

Preliminary Remarks on the Crystallization of Magical Consciousness in the Late Middle Ages

Dov Schwartz, Bar-Ilan University

Abstract

The article examines a broad distinction between "Ashkenazi magic," which gravitates toward popular or folk practices, and "Sephardic magic," within which rationalist currents incline toward a learned, more scholarly form of magic rooted in scientific thought. It argues that:

- (a) Conservative groups within the Sephardic and Provençal cultural contexts wavered between folk magic and learned magic.
- (b) Rationalist thinkers in these contexts oscillated between endorsing a scientific conception of magic and embracing Maimonides' uncompromising rejection of it.
- (c) Jewish creativity in the Ashkenazi regions developed almost exclusively along a spectrum that ranged from varying degrees of folk magic to the radical stance represented in the approach of the author of *Sefer Ḥasidim*.

To substantiate these arguments, the article applies them to a test case: the question of the existence of spiritual entities and the extent to which they were taken into consideration.

תקציר

המאמר עוסק בהבחנה כללית שבין "מגיה אשכנזית", הנוטה למגיה עממית, ל"מגיה ספרדית", שהזרמים הרציונליסטיים שבה נוטים למגיה מלומדת, המסתמכת על המדע. המאמר טוען:

(א) השמרנים שבתרבות הספרדית והפרובנסלית התנוודו בין המגיה העממית לבין המגיה המלומדת.

(ב) הרציונליסטים שבתרבות זו התנוודו בין התפיסה המגית המדעית לבין השלילה הגורפת של הרמב"ם.

(ג) היצירה היהודית באזורים האשכנזיים נעה כמעט באופן בלעדי בין הדרגות השונות שבין המגיה העממית להקצנה המובעת בגישתו של בעל ספר חסידים.

המאמר מיישם את הטענות הללו על סוגיית מבחן, שהיא מציאות הישיות הרוחניות וההתחשבות בהן.

הערות מבוא להתגבשות התודעה המגית בשלהי ימי הביניים

דב שוורץ
אוניברסיטת בר-אילן

לפני כמחצית המאה כתב גרשון כהן מאמר מכונן על ההבחנה בין ספרדים לאשכנזים בסוגיה המשיחית.¹ אני מבקש לטעון, כי הבחנה כזו בין התרבות הספרדית והפרובנסלית לבין התרבות האשכנזית קיימת בקווים כלליים גם בסוגיה המגית. אני חותר להציב בעבודה זו קווי מתאר בלבד של התודעה המגית בהגות היהודית בשלהי ימי הביניים, דהיינו מן המאה השתים עשרה ועד למאה החמש עשרה.

מבנה הדיון יהיה זה:

- (א) תיאור המודלים של מגיה בהגות הספרדים והאשכנזים.
- (ב) יישום המודלים המגיים במיסטיקה ובקבלה.
- (ג) יישום המודלים בחוגים השכלתניים הספרדיים, הפרובנסליים והביזנטיים.
- (ד) הזיקה שבין המודלים של המגיה לדגמי עבודה זרה, ואופני ההתמודדות של השכלתנות בזיקה זו.

הטענות שלי הן אלה:

- (א) עד לשלהי המאה השתים עשרה וראשית המאה השלוש עשרה (עליית הקבלה) הובחנו המודלים המגיים הספרדיים (מונח זה כולל בדיון גם את הפרובנסליים, ובמידה מסוימת גם את הביזנטיים) מזה והאשכנזיים מזה.
- (ב) עליית הקבלה הפנימה בעיקר מודלים מגיים אשכנזיים, ויצקה אותם לסביבה הספרדית.
- (ג) המודלים המגיים הספרדיים כללו לעיתים מזומנות הטלת ספק במסורות מגיות עתיקות (שדים כמשל).
- (ד) ההגות המגית בימי הביניים יצרה בסופו של דבר תודעה רפלקטיבית, כלומר הוגים היו מודעים ליסודות המגיים ולתרומתם להגות כולה.

(א) דגמים

בתחילה אציג את הבעייתיות העניינית והמתודית בהגות המסתמכת על המגיה. לאחר מכן אעסוק באופנים שבו התמודדו עם אתגר המגיה במחוזות השונים של ההגות,

* תודתי לקוראים שהוואילו לקרוא את הדברים ולהעיר עליהם.

Gerson D. Cohen, "Messianic Postures of Ashkenazim and Sephardim (Prior to Sabbethai Zevi)," in *Studies of the Leo Baeck Institute* [=Leo Baeck Memorial Lecture, no. 9], ed. Max Kreutzberger (New York 1967), 115-156.

ואבחין בין צפון אירופה, אזורי אשכנז, לבין דרומה. המודלים המגיים מסייעים להציג אוריינטציה של האתגר המגי ושל חשיבותו לתודעה ההגותית בימי הביניים.

רקע מתודי

למגיה, כמוה כמיסטיקה, יש הגדרות רבות. כמניין המגדירים כך מניין ההגדרות. הסיבה להערכתי היא, שמדובר בתחום הנובע מהחיים עצמם. במקרים רבים העוסקים במגיה לא ידעו שהם כאלה. רופא בספרד ובפרובנס בשלהי המאה השלוש עשרה, שריפא באמצעות קמעות שנבררו לפי סימני הכוכבים, לא חשב שהוא עוסק ב'מגיה', כלומר בתחום החורג מהמקצוענות הרפואית. חסיד באשכנז במאה השנים עשרה לא חשב, כשהשביע שדים, שהוא עוסק ב'מגיה'. מבחינתו, כמו מבחינת עורך 'הזוהר' בספרד בשלהי המאה השלוש עשרה, הוא מנכיח את השדים ולא יוצר תאוריה או מספק הסברים. כל אלה פנו לתחומים שאינם מוסברים באמצעות המדעים התאורטיים האריסטוטליים והפריפטיים (תלמידי אריסטו), וסברו שהם בעלי יכולת להשפיע על החיים החומריים באמצעות פנייה ל'נסתר' (*occultus*), יהא זה כוח כוכבי, מלאך חבלה, גורל. על כן החלוקה לתחומים מגיים היא במידה רבה מלאכותית, ויש בה התערבות בחיים הפרקטיים. קביעה זו מקשה על אותן חלוקות, אבל היא מקלה על העיסוק בנושא שכן היא מעידה על תודעה, שבמסגרתה אדם מבקש להשפיע על חייו מתוך זיקה לתחומים שאינם ניתנים להסבר סיבתי במובן המדעי הרציונלי. המשותף לתחומים אלה הוא, שהזיקה ל'נסתר' לא באה מתוך גזירה דוקטיבית מעקרונות מדעיים מקדימים אלא מתוך שתי אופציות:

(א) עקרונות שאינם מדעיים (השפעה של מילים ואותיות, קיומם של יצורים רוחניים בלתי נראים וכדומה).

(ב) ניסיון, דהיינו שאלת שאלות לטבע הגלוי והנסתר ומתוך התשובות שמקבלים גם הפעלת מניפולציות עליו. אפשר לראות בניסיון מדע חלופי, 'מדע אקספריינטלי'.

לאחר שהבהרנו זאת נוכל לחלק באופן גס את הגישות המגיות בימי הביניים לשתיים הן מבחינת אופיין הן מבחינת מקורותיהן וסביבתן:

(א) **מגיה המסתמכת על ידע מדעי או ידע הגובל בידע מדעי.** בדרך כלל תחומי הידע הם אסטרולוגיה, פסיקה, מינרלוגיה ומטלורגיה, והתחומים המגיים הם על פי רוב מגיה אסטרלית (המסתמכת על אסטרולוגיה), תורת הסגולות ואלכימיה.² כלומר אני משתמש בהוראה הרחבה של 'מגיה', וכולל בה ענפים נוספים שהמדע האריסטוטלי איננו יכול להכיל אותם. המגיה מסתמכת על קיומן של ישויות המשיקות לאובייקטים של הקוסמוס המדעי (שפע הכוכבים, צורות נעלמות בצד הצורה המינית, פעולות שאינן נובעות מהאיכויות של העצם וכדומה). התאורטיקנים של המגיה מתאמצים

2 על ההגדרות והטקסים של פעילויות אלה ראו: Dov Schwartz, "Astral Magic and Specific Properties (*Segullot*) in Medieval Jewish Thought: Non Aristotelian Science and Theology," in *Science in Medieval Jewish Cultures*, ed. G. Freudenthal (Cambridge 2011), 301-319.

להכליל את הישויות הללו בקוסמוס המדעי. בלשונו של תומס קון ניתן לנסח זאת, שהתאורטיקנים ביקשו לקרב ככל האפשר את הפרדיגמה המגית לפרדיגמה האריסטוטלית ולפחות לאמץ את שתייהן במקביל. סוג כזה של מגיה הופיע במחשבה היהודית במאה השתים עשרה, בהגותם של ר' משה אבן עזרא, ר' יהודה הלוי ור' אברהם אבן עזרא. הוא התקיים בפרקסיס במאה השלוש עשרה אך פרץ לתודעה בעיקר בשלהי מאה זו ובמאות הארבע עשרה והחמש עשרה. מקורן של התפיסות המגיות האסטרליות, הנסיוניות והאלכימיות הוא בתפיסות מגיות שהופיעו בתרבות הערבית, והן חדרו לשיח הרציונליסטי. לא ברור אם הנוקטים את הפעולות המגיות הללו ראו את עצמם כמגיקונים או כאנשי מדע אקספריינטלי (ניסיוני). מה שברור הוא, שהפעולות הללו היו נתונות בוויכוחים תאולוגיים מסיביים וחריפים מבחינת 'כשרותן'. במיוחד המגיה האסטרלית זוהתה לפרקים עם עבודת הכוכבים. פעילויות מגיות כאלה היו נודעות בספרד, בפרובנס ובאיטליה או במחוזות הנתפסים כחלק מהתרבות ה'ספרדית' כדוגמת ביזנטיון.³ להלן נשתמש לצורך הנוחות במונח 'מגיה מלומדת' או 'מגיה מדעית' לציון סוג כזה של מגיה, מפני שהייתה לה זיקה לענפי מדע מסוימים, והיא גם תבעה ידע מדעי מוגדר (הכרת ההורוסקופ, הכרת סימני הכוכבים, הכרת המתכות וכדומה).

(ב) **מגיה המסתמכת על אמונות עממיות.** מגיה זו הסתמכה בדרך כלל על אמונות בישויות ביניים בלתי נראות אך פעילות, שאין להם קשר כלשהו לתחומים מדעיים, כמו רוחות (שהתכנו במונחים 'שדים', 'מזיקים'), מלאכים, נפשות המתים וכדומה. הפעילויות המגיות היו בעיקר השבעות, העלאה באוב, כישוף וכתירת קמעות בעלי שמות קדושים (בניגוד לקמעות עם סמלי הכוכבים שהיו נהוגים באקט המגי האסטרלי). סוג כזה של מגיה הופיע בספרות ההגותית בז'נר פרשנות הפשט בצפון צרפת במאה האחת עשרה ובחסידות אשכנז במאות השתים עשרה והשלוש עשרה. מקורן של הפעילויות המגיות הללו היו בדרך כלל בתרבות הנוצרית, אך הן שאבו את סמכותן וכוונתן מתדמית הרציפות שהייתה להן ביחס לחומר המגי הרב המצוי במקורות המקראיים והתלמודיים. אכן גם הגישה הקודמת, ה'מלומדת', נתלתה בידע האסטרולוגי שייחסו מדרשים לאבות ולאישי המקרא, אולם הגישה העממית הייתה המשך טבעי והגיוני למגיה התלמודית, שעולם הרוחות היה מבחינתה עובדת החיים. המגיה המסתמכת על אמונות עממיות חדרה לאתוס השגרת. פעילויות כאלה היו נודעות באזורים כמו צפון צרפת וגרמניה. להלן נכנה מטעמי נוחות מגיה כזו בשם 'מגיה עממית'. ההבחנה בין הופעת המגיה העממית באזורים הנתונים להשפעת התרבות האשכנזית להופעתה באזור הספרדי והפרובנסלי נעוצה בעובדה, שהמגיה באשכנז ובצפון מערב אירופה מגלה השפעה עמוקה של הסביבה הנוצרית; לעומת זאת המגיה העממית שצמחה בספרד נשענה בעיקר על המסורת היהודית והמוסלמית.⁴ מגיה כזאת נמצאת למשל בספר הזוהר.⁵ בעוד שהסוג הקודם הופיע כמעט באופן מוחלט

3 ראו על כך: Dov Schwartz, *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Philosophy* (Leiden 2005).

4 ראו: יוסף דן, תורת הסוד של חסידות אשכנז, ירושלים תשכ"ח, עמ' 37-38.

5 ראו: דורית כהן-אלור, סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר, ירושלים תשמ"ז; הנ"ל, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ט.

באזורים שהיו נתונים תחת התרבות ה'ספרדית' הסוג הזה מופיע הן באזורים האשכנזיים הן באזורים הספרדיים-הפרובנסליים אף שמקורותיהם כאמור שונים.

שתי הגישות המגיות, ה'מלומדת' וה'עממית', התנסחו בסגנון בשל ומעוצב בעולם היהודי במהלך המחצית השנייה של המאה השתים עשרה, והיו בעלות השפעה עד לשלהי המאה החמש עשרה ואף מעבר לכך. גישות אלה היו נוכחות בחיי השגרה בשני מישורים לפחות:

(א) המישור הפרקטי. הגישה הראשונה באה לידי ביטוי בעיקר במגיה הרפואית, שנלמדה גם באופן מקצועי באוניברסיטאות.⁶ הגישה השנייה באה לידי ביטוי גם באתוס של חיי היום יום באמצעות ספרות בעלת גוון כמו הלכתי. במחקר הממד הפרקטי של המגיה עסקו בדור האחרון בעיקר חוקרי תולדות הרפואה כמו יהושע ליבוביץ ושלמה מרכוס,⁷ והשווקדים על תיעוד קמעו.⁸

(ב) המישור התאולוגי. שתי הגישות נכחו בספרות הפרשנית המקראית ובספרות העיונית. הן נתפסו כעזרים יסודיים ויעילים להבנת דרכי פעולת המצוות ולהבנת סוגיות מקראיות ורבניות אחרות. סוגות כמו פרשנות מקרא ואגדה הסתמכו על התחומים המגיים, והסתייעו בהם ככלים פרשניים חשובים. אירועים מקראיים התפרשו בחלקם או במלואם על יסוד תבניות מגיות מגוונות.

באזורים שתחת תרבות אשכנז ניצוקה המגיה בעיקר לפרשנות הפשט ולפרשנות התלמוד ובאזורי התרבות הספרדית – לפרשנות האלגורית למקרא ולמונוגרפיות פילוסופיות. בשני האזורים הופיעה המגיה בחיבורים בעלי זיקה קבלית, ועם זאת בכל אזור הופיעו דיונים מגיים באופי מיוחד לו.

בממדים התאולוגיים של המגיה עסק באינטנסיביות משה אידל,⁹ ובעקבותיו

6 ראו: Joseph Shatzmiller, "In Search of the Book of Figures: Medicine and Astrology in Montpellier at the Turn of the Fourteenth Century," *AJS Review* 7/8 (1982/1983): 383-407.

7 ראו: Joshua O. Leibowitz & Shlomo Marcus, "Sefer Hanisyonot": *The Book of Medical Experiences Attributed to Abraham Ibn Ezra* (Jerusalem 1984).

8 ראו: עלי דיוויס ודוד א' פרנקל, הקמיע העברי, ירושלים תשנ"ה.

9 ראו Moshe Idel, "The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance," in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, ed. Bernard Dov Cooperman (Cambridge, MA 1983), 107-169; Idem, "Hermeticism and Judaism," in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, eds. Ingrid Merkel & Allen G. Debus (London & Toronto 1988); Idem, *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid* (Albany 1990). אידל חקר גם את הקבלה המעשית, כלומר את המגיה הלשונית בקבלה. ראו: משה אידל, 'ר' נחמיה בן שלמה הנביא על מגן דוד והשם טפטפיה: ממגיה יהודית, לקבלה מעשית, ולקבלה עיונית', אברהם ריינר, משה אידל, משה הלבנטל, יוסף הקר, אפרים קרפוגל ואלחנן ריינר (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, א, אלון שבות תשע"ב, עמ' 1-76.

פסעו חוקרים כמו רפאל פטאי,¹⁰ י"צ לנגרמן¹¹ וכותב שורות אלה.¹²

תודעה 'מגית'

האם אפשר לדבר על היווצרות תודעה 'מגית' ביצירה התאולוגית והמגית של ימי הביניים? כשאנו עוקבים אחרי תופעות ספרותיות ותרבותיות אנו מוצאים שאירועים ספורדיים הופכים לבסוף לתודעה רפלקטיבית. דוגמה לכך היא הכתיבה האזוטריה, שהחלה במובלע בכתבי הוגים כמו ר' יהודה הלוי ור' אברהם אבן עזרא ואצל הרמב"ם הפכה כבר לרפלקטיבית. הרמב"ם לא רק מודע לכתיבה האזוטריה אלא דן בכך דיון מובחן. הוא מנכיח את הכתיבה, ואף מגן על הצורך בה. כתיבה אזוטריה הופכת להיות מושא לדיון אצל הרמב"ם, דהיינו נוצרת תודעת כתיבה.¹³ האם מתהווה תודעה מגית בימי הביניים?

לו היינו נדרשים ליצור סקאלה, שבתוכה היינו ממקמים את התפיסות המגיות בימי הביניים היינו מציבים בקטבים שלה שתי דמויות ושתי תפיסות קיצוניות שהופיעו בבית מדרשן בהפרש של שנים אחדות בלבד זו מזו. בקוטב האחד היה ר' יהודה החסיד, שפעל בגרמניה ושחיבר (הוא או חוגו) את ספר חסידים. חיבור זה מציג אתוס מגי, המשקף מעין השקפת עולם סמויה וגלויה של יקום מלא רוחות ושדים.¹⁴ אדם מפלס את דרכו בסבך ישותי זה באמצעות 'מנהגים' וטכניקות מגוונים. חיי האדם הם סיפור של מגיה התקפית והגנתית (אופנסיבית ודפנסיבית) לנוכח ישויות הביניים. בקוטב השני נמצא את הרמב"ם, איש אנדלוסיה ומצרים, שהציג השקפת עולם נגדית, המרוקנת את היקום לחלוטין מרכיבים שאינם מדעיים. הרמב"ם

- 10 Raphael Patai, *Jewish Alchemists* (Princeton, NJ 1994).
- 11 ראו: Y. Tzvi Langermann, *The Jews and the Sciences in the Middle Ages* (Brookfield, VT 1999).
- 12 ראו: דב שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט; הנ"ל, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד. ראו להזכיר אף את מאמרו המכונן של שלמה פינס, 'על המונח 'רוחניות' ומקורותיו ועל משנתו של יהודה הלוי', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 540-511.
- 13 ראו: ד' שוורץ, מטכניקה לתודעה: התגבשות הכתיבה הרב ממדית מר' שלמה אבן גבירול ועד לרמב"ם, תל אביב תש"ף. על הכתיבה האזוטריה במאה השתים עשרה נכתב חומר רב. על ר' יהודה הלוי נאסף חומר זה בתוך אבירם רביצקי, 'על הקניית זיכרון היסטורי והסברה תבונית של היהדות בספר ה'כוזרי': האם הבין המלך הכוזרי את משמעותה של היהדות?', פעמים 154-155 (תשע"ח), עמ' 130-105.
- 14 ספר חסידים היה מקור מרכזי לדיוניהם של מוריץ גידמן וג'ושוע טרכטנברג. ראו: Moritz Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der abendländischen Juden während des Mittelalters*, 1880, Vol. 1 Ch. 7; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (New York 1939). חיבורו של טרכטנברג יצא לאור פעם נוספת בשנת 2004 עם מבוא חשוב של משה אידל. וראו עוד: יצחק בער, 'המגמה הדתית-החברתית של "ספר חסידים"', ציון ג (תרצ"ח), עמ' 17-16. בער כתב: 'יש רפורט מאגי תמידי בין העולם' (*mundus, saeculum* במובן השפל) ובין 'עולם אחר' (*alterum saeculum, alter*) Haym Soloveitchik, "Piety, (שם, עמ' 17). על השכבות בספר חסידים ראו: Haym Soloveitchik, "Piety, Pietism and German Pietism: 'Sefer Ḥasidim I' and the Influence of Ḥasidei Ashkenaz," *Jewish Quarterly Review* 92 (2002): 455-493.

שלל מכול וכול את הממשות של רוע קוסמי כמו שהתנגד בחריפות לאפשרות ליהנות באופנים לא מדעיים מהטוב, לאמור השפע (פיץ) שדרכי פעולתו התנסחו בספרות הנאופלטונית. מבחינתו של הרמב"ם המדע אינו אלא הפרדיגמה האריסטוטלית כפי שהתנסחה בכתבי פרשניו הפריפטטים והמוסלמים. הרמב"ם שלל את המגיה המושתתת כביכול על ידע מדעי ובוודאי שדחה באופן מוחלט את שורת האמונות העממיות למיניהן.¹⁵

הצד השווה שבין שני הקטבים הקיצוניים של התודעה המגית הוא, ששניהם היו בעלי השפעה מוגבלת ביותר.¹⁶ כלומר לשניהם לא היו תלמידים רבים מבחינת יחסם הקיצוני לכאן ולכאן למגיה. אבל שניהם הציגו עמדות מאתגרות, שבגלוי או בסמוי חייבו התייחסות כסמנים קוטביים. בין שתי הדמויות הקיצוניות הללו ניצבות המגיה העממית והמגיה המלומדת. נקבל אפוא תרשים כזה:

תודעה מגית

ספר חסידים			הרמב"ם
מגיה 'עממית'			מגיה 'מלומדת'

התרשים מבהיר במידה רבה. את תנודות התודעה התרבותית המגית באזורים השונים של הפזורה היהודית בימי הביניים. ניתן להצביע על תהליכים אלה:

(א) השמרנים שבתרבות הספרדית והפרובנסלית התנוודו בין המגיה העממית לבין המגיה המלומדת.

(ב) הרציונליסטים שבתרבות זו התנוודו בין התפיסה המגית המדעית לבין השלילה הגורפת של הרמב"ם.

(ג) היצירה היהודית באזורים האשכנזיים נעה כמעט באופן בלעדי בין הדרגות השונות שבין המגיה העממית להקצנה המובעת בגישתו של בעל ספר חסידים.

(ב) הדגם התודעתי במיסטיקה ובקבלה: ממשות הרוחות והמלאכים

ברצוני כעת לדון בקצרה בתהליכים התודעתיים שתיאיתי קודם. אציג את עמדות השמרנים בתרבות האשכנזית, הספרדית והפרובנסלית במאה השנים עשרה והשלוש עשרה. עמדות אלה הובעו על פי רוב בתפיסות של המיסטיקה והקבלה. אדגים

15 Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, Vol. II (New York & London 1964), 205-213; Harry Samuel Lewis, "Maimonides on Superstition," *JQR* 17 (1905): 474-488; Isadore Twersky, *Introduction to the Code of Maimonides* (New Haven & London 1980), 479-484; Bezalel Safran, "Maimonides' Attitude to Magic and to Related Types of Thinking," in *Porat Yosef: Studies Presented to Rabbi Dr. Joseph Safran*, eds. Bezalel Safran & Eliyahu Safran (Hoboken, NJ 1992), 93-110.

16 ראו למשל: Haym Soloveitchik, "Three Themes in the 'Sefer Hasidim'," *AJS Review* 1 (1976): 311-357; ישראל מאיר תאשמע, 'מצוות תלמוד תורה כבעיה חברתית דתית ב'ספר חסידים': לביקורת שיטת התוספות באשכנז במאה ה'ג', בראילן יד/טו (תשל"ז), עמ' 98-113.

בתפיסות המגיות המתחשבות בממשות עולם הרוחות, ולמעשה מתארות חיים ביקומים מקבילים: המציאות הממשית החומרית והמציאות המקבילה של הרוחות.

רוח רעה

בבבלי פסחים נקבע, כי 'אוכלין ומשקין תחת המטה, אפילו מחופין בכלי ברזל, רוח רעה שורה עליהן'.¹⁷ הניסוח בספר חסידים הוא חד משמעי: 'ותחת המטה לא יתן אדם מאכל, כי רוח הטומאה שם; כל זה איננו נוחש, כי ידוע הוא'.¹⁸ כלומר בעל ספר חסידים אימץ את דברי התלמוד המכירים בממשותה של רוח מזיקה, ואף טרח להדגיש, שאין בכך שום פקפוק. הרמב"ם, לעומת זאת, פירש את דברי התלמוד באופן אלגורי מובהק, וכוונן אותם על המישור הטבעי המובהק: 'ולא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו'.¹⁹ אוכל הנמצא מתחת למטה נסתר הוא מהעין, ועל כן אין ביקורת אם נפל בו חומר מזיק כמו רעלנים. ר' אברהם בן דוד (ראב"ד), שהיה מראשוני המקובלים בפרובנס, השיג על דברי הרמב"ם על שהתעלם מהנימוק של התלמוד ('ומפרשים משום רוח רעה'). הוא לא שלל את דבריו של הרמב"ם מכול וכול, אך ציין כאלטרנטיבה את הטעם של רוח רעה. לעומת זאת ר' משה מקוצי בספרו 'ספר מצוות גדול' אימץ את דברי הרמב"ם בעניין זה,²⁰ אך מיד ציין בהמשך כי איננו נסוג מהממשות של הרוחות.²¹ ר' משה מקוצי נדד מאשכנז לספרד, והושפע במידה רבה מסביבתו החדשה. מעתה אפשר על פי דוגמה זו להבין את יסודות התודעה המגית השמרנית שהתפתחה בהגות ימי הביניים:

- (א) ספר חסידים צידד בקיומה של רוח שלילית.
 - (ב) הרמב"ם שלל את קיומה של רוח שלילית.
 - (ג) ראב"ד צידד בעמדה (א) כאלטרנטיבה.
 - (ד) ר' משה מקוצי צידד בעמדה (ב) בסוגיה זו אך בעמדה (א) בסוגיה אחרת.
- הן ראב"ד הן ר' משה מקוצי הציגו עמדות ביניים, המצינונות את חותמן של הגישות השונות למגיה.

מלאך המוות

דוגמה נוספת היא סדרי הישיבה בביקור חולים. הבבלי קבע, שאין לשבת על מיטתו של חולה או על כיסא, מפני 'שכינה למעלה מראשותיו של חולה'.²² הקבלה

- 17 פסחים ק"ב ע"ב. ומקבילתו בירושלמי תרומות ח, ג, דפוס ונציה דף מה ע"ד.
- 18 ספר חסידים, תנח, מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשל"ג, עמ' שיד-שטו.
- 19 משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת הנפש יב, ה.
- 20 חלק מצוות עשה, עט, מהדורת א"פ פרבר, ירושלים תשנ"א, עמ' רח.
- 21 מיד בהמשך הדברים כתב, 'כל הישן בבית יחידי אוחותו לילית', על פי הבבלי שבת קנא ע"ב. על גישתו הרעיונית של ר' משה ראו למשל: יהודא גלינסקי, 'פרק בהגותו הדתית של רבי משה מקוצי', דעת 42 (תשנ"ט), עמ' 31-13.
- 22 שבת יב ע"ב. ובמקבילה שבנדרים מ ע"א, 'מפני שהשכינה שרויה למעלה ממטתו של חולה'.

הספרדית אימצה במובן מסוים את הכיוון שכבר הותווה במסורת האשכנזית בקרב חסידות אשכנז וסביבותיה. למשל הזוהר הוסיף על דברי הבבלי, שאין לשבת גם לרגליו של חולה מפני שמלאך המוות נמצא שם.²³ הווי אומר, שהוא השלים את הצד של הרוע הישותי, וגלש לטכניקות להינצל ממנו. כידוע הזוהר העשיר את האתוס האנגלולוגי של התלמוד, והתווה את ההתנהגות על פיו. כשם שהשגיר הזוהר חיים עם הכוחות האלוהים הפעילים (ספירות)²⁴ כך הציג אתוס מתמיד של החיים עם כוחות הרוע האלוהי (קליפות ומלאכי חבלה), וכבר עסקו בכך חוקרי הקבלה בהרחבה.²⁵ מבחינת המקובל מלאך המוות הוא ישות קיימת, שיש לנקוט פעילות ממשיה המתחשבת בנוכחותו.

ר' אברהם אבולעפיה תפס עמדת ביניים מבחינה זו שמצד אחד הוא זיהה את השדים והשטן עם הכוחות הנפשיים, ובמיוחד הדמיון, המונעים את שלמות השכלית האדם; ומצד שני הוא עסק באופן אינטנסיבי בתיאורים ססגוניים של הכוחות הדמוניים בבחינת סכנות האורבות להשתלמות האדם.²⁶

והנה השכלתן ר' מנחם המאירי, שפעל בשלהי המאה השלוש עשרה, כתב, 'מפני שהחולה מהרהר בלבו תשובה ומתפלל בכל לבו, וכשרואה זה יושב במקומות הגבוהים מתיאש מן התפלה'.²⁷ המאירי המיר את העולם הרוחני המונפש, שהוא השכינה ומלאך המוות, בהוראה מוסרית. הישיבה על הארץ מבטאת צניעות, בעוד ששיבה על ראש המיטה ועל כיסא מבטאים מעין יוהרה. המאירי עמד אפוא בפני מקור תלמודי שהכיר בפרסוניפיקציה האלוהית ('שכינה'), ואולי גם עמד בפני ספרות הזוהר שנערכה במאה השלוש עשרה ('מלאך המות'). אף על פי כן לא נרתע מדחיית המסורות הללו.

הנה כי כן האינטראקציה עם העולם הרוחני קבעה אתוס, שהתפרש על כל תחומי החיים. החיים עם הרוחות המונפשות מאפיינים את המגיה העממית, שאפיינה את אורחות יהודי אשכנז²⁸ ובמידה מסוימת גם את השמרנים שבספרד.

גם באשכנז היו מעלות ומורדות: אפרים קנרפוגל תיאר תנועה של ירידה במרכזיות המגיה העממית בעולמם של בעלי התוספות החל מן המאה השנים עשרה.²⁹ התהליכים התודעתיים של התפיסות המגיות לא פסחו על אשכנז, אף על פי שהתנודדות באזורי המערב הייתה גלויה וקוטבית יותר כפי שנראה להלן.

- 23 זוהר (רעיא מהימנא), פנחס, ג, דף רלד ע"ב.
- 24 ראו למשל: אליזא א' גינצבורג, 'טקסי ההבדלה בקבלה הזוהרית', יוסף דן (עורך), ספר הזוהר ודורו [מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ח], ירושלים תשמ"ט, עמ' 183-216.
- 25 ראו למשל: ישעיה תשבי, משנת הזוהר, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' רפה-שו. האמונה בשדים מבוססת על מגיה, שכן ההתמודדות עמם דורשת פרקטיקה של השבעה, הערמה וכן הלאה. אמנם המדע של ימי הביניים הסתמך על ישויות שאינן נראות, אולם אין אלה ישויות פרסונליות. הישויות המדעיות הן תמיד אדישות. לעומת זאת השדים הם אישיים ואין הם אדישים.
- 26 ראו למשל: משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 105-106.
- 27 בית הבחירה על מסכת נדרים, מהדורת א' ליס, ירושלים תשל"ד, עמ' קנו.
- 28 ראו למשל: אליזא הורוביץ, 'משמרות לילה במסורת היהודית', בנימין זאב קדר (עורך), התרבות העממית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 213-216.
- 29 אפרים קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות, ירושלים תשע"א, עמ' 136.

(ג) הדגם התודעתי בשכלתנות: השדים

כדי להבין את הדגם השכלתני הספרדי והפרובנסלי אבחן את אותה הסוגיה דלעיל, דהיינו הישויות הרוחניות הנוכחות בחיים. אעקוב אחר התנודות השכלתנים בין ממשות השדים לבין תפיסתם כדימוי בתרבות הספרדית והפרובנסלית במאה הראבע עשרה. אם השדים הם ממשיים, הרי שהם מקור של פרקטיקה מגית. כלומר אם השכלתן מקבל את קיום השד ככוח או כנוכחות כלשהם, וסבור שנדרשת הכנה (דיספוזיציה) כלשהי כדי לקלוט ולנתב את הכוח או את הנוכחות, ניתן לכלול את הפרקטיקות השונות (הכנת קמעות, לחשים, תפילות, הקטרת קטורת וכן הלאה) במעשה המגי.

פולמוס

בנתיב התשיעי של החיבור 'שבילי אמונה', העוסק בסוגיית הגמול, הקדיש ר' מאיר אלדבי, הוגה ספרדי בן המאה הארבע עשרה, שורות אחדות להגדרת השדים ולתכונותיהם. כל דבריו לקוחים מפירוש הרמב"ן לתורה, מבלי להזכיר את שמו של הרמב"ן עליהם.³⁰ בסוף דבריו נימק את ההידרשות לעניין זה, שאינו ממין הפרק: 'והנה יצאתי מהכונה כי הארכתי בביאור שדים, יען שראיתי קצת מבני עמנו מתפלספים ומכחישים מציאות השדים'.³¹ בראשית המאה החמש עשרה אנו מוצאים ביקורת דומה, חריפה הרבה יותר בסגנונה, שנמתחה בידי ר' שם טוב בן שם טוב:

המכוון בזה השער [החמישי] הוא להחזיק אמונת פשטי התורה ודברי החכמים במציאות שדים והמזיקים וכחות הטומאה ומלאכי חבלה ובכשוף ובהסכמת ההמון. ואומר, כי המתחכמים בחקירה הכחישו דבר זה מהיותו בלתי מורגש להם וכ"ש מושכל, וכל דבר שהשכל מכחישו ולא נרגש הכחישוהו ולא סמכו על הקבלה.³²

סביר להניח שר' מאיר אלדבי ור' שם טוב בן שם טוב גם יחד יצאו נגד מסורת פילוסופית ששללה את קיומם הֶאֱלִי של השדים. ואכן מסורת כזו מצויה בכתבי חוג שכלתני ספרדי שצמח עוד בתקופתו של אלדבי,³³ נטה ליסודות שונים בהגות הנאופלטונית, ואחרוני הוגיו פעלו בזמנו של שם טוב בן שם טוב. יתרה מזו: חשיבות מיוחדת נודעת לסוגיה זו בעקבות העניין בפולמוס האנטי-נוצרי. ההוגים הסכולסטיים הקדישו דיונים רבים למעמדם של המלאכים, לחטאם ולנפילתם, ודיונים אלו לא פסחו על חכמי ישראל מתוך השפעה ותגובת-נגד כאחת.³⁴

30 הפירוש לויקרא יז, ז (מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים תש"ך, כרך ב, עמ' צה).

31 שבילי אמונה, דף צב ע"א.

32 ספר האמונות, פירא שי"ו, דף מז ע"ב. שם טוב רואה תחום זה כראוי להקדיש לו שער בפני עצמו, מפני תפיסת האצילות השמאלית ומפני שאימץ את התורה הדמונולוגית של הזוהר.

33 שבילי אמונה נתחבר בשנת 1360.

34 ראו למשל על יחסו של ר' הלל בן שמואל מווירונה לסוגיה: יוסף סרמוניטה, 'מפלת המלאכים', ש' פינס (עורך), ספר זכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 155-203.

כתבי הפולמוס השונים נדרשו לעיסוק בכך במסגרת בעיית הרע והחטא. כך למשל הקדישו ר' חסדאי קרשקש ור' שם טוב אבן שפרוט פרק מיוחד לשדים בתוך כתבי הפולמוס שלהם.³⁵ העניין שעוררה סוגיית השדים לא פסח גם על החוג ההגותי שהציג את המגיה האסטרטלית כגורם תאולוגי מרכזי. בתגובותיהם של הוגים אלו נדון כעת.

התנודדות

ההתייחסות לשדים בקרב הוגי החוג השכלתני הנזכר לעיל שפעל בספרד במאה הארבע עשרה מצויה בשני סוגים של מקורות. בסוג הראשון שוללים הוגים אלו כל ממשות מן השדים. הללו נתפסים כיצירי הדמיון החולני, כפרי ההזיה, ולא כמצויים בפועל. בסוג השני של המקורות מזוהים השדים עם כוחות הטרונומיים הבאים ממערכת הכוכבים (הרוחניות), ובתור שכאלה הם בעלי ממשות ראלית, ולא פרי הדמיון. נראה שניתן להציג את השוני שבמקורות כהתפתחות. בשלב הראשון הוצגו השדים כדמיוניים בלבד. בשלב השני גילו הוגים אלו תרגום של חיבור שיוחס לאבן עזרא ('ספר העצמים'), ובחיבור זה נתפסים השדים ככוחות מן הכוכבים. מה שמאשר הנחה זו היא העובדה, שלפחות שניים מן ההוגים טענו מפורשות שגילו חיבור זה ולכן חככו בדעתם פעם נוספת ואף שינוה, הלא הם אבן שפרוט ואבן מאיור. להלן נבסס קביעות אלו במקורות של הוגי החוג.

נפתח בגישתו של ר' שמואל אבן צרצה. בפירושו לשיכרונו של נח קבע כלל: 'והאמת כי השותה בלא מדה יגע בו השד ויבלבל השכל שהוא במוח'.³⁶ מכאן ניתן להסיק, שהשד הוא אותו כוח המצר לשכל ופוגע בו, הווי אומר הדמיון. בעקבות ר' שלמה אלקונסטנטין זיהה אבן צרצה את 'מעשה השדים' עם ה'דמיונים הנפסדים שאין להם העמדה'.³⁷ לידיו ההיזק שגורמים השדים מתגלה מתוך השוואתם לעז:

והשדים נקראו שעירים, כמו שאמר ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירי' (ויקרא יז, ז), לפי שראו להמשילם אליהם יותר משאר בעלי חיים. וטבע העז להשחית ולהזיק היזק גדול, עד שקראו לעז מלאך המות, ומלאך המות הוא השטן, כאמרם: אמר ריש לקיש הוא שטן הוא מלאך המות הוא יצר הרע,³⁸ ולכן ראוי לקראם שעירים.³⁹

דברים אלו נאמרים בטעם מצוות השעיר המשתלח ביום הכיפורים. באותו דיון טרח אבן צרצה להבהיר, כי 'אין שם שטן זולת הטבע הנמשך לחומר'.⁴⁰ ר' יוסף טוב עלם

35 ר' חסדאי קרשקש, ספר ביטול עיקרי הנוצרים, מהדורת דניאל י' לסקר, ירושלים תש"ן, עמ' 93-90 (וראו דבריו של ר' יוסף בן שם טוב, שם עמ' 93-95); ר' שם טוב אבן שפרוט, אבן בוחן, כ"י פירנצה לורנציאנה Plut II, 17, דפים 463-464.

36 מקור חיים, דף יא ע"ג.

37 שם, דף לד ע"ד, על פי מגלה עמוקות, דף 464.

38 בבלי בבא בתרא טז ע"א.

39 מקור חיים, דף עא ע"ב.

40 על קביעה זו הוא חוזר פעם נוספת במכלל יפי, קובץ II, דף 137א. קטע זה נעתק (בלא אזכור מקורו) מתוך 'מלמד התלמידים' לר' יעקב אנטולי, ליק 1866, דפים קפג ע"ב-קפד ע"א.

הוסיף את ההסבר ההיסטוריוציסטי לזיהוי השעירים והשדים: 'ומה שצוה השם לעשות זאת העבודה בשעירים ולא בבהמה אחרת היה בעבור היותם זובחים במצרים לשדים, שהם השעירים והם העזים, על כן יזבחו את הנעבד...'⁴¹. השד הוא אפוא תופעה פתולוגית של שיבוש כוח המדמה. תיאור פתולוגי שכזה הביא אבן צרצה בפירוט:

וכבר כתבו [הפילוסופים]⁴² גם כן מה סבת ראות האדם בהקיץ צורות שאין להם מציאות, והוא כשיחלש השכל מלהכזיב את חדושי הצורות שמדמה כח המדמה בסבת שום חולי, ויראה החולה צורות שאין להם מציאות מחוץ, כי כשיגבר הפחד ויחזק ויהיה מחשב מאד מאד במפחיד אותו ויצייר אותו, ויחלש השכל המכזיב, ואפשר שיראה צורת המפחיד עד שיראה בעיניו הדבר שהפחיד אותו, ולזה יראה הירא ורך הלבב צורות מבהילות, והקולות הנשמעות לבעלי אובות וידעונים, ודבורם זו היא סבתם.⁴³

מכאן שצורות אלו אינן ראליות, והופעתן מובהרת לאור תפקודו של כוח הדמיון. בתוך כך אנו למדים, שתיאורי הכישוף שבמקרא אינם משקפים ממשות כלשהי. כך חזר אבן צרצה לתפיסה המימונית על הכישוף בפירוש תיאורים אלו; וכך אף נתבלטה פעם נוספת ההבחנה בין כישוף רגיל למגיה אסטרלית, שבה הכיר אבן צרצה. בחיבור 'מכלל יפי' הקדיש אבן צרצה דיונים ארוכים לביאור המפקיע מן הפשט למאמרי חז"ל הרבים על השדים. וכך פתח דיונים אלו: 'ובעבור שרבים מן החושבים שהם תועים בזה המאמר שיש שדים ושטנים בעולם, והסבה אצלם לטעות היא ראותם בתלמוד מעשים, נראים מהם שיש שטנים ושדים בעולם שיכלו להזיק, אאריך בזה'.⁴⁴ אבן צרצה התחקה על סיבת טעותם של המאמינים בשדים. הוא קיבל את הסברו של יצחק אלבלג לתופעה זו. אלבלג הציע את ההסבר הפסיקלי, שלפיו התופעות בעולם השפל מקורן בפעולות גרמי השמיים. החימום והקיור נובעים מן העולם השמימי, והאנשים ייחסום לכוחות מגיים, הם השדים:

גם לפי שהכוחות האלה באים ונשפעים מן הגלגלים, היו קוראים אותם חכמי קדם "מלאכים נופלים מן השמים", וקראה אותם התורה "נפילים". ולפי שמהם קיום הנפש הבהמית המשתנת את האדם מדרך השכל, היו קוראים אותם שטנים

41 צפנת פענח, ב, עמ' 18.

42 אבן צרצה בוודאי נתכוון בדבריו לאחת הגרסאות הפרפרסטיות של ספר 'החוש והמוחש' של אריסטו או למובאה הנסמכת עליו. ראו למשל דברי הרלב"ג בפירושו לקיצור החוש והמוחש לאבן רשד: 'ופעמים יקרה דמיון זה ביקיצה אל המפחד והחולה, ר"ל שהם יראו שירגישו בחושיהם דברים אינם נמצאים שם חוץ לנפש על דרך האמת. וזה לתגבורת פועל הכח המדמה באלו העתים למיעוט נטותם להרגיש המורגשים אשר הם חוץ מהם, וזה כי המפחד לרוב פחדו לא יטה להרגשת המורגשים אשר אצלו אבל יהיה דמיונו בענינים אשר הוא מפחד מהם וכן הענין בחולה' (נדפס בתוך Alexander Altmann, "Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of Parva Naturalia, II, 3, Annotated Critical Edition," *PAAJR* 46-47 [1980]: 11-12, I. 59-64). הרלב"ג ייחס שם את אמונת השדים להמון, מאחר שאין השדים דבר נמצא, כל שכן שידיעו העתידות' (עמ' 10, שו' 35-36).

43 מקור חיים, דף צו ע"ד.

44 מכלל יפי, קובץ II, דף 131א.

ושדים, ומכאן נתפרסמה אמונת השדים בין ההמון, והיו חכמיהם עובדים אותם וזובחים להם לראותם השלטון אשר להם בעולם הזה.⁴⁵

אגב סוגיית השדים תקף אבן צרצה את הפרשנויות המציגות את השימוש בשמות מגיים כמעשה יעיל. לדידו אין לבאר את מאמרי חז"ל העוסקים בבריאת גולם על ידי שמות מגיים כפשוטם.⁴⁶ ברור אפוא, שאבן צרצה לא הכיר בממשותם של יצירי ביניים כשדים ורוחות, ולכל היותר הם מסמלים את 'המחשבות הרעות והדמיונות המזויפות'.⁴⁷ פעולות השבעות השדים למיניהן הופכות להבל. דוק ותמצא: הדיון הנרחב בהפרכת ממשות השדים מופיע בשער השביעי של החיבור 'מכלל יפי', המוקדש כולו לאתוס ולהנהגה המעשית, ללמדך שהשדים הם התאוות והעכבות המונעות את האדם משלמותו המוסרית והשכלית. לפי קריטריון זה מתבאר שורת האגדות על אשמדאי ושלמה כמאבק בין יצר הרע או הנפש המתאוה לשכל האנושי.⁴⁸ ביאורים אלגוריים אלו משקפים את המגמה הכללית של משנת שמואל אבן צרצה, המבטלת את ממשות השדים.

בעקבותיו של אבן צרצה הלך ר' שם טוב אבן מאיור. בביאורו לפירוש אבן עזרא לתורה (סופרקומנטר) הוא שילב את המוטיב המרכזי שאותו הציע ופירט אבן צרצה, כלומר הדמיון הפרוע והחולני כיוצר את דמויות השדים. אלא שקודם לכך העניק אבן מאיור מובן אסטרולוגי ומגי לתופעה, בהציגו אותה כעבודת הכוכב:

שהיו עושים במצרים, שהם מחלק מאדים, עבודה בשדות ובחרבות לפי הכח אשר יש לו באותם המקומות, ופירוש "על פני השדה" (ויקרא יד, ז), "ולא יזבחו את זבחייהם לשעירים", שהם השדים⁴⁹ הנאמרים בין החכמים, בעבור כחות הכוכבים המזיקים, והעקר על כחות מאדים שהוא חם ויבש.⁵⁰

45 יצחק אלבלג, ספר תיקון הדעות, מהדורת י"א וידה, ירושלים תשל"ג, עמ' 49 שו' 15-20. אלבלג הרצה דעה זו במהלך פירוש מעשה בראשית וסיפורי גן עדן. והשוו לתרגום ולדיון של וידה: Georges Vajda, *Isaac Albalag*, (Paris 1960), 163-164, קטע זה מובא ב'מכלל יפי', שם. וראו גם בדף 133ב.

46 הדברים נאמרים על סנהדרין סה ע"ב. 'יש ג"כ מהחכמים שמאמינים] שהאדם יוכל לבראו בריה בכשוף [...] וי"א כי מעצמו נברא העגל על ידי שהיו מצרפנים] אותיות השם שבהם נברא העולם, ואין בהם כשפים כמעשה הש"י ע"י קדושה שלו. ויש להקשות על זה הפירוש], כי אביי אמר] כי זה הלכות כשפים, וא"כ אינו <מעשה הש"י [=השם יתברך], ועוד כי מעשה הש"י לא יעשה ע"י שם חלילה, שיצטרך לעשות המעשים בצירוף אותיות כפי מה שמאמינים] רבים, שהם אותיות ממש' (מכלל יפי, קובץ II, דפים 134-135א). וראו: משה אידל, גולם, ירושלים ותלאביב תשנ"ו, עמ' 63-67. אבן צרצה הביא לאחר מכן שורת מקורות המכירים בעשיית הגולם. אולם ניכר שדעתו של צרצה שוללת את הכישוף בשם, חוץ מאשר במסגרת מגיתאסטרלית או בסביבתה, כפי שנראה להלן.

47 מכלל יפי, קובץ II, דף 160ב.

48 שם, דף 138א.

49 ראו פירוש אבן עזרא לויקרא יז, טז (מהדורת אשר ויזר, ירושלים תשל"ז, ב, עמ' נג-נד).

50 המאור הגדול, דפים 188ב-189א.

אולם מיד לאחר מכן הציג אבן מאיור את תפיסת השדים כיצירי כוח הדמיון. אבן מאיור אף התייחס לזיקתו של פולחן השדים לכוח הפסיכולוגי לחזות במידה מסוימת את העתיד. זאת עשה על פי המונח **בעלי הכיהון**:⁵¹

גם בעלי הכיהון יראה להם כדמות שעירים תמיד בדמיונם, אם בהקיץ אם בחלום, בהקיץ כצללים באישון לילה, וזה בעבור דמיונם בשדים, ויתארום כדמות שעירים המרקדים תמיד בהם לפי מחשבתם ודמיונם, כאומרו "ושעירים ירקדו שם" (ישעיה יג, כא), וכן אומרו "ושעיר את (!) רעהו יקרא" (שם לד, יד), גם מחמת שהם בטבע [המרה] השחורה קשים ויכשים, ומי שגבר על טבעו השחורה, הוא המוכן אל הכיהון יותר מזולתו, גם יראה לו תמיד בחלומותיו ובדמיוניו דברים שחוריים לוטים מתדמים לטבעו. וכתב רלב"ג ז"ל על פסוק "לא יזכחו עוד את זבחייהם לשעירים" (ויקרא יז, ז) שטעמו לשדים, והם הדמיונים הכוזבים שיביאו לחשוב במה שאינו אלוה שהוא אלוה,⁵² ואחשוב כי מפני ששבתאי הוא אשר ייוחס לו ענין השדים, כמו שהתבאר במשפטי הכוכבים, והיה גדי בית שבתאי, הנה נקראו השדים השעירים, ואף על פי שדלי גם כן הוא בית שבתאי, הנה יתחדשו אלו הענינים הדמיונים המפסידים משבתאי מצד טבע השחורה אשר מזל גדי מתיחס לה. וכן הענין בשבתאי, לא מצד טבע הדם אשר מזל דלי מתיחס בו.⁵³

אבן מאיור הציג אפוא את פולחן השדים בשני שלבים: בשלב הראשון נתפס פולחן זה כריצוי הכוח האסטרלי ההרסני והפגתו (צורת העבודה למאדים במצרים); בשלב השני השדים הם מצב פסיכולוגי מיוחד הגובל בפסיכולוליות, ובו רואה הכוח הזיות (הלוצינציות) בהתאם למצבו הפסיכולוגי (המרה השחורה). ראייה זו נערכת לפי השפעת הכוכב, הוא שבתאי, וכך חוזרת הזיקה האסטרולוגית לפולחן השדים. אבן מאיור קישר אפוא את השדים לאסטרולוגיה, אולם בשלב זה ניכר שדעתו נוטה להצגתם כיצירי דמיון וכפרי ההזיה. להוגים שנוכרו ניתן לספח את ר' שם טוב אבן שפרוט, שהכחיש את קיומם הראלי של השדים במקורות אחדים בכתביו.⁵⁴ עיון בהתייחסותם של ר' שמואל אבן צרצה, ר' שם טוב אבן שפרוט ור' שם טוב אבן מאיור לשדים עד כה מלמד שהם שללו את קיומם. אולם עיון נוסף מגלה שהם גילו סימני היסוס, ובסופו של דבר שינו דעתם באשר לממשותם של השדים בבחינת כוחות אסטרליים. שינוי זה התחולל בעקבות מאורע חשוב: גילוי חיבור שיש בו יסודות מגיים-אסטרליים, הוא 'ספר העצמים', אשר, כפי שראינו קודם, הוגי אותו חוג ייחסוהו לאבן עזרא. 'ספר העצמים' תורגם לעברית בתקופה זו, וחדר מיד

51 המונח **כאהן** בערבית משמעו מנחש או ידעוני. בעיקר לאחר עליית האסלאם ניתן לו מובן הכוח כאיש הרת. פירושו של הפועל **כהן** הוא לומר את העתיד. ראו פירוש רמב"ן לתורה לדברים יג, ב, מהדורת חיים דב שעוועל, ירושלים תש"ך, ב, עמ' תד; רפאל ישפה, 'הרמב"ן והערבית', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 89.

52 [...] עד שלמעט עמידתם על האמת בזה תהיה הקרבתם למה שיהיה האלוה לפי הדמיונים הכוזבים אשר הם השדים באמת' (פירוש רלב"ג לתורה, ויניציאה ש"ז, דף קנח ע"ב).

53 המאור הגדול, דף 189א.

54 ראו: נחמן פרימר ודב שוורץ, הגות בצל האימה, ירושלים תשנ"ב, עמ' 157-160.

לתודעתם של הוגים אלו.⁵⁵ חיבור זה מזהה את השדים עם הרוחניות הנאצלת מן הכוכבים (בערבית רוחאניא), וגילוי חולל מהפך בתפיסת השדים בקרב בני החוג. לפי זיהוי זה של 'ספר העצמים' השדים הם ישויות בעלות ממשות אונטולוגית, ולא פרי ההזיה בלבד. מעתה נתפסו השדים ככוחות שמיימיים שניתן למשוך על ידי הכנות מתאימות לפי כללי המגיה האסטרלית, ולא עוד אלא שניתן להשתמש בהם כדי לפגוע ביריבים. וזו לשון 'ספר העצמים':

האופן הרביעי והוא השפל והשח במעלתו, והוא שיתחדש באויר מכח רוחניות אלו הכוכבים ורוחות אחרות שהוות בעולם, ויבואו לב"ח ברוב העתים ויצטיירו לו בצורה מצורות בעלי חיים שמורה עליו הכוכב אשר ממנו נאצל הרוח ההוא [...] יחזור על האדם ויודיעהו בדברים שמהם אמת ומהם שקר, ורוב מה שנאצל זה הרוח על ב"ח אשר נתחברו איבריו ונרכבו בתחילת היצירה על מזג אותו הכוכב, ויהיה המזג שלו נוטה לסגולות ורוחניות אותו הכוכב, ואילו הרוחניות הרעות נאצלות מהרוחניות הקדושים כאצילות הצל מן הגוף, ואין צריך להם לא הכנה ולא הורדה רק הוא מתדבק במי שיפגע שיהיה מטבע עצמו ומזגו, ולפעמים יבאו לזולתו כשיורידם, ואלו הם הנקראים שדים, וברוב ישבשו צורת בעליהם ויבטלו איבריו ויחליאהו ויהרגהו וידבר עמו ויטעון עליו בטענות ותחנות, והוא ג"כ מדבר על לשונו בעת העונה, ואמנם יהיה זה בעת התדבקו בבעלי חיים כגון זה שאמרנו כשיעשה מעשה או יפעל פועל מהדברים הראויים לעשות כדי להוריד ההורדה היא בין שיעשה זה בכונה או שלא בכונה.⁵⁶

לפי ספר העצמים כאשר מורידים את הרוחאניא באמצעות הכנה ראויה הם שקולים לשדים. ברור שבעל ספר העצמים לא ראה בשדים ישויות פרסונליות בבחינת רוחות החדורות לקיום הממשי. נהפוך הוא: הרוחאניא יורדת כאשר המגיקון מכין הכנה כלשהי. בעל ספר העצמים יצק את התפיסה ה'ספרדית' של הורדת רוחניות לשדים (במקור כנראה شیاطین).

בני החוג החרו החזיקו אחרי גישה כזו. אבן צרצה ראה בשדים באחד מאזכוריהם 'כחות הבאות ונשפעות מן הגלגלים'.⁵⁷ זאת ועוד: אבן צרצה מוכן היה להכיר בממשותם של 'הזוגות' למיניהם (הקשורים בעקיפין לשדים), אך בצירוף זיהוי מקור הכישוף כהשפעת המאדים.⁵⁸ אף שם טוב אבן שפרוט כתב: 'והשדים אצלו [אבן עזרא] כחות רוחניות מושפעות מצבא השמים המזיקים, כל כן לא יטיבו ולא

55 תרגומו נעשה בידי ר' יעקב אבן אלפנדר, כנראה לפי בקשתו של שמואל אבן צרצה, כפי שציין אבן צרצה עצמו. מכאן יש לשער שגם ייחוסו לאבן עזרא מקורו בחוג זה. וראו עוד: משה אידל, "סדר הלימוד" של ר' יוחנן אלימנו', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 312 והערה 76.

56 ספר העצמים, הוצאת מנשה גרוסברג, עמ' טז. השינויים מתוך מקור חיים לאבן צרצה, דף צח ע"ב. נוסח זה לנוסחו של אבן צרצה מופיע גם בפירושו של ר' שמואל מטוט, מגלת סתרים, דף כה ע"ג.

57 מכלל יפי, קובץ I, דף 131 ב.

58 שם, קובץ II, דף 139 ב. משמעות 'זוגות' היא, שעשיית פעולה מסוימת בשניים מעוררת מזיקים או כשפים. ראו פסחים קט ע"ב.

ירעו'.⁵⁹ לאמור, מושא הדיון הוא הרוחניות, אשר כשלעצמה היא נייטרלית, והמגיקון מסוגל לגייסה למטרותיו התועלתיות. בכמה מקורות התלבט אבן שפוט במפורש בממשותם של השדים, ובמיוחד לאחר שגילה את 'ספר העצמים' הנזכר היה מוכן להכיר בהיותם ישויות ראליות.⁶⁰ אבן מאיור דיבר אף הוא על 'ספר' של אבן עזרא שגילה, ונראה מהכתוב שם שדעתו במציאות השדים הענינים המתחדשים באויר מכח הרוחנית מהכוכבים, רוחות אחרונות שהוות בעולם,⁶¹ והמשיך לצטט מ'ספר העצמים' לפי המובאה שהובאה לעיל. גם הוא מוכן היה להכיר במציאות ראלית של השדים.

הנה כי כן, אף שבראשית דרכם דחו הוגים אלו מוכן מגי כלשהו ממושג השדים וכווננו אותו על ההזיה, לבסוף הקנו לו מוכן מגיאסטרלי מובהק בעקבות גילוייו של 'ספר העצמים'. כאן כדאי לציין, שקישור השדים למגיה אסטרלית בסגנון שונה מופיע גם בפירוש התורה של ההוגה הביזנטי ככל הנראה ר' יהודה בן שמריה.⁶² בתפיסה שכזו אין מקום לפרקטיקה העממית של השבעות, גירוש שדים וכדומה, ואין לייחס לחוג זה אמונות מסוג זה.

הוגי החוג לא יכלו לקבל את התפיסה הקלסית והימיינימית של השדים, כיצורי ביניים הרואים ואינם נראים וכדומה. על כן ביקורתם של אלדבי ושם טוב אבן שם טוב במקומן עומדות אף לאחר המהפך בדעתם של הוגי החוג, ואולי בעקבות מהפך זה. מבחינת התודעה המגית ניתן לקבוע, כי הוגים אלה התמודדו בין התפיסה המגית המלומדת, שהכירה במגיה המיוסדת על המדעים, לבין גישת הרמב"ם ששללה את הפעילות המגית באשר היא. במקרה זה של החוג הנאופלטוני מדובר בהתפתחות. הוגי החוג היו נתונים בתחילה באופן בלעדי תחת ההשפעה הימיינית ובסופו של דבר השתחררו ממנה.

(ד) מגיה ועבודה זרה

שם נרדף רווח לעבודה זרה הוא 'עבודת הכוכבים'. מאחר שקליטת שפע הכוכבים וניתובו היו פרקטיקות מרכזיות בתרבות השכלתנית במחוזות ספרד, פרוכנס וביזנטיון ראוי להעיר על החיכוך הדתי שהתעורר בשל אימוצן.

הווה ועבר

התודעה המגית בתרבות הספרדית הפרוכנסלית התקשרה להורדת הרוחניות. כמובן, הזיקה לאסטרולוגיה היא היסוד למעשה המגי הזה. חקר העולם ההגותי בימי הביניים

59 צפנת פענח, כ"י אוקספורד-בודלי 2359 (Opp. Add. 4° 107), דף 168א.

60 הגות בצל האימה, עמ' 159. ראוי לציין כי גם ר' שמואל מטוט, שכפי שראינו ציטט מספר העצמים, קבע חדמשמיעת: 'זכור ידעת, שהשעירי[ם] הם השדי[ם], והשדים הם הרוחות המתחדשות באויר מכח הרוחניות הקדושות כדמיון התחדש הצל מן הגוף' (מגלת סתרים, דף לו ע"ד).

61 המאור הגדול, דף 267א-ב.

62 לאה נעמי גולדפלד, 'פירוש לתורה של יהודה בן שמריה בכתב-יד שבגניזה', קבץ על ידי (תשמ"ב), עמ' 155. וראו גם שם, עמ' 154.

מחייב את החוקר לעסוק בראליה שונה לחלוטין. מסתבר שהראליה נוגעת גם לרעיונות. כלומר, לעיתים אנו מעריכים רעיונות פילוסופיים ותאולוגיים מבחינת העומק, העקיבות והאימות באופן מסוים בעוד שלפני מאות שנים העריכו אותם באופן אחר. אבל הקדמונים לא תמיד נימקו את הערכותיהם.

דוגמה לכך היא המודלים של תארים אלוהיים. על פי דרך החשיבה שלנו נראה לנו שמודל שלילת התארים סותר את מודל האל כאחדות ההשכלה (שכל, משכיל ומושכל) וכחשיבה אינסופית ומושלמת. לכאורה תואר אחדות ההשכלה מתאר את האל כמחשבה, וזהו תואר חיובי. סתירה זו שבה ונשנית בקרב הוגים רבים בימי הביניים, ואין הם משגיחים בה.⁶³ חוקרים מודרניים ניסו ליישב את הסתירות בדרכים שונות ומגוונות.⁶⁴ נראה שבעיני ההוגים בימי הביניים לא הייתה זו סתירה, ולפלא הדבר.

באותה מידה דבקו לעיתים רציונליסטים ולעיתים מזומנות גם מיסטיקנים במגיה הקשורה בכוכבים, ולא השגיחו בקרבתה לעבודת כוכבים. ספר העצמים שהזכרנו לעיל ודאי מצדד בתפיסות המשיקות לעבודה זרה. כאשר הזכיר ר' אברהם אבן עזרא את הורדת הכוחות העליונים, עמד על 'צורת עקרב לנשוק',⁶⁵ ולא חש להסביר או להצטדק בשל הקרבה לטקסי עבודה זרה. ואלה דוגמאות בלבד.

היעדר רתיעה

הקרבה לעבודה זרה מודגשת במיוחד לאור שני הניסיונות האימתניים בשלהי ימי הביניים להשכיח את המגיה האסטרלית מהספרות הפרשנית והפילוסופית:

(א) הביקורת החריפה של הרמב"ם על כישוף בעל זיקה לכוכבים.

(ב) הפולמוס שניהלו אבא מארי וסיעתו נגד השכלתנים הנוקטים בכישוף אסטרלי.

הסתייגויות שונות מהמעשה המגי האסטרלי התנסחו פעמים אחדות. אבל הוגים רבים ביותר קיבלו מעשה זה כלגיטימי. יש שהכשירו אף תפילות לכוכבים.⁶⁶ הוגה ביוזנטי בן המאה החמש עשרה, ר' מיכאל בן שבתי בלבד, אמר באחת מדרשותיו דברים נמרצים על רמזי קורבנות הנשיאים המנויים בבמדבר פרק ז:

אח"כ הביא [הנשיא] "פר א[חד]" כנגד כוכב שבתי, אשר פעולותיו פרים

63 ראו למשל הכוזרי ב, א-ז; מורה הנבוכים א, סח.

64 על ריה"ל והרמב"ם ראו למשל Harry Austryn Wolfson, "Maimonides on Negative Attributes," in *Louis Ginzberg Jubilee Volume on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ed. Alexander Marx (New York 1945), 411-446; שלמה פינס, בין מחשבת ישראל למחשבת העמים, ירושלים תשל"ז, עמ' 137-141; אליעזר שביד, טעם והקשה, רמת גן 1970, עמ' 138-144; הנ"ל, הרמב"ם וחוג השפעתו, ירושלים תשמ"ב, עמ' 128-132; יוחנן סילמן, בין פילוסוף לנביא: התפתחות הגותו של ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, רמת גן תשמ"ה, עמ' 42-46. על הוגים פוסט מימוניים ראו: דב שוורץ, ישן בקנקן חדש: משנתו העיונית של החוג הנאופלטוני בפילוסופיה היהודית במאה ה-14, ירושלים תשנ"ז, פרק שלישי.

65 פירוש אבן עזרא לדברים ד, טז, מהדורת וייזר, ג, עמ' רכה.

66 "צבי לנגרמן", לכוון את השעה: בחירת זמנים המסוגלים לתפילות על פי הכוכבים, פעמים 85 (תשס"א), עמ' 76-88.

ורבים,⁶⁷ ומורה על שפיכות דמים, ולזה הקריב פר שהוא אדום. אח"כ הקריב "איל א[חד]" לרמוז אל כוכב צדק, שהוא פועל טובות בעולם ומורה על תשובה כמו שאילו של יצחק מעורר התשובה[ה]. אח"כ הביא "כבש א[חד]" כנגד ככב מאדים, המעורר מלחמות והרג ואבדן⁶⁸ ולחומי רשף⁶⁹ כמו שבכבשים ימצא בהם חום ונקוד טלוא.⁷⁰ אח"כ הקריב "בן שנתו", ולא פורש מה היה, כנגד חמה שמשלמת מהלכה בשנה אחת. אח"כ הביא "שעיר עזים" כנגד ככב נגה, שהיא כגברת בין חייליה כאשר בשר השעיר הוא הנכבד שבבשרים. אח"כ הביא "לזבח השלמים בקר שנים" כנגד ככב, ולבסוף אמר[ן] באלה "שלמים", לפי שבאלה נשלם חשבון שבעה כוכבי לכת, ובכאן נשלם הרמז בעול[ם] האמצעי.⁷¹

בלבו, שלא היה שכלתן קיצוני, לא היסס מלפרש את ייעודי הקורבנות לכוכבי הלכת. אמנם ייעודים אלה מתנסחים כרמזים. בין שמדובר בפנייה ישירות לכוכב ובין שהמגמה היא סיוע של הכוכב הרי שפורמלית יש דמיון מסוים לעבודה זרה. דמיון זה לא הרתיע את ההוגים. אף על פי שבעיני המתבונן המודרני ההבחנה בין עבודת כוכבים למגיה אסטרלית נראית מלאכותית, נראה שעובדה זו לא הפריעה להוגים רבים בימי הביניים. לכאורה ניתן היה ליצור הבחנה, שלפיה המחייבים את האקט המגי האסטרלי אינם מאמינים בשלטונו האוטונומי של הכוכב, ולמעשה רואים בו מתווך. אבל כבר הרמב"ם הגדיר עבודה זרה כתיווך, והוא הסתמך על מסורת רעיונית שכבר הייתה קיימת בהגות המוסלמית.⁷²

כמובן, גישתו של הרמב"ם הייתה אבן יסוד של ההגות היהודית בימי הביניים, דמותו הייתה נערצת ביותר, ובכל זאת לא הפריע הדבר להתפתחות המגיה האסטרלית עד היותה לגורם פרשני ותאולוגי חשוב. ברגע שהשפעת הכוכבים נתפסה כחוק טבע וכרפואה יעילה הרי שאין זו עבודה זרה אלא שימוש בחוקיות הטבעית.

(ה) סיכום

לבסוף אעלה הרהורי סיכום אחדים על המשמעות של המודלים המגיים ועל זיקתם לחיי המעשה. המודלים הללו הועלו בעיקר בספרות ההגותית, והם היו לכלי פרשני, פילוסופי ומיסטי רב עוצמה. מבחינה מסוימת אפשר לקבוע, שהמודלים הללו מסייעים למפות את ההגות או לפחות פרספקטיבות שונות שלה. על כן אעיר בקצרה על השימוש במודלים אלה.

67 על פי בראשית א, כב, כח; ט, א, ז.

68 על פי אסתר ט, ה.

69 על פי דברים לב, כד.

70 על פי בראשית ל, לב.

71 כ"י וטיקן 105, דפים 76-77א.

72 ראו: Dov Schwartz & Eliezer Schlossberg, "Sources of Maimonides' Concept of Idolatry as Mediation," *The Annual of Rabbinic Judaism* 1 (1998): 119-128

תודעה ומעשה

את העדויות העיוניות על עצם קיומה של פרקטיקה מגית בשלהי ימי הביניים אפשר לסכם בעובדות אלה:

(א) כתבים מגיים. כבר במאה השתים עשרה אנו מוצאים בתרבות היהודית הספרדית ביטויים של פרקטיקה מגית אסטרלית. חיבורים מגיים כמו 'גאיה אלחכים' (תכלית החכם) ו'אלפלאחה אלנבטיה' (העבודה הנבאטית) מכילים נוסחאות של מגיה אסטרלית. 'ספר הפרי' מעיד על ריפוי באמצעי מגי אסטרלי, ואת עדותו הביא ר' אברהם אבן עזרא בפירוש התורה.⁷³

(ב) קיומם של קמענות בכתבי יד, שיש להם זיקה למגיה אסטרלית, מעיד על פרקטיקה כזו. היקפם ומספרם טעון מחקר.

(ג) התנהלות ויכוחים בעיקר בשלהי המאה השלוש עשרה בספרד ובפרובנס על הטקס המגי האסטרלי לרפואה.⁷⁴

(ד) יריעה נרחבת של הצדקת הריטואל ואף הוספה של הנהגות וטקסים בשל ממשות המגיה בספרות הקבלה הספרדית והאשכנזית.

עובדות אלה הן ספרותיות. במקביל להן קיימות עדויות על אמונה במגיה ובפעילות הניסיונית. ניתן דוגמה על האלכימיה. ר' מנחם תמר, איש סלוניקי במאה החמש עשרה, כתב אף הוא פירוש מפורט לפירושו של אבן עזרא על התורה. על השם 'מי זהב' (בראשית לו, לט) כתבו הפרשן והפרשן לפירושו:

אבן עזרא: כן שמו. והגאון אמר צורף זהב, ואחרים אמרו רמז לעושים זהב

מנחושת, ואלה דברי רוח.⁷⁵

מנחם תמר: עושים הזהב מהנחשת – היא המלאכה הנקראת בערבי אלקימייא.

ואמרו ואלה דברי רוח – אולי יר' בזה שזאת המלאכה אינה אפשרי' במציאות,

ומה נעשה והחוש מעיד על מציאותה.⁷⁶

73 Schwartz, *Studies*, pp. 15-16.

74 ביקורות אחדות היו קיימות זעיר שם זעיר שם, אך לא התפתחו לכדי ויכוח בעל הדים היסטוריים. למשל ר' קלונימוס בן קלונימוס, שפעל בראשית המאה הארבע עשרה, קבל על העוסקים במגיה האסטרלית, והציג אותם כקבוצה שונה מהאסטרולוגים: 'וְיֵשׁ מֵאֲלוּ בְּדֶרֶךְ אַחֲרֵת תּוֹעִים וּמִהֲבִילִים / לְפִי דַעְתָּם פְּחוֹת הַשְּׁמַיִם מְזִילִים [את הרוחניות הנובעת מן הכוכבים] / יְכוֹנוּ עֲמִים יְדוֹעִים טוֹבִים וְחֻזְקִים / לְהַבִּיא תוֹעֵלֶת וְלִדְחֹת נְזָקִים / מִקֵּם שְׁעֵשֶׁה צוֹרֵת לְבָנָה וְצוֹרֵת דְּרָקוֹן / לְאַשְׁתָּא צְמִירָתָא וְחֹלִי הִדְרָקוֹן / וְיֵשׁ שְׁעֵשֶׁה צִלְמֵי טַחֲוִרִים לְתַחְתּוֹנִיּוֹת / וְתַבְנִית אֲרִי שׁוֹאֵג לְחֹלִי הַפְּלִיּוֹת / דְּבָרִים הֵלְלוּ אֶבֶק עֲבוּדָה זָרָה / מִחֲזִיק בָּם מְבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתוֹ וְצֵלֶם בְּעִזְרָה / אוֹיֵלָהם כִּי נִדְּדוּ מִן הָאֻמָּת טוֹעִים וּמְטָעִים / כֹּל יִגְיַעַם וְטָרְחָם הִבֵּל הִמָּה מַעֲשֵׂה תַעֲתָעִים / סִבְרָתָם שְׁנָאָה נִפְשִׁי מֵאֵז עֲמֻדָתִי עַל דַּעְתִּי וּמִנְדַּעִי עַלִי יְחִיב. טַעֲנִיתִי אֶחָת הִיא עַל כֵּן אֲמַרְתִּי הַמְשַׁפֵּט לְאַלֹהִים הוּא – אֵין עוֹד מִלְכָּדוֹ [דְּבָרִים ד, לה] קְתִיב' (אבן בחן, מהדורת אברהם מאיר הברמן, תל אביב תשט"ז, עמ' 51). תבנית אריה לכליות עמדה בלב השיח של אבא מאיר והרשב"א במהלך הוויכוח על החוכמות. ראו: יוסף שצמילר, 'הוויכוח על האסטרולוגיה בימי הביניים' (מאמר ביקורת), פעמים 85 (תשס"א), עמ' 187.

75 מהדורת וייזר, א, עמ' קו.

76 כ"י לייזר, Warner 29, דף 48ב.

על הריפוי במגיה אסטרלית יש בידינו עדויות לא מעטות. לאור עובדות אלה נותרו שתי שאלות הצריכות לבוא על פתרונן:

(א) עד כמה הייתה הפרקטיקה גורם בהתפתחות פרשנות מסיבית למקורות על פי העקרונות המגיים האסטרליים? פרשנות זו הציגה את הסוגיה הענפה של טעמי המצוות (במשכן ובחיי היום יום) וכן שורת אירועים מקראיים ותלמודיים כמעוגנים בחלקם הגדול בעקרונות אלה. חוגים נרחבים בספרד הנוצרית ובסביבותיה טיפחו פרשנות זו במאות הארבע עשרה והחמש עשרה.⁷⁷ האם התפתחות הפרשנות המגית האסטרלית המסיבית קשורה לתפוצתה של הפרקטיקה, בהנחה שהייתה תפוצה כזו? (ב) עד כמה הייתה הפרקטיקה המגית האסטרלית גורם מרכזי בחיים המעשיים. אמנם הרקע לוויכוחים הנזכרים לעיל על הלגיטימיות של המגיה האסטרלית הוא פרקטיקה כזו, אבל הוויכוח הספציפי מתייחס לקבוצה מוגבלת מעצם הגדרתה: שכלתנים שהיו רופאים ('צורת אריה לכליות' וכדומה). זו קבוצה אליטיסטית, וסביר להניח שאין היא משקפת את השדרות הרחבות של העם. עדיין אין בידנו תשובות ברורות וחד משמעיות לשאלות אלה.

מבנה התודעה המגית

סוגיות המלאכים, השדים והפרקטיקות המגיות מלמדות על התהוות תודעה מגית. ההוגים היו מודעים למעמד של המגיה הן בממלכת הרוח הן בממלכת הפעילות, ההלכה והמנהג. התודעה המגית בתרבות הספרדית והפרובנסלית הייתה פתוחה למגיה המלומדת והמדעית. דרכה לא הייתה תמיד קלה, וויכוחים שונים אפיינו את דרכה. כאשר מגיה נסמכת על מדע, הרי שעצם הסמכות המדעית נמצאת לעיתים בעין הסערה, והביקורת החזיתית נתלתה במעשה המגי המזכיר את הטקסים הפגניים. עבודה זרה הייתה האשמה שגרתית בוויכוחים על סמכות המדע והשכלתנות. התודעה המגית בתרבות האשכנזית הפנימה את המגיה באתוס של החיים ההלכתיים. חיבורים שונים עוסקים בתודעה שהתהוותה בימי הביניים, וחלקם אף מייחד מקום חשוב למגיה בתודעה זו.⁷⁸ חקר התודעה המגית בימי הביניים מאפשר אוריינטציה של הזרמים האינטלקטואליים השונים. הרבגוניות וההתנדודות מאפיינות את הממשות ההיסטורית והאידאית. גם בקרב האזורים שתחת ההשפעה האשכנזית נמצאים הוגים שהסתייגו מהעוצמה המגית, כדוגמת ר' שמואל בן מאיר (רשב"ם) בעל הפירוש הפשטי על התורה מזה ובעלי התוספות מזה. באזורים הנתונים תחת ההשפעה הספרדית היו שמרנים רבים שהסתייגו מהמגיה המיוסדת על מקורות ערביים ואימצו את השקפת העולם המגית העולה מהמקורות הרבניים. דוגמה לכך היא אבא מארי מהעיר לניל, שהחל את הוויכוח החרף בשלהי המאה השלוש עשרה נגד העוסקים במגיה האסטרלית, אך הוא עצמו תמך במקורות המגיים הרבניים. באותה מידה היו חיבורים שמיזגו מגיה עממית ומלומדת כאחת. דוגמאות לכך הן ר'

77 ראו: שוורץ, אסטרולוגיה ומגיה, פרק חמישי.

78 ראו למשל (Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind* (Philadelphia 1987).

משה בן נחמן (רמב"ן) וספרות הזוהר, שיש בה מסורות מגיות מגוונות. רמב"ן ובעל הזוהר הפנימו הן מסורות מגיות אסטרליות הן מסורות מגיות עממיות. התודעה המגית הפכה לרפלקטיבית על פי התרבויות השונות והדגמים שאימצו. בדגם השכלתי הספרדי והפרובנסלי העיסוק במגיה האסטרלית נעשה בעל מודעות ברגע שהשמרנים הציגו את הפילוסופים המצדדים בהגותו של אבן רשד כמי שאימצו אותו. לשכלתנים הייתה כעת הברירה האם להגן על עמדתם מפני שהיא יסוד לפרקטיקה רפואית שנחשבה יעילה או להתנער ממנה בשל קרבתה לטקס עבודה זרה. השכלתנים לא ויתרו, והסמכויות של השמרנים לא העניקו להם גיבוי. רשב"א העיד שרבו הרמב"ן ריפא באמצעות קמעות המסתמכים על אסטרולוגיה. הוויכוח על המגיה האסטרלית לא האריך ימים, אך הוא יצר מודעות. בדגם המיסטי והקבלי ששורשו היה באשכנז היו המגיקונים ערים למעשיהם מתוך הזיקה למשמעות התאולוגית שלהם. הם ייחסו את הכוחות הדמוניים לאלוהות, ואף את היכולת להתמודד עמם לעצה האלוהית. הקרבה שבין המגיה לתאורגיה הקנתה לה את המודעות. שרטטתי בשורות הקודמות קווי יסוד להתגבשות התודעה המגית בימי הביניים. עדיין מקורות רבים ספונים בכתבי יד. אין ספק שפרסום הספרות העשירה של קמעות ולחשים מגיים עשוי לשפוך אור על תהליכי ההתקמות של התודעה המגית.