

אמנם קיימת הכחנה ברורה בתפיסת הכוח בין הקו הנבואי-מקראי-יהודי לבין הקו המאגי - מיסטי של העולם ההלניסטי. גבורת האל מתגלית במקרא במעשה הבריאה. בהנהגה ההיסטורית של עמו, המשמשת מקור תקווה לחסידיו וליראיו. הכוח נשאר גם כשהוא מופיע, כחו 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 צורותיה האמינה במציאות מקור כוח שמחוץ לאלהים, שהרי לא הכירה באל העומד מעל למערכת ההוויה השולט בכול, שרצונו מחלט. המאגיה נובעת מן 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 דחוייה ומנוצחת.

באיו מידה הניחו בעולם העתיק את קיומו של כישוף כדבר המוכן מאליו, נלמד גם מן הסיפור המעניין על ר' יחנן בן זכאי בענין פרה אדומה. הסיפור נמצא אמנם במקור מאוחר יחסית, במקור אמוראי, אבל יש להניח, שהוא קדום יותר. גוי אחד שאל את רבן יחנן בן זכאי, א' ליה; אילין מיליא דאתון עבדין נראין כמן כשפים; מביאין פרה ושחטין אותה ושורפין אותה וכותשין אותה ונוטלין את אפרה, ואחד מכם מטמא למת ומזין עליו שתיים שלש טיפים ואומרין לו: טהרת. א' לו: לא נכנסה רוח תזוית באותו האיש מימיו? א' לו: לאו. א' לו: ולא ראתה אחר שנכנסה בו רוח תזוית? א' לו: הין. א' לו: ומה אתם עושין? 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': וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה וג' (זכריה יג ב). 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 היא. א' הקב"ה: חוקה חקתי גזירה גזרתי, ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי. סיפור זה מאלף הוא מכמה בחינות. הגוי השואל רוצה להראות, שגם בתורת ישראל יש מעשי כישוף, כפי שהם מקובלים בעולם העתיק שמסביב. אבל ענין גירוש רוח רעה הוא בשבילו בבחינת עובדה, שאין להטיל בה ספק. וכשריב"ז מסביר לו, שהזאת מי האפר הוא מעין גירוש רוח, מתקבל ההסבר על דעתו של הגוי. 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

33. על היחס 'אלילות' - מיתוס ומגיה' עי' יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ספר שני, עמ' 286 ואילך.

34. ססיקתא דר"כ, פרה, מהד' מנדלבוים, עמ' 44. בובר הוסיף ושונה על פי מקורות מקבילים.

פרק ששי

הכשוף והנס

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. רמזנו לבעיה שהייתה קיימת לפני היוונים בשאלת הגזרה ואלהים: אם יש לגזרה כוח עצמי ונפרד, שאין לאלים השפעה עליו - מה טיבם של האלים? ואם, להפך, האלים קובעים את הגזרה - מה משמעות הגזרה ככוח עצמי. הוא הדין לגבי המאגיה - אי אפשר ליישבה עם קיומו של אל כול יכול. התנא ר' נתן - במחצית השנייה של המאה השנייה - אומר: 'אם יתקצו כל חרטומי העולם וביקשו להפוך את הבוקר לערב, לא יוכלו' (תנחומא, הוצ' באבער, קרח אות ו). ההתנגדות לכשפים היא ברוח התורה, אולם בספרות חז"ל היא מפורטת בהרבה ונדונה כהבלטה, המוכיחה את האקטואליות שבשאלה. ואמנם הערכתו של ר' שמעון בן אלעזר במשנה היא: 'הזנות והכשפים כלו את הכל' (סוטה פ"ט מ"ג); ובתוספתא (סוטה פ"ד ה"ג): 'משרבו לחשי לחישות בדין בא חרון אף לעולם ונסתלקה שכינה מירשאל'. האמוראים של הדור הראשון, במאה השלישית, היו בדעה דומה: 'אמר ר' יחנן: למה נקרא שמן כשפים? שמכחישין סמליא של מעלה' (סנה' סז ע"ב). על הפסוק 'אין עוד מלבדו' (דברים ד, לה) אמר רבי חנינא: 'אפילו לדבר כשפים' (שם שם). ורש"י בדיוק דבריו גותן את הפירוש: 'אין בהן כח לפני גזרתו שאין כח מלבדו'.

אבל לא זאת היתה הדעה המקובלת בשכבות הרחבות של העם, ומכאן הוויכוח והדין הממושך בשאלות אלו. המאגיה והכישוף היו נפוצים ביותר בעולם העתיק בסביבות שחיו חז"ל, כלומר בכל המזרח. הכוח המתגלה בכישוף וגם אמצעי הכישוף נקרא δούναμις. שמו של אלהי ישראל, כאל הכוח והגבורה מרבה להופיע בסאפירוסים המאגיים ובהשבעות.

Supplement-Philologus, Der Okkulte Kraftbegriff im Altertum, Julius Röhr 31

XVIII, 1-band (1923) עמ' 33-1.

Conversion, A.D. Nock, עמ' 62-63.

עצמה, ואין במים הללו כוח מאגי כלשהו, אלא זו מצווה, ומכוח המצווה המתמטא והמים מטהרים.

יש כאן סובלימציה גמורה והדחקה הצד המיתי מטקס הפרה, ששימש כמוכח דוגמה של חוקה כפי שנאמר 'חוקה חקתי גזירה גזרתי ואין אתה רשאי לעבור על גזירתי'. בין שהסיפור אותנטי, כלומר שייך לזמנו של ריב"ז, ובין לאו, מראה הוא, באיזו מידה הייתה בעיה זאת אקטואלית, והיה עניין לדון בה.

אבל גם ההלכה נאלצה לנקוט עמדה כלפי מעשי הכישוף הנפוצים. יש במשנה הגדרה, מיהו מכשף. 'המכשף העושה מעשה חייב³⁵, ולא האוחז את העיניים. רבי עקיבא אומר משום רבי יהושע: שנים לוקטין קשואין אחד לוקט פטור, ואחד לוקט חייב. העושה מעשה חייב, האוחז את העיניים פטור' (סנה' פ"ז מ"א ובבלי שם סח ע"א). לפי הלכה זו, המגיעה עד דור תלמידיו של ריב"ז, רק העושה מעשה כישוף אמיתי הוא החייב, ואילו מי שאוחז את העיניים – 'עושה עצמו כאילו' – דווקא הוא פטור³⁶. סתם להטוטן העושה מעשים כאלה, ואינו מתייחס בכובד ראש למעשה פטור. התנאי הוא, שהמכשף העושה מעשה כישוף יתייחס בכובד ראש למעשיו, כלומר יראה בכישוף משהו ממשי.

שונה מגישתה של ההלכה היתה גישתו של פילון האלכסנדרוני, הוא הבחין בין 'מאגיה אמיתית', 'מדע הראייה' (ὀπτική ἐπιστήμη) המתבונן במעשי הטבע מתוך השקפות ברורות – מדע מכובד ביותר – לבין משחקם המתעתע של מכשפים נודדים, המתעים ומנצלים את ההמון הנבער מדעת. הוא מושפע מן ההגדרה הסטואית של המאנטיקה כ'מדע ההתבוננות' (ἐπιστήμη θεωρητική) ושל פירוש האורות. שעה שהמשנה מקיימת את דין המכשף רק בעושה מעשה, ולא באוחז את העיניים, הרי כל התנגדותו של פילון מופנית בעיקר כלפי האחרון³⁷. העמדה העקרונית הזאת לא מנעה, כמוכח, את חדירת הכשפים, העדויות מרובות הן, בפרט בין נשים. שמעון בן שטח ציווה לתלות שמונים נשים באשקלון (סנה' פ"ו מ"ד). ובירושלמי (חגיגה פ"ב ב"ב, עז סע"ד; סנה' פ"ו ה"ט, כג ע"ג) מסופר באריכות, שנשים אלו מכשפות היו. לפסוק 'מכשפה לא תחיה' (שמות כב, יז) נאמר כברייתא: 'ת"ר: מכשפה, אחד האיש ואחד האשה. א"כ מה ת"ל "מכשפה"? מפני שרוב נשים מצויות בכשפים' (סנה' סז ע"א ור' ברכות נג ע"א). ר' שמעון בן יוחאי מעיד: 'בדורות האחרונים שכנות ישראל פרוצות בכשפים'

35. 'חייב' ליתא בכ"י מינכן, קייסמן, לו, הרמב"ם, משב"ר. מלאכת שלמה בשם 'ס"א זה העושה מעשה לא האוחז את העיניים. ונכוחה היא בעיני... ור' דקדוקי סופרים, עמ' 190 הע' פ, ועמ' 191 הע' ש.

36. אמנם פטור אבל אסור, ר' בפירוש המשניות לרמב"ם, ובמשנה תורה, הל' ע"ז פ"א ה"טו.

37. Leopold Cohn, III, de specialibus legibus, 103-100, ור' Philons griechische, Heinemann, פילון, ברסלאו, 1910 ח"ב, עמ' 214 הע' 1 ור' Philons griechische, Heinemann, Breslau, und jüdische Bildung, 1932, עמ' 389-388. בהערותיו להוצאה האנגלית של פילון, עמ' 636, מטיל ספק בקשר עם דעת הסטוא.

(עירובין סד ע"ב), ובשמו נמסר המאמר, בנוסח קיצוני אופייני לחכם זה, 'הכשירה שבנשים בעלת כשפים' (מס' סופרים סוף פט"ו). אבל ישנן עדויות מרובות על התפשטותם של מעשי כישוף, ולא רק בין נשים ופשוטי העם, אלא גם בין חכמים בארץ ישראל ועוד יותר בכבל.

למעשה, לא יכלו גם חכמי התלמוד והמדרש – עם כל הכרתם היסודית, כי אין עוד מלבדו, ולכן אין גם כשפים – להתעלם מן המציאות, ששכבות עממיות רחבות האמינו והשתמשו במעשים אלה. הם ניסו למצוא דרך של פשרה, כדברי התנא ר' אליעזר בן יעקב: 'לא תנחשו ולא תעוננו – אף על פי שאין נחש יש סימן' (יר' שבת פ"ו ה"י, ח ע"ג). לא הייתה קיימת גם הבחנה מדויקת בין המדע לבין המאגיה, בפרט בתחום הרפואה. במעשי הכישוף כלולות היו תרופות, שמקורן בתחום הניסיון המדעי. לכן החכמים, שאסרו שורה שלמה של מנהגים 'משום דרכי האמורי'³⁸, נאלצו להגביל את ההתנגדות. רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוחנן: כל שהוא מרפא, אין בו משו' דרכי האמרי' (יר' שם, ובבלי שם סז ע"א בשם אב"י ורבא). אנו יודעים, שגם חכמים, ובפרט בכבל, השתמשו ברפואות שאופיין המאגי בולט³⁹. ידיעת מעשה כישוף מיוחסת לר' אליעזר ולר' יהושע, (ירושלמי סנהדרין פ"ז ה"ד, כה ע"ד, בבלי שם סח ע"א). רב תיאר את המעשה של 'ההוא טייעא', שהרג גמל וחתך אותו לאיברים, כעובדה, בעוד שדודו ר' חייא אומר לו, שהייתה זאת אחיזת עיניים, ותו לא⁴⁰. על רב עצמו מסופר: 'סליק לבי קברי עבד מה דעבד', ורש"י פירש את מה שעשה: 'יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת אם מת בזמנו אם בעין רעה'⁴⁰. ר' חנינא הסתמך בדיני ירושה על המסורת,

38. תוספתא שבת פ"ו פ"ו ור' ש' ליברמן, תוס' כפשוטה מועד, עמ' 74 ואילך ור' גם ש"ח קוק, עיונים ומחקרים, ירושלים תשי"ט, ח"א, עמ' 103. המאמר 'גד גד' וסנוק לא אושכי ובושכי' (שבת סז ע"ב, בכ"י א"פ, 'וכושכי', ר' דק"ס, עמ' 146, הע' ש) שנתקשו בפירושו (ל. בלוי בספרו הנ"ל עמ' 67, תוספת העה"ש, עמ' 69) אינם אלא Griechisch, Th. Hopfner, Ἀσκιον Κατάσκιον, Ἐφέσια γράμματα, I, 1921 Leipzig, Agyptischer Offenbarungszauber, עמ' 192.

39. ר' Das altjüdische Zauberesen, Ludwig Blau, Jahrbuch של ביהמ"ד לרבנים, בודפשט 1898, עמ' 65 ואילך. ועל המאבק נגד המגיה וההתפשרות אתא לאחר השתלטותה של הנצרות בקיסרות הרומית, ר' במאמרו המצויין של A. A. Barb, The Survival of Magic Arts, בספר The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford, 1963, עמ' 101-126.

40. סנהדרין סז ע"ב ור' גם חולין ז ע"ב.

40. ב"מ קז ע"ב, ד"ה עבד, אמנם ר"ח מביא בשם גאון – דהיינו רב האי – 'אנן לא גרסינן עבד מה דעבד (ומה) שאומר סליק לבי קברי עשה, כגון שאלת 'חלום, ובחלומי אל צ"ט מתים בעין הרע, ואחד בדרך ארץ' (אור זרוע לב"מ ע"י ש"מ ור' גם שיטה מקובצת שם). ה"ה בעצמו גרס 'עבד מה דעבדי' ור' בערוך השלם, ערך עבד ב, עמ' 157, ועל יחסו של רב האי לאמונות בלחשים, ר' ש' אסף, תקופת הגאונים וספרותה, תש"ז, עמ' רס"ז.

שרוקן של בכור לאכיו מרפא⁴¹. ר' שמעון בן לקיש לא נמנע מלחת מקום לעניין כשפים בטיעון הלכתי⁴². היו אמוראים, שניסו לכוון את קללותיהם המכוונות לאויביהם לרגע זעמו של הקב"ה ואף נקטו באמצעים נגד תוצאות מעשי הכישוף⁴³. מנהגים נפוצים ביותר בעם לא נדחו תמיד, אלא יש שניסו לשוות להם אופי דתי ברוח אמונת ישראל, אעפ"י שברור, ששורש המנהג היה מאגי מיתי. בכרייתא נאמר: 'אילן שמשיר פירותיו סוקרו כסיקרא וטוענו באבנים'; ושאלו בגמרא: 'כשלמא טוענו באבנים כי היכי דליכחוש חיליה, אלא סוקרו כסיקרא מאי רפואה קעביד?' והתשובה היא: 'כי היכי דליחזייה אינשי וליבעו עליה רחמי כדתניא וטמא וטמא יקרא צריך להודיע צערו לרבים ורבים יבקשו עליו רחמים'⁴⁴. ברור שהטעם המקורי לאותו צבע אדום יסודו באמונה עממית בכוחו של הצבע האדום. זו דוגמה להדחקה הצדדים המאגיים ממנהגים נפוצים ולהחלפתם בהנמקות דתיות-מוסריות.

בעיה הרבה יותר חמורה מהפצתם של מעשי הכישוף בתוך העם הייתה שאלת הנסים הלגיטימיים.

ודאי, שדת ישראל, ככל דת וככל אמונה, מניחה את האפשרות של מעשי נס. הבעיה היא, כיצד להבחין בין מעשי נס, הפורצים את גדרו של הטבע ושל חוקיו ומבליטים את כוחו המחלט של האלהים, לבין מעשי הכישוף, שאף הם נראים כמעשים נפלאים. זו בעיה, שעמדה בפני דתות שונות, והיא שעמדה גם בפני חז"ל. תפילתו של אליהו בהר הכרמל 'ענני ה' ענני' (מ"א יח, לז) נתפרשה ע"י אמוראי א"י של המאה השלישית 'ענני שתרד אש מן השמים, וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם'⁴⁵.

כבר במקרא אנו מוצאים את מעשי הנפלאות, האותות והמופתים על יד המעשים המאגיים. האמצעים דומים ומשותפים, אבל קיים הבדל יסודי ברור.

41. ב"ב כ"ב ע"ב, ועל רפוי ברוק, ר' Preuss, J., *Biblich-talmudische Medizin*, 1923, עמ' 321-322. ור' ירו' תרומות פ"ח ה"ה, מה ע"ד: 'אמר ר' אמי צריכין למיחש למה דברייתא חששין'.

41. ירו' נזיר פ"ח ה"א, נז ע"א, יכול לטעון 'נאנסתי מפני כשפים שעשת לי'. ור' בספרו של ש. ליברמן הנוכח להלן הע' 43, עמ' 83 ומ. מרגליות, ספר הרזים, ת"א תשכ"ז, עמ' 75.

42. סנהדרין סו ע"ב 'ינאי איקלע לההוא אושפיוא... רש"י שם, ד"ה ינאי ולא גרסינן רבי ינאי, דלא איניש מעליא הוא שעשה כשפים, אבל בילקוט כ"י, ובע"י וביד רמה ר' ינאי, ר' דקדוקי סופרים שם, עמ' 192 הע' ירו' שם גם המעשה 'יעירי איקלע לאלכ-סנדריא של מצרים... ור' פסחים קי ע"א-קיא ע"א, יומא פד ע"א, ועל אמונתם בכשפים של היסטוריון מסוגו של Ammianus Marcellinus ושל אורטור כמו Libanius, ר' Barb שם עמ' 114-116 ושם עמ' 118 על חלקם של יהודי אלכסנדריה בהפצת ספרי קוסמים.

43. שבת סו ע"א, ר' בלאו בספרו הג"ל, עמ' 165. ור' ש. ליברמן *Greek in Jewish Palestine*, עמ' 103 ואילך (= יוונית ויוונית בא"י, עמ' 76 ואילך). ור' נדה סו ע"א: 'ההיא דאתאי לקמיה דר' יוחנן...'

44. ברכות ו ע"ב בשם ר' חלבו אמר רב הונא, אבל שם ט ע"ב 'אמר ר' אבהו ובכ"י מינכן: ר' אמי, ור' דקדוקי סופרים שם, יט ע"א הע' ס.

האל במקרא אינו משתמש, בניגוד לאלים האחרים, באמצעים מאגיים. המשתמשים בהם הם רק שלוהיו. נפלאות החרטומים נובעים מלהטיהם, המשפיעים על כוחות על-אלהיים. נפלאותיו של משה הם אצבע אלהים, שציווהו לעשותם — והם באים מרצונו. אלהים הוא עושה פלא. הפלא משמש במקרא אות לנביא-השליח, אבל הקריטריון העליון נשאר אחד — אם בא במצוות ה'. נביא הבא ונותן אות ומופת ואומר 'נלכה אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם ונעבדם' — 'לא תשמע אל דברי הנביא ההוא'⁴⁶. אלישע, הבא לרפא את נעמן כשהוא מצווה עליו לטבול במי הירדן שבע פעמים, משתמש באמצעי שדוגמתו מוצאים בכבל, אבל הוא בא להוכיח לא רק 'כי יש נביא בישראל' אלא גם, ובעיקר, 'כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל' (מ"ב ה, טו).

חכמי התלמוד והמדרש הלכו גם בתחום זה בעקבות המקרא, אולם, כדרכם, הרחיבו והעמיקו את ראייתם, בהשקיפם על דברי המקרא השקפה כוללת, ובכרואם לנקוט עמדה לגבי הופעות הקרובות לרם אגב התעצמות עם אמונות ודעות של זמניהם. פשוטי העם היו כמובן מעוניינים בדבר אחד, בתוצאה של הפעולה, מבלי להבחין מה מקורה. לעומת זאת היו חכמים מעוניינים — יותר מאשר במעשה הנס — בהבלטת העובדה, שעושה הנס הוא הקב"ה⁴⁷, ולכן נמצא, שיחסם לנס, שבלעדי, כאמור, לא תתואר דת, היה אמביוואלנט. הדבר בולט בסיפור הידוע על חוני המעגל ועל יחסו של שמעון בן שטח למעשיו. חוני המעגל עושה נס גדול, גוזר גזרה והקב"ה מקיימה ומוריד גשמים בזמן שהם נחוצים ביותר. אבל שמעון בן שטח שולח לו: 'אלמלא חוני אתה, גזרני עליך נדו'⁴⁸, ואין להימנע מלראות בדברי שמעון בן שטח מעין הבעת חשש, שמא הלשון שנקט חוני ('נשבע אני בשמך הגדול שאיני זו מכאן'), והמעשה שעשה (עג עוגה ועמד בתוכה) עשויים להיתפס שלא כהלכה, אלא שאישיותו של חוני והערצת העם אליו הצילוהו מנידוי. אותו ר' שמעון בן יוחאי שהתנגד למעשה כישוף היה 'מלומד בנסים', וכשיצא מן המערה עם בנו, עשה בעיניו אנשים לגל עצמות⁴⁹, וגם גירש רוח מבתו של קיסר (מעילה יז ע"ב). שני התלמודים והמדרשים מלאים מעשי נסים ממעשיהם של חוני המעגל, נקדימון בן גוריון, התנאים ר' חנינא בן דוסא, ר' שמעון בן יוחאי, חתנו ר' פנחס בן יאיר ועד לזמנם של האמוראים האחרונים⁵⁰. אמנם רב פפא שאל לאכ"י: 'מ"ש קמאי דאתרחיש להו ניסא, ומאי

45. דברים יג ג-ד; קרפמן, תולדות האמונה הישראלית כ"א, עמ' 474 ואילך, אינו מקדיש תשומת לב מספיקה לפסוק זה, שבו נאמר, כי קיימת אפשרות שהאות והמופת יבואו — והם בכל זאת אינם כלום, אם מוציאים אותם מתחום עושה הנפלאות, כי זהו הפירוש של 'נלכה אחרי אלהים אחרים'.

46. ר' ברכות נ ע"א 'התם מוכחא מילתא מאן עביד ניסי קודשא ב"ה'.

47. תענית פ"ג מ"ח ומקבילות, ור' גד בן-עמי צרפתי, חסידים ואנשי מעשה והנביאים הראשונים, תרביץ שכו, תשי"ז, עמ' 126-130.

48. שבת לג ע"ב, פסיקתא דר"כ, מהד' מנדלבוים, עמ' 193, מהד' באבער צ ע"ב.

49. ר' יצחק היימן, *Die Kontroverse über das Wunder im Judentum der helle-*

שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא (ברכות כ ע"א). ושאלה זו מעידה על תחושה של התמעטות מעשי הנסים. אבל לא פסו מלומדי נסים, ומסופר גם על מעשי הנסים שאירעו לאחרוני האמוראים (שם נד ע"א).

בפירושי חז"ל לסיפורי הנסים שבמקרא ניכרת השאיפה להבליט את ההוכחה, שיש בהם לכוחו ולגבורתו של אלהים. 'דרש ר' שמעון הצידוני⁵⁰: בשעה שהפיל נבוכדנצר הרשע חנניה מישאל ועזריה לתוך כבשן האש, עמד יורקמו⁵¹ שר הברד לפני הקב"ה. אמר לפניו: רבש"ע ארד ואצנן את הכבשן ואציל לצדיקים הללו מכבשן האש. אמר לו גבריאל: אין גבורתו של הקב"ה בכך, שאתה שר ברד והכל יודעין, שהמים מכבין את האש; אלא אני, שר של אש, ארד ואקרר מבפנים ואקדיח מבחוץ, ואעשה נס בתוך נס. אמר לו הקב"ה: רד. באותה שעה פתח גבריאל ואמר: ואמת ה' לעולם... (פסחים ק"ח ע"א-ע"ב). כאן הולכות בד בבד הבלטת גודל הנס והפלאי שבו, יחד עם הוכחת הגבורה שבאה בו לידי ביטוי. במדרש מקביל (שהש"ר ז, ט) נזכרת גם התוצאה המעשית של מעשה הנס: 'כיון שראו אומות העולם נסים וגבורות שעשה הקב"ה עם חנניה וחבריו, הונו נסבין ית טעותהון ומתברין יתהון ועבדין יתהון זוגין פעמונין ותלן יתהון ככלביהון ובחמוריהון, והונו מקרקשין בהון ואמרון: אתון חמון למה הוינן סגדין, התוצאה של הנס צריכה להיות אחת, ובכך חשיבותו: הכרת גבורתו של אלהים וייחודו המביא לשבירת האלילים. בסיפורים מסוג זה שיש בהם מעולם האגדה המיתית נשמרו הקורים העקרוניים שעמדו עליהם. אין הנס חשוב כשלעצמו, אלא ככל שהוא משתלב באמונה בעושה הנס. וכך דרש ר' אלעזר המודעי את הפסוק 'יבן משה מזבח ויקרא שמו ה' נסי': 'המקום קראו נסי... כל זמן שישאל בנס כביכול הנס לפניו⁵².

מאלף ביותר הוא הסיפור הבא, שנשמר במדרש מאוחר, אבל מקורו קדום. בו אנו עומדים במפורש על הצד המוסרי של מעשי הנסים: 'אמ' ר' פנחס: מעשה בדמשקיא, שהיה שם בית צלם אחד, והיה לו כומר, שמו אבא גוליש, והיה משמש לפני הצלם שנים הרבה. פעם אחת הגיעו אנינקי של צער. צעק לפני הצלם ימים הרבה, ולא הועיל כלום. אחר כך יצא לחוץ בלילה, ואמר: רבוננו של עולם, שמע תפילתי ופדיני מצרתי. מיד שמע אל תפילתו ונתרפא, וגנב את עצמו ובא לו לטבריה ונתגייר, והיה מרדף אחר המצוות, ונתמנה פרנס על העניים. וכיון שנכנסו מעות תחת ידו, ידים שהיו למודות ממשמשות בבית הצלם משמשו בקודש, מיד חשש באחת עינו ונסמית. שוב שלח ידו בהקדש, וחשש בשנייה

⁵⁰ nistischen Zeit, בס' היובל לכב' ברנהרד הלר, בודשטש 1941, עמ' 170-191. ור' אלכסנדר גוטמן, The Significance of Miracles for Talmudic Judaism, HUCA, כי"כ 1947, עמ' 363-406. ש' ליברמן, Greek in Jewish Palestine, New-York, 1941, עמ' 97-114 (= יוונית ויוונית בא"י, עמ' 73-86); Max Kadushin, The Rabbinic Mind, עמ' 152-167. ⁵¹ כ"ה הנוסח בכ"ו ולא 'השילוני' שבדפוסים.

⁵² האטימולוגיה לא ברורה, אולי יורק"מי.

⁵³ מכילתא דר"י, מס' דעמלק פ"ב, עמ' 186, ור' ב"ר נט ה, עמ' 634, 'משה ניסן של ישראל... מי הוא נסו של משה הקב"ה...'

ונסמית. והיו בני מקומו באין לטבריה ורואין אותו סומה, ואומרין לו: אבא גוליש, מה ראית שהיית משחק בצלם ומניח אותו... מה עשה? אמר לאשתו: עמדי, עד שנלך לדמשק. אחזה בידו והיו מהלכין. כיון שהגיעו לעיירות שבתחום דמשק, היו מתכנסים עליו ואומרין: הרי אבא גוליש, ואומרין לו: יפה עשה לך הצלם, שסימא את עיניך. אמר להם: אף אני לא באתי אלא לבקש ממנו ולהשלים לו, שמא יפתח לי עיני... לכו וקבצו כל בני המדינה. הלכו ונתכנסו חיילות חיילות בבית ע"ז ועלו הגגות. כיון שנתמלא המקום, אמר לאשתו, שתעמידו על עמוד שהיה מכיר שם. הלך ועמד לו עליו, ואמ' להם: אחי בני דמשק, בשעה שהייתי כומר ומשמש לצלם, היו בני אדם מפקידין אצלי פקדונות, והייתי כופר בהן, לפי שאין לצלם הזה לא עינים לראות ולא אזנים לשמוע עד שיפרע ממני. עכשיו הלכתי אצל מי שעניו משוטטות בכל הארץ, ולא יבצר ממנו מזמה, ובקשו ידי למשמש ולטול כמו שהיו למודות, ולא הספקתי לעשות עד שנפרע ממני, לפיכך סימא את עיני. אמ' ר' פנחס הכהן בר חמא, ואף ר' אבון אמר בשם רבותינו: לא ירד מן העמוד עד שנתן לו הקב"ה מאור יתר על מאורו, כדי שיתקדש שמו בעולם, ונתגירו מן האומות אלפים ורבות על ידו⁵³. ר' פנחס בר חמא שייך לאמוראי א"י של המחצית השנייה של המאה הרביעית. סיפור זה שהמוטיב שלו מזכיר את הסיפור על התגיירותו של אחיאוור בספר יהודית יד, י, ושלשונו מעידה עליו, שתורגם מארמית, מבטא בצורה ברורה, שתפקידו של הנס להראות את אמיתותה של אמונת ישראל ושל תורתו האוסרת למעול בכספי צדקה או הקדש. אותו כומר, שמעל בעודו משמש לפני ע"ז, לא אירע לו כלום, ואילו כשנתגייר – וגם ההתגיירות עצמה באה כתוצאה מנס – ומעל, נענש. והוא מפגין בדמשק את ההבדל הזה בין ע"ז לבין עבודת אלהים, והנס הנוסף מביא לגיור המוני.

סיפורים מסוג זה, המביעים את תפקידו של הנס בצורה כוללת ומתוך הבלטת תפיסת הגבורה, אינם מרובים. רבים מהם המאמרים, המשתמשים בנס כדי להצדיק את ערכן של המצוות או של מוסדות דתיים. על ר' עקיבא נמסר, שאמר לטורנוס רופוס (Tineius Rufus), שנהר (סמ) בטיון יוכיח את עובדת השבת⁵⁴. חשוב לענייננו המעשה בבהמתו של ישראל שנמכרה לנכרי, ולא רצתה לעבוד בשבת ברשותו של הנכרי, עד שלא בא בעלה הקודם ולחש לה על אוזנה, שהיא ברשות נכרי, ומותר לה לעבוד בשבת. אמר הגוי לישראל: 'איני מניחך עד שתאמר לי מה עשית לה באזנה. אני נתייגעתי בה והכיתי אותה, ולא עמדה. התחיל אותו ישראל מפייו ואומר לו: לא כשוף ולא כשפים עשיתי, אלא כך וכך

⁵⁴ מה"ג לשמות, מהד' הופמן, עמ' 17; מהד' מרגליות, עמ' לב. ור' שם הע' 10, ואולי צ"ל: אננקי (ἀνάγκη) לשון צער.

⁵⁵ סנהדרין סה ע"ב ור' ב"ר יא ה, עמ' 93 ושם הע' 3 נרמו לדבריהם של פליניוס ויוספוס אודות הנחר סבטיון, ומן הדין לשים לב גם להוכחות האחרות 'בעל אוב יוכיח' (רשי": שאינו עולה בשבת), 'קברו של אביו יוכיח, שאין מעלה עשן בשבת'.

הסתחית לה באזנה ועמדה וחרשה. מיד נתיירא הגוי; אמר: ומה אם פרה. שאין לה לא שיחה ולא דעת, הכירה את בוראה, ואני שייצריני ויצרי בדמותו ונתן בי דעת. איני הולך ומכיר את בוראי? מיד בא ונתגייר ולמד וזכה לתורה, והיו קוראים שמו יהודה בן תורתה, ועד עכשיו אומרים רבותינו הלכה משמו⁵⁵. הגוי מפרש את הלחישה באוזן כמעשה כישוף, והיהודי מכחיש את הדבר. ודאי שיש כאן נס, שהפרה הגיבה על הלחישה, שהיא עברה מרשותו של ישראל לרשותו של נכרי, אבל נס זה הוא פועל יוצא של ההלכה, והוא מאשר את אמיתותה, הגוי התגייר וזכה שיאמרו הלכה בשמו. הנסים באים גם לאשר את חסידותם וצדקתם של צדיקים בעבר ובהווה, כדברי ההגמון לנקדימון בן גוריון 'יודע אני, שלא הרעיש אלהיך את העולם אלא בשבילך'⁵⁶. רוב הנסים באים להציל ולהושיע יחידים וציבור כשעת צרה ומצוקה, אבל המוטיבים השונים משתלבים לעתים תכופות. הנסים והתשועות הבאים לכלל קשורים בזכותו וכמעשיו. הסתירה בין האמונה שאלהים עושה נסים לבין מצבה הקשה והירוד של האומה שימשה נקודת מוצא לדרשות של תוכחה, כגון: לפסוק 'לך ה' הצדקה' (דניאל ט, ז) נאמר: 'א"ר אלעזר, מי אמר הפסוק הזה חנניה מישאל ועזריה אמרוהו, בשעה שעלו מן הכבשן נתכנסו כל א"ה. שנאמר: ומתכנשים אחשדרפניא סגניא ופחותא והדברי מלכא (דניאל ג, כז). ועמדו ורקקו לישראל בפניהם ואמרו להם: אתם ידעתם, שאלהיכם עושה נסים ונפלאות כאלו וגרמתם לעצמכם להחריב את ביתו. ורקקו בפניהם, עד שעשו כל גופם רוק, והיו חנניה וחכיריו מגביהים פניהם למעלה וצדקו את הדין, ואמרו: לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים'⁵⁷.

הטענה כפי נכרים 'אתם ידעתם, שאלהיכם עושה נסים ונפלאות' לקוחה מן המציאות. אמונתם של היהודים במעשה נסים הייתה מן המפורסמות. כששמע הוראציוס סיפור על גר הבווער ללא שמן, אמר: 'בכך מאמין היהודי אפלה, לא אני'⁵⁸. בוודאי צדק באמרו, שיהודים האמינו בדבר, ומעידים על כך דברי ר' חנינא בן דוסא 'מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק' (תענית כה ע"א). אבל בעוד שהוראציוס וסופרים יוונים ורומאים אחרים ראו בסיפורים מעין אלה Superstitio Judaica, הרי בזמנו של ר' אלעזר הייתה מקובלת הדעה, שאלהי ישראל עושה נסים ונפלאות, והנכונות להאמין בנסים נפוצה ביותר. הבעיה הייתה ליישב אמונה זו עם גורלה של האומה ועם יסודות אמונה אחרים.

55. פס"ר יד, הוצ' רמ"ש נו ע"א. ושם: יוחנן בן תורתא, אבל רמ"ש שם, הע', כבר ציין לתוס' ישנים יומא ט ע"א, שגרסו: יהודה וכ"ה באמת בכ"י של הפס"ר, פרמא 1240, וגם בכ"י יחוסי תנאים ואמוראים.

56. תענית כ ע"א, בדפוס אמר נקדימון בתפילתו השנייה 'הודע שיש לך אהובים בעולמך', אבל בכ"י נאמר במקום זה 'כשם שעשית לי נס בראשונה כך עשה לי נס באחרונה', ר' דקדוקי סופרים שם, עמ' 110, הע' ס, ובהוצ' צבי מלטר, עמ' 78.

57. תנחומא כי תשא יד ושם ראה טו ומהד' בוכר שם טו, ור' פסי' דר"כ, מהד' מגדלברג, עמ' 170 ובכל המקומות בעל הדרשה ר' אלעזר ורק בסנהדרין צג ע"א בשם: ר' תנחום בר' חנילאי. 58. Sat., I, 5, I, credat Judaeus Apella, non ego...

ערכו הדתי של הנס אינו מוחלט, הוא מובא תחת שלטונם של עקרונות אחרים ומשועבד להם, והדבר נעשה, כפי שנראה, בדרכים שונות.

הראשונים אירעו להם נסים, משום שמסרו נפשם על קידוש השם. ודווקא מתוך התפיסה, שאין הנס אלא הוכחה לגדולתו ולגבורתו של השם – דהיינו לקדושת שמו – הרי כל טעמו של הנס ניטל, אם אין נכונות לקידוש השם מצד עושי הנסים והמצפים להם. אבל המוסר את נפשו על קידוש השם חייב לעשות כן שלא על מנת שייעשה לו נס. כשטריינוס עומד להוציא להורג את פפוס ולולינוס בלודקיא, אמר להם: אין אתם מעמך של חנניה מישאל ועזריה, יבוא אלהיכם ויציל אתכם מידי, הם השיבו לו: 'חנניה מישאל ועזריה כשרים היו, ונבוכדנצר היה הגון שיעשה נס על ידו, אבל אתה מלך רשע אתה ואין אתה הגון שיעשה נס על ידך ואנו מחייבי מיתה עד לשמים...'⁵⁹.

כדוגמה הטובה ביותר לתפיסה זו, הרואה את הנס כאמצעי לקידוש השם והמתנה את הנס במעשיו האחרים של הרוצה לזכות בו, יכולים לשמש הסיפורים על ר' חנינא בן דוסא, 'שהיה מתפלל ונשכו ערוד, ולא הפסיק. הלכו תלמידיו ומצאוהו מת על פי חורו. אמרו: אוי לו לאדם שנשכו ערוד, אוי לו לערוד שנשכו לכן דוסא' (תוספתא ברכות פ"ג ה"כ). בבבלי מובא הסיפור בשינויים בפרטים, ושם נוסף: 'נטלו על כתפו והביאו לבית המדרש, אמר להם: ראו בני, אין ערוד ממית, אלא החטא ממית' (ברכות לג ע"א). כאן הסקת המסקנה ממעשה הנס מפורשת. בנס יש משום ציון מעשה של קידוש השם – על ידי שהעמיד ר' חנינא בן דוסא את עצמו בסכנה, ולא הפסיק בתפילתו, אעפ"י שנשכו ערוד, זכה לנס. הנס, הבא בעקבות המס רות, הוסיף עוד קידוש השם, בגרמו שגם אחרים יראו בו תוצאה של מסירתו של ר' חנינא בן דוסא לתפילה.

הקשר שבין הנס לבין תורת הגמול בולט בסיפור אחר על ר' חנינא בן דוסא: 'ת"ר: מעשה בכתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור הגדול, ובאו והודיעו לרבי חנינא בן דוסא. שעה ראשונה אמר להם: שלום. שנייה אמר להם: שלום. שלישיית אמר להם: עלתה... אמרו לו: נביא אתה? אמר להם: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא דבר שהצדיק מתעסק בו יכשל בו זרעו?...'⁶⁰ הנס הכרחי כדי להוכיח את צדקת ה'.

59. ספרא אמור פרק ט, צט ע"ד, תענית יח ע"ב, קה"ר גו, שמחות פ"ח.

60. יבמות קכא ע"ב, ב"ק ג ע"א, ובהמשך שם: 'אמר ר' אחא אעפ"כ מת בנו בצמא, שנאמר: וסביביו נשערה מאד. מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה' (ביבמות: ר' אבא, אבל בכ"י מ' ר' אחא). ביר' דמאי פ"א ה"ג, כב ע"א ושקלים פ"ה ה"א, מח ע"ד, מסופר ר' חניי בשם ר' שמואל בר נחמן, מעשה בחסיד אחד שהיה חופר בורות שיחין ומערות לעוברים ולשבים. פעם אחת היתה בתו עוברת לינשא ושטפה נהר... עאל ר' פנחס בן יאיר לגביה, בעי מנחמתיה, ולא קביל עלוי. מתנחמה, אמר לון: דין הוא חסידתך? אמרין ליה: רבי, כך וכך היה עושה, כך וכך אירעו. אמר: איפשר שהיה מכבד את בוראו במים, והוא מקפחו במים? מיד נפלה הברה בעיר, באת בתו של אותו האיש... ביר' בשקלים, נמצא מאמרו של ר' אחא

בעיית היחס שבין חוקי הטבע לבין הנס לא הרבתה להעסיק את חז"ל. על שינוי סדרי הטבע מדובר במקורות של תנאים בקשר לדור המבול, 'ששינה המקום עליהם סדרי עולם והיתה חמה זורחת ממערב ושוקעת במזרח'⁶¹ – וככל זאת עמדו במריים. שינוי סדר עולם לא היה לנס. מחלוקת מפורשת ביחס לשינוי סדרי בראשית נמצאת רק מימות האמוראים. 'ת"ר מעשה באחד שמתה אשתו והניחה בן לינק, ולא היה לו שכר מניקה ליתן, ונעשה לו נס, ונפתחו לו דדין כשני דדי אשה, והניק את בנו. אמר רב יוסף: בא וראה, כמה גדול אדם זה שנעשה לו נס כזה! אמר ליה אביי: אדרבה, כמה גרוע אדם זה, שנשתנו לו סדרי בראשית! (שבת נג ע"ב). אביי מגלה גריעותא בשינוי סדרי בראשית, שנעשה לאותו אדם, לא רק משום שלא זכה ליפתח לו שערי שכר (רש"י), אלא בעיקר משום שאין אנו שומעים על מעשה כל שהוא של אותו אדם, שגרם לנס. המעשה נשאר אפוא רק בגדר פריצה של סדרי בראשית⁶² ולא היה לנס.

בדומה להזמנתו של אליהו לאיוב לעמוד ולהתכונן נפלאות אל בהופעת הטבע (איוב לו, יא) רווחת בדברי חז"ל ההשקפה שסדרי בראשית – היינו סדרי הטבע – יש בהם משום עדות לגבורותיו של ה' יותר מאשר הנסים הפורצים סדרים וגדרים אלה. כשהיה ר' עקיבא מגיע לפסוקים בויקרא יא, שנזכרים בהם שמות חיות עופות ושרצים, 'היה אומר: מה רבו מעשיך ה' וגו'. יש לך בריות גדילות בים וגדילות ביבשה. גדילות בים, אם פרשו ליבשה, מתו. והגדילות ביבשה, אם פרשו לים, מתו. גדילות באור וגדילות באור, אם פרשו לאור, מתו. מקום חיות של זה מיתתו של זה, ומקום חיו של זה מיתתו של זה, ואומר: מה רבו מעשיך ה' כולם וגו'⁶³.

בראש הסוגיא, אחרי מה שנאמר שם על נחונייא חופר שיחין. קרוב לוודאי, שדברי ר' אחא נאמרו במקורם על הברייתא המובאת בבבלי כתובה על האמונה הפשטנית שבו, אבל לאחר שהמסורת שבירושלמי הביאה מעשה זה על ר' פנחס בן יאיר (בדמאי הוא נמצא בזר סיפורים הקשור בשמו) נותק הקשר המקורי, ועל שאלת הגמול בסוגיא זו ר' להלן פרק טו.

61. 'תוס' סוטה פ"ה ה"ד, עמ' 314, באבדר"ג נ"א פל"ב, מו ע"א, 'ששינה עליהם הקב"ה סידורו של עולם... שמא יבינו ויתיראו ויעשו תשובה ולא עשו, ובסנהדרין קח ע"ב: 'ששינה עליהם הקב"ה סדר בראשית'...

62. לא הכול חשבו כך. אמוראי א"י אמרו: כשמרדכי לא מצא מינקת לאסתר בא לו חלב, והיה מניקה'. כשדרש על כך ר' אבהו ברביים, והציבור ניחן, אמר להם: 'ולא מתניתה היא? ר' שמעון בן אלעזר אומר: חלב הזכר טהור' (ב"ר ל ח, עמ' 275). ר' אבהו הביא ראיה מהמשנה מכשירין פ"ז מ"ז, שחלב זכר הוא בנדר האפשרי. ולעצם העניין ר' Berlin, Biblisch-Talmudische Medizin, Preuss, 1923, עמ' 477.

63. ספרא שמיני פרשה ה', נב ע"ב, לפי כ"י רומי, מהדורת פינקלשטיין, עמ' ר"ח. ור' חולין קכו ע"א ובהתאם לכללו זה שנה ר"ע, (כלים פ"ז מ"ג) כל שבים טהור חוץ מכלב המים מפני שהוא בורח ליבשה' ור' בפיה"מ לרמב"ם שם. ור' תוספתא מעשרות פ"ג ה"ד, עמ' 85 ורבן שמעון בן גמליאל אומר אין לך מרובע מששת ימי בראשית וירו' שם פ"ה ה"ז, נב ע"א: 'ותני כן מרובע באוכלין, אין מרובע בבריות'.

בדומה לכך טוען פילון 'שכל המעשים היוצאים מגדר הרגיל והנראים כנמנעים – הם רק משחק ילדים' בהשוואה לדברים הגדולים באמת, דהיינו פלאי הטבע והיקום⁶⁴. לכאורה נראה, כאילו יש בדעה זו מעין חזרה למחשבה הפרימיטיבית, אבל דווקא ההשוואה לזו רק מבליטה את ההבדל. האדם הפרימיטיבי חי בתוך עולם של נסים. בכל מאורע ישנם יסודות מאגיים, והמכשף יכול לבצע מעשי נסים בכל שעה ועת שירצה⁶⁵. אבל נסים אלה אין בהם משום דבר מפליא ואין הם משמשים אות ומופת לאל, המגלה בהם את כוחו והנבדל מן הטבע. אבל לא רק בטבע, אלא גם בחיי יום יום מיטשטשים הגבולות בין הרגיל והטבעי לבין הנס. מעשה 'בשני בני אדם שיצאו לסחורה, ישב לו קוץ לאחד מהן, התחיל מחרף ומגדף. לימים שמע, שטבעה ספינתו של חברו בים, התחיל מודה ומשבח... והיינו דאמר ר' אלעזר: מאי דכתיב 'עושה נפלאות גדולות לבדו, וברוך שם כבודו לעולם?' – אפילו בעל הנס אינו מכיר בנסו' (נדה לא ע"א). דברי ר' אלעזר, שלפיהם אומרים בתפילת הודאה 'ועל נסיך שבכל יום עמנו' נתפרשו במדרש תהלים (קו, א) 'הרבה נסים ונפלאות אתה עושה עמנו בכל יום ואין אדם יודע, ומי יודע? – אתה ה'. אמר ר' אלעזר בן פדת: ראה מה כתיב? "לעשה נפלאות גדולות לבדו" – הוא לבדו יודע. ומה כת' בתריה? "לגזור ים סוף לגזרים" – הפרוסה הזו⁶⁶ שקולה כנגד הים שנקרע לגזרים. מה הפרוסה הזו, אי אפשר לעולם בלא היא⁶⁷, כך אי אפשר לעולם בלא נסין ובלא פלאין. כיצד? אדם נתון על המטה, והנחש בארץ לפניו; בא לעמוד, הרגיש בו הנחש; כיון שבא ליתן רגליו עליו, ברח הנחש מלפניו. ואינו יודע, מה פלאין הקב"ה עושה עמו... אמוראים אחרים אף הפליגו יותר מר' אלעזר ואמרו, שהפרנסה גדולה מן הגאולה וקשה מקריעת ים סוף⁶⁸. אמנם אפשר לטעון שגילוי הנס במציאת פרנסה מסתבר מתוך המצב הכלכלי הקשה במאה השלישית בא"י. ברם קשי זה יכול היה למצוא את פתרונו ע"י הפקעת ענייני פרנסה מתחום הנס כדברי רב נחמן בר יצחק⁶⁹: 'תדע דמרחשי נסא (מן השמים לכמה הצלות לנפשות אדם, רש"י) ולא איברי מזוני (ואין נס זה רגיל שיבראו מזונות לצדיקים בכיתם שימצאו חטין גדלים בכתיהם,

64. Les Idées philosophiques, et religieu-, E. Bréhier, 213–212 I, de vita Mosis ses de Philon d'Alexandrie, מהד' ג 1950, עמ' 136–151.

65. ר' Phänomenologie, G van der Leeuw, עמ' 643 ואילך.

66. כ"ה בכ"י פרמא 1232, שעליו יסד באבער את מהדורת מדרש תהלים וכן בכ"י וטיקנה 76 וכ"י וטיקנה 81 ורק בכ"י פריס 152, שעליו העיד באבער (מבוא מד ע"א) שמלא הוא שיבושים, ובכ"י קמברידז נמצאת הגי' 'פרנסה', ואתה הדפיס באבער (רכז ע"א), ולא ציין לנוסח שבכ"י האחרים.

67. כ"ה בכ"י וטיקנה מס' 76 ומס' 81 ובילקוט המכירי ובמהדורת באבער נשמט ע"י הדומין.

68. ב"ר כ ט, עמ' 192–193 בשם ר' שמואל בר נחמן ור' יהושע בן לוי ור' פסחים קח ע"א ור' פס"ר, הוצ' רמ"ש קנב ע"א.

69. שבת נג ע"ב כנ"י כ"י מ, והגדות התלמוד, ר' דקדוקי סופרים שם.

רש"י). ולכן נראה, שדבריהם של אמוראי ארץ ישראל יסודם הוא בנטייתם לראות בסדרי טבע ובהתרחשויות רגילות – מעשי נסים. הורדת גשמים נחשבה כשקולה לתחיית המתים ולדעת ר' חייא בר אבא ור' אבהו 'גדול יום הגשמים יותר מתחיית המתים'⁷⁰.

השקפה זו השפעתה ניכרת גם בתחום ההלכה. לדברי המשנה (יבמות פט"ז מ"ג), שאין מעידין על אדם שמת, כדי להתיר לאשתו להינשא 'אלא עד שתצא נפשו ואפילו ראוהו מגוייד (= מנותח) וצלוה והחיה אוכלת בו', נאמר בירושלמי (שם ה"א, טו ע"ג) 'אפילו ראוהו מגוייד, אני אומ': כחרב מלובנת נכווה וחיה. וצלוה, על הצלוב אומ' אני: מטרונא עברה עליו ופדאתו. והחיה אוכלת בו, אני אומר: נתרחמו עליו מן השמים. נפל לבור אריות, אין מעידין עליו, אומ' אני: נעשה לו ניסים כדניאל. נפל לכבשן האש, אין מעידין עליו, אומ' אני: נעש' לו ניסין כחנניה מישאל ועזריה'. ההסברים לדברי המשנה אינם שונים במהותם מן ההסברים הניתנים לדברי הכרייתא: 'נפל לבור אריות, נפל לכבשן האש'. שניהם יוצאים מתוך ההנחה, שיש להתחשב שיתרחמו עליו מן השמים ויארע מקרה בלתי שכיח שהוא נס, שיביא להצלתו של הנתון בסכנה. המשנה שהבאנו – וההלכות הנוספות שבברייתא – בשיטת ר' מאיר הן, כפי שיוצא מהמשנה שלאחריה: 'נפל למים בין שיש להן סוף בין שאין להן סוף – אשתו אסורה, אמר רבי מאיר: מעשה באחד שנפל לבור הגדול, ועלה לאחר שלשה ימים, בברייתא⁷¹ חולקים חכמים על ר' מאיר ואומרים, שבמים שיש להם סוף אשתו מותרת, ועל המעשה אמרו לו לר' מאיר: 'אין מזכירין מעשה נסים'. לפי פירושו של הירושלמי צריך לומר, שהחכמים חלקו על ר' מאיר גם במקרים האחרים. אין הם מכחישים את מעשה הנס שקרה ואת האפשרות שהוא עשוי להישנות, אלא שאין מזכירין אותו לשם קביעת הלכה, כי אין הוא דבר של קבע. דעה זו מצאה את ניסוחה הכללי בדברי ר' ינאי: 'לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה, לומר שעושין לו נס, שמא אין עושין לו נס'⁷². בדומה לכך אמר ר' זירא: 'לאו בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא'⁷³; ולאחריו רבא: 'לא סמכין על ניסא'⁷⁴. אביי

70. ירו' ברכות פ"ה ה"ב, ט ע"א; ב"ר יג, עמ' 116; בבלי ברכות לג ע"א; תענית ז ע"א. בתוס' יבמות פ"ד ה"ד, עמ' 258, ובבבלי שם ק"א ע"א-ע"ב, אבל שם 'לכבשן האש – מעידין עליו'. (ור' ש' ליברמן תוספתא כפשוטה, חלק ו', תשכ"ז, עמ' 173).

72. תוס' שם ה"ה-ה"ו ובירושלמי שם ע"ד ובבבלי שם ור' בתוס' שם ד"ה אין 'ולפי' רבנן חולקין אברייא דלעיל' כג' המהרש"ל, ור' ברמב"ם הל' גירושין פ"ג ה"ז, שהביא את ההלכה 'ראוהו שנפל לגוב אריות... אין מעידין עליו', והוסיף את הטעם 'אפשר שלא יאכלוהו'.

73. שבת לב ע"א ותענית כ ע"ב ור' ירו' שם פ"ג ה"ג, סו ע"א, ור' גם ירו' ברכות פ"ד ה"ד, ח ע"ב: 'רבי יוני כד הוה נסיק לאכסניא הוה מפקד נו ביתיה'.

74. מגילה ז ע"ב ופסחים נ ע"ב סתם גמרא.

75. פסחים סד ע"ב ור' מהר"י אגל, גליוני הש"ס לפסחים שם, שציין לראשונים ואחרונים הדנים בשאלה זו.

חלק עליו ואמר, שסומכין על הנס. ועל רב מסופר כך, לפחות כשנמצא בחברתו של חכם, 'דנפיש זכותיה'. אותם חכמים שלא סמכו על הנס לא רצו גם להשתמש בזכויות לשם הפעלת הנס. ר' ינאי אמר: 'ואם תמצו לומר עושין לו נס, מנכין לו מזכויותיו'. ורב יוסף אף הוא חשב: 'דילמא מנכי לי מזכותא דעלמא דאתי'⁷⁶. באי-רצונם לסמוך על נסים טמונה מגמה של צמצום מעשי הנס, מצויה גם מגמה להגבלת מעשי הנסים שבעבר. המשנה האומרת, שפי הארץ שבלעה את קרח, פי האתון של בלעם, הקשת, המטה והענן כולם נכראו בערב שבת בין השמשות (אבות פ"ה מ"ו), רוצה להכניס נסים אלה בגדר הטבע. בשעת בריאת העולם הוענק הכוח לתולדה להוליד דברים שהם מחוץ לדרך הטבע. כרוחה של משנה זו הם דבריו של ר' יונתן, מאחרוני התנאים: 'תנאין היתנה הקב"ה עם הים שיקרע לפני ישראל ה"ה וישב הים לפנות בקר לאיתנו (שמות יד כז) – לתנאו' (ב"ר ה ג, עמ' 35). ר' יונתן דורש את המלה 'לאיתנו' – לתנאו, כנראה מתוך כוונה להעמיד את הנס בגדר סדרי מעשי בראשית. וההמשך שם הוא: 'אמר ר' ירמיה בן אלעזר': לא עם הים בלבד התנה הקב"ה, אלא עם כל שנברא בששת ימי בראשית. ה"ה "אני ידי נטו שמים וכל צבאם צויתי' (ישע' מה, יב) – צויתי את הים שיקרע, ואת השמים שישתקו לפני משה. "האזינו השמים" וגו' (דברים לב א), צויתי את השמש ואת הירח שיעמדו לפני יהושע, צויתי את העורבים שיכללו את אליהו, צויתי את האור שלא יזיק לחנניה מישאל ועזריה, צויתי את האריות שלא יזיקו לדניאל, את השמים שיפתחו לפני יחזקאל, את הדג שיקא את יונה' – כל מערכת הנסים שבמקרא נכללת באקט הבריאה.

דעה זו על נטיעת הנס בטבע מששת ימי בראשית נמצאת גם אצל פילון. אמנם סבור הוא, שאלהים קבע חוקי טבע בלתי מתחלפים, ולהם נמסרו כוחות (δυνάμεις), אבל בניגוד לתורתו של אפלטון, שאינה נותנת כלל מקום לנס, סבור פילון, שכוחות אלה אינם בלתי-תלויים, אוטוקראטיים. הסגולות שנתגלו בעצמים במעשי הנסים – המתקת המים ע"י המקל, הבאר שבסלע – נתונים היו בטבעם. הנס היה בכך, שאלהים המציא אותם למשה בשעה הדרושה. בדרך דומה הסבירו אנשי הסטואה את מציאות הניחוש והאסטרולוגיה⁷⁸.

קשה לומר אם דברי חז"ל שהבאנו בנדון הם תוצאת השפעה חיצונית, אבל ברור, שהכללת הנסים שבעבר בתוך סדרי בראשית יש בה משום ראציונליזציה, ששימשה את מגמת הצמצום של מעשי נסים בהווה. כשם שהבלטת גבורתו של

76. שבת ותענית שם, ועל ר' יוסף שבת קמ ע"א.

77. אף הוא תנא, בשמ"ר כא ו אותו מאמר בשם ר' אלעזר הקפ"ר וביק"ר כ ח עמ' תסא אומר בר קפרא בשם ר' ירמיה בן אלעזר.

78. ר' ה' חלפון, Philo, 1947, ח"א, עמ' 347 ואילך, ושם, עמ' 351 הע' 24 ור' R. M. Grant, Miracle and Natural Law, Amsterdam, 1952, עמ' 218 ואילך, על אוגוסטינוס ושיטתו בדבר ה- semina (10-5 de Genesi ad litteram, III de trinitate), שזרעו בעולם בשעת הבריאה והמולידים את הנסים.

האל, כמשלים המשווים אותו למלך בשר ודם ובסיפורים על מעשי נסים בעבר ובהווה, הוסברה על ידנו גם מתוך הרקע של המציאות הדתית בסביבתם של חכמי התלמוד והמדרש, כך יש להבין אף את צמצומם של מעשי הנסים והגבלתם מתוך רקע המציאות. מגמות אימננטיות ומטרות פולמוסיות כלפי אמונות אחרות משתלבות בצמצום זה. כבר אמרנו שכל האמונות טוענות בזכות מעשי נסים כהוכחה לאמיתותן. שהנס מאשר את אמיתותה וקיומה של האלהות — זה היה עיקרון מקובל בעולם העתיק. סיפורים על מעשי נסים מסתיימים במלים 'גדול הוא אל פלוני', 'מהו אל? — מה שהוא חזק' נאמר בקאטיזום שנשמר בפאפירוס⁷⁹. כל דת ובפרט דת שדגלה במצוות הגיור עמדה בפני הבעיה של התייחסות לנס — לנסים של מסורתה ולנסים של דתות אחרות. הנצרות הקדומה נקטה כלל, שהנס הוא הכישוף הלגיטימי, בה בשעה שהכישוף הוא הנס האי-לגיטימי. מצד אחד יצאו השליחים נגד המאגיה ומעשי כישוף ואבות הכנסייה הנוצרית ראו במייסדי הכיתות הסוטות מכשפים, וידועה ההתנגדות לשמעון מאגוס (מעשי השליחים ח ט). אבל, מאידך, תפסו הנסים מקום מרכזי באמונה החדשה עד כדי כך, שהשליחים ואבות הכנסייה הנוצרית נתפסו לזרם הכללי ששלט והשתלבו בו אגב הבחנה בין מאגיה שבהיתר לבין מאגיה שבאיסור. אין ספק, שמעשי נסים מילאו תפקיד גדול בהפצתה של הנצרות בעולם העתיק⁸⁰. מעשי גירוש רוחות, שמופיעים בכשורות כמה וכמה פעמים, שימשו אמצעי הוכחה לכוחה של האמונה החדשה. אמנם ניתן בקלות להביא מקבילות למעשי הנסים שבכשורות, הן מהמקרא וממקורות חז"ל והן מן הספרות היוונית-רומית⁸¹, אבל החשיבות המיוחדת להם בנצרות מסתברת על רקע התחושה המשיחית והגשמת ייעודי הנביאים⁸². מעניין, שבידיעות המעטות על ישו ותלמידיו בספרות חז"ל מדובר עליהם בעיקר כמלחשי לחשים וכעושי מעשי כישוף: '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. אמר ר' ישמעאל: אשריך בן דמה, שיצאת בשלום, ולא פירצת גדירן של חכמים, שכל הפורץ גדירן של חכמים לסוף פורענות בא עליו, שנ': ופורץ גדר ישכנו נחש'⁸³. ... ואמר מר: ישו כישף

והסית והדיח את ישראל⁸⁴. כמוכן, הנוצרים הכחישו את הדבר, אבל, מאידך, דיברו על הכוח שבשם 'ישו' לגרש רוחות רעות. יוסטינוס טוען (2, 1, dial. c. Tr.) (85) שהיהודים אינם יכולים לגרש אף רוח אחת בכוח שמות מלכיהם, צדיקיהם, נביאייהם ונשיאייהם. לאור זה מובן הסיפור על ר' אלעזר בן דמה שהבאנו לעיל וכן הטענה, שספרייהם של מינים — הם ספרי קוסמין, כלומר ספרי כשפים⁸⁵. 'מינים' כאן מציינים נוצרים או כיתות גנוסטיות. שונאי ישראל שבעבר, פרעה, בלעם, עמלק מופיעים כמכשפים. 'פרעה שהיה בימי משה אמגושי היה' (מור"ק יח ע"א). מאידך, מוצאים שופרים רומיים, ביניהם פליניוס⁸⁶, מדברים על משה כעל מכשף, וכן מופיע שמו בפאפירוסים מאגיים. ומעניין, שבמדרש למגילת אסתר שמיים בפי המן — המן הוא דוברם של כל מחרפי ומגדפי היהדות, ולפעמים אין הכוונה להמן ההיסטורי — את הטענה: 'עמד מכשף אחד שלהם, משה בן עמרם שמו, ונטל מקלו בידו, ולחש על הים וייבש, והעבירם בתוכו, ואיני יודע כמה יבשו...'⁸⁷. וכן מתוארים שם ניצחונותיהם של יהושע ודוד כמעשי כישוף. תשובה על טענות ומענות מעין אלו ניתנה ע"י ר' יונתן וההולכים בשיטתו, שמעשי הנסים המסופרים בתורה לא היו מעשי משה, יהושע ואליהו, אלא תנאים שהתנה הקב"ה עם מעשי בראשית.

סימן מובהק לסיפורי הנסים שבספרות חז"ל הוא, שאישיותו של עושה הנס אינה מובלעת. חכמים נוהרו מלעשות את האישיות עצמה המבצעת את הנס, לפלא ולנס. התפילה 'מי שענה את אברהם' (תענית פ"ב מ"ד) עדות היא לכך. אין מתפללים לאברהם אבינו, אלא למי שענה לאברהם. בנקודה זו קיים הבדל עקרוני בין סיפורים אלה לבין הסיפורים על מעשי הנס של ישו, שכל תכליתם היא להבליט את כוחו ויכולתו. דיינו שנקביל את שני הסיפורים הבאים הדומים בפרטיהם אבל נבדלים הם במגמתם היסודית:

ברכות לד ע"ב

יוחנן ד מו—נד

ויהי איש מעבדי המלך, ובנו חולה בכפר ת"ר: מעשה שחלה בנו של ר"ג; נחום, ויהי כשמעו כי בא ישוע... וישאל שגר שני ת"ח אצל רבי חנינא בן דוסא מאתו לרדת ולרפא את בנו... ויאמר לבקש עליו רחמים. כיון שראה אותם,

53, XVIII De civ. dei מתפלמס עם הטוענים, שכשפיו של פטרוס גרמו לקיומה של הנצרות במשך 365 שנים.

84. סנהדרין קו ע"ב, סוטה מז ע"ב, כן בדפוסים שקדמו לדפוס בויליא וכן בהגדות התלמוד.

85. ועי' ירו' סנה' פי"ז הי"ט, כה ע"ד, המעשה על ר' יהושע וחביריו והמעשה השני שם ועניין העגל.

86. Origenes c. Cels 5, 41.

87. קובץ מדרשים קטנים שהוציא ח"מ הורוביץ, ברלין תרמ"א, עמ' 69, ור' אסתר רבה ז יג. ור' מנחות פה ע"א ורש"י שם ד"ה יוחנן וממרא, ור' III Schürer, עמ' 403-405, ל. גיז כרג, v Legends, 425.

79. ר' Conversion, A.D. Nock, עמ' 89-91.

80. ר' Die Mission und Ausbreitung des Christentums, A. Harnack, מהד' ד', Leipzig, 1924, I, עמ' 136 ואילך.

81. ר' Rabinische Wundergeschichten des neutestamentlichen, Paul Fiebig, 1912, Das Wunder in der Synagoge, A. von Schlatter, 1911, Bonn, Zeitalters ובספרו הו"ל של R. M. Grant, Miracle and Natural Law, עמ' 165-181.

82. הקשר זה בולט גם בסיפורי יוסף בן מתתיהו על מעשי נסים של מורדים במלכות ודוחקי הקץ, מלחמות ס"ב 259-262.

83. תוספתא חולין פ"ב הכ"ג; ירו' ע"ז פ"ב ה"ב, מ סע"ד; בבלי שם כז ע"ב. אבסכיוס (II Dem. ev., 35, 6) מתסאר בגרוש דימונים ע"י הזכרת שמו של ישו, בעוד שאוגוסטינוס,

אליו ישוע: אם לא תראו אותות ומופ־תים לא תאמינו ויאמר אליו האיש...
 אדני רדה נא בטרם ימות בני. ויאמר אליו ישוע: לך, בנך חי. והאיש האמין לדבר אשר דבר אליו ישוע וילך. ויהי כרדתו ויפגעו בו עבדיו ויבשרו אותו כי חי בנו וידרוש מאתם את השעה אשר רוח לו ויאמרו אליו תמול בשעה השביעית רפתה ממנו הקדחת וידע אביהו, כי היתה השעה. אשר אמר לו ישוע 'בנך חי' ויאמן הוא וכל ביתו.

הסיפור הנוצרי בא לאשר 'כי אמנם זה הוא המשיח מושיע העולם' (שם, מב) בעוד שהסיפור היהודי שם בפיו של ר"ח בן דוסא – גם בסיפור שהבאנו לעיל (עמ' 91) – 'לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי'.

מתיחת הגבול שבין מעשי נסים של חסידים ואנשי מעשה מכפנים לבין מעשי נסים של אחרים ע"י הכרזתם של האחרונים כמעשי כישוף, אף היא לא הניחה את דעת כולם. הם העדיפו לראות את המעשים כתוצאה של הפעלת גזרתו של הקב"ה למרות זאת שעובדי ע"ז מכריזים עליהם כנסים של אליהם. גישה זו בולטת בסיפור שהבאנו בהקשר אחר⁸⁸ ושלפיו אמר ר' עקיבה לזונין: שהיסורין בשעה שמשגרין אותן על האדם, משביעין עליהם, שלא תלכו אלא ביום פלוני. ולא תצאו אלא ביום פלוני, ועל ידי פלוני⁸⁹, ועל ידי סם פלוני. כיון שהגיע זמנו לצאת, הלך לבית עבודה זרה שלו, אמרו יסורין: דין הוא שלא נצא. וחזרין ואומרין: וכי⁹⁰ מפני ששוטה זה עשה שלא כהוגן, אנו נפר שבועתנו. על דעתו של ר"ע בדבר ההשגחה גדון להלן (פרק יא). על כל פנים התשובה שנתן נתקבלה על דעתו של השואל, כנראה חסיד הפילוסופיה הסטואית הפופולארית, שלפיה הגזרה קובעת את מועד והסתלקותם של ייסורים. היא גם תאמה את נטייתו של ר"ע לגלות פלאי אל בואם בסדרי הטבע והבריאה (לעיל עמ' 92). יכולים הם החכמים להתפשר עם מעשי נסים. בוודאי נטיות ונסיונות אישיים הכריעו את הכף אצל חכם זה או אחר, אם

88. ע"ז נה ע"א. ור' לעיל עמ' 19.

89. כפי הר"ח חסרות המלים 'ועל ידי פלוני'. יש בהשטמה זו משום סילוק קושי, שכן אם נגזר שהייסורים ילכו ע"י פלוני, והאיש הלך במקום זה לבית ע"ז, הרי אין כאן הפרת שבועה. מטעם זה גם פירש ר' יעקב עמדין בהגהותיו: 'על דה"פ וגם ע"פ וע"י סם פלוני תצאו ליום הקצוב בסוף אע"פ שהדין היה נותן, מאחר שלא בטח בה' ושם מבטחו באדם ובסם, לא יצאו, ואין צ"ל, כי ס"י דחוק הוא. פלוני הוא בוודאי רוסא שנותן את הסם לחולה, אלא שהחולה ההולך לבית ע"ז תולה את רפואתו בבית זה. 'וחזרין ואומרין וכי' ליחא בכ"י ספרדי, מהד' ש' אברמסון.

להדגשתם ואם לצמצומם של מעשי נסים. תמיד היו חכמים, שלא ויתרו על מעשי הנסים היוצאים מגדר הטבע, ואף לא נמנעו מלספר ולמסור מעשים כאלה אפילו על חכמים, שהם בעצמם מופיעים כמצמצמים וכמגבילים. גם לגבי מקומם של כוחות טראנסצנדנטליים ומופתים, במקום הוכחות שכליות בתחומה של ההלכה, אין דעה חד-משמעית. כנגד מאמרים וכללים כגון 'אין משגיחין בבת קול' (פסחים קיד ע"א, וש"נ), 'אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה' (ספרא סוף ס' ויקרא, תמורה טז ע"א), 'אפילו אם יבוא אליהו ויאמר... אין שומעין לו' (יבמות קב ע"א), 'יודעת המסורת התלמודית התערבות של כוחות כאלה גם בתחומה של ההלכה, ור' אליעזר בן הורקנוס לא היה יחיד באמרו 'אם הלכה כמותי אמת יוכיחו; חזרו יוכיח; נעקר חרוב ממקומו מאה אמה... אם הלכה כמותי אמת המים יוכיחו; חזרו אמת המים לאחוריהם... אם הלכה כמותי כותלי בית המדרש יוכיחו; היטו כותלי בית המדרש ליפול... חזרו ואמרו להם: אם הלכה כמותי, מן השמים יוכיחו; יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר. שהלכה כמותו בכל מקום...'⁹¹.

עם כל ההבדלים – הרי אין להטיל ספק בהנחה העקרונית של אפשרות הנס – האמונה בנס היא האמונה באל חי כול-יכול. יכולתו זו היא מעל לכל ספק, ואיננה עומדת לוויכוח. מעניינים מבחינה זאת דברי הביקורת של גאלינוס נגד ההשקפה היהודית על יכולתו הכוללת של אלהים: 'למשה מספיק לומר, שאלהים רצה את סידור החומר והוא גם סודר מיד, כי הוא מאמין, שכל דבר הוא באפשרות האל, גם אם הוא ירצה ליצור סוס או פר מאפר. אנחנו איננו סבורים כך: אנו אומרים, שדברים ידועים אינם אפשריים עפ"י טבעם ואלהים גם אינו מנסה לעשותם: הוא בוחר את הטובה שבאפשרויות ההתהוות'⁹². התנאים, בני דורו של גאלינוס, היו דוחים את דבריו בשתי ידיים, כי עצם האמונה ביכולתו הבלתי-מוגבלת של האל היה עיקר בעיניהם, ולא מעשה הנס. 'כי הא דיתב ר' יוחנן וקא דריש: עתיד הקב"ה להביא אבנים טובות ומרגליות, שהן שלשים על שלשים, וחוקק בהם עשר ברום עשרים, ומעמידן בשערי ירושלים, שני: ושמתו כדכוד שמשותין ושעריך לאבני אקדוח וגו' (ישעי' נד, יב). לגלג עליו אותו תלמיד אמר השתא כביעתא דצילצלא לא משכחינן, כולי האי משכחינן?! לימים הפליגה ספינתו בים, חזינהו למלאכי השרת דקא מנסרי אבנים טובות ומרגליות. אמר להו: הני למאן? אמרי: עתיד הקב"ה להעמידן בשערי ירושלים. כי הדר, אשכחיה לר' יוחנן דיתב וקא דריש. א"ל: רבי דרוש, ולך נאה לדרוש, כשם שאמרת כך ראית. אמר לו: ריקה, אם לא ראית לא האמנת?! מלגלג על דברי חכמים אתה! יהב ביה עיניה, ועשאו גל של עצמות'⁹³. הפאראדוקס שבסיפור הוא, שאותו תלמיד, המכונה

91. ב"מ נט ע"ב, ודגתי על שאלה זו, שחורגת מהנושא שאנו דנים בו ויוצאת לעניינים אחרים, במאמרי 'הלכה ונבואה', תרביץ תשי"ז, עמ' 1 ואילך.

92. ר' R. Walzer, Oxford, Galen on Jews and Christians, 1949, עמ' 27.

93. סנהדרין ק ע"א; ב"ב עה ע"א; וע"י פסיקתא דר"כ, עניה סעורה, מהד' באבער

במקור אחד מ'מין', מאמין באותות ובמופתים, אבל רק אם הם מראה עיניו. הכרה מלאה של גבורות ה' ונפלאותיו ניתנת בסופו של דבר רק למי שמכיר בחוסר יכולתו להשיג ולתאר נפלאות אלו, כדברי האמורא ר' אחא: 'נפלאותיך ומחשבותיך שאתה עושה אין אנו יכולין לספר, ואין ערוך לשבחך. משל לשני אנשים, אחד גבור ואחד חלש, וכי החלש יכול לספר שבחו של גבור? לאו, למה? לפי שאין יודע שבחו של גבור. אבל הגבור שיודע מה כחו, הוא יכול לספר שבחו של גבור. כך אמר דוד: מי ימלא גבורות ה' (מדרש תהלים קו, א). כאן הושם גבול לשבחי גבורתו של האל.

לפנינו הופעה דומה לזו שמצאנו, כשדיברנו על האימאננטיות של האל. בהרגשת הקרבה טמון חומר נפץ דתי, חבייה בה סכנה של זיהוי האל עם הטבע כשם שבטראנסצנדנטיות הקיצונית ישנה סכנה של הרחקת האל מהעולם. שבחי האל והדגשת גבורתו, עובדת היות האדם אחוז התפעלות מגבורותיו ונסיון – חיוב רב בה, אולם הניסיון לבטא את כל גבורותיו והשארת ביטוי זה ליכולתו של האדם עשויים לבטל את תחושת המרחק והשגב לגבי אלהים, ועל ידי זה לפגום בגדולתו וברוממותו. לפיכך באה ההלכה וקבעה את שבחי הגבורה. ואחרי סדרום, 'מכאן ואילך אסור לספר בשבחו של הקב"ה, דא"ר אלעזר: מאי דכתיב 'מי ימלא גבורות ה' ישמיע כל תהלתו' (תהל' קו ב), למי נאה למלא גבורות ה'? למי שיכול להשמיע כל תהלתו. אמר רבה בר בר חנא, א"ר יוחנן: המספר בשבחו של הקב"ה יותר מדאי נעקר מן העולם⁹³, וכך נהגו הלכה למעשה: ר' יוחנן ור' יונתן אזלין מיעבד שלמא באילין קרייתא דדרומה, עלון לחד אתר ואשכחון לחזנא דאמר "האל הגדול הגבור והנורא האביר והאמיץ" ושיתקו אותו. אמרו לו: אין לך רשות להוסיף על מטבע שטבעו חכמים בברכות... תרגם יעקב כפר נבורייא בצור: 'לך דומיה תהלה אלהים בציון' (תהל' סה, ב)... למרגלית דלית לה טימי, כל שמשבח בה פגמה...⁹⁴, הסכנה הכרוכה בחופש תינוי שבחי הכורא מוכעת בדרך מקורית ביותר כפי האמורא רבי פינחס⁹⁵: 'משה התקין מטבעה של תפילה "האל הגדול הגיבור והנורא" (דברים י יז), ירמיה אמר "האל הגדול הגיבור"

(ירמ' לב, יח), ולא אמר "הנורא". למה? אמר "הגיבור" – לזה נאה לקרות גיבור, שהוא רואה חורבן ביתו ושותק, ולמה לא אמר "נורא"? אלא שאין נורא אלא בבית⁹⁶ המקדש, שנאמר: נורא אלהים במקדשך. דניאל אמר "האל הגדול והנורא" (דניאל ט, ד), ולא אמר 'הגבור'. בניו מסורין בקולרין, היכן היא גבורתו? ולמה אמר "הנורא", לזה נאה לקרות נורא, כנוראות שעשה לנו בכבשן האש. וכיוון שעמדו אנשי כנסת הגדולה, החזירו הגדולה ליושנה: האל הגדול הגיבור והנורא. בדרשה זו נקשרת שאלת הבעת גדולתו של האל בשאלת התיאודיציאה. בעוד שלירמיה ולדניאל מייחס הדרשן קיצוץ כשבחים לפי מידת הופעת צדקתו וכוחו של אלהים, הרי אנשי כנסת הגדולה החזירו עטרה ליושנה וקבעה לדורות מתוך אמונה מוחלטת ביכולתו הבלתי-מוגבלת של אלהים ובצדקתו הנעלה מכל שאלות האדם. בדומה לדברי איוב (מב, א-ג) אחרי מענה ה' ⁹⁷: 'ידעת כי כל תוכל... לכן הגדתי ולא אבין נפלאות ממני ולא אדע' מייחס המעשה המיוחס לאנשי כנסת הגדולה ערך עצמי להכרה שאלהים מופלא הוא מן ההשגה, הכרה שיש בה משום המרגיע והמושך לגבי האדם ומשום צידוקו של אלהים כאחד. ברם, תשובה זו, המפקיעה את רצון האלהים הריבוני מקנה המידה המוסרי של האדם, והמשאירה את גבורותיו ואת נוראותיו במציאות הנראית כמתכחשת להן, לא הניחה את דעת כולם, כפי שיוצא מן ההסבר הניתן למעשה אנשי כנסת הגדולה בתלמוד הבבלי: 'אתו אינהו ואמרו: אדרבה, זו היא גבורותיו זו היא נוראותיו. זו היא גבורתו, שכובש את כעסו ונותן אך אפים לרשעים; זו היא נוראותיו, שאלמלא נוראותיו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות⁹⁸. לפי נוסח זה אין הכדל עקרוני בין גישתם של אנשי כנסת הגדולה לבין זו המיוחסת לירמיה ולדניאל. הם קבעו את מידת שבחו לפי הרגשת כוחו וגבורתו, כפי שנתגלתה במציאות, ולא חששו 'ליתן קצבה בדברים הללו', כי כדברי ר' יצחק בן אלעזר 'יודעין הן הנביאים, שאלוהן אמתי, ואינן מחניפין לו⁹⁹.

ציון זה של ריבוי דברי שבח כחנופה והשתקתו של חזן שהרבה ככגון אלה באחת העיירות שבדרום דומה, שרומזים הם לחוגים מיסטיים שבדומה לספרות ההיכלות

96. כ"ה בשרידי הירושלמי מהד' ל' גינצבורג, עמ' 27.

97. ר' את דבריו היפים על משמעות המענה של Das Heilige, Rudolf Otto, מהד' ג, Breslau, 1921, עמ' 97-98; ור' גם י' גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, עמ' 22, The meaning of the Book of Job, M. Tsevat, XXXVII HUCA, 1966, עמ' 99 ואילך.

98. יומא סט ע"ב עפ"י ג' כ"י מינכן, ר' דקדוקי סופרים שם.

99. בירו' שם באים דברי ר' יצחק בן אלעזר כתשובה על השאלה 'ובשר ודם יש בו כח ליתן קצבה לדברים הללו?'. בבבלי שם נוסח השאלה הוא 'ורבנן היכי עבדי הכי, ועקרי תקנתא דתקין משה?'. (הנביאים מכונים כאן 'רבנן') והתשובה: [א"ר יצחק בן אלעזר (כ"ה בכ"י, בע"י ובילקוט כ"י ר' דקדוקי סופרים שם קב ע"א) מתוך שידועין בו בהקב"ה שאמיתי הוא, לפיכך לא כזבו לו' (כ"ה הגי' בכ"י מ. וילקוט כ"י, ר' דקדוקי סופרים שם).

קלו ע"ב; מהד' מגדלבוים, 297-298; ערוגת הבשם ח"א, עמ' 254; ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה ורעים, עמ' 54 הע' 84; פס"ר קמ"ט ע"ב.

93. מגילה יח ע"א, ושם מאמר דומה בשם ר' אלעזר, ולעומת זאת במכות י ע"א בשימוש משני על לימוד תורה, ובאותו שימוש שמו את המאמר בפי ר' מאיר בהוריות יג ע"ב ופדר"א פ"ג ר' אליעזר בן הורקנוס פתח מי ימלא גבורות ה' ישמיע כל תהלתו וכו'. בכ"י פ"ג פ"ג 710 ר' ר' אליעזר! וברור, שהמקור הוא במאמרו של ר' אלעזר במגילה שם.

94. ירו' ברכות פ"ט ה"א, יב ע"ד, ש"ט יט ב, ור' ש' ליברמן, חזנות יוני, סיני תרצ"ט, עמ' רכד.

95. ירו' שם פ"ז ה"ג, יא ע"ג, ומגילה ספ"ג, עד ע"ג, ובש"ט שם: ר' פנחס הכהן בר חמא. בירו' בא לפני זה ר' סימן בשם ר' יהושע בן לוי למה נקראו אנשי כנסת הגדולה שהחזירו את הגדולה ליושנה; בבבלי יומא סט ע"ב מיוחס גם המשך המאמר לריב"ל.

שבידינו יצרו הימנונים ותפילות, שעיקרם שבה ותהילת האל, על ידי חזרה וכפילות של תוארי כבוד, ועל ידי המונוטוניות של הריתמוס מיועדים היו להביא את המתפלל להתלהבות ואקסטזה ולעורר בו את ה-*mysterium tremendum* כלפי המלך הקדוש. בתפילות מעין אלו ההדגשה היא בעיקרה על השגב שבגבורתו ובמלכותו של האל מתוך הרחקת אספקטים אחרים של אהבת ה' וקרבתו לאדם. הקדושה היא מעבר לכל מובן מוסרי, ואינה אלא כבוד מלכותו. למרות ההתנגדות המתבטאת בהלכות חדרו נוסחאות תפילותיהם של חוגים אלה במרוצת הדורות לסדר התפילה, ונראה שהותרה הרצועה עוד בימי האמוראים. כך מוסר ר' אבהו בשם רבי לעזר 'בכל מקום עבר והזכיר "אדיר המלוכה" לא יצא חרץ מן האל הקדוש של ר"ה ובלבד במוסף¹ וסיום ברכה זה 'אדיר המלוכה' במקום 'האל הקדוש' בא כנראה מהחוגים הנ"ל. בחיבור דברי שבח חפשים מהגבלות נהגו מחוץ לבית התפילה במסיבות שמחה ואבל. ריש לקיש מזמין את המתורגמן יהודה בר נחמני לומר דברי שבח כנגד הקב"ה והלה 'פתח ואמר האל הגדול ברוב גדלו אדיר וחזק ברוב נוראות מחיה מתים במאמרו עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות עד אין מספר' (כתובות ח ע"ב).

פרק שביעי

כח השם

המזמורים וההימנונות שהרבו בשבחם של האלים, הלכו בעולם העתיק בד בד עם שבועות והשבועות, שמטרתן הייתה להפעיל השפעה וללחוץ על האלים שיקיימו את רצונם ומשאת נפשם של בני אדם. נוסחת ההשבעה, שידיעתה נתונה בידי מכשפים, מלחשים ועושי נסים, עיקרה היא ידיעת השם. בשם טמון כוח. השם והכוח הם שמות נרדפים⁴. גילוי השם הנסתר של האל שפירושו השתלטות על האל תפס מקום מרכזי הן במיתולוגיה המצרית והן בשימוש המאגי בידי חרטומים ומכשפים, שלהטיהם היו לחישות שמות⁵. השקפות ומעשים אלו רווחו גם בתקופה ההלניסטית וגם בתקופה הרומאית לא רק במצרים אלא גם בארץ ישראל. אמנם במקרא עצמו מופקע היסוד המאגי מן האמונה⁶. אין משביעים בשם את האל, ואין שימוש בשם. קוראים את השם, מזכירים אותו, כשרוצים בברכת אלהים, בהיענותו, אלא שהעונה והמברך הוא אלהים, ולא הכהן ע"י הזכרת השם⁷. אבל השם עצמו, גם אם אינו כלי ומכשיר, הפועל ועושה נסים ונפלאות, הריהו משקף את נוכחות האל, והוא מבטא את כוחו ויכולתו, ויש להניח, שבתודעה העממית לא נשמרה הכחנה זו בקפדנות. ואמנם יש לנו עדויות רבות מתקופת החשמונאים ולאחריה, שרווחה ההשקפה על כוח הטמון בשם ועל

4. ר' מעשי השליחים ד, 1. אונקלוס תרנ"ג 'ולמען ספר שמי' - ובדיל דיהון משתען גבורת שמי'.
5. ר' לעיל עמ' 29. הע' 1.
6. ר' קיפמן, תולדות האמונה הישראלית כ"א, עמ' 481, הע' 17. למרות דברי קיפמן נראה, שבובר ב-*Berlin, Königtum Gottes*, 1932, עמ' 83-85 (= מלכות שמים, ירושלים תשכ"ה, עמ' 92-93) צודק בפירושו לשמות ג, יג ואילך, שלסיו מבטאים פסוקים אלה את ביטול האוסי המאגי של השם. טענתו של קיפמן, שלא נאמר בתורה אף פעם 'לא תכשפו בשם ה' אינה טענה, שהרי ברור, שהאיסור הכללי על הכישוף כולל גם כישוף מעין זה.
7. ר' Löw, *Gesammelte Schriften*, Szegedin, 1889, כרך א', עמ' 187 ואילך; B. Jacob, *Im Namen Gottes*, 1903, עמ' 1 ואילך.

1. על טיבה של תנועה זו עי' ג' שלום, *Major Trends in Merkabah Mysticism and Jewish Gnosticism*, עמ' 40 ואילך, ובפרט עמ' 56 ואילך.
2. על ההימנון הידוע 'האדרת והאמונה לחי העולמים' הנובע מס' היכלות ר' פ' בלוח במונטסריפט 1893, עמ' 259.
3. יר' ר"ה ס"ד ה"ו, נט ע"ג, ור' בסנ"מ ובק"ע שם ובמלחמות ה' לרמב"ן, רי"ף ר"ה סוף ס"ד, שנרמז לו בציון ירושלים. בקטעי תפילה מהגניזה שפרסם י' אלבון, מונטסריפט, כרך נה, 1911, עמ' 595 נמצאת חתימה 'בא"י אדיר המלוכה והאל הקדוש', ובקטעים שפרסם יעקב מאן, *HUCA*, II, 1925, עמ' 329: 'אדיר המל' והמל' הק' ונראה שאלו נוסחאות מצורפות. הברכה 'בא"ה אדיר המלוכה' באה גם כסיום שירת הים בסדר חיבור ברכות, ר' Schechter, *Studies in Jewish Liturgy*, Philadelphia, 1930, עמ' 84, ויוסף היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ד, עמ' 103, ומשיניהם נעלם הירושלמי שהבאנו.