

3. כשפים ונפלאות

איסור הכשף

המקרא אוסר את הכשף¹ וחושב אותו לחטא משפט מות (שמ' כ"ב, יז; השוה דב' י"ח, י). הנביאים שוללים את הכשף ומסמיכים אותו לעבודת אלילים (מיכה ה', יא) או לזנות (מל' ג', ה; נחום ג', ד; השוה מל"ב ט', כב)². הכשף נחשב, כמו עבודת האלילים והנחש, לדרך מדרכי הגויים, שישראל למדהו מהם (בר' מ"א, ח; שמ' ז', יא ואילך; יש' מ"ז, ט ואילך; יר' כ"ט, ט; דנ' ב' ב ואילך; דה"ב ל"ג, ו). יהוא פוקד על איזובל הצידונית גם את עוון "כשפיה הרבים" (מל"ב ט', כב).

את יחס המקרא אל הכשף נוהגים החוקרים להסמיק אל היחס השלילי אל הכשף, שאנו מוצאים אצל העמים האליליים. אצל כל העמים נחשב הכשף לתועבה, והחוקים אוסרים אותו איסור חמור. המכשף הוא שונא אל ואדם. כהני הדת רודפים אותו. כמה מנימוסי הדת מכוונים להגן

1 הכשף (המניה) כולל כל מעשה, שתכליתו לפעול בדרך על־טבעית והכרחית פעולה טובה או רעה, בין באמצעות רוח או אל בין בלי אמצעותם של אלה. המכשף נקרא במקרא גם כשף (יר' כ"ז, כט). חרטום (שמ' ט', נ ואילך ועוד), אשף (דנ' א', כ; ב', ב ואילך), נבון לחש (יש' נ', ג), חובר חבר (דב' י"ח, י; תה' נ"ח, ו). פעשי המכשף הם הלטים (שמ' ז', כב; ח', ג; יר' או הלהטים (שמ' ז', יא), הלחש (יש' ג', נ; יר' ח', יז; קה' י', יא), החברים (דב' י"ח, י; יש' מ"ז, ט; יב; תה' נ"ח, ו), תפירת "כסותות" ועשית "מספחות" (יתו' י"ג, יח ואילך). הנחש (המנטיקה) כולל כל מעשה, שתכליתו לנלות עתידות בדרך על־טבעית. עד כמה שהוא דרישה באלהים אינו כשף, אבל עד כמה שהוא בא להכריח את האל או את הרוח לנלות עתידות או עד כמה שהוא מכוון לנלות עתידות בלי אמצעות אל או רוח הרי הוא נכנס בתחום הכשף. ולפיכך יש לראות את הדרישה במתים או עשית אוב וירעוני (דב' י"ח, יא ועוד) כנחש כשפני. ובעצם יש לראות את הנחש בתפיסה המקראית כולו כסוג מסוגי הכשף, מאחר שהמקרא אינו תופס את הנחש כדרישה באלהות כלל, עיין להלן. אבל בכל זאת נבחין בין כשף ונחש, מפני שהאלילות מבהינה ביניהן. אותות הנחש נקראים נחשים (במ' כ"ד, א). המנחש נקרא במקרא גם מעונו (דב' י"ח, י; יר' או עונו (יש' ב', ו; נ', ג; יר' כ"ז, ט), קוסם (דב' י"ח, י; יר' ועוד). התרטום הוא גם מנחש, מאחר שאומנותו הוא גם פתרון הלומות (בר' מ"א, ח; דנ' א', יז—כ; ב', ב ואילך). קסם ונחש ענינם אחד (במ' כ"ג, כג), ונסמכו בהרבה נקראות זה אצל זה. אבל מכיון שבנחש יש גם יסוד של כשף מסמנות המלים "קסם" ו"קוסם" למעמים גם כשף ומכשף (במ' כ"ב, ז; יהושע י"ג, כב), ולמעמים נגררנו אחרי שמושילשון זה. — השוה לפעלה: "האלילות: הכשף", הערה 1.

2 וכן נסמכו בשמ' כ"ב, יז כשפים למשכב בהמה. בלעם המכשף הוא גם המרית את ישראל אחרי בנות מדין (במ' ל"א, טז, השוה כ"ה, ג ואילך).

על החברה ועל קדשיה מפני נכליו הרעים של המכשף, איש בריתן של הרוחות הרעות³. הדת המקראית האוסרת את הכשף שוה, לדעת החוקרים, בזה לדתות האליליות.

אולם באמת אין הדבר כך: יחס המקרא אל הכשף הוא תופעה מיוחדת במינה, ואינו דומה כלל ליחס האלילות אל הכשף.

על שאלות היחס שבין המגיה ובין הדת כבר עמדנו למעלה⁴. הדעה, ש"המגיה" היא מזיקה ואי־חברותית ביסודה, שהיא עומדת על שמוש לרעה בכחות מסתוריים, נכונה היא ביחס לאותה המגיה, שהאלילות אסרה אותה ורדפה את נושאייה. האלילות אוסרת את הכשף המזיק. היא נלחמת במכשף העושה במחשך מעשיו, ה"חובר חברים" להביא צרה ומחלה על האדם. המכשף הוא חברן של הרוחות הרעות. ואם הוא כהנה של דת דחוייה ומנוצחת — הרי ירד למדרגת כהן לאלים, שנהפכו לרוחות רעות. גודיאה מטהר את העיר מן המכשפים הרעים ומן השדים הרעים גם יחד. ההשבעות הבבליות מכוונות כלפי המכשף והמכשפה המביאים רעה על בני האדם ועל האלים⁵. "מכשפים" הם עובדי אהורמין, שונאי אלהי הטוב. ואם הדת הפרסית רואה את כהני הדתות האחרות כ"מכשפים", הרי היא תופסת אותם כעושי דברו של אהורמין, כפורעי חוקיו של אהורמין, כמגבירי הכח הדמוני בעולם. זוהי תפיסתו של העולם האלילי כולו: הכשף הוא פעולה רעה־דמונית.

שונה מזה תכלית שנוי היא תפיסת האמונה המקראית.

המקרא אינו תופס את הכשף לא כפעולה מזיקה ולא כפעולה הקשורה ברשות הכחות הדמוניים. השקפת הספרים החיצוניים והיהדות המאוחרת על הכשף היא פרשה בפני עצמה, ובשום פנים אין לפרש על פי אלה את תפיסת המקרא. במקרא הכשף הוא לא מזיק ולא דמוני. זהו סימן גדול.

8 לפי חוקי חמורבי המכשף חייב מיתה, ואף המעליל על חברו עלילת כשפים חייב מיתה (סעיף ב'). לפי חוקי אשור (מ"ז) המכשף חייב מיתה. המלך נודיאה של לגש נירש את המכשפים מן העיר וסיהר אותה מן השדים הרעים. הכשף נמנה בין החטאים ב"על הטא" בבלי (צימרו, שורמן, II, 5 ואילך). בספרות הדת הפרסית נוכר המכשף המיד לרעה. הוא עבר אהורמין (למשל: בהמזיישת, II, 20). הכשף נחשב לפשע כבד בחוקי מנו (י"א, 84, השוה 198 ועוד). וכן להלן. ועיין ודרבלום, Gottesglauben, 218 ואילך.

4 "האלילות: דת ומגיה".

5 עיין לפעלה, ע' 856 ואילך.

בשום מקום לא נתן במקרא לשלילת הכשוף טעם זה, שהכשוף מוזיק, יהיה יכרית לא את המכשף הרע ואת המכשפה הרעה אלא את ה"כשפים" בכלל מן העם (מיכה ה', יא). הכשפים הם מעשה הגויים, תועבת יהוה מצד עצמם ולא באשר הם מוזיקים (דב' י"ח, יב). המקרא כולל בכלל המכשפים והקוסמים גם את הכהנים וה"חכמים" המשמשים לפני מלכי הגויים, נושאי הדתות הפומביות הרשמיות: קוסמי פלשתים (ש"א ו', ב), הרטומי מצרים (בר' מ"א, ח; שמ' ז', יא ואילך) ואטיה (יש' י"ט, ג), אשפי בבל (יש' מ"ז, ט ואילך; דנ' ב', ב ואילך), קוסמי מלכי אדום, מואב וכר' (יר' כ"ז, ט). תפקידם של כל אלה הוא צבורי-מועיל, לפי תפיסת האלילות, ואינו נתפס גם במקרא כמוזיק. הקוסם ונבון הלחש נזכרו גם ביש' ג', ב—ג כממלאים תפקידים צבוריים. גם חובר החברים נזכר כממלא תפקיד מועיל: כמשביע נחשים, שלא יזיקו (תה' נ"ח, ה—ו; השוה יר' ח', יז; קה' י', יא). בלעם הקוסם אינו פועל בסתר, אלא הוא קוסם "בין לאומי", נכבד על פני שרים ומלכים. הוא מקלל, אבל הוא גם מברך. תפקידו — מדיני. הכשוף הנאסר ונשלל במקרא שונה איפוא לגמרי מן ה"מגיה השחורה", שאסרה האלילות⁶.

וראיה מכרעת לדבר: המקרא אוסר עם הכשפים גם את הנחש האלילי, ובנחש הרי אין שום דבר מוזיק מצד עצמו. ולא עוד אלא של איסור הנחש אין אנו מוצאים שום דוגמא בכל העולם כולו. נמצאנו למדים ממילא, שגם איסור הכשוף המקראי הוא ענין מיוחד במינו, שונה ביסודו מאיסור הכשוף המוזיק של האלילות⁷.

6 דעת מובינקל און משמעותו בכמה ספרקי תהלים כשוף, ופעלי און" הם המכשפים. לפי הסבר זה נזכרו במקראות אלה המכשפים הרעים. אבל השם "מכשפים" לא נתן להם בשום מקום. אולם כל הסברא הזאת של מובינקל אין לה שום יסוד, עיין על זה להלן: "הפולחן".

7 אפיני הדבר שאין כמותו שסמית, Religion, ע' 55, מבליע את הסרת האובות והידעונים של שאול (ש"א כ"ח, ג ואילך) במעשי "ביעור נימוסים מניים" של פיסדי מסלכות אחרים (כנזן גודיאה סלד לגש). סמית לשיטתו, שהדת היא מעצם יסודה ענין החברה, ואילו הסניה היא אינואיסטית ואיחברותית, ומפני זה התייחסו אליה כמכונני הסדינות באיבה. אבל הלא האובות והידעונים לא היו מוסר סני כלל אלא מנסו י ו שום ענין איחברותי לא היה בהם. שהרי שאול עצמו פונה אחר כך לבעלת האוב בשאלה הנוגעת לפדינה כולה. וכן אתה מוצא, שהרשיה אל המתים היתה מותרת בכל העולם האלילי. גלגמש מעלה את ירדו אננידו משאול בעזרת האלים עצמם (גלגמש לוח י"ב). בבבל היו כהנים מיוחדים, שאומנותם היתה לשאול במתים (פייסטר, Baby, II, 66). בספרו של תות היה כתוב, כיצד פעלים מתים ומדוכבים

כמו כן אנו מוצאים, שהמקרא אינו תופס את הכשוף כקשור בפעולת שדים ורוחות או אלים. הנגוד לכשוף אינו נגוד לעבודת רוחות או אלים. אין הכשוף נתפס כתופעה המושרשת ברשות הויה "דמונית", שדים או אלים, שנהפכו לשדים. בשום מקום אין אנו מוצאים במקרא רמז כל שהוא, שהמכשף (וכן המנחש, עיין להלן) פועל בעזרת אל או רוח. הכשוף הוא "אלילי", אבל אינו נתפס כפעולת "אלילים". לא חרטומי מצרים ולא אשפי בבל ולא בלעם הקוסם אינם פועלים בעזרת כחות דמוניים או בשם אלהיהם. התחרות בין משה ואהרן ובין חרטומי מצרים אינה תחרות בין אנשי אלהים, "המיצגים כל אחד את אלהיו", מעין אותה התחרות המצויה בין קוסמי או כהני אלים שונים⁸. חרטומי מצרים אינם פועלים בשם אל, כשאין הם יכולים להוציא את הכנים בלהטיהם, הם אומרים אל פרעה: "אצבע אלהים הוא" (בר' ח', יד—טו), אבל לא: גדולים אלהיהם מאלהינו. וכן אין אנו מוצאים בכל הספורים והשירים על בלעם רמז לדבר, שבלעם בא במגע עם איזה רוח או אל, אויב יהוה-האלהים, שבכחו הוא עושה את מעשיו. זקני מואב ומדין יוצאים אל בלעם, וקוסמים בידם (במ' כ"ב, ז), בלעם בונה שבעה מזבחות ומעלה שבעה פרים ושבעה אילים, הוא הולך "שפי", "לקראת נחשים", מכון את המקום, שמשם יוכל לראות את ישראל ולקללם (שם כ"ג, א—כ"ד, ב), זאת אומרת: הוא עושה מעשה קוסם ומכשף. אבל בכל הספור אין שום רוח או אל מופיע על הבמה. המזבחות והקרבנות לא נועדו לשום אל, לפי כוונת הספור. בלעם בא במגע רק עם יהוה ומלאכיו. יהוה (או אלהים) מתגלה אליו בלילה (שם כ"ב, ח—יב, כ), מלאכו יוצא לקראתו (שם, כב ואילך), יהוה שם דברו בפיו (שם כ"ג, ג ואילך), בלעם שומע "אמרי אל" ויודע "דעת עליון" (כ"ד, ד, טז), ואין הוא יכול לעבור פי יהוה אל היו (כ"ב, יח). אין כל טעם לראות את בלעם המקראי כסמל "הכח האויב", "הדרקון" הנלחם באלהים ועמו⁹. בלעם הוא קוסם "מקצועי" המברך ומקלל בשכר

אותם (עיין פטרי, Tales, ח"ב, ע' 102 ואילך). אודיו בעצמו שואל בנ"ה המתח אודיסיאוס מעלה את אכילס. אצל היונים היו מנהגות של נבורים מתים מוסדות של הדת העממית הרשמית, וכן להלן. ברור, שמעשהו של שאול הוא יחיד במינו, ואין להשוותו כלל לביעור הכשפים של מלכים אליליים.

8 פדרסן, ZAW 1934, ע' 173 (בטאמרו על חג הפסח); ועיין טומפסון, Magic, ע' XV, ביהוד בהערה; גונקל, Elias, ע' 74; ובר, Religionssoziologie, III, ע' 178, 180, 187, 193, 235 ואילך; ונדל, Opfer, ע' 14. השקפה זו היא השלטת בין חוקרי המקרא.

9 ירמייאס, ATO, ע' 404. באין ברירה מסתייע ירמייאס באגדות מאחרות על בלעם. במקרא אין כל רמז לקשר בין בלעם ובין איזה כח דמוני.

לכל השוכר אותו. אף על פי שהוא מופיע גם כשונא עם ישראל ודורש רעתו. לפי הספור שבס"כ הוא גם המדיח את ישראל אחרי בנות מדין ואחרי בעל פעור (במ' לזא, טו, השוה כ"ה, ג ואל"ך). בני הכשוף קשור בזנות ובאלילות. אבל בלעם אינו מיצג כאן שום כח אלהי-דמוני הנלחם ביהוה. — כמו כן אנו רואים שבשעה שהנביא מלגלג על כשפיה וחבריה של בבל, שלא יכלו להצילה ביום פקודה, אינו מזכיר את אלהי בבל כלל (יש' מ"ז, ט, יב).

ואמנם אתה מוצא שהמקרא השולל את ממשותם של "אלילי" הגויים אינו שולל את ממשות הבשורה הרטומי מצרים עושים נפלאות בלהטיהם (שמ' ז, יא—יב, בב; ח' ג). בלעם גדול כחו לברך ולקלל (במ' כ"ב, ו), וחסד עשה יהוה עם ישראל, שהפך את קללתו לברכה (דב' כ"ג, ה—ו; יהושע כ"ד, ט; מיכה ו', ה; נח' י"ג, ב). בעלת האוב כחה גדול להעלות את שמואל מקברו (ש"א כ"ח). ההודאה תואת מלמדת אנתנו, שההתנגדות לכשוף אין לה בסיס רציונליסטי: אין היא נובעת מן החכמה, שהכשוף הוא סכלות ובערות. ועם זה מפליא ומאלף הדבר, שהכח הלא-אלהי הפועל בכשוף אינו נתפס ככח דמוני ושאינו כל קשר בינו ובין השדים והשעירים או רהבתנין או אלהי הגויים. מבאן אנו עומדים על משמעות העובדה שאין המקרא תופס את הכשוף ככח מוזיק: הכשוף אינו גלוי כחה של הויה דמונית, אהורמינית, הגלחמת: באלהים לפי תפיסת האלילות הכשוף המוזיק הוא גם סכנה לאלים. הכהן הנלחם במכשף נלחם סוף סוף גם את מלחמת אלהיו. אולם המקרא אינו יודע פלוג זה ברשות ההויה האלהית. הכשוף אינו "אלהי" כלל, גם לא דמוני. לפיכך ברור, שאיסור הכשוף המקראי נובע מטעם מיוחד: לאלילות לא היה טעם אחר לאסור את הכשוף מלבד זה, שהוא רע-דמוני. אבל מכיון שהאיסור המקראי אינו עומד על טעם זה, הרי שהוא בהכרח תופעה מיוחדת במינה, ואמנם יש בתופעה זו כדי להפיץ אור בתיר על אסיה ושרשה של האמונה הישראלית.

הכשוף לפי תפיסת המקרא

הכשוף הוא, לפי תפיסת המקרא, מין "חכמה" המכשירה את יודעה להשתמש בכחות טמירים, על-טבעיים, להשפיע באמצעותם על מהלך העולם, להיות "כאלהים" המכלכל עולם בחביון עזו. הכשוף נסמך במקרא הרבה פעמים לחכמה, והמכשפים נמנים בין החכמים, החרטומים והמכשפים, במצרים ובבבל הם חכמים הידועים לפתור

חלומות ונעשות נפלאות והידועים, כל דבר חכמת כינה" (בר' מ"א, ח ואל"ך; שמ' ז, יא ואל"ך; דנ' א, כו, ב; ואל"ך). המכשף הוא גבוהן לחש" (יש' ג, ג), החבר החברים הוא "מתכס" (תה' ג"ח, ו; השוה יר' ח, יא; יק"ה י, יא). בבבל הבוטחת ברוב כשפיה ובעצמת חבריה בוטחת בתוכמתה ודעתה דברוב עצותיה (יש' מ"ז, ט, י, יב, יג). המכשף יודע לצרף מלים (ללחש), הוא יודע סוד המספרים (שבעה מובאות וכו' של בלעם), הוא מבין באותות ונחשים, יודע לקשור קשרים ("חברים", השוה יחז' י"ג, יח ואל"ך), הוא יודע לעשות "בלטים", הנגוד בין יהוה ובין המכשף אינו נגוד בין רשויות אלהיות-דמוניות אלא נגוד בין האלהים ובין חכמת אנוש. הכשוף הוא אחת מצורות "החכמה" האלילית, המדיחה את האדם להתאמין בכח עצמו ולפרוק עול אלהים. (להלן נראה, שגם את הנחש תופס המקרא תפיסה כזאת). החרטומים עושים "בלהטיהם", ורק בשהם "בכשלים", הם מודים ב"אצבע אלהים" (בר' ח, יד—טו). בבבל הבוטחת בכשפיה בוטחת בחכמתה ודעתה ולא בכח אלהים. הבטחון בכשוף ובחכמה מקביל לבטחון האלילי בגבורה, גם בספורים על בלעם אנו רואים את שתי הרשויות הללו, מצד אחד כחו של בלעם, הקסמים הנחשים, המזבחות, "העין הרעה" של המכשף; מצד שני האלהים דברו בצחון משה על החרטומים הוא בצחון "אצבע האלהים" על חכמת הלהטים. הנצחון על בלעם הוא בצחון דבר אלהים על "נחשי" האדם: הקוסם רוצה לקלל, אבל הוא מוכרח להכנע לכח האלהי. מפלת בבל היא אות לגבורת אלהים ולכשלונו ה"חכמה" האנושית (יש' מ"ז, השוה המשא על מצרים: שם י"ט, ג ואל"ך). אלהים "מפר אחות בדים וקסמים יהולל, משיב חכמים: אתור ודעתם יסכל" (שם מ"ד, כה). זהו גם המכוון בכל הספורים ע"ד צחונות אנשי האלהים הישראלים על חכמי הגויים (עיי' להלן).

מה אנו למדים מן התפיסה הזאת של הכשוף?

אין לומר, שתפיסה זו היא מוטעה, מאחר שהמגיה האלילית היתה ביסודה באמת, כמו שראינו, מין חכמה טמירה, "מדע" נסתר, אולם גם זאת ראינו, שהמגיה האלילית היתה מעורה באמונת הרחוקת והאלים, המגיה היתה מיתולוגית; האלים, שמותיהם וקורות חייהם תפסו בה מקום חשוב. כך היה הדבר, לפחות, באותו התחום התרבותי, שבו חיו שבטי ישראל. (עיי' על זה עוד להלן). אולם על האופי המיתולוגי של המגיה אין במקרא כל רמז.

ברור, שאין זה מקרה, כמו כן אין זה יכול להיות פרי עבוד מכוון של המסורת האגרית מתוך תורת האחרות ומתוך שלילת מצאיות האלים.

שהרי שלילה זו היתה צריכה להביא גם לידי שלילת ממשותו של הכשוף, הנתלה באלים, ואילו בממשותו הכשוף הלא המקרא מודה. ואם המקרא מספר בתמימות עממית על מעשי הנפלאות של חרטומי מצרים ועל כחו הגדול של בלעם ועל נצחון דבר יהוה עליהם — מה מנע אותו מלספר גם על נצחון דבר יהוה על אל-מכשף מאלי הגויים? לא היתה בזה סתירה לרעיון האחדות.

משפט המקרא על הכשוף יכול להתבאר רק מתוך התמורה העמוקה, שהביאה האידיאה הישראלית ברוח העם: אידיאה זו השביתה מן התודעה העממית את האמונה באלים וצמצמה את כל האלהי ברשות אחת — יהוה. האלים לא נהפכו לדמונים, לאנשי מלחמתו של האל, וממילא גם לא נעשה „כחם“ לכשוף דמוני, אהורמיני. האלים נהפכו לצללים, חדלי מעש. ועם זה לא הביאה התמורה לידי שלילת ממשותו של הכשוף. היא באה מתוך אידיאה אינטואיטיבית, עממית, ולא מתוך עיון מושגי-מושכל. בהודאת המקרא בממשותו הכשוף נשאר זכר להרגשת-העולם האלילית הקדומה: לאותה האמונה בהויה הלא-אלהית, שהיא יסוד ושורש האלילות. אבל נשאר רק — זכר. בנתוק הקשר בין המגיה ובין המיתולוגיה נתבטאה האידיאה, שאין ישות אלהית זולת יהוה; שאין ישות אלהית-דמונית, אהורמינית, הפועלת בכח של כשפים, כמו שדמתה לה האלילות תמיד את הנגוד בין האלים ובין הדמונים. הכשוף הוצא מתוך הספירה המיתור-לוגית. תמורה עמוקה זו הביאה לידי כך, שהכשוף ירד בתודעה העממית של התקופה המקראית למדרגת חכמת-אנוש. ירידה זו נבעה מירידת ההויה האלילית הקדמונה ממדרגת „אלהותה“, אלילי. הוא הכשוף, לא מפני שהוא נובע ממקור אויב דמוני לאלהות, אלא מפני שהוא אחת מצורות מרד האדם באלהים. המקרא אינו שולל את החכמה והמדע בכלל (כי החכמה היא מאלהים), אבל הוא שולל את החכמה ה„על טבעית“ של המגיה המסגלת את האדם לעשות נפלאות בכח הלהטים, בלי זיקה לאלהים, המסיתה אותו „להיות כאלהים“.

ואף על פי שתפיסה זו אינה נכונה כולה, מאחר שהכשוף תלה את עצמו באמת באלים ורוחות, הרי יש כאן אינטואיציה עמוקה ונכונה בשרשה. כי המגיה האלילית מגלה לאדם את סודות-ההויה, מסתרי האלים, ומשוה את האדם לאלהות: אל ואדם יחד זקוקים לכשפים. היא נותנת לאדם אף את הכח להכריח את האלהות ולשעבדה לרצונו. ואת מהותה זאת ביסודה תפס המקרא: המגיה האלילית מצמצמת את רשות האלהות. אלא שבמקרא נעלמה ההויה הקדמונה עם זרעיה האלהיים, נעלמו האלים

והדמונים, שרי הכשוף הגדולים. אין עוד אל-מכשף. נשאר האדם המתנשא להיות כאלהים ב„חכמתו“ וב„עצתו“. ומפני זה הכשוף הוא אלילות, רע, תועבה. גם הוא אין לו מקור אלהי-קדמון, אלא החטא הוא מקורו.

ההבדל בין האלילות ובין האמונה המקראית ביחסן השלילי אל הכשוף הוא איפוא יסודי: האלילות אוסרת רק את הכשוף הדמוני-המזיק, המסכן אל ואדם; המקרא אוסר את הכשוף בכלל, מפני שהוא חושב אותו לחטא אנושי — לפרי גאותו האלילית של האדם, למרד באלהים. גם כאן בא המתח המוסרי במקום המתח המיתולוגי בין כחות אלהיים קדמונים. תפיסה כזו של הכשוף, שהיא תפיסת התקופה המקראית כולה, היתה אפשרית רק על רקע הרגשת-עולם לא-אלילית. ההודאה התמימה בממשותו הכשוף, מצד אחד, והורדת הכשוף מן הספירה המיתולור-גית, מצד שני, הן גלויים מיוחדים במינם של הרגשת-עולם. שלא ידעה שום מתח בין כחות אלהיים, אם כי לא יכלה לפסול לגמרי כמה ערכים עתיקים, וביניהם גם את הכשוף. אלה הם סימניה המיוחדים של תקופת המקרא. (להלן נראה תופעה מעין זו בהשקפת המקרא על הטומאה). היהדות המאוחרת פתרה את שאלת הכשוף באופן אחר, אבל נשארה נאמנה לקו, שהתוותה התקופה המקראית: הספרות החיצונית תולה את הכשוף בשדים, בני הנפילים, שחטאו ומרדו באלהים. גם ביהדות לא נעשה איפוא הכשוף לגלוי של כח „אהורמיני“. על כל זה עוד נעמוד להלן.

הפלא המגי והפלא המקראי

האלילות, האוסרת את הכשוף הדמוני המזיק, מודה במגיה המועילה. ולא עוד אלא שהמגיה המועילה היא יסוד מוכר מיסודות האלילות. הכהן האלילי פועל פעולות מגיות. הוא משתמש באותם האמצעים, שהמכשף משתמש בהם: בלחשים, בסמנים, בתנועות וכו'. יש יסוד מגי או „שכבה“ מגית גם בדחות האלילות העליונות. היש למצוא הבחנה כזו, מפורשת או לפחות, סתומה, בין מגיה אסורה ובין מגיה מותרת גם באמונה המקראית? או: היש שכבה מגית אמיתית, במובנה של האלילות, גם באמונה המקראית?

בדת המקראית אנו מוצאים ציורים ודמיונות ונימוסים, שיש בהם בבחינה ידועה מטבע „מגי“. אפשר איפוא, לכאורה, להבחין גם כאן „שכבה מגית“. אבל כיצד עלינו לתפוס ולהעריך שכבה זו? מכיון שבאסור-הכשוף

המקראי נתבטא יחס מיוחד במינו אל המגיה בכלל, הרי נמצאנו למדים מכאן ממילא, שהאמונה הישראלית אינה מבחינה בין מגיה מזיקה ובין מגיה מועילה ושאיך בה מקום לשום מגיה אמתית בכלל, ובכל זאת רוחות בין חוקרי האמונה הישראלית הדעה, שגם יחס אמונה זו אל המגיה הוא מפולג ושלמרות אסור הכשוף יש גם בה יסוד מגי ממש השווה באופיו ליסוד המגיה שבאלילות. ה"מגיה" שבמקרא והמגיה האלילית הן להם פרשה אחת המקרא משמש להם חומר לחקירת המגיה במללה הם אינם מבחינים בין האמונות ה"מגיות" שבמקרא ובין האמונות המגיות של האלילות. בין הפעולות ה"מגיות" שבמקרא ובין הפעולות המגיות של האלילות. בין "אנשי האלהים" הישראלים ובין המכשפים האלילים. ההבדל הוא לדעתם, רק זה שבמקום הרוחות והדמונים האלים בא במקרא האל האחד, אולם השקפה זו מוטעה ביסודה.

אופי המגיה האלילית הזוג בין המגיה ובין המיתוס — והזוגיות של האלילות. המדה האלילית המובחנת של המגיה מתבטאת לא באמונה בסגולת האדם להשתמש בכחות כשפניים, אלא באמונה שגם האל משתמש בהם. שהוא זקוק להם ולוי בהם. האמונה בא ל"המכשף היא האלילית בעצם, מאחר שאמונה זו עומדת על האידאיה האלילית השרשית, שיש הויה על-אלהית שהאלוהות תלויה בה, בכחותיה ובחוקיה.

בכל העולם האלילי אתה מוצא את האמונה שהאלים משתמשים באמצעים מגיים: בלחשים, בקמיעות, בחמרים וכלים הטעונים כח מגי. ולא עוד אלא שהאלים לא רק פועלים בכחות המגיים אלא גם נפעלים מהם, גורלם תלוי בהם. הם נלחמים זה בזה בכחות אלה, הם מפחדים מפניהם וזקוקים ל"שמירה" מפניהם¹⁰. והאמונה הזאת, שהאלים פועלים ונפעלים על ידי אמצעים מגיים, היא היא הקובעת אלילות. כי האמונה הזאת עומדת על ההנחה שהפעולה המגית אינה תלויה ברצונם של האלים אלא נובעת בהכרח נצחי מן האמצעים עצמם. בין האמצעים ובין הפעולה יש קשר סבתי. הכח המגי גנוז באמצעים עצמם. זאת אומרת: מקור הכח הזה הוא על-אלהי. באמונה שהאלים משתמשים באמצעים מגיים, מתבטאת איפוא האידאיה האלילית השרשית, שהאלוהות תלויה בהויה על-אלהית. האמצעים המגיים כחם בהם, ואף גדול כחם מכל האלים. שהלא גורל האלים תלוי בהם. האלים יודעים להשתמש בהם ב"הכמתם". וגם עד

10 עיינו למעלה: "האלילות", כספה סקוטות.

כמה שהאלים עצמם מדומים לנושאי כח מגי — אין זה אלא כח מגי על-אלהי האל נוחל כח מן הורע או מן האלמנט שלו. כח יש בבשרה בדמותו ברוקו וכו'. כחותיו המגיים הם פועלים ונפעלים. הם רק חלק מן הכחות המגיים הורדעים בהויה העל-אלהית. גם הם בבחינה יודעה "אמצעים מגיים" שנתנו לאל ממקור עליון עליה ולפיכך מושיעים האלים במיתוס כרבי מגיים. כמכשפים גדולים. מכשפים הם לא באשר הם פועלים פעולות "באופן טמיר"¹¹ או באשר פעולתם היא "אירציונלית"¹². אלא מפני שפעולתם תלויה ב"אמצעים", שבהם על-אלהי ושנתן להם השלטון עליהם או כסגולה "גועית" או מפני שנגלה להם סודם.

ומתוך כך אתה עומד על מדתו של המכשף האלילי.

המכשף האלילי אינו ממלא את רצונו של האל, אלא הוא גופו עושה כמעשה האל, הוא משתמש באמצעיו של האל. המגיה האלילית מדמה לה גם את הפעולה הכשפנית של המכשף האנושי כנובעת מן האמצעים המגיים עצמם, לא מרצון האלים. המכשף יכול לפעול גם בלי עזרת אלים ורוחות. אבל אף המכשף-הכהן הקורא בשם האלים תולה את הפעולה המגית באמצעים עצמם, ובמדה שהוא נזקק לאלים הוא רואה אותם כגורם מגי אחד בין שאר גורמים. מכיון שהוא משתמש באמצעים, שהאלים נזקקים להם, הרי גם מקור פעולתו הוא על-אלהי. המכשף דומה לאל, מכיון שגם לו נגלה סוד הכחות המגיים. המכשף הוא כאל עצמו, גם נושא סגולה מגית אישית וגם נושא חכמה מגית. הערך העצמאי העל-אלהי של האמצעים עושה אותו בלתי תלוי באמת באלים, גם בשעה שהוא קורא בשמם ונעזר בהם ובשפע המגי הצפון בהם. חממתם היא גם חכמתו, ובכחה הוא פועל. מי שיודע את הכתוב בספר תות יכול לעשות כמעשהו גם נגד רצונו. מי שיודע את הסגולות, שבהן השתמשו האלים בשעת צרה, שוב אינו זקוק באמת לאלים. הקוסם יכול אפילו לאיים על האלים ולשעבדם לרצונו.

השאלה, אם יש מגיה אמתית במקרא, נמצאת מוכרעת מכאן: היש במקרא אמונה בפעולה על-אלהית של אמצעים מגיים? התשובה על שאלה זו ברורה.

המקרא מאמין בממשותו של הכשוף, וכן מאמינים היהדות, הנצרות

11 הלשר, Geschichte, ע' 18 ואילך.
12 ובר, Religionssoziologie, III, ע' 287.

והאי שלם בממשותו של הכשוף. אולם דתות אלו אינן מעריכות את הכשוף כאמנות על-אלהית. אף לא הנצרות. ומה שנכון ביחס לכשוף האסור נכון ביחס לכל יסוד „מגי” איזה שהוא. אין הדתות המונות-תיאיסטיות מעריכות שום אמצעי „מגי” כנושא על-אלהי. זהו קריהתחום הברור בינו ובין האלילות. את קריהתחום הזה קבעה, קודם כל, האמונה המקראית. זאת אומרת, שגם החומר ה„מגי” שנשתקע במקרא, נשתנה במהותו וניטל אפיו האלילי.

השכבה ה„מגית” שבמקרא. בשכבה ה„מגית” שבמקרא אנו מוצאים את רשמי האמונה הכללית בכחם העל-טבעי של אמצעים ידועים (חמרים, תנועות, מלים וכו’), שאנו מוצאים אותה על פני כל האדמה, וגם רשמי סגנונים היסטוריים מסוימים של המגיה, שנוצרו באותן הרשויות התרבותיות, שהשפיעו על ישראל. בדרך כלל אפשר להבחין במגיה שני סגנונים שונים: מגיה פולחנית ומגיה אמנותית. המגיה הפולחנית היא שיטה של פעולות, שתכליתן להשיג אותן המטרות, שהפולחן שואף להשיגן: להשפיע טובה ולהדיח רעה, להביא גשם, לברך את השדה, לרפא, להעביר מגפה וכו’ וכו’. פעולתה מדומה כפעולה מעין-טבעית: מתמדת, אטית, מודרגת. היא כאילו מבליעה את כחה בין כחות הטבע ובאה ל„תקן” את סדר מערכת הטבע. מגיה זו נפוצה על פני כל האדמה. לסוג זה שייכים כל מיני המגיה הסימפטיטית המועילה והמוזיקה. המגיה האמנותית תכליתה לשרד את המערכה, להביא בה בדרך מסתורית תמורות נפלאות, המתגלות בבת אחת ודרך עראי. היא שיטה של מעשי-להטים. סגנון זה מפותח היה ביחוד במצרים ובהודו, ומוצאים אנו אותו גם במקומות אחרים. אבל אין אנו מוצאים אותו בבבל. ולעומת זה מפותח היה בבבל סגנון מיוחד של המגיה הפולחנית: מגיה רפואית הקשורה בלחשי מזמורים, שתכליתם לגרש את רוחות המחלה. במקרא אנו מוצאים גם את רשמיה של המגיה הפולחנית לצורותיה וגם את רשמיה של המגיה האמנותית בסגנונה המצרי.

היסוד הנימוסי-הפולחני שבדת המקראית טבוע במטבע „מגי” מובהק. האמונה המקראית בשפע הקדושה או הטומאה הדבק בחומר או הנאצל ממנו שרשה הראשוני באמונה, שבחומר ההויה טבועות סגולות מגיות-נצחיות. לכאן שייכת האמונה בטומאת בעלי חיים מסוימים, בטומאת המת, הנדה, הזרע, היולדת, הנגע וכו’. כמו כן האמונה בכחם המטהר-המחטא של חמרים ידועים ושל פעולות ידועות, כגון האמונה בכח המטהר-המחטא של

המים, האש, דם הקרבן, אפר הפרה והאזוב (במ’ י”ט) ועוד. וכן גם האמונה בקדושה הדבקה בעצמים מסוימים והנאצלת מהם, כגון קדושת הארץ והסכנה הכרוכה בה, קדושת המזבח, כלי הקודש וכו’. מטבע „מגי” יש גם בכל קבע נימוסי הפולחן: קבע טיב הקרבן, חמרו, גילו, מינו, צבעו („פרה אדומה”), כמותו, אופן הקרבתו וכו’. כח יש בקטורת לעצור את המגפה (במ’ י”ז, ט—טו) וכן בבנין מזבח והעלאת קרבנות (ש”ב כ”ד, כה) וכן בהוקעת בני אדם (במ’ כ”ה, ד). הוקעת בני אדם יכולה להעביר רעה (ש”ב כ”א, א ואילך). פעמוני מעיל האפור מצילים את הכהן ממותה (שם’ כ”ח, לג—לו). וכן הרבה. (עיין להלן: „הפולחן”).

במטבע „מגי” טבועה האגדה המקראית על מעשי הנפלאות של אנשי האלהים, שבחלק גדול ממנה יש מסגנון אגדות-הלהטים המצריות. באגדות על הנפלאות ועל אנשי האלהים הישראלים אנו מוצאים הרבה רמזים לאמונה בכח המגי של החומר, התנועה, המגע, המספר, הקול, המלה וכו’. בכחם של אלה איש האלהים מחולל תמורות-פתאום נפלאות. התמורות תופסות בהן מקום חשוב. משה משליך את מטהו, והוא נהפך לנחש (שם’ ד’, ב—ד), מטה אהרן נהפך לתנין (וכן מטות החרטומים) (שם’ ז’, ט—יב), מי היאור נהפכים לדם (ד’, ט; ז’, יד ואילך), עפר הארץ — לכנים (ח’, יב—ג), הקמח והשמן מתרבים בדבר אליהו (מל”א י”ז, ח—טז), השמן והלחם — בדבר אלישע (מל”ב ד’, א—ג, מב—מד). פיה הכבשן נהפך לאבק. האבק מפריח שחין אבבעות בכל מצרים (שם’ ט’, ח ואילך). את מי מרה מרפא משה בעץ (שם’ ט”ו, כג ואילך), את מי יריחו מרפא אלישע במלח (מל”ב ב’, יט—כב), את הפקועות—בקמח (שם’ ד’, לח). המים המאררים מפילים ירכה ומצבים בטנה של הסוטה (במ’ ה’, יא ואילך), השוה הספור על מי אפר העגל (שם’ ל”ב, כ). מי הירדן מרפאים את נעמן מצרעתו (מל”ב ה’, י ואילך). בעץ מעלה אלישע את הברזל, שנפל המימה (שם’ ו’, ו).

אנשי האלהים פועלים במטה-קסמים. במטה הופכים משה ואהרן את המים לדם (שם’ ז’, יז, כ), את עפר הארץ לכנים (שם’ ח’, יב—ג). במטה מביא משה ברד (שם’ ט’, כג) וארבה (י’, יג), במטה הוא בוקע את הים (י”ד, טז) ומציא מים מן הסלע (במ’ כ’, יא). המלאך שורף את מנחת גדעון במגע המשענת (שופ’ ו’, כא). אלישע מצוה לשים את משענתו על פני בן השונמית המת (מל”ב ד’, כט). כמו כן הם פועלים במגע. אליהו בוקע את הירדן במכת אדרתו (מל”ב ב’, ח), בכח האדרת הוא מושך את אלישע אחריו (מל”א י”ט, יט—כא). אליהו מתמודד על הילד המת כדי

להחיותו (שם י"ז: כא) וכן אלישע (מל"ב ד' לד). מגע עצמות אלישע מחיה מת (שם י"ג: כא).

כמו כן אנו מוצאים ספורים על פעולות "מגיות" על ידי תנועה. משה שם ידו בחיקו והנה ידו מצורעת. משיב ידו אל חיקו ומציא את והנה שבה כבשרו (שם ד' ו-ז). משה ואהרן מביאים מכות על מצרים בנסית היד (שם ח' א-ב; ט, כב; י' יב: כא). את הים בוקע משה (לפי נוסח אחד). בנסית היד ובנסית היד הוא משיבו לאיתנו (שם י"ד, טג: כא: כז). ידי משה משפיעות על מהלך המלחמה עם עמלק (שם י"ז ח-יג). אליהו גוהר ארצה להביא גשמים (מל"א י"ז: מב). משפיע גם המספר והקול: בשבעה ימים, שבעה כהנים, שבעה שופרות, שבע הקפות הפילו ישראל את חמת יריחו (יהושע ו' א-ב). תרועת החצוצרות מביאה נצחון במלחמה (במל"י י'). התקן שירו אלישע ויאש דרך החלון קדמה, הוא "חץ תשועה ליהוה"; שלשת החצים שהכה יואש ארצה נתנו לו שלשה נצחונות על ארם (מל"ב י"ג: יד-כ). בעשרת קרע השלמה נתן אחיה לירבעם את עשרת שבטי ישראל (מל"א י"א: ל-לא). הפעולות הסמליות של הנביאים שייכות גם הן לכאן. גדול כחו של המגן להביא דבר ומגפה (ש"ב כ"ד, א ואילך).

כמו כן אנו מוצאים אמונה בפעולה מגית של הראיה. המביט אל נחש הנחשת נרפא מנשיכת הנחש (במ' כ"א: ו-ט). יעקב שם את המקלות המפוצלים לעיני הצאן, כדי להשפיע על שגון (בר' ל' לז-מא). בלעם מביט על ישראל כדי לקללם (במ' כ"ב, מא; כ"ג, יג-יד, כח; כ"ג, ב). חשובה ביחוד האמונה בכחה המגי של המלה. בשיר-לחש העמיד יהושע את השמש והירח (יהושע י' יב-יג). האמונה בערך הברכה הקללה והשבועה היא אחד מגופי האמונה המקראית.

על אנשי האלהים הפועלים בכח על-טבעי יש לחשוב גם את הנזיר, לפי המטבע, שטבעה בו האגדה. הנזיר נלחם את מלחמות יהוה ופועל גבורות בכח לא-אנוש. ומה מקור כחו? האגדה מספרת על שמשון, שכחו היה בשבע מחלפות ראשו (שופ' ט"ז, יז), כחו סר מעליו כאשר גולחו מחלפות ראשו (שם, יט), והוא שב אליו כאשר החל שער ראשו לצמח (שם, כב ואילך). זאת היא תשובת האגדה על השאלה, שהעסיקה את סרני פלשתים: "במה כחו גדול?" (שם, ה). כלומר: מהו המקור המגי של כחו? התשובה מיוסדת על האמונה בכח מגי הגנוז בחומר (השערות) ובמספר (שבע). באמונה זו קשורות גם תשובות הערמה של שמשון לדלילה: שבעה יתרים לחים, עבותים חדשים, ארג השערות במסכת (שם, ז ואילך).

אספה אפוא לומר: שרג עבה של דמיונות "מגיים" משתרג ועובר בכל ענפי האמונה המקראית. אנו מוצאים שריגים ושריגי-שריגים אלה גם בספרות התורה וגם בספרות הנבואה. הנימוס הפולחני של הדת הכהנית כאילו מודלה כולו עליהם ומסורף בהם. אבל גם האגדה הנבואית צמודה דבקה בהם. ודבר אחרון זה הוא המפליא לכאורה. בעתה שהרי נבואה היתה כרוכה ביחוד אותה התנועה. שנלחמה מלחמה קנאית ליהוה ושאפה להשמיד כל אלילות מישראל. אולם באמת אין כל היסוד ה"מגי" הזה מגי ממש. במובנה של האלילות.

אופי הפלא המקראי אין ספק, שהשרג המגי הוא שאנו מוצאים במקרא. הוא נתלה עתיקה מן התקופה האלילית. אבל הוא הדבר, שבאמת אין הוא אלא חלק מאותו ה"חומר", שהאידיאה הישראלית החדשה נתלבשה בו וצרה בו צורה חדשה. החומר ה"מגי" העתיק נעשה אמצעי להבעת אידיאה חדשה. לא אלילית. כי כמו שבאמנות יכולים אותו החומר ואותם הסממנים ואפילו אותם המוטיבים לבטא אידיאות שונות, הכל לפי הצירוף ולפי מתן-הצורה האחרון, כך גם בדת. תמורת החומר הזה היא באמת פרק רב ענין בתולדות האמונה הישראלית.

על היסוד המגיה-פולחני נעמד להלן, בסדק על הפולחן. שם גם נראה דרך איזו תמורה עבר בבית יצירתה של האמונה הישראלית החומר המגי בסגנון הבבלי, הוא סגנון הלחש הרפואי. כאן נעמד על המגיה "האמנותית", המגיה של הפלא.

מדתה המיוחדת של ה"מגיה" המקראית היא, שאין לה כל בסיס "מיתולוגי".

באמצעים "מגיים" משתמש איש-האלהים המקראי אבל האל המקראי אינו משתמש בהם בשום אגדה. זה בונה אב להבדל תחומי.

ככל הספורים הרבים על אלהי המקרא, על מעשיו ונפלאותיו אין אנו מוצאים שום רמז, שהשתמש באיזה אמצעי מגי לתכליתו. כמו שראינו כבר למעלה (ע' 447): אין לו לא מטה מגי, לא לוחות גורל, לא חנית מגית, לא מאזנים, לא אזור וכר, וכר, כמו שמצינו בבלי הגויים. אין הוא משתמש בלחש או בצירוף-מלים קבוע, שכה מגי גלום בו מצד עצמו. הוא יוצר

ועושה פלא בדברו, היינו: בהבעת רצונו. רצונו — זהו הפרגוד האחרון, מסך-התעלומה האחרון, שהמקרא אינו מנסה להרימו. כל שכן שאין במקרא שום מוטיב הרומז על היות האל נפעל מכחות מגיים. אין האל המקראי נלחם בכחות מגיים-דמוניים, אין הוא ירא מפניהם, אין הוא משתמש בלחשים וקמיעות נגדם. זאת אומרת: אין המקרא יודע כחות מגיים על-אלהיים, שהאל משתמש בהם, תלוי בהם, נלחם בהם, נשמר מפניהם. האל המקראי אינו מכשף. וזה מה שטובע את אגודת-הנפלאות המקראיות במטבע מיוחד, לא אלילי.

כי מאחר שאין המקרא מיחס לאל את השמוש באמצעים מגיים, הרי שהשקפתו על ערך האמצעים האלה שונה בהחלט מזו של האלילות: אין הוא מעריך אותם כמקור על-אלהי של הפלא. לא את אמצעיו של החרטום האלילי ולא את אמצעיו של איש האלהים הישראלי, הדומים לאמצעי החרטום, אין המקרא רואה כעל-אלהיים. ועם זה הוא רואה את מעשה החרטום כאלילות, ואת מעשה איש האלהים כמעשה אלהים. ולא מפני שיש כאן „תחרות אליים” וגם לא מפני שהחרטום פועל בכח הטומאה „דמונית” וכיוצא בזה. כי את בסיסה המיתולוגי של המגיה האלילית אין המקרא מזכיר, כמבואר. פעולת החרטום, שהמקרא מאמין במשותף, אינה בעל כרחך פעולת אל או רוח אלא פעולת האמצעים המגיים עצמם. אמצעים אלה אינם מכילים לא כחות אלהיים (ולא „דמוניים”) וכל שפן לא כחות על-אלהיים אלא כחות מסתוריים מעין-טבעיים, שסודם נגלה לחרטום ב„חכמתו”. כי הכשוף הוא, כמו שראינו, „חכמה” אנושית, לפי תפיסת המקרא. הוא אלילי, מפני שהוא לא-אלהי, אין בו „אצבע אלהים”. לא כן האמצעים, שאיש האלהים משתמש בהם. הם אינם „להטים”, אינם „חכמה”. וגם אמצעים „אלהיים” אינם, היינו אמצעים, שהאל עושה פלא בהם. הפלא המופיע בהם אינו נובע מהם כלל, אינו קשור בהם קשר מגי, על-אלהי, „טבעי”, הכרחי. הפלא נובע ממקור אחר: הוא „אצבע אלהים”. כך תופסת אגדת-הנפלאות היסודית, זו שגבורה הוא משה, את ההבדל בין הלהטים ובין הפלא: נפלאות החרטומים נובעים מלהטיהם, נפלאות משה ואהרן הם „אצבע אלהים” (שמ' ח', טו), אינם נובעים באופן מגיי-טבעי ממעשיהם, אלא מרצון אלהים ומצותו¹³.

תפיסת ההבדל בין הפלא המגי ובין הפלא האלהי, שאנו מוצאים

13 האגדה המאוחרת תפסה את הדברים כאופן אחר: המטה, שמשו ואהרן עשו בו את הנפלאות, הוא בריאה מיוחדת, שברא אלהים בששת ימי בראשית (אבות ה', ו).

במקרא, היא איפוא מיוחדת במינה: בין הפלא המגי ובין האמצעים המגיים יש קשר סבתי; בין הפלא ובין אמצעיו של איש האלהים אין כל קשר סבתי. אגדת-הנפלאות המקראית קבלה מן המגיה האמנותית המצרית את חמרה וסממניה. אבל מגע האידיאה הדתית הישראלית חולל בחומר זה ובסממנים אלה תמורה יסודית. הוא נתק את הקשר המגיה-הסבתי בין האמצעי ובין הפלא ועל ידי זה ברא את החומר האלילי בריאה חדשה ועשה אותו סמל לא-אלילי.

תופעה רבת-ענין היא התופעה, שהאגדה על התגלות יהוה בעולם בתקופת יציאת מצרים נטבעה דוקא במטבע האגדה המגית-האמנותית. סממני הפלא שמשו לאמונה המקראית חומר מעולה להביע בהם את האידיאה החדשה. כי שתי פנים לפלא: הוא יכול להראות כנצנוץ של כחות מגיים-נצחיים הנברקים באופן מסתורי ופורצים לרגע את סדרי הטבע, והוא יכול להראות כנצנוץ הרצון האלהי העליון השולט בכל והקובע גם את חוקי הטבע. האגדה המקראית נתקה את הפלא מעל שרשו המגי באגדה המצרית ועשתה אותו סמל לשלטון העליון של הרצון האלהי. הפלא נתפס במקרא כ„בריאה” חדשה, שבורא אלהים בכל שעה (במ' ט"ו, ל). בפלא כאילו מתחדש תמיד מעשה בראשית. האל הוא עושה פלא — זהו מוטיב יסודי של המקרא. סופרי המקרא לא ייעפו ולא ייגעו לרומם מדה זו של האל (למשל: שמ' ט"ו, יא; תה' ע"ב, יז; ע"ה, טו; פ"ו, י ועוד ועוד). ומכיון שאין האגדה המקראית יודעת כל מתח בין האל ובין כחות מגיים הפועלים כנגדו ומכיון שאין היא תולה את פעולת האל בשום אמצעים מגיים-אלהיים, הרי שהפלא המקראי אינו מופת להיות האל נושא לכחות מגיים על-אלהיים או להיותו חכם יודע בסוד ההויה העל-אלהית וכחותיה המגיים אלא לשלטון העליון של הרצון האלהי. הסמל האלילי-המגי נהפך לסמל של לא-אלילות. ולא זו בלבד אלא שעל רקע אידיאה זו נתן לחומר המגיה-אלילי העתיק עצמו, היינו: לאמצעים ה„מגיים” של איש האלהים, תפקיד חדש ומשמעות חדשה לגמרי.

הפלא-האות. האגדה המקראית, שבה מופיע בפעם הראשונה הפלא המגיה-האמנותי בסגנון המצרי, היא אותה האגדה, שבה מופיע בפעם הראשונה הנביא-השליח הישראלי: היא אגדת הסנה (שמ' ג'—ד). אין פלא בסגנון מגיה-אמנותי לפני זה, ואין נביא-שליח לפני זה. באגדה זו הפלא ה„אמנותי” ממלא תפקיד מיוחד: הוא משמש אות לשליחות הנביא. הצירוף הזה של שני המוטיבים — הפלא-האות — היא יצירה

חדשה, "סגנון" חדש, שאין לו כל דוגמא בעולם האלילי. האלילות לא ידעה את הנביא השליח (עיין להלן): הנבואה וראשית האמונה הישראלית, וממילא לא ידעה את הפלאהאות. הקוסם אינו "שליח", והפלא שהוא עושה אינו משמש ראיה שהוא "נשלח" באמת. הקוסם פועל בכח עצמו או בכח החכמה שנתנה לו. הוא גופו יש בו כח אלהי-מגי, והפלא הוא "אות" לכחו. או שהקוסם עושה כמעשה האל, ולפיכך משמש הפלא האלילי גם אות לכחם של הקוסמים עצמם ולמוצאם האלהי, לזה שהאלים המציאו אותם והשתמשו בהם ותצליחו. אולם הפלאהאות של הנביא השליח המעיד על שליחותו לאדם במצות האלהים הוא מוטיב מיוחד לאמונה הישראלית.

ולא עוד אלא שאתה מוצא, שהנבואה הישראלית, זו שנסאח את דגל אמונת האחדות, היא שקלטה את המוטיב הזה של הפלאהאות ועשתה אותו למוטיב יסודי.

בזרהאגדות הגדול על הנפלאות, שעשו משה ואהרן במצרים ובמדבר, הפלא משמש אות לא רק לשלטון האל אלא גם לשליחותם של משה ואהרן. מסוג זה הם לא רק האותות של מראה הסנה (שמ' ג—ד) אלא גם המכות, שהוכו המצרים (שם ז' ואילך). משה ואהרן מופיעים כשליחי אלהים, החרטומים עושים "בלהטיחם", כאילו כדי להוכיח ש"משה ואהרן לא "נשלחו", שאין כאן "אצבע אלהים" (עיין שם ח' טו) אלא חכמת כשפים. גם קריעת ים סוף והטבעת המצרים בים היו אות לישראל, שיאמינו לא רק ביהוה אלא גם במשה (שמ' י"ד, לא). וכן גם חמץ (שם ט"ז, ב, ז, ת, יט, כ, כד), צרעת מרים (במ' י"ב, י), עונש קרח (שם ט"ז, כח—כט), גם מטה אהרן (שם י"ז, טו—כד), נס מטה ומריבה (שמ' י"ז, ב—ז; במ' כ', ב—יב). הנביא מאמת את דבר שליחותו על ידי אות ומופת (דב' י"ג, ב). קריעת הירדן היתה אות לשליחות יהושע (יהושע ד' יד). באותות בוחן גדעון את אמתת שליחותו (שופ' ו', יז—מ). בספור על האות הראשון המלאך מופיע בדמות איש אלהים, שליח אלהים, ותאמת משמש מופת, שדבר אלהים היה לגדעון, שמואל מביא סערת גשמים לאות, שדברו נאמן (ש"א י"ב, טז—יט). בשני מופתים מאמת איש האלהים בבית אל בימי ירבעם את שליחותו (מל"א י"ג, א—ו). מעשה אליהו בהר הכרמל היה אות, שיהוה הוא האלהים, ואליהו עבדו ושליחו (שם י"ח, לו). וכן אותותיו בשליחי אחזיה (מל"ב ב', ט—ד). ישעיה מאמת את שליחותו על ידי אותות (יש' ז', י—טו; ל"ח, ה—ח; מל"ב כ', ה—א).

על ידי הזוג הזה של הפלא המגי והאמונות עם האידיאה הישראלית של הנביא השליח נשתנתה מהותו תכלית שנוי.

הפלאהאות קשור בכמה מן האגדות במצעים "מגיים", אבל הקשר המדומה רק בקשר הייצוגי המעשים "מגיים" משמשים רק כמין מסגרת לנצנוץ הרצון האלהי. הפלאהאות זקוק למסגרת זו. המסגרת ה"מגית" יש לה בפלאהאות תכלית מיוחדת: רק על ידי הפלא יכול לשמש אות לשליח השליח. האמצעים ה"מגיים" הם המחברים את נצנוץ הרצון האלהי עם פעולתו של איש האלהים. הפלא מופיע בשעה שהנביא מרים את מטהו מניע את ידו, מביע את דברו, פועל פעולתו בתומר (זורק עפר זר) ; הוא מופיע בזמן ובמקום, שיעד איש האלהים. על ידי זה שהפלא מופיע במסגרת זו הוא נהפך לאות המאמת את שליחות הנביא. האידיאה של הפלאהאות חולידה באגדה המקראית את הנטיה להשתמש בסממניה של האגדה המגית האמנותית. אבל על ידי התפקיד המיוחד, שניתן לסממנים ה"מגיים", נבראו בריאה חדשה. האמצעים המגיים חדלו להחשב למקור העל-אלהי של הפלא. שהקוסם היודע את סודם שולט בהם באמתו או בסגולתו המגית; הם רק נושא להתגלות רצון האלהים ועדים לשליחו.

האמצעים והפלא, ולפיכך כשאנו בוחנים את אגדות הנפלאות המקראיות, אנו מוצאים, שמבעד לשרג הייצוגי של הקשוחים המגיים מציצה תמיד האידיאה, שמקור הפלא הוא לא חכמת-כשפים אלא הצון האל, והוא אות לשליחו.

מוטיב מגי מובחן ביותר הוא המטה. אבל מטה איש האלהים פועל במצות יחנה, במצות יהוה מטה משה. נהפך לנחש, במצותו הוא שב ונחפך למטה (שמ' ד', ג—ד). במצות יהוה נהפך מטה אהרן לתנין (שם, ז', ט—י). חפרט, שמטה אהרן בלע את מטות החרטומים (שם, יב), בא להטעים, שאין זה מעשה-כשפים. כי לא אהרן ולא משה אינם פועלים כלום בפלא האחרון הזה. משה ואהרן פועלים במטה (או בנטיית היד) תמיד על פי מצות יהוה (שם ז', יט; ח', א—ב, יב—יג; ט', כב—כג; י', יב—יג, כא—כב; י"ד, טו, כא). יהוה מצוה על בטית המטה, ומא גם העושה את הפלא. יהוה מצוה לדבר אל הסלע ולהוציא ממנו מים, במצותו מכה משה את הסלע במטה — להקדיש את יהוה לעיני ישראל (במ' כ', ז—כ). משה מרפא את מי מרה ב"עץ", אבל הפלא נעשה במצות יהוה (שמ' ט"ו, כה). את נחש הנחשת מצוה יהוה לצשות (במ' כ"א, ח). אין, כאן אמצעים קבועים (שמות, קמיעות, לחשים), אלא אמצעים יחידים ומיוחדים, פרי גלוי מיוחד של רצון האלהות. יהושע מעמיד את השמש ב"לחש", אבל האגדה אומרת, שיהוה הוא אשר שמע בקולו, פי גלחם הוא לישראל

(יהושע י', יד). נסוח זה הוא טפוס לאגדת-הנפלאות המקראית. יהוה עושה את הפלא בעצמו או שומע בקול איש-אלהים הקדוש ועושה את הפלא למענו או למען עמו. אלישע בוקע את הירדן באדרת אליהו, אבל הוא קורא: „איה יהוה, אלהי אליהו“ (מל"ב ב', יד). אליהו מתמודד על הילד להחיותו, אבל הוא מתפלל ליהוה, ויהוה שומע בקולו (מל"א י"ז, כ—כב; וכן אלישע: מל"ב ד', לג). אלישע עושה נפלאות בתפלה ליהוה (מל"ב ו', יז—כ) או במצות יהוה (ד', מג—מד). אפיני מאד, שאלישע אינו לוחש לחש, כדי להרבות את הלחם, אלא מודיע את „דבר יהוה“ בעשותו את הפלא (שם). וכן גם בשעה שהוא מרפא את מי יריחו. הוא משתמש, לכאורה, באמצעים „מגייים“: בצלוחית חדשה ובמלח. אבל אינו לוחש כמכשף אלילי, אלא מודיע כנביא ישראלי: „כה אמר יהוה רפאתי למים האלה“ וגו' (מל"ב ב', כא). כאן „מג“ הישראלי כאילו מודיע לנו: לא מג אני ולא „לטים“ לי אלא נביא אני, ממלא רצון אלהי.

ההבדל היסודי בין המגיה האלילית ובין מעשה הנפלאות הישראלי כאילו נסתמל בספור על דבר רפואת נעמן על ידי אלישע (מל"א ה'). אלישע משתמש גם כאן באמצעי מעין-מגי, לכאורה: הוא מצוה את נעמן לטבול במי הירדן שבע פעמים¹⁴. אבל האמצעי הוא בכל זאת, לפי האידיאה, לא פרי חכמה מגית קבועה, לא אופן רפוי המועיל תמיד, אלא אמצעי פשוט יותר מדי ומיוחד לשעתו. נעמן האלילי מתקפץ. הוא התכוון לנימוס מגי ממש, ללהטים ולחש: „הנה אמרתי: אלי יצא יצוא ועמד וקרא בשם יהוה אלהי והניף ידו אל המקום ואסף המצורע“ (יא). אבל אלישע חפץ להוכיח „כי יש נביא בישראל“ (ח), לא כי יש קסם וחכמת להטים בישראל. הפלא צריך להוכיח, „כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל“ (טו) — האלהים היכול לרפא בכל דבר ושרפוי אינו תלוי, בעצם, בשום אמצעי. הפלא הזה הוא איפוא ביסודו לא פלא מגי-אלילי, אלא ישראלי: פלא של נביא המגלה מצות אלהים לשעה. — במקום אחר מצינו, שמשמרפא את מרים מצרעתה בתפלה (במ' י"ב, יג) ושיהוה הוא המרפא כל מחלה (שמ' ט"ו, כו).

את תערובת המוטיבים האלה אנו מוצאים גם בספור ע"ד רפואת חזקיהו על ידי ישעיהו (מל"ב כ', א—יא). ישעיהו מרפא את המלך, לכאורה, ברפואה מעין-מגית (ז). אבל יהוה הוא שרפא אותו באמת בגלל

14 דוגמתו אנו מוצאים בבבל. לעקיצת עקרב: „אל הנחר ירה, שבע פעמים וטבול“ עיין ירמיהו, יא, ע' 85.

תפלתו ודמעו, וישעיהו אינו אלא נביא המודיע לו את הדבר (ד—ז). כנביא הוא מודיע, שהצל ישוב עשר מעלות אחורנית (ט; עיין ביחוד הנוסח ביש' ל"ח, ד—ח). אבל כאיש אלהים הוא העושה את הפלא: הוא קורא ליהוה, ויהוה עושה את רצונו (מל"ב כ', יא). האידיאה השלטת היא גם כאן: הפלא הוא לא פרי המעשה ה„מגי“ אלא גלוי רצון האל.

גם באגדת שמשון, שהיא מן האגדות ה„מגיות“ ביותר שבמקרא, שלטת האידיאה ההיא. כחו של שמשון במחלפות ראשו. זהו, לכאורה, מוטיב מגי. אבל באגדה הזאת שער-ראשו של הנזיר ממלא אותו התפקיד, שהאמצעים ה„מגייים“ ממלאים בפלא-האות של הנביא: הוא נושא חמרי גלוי רצון האלהים. התגלות הכח האלהי באמצעות השער המקודש לאלהים היא כמין אות לקדושת הנזיר, להיותו קדוש אלהים. אבל בין השער ובין הגבורה אין קשר סבתי-מגי, עצמאי. ולפיכך מספרת האגדה, שמקור כחו האמתי של שמשון היתה ברכת יהוה (שופ' י"ג, כד) או רוח יהוה (שם, כה), ובכח רוח יהוה פעל גבורות (שם, ו, יט; ט"ו, יד). וכשגלחו את מחלפותיו — סר יהוה מעליו (ט"ו, כ). כחו שב אליו, כאשר החל שער ראשו לצמח (שם, כב). אבל — את מעשה הגבורה האחרון הוא פועל לא בכח השער אלא בכח התפלה ליהוה; יהוה הוא המחזקו ומאמנו להפיל את בית דגון (שם, כח). גם כאן היסוד ה„מגי“ אינו איפוא מגי באמת.

מכל זה רשאים אנו להסיק מסקנה על אפיה של „השכבה המגית“ שבמקרא בכלל. בשכבה זו נאצרו גדולי-תרבות עתיקים, שהאידיאה הדתית החדשה נטלה את שורש חייהם הקדמון. אידיאה זו נטלה מן הסממנים המגייים את כחם העצמאי, העל-אלהי, ועשתה אותם נושאים למצות אלהים, כלי-חומר לגלוי רצונו וחסדו. בשכבה זו נשתקעו גם שריגים יבשיים, שהאידיאה החדשה שלחה לביניהם את גדוליה הרעננים והדלתה אותם עליהם.

לחש ודבר אלהים. האמונה בכח הגנוז במלה היא מן האמונות, ששרשיהן עמוקים ביותר בנפש האדם. אולם השקפת המקרא על כחה של המלה אינה יכולה להיות שונה מהשקפתו על כחם של האמצעים המגייים בכלל, שהמלה היא אחד מהם. הברכה והקללה האלילית היא סוג מסוגי הלחש. האלילות מיחסת גם להן כח עצמאי, על-אלהי, מאחר שלפי אמונתה גם האלים משתמשים בלחש, פועלים בו ונפעלים ממנו. הקוסם האלילי היודע את סוד הלחש כחו גדול לברך ולקלל. ואילו האל המקראי אינו פועל

בלחש ואינו נפעל ממנו. אנו רואים כאן בבירור את קו־הפירוד התהומי בין האמונה הישראלית ובין האלילות. מכל האמצעים ה"מגיים" המלה היא האמצעי היחיד, שהאל המקראי פועל בו. אבל המאמר-היוצר של האל המקראי אינו לחש מגי אלא הבעת רצון, הגשמת רצון. אין הוא משתמש בצירופי-מלים מסתוריים קבועים, שכחם בהם גופם, כאהורמיז או ברהמה וכו', אלא במאמרות המביעים מה שעלה ברצונו: יהי אור, יהי רקיע וכו'. ולפיכך אין הוא גם נפעל מכחם של לחשים. זאת אומרת, שאין המקרא מיחס ערך על-אלהי גם למלה. הערכת הברכה והקללה של המקרא דומה איפוא להערכתו את האמצעים המגיים בכלל. הקוסם האלילי מברך ומקלל על ידי לחש, והמקרא מאמין בכחו זה, כמו שהוא מאמין בלהטי החרטום האלילי. אבל פעולת הלחש אינה אלהית, וכל שכן שאינה על-אלהית, אלא נובעת מכחות טמירים, שנגלו לקוסם בחכמתו (או הנובעים מסגולתו העל־טבעית של הקוסם). נבדלת ממנו פעולת הברכה והקללה הבלתי-כשפניות, שבהן פועל רצונו של האלהים, אם כי בדרגות שונות ודרך צנורות שונים. בברכת איש-האלהים ובקללתו פועל רצון האלהים, כמו שהוא פועל בשאר האמצעים ה"מגיים", שהוא משתמש בהם. אבל כח הברכה והקללה ניתן גם לסוגי אנשים אחרים: לאב, למלך, לכהן. אולם גם אלה פועלות ברצון אלהים ולא בכחן העצמי.

אגדת בלעם היא בבחינה ידועה מקבילה לאגדת משה והחרטומים. אלא שבאגדת בלעם החרטום והנביא מסומלים בדמות אחת, כפולה ומפולגת. בלעם הקוסם כחו גדול לברך ולקלל בקסמים ולחש כשהם לעצמם. בזה מאמינים בלק ושריו, בזה מאמינה גם האגדה המקראית עצמה. לקללה הוא מתכוונן כקוסם (במ' כ"ב, ז, מא; כ"ג, א—ג, יג—טו, כח—ל; כ"ד, א). אבל בלעם הוא גם נביא, איש-אלהים בסגנון ישראלי, ובתור נביא הוא רק מביע דבר אלהים (כ"ב, ח, יח, לה, לח; כ"ג, ה, יב, טז, כו; כ"ד, יג); אין הוא יכול לקלל אשר לא קלל אל (כ"ג, ח).

כמו כן אנחנו מוצאים במקרא את הנטיה להפוך את ברכת איש האלהים (המקבילה ללחש הקוסם-האמן האלילי) לנבואה, ואת הברכה הפולחנית הרגילה (המקבילה ללחש הכהן האלילי על יסוד המגיה הפולחנית) למצות אלהים. דברי בלעם אינם באמת לא ברכה ולא קללה אלא חזון ומשא נבואי. ברכת יעקב היא נבואה לבניו על אשר יקרא אותם „באחרית הימים" (בר' מ"ט, א). הקללה שקלל יהושע את בונה ריחו (יהושע ו', כו), נתפסת במקום אחר כנבואה (מל"א ט"ו, לד). ואילו הכהן הישראלי נצטוו על ידי האלהים לברך את ישראל. אלהים הבדיל את

שבט לוי לברך בשמו (דב' י', ח; כ"א, ה). בני אהרן נצטוו על הברכה (במ' ו', כב—כו). ברכה זו היא נוסחה קבועה, ולפיכך היא מתקרבת ללחש. אבל תפיסת המקרא נתבטאה דוקא כאן בבהירות, שאין כמוה: „ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם". הכהנים ממלאים את מצות הברכה, והאל הוא המברך באמת. לא גלה האל לכהן הישראלי לחש על-אלהי. לא נתגלה לו סוד טמיר של צירופי-מלים המשפיעים על העולם, המכריחים את האלהים לברך או המעוררים בכח עצמם את שפע ברכתו. ברכת הכהן יסודה במצות האלהים, ומצוה זו היא שורש פעולתה וכחה. קיומה גורר אחריו ברכת אלהים. — אלהים מצוה לברך ולקלל את ישראל ולהשביעם על קיום תורתו (דב' כ"ז, יא ואילך; יה' ח, לג—לה). עם קיום המצוה כאילו נתן כח בברכה ובקללה לפעול את פעולתו. גם השקאת הסוטה באלה היא מצות אלהים (במ' ה', יא—לא), וגם פעולתה של אלה זו מדומה כנובעת מקיום הטכס המצווה. שעבוד זה של הברכה והקללה למצות אלהים הוא המבטא ביחוד את אפיין הדתי, הבלתי-מגי. אלהי המקרא אינו מגלה „חכמה" אלא מצוה מצוות¹⁵.

איש האלהים. ההבחנה האידיאולוגית הזאת בין הכשוף ובין הפלא האלהי, שלא נתנסחה במקרא בפירוש אלא שטבועה היא באגדות המקרא ובחוקיה, נתגבשה גבוש ממש-עממי ביותר באפני פעולתו של איש האלהים הישראלי.

פעולת איש האלהים היתה עממית, והיא מקבילה לפעולת הקוסם-הכהן בעמים אחרים. איש האלהים מגלה נסתרות, רופא חולים, פוקד עקרות, עושה נפלאות, מברך ומקלל. ובכל זאת אתה מוצא, שפעולת איש האלהים בישראל אינה קשורה בשום „חכמה", בשום מדע, בשום תורת-סתרים מנוסחת, הכוללת כללי-פעולה קבועים. הכשוף האלילי (וכן גם הנחש והנבואה האליליים) הוא חלק מן החכמה. מסתרי הכשוף רשומים בספרים, אפשר ללמוד וללמד אותם. גם החרטום-האמן וגם האשף-הכהן הם חכמים, ידעני מדע טמיר. תות כתב ספרי חכמה ומסרם לחרטומים, אנמדורנכי הבבלי קבל את מסתרי הנחשים והלחשים מן האלים והנחילים לבניו הכהנים-הקוסמים. המכשף, הכהן, החכם הם באלילות דמות אחת. אולם במקרא אנו מוצאים הבחנה בין אנשי האלהים ובין החכמים מצד

15 על ההשקפות הישראליות על הברכה והקללה ועל ההבדל שביניהן ובין ההשקפות האליליות השוה המפל, 1925, zdmg, ע' 20—110, ביחוד 76 ואילך.

אחד, ובין הכהנים, מצד שני. החכמה אינה סגולתו של איש-אלהים הישראלי. אף פעם אחת לא נמנו במקרא לא אנשי האלהים ולא הנביאים בין החכמים ולא נשתבחו במדת החכמה. החכמה היא סגולת המכשף, הקוסם, המלך, השופט, היועץ, המפקד, האמן, המליץ, פותר החלומות, בעל הנסיון, אבל אין היא סגולת איש האלהים והנביא¹⁶. כמו כן מפריד המקרא הפרדה גמורה בין איש האלהים ובין הכהן. סגולת איש האלהים והנביא היא אישית, סגולת הכהן — גזעית (שבטית). זו היא מתנת הרוח, וזו — מעלת היחש. פעולת איש האלהים אינה קשורה בשום נימוס וסמל קבוע, בשום כלי ולבוש ומקום. פעולת הכהן כולה קבע וגבוש. הוא מקריב קרבנות על פי סדר קבוע, הוא שואל באורים על פי נימוס מסוים, הוא קשור במזבח ובמקדש, הוא לובש בגדי שרת, הוא מברך את העם ברכה מנוסחת, הוא מלמד „תורה“ כתובה וקבועה. סמל לדבר: אלעזר בן אהרן יורש מעלת אביו עם שהוא לובש את בגדיו (במ' כ, כו), יהושע יורש את מעלת משה על ידי סמיכת ידים ומתן הוד (שם כ"ז, יח—כ; דב' ל"ד, ט). פעולת איש האלהים תלויה בכל רגע בחסד הרוח ובגלוי רצון

16 על הכשף בתור חכמה כבר דברנו למעלה. עיין שם' ו/ יא; יש' ג/ ז; מ"ו, ט; יב; תה' נ"ה, ו. וכן נחשבו חכמים גם הקוסמים והמנחשים ופותרי החלומות, עיין בר' מ"א, ח; יש' מ"ד, כה; דנ' א', יז; ב/ יב ואילך; ד/ ג ואילך; השוה ה' ז ואילך. יוסף ודניאל הם חכמים עד כמה שהם פותרי חלומות ונבוני שלטון, עיין בר' מ"א, ט ואילך; דנ' א', יז; ב/ יג, יח ואילך, טח; ה' כט; ו/ ג. שלמה הוא חכם בתור מלך, שופט, מליץ וממשל ופותר חידות: מל"א ג/ ט—כח; ה' ט—יד; י' א—ג. ע"ד חכמת המלך עיין ש"ב י"ד, כ; יש' י/ יג; י"ט, יא; יחז' כ"ה, ג ואילך. ע"ד חכמת המליצה והדבור: ש"ב י"ד, ב ואילך; ב/ כו; מ"ו, מל"א ה'; יר' מ/ טו; מ"ש א', ו ואילך, וכן הרבה בספרי החכמה שבתנ"ך. ע"ד חכמת השופט והמפקד: דב' א', יג ואילך; יש' י"א, כ (חכמת מלך העתיד לעשות משפט). השוה עוב' ח; יש' י"ט, יא ואילך; יר' מ"ט, ז; ג/ לה; נ"א, נו ועוד. חכמה היא האמנות והמלאכה: שם' כ"ה, ג; ל"א, ו; ל"ה, ב ואילך; מל"א ז/ יד; יש' מ/ כ; דה"ב ב/ ו, יב. וכן נסיון החיים: ש"ב י"ג, ג; איוב ל"ב, ז; קה' א/ טו ועוד. — רק על יהושע נאמר: ויהושע בו נון מלא רוח חכמה ונו' (דב' ל"ד, ט). אבל יהושע הרי הוא גם מנחין ומושל, וכן נאמר, שמשח נתן' עליו סהודו (במ' כ"ז, כ). מכל מקום אין מקום יחידיו זה יכול להכריע. — ספרות החזון המאוחרת מיחסת לחזויה חכמה, מאחר שהיא מיחסת להם בינה בספרים ומחקר בספרי החיסטוריה (דנ' ט/ ב ואילך; עזרא הרביעי ה/ כב ועוד) וידיעת תכנית הרקיעים ותחתיות ארץ. לחנוך נתנה חכמה (ס' חנוך הכוזבי ל"ה, א—ד; מ"א, ב—ג; צ"ב, א), לא רק מפני שנכלו לו מחקרי הרקיעים, נו עדו וניהיגום וכו', אלא גם מפני שלמד את ספרי „לוחות השמים“ (מ"א, א—ב; צ"ג, ב; ק"ג, ב; ק"ו, יט). חנוך הוא גם „סופר“ (י"ג, יד), מחבר ספרים ומספר „מן הספרים“ (יר' א; ס"ח, א; מ"ב, א; צ"ג, א; ג; ק"ה, א, י).

האלהים. ברוח הוא מגלה נסתרות, עושה נפלאות, מברך ומקלל. ברכתו יקללתו אינן מנוסחות, אלא מבע הן לרוחו. הפירוד בין שתי הרשויות נכר בבירור מפליא בענין התורה: התורה נתנה על ידי הנביא, אבל משנתנה ונעשתה קבע נמסרה לכהן, והוא „תופשה“ ומלמדה לעם. כל מה שיש בו „תפישה“ הוא ענין לכהן. כל מה שהוא בתחום פלאי השעה ונצרך הרוח הוא ענין לאיש האלהים.

מן ההפרדה הזאת בין הנבואה ובין החכמה ובין הנבואה ובין כל הקבוע והמגובש שבגלויי הדת אנו למדים, שפעולת אנשי האלהים והנביאים בישראל לא היתה קשורה בשום „מסורת“ מגובשת: לא במדע של נימוסי כשפים ונוסחאות לחשים של המגיה האמנותית ולא בקבע נימוסים של המגיה הפולחנית. (להלן נראה, שגם בחכמת נחש לא היתה קשורה, עיין: „נחש ודרישה באלהים“). אין אנשי האלהים הישראלים פועלים באפנים קבועים, אין להם „תורה“ נסתרת ומסורה, „חכמה“ מעין חכמת מצרים ובבל. לא נרמז, שלמדו חכמת נפלאות ב„ספר“, נפלאותיהם הם נפלאות שעה, גלויי רצון האלהים באותה שעה. האל אינו מוסר למשה בסנה להטים ולחשים, אינו מגלה לו חכמת מעשי הנפלאות. פרט מכריע: משה אינו עושה נפלאות ב„שם“, שנתגלה לו, כמעשה החרטומים בכל מקום, שהם קוסמים בשם אלהיהם. הוא שואל לשם האל, אבל רק כדי להגידו לעם (שם' ג/ יג ואילך) ובלי כל קשר עם מעשי הנפלאות¹⁷. אגדת הסנה היא טופס למעשה הנפלאות בישראל בכלל. אנשי

17 במקרא אין כל זכר ורמז לרעיון, שאפשר להכריח את יהוה לפעולה נגד רצונו, או שיש בכלל איוה כח בעולם, שהוא עליון עליו. ממייל אין גם מקום לרעיון, שאפשר להכריח את יהוה לפעולה בדרך מנית בכח שמו (השם המפורש). הדת המקראית וביחוד הדת היהודית המאוחרת מאמינה, אמנם, בכח הנפלא הננוז בשם, אבל לא מצינו את האמונה, ששם זה שולט באל עצמו, דוגמת האמונה, שאנו מוצאים באלימות. לפיכך אין יסוד לדעה, שיהוה לא רצה תהלה לגלות את שמו למשה בסנה מפני חשש של חשבעה מנית (ובר, Religionssoziologie, III, ע' 236—238. מה שהוא אומר שם על המסופר בשם' ל"ג, יז ואילך מיוסד על אי הבנת הכתובים). וכן אין יסוד לפירושו של בן בר, Königium, ע' 85—88, לשם' ג/ יג ואילך: משה אומר ליהוה, שבני ישראל ישאלו לשמו, היינו לתעלומת שמו בשמושו המגי, כדי שיוכלו להשביעו, כמשפט המצרים, ולקראו לעזרה; על זה משיב האל: „איהי אשר אהיה“, כלומר: אהיה אתכם, מעצמי אבוא לעזרה, ואין צורך להשביעני. בובר סבור, שבספור זה הובע רעיון בטור האומי המגי של הדת. (עיין שם גם ע' 145: גם בשם' ל"ג, יט במלים „וחתני את אשר אחז“ וכו', הוא מוציא את הרעיון, ששם יהוה לא ניתן להשבעה מנית ושחסרו הוא למעלה מכל כשוף וחוק). אולם הבואור הזה הוא מלאכותי ודחוק. העובדה, ששמה שואל לשם אלהים, כדי להגידו לעם, מוכיחה שאין אגדה זו ענין

האלהים משתמשים ב"אמצעים", אבל אמצעיהם ספורדיים בהחלט, אין כל "מסורת" ו"אסכולה" בשימוש זה. אנו מוצאים כאן עץ, קמה, מלה, מי הירדן, דבלת תאנה וכר וכר. כל אחד משתמש בכל פעם באמצעים אחרים¹⁸. אפני ביותר הוא השימוש ב"מטה", זה האמצעי המובהק של המכשף. משה ואהרן עושים נפלאות במטה, אבל המטה אינו "מסורת". לפי ס"י היה מטהו של משה מטה רועים רגיל, שהיה במקרה ביד משה בשעה שהאל נראה לו בסנה. אבל גם האגדה הרואה אותו כ"מטה אלהים" אינה קובעת בו "מסורת". בכל הספורים על אנשי האלהים אין מטה מופיע עוד. אלישע משתמש פעם אחת ב"משענת" (וללא תועלת, מל"ב ד', כט—לא). משה אינו מנחיל ליהושע את המטה. הוא מאציל עליו רק מרוחו ומהודו. אלישע לא נחל "משענת" מאליהו. הוא נחל ממנו את ה"אדרת", ובה עשה פלא פעם אחת (מל"ב ב', יג—יד). זהו שרטוט אפני מאין כמותו: האדרת הזאת היא שהשרתה את "רוח" אליהו על אלישע (מל"א י"ט, יט—כא). יש רק מסורת של "רוח" בין נביא לנביא, אבל אין מסורת של "חכמה" מנוסחת, של ספרים או של עצמים מגיים.

מקום מיוחד קובעת לעצמה התפתחות המגיה הרפואית בישראל. אנו מוצאים במקרא את רשמי השפעתה של המגיה הרפואית בסגנונה הבלתי-גם זוהי ירושה, שירש ישראל מן התקופה האלילית, שלפני צמיחת אמונת יהוה. אבל גם בירושה זו חלה תמורה יסודית. רפוי-חולים על-טבעי לא היה בישראל ענינו של הכהן, כמו שהיה בבבל ובמצרים. רק

לשמוש מני של השם להשבעה ולחש. שחרי ההשבעה היתה סלאכתם של הכהנים והמכשפים, וה"שמות" היו ירועים רק לבקואים ולא היו סגלים אותם לעם. וז"ל: אילו בקש המספר להביע כאן את רעיון שחרור הדת מן הסגיה, כלום אפשר, שהיה גונו עניו כל כך יסודי במלך מעורפלת אחת? בתורה הרי הוזהרו ישראל כמה פעמים על הכשף, ואף פעם לא נאמר: לא תכשפו בשם יהוה (השוה להלן, ע' 484). ויותר מזה: המקרא אינו יודע בכלל מעשי כשפים בשם איזה אל או רוח שהוא, כמו שראינו למעלה. באמת לא היה שחרור הדת מן הסגיה בישראל רעיון, דעה מופשטת ומנוסחת, ואין לחפש את הבעתה בכתוב מן הכתובים. השחרור טבוע בכל תאי בנינה של הדת המקראית. הוא, כמו שהטעמנו, איריאה אינטואיטיבית, והוא כרוך בשחרור מן הפיתום והתאונות. לאיריאה זו יש סגלים במקרא, המביעים אותה סגלי שיהנוה בפירוש. מן הסגלים האלה הוא אולי הכתוב: "בכל המקום אשר תזכיר (כך צ"ל, כנראה, במקום "אזכיר") את שמי אבוא אליך וברכתך" (שם' כ', כד). לא הוזכרת השם עצמה מביאה ברכת, אלא אלהים הוא המברך, ברצונו, את הקורא אליו.

18 הרמיון, שיש בין אמצעיו של אליהו בהחיות הילד (מל"א י"ז, יז—יח) ובין אמצעיו של אלישע (מל"ב ד', כב—כג), אינו מראה על מסורת של אמצעים. ברור, שיש כאן שתי נוסחאות של אגדה אחת.

איש האלהים רופא חולים ולא הכהן. גם רפוי החולים העל-טבעי לא היה קשור במסורת ונימוס פולחני. (על זה נעמוד בפרוטרוט להלן, עיין: "הפולחן"). גם מן המגיה הרפואית ניטל איפוא אפיה המגי.

לא קסם בישראל. מן המבורר למעלה נמצאנו למדים, שהכשוף לא תפס בחיי העם הישראלי אותו המקום, שתפס בחיי כל שאר העמים על פני האדמה.

מן המקראות, שהבאנו בראשית הפרק הזה, אנו למדים, שהיו "כשפים" בישראל בימי קדם. אבל בכל המקראות האלה הכשפים נחשבים לפרי השפעה אלילית נכריה. והשאלה היא, אם עדות זו נכונה או אם היה בישראל כשוף ישראלי, שצמח על קרקע אמונת-יהוה העממית והיה חלק ממנה. או: ההיו מכשפים ישראליים, שהשתמשו באמצעים מגיים על יסוד "חכמה" מגית והשתמשו גם בשם יהוה? עדות הכתובים, המסמנים את הכשוף כאלילות נכריה מתאשרת על ידי כל הספורים על אנשי האלהים והנביאים בישראל. המקרא שולל ואוסר את הכשוף. אבל אין כל זכר למלחמה בין נביאי ישראל ומכשפי ישראל. נביאי האמת נלחמים בנביאי השקר. נביאי שקר ישראליים נזכרו הרבה פעמים, ואחדים מהם נזכרו בשם בתור אנשי ריבם של נביאי האמת (מל"א כ"ב, יא—כח; יר' כ"ח; כ"ט, כא—כד; ועיין יר' ב', ח, כו; ה', לא; ו', יג—טו; ח', א ואילך; י"ד, יג, טז; כ"ג, יא—מ; יח' י"ג, ב ואילך; מיכה ג', ה—יא; צפ' ג', ד; זכ' י"ג, ב, ו; איכה ב', יד ועוד), אבל לא נזכרה כל מלחמה במעמד של מכשפים ישראליים. נביא שקר הוא מי שמדבר בשם יהוה, ויהוה לא צוהו (דב' י"ח, כ—כב). אפילו התקיימות האות, שנתן נביא השקר, אינה מתבארת כמעשה כשפים אלא כמעשה האל המנסה את ישראל (שם י"ג, ב—ד). ובכלל אין נביאי השקר נאשמים בכשוף. הם מושוויים לפעמים אל ה"קוסמים", אבל אין זה אלא לומר, שנבואתם "קסם", ויהוה לא שלחם. המכשפים הם מחכמי הגויים, אבל למלכי ישראל ויהודה יש נביאים ולא מכשפים. עיין יר' כ"ז, ט (השוה עם יד—יח). נביאי השקר של אחאב (מל"א כ"ב, ו ואילך), חנניה בן עוזר (יר' כ"ח) ואחאב וצדקיהו (שם כ"ט, כא—כג) הם נביאים ולא מכשפים. כשפים נזכרו כמעשה איובל הצידונית (מל"ב ט', כב) וכמעשה מנשה (דה"ב ל"ג, ו). וגם בשום אגדה לא נשאר זכר לדבר, שנביאי יהוה נלחמו במכשפים ישראליים ונצחו אותם. המלחמה עם הכשוף היא תמיד על גבול האלילות: משה מנצח את חרטומי מצרים, דניאל את חרטומי בבל, בלעם הנביא את בלעם המכשף האלילי (עיין עוד להלן: "נחש ודרישה באלהים").

כמו כן אין אנו מוצאים בתורה חוק האוסר להשתמש בשם יהוה למעשה כשפים¹⁹. וכן לא מצינו בשום מקום, שהנביאים יוכיחו את מי שהוא על חלול שם אלהים במעשה כשפים. ולא עוד אלא שכבר ראינו למעלה, שהמקרא אינו מזכיר בכלל גם בנוגע לכשוף האלילי, שהוא קשור בשמות של אלים ורוחות אילו שהם.

שהכשוף לא תפס מקום חשוב בחיי ישראל אנו למדים גם מזה, שהדת המקראית אינה כוללת נימוסים, שתכליתם להגן על האדם מפני מעשי כשפים, של מכשפים או של רוחות רעות. במצרים, בבבל ובעולם האלילי בכלל היתה הגנה זו יסוד מיסודות הפולחן. הפולחן הגן על אל ועל אדם מפני נכלי מזיקים ומכשפים. לא כן הפולחן הישראלי. בס"כ אין אנו מוצאים נימוסים, שתכליתם להגן מפני הכשוף. אין לחשים נגד גורמים המזיקים ומגיים של המחלה, כגון אלה שמצינו בבבל ובמצרים. (דיני טומאה וטהרה אין להם ענין לכאן, כמו שנראה להלן, עיין על כל זה בפרק „הפולחן“). אין טכס-מגן לשעת לקוי-המאורות. (הפחד מפני „אתות השמים“ נחשב פחד אלילי: יר' י, ב). ואין זכר לדבר, שהיו נימוסים פולחניים כאלה בדת העממית. מאחר שופרי המקרא אינם נלחמים בהם ואינם פוקדים אותם. הטעם יכול להיות רק אחד: על רקע אמונת יהוה לא היה מקום לפחד האלילי מפני הכחות הדמוניים-הכשפניים הנלחמים באל ואדם. ניטל השורש המיתולוגי של האמונה בכשפים, וממילא ירדה זו למדרגת אמונה נמושה ומדולדלת. המכשף יכול להזיק — בזה מאמין גם המקרא. אבל אין כחו ענין לדת לענות בו. באגדת בלעם נשתקף יחס מיוחד במינו זה. בלעם, מכשף-המכשפים, היה יכול להזיק לישראל. אבל האל הפך קללתו לברכה. אולם זהו מקרה יחיד ומיוחד, ואין בו כדי להצריך נימוס קבוע. לא משה ולא אהרן אינם נלחמים עם בלעם. אין ישראל משתמשים נגדו בנימוסי-מגן. „לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל“ (במ' כ"ג, כג) — הוא בוטח באלהיו. סכנת המכשף הגדול היא ענין לשעשועי הדמיון של האגדה, אבל בנימוס הדתי אין המכשף תופס מקום. מן העובדות האלה, היינו: שהמקרא אינו מכיר באפיו המיתולוגי של הכשוף, שלא היה מעמד של מכשפים ישראליים, שאין המקרא אוסר לכשף בשם יהוה, שאין הדת המקראית יודעת בנימוסי-מגן נגד הכשוף

19 יש מפרשים את הרבה השלישית (שמ' כ, ז; דב' ה, יא) במובן זה: לא תשא את שם יהוה לשם מעשה כשפים. עיין פולץ, Das Dämonische, ע' 28. אבל המקרא אינו חושב כלל את הכשפים „שוא“.

המזיק, אנו למדים, שבישראל בימי קדם לא היתה קיימת מגיה אלילית באותה צורה, שאנו מוצאים אותה אצל כל העמים הקדמונים. ה„כשפים“ היו מעשי אלילות נכריה, ענין לקצות המון נבער, דליל-אמונה של נמושות, ולא ענין לדת הלאומית הרשמית. הדעה, שגם בישראל שולט היה הפחד הגדול של האדם הפרימיטיבי מפני הכשוף ושוה היה אחד מעניני דת ישראל, אינה אלא „גזרה שוה“ על יסוד השבלונה.

תפיסת הכשוף כ„חכמה“ אנושית ללא בסיס מיתולוגי, התהפכות הפלא המגי המצרי לפלא-אות ישראלי, ההפרדה בין הנבואה ובין החכמה, הוצאת הרפואה העל-טבעית מרשות הכהן, העדר „מסורת“ של אמצעי נפלאות, העדר מעמד של מכשפים ישראליים, האמונה בממשות של הכשוף עם קביעתו בכל המקרא כולו בתחום האלילות, העדר נימוסי-מגן נגד הכשוף — כל אלה אינם יכולים להחשב כפרי „עבוד“ מונותיאסטי של מסורת אלילית עתיקה. כל אלה הן תופעות של חיי עם, שתרבותו נטבעה במטבע של אידיאה מיוחדת במינה, של תפיסת-עולם לא-אלילית, שבחיינו לא היה מקום לאותן התופעות, שצמחו בחיי כל העמים על רקע האמונה האלילית-המגית. החומר המגי, שירש עם זה מן האלילות הקדומה, נצרף בכור הרוח הישראלית, וממנו נוצר עולם של סמלים חדשים לאידיאה החדשה.

4. נחש ודרישה באלהים

לא נחש ביעקב

בחיי העם העברי בימי קדם תפסה המנטיקה או הדרישה באלהים מקום חשוב מאוד, כמו בחיי שאר העמים הקדמונים. גם העברי הרגיש את עצמו קרוב לאלהות והאמין, שהאלהות משתתפת בחיי יום-יום של האדם ושהיא נדרשת לשואליה בכל מעשה ממעשי החיים. בכל מבוכות החיים, הגדולות והקטנות, של הכלל ושל הפרט, היה שואל באלהיו. ענינים מדיניים חשובים היו נחתכים בדבר אלהים, ב„דבר אלהים“ היו יוצאים למלחמה וממליכים מלך (במ' כ"ו, כא; שופ' א, א ואילך; ו', לו-מ; י"ח, ה; כ', יח ואילך; ש"א י'; הושע ח', ד; י"ג, י ועוד). באלהים היו דורשים בשעת הריון קשה (בר' כ"ה, כב), כשאבדה אבדה (ש"א ט', ג ואילך), בשעת מחלה ואסון (מל"א י"ד, א ואילך; מל"ב ד', כב ואילך). „דבר האלהים“ נחשב ליועץ הנאמן והבטוח ביותר בכל עניני

החיים (ש"ב ט"ז, כג). ב"דבר-אלהים" השתמשו גם במשפט (ש"ב כ"ב, ח; במ' ה' ו' ואילך) והיו דנים על פיו למיתה (יהושע ז'; ש"א י"ד, לו—מד). העדר "מענה האלהים" נחשב לסימן רע המבשר זעם אלהים ופורענות (ש"א י"ד, לו—מ; כ"ה, ו ואילך). וזוהי אחת מן הפורענויות, שהנביאים היו נבאים לישראל, שיסתם חוון ואלהים לא יענה לדורשיו (עמ' ח', יא—יב; הושע ג', ד; מיכה ג', ו—ז; יחז' ז', כו ועוד; השוה יש' כ"ט, י; איכה ב', ט).

אולם לא כל פעולה מנטית נחשבת במקרא למותרת וחוקית, לדרישה באלהים. זהו אחד מן הדברים, שבהם נבדלת האמונה המקראית מכל האמונות האליליות אשר על פני האדמה: היא שוללת ואוסרת את רוב האמצעים המנטיים הרווחים בין העמים האליליים. ואין היא אוסרת, כמו שנראה להלן, לדרוש על ידי אמצעים אלה באלילים, אלא היא אוסרת אותם בכלל, בלי כל תנאי. חקר העובדה המופלאה הזאת מאלף הוא מאין כמותו.

אמצעי הדרישה באלהים החוקיים הם: האורים והתומים (דב' ל"ג, ח; ש"ב כ"ה, ל; ויק' ח', ח; ש"א כ"ה, ו; עז' ב', סג; נח' ז', סה), האפוד (ש"א ב', כח; י"ד, ג; כ"א, י; כ"ב, י, יג, טו, יח; כ"ג, ה, ט; ל', ז; השוה ש"ב כ"ה, ד ואילך), הגורל (ויק' ט"ז, ח—י; במ' כ"ה, נה; ל"ג, נד; ל"ד, יג; ל"ה, ב; יהושע ט"ו, א ואילך; נח' י', לה; י"א, א; דה"א כ"ד, ה ואילך ועוד), החלום (במ' י"ב, ו; בר' ל"ה, ה—יא; מ' ה ואילך; מ"א, א ואילך; שופ' ז', י—טו; ש"א כ"ה, ה, טו ועוד) והנבואה. מלבד זה מצינו דרישה באלהים על פי אותות-עראי: אות עבד אברהם (בר' כ"ד, יב ואילך), אות יונתן (ש"א י"ד, ט ואילך), אותות גדעון (שופ' ו', לו—מ, וכן גם שם ז', ד—ז) אות הקוסמים הפלשתים (ש"א ו', ב—טו), אות דוד (ש"ב ה', כג—כד). את דרכי המנטיקה האסורה או הנחשבת לדרך הגויים כולל המקרא בשם נחש (נחשים) או קסם (קסמים), עיין: במ' כ"ג, כג; ש"א ט"ו, כג. המקרא אוסר לקסום, לנחש ולעונן, לשאול באוב ובידעוני ולדרוש אל המתים (דב' י"ח, י—יד; ויק' י"ט, כו, לו). לפי ס"כ השואל באוב וידעוני חייב כרת (ויק' כ', ו), האוב והידעוני חייבים מיתה (ש"ב, כז). שאול המית את האובות והידעונים (ש"א כ"ה, ג, ט), וכן יאשיהו (מל"ב כ"ג, כד). הנביאים נלחמו בדרישה אל האובות והידעונים והמתים (יש' ח', יט; השוה יחז' י"ג, יז—כג)¹. הענן הוא מין נחש ע"פ העננים או ע"פ

1 מהות האוב והידעוני והיחס ביניהם ובין הדרישה אל המתים (דב' י"ח, יא

קולות ידועים. מסוגי הנחש האלילי נזכרו במקרא מלבד זה: נחש הגביע במים ושמן (בר' מ"ד, ה, טו), שאילה בתרפים (בר' ל"א, יט לד, לה, השוה ל', כז; ש"א ט"ו, כג; מל"ב כ"ג, כד; יחז' כ"א, כו; זכ' י', ב), ראייה בכבד (או בקרבי הקרבנות בכלל, יחז' כ"א, כו), אותות השמים (יר' י', ב), האיציטגנינות (יש' מ"ז, יג), הדרישה אל האלילים (מל"ב א', ב ואילך; יש' י"ט, ג; חב' ב', יח—יט). כמו כן גרמו הנחש על פי תנועות בעלי חי (ש"א ו', ז ואילך), על פי אושת העצים (אלון מורה: בר' י"ב, ו; אלוני מרה: דב' י"א, ל; אלון מעוננים: ש"ב ט', לו), הנחש במי מעין או נהר (עין משפט: בר' י"ד, ז, השוה השם "באר שבע", והשוה שופ' ז', ד—ז). הנחש נאסר יחד עם הכשוף, וכמוהו הוא נחשב למדה אלילית ולמעשה הגויים (דב' י"ח, י—ד; בר' ל', כז; מ"ד, ה, טו; במ' כ"ב; כ"ד, א; מל"א כ', לג; מל"ב י"ז, טו, יז; כ"א, ה, ט, יא; יש' ב', ו; מ"ז, יג; יר' י', ב; כ"ז, ט)².

מה יסודה ומה טעמה של ההבחנה הזאת, שמבחינן המקרא בין הדרישה באלהים ובין הנחש? מה טעם נאסרו כמה מדרכי המנטיקה ונחשבו ל"דרכי האמורי"? אמנם, איסור הדרישה אל המתים, השאילה בתרפים והדרישה אל האלילים יש לו טעם מובן: הוא קשור באיסור עבודת המתים והפסילים. אבל מה טעם נאסרו או נדחו שאר דרכי הנחש, כגון: הראיה בכבד, נחש הגביע, אותות השמים, האיציטגנינות, נחש העצים והמים וכד' ומה טעם הותרו האורים והתומים והאפוד והגורל דוקא, שגם הם מושרשים סוף סוף בדרכי המנטיקה האמנותית?

איסור הנחש אין לו כל באור מתוך נקודת ההשקפה המקובלת, שדרכי הנחש האסורים היו מלכתחילה דרכי שאילה ביהוה, שנדחו אחר כך בהשפעת הנביאים והמקנאים. לפי ההשקפה הרווחת בין חוקרי

מבחינן ביניהם) לא נחברו כל צרכם. עיין: טורטשניגר, דרישה אל המתים בתקופת המקרא (מנחת כדוד יליו, תרצ"ה, סט—עז); הנס שמירט, אוב, בספר היובל למרטי (ע' 253 ואילך); טורנה, Seelenglaube, ע' 82 ואילך; Jirku, Die Dämonen und ihre Abwehr; im A. T. (1912), ע' 6. נראה, שבנחש זה נשתמר זכר לנבואה העברית העתיקה (היא הכהינות הערבית), שהיתה קשורה ברוחות-נחש פיוחיים, והם ה"ידעונים". משנדהתה נבואה זו על ידי נבואת-יהוה, נחפכו רוחות-הנבואה העתיקים ל"שדים". הנחש בהם נתפסו עם הדרישה במתים. עיין להלן, ע' 506.

2 לעומת זה משותפים לישראל ולעמים: הגורל (יונה א', ז; אסתר ג', ז, ט, כד; מין גורל הוא ודאי גם הקלקול בחצים, יחז' כ"א, כו; השוה יואל ד', ג; עוב' יא; נחום ג', י), החלום (בר' מ—מ"א; שופ' ז', יג—יד; יר' כ"ז, ט; דני' ב', ד'), הנבואה (יר' כ"ז, ט; השוה מל"א, י"ח, יט—ס; מל"ב י', יט).

בית ולהיוון קבלו ישראל את-דרכי הנחש מאת הכנענים או מאת עמים אחרים, וביניהם גם את משפט האורים (האפוד והתרפים). בישראל נעשו כל אמצעי הנחש אמצעים של שאילה ביהוה. היו שואלים ביהוה על ידי מעינות, עצים, בעלי חי וכו'. בקדש, ששם קבלו ישראל, לפי דעה אחת, את אמונת יהוה, היה מעין קדוש ומנחשה («עין משפט»: בר' י"ד, ז, הם «מי מריבת» או «מי מריבת קדש»: דב' ל"ג, ח; במ' כ', יג, כד; כ"ז, יד; דב' ל"ב, נא), ובו קשורה האגדה ע"ד ראשית האורים והתומים (דב' ל"ג, ח). מנחשה מעין זו היתה גם בבאר שבע, שעוד בזמן מאוחר היה העם נשבע בה (עמ' ח, יד). עם שכם היה אלון קדוש, שהיו מנחשים בו (בר' י"ב, ו; דב' י"א, ל; שופ' ט, לו). גם הנחש על פי קרבי הקרבן היה ידוע בישראל ונשאר לו זכר במקרא (תה' ה', ד; כ'; ז; השוה בר' ד; ט"ו, יא; במ' כ"ג, ג). הנביאים התנגדו לנחש, ובכלל זה גם לאפוד ולתרפים ולאורים (הושע ג', ד; ד', יב). ס' דברים אוסר כל נחש כהני ומתיר רק את הנבואה (דב' י"ח, י ואילך). אבל התורה חכהנית-עממית שמה-אחדים מדרכי הנחש ואסרה את האחרים כ, תרעבת יהוה³.

אולם עמדת המקרא כלפי הנחש אינה מתבארת בשום פנים מתוך גודת השקפה זו.

קודם כל עלינו לדחות בהחלט את הדעה, שהנביאים שללו את השאילה באלהים על ידי האפוד או האורים ושחשבו גם אותה למין נחש. הנביאים (וכן כל המקרא כולו) אינם תופסים את הנחש בכלל כאופן דרישה ביהוה ואינם מתנגדים לדרישה ביהוה על ידי נחש. (עיי' על זה להלן). ולפיכך אין התנגדותם לנחש כוללת ממילא את האפוד ואת האורים, שהיו אמצעי דרישה ביהוה, וראיה מברכה לדבר: הנביאים אינם מונים בשום מקום את חכהנים, שהשאלה באלהים ע"י האפוד היתה מתפקידיהם

3 עיין שמרה, Theologie, סעיף 34, הערה 2; הלשר, Geschichte, סעיף 84; מיארא, Israeliten, ע' 56 (על דב' ל"ג, ח: משה נול את האורים מידי האלהים כמריבת קדש); קיטל, Geschichte, ח"ב, ע' 78; ברתולט, Kulturgegeschichte Israels (1920); ע' 79; לורס, Israël, ע' 347 ואילך. על האפוד והתרפים עיין ביהוד גרסמוז הומסן, Zaw 1922; זלין, Geschichte, ע' 134-136, ועיין הספרות הפסוסנת שם ובמאמר efod של זלינגר ב"ע. כל זה נכתב לפני שנודעה הזכרת האפוד והתרפים בכתבות ראש שמרה (עיי' להלן) ונתישן מאליו. ע"ד נחש הקרבנות בישראל עיין מולץ, Altertümer, ע' 167; קיכלר, בספר היובל לביודיסין (1918), ע' 295 ואילך; גונקל, Einleitung, ע' 177 ואילך, שם, ע' 349. ע"ד היחס השלישי של הנביאים ושל ס' דברים לדרישה באלהים הכתנית (גם לאפוד ולאורים) עיין ביהוד: Sellin, Der alttestamentliche Prophetismus (1912), מחקר שלישי, פרק א'.

העקריים, בחטאת קסם ונחש. חכהנים אוכלים חטאת עמם (הושע ד', ח), הם חבר מרצחים (שם ו', ט), הם מורים במחיר (מיכה ג', יא), הם לא ידעו את יהוה (יר' ב', ח), הם מנצלים את העם (שם ה', לא), מתפארים לשוא בתורת ה' (ח' ו' ואילך), הם רודפים את הנביא (כ', א ואילך), הם קרובים לכמרי הבעל (צפ' א', ד), הם המסו תורת ה' (יחז' כ"ב, כו) ועוד ועוד. אבל בקסמים אין הנביאים מאשימים אותם. אדרבה, בכל מקום שהנביאים מדברים על הקסמים הם מסמיכים אותם לנביאים ולתנאים. על חכהנים אומר מיכה: «וכהניה במחיר יורו», ועל הנביאים: «ונביאיה בכסף יקסמו» (מיכה ג', יא). שמוש לשון כזה (הסמכת לשון נבואה וחזון לקסם) אנו מוצאים בהרבה מקראות: מיכה ג', ה—ז; יר' י"ד, יד; כ"ז, ט; כ"ט, ח; יחז' י"ב, כב — כד; י"ג, ב ואילך; כ"א, לד; כ"ב, כח; זכ' י', ב. דבר זה מתאים לאותה העובדה, שכבר עמדנו עליה למעלה, שהכהן הישראלי לא היה עושה בפלאות או עושה מעשה כשפים. הוא אינו ממלא שום תפקיד מתפקידי «איש האלהים» או הקוסם-המכשף האלילי. מלחמת הנביאים בקסם ונחש וכושף אינה מכוונת איפוא בשום פנים נגד חכהנים, וממילא אינה יכולה להיות מכוונת נגד האפוד חכהני⁴. כמו כן אין שום ראיה שדב' י"ח, י בא לאסור גם את הדרישה באפוד. הכתוב מזכיר שם את הנבואה בלבד, מפני שהיא היא המקבילה הישראלית לקסם הכשוף האלילי. וכן אתה מוצא, שאינו מזכיר שם את החלום, אבל הוא מונה בו במקום אחר (י"ג, ב, ד, ו)⁵. כמו כן נראה, שבחוקים ע"ד זכות המשפט של חכהנים נרמז האפוד חכהני: י"ז, ט, יב; י"ט, יז. תפקידו של הכהן ליד השופט ב«דברי ריבות» הוא להכריע במקרים ידועים ע"פ «משפט אלהים». זהו מקבילה לשמ' כ"ב, ז—ח: משפט אלהים מתרכז לפי ס"ד בעיר

4 זלין בספרו הנ"ל על הנבואה (עיי' הערה 8) מביא ראיה מסיכה ג', ו, יא, שהכהנים נקראו קוסמים. אבל באמת משם מוכח ההפך הנסור, ביהוד מפסוק יא. כמובא בפנים. וכן אין ראיה, שביש' ג', ב «הקוסם» הוא הכהן. זה מתנגד לשמוש הלשון המקובל במקרא. בשום מקום לא נסמך קסם לכהן בפירושו, שהושע ד', יב פכוון לגורל האורים, רחוק מן השכל, כי הוא ממשיר: «ויזנו מתחת אלהיהם». ה«עץ» ו«הפקל» אינם אמצעי שאילה באלהי ישראל, הכוונה היא כאן או לדרישה במסילים או לסוג מנטי אלילי, שלא היה בו משום דרישה באלהים. לפי זלין כוון הכתוב בשופ' ח', כב לנגות את האפוד. אבל באמת כוונת הכתוב רק לנגות סגנון אלילי מסויים של הדרישה באפוד. השוה להלן בפנים.

5 על זה יש להוסיף, שס"ד תופס כאן את הנבואה כממלאה גם תפקידים מנטיים נמוכים המקבילים לתפקידי הקוסמים והמעוננים. קשה להניח, שמתוך תמיסה זו יכול להגיע לירי שליפת הדרישה באפוד.

הבחירה. — מכל מקום אנו מוצאים במקומות אחרים במקרא רמזים לאחדות ושלוש אמת בין הנבואה ובין משפט האורים הכהני, עיין: במ' כ"ז, כא; יהושע ז', י—יח; ש"א י', יט—כא.

אנו רשאים איפוא לומר, שההבחנה שאנו מוצאים בפירוש בס"כ ובספרים ההיסטוריים של ימי בית ראשון ושני בין הדרישה באלהים הכהנית (והנבואית) ובין הנחש האלילי, היא ההבחנה של תקופת המקרא בכללה.

מה טעמה של ההבחנה הזאת? אם נניח, שאמונת-יהוה העממית השתמשה מתחלה בכמה מדרכי הנחש ושמשפט האורים היה רק אחד מהם — מה גרם לכך, שדוקא אמצעי זה הותר ושאר האמצעים נאסרו? כדי לעמוד על בטולה של ההנחה הזאת, יש לשים לב קודם כל לכך, שהמקרא אוסר את הנחש, לא מפני שאינו מאמין בממשותו. יחס המקרא אל הנחש מקביל ליחסו אל הכשוף, שעל פי רוב הוא שוללו יחד עם הנחש: הוא שוללו, אבל הוא מאמין בממשותו. הקסם הוא, תועבת יהוה, אבל בכל זאת יכול אדם לדעת על פיו את העתידות. רקע הספור ע"ד העלאת שמואל באוב (ש"א כ"ח) היא הדעה, שנחש זה הוא חטא משפט מות (ג, ח—י, כא). אבל ספור זה עומד על האמונה, שאפשר להעלות את המת באוב ושהמת יכול לגלות עתידות. גם הנביא מאמין, שהאוב מדבר מן הארץ (יש' כ"ט, ה). הוא מוכיח את העם על שהוא דורש אל המתים, מפני שזהו מרי באלהים (ח, יט), אבל אינו אומר, שהאמונה הזאת היא הבל. לבן נחש ומצא, שיהוה ברכו בגלל יעקב (בר' ל', כז). בלעם הוא לא רק מכשף אלא גם קוסם-מנחש (יהושע י"ג, כב). הוא הולך לקראת „נחשים“ (במ' כ"ד, א), כדי לדעת מתוכם נסתרות

6 יש סבורים, שרת יהוה דחתה לבסוף דרכי נחש ידועים, מפני שהיו קשורים מעיקרם באמונת שדים ורוחות. עיין הלשר, „Propheten“, ע' 128; נריסה בספר היוכל להומל (Orientalische Studien, 1916) ספר ב', ע' 316. אבל הרי יודעים אנו שבבבל ובמצרים ובשאר ארצות היה הנחש קשור באמונת האלים. נחש הכבר, הנחש ע"פ אותות השמים, האיצטגנינות וכו' אינם נחש שדים ורוחות. מכל מקום יש לשאול: מפני מה לא הסתפקו נושאי האמונה המקראית בזה, שיהוה דחה את השדים והרוחות מן הנחש, ואסרו את הנחש עצמו? לודס, „Israel“, ע' 350, אומר, שרת יהוה אסרה לבסוף את דרכי הנחש, מפני „שהיו קרובים מאד למניה“. אבל גם ביאר זה אינו כלום. שהרי, ראשית, כמה נימוסים מניים נשתקעו ברת המקראית, לרעת לודס וחבריו. מלבד זה יש אמצעי נחש, שאינם קרובים מצד עצמם למניה, כגון הראיה בצפרים או בקרבי הקרבן. בקלות יכלה דת יהוה לסגל אותם למחוזותה. ולבסוף הרי גם בגורל אפשר היה להשתמש בדרך סגנית, ובכל זאת לא נאסר.

ועתידות. הוא יודע מה יהיה באחרית הימים (שם, יד). האמונה בכחו של בלעם לכשף ולדעת עתידות היא יסוד שאיפתה של האגדה המקראית להפוך אותו לנביא „שמע אמרי אל“. בדב' י"ח, י—יד ובויק' י"ט, כו, לא; כ"ז, כז נאסר הנחש, מפני שהוא תועבה, טומאה ומעשה הגויים (עיין ביחוד דב' י"ח, יד; ויק' י"ט, לא; כ', כב—כד), אבל לא נאמר, שהנחש הוא הבל ותוהו (בכחו של בלעם מאמין גם ס"ד: דב' כ"ג, ה—ו). ביהוד ועבדיו כוונו את מעשיהם על ידי נחש והצליחו (מל"א כ', לג). הנביא אינו כופר ב„אותות השמים“, אלא שהוא דורש מישראל, שלא יחתו מהם (יר' י', ב). אלהים יכול להפך „אותות בדים“ ולהולל את הקוסמים, כמו שהוא יכול להשיב חכמים אחר (יש' מ"ד, כה, השוה י"ט, ג ואילך). קוסמי הפלשתים מצאו עצה איך לשלוח את ארון יהוה (ש"א ו', ב ואילך), את נבוכדנצר כוונו הקסמים לירושלים (יחז' כ"א, כו). עובדי האלילים, שנסעו באניה עם יונה, מצאו את האשם על פי הגורל (יונה א', ז) כמו כן מניח המקרא, שיש ממש בנחש החלומות האלילי (בר' מ'—מ"א; שופ' ז', יג—יד; דנ' א', יו, כ).

והנה אם נניח, שהאמונה העממית חשבה את דרכי הנחש האלילי תחלה לדרכי שאילה ביהוה, הרי עמד הנחש בישראל על האמונה, שיהוה משיב לדורשיו בנחשים. המלחמה בנחש היתה צריכה איפוא להתנמק בשני נמוקים: קודם כל, שיהוה אינו משיב באותות הנחש, ושנית, בתור מסקנה מזה, שאין בנחש ממש. שהרי עם האמונה העממית, שיהוה נזקק למנחשים, נופלת האמונה בממשות הנחש עצמו. אולם באמת אין אנו מוצאים במקרא אף אחת משתי הטענות האלה נגד הנחש. בשום מקום לא נאמר ולא נרמז דבר זה, שהנביאים או מי שהוא מנושאי אמונת יהוה הזהירו את העם מלדרוש ביהוה באמצעי הנחש וטענו, שיהוה לא ישיב להם באלה. (אדרבה, בכמה מקומות יש רמזים, שיהוה מכוון לפעמים את הקסמים כלפי מטרה מסוימת: בספורים על בלעם, על קסם הפלשתים, על

7 בשלשת המקרים האחרונים רואה האגדה, כסובו, את אצבע יהוה. אבל בכל זאת יש כאן אותו יחס של תסימות כלפי הנחש והכשוף האלילי, שאנו מוצאים בספורים על שאול ובעלת האוב, על לבו, על בלעם, על הרטומי מצרים וכו'. — בכמה מקראות נסמך, אמנם, קסם אל שקר וכזב: יר' י"ד, יד; יחז' י"ב, כד; י"ג, ו; ז; כ"א, כה. לר: כ"ב, כח; זכ' י', ב. אבל ברוב המקראות האלה נסמכו גם חזון ונבואה לשקר. הקסם אינו דבר אלהים, ועשוי הוא להטעות, ביחוד אם אלהים סהולל את הקוסמים. כפירה מפורשת בנחש האלילי אנו מוצאים רק בנחש על ידי פסילים: תב' ב', ח—יט. השוה על זה עוד להלן.

קסם גבוה ונכבד על גורל יונה, עיין למעלה). החוק המבואר בדב' י"ח, ט—כב אוסר את הנחש בפירוש כמעשה הגויים, זאת אומרת: לא כמין דרישה ביהוה (שהגויים אינם יודעים אותו)⁸. יתר על כן: הרי למרות האיסור אין המקרא שולל את ממשות הנחש. אולם איך יתכן להניח, שהעם האמין בנחש, מפני שחשבו לדבר יהוה, ואילו סופרי המקרא מאמינים גם הם בנחש, אף על פי שהם חושבים אותו לתועבת יהוה?

מלבד זה אי אפשר להבין, מה ראו נושאי אמונת יהוה להעמיד את הדרישה באלהים הכהנית דוקא על האורים והאפוד ולהתנגד לאמצעים מנטיים אחרים. אם האמין העם, שיהוה משיב במים, באילן, בקרבי הקרבן, בתנועות בעלי החי — מה ראו להתנגד לזה? והרי דוגמאות לאמונה כזו אנו מוצאים באמת במקרא עצמו: במשפט הסוטה (במ' ה' יז ואילך), באות הבכאים (ש"ב ה' כג—כד), בקסם הפלשתים (ש"א ו' ב ואילך). לא נוכל לבאר את התופעה הזאת אלא על ידי ההנחה, שהיה כאן פירוד ראשוני ושרשי: האמונה הישראלית קלטה מלכתחלה מכל אמצעי המנטיקה המלאכותית את משפטי האורים בלבד, ואילו כל אותם האמצעים המנטיים, שהמקרא מסמן אותם בשם „נחש“, לא נקלטו בה מעולם, ומעולם לא נחשבו לאמצעי דרישה ביהוה. מעולם לא נחשו נחשים בישראל כדי להכיר על פיהם את רצון יהוה. ה„נחש“ הורגש כענין לא־ישראלי, אלילי, מעשה הגויים, למרות האמונה בממשותו. חקר הפירוד השרשי הזה במנטיקה המלאכותית הוא פרשה חשובה מאין כמותה.

כל המקרא כולו מעיד פה אחד, שהנחש הוא לא־ישראלי ושדבר אין לו עם הדרישה ביהוה. דבר זה לא רק נאמר בפירוש הרבה פעמים באותם הכתובים האוסרים את הנחש, שהבאנו למעלה, אלא הוא מתאשר על ידי כמה וכמה עדויות־לפיתומן, עדויות כל־אחר־ידי, החשובות אולי עוד יותר מן העדויות המפורשות. קוסמים וחרטומים ומנחשים נמנו (עם המכשפים) בין שרי העמים ותכמיהם (בר' מ"א, ח; מ"ד, ה; טו; שם' ז, יא ואילך; במ' כ"ב, ז; ש"א ו', ב; יש' י"ט, ג ואילך; מ"ו, ט—יג; יר' כ"ז, ט; דנ' א', כ; ב', ב ואילך; ד', ג ואילך; ה', ז ואילך; השוה מל"ב ט', כב; יחו' כ"א, כו), אולם מלכי ישראל שואלים באורים ובנביאים. כשם

8 ובפסוק יד נאמר שם: „ואתה לא כן נתו לך יהוה אלהיך, ולא: „לא תדרוש כן ביהוה אלהיך, כלשון שמצינו בדב' י"ב, ד: „לא תעשו כן ליהוה אלהיכם“.

שאינ להם מכשפים כך אין להם גם מנחשים ומעוננים. לא רק שאל ידוד אלא גם ירבעם ואחאב דורשים בנביאים ואינם מנחשים (מל"א י"ב, כח—י"ד, כ; י"ז, א—כ"ב, מ). שאל מכרית את האובות והידעונים. לבעלת האוב הוא פונה רק מתוך מצוקת מות אחרי שאלהים לא ענהו. אחזיה שולח מלאכים לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרן (מל"ב א'), ודבר זה נחשב לחטא, שלא נשמע כמוהו. המלאכים שבים בדבר אליהו, ואחזיהו מת בחטאו זה. רק על מנשה מספר הכתוב, ש„עונן ונחש ועשה אוב וידענים“ (מל"ב כ"א, ו). כשירמיהו פונה אל מלכי העמים, הוא מזכיר את קוסמיהם ועונניהם (יר' כ"ז, ט), אבל כשהוא מיוחד את הדבור אל צדקיהו, הוא מדבר רק על נביאי השקר (שם, יב—יח).

לזה מתאימה העובדה, שאין אנו מוצאים כל זכר למלחמה בין נביאים ובין קוסמים ישראלים וכל שכן לא בין נבואת־יהוה ובין נחש־יהוה, דוגמת המלחמה בין „נביאי האמת“ ובין „נביאי השקר“, כשם שאין מלחמה עם מכשפים ישראלים כך אין מלחמה עם מנחשים ישראלים. בספורי המקרא לא נזכרו מנחשים־אומנים מבני ישראל בתור מעמד מתמיד ולא מנחשים־אומנים מופלאים, דוגמת בלעם. נביאי יהוה נלחמים מלחמה קשה גם בנביאי הבעל (מל"א י"ח), אבל לא במנחשים ומעוננים ישראלים⁹.

עדות כזו מעידה גם האגדה המקראית. אין שום אגדה על דבר נצחון נבואת־יהוה על נחש־יהוה. כי באגדת בלעם נסתמל נצחון דבר יהוה על הנחש־הכשוף הנכרי: בלעם הנביא כאילו מתגבר על בלעם הקוסם הארמי. גם באגדה הנחש הוא לעולם נכרי. מנחש לא רק בלעם הארמי, אלא גם לבן הארמי (בר' ל', כו). עדות לפי תומה מצויינת בבחינה זו אנו מוצאים בפרט אחד בספורים על יוסף. יוסף מופיע בספור זה בשתי

9 נביאי השקר נקראים לפעמים „קוסמים“ (יר' כ"ט, ח; סיכה נ', ז) ונבואתם — קסם (יר' י"ד, יח; יח' י"ב, כד; י"ג, ו, ג, ט; כ"א, לד; כ"ב, כח; סיכה נ', ה—יא). אבל אין זה אלא כנוי של ננאי, ואין זאת אומרת, שנביאי השקר השתמשו באמת באמצעים מנטיים אליליים. הכתובים ההם מוכיחים את נביאי השקר רק על אשר נבאו מלבם (או ספרו הלוטות שקר: יר' כ"ג, כה ואילך), אולם לא נזכר, שעשו איזה מעשה־קסם, כדי להכיר על פיו את רצון יהוה. „רוח השקר“ הוא הסדבר מפי נביאי אחאב (מל"א כ"ב, יט—כג), והריב בין מיכיהו בן יסאל ובין צדקיהו בן כנענה הוא ריב על התנלות „רוח יהוה“ (שם, כד). וכן אתה מוצא, שיחזקאל מוכיח בפרק י"ג את נביאי השקר על אמרם, „נאם יהוה“, ויהוה לא שלחם (ב—טו), אבל בסחצית השניה של הפרק (יז—כו), שבו הוא מדבר על נשים קוסמות או מכשפות „המתפרות כסתות“ ו„עשות המספחות“, אינו מזכיר, שהללו נבאו בשם יהוה.

דמויות. יוסף אחד הוא בן יעקב העברי. יוסף זה רוח אלהים בו, והוא עולה על כל חרטומי מצרים. יוסף זה פותר חלומות ברוח אלהים אשר בו, אבל אינו קוסם ומנחש. אולם מאחורי דמות זו של יוסף העברי מנצנצת רגע אחד דמות דיוקנו של יוסף אחר: יוסף המתנכר לאחיו והמתחפש לשר מצרי. וליוסף זה יש גביע, אשר בו „נחש ינחש“, והוא מתפאר לפני אחיו: „הלא ידעתם כי נחש ינחש איש כמוני“ (בר' מ"ד, ה, טו). כלאחר יד הביעה כאן האגדה המקראית את הרגשתה העמוקה, שהנחש הוא סגולה מסגולות הגויים וגדוליהם¹⁰.

מצד שני עובדה היא, שאף פעם אחת לא סופר במקרא על דבר נחש של עובד אלילים, היסטורי או אגדי, באמצעות האפוד או האורים. תרפים, חולמים, נביאים, גורל נזכרים בתור דרכי נחש של עובדי האלילים. אבל האפוד והאורים מיוחדים אך ורק לישראל. במקראות אחרים נסמך האפוד לנימוסי אלילות (לפסל ותרפים, עיין על זה להלן), אבל הוא נזכר תמיד כמוסד ישראלי בלבד.

ומכל זה רשאים אנו ללמוד, שאיסור הנחש והתר האפוד והאורים אינם מקרה או פרי נטיה, שהיתה מיוחדת לזרם אחד, שנצח בישראל במקרה, אלא מושרשים הם בהלך-רוח כללי, שפעל בתולדותיה של האמונה הישראלית מראשיתה. במשל הקדמוני „כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל“ (במ' כ"ג, יג), אף על פי שיש בו הפרזה ידועה, נתבטאה אמת היסטורית עמוקה. הנחש הוא לא-ישראלי¹¹. ובאמת לכשתחקור תמצא, שהמקרא אינו יודע כלל ידיעה ברורה, מה טיבו של הנחש האלילי כשם שאינו יודע את טיבם של הכשוף ושל האלילות בכלל.

10 במל"ב י"ז, יז נמנו קסם ונחש בין חסאות ישראל. אבל גם כאן נאמר, שזה היה פן המעשים, שעשו ישראל בהשפעת „הגוים אשר סביבתם“ (טו). וכן לא נרמז, שהיה מעמד של קוסמים בישראל או שקוסמים אלה התאמרו להיות קוסמי יהוה.

11 הראיות, שרניללים להביא לכך, שהנחש היה מותר באמונת יהוה העממית, אינן ראיות אלא לדורשי רמזים ומתוך ההנחה הטוקרמית, שבאמונת יהוה היה מתחלה יסוד אלילי. אבל ראיה ממשית אין. השם „עין משפט“, מורה על מעין קדוש, שהיו מנחשים על פיו (וכן גם אולי השם „באר שבע“), אבל, שהיו שואלים שם ביהוה, אין כל ראיה. כל התורה, שאת עבודת יהוה קבלו ישראל מקדש (עין משפט), אינה אלא השערה מורחת באור כל ערך היסטורי. גם השמות „אלון מורה“, „אלון מעוננים“ וכיו"ב אינם יכולים לשמש עדות, שבמקומות אלה היו שואלים בזמן פן הזמנים ביהוה. השמות יכולים להיות ירושה כנענית, כמו השמות המורכבים „בעל“, „ענת“ וכו'. כמו כן אין כל ראיה אמיתית, שאמונת יהוה ידעה את הדרישה באלהים ע"פ קרבי קרבנות ושאיפיו משרורי „תהלים“ האמינו בה. כי מי חכם ויבאר, למה אין המקרא מורה בה במירוש ולמה נזכרה כנחש אלילי (יחז' כ"א, כו) ?

הנחש לפי תפיסת המקרא

הנחש האלילי אינו נחשב במקרא לא רק לא לדרישה ביהוה אלא גם לא לדרישה באלהים בכלל, היינו: גם לא לדרישה באלילים. כשם שהמקרא אינו יודע שום קשר בין הכשוף ובין האמונה ברוחות או אלים כך אינו יודע שום קשר בין הנחש ובין האמונה ברוחות (מלבד רוחות המתים) או באלים. אמנם, המקרא מזכיר את הדרישה באלילים. אחזיה שולח לדרוש בבעל זבוב אלהי עקרון (מל"ב א'). וכן מזכיר ישעיה את דרישת המצרים אל האלילים (יש' י"ט, ג). אולם הדרישה הזאת באלילים אינה, קודם כל, אלא הדרישה בפסילים. דבר זה נובע מכל השקפתו של המקרא על האלילות, אבל הוא מתאשר גם על ידי הטענה, שאנו מוצאים במקרא נגד הדרישה באלילים. הפסילים הם „מסכה ומורה שקר“, „אלילים אלמים“, ולדורשים בהם אומר הנביא: „הוי אומר לעץ: הקיצה! עורי! לאבן דומם. הוא יורה? הנה הוא תפוש זהב וכסף, וכל רוח אין בקרבו“ (חב' ב, יח—ט). לזה מתכוון אולי גם הושע האומר: „עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו“ (הושע ד', יב). הטענה נגד הדרישה באלילים היא איפוא אותה טענת הפטישיזמוס, שהמקרא טוען נגד האלילות בכלל. וכן אנו מוצאים, שלבן המוכיח את יעקב על גנבת התרפים (שהיו מין פסל או צורה לנחש בהם, עיין ש"א ט"ו, כג; יחז' כ"א, כו; זכ' י, ב, והשוה להלן) אומר: „למה גנבת את אל היי“ (בר' ל"א, ל, השוה לב). הפסילים או התרפים הם איפוא ה„אלהים“, שהגויים שואלים בהם. לפי זה הדרישה באלילים בתפיסה המקראית היא מין נימוס מגטי הנעשה במקדש האל, ששם עומד פסלו, או באמצעות פסל בכלל.

אולם מכל מקום אין הדרישה באלילים לפי תפיסת המקרא אלא אחת מצורות הנחש האלילי, כמו הדרישה אל המתים. המצרים ידרשו גם „אל האלילים“ וגם „אל האטים ואל האבות ואל הידענים“ (יש' י"ט, ג). נבוכדנצר שואל „בתרפים“ (הם „האלהים“ אשר ללבן) וגם מקלקל בחצים ורואה בכבד (יחז' כ"א, כו), אבל אינו שואל על ידי אלה בנבו או במרווד. מלחי האניה, שיונה בורח בה, זועקים „איש אל אלהי“ (יונה א', ה), אבל הגרלות, שהם מפילים (ז), דבר אין להם עם איזה אל שהוא. וכן אתה מוצא בכל המקרא כולו, שהנחש נחשב, אמנם, לתועבת יהוה ולדרך הגויים, אבל אינו מתבאר כדרישה אל אלהי הגויים. בויק' י"ט ובדב' י"ח נאסרו עבודת אלילים לחרד והנחש לחרד. ובכלל לא נזכרה דרישה מגטית באלהי הגויים בכל התורה כולה, ובישראל נזכרה בכלל רק במל"ב א' (מלבד

הדרישה בתרפים, שהם פסילים בני בלי שם¹², בה בשעה שהנחש והכשוף ועבודת האלילים נזכרו הרבה פעמים. לכן אינו בא כמגע עם שום אל מלבד יהוה. יהוה נראה לו בחלום (בר' ל"א, כד), יהוה ברך את מקנהו (ל', כז). ("אלהיו" הם, מלבד זה, התרפים). אבל שום אל לא גלה לו, שנחברך בגלל יעקב: הוא "נחש" ומצא (שם). גם לבלעם אין אל אחר מלבד יהוה. אבל הוא משתמש בקסמים, בונה מזבחות ומקריב קרבנות והולך "לקראת נחשים" — וכל זה בלי כל קשר עם איזה אל שהוא (במ' כ"ב, ז; כ"ג, א, ד, יד, ל; כ"ד, א; השוה למעלה בפרק "כשפים ונפלאות"). לפי במ' כ"ג, א הלך בלעם "לקראת נחשים", כדי להכיר מתוכם, בכח קסמיו, אם יוכל לקלל את ישראל, אף על פי שרצון יהוה כבר נתגלה לו לפי הספור בחזון הנבואה. ה"נחשים" האלה אינם איפוא לא שאילה ביהוה ולא שאילה באל אחר. בלעם עד כמה שהוא קוסם אינו שואל באלהים כלל. וכן לא נקראו הכהנים והקוסמים של הפלשתים (ש"א ו'), כדי שיגלו את רצון דגון ועצתו. הפלשתים מבקשים מפייהם עצה ומגן גם לדגון עצמו, שגם עליו קשתה יד יהוה (שם ה', ג, ד, ז; ו', ה). אבל גם את דבר יהוה אינם מגידים, כמובן. הם אינם מגידים דבר שום אל. הם יועצים לפלשתים עצה מנסית (ו', ז ואילך) העולה יפה. הפרות מביאות את הארון לבית שמש — אצבע יהוה היא. כאן רואה איפוא המקרא אצבע אלהים פועלת באות מנטי, אבל הפועל הוא כאן יהוה. וכן באותות נבוכדנצר (יחז' כ"א, כו) ובגורלות מלחי אנית יונה (יונה א', ז). אבל את רצון אלהי הגויים ופעולתם אין הנחש בא לגלות מכל מקום.

כמו כן אין המקרא אומר, שהגויים הדורשים ב"אותות השמים" (יר' י', ב) רואים בהם גלוי רצון אלהיהם. אחרי האזהרה על האמונה באותות השמים באה תוכחה נגד האמונה בפסילים (שם, ג—טו). וכן אין ישעיהו השני מזכיר, שיש איזה קשר בין הראיה בכוכבים הבבליים ובין אמונת הבבלים באלילים (יש' מ"ז, יג). גם אמונת הגויים בחלומות דבר אין לה, לפי המקרא, עם אמונתם באלהיהם. יוסף הוא המגלה לפרעה, שהחלום הוא מהאלהים: "את אשר האלהים עשה הגיד לפרעה" (בר' מ"א, כה, כח, לב). וכן מגלה דניאל דבר זה לנבוכדנצר (דנ' ב', כח—ל, מה)¹³.

12 לשון דרש במקראות כגון, "והו' תדרש לאלהיהם" (דב' י"ב, 5) וכיו"ב אין פה משמעות מנסית אלא פולחנית.

13 פותר החלום הנכרי במחנה סדון ועמלק אומר, אמנם, שהאלים נתן ביד נדעו את כל המתנה. אבל גם שם אין רמז, שהחלום הוא מאת האלהים.

לתפיסה זו מתאים אופי הפולמוס המקראי נגד הנחש. הכתובים האוסרים קסמים ונחש והמוכיחים את ישראל על חטאת קסם אינם מעמידים את האיסור והתוכחה האלה על האיסור לדרוש לאלהי הגויים. במל"ב א', ג, שמדובר שם על הדרישה באל נכרי, נזכרה בפירוש הקנאה לכבוד יהוה מאלהי עקרון. ביש' ח', יט, שמדובר שם על הדרישה אל המתים, נאמר בפירוש: "הלא עם אל אלהיו ידרש". בחב' ב', יח—יט, שמדובר שם על הדרישה בפסל, הוטעם, שזוהי סכלות פטישיסטית. אבל במקראות המרוכים, שמדובר בהם על נחש סתם, אין אנו שומעים טענות כאלה. ישעיהו השני טוען כמה וכמה פעמים נגד האלילים את הטענה, שאין הם יכולים להגיד את העתידות, מאחר שהם עץ ואבן (יש' מ"א, כג, כו, כח—כט; מ"ב, ח—ט; מ"ג, ט, יב; מ"ד, ז ואילך; מ"ה, כ—כא; מ"ו, ה—י; מ"ח, יד). אבל בהמשך טענותיו אלה אינו רומז לא על קסם ונחש ולא על "אותות בדים" ולא על הראיה בכוכבים. ולעומת זה בשעה שהוא מדבר על הקסם ועל הכשוף ועל האיציטגנינות אינו מזכיר את האלילים. מזה שיהוה "מפר אותות בדים" (מ"ד, כה) ומזה שכשפיה ונחשיה של בבל לא יוכלו להצילה (מ"ז, ט—יד) אינו מביא ראיה על בטול אלהי הגויים. הנביא אינו יודע כלל, שהגויים מיחסים לאלהיהם תפקיד מנטי.

מה הוא איפא הנחש לפי תפיסת המקרא?

הנחש הוא, כמו הכשוף, מין "חכמה", מין מדע של "אותות", שעל פיהם יכול אדם לדעת נסתרות ועתידות. הנחש הוא חכמת "ידעונים", חכמה מגיית. (ולפי התפיסה הפטישיסטית של האלילות אין הנחש יכול להיות דבר מה אחר). המקרא מונה את הנחש עם הכשוף וכוללם יחד ב"חכמה" האלילית. מן "האטים" יבקשו מצרים, "עצה" (יש' י"ט, ג), מפי "החכמים", הקוסמים, יבקשו לדעת מה מתרגש לבוא עליהם (יב). הבינה ב"אותות" ואמנות ה"קוסמים" היא מין חכמה ודעת (שם מ"ד, כה). הראיה בכוכבים היא, כמו הכשפים והחברים, "עצה" וחכמה אלילית (שם מ"ז, יג). נבואת בלעם הקוסם היא גם עצה ("איעצך": במ' כ"ד, יד), ואף נותן הוא עצה למדין איך להכשיל את ישראל (שם ל"א, טז). מן הספורים על-יוסף ודניאל אנו למדים, שגם פתרון-החלומות האלילי נחשב במקרא לחכמה ומדע, והוא ענין להרטומים ולחכמים, השומעים חלום לפתור אותו.

הנחש הוא אלילי ו"תועבת יהוה", מפני שתכליתו היא לגלות את סוד האלהים בדרך לא אלהית: על ידי צירוף נחשים ואותות. האדם האלילי שואל במתים, בפסילים, בתרפים, בעצו, במקלו, בגביעו, בחצים, בכבד, באותות השמים, בכוכבים, בחלומות, כדי לגלות על ידם נסתרות ועתידות.

הוא מדובב בחכמתו אותות, כמו שהוא מדובב בכשפיו מתים. הנחש הוא אחת מצורות המרי האלילי באלהים, פרי גאותו של האדם האלילי ובטחונו בכחו וחכמתו, פרי שאיפתו „להיות כאלהים“. על הישראלי להיות „תמים“ עם יהוה אלהיו ולשאלו רק בו (דב' י"ח, יג). יכול אדם, אמנם, לגלות נסתרות ועתידות על ידי דרישה במתים ובאותות. אבל דרך זו היא דרך תועבה וטומאה. ולא עוד אלא שהבטחון האלילי הזה בחכמת הנחש הוא סוף סוף בטחון שוא. כי אלהים מפר „אותות בדים“, מהולל את הקוסמים, וביום פקודה לא יוכלו כל „עצות“ הקוסמים להציל את האדם מיד אלהים.

השקפה זו של המקרא על הנחש האלילי, כמו גם השקפתו על הכשוף (ועל האלילות בכלל), אינה נכונה כולה. יודעים אנו, שהנחש כלל גם דרישה באלים. אבל בכל זאת הובעה כאן הרגשה אינטואיטיבית עמוקה בהיותה המגית-השרשית של המנטיקה האלילית, שעמדנו עליה למעלה¹⁴. כי המנטיקה היתה באמת בעצם יסודה „חכמה“, חכמת אל ואדם, חכמה, שגם האלים עצמם השתמשו בה. בעצם האידיאה של המנטיקה האלילית בתור חכמת האלים נתבטא שעבוד האלהים להויה העל-אלהית. ואמונת יהוה לא יכלה מצד עצם טבעה לקלוט אידיאה זו. מלחמת המקרא בנחש האלילי היא לא מלחמה באמצעי מנטי זה או אחר אלא מלחמה בעצם היותו של הנחש: בשאיפה לגלות נסתרות על ידי חכמת-אותות. נתבטא כאן נגוד שרשי בין שתי השקפות-עולם.

ולפיכך ברור מכל מקום, שעל רקע תפיסה כזו של הנחש האלילי אין מלחמת המקרא בנחש יכולה להיות לפי מהותה לא התנגדות לשאול ביהוה על ידי אמצעי מנטי זה או אחר, וגם לא התנגדות לשאול באלים אלא התנגדות לבטחון האלילי בחכמת אנוש, לשאיפה האלילית לחכמה על-טבעית לא-אלהית (או: על-אלהית, מגית). זאת אומרת: איסור הנחש אינו פרי התפתחות, שהביאה לידי הורדת אמצעים מנטיים מסוימים ממדרגת אמצעי שאילה ביהוה, אלא פרי התנגדות לאמצעים מנטיים, שלא נחשבו בתקופה המקראית בישראל מעולם לאמצעי שאילה ביהוה. לא נאסרו אמצעים, שהיו מותרים קודם, אלא נאסרו אמצעים, שהיו זרים לאמונת יהוה תמיד. השאלה היא רק: מה גרם לכך, שמכל אמצעי המנטיקה האינדוקטיבית נעשה לה דוקא „משפט האורים“ לאמצעי השאילה באלהים, בשעה שכל שאר האמצעים נדחו על ידה כאמצעי נחש אליליים-מגיים, לא-אלהיים?

14 בפרק „האלילות: הנחש“.

משפט האורים

מה טיבו של משפט האורים?

לפי ש"א י"ד, מא¹⁵ (השוה שם פסוק ג וכן יח לפי נוסח השבעים¹⁶) ולפי שם' כ"ה, ל ואילך; ויק ח', ח היו האורים קשורים באפוד. מש"א י"ד, מא (הפילו ביני וביני יהונתן בניי), אנו למדים, שהאורים והתומים היו מין גורל¹⁷. וכן מצינו בשופ' א', ג, שאחרי ששאלו בני ישראל ביהוה, מי יעלה בתחלה למלחמה, ואחרי שיהוה ענה: „יהודה יעלה“, אמר יהודה לשמעון: „עלה אתי בגורלי — והלכתי גם אני אתך בגורלך“. מן הבטוי „וילכד יונתן בש"א י"ד, מא—מב אנו שומעים, שלשון זו מסמנת את היציאה בגורל. ולפיכך אין ספק, שגם השאילה באלהים ביהושע ז', יד ואילך ובש"א י', כ ואילך, שגם שם מצינו לשון זו. היתה על ידי גורל האפוד-האורים¹⁸. שהאפוד והאורים היו תכשיר של גורל אנו למדים גם מתאור האפוד והחושן שבס"כ (שם' כ"ח, ל ואילך): את האורים והתומים נתנו בחושן, שהיה מחובר לאפוד והיה על לב הכהן (השוה ה„חיק“, שבו יוטל הגורל: מש' ט"ז, לג). עדות אחרת לכך, שמשפט האורים היה מין גורל אפשר למצוא גם בהערה שבעו' ב', סג (נח' ז', סה), שהכהנים, שיחשם היה מוטל בספק, נפסלו „עד עמד כהן לאורים ולתמים“. זהו המקום היחידי במקרא, שבו נזכר, שהיו מכריעים בשאלות יחש על פי משפט האורים. והנה אנו מוצאים, שהערבים הקדמונים היו מכריעים שאלות-יחש על פי גורל-החצים שלפני האליל הבל¹⁹. אין ספק איפוא, ראשית, שההערה ההיא עומדת על ידיעה מקורית עתיקה ונכונה במהות משפט האורים, ושנית, שגם משפט האורים היה מין גורל.

15 ביחוד לפי נוסח השבעים והתרגומים הרומיים: „ויאמר שאול אל יהוה אלהי ישראל: כמה לא ענית את עבדך היום? אם יש בי או ביונתן בני העון הזה, יהוה אלהי ישראל, הבה אורים, ואם ישנו העון הזה בעמד ישראל, הבה תסים“.

16 כמקום „הנישה ארון האלהים ונו“ — „הנישה האפוד, כי הוא היה נשא האפוד ביום ההוא ונו“.

17 הפיל, וכן השליר, ירה, ירה, הטיס סמנים במקרא את השמש בגורל: יש' ל"ה, יז; יחו' כ"ה, ו; אס' ג', ז ועוד: יהושע י"ח, ה; ו; יואל ד', ג; מש' ט"ז, ג ועוד.

18 בגורל השתמשו בקודש גם ביום הכפורים: ויק' ט"ו, ח—י. וכן חלקו על פיו את הארץ: במ' כ"ו, נה ועוד.

19 אבו השאם, ח"א, ע' 96 ואילך.

אולם אם בנוגע לאורים ולתומים אין ספק, שהיו אבני גורל, מעורפלת ומסוככת היא השאלה בדבר ענינם של התכשירים האחרים של משפט האורים: של האפוד ושל החושן.

האפוד נסמך בכמה מקראות לתרפים. מיכה עושה „אפוד ותרפים“ (שופ' י"ז, ה; י"ח, יד, יז, יח, כ). וכן מזכיר הושע אפוד ותרפים זה אצל זה (ג', ד). כמו כן נסמך פסל לאפוד (שופ' י"ז, יד, יז, יח, כ)²⁰. וכן מסופר על גדעון, שעשה את זהב השלל „אפוד“, ולהלן נאמר: „ויצג אתו בעירו בעפרה“ (שם ח', כז). מהו הקשר בין כל אלה?

בשאלת האפוד הרבו החוקרים להתלבט, והדעות רבו מאוד. השאלה היסודית היא, אם היה האפוד, שבו היו שואלים באלהים, מין פסל, והוא הוא אפוד הזהב, השונה מאפוד הבד (ש"א ב', יח; כ"ב, יח; ש"ב ו', יד), שהיה מין לבוש, ולא כמתואר בס"כ (שם' כ"ח, ו ואילך). אור חדש הופץ על השאלה הזאת על ידי כתבי אוגרית (ראש שמרה). בשיר על מלחמת בעל עם לויתן נזכרו שתי פעמים האפוד והתרפים יחד. נאמר לבעל היוצא למחוק „לויתן נחש ברח“: „לוחות התרפים שים, רכוס אפודך“²¹. מכאן נמצאנו למדים, קודם כל, שהצירוף „אפוד ותרפים“ הוא ראשוני. להלן נמצאנו למדים מן הלשון „שים“ ו„רכוס“, שהאפוד והתרפים היו שניהם מיני לבוש ותכשיט, שהיו שמים על הגוף. מלבד זה אנו רואים, שבשרשם האילי העתיק אינם כלי גורל רגיל אלא לבוש ותכשיט של האלים, שהם שמים על גופם, כנראה לתכלית מגית, בצאתם במלחמה. פסל אין איפוא כאן מכל מקום. התרפים הם, כנראה, „לוחות“²². סיוע לדבר: לוחות-מזל נושאים על לבם גם אלהי בבל, ואף הם מופיעים בספור מלחמת מרדך עם תיאמת וקינגו²³. לוחות אלה שמשו, כנראה, כלי נחש לאלים, ומכאן קשרם עם נחש הכהנים. גם על לב אמוֹר־רע היה מין „חושן“²⁴. וכן אנו מוצאים תכשיט כזה על לבו של הכהן הגדול במוֹף²⁵. וכן יש בצורתו

20 אולם „את פסל האפוד“ שבשופ' י"ח, יח הוא שבוש, וצ"ל, לפי השבועים: „את הפסל ואת האפוד“.

21 עיין גינזברג, כתבי אוגרית, ע' 47—48: „תתכח תתפם שטמ כרס אפרכ“.

ועיין הערותיו של גינזברג שם.

22 שם; כך מפרש גינזברג כהוראת שעה את המלה „תתכח“, ע"פ מתכת, לוח אבן בערבית דרומית.

23 עיין שיר הכריאה הבבלי, לוח ר', 121 ואילך.

24 עיין טורה, Rituel, 242 ואילך.

25 ארסור־נאקט, Aegypten, ע' 337.

המרובעת של החושן לפי תיאורו של ס"כ (שגם הוא „רכוס“ אל האפוד: שם' כ"ח, כח), וביחוד בשבוץ האבנים בארבעה טורים, זכר ל„לוח“, לפי זה מקבילים התרפים לחושן, ושרשם אחד. אלא שבתרפים היתה חקוקה, כנראה, גם צורה, שכן אנו מוצאים על החושן של אמוֹן רע לעתים קרובות צורה של חפושית פורשת כנפים.

במשפט-האורים יש איפוא שני יסודות: דרישה בגורל ושימוש באפוד-תרפים או אפוד-חושן. הטלת-הגורל היו לה צורות שונות (קלקול בתצים, זריקת אבני-גורל וכו'). אלא שהגורל הכהני הרשמי היה קשור בתכשיר מיוחד: באפוד. הגורל הוא העיקר, האפוד — תכשיר. הגורל עצמו הוא עברי-עתיק, שכן אנו מוצאים אותו כאופן שאילה באלהים גם במקדשי ערב. האפוד מקרו בבלי-מצרי-כנעני. במקדשים הישראליים, שלא חששו שם לעבודת צורות, היה האפוד מחובר עם התרפים. אבל המקנאים דחו את התרפים כענין אלילי. התרפים נהפכו ל„חושן“: מין נרתיק בלי דמות צורה, שהיה על לב הכהן, ובו היו האורים והתומים. האפוד והחושן של ס"כ הם, כשאר מוסדות ימי קדם בתיאוריו של ס"כ, מין „אידיאה“: הם תכשיט יקר ומפואר, כליל יופי, שנעשה במצות אלהים בשביל אבי הכהנים, אבל אין הם אלא דוגמא לאפודי הכהנים בישראל לדורותיהם. במושבותיהם. היו בודאי אפודי בד פשוטים, והיו אפודים רקומים זהב, הכל לפי מצב המקדשים בערי ישראל. אפודים מסוג זה היו נהוגים בודאי בשילה, נוב, ירושלים, שנזכרו שם אפודי בד (ש"א ב', יח; כ"ב, יח; ש"ב ו', י) ²⁶. בכל אופן אין ספק, שגם האפוד-החושן גם האפוד-התרפים היו לבושים ותכשיטים לכהן ולא פסילים. אבל מכיון שבכמה מקראות נסמך פסל לאפוד, יש לשער, שהיו מקדשים, שבהם היו שמים את האפוד והתרפים על פסל ולא על הכהן, והיו מטילים את הגורל כאילו לפני הפסל.

26 אנו מוצאים, שאת האפוד היו גם חונגרים וגם נושאים. שמואל

ודוד חונגרים אפודי בד (ש"א ד', יח; ש"ב ו', י), וכן נראה מתאור מעשה האפוד בס"כ, שהיו חונגרים אותו. אולם אפוד שמואל ודוד אינו תכשיר מנטי: אפוד זה חונגרים בשעת עבודת האלהים. האפוד המנטי כלל מלבד האפוד (הסינר הנחנר) גם חושן שבו היו האורים והתומים. (ושניהם יחד נקראו בקצור „אפוד“). על אפוד זה נופלת לשון נשיאה: או משום שהיו נוהגים לשאת את החושן עם הנורלות ביד על מנת להברם אל האפוד בשעת השאיִלה באלהים או משום שאת החושן עם הנורלות היה הכהן „נושא“ על לבו (שם' כ"ח, כט—5). נשיאת אפוד אנו מוצאים רק בכהנים (ש"א ב', כח; י"ד נ ויה לפי השבועים; כ"ב, יח). מלשון זו אי אפשר להביא ראיה, שהאפוד היה פסל. וכן אין זה מוכח מש"א כ"א, י („אחרי האפוד“), מאחר ששמוש-לשון זה יתכן גם בכנר תלוי.

(אפדת פסל מזכיר גם יש' ל', כב). כי מציאות הפסל אינה מוכחה, שאופך הדרישה עצמו היה דרישה על ידי פסל (על ידי תנועותיו וכיוצא בזה). שכן היו הערבים הקדמונים מטילים גורל לפני פסל הבל, ולא נחשו בפסל עצמו.

ולעומת זה אנו מוצאים גם מין נחש באמצעות תרפים בלבד, בלי כל קשר עם אפוד. נחש זה היה נחש־פסילים בעצם מובנה של המלה, ולא היה קשור בגורל. נבוכדנצר מקלקל בחצים (בגורל) ומלבד זה הוא שואל בתרפים (יחז' כ"א, כו). התרפים האלה היו צורת־פרצוף או מין פסל, שהקוסם ידע לנחש בו. הדרישה באלהים על ידי הגורל באמצעות האפוד ואף באמצעות האפוד־התרפים נחשבת לישראלית. ואילו הנחש על ידי התרפים עצמם (נחש־הפסל) נחשב למעשה גויים (בר' ל"א, יט, לד, לה; יחז' כ"א, כו), לקסם אלילי (ש"א ט"ו, כג; מל"ב כ"ג, כד; זכ' י', ב). מכל מקום לא נזכר השמוש באפוד ואפילו באפוד־תרפים אף פעם אחת כנחש של גויים. מקור האפוד נשתכח, והוא נחשב לענין ישראלי, עד כמה שהיה קשור בדרישה באלהים על ידי גורל־האורים.

ומכל זה נמצאנו למדים, שמכל מיני המנטיקה האינדוקטיבית (האמנותית) ידעה האמונה הישראלית רק מין אחד: הגורל או משפט האורים, שהכהנים היו מבצעים אותו באמצעות אפוד וחושן או אפוד ותרפים. זה היה אופן הדרישה באלהים היחיד, שהיה ענין לכהן ושהיה קשור במקדש או בתשמישי קודש ופולחן (כגון הארון). מלבד זה דרשו באלהים על ידי נביאים וחלומות. (שלשת האמצעים האלה נמנו יחד בש"א כ"ה, ו). בחלוקה הזאת שבין הכהונה והנבואה נתגבשה נחלה תרבותית מן התקופה העברית־העתיקה, מן התקופה, שבה היו שבטי ישראל עדיין חלק מ"בני עבר". שהרי גם אצל הערבים הקדמונים קשור היה במקדש רק נחש־הגורל של הבל, ואילו אמנות הרואים־הנביאים (הכהינים) דבר לא היה לה עם מקדש או פולחן. ההתאמה הזאת מוכחה אף היא, שמשפט האורים של הכהן היה מין גורל. אולם תופעה מופלאה היא, שלמרות ההשפעה, שהשפיעו בבל־כנען־מצרים בתקופה שלפני צמיחת אמונת יהוה על ישראל, השפעה הנכרת באפיה של הכהונה הישראלית בכלל ובאפוד בפרט, לא קלטה האמונה הישראלית שום אופן־נחש אלילי. הכהונה הישראלית לא הודיעה את דבר האלהים על פי קרבי הקרבן או על פי אושת מעינות ועצים קדושים. הרואה־הנביא הישראלי לא היה מנחש על פי "אותות". כיצד אפשר לבאר את התופעה הזאת?

אופי הדרישה באלהים הישראלית

מדתה המיוחדת של הדרישה באלהים הישראלית המבדילה בינה ובין המנטיקה האלילית היא: הדרישה באלהים הישראלית אין לה שיטה של אותות קבועה ומנוסחת. כשם שהאמונה הישראלית לא גדלה, "חכמת" כשפים ולחשים כך לא גדלה, "חכמת" נחשים. האדם האלילי מסתכל בתופעות שונות של הטבע ומבקש למצוא בהן את רמזי הנסתרות והעתידות. הוא מגלה ביש מין לשון־חרטומים סודית, שהוא מתאמץ לפענחה. יש שהוא תופס אותה כלשון האלים המגלים לאדם נסתרות. אבל המנטיקה האלילית נוטה ביסודה ורשה, כמו שביירנו למעלה, ליצירת "מדע" מנטי: יצירת שיטה של אותות, שעל פיהם אפשר להבחין, גם בלי גלוי אלהי, את דיוקנן של הנעלמות ושהם אפשר לראות את מראה העתידות כבמין אספקלריה מגית. הטופס העליון של שיטת־אותות כזו היא האס־טרולוגיה. שאיפתה האחרונה של המנטיקה האלילית היא לבוא בסוד האלהים, לעמוד על חכמת־האותות, שהאלהות עצמה זקוקה לה. אולם המנטיקה הישראלית אינה יודעת הסתכלות ב"אותות" ואינה משתמשת בשיטה של כללים מנטיים קבועים ומנוסחים. השאיפה האידיאלית שלה היא: שאלה ישרה ותשובה ברורה של האלהות. היא אינה חפצה לגלות את סוד האלהים או את סתרי צפוני ההויה העל־אלהית אלא לשמוע את עצת האלהים ופקודתו. אין בה מיסוד, "המדע" המנטי האלילי, ששרשו האחרון היא האמונה בהויה על־אלהית. אין היא "חכמה" אנושית־אלהית. היא שומרת אך ורק את פי אלהיה.

ולפיכך אתה מוצא, שהמנטיקה הישראלית יודעת רק אותות־עראי המשמשים הוראת שעה, אבל לא את האות הקבוע, המנטי, "הטבעי". בודאי לא מקרה הוא, שכל האותות הנחשבים במקרא לאותות אלהים הם אותות עראי: אלהים עונה לאדם לפעמים על "אות", שעשה לעצמו באותה שעה. מסוג זה הם האותות של עבד אברהם (בר' כ"ד, יב ואילך), של יונתן (ש"א י"ד, ט ואילך), וכן של גדעון (שופ' ו', לו—מ; ז', ד—ז), של הקוסמים הפלשתים, לפי תפיסת המספר הישראלי (ש"א ו', ב—טז), ושל דוד (ש"ב ה', כג—כד). בשלשת האותות האחרונים אנו עומדים על גבול המנטיקה האלילית, שהרי גם המנטיקה האלילית מנחשת ע"פ המים, תנועת בעלי־החיים ואושת העצים. אולם דוקא כאן, כמו בפלא הישראלי העומד על גבול הכשוף האלילי, אנו רואים בבירור את ההבדל היסודי. גדעון בוחן את אנשיו במים, אבל — אלהים מצוה לבחון אותם וקובע לו את הסימן. אין זה אות "טבעי", "מדעי", קבוע לעולם, אלא מצות אלהים לאותה שעה.

גם מתוך הספור על מעשה הקוסמים הפלשתים נכר, שהמספר חושב את עלית הפרות לבית שמש לאות, שנעשה לאותה שעה, כדי להציל את הארון וכדי לפאר את שם יהוה לעיני הגויים. וכן מסופר, שהאות, שניתן לדוד ("קול צעדה בראשי הבכאים"), נקבע לו אחרי ששאל ביהוה. גם האות הוזה מדומה איפוא כאות עראי, כתשובה ישרה ומפורשת של האלהים. אפינית היא השקפת המקרא על "אותות השמים". הנחש על פי אותות השמים, וממילא גם על פי כל התופעות הגדולות של הטבע, נחשב לענין אלילי (יר' י, ב). ובכל זאת יודע המקרא "אותות", שרצון האלהים מתגלה בהם. רעש הארץ ושאר פגעי הטבע מבשרים את זעם אלהים (עמ' ד', ו—יא ועוד). גשם בימי הקציר הוא סימן, שהעם חטא (ש"א י"ב, יז ואילך). לפני יום יהוה יתן אלהים מופתים בשמים ובארץ (יזאל ג', ג—ד). אבל גם "אותות" אלה הם אותות-עראי ואינם ענין ל"חכמה" ול"מדע" של כהנים וחכמים, ולפיכך אינם נחש אלילי. ולא עוד אלא שהאל "מבאר" אותם בפי נביאיו, החוזים עליהם את חזונם.

והנה כשאנו בוחנים את משפט גורל-האורים, אנו רואים, שגם הוא צריך להחשב ביסודו כדרישה-באלהים על פי אותות-שעה. השואל באורים מציע את שאלתו לפני האלהים כמי שמתנה על אות ("אם... ואם..."). והרי הוא כאילו מבקש אות מאת האלהים. ואף על פי שאמונת יהוה לא יצרה את הדרישה-באלהים על ידי גורל, לא מקרה הוא בכל זאת, שנאחזה דוקא במוסד זה ולא קלטה את שאר דרכי הנחש. דוקא הגורל, שהוא המלאכותי ביותר מכל מיני הנחש האמנותי, התאים לאידיאה שלה: שאילה באלהים ולא ב"טבע", עצת אלהים ולא חכמת "אותות". (להלן נרצה תופעה כזאת גם בנחש ה"טבעי"). דוקא הגורל הוא אמצעי מנטי פשוט ביותר, עממי ביותר, ואין הוא תלוי ב"חכמה" של כהנים ורואים. נאמן הוא ביותר בידי הכהן השואל חגיגית באמצעות האפוד. אבל בעצם אופן השאילה אין שום מדע-סתרים. בערב היה כל אדם מקלקל בחצים דוגמת הקלקול בחצים שלפני הבל. המלחים באנית יונה מפילים בעצמם גורלות (יונה א', ז). הגורל הוא אמצעי-הכרעה עממי, שנשתמר עד היום הזה, עם שחדל להיות מוסד "מנטי". בגורל של משפט-האורים הישראלי לא היה בכל אופן משום דרישה בנסתרות בדרך האלילות. הוא נהפך למשפט אל הים בלבד.

יש צד שוה בהתפתחות אמונת הכשפים ובהתפתחות אמונת הנחש על רקע האידיאה הדתית הישראלית. הכשוף והנחש חדלו שניהם מהיות

"מדע" ו"חכמה" העומדים על ידיעת מסתרי אל ועולם. החומר האלילי שנה את אפיו שנוי יסודי סממניהם ואמצעיהם נהפכו סמלים לגלויי הרצון האלהי העליון. שניהם חדלו מהיות "שיטה" קבועה, מסורת מגובשת, שנאצרה בה דעת חוקים וכחות טמירים ואפני השמוש בהם בדרכים קבועים ללא תמורה ושנוי. אין מעשי-להטים קבועים ואין נחשי-אותות קבועים. הנטיה לעראי גברה על הקבע. הכל — בטוי רצון האלהים באותה שעה. אולם התמורה, שבאה בחומר האלילי בתחומה של המנטיקה, שונה היתה מזו, שבאה בחומר האלילי בתחום הכשוף. בתחום המנטיקה נתבטאה פעולתה של האידיאה הישראלית לא רק בבריאת יש חדש מן החומר האלילי הישן אלא — בעיקר — בבידור האמצעים המנטיים. האמונה הישראלית לא קבלה את כל או את רוב דרכי הנחש האמנותי האלילי (גם את אלה שיכלה לקבל) על מנת לשנות אותם לפי רוחה, אלא דחתה את רובם וקימה רק אחד: את גורל-האורים. אופי הנחש הזה נשתנה על רקע האידיאה החדשה. נחש הגורל היה בשרשו גם הוא נחש אלהי או על-אלהי: על ידי הגורל חקרו גם האלים עצמם את הנסתרות. האפוד והתרפים היו בודאי גם הם בראשיתם לבוש מגי של האלים, שהיו לובשים בשעה שהיו צופים בגורל העולם באמצעות "לוחות הגורל", כלי שלטונם²⁷. אבל בישראל חדלו כל אלה להיות ענינים על-אלהיים. הם נעשו אמצעים לדעת את רצון האלהים, שהוא מגלה לאדם בחסדו. "לוחות הגורל" העל-אלהיים נהפכו לחושן משפט אלהים. ועם זה גרמה האידיאה החדשה לכך, שכל ה"מדע" המנטי נדחה והורגש כמעשה אלילות. האמונה הישראלית דחתה את הנחש ודאי לא מתוך הכרה עיונית מושגית ברורה, שמדע-הנחשים סותר לרוחה. גרמה הרגשה אינטואיטיבית עמוקה, זו שטבעה את כל היצירה הישראלית בימי קדם במטבע אחד. ואולי פעל כאן גורם היסטורי נוסף. יש לשער, שבאותה התקופה, שבה חלה התמורה העמוקה ברוח העם עם נצנוץ האידיאה הדתית החדשה, עדיין קיים היה בישראל המנהג העברי-העתיק (שנשתמר גם בין שבטי ערב) לשאול באלהים במקדש רק באמצעות גורל. שאר דרכי הנחש האמנותי היו ענין לרואים-הכהינים. מפני זה נתיחד משפט גורל-האורים לכהן הישראלי. ואילו הרואה-הנביא הישראלי, שירש את מקומו של הרואה-הכהן העברי, הרגיש את עצמו עבד אלהים והיה מצפה לדברו בחלום ובמראה ולא היה רואה ב"אותות" ו"נחשים". המדע המנטי לא מצא לו מקום בישראל אחרי

המהפכה הדתית הגדולה. בחלוקת התפקידים בין הכהן והנביא בישראל בכל הדורות נתגבש מצב־דברים עתיק, שלא חל בו עוד שנוי במשך מאות בשנים. הנבואה היא שדחתה איפוא בעצם את המדע המנטלי. זכר לו נשתמר אולי בדרישה באובות ובידעונים. הללו היו אולי יורשי המסורת של הרואים־הכהינים העתיקים, שרידים דלים של מעמד, שהועבר מן העולם. הם היו שואלים במתים ואולי גם ב„רוחות“ — גלגולי הרוחות של הכהינים הקדמונים²⁶. כל זה היה מחוץ לאמונת יהוה. אמונת יהוה לא גדלה מדע מנטלי.

איסור הנחש, מכיון שאין דוגמא לו בעולם האלילי, מעיד גם הוא כשהוא לעצמו, שבאמונה המקראית נתגבשה פעולתה של אידיאה אינטואיטיבית מיוחדת במינה, אידיאה לא־הגויה, שפעלה במעמקי נפשה של אומה ובקשה לה לבוש וסמל. „יהוה אחד“ — זוהי תורת־היחוד המנוסחת השולטת במקרא. בעבודת פסילים, בדרישה אל המתים יש סתירה לתורת־יחוד זאת. ביסוד־הכפיה שבכשוף אפשר למצוא פגם בכבוד האל האחד והעליון. אבל מפני מה נאסר הנחש — הנחש כשהוא לעצמו, לא בתור דרישה באלים? סתירה פורמלית ליחוד אין בו. אבל הנפש המקראית חשה בו את ה„שאור“ האלילי, את היותו מושרש ב„מדע“ האלילי העל־אלהי, את היותו סותר להרגש־תהעולם שלה.

אולם עוד יותר מאלפת העובדה, שבישראל לא היה מעולם נחש־יהוה. נאסר במקרא נחש אלילי, שבודאי מצוי היה בקצות ההמון הנבער בישראל (כמו שהוא מצוי גם בהמוני העמים המונותאיסטיים עד היום הזה) והיה פרי השפעה אלילית־חיצונית שטחית. אבל נחש־יהוה לא נאסר כלל! ואף לא נזכר ולא נרמז הדבר, שהיו בישראל אנשים, שדרשו ביהוה על ידי נחש. לא נזכר ולא נרמז הדבר, שהיה מדע־נחשים ישראלי לאומי, ושהיה מעמד של מנחשים ישראליים, שהודיעו דבר יהוה בנחש. בכל תקופת ה„אלילות“ לא נולד בישראל מדע כזה. רק השבלונה עורה את עיני החוקרים וגרמה, שלא ירגישו בעדות ברורה זו הנובעת מכל מה שהמקרא אומר על הנחש. מעדות זו נמצאנו למדים ללא כל ספק, שהאמונה הישראלית היתה מושרשת באידיאה תרבותית־לאומית, שפעלה בנפש אומה ועצבה את תרבותה וחייה למעמקה. אם לא היה נחש־יהוה בישראל, אין זה יכול להיות אלא מפני שתרבותו הלאומית כולה, תרבות עם ישראל, היתה לא־אלילית, מושרשת בהרגש־עולם לא־אלילית.

28 עיינו למעלה, הערה 1.

המדע המנטלי האלילי מושרש היה באידיאה של האל המנחש; באידיאה של הערך העל־אלהי, המגיה־נצחי, של אותות הנחש. באמונת העם הישראלי לא היה מקום לאידיאה של נחש־אלהים, ולפיכך לא גדלה מדע־נחשים.

5. החלום והנבואה

חלום־החידה והחלום הנבואי

מכל דרכי הנחש של ה„רואה“ העבריי־העתיק (מן התקופה שלפני צמיחת אמונת יהוה) קבלה אמונת־יהוה רק את החלום ואת הנבואה, או יותר נכון: את הנבואה, ובחור סניף לה — את החלום.

את האמונה הרווחת בכל העולם, שלחלום יש ערך נבואי, אנו מוצאים גם במקרא. המקרא מאמין, שאלהים מתגלה ושולח דברו לאדם בחלום, ואמונה זו היא אחד מיסודות הנבואה (במ' י"ב, ו; דב' י"ג, ב, ד, ו; יר' ל"א, כה; יואל ג', א; זכ' א', ח; איוב ד', יב ואילך; ל"ג, טו ואילך ועוד)¹. וכן נראה, שבימי קדם היתה קיימת בישראל מנבאה של חלומות (ש"א כ"ח, ו, טו). אולם התגלות האלהות לאדם בחלום תצויר בשני אפנים: בחלום החידה ובחלום הנבואי. בחלום החידה האדם רואה מראות (תמונות או פעולות) המשמשים סמלים ושיש בהם כוונה נסתרת. בחלום הנבואי האלהות מתגלה לאדם ומדברת אליו את דבריה בפירוש ובלי סמל². חלום־החידה טעון פתרון. החלום הנבואי אינו טעון פתרון. את שני סוגי החלום האלה אנו מוצאים גם בעמים גם בישראל. המקרא מודה, לכאורה, בשניהם. אולם חלום הנבואה הוא המתאים לרוח הדרישה־באלהים הישראלית, מאחר שבו האלהות מגלה דברה לאדם באופן ישר. לא כן חלום החידה. כי החלום הזה כרוך גם הוא, כנחש האלילי בכלל, ב„אותות“, בלשון מראות ורמזים, שהבנתה דורשת „חכמה“. כבר ראינו, שלפי עיקר התפיסה האלילית החלום משקף במראותיו את העתידות ואת הנסתרות. בחלום מתגלה כח מכחות הנפש לראות נעלמות. פתרון־החלומות הוא חלק מן

1 ועם זה קיימת גם הרעה, שהחלומות הם הכלים ומראות הכלב (עיינו קה' ה' ב, ו, השוה איוב ז', יד). וכן טוען ירמיה, שיש להבחין בין החלום ובין דבר האלהים (יר' כ"ג, כה—ל"ב; השוה כ"ו, ט; כ"ט, ח).

2 חלומות כאלה נזכרו פעמים רבות: חלומות יעקב (בר' כ"ח, יב—טו; ל"א, יא—יג; מ"ו, ב ואילך), חלום שלמה (מל"א ג', ה—טו), דבר אלהים בחלום לאבימלך (בר' כ', ג—ח), ללכן (שם ל"א, כד, כט), לבלעם (במ' כ"ב, ה—יט, כ), אולי גם לנדעון (שופ' ו', כה). מסוג זה הוא גם חלום חנוך (ס' תנוד הכושי י"ג, ו—ט"ו, ד).