

ההתבוננות של האדם הפראי⁸ בעולם ובעצמו והנסיון שלו להבין ולהסביר את הנצפה. טיילור התייחס אפוא לפרא כאל 'פילוסוף פרימיטיבי', שדתו היא פרי הגותו על העולם.⁹

המאגיה הפרימיטיבית נתפסה אף היא, על פי עקרונות אלה, כמושתת על רציונאליות מסוימת, אם כי מוטעית. מקורה, על פי טיילור, הוא בבילבול בין קשרים סוביקטיביים ואובייקטיביים, כלומר, בין הקשרים האסוציאטיביים המאפיינים את החשיבה האנושית ובין קשרים הקיימים בעולם. אדם 'ברמה אינטלקטואלית נמוכה', כך טיילור, מקשר במחשבתו דברים אשר נוכח לדעת שיש ביניהם קשר במציאות. בשלב שני הוא הופך את התהליך ומבקש לקשור במציאות עצמה דברים שביניהם יש קשר במחשבתו. זוהי המאגיה.¹⁰ אין לראות אפוא את המאגיה כמין הוקוס-פוקוס סתמי, אלא כתופעה המושתתת על חשיבה. ביסודה תהליך כפול שראשיתו בזיהוי ומיון של קשרים בין אובייקטים, וסופו במעבר, השגוי אמנם מנקודת השקפתנו, מן הקשרים המחשבתיים ביניהם אל אלה שבמציאות. קשירת המאגיה בתהליך רציונאלי זה, היא שהביאה את טיילור לראות בה ביטוי ראשון לחשיבה מדעית.¹¹

מנקודת המבט האבולוציוניסטית, מכל מקום¹² -

המאגיה שייכת ביסודה לדרגה הידועה הנמוכה ביותר של תרבות, והגזעים הנמוכים¹³ שלא נטלו חלק בחינוך שעובר על העולם, עדיין דבקים בה במידה נרחבת.

המאגיה איננה שלב קודם לאנימיזם, לדעת טיילור, אלא היא קיימת לצידו ומשלימה אותו מן ההבט המעשי. היא 'האסטרטגיה של האנימיזם', כפי שריינך הגדיר זאת מאוחר יותר.¹⁴ יחדיו מתוות הדת האנימיסטית הפרימיטיבית והמאגיה את ראשית ההתפתחות של האמונה האנושית ושל הפעילות הכרוכה בה.

הרברט ספנסר (Herbert Spencer)

שנים אחדות לאחר שטיילור פירסם את מחקריו, השלים ספנסר את חיבורו 'עקרונות הסוציולוגיה', שבו הוא ביקש ליישם את עקרון האבולוציה כהסבר להתפתחות החברה האנושית.¹⁵ דיון נרחב מוקדש במחקר זה לאמונות ולמנהגים של הפראים ובתוך כך גם לראשית המאגיה והדת. עמדותיו של ספנסר קרובות מאוד לאלה של טיילור, אף שהוא פיתחן, ככל הנראה באופן עצמאי.¹⁶ גם הוא התייחס אל הפרא כאל 'הוגה קדמון', המתבונן בעולם ומפתח השקפות אינטלקטואליות על-אודות הסובב אותו, ואף הוא ראה בהתבוננות בעולם ובאדם, בשינה ובמוות, את מקור ההבחנה שבין גוף ורוח, העומדת ביסוד האמונה הדתית והמאגית.¹⁷ אולם הוא לא הסתפק בכך. ספנסר ביקש להציע תיאור והסבר להתפתחות ולהשתכללות של האמונה הזאת.

פרק ראשון

מאגיה, דת ומדע במחקר המשווה של הדתות

א. אבולוציוניזם היסטורי: טיילור, ספנסר, פרייזר

אדורד טיילור (Edward Tylor)

ראשית המחקר המשווה של הדת, וזה של המאגיה בכללו, מצויה במחציתה השנייה של המאה הקודמת. בתקופה זו שלטה ההשקפה האבולוציוניסטית כמעט ללא מיצרים במחשבה המערבית בכלל, ובמחקר המדעי שהניבה בפרט. עיקרה היה שימוש במושגים כגון התפתחות, התקדמות, השתכללות, כמכשיר מרכזי להסבר החיים, החברה, התרבות והפרט.¹ ראשוני חוקרי הדת אימצו אף הם גישה זו וביקשו לראות במאגיה שלב קדום בתהליך ההשתכללות הרוחנית והתרבותית שעוברת האנושות במהלך התפתחותה.² זרם זה התפתח בכיוונים שונים, תוך נסיונות לאפיין את הפעילות המאגית עצמה, מצד אחד, ואת אופי היחסים וקווי ההתפתחות בינה ובין הדת והמדע, שבהם היא נקשרת, מצד שני. אבות האסכולה האבולוציוניסטית בחקר הדת והמאגיה היו טיילור, ספנסר ופרייזר. חוקרים אלה ביקשו להבין ולהסביר את התפתחות רוח האדם מראשיתה ועד ימינו, תוך שהם מסתמכים על דיווחים של נוסעים, סוחרים ומיסיונרים³ על אודות מנהגים ואמונות של שבטים, שאותם הם החשיבו נציגים חיים של ראשית ההתפתחות האנושית.⁴ טיילור היה הראשון בהם.

טיילור לא התעניין במאגיה באופן ממוקד אלא התייחס אליה כחלק מכלל החשיבה הדתית וההתנהגות הריטואלית הכרוכה בה, המאפיינות את השבטים הפרימיטיביים. במקומות המועטים בהם הוא דן במאגיה הוא אינו קובע הבחנה בינה ובין הדת אלא מתייחס אליהן כאילו היו קשורות זו בזו ומשלימות זו את זו.⁵ בהתייחסו לדת, טבע טיילור לראשונה את המונח 'אנימיזם' (מלשון anima - רוח, נשמה), המציין את האמונה בקיום רוחות ללא גוף בעולם. הוא ראה באמונה זו הגדרה מינימאלית של דת, ובצורתה הפשוטה ביותר, זו המאפיינת 'שבטים המצויים בשלב נמוך מאוד של התפתחות בסרגל המדידה של האנושיות', דת טבעית.⁶ על פי השקפתו, מוצא הדת האנימיסטית הוא בחויית ה'היות אישיות', כלומר בתפיסת ההבחנה וההפרדה שבין הגוף והרוח. את מקורה של התפיסה הזאת טיילור עיגן בחויית המוות, בחזיונות החלום ובהשלכת הרוחניות האנושית על הטבע והאנשת התופעות המתרחשות בו.⁷ על פי תפיסה זו נוצרה הדת מתוך

לדעת ספנסר, מקור המאגיה הוא באמונה שהפרעות גופניות ונפשיות נגרמות כתוצאה מהשתכנות רוח בגוף האדם, ובמסקנה המתבקשת ממנה, שהתרופה להן הוא גירוש. הפרקטיקה המאגית היסודית היא, אם כן, גירוש רוחות. בשלב מאוחר יותר העלה האדם הפראי בדעתו, שאם רוח רעה יכולה להכנס באדם, הרי שגם רוח טובה יכולה. אם כך, הוא סבר, מדוע לא להשתמש בזו האחרונה כנגד הראשונה? באופן זה התפתחה המאגיה מריטואלים לגירוש רוחות לכדי שימוש ברוחות לשם גירוש רוחות אחרות. אז עלה הרעיון להשתמש ברוחות באופן רחב יותר, כגון לשם נקם, למשל. וכך, אט אט, מתוך חשיבה והסק הגיוניים, התפתחה המאגיה לכדי תופעה רחבה של השתלטות על רוחות ושימוש בהן לצרכים מגוונים של האדם. הדת, על פי שיטה זו, לא היתה אלא צעד הגיוני אחד הלאה: האדם סבר שעדיף להחליף ביצוע חוזר ונשנה של פעולות השתלטות על רוחות בקשר חיובי ומתמיד עממן. הוא החליט לרצותן מראש ובאופן זה לזכות ברצונן הטוב לעזור לו. כך נולדה הדת.¹⁸

הדת והמאגיה מושתתות, אפוא, לפי ספנסר, על אותם עקרונות של תפיסת המציאות. ההבדל ביניהן הוא בדרגת ההתפתחות בחשיבה הרציונלית של הפראים. מבחינה זו, תורתו מצוירת מהלך ברור של התפתחות הדת מן המאגיה, אם אמנם לצידה של זו האחרונה ולא על חשבונה. התפתחות זו לא התמצתה במישור העיוני. היא לוותה בשינויים מעשיים. לצד הנסיונות הנמשכים לשלוט ברוחות, נולדה פרקטיקה חדשה - דתית - שתכליתה היתה לרצותן ולספקן. לדעת ספנסר, הבחנה זו ביחס אל הכוחות העל טבעיים תאפיין בשלבים מאוחרים יותר בהתפתחות האנושית, את ההבדל בין הרופא-המכשף והכהן. שניהם פונים לכוחות על טבעיים ומנסים לגייס אותם לשם אותן המטרות. ההבדל ביניהם הוא בייחסם אליהם. המכשף פונה אליהם בתקיפות ומתוך יחס של יריבות, שעה שהכהן עושה זאת בצורה אוהדת וידידותית.¹⁹ עמדה זו תשוב ותופיע בחקר המאגיה, כאחד הקריטריונים הפנומנולוגיים המרכזיים שבאמצעותם ניתן, לדעת אחדים מן החוקרים, לאפיין את ההבדל בין מאגיה ודת.

ג'יימס פרייזר (James Frazer)

פרייזר היה הבולט והשיטתי מבין החוקרים האבולוציוניסטים בכל הנוגע ליחסים בין מאגיה, דת ומדע. אף הוא אימץ את המגמה האיטלקטואליסטית-ההתפתחותית, שאותה נקטו טיילור וספנסר כהסבר למקור המאגיה והדת, אלא שהוא הקצינה לכדי טענה לקיום שלשה שלבים היסטוריים בהתפתחות המחשבה האנושית: המאגיה, הדת והמדע.²⁰ את ההתפתחות משלב אחד למשנהו פרייזר תלה באכזבה מן הפיתרונות שהם הציעו לבעיות היומיום של האדם.²¹ המאגיה, על פי השקפתו, היא צורת החשיבה הראשונית ביותר של האדם, המלווה בפעילות

אופייניות.²²

פרייזר הבחין בין מאגיה תיאורטית, שאותה הוא כינה פסאודו-מדע, ובין זו המעשית, שבה הוא ראה פסאודו-אומנות.²³ חוקי הטאבו נתפסו על ידו אף הם כחלק מן המאגיה. הוא ראה בהם מאגיה שלילית, המכוונת יחד עם זו החיובית - הכישוף - את כלל תחומה של המאגיה המעשית.²⁴ מעבר להבחנות אלה, פרייזר העמיד את כלל מרכיבי המאגיה, המעשית והתיאורטית כאחת, על אותם עקרונות יסודיים. עקרונות אלה הם העקרונות הסימפטטיים של המאגיה, המזוהים עם שיטתו: עקרון הדומות ועקרון המגע. מאגיה, על פי השקפתו, היא מאגיה סימפטטית, כלומר נסיון-להפעיל את העולם על פי החוקים של מערכת הקשרים וההשפעות ההדדיות המתקיימים בין אובייקטים דומים (ולעתים מנוגדים) זה לזה, או בין כאלה שבאו במגע זה עם זה.²⁵

לאחר שפרייזר זיהה את המאגיה עם חוקי הדומות והמגע, הוא ביקש להסביר את מקור החוקים הללו. הוא עשה זאת תוך אימוץ השקפתו של טיילור ופיתוח רעיון הקשר בין קישורים מחשבתיים ובין המאגיה לכדי שיטה, הרואה בחוקים הסימפטטיים תוצר של השלכה של אופני האסוסציאציה במחשבה האנושית על העולם. על יסוד החוקים הסימפטטיים, פרייזר הבחין בשני סוגים של מאגיה: מאגיה הומאופטית (homeopathic magic) ומאגיה של מגע (contagious magic). מקורם של שני הסוגים, לטענתו, בקישורים אסוציאטיביים בין רעיונות על יסוד דומות או מגע. המאגיה ההומאופטית מניחה זהות, ייצוג והשפעה הדדית בין דברים דומים זה לזה. המאגיה של המגע, הכרוכה כמעט תמיד גם בזו ההומאופטית, מניחה שדברים שבאו במגע זה עם זה נותרים במגע, ועל כן מושפעים הדדית לעד. והוא מסכם:²⁶

את שתיהן ניתן לאחד לשם הנוחיות תחת הכנוי הכולל מאגיה סימפטטית, שכן שתיהן מניחות שדברים פועלים זה על זה ממרחק באמצעות סימפטת נסתרת.

פרייזר ייחד בחיבורו דיון נרחב לקשר בין מאגיה ודת. בניגוד לטיילור²⁷ וספנסר, הוא ראה בהן שיטות חשיבה מנוגדות. הוא קבע שהמאגיה היא שיטת חשיבה קרובה ביסודה למדע, שכן היא מתייחסת לטבע כאל מערכת סגורה הפועלת על פי חוקי סיבה ותוצאה קבועים והכרחיים.²⁸ זאת בניגוד לדת, שהיא 'פיוס או ריצוי של כוחות על-אנושיים, שעל פי האמונה מכוונים את הטבע והחיים האנושיים ושולטים בהם',²⁹ התופסת את מהלך העניינים בעולם כגמיש ונתון להשפעות ושינויים.³⁰

ההבדל בין השקפות עולם מנוגדות אלה הוא בתשובתן לשאלה המרכזית:

האם הכוחות השולטים ומנהלים את העולם הם פרסונאליים או לא.

בניגוד לדת, הרואה בכוחות העל אנושיים ישויות פרסונאליות, המאגיה מתייחסת

מקורה אינו בחוקי מחשבתו אלא ברגשותיו. חשיבה רציונאלית התפתחה רק בשלב מאוחר יותר. היא היתה כרוכה בניטרול רגשות, שהתלווה לשינוי במושאי תשומת הלב האנושית, שעה שזו חדלה להיות מופנית אל השונה, המוזר והמאיים, ועל כן המהיר, ופנתה אל הרגיל והקבוע בטבע. סיבתיות לוגית התפתחה אם כן, לטענת וונדט, מתוך השלב המקדים של 'סיבתיות מאגית רגשית'. ספק בעיניו אם התפתחות זו של הרציונאלית האנושית היתה אפשרית כלל לולא הוטרמה על ידי השלב המאגי.⁴⁰

כיוון שהמאגיה היא עניין רגשי במהותו, היא נקשרה, לשיטתו של וונדט, מן ההבט המעשי, בהתפתחות האמונות. בעיקר בריקוד, שאותו שהביא האדם הפרימיטיבי למדרגה גבוהה.⁴¹ מן ההבט העיוני היתה המאגיה שלב קודם לדת. רק בשלב השלישי של ההתפתחות מחשבה האנושית, בעידן גיבורים והאלים, השתכללה האמונה בשדים, האופיינית למאגיה לכדי אמונה באלים, שהיא ממהותה של הדת. מבחינות מסוימות 'האל אינו אלא צורה חדשה של הדמון'.⁴² דמותו נוקדה מן הישות הדמונית הא-פרסונאלית, שהתפתחה במחשבה האנושית לכדי דמות פרסונאלית קבועה. התפתחות זו נעשתה בשני שלבים. בראשון הפך הדמון ל'גיבור' ולבש דמות אישית. בשני הועצמו איכויותיו והוא הפך לדמות על-אנושית, היא האל. ההבדל בין הדמון (המאגי) והאל (הדתי) הוא מהותי: הדמון הוא דמות א-פרסונאלית ואילו האלים הם בעלי דמות ואופי. את מקור הדת ניתן לראות, אפוא, בתהליך הפרסונאליזציה של הדמונים.⁴³

הצורות השונות של אמונה טהורה בדמונים הם שלב מקדים לדת. הדת עצמה מתחילה עם האמונה באלים.

וונדט הבחין, אם כן, בין מאגיה ודת, על יסוד מהותם של הכוחות העל טבעיים, מושאי האמונה האנושית. כאבולוציוניסט הוא ראה בהן ביטויים לשלבים היסטוריים נפרדים בתהליך התפתחותה של האנושות.

זיגמונד פרויד (Sigmund Freud)

פרויד, מייסדה של האסכולה הפסיכואנליטית, הוא הנציג המובהק של מיישמי השיטה הזאת בחקר המאגיה. הוא התנגד מאוד לעבודתו של וונדט, שהנחותיה ומתודולוגיית המחקר שלה הושתתו על הפסיכולוגיה הלא אנליטית. התנגדות זו עמדה ביסוד שיטתו הפסיכו-אתנוגרפית, שבה הוא יישם את עקרונות הפסיכואנליטיקה בנייתו המאגיה.⁴⁴ פרויד אימץ את האבולוציוניזם נוסח-פרייזר בן שלושת השלבים, כהנחת יסוד למחקרו. את שיטת החשיבה הקדומה ביותר, האנימיסטית, 'שהיא אולי העקיבה והממצה שבכולן',⁴⁵ הוא הציג כתיאוריה פסיכולוגית. המאגיה נתפסה על ידו כפן המעשי של האנימיזם, טכניקה הכרוכה בו, שתכליתה העיקרית היא לממש את השאיפה לשלוט בעולם. פרויד העמיד

אליהם כאל מערכת חוקים א-פרסונאלית, כשם שגם המדע יעשה מאוחר יותר. ככזו, המאגיה היא נסיון אנושי קדום וראשוני להבין את חוקי הטבע ולהשתמש בהם.³⁰ הבעיה בנסיון זה, לדעת פרייזר, היא היותו מושתת על תפיסה מעוותת של המציאות ועל כן שגוי מיסודו. מסיבה זו הוא ראה במאגיה:³¹

מערכת מדומה של חוקי טבע והוראות מטעות להתנהגות; מדע שקרי ואומנות חסרת תועלת.³²

האבולוציוניזם ההיסטורי נוסח-פרייזר, הרואה במאגיה שלב ראשוני וקודם לדת בהתפתחות התרבות האנושית, קנה לו השפעה לא מבוטלת בין חוקרי סוף המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים. את הדיו ניתן לזהות בגירסאות שונות בעבודותיהם של חוקרים כגון קינג³³ או ג'ון³⁴ ואף באלה של האנתרופולוג רדין,³⁵ הסוציולוג מקס ובר³⁶ והפסיכולוגים וונדט ופרויד. בשניים האחרונים אני מבקש לדון בסעיף הבא.

ב. אבולוציוניזם פסיכולוגי: וונדט, פרויד

ווילהלם וונדט (Wilhelm Wundt)

וונדט היה הראשון שניסה לקשור בין המחקר האתנוגרפי והמחקר הפסיכולוגי ולהביר את התפתחות האנושות בכלים פסיכולוגיים.³⁷ השקפתו היתה אבולוציוניסטית באופן מובהק. את ההתפתחות האנושית הוא חילק לארבעה שלבים היסטוריים. באמונה במאגיה ובדמונים הוא ראה חלק מן השלב הקדום מכולם, שאותו כינה 'האדם הפרימיטיבי'.³⁸ החידוש שהביא וונדט לחקר המאגיה היה בתפיסתה כתוצר של רגשות אנושיים ולא, כפי שגרסו קודמיו, של חשיבה רציונאלית. הוא הציע לראות באמונות המאגיות דרכי תגובה והתמודדות רגשיות של האדם הפרימיטיבי עם החרדה שעורר בו העולם שסבב אותו ואיים עליו. המקור הראשוני לחרדה זו היה, לדעתו, המוות. עצם השינוי שחל במת הוליד אימה בלב האדם, וזו, בתורה, הולידה אמונה בהישארות הרוח. מכאן היתה הדרך לאמונה בדמונים קצרה. משעה שאלה תפסו את מקומם בעולם, החל האדם לקשור בהם תופעות מאיימות נוספות, שבראשן מחלות ופגעי טבע, ונרקמה סביבם מערכת מסועפת של אמונות וקשרים סיבתיים מאגיים. המאגיה, אם כן, היתה בראשית דרכה רגש, תגובה רגשית. רעיונות ואמונות מאגיים התפתחו רק בשלב מאוחר יותר.³⁹

וונדט ייחס האינטלקטואליזציה, שהמאגיה עברה תחת ידיהם של טיילור ופרייזר, להשלכת החשיבה המדעית המודרנית על האדם הפראי. לדעתו, תהליך זה היה שגוי מיסודו. הוא טען שסיבתיות במובן המקובל בתרבותנו אינה קיימת כלל במחשבה הפרימיטיבית, ואילו הסיבתיות המאגית, השלטת בחיי האדם הפראי,

ביסוד ניתוח המאגיה את תיאוריית הקשרים האסוציאטיביים. עם זאת, הוא טען שהיא אינה מפותחת דיה. אף שיש בה, לדעתו, כדי להסביר את עצם התופעה המאגית, היא אינה מתייחסת כלל לסיבות שבעטיין חל הבילבול בין קשרי המחשבה וקשרי המציאות. את הנדבך הזה ביקש הוא עצמו לספק לתיאוריה על ידי מערכת המושגים הפסיכולוגיים שפיתח.⁴⁶

פרויד טען שמקורה של השלכת הקשרים המחשבתיים האנושיים על המציאות הוא בהערכת יתר של הכוחות הנפשיים, המאפיינת את האדם הפרימיטיבי. בעניין זה, הוא סבר, הפראי דומה לילד. כמוהו, הוא בוטח בעוצמת משאלותיו ומשוכנע שרצונו הוא ערובה מספקת ואף תנאי מחייב להתגשמותן. ההבדל ביניהם הוא ביכולתם המוטורית. על כן, שעה שהילד מספק את משאלותיו על דרך חזיון השוא, יכול האדם הפרימיטיבי להשתמש ברצונו לא רק לשם תיאור הסיפוק המבוקש, אלא אף לשם חווייתו. הערכת יתר ילדותית זו של האדם הפרימיטיבי את משאלותיו ורצונו, התפשטה בשלב מאוחר יותר גם לכלל הכוחות הנפשיים הכפופים לרצון, עד כדי הערכת יתר מצידו של כלל התהליכים הנפשיים ובכללם גם החשיבה. כאן בדיוק, כלומר בהערכת היתר של החשיבה, מצוי המקור לזיהוי והבילבול בין חוקי האסוציאציה ובין חוקי הטבע. פרויד מסכם וקובע:⁴⁷

העיקרון השולט במאגיה, בטכניקה של אורח החשיבה האנימיסטי, הוא עיקרון כל יכולתן של המחשבות.

על פי פרויד, עיקרון זה הוא המפתח לאיפיון שלשת השלבים נוסח-פייזר בהתפתחות תפיסת העולם האנושית, ובתוך כך גם להבחנה בין מאגיה ודת. בכל אחד מהם האנושות מגלה יחס אחר כלפיו. בדרגת ההתפתחות האנימיסטית מייחס האדם את כל יכולתן של המחשבות לעצמו. בדרגה הדתית הוא מוסר תכונה זו לאלים (אך מותיר לעצמו את היכולת להשפיע עליהם ולכוונם לרצונו). בדרגה המדעית הוא מתכחש לה ומשלים עם קיומם של חוקי טבע אי-פרסונאליים, השולטים בעולם ובחיינו.

עניינו של פרויד במאגיה לא הצטמצם לשאלת מקומה בתהליך ההתפתחות של המחשבה האנושית. הוא נגע גם בהבט פסיכולוגי נוסף שלה: תיפקודה במערכת האישיות של הפרט, כאמצעי להגנה וחזקתו של האגו. בניגוד לתיאוריית ההתפתחות, שאותה הוא הציג ב'טוטם וטאבו' באופן מגובש ומפורט, פרויד לא נתן לעמדותיו בנוגע לשאלה השניה ביטוי מגובש. את דעתו בנושא זה יש להעריך, על כן, מתוך סינתיזה של התבטאויותיו במקומות שונים. אוקיף, המציע סינתיזה כזו, מסכמה בקביעה, שעיון בכתבי פרויד מלמד על הכרה ברורה מצידו בתפקיד המאגיה בהגנה על הפרט מפני מוות פסיכי.⁴⁸ על סמך כלל התבטאויותיו של פרויד בנושא המאגיה, אוקיף מציע לראות בגישתו הכוללת אליה שלשה אופנים של התייחסות:⁴⁹

- (א) השלילית - התיאוריה הנרקיסטית של המאגיה כחשיבה אינפנטילית,
(ב) הניטרלית - חקירת המאגיה הסימפטטית, (ג) החיובית - האופן בו תומכת המאגיה באגו.

תיפקודה החיובי של המאגיה בהגנה על האגו ובשמירתו מפני מוות פסיכי, שב והעסיק אחדים מיורשיו של פרויד.⁵⁰ בולטים בהם היו רוהיים ואוקיף, שהעניקו לנושא ביטוי מעמיק ומפורט בעבודותיהם. רוהיים אימץ את עמדת מלינובסקי, שלפיה המאגיה מאפשרת לאדם להתגבר על מצבי אי ודאות ולפעול, תחת שיתאש.⁵¹ הוא הציע לזהות בה את היסוד המאפשר את עצם הפעולה האנושית:⁵²

מאגיה היא הגישה ההופכית לפוביה (counterphobic), המעבר מפסיביות לאקטיביות. ככזו היא בודאי האלמנט הבסיסי של המחשבה והרובד הראשוני של כל פעילות.

ככזו המאגיה משרתת לא רק את הפראים, כי אם את הכל האנושות כולה, טען רוהיים, פועלת בעיקר על פי העקרונות המאגיים, מבחינה זו שאנו מתאווים ואז פועלים.⁵³ אוקיף פיתח בהרחבה את ההשקפה שלפיה המאגיה מסייעת ל'אני' להתמודד עם לחצים המופנים כלפיו מצד החברה, הסופר-אגו והדת.⁵⁴

ג. ראשית ההתנגדות לאבולוציוניזם: רוברט מרט (Robert R. Marett)

ההשקפה האבולוציוניסטית, הרואה במאגיה ובדת תופעות נפרדות, שמייצגות שלבים בהתפתחות תפיסת העולם של האדם ויחסו למציאות, קנתה לה תומכים רבים. הבדלים בנטיית האישיות ובשיטות המחקר, שאותן נקטו החוקרים, הניבו, אמנם, מגוון של הסברים לתהליך ההתפתחות, אך הם לא מנעו מהם להיות שותפים בהנחת היסוד, שלפיה המאגיה הקדומה את הדת, והיתה שלב ראשוני בתגובה האנושית לעולם. אבל לא רק תומכים כמו להשקפה זו. כבר בשלב מוקדם למדי, ההבחנה החותכת, הפנומנולוגית וההיסטורית, בין מאגיה ודת עוררה ביקורת. מרט היה המקורי והבולט במבקרים.

מרט לא היה חף מנטיית 'ההתפתחותיות' בעצמו, אך תורתו היתה מתונה מזו של פרייזר, שהבטים אחדים שלה הוא תקף במאמריו. מכל מקום, מעמד המאגיה היה שונה כשיטתו מן הקצה אל הקצה. ביסוד הביקורת שהשמיע מרט מצויה, בראש ובראשונה, ההתנגדות לתיאור האניטלקטואליסטי מדי, לטעמו, שלו זכה האדם הפראי מידי טיילור ופרייזר. 'הדת הפראית', הוא קבע, 'יותר משהיא דבר שחושבים אותו, היא דבר שרוקדים אותו'.⁵⁵ ביסודה מצויים לא רק השקפת עולם פרימיטיבית, אלא גם רגשות, שאיפות ומעשים.⁵⁶ במאמרו 'דת פרה-

המכלל המאגי. הוא שלל את האופי הימדיע'י הא-פרסונאלי, שפרייזר ביקש לשוות לפעילות המאגית, וקשר אותה בדת. לדעתו, רעיון הימאנה', שפרייזר ייחס אותו לשלב הדת, מצוי כבר במאגיה המפותחת. המעבר מזו אל הדת, מן הלחש אל התפילה, לא היה אלא שינוי באופן ההתייחסות לאותו כח על-טבעי, שבו שתייהן נתלות כאחת.⁶⁴ בעוד שהלחש פונה לכח על-טבעי שרירותי בכוונה לכפות עליו הכרח מאגי, פונה התפילה לכח פרסונאלי, בעל רצון, ומבקשת להשפיע עליו שיסייע, בטובו, למתפלל. בהתפתחות מלחש לתפילה מחליפים הרצון את ההכרח, הבקשה את הכפייה, ביחסים בין האדם ובין הכח העל-טבעי שבו הוא מבקש להשתייץ.⁶⁵

מרט פתח דרך חדשה של התבוננות במאגיה בתחומים רבים. לא הכל העריכו את דרכו, אך עם זאת, חוקרים לא מועטים, בהם לנג, ון-חנפ, הרטלנד, קרולי ולווי, הלכו בה אף הם, תוך שהם דוחים את רעיון ההתפתחות ההיסטורית מן המאגיה אל הדת.⁶⁶ החוקרים נחלקו אפוא בשאלת מוצאן ויחסייהן ההסטוריים של שתי התופעות הללו, אולם אופי ההתייחסות לשאלת המהות והתיפקוד של המאגיה היה משותף לכולם. הם הגדירוה על בסיס פנומנולוגי, כדרך של התמודדות טכנית או רגשית של האדם הפראי, עם המציאות הסובבת אותו. שינוי של ממש בעצם ההתייחסות אל המאגיה בא מכוון אחר לגמרי.

ד. סוציולוגיה של המאגיה: רוברטסון סמית, דורקהיים, מוס

בראשית המאה הנוכחית התגבשה בצרפת אסכולת מחקר, שבקשה לבאר את הדת והמאגיה בכלים סוציולוגיים ולהעמיד את החברה, ולא את היחיד, במוקד התופעות הללו. הבולטים בהם היו דורקהיים, אובר ומוס ולוי-ברול.⁶⁷ חוקרים אלה ואחרים, כמו הסוציולוג מקס ובר והאנתרופולוג דקליף-בראון, ראו בדת בראש ובראשונה סוג של פעילות חברתית. מוצאה, תיפקודה ותכליותיה נתפסו על ידיהם כמושתתים על המערכת החברתית ומעוגנים בה במידה כזו, שבלעדיה הדת לא תתכן בכלל. מכאן, שגם את ההסבר לה יש לחפש ולנסח במונחים חברתיים.⁶⁸ את השקפת היסוד המשותפת הזו, שעל פיה עיצבו החוקרים, איש איש על פי דרכו, גם את יחסם אל המאגיה, הם קיבלו במישרין או בעקיפין מרוברטסון סמית, שלצד היותו אבולוציוניסט מובהק, ניתן לראות בו את אבי הסוציולוגיה של הדת.

רוברטסון סמית (Robertson W. Smith)

רוברטסון סמית, שמעיניו היו נתונים לתרבויות השמיות העתיקות,⁶⁹ היה

אנימיסטית⁷⁰ מרט יצא כנגד תפיסת האנימיזם כהגדרה מספקת של דת וכהסבר לראשית התפתחותה. הוא הציע לראות באנימיזם (animatism) שלב קודם מבחינה לוגית והיסטורית לשלב האנימיסטי. להשקפתו, איפיינה את האנימיזם אמונה במאנה (Mana), כח מאגי-דתי על טבעי. אמונה זו, ולא האמונה בקיום רוחות ללא גוף, היא ההגדרה המינימלית לדת, וככזו גם למאגיה. מרט קשר את כל התופעות שעניינן יחס האדם אל העל-טבעי במקור משותף - האמונה במאנה - ובכך דחה, למעשה, את ההבחנה בין מאגיה ודת בשלב הראשוני של התפתחותן. שלב זה היה בעיניו 'מאגי-דתי' (magico-religious).⁷¹ מרט פיתח את השקפתו על אודות ראשית המאגיה והדת במאמר נוסף, 'מלחש לתפילה',⁷² שבו הוא תקף את תורת שלשת השלבים של פרייזר. הוא דחה את הרעיון אודות קיומו של שלב מאגי היסטורי, שהיאוש מכישלוננו הוליד את הדת, כשלב חדש ושונה ממנו, וביקש להראות שתרומת המאגיה לדת היתה לא על דרך השלילה, אלא להיפך. אף כאן הוא יצא כנגד הגישה האינטלקטואליסטית של קודמיו, כשהוא מעמיד את ההבט הכיצועי במרכז התופעה המאגית. המעשה המאגי, כך הוא טען, קודם לתיאוריה המאגית.⁷³

ניתוח התפתחות המעשים המאגיים ותרומתם להתפתחות הדת הביא את מרט להצביע על שני שלבים בפעילות מאגית-דתית סמלית. השלב הראשון, שאותו הוא כינה 'מאגיה בסיסית', מתאפיין בפעולה על סמל מתוך כוונות רגשיות כלפי המסומל, ללא מודעות של המבצע לסמליות של פעולתו.⁷⁴ בשלב זה נובעת הפעילות המאגית מן המימד הרגשי (ולא האינטלקטואלי) של המבצע ומצטרפת, במישור הפסיכולוגי, לשאר דרכי ההתמודדות שלו עם העולם. היא מתפקדת כאמצעי לשחרור רגשות מעיקים, שמקורם במצוקות ובקשיים שהאדם נתקל בהם בחייו. בכך היא מסייעת לו להקל על עצמו ומשפרת את יכולתו לפעול. תחושת ההקלה, הנובעת משחרור הרגשות השליליים, היא העומדת ביסוד הפעילות המאגית.⁷⁵ לכן גם בשלב השני של התפתחות המאגיה, שבו לוותה הפעילות המאגית במודעות לסמליותה, היא לא נזנחה. תחת זאת התפתחה בקרב המבצעים, שהבינו עתה שהם אינם מבצעים פעולה אמיתית כלשהי, מערכת תיאורטית, שתפקידה היה להצדיק את הפעילות הסמלית ולשמר אותה. מערכת זו סייעה בידי הפראים להביא את עצמם למצב של שיכנוע עמוק ביעילות המאגיה, עד שהפכו להיות לא רק משתמשים בה, אלא גם מושפעים ממנה.⁷⁶ בהציגו את המאגיה באופן זה היה מרט לראשון החוקרים שראו בחיוב וטענו לתרומה ממשית שלה למשתמשים בה.

הגישה החיובית לפעילות המאגית הניעה את מרט לבחון ברצינות את מרכיביה ולנסות להתחקות אחר תרומתם להשגת תכליתה. הוא קבע שהלחש הוא הגרעין המהותי ביותר של הטקס המאגי, והסבירו כפנייה לכח פרסונאלי במטרה לזרז הוצאת משאלה אל הפועל. בעשותו כן, מרט הדגיש את התכלית הפסיכולוגית של

הראשון שטען, שאת הדת יש לראות בראש ובראשונה כנוהג קולקטיבי, מוסד חברתי מקביל למוסדות השלטוניים:⁷⁰

דת היתה חלק מן החיים החברתיים המאורגנים, שלתוכם אדם נולד ואשר אליהם הוא התאים את עצמו במהלך חייו, באותו האופן הלא מודע, שבו הוא אימץ כל מנהג השגור בחברה שבה הוא חי.

במקום אחר הוא כותב:⁷¹

אדם נולד אל תוך יחס נתון לאלים מסויימים, ממש כשם שהוא נולד אל תוך מערכת יחסים לאנשים הסובבים אותו. דתו, כלומר תחום ההתנהגות שלו ביחס לאלים, היא פשוט פן אחד במיכלול ההתנהגות, שהוא חייב בה בהתאם למעמדו כחבר בחברה.

הדת היא, אם כן, עניין חברתי. תכליתה היא לעולם קולקטיבית והיא אינה יכולה לשרת איש בפניות פרטיות לחלוטין אל האלים. מצוי אפוא תחום שלם של שאיפות וצרכים אנושיים, שהדת, מעצם מהותה, אינה יכולה לסייע בהגשמתם. עניין זה נעשה מובהק ביותר בשעה שהשאיפות והצרכים הללו מתנגשים עם טובתה הכללית של החברה. במקרים מסוג זה, שבהם האדם נזקק לעזרת כוחות על-טבעיים, עליו ליצור עמם קשר באמצעים אחרים. לשם כך קיימת המאגיה.⁷² רوبرטסון סמית הנגיד אפוא את המאגיה לדת. אך הוא עשה זאת לא על בסיס פנומנולוגי, אלא על רקע אופיה הקולקטיבי של הדת, ותוך קביעה שהמאגיה היא עניינו של היחיד, המבקש לעצמו תכליות אישיות. אף שרוברטסון סמית אינו מגדיר את המאגיה באופן מפורש, ניתן להבין מדבריו שהוא רואה בה את כלל האמצעים שבהם האדם מבקש לגייס את עזרת הכוחות העל-טבעיים למימוש משאלותיו הפרטיות.

להבחנה העקרונית בין דת ומאגיה היה פועל יוצא מיידי, על פי השקפת רוברטסון סמית, והוא מעמדם ואופיים של הכוחות המשרתים את הפרט בפעולתו המאגית. 'במובחן מן המאגיה והכישוף', הוא כותב, 'הדת פנתה אל הכוחות המיטיבים והידידותיים'.⁷³ כוחות אלה הם האלים של הקהילה, שנתפסו על ידה כישויות הרמות ביותר במערך ההירארכי העל-אנושי. הן אהדו אותה ורצו בטובתה הקולקטיבית. לצדן, הכירה הקהילה גם בקיום ישויות נוספות, נחותות מן האלים. חלקן אומצו על ידי הדת וחלקן סבלו מהתעלמות מוחלטת מצידה, ובאו לידי ביטוי רק⁷⁴ -

במערכת הפרטית העממית של האמונות הטפלות, או בידי מי שהתמחו באמונות השליטה בכוחות הדמוניים כך שישרתו אותם ויבצעו את רצונם. הכוחות שהופעלו על ידי המאגיה לא היו זהים אפוא לאלה שאליהם פנתה הדת, אלא נחותים מהם. ניגוד האינטרסים בין טובת היחיד שהפעיל אותם ובין טובתה של הקהילה כולה, הוליד את האופי השלילי שיוחס להם. ניתן, אם כן, לסכם ולומר שלפי השקפת רוברטסון סמית, הדת היא מוסד קולקטיבי שבאמצעותו הקהילה

כולה פונה אל אליה הנעלים והמיטיבים, כדי שיסייעו לה, שעה שהמאגיה מבקשת לגייס לשרותה ישויות שליליות ונחותות, כדי לספק צרכים פרטיים שעומדים לעתים קרובות בסתירה לאלה של החברה.

אמיל דורקהיים (Emil Durkheim)

השפעתו של רוברטסון סמית על התפתחות האסכולה הצרפתית של הסוציולוגיה של הדת היתה עמוקה וכללה גם את היחס למאגיה.⁷⁵ עמדת דורקהיים, שהיה המייסד של האסכולה הזאת, היא, למעשה, וריאציה על השקפתו של רוברטסון סמית. דורקהיים מיעט להתייחס אל המאגיה במחקריו. באיזכוריה הספורים בספרו 'דפוסי היסוד של חיים דתיים',⁷⁶ שבו הוא מרצה את השקפותיו בנוגע לדת, הוא אינו מציע לה הגדרה או אפיונים פנומנולוגיים, אלא חברתיים בלבד. לטענתו, לא ניתן להבחין בין מאגיה ודת על יסוד צורתן או תוכן הפעילות האופיינית להן. בשתיהן רווחים מיתוסים, טקסים, מיזמורים, ריקודים, קרבנות ופנייה לכוחות עליונים, שהם לא רק דומים, אלא לעתים זהים.⁷⁷ מה שמבדיל ביניהן הוא מקומן במערכת הפעילות החברתית: המאגיה היא עניינו של הפרט ואילו הדת מכוננת ומשרתת את הקהילה כולה. כרוברטסון סמית, גם דורקהיים מאפיין אפוא את המאגיה על יסוד הנגדתה לאופי הקולקטיבי של הדת. אך את מישור ההנגדה הוא מסיט מתחום התכלית של המעשה, אל מעמד הביצוע שלו. הדת מתבצעת תמיד ובאופן מובהק באופן קולקטיבי. האמונות הדתיות שייכות לא רק לכל יחיד ויחיד בקהילה, אלא לכלל כזוה. הן מגדירות את אחדותה של הקהילה ויוצרות את רגש השותפות בין החברים בה, כאשר אלה מתרגמים אותן לכדי פרקטיקה משותפת.⁷⁸ המאגיה היא מעצם מהותה עניינו של הפרט ועל כן היא ממושת באופן אינדיבידואלי. האמונה בה, גם אם היא משותפת לכלל העדה, אינה מכוננת את הקהילה או מגבשת אותה, כיוון שהפרקטיקה הקשורה בה מתבצעת תמיד בין יחידים: המכשף והלקוחות שאותם הוא משרת.⁷⁹

על פי תפיסתו, המקדימה את החברה לפרט, דורקהיים הציע לראות בדת תופעה⁸⁰ קודמת למאגיה מבחינה עקרונית. המאגיה נתפסה על ידו כענף משני של הדת, המושתת על העקרונות הדתיים. הוא דחה מכל וכל את גירסת פרייזר להתפתחותן והטיל ספק באפשרות שהחוקים הסימפטיים יתנסחו בראשו של מכשף כלשהו, שעה שהמציאות ונסיון החיים אינם מספקים לכך הצדקה או תמריץ כלשהו. לדעתו, יש לראות את מקור החוקים הללו בדת דווקא, שבה הם משמשים חלק מתפיסת הקדושה והכוחות הקדושים. רק בשלב שני הורחבה חלותם מן הקודש אל החול והם הפכו ל'חוקי טבע מאגיים'.⁸⁰

מרסל מוס (Marcel Mauss)

עמדת דורקהיים בנוגע למהותה הקולקטיבית של הדת היתה בעלת השפעה מכרעת על אחדים מחוקרי הדת והמאגיה בזמנו. אחת מתוצאותיה הבולטות היתה מחקרם של אובר ומוס, שבו ביקשו השניים לנתח את התופעה המאגית בכלים סוציולוגיים ולהציע 'מתווים' לתיאוריה כללית של המאגיה.⁸¹ עבודתם התפרסמה מאוחר יותר בתרגום מעובד לאנגלית תחת שמו של מוס בלבד, כשהיא נושאת את הכותרת הבוטחת: 'תיאוריה כללית של המאגיה'.⁸² בגירסה זו היא מציעה נסיון להציג ולנתח את המאגיה כתופעה תרבותית כלל אנושית בעלת מאפיינים אחידים, על יסוד דיון בגילוייה בתרבויות שונות ובזמנים שונים, ואריגתם לכדי תמונה אחידה משותפת.

מוס השתמש בכלים המתודולוגיים שדורקהיים עיצב לשם ניתוח המאגיה, אך לא קיבל את מסקנותיו בנוגע אליה. כבר בראשית דבריו הוא הבהיר שהמאגיה, כמו הדת, משועבדת לכללים חברתיים, ושאלה היא מהווה תחום פעולה חברתי מוגדר ומיוחד לעצמו, ריטואל מסורתי מוסכם ויציב, המצוי תחת פיקוח חברתי חמור. שום פעולה מקרית או פרטית לחלוטין אינה יכולה להחשב על כן כמאגיה.⁸³ המאפיינים הבסיסיים של תפיסת מוס את המאגיה הם פעילות, חברתיות והינתנות להגדרה. ביסוד מחקרו מצויה השקפה, שניתן לאפיין את תחום הפעילות הזה כחברתי, מצד אחד, וכשונה מן הדת ואף מנוגד לה, מצד שני.

מוס מסכים לטענת דורקהיים, שצורה או תוכן לא יועילו לשם הבחנת המאגיה מן הדת. הוא דוחה את הנסיונות לעשות זאת על יסוד זיהוי הראשונה עם פעילות סימפטטית, אופי הפנייה אל הכוחות העל-אנושיים, או מידת האוטומטיות של תגובתם. לדעתו, אף אחד מן הנסיונות הללו אינו מספק קו הבחנה ברור דיו בין הריטואלים האופייניים לכל אחת מן התופעות.⁸⁴ מסיבה זו, השיטה חייבת להיות שונה. יש להצביע על ריטואל מאגי מובהק, הריטואל המאגי בהא הידיעה, ולאפיין דרכו את התופעה כולה. לשיטתו, קיים לא רק ריטואל אחד מסויים כזה, אלא סוג של ריטואלים שהם הביטוי המובהק של התופעה המאגית. אלה הם הטקסים של מאגיית ההיזק, המיועדים לפגוע בזולת. טקסים אלה הם הניגוד הגמור לטקסי הדת המובהקים, שעניינם הוא הקורבן.⁸⁵

ישנם שני ביטויים קיצוניים המעצבים את הקטבים המנוגדים שבין מאגיה

ודת: הקוטב של הקרבן והקוטב של המאגיה השחורה.

הסיבה לזיהוי המאגיה השחורה כביטוי המובהק של הפעילות המאגית כולה, אינה נעוצה בתוכנם או באופן ביצועם של הטקסים הנכללים בה. גם הדת מכילה לעתים טקסי היזק. מה שעושה אותה לכזאת הוא האיסור החברתי המוחלט לבצע אותה.

ומוס מסכם:⁸⁶

טקס מאגי הוא כל טקס שאינו חלק מן הפולחן הרשמי. הוא טקס

פרטי,⁸⁷ מסתורי, סודי ומצוי תמיד בגבולות האיסור.

הגדרה זו של מוס את המאגיה היא חידוש על רקע כל מה שראינו לעיל. היא מושתתת על שאלת הלגיטימציה החברתית לפעולה הדתית/המאגית כקריטריון המרכזי לקביעת מהותה. הדרישה היחידה בהגדרתו הנוגעת ליסודות פנומנולוגיים של המאגיה היא להיות המעשה טקס.⁸⁸ למרכיביו אין מקום בהגדרתו כמאגי או דתי. יחס החברה אליו, נכון יותר יחס המוסדות האחראים על קביעת גבולות ההתנהגות המותרת בתוכה, הוא המכתיב את מהותו. התוצאה המיידית של הגדרה זו היא ביטול הקשר הישיר, שהיה מובן מאליו עבור ראשוני החוקרים של הדת, בין מה שמציין המונח 'מאגיה' בתרבות המערב-אירופית, שבה הם רכשו את לשונם והשכלתם, ובין הריטואלים שביצעו בני השבטים הפראיים שאותם הם חקרו. לקשר זה אין מקום במחקר כיוון שהוא מושתת על השלכה לא מוצדקת, של תפיסה של חברה אחת את מה שהוא מאגיה, על חברה אחרת. חוקר בן תרבות המערב הבחון ריטואלים של חברה פראית תחת השפעה גלויה או סמויה של המסורת הדתית שממנה התפתחה תרבותו, מזהה בהם מרכיבים שהוכרוזו אסורים ומגונים, ועל כן מאגיים, במסורת זו. מסיבה זו הוא מתייחס בטעות גם למעשי הפראים כאל מאגיה. ההכללה האוניברסאלית של המאפיינים הפנומנולוגיים של מה שהוגדר בתרבותנו כמאגיה היא טעות מתודולוגית.⁸⁹ את הריטואלים הפראיים יש לבחון על פי קריטריון הלגיטימציה שלהם בקהילה שבה הם מבוצעים. המעשים הנהנים מפומביות ולגיטימציה חברתית ואינם חלופה אסורה לריטואלים שבטיים אחרים, הם ביטויים לדתה של הקהילה. המעשים האסורים ומגונים על ידה הם המאגיה בה.

הגדרת אופיה החברתי של המאגיה היתה רק שלב ראשון בתיאוריה הכללית שהציע מוס. לאחר זיהוי המאגיה השחורה כ'הפעילות הטקסית האסורה', ועל כן כפעילות המאגית המובהקת, הוא עבר לניתוח ותיאור של מרכיביה. להוציא מחקרו רחב המימדים של אוקיף,⁹⁰ לא נעשה עוד נסיון שאפתני ומפורט כל כך למפות את המרכיבים הצורניים והתוכניים של המאגיה. המטרה העיקרית שמוס הציב לעצמו בחלק זה של המחקר היתה כפולה: (א) להוכיח שכל המרכיבים וההבטים של הפעילות המאגית, דמות של המכשף, טקסי החניכה שלו, היסודות הפרסונאליים והאי-פרסונאליים של הטקס, טקסי הכניסה והציאה ממנו, תפקיד הצופים בו וכולי, הם כולם פרי מוסכמות חברתיות ולעולם אינם שרירותיים או אישיים. (ב) להראות שכל המוסכמות הללו מיועדות להשיג תכלית אחת: להפקיע את כל הקשור בטקס המאגי מתחום הנורמאלי.⁹¹ הפקעה זו נקשרה על ידו ב'פוטנציאל המאגי', שאותו הוא זיהה כיסוד לאמונה ביעילות המאגיה. לאחר שהוא מראה שאין די בשלושה המרכיבים המרכזיים בתיאורי המאגיה: החוקים הסימפטטיים, דמונולוגיה וקשרים של איכויות, כדי להסביר את האמונה בה,⁹² הוא פונה אל ה'מאנה', הכח האוניברסלי העל-טבעי, ומעמידה ביסוד האמונה ביעילותה ואף

הוא הממסד הפולחני. עם התרחבות ההכרה האנושית בכוח האל, ותפיסתו כשליט עליון בעל אופי פרסונאלי, הוא הורחק מן האמצעים המאגיים, ואמצעים חדשים כגון תפילה ומתנות המיועדים לרצותו, חדרו לפולחן וחברו לאמצעים הקיימים. התפתחות המטאפיזיקה והאתיקה, הכרוכות בשינוי זה בתפיסת האל, הולידו את השינוי המהותי יותר: צמיחת מעמד כהונה שהחליף את המכשפים בהתקשרות עמו. ההבדל בין כהנים ומכשפים אינו מתבטא ביחסם אל האל, בתחומי הידע שלהם או ברמת המלומדות שלהם, אלא במעמדם החברתי. צורת ההתארגנות שלהם כממסד המשרת את החברה ודרך ההתקשרות שלהם עם האל, ההופכת מאוסף נסיונות חד פעמיים להשפיע עליו לסדר פולחני קבוע ומתמשך, הם המכוננים מעמד כהונה. במקום יחידים העוסקים בכישוף, כל אחד לעצמו, התהווה מעמד יציב ומאורגן המקיים פולחן מסורתי. הארגון, הקביעות וההמשכיות של המעמד המתווך בין האל והחברה, ושל הפולחנים שאותם הוא מבצע לשם כך, הם המגדירים את אופיה של התפתחות הפולחן החברתי ממאגיה לדת.⁹⁷

התפתחות זו של המעמד והפולחן הכהניים הביאה אמנם להמרת המאגיה בדת, אך לא לחיסולה הגמור. לצד המוסדות והריטואליים הכהניים, כלומר דת הקהילה, נותר תחום פעולה נרחב וחשוב גם למכשפים. האופי והמהות הקולקטיביים של הפולחן מקפחים מעצם מהותם את צרכיו ושיאיו של הפרט ומותירים אותם ללא התייחסות ראויה. אלי השבט או המקום היו אמונים על ענייני כלל הקהילה והפולחן ביטא את פנייתה אליהם. היחיד, שעה שחיפש מענה למצוקותיו האישיות, לא יכול היה לפנות לפולחן הקולקטיבי ועל כן היה עליו לגייס לעזרתו את ה'מדריך הרוחני' הקדום - המכשף.⁹⁸

תפיסת המאגיה של ובר ושאלת יחסיה עם הדת, לבשה, אם כן, פנים כפולים. מצד אחד הוא אימץ השקפה התפתחותית הרואה בשתי התופעות שלבים היסטוריים שונים, מטרימה את המאגיה לדת ורואה בה קרקע רעיונית-פולחנית שמתוכה התפתחה הדת. מצד שני הוא העמיד את ההתפתחות מן המאגיה אל הדת על יסוד חברתיים: החלפת מכשפים במעמד ופולחן כהניים, ושאלת האופי הקולקטיבי או הפרטי של הפניה לכוחות העל טבעיים.

ו. סוציולוגיה של המאגיה: דניאל אוקיף (Daniel O'Keefe)

סקירת המחקר הסוציולוגי של המאגיה, אי אפשר לה שתסתיים בלא דיון בתיאוריה המקורית שמציע אוקיף בספרו 'ברק גנוב: התיאוריה הסוציולוגית של המאגיה'.⁹⁹ במחקר רב הקף, מלומד¹⁰⁰ ושופטני, המתיימר להיות התיאוריה הסוציולוגית הכוללת הראשונה של המאגיה,¹⁰¹ אוקיף מנסח, מפרט ומבקש

עצם קיומה. על פי מוס, הכח המאגי הוא המושג המרכזי בתפיסת העולם המאגית. הוא נתפס על ידי המאמינים בו כפוטנציאל פעולה, המצוי בסביבה בה מתרחשים הדברים על פי חוקיות שונה מזו שבעולמנו, ואשר בתנאים מסויימים, א-נורמליים, ניתן ליישום גם בתוכו. זו הסיבה שכל מרכיבי המאגיה מכוונים אל הא-נורמאלי. תכליתם ליצור בעולם מעין ריק, חלל א-נורמאלי, ש'ישאב' אל תוכו את הכח המאגי ויאפשר את פעולתו.

הטענה המאגית, העיקרון המאגי, מטרימים אם כן את הנסיון. 'הכח המאגי' הוא מושג א-פריורי, שעליו מושתתת אמונה ביעילות המאגיה, מעבר לביצוע זה או אחר שלה, מעבר להצלחה או כשלון מעשיים כלשהם, של טקסים מאגיים. האמונה ב'כח המאגי' היא שמונעת ביקורת על יעילות המאגיה ומוציאה אותה מכלל ספק, בלי קשר ליעילותה בפועל. לדעת מוס, אמונה זו היא קטגוריית חשיבה קולקטיבית, אופן חשיבה ותפיסת המציאות המשותפים לאנושות כולה. בחברות מסויימות קטגוריית חשיבה זו הוחצנה. באחרות היא מוסיפה להתקיים מתחת לסף התודעה. האמונה הקולקטיבית הא-פריורית הזאת היא גם המצע לדת, שכן⁹³ - למעשה, לא רק שמושג המאגיה כללי יותר ממושג הקדושה, אלא שמושג הקדושה אינהרנטי למושג המאגיה ונובע ממנו ... קדושה היא מקרה פרטי של מאגיה.

האופי הקולקטיבי של האמונה ב'כח המאגי' הוא הנותן אפוא, שהמאגיה, מעבר לכל דבר אחר, היא אמנם עניין חברתי.

ה. סוציולוגיה של המאגיה: מקס ובר (Max Weber)

מקס ובר, מחשובי הסוציולוגים במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, הציע אף הוא ניתוח של הדת ותיאור היחסים בינה ובין המאגיה מנקודת מבט חברתית, אך מכיוון אחר. בניגוד לסוציולוגים הצרפתיים, שהתעלמו בכתיבתם מן ההבט ההיסטורי וההתפתחותי של התופעות הללו, ובר ניסח תיאוריה המשלבת אמות מידה סוציולוגיות עם השקפה אבולוציוניסטית נוסח-פרייזר. בחיבורו 'הסוציולוגיה של הדת',⁹⁴ הוא מציע לראות בדת שלב מאוחר למאגיה מבחינה היסטורית. שלב זה מבטא התפתחות בתפיסת החברה את האל. מבחינת הצורה והתוכן, משמע האמצעים ששימשו את החברה להשגת תכליותיה, לא יצר המעבר לשלב החדש שינוי של ממש. שני המאפיינים המרכזיים של הפולחן הדתי: התפילה והקורבן, מעוגנים בריטואלים המאגיים ולעתים אף כמעט ואינם נבדלים מהם.⁹⁵ גם בנוגע לתכלית אין הדת מציעה שינוי ממשי ביחס למאגיה. שתיהן כאחת מכוונות, לדעת ובר, לשיפור החיים האנושיים בעולם הזה.⁹⁶ מה שהשתנה

להוכיח שלשה עשר עקרונות שעל פיהם יש להבין את תיפקודה החברתי (ליתר דיוק, הא-חברתי) של המאגיה. אלה מסתכמים לכדי תיאוריה פסיכולוגית-חברתית המציגה את המאגיה באור שונה מכל מה שנכתב בידי חוקר בודד לפניו.

אוקיף ניסח את הגדרתו למאגיה על יסוד סינתזה של אפיונים והגדרות שהעניקו לה קודמיו. הוא שזר יחדיו את עמדות ובר, אובר ומוס, דורקהיים ופרויד, והציגה כך: ¹⁰²

אוסף מוסדות מקודשים (במיוחד אלה שאני מכנה התחומים העיקריים של המאגיה: הרפואית, הטקסית, הפרא-נורמאלית, האוקאלטית, הכיתית, הדתית והשחורה), המוכרים כמאגיים בחברות רבות, נובעים מן הדת, מקושרים אליה או מגיבים לה, לעיתים קרובות בעלי אופי סודי, אסור, או של השוליים, או לכל הפחות נוטים להתארגן באופן נפרד מן הדת (או בתוכה), לעיתים קרובות על בסיס יחסי בעל מקצוע - לקוח יותר מאשר על בסיס יחסים קהילתיים, ואשר נוטים לשרת תכליות חלקיות יותר מאשר קולקטיביות, במיוחד אלה של יחידים או של תת קבוצות בתוך כל חברה שהיא.

הגדרה רחבה ומפורטת זו היא סיכום תמציתי לעקרונות התיאוריה של אוקיף. סבורני, שהדרך הטובה ביותר לעמוד על מהותה של תיאוריה זו היא להציג את עקרונותיה המרכזיים אחד לאחד. ¹⁰³

העיקרון הראשון - מאגיה היא אופן פעולה חברתי. אוקיף טוען כי יש לראות במאגיה בראש ובראשונה סוג של פעילות. הוא דוחה את טענת סרטור להיותה רק פסאודו-פעילות ¹⁰⁴ וטוען שמן הבחינה החברתית המאגיה משנה את המציאות שינוי של ממש ויוצרת מציאות חדשה.

העיקרון השני - הפעילות החברתית המאגית מושתתת על פעולות סמליות, שבמרכזן הסמליות הלשונית. הדיון בפרק זה עוסק בעיקר בשפה המאגית ובקשר בינה ובין שאר הייצוגים הסמליים המעורבים בפעילות המאגית.

העיקרון השלישי - הפעילות המאגית הסמלית מתוטרטת בקפדנות. טענתו המרכזית של אוקיף כאן היא שהמאגיה משתמשת בסוג מיוחד של דיבור, השונה הן מזה החברתי הנינוח והן מזה המעשי. הדיבור המאגי הוא בעל אפיונים מיוחדים שהבולט בהם הוא התכתיב נוקשה של ביצועו. בהתאם, יש לחפש גם את מקורו בסוג מיוחד של פעילות - הפרקסיס המקודש של הדת. לטענת אוקיף, המאגיה שאבה את פעילותה הסמלית מן הדת בשני שינויים עיקריים: (א) הקשחה יתירה של תסריט הביצוע והקפדה על פרטי הפרטים הקשורים בו. (ב) המרת הביטחון הקולקטיבי, שאליה מכוונת הריטואליות הדתית במתן אומץ ליחיד לדבר, לפעול ולחשוב, ובתקווה הנלווית לפעולות אלה.

העיקרון הרביעי - תסריטים מאגיים שואבים את יעילותם החברתית, במידה

רבה, מהסכמים קיימים מראש, או נצפים מראש. ¹⁰⁵ אוקיף מרחיב במקום זה את הדיון ביעילות המאגיה. הוא סוקר עמדות שונות הנוגעות למקור יעילותה ולאופיה, ומציע הסבר המבוסס על שתי קטגוריות סוציולוגיות מרכזיות: (א) החלשות זמנית של מסגרת ההכוונה החברתית הנורמאלית, שפותחת פתח לפעילות סוטה. (ב) הערכת יתר של תוצאות הפעילות הסוטה והפיכתן למופת, כחלק מן ההסכמה החברתית של הקהילה: ¹⁰⁶

המאגיה מחזירה את עצמה בהתמדה אל תוך הקונצזוס הדתי והחברתי על ידי תהליך... של החלשה שיטתית של המסגרת, על מנת ליצור חוויות חריגות, המפורשות ומוצגות בתורן כמופת על סמך ההסכמים המסורתיים של התרבות.

העיקרון החמישי - המאגיה שואלת את סמליה מן הדת ומשתמשת בהם על מנת לתקוף את הדת ולהתווכח עמה במסגרת תהליך דיאלקטי, המחדש את הדת עצמה. בפרק זה מדגים אוקיף את הדמיון בסימבוליזם בין דתות מסוימות ובין המאגיה האופיינית למאמיניהן. הוא מציע שורה של טענות בנוגע לדיאלקטיקה המתפתחת בין שתי התופעות ¹⁰⁷ ומבקש להראות כי זו אופיינית גם ל'דתות העולם'. את המחאה המאגית אוקיף מתאר כנוגעת לא לתכנים או לנוהלים הרווחים בדת, אלא לעובדה שהיא עצמה (המאגיה) נעדרת מקרבה. במקרים של העדר דת (במצב של 'דת' שהיא מאגיה מקודשת') או של עודף דת (במצב של יתר אינטלקטואליות, או מוסריות אנטי מאגית, או השתלטות מונופוליסטית של הממסד הדתי על הפעילות המאגית), הצורך האנושי במאגיה אישית אינו יכול לבוא על סיפוקו והוא מחפש פורקן בכתות מאגיות למיניהן. מה שהמאגיה מציעה במקרים אלה הוא את עצמה, באופן מרוכז, ובתוך המערכת הסמבולית הדתית, שעם העדר המאגיה בתוכה האדם אינו יכול עוד להשלים.

העיקרון השישי - מבחינה לוגית, ולעיתים גם היסטורית, המאגיה נובעת מן הדת ולא להיפך. אוקיף הכין את הקרקע לטענה זו בפרק הקודם. הוא סוקר בקצרה תיאוריות אחדות בנוגע ליחס ההיסטורי בין מאגיה ודת, מתעכב על תיאוריית ההתנוונות שפיתחו שמידט וחברי אסכולת 'המונותאיזם הקדמון', ¹⁰⁸ שלפיה המאגיה היא ענף מנוון של הדת, דן בעדויות התומכות בקדימת הדת למאגיה ומסיק, שהעובדה שהדת מכילה בתוכה מלכתחילה מרכיבים מאגיים, אינה סותרת את הטענה שהמאגיה התפתחה מן הדת וביחס אליה.

העיקרון השביעי - מאגיה היא תוצר לוואי של השתקפות החברה בדתה. אוקיף מסתמך בפרק זה על הטענה שדת משקפת את הערכים ואת המבנה של החברה או של השכבות השליטות בה. ¹⁰⁹ התהוות הדת מתרחשת שעה שהקהילה נעשית מודעת לעצמה ככזו. מודעות זו מלווה גם במודעות לקיומם ולמשמעותם החברתית של סמליה הדתיים. ההתרסה המאגית כנגד הדת היא, על כן, בחלקה, גם התרסה כנגד

החברה, שבה היא מתפתחת, על המבנה, הערכים והחוקים שלה.

העיקרון השמיני - דת היא המוסד שיוצר או מעצב את המאגיה עבור החברה. אוקיף דן בפרק זה בהרחבה בשאלת הדמיון וההבחנה בין דת ומאגיה. נקודת המוצא לדיון היא טענתו, שגם אם קשה מאוד להבחין בין המאגיה והדת אין זה נכון לזהותן כליל זו עם זו. הוא קובע, שהגרעין של הגילויים של הדת¹¹⁰ הוא מאגיה 'במובן החלש',¹¹¹ סוקר תיאוריות על-אודות יחסי דת ומאגיה, ומציע את השקפתו, שלפיה הדת מאפשרת את המאגיה על ידי עיצוב והצגה של הפוטנציאל הסימבולי המאגיה באופן גלוי בתוך כלל הפרקטיקה שלה. הסימבוליזם זה הופך להיות מאגיה 'במובן החזק' כאשר נעשה בו שימוש אינסטרומנטלי ממוסד מחוץ למסגרות הדת.¹¹²

העיקרון התשיעי - המאגיה מנסה להגן על האני (self). עיקרון זה הוא לב התיאוריה של אוקיף. אוקיף בוחן בפרק זה את התיפקוד החיובי של המאגיה בכלים פסיכולוגיים, תוך הדגשת תרומתה לפרט:¹¹³

בסופו של דבר מדובר בחיים או מוות. אם להציג דברים כהוויתם, הרי הדבר שמפניו המאגיה, בשיאה, מגינה על האני הוא המוות.

בחלק הראשון של הדיון אוקיף סוקר תורות פסיכולוגיות הנוגעות לתיפקוד ולמשמעות של המאגיה בחיי האדם. הוא עומד בהרחבה על עמדותיהם של רוהיים וסטקל.¹¹⁴ החלק השני מיוחד לנסיון לזהות את המרכיב המדויק של האני בו פועלת ועליו מגינה המאגיה.¹¹⁵ בחלק השלישי אוקיף בוחן את תהליך המוות הפסיכו-פסיכולוגי במקרים של מוות-וודו, התאבדות ומצבים נפשיים קשים, ומצביע על הקשר בין לחצים חברתיים קשים ובין דעיכת האני. בסוף הדיון הוא מנתח את האמצעים המאגיים והתהליכים הפסיכולוגיים הכרוכים בהם, שעל ידיהם המאגיה מגינה על האני מפני לחצים חברתיים ומפני המוות שהם נושאים בחובם.

העיקרון העשירי - המאגיה סייעה בפיתוח מוסד האינדיבידואל. עיקרון זה והבא אחריו נסמכים על העיקרון התשיעי ומרחיבים אותו. בפרק זה מתחלפת נקודת ההשקפה הפסיכולוגית-אינדיבידואלית בבחינת המשמעות החברתית שיש להגנת האני על ידי המאגיה במהלך ההתפתחות של החברה האנושית. אוקיף סוקר את ההתפתחות הזאת מן ההבט של הפולחן וטוען לקיום הקבלה בין השתכללות המבנה החברתי ובין התפתחות המאגיה. בעידן השבטי הוא רואה שלב מכריע, בחינה זו, שכן בו התגבשו, לדעתו, התחומים הראשיים של הפעילות המאגית. ההתרחבות וההשתכללות של המבנה החברתי בעידן זה, הולידו מורכבות וקושי להכלל בו, וקושי זה הוליד, בתורו, את מושג האינדיבידואל. משעה זו שימשו הריטואלים המאגיים כ'אמצעי החברתי לייצורים של אינדיבידואלים'.¹¹⁶ החברה עצמה יוצרת, אם כן, את האמצעים לחיזוק הפרט בתוכה. הפרט משתמש באמצעים אלה כדי למרוד בה ולהתנגד ללחצים שהיא מפעילה כנגדו, אך בסופו של

דבר, היא עצמה יוצאת נשכרת מכך. מריו של הפרט מדרבן התפתחות והשתכללות שלה עצמה.

העיקרון האחד-עשר - מאגיה, ובמיוחד מאגיה שחורה, היא אינדקס ללחצים חברתיים המופעלים על האניים (מלשון אני - self) והאינדיבידואלים. לטענת אוקיף, מאגיה שחורה היא הקדומה, הקיצונית והמובהקת ביותר מכל הפרקטיקות המאגיות.¹¹⁷ עם זאת, בצורתה הפשוטה ביותר - המכשפות (witchcraft)¹¹⁸ - היא אינה בעלת מאפיינים מאגיים כלשהם. עובדה זו והקשר ההדוק של המכשפות לטוטמיזם, הניעו את אוקיף להניח שהאמונה במכשפות והפחד מפניה קדומים מן המאגיה. את מקורם הוא מזהה במישור החברתי:¹¹⁹

חרדות מפני מכשפות הן השלכות במישור הדתי, של כח החברה להרוג. ההאשמה במכשפות היא המאגיה האינדיבידואלית הראשונה, התקפת נגד ראשונה על הקונצנזוס החברתי. מוות-וודו נחוזה בחלומות ובהזיות כהתקפה של החיה הטוטמית. הדיפת ההתקפה נעשית על ידי האשמת הקרבן את מבצעה ... בזה שהוא בדיוק ההפך מכל ערך חברתי, כלומר - מכשף.

את ההתמדה ההיסטורית של אימת המכשפות בחברות רבות ונבדלות זו מזו, אוקיף תולה בשימוש שהחברה עושה בה, כמכשיר להפעלת לחץ על האינדיבידואלים. העובדה, שקיימת מאגיה שתכליתה להתמודד עם מכשפות, מחזקת, לדעתו, את הטענה שתפקיד המאגיה הוא אכן להגן על האני מפני לחץ כזה.

העיקרון השנים-עשר - המאגיה מוסיפה להתקיים בתרבות המודרנית כביטוי להבטים מסויימים של הציביליזאציה. פרק זה מיוחד לבחינת האופי והתיפקוד של המאגיה בעולם המודרני. אוקיף בוחן בהרחבה את הרעיון, שלחצים חברתיים מודרניים, המסכנים את האני ואת האינדיבידואל, הם הסיבה להתמדת קיומה בתרבותנו. הוא מבקש להוכיח, שעקרונות התיאוריה שפיתח, מספקים הסבר הולם גם לשלב זה בהיסטוריה של המאגיה.

העיקרון השלושה-עשר - הסימבוליזם המאגיה נודד בקלות ומצטבר במהלך ההיסטוריה.¹²⁰ ביסוד הפרק המאסף הזה מצויה הטענה שהקטגוריה הסוציולוגית של ניידות מאפיינת את הידע והסימבוליזם המאגיה. אוקיף סוקר לאורה את ההתפתחות ואת התיפקוד של המדעים הנסתרים (occult sciences) ומנסה לברר את מעמדה ביחס לתחום התרבות הנוסף, שאליו היא נקשרה במחקר - המדע.

התיאוריה החברתית-פסיכולוגית שניסח אוקיף, שבמרכזה תהליך הדיאלקטי של תלות והשפעה הדדית בין המאגיה והדת, תרומתו זו לזו, ובאופן זה לאינדיבידואלים ולחברה שאותה הם מרכיבים, ראתה אור לקראת סוף המאה העשרים. כעת הזאת כבר התפרסמו עשרות (אם לא מאות) דוחות של מחקרי שדה אנתרופולוגיים, הנוגעים בתופעות שאותן הוא חקר, שאליהם נלוו דיונים ענייניים ומתודולוגיים. בעשרות השנים שחלפו מאז מחקריהם של דורקהיים,

הבילעדיות של האינטלקט ולראות בה, בראש ובראשונה, סוג של התנהגות אנושית. ככזו הוא קבע, המאגיה קשורה לכלל ההבטים של חיי הילדים: 126 מאגיה ודת אינן רק דוקטרינה או פילוסופיה או מכלול אינטלקטואלי של ידע, אלא אופן מסויים של התנהגות, נטיה פרמטית המבוססת על הגיון, רגשות ורצון. זהו אופן של פעילות כמו גם מערכת של אמונות, תופעה חברתית כמו גם נסיון אישי.

דרכו הפרשנית נטתה אפוא לכוונס של דורקהיים ומרט יותר מאשר לזה האינטלקטואליסטי נוסח טיילור ופרייזר. עם זאת, השפעתו של פרייזר ניכרת גם היא במחשבתו. למרות הביקורת המפורשת שמלינובסקי הפנה כנגד פרייזר, 127 הוא היה האנתרופולוג הבולט היחיד, שאימץ את ההבחנה המשולשת נוסח-פרייזר בין מאגיה דת ומדע, ואת הקשירה וההשוואה של המאגיה למדע דווקא. בנקודה זו, מלינובסקי יצר שילוב ייחודי, הכורך פונקציונליזם חברתי 128 יחד עם הדגשה של ההבט האישי-הרגשי של המאגיה, כבסיס להבחנה. 129

כמרט, גם מלינובסקי ראה במאגיה כביטוי לרגשות. אולם ההסבר שהעניק לתופעה זו היה מעמיק ומעניין משל קודמו. הוא טען, שהמאגיה נובעת מן ההכרח האנושי להתמודד עם מצבים קשים של מצוקה, יאוש ותיסכול, הנלווים לחוסר האונים, שבפניו אדם ניצב לא פעם במהלך חייו. בחינת ההתנהגות האנושית בכללה לימדה אותו, שבשעות לחץ מעין אלה אנו נוטים להביע את רגשותינו מבלי משים במלים ובמעשים סמליים. התנהגות כלל אנושית זו קשורה, לדעתו, למאגיה: 130

שעה שאנו משווים ריטואלים ומלל ספונטאניים הקשורים בהתפרצות חזקה של רגשות או שאיפות, לריטואלים מאגיים קבועים ולעקרונות המאפיינים את הלחש ואת התוכן המאגיים, מבהיר הדמיון המפתיע בין שתי התופעות, שהן אינן יכולות להיות בלתי תלויות זו בזו ... לרוב סוגי הריטואלים המאגיים ישנם ריטואלים ספונטאניים מקבילים של הבעת רגשות ... לרוב סוגי הלחשים האופייניים ... מקביל שטף לשוני ספונטאני ... לכל אמונה ביעילות המאגיה ניתן להקביל אחת מאותן האשליות של נסיון סוביקטיבי ... המקור לאמונה ולפרקטיקה המאגיות אינו לקוח מן האויר, אלא הוא מעוגן בחוויות ממשיות, שבהן מתגלה לאדם הכח המצוי בו להגשים את שאיפותיו.

מבחינה פנומנולוגית, ניתן לזהות אפוא את מקור המאגיה, על פי מלינובסקי, בנסיון האנושי היום-יומי ובתגובות האנושיות הספונטאניות הנלוות להתמודדות עם רגשות עזים של תיסכול ויאוש, ולראות בה ריטואליזציה חברתית של התגובות הללו. מנקודת מבט זו, תהיה זו טעות מצידנו לזהות כל טקס מאגי כפעילות סימפטטית, כפי שפרייזר הציע, שכן במקרים רבים הטקס המאגי מתפקד במישור

אובר ומוס וובר, עשה מחקר המאגיה כברת דרך ארוכה. הכללת אוקיף בפרק זה של סקירת המחקר היא, אם כן, חריגה מן הרצף ההיסטורי בתיאור התפתחות תחום זה של המחקר. שומה עלינו לשוב עתה אל אותו פרק זמן בו היינו מצויים טרם הדיון בעבודתו, עת בה חדל חקר המאגיה להיות נושא להשערות תיאורטיות בלבד והחל ללבוש אופי קונקרטי ואמין יותר בכל הנוגע למושאו. החוקרים שנזכרו עד כה (להוציא אוקיף, כאמור), נבדלו אמנם זה מזה במסקנותיהם ולעתים אף בעצם גישתם המתודולוגית לחקר המאגיה, אך היו שותפים למצב, שבו הבסיס להשערותיהם היו נתונים אודות אמונות ומעשים מאגיים, שנאספו, לרוב בלא שיטה או ביקורת הולמים, בידי אחרים. מעבר "לספק" במהימנות הנתונים הללו, הניתוחים שהם הציעו סבלו מהעדר מגע ישיר עם מושאי המחקר. הם לא הכירו את מושאי המחקר שלהם פנים אל פנים ולא יכלו יכלו להתחקות אחר תיפקודן של המאגיה או הדת במערך ההתנהגויות השיגריות והריטואליות האופייניות להם. מצב זה החל להשתנות מיסודו בעשורים הראשונים של המאה העשרים, עם התפתחות מחקרי השדה האנתרופולוגיים. שיטת מחקר זו הושתתה על אמות מידה מבוקרות לאיסוף ותיאור של נתוני שדה. בין השאר, היא הניבה מספר לא מבוטל של מחקרים בתחום הדת והמאגיה של שבטים פראיים. עם זאת, השינוי היה בעיקרו מתודולוגי ולא עקרוני. הוא גרס לחוקרים להתחקות באופן ישיר ובלתי אמצעי אחר התופעות שאותן הם ביקשו להבין, ולבסס את עבודותיהם על רשת רחבה ומגוונת של נתונים מהימנים באופן יחסי, אך לא היה בו כדי לקבוע באופן חד משמעי את הפירוש שהם העניקו לממצאיהם.

ז. המחקר האנתרופולוגי של המאגיה: מלינובסקי, רדקליף-בראון

ברוניסלב מלינובסקי (Bronislaw Malinowski)

עבודת השדה שמלינובסקי ערך באיים הטרופיקליים, שהמאגיה תפסה בה מקום נכבד, היתה פריצת דרך במחקר האנתרופולוגי בכלל, ובזה של המאגיה בפרט. 121 עבודה זו, כמו גם פירסומים נוספים, 122 מעידים על מידת החשיבות והעניין שמלינובסקי מצא במאגיה. למעשה, הוא היה האנתרופולוג הראשון שמיקד את תשומת לבו בתחום זה של חיי הילידים, שאותם בחן, והראשון שניסח תיאוריה כללית על-אודות המאגיה, על יסוד הכרות עם תיפקודה בחברה שאותה הוא חקר. 123 השקפותיו בנושא זה זכו לביטוי מגובש בחיבורו 'מאגיה, מדע ודת', 124 שבו הוא ביקש לתאר את מוצאו, תיפקודן ויחסיהן ההדדיים של שלוש התופעות התרבותיות הללו. 125

כבר בראשית דבריו בחיבור זה, מלינובסקי מבקש להפקיע את המאגיה מן

שונה לחלוטין - המישור הרגשי. מרכיבי הטקס אינם מכוונים במקרים אלה לייצוג סמפטי של תכלית הכישוף, אלא להחצנה והבעה של רגשותיו של המבצע כלפי מושא פעולתו.¹³¹

טענת מלינובסקי על-אודות החשיבות הרגשית של המאגיה הושתתה על תצפיות שערך בנוגע לתיפקודה בחיי היום-יום של הילידים, בני 'איי האלמוגים'. הוא גילה, שפעולות בחייהם משופעות ב'תמיכה מאגית', שעה שאחרות נטולות 'תמיכה' כזו. את המפתח לתופעה הזאת הוא זיהה במידת הסכנה הכרוכה בפעילות הנדרשת, ובמידת החרדה מפני ביצועה. מכאן הוא הסיק שהמאגיה משמשת לילידים אמצעי, המקל עליהם להתגבר על החרדה ומאפשר להם לתפקד גם במצבים קשים ומאיימים.¹³² במישור זה, הוא טען, יש למאגיה תפקיד קיומי שאין ערוך לחשיבותו.¹³³

היא מספקת לאדם הפרימיטיבי אמונה מוצקה בכוחו להצליח, ומציידת אותו בחשיבה מוגדרת ובפרקטיקה תכליתית באותו המקום שבו נכשלו אמצעיו הרגילים. באופן זה היא מאפשרת לאדם לבצע בביטחון את משימותיו החיוניות ביותר ולשמר את יציבותו ושלמותו האינטלקטואלית, בנסיבות, שבהן ללא תמיכתה היו היאוש והחרדה, הפחד והאיבה, האהבה שאינה מושבת וחוסר האונים שבשנאה, מרפיס את ידיו.¹³⁴

מאגיה, כלשונו של מלינובסקי, היא 'ריטואליזציה של האופטימיות האנושית'.¹³⁵

מימצאיו של מלינובסקי תאמו את השקפתו של מרט לא רק בנוגע לאופי הרגשי של המאגיה, אלא גם באשר למעמד המרכזי של ההשבעה בתוכה. מלינובסקי טען שבעיני הילידים, המשמעות של ידע מאגי היא ידיעת הנוסחה הלשונית, שאותה יש לאמר במהלך הטקס. בנוסחה זו מרוכז הכח המאגי והיא המוציאה את ההשפעה המבוקשת אל הפועל.¹³⁶ כיוון שבכל ריטואל מאגי חשוב כוללת ההשבעה איזכור של אבות השבט המיתולוגיים ותפקידם בהעברת המאגיה אליו,¹³⁷ נקשר כל ארוע מאגי למיתוס המאגי השבטי ומעוגן בו.¹³⁸ שילוב זה של המיתוס המאגי בלב הריטואל וקשרו גם במיתוסים אודות עוצמת המכשף והכוחות המאגיים שבשליטתו (כפי שהדבר נעשה על פי רוב), מפקיע את המיתוס מתחום הספקולציה ההיסטורית ומעניק לו תפקיד חברתי שונה לחלוטין: הוא מהווה עדות ואישור לאמיתותה ולתוקפה של הפרקטיקה המאגית המבוצעת בשבט. באופן זה הוא מחזק את האמונה ביעילותה.¹³⁹

ניתוח המיתוס ההיסטורי של הילידים שמלינובסקי חקר, לימד אותו שכאשר המיתוס מתייחס אל המאגיה, הוא מספר את סיפור כניסתה אל השבט והעברתה בתוכו, אך לא את סיפור התהוותה. מלינובסקי טען שהסיבה לכך היא שהמאגיה אינה נתפסת על ידיהם כפרקטיקה שנוצרה בידי אדם, אלא ככח קדמון, המצוי

למענו בעולם מאז ומתמיד. נקודת הזמן המשמעותית לשבט בנוגע לראשיתה היא חדירתה אל תוכו. מסיבה זו, ההיסטוריה המיתית של המאגיה היא תמיד אנושית. מכאן, ולאור השקפתו על מקורה הרגשי של המאגיה, מלינובסקי הסיק, שמרט ואחרים טעו כשקשרו את המאגיה באמונה ב'מאנה'. לשיטתו, הכח המאגי הוא בדיקו ההפך מכח טבע גדול ושרירותי זה. זהו כח אנושי מיוחד שנמסר לאדם ומצוי בשליטתו כדי לשרתו בהתמודדות עם כחות הטבע. בתודעה השבטית נקשר הכח הזה באבות המיתולוגיים של השבט ובפרקטיקה המסורתית המדוקדקת שהם הורישו.¹⁴⁰

את שאלת היחס בין מאגיה, דת ומדע מלינובסקי פתר באופן פונקציונליסטי מובהק, על יסוד ניתוח התכלית של כל אחת מן התופעות הללו ותרומתן לחיי השבט. השקפה זו גרמה לו לראות במאגיה פסאודו-מדע. כתכליות המדע, אף תכליותיה מכוונות תמיד לסיפוק צרכים אנושיים מוגבלים ומוגדרים. הזיוף שעליו מושתת מדע לכאורה זה מקורו בעובדה שמערכת ההנחות והעקרונות שלו אינה מבוססת על הנסיון היומיומי הנורמאלי, אלא על מצבים רגשיים עזים. את המאגיה מאפיינת אמונה שמשאלה שמובעת בלהט רגשי עז אי אפשר לה שתכזיב, ולא הכרה בתקפותו של הנסיון וההגיון.¹⁴¹ הדת, לעומת זאת, אינה משמשת כלי להשגת תכליות חיצוניות לה. היא אוסף פעולות 'המהוות בעצמן את הגשמת תכליתן'.¹⁴² זהו הבדל מרכזי בין המאגיה והדת, אך הוא אינו יחיד. גם הפיתרונות, שאותם מציעות התופעות הללו לאדם, שונים זה מזה כמעט מכל בחינה אפשרית. מבחינת האמונה, המאגיה מציעה אמונה באדם וביכולתו להתמודד עם הטבע בכח הסגולה המאגית המצויה ברשותו, שעה שהדת מבקשת אמונה ברוחות, נשמות מתים, וכוחות משגיחים שונים, שאת עזרתם עליו להשיג. מבחינת הפעולה, המאגיה דורשת פעולה מוגדרת ומצומצמת, בהשוואה לפעולה הכוללת והמורכבת המאפיינת את הדת. מבחינת המיתוס, הרי שעה שהמיתוס המאגי מצטמצם תמיד רק לנושא אחד ויחיד - הצלחות מאגיות קודמות, המיתוס הדתי רחב הרבה יותר. את המשותף לשתי התופעות מלינובסקי זיהה בנקודה מרכזית אחת: האדם נזקק לשתיהן באותן הנסיבות: מצבי לחץ ומצוקה רגשית קשה.¹⁴³

מלינובסקי קבע, שעל יסוד ההבדלים הללו ניתן לזהות את התרומה הייחודית של כל אחת משלוש התופעות (מאגיה, דת ומדע פרימיטיבי) לתיפקודם התקין של השבט והחברים בו. המדע הוא המקור לידע אודות הסביבה. הוא מעניק לפראים יתרון על פני בעלי החיים ומסייע לעצם קיומם. הדת משמשת מכשיר להרמוניזציה חברתית. היא מעודדת אמונות רצויות ומסייעת באופן זה לתיפקודו התקין של השבט.¹⁴⁴ המאגיה, כריטואליזציה של האופטימיות של בני השבט, מחזקת את אמונתם בכחם להתגבר על מצבים קשים, שהמדע שלהם אינו יכול להציע להם פיתרון הולם. כל אחד מתחומי ההתנהגות הללו תורם את חלקו המיוחד לפעולתה

התקינה של החברה ובכך גם לעצם קיומם של החברים בה.¹⁴⁵

אלפרד רדקליף-בראון (Alfred R. Radcliffe-Brown)

שאלת אופיה ותיפקודה של המאגיה והיחס בינה ובין הדת זכתה לתשובה שונה מזו של מלינובסקי בכתבי רדקליף-בראון. חוקר זה, שהיה מנציגיה המובהקים של האסכולה הפונקציונליסטית ואולי אף הקיצוני בהם,¹⁴⁶ ביסס את מסקנותיו על עבודת שדה נרחבת בקרב האנדאמאנדים באיי מפרץ בנגל. רדקליף-בראון לא מצא מקום להבחנה בין הטקסיות הדתית והטקסיות המאגית של בני השבט הזה. מחקרו מציג את אמונותיהם הדתיות והמאגיות כחטיבה אחת ומתייחס באופן דומה גם לפרשנות הטקסים הקשורים בהן.¹⁴⁷ את המגמה הזו מבהירים דבריו אודות אי-היכולת להגדיר את הדת האנדאמאנדית מבחינה פנומנולוגית והקושי הנובע מכך, למתוח קו הבחנה של ממש בין תופעות דתיות ותופעות חברתיות אחרות בקרבם.¹⁴⁸ תפיסתו את הריטואלים המאגיים כחלק מן הטקסיות הדתית וזיהוי תיפקודם, בדומה לדת, ככלל-חברתיים, מושתתת על מצב עניינים זה.

התנגדותו של רדקליף-בראון לתפיסת המאגיה של מלינובסקי התמקדה בשני מישורים, הנוגעים זה בזה. הוא סרב לראות בה 'ריטואליזציה של האופטימיות האנושית' וטען, שלעתים רבות לא רק שהטקסים המאגיים (או הדתיים) אינם מפחיתים חרדות, אלא הם בעליל יוצרים ומעצימים אותן.¹⁴⁹ מעבר לכך, וכאן נגעה ביקורתו בעניין עקרוני יותר, הוא דחה את עצם המגמה האינדיבידואליסטית שמלינובסקי ייחס לתיפקוד המאגיה. המאגיה נתפסה על ידו, כאמור, כחלק מן הטקסיות הדתית הכלל-שבטית.¹⁵⁰ בכך הוא היה הפונקציונליסט הבולט היחיד, שייחס לריטואלים המאגיים חשיבות זהה לאלה הדתיים בשימור החברה ובייעול תיפקודה ככזו. גישתו היתה חידוש במחקר המאגיה. היא הפקיעה את הפעילות המאגית מן התחום הטכני-האישי, במישור המעשי או הרגשי, והציגה אותה כאמצעי המשרת, מעצם טקסיותו החברתית, את הקיום ההרמוני של החברה ובכך את קיומה.¹⁵¹

ח. המחקר האנתרופולוגי של המאגיה ושאלת הרציונאליות: לוי-ברול, אוונס-פריצ'רד, טמביה.

השלב הבא בהתפתחות המחקר האנתרופולוגי של המאגיה עמד תחת השפעתו הבולטת של אוונס-פריצ'רד. עבודתו של חוקר מבריק ופורה זה¹⁵² אודות המכשפות,¹⁵³ הניחוש והמאגיה בקרב בני שבט האזאנדה האפריקאים,¹⁵⁴ נחשבת בעיני רבים למחקר האנתרופולוגי החשוב ביותר שנעשה בתחום

המאגיה.¹⁵⁵ הבחנותיו, עמדותיו מסקנותיו התקבלו וזכו לאישור מיד אנתרופולוגים רבים, והשפעתו ניכרת כמעט בכל מה שנכתב אודות המאגיה אחריו. נקודת המוצא של אוונס-פריצ'רד לחקר המאגיה היתה שונה לגמרי מאלה של קודמיו. ביסוד מחקרו עמדה שאיפה להעמיד במבחן את ההשקפה מעוררת המחלוקת של הפילוסוף-הסוציולוג הצרפתי לוי-ברול, אודות המנטאליות המיוחדת של העמים הפרימיטיביים, שהמאגיה היא מגילוויה הבולטים.

לוסיין לוי-ברול (Lucien Lévy-Bruhl)

לוי-ברול סבר שהנסיונות להבין ולהסביר את המנטאליות של הפראים על בסיס חשיבה אינדיבידואלית מערבית, כלומר: 'מדוע אני הייתי פועל כך לו הייתי במקומם?', היו משוללים כל יסוד. הוא טען שהחשיבה האנושית לעולם אינה אינדיבידואלית, אלא היא תמיד תוצר של מערך קולקטיבי של ייצוגים מנטאליים ולשוניים, האופייניים לחברה שהאדם חי בה. ייצוגים חברתיים אלה מטרימים את הפרט, כשם שהחברה בכללה מטרימה אותו. הוא נולד אל תוכם והטמעתם בהכרתו, היא המעצבת את השקפת עולמו על פי הדגם הקולקטיבי שבתוכו הוא גדל. לכל חברה יש מבנה מנטאלי שונה מעט משל רעותה ומכאן ההבדלים בהשקפות העולם ביניהן. אולם מעבר לכך, טען לוי-ברול, ניתן לחלק את האנושות לשתי קבוצות-על, לשני סוגים עיקריים של חברות: פרימיטיביות ותרבותיות. לשיתן, שני הסוגים הללו נבדלים זה מזה באופן מהותי באופי המנטאלי של בני התרבויות הנמונות עליהם. לצד החשיבה הרציונלית המערבית, הפועלת בקטגוריות לוגיות-מדעיות, רווחת חשיבה אחרת, שאותה מאפיינת קטגוריה אחרת - 'על-טבעית', 'פרה-לוגית', 'מאגית-דתית'.¹⁵⁶

המציאות שבה בני האדם הפרימיטיביים חיים היא עצמה מיסטית. במערכת הייצוגים הקולקטיבית שלהם, אף יצור, חפץ או תופעת טבע אינם כפי שהם מופיעים לנו. כמעט כל מה שאנו רואים במציאות חומק מעינינו, או שהם אדישים לו. מן הצד השני, הם רואים בה דברים רבים שאנו אפילו לא משערים.

את הביטוי להבדל המנטאלי המהותי הזה בין שני סוגי החברות ניתן לזהות בשני מישורים עיקריים: תוכן ומבנה. מבחינת התוכן, החשיבה הפרימיטיבית מתאפיינת בהנחות יסוד שונות מאלה של זו המערבית וזרות לה לחלוטין. מבחינת המבנה, היא מגלה סובלנות רבה לקיום סתירות עובדתיות בתוכה. לוי-ברול טען, שמקור ההבדל בין סוגי המנטאליות האנושית אינו ביולוגי אלא חברתי-הסכמי.¹⁵⁷ בכל אחד מסוגי החברות התפתחה מערכת שונה של ייצוגים קולקטיביים, שעיצבה דפוס שונה של השקפת עולם והתמודדות עם המציאות. את החשיבה הפראית אי אפשר לתאר, על כן, כבלתי רציונלית, או כשגויה מבחינה רציונלית. היא בעלת

רציונאליות משלה. הקטגוריה העומדת ביסודה היא 'נטילת חלק' או 'השתתפות' (Law of Participation). משמעות השימוש בקטגוריית חשיבה זו היא הזיהוי, עד כדי שיתוף הישות, בין האישיות של הפרט ובין דברים שמחוצה לה. במנטאליות הפראית, גבולות האישיות וקשריה עם שאר חלקי המציאות שונים מאלה המקובלים בהגיון ה'תרבותי'. מסיבה זו קטעי מציאות, שהם על פי הרציונאליות ה'תרבותית' נפרדים זה מזה, מקושרים ומזוהים זה עם זה בחשיבה הפראית עד כדי תפיסתם כישות אחת. השימוש בקטגוריית ה'השתתפות' בחשיבה הפראית הוא היוצר את האופי המיוחד של המנטאליות המיסטית-מאגית של הפראים ואת הדרך המיוחדת שבה הם 'מארגנים' את המציאות.¹⁵⁸ מכאן, ולא מהבדל בדרגת ההתפתחות הרציונאליות, נובע הפער בין המנטאליות הפראית ובין המנטאליות ה'תרבותית'.¹⁵⁹

אדוורד אוונס-פריצ'רד (Edward E. Evans-Pritchard)

אוונס-פריצ'רד ייחס חשיבות רבה לתורתו של לוי-ברול בכל הנוגע לחקר העמים הפראיים.¹⁶⁰ תורה זו היתה במוקד ויכוח אקדמי ממושך כאשר הוא התחיל את דרכו המדעית והוא ביקש לבחנה מחוץ לאולמות ההרצאות, בקרב הפראים עצמם. דעתו של אוונס-פריצ'רד לא היתה נוחה ממנה מיסודה. ראשית, הוא שלל את הצגת כלל התכנים של החשיבה הפראית כ'מיסטיים', כפי שלוי-ברול עשה.¹⁶¹ שנית, במישור עמוק ועקרוני יותר, הוא הוטרד מן הרעיון על-אודות קיום הבדלים בין חברות אנושיות בעצם תהליכי החשיבה. טענותיו של לוי-ברול שהחשיבה הפראית 'אינה יוצאת מגדרה, כפי שאנחנו עושים, על מנת להמנע מסתירות, ואינה מציגה תמיד אותן הדרישות הלוגיות' וכי 'מה שבעינינו הוא בלתי אפשרי או אף אבסורד מתקבל [בה] לעתים קרובות בלא כל קושי',¹⁶² משמע שהיא שונה במהותה מן החשיבה הרציונאלית המערבית, נראתה לו כחוליה החלשה בתיאוריה.¹⁶³ ההתנגדות שעוררה השקפת לוי-ברול בלב אוונס-פריצ'רד נשענה גם על יסודות מתודולוגיים. אוונס-פריצ'רד האמין, שלא רק שאי אפשר ליצור מהות אחידה וכוללת של 'החשיבה הפרימיטיבית', אלא שגם את העולם המושגי של כל אחת ואחת מן החברות האמורות ליטול חלק בחשיבה הזאת, יש לבחון בהקשרים התרבותיים-החברתיים המיוחדים לה. לשיטתו, ניתן לעשות זאת רק על סמך הבנה של האופן שבו מתפקדות השפה ומערכת המושגים שהיא מייצגת בחיי היום יום של החברה הנדונה.¹⁶⁴ עבודת השדה שלו בקרב בני שבט האזאנדה היתה מכוונת למטרה זו.

אוונס-פריצ'רד בחר בחברה שהמכשפות, על הניחוש והרפואה המאגית הקשורים בה, היתה בה מושג פילוסופי-תרבותי-חברתי מרכזי, ועל כן מפתח להבנת אופן החשיבה והשקפת העולם שלה.¹⁶⁵ מחקרו הוכיח, שבתוך מערכת החיים והשקפת

העולם של שבט האזאנדה, המכשפות, הניחוש והריפוי המאגי מכוננים מערכת עקיבה והולמת של אמונות ומעשים, הקשורים זה בזה בקשרים לוגיים. ההשקפות שביסוד המערכת הזאת הן אמנם זרות ומוזרות לחשיבה המערבית, אך בהנתן, המיבנה הפנימי של המסקנות התיאורטיות והמעשיות הנובעות מהן מושתת על חשיבה רציונאלית עקיבה. אוונס-פריצ'רד הסכים עם דעתו של לוי-ברול, שהתכנים המאפיינים את החשיבה הזאת הם עניין חברתי. מסיבה זו בני שבט האזאנדה שונים מאיתנו בעצם אמונתם במכשפות. אולם משעה שנכנין עם התכנים הללו ונקבלם כבסיס להבנת תקלות וארועים מצערים בחיי האדם, ניווכח שהמערכת הנובעת מהם, על האמונות והריטואלים המאגיים הכלולים בה, מתפקדת בצורה רציונאלית והולמת. בסוף ספרו הוא כותב:¹⁶⁶

אני מקוה ששכנעתי את הקורא בדבר אחד, והוא העקביות האינטלקטואלית של המושגים האזאנדיים. הם נראים אי-קונסיסטנטיים רק כאשר מתבוננים בהם כאילו הם תצוגה מוזיאונית חסרת חיים. אולם כאשר אנו רואים כיצד האדם משתמש בהם, נוכל אולי לאמר שהם מיסטיים, אך לא שהוא עושה בהם שימוש אי-לוגי או משולל ביקורת... בקרב האזאנדה רעיון מיסטי אחד גורר רעיון מיסטי אחר בדיוק באותו האופן הלוגי, שבו בתרבותנו רעיון הגיוני אחד גורר רעיון הגיוני אחר.

טענה זו, העומדת ביסוד מסקנות המחקר של אוונס-פריצ'רד על המכשפות בקרב שבט האזאנדה, היא אולי תרומתו החשובה ביותר למחקר ההשוואתי של המאגיה. על אף התנגדותו המתודולוגית להפיכת מסקנות מקומיות לתיאוריה כוללת,¹⁶⁷ ולמרות שהוא הציע את מסקנותיו בנוגע לבני האזאנדה בלבד, אין ספק שהן סתמו את הגולל על הויכוח על-אודות האופי הפרה-לוגי של החשיבה המאגית.¹⁶⁸

עבודתו, מסקנותיו והשפעתו של אוונס-פריצ'רד על המחקר האנתרופולוגי של המאגיה לא הצטמצמו לשאלת הרציונאליות בלבד. מחקריו הובילו אותו להבחנות ולמסקנות, שהפכו לאבני יסוד במחקר האנתרופולוגי בכלל, ובמחקר המאגיה בפרט. בנוגע למאגיה, חשובה במיוחד ההבחנה, שאותה הוא טבע על יסוד לשונם ומושגיהם של בני שבט האזאנדה עצמם, בין מכשפות (witchcraft), שהיא תכונה פסיכו-פסיכולוגית מולדת המאפשרת לאדם להשפיע על שכניו לרעה באמצעים רוחניים,¹⁶⁹ ובין כישוף (sorcery), שהוא סוג של פעילות ריטואלית, שבקרב שבט האזאנדה היא מושתתת על שימוש בצמחים, שבדרך כלל נלווית אליו אמירת לחש.¹⁷⁰ הבחנה זו, המחלקת את התחום הרחב של המאגיה לשני תחומי-משנה נבדלים זה מזה, על פי מערכת המושגים של מושאי המחקר עצמם, והמחקר המעמיק של המכשפות בקרב שבט האזאנדה, דחפו דחיפה עצומה את המחקר האנתרופולוגי של המכשפות ברחבי העולם. תחום זה של העל-טבעי התברר במחקרים רבים כמהותי ומרכזי בהשקפת העולם של כל תרבויות אפריקה כמעט,¹⁷¹ ואף בזו של שבטים

השפעה מכרעת על המחקר נודעה גם למסקנותיו של אוונס-פריצ'רד בנוגע לתיפקוד החברתי של מערכת האמונות וההתנהגויות הקשורה במכשפות. 173 הבט מרכזי בהשקפתו בנושא זה היתה הקביעה, שהאמונה במכשפות מתפקדת כגורם מעניק משמעות למציאות. בני שבט האזאנדה אינם משלימים עם סיבתיות אקראית הממיטה רעה על האדם. אמונתם שברקע כל תקלה או ארוע שלילי בחיים ישנו מעשה מכשפות, מפיקה ארועים מסוג זה מתחום השרירות, מעניקה להם הסבר ומאפשרת את המאבק בהם. 174 אוונס-פריצ'רד שב והדגיש שבני השבט מבינים היטב את הסיבה הישירה והטבעית לארוע ואינם מתעלמי מקיומו. הם מבינים שארס הנחש גרם למוות, שהענף שרט ופצע. אך הם אינם מסתפקים בכך. הם מבקשים הסבר לעצם ההתרחשות של הארוע: מדוע הנחש הכיש? מדוע הענף שרט? על השאלה 'מדוע זה קרה לי?' בני שבט האזאנדה עונים תמיד בשני מישורים: האחד מפרט את הנסיבות הטבעיות לתקלה. השני קובע שברקע ההתרחשות ישנו מעשה מכשפות. מעשה מכשפות הוא תמיד ההסבר העמוק והמשמעותי שהם מספקים לכל תקלה בחייהם של חברי השבט. 175

הרעיון על-אודות תפקיד המכשפות כאמצעי ממשע של המציאות, פותח בידי האנתרופולוג הסטרוקטוראליסט קלוד לוי-שטראוס (Claude Lévi-Strauss) 176 לכדי תיאוריה הנוגעת לכלל האמונה במאגיה. במאמר מרתק, שבו לוי-שטראוס מבקש להתחקות אחר מקור כוחה של המאגיה ומקור האמונה בה מצד בני השבט ומצד המכשף עצמו, הוא מגיע למסקנה שהיא מושתתת על צורך פסיכולוגי עמוק לארגן ולהניק משמעות לתהו ובהו הקיים במציאות ובנפש האדם. 177 החשיבה המאגית היא דרך ביניים, שמגשרת בין החשיבה הנורמאלית, המחפשת משמעות בעולם, ובין החשיבה הפתולוגית, הסובלת מעודף משמעות פנימית: 178

רק ההיסטוריה של התיפקוד הסימבולי יכולה לאפשר לנו להבין את המצב האינטלקטואלי של האדם, שבו העולם לעולם אינו מכיל מספיק משמעות ואשר לתודעה יש בו תמיד יותר משמעות מאשר אובייקטים שעליהם היא יכולה להשליכם.

תכלית המאגיה היא לגשר על הפער הזה. היא מספקת לאדם דפוס חברתי קבוע שמאפשר לו להסביר באופן רציונאלי את הכאוס שבמציאות שמחוצה לו ויותר מכך, לארגן את הכאוס הפנימי שיוצרים בנפשו רגשות לא ברורים, חסרי-ביטוי וכואבים, שמקורם במפגש עם הכאוס החיצוני. 179 המאגיה מאפשרת לאדם להשתמש בעודף המשמעות המצוי תמיד בתודעתו לשם הענקת משמעות למציאות חסרת המשמעות.

אוונס-פריצ'רד לא התייחס במפורש לשאלת הקשר בין דת ומאגיה. עם זאת, דומה שעבודותיו והשיטת המחקר שאותה הוא אימץ, הביאוהו למסקנות גם בנושא

זה. העובדה שהוא הקדיש מחקר מקיף למכשפות ולכישוף בקרב שבט האזאנדה בלי לקשור אותו לדיון בדתם, וכתב ניתוח מעמיק של דת הנואר בלי להתייחס אל המאגיה שלהם, 180 מעידה על כך שהוא לא חש צורך לקשור בין שתי התופעות הללו. למען האמת, לא היתה זו תחושה, אלא שיטת מחקר עקבית וחמורה הדורשת מן החוקר לקבוע קיום של קשרים מסוג זה אך ורק על סמך איתורם בעולם המושגים הפנימי של החברה שהוא מתאר. בספרו על שבט האזאנדה הוא כותב: 181

כישוף הוא האויב הראשי של המכשפות, ויהיה זה חסר ערך לתאר את המושגים והריטואלים המאגיים של האזאנדה בלא לרשום קודם לכן את אמונותיהם בנוגע למכשפות.

דתם של בני האזאנדה, על פי תפיסת העולם ומערכת המושגים שלהם, אינה קשורה לכך ומסיבה זו, הדיון במכשפות ובמאגיה אינו מצריך דיון בה או קביעת הבחנה בינה וביניהן. אותה שיטה הנחתה את אוונס פריצ'רד גם במחקר הנואר: 182

הטקסים שהאנשים הללו מבצעים יכולים להיות מסווגים כמאגיה, על פי הגדרה מסוימת של המונח. ואולם על פי הסיווג של הנואר, שהוא זה שצריך להנחותנו, אם ברצוננו לשרטט את קווי המחשבה שלהם ולא את אלה שלנו, אנו עדיין עוסקים בקשר שבין האדם והקוות. 183

אוונס-פריצ'רד לא חיפש, אם כן, את התשובה לשאלת היחס בין מאגיה ודת במישור הפנומנולוגי, או בזה של הקשר הביצוע של הפעולה או מידת הלגיטימיות החברתית שהמעשה זוכה לה, 184 אלא בעולם המושגים של החברה שאותה הוא חקר וביקש להבין. לשיטתו, השאלה הועברה ממוחו של החוקר אל לשונם ומושגיהם של מושאי מחקרו. רק באלה יש טעם לחפש, וניתן גם למצוא, את התשובה. לתיאוריה כללית אודות הקשר בין מאגיה ודת אין מקום במחקר המדעי, שכן השאלה, ככל שאלה אחרת, שהאנתרופולוג מנסה לענות עליה, היא לעולם תלויה הקשר תרבותי מסויים. הפרשנות שהחוקר נותן לממצאיו, כמו גם הממצאים עצמם, היא לעולם קונקרטית. השלכת מושגים של חברה אחת על אוכלוסיות שתרבותן ומושגיהן שונים מאלה שלה, ורע מזה, השלכת מושגי החוקר עצמו על מושאי מחקרו, היא טעות מתודולוגית, המכרסמת בתקפותו של כל פתרון כולל ומערערת אותו מיסודו.

העמדה העקרונית הזאת, שאוונס-פריצ'רד ביטא אותה במילים ובמעשים כאחד, השפיעה השפעה עמוקה על המתודולוגיה של המחקר האנתרופולוגי בכלל, ועל דרכי הפיתרון לשאלת הקשר בין מאגיה ודת בפרט. עם זאת, היא היתה רחוקה מלסתום את הגולל על הדיון בה או אף להחליש את הויכוח סביבה. אולם טרם שנעבור לדון בשיח האנתרופולוגי בנושא זה, שהתפתח בעקבות עבודתו של אוונס-פריצ'רד ובהשפעתו, ראוי ליחד מלים אחדות להתפתחות הדיון בשאלת הרציונאליות של החשיבה המאגית. טמביה הוא מן הבולטים בחוקרים שנתנו את דעתם לשאלה זו.

סטנלי טמביה (Stanley J. Tambiah)

המאגיה היתה מן הנושאים המרכזיים שהעסיקו את טמביה, מן החשובים בחוקרי התרבות במאה העשרים, והבטים אחדים שלה זכו מידי להארה ולתיאור חדשני ומקורי. עיקר עניינו היה בהבנת המנטאליות המאגית ויחסיה עם זו המדעית. טמביה הושפע מן האסכולה הרלאטיביסטית¹⁸⁵ והתמודד עמה במחקריו האנתרופולוגיים.¹⁸⁶ במוקד מחקרי המאגיה שלו עומדות שאלות הנוגעות לרציונאליות, ליכולת למדוד ולהשוות על בסיס משותף (commensurability) תרבויות שונות, וליכולת לתרגם תרבות אחת למושגיה של אחרת.¹⁸⁷ נקודת המוצא של טמביה לדיון במאגיה היתה שלא ניתן לבחון את המנטאליות המאגית בקרטיונים של המנטאליות המדעית. הוא הציע לראות בחשיבה האנאלוגית, האופיינית למנטאליות המאגית, אחד מן האופנים של החשיבה האנושית בכללה, כולל זו המדעית. ההבדל בין החשיבה האנאלוגית המאגית והחשיבה האנאלוגית המדעית הוא בסוג האנאלוגיה המשמש בכל אחת מהן. החשיבה המדעית משתמשת באנאלוגיה מנבאת (predictive) ואילו בחשיבה המאגית רווחת אנאלוגיה משדלת (persuasive).¹⁸⁸ הבדל זה מכונן דפוסי חשיבה נבדלים, ומסיבה זו אין טעם לבחון את החשיבה האנאלוגית המאגית על פי אמות המידה של החשיבה המדעית, ודאי לא לשפטה על פיהן. טמביה תקף את אוונס-פריצ'רד בטענה שהוא בחן את הריפוי האזאנדי בעיניים מערביות מדי. לטענתו, אוונס-פריצ'רד ניסה להבין את התופעה ולסווגה על פי אמות מידה מדעיות, תוך שהוא משתמש בהבחנה בין 'ריטואלי' ו'אמפירי', שמקורה בחשיבה המערבית. דרך ההתבוננות הזו בריפוי המאגי ומיעוט הערך שאוונס-פריצ'רד ייחס לסמאנטיקה של הריטואל, גרמו לו להתעלם מן החשיבה האנאלוגית שביסוד ריטואל הריפוי, למרות שנתוני המחקר שלו מלמדים על נוכחותה.¹⁸⁹ ביקורת נוקבת יותר ספגו נסיונותיו של הורטון להצביע על הרציונאליות שביסוד החשיבה של הפראים באפריקה, ולהעמידה על יסודות דומים לאלה של החשיבה המדעית המערבית.¹⁹⁰

ההשלכות של תפיסה זו לגבי המעשה המאגי הן ברורות. כיוון שהריטואל המאגי מושתת על דפוס חשיבה שונה מזה המדעי, אין מקום לבחנו במושגים כגון 'נכון'/'לא נכון' או 'אמת'/'שקר'. מושגים אלה נוצרו בתוך החשיבה המדעית ועל כן הם מתאימים לה בלבד. השימוש בהם בחקר המאגיה, שבה שולטת חשיבה אנאלוגית מסוג אחר, יובילנו בהכרח לתארה כמדע כושל, תהליך שאינו מצליח ליצור השפעה סיבתית. אבל מסקנה זו אינה רלוונטית למאגיה. היא נובעת מהכללה שגויה שלה בתחום חשיבה זר לה ושפיטתה במסגרתו. הסמאנטיקה של המאגיה מושתתת על אנאלוגיה משדלת ועל כן צריך לבחנה בהשוואה לתחום אחר בתרבות שבו קיימת אנאלוגיה כזו ולא בהשוואה למדע. תחום כזה, טען טמביה, הוא הדיבור הביצועי (performative speech).¹⁹¹ טמביה מגייס את תורת

מעשה הדיבור (Speech-Act Theory) שפיתח אוסטיין¹⁹² לשם בחינה של המאגיה ומסיק, שאת הטקס המאגי ניתן לתאר בצורה ההולמת ביותר כהגדרה ביצועי. ככזה, אין טעם, כמובן, לשפוט אותו באמות המידה של הטכנולוגיה המערבית, אלא על פי ערכים נורמטיביים בלבד. השאלה המשמעותית היחידה הנוגעת לתקפותו ולתוצאותיו היא עד כמה הוא תואם את המוסכמה החברתית המגדירה את אופן הביטוי של הגדים ביוצעים, שבמסגרתה הוא מבוצע.¹⁹³

בספרו שהתפרסם לאחרונה - 'מאגיה, מדע, דת ותחום הרציונאליות'¹⁹⁴ - טמביה מסכם, מבהיר ומדגים את השקפתו הרלאטיביסטית-המתונה אודות הקשר בין רציונאליות ובין דרכים חלופיות ל'ארגון המציאות', שחשיבה מאגית היא מן הבולטות בהן. הוא סוקר את העמדות המרכזיות בחקר המאגיה, מתמקד בהשקפת לוי-ברול אודות המנטאליות המיוחדת של הפראים ומציג מחקרים, הטוענים שישנם כמה דרכים חלופיות ל'ארגון המציאות'. דרכים אלה, הוא טוען, הן תולדה של התרבות שבה האדם רוכש את עולם המושגים שלו.¹⁹⁵ טמביה מציע להכיר בשני אופנים כאלה לפחות. הם נבדלים זה מזה בקטגוריה המרכזית של החשיבה, שעליה הם מושתתים: האחד מושתת על קטגוריית הסיבתיות (causality) ואילו האחר מושתת על קטגוריית נטילת החלק (participation).¹⁹⁶ טמביה מסיים את ספרו בדיון מתודולוגי בהקשרים פילוסופיים, פסיכולוגיים ובעיקר תרבותיים של הרלאטיביזם. הוא בוחן את יכולת המדידה המשותפת (commensurability) של 'מערכות אמונות' שונות זו מזו,¹⁹⁷ ומבקש לעמוד על מהותה של הרציונאליות המדעית ועל יכולתה לספק אמות מידה רלוונטיות לשיפוט תופעות כגון הדת.¹⁹⁸ מסקנתו דומה לזו הנוגעת למאגיה:¹⁹⁹

היסודות והמושגים המטפיסיים של הדת אינם יכולים להיות מוסברים במונחי המבחנים הפוזיטיביסטיים של אמת ושקר.

דומה אמנם, שלשיתו של טמביה, אין מקום להבחנה מהותית בין המאגיה ובין הדת. מנקודת מבטו, המבקשת להתחקות אחר מהות הרציונאליות המערבית ואחר יכולתה למדוד ולשפוט תופעות תרבותיות שונות ממנה, שתיהן כאחת הן ביטויים לקטגוריית ה'השתתפות', המכוננת בתודעה האנושית 'ארגון מציאות' חלופי לזה המדעי.

ט. מאגיה ודת: מגמות ופיתרונות במחקר האנתרופולוגי והבין-תרבותי

הקשר והיחס בין מאגיה ודת הוסיפו להעסיק את החוקרים, אנתרופולוגים וסוציולוגים ברובם, במחצית השנייה של המאה הנוכחית. עיקר המחקר בנושא זה נעשה אמנם ברבע השלישי של המאה, אך הדיו ניכרים כמעט בכל מה שנכתב אודות

המאגיה עד היום. שתי המגמות המרכזיות בחקר המאגיה והדת - הבחנה והאחדה - נותרו על כנן. יחסי הכוחות ביניהן השתנו מן הקצה אל הקצה.

הנסיגות להצביע על אמות-מידה פנומנולוגיות, כבסיס להבחנה בין מאגיה ודת, לא פסקו. הבולטים והמועילים בהם היו אלה של טיטיב ושל גוד.²⁰⁰ טיטיב (M. Titiev) הציע להבחין בין שתי התופעות על יסוד הקשרי הביצוע שלהן.²⁰¹

בכל החברות הפרימיטיביות, קבוצה אחת של פעילויות, המערבות את העל-טבעי, מבוצעת באופן מחזורי קבוע ויכולה, על כן, להקרא קלנדארית. קבוצה אחרת, המבוצעת לסרוגין ורק כאשר נדמה שהתעורר מצב חרום או משבר, יכולה להקרא קריטית.

לשיתו, אם כן, הפעילות הדתית היא פעילות מחזורית המבוססת על לוח,²⁰² מנותקת מצרכים ומארועים ספציפיים (קהילתיים או אישיים), ועל כן משרתת תמיד את הקהילה ככזו. הפעילות המאגית, לעומתה היא פעילות קריטית הנובעת תמיד מארועים או צרכים ספציפיים ומיועדת לשרת, בהתאם למקורם של הצרכים הללו, את הקהילה כולה או, כשם שקורה בדרך כלל, גורמים פרטיים בתוכה.²⁰³ טיטיב סבר שהעובדה, שגם כאשר הריטואלים הקלנדאריים בחברה מסוימת נעלמים, כתוצאה מהחלשותה או אף אובדן זהותה, הריטואלים הקריטיים נותרים בה על כנם, היא ראיה להבחנה החדה בין שתי התופעות.²⁰⁴

עמדתו של גוד (W. E. Goode) היתה פחות קיצונית. גוד דבק אמנם בהבחנה העקרונית בין מאגיה ודת, אך סבר שיש לראות בהן תופעות המצויות על רצף (continuum) של התנהגות ריטואלית. מסיבה זו אין טעם בהבחנה דיכוטומית בין טקסים דתיים וטקסים מאגיים. אלה ואלה מצויים תמיד בנקודה כלשהי על קו הרצף בין מאגיה ודת ומשלבים יסודות משתי התופעות גם יחד. המינון של היסודות המאגיים והדתיים בכל ריטואל נתון, הוא שקובע את מיקומו על הציר, שבקצותיו מצויות 'מאגיה' ו'דת'.²⁰⁵

כל אותה העת התגברו והלכו הקולות שנטו דווקא אל ההשקפה ההפוכה. אנתרופולוגים כוורנר (W. H. Warner) או פירת (R. Firth), למשל, הגיעו למסקנה, שבקרב הקהילות שהם חקרו לא היה ניתן להצביע על הבדל מהותי כלשהו בין מאגיה לבין דת.²⁰⁶ הורטון זיהה את שתי התופעות כאחת, כשהגדיר את הדת:²⁰⁷

הרחבת תחום היחסים החברתיים של האדם אל מעבר לגבולות החברה האנושית ... אל תחום, שבדמויות העל-אנושיות בו, הוא רואה את עצמו תלוי.²⁰⁸

הרשקוביץ (M. J. Herskovitz) טען שבקרב בני שבט הדאהומי שאותם הוא חקר, המאגיה מתפקדת כחלק אינטגרלי מן הריטואל הדתי.²⁰⁹ הוא אף פיתח טענה זו

לכדי תיאוריה כוללת אודות מקומה ותיפקודה של המאגיה במסגרת הדת.²¹⁰ וורסלי (P. Worsley) התנגד להצגת המאגיה לעומת הדת כתיאוריה לעומת פרקטיקה. הוא סבר ששני ההבטים הללו נוכחים תמיד יחדיו ומשלימים זה את זה לכדי תופעה משותפת.²¹¹ ביטי (J. Beattie), שהציע את קריטריון הנוכחות של אלמנטים סימבוליים כאמצעי להבחנה בין פעילות המאגית-דתית ובין פעילות טכנית,²¹² מחק כל הבדל בין המאגיה (שהיא 'פעילות ... המבטאה שאיפות באמצעים סמליים'),²¹³ ובין הדת. הוא פסק:²¹⁴

כל נסיון להבחין בברור בין מאגיה ודת נידון להיות שרירותי.

לשון דומה, המסכמת היטב את עמדת החוקרים ה'מאחדים', נקט הסו (F. Hsu) שקבע:²¹⁵

כל אמת-מידה שנבחר תביאנו, בסופו של דבר, להכרה, שהמאגיה והדת, תחת שיטופלו כתופעות שונות ונפרדות, צריכות להכלל יחדיו כדת-מאגית או כתופעה מאגית-דתית.

המגמה המאחדת חרגה מתחום המחקרים האנתרופולוגיים הנקודתיים והתפשטה גם אל המחקר המתודולוגי והבין-תרבותי.²¹⁶ דוגמא בולטת לכך הם מאמריהם של ווקס וווקס (R. Wax & M. Wax). שני החוקרים שבו וטענו, שלא השקפת העולם של הפראים עצמם מצויה ביסוד ההבחנה בין מאגיה, דת ומדע, אלא מערכת המושגים התרבותית של החוקרים. לדעתם החוקרים שגו בכך שהם השתמשו במושגיהם שלהם, כדי ליצור תיאוריות כלליות, המבחינות בין התופעות הללו.²¹⁷ המונד (D. Hammond) תקפה אף היא את השימוש שהחוקרים עשו בסמנטיקה של 'מאגיה' ו'דת' בתרבות המערבית המודרנית, כדי ליצור תיאוריות אוניברסאליות בנושא זה. להשקפתה, מאגיה ודת אינן מנוגדות זו לזו ואף לא נפרדות זו מזו. המאגיה היא חלק מן הדת. מסיבה זו, סברה המונד, ראוי להסיק את הדיון מן החיפוש השגוי אחר אמות-מידה להבחנה ביניהן אל השאלה האמיתית:²¹⁸

מהו מקומה של המאגיה בתוך הדת? באיזה אופן מתאים החלק אל תוך המכלול?

הפיתרון שהמונד מציעה הוא תפיסת הדת כמערכת הנקבעת על ידי שלשה מושגי כח: הכח הפרסונאלי, הכח הא-פרסונאלי (כגון 'מאנה'), והכח המאגי.²¹⁹ המאגיה מייצגת את הכח האנושי לפעול כדי להשפיע על המציאות ולשנותה, בתוך המערכת הדתית. בכך היא נבדלת מתחומים אחרים של הדת, כגון תפילה או קרבן, המייצגים כחות פעולה אחרים.²²⁰ רוזנגרן (K. E. Rosengren), שחקר את המבנה הטיפולוגי של שתי התופעות, הגיע אף הוא למסקנה דומה בנוגע לשיתוף ולאי-ההבחנה העקרוני בין מאגיה ודת.²²¹ לאחרונה השמיע גם ווינקלמן (G. Winkelman) מסקנה דומה בעקבות מחקריו על אנשי הביצוע המאגיים-דתיים.²²²

ניתן אפוא לסכם ולקבוע, שבמחצית השנייה של המאה הנוכחית גברו הקולות המבקשים לבטל את ההבחנה המובהקת והחד משמעית בין דת ומאגיה, על אלה שביקשו לשמרה ולאבחנה. ביסוד מגמה זו, שמצאה את ביטוייה במחקרי שדה פרטניים ובמחקר האנתרופולוגי הבין-תרבותי כאחד, היו מצויות טענותיו המתודולוגיות של אוונס-פריצ'רד. הן הניעו תהליך של התבוננות מחודשת של החוקרים בסמנטיקה שבה הם משתמשים במחקריהם, ובסכנה הכרוכה בהשלכת העולם המושגי, שאותו היא מבטאת, על מושאי מחקריהם. מגמה זו לבשה פנים רבות. המתונים במבטאיה ביקשו לתאר את המאגיה והדת כמצויות ברצף.²²³ הקיצוניים יותר הציעו לבטל כליל את ההבחנה ביניהן. במחקר המשווה של הדתות הובעה עמדה זו באופן הקיצוני ביותר בידי פטרסון (E. Peterson):²²⁴

המחקר ההשוואתי של הדתות יזכה ביתר בהירות, יושר והקפדה, ימנע משיפוט ערכי, וכו', אם למושג 'מאגיה' תערך קבורה מכובדת ... בויכוח המדעי על טבעה של הדת.

באופן שאינו מפתיע, אף לא מנותק מן המחקר האנתרופולוגי של העשורים האחרונים, מגמה זו משותפת גם לרבים מן ההיסטוריונים, חוקרי הדת והמאגיה בעולם ההלניסטי.

פרק שני

מאגיה ודת בעולם ההלניסטי

בפרק הקודם דנו בהשקפות של חוקרים מתחומים אחדים על-אודות מהותה של המאגיה והיחס בינה ובין הדת. שיטות המחקר של החוקרים הללו היו מגוונות: אתנוגרפיה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה ומחקר משווה. אולם לכולם היה מכנה משותף: מחקריהם היו מושתתים בדרך זו או אחרת על עדויות אודות התיפקוד של המאגיה, כתופעה חיה וחיונית, בקרב החברות שאותן הם בחנו.¹ המקרה של המאגיה ההלניסטית² שונה. היא אינה קיימת עוד, והמקורות היחידים כמעט שמהם ניתן ללמוד עליה, הם שרידים טקסטואליים מן העת העתיקה.³ המחקר ההיסטורי של המאגיה ההלניסטית יוצא אפוא מנקודת מוצא שונה לחלוטין. כדי לעמוד על מהותם של המעשים והאמונות המאגיים, או על מעמד המאגיה והקשר בינה ובין הדת בתרבות ההלניסטית, יש ללמוד ולפרש את הכתבים המתעדים זאת. בהקשר ההלניסטי ניתן להתייחס אל השאלה העומדת במרכז הדיון בחלק זה של העבודה, שאלת היחס בין מאגיה ודת, רק מתוך השוואת מה שמכונה בטקסטים הללו מאגיה או מה שמתואר בהם כמאגיה, עם מה שמוכר לחוקרים כדת של בני התרבות הזאת. במלים אחרות, מן ההכרח להפעיל גם במקרה זה את המתודולוגיה שדרש אוונס-פריצ'רד מחוקרי השדה, כלומר להתחקות אחר מרכיבי התרבות הנבחנת דרך מערכת המושגים והלשון של נושאה.

המאגיה ההלניסטית, כפי שהיא נחשפת לעינינו מן הפפירוסים המאגיים היווניים והקופטיים,⁴ לוחיות הקללה (defixiones),⁵ הקמיעות⁶ והעדויות הספרותיות אודותיה,⁷ היא תוצאה של שילוב מסורת מאגית שליוותה את היוונים מערש תרבותם⁸ עם המסורות המאגיות שהם פגשו במצרים.⁹ למצרים¹⁰ 'אם המשוררים והחכמים והמכשפים, אשר גילתה והפיצה בין [העמים] האחרים כל סוג של כישוף',⁹ היתה השפעה מכרעת בתחום זה על התרבות היוונית. כבר בראשית המאה הששית אנו עדים להשפעה מצרית על מאגית הרפואה היוונית,¹⁰ וככל שהקשר בין שתי התרבויות התהדק, התעצמו תהליכי הקליטה והעיבוד של אמונות ופרקטיקות מאגיות מצריות על ידי היוונים, עד כדי יצירת שיכבה מאגית חיונית חדשה, הלניסטית, על גבי שרידיה הגוועים של המאגיה המצרית העתיקה.¹¹ בשני המקורות של המאגיה ההלניסטית, המאגיה היוונית הקדומה מצד אחד, והמאגיה המצרית מצד שני, קשה מאוד ולעתים אף בלתי אפשרי, להצביע על הבדל מושגי או מעשי כלשהו בין המאגיה ובין הדת. הדבר בולט במיוחד בדת

הערות לחלק ראשון

הערות לחלק א, מבוא

1. המילה 'מאגיה' מקורה ביוונית *mageia*. מילה זו קשורה למילה *magos* (ברבים: *magoi*), שאותה שאלו היוונים מן הפרסית. בפרסית מציינת המילה מגוש איש דת, בן שבט הכהנים של דת זורואסטר. הדיונים בשימוש במונחים אלה בפפירוסים המאגיים היווניים ובספרות היוונית והרומית בכלל, רבים. מועילים במיוחד הם אלה של נוק 1972, כרך א, עמ' 308 ואילך; ועתה, גרף 1997, עמ' 20 ואילך.
2. ראה דברים יח, י; שמות כב, יז.
3. ראה משנה, סנהדרין ז, ד, יא; השוה בבלי, סנהדרין סז ע"א - ע"ב; ירושלמי, סנהדרין פ"ז, ה"ט, כה ע"ד.
4. ההתבטאות הקרובה ביותר להגדרה כזו, שאותה אני מכיר, היא תיאורו של יעקב אל-קירקסאני את ה'סיחר' (כישוף). דבריו מובאים בספרם של שיפמן ושוורץ 1992, עמ' 13-14. לאחרונה רבו המחקרים המבקשים להתחקות אחר התפיסה הכוללת של חז"ל את הכישוף. ראה להלן, פרק ג, סעיף א.
5. ביטוי זה מציין מעשים אסורים מפאת 'ובחוקותיהם לא תלכו' (ויקרא יח ג), כלומר מפאת הרצון להבחין את עם ישראל מן הגויים הסובבים אותו. השוה עוד ויקרא כ, כג; שמות כג, כד. איסור זה נקשר במפורש לפרקטיקות של ניחוש וכישוף בדברים יח, י-יד. על כשפי האמורים השווה המסורת בחזון ברוך א, ס, א (כהנא תש"ל, כרך א, עמ' שצד-שצה). דיונים במעשים שהם בגדר, או מחוץ לגדר, דרכי האמורי ראה: משנה, שבת ו, י, חולין ד, ז; תוספתא, שבת ו-ז (מהדורת צוקרמנדל תש"ל, עמ' 117-119), שביעית א, י (שם, עמ' 61-62); 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, מסכת שמחות ח, א. לדיונים במקורות אלה ראה ליברמן תשט"ו-מ"ח, כרך ג, עמ' 79-105; אבישור תשל"ט; ולטרי 1997, עמ' 93-220. ראה שם, עמ' 195-198, הדיון בקשר בין 'דרכי האמורי' וחוקות הגוי. עיין עוד הנ"ל תשנ"ד; סידל 1995, עמ' 160 ואילך.
6. הנסיון היחיד לנסח כלל בנוגע לדרכי האמורי הוא על דרך השלילה. הוא

- מושתת על התייחסות לתכלית המעשה ולא למהותו. בירושלמי, שבת פ"ו ה"י, ח ע"ג, נמסר: 'רבי שמואל רבי אבהו בשם רבי יוחנן כל שהוא מרפא אין בו משו' דרכי האמרי'. מסורת דומה מצויה גם בבלי, שבת סז ע"א, ובלשון תמיהה שם, חולין עז ע"ב. לאחרונה ביקש ולטרי להעמיד את יחס חז"ל לדרכי האמורי על עקרון הבדיקה האמפירית. לדעתו, החכמים התירו מעשים שאותם מצאו מועילים ודחו את אלה שהיו בעיניהם מסוכנים ומזיקים. ראה ולטרי 1997, עמ' 204.
7. מגמה קרובה לזו ראה: שיפמן ושוורץ 1992, עמ' 15-12 (ולהלן, חלק ראשון, פרק ג, סעיף ב).
8. הגדרות הערכים 'כשף', 'כישף', 'כשפים' 'כשפן' ודומיהם במילונים העבריים החדשים קרובות מאוד זו לזו. שני המאפיינים העיקריים של פעולת הכישוף, על פי הגדרותיהם, הם היותה מחוץ לדרך הטבע, והיותה מבוצעת באמצעות כוחות 'בלתי טבעיים' או 'מסתוריים', בעיקר שדים ורוחות. ראה בן יהודה 1948-59, כרך ה, עמ' 2540; אבן שושן 1988, כרך ב, עמ' 569; כנעני תש"ד-מ"ט, כרך ז', עמ' 2303-2304.
9. ראשיתו של ענף מחקר זה בשנות הששים-השבעים של המאה הקודמת. לסקירה היסטורית של התפתחותו ראה שרפה 1975. מחקר מפורט של אסכולות המחקר המשווה של הדתות במאה התשע עשרה ראה: ג'ורדן ל. 1986.
10. על הבעייתיות בהנחה זו ראה להלן, עמ' 233, הערה 4.
11. על 'השרידים' המאגיים ראה טיילור 1874, פרקים 3-4. לענייננו נוגע בעיקר הפרק הרביעי, שבו הוא דן במדעים האוקולטיים. ראה להלן.
12. מוס 1972. יסוד הנוסח האנגלי, שהתפרסם תחת שמו של מוס בלבד, הוא במחקר משותף לו ולאובר (אובר ומוס 1904), שכותרתו: 'מתווים לתיאוריה כללית של המאגיה'.
13. אוקיף 1982.
14. ספר הרזים הוא הדוגמא המובהקת ביותר להשפעת המאגיה ההלניסטית על זו היהודית. השפעות יהודיות ניכרות היטב גם בספרות המאגית ההלניסטית. ראה להלן, חלק ראשון, פרק ה. ריבוי ההקבלות בין המאגיה היהודית וההלניסטית, המצויינות בכל פרקי החלק השני של עבודה זו, תורם אף הוא לתחושת הקשר האיתן בין שתי התרבויות בתחום זה.
- הערות לחלק א, פרק א

1. הספרות המחקרית על התיאוריה ההתפתחותית של דארווין (Ch. Darwin)

- 17). סיכומים תמציתיים ראה: ד'אווילה 1925; בול 1987; קרייר 1994, עמ' 43-47; טמביה 1995, עמ' 42-51.
7. טיילור 1874, בעיקר כרך א, עמ' 436-450.
8. המונחים 'פרא', 'פראים', 'אדם פראי' משמשים בעבודה זו לשם ציון בני השבטים חסרי הכתב, שבעבר היה נהוג לכנותם 'פרימיטיביים'. אני מבקש להדגיש שאיני מביע באמצעותם שיפוט או הערכה בנוגע ל'רמת ההתפתחות התרבותית של בני השבטים הללו ביחס לחברה המערבית.
9. גישה זו שבה ומתבלטת לכל אורך הדיון באנימיזם בספרו הנ"ל של טיילור. היא מאפיינת חוקרים נוספים מן האסכולה האבולוציוניסטית, כגון פרייזר וספנסר. התנגדות עקרונית לה הביעו מרט, וונדט, מלינובסקי, אוונס-פריצ'רד ואחרים. ראה להלן.
10. טיילור 1874, עמ' 115-116; הנ"ל 1964, עמ' 114-115, 111. במאמר ביקורתי אודות הפרשנות האינטלקטואליסטית האנגלית למאגיה, טען אוונס-פריצ'רד שטיילור שגה בכך שעיגן את הביבלובול בין הקשרים האסוציאטיביים והמציאותיים במציאות הפסיכולוגית של הפראים, ולא בזו החברתית. טמביה, שאף הוא הדגיש את ההבט החברתי בהקשר זה, טען שזו בדיוק הנקודה שבה ניתן להטות בטיילור את הביקורת הנוקבת ביותר: מדוע יבלבלו הפראים בין קשרים אסוציאטיביים ומציאותיים בתחום מסויים של פעילותם, שעה שאין הם עושים זאת בשאר תחומי חייהם? מן ההכרח, סבר טמביה, לעגן את ההסבר לפעילות מיוחדת זו בקונטקסט החברתי בו היא מבוצעת. רק באופן זה נוכל לעמוד על מהותה המיוחדת ועל הסיבות להיותה מה שהינה. ראה טמביה 1995, עמ' 51.
11. ראה טיילור 1874, עמ' 119, 112. טיילור מכנה שם את הפרקטיקות המאגיות בשם 'מדעים נסתרים' (occult sciences).
12. שם, עמ' 112.
13. ביטויים גזעניים מעין אלה, שלאור יישומם ההיסטורי העגום אין האוזן חפצה עוד לסובלם כיום, נפוצים מאוד בכתבי טיילור. אלה נגועים באליטיזם תרבותי-מערבי מובהק, ובמובן מסויים אף תמים. כתביו, מכל מקום, אינם יוצאי דופן מכלל ההתבטאויות האבולוציוניסטיות של זמנו. קולמן, למשל, הסתמך על קומתם הקצרה של השבטים הפיגמאים כדי לקבוע שהם שריד ל'שלב ילדותי בהתפתחות האנושות'. שוויינפורט ביקש לבסס את ההשקפה הזאת על העובדה שגבם של הפיגמאים של מרכז אפריקה מכוסה שיער רך ופלומתי, המזכיר את פלומת הגב של התינוק בלידתו. שמידט הרחיק לכת הלאה וניסה לקשור בין הפיסיולוגיה ובין המנטליות של בני שבט זה ולהוכיח, שהם מהווים שלב ילדותי גם בהתפתחות המנטלית של האנושות. ראה

- דיווחו של וונדט 1916, עמ' 77-78. השווה עוד השקפת פרויד בעניין (להלן, סעיף ב).
14. ריינך 1909, כרך ב, עמ' 25. עמדה דומה הציע פרויד. ראה להלן, סעיף ב.
15. ספנסר 1897. מחקר זה הוא חלק מן 'הפילוסופיה הסינתטית' של ספנסר, עבודה עצומת מימדים, שאותה הוא ייחד לנשיון להסביר את העולם, האדם והתרבות על פי עקרון ההתפתחות. ספנסר גיבש את השקפותיו עוד לפני שדארווין פירסם את 'מוצא המינים' ויש לראות בו אחד מחשובי המבשרים של האבולוציוניזם. לסקירות תמציתיות וביבליוגרפיה נוספת אודות חייו ומחקריו של ספנסר ראה אליוט 1920; טרומף 1987; קמינסקי 1972.
16. ראה אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 23. אבל ראה גם עמדת קויפמן, תשט"ו, כרך א, עמ' 286.
17. ספנסר 1897, כרך א, פרקים 9-17.
18. תיאור התהליך שסוכם כאן מצוי בספרו הנ"ל של ספנסר, כרך א, פרק 18. על ראשית התפתחותה של הדת ראה שם, פרק 19.
19. שם, כרך ג, עמ' 37-43.
20. אוונס-פריצ'רד מציין, שאפשר שהמקור לחלוקה זו של פרייזר הוא שיטתו של הפילוסוף הצרפתי אוגוסט קומט (Auguste Comte), שהגדיר שלשה שלבים בהתפתחות המדע: התיאולוגי, המטאפיזי והפוזיטיבי. ראה אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 27. על שיטתו של קומט ראה מזליש 1967, והביבליוגרפיה שם.
21. ראה פרייזר 1900, כרך א, עמ' 75-76.
22. שם, עמ' 220-243. ובניסוח תמציתי יותר פרייזר 1925, עמ' 54-55. לא כאן המקום להכנס לניתוח אופי הנתונים שעמדו לרשות פרייזר כבסיס לתורתו. על פי מידלטון, למשל, אין לתיאוריה זו בסיס עובדתי (מידלטון 1987a, עמ' 84).
23. פרייזר 1925, עמ' 11-12, 20.
24. שם, עמ' 19-20. וכן פרייזר 1905, עמ' 52-57. מרט תקף את הזיהוי של חוקי הטאבו עם המאגיה. לשיטתו, הוא ביקש לזהותם עם 'מאנה' שלילית. ראה מרט 1979, עמ' 73-98 (ולהלן, סעיף ג).
25. פרייזר 1925, עמ' 11-12. השווה עוד הנ"ל, 1905, עמ' 37-40.
26. פרייזר 1925, עמ' 12.
27. שם, עמ' 48-49. והשווה פרייזר 1900, כרך א, עמ' 61, 63.
28. פרייזר 1925, עמ' 50.
29. שם, עמ' 51. דיון נרחב ביחס בין מאגיה ודת ראה שם, עמ' 48-60.
30. עמדה דומה הציעה מאוחר יותר רות בנדיקט, שאף היא זיהתה את המאגיה עם

34. ראה ג'וון 1986.
35. ראה רדין 1937.
36. ראה להלן, סעיף ה.
37. על שיטת המחקר שלו ועל המניעים לשימוש בה, ראה וונדט 1916, עמ' 6-1.
38. שם, עמ' 94-75.
39. וונדט 1916, עמ' 93-81.
40. שם, עמ' 94-93.
41. שם, עמ' 94 ואילך. והשווה עמדתו הקרובה של מרט, להלן, סעיף ג.
42. שם, עמ' 284.
43. שם. וראה הדיון בסמוך, עמ' 286-281.
44. פרויד 1988, עמ' 9. על תרומת פרויד ותלמידיו להבנת תפקוד המאגיה בהקשרה של הפסיכולוגיה האנליטית, ראה אוקיף 1982, עמ' 264-277.
45. שם, עמ' 74.
46. ביקורת זו שונה מן הביקורת שהטילו בטיילור אוונס-פריצ'רד וטמביה. פרויד מסכים לרעיון 'הבילבול' בין שני סוגי הקשרים ומנסה להסבירו. אוונס-פריצ'רד וטמביה דחו מכל וכל את עצם הרעיון וטענו שהקשרים חברתיים מסויימים הם האחראים להחלפה ארעית של החשיבה הרציונאלית, המאפיינת גם את הפראים, בחשיבה מאגית. ראה להלן, סעיף ח.
47. שם, עמ' 80.
48. אוקיף 1982, עמ' 269-268.
49. אוקיף 1982, עמ' 267. ראה גם כלל הדיון שם בעמ' 269-264.
50. סיכום כללי בנושא ראה שם, עמ' 277-269.
51. השווה להלן, סעיף ז.
52. רוהיים 1955, עמ' 3. דיון נרחב בנושא ראה שם, עמ' 91-3. עיין עוד אוקיף 1982, עמ' 275-271.
53. רוהיים 1955, עמ' 83-82.
54. אוקיף 1982 (ולהלן, סעיף ו). לטענת אוקיף, יסודות לתפיסה כזו של המאגיה ניכרים כבר אצל שטקל (שם, עמ' 277-275).
55. מרט 1979, עמ' xxi.
56. שם, עמ' 39, 29, 1.
57. שם, עמ' 28-1. התיזה הוצגה לראשונה בשנת 1899. ראה שם עמ' xxi.
58. שם, עמ' 28-27, 12. ראה עוד מאמרו 'מושג המאנה', שם, עמ' 121-99. אוונס-פריצ'רד הביע מאוחר יותר ביקורת קשה על השימוש 'הרה האסון' כלשונו, שעשו מרט ואחרים במונח המלנזי 'מאנה' (אוונס-פריצ'רד 1965,

המדע וראתה בה מערכת פעילות טכנית, נטולת כל רגשות, המתבצעת על פי כללים נוקשים (לאור השקפותיה אולי היה נכון יותר מצידה לזהותה עם הטכנולוגיה). זאת בניגוד לדת, המושתתת, לדעתה, על אנימיזם, כלומר על האנשה של הטבע, ועל התנהגויות המאפיינות יחסים בין בני אדם. את ההבדל בין מאגיה ומדע מזהה בנדיקט בתחומים בהם מפעילות שתי השיטות את חוקי הסיבתיות הנוקשים שלהן. בעוד שהמדע מעוניין בתחום הטבעי ופועל במסגרתו, מושתתת הפעילות המאגית הטכנית על חוקי סיבתיות בתחום העל טבעי. ראה בנדיקט 1938.

31. שם, עמ' 11.
32. בהערות ל'ענף המוזהב' שויטגנשטיין רשם בראשית שנות השלושים, הוא שלל את ניתוח המאגיה שהציע פרייזר. דבריו אפוזימיים ואינם קלים לפיענוח. טמביה מביאם בספרו ומפרשם על פי דרכו (טמביה 1995, עמ' 54-64). ראה עוד הערתו שם, עמ' 160-159, אודות פירסומים נוספים של הכתובים, ובעיקר אודות הקריאה והדיון שמציע נידהם (R. Needham), הישונים למדי מאלה שלו. בלי להכנס לפרטים, דומה שלב הביקורת של ויטגנשטיין כנגד תיאור המאגיה של פרייזר, הוא בהצגתה כמושתתת על מחשבות, דעות או אמונות. ויטגנשטיין מציע להשוות את המאגיה להכאה אינסטיקטיבית של מקל באדמה או בעץ, כתגובה לכעס (תפיסה דומה הציע מלינובסקי. ראה להלן, סעיף ז). ככזו, אין לבחון אותה באמת המידה נכון/שגוי, כפי שעשה פרייזר, ואין טעם להציג את אלה הדבקים בה כטועים ופועלים מתוך טיפשות. 'סמל דתי אינו מושתת על דעה', הוא קובע, 'וטעויות רלוונטיות לדעה בלבד' (שם, עמ' 58). המנטאליות הפראית המיוצגת במאגיה אינה רציונאליות שגויה ומטופשת, שממנה התפתחה הרציונאליות הנכונה, המערבית-המדעית. היא מנטאליות אחרת, המאפיינת לא רק את היפראי כי אם גם את 'בן התרבות'. טמביה קושר טענות אלה בדברים שכתב ויטגנשטיין כשני עשורים מאוחר יותר בחיבורו 'על הודאות'. לפיהם ניתן אמנם להוכיח טעות, אך עצם רעיון ההוכחה מחייב מניח מערכת חשיבה, שביסודה הנחות יסוד שלא ניתן להעמיד אותן למבחן. מערכת זו מאפשרת את הטלת הספק על ידי הגדרה של התנאים לאימות טענה. הטלת ספק בנכונות רעיון, או הוכחת היותו שגוי, אפשרית, על כן, רק שעה שבעל הרעיון והבוהן אותו הם בעלי הנחת יסוד אפיסטמולוגית משותפת (שם, עמ' 64). טענה זו, יחד עם התנגדות ויטגנשטיין לכל שהמאגיה מושתתת על מחשבות ודעות, מבהירה את התנגדותו להגדרת המאגיה על ידי פרייזר כ'מדע שקרי'.

33. ראה קינג 1982.

- עמ' 33).
59. מרט 1979, עמ' 29-72.
60. שם, עמ' 39.
61. שם, עמ' 41.
62. שם, עמ' 44. השווה מרט 1916, עמ' 247. עמדה דומה הציעו מאוחר יותר גם מלינובסקי ורוהיים.
63. מרט 1979, עמ' 44-45.
64. שם, עמ' 55-61.
65. שם, עמ' 62-71. במאמר נוסף הרחיב מרט את השקפתו גם לתחום הטאבו. הוא התנגד לתפיסת פרייזר את הטאבו כמאגיה שלילית, וטען שתחומי הטאבו רחבים יותר מן החוקים הסימפטיים, שעליהם פרייזר העמיד את המאגיה. מסיבה זו הוא סבר שיהיה זה נכון יותר לכנות את הטאבו 'מאנה שלילית', על פי הרעיון המצוי, לשיטתו, ביסוד המאגיה. ראה שם, עמ' 73-98.
66. ראה לנג 1901; ון-גנפ 1909; הרטלנד 1914; קרולי 1927; לווי 1936. תיאוריות התפתחותיות הוסיפו לשמש גם במחצית השניה של המאה הנוכחית לשם תיאור והסבר של הדת והמאגיה, אך לא עוד לשם איפיון היחס ביניהן. בלה הציע תיאוריה התפתחותית של הדת עצמה במאמרו 'אבולוציה דתית' (בלה 1964). יינג'ר טען שגם את המאגיה עצמה יש לבחון באופן דומה (יינג'ר 1971, עמ' 72).
67. על היחוג הדורקהיימיני ראה ווב 1916; בסנרד 1983. השווה, מכל מקום, גם ביקורתו של אוונס-פריצ'רד בנוגע להכללת לוי-ברול בחוג זה (אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 78-79).
68. השקפה זו זכתה לביטוי קיצוני בכתבי רדקליף-בראון, מן הבולטים בדוברי האסכולה הפונקציונאליסטית. רדקליף-בראון ראה בדת מוסד שבטי המכוון כל כולו לשימור הקהילה ולייעול תיפקודה. לטענתו, כל חברה יוצרת לעצמה דפוס דתי המשקף את המבנה החברתי שלה, ובאופן זה עושה את עצמה מושא לפעילותם הדתית של חבריה (רדקליף-בראון 1965, עמ' 117-132; הנ"ל 1958, עמ' 108-129). לדיון מקיף בהשקפותיו של רדקליף-בראון ראה קופר 1983, עמ' 51-88. אוונס-פריצ'רד מתח עליהן ביקורת חריפה (אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 74-75). על האסכולה הפונקציונאליסטית ראה רוברטסון 1987 והביבליוגרפיה שם; הנ"ל 1970, עמ' 38-42, 17-24. על התפתחות הסוציולוגיה של הדת נכתבה ספרות עצומה. ראה למשל אודי 1966; רוברטסון 1970; והביבליוגרפיה בסיכומו האנציקלופדי של ווינסטון 1987.
69. לסיכום תמציתי מצויין של עבודתו, בצירוף ביוגרפיה ורשימה של כתביו,

- ראה ביידלמן 1974a. עיין עוד הנ"ל 1987; קופר 1977, עמ' 115.
70. סמית רוברטסון, 1972, עמ' 21.
71. שם, עמ' 30.
72. שם, עמ' 263-264.
73. שם, עמ' 54, והדיון בעמ' 55.
74. שם, עמ' 90-91.
75. ראה ביידלמן 1974a.
76. דורקהיים 1967.
77. שם, עמ' 57-58.
78. ביקורת עובדתית, מעמיקה ומשכנעת כנגד תפיסה זו של הדת, ולמעשה גם כנגד זו של רוברטסון סמית, ראה במאמרו של הורטון 1960, בעיקר בעמ' 203-204, 218-219.
79. דורקהיים 1967, עמ' 59-60. הדיון בהבחנה בין מאגיה ודת מרוכז שם, עמ' 57-63. עדויות אתנוגרפיות רבות שוללות הבחנה מסוג זה בין מאגיה ודת. ראה כאן, הערה 78, וכן ווינקלמן 1992, עמ' 3 (ולחלן בפרק זה, סעיף ט).
80. ראה שם, עמ' 398-405, והערה 26.
81. אובר ומוס 1902/3.
82. מוס 1972.
83. שם, עמ' 18-19.
84. שם, עמ' 20-22.
85. שם, עמ' 22. על הקרבן כביטוי המובהק של הדת ראה שם, עמ' 22, 7.
86. שם, עמ' 24.
87. האופי הפרטי של הטקס נזכר כאן לא כקריטריון שעל פיו נקבעת מהותו המאגית של המעשה, כבשיטתו של דורקהיים, אלא כתוצאה של היותו אסור על ידי החברה, ועל כן מאגי.
88. למרות שהוא אינו מציין זאת במפורש, מוס מוציא אל מחוץ לתחום המאגיה באמצעות דרישה זו, מעשים כגון גנבה או רצח, המבוצעים אף הם באופן סודי ופרטי ובניגוד להיתר חברתי. עם זאת, מוס אינו מסביר מהו טקס.
89. ניסוח זה אינו מצוי בספרו של מוס, אך הוא משתמע ממנו. מסקנות מפורשות מעין אלה הציעו מאוחר יותר המונד (1970); ווקס וווקס (1961/2; הנ"ל 1963) ואחרים. ראה להלן, סעיף ט.
90. ראה להלן, סעיף ו.
91. מוס 1972, עמ' 25-90.
92. שם עמ' 97-108.

1983. לביבליוגרפיה נוספת עיין שם, עמ' 318-305. לסקירות תמציתיות ראה הנינגר 1987; סליבן 1987, עמ' 179-176.
109. ראה לעיל, עמ' 238, הערה 68.
110. בהקשר זה נדונים בהרחבה הקרבן, המיסטיקה, המיתוס והתפילה.
111. על ההבחנה בין 'המובן החלש' ו'המובן החזק' של מאגיה ראה שם, עמ' 11-13. לענייננו ראה הדיון בעמ' 214-213.
112. לדעת אוקיף, קרבן וחניכה הם הדוגמאות הבולטות ביותר לתהליך זה. ביסודם הוא מזהה את מושג המפתח העומד ביסוד פרקטיות דתיות ומאגיות רבות: 'הקבוצה כמושתת על החברות בה' (שם, עמ' 246). 'שני הטקסים המעצבים ביתר שאת את המאגיה - חניכה וקרבן', הוא מסביר, 'נולדים יחדיו כאשר החברות בקבוצה נעשית בעייתית. הם מקלים את השינויים שעוברת הקבוצה ומעדינים אותם על ידי הפיכת החברות המחודשת בה קלה יותר. הם גם מחזקים את חברי הקבוצה ... בכך הם מהווים אקדמות ללידת האינדיבידואל' (שם, עמ' 249. ההדגשה במקור).
113. שם, עמ' 277.
114. ראה שם, עמ' 277-271. השווה לעיל, סעיף ב.
115. אוקיף קובע, שפעילות המאגיה קשורה ב'תהליך המשני' המתרחש ב'אגו המודע למחצה, מהות המאורגנת על ידי דיכוי ולחצים לא מודעים, ואשר פועלת דרך העיקרון המאגי' (שם, עמ' 294).
116. שם, עמ' 363.
117. השווה מוס 1972, עמ' 22 (ולעיל, סעיף ד).
118. על מונח זה ועל הכרוך בו בהתפתחות מחקר המאגיה ראה להלן, סעיף ח.
119. אוקיף 1982, עמ' 422.
120. עיקרון זה הוא ניספח לתיאוריה. סקירתה בהקדמה אינה מזכירה אותו.
121. מחקרו התפרסם בספרו 'גני האלמוגים והמאגיה שלהם' (מלינובסקי 1935). על חשיבותו ותדומתו של מלינובסקי לחקר האנתרופולוגיה התרבותית ראה המאמרים שערך פירת (1957). ראה במיוחד מאמרו של נדל, העוסק בהשקפת מלינובסקי אודות המאגיה והדת (שם, עמ' 189-208). רשימת מחקרים נוספים אודות עבודתו ראה שם, עמ' 272-271. מעט פרטים ביוגרפיים, הפניות למידע נוסף וסקירה מצויינת וביקורתית של עמדותיו ראה: טמביה 1995, עמ' 83-65.
122. לרשימה ביבליוגרפית של כתביו ראה פירת 1957, עמ' 271-265.
123. ראה, עם זאת, ההסתייגות שמביע אוקיף מהגדרת עבודתו כתיאוריה כללית של מאגיה. אוקיף 1982, עמ' xv-xvi והערה 5a שם.
124. מלינובסקי 1948, עמ' 71-1.

93. שם, עמ' 119.
94. ובר 1965.
95. שם, עמ' 26.
96. שם, עמ' 27, 1.
97. שם, עמ' 31-26.
98. ראה גרת ומילס 1958, עמ' 272.
99. אוקיף 1982.
100. כמות המקורות שאוקיף משתמש בהם היא עצומה ויש להצטער צער רב על חסרון מפתחות וביבליוגרפיה בספרו.
101. אוקיף אינו מכיר באף אחד מן הדיונים הקודמים לו כבתיאוריה כוללת של המאגיה. ראה, למשל, התייחסותו לעבודותיהם של אובר ומוס ומלינובסקי שם, עמ' xv-xvi.
102. שם, עמ' 15-14.
103. אוקיף מסכם בתמציתיות את שני הספרים הראשונים (עקרונות 1-8) שם, עמ' 244-240. לסיכום התיאוריה כולה ראה שם, עמ' 508-502. אוקיף מקדיש פרק בספרו לכל עיקרון, תוך חלוקות משנה בהירות. מסיבה זו לא מצאתי לנכון לציין את מספרי העמודים, שבהם נדון כל אחד מן העקרונות. ציינתי לפרטים שנזכרים במהלך הדיון.
104. סרט 1962. ראה הדיון בעמדתו: אוקיף 1982, עמ' 34-30.
105. בלשונו של אוקיף: 'מסונתזים א-פריורי' (שם, עמ' 109). הניסוח מושתת על הקטגוריה 'סינתטי א-פריורי' שניסח קאנט.
106. שם, עמ' 96.
107. ניתן לסכם את עיקרי הדיאלקטיקה הזאת באופן הבא: (א) המאגיה מתריסה כנגד הדת שעה שהיא נוטלת חלקים ממנה ומשתמשת בהם כדי לנגח את הדת ולפרוץ את חוקיה. (ב) הדת, המוצאת את עצמה מאויימת, תוקפת את המאגיה ונלחמת בה. מאבקה מעודד היווצרות מאגיה נוספת. (ג) השימוש המאגי בסימבוליזם הדתי כנגד הדת מעורר בדת רפלקסיה והתחדשות. כתוצאה מכך מתרחשים בה שינויים המבטאים שינויים חברתיים ובמידה מסויימת גם מקלים עליהם. (ד) המאגיה מתפתחת לעתים לכדי כתות דתיות חדשות. למעשה, כמעט כל הכתות הללו מקורן במאגיה. (ה) למחאה ולבשורה של הכיתות המאגיות יש משמעות רק בתוך מערכת הסמלים והרעיונות של הדת שכנגדה היא יוצאת. מסיבה זו יש לראות בה חלק מן המיכלול הדתי השלם. (ו) הדת עצמה מקבלת וממסדת אל תוכה לעתים את הכת המאגית, כדי שזו תשרת את צרכיה שלה. ראה שם, עמ' 132-124.
108. על שמידט ותיאוריית המונותאיזם הקדמון (Urmonotheismus) ראה ברנדוו

טמביה ביקורת נוקבת על עצם הפירוש של מלינובסקי את הנתונים שהוא אסף. טמביה הראה שנתוני השדה של מלינובסקי סותרים את התיאוריה שלו, ושהיתה זו טעות מצידו לקשור בין סכנה ובין שימוש במאגיה. לטענתו, המאגיה אינה נקשרת לתחומי פעילות מסוכנים או למצבים שבהם לא ניתן להוסיף ולהפעיל טכנולוגיה, אלא בפעילויות שיש להן חשיבות חברתית מיוחדת, ושהצורך להצליח בביצוען הוא על כן חזק במיוחד. לדעת טמביה, התרומה החשובה של מלינובסקי למחקר המאגיה היתה גילוי המנגנון החברתי של התיפקוד שלה ולא ההסבר הפסיכולוגי שהוא נתן לה (טמביה 1995, עמ' 72-73).

135. מלינובסקי 1948, עמ' 70.

136. מלינובסקי 1948, עמ' 54-55. על המעמד מרכזי של הלחש בריטואל המאגי ראה עוד פירת 1967, עמ' 212-195; טמביה 1968. אוונס-פריצ'רד, לעומת זאת, טען שעניין זה איננו אוניברסאלי אלא תלוי תרבות (אוונס-פריצ'רד 1967). מלינובסקי הרחיב בנושא זה במחקר אחר. על יסוד הנתונים שאסף באיי האלמוגים הוא פיתח 'תיאוריה אתנוגרפית של המילה המאגית', שבה הוא ברר את האופי, המעמד והתיפקוד החברתי של הלשון המאגית בקרב תושבי האיים (מלינובסקי 1935, כרך ב, עמ' 250-213). בדיון שטמביה ייחד לתיאוריה הזאת, הוא טען שמלינובסקי לא הגדיר באופן חד מספיק את ההבדל בין הלשון המאגית והלשון היום יומית, ואף שבהקשרים מסויימים הוא כלל לא הבחין ביניהן. זאת, על אף שהילידים עצמם מבחינים היטב בין שני סוגי הדיבור הללו, כשם שהראה מלינובסקי עצמו (מלינובסקי 1935, עמ' 225-224). טמביה ביקש להשלים את החסר ולאפיין את הדיבור המאגי. לשם כך, הוא הצביע על קשרים בינו ובין ההגד הביצועי (performative utterance), כפי שאוסטין תיאר אותו ב'תיאוריה של מעשה הדיבור' (Speech-Act Theory). ראה טמביה 1995, עמ' 80-74 (ולהלן, עמ' 51-50). על התיאוריה של מעשה הדיבור ויישומה בחקר הלשון הריטואלית השווה להלן, עמ' 248, הערה 192.

137. על פי מלינובסקי, ההשבעה כוללת נוסף על מרכיב זה, גם חיקוי פונטי ותיאור התכלית המבוקשת. ראה מלינובסקי 1948, עמ' 54-55.

138. הקשר בין האבות המייסדים והמאגיה השבטית מתבטא לעתים בדרכים נוספות. זגווארד, למשל, מציין, שבקרב צידי הראשים בגינאה החדשה נקשרים האבות המיתולוגיים של השבט במאגיה באמצעות חפצים מאגיים-ריטואליים, שבהם הם השתמשו בחייהם, ושעל פי האמונה, הם העניקו אותם ליורשיהם. ראה זגווארד 1968, עמ' 438-439.

139. מלינובסקי 1948, עמ' 64.

125. טמביה מעיר, שבניתוחים של התצפיות שמלינובסקי ערך באיים הטרובריאנדים, הוא לא ציין בשום דרך את האופן שבו הוא מבחין בין מאגיה ודת. לדעתו, עניין זה אינו מקרי. לילידי האיים הללו היתה אמנם הבחנה ברורה בין 'עבודות הגן', משמע הפעילות החקלאית הפיסית, ובין 'מאגיה', אך הקטגוריה 'דת' לא היתה קיימת בתרבותם. מסיבה זו, מלינובסקי לא יכול היה לקבוע הבחנה בין דתם של הטרובריאנדים ובין המאגיה שלהם. ההבחנה הברורה בין מאגיה ודת, המאפיינת את חיבורו 'מאגיה, מדע ודת' שייכת, על פי טמביה, לשלב השני במשנתו של מלינובסקי, שבו הוא עבר ממסקנות מקומיות-לתיאוריה-אוניברסאלית אודות המאגיה (טמביה 1995, עמ' 68).

126. מלינובסקי 1948, עמ' 8.

127. ראה, למשל, מלינובסקי 1966, עמ' 210-196.

128. בלשונו: 'הדת זקוקה לקהילה בשלמותה למען הפולחן המשותף של חברה לאלוהויות ולדברים המקודשים שלה, ואילו החברה זקוקה לדת למען ההמשכיות והקביעות של חוקי המוסר והסדר' (מלינובסקי 1948, עמ' 36). ראה עוד להלן. עם זאת, מלינובסקי התנגד לטענה, שמושג האלוהות של חברה מייצג את החברה עצמה ושעל כן יש לראות בדת עניין חברתי בלבד (שם, עמ' 41-37). על השקפתו הפונקציונאליסטית ראה: מלינובסקי 1966, עמ' 176-147. על העמדה הפונקציונאליסטית במחקר המשווה של הדתות ראה לעיל, עמ' לעיל, עמ' 238, הערה 68.

129. לאור זאת, ספק אם מידלטון צודק בקביעתו שמלינובסקי 'היה בעיקרו יורשו של פרייזר' (מידלטון, 1987a, עמ' 86).

130. מלינובסקי 1948, עמ' 62.

131. שם, עמ' 51.

132. ראה בעניין זה גם מאמרו 'מיתוס בפסיכולוגיה פרימיטיבית'. שם, עמ' 114-119.

133. שם, עמ' 116.

134. עמדת המחקר כלפי השקפה זו לא היתה אחידה. רדקליף-בראון, למשל, התנגד לה (רדקליף-בראון 1965, עמ' 175-174). מן הצד השני, קלקהוהן מצא שבשבט הנאבאהו, האמונה במכשפות (witchcraft) והפעילות הכרוכה בה משמשות אמצעי מרכזי בהתמודדות עם חרדות ואגרסיה במישור החברתי (קלקהוהן 1967, עמ' 110-95). פולדינג הציע פירוש מקורי לנתונים שמלינובסקי הציג. לטענתו, הריטואל הדתי מציג את האדם כמנצח, שעה שהריטואל המאגי מציגו כמובס וחסר אונים, מי שבליט ברירה מעדיף לעשות משהו מאשר לא לעשות מאומה (פולדינג 1974, עמ' 83-82). לאחרונה השמיע

140. שם, עמ' 59-55.

141. שם עמ' 67-65. השווה עוד שם, עמ' 117-116. למרות שלפי השקפתו: 'מנקודות מבט רבות, מאגיה היא הביטוי החשוב ביותר ... ביחסו הפרגמטי של האדם הפרימיטיבי אל המציאות' (מלינובסקי 1935, עמ' 114), מלינובסקי דחה את השקפת לוי-ברול על-אודות ההבחנה המהותית בין החשיבה הפראית-המיסטית ובין זו המדעית-הרציונאלית (ראה להלן, סעיף ח). הוא הכיר בקיומה של מטנוליות רציונאלית בקרב הפראים וטען ששמור לה מקום נכבד בחייהם 'לא רק בתחום החשיבה והידע, אלא גם בזה של ההתנהגות' (מלינובסקי 1948, עמ' 18-8). השווה עוד דבריו על התפיסה הרציונאלית של הפראים את היחס בין עבודה ומאגיה, והבנתם את מגבלותיה של האחרונה: מלינובסקי 1935, כרך א, עמ' 80-75. לשאלת הרציונאליות והחשיבה המאגית ראה הדיונים בעמדות לוי-ברול, אוונס-פריצ'רד וטמביה להלן, סעיף ח. עיין עוד גלוקמן 1972.

142. שם, עמ' 68. מלינובסקי הציע ניסוח שונה לעניין זה במאמר מאוחר יותר, שבו הוא טען ש'הדת מתייחסת לנושאים היסודיים של הקיום האנושי, שעה שהמאגיה עוסקת תמיד בבעיות מסוימות ומפורטות' (מלינובסקי 1966, עמ' 200).

143. מלינובסקי 1948, עמ' 67.

144. אודות הדת ותיפקודה בחברה הפראית ראה שם, בעיקר עמ' 50-35.

145. הסו השמיע ביקורת כנגד ההבחנה הכוללת של מלינובסקי בין מאגיה ומדע. הוא טען שבהכללה אוניברסאלית היא חסרת משמעות. הסו אימץ את השקפת אוונס-פריצ'רד וקבע, שאת היחס בין שתי דרכי החשיבה וההתנהגות הללו יש לבחון תמיד בהקשר תרבותי מסויים, כלומר על פי תפיסתם והתנהגותם של נושאי התרבות עצמם. לטענתו, בקהילה שאיתה הוא עצמו חקר (במחוז יונן בסין), לא הייתה קיימת הבחנה בין התנהגות 'מאגית' ו'מדעית', התואמת את תיאורו של מלינובסקי. זאת, לא בשל קשיים מנטאליים של חברי הקהילה, אלא משום שכך הכתיבו להם דגמי ההתנהגות המקובלים בתרבותם (הסו 1952, עמ' 96-85, 7-8). ראה עוד להלן (סעיף ט) על התנגדותו למסקנות מכלילות במחקר האנתרופולוגי של המאגיה.

146. ראה לעיל, עמ' 238, הערה 68.

147. רדקליף-בראון 1948, עמ' 329-229, 136-185. רדקליף בראון כמעט אינו מתבטא במקומות אלה אודות המאגיה כשלעצמה.

148. שם, עמ' 406-405.

149. רדקליף-בראון 1965, עמ' 149-148. ביטי הצטרף אף הוא לעמדה זו (ביטי 1964, עמ' 208).

150. ראה בעניין זה ינג'ר 1971, עמ' 75.

151. ראה מידלטון 1987a, עמ' 89-88.

152. לרשימה ביבליוגרפית של כתביו ראה ביידלמן 1974b.

153. במונח זה אני מתרגם את המונח האנגלי Witchcraft. על ההבחנה בין sorcery ו witchcraft, שאותה הכניס אוונס-פריצ'רד למחקר המאגיה, ראה להלן.

154. אוונס-פריצ'רד 1937. מאמרים אחדים הקדימו את פירסום הספר. ראה ביידלמן 1974b.

155. מידלטון כינה עבודה זו 'אולי המחקר האנתרופולוגי הכולט והחשוב ביותר שראה אור במאה הנוכחית' (מידלטון 1987b, עמ' 198). ביטויים דומים של הערכה מאפיינים סקירות נוספות של פעלו של אוונס-פריצ'רד. ראה, למשל, ביידלמן 1974c; דוגלס 1980; גירץ 1988.

156. לוי-ברול 1985, עמ' 38.

157. על נסיונות להבחין בין הפראים והאירופאים על יסוד התפתחות ביולוגית ראה לעיל, עמ' 235-235, הערה 13.

158. לוי ברול אינו משתמש בביטוי זה. שאלתיו מן הדיון של טמביה בשיטתו. ראה כאן, הערה 159.

159. סיכומים מצויינים של השקפת לוי-ברול בנושא זה ראה בעבודותיהם של אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 99-78; נידהם 1972, עמ' 185-161; טמביה 1995, עמ' 88-84. עיין עוד אוונס-פריצ'רד 1970; ליטלטון 1985; דווי 1950; קזנב 1972. טמביה מציין שלוי-ברול מיתן את השקפתו בעקבות הביקורת שהוטחה בה (טמביה 1995, עמ' 85). מן הצד השני, הקולות הטוענים שהמנטאליות האנושית היא אמנם תלוית תרבות ושיש להכיר בקיום יותר מאופן אחד של 'אירגון המציאות' בתודעה, מתרבים והולכים. ראה שם, עמ' 88 ואילך (ולהלן).

160. ראה אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 78; הנ"ל 1970; הנ"ל 1981, עמ' 119-131.

161. משמעות הביטוי 'חשיבה מיסטית' בתורתו של לוי-ברול היא: 'אמונה בכוחות, השפעות ופעולות בלתי נתפסים על ידי החושים ובכל זאת ממשיים' (לוי-ברול 1985, עמ' 38). על ההתנגדות של אוונס-פריצ'רד לטענה שחשיבה הפראית בכללה היא מיסטית, ראה אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 89.

162. לוי-ברול 1931, עמ' 21. התרגום על פי אוונס-פריצ'רד 1981, עמ' 123.

163. אוונס-פריצ'רד 1965, עמ' 89-88; הנ"ל, 1981, עמ' 129-128. עיין עוד שם, עמ' 24-23. ספרים אלה נכתבו אמנם שנים רבות מאוחר יותר, אך הם משקפים את העמדה שאוונס-פריצ'רד נקט מראשית דרכו. ראה מאמרו: אוונס-

- כתביו. לסקירה מצויינת של התפתחות האסכולה הסטרוקטוראליסטית, וביבליוגרפיה נרחבת, ראה הוקס 1977.
177. לוי-שטראוס 1963, עמ' 185-167.
178. שם, עמ' 184.
179. שם, עמ' 175-169.
180. אוונס-פריצ'רד 1959.
181. אוונס-פריצ'רד 1937, עמ' 387.
182. אוונס-פריצ'רד 1956, עמ' 95.
183. משמעות המונח קוּת בעברית היא 'אל' או 'רוחות'. על משמעותו ומקומו בתרבות הנואר ראה שם, עמ' vi, ובכל הספר.
184. אוונס-פריצ'רד מבהיר בהרחבה, שיחסם של בני שבט האזאנדה אל הכישוף אינו קבוע, והוא תלוי בטיב הפעולה המבוצעת. בניגוד למכשפות, שהיא תמיד שלילית, מעשי כישוף יכולים להיות חיוביים או שליליים (אנטי-חברתיים). האחרונים זוכים למעמד ולכיס חברתי זהים למכשפות. ראה אוונס-פריצ'רד 1937, עמ' 423-387.
185. אין זה המקום לדון בפילוסופיה הרלאטיביסטית. לסקירות תמציתיות ראה ברנדט 1972; פופקין 1987, והביבליוגרפיות המצורפות למאמריהם. לסקירה שיטתית של התחומים העיקריים במחשבה הרלאטיביסטית ראה, לאחרונה, הרה וקראוץ 1996. לדיון בשאלת הרציונאליות והרלאטיביזם ראה, למשל, הוליס ולוקס 1982; זירווי 1984; טמביה 1995, בעיקר עמ' 111 ואילך. ראה עוד שם, עמ' 167-166, הערה 7.
186. טמביה מעיד על עצמו שהוא מצוי בין הקצוות הקיצוניים של הרלאטיביזם מזה והאבסולוטיזם מזה (טמביה 1995, עמ' 129). קליפורד גירץ (C. Geertz) ביטא אף הוא ברבים ממחקריו עמדות, שהן השלכות של ההשקפה הרלאטיביסטית בתחום האנתרופולוגיה. אחדים מן המפורסמים בהם רוכזו בספרו 'הפרשנות של תרבויות' (גירץ 1973. התרגום העברי חלקי, אך הוא מספק לענייננו. ראה גירץ 1990). עיין עוד הנ"ל 1983.
187. טמביה פורש את עקרונות העמדה הרלאטיביסטית בהקשר חקר התרבות, בספרו: טמביה 1995, פרק ששי. בפרק החמישי הוא בונה את היסודות להצגתה, על יסוד סקירה רחבה של הקולות הקוראים להכרה בריבוי האפשרויות ל'ארגון המציאות' בתודעה האנושית.
188. טמביה 1973, עמ' 212-209. השווה הנ"ל 1995, עמ' 80.
189. טמביה 1973.
190. ראה הורטון 1967; הנ"ל 1968; הנ"ל 1973. השווה טמביה 1995, עמ' 90-132-131, 93. פירת הציע אף הוא תפיסה קרובה לזו של אוונס-פריצ'רד

פריצ'רד 1934.

164. דוגלס מצביעה על הדמיון הרב בין עמדה זו של אוונס-פריצ'רד ובין מסקנותיו של ויטגנשטיין ב'חקירות פילוסופיות' (ויטגנשטיין תשנ"ה).
- ראה דוגלס 1981, עמ' 33-26.
165. אין זה המקום לדון בפרטי המערכת המושגית והריטואלית של המאגיה והמכשפות בקרב האזאנדה. הקורא יוכל לעמוד עליה בפרורוט בספרו של אוונס-פריצ'רד 1937. לסקירות מסכמות של המחקר שערך אוונס-פריצ'רד בקרב האזאנדה ראה קופר 1973, עמ' 105-98; דוגלס 1981, עמ' 60-46.
166. אוונס-פריצ'רד 1937, עמ' 541-540. השווה עוד הנ"ל, 1951, עמ' 98.
167. כבר במאמר מוקדם מאוד, שבו אוונס-פריצ'רד השווה את ממצאיו עם אלה של מלינובסקי, הוא הצביע על העובדה, שיש הבדלים מהותיים בפעילויות המאגיות של בני השבטים הטרובריאנדיים ובני שבט האזאנדה (אוונס-פריצ'רד 1967. השווה הנ"ל, 1970b, עמ' 23). בכך הוא חשף את הבעייתיות המתודולוגית הטמונה בנסיון לנחש תיאוריה כללית של המאגיה על סמך מימצאים מקומיים. אוונס-פריצ'רד שב וטען שאת התופעה המאגית צריך לתאר ולהבין תמיד בהקשר התרבותי-החברתי המסויים שבו היא נבחנת.
168. אין בדברים אלה כדי לטעון שהוויכוח אודות קיומה של חשיבה 'אחרת' ירד מסדר היום. עמדתו של טמביה שתובא להלן היא מן הביטויים הבולטים האחרונים להשקפה לפיה רציונאליות היא עניין תלוי תרבות. ואולם דומה שמאז מימצאיו של אוונס-פריצ'רד לא נעשה עוד נסיון לשלול מן החשיבה המאגית כל הבט של רציונאליות.
169. אוונס-פריצ'רד 1937, בעיקר עמ' 387, 21-39, 9.
170. שם, עמ' 9, 387 ואילך.
171. על המכשפות באפריקה נכתב מחקר רב. פרקים נבחרים ממנו נאספו בידי מידלטון וווינטר (1963), מידלטון (1967) ומרוויק (1970). סיכום תמציתי ורשימה ביבליוגרפית מקיפה ראה אצל מרוויק 1987.
172. ראה קלקהוהן 1967; ווקר 1970.
173. על השפעת עמדתו בנושא זה על המחקר האנתרופולוגי ניתן ללמוד מן המחקרים שצויינו בשתי ההערות הקודמות. וכן: וויטינג 1950; סוונסון 1960, עמ' 152-137; נורבק 1961, עמ' 212-188; וולס 1966, עמ' 180-184; אוקיף 1982, עמ' 475-414.
174. אוונס-פריצ'רד 1937, עמ' 83-63.
175. שם, עמ' 70-67.
176. על לוי-שטראוס ומשנתו נכתבה ספרות ענפה. ראה, למשל, ליץ' 1967; פז 1970; הייז והייז 1970. ראה שם, עמ' 256-247, רשימה ביבליוגרפית של

207. הורטון 1960, עמ' 211.
208. השאלות שהורטון מעלה (שם, עמ' 218), מעידות על התנגדות מצידו להנגדה בין אופנים שונים של יחס לאלים. בעמ' 219 הוא טוען: 'המצב, שלפיו טייס קרב שיוצא למשימה מסוכנת מתפלל לאלוהים, או עונד קמיע למזל, הוא תוצאה של מקרה בלבד'.
209. הרשקוביץ 1938, כרך ב, עמ' 262.
210. הרשקוביץ 1952, עמ' 359-360.
211. וורסלי 1968, עמ' xxviii.
212. ביטי 1964, עמ' 202-203.
213. שם, עמ' 206.
214. שם, עמ' 219. השווה עוד שם, עמ' 212.
215. הסו 1952, עמ' 4. עיין עוד הדיון בפרק הראשון שם. והשווה לווי, 1936, עמ' 147.
216. בתחום זה של המחקר, חוקרי התרבות (ובכלל זה המאגיה) ביקשו למזג את כלל הנתונים והמסקנות של מחקרי השדה הפרטניים לכדי יריעה מקיפה, המספקת דין וחשבון על האדם, החברה והתרבות האנושית בכללם.
217. ווקס וווקס 1961-2; הנ"ל, 1963.
218. המונד 1970, עמ' 1350.
219. מקור תפיסה זו של הדת בעבודתו של נורבק. ראה נורבק 1961, עמ' 49. השווה המונד 1970, עמ' 1354-1355.
220. שם, עמ' 1354-1355. עמדת המונד קרובה לזו של דוטה ובה בעת הפוכה לה. על פי דוטה, הדת היא חלק מן המאגיה (דוטה 1908. על פי אוקיף 1982, עמ' 233-235). עמדה מעניינת בנוגע לשיתוף בין המאגיה והדת הציע אוקיף. הוא קבע שהמאגיה שואבת את סמליה מן הריטואל הדתי. באופן זה נוצרת קירבה פנומנולוגית רבה ביניהן, למרות שמבחינה חברתית הן מנוגדות לחלוטין זו לזו. ראה לעיל, סעיף ו.
221. ראה רוזנגרן 1976.
222. ראה בעיקר ווינקלמן 1992. עיין עוד בהפניות למחקריו ברשימה הבבלוגרפית שם. ראוי לציין שווינקלמן דחה את הנחת היסוד של החוקרים, שלפיה אין קשר סיבתי ישיר בין פעולה מאגית ובין תוצאות כלשהן, וטען: 'מיזוג של תצפיות אנתרופולוגיות אודות תופעות מאגיות עם הממצאים והתיאוריות של הפאראפסיכולוגיה הניסויית, מציע שמכלול התופעות המאגיות מעוגן ביכולות אנושיות אוניברסאליות המצויות באדם מעצם טבעו. יכולות אלה קשורות קשר הדוק ליכולות הפסי' (ווינקלמן 1982, עמ' 44). על ה'פסי', מונח מרכזי בתיאוריה של הפאראפסיכולוגיה

- והורטון בנוגע לרציונאליות של החשיבה הפראית. הוא דחה את השקפת לוי-ברול מיסודה והתנגד להבחנה בין מאגיה ומדע על יסוד קריטריון הרציונאליות. לטענתו, יש רציונאליות ביסוד ביסוד החשיבה והמעשים המאגיים. ראה פירת 1956, עמ' 185-152. טמביה אינו מתייחס לפרק חשוב זה במחקריו של פירת.
191. טמביה 1973, עמ' 212 ואילך.
192. ראה אוסטיין 1975. עיין עוד סירל 1986; הנ"ל 1970; הנ"ל 1974. על עקרונות תורת מעשה הדיבור ועל הנסיונות ליישמה בחקר הלשון הריטואלית במחקר האנתרופולוגי ובמחקר היהדות ראה הררי תשנ"ח.
193. שם, עמ' 218 ואילך.
194. טמביה 1995.
195. שם, עמ' 110-84.
196. שם, עמ' 110-108.
197. שם, עמ' 139-110.
198. שם, עמ' 154-140.
199. שם, עמ' 154.
200. ראה עוד מידלטון 1967, עמ' ix; מנדי 1956, עמ' 18.
201. טיטייב 1960, עמ' 293.
202. טיטייב מנסה להוכיח במאמרו שגם לחברות פרימיטיביות יש לוח, אפילו הוא פשוט ביותר (שם, עמ' 297-295).
203. טיטייב קושר להגדרתו קריטריונים נוספים ששימשו להבחנה בין מאגיה ודת. הוא מבקש להוכיח שמקורם בזה שהוא מציג. שם, עמ' 294-293.
204. אישור לטענה זו מצוי אמנם במחקרו של קרופורד. קרופורד טוען ששבעים שנות מסיונריות שינו אמנם מאוד את הדת של בני שבט השונה הרוזאים, אך הם לא השפיעו כמעט בכלל על המאגיה שלהם. ראה קרופורד 1967, עמ' 90-91.
205. גוד 1949; הנ"ל 1951, עמ' 54-52. גוד מפתח בדבריו את השקפתה של בנדיקט. ראה בנדיקט 1933, עמ' 40; הנ"ל 1938, עמ' 647. עיין עוד פירת 1956, עמ' 185-152.
206. וורנר מנתח את התופעה מתוך התייחסות לפונקציונאליזם נוסח-דורקהיים. הוא קובע: 'המאגיה והריטואל זהים במהותם. שניהם מבטאים אחדות בסיסית ומתפקדים באופן דומה הן למען היחיד והן למען הקבוצה, לפחות בחברה המורנג'ינית' (וורנר 1958, עמ' 229. עיין עוד שם, עמ' 223-243).
- פירת הביע עמדה דומה בנוגע לבני שבט הטיקופיה הפולינזיים. פירת 1967, עמ' 196.

- הניסויית, ועל האופן שבו ניתן לקשור בו יכולות מאגיות ראה שם, וכן ווינקלמן 1983. עיונים בכיוון זה בקשר ליהדות פירסם בזק (תשכ"ח).
223. המונד טוענת שזו המגמה המאפיינת את המחקר האנתרופולוגי של המאה העשרים (המונד 1970, עמ' 1349).
224. פטרסון 1957, עמ' 119.

הערות לחלק א, פרק ב

1. דברים אלה נכונים גם לגבי פרייזר ומוס, למרות שניתוחיהם התבססו לא מעט גם על עדויות טקסטואליות.
2. ספרות המחקר של המאגיה היוונית וההלניסטית עצומה בהקפה. היא משתרעת על פני למעלה ממאה וחמישים שנה. מחקר ביבליוגרפי מפורט ועדכני פירסם לאחרונה ברשיר (1995). בהתאם לנושא המעסיק אותנו כאן, אתמקד בהשקפות החוקרים בשאלת הקשר בין מאגיה ודת. עיקר הדיון נסוב על המחקר שנעשה בתחום זה בעשורים האחרונים.
3. לצד העדות הטקסטואליות יש להביא בחשבון גם הבטים נוספים, חומריים וטקסיים, של המעשה המאגי, שעליהם ניתן ללמוד מן הממצא הארכיאולוגי. כמו כן יש לציין את הצירורים והסמלים המלווים את הטקסטים המאגיים ואת מעט הכלים המאגיים שנמצאו בחפירות. מחקרי הקמיעות, האבנים הטובות המאגיות ולוחיות הקללה מתייחסים בדרך כלל גם להבטים אלה. ראה בונר 1950; סומלין 1988, עמ' 84-81, 60-59; גייגר 1992, עמ' 21-14, 4-3. על העזרים המאגיים שנמצאו בפרגמון ראה ברב 1963, עמ' 112 והערה 2.
4. פרייזנדנץ פירסם מהדורה נרחבת של טקסטסים מאגיים יווניים (פרייזנדנץ 1928-31). הנריכס ערך מהדורה שניה ומתוקנת של המהדורה (פרייזנדנץ 1973-4). בצ' ערך תרגום אנגלי של הפפירוסים המאגיים היווניים שפירסם פרייזנדנץ וטקסטסים מאגיים יווניים וקופטיים רבים נוספים (בצ' 1986). קרופ פירסם קובץ גדול של טקסטים מאגיים קופטיים, שאותו ליווה במחקר מקיף (קרופ 1930-32). מייר וסמית ערכו לאחרונה תרגום לאנגלית של מבחר טקסטים מאגיים קופטיים בעלי גוון נוצרי, שאליהם נלווים מאמרי מבוא (מייר וסמית 1994). לרשימה מפורטת של פירסומים ומחקרים נוספים ראה ברשיר 1995; פרניגוטי 1995, והרשימה הביבליוגרפית הנרחבת שם, עמ' 3692-3698.
5. פירסום לוחיות הקללה החל עוד בראשית המאה התשע-עשרה. בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים פורסמו שתי אסופות רחבות הקף: וונס

- 1897; אודולן 1904. לסקירת המחקר והפניות לפירסומים בתחום זה ראה גייגר 1992, עמ' 30, הערה 3; ג'ורדן 1985; והשווה עוד דודס, 1959, עמ' 204, הערה 93; אוון 1980, עמ' 1517, הערה 34; פראונה 1991, עמ' 21; ולאחרונה גרף 1997, עמ' 118-199 והערות 4-1 בעמ' 271-272. שלשה הפירסומים הנרחבים האחרונים בתחום זה הם של ג'ורדן (1985), סומלין (1988) וגייגר (1992). גרף מציג מחקר עדכני ומצויין בלוחיות הקללה ובמאגיות הזק בכלל (ראה גרף 1997, עמ' 118-174). עיין עוד פרייזנדנץ 1972.
6. ראה בעיקר: בונר 1950; דניאל ומלטומיני 1990-92; קוטנסקי 1994. למחקרים מצומצמים יותר ראה ההפניות אצל אוון 1980, עמ' 1517, הערה 33, ועל פי ברשיר 1995.
7. ראה סמית ק. 1915; טבנר 1916; לוו 1929 (על פי סגל א. 1981, עמ' 357, הערה 27); לק 1985; בצ' 1987, עמ' 95; פרגוסון ג' 1989, עמ' 147-158; קרו-ברוחה 1971, עמ' 40-24; נוק 1972, כרך א, עמ' 184, כרך ב', עמ' 318-310; גרף 1997, עמ' 204-175.
8. על קדמות המאגיה בתרבות היוונית ראה ברן 1966, עמ' 102-82; ליינ-אנטרלגו 1970; סטר 1991, עמ' 183, 179; דיטריך 1986, עמ' 106, 85; לק 1985, עמ' 6-5; פראונה 1993; בורקט 1995, עמ' 87-41. סטר מצביע על גל של התגברות המאגיה בסוף המאה השמינית וראשית המאה השביעית לפני ספירת הנוצרים. הוא תולה אותו בחרדה ובמתח שאיפיינו את התקופה (שם, עמ' 279). דודס מציין את הפריחה בהשפעה של המאגיה ובשימוש בה במאה הרביעית לפני הספירה. הוא רואה בכך תגובה של 'הדור השני' לרנסנס של המאה החמישית. דודס מזהה את שורשי הפריחה של המאגיה בשני גורמים: (א) אימת אמונות טפלות שהתלוותה להסטריית המלחמה שאותה עורר המאבק המתמשך בין ספרטה לאתונה. (ב) נסיגה במעמד הדת המסורתית, שאף היא קשורה, לדעתו, לנסיבות ההיסטוריות הללו (דודס 1959, עמ' 194-195). נילסון קושר אף הוא את התגברות המאגיה ביוון במאה הרביעית לפני הספירה בהחלשות הדת המסורתית. הוא מייחס את ראשית התהליך להתקפות של הסופיסטים על הדת ולחילונה בידי המדינה במאה שקדמה לה (נילסון 1940, עמ' 115). מקורות לא מעטים מן המאה החמישית לפני הספירה מעידים על אמונה ושימוש במאגיה גם בתקופה זו. ראה למשל אפלטון, החוקים, ספר עשירי, סעיפים 909d, 980d, ספר אחד-עשר, סעיפים 932e-933e, רפובליקה, ספר שני, סעיפים c-364b; אריסטופנס, עננים, שורות 749 ואילך, ציפורים, שורות 1553 ואילך; היפוקרטס, המחלה הקדושה, סעיפים I-IV. השווה עוד דודס 1959, עמ' 204, הערה 93;