

א. כשפים, הלכה וחכמים: מאגיה בספרות חז"ל

המחקר השיטתי של המאגיה היהודית החל את דרכו בשני מחקרים גדולים יחסית, שנכתבו ברבע השלישי של המאה התשע-עשרה בידי ברכר³ ויואל⁴. מאמרו של ברכר ראה אור בשנת 1850. הוא עסק במאגיה בתלמוד הבבלי ויחד בו דיון נרחב לרפואה המאגית. חיבורו הרחב של יואל דן ב'אמונה הטפלה ויחס היהדות אליה' מן המקרא ועד לספרות הגאונים.⁵ הוא התפרסם בשני חלקים בשנים 1881 ו-1883 ונערך בצורה כרונולוגית. בפרקים על המשנה והתלמוד⁶ דן יואל במגוון נושאים וביניהם: קבלה ודחיה של אמונות טפלות, אמונה בשדים ורוחות, חשש מן הזוגות, כשפים, ניחוש על פי סימנים, אסטרולוגיה, נקרומאנטיה, ריפוי באמצעים מאגיים והשפעות פרסיות על התפתחות האמונה הטפלה ביהדות העת העתיקה. לצד מחקרים אלה בולט מחקרו של קוהוט, בן זמנם של ברכר ויואל, שביקש להתחקות אחר הדמונולוגיה ביהדות ומקורותיה הפרסיים.⁷ כל השלשה עסקו בעבודותיהם בשני קורפוסים ספרותיים: המשנה והתלמוד הבבלי. מקורות רבניים נוספים, ברובם ארץ-ישראליים, לא זכו להתייחסות.

הזנחת המקורות הארץ-ישראליים תוקנה בחלקה בידי בלאו בספרו 'המאגיה היהודית הקדומה'. מחקר זה ראה אור סמוך לסוף המאה התשע-עשרה והוא נחשב עד ימינו המקור החשוב ביותר ללימוד האמונות והמנהגים המאגיים בספרות הרבנית.⁸ בלאו מציג ומנתח בספרו מספר רב של מקורות מן הספרות הרבנית כולה. גם כאן משמש התלמוד הבבלי מקור עיקרי, אולם לצידו מובאות רבות מן התוספתא, התלמוד הירושלמי וספרות המדרש הארץ-ישראלית. בלאו אינו מבחין בין מקורותיו בהתאם למוצאם הגיאוגרפי או למועד חיבורם. הוא מתייחס לספרות הרבנית כאל חטיבה אחת, המבטאת השקפת עולם אחידה בכל מה שנוגע למאגיה. הבחנתו היחידה בהקשר זה היא הקביעה המפורסמת:⁹

יותר מן [היהודים] הארץ-ישראליים היו הבבליים נגועים במאגיה.¹⁰

הבסיס המוצהר לטענה זו הוא ההשוואה הכמותית של איזכורי עניינים מאגיים בחיבורים יהודיים מבבל ומארץ ישראל. עם זאת, דומה שהיא משקפת גם את השקפתו של בלאו, שמקורה של המאגיה היהודית בהשפעה זרה על עם ישראל, השפעה שהיתה מכרעת יותר בבבל מאשר בארץ ישראל.¹¹ בפתח ספרו בלאו דן בשאלת ההגדרה של המאגיה ובקשר בינה ובין ודת בכלל, ובתרבות היהודית בפרט. מסקנתו כפולה: (א) מאגיה היא בראש ובראשונה פרקטיקה, דרך של פעולה, עשיית מעשה (וכך גם על פי ההלכה).¹² (ב) המאגיה היא מערכת פעולות על-טבעיות שנקשרו בקשר הדוק בדמונולוגיה ובאמונה בכח השלטון האנושי בשדים.¹³ בפרקי הספר הוא מנתח הבטים מרכזיים של המאגיה המצטיירת בספרות הרבנית:

פרק שלישי

מאגיה ודת בחקר יהדות העת העתיקה

כמעט מאה וחמשים שנה חלפו מאז התפרסמו המחקרים הראשונים של המאגיה היהודית ועדיין המחקר מצוי בחיתוליו. זרם דק של מחקר ופירסום הוסיף אמנם לקלות כל העת, אולם רק לאחרונה, בעקבות הפירסום המתגבר והולך של הספרות המאגית עצמה - קמיעות חרס ומתכת מארץ ישראל וסביבותיה, קערות מאגיות מבבל ומגוון טקסטים מאגיים מגניזת קהיר - נתעוררו החוקרים לדון ביתר שאת גם בפלח זה של התרבות היהודית. פירותיה של התעוררות זו ניכרים היטב על מדפי הספרים ובכתבי העת העוסקים במדעי היהדות, אך עוד רבה הדרך לפנינו. רבים הכתבים הממתינים לפירסום מאוד, ורבה עוד יותר עבודת המחקר שצריכה להלוות לפירסומם. עדיין אין בידינו תיאור פנומנולוגי של המאגיה היהודית, כפי שהיא משתקפת בכתבים המאגיים עצמם,¹ או תיאור של ההתפתחות ההיסטורית שלה. קשריה של המאגיה עם תחומים אחרים בתרבות היהודית בעת העתיקה ובראשית העת המוסלמית, כגון ההלכה הרבנית והמיסטיקה של ספרות ההיכלות והמרכבה, החלו נחשפים רק לאחרונה, ורק מעט מזעיר נכתב עד כה על ההבטים החברתיים שלה. בכל זאת, גם אם היה מחקר המאגיה היהודית מצומצם מאוד עד לשנים האחרונות, הוא מעולם לא קפא לחלוטין על שמריו. מאז שהעבודות הראשונות בתחום זה ראו אור ועד ימינו, התפרסמו עשרות מחקרים, שדנו בתופעה המאגית ובביטוייה הספרותיים מנקודות מבט מגוונות. חמש עשרה השנים האחרונות היו למאגיה היהודית שנים של עדנה ממש. פרץ הפירסומים של טקסטים מאגיים יהודיים קדומים והמחקר שנלווה אליהם העמידה בחזית מחקר היהדות.

פרק זה מיוחד לסקירת מחקר המאגיה היהודית הקדומה בארץ ישראל וסביבותיה מראשיתו עד ימינו. אציג בו התפתחות המחקר בשלושה תחומים: (א) מאגיה בספרות חז"ל. (ב) מאגיה והמיסטיקה היהודית הקדומה. (ג) הספרות המאגית היהודית.² גם כאן תיוחד תשומת הלב לשאלות המתודולוגיות שביסוד חלק זה של העבודה: הגדרת המאגיה ובחינת יחסיה עם תופעות נוספות בתרבות היהודית בת זמנה - הדת הרבנית והמיסטיקה של ספרות ההיכלות והמרכבה.

מקורות הכישוף היהודי, התפשטותו בעם ישראל, דמות המכשף, תכליות מאגיות מועילות ומזיקות ואמצעי פעולה מאגיים. במסגרת הדיון בפרקסיס המאגי בלאו עוסק בהרחבה במלל (השבעות ולחשים), שהוא מחשיבו מרכיב מרכזי בטקס המאגי. הוא דן בו בשלושה הקשרים עקריים: 'דרכי האמורי', קמיעות ושמות האל. דיונו בקמיעות כולל הצגה וניתוח של שני נוסחי השבעה יווניים, האחד לאהבה והשני לגרוש שד, שבהם הוא רואה ביטוי למאגיה יהודית הלניסטית.¹³ טקסטים אלה נדונו אמנם במחקרים קודמים¹⁴ אך דומה שזה המקרה הראשון שבו טקסטים מאגיים יווניים זוכים להתייחסות במסגרת מחקר המאגיה היהודית, מתוך ניסיון להצביע על קשרים משמעותיים בין המאגיה ההלניסטית ובין זו התלמודית.¹⁵

כמעט מאוס לא נכתב אודות המאגיה בספרות חז"ל מאז מחקרו של בלאו ועד ספרו של טרכטנברג, שהתפרסם כארבעים שנה לאחריו ואשר נותר עד לאחרונה ציון הדרך האחרון במחקר הפנומנולוגי של המאגיה היהודית.¹⁶ המחקר הבולט שנכתב בתקופה זו הוא מאמרו של מרמורשטיין, העוסק בהבטים מצומצמים של ביטויי המאגיה בספרות הרבנית: המונחים 'צרור', 'מימס' ו'קבוע', אסירה (משרש אס"ר) ושחרור מאגיים, הבטים מאגיים בדמות הנחש באגדה, טכסי הגנה מפני שדים בחיבור המכונה פרקי דרבנו הקדוש, ומסורת מתקופת הגאונים אודות קפיצת הדרך של אביו של שמואל (מראשי החכמים בנהרדע).¹⁷ לצידם ניתן להזכיר את העמודים הספורים שייחד דייכס לפרקטיקות נוחש באמצעות שמן, הנזכרות בתלמוד,¹⁸ את ההתייחסויות הקצרות לרפואה מאגית במחקרו של פרויס על 'הרפואה המקראית והתלמודית'¹⁹ ואת הערך האנציקלופדי הקצר שבלאו כתב אודות המאגיה היהודית, שבו לא נתחדש מאוס.²⁰

פירסום סיפרו של טרכטנברג: 'מאגיה ואמונות טפלות יהודיות' היה צעד משמעותי בחקר המאגיה בספרות חז"ל.²¹ טרכטנברג ביקש לבחון את האמונות והמנהגים המאגיים בקרב חסידי אשכנז, ואמנם עשה כן באופן שאין שני לו בספרות מחקר המאגיה היהודית. בין כה ובין כה, הוא מביא ציטטים רבים מספרות חז"ל מבארם ודן בהם, ובתוך כך מאיר שורה ארוכה של נושאים, שבחלקם לא זכו כמעט לעיון קודם לכן. בין דפי הספר נדונים, בין השאר, יחס ההלכה למאגיה, תפיסת הכוחות העל טבעיים: מלאכים, שדים ורוחות המתים, ויחסייהם עם האדם, הכח המאגי של שמות האל וכח דברו (המקרא), אופי המעשה המאגי, הכנת קמיעות ושימוש בהם, ומטרות מאגיות מגוונות כגון הגנה, הצלחה, זכירה ורפואה. לצד אלה נדונות גם 'אמונות טפלות' נוספות כגון פתרון חלומות ואסטרולוגיה. בכל התחומים הללו טרכטנברג עוסק גם בהשקפות חז"ל, כרקע לדיון המרכזי המיוחד למקורות מימי הביניים.²²

השלב החשוב הבא בחקר המאגיה בספרות חז"ל הוא מחקריהם של ליברמן ואורבך, שנכתבו בסביבות אמצע המאה העשרים. תרומתו של ליברמן למחקר היתה

כפולה: (א) הוא העמיד פירוש מלומד ומאיר עיניים לפרקים ו-ז במסכת שבת, שעניינם 'דרכי האמורי' ובהם מרוכז עיקר החומר המאגי המצוי בתוספתא.²³ (ב) הוא התייחס להבטים של המאגיה בספרות חז"ל במאמרו 'משהו על השבעות בישראל'.²⁴ ובפרקים אודות 'הנאות וחששות' ו'שבעות ונדרים' בספרו 'יוונית ויווניות בארץ ישראל'.²⁵ ליברמן הביא אל מחקר המאגיה היהודית הארץ-ישראלית את ידענותו העצומה בתרבות ההלניסטית, והעמיד את החוקרים על מידת ההשפעה שהיתה לתרבות זו על התרבות היהודית הארץ-ישראלית גם בתחום זה. קביעתו בנוגע למקומה של המאגיה בתרבות העת העתיקה בכלל וביהדות הארץ ישראלית בפרט, היא מן המפורסמות במחקר המאגיה היהודית.²⁶

שיבוש גדול הוא מעיקרו להכליל ולומר שהספרות התלמודית-מדרשית של ארץ-ישראל מצויות בה פחות 'אמונות טפלות' מבתלמוד הבבלי. כל המחזיק בדעה זו הריהו כאומר, שיהודי ארץ-ישראל לא היו בני-תרבות כמות יהודי בבל, שהם לא היו בני זמנם ומקומם. ארץ-ישראל, היושבת בין מצרים ובין בבל, אי-אפשר היה לה להחלץ מהשפעתה של חכמת הזמן ההוא. החכמים נלחמו בכל כוחם באמונות-ההבל האסורות על-פי התורה והשתדלו לעקור אותם כשפים שרית של עבודה זרה נודף מהם, אבל היה להם לקבל אותם קסמים שבא עליהם אישורם של 'מדעני' הזמן ההוא. כל עמי העולם העתיק הכירו בכוח קמיעות-האהבה, ויהודי ארץ-ישראל לא יצאו מכללם.

קטע זה מעיד היטב על השקפתו של ליברמן אודות המאגיה היהודית:²⁷ (א) הוא דחה את הנסיונות להמעיט בהערכת התפשטותה בקרב יהודי ארץ ישראל. (ב) הוא התייחס אליה כאל חלק מן ה'תרבות', ה'חכמה' וה'מדע' של העת ההיא, וראה במאמינים בה מי שסגלו לעצמם את התרבות הזאת. ליברמן השתחרר מן התפיסה שראתה במאגיה דבר מה נחות וביקשה לנקות את יהודי ארץ ישראל מן האמונה בה, ובה בעת טען בעקיפין שהכישוף זר ליהדות ושמקורו בהשפעה של העמים שהיהודים באו במגע עמהם. (ג) ליברמן ייחס את האמונה במאגיה לשכבות העממיות בלבד. החכמים, לדבריו, 'נלחמו בכל כחם באמונות-ההבל האסורות על פי התורה והשתדלו לעקור אותם כשפים שרית של עבודה זרה נודף מהם'. את מה שלא היה בכחם לעקור הם ניסו לייחד ולהכניס אל תוך הדת באופן שאינו סותר את יסודותיה.²⁸ טענה דומה הוא השמיע במאמרו 'משהו על השבעות בישראל', בנוגע ליהוד נוסחי השבעות שרווחו בעם.²⁹ עמדתו באה לידי ביטוי מפורש וציורי יותר במקום נוסף בספרו:³⁰

ההשפעה התרבותית של ההלניזם על העם אף היתה רחבה יותר ועמוקה יותר מכפי שניתן להסיק מהעובדות, שבא זכרן בספרות התלמודית. בני המעמד הבינוני של העם היהודי דרו בכפיפה אחת עם עובדי-אלילים ונוצרים

כי אי עוד מלבדו, ולכן אין גם כשפים - להתעלם מן המציאות, ששכבות עממיות רחבות האמינו והשתמשו במעשים אלה. הם ניסו למצוא דרך של פשרה.

זו עמדה אפולוגטית, המבקשת לנקות את החכמים מן האמונה בכשפים ולהציג את קבלת המאגיה על ידיהם, כאשר הדבר נעשה, כהשלמה ופשרה מחוסר ברירה עם השפעה של יסודות זרים לרוחה של האמונה היהודית האמיתית. עמדה זו מאפיינת גם את פרטי הדיון של אורבך בהבטים מאגיים בספרות חז"ל ואף במחשבת המקרא. בפרק 'הכישוף והנס' אורבך מעמיד על הבעיה, שעמה התמודדה כבר אמונת המקרא, כאשר היא ביקשה להכיר בנס ולדחות את הכישוף בעת ובעונה אחת. הוא מצביע על הפיתרון שהתגבש בה: תכלית המעשה היא אמת-המידה לקביעת מהותו. מעשה פלא המבוצע בשם האל ולשם האדרת דבריו הוא נס. מעשה דומה ואפילו זהה, המבוצע בכח אל זר או בשם בשורה זרה הוא כישוף. לדברי אורבך, זוהי התפיסה המאפיינת גם את מחשבת החכמים. יחס החכמים לנס היה כפול. הם חששו מפניו וקידשו אותו כאחד. חששם נבע מן ההבחנה הדקה עד כדי טישטוש הגבולות בינו ובין הכישוף (פשוטי העם היו כמובן מעוניינים בדבר אחד, בתוצאה של הפעולה, מבלי להבחין מה מקורה).³⁴ מסיבה זו הם הבליטו את העובדה שהוא מבוצע בידי שמיים ולא בידי אדם.³⁵ עמדת החכמים בנוגע לתפקיד האל בביצוע הנס היתה מכרעת במידה כזו, שהם העדיפו להכיר בפלאים מעשי-גויים כביטוי לכוחו שלו, על פני הכרזתם ככשפים.³⁶ כיוון שכך, טען אורבך, ההבחנה החברתית בין נס וכישוף (דת ומאגיה) על יסוד ההבחנה בין 'מה שאנו מבצעים' ו'מה שמבצעים האחרים', שהוצעה לא אחת במחקר, אינה תואמת בדרך כלל את עמדת חז"ל.³⁷

בפרק 'כח השם' אורבך דן בתפיסת חז"ל את השם המפורש ואת כח פעולתו. בהתאם להשקפתו בנוגע להבחנה בין כישוף ונס, הוא מבקש להבחין בין השימוש המאגי בשמות בקרב המצרים והבבלים ובין תפיסת הכח של שם האל במקרא. לדבריו, האמונה המקראית לא ראתה בשם האל כלי או מכשיר, ועל כן היא הפקיעה את המהות המאגית מן השימוש בו. עיקר ההבחנה הוא באופי של כח הפעולה של השם על האל. אצל הבבלים והמצרים ידיעת השם שימשה אמצעי להשתלטות על האלים. על פי אמונת המקרא, לעומת זאת, 'קוראים את השם, מזכירים אותו, כשרוצים בברכת אלהים, בהיענותו, אלא שהעונה והמברך הוא אלהים, ולא הכוהן ע"י הזכרת השם'.³⁸ כיוון שהבחנה זו לא נשמרה בקפדנות בתודעה העממית, החכמים נזהרו מאוד מן השימוש בכח השם. עמדתם הרשמית היתה התנגדות לשימוש בו, ומפאת החשש לניצולו לצרכים מאגיים הם הקפידו להצניעו ולהסתירו. מחקריהם של ליברמן ואורבך היו אולי הבולטים במחקרי המאגיה בספרות חז"ל שנכתבו בשליש השני של המאה העשרים, אך מכל מקום, לא היו היחידים. בערך

בערי ארץ-ישראל הגדולות; הם סחרו יחד ועבדו יחד. העם אי-אפשר היה שלא יתפעל למראה היפה והמועיל; אי-אפשר היה שלא יימשך אחר הברק החיצוני והנוי השטחי של חיי הגויים. החכמים השתדלו בכל כוח יכולתם למנוע את התייוונותו הגמורה של העם; הם הטעימו וחזרו והטעימו לפני העם את יתרון הרוח על הגשם ואת נצחון הנשמה על הגוף שסופו לבוא. אך קשה להניח שהמוני העם היהודי בערים הגדולות נהגו על טהרת ההשקפות של החכמים. קשה להניח שהם נמנעו בהתמדה ומתוך הכרה מלחקות את דרכי שכניהם ואורחות חייהם, הנאים כל כך למראית עין. עמי-הארצות שבגבולין, שמצבם הכלכלי לא נתנם להתחרות במעמד הבינוני בדיפתו אחר ההנאה וההידור, קנו להם את אמונות שכניהם בדברים שבכישוף, באסטרולוגיה ובכל מיני אמונות תפלות האסורות מן התורה שבכתב ושבעל-פה.

השקפתו של אורבך היתה קרובה לזו של ליברמן. אף הוא ראה במאגיה היהודית תוצאה של חזירת יסודות זרים אל תוך היהדות, שייך אותה בעיקר לשכבות העממיות וייחס לחכמים התנגדות עקרונית לה. אורבך דן בהבטים של המאגיה היהודית בפרקים אודות 'הכישוף והנס' ו'כח השם' בספרו 'חז"ל: פרקי אמונות ודעות'.³¹ את התיאור של יחס החכמים כלפי המאגיה הוא השתית על ניתוח המסקנות ההגיוניות והמחייבות הנובעות מעקרונות האמונה בכל יכולתו של האל, שאותן הוא ייחס לחכמים, כיסוד לאמונתם. מסקנות אלה מוציאות מכלל אפשרות את קיומו של הכישוף. יחד עם זאת, אורבך לא התעלם מן העדויות אודות התפשטות הכישוף בין החכמים 'בארץ ישראל ועוד יותר בבל'. לדבריו, עמדתם משקפת לעתים דחיה חד משמעית של אפשרות קיום המאגיה בעולם, ולעתים פשרה בלית ברירה עם השקפת העולם המאגית הנוגדת את אמונתם מיסודה:³²

השקפת חז"ל על יכולתו הכוללת של האל נודעות לה תוצאות לגבי רעיונות אחרים. היא מוציאה מכלל אפשרות קיומו של כוח מאגי העלול להשפיע על סדרי הטבע ועל גזרותיו של אלהים ... הוא הדין לגבי המאגיה - אי אפשר ליישבה עם קיומו של אל כול יכול. התנאי נתן במחצית השנייה של המאה השנייה - אומר: 'אם יתקבצו כל חרטומי העולם וביקשו להפוך את הבוקר לערב, לא יוכלו'.³³ ההתנגדות לכשפים היא ברוח התורה, אבל בספרות חז"ל היא מפורטת בהרבה ונדונה בהבלטה, המוכיחה את האקטואליות שבשאלה ... אבל לא זאת היתה הדעה המקובלת בשכבות הרחבות של העם, ומכאן הוויכוח והדיון הממושך בשאלות אלו ... אבל ישנן עדויות מרובות על התפשטותם של מעשי כישוף, ולא רק בין נשים ופשוטי העם, אלא גם בין חכמים בארץ ישראל ועוד יותר בבל ... למעשה, לא יכלו גם חכמי התלמוד והמדרש - עם כל הכרתם היסודית,

בעת שבה ספרו של אורבך ראה אור, פירסם בזק את ספרו 'למעלה מן החושים: תופעות על חושיות במסורות יהודיות ובמחקרי ימינו'.³⁹ נקודת המוצא של בזק, כפי שמעידה כותרת המשנה, היתה התופעות העל-חושיות השייכות לתחום הפאראפסיכולוגיה, והקשר בינן ובין תופעות על-טבעיות המתועדות בספרות היהודית לדורותיה. בזק מתאר את הכישוף על פי הדגם האבולוציוניסטי, כתופעה המטרימה את הדת בתהליך ההיסטורי של התפתחות האנושות. לטעמו, ההבדל ביניהן הוא הדרך שבה האדם מבקש לשלוט בטבע: במישרין (מאגיה) או בעקיפין (דת).⁴⁰ בזק מזכיר בספרו תופעות על טבעיות המתועדות במקרא ובתלמוד, ביניהן תופעת הכישוף בכללה, כישוף בעלי חיים, רפואה בכשפים, אחיזת עיניים, קשירת חתנים, ואמצעי ניחוש כגון חלומות, כתמי שמן, מעוף ציפורים, סימנים אסטרולוגיים ועוד. בכולן הוא מבקש לראות מקבילות לתופעות על טבעיות המתועדות במחקר הפאראפסיכולוגי של ימינו.⁴¹ בזק פירסם גם שני מאמרים קצרים הנוגעים אף הם במאגיה בספרות חז"ל. האחד⁴² דן בברייתא על שלש מאות הלכות קישואין ש' אליעזר בן הורקנוס היה שונה.⁴³ הוא מציע לראות ב'קישואין' כינוי סתר לכשפים. האחר⁴⁴ מבקש לקשור את התופעה שמציין התלמוד במונח 'חובר חבר' - קיבוץ בעלי חיים באמצעים מאגיים - בעדויות על היפנוזה של בעלי חיים.

תרומה משמעותית להבנת המאגיה ויחסיה עם הדת בעולמם של החכמים מנקודת מבט חדשה ומקורית, הציע ניוזנר בשני מאמרים שפירסם בסוף שנות הששים. ניוזנר טען במאמרים אלה שדמות החכם (הרב), המצטיירת מן המשנה והתלמודים, קרובה מבחינות רבות לדמות השמאן, כהן הדת-המכשף, בן העולם העתיק. את העמדה שביסוד מאמריו הוא היטיב לבטא במלים אלה:⁴⁵

החכם (הרב) היה איש קדוש בעל תפקידים כבדי משקל מבחינה חברתית, פוליטית ותרבותית... הכרחי להדגיש, מכל מקום, שהחכם היה הרבה יותר מדמות פוליטית. הוא נתפס כבעל כוחות מאגיים יוצאי דופן... הרב מתגלה, אם כך, כחכם עושה פלאים, בקי בחוכמה העתיקה של ישראל ובבל מכורתו כאחת, שולט בחוכמה הקדומה ובעל ידע סודי במדעים האוקלטיים.

ניוזנר מפתח במאמר זה את השקפתו בנוגע לאמונה בכוחות המאגיים של החכמים בשני כיוונים. הוא מבססה על מסורות תלמודיות המייחסות לחכמים יכולות על-טבעיות, כגון פירוש סימנים, ברכה וקללה, ראייה מרחוק, הרג כקעס או במבט, שיחה עם מתים, וכן עיסוק ברפואה ובאסטרולוגיה. במקביל, הוא מבקש להצביע על קשרים פנומנולוגיים בין דמות זו של החכם ובין דמותו של המגוש, איש הדת הקדוש הזורואסטר, בן זמנם ומקומם של חכמי התלמוד.⁴⁶

ניוזנר הרחיב את הדיון בדמות החכם בתקופת המשנה והתלמוד במאמר נוסף,

שבו הוא התייחס בהרחבה גם להבטים המאגיים שלה.⁴⁷ ביסוד עמדתו מצויה הבחנה בין ההבטים הפנומנולוגיים וההבטים החברתיים של הדמות המאגית של החכם. מצד אחד, הוא טוען:⁴⁸

לו יכול היה אנתרופולוג בן זמננו לעשות שנים אחדות בפומבדיטא, סורא או נהרדע העתיקות, כדי ללמוד את תפקידו החברתי של החכם, ספר המחקר שלו היה ודאי נושא כותרת כגון 'המחוקק-המכשף של בבל'.
מצד שני, גם אם אנו איננו מוצאים הבדל בין החכם ובין המכשף מנקודת מבט פנומנולוגית חיצונית, אין זה אומר, שהבדל כזה לא היה קיים בעת העתיקה. בהיותם עצם הממסד הדתי, החכמים מעולם לא הגדירו את עצמם כמכשפים. הם גם לא נתפסו ככאלה בידי בני זמנם:⁴⁹

החברה היהודית, כולל החכמים, לא היתה פרימיטיבית. מאז ומעולם היא קיימה הבחנה חדה, על פי אמות המידה שלה, בין מה שהיא החשיבה דת - לאו דווקא באופן זהה למה שאנו נסווג באמצעות מונח זה - ועל פי אמות המידה שלה, החכמים לא היו מכשפים... אחדים מהם עסקו אמנם במאגיה, אך זהו עניין אחר... החכמים מעולם לא כינו את עצמם מכשפים. להיפך, הם גינו את המאגיה באופן עקבי ומפורש... אך רבים מן המעשים שבצעו, ובמיוחד האופי העל טבעי שיוחס להם בשל ידיעתם את התורה, נראה בהכרח, בהקשר העת העתיקה, כמתאים לאיש קדוש או מכשף.

למרות הקרבה הפנומנולוגית בין מעשיהם של איש הדת ואיש המאגיה, יש להבחין ביניהם בהתאם להבחנות שרווחו בחברה שבה הם חיו. החברה היהודית ייחסה אמנם לחכמים כוחות על טבעיים האופייניים למכשפים, אך היא מעולם לא הגדירה אותם ככאלה. ניוזנר מאמץ אפוא הבחנה חברתית בין מאגיה ודת, שביסודה עומדת תפיסת הקהילה, ואולי נכון יותר תפיסת הממסד הפוליטי-הדתי של הקהילה את היחס בין המרכז לשוליים. במסגרת הפנים-חברתית, לא המעשה מגדיר את מבצעו, אלא המעמד החברתי של המבצע קובע את מהותו של המעשה.⁵⁰ בחוגים הרבניים, שבהם נוצרה הספרות המתעדת את החכמים, הם לא נחשבו מכשפים ולא יוחסו להם כשפים, מעצם היותם הממסד הדתי. מסיבה זו, הם יכלו לנקוט לשון של איסור וגינוי כלפי פעילות על-טבעית מן הסוג שהם עצמם ביצעו, בכנותם אותה מעשי כשפים. איש דת ומכשף, נס ומעשה כשפים, דת ומאגיה, נבחנים אפוא, על פי השקפה זו, בשני מישורים מקבילים: חיצוני ופנימי. התבוננות פנומנולוגית חיצונית מגלה שלעיתים אין הבדל ביניהן. ההכרה החברתית, לעומת זאת, מבחינה ביניהן באופן חד וברור, על פי אמות מידה פנימיות המגדירות את המעשה בהתאם למבצעו.⁵¹

ניוזנר עסק שוב בסוגיה זו עשרים שנה מאוחר יותר. במאמר שכותרתו 'מדע

ומאגיה, נס ומאגיה ביהדות הפורמטיבית: השיטה וההבדל⁵² הוא צרף לדיון את הקודקוד השלישי במשולש מאגיה-דת-מדע וביקש להרחיב את שאלת ההגדרה הפנימית של מעשי כישוף-נס גם לתחום הידע. לטענתו, לא רק המהות של המעשה מוכתבת מכח המעמד החברתי של המבצע, אלא גם אמיתות הידע שבשמו המעשה נעשה:⁵³

ההבדל בין מה שנחשב מאגיה ומה שנחשב מדע או ידיעה נובע בכל מצב נתון ממסגרת רחבה יותר, שבתוכה המתבוננים יודעים להבחין בין זו לזה ... אם ברצוננו לשאול האם וכיצד שיטת ידע נתונה כלשהי, מבחינה בין ידיעה מסוג אחד וידיעה מסוג אחר, טוב נעשה אם נפתח באותה הבחנה [כזו שבין כישוף ונס], המושתתת על פנייה למאפיינים המובהקים של המערכת החברתית והתרבותית ... קו ההבחנה הוא תמיד שיטתי ונובע מן העולם החברתי שמעבר לו. במלים פשוטות: מדע הוא מה שאני יודע; מאגיה היא מה שאני יודע. נכון, אני יכול לדעת גם מאגיה; אך אתה לעולם לא תוכל לדעת מדע ... אנו נווכח שבכל מקרה של מסגרת דתית נתונה, ההבחנה בין נס וכישוף ובין מדע וכישוף היא זהה. בשני המקרים היא נובעת מן השיפוט השיטתי הרחב יותר הנוגע לשאלה מי ומה מצוי בתוך [החברה] ומי ומה מצוי מחוצה לה.

ניוזנר מפתח רעיון זה תוך הקבלה והבחנה בין הידע הנתפס ביהדות כאמת - התורה, ובין הידע המאגי. המתודולוגיה החברתית שעומדת ביסוד הבחנותיו מביאה אותו לקשור יחדיו דת ומדע והציבם מול המאגיה:

ההבחנה בין נס ומדע, מצד אחד, ובין מאגיה, מצד שני, נובעת מן ההבדל בין ישראל ובין אומות העולם ומסמנת אותו. בשני המקרים, מקורה הוא הידע של תורת משה רבנו ... הדמות האידאלית היא זו של החכם (הרב) ... החכם מוצג בכתבים הקאנוניים של היהדות ... בשתי דרכים: הוא שולט בחכמה, כלומר במדע, והוא מבצע נסים.

החכמים אינם שייכים לתחומה של המאגיה על פי הגדרה. הם המייצגים של הדמות הדתית האידאלית, שכתביהם משקפים, ועל כן מעשיהם הם נסים והידע שברשותם הוא האמת.⁵⁴ ההבחנה החברתית בין מאגיה ודת טובה אפוא גם לשם הבנת ההבדל בין מאגיה ומדע. דמות הרב, החכם היהודי בן תקופת המשנה והתלמוד, המאחד באישיותו ידע של האמת ויכולת לפעול באמצעותו באופן על-טבעי, הוא מקרה-מבחן לא רק להבחנה בין כל אחד מן התחומים הללו כשלעצמו ובין המאגיה, אלא גם לקשר המאחד את שניהם ומבחינם כאחד ממנה.

עיונים מתודולוגיים מן הסוג של ניוזנר, המבקשים ליישם השקפות מן המחקר המשווה של המאגיה וממחקר המאגיה ההלניסטי במחקר המאגיה בספרות חז"ל, נעשו רוחים מעט יותר בשליש האחרון של המאה העשרים. עם זאת, רוב העבודות

שנכתבו בעשורים הללו הוסיפו לעסוק בעיקר בניתוח פנומנולוגי וטקסטואלי של מסורות מאגיות, שזכרון בא במקורות חז"ל. אבישור ייחד מאמר לדיון ברקע הכנעני-בבלי ובמבנה הספרותי של 'דרכי האמורי'.⁵⁵ הר ביקש לקשור בין ענייני נדרים (ובמיוחד התרתם) הנזכרים בתלמוד, בתשובות גאונים ובספרות המעשים לבני ארץ ישראל, ובין ענייני כשפים.⁵⁶ שנאן דן בינסים, פלאים ומעשי-כשפים בתרגומים הארמיים לתורה⁵⁷ והרחיב עוד בשאלת תפיסת המלאכים, השטן ומלאכי החבלה וכח השם המפורש בתרגום ירושלמי.⁵⁸ מאיר בר-אילן הצביע במאמרו 'חותמות מאגיים על הגוף אצל יהודים במאות הראשונות לספירה' על מסורות תנאיות אודות תופעה זו,⁵⁹ וייחד מאמר נוסף לדיון בגירוש שדים על ידי רבנים.⁶⁰ גפני דן במסורות דמונולוגיות בקרב יהודי בבל וארץ ישראל בתקופת התלמוד.⁶¹ רצהבי הזכיר מקורות הנוגעים לקשירת חתנים בתרגום יונתן ובספרות חז"ל והגאונים.⁶² ורמן ואדלר ציינו מקורות רבניים אודות קפיצת הדרך, במאמר שיוחד לבחינת התופעה במקורות יהודיים.⁶³ שפרבר עסק בהקשרים מאגיים של לשונות כגון 'חותם', 'תהום', 'הברים', 'גליוטים', 'גלטור' ועוד, בספרות הרבנית, וכן בחדירה של לשונות מן הפפירוסים המאגיים היווניים לספרות חז"ל ובחדירה של יסודות מן הספרות הרבנית לפפירוסים המאגיים היווניים.⁶⁴ אידל דן במסורות אודות יצירת אדם מלאכותי במקורות מדרשיים ותלמודיים בספרו 'גולם'.⁶⁵ לצד אלה ראוי להזכיר גם את המחקרים שבדקו את ההקשר המאגי של ספר יצירה:⁶⁶ מאמר של היימן, שביקש להצביע על קשרים בין תפיסת העולם המאגית היהודית בעת העתיקה ובין תפיסת הבריאה של ספר יצירה,⁶⁷ הדיון בתפיסת הגולם בספר יצירה בספרו של אידל⁶⁸ והדיון בספר יצירה במאמר של גרינוולד על הרוחניות המיסטית והמאגית בדתיות של חז"ל.⁶⁹ כן ניתן לציין את שני המאמרים האנציקלופדיים הקצרים בענייני מאגיה ודמונולוגיה בספרות חז"ל, שכתבו רבינוביץ וצוות עורכים.⁷⁰

המחקרים שזכרו לעיל מציעים אמנם התבטאויות כאלה ואחרות בנוגע למהותה של המאגיה או אף ליחס בינה ובין הדת,⁷¹ אך השיטה שמחבריהם נקטו היתה תיאורית ביסודה. הם ביקשו לסקור הבטים מאגיים בתרבות היהודית המשתקפת בספרות חז"ל. במחקרים נוספים, בעיקר כאלה שהתפרסמו בעשורים האחרונים, תפסה ההתמודדות המתודולוגית מקום משמעותי יותר.

באמצע שנות השבעים פירסם גולדין מאמר בשם 'קסם המאגיה והאמונות הטפלות', שבו הוא ביקש לעמוד על ביטויים למאגיה בספרות חז"ל ובספר הרזים. דיונו תיאורי בעיקרו, ובמהלכו הוא מציע השקפה כפולה בנוגע למהותה של המאגיה ולמעמדה בקרב יהודי העת העתיקה. מבחינה פנומנולוגית הוא רואה בה תופעה שביסודה:⁷²

אמונה ביעילותם של חפץ או פעולה או ציטוט מילולי לשם הכנעה של כוחות על-טבעיים והכרחתם לפעול בדרך רצויה כלשהי, במידה והמעשה או הציטוט בוצעו כראוי.

מבחינת יחסיה עם הדת הוא נוקט השקפה בעלת אופי חברתי ומבקש להראות, שעל פי תפיסת החכמים עצמם:⁷³

מה שהוא מאגיה ומה שאינו מאגיה - הרשויות קובעות ... על האדם פשוט לציית לרשויות או לסמוך עליהן.

לטענת גולדין, הממסד הדתי דוחה את הכישוף על מנת לחזק את עצמו. הממסד מכיר בכוחו של המכשף וחושש מן האיום שיש בפעילותו לשם השגת רווחים למאמינים בדרך חלופית לזו שהוא עצמו מציע. מסיבה זו הוא דוחה את המכשף ומעשיו אל מחוץ למסגרת החוקית של החברה. האמונה בכשפים רווחה, על פי גולדין, לא רק בקרב השכבות העממיות אלא בכלל החברה היהודית בעת העתיקה. היחס הכפול שהממסד הדתי הפגין כלפיה: דחייה מוחלטת שלה, כל עוד הדבר היה אפשרי, והטמעתה אל הדת תוך נטילת עוקצה המאגי, כאשר לא היה ניתן לדחותה,⁷⁴ נבע משיקולי מנהיגות חברתית. הצורך להתמודד עם מרכז כח חלופי, שיעילותו הוכרה על ידי העם והממסד הדתי גם יחד, הוא (ולאו דווקא שיקולים של טוהר האמונה היהודית) שעיצב את יחס החכמים אל המאגיה.

← ההבט החברתי של המאגיה, נכון יותר של תפיסת העוסקים בה, בספרות חז"ל, נדון בשני מאמרים קרובים מבחינות רבות, שיוחדו לניתוח תופעת המכשפות בתלמוד הבבלי ובמקרא, שפירטמו לאחרונה פישביין⁷⁵ ובר-אילן.⁷⁶ פישביין מנתח את ההתייחסויות למכשפות בתלמוד הבבלי מתוך מגמה מפורשת 'להבין', על סמך המקרה של כישוף בידי נשים ... את מקום האיש במבנה החברתי הרבני.⁷⁷ במרכז הדיון עומדת חלוקה חברתית משולשת בנוגע ליחס התלמוד לביצוע מעשים על-טבעיים, שפישביין מבקש לחשפה. חלוקה זו מבחינה בין החכמים, שמעשיהם העל-טבעיים מוצגים כנסים הנובעים מקרבתם המיוחדת לאל, גברים שאינם נמנים על הממסד הדתי, שמעשיהם העל-טבעיים מוצגים ומגוונים כחטא, ונשים, שמעשיהן העל-טבעיים מוצגים ומגוונים ככשפים. פישביין מתמקד בעיקר בהבחנה בין הקבוצה השניה והשלישית וטוען שהסיבה לכך שכה על-טבעי נשי מוצג תמיד ככשפים ואף נקשר לעתים רבות לזנות (מוקד נוסף של פעילות לא לגיטימית של נשים), היא האיום שהנשים מהוות, על הסדר החברתי הגברי:⁷⁸

גברים ... אינם נתפסים כאיום על החברה התלמודית כמו נשים, למרות שגם גברים חוטאים. משמעות תפיסה זו של עורכי התלמוד את הגברים היא שאם גבר מבצע כישוף, הוא רק הפר מצוה, אך לא איים על הסדר החברתי. נשים, לעומת זאת, בהיותן 'נתפסות כמצויות על הסף'⁷⁹ מבחינת הסדר החברתי, או בשולי החברה שהגברים במרכזה, ועל כן מנודות כמעט מכל טקסיה

המרכזיים,⁸⁰ הן איום של ממש על הסדר החברתי. כח נשי על-טבעי הוא בלתי נסבל בחברה כזו. פישביין מציע, על כן, לראות בהאשמת נשים בכשפים בתלמוד הבבלי ביטוי לחרדה של החברה הגברית, שקורפוס זה מייצג, מפני ערעור הסדר החברתי בידי נשים.

בר-אילן פותח את מאמרו בסקירת תופעת המכשפות במקרא ובספרות החיצונית ומייחד את מרביתו למקורות תלמודיים. הוא מדגים את יחס החכמים לאופי הכשפני של הנשים ככלל ומדגיש את הקשר שהמקורות קושרים בין כשפים וזנות.⁸¹ בר-אילן טוען שבהעדר עדויות היסטוריות שתאשנה את הטענות נגד נשים, יש לראות במסורות שבידינו עדות ליחס אנטי-נשי אופייני לחברות הגבריות של העת העתיקה. האשמה בכשפים שימשה אמצעי למיסוד ולקיבוע היחסים בין השכבות החלשות והשכבות החזקות בחברה:⁸²

השיכבה החברתית הגבוהה חיזקה את מעמדה ביחס לזו הנמוכה באמצעות האשמות אלה. היא הטילה על הנשים החלשות (מבחינה גופנית ופוליטית) אשמה, כפיתרון לתחלואי החברה ... הקישור בין נשים וכשפים משמש שיעור לא רק בדיכוי מעמד נמוך, אלא גם בדרך שבה המעמד החזק יותר מבסס את מעמדו הפוליטי.

ביסוד הגדרת הכישוף לא מצוי אפוא המעשה, לדעת בר-אילן, אלא השיוך החברתי של מבצעו והצורך של המרכז השילטוני לדכא את המעמד שאליו המבצע משתייך.⁸³ עם זאת, לקראת סיום המאמר, בר-אילן טוען שעיסוק הנשים בכשפים מביע שאיפה מצידן לשלוט:⁸⁴

כיוון שהחברה הנורמטיבית לא איפשרה לנשים שבקרבה להשיג עמדות מנהיגות, ניסו נשים לשלוט בחברה לא באמצעים הרגילים, אלא באחרים, כלומר בכישוף ... כך, בדרך זו או אחרת, האישה הצליחה להכתיב לגבר מה לעשות, היכן ואיך. במידה מסויימת ניתן לראות זאת כסוג של 'נקמה' של האישה בעולם הגברי, שהכריח אותה לפעול בדרך לא מקובלת.⁸⁵

בר-אילן אינו טוען שתיאור זה של נשים מכשפות משקף את עמדת הגברים כלפיהן, כשם שפישביין טען, אלא הוא מציגה כעובדה קיימת. עובדה זו סותרת את טענתו, שלהאשמת נשים בכשפים לא היה יסוד במציאות. מסיבה זו אין לדעת האם בר-אילן סבור שנשים אמנם עסקו בכשפים בעולם העתיק, מתוך כוונה לשלוט בחברה הגברית בדרך כלשהי, או שמא הטלת האשמה עליהן בידי המעמד החזק (הגברי), היתה מנותקת מן המציאות וכל תכליתה היתה לקבע את היחסים החברתיים בין המעמדות.

ההבט החברתי של המאגיה בספרות חז"ל הוסיף להעסיק את החוקרים בשנים האחרונות. אחדים מהם ייחדו לנושא דיון ממוקד. אחרים, כיסיף למשל, עסקו בו

נעדרו מהם כאשר הם סופרו בקרב שכבות העם הרחבות. הסיפורים הביעו במקורם העממי את האימה הטבועה עמוק בתודעת החברה מפני סוגים שונים של שדים ומזיקים ... חז"ל השתמשו בסיפורים אלו כדי להפיץ את דעותיהם על מרכזיות התורה - היכולת להגן על העם מפני אחת מחרדות הקיום הבסיסיות - ותוך כדי כך אף לבסס את מעמדם שלהם בתוך החברה.

ההבחנה של יסיף בין חכמים לעם אינה מתמקדת בעצם היחס לשדים או למאגיה אלא במטרת הסיפורים שבהם הם מופיעים. המסורות הדמונולוגיות העממיות מבטאות חרדות מפני שדים ומזיקים הטבועות בעם. החכמים רותמים חרדות אלה לשרות האינטרס הדידקטי שלהם. המסורות הדמוניות שייכות אם כן לרובד העממי של היצירה ומשקפות את האמונה העממית. על יחסם האמיתי של חז"ל אליהן ועל היסוד לשימוש בהן ניתן ללמוד מן המסגרת הסיפורית.

מגמה דומה ניכרת גם ביחסו של יסיף למסורות המאגיות בספרות חז"ל. אף כאן הוא מבחין בין היסודות העממיים ובין הרובד הרבני המתווסף אלהם בסיפור:⁹⁰

אפשר שהסיפורים מבקשים להדגיש בדרך דידיקטית אופיינית לחז"ל שהעשייה, ההתנהגות היום-יומית על-פי עקרונות היהדות (צדקה, תפילה), היא שיש בכחה להוציא את היהודי ממעגל השפעתן של האיציטגניות והמגיה. אפשר להניח שהסיפור על בתו של ר' עקיבא⁹¹ גויס ככלי נשק במערכה נגד האמונות בכשפים רק בתלמודים ובמדרשים ואילו במקורו העממי הוא שימש כאגדת-גורל מובהקת.

עיון במסורות מאגיות בספרות חז"ל מביא את יסיף למסקנה שספרות זו מתאפיינת ביחס דו ערכי למאגיה: גינוי ואיסור מפורשים מצד אחד, ופעילות מובהקת של חכמים בכשפים מצד שני. ר' יהושע בר חנניה שנודע הן בהתנגדותו המפורשת לכשפים והן בכוחותיו המאגיים הוא דוגמא לכך. גם במקרה זה יסיף תולה את הפיתרון לסתירה בהבחנה בין העם (והמסורות העממיות) ובין החכמים:⁹²

סיפורי הכישוף סופרו בוודאי לאחר מותו של ר' יהושע, ואין הם משקפים את דעותיו האמיתיות על הכישוף ... מכל מקום, הסיפורים המגיים לא דבקו בו בר' יהושע בן חנניה לחינם, וממסורות של תלמידיו ודברים שנאמרו בשמו אשר אין סיבה לפקפק במהימנותם, ברור שהוא התעניין בנושא ועסק בו. העיון בסיפורים על ר' יהושע בן חנניה לימדנו שיש להבחין היטב בין דבריו של החכם עצמו, המביעים ככל הנראה את דעותיו שלו על הנושא, לבין הסיפורים עליו, שהם בבחינת 'משיחים לפי תומם', ומשקפים את האמונות והדעות של החברה שנים מרובות לאחר מותו.

מורכבות הפיתרון שסיף מציע לדמותו של ר' יהושע מעידה על מורכבותה של

בעקיפין. בספרו 'סיפור העם העברי' ייחד יסיף דיון נרחב לסיפורי כישוף ודמונולוגיה בספרות חז"ל, שבו בחן את המסורות המאגיות מנקודת מבט חדשה וייחודית.⁸⁵ הוא ביקש להבחין בין האמונות והתיאורים המאגיים ובין המסגרת הסיפורית שבה הם מובאים, ולהתמקד באחרונה דווקא. לדעתו, המסגרת הסיפורית צופנת בחובה פיתרונות לבעיות רבות שהעסיקו את החוקרים בנוגע ליחס החכמים לכשפים. את ההקשר הסיפורי של המסורות הדמונולוגיות והמאגיות ניתח יסיף על פי הסוגות הספרותיות הרלוונטיות בסיפורי העם. מאלה הוא למד הן על דרך השימוש במסורות בידי יוצרי הספרות הרבנית והן על מטרת השימוש בהן. ביסוד הדיון מצויות התמיהות שמעלה מציאותן בספרות זו:⁸⁶

התפתחותה של האמונה היהודית מאז המקרא, לקראת מונותאיזם צרופ ואתן יותר, היתה אמורה לסלק לחלוטין את האמונות בדבר קיומם של אותם כוחות אפלים שאינם נשלטים ישירות על ידי האל. למרות כן יחסם של חז"ל אל העולם הדמוני אם איננו של קבלה מלאה הרי הוא לכל הפחות אמביוולנטי. העובדה ששכבות העם הרחבות האמינו בשדים וברוחות, במכשפות ותופעות על-טבעיות אחרות, איננה מוטלת בספק ואין בה כדי להפתיע. הפליאה היא אולי בכך שחז"ל הכניסו מספר כה גדול של סיפורי שדים ורוחות ואמונות-עם דמיוניות בתוך התלמודים והמדרשים; ופליאה נוספת היא שחכמים רבים מעורבים בהם ממש, אם כגיבורי הסיפורים אם בביצוען של פרקטיקות מגיות מסוגים שונים.

דברים אלה מלמדים שסיף מבחין בין העם ובין החכמים בנוגע ליחס לדמונולוגיה ולמאגיה, אם כי לא באופן קיצוני כזה שמצאנו אצל אורבך וליברמן למשל. הוא אינו תמה על האמונה בשדים ובכשפים בקרב 'שכבות העם הרחבות', אך מוזר בעיניו שהחכמים ייחדו לה מקום נרחב בספרותם. אמונה זו עומדת לכאורה בניגוד להשקפת העולם הדתית שהחכמים ביקשו להנחיל לעם ועל כן תמה שהם הרבו לעסוק בה. יסיף אינו פוסל את האפשרות שגם החכמים האמינו בהם.⁸⁷ ושנאחדים מהם אף התעניינו בנושא והיו בקיאים בו, ומציין גם את יחסם הרשמי העויין לשימוש בכשפים.⁸⁸ עם זאת, הוא אינו רואה בכך את הסיבה לשילוב המסורות המאגיות בספרותם. לדעתו, בחינת את המסגרות הסיפוריות של המסורות בענייני שדים וכשפים מלמדת על שימוש בהן לשם העברת מסרים חינוכיים התואמים את הערכים ואת השקפת העולם של חז"ל:⁸⁹

הנציגים של הממסד הדתי משתמשים בפחדים הבסיסיים של החברה: המוות, העולם הדמוני, רעב, מחלות וכיוצא באלו כדי לכפות את השקפותיהם על המוני העם. אחת הדרכים היעילות ביותר לכך הם הסיפורים האכסמפלריים המקובלים כדיווחי אמת על אירועים שאכן התרחשו, ולכן אף השפעתם המרובה. אפשר לשער, שהיסודות הדידקטיים-אכסמפלריים של סיפורים אלה

הבעיה. יסיף מצביע על שלשה מישורים בדמות זו. שניים מהם, התנגדות לכשפים מצד אחד ועניין ועיסוק בהם מצד שני, הוא מייחס לדמותו ההיסטורית של ר' יהושע. השלישי, סיפורי המעשה על-אודות כשפיו, הוא בעיניו אוסף בזיוט שנוצרו בעם על יסוד הדמות ההיסטורית. מישור רביעי, יסיף אינו מזכירו במפורש במקום זה, הוא השימוש של חז"ל במסורות העממיות על ר' יהושע. המפתח לתפיסת הדמות המאגית של חכם זה הוא אס כן ההבחנה בין החכמים ובין העם, בין ה'דעות האמיתיות' ובין סיפורי הבדיה, בין מסורות רווחות, ובין שימוש בהן לצרכים דידקטיים.

לצד הבחנה זו, יסיף מציע הבחנה חברתית חשובה נוספת:⁹³

בסיפורים על המכשפים ברומי⁹⁴ והטבעת המכשף בטבריה⁹⁵ ראו מעין 'מגיה לבנה', כלומר שימוש באמצעים מגיים להגשמת מטרות הבאות לעזור לחברה המספרת. לכן נתקבלו סיפורים כאלה ביתר חיוב והבנה מאשר סיפורי כישוף שהפגינו כישורים מגיים ללא מטרה חברתית ודתית ברורה. לפי תפיסה זו, המעשה נמדד על פי תרומתו לחברה, כלומר לחכמים ולמי שנהו אחריהם. זה גם המפתח להבחנה הכללית של סיפורי מעשה מאגיים ודמונולוגיים בספרותה של החברה הזאת. כפי יסיף ביקש להראות, סיפורים אלה תורמים לדימוי העצמי החיובי של הקהילה ובעיקר של מנהיגיה.

יחסם של חז"ל למאגיה היה אפוא מורכב. הם האמינו בכחה ולעתים אף עסקו בה, אך באופן רישמי הם התנגדו לשימוש בה. עם זאת, אף לא אחד משני הפנים הללו של יחסם אליה עמד ביסוד השימוש במסורות דמונולוגיות ומאגיות בספרותם. המסגרת הסיפורית של המסורות הללו מלמדת שהחכמים השתמשו בהן כאמצעי דידקטי להעברת מסרים חברתיים בסיסיים: היתרון השמור למי שהולך בדרכם הדתית-המוסרית בכלל, ולהם עצמם, כממסד דתי וחברתי, בפרט.

שני חוקרים נוספים, ולטרי וסיידל, עסקו אף הם בהבטים חברתיים של המאגיה בספרות חז"ל. ולטרי ייחד דיון קצר למשמעות המונח 'דרכי האמורי' בספרות זו.⁹⁶ במאמרו, הוא הצביע על הקושי שמעורר השימוש במונח 'מאגיה' והסביר שהוא משתמש בו לציון:⁹⁷

שיטות ומעשים אסורים מסויימים שאינם מקובלים על ידי ממסד (הדתי) כיוון שהם אינם נחשבים שייכים לנהגים ולחוקים של חברה נתונה. 'מאגיה' היא מבחינה פנומנולוגית מושג שלילי. היא מציינת את מה שמצוי 'מעבר' לגבולות החברה ה'נורמלית'.

הוא הוסיף וטען:⁹⁸

הגדרה זו של 'מאגיה' או מה שאנו מכנים בשם 'פרקטיקה מאגית', אינה תוצר של העת המודרנית, אלא מקורה בעת העתיקה.

ולטרי ביקש להוכיח את טענתו באמצעות בחינת השימוש במונח 'דרכי האמורי'

בספרות ההלכה. הוא עמד על המשמעות של המונח 'אמורי' כ'אנטי ישראל' במקורות חז"ל והראה שלאורו:⁹⁹

'דרכי האמורי' הן קטגוריה משפטית מסווגת את מה שעל היהודים להמנע מלעשותו באשר הם יהודים, משמע מפאת הרצון האלוהי. שתי מסקנות נובעות מכך: ראשית, [במונח זה] לא מוצעת הערכה של איכות המעשה הפגאני, כיוון שמנהג של עכו"ם יכול להיות זהה לזה של ישראל. שנית, רק בחינה של המנהג ומעמדו ביחס לציווי האלוהי, יכולה ללמד מדוע מעשה מסויים יכול או אינו יכול להתקבל. 'כישוף', לכן, או הביטוי 'דרכי האמורי' הוא מושג יחסי ביהדות הרבנית ואינו מצוין את מהות המעשה.

במקרה של יהדות המשנה והתלמוד, אם כן, ההגדרה של המאגיה כתחום הפעילות שנאסר על ידי הממסד הדתי של החברה הנדונה, תואמת את תפיסתה על ידי הממסד הזה עצמו.

סיידל בחן את המאגיה בספרות חז"ל מנקודת מבט שונה.¹⁰⁰ הוא ביקש להתעלם מן הדיכטומיה מאגיה/דת ולבדוק: (א) מה ניתן ללמוד מן המקורות על תפיסת הכח בחברה היהודית בעת העתיקה. (ב) איזה סוגים של מאגיה הותרו בחברה זו. (ג) מה יכולה ללמד אותנו הקטגוריה 'אמונה טפלה' על מאגיה לא חוקית. סיידל מצוין, שלמרות שבתקופת בית שני התפתחה ביהדות הדעה שהמאגיה שייכת לעמים זרים ושמקורה בעם ישראל הוא בהשפעתם הרעה עליו, הפרקטיקות המאגיות המתוארות במקורות היהודיים הן בעלות מאפיינים יהודיים מובהקים.¹⁰¹ את תפיסת המאגיה של חז"ל יש להבין, על כן, לדעתו, לא כנסיון לטהר את היהדות מיסודות זרים, אלא בהקשר החברתי, שבו המרכז השלטוני, המבקש לשמור על כחו, נאבק בכח החלופי המוצע בשוליים. סיידל נסמך על המשנה: 'העושה מעשה חייב ולא האוחז את העיניים' ¹⁰² כדי לטעון שמדובר במאבק כח של ממש:¹⁰³

בניגוד לספרות המשפט היוונית-רומית, מכשפים נאשמו לא בגלל שהם היו מאחזי עיניים אלא בגלל השינוי שהם יצרו במה שאסור היה להם להתערב בו. פעולה מאגית משתמשת בחוקי טבע בדרך על-טבעית. כישוף משמעו ניצול לרעה של הגבולות בין האלוהי לאנושי. החכמים חשו שרק חכמים, ורק אחדים מובחרים במיוחד ביניהם, רשאים לשלוט יד בכוחות אלהים.

הכישוף הוגדר אפוא על ידי החכמים מתוך תפיסה המבקשת לשמר בידיהם בלבד את השימוש הלגיטימי בכח העל-טבעי. מסיבה זו הם תיארו את הכשפים כמחלישים את הכוחות העליונים ובאופן זה פוגעים בחברה כולה. הפגיעה בממסד הדתי מתוארת בכתבי הממסד הזה כפגיעה בכלל החברה, וכך הופך המכשף, המערער על הבלעדיות השמורה לחכמים בשימוש בכח העל-טבעי, מאוייב הממסד לאוייב החברה. בחלקים

יותר המסקנה, שלא זו בלבד שהיו לחכמים ידיעות בתחום המאגיה... ופה ושם גם עסקו בה, אלא שבעצם דתיותם היה ממד המקרב אותם להתנהגות מאגית (או תיאורגית) במידה גדולה משהיינו רגילים לשער. אין זו המאגיה הפגנית הרגילה, אלא מאגיה המגלה פנים של רוחניות מיוחדת, הנשענת על ההכרה בדבר ממשיות העצמית של דברים - אותיות ומלים, דרך משל - אשר היום נראים כמופשטים או כסמלים לשוניים גרידא.

גרינולד מייחד את החלק האחרון של מאמרו לברור עניינים מאגיים בספרות היהודית מן המאות הראשונות לספירה. הוא מציג את תפיסתו, שהמאגיה היא נסיון של האדם להשפיע על כוחות (טבעיים או על-טבעיים) חיצוניים לו באמצעות רוחו, ומסיק שהריטואל הדתי אינו אלא דרך מסוימת של ביטוי להשקפת עולם מאגית:¹⁰⁷

רוחו של האדם פועלת במאגיה בעזרת המלים, שמות מאגיים ושאר אביזרים... למלים יש כוח עצמי... בעניין זה אין למעשה הבדל עקרוני בין המלים המשמשות בתפילה ובין אלו המשמשות במאגיה. כוונות, כלומר אמירת שמות, יכולות להדגיש את הממד המאגי של התפילה, אבל אין הן ממד חיצוני שנוסף עליה, אלא לאמיתו של דבר מרכיב מהותה שלה... במלים אחרות, הריטורל הדתי - במיוחד זה המלווה במלים ובנוסחאות מיוחדות - נושא בבסיסו אופי מאגי, כלומר יש בו משום התפשטות כוחות מרוחו של האדם, כוחות המשפיעים השפעה בלתי אמצעית על העולם שמחוץ לאדם.

על פי השקפת גרינולד, אם כן, דת, או לכל הפחות ההבט הביצועי שלה, המבקש להשפיע ולפעול בעולם, היא סוג של מאגיה. הדבר נכון הן לגבי ההבט הפולחני והן לגבי ההבט המיסטי.¹⁰⁸ במקום אחר כתב גרינולד במפורש:¹⁰⁹

אנו רואים במאגיה לא משום קוריוז בתחום הדת, אלא מודוס קוגניטיבי המארגן את צורת תפיסתו של האדם הדתי את המציאות. המאגיה קובעת צורת התייחסות, הן בתחום המושגי והן בתחום העשייה.¹¹⁰

דתיותם של החכמים היתה אפוא רוויה מאגיה מעצם היותם מאמינים ביכולת האדם להשפיע על כוחות טבעיים ועל-טבעיים באמצעות הלשון. תפילה והשבעה הן על פי תפיסה זו שני פנים של אותו המטבע. האחת היא הביטוי הפולחני הרשמי של אמונה זו שעה שהאחרת אינה נכלל בפולחן זה. שתיהן כאחת מלמדות על תפיסת עולם דתית רב גונית ובעלת נטיה מסתית-מאגית רחבה הרבה מעבר למה שהחוקרים נטו, עד לאחרונה, לייחס לחכמים.

עמדה קרובה לזו של גרינולד, אך קיצונית ממנה בשאלת השיתוף הפנומנולוגי בין מאגיה ודת ביהדות, הציע לאחרונה אידל.¹¹¹ בפתח מאמרו 'יהדות,

האחרונים של המאמר דן סיידל בטיפולוגיה של הכשפים המתוארים בספרות הרבנית. הוא מצביע על ההבחנות שקיימות בספרות זו, בין סוגים של כשפים (למשל, כאלה הקשורים בשדים וכאלה שאינם קשורים בהם), ומבקש לסווג את 'דרכי האמורי' כפרקטיקות שוליות שהיו אמנם אסורות, אך לא באופן חריף וקיצוני כמו כשפים. כחוקרים אחרים אף סיידל סובר שמשמעות המונח 'דרכי אמורי' היא חברתית, כלומר שהוא מציין פעולה, האסורה לא בשל מהותה אלא מפני שהיא מנהג של עמים זרים. את מאמרו הוא מסיים בהדגמה של מקורות, שבהם הוא מזהה עמדה חיובית באופן חלקי או מוחלט כלפי המאגיה ובשאלת מקומה של זו בסדר היום של הלימוד בבית המדרש.

בין אם היה הכישוף חלק מסדר היום בבית המדרש של החכמים ובין אם לאו, לדעת גרינולד שמור היה לו מקום של כבוד בהשקפת עולמם הדתית.¹⁰⁴ נקודת המוצא לסענתו היא תפיסת השפה של חז"ל והשקפתם בנוגע לרוחניותה ולכח היוצר הגלום בה. ניתוח התבטאויות בספרות חז"ל הנוגעות לאופי הלשון, במיוחד לאור ספרות הסוד היהודית הקדומה והיחס למיסטיקה ורוחניות בעולם העתיק בכלל, מעיד, לדעתו, כי¹⁰⁵ -

ממד מסוים של רוחניות, שיש בה גוון מיסטי, ואלי אף מאגי (תיאורגי), מצוי גם בדברי חז"ל... יש בדברי חז"ל ממד של רוחניות מיסטית, המצוי ברחבי העולם העתיק, וחז"ל נותנים לו ביטוי מיוחד במסגרת הניסוח הדרשני של דבריהם... לא שמענו אצל חז"ל פולמוס גלוי עם עולם זה של רוחניות מיסטית. ההפך הוא הנכון: דברנו כאן ינסו להצביע על המגוון העשיר של דברים, שהבנתם קשה ומוזרה ללא הנחת היסוד, שבסיסה הוא אותו ממד של רחניות מאגית-מיסטית שנותנים אנו את דעתנו עליו כאן.

גרינולד קושר אפוא יחדיו את המיסטיקה והמאגיה, ואת שתיהן כאחת בדתיותם של חז"ל. הוא אינו מבקש להפריד באופן חד בין הלכה ורציונאליות, שאותן ייצגו החכמים, מצד אחד, ובין תפיסות מיסטיות ומאגיות, שבהן הם נלחמו בכל כוחם, מצד שני. במקום זאת הוא שוזר את כולן לכדי תופעה רחבה, רב גונית ומורכבת, שהיא היא, לדבריו, התיאור הנכון של העולם הרוחני הדתי של החכמים. גרינולד דן בהרחבה במסורות תיאורגיות-מאגיות המעידות על תפיסת חז"ל את הלשון ככח מכונן מציאות, המצוי בידי האל והאדם גם יחד. הוא כורך יחדיו מקורות הנוגעים לבריאה, לתפילה ולהשבעה ומראה כי ביסוד כולם מצוי מימד רוחני מיסטי-מאגי בדתיותם של חז"ל.¹⁰⁶

יש בדברי חז"ל שכבות, שהן סמויות מן העין לעתים קרובות, ומתגלה בהן נטייה לעניינים הקרובים למאגיה ולמיסטיקה במידה שאולי לא שיערו נכונה קודם לכן. ככל שנרבה לחשוף פרטים בשכבות אלו, כן תסבר

מיסטיקה יהודית ומאגיה' מבאר אידל את השקפתו בנוגע למהותה של המאגיה היהודית בכלל: 112

מאגיה יהודית היא על פי הגדרתי מערכת של מעשים ואמונות המניחה כי יש אפשרות להשיג רווח חומרי באמצעות טכניקות שאינן ניתנות להסבר אמפירי.

הגדרה זו היא אחד הנסיונות הבודדים במחקר לקבוע את מהותה של המאגיה היהודית בצורה ברורה על יסודות פנומנולוגיים. 113 שתי מסקנות בולטות נובעות ממנה: (א) במשולש המושגים מאגיה-דת-מדע, אידל מעמיד את המאגיה והדת מצד אחד ואת המדע - 'הסבר אמפירי' כלשונו - מצד שני. 114 (ב) על פי הקריטריון הפנומנולוגי המשמש להגדרת המאגיה, ההבדל בין מערכות האמונה והמעשה היהודיות שנהוג לכנותן 'מאגיה' ו'דת' מטשטש כמעט לחלוטין. טישטוש התחומים אינו מוחלט. ניתן להצביע, כדרך שאידל אמנם עושה, על הבטים בדת היהודית ואפילו בפולחן הדתי היהודי, שאינם מכוונים להשיג רווח חומרי (ככל שביכולתנו לשפוט). למשל, דתיות רציונאלית נוסח הרמב"ם או לייבוזיץ, 115 ואולי אף תפיסות המעבירות את הרווח מן העולם הזה לעולם הבא. עם זאת, דומה שהגדרת המאגיה של אידל מכניסה תחת כנפיה פלחים נרחבים מן הגילויים הדתיים היהודיים. אידל אינו נרתע ממסקנה זו. להיפך, הוא מצביע על יסודות מאגיים בסוגים מרכזיים של הספרות היהודית לדורותיה, ואף קובע במפורש: 116

כדי להבין את פתיחותם הרבה של סוגי ספרות יהודיים במשך למעלה מאلف שנים ליסודות מאגיים בסביבתם, ואת נכונותם להטמיע יסודות אלו, יש להסביר כי מבחינה פנומנולוגית המאגיה היא לב-לבם של כמה סוגים של יהדות, בשל מרכזיותם של מעשים, ריטואל וליטורגיה ביהדות, מעבר לידע ולאמונה.

המוקד המאגי בדת היהודית עצמה, הוא שאיפשר אפוא, שיסודות מאגיים דומים מן הסביבה חדרו אף הם אל תוכה והיפרו את התפיסה המאגית שלה ואת המסורות המאגיות שהיא הצמיחה.

תפיסת המאגיה של אידל התבטאה במחקרים רבים שעסקו בהבטים המאגיים של השקפות ופרקטיקות דתיות יהודיות. 117 לענייננו חשוב במיוחד הדיון בתיאורגיה היהודית הקדומה בספרו 'קבלה: הבטים חדשים', שבו הוא מצביע על יסודות תיאורגיים באמונת חז"ל. 118 אידל מגדיר את התיאורגיה הקבלית כ'דרך הטקסית והחוויתית של זיקה לעולם האלוהי בשאיפה להביאו למצב של הרמוניה'. 119 הוא אינו מגדיר את מהותה של התיאורגיה ביהדות הקדומה, ואולם השימוש שהוא עושה במונח מעיד שהוא כולל בו מעשים המכוונים להשפיע על האלוהות. נשאלת עתה השאלה: האם השפעה זו כשלעצמה היא המטרה שאלה מכוון התיאורגיקן את מעשיו, או שמא יש לה תוצאות חומריות כלשהן, רווח

אנושי, שהוא, בסופו של דבר, מניע את פעילותו התיאורגית? לשון אחר: האם אין התיאורגיה סוג של פעילות מאגית על פי ההגדרה שאידל הציע מאוחר יותר? התשובה לכך חיובית באופן חד משמעי. לכאורה, אידל אמנם מבחין בין מאגיקן ותיאורגיקן, על יסוד הערכים שבהם פעולתם ממוקדת: 120 בניגוד למאגיקן, התיאורגיקן היהודי בעת העתיקה ובימי-הביניים מיקד את פעילותו בערכים דתיים מוסכמים.

אולם הבחנה זו אינה מוציאה את האחד (התיאורגיקן) מתחומו של האחר (המאגיקן) אלא רק גודרת אותו בתוכו. המקורות הרבניים שאידל מצטט מלמדים לא רק על תפיסה תיאורגית של המצוות (ערכים דתיים מוסכמים) כאמצעי להגביר את כח האל ואף להוריד את השכינה לעולמנו, אלא אף על תפיסתן כאמצעי לקיום העולם. מערכת הפולחן הדתית היהודית הרשמית היא אם כן, על פי אחדים מן המקורות, סוג של פעילות מאגית. אידל אינו טוען זאת בצורה במפורשת במקום זה, אך דומה שבין השורות ניתן לעמוד כבר כאן על היסודות להשקפתו, שאותה הוא הביע מאוחר יותר באופן נחרץ ומפורש, שלפיה גם ההלכה וגם התיאורגיה ביהדות הן לעתים רבות בעלות צביון מאגי מובהק. 121 על רקע מחקר המאגיה בספרות חז"ל בעשורים האחרונים קשה להסכין לעמדה החריגה שמבטא וינרוט בספרו 'יהדות וספיריטואליזם'. 122 השקפתו מתעלמת לחלוטין מן המחקר בתחום זה במאה השנים האחרונות. היא מושתתת על תפיסה חד צדדית של מהות היהדות ומונעת, כמדומה, על ידי רצונו העז של המחבר להרחיק מיהדות זו כל קשר למאגיה ולהבהיר עד כמה נחרץ היה המאבק בה מצד נציגי היהדות המובהקים, כלומר החכמים, וכיצד הוא היה מעוגן באמונתם היהודית. הדברים הבאים מבטאים היטב את יחסו לנושא: 123

היהדות היא האמונה בכך שהקב"ה מנהיג את עולמו בהתאם לעקרונות רציונליים של שכר ועונש, כשאדם יכול לשנות את גורלו באמצעות מעשיו ובאמצעות פנייה לכוחות העליונים שהוא מאמין בהם, כדי שאלה יחוסו עליו ויעניקו לו הזדמנות נוספת לשיפור מעשיו. היהדות שחררה את האדם מפני חרדותיה של האלילות, והביאה בשורה כי האדם הוא אדון לגורלו, במובן זה שאם ייטיב דרכיו, יחרץ דינו לטובה. הספיריטואליזם, לעומת זאת, מחזיר ב'דלת האחורית' את החרדות מפני כוחות שרירותיים למיניהם ... לפי אמונה זו יכול אדם להיות צדיק וישר, אך קללה או עין הרע תקפד את אושרו, שהרי גורלו אינו נקבע רק על פי עקרונות של שכר ועונש. מלחמת חז"ל בכישוף היא, על כן, מלחמה טוטאלית ... סקירת המקורות שבהן באה לידי ביטוי מלחמת החורמה של חז"ל בספיריטואליזם בתקופת התלמוד, מלמדת כי למעשה מדובר במלחמתו של המוטיב הרציונלי בשרלטנות למיניה, ובו בזמן במלחמתו של המאמין

שאינו מתיאש, בפטליסט, הגורס כי עתידו של אדם נחרץ על ידי גורם שרירותי (גורל, מזל, טבע וכיו"ב), נעדר שיקול דעת ויכולת לשנות את דעתו, מוגבל מאוד וטכני כאשר לאדם אין מנוס מלהיות תחום במסגרתו.

דברים אלה רחוקים מרחק רב אפילו מהשקפותיהם של ליברמן, אורבך וטרסנברג, שיחסם אל המאגיה היה שמרני יחסית.¹²⁴ מכל מקום, וינרוט מציע קריטריון שלא נזכר עד כה להבחנה בין מאגיה ודת ומן הראוי להציגו:¹²⁵

ההבחנה היסודית ביותר בין דת לבין כישוף, נעוצה בעובדה כי בעוד שהאמונה בכוחות עליונים מצדדת בהיותם ברי כוחות בלתי מוגבלים, הרי שהכישוף פועל באמצעות אביזרים טכניים וממילא מוגבל לגבולות פעולתו הטכנית של האביזר או האמצעי יוצר הכישוף.

ההבחנה בין מאגיה ובין דת עומדת אם כן, על מהות הכח השולט בגורל האדם. הכח הדתי הוא אין סופי ובלתי מוגבל. ביהדות הוא גם פרסונאלי ובעל שיקול דעת מוסרי ועל כן נתון להשפעה ועשוי לשנות את דעתו. הכח המאגי, לעומתו, הוא תמיד מוגבל, שרירותי, טכני ופטאלי. הדת היהודית היא המערכת שבה גורל האדם נקבע על פי מעשיו המוסריים, שעה שהמאגיה היא המערכת השרלטנית, שבה גורל האדם נקבע בידי כוחות שרירותיים, שפעולתם חסרת שיקול דעת ועל כן אינה ניתנת לשינוי, המופעלים על ידי שימוש באביזרים טכניים. למרות שקשה לקבל את השקפותיו של וינרוט, דומני שחשוב להכיר גם בקיום עמדה כזו.

מתודולוגיה שונה מאוד מזו של וינרוט הציע לאחרונה שפר במאמר שבו הוא בחן את מקומה של המאגיה בהשקפות העולם שמבטאים המקרא, הספרות הרבנית וספרות הסוד היהודית הקדומה.¹²⁶ שפר ייחד את החלק הראשון של מאמרו לדיון מתודולוגי במאגיה, שבו הוא יישם מסקנות מן המחקר המשווה שלה בתחום היהדות. הוא דחה את ההצעה, שנשמעה לרוב בעשורים האחרונים, להמנע כליל מן השימוש במונח מאגיה ואף 'להעניק לו קבורה מכובדת', כלשונו של פטרסון,¹²⁷ וטען שיש להוסיף ולהשתמש בו לציון תחום מוגדר של הפעילות הריטואלית האנושית. שפר דחה גם את הרעיון להגדיר את התחום על יסוד חברתי-פונקציונאליסטי בלבד, ולראות בו ביטוי למאבקי כוחות בין יחידים או בין קבוצות בקהילה. לטענתו, הסבר זה אינו מספק למרות שיש בו כדי ללמד על תפיסת החברה את המאגיה. עמדתו של גוד, הרואה במאגיה ובדת תופעות המצויות על רצף אחד¹²⁸ טובה בעיניו, שכן היא מבטלת את הדיכוטומיה ביניהן. את הצעת המונד לראות במאגיה אחד הכוחות הפועלים בתוך הדת הוא מוצא מועילה במיוחד:¹²⁹

איני רואה סיבה כלשהי שבגללה ההבחנה בין מאגיה ולא-מאגיה אינה יכולה להעשות בתוך מסגרת של דת נתונה כלשהי, אלא היא חייבת... ליצור הנגדה בין מאגיה ובין דת.

שפר רואה אפוא במאגיה חלק מן הדת היהודית. גילוייה מבטאים תפיסה דתית המעניקה חשיבות רבה לכח האנושי. התפיסה המאגית מדגישה את כוח הפעולה וההשפעה המצוי בידי האדם, וזאת בניגוד לתפיסות אחרות, הקיימות לצידה בדת היהודית, שבהן הדגש מושם על הכח העל-טבעי הפרסונאלי - האל.¹³⁰ שפר אינו מרחיב את דבריו מעבר לקביעה העקרונית, הממקמת את המאגיה כתופעה מובחנת בתוך הדת. הוא נמנע מלהגדיר את המאגיה היהודית באופן ברור או אף מלהצביע על קווים פנומנולוגיים בולטים המאפיינים אותה, שיאפשרו להבחין בין מה שנמנה ומה שאינו נמנה עליה.¹³¹

לגבי המאגיה בספרות חז"ל, שפר מדגיש את העובדה שהכישוף גונה ונדחה בספרות הרבנית באופן נחוש ומפורש, ושהוא נקשר במשנה בעבודה זרה. לשיטתו, עמדה רשמית זו היתה הבסיס למאבק המתמיד שהחכמים ניהלו כנגד הפרקטיקות המאגיות שרווחו בעם. את עיקר הדיון בנושא זה הוא מייחד לרפואה המאגית. שפר טוען שהחכמים הבחינו בין רפואה בכשפים ורפואה בתפילה ושהבחנה זו היא שאיפשרה להם להסכין לרפואה ניסית בידי חכמים ובה בעת לדחות את הרפואה המאגית. לצד עניין זה הוא מדגים מספר דרכים המשקפות התמודדות עם המאגיה על ידי לגיטימציה שלה. למשל, הבחנה בין כשפים ובין אחיזת עיניים, קבלת מאגיה לשם לימוד ואף עידוד ידיעת כשפים לשם שיפור היכולת להתמודד עמהם. לטענתו, המקורות מעידים על מגמה כפולה ביחס החכמים לפרקטיקות מאגיות: מצד אחד, גינוי ודחיה רשמיים מפורשים ומוחלטים של כל מעשה כישוף. מצד שני, הפנמה ולגיטימציה של פרקטיקות כאלה אל תוך המערכת הדתית הממוסדת, בתנאי שהן מבוצעות על פי ערכיה (תפילה, לימוד) ובידי מי שנמנים על מנהיגיה (חכמים, חברי הסנהדרין). בלא שהוא טוען זאת במפורש, שפר מעמיד אם כן את ההבחנה בין מה שנמנה ומה שאינו נמנה על המאגיה בעולםם הדתי של חז"ל, על יסודות פנומנולוגיים וחברתיים כאחד.

הבט מצומצם של תפיסות מאגיות בספרות חז"ל נדון לאחרונה בספרי 'חרבא דמשה: מהדורה חדשה ומחקר'.¹³² במסגרת ההקדמה לחלק השני של הספר, הדף במבנה החיבור ובהשקפת העולם המאגית של מחברו, אני מבקש להצביע על מסורות בספרות הרבנית שבאמצעותן ניתן להתחקות אחר מקורו של המונח המאגי 'חרבא דמשה'. הדיון נסוב על מסורות רבניות הנוגעות להבטים מאגיים בדמותו של משה, מצד אחד, ועל מדרשים ומאמרי חכמים הסוללים את הדרך לקראת הבנת המונח 'חרב' כנוסחת שמות מאגית, מצד שני.¹³³

כמאה שנים לאחר שבלאו פירסם את מחקרו על המאגיה בספרות חז"ל ראה אור ספר נוסף שיוחד כולו לנושא. זהו ספרו של ולטרי: 'מאגיה והלכה: התחלות של תפיסה מדעית אמפירית ביהדות העת העתיקה וימי הביניים המוקדמים'.¹³⁴ ולטרי מבקש להאיר את הקשר בין הלכה, מאגיה (בעיקר רפואה מאגית) ומדע

אמפירי בקרב יהודי העת העתיקה. הוא עושה זאת על יסוד בחינה שיטתית של טקסטים רבניים שעניינם כישוף ומכשפים, דרכי האמורי ורפואה, והשוואתם למקורות מן הספרות היוונית-רומית, מצד אחד, ומן הספרות המאגית היהודית המאוחרת יותר, מצד שני.

ולטרי נמנע מלהגדיר את המאגיה כתופעה. הוא מצביע על הקשיים שמעורר השימוש במונח 'מאגיה' אך עם זאת, הוא סבור שאין צורך ולמעשה גם לא ניתן לוותר עליו. הוא מציע להשתמש בו במשמעותו השגורה בשיח היום-יומי (והאקדמי), ומבהיר שהוא עושה זאת בספרו לשם ציון מעשים מסויימים בתרבות מסויימת ולא תחום כללי של פעולה אנושית.¹³⁵ דיונו ביחס ההלכה הרבנית למאגיה נוגע לא רק בשאלת הקשר בין מאגיה ודת, אלא גם בצלע האחרת של המשולש מאגיה-דת-מדע - הקשר בין המאגיה והמדע האמפירי. ולטרי מבקש להוכיח שקריטריון האמפיריות, כלומר מידת היעילות של מעשים ותוצאותיהם בפועל, הנחה את החכמים לא אחת בקביעת היתר או איסור שלהם. לצידו הוא מדגיש את המרכיב החברתי בהלכה הנוגעת לכשפים: שמירת המונופול על ידע וכח בידי החכמים בלבד.¹³⁶ הוא מציג עמדות אחדות בנוגע להתפתחות המדע מן המאגיה וטוען שהיחס לאמפיריות הוא שמבחין בין שתי שיטות המחשבה והפעולה הללו. המדען מבקש להסיק כללים על יסוד ממצאים אמפיריים ומשנה את הכלל בכל פעם שממצא מסויימ אינו מתיישב עמו. המאגיקן, לעומתו, פועל על יסוד כללים א-פריוריים, שגם אם עתה הם אינם מניבים את התוצאות המקוות, ודאי יעשו זאת בהזדמנות אחרת. לשיטתו, המאגיה היא מדע הרמנויטי שאינו פועל על פי הכלל של סיבה ותוצאה, אלא מפרש את המציאות בהתאם לתיאוריה קבועה מראש. זאת בניגוד למדע, הבוחן את התיאוריה ומשנה אותה לאור המציאות האמפירית.¹³⁷ יחסם של החכמים למאגיה היה קרוב לתפיסה האמפירית המדעית יותר מאשר המאגיה עצמה.¹³⁸

ולטרי דן בספרו בשלושה נושאים מרכזיים: (א) המכשף והכישוף (והמנחש והנחוש) בספרות ההלכה. (ב) דרכי האמורי. (ג) הרפואה בספרות חז"ל. בחלק הראשון הוא דן בהרחבה במקורות בספרות ההלכה העוסקים בכשפים. הוא עומד על ההבדל בין כישוף ואחיזת עיניים (ובמקביל, בין ניחוש ונקרומאנטיה) בספרות חז"ל, ומצביע על עצם עשיית המעשה, כלומר על היכולת לפעול פעולה של ממש בכוחות על-טבעיים כיסוד לגינוי ולענישה החמורה הכרוכה בביצוע כשפים. את יחס המחמיר של החכמים לכישוף הוא מעגן באיפתם לבילעדיות על הידע הקשור ליכולות על-טבעיות, ועל השימוש בו. המכשף הוא בן מוות מכיוון שהוא פורץ את גדר הטבע ומשתמש בכח האלוהי של הבריאה בלי להיות מוסמך לכך. מאחז עיניים, לעומתו, אינו פורץ את גדר הטבע ואינו משתמש בכוחות אלוהיים.¹³⁹ להטיו מותרים והוא אינו מוצא אל מחוץ לחוק משום שאינו מאיים במעשיו על

הבילעדיות בשימוש בכח על-טבעי השמורה, על פי ההלכה, לחכמים בלבד.¹⁴⁰ לטענתו, החכמים לא התנגדו הלכה למעשה לשימוש בכוחות על-טבעיים, אך ביקשו להשאירו תחת שליטתם הבלעדית. מסיבה זו הם קבעו עונש מוות למבצעי כשפים, כלומר למי שמציגים יכולת פעולה על-טבעית שלא נמנו על חוגם, והציגו את עצמם כבעלי כח רב מזה של בעלי הכשפים.¹⁴¹ כחוקרים רבים לפניו, כך גם ולטרי מעמיד את הגדרת חז"ל את הכישוף והמכשף ואת יחסם אליהם (דהיינו את הקשר בין מאגיה ודת בספרותם) על יסוד חברתי. את הצלע השלישית במשולש מאגיה-דת-מדע הוא קושר באחיזת עיניים. לדעתו יש לראות את איש המדע הקדום באוחז העיניים, היוצר את להטיו מתוך מודעות, למידה וניצול של חוקי הטבע, ולא במכשף, המבקש לפעול באמצעים שמחוץ לגדר הטבע.¹⁴²

החלק הדן בדרכי האמורי מושתת אף הוא על איסוף וניתוח טקסטואלי ורעיוני מפורט של מקורות הלכתיים.¹⁴³ ולטרי מדגיש ש'דרכי האמורי' משקפים מנהגים שרווחו בכל שכבות העם. הוא מנתח קטגוריה הלכתית זו ואת התופעות הקשורות בה מכמה נקודות מבט: (א) הלכה - הקשר בין דרכי האמורי וחוקות הגוי והשאפה להבחנה חברתית בין עם ישראל והגויים, שהקטגוריה ההלכתית 'דרכי האמורי' מבטאת. (ב) השפעת מנהגים מן התרבות היוונית-רומית על יהודי ארץ ישראל.¹⁴⁴ (ג) אמורים ואמגושים - הקבלה בין האמורים בספרות חז"ל והאמגושים, כהני הדת הפרסיים, בספרות ההלניסטית. (ד) העמדה הפרגמטית של הרבנים כלפי המאגיה המשתקפת בהלכות דרכי האמורי.

בחלק הדן בריפוי ובריפוי המאגי בכלל זה, דן ולטרי בעמדה ההלכתית, מצד אחד, ובעמדה המדעית-האמפירית, מצד שני, המאפיינת את יחס חז"ל לנושא.¹⁴⁵ הוא אוסף ומנתח מסורות רבניות שנוגעות לרפואה, משווה בינן ובין ספרות הרפואה המאגית, מצביע על מיעוט היהודים הנזכרים כרופאים וקושר את יחס החכמים לרפואה ולרופאים בשאיפתם למונופול על תחום זה של ידע ועל הכח הרב הטמון בו. לדעתו, קריטריון האמפיריות היה מרכיב חשוב ביחס החכמים לרפואה. ולטרי טוען, שלמרות שאין בספרות חז"ל תיאוריה מדעית בנוגע לתהליכי הריפוי, כגון אלה שהתפתחו בעולם היווני-רומי, ניתן לזהות בה עמדה עקבית של בחינה ויחס פרגמטיים לקשר בין מעשים ותוצאות. עמדה זו של החכמים לרפואה ולמאגיה כאחת, היא ראשיתה של התייחסות יהודית מדעית-אמפירית לטבע, שתזכה מאוחר יותר לתנופת התפתחות בהשפעת תפיסות מדעיות מוסלמיות.

עבודת הדוקטור של שטיין¹⁴⁶ היא לעת עתה המחקר האחרון העוסק במאגיה בספרות חז"ל. שטיין דנה בהרחבה במאגיה בפרקי דר' אליעזר על שני הבטות: מאגיה חפצית (מלשון חפץ) ומאגיה של הלשון. היא מנתחת מסורות על-אודות כותונת הכבוד והמטה הפלאי שהאל מסר לאדם ערב הגירוש מגן העדן, ועוסקת בהבטים מגוונים של תפיסת הלשון המאגית בחיבור: הפוטנציאל המאגי של התורה,

על קשר בין מוטיבים מאגיים ובין פערים בהווה הקיומית, ועל הכמיהה לגישור על פערים אלה, שהמאגיה מבטאת. היא מסיימת את דבריה בדיון בקפיצת הדרך שהיא, כלשונה, ביטוי תמציתי לחשיבה המאגית: 154

אין כמו מושג הדרך לביטוי חוויית הפער, שכן הדרך היא המפרידה (והמחברת, בפוטנציה) בין מחוזות רחוקים. המחוזות הללו מובחנים באמצעות שתי קטגוריות בסיסיות של החוויה האנושית: מקום וזמן... קפיצה הדרך היא אפוא ביטוי לכמיהה ל'מצב א-פער', או פחות פער, שבו המרחק הגיאוגרפי והטמפורלי קטן, שבו שני מקומות נפרדים הופכים (כמעט) למקום אחד.

דומני שתפיסה חדשנית ומעניינת זו היא סיוס נאה לסקירת מחקר המאגיה בספרות חז"ל.

חקר המאגיה בספרות חז"ל עבר מהפיכה של ממש בעשורים האחרונים, הן מבחינת עצם הטיפול בנושא והן מבחינת התכנים. מספר המחקרים המיוחדים לדיון בתחום זה גדל והולך בהתמדה כתוצאה מן העניין האקדמי המתרחב במאגיה בכלל ובמאגיה ההלניסטית בפרט, ומן הפירסומים הרבים של טקסטים מאגיים יהודיים מן העת העתיקה. שני אלה כאחד דחפו את חקר המאגיה אל חזית מחקר היהדות בשנים האחרונות. אולם לא רק היקף הדיון במאגיה בספרות חז"ל השתנה לבלי הכר בעשורים האחרונים אלא גם אופיו. תפיסות אפולוגטיות, שביקשו לגדור את המאגיה מחוץ לעולמם של החכמים, התחלפו בהשקפות חברתיות, שאינן מבחינות עוד בין כישוף ונס על יסוד פנומנולוגי, ומציעות ניתוח של הקשר בין ההלכה ובין המאגיה על פי קריטריון חדש: שאיפת החכמים למונופול על ידע וכח. דתיותם של החכמים עצמם הוצגה לאחרונה כבעלת מימדים מאגיים ואף כמאגית מעיקרה, ואילו הגינוי והפסילה ההלכתית של המאגיה בכתביהם, אינם נתפסים עוד כביטוי למלחמת חורמה של מייצגי האמונה היהודית בטהרתה בהשפעות זרות שסחפו את ההמון, אלא כמאבקם על זכות הבילעדיות לקשר עם העל-אנושי ולשימוש בכח הנובע ממנו. בשנים האחרונות טוענים יותר ויותר חוקרים שהחכמים גינו את הכשפים לא בגלל מהותם או מהות האמונה שהם משקפים, אלא משום שמבצעים לא נמנו חוגם החברתי, ועל כן איימו על מעמדם. למעשה הפנימו החכמים את השקפת העולם המאגית אל תוך עולמם ונתנו לה ביטוי בדבריהם ובמעשיהם. מעטים מאוד הקולות המבקשים עדיין להעמיד זו מול זו את מערכת האמונות והדעות של החכמים ואת המאגיה ולהקים חוצץ ביניהן. השקפה זו פינתה את מקומה לתפיסה חדשה של מציאות חברתית, שבה מי שראו בעצמם מעצבי הדת ומנהיגי החברה היהודית, נאבקו על זכותם הבלעדית לפרוץ את גדר הטבע ולבצע באמצעות הכוחות העל-טבעיים המסורים להם את מה שהם מציגים בכתביהם כמעשי פלא ונס.

הכתב, המכתב והלוחות, השם המפורש ושם הקודש, ברכות, קללות ותפילות. 147 עמדתה המתודולוגית מעניינת במיוחד. שטיין פורשת אותה בסוף סקירה תמציתית של המושג 'מאגיה' במחקר האנתרופולוגי ובמחקר תרבות חז"ל. לשיטתה: 148

גרעין החוויה המאגית הוא תחושת הפער... הפער הוא פרדיגמה חווייתית בסיסית בתוך עולם מפורד ומפוצל: יש פער סמינטי (ובכלל זה מילולי) בין סימן למסומן, יש פער בין אדם לסביבתו ויש פער בין האדם לאל. זאת ועוד, כוחה של השפה מאגית, הנובע משיוכה הבו זמני לשלש קטגוריות נפרדות בדרך כלל - האל, האדם והאובייקט עצמו (השפה עצמה) - רומז אף הוא על (כמיהה אל) מערכת אחדותית ולא-מובחנת. המאגיה אפוא מבטאת כמיהה למצב א-דיפרנציאלי, 'א-פער': פנטסיה. מתוך כך יש להבין את מרכזיותה של החוויה המאגית דווקא בתוך ההקשר המונותאיסטי, שבו היא מבקשת לגשר על 'המרווח הריק שבין האל לאדם'. 149 בהמשך לכך, הפרקסיס המאגי הוא מימוש מסוים של אותה חוויה, המצויה גם בבסיס הנס.

בניגוד לחוקרים כאורבך וליברמן, שראו במאגיה גורם זר ומנוגד ליהדות האמיתית (הרבנית) שאינו מתיישב עם האמונה המונותאיסטית, ממקמת שטיין את המאגיה דווקא בתוך אמונה זו וחושפת את המשמעות העמוקה שהיתה לה במסגרתה. הריחוק וההעלמה של האל שהאמונה היהודית הולידה קוראים למאגיה לבוא ולהמתיק מעט את חוויית הריקות, לגשר על הפער הקיומי המכאיב שנפער בין האדם ובין האל. החוויה המאגית היא ביסודה כמיהה לגישור על פערים.

בדיון במנטאליות המאגית, שטיין מבקשת להקביל בין 'האוריינטציה ההשתתפותית' (נוסח לוי-ברול וטמביה) 150 ובין חוויית הפער העומדת ביסוד המאגיה. היא טוענת ששתיהן מהותיות למאגיה אך אינן מבחינות באופן חד בינה ובין תופעות אחרות. 151 לשאלת היחס בין מאגיה ודת, שטיין מציינת את הקשרים בין לשונות ההשבעה ולשונות התפילה וקובעת: 152

ייתכן שהגבול המבחין בין 'לחש' ו'תפילה' אינו ברור משום שההפרש המהותי ביניהם אינו חד-משמעי, ומכאן גם שההבחנה החותכת בין התחומים שלכאורה כל אחד משתיים אליהם (מאגיה ודת) אינה חד משמעית. טישטוש התחומים מתבטא גם בקשר בין כישוף ונס, הבט נוסף של היחסים בין מאגיה ודת: 153

לשיטתנו, גם בבסיס הנס עומדת החשיבה המאגית כפי שהצגנו אותה... את הכמיהה למצב 'א-פער', את האוריינטציה 'ההשתתפותית' וכו' נמצא גם בתשתית החוויה הנסית.

תפיסת המאגיה ככמיהה להוויה 'א-פערית' עומדת ביסוד ניתוח המסורות המאגיות בפרקי דר' אליעזר. בדיון בנושאים הרבים שנזכרו לעיל מבקשת שטיין להצביע

ב. חזיונות והשבעות: מאגיה והמיסטיקה היהודית הקדומה

תנופת המחקר של המאגיה היהודית בעת העתיקה לא פסחה גם על חוקרי תורות הסוד שהתפתחו בארץ ישראל ובבל באלף הראשון לספירה ואשר שרדו בידינו בעיקר בחיבורי ההיכלות והמרכבה.¹⁵⁵ הקשר בין תורות אלה ובין האמונות והפרקטיקות המאגיות שרווחו בקרב יהודי העת ההיא בולט לעין, ולאחרונה אחדים מן החוקרים את נתנו דעתם לעניין זה באופן ממוקד. בעבודת הדוקטור של לסס, מן המחקרים החשובים ביותר בתחום זה, היא סיכמה את העמדות המרכזיות במחקר בנוגע למקומה של המאגיה בספרות הסוד היהודית הקדומה.¹⁵⁶ הסיכום המוצע כאן מסכים במקרים רבים עם ניתוחיה ומרחיב את היריעה בדיון במחקרים רבים שלא נדונו על ידה.

ראשית חקר המאגיה בספרות הסוד היהודית הקדומה היתה במחקריו של שלום. בספריו על הזרמים המרכזיים במיסטיקה היהודית¹⁵⁷ ועל המיסטיקה היהודית הקדומה בפרט,¹⁵⁸ שראו אור בראשית המחצית השנייה של המאה העשרים, שלום הצביע על יסודות מאגיים ותיאורגיים בספרות זו.¹⁵⁹ עם זאת, הוא מיעט להתייחס אליהם ודומה שגם המעיט בחשיבותם.¹⁶⁰ הוא ראה בהם מרכיב משני, שהתווסף אל הגרעין המרכזי של הספרות הזאת - חוויית העלייה למרומים והצפייה באל.¹⁶¹ לדעת שלום, תיאורגיה, כלומר פעולה מאגית על כוחות שמימיים, איננה אינטרס מהותי בספרות המיסטית, אלא רק אמצעי המשרת את המטרה הדתית הראשית. דוגמא מובהקת לכך היא החותמות המאגיים שעל יורד המרכבה להראות לשומרי פתחי ההיכלות. הוא משתמש בחותמות כדי שהמלאכים יאפשרו לו לעבור הלאה במסעו אל ההיכל השביעי, שבו הוא יוכל לצפות באל.¹⁶² השבעת המלאכים משרתת את החוויה האקסטאטית שהמיסטיקאי מעוניין בה. שלום ביקש להבחין בין שכבות קדומות ומאוחרות גם במסורות 'שר התורה', שעניינן השבעת שר התורה לשם ידיעה וזכירה מוחלטות של התורה.¹⁶³ לדעתו, השכבות המוקדמות היו נטולות גוון מאגי. היסודות המאגיים הם תוצאה של התפתחות מאוחרת.¹⁶⁴ ניתן אם כן להצביע על יחס של דחיית המאגיה בידי שלום אל השוליים של ספרות הסוד היהודית הקדומה. הוא ראה בה יסוד משני, המשרת את תכליתה הראשית - החוויה המיסטית האקסטאטית - וייחס אותה לשלב מאוחר בהתפתחות הספרות הזאת.¹⁶⁵

גרינוולד חקר אף הוא הבטים מאגיים של ספרות הסוד הקדומה. בספרו 'אפוקליפטיקה והמיסטיקה של המרכבה',¹⁶⁶ שהתפרסם בראשית שנות השמונים, הוא הציע לראות בספרות זו 'מדריכים טכניים' עבור מטייקאים.¹⁶⁷ את האינטרס המרכזי שלה הוא תאר כבעל שני פנים: תיאורים של מסעות שמימיים ותיאורים של הורדת מלאכים לארץ. ההבט המאגי-התיאורגי בשני התחומים הללו

גם יחד זכה בעבודתו למעמד מרכזי בהרבה מזה ששלום העניק לו. גרינוולד הצביע על המרכיבים המאגיים הרווחים בפרקטיקות המתוארות בספרות ההיכלות, ועל קשריהם עם הפפירוסים המאגיים היווניים. עם זאת, ואולי דווקא בגלל החשיבות שהוא ייחס למרכיבים הללו בתוכה, הוא הזהיר מפני תפיסת הספרות הזאת כספרות מאגית או תיאורגית, או כביטוי לחוויה מסוג זה.¹⁶⁸ אם לשפוט על פי דברי דודס¹⁶⁹ שגרינוולד מצטט, הרי שהוא ביקש להבחין בין מאגיה עממית, המשתמשת בשמות ובנוסחאות ממקור דתי לשם השגת תכליות חילוניות, ובין תיאורגיה, העושה שימוש בריטואלים מאגיים עממיים לתכליות דתיות. על פי הבחנה זו, המיסטיקה נמנית, כהתאם לתכליותיה, על צד הדת. מול שתיהן גרינוולד מציב את המאגיה, כפעילות שמטרתה חילונית.¹⁷⁰ כפי שנזכרנו, עמדה זו זכתה לאחרונה לעידון במאמר שבו גרינוולד קשר יחדיו מיסטיקה ומאגיה כדי להאיר רבדים של רוחניות מיסטית-מאגית בדתיותם של חז"ל.¹⁷¹

השקפות מאגיות נקשרו בתורות הסוד היהודיות הקדומות גם במאמרו של אידל מאותה העת על 'תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה'.¹⁷² אידל הצביע על מסורות בספרות חז"ל ובספרות הקראית המרמזות לכך, שמשה זכה בעלייתו השמימיה לא רק בתורה הגלויה, אלא גם ב'רז'. הוא ביקש להוכיח שרז זה קשור בתורה ומהותו היא הרובד המיסטי שלה, משמעותה הנסתרת. מסורות גילוי הרז למשה זכו לגרסאות מפותחות בספר שמושי תורה ובמסורות מספרות ההיכלות. אידל ניתח את אגדות מתן-תורה במקורות אלה וקבע:¹⁷³

בטקסטים השייכים לספרות ההיכלות, ובמיוחד במאמרים הקרובים לשיעור קומה, מדובר על שתי שכבות בתורה: הפשט שנתגלה למשה, וה'רז' שהוא הקריאה על דרך השמות ... סביר להניח כי האגדה שבמסכת שבת,¹⁷⁴ הגורסת מתן 'מתנות' בנוסף למתן תורה, היא גרסא מתונה מאד של חומר שהיה ידוע מחוג ספרות ההיכלות, והתלמוד מעוניין היה להדגיש את האופי המוסרי של התורה, לעומת אופיה האחר - המיסטי והמאגי - שנרמז בתיבה 'מתנות'.

ההבט המיסטי של התורה - קריאתה על דרך השמות - מתגלה באופן מפורש למדי במסורות הנדונות במאמר. מכאן קצרה הדרך לתפיסה מאגית מובהקת של התורה, שבה מלותיה הם שמות המאפשרים פעולה מאגית. תפיסה זו לא זכתה אמנם לביטוי מפורש בחיבורי ההיכלות אך היא נרמזה בהם, וקרוב לודאי שהיה לה חלק בתפיסת התורה של מחבריהם.

תנופת המחקר שספרות ההיכלות והמרכבה זכתה לה בשני העשורים האחרונים, הניבה שפע של התייחסויות גם להבטיה המאגיים. מחקריהם של גרינוולד ואידל בישרו על מגמה זו. עבודתה של אליאור היתה נדבך חשוב נוסף.¹⁷⁵ אליאור הצביעה על חוויית החיזיון המיסטי של הרקיעים, ההירארכיה השמימית והאל,

כמוקד של ספרות הסוד הקדומה. בד בבד, היא ציינה גם את ההבט המאגי של החוויה הזאת, שנקשר בעיקר בשמות הקדושים. לטענת אליאור, הפונטציאל המאגי והתיאורגי הגלום בשמות היה המניע העיקרי של כמיהת יורדי המרכבה לדעת אותם.¹⁷⁶ והיא מוסיפה: ¹⁷⁷

מאלפת היא העובדה שכל שמעיקרו היה תוכן החזון ומהות ההתגלות [כלומר, השמות] שנגלו ליחידי סגולה, הופך לסולם מיסטי-מאגי המגובש בריטואל, המתנה את הירידה במרכבה: מקומו של השם כאמצעי לעלייה מיסטית ומשמעותו המאגית-תיאורגית שלובים זה בזה. שתי בחינות אלה מעוגנות בהנחה שבשם גנוז כוח אלוהי בהוויתו הנסתרת, אולם גם ללא ירידה לעומק משמעותו זו הוא מהווה אמצעי לעלייה לשמים ולהשבעות מאגיות בהוויתו הנגלית הגלומה באותיות.

קו מחשבה זה זכה לפיתוח בשני מאמרים נוספים שאליאור פירסמה בשנים האחרונות, בהם היא עסקה בשמות האל ובמשמעות התיאורגית-המאגית שלהם. במאמר הראשון¹⁷⁸ זכו היסודות המאגיים בספרות ההיכלות להבלטה רבה. אליאור הציעה בו תפיסה רב גונית יותר של השקפת העולם שחיבורי ההיכלות והמרכבה מבטאים, וטענה שייחודה הוא בשילוב בין שלשה מאפיינים: מיסטיקה, אנגלולוגיה ומאגיה.¹⁷⁹ היא הבחינה, אם כן, בין היסוד המיסטי, המתבטא בהבטים של חוויות העלייה השמימית והצפיה באל, ובין היסוד התיאורגי-המאגי הממוקד, כלשונה:¹⁸⁰

בזיקות השונות בין ההווה הארצית וזו השמימית ובחוליות הריטואליות המקשרות בין ידיעת סודות שמימיים לבין השפעה על כוחות עליונים. המאגיה עניינה ביאור הקשר בין ידיעותיו של האדם ומעשיו לבין החלת רצונו על בריות של העולם השמימי, הן בעולם העליון והן בעולם הזה. המסורת המאגית דנה בהתוויית דרך ריטואלית ומסגרת פולחנית להגשמת האינטרס הרוחני של קניית דעת בעולמות עליונים... בפרקים רבים בספרות ההיכלות נסוב הדיון על האמצעים המאגיים המשרתים את ההתעלות המיסטית, כלומר, על מכלול האמצעים המאנטיים והיסודות הריטואליים המשפיעים על דרכי העלייה למרכבה או על הורדת כוחות עליונים לארץ. בחטיבות אחרות המאגיה מתייחסת לצרכים גשמיים ולאינטרסים ארציים, אולם בשני המקרים תבנית התייחסות כוללת מצע אנגלולוגי ומסגרת ריטואלית: השבעת מלאכים, ידיעת שמות ושימוש בנוסחאות מאגיות במסגרת טקסית קבועה.

אליאור ניתחה את המגמה המאגית-התיאורגית בספרות ההיכלות לאור תפיסת השמות בה וקבעה:¹⁸¹

השימוש בשמות חסרי פשר לשם יצירת קשר עם כוח על-טבעי הוא מאשיותיה

של החשיבה המאגית, של העלייה המיסטית ושל העבודה הריטואלית. מכאן, אם כן, ששלשה הביטויים הללו של התרבות היהודית קשורים ביניהם, במידת מה לכל הפחות, מתוקף השימוש המשותף להם בשמות חסרי הפשר.

ניתוח הלשון המיסטית והלשון המאגית שאליאור מציעה במאמר נוסף,¹⁸² מלמד שהשמות הקדושים, חסרי הפשר, שייכים לתחומה של המאגיה. אליאור מבארת במאמר זה שהלשון המיסטית היא הלשון האלוהית, הבוראת, ההופכת את התהו למהות, שהתגלגלה להיות לשונם הקומוניקטיבית (העברית) של בני האדם.¹⁸³ לעומתה, הלשון המאגית מורכבת משמות נטולי פשר, צירופים חסרי משמעות, השבעות וכיוצא באלה צירופי אותיות נטולי הקשר ושימושי לשון שאינם נענים לפיענוח סמנטי.¹⁸⁴

המשתמש בלשון זו בוחר בווייתור על מובן ומשמעות כדי לשלוט באופן נוסחאי חסר פשר על כוחות בתחום הנעלם, אשר עשויים להשפיע בכוח השמות וההשבעות על התחום הגלוי.

אליאור מציינת אמנם, שמקורה של הלשון האנושית הוא בזו האלוהית, הלא קומוניקטיבית,¹⁸⁵ והיא אף טוענת ש'בספרות הסוד מפורטים שמות הקודש, שהם צירופי אותיות בעלי משמעות מאגית ומיסטית אך נטולי מובן קומוניקטיבי',¹⁸⁶ אך עם זאת, היא שבה ומטעימה את ההבחנה בין הלשון המיסטית, שהיא בעלת מובן, ובין הלשון המאגית חסרת הפשר.¹⁸⁷ את המאגיה היהודית היא מתארת במלים אלה:¹⁸⁸

כבתרבויות אחרות, גם בתרבות היהודית האלמנט המאגי משמעו שימוש בשמות חסרי פשר, במשפטים חסרי מובן או בצירופי אותיות נטולי משמע סמנטי שגור, בהקשר ריטואלי הקשור במסורת שימוש בשמות, לשם השגת כוחות עליונים, לשם מעבר להוויות על חושיות או לשם רכישת ידע כמוס שיש בו משום השפעה על עולמות עליונים ותחתונים.

זוהי הגדרה פנומנולוגית של המאגיה היהודית, הרואה בה: (א) פרקטיקה (ב) של שימוש בלשון חסרת פשר סמנטי שגור (ג) במיסגרת ריטואלית (ד) בהקשר מסורתי של ידע (ה) לשם השגת כוחות עליונים (ו) כדי להגשים באמצעותם שאיפות הנוגעות לעניינים שמימיים וארציים. השילוב האופייני לספרות ההיכלות, בין תיאורי חזיונות שמימיים בלשונם הקומוניקטיבית של בני האדם ובין שימוש בשמות חסרי פשר, הוא, אם כן, על פי תפיסת הלשון שאליאור מציעה, הביטוי המובהק ביותר לאופן ההדוק שבו הספרות הזאת שוזרת יחדיו את המיסטיקה ואת המאגיה.

בחמש עשרה השנים האחרונות פירסם דן מחקרי היכלות אחדים, שבהם הוא נגע ביסודות המאגיים בספרות הסוד היהודית הקדומה.¹⁸⁹ דן לא הרבה להתייחס להבט זה של ספרות הסוד ואפשר שהוא המעיט בחשיבותו בתוכה. הוא ציין בהקשר

התורה. 198

השבעת שר התורה נזכרה מנקודת מבט נוספת - חתימת הגוף בחותמות מאגיים - במאמרו של בר-אילן, שיוחד לבחינת מסורות בספרות התנאית ובספרות הסוד הקדומה הנוגעות לעניין זה. 199 בר-אילן ניתח מסורות אלה וקבע: 200 נראה, שחותמות שונים נחקקו על איבריו של המתפלל המיסטיקן והיו חלק בלתי נפרד מדרכיו להשגת החזון האלוהי... כל 'חתימה' המובאת משמו של ר' ישמעאל היא שם מוצפן כלשהו... כדרך שרואים אנו במקומות הרבה בספרות המאגית.

בר-אילן סבר שגם החותמות שעל יורד המרכבה להראותן לשומרי שערי ההיכלות, כמבואר ב'מרכבה רבה', 201 היו חקוקים בגופו. לטענתו, המיסטיקאי חיקה בכך את המלאכים ואף את האל עצמו, שגם בגופם היו חקוקים שמות. השמות הללו והשימוש בהם לשם השגת חזיון מיסטי קושרים בין ספרות הסוד והספרות המאגית היהודית.

ספרה של ינוביץ: 'הפואטיקה של העלייה השמימית' 202 היה החוליה הבאה במחקר המאגיה בספרות ההיכלות. ינוביץ מציעה להשתמש בתפיסת הלשון הפרגמטית של טקסטים פואטיים שפיתח סילברסטיין, 203 לשם ניתוח הטקסט המכונה 'מעשה מרכבה'. היא מדגישה את הכח המכונן של הלשון הפואטית, שבאמצעותו הלשון יוצרת את הקינטקסט הריטואלי של העלייה השמימית. תיאורי העלייה לא רק מתארים את ריטואל העלייה אלא גם מכוננים אותו בעצם האמנם. 204 לענייננו חשובה קביעתה:

ניתוח פרגמטי של 'מעשה מרכבה' מלמד שלא ניתן להבחין בין מאגיה ודת על בסיס השימוש בלשון... אם בוחנים את הנושא מנקודת מבט פונקציונאליסטית, שימושי הלשון אינם תואמים לא את הקטגוריה מאגיה ואף לא את הקטגוריה דת. האסטרטגיה הלשונית אינה דתית, אף לא מאגית, אלא היא תואמת את הבעיות המסוימות שאותן יש לפתור על מנת לעלות השמימה.

ינוביץ מבקשת, אם כן, לבטל מיסודו את הדיון בשאלת ההשתייכות של 'מעשה מרכבה' לתחום המאגיה או הדת מן הסיבה ש'פרגמטיות', שהיא הקטגוריה שלאורה ניתן להבין את הטקסט בדרך הטובה ביותר, אינה נחלתו הבלעדית של אף אחד משני התחומים הללו. עמדה זו תפוחה בהרחבה בעבודתה של לסס. 205

תמורה של ממש בתפיסת מקומה ומעמדה של המאגיה בספרות ההיכלות הציע שפר בסידרה נמשכת והולכת של פירסומים שראשיתם בסוף העשור הקודם. כבר בראשון במאמרים אלה 206 דחה שפר את עמדת שלום בנוגע למרכזיות החוויה המיסטית האקסטאטית בספרות ההיכלות והמרכבה, וטען שבמוקד העניין בחיבורים אלה מצויות דווקא ההשבעות: 207

זה בעיקר את החיבורים חרבא דמשה, ספר הרזים והבדלה דר' עקיבא, שאותם הוא שייך לספרות זו, והזכיר את חשיבות היסוד המאגי במסורות שר התורה. 190 עם זאת, את עיקר הדיון במסורות הללו הוא ייחד להבטים אחרים שלהן, בעיקר זה הנאראטיבי, וליסוד המאגי בחיבורי ההיכלות והמרכבה עצמם כמעט שלא התייחס כלל. 191 הדיון היחיד במחקריו הממוקד במאגיה, נכון יותר בלשון המאגית, מצוי בספרו 'על הקדושה', שראה אור לאחרונה. 192 דן רואה בטקסטים המאגיים היהודיים ביטוי מובהק לתפיסת לשון שהיא סמיוטית וסמנטית כאחת. היסוד הסמנטי מתבטא בהנחיות המאגיות. דן מצביע על האופי הנהיר והמדויק במיוחד של לשון ההנחיות המאגיות ומקביל אותה ללשון של ספרות המחקר המדעית המודרנית. לטענתו, הספרות המאגית היא מעין ספרות מדעית קדומה, הממליצה על ביצוע פעולות ברורות ומוגדרות היטב לשם השגת תוצאות מוגדרות. המרכיב הסמיוטי של הלשון המאגית היהודית מתבטא בשמות, שתפקידם לציין את הכוחות הנמנעים בהשבעה באופן מדויק לחלוטין. השם משמש קוד מען להשבעה. הוא מתפקד באופן זה מכיוון שהוא זהה, בתפיסת הלשון המאגית, לכח שאותו הוא מצוין: 193

לשון המאגיה מבוססת על הנחת הזהות שבין לשון האדם בין המציאות שהיא מסמנת.

לדעת דן, תכונה זו מיוחדת ללשון המאגית לבדה והיא מבחינה אותה באופן מהותי מן הלשוניות הדתית והמיסטית גם יחד. 194

ספרו של הלפרין, שפורסם לקראת סוף העשור הקודם, 195 היה נדבך חשוב נוסף במחקר המאגיה בספרות ההיכלות והמרכבה. הלפרין פורש בספר זה את השקפתו, שלפיה העניין המרכזי בספרות ההיכלות והמרכבה משקפת אינו עלייה השמימה, אלא מאבק ארצי, חברתי, על ידיעת התורה, בין החכמים ובין מי שכונו בפייה 'עם הארץ'. 196 לשיטתו, הוא מדגיש את חשיבות האמצעים המאגיים שבעלי מסורות ההיכלות הסתייעו בהם במאבק זה בכלל, ובהקשר ידיעת התורה בפרט. כיוון שהוא מזהה במסורות שר התורה את לב העניין והפעילות שספרות ההיכלות מתעדת, הטכניקות המאגיות הקשורות בהן זוכות למעמד מרכזי ביותר. הן נתפסות כאמצעי העיקרי שאותו נקטו בעלי החיבורים במאבקם עם החכמים על ידיעת התורה: 197

מחברי [ספרות] ההיכלות לא רק שאלו את רעיון העלייה השמימה ממסורת בית הכנסת, אלא יותר מכך, הם עשוהו לדגם הראשי במאבקם באלוהי הרבנית על מקום של כבוד בחברה היהודית, מאבק לא שיוויוני ומתסכל, שבו שימשה המאגיה כנשק עיקרי בידיהם.

הלפרין מציג אם כן את המאגיה כאמצעי, שבעלי חיבורי ההיכלות הסתייעו בו במאבקם החברתי לשם השגת הערך המרכזי בעולם היהודי בעת העתיקה - ידיעת

שהעלייה השמימית זוכה בה למעמד מרכזי יותר מזה שהוא נטה ליחס לה בעבר. עם זאת, שפר קובע ש'תבנית המסע השמימי, שמאז שלום נחשבה ברגיל מוקד ספרות ההיכלות, מצויה רק בהיכלות רבתי'²¹³ ומוכיח שגם תבנית זו קשורה קשר הדוק בהשבעות. ההשבעות נתפסות אם כן גם במחקר זה, כמאפיין הטקסטואלי המרכזי של חיבורי ההיכלות.²¹⁴ כיוון שאין לנו במחקר ספרות ההיכלות אלא הטקסטים לבדם,²¹⁵ מן ההכרח לקבוע שכל שהם מבטאים את השקפת העולם ואת האינטרסים של מחבריהם, אלה היו ביסודם מאגיים.

ההבט המאגי של העלייה השמימית בספרות ההיכלות זכה להארה נוספת בדיון הנרחב ששפר ייחד לבחינת 'המיסטיקה של המרכבה והמאגיה'.²¹⁶ שפר מתמודד גם כאן עם השקפת שלום על-אודות מקומה של המאגיה בספרות זו²¹⁷ ומבקש להוכיח שגם המסורות העוסקות באופן המובהק ביותר בעלייה השמימית, אלו שבחיבורים המכונים היכלות זוטרי ויכלות רבתי, מושתתות באופן מהותי על השקפת עולם מאגית ועל אינטרסים מאגיים. את מסקנתו הוא שוטח במלים אלה:²¹⁸

מתברר שישנם שני דפוסים שונים של מסעות שמימיים ... קווי המתאר של המאגיה שונים בכל אחד מן הדפוסים: בדפוס 'יורד המרכבה' אנו מוצאים מעט מרכיבים מאגיים באופן יחסי (חותמות ושמות) אך נטייה למאגיה זאציה של המסע השמימי, להעשרתו ביסודות המוכרים לנו מהשבעות מאגיות (בקטעי עלייה מסויימים מן החלק השני של היכלות זוטרי ניתן לתאר זאת באופן הפוך: נטיה לעשיר את ההשבעות בחומרים המוכרים לנו מתיאורי המסע השמימי). דפוס 'משה/עקיבא' מושתת לחלוטין על מאגיה, כשבמרכזו הפוטציאל המאגי-התיאורי של שמות האל והשימוש במסע השמימי לשם רכישת הידע של השמות הללו.

אם כן, גם המסע השמימי, שהוא המוקד המרכזי השני של ספרות ההיכלות לצד ההשבעות להורדת מלאכים, רווי יסודות מאגיים.²¹⁹ בחלק האחרון של המאמר, המיוחד לדיון מתודולוגי, שפר מציע את השקפתו (שנדונה לעיל, סעיף א),²²⁰ שלפיה המאגיה היא אחד הכוחות הפועלים בתוך הדת, ולא תופעה המנוגדת לה.²²¹ הוא בוחן את השלכות התפיסה הזאת על ספרות ההיכלות וקובע שספרות זו היא ביטוי מובהק לדתיות בעלת מרכז כובד מאגי:²²²

המיסטיקה של המרכבה לא זנחה את הערכים הרבניים המסורתיים של היהדות, תפילה ולימוד תורה. להיפך, היא משתמשת בהם, אך היא צובעת אותם באופן מוחלט בגוון מאגי. הגבולות בין 'תפילה' ו'השבעה' נפרמים והדפוס הקלאסי של לימוד תורה מקבל תבנית של השבעה מאגית. ספרות ההיכלות מבטאת אמונה בכח האדם לפעול באופן כוחני ויעיל.²²³ מהותה המאגית הזאת בדיוק היא שמנגידה אותה לתפיסה הדתית הרבנית:²²⁴

אנו דנים במקרה זה בטקסטים מאגיים באופן בולט, העוסקים בהשבעות רבות עוצמה. הספרות כולה רוויה בהשבעות כאלה, והאמצעים שעל ידיהם הן מבוצעות זהים לאלה הנדרשים לשם השלמה מוצלחת של המסע השמימי: הזכרת שמות מסויימים והצגת חותמות שגם הם מושתתים על שמות ... מכל מקום, מטרת ההשבעות ברורה: להוריד את המלאך לארץ באופן שהוא, למעשה, מסע שמימי מהופך: תחת עלייה מיסטית השמימה יורד המלאך לארץ על מנת למלא את משאלותיו של המיסטיקאי. אין כל ספק בנוגע לתכלית ההשבעות כמעט בכל הטקסטים. ברוב המקרים המטרה היא ידע מקיף של התורה ושאפה להיות מתוסן באופן מוחלט ולתמיד מפני שיכחתה.

שפר רואה אפוא בהשבעות את האינטרס המרכזי שספרות ההיכלות והמרכבה משקפת. אף שהוא אינו שותף לדעתו של הלפרין בנוגע לרקע החברתי של חיבור הספרות הזאת,²⁰⁸ הוא סובר כמותו, שבלב העניין בהשבעות מצויה שאיפה לידע וזכירה של התורה.²⁰⁹ מכאן הוא מסיק מסקנות בנוגע להיווצרותה:²¹⁰

מסקנה ראשונה, אני סבור, ברורה. ככל שהדבר נוגע למסע השמימי, ובמיוחד להשבעות, העניין הוא במגע ישיר וללא הפרעה עם האל או עם מלאכיו ... בשני המקרים, האמצעי להשגת המטרה הוא מאגיה. השקפת העולם המעצבת את הטקסטים הללו היא, אם כן, מאגית באופן מובהק. מחברי ספרות ההיכלות האמינו בכח המאגיה וביקשו לשלבה אל תוך היהדות. הפנייה אל המרכיבים המרכזיים של החיים היהודיים - פולחן ולימוד התורה - נעשית, בתפיסת העולם של מיסטיקאים אלה, בכח המאגיה.

עמדה זו של שפר היא ההתבטאות הקיצונית ביותר שהושמעה במחקר בנוגע למקומה של המאגיה בחיבורי ההיכלות והמרכבה. היא מבטלת, למעשה, כמעט לחלוטין את חשיבות היסוד המיסטי-החזונית בחיבורים הללו ומעמידה אותם, תחתיו, על אינטרס מאגי להשגת הערכים הדתיים המקובלים בחברה היהודית. שפר מבחין ומפריד בין היסודות המאגיים בספרות הרבנית ובין המאגיה של ספרות ההיכלות וקובע שזו האחרונה אינה שייכת ואינה קרובה בשום אופן לזרם המרכזי של היהדות. לטענתו, תפיסת העולם של בעלי החיבורים הציעה חלופה לדגם הרבני של יהדות העת העתיקה. יצירתם הספרותית מבטאת שאיפה להשגת התכליות הדתיות המקובלות - לימוד תורה ופולחן - באמצעות מאגיה. ההשבעות, שהן לב לבה של ספרותם, עושות אותה מאגית. התכליות מעגנות אותה בתחום הדת.²¹¹

שפר הציע ביטוי מגובש, מורחב ומתון יותר לתפיסה זו של ספרות ההיכלות והמרכבה בספרו 'האל הנעלם והנגלה'.²¹² גם בעבודה זו הוא מדגיש את חשיבות ההשבעות בחיבורים המרכזיים של ספרות הסוד היהודית, אך דומה

יורד המרכבה אינו מרוצה מן הדרך של קיום הכללים שנקבעו על ידי היהדות הרבנית (אף שהוא אינו זונה אותם). הוא איבד את סבלנותו להמתין לגאולה בעולם הבא. על ידי כוחות הכפיה שלו הוא מאלץ את האל, במובן האמיתי של המילה, למלא את רצונו ולהביא לידי השגה ומימוש מוחלטים של התורה, שפירושם לא פחות מאשר הגאולה כאן ועכשיו.

במאמר האחרון שספר ייחד לנושא זה לעת עתה, הוא מסכם את ההבדל בין היהדות הנורמטיבית והיהדות המיסטית ביחסן למאגיה, במלים אלה:²²⁴

המיסטיקה של המרכבה היפכה, במובן מסויים, את היחס המקראי והרבני הקלאסי כלפי המאגיה. שעה שהיהדות המקראית והרבנית ניסתה, בהצלחה רבה, לביית את המאגיה ולשלב במערכת הערכים הדתית המיוחדת שלה, המאגיה הפכה למרכיב הכרחי ובלתי נפרד מן השיטה הדתית של המיסטיקה של המרכבה, שאליו היה צריך להתאים את התפיסות הערכיות המסורתיות.

ניתן לסכם את עמדתו של שפר בנוגע למקומה של המאגיה ביהדות הרבנית ובחוגי ההיכלות והמרכבה באופן זה: שפר אינו מבחין בין מאגיה ודת אלא בין סוגים של דתיות, המושתתים על איזונים שונים בין מרכזי הכובד הפועלים בתוך הדת. ביסוד הדתיות הרבנית מצויה אמונה בכח העל-אנושי הפרסונאלי, הוא האל. מעשי האדם יכולים להשפיע על כח זה, אך זו אינה השפעה מן הסוג המאגי, המושתתת על השבעות שמכוננות יחסי סיבה-תוצאה ישירים.²²⁵ ביסוד תפיסת מחברי ספרות ההיכלות והמרכבה, לעומת זאת, מצויה אמונה בכח האדם לפעול ולהכריח את האל להענות לו. זוהי דתיות מאגית: מטרותיה דתיות, אמצעיה מאגיים.

ההבחנה בין אמצעים ותכליות, שמאפשרת לשפר לראות בספרות ההיכלות והמרכבה ביטוי לדתיות מאגית, מסייעת לו גם להבחין בין הספרות הזאת ובין הספרות המאגית. שעה שהספרות הרבנית והספרות המיסטית מבטאות שותפות (ערכים דתיים) והבדל באמצעים, הספרות המיסטית והספרות המאגית מבטאות שותפות באמצעים (השבעות) והבדל במטרות. במאמר העוסק בבחינת קטעים מאגיים מן הגניזה, טען שפר שהקטעים הללו אינם מעידים על עניין מיוחד בתורה, עניין שהוא לב ליבו של האינטרס בשימוש בהשבעות בספרות המיסטית.²²⁶ באופן זה נגדרת אפוא דתיותם המיוחדת של המיסטיקאים של המרכבה משני פניה, ומובחנת הן מן הדתיות הרבנית הנורמטיבית והן מן המאגיה היהודית הרגילה.²²⁷

תפיסתו של שפר את המאגיה בספרות ההיכלות, על הבטיה השונים, זכתה לתגובה מידי אלכסנדר.²²⁸ לעניינו חשובה בעיקר התבטאותו של אלכסנדר בשאלת ההגדרה של המאגיה ומהות יחסיה עם הדת. אלכסנדר מציע להפריד בין שני סוגי תיאורים של דת: 'פנימי' ו'חיצוני'. תיאורים פנימיים נעשים מתוך

המסורת הדתית המקובלת של החברה. תיאורים חיצוניים נעשים מנקודת מבט חיצונית למסורת זו, למשל במחקר. לטענת אלכסנדר, תיאור המיסטיקה של המרכבה במונחים מאגיים, הוא תיאור חיצוני. המיסטיקאים עצמם ודאי לא היו מכנים עצמם מאגינים, והיו דוחים מכל וכל את הקביעה ששיטתם הדתית 'רוויה מאגיה'.²²⁹

'מאגיה' היא למעשה מן המושגים הרווחים ביותר בעולם העתיק. היא מנוגדת תמיד, באופן מובלע או מפורש, ל'דת', ואסורה על פי הגדרה. מנקודת מבט חיצונית, מתמיה כיצד נוצרה הבחנה מוצקת זו בין 'מאגיה' ו'דת'. כיצד ניתן להבחין בין תפילה והשבעה, בין פנייה לקדוש או למלאך ובין השבעת שד, בין נביא האל ובין מדיום של השטן, בין פולחן ובין פרקטיקה מאגית שמשולב בה ריטואל של שחיתת בעלי חיים? ההבחנה היא סובייקטיבית מיסודה, ודומה שיש לה בסיס חברתי: השאלה האם ריטואל הוא 'מאגי' או 'דתי' תלויה בשאלה מי מבצע אותו ובאיזו מסגרת.

אלכסנדר סבור שכיוון שהמושג 'מאגיה' שאול ממערכות דתיות, הוא טעון מדי מכדי לאפשר שימוש יעיל בו בתיאורים חיצוניים של תופעות דתיות. הוא מציע לוותר עליו כליל ולתאר את חיבורי ההיכלות כמצויים, כל אחד כשלעצמו, בנקודות שונות על ציר שבקצהו האחד התבוננות מיסטית טהורה, כלומר צפייה באל, ובקצהו האחר תיאורגיה, שפירושה הכפפת האל או המלאכים לבצע את רצון המיסטיקאי. לבסוף, אלכסנדר מתנגד להבחנה בין היהדות הרבנית ובין זו של המיסטיקה של המרכבה על יסוד יחסן למאגיה. כשם שהספרות המיסטית הקדומה מעידה על קשרים משמעותיים לנושאים העומדים על הפרק בעולמה של היהדות הרבנית, כך גם הספרות הרבנית, מצידה, מכילה יסודות מאגיים משמעותיים רבים.²³⁰ מסיבה זו לא ניתן להשתמש במאגיה, כפי ששפר ביקש לעשות, כקריטריון להבחנה בין הביטויים הללו של דתיות יהודית בעת העתיקה.

לעמדתו של שפר בנוגע למקומם של היסודות המאגיים בספרות ההיכלות והמרכבה היתה השפעה משמעותית על התפתחות המחקר, גם אם דעתו לא תמיד התקבלה בשלמותה. המחקרים רחבי ההקף שלסס ושוורץ כתבו בשנים האחרונות הם עדות טובה לכך. אולם לפני שנדון בהם ראוי להזכיר במקום זה את השקפותיהם של שקד ושל נוח אודות הקשר בין הספרות המאגית והספרות המיסטית היהודית. שקד עסק בנושא זה לאחרונה במאמר שבו הוא בחן קשרים בין נוסחי תפילה והשבעות בספרות ההיכלות והמרכבה ובקערות המאגיות הבבליות.²³¹ בפתח המאמר שקד מצביע על 'קרבה מעורפלת' בין הטקסטים של ההשבעות ובין 'הטקסטים התיאורגיים' הידועים כספרות ההיכלות.²³² באחרונים הוא רואה בראש ובראשונה ביטוי לחוויה המיסטית של עלייה לשמיים. כך הוא כותב על-אודות

המאגיה בחיבורי ההיכלות ועל הקשר בין החיבורים הללו ובין הספרות המאגית היהודית: 233

הפוטנציאל המאגי הגלום בפרקטיקה של מיסטיקה ההיכלות בולט לעין, ואפשר להניח שבעלי עניין עשו בו שימוש לא מועט. ניתן היה לצפות להשפעה עמוקה של המיסטיקה על תחומה של המאגיה היהודית, בכך שהיא תספק לזו האחרונה את המסגרת התיאורטית והניסיונית. עם זאת, כאשר אנו בוחנים את הטקסטים המאגיים, במקרים רבים איננו מוצאים בהם כל עדות להשפעה של ספרות ההיכלות, או שאנו מוצאים, במקרה הטוב, רמזים שוליים בלבד בכוון זה. כתבים מימי הביניים של ספרות ההיכלות מכילים לעתים קרובות נוסחאות מאגיות. תיאורי החזיונות מסתיימים לעתים קרובות בלחש. אבל הסתבר שקשה להצביע על האופי המדויק של הקשר ההדדי בין שתי התופעות. אחד האתגרים ההיסטוריים שאנו עומדים בפניהם הוא הצורך לנסות ולהגדיר את שתי הקבוצות הללו, זו ביחס לזו: המיסטיקאים של ההיכלות מצד אחד והמכשפים היהודיים מצד שני.

שקד מרחיב אפוא את ההתבוננות ביחסים בין מיסטיקה ומאגיה ביהדות אל מעבר לעובדת קיומם של יסודות מאגיים בספרות המיסטית. דווקא לאור אופיה המאגי של הספרות הזאת, תמוה בעיניו שהבסיס התיאורטי הנרחב שלה לא נקלט, או על כל פנים אינו ניכר, בספרות המאגית. דבריו מלמדים שהוא רואה במיסטיקה של ההיכלות ובמאגיה היהודית הקדומה תחומים נפרדים לא רק מבחינה פנומנולוגית, אלא גם מבחינת הקוטנקסט החברתי שבו נוצרו.

עמדת נוח בנוגע לקשר בין הספרות המיסטית והספרות המאגית היהודית היא כמעין תשובה ראשונית, עקרונית, לתהיות שהעלה שקד. נוח לא עסק במחקר חיבורי ההיכלות והמרכבה. את דעתו בעניין זה הוא חיוה בפסקה קצרה בספרו 'על חרס וגומא': 234

הרושם המתקבל מהעיון באוסף של כשלושים הקמיעות הארצישראליות העומדים לרשות המחקר כיום הוא כדלקמן: ספרות ההיכלות והספרות המאגית משולבות זו בזו ושתיהן ניזונות ממסורת ספרותית אחת. ספרות ההיכלות משתמשת בכלים ובטכניקה של המאגיה מתוך מגמה להגיע לסודות העולם השמימי ואילו המאגיה, או 'הקבלה המעשית', 235 משתדלת לרתום את העולם העל-טבעי להשגת מטרות ארציות למען הלקוח הפונה עם צרתו הפרטית אל מומחה למעשי כישוף ולחש ולכתיבת קמיעות. שורשיה של מסורת ספרותית זו הם בארץ ישראל בסוף ימי הבית השני וכנראה כבר קודם לכן. בפרק הזמן הזה נכנסה הטרימינולוגיה המאגית גם לספרות המדרשית ולספרות כת ים המלח. 236

ביטוי לגיבוש משותף של ההשקפות של נוח ושקד ניתן למצוא בספרם 'לחשים

ונוסחאות מאגיים'. 237 בדיונים בקשרים בין ספרות המרכבה וההיכלות ובין הספרות המאגית, טוענים שני החוקרים שבין שני הקורפוסים הספרותיים הללו קיימים קירבה ודמיון לשוניים ותוכניים ברורים. בה בעת, הם מצביעים על העובדה ש'לא כל הטקסטים המאגיים מעידים על מודעות לספרות ההיכלות'. 238 זו המסקנה הנובעת, לדעתם, ממצב זה: 239

אנו מבחינים בתלות ההדדית ובחדירה ההדדית של שני סוגי הכתבים, זה של הקמיעות לתכליות מעשיות וזה של התיאורטיקנים והמיסטיקנים של חיבורי ההיכלות, זה לתחומו של זה. ספרי ההיכלות השתמשו בסגנון המאגי של הלחשים והקמיעות, שעה שהטקסטים המאגיים של העת העתיקה, מצידם, היו רוויים לעומקם במסורת ההיכלות. בה בעת, כיוון שהמאגיה היא אומנות עתיקה ושמרנית, חלק גדול מן הפרקטיקה שלה הוסיף להשתמש בדפוסים הקדומים, ללא התייחסות מפורשת להתפתחות התיאורטית שהציעו בעלי חיבורי ההיכלות.

נוח ושקד מצביעים על ארץ ישראל בשלהי הבית השני כמקור להתפתחות ספרות ההיכלות והספרות המאגית גם יחד. את התהליך ההיסטורי של התפתחותן הם מתארים כמורכב משלושה שלבים: (א) קיומן של מסורות מאגיות ארץ ישראליות קדומות. (ב) התפתחות הספרות התיאורטית של חיבורי ההיכלות והמרכבה תוך שאילת מרכיבים מאגיים מן הספרות המאגית. (ג) השפעה של היסודות התיאורטיים בספרות ההיכלות על חלק מן הספרות המאגית, הממשיכה להתקיים כל העת לצד הספרות המיסטית. 240 לעניות דעתי, תיאור זה משקף נכוחה את הקשר בין המסורות הספרותיות המיסטיות והמאגיות שרווחו בקרב היהודים בעת העתיקה ובראשית העת המוסלמית.

עבודת הדוקטור שכתבה לסס לפני שנים אחדות היא המחקר הרחב ביותר שנעשה עד כה על היסודות המאגיים בספרות ההיכלות והמרכבה. 241 היקף מחקרה, המיוחד כולו לנושא הנדון כאן, אינו מאפשר דיון מפורט בו. לפיכך אתמקד בתרומתה המרכזית והמקורית של לסס לחקר המאגיה בספרות זו - תפיסתה 242 המתודולוגית את ההשבעות כהגדים ביצועיים (performative utterances). 242 לסס, הסבורה שיש לראות בהשבעות רק פן אחד של ספרות הסוד היהודית הקדומה ולא את לב העניין בה, 243 מנתחת בהרחבה טקסטים של השבעות מן הספרות הזאת ועומדת על המאפיינים האידיאולוגיים והפרקטיים של התרבות הריטואלית שהם משקפים. היא דנה בהכנות האסכיטיות הנדרשות לשם ביצוע מוצלח של השבעות, סוקרת ומדגימה את המטרות שלשמן הן הופעלו ומנתחת את המבנים הלשוניים המשמשים בהן. מעבר לבחינה פנים-טקסטואלית של השימוש בהשבעות, לסס דנה בהן משני הבטים נוספים: (א) היא מנתחת את הקשרים בין מאפייני ה'ריטואלים' להשגת כח', הנזכרים בספרות ההיכלות ובין הריטואלים המתועדים

בקורפוסים ספרותיים נוספים בני זמנה: הספרות המאגית היהודית הקדומה והפפירוסים המאגיים היווניים. (ב) היא בוחנת את השימוש בהשבעות לאור 'התיאוריה של מעשה הדיבור' (Speech Act Theory) שאוסטין פיתח²⁴⁴ ולאור יישומיה במחקר האנתרופולוגי המודרני.²⁴⁵ לדבריה:²⁴⁶

הדרך הטובה ביותר להבין את ההשבעות היא כדוגמאות לפעולות ביצועיות ... חיבורי ההיכלות מציעים הוראות לריטואלים של השבעה ... על מנת להבין את משמעות הקביעה שההשבעות הן פעולות ביצועיות יש לנתחן על ידי שימוש בתיאוריות מודרניות העוסקות בכחן היעיל של הלשון ושל פעולות ריטואליות.

לסס פורשת את השקפותיה המתודולוגיות בהקדמה לפרק הדן ב'השבעה כביצוע'.²⁴⁷ בבסיס הניתוח של ההשבעות שהיא מציעה עומדת כאמור תורתו של אוסטין אודות הגדים ביצועיים. לפי תורה זו, אם לנקוט ניסוח קיצוני בתמציתו, ישנם הגדים, שבהאמרם בנוסח מתאים, בנסיבות מתאימות ובידי אדם מתאים, הם פועלים פעולה של ממש בעולם. אוסטין מכנה הגדים אלה בשם 'הגדים ביצועיים'. לסס מאמצת את ההשקפה הזאת וטוענת, שבמסגרת ה'קוסמולוגיה'²⁴⁸ של מחברי ספרות ההיכלות והמרכבה, הכוללת בנוסף על החברה האנושית גם את המלאכים והאל, ניתן לתאר את ההשבעות כהגדים ביצועיים מן הסוג שעליו הצביע אוסטין:²⁴⁹

התרבות המיוחדת שבה הוברו ההשבעות הללו ונעשה בהן שימוש, ראתה את התחומים האנושי והאלוהי כקשורים באופן הדוק. החברה הורחבה אל מעבר לאנושי באופן שכללה את המלאכים (והשדים), אשר אינם בעלי תפקיד חשוב בחיבורי ההיכלות) ואת האל. מסיבה זו הגדים ריטואליים היו יכולים להיות יעילים ברבדים העל-אנושיים, במיוחד בקרב ההירארכיה האלוהית/המלאכית המאורגנת.

לסס נמנעת באופן שיטתי מן השימוש ב'מאגיה' ומעדיפה את הביטוי 'פרקטיקות ריטואליות להשגת כח'. הסיבה לכך היא האופי המתעתע של המונח 'מאגיה', בעיקר על רקע הקשר שלו עם המונח 'דת'. לדעתה, התיווי של תופעות כ'מאגיות' או 'דתיות' הוא חסר ערך:²⁵⁰

שעה שאחדים מן החוקרים כינו את ההשבעות ושימושים אחרים בשמות קדושים בכינויים 'מאגיה' או 'תיאורגיה', בהנגדה ל'דת' או 'מיסטיקה', אני מוצאת שלדיכוטומיה זו אין כל ערך כהסבר. במקום זאת, אני רואה בהשבעות אלה, במקום זאת, פרקטיקות ריטואליות להשגת כח, בדרך כלל באמצעות שמות האל או המלאכים. לאור הגדרה זו ניתן לדבר על המימד הביצועי של ההשבעות.

ההתנגדות לתוויות 'מאגיה' ו'דת' מושתתת על מסקנות שהיא מאמצת ממחקר

המאגיה בעשור האחרון בנוגע להבחנה בין התופעות הללו.²⁵¹ לטענתה, המינוח החלופי שבו היא משתמשת לשם ציון הריטואלים שההשבעות בספרות ההיכלות כרוכות בהם, קושר בין הריטואלים הללו ובין פרקטיקות שנהוג לכנות אותן 'דתיות' או 'מיסטיקות'. את השימוש בשמות, לחשים והשבעות בספרות הסוד היהודית הקדומה היא מציעה להבין כחלק מן התחום הרחב של הריטואל הדתי.²⁵² לשיטתה, השבעות ההיכלות הן סוג מסויים של ריטואלים דתיים, המיועדים להעניק למבצעם כח.

ספרו של שורץ 'מאגיה סכולסטית' הוא המחקר האחרון לעת עתה, העוסק בהבטים מאגיים של - ספרות ההיכלות.²⁵³ שורץ ייחד את ספרו לדיון במאגיה מלומדת, משמע מאגיה הקשורה למסורת לימוד התורה, בתרבות היהודית בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים. במוקד הספר מצויות מסורות השבעת שר התורה. שורץ מרכז מקורות הנוגעים לעניין זה מכתבי יד רבים ומנתח כל אחד מהם ואת הסוגה כולה מן ההבטים הנאראטיבי והריטואלי.²⁵⁴ ניתוחו מלמד על מידת החשיבות של השבעות שר התורה בספרות ההיכלות ועל מידת ההשפעה שהיתה למרכיביהן על כלל הספרות הזו, מצד אחד, ועל מקומן במסגרת הספרות המאגית היהודית, מצד שני.²⁵⁵

שורץ מקדים לדיון במסורות שר התורה פרקים אחדים שבהם הוא מבקש לעמוד על הרקע התרבותי להתפתחותן. בין השאר הוא דן בערך לימוד התורה ביהדות, בחשיבות הזיכרון בקשר אליו, בטקסטים מאגיים לפתיחת הלב²⁵⁶ ובתפיסת התגלות המלאכים כמקור לידע.²⁵⁷ בדונו במאגיה, אחד משלושה ההקשרים (מיסטיקה, מאגיה ומלומדות) שלאורם יש לבחון, להשקפתו, את מסורות השבעת שר התורה, הוא קובע:²⁵⁸

הפרדה של המאגיה ותחימתה כניגוד של דת אינה רק טעות בהצגת היחסים ביניהן, אלא אף צימצום תחומה של הדת, שיכול לכלול גם שימוש בכח ריטואלי לצרכים פרטיים.

שורץ רואה אפוא במאגיה סוג של פולחן דתי המיועד למטרות פרטיות. עמדתו קרובה במידת מה לזו של דורקהיים,²⁵⁹ אך הוא אינו סבור שההבחנה בין פולחן המשרת את הקהילה ופולחן המשרת את הפרט מכוננת ניגוד בין דת ובין מאגיה. לשיטתו, המאגיה, כתחום ריטואלי המשרת את הפרט, היא חלק מן הדת.²⁶⁰ ראוי להדגיש ששורץ אינו מסתפק בקריטריון האינדיבידואליות של המבצע לשם זיהוי המאגיה ביהדות. למעשה, הוא רואה בו מאפיין של המאגיה ולא קריטריון להגדרתה. לשם זיהוי והגדרה של המאגיה היהודית בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים, נוקט שורץ גישה מקורית (שאותה הציג בפירסומים קודמים)²⁶¹ - ניתוח הריטוריקה של ההשבעות בטקסטים מאגיים שנוצרו בידי יהודי העת ההיא. ניתוח זה מביאו למסקנה שהמאגיה היהודית הקדומה היתה

מושתתת על שלשה מרכיבים פנומנולוגיים מרכזיים: 262

(א) הדגשת הכח של שם האל; (ב) התיווך של מלאכים במשא ומתן בין ההשגחה האלוהית ובין צרכי האדם; (ג) השימוש בשמות האל ובפרקטיקות ריטואליות לשם מענה על צרכים של אנשים מוגדרים.

לצד מרכיבים אלה שורץ שב ומדגיש את המהות הריטואלית של המאגיה. 'ריטואלי' ו'כח ריטואלי' הם מושגי מפתח בתפיסתו את הדת ובמסגרתה גם את המאגיה.

ספרות המרכבה וההיכלות חושפת בפני המעיין בה תפיסה מגובשת של שימוש בשמות ובהשבעות. בחלק מן המסורות הדבר נעשה בשמיים, במסגרת המסע החווייתי-החזיוני. באחרות, הדבר נעשה על הארץ. לעתים המניע להשבעה הוא שאיפה להגשים משאלה כלשהי באמצעות מלאך שאותו המשיבוע מבקש להוריד. לעתים מניע את המשתמש רצון להתגבר על המלאכים העומדים בדרכו מעלה ואף להסתייע בהם. לעתים החרדה מפני המלאכים היא שגורמת לו להשיבוע אותם שלא יזיקו לו. בכל ההקשרים הללו ההשבעות שזורות בספרות ההיכלות במידה כזו, שלא ניתן לתארה בלעדיהן. החוקרים שעבודותיהם נדונו בפרק זה אינם חלוקים על כך. כמעט כולם מעידים על החשיבות של היסודות המאגיים בספרות הסוד היהודית הקדומה. עם זאת, הם מציעים מגוון של אופני התייחסות אל היסודות הללו, אל תהליך השילוב שלהם בתוכה ואל משמעות השילוב הזה. כמעט כל החוקרים התבטאו בעבודותיהם בצורה מובלעת או מפורשת בנוגע למהותה של המאגיה, ולעתים אף אל-אודות יחסיה עם הדת והמיסטיקה היהודית. אף שגם בנושא זה לא היתה עמדתם אחידה, דומה שניתן להצביע על הסכמה רחבה למדי, שלפיה אין עוד מקום להבחנה דיכוטומית בין מאגיה ודת, הן בנוגע להבטים המאגיים של ספרות ההיכלות והמרכבה והן בנוגע לכלל הביטויים של הדתיות היהודית בעת העתיקה. 263

ג. הספרות המאגית היהודית: פירסום ומחקר

במשך למעלה ממאה השנים שחלפו מאז פירסם גסטר לראשונה את החיבור המכונה חרבא דמשה²⁶⁴ נמשכת והולכת ללא הרף חשיפתה של הספרות המאגית שנוצרה בידי יהודי העת העתיקה. תחילה טיפין טיפין ולאחרונה בפרץ מתגבר של פירסומים ומחקר. בסקירת המחקר בפרק זה אני מבקש לדון בחקר הממצא המאגי החומרי והטקסטואלי, שמקורו ביהודי ארץ ישראל וסביבותיה בתקופה הביזנטית ובראשית התקופה המוסלמית. אף כאן אבקש להצביע על מגמות מתודולוגיות ביחסם של החוקרים אל המאגיה ואל קשריה עם ביטויים נוספים של התרבות

היהודית. 265

ראשית פירסום הטקסטים המאגיים היהודיים מן העת העתיקה היתה במאמרו של גסטר: 'חרבא דמשה'.²⁶⁶ החיבור הנושא שם זה, שגסטר שייכו לארץ ישראל בארבע המאות הראשונות לספירה,²⁶⁷ ראה אור לראשונה ואף זכה בו לתרגום אנגלי.²⁶⁸ למהדורה נלווה מחקר שעסק בהבטים פנים-טקסטואליים וקונטקסטואליים של החיבור. את עיקר הדיון גסטר ייחד לשמות האל ולשימוש המאגי בהם. הוא ביקש להצביע על יסודות תיאורגיים גנוסטיים, בעיקר מן האסכולה הוולנטינית,²⁶⁹ כרקע תרבותי לתפיסת השמות והשימוש בהם בחיבור, ועל מקבילות לתפיסה זו בספרות חז"ל והגאונים, בקערות ההשבעה המאגיות, בחיבורי ההיכלות ובפפירוסים המאגיים היווניים.

בשבעים השנים שחלפו בין פירסום חרבא דמשה בידי גסטר ובין הוצאתו לאור של ספר הראים בידי מרגליות, התפרסמו ונדונו טקסטים מאגיים ספורים שמוצאם מארץ ישראל וסביבותיה. שבעה קמיעות שלשונם ארמית ראו אור בתקופה זו במחקריהם של שוואב,²⁷⁰ וינסנט,²⁷¹ מונטגומרי²⁷² ודופון-סומר.²⁷³ קמיע נוסף, שלשונו יוונית ועליו ציורי מנורה, שופר ולולב, ומקורו ככל הנראה בסוריה, ראה אור במאמרם של שוובה וריפנברג.²⁷⁴ שני קטעים מאגיים מן הגניזה התפרסמו בידי גוטהייל וורל.²⁷⁵

בראשית השליש האחרון של המאה הנוכחית פירסם מרגליות את 'ספר הראים'.²⁷⁶ הספר עורר התרגשות רבה, שכן פורסם בו, כפי שהעיד מחברו, ספר כשפים עברי מן המאות הראשונות לספירה.²⁷⁷ מרגליות תיאר את לבטיו בחקירת סוג זה של יהדות ואת הקשיים שעורר בו הצורך לעסוק בענייני 'מאגיה וכשפים', דברים שהנפש סולדת מהם.²⁷⁸ עמדתו המוקדמת בנוגע למהות היהדות בעת העתיקה הקשתה עליו לקבוע את מקומו של החיבור ומחברו במסגרתה. הדברים הבאים מעידים היטב על לבטיו ומצוקתו:²⁷⁹

לא ראיתי לנכון להתעלם הימנו [מספר הראים], אלא הרגשתי חובה להביאו לפני קהל החוקרים המלומדים, למען נלמד לדעת מה היו זרמי הרוח שפעלו בימי חז"ל, מה היו דעותיהם של המינים הקדמונים, ולעומתם מה היה מפעלם של חז"ל במלחמתם עמהם. עתה לנוכח דברי התיפלות שמצאנו בחיבור זה יזהירו לנו שבעתים דברי חז"ל, ונדע להוקיר פעלם, שעלה בידם לזכך ולטהר את היהדות מסיגיה ולצרפה מכל אבק פולחן עבודה זרה.

מרגליות השלים את המחקר למרות קשייו והסתייגויותיו ואף צירף למהדורתו מבוא מקיף, שבו דן בכתבי היד של החיבור, בזמנו ובמקומו, בהשפעתו על הספרות שנכתבה אחריו, בהקבלות הרבות בינו ובין הספרות המאגית היוונית ואף בהשפעה אפשרית של המחשבה הגנוסטית על מחברו.²⁸⁰

פירסום ספר הרזים העמיד את חוקרי היהדות בפני עובדה מוגמרת: בעם ישראל נתחברה בעת העתיקה ספרות כשפים עברית שיסודה בשילוב אידיאולוגי ומעשי של מרכיבים יהודיים והלניסטיים. מחברי ספרות זו, אם לשפוט על פי ספר הרזים, היו מעורים היטב בעולמן של המאגיה היוונית והאנגלולוגיה היהודית גם יחד, משכילים (יודעי קרוא וכתוב ובעלי יכולת ביטוי בעברית טובה) ובעלי עניין מקצועי בחיבורים מסוג זה.²⁸¹ חשיפתו הולידה הכרח בדיון מעמיק וענייני במקומה של המאגיה בתרבותם של יהודי העת העתיקה. בכל זאת, המחקר בנושא הוסיף להתנהל בעצלתיים עוד כעשרים שנה, עד אשר התבסס ונעשה שגור ומתמשך. סמוך לפירסום ספר הרזים פירסמו טסטה²⁸² וקליין-פרנק²⁸³ שני קמיעות יהודיים קדומים. בכך הם השלימו לכדי תשעה את סך כל הקמיעות היהודיים הארמיים מארץ ישראל וסביבותיה שנודעו עד אז. שלשה קטעים מאגיים מן הגניזה ראו אור באותה העת בערך בידי מאן.²⁸⁴

שנים אחדות אחר כך פירסם ניגרמיר את מחקרו על ה'טיפולוגיה של הדיבור המאגי' בספר הרזים, שהיתה תוצאה ישירה של עבודתו של מרגליות.²⁸⁵ לצד תרגום גרמני של הטקסט וחלוקתו למרכיבי הבולטים: שמות מלאכים, תכליות, מעשים והשבעות, ייחד ניגרמיר את עיקר מאמציו לניתוח ההשבעות למרכיביהן האופייניים ולדיון במרכיבים הללו.²⁸⁶

בראשית שנות השמונים ראתה אור מהדורת שלום לחיבור המכונה הבדלה דרבי עקיבא.²⁸⁷ שלום התבסס על כתבי יד מימי הביניים, אך טען שמוצאן של המסורות המאגיות בחיבור הוא 'ביהדות בבל בתקופת הגאונים, ואפילו מן הדורות שקדמו לה'.²⁸⁸ דומני שאין זה מן הנמנע שבהבדלה משוקעות גם מסורות ארץ-ישראליות, אולי בגלגול בבלי, אף כי לא ניתן להצביע עליהן בוודאות.²⁸⁹ לצד פירסום הטקסט הצביע שלום על היחידות הספרותיות, כלומר ההשבעות, המרכיבות את החיבור, ועמד בהרחבה על מקבילותיו הלשוניות והרעיוניות בקערות המאגיות הבבליות, בספרות המאגית ההלניסטית, בספרות ההיכלות והמרכבה ובספרות הרבנית. כדרכה של מהדורה מדעית, עבודתו התמקדה בשאלות טקסטואליות ופילולוגיות.

באותה העת בערך פירסם שקד את מאמרו: 'על ספרות הכישוף היהודית בארצות האסלאם'.²⁹⁰ במאמר זה, ראשון מסוגו מבחינת אופי הדיון בחומרים המאגיים היהודיים, ביקש שקד לעמוד על ביטויים לחידת יסודות מן הדת המוסלמית לספרות המאגית היהודית מן הגניזה ולאחריה.²⁹¹ הוא הצביע על פתיחותה של המאגיה היהודית לקליטת יסודות אלה, לעתים דווקא בשל היותם זרים,²⁹² וטען:²⁹³

בהשבעות אלה יש לא רק נכונות רבה לקבל השפעות שלא-מדעת מתרבות סמוכה, אלא אף הכרה ממשית, לכאורה, בלגיטימיות של דתות אחרות,

לפחות בכל הנוגע לתחום המאגי עצמו.

שקד האיר במאמרו הבט חברתי חשוב של הפעילות המאגית היהודית: העובדה שהיהודים נחשבו למכשפים מוכשרים בחברה שבה חיו. הוא תלה זאת בנטיה לשייך את המאגיה לקבוצות שוליים חברתיות ובאופן זה להשליך עליהן חששות וחרדות חברתיות.²⁹⁴

שקד שב לעסוק בקשרים ההדדיים בין הטקסטים המאגיים היהודיים והמוסלמיים במאמר נוסף.²⁹⁵ אף כאן הוא ביקש להדגים חדירה של יסודות מוסלמיים אל המאגיה היהודית (וגם השפעה בכיוון ההפוך), אך עסק גם בעניינים כלליים יותר: תפיסת השדים במסגרת השקפת העולם המאגית ושאלות הנוגעות להגדרת המאגיה ומקומה בשתי התרבויות הללו. נקודת המוצא לדיונו בהגדרת המאגיה היא העמדה השלילית הרשמית של שתי הדתות אל הפעילות שאותה אנו מכנים 'מאגיה' (הזוכה בהן למגוון כינויים שליליים), והעובדה שלמרות זאת רווחת הפעילות הזו בקרב בני הדתות הללו ואף מנהיגיהן הרוחניים עוסקים בה. והוא מבאר:²⁹⁶

הסיבה לכך היא, שניתן לכנות פעילות זאת בשמות אחרים, ואז היא כשרה ולפעמים אפילו כשרה למהדרין. אם קוראים לה 'שימוש בשמות', והכוונה לשמותיו המופלאים והתקיפים של האל, כי אז זו פעילות דתית מובהקת ... אם מתייחסים אל הפעולה כשימוש בסגולות ובכוחו של הצדיק, הרי יש בה מן הניחוח של השתתפות ביראת השמים המופלגת שמגלה החסיד המוכר על-ידי בני העדה כמעט כבן שיחו של האל. בסופו של דבר גם התפילה, תפילת החובה ועוד יותר מזה תפילת הרשות, ביהדות ובאסלאם מבוססת על פנייה אל האל, אם בצורה ישירה או באמצעות תאריז השונים ולפעמים באמצעות המלאכים המשמשים אותו, כדי לבקש על דברים יומיומיים של הפרט או של העדה.

כיוון שמבחינה פנומנולוגית קשה לעמוד על ההבדלים בין התפילה וההשבעה, כלומר בין מה שהוא הדת הרשמית והמחייבת ובין מה שאסור בתכלית האיסור,²⁹⁷ מציע שקד קריטריון אחר לשם הגדרת המאגיה:²⁹⁸

אני מציע, בפשטות, להגדיר את התחום המאגי והתיאורגי לצרכינו על דרך השלילה, ככולל את כל מה שלא נכלל בעבודת האל המקובלת. עבודת האל הממוסדת זהה, לעיתים קרובות, בנוסחאותיה למה שאנו מוצאים בשימוש אצל העוסקים בתחום הפעילות המאגית. דוגמה פשוטה לכך: קריאת שמע על המיטה מכילה נוסחאות המציבות מלאכי מגן בצדדים השונים של האדם ... אך לצורך בהירות ההגדרה לא נתייחס לקריאת שמע על המטה כאל אקט מאגי ... ההגדרה הזאת שרירותית אפוא לחלוטין מנקודת הראות התיאורטית, מנקודת ראותו של החוקר, אך היא נוחה מבחינה מעשית. היא

חמישה עשר קמיעות שמוצאם מארץ ישראל ומסביבותיה,³⁰⁸ שלש עשרה קערות מאגיות בבליות ושבעה קטעים מאגיים מגניזת קהיר.³⁰⁹ אל הטקסטים נלוות הקדמות ובהן דיון בממצאים עצמם, כגון החומר, הכתיבה, המוצא הגיאוגרפי וההיסטורי, וכן בעניינים הנוגעים לקריאת הטקסטים ולעיתים אף לאופיים הכללי. עיקר הדיון נעשה בהערות, שרובן פילולוגיות. בהקדמה לספר, שאף היא מיוחדת ברובה לעניינים טקסטואליים, מציעים החוקרים דיון ב'עולם הדתי' שבו נוצרו הקמיעות הארץ-ישראלים. נזהר וסקד מצביעים על הקוסמופוליטיות של המאגיה בעולם העתיק ועל מידת הערוב בין יסודות יהודיים ויסודות זרים, המתגלה הן בקמיעות היהודיים והן בספרות המאגית היוונית. הם מציינים את המאפיינים היהודיים המובהקים בקמיעות³¹⁰ וטוענים שקשה להטיל ספק באורתודוקסיות הדתית של מחבריהם, או לדחוק אותם אל מחוץ לתחומה של היהדות בת זמנם. הם אף מטילים ספק בכך, שיש לראות בכותבי הקמיעות ובמשתמשים בהם נציגים של ה'שכבות העממיות' בתוכה.³¹¹ נזהר וסקד רואים, אם כן, בפעילות המאגית המתבטאת בכתיבה ובשימוש בקמיעות בארץ ישראל, ביטוי להשקפת העולם המאגית המשותפת לעמי העת העתיקה כולם, בתוך המסגרת הדתית היהודית של העת ההיא.

נזהר הוסיף לעסוק בקמיעות המאגיים הארץ-ישראלים במספר פירסומים ואף הרבה לדון בקשר בינם ובין הדת היהודית בת זמנם. במאמרו על כתובות מבתי כנסת עתיקים³¹² הוא מדגיש את הקשר המעשי ההדוק בין הקמיעות ובין תרבות בית הכנסת, וכותב:³¹³

בימינו יש נטייה להפריד הפרדה מוחלטת בין הדת הממוסדת ובין האמונה והשימוש במאגיה. הפרדה זו לא היתה קיימת בימי קדם. אדרבא המאגיה השתלבה בדתות, ובדת היהודית אפילו לא נעדרה מבית הכנסת.

נזהר מבחין אפוא בין דת ממוסדת ובין מאגיה שהיא דרך הפולחן שאינה ממוסדת. עם זאת, הוא מצביע על מקומה של האחרונה במסגרת הדת הן מן הבחינה העקרונית והן, כפי שהוא מציין, מן הבחינה המעשית. נזהר מצביע על שלשה הבטים בחידת המאגיה לבית הכנסת: (א) עיטורי גלגל המזלות והליוס ברצפת אחדים מבתי הכנסת בארץ ישראל. להשקפתו, עיטורים אלה הם 'סימן לחידרה ברורה של האמונה בכוחות מאגיים לבית הכנסת היהודי'.³¹⁴ (ב) הופעת יסודות לשוניים אופייניים לטקסטים מאגיים בכתובות הקדשה. (ג) הטמנת קמיעות בבתי כנסת.

נזהר מרחיב את הדיון בקשר בין הפולחן הדתי והמאגיה בספרו 'על חרס וגומא'.³¹⁵ בדונו בנוסחי השבעות בקמיעות ובקטעי הנחיה מאגיים מן הגניזה הוא קובע:³¹⁶

ההשבעות למיניהן אינן אלא תפילות. אולם בניגוד לתפילה הממוסדת, לליטורגיה, ההשבעה פונה באופן ישיר אל הכוחות העל טבעיים ומבקשת

פיתרת אותנו מן המשימה המסובכת, וחסרת התוחלת, לפרק כל טקסט ליטורגי לגורמיו כדי להחליט מה וכמה יש בו מן המאגיה, או מן החומר האחר, הקשה עוד יותר להגדרה: דת.

הגדרת המאגיה הזו מתייחסת ליהדות, ולטענת שקד, היא מתאימה גם לאסלאם. שתי מסקנות משתמעות ממנה: (א) יש לבחון ולאפיין את המאגיה תמיד בהקשר חברתי-תרבותי מוגדר. (ב) במסגרת התרבות היהודית, כל פולחן או פניה לכוחות עליונים שאינם כלול במסגרת הפולחן הרשמי, כפי שהוא נקבע על ידי הממסד הדתי, שייך לתחום המאגיה. שקד מציע, אם כן, קריטריון חברתי להגדרת המאגיה ביהדות. הוא מרחיב את גבולה אל מעבר לתחום האסור על ידי הממסד הדתי, לכדי כל פולחן שלא נכלל ב'עבודת האל המקובלת', שהיא הדת.

לאחרונה האיר שקד את שאלת ההגדרה של המאגיה מכיוון נוסף במאמר שבו הוא ביקש להתחקות אחר דפוסים לשוניים מקבילים בליטורגיה היהודית, בספרות ההיכלות ובקערות ההשבעה הבבליות.³¹⁷ שקד מציין שלמרות הקושי להגדיר את המאגיה, קל למדי לזהות טקסט מאגי.³¹⁸ משמעות דבריו היא שאף שאין אנו יודעים את גבולותיו המדויקים של התחום שאותו מציין המונח 'מאגיה', אנו יכולים להשתמש במונח זה באופן מתקבל על הדעת, בעיקר ביחס לגילויים מובהקים של התחום הזה.³¹⁹ הבסיס לזיהוי טקסט מאגי, לטענת שקד, הוא האופי הפרטי של הפרקטיקה המוצעת בו. זאת בניגוד לאופי הקולקטיבי של הריטואל ה'רגיל', כלשונו, כלומר הדתי. עם זאת, הוא מציין שישנם מקרים מוטלים בספק מבחינת שיוכם,³²⁰ ודומה שאת התופעות שהם מבטאים הוא מזהה כמצויות היכן שהוא על הרצף שבין המאגיה הפרטית והדת הקולקטיבית.

מחקר המאגיה היהודית זכה לפני כעשור לסקירה מקיפה של הספרות המאגית היהודית מן העת העתיקה, שאותה כתב אלכסנדר.³²¹ עבודה זו היא הדיון הרחב הראשון במגוון החומרים המאגיים היהודיים מתקופה זו, והיא כוללת עיון בחיבורים מאגיים שראו אור עד לזמנו (ספר הרזים, חרבא דמשה),³²² בקערות השבעה בבליות וקמיעות ארץ-ישראלים, בטקסטים מאגיים יהודיים ביוונית³²³ וביסודות מאגיים במגילות ים המלח, בספרות החיצונית ובספרות ההיכלות.³²⁴ אלכסנדר מדגיש בפתח דבריו את הפער בין האיסור המקראי והרבני החמור לעסוק בכשפים ובין המציאות, שבה רווח בקרב היהודים העיסוק במאגיה בכלל ובזו הרפואית בפרט. הוא מרחיב מעט בדיון בגירוש רוחות רעות, מציין את הקירבה בין טקסטים מאגיים יווניים, יהודיים ונוצריים, ומצביע על תפיסת עולם משותפת לעמי העת העתיקה, שקשרה בין מאגיה ומדעים אוקלטיים, כגון אסטרולוגיה, פיסיוגנומיה, ניחוש, ותורת השימוש בעשבים ובשרשים.³²⁵

פריצת דרך במחקר הספרות המאגית היהודית התרחשה באמצע העשור הקודם עם פירסום ספרם של נזהר וסקד: 'קמיעות וקערות מאגיות'.³²⁶ בספר רואים אור

ואף דורשת מהם לעזור לאדם בצרתו הפרטית. לעומת התפילה בבית הכנסת, ההשבעה היא תפילת היחיד במלוא מובן המלה, השואפת לפתור בעיה בוערת וללא דיחוי.

ראשיתו של תיאור זה היא בהאחדה עקרונית של התפילה וההשבעה. אולם בהמשכו נרמזות הבחנות פנומנולוגיות אחדות בין שתי התופעות. שתיהן פונות אמנם לכוונות על טבעיים, ואולם בעוד התפילה היא הדרך הממוסדת של פניה כזו, ההשבעה היא (א) פניה אישית וישירה, כלומר לא ממוסדת, (ב) המנוסחת לעתים כדרישה, (ג) ובאה לענות על צרכים פרטיים מזדמנים (ד) באופן מיידי. איפיונים אלה משמשים את נוח להבחנה כללית יותר בין מאגיה ודת:³¹⁷

כשם שהבדלנו בין התפילה הממוסדת לבין ההשבעה, אפשר, לכאורה, אף להבחין בין דת ומאגיה: הדת היא האמונה והפולחן הממוסדים, ואילו הפנייה הישירה לאל ולמלאכיו, שאינה נכללת בעבודת האלוהים הממוסדת, שייכת למאגיה.

הקריטריון המרכזי להבחנה בין מאגיה ודת (כמו בין לחש ותפילה) הוא, אם כן, מקומו של הריטואל בתוך או מחוץ למערכת הפולחנית היהודית הממוסדת.³¹⁸ אולם קריטריון זה אינו מספק. טענת נוח, 'יסודות רבים מאוד של המאגיה חדרו לדת הרשמית', הן כלשון התפילה הרשמית והן לבית הכנסת.³¹⁹ דומה אפוא, שיש להבין את תפיסת נוח את המאגיה כבעלת שני פנים: פנומנולוגי וחברתי. לטקסטים המאגיים יש מאפיינים פנומנולוגיים המתגלים באופן ברור בספרות ההשבעות. בנוסף על כך, השימוש הפולחני בטקסטים אלה אינו חלק מן הפולחן הממוסד. על פי תפיסה זו ניתן לזהות מרכיבים טקסטואליים או פולחניים (פנומנולוגיים), השייכים לתחום ההשבעות, בתוך הדת הרשמית ולטעון לטשטוש גבולות (חברתי) בין מאגיה ודת.³²⁰

נוח ייחד שלשה פירסומים נוספים לדיון בטקסטים מאגיים יהודיים, אך הוא אינו מציע בהם השקפות כוללות אודות המאגיה כתופעה חברתית או מקומה במסגרת התרבות היהודית בעת העתיקה. בראשון בהם הוא פירסם קמיע לכיבוש (שלטון) שנתגלה בחפירות בחרבת מריש. הוא דן בתוכנו ובמקבילות לו בטקסטים מאגיים מן הגניזה.³²¹ בשני הוא עסק בספרי מרשמים מאגיים יהודיים מן העתיקה וביקש להצביע על עדויות לקיומם עוד בשלהי הבית השני.³²² בשלישי הוא דן בתפיסת המחלה בעת העתיקה ובדרכים מאגיות להתמודד עמה.³²³

בראשית העשור הנוכחי, לאחר שנים רבות של עיסוק ביסודות המאגיים (נכון יותר במהות המאגית) של ספרות ההיכלות, החל שפר להפנות את מרצו לעיון בספרות המאגית היהודית עצמה. מאמרו על 'הספרות המאגית היהודית בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים'³²⁴ בישר על מגמה זו. שפר הציג במאמר זה מגוון מביטוייה של הספרות הזאת, הצביע על מאפיינים מרכזיים שלהם ודן בקשרים בין

המסורות המאגיות שהם מבטאים. את עיקר מרצו הפנה שפר לשיתוף הפעולה עם שקד בפירסום טקסטים מאגיים מן הגניזה, שאדון בהם להלן. לאחרונה הוא דן בקטעי חיבורים מאגיים מן הגניזה המשקפים זיקה אמיצה לליטורגיה היהודית.³²⁵ לטענתו, תוכנם מעיד שמקורם בחוגי ההיכלות והמרכבה או בממשיכי דרכם הדתית. תרומה למחקר הקמיעות מארץ ישראל ומסביבותיה העלה קוטנסקי בשלשה מאמרים שאף הם ראו אור בראשית העשור הנוכחי. באחד הוא פירסם שני קמיעות הגנה שלשונם ארמית ומקורם, ככל הנראה, בסוריה.³²⁶ בשני הוא פירסם קמיע עברי-יווני לרפואה שנמצא ליד קיבוץ עברון בגליל המערבי.³²⁷ בשלישי, שאותו כתב במשותף עם נוח ושקד, פירסמו השלשה קמיע ארמי-יווני-שמוצאו, ככל הנראה, ממצרים.³²⁸ להצעות הקריאה לקמיעות נלוו הערות רבות הנוגעות ללשונם ולתוכנם.

חשיבות הטקסטים המאגיים מגניזת קהיר לבירור תופעת המאגיה ביהדות בעת העתיקה ובראשית התקופה המוסלמית, התבהרה במידה גוברת והולכת עם ריבוי המחקרים שדנו בהם. בשנים האחרונות היו הטקסטים הללו לאחד המוקדים המרכזיים בחקר המאגיה היהודית. הביטוי הראשון למגמה זו היה ספרם של שיפמן ושוורץ: 'טקסטים עבריים וארמיים של לחשים מגניזת קהיר'.³²⁹ שני החוקרים פירסמו בעבודה זו ארבעה עשר טקסטים של השבעות, רובם המכריע קמיעות,³³⁰ ודנו בהבטים פילולוגיים ותוכניים שלהם. שיפמן ושוורץ הקדימו לטקסטים ולמחקרם פרקי מבוא ובהם דיון רחב במגוון הבטים טקסטואליים ופנומנולוגיים של המאגיה המתגלה בהם. הם עמדו על הקשרים בין השבעות הגניזה ובין נוסחי השבעות בקערות המאגיות הבביליות ובקמיעות הארץ ישראלים, בחנו מקבילות בין ההשבעות ובין הספרות הרבנית וספרות הסוד היהודית הקדומה, והקדישו מאמץ ניכר לתיאור 'המאגיה של הקמיעות'. בפרק זה הם דנו בפרקטיקה המאגית של שימוש בקמיעות, בתפיסת המלאכים והשדים המתגלה בהם ובשימוש בפסוקי מקרא, בדמויות מקראיות ובשמות מאגיים בהשבעות. הם הצביעו על המאפיינים הלשוניים המרכזיים של הקמיעות והבהירו הבטים חברתיים של השימוש בהם: מעמדו החברתי ומידת השכלתו של המכשף, מצד אחד, ומקומם החברתי של הלקוחות ומניעיהם לשימוש בקמיעות, מצד שני.³³¹ פרקי מבוא קצרים אלה הם הנסיון הראשון לדיון מקיף בספרות המאגית היהודית הקדומה ובתופעה התרבותית שהיא משקפת. שאלת ההגדרה של המאגיה היהודית בעת העתיקה זכתה אף היא לברור בידי שיפמן ושוורץ. דרך טיפולם בנושא זה מקורית וכאלה גם מסקנותיהם. החוקרים טוענים שנקודת המוצא לבירור שאלת ההגדרה של המאגיה היהודית בעת העתיקה חייבת להיות העובדה שהעדויות לה הן טקסטואליות. לדבריהם, מצב עניינים זה כפוי על המחקר כולו, ועל כן הוא חייב לעמוד ביסוד המתודולוגיה שלו:³³²

שיטתנו תהיה בהכרח, אם כן, לנתח את המרכיבים הפילולוגיים

והספרותיים של הטקסטים ולנסות להגיע מתוכם לתמונה רחבה של המכניזם, תיאוריית ההפעלה והרקע החברתי של המאגיה היהודית היס-תיכונית בימי הביניים. מסיבה זו... אין הכרח, לצרכינו, להציע הגדרה כללית של 'מאגיה'. תחת זאת, נזהה את המאפיינים המשותפים של הטקסטים שלנו ונצביע על האופן שבו הם נקשרים למרכיבים אחרים בדת של מחבריהם ושל בני זמנם.

שיפמן ושוורץ מציעים אפוא לאפיין את המאגיה במקום להגדירה. הם מבקשים להצביע על המרכיבים המכוננים אותה כתופעה חברתית, כפי שהם באים לידי ביטוי בספרותה, במקום לקבוע מראש את גבולותיה. במילים אחרות, הם מציעים להחליף הגדרה מילונית של המאגיה בהגדרה מעין-אוסטנסיבית, לוותר על הטענה: 'מאגיה היא כך וכך', לטובת הצבעה על מאפיינים של תופעה מסוימת וקביעה: זה מה שניתן לכנות בשם 'מאגיה יהודית' בנסיבות זמן ומקום מוגדרים. את תיאור המאגיה הם משתיתים על ניתוח ה'ריטוריקה של ההשבעות'. הם מאמצים בעניין זה את דרכו של שוורץ³³³ ומסכמים³³⁴:

במבנה הריטורי ששורטט למעלה ניתן לבדוד שלשה מרכיבים בולטים, שבהם ניתן להשתמש לשם תיאור התיאוריה של המאגיה בקמיעות: (א) ביטוי ועריכה של רשימות של השם(ות) הקדוש(ים); (ב) ציווי המופנה כלפי הכוחות המתווכים, המלאכים או השדים; (ג) קישור בין המרכיבים הקודמים ובין רווח חומרי של אדם או בני אדם מסויימים.

לעניות דעתי, הנחת היסוד של שיפמן ושוורץ היא אמנם נקודת המוצא הטובה ביותר לתיאור הולם של המאגיה היהודית הקדומה. אני גם מקבל בזרועות פתוחות את הנסיון להחליף הגדרה מילונית א-פריורית בהגדרה מעין-אוסטנסיבית, כלומר לתאר את המאגיה היהודית כתופעה, בנתוני זמן ומקום מוגדרים, על סמך כתביה, במקום להגדירה על יסוד הגדרה כוללת של התופעה המאגית. עם זאת, אני סבור שמן ההכרח להסביר ולהצדיק את בחירת הכתבים שעליהם מושתת תיאור כזה מבין כלל הכתבים היהודיים שנותרו בידינו מן הזמן והמקום הנדונים. שיפמן ושוורץ בחרו ארבעה עשר טקסטים מתוך כמאתיים אלף פרגמנטים ששרדו בגניזת קהיר. מה עמד ביסוד הבחירה? מדוע לראות בטקסטים אלה דיוקא ולא באחרים 'ספרות מאגית'? המחברים הצדיקו את בחירת הטקסטים לספרם על ידי שימוש בתיאור של מעשה הכשפים האסור (סיחר) בכתבי הקראי יעקב אל קרקסאני, בן זמנה של הספרות הנדונה. על פי תיאורו, עיקר מהות הכישוף היא הטענה של מי שמבצע אותו, שביכולתו לבצע מעשים על-טבעיים באמצעות לחשים.³³⁵ שיפמן ושוורץ טוענים שתיאור זה הולם את התמונה המשתקפת בטקסטים של לחשים מן הגניזה.³³⁶ הם משתמשים, אם כן, בתיאור הפעולה המאגית על ידי בן העת העתיקה כדי לבחור את הטקסטים שעל יסודם ניתן לתאר בהרחבה את התופעה שהם

משקפים. בשיטתם יש ללא ספק מהלך חדשני וחשוב בנסיון לפתור את שאלת ההגדרה של המאגיה היהודית בעת העתיקה. עם זאת, אני סבור שהיא לוקה בחסר בשאלת ההצדקה של בחירת התשתית הטקסטואלית לתיאור התופעה. שיטתי, שאותה אציע להלן, יוצאת מנקודת מוצא דומה והולכת עמהם כיברת דרך רבה, אך את הצדקת הבחירה של הטקסטים המאגיים אציע להשתית לא על מידה כזו או אחרת של התאמתם להגדרה מזדמנת (חיצונית ועויינת) של המאגיה, שנתנה בעת העתיקה, אלא על בסיס מוצק יותר.

לא חלפה שנה מאז ששיפמן ושוורץ פירסמו את ספרם, וספר נוסף מאת נוח ושקד ראה אור.³³⁷ הספר נכתב במתכונת דומה לזו של ספרם הראשון ואף הוא מורכב משלש חטיבות: קמיעות, קערות השבעה וקטעי גניזה. נוח ושקד פירסמו בספר זה שבעה עשר קמיעות מארץ ישראל וסביבותיה,³³⁸ ארבע עשרה קערות השבעה בבליות ועשרים ואחד קטעים מגניזת קהיר.³³⁹ במבוא מעיינים החוקרים בשלשה הקשרים תרבותיים של הספרות המאגית היהודית: ספרות ההיכלות, הליטורגיה היהודית והרפואה הקדומה.³⁴⁰ עמדתם בנושא הראשון, קשרי הגומלין בין ספרות ההיכלות והספרות המאגית, נדונה למעלה. דיונס בנקודות המגע בין ספרות ההשבעות ובין טקסטים ליטורגיים יהודיים מתמקד בשימוש המשותף שהתפילה והמאגיה עושות בפסוקי מקרא מסויימים. במרכז הדיון עומדים הפסוקים המשולבים ב'קריאת שמע על המיטה'. המחברים סוקרים פסוקים אלה ומרכיבים נוספים בתפילה אחד לאחד, ומצביעים על השימוש המאגי האופייני בהם. בדיון במאגיה וברפואה מבקשים נוח ושקד להציג את הרפואה המאגית כאחת מדרכי הריפוי שרווחו בעת העתיקה, לצד הרפואה העממית והרפואה המדעית. עיקר הדיון מיוחד לבחינת טקסטים מאגיים לשם ריפוי ולדיון בתופעות הגופניות, שהם מציעים לטפל בהן. עניין חשוב נוסף שנוה ושקד נתנו עליו את דעתם בעבודה זו הוא הקשר בין מסורות מאגיות בבליות וארץ-ישראליות. כליברמן, הם דוחים את הטענה שהמאגיה רווחה בקרב יהודי בבל יותר מאשר בקרב יהודי ארץ ישראל³⁴¹ ואף מרחיקים וקובעים:³⁴²

השוואת קמיעות המתכת מארץ ישראל וסביבותיה עם הקערות הבבליות מלמדת על מקרים אחדים על השפעות ארץ-ישראליות ברורות, שעה שרק לעתים נדירות, אם בכלל, ניתן להצביע על השפעות ככיוון האחר.

מאמרו של ולטרי מאותה העת הוא דוגמא נוספת לעיסוק בחומרים מאגיים מן הגניזה.³⁴³ ולטרי מתרגם את הטקסט המכונה 'עינין שוטה', שעניינו הנחיות למבחן אורדאל מאגי, המחליף את מבחן הסוטה המקראי, ודן בהבטוי המאגיים וההלכתיים.³⁴⁴

חודשים אחדים חלפו ושיתוף פעולה אקדמי נוסף, הפעם בין שפר ושקד, הניב פירות ראשונים. ספרם המשותף: 'טקסטים מאגיים מגניזת קהיר I'³⁴⁵ הוא

הראשון בסידרת פירסומים שתכליתה להמציא לידי החוקרים מקבץ רחב ככל הניתן של קטעים מאגיים מן הגניזה. בספר זה רואים אור לראשונה עשרים ואחד קטעים.³⁴⁶ במבואות לטקסטים ובהערות הנלוות אליהם המחקרים מנתחים הבטים סיגנוניים,³⁴⁷ לשוניים ותוכניים של הכתבים.

מחקרים אחדים ראו אור בשלוש השנים שחלפו עד לפירסום הכרך השני של טקסטים מאגיים מן הגניזה בידי נוח ושקד. ולטרי עסק בהבטים של הכח המאגי של האותיות ולשון כתבי הקודש³⁴⁸ ובמסורות מאגיות-רפואיות יהודיות והלניסטיות שעניינן השבעת הרחם.³⁴⁹ בספרו 'מאגיה והלכה' הוא דן הבטים אחדים של הטקסטים המאגיים מן הגניזה - תפיסת השמות, שיטת הפירוט של הלשון המאגית ורפואה.³⁵⁰ שוורץ דן בשימוש במסורת, בסמכות ובדמויות מקראיות בטקסטים מאגיים, ובשימוש בפרקטיקות מאגיות לשם שיפור הזיכרון, קניית חכמה וידיעת התורה.³⁵¹ רורבכר-שטיקה פיענחה קטע השבעה בחרבא דמשה שמקורו ביוונית, עמדה על משמעותו וניתחה את קשריו עם השבעה נוספת בחיבור זה.³⁵²

הכרך השני בסדרת הפירסומים של שפר ושקד ראה אור לפני חודשים אחדים.³⁵³ בספר מתפרסמים שלושים ותשעה קטעי גניזה מאגיים במתכונת שנקבעה בכרך הראשון.³⁵⁴ שפר ושקד קיבצו בכרך טקסטים רבים הקשורים לליטורגיה. חלקם 'טקסטים ליטורגיים מאגיים', העושים שימוש מאגי שיטתי בברכות התפילה, וחלקם מה שהם מכנים בשם 'תפילות השבעה'.³⁵⁵ כמו כן מובאים בספר קטעים אחדים שעניינם שליטה בשדים. בהקדמה דנים המחברים בקצרה במאפיינים הלשוניים של התפילה הליטורגית ותפילת ההשבעה.

המחקר האחרון, לעת עתה, של טקסטים מאגיים יהודיים מן העת העתיקה, הוא ספרי: 'חרבא דמשה', מהדורה חדשה ומחקר.³⁵⁶ בחלקו הראשון של הספר מוצעת מהדורה חדשה של החיבור, על פי נוסחו בכתב יד ששון 290.³⁵⁷ בחלקו השני נעשה נסיון לנתח את מבנה החיבור, להצביע על היחידות הספרותיות שמהן הוא מורכב ועל הדרך המיוחדת שבה הן נערכו יחדיו, ולהתחקות אחר השקפת העולם ותפיסת הפרקטיקה המאגיות של מחברו.

יד המקרה היא שמהדורתי לחרבא דמשה חותמת את סקירת המחקר של הספרות המאגית שראשיתה במהדורת גסטר לחיבור. מצב זה לא יאריך ימים. מחקר המאגיה היהודית מצוי בשנים האחרונות בתנופה עצומה ולא יחלוף זמן רב עד שעיונים חדשים וטקסטים נוספים יראו אור ויעשירו את ידיעותינו על-אודות פן מרתק זה של השקפת העולם וחייו היום יום של היהודים בעת העתיקה ובראשית התקופה המוסלמית. מגמה זו היא חלק מגל רחב של עניין מחודש במאגיה השוטף את העולם האקדמי בחמש-עשרה השנים האחרונות. המחקרים הרבים שנכתבו בתקופה זו על המאגיה ההלניסטית הם דוגמא בולטת לכך. מחקרים אלה נשענים על תשתית

טקסטואלית רחבה, פרי עשרות רבות של שנים, ועל כן לא פלא שהחוקרים מפנים לעתים קרובות את מרצם גם לעיונים מתודולוגיים נרחבים. ההתפתחויות שחלו במחצית המאה האחרונה במחקר האנתרופולוגי של המאגיה בכל הנוגע להגדרתה ולמהות יחסיה עם הדת, הותירו רושם ניכר על חוקרי המאגיה ההלניסטית. עמדתם הימאחדת הקצינה לעתים עד כדי כך, שנדמה שניתן להבחין בראשיתה של תנועת המוטלת בכיוון ההפוך.³⁵⁸ מחקר המאגיה היהודית מצוי עדיין בשלבים ראשוניים ועל כן אין תמה שהחוקרים משקיעים את מירב מאמציהם באיתור, במחקר ובפירסום של הטקסטים המאגיים עצמם. לא ניתן להפריז בחשיבותה של עבודה מדעית זו. ללא תשתית טקסטואלית רחבה, נגישה ונהירה לא יהיה ניתן לקיים דיון רציני במהותה של המאגיה כתופעה תרבותית. עם זאת, ההתמקדות בעיונים טקסטואליים לא הסיחה לחלוטין את דעת חוקרי המאגיה היהודית משאלות מתודולוגיות. כפי שנזכרנו, כמעט שלא ניתן להצביע על חוקר שעסק במאגיה היהודית בהקשר זה או אחר בחמש-עשרה השנים האחרונות, שלא נתן דעתו גם לשאלות כגון מאפייניה, הגדרתה ומקומה ביחס לדת הרבנית או לתופעות דתיות אחרות בנות זמנה. עצם העיסוק במאגיה כתופעה מחייב להגדיר אותה בצורה זו או אחרת. מסיבה זו, גם אם החוקרים אינם תמימי דעים בנוגע למהותה של המאגיה ולעתים הם אף חלוקים בשאלת הכלים המתודולוגיים שבאמצעותם יש לברר זאת, עצם הדיון הנמשך והולך בנושא זה, הדיאלוג המתפתח בין החוקרים, והמידעות, הקונה לה אחיזה יותר ויותר, לבעייתיות שמעורר הדיבור על 'מאגיה' או 'טקסטים מאגיים', ועל אחת כמה וכמה הנגדתם ל'דת' ולי'טקסטים דתיים', יש להם חשיבות רבה. דומה שהמחקר האנתרופולוגי של המאגיה בכלל, ומחקר המאגיה ההלניסטית בפרט, העמידו לרשותנו כלים עדינים יותר לשם טיפול בשאלת ההגדרה של המאגיה בתרבות היהודית. אמנם, בשנים האחרונות ניכרת מידה רבה של פתיחות למסקנות שהוצעו בנושא זה במחקר המאגיה מחוץ ליהדות, ונכונות ליישמן במחקר המאגיה היהודית.

הדיון האקדמי בשאלת ההגדרה של המאגיה אינו מוביל למחוז חפץ מוגדר כלשהו. ספק בעיני אם יש טעם להאמין ולקוות שנוכל להגיע בסופו של דבר לפיתרון חד משמעי שיתקבל על דעת כל החוקרים. אולם גם אם קטנים הסיכויים שנגיע אי פעם לגדה השניה של הנהר, שהמתווה המעורפל שבאופק יתבהר לחלוטין, עצם ההפלגה בדרך זו יש לה, לעניות דעתי, חשיבות רבה. את הצעתי להגדרת המאגיה, שאותה אפרוש בפרק הבא, יש לראות בהקשר זה. אני סבור שגישתי לשאלת ההגדרה היא הגישה האפשרית היחידה, שהיא מספקת תשובות שאין בילתן או שמסקנותיה מוציאות את מסקנות שאר החוקרים מכלל דיון. ניתן לגשת למחקר המאגיה, לתיאורה ולהגדרתה, מנקודות מוצא מתודולוגיות מגוונות וכל אחת מן הדרכים תוביל לארת התופעה מכיוון אחר. עם זאת, אני סבור שיש להשקפתי

בשאלה זו יתרון יחסי: היא מעבירה את הדיון מתחום הפנומנולוגיה של תופעות 'מאגיות' ו'דתיות' בתרבות היהודית בעת העתיקה אל השימוש במונחים המתארים אותן בלשון החוקרים. באופן זה היא מאפשרת להציע קריטריונים ברורים למדי של השימוש ב'מאגיה', בשלב ראשון בהקשר טקסטואלי ולאחר מכן גם בהקשר פנומנולוגי.

פרק רביעי

'מאגיה', 'דת', 'השבעה':

לשאלת ההגדרה של המאגיה היהודית הקדומה

פריץ גרף, מחשובי החוקרים של המאגיה ההלניסטית בימינו, מסכם את הדיון בשאלת ההגדרה של המאגיה בספרו 'מאגיה בעולם העתיק', במלים הבאות:¹ ישנן שתי גישות אפשריות בלבד: או שניצור הגדרה מודרנית של המונח ונזנח מכל וכל את משמעותו הישנה נוסח-פרייזר, או שנשתמש במונח 'מאגיה' במובן שנתנו לו בני העולם העתיק, תוך שאנו נמנעים לא רק מן המשמעות שפרייזר העניק לו, אלא גם מכל שאר המובנים האתנולוגיים שלו.

גרף בחר בדרך השניה. לדבריו, 'מאגיה' הוא מונח שמוצאו בתרבות ההלניסטית שאותה הוא חוקר, ועל כן הטוב ביותר הוא לבדוק את משמעותו וגבולותיו בתרבות זו, על פי דרכי השימוש בו בכתביו. אני סבור שיש בגישה זו קושי מסוים.

בבואנו לחקור את המאגיה כתופעה או בכותבינו ספר שכותרתו 'מאגיה בעת העתיקה', אנו פונים לקהל הקוראים בלשון משותפת לנו ולו. במקרה של גרף, זו הלשון האנגלית, המשקפת מערכת מושגית-תרבותית, שהמונח 'מאגיה' מציין בה מכלול מסוים של תופעות. גם אם גבולות המכלול הזה אינם ברורים, וגם אם קשה להצביע על ההבדלים שבעטיים נוהגים לכנות תופעה מסוימת בשם 'דת' ואחרת בשם 'מאגיה', אי אפשר להתעלם מן השימוש השגור במונחים הללו בתרבותנו. כאשר גרף מבקש לתאר כיום את המאגיה בעולם העתיק על יסוד השימוש ב'מאגיה' בספרות ההלניסטית הוא עושה מהלך כפול: (א) הוא מניח שהמילה מאגיה (magic) מציינת בלשוננו תופעה מסוימת (שאותה הוא מבקש לחקור) ושקוראיו, כמותו, יודעים פחות או יותר מהי התופעה הזו.² (ב) הוא מניח שקיים קשר משמעותי מספיק בין השימוש האנגלי המודרני ב-magic ובין השימוש שעשו בני העולם העתיק במגוון המונחים שבהם הם ציינו את התופעה שהוא מתאר. ההנחה הראשונה מובנת מאליה. זה הבסיס לכל תקשורת לשונית. העובדה שגבולות המושג 'מאגיה', ובהתאם גם תנאי השימוש במונח 'מאגיה', אינם חדים דיים, אינה מונעת אותנו מלקיים דיון משמעותי במאגיה. אמנם, ככל שהדיון נעשה מדויק ומעודן, שומה עלינו להבהיר בצורה טובה יותר את השימוש במונחים, אך אי הבהירות אינה מכשול משמעותי לעצם יכולת הדיון. ההנחה השניה של גרף

- לתרבות ההלניסטית, ראה במאמרו של ורסנל 1991b (ולהלן).
 22. ורסנל 1991b, עמ' 190. טענותיו של ורסנל מבוססות על מאמרו המשווה נוסחי קללה עם תפילות בקשת צדק בעולם ההלניסטי (ורסנל 1991a).
 23. השווה עוד להלן, חלק ראשון, פרק ד.

הערות לחלק א, פרק ג

1. החלק השני של העבודה מיוחד לתיאור פן אחד של התופעה - התכליות המאגיות.
 2. שני קורפוסים ספרותיים מאגיים נוספים מצויים אף הם ברקע המחקר הפנומנולוגי של המאגיה היהודית בעת העתיקה: קערות ההשבעה הבבליות והפפירוסים המאגיים היווניים. דיון בהם והפניות ביבליוגרפיות ראה להלן, חלק ראשון, פרק ה. מחקרים לא מעטים יוחדו לגילויים של מאגיה (ותחומים קרובים לה, כגון ניחוש ודמונולוגיה) ביהדות בתקופות מוקדמת יותר (מקרא, ספרות חיצונית, מגילות קומראן והברית החדשה) ומאוחרות יותר (חסידות אשכנז, קבלה, שבתאות וחסידות). להלן מבחר מן הבולטים בהם. כישוף במקרא: יואל 1881-83, חלק ראשון (1881), עמ' 2-54; דייוויד 1898; קויפמן תשט"ו, כרך א-ב, עמ' 558-551, 502-458; ארצי תשמ"ב והביבליוגרפיה שם; פישבין מ. 1971; בזק 1968, עמ' 59-77; לנגטון 1949, עמ' 61-35 (דמונולוגיה); קרייר 1994 (ניחוש); ג'פרס 1996 (מאגיה וניחוש). שמידט 1995; ריקס 1995; שפר 1997, עמ' 33-27. עיין עוד ברקאי תשמ"ט; הרן תשמ"ט. כישוף (ובעיקר דמונולוגיה) בספרות החיצונית: לנגטון 1949, עמ' 145-107 (דמונולוגיה); אלכסנדר 1986, עמ' 379-369 וההפניות הביבליוגרפיות שם; דלינג 1985 (דמונולוגיה); בר-אילן 1993, עמ' 10-9. כישוף וניחוש במגילות קומראן: לנגה 1997; פני וווייז 1994; נוה תשנ"ו; ניצן תשמ"ו; הנ"ל תשנ"ז, עמ' 205-165; שיפמן 1994, עמ' 366-351; ליכט תשכ"ו; גרינפילד תש"ס; גרינפילד וסוקולוף 1988; הנ"ל 1994. כישוף בברית החדשה: הל 1974; סמיט 1978; אויון 1980 והביבליוגרפיה הנרחבת בהערות שם; קי 1988; הנ"ל 1989; גרט 1989; טוולפטר 1993; מייר 1991-4, כרך ב, עמ' 509 ואילך; ריקס 1995. על כישוף בקרב יהודי אירופה בימי הביניים ובראשית העת החדשה לא נכתב עד לאחרונה מחקר רב. ראה סקירתו של אידל (תשנ"ו) וההפניות הביבליוגרפיות בהערות שם. כן ראה: מאגיה (ודמונולוגיה) בכתיבי חסידי אשכנז: טרכטנברג 1970; גידמן 1968, עמ' 185-157; דן י.

המציינת כהן דת, כי אז מה הפשע בלהיות כהן דת? ... אך אם אתם, מאשימי, מגדירים מאגיקן, כפי שנוהג ההמון, כמי שיש לו, על סמך שיתוף או דיבור עם האלים הנצחיים, הכח לעשות את כל הדברים הנפלאים שבהם הוא חפץ, על ידי כח מוזר של לחש, אזי אני באמת מתפלל שהם [המאשימים] אינם חוששים לתקוף אדם, שהם מודים שכחו רב כל כך'. הדברים הובאו על פי התרגום לאנגלית אצל סגל א. 1981, עמ' 361. ראה עוד הדיון שם ובעמ' 364-362. אפולאוס כתב את הנוסח הידוע בכינוי 'Apologia sive de magia' לאחר המשפט. בחיבורו ניכרים ידענות ותיכחום רבים וקשה לדעת האם כך דיבר גם במשפט עצמו. דיון נרחב בפרשה ראה לאחרונה גרף 1997, עמ' 88-65. ראה שם, עמ' 257, הערה 5 מהדורות ותרגומים לאפולוגיה. לשאלת המשמעות של המונחים magos, magus בעת העתיקה ראה נוק 1972, כרך א, עמ' 330-308.

18. מחקרו של פטר בראון הוא אבן דרך בתחום זה. בראון דן בהתגברות ההאשמות במאגיה באימפריה הרומית במאות הרביעית עד השישית לספירת הנוצרים. הוא מבקש להראות שיש לייחס את התופעה לא להתגברות הפעילות המאגית עצמה, אלא לאינטרס חברתי בהאשמה במאגיה, שמקורו בתהליכים שאיפיינו את החברה בעת ההיא. על פי בראון התפתחה במאות הללו התנגשות קשה בין שתי מערכות אירגון ושליטה כוחניות. האחת היתה מסורתית, נוקשה וסטטית והיתה קשורה למרכז השילטוני. האחרת היתה חדשה, דינמית ומובילית - הכנסייה הנוצרית. ההתנגשות בין שתי המערכות הללו בחברה אחת עוררה פחד מפני הכח של ה'אחר' ועודדה התקפות על הלגיטימיות שלו. התקפות אלה לבשו צורה של האשמות בכישוף. ראה בראון פ. 1970. השווה עוד סגל א. 1981; ליבשוץ 1979, עמ' 139-126; גייגר 1992, עמ' 25-24 (ולהלן).

19. על המעמד המשפטי של המאגיה באימפריה הרומית ראה קיפנברג 1997; ריטנר 1995, עמ' 3358-3355; מקמולן 1966, עמ' 127-95; ליבשוץ 1979, עמ' 139-126; סגל א. 1981, עמ' 356 ואילך; פיליפס 1991, עמ' 276; סמיט 1915, עמ' 271-270; נוק 1972, כרך א, עמ' 317-316.

20. סמית 1915, עמ' 269.

21. גייגר 1992, עמ' 25-24. ראה שם, עמ' 39, הערה 114, הפניות למחקרים נוספים המבטאים השקפה זו. גייגר נמנע לחלוטין מלהשתמש במונח 'מאגיה' בספרו. מגמה דומה, אם לא באופן קיצוני כל כך, נקטו גם מייר וסמית והשותפים לספרם (מייר וסמית 1994). לאחרונה אימצה גם לסס עמדה זו במסגרת מחקר המאגיה היהודית. ראה לסס 1995a, עמ' 66-59 (ולהלן, פרק ג, סעיף ב). התנגדות לעמדה זו, הן מבחינה עקרונית והן בקשר

- ראפופרט השמיע את הטענה אודות מיעוט יחסי של אמונה ב'סגולות בלתי טבעיות ולחשים' בארץ ישראל בהשוואה לבבל, על יסוד מיעוט החומר המאגי בתלמוד הירושלמי בהשוואה לזה הבבלי, כמה עשרות שנים לפני שבלאו עשה זאת (ראפופרט תר"ב, עמ' 227). השקפה זו נסתרה בידי ליברמן ואינה מקובלת עוד במחקר. ראה ליברמן תשמ"ד, עמ' 82-83 (ולהלן).
11. בלאו מתייחס למשנה, סנהדרין ז, יא.
 12. בלאו עמ' 1 ואילך.
 13. ספק אם קביעה זו מדויקת: אלכסנדר טען בצדק כנגד ההנחה שקמיע האהבה מהדרמנטוס נכתב בידי מכשף יהודי (אלכסנדר 1986, עמ' 358). אשר להשפעה יהודית על הפפירוסים המאגיים היווניים, שמהם לקוח נוסח ההשבעה לגרוש שד, ראה להלן, חלק ראשון, פרק ה.
 14. ראה שם, עמ' 96, והערה 2, עמ' 112.
 15. ראה בלאו 1898, עמ' 96.
 16. טרכטנברג 1970. מהדורה ראשונה התפרסמה בשנת 1939.
 17. מרמורשטיין 1923.
 18. דייכס 1913, עמ' 7-12.
 19. פרויס 1983, עמ' 149-150, ועל פי הערכים magic, incantations and spells במפתח, עמ' 641, 638. המקור הגרמני נכתב בשנת 1911.
 20. בלאו 1904.
 21. ראה טרכטנברג 1970. מהדורה הראשונה התפרסמה בשנת 1939.
 22. טרכטנברג האיר במחקר מאוחר יותר הבט נוסף של המאגיה בקשר ליהדות - שנהא ורדיפה של יהודים כמכשפים במסגרת האנטישמיות הנוצרית האירופית בימי הביניים. ראה טרכטנברג 1961, בעיקר עמ' 155-57.
 23. ליברמן תשט"ו-מ"ח, כרך ג', עמ' 79-105.
 24. ליברמן תשי"ח.
 25. ליברמן תשמ"ד, עמ' 69-109. הספר פורסם לראשונה בנוסח האנגלי בשנת 1942.
 26. שם, עמ' 82-83. ליברמן מתייחס בדבריו לעמדת ראפופרט (תר"ב, עמ' 227) 'וחוקרים רבים אחרים'. ראה שם, הערה 120. הוא אינו מציין במפורש את עמדת בלאו שהובאה לעיל.
 27. השווה גרינולד תשנ"ו, עמ' 24-26.
 28. ראה ליברמן תשמ"ד עמ' 69, והוכחת טענתו בהמשך הדברים שם.
 29. ליברמן תשי"ח.
 30. ליברמן תשמ"ד, עמ' 69.
 31. אורבך תשמ"ו. מהדורה ראשונה ראתה אור בשנת תשכ"ט.

- תשכ"ג; הנ"ל תשכ"ח, עמ' 184-202 (דמונולוגיה); הנ"ל 1971; אידל תשנ"ו, עמ' 81-97; ולאחרונה, E. Karnarfogel, 'Magic in the Writings of the Toseftists'. המאמר 'תפרסם בספר הסיכום לכנס על מאגיה ומאגיה ביהדות (ירושלים ותל אביב, נובמבר 1995), שיראה אור בעריכת מ' אידל וא' גרינולד, בהוצאת Styx, חרונינגן. כישוף, ניחוש ודמונולוגיה בקבלה ובתקופת הרנסנס: שלום 1926; הנ"ל 1965a; הנ"ל 1974, עמ' 182-189; הנ"ל 1980, עמ' 381-424; דייכס 1913; בניהו תשל"ב; כהן-אלורו תשמ"ט; אידל תשמ"ב; הנ"ל תשמ"ב; הנ"ל תשמ"ג; הנ"ל תשמ"ה; הנ"ל תשנ"ג; הנ"ל תשנ"ו; הנ"ל 1987; רודרמן 1988; ורבולובסקי 1961. ההבט המאגי בחסידות זכה לאחרונה להארה בכמה מחקרים. ראה אידל 1995; הנ"ל תש"ן; הנ"ל תשנ"ו, עמ' 209-211; נגאל 1992; אטקס תשנ"ה; אליאור תשנ"ד. קמיעות יהודיים מן המאות האחרונות התפרסמו ונדונו בעבודות הבאות: שרייר 1966; שחר תשל"א, עמ' 227-305; דיוויס ופרנקל תשנ"ה.
3. ברכר 1850.
 4. יואל 1881-83. במאמר קצר שכתב קיל"ר אודות 'חוכמות חיצוניות בתלמוד' ואשר התפרסם מוקדם יותר, נזכרים 'הרפואות ע"י לחשים הנמצאים לרוב בתלמוד', 'סכנת המזיקים' שבעטיה נזהרו חכמים מן הזוגות (בבלי, פסחים קי ע"א-ע"ב), ומעט ענייני רפואה מאגית, שבא זיכרם בתלמוד הבבלי: טיפול בנשיכת כלב שוטה, הוצאת עצם שנתקעה בגרון וריפוי קטרקט. עניינים אלה לא נדונו במאמר מעבר לטענה שמקורם ב'חוכמה יוונית'. ראה קיל"ר תר"ב.
 5. הפרק על ספרות הגאונים הוא הסקירה הרחבה ביותר שיחידה לעניין זה עד ימינו. עם זאת, יואל כולל ב'אמונה טפלה' תחום רחב יותר מן המאגיה והוא עוסק בפרק זה בהרחבה גם בספרות המיסטית היהודית הקדומה. ראה יואל 3-1881, חלק ב (1883).
 6. שם, חלק ראשון (1881), עמ' 116-55.
 7. קוהוט 1866, עמ' 48 ואילך.
 8. בלאו 1898. ספרו של ולטרי: 'מאגיה והלכה - התחלות של תפיסה מדעית אמפירית ביהדות העת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים' (ולטרי 1997), הוא המחקר המקיף היחיד אודות המאגיה בספרות חז"ל שראה אור מאז שבלאו פירסם את עבודתו. ראה להלן.
 9. שם, עמ' 23.
 10. ראה שם, עמ' 37 ואילך. השווה עוד טענתו של בלאו, שגם היהודים בתפוצה ההלניסטית עסקו בכשפים יותר מאחיהם הארץ-ישראלים (שם, עמ' 96).

32. אורבך תשמ"ו, עמ' 85-82.
33. מדרש תנחומא, הוצאת באבער, קרח, ו (באבער תשכ"ד, כרך ב, עמ' מד).
34. שם, עמ' 87. דברים אלה מעידים היטב על ההבחנה של אורבך בין האמונה הרציונאלית של החכמים ובין האמונה העממית, הפשוטה והמעשית יותר.
35. לדעת אורבך, עיגון הנס בששת ימי הבריאה הוא מוטיב מרכזי בתפיסה זו. ראה שם, עמ' 87 ואילך, ובמיוחד עמ' 97-95.
36. שם, עמ' 98.
37. שם. עם זאת, אורבך מציין שהחכמים כינו את מעשיהם של ישו ותלמידיו 'כשפים' (שם, עמ' 96-97).
38. שם, עמ' 103.
39. בזק תשכ"ח.
40. שם, עמ' 30.
41. לאחרונה ביקש ווינקלמן להצביע על קשר בין מאגיה ופאראפסיכולוגיה. ראה לעיל, עמ' 249-250, הערה 222.
42. בזק תשכ"ח.
43. ראה בבלי, סנהדרין סח ע"א.
44. בזק תשכ"ח.
45. ניוזנר 1966/7, עמ' 170-172. השווה עוד: ניוזנר 1969, עמ' 10-11.
46. לטענת ניוזנר, שני טיפוסים המנהיגות הללו שילבו בדמותם יכולות מאגיות, רפואיות ופוליטיות. ההבדל היחיד ביניהם היה התיפקוד הפולחני: 'המגוש היה דומה יותר לכהן הישראלי, בכך שמוצאו היה משבט מקודש והוא היה אחראי לקורבן ולתפילה, תפקיד שהחכם לא מילא' (שם, עמ' 173). ניוזנר מזהה את המקור לדמות השמאנית המשותפת לחכם ולמגוש בהשפעה הלניסטית על התרבות הישראלית והפרסית גם יחד (שם, עמ' 175).
47. ניוזנר 1969.
48. שם, עמ' 11.
49. שם, עמ' 11-13. ההדגשות במקור.
50. השווה עוד ניוזנר 1989, עמ' 61-62. כפי שראינו, עמדה זו מאפיינת את רוב חוקרי המאגיה ההלניסטית.
51. ניוזנר מייחד דיון נרחב במאמרו לתפיסת הרב כמחוקק-מכשף בתפיסה העממית. לשם כך הוא משתמש בנוסחי השבעה בקערות המאגיות הבבליות. דמותו של יהושע בן פרחיה תופסת מקום מרכזי בדיון זה (שם, עמ' 13-17).
52. השווה עוד ניוזנר 1965-70, כרך ה, עמ' 235-241.
53. ניוזנר 1989.
- שם, עמ' 62-63.

54. השווה, בהקשר המאגיה ההלניסטית, פיליפס 1986.
55. אבישור תשל"ט.
56. הר תש"ס, עמ' 76-62.
57. שנאן תשמ"ג.
58. שנאן תשנ"ג, עמ' 120-148.
59. בר-אילן תשמ"ח, עמ' 42-38.
60. בר-אילן תשנ"ה.
61. גפני תשנ"א, עמ' 167-172.
62. רצהבי תשנ"ד, עמ' 120-121.
63. ורמן ואדלר 1993, עמ' 133-135.
64. שפרבר 1994, עמ' 118-47.
65. אידל תשנ"ו, עמ' 72-63.
66. ספר יצירה נתחבר אמנם כנראה מחוץ לחוגים הרבניים, אך דומה שהוא בן תקופת המשנה והתלמוד. ראה ליבס תשנ"ב, וההפניות בעמ' 239, הערה 9; דן י. תשנ"ג, בעיקר עמ' 11; הנ"ל תשנ"ה.
67. היימן פ. 1989.
68. אידל תשנ"ו, עמ' 62-52.
69. גרינולד תשנ"ד, עמ' 94 ואילך. על מאמר זה ראה להלן.
70. רבינוביץ ל. 1971b; הערך: 'Magic, Talmudic Period', EJ 9, pp. 707. שנכתב בידי העורכים.
71. ראה, למשל, בר-אילן תשנ"ה, עמ' 18-19; שנאן תשנ"ג, עמ' 145; אידל תשנ"ו, עמ' 41-39.
72. שם, עמ' 138, הערה 1.
73. שם, עמ' 122.
74. שם, עמ' 123.
75. פישביין ש. 1993.
76. בר-אילן 1993.
77. פישביין, עמ' 28.
78. שם, עמ' 28.
79. במקור: liminal. להבהרת השימוש במונח זה ראה שם, עמ' 38, הערה 15.
80. שם, עמ' 28.
81. בר-אילן 1993, עמ' 7-17.
82. שם, עמ' 19. בקטע המצוטט בר-אילן גוזר גזירה שווה בין האשמת נשים בכשפים בחברה היהודית, שהתלמוד משקף אותה, ובין האשמת יהודים בכשפים בחברה הנוצרית.

83. השווה עוד שם, עמ' 20: 'אם רבי שמעון בר יוחאי מבצע מעשה על-טבעי זהו נס, אך אם אישה מבצעת אותו המעשה עצמו זהו כישוף'.
84. שם, עמ' 20.
85. יסיף תשנ"ד, עמ' 161-185.
86. שם, עמ' 161-162.
87. השווה למשל שם, עמ' 181.
88. ראה שם, עמ' 162, 184.
89. שם, עמ' 167.
90. שם, עמ' 182.
91. ראה שם, עמ' 181-182.
92. שם, עמ' 180-181.
93. שם, עמ' 180.
94. ראה שם, עמ' 172.
95. ראה שם, עמ' 177-178.
96. ראה ולטרי תשנ"ד, ובהרחבה בספרו: ולטרי 1997, עמ' 93-220. ראה בעיקר עמ' 184 ואילך (ולהלן).
97. ולטרי תשנ"ד, עמ' 27.
98. שם.
99. שם, עמ' 32.
100. סידל 1995.
101. שם, עמ' 147.
102. משנה, סנהדרין ז, יא.
103. סידל 1995, עמ' 150.
104. ראה גרינולד תשנ"ד. מאמר זה הוא חוליה במסכת המחקר של גרינולד על דתיותם של חז"ל, שבה הוא מבקש לבחון הן את הטקסטים המעידים על תפיסתם הדתית והן את יחס המחקר אליהם. חוליות נוספות במסכת מחקר זו הם מאמריו: גרינולד תשנ"ג; גרינולד תשנ"ו.
105. גרינולד תשנ"ד, עמ' 81.
106. שם, עמ' 93.
107. שם, עמ' 94.
108. ראה שם.
109. גרינולד תשנ"ו, עמ' 20.
110. בהמשך דבריו גרינולד טוען: 'ניתן לקבוע במידה רבה של פסקנות שהמיתוס, המאגיה והמיסטיקה הן חלק אינטגרלי של הדת'. דומני שעל פי כלל התבטאויותיו של גרינולד ניתן לקבוע שהוא מבחין בין המיתוס

- והמיסטיקה, שהן אמנם חלק מן הדת, ובין המאגיה שהיא, כלשונו, אופן של השקפת עולם שבמסגרתו האדם הדתי מארגן את המציאות.
111. אידל תשנ"ו.
112. שם, עמ' 25.
113. הגדרה פנומנולוגית של המאגיה מציעה גם אליאור בהתייחסה ליסודות המאגיים בספרות ההיכלות. ראה אליאור תשמ"ח, עמ' 83 (ולהלן, סעיף ב).
114. לדיון נרחב בהבט האמפירי של יחס חז"ל למאגיה ראה עתה ולטרי 1997 (ולהלן).
115. השווה שם, עמ' 34.
116. שם.
117. ראה לעיל, עמ' 255-256, הערה 2.
118. אידל תשנ"ג, עמ' 172-187. עיין עוד לסס 1995a, עמ' 53-56.
119. שם, עמ' 9.
120. שם, עמ' 173.
121. עמדה זו קרובה לדעת בער, שקבע בקשר לעבודת הקרבנות בימי הבית השני: 'כהאומות מסביב האמינו חכמינו בתפקידה של עבודת הקרבנות, שהוקרבו לשם חיזוק כוחה של האלוהות, היינו - בהתאם לאמונתם הטהורה והאצילה - הגברת מידת הרחמים על מידת הדין ... חכמי ישראל האמינו שעבודת הקרבנות משפיעה במרומים' (בער תשמ"ו, כרך א, עמ' 400). וכן: 'החכמים ... הורו להקריב קרבן במקום המיוחד לאל אחד, בורא שמיים וארץ ולהפעיל על ידי כך את האיחוד בכוחות האלוהיים ולהגביר את מידת הרחמים על מידת הדין' (שם, עמ' 454). המאמר כולו מיוחד לנסיון להצביע על תפיסה תיאורגית של עבודת הקרבנות ביהדות בעת העתיקה. עם זאת, בער מסתייג מן השימוש ב'מאגיה' בהקשר מעשים המבוצעים ב'פולחנים תיאוסטיים מפותחים ומפורשים' (שם, עמ' 435. והשווה הערה 90).
122. וינרוט 1996, עמ' 21-35.
123. שם, עמ' 21-22.
124. השווה עוד בעניין זה: גרינולד תשנ"ו, עמ' 21 ואילך.
125. שם, עמ' 22.
126. שפר 1997.
127. ראה שם, עמ' 20-21. השווה לעיל, פרק ב.
128. ראה לעיל, פרק א, סעיף ט.
129. שפר 1997, עמ' 25. ראה הדיון שם, עמ' 19-26. שפר חוזר בנקודה זו על עמדתו, שאותה הוא הביע בעבר (שפר 1993, עמ' 73-76). ראה להלן, סעיף ב. לעמדת המונד ראה לעיל, פרק א, סעיף ט.

130. שם, עמ' 21-22.
 131. להשקפתו, אין זה ראוי לנסות לנסח הגדרה של המאגיה היהודית במצב הנוכחי של המחקר. ראה שם, עמ' 19.
 132. הררי 1997.
 133. ראה שם, עמ' 54-66.
 134. ולטרי 1997. לסקירה וביקורת ראה לויס 1998.
 135. שם, עמ' 18-20.
 136. לדעת ולטרי שני המרכיבים הללו מאפיינים את יחס חז"ל הן כלפי המאגיה והן כלפי הרפואה. ראה להלן.
 137. שם, עמ' 20-22.
 138. השווה עוד שם, עמ' 199-204.
 139. שינוי בתפיסה זו משתקף בקטעים מן הספרות המאגית מן הגניזה, שבהם הן הכישוף והן אחיזת העיניים מוצגים כפעולות מאגיות בכוחות על טבעיים. בקטעים אלה הכישוף נקשר בשמות ובכוחות של טומאה ואילו אחיזת העיניים נקשרת בשמות ובכוחות של טהרה. ראה שם, עמ' 288, 91-81. השווה עוד שפר ושקד 1994, עמ' 46-78.
 140. ולטרי קושר לשאיפת החכמים לבילעדיות וכח גם את האשמת הנשים, קבוצת שוליים חברתית בעלת כח רב בענייני לידה, נישואין ומוות, בכשפים (שם, עמ' 288, 72-65).
 141. שם, עמ' 288, 65-53.
 142. שם, עמ' 287-286. בעניין זה ולטרי הולך אחר השקפת גרישיניץ, שאותה הוא מביא שם, עמ' 21.
 143. שם, עמ' 285-284, 220-93. מעט מזעיר מן המוצע כאן התפרסם במאמרו שנזכר לעיל (ולטרי תשנ"ד).
 144. ולטרי טוען שנסיונו של אבישור לקשור את דרכי האמורי למציאות המקראית אינו מספק, ושיש לבחון לאור המציאות ההלניסטית שבה חי העם בתקופת המשנה והתלמוד. הוא מצביע על מקבילות במקורות הלניסטיים למנהגים שהם בגדר 'דרכי האמורי' ומדגיש את חשיבות חיבוריו של פליני לביזור המנהגים הללו (ולטרי 1997, עמ' 220-212). השווה אבישור תשל"ט.
 145. שם, עמ' 286-293, 221-282.
 146. שטיין 1998.
 147. שם, עמ' 297-207.
 148. שם, עמ' 201.
 149. השווה גולדין 1976, עמ' 131.
 150. השווה לעיל, פרק א, סעיף ח.

151. שם, עמ' 203.
 152. שם, עמ' 194.
 153. שם עמ' 298. השווה גם המובאה לעיל: 'הפרקסיס המאגי הוא מימוש מסויים של אותה חוויה, המצויה גם בבסיס הנס' (שם, עמ' 201).
 154. שם, עמ' 301.
 155. ספרות זו שרדה בעיקר בעיקר בכתבי יד מאוחרים, שמקורם בחסידי אשכנז. מקורות מקוטעים ממנה נמצאו גם בין דפי גניזת קהיר. אין בכוונתי לדון במסגרת זו בספרות הסוד היהודית הקדומה כשלעצמה, אלא רק לעמוד על המחקר העוסק בהבטים המאגיים שלה. לרשימות מפורטות של מחקרי ספרות ההיכלות והמרכבה ראה הלפרין 1988, עמ' 573-567; קויט 1994, עמ' 387-391; לסס 1995a, עמ' 2-3, הערה 8.
 156. ראה לסס 1995a, עמ' 24-56. ראוי לציין שלסס נמנעת מן השימוש ב'מאגיה', ומעדיפה להשתמש ב'ריטואלים להשגת כח'. ראה להלן.
 157. שלום 1967.
 158. שלום 1965a.
 159. ראה בעיקר שלום 1967, עמ' 77-78, 51-50; הנ"ל 1965a, עמ' 83-75.
 160. לניתוח עמדת שלום ביחס למאגיה בספרות הסוד הקדומה ראה שפר 1993, עמ' 59-64. ראה גם את דברי התגובה של אלכסנדר (1993, עמ' 80-79). עיין עוד, לסס 1995a, עמ' 25-29.
 161. בנוגע לאינטרס המרכזי של ספרות זו ראה דבריו המפורשים: שלום 1967, עמ' 43 ואילך. השווה שפר 1988, עמ' 281-277.
 162. ראה שפר 1984, ס' 219 ואילך.
 163. למסורות שר תורה ראה שפר 1984, ס' 306-281. שוורץ ריכז לאחרונה את המסורות הללו ודן בהן בהרחבה בספרו 'מאגיה מלומדת' (שוורץ 1996). ראה להלן.
 164. ראה שלום 1965a, עמ' 13-12. השווה שפר 1993, עמ' 63.
 165. על עמדת שלום בנוגע לשלבי ההתפתחות והחדירה של יסודות מאגיים לפרקטיקה המיסטית ועל השתקפותם בספרות המתעדת אותה, ראה שפר 1993, עמ' 59-64.
 166. גרינולד 1980. ראה בעיקר עמ' 123-98.
 167. שם, עמ' 99.
 168. שם, עמ' 110-109.
 169. דודס 1959, עמ' 291.
 170. השווה לסס 1995a, עמ' 31-29.
 171. ראה גרינולד תשנ"ד (ולעיל בפרק זה, סעיף א).

- המשמעות הדתית של ספר יצירה, דן מציין שלושה פירושים היסטוריים שחכמי ישראל העניקו לספר: 'זה הרואה בו יצירה יוצאת דופן ודחוייה, זה הרואה בו יצירה מדעית שיטתית, וזה הרואה בו יצירה מיסטית' (דן י. תשנ"ג, עמ' 18). הוא מייחד את מאמרו לדיון בפירושים הללו. המימד המאגי של ספר יצירה לא נזכר בו כלל.
192. דן י. תשנ"ז, עמ' 127-130.
193. שם, עמ' 130.
194. ראה שם, עמ' 129-130.
195. הלפרין 1988. הלפרין פיתח את היסודות לשיטתו בספרו: הלפרין 1980.
196. 'עם הארץ' נזכרים לגנאי בספרות חז"ל ומוצגים כבורים בתורה ובהלכה. החוקרים אינם תמימי דעים בשאלת זהותם החברתית. מחקר מקיף בנושא זה ראה אור בספרו של אויפנהיימר 1977. לדיון תמציתי וציטוטים ביבליוגרפיים נוספים ראה לוין י. תשמ"ו, עמ' 75-79.
197. הלפרין 1988, עמ' 450.
198. השווה עוד לסס 1995a, עמ' 31-35.
199. בר-אילן תשמ"ח.
200. שם, עמ' 43-44.
201. שפר 1981, ס' 219 ואילך.
202. ינוביץ 1989.
203. ראה שם, עמ' 10-12, וברשימה הביבליוגרפית בעמ' 148-149.
204. שם, עמ' 104: 'מרגע שהסימולטאניות של דיבור ופעולה ברמת המילה=מעשה נתקבעה, היא פועלת במישור של הטקס עצמו. לדבר על עלייה הוא לעלות'. תפיסה זו של הלשון קרובה לתפיסת הלשון הביצועית נוסח אוסטין וסירל, שחוקרים אחדים ביקשו להסביר באמצעותה ריטואלים דתיים ומאגיים במחקר האנתרופולוגי ואף בחקר המיסטיקה היהודית. ראה הררי תשנ"ח (ולהלן).
205. ראה להלן.
206. שפר 1988, עמ' 277-295.
207. שם, עמ' 282.
208. ראה שפר 1992, עמ' 157-160; הנ"ל, עמ' 77-78.
209. שפר מטעים שידיעת התורה היא תנאי לאפשרות הירידה למרכבה ועל כן היא קשורה באופן מהותי גם להבט זה של ספרות ההיכלות. ראה שפר 1988, עמ' 257. השווה עוד הנ"ל, 1981, ס' 234.
210. שפר 1988, עמ' 290.
211. תפיסה זו של ספרות הסוד היהודית הקדומה תואמת היטב את הגדרת דודס את התיאורגיה בעולם היווני. ראה דודס 1959, עמ' 291. עיין עוד לסס

172. אידל תשמ"א.
173. שם, עמ' 33.
174. בבלי שבת, פח ע"ב - פט ע"א.
175. ראה אליאור תשמ"ז.
176. שם, עמ' 22.
177. שם, עמ' 23.
178. אליאור תשנ"ד.
179. שם, עמ' 18.
180. שם, עמ' 20-21.
181. שם, עמ' 22.
182. אליאור תשמ"ח, עמ' 76-95.
183. שם, עמ' 79: 'הלשון המיסטית רואה באותיות המחשבה, הקריאה והכתיבה, הדיבור, התפילה והכוונה גשר בין עליונים ותחתונים ... שכן הדיבור האלוהי ... גלום באותיות התורה ואלה מסורות גם לאדם'.
184. שם, עמ' 83.
185. שם, עמ' 78.
186. שם, עמ' 81.
187. ראה, למשל, שם, עמ' 80: 'לשון הכודש במסורת הסוד מורכבת ... מאותיות המצטרפות למלים בעלות מובן, ליסודות בוראים, מגשימים ומנהירים, ההופכים את התווה לבריאה ומכוננים את ההווה, מחד גיסא, ומאותיות המצטרפות לשמות חסרי פשר וליסודות נעלמים, מופשטים ונסתרים, המחזירים את הבריאה לתווה ... מאידך גיסא. האותיות המצטרפות למלים בעלות אינספור מובנים הן עניינה של הלשון המיסטית והאותיות המצטרפות לשמות חסרי פשר הן עניינה של הלשון המאגית. היחס בין לשון מיסטית ולשון הסכמית, מחד גיסא, וללשון מאגית וללשון ריטואלית מאידך גיסא, הוא יחס בין לשון בוראת ולשון מאיינת או בין לשון דיבור ללשון אילמת' (שם, עמ' 80). רעיון זה מובע במקומות נוספים במאמר. תפיסה הפוכה של הלשון המאגית הציע לאחרונה דן. ראה דן י. תשנ"ז, עמ' 127-130 (ולהלן).
188. שם, עמ' 83.
189. דן י. 1987; הנ"ל תשמ"ז; הנ"ל תשנ"ו; הנ"ל תשנ"ב; הנ"ל תשנ"ה.
190. דן י. תשנ"ב; הנ"ל תשנ"ו, עמ' 103-122.
191. יתכן שמצב עניינים זה מבטא מגמה ביחסו של דן למקומה של המאגיה ביהדות ובספרות היהודית. עובדה מעניינת היא, שבמאמרו על-אודות

- בו את העובדה שהיסודות המאגיים רווחים בספרות זו, בעיקר לשם השגת ידע (ובכלל זה ידיעת התורה), והדגים. ראה אלכסנדר 1986, עמ' 361-364.
229. שם, עמ' 81-82.
230. שם, עמ' 83.
231. ראה שקד 1995. להשקפת שקד על-אודות ההבחנה בין מאגיה ודת ראה להלן בפרק זה, סעיף ג.
232. שם, עמ' 197.
233. שם, עמ' 198.
234. נוח תשנ"ב, עמ' 171.
235. לעניות דעתי, מונח זה אינו מתאים לשם תיאור המאגיה בעת העתיקה, ודאי לא במסגרת תיאור קשריה עם המיסטיקה של ההיכלות והמרכבה. דומני שעל 'קבלה מעשית' ראוי לדבר רק בהקשר ההיסטורי והפנומנולוגי של הקבלה.
236. במקום אחר הצביע אמנם נוח על מסורות מאגיות במגילות קומראן ועל קשרים בינן ובין טקסטים מאגיים מאוחרים יותר (נוח תשנ"ו).
237. נוח ושקד 1993, עמ' 17-20.
238. שם, עמ' 17.
239. שם, עמ' 19.
240. ראה, מן הצד השני, את טענת שיפמן ושוורץ, שלפיה אין הכרח לפרש את הקשרים הברורים בין הספרות המיסטית והספרות המאגית היהודיות כתלות של האחת מהן באחרת. שיפמן ושוורץ 1992, עמ' 26.
241. ראה לסס 1995a. עבודתה ראתה אור בדפוס בימים אלה ממש (לסס 1998). מראי המקום מתייחסים לעבודת הדוקטור. מאמרה: לסס 1995b, הוא עיבוד של פרק בעבודת הדוקטור שאדון בו בהרחבה. מסיבה זו לא אעסוק במאמר בנפרד.
242. מונח זה קשור בתורת השפה שפיתח אוסטיין. ראה להלן.
243. ראה לסס 1995a, עמ' 57.
244. ראה אוסטיין 1975. השווה לעיל, עמ' 248, הערה 192.
245. לסס נסמכת בעיקר על טמביה 1985; סליבן 1986. אבל ראה עוד הפניותיה: לסס 1995a, עמ' 211-198, בהערות.
246. שם, עמ' 58.
247. ראה שם, עמ' 198 ואילך. לסס מייחדת דיון נרחב לבחינת ריטואלים של השבעות בספרות ההיכלות לאור קריטריון הביצוע (שם, עמ' 326-211). השקפותיה בנוגע להשבעה כביצוע, והדגמתן בקשר להשבעת שר הפנים הוצגו במאמרה: לסס 1995b.

1995a, עמ' 46-38.

212. שפר 1992.
213. שם, עמ' 143. שפר מזהה את תכלית העלייה השמימית לא בחוויה המיסטית האקסטטטית של צפיה באל, כשם שטענו שלום וחוקרים אחרים, אלא במה שהוא מכנה בשם unio liturgica, כלומר ההשתתפות של המיסטיקאי בשבח הקוסמי הנאמר לפני האל. ראה שם, עמ' 165-164.
214. לסיכום השקפת שפר אודות ספרות ההיכלות ומעמד ההשבעות בתוכה ראה שם, עמ' 139 ואילך.
215. ראה שם, עמ' xi.
216. שפר 1993.
217. ראה ניתוחו את ההתבטאויות של שלום בנושא זה שם, עמ' 64-59.
218. שם, עמ' 71.
219. ניתוח היסודות המאגיים בהיכלות זוטרת'י ובהיכלות רבתי מביא את שפר למסקנה שעל החוקר לבחור בין הקדמת היכלות זוטרת'י ובין תפיסה הרואה ביסודות המאגיים תוצר של התפתחות מאוחרת של המסורות המיסטיות. לטענתו, אי אפשר לנקוט את שתי העמדות כאחת, כשם ששלום ביקש לעשות. ראה שם, עמ' 72.
220. שם, עמ' 76-73. שפר מבהיר במקום זה שבתפיסת העולם היהודית ניתן לדבר רק על שני כוחות הפועלים בתוך הדת. הדת היהודית אינה מכירה בקיומו של כח על-אנושי א-פרסונאלי. את השקפתו הוא מבסס על מאמרה של המונד 1970. לעמדתה ראה לעיל, פרק א, סעיף ט.
221. שפר 1993, עמ' 76.
222. שפר מתייחס להגדרת המאגיה בידי המונד באופן זה. ראה שם.
223. שם, עמ' 77.
224. שפר 1997, עמ' 42.
225. שפר מדגיש את קיומו של מאפיין פנומנולוגי זה בתפיסה המאגית של ספרות ההיכלות (שם, עמ' 78).
226. שפר 1990, עמ' 77. הן שיפמן ושוורץ והן נוח ושקד הצטרפו לטענה שקריטריון התכלית מבחין בין הספרות המאגית ובין ספרות ההיכלות והמרכבה. ראה שיפמן ושוורץ 1992, עמ' 26; נוח ושקד 1993, עמ' 19.
227. ראה עוד להלן, הדיון במאמר 'ליטורגיה יהודית ומאגיה' (שפר 1996). שבו שפר מציע לשייך לחוגי ההיכלות והמרכבה מספר חיבורים מאגיים ששרידיהם נמצאו בגניזה.
228. אלכסנדר 1993. במאמרו 'לחשים וספרי מאגיה', שהתפרסם שנים אחדות קודם לכן, ייחד אלכסנדר פרק לבחינת התיאורגיה בספרות ההיכלות. הוא ציין

248. לסס שואבת את המושג 'קוסמולוגיה' מתפיסת הריטואל של טמביה. ראה טמביה 1985, עמ' 129 ואילך. טמביה מבהיר שריטואל מתבצע ומקבל משמעות בתוך קוסמולוגיה נתונה, שהיא, כלשונו, 'מערכת מושגים המפרטת ומסווגת את התופעות המרכיבות את היקום כאחדות מסודרת ואת החוקים וההתליכים השולטים בו' (שם, עמ' 130). על השימוש של לסס ב'קוסמולוגיה' בקשר לספרות ההיכלות ראה לסס 1995a, עמ' 200-202.
249. לסס 1995a, עמ' 201.
250. שם, עמ' 59.
251. שם, עמ' 66-60. לסס מציינת שעמדתה מושתתת על הקדמת שכתבו מייר וסמית לספרם (מייר וסמית 1994, עמ' 9-1).
252. שם, עמ' 61-60.
253. ראה שוורץ 1996. מאמרו: שוורץ 1994, נכלל בספר תוך עיבוד והתאמה (שם, עמ' 205-173), ועל כן לא אדון בו בנפרד.
254. טקסי הטהרה הנזכרים בהשבעות שר התורה בפרט ובחיבורי ההיכלות והמרכבה בכלל, על הקונטקסט החברתי-התרבותי של מרכיביהם, זוכים לדיון מיוחד (שם, עמ' 172-153). הבט חברתי נוסף של מסורות השבעות שר התורה - מסורת המסירה המופיעה בהן - נדון אף הוא בפרק נפרד. שוורץ קושר בין מסורת זו ובין מסורות מסירה בספרות המאגית. ראה שם, עמ' 205-173. השווה שוורץ 1994.
255. ראה שם, עמ' 149-53, והסיכום בעמ' 209 ואילך.
256. מונח זה מציין את זכירת הלימוד. ראה להלן, חלק שני, פרק יד.
257. שוורץ מצביע על דמיון לתפיסות הלניסטיות הנוגעות לידע ומאגיה. ראה שם, עמ' 50-33.
258. שם, עמ' 20.
259. ראה לעיל, פרק א, סעיף ד.
260. שוורץ מדגיש את העובדה שאנו מוצאים בטקסטים מאגיים מסורות מסירה, המקשות על תפיסת המאגיה כפעילות פרטית ואנטי חברתית במובן הקיצוני של המילה. כנופי ידע משמעותיים אחרים ביהדות העת העתיקה, ההלכה והמיסטיקה, אף המאגיה נתפסה בידי מי שכתבו את חיבוריה, כי ידע שמעמדו מושתת על הסמכות שהחברה מייחסת למי שמסר אותו (שם, עמ' 22-21, 205-173). השווה עוד לעניין זה הררי 1997, עמ' 66-58. על מסורות מסירה ומקורות סמכות בפפירוסים המאגיים היווניים ראה בץ 1982.
261. ראה שוורץ 1990, עמ' 179; שיפמן ושוורץ 1992, עמ' 61 (ולהלן בפרק זה, סעיף ג).
262. שוורץ 1996, עמ' 20.

263. הדוגמא הבולטת ביותר לאי הסכמה עם נטייה כללית זו של המחקר היא עמדתו של שפר, המבחין בין יסודות מאגיים בספרות חז"ל (הספרות הדתית), המאגיה הדתית (על פי מטרותיה) של ספרות ההיכלות, והמאגיה היהודית הכללית (שמטרותיה אינן דתיות).
264. ראה גסטר 1896; מחקרו התפרסם מאוחר יותר בקובץ מחקריו: גסטר 1971, כרך א', עמ' 337-288, כרך ג' עמ' 103-69.
265. הדיון בפרק זה אינו עוסק בחומרים המאגיים עצמם. דיון בהם ראה להלן, חלק ראשון, פרק ה.
266. ראה כאן, הערה 264.
267. לדיון בזמנו ומקומו של החיבור ראה הררי 1997, עמ' 53-52, הערות 7, 11.
268. תרגומו של גסטר אינו חף מבעיות. ראה שם, עמ' 14, הערות 20, 19.
269. על ולנטינוס והאסכולה הגנוסטית הוולנטינית ראה עתה, לאחר התגלית בנאג-חמאדי: לייטון 1980; הנ"ל 1987, עמ' 353-217; רודולף 1977, עמ' 322-322 ועל פי המפתח שם, עמ' 411.
270. ראה שוואב 1906. השווה עתה נוח ושקד 1987, עמ' 60-55, וראה שם, עמ' 58, הפניה למחקרו של טסטה 1952, עמ' 52 ואילך.
271. ראה וינסנט 1908. ראה עתה: נוח ושקד 1987, עמ' 62-60, וראה שם, עמ' 60, הפניה למחקרו של טסטה 1952, עמ' 66-64.
272. ראה מונטגומרי 1911, וראה עתה: נוח ושקד 1993, עמ' 101-91.
273. ראה דופון-סומר 1950/51. ראה עוד הצעת הקריאה של שלום לקמיע זה (שלום 1965a, עמ' 93-84), והערותיהם של לויין (1970, עמ' 361-360) ושפרבר (1994, עמ' 66-65). השווה עתה נוח ושקד 1987, עמ' 77-70.
274. שוובה וריפנברג תש"ו.
275. גוטהייל ווורל 1927, עמ' 107-106, 81-76.
276. מרגליות תשכ"ז.
277. על הקושי לקבל טענה זו כפשוטה לאור עבודת העריכה האינטנסיבית שביסוד מהדורת מרגליות ראה להלן, חלק ראשון, פרק ה.
278. מרגליות תשכ"ז, עמ' xvi.
279. ראה שם. מרחביה היטיב לתאר את לבטיו של מרגליות. הוא עצמו פתר את העניין בהציגו את ספר הרזים כ'העתקת דברים מחכמת הגויים', שאין ביסודה לא הזדהות נפשית ואף לא כוונות מעשיות מצד המחבר. ראה מרחביה תשכ"ז.
280. יתכן שמרגליות הושפע בעניין זה מגסטר, שאף הוא ראה בספרות הגנוסטית מסגרת תרבותית הולמת לתיאור ההתפתחות של המאגיה היהודית הקדומה. מכל

מקום, עמדתו נתקלה בהתנגדות מוצדקת. ראה דן י. תשכ"ח.

281. השווה להלן, עמ' 279, הערה 27.
282. ראה טסטה 1967. עיין עוד הנ"ל 1968; מיליק 1967. השווה עתה: נוח ושקד 1987, עמ' 78-81.
283. ראה קליין-פרנק 1971. עיין עוד גרינפילד תש"ס, עמ' XXXVIII. השווה עתה: נוח ושקד 1987, עמ' 82-84.
284. מאן 1972, כרך ב, עמ' 91-94.
285. ראה ניגרמיר 1975.
286. ניגרמיר מציין את המרכיבים הבאים: שם המלאך, תואר המלאך, ציון התכלית המבוקשת, מאפיינים מזהים של מלאכים, נוסחאות קשירה, נוסחאות התרה, הלשון 'ב-', דיוק ופרוט, אנאלוגיות, אופן הפנייה.
287. ראה שלום תשמ"א.
288. שם, עמ' 245.
289. ראוי לציין שכאשר שלום כתב את מאמרו, הטקסטים המאגיים מגניזת קהיר עדיין לא התפרסמו. מסיבה זו הוא הפנה את עיקר מרצו לזיהוי מקבילות בבליות ללשוניות של ההבדלה דר' עקיבא. דומני, שעתה הגיעה העת לבחון את החיבור גם לאור הספרות המאגית מארץ ישראל ומסביבותיה. ראה עוד להלן, עמ' 199 והערה 65.
290. שקד תשמ"ג.
291. שקד מצביע במקום זה לראשונה על הקשר והרצף הניכרים בין המסורות המאגיות הארץ ישראליות הקדומות יותר ובין קטעי הגניזה (שם, עמ' 15-16). טענה זו הושמעה מאז פעמים רבות במחקר. ראה להלן, עמ' 275, הערה 3.
292. שם, עמ' 22. חדירה והשפעה של יסודות יווניים זכתה להבלטה במאמר נוסף של שקד, שבו הוא דן בקטע מספר גורלות שנמצא בגניזה (שקד 1992).
293. שם, עמ' 19.
294. פישביין ובר-אילן הגיעו למסקנה דומה במאמריהם על האשמת נשים בכשפים בספרות חז"ל. ראה לעיל בפרק זה, סעיף א.
295. שקד תשנ"ד.
296. שם, עמ' 8.
297. שם, עמ' 9.
298. ראה שקד 1995.
299. שם, עמ' 197.
300. עמדה זו מזכירה את תפיסת הלשון המאוחרת של ויטגנשטיין, המבחינה בין היכולת לגדור את תחום החלות המדויק של מונח כלשהו ובין היכולת

- להשתמש באותו מונח באופן ראוי ובעל משמעות. ראה ויטגנשטיין תשנ"ה, עמ' 76-65, ס' 65-88. להלן אתיחס בהרחבה לתפיסת הלשון הזו של ויטגנשטיין במסגרת נסיוני להגדיר את המאגיה (חלק ראשון, פרק ד).
301. שם, עמ' 197.
302. אלכסנדר 1986.
303. אלכסנדר אינו דן בהבדלה דר' עקיבא, אף שהוא מזכיר את החיבור (שם, עמ' 345). אפשר שהסיבה לדבר היא תיארוכו בידי שלום לתקופה מאוחרת יחסית לעת שבה הוא דן במחקרו.
304. לשאלת יהדותם של טקסטים מאגיים יווניים בעלי מאפיינים יהודיים. ראה להלן, חלק ראשון, פרק ה.
305. אלכסנדר מייחד דיון קצר גם לחיבורים פיסיוגנומיים (שם, עמ' 366-369).
306. אלכסנדר אינו נותן את דעתו במאמר זה לשאלות מתודולוגיות. לעניין זה ראה לעיל, סעיף א.
307. נוח ושקד 1987. מהדורה ראשונה התפרסמה שנתיים קודם לכן.
308. ששה מן הקמיעות פורטמו במחקרים קודמים (שם, עמ' 22-21). כולם נזכרו לעיל. קמיע אחד, שהוא ככל הנראה נוצרי, כתוב סורית (שם, עמ' 62). קמיע נוסף מכיל שורה ביוונית (שם, עמ' 102).
309. זהו המקום הראשון שבו התפרסם מקבץ בסדר גודל כזה של קטעי גניזה מאגיים. שלשה מן הקמיעות שראו אור לראשונה בספר זה (G4, G7, G8) התפרסמו מאוחר יותר גם בספרם של שיפמן ושוורץ 1992.
310. מעבר ללשון שבה הקמיעות כתובים, נוח ושקד מצינים את השימוש בפסוקי מקרא, בשמות האל ובלשוניות 'אמן' ו'סלה' (נוח ושקד 1987, עמ' 36).
311. על כך ראה דיונס בקמיע ל'רבי אלעזר בן אסתר, עבד אלהי השמיים' (שם, עמ' 36).
312. נוח תשמ"ט.
313. שם, עמ' 302-303.
314. שם, עמ' 302. הליוס הוא מן האלים החשובים בפפירוסים המאגיים היווניים ורבות מן ההשבעות בהם ממוענות אליו. הוא נזכר גם בתפילה-השבעה של השמש בספר הרזים. ראה מרגליות תשכ"ז, עמ' 65-99/61, ושם, עמ' 12-13). השווה עוד הררי תשנ"ז, עמ' 95-96 וההפניות בהערות שם. למגמה שונה בפירוש דמות הליוס בפסיפסי בתי הכנסת ראה, למשל, פרסטר תשמ"ז; שטרן תשנ"ו.
315. נוח תשנ"ב, עמ' 145-176.
316. שם, עמ' 151.

317. שם, עמ' 152.

318. כפי שנוכחנו, זו היתה גם עמדתו של שקד. ראה לעיל.

319. נ"ה תשנ"ב, עמ' 152. נ"ה מרחיב את הדיון בקשר בין ספרות ההשבעות ו'קריאת שמע על המיטה' (שם, עמ' 161-163). הדיון ביסודות מאגיים בבתי כנסת הוא הרחבה של דבריו בנושא זה במאמרו שנזכר לעיל (נ"ה תשמ"ט).

320. בהשקפה זו יש יסודות קרובים לדרכי בהגדרת המאגיה, שאציעה להלן (חלק ראשון, פרק ד). עם זאת, איפיוני ההשבעה שאציע יהיו טקסטואליים בלבד.

321. נ"ה, תשמ"ה. הקמיע נדון מאוחר יותר גם במחקרו המשותף עם שקד (נ"ה ושקד 1993, עמ' 43-50).

322. נ"ה תשנ"ו.

323. נ"ה תשנ"ז.

324. שפר 1990.

325. שפר 1996.

326. קוטנסקי 1991a.

327. קוטנסקי 1991b. השווה עתה: קוטנסקי 1994, עמ' 312-325.

328. קוטנסקי נ"ה ושקד 1992.

329. שיפמן ושורץ 1992. את פירסום הספר הקדים מאמר של שורץ, שבו הוא ביקש להתחקות אחר הריטוריקה של ההשבעות ולעמוד על הדפוסים הצורניים האופייניים להן (שורץ 1990). מאמר זה נכלל בעיבוד מחודש במבוא לספר (שם, עמ' 62-52) ועל כן לא אדון בו בנפרד.

330. הטקסט האחרון בספר הוא היחיד שמופיע בו הכינוי 'פ' ב' פ' (פלוני בן פלונית), המעיד שמדובר בספרות הנחיה ולא בקמיע. ראה שם, עמ' 161 ואילך. שלשה מן הקמיעות (TS K1.127, TS K1.68, TS K1.137) התפרסמו מוקדם יותר בספרם של נ"ה ושקד 1987. שנים נוספים (TS K1.18, 30, TS K1.42) התפרסמו שוב בספרם של נ"ה ושקד 1993.

331. שיפמן ושורץ 1992, עמ' 62-22.

332. שם, עמ' 13.

333. שורץ 1990 (ולעיל).

334. שיפמן ושורץ 1992, עמ' 61. שורץ פיתח את השיטה הזאת במאמרו: שורץ 1990. הוא שב והציע את מסקנותיה בשינויים קלים גם בספרו: שורץ 1996, עמ' 20. השווה לעיל, סעיף ב.

335. ראה שיפמן ושורץ 1992, עמ' 13-14.

336. לדברי שיפמן ושורץ, להגדרה זו של המאגיה יתרון נוסף. היא מאפשרת להבחין בין המאגיה ובין הרפואה והרוקחות בנות זמנה (שם, עמ' 14).

337. נ"ה ושקד 1993.

338. שלשה מהם התפרסמו בעבר בידי מונטגומרי (1911).

339. כמות זו, פי שלשה ממספר קטעי הגניזה שראו או בספרם הראשון, מעידה על העניין הגובר והולך של המחקר בחומר המאגי מן הגניזה. שניים מן הקטעים (G10, G12) התפרסמו גם בספרם של שיפמן ושורץ (1992). השווה לעיל, עמ' 272, הערה 330.

340. נ"ה ושקד 1993, עמ' 39-17.

341. השווה ליברמן תשמ"ד, עמ' 82-83 (ולעיל, סעיף א).

342. נ"ה ושקד 1993, עמ' 21.

343. ולטרי 1993.

344. ולטרי התבסס על כתב יד EKA 3635.17, שבספריית בית המדרש לרבנים, ניו יורק. הטקסט עצמו התפרסם בגירסה זו ובגירסת כתב יד קיימברידג' TS K1.56, שם הוא מכונה 'עסק שוטה', בספרם של שפר ושקד 1994, עמ' 17-45. לדיון נוסף בו ראה שפר 1996.

345. שפר ושקד 1994.

346. לרשימת הטקסטים המאגיים שראו אור טרם פירסום הספר ראה שם, עמ' 12-13.

347. שפר ושקד מציינים ארבע קטגוריות שלפיהן הם ממיינים את הטקסטים: חיבורים תיאורטיים, סגולות ורפואות, קמיעות ונוסחאות של קמיעות, תפילות השבעה (שם, עמ' 10-8).

348. ולטרי 1994.

349. ולטרי 1996a.

350. ולטרי 1997, עמ' 261-249, 194, 91-81.

351. שורץ 1995. המאמר עובד ושולב בספרו (שורץ 1996), שנדון לעיל. תפיסת המאגיה כ'שימוש בכת ריטואלי לצרכים פרטיים', ששורץ מציג כאן לראשונה (שורץ 1995, עמ' 170) נדונה אף היא שם. שורץ דן בספרו גם בהשבעות ל'פתיחת הלב', כלומר לידיעה וזכירה של התורה, שנמצאו בגניזה (שורץ 1996, עמ' 43-47).

352. רורבכר-שטיקר 1996. ראה עוד הררי 1997, עמ' 111-112.

353. שפר ושקד 1997.

354. ההבדל העיקרי בין שני הכרכים הוא בקטגוריות המיון של הטקסטים. הוא נובע מאופיים של הקטעים שרוכזו בהם. בכרך השני הקטעים ממויינים לפי הקטגוריות הבאות: טקסטים ליטורגיים-מאגיים, תפילות השבעה, קמיעות, חרמות וקללות, שלטון בשדים. ראה שם, עמ' 22-19.

355. קטע אחד מסוג זה התפרסם בכרך הראשון. ראה שפר ושקד 1994, עמ' 235-273.

15. דוגמאות בולטות לפיתרון מסוג זה ראה בעבודותיהם של מייר וסמית 1994; לסס 1995a; מייר ומירקי 1995.
16. ראשית של דיון בנושא זה ראה במאמרו של סמית ג'. 1995.
17. המונחים 'אהבה', 'אושר', 'אמנות', 'טקס', 'דת', 'משחק', למשל, הם דוגמאות נוספות למונחים מסוג זה.
18. ראה לעיל, פרק א, סעיף ט.
19. ראה לעיל, פרק ג, סעיף א.
20. שקד 1995, עמ' 197.
21. מספר המחקרים המשווים, המבקשים לתאר את המאגיה כתופעה כלל אנושית, זעום. בולטים בהם: מלינובסקי 1948, עמ' 1-71; מוס 1972; אוקיף 1982; טמביה 1992. לאור הקושי בהגדרה פנומנולוגית מדויקת של המאגיה, החוקרים נמנעים מדיונים מסוג זה. מחקרים פנומנולוגיים של המאגיה מוגבלים בעשורים האחרונים לתיאורה במסגרת תרבותית מוגדרת.
22. ראה, למשל, נוח ושקד 1987, עמ' 90-92; הנ"ל 1993, עמ' 45-46. השווה עוד נוח תשמ"ט, עמ' 202-203; הנ"ל תשנ"ב, עמ' 152-153; הררי תשנ"ח.
23. ראה מונטגומרי 1913, עמ' 13-14. השימוש בקערות לא הוגבל לבית בלבד. לפחות במקרה אחד ידוע על קערה שנמצאה באיזור של קברים. ראה שם.
24. ראה נוח ושקד 1987, עמ' 84-89. השווה עוד להלן, חלק שני, פרק יא.
25. החוקרים היחידים שנתנו דעתם לעניין זה באופן מפורש והסיקו ממנו מסקנות מעשיות היו שיפמן ושוורץ. עמדתם הובעה כשנתיים קודם לכן בידי שוורץ במאמרו: שוורץ 1990. שיפמן ושוורץ ביקשו לעמוד על הריטוריקה של קמיעות מן הגניזה ובהסתמך עליה, לשרטט את 'התיאוריה של המאגיה' שהן מבטאות. ראה לעיל, פרק ג, סעיף ג.

הערות לחלק א, פרק ה

1. ראה להלן, על הקושי בזיהוי וודאי של מקור יהודי לטקסטים שלשונם יוונית.
2. על מועד חיבור ספר הרזים ראה להלן.
3. חוקרים אחדים הצביעו על הרציפות ההיסטורית של המסורות והפרקטיקות המאגיות, שהטקסטים המאגיים הארץ-ישראליים הקדומים וממצאי הגניזה משקפים. ראה שקד תשמ"ג, עמ' 15-16; נוח תשמ"ה; הנ"ל תשנ"ב, עמ' 145; נוח ושקד 1987, עמ' 30; שיפמן ושוורץ 1992, עמ' 22-23. מחקרי מאשש ממצא זה.

242

356. הררי 1997. מאמרי: הררי תשנ"ז, הוא עיבוד של פרקים ה-ז בחלק השני של עבודה זו. מאמרי: הררי תשנ"ח, יתפרסם בקרוב. מאמרי: 'Sword and Moses: Some Rabbinical Traditions and the Magical Concept of The Sword of Moses', יראה אור בספר הסיכום לכנס על מאגיה ומאגיה ביהדות (ירושלים ותל אביב, אוקטובר 1995), בהוצאת Styx, חרונינגן.
357. לדיון בכתבי היד של החיבור וביחס ביניהם ראה הררי 1997, עמ' 11-16.
358. דוגמא טובה לכך הוא מחקרו של ורסנל 1991b.

הערות לחלק א, פרק ד

1. גרף 1997, עמ' 18.
2. ורסנל השמיע בעבר טענה דומה (ורסנל 1991b, בעיקר עמ' 185, 181).
3. ראה ויטגנשטיין תשנ"ה. עיקרון הדומות המשפחתית נדון שם, עמ' 65-76, ס' 65-88. רבים מאוד הדיונים בתורת הלשון שויטגנשטיין מציע בסעיפים אלה ובבאים אחריהם. ראה, למשל, הלט 1977, עמ' 14-157; בייקר והקר 1983, עמ' 185-227; רנדל 1990, עמ' 40-63. אין בכוונתי להרחיב את הדיון במסגרת זו אל מעבר להצגת עיקרון הדומות המשפחתית על ידי ויטגנשטיין עצמו.
4. ויטגנשטיין תשכ"ה, עמ' 65-67, ס' 66-67. ההדגשות במקור.
5. ראה פטרסון 1957, ומסקנתו בעמ' 119.
6. ורסנל 1991b.
7. אלסטון 1967.
8. ורסנל 1991b, עמ' 186.
9. ורסנל 1991b, עמ' 187.
10. מחקרו של וינרוט (1996) שנסקר לעיל, הוא דוגמא מצויינת למלומדות מסוג זה. על השפעת התפתחות הפרוטסטאנטיות על תפיסת המאגיה בעת החדשה ראה טמביה 1995, עמ' 1-31.
11. דוגמא בולטת לכך היא עמדת פרייזר, הנציג המובהק של האסכולה האבולוציוניסטית בחקר הדתות. ראה לעיל, פרק א, סעיף א.
12. התבטאויות קיצוניות בכיוון זה ראה בעבודותיהם של פטרסון 1957; גייגר 1992, עמ' 24-25; סמית ג'. 1995. השווה עוד לעיל, פרק ב.
13. ראה גייגר 1992.
14. ראה לסס 1995a.