

## נשים וכישוף בקבלה בימי הביניים: הערות אחדות

### דב שוורץ

#### מבוא

הכישוף משמש בהגות היהודית בימי הביניים נרטיב או מודל שהוא לעיתים בגדר מפתח לקריאת טקסטים רעיוניים. תהליכים רעיוניים רבי היקף נסבים בתקופה זו על המודל המגי<sup>1</sup>, ואני מבקש במאמר זה לעמוד על היבט אחד מהם, והוא הקשר שבין המגיה לנשים בהגות הקבלית. בכוונתי לעמוד על מגמות כלליות בלבד ולהצביע על כיוונים אחדים שבהן מתפתחת הזיקה במיסטיקה היהודית.

זיקת הנשים לכישוף בימי הביניים מתקשרת לשתי סוגיות: הסוגיה האחת היא מעמד האישה על המורכבות שבו, והסוגיה השנייה היא המעמד המיוחד של הכישוף. אשר למעמד האישה, גם התדמית הנשית בתקופה זו מבטאת חולשה ופסיביות, ואף הכתבים המדעיים והפילוסופיים צידדו בגישה כזו. כלומר, לא מדובר בהכרח בגישה 'יהודית' מיוחדת או בהחרפה של הגישה הקיימת. התפיסה המדעית ראתה באישה מעין גבר לא מושלם, שהמבנה הטבעי שלו לא התגבש כראוי. ואשר לסוגיית המעמד המיוחד של הכישוף, שנתפס בעל זיקה לתחומים אקספריינטליים, הקבלה יצקה אמות מידה חדשות, והן לעיתים העצימו את הקיים ולעיתים יצרו התייחסות חדשה לכישוף בכלל.

#### א. בין שכלתנות לקבלה

מאז עלייתה עמדה הקבלה לנוכח השכלתנות היהודית והגדירה את המרחב הרעיוני השונה שלה. ההנחה היסודית של המגיה ברבים מכתבי הקבלה היא

\* תודתי לפרופ' זאב גריס על הערותיו מאירות העיניים.

<sup>1</sup> ראו: Jeffrey B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca & London 1972

קיומם של כוחות טומאה. אם נבקש להבחין בין גישה קבלית לגישה שכלתנית, נוכל לומר שהכוחות השליליים שמקורם בהשפעה הקבועה של כוכבים, לדוגמה, הם כוחות טבעיים לחלוטין. לעומת זאת כוחות הטומאה מקורם באלוהות. כוחות הכוכבים אדישים, והמגיקון מנתב אותם לרצונו. כוחות הטומאה לא תמיד מתוארים כאדישים, ולעיתים הם דבקים במטרתם מעבר ליסוד הטבעי.

נוסף על כך בעולם השכלתני יש מדרג (הייררכייה), והתחתון תמיד נהנה מן העליון. לעומת זאת העליון, שכל נבדל או גלגל, לכאורה אדיש למקבלי השפע שלו. טבעו הוא להשפיע, ואין לו רצון ואף לא יכולת לעקוב אחרי נתיבי השפע שלו. ואולם העיקרון התאורגי בקבלה מקרב עליונים ותחתונים והופך אותם לתלויים זה בזה. על כן הזיקה של עליון לתחתון הדוקה הרבה יותר ומותנית בשני הצדדים. לפיכך היה צפוי שהמגיה תפלט את דרכיה לעולם הקבלי, שבו אפשר די בקלות להשפיע על העליונים.

המקובלים התעמקו בשאלות יסוד: ראשית, מה טיב הזיקה של כוחות הטומאה לאישה? שנית, לנוכח העליונות הגברית, כיצד רכשה האישה עליונות בתחום הכשפים? ושלישית, כיצד אפשר למקם את האישה המכשפת ביחס לעולם הפנים-אלוהי של הספירות וההשפעה הזורמת מהן לעולם הארצי?

## ב. מגמות

להלן אתחקה אחר מגמות אחדות שנראו בקבלה מראשיתה ועד שלהי ימי הביניים, ואלה עיקרן:

1. מגמה סימבולית – האישה מבטאת את הכוח השלילי, ועל כן מתקשרת לכישוף. למשל הנשים משקפות את כוח הדמיון בניגוד לשכל, והכישוף נשען על הדמיון.
2. מגמה עוצמתית – האישה בעלת עוצמות, והיא מנצלת אותן. הכישוף נובע מהכוח הנשי הנדרש לשלילה. מבחינה זו כישוף הוא כמו הפיתוי.
3. מגמה מניפולטיבית – האישה איננה בעלת עוצמות אלא ישות חלשה המנצלת את יכולותיה לשאוב מיצורים 'חיצוניים' את כישוריהם (גברים, שדים).

זאת אף זאת, האישה מתקשרת לכישוף דווקא מפני שדמותה התקשרה לפסיביות. התפיסה היסודית של הכישוף זוקקת הכנה. הכוחות הקוסמיים, חיוביים כשליליים, אינם יכולים לפעול ללא אחיזה בדיספוזיציה. ההכנה מעצם הגדרתה היא מצע פסיבי כשלעצמו, והכוחות הנאחזים בו הם אקטיביים. לאישה יש אפוא זיקה להכנה המגית. תפיסת האישה כפסיבית מצטרפת לגישה הדמונית הקלסית של הנשיות, הרואה בה דמות שוחרת הרס, והתוצאה היא הדמות של המכשפה.

תפיסות כאלה הן בסיס לדיון המגי בקבלה, ואף על פי כן הקבלה לא העצימה אותן. המקובלים חושפים את הידע הרווח והקיים אך אינם מפתחים אותו למעט השימושים הדרשניים והפרשניים לצורך האינטרס המיסטי. כפי שנראה להלן בספר הזוהר, שהוא החיבור המרכזי של הקבלה הקלסית, אין תאוריה מקיפה המניחה את הדעת בדבר מקומה של האישה בכישוף. על כן התדמית הנשית המגית בקבלה עולה ממגוון מסורות.

### ג. התגבשות

הקבלה לא צמחה בחלל הריק. מלבד המסורות המדרשיות היא נשענה על חיבורים רעיוניים בעלי אוריינטציה מיסטית. חיבור חשוב כזה הוא הפירוש לספר יצירה של ר' יהודה בן ברזילי מברצלונה. לפני עליית הקבלה אנו מוצאים מגמה של התרחקות מהשכלתנות וביקורת מוסווית עליה גם בתחום של זיקת האישה לכישוף. ר' יהודה בן ברזילי ציטט פירוש המתייחס לחומר המגי שבתלמוד:

ויש נמי מי שפירש כי זה שהיו עושים באותן הימים החכמים לא היה בריאת בן אדם ממש ולא בהמות ממש אלא קרוב היה הדבר מחכמות החצונות כמו חכמת המכשפות ואחוזת העינים. והיה הדבר בהיתר ובמצוה ולא בעבירה והיתה חכמה גדולה מאותן החכמות של כשוף ואחוזת עינים וחכמתה עודפת על שאר כל החכמות שבעולם מזולתן ודומה להן. אבל לא היה מעשה ממש אלא (לא) היה נראה לעינים והיה לו מישמוש ונראה כמו שהיה אדם יכול לאוכלו והיה בו כח שהאוכל ממנו היה שבע ממנו כמו משאר הנאכלים שהן ממש.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> פירוש ספר היצירה לר' יהודה ברצלוני (מהדורה חדשה), תל אביב תשס"ז, עמ' 135.

ר' יהודה כלל את הכישוף בחכמות החיצוניות, וכבר הרמב"ם סגור על עצמו שהתורה אצלו במעלה ראשונה, ושאר המדעים והחוכמות הם כמשרתות לה (רקחות וטבחות). והנה 'חוכמת המכשפות' נזכרת בצד 'אחיזת עיניים' כביטוי של חוכמה חיצונית.

התמורה בעליית הקבלה היא כאמור השייך של הכישוף לכוחות הטומאה. רוב המקובלים בתקופת עליית הקבלה כבר לא הסתפקו בהצגת הכישוף כלהטוטים אלא טענו כי יניקתו היא מהסימטרייה של הרוע בעולם האלוהי. הרמב"ן קבע באופן חד-משמעי שהחומרה הגדולה שבמכשפה, שעליה נאמר שאסור להחיות אותה,<sup>3</sup> אף שעל חוטאים חמורים אחרים נאמר לחיוב שיש להמיתם, נזקפת להיותה 'טמאת השם'.<sup>4</sup> הזיקה של כישוף לטומאה התעצמה במיוחד בספר הזוהר.

#### התפנית הסימבולית והתפנית הריאליסטית

במאה השלוש עשרה הופיעו שני זרמים בקבלה הספרדית והאיטלקית: הזרם האקסטטי והזרם התאוסופי. בזרם האקסטטי השתקפה הזיקה של האישה לכישוף במישור הפרשני האלגוריסטי, ואילו בזרם התאוסופי, שבשיאו באותה התקופה עומדת ספרות הזוהר, התבטאה הזיקה בטכניקות מגיות מסורתיות כמו הכופר. נבחן כעת ביטויים שונים של הזיקה של האישה לכישוף בשנות העיצוב של הקבלה.

#### א. הדמיון והמכשפה

הקבלה האקסטטית הפנימה במידה רבה את הדגם השכלתני של פרשנות אלגורית, המעתיקה את הדרמה החיצונית למישור המדעי. המקובלים מן הזרם של ר' אברהם אבולעפיה נקטו פרשנות אלגורית אינטנסיבית, שהעבירה את האירוע החיצוני למישור הנפשי, הקוגניטיבי והשכלי. תהליך התגבשות הזיקה של האישה לכישוף התרחש לא רק בקבלה התאוסופית אלא גם נמצא בקבלה האקסטטית.

<sup>3</sup> שמות כב, יז.

<sup>4</sup> פירוש רמב"ן לתורה [מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ב, א, עמ' תלד].

ר' אברהם אבולעפיה פירש את דמות המכשפה כמבטאת את הצדדים השליליים של הנפש, כלומר נקט אלגוריה ביחס לדמות המכשפה. אבולעפיה דן בטכניקה של הנשימה, המביאה את האדם לידי הישגים רוחניים מפליגים.<sup>5</sup> ואלה דבריו בספר 'חיי העולם הבא':

ואמנם שני הכרובים עניינם הוא לרמז השכינה, והם עלה ועלול זכר ונקבה, על כן היו (הכרובים) מקשה בגוף אחד בעל שתי צורות רואות זו את זו והשם ביניהם;<sup>6</sup> והכל מעל הכפרת. מהכפרת פעל ובעבור הקשת נקראו 'מקשה',<sup>7</sup> שהם ממונים על השם שהוא שם המין, כי נמצאת מהם כל נשמה. מתה מן שמה בפעלות התלי המכשף,<sup>8</sup> ועל כן כל נשמה מכשפה, והכתוב אמר מכשפה לא תחיה (שמות כב, יז), כלומר כל נשמה לא תחיה. וכן ציוה השם בנקמת הרשעים לא תחיה כל נשמה (דברים כ, טז). ואמנם הנשימה, שהיא מהשניה,<sup>9</sup> והיא משכן קדוש משלם (בלב) בשם מיוחד (עולים) לרקיע לציר למוד ההקש בכל דבר הקשה בזאת החכמה מן ההזכרה היא לבדה חיים בשם, והיא נזכרת וחתומה בספר חיים להחיותה בחשק (והיא) המשכילה תמיד, כאשר עליה (מתרכזת) כל המחשבה כל השנה.<sup>10</sup>

אבולעפיה תיאר את המאבק הפסיכולוגי שבין השכל לדמיון, שבו השכל מושך כלפי מעלה, לעולם העליון, והדמיון מושך כלפי מטה, לחומר ולשלילה. שני כוחות הנפש הללו שוכנים בגוף החומרי, שהוא המקשה המאחדת אותם. הכוחות הללו נרמזים בשורה של מוטיבים, ובהם שתי צורות, כרובים,

<sup>5</sup> ראו: משה אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 29.  
<sup>6</sup> שתי הצורות הם מטטרון וסנדלפון, והן מבטאות את השכל והדמיון.  
<sup>7</sup> הכרובים עשויים מקשה (שמות כה, יח; לז, ז), והקשת מבטאת את החומר הראשון. אצל אבולעפיה החומר הראשון נקרא גם 'סנדלפון', והוא מקור הרוע. ראו: משה אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים 1990, עמ' 92; הנ"ל, אברהם אבולעפיה: לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 118.  
<sup>8</sup> כלומר יורדת מן השמיים באמצעות הכישוף. בנוסח אחר: 'עתה בפעלה (זו) תלוי המכשף'. ולפי הגרסה המובאת כאן הכישוף מסתמך על אסטרולוגיה ('שמה') ובמיוחד על סגולת התלי (Node, ג'וזהאר). ראו אידל (לעיל, הערה 5), עמ' 94.  
<sup>9</sup> כלומר מהשכל ולא מהדמיון.  
<sup>10</sup> אמנון גרוס (עורך), ר' אברהם אבולעפיה, ספר חיי העולם הבא, ירושלים תשס"א, עמ' עב.

נחיריים ומלאכים (מיכאל וגבריאל, מטטרון וסנדלפון). כלומר, תהליכים קוסמיים משתקפים בנפש האדם. הצגת השכל והדמיון כמדרג של סיבה ומסובב ('עלה ועלול') נראית גם בחיבור של אבולעפיה 'אוצר עדן גנוז':

ונודע בקבלת אמת כי העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד,<sup>11</sup> מיד יש לך לדעת מזה שיש דבר מניע את השכל העשירי שהוא השכל האנושי<sup>12</sup> עד העולם הזה ומשפיע מן העולם הבא שפע וניצוץ על העולם הזה. והנה סוד שוא עם חלם חוש מלא,<sup>13</sup> וסודו 'ח"ת ו"ו ש"י", והנו 'חוש ויתן' נוסף וסודו ש"ל ודמיון. וא"כ הנה שלש נקודות חוש דמיון ושכל.<sup>14</sup>

היחס שבין השכל הפועל ('העשירי') לשכל האנושי הוא אפוא כיחס השכל לדמיון, והחוש מבטא את השדים והשלוחים ה'חיצוניים' לנפש. לפיכך אפשר לראות בשכל ובדמיון סיבה ומסובב.

והנה הדמיון השלילי, המושך אל החומר ואל האבדון, מתואר בדימוי של מכשפה. המאבק בכישוף מתואר בהשוואה למאבק בשבעת העממים בעת כיבוש הארץ, שעליהם אמר הכתוב 'לא תחיה כל נשמה'. כשם שמבערים את המכשפות כך יש להתגבר על הדמיון ולהשליט את השכל. נקל להבין שגם לפי אבולעפיה האישה המגיקונית משקפת את כוחות הרוע והשלילה, ועל כן יש למגר אותה.

<sup>11</sup> ירושלמי, חגיגה ב, א (עז ע"ג); בראשית רבה יב, י [מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 109]. ראו אידל, פרקים (לעיל, הערה 7), עמ' 43.

<sup>12</sup> בתפיסת הדבקות של אבולעפיה השכל הפועל והשכל האנושי מתלכדים. ראו אידל (לעיל, הערה 5), עמ' 112 ועוד.

<sup>13</sup> החוש מבטא אצל אבולעפיה את הממד הדמוני של החיים כמו השדים. ראו למשל: **אור השכל** [מהדורת גרוס, ירושלים תשס"א, עמ' נ]. על השדים כשלוחיו של סנדלפון אצל אבולעפיה ראו מה שהביא אידל, פרקים (לעיל, הערה 7), עמ' 93. אבולעפיה הסתמך על הקרבה שבין 'שוא' ל'חוש'. המלאות מתבטאת במספר שבע, ועל כן אל"ף ועוד שבע סכומן ח"ת, שמונה.

<sup>14</sup> אמנון גרוס (עורך), **אוצר עדן גנוז לרבי אברהם אבולעפיה**, ירושלים תש"ס, עמ' 340.

## ב. הכופר

דורית כהן-אלורו הראתה שספרות הזוהר מושתתת על תאוריה של המגיה.<sup>15</sup> השאלה שאני מבקש להעלות במאמר זה היא אם באותה מידה הציג הזוהר תאוריה של האישה והמגיה או של המגיה הנשית. נחدد: ודאי שיש זיקות בין הקבלת האישה למלכות לבין הפעילות המגית שלה. אבל האם חתרה ספרות הזוהר לתאוריה מקיפה בסוגיה?

התשובה שלילית. נראה שבספרות הזוהר בדרך כלל לא הבחינו באופן מהותי בין נשים לגברים בסוגיות הכישוף. לדוגמה, בסיפור גן עדן לא מצאנו דגש מיוחד על היות האישה מכשפה על אף חלקה בחטא. כאשר גורשו אדם וחווה מגן עדן לא התעסקו שניהם עוד ב'טרפי אילנא' (עלי האילן).<sup>16</sup> כמובן, החומר התנאי והאמוראי הופנם, ולא הייתה אפשרות אמיתית לעקוף אותו. הכושר וההשפעה המגיים האקטיביים והפסיביים של האישה היו לעובדה, ובדרך כלל התקשר לסוגיה טעם איסור הנידה. על כן הזוהמה שהטיל הנחש באישה<sup>17</sup> ממשיכה להזיק גם בסביבותיה, 'ווי לעלמא דמקבלא מינה מההוא זוהמא' (אוי לעולם שמקבל ממנה מאותה זוהמה).<sup>18</sup> וכן דרך שגרת הלשון שלא לתת לנשים מכשפות ('נשי חרשיא') את מי נטילת ידיים של שחרית בשל הרוח הרעה השורה בהם, שמא תשתמשנה בהם לרעה.<sup>19</sup>

כמו כן הזוהר לא רק קישר את האישה לכישוף מבחינת הביצוע אלא גם מבחינת המצע לכישוף, לאמור אפיון האובייקט שהכישוף נעשה בו. בסוגיית השעיר המוקרב בראש החודש ומשתלח ביום הכיפורים נכתב בזוהר כך:

תא חזי מה הוא רזא דקרבנא לקרבא שעיר (לקבל שעיר) ולא מלה אחרא, ואמאי שעיר בראש חדש והכא נמי שעיר אלא אי תימא בגין דאיהו סטרא דיליה יאות אמאי לא הוי עז? אלא מלה דא אצטריך ואיהי אשתכחת למאריהון דחרשין דכל עובדיהו במה דלא (אתחבר)

<sup>15</sup> דורית כהן-אלורו, 'המאגיה והכישוף בספר הזוהר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ט.

<sup>16</sup> זוהר א, דף נו ע"א; ראו כהן-אלורו, שם, עמ' 36-75.

<sup>17</sup> ראו בבלי, שבת קמו ע"א; יבמות קג ע"ב; עבודה זרה כב ע"ב.

<sup>18</sup> זוהר, ג, דף עט ע"ב.

<sup>19</sup> זוהר, א, דף קפד ע"ב.

יהא בנוקבא, ועל דא שעיר לא אתחבר בנוקבא בסטריין דיליה כלהו. עז כד אתחבר בנוקבא, ובגין דאיהו מלכא יהבין ליה בגין יקרא דיליה האי דלא אתחבר בנוקבא ולא יהיב חיליה לאחרא. ודא אשתמודע לאינן חרשין דמשתמשין בהני עובדי, ובגיני כך שריין על ההוא שעיר כל אינן חטאיהון.<sup>20</sup>

(תרגום: בוא וראה מהו סוד הקורבנות להקריב שעיר (לנוכח שעיר) ולא דבר אחר? ומדוע שעיר בראש חודש, ואף כאן שעיר? אלא אם תאמר משום שהוא צד שלו – נאות הדבר. מדוע שלא יהיה עז? אלא דבר זה נצרך, והוא נמצא לבעלי הכישוף, שכל פולחנם במה שלא נמצא בנקבה. ועל כן שעיר, שלא התחבר בנקבה בכל צדדיו. עז, כאשר התחבר בנקבה. ומאחר שהוא מלך נותנים לו בשל כבודו, זה שלא התחבר בנקבה, ולא נתן כוחו לאחר. וזה ידוע לאותם מכשפים, המשתמשים בפעולות אלה. ומשום כך שורים על אותם שעיר כל אותם החטאים.)

ההקשר של הדברים הוא הטכניקה של הכופר, דהיינו ריצוי הסטרא אחרא באמצעות השעיר המשתלח.<sup>21</sup> והנה ציין בעל הזוהר כי טקס מגי נעשה תמיד בידי המגיקונים ('מאריהון דחרשין') באמצעות בעל חיים שאיננו נזקק לנקבה. הקרבת קורבן בראש חודש וביום הכיפורים נעשית בשעיר, שנתפס כבעל חיים שאין מזווגים אותו. השעיר לא התחבר ל'נוקבא', ולכן הוא ראוי למלך מפני כבודו. הסטרא אחרא נתפס בעל שלטון וכוח, ועל כן לא מקריבים לו בעל חיים הנזקק לנקבות. העז או התיש נזקקים לנקבה, ועל כן לא די בהם לנטרול השפע הרע של הסטרא אחרא. מכאן שעל אף הזיקה של האישה לכישוף, אין הנקבה אפילו בעקיפין ראויה לטקס רם כמו הפגת הזעם של הסטרא אחרא.

נמצאנו למדים שהזיקה של נשים לכישוף הייתה בגדר עובדה מובנת מאליה בזוהר, אולם מכאן רחוקה ביותר הדרך לתאוריה של הכישוף הנשי. ההיזקקות לאישה היא בדרך עקיפה, ולא משימה ואתגר שיש להידרש אליו

<sup>20</sup> זוהר, ב, דף קפה ע"א.

<sup>21</sup> ראו למשל: פנחס לחובר וישעיה תשבי, **משנת הזוהר**, ירושלים תשמ"ב, א, עמ' שנב-שנג. השפעת גישתו של רמב"ן ניכרת בדיון של הזוהר.



בכלים שיטתיים. תמונה זו משתנה בשכבה מאוחרת של הזוהר, דהיינו בחלקים המכונים 'זוהר חדש'.

### פרופיל מגי נשי

דיון חשוב בזיקתה של האישה למגיה נראה במדרש הנעלם. דיון זה חדשני במובן מסוים לעומת המסורות הקודמות, מפני שהוא התאמץ להתעמק בדמותה ובמניעיה של האישה בהקשר של המעשה המגי. אף שהפרופיל אינו מחמיא לדמות האישה, בהתחשבות ברקע של ימי הביניים, הוא מציג אותה כדמות פגיעה, שאין לה ברירה אלא להיזקק לגורמים 'טרנסצנדנטיים' לה כדי לבסס את כוחה ומעמדה. הגורמים הללו מזומנים לה בעולם הכישוף.

### א. מהאישה לסביבותיה

במדרש הנעלם על רות מצינו אוסף של דרשות הנוגעות לזיקת הנשים לכישוף. הרקע הוא מוצאה המואבי של רות והקשרו במסורת המגית לבלק ולבלעם. בעל מדרש הנעלם דן בסוגיית הזיקה של האישה לכישוף בהמשך למיתוס העתיק של נפילת המלאכים<sup>22</sup> ויחסי האישות שבין בני האלוהים ובנות האדם. נביא את דבריו בהרחבה ובחלוקה לחטיבות, שכן יש בהם מסורות עשירות, ואפשר לראות בדברים אלה מעין אנתולוגיה של האישה והכישוף.

הקישור לדמות האישה המגיקונית נעשה באמצעות דרשה על דמותה המקראית של נעמה, אחותו של תובל קין (בראשית ד, כב), שהייתה לפרדיגמה של מקור השדים:

[א] אמר רבי נחמיה אמר רבי יהודה: נעמה היתה באותו זמן, וכל העולם טועים אחריה. רבי שמעון אומר אימא של שדים היתה, כיון שראו אותה בני אלהים<sup>23</sup> טעו אחריה. [לאחר כן ראו]<sup>24</sup> בנות האדם

<sup>22</sup> ראו למשל: יוסף ב' סרמוניטה, 'מפלת המלאכים: השגותיו של ר' הלל בן שמואל מוירונא על תורת המלאכים התומיסטית', שלמה פינס (עורך), ספר זכרון ליעקב פרידמן, ירושלים תשל"ד, עמ' 155–203.

<sup>23</sup> על פי הכתוב, 'וְגַם אַחֲרָי כֵּן אֲשֶׁר יָבִאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בְּנוֹת הָאָדָם וַיֵּלְדוּ לָהֶם הַמָּה הַגְּבֻרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁם', המובא להלן.

<sup>24</sup> תוספת זו מקשרת את שתי הדרשות זו לזו.

הולכות ערומות ובאו להן וילדו מהם; הה"ד וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים וגו' אנשי שם (בראשית ו, ח). מאי אנשי שם וגו' אלין נפילין (דאפילו) [דאוליפון] בעלמא שם בכל מלה ומלה לאשלמא חרשייהו. רבי יהודה ורבי יוסי אמרו אנשי שם ממש, כמא דאת אמר ששים גבורים סביב לה (שיר השירים ג, ז). א"ל רבי יצחק מגבורי ישראל (שם) כתיב.<sup>25</sup>

(תרגום: [...] זהו שכתוב וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלוהים וגו' אנשי שם. מהם אנשי שם וגו', אלה הם הנפילים שלמדו בעולם שם בכל מילה ומילה [אפשר: בכל דבר ודבר] כדי להשלים את כישופיהם. רבי יהודה ורבי יוסי אמרו: אנשי שם ממש, כמו שתאמר ששים גבורים סביב לה. א"ל רבי יצחק: כתוב מגבורי ישראל.)

מדרש הנעלם הציג בחטיבה הראשונה שני מדרשים המחברים זה לזה. הוא פרס שתי סצנות, שבכל אחת מהן מחלוקת, והניח לקוראים להתחקות אחר החיבורים שבין שתיהן. הסצנה האחת היא דמותה של נעמה כמקור הרוע בכלל או כמקור השדים בפרט.<sup>26</sup> היא מתוארת כאישה המפתה באופן פסיבי את העולם כולו בכלל או את בני האלוהים בפרט. הסצנה השנייה היא האפיון של הנולדים בעקבות הפיתוי. המחלוקת היא אם 'גיבורים אנשי שם' משמעו מכשפים או לוחמים.

נראה שסיבת המחלוקת היא טיב הזיקה של הסצנה השנייה לראשונה. אם הקשר הוא נעמה אם השדים, הגיוני שמדובר במגיה של שמות. כלומר, האישה היא מקור המגיה של השם, ובניה אכן למדו את סגולות השמות כדי

<sup>25</sup> זוהר חדש, ב, דף לו ע"ב [מהדורת מרגליות, דף פא ע"ב]. הרב יעקב נאכט, סמלי אשה, תל אביב תשי"ט, עמ' קסז-קסח (ערך 'נעמה'), לא נזקק למקור זה, אף שהפנה שם למקום אחר במדרש הנעלם בזוהר חדש על בראשית [מהדורת מרגליות, דף יט ע"ד; מהדורת נאכט, דף יט ע"ב]. שם הדגיש הרב נאכט רק את ההקשר המדרשי הקדום, שחוזר בזוהר חדש, ולא הזכיר כלל את היות נעמה אם השדים. עוד חשוב לציין שבספרו הגדוש בהפניות לספרות הסוד, אין בכלל ערך 'מכשפה'. הרב ראובן מרגליות אומנם הביא כמה וכמה מקורות קבליים בדונו בשם נעמה, אבל לא את המקור שממנו ציטטנו. ראו חלק מלאכי סטרא דשמאלא, המתחיל בשער מיוחד: ראובן מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' רא (ערך 'נעמה'), שם, עמ' רמו-רמח).

<sup>26</sup> זוהר תיאר את השדים כיצורים שיש למשוך אותם וליצור הכנה לפעולתם השלילית. ראו כהן-אלורו (לעיל, הערה 15), עמ' 162-164.

להשלים את כישופיהם ('לאשלמא חרשייהו'). ואם הקשר הוא המקור האלוהי של האבות המולידים, בני האלוהים, סביר שהנולדים יהיו לוחמים עזי נפש. בין כך ובין כך האישה מתוארת כמקור היצורים הטמאים ומקור המגיה של השמות לפי אחת הדעות. קישור האישה למגיה של השם הולך ככל הנראה את בעל המדרש לדיון עקרוני:

[ב] רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אוננו: מ"ט חרשין אינון יתיר בנשייא ולא בגברייא דכתיב מכשפה לא תחיה (שמות כב, יז) ולא כתיב 'מכשף' א"ל: כתיב לא תאונה אליך רעה (תהלים צא, י). 'רע' לא כתיב אלא 'רעה', דא סטרא דנוקבא ודאי הוא. ונגע לא יקרב באהליך – דא הוא דכורא. ומן נוקבא כל זינין דחרשין וכל עיסקין<sup>27</sup> בישיין אתיין לעלמא הה"ד ומוצא אני מר ממות את האשה (קהלת ז, כו) וגו'. ומאי אסורים ידיה (שם)? ר' ינאי ורבי יהושעיא. חד אמר כל הנוגע באשה או מקבל ממנה מידה לידו לא ינקה מדינה של גיהנם<sup>28</sup> שנא' יד ליד לא ינקה רע (משלי יא, כא) הה"ד אסורים ידיה ודאי. וחד אמר מן הנקיבות באות כל מיני נחש וכישוף וכל הרהורים רעים, ואלמלא שאסורים ידיה דלא שבקין אותה מן שמיא היו הורגים וממיתין כל העולם בכל עת וזמן. ולא אתתקפת נוקבא אלא בחילא דדכורא דהיא שארת בעומקין דיליה שהיא יודעת לאומאה לבר נש לאשלמא רעותא (נ"א שהיא יודעת בכל מיני כישוף ולבר נש אצטריכא למשלם רעותה). ובמה? בשם, ובמילין עמיקין בשמא דמסאבא, וע"ד<sup>29</sup> עובדי בה תליין ומלין בדכורא, ותרוייהו מנוקבא מתערי, ובג"כ<sup>30</sup> זיני חרשין משתכחין בנוקבא ולא בדכורא.<sup>31</sup>

(תרגום: רבי עזריה שאל את רבי יוסי איש כפר אוננו: מה הטעם שכשפים מצויים יותר בנשים ולא בגברים, שכתוב מכשפה לא תחיה, ולא כתוב מכשף? אמר לו: כתוב לא תאונה אליך רעה, רע לא כתוב אלא רעה. זה ודאי צד הנקבה. ונגע לא יקרב לאהלך, זהו הזכר. ומהנקבה [נובעים] כל סוגי הכשפים, וכל העסקים הרעים

<sup>27</sup> בצטוט של רקנאטי, 'עומקין'.

<sup>28</sup> ראו בבלי, ברכות סא ע"א; עירובין יח ע"ב.

<sup>29</sup> ועל דא, כלומר על דבר זה, היכולת להשתמש בשמות בכלל ובשמות של טומאה בפרט.

<sup>30</sup> ובגין כך, כלומר מסיבה זו שהיוזמה נמצאת תמיד בידי האישה.

<sup>31</sup> זוהר חדש, ב, דף לו ע"ב [מהדורת מרגליות, דף פב ע"ב-ע"ג].

באים לעולם. זהו שכתוב: ומוצא אני מר ממות את האשה וגו'. ומהו אסורים ידיה? ר' ינאי ור' יהושעיא. אחד אמר: כל הנוגע באישה או מקבל ממנה מידה לידו לא ינקה מדינה של גיהנום, שנאמר יד ליד לא ינקה רע. זהו שכתוב אסורים ידיה ודאי. וחד אמר: מן הנקיבות באים כל מיני נחש וכישוף וכל הרהורים רעים, ואלמלא שאסורים ידיה, שלא מניחים לה מן השמיים, היו הורגות וממיתות כל העולם בכל עת וזמן. ולא מתעצמת הנקבה אלא בכוחו של הזכר, שהיא נוכחת בעומקיו, שהיא יודעת להשביע את האדם למלא את רצונה בשלמות. ובמה? בשם ובדברים עמוקים [אפשר: במילים עמוקות], בשם של טומאה. ועל כן הפעולות תלויות בה, והדברים [או המילים] בזכר. ושניהם מתעוררים מהנקבה. משום כך מיני הכשפים מצויים בנקבה ולא בזכר.)

לפי שרשור הרעיונות עולה בבירור שבעל מדרש הנעלם ראה בשליטה של האישה במגיית השם את המוטיב המקשר בין המדרשים. בפסקה הקודמת הייתה האישה המקור למגיית השמות, וכאן היכולות שלה הן כפולות: (א) היא מפעילה מניפולציות על הגבר ורותמת אותו לרצונה מתוך הכרה מעמיקה ('בעומקין דיליה') של חולשותיו ושל אישיותו, ויכולת זו היא המשך ישיר של מוטיב הפיתוי בחטיבה המדרשית הקודמת; (ב) היא בקיאה במגיית השם, ובאופן ספציפי בשמות הטומאה. התדמית הדמונית של האישה בצירוף ליכולות הכישוף שלה מחייבים התערבות מגבוה כדי שלא תחריב את העולם.

החטיבה השנייה פתחה בשאלה עקרונית, מדוע כשפים מצויים בנשים יותר מבגברים. על השאלה ניתנות תשובות בכמה רמות, ונציג אותן בתרשים זה:

	התחום	היתרון
א	יכולת	מעשה
ב	אופי	1. שליטה 2. רצון להרס
ג	ידע	שמות

ברמה הבסיסית ביותר האישה מוצגת כמי שמוכשרת לפעילות, למעשים ('עובדי'), ואילו הגבר ניחן ביכולת רטורית, דהיינו דיבור ('מלין'). המגיה כמובן היא תחום שהוא בראש ובראשונה מעשי, שכן כמעט אין כישוף יזום ללא כל הכנה. ברמה של הפרופיל האישייתי האישה שולטת בגבר ושואבת ממנו את כוחה. התלות בגבר למעשה המגי היא אפוא כפולה: (א) הכוח עצמו מקורו בגבר; (ב) הזיקה לשפה ולדיבור, כמו שמות ולחשים, תובעת ידע ומיומנות. הגבר מספק אותם לאישה.

האישה מוצגת בדגם הקבלי של הרע, שאין לו מציאות בפני עצמו אלא הוא יונק את חיותו מן הטוב. באותה מידה אישה היא חלשה, ואת כוחה היא נוטלת מהגבר. השליטה בגברים היא כה עוצמתית עד שהיא מסוגלת להרוס את העולם 'בכל עת וזמן'. כלומר לא מדובר בהכרח בתקופות בראשית שבהן פעלה נעמה, למשל, אלא באמת אוניברסלית. ברמה של הידע האישה שולטת במגיית השם ובטכניקות מגוונות ('כל מיני נחש<sup>32</sup> וכישוף'), וביכולתה לנצל את השמות הטמאים. לפיכך התשובה על השאלה העקרונית שהועלתה בראשית החטיבה היא שלאישה מעצם הווייתה יש דיספוזיציה מגית. הזהות שלה מעוגנת במעשה המגי.

בחטיבה השלישית פנה בעל מדרש הנעלם להרחבת ההיבטים המגיים הנתלים בדמותה של האישה. הפעם מדובר בהשפעות כדוגמת עין הרע. כלומר, אם קודם היה מדובר בכישוף אקטיבי של האישה, כעת מדובר בהשפעה מגית פסיבית:

[ג] תנן העובר בין שתי נשים אם נדות הן נכפה ולא תזוז מגופו אם לא יעשו לו מיד. (ס"א ואם יעשו) – סכנת דם או הריגה מזומנת לו. ואם אינן נדות עין הרע שולט בו בגופו או בממונו. כי הא דר' נחום ברבי שמלאי זמנא חדא הוה בכרך קסרין אעבר בין שתי נשים אסתכלו ביה ואיסתכן מיד בגופיה ובממוניה. מאי טעמא? בגין דהווא (נ"א דהוה) רוחא בישא שראת עלון ויכיל לנזקא. מאי תקנתיה? לימא הכי 'זיל זיל דומי דומי אעדי (נ"א אנודי) קטור דקטרא לא לך ולא לי'. ולבתר יתחיל ב'אל' ויסיים ב'אל': יתחיל

<sup>32</sup> כלומר ניחוש והגדת עתידות (מנטיה).

ב'אל' דכתיב אל מוציאו ממצרים (במדבר כד, ח) ויסיים באל כי לא נחש ביעקב וגו' עד מה פעל אל (שם כג, כג), ויזיל ליה ולא ישגח אבתריה. רב הונא הוה סליק מבבל לארץ ישראל והוה סליק להתם. איערע בחד כפר חמא ההיא אתתא דהוה אתיא אבתריה, ארמאת מיין (נ"א עינה) אכתפוי ונטלת עפרא מרגלוי. אהדר רישיה ואמר לה: עבידי וטול בתראי, דהא לא כלום גבאי (נ"א טול ועבידי בתראי בהא דלא גבאי), אבל גוזרני עליך בלבולא בדעתך. לבתר אמר: לא (בגינך) [בגיני] אלא בגין דלא תיקטלי בני אינשא אוחרנין. וכן הוה. איתבלבל דעתה ולא ידעה מידי ומתה. ועל דא כתיב לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב באהליך (תהלים צא, י). תני ר' חייא טוב לפני האלהים ימלט ממנה (קהלת ז, כו) ממאן מההוא אשה דכתיב בה אשר היא מצודים וחרמים כו' (וחוטא ילכד בה [שם] ההוא דאזל בתר יצה"ר).<sup>33</sup>

(תרגום: שנינו: העובר בין שתי נשים אם נידות הן נכפה ולא תזוז מגופו אם לא יעשו לו דבר. (ס"א ואם יעשו) – סכנת דם או הריגה מזומנת לו. ואם אינן נידות, עין הרע שולט בו בגופו או בממונו. כמו מעשה זה של ר' נחום ברבי שמלאי פעם אחת היה בכרך של קסרין. עבר בין שתי נשים. הסתכלו בו, והסתכן מייד בגופו ובממונו. מה הטעם? מפני שאותה רוח רעה שרתה עליהן ויכלה להזיקו. מה תקנתו? יאמר כך: סורי סורי, דומי דומי, הסירי את קשירת הקשר, לא לך ולא לי. ואחר כך יתחיל באל ויסיים באל. יתחיל באל, שכתוב אל מוציאו ממצרים; ויסיים באל, כי לא נחש ביעקב וגו' עד מה פעל אל, וילך לו ולא ישגיח אחריו. רב הונא היה עולה מבבל לארץ ישראל והיה עולה גם לשם. נקלע לכפר אחד, ראה אותה אישה שהייתה הולכת אחריו. זרקה מים על כתפיו ונטלה עפר מרגליו. החזיר ראשו ואמר לה: עשי וקחי אחרי, שהרי אין ולא כלום אצלי, אך גוזרני עליך בלבול בדעתך. לאחר מכן אמר: לא בגללי אלא כדי שלא תהרגי בני אדם אחרים. וכך היה. התבלבלה עליה דעתה, ולא ידעה דבר ומתה. ועל זה כתוב: לא תאונה אליך רעה ונגע לא יקרב באהליך. שנה ר' חייא: טוב לפני האלוהים ימלט ממנה, ממי?

<sup>33</sup> זוהר חדש, ב, דף לו ע"ב – לו ע"א [מהדורת מרגליות, דף פא ע"ג].

מאותה אישה שכתוב עליה אשר היא מצודים וחרמים כו'. (וחוטא  
ילכד בה, אותו שהולך אחר יצר הרע).

הצגת הפרופיל הדמוני של האישה התעשרה כאן בהשראה שלילית גם על  
סביבותיה ועל עוברי הדרך האקראיים המזדמנים לידה. לעיתים ההשראה  
בטוחה, ולעיתים היא אפשרית. בין כך ובין כך ה'הילה' הנשית ההרסנית  
מחייבת היערכות כדי למנוע את הנזק. וכאן הציע המדרש שורה של לחשים  
ונוסחאות כדי להפיג את ההשפעה, כלומר הדרשן מציע מגיה דפנסיבית.

מעניין שהוקעת האישה לא עברה חלק אצל הדרשן. רב הונא ראה אישה  
הנוהגת בדרך של כשפים, וגזר עליה טירוף הדעת. והנה לאחר מכן היה צריך  
להצדיק את התגובה הקיצונית שלו על שהאישה התיזה מים ('אראמת מין')  
על כתפיו ונטלה עפר מתחת לכפות רגליו. הרי הוא לא ניזוק ממנה. על כן  
נימק את העונש שהיא תפגע באנשים אחרים. יתר על כן, הדרשן נאלץ  
להביא כתובים בגנות האישה בכלל, וכל זאת כדי להצדיק את התגובה  
הקיצונית של רב הונא. נקל להבין שהדיון על סיבת ייחוס הכשפים לנשים  
נמשך.

החטיבה האחרונה של הדיון בזיקת האישה לכישוף פותחת באופן כללי  
בשמועה על פעולת מלאכי החבלה במצבים מסוימים ונמשכת בשמועה על  
היכולת של הנשים ('נשיא') לתמרן את הגברים לעבודת הצלמים ('טעוותהוין',  
מלשון טעות). אפשר שהעורך רמז שפעילות הנשים שקולה לפעילות של  
מלאך המוות, וכבר נאמר לעיל שאלמלא ההשגחה העליונה היו מחריבות את  
העולם. החטיבה מסתיימת בקישור למואב ולמדיין, דהיינו לדמותו של  
בלעם. יש כאן סגירת מעגל דרשני, מפני שהדרשות מסתיימות בייחוסה  
המואבי של רות. וכה כתב הדרשן:

[ד] תני ר' חייא טוב לפני האלהים ימלט ממנה (קהלת ז, כו) ממאן?  
מהווא אשה דכתיב בה אשר היא מצודים וחרמים כו' [וחוטא ילכד  
בה (שם), ההוא דאזל בתר יצה"ר].

בא וראה: בזמן שהרעב בעיר לא יראה אדם את עצמו ולא ילך יחידי  
בעיר מפני שמלאך המות נמצא שם ויש לו רשות לחבל וע"ד כתיב  
ויאמר יעקב לבניו למה תתראו (בראשית מב, א). כיוצא בו בזמן

שהדבר בעיר יסגור אדם עצמו ולא יתראה בשוק, דכיון שנתן רשות למחבל מי שפוגע בו ניזוק ואיהו מתחייב בנפשו. בא וראה: עשר שנים היתה נעמי בשדה מואב לסוף כי שמעה בשדי מואב (רות א, ו) כו'. מפני מה נענשו מחלון וכליון מפני שנשאו נשים מואביות. אין לך בעולם נשים מתעסקות בנחש ובכישוף כמו מואביות. ממאי דכתיב ויאכל העם וישתחוו לאלהיהן (במדבר כה, ב). כיון דהוּו אכלי מידי בחרשייהו מיד הוּו סגדין לטעוותרהוּו. ויצמד ישראל לבעל פעור (שם, ג) רבי חייא אמר כהני צמידין תכשיטין הכי הוּו מתחברים בבעל פעור. בחרשיהוּו דנשיא מנלן? דכתיב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם (שם לא, טז), 'בעצת בלעם' לא נאמר אלא 'בדבר בלעם'. אוליף לון מילין בפומא. דהא חרשין וקוסמין לא הוּו בעלמא כותייהו אבל מילין בפומא לאשלמא חרשייהו לא הוּו ידעי. וע"ד בדבר בלעם עבדו ואשלמו חרשייהו ויכילו להו.<sup>34</sup> (תרגום: שנה ר' חייא: טוב לפני האלוהים ימלט ממנה. ממי? מאותה אישה שנכתב עליה אשר היא מצודים וחרמים כו'. וחוטא ילכד בה, זה שהולך אחר יצר הרע.

בוא וראה: בזמן שהרעב בעיר לא יראה אדם את עצמו ולא ילך יחידי בעיר מפני שמלאך המוות נמצא שם ויש לו רשות לחבל, ועל זה כתוב ויאמר יעקב לבניו למה תתראו. כיוצא בו בזמן שהדבר בעיר יסגור אדם עצמו ולא יתראה בשוק, דכיוון שנתן רשות למחבל מי שפוגע בו ניזוק, והוא מתחייב בנפשו.

בוא וראה: עשר שנים הייתה נעמי בשדה מואב. לסוף כי שמעה בשדי מואב. מפני מה נענשו מחלון וכליון? מפני שנשאו נשים מואביות. אין לך בעולם נשים מתעסקות בנחש ובכישוף כמו מואביות. מהיכן? שכתוב: ויאכל העם וישתחוו לאלוהיהן. כשאכלו דבר מה בכישופיהם מייד היו משתחווים לאליליהם. ויצמד ישראל לבעל פעור, רבי חייא אמר כמו שהיו עונדות את תכשיטי הצמידים כך היו נצמדות לבעל פעור. [פעולת מואב] בכשפי נשים מהיכן? שכתוב הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם. בעצת בלעם לא נאמר אלא בדבר בלעם. לימד אותם דברים [אפשר מילים] שבפה; שהרי מכשפות וקוסמות לא היו כמותן בעולם, אבל לא היו יודעות דברים

<sup>34</sup> זוהר חדש, ב, דף לז ע"א [מהדורת מרגליות, דף פא ע"ג].



[מילים] שבפה להשלמת הכישוף. ועל זה בדבר בלעם עשו, והשלימו  
כישופיהן, ויכול להן.)

החטיבה מסתיימת בהסבר החטא הגדול של מחלון וכליון. מתברר שלפי בעל  
מדרש הנעלם החטא אינו מתמקד בנישואין לגויה אלא בנישואין לנוכרית  
מגיקונית. הטענה שהתנסחה קודם, שהאישה מתמחה בעשייה והגבר  
בדיבור, מיושמת כעת בבנות מואב ובבלעם, ומכאן שהקללות שנשכר למענן  
היו ביטוי לכושר הרטורי כביכול של הגבר.

המסורות העשירות בדבר זיקת נשים לכישוף אינן בהכרח קבליות, כלומר הן  
אינן מושגות על הכרת העולם התאוסופי ועל שימוש בספירותיו וניצול  
הכוח שבהן. סגנון זה הוא מדרשי במובהק,<sup>35</sup> והוא הולם את דרכו של בעל  
מדרש הנעלם גם בסוגיות אחרות.

מעניין להצביע על עניין ספרותי שיש לו משמעויות רעיוניות. לאורך כל  
הדיון יש דעות המתאמצות להסיט את תשומת הלב מהדמוניזציה של  
האישה ולהעביר את הדיון למישור פשטי והלכתי. למשל, הסבת 'אסורים  
ידיה' על איסור נגיעה באישה, דהיינו הנושא הוא בכלל הגבר ולא האישה.  
ואולם שרשור הרעיונות מלמד שהעורך לא ראה בניסיון המינורי להסב את  
הדברים למישור המתרחק מההיבט המיתי המודגש ניסיון מוצלח. בסופו של  
דבר הדיון המציג את האישה כדמות מגית אף נותן טעמים לכך, כביכול  
מדובר בסוגיה הטעונה התבוננות וארגומנטציה, הוא השלט.

<sup>35</sup> עדיין אין בידינו מחקר רחב ומקיף על מבנה הדרשה וארגונה בספר הזוהר. בינתיים ראו  
למשל על דגמי הדרשות בספרות הזוהר: איתמר גרינולד, 'המציאות המדרשית – מדרשות  
חז"ל לדרשות המקובלים', יוסף דן (עורך), **ספר הזוהר ודורו, מחקרי ירושלים במחשבת  
ישראל**, ח, ירושלים תשמ"ט, עמ' 255–298; מיכל אורון, 'מאמנות הדרוש של בעל הזוהר',  
דן, שם, עמ' 299–310; מרדכי פכטר, 'בין לילה לבוקר (ניתוח ספרותי של מאמר זוהר, ח"ב,  
לו ע"ב – לח ע"ב)', דן, שם, עמ' 311–346; Eliezer Segal, 'The Exegetical Craft of the  
"Zohar": Toward an Appreciation', *AJS Review*, 17 (1992), pp. 31–49

## ב. השפעה

השפעת האוסף העוצמתי של המסורות שהובאו במדרש הנעלם ניכרת גם על הוגים אחרים בני הזמן. דוגמה לכך היא ר' מנחם רקנאטי, שהביא את רוב המסורות כלשונו בפירושו על הכתוב 'מְכַשְׁפָּה לֹא תִחֶיָה' (שמות כב, יז). לציטוט הנרחב של מדרש רות כלשונו הקדים את הדברים אלה:

מכשפה לא תחיה [...] כבר ביארנו כי כשפים ומעשה שדים נשפיעין מרוח הטומאה, ואף כי ענייני הכשוף קצתם נעשים בעירוב היסודות והרכבתם, כמו שאמרו רז"ל קמיע של עיקרין,<sup>36</sup> מ"מ יש נעשים בדיבור לבד, כי יש כח<sup>37</sup> בדברי האדם כמו שרמזתי בסוד התפלה.<sup>38</sup>

אף שרקנאטי לא הזכיר את הנשים בדברי הפתיחה, אפשר להסיק מדבריו כיצד קרא את הטקסט של מדרש הנעלם. רקנאטי סבר ככל הנראה שהחידוש הגדול בדברי המדרש הוא שנשים בקיאות במגיית השם. מבחינתו בעל המדרש הסביר את האופן שבו האישה משתמשת בשמות: היא מתמקדת במעשה, והגבר מתמקד בדיבור. כלומר העיסוק של נשים במגיית השמות עקיף, ונעשה באמצעות כישוריו של הגבר. לאחר ציטוט ארוך של דברי מדרש הנעלם הנזכרים כתב רקנאטי בשולי הדברים:

הנך רואה כוונתם כי על כן אמר 'מכשפה' רמז לעיקר קבלתה, ועל כן מזכירים בקמיעות שם האם ולא שם האב, ובפרק במה אשה אמר אביי אמרה לי אם – כל קמיעי<sup>39</sup> בשמא דאמא וכל קטרי בשמאלא,<sup>40</sup> ועל כן רוב המתעסקים בענינים אלו פגומין כענין הנאמר בנביאי הבעל ויתגודדו כמשפטם (מלכים א יח, כח), הבן אומר 'כמשפטם' ולא 'כמנהגם'.<sup>41</sup>

<sup>36</sup> תוספתא, שבת ד, ט; בבלי, שבת סא ע"א-ע"ב.

<sup>37</sup> ראו: יונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה.

<sup>38</sup> פירוש רקנאטי לתורה, משפטים, לבוב תר"ם (ירושלים תשכ"א), דף מז ע"ד.

<sup>39</sup> בנוסח שלפנינו 'מנייני', ופירש רש"י 'לחישות'.

<sup>40</sup> בבלי, שבת סו ע"ב.

<sup>41</sup> פירוש רקנאטי לתורה, דף מח ע"א.

רקנאטי הושפע מהרמב"ן,<sup>42</sup> שהקביל בין השפע התאוסופי לשפע האסטרלי.<sup>43</sup> ייתכן שהמשמעות של 'משפט' מבטאת בעיניו את משפט הכוכבים, לאמור אסטרולוגיה. לפיכך הכישוף שייחס לנביאי הבעל היה אסטרלי, ואולי גם הקמיעות המדוברים כאן, שרשום בהם שם האם דווקא, הם מצע להורדת שפע הכוכבים.

מכל מקום רקנאטי לא היה היחיד. ההשפעה של דברי בעל מדרש הנעלם חצתה גבולות. דוגמה לכך במאה הארבע עשרה היא שחלק ממדרש הנעלם בסוגיה זו צוטט גם בפירושו של ר' מנחם בן מאיר ציוני, שפעל בארצות אשכנז ואיטליה.

ראוי לציין את ההתפתחות שחלה במאה השש עשרה, שבמהלכה שטפה את אירופה והגיעה אף למזרח התיכון היסטריית מכשפות, שתחילתה בהתפשטות השימוש בכישוף ברבע האחרון של המאה החמש עשרה במרכז אירופה ובעיקר בגרמניה. האפיפיור אינוקנטיוס השמיני מינה שני נזירים דומיניקנים, יוהן שפרנגר והיינריך קרמר, לחקור את התופעה ולהציע דרכי טיפול בה. הם פרסמו בשנת 1486 חיבור בלטינית (*Malleus Maleficarum*), והוא ראה אור בעשרים ושמונה מהדורות עד שנת 1600, והיה לספר ההדרכה הנפוץ ביותר בכנסייה הקתולית לטיפול בצרה הזאת ובכל צורותיה. חיבור זה היה בשימוש גם בקרב הפרוטסטנטים.<sup>44</sup> גם בקרב חכמי ישראל מצאנו

<sup>42</sup> ראו: משה אידל, ר' מנחם רקנאטי המקובל, א, ירושלים ותל אביב תשנ"ח, עמ' 88–93.

<sup>43</sup> ראו: Dov Schwartz, 'From Theurgy to Magic: The Evolution of the Magical-Talismanic Justification of Sacrifice in the Circle of Nahmanides and His Interpreters', *ALEPH*, 1 (2001), pp. 165–213. בדפוסים אחדים נוספה פסקה לאחר פירוש רקנאטי: 'את המשכן עשר יריעות רמז לעשר רקיעים ר"ל כי עשר כחות עליונות ר"ל הספירות נטה השפע אלו הם לשאר כחות שהם כלבוש להם סביב כחות העליונים העשרה והם כוכבים וצבע שחקים ואלו כולם נקראים מערכות הכוכבים.'

<sup>44</sup> ראו בהרחבה במבואות: Montague Summers (ed.), *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*, New York 1978. הספר הנפוץ הזה זכה לביקורת מלומדת בדפוס בספרו של יוהן וייר, הרופא ההולנדי, שהיה תלמידו וממשיך דרכו של המלומד הגרמני הגדול קורנליוס אגריפה. ספרו של וייר ראה אור כעבור שמונים שנה כמעט: Johannes Weyer, *De Praestigis Daemonum et Incantationibus ac Venibicis*, Basel 1563. לספר היו כמה מהדורות נוספות, וראו תרגומו המוער לאנגלית: Johann Weyer, *Witches, Devils and Doctors in the Renaissance*, George Mora (ed.), Binghamton, New York 1991.

הוגים שחשו צורך לפרש את דברי מדרש הנעלם ולהבין את ההיגיון שבבסיסם. המגמה העיקרית שלהם הייתה להשיב את הדיון המגי לסביבה הקבלית, כלומר לעגן אותו בעולם האלוהי. המשמעות של המהלך הזה היא השבת הכישוף לכוחות הטומאה הנובעים מן האלוהות. נביא לכך שתי דוגמאות. ר' דוד בן זמרה הקדים להבאת מדרש הנעלם דברים אחדים, שבהם התאמץ לעגן בנורמות החברתיות את הזיקה של האישה לכישוף. הדברים מובאים בטעם מצווה סז לפי מספורו, דהיינו איסור הכישוף:

שלא לכשף שנאמר לא ימצא וגו' מכשף (דברים יח, י). ארז"ל למה נקרא שמם כשפים? שמכחישים פמליא של מעלה.<sup>45</sup> דע כי העבירה הזאת אבי אבות לכל העבירות והנזקים שבעולם, וכמה חללים הפילה,<sup>46</sup> ולכן חייבה התורה מיתה עליה. ולא עוד שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה האמורה בו, אתה מצווה להמיתו בכל מיתה שתוכל, שנאמר מכשפה לא תחיה, מכל מקום.<sup>47</sup> והוציאו הכתוב בלשון מכשפה לפי שפעולה זו נמצאת בנשים יותר מבאנשים כאשר מפורסם. טעם המצוה לפי הפשט לפי שגורמות תקלות הרבה ומיתה ונזיקין, אין להם חקר.<sup>48</sup> כאשר ראינו בעינינו ובאזנינו שמענו<sup>49</sup> ואמותינו ספרו לנו<sup>50</sup> כמה גדול כח הכישוף.

ועל דרך הסוד: דע כי כל מה שברא הקב"ה על סדר נכון בראו והעמיד כל דבר על משמרתו, וסדר מעמדו ושלא לשנות את

<sup>45</sup> בבלי, סנהדרין סז ע"ב; חולין ז ע"ב; מדרש תנחומא, מקץ ב.

<sup>46</sup> על פי משלי ז, כו.

<sup>47</sup> העונש על כישוף הוא סקילה. רדב"ז טען שאם אי אפשר להמיתה בסקילה, ממיתים אותה באופן האפשרי. הוא הסתמך מן הסתם על הדרשה מ'מות יומת המכה' (במדבר לה, כא) בבבלי, סנהדרין מה ע"ב, וכן פסק הרמב"ם: 'מי שעמד על נפשו ולא יכלו בית דין לאוסרו עד שימיתוהו במיתה שהוא חייב בה הורגין אותו עדיו בכל מיתה שיכולין להמיתו בה מאחר שנגמר דינו' (משנה תורה, הלכות סנהדרין יד, ח). רדב"ז עצמו כתב שם בפירושו על הלכה ג: 'ואם עמד על נפשו והרגוהו עדיו במיתה אחרת יראה לי שקיימו מ"ע שזוהי מצותו'. פרשנים אחרים שקדמו לו הסתמכו על המעשה הנודע של שמעון בן שטח שהרג את המכשפות (משנה, סנהדרין ו, ד). תודתי לרב ברוך וינטרוב על סיועו.

<sup>48</sup> על פי תהלים קמה, ג; איוב ט, י.

<sup>49</sup> על פי איוב יט, כז.

<sup>50</sup> שינוי מכוון של הכתוב 'אָבוֹתֵינוּ סִפְרוּ לָנוּ' (תהלים מד, ב) כדי להדגיש את השייכות של הנשים לכישוף.

תפקידו; וזה ע"י המעשה הכישוף משנה סדרי בראשית,<sup>51</sup> ומבלבל סדרי הבריאה וממה שנצטווה כל כח וכח במעשה בראשית. וזה על ידי הקטורת ועישונים והשבעות מערב הכוחות ומחליף כחו של זה לזה, ומגביהים כחו של זה על של זה. וזה היפך כוונת הבורא ית'. כי הוא רוצה שלא ישנו ממה שהפקידם<sup>52</sup> בשעה שנבראו אם לא כפי רצונו ית'. וגדולה מזו אמרו תנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית,<sup>53</sup> ואפילו הכי אין משנה מנהגו של עולם<sup>54</sup> אלא לצורך גדול כאשר ידוע בכתובים. ואם תאמר, איך יש כח באדם להכחיש פמליא של מעלה? כבר כתבתי לך שברא הקב"ה עשר כתרין תתאין דלא קדישין<sup>55</sup> כדי שייראו מלפניו.<sup>56</sup> וכל בני קדם היו משתמשין בהם מאשר למדו מעזא ועזאל,<sup>57</sup> ומהם למדו לבן ובלעם, כדאיתא מן ארם ינחני בלק מהררי קדם (במדבר כג, ז), והם אליפו חרשין בעלמא.<sup>58</sup> וע"י השבעות בכתרין הנז' כופין את חיילותיהם להם השדים הנמשכים מכחם לעשות שאלתם. ואותן השדים המשתמשים בהם נקראו 'מלאכי חבלה',<sup>59</sup> כי לכך נבראו ליסר בהם הרשעים, כדי שייראו מלפניו. וכן ראינו כל מעשה הכישוף להשחית ולחבל ולהמית, ולא ראינו מי שיעשה כישוף לתועלת,<sup>60</sup> ואם יעשה יצליח. כי כל כוונת השלוחים ההם לעות ולא לתקן.<sup>61</sup> וכן אז"ל

51 ראו בבלי, שבת נג ע"ב; שמות רבה לח, ד.

52 על פי נוסח ברכת הלבנה. ראו בבלי, סנהדרין מב ע"א; מסכת סופרים יט, י.

53 בראשית רבה ה, ה [מהדורת תאודור ואלבק, עמ' 35].

54 'מנהגו של עולם' מבטא הן נורמה רווחת הן חוק טבע. ראו בבלי, ברכות נה ע"א, וכמוהו הרבה.

55 'כתרין תתאין' הוא ביטוי רווח בזוהר לספירות הטומאה, שהן כנגד הכתרים העליונים או הקדושים, שהם הספירות. הכתרים התחתונים שקולים לעיתים לכוכבים ומזלות שעובדי האלילים עובדים אותם. ראו למשל זוהר ג, דף רח ע"ב.

56 על פי קהלת ג, יד.

57 ראו בבלי, יומא סז ע"ב.

58 כלומר למדו כישוף בסתם.

59 ראו למשל בבלי, ברכות נא ע"א; שבת נה ע"א; פסחים קיב ע"ב; כתובות קד ע"א.

60 כלומר למטרה חיובית וקונסטרוקטיבית, דהיינו מגיה 'לבנה' אינה נכללת בדיון.

61 על פי קהלת א, טו.

בלטיהם (שמות ז, כב; ח, ג, יד) מעשה שדים, בלהטיהם (שם ז, יא) מעשה כשפים.<sup>62</sup>

רדב"ז פתח בחומרה של הכישוף ובזיקה ה'מפורסמת' של הנשים לפעילות מגית. בהסבר 'על דרך הסוד' טען שהכישוף פועל פעולה מנוגדת לפעילות התאורגית, דהיינו במקום להוסיף כוח למעלה היא משבשת את מערך הכוחות האלוהיים השליליים שנועדו מלכתחילה להעניש את הרשעים ורותמת אותם למטרות של המגיקון. רדב"ז מנה עשרה כינויים מקראיים לאיסורי לא תעשה הקשורים למגיה (אוב, ידעוני, מנחש, קוסם, חובר חבר, דורש אל המתים, השאלה באוב, השאלה בידעוני והכישוף). הוא טען כי עשרה איסורים אלה הם כנגד השיבוש של עשר ספירות הטומאה ('כתרין דלא קדישין'). זאת ועוד, הוא שילב לא רק את ספירות הטומאה אלא גם את השדים. לאחר שהביא מדברי מדרש הנעלם סיכום: 'ודברים רבים נאמרו בכשופי הנשים במדרשים ובתלמוד'.<sup>63</sup>

ר' מרדכי יפה, שפעל במחצית השנייה של המאה השש עשרה, כתב מעין פירוש-על (סופרקומנטר) לפירוש רקנאטי על התורה. יפה, המכונה 'בעל הלבושים' בשל כותרות ספריו, ראה אתגר פרשני מיוחד בתפיסת מדרש הנעלם שלאישה אין כוח מגי משל עצמה וכי היא שואבת אותו מן הגבר. כן התאמץ להבין מה המשמעות שהאישה מכירה את ה'עומקים' של הזכר. ההסבר המייחס לאישה מניפולציות על הזכר בעולם השגתי של החיים לא הספיק לו. נוסף על כך הוא ראה אתגר בדברי מדרש הנעלם, שלכאורה מנותקים מהסביבה הקבלית התאוסופית של הזוהר. וכך כתב:

ולא אתקפא נוקבא אלא בחילא דדכורא – פי' שאינה יכולה להוציא פעולתה כפי כחה לפועל כי אם בקבלתה הדברים מן הזכר כעניין בנשי מואב ובבלעם שאמר בסמוך, כי כל הדברים משתלשלות,<sup>64</sup> והנקבה העליונה בכח הזכר פועלת ומוציאה לפועל הדברים שהם כמו בהתעוררותה לקבל ממנו, וזהו אומרו אח"כ ותרווייהו מן

<sup>62</sup> בבלי, סנהדרין סז ע"ב; מדרש תנחומא, שמות יד, ד. המובאה מתוך מצודת דוד [מהדורת צוריאל, ירושלים תשס"ג, עמ' פד].

<sup>63</sup> שם, עמ' פה.

<sup>64</sup> אולי צ"ל 'מהשתלשלות'.

נוקבא מתערי, שרוצה לומר מהנקבה העליונה, ולכך רוב מיני הכישופים בנשים נמצאים. ידעת לאומאה – פי' יודעת להשביע בני אדם לעשות רצונה, ונ"ל באומרו דכיון שהיא שראת כו' דה"פ: <sup>65</sup> דכיון ששורה בעומק הזכר שלה מלמעלה היא מבינה ההשבעה שמשביעין בני אדם זכרים הבאים מכח הזכר ומשלמת רצונו במעשיה על ידי נקבותה כענין דבלעם בסמוך. <sup>66</sup>

בעל הלבושים הסב את הדיון במלואו על עולם האלוהות. מעתה הנקבה היא המלכות ('נקבה עליונה'), והזכר הוא התפארת. לנקבה אין יכולת משל עצמה כשם שהמלכות איננה בעלת מהות עצמאית אלא היא השתקפות הספירות והתאמתן לעולם הארצי. מאחר שהמלכות היא כאמור בבואת הספירות העליונות, היא מעוגנת בהן ויודעת כיצד לשאוב מהן את השפע. זו המשמעות של 'שורה בעומק הזכר שלה מלמעלה'. המלכות מכירה את דרכי השפע של תפארת ויודעת כיצד להורידן לעולם הארצי.

רדב"ז ור' מרדכי יפה ביטאו מגמה להשיב את הכישוף למסתרי העולם האלוהי. רדב"ז כתב בפירוש ששמע על הסבר טבעי לכישוף ('עירוב היסודות והרכבתם'), אולם 'דע כי אפילו במין הזה אין מצליח אלא בהצטרפות שמות והשבעות. ואם אנחנו לא נדעם מכל מקום שורש יש להם והם נשפעים מכוחות הטומאה'. <sup>67</sup> כלומר, אין כישוף שאיננו שב בדרך זו או אחרת למבנה העולם האלוהי. עצם הציטוט של מדרש הנעלם והפרשנות שבשוליו מעידים שהוגים אלה ראו בזיקת הנשים לכישוף פוטנציאל לסכנה קוסמית. שיבוש סדרי בראשית, לא פחות. בדרך כזו הדמוניזציה של האישה לא הייתה צדדית אלא הועמדה במרכז הזירה.

### האישה, השד והכישוף

הקבלה קישרה את הנשים לכוחות הטומאה ולספירות המשתייכות לצד ה'שמאלי'. בצידה צמחה ספרות שלא הסתמכה בהכרח על המבנה של העולם האלוהי, ומקורותיה היו האמונות העממיות. אמונת השדים הייתה נפוצה

<sup>65</sup> ר"ת 'דהכי פירושו'.

<sup>66</sup> פירוש רקנאטי לתורה, דף מז ע"ד.

<sup>67</sup> מצודת דוד, עמ' פה.

בשלהי ימי הביניים במידה כזו שהוגים שכלתניים התאמצו להתאים אותה גם לספרות המדעית. למשל, היו הוגים שזיהו את השדים עם השפע השלילי הנובע מגרמי השמיים, והיו הוגים שזיהו אותם עם כוחות פסיכולוגיים, ובמיוחד עם הדמיון, כפי שראינו אצל ר' אברהם אבולעפיה.

באותה מידה הייתה ספרות שאיננה שכלתנית או מדעית, אך הייתה מיסטית במובן זה שאימצה שורה של אמונות עממיות החורגות מהשכלתנות. עם זאת בעיני מחבריה היו אמונות אלה בגדר ממשות ישותית. בדיון החותם נדגים את הזיקה של האישה לכישוף בספרות הזו.

#### א. בין ספקנות לממשות

דוד קויפמן פרסם טקסט חשוב על הנשים בכישוף מראשית המאה החמש עשרה. הטקסט עסק ב'נשים הליליות ר"ל, המהלכות באישון לילה [...] חונקות הילדים הקטנים'.<sup>68</sup> כלומר, נשים העוסקות בכישוף בלילה, וכנראה גם הרמז לדמותה של לילית. מחברו של הטקסט, ר' אברהם בן יצחק הלוי (דון אברהם איצק הלוי), תיעד טקסים מגיים מפורטים של נשים שרווחו בסביבה. נקודת המוצא של אברהם בן יצחק הייתה אליטיסטית לכאורה. להלכה הוא התייחס לטקסים שתיעד בספקנות ולעיתים אף בביטול; אך למעשה הוא הכיר בממשותם. הוא הסביר את המנגנון של הכישוף של האישה באמצעות מצב של טרנס:

<sup>68</sup> דוד קויפמאן, 'מאמר ע"ד הנשים הליליות להחכם ר' אברהם בן יצחק הלוי גירונדי', **כנסת ישראל**, ג (תרמ"ח), עמ' 560–566. תודתי לפרופ' משה אידל שהפנה את תשומת ליבי לטקסט זה. והעירני פרופ' זאב גריס כי קויפמן ציין שם, עמ' 561, שההדיר את הטקסט על פי כתב יד אוקספורד של החיבור, אך לא ידע שהחיבור ראה אור קודם לכן בשתי מהדורות בדפוס. המהדורה הראשונה היא המאמר בדבר הנשים הליליות, שהביא אברהם יערי, **הדפוס העברי בקושטא**, ירושלים תשכ"ז, עמ' 80, מס' 74, כדפוס קושטנינא רע"ה–ר"ף לערך. יערי העיר כי נדפס ללא שער וכי העותק היחיד מצוי בניו יורק. משום מה יערי כותב שם כי החיבור חזר ונדפס על ידי קויפמן על פי טופס זה ועל פי כתב יד אוקספורד. זאב גריס בדק את הנוסח של קויפמן לעומת נוסח הדפוס בקושטא, המצוי בעותק מקוון בספרייה הלאומית בירושלים, ומצא כי חילופי הנוסח אינם מהותיים. המהדורה השנייה של החיבור ראתה אור בסלוניקי ש"ס לערך, כפי שהראה יוסף הקר, 'דפוס קושטא במאה השש-עשרה: השלמות תיקונים ובידורים על יסוד ספרו של אברהם יערי, הדפוס העברי בקושטא ירושלים תשכ"ז', **ארשת**, ה (תשל"ב), עמ' 479, מס' 74.



כי בשכב הגוף מהנשים ההנה ונשקע בשינה תשוטט הנפש אחרי אשר התלבש צורה כצורת הגוף או צורה אחרת מאחד מהב"ח, ונכנסת בבתיים הסגורים ותראה כל מה שיש בבית או תנועע ענינים ממה שיש שם ותזיזם ממקום למקום,<sup>69</sup> גם תתחברנה הרבה מהן [חוברות] אשה אל אחותה<sup>70</sup> יוצאות במחול משחקים<sup>71</sup> מתופפות על לבבהן לקחת [לוקחות] צאן ובקר<sup>72</sup> מאשר תמצאנה מתרגשות<sup>73</sup> בבית אחד וזובחות אותם שם [ומבשלות בפרור<sup>74</sup> אוכלות ושותות ומתעדנות שם] ואחר תשובן לקדמתן הנפש והבשר כשהיה, וישארו להם רשמים מכל מה שעשו או ראו בעת השנה, עד שתספרנה לאותם שנכנסו בביתם: אני הייתי הלילה בביתך בשעה פלונית, ואת היית עוסק<sup>75</sup> בכך וכך ודבר פ'<sup>76</sup> היה במקום פ' והוסר ממקום פ' והושם במקום פ', ומזה דברים אחרים שא"א ידיעתם אצלם בזולת היותם בתוך הבית בעת ההוא.<sup>77</sup>

אברהם בן יצחק ראה בטקסים כאלה 'דברים בדויים ראוי להלעיג על אמרם ולהבזות המאמין בהם'.<sup>78</sup> הוא התייחס אליהם כאל אמונה עממית, שגם אם יש בהם יסוד מציאותי, הרי ההמון איננו יכול להבחין בין עובדות לבדיות. אבל אברהם בן יצחק בהחלט סבר שיש יסוד מציאותי בטקסים של הנשים הליליות. הוא אימץ את התפיסה של ממשות השדים, וכבר העיר קויפמן שהוא הושפע מהרמב"ן בעניין זה. לדידו השדים עשויים מאוויר ומאש או מרוח בלבד.

<sup>69</sup> אם התנועה נעשית בכוח הראייה, יכול להיות שמדובר בתופעה כמו טלקיניזיס (הזזת דברים

מרחוק בכוח המחשבה והריכוז).

<sup>70</sup> על פי שמות כו, ג; יחזקאל א, ט.

<sup>71</sup> על פי ירמיהו לא, ג.

<sup>72</sup> על פי שמואל א יד, לב.

<sup>73</sup> כלומר באות.

<sup>74</sup> על פי במדבר יא, ח.

<sup>75</sup> אולי צ"ל 'עוסקת'.

<sup>76</sup> פלוני.

<sup>77</sup> קויפמן (לעיל, הערה 68).

<sup>78</sup> שם.

אברהם בן יצחק ראה אמת לאמיתה בחומר המגי שבמדרש ובכתבים נלווים של המגיה העתיקה. על השדים כתב מבחינה עובדתית 'שיש להם כח לשוט בעולם ברגע אחד' וכי 'יש להם כח ג'כ להתלבש צורות מתחלפות אם מבני אדם אנשים ונשים אם בכת מיתר בעלי החיים'.<sup>79</sup> הזיקה לנשים מושתתת כמובן על קלות הדעת והפיתוי. וכה כתב:

ודע כי רוב התעסקותם עם בני אדם ופתותם אותם להתחבר אליהם, ולקבל ממשלתם עליהם הוא לאישים קלי [חלושי] הדמיון הקלים להתפתות, ולזה יתמידו בהתעסקותם עם הנשים להיותן חלושי הדמיון וכח [יותר] מן האנשים. והנה מטבעם להזיק לכל מי שאינו נמשך אחריהם או שיראו שלפי ענינו ושלמות מזגו לא יוכלו לפתותו בנקל, ולזה נקראו בדברי רז"ל 'מזיקין'.<sup>80</sup>

משמע שבגין חולשתן של נשים אין הן יכולות לגלות כוח עמידה לנוכח השדים, ועל כן הן נמשכות אחריהם. כשם שבעל מדרש הנעלם טען שהנשים שואבות את כוחן מהגברים, כך טען אברהם בן יצחק שהן מתעצמות מן השדים.

#### ב. פעילות לילית

כעת נותר להסביר את היתרון שבהתחברות לשדים בעיקר בלילה. אברהם בן יצחק טען כי בלילה הדמיון פעיל ביותר, ואירועים דמיוניים נראים כאילו התרחשו במציאות, מכיוון שהשדים פועלים על הדמיון:

והנה כשישקעו בשינה אותם הנמשכים אחריהם [השדים] והקרובים להתפתות להם, ועל הרוב הם ממין הנשים, הנה כדי להמתיק התחברותם אליהם ושימשכו אחריהם ויתיחדו להם יעשו כן שאמנם השדים ילכו באישון לילה בבתים מה שיכנסו דרך סדקים ויראו מה שיש שם, ולפעמים יזיזו מהענינים אשר שם ויניעום ממקומם למקום אחר, ויראו כל הנעשה בבית בעת ההיא, ואחר יראו בחלום כל מה שראו לאותם הנמשכים אחריהם, והן הנה הנשים הלילות,

<sup>79</sup> שם, עמ' 563.

<sup>80</sup> שם, עמ' 564.

כאלו הן בבית ההוא וראו כל מה שראו השדים ההם והזיזו והניעו כל מה שהניעו והזיזו וישאר להם רושם חזק בדמיונם מזה עד שתאמרנה: אמש הייתי בבית פלוני וראיתי כך וכך, וכמו שבא בפתחת הענין.<sup>81</sup>

תפיסת השדים של אברהם בן יצחק נעה בין תפיסה פסיכולוגית לתפיסה ריאליסטית. בדבריו רמוזות שתי טענות ביחס לזיקה של נשים לכישוף: א. ברמה הפסיכולוגית – הכישוף נסמך על הדמיון. גישה כזו רווחה בהגות השכלתנית הספרדית והפרובנסלית, ודוגמה לכך היא הגותו של רלב"ג.<sup>82</sup> הדמיון נתפס בהגות זו כמצר לשכל וצופן סכנה לעוות את המחשבה הישרה. הנשים מתוארות כמי שנשלטות בידי הדמיון, ועל כן גם נפעלות בידי השדים. ב. ברמת הפעילות – הפעילות של השדים דורשת מצע, והנשים נתפסות כפסיביות. לפיכך השדים משתמשים בהן בנקל. הוא שב לטיעון שהאישה חסרת כוח, ועל כן היא יכולה בנקל לנטות לכישוף.

אם כן, נשים נתונות להשפעת השדים, ובמסגרת הפעילות השלילית שלהן הן גם פוגעות בתינוקות.<sup>83</sup> הפסיביות שלהן נובעת מכך ש'אינם יכולות להמנע מזה בשום פנים, והוא כפי מה שיחליטו אותם המזיקין ההם המניעים אותנה אל רצונם וממתיקים התחברותן אליהן'.<sup>84</sup> אברהם בן יצחק חתם את הדיון באומרו שרק הדבקות בקב"ה עשויה להציל את האדם מהנשים

<sup>81</sup> שם, עמ' 565. בהמשך תיאר אברהם בן יצחק את ריקוד השדים ואת המשתה שהם עורכים.

<sup>82</sup> ראו: דב שוורץ, *אסטרולוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים*, רמת גן תשנ"ט, עמ' 237–244.

<sup>83</sup> לפי המסורת הספרותית היהודית הקדומה, לילית הייתה אשתו הראשונה של אדם, וברחה ממנו קודם שניתנה לו חוה. מאז היא מנסה לחטוף את נשמות התינוקות שאדם מוליד. מביא המסורת הזאת בספר 'אלפא ביתא דבן סירא' גייס לעזרת האם והאב של התינוקות את המלאכים השומרים סני, סנסנוי וסמנגלוף, ובכך ייסד מסורת המתגלגלת דורות רבים והגיע גם לימינו, לקמיעות שבהם רשומים המלאכים הללו לשמירת הוולד. ראו: עלי יסיף, *סיפורי בן סירא בימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר*, ירושלים תשמ"ה, עמ' 25, 63–71, 126, 143, 179–180, 231–234, 289–290. כן ראו: Margaret A. Murray, 'Child-Sacrifice Among European Witches', *Man*, 18 (1918), pp. 60–62.

<sup>84</sup> קויפמן (לעיל, הערה 68), עמ' 566.

הלילות. הוא המליץ להתבונן בכתוב 'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד' (דברים ו, ד) כדי שלא להיות נתון להשפעתן.

### סיכום

הזיקה של נשים לכישוף עולה מהדיונים הממוקדים בכישוף בספרות הקבלה. אומנם היכולת המגית מעוגנת במבנה של עולם האלוהות, ולא אחת ניתנים הסברים המקשרים את הפעילות לספירות ובמיוחד לסימטרייה שלהן בממלכת הרוע והקליפה. ואולם מסורות רבות שנספחו לקבלה נחשבות עממיות, ובדיעבד היינו מסווגים אותן לתחום הפולקלור ולמוסכמות החברתיות של תקופת ימי הביניים. זיקת הנשים לכישוף מוסברת בעיקר מתוך האופי הנשי, שלפי תפיסת אנשי ימי הביניים יש בו תערובת של חולשה אך גם של רוע. מבחינה מסוימת דווקא החולשה מסבירה את הרוע, שכן מאחר שנשים נאלצות לשאוב כוחן מן הגברים ואין להן כל אוטונומיה, כאשר הכוח בידן הן משתמשות בו כדי לבסס את חוזקן. כך מוסברת היזקקותן לשדים כדי להעצים את כוחן.

ההבחנה בין הזוהר למדרש הנעלם, שבה עסקתי בהרחבה במאמר זה, מאפשרת הבנה מסוימת של התפתחות הזיקה של נשים לכישוף בספרות הקבלה. הבחנה זו חושפת את דרכי הגיבוש של הסוגיה ואת הדרך שעשתה משולי התודעה המיסטית אל מרכזה. ראינו שמבחינה פילוסופית ופורמלית לזוהר לא היה צורך ליצור תאוריה של זיקת האישה לכישוף, ואילו למדרש הנעלם היה צורך כזה. אבל הבחנה זו מבטאת לטעמי משקע עמוק הרבה יותר. אדגים: לפי מדרש הנעלם ההתערבות האלוהית נעשית כדי למנוע מהאישה להחריב את העולם. לעומת זאת לפי הזוהר ההתערבות האלוהית נעשית כדי למנוע מן הנחש לפגוע באישה בלידתה.<sup>85</sup> במילים אחרות, הזוהר מקבל את האמירות על זיקתה של האישה למגיה כעובדה שאין בה משמעות תאולוגית מעמיקה. זהו ביטוי של הרגולציה האלוהית, עובדה יסודית של הטבע, ואין דחף ומוטיבציה לנבור בפסיכולוגיה ובמוסר כדי להצדיק אותן.

לעומת זאת מדרש הנעלם סבור שהחוקיות הטבעית בדבר זיקתן של נשים למגיה טעונה העמקה והנמקה, שכן הוא רואה בזיקה זו סכנה העלולה להציף

<sup>85</sup> כהן-אלורו (לעיל, הערה 15), עמ' 213–214.

את העולם בטומאה. והנה הטקסט של מדרש הנעלם נעשה מכונן, ונכתבו לו פרשנויות המעגנות את המעשה החמור של הנשים במבנה העולם הפנים-אלוהי. בעל מדרש הנעלם הציג גישה רפלקטיבית המאתגרת את התודעה, ולפיכך השפיע על השיח המגי בקרב הנמשכים לקבלה.

בצידם של הדיונים המייחסים את הזיקה של האישה לכישוף לעולם האלוהי היו גישות שייחסו את הזיקה לקרבת האישה לעולם השדים. בסיכומו של דבר נעו הגישות הללו בין תפיסה דמונית של האישה כמכשפת ובין ניסיון להבין את מניעיה ולקשור אותם למעמדה הנחות, בין התפיסה הדוגמטית של קישור האישה לכישוף ובין הניסיון להבין את המנגנון ואת דרכי הפעילות. בין כך ובין כך הגישות הללו מאפשרות לנו תובנה מסוימת של מעמד האישה בימי הביניים.