

ביקורת ספר:

יובל הררי, חרבא דמשה: מהדורה חדשה ומחקר, אקדמון, ירושלים תשנ"ז, 213 עמ'.
מאיר בר-אילן

אין אדם חייב להיות מכשף כדי להנות מספר כשפים, והמתעניין בתרבות העולם היהודי העתיק על כל רבדיו לא יכול שלא לברך על המוגמר: מהדורה מדעית של ספר כשפים ראשון במעלה מן העת העתיקה.

יובל הררי, תחת השגחתם ובסיועם של כמה מגדולי המדברים במקצוע זה של מאגיה יהודית עתיקה, הוציא לאור מהדורה מדעית של חרבא דמשה, עיבוד ופיתוח של עבודת MA שנשלמה באוניברסיטה העברית בשנת תשנ"א. הנוסח החדש של חרבא דמשה יצא לאור על פי כתב-יד ששון 290 (מן המאה השש-עשרה), שהוכח כקדום במאתים עד שלוש מאות שנה לכתב היד של החכם הרב משה גסטר שהוציא לאור את החיבור במהדורה קודמת לפני כמאה שנה.¹ המהדורה עצמה נחלקת לשניים: חלקה הראשון הוא גוף הטקסט אשר לו קודם מבוא ביחס לכתבי היד ודרכי ההדרה, ואף הנספחים של קטעי גניזה המובאים לאחר מכן שייכים לחלק זה. אם בכך לא די הרי שהררי (ובית ההוצאה), מספק צילום נאה למדי של כתבי היד המהודרים (עמ' 157-196), ובכך יכול המעוניין לעקוב אחר המהדיר, ובמיוחד לראות את צורת הכתיבה המיוחדת של חלקים מתוך החיבור. לאחר החלק הראשון, ה'טכני', בא חלקו השני של המחקר: דיון מקיף בענייניו של חרבא דמשה בפרט והמאגיה היהודית העתיקה בכלל (עמ' 51-135). את המחקר חותמת רשימה ביבליוגרפית בת למעלה מ-180 פריטים, מקור ומחקר.

החלק השני של המחקר עוסק ב'עיונים בדרכי עריכתו ובמשמעותו של החיבור'. לאחר דיון קצר (מדאי, ראה להלן), ביחס לזמנו ומקומו של החיבור, דן הררי במשמעותו זו של מעשה מאגי בזיקתו אל החרב, ו'חרב' כמעשה מאגי, הגם שהררי תורם תרומה של ממש בסוגייה זו מן המקורות הרבניים והאחרים (עמ' 54-66), נעלמו ממנו כמה מחקרים שעסקו בשאלה זו, מחקרים שעשויים היו להשביח את מיקחו.²

1. המהדורה שלפנינו על דקדוקיה ואותיותיה

להלן תיבחן המהדורה מתוך כמה נקודות מבט, בהתייחס במיוחד למה שכתוב בה, ולאחר מכן יתרחב הדיון אל מעבר לכך.

א. אנתרופולוגיה ספרותית: דיווח על תרבות זרה והדיוק בכך

המעין במאגיה עתיקה, כלומר בספרות המאגית, דומה בעיני יותר מכל לאנתרופולוג השוהה במחיצתם של הילידים ה'נחותים' או ה'פרימיטיביים', ולאחר מכן שב לקהילתו האקדמית ומתאר בפניה את פלאותיה של אותה חברה ואופייה של אותה תרבות בה הוא שהה במשך תקופת-מה. עיקר ההבדל בין האנתרופולוג האמיתי לבין עמיתו במחלקה ללימודי דתות הוא בכך שהאחד שוהה באופן גופני וממשי בחברה אותה הוא מתאר, בעוד שעמיתו האקדמי צולל במעמקי הספרות וחווה חוויה אינטלקטואלית, אך אינו שוהה בפועל במסגרת הקהילה המתוארת על ידיו. לשון אחרת, העוסק במאגיה עתיקה הרי הוא 'אנתרופולוג של כורסה', ומכאן נגזרת יכולתו, כמו

¹ חיבורו המקורי של גסטר ראה אור ב-1896, ואילו עתה הוא כלול באסופת מחקריו. ראה: M. Gaster, *Studies and Texts*, New York: Ktav, 1971, vol. I. pp. 288-337 (introduction and translation); vol. III. pp. 69-103 (Hebrew text and index of names).

² מי בר-אילן, 'כתיבת ספר-תורה תפילין מזוזות וקמיעות על עור צבוי, בית מקרא, לוקב (תשמ"ה), עמ' 375-381 (שתי הפניות ביבליוגרפיות שם בהע' 24, ובהע' 23 יש חוסר-דיוק ביבליוגרפי).

אשר להצפת ארונו של יוסף (שם, הערות 48-50), הוסף: J. Goldin, 'The Magic of Magic and Superstition', Elisabeth Schuessler Fiorenza (ed.), *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press, 1976, pp. 115-147 [= J. Goldin, *Studies in Midrash and Related Literature*, Philadelphia – New York – Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1988, pp. 337-357].

גם מגבלותיו. גישה זו אל המחקר ואל הקורה בשטח צריך להסביר מה 'מותר' ומה 'אסור' לו לחוקר לעשות בשעה שהוא מדווח על פעילות האופיינית לחברה עליה הוא מוסר דיווח. לפיכך, פעילות שהחוקר יגדיר לעצמו ולקהלו האקדמי כשאמאניסטית או מאגית מחוייבת בהגדרה אחרת כאשר נעשה התיאור בתוך הקהילה המתוארת. גישה אנתרופולוגית זו מוצאת את ביטוייה בכך שמחבר חרבא דמשה אינו מאגיקן או מכשף כי אם אדם הבקי בסודות אלוהיים ובדרך למשול על המלאכים על מנת שאלו יעשו את רצונו של האדם הפונה אליהם וימשול בהם. אופיינית לכך היא העובדה שמחבר חרבא דמשה, ככל הנראה, אינו מזכיר כישוף או כשפים בחיבורו. אם היה האנתרופולוג המודרני ניפגש עימו ושואל אותו האם מותר לעסוק בכשפים על פי התורה, היה הוא משיב, מן הסתם, כי הדבר אסור, ולו היה נישאל לפשר מעשיו הוא לא היה מגדיר זאת ככישוף, כי אם בדרך אחרת. כפאראפרזה על דברי מולייר ניתן לומר כי מחבר חרבא דמשה עסק במאגיה ובמעשי כשפים במשך שנים רבות, והוא כלל לא ידע שהוא מאגיקן...

כראייה לכך שמחבר חרבא דמשה אינו עוסק בכישוף, לשיטתו, ניתן לראות בניסוח השונה המתאר את פעולותיו: התיאור האקדמי יהיה 'לפני עשיית מעשה מאגי מסויים' בעוד שהמחבר כותב: 'וכשתבואו להשתמש בחרב'. לעומת המעשה הפרטני המחייב אמירת פורמולה אחרת בכל פעם בהתאמה מצווה המשתמש בחרב להתפלל בכל יום תפילה ביחס לאל אשר '...ברזיו ובסתריו, ולמד את עמו ישראל רזיו וסתריו, וכו'. כאמור, תפילה זו אינה קשורה באופן ישיר עם המעשה המאגי, אלא מהווה מעין 'הכנה' או 'הכשרה' של המשתמש בחרב על מנת שבשעה הראויה יהיה 'בכושר'. ממילא, כאשר כותב הררי (עמ' 94 הע' 56): 'בר-אילן אינו מדייק כאשר הוא קובע כי התפילה בה שולבה ברכה זו היא על גילוי רזים', טעונים דבריו בדיקה, שהרי אלו הם המלים בהם משתמש ה'מבצע', ונמצא שהניסוח של בר-אילן שומר על דיווח דיפלומטי 'בגובה העיניים' של ה'משתמש בחרב', בעוד שהררי מעדיף את הניסוח המתוחכם (שם) המתאר את הברכה: 'היא משולבת בריטואל הכולל של ההמשלה על החרב'. תיאור זה אולי נכון, אלא שהוא משתמש במונחים (ריטואל, המשלה), המצריכים ביאור, וממילא אין הם מתאימים לדיווח נייטראלי 'מהשטח'. סוף דבר, שאלת ה'דיוק' בתיאור המעשה המאגי אינה שאלה אובייקטיבית גמורה אלא מותנית בצופה עצמו ובקהל היעד שלו.

ב. מקורות -> חיבור ספרותי -> קהל-היעד

בכמה דפים מן המבוא מנסה הררי להתמודד עם שאלת קהל היעד של חרבא דמשה (עמ' 73-76), והגיע למסקנות המצריכות עיון. נקודת המוצא של החוקר היתה: מה היה קהל היעד של החיבור, משל מדובר בפרוזה יפה המיועדת לאדם משכיל הרוצה לשעשע את עצמו, בעוד שמדובר כאן, כפי שגם החוקר עצמו יודע, בספר-שימוש, 'מדריך' למכשף, וככזה יש להתייחס אליו.

לדעת הררי הלשוניות השונות בהם מוצגים הכשפים, כמו גם אופיים השונה באים ללמד כי החיבור יועד לכמה סוגים של קהל-יעד. ואולם, למסקנה זו אי אפשר להסכים הואיל ונראה כי היא מבוססת על טעות והחלפה בין המקורות שקדמו לחיבור הספרותי לבין קהל-היעד המאוחר בזמן לחיבור הספרותי, כפי שמוסבר העניין להלן. האופי השונה של הכשפים השונים אינו נובע מ'קהל-יעד' שונה, כי אם מצורותיהן השונות של הנזקקים למכשף, ורבות הן הצרות, ורבים הם המשחרים לפתחו של המשתמש בחרב. כאן יש להבחין בין המקורות שעמדו בפני המחבר, ובכך מבחין הררי יפה (שם, ובעמ' 126), כי רבים הם. ואולם, המקורות המגוונים אינם עדות לקהל-יעד שונה, כי אם על מלאכתו של המחבר. מי שפונה אל בעל החרב על מנת שיפטור אותו מכאב האזניים, ורפא לו, הוא זה שבא לאותו 'קדוש' על מנת שיייע לו בבעיית היעדר הפירות באילנותיו, או כדי שבעל החרב יהרוג את הנחשים שבחצרו. האדם, מטבע ברייתו (או בשל החטא הקדמון), הוא בעל צרות רבות, ובכולן הוא משווע לעזרה מאת האל, מאת מלאכיו או מאת אנשים שיש להם יכולת השפעה, או 'המשלה', כגון בעל החרב.

מחבר חרבא דמשה עשה שימוש במקורות מגוונים שהשיג, מהם כשפים ש'פותחו' על ידי מומחים לדבר. יש מכשפים – וכאלו יש עד היום – המתמחים בסוג מסויים של כישוף, כגון ריפוי, היינו 'מאגיה לבנה', ויש כאלו המתמחים במאגיה מזיקה, היינו ב'מאגיה שחורה', כגון להרוג אנשים או חיות, וכיוצא באלו. יש המתמחים מהצלה מכל מיני צרות ויש המתמחים בשיקויי אהבה. בעל החרב נטל מכל אלו אל ספרו ויצר ספר-שימוש, או מהדורה המושלמת וטובה לאין-ערוך מהמקורות ששימוש אותו. עתה, בספר אחד, יכול המכשף לפתור את כל הבעיות אשר עשויות להתעורר. והיה, אם בא אל המכשף אדם שיש לו צרה שאינה כתובה בספר, לכך הקדים המחבר תרופה, ובסוף ספרו (עמ' XXIV שורה 13), הוא כותב: 'ולשאר מילי דלא מפרשן', היינו שיש לו לחש אחד שעשוי לפתור בעיות שאינן מובאות ב'מדריך'. כלומר, הררי הופך את המקור הספרותי ליקהל-היעד, בעוד שקהל היעד הטבעי של החיבור הוא מכשף, ובלשון נקייה יותר: איש קדוש,

צנוע ועניו (רשימה מליאה של תכונות בעל החרב ראה בעמ' 75), שרבים פונים אליו כדי להסתייע בכישוריו, והוא מצידו מחפש ספרות-עזר על מנת להגביר את כוחו בתחומו המקצועי.³

כיוון שנתחלפו לו להררי מקורות החיבור עם מטרותיו מגיע הוא למסקנה אחרת שאף היא טעונה בירור. מקורות החיבור מצביעים לדעתו (עמ' 74), 'על שני מקורות עיקריים המבטאים סוגים שונים של ספרות ופראקטיקה מאגיות: עממית ומקצועית, ואפשר שמן הראוי להבחין, בעקבות הבחנה זו, גם בשני ערוצי פעילות מאגית בקרב יהודי העת העתיקה'. ברם, גם עם הצעה זו – שנאמרה בלשון 'אפשר' – אי אפשר להסכים.

המכשף היה איש-מקצוע ששמו יצא למרחקים. נהרו אליו רבים שביקשו מדווה לצרותיהם, ולעתים אף הלכו אליו כמה ימים ברגל או על חמור. ברם, מנקודת הראות של החשיבה המערבית אין המכשף 'איש-מקצוע', אלא, לכל היותר, שארלטון מוכשר, והטיפול בו בכלי העבודה של המחקר, ייעשה באמצעות הכלים הבוחנים תרבות עממית לסוגיה. השאלה אם מדובר באיש-מקצוע או במייצג נאמן של תרבות-עממית מותנית בנקודת התצפית של הבוחן את התופעה. אי אפשר לחלק מאגיה ל'פשוטה' (או 'עממית'), לעומת 'מקצועית', שכן כולה היא 'עממית', מנקודת עמדתו של האנתרופולוג, וכולה היא 'מקצועית' מנקודת ראותו של בעל החרב, כמו גם קהל המחכים לו לפני חדרו. אכן, ברור שבין בעלי הנסים היו יותר מוכשרים ופחות מוכשרים, ממש כמו בקרב הרופאים, וכמו כן ברור כי לפני מחבר חרבא דמשה היו מקורות מגוונים, מהם משל בעלי מקצוע טובים יותר, וטובים פחות, אך אין בכך כדי לחלק בין מאגיה עממית למאגיה מקצועית, חלוקה מופרכת מכל בחינה שהיא.

ג. ברכות ותפילות בשימושן המאגי

הפרק הראשון בדיון עוסק בחלקו ב'חטיבת ההמשלה', היינו כיצד ל'משולי' בחרב, היא ההשבעה, ורובו (עמ' 92-114), מוקדש לשאלת הקשר בין התפילה לבין המאגיה, וזאת בשל הקשר שבין התפילות והברכות לבין המעשה המאגי.

עם ראשית דיונו קובע הררי כי 'בארבעה מקומות נקשר הריטואל המאגי בתפילה בחרבא דמשה', אף כי אין קביעה זו מדוייקת אלא על דרך הצמצום. למעשה, הקשר בין המאגיה לבין התפילה הדוק הרבה יותר, וקשה לדעת מדוע קבע הררי מה שקבע. ראשית, שרידיה של ברכה מאגית מובאים שם (עמ' VII שורה 20): 'אחריכ יברכו ברכה אחת זו עד שלא יתפלל כדי שלא ישטפו באש: ברוך איזוא איזונס ??? עם משה ???'. אכן, הנוסח קטוע, ואפשר שמדובר בברכה 'ארוכה' שסופה בחתימה בה אכן דן הררי: 'ברוך אתה קוסים על החרב'.⁴ והנה, מייד לאחר מכן כתוב: 'הרוצה להשתמש בחרב זו יתפלל תפלתו ובשומע תפלה יאמר: השבעתי עליכם ד' שרים', וכו'. כלומר, ההשבעה נאמרת בתוך ברכת 'שומע תפילה'. ברם, מן ההקשר אין לדעת אם 'שומע תפילה' זו היתה נאמרת בפני עצמה, כדרך תפילת הדרך, למשל, או בתוך תפילת עמידה. ואולם, קושייה זו נפתרת מאליה בחלק הפראקטי שם כתוב כך (עמ' XX שורה 23-24): 'אם בעית דתילוט אינש אימא בצלותך במכניע זדים אסקוהחיי לגופט לפי'פ' בשם אפסומת ועד קהוהיהוט'.⁵ ברור עתה, אפוא, כי מדובר בהשגרת השבעה מאגית של החרב בתוך תפילת עמידה ('בצלותך'),⁶ ואגב אורחא כבר התברר כי מדובר במטבע ברכה ארץ-ישראלית, כפי שעולה מתוך שתי נוסחאות של ברכה זו

³ כאיור לתופעה זו של 'בלבולי' בין המקורות לבין קהל-היעד ניתן לראות בגישה המסורתית הקובעת מקור אחד לספר התורה, וזאת, בין היתר, על שום קהל-היעד האחד שיש לו. לעומת זאת, הררי, בצורה 'מהופכת', קובע כמה קהל-היעד לחרבא דמשה, וזאת על שום כמה מקורות ספרותיים שהוא מבחין בחיבור.

⁴ למעשה, היה מקום להסביר את השוני בין ברכה זו העשויה במתכונת של ברכות הנהנין (כגון 'על המחיה'; 'על הארץ ועל המזון'), לבין ברכות השבח ('מלך הרזים ואדון הסתרים שומע תפלה'), ואף מטבעות ברכה אלו ראויות היו לידון ביתר-עומק בשל נדירות צורתן (החתימה ב'מלך' כשם עצם ולא כפעולה היא חריגה, והחתימה ב'אדון' אף היא נדירה ביותר, ולא נותר ממנה בנוסח הקיים היום אלא 'אדון השלום' שביחזרה' שבליל שבת), וראה עוד להלן.

⁵ השוני שבין השפות (עברית לעומת ארמית), אך מדגיש את העובדה כי המחבר, פשוטו כמשמעו, נטל מכל הבא ליד, וממילא מקשה תופעה זו על קביעת המקור הגיאוגרפי של החיבור, אלא שסוגייה זו צריכה להיבחן לעומק מהיבטים נוספים שלא כאן המקום לדון בהם.

⁶ הררי כותב (עמ' 99 הע' 75): 'שימוש בברכות נוספות מתפילת שמונה עשרה', וכו', אך דומה כי מוטב 'שימוש בברכות נוספות בתפילת שמונה עשרה', שכן לא ידוע על שתיים מתוך שלוש הברכות על אמירתן מחוץ לעמידה, מה עוד שזה הפירוש האפשרי היחיד ל'בצלותך'.

שהתגלו בגניזה.⁷ המספר המדוייק של הברכות המשולבות בחיבור אינו חשוב, והעיקר לענייננו הוא שמחבר חרבא דמשה מראה על האינטגרציה המלאה בין תפילת הקבע המקובלת ובין מעשי המאגיה שלו, וכיצד אצלו המאגיה והליטורגיה אחוזות זו בזו.

בדיונו על מקומה של התפילה בחרבא דמשה שב הררי וחוזר להקבלה שהוצעה במחקר ביחס להקבלה שבין ברכת 'יוצר אור' של שחרית של שבת ובין הברכה המובאת בחרבא דמשה: 'ברוך אתה קוסים אלהינו מלך העולם האל הפותח בכל יום שערי מזרח', וכו'.⁸ הררי לא הוסיף דבר לדיון, ולמרות זאת הוא מרשה לעצמו לשחרר הצהרה ביחס למסקנתו של בר-אילן ש'היא אינה מתייחסת כלל להבדלים ביניהם ואף לא להקשר המיוחד והשונה כל כך מזה של שחרית לשבת, בו מופיעה הברכה בחרבא דמשה'. הקורא אשר עתיד להנות לרגע מהביקורת המתייחסת למסקנותיהם של חוקרים אחרים בתחום המחקרי שלו, יגלה עד מהרה כי הוא נהנה הנאת-שווא. עיון במחקר הקודם שעסק בסוגייה זו יגלה דווקא את ההיפך הגמור: הברכה נדונה, כמו גם הבדליה במיקום ובסגנון, והמסקנה שהוצעה היתה שמחבר חרבא דמשה נטל ברכה יום-יומית בתקופה בה טרם ייקבע הנוסח ה'סופי' של ברכות המאורות,⁹ ואותה הוא שילב בחיבורו תוך הוראה לאומרה בכל יום שלוש פעמים.¹⁰ בשתי דרכים ניתן לפרוך מסקנה זו – ויאמר הדבר בקיצור נמרץ – כי אין הררי הולך ולו באחת משתייהן: (1) לספק הוכחה כי הברכה שהשחיל בעל חרבא דמשה לספרו לא היתה נאמרת בריטואל היום-יומי בזמנו ומקומו¹¹ – מטלה שאי אפשר לעמוד בה; או אפשרות חלופית: (2) לטעון כי תפילות ישראל היו נאמרות בדקדוק נמרץ ללא כל ווריאנט כאילו היתה זו הלכה למשה מסיני או הלכה לגמליאל מיבנה, כדרכו של זה המאמין בכך עד היום – ואף זאת לא עשה הררי. בסיום הפסקה נשאר הררי בשאלה רטורית: 'האם יש באלה כדי ללמדנו דבר מה נוסף אודות מגמתו של בעל החיבור?', והתשובה לכך היא פשוטה: לפנינו דוגמה נוספת (נוספת על הברכות שנשמטו מעיניו של הררי במהלך הדיון), לכך שמחבר חרבא דמשה נטל לחיבורו אבני בניין מכל הבא ליד, ונראה כי אילו היה עושה מלאכתו בשבת לא היה עובר על מלאכת בורר בשעה ששילב בחיבורו מאגיה הלניסטית ויהודית, קמפוץ מספרות ההיכלות (או מסגנונה), ואף קצת ברכות ותפילות כמקובל בימיו: מרקחת מאגית לתפארת.

נוסח הברכה 'ברוך אתה קוסים על החרב' מפתיע ומעורר תמיהה לדעת החוקר (עמ' 101), והוא מושווה לברכת המזון ('על הארץ ועל המזון'),¹² או לברכת 'על המחיה'. ברם, אלו הן ברכות הנהנין, וצורתן החרגה היא עניין לעצמו. ברם, נראה כי ברכה זו תיחשב לפחות מפתיעה אם יוקח אל לב נוסח של ברכת-המצוות, כגון: 'ברוך אתה ה', אלהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וצונו על המילה', 'על השחיטה', 'על פדיון הבן', וכדומה. המחבר, ובצדק, לא הוסיף את התוספת 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו', שהרי אין מדובר כאן בברכת המצוות. ואשר להיעדר ה'מלכות',

⁷ הנוסח המוכר כיום 'שובר אויבים ומכניע זדים' הינו שילוב של שתי מטבעות ברכה אשר, ככל הנראה, היו נוסחאות חלופיות. על מטבע 'מכניע זדים' בניפרד ידוע מתוך: (1) נוסח תפילה מהגניזה (שסימנו הארץ-ישראל עולה מהחתימה 'אלהי דוד ובונה ירושלים'), בתוך: S. Schechter, 'Geniza Specimens', JQR_{os}, 10 (1898), pp. 654-659. מהגניזה, בתוך: ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים, תשמ"ח, עמ' 72. ראה גם: A. Marmorstein, 'The Amidah of the Public Fast Days', JQR_{ns}, 15 (1924-25), pp. 409-418 (esp. 415-417). הגניזה הקהירית, חיבור לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 149-160.

⁸ מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן תשמ"ז, עמ' 111.
⁹ ממסקנה זו, הנובעת מעיון בשוני שבין הברכות השונות והמגוונות, ניתן להסיק על קדמות יחסית של חרבא דמשה, אך קשה להפוך תיארוך יחסי זה לתיארוך מוחלט.

¹⁰ בדומה לכך הביא החוקר בקטעים מספרות החרב המאגית (כתב-יד ששון 290, שם עמ' 144): 'יטבול בנהרא מן רמשא ויצלי... וכן בצפרא וכן במנחתא'.

¹¹ במקום אחר (עמ' 113 הע' 152), מסתמך הררי על הדעה כי קדושה ב'יוצר אור' לא היתה נאמרת אלא בשבת, והמחבר, לדעת החוקר, נטל את לשון הקדושה מ'יוצר אור' של שחרית של שבת. מבלי לדון בהנחת היסוד של דעה זו (והתעלמותה מספרות ההיכלות שאינה עושה אבחנה בין שבת לחול), חובה לציין כי העובדה שהברכה היתה נאמרת בשבת (בבחינת 'מודה במקצת'), אינה יכולה לבטל את האפשרות כי אותה ברכה היתה נאמרת גם בחול, שהרי כך הוא המצב גם בימינו: אחידות בברכה בשבת ובחול, אף כי ביחס לברכה אחרת.

¹² אפשר שברכת 'על הארץ' השתלשלה מברכת 'המרחם על הארץ' (תענית ב, ד), היא הברכה שהיתה נאמרת כאשר היה רעב, וצריך עיון.

הרי שניתן בהחלט לומר כי בימיו ובמקומו עדיין לא נהגו להמליך את האל בכל ברכה מסוג זה.¹³ בדרך זו נקל להסביר את הברכה 'ברוך אתה קוסיס (מוטב: קוסיס) על החרב', אלא שעדיין נותרה פתוחה שאלת החלפת שם האל משמו המפורש לשם אחר (הדומה מהותית להימנעות הסופר מלכתוב את שם הוויה תוך כתיבת תחליף). כלומר, בזמנו ובמקומו של המחבר עדיין לא התקיימה אבחנה ברורה בין ברכות השבח המצוות והנהנין, והברכה 'על החרב' היא ברכת שבח ונהנין גם יחד. אגב, בתפילה המסורתית מצויות כמה ברכות שצורתן התחבירית חריגה לא פחות מאשר זו הנדונה עתה,¹⁴ אלא לפי שהן שגורות על כל לשון – אין הן ניכרות.¹⁵

ד. לדרכי הדפסת החיבור

לצערי הרב הדפיס הררי את חרבא דמשה כאילו היה ספר פרוזה גרוע: שורות צפופות הפותחות ומסיימות בשווה משני צידי הדף, משל היה רדוף אחר המו"ל להוציא את ספרו במספר הדפים הפחות ביותר על מנת לחסוך בהוצאות. שיטה זו המקדשת את הפורמט של הדף (בעקבות גסטר), היא, אולי, מתאימה לההדרת קמיעות, אך אין לה דבר וחצי דבר עם ספר שימוש מהסוג שלפנינו מחד גיסא, ועם יעד, בגלוי ובסתר, להגדיל את מספר הבאים בשערי הכישוף העתיק, מאידך גיסא. דווקא על שום שמדובר בספר שימוש ראוי היה להוציא את הספר בהתאם לכך, כלומר, להרבות בפסקאות ולעשות רווח בין עניין לעניין, בין אם כדרך שהוצאה ספרות ההיכלות (הגם שהחלוקה העיקרית נעשתה לצורך הקריאה הסינופטית), ובין אם כדרך שמוצא לאור כיום ספר שימוש במדעי המחשב: רווח בין פסקאות, אבחנה בין ראש דבר לבין גופו, הנחיית-עזר מן הצד, וכדומה. ואכן, במקום אחד (עמ' 31 הע' 95), 'הענין' הררי לחרוג מההדרה 'יבשה', אלא שלדעת כתב שורות אלו צריכה היתה אותה חריגה לשמש אמת-מידה לשכלולו הטיפוגראפי של החיבור כולו. במצב הנוכחי של ההדפסה אין לדעת איזו מטרה משרתת ההיצמדות לצורת עמוד אחידה תוך שמירה על מיספור שורות.

ה. דרכי ההעתקה של הסופרים ושגיאותיהם

ספר-שימוש נבחן לא רק באיכות ההדפסה שלו וטיב ההסברים ביחס לתחום הנדון – תהה זו מערכת הפעלת-מחשב או דרכי ריפוי – כי אם גם באיכותו כספר-שימוש 'בשטח'. במקרה זה, נעשה נסיון לבחון את טיב פעולתם של הכשפים השונים, אלא שלדאבון-לב, לא עלה הדבר כלל. בספרי שימוש למיניהם – למשל, במדריך להפעלת מכונת הכביסה – יש סעיף מיוחד הקרוי 'תקלות' או 'מדוע המכונה לא פועלת?', ומייד צצה השאלה המקבילה: מדוע הכישוף לא פעל. מאחר ועל הסף נדחתה סיבת 'חוסר התאמה' מצד המכשף, היינו שהאדם שנבחר לעניין עמד בכל 'תנאי הקבלה' על פי בעל החרב (שם, עמ' 91), נבדק העניין יותר לעומק, ומה שהתגלה היה שהחיבור כולו רווי בשגיאות. הטענה, כמובן, אינה אל המהדיר אשר עשה את מלאכתו נאמנה, כי אם אל המעתיקים השונים אשר העתיקו את כתבי היד במרוצת הדורות, ושיבשו את הדברים עד כדי כך שכמעט כל 'פורמולה' מאגית שנקבעה להיאמר על ידי המחבר – מנומרת בשגיאות. עדיין יש לתמוה על המהדיר שלא העיר על כך בהערותיו הכלליות למהדורה (עמ' 17-18), אלא כהערה לדיון בהיבט הפנומנולוגי (עמ' 115 הע' 5), שמא מפני שלא עלה על דעתו כי העניין ייבחן 'בשטח'. כלומר, גם אם צודק המהדיר כי ציון כל חילופי הנוסח הוא כמעט בלתי אפשרי (האמנם?), בשל השגיאות המרובות, לפחות היה צריך להזהיר את הקורא, ואת המשתמש בחרב, בראשית דבריו, כי קיימות שגיאות לא מעטות בחיבור, שגיאות שנולדו במרוצת השנים על ידי המעתיקים השונים, כפי שהעניין מוצג להלן. עיקר שכחתי: מובן כי הכישוף לא יפעל אלא אם כן מולאו

¹³ עיין ברכות מט ע"א: 'אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הטוב והמטיב צריכה מלכות. מאי קא משמע לן? – כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה', ומן הסתם התוספת נאמרה בבבל כמה דורות לאחר ר' יוחנן (נפטר: 279 לספירה), כפי שניתן ללמוד מדברי אביו בברכות מ ע"ב.

¹⁴ למעשה, עיקר הבעייה תלוי במעמד התחבירי של המלה 'ברוך'. בברכות הרגילות להן מצורף תואר בבינוני המתאר את האל, כגון 'מחייה המתים', המלה 'ברוך' היא בבחינת תואר קפוא וחלק ממטבע-לשון קבוע שמהווה את החלק הנושאי של המשפט, בעוד 'מחייה המתים' הוא חלק הנושא של המשפט ועיקר חידושו. לעומת הברכות הרגילות קיימות ברכות 'חריגות' שעשויות שלא במטבע הזה אף כי הן נראות כך. הדוגמאות לכך הן התקדים המקראי (תהלים קיט, יב): 'ברוך אתה ה' למדני חקיד' מצד אחד, ו'ברוך אתה ה' על הארץ \ החרב' מצד שני, ברכות בהן 'ברוך' הוא הנושא.

¹⁵ הנה שתי דוגמאות: 'ברוך אתה ה' גאל ישראל'; 'ברוך אתה ה' הטוב שמך ולך נאה להודות'. לא כאן המקום לדון בחריגות השונות, כי אם להראות שהתופעה המתמיהה את החוקר אינה כל כך חריגה. לעומת זאת, השימוש בשמו הסודי של האל הינו חריג ליטורגי ביחס לתפילה המסורתית אף כי הוא עולה בקנה אחד עם המקובל בחרבא דמשה.

ההוראות בדיוקנות, נכתבה ההשבעה המאגית בצורה מדוקדקת. מאחר שהכישוף לא פעל נבדק העניין והתגלה כי במצב ההעתקה הנוכחי כמעט אין סיכוי שאחת ההשבעות תעשה את פעולתה.

קודם שהשגיאות תודגמנה יש להסביר את מבנה החיבור מבחינה ספרותית, וכיצד ניתן ללמוד מתוכו על השגיאות הקיימות בו. ובכן, באופן כללי ביותר ניתן לומר כי חרבא דמשה עשוי מטקסט מאגי ארוך המכונה 'חרב', ולאחריו מובאים בזה אחר זה מעשי כשפים שונים, כאשר כל פעולה מחייבת אמירה או כתיבה של חלק מן החרב. המחבר מציין בפירוש איזה קטע מן החרב יש לומר בכותבו לערך כך: 'אם רצית לבצע כך וכך, עשה זאת וכתוב ממלה פלונית שבחרב ועד מלה אלמונית'. באופן זה המלים 'פלונית' ו'אלמונית' מופיעות בחיבור פעמיים (לפחות!), פעם אחת בגוף החרב ופעם אחת בהוראות הפעולה. באופן זה משמר החיבור מעין 'מסורה' פנימית ביחס לנכונות הטקסט, והנה כמה דוגמאות (נבדקו המעשים המסומנים 100-110).

עמוד, שורה מעשה 100	XXII, 6	XXII, 8	XII, 29 (החרב) אתגמי
עמוד, שורה מעשה 105	XXII, 13	XXII, 15	XII, 33 קבצקאל
עמוד, שורה מעשה 106	XXII, 15	XXII, 16	XII, 34 גתהויאל
עמוד, שורה מעשה 107	XXII, 16	XXII, 18	XIII, 1 זדוקזעאל
עמוד, שורה מעשה 108	XXII, 18	XXII, 20	XIII, 3 בתקשניאל

כאמור, מדובר בבדיקה אקראית של מספר קטן של מעשים בעוד היכולת לעקוב אחר נוסח המלים, על פי העדות הפנימית, מוגבלת למלים הפותחות או החותמות את הנוסחה המאגית, עובדה הבאה ללמד כי מספר טעויות המעתיקים גדול לאין-שיעור בהשוואה לטעויות שהתגלו בבדיקה פנימית וקצרה זו. גם אם צודק המהדיר בכך שנתן הנחה לעצמו בהוציאו מהדורה מדעית שלמעשה איננה אלא דיפלומטית (מבלי לבדוק את חילופי הגירסה בכתבי היד האחרים 'כי רבים הם', ומאוחרים), הרי שניתן היה לחשוב על פתרונות קצת יותר יצירתיים.

לסיכום פרשת המעשים המאגיים שנבדקו ונמצאו בלתי מוצלחים, הרי שהתברר כי הספר הועתק במספר ניכר של שגיאות, כמות גדולה בהרבה ממה שניתן ללמוד מהאפארט המלווה את הטקסט. המהדיר לא עשה שימוש מושכל בנתונים הפילולוגיים הנובעים מהעדויות הפנימיות ביחס לטקסט שלפניו, ומעבר ל'חטא' שיש בכך ביחס לפילולוגיה הרי שההתייחסות המועטת לכך (עמ' 17-18), גורם לחוסר יכולת להשתמש בספר שבמקורו נועד לשימוש. השגיאות הרבות שבחרבא דמשה מתבקשות מאליהן בשל אופיו של הטקסט שיש בו יסודות של nomina barbara, הנובעים בחלקם, ואולי ברובם, מהעתקת טקסט יווני באותיות עבריות. ואולם, מעבר לכך, הרי שאבחנה זו כמעט סותמת את הגולל על האפשרות של שימוש עתידי בספר כשפים זה. נטלו המעתיקים בחזק-יד את חמודותיו של חרבא דמשה והלכו להם, ובני הדורות המאוחרים יותר נותרו בלא ספר כשפים שניתן להשתמש בו, ואין הוא ראוי עתה אלא לראותו בלבד.

ו. ראציונאליזם שלא במקומו במחקר המאגיה

השאלה עד כמה החוקר את המאגיה עוסק במאגיה בעצמו ומאמין בה, דומה לשאלה המקבילה ביחס למיסטיקה, ובמידה מסוימת אף לתיאולוגיה בכלל. יחד עם זאת, העוסק בתיאור המאגיה צריך לעשות אבחנה בין דעותיו הפרטיות כאדם בעל תרבות 'מודרנית', לבין המעשים המאגיים עליהם הוא מדווח. כידוע, אמרו על ספרות השבחים החסידית: 'מי שמאמין בה – הרי זה פתי, ומי שמכחיש אותה – הרי זה אפיקורוס', ובמקרה הנדון עתה צריך אדם להיזהר לבל יהיה לא זה ולא זה.

הקדמה זו הובאה על מנת לדחות את דברי הררי בדיונו בחטיבה הפרקטית (עמ' 126), שם הוא כותב: 'קבוצת כשפי ההחלצות, מעוררת תמיהה באשר ליכולת מימוש הפרקטיקה המוצעת בהם'. כלומר, החוקר המודרני מפקפק באחד המעשים הכתובים בחרבא דמשה,¹⁶ ועל כך יש לתמוה. מן הדברים ניתן ללמוד כי ביחס לכל מעשי המאגיה האחרים אין המהדיר תמה, ובאמצעות החרב ניתן להרוג בני-אדם או חיות, ניתן לרפא כאב באוזן הוא לשפר את האינטליגנציה, אך לא ניתן להשתחרר מבית האסורים.¹⁷ ואולם, דומה כי אין שוני של ממש בכל מעשי-פלא אלו, ומי שמסוגל לרפא באמצעות כישוף, או לגרום לאשה להפיל, יכול לגרום לכך שאריות ושאר חיות רעות יתנהגו כחיות-מחמד,¹⁸ או לחלץ אדם שנפל לבור,¹⁹ או להוציא מישהו מבית האסורים. מעשים שבכל יום הם שניתן לקרוא עליהם בעיתון כיצד פלוני נפל לנזק צר בהרי הקרח וניצל, או אלמוני שהיה בבית האסורים ובדרך-לא-דרך נמלט משם, אם קרה הדבר בשל נס, או כישוף, או בדרך אחרת – זו שאלה של פרשנות העובדות, ולא העובדות עצמן. ולא זו בלבד, אלא שהאמונה באל שהוא מתיר אסורים נאמרת בתפילה המסורתית בצורת שונות, בין אם באמירת תהלים קמו, ז': 'נותן לחם לרעבים, ה' מתיר אסורים', בין אם בכינוי 'מתיר אסורים' שבינשמת כל חי, ובין אם בבקשה הנאמרת לאחר הקריאה בתורה: 'אחינו כל בית ישראל הנתונים בצרה ובשביה... המקום ירחם עליהם ויוציאם מצרה לרוחה', וכו'. נמצא, אפוא, שהאמונה באל המסוגל לשחרר שבויים אינה חידושו התמוה, כביכול, של מחבר חרבא דמשה, וכל ההבדל בין לבין המאמין 'הנורמאטיבי' מתבטא בכך שהמכשף מאמין ביכולתו להכריח את האל לעשות את רצונו, בעוד שהאמונה המקובלת מתייחסת לעניין בזהירות רבה יותר. על כל פנים, ברור מכאן שאין ולו גם מעשה אחד המתואר בחרבא דמשה המעורר תמיהה. מה שמעורר תמיהה היא דווקא הערה זו של המהדיר, הערה שיש בה התנשאות שאין לה מקום במחקר מודרני של המאגיה.

ז. (כישוף + דת + רפואה) = פולקלור

התכנים הכלולים בחרבא דמשה הינם בבחינת 'מתכון מנצח' בכל ספר שהמתיימר לחזור לעולמם המחשבתית והתודעתית של בני העולם העתיק (או לעולמם של 'פראים', אם מדובר בשבט עכשווי במסגרת האנתרופולוגית כאמור לעיל). ברם, למעשה, אין במחקר שלפנינו דיון אלא בכישוף – כאמור, פשוט לעומת מקצועי – ואף הוא מצומצם (ראה על כך להלן). בתחום הדתי נדונה המשמעות המיוחדת של החרב, תת-תחום של הסימבוליקה הדתית והמיתוס. ואולם, באותה שעה שמקשר הררי את החיבור בו הוא דן עם עולם המחשבה התלמודית, ובצדק, הרי שאין הוא דן במשמעות הדתית הרחבה של ההשבעות, והתפישה הדתית המיוצגת ביכולתו של בעל החרב להכריח את האל לעשות את רצונו. כך, למשל, בתוספתא שבת פרקים ו-ז (מהדורת ליברמן, עמ' 22-29), מובאות עשרות הלכות בהם מוגדרים ה'קווים האדומים' של התנאים ביחס ל'דרכי האמורי', ובהם גם מעשים מעין המתוארים בחרבא דמשה, אלא שלא נעשתה שום הקבלה תרבותית בין הילכות התנאים לבין חרבא דמשה כך שגם סוגיית המאגיה התלמודית לא קודמה במחקר, על אף ההסכמה הכללית כי קיימת זיקה – כזו או אחרת – בין מחבר חרבא דמשה לבין

¹⁶ במקום אחר במחקרו (עמ' 133), מביע הררי את עמדתו באופן שונה, אף כי בעקביות: 'החטיבה הפרקטית בנויה מרשימה ארוכה של כשפים פשוטים ובדרך כלל קלים לביצוע, וכו'. בעברית מודרנית התגובה היא 'נראה אותו'. גישה זו תואמת את התפישה שנשללה לעיל ביחס למאגיה מקצועית ובלתי מקצועית, ואין צורך לחזור על כך כאן.

¹⁷ עיין עוד: 'י"נ אפשטיין, מחקרים בספרות התלמוד ובלשוונות שמיות, א, ירושלים תשמ"ד, עמ' 50.

¹⁸ מקורו של כישוף זה ניתן לראות במצרים העתיקה, כמו גם כל הרעיון של הקשר ההדוק שבין הרופא למכשף. ראה: Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1993, pp. 151, 224.

¹⁹ השווה את הטכניקות המוצעות בחרבא דמשה 'אם נפלת לבור עמוק' (שם, XXIII, 1), או 'לכלבא דנפיל בפירי' (שם, XIX, 7), עם בבא קמא נ ע"א: 'תנו רבנן: מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור גדול, באו והודיעו את רבי חנינא בן דוסא'. וכו'. ראה עוד: G. Vermes, *Post-Biblical Jewish Studies*, Leiden: Brill, 1975, pp. 178-214; S. Freyne, 'The Charismatic', G. W. E. Nickelsburg and J. J. Collins (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism – Profiles and Paradigms*, Ann Arbor, Michigan 1980, pp. 223-258; B. M. Boxer, 'Wonder-Working and the Rabbinic Tradition: The Case of Hanina ben Dosa', *JSJ*, 16 (1985), pp. 42-92.

עולם המחשבה התלמודי (מבלי להיכנס לסוגיית מועד התחברות הספר).²⁰ בנוסף לפראקטיקה המאגית יש מקום לדון ביטיבו של האל כפי שהוא מצטייר בעקיפין על ידי בעל חרבא דמשה. האל, כפי שעולה הדבר מן החיבור, אינו רק מרפא חולים, אלא גם מגרש עכברים מהשדה, הורג את האויבים ומאפשר לשוחח עם המתים. דומה כי לו כך היה מתואר האל של שבט נידח באפריקה, היה הדבר מוליך למחקר מקיף, אחד או יותר, אך עתה שמצא החוקר תפישה דתית זו ביחצר האחורית של בית ספרו הוא מתעלם מכך, משל היה זה תיאור שגור ויום-יומי. החיים הדתיים של בעל החרב, כמו גם של כל אלו הנזקקים לשרותיו, שראויים וצריכים היו להידון מנקודת הראות של חקר הדת היהודית העתיקה – נעלמו ואינם.

לא רק שחקר הדת לא יצא מורוות, אלא שאף השילוב הזה של רפואה ודת, צריך היה להיות מטופל. רפואה דתית (אם תרצה: 'עממית'), עשויה היתה להוליך לשאלה: מה משמעותו של האל המרפא באמצעות קדושו, ובאיזו מידה שונה דתו, או אלוהיו, של בעל החרב מהדת 'המקראית' (כגון: 'כי אני ה' רופאך'), או זו 'התלמודית', אלא שעל כך אין הקורא למד ולא כלום.²¹ הקורא גם לא שומע דבר על צרוף מופלא זה של כישוף דת ורפואה, צירוף שניתן לראות בו מכנה משותף המצוי ביותר מאשר דת אחת או שתיים.²² ואין בסיכום הקצר של הפראקטיקה המאגית-רפואית (עמ' 125), כדי לכפר על חסרון הדיון במקומה של הרפואה בעולם המאגיה ועל המאגיה בעולם הרפואה,²³ ושתי אלו בעולם הרליגיוזי (ועל כך עוד להלן).

תמיהה בפני עצמה היא, ואולי אין הדבר תמוה כלל, שבחיבור שנעשה במסגרת החוג למחשבת ישראל לא נמצא מקום לפולקלור, ולו ברמז.²⁴ האמונות העממיות, מעשי הנסים והכשפים שהם נשמת-אפו של הפולקלור נותרו במרחב ה'דתי' (המצומצם, כאמור), ללא כל נסיון לפרוץ לכיוון המתודולוגי של חקר הפולקלור. יש להניח כי הקורא המודרני בחרבא דמשה מצפה לשמוע משהו על טכניקות הקשורות במעשה המאגי, כגון כתיבה בדם, קשירת קשרים,²⁵ אמירת ההשבעה למפרע, ועוד ועוד, אלא שאוזניו כרויות לשווא.

כללו של דבר, גם אם גישת המחבר אל הטקסט היא ספרותית (כהלכה), ופילולוגית (שלא השביעה רצון), הרי שאי אפשר לשעבד את טקסט מאגי לתחומי-מחקר אלו בלבד, בסוד הצמצום, משל מדובר היה בקמיע שהתגלה בחפירה ארכיאולוגית. השאלות והדיונים שאמורים היו לסייע בהבנת

²⁰ עולם מחשבה התלמודית משמש את החוקר, ולא בלי סיבה, נקודת-התייחסות להערכת החיבור, כגון ביחס לשימוש בחרב, ביחס לשמות, ועוד. ואולם, לאחר שהסתיים הדיון התיאורטי היה מקום להשוואת המעשים המאגיים שבחרבא דמשה לעומת המעשים המתוארים בספרות התלמודית, וראה עוד על כך להלן.

²¹ השווה שם עמ' 67-70 וההיבט התיאורטי מצטמצם בהפנייה לדבריו של א"א אורבך (חז"ל: פרקי אמונות ודעות, מהדורה שלישית, ירושלים תשל"ו, עמ' 82-102), משל אין לו לחוקר הצעיר מה להוסיף משלו בסוגייה זו (מה עוד שגישתו של אורבך היא סינתטית באופייה, בעוד שהררי דן יותר בהיבט האנאליטי). מן ההפניות שבעמ' 54 הע' 19 נשמטה משום מה הפנייה אל: ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, א, הוצאת הקבוץ המאוחד, תשכ"ז עמ' 194-205. ברם הדגש כאן אינו אם החוקר מודע לדבריו של אלון, כי אם להיבט הרליגיוזי עצמו והיכולת 'להפעיל' את האל.

²² כידוע, נכתב רבות על הזיקה שבין דת וכישוף, ולעומת זאת, אך מעט נכתב על השילוש: דת –

כישוף – רפואה. ראה: W. H. R. Rivers, *Medicine, Magic and Religion*, New York: Harcourt, Brace & Company – London: Kegan Paul, 1924; H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden: E. J. Brill, 1968, pp. 93-96.

²³ בדרך כלל, בספרים המוקדשים לתולדות הרפואה מוקדש דיון קצר להיוולדה של הרפואה מתוך המאגיה. ברם, מסיבות שונות אין בספרות זו כדי להניח את הדעת, והמעוניין בנושא חייב לפנות אל המתמחים בחקר המאגיה תוך שימת דגש על היבטיה הרפואיים. ראה: M. Stol, *Epilepsy in Babylonia*, Groningen: STYX Publications, 1993, (index); Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, Austin: University of Texas Press, 1995 (1994), pp. 133-146.

²⁴ גישה זו היא המשך לקו המחשבה של החוקר לפיו הטקסט שהוא דן בו זוקק מחקר ספרותי ופילולוגי (מחשבת ישראל), בעוד קביעת זמנו של החיבור תיעשה על ידי איש החוג ללשון עברית, הערכת התפישה הדתית של החיבור תיעשה במסגרת החוג ללימודי דתות, הפראקטיקה המאגית תידון על ידי נציג החוג לפולקלור, ההיבט הרפואי יידון על ידי היסטוריון של הרפואה (המומחה ל'רפואה עממית'), חבר בחוג לתלמוד ידון במקבילות הספרותיות והענייניות שבין הספרות התלמודית לבין חרבא דמשה, וכן הלאה.

²⁵ 'בזק, למעלה מן החושים, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 52-56.

טקסט ספרותי שלם צריכים היו לעלות לאין-ערוך על דיונים פילולוגיים ואפיגרפיים, וכך לא נעשה.

ח. הערות ביבליוגרפיות

הנקדנים המחפשים ליקויים בעבודותיהם של אחרים אוהבים לקרוא בתרועת ניצחון: הנה, מאמר זה לא היה ידוע לחוקר, ואף המאמר ההוא לא הוזכר בביבליוגרפיה. ואולם, דומה כי אין ממש בגישה זו, ואך טבעי הדבר שחוקר המצוי בראשית דרכו אינו בקי בכל ספרות המחקר בתחומו. ואכן, כבר הוער לעיל, בפירוש וברמז, על מקצת מהספרות המחקרית שנעלמה מעינו של המחבר, אלא שאין בכך חשיבות.²⁶

לעומת זאת, כאשר חוקר צעיר מציג את הרשימה הביבליוגרפית של מחקרו כשהיא מנומרת בשגיאות ובחוסר הקפדה, הרי שאם אין בכך הבטחה לרישום לקוי בעתיד כי אז ברור שמדובר ברישום רשלני ומזלזל. ברשימה הביבליוגרפית המובאת בסוף הספר כלולות טעויות מסוגים שונים ומגוונים, ולעתים מתגנב ללב חשד שמא כלל לא עיין החוקר בפריט הביבליוגרפי עליו הוא נסמך. אי אפשר לרשום כאן את הכל וכיאות, אלא יוער במקוצר על הרשימה על פי סדרה.

און 1980 – מי שכותב 'כרך 2' ביחס ל- ANRW מן הסתם לא ראה את למעלה משמונים הכרכים הנושאים את הסימון II. הנכון: II.23.2.

אורבך תשכ"ה – א) נשכח סימון העמודים; ב) לא צויין כי המאמר כלול באסופת מחקריו של אורבך.

באבער 1891 – ניחא באשר לשם ככתוב בשער (ולא: בובר), אך מדוע סימון השנה הוא לועזי (בפרט כאשר בשורה שלאחר מכן כתוב: באבער תשכ"ד)?

בדג' 1991 [1899] - Egyptian

גינצבורג תשל"א – קצת מפתיע לגלות שכתב העת 'הגרן' הודפס בתשל"א, ויש לתקן כאן כמה תיקונים. ראשית, מדובר במדרש אבכיר (ולא ב'נוסח מן הגניזה לאגדה' – שם עמ' 57). שנית, המאמר ראה אור בתרפ"ג. שלישית, מוטב לציין, או להוסיף: ל' גינצבורג, על הלכה ואגדה, ירושלים תש"ך, עמ' 241-250. רביעית, הוסף: א' מרמורשטיין, 'מדרש אבכיר', דביר, (תרפ"ג), עמ' 113-144.²⁷

גסטר 1971 – ראוי היה באופן מיוחד להקפיד על רישום ההוצאות השונות של החיבור (1896, 1928), שהרי חיבור זה קדם למחקר בסוגייה הנדונה (חוסר הקפדה על רישום המהדורות ניכר גם אצל: וורטהיימר, לוריא, ליברמן, פינקלשטיין, פרייזנדנץ ועוד).

גריןולד תשמ"א – נשמטו מספרי העמודים: עמ' 459-481, וכן קרה גם לערך הבא: עמ' 297-315, וגם לזה שלאחריו.

לוי תשמ"ו – צריך להיות: ישראל ל' לוי, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו (שיא של שגיאות בשורה אחת).

רבינוביץ צ' תשמ"ה-תשמ"ז – צריך להיות צ"מ, ולאחר מכן פיוטי רבי יניי (ולא 'רב יניי').

שלום תשל"ח – מאסף ציון ב' לא ראה אור בתשל"ח.

²⁶ רשימת המאמרים והספרים בתחום זה של מאגיה יהודית עתיקה מצויה בכתובת האלקטרונית הבאה: <http://faculty.biu.ac.il/~barilm/bibmagic.html>.

²⁷ ראה עוד: י"ל צונץ, הדרשות בישראל (נערך והושלם על ידי חנוך אלבעק), ירושלים תש"ז, עמ' 142, 431-430 (ובדברי מרמורשטיין יש התייחסות למעשי כישוף נוספים המוזכרים במדרש אבכיר, ובין היתר לעמידה באוויר, [ילקוט שמעוני בראשית רמז קט], ורעיון דומה קיים גם ב'תולדות ישו' ובמסורות הודיות).

מבלי להתייחס לטראנסקריפציה שגויה ולפסיקים בבחינת יתר וחסר (הסו 1952; מלינובסקי 1948), רישום תקין של מספרי העמודים (קודם מספר נמוך ואחריו הגבוה), הרי שדוגמאות אלו הן הרבה מעל סטיית התקן הסבירה, והן בבחינת אות מבשר רע. גם אם ניתן לתלות כמה מליקויים אלו על (יתד רעוע של), בית ההוצאה, הרי שמחקר ראוי לשמו לא יכול להתבסס על רישום ביבליוגרפי לקוי.

2. המשך המחקר בחרבא דמשה

החוקר ששם את חרבא דמשה במוקד מעייניו מבטיח לקוראיו כי בכוונתו לעסוק ביתר הספרות המאגית של העת העתיקה, ולהרחיב את יריעתו מעבר לחרבא דמשה. ואכן, כל החפץ בהתקדמות המחקר בסוגייה זו מקווה כי משאלתו של המחבר תצא לאור, אך לפני כן ראוי להעיר דבר מה ביחס לעתיד המחקר בחרבא דמשה. מדברי המחבר עולה – הגם שאין הוא אומר זאת בפירוש – כי מחקרו בחרבא דמשה נישלם במהדורה זו, למעט הדיון הכללי בעבודת הדוקטוראט שלו. והנה, המעיין בספר המונח לפנינו צריך לשאול את עצמו האם אכן הדיון בספר הסתיים, דיון שלאחריו רשאי החוקר לפנות לאן שליבו חפץ, או שמא הניח החוקר את עטו (קרי: המקלדת), מוקדם מדאי, והרחבת היריעה על פני הספרות המאגית בכללותה תצא נפסדת אם לא יטופל החיבור הראשון בצורה נאותה. הכוונה היא לכך שלא רק מעלות מחקריות יש בחיבור שלפנינו, כי אם גם חסרונות שונים, תחומים שמשום מה לא הפנה החוקר את מבטו אליהם, וחבל. כיוון שאין לדון חיבור אלא על מה שיש בו, ולא על מה שאין בו, חובה להקדים ולומר כי אין מדובר בחסרון של החיבור הנוכחי אלא בחסרון מחקרי מבחינה זו שאם יפנה החוקר אל הספרים האחרים בטרם מיצה את הדיון בחרבא דמשה יצא המחקר ניפסד, ובדברים שלהלן יועלו כמה תחומים שהחוקר לא דן בהם כלל, או שנדונו בצורה לא מספקת.

א. זמנו ומקומו של החיבור

שני עמודים בלבד (52-53) מקדיש הררי לשאלת מועד ומקום התחברות חרבא דמשה, ורחוקים הדברים מלהשביע רצון. לאחר מאה שנות מחקר, ולאחר ההדרה ודיון מעמיק בסוגיות מאגיות שונות נראים הדברים כמעט מדאי (ומאוחר מדאי). ראוי היה החיבור לטיפול נאות יותר בסוגייה זו תוך נסיון להסביר את דרכי התהוותו של החיבור. כך, למשל, לא התבררו השיקולים השונים לקביעת מועד החיבור, מהם המלים היווניות המוכיחות על זיקה הלניסטית, מה הן המלים הארמיות המוכיחות על זיקה ארץ-ישראלית מזה ועל זיקה בבליית מזה, וכו'. ראוי הוא החיבור שינסו להגדיר את זמנו בדרך טובה יותר מאשר 'אין סיבה להקדימו אל מעבר למחציתו השניה של האלף הראשון לספירה'²⁸, משל מדובר בשכבה גיאולוגית שזמנה נמדד באלפי שנים. לאחר כמאה וחמישים שנות מחקר במדעי היהדות, בשעה שמטבע או בולה עתיקה העולה מנבכי העפר זוכה לתיארוך המוגדר בסטייה אפשרית של שנתיים עד חמש, קצת קשה לקבל דברים סתמיים מהסוג שהגיש המחבר בפני המחקר. אין פירושו של דבר שהמחבר חייב לחדש בסוגייה זו משלו, אם היא למעלה מכוחו, שכן אפשר ואנשי-לשון מובהקים הם הנצרכים לכאן. ואולם, המהירות הרבה בה מדלג החוקר על סוגיית-יסוד כמו מקום ומועד החיבור נראית קצת 'חשודה'²⁹.

²⁸ בעמ' 77 המכונה 'על ההכרח שבהנחת העריכה' (ומוטב היה: הניתוח הספרותי של החיבור), כותב הררי: 'סוף האלף הראשון', ובעמ' 53 הע' 10): 'לו היינו... מחציתו הראשונה של האלף הראשון. לעומתו, גסטר [Gaster, Studies and Texts, (sup. n. 1), III, p. 311], סבר כי חרבא דמשה התחבר בין המאות 1-4 לספירה, ודיון יסודי בשאלת התאריך מחייב דיון בדבריו של גסטר. בכל מקרה, ראוי היה לדבר על תהליך של יצירה לאורך כמה דורות, וכמה 'מחברים', ולא לדון כאילו מדובר היה במחבר אחד במועד מוגדר כלשהו. הנחת-העבודה של הררי (שם, עמ' 52 הע' 10), היא: 'עריכת החיבור נעשתה כמקשה אחת', אלא שהיא רחוקה מלהיות הכרחית, וראוי היה להביאה במקומה ולא 'להחביאה' בשולי הדיון על זמנו ומקומו של החיבור.

²⁹ הנספח (עמ' 139-149) ובו הקטע היפה 'שליחא קלילא' נראה כארץ-ישראלי בין אם בשל הצורות הארמיות 'משתזיב' ו'פומיהון' (עמ' 145, שורות 3, 8, אף כי יש עוד להרהר בכך), ובין אם בשל החתימה 'עושה השלום' שהיא נוסחת בני ארץ-ישראל לתפילה היום-יומית (ראה, למשל, אצל שכטר, לעיל הע' 7, עמ' 657).

מקום התחברותו של חרבא דמשה תלוי בשאלת המבנה הספרותי של הספר, ספר שיש בו ארמית (שהררי לא טורח להסביר אם מדובר בדיאלקט הארץ-ישראלי או הבבלאי),³⁰ עברית ויוונית באותיות עבריות. הסתמכות סתמית על חוקר אחד (שלא עסק בספר במישרין), ובו-זמנית גם על חוקר אחר, שהעמיק לחקור בספר,³¹ אינה יכולה לסייע בקידום המחקר, ויש בה רק להראות כי המחקר במדעי היהדות בימינו מעדיף את גישת 'הילכך נימרינהו לתרוויהו', ובכך לצאת ידי חובת שני חוקרים שונים, על פני ניתוח מחודש של הממצא בהתאם לעמדת המהדיר עצמו הטוען, בצדק, לעדיפות כתב-היד שהוא מהדיר. משמע, מהדיר טקסט טוב רשאי לתלות יתדותיו על עמדת חוקרים שונים, שקדמו לו עשרות שנים, עמדה המסתמכת על כתב-יד גרוע.

ב. שמות המלאכים

בצער יש לקבוע כי בנקודה זו נתעלתה מהדורת גסטר על פני הנוכחית, ויפה כוח הזקנים מכוח הצעירים. בעוד שהמהדורה הישנה כוללת אינדקס של שמות ומונחים שונים, הרי המהדורה החדשה נעדרת מפתח מסוג זה. אמת-המידה הראויה לעניין זה היא, לכל הפחות, שבעה המפתחות שהכין מ' מרגליות לספר הרזים, ובהם למעלה מאלף ערכים להם ניתנה הפנייה לגוף החיבור.³²

ג. תרגום המלים הקשות

קל לו לחוקר להעיר על חסרונותיה של מהדורת גסטר (קרי: גסטר עצמו), ואף אם דברי הבקורת נאמנים, ראוי לחוקר להיות לא רק נאה דורש כי אם גם נאה מקיים, ולתרגם את הטקסט, או לפחות את המלים הקשות, לעברית. ברם, החוקר מקמץ בתרגומי המלים הקשות, שהרי אין לחשוך בכל מי שמעוניין במאגיה עתיקה שיהיה גם בן-בית בארמית או ביוונית (ובעברית). יחד עם זאת, בעמ' 108 מתרגם החוקר קטע קצר מהנספח ('שליחא קלילא'), ושם הוא מראה את כוחו בתרגום.³³ דומה כי כדאי היה להעיר על אפשרויות הקריאה השונות שהוצעו במחקר לחלק מהמלים הקשות,³⁴ וכך, במהלך הקריאה השוטפת של הטקסט יהא הקורא חשוף לסיכום ההצעות שנאמרו בעניין זה.

ד. הקונטקסט הספרותי: דמיון ושוני ביחס לספר הרזים והספרות המאגית

נכון הדבר כי החוקר התייחס מדי פעם, ובצדק, למחקר משווה במאגיה הלניסטית ויהודית, בין אם לקמיעות – מן הממצא הארכיאולוגי ועד לממצאי הגניזה – ובין אם לספר הרזים.³⁵ ואולם, חסר מבט מקיף המתאר בצורה שלמה יותר את ההבדלים שבין היצירות השונות. כדי להזיז את

³⁰ הררי (שם, עמ' 53), מציין בהערה לדברי נווה ושקד (J. Naveh and S. Shaked, Magic Spells and Formulae, Jerusalem: The Magnes Press, 1993, pp. 20-22.) אך מעבר לכך אין הוא מספק נתונים ביחס לחיבור אותו הוא מהדיר.

³¹ ברם, בעמ' 113 הע' 152 מגלה הררי את דעתו 'כי בעל החיבור, שארץ ישראלי היה', ואף שכותב שורות אלו מצטרף לדעה זו, הרי קשה להבין מדוע השיקול שהובא בהערת אגב על עניין אחר לא נדון במקום ובהיקף הראויים.

³² מ' מרגליות, ספר הרזים: הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד, ירושלים – תל-אביב תשכ"ז. אגב, במפתח ה'בקשות' (שם, עמ' 147-148), נשמטו כמה בקשות.

³³ בעמ' 108 הע' 123 כתב הררי 'אמי ואיתא, ולא ברור כיצד יש להבין זאת', וכך הוא שם את נקודת ההפסק לאחר 'אמר' מבלי לתרגם את 'ואיתא', ומסתבר ששיעור הכתוב הוא 'אמר ובאתי, עליתי לפניו'. כלומר, מייד לאחר שהאל אמר את דברו (שהוא מחפש שליח), מייד התייצבתי לפניו.

³⁴ הכוונה היא בעיקר אל: Claudia Rohrbacher-Sticker, 'From Sense to Nonsense, From Incantation Prayer to Magical Spell', JSQ, 3/1 (1996), pp. 24-46.

³⁵ דוגמה לכך (עמ' 152), היא השוואת הביטוי 'כרטיס היראטיקון', ביטוי המופיע בספר הרזים, בקמיעות ההלניסטיות ובחרבא דמשה כאחד. יחד עם זאת, הגדרת צרוף לשוני זה כ'הלשון המאגית המקצועית ההלניסטית' נראית מוגזמת. פירוש ביטוי זה הוא, ככל הנראה חתיכה חתוכה מהפפירוס (הפפירוס היה מיוצר ומשווק כמגילות, וה'כרטיס' בא לציין 'חתיכה' ממנו). התואר 'היראטיקון' (היראטית, שריד של המצרית הקדומה), מתאר את ייעודו הבסיסי וסוגו של הפפירוס בדומה למונח 'מחברת עברית' בבית-ספר. כלומר, אין כאן לשון מאגית ואף לא מקצועית אלא מונח המסביר למאגיקן מהו המצע עליו יש לכתוב את הדברים, כשם שלעתים הוא מצווה לכתוב על סכין חדה מברזל (עמ' 44), או על גבי חתיכת עופרת מתוך צינור מים (מרגליות, ספר הרזים, עמ' 3-4).

העולם המאגי של מחבר חרבא דמשה – כך, על פי ארכימדס – יש למצוא נקודת-משען מחוץ לעולם זה, והדרך לכך היא השוואה בינו לבין ספר הרזים, למשל. מה המשמעות של השוני בשפה? מה מלמדת היכולת הספרותית (והלשונית), של מחבר ספר הרזים בהשוואה לנחיתותו היחסית של בעל חרבא דמשה? מדוע היסוד הרפואי בספר הרזים פחות לאין-שיעור לעומת מקבילו בחרבא דמשה?

ברור כי עיקר ההשוואה יש לעשות בין חיבור אחד לאחר, ולא בין חיבור אחד לבין שברי-שברים כפי שהם עולים מכל קמיע בנפרד. ראוי היה, על כן, חרבא דמשה להשוואה עם עדויות על מאגיה יהודית עתיקה בכלל, עוד קודם לסקירה מקיפה על מקומה של המאגיה בעולמם של יהודי ארץ-ישראל בעת העתיקה.³⁶ במסגרת הדיון על חרבא דמשה היה מקום לדון באותם יסודות מאגיים המשותפים הן לספרות התלמודית והרבנית,³⁷ והן לחרבא דמשה, ובדרך דומה היה מקום להתייחס לתיאורי מעשי מאגיה בחיבורים מסוגו של 'תולדות ישו'.³⁸ מאליו מובן שאל לה לספרות החיצונית להיעדר מהדיון. דוגמה לכך ניתן למצוא בשרידי הספר 'יאנס ויאמברס' בין בשל זיקתם המשותפת של ספר זה וחרבא דמשה למאגיה המצרית, ובין בשל השיחה עם המתים המצויה בשני הספרים. ואולם להשוואה מעמיקה יותר עם חרבא דמשה ראוי הספר 'צוואת שלמה', ספר בו מאגיה ורפואה (בפרק יח),³⁹ שלובים זה בזה, כמו גם ענייני שדים, מלאכים ועוד.⁴⁰

כללו של דבר, גם אם אין מדובר כאן בקורפוס של מאגיה יהודית, הרי שכשם שהפרשן של ספר יחזקאל חייב להיות מודע לספר ירמיהו והעניינים האחרים הדומים לספר המתפרש תחת ידו, כך גם הפרשן של ספר חרבא דמשה אמור להיות מודע לספרות ולעניינים הדומים לאלו המתפרשים תחת ידו.

ה. הקונטקסט ההיסטורי: מכשפים ומרפאים – הדוגמה מחייו של ישו

³⁶ ידועה נחיצותו של חיבור מעין זה, אלא שבקושי הוחל בהכנת הדרך לכך. חיבור המתיימר לדון בכך, וביתר עניינים הקרובים לנדון כאן הוא: Howard C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986. ואולם, מחקר זה סובל מליקויים שונים ורבים שאי אפשר לפורטם כאן. יוער כאן רק על עמדתו של חוקר זה הכותב (שם, עמ' 114): '...that belief in angels and demons was operative in Judaism and in early Christianity in contexts where magic is not present or not a significant factor. בכך מחליף החוקר בין עמדת מוצא של החוקר לבין יעדיו של המחקר (באיזו מידה היתה המאגיה חלק מעולמם של יהודי ארץ-ישראל?). עוד על כך, ראה: מ' בר-אילן, 'גירוש שדים על ידי רבנים: משהו על עיסוקם של חכמי התלמוד בכשפים', דעת, לד (תשנ"ה), עמ' 17-31.

³⁷ שאלת האחיזה במציאות ההיסטורית של המאגיה בעולמם של היהודים רחוקה עדיין מפתרון. עם זאת, הקביעה כאילו: 'כמעט אין לך דף בתלמוד הבבלי שאין נזכרים בו עניינים הקשורים למאגיה או קרובים לה' נכתבה על דרך ההפלגה ('תשובת המשקל' לדעה ההפוכה לפיה המאגיה לא היתה קיימת ביהדות התלמודית וה'רבנית'. ראה: י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 164 [והדיון באסטרולוגיה, שם עמ' 165-167 – מבלי לעיין בשאלה אם אסטרולוגיה היא סניף של המאגיה – מגלה הסתמכות על חומר ישן תוך התעלמות מהישגי המחקר בתחום זה במהלך למעלה מחמישים שנה, הן בקשר לאלכסנדריה, הן ביחס לקומראן והן ביחס לחומר ביזאנטי שאין כאן מקום לדון בו]). ראה: א' גרינולד, 'המאגיה והמיתוס – המחקר והמציאות ההיסטורית', אשל באר-שבע, ד (תשנ"ו), עמ' 15-28. עוד זאת יוער כי, למעשה, הבעייה העיקרית אינה הנתונים השגויים ביחס למספר איזכורי המאגיה בתלמוד, כי אם השימוש בהם כקנה-מידה היסטורי. כלומר, האם תפוצה של מקור ספרותי יכולה לשמש הוכחה כלשהי במימד ההיסטורי.

³⁸ דרך משל, באחת הגירסאות של סיפור זה מתואר מעשה של אבן ריחיים הצפה על פני המים (השווה: מתי יח, 6), הקרוב באופיו לכמה מעשי כשפים בחרבא דמשה. ראה: מ' היגער, 'מעשה ישו', חורב, ג (תרצ"ו-צ"ז), עמ' 143-152. אין כאן מקום לדון בספרות זו, אך ראה: ד' בויארין, 'קריאה מתוקנת של הקטע החדש של "תולדות ישו"', תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 249-252.

³⁹ פרק זה נשמט מן העין, ועל כן יש לצרפו לדיון על 'צוואת שם' (רפואה אסטרולוגית). ראה: Larry P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period*, Goettingen: Vandenhoeck, 1992, pp. 115-119.

⁴⁰ ראה: James H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York: Doubleday, 1983-85, I. pp. 935-987; II. pp. 427-442.

M. Gaster, *Studies and Texts*, (sup. n. 1), III, p. 294. ראה: M. Gaster, *Studies and Texts*, (sup. n. 1), III, p. 294.

כאמור לעיל, לא קבע המהדיר תקופת-זמן מוגדרת למועד התחברות החיבור היוצא תחת ידיו אלא קווי-גבול רחבים למדי. ברם, והיה אם יבוא חוקר אחר ויוכיח, למשל, כי חרבא דמשה נתחבר בחצי השני של המאה הרביעית לספירה, ובארץ-ישראל, עדיין אין בכך כלום. קביעת תקופתו ההיסטורית של חיבור זה דבר אחד, בעוד הבנת הרקע ההיסטורי עליו צמח החיבור, היא אחיזה המציאות של החיבור, והיעומק ההיסטורי חברתי שלו הוא עניין אחר לחלוטין. במיוחד אמורים הדברים בחיבור שאינו מיועד לענג את הנפש כי אם ספר שימוש, מדריך לחיי היום-יום של אנשים בתקופה ומקום ומוגדרים. רקע זה שהוא בבחינת מושכל ראשון בקרב מהדירי טקסטים של ימי הביניים, למשל, נעדר מן המהדורה שלפנינו, ולא שלמה מלאכת ההדרה.

הואיל ואין כאן המקום לדון ברקע ההיסטורי של חרבא דמשה לכל עומקו, לא יוער עתה על כך אלא בקיצור נמרץ. כידוע, היה ישו יהודי וחי כיהודי, ויחד עם זאת, בהתאם לתיאור מעשי הנסים והנפלאות המיוחסים לו בספרות תלמידיו, תואר ישו גם כמכשף. משמע, ישו היה מכשף יהודי. מבלי להיכנס לאבחנות שבין קדוש, חסיד, מלומד בנסים, מרפא עממי ומכשף, כדאי להעיר על הדמיון שבין המעשים המיוחסים לישו לבין כמה מעשים המתוארים בחרבא דמשה.

עיון באוונגליונים מגלה כי חלק ניכר, מן הנסים המיוחסים לישו, אם לא כולם, מתוארים בחרבא דמשה. מחבר הספר מציע בפני קוראיו לא רק כיצד לרפא אנשים, לרפא אדם מצרעתו ואשה מזוב-דמה, כי אם גם כיצד ללכוד דגים, להלך על פני המים, ועוד פלאות הפלא ופלא. הקורא אשר יחזיק את האוונגליונים בידו האחת ומחרבא דמשה לא יניח את ידו השניה, ימצא השוואות מרובות, בין ספר השימוש לבין הספר המתאר כיצד בוצעו מעשי נסים שונים, הכל למעט עניין אחד: ישו (ותלמידיו), לא השתמש בחרב. כלומר, הספרות האוונגלית מכילה חומר רקע רב על פעילותו של יהודי מלומד בנסים, ובכך היא מספקת את הרקע החברתי וההיסטורי לחרבא דמשה, בעוד חרבא דמשה מספק את הרקע התיאורטי לחלק ממעשיו של ישו, ואפשר שיש בו כדי לסייע בתיארוך התפתחותה של החרב כהשבעה.

סוף דבר, היעדרו של פרק העוסק באחיזה במציאות של חרבא דמשה, השוואתו לספרות המאגית והאוונגלית מהווה חסרון של ממש.

ו. זיקת חרבא דמשה לאסטרוולוגיה

ראוי היה לברר את זיקתו של המחבר לאסטרוולוגיה, שכן יש בכך כדי לסייע בקביעת עולמו התרבותי של המחבר. אכן, האסטרוולוגיה כמעט אינה מורגשת בחרבא דמשה, שלא כמו בספר הרזים, גם אם מ' מרגליות התעלם מכך.⁴¹ הואיל ובמאגיה היהודית המאוחרת יותר יש לאסטרוולוגיה מקום של כבוד, כדאי היה לדעת מה היתה זיקת הגומלין בין שני תחומים אלו מראשיתם.

⁴¹ ראה אצל הררי עמ' 144 (נספח א': 'כוכבי שמיא ומזליהו'). השווה ספר הרזים פתיחה, 5-6: 'לעמוד על חקר מעלות מרומים, ולשוטט בכל אשר בשבעה מעונות, ולהיסתכל בכל המזלות, וליתבונן במנהג חמה ולבאר חקרי לבנה... ובמה יצליחו לכל דבר', וכו'; א, 4: 'בעונה הנשמעת להצליח'; א, 52: 'בשבעה לחדש בשבע שעות ביום'; א, 165: 'שתקריבו מזל פלוני וכוכבו לכוכב פלוני ומזלו'; ב, 33-36: 'המלאכים המושלים במזלות בני אדם וחיה... ועשה כן בעשרים ותשעה לחדש בכלות הירח'; ב, 102: 'וכתוב כן בעשרים בחודש'; ד, 53: 'המושל במזלות'; ה, 8-14: 'והם ממונים על י"ב חדשי השנה', ו, 30: 'וכתוב... בשלשה ימים בחדש', ועוד (וראה בהערת מרגליות בעמ' 102). בדברי מרגליות אין דיון על תלות המאגיה באסטרוולוגיה, ובמפתח המלים (שהוכן בידי ד' ירדן), המלה 'מזל' אינה קיימת. על ההיבט האסטרוולוגי של ספר הרזים כבר עמדו, אך באופן חלקי בלבד: James H. Charlesworth, 'Jewish Interest in Astrology during the Hellenistic and Roman Period', W. Hasse (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II.20.2 Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1987, pp. 926-950 (esp. 936-937); Lester J. Ness, 'Astrology and Judaism in Late Antiquity', *The Ancient World*, 26 (1995), pp. 126-131. לספר הרזים זיקתו למציאות. ראה: ח' מאק, 'ייחודו של גלגל המזלות מבית הכנסת בציפורי ומדרשים מארץ-ישראל', קתדרה, 88 (תשנ"ח), עמ' 39-56 (במיוחד: 52-55). מאק התמקד בהליוס, ומן האמור כאן ניכר כי יש להתחשב לא רק בדמות המרכזית, כי אם במזלות כולם.

בעולם העתיק, וביתר תוקף: בתקופה הביזאנטית, נקבע גורל הממלכה, מלכה וצבאה על פי הכוכבים, ואין כל פלא בדבר כי היתה לכוכבים השפעה על חיי האדם הפשוט.⁴² לפיכך, מקומה המועט של האסטרונומיה בין היהודים בעולם העתיק אומר דורשני, וחלקה הקטן בכשפי חרבא דמשה מעורר פליאה, ובפרט על רקע של ספר הרזים. לאור זאת, אפשר וניתן לראות ביתכונות אלו של חרבא דמשה בהשוואה לספר הרזים: היעדר אסטרונומיה מזה וריבוי ענייני רפואה מזה, קנה-מידה לקביעת איחורו של חרבא דמשה בהשוואה לספר הרזים. בעולם ביזאנטי שבו הרפואה, כמו כל יתר המדעים, הולכת ומידרדרת בהשוואה לתקופה הרומית שקדמה לה,⁴³ עד כי הקיסרים עצמם ומנהיגים דתיים היו מודעים לכך, הרי שהישגיו של המרפא העממי לא היה רחוקים מרחק משמעותי מאלו של הרופא המקצועי, כגון אלכסנדר מטראלס שבאסיה הקטנה (בן המאה השישית), הממליץ בספרו על שימוש בהשבעות, קמיעות ורפואה-עממית אחרת.⁴⁴ לאמור, מסתבר כי מכשף עממי המספק תרופות לכל-כך הרבה מכאובים חי בעולם בו המתחרה המקצועי שלו, קרי: הרופא, אינו יודע הרבה יותר ממנו. על כך יש להוסיף כי לא רק הרפואה היתה בתקופת נסיגה, אלא שאף האסטרונומיה היתה בדעיכה זמנית במאה השישית לספירה,⁴⁵ ואפשר שיש במקומם השונה של הרפואה והאסטרונומיה בספרי הכשפים השונים כדי ללמד על איחורו היחסי של חרבא דמשה ביחס לספר הרזים,⁴⁶ ומכאן ניתן לומר כי חרבא דמשה חובר לערך במאה השישית לספירה.

ז. מקורות מאגיים במדיה הדיגיטאלית

אי אפשר להאריך כאן בעניין זה, אך בעידן בו כל המידע האנושי מומר ומועלה בקצב כזה או אחר על המדיה הדיגיטאלית, ראוי היה שגם חרבא דמשה, כמו גם מאגיה יהודית נוספת, יהיה נגיש לכל אדם, בין אם על גבי תקליטור ובין אם באינטרנט. אחר שהועלה התני"ך (כבר לפני למעלה משלושים שנה!), על הדיסק, ובעקבותיו באה הספרות הרבנית על כל גווניה ואגפיה, ובכלל זה גם קצת מספרי הרפואה של הרמב"ם, ראוי היה לאפשר חיפוש ואיתור מידע בכל המקורות היהודיים, ומאגיה יהודית בכלל זה.

ח. להלן כמה הצעות תיקון ושיפור

⁴² האדם המודרני, ואף החוקרים בכלל, נוטים לראות באסטרונומיה פסיאודו-מדע, ובכך ממעיטים מהשפעת אמונה זו על חיי היום-יום בעולם העתיק. ואולם, אם בימינו מושפעים מיליוני אנשים בעולם משטפונות ומסופות הוריקן, הרי שספק אם סיבת המצב: 'איתני הטבע', טובה יותר מאשר ההסבר 'האריה נמצא במישור הירח', או אם חס ושלום יתלכדו הירח עם מאדים וסרטן, אזי עלולה להתחולל שואה (כידוע, ההתלכדות של מאדים עם צדק היא שגרמה למגפה השחורה). אשר להסבר השני, לפחות, ניתן להתכונן ביחס לבאות ולהיערך בהתאם (למשל, אם יקראו בני העם אל אלוהיהם, אפשר ואלוהים אלו ייעתרו לתפילותיהם ויחוסו עליהם), מה שמעיד על חשיבה לוגית ו'מתקדמת', תופעה שאינה בנמצא בחשיבה המודרנית ביחס לאותם כוחות.

G. E. R. Lloyd, *Greek Science after Aristotle*, London: Chatto & Windus, 1973, pp. 154-178; J. Duffy, 'Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries: Aspects of Teaching and Practice', J. Scarborough (ed.), *Dumbarton Oaks Papers*, 38 (1984), pp. 21-27.

⁴⁴ במחקר ההיסטורי של הרפואה העתיקה הושם דגש הן על כך שחלק ניכר מהתרופות העתיקות לא יכול היה לרפא (אף כי קיימת מחלוקת בנושא), והיו אנשים אשר נרפאו מעצמם, תופעה המוכרת היטב גם ברפואה המודרנית, כאשר את הקרדיט לכך יכול היה המרפא או המכשף לזקוף לעצמו. מכל מקום, 'אחוזי הרפוי' המשוערים של הרופא והמכשף לא היו שונים משמעותית בעולם תרבותי שוקע. ראה עוד: R. Jackson, *Doctors and Diseases in the Roman Empire*, London: British Museum Press, 1988.

⁴⁵ ראה: Tamsyn S. Barton, *Power and Knowledge: Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994, p. 61.

⁴⁶ מרגליות הציע לראות את ספר הרזים (שם, עמ' 26), כתוצר של המאה השלישית או הרביעית לספירה, תוך העדפת המאה השלישית. במקום אחר מוצע לראות בספר הרזים ספר שהתחבר במאה הרביעית ובקיסריה.

1. עמ' III, שורות 18, 26, 23: פעם אחת כתוב 'תעכבו' (וכן שם עמ' 82), והוא הנכון, ופעמיים המלה משובשת: 'תעכו'. יש לגרוס: 'שלא תעכבו ולא תזיקוני', וכן: 'שאם תעכבו הרי הוא מאבד אתכם'.

2. עמ' XV שו' 2: הפיסוק נעשה שלא כהלכה ויש לתקן: 'ולמיחת לנורא ולמיסק', היינו: לרדת או להיכנס ל[כבשן] האש ולעלות או לצאת [בשלום].

שגיאת דפוס: בעמ' 150 הע' 61 כתוב: 'מספר הכשפים בו הוא אפוא ___ וששה עשר', ונשמט המספר.

סיכום

כותב הביקורת משתתף בצערו של המבוקר על כי העמיד רשימה גדולה של חוסרים וחסרונות במחקרו, מחקר בו לא רק תחום התשובות בעייתי – תחום שהוא מסופק עולמית – כי אם גם תחום השאלות אינו מניח את הדעת. אולם, יש להעיר כי אין החוקר עומד לבד במערכה, ויחד עימו צריכה לעמוד גם כל המערכת והמסגרת האקדמית שהביאה אותו עד הלום. אם המגמה היא לרוץ ולספר לחבריה (יש לי תלמיד מצטיין המתמחה אצלי במאגיה!), הרי שתחילה יש לגמור. כלומר, תחילה יש לגמור את עבודת הדוקטוראט, ובכך יקנה לו החוקר הצעיר נסיון לא רק במחקר בתחום התמחותו, אלא שאף ידע – הוא ומוריו – מה יש למעריכים מן החוץ לומר לו בתחומו. פרסום טרם זמנו משול ללידה טרם זמנה, ואף שיש כאלה העולים יפה, הרי שאין הדבר רצוי. אין אלא לקוות כי הדברים שלעיל לא יביאו את החוקר הצעיר לרפיון-ידיים, שכן מחקר אחר משלו שכבר פורסם, בהיקף של מאמר ולא של מונוגרפיה,⁴⁷ הוכיח בעליל את כישוריו ואת כשרונותיו, עובדה המלמדת כי ראוי ומוכשר הוא לבא בקהל החוקרים, ואין אלא לצפות שיגביר חילו ויעלה מעלה מעלה.

על כגון זה נאמר 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו'; טוב לו לחוקר שיבוקר בהיותו נער מאשר שיבוקר בהיותו זקן (כדרך כמה מאמרים המתפרסמים בתקופה האחרונה) ואז יתברר – אהה, מאוחר מדי – כי מפעל חייו המדעי מוטל בספק.

למרות דברי הביקורת שנכתבו לעיל יזכור הקורא כי מלאכה לא קלה נטל על עצמו החוקר, מלאכה שבשל קשייה ומיעוט העוסקים בה אך נקל לשגות בה. יובל הררי ביצע מלאכה מסובכת (וכפויית טובה), ואם הוארו דבריו, בוקרו וגם הוערו, הרי שלא נעשה כן אלא לתועלתו שלו ולתועלת המחקר. המבקש לעיין במאגיה העתיקה יצטרך מעתה לעיין בתרומתו של הררי למחקר זה, במהדורתו המדויקת, כמו גם בניתוחו הספרותי על אודות מלאכת ההרכבה של חרבא דמשה. עדיין מלאכה רבה נכונה לרוצה להלך בדרך המאגיה היהודית העתיקה.

⁴⁷ י' הררי, 'אם בקשת להרוג אדם: כשפי הזק והתגוננות מפניהם במאגיה היהודית הקדומה', מדעי היהדות, 37 (תשנ"ז), עמ' 111-142.