מכשפות באשקלון", אשקלון עיר לחוף ימים, בעריכת אבי ששון ואחרים, אשקלון תשס"א, עמ' 135–146.
 אלנדיס: *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, 2, ed. & trans. Bayard Dodge, New York & London 1970
 אנקרלו וקלרק: Bengt Ankarloo & Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, Philadelphia 1999
 אפרון: יהושע אפרון, "מעשה אשקלון של שמעון בן שטח", אריה כשר, כנען, פלשת, יוון וישראל – יהודים והערים ההלניסטיות בתקופת הבית השני, ירושלים תשמ"ח, עמ' 298–320.
 בוהק: גדעון בוהק, "אקדמות לחקר המסורת המאגית היהודית", מדעי היהדות 44 (תשס"ז), עמ' 38–9.
 בקר: Hans-Jurgen Becker, "The Magic of the Name and Palestinian Rabbinic Literature", *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, ed. Peter Schäfer, 3, Tübingen 2002, pp. 391–407
 ג'יארג'ה: Stenley Jeyaraja, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge 1990

בעצמו. אביי שמע על בואו וטמן לו מלכודת: הוא ידע שר' אחא בר יעקב ניחן בכוחות מיוחדים, וביקש לנצלם כדי להתגבר על המפלצת שהשתכנה בבית המדרש. הוא יצר מצב שבו לא היתה לר' אחא ברירה אלא ללון בבית המדרש, וכך הוא נתקל במזיק, ובתפילתו כרת את שבעת ראשיו. סיכומו של הסיפור איננו מייחס את הישועה לכוח מאגי, אלא ל"נס", ויש בדברים משום טרוניה כלפי אביי שהסתמך על הנס וסיכן את חייו של ר' אחא כשהפקירו בידי המזיק.

ההתמודדות בין הגיבור לבין המפלצת מתוארת בסיפור זה במשפט קצר בלבד – כל ברכה שבידך ר' אחא כרתה אחד משבעת ראשיו של המזיק – ואולם לא קשה לראות את השתקפותם של מוטיבים מובהקים מסיפורים שהגיעו אל חז"ל מן העולם ההלניסטי, והם מקבילים לעיבודים נוצריים של סיפורים אלה. יסוף מפרש כך:

זהו אחד הסיפורים הדמונולוגיים העזים ביותר ששרדו לנו בספרות חז"ל. הוא שייך לאותם סיפורי הצלה בהם דרקון משתלט על מקום ופוגע בתושביו. גיבור מיתי ואו קדוש נוצרי (המזדמן או מוזעק למקום נלחם בו, כורת את שבעת ראשיו ומציל את תושבי המקום. הסיפור התלמודי עבר תהליך של ייחוד: ר' אחא בר יעקב הגיע לבית-המדרש כדי ללמוד תורה. הוא אינו נלחם בדרקון בכוח החרב או באמצעי מגי גלוי כלשהו, אלא מתפלל לתומו, וכורע כהרגלו בתפילה (אף בנוסחים נוצריים אחדים של אגדת ג'ורג' הקדוש, הגיבור אינו מכה בדרקון באמצעות חרבו, אלא מסמן עליו באמצעות הצלב שבידו). הוא איננו דמות של לוחם או מגרש-שדים שהתנדב לעשות מעשה, אלא נאלץ לנהוג כך בבלי דעת על-ידי אביי, ועושה מה שעושה כדי להציל את עצמו. אף המקום שבו מתרחש הנס שונה בנוסח היהודי באופן בולט. באגדות הקדושים הנוצריות מקום ההתרחשות הוא על שפת אגם או יער גדול, קרוב לעיר וכיוצא באלה. בסיפור היהודי זהו המקום המקודש והקרוב ביותר שבין היהודי לאלוהיו. ה-milieu הסיפורי בנוסחים הנוצריים הוא הטבע הפתוח, והילכך הקדוש פועל כעין גיבור מיתולוגי שכוחות הטבע הם לו כר פעולה עיקרי. ה-milieu של הסיפור היהודי הוא חדר או אולם בית-המדרש – מרחב סגור בין ארבעה כתלים, שבתוכו הגיבור פועל כמלומד, לא כגיבור מיתולוגי. ויותר מכך: נצחונו של הקדוש הנוצרי מתרחש מול פני כל תושבי העיר, קהל עצום ורב, המתפעלים לגודל גבורתו, ולכן מסכימים להתנצר לאחר מכן. לא כן בסיפור היהודי שבו הניצחון על הדרקון מתרחש בבידוד מודגשת.

לדברים אלה יש להוסיף, שהמספר התלמודי כמעט שאינו נותן פרטים על סיפור המעשה. המגמה הניכרת כאן היא היפוכו של "פיתוח ספרותי". המספר מבקש להציג את הדברים בתמציתיות קיצונית, תוך הצגת פרטים מעטים ככל האפשר של הסיפור במילים ספורות. ברור שאין למספרי סיפור זה וכיוצא בו כל עניין בסיפור כשהוא לעצמו, ואין הם מבקשים להעניק לקורא חוויה ספרותית. זהו מידע, שלעתים לובש צורת אקסמפלום,

- Joseph Naveh & Shaul Shaked, *Magic Spells and Formulae – Aramaic Incantations of the Late Antiquity*, Jerusalem 1993
- idem, *Amulets and Magic Bowls, Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1987
- Jonathan Seidel, “‘Release Us and We Will Release You!’ – Rabbinic Encounters with Witches and Witchcraft”, *Journal of the Association of Graduates in Near Eastern Studies* 3 (1992), pp. 45–61
- מסמית: Morton Smith, *Jesus the Magician*, New York 1978
- מישבין: Michael Fishbane, “Aspects of Jewish Magic in the Ancient Rabbinic Period”, *Solomon Goldman Lectures: Perspectives in Jewish Learning*, 2, ed. Nathaniel Stampfer, Chicago 1979, pp. 29–38.
- צורן: יאיר צורן, “מאגיה, תיאורגיה ומדע האותיות באיסלאם ומקבילותיהם בספרות ישראל”, מחקר ירושלים בפולקלור יהודי יח (תשנ"ז), עמ' 19–62.
- שלום, קבלות: גרשם שלום, “קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן”, מדעי היהדות ב (תרפ"ז), עמ' 165–293.
- שנאן: אביגדור שנאן, אותו האיש – יהודים מספרים על ישו, תל אביב 1999.
- שפר: Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud*, Princeton 2007
- שפר ושקד: Peter Schäfer & Shaul Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 1–3, Tübingen 1994–1999
- שפרבר, גילטורי: דניאל שפרבר, “גילטורי – Ligaturae: משהו על הקמיעות בתקופת התלמוד”, בר אילן יג (תשל"ו), עמ' 125–131.
- שפרבר, התרפים: הנ"ל, “התרפים”, בר אילן כו–כז (תשנ"ה), עמ' 371–375.
- ת'ורנדייק: Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 1–8, New York 1923–1958

- Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints: An Introduction to Hagiography*, trans. V.M. Crawford, London & New York 1961
- דן, על הקדושה: יוסף דן, על הקדושה – דת, מוסר ומיסטיקה ביהדות ובדתות אחרות, ירושלים תשנ"ז.
- דן, תרפים: Joseph Dan, “Teraphim: From Popular Belief to a Folktale”, *Scripta Hierosolymitana* 27 (1978), pp. 99–106
- הנגל: Martin Hengel, *Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte: Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon*, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse), Heidelberg 1984
- הררי: יובל הררי, המאגיה היהודית הקדומה – עיונים מתודולוגיים ופנומנולוגיים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשנ"ח.
- ולטרי, הגדרה: Giuseppe Veltri, “Defining Forbidden Foreign Customs: Some Remarks on the Rabbinic Halakhah of Magic”, *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Division C, vol. 1: *Rabbinic and Talmudic Literature*, Jerusalem 1994, pp. 25–32
- ולטרי, מאגיה והלכה: idem, *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen 1997
- יסיף, סיפור העם: עלי יסיף, סיפור העם העברי – תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד.
- יסיף, עיונים בסיפורי כישוף: הנ"ל, “עיונים בסיפורי כישוף באגדת חז"ל”, ספר יצחק בקון – פרקי ספרות ומחקר, בעריכת אהרן קומס, באר שבע תשנ"ב, עמ' 33–61.
- לויד, דה'מיסטיפיקציה: Geoffrey E.R. Lloyd, *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990
- לויד, מאגיה, סיבה וניסיון: idem, *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979
- לויד, מדע יווני: idem, *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge 1991
- לוינ: Dan Levene, “Heal O' Israel: A Pair of Duplicate Magic Bowls from the Pergamon Museum in Berlin”, *Journal of Jewish Studies* 54 (2003), pp. 104–115
- לי: Henry Charles Lea, *Materials Toward A History of Witchcraft*, 1–3, arranged and edited by Arthur C. Howland, New York & London 1939, 1957
- ליס: Hanna Liss, *Trumah* 7 (1998), pp. 170–174
- לסט: Rebecca Lesses, “Exe(o)rcising power: Women as Sorceresses, Exorcists, and Demonesses in Babylonian Jewish Society of Late Antiquity”, *Journal of the American Academy of Religion* 69 (2001), pp. 343–375
- מאייר וסמית: Marvin Meyer & Richard Smith (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, New York 1994