

'לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה, להבנה ולזכירה ביהדות בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים*

יובל הררי

ויש לו לאדם כמה חדרים בלבו, כל חדר ממונה על ממשלת חכמה אחת, חדר זה ממונה על מלאכת החרש, וחדר זה ממונה על מלאכת הנגר, וחדר זה ממונה על מלאכת הנפח, וחדר זה ממונה על מלאכת יוצרי כלי חרס, וחדר זה על מלאכת מעשה רוקם, וחדר זה על החכמה, וחדר זה על התבונה. ובאמצעות הלב יש חדר גדול המקבל רוח שכל עץ הדעת ושותין ממנו שאר החדרים כולם וכל זמן שכל חדרי לב האדם פתוחים, הוא חרוץ בכל חכמה. נסתם חדר אחד או שנים, נסתמים ונעלמים ממנו אותם החכמות אשר אותם החדרים שנסתמו ממונים עליהם, כאשר אתה רואה קצת בני אדם שהם סכלים בחכמות העולם והם חכמים גדולים בחכמת המלאכים. ובזמן שהחדר האמצעי כולו סתום, ואין הרוח יכול להתפשט, מתמלא המוח עשן ומשתטה.

(ספר המשכיל, כתב יד מוסקבה, גינצבורג 508, דף 23 ע"ב)¹

א. פתח דבר

ידע הוא מאושיות הכוח והיתרון בכל חברה אנושית. על כן מאז ומעולם שאפו בני האדם לדעת. את הגלוי, שניתן להשיגו בדרכים שגורות, ביקשו להשיג בדרכים אלה, אולם גם על הסמוי לא חפצו לוותר. שהרי דווקא בו, באותו ידע נעלם שאינו מצוי לכל, גלומים רווח ותועלת רבים. היתרון היחסי הגלום בידיעת הנסתר (במרחב או בזמן), לצד סקרנות

* מאמר זה הוא עיבוד של פרק מעבודת הדוקטור שכתבתי בהדרכת הפרופסורים ש' שקד ומ' אידל, באוניברסיטה העברית בירושלים. אני מודה לקרן הזיכרון לתרבות יהודית, לקרן ורבורג, ולקרנות המחקר של המכון למדעי היהדות על סיוען בכתיבתה. הכנת המאמר נעשתה בעת שהותי כעמית קרייטמן לבת-רדוקטורט באוניברסיטת בן גוריון בנגב, ואני מודה לקרן קרייטמן ולאוניברסיטת בן גוריון על תמיכתן. כן אני מבקש להודות לידידי גידעון בוחק על הערותיו המועילות.

¹ "תא שמע", "ספר המשכיל" - חיבור יהודי צרפתי בלתי-ידוע מסוף המאה הי"ג, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ג), עמ' 436.

כשלעצמה, מן הסתם, הניעו אפוא את האדם כבר משחר תולדותיו המתועדות בכתובים, לבקש אחר אמצעים להשגתו. כלל האמצעים הללו מכונים נחש² (divination). סוגי הנחש אופיינו וקובצו באופן מסורתי בשתי קבוצות עיקריות: נחש אינדוקטיבי (על פי אותות וסימנים), ונחש אינטואיטיבי (על פי כוחות נפשיים מיוחדים).³ לאחרונה הציע זואס טיפולוגיה שונה, שעיקרה חלוקה משולשת: (א) נחש אינטואיטיבי (Intuitive Divination) - ביסודו ידיעה אינטואיטיבית ספונטאנית של הנעלם; (ב) נחש איחוז (Possession Divination) - בו יישויות רוחניות מתקשרות עם המנחש ומסורות לו מידע באמצעות גורמים מתווכים אנושיים (כגון נחש על פי אודריל, פתרון חלומות, קשר עם המתים, נבואה, טרנס רוחני), או אחרים (כגון נחש על פי מים, שמן,

2 התיבה 'נחש' (בפתח כפול) מופיעה במקרא רק בספר במדבר כג, כג: 'כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל'. צורת הרבים - נחשים - נזכרת אף היא שם (כד, א). למשמעות השרש נח"ש במקרא כפרקטיקה לידיעת הנסתר ראו A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996, pp. 74-78. אני משתמש ב'נחש' כדי להבחין בין פרקטיקה זו ובין 'מציאת דבר (חידה, מספר וכדומה) בדרך מקרה או השערה, ולא בדרך חישוב מדוייק' (א' אבן שושן, המילון החדש, ירושלים תשמ"ח, כרך ב, עמ' 842), שאותה מציינת בעברית מודרנית המילה 'ניחוש'. בעת העתיקה שימשו 'ניחוש' ו'נחש' גם יחד לציון פרקטיקות נחש. ראו למשל, ירושלמי, סנהדרין ז, ה, כד ע"ג (ניחוש); חולין צה ע"ב, נדרים לב ע"א (נחש). ועיינו עוד א' בן יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, תל-אביב 1948-1959, כרך ז, עמ' 3600-3599, 3613. החלפת משמעות המילה 'ניחוש', מאמצעי להשגת ידע נסתר לכדי שיעור לא ודאי בהעדר יכולת או רצון לפתרון מדוייק, מבטאת היטב את השינוי ביחס התרבות המערבית-המודרנית כלפי עצם היכולת להשיג ידע באמצעי נחש. מחקר הנחש בתרבויות העולם עצום בהקפו. המחקרים הבאים מציגים תמונות תרבותיות מגוונות: A. Caquot and M. Leibovici, *La divination: Études recueillies*, Paris 1968; M. Loewe & M. Blacker, *Divination and Oracles*, London 1981; E. M. Zuesse, 'Divination', *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, H. J. Rose et al., 'Divination', (382-381 עמ' 382-381); *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, pp. 775-830

3 חלוקה מעין זו מצויה כבר בכתבי אפלטון (פייידרוס, 244c-d, ובעברית: י"ג ליבס (מתרגם), כתבי אפלטון, ירושלים ותל אביב תשכ"ז, כרך ג, עמ' 374-375. השוו עוד טימיאוס, 71e-72b, ובעברית: שם, עמ' 583). וראו A. Karp, 'Prophecy and Divination in Archaic Greek Literature', in: R. M. Berchman (ed.), *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, Atlanta 1998, pp. 9-44. קיקרו מיסד חלוקה זו באופן שיטתי. ראו Marcus Tullius Cicero, *De Divinatione*, (tr. W. A. Falconer, The Loeb Classical Library), London 1923, esp. I.6, pp. 234-235. היא שימשה יסוד להבחנה בין סוגי הנחש בעולם העתיק, ורווחת במחקר הנחש בכלל, ובקרב עמי העת העתיקה בפרט, גם בימינו. ראו, למשל, A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Bruxelles 1963 (Paris 1879), vol. 1, p. 111 ff.; H. J. Rose, 'Divination, Introductory and Primitive', *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, pp. 775-780; W. Burkert, *Greek Religion*, (tr. J. Raffan), Cambridge 1985, pp. 109-118. תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, ירושלים תשט"ז, כרך א-ג, עמ' 360 ואילך; ובאחדים מן המאמרים בקבצים שנזכרו לעיל, הערה 1. הלידי הסתייג ממסקנות מוחלטות של המחקר בנוגע לחלוקה זו, שכן סבר שאת מקורותיה היווניים-רומיים יש לבחון בהקשר ההיסטורי בו נוצרו. ראו W. R. Halliday, *Greek Divination*, London 1913, esp. pp. 50-58

אבנים, גורלות, מעוף ציפורים, תנועת דגים, סימנים מטאורולוגיים); (ג) נחש חכמה - פיענוח דפוסים א־פרסונליים בעולם (כגון אסטרוולוגיה, שירטוטי פנים, כירומנטיקה, נומרולוגיה).⁴ הנחש היהודי בעת העתיקה היה מן הסוג השני. ביסודו קוסמולוגיה, כלומר 'מערכת מושגים המפרטת ומסווגת את התופעות המכוננות את היקום כאחדות מסודרת ואת החוקים והתהליכים השולטים בו',⁵ המרחיבה את גבולות החברה האנושית וכוללת בה גם יישויות על־טבעיות סמויות מן העין שידן רבה במתרחש בעולמנו, וחשוב מכך - שהן יודעות כל. קוסמולוגיה כזו היתה משותפת לכל עמי העולם העתיק. ביהדות היא כללה את האל, מלאכים, שדים ומתים.⁶ אלה, המתגלים לאדם ביוזמתם או ביוזמתו, היו מקור לידע נסתר.⁷ בנקודה זו ניתן לחדד את ההבחנה הטיפולוגית שהציע זואס, ולהבחין בין התגלות שהיוזמה לה היא מצד היישויות העל־טבעיות ובין זו שהאדם יזמה. את האחרונה ניתן לחלק שוב לשני סוגים שההבדל ביניהם מהותי: (א) נחש המותיר את חירות הגילוי בידי היישות המגלה. בהקשר זה יש להבין, למשל, הן גילוי ישיר של מידע, כגון הנבואה, והן את נחש הסימנים (מן הסוג השני - possession divination) לסוגיו; (ב) נחש המושתת על פרקטיקות מאגיות שעיקרן שימוש בהשבעות,⁸ ואשר תכליתן לאכוף את היישויות העל־טבעיות ליצור קשר עם המשתמש בהן ולגלות לו את המידע שבו הוא חפץ. עניינו של מאמר זה הוא הנחש מן הסוג האחרון, המושתת על המאגיה. לצידו ידונו הבטים נוספים של ידיעה - זכירה והבנה, שהשגתן כרוכה אף היא בכשפים. היסוד המאחד את פרקי הדיון הוא אפוא הפעילות המאגית - הפעלת השבעות - כאמצעי לידיעה, לזכירה ולהבנה.⁹

4 זואס, נחש (לעיל, הערה 2). ושם, לצד תת-חלוקות של שלשת הסוגים הללו, דיון קצר בכל אחד מהם וראשיתו של נסיון לקשור בין מבנה החברה ובין אופי הנחש המתפתח בה. אעיר בשולי הדברים כי לדעתי שייך הנחש בכבוד ובשאר אברים פנימיים לסוג השני ולא לשלישי, כהצעת זואס.

5 S. J. Tambiah, 'A Performative Approach to Ritual', in: idem, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge 1985, p. 130

6 R. M. Lesses, *Ritual Practices to Gain Power: Angels Incantations, and Revelation in the Early Jewish Mysticism*, Harrisburg 1998, pp. 163-165

7 ידע זה אפשר שיהיה מילולי, ואפשר שיהיה ויזואלי; אפשר שיהיה מפורש, ואפשר שיהיה סמלי וידרוש פרשנות. במקרה האחרון, אפשר שהפרשנות תהיה שמיימית, כגון זו האלוהית המלווה את חזיונותיהם של הנביאים (למשל, ירמיה א, יא-יט; יחזקאל לו, א-ד), או המלאכית, המלווה למשל את חזיונותיהם של חנוך, ברוך, או עזרא בספרים החיצוניים המיוחסים להם, ואפשר שתהיה אנושית. היתרון החברתי שהפיקו החוגים האמונים על פירוש מסרים מסוג זה דומה לזה שנחלו מפרשי הסימנים. יסודו בהשתלטות על משמעות המסר הרמוז ובכוח לעצבו כרצונם. עם זאת, בהקשר מקור הידע יש להבחין בין פרשנות של מידע הנמסר מפי יישויות על־טבעיות יודעת כל, לבין פרקטיקות של ביאור סימנים (ראו להלן).

8 על ההשבעות כיסוד למאגיה היהודית הקדומה ראו 'הררי, דת, כישוף והשבעות: עיונים מתולדותיהם לקראת הגדרה מחודשת של המאגיה היהודית הקדומה', דעת 48 (תשס"ב), עמ' 52-56.

9 המחקר שלהלן מושתת בראש ובראשונה על טקסטים מאגיים יהודיים מארץ ישראל ומסביבותיה מן העת העתיקה וימי הביניים המוקדמים. מבחינה טקסטואלית: מספר הרזים ועד גניזת קהיר. על טקסטים אלה, זמנם ומקומם, הקשר ביניהם והרציפות ההיסטורית-התרבותית שהם מבטאים, ראו

ב. נחש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל - סקירה תמציתית

ידע על כלל הבטיו - לימוד, הבנה וזכירה - היה מן השאיפות המרכזיות שלשם מימושן ניזקקו יהודי העת העתיקה לכשפים ופנו אליהם. שאיפה זו קשורה קשר הדוק בעניין העצום בנחש בקרב עמי העת העתיקה¹⁰ ועם ישראל

י' הררי, המאגיה היהודית הקדומה: עיונים מתודולוגיים ופנומנולוגיים (דיסרטציה, אוניברסיטה העברית), ירושלים תשנ"ח, עמ' 123-130. והשוו: י' הררי, "לאשה שתבוא אחריו": כשפי אהבה במאגיה היהודית הקדומה, קבלה ה (תש"ס), עמ' 248-249, הערה 9.

10 נחש בוצע בעולם העתיק - במסופוטמיה ובקרב העמים שלחופי הים התיכון - באמצעים מגוונים. העיקריים שבהם היו: אברים פנימיים (בעיקר כבד), מעוף ציפורים, כתמי מים ושמן, הטלת גורל, אבנים טובות, תופעות טבע, צירופים אסטרליים, דרישה במתים, שאלת אורקל, שאלת חלום וסימנים פיסולוגיים. המחקר בנושא זה רב והרשימה שלהלן היא בכחינת מבחר בלבד. מחקרי היסוד בתחום הנחש במסופוטמיה הם עבודותיו של אופנהיים: L. A. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Transactions of the American Philosophical Society, NS 46/3), Philadelphia 1956; idem, 'New Fragments of The Assyrian Dream Book', *Iraq* 31 (1969), pp. 153-165; idem, 'Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire', *Centaurus* 14 (1969), pp. 97-135; idem, 'Man and Nature in Mesopotamian Civilization', *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 15, pp. 634-666; idem, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (revised edition completed by Erica Riner), Chicago 1977, pp. 206-277. F. H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment* (JSOT 19), Sheffield 1994, pp. 124-228; E. Reiner, 'Fortune Telling in Mesopotamia', *Journal of Near Eastern Studies* 19 (1960), pp. 23-35; idem, *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society, 85/4), Philadelphia 1995, esp. pp. 61-80; F. Rochberg-Halton, *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enuma Anu Enlil* (Archiv für Orientforschung 22), Horn 1988; U. Jeyes, *Old Babylonian Extispicy: Omen Texts in the British Museum*, Den Haag 1989; I. Starr, *Queries to the Sun-god: Divination and Politics in Sargonid Assyria* (State Archives of Assyria 4), Helsinki 1990; idem, *The Rituals of the Diviner* (Bibliotheca Mesopotamica 12), Malibu 1983; S. Parpola, *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9), Helsinki 1997; W. H. P. Römer, 'Religion of Ancient Mesopotamia', in: C. J. Bleeker & G. Widengren (eds.), *Historia Religionum*, vol. 1, pp. 172-178; J. Nougayrol et al., *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines* (14th Rencontre Assyriologique Internationale, Strasburg 1965), Paris 1966; O. R. Gurney, 'The Babylonians and Hittites', in: M. Loewe & C. Blacker (eds.), *Divination and Oracles*, London 1981, pp. 142-173; G. Foucart, 'Divination, Egypt', *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 4, pp. 792-796; J. D. Ray, 'Ancient Egypt', in: M. Loewe and C. Blacker (eds.), *Divination and Oracles*, London 1981, pp. 174-190; S. Saunron, *The Priests of Ancient Egypt* (tr. A. Morrisett), New York 1960, pp. 95-101; R. A. Parker, 'Egyptian Astronomy, Astrology, and Calendrical Reckoning', *Dictionary of Scientific Biography*, vol. 15, pp. 706-727 (esp. p. 723 ff.); ועיינו עור שם, עמ' 227-223 על נחש בקרב החיתים). על הנחש בעולם היווני-רומי ראו המונוגרפיות: בוש-הלקלרק, היסטוריה (לעיל, הערה 3); הלידי, נחש יווני (לעיל, הערה 3); בורקרט, דת יוון (לעיל, הערה 3), עמ' 118-109; קרפ, נבואה ונחש (לעיל, הערה 3); R. Bloch, *La divination dans l'antiquité*, Paris 1984; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1959; R.

בכללם.¹¹ על אף האיסור המקראי המפורש על הנחש הלא ממוסד,¹² הוא לא פס מן העם. קטעים ממגילות מדבר יהודה חושפים טכניקות נחש על פי שירטוטי

MacMullen, *Enemies of the Roman Order Treason - Unrest, and Alienation in the Empire*, Cambridge, Mass. 1967, pp. 128-162; J. S. Morrisón, 'The Classical World', in: M. Loewe and C. Blacker (eds.) *Divination and Oracles*, London 1981, pp. 87-114; G. Luck, *Arcana Mundi, Magic and Occult in the Greek and the Roman Worlds*, Baltimore 1986, pp. 227-306; F. Graf, 'Magic and Divination', in: D. R. Jordan et al. (eds.), *The World of Ancient Magic*, Bergen 1999, pp. 283-298; R. M. Berchman, 'Arcana Mundi: Magic and Divination in the De Somniis of Philo of Alexandria', in: idem (ed.), *Mediators of the Divine: Horizons of Prophecy, Divination, Dreams and Theurgy in Mediterranean Antiquity*, Atlanta 1998, pp. 115-154; J. Finamore, 'Iamblichean Dream Theory', in: *ibid.* pp. 155-164; G. Shaw, 'Divination in the Neoplatonism of Iamblichus', in: *ibid.* pp. 225-267; H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986, pp. xi-xxii; S. Eitrem, 'Dreams and Divination in Magical Ritual', in: C. A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera*, Oxford 1991, pp. 175-187; R. Gordon, 'Reporting the Marvellous: Private Divination in the Greek Magical Papyri', in: P. Schäfer and H. G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic*, Leiden 1997, pp. 65-92; S. I. Johnston, 'Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination', *Arethusa* 34 (2001), pp. 97-117; idem, *Restless Dead: Encounter Between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley 1999, pp. vii-viii, 84-85

11 הנחש במקרא זכה לספרות מחקר רבת הקף ואף הרשימה שלהלן חלקית: קויפמן, תולדות (לעיל, הערה 3), כרך א-ג, עמ' 532-485; 'קויפמן, 'לספור על בעלת האוב', בתוך: הנ"ל, מכבשונה של היצירה המקראית, תל אביב תשכ"ו, עמ' 208-215; קרייר, נחש (לעיל, הערה 10) ג'פרס, מאגיה ונחש (לעיל, הערה 2); A. Guillaume, *Prophecy and Divination among the Hebrews and other Semites*, London 1938; W. T. Davies, *Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours*, London 1989, pp. 72-94; J. K. Kuemmerlin-Mclean, *Divination and Magic in the Religion of Ancient Israel: A Study in Perspectives and Methodology*, (doctoral dissertation), University of Michigan, Ann Arbor 1986; P. Jongsoo, *Priestly Divination in Ancient Israel - Its Characteristics and Roles*, (doctoral dissertation), Drew University, Madison 1993; R. Porter, 'Ancient Israel', in: M. Loewe and C. Blacker (eds.) *Divination and Oracles*, London 1981, pp. 191-214; B. B. Schmidt, 'The "Witch" of En-Dor, 1 Samuel 28, and Ancient Eastern Necromancy', in: M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 111-129; M. Greenberg, 'Nebuchadnezzar at the Parting of the ways: Ezek. 21:26-27', in: M. Cogan and I. Ephal (eds.), *Ah, Assyria...: Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor (Scripta Hierosolymitana 33)*, Jerusalem 1991, pp. 267-271; C. van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Wiona Lake 1997; W. Horowitz and A. V. Hurowitz, 'Urim and Thummim in Light of a Sephomancy Ritual from Ashur (LKA 137)', *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 21 (1992), pp. 95-115; A. V. Hurowitz, 'Eli's Adjuration of Samuel (1 Samuel III 17-18) in the Light of a "Diviner's Protocol" from Mari (AEM I/1, 1)', *Vetus Testamentum* 44 (1994), pp. 483-497; idem, 'True Light on the Urim and Thummim', *Jewish Quarterly Review* 88 (1998), pp. 263-274; idem, "Blessing the Sacrifice" (I Samuel 9:13), An Overlooked Allusion to Ancient Israelite Extispicy (?), in: E. D. Oren and S.

פנים¹³ וקולות רעמים,¹⁴ לצד איזכורי פירוש חלומות, אסטרוולוגיה ונחש גורלות (בעיקר בקטעי ספרים חיצוניים, שלעתים מתנגדים לפרקטיקות אלה).¹⁵ יוספוס מזכיר לצד נבואה (גם בתר-מקראית, כולל זו שהוא מייחס לעצמו), התגלות

Ahituv (eds.), *Aharon Kempinski Memorial Volume: Studies in Archaeology and Related Disciplines* (Beer-Sheva XV), Beer-Sheva 2002, pp. 182-193

בלק אל בלעם? ארץ ישראל כד - ספר אברהם מלמט (תשנ"ד), עמ' 38-68.
 12 ראו ויקרא יט, כו, דברים יח, ט-טו. איסור זה, שהצדקתו המפורשת היא 'לא תלמד לעשות כתועבת הגוים ההם' (דברים, שם), הוא למעשה חלק מתהליך ההשתלטות של הממסד הדתי הכהני הישראלי על הריטואלים הכוהניים (כלומר, ריטואלים שביצועם מקנה למבצעם כוח) של עם ישראל. באופן שאינו מפתיע, המקרא מאשר ואף ממליץ על נחש, כל עוד הוא מבוצע באופן ממוסד בידי הכהונה (זאת לצד הנבואה שהתקדשה כמוסד הנחש העיקרי בעם ישראל, בתנאי שתכניה יהיו לגיטימיים. דברים יג, ב-ז). כוונתי בעיקר לשיטת הנחש באורים ותומים שבחשן המשפט, שאותו נשא הכהן הגדול על האפוד (שמות כח, טו-ל; ויקרא ח, ז-ח). האורים נזכרים כאמצעי שאלה בה' בספר במדבר כז, כא, ובשמואל א כח, ו. אם צודקים החוקרים הרואים בתרגום השבעים לשמואל א יד, מא (ששיחזורו העברי מן היוונית הוא כדלקמן: 'אם יש בי או ביונתן בני העון הזה יהיה אלהי ישראל הבה אורים, ואם ישנו בעמך ישראל הבה תמים') נוסח עדיף על זה של המסורה, כי אז מעיד הפסוק על אופיו הבינארי של אמצעי נחש זה. זאת ועוד, במקרה זה אפשר שמן השימוש בפעל לכ"ד בנוסח המסורה שם (פס' מא-מב), ניתן להקיש שגם איזכורים נוספים של נחש 'לכידה' מציינים שימוש באורים ותומים (יהושע ז, יד-יח; שמואל א י, יט-כא). דיון מקיף באורים ותומים ראו עתה ון דם, האורים ותומים (שם). אבל עיינו גם ביקורתו של הורוויץ, אור אמיתי (שם), והשוו עוד הורוויץ והורוויץ, אורים ותומים (שם). כן עיינו קרייר, נחש (לעיל הערה 10), עמ' 273-276; ג'פרס, מאגיה ונחש (לעיל, הערה 2), עמ' 202-215; וראו עבודתו של ג'ונסון, נחש כהני (שם), על כלל איזכורי הנחש הכהני במקרא. אני סבור שהלגיטימציה של נחש האורים ותומים נבעה מהיותו מבוצע בידי הממסד הדתי (באופן דומה גם את הלגיטימציה לה זכה מבחן הנחש של אישה החשודה כסוטה. במדבר ה, יא-לא). יש לזכור שזה הממסד שצאצאיו היו האחראים לקאנוניזציה של התורה, באופן שזו תבטא ותשמר את רעיונותיה הדתיים ואת האינטרסים החברתיים שלו גם יחד. בכך אני מבקש לחלוק על ההבחנה הפנומנולוגית הקטגורית נוסח קויפמן בין נחש (אלילי) ודרישה בה' (מקראית). לעניות דעתי, כמו במקרה של נס וכישוף, אף כאן אין שאלת הלגיטימיות נוגעת בפרקטיקה אלא במעמד החברתי של מבצעה. השוו ' הררי, 'כח וכסף: היבטים כלכליים של השימוש בכשפים בידי יהודים בעת העתיקה ובראשית העת המוסלמית', פעמים 85 (תשס"א), עמ' 17, 24, הערות 19, 61. על הפוליטיקה הכרוכה בנחש באימפריה הרומית ראו מקמולן, אויבי הסדר (לעיל, הערה 10), עמ' 128-162.

13 ראו ' ליכט, 'שוקיים סימן לבחירה', תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 18-26, וההפניות בהערה 1; ' שיפמן, 'ספרות ההיכלות וכתבי קומראן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 128-131; L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Philadelphia; 1994, pp. 362-364; A. Lange, 'The Essene Position on Magic and Divination', in: M. Bernstein, F. G. Martínez, J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1997, pp. 388-390 ג' שלום, 'הכרת פנים וסדרי שרטוטין', בתוך: מ"ד קאסטו, 'קלוזר, ' גוטמן (עורכים), ספר אסף: קובץ מאמרי מחקר, ירושלים תשי"ג, עמ' 459-495; א' גרינולד, 'קטעים חדשים מספרות הכרת פנים וסדרי שרטוטין', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 301-319; I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980, pp. 218-224 וההדרת מרגליות, חלק ב, דפים ע"א-עה ע"ב (גוף הזהר ורזא דרוזין' המובא אף הוא שם), ובזהר

כוח אלהי (daimonion), נקרומנטיה, פירוש חלומות, ארועים על-טבעיים והתנהגות ציפורים, כאמצעי נחש יעילים בידי יהודים ופגנים.¹⁶ פילון מעיד על אמונתו בכוח הנבואי של החלום בחיבורו 'על החלומות' (De Somniis).¹⁷ טכניקות נחש רבות נוספות נזכרות מאוחר יותר בספרות חז"ל.¹⁸ התוספתא, למשל, מזכירה במנין דרכי האמורי האסורות¹⁹ נחש על פי ניצוצות הנר, קריאת

חדש, מהדרת מרגליות, לא ע"א-לו ע"א.

J. C. Greenfield and M. Sokoloff, '4Qzodiology and Brontology ar', *Discoveries in the Judaean Desert* 36 (2000), pp. 259-274; idem, 'An Astrological Text from Qumran (4Q318) and Reflections on Some Zodiacal Names', *Revue de Qumran* 64 (1995), pp. 507-525; לנגה, שם, עמ' 387-392.

J. H. Charlesworth, 'Jewish Astrology in the Talmud; ואילך; עמ' 392 ואילך; Pseudepigrapha, The Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues', *Harvard Theological Review* 70 (1977), pp. 183-200

M. Smith, 'The Occult in Josephus', in L. H. Feldman and G. Hata (eds.), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, pp. 236-256. עיינו עוד א"א אורכך, 'מתי פסקה הנבואה?', תרביץ יז (תש"ו), עמ' 3-4 (=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 11-12), וראו שם גם דברי יוספוס על הנבואה בקרב האיסיים.

ככל הידוע לי, טרם נכתב מחקר מקיף על הנחש בכתבי פילון. לתפיסת החלום של פילון והקשרה התרבותי ראו ברצ'מן, ארקנה מונדי (לעיל, הערה 10).

נושא זה ראוי למחקר מקיף מזה שלו זכה עד כה. כאן אין בכוונתי אלא להדגימו בקצרה. דיונים כלליים בנחש (האסור) ובסימן (המותר) בספרות חז"ל ראו D. Joël, 'Der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben', *Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars "Fraenckel'scher Stiftung"*, Breslau 1881-1883, p. 89 ff.; A. Cohen, *Everyman's Talmud*, New York 1978, pp. 274-297; L. I. Rabinowitz, 'Divination, in the Talmud', *Encyclopedia Judaica*, vol. 6, pp. 116-118; 'א' קלר, 'ניחוש וסימן', ברקאי ב (תשמ"ה), עמ' 50-58; ולהלן בהערות הבאות ובריון על פירוש חלומות ומידע מן המתים. דיון באמצעי נחש ביהדות בימי הביניים ראו J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition*, New York 1970, pp. 208-229; S. Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in Later Jewish Literature* (Jew's College Publication 5), London 1913, p. 13 ff (תשכ"ג), עמ' 359-369 (ושם, הערה 8, ביבליוגרפיה נוספת).

דרכי האמורי הוא ביטוי המציין מעשים אסורים מפאת 'בחוקותיהם לא תלכו' (ויקרא יח, ג), כלומר מפאת הרצון להבחין את עם ישראל מן הגויים הסובבים אותו. השוה עוד ויקרא ויקרא כ, כג, שמות כג, ג. בדברים יח, י-יד נקשר איסור זה במפורש בפרקטיקות של נחש וכשפים. על כשפי האמורים השוה חזון ברוך א, ס, א (א' כהנא, הספרים החיצונים, ירושלים תשל"ל, כרך א, עמ' שצד-שצה). דיונים במעשים שהם בגדר או מחוץ לגדר דרכי האמורי ראו: משנה, שבת ו, י, חולין ד, ז; תוספתא שבת, ו-ז (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח, כרך ב, עמ' 22-29), שביעית א, י (שם, כרך א, עמ' 168); ירושלמי, שבת פ"ו ה"י, ח ע"ג-ע"ד; בבלי, שבת סז ע"א-ע"ב, סוטה מט ע"ב, בבא קמא פג ע"א, צא ע"ב, סנהדרין נב ע"ב, עבודה זרה יא ע"א, חולין עז ע"א-ע"ב; מסכתות קטנות, שמחות ה, א. דיון במקורות אלה ראו ליברמן, שם, כרך ג, שבת, עמ' 79-105, כרך ב, שביעית, עמ' 492; הנ"ל, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 76-77; י' אבישור, "דרכי האמורי": הרקע הכנעני-בבלי והמבנה הספרותי, בתוך: ח' רבין, ד' פטרסון, ב"צ לוריא, י' אבישור (עורכים), ספר מאיר ולנשטיין: מחקרים G. Veltri, *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff impätantiken und frühmittelalterlichen* ירושלים תשל"ט, עמ' 17-47;

עופות, נפילת נחש על המיטה,²⁰ דרישה במקל, והיא מוסיפה ומפרטת:²¹

אי זהו מנחש, האומר נפלה מקלי מידי, נפלה פתי מפי, קרא לי איש פלני מאחרי, קרא לי עורב,²² נבח בי כלב, עבר נחש מימיני, ושועל משמאלי,²³ ופסק צבי את הדרך לפני, אל תתחיל בי, שהרי²⁴ שחרית היא, וראש חודש היא, ומוצאי שבת היא.²⁵

התלמוד הבבלי רומז במספר מקומות לאמצעי נחש נוספים, בהם חולדה,²⁶

Judentum, Tübingen 1997, pp. 93-220; idem., 'Defining Forbidden Foreign Customs: Some Remarks on the Rabbinic Halakha of Magic', *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Jerusalem, 1994, Section C1, pp. 25-32; J. Seidel, 'Charming Criminals: Classification of Magic in the Babylonian Talmud', in: M. Meyer and P.

Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 145-166

20 השו המקבילות הבבליות למשמעות נפילת נחש על המיטה שמביא אבישור, שם, עמ' 28-27. רומר (דת מסופוטמיה, עמ' 175), מציין את חשיבותם המיוחדת של נחשים בקרב בעלי החיים שבהם ניחשו במסופוטמיה. אפשר שהקשר הלשוני בעברית בין נחש (הפרקטיקה) ונחש (בעל החיים) רומז אף הוא על מקומו המיוחד של הנחש בפרקטיקת הנחש. באופן דומה נעשו התארים *oionos*, *augur*, שהוראתם הראשונית בלטינית וביוונית היא מנחש בציפורים, כינויים כלליים לחוזה, נביא או מנחש בסימנים בעולם היווני-רומי (הלידי, נחש יוני |לעיל, הערה 3], עמ' 249-248; לק, ארקנה מונדי |לעיל, הערה 10], עמ' 250). הופעת נחש בחלום נחשבה אף היא סימן: 'הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו' (בבלי, ברכות נו ע"א).

21 שבת פ"ז, ה"ג (מהדורת ליברמן, כרך ב, עמ' 27. ושם, עמ' 22-26, הפרקטיקות שזכרו לעיל).

22 ראו המקבילות הבבליות לסימני קריאת העורב, אבישור, שם, עמ' 25-26.

23 לסימני הנחש והשועל ראו הבדלי הנוסח, ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 19), כרך ג, שבת, עמ' 96-97. השו עוד אבישור, שם, עמ' 26-27.

24 במקבילות בספרי דברים ובבבלי (להלן, הערה 25) אין התיבה 'שהרי' מופיעה, והדוגמאות שלאחריה עצמאיות (אינן קשורות ל'אל תתחיל בי'). השו ליברמן, שם, עמ' 97, ועיינו רש"י על אתר.

25 השו המקבילות: ספרי על ספר דברים, שופטים, סימן קע"א (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 218-219); בבלי, סנהדרין סה ע"ב - סו ע"א. אף המעונן, שעל פי ר' עקיבא 'אילו נותנין עתים כגון אילו אומרין היום יפה לצאת, מחר יפה ליקח, היום חמה נחפית, מחר גשמים יורדין', נכלל בקטגוריית בעלי הנחש, כמת-סוג שמימנותו קביעת עתים ראויות (או לא) למעשים. ראו תוספתא, שבת ז, יד והמקבילות בספרי ובבלי שם, ודיונו של ליברמן, שם, עמ' 97-99. אפשר שלעניין קביעת העתים יש לקשור גם את ה'תקופות' שלמד ר' יוחנן בן זכאי בין שאר חכמות 'שלא הניח' (סוכה כח ע"א; בבא בתרא קלד ע"א). בלאו, מכל מקום, הציע להבין חכמה זו בהקשר אסטרונוגי (להלן, הערה 29).

26 אפשר שהחולדה שימשה כאמצעי נחש בשל חייה התת-קרקעיים, שנתפסו כמקשרים אותה עם העולם שמעבר למציאות הנגלית, על הידע המצוי בו. בזאת היא דומה אמנם לנחש. על החולדה כחי תת-קרקעי ראו בבלי, פסחים ק"ח ע"ב; ירושלמי, מועד קטן פ"א ה"ד, פ ע"ג; מדרש תהלים נח, ט (מהדורת בובר, עמ' 300). עיינו עוד בן יהודה, מלון (לעיל, הערה 2), כרך ג, עמ' 1556, הערך חל"ד. על נחש בחולדה בעולם העתיק ראו ליברמן, יוונית ויוונית (לעיל, הערה 19), עמ' 205.

עופות²⁷ ודגים²⁸, צפיה בכוכבים²⁹, חלומות³⁰, פסוק הנופל לפיו של אדם

27 נחש העופות התבסס על פרשנות מעופם, קריאתם, אופן אכילתם, מיקומם ביחס לאדם וכולי. לעניין קריאת העורבים ראו לעיל, הערה 22. התוספתא מזכירה גם נחש בתרנגול או בתרנגולת (שבת ו, ה, מהדורת ליברמן, כרך ב, עמ' 23. ועיינו ליברמן, תוספתא כפשוטה [לעיל, הערה 19], כרך ג, שבת, עמ' 85). יש להבחין בין נחש בעופות לבין הבנת לשונם. הנחש מפרש את התנהגותם כסימנים, שעה שהבנת לשונם מניחה שקריאותיהם הן בבחינת שפה הניתנת להתרגם ללשון אדם בידי מומחה לכך. בהקשר האחרון ולא של נחש יש להבין, למשל, את הסיפור על ר' עיליש ו'ההוא גברא דהוה ידע בלישנא דציפורי' (תרגום: אותו האיש שהיה יודע [מבין] בלשון ציפורים) בבבלי, גטין מה ע"א. על התנגדות יהודי שכיר חרב לנחש עופות בצבא היווני בו שרת, אנו קוראים בקטע שציטט יוספוס מספרו של הקאטאיוס מאבדירה. ראו יוספוס פלוויוס, נגד אפיון (תרגום א' כשר), ירושלים תשנ"ז, כרך א, עמ' לד, סעיפים 204-200. ועיינו עוד שם, עמ' 173-176, 204 ואילך, לשאלת שיוכו של הספר המצוטט להקאטאיוס בכלל, ואמינותו ההיסטורית של הקטע הנדון בפרט. על נחש העופות בעולם היווני והרומי ראו שם, עמ' 207; מ' גיל, 'augures', מעוננים, ועוד', בתוך: ז' רובינזון וח' רויזמן (עורכים), ספר פרלמן: ל"ג מחקרים בתרבות הקלאסית ומורשתה, תל אביב תשמ"ט, עמ' 47-87, ובהפניות הרבות בהערות שם; לק, ארקנה מונדי (לעיל, הערה 10), עמ' 250-251, והמקורות המובאים בהמשך שם; בושע-לקלרק, היסטוריה (לעיל, הערה 3), כרך א, עמ' 127-145; נחש יווני (לעיל, הערה 3), עמ' 246-271. תעודות מסופוטמיות על נחש עופות נדירות. ראו אופנהיים, מסופוטמיה (לעיל, הערה 10), עמ' 219-220; ריינר, מאגיה אסטרלית (לעיל, הערה 10), עמ' 86-87 והערה 358.

28 'תנו רבנן לא תנחשו ולא תעוננו וייקרא יט, כון כגון אלו המנחשים בחולדה בעופות ודגים' (סנהדרין סו ע"א). במקבילה בספרא נזכרים כוכבים תחת דגים (להלן, הערה 29), וכך אף בחילופי נוסח לבבלי הנדפס (רנ"ג רבינוביץ, ספר דקדוקי סופרים, מינכן ומגנצא תרכ"ח-תרנ"ז, סנהדרין, עמ' 187, הערה ד). ליברמן ובלאו גרסו שניהם כי הנוסח 'דגים' עדיף (ליברמן, יוונית ויוונית [לעיל, הערה 19], עמ' 74, הערה L. Blau, *Das Altjüdische*; 39, p. 45, n. 2. *Zauberwesen*, Budapest 1898).

29 ספרא, קדושים ו (מהדורת ווייס, צ ע"ג). במקבילה זו לבבלי (שם) נזכרים חולדה, עופות וכוכבים. עיינו עוד דברי ר' חנינא על השפעת 'מזל שעה', כלומר מצב הכוכבים בשעת הלידה, על אופיו וגורלו של האדם, וקביעתו: 'מזל מחכים מזל מעשיר ויש מזל לישראל' (שבת קנו ע"א). עמדה זו, המכירה בהשפעת הגורל האסטראלי על ישראל ופחתת פתח לדרישה בכוכבים, מבטאים גם דברי רבא: 'חיי בני ומזוני לא בזכותא תלייא מילתא אלא במזלא תלייא מילתא' (מועד קטן כח ע"א). מסורות רבות נוספות מצטרפות לעדות בדבר שכיחות האמונה במזל בקרב יהודי העת החדשה. ראו למשל: בראשית רבה י ו, מד ט (מהדורת תיאודור-אלבק, כרך א, עמ' 79, 432); שבת נג ע"ב, קיט ע"א, קנו ע"א, ברכות סד ע"א, תענית כה ע"א. בלאו ביקש לקשור לתחום הנחש האסטראלי גם את חכמת ה'תקופות' וה'גימטריאות' שלמד ר' יוחנן בן זכאי (סוכה כח ע"א; כבא בתרא קלד ע"א), אולם אין בכך הכרח (בלאו, שם, עמ' 46, והשוו לעיל, הערה 25). לצד אלה ראוי להזכיר גם את דברי שמואל על בקיאותו בדרכי כוכבים (ברכות נח ע"ב. השוו עוד דברים רבה, ניצבים ו), וכן את המידע האסטרוולוגי המובא מפינקטו של ר' יהושע (שבת קנו ע"א). עדות חיצונית לחשיבות שייחסו הפרושים למזל ולאסטרוולוגיה, הראויה אף היא להשקל במסגרת זו אם אמנם בזהירות, ראו אפיפניוס, פנריון 16.2.2, מהדורות, K. Holl (ed.), *Ancoratus und Panarion*, vol. I, Leipzig 1915, p. 211; P. R. Amidon, *The Panarion of St. Epiphanius, Bishop of Salamis (Selected Passages)*, Oxford 1990, p. 51. מכל מקום, יחסם של החכמים למזל ולנחש על פי הכוכבים היה רחוק מקבלתם או מהכרה מלאה בהם. לצד גינוי של הדרישה בכוכבים (פסחים קיג ע"ב) הוצגה העמדה לפיה 'אין מזל לישראל'. עמדה זו אינה כופרת בקיומו של מזל בכלל, אלא מכפיפה אותו במקרה המיוחד של עם ישראל לברית בין האל ועמו ולאיותו המוסרית של האדם

ביקיצתו,³¹ פסוק הנופל לו בפתיחת ספר³² פסוקים מפי תינוקות,³³ בת קול,³⁴

הכרוכה בה ומאפשרת לו להחליץ מגורלו האסטרלי. ראו בראשית רבה מד, יב (מהדורת תיאודור-אלבק כרך א, עמ' 432-434); בבלי, שבת קנו ע"א-ע"ב, נדרים לב ע"א; ירושלמי, שבת וי, ח ע"ד. ביטוי דומה של רעיון זה בעולם ההלניסטי ראו J. R. Bram, 'Fate and Freedom: Astrology vs. Mystery Religions', *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1976, pp. 326-330. עיונים באמונה באסטרולוגיה ובסייגים לה בספרות חז"ל ראו ליברמן, שם, עמ' 73-75; א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו 245 ואילך; צ'רלסוורת, אסטרולוגיה יהודית (לעיל, הערה 15), עמ' 185-188; י" גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 165-167; ולטרי, מאגיה והלכה (לעיל, הערה 19), עמ' 205-211, *G. Veltri, 'On the Influence of "Greek Wisdom": Theoretical and Empirical Sciences in Rabbinic Literature', Jewish Studies Quarterly* 5 (1998), pp. 313-316; J. Neusner, 'Rabbi and Magus in Third-Century Sasanian Babylonia', *History of Religions* 6 (1966/7), pp. 169-178. שורשים ונופים, עמ' 166-179.

30 ראו להלן.

31 א"ר יוחנן השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו הרי זו נבואה קטנה' (ברכות נה ע"ב). ועיינו עוד P. S. Alexander, 'Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dreambook in Context', *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), p. 233. ספרי חלומות מן העולם העתיק מלמדים על תפיסה, שלפיה היקיצה היא מועד בו התודעה מזומנת במיוחד לקלוט מסרים אלוהיים. לנחווה בעת זו יש על כן משמעות מיוחדת. ראו שם (ובהערה 6); אופנהיים, פירוש החלומות (לעיל, הערה 10), עמ' 240-241; הורוויץ, השבעת עלי (לעיל, הערה 11), עמ' 497; ר' פידלר, חלום ההתגלות במקרא: מקומו בתולדות הספרות המקראית ובתולדות אמונת ישראל (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ו), עמ' 293 והערה 59; R. Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel: Its Structure in Relation to Ancient Near Eastern Dreams and its Theological Significance*, New York 1984, pp. 17-18.

32 זאת כוונת הכתוב: 'ושמואל בדיק בספרא' (חולין צה, ע"א), הנזכר בהקשר לנחש של רב באמצעות מעבורת ושל ר' יוחנן באמצעות פסוקים מפי תינוקות (ראו להלן). נחש באמצעות פתיחה אקראית של ספרים בעלי סמכות רווח גם בעולם ההלניסטי. האפוס ההומרי היה פופולרי ביותר ומתועד במקומות אחדים בפפירוסים המאגיים היווניים. מקורות נוספים מעידים על שימוש ב'אניאדות' לורגיליוס וב'חיי פיתגורס' לימבליכוס למטרה זו. ראו אלכסנדר, שם; W. M. Brashear, 'The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II 18.5 (1995), p. 3503 and n. 511. השוו עוד להלן, הערה 33.

33 חגיגה טו ע"א-ע"ב, גיטין נו ע"א, סח ע"א; ירושלמי, שבת פ"ו ה"ט, ח ע"ג; מדרש משלי ו, כ (מהדורת וויסאצקי, עמ' 51-52). בהקשר התרבות האוראלית של חז"ל יש לראות בפרקטיקה זו סוג של ביבליומנטיקה. על שימוש בילדים לשם נחש בעולם העתיק ראו ג'ונסטון, כישוף ילדים (לעיל, הערה 10); ברשיר, שם; הלידי, נחש יווני (לעיל, הערה 3), עמ' 160-162, 231, הערה 1. ועיינו עוד ליברמן, יוונית ויוונית (לעיל, הערה 19), עמ' 295-297, ושם גם קטע מן הוידויים לאוגוסטינוס, בו הוא מעיד על שילוב פרקטיקה של פסוקים מפי תינוקות ופתיחת אקראית של ספר. השוו גם הטקסטים היהודיים המאוחרים יותר שמביא דייכס, מאגיית שמן (לעיל, הערה 18), עמ' 14 ואילך.

34 התוספתא קובעת: 'משמתו נביאים האחרונים, חגי זכריה ומלאכי, פסקה רוח הקודש מישראל, ואע"פ כן היו משמיעין להן על בת קול' (סוטה יג, ג. מהדורת ליברמן, כרך ג-ד, עמ' 231). ובשינויים קלים בכתב יד ערפורט. שם, עמ' 230). התלמודים מציינים 'שימוש' בבת קול. ראו בבלי, סוטה מח ע"ב, יומא ט ע"ב, סנהדרין יא ע"א, מגילה לב ע"א; ירושלמי, סוטה פ"ט ה"ד, כד ע"ב, שבת פ"ו ה"ט, ח ע"ג. הלשון 'שימוש' מעידה היטב על ההבט המעשי של אמצעי זה לשם

סימנים שונים,³⁵ דרישה במתים והאזנה לשיחם³⁶ ודרישה בשרי שמן ושיר ביצים.³⁷ על המידה שבה רווחו פרקטיקות נחש אלה בקרב היהודים אפשר שמלמדים דברי אהבה בן ר' זירא: 'כל אדם שאינו מנחש מכניסין אותו במחיצה שאפי' מלאכי השרת אין יכולין ליכנס בתוכה'.³⁸ אם זו מנת חלקם של מי שאינם מנחשים, ודאי יחירי סגולה היו.

לצד שיטות הנחש שנמנו לעיל, יש להזכיר גם את העמדה שלפיה בני קבוצות חברתיות מסוימות הם בעלי יכולת ידיעת הנסתר. בדיון ב'דברי נביאות' בבבא בתרא (יב ע"א-ע"ב) נמנות בהקשר זה שלוש קבוצות: חכמים, שוטים ותינוקות. אשר לחכמים, דומה שאין תמה שבין שאר יכולות על טבעיות,³⁹ הם ייחסו לעצמם

ידע, וכבר עמד ליברמן בהרחבה על ההקשרים התרבותיים ההלניסטיים של ביטוי זה (ליברמן, יוונית ויוונית [לעיל, הערה 19] עמ' 294-298). מצד שני, מן המפורסמות היא דחיית הכרעתה של בת הקול בענייני הלכה בסיפור הנורו של עכנאי. ניתוח לשוני, נרטיבי ופרשני של סיפור זה ראו עתה, J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore 1999, pp. 34-63, ושם, עמ' 314-315, הערה 1, ביבליוגרפיה רחבה נוספת. ויש להוסיף: P. S. Alexander, "A Sixtieth Part of Prophecy": The Problem of Continuing Revelation in Judaism', in: J. Davis, G. Harvey, W. G. E. Watson (eds.), *Words Remembered, Texts Renewed - Essays in Honour of John F. A. Sawyer*, Sheffield 1995, pp. 414-418. התערבויות נוספות של בת קול בהכרעות הלכה שלא נדחו בתקיפות שכזו, ראו ר' מרגליות, שאלות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממרויש, ירושלים תשי"ז, עמ' לג-לד. ושם, עמ' כז ואילך, מובאות רבות בנוגע לבת קול בספרות חז"ל. ועיינו עוד: א"א אורבך, 'הלכה ונבואה', בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב, עמ' 23-27.

35 ראו, למשל, קביעת רב, כשהבחין במעבורת שטה לעברו: 'מברא קאתי לאפי יומא טבא לגו' (תרגום: מעבורת באה לכיווני - יום טוב שם בפנים [כלומר בבית ר' חנן חתנו, שרב היה בדרכו אליו]), ודבריו להצדקת המעשה: 'כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם (בראשית כד, יב-יד) וכיונתן בן שאול (שמואל א יד, ח-יא) אינו נחש' (חולין צה ע"ב. והשוו רש"י על אתר). נראה שבדבריו מבקש רב להבחין בין קביעה מראש של מערכת סימנים ופירושיהם ובין פירוש בדיעבד של סימן מזדמן. השוו עוד שיטות הנחש בסימנים הנמסרות בהוריות יב ע"א, בבא קמא ס ע"ב. הרמב"ם, מכל מקום, כרך מאוחר יותר את כל סוגי הנחש יחידיו, ואסרם: 'אין מנחשין כגויים שנ(אמר) לא תנחשו. כיצד הוא הנחש, כגון אלו שאומרים הואיל ונפלה פתי מפי או נפל מקלי מידי איני הולך למקום פלוני היום שאם אלך אין חפציי נעשים, הואיל ועבר שועל מימיני איני יוצא מפתח ביתי היום, שאם יצאתי יפגעני אדם רמאי. וכן אילו ששומעים צפצוף העוף ואומרים) יהיה כך וכך ולא יהיה כך, טוב לעשות דבר פלוני) ורע לעשות דבר פלוני). וכן אלו שאומרים) שחוט תרנגול זה שקרא ערבית, שחוט תרנגולת זו שקראה כמו תרנגול. וכן המשים סמנים לעצמו, אם יארע לי כך וכך אעשה דבר פלוני) ואם לא יארע לי לא אעשה, כאליעזר עבד אברהם, וכן כל היוצא בדברים האלו הכל אסור, וכל העושה אפי(לו) דבר מדברים אלו לוקה' (משנה תורה, ספר המדע, הלכות עבודה זרה יא, ד, מהדורת ליברמן ואחרים, עמ' רעה-רעו). דיון בשאלת ההבחנה ההלכתית בין נחש וסימן ראו קלר, ניהוש (לעיל, הערה 18).

36 ראו להלן.

37 סנהדרין קא ע"א. וראו להלן, ליד הערה 46.

38 נדרים לב ע"א.

39 על דימויים העצמי של החכמים כבעלי יכולות על טבעיות, כפי שהוא בא לידי ביטוי בספרותם בקשר לשאלת יחסם לנס ולכישוף מחד, ולמונופול על כוח חברתי מאידך, ראו הררי, המאגיה

לעשות פתיחת לב: פרקטיקות מאגיות לידיעה

גם כוח נבואה, ואף הרחיקו כדי הקביעה שחכם עדיף מנביא:

אמר רבי אבדימי דמן חיפה: מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. אטו חכם לאו נביא הוא?⁴⁰ הכי קאמר, אף על פי שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה. אמר אמימר: וחכם עדיף מנביא, שנאמר ונבא לבב חכמה (תהלים צ, יב). מי נתלה במי? הוי אומר קטן נתלה בגדול.

לעומת החכמים, השתייכו שוטים (משוגעים)⁴¹ ותינוקות (ילדים) לשוליים החברתיים, ותפיסתם כבעלי כוח נבואה, כדברי ר' יוחנן באותו המקום: 'מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים ולתינוקות',⁴² אינה מובנת מאליה.

ההקבלה הלשונית לדברי ר' אבדימי מלמדת אחת משתיים: או שהדברים נאמרים באותה נימה חיובית, או שמגמתם פולמוסית ועניינם הפרכת עצם יכולת הנבואה. שלא כמו השימוש השגור בימינו במימרה זו, שכל כוונתו להכריז שהנבואה פסה מן העולם וכי המתיימר לנבא משים עצמו שוטה או תינוק (בשכלו), מעיד הדיון התלמודי כי יש להבין את דברי יוחנן באופן חיובי. לצד דיון מלומד ותיאורטי בכחם הרוחני-הנבואי של החכמים,⁴³ מודגם כוח הנבואה של שוטים ותינוקות ב'סיפורי תעודה', שתכליתם להוכיח את יכולתם הנבואית הלכה למעשה.⁴⁴ סיפורים אלה מצטרפים לעדויות נוספות שעניינן

(לעיל, הערה 9), עמ' 59-83. כמי שסבור, כדעת ניוזר, גולדין, סידל ואחרים, שההבחנה בספרות חז"ל בין נס (לגיטימי) וכישוף (לא לגיטימי) משקפת אינטרס חברתי יותר מאשר תיאולוגי, אני חושב שגם את ייחוס כוח הנבואה לעצמם יש להבין על רקע זה (אבל עיינו אורבך, חז"ל ולעיל, הערה 129), עמ' 516, הקושר 'נבואה' בדברי ר' אבדימי להלן, בניסיון מיסטי, ומבחין בינה ובין הגדת עתידות של חכמים, ש'צפן' או 'כווננו' ברוח הקודש). באותו הקשר חברתי ראוי לבחון גם יכולות נוספות שהחכמים ייחסו לעצמם, כגון פיתרון חלומות. ראו להלן. תרגום: וכי חכם אינו נביא (כלומר מלכתחילה)? כך שהיה צריך ליטול את הנבואה מן הנביאים ולתיתה לחכמים)? השוו רש"י על אתר.

41 השוו, M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London/New York 1903, pp. 1531-1532; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1992, p. 545. וראו להלן. במשמעות זו, ולא 'טפש', יש להבין שוטה בהקשר הנדון.

42 על נטיית ר' יוחנן לענייני נחש להלכה ולמעשה השוו אורבך, שם.

43 ראו שם הדיון בהקשר הנבואי של קביעת הלכה בידי חכמים, ששיאו בקביעה: 'תדע, דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה' (תרגום: דע, שאמר אדם גדול דבר ונאמרת הלכה למשה מסיני כמותו). עמדה זו מעניינת במיוחד על רקע קביעת התוספתא: 'משמתו חגי זכריה ומלאכי נביאים האחרונים פסקה רוח הקודש מישראל', הגם שזו מסייגת את הלאו המוחלט ומוסיפה: 'ואף על פי כן היו משמיעין להן בבת קול'. השוו לעיל, הערה 34.

44 שני סיפורים מובאים שם. האחד עניינו כהונת מר בר רב אשי כראש ישיבת מתא מחסיה, והשני - נישואי ביתו של ר' חסדא.

תפיסת הקבוצות החברתיות הללו כקשורות לידע נסתר ולנחש, ויחדיו הם מהווים ביטוי יהודי לתפיסה זו, שרווחה בתרבויות רבות בעת העתיקה.⁴⁵

ג. נחש מאגי

המקורות שנסקרו בקצרה עד כה מלמדים שחז"ל הכירו היטב שיטות נחש ואמונות הכרוכות בהן שרווחו בסביבתם התרבותית הרחבה, וודאי אף בזו הקרובה. עם זאת, יחסם החשדני והעויין בדרך כלל כלפיהן הביאם לידי המנעות כמעט מוחלטת מפירוט או מתיאור מעשי הנחש עצמם, מעבר לציון כללי ובודרך כלל אניגמטי של השיטה. מטעם זה, אף שנודע לנו עצם קיומן של פרקטיקות נחש רבות ואף מהותן נרמזת, אין לנו יוצאים נשכרים הרבה מן העיון בספרות החכמים מבחינת הבנת הפרקסיס המדוייק שנהג למטרה זו בסביבתם, ואשר אותה ביקשו לאסור ולבטל. את החלל הזה ממלאת, אם אמנם טיפין טיפין, הספרות המאגית. דוגמא לכך היא הנחש באמצעות כתמים מבריקים שנזכר לעיל כדרישה בשרי שמן ושירי ביצים. בתלמוד הבבלי אנו מוצאים:⁴⁶

שרי שמן ושירי ביצים מותרין לשאול בהן אלא מפני שמכזבין.⁴⁷ לוחשין על שמן שבכלי ואין לוחשין על שמן שביד, לפיכך סכין משמן שביד ואין סכין משמן שבכלי.

אם צדק רש"י בקושרו את שני המשפטים לכדי יחידה עניינית אחת שעל פיה לחש

45 ביטויה האופייני של נבואת ילדים בספרות חז"ל הוא נחש הביבליומנטיקה באמצעות פסוקים אקראיים מפייהם. ראו לעיל, הערה 33. שוטים נקשרו בלינה בבתי קברות, שנקשרה מצידה באוב ובהשגת ידע נסתר מפי הרוחות. ראו להלן.

46 סנהדרין קא ע"א. עניין זה נדון בעבר בהרחבה בידי דייכס, שהעמיד על הקשריו ההיסטוריים למאגיית השמן הבבליית והמצרית, מצד אחד, ולכתבים יהודיים מימי הביניים שעניינם פרקטיקת נחש השמן, מצד שני (דייכס, מאגיית שמן ולעיל, הערה 18). עיינו עוד טרכטנברג, מאגיה (לעיל, הערה 18), עמ' 219-222; דן, שרי כוס (לעיל, הערה 18). דיון בהבטים פסיכולוגיים של פרקטיקה זו ראו י' בילו, 'פסיכולוג מתבונן בשרי שמן: הקשר בין דיווינציה להיפנוזה באספקלריה יהודית', מגמות 27 (1982), עמ' 251-261. פרקטיקה דומה - התבוננות ילדים במראה לשם חיזיון - מתועדת במרשם מן הגניזה: P. Schäfer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza I-III*, Tübingen 1994-1999, vol. III, p. 92(2a)/10 ff. (קיצור זה יש לפתוח כך: עמ' 92, טקסט 2a, שורה 10 ואילך. כך בכל הקיצורים מסוג זה להלן). על קיומה של פרקטיקה זו בקרב נשים באימפריה העות'מאנית במאה ה"ט, העיד ר' חיים ויטאל בספר החזיונות. ראו י' בן-נאה, "לחש בדוק ומנוסה": אמונות ופעולות מאגיות בקרב יהודי האימפריה העות'מאנית, פעמים 85 (תש"ס), עמ' 99. כך גם אצל ר' שמעון אבן לביא (לאו דווקא נשים). ראו ב' הוס, על ארני פז: הקבלה של ר' שמעון אבן לביא, ירושלים תש"ס, עמ' 214.

47 משמעות המלים 'אלא מפני שמכזבין' אינה ברורה. רש"י פירש: 'לכך נמנעו מלשאול בהן'. כלומר, מותר לשאול בהן אך כיוון שמכזבין נמנעים מכך. בכתבי יד ודפוסים ישנים של הרי"ף והרא"ש הושמטה התיבה 'אלא' והמשמעות המתקבלת הפוכה: מפני שמכזבין מותר לשאול בהם. מפרשים נוספים סברו אף הם כך. ראו רבינוביץ, דקדוקי סופרים לסנהדרין (לעיל, הערה 28), עמ' 306, הערה ט.

על שמן בכלי הוא חלק מתהליך הנחש,⁴⁸ כי אז מלמדים הדברים על פרקטיקה של לחש על שמן בכלי, לשם השבעת 'שרי שמן', כלומר מלאכים הקשורים לפרקטיקה זו,⁴⁹ שתכליתה דרישה בהם.

פרקסיס מאגי מפורט של נחש שמן מתועד בספר הרזים. כבשאר המרשמים בספר, ובררך האופיינית למאגיה היהודית בכללה, גרעין המעשה וכוחו הפועל הוא ההשבעה⁵⁰ המשולבת בו:⁵¹

48 'אותן העושים מעשה שדים דרכן ללחוש על שמן שבכלי ואין דרכן ללחוש על שמן שביד שאינו מועיל. לפיכך אדם יכול לסוך על ידו משמן שביד ואין לחוש שמא נעשה בו מעשה שדים ואין בו סכנת השד' (רש"י על אתר). נראה שב'אותן העושים מעשה שדים' מתכוון רש"י לאלה שהזכיר קודם לכן (שם, ד"ה שרי שמן): 'יש מעשה שדים ששואלין על ידי שמן וקרי להו שרי שמן, והיינו שרי בוהן, ויש ששואלין בשפופרת של ביצה וקרי להו שרי ביצים'. מצד שני, אפשר שקריאת דייכס, הקושר את הלחש על השמן בנושא הכולל של הדיון ומבארו כאמצעי לריפוי מאגי, היא הנכונה (דייכס, שם, עמ' 7, 10-11). סיכה בשמן שלחש לצידה נזכרת גם בתלמוד הירושלמי: 'שמעון בר בא בשם רבי חנינא: זה שהוא לוחש נותן שמן על גבי ראשו ולוחש בלבד שלא יתן לא ביד ולא בכלי. ר' יעקב בר אידי ר' יוחנן בשם ר' ינאי: נותן בין ביד בין בכלי'. (שבת פ"ד ה"ג, יד ע"ג, והשוו מעשר שני פ"ב ה"א, נג ע"ב). ההקשר הרפואי של המעשה מפורש במקבילה שם: 'אמר רב יהודה בשם רב זעירא: החושש אזנו נותן שמן על גבי ראשו ולוחש ובלבד שלא יתן לא ביד ולא בכלי' (שבת פ"ו ה"ה, ח ע"ג). ליברמן גרס (על פי כתב יד ליידין והנוסחים המקבילים בירושלמי, ושיקולים ענייניים) כי נוסח זה משובש ומציע לתקנו כך: החושש אזנו אינו נותן (שמן) לתוך אזנו. שמעון בר בא בשם ר' חנינא: זה שהוא לוחש נותן שמן) על גבי ראשו ולוחש וגו' (ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו, חלק ראשון כרך א, ניו יורק/ירושלים תשנ"ה, עמ' 110). השוו דייכס, שם; בלאו, הכישוף (לעיל, הערה 28). עמ' 71. התלמוד הבבלי מזכיר סיכה בשמן ומלח בלוויית לחש כאמצעי להפגת שיכרות: 'מותר לסוך שמן ומלח בשבת. כי הא דרב הונא מבי רב ורב מבי ר' חייא ור' חייא מבי רבי כי הוו מבסמי מייתי משחא ומילחא ושייפי להו לגוייתא דידייהו וגוייתא דכרעיהו ואמרי כי היכי דציל הא מישחא ליציל חמריתא דפלניא בר פלניא' (תרגום: כגון זה ש(יצאו) רב הונא מבית רב ורב מבית רבי חייא ורבי חייא מבית רבי, כאשר היו שתויים מביאים שמן ומלח ושפים אותם בכפות ידיהם ובכפות רגליהם ואומרים: כשם שצלול שמן זה, [כך] יצטלל יינו של פלוני בן פלוני'. שבת סו ע"ב). ההקשר המאגי של הטיפול ברור מן ההקשר בו מובא הסיפור, מן העובדה שמשחת השמן והמלח מלווה בהגד פרפורמטיבי, ומן הלשון 'פלניא בר פלניא'. על האופי הפרפורמטיבי של ההגד המאגי ראו י' הררי, 'איך לפעול במלים: הלכה פילוסופית ומעשים מאגיים', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יט-כ (תשנ"ז-תשנ"ח), עמ' 365-392. על המאפיינים הלשוניים של הטקסט המאגי השוו להלן, הערה 50. כישוף להפגת שיכרות השוו הררי, המאגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 220.

49 לעניות דעתי, יש להעדיף ביאור התיבה 'שרים' במשמעות מלאכים, כמצוי הרבה בספרות חז"ל ובספרות ההיכלות והמרכבה, על פני 'שדים', כהצעת רש"י על אתר (השוו לעיל, הערה 48). אבל ראו עוד לגרסת רש"י הערת רבינוביץ לנוסח כתב יד מינכן ולעניין כולו: רבינוביץ, דקדוקי סופרים לסנהדרין (לעיל, הערה 28), עמ' 306, הערה ט. מכל מקום, ביאורו של רש"י מלמד על קישור פרקטיקת נחש זו לעולם הדמוני בתקופתו או במקורותיו.

50 הגדרה טקסטואלית של השבעה ומקומה במערך הריטואלי המאגי הכולל ראו הררי, עיונים מתודולוגיים (לעיל, הערה 8), עמ' 52-56.

51 מ' מרגליות, ספר הרזים, הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 106-94/71

ואם תבקש לידע ולהבין מה יהיה בכל שנה ושנה קח כרתיס ירטיקון⁵² וכתוב בזמירנה מלנון⁵³ כל דבר ודבר בעצמו. וקח צלוחית חדשה ותן בתוכה שמן נרדין והשלך כל הדברים הכתובים לתוכה ועמוד כנגד השמש בעת צאתה מחופתה ואמור משביע אני עליך השמש המאיר על הארץ בשם המלאכים המבינים ומבוננים חכמות וסתומות לאנשי מדע שתעשה שאלתי ותודיעני מה יהיה בשנה הזאת ואל תכחד ממני דבר. ותשביע את השבועה שלשה ימים שלשה פעמים ובפעם השלישית תביט בשמן ראה כל דבר נעלה על פני השמן הוא אשר יעשה בשנה ההיא.

השיטה המתועדת בקטע זה תואמת היטב את הרמיזה התלמודית 'לוחשין על שמן שבכלי', ומאפשרת לעמוד בהרחבה על מהותה של פרקטיקה מן הסוג שחז"ל ביקשו להצניע. נחש שמן בוצע במגוון שיטות. זו שלפנינו מורכבת משלשה מהלכים: (א) כתיבת השאלות על פיסות פפירוס היראטי והשלכתן אל תוך שמן נרדין⁵⁴ הנתון בצלוחית. (ב) השבעת השמש 'בשם המלאכים המבינים ומבוננים חכמות וסתומות לאנשי מדע' שלש פעמים ביום, במשך שלשה ימים. (ג) התבוננות בשמן שבצלוחית ולמידת המידע הנחוץ באמצעות הכתמים המשתקפים על פניו.⁵⁵ פתיחת המרשם מלמדת על תפיסה רחבה של אפשרות הנחש - 'לידע ולהבין מה יהיה בכל שנה ושנה'.

פרקטיקה נוספת, המשלבת השבעת כוחות שמימיים לשם השגת מידע מהם באמצעות שמן, אך שונה במהותה משיטת הנחש בכתמים ומוגבלת לידיעה מצומצמת - חודש מותו של המשתמש - מתועדת במרשם נוסף בחיבור:⁵⁶

(קיצור זה יש לפתוח כך: עמ' 71, שורות 94-106. כך בכל הקיצורים מסוג זה להלן).
52 לאחר התיבה 'ירטיקון' מופיעות התיבות המיותרות 'וכתוב ירטיקון'. מקורן, כמדומה, בטעות העתקה ועל כן ספק אם יש בהן כדי ללמד משהו על קדמות החיבור, כהצעת מרגליות (שם, עמ' 71, הערה לשורה 95). 'כרתיס ירטיקון' הוא מונח מאגי מקצועי שמקורו ביוונית ואשר שימש לציון פיסת פפירוס שנועד לכתובה היארטית (קדושה, של כהני מצרים). על השימוש במונח טכני זה בפפירוסים המאגיים היווניים ראו שם, עמ' 1-2. על השימוש באמצעים דתיים במאגיה כתופעה אוניברסלית עיינו D. L. O'Keefe, *Stolen Lightning, The Sociological Theory of Magic*, New York 1982, pp. 124-132; M. Mauss, *A General Theory of Magic* (tr. R. Brain), London 1972, p. 44 ff.

53 אף זה תעתיק של מונח מאגי מקצועי יווני, שמשמעו דיו עשוי מור. השוו מרגליות, שם, עמ' 2-1.

54 ראו מרגליות, שם, הערה לשורה 96-97 (ושם מקבילה מן הפפירוסים המאגיים היווניים).
55 במקרה זה לא נדרש מתווך לשם צפייה ודווח על התמונה הנראית בשמן. מקורות אחרים מלמדים על שימוש בילדים למטרה זו. ראו המקורות המאוחרים יותר שמביא דייכס, מאגיית שמן (לעיל, הערה 18), עמ' 14 ואילך, והמקור הנוסף שצויין לעיל, הערה 46. והשוו עתה ג'ונסטון, כישוף ילדים (לעיל, הערה 10).

56 מרגליות, שם, עמ' 33-102/19. השורות המקדימות מרשם זה מציינות תחום רחב מאוד ולמעשה בלתי מוגבל של ידיעת העתיד בקשר לחודשים: 'אם בקשת לדעת באי זה חודש תאסף מן העולם או מה יהיה בכל חודש ובאי זה חודש יהיה הגשם ואם תרבה התבואה ואם ישל הזית פריו ובאי זה חודש

לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה

אם תרצה לדעת באי זה חדש תאסף מן העולם קח טסי זהב מזוקק ועשה מהם שנים עשר ריקועים וכתוב לכל אחד מהם שם המלאך ושם חדשו. וקח שמן טוב ישן בן שבע שנים ותשליך כל הריקועים בתוכו ותשביע את השבועה הזאת על השמן שבע פעמים ואמור: משביע אני עליכם מלאכי מדע ושכל במי שאמר והיה העולם... בשבועה הזאת הגדולה והעצומה והחזקה וה[מ]פחידה⁵⁷ והנוראה ונפלאה והטהורה והקדושה השבעתי אתכם שתודיעוני חדש אסיפתי באמת ותעלו לי גורל על שאלתי. ותן השמן תחת הכוכבים ז' לילות בכלי זכוכית חדש ושמש לא יראהו. ובלילה השביעית עמוד בחצי הלילה והבט בשמן ואי זו רקועה שיצף על פני השמן תראה אי זה חדש כתוב בה, באותו חדש קצף להאסף.

אף כאן עיקר העניין הוא נחש באמצעות שמן. המשתמש מונחה לבצע ריטואל שבסופו ילמד מן הטס המרוקע שיצוף על פני השמן את ה'גורל' שהעלו לו המלאכים על שאלתו בדבר חודש מותו. לשתי השיטות משותפת תפיסה ששימוש יעיל בהשבעות מאפשר לאדם לאכוף יישויות על טבעיות לגלות לו מידע נסתר. בשתייהן מעורב שימוש בשמן, ואולם שעה שבראשונה השמן הוא אמצעי הגילוי עצמו, בשניה הוא משמש מתווך המאפשר את הגילוי באמצעות הטסים המרוקעים.⁵⁸ זו האחרונה איננה אפוא נחש שמן במובן השגור של המונח, אלא פרקטיקת 'גורלות', כלשון החיבור.

הבדלים נוספים מבחינים בין שני המרשמים. החשוב בהם הוא תפיסת המקור השמיימי של הידע, שהוא גם נמען ההשבעה. המרשם הראשון משולב ב'דקיע הראשון'⁵⁹ ומתייחס אל 'המלאכים המודיעים את כל המחזיק בהם בטהרה מה יהיה על הארץ בכל שנה ושנה אם לשובע אם לרעב, אם גשמים ירבו או אם ימעטו, ואם תהיה בצורת, ואם תהיה תבואה ואם יבא חסיל, ואם תהיה תחרות בין המלכים ואם תבא חרב בין גדולי המלכות, ואם יפול מות בכני אדם או יסורין'.⁶⁰ בשם מלאכים אלה משביע המשתמש את השמש, מקור מידע מרכזי במאגיה היהודית

יערכו מלכים מלחמה ובאי זה חדש ירבה מות בכני אדם ובכהמה ובאי זה חדש יפול חלי באדם ובכל אשר תחפוץ תשאלם ותדע' (שם, שורות 15-19). עם זאת, המרשם עצמו מוגבל בתכליתו. במקור: 'הפחידה'. באחדים מכתבי היד תיבה זו חסרה (שם, עמ' 140).

57 כאמור, בצורתה הנתונה בחיבור, ידיעה זו מוגבלת למדי - ידיעת חודש מותו של המשתמש. אפשר כמובן, שזהו חלק מפרקסיס רחב יותר שהציע מידע מדויק יותר.

58 ספר הרזים במתכונתו שבמהדורת מרגליות ערוך על פי גיאוגרפיה שמיימית של ריקועים ומעלות, שבהם סדורים צבאות המלאכים. הספר מפרט את שמות השוטרים הממונים על הצבאות בכל מעלה ומעלה, את אופיים, ואת דרכי השימוש בהם. הוא פותח במעלה הראשונה שברקיע התחתון ומסיים ברקיע השביעי, מקום משכנו של האל, שבהקשרו נזכרים דברי שבח וקילוס בלבד ומאום לא מן ההנחיה המאגית.

שם, עמ' 94-71/90.

60 ראו להלן.

וההלניסטית גם יחד,⁶¹ לענות לו באמצעות כתמי השמן על שאלותיו. המרשם השני משולב ב'רקיע החמישי', שבו 'י"ב נשיאי כבוד יושבים בכסאות הדר ... והם ממונים על י"ב חדשי השנה ומבינים מה יהיה בכל חדש וחדש וחוף מהם לא יהיה דבר. כי לכך נוצרו מעמדם איש על חדשו, שמודיעים לחדשים את אשר יבא בכל שנה ושנה'.⁶² כישוף זה משלב הבטים אנגלולוגיים ואסטרולוגיים של התרבות המאגית היהודית בעת העתיקה. בהתאם לתפיסה המיידית של האסטרולוגיה האופיינית לספר הרזים, ממונים המלאכים על החודשים (המזלות) ושולטים בהם. הם המודיעים להם (מפי הקב"ה?) מה יתרחש בתקופתם, ועל כן הם האחראים, באמצעותם, על עיצוב גורל המציאות בארץ. זו הסיבה שכל עיקרה של הידיעה הנקשרת בהם הוא החודש שבו יתרחש ארוע מסוים. במקרה שלפנינו, חודש מותו של השואל.

שני מרשמי הנחש שהובאו לעיל מספר הרזים, הם דוגמא לתפיסה המאגית היהודית הכוללת, שלפיה הידע הנסתר מצוי בידי יישויות על טבעיות, ולשם השגתו יש להשביען ולהכריחן לגלותו לאדם. כפי שנוכחנו (וכרווח בספרות המאגית בכללה), הריטואל המאגי הכולל הנערך לשם כך ולשון ההשבעה המשמשת בו מותאמים בכל מקרה ומקרה לתכלית המבוקשת. במקורות המאגיים היהודיים המצויים בידינו מתועדות משאלות רבות הנוגעות לרכישת ידע, להבנתו ולזכירתו. בהתאם, אנו עדים לשפע טקסים ולשונות השבעה, שהיו אמורים להגשימן.

ד. מאגיה ולימוד התורה

השאיפה היהודית לרתום את הכישוף למשימת הלימוד, ההבנה והזכירה של התורה והכתבים הדתיים הקשורים בה בולטת בייחודה במרחב המאגי-התרבותי של שלהי העת העתיקה וימי הביניים המוקדמים. הצלחה במימוש ערכים אלה, שמאז התפתחות הדגם הרוחני-האיתי הרבני עמדו במוקד ההוויה הדתית היהודית, היתה מרכיב מרכזי במיכלול המאפיינים שהגדירו את עשיית הטוב בעיני ה' ובעיני יראיו.⁶³ פנייה להשבעות בהקשר זה שוזרת אפוא יחדיו את הקצוות: הרצוי-המצווה מצד אחד, ומה שעל פניו נדמה כאסור ומוקצה, על פי אותה התורה עצמה, מצד שני.⁶⁴ המציאות התרבותית היהודית בשלהי העת העתיקה ובימי הביניים

61 שם, עמ' 101/4-10.

62 הקשר מעניין של הצורך בזכירה משובחת - יום הדין האחרון - מציע מדרש משלי (מהדורת

63 וויסאצקי, פרק י', עמ' 81-82) 'א"ר ישמעאל: בא וראה מה קשה הוא הדין שעתיד הב"ה לדין

את כל העולם כולו בעמק יהושפט. וכיון שתלמיד חכמי' בא לפניו אמ' לו: בני, כלום עסקת בתורה? אמר לפניו: הין. אמ' לו הב"ה: הואיל והודית לפני אמר מה שקרית, מה ששנית בשיבה. מיכן אמרו כל מה שקרא אדם יהי תפוס בידו ומה ששנה אדם יהי תפוס בידו, שלא תשיגהו בושח וכלימה ליום הדין'.

הנגדה אוניברסאלית של דת ומאגיה על יסוד הרצוי והמצווה (דת) לעומת האסור (מאגיה), ראו מוס, תיאוריה כללית (לעיל, הערה 52).

היתה אפוא רחבה ומגוונת הרבה מעבר למה שביקשו בעבר להציגה. מותר ואסור לא נבדלו זה מזה בקו דק, כי אם בתחום 'אפור' רחב, ששאלת השתייכותו ל'יהדות הנורמטיבית' תלויה לא רק בעמדת המנהיגות הדתית-החברתית בת הזמן, שביקשה לעצב את הנורמה על פי ערכיה, אלא גם (ובמובן מסויים בעיקר) בעניין הפרשני של חוקרי מנהיגות זו ויחסיה עם החברה שאותה ביקשה להנהיג.⁶⁵

יסודו של הצורך להעזר בכשפים לשם לימוד, הבנה וזכירה של התורה הוא, כאמור, בחשיבותם של ערכים אלה בחברה היהודית. במובן זה, זו משאלה יהודית ייחודית בשדה הפעולה המאגי של תרבויות העת העתיקה וימי הביניים המוקדמים.⁶⁶ עם זאת, הבקי בתחום זה יודע שהמאגיה, שהיתה מעין טכנולוגיה של העולם העתיק,⁶⁷ שימשה מענה לכלל השאיפות והצרכים האנושיים, בלא קשר למקומם במערכת הנורמטיבית החברתית או הדתית של הקהילה.⁶⁸ אופיה הפרגמטי הניעה לפרוץ מחיצות תרבותיות פנימיות ואף חיצוניות, ועל כן אין תמה שבחברה היהודית האוראלית של שלהי העת העתיקה, בה הושגת לימוד התורה על יכולת זכירה שהיתה לרוב מעבר ליכולת אנוש, נתפסה המאגיה בחוגים יהודיים מסויימים כאמצעי מועיל ולגיטימי גם למטרה זו.⁶⁹

65 הבט זה של מחקר המאגיה ביהדות העת העתיקה נסקר באריכות בעבודתי, הררי, המאגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 58-110.

66 אין זאת אומרת, כמובן, שיהודים בלבד הפעילו מאגיה בהקשר לימוד כתבי קודש. מקבילה איסלאמית ציטט צורן מספרו של אחמד בן עלי אלבוני (נפטר בשנת 1225), שמש אלמעאריף (שמש החכמות): 'ימי שרוצה להקל על עצמו את שינון הקוראן יכתוב סוד גימטרי זה וסוד האות מ"ם] ביום חמישי בשבוע, כאשר יהיה זך וטהור ופניו למכה, יחד עם שם הנביא ארבעים פעם, ויבשמו וישתהו במים ודבש דבורים, ואם יאמר המאמין: אלהים, שתיתי כדי שתקל עלי את השינון וההבנה [של הקוראן], ויתמיד בכך ארבעים יום. אז יפתח לו אלה את ממני הנגלה והנסתר שלו [של הקוראן] (י' צורן, 'מאגיה, תיאורגיה ומדע האותיות באסלאם ומקבילותיהם בספרות ישראל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יח [תשנ"ו], עמ' 61). בהקשר נוצרי ראו להלן, הערה 69.

67 השוה הררי, הבטים כלכליים (לעיל, הערה 12), עמ' 36 והערה 131.

68 בהקשר זה ראוי לציין את ההבחנה שקבע רוברטסון-סמית בין מאגיה לדת, שעיקרה שאלת מהותן - הפרטית או הקולקטיבית (בהתאמה) - של השאיפות שביסוד הטקס. ראו הררי, המאגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 29-31.

69 לאחרונה ייחד מ' שוורץ מחקר מקיף ומאיר עיניים לבחינת 'המאגיה הסכולסטית', כפי שכינה את השימוש בהשבעות לשם סיוע בלימוד וזכירת התורה: M. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1996. עניין זה נדון בהרחבה גם בידי הלפרין ושימש יסוד לתפיסתו, לפיה העניין המרכזי שספרות ההיכלות והמרכבה משקפת אינו עלייה השמימה (כטענת ג' שלום) אלא מאבק חברתי, ארצי, על ידיעת התורה, בין החכמים ובין מי שכונו על ידיהם 'עם הארץ'. ראו D. J. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988. בעיקר פרקים 8-9. לסס עסקה אף היא בנושא זה במחקרה על ההשבעות בספרות ההיכלות: לסס, פרקטיקות ריטואליות (לעיל, הערה 6), בעיקר עמ' 176-203, וכן עמ' 66, 68-70, 85-90. על חשיבות הזיכרון כיסוד לתרבות הלימוד הרבנית (ומקבילות בוו ההלניסטית) ראו שוורץ, שם, עמ' 33 ואילך, והשוו: M. Swartz, 'Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism', in: M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, p. 176 ff. כן ראו א"י מרקוס, טקסי ילדות: חניכה ולימוד בחברה היהודית בימי הביניים (תרגמה ט')

בחלקים מספרות ההיכלות והמרכבה, בעיקר במסורות שר התורה,⁷⁰ לימוד, ידיעה וזכירה בכלל, ושל התורה בפרט, הם לב האינטרס בהשבעת המלאכים.⁷¹ עניין זה מהותי למסורות אלה כדי כך, שהיו מי שביקשו להעמיד עליו את ההבחנה בין חלקיה המאגיים של ספרות ההיכלות והמרכבה ובין הספרות המאגית.⁷² בספרות המאגית היהודית, מכל מקום, היתה השאיפה ל'פתיחת לב', כפי שכונו הלימוד, ההבנה והזכירה של התורה בעגה המיקצועית,⁷³ רק חלק מן העניין הכולל בידע ובשיפור הזיכרון. המרשמים לתכלית זו המצויים בידינו אינם רבים.⁷⁴ לעתים הם מבטאים במפורש את תפיסת העולם שבספרות ההיכלות,⁷⁵ כגון במרשם הבא (מן הגניזה), שקשריו למסורות שר הפנים ושר

אילן), ירושלים תשנ"ח, ובעיקר עמ' 73-105, על פרקטיקות מאגיות להשבחת הזיכרון באשכנז בימי הביניים. על חשיבות הזיכרון והאמצעים להשבחתו בתרבות הנוצרית הסכולסטית באירופה בימי הביניים וברנסנס עיינו M. J. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge 1990; F. A. Yates, *The Art of Memory*, Chicago 1966. ראו המקורות שריכוזו שוורץ, שם, עמ' 53-149, ובמחקרים הנוספים שנוכרו בהערה הקודמת. על התפיסות במחקר בנוגע למקומן של ההשבעות בספרות ההיכלות והמרכבה, ועל המשתמע מכך לגבי המציאות החברתית והרעיונית שבה נוצרה ספרות זו, ראו הררי, המאגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 84-98.

P. Schäfer, 'Jewish Magic Literature in Late Antiquity and Early Middle Ages', ראו *Journal of Jewish Studies* 41 (1990), p. 77. בהקשר זה ראו גם דבריו: 'מחברי ספרות ההיכלות האמינו בכוח המאגיה וביקשו לשלבה אל תוך היהדות. הפנייה אל המרכיבים המרכזיים של החיים היהודיים - פולחן ולימוד התורה - נעשית, בתפיסת העולם של מיסטיקאים אלה, בכוח המאגיה' (P. Schäfer, *Hekhalot-Studien*, Tübingen 1988, p. 290). השו"ע עוד לעמדת שפר בשאלת מקומה של המאגיה בספרות ההיכלות (ותגובת פ' אלכסנדר להשקפתו), הררי, שם, עמ' 89-93.

ראו המקורות המובאים להלן, והשוו עוד ברכות יז ע"א: 'מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכי: אלהי... פתח לבי בתורתך...'. P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, §§ 340, 831. שימוש קדום יחסית בביטוי 'פתיחת לב' בהקשר ידיעה מצוי בקומראן: 'ברוך אתה אלי הפותח לדעה לב עבדכה' (סרך היחד, דף 11, שורות 15-16). י' ליכט, מגילת הסרכים, ירושלים תשנ"ו, עמ' 235). השו"ע עוד ספר מכבים ב, א, ד; מעשי השליחים טז, יד. דיון בלשון זו ראו פ' מנדל, 'על "פתח" ועל הפתיחה: עיון מחודש', בתוך: י' אלבוים, ג' חזון-רוקם, י' לוינסון (עורכים), ספר יובל לכבוד י' פרנקל (בדפוס), הערה 15. אני מודה לד"ר מנדל על שחלק עמי מידע זה. לעניות דעתי, מציין המונח 'פתיחת לב' תחום רחב יותר מזיכרון טוב (שוורץ, חסידות מאגית [לעיל, הערה 69], עמ' 176 ואילך), ויש להבינו בהקשר הכולל של יכולת הלימוד וההבנה של התורה. אמנם, בדיון במסורות שר התורה הרחב שוורץ וקבע: 'עניינן [של המסורות הללו] בפרקטיקות מאגיות להשגת חכמה, זיכרון ומיומנות ברכישת התורה' (שוורץ, מאגיה סכולסטית [לעיל, הערה 69], עמ' 209). על תפיסה פיסיוולוגית שביסוד 'פתיחת הלב' ראו תא שמע, ספר המשכיל (לעיל, הערה 1), עמ' 436.

נוסף על המקורות שיובאו להלן, ראו: שפר ושקר, טקסטים מאגיים [לעיל, הערה 46], כרך I, עמ' 13-10/3a, 138, כרך III, עמ' 10-5/1b, 289, 12-13/2a, 340.

על הקשר בין הספרות המיסטית היהודית הקדומה והספרות המאגית מאותה העת ראו למשל, S. Shaked, "Peace be Upon You, Exalted Angels": On Hekhalot, Liturgy and Incantation Bowls', *Jewish Studies Quarterly* 2 (1995), pp. 197-219; J. Naveh and S. Shaked, *Magic*

התורה מפורשים:⁷⁶

לפתיחת לב ולשכחה כתוב על ז' טרפין דהרס ומחוק יתהון בחמר וישתי וישקי ניסטוקוס בא בא בא תרמיס ללסמס ארי גספ אתיהבית חוכמתא לחכימא ואוריתא לסוכלתן ובה נהרא עיני חשיכיא ואתפתח לב כסילא כן ינהר ויתפתח ליבא דילי אנא פל' ב' פל' שאלמוד תורה ואיתעסק בחוכמתא שאלמוד תורה ולא אשכח בשמך אני קורא מיטטרון שר הפנים שהוא שר שלתורה עמיאל שמך כניניא שמך מיקון איטמון פיסקון⁷⁷ סטגרון שמך ששמך כשם רבך.⁷⁸ (תרגום: לפתיחת לב ולשיכחה. כתוב על ז' עלים של הדס ומחוק אותם ביין וישתה וישקה על בטן ריקה⁷⁹ בא בא בא תרמיס ללסמס ארי גספ⁸⁰ ניתנה חכמה לחכם ותורה למשכיל ובה יוארו⁸¹ עיני החשוכים ויפתח לב הכסיל, כך יאיר ויפתח לבי שלי, אני פלוני בן פלוני⁸² שאלמד תורה ואעסוק בחוכמה, שאלמד תורה ולא אשכח. בשמך אני קורא מיטטרון שר הפנים שהוא שר של תורה, עמיאל שמך, כניניא שמך, מיקון איטמון פיסקון סטגרון שמך, ששמך כשם רבך.)

עם זאת, רוב המרשמים לתכלית זו מציעים פרקטיקות מאגיות שאינן קשורות בשר התורה דווקא. שכיחה בהם הפנמת שמות או נוסחאות כוחניות אחרות באמצעות בליעתם הריטואלית, שנזכרה אף כאן. לדוגמא:⁸³

פתיחת לב כתוב ומחוק במים ותלוש באותם המים קמח שעורים ותעשה

Spells and Formulae: Aramaic Incantations of Late Antiquity, Jerusalem 1993, pp. 17-20
י' נוה, על חרס וגומא, ירושלים תשנ"ב, עמ' 131. ועיינו עוד הררי, המאגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 84-98.

76 נוה ושקר, שם, עמ' 160/7 ואילך. והשוו עוד השבעת 'שקד חווי שר הפנים' שתכליתה: 'שיעסוק [המשתמש בהשבעה] בתורה לא ישכח כלום'. שפר ושקר, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך III, עמ' 136 (1b)/1-6.

77 לשמותיו אלה של מטטרון השוו נוה ושקר, שם, עמ' 171, הערה לשורות 1:5-6.
78 הטקסט קטוע במקום זה. לזהות השמית של מטטרון עם האל ראו, למשל, שפר, סינופסיס (לעיל, הערה 73), סעיפים 5, 15, 73, 74, 76, 405. עיינו עוד ר' אליאור, 'ייחודה של התופעה הדתית בספרות ההיכלות: דמות האל והרחבת גבולות ההשגה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 20, והמחקרים הנזכרים שם, עמ' 47, הערה 35. השבעת מטטרון בלשון 'ששמך כשם רבך' השוו שפר, שם, סעיף 706.

79 ראו G. Bohak, 'Greek, Coptic, and Jewish Magic in the Cairo Genizah', *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 36 (1999), p. 32, n. 15.

80 תיבות אלה הן שמות מאגיים - nomina barbara - הפותחים את ההשבעה שיש לרשום על העלים. תרגמתי בלשון עתיד, בהתאם להמשך: יפתח.

82 ציון זהות המשתמש בשמו ובשם אמו הוא מן המאפיינים הבולטים של ההשבעות. ראו הררי, עיונים מתודולוגיים (לעיל, הערה 8), עמ' 54-56.

83 נוה ושקר, לחשים (לעיל, הערה 75), עמ' 181(1)/1-8. השוו עוד שם, 181(2)/1-8; י' הררי, חרבא דמשה, מהדורה חדשה ומחקר, ירושלים 1997, עמ' 45, סעיף 128 (ולחלן, ליד הערה 91); שפר ושקר, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 64), כרך III, עמ' 137(2b)/7 ואילך (למרשם

ממנו שלוש עוגות ותאכל מהם בכל יום עוגה אחת בכל יום קודם הלימוד וזה אשר תכתוב אסטון קטרון פטרסון מטרירון שטוטירון חנונירון [...] קמסא טנמרוקין.

ובמרשם מספרות שימוש תהלים שבגניזה:⁸⁴

לפתיחת לב אמור מה אהבתי תורת⁸⁵ מ' זמנ' בפה וכת' ג' זמנ' על תפוח או על אתרוג ויאכל. ואחר כך אמר' אותו מ' זימנ'.

פרקטיקה דומה משמשת גם במרשם הבא, המציע שימוש במעמד ההבדלה כמסגרת ריטואלית לפתיחת הלב. הפנמת השמות מתבצעת במקרה זה באמצעות אמירתם על כוס ההבדלה ושתיתתה:⁸⁶

זה נשתרבו כמדומה בטעות המלים 'רבן גמליאל לר' נחוניא בן הקנה'. תיפקודן בו אינו ברור והן שוכרות את הרצף התחבירי של המשפט, שעניינו הגדרת השאיפה: 'מי שרוצה ללמוד תורה הרבה' ושרידי תיאור המעשה המאגי הנחוץ לשם מימושה: 'יעשה עוגה ... ואפה אותה ...'. התיבה 'יעשה', הרשומה פעמיים, לפני שמות החכמים ולאחריהם, מחזקת רושם זה. אף בפירוסיים המאגיים היווניים מתועדת פרקטיקה זו לשם שיפור הזיכרון. ראו למשל (זה). אף בפירוסיים המאגיים היווניים מתועדת פרקטיקה זו לשם שיפור הזיכרון. ראו למשל (זה). K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae, Die Griechischen Zauberpapyri* (2nd rev. ed. by A. Henrichs), Stuttgart 1973-74 (or H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Chicago 1986), I/232-247, III/410-466. בליעה ריטואלית של נוסחה לשונית - קללה - נזכרת במקרא במבחן הסוטה (במדבר ה, יא-לא). מסורות הנוגעות למבחן זה ולמשמעותן מצויות בספרות חז"ל ואף בספרות המאגית מן הגניזה. ראו שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 64), כרך I, עמ' 18-21, 23-32(1b)/3, ועיינו עוד, G. Veltri, 'Inyan Sota: Halakhische Voraussetzungen für einen magischen Akt nach einer theoretischen Abhandlung aus der Kairoer Geniza', *Frankfurter Judaistische Beiträge* 20 (1993), pp. 23-48; P. Schäfer, 'Jewish Liturgy and Magic', in: P. Schäfer (ed.), *Geschichte-Tradition-Reflexion (Festschrift Martin Hengel)*, Tübingen 1996, vol. I, pp. 541-557; מ"ד שוורץ, 'פולחן המקדש בספרות המגיה היהודית', פעמים 85 (תשס"א), עמ' 62-75. הנחיות לבליעה ריטואלית של נוסחאות לשוניות כוחניות רווחות בספרות המאגית גם למטרות נוספות. ראו למשל מרשמי הריפוי המאגיים, הררי, שם, עמ' 38 ואילך, סעיפים 26, 30, 32, 38-41, 43.

84 שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך III, עמ' 18-23(2b)/1-18(2a). שימוש תהלים הוא סוגה מאגית הנדפסת עד ימינו, שעניינה הצעות לשימוש בפרקים או בפסוקים מתהלים לפי סדר, למטרות שונות. עדויות לשימוש כזה בתהלים מצויות כבר במגילות כת מדבר יהודה. ראו הררי, איך לפעול (לעיל, הערה 48), עמ' 382, הערה 64; P. S. Alexander, 'The Demonology of the Dead Sea Scrolls', in: P. W. Flint & J. C. Vanderkam (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years*, Leiden 1999, esp. pp. 344-348; idem, "Wrestling against Wickedness in High Places": Magic in the Worldview of the Qumran Community, in: S. T. Porter and C. A. Evans (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, Sheffield 1997, esp. pp. 325-329; לנגה, השקפת האיסיים (לעיל, הערה 13), עמ' 379-386; ולאחרונה, א' אשל, האמונה בשדים בארץ-ישראל בימי הבית השני (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית), ירושלים תשנ"ט, עמ' 270-283. נוסחי שימוש תהלים מן הגניזה ראו אור לאחרונה בספרם הנ"ל של שפר ושקד.

85 תהלים קיט, צז.
86 נוה ושקד, לחשים (לעיל, הערה 75), עמ' 7-17(5). וראו דיונו של שוורץ (מאגיה סכולטטית

לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה

פתיחת לב אמור על כסא דהבדלה ג' פעמים ושתה אותו אדרנוס אברינוס חיקקאל פתחאל חוקקאל דחקק אלי [...] באורייתא פתחאל דפתח מילי אורייתא פתחון לבי אנא פ' בן פ' לתורה לחכמה ולבינה וכל מה שאשמע אלמד במהרה וכל שאלמד לא אשכח לעולם ברוך אתה יי למדני חקיך.

(תרגום: פתיחת לב. אמור על כוס של הבדלה ג' פעמים ושתה אותה אדרנוס אברינוס חיקקאל פתחאל חוקקאל שחקק [...]. בתורה, פתחאל שפתח דברי התורה, פתחו לבי אני פלוני בן פלונית לתורה לחכמה ולבינה וכל מה שאשמע אלמד במהרה וכל שאלמד לא אשכח לעולם ברוך אתה יי למדני חוקיך.)

על כוחו המיוחד של מעמד ההבדלה בהקשר פתיחת הלב מעיד גם סדר רב עמרם גאון, השוזר במהלך ההבדלה את ההשבעה הבאה:⁸⁷

אשבעית עלך פותה שר שכחה שתסיר לב טיפש ממני ותפיל יתיה על טוריא ועל רמתא בשם שמהתא קדישתא ארימס ארימימס אנסיסאל ופתחאל.
(תרגום: משביע אני אותך פותה שר [ה]שכחה שתסיר לב טיפש ממני ותפילו על הרים ועל גבעות בשם השמות הקדושים ארימס ארימימס אנסיסאל ופתחאל.)

הסרת לב טיפש כמוה כפתיחת הלב. על כך מעיד נוסח מורחב של השבעה זו (בו שזורה גם נוסחה לשונית שנזכרה לעיל בקטע שימוש תהלים) המצוי בנוסח ההבדלה המאגית המכונה הבדלה דר' עקיבא:⁸⁸

משבענא עלך פותה שר של שכחה⁸⁹ שתסיר לב טיפש ממני ומן פב"פ וכל חולי קשה וכל מדוין וכל מרעין בישין וכל רוחין פרחין וכל שידין ומזיקין ותפיל יתהון על טורא ועל רמתא בשם שמהתא קדישיא האילין בשם שמהתא אלהים קדושיא ובשם ארימס ארימימס אנסיסאל אנסיסאל ופתחאל וכל מה שאשמע אלמד לא אשכח.

(תרגום: משביע אני אותך פותה שר של שכחה שתסיר לב טיפש ממני ומן פלוני בן

[לעיל הערה 69, עמ' 46-47], המבקש להאיר פרקטיקה זו באמצעות עזרא הרביעי יד, לח-מא, ומקבילות מן העולם ההלניסטי.

87 ד' גולדשמידט, סדר רב עמרם גאון, ירושלים תשל"ב, עמ' פג. ללשון ההשבעה המצוטטת יש להוסיף עוד פסוקי מקרא אחרים ומזמור תהלים קכא.

88 ג' שלום, 'הבדלה דר' עקיבא, מקור למסורת המאגיה היהודית בתקופת הגאונים', תרביץ 50 (תשמ"א), עמ' 278/27 ואילך. 'פתיחת לב' מצויינת בראש הבדלה דר' עקיבא כאחת מתכליותיה (שם, עמ' 250/1-2). עם זאת, אפשר שהפתיחה, המציגה את מעלותיה של ההבדלה, מאוחרת. ראו שם, עמ' 248.

89 דיון בהשבעת פותה שר השיכחה ראו שם, עמ' 278, הערה 138. ועיינו עוד שם, עמ' 272, הערה 107, ונוסח כתב יד ואטיקן Ebr. 228 (סימנו במהדורה 'ו'), ששלום מביאו באפראט. השו"ש שוורץ, מאגיה סכולסטית (לעיל הערה 69), עמ' 45, וראו עוד מ' אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל "ספר המשיב": פרק בתולדות הקבלה הספרדית', ספונות (סדרה חדשה) ב (1992), עמ' 224 והערות 200-201, עמ' 239-240, הערה 287.

- מלאך, גרם שמים, רוח או מת - לשם השגת המידע המבוקש. הם מתמקדים באכיפה על מתווך זה להענות למשתמש בהם ולענות על שאלותיו. רוב המקורות המאגיים שבידינו מציעים שימוש במלאכים ובגרמי שמיים - השמש, הירח, כוכבים ומזלות - לשם השגת מידע. אלה נתפסו כיודעי-כל, המסוגלים ללמד את המשתמש כל שיחפון ואף למסור לידיו 'רזי עולם' ו'סתרו'. מהותם של רזים וסתרים אלה בהקשר המאגי אינה חד משמעית. מצד אחד, דומה שלעתים הם אינם מציינים סודות עולם טמירים,⁹⁵ אלא עניינים פשוטים, ארציים. כך יש להבין, לדעתו, את הביטוי 'רזי עלמא', בנוסח הקמיע היחיד⁹⁶ המצוי בידינו, שעניין זה נזכר בו:⁹⁷

בהדא שמא השבעתי אתכם שתתנו לי כל מא אנא בעי ותגלו לי כל רזי עלמא ותצלו אלי כל עלם תהפכו כל מן בעלמא לאהאבאני.

(תרגום: בזה השם השבעתי אתכם שתתנו לי כל מה שאני מבקש ותגלו לי כל רזי העולם ותטו אלי את כל העולם [ו]תהפכו כל מי שבעולם לאהוב אותי.)

מצד שני, סודות שמימיים ואלוהיים הם משאת נפש מפורשת באחדים מן

95 המונח 'רז' נטען במשמעות מיוחדת בספרות היהודית הבתר-מקראית. גילוי רזים, רזי אל או רזי עולם לאדם, הוא מן המאפיינים המרכזיים של השאיפה הדתית המצטיירת בספרות החיצונית, במגילות מדבר יהודה, ובאופן מובהק ביותר בספרות ההיכלות והמרכבה. למשמעות הרז בספרות קומראן ראו י' ליכט, מגילת ההודיות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 42-43; ב' ניצן, פשר חבקוק, ירושלים תשמ"ו, עמ' 27-28; ד' דימנט, 'מלאכים שחטאו' במגילות מדבר יהודה ובספרים החיצוניים הקרובים להם (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית), ירושלים תשל"ד, עמ' 21-23; M. Swartz, 'Book and Tradition in Hekhalot and Magical Literature', *Journal*, 23-219 of *Jewish Thought and Philosophy* 3 (1994), pp. 197-219. על הסודות המבוקשים בספרות החזונית של בית שני ראו M. E. Stone, 'Lists of Revealed Things in the Apocalyptic Literature', in: F. M. Cross and P. D. Miller Jr. (eds.), *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God*, New York 1976, pp. 414-452; I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism*, Frankfurt am Main 1988, pp. 65-123. למושגות הרז בספרות ההיכלות ראו אליאור, ייחודה (לעיל, הערה 78), עמ' 35-36; י' דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 287 ואילך; M. Schlüter, 'The Eulogy Haham HaStarim VaAdon Harazim in Hekhalot Literature', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (תשמ"ז), עמ' 53-69; מ' אירל, 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ"א), עמ' 23-40.

96 רוב המידע בנושא זה שאוב מספרות המרשמים המאגיים. בניגוד לאלה, שהם הצעות פעולה בלבד, מעידים הקמיעות, שהם תוצרי הפעילות המאגית עצמה, על ביצוע בפועל של כשפים לתכליות שונות. במקרה זה - לשם ידיעה. להבחנה המתודולוגית בין המרשמים והקמיעות בהקשר תכליות השימוש בכשפים ראו הררי, המאגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 223-226.

97 L. H. Schiffman and M. D. Swartz, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah*, Sheffield 1992, p. 129/12-13. אפשר שכזו היא גם הוראת הביטוי 'סתרי עלמא', שמרשם ללימודם מציע חרבא דמשה (הררי, חרבא דמשה [לעיל, הערה 83], עמ' 37, סעיף 2. המקור שם: 'למיכף כל סתרי עלמא' משובש, וצריך להיות 'למילף' - וללמוד). במרשם מן הגניזה שעניינו ידיעה האם אישה מעוברת או לא, מצוין הביטוי 'רזא הדין' (סוד זה) את העניין המסויים שאחריו מבקש המשתמש להתחקות. ראו נוה ושקר, לחשים (לעיל, הערה 75), עמ' 12-13/182(3).

המרשמים המאגיים שבידינו. כגון בזה הממליץ על שימוש בברכת 'שומע תפילה' לשם ראיית 'נפלאות תמים דעים וכסא הכב' והמלאכים המשרתים',⁹⁸ כלומר כדי להשיג חיזיון של האל ומשרתיו. מכל מקום, ברוב המקרים תכלית ההשבעה אינה חיזיון אלא לימוד בשמיעה. חרבא דמשה, למשל, מציע מרשם ללימוד כזה מפּי מלאכי השמים:⁹⁹

אם בעית כל שר דבשמיא¹⁰⁰ יליף יתך מה דבידיה קרי את אהיופסקתיה¹⁰¹ ואשבע יתיה בג' שעין בליליא בשם ... שדר לי ויגלה לי וילפינני כל מה דבידיה ויננס.

(תרגום: אם רצית שכל שר שבשמים ילמדך מה שבידו, קרא את אהיופסקתיה והשבע אותו בג' שעות בלילה: בשם ... שלח לי [את המלאך] ויגלה לי וילמדני כל מה שבידו ויננס).

במקרה זה הלימוד אינו כרוך בשאלות מסוימות, שהמשתמש מציג למלאכים, אלא במסירת הסודות השמורים עמהם.¹⁰² לימוד על פי עניין מציע מרשם לראיית השמש בלילה, בספר הרזים:¹⁰³

ואם בקשת לראות את השמש בלילה הולך ברוח צפונית הטהר שלשה שבועות ... ואמור: משביע אני עליכם המלאכים המעופפים באויר הרקיע ... שתודיעוני הנס הגדול הזה שאני מבקש ואראה את השמש בגבורתו באופן מרכבותיו ולא יפלא ממני דבר מתעלומות ואראהו כיום תמיד ואשאל ממנו חפצי וידבר עמי כאשר ידבר איש עם רעהו ויגיד לי רזי העמוקות ויודיעני תעלומות.

98 שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך II, עמ' 104/8-12. לכאן נקשר כמובן השימוש הנרחב בהשבעות לשם הגשמת המסע החזיוני, המתועד בחיבורים רבים בספרות ההיכלות והמרכבה (השוו לעיל, הערה 72). וראו עוד שפר, ליטורגיה ומאגיה (לעיל, הערה 83), שם הוא מבקש אמנם לעגן את הטקסט הנדון בחוגי בעלי ההיכלות והמרכבה.

99 הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 45, סעיפים 124-125.

100 הביטוי 'כל שר דבשמיא' רומז ככל הנראה לשלשה עשר המלאכים הסדורים מעל 'חרב' השמות במבנה היררכי, וממונים עליה (אך אפשר שהכוונה היא לכל מלאך שהוא). על המלאכים שמעל ה'חרב' ראו שם, בעיקר עמ' 70-73, 80-89, 101-105. על ה'חרב', היא אוסף השמות המאגיים המשמשים להפעלת הכשפים ראו שם, עמ' 115-121, 145-149.

101 כך מכונה בחרבא דמשה ראש שרי המלאכים הסדורים מעל החרב - הנכבד במלאכי הרקיע. ראו שם, עמ' 23, ובהפניה לדיון במלאכים בהערה הקודמת.

102 גילוי מסוג זה מתואר במסורת עליית משה למרום, שנשמרה בגניזה. ראו שפר, קטעי גניזה, עמ' 171-181. על הקשר של מסורת זו לדמותו של משה בחרבא דמשה ראו הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 63-66.

103 מרגליות, ספר הרזים (לעיל, הערה 51) עמ' 60-43/98. וראו שם, עמ' 65-61/99, התפילה להליוס, ודיונו של מרגליות (עמ' 12-14). לשמש מעמד חשוב במאגיה של ספר הרזים, ואף בזו של חרבא דמשה והקטעים מספרות החרב המאגית (השוו הררי, שם, עמ' 94-95). עם זאת, השגת מידע מפיו אינה התכלית היחידה להשבעתו. ראו להלן.

לעשות פתיחת לב: פרקטיקות מאגיות לידיעה

קודם להצעה זו מוזמן המשתמש לפגוש את השמש ביום, כדי ללמוד מפיו סודות ארציים הנוגעים לעתיד: 'אם למות אם לחיים, אם לטוב אם לרע'.¹⁰⁴ זהו תחום רחב מאוד של ידיעה, וכמוהו גם האפשרות 'לידע ולהבין מה יהיה בכל שנה ושנה', המוצעת במרשם נוסף בספר הרזים.¹⁰⁵ עולה על שתיהן בהקפה הצעה נוספת שם: 'בכל אשר תחפוץ תשאלם [את המלאכים] ותדע'.¹⁰⁶ ארבעת המרשמים הללו, המציעים למשתמש ידע שמיימי וארצי, כללי ופרטי, חוברים לפתיחת ספר הרזים הדנה בהרחבה בידיע המגוון שרכש נח באמצעותו:¹⁰⁷

זהו ספר מספרי הרזים שנתן לנח בן למך ... וממנו למד מעשה פלאים ורזי דעת וערכי בינה ומחשבות ענוה ועשתונות עיצה לעמוד על חקר מעלות מרומים ולשוטט בכל אשר בשבעה מעונות ולהיסתכל בכל המזלות וליתבונן במנהג חמה ולבאר חקרי לבנה לידיע מסילות עש כסיל וכימה ... לידע ממנו מעשה מות ומעשה חיים ולהבין הרע והטוב לחקור עיתות ורגעים, לידע עת ללדת ועת למות עת למכה ועת לרפואה ... להביט בארבע רוחות הארץ להיות מחוכם בקול רעמים, לספר מה מעשה ברקים להגיד מה יהיה בכל חודש וחודש לעמוד על עסק כל שנה ושנה, אם לשובע אם לרעב אם לתבואה אם לבצורת אם לשלום אם למלחמה, להיות כאחד מן הנוראים ולהשכיל בשירי מרום.

האפשרות להחכים וללמוד רזים מסוגים שונים ואף שיטות נחש, כגון על פי כוכבים, ברקים או רעמים, מוצגת אם כן בפתיחת החיבור כמוקד העניין במאגיה וכתועלת העיקרית שאותה יוכל המשתמש להפיק ממנו.¹⁰⁸ מידע הוא גם תכלית אחדים מן המרשמים בחרבא דמשה. שלשה מהם מציעים ידיעת כל דבר¹⁰⁹ ומגייסים לשם כך מתווך שמיימי, שיגלה למשתמש את הנחון לו. האחד מיועד להפגישו עם השמש:¹¹⁰

104 שם, עמ' 97/25-42.

105 שם, עמ' 71/94-106.

106 שם, עמ' 102/18-19.

107 שם, עמ' 65/4-18. יש לזכור כי יתכן שפתיחת ספר הרזים אינה חלק מן החיבור המקורי, אלא תוספת מאוחרת לו. מכל מקום, היא מצויה בראשו בשני קטעים ממנו שנמצאו בגניזה, ובאופן חלקי בשלישי. ראו שם, עמ' 48-47.

108 לצד אלה מלמד הספר, על פי פתיחתו, גם איך 'לפתור חלומות וחזיונות לעורר קרב ולהשקיט מלחמות ולמשול ברוחות ובפגעים לשלחם וילכו כעבדים' (שם, עמ' 65/12-14). המידע הפרטי שהפיק ממנו נח: 'לעשות עצי גופר תבה ולהיסתר משטף מי המבול להביא עמו שנים ושנים ושבעה שבעה ולהכניס מכל אכל ומכל מאכל' (שם, עמ' 66/19-20), אינו נוגע למשתמש בו. חלק מן העניינים הנזכרים בפתיחה נדונים אמנם בהמשך החיבור בלוויית הוראות ביצוע מדוייקות. חלקם נעדר ממנו כליל.

109 על אלה, שיובאו להלן, יש להוסיף את האפשרות ל'מילף כל סתרי עלמא', שנזכרה לעיל.

110 הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 40, סעיף 49.

ואי בעית למחמי שמשא סב בידך ... וקום לקביל שמשא ...¹¹¹ ואמ' מן אסא ועד יאהון ותחמי יתיה כגבר דלביש חורין וכל דתשאל יתיה יתיבינך.¹¹² (תרגום: ואם רצית לראות את השמש קח בידך ... ועמוד כנגד השמש ואמור מן אסא ועד יאהון¹¹³ ותראה אותו כגבר הלובש [כגדים] לבנים וכל שתשאל אותו יחכימך.)

במרשם השני מושבע אברכסס 'שר השמים': 'תיתי לותי ותגלי לי כל מה דאנא בעי מינך'¹¹⁴ (תרגום: תבוא אלי ותגלה לי כל מה שאני מבקש ממך). השלישי מציע למשתמש 'למקריא סריאה דאנשא לותך ... והוא אתי לותך ומה דבעית אימ' לך'¹¹⁵ (תרגום: לקרוא את שר האדם אליך ... והוא בא אליך ומה שרצית אומר לך). לתכלית דומה נכתב גם המרשם הבא, שמקורו בגניזה, המציע שימוש שיטתי בברכות תפילת שמונה-עשרה כחלק מלחשי ההשבעה של מלאכים וגרמי שמיים לגלות למשתמש בהם את מבוקשו:¹¹⁶

האל'¹¹⁷ אם בקשת לראות המלאכים ויראו לך כל חפצך וכל מה תבקש מהם ... [אם תבקש] לדבר עם הכימה והכו[כבים] אשר ... ויודעוך בקשתך¹¹⁸ ... אוהב צד'¹¹⁹ [אם תבקש] לדבר עם הלבנה ... מכניע¹²⁰ אם תבקש לדבר עם השמש ... מבטח¹²¹ אם תבקש לדבר עם חיות¹²² מרובעי פנים להודיע לך חפצך ... בונה¹²³ אם תבקש לדבר עמך שר צבא יי ויודיעך בקשתך ...

111 ההוראות הנוגעות למרכיבים החומריים של הטקס - אכן דכי (אבן דכיתא? - אבן טהורה), נברא דריקלא דיכרא (סיב דקל זכר), אכן (אבן?) אטרופינון, סילוי (קוץ) של אורדינא - משובשות. מכל מקום, יש ליטול מן החומרים הללו ולומר בפני השמש את ההשבעה.

112 ובהמשך שם: 'ואפי' אשה ייתי יתה בתרך' (תרגום: ואפילו אישה, יביאנה אחרוך).

113 אלה שמות הפותחים וסוגרים את הרצף מתוך 'חרב' השמות המאגית בחיבור, שאותו יש לומר במקרה זה. השוו לעיל, הערה 100.

114 שם, סעיף 45.

115 שם, עמ' 45, סעיף 122.

116 שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך II, עמ' 6/103(1a)/26-(2b). הטקסט מקוטע מאוד וכזה אף הציטוט מתוכו. איזכור הברכה בא בכל המקרים בסוף רשימת שמות קדושים, העומדים בראש המרשמים באופן המטמיע את הברכה אל תוך הלחש המאגי. שימוש במעמד תפילת שמונה-עשרה ובברכותיה, המתועד במרשמים אחדים מן הגניזה, מצוי כבר בחרבא דמשה. ראו הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 92 ואילך.

117 'האל' היא השלישית בברכות העמידה, המכונה כיום 'קרושת השם', שסיומה: 'ברוך אתה ה' האל הקדוש'.

118 על פי סדר הברכות במרשם, נסמכת הצעה זו לברכה העשירית - 'מקבץ נדחי עמו ישראל'. השוו שפר ושקד, שם, עמ' 113, הערה לשורה 22. ההצעות הנסמכות לברכות הרביעית עד התשיעית, בחלקן אינן קשורות לידיעה ובחלקן מקוטעות באופן שאינו מאפשר לעמוד על זהות המגלים: 'אם בקשת לדבר עם ... אם תבקש שיודיעוך ... אם תבקש לדבר [עם] (שם, עמ' 20-14/104 (1b)).

119 'אוהב צדקה' היא הברכה האחת-עשרה, המסתיימת במלים: 'מלך אוהב צדקה ומשפט'.

120 היא ברכת המינים, שסופה: 'ברוך אתה ה' שובר אויבים ומכניע זדים'.

121 היא ברכת הצדיקים, שסופה: 'ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים'.

122 השוו שפר ושקד, שם, עמ' 108, 113.

123 היא התפילה הארבע-עשרה, המסתיימת במלים: 'ברוך אתה ה' בונה ירושלים'.

לעשות פתיחת לב: פרקטיקות מאגיות לידיעה

את סדרת ההצעות הזו, שסופה עוקב אחר סדר היררכי של נדברים פוטנציאליים - כימה וכוכבים, לבנה, שמש, חיות הקודש, שר צבא ה' - חותמת הצעת חיזיון האל עצמו: 'שומע'¹²⁴ אם תבקש לראות נפלאות תמים דעים וכסא הכב' והמלאכים המשרתים'.¹²⁵ השימוש והצפייה בשוכני המרום באמצעים מאגיים שלובים איפוא זה בזה בטקסט שלפנינו.

בהקשר זה ראוי לציין ולו בקיצור נמרץ, את הטקסט המכונה 'השבעת שר הפנים' המשולב בספרות ההיכלות והמרכבה. כשמו, עניינו הוא אופן השבעת 'שר הפנים', הנכבד במלאכי עליון, על מנת להורידו לארץ לגלות למשביע 'רוי מעלה ומטה'. כך נכתב:¹²⁶

שאל ר' עקיבא את רבי אליעזר הגדול: במה משביעין שר הפנים לירד לארץ לגלות לאדם רוי מעלה ומטה ומחקרי יסודי מעלה ומטה ותעלומות חכמה וערמת תושיה? אמ' לי: בני, פעם אחת הורדתיו ובקש לשחת העולם כולו כי שר אדיר הוא מכל פמלייא של מעלה ותמיד עומד ומשרת לפני מלכו של עולם בנקיות, פרישות, טהרה, אימה, ויראה בכבוד קונו, לפי שהשכינ' עמו בכל מקום ... אמר לי: המזקק עצמו להשתמש בו ישב בתענית יום אחד שהוא מורידו ... בשם הזה בלשון הזה לך אני קורא אוזיהיא שר הפנים, נער,¹²⁷ משרת לפני מלכו של עולם והוא שר ורב על כל צבא מרום, משביע אני עליך וגוזר אני עליך שתוסיף לי להזקק לרצוני ... שתמהר ותרד אצלי, אני פלוני בן פלונית את' ולא שילוהך. ובירידתך לא תטרף דעת, ותגלה לי כל מחקרי רוי מטה ורוי בינה וערמת תושיה כאדם המספר עם חבירו.

124 היא 'שומע תפילה', השש-עשרה למניין ברכות העמידה. הברכה הט"ו - 'מצמיח קרן ישועה' - נוסחה בבבל והוספה שם לנוסח העמידה, ואינה מצויה כלל בנוסחי התפילה הארץ-ישראליים. על כן היא נעדרת גם משימוש הברכות בכתב יד זה, שכרוב נוסחי התפילה בגניזה, משקף את הנוהג הארץ-ישראלי. השוו' מ"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ירושלים 1988, עמ' 29-30, 42.

125 שפר ושקד, שם, עמ' 10-8/2a) 104.

126 שפר, סינופסיס (לעיל, הערה 73), סעיפים 623 ואילך. דיון בהשבעה זו בהקשר פרפורמטיבי ראו R. M. Lesses, 'The Adjuration of the Prince of the Presence: Performative Utterance in a Jewish Ritual', in: M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 185-206. ועיינו עוד שוורץ, מאגיה סכולסטית (לעיל הערה 69), עמ' 135-149.

127 לכינוי זה של מטטרון, שמקורו בעברו האנושי כחנוך שנלקח לאלהים (בראשית ה, כד) ראו שפר, שם, סעיפים 1 ואילך. והשוו, H. Odeberg, *3 Enoch or The Hebrew Book of Enoch*, New York 1973, pp. 80, 117-118, והטקסט שם, עמ' ג ואילך.

128 הסכנה הכרוכה בהשבעת מלאכים בכלל מתבטאת, מעבר לדברי ר' אליעזר שצוטטו, בהשבעת 'שרי אימה ויראה ורעד שאתם ממונים לפגוע על מי שאינו נקי וטהור ונוגע להשתמש במשרתי עליון' שבה יש להקדים את השבעת שר הפנים (שפר, שם, סעיף 624). זהו מוטיב מרכזי בחיבורים המאגיים. ראו הררי, הבטים כלכליים (לעיל, הערה 12), עמ' 15-16.

אמנם, ידיעה היתה מן האינטרסים המרכזיים של יוצרי הספרות המיסטית היהודית הקדומה, ולא רק זו המקודשת, השמיימית, הנוגעת לאל ולצבאותיו, כי אם גם זו הארצית, היום-יומית, שדווקא בה טמונה עצמה מרתיעה. עניין זה מתבהר מפתחת החיבור המכונה היכלות רבתי, בה מציגים עצמם יורדי המרכבה כיודעי כל:¹²⁹

ופעמים שהוא [כלומר יורד המרכבה] עומד נגד טעצש יהוה אלקי ישראל לראות כל מה שעושיין לפני כסא כבודו ולידע כל מה שעתידי להיות בעולם ... למי משפילין למי מגביהין, למי מרפים למי מגבירין, למי מרוששין למי מעשירין, למי ממיתים למי מחיים, למי נוטלין מנו ירושה למי (כ)מנחילין לו תורה ולמי נותנין לו חכמה. גדולה מכולם שהוא צופה בכל מעשה בני אדם שעושיין אפילו בחדרי חדרין] בין מעשים נאים בין מעשים מקולקלין]. גנב אדם יודע ומכיר בו. נואף אדם יודע ומכיר בו. רצח נפש יודע ומכיר בו. נחשד על הנדה יודע ומכיר בו. גדולה מכולם שיודע ומכיר בכל יודעי כשפים.

דימוי עצמי זה מנוסח באופן מאיים, המעיד במכוון על יתרון הכוח החברתי השמור ליורדי המרכבה מתוקף קדושתם. בהמשך הדברים שם מתלבנים הבטים נוספים של הכוח המיוחד בו זוכה יורד המרכבה, מעבר לאלה שעניינם ידע.¹³⁰ כפי שנוכחנו, יכול אדם לפנות, על פי התפיסה המאגית, לאחד מן המלאכים או גרמי השמיים ולדובבו, אם אך הוא יודע - וזו בדיוק היתה תכלית המרשמים לידיעה - כיצד לזמנו. אפיק זה של מידע היה אמנם מרכזי בפרקטיקות הנחש המאגיות, אך מכל מקום לא יחיד. לצידו הציעה המאגיה למשתמשים בה שלשה נוספים: האל, המתים והחלומות.

(ב) האל

עירובו של האל בפרקטיקה המאגית כנמען ישיר של השבעות וכמושא קשירה והפעלה בידי אנוש אינו שכיח אמנם במקורות המצויים בידינו,¹³¹ אך גם לא נעדר מהם לחלוטין.¹³² המרשם (מן הגניזה) שלהלן מציע להשביעו בשמות קדושים¹³³

129 שפר, סינופסיס (לעיל, הערה 73), סעיפים 81-83. ועיינו עוד שם, סעיף 86.
130 שם, סעיפים 84-91. יתרונות נוספים המזומנים ליורדי המרכבה השוו הררי, כשפי הזק (לעיל, הערה 93), עמ' 111-112.

131 על המגמה הניכרת בחרבא דמשה, להרחיק את האל מן הפעילות המאגית המעשית, על אף הצגתו כפטרון הידע המאגי והשימוש האנושי בו, ראו הררי, חרבא דמשה, עמ' 67-70.

132 לצד המרשם שלהלן ראו הקמיע לכיבוש שנכתב ליוסי בן זינבייה, הממוען לאל: "נוה, "כבוש טוב אין כמוהו", תרביץ נד (תשמ"ה), עמ' 367-382 (והשוו: נוה, על חרס וגומא [לעיל, הערה 75], עמ' 146-150); נוה ושקד, לחשים (לעיל, הערה 75), עמ' 43 ואילך.

133 לשון השבעה מפורשת אינה נזכרת אמנם במרשם זה (לפחות לא בחלקיו הקריאים), אך הלשון 'בשם' שלאחריה שמות שקולה לה. לשון זו היא מן המאפיינים הטקסטואליים של ההשבעות. ראו הררי, עיונים מתורולוגיים (לעיל, הערה 8), עמ' 54-56.

לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה

שיגלה למשתמש סודות ארציים נכבדים ופעוטים באמצעות מלאך:¹³⁴

אם בקשת לתדע מה יהיה בעולם מן דבר גדול ומן דבר קטון אם יהיה שנה טובה אם רעה¹³⁵ ... שגלית סודך למשה עבדך ולא כסית [ממנו כל] גבורותיך¹³⁶ הראנה לי סודך וגלה לי כל מה שיהיה בשנה הזאת אם טובות [אם] רעות אם שונות אם רעב אם זול אם יוקר אם מות אם [חיים] [אם] שלום אם מלחמה לאדע העתידות ואבין בבינות לאלו השמות היקרות והמפוארות ושגר לי מלאך טוב שיודיעני הכל בפירוש בעת ובעונה הזאת בשם אלו השמות שהודעת למסמריה העומד לפני הפרגוד וגליתיה אותם למשה עבדך שהם אלו יהוא להו ...

ככל הידוע לי, זו דוגמא יחידה להטרדת האל עצמו באמצעים מאגיים לשם גילוי סודות לאדם. מתים וחלומות שכיחים יותר בהקשר זה בכתבים שבידינו.

ג) מתים

פנייה למתים לשם השגת מידע מתועדת כבר במקרא, בתיאור העלאת רוחו של שמואל בפני שאול בידי בעלת האוב בעין דור.¹³⁷ מעשה זה היה בגדר חטא, שכן הדרישה אל המתים והעלאתם באוב נאסרו בתורה באיסור חמור שעונש מוות לצידו.¹³⁸ אף חז"ל ראו את הנקרומנטיה בעין רעה וצינונה בין שלשים ושש כריתות שבתורה.¹³⁹ עם זאת, לא כל לימוד מן המתים נאסר על ידי החכמים,

134 שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך I, עמ' 70(7a)/6 ואילך.
135 כאן באות הוראות התקדשות והטהרות ולאחריהן ראשית ההשבעה. הטקסט מקוטע מאוד במקום זה.

136 השו"ש, עמ' 78, הערה לשורה 15.

137 J. Tropper, *Nekromantie: J. Tropper, Nekromantie: Totenbefragung im Alten Orient im Alten Testament* (AOAT 223) Neukirchen-Vluyn 1989, p. 163 ff. השו"ש עור ג'פרס, מאגיה ונחש (לעיל, הערה 2), עמ' 167-181. פרקטיקה זו רווחה בקרב עמי העולם העתיק. היא מתועדת בטקסטים מסופוטמיים (ג'פרס, שם, עמ' 47-109; I. L. Finkel, 'Necromancy in Ancient Mesopotamia', *Archiv für Orientforschung*; 1983), pp. 1-17; קרייר, נחש [לעיל, הערה 10], עמ' 181-183), חיתיים (טרופר, שם, עמ' 110-122), אוגריטיים (שם, עמ' 125-160; ג'פרס, שם, עמ' 173-175), מצריים (טרופר, שם, עמ' 27-46) ויווניים-רומיים (D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001); H. Kees, 'Nekromantie' *Real Encyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft*, vol. XVI.2, pp. 2218-2234.

138 ויקרא יט, לא, כ, ו, כז, דברים יח, ט-יב. שאול עצמו היה מן המלכים שעליהם מסופר שרדפו את בעלי האוב ואת הידעונים (שמואל א כח, ג, ט). ביעורם מיהודה ומירושלים, יחד עם שאר מיני תועבות, נזכר כחלק מן המהפיכה הדתית שביצע יאשיהו (מלכים ב כג, כד). גם ישעיה הוכיח והזהיר מפני פנייה אל האובות והידעונים 'המצפצפים והמהגים' (ישעיה, ח, יט). ועיינו: K. Van der Toorn, 'Echoes of Judaeon Necromancy in Isaiah 28,7-22', *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988), pp. 199-217

139 כריתות א, א. דין בעל האוב נקבע להיות סקילה. הדורש בו נידון לאזהרה. ראו סנהדרין ז, ד, תוספתא, סנהדרין י, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 430).

ודומה שיותר משהתנגדו לעצם השגת מידע מפיהם, שללו את הפעילות המאגית שהיתה כרוכה בכך.¹⁴⁰ כמקרא, מבחין גם התלמוד הבבלי בין מעשה האוב ובין דרישה אל המתים.¹⁴¹ מעשה האוב (והידעוני) יוחס לאנשי מקצוע שהתמחותם בהעלאת מתים בכשפים לשם השגת מידע מפיהם. טכניקות בהן השתמשו מתועדות בתוספתא: 'בעל אוב זה הפיתום המדבר בין פרקיו ומבין אצילי ידיו. ידעוני זה שעצם של ידעוני בפיו'.¹⁴² התלמוד הבבלי חותם נוסח זה במלים 'והוא מדבר מאליו', המלמדות על פרקטיקה של דיבור אוטומטי.¹⁴³ בדיון שם מבארים חכמים כי המת אינו מדבר כדרך החיים, אלא עולה ומתיישב בין פרקי בעל האוב ומדבר משם. הבחנתם בין סוגי אוב שונים חושפת טפח נוסף מן הפרקטיקות שנהגו לשם כך:

תנו רבנן: בעל אוב אחד המעלה בזכורו ואחד הנשאל בגולגולת, מה בין זה לזה? מעלה בזכורו אינו עולה כדרכו ואינו עולה בשבת. נשאל בגולגולת עולה כדרכו ועולה בשבת. עולה? להיכא סליק? הא קמיה מנח. אלא אימא: עונה כדרכו ועונה בשבת.

(תרגום: שנו רבותינו ... עולה? להיכן עולה? הרי לפניו מונח והמת שגולגלתו משמשת למעשה). אלא אמור: עונה כדרכו ועונה בשבת.¹⁴⁴)

אף שהדברים אינם נהירים לחלוטין, הם מלמדים שחכמים הכירו מגוון טכניקות להעלאת רוחות מתים וקריטריונים להבחנה ביניהן.¹⁴⁵ במקום אחר אנו מוצאים כי ניתן לזמן את המת בתוך שנים-עשר חודשים בלבד מיום הסתלקותו, שכן לאחר מכן עולה נשמתו ונגנזת תחת כסא הכבוד ושוב אי אפשר להחזירה.¹⁴⁶ דומה אם כן, שעניין האוב והידעוני לא היה רחוק מדעתם ומדיעתם של החכמים, וכי אף שאסרוהו, הכירו ביעילותו. למעשה, קרוב לודאי שדווקא משום ההכרה ביעילותו אסרוהו, שכן חששו מפני יתרון הכוח החברתי השמור למי שאמון עליו. סיפור

140 ראו בלאו, הכישוף (לעיל, הערה 28), עמ' 53.

141 סנהדרין סה ע"א-ע"ב. והשוו דברים יח, יא. דומני שאין לקבל את קביעת קרייר לפיה 'שאל באוב' ו'דרש אל המתים' הם ביטויים נרדפים (קרייר, נחש ולעיל, הערה 10, עמ' 259).

142 תוספתא סנהדרין י, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 430).

143 סנהדרין סה ע"ב. ובירושלמי, סנהדרין פ"ז ה"ג, כה ע"ג: 'בעל אוב זה פיתום המדבר משיחיו וידעוני זה המדבר בפיו'.

144 הברייתא הנדונה בבבלי שם, שמקורה בתוספתא סנהדרין י, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 430), עניינה 'דורש אל המתים' ולא 'בעל אוב'. ואמנם זה הנוסח המופיע גם בדיון בה בירושלמי שם. החילוף ביניהם בבבלי תמוה, ואפשר שהוא מצביע על שאיפה להבחין בין פעילות האוב המיקצועית, שעליה נמנו העלאה בזכור ושאלה בגולגולת, ובין דרישה אל המתים בבתי קברות. ראו להלן.

145 והשוו עוד להלן, הערה 148.

146 שבת קנב ע"ב - קנב ע"א.

המעשה הבא מצביע על כך במפורש:¹⁴⁷

רב קטינא הוה קאזיל באורחא. כי מטא אפתחא דבי אובא טמיא גנח גוהא. אמר: מי ידע אובא טמיא האי גוהא מהו? רמא לי קלא: קטינא קטינא אמאי לא ידענא? בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו והיינו גוהא. אמר רבי קטינא: אובא טמיא כדיב הוא, מיליה כדיבין. אי הכי, גוהא גוהא מיבעי ליה. ולא היא, גוהא גוהא עביד. והאי דלא אודי ליה, כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתרי.

(תרגום: רב קטינא היה הולך בדרך. שעה שהגיע לפתח בית [בעל] אוב של עצם¹⁴⁸ רעדה הארץ.¹⁴⁹ אמר [ר' קטינא]: האם יודע [בעל] האוב של עצם רעידה זו מהי? הרים [בעל האוב] את קולו: קטינא קטינא, מדוע לא אדע? בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר את בניו ששרויים בצער בין אומות העולם מוריד שתי דמעות לים הגדול, וקולו נשמע מסוף העולם ועד סופו, וזו הרעידה. אמר רבי קטינא: [בעל] האוב של עצם מכזב ודבריו מכזבים. אם כך רעידה רעידה נצרכו.¹⁵⁰ ולא היא, רעידה רעידה הו[ו]! וזה שלא הודה לו, כדי שלא יטעו הכל אחריו.)

חכמים מודים בהערתם בסוף הסיפור ש'לא היא', כלומר שלשוא האשים ר' קטינא את בעל האוב בכזבים. לא רק שהאיש דיבר אמת, אלא אפילו לשיטתו של ר' קטינא הוכח הדבר. הארץ רעדה פעמיים. אלא שבכך בדיוק טמונה הסכנה. אם תזכה אמינותו של בעל האוב להכרה, הוא עלול למשוך אחריו רבים. מסיבה זו טען ר' קטינא שבעל האוב טעה למרות שעמד על אמיתות דבריו.¹⁵¹

דרישה אל המתים נתפסה אף היא כאמצעי יעיל להשגת מידע. כאמור, היא הובחנה בבבל מן הפעילות המקצועית של בעלי האוב ונקשרה בלינה בין הקברים: 'ודרש אל המתים זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה'.¹⁵² מסורת נוספת בתלמוד הבבלי המזכירה לינה בין הקברים, מלמדת שאכן ניתן היה ללמוד רבות מן הרוחות השוכנות

147 ברכות נט ע"א.

148 הכינוי 'אובא טמיא' מלמד על פרקטיקת העלאה באוב הכרוכה בשימוש בעצמות. השווא המקורות שהובאו לעיל מן הבבלי, סנהדרין סה ע"ב, וכן שבת קנב ע"ב. וראו התרגום המיוחס ליונתן, דברים יח, יא (ד' רידר, תרגום יונתן בן עוזיאל, ירושלים תשמ"ד-תשמ"ה, כרך ב, עמ' 280).

149 רש"י מפרש 'גוהא' כרעידת הארץ ומצייין: 'גנח גוהא חדא מילתא היא'. השווא יסטרוב, מילון (לעיל, הערה 41), עמ' 219.

150 כלומר, שתי רעידות כנגד שתי הדמעות.

151 יחס החכמים לפעילות האוב המשתקף בקטע זה, הוא פן נוסף במאבקם להשגת מונופול חברתי על ידע וכח. חוקרים רבים ובהם ניוזנר, גולדין, סידל, וולטרי ראו במאבק זה את היסוד ליחס חז"ל למאגיה ואף לרפואה. ראו הררי, המאגיה (לעיל, הערה 9), עמ' 58-83, והשווה עוד הררי, הבטים כלכליים (לעיל, הערה 12), עמ' 17, 24, הערות 19, 61.

152 סנהדרין סה ע"ב.

שם.¹⁵³ לינה בין הקברים ודרישה במתים נזכרות גם במקורות ארץ-ישראליים, אך בלא שתקשרנה זו בזו. הראשונה נזכרת בהם כאחד מסימני השוטה, או כסימן להתקשרות עם שדים.¹⁵⁴ האחרונה נקשרת בהעלאת המת 'בזכורו' ובשאלה בגולגולת, שכפי שראינו נתפסו בבבל כטכניקות אוב. אפשר אם כן שבארץ-ישראל לא רווחה הבחנה עקרונית כגון זו שבבבל, בין שתי הדרכים להשגת מידע מן המתים - דרישה בהם והעלתם באוב. היא אינה מצויה גם במקורות המאגיים שהגיעו לידינו הנוגעים לעניין זה.

דרישה במתים אינה מן ההצעות הרווחות בספרות המאגית. היא נזכרת במקורות ספורים בלבד - ספר הרזים, חרבא דמשה וספרות החרב המאגית - כולם מוקדמים יחסית.¹⁵⁵ ספר הרזים ממקם את ביצוע מעשה האוב סמוך לקבר המת:¹⁵⁶

ואם תרצה לשאול באוב עמוד כנגד קבר וזכור שמות מלאכי מחנה החמישית וכיך שמן ודבש כלולים ביחד בפיאלי¹⁵⁷ זכוכית חדשה ואמור כן: משביע אני

¹⁵³ ברכות יח ע"ב. ושם, לצד המעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו...', סיפורים אחדים הנוגעים לשאלת היריעה של המתים ואף לדרישת החיים (זעירי ושמואל) במתים בבית הקברות, בנוגע למקומם של כספים שהללו הטמינו טרם מותם. בבבא מציעא קז ע"ב מסופר על רב, שהלך לבית קברות ו'עבר מאי דעבד' שם, וכך נודע לו כיצד מתו המתים. אולם מסורת זו אינה מציינת במפורש שרב דיבר עם המתים לשם כך. רש"י, למשל, מבאר: 'יודע היה ללחוש על הקברות ולהבין על כל קבר וקבר באיזו מיתה מת'. מסיבה זו, ספק אם ניתן לראות במקור זה עדות לכך שרב דיבר עם המתים, כפי שהציעו בלאו וטרנטנברג (בלאו, הכישוף ולעיל, הערה 28), עמ' 53; טרכטנברג, מאגיה [לעיל, הערה 18], עמ' 222).

¹⁵⁴ תוספתא, תרומות א, ג (מהדורת ליברמן, כרך א, עמ' 107); ירושלמי, תרומות פ"א ה"א, מ ע"ב.
¹⁵⁵ ספר הרזים נוצר, ככל הנראה, במאות השלישית-הרביעית לספירת הנוצרים. ראו הררי, כשפי הזק (לעיל, הערה 93), עמ' 113, הערה 4. לזמנו של חרבא דמשה עיינו לעיל, הערה 90. ספרות החרב המאגית משקפת שיכבה ספרותית קודמת לחרבא דמשה. ראו הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 139-152. בצייני כי המקורות הללו קדומים איני מבקש לטעון טענה היסטורית בנוגע להתפתחות המאגיה היהודית, אלא רק לציין את מצב העניינים הנוגע לחומר המאגי שנחקר ופורסם עד כה. יש לזכור שחלק ניכר מן הטקסטים המאגיים שנמצאו בגניזה עדיין לא זכה למחקר.

¹⁵⁶ מרגליות, ספר הרזים (לעיל, הערה 51), עמ' 186-176/76. ושם בהמשך (עמ' 191-187/77) גם מרשם הפותח במלים 'ואם תרצה לדבר עם הרוחות צא למקום ההרוגים וקרא שם אוכנית רוננית משביע אני עליכם...'. אולם תכלית המעשה אינה לימוד מפיהן כי אם שילוחן לפעול בשליחות המשתמש. המאגיה היהודית אינה מרבה להשתמש במתים או בבתי קברות. את עדותו של אב הכנסיה אפיפאניוס, מפי יוסף הקומס, בנוגע לביצוע כשפי אהבה בידי יהודים בבית קברות, יש לשקול בזהירות רבה. ראו הררי, כשפי אהבה (לעיל, הערה 9), עמ' 250-252. אבל מאידך, ראו המרשם מן הגניזה למציאת מטמון, בו נדרש שימוש ב'עצם יד פגר אדם מן האצבעות' (שפר ושקר, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך III, עמ' 15 (2b) 93 ואילך).

¹⁵⁷ מקור המילה ביוונית *phiale*, שמשמעה צלוחית.

לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה

עליך רוח קריפורייא¹⁵⁸ החונה בין הקברות על עצמות המתים שתקבל מידי מנחה הזאת ותעשה רצוני ותביא לי לפלוני בן פלו' שהוא מת ותעמיד אותו וידבר עמי בלי פחד ויגד לי דברי אמת בלי כחד ולא אפחד ממנו ויאמר לי שאלתי שאני צריך ממנו. ויעמוד מיד ואם לאו שוב והשביע פעם אחרת עד שלשה פעמים. וכשיצא הניח לפניו הפיאלי ואחר כך דבר את דבריך ויהיה בידך שרביט של הדס. ואם בקשת להתירו הכהו ג' שביטים עם ההדס ושפוך השמן והדבש ושבור הכוס והשלך ההדס בידך ושוב לביתך בדרך אחרת.

חרבא דמשה והקטעים מספרות החרב המאגית מציעים פרקטיקה פשוטה יותר - דיבור עם המת עצמו. על פי לשון ההוראות מתבצעת ההתקשרות באמצעות הגוויה. אפשר שהעדר איזכור הקבר והדרישה ללחוש על האוזן מלמדים על קשר עם מת שזה אך נפטר וטרם נקבר:¹⁵⁹

אי בעית למלולי במיתא אמ' על אודניה שמאלה ז' זמנין אפורנגוס אתומי בר באתומי אפוני בר אפופוני יהוה אברמו בר אלימו¹⁶⁰, ויאמר לך כל מה שתשאל מיניה.

(תרגום: אם רצית לדבר עם המת אמור על אזנו השמאלית ז' פעמים ... ויאמר לך כל מה שתשאל אותו.)

בכל המקורות הללו מטרת הדיבור עם המת היא ללמוד ממנו כל דבר נחוץ. ביסוד המעשה מצויה הנחה תרבותית לפיה המתים מוסיפים להתקיים במציאות שמעבר לעולמנו, שם הם מתוודעים לידע כולל כל. על כן דבר לא יסתר ממי שאמון על האמצעים לדובכם.

(ד) חלומות

האמצעי האחרון לשם השגת מידע הנזכר במקורות המאגיים, הוא שאלת החלום. בקרב עמי העת העתיקה רווחה השקפה משותפת, שלפיה חלום הוא מסר רב משמעות הנשלח לאדם מן האלים. מכאן נבעו יתרונו וחסרונו גם יחד. מחד גיסא, המידע שנמסר בו נתפס כבעל ערך רב וכאמין במיוחד. מאידך גיסא, מידע זה היה לעתים קרובות מעורפל וקשה לחשיפה. כיוון שחלומות כוללים בדרך כלל התרחשויות ומסרים שאינם תואמים את הנסיון האנושי השגור, נדרשה מיומנות מיוחדת לשם פיענוחם והתאמתם לחויה האנושית היום-יומית. מיומנות זו אמנם

158 מקור המילה ביוונית *kriophoros*, שמשמעה 'נושא האייל' - מכינויו של הרמס (מרגליות, שם, עמ' 76, הערה לשורה 178).

159 הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 142, סעיף 174. השוו עוד שם, עמ' 141, סעיף 161, עמ' 42-43, סעיף 78.

160 אלה השמות המאגיים שיש לאמרים לשם ההשבעה. שמות רבים המורכבים במבנה א' בר ב' יוצרים יחדיו קבוצת שמות ב'חרב' השמות המאגית בחרבא דמשה. על אלה ועל קשריהם לשמות בקטעים מספרות החרב המאגית, שמהם הובא המרשם הנרוך, ראו שם, עמ' 116.

התפתחה בתרבויות רבות בעולם העתיק, כפי שמעידים הכתבים הרבים הקשורים בה, ששרדו בידינו.¹⁶¹

אולם בפירוש חלומות מזדמנים לא היה די. איכותו המיוחדת של הידע הנמסר בחלומות והשאיפה לזכות בו הולידו פרקטיקה של דרישה אקטיבית בהם, שבאמצעותה יכול היה אדם ליזום קבלת מידע נחוץ בשנתו. דרישה בחלום בוצעה בעולם העתיק בדרך כלל במקדש, מקום בו נפגשו ונקשרו זו בזו המציאות האנושית וזו של האלים.¹⁶² על פי העדות המקראית נדמה שפרקטיקה זו לא רווחה

161 המחקר המקיף ביותר על תפיסת החלומות ושיטות פיתרון במסופוטמיה הוא אופנהיים, פירוש החלומות (לעיל, הערה 10). כן ראו אופנהיים, קטעים חדשים (לעיל, הערה 10); גנוו, חלום ההתגלות (לעיל, הערה 31), עמ' 11-55; קרייר, נחש (לעיל, הערה 10), עמ' 157-159; M. Leibovici, 'Songes et Leur Interprétation à Babylone', in: A. Esnoul et al. (eds.), *Les Songes* J. M. Sasson, 'Mari et leur Interprétation', Paris 1959, pp. 63-85. על חלומות בטקסטים חיתיים ראו M. Vaiera, 'Songes et Leur Interprétation chez les Hittites', in: A. Esnoul et al. (eds.), *ibid*, Paris 1959, pp. 87-98. על חלומות בטקסטים מצריים ראו A. H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 3rd series, vol. 1 (text), London 1934, pp. 9-23 שם, עמ' 22, כי 'לאור העדות החדשה שמספק פפירוס צ'סטר ביטי [שאותו הוא מפרסם], טענת מצריים להיותה ארץ המוצא של ספרי החלומות המאוחרים יותר מתחזקת בצורה משמעותית'; S. Saunron, 'Songes et Leur Interprétation dans l'Égypte Ancienne', in: A. Esnoul et P. Cox (eds.), *ibid*, Paris 1959, pp. 17-61. על תפיסת החלום בעולם ההלניסטי ראו עתה Miller, *Dreams in Late Antiquity - Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994. וראו עוד בוש-לקלרק, היסטוריה (לעיל, הערה 3), כך א, עמ' 277-329; דודס, היוונים (לעיל, עמ' 10), עמ' 102-134; לק, ארקנה מונדי (לעיל, הערה 19), עמ' 231-239; J. H. Hanson, 'Dreams and Visions in the Graeco-Roman World and Early Christianity', *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II*.23.2, pp. 1395-1427; R. J. White, 'Techniques in Early Dream Interpretation', *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 1976, pp. 323-326; B. Kilborne, 'Dreams', *Encyclopedia of Religion*, vol. 4, pp. 482-492; ולאחרונה: ברצ'מן, ארקנה מונדי (לעיל, הערה 10), עמ' 116-132 (ושם, הערה 7, ביבליוגרפיה נוספת). חשוב במיוחד בהקשר זה הוא חיבור פירוש החלומות (*oneirocritica*) של ארטמידורוס מדאלדיס. ראו Artemidori Daldiani, *Onirocriticon Libri V* (ed. R. A. Pack), Teubneri 1963; R. J. White, *The Interpretation of Dreams by Artemidorus*, Park Ridge 1975. הנזכרים אצל ג' חזן-רוקס, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ז, עמ' 239-240, הערה 12; ברצ'מן, שם, עמ' 115-116, הערה 3. על אלה יש להוסיף עתה את מאמרו של אלכסנדר, ספר חלומות (לעיל, הערה 31), הדן, בין השאר, במקבילות בין חיבורו של ארטמידורוס לבין 'ספר החלומות' במסכת ברכות (והשוו ליברמן, יוונית ויוונית [לעיל, הערה 19], עמ' 204 והערה 193). הנסון קבע ש'בעיקר מבחינות צורניות, ספרותיות, המאפיינים הבסיסיים של דיווחי חזיונות החלום אינם משתנים באופן משמעותי למן המשוררים ההומריים ועד שלחי העת העתיקה. יתרה מזו, ישנן מקבילות בולטות בין מקורות המתעדים חזיונות חלום מן התקופה ההלניסטית והרומית ובין אלה שמקורם בתרבויות קדומות יותר כגון האשורית, המצרית והישראלית' (שם, עמ' 1396). ועיינו עוד שם, עמ' 1421-1425, הסיכום התמציתי על חלומות וחזיונות בראשית הנצרות. לעניין זה ראו גם קוקס-מילר, שם, עמ' 129-183, 205-253).

162 עדויות לפרקטיקה זו, המכונה אינקובציה, מצויות במקורות מסופוטמיים, מצריים, יוונים והלניסטיים. ראו פידלר, חלום ההתגלות (לעיל, הערה 31), עמ' 17-18 וההפניות בהערות

בעם ישראל. לבד מן המסופר על שלמה, שלאחר הקרבת אלף עולות בגבעון, ה'במה הגדולה', נראה אליו ה' בחלום הלילה,¹⁶³ איננו מוצאים במקרא אינקובציה במקום פולחן.¹⁶⁴ עובדה זו אינה מפתיעה לאור תפיסת המקרא המבקשת להציג את הנבואה, משמע את דבר האל המפורש הנמסר לאדם, כאמצעי נחש עיקרי, אולי אף היחיד הלגיטימי. עמדה זו רוחשת ביסוד יחס המקרא לחלום בכלל, הנעה בין הערכה עצומה מצד אחד, וביטול מוחלט מצד שני.¹⁶⁵ דומה שבאמונת המקרא ניכרת הבחנה (שאינה מפורשת) בין 'חלום התגלות', שבו נמסר לאדם דבר האל המפורש, ובין 'חלום חידה', הדורש פירוש. חלום ההתגלות התקבל אל תוך האמונה הישראלית כחלק מן האמונה הכוללת בהתגלות האל. חלום החידה נדחה מתוכה לטובת הנבואה ופרשנותו נקשרה בדרכי הגויים כשאר פרקטיקות נחש שרווחו בעולם העתיק, הגם שלא הוכרזה כחטא ולא גונתה בחריפות דומה לזו שלה זכו הן. החלומות הנזכרים במקרא הם על כן ברובם המכריע מן הדגם ההתגלותי שבו מוסר האל את דברו באופן מפורש ולא בסמלים ובחידות. אם רווחו בקרב העברים פרקטיקות של פירוש חלומות חידה, הרי כמעט שלא נותר להן תיעוד במקרא.¹⁶⁶

48-50; הנסון, שם, עמ' 1397-1398 והספרות הנזכרת בהערות 12-17; ג'פרס, מאגיה ונחש (לעיל, הערה 2), עמ' 134-139.

163 מלכים א ג, ג ואילך, דברי הימים ב א, ג ואילך. דיון בארוע זה ראו פידלר, שם, עמ' 252-281, והביבליוגרפיה הנלווית.

164 ארוע קרוב לכך הוא התגלות האל לשמואל בשילה (שמואל א ג, א ואילך). זו מתרחשת אמנם לעת לילה (ואולי לפנות בוקר) בבית האלהים, אך אינה נקשרת במפורש בחלום, ואף מכילה פרטים המקשים על הנחתו ביסודה. יתרה מזאת, דומה שתיאור הארועים, המדגיש את תמימותו של שמואל והעדר כל הכנה ריטואלית מצידו לעומת יוזמת האל לגילוי, מבקש להרחיקם מפרקטיקת האינקובציה. על הויכוח בשאלה זו במחקר ראו גנוז, חלום ההתגלות (לעיל, הערה 31), עמ' 149-152 (גנוז כורכת את ההתגלות לשמואל בחלום אך שוללת את אפשרות האינקובציה); פידלר, שם, עמ' 288-299 (פידלר מסתייגת מקבלה פשטנית של הארוע כאינקובציה. וראו עוד שם, עמ' 290, הערה 39, עמדות נוספות במחקר); ג'פרס, מאגיה ונחש (לעיל, הערה 2), עמ' 138 (ג'פרס מדגישה את ההבטים הקושרים ארוע זה לאינקובציה). סקירה קצרה וביבליוגרפיה נרחבת של כיווני המחקר בעניין זה ראו הורוויץ, השבעת עלי (לעיל, הערה 11). אף חלום יעקב, למרות שאינו מתואר כארוע הזמנת חלום במקום קדוש, אלא כהתגלות מצד האל, שבעקבותיה זכה המקום לקדושתו משקף אולי פרקטיקה מסוג זה. כך מכל מקום ביאר פילון את הארוע בחיבורו 'על החלומות' (ברצ'מן, ארקנה מונדי ולעיל, הערה 10), עמ' 141-142). פידלר טוענת שאף שאין לראות בו ארוע אינקובציה, ניתן להבינו כסיפור אטיולוגי, המבקש להסביר את מקורותיו של מנהג אינקובציה שנהג בבית אל (שם, עמ' 152-187, ובעיקר עמ' 166). ועיינו עוד ר' קוטשר, 'האל המסופוטמי zaqar ומצבת חלום יעקב', באר שבע ג (1988), עמ' 125-130.

165 ראו למשל ביטויים כגון 'ויאמר אליו האלהים בחלום' (בראשית כ, 1), 'במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו' (במדבר יב, ז), ולעומתם: 'ואל תשמעו אל חלמתכם אשר אתם מחלמים' (ירמיה כט, ח), 'חלומות השוא ידברו' (זכריה י, ב), 'כי רב חלומות והבלים ודברים הרבה' (קהלת ה, 1).

166 עדות מקראית מפורסמת לפיתרון חלומות חידה מציע סיפור קורותיו של יוסף במצרים (בראשית מ-מא). מכל מקום, המעשה מתרחש בארץ ניכר, בתרבות זרה, ובידי מי שהושלך בידי אחיו אל מחוץ לקהילה. דיון מקיף בתפיסת החלומות במקרא ובסוגיהם ראו פידלר, שם, עמ'

עמדת חז"ל כלפי החלומות, אף היא אינה אחידה.¹⁶⁷ מצד אחד, מצויים בספרותם גילויים ברורים של אמונה בתקפם ובכוחם לעצב את מציאות חייו של החולם ואף של הנחלמים על ידו, כגון הקביעה 'חלום אחד מששים לנבואה',¹⁶⁸ משאלת רבא לחזות בחלום פתרון לבעיה הלכתית שלא נפתרה¹⁶⁹ ופרקטיקות ריטואליות לשם הטבת חלום רע.¹⁷⁰ לצידם מצויים דברי חכמים המורים על ביטולם, כגון 'דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין',¹⁷¹ או 'אין מראין לו לאדם [בחלומן] אלא מהרהורי לברו'.¹⁷² בין אלה ובין אלה מצויה ההשקפה כי 'כל החלומות הולכים אחר הפה',¹⁷³

7-95 והיבילוגרפיה הנרחבת בהערות שם. השוו עוד גנוז, חלום ההתגלות (לעיל, הערה 31), עמ' 57-118; ג'פרס, מאגיה ונחש (לעיל, הערה 2), עמ' 125-139.
 167 על יחס חז"ל לחלומות ולפיתרוןם ראו י' אפיק, תפיסת החלום אצל חז"ל (דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן), רמת גן תש"ן; אלכסנדר, ספר החלומות (לעיל, הערה 31); ג' חזן-רוקם, 'חלום הוא אחד מששים של נבואה: פעולת הגומלין בין הממסד הטקסטואלי לבין ההקשר העממי בפתרון חלומות בספרות חז"ל', בתוך: ב"ז קירר (עורך), התרבות העממית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 45-54; חזן-רוקם, רקמת חיים (לעיל, הערה 161), עמ' 101-120; ליברמן, 'יונית ויוונות (לעיל, הערה 19), עמ' 204-209; M. Niehof, 'A Dream which is not Interpreted is like a Letter which is not Read', *Journal of Jewish Studies* 43 (1992), pp. 58-84; R. Kalmin, *Sages, Stories, Authors, and Editors in Rabbinic Babylonia*, Atlanta 1994, pp. 61-80; A. Kristianpoller, *Traum und Traumdeutung* (Monumenta Talmudica 4/2.1), Wein 1923; טרכטנברג, מאגיה (לעיל, הערה 18), עמ' 230-248. השוו עוד מרגליות, שאלות ותשובות (לעיל, הערה 34), עמ' ג-כד; S. Zeitlin, 'Dreams and Their Interpretations from the Biblical Period to the Tanaitic Time: An Historical Study', *Jewish Quarterly Review* 66 (1975), pp. 15-18.

168 ברכות נז ע"ב.

169 מנחות סז, ע"ב.

170 שתי פרקטיקות כאלה נזכרות בספרות חז"ל - תענית חלום (שבת יא ע"א, תענית יב ע"ב) והטבת חלום במסגרת ברכת כהנים (ברכות נה ע"ב, והשוו קהלת רבה ה, ד). נוסח הטבת החלום מעיד על אמונה בהשפעת החלום גם על הנחלמים בו: 'חלום חלמתי ואיני יודע מה הוא. בין שחלמתי אני לעצמי ובין שחלמו לי חברי ובין שחלמתי על אחרים אם טובים הם חזקם ואמצם כחלומותיו של יוסף ואם צריכים רפואם רפואם כמי מרה על ידי משה רבינו... דומני שאת המרשמים המאגיים היהודיים (ואף ההלניסטיים) לשיגור חלום רע יש להבין בהקשר זה בדיוק, משמע כנסיון לעצב את מציאות חיי החולם באמצעות חלומות כפויים. ההבט ההפוך של תפיסה זו הוא הבטחת 'חלומות מיושבים' כגמול על התנהגות ראויה, או כאחת מזכויותיו של איש המעלה, המצויה בספרות חז"ל ובספרות ההיכלות והמרכבה גם יחד. ראו עוד לענין זה הררי, כשפי הזק (לעיל, הערה 93), עמ' 129 והערה 106.

171 תוספתא, מעשר שני ה, ט (מהדורת ליברמן, כרך א, עמ' 270). השוו בבלי גיטין נב ע"א, סנהדרין ל ע"א, הוריות יג ע"ב; ירושלמי מעשר שני פ"ד ה"ט, נה ע"ב; בראשית רבה סח יב (מהדורת תאודור-אלבק, כרך ב, עמ' 784).

172 ברכות נה ע"ב. ובכתב יד מינכן בלשון שאלה: 'מנין שאין מראין לאדם...'. ראו רבינוביץ, דקדוקי סופרים לברכות (לעיל, הערה 28), עמ' קנג. על אף אופיה הפסיכולוגי של אמירה זו, מעיד הנוסח 'מראין לו לאדם', על תפיסת החלום כחזיון שמקורו מחוצה לו. תפיסה מפורשת, שלפיה אין החלומות אלא 'שריד היום שעבר', מבטאים הסיפורים אודות חלומותיהם של קיסר ושבור מלכא (ברכות נו ע"א).

173 בבלי ברכות נה ע"ב. והשוו ירושלמי, מעשר שני פ"ד ה"ט, נה ע"ג; בראשית רבה פט, ט-יג

לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה

כלומר מתגשמים על פי פירושם. בכך אין חכמים מבקשים לבטל את החלום אלא להפך, לקשרו בקשר הדוק למציאות. ואולם זאת תוך העברת מרכז הכובד של קשר זה מן החולם ותמונות חלומו אל המפרש. כוח החלום מופקע מן המראה עצמו, על סמליו ואותותיו, ונמסר לידי מי שקובע לו תוקף בעצם פירושו.

לאור כל זאת, אין תמה שספרות חז"ל מכילה מסורות שעניינן פתרון חלומות¹⁷⁴ ואף רמזים לפרקטיקות של שאלת חלום.¹⁷⁵ התוספתא מזכירה מגע עם ארון המת, הפיכת החלוק ושיבה על מטאטא - כולם בבחינת 'דרכי האמורי' - כאמצעים לייזמת חלום.¹⁷⁶

נשוק¹⁷⁷ בארונו של מת, שתראנו בלילה, אל תישק¹⁷⁸ בארונו של מת, שלא תראנו בלילה, הפוך את חלוקך, שתהא חולם חלומות, אל תהפוך את חלוקך שלא תהא חולם חלומות,¹⁷⁹ שב על המכביד שתהא חולם חלומות, אל תשב על המכביד שלא תהא חולם חלומות.

בתלמוד הבבלי נרמזת ככל הנראה אינקובציה לתכלית זו:¹⁸⁰

א"ל רבא בר רב יצחק לרב יהודה האיכא בית עבודת כוכבים באתרין. דכי מצטריך עלמא למטרא מתחזי להו בחלמא ואמר להו שחטו לי גברא ואייתי

(מהדורת תאודור-אלבק, כרך ג, עמ' 1096-1097).

174 בולטות בהן המסורות בבבלי ברכות נה ע"א - נו ע"ב, ובאיכה רבה, פרשה א (מהדורת בוכר תרנ"ט, עמ' כו-כח). דיון בהן ראו במחקרים שנוכרו לעיל, הערה 167.

175 השוואת אפיק, תפיסת החלום (לעיל, הערה 167), עמ' 16-17.

176 תוספתא שבת ו, ז (מהדורת ליברמן, כרך ב, עמ' 23).

177 כך בכתב יד ערפורט. ובכתבי היד האחרים בנוסחים שונים: השוק (כ"י וינה), חשוק (כ"י לונדון Add. 27.296). ובדפוס ראשון - חשוק. ראו שם, ובאפרט, והערות ליברמן לשורה 18. ועיינו עוד

ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל, הערה 19), כרך ג, שבת, עמ' 86-87.

178 אף לתיבה זו נוסחים אחרים. ראו שם, עמ' 87.

179 אפיק ביקש לקשור את הפיכת החלוק בפרקטיקה של 'לינה בעצמות פגרים' מן הסיבה 'שהפיכת בגד כמוה כעור של פגר מבחינה אסוציאטיבית' (אפיק, תפיסת החלום [לעיל, הערה 167], עמ' 16, הערה 2). דבריו אינם מחוורים לי. כמו כן קשה להבין מדבריו כיצד מלמדים, דברי התוספתא, כטענתו, על פרקטיקת 'תענית' ליצירת חלום.

180 עבודה זרה נה ע"א. הברדלי הנוסח בכ"י מינכן אינם מעלים ואינם מורידים לענייננו (רבינוביץ, דקדוקי סופרים לעבודה זרה [לעיל, הערה 28], עמ' ס). אפשר שיש להזכיר בהקשר זה גם את המסורת בתלמוד הבבלי, מועד קטן כח ע"א: 'רב שעורים אחוה דרבא הוה יתיב קמיה דרבא חזייה דהוא קא מנמנמ אמר ליה לימא ליה מר דלא לצערן אמר ליה מר לאו שושביניה הוא אמר ליה כיון דאימסר מזלא לא אשגח בי אמר ליה ליתחזי לי מר איתחזי ליה אמר ליה הוה ליה למר צערא אמר ליה כי ריבדא דכוסילתא'. (תרגום: רב שעורים אחי רבא היה יושב לפני רבא. ראהו שהיה גוסס. אמר לו [רבא לאחיו]: יאמר לו אדוני [למלאך המוות] שלא יצערני. אמר לו: [וכי] אדוני אינו ידירו? אמר לו: כיון שנמסר מזלי אין הוא משגיח בי. אמר לו: יתגלה לי אדוני. נגלה לו. אמר לו: ההיה לו לאדוני כאב [במיתתו]? אמר לו: כדקירה של הקזת הדם). סיפור דומה במתכונותו ובתוכנו, שגיבוריו רבא ורב נחמן, מובא אף הוא שם. אם נכונה טענת חזן-רוקם (רקמת חיים [לעיל, הערה 161], עמ' 106), שמדובר בהתגלות המת בחלום, כי אז לפנינו דוגמא ליוזמה ללמוד דבר מה - כאב המיתה - באמצעותו. מכל מקום, אין הכרח לקשור את הגילוי בחלום ואף אין נזכרת הפעלת פרקטיקה כלשהי לשם הופעת המת.

מטרא. שחטו לה גברא ואתי מטרא.

(תרגום: אמר לו רבא בר רב יצחק לרב יהודה: יש בית עבודת כוכבים במקומו
[ו]כאשר נצרך העולם למטר נראה להם [אלוהי המקדש למאמיניו] בחלום ואמר
להם: שחטו לי איש ואביא מטר. שחטו איש ובא מטר.)

לכד מציון מפורש שהארוע היה תוצאה של שאלת חלום, כלומר שהיוזמה להתגלות
היתה מצד החולם במקדש, מכילה מסורת זו את המאפיינים המוכרים של אינקובציה.
פרקטיקות מאגיות לביצוע שאלת חלום - כלומר, קשירת יישות שמיימית להופיע
בחלומו של השואל כדי ללמדו מה שישאל ממנה - רווחו בעולם ההלניסטי, והן
מתועדות בפפירוסים המאגיים היווניים.¹⁸¹ ביהדות הן נזכרות רק במקורות מאוחרים
יותר. תיאור נרחב ומפורט של פרקטיקה כזו מצוי בהשבעת 'שר של חלום', שבספרות
המרכבה וההיכלות:¹⁸²

כן עשה צום שלשה ימים וקרא לי¹⁸³ אילו הפסוקים בכל לילה ולילה ושון
בבגדך. ובליל שלישי קח הספר בידך וקרא אילו השמות שלשה פעמים עם
הפסוקים ואחר שכב על כתפך שמיד יבא לך דמות אדם וידבר עמך כל מה
שתשאלו מן דבר גדול עד¹⁸⁴ דבר קטן ... וזה אשר תקרא ... ובשמך המהולל
והמפואר אני גוזר על שר של חלום שימהר ויבא לי הלילה הזה ויגד לי זה
הלילה כל צרכי. אשביע עליך רגשאל רבא שר של חלום בשם חי יהוה צבאות
איהיה אשר אהיה יקואל יקחואל ימואל ... שתבא¹⁸⁵ אלי בזה הלילה בנחת בטוב
ולא בכעס ותדבר עמי ותתן לי אות ומופת או פסוק שיהיה בידי ותודיעני
דבר כך וכך דברך וכל מה שיהיה עליו ושעתיד להיות עליו אם טוב אם אחר
... השבע(תי) עליך בשמות אילו שתבא אלי¹⁸⁶ בנחת בטוב ולא בכעס ותדבר¹⁸⁷
עמי את כל חפצי בדבר כך וכך והודיעני בתוך חלומי אם אגלה את פירושו

181 ראו פרייזנדנץ, פפירוסים (לעיל, הערה 83; בן, הפפירוסים [לעיל, הערה 10]), סעיפים VII/359-703-726 369, 478-490, XXIIb/27-35. דיון בהשבעות הלניסטיות לשאלת חלום ובקשריהן עם פרקטיקות לתכלית זו בספרות ההיכלות והמרכבה ראו לסס, פרקטיקות ריטואליות (לעיל, הערה 6), עמ' 325-336. על חלומות חזיון בעולם היווני-רומי ראו הנסון, חלומות וחזיונות (לעיל, הערה 161); קוקס-מילר, חלומות (לעיל, הערה 161); אייטרם, חלומות ונחש (לעיל, הערה 10); ברצ'מן, ארקנה מונדי (לעיל, הערה 10), בעיקר עמ' 115-132; פינמור, תיאוריה (לעיל, הערה 10).

182 שפר, סינופסיס (לעיל, הערה 73), סעיפים 502-507. דיון בהשבעה זו בהקשר פרפורמטיבי, ראו לסס, שם, עמ' 230-254.

183 תיבה זו תמוהה ודומה שהשתרבה לטקסט בטעות. בשום מקום אחר בטקסט לא נרמז שההוראות נמסרות מפי המלאך (או האל). שאר ההוראות נמסרות בלשון סתמית, כגון: 'וקרא אלו השמות', 'וזה אשר תקרא', 'אילו פסוקים יאמר', 'ובשלישית יאמר', וכולי.

184 במקור 'עם'. אפשר שהוא שיבוש ואפשר שהתיבה 'מן' מיותרת ויש לקרוא: 'דבר גדול עם דבר קטן'.

185 במקור 'שתבאו'.

186 במקור 'אלו'.

187 במקור 'ותבכר'.

לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה

אם אסתיר פירושו מן בני אדם שלא אכשל בדבר לפני מי שאמר והיה העולם ברוך הוא וברוך שמו... ותלין¹⁸⁸ על כתפין כמו שאמרנו למעלה. ואותו הלילה אל תרבה שיחה עם האשה וכיין לבך לשמים. והזהר על עצמך שאם אמר לך השר בחלום אל תגלה דבר אל תגלהו. אבל אם שתק על הדבר¹⁸⁹ ולא יאמר¹⁹⁰ לך שתסתירהו אלא ידבר עמך כל חפצין וילך ממך, אל תפחד לגלותו ולספר כל אשר ראית אם טוב אם רע. הזהר על עצמך שלא תוסיף על הדברים ותכזב ותספר יותר. שאם כזבת והוצרכת לעשות פעם אחרת לא יבא לך לעולם ואם עשית דברך באמונה לא יוזז ממך כל שעה שתרכה.

הוראות טהרה, השבעה ושכיבה חוברות בטקסט זה לתפילה לסיוע מצד האל (לא הבאתיה), ולאזהרות הנוגעות לגילוי סודות החלום, באופן ההופך את המרכיב המוסרי – עמידה בתנאי הגילוי ודיוק במסירה – לחלק מהותי בפרקטיקת ההפעלה של המלאך.¹⁹¹ הקראי דניאל אלקומסי מזכיר את שאלת החלום כאחת התועבות המאגיות שהרבנים עוסקים בהן,¹⁹² ודומה שהיא אכן נהגה בקרב יהודים בעת ההיא. חכמי קירואן מעידים באיגרתם המפורסמת אל הרב האי גאון, על שימוש בפרקטיקה זו בקהילתם:¹⁹³

וכן בשאלות חלום היו כמה זקנים חכמים וחסידים אצלנו יודעים אותם ומתענים כמה ימים, לא אוכלים בשר ולא שותים יין ולנים במקום טהרה ומתפללים וקוראים פסוקים ידועים ואותיות במספר ורואין חלומות נפלאים כמות נבואה. ויש מהם מי שהיו בימינו וידענו אותם, היה לכל אחד צורה ידועה לזה זקן ולזה בחור יתראה לו ויגיד לו פסוקים שיש בהם אותו ענין שישאל עליו.

תשובת הרב מעידה שאף הוא הכיר פרקטיקה זו והתנגד לה.¹⁹⁴

188 במקור 'ותלין'.

189 שבע התיבות האחרונות כפולות במקור, ודאי כתוצאה מטעות העתקה.

190 במקור 'יאמר'.

191 הגבלה דומה של תנאי ההפעלה המאגיים מצויה, למשל, במרשם להפיכת אבנים לכסף ולזהב. ראו הררי, הבטים כלכליים (לעיל, הערה 12), עמ' 20-21.

192 J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, New York 1972, vol. 2, p. 83. לצד שאלת החלום נזכרים שם גם כשפי אהבה ושנאה, כתיבת קמיעות ועוד. השוה הררי, כשפי אהבה (לעיל, הערה 9), עמ' 252. על דניאל אלקומסי ראו שם, הערה 29.

193 ב"מ לוין, אוצר הגאונים, תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, כרך ד (חגיגה), ירושלים תרצ"ב, עמ' 17.

194 'ויש אנשים שחלומותיהם חדים וברורים כששואלין שאלת חלום מחלומות אחרים ויש עתים שהתשובה ברורה ופעמים שהיא מסתמת ופעמים שאין תשובה אלא יהי פחד על השואל... אבל זה שאמרתם כי לכל אחד צורה ידועה בעל חלום שיבוא אליו לזה זקן ולזה בחור, שמענו כי היה כן אבל אנו לא ראינו זאת ולא אמר לנו מי שראה כן וראינו נוסחים שיש בהם

במקורות המאגיים המצויים בידי נזכרת שאלת החלום במקומות ספורים בלבד.¹⁹⁵ עניינם הצעת אמצעים ריטואליים לשם השבעת מלאך להופיע בחלומו של המשתמש בהם ולגלות לו כל מה שישאל ממנו. הנה דוגמא אחת:¹⁹⁶

שאלת חלום בחון ומנוסה¹⁹⁷ טהר עצמך ג' ימים ועשה תענית בכל יום ג' ימים ולבוש בגדים טהורים נקיים רחוצים וכתוב על יד השמלי על שם פ'ל בן פ'ל קק'ק'ק'ק' זה שמי לעולם וזה שדי שדי אהיה אשר אהיה חסין יה אחד¹⁹⁸ שיהיה שמו יי' צבאות יי' צבאות יי' אלהים יי' אלהים היושב על גלגלי המרכבה אני אקרא לך מיכאל השר הגדול שתבוא אצלי ותראה לי כל מה שאני מבקש ממך בזו הלילה באמת וצום ואל תאכל ואל תשתה ב ימים¹⁹⁹ ולילה אחת ותהיה ישן במקום טהור²⁰⁰ והוא מודיעך כל מה שאתה חפץ.

עדות לשימוש מעשי בפרקטיקת שאלת החלום היא קמיע שהוכן לצדקה בן שת אלאהל,²⁰¹ שבו משיבוע המשתמש את המלאך מטטרון להופיע בחלומו ולגלות לו מקומם של זהובים שבהם הוא חושק.²⁰²

כן ואמרו לפנינו אנשים כי נסום פעם כמו זה' (שם, עמ' 24-25). בהמשך מזהיר הרב מפני שימוש בפרקטיקה זו ומפני המרמה הכרוכה בה, ומסכם: 'כי כולם מרמות עשויות להטעות ומנהגות העולם הן ואינם כמופת נביאות' (שם). דיון בתכתובת זו ובהבטיה החברתיים ראו מ' בן-ששון, צמיחת הקהילה היהודית בארצות האסלאם: קירואן, 800-1057, ירושלים תשנ"ו, עמ' 274-278 והערה 431.

195 לצד שתי הדוגמאות שיובאו להלן, ראו שפר, סינופסיס (לעיל, הערה 73), סעיף 613; שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך I, עמ' 16-8/136(1b), כרך III, עמ' 2-942(2b), וככל הנראה גם שם, עמ' 19-16/289(1b); ש' שקד, 'על ספרות הכישוף היהודית בארצות האיסלאם, הערות ודוגמאות', פעמים 15, עמ' 18-19. באלה נמסרים ארבעה מרשמים והשבעה אחת, שבהעדר בה הן שם פרטי והן הנוסחה פלוני בן פלונית, אין לדעת האם היא קטע ממרשם או מקמיע. השוו לעיל, הערה 96.

196 שפר ושקד, שם, כרך I, עמ' 7/11-136(1a).

197 ביטויים כגון זה, המעידים על יוקרתו המיקצועית של המרשם, רווחים בספרות המאגית. ראו הררי, הבטים כלכליים (לעיל, הערה 12), עמ' 31, הערה 104. הטקסט הנדון מרבה במיוחד להשתמש בהם. השוו שפר ושקד, שם, עמ' 146, הערה לשורה 2.

198 שמות אלה מקורם בפסוקים: שמות ג, טו, יד, תהלים פט, ט, דברים ו, ד.

199 במקור 'מב ימים'. שפר ושקד קראו כפשוטו - ארבעים ושניים יום, אולם הרבר קשה (שם, עמ' 6/140). בהערה לתיבה זו הם מביאים מקבילות לצום ממושך מעין זה, אך מציעים גם את אפשרות התיקון: 'ב ימים' (שם, עמ' 147-148). דומני שיש לקבל הצעה זו ולראות במרשם הנחיה מעשית: צום בן יומיים והלילה שביניהם, המקדימים את ליל החלום.

200 במרשם סמוך שאף הוא לשאלת חלום נזכרת בהקשר הטהרה גם ההנחיה 'ותרחק מן הבית שיש בו אשה'. במקרה זה אין המשתמש משיבוע מלאך מסויים, אלא מלאכים רבים, בלא לציין את שמותיהם. אף התוצאה מתוארת בלשון דומה: 'ותראה פלא שיבואו לך ויאמרו לך רצונך ושאלתך' (שם, עמ' 16-8/136(1b)).

201 על שם זה ומופעיו בקמיעות נוספים בגניזה ראו הררי, הבטים כלכליים (לעיל, הערה 12), עמ' 19 והערה 35.

202 R. Gottheil and W. H. Worrel, *Fragments from the Cairo Genizah in the Freer Collection*, New York 1972, pp. 76-81. גוטהייל ווורל שגו כשסברו שעניינו של הקמיע הוא

לעשות פתיחת לב: פרקטיקות מאגיות לידיעה

בשם יהוה נעשה ונצליח²⁰³ על פי יהוה יבא²⁰⁴ אלי שר השרים אך מיטטרון אך הוא אהוב וחביב מכל פני מרומן²⁰⁵ עבד נאמן לאלוהי ישראל כהן גודל²⁰⁶ ראש הכהנים שיש לך שבעים שמות שאתה הממונה על השרים ואתה ראש המחנות משביע אני עוליך בשם יהוה צבאות אלוהי ישראל יושב הכרובים ובשם המפורש ובשם הגודל הגבר והנרא²⁰⁷ החזק האמיץ המסגב²⁰⁸ הנפלא ובשם אססטס אל ... ותראיני לי וליה אמר²⁰⁹ בזה הלילה מהירה אי זה מקם אלזהובים פה אלפה²¹⁰ עינינו נראה זה המקם תמים תמים ... השבעתי עוליך השר²¹¹ הגודל הממונה על השרים בשם יהוה אלהי ישראל יושב הכרובים שתראיני אלחלם שבעה פעמים ולא אשכח אתה ... השבעתי עליך השר הגודל הממונה על השרים הגדלים בשם המפורש שתראיני מקם אלזהובים ולא אשכח אתה ...

שלא כבמרשמים, המציעים את שאלת החלום כפרקטיקה כללית ל'כל מה שאתה חפץ', מתמקד הקמיע, כדרכם של קמיעות, בשאלה מוגדרת ומצומצמת - מקומו של מטמון זהובים שאליו נשא צדקה את עיניו. ככל הידוע לי, זהו התוצר הטקסטואלי היחיד במקורות הנדונים במחקר זה, המתעד ביצוע בפועל של שאלת חלום.

ו. מרשמים לידיעה מוגדרת (וסיום)

המרשמים לרכישת ידע באמצעים מאגיים שנסקרו עד כה, עניינם ידיעה כוללת, כלומר אפשרות ללמוד מפי סוכנים שונים - מתים, מלאכים, גרמי השמיים - כל דבר שיש למשתמש עניין בו. לצידם פזורים בספרות ההנחיה המאגית מרשמים רבים נוספים שתכליתם להחכימו בעניין מסויים ומוגדר. מגוון העניינים הנזכרים בהם רחב, ובהם ידיעת דרכי השדים בעולם,²¹² ידיעת מחשבות ופיתרון חלומות,²¹³ ראיית אדם ממרחק,²¹⁴

נחש באמצעות התבוננות בנוזל או בחפץ מבריק, או אף היפנוזה עצמית הנגרמת בשל כך (שם, עמ' 77, והשוו עמ' 76, הערה 1). נוסח ההשבעה מעיד במפורש שמדובר בשאלת חלום ואין מקום לביאורם לתיבה אלחלם: 'כלומר החיזיון בקריסטל' (שם, עמ' 79, הערה 24). על עניין זה ועל שגיאות קריאה נוספות במהדורתם ראו הררי, שם, עמ' 20, הערה 37.

203 פתיחה זו אופיינית לקמיעות. היא מופיעה כבר בקמיע לכבוש מן המאות ה'ו-ו' שנמצא בחירבת מריש. ראו נוה, כבוש (לעיל הערה 132); נוה ושקד, לחשים (לעיל, הערה 75), עמ' 50-43.

- 204 התעתיק 'ביא' שמציעים גוטהייל ווורל, שגוי. השוו צילום כתב היד שם.
- 205 דומה שכוונת הכתוב: בני מרומים (מרומין).
- 206 כך במקור וכן בשאר מופעי מלה זו בהשבעה.
- 207 כלומר, הגודל הגבור והנורא.
- 208 קריאה זו מסופקת. ה'ה' אפשרית אך אינה אופיינית וה'ס' אינה ברורה.
- 209 צירוף זה קשה. דומה שצריך להיות 'ותראיני ולי אמר'.
- 210 משרש אל"פ (=למ"ד). ולא 'אלכה', כהצעת גוטהייל ווורל.
- 211 כך בכתב היד. ולא 'אשר' כהצעתם.
- 212 שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך I, עמ' 237(1a-2b). ידיעה זו נקשרת ביכולת להשביע את השדים.
- 213 מרגליות, ספר הרזים (לעיל, הערה 51), עמ' 236-218/79.
- 214 נוה ושקד, לחשים (לעיל, הערה 75), עמ' 13-184(7)/1.

ידיעת מועד המוות,²¹⁵ ואף דברים שבשגרה, לא פחות נחוצים כמובן, כגון:²¹⁶

מה יהיה בכל חדר ובאי זה חדר יהיה הגשם ואם תרבה התבואה ואם ישל הזית פריו ובאי זה חדר יערכו מלכים מלחמה ובאי זה חדר ירבה מות בכני אדם ובבהמה ובאי זה חדר יפול חלי באדם.

כמו כן אנו מוצאים מרשמים לאיתור גנב,²¹⁷ לצפיית סיכויי הצלחה בדרך, ככל הנראה בהקשר מסחר,²¹⁸ ולידיעה האם אשה תתעבר,²¹⁹ והאם חולה ימות או יחיה.²²⁰ לבסוף, יש להזכיר את ההצעה לביצוע טקס מאגי חלופי לזה המקראי, לשם בירור השאלה האם חטאה אישה וסוטה היא, אם לא:²²¹

עינין שוטה בשכ'מ'ל'ו'²²² ... ודע ובין שמן אלו השמות הסתורות שהם שם המפורש היו משקין את השוטה ומכח²²³ השמות תצבה בטנה ותפול יריכה ואילו²²⁴ הדברים עם אלו השמות היו כותבין לה והם שם המפורש שהיה מזכיר כהן גדול בקדושה ובטהרה והפסוק שיאמר וכתב את האלות האלה הכהן בספר ומחה אל מי המרים²²⁵ שהם השמות עם האלות שאמרנו למעלה ... וזה היא דרך הלקיחה שאנחנו עושים היום על עסק שאין לנו לא כהן ולא²²⁶ מים קדשים ולא

תכלית כשלעצמה, אלא אמצעי ללמוד דבר מה אודותיו.

- 215 מרגליות, שם, עמ' 102/15.
- 216 שם, שורות 15-18.
- 217 עניין זה נפוץ במיוחד. ראו למשל שם, עמ' 78/200-201; הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 46 (סעיף 132), 143 (סעיף 185); נוה ושקד, שם, עמ' 13-10/172(1); שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך I, עמ' 19-(2a)/16-136(1b), כרך II, עמ' 8-(2b)/200. 13. השוה גם במאגיה ההלניסטית: פרייזנדנץ, פפירוסים (לעיל, הערה 83); בן, הפפירוסים (לעיל, הערה 10), סעיפים 95-70/V, 494-474/III; בן, שם, סעיף 94-79/LXI.
- 218 הררי, שם, עמ' 41-42 (סעיף 65), 141 (סעיף 160). חיזוי הצלחה בעסקים וחזרה בשלום מן הדרך השוה הוריות יב ע"א; ילקוט שמעוני, שפטים יח, רמז תתקיא (מהדורת הימן ושילוני, דברים, כרך א, עמ' 377). על שימוש במאגיה במסחר עיינו הררי, הבטים כלכליים (לעיל, הערה 12), עמ' 31-33.
- 219 נוה ושקד, שם, עמ' 182(3).
- 220 הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 43, סעיף 90. במשנה (ברכות ה, ה) יוחסה יכולת זו, בכחה המתווך של התפילה, לר' חנינה בן דוסא. ועיינו הסיפור בעניין זה בברכות לד ע"ב.
- 221 שפר ושקד, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך I, עמ' 18-21. השוה עוד שם, עמ' 3/32(1b); ואילך, וראו ולטרי, עניין סוטה (לעיל, הערה 83); שפר, ליטורגיה ומאגיה (לעיל, הערה 83); שוורץ, פולחן המקדש (לעיל, הערה 83), בעיקר עמ' 63-66. המודל המקראי לאורדיל המאגי המוצע כאן מצוי בספר במדבר ה, יא-לא. על קטע זה, כמו גם על מבחן הסוטה במחשבת חז"ל (מסכת סוטה) נכתבה ספרות ענפה, שאין זה המקום לפרטה. אני מקווה להשלים בקרוב מאמר שייוחד לעניין זה.
- 222 ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.
- 223 במקור - ומכס. השוה שפר ושקד, שם, עמ' 27, הערה לשורה 20.
- 224 מילה זו כפולה במקור.
- 225 במדבר ה, כג.
- 226 ה'א' נשמטה במקור. השוה בצילום כתב היד שם, עמ' 251.

לעשות פתיחת לב': פרקטיקות מאגיות לידיעה

משכן. דע ובין שאם יהיה האדם ירא שמים בזה הזמן וינקה נפשו מן החטאות ומן הזדונות וידרוך דרך הטהרה וטהרה בגופו וטהרה בבשרו ויטפל באלו השמות ויתקן נפשו [באלו] הדרכים הוא דומה למלאך ולכהן גדול [כל מה שיעשה לא יחזור פניו ריקם. ומן תחלת הדבר יקח תחת שאמר מים קדושים תקח אתה מים נבועין מן עין נובעת בכלי חדש ותחת העפר אשר למשכן תלך אל בית הכנסת ותקח עפר מן ד' פינות ההיכל של תורה מלמעלה ומלמטה ותשליך אותו העפר במימי המעיין שלקחתה ותכתוב אלו [השמות] שכתבנו למעלה ותמחוק אתן²²⁷ במים ותתן לאשה ומיד תראה את ה[נ]ס²²⁸ ואת רום גבורות [ה]וה ונפלאות וכח שמותיו הקדושים ברוך הוא וברוך שמו חי וקיים לעולם אמן.

אחד לאחד מחליפים במרשם זה מרכיבים זמינים את אלה הדתיים-הקאנוניים המכוננים את הטקס המקראי, ותוך התעלמות מוחלטת מן הדיון הרבני הרחב בסוגייה על הפסיקות ההלכתיות הנלוות אליו, מציעים לו חלופה מאגית ברת ביצוע, שתכליתה ידע נסתר.²²⁹ במובן מסויים, זו גולת הכותרת של השימוש היהודי במאגיה. תיפקודה של פרקטיקה לשונית-כוחנית זו באורדיל הסוטה הוא ביטוי קיצוני למערכת המורכבת של ערכים דתיים-אתיים וחברתיים שבה היתה המאגיה שלובה בתרבות היהודית. מצד אחד, ברור שחוגים מסויימים ראו בה מקור לגיטימי לשאיבת כוח ריטואלי ביצועי אלטרנטיבי לזה הקאנוני-המקראי, שעה שמזה לא יכלו עוד, בשל נסיבות הזמן, להפיק כח. מצד שני, דווקא קיצור דרך מעין זה, העוקף את החלופות הלמדניות הרבניות ומתעלם מהן כליל תוך השגה ישירה של כוח ריטואלי, מכרסם באופן בולט במידת הרלוונטיות של חלופות אלה וחמור מזה, כמעמדו של הממסד החברתי שיצרן. כזו בדיוק היתה המאגיה היהודית שעה שהציעה למשתמשים בה פיתרונות כוחניים אישיים וישירים, המושתתים על מקור סמכות וביצוע חלופי לזה הרבני-הלמדני, וכל עוד לא השתלט עליה ממסד זה ונפְסָה בבחינת מעשי נסים, הוא אמנם נאבק בה. מכל מקום, העדויות לתיפקודה של המאגיה כמעט בכל הבט של החיים בקרב יהודים בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים מוכיחות שהצורך האנושי בה והתקווה למימוש פוטנציאל הכוח הגלום בהבטחתה היו חזקים גם בחברה זו מן הכוחות שביקשו לבטלה. זאת ועוד, משעה שאומצה ההכרה בכוחה הביצועי של המאגיה ביקשו יהודים לגייסה לטובתם לא רק בתחומי החולין של חיי היום-יום כי אם גם בתחום הדת והמוסר הנגזר ממנה. 'עניין שוטה', שעיקרו ידיעת הנסתר בתחום כה מהותי כמערכת הערכים הדתית כטהרת חיי האישות, הוא כאמור דוגמא בולטת לכך.

כבכל חברה אנושית אף בקרב היהודים הניב הידע יתרון. ידע נסתר, זה שמעבר לאמצעי הלימוד השגורים ושעל כן אינו נגיש לכל, הבטיח יתרונות תיפקודיים

227 במקור - אתו. והשוו שם, עמ' 28, הערה לשורה 18.

228 קריאה זו מסופקת. ראו שם, הערה לשורה 19, ובצילום כתב היד, עמ' 250.

229 השוו שוורץ, פולחן המקדש (לעיל, הערה 83).

וחברתיים רבים במיוחד. יהודים נקטו על כן, כשכניהם, אמצעי נחש מגוונים שבאמצעותם ביקשו לחשוף מידע זה ולרכשו לעצמם. אחד מהם - הנחש המאגי, כלומר זה הכרוך בהשבעות - הוצג במאמר זה. ביסודו, כפי שראינו, תפיסה לפיה המציאות הנסתרת במרחב או בזמן קיימת לא רק כשלעצמה, כי אם גם בתודעתן של יישויות על טבעיות, שהוכללו בקוסמולוגיה היהודית ואשר תיפקדו כסוכני ידע נסתר. מתים, מלאכים, גרמי שמיים ואף האל עצמו, נאכפו באמצעים מאגיים להופיע בפני האדם וללמדו מה שחפץ לדעת. טקסים, אמצעים חומריים שונים ומצב התודעה המיוחד של החלום הופעלו אף הם כאמצעים מתווכים בפרקטיקה המאגית שבשרות שאיפה לדעת. בכל אלה לא נבדלו היהודים מבני התרבויות שבקרבתם חיו. ייחודם, יותר משהיה בתחום ההשקפה הכוללת בנוגע לידע הנסתר, או בפרקטיקות המאגיות ששימשו להשגתו, מסתבר כנוגע להשלכות המיוחדות של רכישתו, כלומר לתחומים שבהם הוא נדרש. כאן בולט השיתוף והשילוב שבין המאגיה ובין ערכי הדת הנורמטיביים. הפעלת כשפים לשם לימוד, הבנה וזכירה של התורה, או כחלופה לטקס מקראי שאינו בר ביצוע עוד, מלמדת על חדירתה של המאגיה לחיים היהודיים, לכל הפחות בחוגים מסויימים, עד כדי תפיסתה כאמצעי לגיטימי למימוש הערכים הדתיים החשובים ביותר. זהו פן אחד של עומק השתרשותה בחוגים אלה. הפן האחר הוא המערכת הכוללת של השימוש בה בחיי היום-יום ומעורבותה בהם עד לעניינים פעוטים ושגורים כגון סילוק עכברים מן הבית, הפסקת בכיו של ילד, הדלקת תנור בחורף, או גידול שערות הקרחת.²³⁰ יחדיו הם חוברים לכדי עדות רחבה וכבדת משקל בנוגע למקומה של המאגיה בתרבות היהודית ולתרומתה למגוון הפיתרונות שתרכות זו הציעה למצוקות ולמשאלות שהתעוררו בקרבה. שאיפה לידע וליכולת לימוד, שזיכרון משובח הוא תנאי יסוד להם, היו (והם עדיין) מאפיינים מובהקים של התרבות היהודית. ספרות השבעות שנבחנה במאמר זה מלמדת כי לפרקטיקות מאגיות היה חלק בכלל האמצעים שהועמדו לשם סיפוקה.

230 ראו בהתאמה: שפר ושקר, טקסטים מאגיים (לעיל, הערה 46), כרך III, עמ' 7-4/145(1b), כרך I, עמ' 3-1/138(3a); מרגליות, ספר הרוזים (לעיל, הערה 51), עמ' 85/80 ואילך; הררי, חרבא דמשה (לעיל, הערה 83), עמ' 40, סעיף 44.

