

## מעשה שדים וחלום [מגיית החלום היהודית (ב)]

יובל הררי

מאמר זה הוא פרק שני במחקר על מגיית החלום היהודית, שבו אני מבקש לבחון את המפגש בין מגיה לבין חלום בתרבות היהודית.<sup>1</sup> הנחת היסוד של המחקר רואה במגיה, בהקשרה היהודי, פעילות טקסית שליכתה הוצאה אל הפועל (במחשבה, בקול או בכתב) של השבעות ששמות קדושים שזורים בהן, ושתכליתה יצירת שינוי מוגדר בעולם, לרוב בהקשר מוטב או מוטבת מסוימים. כפי שהסברתי בפתח הפרק הראשון של המחקר, זו הגדרה מצומצמת למדי של הכישוף היהודי. מקורה בתמונה העולה מן המקורות ה'פנימיים', כלומר מן הספרות המגית עצמה – אלפי מרשמים שכוונסו בידי בעלי עניין בתחום, בכתבי יד ובדפוסים של כישוף ושל קבלה מעשית שבהם הוראות לכיצוען של פעולות טקסיות מסוג זה, וחפצים ביצועיים שיוצרו על פי הוראות מסוג זה כדי שיפעלו בעולם באמצעות הכוח שבו הוטענו על ידי טקס,

\* המאמר נכתב בסיוע הקרן הלאומית למדעים (מענק מספר 412/09) ומרכז מיימונידס ללימודים מתקדמים – ספקנות יהודית, שבאוניברסיטת המבורג. אני מבקש להודות לצוות הסטודנטים: חן אביזוהר, טפת ביק, יבגני אייזנברג, יועד קדרי, ליטל ליברמן-אביטל, נלה מיוחס, עינב קורן ורון לטרי, שסייעו לי בהעתקה ובמפתוח של כתבי יד. תודה שלוחה גם לאלון תן-עמי שהעביר לידי העתקה וצילום של כתב יד מאוסף משפחת גרוס (GFC 373), ולמר ביל גרוס על הרשות להשתמש בהם לצורך כתיבת המאמר. עוד אני מבקש להודות לחברי אבריאל בר-לבב, גדעון בוחק ורמי ריינר, שקראו את טיוטת המאמר והעירו הערות מועילות. אני שמח להקדיש מאמר זה לעלי יסיף, שעסק ברבים ממחקריו במקומם של השדים ובמשמעותם בספרות ובתרבות העממית היהודית. במובאות במאמר זה פתחתי קיצורים וראשי תיבות בסוגריים עגולים, הוספתי ביאורים, הבהרות והערות בסוגריים מרובעים, והוספתי סימני פיסוק (אך לא גרעתי מאלה שבמקור). הפרק הראשון בסדרת מאמרים זו עוסק בזימון מתים לחלום לשם דרישה בהם. ראו 'הררי, 'להביא המת בחלום: נחש מתים במסורת המאגית היהודית [מאגיית החלום היהודית (א)], איל פריזינטי, ח-ט / מכאן, טו 'א' פאפו, ח' וייס, 'הררי וי' בן-טולילה (עורכים), דמתה לתמר: מחקרים לכבודה של תמר אלכסנדר, אן (תשע"ה), עמ' 167-219.

כתב סימן וצורה.<sup>2</sup> תפיסה זו של המגיה מפקיעה את החלום כשלעצמו מתחומה, ומצמצמת את המפגש ביניהם רק לאותם המקרים שבהם זומן הכישוף לפעול בחלום. מקרים אלה נחלקים לשני סוגים עיקריים: הפעלת החלום (בין זה של המשביע עצמו ובין זה של זולתו) והתגוננות מפניו. הגנה מפני חלומות נקשרת בספרות המגית היהודית בחשש מפני מתקפה שִׁדִּית המתרחשת בתוֹךְ חֵדל אֹנִים זה של ההכרה, ומפני סיוטים כשלעצמם. על פי התפיסה העולה מן המקורות המגיים, כל אחת מן האפשרויות המחירדות הללו יכולה להיות תולדה של יזמה דמונית או של תוקפנות מגית אנושית.<sup>3</sup> הפעלת החלום התבטאה גם באופן נוסף, בולט וידוע יותר – נַחֵש (divination) חלומות מגי.

נַחֵש החלומות נחלק באופן גס לשניים: פירוש חלומות ונחש מגי בהם. הראשון מושתת על ביאור משמעותם של סמלים (תמונה, דיבור, פסוק וכו') שנקרו לחלומי של אדם. פענוח סמלי החלום מושתת לעתים קרובות על מילונים שזה עניינם, בין באופן טכני ובין תוך התחשבות במקרה המסוים שהובא בפני הפותר או הפותרת. השני, הנחש המגי בחלום, הוא אקטיבי יותר. אין הוא מסתפק בפירוש בדיעבד של חלומות ש'נשלחו' לחולם או לחולמת, אלא הוא מבקש לשלוט בחלום ובסוכניו ולהפעילם מלכתחילה על פי הצורך.<sup>4</sup> על פי תפיסה זו, ניתן לזמן לחלום, באמצעות טקסים ולחשים המבוצעים טרם השינה, תשובה לשאלה מוגדרת או אף סוכן ידע שעמו יוכל הישן לשוחח בחלומו. בחינה של המקורות (מגיים ואחרים) שזה עניינם מלמדת שניתן היה להפעיל מגיית חלום מסוג זה בכמה דרכים. הדרך הבולטת מכולן היא 'שאלת חלום' – פנייה למלאכים, לשמות קדושים, לכוחות אסטרליים ואף לאל עצמו, כדי לקבל תשובה בעניין כלשהו שאותו הציג החולם טרם השינה. דרכים בולטות נוספות הן דרישה במתים בחלום ודרישה בשדים בחלום. לצדן יש לציין גם פרקטיקות לשם 'חלימת מידע', כלומר זימון חלומות שבהם ייוודע לחולם, לרוב במראָה, דבר נחוץ כלשהו שעליו מוסב המרשם (וזאת מבלי לערב

2 ראו הררי (שם), עמ' 168 והערה 3. לסקירה רחבה של המגיה היהודית, המושתתת על מקורות 'פנימיים' ו'חיצוניים' (כלומר, מגיים ואחרים) ראו י' הררי, 'מגיה יהודית: מתווה והערות', איל פריזינטי, ה (מגיה ורפואה עממית) [תשע"ב], עמ' 13–85.

3 בכונתי להקדיש מאמר נוסף בסדרה זו לדיון בפרקטיקות מגיות אגרסיביות המיועדות להשית על החולם או על החולמת חלומות ביעותים או חלומות ארוטיים, ועל אמצעים להתגוננות מפני תוקפנות מסוג זה. ראו לעת עתה A. Bellusci, 'Oneiric Aggressive Magic: Sleep Disorders in Late Antique Jewish Tradition', S. Bhayro and C. Rider (eds.), *Demons and Illness from Antiquity to the Early Modern Period*, Leiden 2017, 134–174.

4 מובן שאין השיטה האחת מוציאה את האחרת. יש שדרישה מגית בחלום הסתכמה ב'קבלת' סמלים שאותם צריך היה לפרש באמצעות מערכת סמיוטית כלשהי.

בתהליך (סוכן ידע).<sup>5</sup> מאמר זה מוקדש לענף אחד של נחש החלום המגי – דרישה בשדים כאמצעות חלום.

אף כי דרישה בשדים מתועדת היטב בספרות המגית היהודית, דרישה בהם בחלום כמעט אינה נזכרת בה. במקרה זה נודעת אפוא חשיבות מיוחדת למקורות שאינם מגיים, שמזכירים אופציית נחש זו ושלעתיים אף דנים בה בהרחבה. הדיון בסוגיה יתחקה אפוא אחר כלל המקורות שבהם נזכרת דרישה בשדים בחלום, 'פנימיים' ו'חיצוניים' גם יחד. בה בעת תורחב היריעה גם לדרישה בשדים בהקיץ ולגילוייה בספרות המרשמים המגיים. אולם טרם שנדון בכל אלה נפתח, בבחינת מבוא, בסקירה קצרה של יחס ההלכה לעצם המעשה של השבעת שדים.

### א. 'מעשה שדים' – שאלת ההלכה

אחת מן התעודות השיטתיות ביותר בנוגע לפרקטיקות של נחש וכישוף ביהדות הוא ספרו של ר' יעקב משה הלל 'קונטרס תמים תהיה'. במסגרת מאבקו ב'תועבות הגויים ההם' שנאסרו על עם ישראל בבחינת 'תמים תהיה עם ה' אלהיך' (דברים יח 9-13), כינס הלל בספרו פרקטיקות רבות מסוג זה, ודן בהן אחת לאחת. עניינו של הלל אינו נתון לתרבות הכישוף והנחש כשלעצמה, כי אם להשתמעויותיה ההלכתיות. מטרתו העיקרית, כפי שציין, הייתה 'ללכת בעקבות הראשונים ולסכם וללקט מדבריהם הן מה שנוגע להלכה והן מה שאמרו בדרך אזהרה, הדרכה ומוסר'.<sup>6</sup> דבריו בסוגיית 'מעשה שדים', גם אם אינם ממצים, מעידים על חיוניותו של הנושא כמשך מאות בשנים ומלמדים שהדעות בנוגע אליו לא היו אחידות. וכך כתב הלל:<sup>7</sup>

בטור (יורה דעה, הלכות מעונן ומכשף) [סימן קע"ט] הביא אר' יעקב בן אשר, בעל הטורים] משם הרמ"ה [ר' מאיר בן טודרוס הלוי אבולעפיה] והר"ר ישעיה [ר' ישעיה די טיראני] שמעשה שדים הוא בכלל מעשה כשפים ואסור. אבל הרא"ש [ר' אשר בן יחיאל] היה נוטה להתיר. ולשאול על הגניבה שאינו עושה מעשה, התיר בשופי [כלומר בלי הסתייגות].<sup>8</sup> וטעמו [להיתר זה]

5 על כלל העניינים שנזכרו בקיצור נמרץ בפסקה זו ראו בהרחבה ובצירוף ביבליוגרפיה ולוונטית, הררי, להביא המת בחלום (לעיל הערה 1), עמ' 169-172.

6 י"מ הלל, קונטרס תמים תהיה השלם, 'ירושלים תש"ס, עמ' ב. המהדורה הראשונה התפרסמה בשנת תשמ"ז.

7 הלל (שם), עמ' ע-עא.

8 וראו פירוש רש"י לסנהדרין קא ע"א, דיבור המתחיל ברבר שדים ('ואין שואלין ברבר שדים בשבת'): 'שכן עושיין כשאובדין שום דבר שואלין במעשה שדים והם מגידים להם, ואסור לעשות בשבת משום ממצוא חפצך [ישעיה נח 13].'

מדחילקו בגמרא (בסנהדרין דף סז ע"ב) בין מעשה שדים למעשה כשפים, מוכח דמעשה שדים מותר, והן בכלל עובדא דרב חנינא ורב אושעיא [שהיו עוסקים בהלכות יצירה ונכרא להם עגל ואכלו אותו. כמסופר בגמרא שם], דהיינו שימוש בספר יצירה, וכמו שהביא הרב בית יוסף באורך, עיין שם.<sup>9</sup> עוד הביא מהגמ"י 'מ'הגהות מיימוניות' לר' מאיר בן יקותיאל (פרק טו מהלכות גזילה משם ר"י [ר' יצחק בן שמואל]) דמותר לשאול בהשבעת שדים על הגניבה, עיין שם.<sup>10</sup> גם הביא משם רבנו ירוחם שהביא משם רבנו אליעזר דלהשביע שדים שיעשו פעולות מותר, כמו שמותר להשביע מלאך, וכשימוש ספר יצירה. גם הביא להרמב"ן בתשובה (סימן רפ"ג) שציידד תחילה לומר דמעשה שדים הם ככשפים, ושוב חזר בו לחלק כנ"ל (כלומר, מעשה שדים לחוד ומעשה כשפים לחוד), והסיק דמותר, עיין שם בהמשך.<sup>11</sup> וסיים שם הרב בית יוסף וזה לשונו: ומעשה שדים שהתירו קצת פוסקים ראינו שרוב הנטפלין להן אינן יוצאין בשלום מתחת ידם, לכן שומר נפשו ירחק מהם, עד כאן לשונו. וכן פסק בשולחן ערוך (סעיף ט"ז) כהרמ"ה ורבנו ישעיה וזה לשונו: מעשה שדים אסור, ויש מי שמתיר לשאול בהם על

9 י' קארו, בית יוסף על הטור, יורה דעה, הלכות מעונן ומכשף, סעיפים טו (ב), טז.  
 10 בדפוסים מצויים הדברים ב'תשובות מיימוניות' (לר' מאיר בן יקותיאל) לנויקין כב (הלכות גזילה ואבידה יב): 'מעשה שבא לפני ר"י [ר' יצחק בן שמואל] באחד שעשה בהשבעת שדים שהחזירו הגנבה, ועל זה נדרו לו זקוק. ואחר שעשה הדבר לא רצה ליתן לו אלא שכרו. ופסק ר"י לתת לו כל אשר התנה בדבר זה רגילין לתת יותר מכדי טרחו'. קארו מביא את הדברים ומסיק: 'אי מילתא דאיסורא הוה לא הוה מטפל ר"י במילתיה מבלי שיזכיר דאיסורא איכא במילתא' (תרגום: לו היה זה דבר של איסור לא היה ר"י מטפל בעניינו מבלי שיזכיר שיש איסור בדבר).

11 קארו מביא את הדברים משו"ת הרשב"א (ר' שלמה בן אדרת) שמיוחס לרמב"ן, סעיף רפג. ראו ש' בן אדרת, ספר תשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן, תל אביב תשי"ט, עמ' רלד. התשובה המצוטטת מיוחסת לרמב"ן במפורש: 'תשובה לרמב"ן על עניני המנחשים והמכשפים ועניני החוזים בכוכבים' (שם, עמ' רלג). הדיון בסוגיה בתשובה זו מסתיים בדברים הבאים, שקארו מצטטם בלשון קרובה מאוד (שם, עמ' רלד): 'ואני תמה מאד כי שמעתי בבירור שמנהג אלמני"ו [כלומר, יהודי אשכנז] לעסוק בדברי שדים ומשביעים אותם ומשלחים אותם ומשתמשים בהם בכמה ענינים. וסבור אני שיש לומר דמעשה שדים לחוד ומעשה כשפים לחוד כמו שאמרו בלטיהם אלו מעשה שדים בלהטיהם אלו מעשה כשפים [סנהדרין סז ע"ב] ופירש רש"י מעשה כשפים על ידי מעשה תחבולה [הבית יוסף גורס: מלאכי חבלה] הם נעשים והם שאסרה תורה אבל מעשה שדים שרי [מותר] וזהו דעתם שנהגו בו ועשו בו כמה מעשים. ובודאי פשוטי השמועות כך הוא ומעשה דבן תמליון [מעילה יז ע"ב] ורגיטין [סח ע"א-ע"ב] – סיפור שלמה ואשמדאי' ודיוסף שידא [עירובין מג ע"א] ושאר מעשים בתלמוד ובמדרשי אגדה [כך] הן מטיין'.

הגניבה (הרא"ש). והוסיף בהגהה: וכיוצא בזה, ועל ידי השבועה שמשביע אותם על ידי שמות יש מתירין בכל ענין, ומכל מקום רוב העוסקים בזה אינם נפטרים מהם בשלום, על כן שומר נפשו ירחק מהם. וב'שפתי כהן' [לר' שבתי כהן, על שולחן ערוך, יורה דעה, הלכות מעונן ומכשף] (ס"ק י"ט) ציין לרבנו ירוחם והרמב"ן הנזכרים למעלה, שהתירו מעשה שדים. ועיין לפנינו (אות כה) בליקוטים מספר חסידים (סימן ר"ה ור"ו).<sup>12</sup> ועיין בתשובת בעל היכל הברכה ור' יצחק אייזיק יהודה יחיאל ספרין מקומרנה הנרפסת בספר זכרון דברים חלק ב' שהאריך בענין זה, ויצא לחלק בין שדים ימיניים ויהודאין שמותר להשתמש בהם וכדעת המתירים, ובין שדים מהסיטרא אחרא שאסור להזדקק להם, ויש בהם אופנים שעובר משום כישוף ועבודה זרה, ותלה בחילוק זה מחלוקת הראשונים הנ"ל, עין שם באורך.<sup>13</sup> וסיים שאפילו בשדים הימיניים גם כן הנטפל עמהם קרוב שיוזק, ושומר נפשו ירחק מהם, עיין שם באורך. ועיין מה שפלפל בזה באורך וברוחב בספר משכנות הרועים (מערכה הג' אות ז').<sup>14</sup>

קווי המתאר של הדיון ההלכתי ב'מעשה שדים' ברורים. הסוגיה המרכזית היא שאלת היחס שבין מעשה שדים למעשה כשפים. אם חד הם, הרי 'מעשה שדים' אסור בבחינת 'מעשה כשפים'. אולם אם הם נבדלים זה מזה, הרי נפתח פתח לשימוש בשדים. מי שהלכו בנתיב האחרון השתיתו את עמדתם על ההבחנה שקבעו חז"ל בעניין, ועל סיפורי השדים שלהם, כגון סיפורי בן תמליון ויוסף שידא (יוסף השד), שחכמים שוחחו עמם ואף הסתייעו בהם או בידע שלמדו מפייהם.<sup>15</sup> שאלה מרכזית נוספת בדיון היא תכליתו של המעשה – האם הושבעו השדים כדי 'שיעשו פעולות' או לשם דרישה בהם. יש שהתירו כל שימוש בשדים ובכלל זה שיגורם לפעולה; יש שהיססו בעניין השבעתם, אך מכל מקום התירו בלא סייג שאלה בהם לשם איתור

12 הלל מציין למובאות מ'ספר חסידים' שהביא בהמשך ספרו, בעמ' פא-פב, ושעניינן מעשה שדים.

13 א"צ ספרין [בן יצחק אייזיק מקומרנה] וא"צ קלינבערג, ספר זכרון דברים, ב, פרמישלה 1879, יב ע"ב – טו ע"ב. וראו עוד על עמדתו של ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנה בעניין השדים להלן.

14 ע' לחאיך, זה ספר משכנות הרועים, חדרה תשס"א [על פי דפוס ליוורנו תר"ך], נו ע"א [ריבור המתחיל ומעתה] – ע"ב.

15 על יוסף שידא ראו להלן. לסיפור בן תמליון ראו י' הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר שיטה, מקורות, ירושלים תש"ע, עמ' 311-312, והביבליוגרפיה שם. לדיון בסיפורים דמונולוגיים של חז"ל ראו ע' יסף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 161-173; הררי, שם, עמ' 297-312.

גנבה; ויש שהעמידו את השאלה על מוצא השדים – התירו שימוש באלה שמצד הימין ואסרו את ההזדקקות לאלה שמצד שמאל, הוא 'הצד האחר'. כך או אחרת, המעשה נתפס כמסוכן מאוד ו'שומר נפשו ירחק מהם'.

שני עניינים אינם נדונים כלל בהשתלשלות ההלכה שהלל משרטט. העניין האחד הוא הכוזב השדי. לעמדה זו יסוד כבר בדברי הגמרא: 'שרי שמן ושרי ביצים מותרין לשאול בהן אלא מפני שמכזבין' (בבלי, סנהדרין קא ע"א). רש"י, שזיהה במפורש את עניין 'שרי ביצים ושרי שמן' כ'מעשה שדים', כרך ככזב זה את האטרקטיביות הנמוכה של הפרקטיקה, וקבע (על אתר): 'אלא שמכזבין – לכך נמנעו מלשאול בהן'. כמאתיים שנה לאחר מכן, ר' מנחם המאירי, שהכחיש את מציאות השדים, תלה ככזב זה את ההיתר לדרוש בשרי בהן ובשרי ביצים (אף על פי שכשלעצמו ראה בהם דברי הבאי): 'ואלו שמאמינים במציאות השדים ובפעולותיהם אסור להם לשאול בהם אף בחול. ויש להתיר בשרי בהן ושרי ביצים אלא שאינם אלא דברי הבאי. והגירסא לפי דעת זה אלא שמכזבין. וגדולי הפוסקים גורסין מפני שמכזבין כלומר שעיקר היתרם מפני שהם דברי הבאי ואין אדם מצוי לימשך אחריהם וכן עקר'.<sup>16</sup> עמדה זו בנוגע לתעתועי השדים רווחה בשיח החלום היהודי בכללו. ראשיתה בדברי רבא בבבלי, ברכות נה ע"ב (בתרגום לעברית): 'כתוב בחלום אדבר בו [במדבר יב 6] וכתוב וחלמות השוא ידברו [זכריה י 2]. אין קושי [בדבר]. כאן על ידי מלאך, כאן על ידי שד'. היא נוסחה מחדש במקורות ביניים ובהם ספר הזוהר, שקשר אותה בחלומותיהם של חוטאים (בתרגום לעברית): 'כי לעתים [...] אוחזים מינים רעים אלה חלום ושומעים ומודיעים לבני אדם. מהם שמצחקים בבני אדם ומודיעים להם דברי כזב, ולעתים דברי אמת ששומעים',<sup>17</sup>

16 מ' המאירי, בית הבחירה על מסכת סנהדרין<sup>2</sup>, מהדורת א' סופר, ירושלים תשל"א, עמ' 332 (לסנהדרין קא ע"א, דיבור המתחיל שרצים המזיקין). על עמדתו המיימונית של המאירי בנוגע למגיה ולשדים ראו מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס<sup>2</sup>, ירושלים תשס"א, עמ' 41–49.

17 ספר הזוהר, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשכ"ד, פרשת ויחי, כרך א, רלח ע"א. והשוו עוד פרשת ויקרא, שם, כרך ג, כה ע"א. לדיון בחלומות מן השדים במסורת היהודית ראו ב' שלום, ספר משנת החלומות, בני ברק תשס"ו, עמ' 34–48. להשקפה דומה בנוגע לסכנת ההטעיה הדמונית בחלום בעולם הנוצרי ראו: J. Le Goff, *The Medieval Imagination*, trans. A. Goldhammer, Chicago 1988, pp. 193–231; G. Stroumsa, 'Dreams and Visions in Early Christian Discourse', D. Shulman and G. Stroumsa (eds.), *Dream Cultures: Explorations in the Comparative History of Dreaming*, Oxford/New York 1999, pp. 189–212; idem, 'Dream and Magic among Pagans and Christians', G. Stroumsa, *Barbarian Philosophy: The Religious Revolution of Early Christianity*, Tübingen 1999, pp. 191–203. על מקומם של דיימונים (*daemones*) – שאין לזהותם עם שדים

ועשתה דרכה גם לתפיסת החלומות של ר' שלמה אלמולי, שבה נקשרה ב'חלומות הקסמיים'<sup>18</sup>.

העניין השני שלא נדון כלל בהשתלשלות הפסיקה שהביא הלל הוא שאלת ההיתכנות. מוסכם על הכול (להוציא מעטים כגון הרמב"ם, המאירי או רלב"ג, שלא האמינו כלל במציאות השדים) שניתן להשביע שדים לשם שימוש ודרישה בהם. השאלות היחידות שעל הפרק הן האם מותר לעשות זאת והאם הסיכון כדאי. המקורות המגייס שיובאו להלן מלמדים כי סוגיות החטא והסכנה שנכרכו ב'מעשה שדים' אכן עמדו גם לנגד עיניהם של בעלי הכשפים, אולם הללו נתנו דעתם בראש ובראשונה ל'מעשה' עצמו.<sup>19</sup>

### ב. נחש שדים בחלום – מקורות 'פנימיים'

כפי שנוכחנו, לפחות מן התקופה התלמודית ואילך רווחה ביהדות הכרה במקורו הדמוני האפשרי של החלום ובסכנת ההטעיה הגלומה בו בשל כך. עמדה זו נשענה על תפיסת השדים כמזיקים וראתה בחלומות השווא ביטוי לפעולתם ככאלה.<sup>20</sup> בה בעת, נתפסו השדים גם כ'יודעים'. טקסט היסוד בעניין זה מצוי אף הוא בתלמוד: 'ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת: יש להם כנפים כמלאכי השרת וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת ויודעין מה שעתיד להיות כמלאכי השרת' (בבלי, חגיגה טז ע"א). ואף אם אין הם יודעים כשלעצמם אלא רק 'שומעין מאחורי הפרגוד' (שם), גם זה אינו דבר של מה בכך. אך טבעי אפוא שהיו מי שביקשו להבחין בין תכונות השדים – מזיקים מזה,

(demons) במשמעות הנוצרית והיהודית של המושג – בתפיסת החלום כמחשבה היוונית-הרומית ראו P. Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity: Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton 1994, pp. 55–59

18 לא ארחיב כאן בנושא זה. מכל מקום, ראוי להזכיר את הדיון המפותח בהטעיית השדים ('יהודאין' ו'נוכראין' כאחד) בחלום, ואת סיפור המעשה האישי שנכרך בו, המצויים בספרו המרתק של ר' יהודה פתיה, ספר מנחת יהודה, ירושלים תש"ן, עמ' 62–65. על תפיסת החלומות של אלמולי ועל מקומם של החלומות הקסמיים בה ראו להלן.

19 תפיסת השדים במסורת היהודית (שלא תידון כאן כשלעצמה) זכתה למחקר נרחב בהקשרים היסטוריים וז'נריים מגוונים. להלן שלושה מחקרים עדכניים ובהם ביבליוגרפיה רחבה נוספת: G. Bohak, 'Demons (in Judaism)', H.J. Klauck et al. (eds.), *The Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, 6, Berlin 2012, pp. 546–557 (15), עמ' 230–241, 297–312; ד' רוטמן, דרקונים, שדים ומחזות קסומים: על המופלא בספור העברי בימי הביניים, מודיעין 2016, עמ' 189–219.

20 היבט נוסף של ההיזק הדמוני בחלום המשתקף בספרות המגית, הוא השימוש שעשו שדים בתווך זה של ההכרה על מנת להסתגל לחיי אדם, להבעיתו ולהזיק לו.

ויודעים מזה – ולהפריד ביניהן. כך דרו בכפיפה אחת דחייה של חלומות שדיים ש'פקדו' את הישן מעצמם (בבחינת חלומות שווא) מזה, ופנייה מגית יזומה לשדים לשם זימונם לחלום ולימוד מפיהם מזה.

כאמור, דרישה בשדים באמצעות חלום אינה רווחת בספרות המגית היהודית. עד כה עלה בידי לאתר רק קומץ מרשמים שזה עניינם, ובהם רק אחד המכוון להופעת השד ולדרישה בו בעת השינה. זהו מרשם בכתב יד תימני מן המאה התשע עשרה, שכותרתו 'קונטרס שימושי שרים', והוא הועתק בין מרשמים רבים נוספים לדרישה ולשימוש בשדים. לשונו ברורה, והוא מתווה טקס המושתת על שימוש בדם אדם ובמרת חיות. שמות קדושים, השבעה או גיוסם של מלכי השדים (להלן) אינם נחוצים כאן כלל. קטורת הדם והמרה היא האמורה למשוך את הרוח להופיע בחלום ולהודיע בו 'תשובה אמתית' לשאלה שתוצג, כנהוג, טרם השינה. כך נכתב:

לעשות שיבוא לך רוח בלילה ויתן לך תשובה אמתית כמו שתשאל קח מרת חתול זכר ומרת תרנגולת<sup>21</sup> שחורה ושים בצלוחית אחת ויהיה לך דם אדם מנוגב ומאובק ואח"כ תשים הכל בצלוחית מעורבים יחד וכשתרצה לפעול שים מן העפר הנזכר על גחלי אש ותלך לשכב בלילה ויבוא לך בדמות אדם דיין ויגיד לך שאלתך וזה תעשה בזמן צח וזך לאויר הכוכבים. תם.<sup>22</sup>

זימון שד לחלום, עת מוטל האדם על יצועו כשהוא מנותק ומשותק וחסר הגנה, אינו עניין פעוט. זו כנראה הסיבה לכך שקשה מאוד לאתר מרשמים לתכלית זו. חשש מפני מפגש זה אינו מפורש במרשם שלפנינו, אך אפשר שהוא נרמז באופן המובטח של הופעת הרוח – 'בדמות אדם דיין'. ייתכן כי מידותיו של הדיין, דרישת האמת וכיבוד החוק, אמורות להבטיח לחולם הגנה בשנתו הן מפני הכוזב והן מפני ההיזק השדיים.

מרשם נוסף בכתב יד זה קושר בין הופעת שדים בחלום לבין דרישה בהם, אך אינו כורך אותם יחדיו בשעת השינה. זהו מרשם מעניין במיוחד, שבו מושבע 'מלך השדים הגדול' אַנְשְׁקִילֵשׁ לשלוח לחולם שדה יפה ('נערה יפה מגבולך') שתלמדו מה שיבקש. במקרה זה, החלום אינו משמש תווך לשם קבלת המידע המבוקש כי אם לשם מפגש ראשוני בין המשיבע והשדה, מפגש שבו יגבר החולם על הפיתוי הדמוני, יכניע את השדה ויבעל אותה תחתיו, וילמד מפיה את שמה. ידע זה ישמש אותו לאחר מכן לשם זימונה (בהקיצין? לחלום נוסף?) כדי שתענה על שאלותיו.<sup>23</sup> וזו לשון המרשם:

21 במקור – תורנגולת.

22 כ"י אוסף משפחת גרוס, 373, דף ג ע"א.

23 דגם פעולה כפול – השתלטות על סוכן הידע תחילה ושימוש בו על פי הצורך לאחר מכן



שרי שינה, והיא קבלה גדולה. וצריך שתישן בחלוק ומכנסיים וסדנים כולם לבנים ונקיים ותאמר משיבוע א"ע (אני עליך) אַנְשֵׁקִילְשׁ מלכא רבא דשידי בשמא רבא דרכך דהוא יהוה, שתשלח לי נערה יפה מגבולך להתחבר עמי ולהודיעני שאלה זו שהיא כך וכך. ותאמר כך ג'פ' (ג' פעמים) והזהר בפעולה שלא ישכב עמך שום אדם. ותשים על החזה ירך ותשכב אפרקון [כלומר על הגב, בפשוט אברים] והיא תבוא ותעלה עליך ותנשק ותחבק אותך, והתחזק שתגבר עליה להפכה תחתך ולא תשאל לה שאלתך בה בלילה. ואם תרצה שיבוא זקן או זקנה או בחור או בחורה יפה או כעורה כפי מה שתרצה לישאל, הכל בדרך. תזכור בפוך. וכשתבוא שאל לה שמה ובת מי היא ותכתוב אותו שלא תשכח ותאמר לה שכל זמן שאקראך בזאת ההשבעה תבואי מיד. ואחר כך תאמר לה לכי לשלום. תם.<sup>24</sup>

בעל 'קבלה גדולה' זו מתמקד אמנם בנערה יפה מן השדים ובהכנעתה, אך כפי שהוא מבאר, זו רק אחת מבין החלופות הזמינות למפגש לילי עם שלוחיהם הדמוניים של 'שרי שינה'. בהקשר זה לפחות, המגיה לא הפלתה בין שדים על רקע גיל, מגדר או מראה חיצוני. וכשם שחכמי קירואן העידו באיגרתם לרב האי גאון (בראשית המאה האחת עשרה), כי 'לכל אחד [מן השואלים בחלום] צורה ידועה, לזה זקן ולזה בחור יתראה לו ויגיד לו פסוקים שיש בהם אותו ענין שישאל עליו',<sup>25</sup> כך אנו למדים גם כאן, הפעם בהקשר דמוני מפורש, שניתן לזמן לחלום 'זקן או זקנה או בחור או בחורה יפה או כעורה כפי מה שתרצה לישאל'. דרישה בשדה יפה היא אפוא סיכון מחושב. היא נושאת עמה סכנת פיתוי דמוני שסופו מי ישורנו, אך לצדה גם הבטחה לבעילה המכוננת שליטה.<sup>26</sup> העניין כולו קשור כמובן לתפיסה היהודית

– רווח בהקשר נחש המתים. ראו הררי, להביא המת בחלום (לעיל הערה 1), וראו להלן המרשם 'להביא אשה אחת בכלי מלא מים', המתווה אף הוא פעולה מדגם זה.

24 כ"י אוסף משפחת גרוס, 373, דף א ע"א-ע"ב.

25 ש' עמנואל, תשובות הגאונים החדשות, ירושלים תשנ"ה, עמ' 126. על איגרת זו ראו הררי, הכישוף (לעיל הערה 15), עמ' 258-261.

26 הסכנה הגלומה ביחסי אישות עם שדים או עם שדות היא מוטיב חוזר במסורת היהודית. אפשר רומזים לה כבר דברי התלמוד: 'אמר רבי חנינא אסור לישן בבית יחידי וכל הישן בבית יחידי אחזתו לילית' (בבלי, שבת קנא ע"ב). ספר הזוהר מפליג בתיאור הארוטיקה הדמונית כשהוא מספר על נקבת הסטרא אחרא (שכלולה בזכר), על מתיקות פיתוייה ועל אימת היקיצה לאיננו מפלצתי שמוות בסופו: 'היא מקשטת את עצמה בכמה תכשיטים כזונה נתעבה ועומדת בראש ארחות ושבילים לפתות בני אדם [...] שערותיה ערוכות, אדומות כשושן, פניה לבנים ואדומים, באזניה תלויים שישה קישוטים, מטה עשויה אטון מצרים [...] פיה ערוך בפתח דק, נאה בקישוטיו [...] שפתיה נאות, אדומות כשושן, מתוקות בכל מתיקות העולם [...] שוטה זה סוטה אחריה ושותה מכוס היין, ועושה בה ניאופים וסוטה

הרואה בשפיכת זרע בעת השינה תולדה של משכב שדים. ואולם כאן אין בעילת השדה נתפסת כאירוע הרה אסון אלא כהזדמנות – כתחנה חלומית במסע שסופו השתררות על השדה לשם דרישה בה בעתיד. כפי שניווכח, לא הייתה זו דרך יחידה לשם השגת שליטה בשדות נקבות ודרישה בהן.

מרשם נוסף לדרישה בשדים בחלום מצוי בספרו של יוסף צובירי 'אמת ואמונה'. הספר נכתב באמצע המאה העשרים, ועניינו, כמבואר בכותרת המשנה: 'חשיפת

אחריה. מה היא עושה? עוזבת אותו ישן במטה, ועולה למעלה ומלשינה עליו, ונוטלת רשות ויורדת. מתעורר השוטה ההוא וחושב לצחק עמה כבראשונה, והיא מסירה קישוטיה ממנה והופכת לגבור חזק, העומד כנגדו מלובש לכוש של אש לוחטת באימה עזה מרעיד גוף ונפש, מלא עינים אימות, חרב שנונה בידו, טיפות מרות תלויות (ויורדות) מאותה חרב. הוא הורג את השוטה ומשליכו לתוך גיהנם' (ספר הזוהר [לעיל הערה 17], פרשת ויצא, כרך א, קמח ע"א-ע"ב, בתרגום לעברית על פי פ' לחובר וי' תשבי, משנת הזוהר: גופי מאמרי הזוהר מסודרים לפי העניינים ומתורגמים לעברית<sup>3</sup>, א, 'ירושלים תשל"א, עמ' שע). אף שאין הדברים אלא אלגוריה לחטא, כך נתפסו נקבות הסטרא אחרא, וזו הדמות שלבשו היחסים עמן.

לא רק גברים היו חשופים לסכנה זו. על כך מעיד במפורש המרשם הבא: 'להבריח השד מן האשה אשר הולך אליה לבעול אותה צריך ליקח אצלה עשב שקורין לו פרוסטרייל וזה יועיל בע"ה ית' (כ"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה, מיכאל 473, עמ' 175 ע"א וכתובה איטלקית; המאות השש עשרה – השבע עשרה). דומני שהקריאה המוצעת של המרשם סבירה יותר מן האחרת, שלפיה תכלית הפעולה להגן על אדם שמתכוון לבעול אחוזת שד). אפשר שמקור המרשם ב'קנאת הפין' ותכליתו לגונן על הבעל מפני בעילה נסתרת של אשתו בידי שדים. על חרדה כזו אנו למדים מסיפור המעשה הקצר שבכתבי ר' יהודה החסיד: 'אחד היה כותב קמיעות, ובא השד ושכב עם אשתו לפניו והוא לא ראה, אלא האשה היתה רואה' (י' דן, 'סיפורים דימונולוגיים מכתבי ר' יהודה החסיד', תרביץ, ל [תשכ"א], עמ' 273-289 ובעמ' 283)).

ר' יהודה פתיה מספר בספר 'מנחת יהודה' על מקרה שנתקל בו בעצמו ושהיה אמנם מטריד אך לא מסוכן. האופן שבו הוא מדווח על המקרה מלמד שלא הופתע מעצם הרעיון של זיווג בין שד לאישה מלכתחילה, ועל אחת כמה וכמה משעה שקיבל מן האישה ראייה לדבר. וכך כתב: 'וכבר בא מעשה לידי, שבאה אלי אשה אחת מעיר כרכוך בחודש אדר דשנת התרפ"ו, כדי להושיעה ולהצילה מן השד המזדווג עמה. ואמרה לי כי בעת שיבוא השד אליה, תבוא גם אמו עמו, כי אין אמו עוזבת אותו כלל ושניהם הם נגלים לנגד עיניה כשאר האדם, אפילו ביום. ואפילו בהיותה עסוקה הוא מכריחה לקום, כדי לשמש עמה. ואני שאלתי כמה שאלות על סימני השדים ובכללם שאלתי על סימני השערות. והפכתי לה הסדר, ואמרתי לה כי לשדים הזכרים אין להם שיער, ולנקבות יש להן שיער. והיא השיבה לי, לא כן אדוני כי לזכרים יש שיער ולנקבות אין שיער כלל. וזהו כמ"ש (כמה שנאמר) בספר חסידים הנזכר ומכאן תוכחה מגולה לנשים שנהגו לגלח שערות ראשן לגמרי, ועושות את עצמן כלילית' (פתיה, מנחת יהודה [לעיל הערה 18], עמ' 42).

מקורותיהם של רפואות וסגולות, קמיעים ולחשים וכדו', המצויים בספרים כתבי יד מתימן.<sup>27</sup> לדברי צובירי, הוא מצא מרשם זה בכתבי יד אחדים מתימן והעתיקו כלשונם:

גלות הגנב, כתוב על מנעלך הימני שאלה אל השדים בלחש זה, אדם מתרה ספואי וגיקוני, הודיעוני מי גנב הגניבה מן פלוני בן פלונית. שים המנעל תחת ראשך ותישן עליו ואז יבא הגנב אליך בחלום ותכירהו.<sup>28</sup>

פנייה פשוטה זו לשדים (לשם המטרה הרווחת ביותר במקורות בהקשר דרישה בהם – איתור גנב או גנבה), היא ביטוי למה שר' שלמה אלמולי סיווג בראשית המאה השש עשרה, ב'ספר פתרון חלומות' שלו, כ'חלום קסמי', כלומר חלום ש'יבא לאדם בבחירתו ורצונו כפי השבעותיו ושאלותיו יבא לו שד שהוא ומראה לו בחלום דמיונים הרומזים לתשובת שאלתו'.<sup>29</sup> אולם שעה שאלמולי דחה את החלומות הקסמיים ופקפק באמתותם בשל מקורם הדמוני (להלן), בעל המרשם בוטח בשדים ומבטיח למשתמש בו תשובה נכוחה. אין זו 'שאלת חלום' באמצעות שדים, שכן תכליתה של 'שאלת החלום' לכוון פוטנציאל תשובה לכל שאלה בעוד פרקטיקה זו מיועדת לידיעה בעניין מצומצם ומוגדר. זהו אם כן ביטוי למה שאני מציע לכנות בשם 'חלומות מידע' – חלומות שבהם יתקבל מידע מסוים שאליו מכוונת

27 צובירי כתב את ספרו כמענה לעמדת ר' יוסף קפאח בספרו 'הליכות תימן', שלפיה מקור האמונה של יהודי תימן בכוחם של סגולות, לחשים וקמעות הוא בהשפעת הסביבה הזרה. צובירי מצטט בספרו מרשמים מגיים שאותם הביא קפאח 'מחוכרות ומספרים שונים, עתיקים יותר ועתיקים פחות' כדוגמה לרפואות, לסגולות ולאמונות תפלות של יהודי תימן, מצביע על מקורם היהודי ועומד על הלגיטימציה ההלכתית להם. לדברי המביא לבית הדפוס, כתב היד המתין לרפוס קרוב ל-40 שנה. ראו י' צובירי, אמת ואמונה: מבחר דוגמאות של רפואות וסגולות, קמיעים ולחשים וכדו', המצויים בספרים כתבי יד מתימן, רמת גן 2002 (לדברי המביא לבית הדפוס ראו עמ' 14). לעמדת קפאח ראו י' קפאח, הליכות תימן: חיי היהודים בצנעא ובנותיה, ירושלים תשס"ב, עמ' 349-364 (הציטוט מעמ' 351).

28 צובירי (שם), עמ' פ. צובירי מדגיש פעמים רבות כי הגרסאות שבידי קפאח מוטעות וכי מצא בכתבי יד תימניים את הגרסאות הנכונות. את המרשם שלפנינו הביא כחלופה לזה שבספרו של קפאח, שבו לא נזכרו כלל שדים: 'כתוב על מנעלך הימני, אדם מדת אספו אינו קוני, הודיעני מי גנב הגניבה מן פלוני בן פלונית. שים המנעל תחת ראשך ותישן עליו ואז יבא הגנב ויודה' (קפאח [שם], עמ' 356). צובירי מנצל הזדמנות זו כדי להרחיב על הדרישה בשדים במקורות הלכתיים ועל היתר השימוש בה, וברי שלגרסתו זה עיקר העניין. אשר לקפאח, אפשר שהייתה בידו גרסה שונה מזו של צובירי, ואפשר שעידן מעט את מה שמצא בכתבי היד, שכן כפי שכתב, 'זוהרתי שלא להעתיק דברים שיש בהם משום ניבול פה ודברי מיאוס' (שם, עמ' 352).

29 ש' אלמולי, פתרון חלומות, ורשה תרס"ב [על פי מהדורת אמסטרדם שצ"ז], עמ' 13.

מלכתחילה הפעולה שבמרשם. ייחודו של המרשם בכלל חלומות המידע הפזורים בספרות המגית הוא בתיווך הרמוני של הידע – שדים ינחו את חלום דמותו של הגנב אל הראש המונח על הנעל.<sup>30</sup>

מרשם נוסף הנוגע לענייננו נועד לביצוע 'שאלת חלום' באמצעות סמאל. המרשם הועתק בידי ר' אברהם אלנקאר במהדורתו ל'ספר שרשי השמות' לר' משה זכות. מקורו בדפים שאבדו מחיבורו של ר' חיים ויטאל המכונה 'ספר הפעולות' ומצוי בכתיבת ידו, חיבור שבו איגד רח"ו מאות מרשמים מגיים, השבעות, סגולות ורפואות, 'קבלות מעשיות' וניסויים כימיים ואלכימיים.<sup>31</sup> מדובר במרשם קצר המתווה טקס פשוט של 'שאלת חלום', שמושגת על זמן אסטרונומי ועל אמירת תהלים וצירוף השמות: יהוה, קרע, שטן.<sup>32</sup> אלנקאר משבצו באות 'א' בהקשר שם בן מ"ב אותיות (שראשיתו אבג יתץ קרע שטן...), במסגרת הצירוף השלישי – 'קרע':<sup>33</sup>

ובכתב יד רח"ו מצאתי שם זה [כלומר, קרע] עם מקורו יְהוָה כזה יְקַהֲרוּעָה לשאלת חלום. גם צריך לכלול עמו שם שטן כזה יְקַהֲרוּעָה ויוצא ממזמור שיר ליום השבת [תהלים צב]. תשביע בו את המלאך סמאל ותאמר מקודם ממזמור שיר וכו' ז' פעמים פנים ואחור [כלומר, מן ההתחלה לסוף ולהיפך].

30 לדוגמאות נוספות של חלומות מידע ראו הררי, להביא המת בחלום (לעיל הערה 1), עמ' 172, הערה 13.

31 ח' ויטאל, ספר הפעולות: רפואות, סגולות, קבלה מעשית, כימיה [ללא ציון שם המהדיר ומקום ההוצאה], תש"ע. שם החיבור ניתן לו על ידי המהדיר. ראשיתו חסרה ולא ידוע האם קבע לו רח"ו כותרת משלו. על ההשלמות מששת הדפים הראשונים החסרים בכתב יד ירושלים, מכון בן צבי, 2675 (הוא האוטוגרף של רח"ו), השלמות המבוססות על העתקותיו של אלנקאר מכתב היר, ראו שם, עמ' 15-16 וההשלמות בעמ' א-ה. על כתב היד ראו: G. Bos, 'Hayyim Vital's "Practical Kabbalah and Alchemy": a 17<sup>th</sup> Century Book of "Secrets"', *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 4 (1994), pp. 55-112, ברארט, 'ספר הפעולות להגאון ר' חיים ויטאל', הנ"ל, ליקוטי אליעזר, ירושלים תש"ע, עמ' מו-פט.

32 על המרכיב האסטרונומי בשאלות חלום בימי הביניים ראו M. Idel, 'Astral Dreams in Judaism: Twelfth to Fourteenth Centuries', *Judaism: Twelfth to Fourteenth Centuries*, שולמן וסטרומוזה, תרבויות חלום (לעיל הערה 17), עמ' 235-251.

33 א' אלנקאר (מהדיר), ספר שרשי השמות לר' משה זכות, א, ירושלים תשנ"ט, עמ' סט. הועתק כלשונו על ידי המהדיר בתוך ויטאל, ספר הפעולות (לעיל הערה 31), עמ' ה.

ודווקא בליל שבת שמושל מאדים והוא ברקיע החמישי, ומלאכו סמאל,<sup>34</sup>  
 וסימן לניקוד ויאמר אלהים יהי רקיע.<sup>35</sup>

אף על פי שמרשם זה מיועד להשיג מידע מצד השמאל, שבו נכרך העולם הדמוני, לשונו מעידה במפורש שסמאל נתפס כאן, כמקובל במסורת היהודית, כמלאך ולא כשד (או כראש של שדים). במובן זה מצויה הפעולה המוצעת על הגבול שבין שאלת חלום (במלאכים), כפי שאכן מציינת תכליתה, לבין דרישה בשדים בחלום.<sup>36</sup> ארבעת המרשמים שהובאו לעיל ומרשם נוסף להשבעת אָמוֹן מנזא, שיובא להלן מ'ספר המשיב', הם כלל המקורות הידועים לי כעת שעניינם נחש שדים בחלום. זהו יכול דל, ואף כי המשך החיפוש בכתבי היד יניב ודאי מקורות נוספים, מיעוט הממצא מעיד שפרקטיקה זו לא רווחה בקרב בעלי הכספים היהודיים. מצד אחד, הדבר אינו מפתיע. מפגשים עם שדים נתפסו כמאיימים וכמסוכנים מלכתחילה, וקשה לשער מדוע יבחר אדם להתנסות בכך בשנתו, שעה שהוא חדל אונים ופגיע במיוחד. מצד אחר, אין היעדר זה נטול עניין לגמרי. זאת הן לאור העובדה שמפגשים יזומים עם שדים, בהקיץ, לשם דרישה ואף לשם שימוש בהם, מפגשים שאף הם מסוכנים בעליל, נזכרים לא מעט במכלול ההצעות שבכתבי היד המגיים, והן משום שמקורות לא מעטים שאינם מגיים מזכירים את אפשרות הדרישה בהם בחלום ואף דנים בה. שני היבטים אלה של הסוגיה שבמוקד ענייננו יידונו בחלקיו הבאים של המאמר.

### ג. נחש שדים בהקיץ

יסוד לדרישה בשדים מצוי כאמור כבר בתלמוד הבבלי, שעה שחכמים משלבים בדיוניהם דברים ששמעו מפי השדים יוסף ויונתן (פסחים ק"א, יבמות קכב ע"א). איננו יודעים כיצד השיגו ר' יוסף ור' חנינא את המידע שנמסר להם מפי השדים. חכמים קבעו אמנם כי 'שרי שמן ושרי ביצים מותרין לשאול בהן' (סנהדרין קא ע"א), קביעה שנקשרה על ידי רש"י (על אתר) בדרישה בשדים: 'יש מעשה שדים ששואלין על ידי שמן וקרי להו שרי שמן, והיינו שרי בוהן, ויש ששואלין

34 על הקשר שבין סמאל ומאדים בתפיסה האסטרו-אנגלולוגית היהודית בימי הביניים ראו ד' שורץ, אסטרו-לוגיה ומגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט, עמ' 271-281. קשר זה נוכח גם בכתבים מגיים ביניים, כגון 'ספר הישר'. ראו I. Wandrey, 'Das Buch des Aufrechten' und 'des Gewandes', Tübingen 2004, p. 202 (line 84) על שיוך הפלנטות לרקיעים השונים ומאדים לחמישי בהם ראו, למשל, ספר רוזאל המלאך, מהדורת נ"צ מרגליות אבואלעפיא, ניו יורק תשי"א, עמ' נג.

35 ניקוד השם 'יהוה' בצירוף זה יוצא מניקוד ראשי התיבות של הפסוק הנזכר מבראשית א 6.

36 על סמאל ראו ר' מרגליות, מלאכי עליון, ירושלים תש"ה, עמ' רמח-רע. עוד על זימון ראשי צד הטומאה לשם דרישה בהם ראו להלן.

בשפופרת של ביצה וקרי להו שרי ביצים', אולם מי לידינו יתקע שהשניים נקטו דווקא פרקטיקה זו ולא אחרת? התלמוד, כידוע, אינו מרחיב בעניין. מכל מקום, בדורות מאוחרים יותר פיתחו בעלי כשפים יהודיים טכניקות מגוונות לשם דרישה בשדים, חלקן מקוריות וחלקן מנוכסות ומיוהדות, ושיבצו אותן בספרות המרשמים המגיים. באחדות מהן – זימון שדים לכלי באמצעות משטח מבריק, 'קביצתם' לסכיבת המשביע, מפגש עמם על הגבול שבין עולמם לעולמנו, ושעבודם – אני מבקש לדרון בקצרה להלן.

### מעשה צלוחית

מופעיו של נחש השדים בספרות המרשמים המגית נמנים ברובם עם סוגה ביצועית המכונה בשמות שונים, כגון 'שרי כוס', 'שרי עששית', 'שרי שמן', 'שרי בדולח' ו'מעשה צלוחית'. פרקטיקה זו מושתתת על דיאלוג בין מגיקון מנחה לבין נער צעיר או נערה בתולה המתבוננים בכתמים מבהיקים, בדרך כלל על גבי מראה או על פני שמן או מים שניתנו בקערה. סוגה ביצועית זו קרובה מאוד לפרקטיקות המכונות 'שרי כף' או 'שרי בהן', שבהן משמשות כף היד או ציפורן האגודל, שנמשחו בשמן או בשמן מעורב בפיה, כמשטח המבהיק שבו יש להתבונן. בכל המקרים הללו, מונחים הנער או הנערה לראות במשטח 'שרים', כלומר מלאכי חבלה, או את מלכי השדים (ולעתים גם את מלכתם) ולשוחח עמם. שיטה זו מוכרת ורווחת בגרסאות שונות בספרות המגית היהודית מאירופה ומן המרחב המוסלמי כאחד, וגרסאות אחדות שלה פורסמו ונדרונו בעבר.<sup>37</sup> באחדים מן המרשמים לפעולה מסוג זה ניכרים בכיור יסודות נוצריים (שמות קדושים שמקורם בלטינית, השבעה בשם לוציפר וכו'). אחרים הם בבחינת אויקטיפ יהודי לעילא של פרקטיקה, שהייתה משותפת ליהודים, למוסלמים ולנוצרים. להלן דוגמה אחת (מן המאה השמונה עשרה) של מעשה מסוג זה שטרם ראתה אור בדפוס, ושלדברי הכותב, או מי מן

37 יסודותיה של פרקטיקה זו בעולם היווני-הרומי. ראו S.I. Johnston, 'Charming Children: The Use of the Child in Ancient Divination', *Arethusa*, 34 (2001), pp. 97–117. בהקשרה היהודי ראו S. Daiches, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the Later Jewish Literature* (Jew's College Publication 5), London 1913; דן, "שרי כוס ושרי בוהן", תרביץ, לב (תשכ"ג), עמ' 369–359; 'י' בילו, 'פסיכולוג מתבונן ב"שרי שמן": הקשר בין דיוויניזיה והיפנוזה באספקלריה יהודית', מגמות, כז (תשמ"ב), עמ' 261–251. וראו עוד P. Schäfer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Geniza*, 3, Tübingen 1999, pp. 92–93, והמקורות שצינו בתוך הררי, מגיה יהודית (לעיל הערה 2), עמ' 47, הערה 117. מקבץ רחב ומגוון של 'שימושי שרים' באמצעות, כוס, שמן, אשישה, חרב, מראה ועוד, מרוכז בראש 'קונטרס שימושי שרים' – כתב יד אוסף משפחת גרוס, 373.

הללו שקדמו לו, שימשה אותו פעמים רבות. גרסה זו אינה מצריכה ציור מעגל בסכין, כפי שמצאנו בתיאורים אחרים של הפעולה, ומוטיב סעודת השדים, שרווח בכלל שיטות ה'שרים' שנזכרו, זוכה כאן לתיאור מצומצם יחסית:

#### מעשה צלוחית

ביום שני או ביום חמישי בהיות הלכנה במלואה או בחסרונה אבל יותר טוב שתהיה במלואה, וצריך שיהיה הזמן זך ונקי. וכך תעשה: קח צלוחית אחת חדשה לשם הדבר הזה וקח נער שלא ראה קרי מימיו ותן הצלוחית בידו. ולך אל המעיין ורחץ אותה ומלא אותה ממי המעיין ותאמ' בשם אגלא ואל תדבר לא בהליכתך ולא בחזירתך. אחר קח בנקיטו<sup>38</sup> אחד חדש ואם אין לך חדש קח בנקיטו א' יותר טהור שתוכל, ושים עליו הצלוחית עם מפה אחת נקיה. ושים הבנקיטו תחת ניצוץ השמש, או תשים נר שעוה כנגדו דלוק ויביט הנער תמיד בצלוחית. ואמור באזני הנער הימנית כך: משביע אני עליך יְפִיפִיָּה שתכנס בזה הצלוחית אתה וחבריך ותראו לזה הנער דברי אמת על כל אשר אשאל ולא תפחידו אותו ולא תכחידו ממנו שום דבר מכל אשר אשאל ולא תכחישו.<sup>39</sup> ואח"כ תאמר זאת ההשבעה אל און הנער שלשה פעמים ותשאל לנער אם רואה דבר. ואם לאו, תחזור ותשביע עד שיבא בלי ספק ואז יראה הנער המלך עם עטרה וכל חבורתו. ואז יאמר הנער: אני מצוה אתכם מצד הב"ה ומצד מלמדי<sup>40</sup> שתביאו כאן כבש ??? ותבשלו הכבש ותשבו לאכול. ואחר שאכלו יאמר הנער: הוציאו כל איש מעלי וישאר המלך לברו. ויאמר: משביע אני עליך מצד הב"ה ומצד מלמדי שתאמ' למשרתך שיביאו לפניך ספר שלמה המלך ותשבע בו להגיד לי האמת מכל אשר אשאל. ואז ישבע, ותשאל מה שתרצה. וכשירעת רצונך תאמ' לו שישבע לבוא כל זמן שתקרא אותו הוא וכל חבריו, ותאמ': לכו לשלום ושובו לכל בקשתי. ומפעם הראשונה ואילך תאמ' שמות אלו באוזן הנער שלשה פעמים: טַנְרִית טַנְרִית רִתְחִית רִתְחִית אֲטֹר אֲטֹר אֲנִימְנִים זְאִיר זְאִיר טַאנִיטֶאן טַאנִיטֶאן. בפעם הראשונה תאמ' ההשבעה אל און הנער

38 בספרדית – שרפרף, שולחן נמוך.

39 במקור: 'ולא תכחידו (אותו) ממנו [...] ולא תכחישו'. השמטתי את המלה המיותרת 'אותו', כסימון המעתיק. 'ולא תכחידו [...] ולא תכחישו' – לא תכחידו ולא תכחשו, כלומר לא תשקרו.

40 הכוונה ככל הנראה למכשף המדריך את הנער.

והשמות ע"פ הצלוחית, ומפעם ראשונה ואילך תאמ' השמות אלו באזן הנער שלשה פעמים ודי בזה. בדוק ומנוסה ע"י הרבה פעמים.<sup>41</sup>

כלל הווריאציות של פרקטיקה זו יועדו לאכוף את השדים להתגלות למדיום המתבונן (או המתבוננת) במשטח הבהק, ולענות על השאלות שיוצגו להם באמצעותו על ידי המשביע. לעתים יתבקשו להציג על פני המשטח דמות כלשהי שעל זהותה נשאלו, בדרך כלל גנב שאחריו מחפשים.<sup>42</sup> במעשי 'שרי כף' ו'שרי בוהן' ברי שהופעתם תהיה על פני המשטח, ואולם מהשבעות 'שרי כוס' ושאר כלי קיבול עולה שהופעתם תתרחש בתוך הכלי, וכי המעשה מכוון להכניסם לשם לקראת הדרישה בהם. עניין זה, שאכן נזכר במפורש גם בטקסט שהובא למעלה, זוכה לפיתוח במרשמים שבהם נלווית להוראות להשבעת השדים הנחיה לחתום את הכלי באמצעות שמות קדושים משעה שהללו הופיעו בתוכו. למשל: 'תשאל לנער אם הוא רואה דבר ואם יאמר כן אז תשים השמות הכתובים למעלה על הצנצנת ולא יוכלו לצאת ממנו ותשאל להם מה שתצצה ויגידו לך'.<sup>43</sup> מכל מקום, משנתקבעה התפיסה שהופעת השדים על

41 כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, 2073, עמ' א-36.

42 ראו למשל דייכס, מגיית שמן (לעיל הערה 37), עמ' 25. המקובל האשכנזי בן המאה הארבע עשרה, ר' מנחם ציוני, ביאר את העניין כך: 'כשפועלים בשרי כוס ודומיהם אנשים אשר בתוך הכוס או העוגה רואה הנער ואותם שבחוף לא יראה, וכן רואה דמות גנב מה נעשו או עשו והגנב עצמו לא ידע מזה דבר כי השדים או הרוחו' אותם הממונה ע"ז מלבישים לשדים או לרוחות מלבוש הגנב וצורתו האנושית' (מ' ציוני, ספר צפוני ציוני, מהדורת ש' וייס, ניו יורק תשמ"ה, עמ' פא). על ציוני ועל תורתו הדמונולוגית ראו B. Huss, 'Demonology and Magic in the Writings of R. Menahem Ziyoni', *Kabbala*, 10 (2004), pp. 55–72

43 ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות, כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 49 (כתיבה ספרדית רהוטה, המאות השבע עשרה – השמונה עשרה). על כתב יד זה, שהוא המשכו של כתב יד לונדון, הספרייה הבריטית, Or 6360, ראו הררי, 'להביא המת בחלום' (לעיל הערה 1), עמ' 186, ליד הערה 65 ובהערה עצמה, ומחקריה של קלאוריה רורכר-שטיקר הנזכרים שם. שני כתבי היד כוללים חיבורים מן הקובץ המכונה 'מפתח שלמה'. מונחים באיטלקית ותרגומם בסמוך לספרדית יהודית מעידים כי יסודו של החיבור בגרסתו העברית בהעתקה בספרד (אולי בטולדו, על פי הנרמז בכתב היד) של חיבור איטלקי נוצרי. העתקה נוספת של קובץ החיבורים המכונים 'מפתח שלמה' ראתה אור במהדורת פקסימיליה בידי הרמן גולנץ. ראו H. Gollancz, *Sepher Maphteah Shelomo (Book of the Key of Solomon)*, London 1914; idem, *Maphteah Shelomo – Clavicula Salomonis: A Hebrew Manuscript Newly Discovered and Now Described*, Frankfurt am Mein 1903. על כתבי יד אלה, על מעתיקיהם, על תוכנם ועל היחס ביניהם ראו ג' סופר, 'כתבי היד העבריים של מפתח שלמה ופרק על המאגיה של השבתאים', קבלה, 32 (תשע"ה), עמ' 135–174; R. Leicht, *Astrologumena Judaica: Untersuchungen zur Geschichte*; 2006, pp. 342–357. על חתימת



פניו המבהיקים של החפץ היא ביטוי לכניסתם לתוכו, היא הופנתה גם לפרקטיקות דומות, שאינן משתמשות בכלי קיבול. כך, למשל, במרשם 'לראות רוח אחד במראה', אנו מוצאים את הנוסח הבא: 'ואת כולכם אשביע שמיד [...] יכנס אחד היותר נבחר מכם אל המראה באופן שיהיה נמצא'<sup>44</sup> ויתן לי מענה אמתית ומבוארת על כל אשר אשאלהו בלי שום שקר'.<sup>45</sup>

המרשם 'לראות רוח אחד במראה' הוא ביטוי לדפוס יוצא דופן, של נחש שדים באמצעות משטח מבריק. ייחודו אינו השימוש במראה דווקא כתווך שבו יתגלו השדים, כי אם בהיעדר צורך בנער צעיר או בנערה בתולה כמתווכים. דפוס זה של דרישה בשדים מושתת על התבוננות עצמית במשטח. הוא נשנה במרשמים נוספים ב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' (שממנו הובא המרשם), ובהם אחדים שתכליתם 'להכריח רוח אל צלוחית'.<sup>46</sup> הבולט והמעניין שבהם כותרתו 'להביא אשה אחת בכלי מלא מים'. אף כאן, כברבים ממרשמי 'שרי כוס' נעשה שימוש בקערת מים ובנר, אולם המעשה כולו זוכה לתפנית של ממש:

להביא אשה אחת בכלי מלא מים

ראשונה הי' נקי וטהור טהרת הלב והגוף, נזהר מכל עון ופשע. ולא תאכל כי אם לחם ומים ולא תמית שום דבר. ולא תחתוך הצפרנים, ולא תרחץ ראשך זמן שמנה ימים. ובאלו הח' ימים אמור בכל יום אלו השמות אתכם אבקש שיפלאמין דלְקִיאֵל קְהִיטְפו לְרֵאֵי פֵאִיקוֹן... אחנן אתכם שיעשה יעשה מהרה מהרה. אח"כ הכנס בבית אחד אתה לבדך. ויהי' לך חרב אשר בית קבולו שחור. ותחזיק אותו בידך הימנית ויהי' הבית ההוא בהיר ונקי ותפריד רגליך כפי השעור אשר תוכל כפנותך אותך מול מזרח דרום וצפון. ויהי' לך קערה אחת מעץ חדשה מלאה מים באמצע העגולה,<sup>47</sup> ותשב לפניה. ויהי' לך על ראשך פאצולר<sup>48</sup> שחור שיכסה הראש והכתפים והקערה. ויהי' לך נר דולק ותביט לעולם במים<sup>49</sup> אשר בקערה ולא תביט אל מקום אחר. ואמור ח' פעמים השמות הנ"ל על המים מבלי שתביט אל מקום אחר כי

שד בכלי ראו גם כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, 2073, עמ' 37-39א. וראו עוד להלן, ליד הערה 86.

44 במקור – נמצה.

45 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 249-50א.

46 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 249.

47 בעל החיבור משתמש בביטוי 'עגולה' לציון מעגל שאותו יש לצייר על האדמה. בטקסט שלפנינו חסרה אפוא ההנחיה לצייר מעגל (באמצעות החרב?).

48 אפשר שהכוונה לספרדית pañuelo – פיסת בד, צעיף.

49 לפני מילה זו נכתבה המילה 'אל' ונמחקה בקו.

אם אל המים ולסוף תשמע קול אומר למה תצער אותנו כל כך. מה תרצה מאתנו. ואתה תאמר אני אחפץ באחת מכם שתהי' לי כפי רצוני ושומעת למצותי. והם יאמרו הנה נתננו<sup>50</sup> ואתה תאמר ואני קבלתיה. אח"כ תשאל אותה לשמה והיא תגידנו ותשמרהו מאד בזכרונוך כי לא תגידנו לך עוד וכאשר תקום משמה תכתוב השם ההוא ושימהו תחת רגליך ותחזיקהו כל היום וכל הלילה אשר תמשוך לו. ואחר שתדע השם הזה ותזכרהו באמתות, תשרוף הקלף אשר הי' כתוב השם בו. וכאשר תחפוץ לקרא אל השם הזה, למען דעת איזה דבר לך אל מקום אשר לא תראה בו משום אדם כלל ושים מים בכלי הנ"ל וקרא אל השם הניתן לך ואמור אשביע אותך באופן הנ"ל בשמות הנ"ל שתבא<sup>51</sup> אלי ותגידני האמת מכל אשר אשאלך והיא תענה לך האמת. וראה שלא תעשנו ביום א' אבל ביתר הימים כולם טובים.<sup>52</sup>

מרשם זה קרוב מבחינות אחדות ל'קבלה הגדולה' שהובאה לעיל, ובה הנחיות כיצד להתגבר על שדה בחלום לשם דרישה בה בעתיד. אף כאן, כמו שם, אנו מוצאים פעולה על פי הדגם הכפול: השתלטות על סוכן הנחש תחילה, ושימוש בו (במקרה זה בה) לאחר מכן על פי הצורך; אף כאן נמסרת השדה לידי המשביע מידי שדים אחרים; ואף כאן מגולם מעשה ההשתלטות במסירת שמה של השדה, מפיה, למשביע. ואולם בניגוד למרשם ההוא, בזה שלפנינו נעדרת לחלוטין חושניות מן המגע ביניהם, והוא מצטמצם לכדי תקשורת עניינית לשם שליטה. למעשה, דומה שמגע של ממש בין המשביע לבין השדה אינו מתקיים, שכן האחרונה נותרת מכוסה ממנו לחלוטין. היא נמסרת לו, נתבעת על ידו ונענית לו בדיבור. ולא זו אף זו, השדים המוסרים אותה לידיו אף הם אינם נראים לו אלא נשמעים בלבד על ידו. עולה אפוא שכל עניין הצלוחית, המים והנר משנה כאן את מהותו מן היסוד, והללו, שב'שרי כוס' וב'מעשה צלוחית' משמשים עזרים טכניים לשם מעשה הנחש עצמו, הופכים מרכיבים בטקס זימון השדים לסביבת המשתמש. ה'עגולה' המצוירת על הארץ משמשת אפוא, כמקובל במרשמים אלה, לשם הגנה על המשביע, היושב בתוכה ו'מצער' את השדים עד שמבוקשו יינתן לו.<sup>53</sup>

50 כך במקור, וצריך להיות: נתנה.

51 צריך להיות: שתבאי.

52 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 47ב. טביעת אצבע נוצרית ניכרת לכל אורכו של כתב היד. אפשר שזו הסיבה שבגינה נאסרת כאן הדרישה בשדים בימי ראשון.

53 כניסה למעגל במהלך השבעת שדים נזכרת בהקשר טכניקות של 'שרי כוס' ושל קביצת שדים גם יחד. לשרי כוס – ראו דייכס, מגיית שמן (לעיל הערה 37), עמ' 14. לקביצת שדים – ראו ג' שלום, 'בילאר (בילארד, ביליד BEAIAP Bilar) מלך השדים', הנ"ל, שדים, רוחות ונשמות: מחקרים בדמונולוגיה מאת גרשם שלום, בעריכת א' ליבס, ירושלים

'קביצת שדים' לשם דרישה בהם תידון מיד בהמשך, ואולם טרם שנגיע אליה ראוי להזכיר בקצרה את עדותו של ר' חיים ויטאל ביומנו האוטוביוגרפי 'ספר החזיונות', בנוגע לשתי הדרישות ב'שרי מראה של זכוכית' שערך בעניינו מכשף מוסלמי בדמשק שהיה 'בקי בגורל החול ובראית שדים'. בשתי דרישות אלה נקבצו כ"ח מלכי השדים והודיעו את שבחו של רח"ו ואת גדולתו. ויטאל אינו מתעכב על דרך הפעולה של המכשף, ועל עצם המעשה הוא עובר לסדר היום כאילו היה דבר שבשגרה. עיקר עניינו נתון לבשורה שבפי השדים ולא לטכניקה שנצרכה לשם קבלתה.<sup>54</sup> מדבריו במקום אחר עולה שטכניקה זו, או דומה לה, הייתה שגורה גם בחוג מודעיו, וכי ר' יהושע בום השתמש בה להורדת מלאכים דווקא: 'ביום ששי לאב הנ"ל [ש"ט] הוריד ר"י בום מלאך א' ממשרתי צדקיא שר היום ההוא, ונגלה במראה זכוכית כמנהג. ושאלתי ממנו [...]'.<sup>55</sup> מכל מקום, דומה שרח"ו עצמו לא היה אמן על המעשה והעדיף להסתפח לאירועי ההורדה שארגן עבורו חברו, שהיה מומחה לדבר.<sup>56</sup>

תשס"ד, עמ' 9-53 (בעמ' 34, 41); הנ"ל, 'מספר מקורות של דמונולוגיה יהודית-ערבית', שם, עמ' 103-115 (בעמ' 108-110); שפר ושקר, טקסטים מגיים (לעיל הערה 37), א, עמ' 80. ואמנם, כשתיאר ר' מנחם ציוני במאה הארבע עשרה השבעות שדים, כתב כי 'רוב הדברים הללו נעשין בעיגולים ובגחלים לוחשות ונכנסין בעגולין ומשביעים וצועקים צעקות גדולות' (ציוני, צפוני ציוני [לעיל הערה 42], עמ' 42). ההגנה שמספק המעגל נזכרת במפורש ב'מעשה מרכבה' (כ"י אוקספורד, ספריית הבודליאנה, Or 1531): 'וישא עיניו לשמים שלא ימות יעמד ויזכיר שם ויפאר כדי שתהא מחוקק בכל איבריו חכמה וחקר בינה בלבבו ויקדים ויתפלל אותו בשמו ויעשה לו עוגה ויעמד בה שלא יבאו המזקין וידמו לו כמלאכים ויהרגוהו'. P. Schäfer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen 1981, § 562.

54 ראו מ"מ פיירשטיין (מהדיר), 'ספר החזיונות': יומנו של ר' חיים ויטאל, ירושלים תשס"ו, עמ' 54-58.

55 פיירשטיין (שם), עמ' 62. וראו גם הורדת המלאך הנזכרת בעמ' 70.

56 רח"ו ר' יהושע בום קיימו עבודה הדוקים בתחומי הדמונולוגיה, הסגולות וההשבעות, ורח"ו למד רבות מחברו בעניינים אלה. כך עולה בבירור מן המדור ב'ספר הפעולות' של רח"ו שכותרתו 'דברים כולם מנוסים ע"י ר"י אל בום בלי ספק' (ויטאל, ספר הפעולות [לעיל הערה 31], עמ' שנו-שסד). על ההערכה שרחשו רח"ו ואחרים לר' יהושע בום בשל שליטתו בטכניקה מגית זו ובודמות לה ניתן ללמוד מדברי הרוח עליו בסיפור האיחוז של בתו של רפאל עניו (פיירשטיין, ספר החזיונות [לעיל הערה 54], עמ' 64, 69). עוד על ענייני שדים, רוחות וחלומות בכתבי רח"ו ראו ע' יסף, אגדת צפת: חיים ופנטסיה בעיר המקובלים, חיפה ותל אביב 2011, עמ' 111-133.

## קביצת שדים

דרישה בשדים באמצעות מים בכלי או באמצעות מראה אינה בבחינת מפגש ממשי ובלתי אמצעי עמם. נוכחותם בסביבת המשביע, גם אם משמעותה כניסתם בפועל לכלי (ולא רק השתקפותם בו), תחומה ומפוקחת באמצעות החפץ שהם מתועלים לתוכו ובאמצעות השמות החותמים אותו. 'קביצת שדים', כלומר כינוסם בראשות מלכיהם לסביבתו הממשית של המשביע היא עניין שונה לחלוטין. רוב המרשמים לתכלית זו הידועים לי הם מקוטעים, ואינם מעידים במפורש על תכלית המעשה. אולם לפחות באחד מהם, טקסט מן המאה השש עשרה שנמצא בגניזת קהיר, מעידה לשון הלחש במפורש שדיבור עם השדים היא אחת ממטרות הקביצה. כך נכתב:

אני משביע עליך בילאד<sup>57</sup> ומלאך היום ושלש משרתיכם ולא יותר, מכל מקום שתהיו בו תבואו למאמרי וטראוני אותות ביאתכם קודם שאכתוב שמותיכם ואשליכם. ועוד אני משביעכם השדים<sup>58</sup> השולטים על השדים שתקראו לאלו שאני [קורא] תכף ומיד קודם שאשרופכם. ואתם דשמכם ברקאן וביחראן ומימון ואל מודהב רוצו רוצו עשו עשו מהרו מהרו קודם שתשרפו בלהב[ות] אש בכח השמות של י"ב אותיות הטהורים. ותשתוק מעט [...] ואם יבא לך כדמות [...] אמור לו השבעתי עליך [...] ולא תזוז מכאן עד שאדבר עמך ותשיב לי על הן ועל לאו לאו ותעשה שאלתי [...] ולאחר שתדבר עמהם מה שתמצא אמור להם לכו לשלם.<sup>59</sup>

כפי שהראה גרשם שלום לפני שנים רבות, ספרות קביצת השדים העברית היא בבחינת אויקטיפ יהודי של רעיונות ושל כתבים דמונולוגיים מוסלמיים.<sup>60</sup> השקפות דומות היו גם לנוצרים ואף מכתביהם שאבו לא פעם מכשפים יהודים ידע נחוץ. דוגמה בולטת לכך הם המרשמים לזימון רוחות ש'בספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות', שנזכר לעיל. זימון רוחות-שדים (זכרים ונקבות) הוא מן התכליות הרווחות

57 על מלך זה של השדים ועל גלגוליו במסורת היהודית ראו שלום, בילאר (לעיל הערה 53).  
58 כך במקור. וצריך להיות 'השרים'.

59 ראו שפר ושקד, טקסטים מגיים (לעיל הערה 37), ג, עמ' 91-92. וראו עוד להלן הסיפור על המומחה בקיבוץ שדים ועל מעשיו לדרישה בהם (בטכניקה זו?) בחיבורו של ר' יצחק הכהן על האצילות השמאלית.

60 ראו שלום, דמונולוגיה יהודית-ערבית (לעיל הערה 53); הנ"ל, בילאר (לעיל הערה 53). לתאוריה דמונולוגית מפותחת ובכללה גם לדיון בתחומי הפעולה של שבעת ראשי השדים, מועדי שלטונם ודרכי הפעלתם, ראו ציוני, צפוני ציוני (לעיל הערה 42), עמ' עא-פב. מרשם לקביצת מלכי השדים לשם שילוחם בשירות המשביע, ראו למשל ויטאל, ספר הפעולות (לעיל הערה 31), עמ' רצד-רצה, סעיף קצט.

בחיבור זה, ולצד מרשמים להכנסתם לצלוחית מצויים בו גם מרשמים רבים אחרים שתכליתם לראותם ולדבר עמם ללא כלי. רבים מן המרשמים שימרו בגלוי את מאפייניהם הנוצריים. הדוגמה שלהלן, מתייחסת לשמעון מגוס, פונה ללוציפר, עושה שימוש בדמותו של בעל זכוב, ומזכירה את הקיצור אלפא ואו(מגה). וזו לשונה:

זהו נסיון שמעון מאגו<sup>61</sup> אשר הביא מכל מקום מה שחפץ. וצריך שיעשה ביום צדק או מאדים בערב.<sup>62</sup> ויהי(ה) לך ראשונה נר שעוה בתולה דולק ועשה עגולה עם חרב כמו שיראה למטה ותרשום בארבעה הצדדים רושם שלמה וחותרות צדק ונוגה כאשר תראה ושמות צדרי העולם ר"ל (רוצה לומר) מזרח מערב כו'. וכאשר נעשה זה עמוד באמצע העגולה ואמור שלשה פעמים לא פחות ולא יותר ההשבעה הזאת.

השבעה

אשביע אתכם לוֹצִיפֶר וכל חבריו באלקים חיים במלאכי מעלה ומטה בכך וכך ובשם פ' ופ' כו' אשביע אתכם בְּבִלְזִבוּךְ אַרוֹנִיכֶם אשביע אתכם בשטן אשר בידו מפתחות הגיהנם עליכם, אשביע אתכם בלוֹצִיפֶרוֹס מלככם, אשביע אתכם במגדל תהום אשביע אתכם בתורה כו' שלא יהיה לכם רשות לעמוד לא באויר ולא תחת האויר, לא בארץ ולא תחת הארץ, לא במים ולא תחת המים, לא בשמים ולא תחת השמים ולא בשום במקום בעולם, אבל באו מיד אל המקום הזה, אתה לוֹצִיפֶר עם חבריך, או תשלח שלשה מעבדיך להגיד לי מכל אשר אשאלם. בְּאֶגְלֵאֵי אֶגְלֵאֵטָא אֶגְלֵאוֹט אלפא ואו ה"א וי"ד ה"א מֵאֶהֱל אֶלְהֵי אֶלְהֵי צבאות אֶלִיאון ?? והשמר שלא תישן כי מיד יבא לוֹצִיפֶר עם חבריו או ישלח שלשה שלוחים מחבריו או עבדיו ויאמרו לך מה תרצה ומה תחפוץ למה הבאת אותנו. ואז שאל מאתם שלשה דברים אשר תחפוץ [...] ולא תשאל יותר משלשה שאלות, כי כאשר תשאל יותר משלשה לא יתן לך מענה שום אחד מן הרוחות, מאיזו מדרגה ומין שיהיה(ה). ואני עמדתי על הנסיון כזה.

[כאן צויר העיגול שבו וסביבו סימנים מגיים, ציורי מגן דוד ושמות ארבע רוחות השמים].<sup>63</sup>

61 מרשם נוסף בכתב יד זה מיוחס לשמעון מגוס – נסיון למחלוקת אשר עשה שמעון מאגו וע"י הוליד מחלוקת בין פטרו' לנירון קיסר' (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, 39א). על שמעון המכשף השומרוני ראו מעשי השליחים ח 9-24. על דמותו כמגיכון בימי הביניים המוקדמים ראו V.I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991, pp. 338–344

62 יום צדק ויום מאדים הם ימים חמישי ושלישי בשבוע, בהתאמה.

63 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 47ב-48א. וראו המקבילה והתעתיק

היסודות הנוצריים במרשם זה בולטים, אולם ביסוד שרשרת השמות הנזכרת בו ניכרים מרכיבים יהודיים: הצירופים אגלאיי אגלאטא אגלאוט מושתתים על צירוף האותיות אגלא, שיסודו בנוסחה הליטורגית 'אתה גיבור לעולם אדני' (צירוף רווח בקמעות יהודיים ואף במגיה הנוצרית – AGLA); התיבה 'אליון' היא ודאי תעתיק של ELION, שמקורה בתואר האל 'עליון'; אותיות ה-ו-י-ה נכתבו בשמן העברי (או הופיעו בצורתן העברית ועל כן סומנו בגרשיים). דומה אפוא שלפנינו נוסח מיוחד ('אשביע אתכם בתורה') של מרשם נוצרי שביסודו נוסחת השבעה יהודית, ושתכליתו זימון שדים באמצעות מלכיהם לשם דרישה בהם.<sup>64</sup>

פעולה לתכלית דומה נזכרת גם בין המרשמים שהעתיק בערך באותה העת ר' חיים ויטאל לאוסף הסגולות והרפואות שלו 'מספר שהובא מעיר פאס'.<sup>65</sup> המרשם נמנה עם תשעה מרשמים 'בדוקים ומנוסים' שמסר ר' נתנאל התוכן.<sup>66</sup> הוא מיוחס לאסף בן ברכיה, ועניינו השבעת אחד ממלכי השדים – רופא ושמו דָמִיר, ככל הנראה לשם קבלת ידיעות רפואיות מפיו. אסף בן ברכיה נזכר בספר דברי הימים א (ו 24, טו 17), כאחד הלויים המזמרים במשכן וכמי שליוו את ארון הקודש

במהדורת גולנץ למפתח שלמה (לעיל הערה 43), עמ' 55a, והתעתיק בעמ' x.  
 64 סימני 'גידור' ניכרים במקומות נוספים בהעתקה זו. ראו למשל במרשם 'לשאול במת' ההנחיה: 'והשמר באלו הג' ימים מכל טומאה ודברים בטלים ומלהכנס בבית הכנסת' (כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 38). על יחסי גומלין בין יהודים ונוצרים בספרות הכישוף מימי הביניים ראו R. Kieckhefer, 'The Devil's Contemplatives: The *Liber Iuratus*, the *Liber Visionum* and Christian Appropriation of Jewish Occultism', C. Fanger (ed.), *Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic*, University Park, Pa. 1998, pp. 250–265; G. Bohak, 'Catching a Thief: The Jewish Trials of a Christian Ordeal', *Jewish Studies Quarterly*, 13 (2006), pp. 344–362; K. Mesler, 'The Three Magi and other Christian Motifs in Medieval Hebrew Medical Incantations: A Study in the Limits of Faithful Translation', R. Fontaine and G. Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies*, I, Leiden 2013, pp. 161–218

65 כך ציין רח"ו בראש קבוצת המרשמים שמרשם זה נכלל בה – ויטאל, ספר הפעולות (לעיל הערה 31), עמ' רסא. בנו, ר' שמואל ויטאל, שכתב מפתח לכתב היד, פירש הערה זו כמוסכת על כלל המרשמים עד לכותרת הבאה: 'אלו הדברים ששמעתי מפי מגידי אמת בנסיון גמור' (שם, עמ' שטו). ראו הערת המהדיר בעמ' רסא, הערה קכ ודברי ר' שמואל במפתח (שאף הוא נכלל במהדורת כתב היד), עמ' תד. כך אחרת, ייחוס המרשם שלהלן לר' נתנאל, שלו מיוחס גם המרשם השלישי ברשימה שהועתקה מן הספר מִפְס, מלמד שאף הוא הועתק מספר זה.

66 ויטאל, ספר הפעולות (לעיל הערה 31), עמ' רצד-רצה, סעיפים קצה-רג. מרשם נוסף מיוחס לר' נתנאל בראשית הקובץ שהועתק מן הספר מִפְס – שם, עמ' רסא, סעיף ג.

בדרכו לירושלים. מסורות עממיות כרכו את דמותו בשלמה המלך. במסורת הערבית הוא נזכר כמורו של שלמה, כחברו, כסופרו ואף כמי שהחליפו על כס המלוכה בארבעים ימי התשובה שעשה. על פי מסורות אחרות הוא 'האיש אשר בידיו דעת מן הספר' (קוראן, סורה 27, 40 [בתרגום אורי רובין]) שידע את שמו הגדול של האל ואשר הביא לשלמה כהרף עין את כיסא המלוכה של האישה-השדה בִּלְקִיס, מלכת שבא.<sup>67</sup> בסיפור היהודי 'מעשה הנמלה' נזכר אסף בן ברכיה כאחד מארבעת השרים הגדולים (מן האנשים, מן השדים, מן החיות ומן העופות) שהיו לשלמה. אסף הוא שר האנשים ואילו רמיראט הוא שר השדים.<sup>68</sup> אפשר אפוא שהמרשם שלפנינו מהדהד בדרכו מסורת עממית שהתגלגלה גם ל'מעשה הנמלה'. זו לשונו:

אמר אסף בן ברכיה כי בארץ הודו יש מלך ממלכי השדים ושמו דְמִיר ויומו יום א' בשבוע והוא רופא והוא ענו מאוד עם בני אדם והוא קרוב לתת תשובה לבני אדם. אמר אסף זה האות ראיתי בספר שהיה במקום המלך יבא בצורת בן אדם במלבושים לבנים רכוב על פיל. ואם יבא בצורה אחרת תאמר לו שיצא מן הצורה ההיא ויבא בצורה שבראו הב'ה. ואלו השמות: הַשִּׁיר מְשִׁיר תְּמִיִּתָּר תְּרַתָּר תְּבּוּאָה<sup>69</sup> יֵא דְמִיר בשמות אשר אמר אברהם בעת שהשליכו אותו לכבשן האש עד שהיה אש פושר ושלום.<sup>70</sup> ובעבור יְהִנּוּ הָא טוֹתָא הַגִּילְתָּא הַמְשִׁלְתָּא יֵטְס יֵטְךְ יֵטִיתָא אַחְמָא חֲמִיתָא יְהוּה גְדוּלְתְךָ. בסודך תבוא במהרה יֵא דְמִיר במהרה במהרה. וכשתאמר פעם אחת אלו השמות יבא

67 ראו א' שוסמן (מהדירה ומתרגמת), סיפורי הנביאים מאת מוחמד בן עבד אללה אלכפסאאי, תל אביב תשע"ג, עמ' 376-369, B.M. Wheeler (editor and translator), *Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis*, London 2002, pp. 270, 274-276; W. M. Brinner, 'Arā'is al-majālis fi qīṣaṣ al-anbiyā' or 'Lives of the Prophets', Leiden 2002, pp. 532-544

68 ראו א' ילינק, בית המדרש, ה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 22-26 (בעמ' 22). השם 'אסף בן ברכיה' נקשר גם ב'אסף הרופא', מחברו של ספר הרפואה היהודי הקדום הנושא את שמו – 'ספר אסף הרופא'. אפשר אפוא שאף קישור זה מתהדרד במרשם, שעניינו ידע רפואי, וזאת בלי קשר לניגוד הגמור שבין מסורת הרפואה של אסף הרופא לבין מגיה ודמונולוגיה. על החיבור ועל מחברו ראו ז' מונטנר, מבוא לספר אסף הרופא, ירושלים תשי"ח; A. Melzer, *Asaph the Physician, The Man and His Book: A Historical-Philological Study of the Medical Treatise 'The Book of Drugs'*, Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, 1972

69 ככתב היד (ובהעתקתו): תביא. וכך גם להלן: בסודך תביא במהרה. תיקנתי גם שם.

70 על אפיוודה זו בסיפורים על אברהם ראו ו' טוהר, אברהם בכבשן האש: מרד בעולם פגאני, רמת גן תש"ע, בעיקר עמ' 91-98. וראו שם, עמ' 9-13 סיכום תמציתי של המחקר בנושא וביבליוגרפיה רחבה.

ויחזור לשעתו. ואחר שילך אל תקרא אותו בדבר ששכחת. וצריך שתהיה נקי ולא תקראנו שתי פעמים ביום. וזה שאמר אסף הוא מספר המלך.<sup>71</sup>

ראשי השדים ומלכיהם נזכרים פעמים רבות בהשבעות דמוניות, ובפרט במעשי 'קביצה'. אולם זימנם או ציון סמכותם לא היו תנאי לשם זימנו של שד אחר כלשהו. שדים הוכפפו לעתים קרובות בכוחם של לחשים, של שמות קדושים ושל השבעות שהופנו ישירות אליהם. שתי הדוגמאות שלהלן משקפות מגמה זו באופנים שונים. הדוגמה הראשונה מקורה בספר מִפְסֵ שְׂרַח"ו העתיק, ובה אין נצרכת השבעה כלל. המרשם מזכיר את השיטה התלמודית לראיית שדים, אולם שעה שהתלמוד מכוון לראייה בלבד ואילו הדיבור מתברר בו כהרה אסון, מדברי רח"ו ניכר שהדיבור עם השד הוא הוא עיקר העניין. כך נכתב בתלמוד: 'מי שרוצה לראותם [את השדים] יביא שְׁלִיָה של חתולה שחורה בת שחורה, בכורה בת בכורה וישרפנה באש וישחק אותה וימלא את עינו בו [באפר] ויראה אותם [...] ויסגור את פיו [בעת המעשה] כדי שלא יינזק' (בבלי, ברכות ו ע"א, בתרגום לעברית). וזו החלופה בספרו של ויטאל:

לראות השדים קח עצם הזרוע של הכלב ושרפהו ואבקהו ובלילה תכחול בו עיניך ותראה שדים ותדבר עמהם. ואמנם אפשר שיזיקוך ולכן צריך שתשא עליך איזי קמיע המועיל לכך שלא יזיקוך השדים.<sup>72</sup>

מן העבר האחר מלמד המרשם הבא – והוא הדוגמה השנייה – על גיוסה של קבלת השמות לתחום הנחש הדמוני. במקרה זה מופעלים צירופים שיטתיים ומתוחכמים של שמותיו הקדושים של האל לתכליות שונות ובכללן 'להכריח שד לבא לדבר עמך'. זו לשון המרשם:

שם הא' שהוא נְהָן כלול עם מקורו אֶהֱיָה כך אֶנְהֶהֱיָה או עם יְהוָה כגון זה יְהוָה וְהוָה ועם שם יהוה אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ ועם המלאך

71 ויטאל, ספר הפעולות (לעיל הערה 31), עמ' רצד, סעיף קצה.

72 ויטאל (שם), עמ' רפג, סעיף קסז. ההצעה להתגונן מפני השדים באמצעות קמע תואמת את נוסח מסכת ברכות בכתב יד אוקספורד 366, שגורס 'זחתים בנפשיה' (וצריך להיות: זחתים נפשיה – ויחתום את עצמו), כלומר ממליץ על הגנה כוללת בעת המעשה ולא על סגירת הפה בלבד. אף 'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות', שנוכר לעיל, מציע דרך דומה לראות את השדים. על פיו, יש למרוח את העין בתערובת של פירות יבשים ובשר תולעת טורפת שגודלה על דם דוכיפת. ראו כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 48. הצעות נוספות ברוח זו מצויות גם בכתב יד אוסף משפחת גרוס, 373 ('קונטרס שימושי שרים'): 'לראות הרוחות קח מרירת חתול שחור ושומן תרנגול לבן כולו ומשח עיניך וצא השדה ותראה פלאות' (שם, דף ב ע"א); 'לראות שדים שים תוך עיניך מדמעות חמור שחור' (שם, דף ג ע"ב).



עזריאל פעולותיו להנהיג ספינה ולילדת ולחולה, ולהכריח שד לבא לדבר עמך, ולשאלת חלום, ולראות המלאך בהקיץ [...] וזהו צרוף יהוה אדוננו עם מקורו יִהְיֶה הַדְּוֹנָנִי יִמְהַרְאֶה הַדִּיר יִשְׁהוֹכֶה יִבְהַכֹּלֶה יִהְיֶה אֲוֶרְהֵץ.<sup>73</sup> אם לצרה תשביע בזה השם [...] ואם על היולדת תשביע [...] אם להכריח שד קום בחצי הלילה בבית פנוי וקטר הבית בלבונה ומיעה וזכור על זה השם) חמניאל ושם היוצא מפסוק ויהי בשלשים [יחזקאל א 1] ויתגלה לך ותהיה עמך אשה אחת. וזהו צרוף הפסוק: וְרַנְיָ בְּפִי הַכֶּתֶר יִדָּח [...] וצריך לשים דגש במקום הראוי כפי המכתב.<sup>74</sup>

הקשר בין צירופי השמות ושימושיהם שנזכרו בפתח המרשם לבין המעשה 'להכריח שד [לבא לדבר עמך]', שנזכר בהמשך, אינו ברור. שכן דומה שזימונו של השד אינו נשען על השם המפורש אלא על אמירת שם בן ע"ב אותיות היוצא מן הפסוק הראשון ביחזקאל.<sup>75</sup> כך או אחרת, לשון השבעה נעדרת כאן, ואף מעשה הטקס גרום. דומה אפוא שכוח הכפייה של הפעולה כולה גלום בהזכרת השם הקדוש בן ע"ב אותיות והוא שיוליך את השד אל הבית.<sup>76</sup>

73 שם זה יוצא מן הפסוק בתהלים ח 10: יהוה אדנינו מה-אדיר שמך בכל-הארץ'. הוא מורכב מצירופי השם 'יהוה' עם שאר המילים בפסוק. בצירוף השלישי, עם התיבה 'שמך', האות 'מ' מופיעה כסופית ואילו ה'ך' הסופית כאמצעית. חילוף זה אינו מובן לי.

74 כ"י ז'נווה, ספריית ז'נווה, Comites Latentes 145, עמ' 320 (לשעבר כ"י ששון 290; כתיבה מזרחית, ראשית המאה השש עשרה). על כתב יד זה ראו מ' בניהו, 'ספר "שושן יסוד העולם" לר' יוסף תירשום', י' וינשטוק (עורך), טמירין: מקורות ומחקרים בקבלה וחסידות, א, ירושלים תשל"ב, עמ' קפז-רסט. כתב היד הועלה למרשתת וניתן לעיין בו באתר ספריית ז'נווה, בכתובת: <http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/bge/cl0145> בכמה מקומות סימן הכותב אותיות מסוימות באמצעות קו שנתן מעליהן. יש להניח שבאופן זה ציין את ההטעמה המודגשת הנחוצה בצירוף הספציפי, ושלבך התכוון בהנחיה הנוגעת להדגשה זו בעת הגיית השם.

75 שם זה כולל 24 צירופים בני שלוש אותיות כל אחד, המורכבים בדרך דומה להרכבת שם בן ע"ב אותיות, היוצא מן הפסוקים בשמות יד 19-21 (ויסע ויבא ויט). שתיים מן התיבות ביחזקאל א 1 נכתבות בכתיב חסר – 'גלה' תחת 'גולה' ו'מראת' תחת 'מראות' – לשם קבלת 72 אותיות. כך נבנה השם מן הפסוק: הפסוק חולק לשלושה קטעים: (א) ויהי בשלשים שנה רביעי בחמשה; (ב) לחדש ואני בתוך הגלה על נהר כבר; (ג) נפתחו השמים ואראה מראת אלהים. הקטעים, שבכל אחד מהם 24 אותיות, נכתבים זה תחת זה, הראשון והאחרון מן ההתחלה לסוף ואילו האמצעי מן הסוף להתחלה. 24 הצירופים האנכיים המתקבלים בדרך זו, בהצטרפם על פי הסדר מימין לשמאל הם שם בן ע"ב אותיות היוצא מפסוק זה. מינו של השד המתגלה אינו ברור אף הוא. מחד גיסא הוא נזכר שוב ושוב בלשון זכר. מאידך גיסא, מיקומן של המילים 'ותהיה עמך אישה אחת' והעובדה שאת המעשה יש לעשות 'בבית פנוי' רמזים, כמדומה, שהשד המתגלה יהיה ממיין נקבה.

## על הגבול שבין העולמות

בין שתי האפשרויות לדרוש בשדים בהקיץ שנדונו עד כה – תקשורת עמם באמצעות משטח מבריק, וקביצתם לסביבתו המוחשית של המשיבוע – מציעים המרשמים המגיים דרך שלישית: פעולה בתווך התת־קרקעי המחבר בין עולמנו ועולמם. יסודה של טכניקה זו בהשקפה כי חללים תת־קרקעיים, ובפרט בארות ובורות מים, קושרים בין העולמות שמעל ומתחת לפני האדמה ומאפשרים תנועה והעברת מסרים ביניהם. מסורות בספרות חז"ל ובמקורות מאוחרים יותר, כגון הדיין במי שקורא מן הבור שיכתבו גט לאשתו, סיפורו של יוסי איש ציתור ושד המעיין וסיפור 'חולדה ובור' (בגרסאותיו הביניימיות), מלמדות על אמונה במציאותם של שדים במקורות מים תת־קרקעיים.<sup>77</sup> אולם המרשמים שלפנינו (ולפחות אחד מהם) מלמדים בכיורור כי לא הבור כשלעצמו הוא מקום משכנם של השדים אלא העולם המסתעף ממנו, שהבור הוא שער לו. איני מכיר מרשמים לדרישה בשדים הכוללים ירידה לבאר או למחילה תת־קרקעית. קרוב לוודאי שחצייה כזו של הקווים נתפסה כמסוכנת מדי. במקום זאת מציעים אחדים מהם דרכים חלופיות להעברת מידע על הגבול שבין העולמות. כאלה הם למשל שני מרשמים סמוכים (ודומים) 'לעשות שאלה בבור' שבכתב יד רמת גן, אוניברסיטת בראזיל, מוסאיוף 140 (כתיבה מזרחית, אמצע המאה התשע עשרה). זו לשונו של הראשון בהם:

לעשות שאלה בבור תכתוב אלה השמות והפיל לבאר מים ואתה יחיד  
בלילה. אז מיד יצאו ג' אנשים גדולים ואל תפחד מהם ותשאל מהם כל מה  
שתרצה יגידו לך באר היטב בלא שום פחד. ואלו הם: בשם יה ואתה יהו  
[...]. יהוה אהיה שדי צבאות צבאות. תם.<sup>78</sup>

77 ראו בהתאמה בבלי, גיטין סו ע"א (ותוספות על אתר), ויקרא רבה כד, ג, ומקבילות; ח"י קוהוט, ספר ערוך השלם, ג, וינה תרפ"ו, עמ' 395-396 (הערך 'חלד'). מסורות אלה נקשרות גם בהשקפה הזוהרית כי המדור הראשון בגיהנום מכונה 'בור' (ספר זוהר [לעיל הערה 17], פרשת פקודי, כרך ב, רסג ע"א – רסה ע"א; זהר חדש, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ג, מדרש רות לג ע"א), ובגרסאות הזוהריות לאגדת התנא והמת', שלפיהן פתחו של הגיהנום ניכר בעשן ובאש העולים מבקיעים באדמה (רעיון שיסודו בספרות חז"ל). ראו זהר חדש (שם), מדרש רות פ"ד ע"א-ע"ב, אחרי מות מט ע"א; י' וייס, 'שתי גרסאות ה"זוהר" לאגדת "התנא והמת"', תרביץ, עח (תשס"ט) עמ' 521-554 (בעמ' 522-523). וראו עוד על הסיפור ועל גרסאותיו ר' קושלבסקי, 'התנא והמת הנודד', י' אלשטיין, א' ליפסקר ור' קושלבסקי (עורכים), אנציקלופדיה של הסיפור היהודי: סיפור עוקב סיפור, א, רמת גן תשס"ה, עמ' 281-296.

78 רשימת השמות כוללת עוד תשעה צירופי אותיות וסימנים מגיים אחדים המכונים כרקטוס. על סימנים אלה, קווים מצטלבים שעיגולים בקצותיהם, ראו G. Bohak, 'The Charaktères

פרקטיקה מורכבת במקצת מוצעת במרשם ב'ספר הסודות' של ר' משה זכות, הבולט ברבני איטליה ומקובליה במאה השבע עשרה, שאף בו נעשה שימוש בכאר. הן הנמענות – שדות נקבות, והן מעשה ההתקשרות עמן אינם שגורים. אולם יותר מכול מתייחד המרשם באופן שבו ניתן מענה לשאלה המוצגת. שאלה זו אינה ברורה, אך היא קשורה באופן כלשהו באדם שאת שמו יש להזכיר שלוש פעמים בפני השדות. תשובתן תתקבל בכתב על גבי נייר שאותו ישאיר השואל במקום המעשה. כך נכתב:

לשאלה – בתחילה תשאל בצדקה. ומן המעות שיתנו לך קנה נייר וכרכום וקטורת ודיו ותלך אצל בור אחד ותעשן סביבו ותוכו בכדי השגת ירך וכלומר, עמוק ככל שתוכלן שלש פעמים ותאמר: אנא<sup>79</sup> הנשים החשובות הטובות שבתוך הבור ומעבר ליס<sup>80</sup> והנה והלאה ובתוך גנות ופרדסים, שתראוני [תשובה לשאלתי] בסגולתכם בכח כל אשר להם בנים ובנות ובעליהם וקרוביהן וכל אשר להם. ואחר כך תשים ראשך בתוך הבור כפי מה שתוכל ותקרא לאיש אשר אתה רוצה לשאול עליו שלשה פעמים. ותשים הכרכום בקערה חדשה ושני קולמוסים עשויים מקנים והנייר והדיו, ושים הכל בסל אחד ותורידנו עד קרוב המים. ותקום קודם עלות השחר ותמצא שאילתך כתובה. ותעשן הכל עם הקטורת. וזה יהיה בליל ששי וליל שביעי.<sup>81</sup>

דרישה למענה בכתב אינה רווחת בין מרשמי הנחש ואולם אין זו דוגמה יחידה. כמותה אנו מוצאים גם בשאלות חלום ובשאלות בהקיץ, ודומה אפוא שלא היה זה מן הנמנע בעיניהם של כותבי המרשמים הללו שהתשובה לשאלתם תיכתב עבורם.<sup>82</sup>

in Ancient and Medieval Jewish Magic', *Acta Classica – universitatis scientiarum Debreceniensis*, 47 (2011), pp. 25–44

79 במקור – אנה.

80 על משכנם של השדים 'מעבר ליס' ראו למשל ההיסטוריולה המגית הנזכרת בקערות השבעה מבבל ובה מסופר על הגט שנתן ר' יהושע בן פרחיה ללילית, גט שהגיע 'מעבר ליס' ובו נכתב שמה – J. Naveh and S. Shaked, *Amulets and Magic Bowls: Aramic – בתשתית הסיפור 'מעשה ירושלמי', שבו הגיבור מגיע לארץ השדים לאחר שספינתו נטרפה בים. לסיפור זה (ולביבילוגרפיה נוספת) ראו י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים: עיונים בתולדותיו, ירושלים 1974, עמ' 95–99, 274; Y. Harari, 'Ma'aseh Yerushalmi, The Story of the Jerusalemite', *Encyclopedia of Jewish Folklore and Tradition*, II, New York 2013, pp. 339–340*

81 כ"י מוסקבה, ספריית המדינה, גינצבורג 1448, דף כד ע"ב, סעיף נג.

82 ראו למשל המרשם לשאלת חלום שמופיע בגרסאות קרובות בכ"י ניו יורק JTSL 2108, פח ע"א-ע"ב, ובכ"י בודפשט, קאופמן A247, מ ע"ב, וכן המרשם לשאלה בהקיץ בתוך

המרשם שלפנינו מציג אפשרות זו באופן ארצי ביותר, ומעיד על תפיסה שלפיה השדים לא רק 'אוכלין ושותין כבני אדם, פריץ ורביץ כבני אדם ומתים כבני אדם' (בבלי, חגיגה טז ע"א), אלא גם כותבים כבני אדם. האם יש משמעות מיוחדת לכך שדווקא שדות נכרכו בעניין זה? על כך אין בידי תשובה.

### שעבוד וכליאה

כלל הפרקטיקות שנדונו עד כה נועדו לזמן שדים לפגישה קצרת מועד – להביאם בפני המשביע לשם דרישה בעניין כלשהו ולשלחם בחזרה. ואולם היו מי שנקטו אסטרטגיה שונה מיסודה וביקשו לגייס עבד מן השדים ולהחזיקו ברשותם לשם דרישה ואף לשימושים נוספים כפי הצורך. הייתה זו עמדה מיוחדת במינה במכלול היחסים המשתקפים בספרות המגית היהודית בין בני אדם לבין שדים, והוצאתה אל הפועל הצריכה פעולה מורכבת.

מרשם יוצא דופן שכותרתו 'להביא מגיד' כתב בהנוכח בסוף המאה השבע עשרה שמשון בן שלמה אליקים גטשלק הלוי, בספר המרשמים שלו לרפואות, סגולות, קמעות ומזלות.<sup>83</sup> אין זה ה'מגיד' העולה בדעתנו בהקשרם של מקובלים כמו ר' יוסף טאיטאצאק, ר' יוסף קארו או ר' משה חיים לוצאטו, מן הסוג שעליו כתב ר' משה קורדוברו: 'וכן ראינו התלבש בו מלאך וידבר בו דברי חכמות וזה שיקראוהו בני אדם מגיד'.<sup>84</sup> זהו מגיד שונה לגמרי, 'מבני עזא ועזאל', שכלוא בקַרְה ונענה לדרישות אדונו. שד המתגורר עם אדונו האדם ומשרת אותו הוא מוטיב רווח בספרות העממית והוא נזכר כבר בתלמוד הבבלי בסיפור על 'ההוא בר שידא שהיה בבית רב פפא', שהיה עושה מלאכות שונות ובהן שאיבת מים מן הנהר (בבלי, חולין קה ע"ב). אולם לפנינו מוטיב המזכיר יותר את סיפורי אלף לילה

ויטאל, ספר הפעולות (לעיל הערה 31), עמ' רפ-רפא, סעיף קס.

83 כ"י אמסטרדם, ספריית האוניברסיטה, רוזנטל 237. ראו הקולופון בדף א ע"א, המציין לשנת 1697. הכינוי 'מגיד' לציון רוח שניתן לדרוש בו באמצעים מגיים משמש גם בספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות. ראו כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 50 (להביא רוח בעל זקן קצר).

84 ר' משה קורדוברו, דרישות בענייני מלאכים, דרישה ה, חקירה ז, בתוך מרגליות, מלאכי עליון (לעיל הערה 36), עמ' סד. על המגידים של המקובלים שנוכרו ראו ג' שלום, "המגיד" של ר' יוסף טאיטאצאק והגילויים המיוחדים לו', ספונות, יא וספר יוון, א (תשל"א-תשל"ח), עמ' סז-קיב; ריי"צ ורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, תרגום י' צורן, ירושלים תשנ"ו; מ' בניהו, 'ה"מגיד" של רמח"ל', ספונות, ה (תשכ"א), עמ' רצז-שלו. וראו עוד דינו של יורם בילו בתופעה 'Dybbuk and Maggid: Two Cultural Patterns of Altered Consciousness in Judaism', *AJS Review*, 21 (1996), pp. 341-366

ולילה. מתכונתו יהודית, לשונו עברית וכל כולו הנחיות מעשיות פרטניות לשם השגת שד כזה. מצטרף אליו כאן מרשם נוסף למטרה זו, שמקורו נוצרי, ובו נכלא הרוח בתוך 'צלם' למשך שבע שנות שירות.<sup>85</sup> כותרותיהם של המרשמים, הרומזות לאפשרות של דרישה בשד, הן הקושרות אותם לענייננו.

ככל הידוע לי, כליאת שד בתוך חפץ כלשהו לשם שימוש בו אינה מן הרעיונות הרווחים במסורת היהודית. עם זאת, יסודותיו של הרעיון אינם זרים לה לחלוטין. באמצע המאה האחת עשרה הזכיר ר' אחימעץ בן פלטיאל, איש קפואה שבאיטליה, את האפשרות לכלוא שד בכד ב'מגילת יוחסין' שכתב. הוא מספר בה כי בסופה של פעולה מוצלחת של ר' שפטיה להוצאת שד מגופה של בת המלך בסיליאוס, 'מיד יצא [השד] וברח במרוצה, והוא [ר' שפטיה] תפשו, ובכלי של אבר [כלומר, עופרת] הכניסו, והכלי מפו ומפו כיסו, וחתמו בשם עושו [כלומר, בשם האל]. ואל המים טיבעו, ובתוך מים אדירים שקעו'.<sup>86</sup> מעט לאחר מכן, בצרפת, כרך רש"י את ה'הקפדה' הנזכרת בדברי אב"י: 'המקפיד – הרי זה [באמצעות] שד; שאינו מקפיד – הרי זה כשפים',<sup>87</sup> בשימוש בכלי וקבע (על אתר): 'דקפיד אמנא שד – מי שמקפיד על הכלי שאינו יכול לעשות דבר בלא כלי הראוי לאותו דבר, כגון שרי בוהן שצריכין סכין שקתו שחור, ושרי כוס שצריכין כוס של זכוכית'. ברי כי בביאור זה 'כלי' הוא חפץ המשמש ב'מעשה שדים' ולא דווקא אמצעי לכליאתם (אף כי בהחלט ייתכן שרש"י הכיר את פרקטיקת 'שרי כוס' גם בגרסה שפגשנו בכתבי יד מאוחרים יותר ושבה נחתמו השדים בכלי באמצעות שמות קדושים בשעת הדרישה בהם). מכל מקום, מאות שנים אחר כך, בגליציה המזרחית של המאה התשע עשרה, נתלה ר' יצחק אייזיק ספרין מקומרנה בדברי רש"י כדי לקבוע ש'השדים הימנים' משתוקקים להיות בכלי. עמדתו בעניין זה מבוארת בהרחבה בתשובתו מראש חודש אדר תרכ"ט לר' שמואל העליר הלוי, ששאלו בעניין הדרישה בשדים. ר' יצחק אייזיק ספרין

85 מגיית הרמות (image magic), כלומר העצמת דמות דוממת בכוח רוחני המוכנס בה באמצעים מגיים, הייתה חלק מן המסורת המגית הנוצרית בימי הביניים. אולם המקרה שלפנינו חורג מכך. כאן אין מדובר בהכנת צלם ביצועי באמצעות הכנסת כוח דמוני לתוכו, כי אם בשימוש בצלם ככלי קיבול לשד, שהוא כשלעצמו מושא נפשו של המגיקון. למגיית הרמות הנוצרית ראו S. Page, *Magic in the Cloister: Pious Motives, Illicit Interests, and Occult Approaches to the Medieval Universe*, University Park, Pa. 2013, pp.

73–92

86 R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az ben Paltiel*, Leiden 2009, pp. 267–269. אחימעץ אינו נתון דעתו כלל למעשה התפיסה של השד ולהכנסתו לכד, עניינים שהם עיקר העניין של המרשמים המגיים שיידונו להלן.

87 בבלי, סנהדרין סז ע"ב: דקפיד אמנא שד, דלא קפיד אמנא כשפים.

מבחין שם בין שני סוגי שדים: מצד הימין ומצד השמאל. מצד אחד, מצויים שדי הימין, 'יהודאין',

התלויים באוירא ומטיבין לבני אדם והם אינם בכלל אלהים אחרים כלל [...]. ובאלו השדים לית בהו לתא דע"ז [אין בהם מאום מעבודה זרה] [...] אלא יש צדיקים גמורים שרואין אותם ומשמים עמהם כמבואר בגמרא שהיו שומעין לדיני התורה כי הם נכנעין מאוד לתורה ולומדיה הצדיקים ואם ירצה צדיק לעשות בהם שימוש קשה לפעמים צריכין להשביע אותן והן הן שמושא רבא וזוטא שעשו הגאונים [...] והם הימינים אין צריכים לשום מעשה אלא השבעה קלה והם ימינים אין בהם צד אל נכר לכך מותר הכל.<sup>88</sup>

שדים אלה, אין פסול להשתמש בהם כל עוד אין מקטרים או מתפללים להם אלא כופים אותם בהשבעות ובשמות הקודש. מצד אחר, מצויים שדי השמאל,

שדים רעים ומזיקים מסטרא דשלש קליפות הטמאות שהן עצמן הם אלהים אחרים קליפות טמאות והעסק עמהם הכל שמות הטומאה וכישוף וכופה את הקדושה להיות נכנע להשפיע להם [...] ובכל דבר קטן שעושה להם חייב בלאו והמתפלל והמברך והאומר לו אדוני חייב סקילה שמקבלו באלהות וכל קיטור וניסוך ממש עובד ומקטר אל אל נכר.<sup>89</sup>

וכאן מוסיף ר' יצחק וקובע:

וזהו חילוק דקפיד אמנא שדים – ימינים, שמשביע אותם ומכניס אותם בכלי והם מדברים עמו, כי הם משתוקקים להיות בכלי, כידוע למר מעניין יחוד תיקון הכללי ודעהו אחי, דלא קפיד אמנא [כשפים] – הוא רוח רעה. וגם פירוש רש"י הוא אמת לאמיתו ואין להאריך.<sup>90</sup>

את הרעיון בדבר הכנסת שדים לכלי 'והם מדברים עמו', שזוכה כאן לתאולוגיזציה וללגיטימציה, פגשנו למעלה (אף כי ספק אם איזו מן הדוגמאות שהובאו הייתה בבחינת 'מותר' בעיני ר' יצחק). למעשה האחר, זה שמצד הטומאה והקליפה והכישוף,

88 ספרין וקלינבערג, זכרון דברים (לעיל הערה 13), יג ע"א-ע"ב. אף על פי ש'מותר הכל', מסייג ר' יצחק את דבריו: 'אפילו דרך המותר שבשדים הימינים אין לעשות כי הם כזבנים ומביאים מרה שחורה גדולה ושגעון ומדות רעות על האדם המטריח אותם ושומר נפשו ירחק מהן והם מוציאין את האדם מן העולם' (יג ע"ב).

89 ספרין וקלינבערג (שם), יג ע"א-ע"ב.

90 שם, יג ע"ב.

לשיטתו, קשה למצוא דוגמה מובהקת יותר מן ה'נסיון לדבר ברוח' שב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות', המציע כליאת רוח בתוך 'צלם'.  
 המרשם עצמו מכוון לכך שהרוח 'יהיה נשמע לי לכל אשר אשאלהו כפי כל כחו ויכלתו' וברי אם כן כי הדרישה בשד, שנרמזת בכותרת בלבד, היא רק אחת ממטרות ההשתלטות עליו. תמונה דומה עולה גם מן המרשם 'להביא מגיד', מעטו של שמשון בן שלמה אליקים גטשלק הלוי (שיידון מיד בהמשך). ואמנם, אך הגיוני הדבר שמי שעלה בידו להשתלט על שד ולהחזיקו ברשותו במשך שנים ארוכות יעשה בו שימוש נרחב ומגוון. שני המרשמים שותפים אפוא לתפיסה זו, כשם שהם שותפים למבנה העומק של מעשה ההשתלטות – פנייה אל ה'מלך' שיכניס את השד לתוך חפץ שהוכן לשם כך. אולם שעה שהראשון פונה אל ה'מלך' אשמדאי ומשביעו, האחר מגייס לשם כך את האל עצמו. מכאן ואילך נפרדות דרכיהם לחלוטין, הן בנוגע לפרקטיקה המגית והן, ובעיקר, בנוגע להקשרה הרוחני. וכך, שעה שהמרשם הראשון מתווה את מעשה הכישוף כפשוטו, מציג המרשם האחר תמונה נדירה של הרגש הדתי הנלווה למעשה והמשוקע בו. כך כתב בעל ה'נסיון לדבר ברוח':

עשה ראשונה צלם אחד מעץ אלוֹאִי ותכתוב על מצחו בְּלִזְשׁ, ועל הגו (ר"ל גבו)<sup>91</sup> בְּלִזְבוּךְ, ועל החזה אַגְרִיָאֵל, ועל השת (ר"ל תחתון, מלשון עד שתותיהם)<sup>92</sup> אֶשְׁטֹרֶךְ ועל הזרוע הימני טוּמָא ועל הזרוע השמאלי מְרָא, ברגל שמאלי שְׂרָא, (חסר רגל הימיני) וזה תעשה ביום ה' או ו' בשעת צדק. ראשונה תעשן הצלם עם טִימָא אַמְאִי ר"ל אינצינישו מִיָּא<sup>93</sup> שוה בשוה, באמרך אעשן אותך העץ בשם אשמדאי אשר הוא השר הגדול אצל לוציפֶרו למען תקבל בעבור כחו ויכולתו אחד מעבדיו אשר יהי נשמע לי לכל אשר אשאלהו כפי כל כחו ויכלתו. אח"כ תשים הצלם בשקטולא (ר"ל תיבה קטנה) אחת ותקבור אותו בארץ באיזה בית בלתי מיושב. ויאמר הנני משים אותך הנה בשם אשמודאי. אח"כ ביום אשר אחר זה תפתח השקאטולה ואמור הדבורים האלו אתה המלך אשמדאי אותך אני קורא שתהי' לי לעזר בעת צורכי אל מעשיך באופן שיהי' לי אחד מעבדיך סגור וכלוא בהצלם הזה ויהי' נשמע לי בכח נוראות מעשיך ובכח אלו הדבורים אשר נצטוו עליך מאדוניך ובכח הצער הגדול אשר עתיד לבא עליך והם

91 כאן ובסוגריים להלן נתן הכותב את הערותיו. מכאן עולה שהיה לפניו כתב יד עברי, שאותו העתיק.

92 שמואל ב' י' 4.

93 בספרדית – לבונה (1)מור.

אָגיאַוש בָּראַ בְּראַקאַלאַ לִיבִיאַ קוכּומֶר לְאוֹ שְׂרַפָּא שְׂאגִיטאַש שׁוּאַש פֿאַנְטֶראַון פּוֹרְפּוֹרִיאַון [...] אַמן. אַחַר הַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי תַעֲשֶׂן הַמְקוֹם עִם הַאינצֶנְשׁוּ הַנּוֹ' בַּהִיּוֹת הַשְּׁקִטוּלָא פְּתוּחָה בְּאַמְרֵךְ אַתָּה אֲשַׁמְדָּאִי הִנֵּה תִקַּח הַשְּׁלִשְׁתָּ. וְשִׁמָּה תִשְׁלִיךְ חוּט אֶחָד אַרְכּוּ זֶרֶת וְתֹאמַר תֹּאסֵר נָא אֶת מִשְׁרַתִּי הַכְּלוּא בְּשִׁלְשֵׁלַת אֲשֶׁר הוּא יִסּוֹר לְמִשְׁמַעְתִּי וְיִשְׁמַע לְמִצְוֹתַי. אַח"כּ אִם אוֹלֵי תִשְׁמַע אִיזָה רַעְדָּה וּבַהֲלָה אֵל תִּפְנֶה לְאַחֹרֶיךָ. וְלִמְחַרְתּ בַּעֲלוֹת הַשֶּׁמֶשׁ תִּלְךְ אֵל מְקוֹם הַקְּבוּרָה וְהוֹצִיא מִשָּׁם הַשְּׁקִטוּלָא וְתִמְצָא הַצֶּלֶם עִם הַחוּט הַנ"ל עֲשׂוּי כְּמוֹ שִׁלְשֵׁלַת עַל צוּאָרוֹ וְתִשְׁאַלְהוּ עַל שְׁמוֹ וְזַכְּרֵהוּ. וְלֹא תַחֲזִיקָהּ כְּלוּא וְאִסּוֹר כִּי אִם ז' שָׁנִים. וְתַדַּע כִּי כֹּאשֶׁר תַּעֲשֶׂן הַצֶּלֶם בַּפַּעַם הַרְּאִשׁוֹן לֹא תִהְיֶה לְבוֹשׁ כִּי אִם תִּנְתֵּן חֹדֶשׁ וְזִיפּוֹן (ר"ל זַאקִּיטוֹ) וּבִשְׁעַת הַהֶעֱשֶׁנוֹת תִּהְיֶה יַחַף.<sup>94</sup>

כּדַרְכָּם שֶׁל מִרְשָׁמִים מְגִיִּים, אֵינן אֲנוּ מוֹצִיאִים ב'נְסִיּוֹן לְדַבֵּר בְּרוּחַ' מֵאוּמָה מַעֲבֵר לַהֲנַחֲיוֹת לְשֵׁם בִּיצוּעַ הַמַּעֲשֶׂה. הַלְלוּ אֲמֵנָם מִפּוֹרְטוֹת וְנוֹגְעוֹת בְּהִיבְטִים טַכְנִיִּים רַבִּים כְּגוֹן זְמַן, מְקוֹם, לְשׁוֹן הַהִשְׁבָּעָה, שְׁמוֹת קְדוּשִׁים, מַחוּוֹת וְכו', אוֹלָם הַדְּבָרִים אֵינָם חוֹרְגִים מִכֻּלל 'עֲשֵׂה' וְאֵל תַּעֲשֵׂה'. כֹּאמֹר, תְּמוּנָה זֹאת מִשְׁתַּנֶּה מִן הַקִּצָּה אֶל הַקִּצָּה בְּמִרְשָׁם הָאַחֵר לְכֻלִּיאַת שׂוֹד. הַמַּעֲשֶׂה, הַמוֹצָג כֹּאן לְפִרְטִיו, מַעֲוֹגַן בְּתוֹדָעָה עֲמוּקָה שֶׁל חֲטָא שְׂאֵף זֹכֵה בּוֹ לְבִיטוּי טַקְסִי מִפּוֹרֵשׁ וּמַחִיב.<sup>95</sup>

בַּעַל הַמִּרְשָׁם 'לְהַבִּיאַ מְגִיד' מְכִיר הֵיטֵב בַּעֲוֹנוֹ, וּפּוֹנֵה לְאֵל בִּירָאָה רַבָּה וּבַתְּחַנּוּנִים 'כַּעֲבַד הַמְּבַקֵּשׁ רַחֲמִים לְפָנֵי רַבּוֹ' שִׁימַחֵל לוֹ עַל פְּשָׁעָיו. 'נִכְנַע כַּעֲבַד הַמּוֹרַד בְּאֲדוֹנָיו' הוּא מְכָה עַל חֲטָא: 'שְׂאִינִי מִבַּחֲזֵן בֵּין טוֹב וְרַע וְעַבְרַתִּי עַל מֵאֲמִרְךָ כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב בְּתוֹרַתִּינוּ הַקְּדוּשָׁה לֹא תִלְמֹד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֵבַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה' וּמוֹדָה שֶׁהוּא עוֹסֵק בְּמִפּוֹרֵשׁ בַּקֶּסֶם וּכִישׁוּף, שְׁנֹאסְרוּ שֵׁם בְּסִמּוּךְ (דְּבָרִים יח 9-13). הוּא עוֹבֵר בְּמוֹדַע עַל

94 כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or 14759, עמ' 47-א.ב. לפענוח אחדים מן 'השמות הזרים' במרשם זה ראו סופר, כתיב היד (לעיל הערה 43), עמ' 157-158.

95 תודעה דומה, אך לא אימוץ כזה של החטא, מפגינים טקסטים מגיים נוספים. בעל 'ספר אהבת נשים', למשל, פותח את חיבורו במילים 'אתחיל ספר אהבת נשים אף כי בו יחטא ויאשם', ומכריז כך על מודעותו לחטא הגלום במידע שהוא מעתיק. עמודים אחדים לאחר מכן הוא מציין: 'עד עתה דברתי מפעולות נסתרות להבין או להורות, ועתה אתחיל בע"ה לדבר מרפואות וסגולות מנוסות'. כלומר, הוא מפעיל את העיקרון התלמודי 'לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות' (בבלי, שבת עה ע"א), ומבחין באמצעותו בין ידע שמותר ללמדו אך הוא אסור לביצוע (במקרה שלו – ענייני תאוה ומשגל) לבין 'סגולות מנוסות', שהשימוש בהן מותר. מכל מקום, העובדה שהידע האסור עלול להחטיא ולהאשים את קוראיו אין בה כדי למנוע ממנו מלהעתיקו לספרו. ראו C. Caballero-Navas, *The Book of Women's Love and Jewish Medieval Medical Literature on Women: Sefer Ahavat Nashim*, London 2004, pp. 109, 117



מצוות 'תמים תהיה עם ה' אלהיך' (שם, פסוק 13) ובכל זאת אינו נמנע מן הכישוף ומן הניחוש ורק שב ומפציר בקדוש ברוך הוא כי יסלח וימחל לו, שכן 'בעוונותינו חרב ב"ה' (בית המקדש) ואין לנו נביא ולא כהן באורים ותומים שיודע שום דבר מהעניינים שאנו צריכין'. המצוקה קשה אפוא, והעניינים שצריכין להם נסתרים, ועל כן אין לו ברה כי אם לפנות לתועבת הגויים.

אפשר שהוא מעז פנים ממש, כשהוא עובר מבקשת רחמים וסליחה ומהצטדקות (כי 'להודיע כחך הגדול והנורא' הוא עושה), אל שילובו של האל בפעולה המגית עצמה ולבקשה שיגן עליו בעת השבעת מלאכי השמאל. מכל מקום, גם מזאת אין הוא נמנע. הוא חוקק שמות בקדרה, קובר אותה בשוק, מניחה בחדר אפל ומדליק נרות סביב לה. שלושה ימים ולילות הוא מקטיר בשמים ומשביע מלאכים, מתפלש בתועבות הגויים ומחלה את פני האל כי יסלח לו, מתוודה על חטאו ביודעין ומתחנן למחילה. ביראה ובאימה הוא מקלס את האל ומגייס אותו לפעולה: 'שתצוה לאלו המלאכים שהם שרים גדולים שהם פורחין באויר והם שולטין בד' פנות בעולם שבשעה שיריחו זאת הקטורת שיביאו לי עבד נאמן מבני עזא ועזאל ותכניסוהו מיד בקדרה הזאת ושלא יצא משם לשום צד בעולם אלא ברשותי'. לבסוף הוא משתמש בצירוף שמותיו של האל ובעפר קברים על מנת להשתלט על השד המקרקש בקדרה החתומה ולהשקיטו, ומשביעו לשרת אותו בכל עניין. וכיוון ששדים 'אוכלין ושותין כבני אדם' (בבלי, חגיגה טז ע"א) הוא אף מאכילו מעט עדשים מעת לעת. הנה המרשם במלואו:

להביא מגיד, אחר<sup>96</sup> – אז תקח קדרה של חרס שלא הושמה לאש כלל ובעודה לחה חקוק סביב לה אלו השמות גְרִמִּיטוֹן דְרִמִּיטוֹן רְמִיטוֹן שְרִבִּיטוֹן<sup>97</sup> כְרִמִּיטוֹן ואל תדבר כלל בשעת החקיקה, ואח"כ תשים הקדרה לאש או לשמש עד שיבש. וביום כוכב בחידוש הירח<sup>98</sup> תקבור הקדרה בדרך שוק משתי וערב [כלומר בהצטלכות דרכים] נ"ד נ"ד, נ' לילו(ת) ונ' ימים. ואח"כ תשים

96 המלה 'אחר' מלמדת כי זהו מרשם נוסף למטרה הנזכרת – להביא מגיד. אולם לא זו תכליתו של המרשם הקודם בכתב היד. דומה אפוא שבעל כתב היד (או מעתיק כלשהו לפניו) העתיק את המרשם מרשימה שבה הופיעו בזה אחר זה מרשמים אחרים 'להביא מגיד'.

97 לאחר שם זה, שכתוב, כאחרים, באות גדולה, מרובעת ומצויצת, הוסיף המעתיק בכתב ידו הרהוט הרגיל את המלים 'בויו צ"ל'. בכך ציין כי השם צריך להיות שְרִבִּיטוֹן. דומה שטעה בהעתקת השם, וכדי לא למחוק אותו או לתקנו בגסות ציין בהערה כיצד צריך היה להיכתב.

98 כלומר, יום רביעי (שעל פי ההשקפה האסטרולוגית נשלט על ידי כוכב חמה, הוא 'כוכב' mercury – שחידוש הירח נופל בו).

אותו בבית אופל בקרן זווית ועשה כצורה זו Y Y לב' פניו ושים הקדרה באמצע ואז הדלק נר של שעה בתולה ואמור ככוונה גדולה: משביע פב"פ עליכם המלאכים הממונים על עיניני בני אדם בשם השם צבאות שוכן עד וקדוש שמו שהוא מפרק הרים ומשבר סלעים ובשם השם הקדוש והטהור שנשתמש אליהו ובשם השם שקרע משה בן עמרם את הים ונבקע,<sup>99</sup> באלו השמות אני משביע אתכם שתכופו בכל כפי(ה) שבעולם לאלו המלאכים שהם קְבוּאֵל רְבוּאֵל גְנוּאֵל רְבוּאֵל עַבְדֵי דְמַלְכָא דְשִׁידֵי (עַבְדֵי דְשִׁידֵי מֶלֶךְ הַשְּׂדִים) שיבחרו בין הכתות שלהם עבד אחד שישימש לי ושיתן לי תשובה נכונה מכל שאני שואל ולא ילך לשום צד בעולם שלא ברשותי. ובאותו שעה קח אלעמבר, מוסק, עוד, סנבל, כרכום, קנה קרונפל, קלמש, אגוז מוסקדא, לבונה, קנה מסטיקי, שעה בתולה מכל אחד משקל ויהיו) לחים. והשלך הסמים על הגחלים, מכל סם וסם תשלך על כל פעם ופעם על אש חי. ובאותו שעה עשה בענין שיהי(ה) כפוי(ה) הקדרה בענין שלא יצא עשן. וכסה אותה בכיסוי של ברזל ושים בצק או עם ארזילא (כלומר, חומר) כדי שידבק הכיסוי על הקדרה. ומיד שים פניך לצד מזרח ואמר אנא אלהי האלהים ואדוני האדונים בקדושה ובטהרה האל הגדול הגבור והנורא מפיל אני עבדך בן אמתך תחינתי לפניך כעבד המבקש רחמים לפני רבו שתעשה עמי בזאת השעה ובכל שעה ושעה שאני עומד לפניך נכנע כעבד המורד באדוני וכשפחה בגברתה ובאתי לפניך בפחד ובאימה, שבעוונותינו חרב ב"ה (בית המקדש) ואין לנו נביא ולא כהן באורים ותומים שידוע שום דבר מהעניינים שאנו צריכין. ועל זה אני פלוני עבדך אחלה מלפני כסא כבודך שתמחול ותסלח לכל עוונותי שאיני מבחין בין טוב ורע ועברתי על מאמריך כמו שכתוב בתורתנו הקדושה לא תלמוד לעשות כתועבת הגוים האלה (דברים יח 9). אבל להודיע כחך הגדול והנורא שידעתי באמת כי אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת ולהבחין כחך הגדול נכנסתי בצל כנפיך לשאול מה שלא ניתן לכתוב. ועל זה יאמר יהי רצון מלפניך השם הגדול שהוא יודד שתצוה לאלו המלאכים שהם שרים גדולים שהם פורחין באויר והם שולטין בד' פנות העולם שבשעה שיריחו זאת הקטורת שיביאו לי עבד נאמן מבני עזא ועזאל ותכניסהו מיד בקדרה הזאת ושלא יצא משם לשום

99 לרעיון שאליהו פעל בכרמל באמצעות שמות מגיים ראו למשל שפר ושקד, טקסטים מגיים (לעיל הערה 37), א, עמ' 19. על משה כמגיכון בכלל, וכמי שבקע את הים באמצעות השם המפורש שהיה חקוק על מטהו בפרט, ראו ' הררי, חרבא דמשה: מהדורה חדשה ומחקר, ירושלים 1997, עמ' 54-66.

צד בעולם אלא ברשותי. ואלה שמות המלאכים יחפִּיאל מוֹקִיאל לְקִיאל.<sup>100</sup> וזאת השבעה עשה ואמור אותה בכל לילה ולילה סביב הקדרה. והנר של שעוה בתולה הדלק אותו בשעת השבעה. כן תעשה ז' ימים רצופים (ם) זהו עם הקטורת [כלומר, חומרי הקטורת] הנזכרים. ובליל ז' קודם קריאת הגבר קום ממשכך והדלק אותו הנר וחדש הקטורת כבראשונה. ועטוף אותך במפה נקיי(ה) ורחוץ ידיך ורגליך ואמור שיר של פגעים [תהלים צא] ז' פעמים ואח"כ אמור המזמור מכתם לדוד שמרני אל וגו' [תהלים טז] ואח"כ חזור פניך לצד מזרח ואמור בקול בינוני יֵה יֵה יֵה יֵה יֵה יֵה יֵה יֵה יֵה יֵה כי בזה השם בראת העולם הזה והעולם הבא, הצילני ותשמרני והגן עלי בשעה זו. וזכור אלו השמות והז' ולא תזכור אותם בענין אחר יִדְקִיאל נְדְקִיאל דְנְקִיאל גְנְקִיאל רְקִיאל באו מהרה ואל תעמודו ותכניסו העבד בקדרה כמו שהשבעתי אתכם ועל העונש ששם עליכם שרכם. אז תעיין בקדרה ואם תשמע קול הברה מוטב, ואם לא קח מעט אלוושיקא והשלך על הקטורת ותחזור ההשבעה כבראשונה. ובשעה שיהי(ה) שרוף האלוושק<sup>101</sup> תשמע בקדרה הברה בלי ספק. וכתוב זה השם בקדושה אֲדוֹנְהִי והשלך בקדרה ואמור שתוק, שמא דמרך עלך [שם ארונך עליך] נ' פעמים.<sup>102</sup> ולך מיד לקבר שאין אתה יודע ממי הוא וקח בידך מעט עפר שבקבר והשלך סביב הקדרה ו??? הקטורת ואמור משיביע א"ע [אני עליך] פלוני ושואל לשמו בשם השם צבאות יושב הכרובים ומושל בתחתונים שהוא אל וברא הכל ובידו הכל והכל כפי מאמרו ואין אלוה אחר מבלעדו ובשם הנכבד אֲכֶתְרִיאל שלא תצא לשום צד בעולם ולא תזוז מכאן אלא ברשותי. ובאותו שעה עשה תנאי עמו ותטול לו שבועה בחיי המלך שלו שיעשה חפצך בכל עת ובכל שעה ובכל רגע. ומשם ואילך שלח בשליחותך בכל מקום שתרצה. ותהי(ה) זהיר שתבשל תמרוק של עדשים פעם אחת בח' ימים ושים לפניו. וזה הפעולה כמו שהיא כתובה כסדר ועשה אותה בכל זמן שתרצה בחידוש הירח.<sup>103</sup>

קשה להעלות על הדעת טקסט שחותר באופן מוחלט, ובה בעת באופן מודע יותר ממרשם זה, תחת המחיצה (המדומה) שבין יראת האל ואהבתו לבין כישוף במובן

100 דומה שחסר כאן שם אחד, שהרי מדובר במלאכים השולטים 'בד' פנות העולם'.

101 כך במקור. לפני מילה זו נכתבה התיבה 'האלוונ' ובסופה קו ארוך, שמציין את מחיקתה כטעות.

102 על פי הסיפור התלמודי הידוע על שלמה ואשמדאי (בבלי, גיטין סח ע"א), כשהתעורר אשמדאי משיכרונו וגילה שהוא כבול בשלשלת, השקיט אותו בניהו בן יהודע במילים 'שמא דמרך עלך'. מה שפעל פעולתו שם אמור לפעול גם כאן.

103 כ"י אמסטרדם, ספריית האוניברסיטה, רוזנטל 237, עה ע"ב – עו ע"ב, סעיף רמב.

המובהק והעמוק ביותר של המונח.<sup>104</sup> מבחינה זו, זהו ללא ספק אחד הטקסטים המגיים היהודיים המרתקים ביותר שבידינו.

השתררות על שדים ודרישה בהם, בין באופן חד פעמי ובין לאורך זמן, היו אם כן חלק בלתי נפרד ממרחב התמרון של בעלי כשפים שביקשו ליישם את הידע המגי שברשותם למטרת נְחֵשׁ. אם לשפוט על פי ספרות המרשמים המגית, יועדה הטכניקה שהוצעה בה בעיקר לשם מפגשים בהקיץ. התמונה העולה ממקורות שאינם מגיים שונה. כאן נזכרת לא אחת דרישה בשדים בחלום והיא אף נדונה באופן שיטתי מצדדים אחדים.

#### ד. דרישת חלום בשדים – העדות ה'חיצונית'

בחלק זה של המאמר אני מבקש לשוב למוקד ענייננו ולהשלים את הדיון בנחש השדים בחלום באמצעות עיון במקורות 'חיצוניים' (כלומר, שאינם מגיים) העוסקים בנושא זה. כפי שניווכח, נוכל למצוא בהם לא רק התייחסות כללית או עיון תאורטי אלא אף הוראות פעולה מפורשות.

המוקדם במקורות אלה הוא 'ספר חסידים'. הקשר בין 'שאלת חלום' לבין שדים אינו מפורש בחיבור אשכנזי זה, אך הוא נרמז בו באחת מן האזהרות הנשנות בספר מפני הטרדת שדים במעשי כשפים. בסופו של סיפור ארוך ומעניין על מאבקי שדים ובעילת מְלָכוֹת (שלא אביאו כאן) מסכם בעל 'ספר חסידים' וכותב:

סוף דבר אין מזיקים מתגרים אלא במי שמתגרה בהם כגון שכתב הוא או אבותיו קמיעות או עסק בהשבעות או בכשפים או בשאלת חלום.<sup>105</sup>

הטקסט אינו כורך את שאלת החלום במפורש ובאופן בלעדי בדרישה בשדים, אולם מנייתה בין פרקטיקות מגיות אחרות הקשורות בהם ודאי אינה מקרית. יש להניח שבקהילתו של ר' יהודה החסיד נודעה לכל הפחות האפשרות לזמן שדים לחלום באמצעות השבעות ואולי נודעו אף מעשים מסוג זה. על הסכנה הגלומה בכך התריע ר' יהודה בדבריו.<sup>106</sup>

104 ראו י' ליבס, 'מאגיה וקבלה', שלום, שדים, רוחות ונשמות (לעיל הערה 53), עמ' 3-7.  
105 ספר חסידים, מהדורת ויסטינצקי-פריימן, פרנקפורט תרפ"ד, עמ' 115-116, סעיף שעט. והשוו עוד עמ' 76, סעיף ריא.

106 על סכנה זו בתפיסת ר' יהודה החסיד ראו עוד י' דן, סיפורים דימונולוגיים (לעיל הערה 26), עמ' 273-289, סיפורים יח, יט. והשוו לעניין זה דברי ר' מנחם ציוני: 'מהנהגה תבין כמה גדול עונש משביעי השדים והקוסמים והמכשפים והמתעסקים בהם כי מטריחים אותם בעל כרחם שלא בטובתם'. ציוני, צפוני ציוני (לעיל הערה 42), עמ' ע"א (וראו פירוט הדברים בעמודים הבאים שם). עמדתו נסמכת על ספר חסידים, כמבואר שם, עמ' פג.

כמה עשרות שנים מאוחר יותר, בקסטיליה, הזכיר ר' יצחק הכהן בחיבורו יוצא הדופן על 'האצילות השמאלית' את האפשרות לדרוש בשדים, וקשר אותה בסיפור על דרישה בהם בחלום. העניין נכרך בדיונו באוויר השלישי (הנמוך ביותר) מבין שלושה אווירים שהוא מונה – 'אורא דשימושא דשרי', ומשתלשל מן העיון בחלק השלישי (הנמוך ביותר) של אוויר זה, הנתון לשליטת 'המזיקים נבראים ומלובשים בכמה מיני צורות משונות זו מזו'.<sup>107</sup> על מזיקים אלה הוא כותב כי,

שם המלך המושל עליהם קפצפוני ושם אשתו מהיטבאל בת מטרד והתולדות היוצאים משניהם מקפיצים בקפיצה אחת מקצה האויר ועד קצה האויר [...]. ומודיעין את העתידות לבני אדם כשנראין להם בצורות בני אדם ואין להם ממשלת לא בשקרים ולא בכזבים. והשואל מהם ימצא שאלתו כרצונו אם השואל ראוי לענות אותו. ואם איננו ראוי נראין לו על כח ההשבעה אבל מענה שלהם שאין להם רשות להשיב על שאלתו.<sup>108</sup>

אופן ההתגלות של השדים אינו מבואר בפסקה זו, ובהחלט ייתכן שר' יצחק מכוון לדרישה בהם בהקיצן. אולם אם נכון ללמוד מסופם של הדברים (להלן) על ראשיתם, אזי אפשר שגם כאן תכליתה של השבעת השדים היא שהללו ישיבו לשואל בחלומם. ר' יצחק מבחין בדבריו בין עצם זימון השדים לבין גילוי של סודות מפייהם. את העמדה המקובלת, שלפיה השדים מכזבים (ועל כן אין לתת אמון בחלום, החשוד תמיד כי מקורו שדי), מחליפה כאן תפיסה אחרת. ביסודה הכרה כי צאצאי קפצפוני ומהיטבאל דוברים אמת – 'אין להם ממשלת לא בשקרים ולא בכזבים'. עם זאת, ואולי דווקא בשל כך, הם אינם רשאים לגלות סתרים למי שאינו ראוי אף אם הלה יודע לכפות עליהם להופיע בפניו 'על כח ההשבעה'. בהקשרה של הבחנה חשובה ומקורית זו בין עצם הכוח המגי לזמן את השד לבין קבלת סודות מפיו, מצרף ר' יצחק סיפור (מספרי מקובלים, כדבריו) על איש אחד שהיה בקי בקיבוץ שדים ו'שאל שאלתו וכוון מחשבתו לשאול מאת השר הממונה על בני האדם'. השאלה עצמה אינה נזכרת וגם אינה חשובה. עיקר העניין הוא שה'שר' המזומן אמנם נענה לשואל, אך

107 ג' שלום, 'קבלות ר' יעקב ור' יצחק בני ר' יעקב הכהן (מקורות לתולדות הקבלה לפני התגלות זוהר)', מדעי היהדות, ב, (תרפ"ז), עמ' 165-293 (בעמ' 255-256); הציטוט מעמ' 256.

108 שלום (שם), עמ' 257 (וראו בבלי, חגיגה טז ע"א). מאות שנים לאחר מכן שילב ר' משה קורדוברו עיונים דמוניים אלה בספרו הגדול 'אלימה רבתי', בתיאור 'צד השמאל היינו החיצונים וסטרא דיליה', שלו הקדיש את 'מעין עין גדי'. ראו מ' קורדוברו, ספר אלימה רבתי, בעריכת ש' בוואר וש' אייזנברג, ירושלים תשע"ג, עמ' תשנא-תשנב (עין גדי, תמר ו, פרק א). אני מודה ליועד קרדי על ההפניה למקור זה.

במקום להשיב על שאלתו נזף בו: 'מי הוא זה המטריח לנו בשאלה שאין לי רשות לענות עליה? חדל לך מאלהים אשר עמדי ואל ישחיתוך'.<sup>109</sup> אף כאן אין מצוין האם התקבלה התשובה בחלום או בהקיץ. הדעת נוטה לכיוון השאלה בהקיץ, שכן על פי העדות ה'פנימית', כך מבוצעת 'קביצת השדים', שאותו אדם היה מומחה לה. אולם פרטי הסיפור, שלפיהם שאל את שאלתו מלכתחילה (ולא לאחר קיבוץ השדים, כמצוי במרשמים), והשר השיב לו בפסוק – דרך מרכזית להעברת מידע בחלום, מרמזים דווקא לכיוון החלום.<sup>110</sup>

כך או אחרת, ר' יצחק מוסיף ומספר שכששמעו חכמים על תשובתו של שר השדים הזה תמהו עליה, 'שמא לכל כת וכת מאלו אלוה נכר שהם עובדים אותו' (כפי שמשמע מן המילים 'חדל לך מאלהים אשר עמדי'). הם ביקשו לכרר את העניין ולשם כך

חקרו ודרשו אחרי חסיד אחד שהיה בדור ההוא זקן מופלג בחכמה ובפרישות והיה בקי עד מאד בכל מיני מסורות חכמות אבל מעולם נזהר מהשתמש בכל מיני שימוש אזהרה גדולה והכריחוהו חכמי הדור ההוא למען כבוד אדון הכל לשאול ולדרוש על תשובה זו להסיר זה הספק מלבם. והתענה ט"ו ימים בתפלה בקרושה ובטהרה מהם ימים ומהם לילות ובליל התענית האחרון השיב לו הממונה על השאלות: הנני משיב לך על שאילתך [מלאכי ב 10] הלא אב אחד לכלנו וגו' [ויקרא יט 32] [...] יש אלהים שופטים בארץ ואנחנו קוראים לכל המושלים עלינו ועל כל יתר הממשלות אלהים'.<sup>111</sup>

אפיזודה זו בסיפור מסתיימת בגילוי התשובה ב'ליל התענית האחרון', ומהדקת את הקשר שבין גילוי הסודות לבין החלום. מהותו של 'הממונה על השאלות' אמנם

109 שלום, קבלות (לעיל הערה 107), עמ' 257. לפסוק המצוטט בתשובה השוו דברי הימים ב לה 21.

110 פסוקים נחלמים הם אחת הרכיבים הבולטות לגילוי בחלום, אף על פי שמשמעותם דורשת לעתים פרשנות. תפיסה זו ניכרת כבר בסיפור התלמודי על פתרון חלומותיהם של רבא ואביי בידי בר הדיא (בבלי, ברכות נו ע"א-ע"ב). זו גם דרך הגילוי בחלום שעליה מצביעים חכמי קירואן באגרתם לרב האי גאון (לעיל, ליד הערה 25), והיא נזכרת גם במרשמים לשאלת חלום שכספרות המגית. ראו, למשל, קטעי הגניזה שפרסמה אלסיה בלושי: A. Bellusci, 'Dream Requests from the Cairo Genizah', M.A. thesis, Tel Aviv University 2011, pp. 66, 71, 85 (T-S K1.111, T-S AS 143.325, JTSLENA 1628.41) (מני רבות) מאוחרות יותר ראו למשל: כ"י ניו יורק, ספריית בית המדרש לרבנים, 8114, צז ע"ב; כ"י בודפשט, קאופמן A247, י ע"ב – יא ע"א, יד ע"ב; ויטאל, ספר הפעולות (לעיל הערה 31), עמ' רא עיף קעו; ספר רוזיאל המלאך (לעיל הערה 34), עמ' קיד.

111 שלום, קבלות (לעיל הערה 107), עמ' 258.

אינה מפורשת, ועל פניו אין חסיד 'זקן מופלג בחכמה ובפרישות' חשוד בפנייה לשדים, אולם הן הסיפור עצמו והן הקשרו מכוונים להבנתו כמעשה 'שימוש' מסוג זה. בהקשר הרחב, הסיפור משוכן בחיבור על סודות האצילות השמאלית, שר' יצחק מציג אותם, על השתמעותם המעשית, כקבלה עמוקה ורבת ערך. בהקשר מצומצם יותר, מעשה החסיד משתלשל מן הסיפור הממחיש את העיקרון שמי שאינו ראוי לא יזכה למענה מן השדים גם אם ידע לזמנם.

סיפור החסיד הוא אפוא סיפורו של מי שראוי לתשובה ושאמנם זוכה בה. חסיד כזה היה נחוץ לחכמים בדיוק מן הסיבה שמקבץ השדים נמצא בלתי ראוי ועל כן לא יכלו לשוב ולהפעילו בנוגע לתמיהה שעלתה מן התשובה שנמסרה לו. חכמתו, פרישותו וזהירותו 'מהשתמש בכל מיני שימוש', כלומר מליישם את ידיעותיו העמוקות באופן מעשי-מגי, הן שעשוהו ראוי לתשובת 'הממונה'. על מוצאו השדי של הממונה מעידה תשובתו (על השאלה האם יש לכל אחת מכתות השדים אלוהים משלה, שהם עובדים אותו) הניתנת בלשון נוכחים: 'אב אחד לכלנו [...] ואנחנו קוראים לכל המושלים עלינו ועל כל יתר הממשלות אלהים'. לפנינו אם כן סיפור על מעשה של דרישת שדים בחלום המשובן בקבלת האצילות השמאלית של ר' יצחק הכהן והמצביע על מקומה הנכבד של פרקטיקה זו בתפיסת הידע והחסידות לכל הפחות בסביבתו הרוחנית הקרובה.

אם עיננו של ר' יצחק הכהן ב'שימושא דאירא דשדי' מצריך מאמץ פרשני לשם אישוש הקשר שבין דרישה בשדים לבין גילוי מפייהם בחלום, הרי מקורות מאוחרים יותר מעידים על קשר זה במפורש. בסופה של המאה החמש עשרה, ערב גירוש ספרד, הוא נוסח בבהירות ב'ספר המשיב'.<sup>112</sup> חיבור זה, שעניינו גילוי סודות מפי 'המשיב', או 'המלאך המשיב', כפי שכונה באחדים מכתבי היד (ושאינו אלא האל עצמו), כולל, לדברי מחברו, שני חלקים: ספר העיון וספר המעשה.<sup>113</sup> באחרון, כפי שציין גרשם שלום כבר לפני עשורים רבים, מתגלים 'סודותיה ושמושיה של הקבלה המעשית מפי הקב"ה! ולא זו בלבד אלא אפילו כל חכמת השדים (ושמות הטומאה והשבעותיהם) שומה כאן בפיו'.<sup>114</sup> ואמנם, בחלק זה של החיבור נכללו

112 על חיבור זה ראו מ' אידל, 'עיונים בשיטתו של בעל "ספר המשיב": פרק בתולדות הקבלה הספרדית', ספונות (סדרה חדשה), ב (יז) (תשמ"ג), עמ' 185-266. על תיאורכו לעשורים שטרם גירוש ספרד ראו הנ"ל, משיחיות ומיסטיקה, תל אביב תשנ"ב, עמ' 39. אידל חלק על קביעתו של שלום שמוצא החיבור בארץ ישראל בעשורים שלאחר הגירוש. ראו ג' שלום, כתבי-יד בקבלה: הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תרנ"ץ, עמ' 87; הנ"ל, המגיד (לעיל הערה 84), עמ' סז-קיב (ובעיקר פ-פא).

113 שלום, כתבי יד (לעיל הערה 112), עמ' 86.

114 שלום (שם).

גילויים מפורשים על דרכי השבעתם של ראשי מערכת הטומאה, סמאל ואמון מנוא. ראשיתם בעיון תאורטי וסופם בהוראות השבעה מפורטות. אמון מנוא הוא השר החשוב לענייננו. בעל 'ספר המשיב' פותח ומדבר בו כך: 'נצוץ סמאל השני הנשפע והיותר עליון מכלם לצד שמאל [...] יושב אמון מנוא' דרוך בקשתו בידו הימנית ובידו השמאלית שתי וערב (כלומר, צלב) לרמוז שהוא תועבה. והוא אסור לכם להביאו בהקיצ, שלא תוכלו להביאו בלי שום קטורת ולראות בעיניכם'.<sup>115</sup> בהמשך הדברים מבאר הקדוש ברוך הוא את הדרכים שבהן מעבירים כוחות הטומאה את סתריו לעולם בשליחותו. ולאחר שהוא אוסר במפורש את זימונם בהקיצ מפאת עבודה זרה הנצרכת לשם כך (בהמשך לאיסור בנוגע לאמון מנוא), הוא מצייץ את הערוץ הפתוח לשם כך – החלום:

ודע שבכחות הטומאה כשירדים למטה לארץ הם יכולים לעשות שליחותי בשני דרכים, בדבור וכלי דבור. ותשמעו קול ממש אם תרצו ובחלום ידבר כאשר ידבר איש אל רעהו. ותשמע תשובה לכל מה שתשאל ממנו אפי' (לו) בסתום מעיניי הבלי העולם אבל לא בדבר תורה. ומה שידבר בכל עינינו תאמין לו חוץ אם יאמר לך שתעשה לו עבודה, שלא תאמין בו.<sup>116</sup>

בסופו של עיון תאורטי זה מונה הקדוש ברוך הוא את ארבע הדרכים האסורות לשם הורדת כוחות הטומאה לארץ, ולאחר שהוא שב ואוסר אותן הוא מוסר לכותב בפרוטרוט את הדרך האחת המותרת, שהיא היא עיקר ענייננו – השבעת כוחות הטומאה, ובמקרה זה אמון מנוא, להופיע בחלום. וכך נכתב:

אלו הן ד' עבודותיו אשר אני אוסר לכם. והדרכים המותרים לכם שתוכלו להביא כל מקטרג או כל משטין שתקראו בשמו וברוך שיאמר לכם אמת הוא זה. כך תאמר<sup>117</sup> מא"ע (משביע אני עליך) פלוני אמון מנוא שר הטומאה יושב בצד שמאל סמאל בקשת דרוכה ביד ימינך ובתועבה משתי וערב ביד שמאלך שתבא לי בזאת הלילה בחלום או בזה היום בחלום ותתרצה בדבור או בלי דבור. בכאן תזכור כמו שתראה (כלומר, את השאלה הנחוצה). וכבר יבא ויתגלה לך רכוב בצורת אדם על אתון שחור או על אתון צהור.

115 שלום, המגיד (לעיל הערה 84) עמ' קח, על פי כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. Add. 27002 (מרגליות 766), דף 43 ע"א. 'שתי וערב אחד מבורך' הוא מן המרכיבים הנחוצים ב'נסיון לשאול מהרוח' (כלומר לדרוש בשדים) שב'ספר הסגולות ונסיונות ופעולות נפרדות' – כ"י לונדון, הספרייה הבריטית, Or. 14759, עמ' 37.

116 שלום, המגיד (לעיל הערה 84), עמ' קט (בשינוי קל על פי כתב היד, דף 44 ע"ב – 45 ע"ב).

117 מעל שתי המילים האחרונות וכן מעל הוראות פעולה נוספות בהמשך ניתן סימן גרפי.



באלו הב' גוונים יתגלה לך שאלו כח סמאל הרשע. וככה תאמר משביע אני עליך פ(לוני) השר הטמא הנז(כר) טמא טמא יקרא ויקרא יג 45 וככה אני קורא אותך בשמך טמא טמא, ג' פעמים. וכה תאמר משביע אני עליך בשם אלהים חיים ומלך עולם ותכון בגבורה אשר מקצפו תרעש הארץ ולא יכילו גויים זעמו [ירמיהו י 10], בו אני משביעך בכחו ובידו הנוראה ובשם אהיה אשר אהיה [שמות ג 14] ובשם אהיה אשר אהיה ותכון בכתר ובשם יוד הה ואו הה במלואו אשר אתה יונק ממנו בכח סמאל ארוניך אשביעכם בכל כחם העצומה ובגבורתם הנוראה שמיד שהשמות האלו הנזכרים יהיו יורדים בהבל פי שמיד ישרפו אותך באשם העצומה ובכחם הנוראה במקום שאתה יושב בכל מקום שתשב אשביעך בכל כח הי"ב קדושות מן הי"ב הויות בכח קדושתם העצומה וכידם הנוראה אשביעך שמיד בלי שום אחר ועיכוב תבוא<sup>118</sup> אלי בחלום הלילה או בחלום היום בעודי יושב ישן ולא בהיותי ער אלא שבנחת רוח תבוא אלי בצורת אדם רוכב על אתונך באופן שלא תפחידני ולא תבהילני אלא<sup>119</sup> כאיש אשר יעור משנתו ותדבר אלי כדבור ממש כאשר ידבר איש אל רעהו [...] משביע אני עליך [...] שתבא אלי בנחת ולא בצער ותשיב לי מיד תשובת שאלתי זאת שאני שואל. כאן תזכור השאלה אחר שתקראנה או תזכור הרושם שבה [...] בשם יהוה אלהי ישראל יושב הכרובים אשביעך בכל כח התפארת שהוא כח אדום ולב שמיד בלי שום אחר ועכוב תבוא תעשה כדברי אליך וכהשבעתי אותך מיד מיד ג"פ (ג' פעמים) אמן אמן סלה. ומיד שג' פעמים תקרא אלו העניינים מיד יבא אליך לדבר תשובת שאלתך תשובה אמתית כמלאך ממש כדבור שהוא בכחו להשיג.<sup>120</sup>

הוראות השבעה אלה, שהיקפן בערך פי שלושה מן הטקסט שהועתק כאן, הן ביטוי ברור ומפורש לשימוש בכוחות הטומאה לשם גילוי בחלום. כאמור, לא זו בלבד שבעל 'ספר המשיב' נוקט עמדה זו בגלוי, הוא אף מייחס את המידע הנמסר בקטע זה, כמו בספר כולו, לאל. דומה אפוא שבחוגים שבהם פותחה תורת השמאל בהרחבה פותחו גם היבטיה המעשיים ובכללם שימוש ב'צד האחר' לשאלת חלום.<sup>121</sup>

118 במקור – שתבואו. וכך שוב מיד להלן. וצריך להיות ביחיד.

119 אחרי מילה זו נכתבה מילה שאינה ברורה, ודומה שהקו שניתן מעליה מסמן את מחיקתה. שלום קרא 'זעיר' ותיקן: תעיר. שלום, המגיד (לעיל הערה 84), עמ' קי.

120 שלום (שם), עמ' קט-קי (תיקנתי במקומות ספורים על פי כתב היד).

121 ראו עוד בהקשר זה אידל, ספר המשיב (לעיל הערה 112), עמ' 210-216, והמקבילה להשבעת אמון מנאו בכתב יד ששון 862, המובאת שם בעמ' 210-211.

לא הייתה זו עמדה קלה לעיכול. מפגשים עם סמאל ועם שלוחיו לא התקבלו בעין יפה בחוגי המקובלים ואף מחוצה להם. לא לשם הכנעתו, כפי שמלמדות הגרסאות השונות של סיפור יוסף דילה ריינה,<sup>122</sup> וקל וחומר לא לשם הסתייעות בו. ואכן, בחיבור מרכזי על החלום וסמליו בשם 'מפשר חלמין', או 'פתרון חלומות', כפי שנקרא בדפוסים מאוחרים יותר, שנכתב בראשית המאה השש עשרה בידי ר' שלמה אלמולי (ממגורשי ספרד) קרוב לוודאי בסלוניקי (שם נדפס בין השנים 1515-1517), נקשרה דרישת החלום בשדים ב'קסמים' ונשללה מיסודה.<sup>123</sup> ספרו של אלמולי נחלק לשלושה חלקים: תורת החלום, פתרון חלומות ודיני חלומות. עיקר השפעתו נודעה בשני התחומים האחרונים, שבהם שימש המידע שבספרו יסוד לחיבורים מאוחרים יותר.<sup>124</sup> ענייננו, מכל מקום, מוסב דווקא על החלק הראשון. אלמולי שוטח בו את שיטתו, שמבחינה בין שלושה סוגים של חלומות: חלום נבואי, חלום פשוט וחלום קסמי. לדבריו, שיטה זו הולכת 'כפי הפילוסוף'<sup>125</sup>

122 על פרשת יוסף דלה ריינה, שביקש להוליך את השטן למשפט אחרון ולשחיטה ולהחיש כך את הגאולה, ראו מ' בניהו, 'מעשה נורא מרבי יוסף דילה ריינה, ארשת, ה (תשל"ב), עמ' 170-188; ג' שלום, 'למעשה ר' יוסף דילה ריינה', י' שטיין ור"ה לועווע (עורכים), עין חד"ה: חכמה, דעה, היסטוריה: מחקרים בתולדות עם ישראל והגותו [מוגשים להר' פרופ' ש"צ אלכסנדר אלטמאן למלאת לו 70 שנה], אלבמה תשל"ט, עמ' קא-קח; דן, הסיפור העברי (לעיל הערה 80), עמ' 222-237 (והביבליוגרפיה בעמ' 281); אירל, ספר המשלב (לעיל הערה 112), עמ' 226-232.

123 אלמולי, פתרון חלומות (לעיל הערה 29). על ר' שלמה אלמולי ועל ספר פתרון חלומות ראו א' גרינבאום, 'פתרון חלומות': קורות ומקורות, ארשת, ד (תשכ"ו), עמ' 180-201; M. Harris, 'A Sixteenth Century Jewish Dream Book', *Perspectives in Jewish Learning*, 1 (1965), pp. 23-43 (reprinted: idem, *Studies in Jewish Dream Interpretation*, Northvale 1994, pp. 39-63); A. Kuyt, 'A "Traumdeutung" Before the "Traumdeutung": Shlomo Almoli's *Pitron Halomot*', *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 23 (1996), pp. 55-73; idem, 'With One Foot in the Renaissance: Shlomo Almoli and His Dream Interpretation', *Jewish Studies Quarterly*, 6 (1999), pp. 205-217; idem, 'Dreams - Who, What, When, and Why?: Shlomo Almoli on the Meaning of Dreams', *Frankfurter Judaistische Beiträge*, 36 (2010) pp. 95-111

124 על קורותיו של הספר ועל הדפוסותיו החלקיות (ללא החלק הראשון ולעתים אף ללא שיוכו לאלמולי) ראו גרינבאום, פתרון חלומות (לעיל הערה 123), עמ' 182-188. חלק פתרון החלומות שבספר התגלגל, בכותרת 'ספר האחלמה לרב האי גאון זיעא', גם לכתב היד הספרדי שהועתק בטבריה בראשית המאה העשרים בידי חיים בן יצחק יצחקי. ראו י' יצחקי, לחש וקמע, ירושלים, 1981, עמ' 13-56.

125 אלמולי, פתרון חלומות (לעיל הערה 29), עמ' 6.

(אבן רושד), והיא אכן נעוצה בעיונים פילוסופיים ביניים על אודות 'החלום האמתי'. אולם כפי שנראה, היא סוטה מהם באופן ניכר. יסוד החלוקה המשולשת של החלומות שאלמולי נוקט הוא בחלוקה המשולשת של 'ההשגות' שהציע אבן רושד בחיבורו 'קיצור ספר החוש והמוחש': 'מהם מה שיקרא חלום, ומהם מה שיקרא קסם ומהם מה שיקרא נבואה'.<sup>126</sup> ביאורו של אבן רושד לחיבור האריסטוטלי 'החוש והמוחש' (Parva Naturalia) נודע לחכמי ימי הביניים בלשון המקור ובתרגומו לעברית בידי שמואל אבן תיבון, וזכה להשפעה לא מבוטלת ואף לפירושים אחדים. השפעה זו חלחלה לבסוף, בגרסה ייחודית, גם לתורת החלום של אלמולי.

תחנה חשובה להבנת תהליך זה היא ביאורו של ר' לוי בן גרשם (רלב"ג), מן המחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, ל'קיצור החוש והמוחש'. רלב"ג מצטט בחיבורו את דברי אבן רושד על שלוש ההשגות ומרחיב: 'מהם מה שיקרא חלום, ר"ל שישגיג אדם בחלום דברים צודקים לא הושגו עדיין בחוש [...] ומהם מה שיקרא קסם, וזאת ההשגה היא מפורסמת מאד בזמננו זה להמצא אנשים בה בארץ הזאת יגידו דברים רבים מהעיתידות ומהענינים אשר לא השיגם החוש. ומהם מה שיקרא נבואה'.<sup>127</sup> רלב"ג מדרג את שלוש ההשגות בסדר עולה מבחינת אמתותן – חלום, קסם ונבואה, ומסביר, בעקבות אבן רושד, כי טבען משותף וכי הן נבדלות בשמותיהן משום 'דעות העם' על מקורן: 'כי הם יסברו בחלומות שהם מן המלאכים ובקסם שהוא מן השדים ובנבואה שהוא מן האל'.<sup>128</sup> בנקודה זו סוטה רלב"ג מן המקור ומוסיף:

אמר לוי, ואולם שהחלום הוא מסוג הנבואה הוא דבר מוסכם עליו מחכמינו הקודמים וידמה שיהיה הקסם מסוג אחר זולת אלו [כלומר, שונה מיסודו מן הנבואה והחלום] לפי שהקסם הוא בהקיץ והחלומות והנבואה הם בשינה.

126 על פי תרגום שמואל אבן תיבון. ראו צ' בלומברג (מהדיר), קצור ספר החוש והמוחש לאבן רושד, Cambridge Mass. 1954, עמ' 43. 'קסם' הוא תרגום של הערבית 'כהאנה', שמשמעותה נַחֵש (divination). ראו בלומברג, שם, עמ' 130. על חיבור זה ועל חשיבותו בתפיסת החלום בפילוסופיה הערבית בימי הביניים ראו S. Pines, 'The Arabic Recension of Parva Naturalia and the Philosophical Doctrine Concerning Veridical Dreams According to *al-Risāla al-Manāmiyya* and Other Sources', *Israel Oriental Studies*, 4 (1974), pp. 104–153

A. Altmann, 'Gersonides' Commentary on Averroes' Epitome of *Parva Naturalia*, 127 II.3 – Annotated Critical Edition', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 46–47 (1979–80), pp. 1–31. הצוטט מעמ' 9.

128 שם, עמ' 10. והשוו דברי אבן רושד, בלומברג, החוש והמוחש (לעיל הערה 126), עמ' 44.

וידמה שיהיה הקסם מסוג החלומות לפי שבעלי הקסם יגיע להם ענין דומה  
בשינה ואז יתחברו הכחות הפנימיות וישיגו מה ששיגו מנפלאות העולם.<sup>129</sup>

רלב"ג קושר כאן אפוא בין 'קסם', כלומר פעילות לשם נַחַש שעל פניה היא מעשה  
בהקיצן, לבין חלומות.<sup>130</sup> בה בעת הוא מנתק את הקשר שבין קסם לבין שדים, שכן  
הוא אינו מאמין במציאותם של האחרונים:

וכן מה שאמר [אבן רושד] שהם [כלומר, העם] יסברו בקסם שהוא מהשדים  
הוא לפי דעת ההמון אשר גדל עמהם ואולם על דרך האמת אין סבת הקסם  
השדים כי אין השדים דבר נמצא כל שכן שיודיעו העתידות.<sup>131</sup>

דיונו של רלב"ג בחלום הוא מיסודות העיון שהקדיש לנושא ר' יצחק אברבנאל  
כמאה וחמישים שנה מאוחר יותר. הלה, שהתפלמס עם קודמו, הוא חוליה נוספת  
בדרך לתפיסת החלום של אלמולי.<sup>132</sup> בביאורו לתורה (בראשית מא), דן אברבנאל  
באריכות בחלומות – באופיים, במקורם ובאמתותם, וכן בהבחנה שבינם לבין נבואה.  
אף הוא שב ומצטט את דברי אבן רושד בנוגע לשלוש ההשגות. אולם שעה שאבן  
רושד כרך את שמותיהן – חלום, קסם ונבואה, בדעת העם בנוגע למקורן (ואילו  
רלב"ג דחה כליל את הסברה שהקסם כרוך בשדים), אברבנאל ייחס לפילוסוף  
השקפה כאילו הייתה זו 'דעת הקדמונים': 'כתב הפלוסוף בחוש והמוחש שהיה דעת  
הקדמונים שהנבואה תבוא מהאל והחלומות מהמלאכים והקסם מהשדים'.<sup>133</sup> בכך  
סלל אברבנאל את הדרך לשימוש שעשה אלמולי בחלוקה משולשת זו.

כאמור, אלמולי השית את חלוקת ההשגות של אבן רושד על החלומות (תוך  
שייחס זאת לפילוסוף עצמו), וקבע שלושה סוגים שלהם: חלום נבואה, חלום פשוט  
וחלום קסמי. את רוב החלק הראשון של חיבורו הקדיש לדיון בהבחנה בין סוגי

129 אלטמן, פירוש הרלב"ג (לעיל הערה 127), עמ' 10.

130 רלב"ג פיתח בהרחבה את הדיון בשאלת הנבואה, החלום והקסם כפרק השני בחיבורו 'ספר  
מלחמות ה'. לדיון זה ראו ח' קרייסל, 'בין חלומות צודקים לנבואה במשנתו של הרלב"ג',  
דעת, 22 (תשמ"ט), עמ' 73-84. על חשיבותן של שלושה ה'השגות' הללו בהגותו ראו D.J.  
Lasker, 'Gersonides on Dreams, Divination and Astrology', *Proceedings of the  
Eighth World Congress of Jewish Studies*, C (1982), pp. 47-52

131 אלטמן, פירוש הרלב"ג (לעיל הערה 127), עמ' 10.

132 למקורות אברבנאליים לתורת החלום של אלמולי ראו גרינבאום, פתרון חלומות (לעיל  
הערה 123), עמ' 189-190.

133 'אברבנאל, פירוש התורה, א, בעריכת י' שביב, ירושלים תשס"ז, עמ' 647.

החלומות ולעיון בחלום הפשוט.<sup>134</sup> בין כלל ההברלים ביניהם הוא מונה גם את זה שלהלן, הנוגע למקור החלום:

הבדל הג', שהחלום הפשוט אינו מיוחס אל רצון החולם, כי אינו בא לאדם בכחירתו אלא ברצון השם. אבל חלום הקסמי יבא לאדם בכחירתו ורצונו כפי השבעותיו ושאלותיו יבא לו שד ההוא ומראה לו בחלום דמיונים הרומזים לתשובת שאלתו, וכמו שאמר ירמיה הנביא ואל תשמעו אל חלומותיכם אשר אתם מחלימים [ירמיהו כט 8] שהוא מבנין הפעיל משמע שהוא מחלים אותם בכחירתו.<sup>135</sup>

ה'קסם', כלומר הנַחַש, שהפך במשנתו של אלמולי ל'חלום קסמי', גרר אל תורת החלומות גם את 'דעות ההמון' (אבן רושד, רלב"ג) או 'הקדמונים' (אברבנאל) בנוגע להקשרו הדמוני. החלום הקסמי הוא אפוא חלום נחש שבו עונים שדים, שזומנו באמצעות השבעות, לשאלותיו של הישן. לא האל שולט בחלומות אלה (כשלעצמו או באמצעות מלאך), כי אם האדם, ש'מחלים' בעצמו את חלומותיו. ואכן, כדברי הנביא שזוטטו, סוג זה של חלומות הוא סוג נחות ואסור. אל לו לאדם לשמוע להם, קל וחומר להחלימם, והם הם, כך אלמולי, חלומותיהם של נביאי השקר שנזכרו במקרא:

המדרגה הג' החלום הקסמי של נביאי השקר כאותן שאמרה תורה או חולם חלום [דברים יג 2], ואמר ירמיה שמעתי את אשר אמרו הנביאים הנבאים בשמי שקר לאמר חלמתי חלמתי, החושבים להשכיח את עמי שמי בחלומותם אשר יספרו [ירמיהו כג 25, 27]. ומזה המין היה חלום שמעיה הנחלמי, שלדעתי נקרא כן לפי שהיה מכין עצמו לחלום חלומות אלו, כי כל אלו ודאי הלשון והענין מוכיח שאינם לא נבואיים ולא פשוטים ואם כן הם קסמיים.<sup>136</sup>

כך השלימה אפוא דרישת החלום השדית את דרכה משולי נַחַש החלום אל מרכוזו ו'החלומות הקסמיים', אף אם נחותים, דחויים, מגונים ואסורים, היו למרכיב מכונן בתורת החלום היהודית בידי אחד מראשי מנסחיה בראשית העת החדשה.

134 על שלושת סוגי החלומות במשנת אלמולי ראו קייט, חלומות (לעיל הערה 123).

135 אלמולי, פתרון חלומות (לעיל הערה 29), עמ' 13.

136 אלמולי (שם), עמ' 7. וראו דברי הזעם של ירמיהו על שמעיהו הנחלמי ונבואותיו – ירמיהו

## ה. סיום

נחש באמצעות שדים מתועד במקורות יהודיים משלהי העת העתיקה ואילך. בתלמוד נזכרות תוצאותיו בלבד, בכחינת מידע שדי, שחכמים הביאו לבית המדרש ושיתפו בו את חבריהם. ספרי המרשמים המוקדמים, 'ספר הרזים' ו'חראב דמשה', אינם מזכירים תחום זה של הכישוף, אולם למן מסמכי הגניזה ולאורך ימי הביניים וראשית העת החדשה נוכחותו ניכרת במקורות 'פנימיים' ו'חיצוניים' כאחד. ההלכה המשתלשלת והולכת בנוגע ל'מעשה שדים' מעידה כי העניין נותר חי, אף אם מוצנע, בתרבות היהודית במשך מאות שנים. הוא מעוגן בתפיסה הרואה בשדים דמויות נעלמות המתקיימות על התפר שבין העולם המוחש לבין המציאות שמעבר לו, והחוצות אותו הנה ושמה. תפיסה זו, שזכתה לביטוי רחב יחסית בספרות היהודית בימי הביניים, משתקפת בספרות המגית בהקשרים אחרים. מצד אחד, היא מציעה הגנה מפני פגיעתם הרעה שעה שהם מופיעים מיזמתם בחיי האדם וממיטים עליו אסון. מצד אחר, היא מציעה אמצעים כדי להשתלט עליהם ולהפיק מהם תועלת. במאמר זה נדון היבט אחד של פוטנציאל השימוש המגי בשדים – זימונם לשם לימוד של ידע נסתר מפיהם בחלום ובהקיץ. אם לשפוט על פי העדות המגית, דרישה בשדים בהקיץ הייתה עדיפה בהרבה על פני דרישה בהם בחלום, וזימונם לשם כך בוצע בדרכים אחרות: קביצת שדים לסביבתו של המשביע, הכנסתם לצלוחית, למראה או לעששית, פנייה אליהם על התפר שבין העולמות ואף כליאתם בתוך חפץ לשם שימוש מתמשך בהם. רק קומץ מקורות מגיים מלמדים על דרישה בשדים בחלום, ונדמה שאפשרות זו לא הייתה מושכת במיוחד. יש לשער שסיבת הדבר היא החשש מן המגע עם בעת החידלון של השינה. מכל מקום, כלל המקורות ('פנימיים' ו'חיצוניים' כאחד) המזכירים נחש שדים, מלמדים שהעניין עמד על הפרק כבר בימי הביניים ונתפס כחלק מאמצעי הנחש שהמגיה, או הקבלה המעשית, העמידו לרשות המשתמשים בשמות ובהשבעות מאז ועד לעת החדשה. על טיבם של החלומות השדיים נחלקו הדעות, ושעה שאחדים ראו בהם חלומות נחותים, אסורים ואפילו שקריים, ספרות המרשמים המגית מתווה את הדרך (נכון יותר את הדרכים) אליהם ללא נימה של הסתייגות. מעשה שדים הוא אמנם מסוכן ויש להיזהר בו כשלעצמו, אולם משעה שהללו הוכנעו בכוח השבעות ושמות קדושים, ונתבעו להופיע בחלומו של אדם, נפתח לו פתח של ממש לדרוש בהם וללמוד מהם מה שיחפץ.