

להביא המת בחלום – נחש מתים במסורת המאגית היהודית [מאגיית החלום היהודית (א)]

יובל הררי

אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

בחקר הפולקלור נתפסים לא אחת מאגיה וחלומות כתחומים משיקים. שכן המונח מאגיה משמש בפולקלוריסטיקה לעתים קרובות לתחימה רחבה מאוד של מה שהוא מעבר להוויה המטריאלית השגורה של העולם. פיות, מפלצות, יערות מכושפים, סוסים מכונפים, חפצי פלא ושיקויי קסם, שדים, ואף חלומות, נתפסים לא אחת כמשתתפים במה שניתן לכנות בשם יסוד הקסם בעולם. יסוד זה, שסולק מן המציאות עם התפתחות המדע המודרני והאידיאולוגיות הגדולות, המרקסיות והפסיכואנליזה, ושבעשורים האחרונים שב וכושב לו מקום של כבוד במסגרת ההתחדשות הרוחנית של תנועות 'העידן החדש',¹ זוהה לעתים קרובות עם 'התרבות העממית' באופן הדוק עד כדי הפיכתו לאחד ממאפייניה המובהקים ביותר. אף החלום, אם

* מאמר זה נכתב בסיוע הקרן הלאומית למדעים (מענק מספר 412/09). אני מבקש להודות לצוות הסטודנטים: חן אביוהר, טפת ביק, יבגני אייונברג, יועד קדרי, ליטל ליברמן-אביטל, נלה מיוחס, עינב קורן ורון לסרי, שסייעו לי בהעתקה ובמפתוח של כתבי יד. תודתי מסורה גם לגל סופר על המידע שחלק עמי בנוגע ל'מפתח שלמה', טרם פרסומו בדפוס, ליועד קדרי על הפניותיו למקורות רלוונטיים אחרים ב'אור יקר' למשה קורדובירו, ולד"ר אליעזר פאפו וד"ר פיטר לנרד על עזרתם בזיהוי אחרים מן המרכיבים הנזכרים במרשמים. ידידי, פרופ' גדעון בוחק וד"ר אבריאל בר-לבב, שקראו את טיוטת המאמר, העירו הערות חשובות ומועילות ואף להם שלוחה תודה. עוד אני מודה לפרויקט הגניזה של פרידברג על הרשות להשתמש במאגר המידע המקוון (www.genizah.org), למכון לתצלומי כתבי יד עבריים שבספריה הלאומית בירושלים על הרשות להשתמש בתצלומים שבידיהם, ולעובדי המכון (ובמיוחד לגב' יעל אוקן) על עזרתם.

בציטוטים המובאים במאמר פתחתי קיצורים בסוגריים עגולים, הצעתי הבהרות בסוגריים מרובעים, והוספתי סימני פיסוק (אך לא גרעתי מן הללו שבמקור).

1 על החזרת הקסם לעולם בתפיסת ה'מערב' ראו למשל: Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, 2 vols., London 2004-2005; idem, "Occulture is Ordinary", in: Egil Asprem and Kennet Granholm (eds.), *Contemporary Esotericism*, Sheffield 2013, pp. 113-133

הוא נתפס בחברה הנחקרת כמסר שמקורו בעולם שמעבר לחיי היום יום המוחשיים, היה לחלק מן ה'קסם' ונצבע בגוון 'מאגי'. ואכן, גם כלת ספר זה, שפלחים מעבודתה הפולקלוריסטית הנרחבת הוקדשו לחקר המאגיה והחלומות בתרבות ובספרות העממית היהודית, כרכה אותם לעתים זה בזה, על פי התפיסה האמית (emic) של מושאי מחקרה.²

במאמרי אני מבקש לפסוע בעקבות קשר זה, אך מנקודת מוצא שונה. בכוונתי לבחון היבט אחד של המפגש בין מאגיה וחלום בתרבות היהודית – זימון סוכני ידע לחלום באמצעים מאגיים, ולהתמקד בסוג אחד של סוכנים כאלה: מתיים. ביסוד הדיון שלהלן מצויה אפוא הבחנה בין הקסם במונח הרחב שניתן לו בחקר הפולקלור, ובין מאגיה במונח הטכני-הביצועי, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספרות הכישוף היהודית. אקדים ואציע כי את המונח 'מאגיה' בהקשר היהודי הביצועי הנדון כאן יש להבין כפעילות טקסית אנושית, שליבתה הוצאה לפועל בעל פה או בכתב של השבעות ששמות קדושים שזורים בהן, לשם יצירת שינוי מוגדר בעולם (בדרך כלל במסגרת טקס הכולל גם שימוש בחומרים ובמחזות שמעבר לביצוע ההשבעות עצמן), לרוב ביחס למוטב או מוטבת מסוימים. זו הגדרה מצומצמת למדי של הכישוף היהודי, והיא נשענת על התמונה העולה מן המקורות המאגיים היהודיים – המוני מרשמים שמכונסים בעשרות כתבי יד וחיבורים בכישוף וב'קבלה מעשית', ושבהם התוויות לפעולות טקסיות מסוג זה, כמו גם חפצים ביצועיים (performative) שיוצרו כדי שיפעלו בעולם ככוח שהוטענו בו, באמצעות טקס, כתב סימן וצורה.³ חלומות, אם כן, אינם שותפים טבעיים לתרבות הכישוף היהודית. כשאר מרכיבי החיים הם נוכחים בזירה המאגית רק אם זומנו אליה במפורש או אם זומנה היא אליהם.

2 ראו למשל: תמר אלכסנדר, מבוא, בתוך: מרים ריימונד, מפגשים בחלום, הוד השרון, 1995, עמ' 5-50; הנ"ל, "בא חסיד בחלום: סיפורי חלום בספר חסידים", בתוך: אבידב ליפסקר ורלה קושלבסקי (עורכים), מעשה סיפור: מחקרים בסיפורת היהודית מוגשים ליואב אלשטיין, רמת גן תשס"ו, עמ' 77; Tamar Alexander, *The Pious Sinner: Ethics and Aesthetics in the Medieval Hasidic Narrative*, Tübingen 1991, pp. 91-97; Tamar Alexander and Eliezer Papo, "El enkanto de la majia – Sephardic Magic: History, Trends and Topics", *El Prezente – Studies in Sephardic Culture* 5 [Magic and Folk Medicine] (2011), pp. 9-31.

3 על הקושי להגדיר את המאגיה ועל הערפת הגדרה מצביעה על פני הגדרה מילונית מעין זו שניתנה כאן כהגדרת עבודה, ראו: יובל הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה מקורות, ירושלים 2010, עמ' 122-134. וראו שם על מרכזיותה של ההשבעה בפרקטיקה המאגית היהודית. דיונים פנורמיים במסורת המאגית היהודית ראו: יובל הררי, "מגיה יהודית – מתווה והערות", איל פריזינטי [מאגיה ורפואה עממית] (2011), עמ' 13*-85; גדעון בוחק, "אקדמות לחקר המסורת המאגית היהודית", מדעי היהדות 44 (תשס"ז), עמ' 9-36, ובגרסה מורחבת: Gideon Bohak, "Prolegomena to the Study of: the Jewish Magical Tradition", *Currents of Biblical Research* 8, no. 1. (2009), pp. 107-150.

א. חלומות, נחש וכישוף

למן העת העתיקה נתפסו חלומות (אם כי לא תמיד ולא כולם) כמסר שמקורו מחוץ לחולם ואשר הגיע עדי ממצייאות שמעבר לעולם המוחש.⁴ החלום נחוה כחוט מקשר בין שני עולמות: זה שממנו הגיע, בו גלויה האמת כהווייתה בשלמותה, וזה שבו חיו החולם וקהילתו את חייהם. ומכאן חשיבותו. שכן למרות צורתו הפרועה והאניגמנטית הייתה גלומה בו אמת, וזו נגעה לחיים עצמם. לתפיסה זו של החלום ביטויים רבים במסורת היהודית, כגון: "שמעו נא דברי אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו" (במדבר יב, ו), "חלום הוא אחד ממששים לנבואה" (ברכות נז ע"ב ומקבילות).⁵ אולם היא לא הייתה יחידה. לצדה נשמעו גם קולות שביטלו את ערכו המנטי של החלום מכל וכול, כגון "החלומות שוא ידברו" (זכריה י, ב) או "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" (גיטין נב ע"א ומקבילות). חז"ל, ובעקבותיהם גם הוגים מאוחרים יותר, העלו דרכים נוספות לביטול הערך המנטי של החלום. יש שקבעו שאינו עשוי מקשה אחת: "אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים" (ברכות נה ע"א ומקבילות); יש שהציעו כי ערכו מותנה במקורו (שנותר נעלם) – מלאך או שד: "רבא הציע: כתיב 'בחלום אדבר בו' (במדבר יט, ו) וכתיב 'חלומות השוא ידברו' (זכריה י, ב). אין קושי [בדבר]. כאן על ידי מלאך, כאן על ידי שד" (ברכות נה ע"ב,

4 לצד תפיסה זו רווחו גם עמדות שראו בחלום הרהור אנושי של חיי היום יום ולא קול שהבקיע אליהם מן החוץ. על תפיסת החלומות ביהדות בעת העתיקה נכתבה ספרות ענפה. העיונים העדכניים והרחבים ביותר בנושא זה בהקשר המקרא, ספרות בית שני וספרות חז"ל הם: רות פידלר, "חלומות השוא ידברו" – חלומות התגלות במקרא ומקומם בתולדות האמונה והמסורת בישראל הקדומה, ירושלים 2005; Frances Flannery-Dailey, *Dreamers, Scribes, and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras*, Leiden 2004; חיים וייס, "ומה שפטר לי זה לא פטר לי זה": קריאה ב'מסכת החלומות' שבתלמוד הבבלי, אור יהודה 2011. לדיון תמציתי ולביבליוגרפיה רחבה נוספת ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 330-340; Yuval Harari, "Metatron and the Treasure of Gold – Notes on a Dream Inquiry Text from the Cairo Genizah", in: Gideon Bohak, Yuval Harari, Shaul Shaked (eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden 2011, pp. 289-319 (on pp. 289-302). לסקירה מקיפה על החלום ביהדות ראו: בועז שלום, משנת החלומות, בני ברק: הוצאת המחבר, תשס"ו. וראו עבודתו הפרשנית הרחבה של אליוט וולפסון על החלום במקורות יהודיים – Elliot R. Wolfson, *A Dream Interpreted within a Dream: Oneiropoiesis and the Prism of Imagination*, New York 2011. וראו עוד להלן.

5 וראו דיונו של הרמב"ם על החלום כדרגה נכבדה של נבואה בידי מי שראויים לה ב'מורה נבוכים', חלק ב, פרקים לו, מה, והדיון בחלומות נבואה שם, פרקים מא-מו (מיכאל שוורץ [מתרגם ומהדיר], מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, תל-אביב 2002, כרך א, עמ' 384-419). אף בזהר רווחת הדעה כי צדיקים זוכים להתגלות אלוהית בחלום (שמקורו במדרגה השישית מדרגות הנבואה, היא מדרגתו של המלאך גבריאל). ראו: ישעיהו תשבי, משנת הזהר, ירושלים תש"ט-תשכ"א, כרך ב, עמ' קכה-קמו.

בתרגום לעברית);⁶ ויש שהצהירו ש"כל החלומות הולכים אחר הפה", כלומר מתממשים על פי הפירוש שניתן להם.⁷

לענייננו חשובה כמובן העמדה הראשונה, זו שראתה בחלום מסר של אמת. שתי השתמעויות עיקריות היו לה, שבגינן נקשרו חלומות בפרקטיקה המאגית. האחת התמקדה בחלום כאמצעי נַחַש (divination), מקור לידע נסתר שאינו מצוי כשלעצמו לדרי ארץ; האחרת הרגישה את היותו סימן מבשר מציאות, ממשות עתידית המגולמת באות לילי. הראשונה ביקשה לזמן את החלום לשנת בעליו, לטובתו; השנייה ביקשה להשית אותו על הזולת, שלא בטובתו.⁸ בשתייהן

6 לסוגיה זו ראו גם דברי הזהר על חלומות החוטאים שמקורם בכוחות הרעים (בתרגום לעברית): "כי לעתים... אוחזים מינים רעים אלה חלום ושומעים ומודיעים לבני אדם. מהם שמצחקים בבני אדם ומודיעים להם דברי טוב, ולעתים דברי אמת ששומעים" (זהר ומהדורת ראובן מרגליות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ד), פרשת ויחי, כרך א, ר"ח ע"א). והשוו המקבילה בפרשת ויקרא, שם נידונות דרגותיהם של אותם "מינים רעים", שבהתאם לשיוכם מספרים לאדם בחלומו כזבים בלבד, או שילוב של דברי אמת ודברי שקר (שם, ג, כה ע"א). מרכיבי האמת בחלום כזה הם בכל מקרה "לזמן הקרוב", כלומר זהו מידע רלוונטי לחיי היום-יום (ולא מידע בעל משמעות בהקשרים ארוכי טווח, כגון תהליכים קוסמיים, גורל העם והגאולה). בראשית המאה השש-עשרה אומצה עמדה זו על ידי ר' שלמה אלמולי, שקבע כי "החלומות הקסמיים", כלומר הללו שנתקבלו באמצעות נַחַש (divination) שדים בחלום, "רבים או כלם שקרים" (שלמה אלמולי, פתרון חלומות, ורשה תרס"ב [על פי מהדורת אמסטרדם שצ"ז], עמ' 13). פיתוח מאוחר של הרעיון שלפיו השדים מטעים את האדם בחלומו וסיפור אישי בעניין זה, שנלווה לו, ראו: ר' יהודה פתיה, ספר מנחת יהודה, ירושלים תש"ן, עמ' 62-65. דיון בסוגיית חלומות מן השדים במסורת היהודית ראו: שלום, משנת החלומות (הערה 4), עמ' 34-48. על נחש שדים מכון בחלום ראו: יובל הררי, "מעשה שדים וחלום ומאגיית החלום היהודית (ב)", בתוך: נילי אריה-ספיר, צפי זכה-אלרן, טובה רוזן ודוד רוטמן (עורכים), ספר היובל לכבוד עלי יסיף [תעודה טון], תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב (ברפוס). וראו שם הדיון בתפיסת 'החלום הקסמי' של אלמולי.

7 ראו: ברכת נה ע"א, ומקבילות. דיון במשמעותה של קביעה זו ראו במחקריהם של תמר אלכסנדר, חיים וייס ויובל הררי שנזכרו לעיל, הערה 4, וכן ג' חזן-רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל-אביב תשנ"ז, עמ' 101-120. פרשנות שונה לקביעה זו קשרה את החלומות במזון שאדם מכניס לפיו, כדברי ר' שלמה אלמולי: "דע שכפי המאכלים שאדם אוכל כך הם חלומותיו. וזה שהמאכלים הגסים כשם שמולידיהם ליחות רעות בגוף כך הם מולידיהם גסות בנפש... ולכן האוכל אותם בידוע שלא יוכל לקבל השפע בשלמות כמו שיקבל מי שמאכליו דקים... ואולי שרמזו ז"ל זה במו"ש (במה שאמר) כל החלומות הולכים אחר הפה, ור"ל שהולכים אחר המאכלים שאדם אוכל בפה עם היות כוונת המאמר אמיתית היא אחרת כמו שיתבאר". אלמולי, פתרון חלומות (הערה 6), עמ' 21 (חלק א, שער ג, פרק ב, נתח ב).

8 המקורות המאגיים הידועים לי מציעים השתה אגרסיבית של חלומות על הזולת בעיקר לשתי מטרות: כדי לסייט את שנתו ואת חייו (כתכלית כשלעצמה או על מנת להכריחו לעשות את רצונו של מי שמשית עליו את החלום), וכדי "להחלים" אותו, נכון יותר אותה, חלומות ארוטיים המוסבים על שולח החלום (לרוב מתוך כוונה מפורשת שהללו יתממשו אחר כך גם בהקיצן). לצדם גם מרשמים לפעולות נוספות, כגון שליחת מת לחלומו של הזולת כדי שידבר עמו (להלן, עמ' 208). אני מקווה לייחד בקרוב מאמר לתחום זה של מאגיית החלום היהודית.

הושתתה המניפולציה של החלום על אמצעים מאגיים. את כלל המפגשים הללו שבין מאגיה וחלום אני מציע לכנות בשם 'מאגיית החלום היהודית'.

על פי התפיסה התרבותית מושאת מחקר זה, שינה היא הזדמנות – אופן של פסיכיות מנטלית שמאפשר חדירת מסרים, שמקורם מעבר לעולם המוחש, לתודעת האדם הנם.⁹ שתי שיטות עיקריות שימשו להפקת ידע מחומרי הגלם של החלום. האחת, שאינה מענייננו כאן, העמידה לרשות החולמים, ובדרך כלל לרשות מומחים לדבר שהחולמים נועצו בהם, מילונים של סמלי חלומות.¹⁰ האחרת הייתה השראת חלום, כלומר זימון יזום של ידע נחוץ באמצעות חלום, בין כשלעצמו (כשדרר מילולי או ויזואלי)¹¹ ובין בתיווכו של סוכן ידע על טבעי – מלאך, שד, או מת. האמצעי הרווח, אמנם לא הבלעדי, לזימון של סוכנים אלה או של מסר נחוץ כלשהו לחלום, היה ביצוע טקסים שליכתם הפעלת השבעות ושמות קדושים טרם השינה. ואכן, הספרות המאגית היהודית למן שלהי העת העתיקה ועד ימינו רוויה בהצעות שזו תכליתן. פרקטיקות אלה לא נולדו בחלל הריק. הן היו ביטוי מעשי-פרגמטי לתפיסה תרבותית רחבה ומושרשת שנטלו בה חלק 'העם הפשוט' וחכמים גם יחד, בנוגע להיקף השפעתה של המניפולציה המאגית האנושית בכלל, ולאמונה כי אף החלום אינו חורג מהיקף זה בפרט.

- 9 עמדה תיאורטית נוספת ביחס לחלימה, שאינה מענייננו כאן, גורסת כי "כשאדם ישן יוצאה נשמתו ומשוטטת בעולם, והן הן החלומות שאדם רואה" (מדרש תהלים יא ו). עמדה זו, שזכתה לפיתוח בימי הביניים, נעדרת כמעט לגמרי מן המקורות המאגיים שביסוד מחקר זה. מכל מקום, ראו להלן, עמ' 203.
- 10 המפורסם במילונים אלה בעת העתיקה היה 'פירוש החלומות' (oneirocritica) לארטמידורוס מדאלדיס. ראו: Artemidori Daldiani, *Onirocriticon Libri V* (ed. R. A. Pack), Leipzig 1963; R.J. White, *The Interpretation of Dreams, by Artemidorus*, Park Ridge 1975. התלמוד הבבלי מציע אף הוא מילון לסמלי חלום (ברכות נו ע"ב – נו ע"ב). לריון בו ראו: וייס, מסכת החלומות (הערה 4), עמ' 173-234; Philip S. Alexander, "Bavli Berakhot 55a-57b: The Talmudic Dreambook", *Journal of Jewish Studies* 46 (1995), pp. 230-248. במאות שלאחר מכן. דוגמה רחבה במיוחד (מן המאה הארבע עשרה) מצויה בכתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, JTSL 8114, ו ע"ב – כא ע"א (המכון לתצלומי כתבי יד עבריים בספרייה הלאומית [להלן מתכ"י] F 11305). במאה השש-עשרה כינס שלמה אלמולי מידע רב על פירוש חלומות בספרו 'פתרון חלומות' (אלמולי, פתרון חלומות [הערה 6], עמ' 56-81). הספר, שנדפס סמוך לחיבורו, היה לאבן דרך בביאור חלומות ביהדות ויסוד לאוספים מאוחרים יותר. למילונים עכשוויים ראו למשל: א' שמסיאן, סוד פתרון החלומות, יהוד תשנ"א; אילי גולדברג ובשמת אדמון, המילון הענק של פשר החלומות, הוד השרון 2003; שלום, משנת החלומות (הערה 4). אף האינטרנט מציע אתרים לפירוש חלומות. חלקם מציעים מילוני סמלים לשימוש עצמי (למשל: www.dreammoods.com/dreamdictionary). אחרים מציעים פירוש מקוון לחלום שמוזן על ידי הגולשת/ (למשל: www.justanswer.com/sip/dream-interpretation). שירותים דומים מוצעים גם בעברית (למשל: www.dreams.co.il).
- 11 על ההבחנה בין שני סוגים אלה של מסר בחלום ראו: Allesia Bellusci, "Dream Requests from the Cairo Genizah" (M.A. Thesis), Tel Aviv University 2011, pp. 35-45.

אם ידע נסתר גנוז במציאות נסתרת כלשהי ואם דרכו להישלח לעולם כשהוא 'ארוז' בחלומו של מי, כי אז מדוע לא לשלוט בתהליך ולנתב בכוח את המסר עצמו או את נושאו היישר לחלומו של מוטב מסוים? אף כאן ביטאו החשיבה והפעילות המאגיות, כדרכן, יחס אקטיבי למציאות. הן הוליכו את האדם אל מעבר לפרשנות סמלי חלום שהתקבלו על ידו באופן סביל (קשה להעלות על הדעת ביטוי מובהק יותר לפסיכויות אנושית מן השינה), והציעו לו שליטה בגורלו באמצעות יוזמה ופעילות תקיפה. על האמצעים הלשוניים, החומריים והטקסיים לכך, ועל המשתמע מהם ניתן ללמוד בראש ובראשונה מהמוני המרשמים לזימון חלומות וסוכני חלום הפזורים בספרות המאגית, וממעט החפצים שנוצרו לתכלית זו וששרדו בידינו. מקורות אלה יעמדו במוקד הדיון במאגית החלום היהודית. מעומק אחיזתה של השקפה זו בתרבות היהודית ומהיקפה ניתן להתרשם גם מן המקורות ה'חיצוניים', שאינם מאגיים על פי טבעם ושרבים מהם ישולבו בדיון זה אף הם.¹²

הנחש המאגי בחלום נחלק לשלושה ענפים עיקריים. הבולט בהם הוא 'שאלת החלום' – פנייה למלאכים, לכוחות אסטראליים, לשמות קדושים או אף לאל עצמו כדי שיופיעו בחלומו של אדם או שישלחו לו לחלומו תשובה על שאלה כלשהי שהציג בעל פה או בכתב טרם השינה. לצדו ניכרים שני ענפים בולטים נוספים: זימון מתים לחלום ודרישה בשדים בחלום. בשוליהם יש להזכיר מה שאכנה בשם 'חלומות מידע', כלומר זימון חלומות שבהם ייוודע לאדם, לרוב במראָה, דבר מה שעליו מוסב המרשם.¹³ מאמר זה יתמקד בענף אחד של נחש החלום – דרישה במתים. בפתחו דיון בדרישה במתים בהקיץ, אחר כך תידונה הפרקטיקות לדרישה בהם בחלום.

ב. בהקיץ – כיצד הוא מעשה האוב?

מפגשים יזומים עם מתים ופרקטיקות שזו מטרתן – אוב, ידעונות ודרישה אל המתים, מתועדים בספרות עם ישראל למן המקרא ואילך.¹⁴ התורה שללה פרקטיקות אלה, בבחינת 'תועבות הגויים' שוכני הארץ שהאל מוריש אותם מפני עם ישראל (דברים יח, ט-יב). שאלה באוב

12 על מקורות 'פנימיים', כלומר שנוצרו בתוך התרבות המאגית עצמה והמעידים על עניין ישיר במעשי כישוף (ספרות הנחיה מאגית) או על ביצועם בפועל (חפצים מאגיים), ועל מקורות 'חיצוניים', שאינם מאגיים על פי טבעם אך מתייחסים לפרקטיקות מאגיות, לסוכניהן או לתפיסת העולם שביסודם, ראו: הררי, "מגיה יהודית" (הערה 3), עמ' 15-17.

13 ראו למשל: המרשם לראות גנב בחלום, בספרו של ר' משה זכות, ספר שרשי השמות (עם הוספות והגהות ר' אברהם אלנקאר), ירושלים תשנ"ט, כרך א, עמ' תריו, והמרשמים "לראות בת זוגו בחלום" בספרו של יצחק בן אליעזר, ספר רפואה וחיים מירושלם, ירושלים תרצ"א, עמ' לג.

14 הופעות של מתים בפני החיים (בהקיץ או בחלום) בלא שזומנו לשם כך על ידי האחרונים אינן מענייננו כאן.

וידעונות נאסרו במפורש. על העוסקים בהם הושת מוות בסקילה, ומוות מאת ה' הובטח לפונים לאוב או לידעונים (ויקרא יט, לא; כ, ו, כז). ברי, מכל מקום, שרושמו של איסור זה לא היה עז דיו כדי שישרש את הנהייה אחר קולות המתים ויסלק את סוכני הדרישה בהם. הסיפור הידוע על שאול ובעלת האוב (שמואל א כח) הוא ראייה בקליפת אגוז להתנגשות שבין החוק האלוהי ובין הצורך האנושי.¹⁵ דא עקא, שסיפור יחיד זה במקרא של מעשה נקרומנטיה אינו מגלה מאומה על הפרקטיקה שנקטה האישה לשם העלאת רוחו של שמואל.¹⁶ אף תרגומי המקרא וכן תיאורו של פלאביוס יוספוס את הפרשה ב'קדמוניות היהודים' (ספר שישי, 327-336) אינם מספקים מידע על האופן שבו הובן המעשה בזמנם. הפרט היחיד שנודע לנו מן הסיפור הוא שאת המת יש להעלות ממקומו שמתחת לפני האדמה. אפשר, מכל מקום, שישעיהו (ח, יט), המזכיר את האובות והידעונים 'המצפצפים והמהגים' מסגיר משהו מן האופן, השונה כל כך מזה שבסיפור שאול ובעלת האוב, שבו הועבר המסר מן המתים.

ספרות חז"ל ממעטת אף היא במידע על פרקטיקת האוב, והדבר ברור. אף שחכמים הכירו ביעילותה, הם התנגדו לה וראו בה נחש בלתי לגיטימי. שימוש באוב ובידעונות ודרישה

15 'אוב וידעוני' היו מסמן פרדיגמטי של עבודה זרה. משמעותם של המונחים אינה ודאית. יש הסוברים שציינו אמצעים לשם נחש (ביתי או מקצועי) ויש שקושרים אותם בפולחן האבות. לסוגיה זו, בכלל, ולסיפור שאול ובעלת האוב, בפרט, ראו: Brian B. Schmidt, *Israel's Beneficent Dead: Ancestor Cult and Necromancy in Ancient Israelite Religion and Tradition*, Tübingen 1994, 372-373; idem, "The 'Witch' of En-Dor, 1 Samuel 28, and Ancient Eastern Necromancy", in: Marvin Meyer and Paul Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 111-129; Ann Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden 1996, pp. 167-181; Christophe L. Nihan, "1 Samuel 28 and the Condemnation of Necromancy in Persian Yehud", in: Todd E. Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World – From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, London 2003, pp. 23-54 (on pp. 29-32); Meir Malul, "Jewish Necromancy by Means of Human Skulls and Bones and the Biblical ov(ot), yideoni(m) and terafim", *Journal of Northwest Semitic Languages* 37 (2011), pp. 57-94; Andrés Piquer Otero, "Who Names the Namers?: The Interpretation of Necromantic Terms in Jewish Translations of the Bible", in: Andrés Piquer Otero and Pablo A. Torrijano Morales (eds.), *Textual Criticism and Dead Sea Scrolls Studies in Honour of Julio Trebolle Barrera*, Leiden 2012, pp. 241-276.

16 על פרקטיקות נקרומנטיות בתרבויות השכנות ראו: Irving L. Finkel, "Necromancy in Ancient Mesopotamia", *Archiv für Orientforschung* 29 (1983), pp. 1-17; Robert Ritner, "Necromancy in Ancient Egypt", in: Leda Ciralo and Jonathan Seidel (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden 2002, pp. 89-96; Jeffers, *Magic* (note 15), pp. 167-181; Daniel Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton 2001; Sarah I. Johnston, *Restless Dead: Encounter between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley 1999, esp. pp. 82-123.

אל המתים נאסרו על ידיהם, ולעוסקים בהם נקבע עונש סקילה.¹⁷ החכמים הלכו בעניין זה בעקבות הצו המקראי, אולם ברי שהשיקולים שביסוד שלילתן של פרקטיקות נַחַש אלה לא היו אידיאולוגיים בלבד. סיפורי התלמוד הבבלי על ר' קטינא ובעל ה'אוב של עצם' (ברכות נט ע"א), ועל הדרישה באוב בידי אונקלוס בן קלוניקוס, שסייעה בהתגירותו (גיטין נו ע"ב – נו ע"א), מאפשרים הצצה אל שיקולים חברתיים שביסוד שיח החכמים על האוב. ואילו הסיפורים על החסיד שלן בבית הקברות על מנת להאזין לשיחת הרוחות וללמוד ממנה כיצד להצליח בזריעת שדהו (ברכות יח ע"ב), וכן על זעירי ועל שמואל, שהלכו לבית הקברות כדי ללמוד שם מפי מתים שזימנו על מקומם של כספים שהללו החביאו ושמוקומם לא נודע (שם), על אחא ורב שעורים, שהפצירו בגוססים שיתגלו להם לאחר מותם ויספרו על כאב המיתה (מועד קטן כח ע"א), או על הללו שהיו באים להישפט בפני גוויתו של ר' אלעזר בן ר' שמעון (בבא מציעא פד ע"ב), מלמדים שלא עצם הדרישה במתים, כלומר הפנייה אליהם לשם קבלת מידע כלשהו מפייהם, הטרידה את החכמים. הבעיה העיקרית הייתה האמצעים הריטואליים שנקטו לשם כך וההשפעה החברתית שהייתה גלומה ביכולתם של סוכני נקרומנטיה להפעילם ביעילות. רסיסי המידע במקורות החז"ליים בנוגע לטקסי הַנַחַש רומזים לתוויהם העיקריים – העלאת המת "בזכורו" ושאלה בגולגולת (בהקשר אוב ודרישה במתים) או שימוש בעצם של ידוע (בהקשר ידעונות), אך אינם מלמדים דבר על פרטי המעשה.¹⁸ מעט אנו קוראים על התנהגותו של המנחש בעת הטקס, שהוא מקיש זרועותיו או 'מדבר מאליו', וכן על אופן 'הדיבור' של המת – מביין פרקיו או אצילי ידיו של בעל האוב, או מבית שחיו. במקומות אחדים נקשרות פעולות נקרומנטיות ב'דרישה בשדים' או בצום ובלינה בין הקברים לשם היאחזות ברוח טומאה. אולם כאמור, כלל המקורות הללו אינם מגלים דבר בנוגע לפרקטיקה הנקרומנטית עצמה.¹⁹

לאור זאת, מעניינת במיוחד המסורת המאוחרת יחסית שמוכאת בגרסאות קרובות במדרש תנחומא ובפרקי דר' אליעזר בנוגע לתרפים שרחל גנבה מבית אביה. על פי התנחומא, ה'תורף', כלומר טומאת מעשה התרפים, כרוכה בשילוב שבין קרבן אדם, רוח טומאה ו'מכשפות', שתכליתם דרישה במת. זו לשונו:

למה נקרא תרפים? לפי שהן מעשה תורף, מעשה טומאה. וכיצד היו עושין? מביאין אדם בכור ושוחטים אותו ומולחים אותו במלח ובשמים וכותבין על ציץ זהב שם רוח טומאה ומניחים הציץ במכשפות תחת לשונו ומניחין אותו בקיר ומדליקין לפניו נרות ומשתחווים לו ומדבר עמם בלחש.²⁰

17 משנה כריתות א א, סנהדרין ז ד, ז; תוספתא, סנהדרין י ו.

18 על שימוש בגולגולת ובעצמות לשם נַחַש מתים במסורת היהודית ראו: Malul, "Jewish Necromancy" (note 15). על שרידי גולגולת מאגיות יהודיות ראו: Dan Levene, "Calvariae Magicae: The .Berlin, Philadelphia and Moussaieff Skulls", *Orientalia* 75 (2006), pp. 359-379.

19 לדיון מפורט יותר בנחש המתים בספרות חז"ל ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 319-329.

20 מדרש תנחומא, ויצא יב.

'פרקי דר' אליעזר' מדייק וקובע כי הראש לבדו, שנחתך מן הגוף לאחר השחיטה, היה משומר בבשמים ובמלח ומונח בקיר הבית, מעשה פולחן ונחש. והוא מוסיף: "ומנין שהתרפים מדברים? שנאמר 'כי התרפים דברו און' (זכריה י, ב). לפיכך גנבתם רחל, שלא יגידו ללבן שברח יעקב".²¹ פרקטיקה זו, שתיאורה מושתת על היכרות כלשהי עם החניטה המצרית (ואולי אף עם מסורות על שחיטת בכורות בקרב הפניקים), ושנוכרת גם בתרגום המיוחס ליונתן (לבראשית לא, ט), התגלגלה מאוחר יותר בגרסאות שונות למקורות ביניים, פרשניים ואחרים.²² ייחודה בהכשרתו (האלימה) של 'ראש מדבר' לשם שימוש עתידי בו על פי הצורך (עניין שישוּב ויעלה בהמשך הדברים).

בין שמסורת זו נעלמה מעיני הרמב"ם ובין שהעדיף להצניעה, היא אינה ניכרת בדבריו הקצרים על מעשי האוב והידעוני ב'משנה תורה'. כך כתב:

כיצד הוא מעשה האוב? זה שהוא עומד ומקטיר קטרת ידועה ואוחז שרביט של הדס בידו ומניפו, והוא מדבר בלאט בדברים ידועים אצלם, עד שישמע השואל כאלו אחד מדבר עמו ומשיבו על מה שהוא שואל בדברים מתחת הארץ בקול נמוך עד מאוד וכאלו אינו ניכר לאוזן אלא במחשבה מרגיש בו. וכן הלוקח גולגולת המת ומקטיר לה ומנחש בה עד שישמע כאלו קול יוצא מתחת שחיו, שפל עד מאד, ומשיבו. כל אלו מעשה אוב הן. כיצד מעשה הידעוני? מניח עצם עוף ששמו ידוע בפיו ומקטיר ועושה מעשים אחרים עד שיפול כנכפה וידבר בפיו דברים שעתידים להיות.²³

אף שהרמב"ם מרחיב מעט בתיאור המעשים הנקרו מנטיים (וחושף משהו מידיעותיו על התחום), הוא נותר נאמן לטיפולוגיה החזו"לית של נחש המתים ואינו מציע מידע החורג באופן ממשי מן הפרקטיקות שזכרו לפניו. כמה עשרות שנים מאוחר יותר, בספרד הנוצרית, מסר גם ר' משה בן נחמן (רמב"ן) תיאור של מעשה דרישה במתים, שונה מאוד מזה שתיאר הרמב"ם. לדבריו קיבלו ממקור מוסמך:

האמנות ההיא קבלנו מפי יודעין, שצריך איש ואשה, ובאים איש ואשה ועומדים על הקבר, זה בראשו וזה ברגלו, ובאמצע יש להם קשקוש כדרך קשקוש העבודה זרה, ואומר ההשבעות ומקשקש בקשקוש, האשה רואה והאיש שומע ואומר להם עתידות.²⁴

21 פרקי דר' אליעזר, לו (מסורת זו הושמטה ממהדורת רמד"ל לחיבור).

22 על מקורות אלה ועל סוגיית האדם אדום' דווקא, שיש לשחוט על פיהם, ראו: דניאל שפרבר, "התרפים", ספר בר אילן כו-כז (תשנ"ה), עמ' 371-375. וראו, למשל, פירוש רבינו בחיי לבראשית לא יט. וראו המסורת הסיפורית המאוחרת הנסמכת לעניין זה: Joseph Dan, "Teraphim: From Popular Belief to a Folktale", *Scripta Hierosolymitana* 27 (1978), pp. 99-106.

23 משנה תורה, הלכות עבודה זרה ו, א-ב. על 'דרישה במתים' בחלום בכתבי הרמב"ם ראו להלן. על יחס הרמב"ם לכישוף ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 261-271 והביבליוגרפיה הרחבה שם.

24 ראו: חיים דב שעוועל (מהדיר), כתבי רבינו משה בן נחמן, ירושלים תשכ"ג, כרך א, עמ' קמט. על ניסיונותיו של הרמב"ן להבין עניינים מאגיים ודמונולוגיים מפי מומחים לדבר מעידים גם דבריו קודם

הרמב"ן, שמביא את הדברים במסגרת דיון בנבואה בדרשת 'תורת ה' תמימה', כורך את המעשה ב'אומות', ש'אין להם לא נבואה ולא בת קול'. הוא מציגו כדרגה ירודה של ידיעת הנסתר שריח עבודה זרה נודף ממנה (צלצול הפעמון), ושולל אותו מעיקרו כ'אוב וידעוני, והם כשוף המעלה מתים'.²⁵ בניגוד לרמב"ם, שציין את המרכיב הוורבלי של הטקס במילים "דברים ידועים אצלם", והקפיד על ה'כאילו' בכל מה שנוגע לתוצאות המעשים ("כאלו אחד מדבר עמו... כאלו קול יוצא מתחת שחיו"), הרמב"ן מסביר בפשטות כי הלחש מושתת על אמירת השבעות וכי תוצאותיו ממשיות: "האשה רואה והאיש שומע ואומר להם עתידות".²⁶ דברים אלה התגלגלו לידי המקובל והפייטן האשכנזי בן המאה הארבע-עשרה, ר' מנחם ציוני, שציטטם בחיבורו צפוני ציוני.²⁷ ואולם שעה שבמקור שימש התיאור כביטוי מוחשי למעשי האוב של הגויים, ציוני שילבו בדיון נלהב בסודות על ידיעת עתידות מן השדים (שאת מציאותם ופועלם ביקש להוכיח בחיבורו), בבחינת חלופה יעילה ואמינה יותר מן הנחש באמצעותם. בגרסתו הופקעה אפוא הפרקטיקה מהקשרה ה'זר' הפרדיגמטי, ואף שלא זכתה מידי לייחוד או ללגיטימציה מפורשת, מקומה בהשתלשלות הראיות לאותו סוד ש"כולל דברים רבים ונכבדים מתורתנו הקדושה"²⁸ מעניק לה מעמד חדש. זו לשונו של ציוני:

אבל יש מיני כשפים שיותר הם מודיעים אמיתות²⁹ הענין כגון אוב וידעוני והמעלה המת, שפרשם הכתוב ופעולתו קבלתי מפי יודעיו. תחלת כל ענין הפעולה צריכה איש ואשה עומדים על הקבר זה בראשו וזה ברגליו באמצע יש להן קשקוש פעמון כדרך קשקושי

לכן בדרשה זו, על הקושי שעוררו בו דברי התלמוד (סנהדרין סז ע"ב) בנוגע לאי יכולתם של השדים לברוא יצורים זעירים: "והיה זה רחוק בעיני עד שדברתי עם בעלי השדים, ושמעתי מהם שיקשה מאד להם וכלומר, לשדים] מלאכה דקה ולאסוף דברים דקים, ומלאכה אינה נוחה לעשות, ומבורר זה להם, ולא אוכל להאריך" (שם, עמ' קמו).

25 שם, עמ' קמט.

26 עניין זה תואם, כמובן, את עמדת הרמב"ן בנוגע למאגיה (ובכלל זה מאגיה אסטרולוגית ומאגיה דמונית) וליעילותה, שהייתה שונה מאוד מזו של הרמב"ם. ראו למשל: דב שוורץ, אסטרוולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 140-128; Reimund Leicht, "Nahmanides on Necromancy", in: Resianne Fontaine, Ruth Glasner, Reimund Leicht, and Giuseppe Veltri (eds.), *Studies in the History of Culture and Science – A Tribute to Gad Freudenthal*, Leiden 2011, pp. 251-264.

27 על ר' מנחם ציוני וכתביו ראו: ישראל י' יובל, חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרמניה בשלהי ימי הביניים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 282-293. על תורתו הרמנוולוגית-המאגית ראו: Boaz Huss, "Demonology and Magic in the Writings of R. Menahem Ziyoni", *Kabbala* 10 (2004), pp. 55-72.

28 מנחם ציוני, ספר צפוני ציוני, מהדורת ש' וייס, ניו יורק תשמ"ה, עמ' סב.

29 במקור – אמיתית.

עבודה זרה ואומר השבעות ומקשקש בקשקוש והאיש שואל והאשה רואה ואומרת עתידות. וזאת השאלה ברורה ואמיתה יותר מהשואל בשדים.³⁰

ציוני, שאינו מציין את המקור שלפניו, סוטה מתיאורו של הרמב"ן בעניין משמעותי, והוא חלוקת התפקידים בין המשתתפים. על פי הרמב"ן, בכל הנוגע לתכני הנחש האישה פסיבית. כבמקרה הפרדיגמטי של שאול ובעלת האוב, כפי שהבינוהו חז"ל, היא אמנם רואה (את המת), אך האישה הוא זה ש"שומע ואומר להם עתידות".³¹ ואילו על פי ציוני אין האישה רואה בלבד, אלא היא מופעלת כמדיום על ידי הגבר ובאמצעות שאלותיו, והיא "רואה ואומרת עתידות". תיאור זה של הטקס מזכיר את הנחש המכונה 'שרי שמן', שמוכר היטב מטקסטים מאגיים ואחרים מימי הביניים ואילך, ושבו נער או נערה מונחים על ידי מגיקון לראות שדים במשטה בוחק (בדרך כלל צלוחית ובה מים או שמן) ולשוחח עמם.³² באותה העת בערך, בספר, התייחס גם הפילוסוף ר' יוסף אלבו לדרישה כמתים וציטט בספר העיקרים שלו את דברי הרמב"ן (בשם אומרם) בנוסח שלישי. אלבו מביא את הדברים בדיונו בדרכים שנקטו 'הקדמונים' ו'האומות' לשם הגדת עתידות: פנייה לכוכבים, לשדים ולמתים. כרמב"ן, אף הוא כורך את הדרך האחרונה בנוצרים, תוך שהוא קושר בינה ובין מנהג הקבורה בכנסייה:

יש שהיו עושים עשונים והקטרות להתחבר עם המתים ולנים בבית הקברות כדי שיחול עליהם רוח טומאה מן המתים עד שהיו קוברין מתיהם בבתי ע"א (עבודת אליים) שלהם והיו נאספים שם האנשים והנשים יחד ועומדים על הקברים ומתפללים שם ומתוך כך היה רוח הטומאה מן המתים חל עליהם או על כומריהם ומגידיהם להם העתידות הקרובות לבוא עליהם.³³

30 שם, עמ' סג. אף הרמב"ן כרך את הדברים ב'שדים', כשכתב אחרי תיאור המעשה: 'וזאת השאלה היא ברורה לשואלי השדים, ולכך פרט אותה הכתוב, כמו שאמרו, אוב וידעוני בכלל מכשפים היו' (שעוועל, כתבי רמב"ן [הערה 24], כרך א, עמ' קמט). אולם שעה שהוא משתמש בכינוי 'שואלי שדים' כמקבילה ל'מכשפים', ציוני משווה בין אמינות הנחש בידי שואלי שדים מזה, ומעלי מתים מזה, ומדרג אותן. ציוני הכיר גם את המסורת בנוגע לתרפים שנוכרה לעיל, ומביא אותה בפירושו לתורה כפי שמצאה, לדבריו, ב'מגילת סתרים'. ראו: מנחם ציוני, ספר ציוני, למברג 1882, דף טו ע"ב.

31 ויקרא רבה, אמור כו (מהדרות מרגליות, עמ' תרא-תרב); תנחומא, אמור ד (מהדרות בובר, ויקרא, עמ' 82). לדיון במסורת זו ראו: Jonathan Seidel, "Necromantic Praxis in the Midrash on the Seance at En Dor", in: Leda Ciruolo and Jonathan Seidel (eds.), *Magic and Divination in the Ancient World*, Leiden 2002, pp. 97-106.

32 ראו למשל: Samuel Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in Later Jewish Literature*: Jew's College Publication 5), London 1913; יוסף דן, "שרי כוס ושרי בוחן", תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 359-369; יורם בילו, "פסיכולוג מתבונן בשרי שמן: הקשר בין דיווינציה להיפנוזה באספקלריה יהודית", מגמות 27 (1982), עמ' 251-261; הררי, "מגיה יהודית" (הערה 3), עמ' 47, הערה 117.

33 ר' יוסף אלבו, ספר העיקרים, חלק ג, פרק ח (ורשה תר"ל, קי ע"א).

לחיזוק עמדתו אלכו מביא בסמוך את דברי הרמב"ן, ואף זו הפעם בגרסה שונה מעט מן הנוסח שבדרשת 'תורת ה' תמימה'.³⁴

אין זה מענייננו להתחקות כאן אחר 'הנוסח המקורי' שיצא מידי הרמב"ן. לענייננו, עיקר החשיבות שבדבריו היא עדותם על פרקטיקה של דרישה כמתים על קבריהם בהקיץ, בזוג, בקול המונו של פעמון ובאמצעות השבעות, שנהגה ודאי בזמנו ובמקומו ושאותה הכיר מפי יודעי דבר. כרמב"ם לפניו (וקרוב לוודאי שבשונה מציוני אחריו) הרמב"ן לא גילה עניין מעשי בדרישה כמתים ולא נזקק לנושא אלא כאילוסטרציה ל'מעשה האוב', שבו דן. על כן אף הוא, כרמב"ם, לא טרח לספר לקוראיו את עיקר הדבר – מה היו אותם "דברים ידועים אצלם" שנלחשו ושהעלו את המת מקברו. שניהם נתנו דעתם בעיקר להיבט הטקסי של נַחַש המתים והעמידו את העניין על המעשים. כשלוש מאות שנים מאוחר יותר, בצפת של המאה השש-עשרה, עת נזקק לנושא ר' משה קורדובירו (רמ"ק), התהפכה התמונה. המעשה נעלם כליל והעניין כולו הועמד, על פי הקשרם של הדברים, על הפעלת שמותיו הקדושים של האל. בפירוש אור יקר לזהר חדש (שיר השירים, סימן ה), מוסר רמ"ק שלושה רצפים (אלפא-ביתות) של שמות קדושים שעולים לכדי שבעים שמותיו של האל. והוא מעיר:

והיודע להזכירם בקדושתם ונקודתם יפעול בהם. ואני ראיתי בשם אחד מן החכמים שיש כח באלפא ביתא השלישית להוריד נפש הנפטר ולהגשימו עד ידבר עם האדם בזמן חיותו, וזו פעולה קטנה בערך כחם הנפלא.³⁵

מגמת הדברים כאן (כמו גם הקשרם) שונה לגמרי מזו של הרמב"ם, והמעשה, שנותק כליל מן העוון הגלום ב'אוב וידעוני', מופז באור ההילה האופפת את כוחם הנפלא של השמות. מכל מקום, כיוון שגם רמ"ק אינו מעוניין כאן במעשה כשלעצמו אלא בהקשרו, אף עדותו גרודה. דבריו מסתכמים בעצם הקישור בין סדרת שמות קדושים ובין האפשרות להשתמש בה לשם הורדת נשמת המת והגשמתה, והם אינם חושפים מאומה מן המסגרת הטקסטית שבה ניתן לממש את הפעולה. אם ברצוננו ללמוד פרטים של ממש על מעשים מסוג זה שומה עלינו לפנות לספרות המרשמים המאגית.

ג. לדבר עם המת

נַחַש כמתים אינה מן התכליות הרווחות בין מרשמי הכישוף היהודיים, ובכל זאת, כבר בשני החיבורים המאגיים הקדומים המצויים בידינו, ספר הרזים וחרבא דמשה (החרב של משה),

34 על פי גרסה זו שני המשתתפים שותפים הן למעשה והן לתוצאות: 'אומרים השבעות ומקשקשין בקשקוש ההוא והאיש רואה והאיש שואל ואומרים להם העתיד לבוא עליהם' (שם).

35 רמ"ק, פירוש אור יקר לזהר, כרך יז (והר חדש על מגילות שיר השירים איכה ורות), ירושלים תשמ"ט, עמ' מג. אני מודה ליועד קריר על ההפניה למקור זה.

מצויות הוראות לשם דיבור עם מת.³⁶ הראשון מציע טקס מורכב שיש לערוך בבית הקברות.³⁷ באמצעותו יגייס המשביע את מלאכי המחנה החמישי שברקיע הראשון לשם זימון 'רוח קריפוריא' (כלומר רוח הקשורה באל היווני הרמס, שקריפורוס, 'נושא האייל' הוא מכינויו), כדי שהלה יביא לפניו מת כלשהו שעמו יוכל לשוחח. וזו לשון המרשם:

ואם תרצה לשאול באוב עמוד כנגד קבר וזכור שמות מלאכי מחנה החמישית ובידך שמן ודבש בלולים ביחד בפיאלי זכוכית חדשה ואמור כן: משביע אני עליך רוח קריפוריא החונה בין הקברות על עצמות המתים שתקבל מידי מנחה הזאת ותעשה רצוני ותביא לי לפלוגני בן פלו' שהוא מת ותעמיד אותו וידבר עמי בלי פחד ויגד לי דברי אמת בלי כחד ולא אפחד ממנו ויאמר לי שאלתי שאני צריך ממנו. ויעמוד מיד. ואם לא שוב והשביע פעם אחרת עד שלשה פעמים. וכשיצא הניח לפניו הפיאלי ואחר כך דבר את דבריך ויהיה בידך שרביט של הדס. ואם בקשת להתירו הכהו ג' שביטים עם ההדס ושפוך השמן והדבש ושבור הכוס והשלך ההדס בידך ושוב לביתך בדרך אחרת.³⁸

חרבא דמשה מציע מעשה פשוט בהרבה – לחישה על אזנו של המת:

ואם בעיתא למללא עם מיתא אמר על אזנו דשמאל מן קהויהוט עד אהישוני.³⁹
תרגום: ואם בקשת לדבר עם המת אמור על אזנו השמאלית מ'קהויהוט' עד 'אהישוני'.

הגווייה היא שמשמשת אפוא במקרה זה אמצעי להעברת כוחם הכופה של השמות הקדושים אל המת. אולם כיצד תתבצע השיחה עם המת – בהקיצן או בחלום, אין אנו למדים. על פניו נראה שהכוונה היא לשיחה באמצעות הגווייה, כלומר טרם הקבורה, כשם שאנו מוצאים מאוחר יותר במרשם בכתב יד איטלקי מן המאה השבע-עשרה:

36 על חיבורים אלה ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 215-224. זמנם הוא ככל הנראה הרבע השני (ספר הרזים) והשלישי (חרבא דמשה) של האלף הראשון לספירה.

37 במאמרו על בית הקברות בתרבות היהודית מצביע אבריאל בר-לבב על תפקודים אחרים של אתר זה, ובהם תקשורת בין החיים והמתים. על הקשרי התקשורת שציין יש להוסיף, כפי שאדגים להלן, גם את השימוש בבית הקברות כאתר להפעלת לחשים לשם כפיית המתים להופיע בפני החיים בהקיצן או בחלום. ראו: אבריאל בר-לבב, "מקום אחר – בית הקברות בתרבות היהודית", פעמים 98-99 (תשס"ד), עמ' 5-37.

38 מרדכי מרגליות, ספר הרזים, הוא ספר כשפים בתקופת התלמוד, ירושלים תשכ"ז, עמ' 76-77 (על פי נוסח כתב יד ניו יורק, בית המדרש לרבנים 163). לנוסחאות נוספות של מרשם זה ראו: Bill Rebigier and Peter Schäfer, *Sefer ha-Razim I/II – Das Buch der Geheimnisse I/II*, Tübingen 2009, vol. 1, §§ 98-100.

39 יובל הררי, חרבא דמשה – מהדורה חדשה ומחקר, ירושלים 1997, עמ' 42-43, סעיף 78. טעות סופר גרמה לחיבור בין מרשם זה ובין סוף המרשם שלאחריו, שראשיתו הושמטה. השמות 'קהויהוט' ו'אהישוני' הם שמות מ'חרב השמות', שבאמצעותם סימן המחבר את קטע ה'חרב' שיש לומר לשם ביצוע פעולה זו. על ה'חרב' ועל אופן השימוש בה ב'חרבא דמשה' ראו שם, עמ' 115-121, 129-131. על חשיבות האוזן בפרקטיקות מאגיות לשם חלימה ראו להלן.

לדבר עם המת בלי פחד, קח ג' שערות מראשו בידך הימנית כשהוא על הארץ ותשאל מה שתצצה ממנו וישיבך בנחת באופן שתשמענו ולא תירא ממנו.⁴⁰

שימוש בגופת המת כמתווכת של הכוח המאגי הגנוז בהשבעה ובשמות הקדושים נזכר בספרי מרשמים מאגיים נוספים. באחד מהם, כתב יד ז'נוה 145 (לשעבר ששון 290, כתיבה מזרחית, ראשית המאה השש-עשרה), אנו מוצאים הוראות להחייאתו של המת לשם שיחה עמו, במסגרת קבוצת מרשמים שהיסוד המארגן שלה הוא צירופי ע"ב שמות ושימושיהם.⁴¹ זו לשונו:

זה השם איע כלול עם מקורו אהיה כגון זה אאהייעה. פעולותיו: להכניס רוח במת וידבר עמך פה אל פה. כתוב אותו בקמיע איל ותכניס הקמיע בחוטמו בשעוה בתולה ויבא אליך וידבר עמך כל מה שתשאל לו. זאת הפעולה תעשה בטהרה.⁴²

דומה שלהחייאה זמנית מסוג זה מכוון מרשם נוסף, שהתגלגל לידי ר' חיים ויטאל בשתי גרסאות קרובות. רח"ו שיבצן בחטיבת מרשמים לדיבור עם מת (בעיקר באמצעות זימונו לחלום) בחיבורו שהוקדש למאגיה, לקבלה מעשית, לרפואה ולאלכימיה, ושמוכונה כיום ספר הפעולות.⁴³ רח"ו כתב את ספרו במשך שנים רבות וקיבץ בו חומר מאגי רב ומגוון. חטיבת המרשמים הנזכרת, שבה קיבץ תשע-עשרה פעולות לשם דיבור עם מתים, היא אוסף עצום בהיקפו, הן כשלעצמו והן בהשוואה לכמות הכוללת של מרשמים למטרה זו שפזורים בספרות המאגית היהודית. הקובץ, שמשובצים בו גם סעיפים ספורים לשאלת חלום שלא באמצעות מת, פותח בראש דף (ח ע"א), לאחר רווח שהושאר בעמוד שלפניו, כלומר כיחידה שהמחבר

40 כתב יד בודפשט, ספריית האקדמיה הלאומית למדעים, קאופמן A247, עמ' 142 (מתכ"י F15788).

41 ע"ב שמות נגזרים מצירופים משולשים של אותיות הפסוקים בשמות יד, יט-כא, שכל אחד מהם מונה שבעים ושתיים אותיות (והו ילי סיט עלמ מהש ללה...).

42 כתב יד ז'נבה, ספריה ציבורית ואוניברסיטאית 145, עמ' 140, סעיף שכ"ט (מתכ"י F39891). החייאת מתים באמצעות שם המפורש שניתן בגופם (והמתתם באמצעות נטילתו) הוא מוטיב חוזר במגילת אחימעץ (איטליה, מאה י"א). ראו: Robert Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden 2009, pp. 249-251, 283-285. עוד על מאגיה במגילת אחימעץ ראו: יובל הררי, "מגילת אחימעץ ותרבות הכישוף היהודית: הערה על מבחן הסוטה", *תרביץ* עה (תשס"ו), עמ' 185-202 (והביבליוגרפיה שם, הערה 3).

43 כתב יד ירושלים, מכון בן-צבי, 2675 (מתכ"י F42440). כתב היד, אוטוגרף של רח"ו, ראה אור לאחרונה בדפוס: ר' חיים ויטאל, *ספר הפעולות* (ללא ציון שם המהדיר והמקום), תש"ע. שמו של החיבור, ספר הפעולות, ניתן לו על ידי המהדיר. ראשית כתב היד חסרה, ועל כן אין ידוע מה שם נתן רח"ו עצמו לחיבורו. על כתב יד זה ראו הקדמת המהדיר וכן: Gerrit Bos, "Hayyim Vital's 'Practical Kabbalah and Alchemy': A 17th-Century Book of Secrets", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 4 (1994), pp. 55-112; אליעזר יהודה בראט, "ספר הפעולות להגאון ר' חיים ויטאל", בתוך: הנ"ל, *ליקוטי אליעזר*, ירושלים תש"ע, עמ' מו-פט. קובץ המרשמים לזימון מת בחלום מצוי במהדורה זו בעמ' יא-טו. המרשמים שיובאו להלן תוקנו בהתאם לנוסח כתב היד.

הבחינה לעצמה. הוא חותם את חלק א' של החיבור, שנושאו, על פי המפתח שר' שמואל ויטאל, בנו של רח"ו, נתן בסוף החיבור: "פעולות הנעשות על ידי שמות הקדש או בתמורות והם שמות החיצונים או על ידי חותמות, או על ידי לחשים".⁴⁴ היקף המידע שרח"ו קיבץ וכינוסו יחדיו מעידים ללא ספק על החשיבות הרבה שייחס לתחום זה של פעולה ועל העניין המיוחד שמצא בו.⁴⁵ דבר זה מסתבר (אולי) גם מעדותו במקום אחר בחיבור, בנוגע לניסיון שעשה להוציא אל הפועל את אחד המרשמים מסוג זה. בין הסעיפים שכונסו תחת הכותרת "אלו הם הפעולות שניסיתי ממה שמצאתי כתוב בספרים ולא נתאמתו בידי ולא עלתה פעולתם בידי"⁴⁶ (ובהם פעולות מכל התחומים שמאיינים את כתב היד), כתב רח"ו את הדברים הבאים:

לראות בחלום מת או חברך או מי שתרצה. קח ליל שבת פתילה אחת או שתיים ותשימם בנר. וקודם שתדליקם תאמר: אני דולק אלו הנרות על שם פלוני מת או חי, או בני, או חבירי, שיבא לי בחלום ואראנו. ואח"כ תדליק את הנר. ובלייל מוצאי שבת תקח הפתילות מה שנשתייר מהם שהדלקת בלייל שבת ותניחם תחת מראשותיך ותישן ותראה מי שתרצה.⁴⁷

אין לדעת האם ביקש רח"ו לזמן לחלומו מת כלשהו (על קצה הלשון עומדת השאלה: ההיה זה האר"י, מורו הנערץ שהסתלק טרם זמנו?) או מי מחבריו החיים. כך או אחרת, ברי שנחל אכזבה. וזו הצטרפה מן הסתם למפח הנפש העמוק שהיה מנת חלקו גם בניסיונותיו הרבים להפעיל פרקטיקה נוספת של נחש חלום, שאותה סיווג כ'קבלה מעשית' – שאלת חלום. שמונה-עשר המרשמים לשאלת חלום שקיבץ בזה אחר זה, בסעיף שכותרתו "גם אלו הקבלות מעשיות ניסיתים ולא עלו בידי", מלמדים כי ויטאל היה עסוק מאוד בנחש חלומות וביקש שוב ושוב לקבל מידע בשנתו מן העבר שהוא של המציאות. דא עקא, שהדבר לא עלה בידו.

44 שם, עמ' שעג.

45 למתים נודעה נוכחות מכרעת בקוסמולוגיה הצפתית במאה השש-עשרה, והקשר שרח"ו ביקש לכונן עמם בחלום היה רק אחת הדרכים שבהם 'התודעו' המתים לחיים וחלקו עמם מידע. ראו, למשל: Jeffrey H. Chajes, "City of the Dead: Spirit Possession in Sixteenth-Century Safed", in: Matt Goldish (ed.), *Spirit Possession in Judaism: Cases and Contexts from the Middle Ages to the Present*, Detroit 2003, pp. 124-158, 367-383; עלי יסיף, *אגדות צפת: חיים ופנטסיה בעיר המקובלים*, חיפה 2011, עמ' 85-92; בועז הוס, "פולחן קברי הצדיקים בקבלת צפת", מחניים 14 [על מאגיה] (תשס"ג), עמ' 123-134.

46 שם, עמ' שמג.

47 שם, עמ' שמש, סעיף כו. מרשם זה התגלגל בגרסה שונה מעט גם לספרו של ר' אברהם חמוי, האח נפשנו, ומשם העתיקו גם ר' יצחק כדורי למחברתו (תחת הכותרת 'חלום'). ראו: אברהם חמוי, האח נפשנו, אומיר תר"ל, לו ע"ב. להעתיק ר' יצחק כדורי ראו: יעקב עדס (מהדיר), קדושת יצחק, ירושלים (ללא ציון תאריך), כרך ג, עמ' קפ.

מרשמים לשאלת חלום נעדרים לגמרי מן הסעיף שבו ריכזו את הפעולות הרבות שניסה ושעלו בידו ולו גם במידה נמוכה של ודאות.⁴⁸

נשוב לענייננו. כאמור, רח"ו שיבץ בקובץ המרשמים לשם שיחה עם מתים שתי גרסאות של מרשם שתכליתו לדובב מת בגווייתו. זהו מרשם נטול השבעה לשם השגת אבן פלאית, שבהינתנה על פיו של מת תעוררו לשוב ולדבר. זו לשון אחד הנוסחים:

לעשות אדם מת שידבר. לך אל קן העורב וקח הביצים שלו ובשלם יפה עד שיהיו קשים וחזקים. ואח"כ תחזירם בקן. ויבא העורב על הביצים וימצאם קשים וילך ויביא אבן קשה טובה. ושים האבן על פי המת ויאמר כל מה שתדעה.⁴⁹

הנחת אבן בפיו של מת שזה מכבר נקבר אינה עניין של מה בכך, וכיוון שקברו אינו נזכר כאן דומני שאת המילים "פי המת" יש להבין כמוסכות על פיו ממש, טרם קבורת הגווייה. השערה זו מסתברת גם מן הנוסח האחר של המרשם, שבו מבוארת סגולתה המיוחדת של האבן – להשיב דברים לקדמותם. ואף שאת האבן יש לשים במקרה זה "על מת" (ולא בפיו ממש), ברי שתכלית המעשה היא להחזיר את המת ליושנו, כלומר להשיב לו את יכולת הדיבור שניטלה ממנו. אביא אפוא גם את הנוסח השני שהעתיק רח"ו:

להחזיר דבר ליושנו ולדבר עם אדם מת. יעיין במקום קן עורב ויקח הביצים ויבשלם היטב עד שיהיו קשים ואח"כ תחזירם לקן. וכשיבא העורב אל הקן ימצאם קשים וחזקים ויביא אבן א' וישים על הביצים ומיד יחזרו ליושנם מכח האבן. ושומר זאת האבן ושימה על מת וידבר אליך מה שתדעה. והיא טובה להחזיר כל דבר ליושנו.⁵⁰

כלל המרשמים לשם דיבור עם המת שהובאו עד כה מתמקדים באפשרות השיחה עמו. ואף אם מן ההכרח להכניס בו רוח לשם כך, החייאה מלאה שלו אינה נדרשת. התמונה העולה מהם היא של גווייה השרועה על משכבה, שרק קולו של המת הבוקע מפיה מעיד על חיותה. שני המרשמים שהציע יצחק בן אליעזר בסוף המאה התשע עשרה בספרו רפואה וחיים מירושלם,

48 שם, עמ' קלג – קנה. אין ספק שהעניין שרח"ו גילה במידע שקיבץ לא היה תיאורטי בלבד כי אם גם מעשי. הוא אינו קונה את הידע המוצע לו כחתול בשק אלא כוררו, בודקו ומסווגו בהתאם למידת אמינותו. על כך מעידה בראש ובראשונה חלוקת החיבור לחטיבות, המושתתת על סוג הניסיונות ועל תוצאותיהם. כותרתה של החטיבה הנזכרת: "ואלו הפעולות אשר נסיתי ועלו לפעמים בידי אך לא נתאמתו ונתחזקו בידי ככל הצורך פעמים רבות" (עמ' קלג) מעידה על זהירות מחשבתו ועל אופייה ה'מדעי'. רח"ו אינו מעוניין בהצלחה כשלעצמה, כי אם באפשרות לאשש את אמינות הקשר שבין מעשה ותוצאה על ידי ניסיונות חוזרים ונשנים. חשיבה מסוג זה ניכרת יפה בהקשר ממוקד, שעה שהוא מדווח על כישלון נדיר שלו, לדבריו, להגן על עולל רך מפני המזיקים (שם, עמ' קמ, סעיף מא).

49 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סה. תיקנתי על פי נוסח כתב היד.

50 שם, עמ' יב, סעיף נג. מרשם זה מצוי כלשונו גם בכתביו של ר' יצחק כדורי. ראו: ערס, קדושת יצחק (הערה 47), כרך א, עמ' תפט.

שונים בתכלית. מוצעת בהן החייה מלאה של המת. הראשון מושתת על שימוש פשוט בטס זה שעליו חקוק 'השם המפורש', שם המורכב מסירוג השמות יהוה, הוהי, אדני באופן זה: יְהוָה הַנְּדָה הַיְי. על פי הכתוב, ניתן להשתמש בטס זה למטרות שונות, ובכללן החיית מת. ואולם אם אין מזומן לאדם טס כזה והשעה דוחקת, אזי ניתן לפעול באופן אחר ומעניין במיוחד. הפעולה, שמתבצעת בפרהסיה, מצריכה התקדשות גופנית בת ימים אחדים, גיוס כוח ריטואלי הגנוז בספר התורה (באמצעות התעטפות בכד העוטף אותו),⁵¹ ליווי של שני שותפים וסיוע אלוהי. מלשון המרשם עולה האפשרות שקהל יסתופף על מנת לצפות במחזה. המת עצמו, שאת גוייתו יש לטלטל לחצר, יקום לתחיה ויעמוד על רגליו בעת שידבר עם החיים, והללו יצטרכו בסופו של האירוע להפך את הפעולה על מנת להשיבו לעולמו (ולהביאו לקבורה). זו לשון הדברים:

גם אם תחקוק זה השם בטס של זהב בקדושה ובטהרה, ר"ל (רוצה לומר) תעניית וטבילה יום א' ותשמר ג' ימים קודם לכן אפי(לו) מלדבר עם אשה, ותלה זה השם על המת ויחיה. ואם אין לך זה הטס מזומן והשעה צריכה לך תקח המת ותשכיבהו באמצע החצר ופניו כלפי השמים ותלחוש זה השם ג"פ (ג' פעמים) באזנו השמאלית ויקום על רגליו ותשאלהו כל מה שאתה צריך. ואח"כ אמור לו בני, שכב על כריסך. ואל תגיד לו למה. עד שישכב על פניו ופניו כלפי הקרקע ותלחוש השם אחורנית ג"פ באזנו השמאלי וג"פ באזנו הימנית ויחזור לקדמותו. אבל אתה צריך להשמר שלא תראה שום אשה ג' ימים קודם. ואחר ג' ימים תתענה יום א' שהוא יום רביעי. ויום המעשה שהוא יום ד' תרחץ ותחפף עצמך בנקיון מאד. ולמחר לך וטבול ולבוש לבנים ותכרוך עצמך במפה שכורכים בו ס"ת (ספר תורה) ולך עם ב' בני אדם אל המקום אשר תרצה לפעול, אחד מימינך ואחד משמאלך. הב' אנשים יהיו עצרים מאשה ג' ימים כנזכר רצופים. וכשתגיע למקום אשר תרצה לפעול תצוה להרחיק ממך העומדים סביבך ועשה העיגול סביבך והגבה עיניך לשמים ואמור: אנא ה' האל הגדול הגבור והנורא, הראני נא לעבדך העומד לפניך פלאות נוראותיך, תצילנו מתלאות בעבור רחמיך הרבים. אמן אמן סלה. ותעשה מה שזכרנו.⁵²

שיחה עם מתים שטרם נקברו הצריכה פעולה מהירה יחסית והייתה מוגבלת מאוד מבחינת המצאי. זימונם לאחר הקבורה היה נוח בהרבה, שכן הוא הותר בידי המבקשים לעשות כן שפע זמן ואפשר להם בחירה רחבה של מקורות מידע.⁵³ מגוון הפעולות שהוצעו לתכלית

51 לשימוש מאגי בספר תורה ובאבזריו ראו: שלום צבר, "תורה ומגיה: ספר התורה ואבזריו כחפצים מאגיים בתרבות ישראל באירופה ובארצות האסלאם", פעמים 85 (תשס"א), עמ' 149-179. וראו להלן, עמ' 194-195 והערה 112.

52 יצחק בן אליעזר, רפואה וחיים (הערה 13), עמ' לט"מ. על השם המפורש הנ"ל כותב המחבר כי "היה חקוק על מטה מרע"ה (משה רבנו עליו השלום)... ובארון הברית בצד אחד במקום בליטת הברדים וגם באדרתו של אליהו ז"ל והניחו לאלישע והגיע לר' פנחס בן יאיר ע"ה" (עמ' לח).

53 בתוך שבין השבעת הגוייה והשבעת המת בקברו מצויה, אולי, הפעולה המוצעת כמרשם נוסף בקובץ מרשמי המתים שערך רח"ו. כשלעצמו אין המרשם מציע דיבור עם המת או לימוד מפיו (אולם קרוב

זו היה רחב. כדרכה של הטכניקה המתועדת בספרות המרשמים המאגית, ברוב המוחלט של המקרים נכפה המת להופיע בעולמם של החיים באמצעות השבעות ושמות קדושים. מתכונתם אינה אחידה, כמובן, וכך גם האמצעים הטקסיים לשם מימוש פוטנציאל הכוח הגנוז בהם, ואף המקום והמסגרת החברתית של הוצאתם אל הפועל. להלן דוגמאות ספורות לשלושת ההיבטים הללו (הלחש, המעשה וההקשר החברתי) של נַחַש מתים, כפי שתועדו בכתבים יהודיים מימי הביניים ומראשית העת החדשה.

נפתח בהשבעת המת בקברו. טכניקה מעניינת ויוצאת דופן לשם פתיחת מסילה אל המת ושיחה עמו מוצעת בכתב היד האיטלקי שנזכר לעיל (בודפשט, קאופמן A247):

לדבר עם מת תוך שנתו, לך אל קבר המת וקח חולדה (אחת) וקשור בצוארה (אחד) כתב שכתוב בו ברוך אתה יי' מחיה המתים⁵⁴ בשם כוז"ו⁵⁵ וְכֹאסוּ וְסֹכּוּ תְקוּם ותענה לי פתרון ממה שאני שואל ממך מבואר היטב. והחולדה תכנס מיד תחת הארץ. וכשנכנסה שים (פוך על) אותו הנקב שעשתה⁵⁶ ותשאל למת מה שתמצא, והוא ישיבך מיד דרך הנקב ההוא כל מה שתמצא. בנסינון. ואח"כ תאמר (תשכב בש(לום) ותנוח בש(לום)), ותלך אחורנית ג' פסיעות. ואח"כ קח עשב מהארץ ותשליכנה מעל ראשך ג'פ' (ג' פעמים).⁵⁷

האמצעים הלשוניים, הטקסיים והטכניים שנדרשים לפעולה זו, שראשיתה בהקמה זמנית של המת לתחייה וסופה בהיפוך המעשה (באמצעות מילים מפורשות ומחוות סמליות), כמו גם מקום הוצאתה אל הפועל, מצוינים במרשם במפורש. מה שאינו נזכר בו הוא מועד ביצועה, שנדמה על כן כבלתי מוגבל. כל עוד מצוי המת בקברו יוכל זה לשמש מקום ליצירת קשר עמו.⁵⁸ פתיחות מסוג זה אינה אופיינית לנַחַש המתים, ולא אחת תכלולנה ההוראות גם קביעה

לוודאי שכך הבינו רח"ו. על פי ההוראות יש לקשור את הקשר עם המת בעת הלוויה, אולם האמצעי לכך אינו הגווייה אלא עפר מן הקבר לעתיד. סופו של המרשם אינו נהיר, וכך אף תכליתו. זו לשונו: "לך למקום שרוצים לקבור שם את המת ובשעה שמתחיל החופר לחפור הקבר בהכאה וחפירה הראשונה בדוקא קח משם מלא ירך עפר. וגנוז העפר בידך ולא תערה העפר לשום דבר בעולם ואפילו בידך האחרת לא תשימהו אלא ישאר בזו היד הראשונה. ובעת שנושאים המת לקבורו אז תעמוד אחרי, כלומר אצל, הפתח נ"ל? במקום שמחובר הדלת אל העיר והעפר הגנוז בידך. אז תראה פלאות גדולות. ודי למבין" (שם, עמ' טו סעיף ט).

54 זוהי הנוסחה החותמת את ברכת גבורות שבתפילת שמונה-עשרה.

55 שם זה נגזר מן השם יהוה בהעלאת אות אחת (בשיטה המכונה אבגד).

56 קרוב לוודאי שחסר משהו בכתב היד, וצריך להיות כפי שהשלמתי.

57 כתב יד בודפשט, ספריית האקדמיה הלאומית למדעים, קאופמן A247, עמ' 142.

58 פתיחת מסילה ממשית אל המת באמצעות חולדה נושאת לחש היא טכנולוגיה ייחודית שלא מצאתי לה מקבילה. בתלמוד הבבלי נזכרת אמנם חולדה כאמצעי נַחַש, אך אין סיבה להניח, כמובן, שחכמים רמזו לפרקטיקה מסוג זה. ראו: סנהדרין סו ע"א והדיון בתוך הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 325, הערה 231. מכל מקום, הרעיון של חפירה בקברו של מת לשם התקשרות עמו נזכר בעדותו של ר' משה קורדובירו (רמ"ק) בפירוש 'אור יקר' לזהר, אחרי מות: "היו בספרד אנשי מעשה... שהיו חופרים בקבר מראשותיו

מדויקת של מועד המעשה. לרוב מועד זה סמוך לעת הפטירה, כפי שאנו מוצאים, למשל, במרשם שלהלן, מעטו של ר' חיים ויטאל. המעשה המוצע במרשם זה מושתת על כוחו של עשב בשם סאנטא⁵⁹ לכפות שטנים (וממילא גם מתים) כשהוא משולב עם אמירת שמות קדושים אחרים. רח"ו מיחסו, ודאי על פי מסורת שהייתה בידו, לשלמה המלך, והדבר מסתבר מתוך ההקשר ה'שטני' של העשב, שכן המסורות המאגיות על שלמה עניינן שלטונו בשדים.⁶⁰ מכל מקום, יוקרתו של המרשם אינה נובעת מייחוסו לשלמה בלבד, אלא גם מן העובדה ש"עמה [כלומר, עם הסאנטא] היו הנביאים עושים שהמתים היו מדברים, שהיו מתים מימים מועטים". ברי אפוא שאם בידי נביאים עמד כוחה של הפעולה לדובב מתים מימים מועטים בלבד, קל וחומר בידי אדם מן היישוב, שטוב יעשה אם יסמיך את הפעולה למועד הפטירה. ייחודה של פעולה זו בכלל המרשמים לדרישה במתים היא החזרה הנדרשת על הפעולה. עצם הדרישה לחזרה על מעשי הטקס פעמים אחדות אינה חריגה בספרות המרשמים המאגית, אולם ככל שידיעתי מגעת זו דרישה יוצאת דופן בכלל ההנחיות למגע עם המתים. זו לשון המרשם:

עשב סאנטא, והיא ארוכה בשיווי ויש לה עלים קטנים. צריך להחזיקה במקומות קדושים אשר היא מגינה המקום מן דברים רעים. ועמה היו הנביאים עושים שהמתים היו מדברים, שהיו מתים מימים מועטים. ובמקום שהיא עומדת אין לשום שטן יכולת אם הנושאה לא יקרא אותם, ונותנת לו יכולת בכל דבר שירצה. וזאת העשב מושמת במקום שיש שם שטנים סגורים וקושר אותם שלא יוכלו לזוז.⁶¹ ואמר שלמה

של מת הפירה אחת ושם היו הם מתפללים בכלל הקהל והיה מדבק עם נפש בנפש בהתבודדות גדול" (קורדובירו, אור יקר [הערה 135], כרך יג [תשמ"ה], עמ' סד). קורדובירו כותב את הדברים בהקשר 'סוד קשר נפש בנפש', והוא מבאר את המעשה כיסוד להתדבקות בנפש המת, שתכליתה לדבר עמו ולעוררו להודיע צער העולם לשאר הנפשות (ולא לשם דרישה בו). אולם לענייננו חשובה כמובן הפרקטיקה, ובעיקר התפיסה שביסודה, של אותם 'אנשי מעשה' ספרדים, שחפרו בקבר סמוך לראשו של המת על מנת ליצור עמו אותו קשר.

59 יתכן שהכוונה לצמח המכונה Yerba Santa, העשב הקדוש, שמוצאו באמריקה (ושנודע כבעל סגולות רפואיות).

60 Dennis C. Duling, "Testament of Solomon", in: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Garden City 1983, vol. 1, pp. 935-987; T. Klutz, *Rewriting the Testament of Solomon – Tradition, Conflict and Identity in a Late Antique Pseudepigraphon*, London 2005 (with extensive bibliography); Pablo A. Torijano, *Solomon, the Esoteric King: from King to Magus, Development of a Tradition*, Leiden: Brill 2002; גלעד ששון, "בעקבות המסורת על שלמה המגיקן בספרות חז"ל" *Jewish Studies, an Internet Journal* 6 (2007), pp. 37-53 (<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/6-2007/Sasson.pdf>). דומני שקשירת המרשם בשלמה, כמו גם כינוי השדים 'שטנים', מעיד על מקור נוצרי, אולם הדבר מצריך חקירה יסודית יותר. על עיבודים יהודיים למרשמי כישוף נוצריים ראו להלן. על זימון שדים וכליאתם בתוך חפץ לשם שימוש בהם ראו: הררי, "מעשה שדים" (הערה 6). על פי המרשם שלהלן, תוכל אפוא הסאנטא לשמור על שד כזה בקדירה לאחר כליאתו.

שמי שיקח מים בשעה רביעית מן הלילה וילך בקבר אדם מת, עם איזה רוח שירצה לדבר ישליך על הקבר המים עם זאת העשב ויהיו המים מעושנות עם קושטו⁶² ועם מוסקו⁶³ ויאמר סורגי פורגי סורגי ותבא ותדבר עמי. וזה יעשה שני ימים ובשלישי יבא אליך וידבר עמך מה שתרצה.⁶⁴

לעתים אין די בהשבעת המת על קברו, ויש לרצותו גם בהבטחות ובסיוע לנשמתו בעולם הבא. כך אמנם גורס אחד המרשמים לדיבור עם מתים, שב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' שבכתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 14759 (כתיבה ספרדית רוטה, מאות י"ז-י"ח).⁶⁵ חיבור זה נכלל בקובץ חיבורים שהועתקו בהרכבים שונים (ולעתים בגרסאות שונות) בכתבי יד אחרים, ובהם גם בספר מפתח שלמה, שפרסם הרמן גולניץ לפני מאה שנים מאוסף כתבי היד של אביו (נכתב באמסטרדם בשנת 1722 בכתיבה ספרדית רוטה). החיבור מופיע בו בגרסה מקוצרת תחת הכותרת 'ספר הנסיונות', ובכתב יד אמסטרדם, ספריית הרוזנטליאנה 12 (נכתב בלונדון בשנת 1729 בכתיבה אשכנזית רוטה).⁶⁶ כפי שהעיר גרשם שלום, מדובר בקובץ חיבורים מאגיים ובהם 'ספר הלבנה', 'ספר המאור', 'ספר החותמות' ואחרים, שחלקם הגדול אינו ממקור יהודי (ניכרים בהם לשונות וסימנים בולטים המעידים על מקורות מוסלמיים

62 קושטו הוא ככל הנראה הקושט (קשט, כשת), שנזכר במקורות אחד מסממני הקטורת. זיהויו אינו ודאי. ראו: חנוך יהודה קוהוט, ספר ערוך השלם (א-ח), וינה 1926, כרך ז, עמ' 223; יהודה פליקס, עצי בשמים יער ונוי, ירושלים תשנ"ז, עמ' 98-100; זהר עמר, ספר הקטורת, תל-אביב 2002, עמ' 118-119; ודיינו של משה רענן: <http://daf-yomi.com/DYItemDetails.aspx?itemId=17059> (נדלה: 19.1.14). אף 'קישטי' נזכר בחיבור (ויטאל, ספר הפעולות [הערה 43], עמ' פט, סעיף רג), וייתכן שהכוונה לאותו הצמח בשמו בערבית. ראו: יעל בוכמן וזהר עמר, רפואה מעשית לר' חיים ויטאל: מרפא בארץ ישראל וסביבותיה, רמת גן תשס"ז, עמ' 143, הערה 136.

63 מוסקו הוא ככל הנראה מושק, שנזכר בשמו בלאדינו (מוסק) גם בשולחן ערוך, ושבימי הביניים זוהה על ידי פרשני המקרא עם המור. ראו: עמר, ספר הקטורת (הערה 62), עמ' 100-102; אליעזר פאפו, "אוצר המלים השאלות מלאדינו בשולחן ערוך", פעמים 70 (1997), עמ' 68-99 (בעמ' 86-87). 'אלמיסקי' (בערבית) ו'דיאה מושקו' נזכרים אף הם בספר הפעולות. ראו: ויטאל, ספר הפעולות [הערה 43], עמ' סה (סעיף קסו), עמ' קלז (סעיף כו), עמ' ריז (סעיף רסד); בוכמן ועמר, רפואה מעשית (הערה 62), עמ' 299 ועל פי המפתח, עמ' 322.

64 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סו.

65 כתב יד זה הוא המשכו של כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית OR 6360 (מתכ"י F6531). ראו: Claudia Rohrbacher-Sticker, "Maphteah Shelomoh: A New Acquisition of the British Library", *Jewish Studies Quarterly* 1 (1993/94), pp. 263-270; idem, "A Hebrew Manuscript of *Clavicula Salomonis*, Part II", *British Library Journal* 21 (1995), pp. 128-136.

66 ראו: Hermann Gollancz, *Sefer Maphteah Shelomo (Book of the Key of Solomon)*, Oxford 1914; idem, *Maphteah Shelomo – Clavicula Salomonis: A Hebrew Manuscript Newly Discovered and Now Described*, Frankfurt am Mein 1903. על כתבי יד אלה, מעתיקהם (השבתאים), תונסן והיחס ביניהם ראו גל סופר, "כתבי היד העבריים של מפתח שלמה ופרק על המאגיה של השבתאים", קבלה 32 (תשע"ה), עמ' 135-174.

ונוצריים). על פי לשון ההשבעות והשמות השלובים בהן, ועל פי אחדים מן המרכיבים הטקסיים הנדרשים במרשמים (ובהם גם 'שתי וערב', כלומר צלב), ברי כי מקור הידע המאגי ב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' נוצרי לפחות בחלקו.⁶⁷ מכל מקום, לעתים קרובות אנו מוצאים כי ידע זה זכה לא רק לתרגום לעברית אלא אף לגיור, והוא הוטמע היטב בעולם היהודי, בכלל, ובזה המאגיה היהודי, בפרט.⁶⁸

במרשם שלפנינו, שהוא אחד משלושה מרשמים רצופים לשם דיבור עם המת, לא ניכרים כלל יסודות נוצריים. הרוח הנבחרת במקרה זה היא של חוטא (שעל כן מת מיתה משונה, כלומר קשה), אך לא גמור (ועל כן יש לו תקווה לחיי העולם הבא). מצבו זה של המת הוא המנוף לשיתוף הפעולה המוצע לו, שחלקו בו הוא להתייצב בפני המשביע ולהגיד לו מענה אמת על כל אשר ישאל. עיקרה של ההשבעה הוא הנכחה רטורית של הפער בין המסגרת הדתית שלה היה הנפטר מחויב כיהודי ובין המצב הבזוי והמכאיב שנגזר עליו בהמשך למיתתו המשונה. נלווה לה נדר לפעול כדי לגשר על פער זה, תוך מודעות לסכנה האישית הכרוכה בדבר. המרשם משלב אפוא שבועה והשבעה גם יחד, וקושר באופן זה קשר הדדי הדוק בין החי והמת. וכך נכתב:

לדבר ברוח המת

לך אל קבר אדם מת מיתה משונה, רק שלא יהא ממי שאין לו חלק לעה"ב (לעולם הבא) וקרא אותו בשמו ג"פ (ג' פעמים). וקח עפר מקבורתו בחלק אשר מראשותיו עם ירך הימנית ואמור ההשבעה הזאת: אתה פ(לוני) אשביע אותך בעולם אשר היית בו ובמקום אשר אתה שמה ובזיון וכבוד אשר תוחיל לו,⁶⁹ ובעונש אשר לך במקום שאתה שמה, ובמילה אשר מלת בו.⁷⁰ גם אשביע אותך באלקיים) חיים ואל אמת כל יכול שתבא ותשמע למצותי ודברי כל הזמן אשר אבחר ואחפוץ. ואני אדור לך באמת ויושר על אמונת הבורא

67 ראו למשל: במרשם לאהבה, דף 37 ע"א. על גלגוליהם של מוטיבים נוצריים למרשמים מאגיים יהודיים ראו: Gideon Bohak, "Catching a Thief: The Jewish Trials of a Christian Ordeal", *Jewish Studies Quarterly* 13 (2006), pp. 344-362; Katelyn Mesler, "The Three Magi and other Christian Motifs in Medieval Hebrew Medical Incantations: A Study in the Limits of Faithful Translation", in: Resianne Fontaine and Gad Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*, Leiden: Brill 2013, vol. 1, pp. 161-218; Richard Kieckhefer, "The Devil's Contemplatives: The Liber Iuratus, the Liber Visionum and Christian Appropriation of Jewish Occultism", in: Claire Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, University Park 1998, pp. 250-265

68 ראו: גרשם שלום, "בילאר (בילאר, ביליד BEAIAP Bilal) מלך השדים", בתוך: הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת אסתר ליבס, ירושלים תשס"ד, עמ' 53-59 (בעיקר עמ' 20-31).

69 המשפט האחרון משובש. רומה שצריך להיות: "ובמקום אשר אתה שמה בזיון וכבוד אשר תוחיל לו".
70 הכוונה לברית המילה.

ית(ברך) ועל עונש וסכנת נפשי ונשמתו להוציאך מהעונש⁷¹ אשר אתה בו ולהצילך מעונשי הגיהנם אשר לא יוכלו להרע לך עוד. אשביע אותך בשמות והשבעות כנ"ל שכל זמן אשר אקרא אליך בין ביום בין בלילה ובכל שעה תבא אלי באיזה מקום אשר אני שמה בלי שום רעש ורעדה ונזק לא בגופי ולא בנפשי ותגיד לי מענה אמיתית על כל אשר אשאלך בלי טעות ושקר. וכאשר אקרא אותך בשמך מהרה תבא ולא תאחר. במי אשר ממשלתו ויכולתו לדור דורים אמן.⁷²

הסכם דומה מוצע במרשם נוסף שמובא בכתב היד מיד בסמוך. אף בו, לצד השבעת המת, נודר המשביע לסייע למת בתמורה לסיוע מצדו. יסודות נוצריים ניכרים בלשון הלחש, אולם המרשם עצמו גויר באופן נמרץ, כפי שמעידים היטב ריבוי הציטוטים המקראיים, ועוד יותר מכך ההתחייבות שנוטל על עצמו החי לשם זימונו של המת: "ואני נודר לך באמת ויושר על אמונת ה' וסכנת נשמתו שלרפואת ותועלת נפשך אעשה שאתפלל ושתאמר תפלה אחת וצדקה אחת מידי שנה בשנה לכיפור עונותיך ומחילת פשעיך".⁷³ אף כאן נזכרת סכנת הנפש הכרוכה בדבר, וכיוון שנזכרים גם עוונות המצריכים כפרה, דומה שגם במקרה זה, כבקודם, יש לבחור באדם שידע חטא בחייו. ההבדל העיקרי בין שני המרשמים הוא שעת המעשה. שעה שהראשון מתבצע בעבר ההוא של המיתה, על קברו של הנפטר, כאן יש להקדימו ולהשביע את המת לעתיד על סף הסתלקותו. אין זה מרשם יחיד שמציע פרקטיקה זו, וכפי שנראה בהמשך, היא אף נדונה בידי פוסקים בימי הביניים ולאחריהם בהקשר הלכתי – האם מעשה כזה הוא בגדר דרישה אל המתים או מחוץ לה, ולא נדחתה לחלוטין. סביר אפוא שאיננו פוגשים כאן מעשה ביזארי כי אם אמצעי מוכר היטב לשם זימון מתים, ובהחלט ייתכן כי השבעה מן הסוג שלהלן, שאינה מערבת את המת עצמו אלא את רוחו בלבד, טרם המיתה, הייתה מתקבלת בחיוב על דעת אחדים מן הפוסקים. וכך מציע המרשם:

ע"א להנ"ל [כלומר, עוד אחד לדבר ברוח מת, כנזכר במרשם הקודם] אמור באוזן ימיני של אדם אחד קרוב ליציאת נשמתו אלו המלות: אל אב אלפא אלבא מִלְקָהִי, יכבוש אותך[?], אל רצוני וחפצי כל השעות טַטְרַאגְרַמְטוֹן⁷⁴ אַנוֹכְאִי פֶּאֶכְאִי, באמצעות ענותנותו יצילנו מכל מכשול. ואחר שאמרת זה שים ירך על ראשו ואמור: אתה (פלוני) אשביע אותך בשמות הנ"ל ובאלק(ים) היושב בשמים, ושומר התהומות, אשר הוא מלך המלכים, ואדוני האדונים, שוקל בפלס הרים וכל בשליש עפר הארץ⁷⁵ ועשה מלאכי

71 האות 'ה' רשומה במקומה במילה מעל השורה.

72 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, דף א50.

73 שם, ע"ב.

74 זהו הכינוי הנוצרי לשם המפורש בן ארבע אותיות.

75 השו: ישעיהו מ יב: "מי מדרד בשעלו מים ושמים בורת תכן וכל בשליש עפר הארץ ושקל בפלס הרים וגבעות במאזנים". פסוק זה שימש בכתבי לחש כבר באמצע האלף הראשון לספירה. ראו: Joseph Naveh and Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls*, Jerusalem 1987. pp. 190-191

רוחות משרתיו אש לזהט⁷⁶ המוציא רוח מאוצרותיו⁷⁷ והכה בכורי מצרים מאדם עד בהמה⁷⁸ המבדיל לאור מחשך ועושה נפלאות גדולות,⁷⁹ שכל יום ושעה בין ביום ובין בלילה⁸⁰ שאקרא⁸¹ אותך בבית או חוצה ובכל מקום אשר אקרא לשמך תבא אלי בלי רעש ורעדה ואל כל אשר אקרא אותך או אשאלך תאמר לי האמת בכיאר ובלי טעות ורחוק מכל ספק, וכפי יכולתך תשמע ותשרת לי בענוה ומרוצה גם עם החברים מכל הדבר אשר אשאל אותו. ואני נודר לך באמת ויושר על אמונת ה' וסכנת נשמתי שלרפואת ותועלת נפשך⁸² אעשה, שאתפלל⁸³ ושתאמר תפלה אחת וצדקה אחת מידי שנה בשנה לכיפור עונותיך ומחילת פשעיך. מלא כל הדברים, ידיעה חסר מהעוברים כמו מהעתידיים, כן נעשה לדור דורים כל הדברים יהיו נוכחיים אצל ה' לכדו.⁸⁴

עסקאות מסוג זה היו מוכרות גם לר' חיים ויטאל, והוא כתבן בספר הפעולות שלו. שני מרשמים כאלה כתב. האחד דומה במתכונתו הטקסטית למרשמים שלעיל. אף הוא מבקש להפעיל על המת את כוחן הביצועי של ההשבעות בשני שלבים: ראשית, בעת הגסיסה, לשם קשירתו למשביע, ולאחר מותו, לשם זימונו. זו לשונו:

זה מצאתי בספר אמתי. בשעה שהאדם גוסס, תלחוש באזנו הימנית, ואח"כ בשמאלית, ואח"כ במצח: מא"ע (משביע אני עליך) בשם עזזיאל בעל הרוחות, ובשם חפניאל שר רבו שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון נותן שבח לבוראו,⁸⁵

- 76 תהלים קד ד.
 77 השו: תהלים קלה ז.
 78 תהלים קלה ח.
 79 תהלים קלו ד.
 80 במקור — בללה.
 81 במקור — אקרא.
 82 לפני תיבה זו כתב המעתיק בטעות 'נשמתי' ומחק את המלה בקו.
 83 לפני תיבה זו נכתב דבר מה. אפשר שזו אות 'א' שנמחקה, ואפשר שזו התיבה 'או'.
 84 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, דף א-50.
 85 המסורת על חפניאל המשבח את בוראו באלף לשונות נזכרת בחיבורים קבליים אחרים. ראו: גרשום שלום, "סוד אילן האצילות לר' יצחק: קונטרס ממסורת הקבלה של ס' התמונה", קובץ על יד ה (תשי"א), עמ' סז-קב (בעמ' עו, הערה 35, צג-צד); הנ"ל, שדים (הערה 68), עמ' 114; עמוס גולדרייך, שם הכותב וכתובה אוטומטית בספרות הוזהר ובמודרניזם, לוס אנג'לס תש"ע, עמ' 143-144 (הערה 90), 253-254 (הערה 40). גולדרייך מצביע שם על תפיסתו של חפניאל כנכבד ב'שרי הכתיבה', ה'סופרים של מעלה', ומשער כי בכך נעוץ שילובו (לצד יכתביאל ויחתימאל) בהשבעות לכתיבה אוטומטית. עוד הוא מציין כי חפניאל על אלף לשונותיו המשבחות נזכר בשני מרשמים הקשורים לידיעה גם בכתב ששון 56 (כיום): כתב יד ניו יורק, הספרייה הציבורית, Heb 190. דומה אפוא שגם שילובו במרשמים לזימון מת לשם לימוד מפיו, לצד עזזיאל ודומה (כאן ולהלן), כרוך בדמותו כסופר של מעלה, כלומר במי שממונה על טיפול בידע ובהעברתו.

ובשם דומה שר של הנפשות,⁸⁶ ובשם המפורש אשר כל צבא מרום עליונים ותחתונים מקבלים ממנו שהוא 'אֶהְדִּינָהּ'⁸⁷ בשכמל"ו (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) שמיד לאחר פטירתך בלי רעש ופחד תבא אלי לדבר עמי ולהגיד לי כל מה שאשאל ממך באמתות בלתי ערמה ומרמה. ואני מבטיחך שאתן צדקה לעניים בעבור נשמתך. ובכל פעם שאקרא לך בשמך תבא אלי בין ביום בין בלילה. ולא תלך כי אם ברשותי אחר שתגיד לי כל מה שאשאל ממך באמתות.⁸⁸

במרשם האחר נרקמת העסקה בין החי והמת באופן שונה לגמרי. רח"ו משעין כאן את המעשה על הבחנה עיונית מקובלת בין חלקי הנפש האנושית: הבהמית והמשכלת, ומציע תמיכה באחרונה בתמורה לשליטה בראשונה.⁸⁹ פרט להמלצה כללית להשביע את המת שיופיע בגוף ובנחת (כפי שראינו וכפי שעוד ניווכח בהמשך, חשש מהופעת המת הוא מוטיב חוזר במרשמים מסוג זה), נעדרים מן המרשם יסודות מאגיים לשם שליטה בו, שהם ליבתם הביצועית של המרשמים שפגשנו לעיל. העניין כולו נסמך על הסכמה מוקדמת בין החי והמת לעתיד, שמעוגנת בתועלתם ההדדית. וכך כתב רח"ו:

לדבר עם המת. בשעה שהאדם גוסס למות התחנן לפניו שימסור לך נפשו הבהמית ותאמר לו: כיוון שנפשך הבהמית נפסדת תמסרנה לי שבכל עת שאקרא שמך שנים או שלשה פעמים שתבא מיד לדבר עמי. ואני אעשה צדקה בעד נפשך המשכלת. ואחר שיוודה לך לעשות כן השביעהו שלא תבוא נפשו הבהמית אלא בגוף שלא תתבהל ממנו ושתבא בנחת ובהשקט. וכשתרצה לקרותה לא תקראנה כי אם בלילה במקום שלא יהיה שם שום בריה או ביום חוץ לעיר במקום שאין שם איש.⁹⁰

86 על דומה, שממונה על נפשות המתים, ראו: ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תשכ"ד, עמ' רכה-רכט. עזזיאל, חפניאל ודומה על כל הקשור בהם נזכרים במרשם נוסף בספרו של רח"ו, אף הוא לשם זימון מתים, שיידון להלן (עמ' 210-211). זו דוגמה יפה לתופעה שנדונה בעבר בהקשר המאגיה היהודית הקדומה, של נדידת יחידות לחש ושילובן בנוסחאות השבעה שונות, על פי הצורך. ראו: Shaul Shaked, "Transmission and Transformation of Spells: The Case of the Jewish Babylonian Aramaic Bowls", in: Gideon Bohak, Yuval Harari and Shaul Shaked, *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, Leiden 2011, pp. 219-244; Harari, "Metatron" (Note 4), pp. 314-316.

87 שם זה הוא תולדה של סירוג אותיות השמות יהוה ו-אדני.

88 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יג-יד, סעיף סג.

89 ראו דיונו של רח"ו בנפש השכלית ובנפש היסודית (המורכבת מארבעה בחינות ובהן גם הבהמית), ב'שערי קדושה' חלק א, פרקים א-ב (אמנון גרוס ומהדיר), ספר שערי קדושה השלם, ירושלים תשס"ה, עמ' ו-ז).

90 שם, עמ' יא, סעיף מז.

המקורות שבחנו עד כה הציעו דרישה במת באמצעות גופו או גווייתו, בין טרם הקבורה ובין שעה שהוא טמון בעפר. דרך שלישית שנזכרת במקורותינו היא שאלה בגולגולת. כאמור, אופן זה של דרישה במתים נזכר בספרות חז"ל בהקשר הלכתי (אוב וידעוני) ומדרשי (התרפים), ואף הרמב"ם ציינו בקצרה.⁹¹ אולם מידע ממשי בנוגע אליו מצאתי עד כה רק ב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' שנזכר לעיל (כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 14759). המרשם, שכותרתו 'נסיון לשאול במת', מובא סמוך לראש הספר, ועוקב אחריו מרשם נוסף לתכלית זו, שאף הוא מציע שימוש בראשו של מת לשם נַחֵש.⁹² המרשם השני, מכל מקום, אינו מערב את המתים בנחש עצמו, וה'שאלה במת' מסתברת בו כדרישה ברוחות באמצעות ראשו של מת.⁹³ קרוב לוודאי שלכך כיוון במקורו גם הראשון, אולם הערה של המעתיק (להלן) מלמדת שהלה הבינו כמוסב על דרישה ברוחו של מת. אף עלינו אם כן לדון בו, לפחות כהופעתו בהעתקה זו, כמעשה דרישה במתים עצמם ולא רק באמצעותם. זוהי אפוא עדות נדירה לתיעוד לפרטיו בעברית של מעשה דרישה בגולגולת, לצד תיאור ריאליסטי של הכנתה, השימוש בה ושמירתה לשם שימוש חוזר ברוח הנתון בה.

המרשם מיוחס לוורירז'לאו מהטומא (האדומי?), שאיני יודע לזהותו.⁹⁴ הוא מצריך גולגולת נקייה מאוד של אדם מוכר, שה'אומן', כפי שהמשיביע מכונה בכתב יד זה, שמעו מדבר בחייו. עוד נחוצים למעשה זה עור של חתול מת וצלע גדולה של מת כלשהו שבה יש להתוות על הקרקע את העיגול שממנו תתבצע ההשבעה. מעשה ההשבעה מורכב משני שלבים: ראשית, יש לצאת אל פרשת דרכים ולהשיביע שם רוחות אחדות שיכניסו את הרוח לתוך הגולגולת. אזי יש לארוז את הגולגולת ולאכסנה בהסתר לשם השבעה עתידית של רוח המת ושיחה עמו, על פי הצורך. מן המרשם עולה כי משעה שהרוח נקשרה בגולגולת ניתן לשוב ולהשתמש בה פעמים רבות. המעתיק, שהוסיף איורים בשולי מרשמים רבים, עיטר מרשם זה בסופו בציור סכמטי של ראש המונח על מדף. וזו לשונו:

91 לעיל, עמ' 175.

92 דף 38 א-ב.

93 המרשם מתווה טקס מורכב וארוך שראשיתו צום וטהרה, המשכו שטיפת הראש, פנים וחוזן, במשך שלושה לילות, וסופו תקיעתו על רומח בפרשת דרכים ובהשבעת רוחות להיכנס לתוכו לשם שיחה עם ה'אומן'. לנוסחו המלא ראו: הררי, "מעשה שדים" (הערה 6).

94 אפשר שהטומא היא אדומאה (Edomea). ייחוס מרשמים לדמויות שונות רווח בקובץ זה. ראו למשל ה'נסיון לאהבה' המיוחס לוירגיליוס (דף 37 ע"א). על דמותו של וירגיליוס כמגינקן במסורות מימי הביניים ראו: Domenico Comparetti, *Virgil in the Middle Ages*, trans. Edward F.M. Benecke, London 1895, pp. 239-376; John W. Spargo, *Virgil the Necromancer: Studies in Virgilian Legends*, Cambridge 1934; Edward K. Rand, "The Mediaeval Virgil", *Studi Medievali* NS 5 (1932), pp. 418-442; Fabio Stok, "Virgil between the Middle Ages and the Renaissance", *International Journal of the Classical Tradition*, 1, no. 2 (1994), pp. 15-22.

נסיון לשאול במת

אשר המציאו החכם ווירזילאו מהטומא, ויעשה בראש אדם מת. הנה יהי(ה) לך ראש אדם מת נקי מאד מכל בשר. וצריך שיהי(ה) על תנאי כשהי(ה) בחיים הי(ה) היכולת אצלך לשמוע דבוריו. ובהיות הלכנה בתוספת (כלומר, במחציתו הראשונה של החודש), תרחוץ אותו ג' לילות ביין משובח וזך, ובכל פעם אחר הרחיצה תשימנו בבגד פשתן נקי. אח"כ (אחר כך) לך אל מקום נסתר חוץ לכפר או עיר, ואפילו בעיר רק שיהי(ה) על פרשת ב' או ג' דרכים, ועשה שם עגולה אחת (כלומר, צייר עיגול אחר)⁹⁵ לאור הלכנה, בצלע אחת מן הצלעים הגדולים מן איזה מת.⁹⁶ ואח"כ תשים אותו (כלומר, את הראש) באמצע עור מחתול מת עד בקר. ומיד תכתוב במצח הראש הנ"ל השמות האלו: אַגִּין שְׂאֲבֵט שַׁאגְרָאֲלִיאֵל או שַׁאגְרָאֲלִיאֵל.⁹⁷ אח"כ שיימנו באמצעיתו של העור הנ"ל. ובהביטך מול מזרח אמור ההשבעה הזאת: אשביע אתכם רוחות אשר שומתיכם כתובים בזה הראש או בשם אלהי עליון עמנואל⁹⁸ וביכולת ומצות רבכם לְוַצִּינִי אשר לו יכולת לכבוש אתכם ובסגולה אשר לכם שתעשו ותשתדלו כפי כל יכולתכם להסגיר רוח אחד פֶּאמִילִיאָרוו⁹⁹

95 השימוש במונח 'עגולות' רווח מאוד בכתב יד זה, הן לציון חותמות על קלף והן לציון ציורים על הקרקע, שמתוכם יש לבצע את ההשבעה.

96 מכאן עולה שלכך מן הגולגולת יש להצטייד לשם המעשה גם באחת מצלעותיו הגדולות של מת כלשהו.

97 בעל כתב היד מעיר במקומות רבים בנוגע לטקסט המועתק על ידו. חלק מן הערות מוסכות על כתב היד שממנו העתיק (כגון ברף 42 ע"א, בנוגע להעדר 'העגולה המצוירת' במקור שלפניו), וחלקן הבהרות הנוגעות לתוכן (כגון שם, בנוגע לראש כלב שלא ראה אור מעולם). בדרך כלל נתן את הערותיו בסוגריים וכתבן בשוליים. אולם כפי שנראה להלן (בנוגע ל'רוח פאמיליארו'), יש שהוא מעיר בסוגריים בגוף הטקסט. כאן, מכל מקום, נתונה החלופה כשלעצמה בגוף הטקסט וללא סוגריים. ברי כי מדובר בחלופה לשם 'שאגראליאל', שכן בניגוד לשמות שכתובים באות גדולה ומרובעת ומנוקדים, המילה 'או' נכתבה בכתב קטן ורהוט כשאר הטקסט. ייתכן אפוא ששתי החלופות הופיעו בצורה זו במקור שממנו הועתק המרשם.

98 עמנואל הוא כינוי לישו הנוצרי. כינוי זה נשאב מן הפסוק בישעיהו (ז יד): "לכן יתן אדני הוא לכם אות הנה העלמה הרה ויולדת בן וקראת שמו עמנו אל", שהיה לאחת הראיות הפרדיגמטיות שהציגו הנוצרים לבשורת ה'ברית הישנה' על לידת הבתולים של ישו. במרשם נוסף לדרישה ברוחות באמצעות גולגולת, שנכתב מיד לאחר מרשם זה, מופיע השם עמנואל ברצף רחב יותר של שמות קדושים נוצריים שיסודם בעברית וביוונית: "און אֶלִיאון אל אלהים אדני שדי אלפא ואו יה עוזיאון פנטהאקראטון טטראגראמנטון משיח שוטהר עמנואל פריטאטור" (דף 38 ע"ב). על שמות אלה ראו: Rohrbacher-Sticker, "A Hebrew Manuscript" (Note 62), p. 132.

99 ייתכן שרוח פאמיליארו הוא מסוג הפמיליארים (familiars) – ישויות רוחניות, לרוב דמוניות, שעל פי המסורת המאגית הנוצרית (בעיקר באנגליה ובסקוטלנד) גויסו על ידי המכשף או המכשפה לסייע להם וששכנו בחפצים או בבעלי חיים. אם זו אכן כוונת הדברים, אזי ברי שהמרשם לא יועד במקורו לשליטה ולדרישה במת. ראו: Russel H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, London 1959, pp. 190-193.

(ר"ל [רוצה לומר] רוח אדם מדבר)¹⁰⁰ בראש הזה בזו הלילה, טרם יקרא התרנגול, והוא יענה לי אמת מכל אשר אשאלהו ואבקש ממנו. אחר זה מיד צא מהעגולה והתרחק ממנו כשיעור מיל או ב' ליותר [כלומר, לכל היותר], והתמהמה שמה עד קריאת התרנגול. אח"כ לך וקח הראש בנעימות ובכוונה שלימה ושימהו¹⁰¹ בכגד הנ"ל הנקי והביאו לביתך ושימהו במקום גבוה נסתר ונקי. וכאשר תחפוץ לפעול בו בשאלה תשביע אותו בהשבעה הנ"ל ובקש ממנו את אשר תחפוץ. אך הזהר שבפעם הראשון משאלתך תהיה (ה) טהור ונקי ואתה לבדך ואין אחר עמך. וצריך שהמעשה הזה יעשה בחכמה ביום נוגה (הוא יום ששי) בערב, דהיינו יציאת ליל חמישי, בלב טהור ומחשבה ישרה. וכאשר חפצת בעת שיענה לך שיסור, אמור לו שילך בנחת ושלום בלי הרעדה וזקק כלל, ושכאשר תבקשהו יבא בלי איחור. ואם חפצת בחברים בשעת המעשה, הרשות בידך רק שיהיו כפי הראוי.¹⁰²

סופו של המרשם מלמד כי מעשה זה לשם דרישה ב"רוח אדם מדבר", אף אם יש לבצעו בסתר (כפי שמצאנו גם בהמלצת רח"ו בנוגע לזימון המת), ביחידות אינו נדרש (למעט בפעם הראשונה). ואמנם, מרשמים רבים בספר הסגולות ונסיונות מתייחסים בחיוב לנוכחותם של "חברים" בשעת המעשה, ולא זו בלבד אלא שלעתים הם אף מצריכים נוכחות זו כחלק ממבנה הטקס. ראינו למעלה, הן בתיאורו של הרמב"ן והן במרשם מספר רפואה וחיים מירושלם, שמעשה הדרישה במתים הצריך לעתים כמה משתתפים, ומסתבר אפוא כי הפנייה אל המתים לא חייבה ניתוק מוחלט מן החיים. האחרונים יכלו ליטול בה חלק כשותפים ואפילו כצופים. מופע דרישה במתים הוא ללא ספק עניין מרשים. אולם ככל הידוע לי אירועים כאלה לא נמנו על המופעים הפומביים הרווחים בקהילות היהודיות.¹⁰³ על רקע זה בולטת העדות יוצאת הדופן שלהלן, בנוגע לאפשרות זימונו של מת לבית הכנסת, אל בין ספרי התורה, בנוכחות קהל רב, לשם שיחה עמו.

הוראות לביצוע מעשה כזה מידי "אחד מגדולי הדור" נמסרות בחיבור קצר על שם בן י"ב אותיות ושימושיו, שמצוי בגרסאות קרובות בשני כתבי יד. האחד הוא אוסף חיבורים של כישוף ונחש בכתיבה אשכנזית מרובעת ומנוקדת מן המאה הי"ד, ואילו האחר הוא אוסף חיבורים בקבלה ובפילוסופיה, שהועתק בכתיבה אשכנזית במאות ט"ו-ט"ז.¹⁰⁴ לאחר ביאור

100 הסוגריים במקור לציון התערבות פרשנית של המעתיק בטקסט. איני בטוח במילה 'מדבר'. האות האחרונה בה דומה יותר ל'ה' מאשר ל'ר', ואולם איני מוצא דרך טובה יותר לקוראה.

101 במקור – ושימהו.

102 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Or 14759, דף 38 ע"א.

103 מקביעה זו יש להחריג את חקירת הדיבוקים במסגרת המופע הפומבי הכרוך בסילוקם. אולם ניב תרבותי זה, שבו המתים כופים את נוכחותם בגופם של החיים, שונה מיסודו מן הדרישה במתים, הכרוכה בזימונם לשם שיחה עמם כשלעצמם.

104 הראשון – כתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 8114, סז ע"ב – סח ע"ב. השני – כתב יד וינה, הספרייה הלאומית האוסטרית, Heb 47, ספירת דפים שניה, א1-א3 (מתכ"ז F1324). בעל

השם, היוצא משלוש קריאות 'יהוה' שעולות מברכת כוהנים – "יברכך יהוה וישמרך; יאר יהוה פניו אליך ויחנך; ישא יהוה פניו אליך וישם לך שלום" (במדבר ו, כד-כו) – ומצטרף לכדי י"ב שמות, מסביר המחבר את השתלשלות מסירתו מן הקב"ה למלאך מסמריה וממנו לאליהו הנביא ("ובמה נתעלה ולא טעם מיתה"),¹⁰⁵ ולבסוף מציין את שני שימושי ומפרט את דרך המעשה. השימוש הראשון הנזכר הוא לקללת אדם כלשהו ש"טוב לא יהיה לו לא יחיה ולא יאריך ימים וליט (כלומר מקולל) יהא מן שמיא".¹⁰⁶ השימוש השני הוא לשם זימון מת כדי לשוחח עמו. להלן גרסת כתב יד וינה:¹⁰⁷

ושימושם, יצום ביום ב' או ביום ה' אחד מגדולי הדור וירחץ במים חמין ויטבול¹⁰⁸ לערב במים חיים וילבש לבנים ויתעטף בכתונת לבנה ובטלתו ויהיה כתוב השם על לוח לבנה כאשר על לוח אדמה ככתוב בשמושים בדוכתא אחרינא (א) (כלומר, במקום אחר) בפרק ג'. ויהיה בבית הכנסת וכל הקהל עמו יפתח ארון הקדש ויכניס ראשו בין ספרי התורה ויעמדו כל הקהל סביבו וכה יאמר... ולהעלות את המת לעיני כל הקהל יטהר ויצום כאמור ויכניס ראש בין ספרי תורה והקהל סביבו ויאמר:¹⁰⁹ ברישיון ב"ד (בית דין) העליון וברישיון ב"ד התחתון אני גוזר על נפש פב"פ (פלוני בן פלוני) שיבא הנה לדבר עמי לעיני כל הקהל

כ"י וינה, יהוספיה בנימין, שילב בדברי הפתיחה של החיבור את שמו לצד המלים "ולבני עמי" (תחת הכינוי 'פלוני' שבכ"י ניו יורק), כדי להסב את לשון הדברים על עצמו ועל בנו, ולזכות באופן זה בחסות האל ובברכתו, שאליהם לשון זו מכוונת. לתופעה זו בספרי מרשמים מאגיים ראו: OrtalPaz Saar, "Success, Protection and Grace: Three Fragments of a Personalised Magical Handbook", *Ginzei Qedem* 3 (2007), pp. 101*-135* ; יובל הררי, "קטעי 'חברא דמשה' בגניזת קהיר", גנזי קדם 10 (תשע"ה), עמ' 41 והערה 44. דומה שהתערבות זו בטקסט גרמה להשמטת מלים אחדות מיד לאחריה (ספירת דפים שנייה 1 ע"א).

105 למסורת זו ראו: דניאל אברמס (מהדיר), ספר הבהיר – על פי כתבי היד הקדומים, לוס אנג'לס תשנ"ד, עמ' 167-169, סעיף 81. והשוו המסורת על מסמריה, מגלה שמותיו של האל לנביאים, שנזכרת בחיבור המאגי 'ענין שוטה' שקטעים ממנו נמצאו בגניזה: 'בשכמל"ו (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד) אשר ברא את העולם... וכל השמות שכינוהו המלאכים בהם... ומהם שנגלו למשה בסיני ובסנה ומהם שנגלו לאליהו בהר הכרמל ומהם שנגלו לכל נביא ונביא מפי מסמריה העומד לפני הפרגוד'. Peter Schäfer, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, Tübingen 1994-99 (3 vols.), vol. 1, pp. 19 (ושם, עמ' 70, אזכור נוסף של מסירת שמותיו של ה' למסמריה העומד לפני הפרגוד).

106 כתב יד וינה, ספירת דפים שנייה 2 ע"א. בכתב יד ניו יורק (סח ע"א) נכתב בטעות "ולטי יהא בין שמיא". לתיבה "לטי", משורש לוט (= קלל), ראו: קוהוט, ערוך השלם (הערה 62), כרך ה, עמ' 35.

107 כתב יד וינה, א1 – א2. גרסת כתב יד ניו יורק לקטע זה קרובה מאוד לנוסח כתב יד וינה, ולענייננו אין ההבדלים ביניהם משמעותיים. ראו בהערות להלן.

108 כתב יד ניו יורק (סח ע"א) – וירחוך.

109 כתב יד ניו יורק (שם) – ויכניס ראשו בין ס"ת ויאמר) עם הקהל סביבו.

בשם אהציצההרון וכו' (כלומר, יש לקרוא את כל שנים עשר השמות) ותבוא אותה הנפש מעוטפת בתכריכייה כביום קבורה¹¹⁰ ותראה¹¹¹ בין הספרי תורה בארון הקדוש.¹¹²

סיפור המעשה שמופיע מיד בהמשך מלמד כי פעולות מסוג זה לא נתפסו כעניין תיאורטי בלבד כי אם כבסיס לפעולה של ממש:

אמר רבנו יצחק מעשה ונהרג אליהו בן הרב תודרוס¹¹³ מעיר קרנות¹¹⁴ כבן עשרים שנה ונהרג בתוך העיר ונקבר ואביו לא היה בעיר. ובשובו¹¹⁵ לא רצה לאכול ולשתות עד שיתירו לו גדולי הדור רבנו יעקב ברמרו ורבנו אליהו בפריש¹¹⁶ להעלות נפש בנו בשם המפורש. ויענו לו כל הקהל אכול ושתה ונשלח להם שיתירו לך. וכן עשו, והתירו לו ורחץ וטבל ולבש לבנים והתענו כל הקהל ביום ה והלכו כולם לבית¹¹⁷ הכנסת והכניס ראשו בין הספרים והשביע נפש [בנו] ובאה בין¹¹⁸ הספרים ולקח בנו והורידו מן הארון לעיני כל הקהל ודבר לו כרצונו לעיניהם ואחר כך החזירו בארון. וזה ספר הרב להורות סדר המעשה.¹¹⁹

גרשם שלום ואפרים אלימלך אורבך ודאי צדקו כשתיארו סיפור זה כאופייני להווי היהודי בצרפת.¹²⁰ חשיבה מאגית, מעשים מאגיים ומסורות נרטיביות מאגיות היו ללא ספק חלק מן

110 כתב יד ניו יורק (שם) – ביום הקבורה.

111 תיבה זו נכתבה פעמים בטעות.

112 על ארון הקודש וספר התורה במאגיה היהודית ראו: צבר, "תורה ומגיה" (הערה 51). 'שאלה בהקיץ' בפני ארון הקודש הפתוח ("ויצא המלאך מן התיבה ויגיד לך שאלתך") נזכרת ב'ספר שרשי השמות'. ראו: זכות, שרשי השמות (הערה 13), כך א, עמ' תרע"א. דיבור עם מלאך היוצא מארון הקודש נזכר גם בסיפור מכתבי ר' יהודה החסיד שבכתב יד מוסקבה, גינצבורג 82. ושם גם הסיפור הידוע על המכשף והאתונות, שבו סגר עצמו ר' יוסף 'בעל השמות' בארון הקודש ו'פרח למקומו' בקפיצת הדרך. יוסף דן, "סיפורים דימונולוגיים מכתבי ר' יהודה החסיד", תרביץ ל (תשכ"א), עמ' 273-289 (בעמ' 288-289, סיפורים כח, ט).

113 לפני תיבה זו רשום סימן לא ברור.

114 בכתב יד ניו יורק – קטרש. שני השמות מציינים את העיר הצרפתית Chartres; בכתב יד ניו יורק ככתבה בלעז, ובכתב יד וינה כשמה הלטיני civitas carnutum.

115 לפני תיבה זו כתב המעתיק בטעות את השיבוש 'בוש'.

116 פריש ורמרו הן Paris ו־Ramerupt. האחרונה היא עירו של רבי יעקב בן מאיר, רבנו תם.

117 האות 'ל' אינה ברורה.

118 תיבה זו נכתבה פעמים בטעות.

119 כתב יד וינה, דף 2א. המקבילה בכתב יד ניו יורק (סח ע"א – ע"ב) מצומצמת יותר: "אמר ר' יצחק מעשה) ונהרג אליהו בן הו"ר תודרוס מעיר קטרש כבן כ' שנה, ונהרג בתוך העיר ונקבר ואביו לא היה בעיר. ובשובו לא רצה לאכול ולשתות עד שיתירו לו גדולי הדור רבי אליהו מפריש ורבי יעקב להעלות נפש בנו. ויענו לו כל הקהל אכול ושתה ונשלח לר(בנים) שיתירו לך. וכן עשו, והוא עשה הפעולה בטהרה".

120 גרשום שלום, ראשית הקבלה (1150-1250), תל-אביב תש"ח, עמ' 38, הערה 2; א"א אורבך, בעלי התוספות: תולדותיהם, חיבוריהם, שיטתם, ירושלים תש"ס, כך א, עמ' 123.

ההווי היהודי בימי הביניים בקהילות צרפת כמו גם במקומות אחרים. האם יש לכרוך 'הווי' זה בגיבורי הסיפור או במספריו? זו כבר שאלה אחרת.¹²¹ אפרים קנרפוגל הציע לנהוג בזהירות בהסכמת רבנו תם לשימוש בשמות, שמוצגת בסיפור זה כפשוטה ובכפיפה אחת עם הסכמת ר' אליהו מפריז.¹²² כך או אחרת, ענייננו כאן אינו בתרומתה של תעודה זו לסרטוט דמותם ההיסטורית של החכמים הנזכרים, כי אם בעצם סיפור המעשה ובתודעה הקולקטיבית שהוא משקף: מופע פומבי של שימוש בשמות ובהשבעות בבית הכנסת לשם זימונו של מת אל בין ספרי התורה ושיחה עמו.

ד. בחלום – איזהו דורש אל המתים?

מפגשים יזומים עם מתים בחלום נזכרים לראשונה במקורות יהודיים בספרות התנאים. בין שלל מנהגים שחכמים אסרו מפאת 'דרכי האמורי' מזכירה התוספתא: "נשוק בארוננו של מת שתראנו בלילה".¹²³ הסמיכות למנהגים המצוינים מיד בהמשך: "הפוך את חלוקך שתהא חולם חלומות... שב על המכביד שתהא חולם חלומות..." מאששת את הסברה כי 'בלילה' משמעו בחלום. כפי שראינו, חכמים הכירו באפשרות לדוכב את המתים באמצעים טקסיים כדי ללמוד מפיהם בעת הערות, והזכירו את אפשרות זימונם לחלום של מתים לעתיד (בעודם חיים). אולם שימוש בפרקטיקות טקסיות לשם זימון מתים לחלום הוא ענין נדיר מאוד בכתיבהם. לצד המסורת מן התוספתא, שנזכרה, ניתן לציין את גרסת מדרש קהלת רבה (ט י) לסיפורי הצומות המרובים של ריש לקיש (ויש אומרים ר' יהושע בן לוי) ור' אסי לשם ראיית ר' חייא בחלום. שני הסיפורים משובצים בסדרת סיפורים קצרים על חכמים שנכספו לראות חכמים מתים, והללו אכן נגלו להם בחלומם ולימדו אותם דבר כלשהו. ייתכן שאף שאר החכמים הנזכרים בחטיבת סיפורים זו לא הסתפקו בכמיהה להתגלות אלא פעלו בדרך טקסית כלשהי כדי לזרזה ולממשה, אולם רק בשני הסיפורים שצוינו הדבר נזכר במפורש.¹²⁴

שתי הטכניקות שנזכרו, נשיקת הארון והצום, פשוטות ומצומצמות מאוד. על פי תיאורן, אין הן כוללות מחוות טקסיות מורכבות או שימוש בהשבעות. פעילות ריטואלית-ביצועית

121 לסוגיה זו ראו: עלי יסיף, "אגדה והיסטוריה: היסטוריונים קוראים באגדות עבריות מימי הביניים", ציון סד (תשנ"ט), עמ' 187-220.

122 אפרים קנרפוגל, סוד, מאגיה ופרישות במשנתם של בעלי התוספות (תרגמה רות בר-אילן), ירושלים 2011, עמ' 123-124.

123 תוספתא, שבת ו, ז (נוסח כתב יד ערפרט). ראו: מהדורת שאול ליברמן, ניו יורק תשנ"ג, באפראט. וראו: הנ"ל, תוספתא כפשוטה, ניו יורק תשט"ו-תשמ"ח, כרך ג, שבת, עמ' 86-87. ועיינו: וייס, מסכת החלומות (הערה 4), עמ' 35-37. על דרכי האמורי ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 84, 284-286.

124 מקבילות לסיפורים מצויות בתלמוד הירושלמי כלאים ט ד, כתובות יב ג, אולם גרסאות אלא אינן מציינות במפורש שהתגלות המת הייתה בחלום.

מסוג זה נוכל למצוא כמה מאות שנים מאוחר יותר ובסביבה תרבותית שונה בכתבי הרמב"ם, שכרך במפורש מעשי טקס והתגלות מתים בחלום ואת שניהם כאחד ב'דרישה במתים'. ב'ספר המצוות' עשה זאת בקווים כלליים:

והמצוה הל"ח היא שהזהירנו משאל ספור מן המתים כמו שיחשבו שהם מתים באמת ואף על פי שהם אוכלים ומרגישים ויחשבו שמי שיעשה כך וילבש כך יבא אליו המת בשינה ויאמר לו מה שישאל ממנו.¹²⁵

ואילו ב'משנה תורה' הרחיב הרמב"ם ופירט, וחשף משהו מן הפרקטיקה הטקסית לתכלית זו, שקרוב לוודאי רווחה בסביבתו הקרובה. וכך כתב:

איהו דורש אל המתים, זה המרעיב את עצמו והולך ולן בבית הקברות, כדי שיבא מת בחלום ויודיעו מה ששאל עליו. ויש אחרים שהם לובשים מלבושים ידועים ואומ(רים) דברים ומקטירין קטרת ידועה וישנים לבדן כדי שיבא מת פלוני ויספר עמו בחלום.¹²⁶

הרמב"ם נסמך בעניין זה על דברי חז"ל: "דורש אל המתים – זה המרעיב עצמו והולך ולן בבית הקברות כדי שתשרה עליו רוח טומאה" (סנהדרין סה ע"ב). אך הוא נוסך בהם משמעות חדשה-ישנה שעה שהוא מחליף את שריית רוח הטומאה בדיבור עם המת בחלום.¹²⁷ קריאת "דורש" במשמעות של לימוד וקשירת העניין בלינה בבית הקברות משרתת את הרמב"ם לשם קביעת טיפולוגיה חדשה של נחש במתים. עיקרה הבחנה בין פרקטיקות האוב והידעוני, שנועדו לזמן את המת ולדובבו בעת הערות, ובין דרישה אל המתים, שעניינה לימוד מפיו בחלום.¹²⁸

125 מצוות לא תעשה לח. רמב"ם, ספר המצוות (בתרגום משה אבן תיבון), מהדורת ח' העליר, ירושלים תש"ו, עמ' קו.

126 משנה תורה, עבודה זרה יא יג. הרמב"ם מסכם שם וקובע: "כללו של דבר כל העושה כדי שיבא המת ויודיעו לוקה, שנאמר: לא ימצא בך מעביר וגו' ודורש אל המתים".

127 השוו לביאורו את זה של רש"י, שקרוב יותר לפשט הדברים: "שתשרה רוח טומאה עליו – שד של בית הקברות יהא אוהבו ומסייעו בכשפיו" (רש"י לסנהדרין, סו ע"ב). בראשית המאה הט"ו כרך ר' יוסף אלכו את הלינה בבית הקברות בשריית 'רוח טומאה מן המתים', אך לא קשר את ההתחברות עם המתים בהתגלותם בחלום. דבריו בהמשך, שהובאו לעיל (עמ' 177), ושנסוכים על התחברות עם המתים בכנסייה בה הם קבורים, רומזים לנבואה בהקיץ דווקא.

128 בפולמוס הקראי נגד הרבנים הוצגה הדרישה במתים גם במשמעות נוספת: תחינה בפניהם בטקסי השתתחות על הקבר. במאה העשירית הלין סהל בן מצליח על "מקצת ישראל יושבים בקברים ולנים בנצורים ודורשים את המתים... וחוננים על קברי הצדיקים... ומבקשים מהם לתת להם חפצים", וכמאתיים שנה מאוחר יותר הצטרף לתלונה זו גם יהודה הדסי. ראו: שמחה פינסקר, לקוטי קדמוניות – מקורות לקורות דת בני מקרא והליטראטור שלהם, וינה תר"ך, כרך ב, עמ' 32; יהודה הדסי, ספר אשכול הכפר, גזולו 1836, מג ע"א-ע"ב. במאה הי"ג העיר ר' חיים פליטאל ממגדבורג, שנשאל בנוגע לתפילה על הקבר: "הוי ידוע כי מאוד אני נפלא על בני אדם הנודדים [לילך] על בית הקברות כי קצת היה רומה ל'דורש אל המתים" (שו"ת מהר"ם בר ברוך, מהדורת רנ"ן רבינוביץ, לבוב תר"ך, דף יג

תיאורו של הרמב"ם את הדרישה אל המתים בחלום מצרף יחדיו שתי פרקטיקות שונות זו מזו. האחת כרוכה בצום ובלגינה בין הקברים, כדברי התלמוד. האחרת מזכירה את 'שאלת החלום' שמוכרת ממסמכי הגניזה ומחיבורים רבים מימי הביניים ואילך.¹²⁹ אין ספק שהרמב"ם הכיר את פרקטיקת 'שאלת החלום', שוודאי רווחה גם בקהילתו, ואפשר לשער שלא התלהב ממנה כלל ועיקר. אולם לא היא כשלעצמה, בבחינת 'שיגעון כותבי הקמעות', כלשונו, מוקעת כאן על ידו. טענתו מופנית ליישומו של ה'שיגעון' (כלומר, לניסיון להפעיל את העולם באמצעות שמות, טקסים והשבעות) בתחום המסוים של זימון מתים לחלום, הווי אומר לעבירה הנגזרת מ"לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש... ודרש אל המתים" (דברים יח, י-יא).¹³⁰

ע"א, סימן קסד). חשש דומה הביע מאוחר יותר גם ר' משה מינץ (שאלות ותשובות רבינו משה מינץ, מהדורת יונתן שרגא דומב, ירושלים תשנ"א, ב, עמ' שעו, סימן עט). הזוהר, לעומתם, מבקש להבחין בין מנהג ההשתתחות (הנחון והרצוי) ובין 'דרישה במתים' (האסורה). לדיון בתופעה ובמקורות אלה ראו: Elliot Horowitz, "Speaking to the Dead: Cemetery Prayer in Medieval and Early Modern Jewry", *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 8 (1999), pp. 303-317 שרגא לייכטנשטיין, מטומאה לקדושה: תפילה וחפצי מצווה בבתי קברות ועלייה לקברי צדיקים, תל-אביב 2007, עמ' 294-293, 321-320, 325-324, 430-427; אפרים שהם-שטיינר, "כי התפילה במקום ההוא היתה רצויה יותר – יהודים, קברי קדושים ובקשת מרפא בין מערב למזרח בימי הביניים", פעמים 98-99 (תשס"ד), עמ' 66-39; עודד ישראלי, "דילמות הלכתיות בספר הזוהר", בתוך: מרן ר' ניהוף, רונית מרוז ויהונתן גארב (עורכים), וזאת ליהודה: קובץ מאמרים המוקדש לחברנו, פרופ' יהודה ליבס לרגל יום הולדתו הששים וחמישה, ירושלים תשע"ב, עמ' 202-221 (בעמ' 204-208). במאמר זה לא אדון בפנייה מסוג זה למתים אלא אם כן תכליתה היא זימון המת לחלום.

129 על לחשים לשאלת חלום מגניזת קהיר ראו: Bellusci, "Dream Requests" (Note 11); Harari, "Metatron" (note 4); Gideon Bohak, "Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request from the Cairo Genizah", in: Juan Antonio Álvarez-Pedrosa Núñez and Sofia Torallas Tovar (eds.), *Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Madrid 2010, pp. 9-23. מראשית האלף השני ואילך התרבו מאוד אזכוריה של פרקטיקה זו בספרות המאגית ומחוצה לה, ודומה שהפכה רווחת מאוד. כולט במיוחד בהקשר זה הוא החיבור המשפיע מן המאה ה"ג שאלות ותשובות מן השמים. ראו: ראובן מרגליות, שאלות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממרויש, ירושלים תשמ"ח; ישראל תא-שמע, "שאלות ותשובות מן השמים" – הקובץ ותוספותיו", תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 51-66; נחמן דנציג, "תשובות הגאונים 'שערי תשובה' ו'שור'ת מן השמים", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 21-48; אברהם יהושע השל, "על רוח הקודש בימי הביניים", בתוך: שאול ליברמן (עורך), ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס במלאת לו שבעים שנה, ניו יורק תשי"ז, עמ' קע-רח; משה אידל, "על שאלת חלום אצל חסידי אשכנז: מקורות והשפעות", בתוך: הנ"ל, מקובלים של לילה, ירושלים תשס"ו, עמ' 91-119; שלום, משנת החלומות (הערה 4), עמ' 141-169.

130 על התנגדותו של הרמב"ם לשימוש בשמות קדושים ובהשבעות ראו: אביעזר רביצקי, "שיגעון כותבי הקמעות: הרמב"ם ותלמידיו על שפה, טבע ומאגיה", בתוך: הנ"ל, עיונים מיימוניים: חברה פילוסופיה וטבע בכתבי הרמב"ם ותלמידיו, ירושלים תשס"ו, עמ' 181-204. וראו עוד: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 261-271 והביבליוגרפיה שם.

הסוגיה ההלכתית של נחש במתים הוסיפה להעסיק את הפוסקים גם לאחר שהרמב"ם שלל את המעשה באופן שאינו משתמע לשתי פנים. אין זאת אלא שהעניין היה חיוני דיו כדי לעורר הרהורים נוספים ולעודד הבחנות חדשות בנוגע לפרקטיקה זו של נחש. ראייה לדבר אנו מוצאים בדברי ר' אליעזר ממץ (מאה י"ב), שביקש להפקיע סוג אחד של נחש במתים מכלל 'דרישה' בהם, ולהתירו. כך כתב בספר יראים:

המשביע את החולה לשוב לאחר מיתה להגיד לו אשר ישאל לו אין זה דורש אל המתים דדורש אל המתים פירש דורש לגופו של מת ומדבר ע"י כשוף כגון בעל אוב אלא שבעל אוב מעלהו מקברו וזה דורש בו בעודו בקברו אבל דורש לרוחו אין זה דורש שהרוח אינו נקרא מת.¹³¹

רא"ם מתייחס בדבריו לפרקטיקה של זימון מתים באמצעות השבעה, ומבקש להבחין בין שני מצבים: השבעת החיים על סף מותם להתגלות לאחר המיתה והשבעת המתים הטמונים כבר בקברם. לדיו, 'דרישה אל המתים' האסורה מתייחסת אך ורק למקרה השני. ואף שאין הוא גורס זאת במפורש, מכלל לאו אתה שומע הן בנוגע למעשים של השבעת חולים טרם מותם, מעשים שרישומם אמנם נותר, כפי שנוכחנו, בספרות המרשמים המאגיים.

ההבחנה ההלכתית שטבע ר' אליעזר ממץ בנוגע לנחש במתים שבה ונזכרה מאוחר יותר באשכנז בידי ר' מאיר בן יקותיאל (תלמיד המהר"ם מרוטנברג) בהגהות מיימוניות, ובאיטליה בידי ר' מנחם רקנאטי. אולם הדוגמאות התלמודיות שהללו הביאו כסימוכין לה חותרות למעשה תחתיה. שכן הן מטשטשות לא רק הקו המבחין שרא"ם שרטט בקפידה בין מתים לעתיד ומתים בפועל, אלא גם את עצם העניין שביסוד הסוגיה – שימוש בהשבעות לשם זימון מתים.¹³² מכל מקום, סופה של פסיקה זו שעשתה דרכה גם לשולחן ערוך, שם כינס ר' יוסף קארו את הדעות השונות וקבע:

להשביע את החולה לשוב אליו לאחר מיתה להגיד לו את אשר ישאל אותו, מותר. ויש מתירין אפי' לאחר מותו, אם אינו משביע גופו של מת רק רוחו.¹³³

131 ר' אליעזר ממץ, ספר יראים השלם, ירושלים תשנ"ה, דף קפו ע"ב, סעיף שלד/שלה. על יחסם של בעלי התוספות לשאלות חלום ולהתגלות בחלום, ראו: קנרפוגל, סוד (הערה 122), עמ' 259 (על פי המפתח); Ephraim Kanarfogel, "Dreams as a Determinant of Jewish Law and Practice in Northern Europe During the High Middle Ages", in: David Angel, Lawrence H. Schiffman and Elliot Wolfson (eds.), *Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History*, Leiden 2012, pp. 111-143.

132 ר' מאיר מציין את הסיפורים בברכות יח ע"ב על החסיד שלן בבית הקברות ושמע רוחות משוחחות זו עם זו ועל זעירי ושמואל שהלכו לבית הקברות כדי להיוועץ במתים בנוגע לכספים שהללו החביאו בעורם בחיים. רקנאטי מוסיף על אלה גם את הסיפורים על רב אחא ורב שעורים שביקשו מגוססים להתגלות להם לאחר מותם (מועד קטן כח ע"א). ראו: הגהות מיימוניות למשנה תורה, עבודה זרה יא יג; ר' מנחם רקנאטי, ספר רקנאטי, ירושלים תשל"א, עמ' 155, סעיף תקסו.

133 ר' יוסף קארו, שולחן ערוך, יורה דעה קעט יד-טו. לדיון נוסף בסוגיה זו ראו: ליכטנשטיין, מטומאה לקדושה (הערה 128), עמ' 426-422.

פרקטיקות טקסיות מן הסוג שציינו הרמב"ם ("לובשים מלבושים ידועים ואומ' דברים ומקטירין קטרת ידועה וישנים לבדן") ורא"ם ("להשביע") תואמות את המוכר לנו מספרות המרשמים המאגית. אולם הן לא נתפסו כדרך הכרחית לשם זימון מתים לחלום. על פי ספר חסידים, אף הדרך שנקטו רב אחא ורב שעורים לשם כך – הידברות בין החיים טרם המיתה,¹³⁴ הייתה פתוחה:

אם שני בני אדם טובים בחייהם נשבעו או נתנו אמונתם יחד אם ימות אחד מהם שיודיע לחבירו היאך באותו עולם אם בחלום או ער. אם בחלום יבא הרוח וילחוש באזני החי או אצל מוחו כמו בעל החלום, ואם נשבעו שידבר עמו ער, המת יבקש למלאך הממונה להלבישו דמות מלבוש והרוח המפוזר להדביק יחדיו עד שידבר עם חבירו את אשר עשו תנאי ביניהם להודיעו.¹³⁵

דרך אפשרית נוספת, נטולת סממנים מאגיים, מתבארת מן הסיפור הבא, אף הוא בספר חסידים:

מעשה בחסיד אחד שהיה בימי החמה שוכב לארץ בין הפרעושים ובימות החורף היה משים רגליו בכלי מלא מים עד שהיו רגליו דבוקים בקרח... ומת האיש והיה תלמידו חושב בלבו כיון שעשה לעצמו ייסורין יכול להיות שמתוך ייסורין מת. כי התלמיד היה רואה הייסורין, פעמים היה משליך אש על בשרו והיה מוטל למטה, והיה אומר לו התלמיד הרי אתה מתבטל מדברי תורה וזה עון. לאחר מות החסיד היה התלמיד מצטער שמא יחשב לו עון באותו עולם. הלך ונשתטח על קבר אותו חסיד וביקש ממנו להודיעו בחלום על דבר הייסורין אם נענש או אם מקבל שכר ובא אליו החסיד בחלום אמר לו בא עמי ואראך...¹³⁶

134 מועד קטן כח ע"א. בכתבי יד אוקספורד 366, מינכן 140, ווטיקן 108 נזכר החלום במפורש כזירת ההתגלות. בנוסח הרפוס ובכתבי יד מינכן 95 ווטיקן 104 התיבה "בחלמא" נעדרת, וההתגלות אינה נקשרת בחלום במפורש. לסיפורים אלה ולדיון בזימון מתים לחלום ראו: Galit Hasan-Rokem, "Communication with the Dead in Jewish Dream Culture", in: David Shulman and Guy G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford 1999, pp. 213-232.

135 יהודה כ' ויסטינצקי ויעקב פריימן (מהדירים), ספר חסידים, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' 102, סעיף שכד. בצוואה המוסרית שכתב ר' יהודה בן אשר בראשית המאה הארבע-עשרה נזכרת עדות שמיעה על זימונו בפועל של סבו המת (ר' יחיאל בן אשר) בידי רעו החי (ר' שלמה הכהן) שקרא לעבר הגווייה המוטלת בארון: "שיזכור הברית שכתב אתי" (שכן בעודם ילדים "כרתו ברית יחד שכל אחד יהיה לו חלק בכל מעשה חברו הן בצמות הן בעניינים אחרים ועמדו בברית כל ימיהם והיו חסידים ואנשי מעשה יחידים בדורם"), ועל כך שהמת אכן הופיע בפני חברו בעת שהלה היה לומד בבית המדרש וסיפר לו על הקורות אותו. ראו: ישראל אברהמס, צוואות גאוני ישראל, פילדלפיה תש"ח, כרך ב, עמ' 186-188.

136 ויסטינצקי ופריימן, ספר חסידים (הערה 135), עמ' 381, סעיף תתשנו. על השתטחות על הקברים ראו לעיל, הערה 128.

בעל ספר חסידים הכיר אפוא מגוון דרכים לשם זימון מתים לחלום, ודומה שלמרות החרדה המושרשת מפניהם, בכלל, ומפני הופעתם בחלום (בעיקר כניסיון למשוך את החיים אליהם), בפרט, מעשים מן הסוג הנזכר לא עוררו בפיו טרזניה.¹³⁷ שונה לגמרי הוא המצב בסיפור נוסף בספר חסידים, שבו מעורבים כשפים במעשה. תכליתו של הסיפור, כמבואר בראשו, להורות "כמה עונש יש לאדם שעושה מעשה כשפים ובמעשה שדים כל הנפשות שנכשלים בשביל אותו עסק יהיו נפרעים ממנו", וסופו שהוא מזכיר את האיסור על מעשה אוב וידעוני, וקובע כי "לבסוף לא ינקה כל העוסקים בהם".¹³⁸ בתווך מתווה המספר עליה יצרית סבוכה וצבעונית, ששנאה, כשפים, סחיטה ומאבקי הכול בכול מקדמים את מהלכיה ומוליכים לפתרונה. משתתפים בה אם ובנה, שד ובנו, מכשפה, ממון, סכין ותיבת סתרים, ומערכותיה מתרחשות לסירוגין בהקיץ ובחלומותיהם של שני גיבוריה החיים, המכשפה והבן. זהו סיפור מיוחד במינו במכלול המקורות הנוגעים לזימון מתים לחלום לשם דרישה בהם, והוא מעיד היטב על תפיסת המספר וקהלו את המציאות המורכבת בעולם שמעבר לנגלה, עולם שהחלום הוא בבחינת שער לו, ואת האפשרויות המאגיות שמציאות זו אוצרת בחובה. כך סיפר בעל ספר חסידים:

137 הופעת מתים בחלום ביוזמתם לא תידון כאן. עניין זה זכה להד נרחב בספר חסידים ובמקורות נוספים מידי ר' יהודה החסיד, והחרדה שעורר הולידה הן דרישה לכבד את המתים והן הנחיות לשם הרחקתם. בהקשר האחרון בולטת הנחיה המפורטת בספר חסידים לסילוקו של מת מן החלום באמצעות השבעתו בבית הקברות (ויסטינצקי ופריימן, *ספר חסידים* [הערה 135], עמ' 103, סעיף שכט. וראו בהקשר זה Avriel Bar Levav, "Death and the (blurred) Boundaries of Magic: Strategies and Coexistence", *Kabbalah* 7 (2002), pp. 51-64 (on pp. 53-59) בימי הביניים ראו: יוסף דן, *תולדות תורת הסוד העברית*, ירושלים 2008-2014 (כרכים א-י), כרך ה, עמ' 384-337; דודו רוטמן, *המופלא בסיפור העברי בימי הביניים*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב 2011, עמ' 411-346 (והביבליוגרפיה הנרחבת שם, עמ' 402, הערה 185). על היחס למתים בסביבה הנוצרית באותה העת ראו: Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca 1994; Paul Binski, *Medieval Death: Ritual and Representation*, Ithaca 1996; Jean-Claude Schmitt, *Ghosts in the Middle Ages: The Living and the Dead in Medieval Society* (trans. T.L. Fagan), Chicago 1998. עניין נוסף שלא יידון כאן כשלעצמו הוא תפיסת החלום בחסידות אשכנז. לסוגיה זו ראו: יוסף דן, "לתפיסת החלום של חסידי אשכנז", סיני סח (תשל"א), עמ' 293-288; Monford Harris, *Studies in Jewish Dream Interpretation*, Northvale 1994, pp. 15-38; Annalies Kuyt, "Hasidut Ashkenaz on the Angel of Dream: A Heavenly Messenger Reflecting or Exchanging Man's Thoughts", in: Rachel Elior and Peter Schäfer (eds.), *Creation and Re-creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Tübingen 2005, pp. 147-163.

138 ויסטינצקי ופריימן, *ספר חסידים* (הערה 135), עמ' 353, סעיף תתרתנו. יוסף דן העיר כי ערכים אלה אינם משתקפים למעשה בסיפור, שבו מעשה ההשבעה שיום הבן צלח, ואילו עונש לא הושת לא עליו ואף לא על המכשפה שעירב בעניינו (דן, *תולדות תורת הסוד* [הערה 137], כרך ה, עמ' 369-370). אולם לאור הקשר המוצהר שבין השד והאם, דומה שהמספר מכוון ל'מעשה שדים' שלה, טרם מותה, שלבסוף מתגלגל על ראשה בידי בנה השנוא והמכשפה ומצער אותה צער רב.

מעשה באדם שאמו שונאתו ובעת פטירתה מן העולם לא היה אצלה אותו הבן ולא עשתה צוואה אנה ממונה. הלך אותו הבן וביקש מכשפה אחת לעסוק שידע אנה הממון. בלילה, בסכין אחד, עשתה מה שעשתה והלכה וישנה. ובא השיד בחלום (המכשפה) והסכין תחוב בלבו ובן השיד הביא את אמו של האיש. אמר בן השיד לאותה מכשפה: למה תקעת בלב אבי הסכין? אמרה: מפני שאותו האיש מבקש שתודיעו לו אנה ממון של אמו מונח. אמר השד לאמו של האיש: את רואה שהסכין בלבי עד שתגיד לי אנה הממון! אמרה אל השיד: בעודי בחיים היית¹³⁹ מושל על קרקע שלי שהייתי גרה עליו אבל עתה שמתה אני אינך מושל עלי. לא אעשה זה שאגיד לו על הממון. אילו היה חפצי להודיעו הייתי מודיעו בעודי בחיים אלא אין חפצי להגידו ואין אתה מושל עלי לצוות אחר מיתה. בלילה אחרת אמרה כן, כן בלילה שלישי אמרה כן. ביקש לה השיד, אמר(ר): איני יכול לסבול שהסכין בלבי! אמרה: אע"פ שאין הדין ואין חפצי להגיד אלא בשביל צערך אומר. ממון שלי סגור בטוב בתיבה. חיפש בנה בתיבות. לאחר ימים מועטין אמרה לו אמו בחלום כמה צערתי לבא להגיד לך וכמה פורעניות תבא עליך שעסקתה עד שהביאוני להגיד! ואחר זמן מצא בנה הממון בתיבה בין שני שוליים של תיבה כמו שאמרה: הממון בתיבה.

כפי שניווכח, זימון מתים לחלומו של אדם באמצעות מתווכים אינו נעדר גם מספרות המרשמים המאגיים, ואולם טקטיקה אגרסיבית ומתוחכמת מן הסוג העולה מן הסיפור לא מצאתי בה. זו דוגמה יפה ל'מעשה שדים' לשם זימון מתים בחלום, ואכן הן השד והן האם המתה מופיעים בחלומה של המכשפה.¹⁴⁰ סופו של דבר: המתה נכנעת, והסוד שהורידה עמה אל הקבר שב ומתגלה בעולמם של החיים, בחלומם.

הרבה אנו למדים מעלילה צבעונית זו על עולמם של יהודי אשכנז בימי הביניים ועל השקפותיהם, אולם כמעט מאומה על עצם מעשה הכישוף שנצרך לשם דרישה באם המתה. לשם כך יהיה עלינו לפנות לספרות המרשמים המאגית, בה מתגלה משהו מן ההיבט המעשי-הביצועי שמקורות 'חיצוניים' מסוג זה מכסים. כמצופה, הטכנולוגיה המוצעת בה מושתתת על הפעלה טקסית של השבעות ושמות קדושים, לרוב על קברו של המת או טרם העלייה למשכב. המיעוט היחסי של הצעות לפעולה שזו תכליתה בתוך ים המרשמים המאגיים, ובמיוחד לאור מספרן הרב של ההצעות ל"שאלות חלום" (שלא באמצעות מתים), מעיד כמדומה על שוליותו של ערוץ תקשורת זה בכלל שיטות הַנְחָשׁ, ובפרט בנחש החלום, ביהדות. זאת למעט יוצא דופן אחד – ספר הפעולות של ר' חיים ויטאל. ויטאל, כפי שנראה מיד, שמר לשיטה זו של נחש חיבה יתירה. אפשר שאף תלה בה תקוות גדולות.

139 במקור – הייתה.

140 על 'מעשה שדים' וזימון שדים לחלום ראו: הררי, "מעשה שדים" (הערה 6).

ה. להביא המת בחלום – העדות המאגית

ספרי מרשמים מאגיים מציעים לימוד מן המתים בחלום בשני אופנים. האחד, שבמוקד ענייננו כאן, הוא נחש מתים באמצעות זימוןם לחלום. האחר, שאף הוא ראוי לציין, הוא נרידת הנשמה למקום מנוחתם של המתים ושיחה עמם שם. זאת על פי התפיסה שלפיה "כשארם ישן יוצאה נשמתו ומשוטטת בעולם, והן הן החלומות שאדם רואה" (מדרש תהלים יא ו). עמדה זו פותחה בדרות מאוחרים יותר¹⁴¹ והיא זו שביסוד ההצעה שלהלן:

לדבר עם הצדיקים בחלום הלילה בג"ע (בגן עדן) קח עלה אתרוג וכתוב עליו אלו השמות, זמ"ש (וזה מה שתכתוב): מבקש אלי עליכם יחיאל אוריאל יחיאל עוזאל בשם יהוה צבאות אלהי ישראל שתולכוני לג"ע בחלום הלילה הזאת ואדבר עם הצדיקים כל רעיוני ותחזירוני לשלום. ותשים ירך תחת ראשך.¹⁴²

אין זו הצעה לנחש מתים, כי אם הזמנה לשיחה עמם בעת השינה, ועם זאת דומה שגם במקרה זה תכלית המעשה אינה מסתכמת בהרצאת רעיונותיו של המשביע בפני המתים אלא בדיון משותף עמם. כך או אחרת, ענייננו כאן נסוב, כאמור, על האפשרות ההפוכה: זימון של המת לחלום. נחש מתים בחלום מתועד לראשונה (ככל הידוע לי) בשני מרשמים המופיעים בזה אחר זה בקטע גניזה מן המאות י"ד-ט"ו. הראשון משלב כתיבת שמות על קברו של המת וזריעת כוסברה שם. מן ההוראות עולה שאת השאלה יש לשאול על הקבר בעת כתיבת השמות (ולא טרם השינה, כנהוג ב'שאלת חלום'). המרשם השני מצריך עפר מן המצבה ואינו מערב בפעולה אמירת לחש. במקרה זה מועד הצגת השאלה אינו מצוין במפורש, אך ניתן לשער שיש לעשות זאת סמוך לעלייה למשכב ולהנחת הראש על עפר המצבה. זו לשון המרשמים:

141 ראו: למשל: זהר (הערה 6), פרשת לך לך, כרך א, פג ע"א-ע"ב.
142 ישראל מאיר אלמגור, ספר אוצרות מלאכים, הוד השרון תשס"ד, עמ' 204. והשוו מרשם נוסף לתכלית זו שם, עמ' 203. אלמגור השתית את ספרו על מידע שמצא בכתבי יד של השבעות וקבלה מעשית, אך הוא אינו מציין למקורם של המרשמים שהעתיק. על המחבר ועל הספר ראו: 'הררי, "צלחות השבעה יהודיות בעת החדשה: מן המרחב המוסלמי לישראל", פעמים 110 (תשס"ז), עמ' 55-85 (בעמ' 69-71). תפילת השבעה "שתעלה נפשי ורוחי ונשמתי הלילה לפניך... ושתודיעני תשובת שאלתי" נכללת בקובץ המרשמים לשאלת חלום ולדיבור עם המת בחלום שקיבץ רח"ו בספר הפעולות. היא מקדימה מרשם נוסף להשבעה עצמית ("משביע אני עליך, נפשי...") שתכליתו להכריח את הנפש לעלות בעת השינה 'עד לפני הפרגוד' ולקבל שם תשובה לשאלה שנשאלה (ויטאל, ספר הפעולות [הערה 43], עמ' טו, סעיפים ע-עא). מכל מקום, מרשמים אלה של נחש חלום אינם כמובנים לשיחה עם המתים. על הו'אנר המאגי 'תפילת השבעה' (Beschwörungsgebet) ראו: Schäfer and Shaked, *Magische Texte* (Note: 105), vol. 2, pp. 10-14.

באב [כלומר, סעיף] לשאלת¹⁴³ מת בחלום – [יכתוב] על עץ או באבן¹⁴⁴ ויכתוב על קיברון¹⁴⁵ אוזפ? ??וזא דמיאל¹⁴⁶, ואחר יזרע על קברו כוזברה.¹⁴⁷ ולסוף ג' ימים יראה המת בחלום ויגיד לך מה שתשאל בשעת הכתיבה. וכל לילה יבא לך כל זמן הכתיבה על קיברו אל? כוזברה.¹⁴⁸ תם.

באב אחר, יקח¹⁴⁹ עפר ממצבת המית וישים בבגד תחת מראשותיו והוא ידבר עמך בחלום. תם.¹⁵⁰

שיטות דומות מוצעות בכתבי יד נוספים. בעץ הדעת, ספר מרשמים שחיבר אלישע בן גד מאנקונה בצפת בשנת רצ"ו (1536/7), למשל, אנו מוצאים גרסה מאוחרת לראשון שבין שני המרשמים:

להביא המת בחלום יכתוב השמות האלה באבן או בעץ על קברו לצד ראשו או לצד גופו בדיו אח"כ (אחר כך) יזרע על קברו זרע פיטארטימה.¹⁵¹ ולסוף שבעת ימים יראהו בחלום ובחלום יגיד לו שאלתו וכל לילה ולילה עד שימחוק השמות אשר כתב שם אוזפן הוזיא דמייל.¹⁵²

אין ספק כי לפנינו גרסה מקבילה לזו שנמצאה בגניזה, אולם בין המרשמים ניכרים הבדלים אחרים בסגנון ובתוכן. ככלל, לשונו של המרשם בעץ הדעת ברורה ומפורטת מזו של האחר, והדבר ניכר באופן הבולט ביותר בהנחיה הנוגעת לכתיבה: בדיו, באמצעות עץ או אבן, על הקבר ממש, לצד ראשו או לצד גופו של המת המוטל בו. עץ הדעת גם מרחיב ומציין במפורש את מנגנון הביטול של הפעולה – מחיקת השמות.¹⁵³ מצד אחר, אין מרשם זה מציין את מועד

143 תיבה זו אינה ברורה.

144 אפשר שצ"ל בעץ. כלומר, באמצעות עץ או אבן, ואפשר שצ"ל על עץ או על אבן. ראו להלן.

145 האות 'י' כתובה במקומה במילה, מעל השורה. קרע בנייר מקשה על קריאת סוף המילה.

146 לשמות אלה ראו להלן, הערה 152.

147 שתי האותיות האחרונות אינן ברורות.

148 משמעות שתי המילים האחרונות אינה מחוורת לי. יתכן שמקורן בטעות העתקה.

149 האות 'י' אינה ניכרת בכירור, ואפשר שנכתב 'קח'.

150 כתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים ENA 3339.7b. למרשמים אלה ראו: Bellusci, *Dream* Requests (Note 11), pp. 109-110. לקריאתם, שסוטה מעט מזו של בלושי, השתמשתי בתצלום כתב היד שבפרויקט הגניזה של פרידברג.

151 פיטארטימה (pitartima) היא כוסברה באיטלקית.

152 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or 12362, דף א-13ב (מתכ"י F8306). על המחבר, נדודיו והאופן שבו אסף את המרשמים בחיבורו ראו בהקדמה לחיבור, שם, דפים 3 ע"א – 4 ע"ב. מקור השמות 'אוזפן הוזיא דמייל' (ונוסחאות דומות במקבילות) הוא במילים "נהרא נהרא אוזפן כוזא דמיילא לאורחא דאיקלע לי", שיש לומר לנהר במסגרת טקס לרפואה מחום שחכמים מתווים במסכת שבת סו ע"ב. וראו השם 'דמייל' במרשם מן הגניזה שצוטט לעיל.

153 הדבר משתמע בעקיפין גם מן הנוסח שבגניזה: "וכל לילה יבא לך כל זמן הכתיבה על קיברו". אולם בלשון 'עץ הדעת' הביטול מוצג כפעולה אקטיבית ('מחוק'), המנוגדת לראשונה ('יכתוב') ומבטלת אותה.

הצגת השאלה, ודומה שבניגוד לראשון, שקובע במפורש שיש לעשות זאת "בשעת הכתיבה", כלומר על הקבר, אין הוא כורך את הצגת השאלה במעשה ההשבעה. הבדל נוסף בין המרשמים מסתמן בבחירת בעל עץ הדעת (או מעתיק קודם כלשהו) לציין את הצמח שיש לזרוע על הקבר בשמו המקומי, האיטלקי, מה שמעיד על העדפת המוכן (ואפשרות השימוש) על פני הנוסח כשלעצמו. ולבסוף, שני המרשמים נבדלים זה מזה בהיבט משמעותי של התוצאה: משך הזמן הנדרש לשמות הקדושים לפעול על המת ולהביאו לחלום. שעה שהמרשם מן הגניזה קובע טווח של שלושה ימים, מעמידו המרשם מעץ הדעת על שבעה.

קשה לקבוע איזה מן הגרסאות קרובה יותר ל'מקור הקדום' של מרשם זה, וגם אין בכך תועלת מרובה. אולם ניתן להצביע על נדודיהן של שתי הגרסאות בסביבה שבה, ככל הנראה, פגש גם אלישע בן גד במידע זה.¹⁵⁴ שכן עשורים אחדים לאחר שהלה שיבץ בחיבורו את המרשם "להביא המת בחלום" עשה כן גם ר' חיים ויטאל. מכל מקום, רח"ו, שכאמור היה בעל עניין מיוחד בזימון מתים לחלום, לא הסתפק בגרסה זו, וכינס בחיבורו ארבע נוספות.¹⁵⁵ ככולן, פרט לאחת, מושתת המעשה על שני המרכיבים הטקסיים המוכרים: כתיבה של שלושת השמות הנזכרים (בחלופות קרובות) על הקבר וזריעת כוסברה בעפרו, וכולן גורסות שבעה ימים עד להופעת המת בחלום.¹⁵⁶ בעניין מרכזי אחד הם נחלקים, והוא אופן הכתיבה על הקבר. הראשון בהם קרוב מאוד בלשונו למרשם שבעץ הדעת, אלא שהוא מדייק וקובע שאת השמות יש לכתוב בדיו "על האדמה אשר על קברו", ומבאר שניתן לעשות זאת "באיזי צד שיהיה". כך נכתב:

להביא המת בחלום שיגיד לו שאלתו יכתוב אלו השמות בעץ אחד¹⁵⁷ או באבן על האדמה אשר על קברו בדיו. אוֹזְפֵן סוֹאָ דְמִיִּיל. ויכתוב לצד ראשו של מת או לצד כל מקום גופו באיזי צד שיהיה. ואח"כ יזרע ג"כ (גם כן) על קברו זרע [כוסבר] ¹⁵⁸ ולסוף ז' ימים יראה המת שהוא בחלום ויגיד לו שאלתו ובכל לילה ולילה יראה אותו עד שימחוק השמות. בדוק ומנוסה.¹⁵⁹

154 בהקדמה לחיבורו ציין אלישע שני מקורות לידע שאסף: ספר 'קבלה' שמצא בספרייתו של יהודה אלקבץ, פטרונו בוונציה, ודברים שקיבל מחכמי צפת שעמם הסתופף.

155 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יב-יד, סעיפים נ, נח (שני מרשמים), סח (שני מרשמים).

156 המרשם שאינו עולה בקנה אחד עם חורג מן המסורת המוכרת לפעולה זו מבחינות אחדות, ודומה שהוא תולדה של שיבושים אחדים: א. הוא אינו מצריך זריעת כוסברה על הקבר; ב. הוא דוחה את הופעת המת בחלום לטווח של חמישים ימים ממועד השבעתו; ג. השמות הנזכרים בו הם הר רחוק ומטושטש לאלה שבשאר המרשמים. זו לשונו: "נוסחא אחרת. כתוב אלו השמות בעץ או באבן על העפר של קבר ולאחר חמישים יום יבא אליך בחלום ויאמר מה שתשאל ממנו ובכל לילה ולילה יבא אליך עד שימחוק השמות. או גב כוג הד מיז דמיז" (שם, עמ' יג, סעיף נח).

157 תיבה זו הוספה במקומה מעל השורה.

158 לאור הגרסאות המקבילות דומני שיש להשלים כך, ולא כהצעת המהדיר.

159 שם, עמ' יב, סעיף נ. תיקנתי על פי כתב היד.

גרסה זו מהדהדת בשלושה מרשמים נוספים שרח"ו העתיק, ושמהם ניתן ללמוד על עבודתו בליקוט המרשמים ועל ענייניו בהם. אף שרח"ו העתיק מרשמים אלה במקומות שונים בחתיבה שעניינה דיבור עם המתים,¹⁶⁰ כרי שלא עשה זאת סתם כך, על דרך שהזדמנו לידיו, אלא מתוך מודעות והתייחסות למידע שכבר היה אצור בחיבור. כך למשל, קטע את העתקת הראשון במרשמים שבסעיף נח מעט אחרי ציון השמות הקדושים וסיימו במילה 'זכו', שמצביעה על מרשם בנוסח זהה, שכבר העתיק למעלה (סעיף נ). מדוע בכל זאת שב רח"ו והעתיק את חלקו הראשון של המרשם בחיבורו? דומה שהסיבה לכך נעוצה בַּשְּׁנֵי מִבֵּין השמות, שכאן צורתו 'סוזה' ואילו שם – 'סווא'. באופן דומה נהג במרשם נוסף:

אחרת. יכתוב על קברו באבן או בעץ כסדר למעלה על האדמה ואח"כ תזרע כוסברתא ולסוף שבעה ימים יראה המת בחלום ולא ימנע מלראותו. אוּזְפֵן כּוּזָא רַמְיִיל.¹⁶¹

אף כאן ניכר כי ענייניו בשמות הקדושים, במקרה זה בניקודם, השונה מזה שבמרשם הראשון (סעיף נ), הוא שמצוי ביסוד ההעתיקה, ואילו את תיאור הפעולה, ששורטטה שם לפרטיה, הוא פוטר במילים 'כסדר למעלה'.¹⁶²

לצד מרשמים אלה העתיק רח"ו גרסה נוספת לפעולה זו, שבהקשר משמעותי אחד מהדהדת את נוסח המרשם שבגניזה. וזו לשונו:

נוסחא אחרת. כתוב אלו השמות על אבן או על עץ על קברו ויכתבם לצד ראשו ואח"כ יזרע על קברו זרע קולאנטרו¹⁶³ ולסוף ז' ימים יראה המת בחלום ויגיד לו בלא שאלתו. ובכל לילה ולילה תראהו עד שתמחוק השמות הנז(כרים). ואלו הם אוּזְפֵן סוּזָא רַגוּיִיל. נ"א (נוסחא אחרת) אוּזְפֵן פּוּזָא רַמְיִיל.¹⁶⁴

לעניינינו חשובה ראשיתו של המרשם, שכן עולה ממנה הבנה חדשה של המעשה, ולפיה העץ או האבן אינם אמצעי לכתיבת השמות על עפר הקבר כי אם מצע לכתיבה. אפשר שזו הייתה גם גרסתו המקורית של הנוסח המשובש שבגניזה: "יכתוב על עץ או באבן ויכתוב על קיברו". המלים "על קברו" מסתברות אפוא כציון מקומו של מעשה הכתיבה (על העץ או האבן), ולא כמקומה של הכתיבה עצמה. כך או אחרת, גרסה זו אינה משמרת את נוסח הגניזה אלא נוטה דווקא ללשון המרשמים האחרים, כפי שמעידים הביטויים "לצד ראשו", "לסוף ז' ימים",

160 שם, עמ' יא-טו, סעיפים מה-עג.

161 שם, עמ' יד-טו, סעיף סח.

162 לגרסה זו של הפעולה שייך גם המרשם השני שבסעיף נח, המציין במפורש שיש לכתוב את השמות "בעץ או באבן על העפר של קבר". ראו הערה 156.

163 קולנטרו (kolantro) הוא כוסברה בלאדינו. ראו: קוהוט, ערוך השלם (הערה 62), כרך ד, עמ' 271-272. אף כאן, כבמרשם שהובא לעיל (עמ' 204) ושנזכרה בו 'פיטארטימה', אנו פוגשים עמדה מעשית שאינה מסתפקת בהעתיקת המידע אלא מנגישה אותו למשתמש באמצעות תרגום ללשון המקום.

164 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סח.

ו"עד שתמחוק את השמות". דומה אפוא שלפנינו דוגמה להתכה משותפת של שני נוסחים של המרשם, שביסודם תפיסות שונות של מעשה הכתיבה. אפשר, אם כן, שבמקרה זה לא רק השמות הקדושים (שנמסרים בשתי גרסאות שונות מאלה שפגשנו למעלה), כי אם גם החלופה הטקסטית מצויים ביסוד העניין שרה"ו גילה במרשם.

על גלגוליו של ידע מאגי, העתקתו ועיבודו עד כדי שינוי מובנו מיסודו, מעידה יפה גרסה נוספת של מרשם זה, הפעם בכתב ידו של ר' יצחק כדורי, שמקורה בכתב יד של אליהו אברהם מזרחי.¹⁶⁵ זהו נוסח מבואר ומפורט שאינו מותיר ספק בנוגע לפרטי מעשה הכתיבה על הקבר, אך תכליתו שונה ממה שמצאנו במרשמים הקודמים. את מקומו של המת כסוכן ידע תופס במרשם זה מלאך, והוא זה שמזומן לחלום.¹⁶⁶ הקבר אינו מסתבר אפוא במרשם זה כמקום שבו ניתן לקשור מת פלוני לשם זימונו לחלום, אלא כזירה לביצוע שאלת חלום שכל עניין במתים נעדר ממנה. וכך כתב מזרחי (בהעתקת ר' יצחק כדורי. הערותיו של כדורי, שאותן נתן בסוגריים, ניתנות כאן בסוגריים כפולים):

קח דיו של עפצים שכותבים ממנה לס"ת (לספר תורה) וקח קרש עץ קטן ותקח עמך שבעה גרעיני כוזברא (הוא זרע גד הנז' בתורה) ותלך לבית הקברות ותעמוד על קבר אחד של איש ותכתוב על החזה של הקבר על האבן של מצבה שלשה שמות אלו אוזפן סוזא רמייל שהם יבוא לו בכל לילה שירצה. ואח"כ (ואחר כך) תניח העץ הזה על המצבה וגם תכתוב שלשה שמות הנז(כרים) על העץ. ואח"כ תקח אותו ותעשה חור או נקב בקבר ותשים העץ בתוכו וגם תשים השבעה גרעיני הכוזברא אצל העץ ותבוא לביתך. ואחר שבעה לילות יבוא לך מלאך אחד וידבר עמך בלילה כאשר אתה ישן, וכל לילה שאתה רוצה לשאול, רק תאמר אחר קריאת שמע אוזפן סוזא רמייל ((כאן היה כתוב סודא והגהתינו כמ"ש (כמו שכתוב לעיל)) אני רוצה זו השאלה שהיא כו"כ (כך וכך) ותכף ומיד יבוא ויודיע לך שאלתך ותשובתך נכונה.¹⁶⁷

המרשם, שהחל את דרכו כפרקטיקה של נחש מתים, זכה בגרסה זו להכשר רבתי. לא זו בלבד שהמת עצמו סולק לטובת מלאך, אלא שבשני שלבי המעשה נוספו מוטיפים חדשים, דיו לכתבת ספרי תורה (הכתיבה על הקבר) וקריאת שמע על המיטה (ההשבעה טרם השינה), ששזורים אותו במארג הטקסי היהודי הנורמטיבי. למגמה זו מצטרפים גם דברי ההסבר שהוסיף מזרחי מיד בהמשכו של המרשם ושניסובים על מקורו, יוקרתו ואמינותו:

וזו היא בו"מ (בדוק ומנוסה) וכל חכמי הראשונים וגאוני הדור היו שואלים בזאת השאלה. ואני העתקתיה מספר שה"ש (שרשי השמות) של מהרח"ו זלה"ה (מורנו הרב ר' חיים ויטאל

165 על אליהו אברהם מזרחי (דהוכי), וכתביו בקבלה מעשית ראוי: יובל הררי, "שלוש סגולות להרוג את אדולף היטלר: פרק בתולדות הקבלה המעשית במאה העשרים" (בדפוס).

166 אף כי בראשית הדברים נזכרים השמות הקדושים כמי שיופיעו בחלום, מהמשכם ברור שיהיה זה מלאך.

167 עדס, קדושת יצחק (הערה 47), כרך ד, עמ' קצח. המילה האחרונה אינה ברורה. אפשר שכדורי כתב תחילה 'נכונה' ותיקן ל'נכוכה' (שהוא שיבוש של 'נכוחה'), ואפשר שלהיפך.

זכרו לחיי העולם הבא), כך היתה כתובה אצלו. והיה כתוב כי רבינו אברהם מגרמיזה היה לו תלמיד שהיה חכם והרבה היה אוהב אותו. פ"א (פעם אחת) בא לבקר את רבו ר' אברהם מגרמיזא וא"ל (ואמר לו): אדוני אני איש עני ואני שואל ממך שתתן לי איזה דבר שאוכל לפרנס את ביתי, והרב הנז(כר) נתן לו זאת הסגולה. ואני אליהו אברהם מזרחי העתקתיה אצלי כדי שלא יחסר דבר מישראל וגם אני בחנתי אותה והיא בו"מ.

עד כאן לגלגוליו של מרשם זה.

הפרקטיקה האחרת שנזכרה בקטע הגניזה (במרשם הסמוך לזה שבגלגוליו דנו), שימוש בעפר הקבר בעת השינה, רווחת אף היא בכתבי יד נוספים. לרוב מומלץ לעטוף את העפר בכר ולהניחו תחת הראש. אולם במרשם בכתב יד איטלקי מן המאות י"ד-ט"ו נזכר מעשה שונה מעט: תחיבת העפר לאוזן כשהוא נתון בעלה מליסה. וכך נכתב:

להביא המת בחלום הלוקח מעט עפר מן הקבר וישים¹⁶⁸ במעט סדרר¹⁶⁹ ויתננו באזנו מעט וישביע לשם [המת]¹⁷⁰ בשם עוזיאל, יתראה אליו הלילה וידבר עמו באריכות.¹⁷¹

לינה על מעט מעפר הקבר היא מן האמצעים הכולטים באוסף המרשמים לזימון מת לחלום בספר הפעולות. בגרסה קרובה לזו שבגניזה מוצע המעשה כשלעצמו:

אם תרצה שאדם ידבר עמך בחלום כל אשר תשאל ממנו קח עפר אשר תחת המצבה ושים בבגד תחת מראשותיך ויאמר כל חפצך בלי פחד.¹⁷²

מרשם נוסף מלמד שהשיטה מועילה גם לשם החלמת הזולת:

ד"א (דבר אחר), קח עפר [מ]מראשות המת ושים עפר זה תחת מראשות מי שתרצה בלי ידיעתו כלל ובלילה יבא המת וידבר לו ויגיד לו כל מה שירצה.¹⁷³

168 במקור – ושים. תיקנתי על פי לשון שאר ההנחיות, שמנוסחות בגוף שלישי ולא בציווי.

169 הכוונה ככל הנראה לעלה של צמח המליסה (*Melissa officinalis*), שכינויו בפורטוגזית *erva cidreira*.

170 דומה שכך צריך להיות. אך אפשר שהתיבה "לשם" מיותרת.

171 כתב יד ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים 8114, חלק שני, דף י ע"א. האוזן משמשת כפתח חשוב גם בפרקטיקות לשאלת חלום. הטמנת פתקים שעליהם שמות קדושים באוזן לשאלת חלום נזכרת בכתב יד ז'נוה, ספרייה ציבורית ואוניברסיטאית 145, עמ' 279 (סעיף תשי"ב). וראו להלן מרשמים נוספים המשתמשים באוזניים בהליך ההשבעה.

172 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יג, סעיף נז. מרשם זה התגלגל בגרסה שונה מעט לספר רפואה וחיים מירושלם: "לדבר עם אוהבו המת שמח בלי פחד. קח מעפר הדבוקה תחת המצבה לראש המת וכרכם בבגד חדש וישימהו תחת מראשותיו בתוך ל' הראשוני" [כלומר, בתוך שלשים יום מן הפטירה] ויבא לדבר עמו בתוך החלום כל חפצו. וכל מה שישאל יגיד לו. והוא סוד". יצחק בן אליעזר, רפואה וחיים (הערה 13), עמ' א (אחרי ההקדמה).

173 שם, סעיף נט. במרשם אחר מציע רח"ו להביא המת לחלומו של הזולת 'וידבר עם האיש ההוא מה שתראה'. זהו, כמובן, עניין אחר לחלוטין, שכן לא מדובר בסיוע לזולת (בלי ידיעתו) כי אם בשליחת המת אליו כדי לומר לו מה שנצטווה לומר בידי בעל הפעולה. ראו: שם, עמ' שכג, סעיף סד.

במרשמים אחרים בספר הפעולות התמונה מסתבכת מעט, והלינה על עפר מן הקבר הופכת רכיב במערך טקסי מורכב יותר. במקרה שלהלן נוספים לה שני יסודות ייחודיים. הראשון הוא הטמנה בקבר של שלוש פתקאות שעליהן סימנים מאגיים. השני הוא שיתוף העיניים במעשה הנחש באמצעות שפשוּפן ב'עשב טריפוליי' סמוך לשינה. זו לשון ההוראות:

להביא מת בחלום בתוך ח' ימים המולד¹⁷⁴ תלך ותכתוב¹⁷⁵ ג' פתקות ותשים הא' בראש הקבר וא' באמצעו וא' ברגליו כסדר הזה [כאן מצוירים שלושה סימנים מאגיים, ותחתיהם ההוראות: 'ראש אמצע רגלים'¹⁷⁶] ותקח מן עפר הקבר ועשב טריפוליי ותמשח עיניך בעשב ותערבנו עם העפר ותשים תחת מראשותיך ותישן.¹⁷⁷

במרשם נוסף, שעליו רח"ו מעיד שמצאו "בספר מופלא ואמיתי עד מאד" (ושמופיע כלשונו גם בספר הסגולות ונסיונות שנזכר לעיל),¹⁷⁸ מתרחב עוד יותר מעשה הטקס על הקבר, ואת הטמנת הפתקאות מחליפה השבעה דבורה הממוענת למת. את העפר הניטל מן הקבר אין להניח סתם כך "בבגד תחת מראשותיך", כי אם על פי הנחיות קפדניות ומפורטות, שבהן שבה האוזן לתפוס את מקומה כמוליכת החלום. כך כתב רח"ו:

גם זה מספר הנזכר.¹⁷⁹ להביא רוח אחד בחלום אשר יגיד לך האמת מכל מה שתשאלהו הן מגניבה הן מכל דבר אחר. לך אל קבר אדם מת וקרא אותו ג"פ (ג' פעמים) בשמו. ושים ראשך אצל הקבר אצל ראש המת, וקרא אותו ג"פ בשמו. ואמור אתה פלוני, בעזעזיאל [כלומר, בשם עזעזיאל], או אַטְנֵל,¹⁸⁰ השומר עצמות המתים והוא אדון המתים אשר תחת ידו עצמותיהם, אשביע אותך שתקח ממנו רשות וכח לבא אלי באיזי יום או לילה. בשלוחה והשקט תבא ותגיד לי האמת מכל דבר אשר אשאל מעמך. וקח עפר מהקבר אשר אצל, נ"א (נוסח אחר) על,¹⁸¹ ראשו ושים אותו בבגד פשתן נקי. וכשתלך ליישן שימנו תחת

174 אפשר ש'מולד' היא מילה נקייה ל'פטירה', וצריך להיות 'מהמולד'. אם השערה זו נכונה אזי התגלות המת, וממילא גם המעשה, מוגבלים במקרה זה לשמונה ימים ממועד הפטירה.

175 בין שתי המלים האחרונות מופיעה התיבה 'שותו' שרח"ו סימנה במשולשי נקודות לפניה ולאחריה, ככל הנראה לציון מחיקה (השוו להלן, הערה 197).

176 לפני המילה 'ראש' נכתבה המילה 'כל', שנדמית כמיותרת.

177 שם, עמ' יד, סעיף סז.

178 כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית Or 14759, דף 50א. המרשם מופיע שם כלשונו מן המלים "לך אל קבר אדם מת" ועד סופו תחת הכותרת: "ע"א להנ"ל" כלומר, עוד אחד לדבר ברוח מת (ככותרת המרשם שקדם לו).

179 רח"ו רומז ל"ספר מופלא ואמיתי עד מאד" שבו מצא את המרשם הקודם לזה (עמ' יב, סעיף נה).

180 שתי חלופות אלה היו גם בפני בעל 'ספר הסגולות ונסיונות'.

181 רח"ו משמר כאן שתי גרסאות שהיו לפניו (או לפני מעתיק קודם כלשהו). בעל ספר הסגולות ונסיונות שימר את הגרסה הראשונה בלבד.

האוזן הימני ותישן עליה, או תהיה ער, ובלילה יבא לך המת ויגיד לך האמת מכל דבר יענה ולא תפחד מדבר.¹⁸²

באופן שאינו שכיח אנו מוצאים במרשם זה פעולה המועילה לזימון מת בחלום ובהקיץ כאחד. אולם מן הכותרת ניכר ש"בחלום" היא דרך המלך. דרך זו עוברת בממלכתו של עזעיאל (או אטנל), "השומר עצמות המתים", שמתוקף שררה שבידו שמו כופה את המתים ושמכוחו ישאב המת תעצומות כדי להופיע בפני החיים.

כבר פגשנו למעלה, במרשם קדום מספר הרזים, את אזכורה של רוח השולטת במתים (ובעצמותיהם) בתוך נוסחת לחש הנחוצה לשם דרישה במתים. שם היה זה "רוח קריפוריא (וחוננה בין הקברות על עצמות המתים", והוא שהיה מושא ההשבעה ונתבע להביא בפני השואל באוב מת מסוים שנדרש לו.¹⁸³ כאן מופיע מוטיף זה בתפיסה אחרת, שכן ההשבעה ממוענת למת עצמו, ואילו 'שומר עצמות המתים' נזכר בה כחלק ממנגנון אכיפת המת להופיע בחלומו של המשביע. תפיסה זו עולה ממרשם נוסף בחיבורו של רח"ו, ובהרחבה. אל עזעיאל, "בעל הרוחות הממונה על העצמות של מתים", מצטרפים במרשם זה שניים נוספים: דומה וחפניאל. הראשון מתוקף תפקידו כממונה על המתים, או כלשון המרשם "שר של הנפשות", והאחרון מפאת תפקידו כ"סופר של מעלה", מי שממונה על טיפול בידע שמימי ועל העברתו.¹⁸⁴ זו לשונו של המרשם:

להביא המת בחלום. לך אל קברו ותצייר כאלו הוא חי לפניך אלא שהוא ישן ותקרא¹⁸⁵ אותו ג' או ד' פעמים באופן שאם היה חי היה מקיץ משינתו. ואח"כ (ואחר כך) תאמר לו: תדע לך שלא באתי אליך להטריחך אלא לדעת ממך על ענין כך וכך, שתבא בלילה הזה בחלום ותגיד לי מענה שאלתי. ומפני כך אני לוקח מעט עפר מקברך. וכמו שאני לוקח העפר הזה מקברך כך אני לוקח הרוח שלך שתהיה מוכרח להגיד לי תשובה על ענין פלוני. ואני משביע ומקיים עליך בשם דומה שר¹⁸⁶ של הנפשות ובשם עזעיאל בעל הרוחות הממונה על העצמות של מתים ובשם חפניאל שר רבו שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון יוצא אלף שלהביות של אש לשרוף בהם הרוחות המורדים ואינם שומעים להשבעת בני אדם, שתבא אלי בלילה הזה ותשיב לי על ענין שאלתי. ואח"כ כשתישן בלילה תקח העפר בידך בכגד פשתן לבן ותחזור ותשביע אל

182 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יג, סעיף נו.

183 לעיל, עמ' 179.

184 ראו: לעיל, הערה 85. רח"ו מספר שהאר"י ציווהו לכוון בשם חפניאל, המנוקד כולו בפתח, כדי לקשור את רוחו ברוח ר' יוחנן בן זכאי. ראו: ר' חיים ויטאל, שער הגלגולים, הקדמה לט (הוצאת בית המדרש ברכת אור לציון, צפת תשס"ה, עמ' תעב); משה מ' פיירשטיין (מהדיר) "ספר החזיונות" – יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו, עמ' 195 (חלק ד, סעיף סג).

185 במקור – ותקראו.

186 מילה זו כתובה במקומה מעל השורה.

המת ההשבעה הנז(כרת) ותשים העפר תחת מראשותיך בין כר לכסת. וטוב שתשביע למת
שיהיה אדם כשר והגון כדי שלא יפציר. וזה הוא מקובל.¹⁸⁷

השוואת לשונם של שני המרשמים, שמתווים פעולה דומה, מלמדת היטב על ההבדל בעמדות הרגשיות של יוצריהם כלפי המעשה והנמען. ביסוד הראשון תחושה בוטחת של סדר, אדנות ושליטה (אף אם אינה נטולת חשש), שבאה לידי ביטוי בתביעה מן המת בלשון מצומצמת ועניינית: "לך... וקרא אותו... ואמור... אשביע אותך... בשלוה והשקט תבא ותגיד... מכל דבר אשר אשאל אותך... ולא תפחד מדבר". ואילו מן המרשם השני עולה קול חרד, שיסודו בתפיסת המעשה כהתפרצות לסביבה כאוטית, רוויה באלימות ובזעם. עמדה זו עולה בבידור מקטעי ההרחבה שאינם מצויים במרשם הראשון. ראשיתה ברמיון מכוון של המת כישן ושל הפניה אליו כמעשה מפורש של הפרת מנוחתו העמוקה; המשכה בריצוי המת שהתעורר, טרם השבעתו, על ידי הסבר מתנצל לעצם הקריאה אליו: "תדע לך שלא באתי אליך להטריחך אלא לדעת ממך על ענין כך וכך, שתבא בלילה הזה בחלום ותגיד לי מענה שאלתי", ולנטילת העפר מקברו: "ומפני כך אני לוקח מעט עפר מקברך. וכמו שאני לוקח העפר הזה מקברך כך אני לוקח הרוח שלך שתהיה מוכרח להגיד לי תשובה על ענין פלוני"; ושיאה ברעיון הרוחות המורדים ש"אינם שומעים להשבעת בני אדם" ובצורך להסמיך לכך פתרון אלים בדמות חפניאל, "שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון יוצא אלף שלהביות של אש לשרוף בהם הרוחות המורדים". ואמנם, הן הרעיון והן פתרונו נעדרים לחלוטין מנוסחת הלחש המקבילה לזו, שהובאה למעלה במרשם להשבעת גוסס, אף הוא מחיבורו של רח"ו. שם נכתב: "מא"ע בשם עזזיאל בעל הרוחות, ובשם חפניאל שר רבו שיש לו אלף פיות ובכל פה יש לו אלף לשונות ובכל לשון ולשון נותן שבח לבוראו, ובשם דומה שר של הנפשות, ובשם המפורש אשר כל צבא מרום עליונים ותחתונים מקבלים ממנו שהוא יִאֲהֲדוֹנָהּ? בשכמל"ו"¹⁸⁸. ברי אפוא כי לפנינו שתי וריאציות של אותה יחידת לשון ששימשה את בעלי המרשמים בדרכים נבדלות לגמרי זו מזו. שעה שהשבעת הגוסס מטיחה בזה שעדיין נשימה באפו את גדולת האל (שחפניאל נותן לו שבח באלף אלפי לשונותיו) ואת עוצמת שמו (שכל צבא מרום מקבלים ממנו), הפנייה למת מאיימת על שוכן העפר באלף אלפי לשונות האש שבהן חפניאל שורף את הרוחות המורדים בכוחן של השבעות. אלימות ואיום בהפעלתה הם ביטויים בולטים לחולשה ולחשש מן הזולת. במקרה זה הם מצטרפים, כאמור, לשורה של סימנים נוספים המעידים על העמדה הפנימית חסרת הביטחון שבעטיה עוצב המרשם כפי שעוצב.

נדירתם של מוטיפים¹⁸⁹ לשוניים, טקסיים ורעיוניים בתוך הספרות המאגית והיקרותם בוואריאציות ובצירופים שונים אינן צריכות להפתיע אותנו. ידע מאגי עבר מיד ליד ומכתב

187 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יא, סעיף מה.

188 לעיל, עמ' 189-190.

189 אני משתמש במונח 'מוטיפ' לציון יחידת תוכן במרשמים בהקשר לשון, מעשה או מחשבה. זהו מוכן רחב בהרבה מזה שהעניק שאול שקד למונח 'מוטיפ' בניתוח התבנית של לשון הלחש (incantation)

יד לכתב יד לעתים כשלעצמו, תוך הקפדה על שלמותו, ולעתים תוך התפוררות למרכיביו, ששימשו ליצירת ידע חדש. אין בידינו מחקר על מרחב הנדידה של יחידות משמעות אלה בין תחומים שונים של פעילות מאגית (כגון אהבה, הגנה, הצלחה, רפואה, היזק), אולם קל יחסית להצביע על נדידה והיקרות מחודשת שלהם בתוך תחום מסוים.¹⁹⁰ דוגמה יפה לכך היא המערך המחודש של מוטיפים שבהם פגשנו למעלה במרשמים שונים, במרשם שאביא להלן מכתבי ר' יצחק כדורי. המרשם, שהועתק על ידי כדורי בגרסאות קרובות בשני חיבורים שלו ב'קבלה מעשית', מזכיר יסודות מוכרים, כגון השבעת הגוסס, עזזיאל (כאן עזיזאל), נטילת עפר מן הקבר ולינה עליו, אך שזור אותם לכדי דפוס פעולה ייחודי שראשיתו בגוסס, המשכו בקבר וסופו במיטתו של החולם. בתוך כך הוא משלב בתהליך יסוד שבו טרם פגשנו: תכריכו של המת. פיסה מהם מחליפה במרשם זה את בגד הפשתן שבו, על פי מרשמים אחרים, יש להניח את עפר הקבר תחת הראש בעת השינה. זהו אפוא מרשם דחוס במיוחד מבחינת המרכיבים שבאמצעותם מבקש המשביע לקשור את המת ולהביאו לחלומו. וזו לשונו:

ע"א לש"ח (עוד אחד לשאלת חלום) לדבר עם המת בחלום בכל עת שתראה, לך אל החולה בעת שהוא גוסס ולחוש באוזנו זה השם הקדוש עזיזאל מא"ע (משביע אני עליך) עזיזאל שתבוא ותגיד לי כל מה שאני אשאל אותך. ואחר שנפטר החולה ההוא תקח מן הבגד דהיינו מן התכריכין שלו וקח מעט עפר מקברו ושים בזה הבגד וכל לילה שאתה רוצה לדבר עמו תשים זה הקשר תחת מראשותיך ויבוא ויגיד לך. כל מה שתשאל ממנו ישיב לך.¹⁹¹

דוגמה נוספת לאופן שבו מוטיפים רעיוניים וביצועיים שנקרו בדרכנו בנפרד בהקשרים שונים של נַחַש מתים – השבעת הגוסס, עזזיאל בעל הרוחות והשבעת המת על קברו – נשזרים יחדיו לכדי דפוס פעולה חדש, מצויה במרשם נוסף. במקרה זה מתלכדים כלל היסודות הללו לכדי פעולה שראשיתה השבעה מקדימה של הגוסס לקראת הפעלתו העתידית כמת וסופה מימוש

בקערות, והוא מתייחס ליחידות משמעות מובחנות בטקסטים שהלחשים נתונים בהם במסגרת הוראות טקסיות. איני מתכוון לציין באמצעות מונח זה יחידה מינימלית של תוכן ואף לא של תוכן בהקשר מוגדר מסוים. במלים אחרות, אין בשימושי ב'מוטיפי' כדי להציע יסוד לניתוח תבנית של המרשמים ולסיווגם. אולם יש בו, כך אני מקווה, כדי להסב את תשומת הלב לקיומן של יחידות תוכן שחוזרות ונשנות במרשמים, מתלכדות בהם בצירופים שונים ויוצרות ביניהם לעתים 'דומות משפחתית'. להצעתו של שקר ראו: Shaked, "Transmission" (note 86), p. 190.

190 ראו עבודתה החלוצית של אורטל-פז סער בכיוון זה: א"פ סער, "וישרוף לבו עליה – מוטיב האש במאגיית האהבה מגניזת קהיר", פעמים 133-134 (תשע"ג), עמ' 209-239.

191 ערס, קדושת יצחק (הערה 47), כרך ד, עמ' קצו. בסופו של המרשם, ברפלקסיה שאינה שכיחה בספרי מרשמים מאגיים, מצטרף ר' יצחק כדורי לדיון בסוגיית הלגיטימציה של השבעת הגוסס (שנדונה לעיל) ומעיר: "ונראה לומר) כי אין זה בכלל דורש אל המתים כי כאן הוא שואל מן הנפש שלו שהיא חיה וקיימת". גרסה נוספת של מרשם זה הועתקה בכרך ב, עמ' שיב, סעיף כא, במסגרת מילון שמות קדושים, תחת השם עזיאל (הוא השם הנזכר שם תחת עזיזאל שנזכר כאן). נוסחה של מרשם זה מצויה גם במחברת הסגולות של אליהו אברהם מזרחי, כתב יד ירושלים, הספרייה הלאומית 8°3675, עמ' קפד.

הפוטנציאל שהוטמע בו בעודו בחיים על קברו. מן המרשם עולה כי הזמן הקצוב לזימון המת לשם דרישה בו היא שנה ממועד המוות, עמדה התואמת את המסורת התלמודית בנוגע להעלאה באוב, שלפיה "כל שנים עשר חדש גופו [של המת] קיים ונשמתו עולה ויורדת. לאחר שנים עשר חדש הגוף בטל ונשמתו עולה [ונגזרת תחת כסא הכבוד] ושוב אינה יורדת".¹⁹² זו לשון המרשם:

שאלה בשעה שהוא גוסס תשביע לאזנו מא"ע פב"פ (משביע אני עליך פלוני בן פלוני/ת) בשם עזיאל בעל הרוחות שתבא אלי בזאת השנה באיזו שעה שאשביע אותך בזאת השעה אני פב"פ ותגיד לי שאלתי בין ביום בין בלילה. וכשתרצה לפעול לך אצלו [כלומר, לקברו] ותאמר) מא"ע פב"פ שתבא אלי הלילה בעבור השם שהשבעתיך.¹⁹³

דפוס זה של פעולה כפולה – קשירה ראשונית של המת בשעת הפטירה ומימוש הקשר לאחריה – נזכר גם באחד ממרשמי של רח"ו לזימון מתים לחלום שבספר הפעולות. המרשם מצרף יחדיו שני מוטיפים בולטים בנחש המתים היהודי – לחישה על אוזנו של הגוסס בשעת יציאת הנשמה ונטילת דבר מה מן הקבר (במקרה זה, אבנים) לאחר הקבורה. ההנחיות לפעולה השנייה אינן נהירות דיין, אולם ברור שהיא תתבצע לאחר הקבורה. את האבנים יש לצרור בכגד, וככל הנראה להניח תחת הראש בעת השינה.¹⁹⁴ לאור היכרותינו עם הדפוס הטקסי הכפול של נחש מתים ניתן לקבוע שפעולה זו תתבצע בעת שיחפוץ המשביע לשאול את המת על עניין כלשהו. כך נכתב:

ד"א (דבר אחר), בשעת יציאת נשמת האדם תלחוש באזנו: מא"ע פב"פ (משביע אני עליך פלוני בן פלוני/ת) בשם צמרנד¹⁹⁵ שבו ברא הב"ה (הקדוש ברוך הוא) שמים וארץ, שתעמוד לי בחלומי ותגלה לי עתידות במעני¹⁹⁶ היטב לבלתי שלא אשכח דבר. אמן סלה. וישיביע השבעה זו לכל צד. ואח"כ קח ארבעה אבנים מקברו א' ממראשותיו וא' ממרגלותיו וא' מימינו וא' משמאלו וקשרם בכגד תחת כמאתיך.¹⁹⁷

192 שבת, קנב ע"ב – קנג ע"א. בהקשרה התלמודי נכרכת תפיסה זו במכלול רחב יותר של השקפות על הישארות הנפש ועל השתהותה סמוך לקבר במשך שלושת הימים הראשונים שלאחר המוות (ירושלמי, מועד קטן ג, ה ומקבילתו). וראו: S. Lieberman, "Some Aspects of Afterlife in Early Rabbinic Literature", in: idem et al. (eds.), *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem 1965, vol. 2, pp. 495-532 (esp. pp. 506-513 and n. 4); ניסן רובין, קץ החיים: טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל-אביב 1997, עמ' 68-71.

193 כתב יד בודפשט, ספריית האקדמיה הלאומית למדעים, קאופמן A247, כג ע"ב.

194 לעניין זה השוו המרשמים שהובאו לעיל, שבהם נדרשת הנחת עפר מן הקבר תחת הראש בעת השינה ובמיוחד זה מן הגניזה (סמוך להערה 150), שבו נזכרת צרירת העפר בכגד.

195 הצירוף "צמרנד" עולה מסופי התיבות של חמשת הפסוקים הראשונים בבראשית א.

196 צ"ל במענה.

197 ויטאל, ספר הפעולות (הערה 43), עמ' יד, סעיף סד. התיבה "כמאתיך" היא טעות העתקה. רח"ו סימנה במשולש נקודות מעליה, לציון טעות (השוו לעיל הערה 175), אך לא הציע הלופה. קרוב לוודאי שצריך להיות "מראשותיך".

מוטיף המועד "בשעת יציאת הנשמה" (ובחלופתו "בשעה שהוא גוסס") שב ומופיע במרשם נוסף בעל תבנית פעולה כפולה. זהו הראשון מבין שלושה מרשמים שכותרתם "להביא המת בחלום", הנמסרים בזה אחר זה בכתב יד אשכנזי מראשית המאה ה"ז.¹⁹⁸ שלוש החלופות נבדלות זו מזו בפרטים לשנויים וטקסיים אחדים, אולם עניין מהותי אחד משותף להן: לא המת עצמו הוא נמען ההשבעה, כי אם שבעה שמות קדושים שמצווים להביאו בפני החולם. אין זו הפעם הראשונה שבה אנו נתקלים ברעיון מסוג זה. הוא נזכר למעלה, בהשבעת "רוח קריפוריא" (שבספר הרזים) להביא מת פלוני בפני המעלה באוב בבית הקברות. אולם כאן מתחלפת הרוח הזרה בשמות קדושים, שהם נמעני השבעה שגורים בספרות המאגית היהודית, ואילו תכלית המעשה היא הופעת המת בחלום.¹⁹⁹ בשניים מן המרשמים ההשבעה מופנית, כצפוי, ישירות לשמות הקדושים, ואולם בראשון היא עושה את דרכה אליהם באופן מוזר (אך שאינו מפתיע לאור היכרותנו עם מוטיפים אופייניים של נחש המתים היהודי) דרך אוזנו של השכיב מרע. זו לשון המרשם:

להביא מת בחלום לדבר תשביע לאזנו בשעת יציאת נשמה: משביע אני עליכם שמות הקדושים סִזְמֵן אֶסֶת מִפֶּת שתביאו לי לזה פב"פ (פלוני בן פלוני/ת) כל זמן שאתבענו ויגד לי כל מה שאשאל ממנו. וכשתשכב על מטתך אמו(ר) תבא פב"פ להשיב לי על שאלת כך וכך.²⁰⁰

זו דוגמה יפה לאופן שבו מוטיפים מאגיים ביצועיים – השבעת הגוסס באוזנו, מזה, והשבעת שמות קדושים לפעול, מזה – נתפרים יחדיו לכדי פעולה שמרכיביה אינם מצריכים זה את זה. זאת בעיקר לאור העובדה שזימונו של המת אינו מצריך השבעה אלא קריאה ("תבא פב"פ להשיב לי על שאלתי"), שעל פי הגיונו הפנימי של המרשם היא בבחינת איתות לשמות הקדושים שעליהם לפעול ולהביא את המת. יוצא אפוא שהמת עצמו מופקע ממערכת יחסי

198 כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 505.7, דף 48 (מתכ"י F16798). הקודקס Add 505, שחולק על ידי הספרנים ליחידות משנה, הוא אוסף חשוב של חיבורים קבליים, טעמי מצוות ומרשמים מאגיים. בקטע Add 506.6, עמ' 53א, מצוי קולופון המציין את שם המעתיק – עזרא בן משה ברוקא, ותאריך: 'י' סיון רפט (18 במאי 1529). על כתב יד זה ראו: Stefan C. Reif, *Hebrew manuscripts at Cambridge University Library: a description and introduction*, Cambridge 1997, p. 417 (§ 753).

199 אפשר שזה העניין גם במרשם התמציתי בכתבי ר' כדורי: "חלום לדבר בחלום עם מת שתצצה תשביע לאלו השמות יעף תעף נעף" (עדס, קדושת יצחק |הערה 47|, כרך א, עמ' תפט). במקרה זה, כך נראה, המת עצמו אינו מעורב כלל במעשה. מעניינת הערתו של ר' כדורי שם: "ועוד הרבה היה כתוב בס(פר) לדבר עם המת ויש א' מהם כתוב אצלי במ"א [במקום אחר] והשאר לא העתקתי מהם מטעם כמוס ואין להאריך בזה ובמ"א דברתי בזה". אף בסיפור על 'מעשה השדים' של המכשפה, שהובא לעיל מספר חסידים, הופנה מעשה הכישוף לשד ולא לאם המנוחה, וזו הובאה בכוח בידי בן השר לחלומה של המכשפה.

200 כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה Add. 505.7, דף 48.

הכוח שהפעולה מבקשת לטוות, וכי גופו הנוטה למות ובכלל זה אוזנו, אינם נחוצים כלל למעשה ההשבעה. ואכן, כפי שניווכח מיד, מוטיף ביצועי זה נשמט מן המרשם השני בקובץ, ואת מקומו כאמצעי לקשירה בין השמות ובין המת שבו יש למשביע עניין תופס מוטיף אופייני אחר בנחש המתים – השבעה על הקבר.

למרשם השני מקור מיוחס. לדברי הכותב מקורו בהעתקת ר' מאיר בן ברוך מרוטנבורג (מהר"ם, מחשובי בעלי התוספות במאה השלוש עשרה).²⁰¹ אף במרשם זה, כאמור, אין המת עצמו נמען ההשבעה, כי אם שבעה שמות ש"נבראו לפני כל בריה וקיימים בפני האל הגדול". אולם שלא כמרשם הקודם, שם נדרשו השמות להביא את המת לחלומו של המשביע על מנת שישביח לשאלת החולם, בזה הם נתבעים לגלות לאחרון בעצמם את העניין הנחוץ לו באמצעות המת. אף כאן מוצג אפוא המת כפסיבי, אלא שלא מבחינת הופעתו בחלום כי אם מבחינת שליטתו בידע. הוא אינו מתפקד כסוכן עצמאי של ידע אלא כפה לשמות הקדושים – פה מת המתגלה בחלום. פה מסוים זה מבקש המשביע לזמן לחלומו (אולי כראיה לכך שזו תשובת השמות לשאלתו) באמצעות הפעלת השבעה על קברו. במקרה זה, קבירת הלחש בעפר. כך נכתב:

עוד אחר (כלומר, עוד מרשם להביא מת בחלום), העתקת רבי(נו) מאיר מרוטנבורך:
פְּרִטְוֹרְטוֹן מְגֵרְשׁוֹן שְׁפִיטְאָל פְּרִעִיטְאָל שְׁפִיטְאָל קְשְׁמִישְׁנִיָּאל יוֹגֵהִיפִיָּאל, אלו ז' שמות
נבראו קודם כל בריה והם קיימים קדם אלהא רבא. ואמור משביע אני עליכם שמות
הקדושים בשם אלהיכם שתאמרו כך וכך ע"י (על ידי) פלוני²⁰² זה המת. וקבור הכתב
בקבר בתוך ז' ימים למותו ולאחר הז' ימים יגיד הכל בלי ספק. כך מצאתי.²⁰³

שתי הפעולות הנדרשות, האמירה והכתיבה, מתוארת במרשם בצורה חסרה. מצד אחד איננו יודעים מתי יש להשביע את השמות, ומצד אחר לא ברור מה בדיוק יש להעלות על "הכתב". על השאלה השנייה קל לענות. בהעדר ציון תוכנו של הכתב הנקבר, יש להניח שהוא זהה לנוסח הנאמר. השאלה הראשונה סבוכה יותר. מחד, על פי אותו ההיגיון ניתן לשער שיש לומר את ההשבעה על הקבר במעמד קבורת הכתב. מאידך, לאור שני המרשמים האחרים בקובץ זה, שכוללים בהליך המאגי את המוטיף הטקסי של זמן המוות, אפשר שאף כוונת מרשם זה לשלב מקדים של השבעה בעל פה בעת הפטירה. כך או אחרת, על הטמנת הכתב להתבצע בתוך שבעה ימים ממועד הקבורה, וזאת מן הסיבה ש"לאחר הז' ימים יגיד הכל". עולה אפוא שזמנם של המתים להתגלות בחלום הוא שבעה ימים ממועד פטירתם, ועל כן יש להקדים ולהציג את

201 ברי כי ייחוס מסוג זה אינו בבחינת ראייה לרמותו ההיסטורית של מהר"ם. אולם אין ספק שהוא בבחינת עדות מהימנה על תפיסתו בקהילה האשכנזית כבקי בפעולות מסוג זה. עד היכן יכולים שיוכי ידע מסוג זה להוביל יעיד קמע המיוחס לרמב"ם שככתב יד אוסף משפחת גרוס, 42, קצח ע"א (תימן, ראשית המאה ה"ט).

202 קריאתה של תיבה זו אינה בטוחה.

203 כתב יד קיימברידג', ספריית האוניברסיטה, Add. 505.7, דף 48א.

השאלה טרם מועד זה. בנקודה זו משתלב אפוא במרשם מוטיף המֶשֶׁךְ, שכבר נזכר למעלה, במרשמים בהם נדרשה כתיבת שלוש מלים וזריעת כוסברה על הקבר, ז' ימים. שם נקבע משך זה ממועד מעשה ההשבעה על הקבר, ואילו כאן – מעת פטירתו של המת. שוב אנו עדים אפוא לתופעת הנדידה של מוטיפים בין מרשמים, לעתים תוך אימוץ משמעות חדשה. המרשם השלישי בקבוצה זו יוצא דופן וחשיבותו רבה. שכן הכותב עצמו משמיע בו את קולו, ומוסיף על הכתבים שהעתיק ידע אוראלי ששמע "מפי מקובל". תוספת קצרה זו היא בבחינת רפלקסיה מקצועית על הידע המאגי שהובא לפניו, וככזו היא מאפשרת הצצה נדירה לחדר העבודה של בעלי שמות והשבעות ולתהליך שבו תכנים מאגיים התמזגו והותכו יחדיו לכדי ידע חדש. זו לשון הדברים:

ואני שמעתי מפי מקובל שישביע בשעת יציאת נשמה בשלוש(ה) שמות(ה) הנז(כרים) לעי(ל) ואחר(ר) ז' ימי(ם) למותו יכתוב(ב) בקלף ההשבעה בז' שמות הנז(כרים) אח"כ. ויקחנה [את הכתיבה] בראש הקבר במקום שראש המת שם ואחר שיתחיל הכתב להתרכך יבוא המת להגיד. וכן יועיל או בהשבעת הג' [שמות] בשעת יציאת נשמה(ה) או השבעה תוך ז' ימים למותו בז' שמות.²⁰⁴

חשיבותם של הדברים מסתברת מן ההקשר, "ואני שמעתי מפי מקובל", ומן התוכן כאחד. ברי שמרשם זה "מהדהד" את קודמיו ואף הועלה על הכתב ככזה בכונת מכוון, כפי שמעידות הרמיזות אליהם. מצד שני, אם בעל הדברים (המעתיק, עזרא בן משה ברוקא, או מי שאת דבריו העתיק) קיבל את הדברים "מפי מקובל", משמע שהוא נועץ באדם נוסף כלשהו, שעל סמכותו העיד בכינוי "מקובל", בנוגע לשתי החלופות שהיו לפניו. התייעצות מעין זו מעידה, כמדומה, על מחשבה ולבטים שהתעוררו בקרבו בנוגע למרשמים שמצא. שלא כרח"ו, שהסתפק בקיבוץ מרשמים שונים בלא לנסות לפשר ביניהם (אפשר משום שראה בהם חלופות שוות ערך ואפשר משום ריבוי המרשמים וההבדלים ביניהם), הכותב שלפנינו מגיב לחלופות שבידו ואולי אף מבקש להכריע ביניהן. מכל מקום, גרסת המקובל אינה מוציאה את זו מפני זו אלא להיפך, ממזגת ביניהן: "ישביע בשעת יציאת נשמה בשלוש' שמו' הנז' לעי' ואח' ז' ימי' למותו יכתו' בקלף ההשבעה בז' שמות הנז' אח"כ". כך חוזר המעשה לתבנית כפולה מפורשת: באוזנו של המת תחילה ובקברו אחר כך, ואין חלקו של אף אחד מן השמות נגרע.

בתוך כך אנו למדים משהו גם על דרכי היצירה של ידע מאגי חדש. בין שהמקובל איחד מדעתו בין שתי הגרסאות שעליהן שמע מן הכותב ובין שמסר לו את הגרסה הידועה לו, שכבר כללה איחוד שכזה, ברי שהדברים שמפיו הועלו על הכתב בבחינת מרשם חדש, שמעתה יוכל לשמש אף הוא מקור להעתקה, לשינוי ולשכלול. מרשם זה אינו הדבקה של חלקי המרשמים הקודמים כי אם גרסה טקסית חלופית להם, הנבדלת מהם בעניינים אחדים: ראשית, היא מציעה את תבנית הפעולה הכפולה בגרסת "יציאת הנשמה – על הקבר" ולא כגרסת המרשם

הראשון, "יציאת הנשמה – על המטה"²⁰⁵, שנית, את הכתב יש להטמין לא סתם "בקבר" (כבמרשם השני) כי אם "בראש הקבר במקום שראש המת שם", וזה יפעל "אחר שיתחיל הכתב להתרכך", שאז "יבא המת להגיד". התפיסה המצטיירת מן הדברים כורכת את התרככות הכתב בהתרופפות הקשר בין לשון ההשבעה לקלף והתפשטותה במרחב הקבר. זהו תהליך מקביל להפקת הקול ולהתפשטות המילים בעת הדיבור. וממש כפי שהמילים (והכוח הביצועי הגלום בהן) "נפרדות" מן הפה הרובר ונקלטות באוזנו של הנמען, כך עושה ההשבעה הכתובה את דרכה מן הקלף אל אוזנו של המת, הסמוכה לה. הפעולה על הקבר מהדהדת אפוא את הלחישה על אוזנו של המת טרם קבורתו ומשקפת אותה. מועד ההתגלות של המת נתפס במקרה זה כתולדה של התרככות הקלף, ואינו נגדר לסוף ז' ימים מיום הפטירה. אולם מוטיף המָשך ז' ימים אינו נעלם מן המרשם. כפי שנוכחנו למעלה, מוטיפים מאגיים נורדים בין מרשמים ונאחזים בהם, אף אם בחילוף משמעות. וכך גם כאן המוטיף ז' ימים נותר על כנו, אך בהוראה חדשה: ציון מועד כתיבת ההשבעה והטמנתה בקבר.

שלושת המרשמים נאספו ממקורות שונים ונאגדו יחדיו בידי מי שהיה, קרוב לוודאי, בעל עניין בפרקטיקות לזימון מתים בחלום. עניין זה, שמתגלה בשילוב של ידע כתוב ואוראלי וב"מושב בחיים" של שילוב זה, שעליו ביקשתי להצביע, ניכר גם בהערת הסיכום של הכותב לקובץ כולו. כשם שלא הסתפק בחלופות, כך לא הסתפק במסירתן אלא נתן דעתו עליהן כיחידה שלמה: "וכן יועיל [כלומר, המעשה להביא המת לחלום], או בהשבעת הג' [שמות] בשעת יציאת הנשמה, או השבעה תוך ז' ימים למותו בז' שמות".

"מה יועיל?" היא אם כן השאלה שביסוד קיבוץ קצר זה של מרשמים. היא שהניעה את החיפוש והאיסוף של ידע כתוב אודות נחש מתים בחלום, את ההתלבטות בין דפוסי פעולה שונים, את הניסיון לפתור מצוקה זו באמצעות ידע נוסף, שמגשר ביניהם, ואת ההצבעה על סמכות המקורות. "מה יועיל?" היא השאלה שביסוד אוסף המרשמים הרחב בהרבה של רח"ו לשם נחש במתים, וביסוד העתקותיהם של המרשמים הנוספים לתכלית זו ששובצו בספרי מרשמים מאגיים יהודיים למן שלהי העת העתיקה ועד ימינו. מאגיה היא עניין פרגמאטי. "מה יועיל?" היא שאלת המפתח שביסוד היצירה, האיסוף והשימור של ידע מאגי. נחש המתים, אף אם מוקצה ומאיים, לא חרג מכלל זה.

1. סיום

ספרות המרשמים המאגיים היהודית מלמדת על עניין לא מבוטל בנחש מתים. רושם זה מתחזק גם ממקורות שאינם מאגיים, שמצטרפים לעדות על הרלוונטיות של תחום זה של נחש. באחרונים הוא משמש כמוטיב ספרותי או כמושא לדיון הלכתי, ואילו במקורות המאגיים הוא

205 כזכור, פגשנו לעיל גם גרסה שלישית של תבנית זו: 'על הקבר – על המטה'.

נחשף כשלעצמו. זהו הביטוי הישיר והמפורש לעניין מעשי בנחש מתים ולאופיו, והתמונה העולה ממנו מורכבת למדי. על פי העדות המאגית ניתן לדרוש במתים בשתי דרכים עיקריות: באמצעות הגווייה, במועד שבין הפטירה והקבורה, או לאחר הקבורה. הדרך הראשונה מוגבלת בזמן ומצריכה גישה לגופת הנפטר. מעצם מהותו של המעשה, מתקיימת השיחה עמו בהקיץ, סמוך לפטירה. הדרך האחרת נוחה בהרבה, שכן היא מאפשרת יחסים מתמשכים עם שוכני העפר. גם את הללו ניתן לזמן בהקיץ, אולם אם לשפוט על פי המרשמים הידועים כיום, אין ספק שזימונם לחלום היה פופולארי בהרבה.

האסטרטגיות לזימון מתים לחלום מגוונות, ורובן מבוססות השבעה. בין כלל האסטרטגיות הללו ניכרת דומות משפחתית שיסודה במבנים משותפים או בהיקריות בצירופים שונים של מוטיפים לשוניים, טקסיים ורעיוניים במרשמים השונים. מקבילות אלה מלמדות לא רק על התגלגלות והשתנות של מרשמים שלמים, כבמקרה הבולט של המרשם המצריך כתיבת שלושה שמות וזריעת כוסברה על הקבר, כי אם גם על המרחב הרעיוני, הטקסי והלשוני שבו נרקמו מרשמים כאלה מחדש. מבחינת המבנה הטקסי בולטת אסטרטגיית ההשבעה הכפולה. היא נחלקת לשני ענפים על פי מועד / מקום השבעתו הראשונה של המת: בעת יציאת הנשמה או בקברו. את זימונו בפועל, על פי הצורך, יש לבצע בדרך כלל על המיטה, טרם השינה, ולעתים באמצעות הטמנת השבעה בקברו. עפר הקבר הוא מן המוטיפים הטקסיים הבולטים בנחש המתים. זהו ביטוי משמעותי ל'חוק המגע' שניסח ג'יימס פרייזר כאחד משני החוקים הסימפטיים של המאגיה, ושלפיו דברים שהיו במגע זה עם זה ממשיכים לפעול זה על זה גם שעה שאינם עוד במגע.²⁰⁶ העפר הוא הדבר המוחשי הקרוב ביותר למת שניתן להשתמש בו לאחר קבורתו, והוא זה שמתווך את ההשבעה בדרכה אל המת (בקבר עצמו) ואת המת בדרכו לחלום (כשהעפר מונח תחת הראש במיטה). מכאן גם הנוכחות הבולטת (אם כי לא תמיד המפורשת) של האוזן – אוזנו של המת שלתוכה יש ללחוש את ההשבעה (טרם הקבורה) או לשלחה (בקבר), מזה, ואוזנו של החולם, המונחת על העפר, או שהעפר ניתן בתוכה, מזה. עניין זה כרוך כמובן גם במוטיף המקום – הקבר, שרווח כשלעצמו במרשמים אלה. בקצה השני של הציר המרחבי שבין המת והחי מצוי מקום משכבו של האחרון – המיטה, מקום השבעה רווח מאוד, ואשר נראה על פניו כמועדף בנחש מתים בחלום. מבחינת הזמן (מועד ומשך), בולטים המוטיפים 'צאת הנשמה' או 'ז' ימים', שמתגלגלים ונשזרים ברבים מן המרשמים. 'עזויאל', 'חפניאל' ו'דומה', הממונים על המתים, הם דוגמאות ליסודות לשוניים בולטים בהשבעות, והם מופיעים בהן בצירופים ובהקשרים שונים. ואילו הרעיון בדבר תרומה של החי לגורלו של המת כתמורה להופעתו של האחרון בחלום הוא מוטיף רעיוני בולט שמתבטא במרשמים בגרסאות שונות. דומות משפחתית מעין זו קושרת גם בין מרשמים לזימון מתים בחלום ובהקיץ ומלמדת כי תחומים משיקים אלה חולקים תשתית רעיונית ומקצועית משותפת.

206 על החוקים הסימפטיים, חוק המגע (law of contagion) וחוק הדומות (law of similarity), בהקשר שיטתו של פרייזר ראו: הררי, הכישוף (הערה 3), עמ' 22-23.

נחש החלום היה אמצעי חשוב, ואולי אף מרכזי, בכלל שיטות הדיוניציה היהודיות בימי הביניים ובראשית העת החדשה. אם לשפוט על פי דברי הזהר (בתרגום לעברית) "עתה פסקה נבואה ופסקה בת קול ואין משתמשים בני אדם אלא בחלום",²⁰⁷ הוא לא עורר חדווה רבה. הדברים, שמובאים בהקשר אופיים המתעתע של החלומות, הם בבחינת קינה על אובדן ערוצים של ממש לידיעת הנסתר ועל הכלי העלוב שנותר בידי האדם לתכלית זו. תוגה קיומית זו לא מצאה את דרכה לספרות המרשמים המאגיים. סוגה זו פרגמאטית ואופטימית מטבעה, ואינה מכבירה מלים על מה שהיה ואיננו עוד אלא חותרת אפיקים לפעולה בעולם כפי שהוא. בעולם פגום זה, שבו החלום הוא צוהר יחיד כמעט למציאות שמעבר לנגלה ולידע האצור בה, יש לפעול באמצעות החלום. את זאת מציעה המאגיה היהודית במגוון עשיר ונרחב של מרשמים שנפרש למן ימי הביניים ועד לעת החדשה. שלושה ערוצי תקשורת-חלום היא מציעה לחפצים בה: שאלת חלום, נחש שרים בחלום ונחש מתים בחלום. האחרון בהם נבחן לעמקו במאמר זה.

207 זהר (הערה 6), פרשת ויחי, כרך א, רלח ע"א.