

מבוא

מאגיה וקבלה

מאת יהודה ליבס

הכרך שלפנינו מכיל מאמרים מאת גדול חוקרי הקבלה, גרשם שלום ז"ל, שעניינם כישופים וניחושים, רוחות ושדים. נשאלת אפוא השאלה, מה לאלה ולתורת הקבלה, שהיא, בעיני אוהביה, הרובד הפנימי של דת ישראל.

אליבא דאמת, הצורך בדברי מבוא אלה מתעורר לא עקב ההפתעה שמעוררת הסמכת המאגיה אל הקבלה, אלא בגלל ההפך מזה, מחמת הקלות-הבלתי-נסבלת שבה מתקבלת היום הקרבה שבין מאגיה לבין קבלה ודת. כך לפחות בקרב הציבור הרחב, שאצלו "מקובלים" ו"מיסטיקאים" הוא כינוי למנחשים ולידעונים, לפותחים בקפה ובקלפים, לסוחרי ברכות וכותבי קמעות. יש אף רושם שגם המחקר אינו טורח להפריך זאת, אדרבא בשפע של מחקרים על המאגיה היהודית שהתפרסמו לאחרונה יש משום תרומה, בכוונה או בלא יודעין, לביסוס דימוי זה, בדבר מרכזיותה של התופעה המאגית בדת ישראל בכלל ובעיקר בקבלה.

מחקרים אלה חשובים הם כשלעצמם ומראים שהמאגיה אכן קיימת ושכיחה בתרבותנו ונפוצה יותר ממה שסברו בעבר. אך אין די בהכרה בכך כדי להגדיר את משקלה של המאגיה בדת ישראל. לשם כך יש לשאול גם על משקלם הסגולי של הטקסטים המאגיים, ולברר את גישתם של הטקסטים הגדולים כלפי התופעה המאגית. אינני שותף לגישה הפוסט-מודרניסטית, המשווה אוטומאטית קטון וגדול, ומתייחסת רק לאינוונטר ולכמותו. הירארכיה היא ממהותה של התופעה הדתית, ולא כל כותב הוא הרמב"ם או בעל הזוהר. כך אומר לא רק בהערכה ישירה של אותם כותבים (יהיו מי שיחלקו על סמכותו של היסטוריון להערכה שכזאת), כתבי הדת ובני הקהילה פוסקים ללא-הרף בהלכה זו, ומצביעים על הגדולים ובני הסמכה. והנה עיון בכתבים הגדולים מעלה שחלקם שוללים את המאגיה מכול וכול (הפילוסופים), וחלק אחר (המקובלים) מעקרים אותה בדרך כלל מעיקר מהותה.

אך כדי לעמוד על כך יש להגדיר את המאגיה בזהירות, ולעסוק בה בכלים עדינים. כדי שלמלה 'מאגיה' יהי ערך מבחין ומסביר, כדאי להשתמש בה דווקא בטוהרתה (אולי נכון יותר לומר 'בטומאתה'), ולא להחשיב כמאגיה אלא פעילות מניפולטיבית כלפי מעלה; נקיטת פרוצדורות טכניות, הרחקות מכל אהבה או יראה, כדי להכריח את האל או מלאכיו למלא את רצון המשתמש בן. הגדרה זו, התואמת את דעת חז"ל באשר למהות הכישוף ('למה נקרא שמן כשפים? – שמכחישין פמליא של מעלה' – חולין ז ע"ב), נראית בעיני פורייה יותר מאשר הסתמכות על סימנים השאובים מתוך ממצא טקסטואלי של

מקורות הנחשבים כמאגיים.¹ הסתמכות כזאת, מלבד מה שהיא לוקה במעגליות לוגית, מכתימה במאגיה גם טקסטים דתיים מן המעלה הראשונה, המשלבים בתוכם יסודות מאגיים, שבשילובם זה משנים את מהותם, ומשתלבים במגמה הדתית הראשונה, תוך שהם מוסיפים לה עוד תבלין משלהם.

דוגמאות לכך ימצאו אף בכתבים שהוגדרו 'רשמית' כמאגיים. עיון באוסף המונומנטלי של כתבים מאגיים מן הגניזה, מיסודם של שפר ושקד,² יגלה שפע של תופעות דתיות מעניינות, שעוול הוא להשליכם בלא הבחנה לתוך קערת המאגיה. ניקח למשל את התפילה, הפותחת במלים: 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו להזכיר שמו הגדול באהבה'.³ אחרי ברכה זו באים, כצפוי, שפע של שמות קודש. אך האם די בכך לשם הגדרת הטקסט כמאגי? לדעתי, עצם הברכה, שהופכת את הזכרת השמות למצווה דתית, מפקיעה אותם מן המאגיות ומשייכת אותם לעניין אחר מעניין ביותר, שעדיין אינו מוכר ומוגדר.⁴ כך גם המלה 'באהבה' שמצויה בסוף הברכה, שאין לה שני הפכים גדולים מאשר אהבה ומאגיה. ושמות הקודש הרבים אינם גורמים להפוך תפילה זו, המנוסחת בלשון 'יהי רצון מלפניך',⁵ למניפולציה מאגית.

אכן אפשר אף להשוות תפילה זו לברכה שלפני קריאת שמע, ברכת האהבה שבה באה לידי ביטוי עילאי מידת האהבה ההדדית והייחוד ההדדי בין ישראל ואלוהיו: מצד אחד 'לייחדך באהבה' ומצד שני 'ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך', וכן החתימה: 'הבוחר בעמו ישראל באהבה'. ברכה זו רחוקה מן המאגיה כרחוק מזרח ממערב, ובכל זאת נוגעת לשמו של הקב"ה, 'לייחדך באהבה ולאהבה את שמך', שהרי גם פסוק שמע ישראל, שאין הברכה אלא הקדמה לאמירתו, פסוק הייחוד האהבה ומסירות הנפש, נחשב כולו לשם קדוש (לפיכך נאמר אחריו המשפט: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'). הדמיון בין התפלה שלפנינו לברכת האהבה מתחזק עוד יותר לפי נוסח ארץ-ישראלי עתיק של ברכה זו, ששם הייחוד מנוסח כמצוה: 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על מצוות קרית שמע ולהמליכו בלב שלם ולייחדו בלב טוב'.⁶

¹ ראה: יובל הררי, 'דת כישוף והשבעות: עיונים מתודולוגיים לקראת הגדרה מחוללת של המאגיה היהודית הקדומה', דעת 48 (תשס"ב), עמ' 33-56. וכן יובל הררי, המאגיה היהודית הקדומה: עיונים מתודולוגיים ופנומנולוגיים, עבודת דוקטור (בהדרכת שאול שקד ומשה אידל), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח (בשכפול).

² Peter Schäfer und Shaul Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, Mohr Siebeck, Tübingen, 3 vols 1994-1999.

³ שם, כרך ג, עמ' 180.

⁴ המהדירים מעירים כאן (עמ' 182) אומנם: 'Eine solche Legitimierung der magischen Verwendung des Gottesnamens ist bislang singular'. אך גם הערה זו מניחה כמובן מאיליו את המאגיות של הטקסט. נוסף לכך הברכה אינה רק נותנת לגיטימציה להזכרת שמות האל, אלא אף הופכת אותה למצווה דתית.

⁵ המלה 'רצון' נקראה מכתב היד.

⁶ ראה יוסף היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, מאגנס, ירושלים תשכ"ד, עמ' 102.

הזכרת השם אכן ריטואל היא, ויש בה אף משום השפעה על התנהגות האל. אברהם, ידיד האל, נטע אשל בבאר שבע וקרא שם בשם ה' אל עולם (בראשית כא, לג), וגרם בכך בוודאי להשראת השכינה, וכיוצא בכך מסופר במקרא גם על שאר האבות. אך יסוד ריטואלי זה אינו הופך כלל למאגיה את דת אבות האומה, שמצטיינת בדרך כלל דווקא בקשר פרסונאלי בין איש לאלהיו. ואכן האל עצמו מצווה וממליץ על פרוצדורה כזאת, באומרו 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך' (שמות כ, כא). 'אזכיר' הוא פועל גורם, ופירושו אגרום שתזכור (כלומר תבטא בשפתיך), ובלשון רש"י: 'אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי'.

כך אפשר ללמוד גם מטקס הזכרת מידות הרחמים של האל. כבר בתורה מוצג העניין כעין ריטואל מאגי (שמות לג-לד), ורושם זה מתחזק מאוד אצל חז"ל שקבעו כי 'ברית כרותה לשלוש עשרה מידות שאינן חוזרות ריקם' (ראש-השנה יז ע"ב), ולכן נקבעו כיסוד בסדר הסליחות, ואותה ברית נזכרת בו במפורש קודם הזכרת המידות: 'וזכור לנו היום ברית שלוש-עשרה'. אך, בעיון נוסף, עצם הצורך בבקשה לזכירת אותה ברית, יש בו כדי להפקיע אותה מבחינת פרוצדורה מאגית הפועלת מאליה. על האופי הפרסונאלי של מידות אלה מצביעות כמובן גם הן עצמן, שאינן 'נומינה ברברה' אלא תיאורי האל כרחום וחנון, ורב חסד ואמת.

אמנם גם ביצירות הדת הגדולות יימצאו יסודות מאגיים, אך בהקשרם זה מאבדים הם את עיקר מאגיותם. לעתים הדמיון הבולט לפרוצדורות מאגיות עיקר עניינו דווקא בהבלטת ההבדל בינם לבין הטקסט הדתי. כך כבר במקרא ובמדרש: הנסים שמחולל משה דומים ביותר לכשפי חרטומי מצרים, ובכל זאת שונים מהם.⁷ כיוצא בכך מצאנו בתיאורים השכיחים בספרות חז"ל, על אנשי מעשה הגורמים להורדת גשמים. חוני המעגל משתמש לשם כך לכאורה בפרוצדורה מאגית ידועה, התוויית עיגול ('עוגה') סביבו, אך המניפולציה שהוא מפעיל כלפי מעלה באמצעות אותה עוגה איננה טכנית אלא פרסונאלית רגשית. בכך הכיר אפילו שמעון בן שטח, איש הממסד החמור, באומרו 'אלמלא חוני אתה גוזרני עליך נידוי, אבל מה אעשה שאתה מתחטא לפני המקום ועושה לך רצונך כבן שמתחטא על אביו ועושה לו רצונו'.⁸ והרי שמעון בן שטח הבין היטב בכשפים ונלחם בהם עד חרמה (שמונים מכשפות תלה כנראה באשקלון, סנהדרין ו, ד). וגם מורידי גשם אחרים מתוארים בספרות חז"ל, כשהמאגיה מוחלפת אצלם באהבת האל ואהבת הבריות, וגדול שבכולם מבחינה זו הוא ר' שמעון בר יוחאי, כפי שמתואר בספר הזוהר,⁹ ספר הספרים של הקבלה.

גם בספר הזוהר מסירת שמות מפורשים וסודיים אינה כרוכה במאגיה אלא בהפכה – בשירת האהבה הגדולה, שהרי לדעת הזוהר זהו עניינו של שיר השירים. בראש המדרש הזוהרי על ספר זה (זוהר

⁷ שמות ז, י. שמות רבא ט, ז.

⁸ תענית כג ע"א; יט ע"א.

⁹ ראה במאמרי 'זוהר וארוס', אלפיים 9 (תשנ"ד), עמ' 278. למראי המקומות ששם כדאי להוסיף גם תענית כד ע"א, זוהר ח"ב, טו ע"א.

חדש, סא טור ד) מתאר הזוהר איך המלאכים, שמהם נמנעו אותם שמות קדושים, לא הגיבו כדרכם בקנאה, אלא פצחו בשיר תודה על מתנה זו שקיבל האדם מן האל. שמות אלה הופכים שם להיות 'זוהרים', ניצוצות של תשוקה ארוטית, הממלאת כליל את ספר הדרשות המבהיר זאת, הספר שנקרא על שמה בשם 'זוהר', ממש כפי שממלאת היא את ספר שיר השירים. זוהרים אלה עולים מן הנפש האנושית ומעצבים את המרכבה האלהית, וכל זאת באמצעות שירת האהבה הגדולה, אותה הרמוניה קוסמית - 'שיר השירים אשר לשלמה'.

דוגמה אחרת לגישת הזוהר כלפי המאגיה תימצא ביחסו אל שבועה במועל יד. הזוהר אינו מרוצה מנוהג זה הנראה אכן כמניפולציה (פשוטו כמשמעו) כוחנית כלפי מעלה. על דברי אברהם 'הרימוני ידי אל ה' (בראשית יד, כב) מוסיף אונקלוס את המלה 'בצלו' (= בתפילה), וספר הזוהר מוסיף על כך איסור חמור על הרמת ידיים שלא בתפילה.¹⁰ אפשר למצוא כאן נימה של ענווה אנטי-מאגית אף על פי שגם לאיסור זה נוסף תבלין מאגי (מי שנושא ידיו בלא תפילה מתקלל מפי עשרה שליטים הממונים על הידיים).¹¹ את נחיצותו של תבלין כזה אפשר להסביר לפי מעמדו הדיאלקטי של המיתוס הדתי ומיקומו בין הקונקרטי לבין המופשט, כפי ששטחתי במקום אחר.¹²

אכן היסוד המאגי לא נעדר לא מן הקבלה ולא מן החסידות, והוא אף זכה למחקרים מעמיקים.¹³ אך בנוסף לאלה הייתי ממליץ להתעמק ולהתחשב גם בהבחנותיהם התיאורטיות של ראשי המקובלים בעצמם, העומדים על ההבדלים בין מאגיה לבין דת בדרכיהם שלהם. כגון בדברי ר' יוסף גיקאטיליה שהקדיש לסוגיה זו את הקדמת ספרו העיקרי, שערי אורה, ואף באזהרותיו של האר"י.¹⁴ מקובל חשוב בן זמננו, ר' יעקב משה הלל, ראש ישיבת המקובלים אהבת שלום, המתגלה בכתביו כמי שמעמיק גם במחקר היסטורי של ספרות הקבלה, הקדיש לכך ספר שלם, בשם תמים תהיה (ירושלים תש"ס), ובו אסף מקורות רבים חשובים ומעניינים מכל ספרות הקבלה. על ספר זה הסכים אף זקן המקובלים הרב יצחק כדורי, והוסיף גם תוכחת משלו למקהלה האנטי-מאגית של הראשונים. הסכמה זו אינה עולה בקנה אחד עם המוניטין של הרב כדורי הידוע בציבור הרחב כאיש קבלה מעשית, וכך קל לפטור את דבריו, כמו את דברי קודמיו, כאפולוגטיקה שמן השפה ולחוץ. אך לדעתי נכון יותר לחוקר הקבלה דווקא להתעמק

¹⁰ משהו מזה יימצא כבר בספר הבהיר שקבע ש'אסור לאדם לשהות שלש שעות כפיו פרושות לשמים' (מהדורת אברמס, ס' 94).

¹¹ זוהר ח"ב, סז ע"א. כאן האיסור מובא בשם 'ספרא דשלמה מלכא'. ובמקום אחר, ח"ג קצה ע"ב, בלשון 'תנינן'.

¹² במאמרי 'יהדות ומיתוס', דימוי יד, חורף תשנ"ז, עמ' 15-6.

¹³ ראה למשל משה אידל, החסידות: בין אקסטזה למאגיה, מאנגלית: עזר ידן, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשס"א; יוני גארב, הכח ככוונה בקבלה, עבודת דוקטור (בהדרכת משה אידל), האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ס (בשכפול). דורית כהן-אלורו, המאגיה והכישוף בספר הזוהר, עבודת דוקטור (בהדרכת רבקה ש"ץ אופנהיימר), האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט (בשכפול). עם זאת נותר מקום רב לעסוק בסוגיה זו, כגון ביחס המעניין שבין מיסטיקה למאגיה בספר ברית מנוחה.

¹⁴ על עמדת האר"י כלפי המאגיה ראה במאמרי "תרין אורזילין דאילתא" – דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו, קבלת הארי (בעריכת רחל אליאור ויהודה ליבס), ירושלים תשנ"ב (= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י), עמ' 129-130.

בדברים אלה, המשקפים בדרך כלל עמדה דיאלקטית ועדינה. נאה לחוקר איצטלת התלמיד העניו, ולא יומרה של מי שעשוי כביכול ללמד קבלה את המקובלים.