

שרגא בר און

הטלת גורל, אלוהים ואדם במסורת היהודית
מן המקרא ועד שלהי הרנסנס

מחשבות

סדרת מחקרים במחשבת ישראל
לזכרו של איזידור פרידמן

בעריכת דב שוורץ

שרגא בר און

הטלת גורל, אלוהים ואדם במסורת היהודית

מן המקרא ועד שלהי הרנסנס



מכון שלום הרטמן, ירושלים



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן

חברי המערכת:
בנימין אברהמוב, יהודה ליבס, רון מרגולין, שלמה סלע,
שרה קליין־ברסלבי, חיים קרייסל, אבי שגיא

הספר יוצא לאור בסיוע
קרן יצחק לייב ורחל גולדברג – קרן קיימת לישראל
קרן "בית שלום", קיוטו, יפן
הקתדרה ע"ש נטלי ואיזידור פרידמן להוראת משנת הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק
הקתדרה ע"ש ד"ר יהושע מזור למחשבת ישראל והעמים

עיצוב העטיפה: סטודיו דוב אברמסון
על העטיפה: כנרת סמואל פולק, "אתה תומיך גורלי", צבעי מים על קוביית קרטון

מסח"ב 8-442-226-965-978

© 2020

כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן
ולמכון שלום הרטמן, ירושלים

אין להעתיק ספר זה או קטעים ממנו בשום צורה ובשום אמצעי אלקטרוני, מגנטי או
מכני (לרבות צילום, מזעור והקלטה) ללא אישור בכתב מהמוציא

סדר: ספי עיצוב גרפי, באר־שבע
נדפס בישראל – תש"ף

לדלה דלתם ילנן

איש מאתנו אינו קוביית מזל, המושכת מן
האקראי, מתחיתיה של תהום, איזה גיחוך חדש
(ז'ורז' בטאי, הבלתי אפשרי, עמ' 67)

כאילו כל אחד מאיתנו חש שאי־שם, באיזו
ערכאה רחוקה וקפריזית, מסתחררת כעת
מטבע שיכולה ליפול לכאן או לכאן.
(דוד גרוסמן, סוס אחד נכנס לבר, עמ' 61)

תוכן העניינים

- 9 שלמי תודה
- 13 מבוא
- 19 פרק ראשון: ארבע מערכות של צידוקים לשימוש בגורל
הצידוק הרציונלי 21; הצידוק המנטי 42; הצידוק המשחקי 54; הצידוק
הפסיכולוגי 75; היחס בין מערכות הצידוקים השונות להטלת גורלות 80
- 83 פרק שני: הפולמוס על גורלות הנחש במסורת היהודית
נוכחותו הקבועה של הנחש במסורת היהודית 84; נחש גורלות במקרא: לכידת
עכן ושאול 87; אורים ותומים – הגורל כמוסד כוהני 96; הגורל בידי גויים
והדיטות 105; 'ולא קסם בישראל' – ההסתייגות מן הגורל במקרא 107; גורלות
ניחוש בתר-מקראיים: הגורל בתרבות בית שני 118; הפולמוס על גורלות משפט
ביהדות הבית השני – מקומראן לחז"ל 121; הוויכוח על איסור הקסם: מחז"ל
לימי הביניים 143; הוויכוח בימי הביניים על הגדרת נחש הגורלות כקסם 148;
'כי בגורלות חפצת' – מגורלות פיזיים לגורלות טקסטואליים 164; ביבליומנטיקה
בתרבות היהודית 183
- 200 פרק שלישי: בחירי גורל
גורלות מלחמה ומוות במקרא 200; גורלות מוות בימי הבית השני: יוסף בן
מתתיהו 204; הפולמוס על מינויי גורל פוליטיים וכוהניים בימי הבית השני 213;
הגורלות הכוהניים בעיני חז"ל 231; הפולמוס על גורלות בנצרות הקדומה 246;
אל מטיל גורלות בספרות הבית השני 252; בחירת ישראל בגורל והוויכוח הבין-
דתי בשלהי העת העתיקה 263
- 280 פרק רביעי: חלוקת טובין בגורל
הגורל בין קודש לחול במקרא – חלוקת טובין והנחלת הארץ 280; מארץ כנען
לארץ ישראל – מיתוס החלוקה בגורל לבני נח בספרות בית שני 300; בין רב

למעט - הפרשנות האלגורית לגורל הנחלה בקומראן ואצל יוספוס 308; בין רב
למעט - גורלות הנחלה בין רציונליזם למנטיקה בחז"ל 321; 'העובר על הגורל
כעובר על עשרת הדיברות' - תשובת גאון ארץ ישראל 330

334 פרק חמישי: 'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל' - גורלות יום הכיפורים
הדקדוק הטקסי של יום הכיפורים - בין רציונליזם, מנטיקה ומשחק 334; 'ואם
לא הגריל - כשר': הסתייגות מגורלות יום הכיפורים בחז"ל 356; בין גורל צדיק
וגורל בליעל - על המשמעות הסמלית של גורלות יום הכיפורים 358

371 פרק שישי: שחוק הגורל
'פור הוא הגורל' - הגורל במגילת אסתר 371; 'המשחק בקוביה' - היחס
להימורים בספרות הרבנית 374; ר' יהודה אריה מודינה דה ונציה - היהודי
המצחק 387

397 סיכום: גלגוליו של גורל

402 רשימת ספרות וקיצורים

448 מפתח מקורות

שלמי תודה

'חבלים נפלו לי בנעמים אף נחלת שפרה עלי'. חובה נעימה היא לי להודות למורים, לחברים ולתלמידים רבים שנטלו חלק בגורלי ובגורלו של ספר זה.

הורתו של הספר ב'דבר תורה' הומוריסטי לשבת 'זכור' שביקש למצוא סממנים פרודיים בכרייתא מן התלמוד הבבלי על לכידת עכן בגורל. דבר התורה התקבל ברצינות תהומית על ידי אחד המאזינים, והוא היה המבקר הראשון של התזות שתוצגנה כאן. ביקורתו דרבנה אותי לבסס את הטיעון ולחפש את מושאי הפרודיה. אותם גיליתי בהדרגה המסורה של פרופ' רחל אליאור באוניברסיטה העברית; ברוב קסם היא פתחה בפניי את רזי פלאן של מגילות מדבר יהודה ושל 'עדת היחד'. במהלך לימודי התואר השני התמקדתי בספרות הבית השני וזכיתי ללמוד אצל מורים מעולים נוספים באוניברסיטה העברית. זכיתי להימנות עם מלגאי מרכז 'אוריון' לחקר מגילות מדבר יהודה בראשות פרופ' אסתר חזון. פרופ' חזון ציידה אותי בכלים מחקרניים חיוניים, ועצותיה היו תמיד יסודיות ומעמיקות ראות. בהמשך זכיתי ללמוד אצל פרופ' מנחם קיסטר; למדנותו, רוחב דעתו ויכולתו האנליטית הפעימו אותי. בנדיבות נדירה ליווה פרופ' קיסטר קטעים שונים של עבודה זו, שיתף אותי בחומרים ובניתוחים בכתב ובעל פה, והואיל לאפשר לי לפרסם אותם. תודה מיוחדת לידידי ד"ר רוני גולדשטיין על שהואיל בטובו להעמיד לעיוני עבודה שכתב בנושא ה'אורים ותומים', ולימים הרחבתי את הדיון בעזרת ד"ר נח חיות. בנדון זה צעדתי בעקבותיהם כמלקט אחר הקוצרים.

חלק הארי של הספר נכתב בבית הספרים הלאומי. שם פגשתי בקהילת לומדים חרוצה ותומכת. אני מבקש להודות לספרני אולם הקריאה למדעי היהדות והמחלקה לכתבי יד על שסייעו בנפש חפצה לכל צורך שהעליתי. תודה מיוחדת למנהלת המחלקה לכתבי יד, גב' יעל אוקון, שהתגלתה כמומחית גם לספרי גורלות. הפרק בעבודה העוסק בספרי הגורלות נשען במידה רבה על ידיעותיה. ברכות הוקרה שלוחות לחוקרים מעולים שפגשתי שם ושהואילו לקרוא חלקים מעבודת הדוקטור שהספר מבוסס עליה ולסייע לי בהערותיהם: פרופ' חנן אשל זכרו לברכה, פרופ' אסתר אשל וד"ר שלומית קנדי-הראל. תודה מיוחדת לד"ר מיכאל שניידר על שהואיל לסייע לי בתרגום מן הסלבת,

ושכל מפגש ושיחה עמו היו מרחיבי דעת ומעוררי השראה. תודה רבה במיוחד לקוראים שהואילו לקרוא בדקדקנות את כתב היד כולו ולשפרו – פרופ' דוד הד, פרופ' גידי בוהק, פרופ' אדם אפטרמן ופרופ' כנה ורמן. הערותיהם הביקורתיות תרמו רבות לשיפור הספר. תודה לדוד ויצ'נר על עריכת המפתחות לספר.

במקביל ללימודי באוניברסיטה נכנסתי בשעריו של מכון שלום הרטמן. המכון משמש לי בית, בית ספר ובית מדרש, מקום עבודה, לימוד, השראה ותמיכה מזה שנים רבות. אני חב תודה למייסד המכון, מו"ר הרב פרופ' דוד הרטמן ז"ל, שתורתו וחזונו היו לראש פינה בזהותי; לנשיא המכון, הרב ד"ר דניאל הרטמן, על תמיכתו בחומר, ברוח ובחזון חינוכי רחב מעוף, לחנה גילת – מנכ"לית המכון בעבר – על החברות, העידוד והסיוע הרב להוצאת הספר ולשירי מרזל, מנכ"לית המכון הנוכחית. ידידות אינטלקטואלית שהפכה לחברות נפש נרקמה ביני לבין פרופ' אבי שגיא. כישוריו הבינתחומיים, מעורבותו ומסירותו חופפים על עבודותיי השונות, וגם על מחקר זה. רבים מעמיתי המחקר במכון סייעו לי בפתרון חידות והתלבטויות, וטביעות אצבעותיהם ניכרות בעבודה. פרופ' ישראל קנוהל, שאישיותו הקורנת ומחקריו פורצי הדרך העניקו השראה למחקר זה, סייע לי בהבנת פרשיות מקראיות; פרופ' משה אידל סייע לי בהתמודדות עם כתבי יד וסוגיות שונות מתחום המאגיה; פרופ' ישי רוזן-צבי הואיל לקרוא קטעים ממחקר זה שהתפרסמו כמאמרים, והערותיו והפניותיו משוקעות כאן. תודות שלוחות גם לפרופ' איציק בנבגי, לד"ר מיכה גודמן, לד"ר משה גולצ'ין, לד"ר דרור ינון, לפרופ' צבי מרק, לפרופ' שלמה נאה, ליובל כאהן ולפרופ' אהרן שמש ז"ל.

חברי בית המדרש 'חדרים' שייסדתי במכון הם עמיתים נפלאים לעשייה, ללימוד ולמחקר. חלקם הרימו תרומה משמעותית גם לעבודה זו. אני מבקש להודות בייחוד לחברותיי אביגיל מנקין ובר בלינצקי על שפתחו לפניי צוהר לעולמן של קערות ההשבעה הבבליות, העשירו אותי בידע רב וסייעו לבירור הדברים הנוגעים למופע הגורל בספרות המאגית. בר משכתני גם למפגש עם פרופ' גידי בוהק, ראש וראשון למומחים בנושאי המאגיה. פרופ' בוהק הקדיש מזמנו לדיון על חלק מהחומרים המתפרסמים כאן, הנגיש לפניי חומרים שראו אור ושעדיין לא ראו אור והפנה אותי לביבליוגרפיה חיונית. ד"ר אלון תן-עמי העמיד לעיוני עבודות שכתב ותעתיקי כתבי יד ששולבו בעבודה. חברי ד"ר חנן מזא"ה סייע אף הוא בעצות ובהפניות. בעת ביצוע המחקר חלקתי חדר במכון עם חבריי שמואל הר וד"ר יאיר פורסטינברג; חברתם המלומדת והסבלנית החכימה אותי במאוד מאוד. בזכותם נתבררו לי סוגיות טקסטואליות ולשוניות שונות, וברוב טובם הואילו לתרגם עבורי מקורות ראשוניים מן השפות הקלסיות ומקורות משניים משפות אירופיות המשובצים בעבודה. ויותר מכולם יקרה לי מפז חברתו של ד"ר יקר פז – חוקר מלומד, מבריק, מעולה וצנוע ששימש לי כחברותא, כמתרגם וכמסייע. ניסיתי להצביע על תרומתו למחקר במקומות המתאימים, אך אני חב לו הרבה יותר משיכולתי לציין.

על כל מלאכת הכתיבה ניצח בשרביט אמן מנחה עבודת הדוקטור, פרופ' משה הלברטל, אשר תמך, עודד, ביקר וליטש את המערך המושגי והניתוח הטקסטואלי שבספר. חברתו יקרה לי מאוד וכולי תודה על השנים שבהן זכיתי ללמוד ממנו, מימי בית המדרש של מכון הרטמן, עבור בחוג למחשבת ישראל והמשך בשנתיים שבהן ביליתי בבית הספר למשפטים באוניברסיטת ניו יורק. פרופ' הלברטל הורה לי למעט באזכור שמו ולהצניע את תרומתו למחקר זה. חזקה עליי הוראתו, ובכל זאת דבריו מופיעים על השיטין ובייחוד ביניהן.

אני מבקש להודות מקרב לב להוצאת הספרים של אוניברסיטת בר-אילן, לפרופ' דב שוורץ, למרגלית אבישר, לענת גל ולעורך הלשון דן הלוי על טיפולם המקצועי והמסור בספר, וכן נתונה תודתי למאיר מוניץ ולד"ר אלכס טל, מנכ"ל הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, ולעומרי שאשא מהוצאת הספרים במכון שלום הרטמן על סיועו הרב בעריכת הספר.

גדי וכנרת סמואל, רעים אהובים, היו שותפים נעימים למסע מן הצעד הראשון ועד האחרון ויצירתה של כנרת מעטרת את כריכת הספר. הוריי היקרים והאהובים, רחל ואלחנן, גידלו אותי לאהבת התורה והעבודה, ותמיכתם לאורך כל שנות לימודי הייתה לי למשען. ואחרונה אהובה, ורד אשתי, המדריכה ומסייעת על ידי כל העת בעצה, בכתף ובהמון המון אהבה. שלי – שלה.

מבוא

לא ידוע מי המציא את השימוש בגורל. אפלטון מספר על מיתוס מצרי שגונב לאוזנו:

שמעתי שבסביבות העיר נאוקרטיס שבמצרים שכן אחד האלים הקדומים של אותה ארץ, אותו אלוה שקדושה לו הציפור הנקראת איביס, והוא עצמו נקרא בשם תיות. הוא היה הראשון שהמציא מספר וחשבון והנדסה ואת חכמת התכונה, וכן את משחקי הפסיפסים והקוביות, וגם את הכתב. (אפלטון, פידרוס, 274 [תרגום ליבס, עמ' 418])

אכן, דומה שרק אל יכול היה להמציא את יסודות התרבות, ובהם הגורלות. אולם, לעומת המתמטיקה, האסטרונומיה והכתב שזכו לכבוד בלתי מעורער, נדחקו הגורלות לשוליים. ספר זה מבקש להחזיר לרגע את הטלת הגורלות למרכז. ימיהן של הטלות הגורל ארוכים כימי התרבות האנושית. הפרשנות הנתלית בגורלות מביעה את משולש היחסים שבין התופעות, אלוהים ובני אדם.

היחס לגורל תלוי בעיני המתבונן. כך, מחזהו של טום סטופארד 'רוזנקרנץ וגילדנשטרן מתים' נפתח בסיטואציה מפחידה. גילדנשטרן מטיל מטבעות והם נופלים תדיר על 'עץ', וכך זוכה בהם רוזנקרנץ, שהימר על עץ. יותר משגילדנשטרן מוטרד מאבדן כספו, הוא מוטרד מכך שהמטבע אינו מציית לחוקי ההסתברות. במהלך ההטלה התשעים הוא מנסה להבין את המתרחש:

זה ודאי מעיד על משהו, חוץ מאשר על חלוקה חדשה של ההון המשותף. (מהרהר).
רשימת הסברים אפשריים:

א: רצוני מכתוב את גורלי. בתוך-תוכי, במקום שדבר אינו גלוי לעין, אני, במהותי, אדם הזורק מטבעות דו-עציים ומהמר כנגד עצמו, כדי לכפר בחשאי על עבר שכוח.

ב: הזמן עמד מלכת, מת, והחוויה היחידה של מטבע אחד, שנזרק פעם אחת, חוויה זו חזרה ונשנתה תשעים פעם...

ג: יד-אלוהים, רוצה לאמר, חסד-משמיים, על עשותי הטוב והישר, השווה, למשל, בני-ישראל בצאתם ממצריים, או עונש-משמיים על עשותי הרע והמוזר, השווה, למשל, אשת-לוט.

ד: הוכחה ניצחת של העיקרון, שכל מטבע יחיד ומיוחד, הנזרק בנפרד – שיקוליו שקולים לכאן ולכאן ועל כן אין להתפלא בכל פעם יחידה ומיוחדת שהגורל עולה על – עץ.

(סטופארד, רוזנקרנץ, עמ' 19)

לעתים הגורל מתפקד כנוהג חברתי שאינו מעורר תמיהה, ותפיסות עולם שונות נקשרות בו ומצדיקות את השימוש בו; לעתים מתעורר צורך מחודש לעסוק בבעיות שמעלה הגורל ולתת לו פשר, לאשרר את השימוש בו, להגביל אותו או לשלול אותו לחלוטין. ספר זה עוסק בהטלת גורלות במסורת היהודית למן המקרא ועד שלהי הרנסנס. עד כה לא הוקדש לגורל מחקר ביקורתי מקיף. במבט ראשון נדמה כי הטלת גורלות היא עניין אוטורי למדי; אך במבט שני נראה כי התופעה רחבה ומרתקת במגוון פניה. די להעלות על הדעת את השימושים המקראיים בגורל – בטקס יום הכיפורים ובחג הפורים, בעת חלוקת הארץ לשבטים, בעת מינוי המלך שאול, לשם לכידת אשמים, כגון עכן, יהונתן ויונה, לצורך קבלת החלטות לפני קרב ולצורך חלוקת זמני השירות של הכוהנים והלוויים במקדש – כדי להיווכח כי היה לגורל מקום מרכזי במסורת היהודית. מחקרים פרטניים עסקו בשאלות היסטוריות ופרשניות הנוגעות לחלק מתיאורי הטלות הגורלות, וספר זה מבקש לסכםם ולהרחיבם.

זאת ועוד. הספר יעסוק בשאלות תרבותיות עקרוניות: כיצד יש להבין מקרים אלו ורבים נוספים? מהן ההנחות העומדות ביסודה של הטלת הגורל? מהם הערכים שאימוץ השימוש בגורל או שלילתו מייצגים? כדי לענות על שאלות אלו נבנה המחקר בשתי קומות: קומה מושגית וקומה טקסטואלית. הקומה המושגית באה לידי ביטוי בפרק הראשון של הספר המאפיין את הטלת הגורל כ'פעולה עירומה' – דהיינו, פעולה שאינה נושאת את משמעותה על פניה. המשמעויות השונות להטלת הגורל מוקנות על ידי המשתתפים בפעולה או על ידי המתבוננים בה. הפרקים הבאים של הספר עוסקים בתיאורים המרכזיים של הטלת הגורל בספרות היהודית ומנתחים אותם לפי המערכת המושגית שהוצגה בחלקו הראשון.

בפרק הראשון של הספר אתאר ארבע מערכות צידוק המאפיינות משתמשים שונים בגורל: צידוק רציונלי, צידוק מנטי (נבואי), צידוק משחקי וצידוק פסיכולוגי. הצידוק הרציונלי לגורל תופס את נפילת הגורל כמקריית.¹ על פי צידוק זה, ראוי להשתמש בגורל

1 ברור שהגורל מציית לחוקי הפיזיקה ולפיכך נפילתו אינה מקרית מבחינה אונטולוגית, אולם המשתמשים בגורל (הוגן) אינם יודעים את הנתונים ומבחינתם התוצאה מקרית. כך הגורל מקרי מבחינה הכרתית.

במצבים שבהם יש צורך לקבל הכרעה חסכונית בהיעדר שיקולי העדפה ענייניים, או במצבים שבהם מבקשים להימנע משיקולים ענייניים מסיבות שונות (שיידונו להלן בפירוט). כאמצעי נטול פניות, הגורל הוא אמצעי שוויוני. האפיון של הגורל כאמצעי שוויוני הופך אותו למכשיר הכרעה מועדף בשאלות של צדק חלוקתי.

גישה שונה לחלוטין מייחסת משמעות מטפיזית להעברת ההכרעה לגורל. כפי שאראה, במקורות ספרותיים רבים הכרעת הגורל מיוחסת לכוח עדיף מזה של מטיל הגורל. גישה זו מניחה כי אין מקריות בעולם. במקום שבו מסתיימת השליטה האנושית במערכת השיקולים ובקבלת ההחלטות מופיעה מערכת על-אנושית. יש מקורות המזהים מערכת זו עם אלוהים, או אפילו עם כוחות על-אלוהיים שגם האל כפוף להם. שימוש בגורל לפי גישה זו יכונה 'צידוק מנטי'.

הצידוק השלישי לגורל הוא הצידוק המשחקי. לפי עמדה זו, מטיל הגורל מבצע את הפעולה לשם משחק ולא משיקולים רציונליים או מאגיים. במסגרת דינוני בצידוק המשחקי אתאר בקצרה מאפיינים מרכזיים של תאוריות 'משחק ותרבות'. גיוונן משליך על הבנת השימוש בגורל במסגרת צידוק זה. תפיסה צרה של המשחק תגביל את השימושים בגורל לסוגים שונים של שעשוע, ואילו תפיסה מרחיבה הרואה בתופעות רחבות בעולם שדה משחק תרחיב את שימושי הגורל המשחקיים.

את הצידוק הרביעי והאחרון לשימוש בהטלת גורל אני מבקש לכנות 'צידוק פסיכולוגי'. אדם הפועל על פי צידוק זה הוא אדם החושש להחליט החלטות ענייניות באופן אוטונומי, וכ'אמצעי הגנה' מעביר את ההחלטה לגורם המתווך – לגורל. באופן עמוק יותר ניתן לחשוב על קושי אנושי להחליט במצב של אפשרויות שוות משקל. ההחלטה להטיל גורל היא סוג של חילוץ עצמי ממצב מעין זה.

לצד הניתוח של מערכות הצידוק השונות אבקש להבהיר גם את ההתנגדויות העקרוניות והמעשיות שהועלו לשימושי גורל למן מופעיהם המוקדמים ביותר. לעתים קרובות, ההתנגדויות לגורל קשורות לאופיים של הצידוקים לשימוש בו. התנגדויות אלו תתוארנה מיד לאחר פריסת כל אחד מהשיקולים המצדיקים את השימוש בגורל. תיאור הצידוקים וההתנגדויות לא נועד לשלול או לאשר את השימוש בגורל, אלא לפרוס את קשת ההתייחסויות לגורל. דרכן ניתן להבין טוב יותר גם את המקורות ההיסטוריים השונים.

לעתים, תפיסות עקרוניות שונות של הגורל מקנות משמעויות שונות לתוצאותיו, אולם לעתים הן מכוננות שימושים שונים בגורל בהזדמנויות שונות. למשל, תפיסת הגורל ככלי הכרעה רציונלי תצמצם את מרחב השימוש בגורל למצבים המתאימים לשימוש מנומק בגורל – כמכשיר שתוצאותיו מקריות. התפיסה המטפיזית של הגורל מצדיקה את השימוש בו בכל מקום שמעוניינים ליצור קשר עם הערכאה העל-אנושית העשויה לסייע בקבלת ההחלטות, אולם הוא יוגבל למקרים ולאופנים שבהם התרבות הנתונה תתיר

לפנות לערכאה שכזו. מסיבות שונות – דתיות, מוסריות או מעשיות – תרבויות שונות תאסורנה שימוש מנטי בגורל. השימוש המשחקי בגורל מותנה במקומו של המשחק בתרבות נתונה, ובמידת הלגיטימציה להתנהלות משחקית; השימוש הפסיכולוגי בגורל תלוי בצורך הנפשי של המשתמשים להיחלץ באמצעים חיצוניים ממצבי דילמה ובמידת ההכרה החברתית באופן היחלצות זה כפתרון למצבי לחץ. דיון מסכם על המצבים שבהם ההצדקות השונות תפעלנה ועל ההבדלים העקרוניים ביניהן יבוא לאחר דיון בכל אחת מן ההצדקות כשלעצמה.

לאחר הדיון המושגי אדון בשימושים שונים בגורל המתועדים במקורות. אתחיל בסוג שימוש מובהק לכאורה בגורל – השימוש המנטי, שבו הגורל מהווה אמצעי ניחוש. לאחר מכן אציג שימושים שאינם נושאים אופי מובהק המתאים לאחד הצידוקים, וכך אחשוף את המרחב הפרשני המוקנה לשימושי גורל אחרים: בחירי גורל, חלוקת טובין ונחלות בגורל, גורל יום הכיפורים ומשחקי מזל. אבקש להראות כיצד שימושים שונים בגורל מתאימים לצידוקים השונים, וכיצד תפיסות עקרוניות של הגורל משפיעות על אופן הפירוש של מקורות.

בניתוח המקורות אשתדל להתקדם על הציר ההיסטורי ואתאר שימושים היסטוריים, היסטוריים לכאורה ותיאורים ספרותיים ואף מיתיים של שימוש בגורל. אמנם איזור ככלים פילולוגיים היסטוריים לניתוח המקורות; אך במוקד ענייני תעמודנה המשמעויות הרעיוניות של הפרשיות שתידונה. במילים אחרות – על בסיס הניתוח הביקורתי של הטקסטים אבקש להצביע על הרקע ההיסטורי המשתקף בהם, על האינטרס לכתיבתם ובעיקר על תוכנות רעיוניות שמובעות בהם.

המחקר יתאפיין אפוא בפלורליזם מתודולוגי, דרך שהולכת וכובשת לה מקום בשנים האחרונות במדעי היהדות בעולם ובארץ.² כאמור, חלקו הראשון מושגי בעיקרו. לגיבוש המושגים והצידוקים אשתמש בכלי הפרשנות הרלוונטיים. כדי לאפשר יישום יעיל של הדיון המושגי על המקורות ההיסטוריים, אערוך את חלקו השני של המחקר במתודה טיפולוגית (היינו בחלוקה לטיפוסים מובחנים של שימוש בגורל), ואמיין את השימושים ההיסטוריים בגורל לתחומים בולטים: שימוש לצורכי נחש, שימוש לצורכי בחירה ומינוי, שימוש לצורכי חלוקת טובין בכלל ונחלות בפרט, שימוש לצרכים פולחניים (גורלות יום הכיפורים) ומשחקי גורל.

למותר לציין שהמקורות עצמם אינם מסודרים באופן זה, ובמידה רבה יש בדיון מסוג זה – בשונה מדיון ביחידת טקסט נתונה או מדיון היסטורי – משום כפייה של מערכת מסדרת שעשויה להיות זרה למקורות ההיסטוריים. יתרה מזו, החלתו של הדיון המושגי

2 על פלורליזם מתודולוגי ראו אידל, 2005, עמ' 1-10; וייס, תשס"ח, עמ' 9-11. תקצר כאן היריעה מלמנות את המחקרים במדעי היהדות שנעשו מתוך מתודה זו, חלקם יוזכרו במהלך המחקר, בעיקר כשאבקש לשאול מהם מתודות וכלים אנליטיים.

האפריורי על המקורות ההיסטוריים מעוררת קושי מתודולוגי של שימוש אנכרוניסטי בכלי ניתוח שהתפתחו שנים ארוכות לאחר שהמקורות הראשוניים נכתבו. איני מקל ראש בבעיות עקרוניות אלו, ובוודאי איני טוען שהמקורות הראשוניים הביאו בחשבון את הדגמים המפותחים שמוצגים בפרק הראשון של הספר. ובכל זאת, בחרתי לאמץ מתודה זו מפני שבטוחני שתרומתה בצדה. לתרומה זו שני פנים: הפן האחד קשור לטיבו של מחקר תרבותי. המקורות ההיסטוריים, וכל שכן ההיסטוריה עצמה, אינם מסודרים על פי רוב על פי נושאים. למעשה, כל מחקר כזה חשוד, ובצדק, בכידודה של תופעה מסוימת ובהוצאתה מן ההקשר הרחב. עם זאת, מהניסיון האנושי ומן המקורות ההיסטוריים עצמם עולה בבירור יחס עקרוני ושיטתי כלפי קטגוריות מסוימות, כלפי תחומי דעת וכלפי מושגים רבים שחוצים יחידות טקסטואליות. רדוקציה של המחקר ליחידות טקסטואליות או לתופעות היסטוריות מבודדות בלבד עשויה להתעלם ממושגים, מקטגוריות וממוסדות חשובים ביותר שניתן לשחזרם באמצעות מחקר נושאי.

הפן האחר קשור למתודה הטיפולוגית, הממיינת חומר על פי נושאים: כשמדובר בנושא רחב, המיון עשוי לסייע בשמירה על ההקשר של המקורות המגוונים ולהבטיח שלא ייעשה התבשיל 'עיסה אחת'. אם הטיפולוגיה נשענת על המקורות, היא אינה בעיה אלא תרופה, שכן היא מאפשרת הבחנה בנושאים כלליים ובקטגוריות שקשה לבחון אותן בדרכים אחרות.

ספר זה הוא עיבוד לעבודת הדוקטור שכתבתי באוניברסיטה העברית בירושלים. למען ירוץ הקורא בו הושמטו דיונים דקדקניים שהופיעו בעבודה, ואף חלקים נרחבים אשר עשויים היו להסיח את הדעת מן התמונה הכללית. מאליו יובן שאין מטרתו של ספר זה לתאר את כל הממצאים הנוגעים לגורל, אלא לתאר מוקדים מרכזיים שבהם יש לגורל תפקיד מכריע בסוגיות מחשבתיות מרכזיות.

פרק ראשון

ארבע מערכות של צידוקים לשימוש בגורל

הטלת גורל היא פעולה אשר זוכה לפרשנויות שונות במסגרת שימושים חברתיים מגוונים. עצם השימוש בגורל אינו מעיד על התפיסות הנתלות בו. סביב שולחן אחד שמתרחשת עליו הטלת גורל יכולים לשבת לפחות ארבעה טיפוסים המייחסים לגורל משמעויות שונות: הראשון עושה שימוש בגורל מתוך עמדה רציונלית, השני מתוך אמונה בכוח הנחש (המנטי) של הגורל, השלישי מהמר מתוך נטייתו לשחק, והרביעי מפחד להכריע בשאלה מסויימת בכוחות עצמו ומעביר את כוח ההכרעה למכשיר שלפניו – לגורל. אנשים שונים עשויים להטיל גורל ביניהם וכל אחד מהם יחס לתהליך הפלת הגורל ולתוצאותיו סיבות שונות ומשמעויות שונות. לכן אני מציע לכוון את הפעולה עצמה 'פעולה עירומה', דהיינו פעולה שהמתבונן בה אינו יכול לזהות את המשמעות שכל פועל מייחס לה.¹ זו טכניקה ייחודית כיוון שמשותפים בעלי תפיסות יסוד שונות ומתחרות עשויים ליטול חלק בפעולה, אך כל אחד מהם יפרש אחרת את משמעותה.²

- 1 תפיסה זו של הגורל שואבת השראה מדיונו של האנתרופולוג ופרשן התרבות ויקטור טרנר (ראו טרנר, 1967). אולם המודל שאני מצביע עליו שונה, ברב או במעט. התהליך הטקסי שבו דן טרנר מעלה פרשנויות מגוונות לסמלים, אולם לכל נוכח בטקס ברור כי מדובר ב'סמל'. הסמל מהדהד. הוא נושא משמעויות שונות בעת ובעונה אחת, לכן טרנר מכנה תופעה זו 'רב קוליות'. אולם כשמדובר בטכניקה לקבלת החלטות אין זה ברור כלל שהפעולה שייכת כלל לשדות סמליים כלשהם. למתבונן מן הצד כלל לא ברור שמדובר בטכניקה טעונה בהנחות יסוד מתחרות.
- 2 דומני שמושג זה יכול להלום גם טכניקות נוספות רבות, כולל התייחסות למערכת המצוות בכללה. ניתן לראות בקיום המצוות עצמן 'פעולה עירומה'. המצוות הן ביצועים משותפים שכל מקיים מייחס להן משמעויות שונות. תופעה זו נהג ישעיהו ליבוביץ לכוון 'אחדות המעשים וחירות המחשבה'. דוגמה יפה מפרשנות התורה ל'פעולה עירומה' ניתן למצוא בפירוש הרמב"ן לבמדבר ז, יב-יז (המבוסס ככל הנראה על מדרשו של משה הדרשן). הוא מפרש שהכתוב חוזר על קרבנות הנשיאים הדומים זה לזה בדיוק מפני שכל נשיא כיוון כוונה אחרת בקרבן. כך, הקרבת הקרבנות היא פעולה עירומה – אולם דווקא הפעולה מפורטת בתורה בעוד שהכוונות מסורות לדעתו של אדם ונסתרות מהקורא.

הטלת גורל נחשבת לכלי הכרעה נוח – זמין, פשוט ולא אלים. הוא מספק הכרעה מהירה בבעיות שלפותרונן בדרך אחרת דרוש זמן רב. הוא אינו כרוך במתח המיוחס להכרעה המתבססת על שיקולים ענייניים או קשורה במאבקי כוח. יתרון זה מסוכם היטב במכתם: 'מְדִינִים יִשְׁבֵּית הַגּוֹרֵל וְבֵין עֲצוּמִים יִפְרִיד' (משלי יח, יח). הסכמה לפתרון בעיה באמצעות גורל משחררת מהצורך לתת דין וחשבון מאומץ, נתון לשיקול דעת, למחלוקות ולמריבות כוחניות. מצד שני, השימוש בגורל מעורר התנגדויות מגוונות.

מה הוא סודו של הגורל ההופך אותו למכשיר מוסכם ומהן הסיבות השונות להתנגדות לשימוש בו? לשם כך יש להתייחס לארבע מערכות של צידוקים לגורל. 'צידוק' בהקשר זה פירושו: (1) מערכת הנחות המספקת הנעה לפעולה מסוימת; (2) המערכת היא בעלת אפיונים משלה השונים מאלו של מערכות הצידוק האחרות; (3) אין סיבה להעמידה על מערכת הנחות אחרת (דהיינו לעשות רדוקציה של מערכת אחת למערכת אחרת).

כך, הגורל משמש כלי הכרעה מכוחן של ארבע מערכות צידוק: צידוק על בסיס רציונלי, צידוק על בסיס משחקי, צידוק על בסיס מנטי וצידוק על בסיס פסיכולוגי. המחקרים שהתבצעו בעבר בנוגע לגורל בפרט, ולמערכות של קבלת החלטות בכלל, הסתמכו בדרך כלל על גישה צרה מסוימת. גם כאשר נסקרו עילות שונות לשימוש בגורל הרי שמערכת צידוק מסוימת יחידה עמדה במוקד המחקר וזכתה להגמוניה.³ עמדה יחידה זו שימשה, לעתים קרובות, נימוק לאישורו של שימוש בגורל או לשלילתו. יתרה מזו – לעתים קרובות שימשו הנחותיהם המוקדמות של החוקרים בנוגע למצבים הראויים והבלתי ראויים להטלת גורל ככלי לביקורת המקורות ההיסטוריים.

מחקר זה מבקש לצאת מנקודת מוצא שונה לחלוטין המניחה פלורליזם של צידוקים לשימוש בטכניקה. לפי השקפתי, חלק ניכר מן המחקרים הקודמים החמיצו את הממד הייחודי הגלום בפעולות עירומות בכלל, ובגורל בפרט. לכל מערכת צידוקים אפיונים ייחודיים לה. כל מערכת צידוק עשויה להיות גורם מניע יחיד ומספיק לשימוש בגורל במצבים מסוימים, ועשויה להיות גורם מצטרף למערכות צידוק אחרות במצבים אחרים. כל אחת מארבע מערכות הצידוק הללו עשויה לתבוע הגמוניה על הזכות לתאר את הגורל כ'הווייתו' ועל הזכות לשמש אבן בוחן לשימוש הולם בגורל. הפילוסוף הרציונלי יכול לתבוע בכורה לתיאור 'האופי האמתי' של הגורל וכך לאשר או לדחות את השימוש בו במצבים שונים; הפסיכולוג עשוי לטעון שטענות הפילוסוף מסתירות מניעים פסיכולוגיים ושרק הוא מוסמך לתאר נאמנה את המניעים לשימוש בגורל; המנחש עשוי לטעון שעמדות אלו כולן אינן אלא אשליות שנטע בהם האל, השטן או כל כוח אחר, ושהגורל מנוהל בכל המקרים על ידי גורמים מטפיזיים; 'האדם המשחק' עשוי להציג

3 למחקרים המקיפים בנוגע לתרבות הכללית ראו גטקר, 1627; תומס, 1971; אלסטר, 1989; גודווין, 1992; דקסברי, 2002; דותן, 2002, ובתחום התרבות היהודית הרצוג, תשס"ג ומרצבך, תשס"ט. מחקרים אחרים שהגורל אינו עומד במרכז עיסוקם יוזכרו להלן אגב הדיון.

עמדה צינית כלפי כל התפיסות הללו תוך טענה שכולן אינן אלא רציונליזציות של נטיית הבסיסית של האדם לשחק.⁴ מבחינתי, טענות המקסימום של כל אחת מארבע מערכות הצידוק הללו – דהיינו הטענה להגמוניה על שיפוט הגורל – מבססת את האוטונומיה של כל אחת מהן כצידוק יסודי לשימוש בגורל.

להבנתי, יקשה עלינו להבין את ההתייחסויות ההיסטוריות לשימושי הגורל מבלי שנביא בחשבון את הצידוקים השונים. בחיים האנושיים, ולאורם גם בספרות ההיסטורית, אין מתייחסים לתופעות לפי מפתח חד-ערכי מוכן מראש, אלא באמצעות כלל מערכות ההתייחסות והשיפוט שהתרבות מספקת. כשבוחנים את התופעה של הטלות גורלות כפי שהן מתוארות בספרות ההיסטורית ניתן להיווכח בטענות השייכות לכל אחת מהמערכות בנפרד, ובטענות המשלבות מאפיינים ממערכות הצדקה שונות זו מזו. לאור זאת, דומני שיש לתת קדימה לתופעות עצמן ולהצגתן על ידי הכותבים והמשתמשים השונים. לפיכך יש לאפיין את מערכות הצידוק השונות, לעמוד על האופנים השונים שהגורל נתפס במסגרת כל אחת ממערכות הצידוק ולעמוד לאחור מכן על האופן שבו הוא מנוצל להכרעות שונות או להבעת עמדות שונות, חיוביות ושליליות, ביחס לשימושי גורל.

הצידוק הרציונלי

מתי הולם ומוצדק מבחינה רציונלית להטיל גורל? שאלה זו תלויה בשיקולים פילוסופיים מורכבים. הדיון שלהלן נועד להצביע על שיקולים פילוסופיים מרכזיים לשימוש בגורל ועל התנגדויות רציונליות מרכזיות לשימושי גורל.

במסגרת חלקו הראשון של הדיון תוגדר רציונליות כדרך הפשוטה ביותר להגיע למטרה ללא הנחות מטפיזיות שאינן שייכות לרשות הרבים של ההכרה.⁵ במסגרת הצידוק הרציונלי, הגורל נתפס כמכשיר הפועל באופן מקרי. הטלת גורל במסגרת זו משמשת לקבלת החלטה. זוהי החלטה מכוונת (אינטנציונלית) לקבל החלטה ללא כוונה. זהו האפיון המרכזי המבחין בין תפיסת הגורל כמכשיר רציונלי לבין תפיסתו כמכשיר ניהוש. ההצדקה הרציונלית לגורל מבוססת על כך ששום שיקול ענייני הנוגע לקבלת החלטה

4 לדוגמה הויזינגה, תשכ"ו, מתחיל בקביעה ש'אין המשחק חיים "רגילים", אינו החיים "גופם"; אדרבה, עניינו יציאה מהם לעולמה של פעולה שלשעה, שמגמה לה משלה' (עמ' 43), אולם הולך וגולש ומכליל במשחק תחומי פעילות רבים ומגוונים של האדם אשר בוודאי הם חלק מן ה'חיים' עצמם.

5 הגדרה זו מורכבת משני מאפיינים של רציונליות. הראשון קשור להגבלות של החשיבה הרציונלית על אמונות וטענות סובייקטיביות, ולפיו במסגרת תאוריה יש להמעיט בהנחות מטפיזיות שאינן שייכות לרשות הרבים של ההכרה. השני קשור למשמעותה של רציונליות במערכת קבלת החלטות, ולפיו החלטה רציונלית תהיה זו המגיעה למטרתה בדרך הפשוטה ביותר. מערכת קבלת החלטות רציונלית היא מערכת נורמטיבית, היא אינה מורה מה להשיג אלא מה לבצע כדי לממש את האמונות והרצונות. ראו דיון מקיף בסוגים שונים ובהצדקות שונות של היגיון מעשי אצל רז, 1975.

אינו מתערב בתוצאת הגורל – התוצאות חייבות להיות מקריות מבחינה הכרתית, אחרת הגורל פסול.⁶

את הטיעונים הרציונליים הנוגעים לשימוש בגורל ניתן לחלק לגישה מצמצמת ולגישה מרחיבה. הגישה המצמצמת טוענת שהגורל מוצדק כאשר שיקולי הכרעה ענייניים מגיעים למבוי סתום, כשישקולים ענייניים אינם זמינים או אינם ישימים או ש'מחיר' השימוש בהם גבוה יותר מהכרעה באמצעות גורל. הנחה זו מצדיקה אפשרות בחירה בגורל כאמצעי הכרעה כשר שאינו נפסל על ידי השיקול הרציונלי.⁷ הגישה המרחיבה, לעומת זאת, טוענת שיש הצדקות רציונליות לשימוש בגורל כמכשיר עדיף לכתחילה, כאמצעי שוויוני להשגת צדק חלוקתי. את הגישה המרחיבה הביאה לידי קיצוניות ברברה גודווין.⁸ היא תיארה ממלכה אוטופית בשם 'אלטוריה' אשר משטרה בנוי על הטלות גורל. לטענתה, זהו המשטר המממש את עקרונות הצדק בצורה המיטבית, בהיותו מושתת על ערך השוויון. כך דומה שהגישה המצמצמת לשימושי גורל רציונליים אופיינית לדיונים בכישלון גיבושן של אסטרטגיות תכליתיות, בעיקר אישיות, ואילו הגישה המרחיבה מאפיינת שיקולים של צדק חלוקתי השייכים יותר למרחב ציבורי – חברתי ופוליטי.

לפי הגישה המצמצמת, הגורל נבחר ככלי הכרעה לאור כישלונם של מנגנונים אחרים.⁹ לפתחה של מערכת קבלת החלטות רציונלית אורבים כשלים רבים ומגוונים. הכרעה בפועל במצבי דילמה מועדת לכישלונות חוזרים ונשנים, ולעתים קרובות הכרעה ממשית נכונה היא עניין של מזל.¹⁰ מבקרי התאוריות של קבלת החלטות רציונליות טוענים שלעתים קרובות מדובר במנגנוני הכרעה נורמטיביים ואי-רציונליים. גם אם ביקורת גורפת זו קיצונית מדי הרי שלעתים ניתן להחליף את מערכות ההכרעה הענייניות במנגנונים חלופיים מבלי להפסיד דבר. כאן עולה השאלה: באילו מקרים ובאילו נסיבות ראוי לוותר על היתרונות היחסיים של מנגנוני הכרעה ענייניים ולהשתמש בגורל? ניתן לאפיין מצבים מספר שבהם ניסיון להסתמך על שיקולים ענייניים לשם קבלת החלטה יהיה חסר תועלת. במקרים אלו יכיר אדם רציונלי בקושי לקבל החלטה מושכלת

6 שר, 1980. יוצא מכלל זה השימוש הרציונלי המניפולטיבי שאציג להלן.

7 אלסטר, 1989, עמ' 13, טוען בפתח מחקרו על הגורל שהאומניפוטנטיות של הרציונליות היא סוג מסוים של אי-רציונליות. דיונו בגורל מצטרף לדיונים אחרים שלו על אודות גבולות הרציונליות (ראו אלסטר, 1979). על המקריות כמציבה גבולות להבנה הרציונליות ראו סז'ה, 1991. כפי שהוא מראה, המקריות מאיימת על הרציונליות ומזכירה את מגבלותיה, אבל אין זה מבטל את השיקולים הרציונליים כשיקולים מנחים.

8 גודווין, 1992.

9 גם אם נקבל את העמדה התאורטית שלפיה לכל דילמה, ולדילמות בעלות משמעות ערכית בפרט, יש הכרעה ראויה אחת (עיי' סטטמן, תשנ"א; הנ"ל, 1993; הנ"ל, תש"ע), עדיין ניאלץ להבחין בין 'היגיון תאורטי' לבין 'היגיון מעשי'. ראו הד, 2000.

10 ראו את מאמריהם הקלסיים של ויליאמס ונייג'ל והתגובות עליהם במקראה שערך סטטמן, 1993.

על סמך שיקולים ענייניים, והגורל יהפוך למכשיר הזמין והיעיל ביותר לקבלת ההחלטה. אתאר אותם בקצרה בגוף הדברים, ואציג דוגמאות להמחשה בהערות השוליים. כדי לקבל החלטה מושכלת עלינו לדעת את הנתונים הרלוונטיים. דא עקא, רוב ההחלטות הגורליות בחיינו נגועות באי־ודאות. גיבוש אסטרטגיות בתנאי אי־ודאות מחליש את אפשרויות ההכרעה הענייניות. אי־ודאות זו עשויה לנבוע בראש ובראשונה ממחסור בידע,¹¹ אולם ייתכנו גם גורמים נוספים רבים.¹² גם כאשר השיקולים הענייניים זמינים לא תמיד קל לקבל הכרעה. בין המקרים שבהם ייתכן שיהיה מקום לשימוש בגורל ניתן למנות את המצבים הבאים: אסטרטגיות שוות משקל, אינקומנסורביליות (חסור אפשרות להשוואה) וחסור תאימות של הקריטריון. במקרה של אסטרטגיות שוות משקל, שיטות שונות עשויות להניב הכרעות רציונליות שונות, ואין דרך אחת להעדיף גישה מסוימת דווקא. במקרים אלו בחירה מקרית היא רציונלית. כאשר מקבל החלטות יחיד מתלבט בבחירת אסטרטגיה אין סיבה מיוחדת להטיל גורל דווקא; אולם כאשר למקבלי החלטות משותפות יש נטיות שונות ושיקולי העדפה שונים (אך לא מכריעים רציונלית) – ניתן יהיה להכריע את הבחירה באסטרטגיה זו או אחרת באמצעות גורל. לעתים עשוי יריב לצפות את נטייתו של יריבו להעדיף אסטרטגיה מסוימת; השימוש בגורל לבחירת אסטרטגיה עשוי לפתור בעיה זו.

11 דוגמה בולטת למדרף אחר ידע משמעותי היא עבודת המודיעין הצבאי. הפער הקבוע בין נתוני המודיעין לבין ההערכות המודיעיניות מצביע על גבולות הרציונליות. הקושי לחזות מה צופן בחובו העתיד מקשה על קבלת הכרעות, ופעמים רבות מסתבר בדיעבד שההערכות היו שגויות. בן ישראל, תש"ס, יישם את המודל של קרל פופר על עבודת המודיעין; הוא הודה שקצרה יד המודיעין מהשגת הערכה ודאית. לאור גישתו, קבלת ההחלטה הרציונלית היא מעתה הימנעות ממרב הטעויות הידועות למקבל החלטות.

12 תאוריית קבלת החלטות מניחה את שיקולי המשתתפים הסמויים. כפי שהראו כהנמן ועמיתים, 2005, לא תמיד ניתן להניח אותם על סמך שיקול רציונלי. לעתים תיתקל ההנחה היסודית של תורת המשחקים, שהמשתתף הוא רציונלי, בקשיי הגדרה אפריורי של ההתנהגות הרציונלית (ראו שם, עמ' 128-146). ואף בהינתן הסכמה על ההגדרה, עשוי להתעורר קושי רב להחילה על המציאות. רוב ההחלטות המשמעותיות בחיים תלויות במשתנים מרובים ודינמיים. בהתלבטות בבחירת קריירה, למשל, אין ביכולתנו לשקול שיקול רציונלי מובהק ולו רק בגלל פיצוץ הנתונים המעורב בהחלטה ובחוסר היכולת לצפות מראש את העתיד. מבחינה רציונלית אין הבדל במצבים אלו בין הטלת מטבע שתכריע בין כמה נטיות שונות לבין שיקול פעוט אחר שעשוי להטות את הכף. יתרה מזאת, כפי שטענו אולמן מרגלית ומורגנבסר, 1977 ואולמן מרגלית, 2006, ההחלטות הגדולות של חיינו פוגשות את ההחלטות הקטנות ביותר, במובן זה שאינן כפופות לשיקול הענייני. בבחירות פעוטות כלל אין זה משנה מה התוצאה. במקרים כאלו מוצדק גם להטיל גורל, אבל אין צורך בכך, ניתן פשוט לבחור משהו (to pick). אולם גם בחירות גדולות פוגשות לעתים קרובות את הבחירות הקטנות בגלל חוסר היכולת לקבל החלטה רציונלית מסדר ראשון. ניתוח של תהליך הדוקציה מעלה שההנמקות היסודיות ביותר שלנו הן תוצאה של בחירה ו'קפיצה רציונלית' ולא דווקא של הפעלת שיקול דעת מנומק עד תום. כך אנו בוחרים את בני זוגנו, את הקריירה שלנו ועוד.

במקרים מסוככים יותר לא ניתן להשוות ולהעריך את משקלם של שיקולים ענייניים שונים לקבלת החלטה (אינקומנסורביליות).¹³ בעיית חוסר תאימות של הקריטריון עולה כשמנגנוני הכרעה רציונליים מעמידים קריטריונים מבחינים לקבלת הכרעה, אולם לעתים אין בכוחם של קריטריונים ענייניים אלו ליצור את ההבחנה הנדרשת בהתאם למשמעותה של ההכרעה.¹⁴ שמא גם במקרים מעין אלו ייתכן שראוי יותר לקבל את ההחלטה באמצעות גורל?

החלטה עניינית עשויה להיכשל אפילו בשעה ששיקולי העדפה ענייניים יכולים להוביל להכרעה נכונה. כך, ייתכן שהגורל יהיה מכשיר יעיל יותר לקבלת החלטות, למשל כשנדרשות החלטות חסכוניות, כשהתהליך הענייני מכשיל את מטרתו וכשצריך לעודד אנשים לספיגת נזק. הבה נבאר: החלטות חסכוניות נדרשות כשהרווח השולי מהחלטה נכונה עשוי להיות נמוך מהזמן ומהמשאבים הנדרשים לגיוס הנתונים לצורך הכרעה עניינית. במקרים אלו, הגיוני יותר לוותר על החלטה נכונה עניינית ולהמר על החלטות בעלות סבירות גבוהה. מעניינים במיוחד מקרים שבהם התהליך הענייני מכשיל את עצמו. כאשר מעורבים שיקולים חברתיים ומוסריים בקבלת ההחלטה, תהליך הבריור הענייני עשוי לגרום נזק.¹⁵ לעתים, כדי להשיג את המטרה יש לוותר על התהליך הענייני. ספיגת נזק היא מקרה נוסף שבו שיקולים ענייניים עשויים לפגום במטרה. רוב הדיונים על אודות הגורל גוזרים סימטריה מלאה בין טובין חיוביים ושלייליים, היינו בין רווח לבין ספיגת נזק שיש להטיל על מישהו. אולם ניתוח יסודי יותר של מצבים אלו מגלה הבדל משמעותי ביניהם. בעוד שעל טובין חיוביים יתחרו רבים, הרי שעל טובין שלייליים לא יהיו קופצים, ובריור ענייני עשוי להוביל את המועמדים לספיגת נזק לשנות את הנתונים שבעטיים יושת עליהם הנזק.¹⁶ במקרים אלו יש למצוא דרכים לעודד מועמדים לקבלת נזק פוטנציאלי או ממשי. שימוש באמצעי שוויוני יותר יכול לתרום לקבלת רוע הגזרה.

13 למשל, כיצד יבחר מדען בחידה שאותה ירצה לפצח ולה יקדיש את חייו? לכל בחירה שיקולים משלה – אולם לא תמיד ניתן להעמיד את השיקולים אלו מול אלו, מפני שהם אינם ניתנים להשוואה.

14 למשל, שני סטודנטים מתחרים על מקום בפקולטה לרפואה. אחד קיבל במבחן הפסיכומטרי 741 ואילו חברו רק 739. האם רציונלי להעדיף את בעל הציון הגבוה על פני בעל הציון הנמוך? דומה שכל בר דעת מבין שההחלטה המקובלת אינה סבירה יותר מהאחרת. במקרה מעין זה אין זה מוצדק להקנות להבדל הקטן שביניהם משמעות גורלית כל כך.

15 אלסטר, 1989, דן כמקרה מבחן במשפטי משמורת על ילדים בעקבות גירושין. לטענתו טובת הילד, ולעתים קרובות גם טובת ההורים, צריכות להוביל לקבלת ההחלטה באמצעות גורל. משפטי משמורת ארוכים ובעלי אופי לוחמני אינם שווים את ההכרעה – הרציונלית לכאורה – למי מההורים ראוי יותר למסור את הילד.

16 כך, למשל, בעת גיוס למשימות צבאיות (דוגמת מילואים, ואפילו מלחמה) – השיקול הענייני מורה לגייס את המועמדים הכשירים ביותר, אולם המועמדים לספיגת הנזק עשויים לנסות לשנות את

כללו של דבר, הטוענים לשימוש בגורל משיקולים הנובעים מגבולות הרציונליות מניחים שבאופן עקרוני שיקולים ענייניים הם הכלים הראויים ביותר לקבלת החלטות רציונליות. אולם, לשימוש בשיקולים ענייניים ישנו גבול. ההנחה שבכל מצב ישנה הכרעה עדיפה מבחינה עניינית, שניתן להגיע אליה וליישמה, אינה עומדת במבחני הביקורת. במצבים אלו עשויה החלטה רנדומלית באמצעות גורל להיות הדרך הטובה ביותר לקבלת החלטה. כך, השימוש בגורל מהווה למעשה ויתור על קבלת החלטה רציונלית מטעמים רציונליים.

הגורל כאמצעי להשגת שוויון – שיקולים של צדק חלוקתי בשונה מן הנימוקים לעיל, הנימוקים הקשורים לצדק חלוקתי מבססים שימושים בגורל כאמצעי שלכתחילה. צדק חלוקתי מלא תובע חלוקה ממשית של חלקים זהים למוטבים שונים בעלי זכויות שוות. אולם, החיים רוויים מצבים שבהם לא ניתן או שאין רוצים לממש חלוקה מעין זו. שיקולים של צדק חלוקתי עשויים לערער על עצם הרלוונטיות של שיקולים ענייניים להקצאת טובין ונזקים, על המשקל שיש לייחס לשיקולים ענייניים בקבלת החלטות חלוקתיות או, למצער, על האופן שבו יש לשקלל את השיקולים הענייניים עם הנחת השוויון הבסיסי בין בני האדם.

צדק הקצאתי

בפתח הדברים רצוני להבחין בין צדק חלוקתי¹⁷ לבין צדק הקצאתי. 'צדק חלוקתי' עוסק באופני חלוקה לא שוויונית של טובין או נזקים נדירים שבהם חלוקה שוויונית אינה מתקיימת בפועל, ו'צדק הקצאתי' נוגע לאופן ההקצאה של חלקים שווים או דומים. אחד משימושי הגורל הנפוצים ביותר הוא חלוקת נכסי דלא ניידי. הסכסוכים הנפוצים בסוגיות אלו, בייחוד בעת פירוק מצבי שותפות בכלל וחלוקת עזבונות בפרט, מדגימים את הבעייתיות שבהקצאת חלקים דומים אך לא שווים, אפילו במקרים שבהם ניתן לחלק את הנכס.¹⁸ הגורל הוא המכשיר הזמין, המהיר והזול ביותר לחלוקה בתנאים אלו. הגרלה בוררת לכל אדם את חלקו ומונעת פתיחה של ויכוחים על טיב החלקים השונים. במקרה זה יש לבצע את ההקצאה בשני שלבים: בשלב הראשון להשיג הסכמה על החלקים

הנתונים ולהציג חוסר כשירות או אפילו לפגוע בנתונים הענייניים שבמקרים אלו משמשים לרעתם. כך, למשל, חייל קרבי שיפגע בעצמו יימלט מסכנת החיים שבלחימה.

17 אני משתמש כאן במובן הרחב של המושג 'צדק חלוקתי' כשאלה העוסקת באופני החלוקה הראויים של טובין (חיוביים ושליליים), בין אם מדובר ברכוש ציבורי או פרטי, בחובות, בספיגת נזקים וכן הלאה.

18 יש דרכים רציונליות שונות להגיע לחלוקה מוסכמת של נכסים הנחשבים דומים אך לא שווים – כגון אחד מסמן את החלקים וחברו מחלק אותם, מכירת הנכסים וחלוקת הכסף ועוד.

העומדים לחלוקה ועל כך שהם דומים, ולאחר מכן הסכמה לבצע את ההקצאה באמצעות גורל. בעוד שעל שימושים מגוונים בגורל קמו עוררין רבים, הרי שכמעט אין מערערים על יתרון השימוש בגורל כאמצעי הקצאתי של חלקים שווים או מעין שווים למוטבים שונים, כאמצעי שמלכתחילה.

צדק חלוקתי

בעיה קשה יותר היא כיצד יש לחלק טובין נדירים שהביקוש להם רב על ההיצע:

אבל ישנם דברים מסוימים שאי אפשר לחלקם, גם לא ליהנות מהם במשותף. אֶרֶאז חוק הטבע, המכתיב את היושר, דורש ש'את הזכות כולה או (במקרה של שימוש לסירוגין) את החזקה הראשונה, יקבעו בגורל'. שכן חלוקה שווה היא מחוק הטבע, ואין להעלות בדמיון אמצעים אחרים לחלוקה שווה. (הובס, לויתן, טו, 78, עמ' 109)

כיצד יש להכריע במקרים כדוגמת חלוקת משאבים רפואיים, מתן זיכיונות, קבלה למוסדות לימוד, גיוס חיילים למשימות צבאיות ועוד? תומס הובס ופילוסופים אחרים טוענים שהגורל הוא המכשיר הבסיסי שביכולתו להגן על צדק חלוקתי במצבי חֶסֶר. הובס מניח את התשתית לזכויות טבעיות בהנחת השוויון בין בני אדם. השוויון הבסיסי הוא לדעתו עובדה טבעית; באופן בסיסי לכל אדם זכות טבעית שווה על כל הדברים בעולם. מכך נגזרות נורמות, חוקים טבעיים של יושר, שיכולים למנוע מאבק חוזר ונשנה על הטובין. במסגרת זו הוא מבחין בין צדק חליפין לצדק חלוקתי.¹⁹ צדק חליפין מתאפיין בתשלום הוגן המתאים לערכו של החפץ. בשוק חופשי, למשל, ערכו של חפץ נקבע על פי חוקי ההיצע והביקוש. לעומת זאת, צדק חלוקתי ניתן לממש באמצעות גורל. הגדרתו של השימוש בגורל כחוק יושר טבעי מבוססת, למעשה, על טענה שהטבע העניק אמצעי בוררות הוגן למצבים קשי-הכרעה. כשהטובין הנתונים במחלוקת אינם מאפשרים חלוקה יש להעניקם לאחד הצדדים באמצעות גורל. במקרים אלו, המשתתפים בגורל מחליפים את הזכויות היחסיות שלהם בסיכויים יחסיים לזכות באובייקט. כך, הגורל מהווה אמצעי שוויוני להפרת השוויונות. פרוצדורת ההכרעה המתאימה, הגורל, תשקף את השוויון הבסיסי בין כל המתחרים המעורבים. לא ייעשה שוויון, אך יראה ייחוס השוויון. השימוש בגורל לא ישיג שוויון רב יותר מחלוקת הטובין בכל דרך אחרת (שוחד, זכויות, כוח וכיו"ב). עם זאת, ייחוס השוויון יובלט. במילים אחרות: כשלא ניתן להשיג שוויון יש להפגין שוויון כדי להשיג צדק.

חוזים גלויים וסמויים

אולם אין צורך לקבל את כל הנחותיו המוקדמות של הובס ולא את טענתו המאפיינת את הגורל כמכשיר הכרעה טבעי ומוחלט,²⁰ ואפילו לא את ההנחה שניתן לגזור צדק מפרוצדורה שוויונית. אל מול תפיסת הצדק הטבעי ניתן להעמיד את השימוש בגורל על בסיס חוזי. הצדק, במקרה זה, נקבע על בסיס הסכמה מפורשת או משוערת של השותפים לתהליך. הקביעה המוסרית אינה חלה על התוצאה; זו אינה ידועה מראש. אולם אם נעקוב אחרי התהליך כראוי הרי שיושג צדק מתוקף ההסכמה לחוזה גלוי או סמוי. כיוון שהגורל מתאפיין בשוויוניות הוא מזמן את עצמו כמנגנון מוסכם.²¹ השימוש בגורל במקרה זה יועדף ממניעים תועלתניים החוסכים מאבקים כוחניים להשתלטות על הטובין הנדירים. מתוך הנחה זו, אף ניתן להעלות על הדעת את קיומו של חוזה סמוי שעל פיו כשמוסכמות על הצדדים חתירה ליישוב סכסוכים בדרכי שלום ומגמות שוויוניות – יש לקבל הכרעות חלוקתיות באמצעות הטלת גורל. כך, ביכולתו של הגורל 'להשבית מדינים' (עפ"י משלי יח, יח) ולהשיג את התכלית של הפרת השוויון בדרך שוויונית, בהסכמה ובדרכי שלום.

טובין שליליים

לאור זאת נבין כי ביכולתו של הגורל לשמש ככלי שיאפשר את קבלת רוע הגזרה כשמדובר בטובין שליליים, כגון גיוס למלחמה, הטלת משימות מסוכנות וכיוצא באלו. בניגוד למצבים שבהם מתחרים על טובין נדירים, במצבים שבהם מדובר על ספיגת נזק יש לשכנע את המועמדים לספיגת הנזק לקבל אותו על עצמם. רונלד דוורקין מבחין בין מזל אלים הנכפה על האדם לבין כניסה מרצון לסיטואציה שבה המזל ממלא תפקיד מכריע.²² כך, אם ברור שמישהו מתוך קהל רחב חייב לספוג נזק הכרחי – פרוצדורה הסכמית של הטלת גורל עשויה למתן את רוע הגזרה. כיוון שכל משתתף בתהליך ההגרלה נכנס אליה מרצונו החופשי ומתוך נכונות ליטול על עצמו את הסיכון השוויוני לספיגת הנזק, אין הוא עתיד להרגיש מנוצל או קרבן שרירותי.²³

20 תאוריית צדק המבוססות על הנחת זכויות טבעיות חשופות הן לביקורת פילוסופיות (המכונות לעתים קרובות 'הכשל הטבעי') והן לביקורת אמפירית (אנתרופולוגית ופסיכולוגית). למחקר בעל ערך סיכומי המשלב בין השתיים ראו גרין, 2013.

21 דוורקין, 1981, עמ' 283-345, מדגיש את המרכיב של שוויון ההזדמנויות במשאבים כבסיס של צדק; ברי, 1995, מדגיש את אי משוא הפנים. תכונות אלו הן ממאפייניו המרכזיים של הגורל, לכן הן מצדיקות את השימוש בו מבחינה מוסרית. על מאפיינים אלו בשיח המוסרי נמתחת, כידוע, ביקורת שהובילו וויליאמס, אנסקומב ואחרים. ראו למשל את דיונו של בנימין, תשס"ד, את תגובותיהם של הד, תשס"ה ושל אגם-סגל, תשס"ה ואת תגובתו של בנימין, תשס"ה. על כל פנים, מרכיב החמלה יכול להופיע כשיקול מסדר שני על גבי הכרעות בגורל מסדר ראשון.

22 דוורקין, 1981, עמ' 293.

23 השוו לדיונו של חסיד, תשס"א.

לאור זאת האם ראוי, למשל, להרוג אדם אחד ולהשתמש באבריו לשם השתלה, וכך להציל חיי כמה בני אדם אחרים ולסייע בשיפור איכות חייהם של נוספים? מתוך גישה תועלתנית הציע הריס, ואחרים בעקבותיו, אף את הקרבתו של יחיד למען הרבים גם כאשר היא תובעת עשיית פעולה בלתי-מוסרית באופן אקטיבי, זאת בתנאי שההקרבה תיעשה מתוך שוויון גמור ומתוך הסכמה חוזית.²⁴ באופן זה, הגורל ככלי שוויוני תחת חוזה ממשי או משוער עשוי לשמש ככלי רציונלי להפרת הנורמות המוסריות הנהוגות בשגרה כאשר מדובר במצבי חירום שבהם תצמח תועלת רבה יותר לרבים יותר. כך ניתן אף לומר כי השוויוניות של הגורל מאפשרת אפילו להפוך נורמה הנחשבת בלתי מוסרית למוסרית.

שאלות פוליטיות: גורלות משוקללים לצורך מינויים אישיים וייצוגיות במצב שבו קיימים תובעים בעלי זכות שווה על טובין נדירים שאינם ניתנים לחלוקה או שאין רוצים לחלקם – ההסכמה על חלוקה בגורל (בליווי שיפוי או בלעדיו) סבירה. המצב נעשה מורכב יותר כאשר שיקולים תועלתניים אחרים, מעבר לאינטרס האישי, רלוונטיים להחלטה. מצבים אלו אופייניים מאוד לשאלות ציבוריות של חלוקת טובין.

מונטסקייה עוסק במינויים אישיים לשירות ציבורי: 'הבחירות באמצעות הטלת גורל הן מטבעה של הדמוקרטיה [העתיקה]... הטלת גורל היא דרך בחירה שאין בה לפגוע באיש; מותרת היא לכל אזרח את התקווה הסבירה לשרת את מולדתו' (מונטסקיה, על רוח החוקים, עמ' 53). השתתפות אישית ממשית בשלטון משמעותה הזכות למילוי תפקידים ציבוריים – חקיקתיים, שיפוטניים, ביצועיים ותרבותיים (כגון תפקידים פולחניים). השוויון במעמד האזרחי דורש שוויון בחלוקת התפקידים, והגורל יכול לשמש כמכשיר שוויוני לחלוקת המשרות הציבוריות.²⁵ הדגשה קיצונית של ערך השוויון אשר מניחה שהוא מתגבר ומבטל כל ערך אחר תתבע שכל מינוי יתבצע באמצעות גורל פשוט, אולם הצעה משוכללת יותר תבקש לאזן בין שיקולים ענייניים ובין השוויון הבסיסי המוקנה לכל מוטב. מינויים אישיים הם רק דוגמה למצבי חלוקה שונים שבהם יש לאזן בין השוויון הבסיסי של כלל המוטבים לבין שיקולים ענייניים המעורבים בקבלת ההחלטה. חלוקת שונות של טובין ציבוריים נדירים, כגון קבלה ללימודים או לעבודה, גיוס לצבא, קביעת קדימויות רפואיות, ספיגת נזקים וכן הלאה²⁶ יכולות להיות מוכרעות בגורל. גורלות אלו ישקללו את יתרונותיהם היחסיים של מוטבים שונים, את צורכיהם או כל משתנה אחר החיוני להחלטה, ויתרגמו אותם לסיכויי זכייה. באמצעות שימוש בגורל משוקלל תבואנה

24 הריס, 1975.

25 לדיון יסודי יותר בשאלה זו ראו דקסברי, 2002, פרק 3.

26 ברום, 1984; הנ"ל, 1991; גרילי, 1977; גודווין, 1992, עמ' 96-99. דיונים אקטואליים רבים ראו באתר:

<http://www.conallboyle.com/ExsCurrent.html> (נדלה ב-11/2016).

לידי ביטוי בהכרעה גם זכויות, אך אלו לא תאפסנה את יתרונותיהם של המתחרים ולא תפגענה בשוויון העקרוני שהחברה רוצה לייחס לכל חבר בה. את בעיית התחרות על טובין אישיים נדירים ניתן להרחיב גם לשאלות של השפעה על מדיניות ציבורית. ערך השוויון וכבוד הפרט הם ערכים העומדים בתשתית הדמוקרטיה הליברלית. אולם, לטענת דוד הד, העיקרון של הכרעת הרוב בכל שאלה ציבורית עשוי להיות מנוגד לערכים אלו.²⁷ למעשה, במשטר דמוקרטי, בעלי דעת מיעוט עשויים למצוא את עצמם חסרי השפעה על קבלת ההחלטות דרך קבע. אמנם בתהליך ההצבעה ניתן לקולם מעמד שווה לזה של הרוב, אולם לשוויון ממשי ומעשי אין הם זוכים. מצד שני, לעתים מינויים על פי שיקולים ענייניים מובילים לכך שהרוב מוצא את עצמו נעדר השפעה על מדיניות ציבורית.²⁸ לפיכך הד ואחרים²⁹ מציעים, ולו כתרגיל מחשבה, לשקול שימוש במנגנון שוויוני יותר: מנגנון של הכרעה באמצעות גורל משוקלל. הסיכויים בהגרלה ייבנו בהתאם למשקל היחסי של הקבוצה באוכלוסייה, ובאמצעות הכרעה בהגרלה יינתן שוויון ממשי גם לקבוצות המוצאות את עצמן במיעוט דרך קבע להביא לידי מימוש את דעתן.

החיים כחלוקה בגורל

המיתוס האפלטוני החותם את ה'פוליטיאה' עוסק במתח בין הכרח ובחירה בחיים:

ולאחר שהגיעו המתים אל המקום הזה, מיד נצטוו להיראות לפני לאכסיס; ונביא היה שם שבתחילה הרחיקם זה מזה וערכם לפי סדר מסוים; ולאחר מכן נטל מעל ברכיה של לאכסיס גורלות (κλήρους) ודפוסי חיים, עלה על בימה גבוהה ואמר: נאום בת אננקי, נאום לאכסיס הבתולה: נשמות קצרות חיים, הנה גלגול חדש בא ליצורים בני תמותה וסופו מוות. לא הגורל יפקידכם בידי השר שיהיה ממונה על חייכם, אלא אתם תבחרו לכם שר. ומי שגורלו יתננו ראשון, יהא הראשון לבחור לעצמו אורח חיים זה שיהיה מנת חלקו בהכרח [...] ולאחר שדיבר כך, השליך את הגורלות לפני כולם, וכל אחד העלה את הגורל שנפל בסמוך לו [...] ומי

27 הד, 2004, פורס את הנימוקים בעד הכרעות רוב ומוכח, תוך פולמוס עם תפיסתו של וולדרון, שבתנאים מסוימים קבלת ההכרעה על פי הרוב מנוגדת לערכי הדמוקרטיה המייחסים שוויון ואינדיבידואליות לכל אזרח.

28 דוגמה אקטואלית היא שאלת המינויים והייצוגיות של בית המשפט העליון. ראו מאוטנר, תשס"ג. לניתוח התרבותי הרחב של שאלה זו השוה מאוטנר, תשס"ח, עמ' 169-226, והערותיו שם.

29 דיונים בהצעה ובבעייתיה ראו למשל אלסטר, 1989, עמ' 65; ברבר, 1984; ברום, 1984; גודוויין, 1992, עמ' 153-162; גרילי, 1977; וולף, 1970; מולגן, 1984. ההצעות המעשיות שונות ומגוונות, אך בהתייחס לגורל משמעותן אחת – הגורל יכול לספק איזון ראוי בין ערך השוויון לבין זכויות ולשרת טוב יותר מבנה פוליטי דמוקרטי.

שהעלה, נודע לו המקום שלו זכה (בשורת הבוחרים דפוסי חיים). ולאחר מכן שוב הטיל הנביא לאדמה לפנייהם את דפוסי החיים, שהיו מרובים הרבה יותר ממספר העומדים באותו מעמד...

(אפלטון, פוליטיאה, סטפנוס 617-618, תרגום ליבס עמ' 571-572)

אפלטון מבקש להרחיב ככל הניתן את מרכיב הבחירה על פני ההכרח. כיוון שכך, הנביא השמימי המנהל את ההגדרה מלמד שהנשמות בוחרות בדפוסי החיים הצפויים להם, אולם הבחירה מוגבלת באמצעות המקום שהנשמה תפסה בתור. מקום זה נקבע על ידי הגרלה.³⁰ אולם, גם על פי מיתוס מעודן זה המגביל את המקריות כמעצבת את דפוסי חייו של אדם, הרי שלגורל תפקיד מכריע בהשלכתו של אדם לתנאי חיים מסוימים. תפיסה מעין זו, וכל שכן תפיסות המעצימות עוד יותר את תפקיד המזל בחיי אדם, עשויות לקרוא תיגר על העקרונות של צדק חלוקתי הנהוגים במערב. ההנחה הערכית המכוננת את עקרונות הצדק החלוקתי המקובלים היא שהחלוקה נעשית על פי זכויות (merit). אנשים פועלים במרחב חופשי, ומעשייהם (אופיים, כישוריהם, מאמציהם וכיו"ב) מזכים אותם בנכסים השונים שהם צוברים.³¹ אולם מבחינות רבות תפיסה זו אינה אלא אשליה. נתוני הפתיחה של כל אדם אינם אלא עניין של מקרה – מקום הלידה, המעמד החברתי שאליו נולד כמו גם נטיותיו וכישוריו הפוטנציאליים ועוד; גם בחיים המקרה הוא משתנה רב משמעות. תפיסה זו עומדת ביסוד הדיון הפילוסופי הנרחב על אודות 'ההגדרה הטבעית' שביסוד חוסר השוויון אצל רולס³² ועל אודות הניסיונות להשיג 'שוויוניות מזל' (luck egalitarianism).³³ כך ניתן לטעון כי דפוסי החיים אינם אלא גורל, וגורל שאינו שוויוני אינו צודק.³⁴ כעת ניתן להבין טוב יותר את ממלכת 'אלטוריה' של

30 לאפלטון חשוב, כמובן, להדגיש שדפוסי החיים נקבעים בגורל אולם האדם אוטונומי לעצב את מידותיו, השכלתו והתנהגותו בכל מצבי החיים, ועל אוטונומיה זו מושתת המוסר והגמול הצודק. לאחר קריאת הדברים הציע לי דוד הד 'להיזהר במושג של "הגרלה טבעית", אף כי אכן רולס משתמש בו בצומת מרכזי של תורתו; שכן לפחות בתפיסה טבעית של אופן היווצרותם של בני אדם, אין שום גורם "המגריל" את החלוקה של מקום לידה, כישורים טבעיים, פוטנציאל לחיים. הגרלה אפשרית רק בין אנשים (גורמים) שיש להם זהות, ואי אפשר להגריל את הזהות עצמה (שכן בין מי למי נגריל אותה)'. אלו, כמובן, דברים נכוחים, ובכל זאת אנו מרגישים נוח לדבר על 'מזל טבעי' של נתונים אלו. דומה שעל הבעיה הלוגית אפלטון מתגבר באמצעות הפנייה למיתוס המייצר גורם שלישי, 'מגריל', ונשמות שביניהן מוגרלים דפוסי חיים. זוהי כמובן השקפה האופיינית לזרמים דתיים רבים.

31 בעקבות ובר, תשמ"ד, נהוג לראות את שורשיה של תפיסה זו במערב בהשקפה הפרוטסטנטית ולזהותה עם קפיטליזם כתאוריה חברתית. תפיסה מעין זו עומדת ביסוד ביקורתו של נוזיק, 1974, על תורת המוסר של רולס.

32 רולס, 1971, עמ' 89-104.

33 ארנסון, 1989; כהן, 1989; נייט, 2005; סגל, 2007.

34 גודווין, 1984.

גודווין שהוזכרה לעיל.³⁵ גודווין ניסחה את הצעתה בעקבות סיפורו של בורחס 'ההגרה בארץ בבל'³⁶ אשר הציג חברה שבה כל הטובין וכל מרכיבי חייהם של בני אדם, לטוב ולמוטב, מוגרלים שוב ושוב על ידי מערכת נסתרת. גודווין רואה בארגון מעין זה שיקוף של המציאות שיש להכיר בה ולהפכה לערך. גודווין מציעה, למעשה, להחיל את המקרה כסדר של העולם – זאת באמצעות הגרלות חוזרות ונשנות של כל מצבי החיים הקיימים. אוקסימורון זה – 'המקרה כסדר' – מזהה את הגורל כמכשיר המוחלט לצדק חלוקתי. הגרלות חוזרות, כעיקרון מארגן של הסדרים החברתיים כולם, מקנות שוויון ממשי לכל בני האדם, חושפות אותם לאותם סיכונים ומקנות להם אותם סיכויים. אולם, אף הגרלה מקרית אחת אינה מתקבעת ומקנה זכויות לאורך זמן.

הכרעות שיפוטיות באמצעות גורל

'אין לך טוב, הוגן, מועיל וחינוי מהטלת גורל ליישוב מחלוקות ולסיכום הידייניות', מתגונן השופט ברידואה בתמונה סטירית ב'גרנגטואה ופנטגרואל',³⁷ ועונה לחבריו השופטים ששואלים אותו כיצד הוא חורף את הדין: 'בדיוק כמוכם, רבותי הנכבדים [...] אני חורף את משפטי לזכות מי שהמזל האיר לו פנים והוא עלה בגורל בהטלת הקובייה המשפטית'.³⁸

תפקידו של בית המשפט הוא להכריע על פי הדין והצדק. אולם, כפי שטענו הנמנים עם הזרם הראליסטי במשפט, מרכיב המקרה או המזל בשפיטה רב.³⁹ בסיפור של רבלה השופט נתפס בקלקלתו מפני שחרף דין באופן פסול בעליל, אולם זמן רב עבר עד שהתגלה כי הוא שופט באמצעות קוביות. נילי כהן סקרה שימושים שונים בגורל בספרות ובמשפט ודחתה באופן כללי את הידרשות מערכת המשפט לגורל,⁴⁰ אולם לאחר הניתוח הנורמטיבי הוסיפה כהן פסקת הסתייגות לגבי קבלת החלטות שיפוטיות:

נוכח ריבוי הכללים, הסתירות הפנימיות ביניהם, הרחבתו הבלתי מוגבלת של שיקול הדעת וממילא ריבוי האפשרויות הפרשניות, נוצרת לא אחת תחושה לא נוחה באשר לצדקת ההכרעה המשפטית. לעתים אנו חשים שההחלטה היא

35 גודווין, 1992, עמ' 3-25. דיון על המטפורה של חלוקת צורות החיים בגורל נערך שם בעמ' 25-29, אולם השוו להבחנתו של הד, 2000, בין שימוש ממשי בגורל לבין השימוש המטפורי בגורל שיש בו כדי להטיל ספק בתקפות טענותיה של גודווין.

36 בורחס, ההגרה.

37 רבלה, גרנגטואה, עמ' 549. התמונה הסטירית כולה בעמ' 548-570.

38 שם, עמ' 551.

39 הרלי, 2003; מאוטנר, תשס"ח, עמ' 178-199; כהן, תשס"ו.

40 סקירות נרחבות על שימושי גורל במשפט ראו אלסטר, 1989, עמ' 99-130; דקסברי, 2002. על המשפט הישראלי והעברי ראו מרצבך, תשס"ט, עמ' 174-188.

שרירותית, או שהיא משקפת את רצונו של בעל הכוח, או שהיא אינה אלא אצטלא רציונאלית להחלטה שקבע הגורל. ואם כך, אולי עדיף להטיל מטבע?
(כהן, תשס"ו, עמ' 46)

נילי כהן מפקידה פיתוח של דגמים מעין אלו בידי סופרים, אולם משפטנים אחרים פורסים מגוון שימושים לגורל בתוך המערכת המשפטית. לעיל פגשנו הצעות לשימושים חברתיים בגורל כתוצאה מהכרה בגבולות היכולת השיפוטית.⁴¹ ישנם מקרים שבהם הגורל מזמן את עצמו כמכשיר ראוי מלכתחילה עבור הכרעה שיפוטית. הדוגמה הבולטת ביותר היא שימוש בגורל כשובר שוויון – כאשר אין בכוחם של השיקולים הענייניים להכריע בין הטוענים השונים. במצבים מעין אלו ההכרעה המשפטית למי להעניק טובין שאינם ניתנים לחלוקה דומה לכל חלוקה אחרת באמצעות גורל.⁴²

הדבר מורכב יותר כשמדובר בהכרעות בעלות משקל ערכי חריף, בעיקר בדין הפלילי.⁴³ אולם, דויד לואיס טוען שלמעשה הנורמה השיפוטית המקובלת – המענישה בחומרה יתרה על פשעים שבוצעו ומקלה בעונשם של ניסיונות פשע – הנה למעשה 'הגרלת עונשין'. הבנת המערכת השיפוטית כמערכת של 'הגרלת עונשין' אינה מהווה צידוק מספק לדעתו למדיניות הנהוגה, אך היא משמשת כתירוץ הטוב ביותר שניתן להעניק למדיניות זו.⁴⁴ מחמת עצם היותה ניסיון הסבר שבדיעבד לואיס אינו ממליץ על הרחבת שיטת ההגרלות. ואכן, מעטים מאוד ניסו להצדיק את האפשרות של 'הטלת

41 למשל הצעתו של אלסטר, 1989, שהזכרה לעיל, לפתרון סכסוך על משמורת ילדים במקרי גירושין; דקסברי, 2002, על שיפוט בצל הגורל, ולפיו יש לקצוב זמן להכרעה שיפוטית ולאחריו תוכרע הסוגיה בגורל.

42 ראו גודווין, 1992, עמ' 163-169. הדוגמה המפורסמת ביותר בהלכה היהודית להכרה בחוסר היכולת המשפטית להכריע בסכסוך ממוני היא 'שנים או חזין בטלית' (משנה, בבא מציעא א, א). המשנה מורה על חלוקה בין השותפים למציאה או בעלי טענות דומות שלא ניתן להכריע ביניהן, אולם לא ברור שהגורל נופל במידת הצדק שהוא משקף מן האופציות הנורמטיביות האחרות. השוו אלסטר, 1989, עמ' 99 ואילך, והפניותיו שם.

43 המקרה המפורסם ביותר הוא קביעתו של בית הדין הפדרלי במקרה של ארה"ב נגד הולמס מ-1882 שבו הכריע הולמס, מלח על ספינת הצלה, על זריקת נוסעים לים כדי להציל את שאר אנשי הצוות והנוסעים. בית המשפט הרשיע אותו בקבעו שהמוצא הראוי היחיד עבורו היה להטיל גורל בין הנוסעים. [United States v Holmes, 26 F. Cas. 360 (No 15383) (C. C. E. D. Pa.), 1842], אולם רבים העלו ספק אם בית המשפט היה נדרש לדרך זו לו היה המקרה מובא לפניו קודם להכרעה ומאשר לכתחילה שימוש בגורל במצב מעין זה. יש לציין שקדם לדיון זה בכאלפיים שנה דיון קלסי אצל קאטו הזקן, וגם בספרות ההלכה המאוחרת מופיע דיון בסוגיה זו ממש (ראו מרצבך, תשס"ט, עמ' 178-183). אין כאן המקום להיכנס לניתוח תרבותי משווה של המקרים והטיעונים; אבקש לעשות זאת במקום אחר.

44 לואיס, 1989. דומה שבכך יש להפריך את האנלוגיה של לואיס להגרלות. המדיניות השיפוטית אינה מקרית אלא מכוונת, ולפיכך לא מדובר כאן בהגרלה.

אשמה, זיכוי או חיוב בדין מכוחה של הטלת קוביות, וכל שכן במסגרת רציונלית. אך ישנם גם יוצאים מן הכלל. כדוגמת קצה, ברברה גודווין העלתה הצעה להכרעה משפטית בגורל. גודווין תופסת גם את מערכת הצדק כמערכת חברתית-חלוקתית. בחברה יש, להבנתה, למלא פונקציות מסוימות – ביניהן הפונקציה של החוטא, האסיר, הקרבן וכיו"ב. גורל זה, נוסח 'בבל' של בורחס, מנתק את אשליית שיקול הדעת הענייני שמאפיין את מערכת המשפט ומקצה לכל אזרח תפקיד משתנה באמצעות גורל. כך ממשיכה להתקיים המערכת החברתית על שלל הפונקציות המאפיינות אותה תוך הקצאה שוויונית של כלל התפקידים בחברה, ובהם גם תפקידי העבריינים. מכאן ניתן, לדעת גודווין, להגן רציונלית על שימושים רחבים ביותר בגורל, בהם שימושים שיפוטיים וחריצת גורלות פוליטיים נרחבים.

גם אם עמדה כגון זו של גודווין נדירה הרי שלאפשרות האפליה במימוש גזרי הדין יש היסטוריה רחבה, הן במעשה והן בניסיונות הצדקה תאורטיים.⁴⁵ בחלק ההיסטורי של המחקר נפגוש בדוגמאות של בחירת נדונים למוות בגורל. במקרים אלו ניתן לגזור את הדין באופן שוויוני, אולם אין צורך להוציאו לפועל כדי לממש את מטרות הענישה. במקרים אחרים אילוץ כלשהו עשוי להקשות על ביצוע גזר דין לכל המורשעים.⁴⁶ מקרים אלו נבדלים מהצעתה של גודווין בכך שהקשר בין אשמה לענישה נשמר – לא יוענש אדם חף מפשע; גם השוויון העקרוני בפני החוק נשמר; רק השוויון בפועל יופר באשר לא כל הפושעים ייענשו.

מעבר לזירה המשפטית שבה נראית תמונה זו בעיני רבים כאבסורד, גודווין ואחרים טוענים כי מוסדות מסוימים בחברה שבהם מקובל לבצע הגרלה מתפקדים למעשה כמוסדות מעין-שיפוטיים המטילים גזר דין באמצעות גורל. למשל, הגרלת מגויסים למלחמה דנה אותם לסיכון גבוה, ואולי למוות. אמנם אין כאן מרכיב אשמה מוצהר, אך יש כאן חריצת דין.

שימוש רציונלי בגורל במצבים של חוסר הגינות לפני שאעבור לדון בהתנגדויות לגורל מטעמים רציונליים, ברצוני להציג עוד שני שימושים רציונליים בגורל השונים מקודמיהם. הנימוקים הרציונליים לשימוש בגורל שנדונו לעיל מניחים כי החברה חותרת להגינות. אולם כעת ברצוני להצביע על שני מצבים שבהם הנחה זו נשברת – במצב הראשון הסביבה שהטלת הגורל מבוצעת בה אינה הוגנת, ואילו במצב השני מטיל הגורל אינו הוגן. השימוש בגורל משיג בכל אחד מהם מטרות הפוכות.

45 ראו לואיס, 1989; אלסטר, 1989, עמ' 70 ואילך; דקסברי, 2002, עמ' 48-49 והביבליוגרפיה שם.
46 לדוגמה, האם ראוי לפתור מצוקה באפשרויות כליאה של אסירים באמצעות גורל שיפטור אחוז מסוים מן הנדונים מהעונש? אם התשובה חיובית – האם יש הבדל מהותי בין מצבים אלו לבין שחרור חשודים מהתהליך המשפטי כולו קודם למשפט?

הגורל ככלי למניעת שחיתות

עבור סביבה מושחתת הנוטה להסדיר את ענייניה באופנים מגונים – באמצעות העדפה לא ראויה, באמצעים כוחניים וכדומה – הגורל יכול להיות כלי לריסון השחיתות. במילים אחרות, כאשר לא ניתן לסמוך על בעלי הכוח שהחלטותיהם תתקבלנה משיקולים ענייניים, הגורל יכול להוות מכשיר מוסכם להכרעה שיתרונו בקידום השוויון רב. כמובן ניתן לחתור לתיקון החברה ולאיימוץ קריטריונים ענייניים שיהיו עדיפים על הגורל, אולם במצבים של חוסר אמון חמור יהיה קשה לשכנע בכנות השיקולים הענייניים. אופיו של הגורל כמכשיר שוויוני עשוי להפגין את נטרול השיקולים המגונים ובכך לסייע לחברה שסועה, שבה קיימים ניגודי אינטרסים בולטים, להגיע להחלטות מוסכמות וצודקות יותר.

שימוש מניפולטיבי בגורל

כעת נדמה לעצמנו רמאי שמטיל את הגורל. במקרה זה הגורל משמש כמכשיר הסחה שבאמצעותו הרמאי מתמרן את התוצאות ואת אופן קבלתן על ידי הקהל. באופן זה השותפים הסבילים מקבלים את התוצאות מתוך הנחה שגויה באשר לטיבן. הם עשויים לחשוב שתוצאות ההגרלה מקריות או שהן משקפות את רצון האל – בעוד שלמעשה הן משקפות את רצונו של מנהל ההגרלה. יש להבחין במקרה זה בין מטיל הגורל – הרמאי הרציונלי – לבין שאר נמעניה של ההגרלה. מבחינתו של מנהל ההגרלה שימוש זה עונה להגדרת הרציונליות המובאת לעיל, כאמצעי היעיל להשגת מטרות ללא הנחות מטפיזיות. כפי שנראה בהמשך הספר, בדיון במקורות היסטוריים, שימוש זה רווח אצל רציונליסטים המבקשים לנצל את תדמיתו השוויונית של הגורל לצרכים מניפולטיביים.

התנגדויות רציונליות לגורל

את הדיון על ההתנגדויות לגורל אערוך באופן הפוך מהדיון על ההצדקות לשימוש בו. אתחיל מהטיעונים נגד שימושים נרחבים בגורל, ולאחר מכן אעבור להסתייגויות משימושים מתונים יותר. שוב, אמנע מדיונים מפורטים ומדוקדקים. ושוב ברצוני להדגיש שאין בפריסת ההתנגדויות משום דחייה של ההצדקות לשימושים. מטרתה של הפריסה היא לשרטט את מפת ההתייחסויות הרציונליות לשימושים בגורל.

התנגדויות מן הצדק

'זה לא צודק!' – צורחת גב' הטצ'ינסון בשעה שהיא נסקלת כתוצאה מהגרלה שרירותית בספורת הקצר והמצמרר של שירלי ג'קסון, 'ההגרלה'.⁴⁷ הסיפור של ג'קסון הוא מקרה

47 על הפולמוס סביב הסיפור שפורסם ב-26/6/1948 ב-*New Yorker* ועל פרשנויות שונות שניתנו לו ראו אופנהיימר, 1988. את מחאתה של גב' הטצ'ינסון בסיפור ניתן לפרש באופנים שונים –

פרטי של האוטופיה של גודווין, והמחאה המושמעת בסיפור, תחילה בלחישה ולבסוף בצעקה – נכונה, כמדומני, גם לגביה. גם בעיני החותרים לשוויון ולצדק חלוקתי, ערעור הקשר בין אשמה לבין ענישה נראה כאבסורד. ההנחה של מערכות השיפוט התבוניות היא שענישה חייבת להתבסס על נימוקים ענייניים. השרירותיות היא פגם בהליך, ולא חלק מהאופי שלו. את מרכיב המזל הקיים בשיפטים שונים יש להפחית באמצעים אחרים ולא באמצעות התמסרות למזל כמוכונן המנגנון.⁴⁸ דומה שהתנגדות עקרונית זו להפיכת המקרה ל'סדר של העולם' נכונה גם באשר לניסיונות לביית את המזל ולאזן את חוסר השוויון הבסיסי שב'הגרלה הטבעית'. הרחבת מרכיב המזל פירושה הרחבת חוסר הצדק. החתירה לשוויון מבוססת על ניסיון לנטרל עד כמה שאפשר את מרכיב המזל והשפעתו על הפער שבין בני אדם.⁴⁹

התנגדות זו, מן הצדק, תקפה במידה רבה גם ביחס לשימושים בגורל משוקלל המתרגם את זכויות המשתתפים לסיכויי הגרלה. אמנם הליך ההגרלה מקנה לכל משתתף סיכוי לפי זכויותיו, אולם תוצאות ההגרלה מקנות את כל הזכויות התלויות בגורל לזוכה יחיד. כך, אדם דל זכויות אשר התמזל מזלו והסבירות הסטטיסטית הנמוכה התממשה ועלתה בגורל, יועדף על פני מוטב רב זכויות. כאשר מדובר בהבדלי זכויות דקים בין מועמדים שונים תחושת הצדק שלנו נפגעת כשמועמד אחד מועדף בגלל הבדלים של מה בכך, אולם כאשר מדובר בהבדלים משמעותיים יותר מתהפכת אינטואיציה הצדק ומוחה כנגד העדפה מקרית של אדם שאינו ראוי.⁵⁰ אל מול הטענה שהגורל המשוקלל יוצר שוויון באמצעות הפרוצדורה של קבלת ההחלטות עומדת טענה שתוצאות החלוקה אינן הוגנות מפני שאין הן משקפות את ההבדלים בין זכויותיהם של המשתתפים. ניתן לנסח טיעונים מסוג זה כהתקפה כוללת יותר על מידת ההוגנות שבחלוקה המסתמכת על צדק פרוצדורלי. בחלוקה בתנאי משחק סכום אפס אנו יוצרים בעל כורחנו אי שוויון בין מוטבים שונים; השוויון המופגן באמצעות הפרוצדורה (ex ante) אינו פותר את בעיית חוסר השוויון המהותי שבתוצאות (ex post). לפני חלוקת הטובין ייתכן שבליתי ברירה יסכימו רבים להיכנס לחוזה ממשי או משוער של הכרעה באמצעות גורל; אולם לאחר הטלת הגורל, הנפגעים יכולים לטעון שהכרעה שרירותית זו אינה שונה במהותה מכל

ממחאה על התופעה התרבותית בכללה ועד למחאה על פגם טכני קטן בתהליך ההגרלה שבו עלתה בגורל.

48 לדוגמאות להצעות מעין אלו ראו מאוטנר, 2007.

49 ראו אנדרסון, 1999; דוורקין, 2000.

50 ניקח למשל את הדוגמה של הקבלה לפקולטה לרפואה שהוזכרה בחלק הקודם. העדפת סטודנט בגלל מספר נקודות בפסיכומטרי נראית לא הגיונית בהתייחס להחלטה, אולם ככל שהפער בין המועמדים גדל – גם סבירותה של ההחלטה גדלה (בהינתן, כמובן, קשר ניבויי בין תוצאות מבחן פסיכומטרי לבין הצלחה בלימודים).

אפליה בדרך אחרת, בייחוד כשמדובר בהכרעות דרמטיות שהקיצונית מכולן היא הכרעה בנוגע לזכות לחיים. תיאור ספרותי מרשים וקולע לכך ניתן בספרו של גרהם גרין 'האדם העשירי'. גיבור הספר הוגרל למיתה מקרב קבוצה של חפים מפשע שבחרו באופן זה את מי יוציאו הנאצים להורג; אולם הוא הצליח להחליף את מותו עם אחר תמורת כל רכושו. מחד גיסא הסיפור מדגיש את העוצמה שיש ל'חוזה' המחייב ציות לגורל; מאידך גיסא, הגיבורים פעלו בניגוד לחוזה. כך, הסיפור נסוב סביב האשמה המוסרית שחש הגיבור ושמטיחה בו, מבלי לזהות אותו, משפחתו של הנרצח.

יתרה מזו, עצם קיומו של חוזה משוער הוא בעייתי, ופעמים לא מעטות הוא משקף את דעותיו של מנתח חיצוני ולא את דעותיהם של הגיבורים הממשיים במצבים בעייתיים. אף אחד מאתנו לא חתם מעולם על 'האמנה החברתית' בכלל, ולא על קבלת החלטות באמצעות גורל במצבים מסוימים בפרט, וכך הנחת קיומם של חוזים להכרעה באמצעות גורל היא המצאה של חוזה שלא נחתם מעולם. כללו של דבר, ספק אם גורלות שאינם עומדים בתנאים ענייניים המצדיקים את השימוש בגורל יאושרו רק מתוקף היותם מוסכמים.

התנגשות ערכים

אפילו אם נקבל את התפיסה ששוויון רב יותר מושג באמצעות תרגום הזכויות של המוטבים לסיכויי זכייה בהגרלה, נעמוד פעמים רבות לפני דילמה ערכית. מול ערך השוויון עומדים ערכים מתחרים. כך למשל עשויים גורלות כפויים, כגון אלו המתבצעים ב'בבל' של בורחס או ב'אלטוריה' של גודווין, לפגוע אנושות בחירות הפרט, בכבודו ובזכותו להגשמה עצמית. דומה שהגורלות כאלו יחשפו את האדם לחוסר ביטחון קיומי ויפגעו בצרכיו היסודיים ביותר ליציבות, ביטחון ותחושת שליטה כלשהי על מהלך חייו. ספק רב אם מרב האנשים חסרי המזל יחסית שבחברה יבכרו מנגנוני שוויון כאלו על פני התמודדות עם מצבם. הרי כמות הטובין החיוביים והשליליים לא תשתנה; חלוקתם מחדש באופן שרירותי תמנע את האפשרות לנסות להתמודד אתם – אם על ידי הסתגלות ואם על ידי שיפור בתהליך ארוך טווח. יתרה מזו, שיקולים של צדק חלוקתי צריכים להתחשב בצורך שונה של מוטבים שונים. ככל שהשימוש בגורל מתרחב כך היכולת להתחשב בצורך ענייני בשיקולי חלוקה קטן; במילים אחרות: שוויון כמותי שרירותי אינו שוויון מהותי.

אולם, גם במקרים מתונים יותר של הפעלת הגורל אנו צפויים לעמוד מול התנגשות ערכים. כך, למשל, באשר להצעות ליישם את השוויון באמצעות הגרלה בשדה הפוליטי. במשטר דמוקרטי מול ערך השוויון של המיעוט עומד עקרון הכרעת הרוב. הגרלה אשר תקנה יתר שוויון בקבלת החלטות לקבוצות מיעוט תפגע בעקרון הכרעת הרוב.⁵¹ במילים

51 הד, 2004 (מקביל להד, תשנ"ט), מודע לכך ומציע לפיכך לסייג את השימוש בגורל במקומות שבהם מדובר בהתוויית מדיניות בסוגיות גורליות. להתמודדות עם ההנחה ששלטון הרוב משקף את שלטון התבונה השוויוני של הד לאלו של מאוטנר, תשס"ג.

אחרות, גם מתוך חתירה לשוויון יש להעמיד מול זכות היחיד (או הקבוצה) להיבחר – המובילה לשימוש בגורל, את זכות הרוב לבחור – המסייגת את השימוש בו. העדפת הגורל על פני פרוצדורות של הכרעה עניינית בסוגיות רבות של חלוקה מעמידה את עקרון השוויון כעיקרון מנחה באופן מוחלט ומאפסת את כוחם של שיקולים ערכיים אחרים שעשויים להיות רלוונטיים מאוד בשיקול הדעת בנוגע לנושא הדילמה.⁵²

השיקול התבוני כערך

יתרה מזאת, ניתן לראות ערך בעצם השיקול התבוני וקבלת ההחלטות באופן ענייני גם במקום שבו חסכוני יותר להשתמש בגורל. מול הטענה ששימוש בגורל משמעותו הכרה בגבולות התבונה האנושית עומדת הטענה ששימוש נורמטיבי בגורל מבה את התבונה. בניגוד לאופן שבו הגדרנו רציונליות לצורך הצדקת הגורל, העמדה המתנגדת מגדירה שיקול רציונלי כשיקול ענייני ומנומק. ברוח זו התייחס לגורל א"ב טיילור בשלהי המאה התשע עשרה כשכתב ברוח ערכי הנאורות כי 'הפלת גורלות או הטלת מטבע היא פנייה למזל, דהיינו לבערות'.⁵³ רוח זו נושבת גם מעמדת הרוב של הרכב שדן אגב אורחא בסוגיה זו בבית המשפט העליון בישראל. בדיון מרתק שהתנהל בערעור בבית המשפט העליון על הכרעת דין באמצעות בדיקת פוליגרף, אגב המלצת ועדת כהן (1980) לאמץ בדיקות פוליגרף על בסיס הסכמי, נחלקו השופטים א' גולדברג ומ' אלון (דעת הרוב) עם השופט ג' בכ (דעת המיעוט). השופט אלון הסתמך על מושג הפשרה במשפט העברי וקבע כי 'המטרה של ההליך השיפוטי במשפט אזרחי הוא פתרון הסכסוך וסיומו, וביורר האמת אינו אלא אמצעי כדי להגיע לפתרון זה'. לאור זאת, יש לקבל גם הכרעת דין באמצעים לא תבוניים המקובלים על הצדדים, ובהם גם גורל. השופט גולדברג הדגיש את 'קדושת ההסכם' וקבע שבמקרה שבו החליטו הצדדים להסתמך על פוליגרף 'ייקוב החוזה את ההר', אך העיר כי אף על פי 'שתוכנו של חוזה יכול שיהיה ככל אשר הסכימו הצדדים [...] יש ובית המשפט יפסול את ההסכם ולא יתן לו תוקף, אם משום שהוא נוגד את החוק ו'בית המשפט לא יתן יד-עזר לביצוע המטרה האסורה' ואם משום תיקון העולם [...]. אפשר על כן, כי אין על בית המשפט לאשר הסכם לפיו יוכרע ההליך על ידי זריקת מטבע או בפנייה לאובות וידעונים, ולפסוק את הדין על פי ההימור או מעשה הכשפים'. לפי דברים אלו – פוליגרף עשוי לשמש להכרעת הסכסוך, אך גורל לא. לעומתם פסל השופט בכ את 'קדושת ההסכם' על חשבון החתירה לאמת ולצדק:

52 כך, אם נמשיך עם הדוגמה האחרונה, תרגום יתרונוניהם היחסיים של מועמדים לפקולטה לרפואה לסיכויי גורל, משמעותו שערך השוויון עשוי לגבור על ערך חיי אדם, אם יוגרל מועמד פחות מתאים (כמובן, בהנחה, שיש קשר כלשהו בין אופי המיונים להצלחה המקצועית).

53 טיילור, 1873, עמ' 78.

כך, אם למשל יציעו הצדדים שתוצאת המשפט תיקבע באמצעות זריקת מטבע (שזהו למעשה הימור פסול כשלעצמו) או על ידי פניה למגדת עתידות, אשר תסיק מסקנותיה מתוך עיון בקלפים או בשאריות קפה, או בעזרת ממצאיו של אסטרוולוג – האם רשאי בית המשפט לתת את אישורו לפרוצדורה שכזאת ולהתחייב מראש לתת את פסק הדין על פי התוצאות של אותם 'הליכים' וחומר עוד יותר: האם מותר לבית המשפט להתחייב שיכבד את תוצאותיהן של 'בדיקות' כאלה, אפילו אם הן נוגדות את התרשמותו מחומר הראיות המצוי כבר בפניו? אין ספק בלבי, כי התשובה על שאלות אלה חייבת להיות בשלילה [...] רגש הצדק והמטרה לשמור על מעמדו וכבודו של בית המשפט יוצאים מתוסכלים, כאשר יאלץ ביהמ"ש לקבוע [...] על פי תוצאות בדיקת הפוליגרף, כאשר בלבו פנימה, מאמין השופט כי גרסה זו, למעשה, אין בה אמת [...] הכלל, המאפשר הגמשה של דיני הראיות והפרוצדורה, על מנת להתאימם לרצון המשותף של הצדדים, כבודו במקומו מונח, אך הרצון להגיע במידת האפשר לפסק דין נכון וצודק, והשאיפה להילחם בתפיסה הצינית, לפיה המשפט הינו מין משחק, אשר אין בינו ובין גילוי האמת והצדק ולא כלום, גוברים עליו בחשיבותם.⁵⁴

לפי דברים אלו – בית המשפט אמור לשקף בהכרעותיו את אתוס הנאורות המבקש להשתית את ההכרעות החברתיות על שיקולים רציונליים. רוברט נוזיק מפתח תפיסה זו של רציונליות בהבחינו בין שיקולי תועלת טהורים לבין שיקולים רציונליים שבהם מופיעה הנמקה עניינית לשיקולי התועלת. הוא עומד על 'תועלת סמלית' שיש לכללי התנהגות ולאמונות; ערכן של החלטות אינו נובע רק מן התועלת התוצאתית שהן משיגות אלא גם מן הערך העצמי שיש לאופן קבלת ההחלטה. אופן קבלת החלטות משקף את זהותו של הפרט ושל החברה שבה הוא פועל.⁵⁵ התבונה האנושית, לפי גישה זו, מבקשת סיבות מנומקות וענייניות בכל מקום שבו אפשר להגיע להכרעה עניינית. בהנחה ששיקול הדעת הוא ערך בפני עצמו – הרי שהגורל אינו מכשיר מהוגן באשר הוא מיתר את שיקול הדעת ואת האדם ואף מכחיש את כבוד האדם.⁵⁶ לדברים אלו משנה תוקף עבור מוסדות ציבוריים המושתתים על ציפייה ערכית מצד האזרחים. יתרה מזו, לפי הטענה שפיתח רולס, המזהה צדק עם הוגנות, נראה שיש לפסול גם התייחסות בלתי שוויונית כלפי חשודים, נאשמים או מורשעים מפני שאינה מגשימה את מטרות הצדק של מערכת המשפט והענישה.⁵⁷

54 ע"א 61/84 – יוסף ביאזי ואח' נ' אברהם לוי 27/4/88 [פ"ד מב(1), 446].

55 נוזיק, 1993.

56 כפי שכתב וולף, 1970, כשפסל שימוש בגורל לצורך גיוס צבאי: 'שימוש בגורל לחלוקת סיכונים או הטבות אינו רק הכחשה של הרציונליות אלא גם של כבוד האדם; כל אדם הופך לספרה'.

57 רולס, 2001, עמ' 47-72; לוואיס, 1989.

תפיסת התבונה כערך עשויה לעורר התנגדות לגורל גם מסיבות חינוכיות. כפי שנאמר לעיל, וכפי שיפורט להלן, השימוש בגורל משותף לבעלי תפיסות שונות, צרותיה של התבונה. החשש ממדרון חלקלק שירחיב את שימושי הגורל ואת הנימוקים לשימוש בו עשוי להוביל לפסילה קטגורית של השימוש בגורל. לפי גישה זו, לגיבוש נורמה ששוללת את הגורל יש ערך חינוכי אשר מצדיק את המחיר שבהימנעות משימוש בגורל. כללו של דבר, הסתייגויות ערכיות אלו מכילות ערעור משולש על ההצדקה להשתמש בגורל: (א) שוויון מעשי אינו מושג באמצעות הפגנת השוויון הפרוצדורלי; (ב) גם אם ניתן לומר שלפרוצדורה השוויונית יש עדיפות מבחינת ערך השוויון, הרי ששורה של ערכים חלופיים (ובהם תפיסת רציונליות אחרת) שוללת את הפעלת הגורל במקרים ספציפיים; (ג) הפרויקט הרציונלי כערך – שולל את השימוש בו קטגורית. למותר לציין שהתנגדות ערכית זו תפסול מכול וכול ניצול לרעה ושימוש ציני בגורל. יתרה מזו, הקלות שבה ניתן להטעות את המתבוננים ולהטות את הגורל מהווה סיבה נוספת לשלילת השימוש בגורל מנימוקים ערכיים.

התנגדות לגורל משיקולים מעשיים

מטבע הדברים, גם כשמדובר בהתנגדות לגורל מטעמים מעשיים קל יותר להסתייג מן התפיסות הקיצוניות, כגון זו של גודווין המעלה את ההצעה להחיל את הגורל כסדר העולם. אולם, חלק גדול מן ההתנגדויות הללו רלוונטי באופן חלש יותר לגבי הצעות מתונות לשימושי גורל. גם אם נניח ששימוש בגורל מוביל ליתר שוויון ולכן צודק יותר, הרי שבחינת האוטופיה 'אלטוריה' מעלה שהגורל אינו יכול לפתור אחת ולתמיד את בעיית הסדר החברתי. הרי גם למשטר שיכונן את המקריות כסדר העולם עשויים להיות מתנגדי משטר. כיצד יישפטו 'מתנגדי הגורל', באמצעות גורל?! אולם, אף אם נניח של'משטר גורל' מתגונן מותר להפר את כלליו היסודיים כדי להגן על קיומו, ספק אם 'אלטוריה' של גודווין תחזיק מעמד לאורך זמן. שימוש בגורל כמנגנון בלעדי של צדק חלוקתי משמעותו התעלמות גמורה משיקולים של התאמה או מסוגלות. שימוש נרחב בגורל פירושו העדפת השוויון על פני מקצועיות, מוסר אישי ועוד תכונות חיוביות הנדרשות מממלאי תפקידים. משמעותה של הכרעה כזו אינה ערכית בלבד (בין שוויון לזכויות) אלא בעלת השלכות קיומיות. סביר להניח שרמתם של בעלי המקצוע שנבחרו בגורל (אף אם רצו מאוד בתפקיד) תיפול מזו של אלו שעוברים מנגנון סינון ענייני. כך, ייחוס שוויון קיצוני לבני אדם יוביל בסופו של חשבון לפגיעה בכל בני האדם.

יתרה מזאת, חילופי התפקידים התכופים באמצעות גורל ימנעו התמחות ובנייה הדרגתית של הידע על בסיס לימוד וניסיון. ההבדלים נעשים כמובן משמעותיים יותר ויותר ככל שהתחום שבו יושמה השוויוניות באמצעות הגורל דורש ידע, מומחיות וניסיון. גם המוטיבציה של נבחרים במנגנון שרירותי עשויה להיפגע בהיעדר גמול על הצלחה.

מינויים בגורל מאפשרים עלייה של קיצוניות בהיעדר ריסונים ענייניים, וקיים חשש לקבלת החלטות חסרות אחריות בהיעדר צורך בדין וחשבון (accountability). יתרה מזאת, הרוטציות התכופות שהגורל מייצר תמנענה גיבוש של מדיניות ארוכת טווח או של מסורת נוהגת או ערכית. ערכם וסמכותם של המוסדות החברתיים ייפגעו כיוון שאינם מתבססים לא על מסורת ולא על שיקולים שניתן להסבירם וכיוון שהם נדונים מראש לחילופין שרירותיים, בדומה לאופן שבו נוסדו.

אמנם, ניתן לרסן חלק ניכר מן התוצאות השליליות הללו באמצעות גורלות מוטים על ידי איזון הגורל עם מנגנוני ביקורת ענייניים שיגבילו את הפעלתו. כך, למשל, ניתן להעמיד להכרעת הגורל באשר לחלוקת טובין אישית רק קבוצה של נצרכים או של בעלי זכויות (או להטות את הגורל כך שיעדיף אותם מבחינה סטטיסטית); ניתן להעמיד למינוי אישי רק מועמדים בעלי רמת כשירות גבוהה; ניתן להשתמש בו למטרות פוליטיות רק בגבולות של יכולת להכיל את דעת המיעוט על ידי הרוב; ניתן להשתמש בו להכרעות שיפוטיות רק כשהדיון הענייני מגיע למבוי סתום, וכן הלאה. אולם, ברגע שעושים זאת עולות בעיות חדשות. ראשית, עולה החשש לרשלנות. הידיעה כי במצבי קיצון תועבר עולות בעיות חדשות. ראשית, עולה החשש לרשלנות. הידיעה כי במצבי קיצון תועבר ההחלטה לגורל עשויה לדרבן את האחראים על הפעלת שיקולים ענייניים, אך היא עלולה באותה מידה להוביל להתרשלנות בניסיון למצות את הדיון הענייני. שנית, במצבים אלו השימוש בגורל עלול לאבד את התכלית שלשמן הוצע. בפתרונות אלו מוקד הכוח מועתק מן הגורל, שנועד לייצר שוויון, למקבלי החלטות על אודות השיקולים הענייניים הרלוונטיים להגבלת הגורל. באופן זה ההגבלות על הגורל מכוננות מחדש את חוסר השוויון ועשויות אף להדגיש אותו. יש לציין שבעיית האינטואיציה של חוסר הצדק בגלל הבדלים דקים תיווצר בכל מקרי הגבול, וברגע שהגורל מוגבל על ידי שיקולים ענייניים יהיו תמיד כאלו שתחושת הצדק שלהם תיפגע. באופן כללי, הגבלות שונות על הגורל תקרבנה את השימוש בו להכרעה בין מצבים שקולים מבחינה עניינית. השאלה שיש לחזור ולשאול במצבים אלו היא האם פתרונות אחרים – כגון הפעלת ברירת מחדל נורמטיבית,⁵⁸ הכרעות אינטואיטיביות או הכרעות רוב – יהיו פחות יעילים או הוגנים משימוש בגורל.

רמאות

הגורל מועד להטיות, למניפולציות ולרמאויות – על כך קיימות עדויות היסטוריות לרוב אשר הוציאו לא אחת שם רע למכשיר ולמשתמשים בו. יתרון הזמינות והנוחות של

58 ניקח למשל את המקרה של משפט המשמורת על ילד בהליך גירושין שאלסטר מעלה (אלסטר, 1989). אלסטר טוען באופן משכנע למדי להכרעה בגורל משום העדפת טובת הילד ואיזונו עם הצדק היחסי של שני ההורים. אולם, האם ברירת המחל של הקניית עדיפות לאם במצבים כאלו אינה יעילה, טובה והוגנת ממש כהטלת גורל? ומבחינת טובת הילד – סביר בעיניי להניח שהוא יעדיף לגלות שבית המשפט הכריע באמצעות ה'חוקה' החברתית מאשר באמצעות הטלת מטבע.

שימוש בגורל עשוי להוות חרב פיפיות בידי רמאים. המכשיר הנוח לשימוש נוח גם למניפולציה, להטיה ולהטעיה – בזריזות ידיים, בעיצוב תנאי ההגרלה או בעיצוב כלי הגורל עצמו. כל יתרונותיו של הגורל מתהפכים כאשר השימוש בו נעשה באופן לא הגון ולא תקין. במקום להשיג שוויון הוא הופך למכשיר של חוסר שוויון מובהק; במקום לנטרל אינטרסים אישיים הוא הופך כלי לקידום האינטרס האישי ולהטעיית מוטבים תמימים, ובמקום לנטרל אמצעים כוחניים במאבק על טובין הוא הופך לאמצעי כוחני נוסף. כללו של דבר, גורל מוטה הוא כלי רב עוצמה בייחוד אם ניתן בו, או במבצע ההגרלה, ארון רב מדי.

כאמור לעיל, בדיוק את הקלות הבלתי נסבלת של הטיית הגורל ביקשו לנצל מראש רציונליסטים במצבים שונים. אולם ברור שאם מוטל חשד בכנות כוונותיו של המשתמש בגורל, קל וחומר אם מטיל הגורל מכריז מראש על כוונתו להשתמש באופן מניפולטיבי בגורל הרי שהוא מבטל את יכולתו להוליך שולל את סביבתו. ניתן לרמות חלק מהאנשים חלק מהזמן – אולם, מעבר לבעיה המוסרית שבהולכת שולל, ספק אם ניתן לכוון כללים לשימוש רציונלי בגורלות המבוסס על רמאות.

חולשות מעשיות של הסכמים

אחת הטענות לזכות הגורל הייתה היותו מכשיר מוסכם. הסתמכות על הסכמים עשויה להיות בעייתית משיקולים עקרוניים, וכפי שהוער לעיל – לעתים קרובות הסכמים נפסלים בגלל תכנים מגוונים. אולם בביסוס הגורל על בסיס הסכמי יש לקחת בחשבון גם את שבריריותם של הסכמים. בייחוד לאור הפער שהוצג לעיל בין ההסכמה לפני מעשה לבין חוסר ההסכמה לאחר מעשה – נראה שההסכמה לשימוש בגורל אינה מבטיחה את כיבוד תוצאותיו. ההיסטוריה של קבלת החלטות ציבוריות רוויה במקרים של הפרת הסכמים. דומה שבנוגע לגורל יש לכך סיבות ייחודיות: היות שהגורל, בהגדרה, מכריע מצבים של חוסר שיווי משקל ויוצר אי־שוויון, הרי שלצד המפסיד פיתוי גדול שלא לכבד אותו. כל שיש לגורל להציע למפסיד הוא ההיסטוריה של הגורל כמכשיר שוויוני, אולם הוא אינו נותן תמריץ (למעט הגרלות חוזרות ונשנות) לכיבודו – תמריץ הקיים לעתים קרובות כשמנגנון הברור של טענות הוא ענייני או כשמגיעים לפשרה המזכה בטובין חלקיים את שני הצדדים.

ביקשתי לפרוס לעיל מפה סכמטית של הטענות המרכזיות במסגרת הצידוק הרציונלי לגורל. הבחנתי בין שני טיעונים רציונליים מרכזיים לזכות השימוש בגורל: הטיעון הראשון, מתוך הכרה בגבולות הרציונליות – במקרה שבו שיקולי העדפה ענייניים אינם קיימים או נפסלים מסיבות רציונליות. הטיעון השני – מתוך ניסיון לפתור בעיות של צדק חלוקתי. לאחר מכן פרסתי את ההתנגדויות השונות להעדפת השימוש בגורל בסדר הפוך: בתחילה התנגדויות מן הצדק ומטעמים תרבותיים וחינוכיים, ולאחר מכן מטעמים מעשיים.

מערכת הטענות בעד שימוש בגורל ונגדו שהובאה לעיל אינה מבקשת למצות את הדיון בשימוש רציונלי בגורל, ולפיכך גם לא ביקשתי להכריע בין טענות המצדדים בשימושי גורל במצבים שונים ובין המתנגדים לשימוש בו. דיונים אלו מטבעם צריכים להתבצע בכמה מעגלים, אולם עליהם להתחיל בניתוח כל מקרה ומקרה שבו מוצע להשתמש בגורל, לבחון את תועלתו המקומית משיקולים רציונליים שונים ולאחר מכן להמשיך ולבחון את השפעת יישום הגורל במקרים מעין אלו על מידת השוויון החברתי, על אופייה של התרבות ועל ערכיה.

הצידוק המנטי

הצידוק השני לשימושי גורל הוא הצידוק המנטי. במרכזו עומד שימוש בגורל לצורך קבלת מידע על העבר, על ההווה או על העתיד. ניתן לראות בהנחה המנטית על אודות טיבו של הגורל תמונת ראי לתפיסה הרציונלית. בעוד שלפי הגישה הרציונלית במקום שבו נחסמת ההכרה האנושית, האקראי הוא שמגיח אל ההכרה, הרי שלפי הגישה המנטית במקום שבו מסתיימת ההכרה האנושית מגיחים אל ההכרה סימנים של כוחות עליונים המכתיבים את תוצאות הגורל וחושפים נסתרות:

פעמים רבות גם דיבר אלוהים באמצעות אירוע של הטלת גורלות, שעליה ציוו אנשים שהמליכם על עמו. כך אנו קוראים כי בגורלות שסיכב שאול להעלותם (שמ"א יד, מג) גילה אלוהים את אשמתו של יהונתן כאשר טעם מיערת הדבש, בניגוד לשבועה שנשבעו העם. וכן גם (יהו' יח, י) חילק אלוהים את ארץ כנען בין בני ישראל: 'וישלך להם יהושע גורל בשלה'. נראה שבאורח דומה לזה גילה אלוהים (יהו' ז, טז והלאה) את פשעו של עכן. ובדרכים אלו הצהיר אלוהים על רצונו בכרית הישנה.

בכל אותן דרכים השתמש גם בכרית החדשה [...] ושוב לשליחים (בבחירת מתי על מקומו של יהודה איש קריות) בגורל.

(הובס, לויתן, לו, 230, עמ' 303)

בעוד שעל פי הגישה הרציונלית המקריות מבטיחה את השוויון בפני הגורל, הרי שהתפיסה המנטית מניחה התערבות בכל שאלה העומדת להכרעת הגורל.⁵⁹ הניחוש הוא 'שם משפחה' לעולם עשיר של פרקטיקות הנשענות על הנחות מהותיות שונות, ולא כאן המקום לדון בהן בפירוט.⁶⁰ כפי שטען גדעון בוק, תפיסות המאגיה משתנות

59 ראו את דיוניו של מרצבך, תשס"ט, בחלקו הראשון של הספר. הוא דן במושגים אלו ומדגים היטב את משמעותם הסטטיסטית של גורלות מנטיים.

60 אני משתמש במונח 'שם משפחה' באופן שבו דן ויטגנשטיין, חקירות, עמ' 65-68, בדמיון משפחתי.

מתרבות אחת לאחרת, מזמן לזמן באותה תרבות, ולעתים אף מתקיימות בכפיפה אחת בתרבות נתונה.⁶¹ בדיון שלהלן אפרוס את הגישות העקרוניות המבססות את השימוש המנטי בגורל ואת ההתנגדויות העקרוניות לשימוש בו. איעזר בגישות הכלליות למאגיה ולמנטיקה במידה שהן תורמות לדיון זה או להבהרת הדיונים ההיסטוריים שיובאו בפרקים הבאים של הספר.

גישות עקרוניות לשימוש מנטי בגורל

התאמה טבעית – תוצאות הגורל כביטוייה של חוקיות עליונה
ניתן לראות בניחוש ידע מוצק, מעין 'מדע'⁶² המבוסס על קשרים פנימיים או הקבלות בין תופעות שונות בעולם. תפיסה זו זוהתה לעתים קרובות כ'נחש אינדוקטיבי'.⁶³ תפיסה זו של המנטיקה מתאימה ביותר לפרקטיקות שנהוג לכנותן 'מנטיקה טבעית' – דהיינו אירועים או עצמים בעולם שמקובל לזהות בהם אותות, ופחות להטלות גורל מלאכותיות. אולם, ניתן לייחסה במידה מסוימת גם לביצועים מלאכותיים שבהם המנחש מבצע פעולה לכאורה מקרית ולאחר מכן מנתח את תוצאותיה (כדומה לניתוח תוצאות בדיקה רפואית במעבדה). כך, סוגים שונים של גורלות – למשל גורלות שנושאים אופי אישי מסוים (כדוגמת הוצאת שמות מקלפי) או של פיענוח תוצאות גורל לאחר הטלתו – עשויים להלוך תפיסות אלו של המנטיקה. תפיסה זו מתאימה בייחוד לגורלות מורכבים יותר מהטלה פשוטה של חפצים: טכניקות כגון 'גורלות חול' וכיוצא בהן שתידונה במהלך הספר קושרות בין ביצוע מקרי, טבעי או אנושי, לבין פיענוחו על ידי מומחה לגורלות. יציוב מורכב של פיענוח הגורל מבסס את הנחש כמומחיות מעין מדעית וכ'נחש חכמה'.

אין כאן המקום להיכנס לניתוח יסודי של תופעת המאגיה בכלל, והמנטיקה בפרט, למקומה הכללי בדת ובחברה ולאופני ההסבר המודרניים של התופעות התרבותיות העתיקות. דיונים עדכניים של גישות שונות והתפתחותן בתרבות בכלל, תוך יישומן לתרבות היהודית, ראו אידל, תשנ"ו; בוהק, 2008; גרינוולד, תשנ"ד; הנ"ל, תשנ"ו; הררי, תש"ע; שוורץ, 1996; שטיין, תשס"ה, עמ' 170-186; שפר, 1997, ובהפניות הרבות במחקרים אלו. על הדומיננטיות של מכתמי מזל וגורל ראו חזן-רוקם, 1982, עמ' 50 ואילך. אני מודה לאורן רומן על ההפניה ועל מראי המקומות הרבים לספרות יידיש ססגונית הנוגעת לגורל שלא מצאו את מקומם בספר זה. במסגרת ספר זה אתיחס לעמדות שונות במידה שבה הן תורמות לדיון בגורלות. יש לציין כי השימוש העממי בשדה הסמנטי של הגורל מתוך הנחות מנטיות רחב יותר מכל נוסחה, ואינו מתחייב לתפיסה כזו או אחרת.

61 בוהק, 2008, עמ' 3-7.

62 על היחס לתפיסה מעין מדעית זו השוו פרייזר, 1998, הרואה במאגיה ובמנטיקה מדע שגוי, לת'ורנדייק, 1923, העומד על תרומתו של המדע השגוי לקידום המדעים הניסויים.

63 אולם יש לציין שאף היא עשויה להתבסס על הנחות מגוונות. למשל, על תפיסת העולם כישות אורגנית אחת שכל אבריה קשורים זה בזה, מעין 'סימפטיה קוסמית' נוסח פוסידוניוס, ראו קיקרו, 'על הנחש', 1.64; על הנחת סיבתיות מסוימת בין אותות לפשרם ראו ניתוחו של לוי-שטראוס, תשל"ג.

סביר להניח שעל בסיס הנחות אלו יעוצב הניחוש בגורל כשדה מומחיות של הבקיאים בפיענוח היחס שבין הגורל למשמעותו.

התאמה נסיבתית – הגורל כביטוי של התערבות אלוהית
גישה שונה בתכלית מייחסת התערבות על-אנושית לכל אירוע ניחוש. אני מציע לכנותה מנטיקה של התקשרות,⁶⁴ באשר הנחש מבואר כאן כהתקשרות בין בני האדם לישויות בעלות ידיעה על-אנושית – מלאכים, דמונים, שכלים, אלים או אל יחיד. השקפה זו משדדת את אופיו ומשמעותו של הנחש בגורל. אין מדובר כאן עוד על קורלציות קיימות ועומדות שתוצאות הגורל מצביעות עליהן, אלא מעורב כאן גורם סובייקטיבי בעל אישיות ורצון משלו.

ההכרה ברצונותיו החופשיים של מושא ההתקשרות – יהיה זה אל או מלאך – עשויה לשנות את ייעודו של הגורל. כשהאדם נתפס כנתין המבקש למלא את רצון האל, השימוש במכשיר המנטי ישרת מטרה דתית מובהקת זו. השימוש בגורל לא ימוקד עוד באינטרס האישי של המבקש לדעת את העתיד, אלא בפיענוח רצונו של אלוהים. תפיסה זו מובילה להרחבת שימושי הגורל כחלק מהמארג הפולחני: לזיהוי בחירי אלוהים, לשאילה בדבר אופן הפולחן הרצוי, לבירור עמדתו המוסרית של האל ועוד. לפי גישה זו, האדם תלוי באל בכל הטלה חוזרת של הגורל. לפי הנחה זו האלוהים הוא שקובע את כלי הגורל, את האופנים שבהם יוטל הגורל, את הנסיבות הראויות ואת מטילי הגורל הראויים.

לגישה זו מתאימות ביותר הטלות הגורל היזומות שבהן מטיל הגורל מתנה את הקשר בין אופן נפילת הגורל לבין תוצאותיו: אם האל נענה לבקשתו הוא מקיים את התנאי שהציב מטיל הגורל ומורה לו את העתיד או כיצד לנהוג. כאן יש להבחין – בדומה לשדה המאגי – בין 'נחש רך' ו'נחש אלים'.⁶⁵ ב'נחש רך' המנחש מבקש את התערבותם הרצונית של כוחות נסתרים ואת הידע האקסקלוסיבי שבידם. לעומת זאת, 'נחש אלים' יתאפיין בכפייה של אותן ישויות להסגיר את סודותיהן לידי המנחש.⁶⁶ ל'נחש האלים' ולנחש המבוצע תחת ההנחות של ההתאמה הטבעית מכנה משותף: שניהם מספקים מרשם טכני שאם יופעל היטב חזקה ששיג את תכליתו. כך, גם הנחש האלים הופך לתחום

64 הררי, תשס"ד, בעקבות סואו, מכנה זאת 'מנטיקה של איחוז', אולם כינוי זה אינו מוצלח במיוחד באשר איחוז הוא רק דוגמה למשפחה של טכניקות מנטיות שבהן אנשים משמשים כמדיום עבור כוחות על-אנושיים.

65 הררי, שם, עמ' 315 ואילך, מכנה זאת 'נחש מאגי'.

66 היו שביקשו להעמיד על יסוד זה שבין תפילה לכפייה את ההבדל שבין דת ומאגיה (כנוגע לתרבות היהודית הדגיש מגמה זו בייחוד קויפמן, תשכ"ז, אולם דומה שלשתי התופעות ביטוי מובהק הן במקורות 'דתיים' קנוניים והן במקורות בעלי אופי מנטי מובהק. עם זאת, חשוב לציין את קביעתו של בוהק, 2008, שבמאגיה היהודית איננו מוצאים השבעה מפורשת של האל עצמו.

מקצועי שלעתים קרובות יבוצע על ידי מעמד מובחן של מומחים – קוסמים או מנחשים. מבחינה זו את שניהם ניתן לאפיין כ'נחש חכמה', אלא שכאן המומחיות עשויה להתבסס לא רק על היותה של המנטיקה שדה ידע, אלא גם על אופיים או תכונותיהם הייחודיות של המנחשים. כך, למרכיב ה'חכמה' יש לצרף גם את מרכיב ה'כריזמה'. לאור תפיסה זו יש לצפות למערכות ממוסדות יותר של ניחוש בגורל והגבלת הפעלתו למעמד סוציולוגי של מנחשים בעלי כוחות חריגים.

לעומת זאת, 'הנחש הרך' פונה אל רצונה של הישות העל-אנושית ומותיר בידיה את ההכרעה האם להיענות וכיצד. לפי גישה זו, האדם תלוי ברצון הישויות העליונות בכל מקרה של הטלת גורל. על האדם לעשות את רצונו כרצונן – דהיינו להישמע להוראותיהן באשר לאופן הניחוש בגורל ולרצות אותן – כדי שתיענה לרצונו ותגלנה לו את שביקש. על פי תפיסה זו כל פעולה מנטית מזמינה את האל להתערב, אולם יש לשים לב לכך שאין ביכולתה לכפות אותו להתערב באופן מסוים דווקא – רוצה לומר, אין ביכולתה לחייב אותו להיענות להתניותיו של מטיל הגורל. במצב כזה הישות העל-אנושית מתערבת בכל הטלת גורל אך ברצונה תפעל בהתאם לתנאי המנחש וברצונה תטעה אותו.⁶⁷

המקור האלוהי של הגורל

לפי תפיסת ההתאמה הטבעית בני אדם יכולים, לכאורה, לרכוש את הידע המנטי באמצעות ניסוי ותהייה; אלא שחידת הקיום קשה לפיצוח בין אם בוחנים אותה מתוך גישה ביקורתית המטילה ספק באשר לייעילות המנטיקה, ובין אם בוחנים אותה מתוך נקודת ראותן של החברות השונות שבהן קיימים מוסדות ניחוש. אין פלא אפוא שבמיתוסים רבים, ובייחוד בסיפורי כינון של מוסדות ניחוש שונים, המנטיקה מתוארת כנובעת ממקור אלוהי.

הקשר שבין המקור האלוהי לבין המנטיקה עשוי להיות מתואר בשלוש דרכים שונות אשר משפיעות על אופני השימוש בכלים המנטיים על ידי בני האדם. דרך אחת מייחסת לאלים יתרון ידיעה (וזו נחשבת לסודית בדרך כלל). האלים מכירים את ההתאמה שבין עתידות לבין התופעות הארציות המנבאות אותן, ומשנמסר ידע זה לבני האדם – כל מי ששולט בידע מסוגל לנחש את העתיד. דרך אחרת מתארת את האלים כאוחזים במכשירים המנטיים הפלאיים אשר באמצעותם מנבאים את העתיד. בני האדם לא היו יכולים להגיע בכוחות עצמם לידע המנטי, מפני שההתאמה אינה קיימת בתופעות הזמינות עבורם. רק

67 ודוק, גם הדגם הרצוני עשוי להניח שהישויות שהמנחשים פונים אליהן מתערבות בכל אירוע של ניחוש. דרך משל, תפיסה אוקזיונליסטית של האל כמנהל תמידי של כל התופעות בעולם, מן האירועים הכלליים ביותר ועד לפרטים הקטנים ופעוטי החשיבות, גוררת בעקבותיה תמונה של אלוהים המעורב בהכרח בכל תופעה. בתולדות המחשבה היהודית מקובל לייחס השקפה זו לרמב"ן. ראו שלום, תשמ"ג, עמ' 301-310, אולם השוו לניתוחו של הלברטל, תשס"ד, עמ' 149-180.

מסירת כלי מנטי מידי האלים לידי בני האדם (או גניבתו מהם) מאפשרת לאלו שאוחזים בו לנבא את העתיד. דרך שלישית, שניתן לראות בה שילוב מסוים בין שתי הקודמות, היא תיאור האלים כמוסרים ידע על כלי מנטי גנוז בעולם התופעות הארצי שנסתר מבני האדם. כך, הכלי המנטי אינו הכלי שהיה בידי האלים, אך הוא לא היה זמין גם עבור בני האדם. גישות אלו משליכות על התפוצה של השימוש במכשיר המנטי שעליה אעמוד בהמשך.⁶⁸

אלים מטילים גורלות

לפי גישת הקורלציה הטבעית, ברגע שהידע או כלי הנחש ניתן לבני אדם הוא הופך לידע משותף המתאר חוקיות קוסמית שכפופים לה גם האלים וגם בני האדם. על פי גישה זו הניחוש, גם אם הוא פונה אל האלים, אינו בירור רצונו של האל אלא בירור ידע שבו הוא מחזיק. האלים מגלים למנחש ידע נסתר אך לא את רצונו החופשי. כך ניתן להבין גם את המיתוסים המתארים את האלים עצמם כמנחשים וכמטילי גורלות. הם, בדומה לבני האדם, משתמשים במכשיר הייחודי או בידע הסודי כדי לגלות את העתיד הצפוי, ולעתים מסוגלים לתכנן את פעולתם בהתאם. לפי תפיסה זו אין הבדל איכותי בין האל לבין האדם. האל משתמש באותם אמצעים מנטיים שבהם בני האדם משתמשים. התלות האנושית באלים נפסקת כשהאדם רוכש את הידע או כשהוא מחזיק במכשיר הגורל הייחודי. במצב זה האדם יכול לנצל את המכשיר המנטי אף בניגוד לדעתו של האל. לעומת זאת, בניחוש המבוסס על ההנחה הנסיבתית-רצונית ההבדל המהותי שבין הכוחות העליונים לבין בני האדם המנחשים בהם נשמר לעולם.

בין ההתאמה הטבעית-הכרחית להתאמה הנסיבתית-רצונית

להנחות היסוד השונות על אודות טיבו של גורל הנחש ישנן השלכות חשובות. ראשית, אופני ביצוע שונים מתאימים לכל אחת. לקורלציה הטבעית-הכרחית מתאים יותר הליך של פיענוח גורל לאחר נפילתו, בעוד שלקורלציה הנסיבתית-רצונית מתאימה פרוצדורה של התניה מראש של יחס בין תוצאות גורל לבין משמעותן. שנית, תמונת האלים כמטילים גורל מתאימה להנחה הראשונה ולא לשנייה. לעומת זאת, שדה השימוש בגורל מתרחב, כאמור, לכיוונים פולחניים רבים לפי ההנחה השנייה.

השבעות, תפילות ובקשות

יש לעמוד על עוד הבדלים מכריעים בין השתיים. לשיטת ההתאמה הטבעית פעולת הניחוש היא פעולה טכנית. לפי הגישה השנייה, לעומת זאת, אין הכרח בהקפדה טכנית.

68 דוגמאות לרוב למיתוסים מסוגים שונים ראו אצל בוש-לקלרק, 1963 [במקור פורסמו הכרכים בין 1879-1882], כרך א עמ' 188-197, כרך ד עמ' 145-159; פרייזר, 1998; לק, 1986.

הכוחות העליונים יכולים להתערב בתוצאות הנחש כרצונם בכל תנאי, בכל דרך שיבוצע ועל ידי כל אדם שיבצעו. לפי הגישה הראשונה הטקס אינו אמור לכלול פניית בקשה לכוחות, ואם הוא כולל אותה הוא חלק מהמרשם הטכני להפעלת הנחש. על פי הגישה השנייה, אם קיימים טקסי ניחוש יש להסבירם כהליך של ציות וריצוי. הקפדה בפרטי ביצוע הטקס משקפת את חובת הציות והנאמנות לצווים שמתנים את התערבותם הרצונית של הכוחות העליונים. לפי גישה זו ניתן לצפות לפניות אל הכוחות העליונים בתפילות ובקשות. כך, קיומן של פנייה אל רצונו של האל או של תפילות לפני הנחש מעידות בדרך כלל על תפיסה נסיבתית-רצונית. בין שתי אלו עומדים לחשי השבעה ואמצעים מאגיים אחרים המבקשים לכפות כוחות עליונים בעלי רצון משלהם להיענות לרצונו של מטיל הגורל באמצעות הטכניקה המאגית.⁶⁹

גורלות מכזבים

הבדלים אלו משמעותיים עוד יותר בהסבר כישלוננו של הניחוש. ידוע לכול, כולל למנחשים עצמם, שלעתים הליך הניחוש מניב תחזית שקרית. לפי הגישה הראשונה, כישלון הנחש משקף פגם טכני בהליך או טעות אנוש בפיענוח משמעותו של הסימן; ההנחה הבסיסית של גישה זו היא שפעילות נכונה וניתוח נכון יביאו לתוצאה נכונה. מכאן עולה גם שהאדם יכול להשתמש בכוח הנחש לרעה. האלים עשויים לכעוס על שימוש זה בכוח הנחש, הם יכולים להעניש את מי שניחש באופן שאינו מקובל עליהם, אבל אין הם משפיעים על תוצאות הניחוש ומשמעויותיו. לעומת זאת, לפי הדגם הרצוני הם יכולים לבחור שלא להיענות לשואל, ואפילו עשויים לבחור להטעותו. הכוחות העליונים יכולים להפעיל שיקולים שונים – משיקולי אהדה ועד שיקולים מוסריים בתהליך הניחוש – ולמנוע מראש שימוש לרעה בכלי הנחש. במסגרת זו, גורל מכזב יתפס כחלק מתכנון אלוהי מוקדם להפיל בפח את המנחש.

בין עיצוב מקודש של פעולת הניחוש לעיצוב חופשי

כהמשך לאמור לעיל, ניתן להבחין בעיצובים שונים של הניחוש אשר ניתן לאפיינם על רצף אשר בצדו האחד שימושים מקודשים, ממוסדים ונדירים יחסית, של נחש בכלל ושל ניחוש באמצעות גורל בפרט, ובצדו השני שימושים 'מחולנים', חופשיים ונפוצים. הקוטב המקודש-ממוסד של הנחש עשוי לנבוע מ'קדושת הכלי', מ'קדושת המקום', מ'קדושת ההזדמנות', מ'קדושת המנחש' או מכולם גם יחד.

קדושת הכלי מוסבת על מכשיר הנחש עצמו. קדושתו יכולה לנבוע מזיקתו לכוחות עליונים, או מעצם נדירותו. אם הכלי הוא ייחודי ביותר ונדיר ביותר ממילא השימוש בו

69 השוו בין גראף, 1991, המבחין בין סוגי תפילות שונים, לעמדתו של קויפמן, תשכ"ז, חלק א עמ' 370-371, המניח שהנחש האלילי רובו ככולו מאגי.

יישמר למתי-מעט ומופעיו יהיו נדירים. קדושת המקום משמעותה שהכלי נתון במקום מסוים, או שהוא פועל כהלכה רק באתר מסוים. קדושת ההזדמנות מטילה הגבלה על סוג המצבים או סוג השאלות שמכשיר הנחש עונה עליהן. כמו כן הניחוש עשוי להיות תלוי בזמן מסוים – דהיינו ימים או תאריכים המתאימים יותר מאחרים, או בסיטואציה שנוצרת, כגון עתות חירום. כך מתפתחת סביב פעולת הנחש ספרות המרולוגית רחבה. קדושת המנחש מטילה הגבלה על האדם הראוי לבצע את פעולת הנחש. יכול להיות שתייחד אותו תכונה טבעית (ייחוס, תכונה פיסיוגנומית), תכונה מוסרית או כל תכונה מסוימת אחרת; ייתכן ש'קדושתו' תושג מתוקף מעמד רשמי שיוקנה לו על ידי כוחות עליונים או על ידי הציבור – כך או כך, רק הוא יוסמך לבצע את הפעולה. מרכיבים אלו כשהם לבדם, ובוודאי בהצטרפם יחד, יגבילו את השימוש בגורל באופנים שונים ויהפכו את הנחש לנדיר באופן יחסי. לעומת זאת בהיעדרן של הגבלות אלו, הווה אומר בתפיסה של עצמים זמינים כמכשירים בעלי איכות מנטית העובדים בכל מקום, בכל שעה והמספקים מענה לכל אדם ולכל שאלה – מתאפשרת תפוצה רחבה מאוד של שימושים מנטיים, באמצעים פיזיים שונים, במקומות שונים, בהזדמנויות שונות ועל ידי מנחשים לרוב.

גורל מחייב או מייעץ

לאמור לעיל השלכות משמעותיות על האופן שבו נתפסת פעולת הנחש. בכל התרבויות עולה השאלה על אודות טיב היחס שבין המאורעות עצמם לבין פעולת הניחוש. כאשר מדובר בהשגת מידע על אודות אירועים מן העבר – ברור שהאירועים התרחשו. הניחוש מסייע לחשוף פרט כזה או אחר אשר יכול לשרת את קהילת המנחשים בהווה. כך, למשל, כאשר מבקשים לזהות מיקום של חפץ מסוים שנעלם בעבר או לעמוד על טיבו; כך כאשר מבקשים ללכוד פושע שביצע את מעשהו בסתר. במקרים אלו ברור שהנחש מוסב על אירוע סגור וחתום והאינפורמציה שתסופק תשרת את מי שערך את הנחש. אולם, כאשר לנחש בנוגע לאירועים עתידיים מתעוררת בעיה – מה טיבה של האינפורמציה המושגת בתהליך הניחוש? האם הניחוש מעלה מידע על אודות אירועים שיתרחשו בהכרח? האם הוא מעלה אפשרויות? מה משמעותה של הטלת הגורל עבור המנחש?

את הנחש באמצעות הגורל ניתן לתפוס לפחות בשני אופנים שונים. גישה אחת, ההולמת בייחוד את תפיסת החוקיות העליונה, תראה בתוצאות הנחש את גילויין של עתידות שתתרחשנה בהכרח. לפי גישה זו, המנחש מבקש לדעת את העתיד אך אין ביכולתו לשנותו. ידיעת העתיד עשויה לפתור את אי-הוודאות הטורדנית, אבל אין בה כדי להנחות את המנחש לפעולה. גישה אחרת, המתאימה בייחוד לתפיסה הרצונית, רואה בגורל כלי מנחה באשר לאופן שבו על משתמש הגורל לפעול. גישה זו מניחה שהעתיד פתוח לגמרי. המנחש מקבל תרחיש אופציונלי ומותנה ולא דווקא את האופן שבו העתיד יתגלגל. תכלית הנחש – למלא את רצון האל. בדרך כלל, מטיל הגורל מניח שהאל מבקש להנחות אותו בדרך ראויה העולה בקנה אחד עם האינטרס שלו.

להבחנה זו חשיבות לגבי שאלה נוספת על אודות השימוש בכלי נחש, והיא – האם הנחש מחייב את המשתמש בו. לפי הגישה הראשונה, לשאלה זו אין משמעות. השימוש בכלי הנחש אינו משפיע כלל על האירועים. אדרבה, לפי גישה זו יש להניח שהשימוש בכלי הנחש עצמו הותנה מראש: במסגרת היסטוריה קבועה מראש נקבע שהמנחש ינחש, שיפעל כפי שיפעל ושתוצאות הנחש תמומשנה כפי שתמומשנה. לעומת זאת, לפי הגישה האחרת – העתיד פתוח ותלוי באופן שבו יבחר המנחש לפעול. כאן עולה הבדל בין נחש רצוני חריף שלפיו האל מביע את רצונו מן המנחש ומחייב אותו לנהוג לפי ההנחיות שקיבל – תוצאות הגורל הן הוראות אלוהיות והפרתן תיתפס כחטא – לבין גישה חריפה פחות שתראה בגורל כלי מייעץ בלבד המשמש מצע להחלטה ואינו מחליף את החירות של המנחש. הבחנה זו עשויה להיות רלוונטית גם לגבי שאלות גורל על אודות העבר – למשל, בשימוש בגורל מנטי במעמדים שיפוטיים שבהם הגורל מסגיר את הנאשם. לפי גישה אחת, שימוש בגורל במשפט מחייב פעולה בהתאם לתוצאות הגורל. לפי גישה אחרת, המשתמש בגורל מקבל את המידע והוא יכול לעשות בו כל שימוש שיחפוץ.

למה דווקא גורל?

ספק אם יש טעם בשאלה 'למה לנחש דווקא בגורל?'. הגורל הוא אחד מתוך מגוון כלים מנטיים, והשימוש בו דומה לשימוש בכלי נחש אחר. לפי הנחת ההתאמה הטבעית – עצם האיכות של המכשיר כמשקף את ההתאמה בין תוצאותיו לבין ידע נסתר מקנה לו את המעמד כמכשיר נחש; לפי ההנחה הרצונית – הבחירה האלוהית לתקשר עם מאמיניו באמצעות גורל דווקא היא זו שמאלצת את המנחשים להשתמש בגורל. למה? ככה! ובכל זאת, לגורל איכויות ייחודיות בהשוואה לאמצעי נחש אחרים. הגורל הוא כלי נחש פשוט, זמין, קל לשימוש, קל לפיענוח ומתאים לשימוש פומבי. את הגורל קל לשאת ממקום למקום; ניתן להפעיל אותו באופנים שונים – להטיל, להוציא מקלפי, לזרוק באוויר וכן הלאה. הפעלות אלו אינן דורשות מומחיות מיוחדת; ניתן לבצע בו בקלות שימושים חוזרים ולענות על מגוון שאלות. אולם מעבר לכל אלו, בדומה לנקודה שעמדתי עליה בדיון על הצידוק הרציונלי לגורל – היתרון הבולט של הגורל ככלי מנטי הוא שאיננו אישי (בשני מובנים – impartial ו־impersonal). יתרון זה מתבטא בראש ובראשונה בשקיפות שלו. תוצאות הגורל הן בדרך כלל שקופות ומפוענחות פומבית מיד לאחר השימוש. השקיפות של הגורל עשויה להוות יתרון גדול בתרבות שיש בה מקום לחשד במנחשים. המוסדות המנטיים מבקשים לעתים קרובות להתגונן באופנים שונים מפני שרלטנות של מנחשים.⁷⁰ הגורל השקוף עשוי למלא תפקיד זה. תכונות אלו של

70 זו אחת הסיבות לתפקידים המרכזי של ילדים במוסדות המנטיים. חז"ל גורסים שלאחר החורבן ניתנה הנבואה 'לשוטים ולתינוקות' (ראו בבלי, בבא בתרא יב ע"ב); ייתכן שזו עדות למיתון המרכזי האינטנציונלי בשיח המנטי היהודי.

הגורל עשויות לסייע להרחבת השימוש בו. אם לא יוגבלו הייחוסים המנטיים לסוגים מסוימים דווקא של גורלות ושל מנחשים – הגורל יכול להיפך בקלות למכשיר נחש עממי נפוץ. כמעט כל אדם יוכל להשתמש בו בקלות ובמגוון רחב של נסיבות. כמו כן, כיוון שתוצאותיו אינן זקוקות לפרשנות הוא מועמד טוב להפוך לכלי נחש קבוצתי וציבורי מוסכם אשר לא יעורר חילוקי דעות.⁷¹

כאן עולה בעיית התיווך אשר אופיינית בייחוד לגישה הרצונית. אם האל שולט באירועים מדוע אינו יוצר קשר ישיר ואישי עם המנחש ונוזקק לשימוש בגורל? מזווית ביקורתית קל להעלות את ההשערה שלמנחשים היה נוח יותר לשכנע את עצמם שהגורל משקף תשובה אלוהית מאשר שאלוהים מדבר אליהם ישירות.⁷² אולם, זו אינה תשובה מספקת בתרבות המכירה היטב נבואה ישירה. על בעיה זו ניתן לענות בדרכים מספר המשלימות זו את זו. בראש ובראשונה השימוש במכשיר מתווך מדגיש את הפער שבין אלוהים ואדם. לאדם אין מגע ישיר עם אלוהים ואסור שיהיה לו. כדי לשמור על הפער בין אלוהים ואדם יש לשמור על דיסטנס, על ריחוק מעמדי. רק יחידי סגולה עשויים לזכות בפריבילגיה של יחסים ישירים עם האלוהי. יתרה מזו, מגע ישיר עם אלוהים עלול להיות מסוכן לאדם. הוא עלול להיות מסוכן בגלל עצם האופי הנומינוזי של המגע עם האלוהי, והוא עלול להיות מסוכן מפני שהוא חושף את האדם לפני המבט האדנותי של אלוהים אשר עלול למצוא בו פגמים ולהענישו.⁷³ נקודה אחרונה זו מובילה להיבט אחר שמתגלם בשימוש בתיווך – והוא השליטה האנושית על טיב הקשר עם האלוהי ותכליתו. מטיל הגורל מסמן את הסיטואציה שבה הוא פועל, הוא מתנה את האפשרויות העומדות לברירת הגורל ומבטיח שהקשר שנוצר בינו לבין האל יהיה ממוקד וישרת את צרכיו.

ההתנגדויות לניחוש בגורל

הכפירה בהנחות המנטיות

גם לשימוש בגורל המנטי התנגדויות רחבות ביותר. מתקפה רבתי על השימוש בגורל כאמצעי ניחוש מאפיינת בעלי השקפות רציונליות. הנימוק המנטי יכול לחפוף, לפחות בתנאים מסוימים, את השימושים הרציונליים, אולם הנימוק הרציונלי אינו מכסה

71 על המתח בין אינקלוסיביות ואקסקלוסיביות של המאגיה כמוסד חברתי ראו דיוניהם של הלפרין, 1988, עמ' 385 ואילך, ושוורץ, 1996.

72 נקודת מבט זו תלויה בהכרעות רבות אחרות על אודות האופי של העדויות על תופעת הניחוש ועל המנחשים: האם יש להתייחס לטקסטים כעדויות היסטוריות או כחומר ספרותי, וכיצד יש לנתח אותן בהתאם; כיצד יש לתפוס את המנחשים – כשרלטנים, כמאמינים נאיביים בכוחו של הנחש או כבעלי תפיסה מתוחכמת של אופן פעולתו? הזווית הביקורתית על תופעת הנחש ועל השימוש במכשיר מתווך תתגוון בהתאם לתשובות אלו. ראו דיונו של תומס, 1971, עמ' 138-146.

73 לניתוח של היחס בין שגב והסתרה ראו הלברטל, תשס"א, עמ' 18.

את השימושים המנטיים הנרחבים בגורל, ובוודאי חלוק על הנחות היסוד המנטיות. ההסתייגות מניחוש בגורל נושאת שני פנים: פן מעשי ופן מוסרי. ההסתייגות המעשית רואה בשימוש המנטי בגורל אשליה וטעות. לטענתה, המחשבה שכוחות עליונים מכתיבים את תוצאות הגורל מופרכת כשלעצמה, כל שכן שאין בידי אדם לפענחה, ולכן בסיס הצידוק המנטי רעוע. הגורל פשוט אינו עובד. משום כך, הסתמכות על הגורל עשויה להיות הרת-אסון. כך למשל כשמדיניות של חיים ומוות, כדוגמת הכרעה בגורל על יציאה למלחמה שעלולה להוביל למותם של רבים, תימסר לפרוצדורת ניחוש. הטענה המוסרית הנגזרת מן הטענה המעשית היא שהשימוש המנטי בגורל מגונה מפני שהוא מתיימר לפענח דילמות בעלות ערך מוסרי – למשל כשממנים באמצעותו בעלי תפקידים שונים, וחמור מזאת, כשהוא משמש ככלי שיפוטי. הגורל המנטי נדון לכישלון ולפיכך הוא יוביל לפעולות בלתי מוסריות בעליל.

התנגדות מטעמי שרלטנות

ביקורת רכה כלפי המנחשים בגורל תאשים אותם בבורות, בתמימות, באשליה עצמית וכיוצא באלו האשמות. התקפה חריפה יותר על השימוש המנטי בגורל מאשימה את המנחשים בשימוש שרלטני בגורל – יהיו אלו מנחשים פשוטים או מנהיגי ציבור המקבלים החלטות באמצעות שימוש בגורלות. למעשה, יטענו הרציונליסטים, המנחשים בגורל עושים בו שימוש רציונלי מן הסוג הציני שאותו תיארתי במסגרת הצידוקים הרציונליים להטלת גורל.

התנגדות חינוכית למנטיקה

כאמור, ישנם מצבים שבהם מתלכדים גם הצידוקים הרציונליים וגם הצידוקים המנטיים. אולם, תפיסת הרציונליזם כערך בפני עצמו והרצון להעדיף חשיבה רציונלית על פני חשיבה מנטית עשויים לשלול שימושים בגורל גם במצבים אלו. לפי גישה חינוכית זו יש להתנגד לא רק למצבים מסוימים שבהם לא מוצדק להטיל גורל אלא לעצם השקפת העולם העשויה להכשיר את הנחש. השלמה עם קיומם של מנחשים משמעותה עידוד הבערות ודרדור ההמון לאימוץ אמונות תפלות.⁷⁴

ניחוש בגורל כחטא – התנגדויות לשימוש בגורל המקבלות את ההנחות המנטיות

אולם גם גישה אשר נותנת אמון בחלק מהנחות היסוד של הניחוש, או בכולן, עשויה להוביל להסתייגות משימוש בגורל. הסתייגויות אלו רוחחות בעיקר בקרב האוחזים

74 ראו את דיונם היסודי של הברטל ומרגלית, 1992, עמ' 108-179, על היחס ל'עבודה זרה'.

בתפיסה הרצונית־נסיבתית. המקבלים את הגורל ככלי תקשורת בין האל לבני אדם נוטים להטיל מגבלות חמורות על השימוש בו. גם אם הגורל יעיל ומנפיק תשובות אמת, השימוש בו עשוי להיתפס כחטא. תפיסת הגורל כחטא עשויה לנבוע מהנחות שונות בעלות השלכות שונות על מידת הריסון של השימוש בגורל, כדלהלן.

מקור הגורל בישות לא לגיטימית

מול התפיסה המבקשת ליצור מרחב לשימושי גורל ושתולה את מוצאו במקור אלוהי חיובי, מתנגדי השימוש המנטי בגורל עשויים לטעון שמקורו אינו חיובי אלא שלילי. הנחש אכן עובד, אולם לא ראוי להשתמש בו מפני שהשימוש בו מהווה פנייה לישויות שליליות. שימוש בגורל מהווה חטא מפני שהוא מבטא בגידה באלים הטובים וכריתת ברית עם כוחות שליליים. תפיסה מעין זו תגרור שלילה מוחלטת של שימושים בגורלות.

הטרדת האל

לפי גישה אחרת האל שפונים אליו בגורל לגיטימי, אולם הפנייה אליו אינה לגיטימית. הפנייה לאל עשויה להתפרש כהסגת גבול או כהטרדה, בייחוד כשמדובר בצרכים אישיים של המנחש. השימוש בגורל חמור עוד יותר כאשר נעשה בו שימוש לרעה – דהיינו לקידום אינטרסים של המנחש שאינם מוצאים חן בעיני האל. במצב זה, השימוש בגורל הוא חטא בהיותו מעשה לא רצוי בעיני האל. כך, הרווח האינפורמטיבי שיעלה מהניחוש עשוי ליפול מהכעס שיובייל להענשתו של המנחש. יתרה מזו, במסגרת ההנחה הרצונית – האפשרות שהאל יוליך שולל את המנחש עשויה להטיל צל על עצם השימוש בגורל. אם המנחש אינו יכול להבחין בין תשובת אמת לשאלתו לבין תשובה מטעה – הרי שאין ערך לשימוש במכשיר המנטי, אפילו תחת ההנחה שהאל מתערב בתוצאות הגורל. לפי גישה זו, ייתכן שהשימוש בגורל יוגבל רק לנסיבות מדויקות או להוראה מפורשת מאת האל, ואחרת ייאסר.

התנגדות ערכית

התנגדות גורפת עוד יותר לניחוש תחת קבלת הנחותיו המוקדמות מנוסחת כערך דתי התובע מהאדם לנהל את חייו מבלי לדרוש את העתיד. הנחש יכול לעבוד, אולם הוא משקף פגם באמונה. לפי גישה זו הנחש משקף דרגה נחותה של הסתמכות על החוקיות ההכרחית של היקום (לפי דגם החוקיות הקוסמית) או על ההנהגה האלוהית של העולם (לפי הדגם הנסיבתי־רצוני). בין אם המנחש מחזיק בגישה פטליסטית ובין אם הוא סומך על אלוהיו ובוטח בו באמת – הוא צריך לקבל את האירועים אף מבלי לדעתם מראש. האדם אינו צריך להיות שותף־סוד של החוקיות העליונה או של אלוהיו אלא נתין המקבל את תוצאות ההנהגה הקוסמית או האלוהית בהכנעה ובהסכמה.

התנגדויות ייחודיות לגורל

לצד התנגדויות אלו, התקפות ביחס לגורל כמו ביחס לכל אמצעי נחש אחר, יש להעלות על הדעת התנגדויות ייחודיות לשימוש בגורל. גם כאן התנגדויות אלו הן תמונות ראי לצידוקי השימוש בגורל.

מידת החשיפה לביקורת

כאמור, הגורל ככלי מנטי הוא אמצעי זמין ופשוט מאוד. ככזה הוא אינו נושא תווי היכר המייחדים אותו כאמצעי מנטי. מטבע עובר לסוחר עשוי לשמש לביצוע פעולת נחש כמו גם לקנייה; קוביית משחק וקוביית ניחוש עשויות להיראות אותו דבר בדיוק. כך הגורל אינו זוכה ביוקרה לעצמו, ויתרה מכך, אין הוא מייחד את הנחש כתחום ידע מכובד. יתרה מזאת, כיוון שהכלי אינו נושא אופי מנטי מובהק הערעור על יעילותו עשוי להתרחב. ערעור זה מתחזק כשמדובר בגורלות בגלל טכניקת השימוש בהם. בניגוד לאמצעים מנטיים אחרים שחזותם מכילה מרכיב של פליאה ושטכניקת השימוש בהם נראית כחריגה מהסדר הסיבתי הרגיל, הגורל חסר 'קסם אישי'. יתרה מזו, הגורלות לעולם מפיקים תוצאה למשתמשים בהם. מעטות הן היכולות של המנחש להעצים את האמון שיינתן בגורל, ולפיכך קל לערער על תוקף תוצאותיו. 'מה ההבדל' – עשוי לטעון אדם מן היישוב – 'בין הטלת מטבע המבוצעת בהקשר מנטי לבין מטבע שנפל מכיסי במהלך קנייה בשוק?'

ניצול לרעה

חשש אחר נובע מאותו מאפיין יסודי של הגורלות. בהיעדר מגבלות על השימוש בגורל הוא זוכה לתפוצה רחבה ביותר. אמצעי מנטי זמין ופשוט כמו הגורל אינו נתון לביות ולפיקוח מוסדי. משום כך, עלול להיעשות בו שימוש רחב לצרכים שאינם לגיטימיים. יתרה מזאת, הוא עשוי לאיים על תחומי דעת ופעולה ששמורים לשיח שאינם מנטי – למשל, לשיח משפטי או לשיח הלכתי.⁷⁵ בהיעדר מיסוד ופיקוח קשה יהיה לשלוט בשימושים המעשיים של הגורל, והוא עלול לפגוע משמעותית אפילו בשדות שמאגיקונים ומנחשים היו מעוניינים לשמור על ערכם.

זילות המנטיקה

זאת ועוד, בתחומי המנטיקה והמאגיה (בדומה לתחומים רחבים אחרים, כגון כלכלה ואסתטיקה) ניתן להבחין ביחס הפוך בין הזמינות של הכלים המאגיים והמנטיים לבין יוקרתם. נדירות, תחכום וסודיות יוצרים הילה סביב אמצעים מנטיים בעוד שנפוצות, פשטות וזמינות יוצרות פחות במעמד. הגורל הוא אחד האמצעים המנטיים הפשוטים

75 דוגמה מן הסוג המשפטי היא לכידת גנב באמצעים מנטיים. דוגמה פשוטה ביותר מהסוג ההלכתי היא קביעת מעמד הכשרות של מאכל מסוים באמצעים מנטיים במקום שאלת רב וכיו"ב.

ביותר, וכך הוא הופך מועמד לדחייה. לדחייה מעין זו מרכיב סוציולוגי מובהק. קבוצות עילית של מנחשים החותרות להגמוניה על תחום הניחוש – בין אם מתוך חתירה לעוצמה אישית וקבוצתית ובין אם מתוך רצון לביית את המנטיקה לטובת שימושים ראויים בעיניהם – עשויות לראות באמצעים הפשוטים והזמינים, ולפיכך ההמוניים, איום על מעמדם. קבוצות אלו עשויות לא רק לזלזל בגורל כאמצעי מנטי, אלא אף לנסות למנוע את השימוש ההמוני בו, בייחוד כשיש בידן הכוח הפוליטי לעשות זאת.

הצידוק המשחקי

שלהי המאה התשע עשרה וראשית המאה העשרים התאפיינו כעידן 'תאוריות העל' על אודות טבע האדם והחברה האנושית. במסה מרתקת פיתח יוהאן הויזינגה תאוריה שהעמידה במרכז את 'האדם המשחק'.⁷⁶ כיוון שתאוריה זו עדיין אינה רווחת במדעי הרוח בכלל, ובמדעי היהדות בפרט, אשרטט את קוויה המרכזיים והחשובים לצורך הדיון בשימוש המשחקי בגורל. ההצעה המעניינת ורבת ההשפעה של הויזינגה רואה במשחק את הכוח המניע העומד ביסודה של התרבות. 'במשחק מכיר כל אדם מיד קטגוריה של חיים ראשונית לחלוטין, חטיבה שלמה לעצמה'⁷⁷ – טען הויזינגה בניגוד לתאורטיקנים קודמים של המשחק שהעמידו אותו על יסודם של דחפים פסיכו-ביולוגיים או על צרכים חברתיים. קיומם התרבותי של משחקים בעולם האנושי ובעולם החי מוכיח לדעת הויזינגה שהמשחק משקף נטייה בסיסית של האדם. תכליתו של המשחק הרי היא – המשחק עצמו. מלבד הויזינגה, ולעתים בעקבותיו, העמידו הוגים בולטים רבים את המשחק ביסוד עניינם. ביניהם ניתן להזכיר את באחטין ואוארכך בספרות, פיאז'ה וויניקוט בפסיכולוגיה,⁷⁸ שילר, ניטשה, ליוטר, ויטגנשטיין⁷⁹ בפילוסופיה, ואף על מדעי הטבע והחלו תאוריות של משחק.⁸⁰

76 הויזינגה, תשכ"ו. לניתוח ביקורתי של התגבשות התאוריה של הויזינגה ושל השפעתה ראו אנקור, 1978.

77 הויזינגה, שם, עמ' 39.

78 ויניקוט, תשס"ב, עמ' 69, מגדיר את הפסיכואנליזה כניסוח כללים לתופעה האוניברסלית של המשחק: 'עכשיו אני יכול לשוב ולנסח את מה שאני מבקש לומר. אני מבקש להסב את תשומת הלב מן הרצף פסיכואנליזה, פסיכותרפיה, חומרי משחק, משחק ולשוב ולערוך אותו בסדר הפוך. במילים אחרות, המשחק הוא היסוד האוניברסאלי והוא השייך לתחום הבריאות; משחק מסייע לגדילה, ולפיכך לבריאות; משחק מוליך אל יחסי קבוצה; משחק יכול להיות צורה של תקשורת בפסיכותרפיה; ולבסוף הפסיכואנליזה התפתחה כצורה משוכללת ביותר של משחק בשירות התקשורת של האדם עם עצמו ועם אחרים. הדבר הטבעי הוא משחק, והתופעה המתוחכמת מאוד של המאה העשרים היא הפסיכואנליזה. בוודאי חשוב הדבר לאנליטיקאי שיזכור בכל עת לא רק מה אנו חבים לפרויד, אלא גם מה אנו חבים לאותו דבר טבעי ואוניברסאלי הקרוי משחק'.

79 ראו פינק, 1960.

80 לסקירה של תאוריות משחק מרכזיות והתפתחותן ההיסטורית ראו ספריוסו, 1989.

המרחב המשחקי

הוויזינגה ביקש לאפיין את המשחק כפיסת חיים המסמנת את עצמה כחורגת מן הכללים השגרתיים ומן התכליות המקובלות המנחות את העשייה היומיומית. אפיון של פעולה מסוימת כמשחק – לעתים בניסוח 'זה רק משחק' – מבקשת לסמן מרחב 'בועתי' החורג לזמן מה מן המאפיינים הרגילים בחיים. מבקריו וממשיכיו של הוויזינגה שמו דגש רב יותר על היחסים המורכבים שבין המשחק לחיים. לפי גישות אלו, משחקים המאפיינים תרבויות שונות משקפים אתוסים גלויים וחבויים המשוקעים בתרבות הנתונה. למשחק יש תכליות והוא חלק בלתי נפרד מכלכלת החברה, אולם הוא מציג את עצמו כבועת פעילות, 'מעין יום השבת המיוחד שהנו חלק מימי השבוע'.⁸¹ לאור תפיסות אלו, התחקות אחר התרבות המשחקית של חברה ואחר מופעים של מאפיינים משחקיים בתרבות עשויה ללמד על זהות, על ערכים, על מצבה הנתון של החברה ועל פנטזיות של הפרטים והכלל.

סיפוק והנאה

המשחק מספק, אפוא, נטייה אנושית בסיסית. ראיה לכך היא ההנאה המתלווה לעתים קרובות לפעילות המשחק. הפן ההנאתי שבמשחק מודגש בתפיסתו של הוויזינגה ומועמד במרכז תפיסת המשחק של פינק ושל בייטסון.⁸² המשחק האנושי כבועת פעילות יוצר מרחב אלטרנטיבי למציאות השגרתית בתוך המרחב השגרתית – מרחב שאינו כפוף לחוקיות המוכרת ואשר נותן מקום לפנטזיות ולתקוות שהמציאות ה־אִלִית חוסמת. כפי שהוויזינגה מדגים, בשפות שונות האטימולוגיה של ה'משחק' קשורה למילים המציינות 'אשליה'. הכניסה אל תוך המשחק – היא זה משחק חברתי, ספורטיבי, או משחק בתאטרון – היא כניסה למרחב אלטרנטיבי שבו מוסרות מגבלות המציאות. תפיסת המרחב המשחקי כמרחב אסקפיסטי משמעותה שככל שהמציאות לוחצת יותר המשחק יהפוך לאופציה קוסמת וזמינה יותר,⁸³ וכן שככל שהסיפוק שמופק מן המשחק יעלה כך גדלים סיכויו של המשחק להתפשט ולתפוס את מקומה של פעילות החיים השגרתית.

התחרות

על פי רוב המשחק נושא אופי חברתי. אחת מתכונותיו המרכזיות של המשחק היא הרוח התחרותית.⁸⁴ התחרות היא פעילות משחקית בעלת ערך עצמי החורגת מתוצאותיה. כך,

81 הרמן, 1968, עמ' 31-58. התרגום שלי.

82 פינק, 1960; בייטסון, 1972, עמ' 93-172.

83 לפי ניתוחו של אנקור, 1978, את הוויזינגה, הברירה אל המשחק בשלהי ימי הביניים היא תגובת נגד לרצינותה הבלתי נסבלת של המציאות. המשחק האצילי, המתבטא בפנטזיה של ערכי האבירות, הוא תשליל של המציאות ומהווה ניסיון אנושי להימלט מן הרצינות המיִאשת.

84 רוח זו כונתה ביוון העתיקה 'אגון'. על האגון כיסוד מוסד בתרבות היוונית והכללית ראו בורקהרדט,

אף חובב תחרות לא יחליף את הצפייה במשחק בידיעת התוצאות. ציקסקנטמיהאלי תיאר את חוויית הזרימה המאפיינת את השחקן הנמצא בתחרות. חוויית הזרימה מאופיינת בשקיעה במשחק והזדהות מלאה עם תנאיו, כלליו והתפקיד שהשחקן ממלא במסגרתו. חוויה זו מאופיינת בהתמזגות של העשייה עם ההכרה, איבוד השניות והרפלקסיה וריכוז מרב המשאבים ההכרתיים והרגשיים במרחב שמתווה המשחק. מסגרתו המצומצמת של המשחק הופכת לבועת פעילות הגורמת לשכחת העולם שמחוצה לה, וההצלחה במסגרת זו הופכת לתכלית בפני עצמה.⁸⁵

הממד הראוותני

מאפיין דומיננטי נוסף של המשחק הוא הראווה. חלק ניכר מן המשחקים נעשה לעיני קהל. במשחקים אלו, הצופים הם חלק בלתי נפרד מזירת המשחק. המשחק מיועד לעיניהם. פעמים רבות הצופים הם העילה למשחק, הם היוזמים והמממנים אותו והם אלו שמתגמלים את הזוכים בו. ניתן לתאר את היחס המורכב בין השחקן לצופים במבנה דיאלקטי: הצופים נמצאים בזירת המשחק בשביל השחקן הנמצא שם עבור הצופים. ההיזון ההדדי שבמשחק הראווה מאפשר לצופים לקחת חלק במשחק וליהנות מחוויית הזרימה מבלי לשחק בעצמם. כך, הצופים נוטלים חלק בהנאה שבמשחקים מסוימים ובסיכון שבמשחקים אחרים. הצופים מגלים רמות שונות של מעורבות במשחק. גם תוצאות המשחק פרוסות על רצף רחב ומוסכות באופנים שונים אל הקהל. ישנם משחקים שתוצאותיהם אישיות ואינן נוגעות כמעט בקהל, ישנם כאלו שתוצאותיהם משפיעות על הקהל בגלל הזדהותו עם השחקנים וישנם משחקים שתוצאותיהם הרות משקל ביחס לקהל.

מאפיין הראווה משפיע מאוד על האופן שבו תרבות מבנה את המשחק. התפאורה, התלבושות המיוחדות, אופני הסימון המייחדים שחקנים וצופים, הפירוטכניקה והטקסים המתלווים למשחק הם ביטויים של הממד הראוותני של המשחק. הם מסמנים את הזירה המשחקית, מבנים את מרכיביה ויוצרים העצמה חושית. אמצעים אלו אף מעצימים את מרכיבי המשחק האחרים – המתח והפורקן, ההנאה, התחרותיות, חוויית הזרימה ומשמעותן של התוצאות.

הממד הכוחני ומשחקי עריצות

כפי שעולה מהדיון על הממד התחרותי, במרכזה של הנטייה לשחק עומד ממד כוחני שבו לידי ביטוי בשאיפה לנצח. ממד כוחני זה מנותב באמצעות כללי המשחק לתחרות הוגנת; זו אמורה להבטיח שהטוב ביותר ינצח. אולם, הממד הכוחני מאפיין לא פעם גם

1998, בייחוד בפרק השלישי; הויזינגה, תשכ"ו, עמ' 80-84. לניסיונות מרתקים לדון בטקסטים יהודיים

דרך מושג האגון ראו גליקליך, תשס"ו; שניידר, תשע"ב, עמ' 166-200.

85 ציקסקנטמיהאלי, 1975.

את המסגרת החברתית היוצרת ו/או המאפשרת את המשחק. מעבר לתפקיד שממלאים השחקנים במשחק – כוח רב נתון בידי שופטי תחרויות. במידה רבה, השופטים הם בעלי עמדת הכוח לקבוע את תוצאותיו של המשחק; דהיינו, השחקנים – מוכשרים ככל שיהיו – נתונים במידה רבה לחסדיהם של השופטים.

כאן ברצוני לעמוד על תופעה תרבותית מוכרת שלא הרבו לנתח בהתייחס למשחק, ואותה אני מכנה 'משחקי עריצות'. מוסדות משחקיים שונים מיוסדים על ידי בעלי כוח לצורך הנאה, שעשוע או הפגנת כוח עירומה.⁸⁶ עצמתו של הריבון באה לידי ביטוי לפחות בחמש דרכים: ההכרזה על המשחק, ניהול המשחקים, שליטה על כללי המשחק, קביעת תוצאותיו (על ידי שיפוט ענייני או שרירותי) ומתן התגמול לזוכים. כל משחק המוקדש לריבון מבחין בין הריבון כסובייקט מועצם לבין השחקנים המשרתים אותו והמהווים אובייקטים להפקת הנאה או שעשוע. במשחקים רצוניים – אף אלו הנערכים לפני הריבון – השחקנים שומרים על מעמדם כסובייקטים. המצב שונה במשחקי עריצות כפויים – למשל כאשר השחקנים הם עבדים, כמו במשחקי הזירה הרומיים. במצבים אלו, המשחק מהווה מנגנון לדה־הומניזציה של השחקנים. ניתן לראות במאבקם לנצח ולשמור על חייהם מאבק לשימור הסובייקט, וניתן להתייחס לכישורים שהם מפגינים כאמצעים לשיקום הסובייקט שהוכחש בשעה שהושלכו לזירה. אולם, כפי שינוחח בהמשך, משחקי גורל מקצינים מאוד את תהליכי הדה־הומניזציה של הנתינים ומדגישים את עריצותו של הריבון.

משחק וטקס

המשחק עשוי גם לשאת אופי רציני מאוד. בין הפעילויות התרבותיות הנושאות אופי משחקי מובהק יש למנות בראש ובראשונה את הטקסים. הטקס הוא משחק בעל רצינות וחשיבות. ניתן לראות בו תמונת תשליל של המשחק הספונטני. ניתן לחלוק בשאלת היחס שבין טקס ומשחק: האם היסוד המשחקי הוא שחולל ועיצב את הטקסים או שהמשחק אינו אלא טקס שרוקן מתוכנו.⁸⁷ כך או כך, קרבה פנומנולוגית הדוקה קיימת בין שתי התופעות. בדומה למשחק, גם הטקס הוא פעילות חברתית המקיימת זיקה לשגרת החיים

86 דוגמאות ניתן להביא לרוב. לשם המחשה השוו את המופע התנ"כי החד־פעמי שבשמ"ב ב, יד: 'קָוְמוּ וְאֵל הַנְּעָרִים וְיִשְׁחָקוּ לְפָנָיו' למשחקי הזירה הרומיים ולמנהגם של קיסרים רומיים אכזריים וראו גם גטקר, 1627, עמ' 157, וראו את ביקורתם של חכמים על אבנר: 'אבנר נהרג על שעשה דמן של נערים שחוק' (ויקרא רבה כו, ב).

87 התמונה העולה מתיאורי הטקסים בספרות הדתית היא שתוכן הטקס קודם לעיצוב המשחקי שלו. דומה שזרותם של ריטואלים דתיים בעיני בעלי גישה רציונלית והקושי לתת להם פשר גרמו להכפפתם לעיקרון המשחקי. תפיסה זו הובעה כבר על ידי אפלטון כאשר הציג גישה שברצוני לכנותה 'צינית': פונקציונלית' ביחס לריטואל הדתי. בהחוקים [החוקים ז, סטפנוס 799, עמ' 231] אפלטון מציע לחקות את המצרים ולקבוע את משחקי הילדים הנורמטיביים באמצעות הפיכת המשחק לפולחן רשמי שניתן לכפות את אופן התנהלותו. כך ניתן יהיה לתמרץ משחקים ראויים ולהעניש משחקים לא רצויים.

אך מסומנת כחורגת מהם – אולם, בעוד שהמשחק (החובבני למצער) מהווה הפוגה בידורית מרצינות חיי השגרה, הרי שהטקס הוא חריגה לעבר יתר רצינות וכובד ראש. הטקס כמשחק מעוצב כמעמד ראווה המיועד לספק צרכים שונים של הקהל ו/או של החברה המפיקה אותו. בדרך כלל מושקע מאמץ רב בעיצובו האסתטי ולעתים קרובות מרכיבי האגון בולטים בו, בין אם הם נוגעים ישירות לתכליתו של הטקס (כמו בטקסי חניכה) ובין אם הם משולבים במעטפת הטקסית, למשל באמצעות שילובם של מרכיבים היררכיים והענקת כיבודים האופייניים כמעט לכל טקס. אולם בניגוד למשחק אין הטקס מוגדר בדרך כלל כבעל תכלית כשלעצמו המתמצה בסיפוק ובהנאה המופקים ממנו. נהפוך הוא – אל הטקס נהוג בדרך כלל להתייחס בכובד ראש ולראות בו ביטוי מובהק ומוחצן של ערכים חברתיים משותפים, ולעתים קרובות אף מקודשים. בזירת הטקס היסודות המשחקיים פוגשים את המוסדות החברתיים המכובדים ומוחלים עליהם.

משחקיות במעמדים תרבותיים חוץ־משחקיים

לטענתו של הויזינגה והצועדים בעקבותיו המשחק אינו מוגבל למסגרת החברתית המסומנת מראש כמשחק, אלא עומד ביסודם של מוסדות ופעולות חברתיות מגוונות ושל התרבות בכללה. אם ביסוד התרבות עומדת הנטייה המשחקית הרי שהם אכן צודקים; אך אם, כפי שטוענים מבקריהם (וכפי שנדמה בעיניי), בתרבות מתפקדות נטיות ומגמות אנושיות רבות ושונות הרי שיש להבחין בין מסגרות משחקיות, שבהן תכלית הפעילות היא המשחק, לבין מסגרות תרבותיות אחרות שבהן שולטות תכליות אחרות. כולנו מזוהים בקלות משחקים. אנו רגילים לזהות 'בועות פעילות' שמספקות את הנטייה המשחקית, אולם מאפיינים משחקיים חורגים מבועות מוגדרות אלו ונוכחים גם בפעילויות לא משחקיות בעליל. אלתורים למיניהם, השתטויות, מחוות ראווה, התערבויות והימורים אד-הוק יכולים ליצור הפוגות משחקיות בתוך פעילות לא משחקית. המתבונן מהצד מבחין בפעילויות אלו כחריגות מן הפעילות שאופפת אותם. כך, באמצעות רגישות לממד המשחקי ניתן יהיה לאתר פעילות משחקית המשולבת בתוך פעילות שגרתית.

תאורטיקנים מקסימליסטים של המשחק, כמו הויזינגה וטרנר,⁸⁸ טוענים שהנטייה המשחקית עצמה ולא מוטיבציות אחרות מייצרת סוגים שונים של משחקים, ביניהם גם שלל 'משחקים רציניים' שבהם הגבול בין המשחק לחיים מיטשטש. כך תולה הויזינגה שדות תרבותיים נרחבים ביותר בנטייה לשחק. קל אולי לקבל את ההנחה שמשחקים בכלל, ומשחקי גורל בפרט, נוכחים ואף מאפיינים תחומים כמו ספורט. אולם בין התחומים ההולכים ומזדהים עם משחק, שמשחקי גורל תופסים בהם מקום מכריע, דנים הויזינגה וממשיכיו גם בתחומים כבדי ראש כגון משפט, לחימה ומדיניות ציבורית. כך ניתן לראות בטקס 'משחק רציני' שנועד לשרת מטרות החורגות מעצם הנטייה לשחק.

טקסי חניכה או כפרה תובעניים, טקסי יציאה לקרב, טקסי הוצאה להורג וכיוצא באלו יישאו אופי משחקי מובהק אך תוכנם עשוי לשאת אופי של רצינות תהומית. גם מוסדות חברתיים שונים מכילים מרכיבים טקסיים ומשחקיים. כללי התנהלות כמו קודי לבוש, נוהלי משא ומתן ונימוסים מוקפדים מזריקים מרכיב משחקי לזירות פעילות תרבותיות רבות. כך נבחין במרכיבים משחקיים בלבם של מוסדות כגון המערכת המשפטית, הצבא, הרשויות הדתיות ועוד.

החיים כמשחק

כפי שראינו לעיל, המשחק בחיים מוגדר כבועת פעילות החורגת משגרת החיים. 'המשחק' קיים רק כאשר עוטפת אותו סביבת פעילות לא משחקית. משום כך, על פניה, האמירה המפורסמת של ויליאם שייקספיר – 'כל העולם במה וכולנו שחקנים' – היא חסרת מובן; אם כל העולם במה וכולם שחקנים – הרי שאין 'משחק'. עם זאת, ניתן להקנות לה משמעות בשני אופנים: האופן האחד הוא התייחסות למשחק כמטפורה לחיים, והאופן האחר הוא תפיסת החיים האנושיים כמשחק של כוחות גדולים יותר.

המשחק על אופניו השונים, ומשחקי הגורל בפרט, משמשים לעתים מטפורה לחיים עצמם. למטפורה זו עשויים להיות מובנים שונים, כגון הטענה שהחיים מתנהלים כמו משחק – על פי כללים לא מהותיים, הם חסרי תכלית מעבר לגבולות המוכתבים על ידי יעדי המשחק, האנשים אינם אותנטיים אלא ממלאים תפקידים במסגרת המשחקית, וכיו"ב.

המשחק והאלים

דרך אחרת לתפוס את החיים כמשחק עשויה אף היא לשמש כמטפורה אך עשויה להיתפס במקורות מסוימים גם כתיאור מיתי ואפילו ריאלי של החיים. לפי דרך זו, החיים המוכרים לבני האדם ממלאים תפקיד משחקי בקוסמוס רחב יותר מזה המוכר לנו. לפי תפיסה זו, חיי בני אדם הם משחקם של אל יחיד או של אלים רבים. לעיל הושם דגש על ההיבטים האנתרופולוגיים בנייתוח של ההיבטים המשחקיים בתרבות, אולם כאשר מתייחסים ברצינות למופעים התרבותיים של משחקים אלוהיים, המשחק האנושי מקבל משמעות נוספת, ולעתים שונה לחלוטין מזו שהוצגה לעיל. ניתן להבחין בשלושה טיפוסים יסודיים של דגמים משחקיים שבהם קיימת אינטראקציה בין אלוהים ואדם: הטיפוס הראשון הוא משחקם של בני אדם לפני האלוהים; טיפוס שני הוא של אלים המשחקים בינם לבין עצמם ואשר משחקם משליך ישירות או כתוצאה לוואי על העולם האנושי, והטיפוס השלישי הוא שילוב בין השניים שבו מעורבים האלים ובני האדם ביחסי גומלין משחקיים. משחקיהם של בני האדם לפני האלים עשויים להתנהל לפי כללי תחרות אנושיים, והם יכולים להתנהל על פי תכתיבים אלוהיים. תמונת האל המשחק בבני האדם יכולה לתפקד בצורות שונות בתרבות ולשקף סוגי משחקים שונים מאוד זה מזה על פני רצף

רחב. בקוטב האחד עשוי לעמוד אל מיטיב ומחויך האוהב להשתעשע; מאמיניו משחקים לפניו לכבודו, אך משחקהם נושאים אופי חיובי. הנאתו של האל ממשחקם אינה הכחשה של האנושיות או הכישורים שלהם; אדרבה – משחקים אציליים שבהם מפגינים כישורים ייחודיים עשויים לאפשר לנתינים להביא את המצוינות שלהם לידי ביטוי. בדרך כלל משחקים אלו, כדוגמת המשחקים האולימפיים ביוון העתיקה, יהיו בעלי אופי תחרותי בהתאם לכללי משחק שיאפשרו את ניצחון המצוינים. סוג משחקים אחר על הרצף יישא אופי בידורי. משחקים אלו יבליטו ריגושים ססגוניים קלילים, דוגמת המשחקים המימטיים ביוון העתיקה ובמרחב ההלניסטי המזרחי.

סוג שונה לגמרי הוא משחק שבו האלים מפגינים את ריבונותם על בני האדם באמצעות עצם הציווי לשחק, באמצעות תכנון של המשחק או באמצעות קביעת תוצאותיו. בדיון לעיל על הממד הכוחני של המשחק ביקשתי לכנות משחקים אלו 'משחקי עריצות'. משחקי עריצות עשויים לאפיין את הריבון האלוהי כמו את הריבון האנושי.

דפוס המשחק השני הוא של אלים המשחקים או המתחרים ביניהם. המיתוס עיצב לרוב את עולמם של האלים כדמות העולם האנושי המוכר. במסגרת זו מרכיבי המשחק האנושי הועתקו גם לתיאור המרחב האלוהי. במהלך מעין זה הועצמה חשיבותו של המשחק, ותוצאותיו הפכו להרות גורל.⁸⁹

הדפוס השלישי של משחקים יישא אופי אינטר-אקטיבי שבו אלים ראשיים ומשניים או בני אדם ואלים מתחרים ביניהם. גם כאן המיתוס מציג את היחסים המורכבים שבין אלים ובני אדם ומבנה את יסודות התרבות באמצעות תיאורים משחקיים אלו. להלן אעסוק ביתר פירוט רק במשחקי גורל אלוהיים.

הטלת גורלות והמאפיינים המשחקיים הצידוק המשחקי לגורל נשען על הנטייה האנושית לשחק, נטייה הכוללת את המאפיינים השונים של המשחקיות שנדונו לעיל. הטלות גורל מסוימות עשויות להכיל את כל המאפיינים המשחקיים השונים ואילו הטלות גורל אחרות עשויות להכיל רק את חלקם. בדיון שלהלן אבקש לעמוד הן על הטלות גורל שכל כולן משחק והן על הטלות גורל שמשולבות במסגרות פעילות אחרות אך נושאות מאפיינים משחקיים מובהקים.

משחקי גורל מובהקים

משחקי גורלות נפוצים מאוד בתרבות ומופיעים בצורות שונות ומגוונות: הם מופיעים כמשחקים שכל תוכנם הגרלה, והם מופיעים כמשולבים בתוך משחקים מורכבים; הם עשויים להיות חד-ברירתיים או רב-ברירתיים. הם משוחקים באמצעות כלי עזר – דהיינו

89 על מיתוסים מפותחים מעין אלו במזרח הרחוק ראו הנדלמן, שולמן וברקסון, 1997.

באמצעות גורלות או באמצעות גופם של המשתתפים, הם משחקים על ידי ילדים ומבוגרים, עם תגמול חיצוני או ללא תמורה. משחקי גורלות בסיסיים הם פשוטים, אינם מכילים מרכיבים של תמרון ואינם נשענים על כישרון. אלו משחקי מזל מובהקים. במסגרת עבודתו הקלסית נטה הוויזינגה להמעיט בחשיבותם:

במשחק-מזל סתם אין המסתכל שותף לציפייה אלא במידה מועטת. משחקי הקוביה הם עסקי תרבות הראויים לשימת לב; אבל בשביל התרבות גופה דברים אלו אין להם פרי: אין הרוח והחיים נמצאים נשכרים מהם דבר.

(הוויזינגה, תשכ"ו, עמ' 79)⁹⁰

אולם, עיון בתפקיד התרבותי של משחקי המזל ושל שיבוצם במסגרות תרבותיות רחבות יותר עשוי להעלות שיפוט אחר ביחס למשחקי המזל הבסיסיים, וכל שכן לגבי משחקי המזל המורכבים.⁹¹ אפלטון מתאר את מיתוס המצאת הקובייה, המיוחס לאל החכמה, המדעים (וממילא גם הכישוף) המצרי:

שמעתי שבסביבות העיר נאוקרטיס שבמצרים שכן אחד האלים הקדומים של אותה ארץ, אותו אלוה שקדושה לו הציפור הנקראת איביס, והוא עצמו נקרא בשם תיות. הוא היה הראשון שהמציא מספר וחשבון והנדסה ואת חכמת התכונה, וכן את משחקי הפסיפסים והקוביות, וגם את הכתב.

(אפלטון, פידרוס, 274 [תרגום ליבס, עמ' 418])

משחקי המזל משולבים כאן בהקשר תרבותי נכבד ביותר של המצאת החכמות. המשחק הוא חלק בסיסי מן התרבות הגבוהה דווקא. דומה שמיתוס זה מעיד על הלגיטימציה התרבותית של משחקי המזל בקרב שכבות אוכלוסייה נרחבות.

משחקי מזל פשוטים בנויים, בדרך כלל, על טכניקה של הגרלה שאורכת זמן וכך בונה את הציפייה לתוצאות הגורל. במשחקי ילדים מופקת הנאה מעצם המשחק. בקרב מבוגרים רווחים משחקי הימורים, והיקפם החוקי והעברייני בהתנהגות האנושית הוא עצום.⁹² במשחקים אלו נוספים רכיבי המחיר והתמורה. משחקי ההימורים שוברים, לכאורה, את היחס הנורמטיבי המקובל בין השקעה לתמורה. משחק ההימורים יוצר בועה משחקית שבה מושעים לכאורה כללי השוק היומיומיים.⁹³ הזוכה בהגרלה משקיע מעט

90 אולם דומה שהוויזינגה הסתייג מקביעה זו בשעה שחלק על הלב והגן בנוגע לחשיבותו התרבותית של משחק הקובייה הפולחני, שם בעמ' 82-83.

91 על משמעותם התרבותית הרחבה של משחקי גורל והימורים ראו דיוניו המגוונים של דותן, 2002.

92 על ההיקף העצום של מוסדות ההימורים בהיסטוריה של המערב בכללה ראו דותן, 2002, עמ' 212 הע' 83.

93 ברור שזה חלק מן האשליה המשחקית הניטעת בשחקנים, ובסופו של דבר המוסדות המשחקיים נתונים בתוך אותה חוקיות כלכלית.

כסף וזוכה בהרבה מאוד, או לחלופין: המפסיד משקיע כסף רב בהימור לאורך זמן ומאבד אותו. ההבניה התרבותית של מוסדות הימורים מסמנת אותם בדרכים שונות כבועה הטרוטופית של פעילות משחקית באמצעות מיקום מבודד, באמצעות ארכיטקטורה מיוחדת או יצירת אווירה מלאכותית ייחודית. רוב משחקי ההימורים המסורתיים (בשונה מן ההימורים במרשתת למשל) מכילים מרכיב חברתי, ולכולם מרכיב ראוותני בולט. הזוכים (ובמקרים רבים גם המפסידים הגדולים) מסומנים באמצעים שונים (כריזה של שמם, כמות הז'יטונים שעל שולחנם או פרסומם בבימות תקשורת). בכך מצטרף לתגמול הכספי הבסיסי גם תגמול חברתי (חיובי או שלילי) בולט.

התמורה החיצונית מעצימה מאוד שניים ממרכיבי המשחק הבסיסיים: המתח והפורקן שבתוצאה (שמחת הזכייה ותסכול ההפסד כאחד). אולם, עם כניסתו של התגמול החיצוני כמרכיב דומיננטי למשחק הולך ונעלם מרכיב השעשוע וההנאה המשחקיים שעליהם שם אויגן פינק דגש,⁹⁴ ואת מקומם תופסים הריגוש שבסכנה והחרדה מפני התוצאות. משחקי ההימורים בנויים על 'אהבת סיכונים'. ככל שמרכיבי הסיכון גדלים משתנה הפרופיל של השחקן. חוויית הזרימה המלווה את המשחק משותפת הן לשחקן במשחק ללא תמורה והן למהמר, אולם השחקן במשחק ללא סיכון ותגמול מפיק מעצם משחק הגורל את ההנאה; המהמר – לעומתו – מפיק מן המשחק את הריגוש שבנטילת סיכון ושבזכייה או בהפסד. הציפייה לזכייה מתדלקת את הנטייה לשחק. כשהנטייה לשחק מועצמת מאוד הופך המהמר המזדמן לשחקן 'מקצועי' או 'מכור' להימורים – במצב זה חלק מאפיוניו של המצב המשחקי מתהפכים על פיהם (אדון בהם בהרחבה במסגרת הדיון בהתנגדות למשחקי גורל).

הימורים כמיסוי עקיף מרצון

נקודת מבט חשובה אחרת בנוגע למשחקי הגורל קשורה לנקודת המבט של מנהלי המשחקים ולרווח החברתי שבקיומם. העובדה שלמוסד ההימורים יתרון מובנה על פני השחקנים עשויה לאפשר את ניצולו ככלי חברתי שיועיל לאינטרס הפרטי או הציבורי. הנטייה האנושית להימורים מובילה לכניסה מרצון למשחקי המזל אף על פי שלמעשה מדובר בבזבוז כספים (למצער, בהתייחס לכלל המשקיעים). אם נטייה זו לבזבוזות תנוצל למטרות חברתיות הרי שכספם של המהמרים יוחזר להם כשירות חברתי, בדומה למערכת מיסוי הוגנת. יתרונם של המשחקים על פני מסים ישירים הוא בכך שאין הם מוצגים כתביעה חיצונית וכחובה המוטלת על הפרטים. שימוש בהטלת גורלות כמערכת מיסוי עקיף מגייס כספים לצורכי ציבור באופן התנדבותי. נימוק זה משמש הצדקה לניהול הגרלות למטרות קהילתיות ולאומיות. לעתים קרובות משתמשים בו כדי להצדיק

מונופול על ניהול מערכת הימורים, כדוגמת המונופול הממשלתי של 'מפעל הפיס' בישראל. טענות אלו תוצגנה בדרך כלל כצידוקים שבדיעבד: כיוון שהימורים יתקיימו ממילא ואנשים יבזזו את כספם בין כך ובין כך – עדיף לנצל חולשה זאת לצרכים ציבוריים.⁹⁵ אולם, ישנם המצדדים מסיבות דומות בקיומם של משחקי גורל לכתחילה. להשקפתם יש להתייחס למוסדות הימורים כאל כל גורם כלכלי אחר. כיוון שמוסדות אלו מעודדים השקעה כספית הם עשויים לתרום לפיתוח ולצמיחה כלכלית. דברים אלו נכונים גם בנוגע למוסדות הימורים פרטיים. מיסוד ההימורים יוביל להגדלת התעסוקה, ומיסוי ההימורים יכניס כסף רב לקופה הציבורית. בהסתמך על גישה כלכלית זו מופיעות יוזמות לאישור ולעידוד מפעלי הימורים באזורי פיתוח שימשכו קהל מקומי ובינלאומי וישמשו כמנוף לפיתוח כלכלי.

גורלות משחקיים במעמדים חוץ־משחקיים כפי שמאפיינים משחקיים עשויים להופיע באירועים חוץ־משחקיים באופן כללי, כך גם מאפיינים משחקיים מובהקים של הגורל עשויים להופיע בהטלות גורל חוץ־משחקיות. עמדנו לעיל על המאפיין הבולט של משחקי גורלות הכרוך במתיחת הזמן שבין פעולת הטלת הגורל להתבררות התוצאה. פעמים רבות, גם בהטלות גורל חוץ־משחקיות כגון הקצאת קרקעות באמצעות גורל (המתאימה מאוד, כמפורט לעיל, לצידוק הרציונלי) או פעילות של ניחוש באמצעות גורל – בולט מרכיב ההשהיה היוצר מתח שמתפרק עם היוודע תוצאות הגורל.

מרכיב חשוב ובולט עוד יותר הוא מרכיב הראווה. הטלות גורל רבות – כאלו השייכות גם למסגרות הצידוקים שנפרסו לעיל – נעשות בציבור באופן בולט ולעתים קרובות גם באופן טקסי. הפיכתם של אירועים המוזכרים לעיל – כגון הגרלת קרקעות רציונלית או של נחש באמצעות גורל – לאירועים טקסיים וראוונתיים, מזריקה לתוכם מרכיב משחקי בולט. אדם הנוכח, כמשתתף או כצופה, במופע ראווה שבמרכזו עומדת פעילות של הטלת גורל עשוי לחוות את החוויות המרכזיות שמאפיינות את התחום המשחקי – את התחרות, המתח, הציפייה והפורקן שבתוצאות הגורל. נדון על קצה המזלג בשני שדות שהקשר בינם למשחק גורל עולה תכופות בחיים ובספרות.

גורל ומשפט

הויזינגה עומד בהרחבה על הקשרים העמוקים שבין המשפט למשחק. בדיון על גורלות רציונליים לעיל פגשנו את השופט ברידואה מיצירתו הספרותית של רבלה. בעולם הקרנבליסטי של רבלה – שבו מוסדות חיים שונים מוארים מחדש מהיבט משחקי –

95 על צידוקים כגון אלו לקיום 'מפעל הפיס' בישראל ראו לנדאו, תשל"ה, עמ' 7-86.

השופט ברידואה משחק ומשתעשע בחריצת דין באמצעות גורל. דומה שהצידוק המשחקי מתאים לפעולה זו עוד הרבה יותר מן הצידוק הרציונלי. פעילות זו הופכת את הזירה המשפטית היבשה לזירת משחק מובהקת. אולם גם אם לא נקבל את טענת המקסימום שמזהה חריצת דין עם הטלת גורל משחקית, הרי שקשה להתעלם ממאפיינים משחקיים שמלווים את הפרוצדורה המשפטית. המרכיבים הטקסיים, התלבושות, פומביות הדין, ההתחרות הרטורית, ניסיונות התמרון, ההבניה של המתח הנפתר בהכרעת הדין, שמחת הניצחון או התסכול של המתדיינים ושל עורכי הדין – כל אלו ועוד הם מאפיינים משחקיים שמתלווים להליך השיפוטי. אף אם ההליך עצמו מתנהל באופן ענייני – הביטויים התרבותיים המזוהים את התהליך המשפטי כמשחק בכלל, וכמשחק גורל באופן ספציפי, לא צמחו יש מאין.⁹⁶

מלחמה כמשחק גורל

מיום שבאו לעולם מלים שמשמשות שמות למלחמה ומשחק, היו נוטים לכנות מלחמה בשם 'משחק'.
(הויזינגה, תשכ"ו, עמ' 116)

הקשר האינטימי שבין מלחמה ומשחק רווח בשפה ובא לידי ביטוי במערכים מגוונים של טקסיות בשדה הקרב והמערכה. קרבות ערוכים, יהיו אלו 'דו־קרב' או מלחמה בינלאומית, מכילים מרכיבים משחקיים בולטים: כללי מלחמה, תמרונים, הטעיות ורמאויות. לרוב מאפיינות את המלחמה אסטרטגיות ענייניות, אולם ניתוח של כל קרב ומערכה מגלה את הדומיננטיות היתרה של מרכיב המזל. המנצח ב'דו־קרב' אינו תמיד הלוחם המיומן ביותר. מה היה קורה לו החטיא דוד במעט או אילו היה גלית הפלשתי מזיז את ראשו? דומה שהפער בין הביטחון של המספר במיומנות הקליעה של דוד לבין הביטחון בניצחונו מול לוחם מיומן כגלית היא שהופכת את ההכרעה בקרב זה להכרעה בשם ה', היינו להכרעה בהתערבות אלוהית. מרכיב המזל במלחמה מקרב את הממד המשחקי שלה, למצער מבחינה מטפורית, למשחק גורל.

אולם, הגורל אינו משמש רק כמטפורה להכרעת מצביי לחימה. גורלות של ממש מעורבים בתהליך קבלת ההחלטות הנוגעות במישרין ובעקיפין ללחימה ומהווים חלק מתהליך הלחימה ומתוצאותיה. גורלות של ממש שימשו להחלטה על יציאה למלחמה, גורלות הכתיבו מי יצא כחיל חלוץ או ימלא משימה זו או אחרת, גורלות שימשו לקבלת החלטות במצבי דילמה מלחמתיים וגורלות אף שימשו ככלי ענישה על תבוסה במלחמה. ניתן לדון בגורלות אלו תחת צידוקים אחרים, אולם לא ניתן להתעלם מהמאפיינים המשחקיים של עריכתם – הטקסיות, בניית המתח והפורקן, הראווה והכוחניות שמופגנת באמצעות הגורל.

96 על מאפייניו המשחקיים של המשפט ראו הויזינגה, תשכ"ו, עמ' 105-115.

משחק הגורל כסמל עולם וכמודעות קיומית שימוש במשחק הגורל כמטפורה לחיים ממקד את המטפורה בדרך כלל בממד השרירותי של החיים. החיים הם משחק גורל ולפיכך נושאים אופי פטליסטי שבו הסובייקט נמחק ומוצג כנתינו של הגורל. תיאור פואטי של מצב זה מציג יהודה עמיחי בשירו:

אָנִי גּוֹר גּוֹרְלִי, גְּרָגְרָן גּוֹרְלִי, אָנִי גָּר בְּגוֹרְלִי
וְאָנִי גָּר בְּגוֹרְלִי. כְּשֶׁפִּשְׁטָתִי אֶת בְּגָדֵי בְּטָרֵם שְׁנָה,
נָשָׂר מְטַבֵּעַ מְכִיס מְכַנְסֵי עַל הֶרְצָפָה,
וְלֹא יִדְעָתִי שֶׁהַמְטַבֵּעַ הַמְצַלְצֵל הַזֶּה קָבַע
אוּלֵי אֶת גּוֹרְלִי חַיִּי וְאֶת הַמְשֶׁךְ חַיִּי.
אָנִי קָבִיָּה בְּמִשְׁחַק הַגּוֹרְלִי, פָּנִי לְמַעַלָּה
אוּ פָּנִי לְמַטָּה. אֵיךְ שְׁאֲנִי נוֹפֵל אָנִי קוֹבֵעַ גּוֹרְלִי
לְעֶצְמִי וְגַם לְאַחֵרִים.
וְלֹא יִדְעָתִי שְׁמִתָּנִי פָּנִי וּמִן הַקְּמָטִים
מִיִּשְׁהוּ יַעֲשֶׂה לּוֹ מִפֶּה לְטִיּוּלִים וְאוּלֵי לְמִלְחָמוֹת,
זְמַן רַב אַחֲרָי. וְגַם הוּא לֹא יִדַּע.

(שירי יהודה עמיחי, כרך ה, שיר 9, עמ' 209-210. © כל הזכויות שמורות להוצאת שוקן)

בהגותו האקזיסטנציאליסטית של פינק משמעותה של מטפורת המשחק האנושי מועמקת ומתהפכת. המשחק האנושי אינו רק מטפורה לתחושת השרירותיות של האדם מול התופעות. המשחק האנושי הוא 'סמל-עולם' (Weltsymbol). המשחק האנושי הוא הבימה הפרגמנטרית שדרכה מגיחה ההוויה העולמית במלאותה. פינק עומד על מאפייניו הפרדוקסליים של המשחק. במשחק, האדם חווה ריכוז עצמי אינטנסיבי כמו גם חריגה עצמית ותחושת יכולת. חוויית הזרימה האופיינית למשחק מפורשת על ידו כעמידה נוכח ההוויה בראשוניותה, לפני שהולבשו עליה מהויות מלאכותיות. במשחק, ההוויה מתגלה כמרחב שמעבר לטוב ולרוע ומעבר לתכליות היומיומיות. ההתפעלות של פינק מן המשחק כמעין חיים, חירות ואושר ממוקדת כמובן בססגוניות של מגוון תופעות הקיום שניתן לתפוס אותן באמצעות המטפורה של המשחק ולא רק במשחק המזל. אולם, המקריות (המזל) תופסת מקום נכבד בתיאורו של המשחק כסמל-עולם. את המרכיב הזה לוכדת המטפורה של משחק הגורל באופן החד ביותר. בדומה לשימוש השלילי במטפורת משחק הגורל, גם לפי תפיסת פינק הרי שהיקום והתופעות למיניהן חסרים משמעות והאדם מוצא עצמו מושלך לעולם שרירותי וגחמני; אולם המשחק כסמל העולם מקנה לתובנה זו מובן חיובי, כפי שמסכם ספריוסו: 'כל הישויות הן צעצועים קוסמיים וכל השחקנים הם, בתורם, כלי משחק [...] האדם שמבין זאת פותח את עצמו לקראת חירות

מוחלטת וחסרת גבולות'.⁹⁷ האדם – התופס את חייו ואת התופעות כולן כחלק ממשחק גורלות קוסמי ומאשר את מצבו זה – משוחרר ממתן דין וחשבון על אודות עמידתו מול מהויות ותכליות לכאורה של הקיום. כך, מטפורת משחק הגורלות התיאורית מקבלת גם משמעות פרסקרפטיבית – האדם המשחק, דהיינו האדם בעל תודעת המשחק כסמל-עולם, משיג חירות התואמת את ההווה.

האל ומשחק גורלות

משחק לפני האל

עמדתו לעיל על סוגי המשחק השונים שבהם עשויים להיות מעורבים אלים ובני אדם. הוא הדין לגבי גורלות. משחק גורלות עשוי לשקף את טוב הלב האלוהי. חסדו של האל יופגן אם הגורל מכיל טובין חיוביים שהוא מעניק באמצעותו לבני אדם, ובייחוד כשהשימוש בגורל מעוצב כטקס שתוצאתו צפויה ושבאמצעותו תופגן אהדתו של האל לבני אדם. בקצה האחר של הרצף עשויים להופיע משחקי עריצות אלוהיים. משחק מזל בבני אדם, משחק בעל אופי שרירותי, מתייחס אליהם כאל אובייקטים המהווים כלי משחק או פרסים למנצח. במקרים אלו הגורל משמש כלי התעללות, ואף למחיקת הסובייקט.⁹⁸ משמעותם של משחקי גורל מעין אלו היא הפגנה של עצמת כוחו של הריבון, כפי שהיטיב לנסח תובנה זו פרידריך ניטשה:

מי שיודע לצוות, מי שמטבעו הוא 'אדון', מי שכולו אומר אלימות בכל – בכל תנועה, בכל מעש – מה לו ול'הסכמות'? אנשים מסוג זה, אין אתה יכול לחשב את בואם, הם יורדים כגורל, ללא טעם, ללא תבונה, ללא רחם, ללא אמתלה, הנה הנם כברק, וזה איום מדי, פתאומי מדי, משכנע מדי, 'שונה' מדי, אף מכדי להיות שנוא. (ניטשה, לגנאולוגיה של המוסר, עמ' 291)

בעוד שניטשה משתמש במטפורה של הגורל כדי להדגיש את כוחו של ה'אדון', אני מבקש ללמוד מכוחו של האדון על השימוש המשחקי שלו בגורל ומן האדון האנושי על האדון המוחלט האלוהי.

אלים משחקים בגורל

סוג אחר של משחקי גורלות אלוהיים הם משחקים שהאלים מנהלים בינם לבין עצמם ואשר למהלכיהם ולתוצאותיהם יש השלכות על המרחב האלוהי ועל בני האדם.

97 ספריוסו, 1989, עמ' 132. התרגום שלי.

98 בדומה למשחקי המזל של הקיסר הפסיכופט קליגולה שנהג לערוך הגרלות מפלצתיות בפני מוזמניו. ראו בנימיני וצבעוני, תשס"ב, עמ' 9-14, ואת הניתוחים של דלו ובטאי לתופעת הסדיום לאורך הספר.

במיתולוגיה הגרמנית נורדית מתואר תור הזהב באמצעות תיאור משחקם של האלים בקוביות זהב. משחק האלים כיסוד לוח השנה השמשי וימי קודש מופיע במיתולוגיה המצרית והיוונית. דומה שיש לקשור סיפורים אלו גם למשמעותם המאגית של הגורלות, אולם היסוד המשחקי על מרכיביו השונים בולט בהם מאוד. תיאור עשיר ביותר לסוג זה של משחקי אלים מופיע במסורות הינדואיסטיות. שיווא ופראוטי משחקים ביניהם, וכך מייצרים את התנועה הקוסמית כולה ואת סדרי העולם. משחק זה נושא אופי דינמי מתמיד של יחסי גומלין של משיכה, דחייה, שיתוף פעולה משחקי, יריבות, רמייה ומריבה אשר השלכותיהם על העולם רבות ומגוונות.⁹⁹

שני הדגמים המתארים את הקשר בין משחק האלים לבני האדם הם אנכיים, אולם הדגם הראשון של משחקי האלים פונה מלמטה כלפי מעלה – דהיינו בני האדם במשחקם מספקים את האלים – ואילו הדגם השני נע מלמעלה כלפי מטה – במסגרתו בני אדם מושפעים מתוצאות משחקיהם של האלים.

אם אי פעם על שולחן האלים של הארץ עם אלים בקוביות שיחקתי, עד שהארץ נרעדה ונתפוררה והזניקה מקרבה נהרות אש:
– כי הגה שולחן אלים היא הארץ ומרעידה מפני מלים חדשות ובוראות ומפני הפור שיפילו אלים.

(ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, עמ' 222)

דגם שלישי עשוי להיות דגם משולב שבו בני האדם והאלים שרויים במשחק גומלין שתוצאותיו משפיעות על שני המישורים – האנושי והאלוהי.¹⁰⁰ לסיכום: תמונת האל המשחק בגורלות דומיננטית ביותר בתרבות ועשויה להתפרש כהשלכה של 'האדם המשחק' על המרחב האלוהי; האל המשחק בגורלות עשוי להיתפס באופן חיובי ומיטיב ועשוי להיתפס כעריץ. כך או כך, משחקם של בני האדם לפני האל ומשחקו של האל בבני האדם מעצימים את הסובייקט האלוהי על חשבון האנושי ומאפשרים לתפוס את חיי בני האדם כמשחק.

ההתנגדות למשחקי גורל

כאשר דנים בפעולות המשחק מבחינה ערכית – רבים מתנגדים למשחק בכללו, למשחקי גורל על אחת כמה וכמה, וקל וחומר לייחוסם לאלוהים.

99 ראו הנדלמן, שולמן וברקסון, 1997.

100 דוגמה למשחק כזה ניתן למצוא שוב במיתולוגיה המצרית, ולפיה כניסתו של אדם לשאול מותנית בניצחון על איזיס במשחק קובייה, כאשר הניצחון במשחק מאפשר תנועה דו-כיוונית מן השאול לעולם ובחזרה. דברי ניטשה מתארים שותפות משחקית של אלוהים ואדם סביב שולחן אחד, אך את הגורל מטילים האלים בלבד. זרתוסטרא מתאר כך את יכולתו של האדם להמשיג במילים את השרירותיות האלוהית הבאה לידי ביטוי ברעיון 'השיבה הנצחית'.

המעשים מתחלקים לארבע קבוצות בהתאם להתבוננות בתכליותיהם: מעשה שווה או מעשה משחק או מעשה לבטלה או מעשה טוב ויפה... מעשה משחק הוא מעשה שמתכוונים בו לתכלית שפלה, כלומר, שמתכוונים בו לדבר לא הכרחי ולא מביא תועלת רבה, כמי שרוקד לא לשם התעמלות, או עושה מעשים כדי להצחיק. למעשה זה קוראים בלי ספק 'משחק'. (רמב"ם, מורה נבוכים, ג, כה)

כפי שעולה מדברי הרמב"ם, בסיס ההתנגדות הערכית למשחק נעוץ בדיוק באותה נקודה שזיהה הוויזינגה כמאפיין המרכזי שלו – חוסר התכליתיות. מעשה משחק הוא מעשה חסר תכלית מעבר לעצמו, ומשום כך חסר חשיבות. ביקורת זו הועמקה על ידי חלק ממבקריו של הוויזינגה. הם הציעו תשליל של התאוריה שלו שלפיו לא המשחק עומד ביסוד התרבות ועליו נבנו מוסדות תרבותיים שונים אלא להפך – משחק הוא תרבות שהתנונה. תרבות מלאה התאפיינה בצורות פעילות ססגוניות ששירתו תכליות מסוימות, אולם משעה שתכליות אלו ננטשו, נותרה רק המסגרת ההתנהגותית והפכה למשחק.¹⁰¹ מרכיבי המשחק שנדונו לעיל: הסיפוק וההנאה, התחרות, הראוונות והכוחניות, עשויים להיתפס כטובים וחיוניים אך גם כהרסניים. מיקוד החיים האנושיים ברדיפה אחר סיפוק והנאה שאינם משרתים יעדים ארוכי טווח נתפסים כשליליים בעיני מתנגדי המשחק. לא זו בלבד, אלא שהעמדת עולם של סיפוק רגשי במרכז ההווה והתרבות האנושית מחללת את מה שבעיני מתנגדי המשחק נתפס כמהות האדם וצלמו – את החשיבה הרציונלית. כך, תחרותיות עירומה ללא כל תכלית אינה פעילות תרבותית גבוהה אלא גורם מתסיס שעשוי לעודד יריבות ועוינות, ולמצער, היא מגבירה את התסכול (באשר ישנם תמיד יותר מפסיידים ממנצחים) שלא לצורך. מרכיב הראוונות, האופייני כאמור למשחק, מטפח את הטפל על פני העיקר ופוגע בכושר השיפוט המחושב. הכוחנות המתלווה למשחק יוצרת תרבות אגרסיבית שפוגעת באיכות החיים של בני החברה. כללו של דבר – מאפייני המשחק המרכזיים אינם ראויים אלא באשר הם משמשים תכליות נעלות, אולם כשהם עומדים בפני עצמם – הם מייצגים תרבות מנוונת ומגונה.

101 ריצת המרתון המקורית, על פי האגדה, נועדה לבשר את ניצחון היוונים על הפרסים, וקביעתה כמסגרת תחרותית באולימפיאדה הראשונה באתונה משקפת תרגום משחקי של אירוע עתיק. באופן דומה ניתן להתייחס למשחקים האולימפיים עצמם. המקום הנרחב שתפס המשחק בתרבות היוונית היה הדוק לאירועים בעלי משמעות מיתולוגית. ניתן לראות בהם טקס נשגב. אולם משעה שהריטואל איבד את משמעותו הפך הטקס למשחק, לפעילות חסרת תכלית ומשמעות מעבר לעצמה. את המשחקים האולימפיים ביטל הקיסר תאודוסיוס ב' 394 לספירה. לפרטים ההיסטוריים ראו זיו, תשס"ח. ניוון מעין זה של הדת מכיוון ביקורתי שונה לחלוטין מתאר ברוך שפינוזה, מאמר תאולוגי, פסקה 8, עמ' 4: 'כך התנוון המקדש וירד כדי תיאטרון [...] מה תימה, שלא נותר מן הדת העתיקה חוץ לטקסים והאמונה שוב אינה אלא פתיות ודעות קדומות'.

הגורל - משחק משחית

ואולם, גם בעיני מתנגדי המשחק, משחקים שונים עשויים לשרת תכליות גבוהות יותר. משחקי פעוטות וילדים מקדמים את התפתחותם, משחקי ספורט עשויים לשרת את הבריאות, משחקי חברה עשויים להאיץ תהליכי חברות, משחקי חשיבה עשויים לתרום לחידוד היכולת השכלית. תועלות אלו אפשרו את קבלתם של משחקים שונים גם בעיני המתנגדים לפעולת המשחק כשלעצמה. משחקי גורל, לעומת זאת, אינם מקנים שום תכונה טובה למשחקים בהם ונתפסו כזבזבז זמן בטהרתו. אדרבה, משחקי הגורל נתפסו לעתים קרובות כמשחיתים במיוחד מכמה טעמים, ואותם אפרט להלן.

התנגדויות למשחקי גורל חובבניים שאינם כרוכים בהשקעה כספית משחקי גורל אינם מבוססים על פיתוח כישרון כלשהו, ולפיכך אינם תורמים דבר לאדם המשקיע את זמנו בהם. בחברה תכליתית שבה הזמן הוא משאב יקר, אדם המבזבז את זמנו על פעילות לא יצרנית נתפס כמושחת. הערכה שלילית זו מועצמת בהתייחס לאופי ביטול הזמן שבמשחקי גורל, התנגדות שניתן לכנותה ערכית-אסתטית. ההנאה המופקת ממשחק המזל נתפסת לעתים קרובות כנחותה, באשר היא מבוססת על ציפייה ופורקן של מתבונן פסיבי וחסר השפעה על תוצאות הגורל. הפקת הנאה מחוויה כל כך בסיסית ורזה נראית כבלתי ראויה וכלא בריאה בעולם שמאפשר חוויות משוכללות ומגוונות יותר. יתרה מזו, משחק המזל מגוון גם את המרכיבים המשחקיים עצמם - את היוזמה, הגיוון, התחרות והנאת התמרון.

ההתנגדות הערכית הבאה קשורה לתמונת העולם המטופחת בתרבות של משחקי מזל. משחקי גורל מבוססים על עיוות תמונת המציאות הסטטיסטית. משמעותו - טיפוח של חוסר רציונליות, של ציפיות להתממשות אירועים נדירים יחסית. אדם שמתרגל לציפיות כאלו, מפתח תמונת עולם שגויה שעשויה לפגוע בשיפוטם כלליים שלו ולא רק כאלו הנוגעים למשחק.

התנגדויות למשחקי גורל על טובין

ההתנגדויות לעיל, הנוגעות גם למשחקי גורל שאינם הימורים כספיים, מתעצמות מאוד בהתייחס למשחקי הימורים על טובין. הפיתוי להמר נכרך ביצירת אשליה של אפשרות להתעשרות מהירה שסבירותה נמוכה, ולעולם היחס בין מידת ההשקעה לסיכויי הזכייה מוטא לכיוון ההפסד. לפיכך, הוצאת כסף על הימורים משמעותה לרוב 'בזבוז' ולא 'השקעה'. הימורים במסגרת הימורים משמעותם - ברוב המוחלט של המקרים - הפסד ידוע מראש שנוגד כל תאוריה של קבלת החלטות רציונלית. קשה להסביר את הכניסה להימורים במונחים כלכליים רגילים. סביר להניח שאף מהמר שיישאל בכניסתו לקזינו - האם הוא מוכן להשקיע את סכומי הכסף שהוא עתיד להפסיד עבור חוויית המשחק, עבור

הציפייה ואשליית הזכייה – לא יענה בחיוב. רוב המהמרים ככולם מניחים שלהם זה לא יקרה, שהם יעלו בגורל ויזכו. יתרה מזו, אשליית האפשרות לזכייה קלה ומהירה מעודדת את פיתוחן של אשליות נוספות שמתלוות למשחקי ההימורים. מהמרים נוטים לייחס לעצמם השפעה על תוצאות הגורל.¹⁰² מכיוון שאשליות אלו הדוקות כל כך למשחקי הגורל מתעוררת לעתים קרובות שאלת הלגיטימיות של המשחק, בייחוד כשמדובר בהימורים ממוסדים. האם רווח המבוסס על אשליה של הצרכן (המהמר במקרה זה) הוא הגון, או שהאשליה מערערת את תוקף החליפין? מה ההבדל בין פיתוי למשחק שמבוסס על אשליה לבין הונאה?¹⁰³

המתנגדים למוסדות הימורים מצביעים על תרבות רחבה של פשע ושחיתות המתלווה אליהם. מרכיבי הניצול והרמייה שמאפיינים התנגדויות שונות לגורל נכונים במידה לא פחותה לגבי תרבות משחקי הגורל. ימיה של הרמאות במשחקי ההימורים כימי המשחקים עצמם. ממצאים רבים מעידים על מלאכת מחשבת של רמייה. קיומה הפוטנציאלי של רמייה טוען את משחקי המזל כחשד ובפוטנציאל אלימות, וזו מתממשת לעתים קרובות. לעתים קושרים בין תופעות אלו לבין תרבות רחבה עוד יותר של פשע שמתפתחת סביב אתרי הימורים; ריכוז של כסף מזומן גדול שעובר מיד ליד כתוצאה של הליך שרירותי, במעין 'אקס־טריטוריה' משחקית שמאופיינת בנורמות החורגות מן השגרה, מהווה כר פורה לניסיונות תמרון, רמאויות, סחיטה ופיתוי להגברת ההוצאות על הנאות רגשיות אחרות – אלוהול, סמים, זנות וכיוצא באלו, וכך תרבות הימורים מזמינה תרבות פשע שחורגת מניסיונות לתמרן את הגורל עצמו.

המהמר המכור

ההתנגדות החריפה ביותר למשחקי גורל נסמכת על הנטייה של מהמרים להתמכרות. מצד אחד ניתן לראות בשחקן המקצועי או ב'מהמר' את המממש המלא ביותר של הפונקציה המשחקית. במונחיו של הויזינגה: המהמר הוא האדם המשחק במלוא מובן המילה. מצד שני, ניתן להבחין בקלות שכאשר מדובר בשחקנים מקצועיים בכלל, או במהמרים בפרט – מאפיינים חשובים ומרכזיים ביותר של המשחק החובבני אובדים. ההבדל המהותי הראשון הוא שעבור המהמר המשחק אינו בועה בתוך החיים, אלא החיים

102 לאשליית ההשפעה של המהמרים מופעים רבים ומגוונים – חלקם תופסים את המזל כאישי ('המזל שלי') ולכן מאמינים שהוא יביא לזכייתם למרות החוקיות הסטטיסטית; אחרים מאמינים שאסטרטגיות משחקיות מסוימות שהם נוקטים, טקסים, לחשים ותפילות ישפיעו על מזלם. תופעה זו אינה ייחודית רק למהמרים; ראו אלסטר, 1989, עמ' 56 וההפניות במקום.

103 מטעמים אלו התנגד אדם סמית, אבי תורת השוק החופשי, ב'עושר העמים' (סמית, 1904) לפיתוחם של מוסדות הימורים על ידי המדינה. מוסדות אלו מדיחים את האזרחים ונוטעים בלבם אשליות שמונעות מהם להבין את דרכי פעולתו של השוק, ומשום כך אין הם מוסריים ונוקם עולה על תועלתם.

עצמם. היחס בין המרחב המשחקי למרחבי פעילות אחרים בחיים מתהפך – לא החיים אופפים את המשחק אלא המשחק אופף ומאפיל על החיים כולם. ההבדל המהותי השני הוא איבוד החירות של המהמר. החירות כגורם דומיננטי של המשחק עשויה להתקיים כמרכיב טכני בתוך הפעילות המשחקית עצמה, אולם המשחק עצמו נתפס כ'מקצוע', כ'עבודה' ואפילו כ'עבודת'. במשחקים תחרותיים שבהם הזכייה בהישג מבוססת על הפגנת כישורים אישיים, היתרון של השחקן המקצועי על החובבן בולט. השחקן המקצועי התמחה במקצועו ופיתח את כישוריו. אולם, היתרונות המובהקים של שחקנים מקצועיים בענפים שונים אינם קיימים כשמדובר במשחקי מזל. ככל שמשקלו של המזל במשחק רב יותר, כך מתמעט משקלם של הכישורים וכך יורד ערכה של ההתמקצעות במשחק. המהמר המקצועי מכיר טוב יותר מכל אחד אחר את זירת המשחק, את הנפשות הפועלות בה ואת אורח החיים המתלווה אליה – אולם בכל אלו אין כדי לשפר את סיכויי הזכייה שלו בגורל. אף על פי שמהמרים מרבים לפתח תפיסות שונות של השפעה על תוצאות משחקי הגורל – ההתמכרות או ה'התמקצעות' במשחקי הימורים משמעותה התמכרות למרכיב המזל ולא שיפור בכושר המשחקי. לאור זאת, ניתן להתייחס למהמרים מכורים (בייחוד אלו המשתתפים במוסדות הימורים) כמכורים, למעשה, להפסד.

הפסיכואנליטיקאי ויניקוט טען שהיכולת לשחק היא תנאי לבריאות נפשית. כפי שראינו לעיל, היכולת לשחק מניחה מרחב לא משחקי. לעומת האדם הבריא אשר עבורו 'החיים האמתיים' יכולים לפנות את מקומם למשחק, המהמרים כלואים, חסרי חירות. אם הבריאות הנפשית מותנית ביכולת לשחק הרי שמחלתו של המכור קשורה בחוסר יכולתו לצאת מן המשחק. הפרסומות האגרסיביות, ריבוי הסוגים של משחקי הימורים ללא הגבלת גיל והשקעה כספית – גוזרים חורבן על בודדים ומשפחות והופכים – אם להשתמש בלשונו של דוסטוייבסקי, הסופר הדגול והמכור להימורים – ל'מעין גיהנום מרתף הזעה של הנידונים'¹⁰⁴.

104 דוסטוייבסקי היטיב לתאר זאת בספרו 'המהמר': "אתה ממש מאובן", אמר, "לא רק שוויתרת על החיים, על ענייניך שלך ועל ענייני הציבור, על חובותיך כאזרח וכאדם, על הידידים שלך (והרי היו לך כמה, בכל זאת), לא רק שוויתרת על כל מטרה ותכלית, מלבד הזכייה בהימורים – אתה ויתרת אפילו על הזיכרונות שלך. אני זוכר אותך ברגע לווהט וחזק של חיידך. אבל אין לי ספק ששכחת את מיטב רגשותיך מאז. כל החלומות שלך, כל תשוקותיך הכי חיוניות אינן מרחיקות מעבר ל'pair et impair, rouge, noir'. שנים עשר המספרים האמצעיים וכן הלאה, וכן הלאה – אין לי שום ספק בזה" (דוסטוייבסקי, המהמר). על המשמעות האוטוביוגרפית של הדברים ראו מוצ'ולסקי, 1985, עמ' 259-270. את הפרופיל של המהמר שעליו תכנן לכתוב הוא תיאר: 'בחרתי ברוח ספונטנית, טיפוס מפותח למדי אבל שאינו מגיע לידי גימור בשום דבר, אשר איבד את אמונתו אך אינו מעז שלא להאמין, המתקומם נגד סמכויות אך יירא מפניהן. הנקודה העיקרית היא שכל שמחת חייו, האנרגיות שלו, כעסו ואומץ ליבו מושקעים במשחק הרולטה [...] זהו תיאור של מעין גיהנום, מרתף הזעה של הנידונים' (דוסטוייבסקי, איגרות, מכתבו לאנטולי שטרשוב, עמ' 69-71).

התנגדות מנטית לשימוש המשחקי בגורל

התנגדות מעניינת אחרת למשחקי גורל עולה מן הזווית המנטית. כזכור, ההנחה הקיצונית של הצידוק המנטי לגורל גורסת שאלוהים מתערב בכל תוצאה של הגורל, ממילא כל משחק מזל בין בני אדם מזמן את אלוהים ומאלץ אותו להתערב במשחק ולהכריע לצד זה או אחר. משום כך, תאולוגים ומחנכים נוצריים רבים אסרו את משחקי המזל בטענה שהם מטריחים את האל לצרכים פעוטי חשיבות ואף מגונים. ספרות דתית ענפה ייחסה למשחקי מזל השחתה, ואף נשאה תוקף דתי של האשמה בחטא.¹⁰⁵

ההתנגדות למאפיינים משחקיים של פעילויות חוץ־משחקיות: משפט ומלחמה

התנגדויות ערכיות עקרוניות אלו תהיינה עדינות יותר כאשר ידובר במאפיינים משחקיים של פעילות חוץ־משחקית, אולם ההסתייגות העקרונית מן המשחק תחול גם עליהם. המאפיינים המשחקיים יתפסו כסרח עודף של הפעילות העניינית; סרח עודף שעשוי להסיח את הדעת מן העיקר, לטשטש שיקולים רלוונטיים וכך לפגוע בשיפוט. לעתים, פגיעה זו עשויה להיות רעה במיוחד. אתיחס לדוגמאות של הפרוצדורה המשפטית ושל המלחמה אשר הויזינגה מנתח כפעילות משחקית.¹⁰⁶

הויזינגה אכן משכנע: את הפעילות המשפטית מלווים מרכיבים משחקיים – תחרות טורית, תמרון, תלבשות ייחודיות ומסכות. השאלה היא כיצד יש להתייחס למאפיינים משחקיים אלו. יש שיתנגדו להם, יש שיצדיקו אותם באשר הם משרתים תכליות חוץ־משחקיות, אולם דומה שכל משפטן הגון יתייחס לעמדתו של הויזינגה כעמדה צינית. המרכיבים המשחקיים של הפרוצדורה המשפטית צריכים להיות מנוטרלים בחתירה להכרעה על פי הדין והצדק. בכל מקום שבו הם גורמים להסחת דעת מן התכלית יש להתגבר עליהם. דומה שמשחק הגורל יכול לשמש כאן כמקרה מבחן חד במיוחד. משמעותה של הכרעה דין באמצעות גורל היא הבאת האפיונים המשחקיים של הפעילות המשפטית עד הקצה. מסתבר שאפילו גרגנטואה ופנטגרוואל, גיבוריו של רבלה, לא יאמצו את הקובייה ככלי משפטי. השופט ברידואה מאבד את משרתו ברגע שאופן הכרעתו מתגלה; העומק הסטירי של הסיטואציה הוא בהצגת מראה של פגמי מערכת המשפט ומגבלותיה של הפרוצדורה העניינית הנוגעים לחוסר היכולת להגיע להכרעה עניינית בלתי מעוררת. אפילו פרודיה שנונה זו אינה מגיעה לכדי הצעה לאמץ נוהג זה לצורך הכרעה הדין.

הוא הדין באשר לגורלות מלחמה. צידוקים רציונליים ומאגיים לשימוש בגורל במלחמה עשויים להתקבל על הדעת, אולם משחק מזל בחיי אדם, ואפילו שילוב של מאפיינים

105 ספרות זו היא שהובילה את הפוריטן תומס גטקר, 1627, לחיבור ספרו הגדול והחשוב שהקנה מעמד עצמי ומחולן למשחקי המזל. דומני שעד היום ספר זה הוא המסה המלומדת והמבריקה ביותר שנכתבה על אודות הגורל בתרבות המערבית.

106 הויזינגה, תשכ"ו, עמ' 105-115.

של משחק מזל בניהול הלחימה, מעוררים פלצות. מובן שהתנגדות זו הדוקה לרגישות ערכית לחשיבותם של חיי אדם; רגישות שנעדרה מפרקים בולטים בהיסטוריה האנושית. הרומאים עשויים היו ליהנות מאוד ממשחקי זירה שכל כולם דם והרג. לגיטימציה תרבותית למשחק גורל בחיי אדם עשויה להוות מכשיר להפגנת ריבונות שיחסוך שפך דם, כמו במקרים של גורל הוצאה להורג של חלק מן השבויים. אולם, מתנגדיה עשויים לטעון שפתיחת האופציה הזו מעודדת את הזילות בחיי אדם וגורמת להידרדרות במדרון החלקלק שירחיב את משחקי המזל בחיי אדם. אף במסגרת התרבות הרומית, משחקי מזל בחיי אדם שאינם משקפים תחרות, כישורים ושאר זכויות – יאפיינו נטייה פסיכופטית שביקשתי לכנות 'משחק עריצות'. 'משחק עריצות' עשוי להיות מובן לעתים מנקודת ראותו של השליט המבקש להפגין את כוחו העירום, אולם הוא ייתפס כשלילי על ידי כמעט כל השותפים האחרים למשחק, ולעתים קרובות הוא יכשיל גם את העריץ, היות שהוא מעורר שנאה ותאוות נקם בקרב נתיניו.¹⁰⁷

התנגדות לגורל כמטפורת חיים וכסמל-עולם

הגורל כמטפורת חיים מציג שתי הערכות קוטביות על אודות העולם. המשותף לשתייהן הוא העמדת מרכיב המזל במרכז ההווה האנושית והקוסמית. העמדה האחת מקדמת בברכה הווה זו, ואילו השנייה רואה בה טבע רע. כך או כך, המחזיקים בעמדה זו טוענים לאפשרות של שחרור אנושי באמצעות הפנמת תכונות אלו של העולם והכרה מודעת בפעולתן. גם ההתנגדיות לתפיסות אלו עשויות לשאת שתי פנים. האחת טוען לחוסר התאמה בין המשל לנמשל. הגורל כמטפורה או כסמל אינו מתאר את העולם נאמנה. כדברי בטאי 'איש מאתנו אינו קוביית מזל, המושכת מן האקראי, מתחתיתה של תהום, איזה גיחוך חדש' (בטאי, הבלתי אפשרי, עמ' 67). מרכיבי מזל משפיעים על חייו של אדם, אך אין הם כל האמת. האדם מסוגל להיחלץ מתנאי הפתיחה, לבנות את חייו ולהקנות להם משמעות. לפי תפיסות אלו, אימוץ הגורל כמטפורה או כסמל מעוות את תמונת העולם ומוביל להתנהגות לא מוסרית, בין אם היא תישא אופי משחקי חיובי ובין אם תישא אופי שלילי. התנגדות אחרת עשויה לטעון שאף אם הגורל עשוי לשמש מטפורה נאמנה לעולם אין בכוחו להוביל לשחרור ולגאולת האדם. ההכרה במגבלותיו של האדם ביחס להווה אינה בריאה. גם אם העולם פטליסטי ומתנהל על פי מפתח שרירותי, כמעין משחק גורלות, ראוי לו לאדם להיענות בחיוב גם לנטיות האינטואיטיביות של התודעה ולאמץ עמדה אוטונומית אפילו אם יש בה מידה מסוימת של אשליה.

אל משחק בגורל – חילול הקודש

אם תיאור האל כמשחק בגורל יכול להיתפס כהשלכה של מרחבי המשחק האנושי על האלוהי, הרי שההתנגדות לתמונת האל המשחק מהווה תמונת ראי מועצמת להתנגדות למשחק הגורל האנושי. דבריו של הרמב"ם שצוטטו לעיל, נועדו להמחיש עד כמה מן הנמנע לייחס לאלוהים פעולת משחק בעיני מתנגדיו העקרוניים של המשחק, ובהמשך דבריו אומר הרמב"ם:

אומר אני שאי אפשר לבעל שכל לומר שדבר ממעשי האל לבטלה או שווא או משחק. לדעתנו אנו, כל ההולכים בעקבות תורת משה רבנו, מעשיו כולם טובים ויפים. (מורה נבוכים ג, כה)

בעיני הרציונליסטים ייחוס תכונת משחק לפעולותיו של האל מהווה זילות ופגם אמוני שגובל בעבודה זרה. כל מעשיו של האל טובים ויפים, ולפיכך אין לייחס לו פעילות חסרת תכלית שכל מטרתה הנאה רגעית. התנגדות זו קשורה לדעתם באופן הדוק לתפיסת העולם המונותאיסטית היהודית. ככל שהמונותאיזם מזוקק יותר – האפשרות למשחק אלוהי הופכת למוגבלת. בניגוד לדגמים פוליתאיסטיים – לאלוהים אין עם מי לשחק. דברים אלו מתחדדים בתאוריות א־פרסונליות ואנטי־פרסונליות של האלוהים. למשחק אין משמעות עבור אלוהים מופשט – הן תחת המודל הרציונליסטי של אחדות שכל־משכיל־מושכל והן תחת מודלים של אור אינסוף המתפרט בתהליך אצילות א־פרסונלי שמאפיין חלק מן הזרם התאוסופי־תאורגי בקבלה.

עם זאת, בניגוד לעמדתם של הוגים רציונליסטיים, מסורות מיסטיות שונות יכולות לתאר את שעשועו של האל ושל בני האדם מבלי לראות בכך פעילות נחותה.¹⁰⁸ אולם, אף מסורות אלו תימנענה בדרך כלל מלתאר את האל כשחקן מזל המשתעשע בהטלת גורלות. הנחיתות התרבותית והשחיתות המיוחסות למשחקי הגורל הופכות אותם לבלתי הולמים במיוחד עבור פעילות אלוהית. תיאור העולם כנובע ממשחק מזל סוער ורב תהפוכות, כמו זה המאפיין מגמות בדתות המזרח הרחוק, רחוק מרחק רב מהניסיון להקנות פשר ענייני ומוסרי לעולם התופעות המאפיין בדרך כלל את התרבויות המונותאיסטיות מן המקרא ועד ימינו. אמרתו המפורסמת של אלברט איינשטיין, 'אלוהים אינו משחק בקובייה', במסגרת הוויכוח על אי־ודאות פיזיקלית, נשענת על תפיסת היקום כ'קוסמוס' מסודר והרמוני שבריא אתו על ידי אלוהים מזוהה בראש ובראשונה עם אחדות וחוקיות.¹⁰⁹ מעבר לסדר הפיזיקלי – דמות אל המשחק משחק שרירותי חסר כללים מהווה איום על סדר מוסרי־נורמטיבי ומקשה על פיתוחה של עמדה אתית.

108 כך למשל בספר הבהיר ובחלק מספרות הקבלה יתואר האל כרווה הנאה אסתטית ומשחקית.

109 על חילופי הדברים של איינשטיין עם בוהר ועם בורן ראו קלפרייס, 1996, עמ' 172-176.

משחק אנושי לפני האל

דברים אלו נכונים לא רק לגבי משחקו של האל, אלא גם לגבי משחקו של האדם לפני האל. ניתן לתאר התנגדויות אלו על רצף הולך ומחריף. ראשית, התפיסה הרציונליסטית של אל מספיק לעצמו (self sufficiency) תשלול דימוי של אל המבקש להשתעשע בבני אדם. תיאורה של תלות מעין זו של אלוהים באדם מוסיפה חטא על פשע לפי הגישות המתנגדות: לא זו בלבד שהאל זקוק לאדם, אלא שהוא זקוק לו לשם סיפוק תאוות מגונות אפילו במישור האנושי. לפיכך, דימוי של האל הנהנה מבני אדם המשחקים לפניו הוא זילות וחילול של דמותו הנשגבת. אולם אפילו מודלים המאפשרים תמונה שכזו, התולה את צורכי הבידור של האלוהים בבני האדם, יסתייגו מייחוס הנאה או סיפוק ממשחקי גורל לאל. משחקי הגורל הם משחקים פשוטים וחסרי ערך. ייחוס הנאה לאל ממשחקי גורל משמעותו ייחוס טעם רע לאלוהים. יתרה מזו, להתנגדות אסתטית זו מתלווה גם התנגדות מוסרית. כפי שראינו לעיל, משחקים אלו עשויים להוות מטפורה או מטונימיה לעריצותו של הריבון היכול לשחק בנתיניו כרצונו. משחקי עריצות אינם עולים בקנה אחד עם הנחת טובו וצדקתו של האל. תיאורים כאלו עשויים לבוא רק כמוצא אחרון להסבר תופעת השרירותיות בעולם, או כעמדה של עימות או מחאה. כפרפרזה על דבריו של אלברט איינשטיין יאמרו מתנגדי הגורל: 'אל ענייני, טוב וצודק – אינו משחק בגורלות ואינו תובע מבני אדם שישחקו לפניו בגורל'.

הצידוק הפסיכולוגי

הצידוק הרביעי והאחרון לשימוש בטכניקה של הטלת גורלות שייך לתחום הפסיכולוגי. עיקרו של צידוק זה בשימוש בגורל לצורך היחלצות מחרדה המאפיינת מצבי הכרעה קשים. האדם הפועל על פי צידוק זה הוא אדם החושש לקבל החלטות משיקולים ענייניים באופן אוטונומי, וכאמצעי הגנה מעביר את ההחלטה לגורם המתווך – לגורל. בניגוד לצידוקים אחרים אשר זכו להתייחסות מפורשת – אף אם לא שיטתית – במחקר, איני מכיר דיון בצידוק זה ואנסה לפתח את הנחותיו ואת ההסתייגויות ממנו על סמך דיונים עקיפים אשר עשויים לתרום להבנתו. לצורך הדיון שלהלן איני מעוניין להגדיר את התחום הפסיכולוגי ולא להתחייב לתורה או לתפיסה פסיכולוגית מסוימת, לכן לא יהיה בדברים הבאים ניתוח של תופעת השימוש בגורל בכליה של תאוריה פסיכולוגית כזו או אחרת. עם זאת, הצידוק שלפנינו תובע קטגוריה משלו לטכניקת הטלת הגורל בגלל אפיון מרכזי שלו המנגיד אותו למערכות הצידוק האחרות שנדונו לעיל. התחום הנפשי מקיים אינטראקציה עם העולם החיצוני, ועם זאת אינו מופעל על ידי שיח לוגי. במילים אחרות, המנגנון הפסיכולוגי אינו מופעל על ידי טענות. בדברים הבאים אבקש לדון במשמעותה של טכניקת הטלת הגורל בחייהם של מטילי גורל ובדיווחים מוצהרים או משתמעים שלהם בספרות המתאימים לאפיון המרכזי של 'התחום הפסיכולוגי'.

שימוש פסיכולוגי בגורל

התמודדות נפשית עם חרדה באמצעות אובייקט

נתון עובדתי נפשי יסודי הוא קיומה של החרדה. החרדה מלווה את האדם לכל אורך חייו. היא מאופיינת במינונים שונים במצבים משתנים עבור בני אדם שונים. על פי טבעה החרדה, ככל מצבי הרגש האחרים, מכילה מרכיב פרופוזיציוני. החרדה לעולם מוסבת אל נתון אמפירי חיצוני. אדם לעולם 'חרד מ-'¹¹⁰ אולם, קיומה של חרדה אינו מותנה בעובדתיות של מושא החרדה. בכך מאופיין תחום הרגש כתחום סובייקטיבי. יתרה מזו, אדם יכול להכיר בתפלותה של ההנחה על אודות מצב הדברים בעולם, באי-היתכנותה, ועם זאת להיות מאופיין עדיין כנושא חרדה; רוצה לומר – לחרדה אופיינית.

הזרמים המרכזיים בפסיכולוגיה הרבו לעסוק באפיונה של החרדה מתקופת הינקות ועד לבגרות ולזקנה. אנה פרויד תרמה לפיתוחה של תאוריה המבססת את חיוניותם של מנגנוני הגנה נפשיים המאפשרים תפקוד (נפשי והתנהגותי) בצלן של חרדות.¹¹¹ הכרה זו בחיוניותם של מנגנוני ההגנה לרווחתו הנפשית של הפרט ולהתנהלותם התקינה של החיים זכתה לפיתוח ולביסוס נרחב במחקרים ובתאוריות שפיתח ד"ר ויניקוט. ביניהן תיאור ויניקוט סוג חדש של מערכי הגנה שאינם פנימיים בלבד. תרומתו של ויניקוט לתחום היא בהצבעה על ניצולם של אובייקטים חיצוניים וגיסום כמנגנונים של הגנה מפני החרדה.¹¹² ברונסלב מלינובסקי טען, בתפיסתו הסוציולוגית-ביקורתית של המאגיה, שהמאגיה היא תוצאה של לחצים נפשיים אורגניים ושל פעולות הנובעות מתוך דחפים שאליהן מתלוות אמונות בדבר הערך המעשי של פעולות הכישוף.¹¹³ הפעולה המאגית מתחילה מהתמודדות עם חוסר האונים:

אדם המבצע פעולות שונות, נתקל בפער. הצייד מאוכזב מכמות השלל, המלח מבקש רוחות נוחות [...] מה עושה האדם באופן טבעי בנסיבות אלו [...] ללא ידיעה, ללא יכולת טכנית וכשניסיון העבר מבלבל אותו הוא חש בחוסר האונים. ועדיין תשוקתו אף מתגברת, חרדותיו, פחדיו ותקוותיו מעוררים מתח באורגניזם שלו ומניעים אותו לפעילות כלשהי.

(מלינובסקי, 1948, עמ' 60. התרגום שלי)

110 ראו דיונו המפורט של מלכיאל, תשס"א, עמ' 234-250, במרכיב האינטנציונליות ברגש. כאמור, החרדה אינה פרופוזיציה באשר אין אדם 'חרד ש' (הדברים כך וכך), אך היא מכילה מרכיב פרופוזיציוני באשר היא מתייחסת למצב הדברים בעולם ומותנית על ידם.

111 פרויד, תשל"ז.

112 ויניקוט, תשס"ב, עמ' 35-56.

113 מלינובסקי, 1948, עמ' 59-65.

יש מצבים שבהם אין בכוחם של מעשים או שיקולים תבוניים לחלץ מחוסר האונים באשר אין ביכולתם להשפיע על התופעות. לדעת מלינובסקי המאגיה אופיינית למצבי לחץ, היא מניעה לפעולה חסרת תועלת חיצונית, אך בעלת תועלת נפשית וחברתית. החרדה וחוסר האונים נפתרים באמצעות קיום הריטואל המאגי. מלינובסקי שם את הדגש על עצם הפעולה האקספרסיבית. בניגוד לנראה במבט ראשון, טוען מלינובסקי, עיקרה של המאגיה אינו באמונות אלו אלא באפשרו של המבע האקספרסיבי המקל על הנפש במצבים חסרי פתרון. האמונות המתלוות למאגיה הן מעין קומה שנייה המניחה שהביטויים האקספרסיביים לא ישובו ריקם אלא ישפיעו על המציאות. ואכן, יש לשים לב לכך שלעתים ה'חרדה' מונעת עשייה אפשרית ובעלת פוטנציאל השפעה ממשי על התופעות. כך למשל כשלוחמים מצויים לפני יציאה לקרב או לפני הסתערות על אויב. במקרים אלו טקסים מאגיים אינם מספקים רק תחושת פוטנציה במקום שבו האדם ניצב חסר אונים; המאגיה גם מאפשרת פעולה ממשית בזכות עצם יכולתה להפחית חרדה. מהיבט זה – המאגיה היא מנגנון להפחתת חרדה. במונחים פסיכולוגיים, המאגיה היא 'מנגנון הגנה' באמצעות ריטואל.

יתרונות השימוש בגורל

אם נאמץ מודל זה של ריטואלים להפחתת חרדה באמצעות אובייקטים, נוכל לעמוד על יתרונותיו היחסיים של השימוש הפסיכולוגי בגורל. בדומה לשימוש באובייקטים חיצוניים אחרים, ניתן לראות בגורל כלי להתמודדות עם מצבי לחץ, חרדה וציפייה. בניגוד למצבי הלחץ האופייניים למאגיה (לשיטת מלינובסקי), הגורל משמש מניע לפעולה במקום שיש אפשרות לעשות מעשה (ולעתים קרובות כשמעשה נדרש) אך האדם 'תקוע' בגלל חרדה. ניתן לראות במצב זה היבט מסוים ומעניין במיוחד של בעיית 'חולשת הרצון' – האדם רוצה לקבל החלטה, לעשות מעשה, אך אינו מצליח לגייס את הכוחות הנפשיים הנדרשים לשם ביצועו. כאן עשוי השימוש בגורל לעדן, ואולי אף לפתור, את הבעיה. האדם החושש לקבל החלטה גורלית יכול למסור אותה בידי מדיום מתווך, בידי הגורל. כך, הגורל משמש 'סוכן החלטה' עבור אנשים הנתונים במצוקה או בהתלבטות קשה. בניגוד להלך החשיבה המאגי, הצידוק הנפשי לשימוש בגורל אינו מושתת על הנחות מטפיזיות המתלוות למעשה. הגורל הוא מדיום שמקל על כובד ההחלטה, מאפשר להיחלץ מחרדה ומניע לפעולה. כאן מובחן קו מחשבתי או רגשי עדין החושף את הנחותיו של מטיל הגורל. אדם הבוחר להטיל גורל חש כי הוא ביצע הכרעה, הוא החליט להטיל גורל. כך הסובייקט שולט במערכת קבלת ההחלטות, אך עושה זאת באמצעות הכרעה מסדר שני במקום בקבלת הכרעה לגופו של עניין. באמצעות ההכרעה מהסדר השני סוכן הפעולה אינו נדרש לתת דין וחשבון על החלטתו בעניין הקונקרטי הדורש הכרעה, אך הוא עדיין שומר על כוחו כמכריע.

בין 'החמור של בורידן' ל'איש הקובייה'

לפילוסוף הצרפתי בן המאה הארבע עשרה, ז'ן בורידן, מיוחס משל פרדוקסלי מפורסם על חמור שמתקשה להכריע בין אכילה לשתייה או בין שני סלי תבן זהים. חמורו של בורידן תקוע, בהיעדר שיקולי העדפה הוא אינו יודע להכריע בין פנייה לימין או לשמאל. את בעיית 'החמור של בורידן' ניתן לתאר משתי פרספקטיבות. פרספקטיבה אחת היא בעיה של הפעלת שיקול רציונלי להכרעה במצבים שקולים. בורידן מניח שחמורו ימות מרעב מפני שלא יוכל להחליט אם לשבור תחילה את הרעב או את הצמא (או, לחלופין, לאיזו ערמת שחת לגשת כדי לאכול), כיוון שלא ניחן בכוח הכרעה במצבי התלבטות שקולים. הטלת גורל עשויה להוות מוצא נהדר מן הבעיה האפיסטמית. ניתן גם לתאר את מצוקתו של החמור של בורידן כמשל ל'מצוקה נפשית'. החמור נתון במצב הלם משתק. נראה שממצב זה קשה יותר לחמור להיחלץ. לפעמים בני אדם מתנהגים כמו חמורים, הם נתקעים ואינם מסוגלים להיחלץ לפעולה, ולא בגלל פרדוקס הרציונליות אלא מטעמים נפשיים. טיעונים רציונליים בזכות נקיטת צעד לכיוון כלשהו אינם משפיעים עליהם. גם במקרה זה ייתכן שהגורל יוכל לסייע להם. הגורל יאפשר להם להיחלץ מן המצוקה הנפשית ולעשות את הצעד המכריע לכיוון זה או אחר.

אם מקבלים את השימוש בגורל ככלי לחילוץ מדילמה שקולה שהיחיד נתון בה, ניתן להרחיב את השימושים בו גם למצבים שבהם צדדי הדילמה אינם שקולים ושהדילמה נוגעת לרבים. למשל – קבוצת חיילים עומדת בפני משימה התובעת הקרבה עצמית מאחד מהם. כולם מודעים למצב ונכונים באופן עקרוני להתמסר למשימה. אולם, הם אינם מסוגלים להיחלץ לביצועה מטעמים נפשיים. במקרה מעין זה ייתכן שהשימוש בגורל יוכל להניע אותם לפעולה, לא מפני שהם עסוקים בזכויות השוויוניות שלהם אלא מפני שיש בעצם ההגרלה כדי להקל על הלחץ הנפשי.¹¹⁴ אם במצב זה הגורל מסייע להיחלץ לפעולה הוא יכול לשמש גם את הדרג הקובע המתקשה לקבל החלטה קריטית כגון הכרזת מלחמה, גיוס מילואים וכיוצא באלו. כך הופך השימוש הנפשי בגורל לכלי המקל על קבלת החלטות גורליות כבדות משקל.

לוק ריינהרט הרחיב את הפוטנציאל הקיים בפעולה באמצעות גורל בסיפורו 'איש הקובייה'. הספר מתאר מצוקה של קיבעון חיים שהגיבור מבקש להיחלץ ממנו. בצר לו הוא מגלה קובייה על הרצפה. בקובייה הוא מזהה את המכשיר הגואל. מעתה הוא מתחיל להעמיד אפשרויות פעולה מגוונות, חלקן בלתי מקובלות באופן קיצוני, ומוסר את ההכרעה לקובייה. לאחר מכן הוא עובר לטיפול פסיכותרפי באמצעות קוביות ולהקמת

114 דומני שריטואל הטלת הגורל ממלא פונקציות נפשיות אלו של הקלה גם במצבים קלים יותר, דוגמת 'מספרי המוות' שאלון חסיד, תשס"א, דן בהם. הסיבה לקבלת הדין אינה טמונה דווקא בשיקולים הרציונליים אלא באיכות ההשפעה הנפשית של הטלת הגורל. שימוש זה, ותסביכים נפשיים מורכבים שתוצאותיו גוררות, מלווים את מוטיב ההגרלה בספרו הנפלא של דוד גרוסמן, 'אשה בורחת מבשורה'.

מוסדות תרבותיים של חיי קובייה. סיפורו של 'איש הקובייה' מדגים את האפשרות להפוך אופציות התנהגות שאינן מקובלות לאפשרויות חיות. העברת ההכרעה לקובייה כמזה כשימה בסוגריים של שיקולים ענייניים, של נורמות חברתיות מקובלות, של תדמיות אישיות וכדומה; באמצעות הגורל 'איש הקובייה' משעה מרכיבים מרכזיים של זהותו ותדמיתו, מוותר במידה רבה על האוטונומיה שלו כדי לזכות במימוש עצמי רחב יותר.¹¹⁵ כללו של דבר, דוגמת החמור של בורידן מזמנת את השימוש הפסיכולוגי בקובייה בדיעבד, כדי להתגבר על מצוקה נפשית, ודוגמת 'איש הקובייה' מזמנת שימושים שלכתחילה בקובייה, כדי להרחיב את אפשרויות החיים הפתוחות בפני היחיד והכלל.

התנגדות לשימוש הפסיכולוגי בגורל לתאוריה של שימוש בגורל לצורך חילוץ ממצבי חרדה ביטויים ספרותיים, אך היא עדיין לא נבחנה כאמצעי טיפול התנהגותי, והאפקטיביות שלה מוטלת בספק. קשה להעריך האם באמת ניתן באמצעות העברת ההכרעה למכשיר גורלות לפתור מצבי מצוקה חרדתיים ולהניע לפעולה. עם זאת, דומה שהביטויים הספרותיים והעדויות של אנשים שמשתמשים בגורלות לקבלת הכרעות מעידים על כוחם של כלים אלו להקל על כובד משקלה של הכרעה. דא עקא, כוח זה עשוי להיתפס כחיסרון ולא כיתרון.

לשימוש הפסיכולוגי בגורל שני מאפיינים בעייתיים המונחים ביסודו. האחד הוא השימה בסוגריים של האוטונומיה של הפרט על כלל מרכיבי הזהות של היחיד, והאחר הוא השימה בסוגריים של שיקולים ענייניים. השימה בסוגריים של האוטונומיה של הפרט עשויה לעורר התנגדות ערכית ועניינית. מבחינה ערכית משמעותה 'מנוס מחופש', וכתוצאה מכך גם 'מנוס מאחריות'. את המנוס מן החופש העמיד אריך פרום במרכז משנתו. במסגרת הדיון על המנגנונים לבריחה מחופש פרום מתאר את 'העוזר הפלאי' שבני אדם מייצרים לעצמם, ומבקר נטייה זו:

סיבות התקשרותו של נושא לעוזר פלאי זה, הן בעיקרון אלה שמצאנו ביסודן של כל הדחיפות הסימביוטיות: חוסר יכולת לעמוד לבד ולבטא במלואו את אפשרויותיו האינדיבידואליות [...] בלשון אחרת, היחיד מקווה לקבל את כל מה שהוא רוצה מהחיים מידי העוזר הפלאי, במקום לקבלו בכוח עצמו.

(פרום, תשל"ז, עמ' 93-94)

115 על מצבים מעין אלו שבהם כדאי להגביל את חופש הבחירה כדי לזכות באפשרויות מימוש עצמי רחבות יותר דן אלסטר, 1979, כשדוגמת המופת היא הגבלתו העצמית וקשירתו לתורן של אודיסאוס כדי להאזין לשירת הסירנות.

דבריו של פרום רלוונטיים גם לגבי העברת אפשרויות ההכרעה לידי מכשירי גורל. 'עוזרים פלאיים' מעין אלו עשויים אולי להקל על כובד ההכרעה, אך בכך הם פוגעים בכבודו של האדם ובאוטונומיה שלו.

כאן מופיע המרכיב הבעייתי השני בשימוש הפסיכולוגי בגורל – שימה בסוגריים של השיקולים הענייניים. במצבים שקולים אין חשיבות להכרעה זו או אחרת, ואם הגורל יוכל לשמש כלי לחילוץ אישי אולי ניתן להשתמש בו. אולם במצבים שבהם שיקולים ענייניים מסוגים שונים אמורים להנחות את ההכרעה, לשימוש בגורל עשויות להיות תוצאות אתיות חמורות. פרום כורך את המנוס מחופש עם עליית המשטר הנאצי. בדומה לכך, אין זה פלא שהגורל מאפשר ל'איש הקובייה' של ריינהרט לבצע פשעים ועוולות. שלילת האוטונומיה של הפרט בשלב ההכרעה כרוכה בשלילת האחריות לתוצאות. מנגנון הכרעה באמצעות גורל מייתר את האדם, ובכך פותח אפשרויות שלא ראוי לעשותן. כללו של דבר, המתנגדים לצידוק הפסיכולוגי לגורל יטענו שההקלה על נטילת האחריות שהטלת גורל מספקת היא חיסרון שיש לגנותו. את הקושי של היחלצות לפעולה בתנאי חרדה יש לפתור באמצעות טיפולים שיגבירו את האוטונומיה של הפרט. את הפיתוי להרחבת גבולות האני ושימוש בגורל לצורך חריגה עצמית יש לרסן ולא לעודד. אלו למעשה שתי התנגדויות שהן אחת: על האדם לקבל את החלטותיו בכוחות עצמו ולקחת אחריות על מעשיו.

היחס בין מערכות הצידוקים השונות להטלת גורלות

לאחר הדיון המפורט בכל אחת ממערכות הצידוקים לשימושי גורל יש לעמוד בקצרה על היחס ביניהן. מובן מאליו שהנחות היסוד העומדות בבסיס כל אחת ממערכות הצידוקים סותרות לעתים זו את זו. עמדנו לעיל על כך שהצידוק המנטי לגורל מהווה תמונת ראי לצידוק הרציונלי; כהמשך לכך יש לציין שהצידוק המשחקי להטלת הגורל ייתפס לרוב כמכחיש הן את הנחות היסוד הרציונליות והן את הנחות היסוד המנטיות, וכבו להן. לדידו, הגורל הוא 'רק' מימוש הנטייה המשחקית, וההנחות האחרות הן סרח עודף. גם הצידוק הפסיכולוגי לגורל עשוי להיתפס כמפחית ממעמדם של הצידוקים האחרים. הגורל משמש כמכשיר פונקציונלי להתמודדות עם קושי נפשי ולא לשם השגת תכליות מהותיות. עם זאת, במקרים שונים חלק מן הצידוקים עשויים להשלים זה את זה. כך למשל עשויה טענה מנטית לתת משנה תוקף להכרעה רציונלית; במקרה זה יתגלה אמנם חוסר עקיבות מחשבתית, אולם אין זה מונע ממטילי הגורל לגייס את הטיעונים השייכים לשדות שונים לצורכי שכנוע רטוריים לטובת השימוש בגורל. כך למשל עשויים המרכיבים המשחקיים לרכוב על גבי הצידוקים האחרים ולהקנות להם אופי פומבי, ראוותני או טקסי; כך עשוי שימוש פסיכולוגי בגורל להיעזר גם בייחוס טענות רציונליות לשימוש בו או בייחוס

טענות מנטיות לתוצאותיו. במקרים אלו הצידוקים השייכים לשדות השונים עשויים להשתלב היטב מבלי לעורר צרימות ומבלי להיות חשופים לביקורת על חוסר עקיבות.¹¹⁶ אכן, יש הטלות גורל שתקבלנה צידוק על בסיס כל התפיסות האמורות ויש כאלו שתאומצנה על ידי חלקן ותידחנה על ידי אחרות. קשה יותר להכריע כיצד תרבות שלמה תופסת את שימושיה בגורל. האם חברה המאפשרת הטלה של גורל בהזדמנויות שמהן עולה ייחוס מנטי לתוצאותיו רואה בגורל מכשיר מנטי בכל מקרה שבו יוטל? אולי החברה תתיר למנחשים להשתמש בגורל מרצונם, אולם במצבים אחרים תאסור זאת? האם חברה שבה מותרים ונהוגים משחקי קובייה מעידה על האופי המשחקי של החברה בכללותה? האם היא מעידה על אופי משחקי של כל שימושי הקובייה והגורל? נתאר לעצמנו חברה שבה קיימים: (1) כתבי קודש המתארים הטלת גורל בספינה במהלך סערה ללכידת נוסע אשם שייזרק מהספינה; (2) הפלת גורל לצורך קביעת תור להשתלות כליה בבתי חולים; (3) מוסדות הימורים בחסות ממשלתית. מה נוכל לומר על חברה זו ועל שימושי הגורל הנהוגים בה?

דומה שממקרה 1 ניתן ללמוד שיש בחברה אנשים המייחסים לגורל משמעות מנטית; שכמות האנשים או כוחם משמעותיים מספיק כדי לעצב מדיניות במצבי ספק מסוימים. על מצב 2 ניתן לומר שישנה פרוצדורה חלוקתית בהגרלה הזוכה לבכורה על פני שיטות אחרות, כגון דירוג על פי הון, על פי זכויות וכדומה. ניתן לחשוב שאולי פרוצדורה זו משקפת שוויון עקרוני של כבוד שהיא רוחשת לחיי כל אדם נזקק בתוכה; אולי תפיסה זו מתלכדת עם העולה ממצב 1, ומכאן שהחברה חושבת שיש להעביר את הבחירה במושגלי הכליה להכרעת כוח מנטי. ממצב 3 ניתן להעלות שיש חברים רבים בחברה המעוניינים לשחק באמצעות הטלת גורלות; הממשלה רואה בעין יפה נוהג זה וקובעת אותו בחוקים ותקנות ומעניקה לו חסות ממשלתית. אולי גם מקרה זה מתלכד עם ההשקפה המנטית העולה ממקרה 1, והחברה מניחה שהזוכים הם בחירים של כוחות מנטיים; ושמא דווקא המקרה הזה משליך על המקרים האחרים ויש לתפוס את בחירת מושגלי הכליה בגורל כסוג של משחק ואת לכידת האדם בפרוצדורה כזו כסוג של הסכם משחקי הקיים באותה החברה, כדוגמת 'ההגרלה בארץ בבל' של בורחס. אולי חברה זו נוטה לנהל את כל מדיניותה באופן משחקי וכך היא גם פותרת את התלבטויותיה? ואולי חברה זו דווקא מתכוונת לנהוג באופן רציונלי ואת המקרים החריגים יש לחזור ולפרש כהפרה של הנורמות המקובלות, או כייחוס מטען מנטי עודף להכרעה שהיא רציונלית ביסודה?

116 בחוות דעתו על עבודת הדוקטור שלי נירב דוד הד דוגמה יפיייה של משחק קובייה שבו השחקן מנשק אותה לפני ההטלה. כאן מתלכדים צידוקים מספר: ההטלה היא חלק ממשחק, כלליו הם המפתח הרציונלי להתקדמות בו (הדרך הקלה להגיע למטרה ללא הנחות מטפיזיות), והשחקן המנשק את הקובייה מבצע פעולה בעלת ערך מנטי המקלה על שחרור הקובייה ועל המתח הכרוך בציפייה.

למותר לציין שהדוגמה דלעיל משקפת מציאות ממשית. מהתבוננות בכל חברה ראלית דומה שמערכות הצידוקים הללו פועלות זו לצד זו בתודעת חלקים שונים מן האוכלוסייה, ולעתים קרובות אף באנשים פרטיים אלו ואחרים. מקרים של הטלות גורל עשויים להסגיר את עמדותיהם של כותבים מסוימים, את העמדות המאפיינות קהילה או חברה נתונה ואת טבען של מערכות שיקולים ואמונות המשמשים בערבוביה כל העת. דומה שכדי לעמוד על מערכות השיקולים המאפיינים מקורות ספציפיים, מגבשים ספרותיים מסוימים ותרבויות מסוימות ראוי להיכנס לדיון במקורות ההיסטוריים עצמם ולדון בתמונה העולה מתוכם. דיון זה אערוך בפרקים הבאים.

פרק שני

הפולמוס על גורלות הנחש במסורת היהודית

לעתים קרובות ניתן ללמוד מן ההקשר של השימוש בגורל על המשמעויות הנתלות בו. ההקשר השקוף ביותר שבו נחשפות הנחות היסוד הנוגעות לגורל הוא ניחוש באמצעות גורל. לפיכך, פרק זה – הפותח את הדיון במקורות ההיסטוריים – יעסוק בשימושי גורל לצורכי נחש מובהקים או בהתנגדות להם.¹ נקודות המוצא לדיון תהיינה הפרשיות המקראיות אשר עומדות בבסיס ההתייחסויות המאוחרות לגורל. בדומה לאופן שבו הצגתי את הצידוקים לשימושי הגורל, אבקש לדון בתחילה במקורות שמהם משתמעת הצדקה לשימושים מנטיים בגורל, ולאחר מכן אדון בקולות המסתייגים משימושים אלו. במונח 'שימוש מנטי' כוונתי לשימוש בגורל לחשיפת אירועי עבר ועתידות בהקשרים שונים, כדוגמת מעמדים משפטיים (שפניהם לעבר), יציאה למלחמה (תכנון עתידות) ומינוי אלוהי (החלטה בהווה). לאחר מכן אדון גם במקורות בתר-מקראיים. נראה כיצד, מצד אחד, הורחבו פרשיות מקראיות ונוצרו מיתוסים מחודשים, וכיצד, מצד אחר, צומצם השימוש בגורלות פיזיים במסורת היהודית. נראה כיצד בספרות קומראן הפך הגורל ל'מושג ערך' המציין החלטה אלוהית ולא פעולת ניחוש אנושית, וכיצד הסתייגו חז"ל מגורלות הניחוש. נעמוד על ניסיונם של בעלי ההלכה לאסור את הניחוש בגורל, וניזכר כיצד ירשו את השימוש בגורלות פיזיים בימי הביניים המאוחרים שימושים בגורלות טקסטואליים. חלקו האחרון של הפרק יוקדש לעיון בספרי הגורלות ושימוש בתורה לצורכי ניחוש על דרך הגורל.

1 אני משתמש כאן במונח 'נחש' באופן רחב במקביל להוראת המילה 'מנטיקה' כדי לציין מגוון רחב של טכניקות לגילוי עתידות. אמנם בחלק מן המקורות המילה 'נחש' מציינת טכניקה אסורה, אולם שימוש כפול פנים זה במונח מופיע במקורות עצמם, דוגמת 'כל נחש שאינו כאליעזר עבד אברהם וכיונתן בן שאול אינו נחש' (בבלי, חולין צה ע"ב).

נוכחותו הקבועה של הנחש במסורת היהודית

בהיסטוריוגרפיה המחקרית בדורות שעברו מקובל היה לתאר קו התפתחותי שלפיו התרבות היהודית נשאה אופי רציונלי מראשיתה, אופי שהלך והתעצם לאורך הדורות, ורק בשוליה, בהשפעה חוץ-יהודית מובהקת, רווחו אמונות תפלות בשכבות נמוכות.² בשנים האחרונות התרחב העיסוק במאגיה יהודית וזכה למחקרים יסודיים שאתגרו את הנחות היסוד הללו.³ העיסוק במנטיקה יהודית, עם זאת, עדיין שרוי בראשיתו ומצפה לבחינה יסודית של החומרים הרבים המצויים בספרות הקנונית ובכתבי יד שרק חלקם ראו אור, ולעתים באופן לא מדויק. מפעל נרחב זה חורג במידה רבה מהדיון שיתאפשר כאן, אולם פטור בלא כלום אי אפשר, ולפיכך אביא כאן רק את ההקדמות הנחוצות לצורך הבנת השימוש בגורל כאמצעי מנטי.

פרשיית חוק הנבואה מסתייגת מפורשות מרשימה של אמצעים מנטיים:

פִּי אֶתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת פְּתוּעֵבֶת הַגּוֹיִם הָהֵם: לֹא יִמָּצֵא בְּךָ מַעֲבִיר בְּנוֹ וּבִתּוֹ בָּאֵשׁ קִסָּם קִסְמִים מְעוֹנֵן וּמְנַחֵשׁ וּמְכַשֵּׁף: וְחָבֵר חָבֵר וְשָׂאֵל אוֹב וַיִּדְעֵנִי וְדָרַשׁ אֶל הַמְּתִים: פִּי תוֹעֵבֶת ה' כֹּל עֲשֵׂה אֵלֶּה וּבְגִלָּל הַתּוֹעֵבֶת הָאֵלֶּה ה' אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישׁ אוֹתָם מִפְּנֵיךָ: תְּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ: (דב' יח, ט-יג)

אמצעי הנחש נשללים בפרשייה בהיותם 'תועבת הגוים' השנואים על ה'; נימוק זה ממסגר את רשימת הנחש האסורה בפתיחת פסוק ט ובחזרה כפולה בפסוק יב. לאור זאת פסוק יג, המורה 'תמים תהיה עם ה' אלהיך', נראה כהוספה שנועדה להרחיב את איסור הנחש ולהחילו על כלל האמצעים המנטיים.⁴ אין פלא, אפוא, שיש שראו בפרשייה זו את תמצית יחסו השלילי של המקרא למנטיקה.⁵ אולם, ראשית יש להבחין בכך שאת מקומן של

2 מעניינים בייחוד היוצאים מן הכלל – אלו שהדגישו את נוכחות המאגיה והמנטיקה גם במרחב היהודי – אולם גם זהו אותם בדרך כלל, ובעיקרו של דבר, עם רובד פולקלורי. ראו אורבך, תש"ז, עמ' 81-114; בלאו, 1898; גסטר, 1928; גרונוואלד, 1902; טרכטנברג, 1939; מרמורשטיין, 1925.

3 בין הבולטים שבהם אידל, תש"ן; הנ"ל, תשנ"ו; הנ"ל, תשנ"ז; הנ"ל, תשס"א; בוחק, 2008; הנ"ל, 2009; גרינוולד, תשל"א; הנ"ל, 1980; הנ"ל, תשנ"ד; הנ"ל, תשנ"ו; הררי, תש"ע; ולטרי, 1997; וולפסון, 2001; שוורץ, תשנ"ט; הנ"ל, תשס"ד; שוורץ, 1996; שפר, 1997; שפר, 1994 ואחרים שיוצגו להלן בהקשרים הספציפיים.

4 דיון יסודי בנוגע לכך ראו שמידט, 2001, עמ' 244-245, והפניות בהערותיו שם.

5 כך נראה שהבינו את הפסוק חלק ממקורות חז"ל שיידונו להלן, אונקלוס על אתר ורש"י בעקבותיהם. מקורות נוספים שנתפרשו בחז"ל כמוסיפים על רשימת האיסורים בפסוקים אלו הם ויקרא יח, ג, שהיווה את הבסיס המקראי לאיסורים משום 'דרכי האמורי', וראו דיוניהם של אבישור, תשל"ט; הררי, תש"ע, עמ' 284-286; בוחק, 2008, עמ' 382-385; ולטרי, 1997, עמ' 93-220. אולם, אלו נתפסו לרוב כרשימה סגורה של איסורים שהועברה בקבלה ושאין להוסיף עליה. ראו ליברמן, תשכ"ב, תוספתא כפשוטה, חלק ג, עמ' 79-80, וספר ויקרא יט, כו, שהיווה בסיס לאיסור מנהגי נחש מגוונים בספרא,

תועבות אלו תופס מוסד הנבואה שעומד במרכז הפרשייה הבאה. מלבד הנבואה, שלא ניתן לתאר כלל את האסופה המקראית בלעדיה, ניתן להצביע על פרשיות רבות במקרא החולקות על ההשקפה הדיוטרונומיסטית העולה מפרשייה זו ומציגות אירועים ואמצעים מנטיים שונים ללא שמץ גינוי,⁶ כך שעצם הבקשה לידיעת עתידות אינה נשללת אלא רק שורת האמצעים המופיעה בפרשייה, אמצעים המזוהים עם דרכי הגויים. יתרה מזאת, למותר לציין שספר דברים המאוחר⁷ מציג אזהרה זו כחלק מנאומו של משה ערב הכניסה לארץ. באיסור מעין זה, ובהצגה מעין זו, יש טעם רק לאור נהגים שרווחו ביהודה בעת חיבורה של פרשייה זו;⁸ ודומה שאכן ניתן לזהות מחלוקת פנים-מקראית על אודות מידת הלגיטימציה של חלק מאמצעי הנחש המופיעים בה:

פִּי הַנֶּה הָאָדוֹן ה' צָבָאוֹת מְסִיר מִירוּשָׁלַם וּמִיהוּדָה מְשַׁעַן וּמִשְׁעֵנָה כָּל מְשַׁעַן לָחֶם וְכָל מְשַׁעַן מִים: גְּבוּר וְאִישׁ מִלְחָמָה שׁוֹפֵט וְנָבִיא וְקַסֵּם וְזֶקֶן: שֵׁר חֲמִשִּׁים וְנִשְׂאֵי פָּנִים וְיוֹעֵץ וְיַחֲכֵם חֲרָשִׁים וְגִבּוֹן לָחֶשׁ: (יש' ג, א-ג)

קדושים ו, ובהלכה הרבנית בעקבותיו; לעומת זאת, פוסקים אחרים ראו את הרשימה כפתוחה. העמדה המרחיבה ביותר – התולה בפסוק איסור גורף של כל אמצעי הנחש – היא זו של הרמב"ם במשנה תורה, הלכות עבודה זרה יא, טז: 'ומפני זה אמרה תורה כשהזירה על כל אלו ההבלים: "תמים תהיה עם ה' אלהיך"', והשוו מו"ג ג, לז וספר המצוות ל"ת לא-לט [מהדורת שעוועל, עמ' רעא-רעג] (אם כי בניגוד לרמב"ן לא מנאה כמצווה בפני עצמה). דיון בעמדתו מצוי אצל הלברטל, תשס"ט, עמ' 189-198; הנ"ל, תש"ס, עמ' 41-49, 159-189, וראו עוד בעלי הלכה אצל הלל, תשנ"ו. על עמדות דומות במחקר ראו דינון של קויפמן, תשכ"ז, א, עמ' 488, אשר על אף דינון המורכב בנחש הישראלי קובע: 'מלחמת המקרא בנחש האילי היא לא מלחמה באמצעי מנטי זה או אחר, אלא מלחמה בעצם הווייתו של הנחש' (שם, עמ' 485). בדרכו הלכו רבים שהבחינו את הנבואה מהנחש. יש לשים לב שקויפמן מיקד את המחלוקת בין עמדת המקרא ביחס לנחש לבין העמדה האלילית ברעיון של כפיית האל לכוחות עליונים ממנו. על כך איני מבקש לערער. אולם, גישות פחות הרמוניסטיות למקרא מבחינות גם בגישות שאינן פוסלות נחשים מסוגים שונים, ואף לא חלק מההנחות האליליות העומדות ביסודם. למשל בר' לא, לד; לז, ה-ט; מא; מד, ה, טו; מה; שמ"א ו, ז-יד; יט; יג; כח, ו; יח' כא, כו-כח; יונה א, ז; איוב ד, יב-טז; גם בדה"א י, יג-יד מונגדת דרישתו של שאול באוב לדרישה בה' ומסגירה ככל הנראה מסורת אחרת על אודות הנחש של שאול ערב המלחמה בגלבוה בחלומות ובאורים; אולם, הבעיה אינה בעצם בקשתו לגלות את העתידות. פרשייה זו תידון ביתר פירוט להלן. ראו עוד אחיטוב, תשמ"א, עמ' 416-421. בין מוסדות הנחש הכוהניים בולט בייחוד השימוש הכוהני ב'אורים ותומים', והוא יידון בפירוט להלן.

מחקרי יסוד על האסכולה הדיוטרונומיסטית וספר דברים ראו הרן, תשס"ד; פון ראד, 1961; ויינפלד, 1972; נות', 1991.

השוו יש' יט, ג (על מצרים); נז, ג (על ישראל). על תיארוכה וגיבושה של הפרשייה בדברים יח, ט-כב, המכונה 'חוק הנבואה', ראו דרייבר, 1902, עמ' 221-230; שמידט, 2001; כהן צמח, תשנ"ז, עמ' 146-149. התיארוך המדויק תלוי גם במחלוקות העקרוניות על אודות האסכולה הדיוטרונומיסטית. יש המזוהים אותה בשלהי תקופת ממלכת יהודה ויש הגורסים כי הפרשייה נתחברה בגלות. על האמצעים המנטיים בפרשייה זו דן סמית', 1885-1886, אך השוו לקלסיפיקציה של ג'פרס, 1996, ולהלן בדיון המפורט הנוגע ל'קסם'.

בנבואת הזעם מוזכר ה'קוסם' לצדו של הנביא כאחד התפקידים החיוניים לחוסנה של הממלכה, יחד עם 'חכם חרשים' ו'נבון לחש'.⁹ נבואה זו נושאת אופי היסטורי מובהק, באשר היא מתארת את המצב הנוהג בירושלים. דומה שתפקידים אלו היו חלק בלתי נפרד מן הממסד המלכותי ביהודה. להמשך ענייננו חשוב לתת את הדעת בייחוד על השורש קס"ם המציין במקורו – ככל הנראה – שימוש בכלי גורל לצורך ניחוש, ואשר הורחב באופן משני לציון כלל מיני הנחש והמאגיה.¹⁰ לאור זאת, דומה שצדק שמידט בטענתו ש'חוק הנבואה' בדברים יח מבקש לגנות נהגים יהודיים באמצעות ייחוסם לגויים, וכי המקרא בכללותו אינו מעמיד קריטריון מהותי המבחין בין נחש אליילי אסור לבין אמצעים לגיטימיים לגילוי עתידות.

זהו המצב גם בנוגע לספרות חז"ל ולספרות ההלכתית בימי הביניים – לצד דיונים הלכתיים על אודות מנטיקה אסורה והסתייגויות עקרוניות מהנחש בכללו נמצא עדויות לרוב על שימושם של חכמים והדיוטות באותות או בסימנים להגדת עתידות.¹¹

כללו של דבר, לנחש נוכחות קבועה בחיים ובספרות. כפי שטוענים חוקרי המאגיה בני זמננו שהוזכרו לעיל, יש להימנע מהכללות שרווחו בשיח על אודות הנחש בעבר. אני מבקש לייבא לדיון זה את המונח הפיזיקלי 'קטור' כמציין מגמה ועוצמה, ומציע לדון על וקטורים של אימוץ והסתייגות מהנחש בכללו ומטכניקות ספציפיות כאלו ואחרות. גם ביחס לנחש – בדומה לסוגיות רבות אחרות – ארון הספרים היהודי חושף תרבות של מחלוקת. פרק זה מבקש לטעון שמבין אמצעי הנחש מתבלט בספרות היהודית יחס מורכב ורב אנפין לשימוש בגורל, והוא נע על כל הטווח שבין אישור להסתייגות. לצד עמדה חיובית המאשרת את נחש הגורלות כראוי וכרצוי תתגלנה עמדות מזלזלות, ואף שוללות, ולצדן עמדות סובלניות שאינן מכירות בכוח הנחש של הגורל אך גם אינן פועלות נגדו.

9 ראו תרגום המיוחס ליונתן ופירושו של רד"ק על אתר, ונראה שבאופן דומה יש להבין את מיכה ג, ו-1. מובן שחז"ל התקשו לקבל את משמעותה הראשונית של המילה ולפיכך דרשו אותה: 'קוסם – זה מלך' (בבלי, חגיגה יד ע"א).

10 וראו ג'פרס, 1996, עמ' 197-215; כשר, תשס"ד, עמ' 290; קרייר, 1994, עמ' 230-233, והשוו לפירושי חז"ל שדומה שאף בהם נשתמרה זיקה להוראה המקורית: ספרי דברים קעא [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 218], וכן לסמ"ג ל"ת, נב ולמפרשים המסורתיים על אתר שיידונו בהמשך.

11 לאור זאת יש להסתייג מקביעתו של שאול ליברמן כי חכמים השתמשו רק ב'בת קול' כסימן לעתיד (ליברמן, תשמ"ד, עמ' 210 הע' 249; 298-294; והשוו לדיונו של אורבך, תש"ז, הסוקר את השימושים בבת קול בלבד ולמרגליות, תשכ"ז, עמ' כה-מא, הסוקר מקורות ימי-ביניים לצד מקורות חז"ל). מעבר לכך שליברמן עצמו מרחיב את חלות המונח 'בת קול' מעבר להגדרה שלו עצמו גם במקום שהמקורות משתמשים במושגים אחרים, הרי שמסוגיות שונות עולים שימושים מגוונים באמצעים לגילוי עתידות כגון המרולוגיה, אצטגנינות, שימוש בספרים ועוד. סקירות על סוגי נחש בספרות חז"ל שאושרו או שהסתייגו מהם ראו בר און, תשע"ד; הררי, תש"ע, עמ' 313-352; הנ"ל, תשס"ד, עמ' 303-347, בפרט עמ' 309-313; סמט, תשס"ג; קלר, תשמ"ה; רבינוביץ, 2007, עמ' 116-118, ובדיונים להלן על הגורל.

נחש גורלות במקרא: לכידת עכן ושאול

בספרות המקראית משמש הגורל כמוסד מכריע בעל חשיבות תאולוגית ופולחנית מן המעלה הראשונה. המונח 'גורל' אינו מופיע כאמצעי נחש בחוק המקראי וברוב התיאורים העלילתיים.¹² עם זאת, השימוש הלגיטימי בגורלות ככלים מנטיים מובהקים עולה משלל פרשיות בנביאים ראשונים ובספרות החכמה. כדי להבין את אופני השימוש בגורלות, המשמעויות המיוחדות להם והתפקיד החברתי והפוליטי שמילאו יש לעיין בפרשיות עצמן.¹³

לכידת עכן – כינונו הספרותי של אורקל הגורלות
אתחיל בפרשייה שאני מבקש לזהות כסיפור המכונן של השימוש בגורל כאמצעי תקשורת עם אלוהים (אורקל).¹⁴ ברצוני לטעון שפרשה זו נתחברה כדי לבסס את השימוש המרחיב ביותר בגורל – שימוש לצרכים משפטיים. ממנו ניתן לגזור – כמעין 'קל וחומר' – את הלגיטימציה לשימושי נחש אחרים בגורל. הגורל אינו נזכר מפורשות בפרשה, אולם טקס הלכידה המתואר בו מאפיין שימושים בגורל. הסופר פותח בהצגת נבואת ה' ליהושע שתולה את כישלון מלחמת העי במעילה בחרם יריחו. לאחר מכן מתואר תהליך לכידה שעליו מורה ה' עצמו:

קָם קַדְשׁ אֶת הָעַם וְאֶמְרָה הִתְקַדְּשׁוּ לְמַחֵר פִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל חֲרָם בְּקִרְבְּךָ
יִשְׂרָאֵל לֹא תֹכַל לָקוּם לְפָנַי אִיְבֹה עַד הִסְיָרְכֶם הַחֲרָם מִקִּרְבְּכֶם:
וְנִקְרַבְתֶּם בְּבִקְרָה לְשִׁבְטֵיכֶם וְהָיָה הַשִּׁבֵּט אֲשֶׁר יִלְכְּדֵנוּ ה' יִקְרַב לְמִשְׁפַּחֹת וְהַמִּשְׁפָּחָה
אֲשֶׁר יִלְכְּדֵנָה ה' תִּקְרַב לְפָתִים וְהַבַּיִת אֲשֶׁר יִלְכְּדֵנוּ ה' יִקְרַב לְגִבְרִים: וְהָיָה הַגִּלְגָּד בְּחָרָם
יִשְׂרָאֵל בְּאֵשׁ אֹתוֹ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר לוֹ פִּי עֵבֵר אֶת בְּרִית ה' וְכִי עָשָׂה נִבְלָה בְּיִשְׂרָאֵל: (יהו'
ז, יג-טו)

מיד לאחר מכן מתוארת הלכידה עצמה, המבוצעת על ידי יהושע, ובה נלכד: 'עֵכָן בֶּן פְּרָמִי בֶן זַבְדִּי בֶן זֶרַח לְמַטֵּה יְהוּדָה' (שם, טז-יח). יש לשים לב שלטקס הלכידה קודמת נבואה ישירה של האל על אודות מעילה בחרם. נבואה ישירה זו מסבירה את הכישלון במלחמת העי ומפרשת אותה.¹⁵ אולם הפושע אינו מוסגר בנבואה הישירה, כפי שיכול היה הקורא

12 יוצאות מן הכלל הן פרשיית הלכידה של הנביא יונה בספינה והפרשיות העוסקות בגורל לצורכי מלחמה בספר שופטים, וכן מכתמי חכמה אחדים שיידונו להלן.

13 להשוואות מרכזיות למזרח הקדום ראו גבריהו וליונשטאם, תשכ"ה; ג'פרס, 1996; הרן, תשט"ו; צבת, תשכ"ד; קויפמן, תשכ"ז, חלק א, עמ' 358-471; תדמור, תשל"א.

14 יש הרואים בה פרשייה מאוחרת יחסית, ראו בולינג ורייט, 1982, עמ' 216-230, אך אין זה משנה את מטרת חיבורה (לפחות בכל הנוגע לגורל).

15 שתיים עשרה פעמים בספר מופיעה נבואה ישירה של ה' ליהושע, וזאת בשונה מגיבורים פוליטיים אחרים בספרי נביאים ראשונים. דיון על כך ראו חיות, תשס"ח, עמ' 82-83 ובהערותיו שם.

לצפות, אלא בטקס לכידה.¹⁶ בפירושו לפרשייה כותב שמואל אחיטוב כי: 'משפט אלוהים הוא דרך של הכרעה בעניין שאי אפשר להכריע בו על ידי שיקול דעת אנושי, או שהעניין כל כך חשוב עד שאי אפשר להשאיר את ההכרעה בידי בשר ודם, ונדרשת הכרעה על פי אות מלמעלה'.¹⁷ אולם ברור שמשפט האלוהים אינו משרת כאן מטרות אלו. ה' יכול היה פשוט להסגיר את עכן ויהושע יכול היה למצוא באוהלו את שלל החרם, כפי שאכן נעשה לבסוף. מדוע ה' אינו מסגיר את הפושע בנבואה ישירה?

התשובה לכך, לדעתי, היא כי סיפור זה נועד לבסס את תקפותה של הטלת הגורלות ככלי תקשורת עם ה'. הלשון המשמשת לתיאור תהליך הלכידה מהדהדת רובדי עומק מיתיים. הציורי 'ונקרבתם' והלכידה המיוחסת מפורשות לה' עצמו מהדהדים – כפי שטען הולו – טקסי משפט הכוללים קירוב חשודים לפני פסלו של אחד האלים במקדש ולכידתם.¹⁸ אולם, כאן לא מופיע כל תיאור מפורש של הטלת אשמה על ידי האל, והמטען המיתי המקורי מנוון. הטקס מתואר כמשפט ראוה מקודש הנעשה לפני האל. תהליך הלכידה בפסוקים טז-יח הוא מודרג ומעיד על שימוש בכלי אשר עשוי להניב תוצאה בינארית או תוצאה אחת מתוך מספר אפשרויות. אין פלא, אפוא, שלימים שכתב יוספוס פלביוס בספרו את תהליך הלכידה כך:

ויהושע [...] הטיל גורל לפי שבט ושבט. וכשהראה זה, שהפשע בוצע על ידי (איש) משבט יהודה, הפיל שוב את הגורל לפי בתי האבות של שבט זה. ונמצא הפשע על כל האמת שבדבר במשפחתו של עכן. ולאחר שנעשתה חקירה לפי איש ואיש נתפש עכן. והוא, שלא יכול להכחיש, לאחר שנלכד באופן נורא (כזה) על ידי אלהים, הודה בגנבה והביא את החפצים הגנובים לפני כל העם. ללא שהיות הומת ונמסר לקבורה בלא כבוד בלילה, כראוי לנידון למיתת בית דין. (יוספוס, קדמוניות היהודים ה, יד, 43-44 [שליט, כרך א, עמ' 149])

16 ניסיון להסביר את התגבשות הפרשייה שלפנינו ממקורות מספר ראו בעבודת הדוקטור שלי, בר און, תשע"א,² עמ' 64. אני מקווה להרחיב על כך בהזדמנות קרובה.

17 אחיטוב, תשנ"ו, עמ' 126.

18 הולו, 1983. על השימוש בשורש לכ"ד כחלק מתהליך של שימוש מפורש יותר בגורלות בשמ"א יד ראו דיון מפורט להלן. שימושים כלליים בשורש כציון לזיהוי פושע ראו יר' ו, יא; קה' ז, כו. בעקבות חז"ל (בבלי, יבמות עט ע"א, לגבי בני שאול, מסורת שכל הנראה נסמכת על הכתובים כאן) פרשנים מסורתיים בימי הביניים פירשו אותו באופן מטונימי כמתייחס לארון ה'. ראו רש"י על אתר, ורד"ק מפרש: 'שהיה הארון קולטו שלא יכל לזוז משם'. השוו למופע החריג בשמ"ב כא, א, שבו השאילה בה' מובעת בלשון: 'וַיִּבְקֹשׂ דָּוִד אֶת פְּנֵי ה' (צירוף המשמש בהקשרים אחרים לתיאור המעמד בתפילה). דיונים מסכמים על הפולמוס על אודות פסל האל בימי הבית הראשון השוו ניהר, 1997, למטינגר, 2006. שניהם מסכימים שהאיסורים המפורשים על עשיית פסל מייצגים שלב מאוחר ובתרגולות בהתפתחות התאולוגיה היהודית. ניהר מייצג את הגורסים שפסל אל עמד במקדש בימי הבית הראשון,

השכתוב של יוספוס נאמן לכתוב. תהליך הלכידה המודרג הולם את טבעו של הגורל.¹⁹ ייחודו של משפט השמים שלפנינו הוא בכך שלא ניתן לכפור בצדקתו. כך עולה מהמשך המקראות המפרטים את חילופי הדברים בין יהושע ועכן:

וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל עֶכָן בְּנֵי שָׁיִם נָא כְבוֹד לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתֵן לוֹ תוֹדָה וְהִגַּד נָא לִי מָה עָשִׂיתָ אֵל תִּכְחַד מִמֶּנִּי: וַיַּעַן עֶכָן אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֲמַנָּה אֲנִכִי חֲטָאתִי לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְכֹזָאת עָשִׂיתִי: וְאָרָא בְשָׁלָל אֲדָרַת שְׁנָעַר [...] וְהֵנָּם טְמוּנִים בְּאֶרֶץ בְּתוֹךְ הָאָהָלִי וְהַכֶּסֶף תַּחְתֵּיהֶם: וַיִּשְׁלַח יְהוֹשֻׁעַ מַלְאָכִים וַיִּרְצוּ הָאָהָלָה וְהִנֵּה טְמוּנָה בְּאָהָלוֹ וְהַכֶּסֶף תַּחְתֵּיהֶם: וַיִּקְחוּם מִתּוֹךְ הָאָהָל וַיָּבִאוּם אֶל יְהוֹשֻׁעַ וְאֵל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּצְקֵם לְפָנֵי ה': (יהו' ז, יט-כג)

אריכות דברים זו הייתה מיותרת לכאורה אלמלא עמד לפנינו סיפור הכינון של השימוש בגורל ככלי תקשורת בין אדם לאלוהים. דברים אלו נועדו להדגיש שמשפט הגורל זכה לווידוא כפול – לכידת עכן אושרה הן על ידי וידויו והן על ידי מציאת הרכוש באוהלו. אל אשרורו של הגורל כמכשיר משפטי מתלווה ענישה חריפה המתוארת לפרטיה. ביצוע העונש האלים מבחינת מרכיביו (שרפה וסקילה), מבחינת מושאיו (כל הקרובים לעכן) ובאופן הציבורי הנרחב ('כל ישראל') לא נועד להדגיש רק את חומרתו של חוק החרם אלא גם, ובעיקר, לאשר את מכשיר המשפט שהמיט עליהם עונש זה. הפרשיה מסתיימת בפסוק אנכרוניסטי המעיד על תפקידו של הסיפור:

וַיִּקְרָמוּ עָלָיו גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיֵּשֶׁב ה' מִחֶרֶן אָפוּ עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא עֶמֶק עָכוֹר עַד הַיּוֹם הַזֶּה: (יהו' ז, כו)

אנכרוניזם זה מעיד שלפנינו סיפור אטיולוגי הקושר את גל האבנים הגדול ב'עמק עכור' ללכידת עכן ומאשרר בעיני בני תקופתו של המחבר המאוחר את כל המרכיבים המופיעים בפרשייה.²⁰ מכל הבחינות הללו מהווה פרשייה זו מיתוס מכונן לתקופתו של מכשיר הגורלות כמייצג את דבר האל.²¹

אם הניתוח דלעיל נכון, הרי שסיפור זה מתקף את שימושי הנחש בגורל באמצעות הצגת מיתוס המיוחס לזמן קדום ולשלב קריטי בירושת הארץ, וככזה הוא יהווה 'אב

ומטינגר חולק על קיומו של פסל אך טוען שהלוחות היו מצבות שייצגו את ה' ואשרתו. גישות אלו כולן נפסלות על ידי המקדימים את פעולתן של האסכולות המקראיות המרכזיות לתקופת הבית.

19 יהו' ז, טו בנוסח המגילה מקומראן (4QJosh): 'והיה הנלכד בהם', במקום 'בחרם'. אחיטוב, תשנ"ו, עמ' 31, מעלה את ההשערה שמדובר בגורלות.

20 שימוש בשרידים ארכאולוגיים-מיתיים כדי להנציח זיכרון של סיפור בעל השלכות אקטואליות בויקה למקרא ולסיפורי יהושע ניתן למצוא בספרות חז"ל כברייתא בבבלי, ברכות נד ע"א.

21 אני משתמש במונח 'מיתוס' בהתאם להגדרתו של פול ריקר, 1969, עמ' 5, המגדירו כסיפור קהילתי-מסורתי שעליו מושתתים ערכים ונהגים חברתיים.

טיפוס' לסיפורים אחרים שבהם נעשה שימוש בגורלות. כאב טיפוס מעין זה הוא נועד להקנות אמון למשפט הגורל גם במקרים שבהם לא תימצאנה הוכחות חותכות לצדקתו.

המרכיב המשחקי של סיפור הכינון

במהלך ניתוח הפרשייה עד כה הדגשתי את המרכיבים הדרמטיים: את הפיכת המשפט לטקס ראווה, את תהליך הלכידה המדורג, את הביצועים האלימים, את ההנצחה באמצעות תליית הסיפור בגל האבנים. קל לראות שמרכיבים אלו קשורים בטבורם לאופן שבו תואר הצידוק המשחקי לשימושי הגורל בפרק הראשון, ובייחוד למרכיבים שזיהיתי כמפגני ריבונות. ברצוני להדגיש את חשיבותם של מרכיבים משחקיים אלו עבור סיפור הכינון. מבחנם של סיפורי כינון הוא יכולתם להתקבל בקהל ולצרום בהם את משמעות הסיפור. כך, כלל המרכיבים המשחקיים שבסיפור משמשים לבניית הצידוק המנטי של השימוש בגורל. אולם, הצידוקים הללו מתלכדים לא רק בסיפור שלפנינו אלא בשימוש החוזר ונשנה בגורל מכאן ולהבא. הרושם הדרמטי שהגורל ממלא בפרשיית הכינון שלפנינו נותר גם בשימושים אחרים שבהם תוצאתו אינה מוכחת. כך, כל שימוש מאוחר בגורל יונק מההילה שהקנה סיפור הכינון.

הגורל ברשותו של המנהיג הפוליטי

בניגוד לפרשיות אחרות שעליהן נעמוד בהמשך יש לשים לב שבפרשייה שלפנינו הטקס אינו מתבצע על ידי כוהן אלא על ידי יהושע עצמו. יהושע מוצג בפרשייה כמנהיג פוליטי בלעדי – המשלב את הסמכות הדתית-נבואית-טקסטית ואת הסמכות הפוליטית.²² הפנייה הישירה של יהושע לה' והמענה הנבואי הישיר של ה' אל יהושע, הטלת החובה לקדש את העם ועריכת הפרוצדורה של הטלת הגורלות ללא מתווך תוך ייחוס מפורש של הלכידה בגורל לה', עשויים לעורר השערות שונות על אופי מוסד הלכידה בגורל המוזכר כאן. בניגוד להצעות מסורתיות ומודרניות שביקשו לזהות את הלכידה עם מוסד ה'אורים ותומים' הכוהני, על פניו נראה שסיפור הכינון שלפנינו מעמיד את הכלי המשפטי בידי המנהיג הפוליטי עצמו. אם להשתמש במינוח אנכרוניסטי הרי שהסיפור מבסס 'איחוד רשויות' של המנהיגות הפוליטית והשיפוטית. הסיפור שלפנינו אף מרחיק לכת בהרבה ומעניק למנהיג הפוליטי חסינות דתית רבת עוצמה. באמצעות טקס הלכידה – שתוצאותיו מיוחסות לאל-יודע-כול – יכול המנהיג הפוליטי להעצים את שליטתו במרכיבי ההנהגה השונים ולפתור כל משבר תחת החסות האלוהית. כך, אם נרחיב את מבטנו נוכל לראות בפרשייה זו גם את סיפור כינונה של מנהיגות פוליטית רבת עוצמה. המיתוס שלפנינו מחסן את המנהיג הפוליטי גם מפני אחריות לכישלונות, כדוגמת התבוסה בקרב הפותחת

22 מסיבה זו ון דם, 1997, טוען כי בסיפורים אלו אין מדובר במכשיר האורים והתומים. דיון על כך ראו להלן.

את הסיפור. הכתוב תולה את הכישלונות במישור זה בחטאים דתיים שהמנהיג יכול לפתור באמצעות הטלת האשמה על האחראים שאותם ילכוד באמצעות גורל. מנקודת ראות ביקורתית של הבניה חברתית זו, ניתן לראות בריכוז הסמכויות השונות בידי המנהיג היחיד שימוש השייך לצידוק הרציונלי-ציני-מניפולטיבי בגורל שעליו עמדתי בפרק הראשון. סיפור הכינון של מכשיר גורלות, כאמצעי שאינו טועה ואינו ניתן לערעור – מאפשר למנהיג הפוליטי לתמרן משברים באמצעות ייחוס תכונות מנטיות לכלי הנתון לשליטתו שלו.

לכידת שאול למלוכה – על מינוי אלוהי בגורל לאור הניתוח שהוצע לסיפור לכידת עכן נוכל להבין היטב את סיפור מינויו של שאול באמצעות הגורל בשמואל א פרק י. סיפור ייסוד המלוכה נפרס בפרקים ח-יא ומכיל לפחות חמש פרשיות שונות מבחינת תוכן.²³ לעניינו מעניין בייחוד היחס בין שתיים מהפרשיות: פרשיית המינוי האישי של שאול על ידי שמואל (שמ"א ט, א – י, טז) ופרשיית המינוי הפומבי במצפה (י, יז-כז). פרשיות אלו, אשר עריכתן בזו אחר זו יוצרת לכאורה נרטיב אחיד, נבדלות זו מזו בכמה היבטים סגנוניים, לשוניים ותוכניים חשובים. הפרשייה הראשונה היא סיפור עלילתי ארוך ומפורט שבמהלכו הופך חיפוש האתונות למציאת מלוכה.²⁴ בשורת המינוי מיועדת לשאול עצמו, היא נמסרת בנבואה ישירה מה' לשמואל ומשמואל לשאול ומאשרת על ידי האותות שמוסר הנביא.²⁵

שונה בתכלית היא הפרשייה השנייה. זוהי פרשיית ההמלכה הפומבית של שאול. היא אינה נושאת אופי אגדתי פיוטי, אלא מתארת טקס חגיגי. היא נדמית כהמשכו של פרק

23 המחקר נחלק ביחס לשאלת אחידותן של פרשיות אלו, מבחינת העלילה שהן פורסות ומבחינת עמדתן התאולוגית-פוליטית ביחס למלוכה בכללה וביחס למלוכותו של שאול בפרט. מתוך רצון לגלות סיבה עניינית למינויו של שאול, מרבית החוקרים זיהו את מלחמת שאול בפרק יא כמסורת יסודית אשר אמורה הייתה לפתוח את סיפורי שאול; אחרים ביקשו להגן על הסדר המקראי. ראו צבת, תשכ"ז; ברטל, תשמ"ב, עמ' 64-69; אסלינגר, 1985, עמ' 11-39; אילת, תשנ"ח; חיות, תשע"ו, עמ' 228-273.

24 בפרשייה זו מובלט תפקידו של שמואל והקשר ההולך ונרקם בינו לבין שאול. שמואל אינו מוצג בו כמתנגד למלוכה ומגלה יחס אוהד כלפי שאול, הגיבור האנונימי, הממונה כ'נגיד'. פרשייה זו אינה משתמשת בלשון 'מלוכה' השגורה בלשון העם בפרשיות האחרות, והיא מציינת את כפיפותו של שאול להוראות האלוהיות. שאול אינו מלך אלא מנהיג העם בחסדו של ה' ותחת הוראותיו. ראו את דיונו של אילת, תשנ"ח, עמ' 83-87 ופריסת המחקר בהערות שם. עמדתו ההרמוניסטית של אילת המזהה את המלוכה עם הנגידות נראית לי פחות משכנעת מהעמדות החלוקות, אך גם אם נקבלה עדיין נותר פער לשוני בין הפרשיות (דיון על הפסוק י, טז להלן).

25 שאול מתמנה, למעשה, לנגיד בפרשייה זו הן בזבח הקרואים (ט, כב-כד), הן במשיחה בשמן (י, א) (על משמעותן של פעולות אלו כהקדשה למלוכה על רקע המזרח הקדום ראו אילת, תשנ"ח, עמ' 86-97) והן בהתנבאותו (י, י-יג). סיכום משמעותו של אות זה ראו אברמסקי, תשל"ז, עמ' 187-189.

ח שבו ביקש העם מלך ובקשתו הייתה לצנינים בעיני ה' ובעיני שמואל.²⁶ היא מתארת מינוי פומבי באמצעות גורלות המזכיר מאוד בלשון ובתוכן את סיפור לכידת עכן, ולאחר מכן אף מוסיפה סיפור הנוגע להתקבלותו של שאול על ידי העם. אולם, גם בפרשייה זו קשיים לא מבוטלים. לשם דיון בהם אצטט את הפרשייה תוך חלוקתה למקטעים והזחה שתובהר בהמשך:²⁷

[א.1] וַיִּצְעַק שְׁמוּאֵל אֶת הָעָם אֶל ה' הַמְצַפֶּה:

וַיֹּאמֶר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲנֹכִי הַעֲלִיתִי אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם וְאַצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד כָּל הַמְּמַלְכֹת הַלְחָצִים אֶתְכֶם: וְאַתֶּם הַיּוֹם מְאַסְתֶּם אֶת אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוּא מוֹשִׁיעַ לְכֶם מִכָּל רָעוֹתֵיכֶם וְצָרְתֵיכֶם וְתֹאמְרוּ לוֹ כִּי מֶלֶךְ תִּשְׂשֶׁם עָלֵינוּ

[ב.1] וְעַתָּה הִתְיַצְבוּ לִפְנֵי ה' לְשִׁבְטֵיכֶם וּלְאֻלְפֵיכֶם:

[ג.1] וַיִּקְרַב שְׁמוּאֵל אֶת כָּל שְׁבֹטֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְכַּד שְׁבֹט בְּנִימִן: וַיִּקְרַב אֶת שְׁבֹט בְּנִימִן לְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְתִלְכַּד מִשְׁפַּחַת הַמְטָרִי וַיִּלְכַּד שְׁאוּל בֶּן קִישׁ [ד] וַיִּבְקֶשׁוּהוּ וְלֹא נִמְצָא:

וַיִּשְׁאֲלוּ עוֹד בַּה' הֲבֵא עוֹד הַלֵּם אִישׁ וַיֹּאמֶר ה' הִנֵּה הוּא נֹחֵבֵא אֶל הַכְּלִים: וַיִּרְצוּ וַיִּקְחוּהוּ מִשָּׁם

[ג.2] וַיִּתְיַצְבּוּ בְּתוֹךְ הָעָם וַיִּגְבְּהוּ מִכָּל הָעָם מִשְׁכָּמוֹ וּמְעַלָּה:

[ב.2] וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל הָעָם הֲרְאִיתֶם אֲשֶׁר בָּחַר בּוֹ ה' כִּי אֵין כָּמֹהוּ בְּכָל הָעָם וַיִּרְעוּ כָּל הָעָם וַיֹּאמְרוּ יְחִי הַמֶּלֶךְ:

[א.2] וַיְדַבֵּר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם אֶת מִשְׁפַּט הַמֶּלֶכָה וַיִּכְתֹּב בְּסֵפֶר וַיִּנַּח לִפְנֵי ה' וַיִּשְׁלַח שְׁמוּאֵל אֶת כָּל הָעָם אִישׁ לְבֵיתוֹ:

[ה] וְגַם שְׁאוּל הִלֵּךְ לְבֵיתוֹ גִּבְעָתָה וַיִּלְכוּ עִמּוֹ הַחֵיל אֲשֶׁר נָגַע אֱלֹהִים בְּלִבָּם: וּבְנֵי בְלִיעֵל אָמְרוּ מַה יִּשְׁעֵנוּ זֶה וַיִּבְזְהוּ וְלֹא הִבִּיאוּ לוֹ מִנְחָה וַיְהִי כְּמִחְרִישׁ:²⁸

ברצוני לטעון כי קטע ג מייצג גרעין של מסורת עצמאית על אודות המלכת שאול בגורל. תיאור הלכידה דומה מאוד לפרשיית לכידת עכן: המעמד הפומבי, הפלת הגורל באופן

26 דומה שעל כפל המסורות והמתח ביניהן עמד כבר עורך הספר אשר חיבר ביניהן באמצעות פסוק טז המציין ששאול לא סיפר לדודו על מינויו למלוכה, כדעת בודה והיילנדר ובניגוד לדעת אילת. ראו אילת, תשנ"ח, עמ' 83 הע' 12.

27 החלוקה לפסקאות: [א] = פסוק יז-יט*, כה; [ב] = יט*, כד; [ג] = כ-כא*, כג; [ד] = כא-כג*, [ה] = כו-כו. אין בכונתי לטעון שכל המקטעים השונים יצאו מתחת ידי סופרים שונים, אלא שהם מייצגים מרכיבים שונים בעיצוב הסיפור.

28 לפסוק זה קיימים עדי נוסח שונים, דוגמת קומראן (4QSam^a) ותרגום השבעים, שנוסחם 'ויהי כמו חודש' קושר אותו לפרק הבא ולפרשיית הניצחון על בני עמון המוכיחה את גבורת שאול ומאשררת, למעשה, את הבחירה.

מדורג עד ללכידת אדם יחיד מתוך קבוצה והשימוש החוזר בשורשים קר"ב ולכ"ד לתיאור הליך המיון. טכניקת הלכידה בפרשיית עכן, בפרשייה זו ובפרשיית לכידת יונתן שתידון להלן, דומה. האנשים קורבו בקבוצות שונות ובתהליך שלילה נותר הנלכד. אולם בניגוד ללכידת עכן – במינוי אדם למשרה תחת חסות אלוהית אין, כמובן, מבחני אימות (על איכות הבחירה ניתן לעמוד רק למפרע). סיפורי ייסוד מלוכה רבים מתארים את בחירת המלך הראשון או ראש השושלת באמצעות תיאור של התגלות או מעורבות אלוהית.²⁹ קבלת הכרעתו של הגורל בפרשייה זו מובנת על רקע ההנחה כי הגורל משקף הכרעה אלוהית, אלא שהנחה זו אינה טריוויאלית כל עיקר. הגורל יכול להיתפס באופן רציונלי כאמצעי המעלה תוצאה מקרית, ואף ניתן לקבל את מינוי המלך באמצעות גורל כהכרעה רציונלית על בסיס הסכמי. כאן עולה השאלה – כיצד יש להבין את בחירתו של שאול? האם כתוצאה של הגרלה מקרית (אשר העלתה לשלטון מלך בעייתי) או אכן כתוצאה של בחירה אלוהית? להבנת, שאלה זו אינה מטרידה רק קורא ביקורתי אלא מובנית בעריכת הסיפור המקראי. זוהי בדיוק מגמתם של הקטעים שעוטפים את קטע ג. בקטע זה האל אינו מוזכר, לעומת זאת הפסוקים העוטפים אותו חוזרים ומדגישים את מעורבותו של ה' בבחירת המלך (שם ה' מופיע בהם חמש פעמים, ופעם אחת 'אלהים'). הם מבקשים להוכיח כי מינויו של שאול אינו תוצאה של הגרלה מקרית, הסכמית או משחקית, אלא ביטוי של החלטה אלוהית. הבה נעיין בפרשייה כפי שהיא ערוכה לפנינו: ראשיתה בנאום אנטי-מלוכני של שמואל הממוסגר במסירת משפט המלוכה בהמשך [קטע א]; בעקבות וולהוזן, חוקרים שונים ראו בה תוספת מאוחרת לסיפורי מינויו של שאול הקשורה לפרק ח.³⁰ ואכן, בהמשכה של הפרשייה מופיעים דווקא כמה ביטויים מפורשים שיש בהם כדי ללמד על יחס חיובי למלוכה. היא נעשית על ידי הנביא לפני ה', תוצאותיה מוכרזות מפורשות על ידי הנביא כבחירה אלוהית, העם מקבל זאת ומריע למלך הנבחר [קטע ב], אנשי החיל מכירים בו ומצטרפים אליו ואילו בני הבליעל הם המביעים מחאה נגדו [ה].³¹ הוכחה נוספת לעריכה שביקשה להוכיח את מעורבותו של ה' במינוי שאול ניתן להביא מן הבעיה ה'טכנית' החמורה שמייצג קטע ד ששאול נעלם בעת לכידתו בגורל. לאור זאת, סביר להניח שקטע זה הוסף על ידי סופר אחר.³² מגמתה של הוספה זו זהה וברורה – לא הגורל הוא שלכד את שאול, אלא ה' גילה באופן ישיר כי שאול הוא המלך הנבחר.

29 ראו דוגמאות אצל אילת, תשנ"ח, עמ' 99-114; מקבילה אפשרית היא מינוי האפונימים באשור בגורל, אולם אלו מינויים רוטציוניים.

30 וולהוזן, 1899, עמ' 239-243; נות', 1972, עמ' 58-59; אייספלדט, 1931, עמ' 6-8.

31 דומני שמתח זה אינו נפתר באופן משכנע על ידי הצעותיהם של בעלי הגישה ההרמוניסטית. ראו אילת, תשנ"ח, עמ' 99-114.

32 חזוק לכך ניתן להביא מהשינוי מלשון יחיד ללשון רבים המאפיינת את קטע ד, ומכך שלפיו באמצע השאלה בה' באמצעות גורלות פונים ושואלים בה' באמצעי אחר (ומבלי להזכיר פנייה לנביא שמואל

היחס המתגלה בין שני סיפורי ההמלכה מעלה תמונה זהה.³³ סיפורי הקדשתו בסתר של שאול מהווים גרסה חלופית למינויו בגורל.³⁴ לכל עיבודי הסיפור תפקיד עלילתי זהה – הם נועדו להציג את שאול כמלך תחת חסות אלוהית. סיפורי ההקדשה שבפרק ט, א – י, טז נועדו להוכיח למפרע כי המלך מונה על ידי הנביא באופן אישי ופרטי עוד לפני שהושיע את ישראל.³⁵ האותות המשולבים בו מבקשים לעגן את המינוי בהתערבות אלוהית מובהקת. חלק מן הסיפורים אף מתארים עדים להמלכתו (הקרואים לזבח, הקהל הצופה בשאול מתנבא). אולם סיפור ההמלכה בסתר ניתן לערעור, באשר ניתן לטעון נגד נאמניו של שאול שהם בדו את סיפורי ההקדשה מלבם. לעומת זאת, סיפור ההקדשה במצפה משיב למתנגדים תוך שהוא מתאר את מינויו של שאול באופן פומבי לעיני כל ישראל.

פומביות זו של תהליך הלכידה בגורל הדוקה לממד המשחקי של הגורל. העורך אשר בחר להציב את שתי המסורות בזו אחר זו הודיע לנו, הקוראים, כי שאול ייבחר. אולם העם אינו יודע זאת, ואנו מלווים את שאול במעמד התגלותו. עריכתם של פרקי ההקדשה לפני המינוי הפומבי במצפה מקנים לגורל תוקף שאינו ניתן לערעור – הגורל העלה את

העורך את הטקס ועומד שם לצורך זה). על פי נוסח המסורה קטע זה חריג גם מפני ששאול אינו מזהה בו בפירושו. תרגום השבעים מיידע את האיש. המפרשים השונים התקשו בהסברו של מעבר זה, ראו ון-דם, 1997, עמ' 185. להשערתו אתייחס להלן. אם כי ניתן להתמודד עם הבעיה הפרשנית גם בדרכו של רש"י: 'אף-על-פי שלא היה שם נפל הגורל עליו, שהיו כתובין שמם באיגרות ונתונין בקופסא והנביא מכניס ידו ונוטל איגרת אחת'. משעה שיושם קטע ד בסוגריים תיקרא הפרשה ברצף ללא כל הפרעה. שאול נבחר, התייצב לפני העם ובלט בגובהו, ושמואל הכריז לעיני כל העם על מינויו למלך בבחירה אלוהית.

33 אילת מבקש לטעון שהפרשיות הן חלק מחטיבה רציפה אחת ולפיכך מעמד המצפה אינו אלא אשרור של הידוע לנביא, למלך המיועד ולקורא. בעקבות אלט הוא טוען שיש לראות בחטיבת הסיפורים שבפרק ט, א – י, טז הקדשה למלוכה ואילו בפרשייה שלפנינו משום מימוש ההקדשה ומינוי שאול למלוכה באמצעות אשרורה על ידי העם. לטענתו, מקורה של הקדשת שאול בסתר 'במציאות חברתית ופוליטית ששררה במלכות ישראל, אשר בה נביאים [...] לקחו חלק פעיל במאבקים נגד מלכים שלדעתם הפרו את הברית שה' כרת לעמו ותמכו באישים שנאבקו במלכים אלה כדי למלוך תחתם. הסיפור על משיחת שאול בידי הנביא שמואל היה אפוא חלק של לגנדה שנרקמה בחוגי נביאים שפעלו החל מימי שלטון המלוכה האבסולוטי שהנהיגו דוד ושלמה, ואחר פילוג הממלכה המשיכו לפעול בממלכת ישראל. באמצעות סיפור זה ביקשו להציג את שמואל, שזכה ליקרה בתודעה הישראלית, כמושח המלך הראשון, כאבי תנועתם'. אילת, תשנ"ח, עמ' 97. אם אילת צודק הרי שסיפור זה אינו כל כך מוצלח. מדוע להמליך את המלך הראשון – אשר העם ביקש – בסתר ולא לעיני כל העם? וכן נותרת בעינה השאלה מדוע להכפיל את סיפור המינוי שבשני המקרים נערך על ידי שמואל. דומה שעל כורחנו יש להניח שהסיפורים נוצרו באופן עצמאי.

34 ככל הנראה המשכם בפרק יא שלפיו שאול הופך בדרך מקרה מרועה בקר למנהיג העם במלחמתו נגד נחש העמוני, וכך מגלה את בחירתו האלוהית.

35 השו"ב ברטל, תשמ"ב, עמ' 62-69.

המלך שכבר מונה על ידי הנביא בשם ה'. כך, באמצעות עריכתם בזה אחר זה, שני סיפורי ההקדשה מאשרים זה את זה.

כללו של דבר, עיבוד מעמד המצפה נועד לאשרר את מינויו של שאול בגורל כמינוי אלוהי באופן פומבי שאינו ניתן לערעור. מחבר הסיפור היה מודע לחולשתם המנטית של הגורלות ותיקף אותם הן באמצעות עריכת סיפורי ההקדשה לפני כן והן באמצעות תחיבה של מעמד נבואי במהלך המינוי בגורלות.

הגורל כמוטיב מפתח ב'סיפורי מרא'ה' על הזכות למנהיגות 'סיפורי בבואה' או 'מראה' הם סיפורים מאוחרים המעוצבים באופן דומה לסיפורים קדומים, אך נושאים מסר שונה. עמדנו על הדמיון בין לכידת עכן למינויו של שאול, אך לא עמדנו עדיין על המשמעות הערכית של דמיון זה. שולה אברמסקי³⁶ ויאיר זקוביץ³⁷ ביקשו לראות בתהליך ההגרלה חלק מההתנגדות למלוכה וזיהויה כחטא. זקוביץ טוען כי 'לכידת שאול [...] מעוצבת כפרודיה על פי מעשה לכידתו של עכן המועל בחרם, ללמדך שבלכידת פושע מדובר'.³⁸ טענה זו אינה פשוטה. מלבד ההסתייגות העקרונית מהעמדה הגורסת יחס שלילי כלפי המלוכה בפרשייה זו בפרט, ובספר שמואל בכלל,³⁹ הרי שמיד לאחר הצגתו של שאול, שמואל מכריז בחגיגות על התאמתו לתפקיד.⁴⁰ יתרה מזו, הטענה בדבר 'חטא המלוכה' והסוגה הפרודית של תהליך הלכידה תלויה ביחס הכרונולוגי שבין הפרשיות. אם פרשיית מינויו של שאול קדמה לסיפור עכן הרי שיש להבין את היחס ביניהם באופן שונה. דומה שצדק נח חיות כשייחס דווקא את חלקו של קטע א'⁴¹ לעורך שביקש לשנות את משמעותה של הפרשייה ולהעניק לה גוון שלילי. משעה שנוספה עריכה זו, ובהתייחס לשתי הפרשיות המקבילות, זו של לכידת עכן וזו של לכידת יונתן, עשויה הייתה גם ההגרלה להיצבע באור שלילי. אולם במקורה פרשייה זו נושאת דווקא אופי חיובי, וזה מועצם בהדגשת צניעותו של שאול אשר נחבא אל הכלים. באמצעי זה, שאול לא סומן כגבוה מן העם משכמו ומעלה רק במידותיו הגופניות אלא גם במידותיו התרומיות. מוטיבים אלו שימשו את הצדדים השונים במאבק על הזכות להנהגת העם. לציון גובהו של שאול (החיובי במקורו)⁴² לועג הסופר המתאר את משיחת

36 אברמסקי, תשמ"ה, עמ' 257-266.

37 זקוביץ, תשנ"ד, עמ' 73; זקוביץ, תשנ"ו, עמ' 36-41.

38 זקוביץ, תשנ"ו, עמ' 40.

39 ראו בהרחבה צבת, תשכ"ז; אילת, תשנ"ח.

40 יחס בינו לבין שמ"א ט, ב ברור. וכאמור, מסורת פרקים אלו, שלכל הדעות חיובית ביחסה למלוכה, היא קודמת (אם כי נחלקו הדעות ביחס למקורותיו של פסוק זה עצמו).

41 חיות, תשס"ח, עמ' 214-215.

42 ראו נימוקיו של אילת, תשנ"ח, עמ' 104-105.

דוד.⁴³ לעומת זאת, היעלמותו (החיובית) של שאול מזכירה כמובן את היעדרו (החיובי) של דוד בעת ששמואל בא למנותו.⁴⁴

לאור זאת, ניתן לקרוא גם את סיפור לכידת עכן באותה מסגרת של ויכוח על ההגמוניה בהנהגת העם. שאול – בניגוד לדוד – הומלך על ידי גורל באופן פומבי. לעומת זאת, בסיפור לכידת עכן מוצג זרח, בכור יהודה מתמר, כחוטא. כך, בניגוד להצעת זקוביץ, ניתן לראות בסיפור לכידת עכן ביטוי של התנגדות להעברת הנהגת העם מיהושע ושאול למלכות יהודה החוטאת. כפי שנראה להלן, ייתכן גם שסיפור הגורל בשמואל א יד שבו נלכד יונתן בגורל ומתחייב בנפשו הוא סיפור מראָה שלישי – בו משתקפים במהופך סיפורים קודמים – בטרילוגיית סיפורי הלכידה בגורל. כך מעוצב המאבק על המלוכה באמצעות שלושה סיפורי גורל המתחרים זה בזה. הצד המכריע ככולם הוא שהאל מביע בהם בפומבי את בחירתו בטוען לכתר, או את אשמתו, באמצעות גורל.

כללו של דבר, במסגרת 'סיפורי מראָה' אלו נפרש לפנינו, למעשה, מאבק על משמעותם הסמלית של המוטיבים השונים בסיפורי ההקדשה והמינוי למלוכה, ובהם גם מוטיב המינוי בגורל. דומה שביסודו של דבר, מעמד המינוי הפומבי של שאול נועד להציגו כמלך חיובי בבחירה אלוהית מפורשת. אך משעה שהוא ניתן בתוך הקשר של גינוי המלוכה הוא איבד את עוצמתו. ואכן, מוטיב ספרותי זה נעדר מהקדשתו וממינויו של דוד המלך כיוורשו של שאול.

בדומה ללכידת עכן, גם בפרשייה זו לא מצוינת כלל נוכחות כוהנית. שמואל הנביא הוא המקרב את שבטי ישראל ומזהה את המיועד למלוכה.⁴⁵ זה הזמן לראות כיצד יחס זה ממשיך ומשתקף במקרא תוך עירובה של המנהיגות הכוהנית אשר כלי הגורל שניתן בידה זוכה לכינוי 'יחודי' – 'אורים ותומים'.

אורים ותומים – הגורל כמוסד כוהני

האמונה הישראלית קלטה מלכתחילה מכל אמצעי המנטיקה המלאכותית את משפט האורים בלבד, ואילו כל אותם האמצעים המנטיים, שהמקרא מסמן אותם בשם 'נחש', לא נקלטו בה מעולם, ומעולם לא נחשבו לאמצעי דרישה בה' (קויפמן, תשכ"ז, חלק א, עמ' 492)

גם אם – לאור הדיון הקודם ואלו הצפויים בהמשך – לא נקבל את קביעתו הגורפת של יחזקאל קויפמן, הרי שאין כל ספק באשר למעמדם הייחודי של האורים והתומים במקרא.

43 זקוביץ, תשנ"ו, עמ' 40-42.

44 שמ"א טז, יא.

45 מילוי תפקידי כוונה על ידי מי שאינם כוהנים מופיע פעמים מספר בספרי נביאים ראשונים. שמואל משרת במקדש שילה (שמ"א א-ג); בנו של מיכה משרת לו ככוהן עד שמופיע נער לוי (שופ' יז, ה-יב).

אולם הם מוזכרים בשמם כעשר פעמים בלבד, ועל פי הופעתם (למצער בנוסח המסורה) אין די כדי ללמוד מה היה טיבם וכיצד בדיוק השתמשו בהם.⁴⁶ במקרא מוצגים האורים והתומים ככלי שימושי רק משלהי תקופת המדבר (מעת מינויו של יהושע במקום משה) ועד לשלהי תקופת מלכותו של דוד, ומאז הם נעלמים עד לאזכורם הנוסטלגי בספרי עזרא ונחמיה. לפיכך, הסיפורים שבהם הם משמשים בפועל מצויים כולם בנביאים ראשונים.⁴⁷

הבה תמים

בתורה לא מתואר כל שימוש מפורש באורים ותומים, והם גם אינם מהווים חלק מן החוק המקראי למעט בפרשייה אחת שתידון להלן. על אופן השימוש באורים ותומים נוכל לעמוד מעיון בספר שמואל. האורים והתומים מוזכרים פעמים מספר כמכשיר שאילה באל. עם זאת הם אינם מזוהים מפורשות אף פעם עם המילה 'גורל', ומנגד באף מופע מקראי אין המונח 'גורל' מזוהה כ'אורים ותומים'. ון דם ביקש לטעון שזיהויים כנחש גורלות אינו משכנע. הוא מפרש את הצירוף 'אורים ותומים' כמורה על 'אור אמת' ומניח שהמכשיר הקרין אור אשר ניתוחו נחשב לתשובה ניצחת וחד־משמעית של האל. האורים והתומים, לדעת ון דם, מנוגדים לכלי גורלות ולאמצעי שאילה אחרים שנהגו במזרח הקדום. הם זוהו באופן מלא עם ה', היו בידי הכוהנים ושירתו רק למטרות ציבוריות ורק ברשות שליטי העם. כך, הם שימשו כאמצעי מוסדי לקשר של האל עם ישראל וחיזקו את הברית ביניהם.⁴⁸ כפי שאבקש להראות מיד, חושבני שוון דם טועה וכי האורים והתומים אכן היו מכשיר גורלות כפי שטענו חוקרים רבים. עם זאת, ההבחנה הלשונית בין 'אורים ותומים' ו'גורלות' נכונה, ולאור דיוגנו לעיל ברור כיצד הובחנו הגורלות הכוהניים מכל שאר הגורלות במקרא ומדוע. המיתוס הכוהני טוען לייחודיותו של מכשיר הנחש שבידיו, וסימן אותו באמצעות כינוי ייחודי.

במסגרת סיפורי דוד בשמואל א, פרק כג, מופיעות שאלות מספר בה'. בתחילתן מופיעות שאלות פתוחות ותשובות ארוכות של ה' הנוגעות להכאת פלשתים מבלתי

46 האורים והתומים מופיעים כצירוף מלא בשמ' כח, ל; וי' ח; דב' לג, ח; עז' ב, סג; נחמ' ז, סה, ובציון אחד ממרכיבי הצירוף בבמ' כז, כא; שמ"א יד, לא; כח, ו. מושגים נוספים הקשורים בהם אשר העסיקו את המחקר ולא יידונו בפירוט כאן הם האפוד, ארון האלוהים והתרפים. לדיון מקראי יסודי בשאלת הדמיון והשוני בין המוסדות ראו ון דם, 1997; רוברטסון, 1964.

47 על מהותם של האורים והתומים, דרכי השימוש בהם, אורך התקופה שבה לכאורה השתמשו בהם והרקע הראלי שסיפורי השימוש בהם מייצגים נחלקו הדעות. ספרות ענפה נכתבה על אודות מוסד זה וקשריו ההדוקים עם מוסדות דומים, ואולי זהים, כארון העדות, האפוד והחושן. ראו ג'פרס, 1996, עמ' 197-215; הרן, תשכ"א, עמ' כח-ל; הנ"ל, תשט"ו, עמ' 380-391; גבריהו ולינושטאם, תשכ"ה, עמ' 460-461; טווג, 1969; רוברטסון, 1964; קיטץ, 1997; הוטמן, 1990; ון דם, 1997 והביבליוגרפיה הרחבה בספרו; הורוויץ והורוויץ, 1992, וראו דיונים מפורטים מעט יותר להלן.

48 ון דם, 1997.

שתוזכר נוכחותו של כוהן (פסוקים א-ב);⁴⁹ רק לאחר מכן מתוארת השאילה באמצעות אביתר הכהן נושא האפוד. כאן דוד פונה בתפילה בקשה ארוכה, כשהוא ניצב לפני אביתר נושא האפוד ותשובת ה' קצרה ביותר. תחילה שאל דוד שתי שאלות, אולם נענה רק על השנייה: 'הַיָּרֵד שְׂאוֹל [...] וַיֹּאמֶר ה' - יָרֵד'. לאחר מכן חזר ושאל: 'הַיִּסְגְּרוּ [...] וַיֹּאמֶר ה' - יִסְגְּרוּ'. דומה שהצדק עם לינדבלום והצועדים בעקבותיו הטוענים שאת דגם הבקשה הזה יש להסביר לאור שימוש בגורלות המפיקים תשובה בינארית בלבד לכל שאלה.⁵⁰ ככל הנראה יש לתאר את תהליך השאילה כך שדוד עומד לפני אביתר והוא מוציא כל פעם מן האפוד את אחד הגורלות (שייתכן שיש לזהותם עם האורים והתומים, אך אין זה מחויב המציאות בפרשייה זו). הוצאת גורל חיובי (אולי 'אורים') משמעותה 'לא ירד'; הוצאת גורל שלילי (אולי 'תומים') משמעה 'ירד'.⁵¹ תשובת הגורלות נתפסת כאמירה מפורשת של ה', כדוגמת: 'וַיֹּאמֶר ה': יָרֵד'.⁵² בעקבות תשובותיו של אביתר החליט דוד לברוח. יש להדגיש שבפרשייה זו מדובר על אירועים עתידיים.⁵³ ה'נבואה' העולה מהמכשיר המנטי מוסרת תרחיש אופציונלי ולא דטרמיניסטי. האפוד שימש ככלי יעץ; הוא מופעל אמנם על ידי הכוהן אך עומד לרשותו של המנהיג. דוד שאל אם יסגירו אותו ונענה שכן, ולאור זאת החליט לברוח ונמנעה ההסגרה.⁵⁴

דומה שניתן לזהות את האורים והתומים כמכשיר גורלות באופן מוצלח במיוחד בהסתמך על נוסח המסורה ותרגום השבעים לשמואל א פרק יד. הפרק מורכב מסיפורי

49 אירועי שאילה נוספים של דוד ראו שמ"א ל, ח; שמ"ב ה, יט, כג. שאילה נוספת לפני יציאה לקרב ראו בשופ' א, א-ג, ועל זיקתה לפרשת פילגש בגבעה בשופ' כ, להלן. לינדבלום, 1962.

51 כיוון ששאלתו האחרונה של דוד בתפילתו נגעה ליירידת שאול, הוא קיבל מענה עליה בלבד ולפיכך נאלץ לחזור ולשאל על אודות הסגרתו על ידי בני קעילה. ראו קאסוטו, תשי"ב, עמ' 266; בר-אפרת, תשנ"ו, עמ' 293.

52 אלכסנדר רופא, תשס"ה, עמ' 872, הציע לראות בניסוח תשובת הגורל כאמירה של ה' הוספות של עורך המתנגד למוסד האורים והתומים אשר עמעם באמצעותן את טיבו של המכשיר המנטי. הצעה זו סבירה בהחלט, אם כי ניתן להבין זאת גם כחלק מהטקס עצמו. ייתכן כי לאחר הפלת הגורלות הכריז הכוהן בקול על התוצאה וייחס אותה לה'. ראו על כך עוד בדיון להלן על התנגדות לגורלות.

53 אילת, תשנ"ח, עמ' 101-102, טוען שהגורל נועד רק לחשיפת העבר ולאשרורן של ידיעות שהקוראים מודעים להן. בעקבות כך יש לקרוא את המקראות השונים כמתייחסים למכשירים מנטיים שונים. נראה שפשוט יותר לתאר את כל השימושים באורים ותומים או באפוד שבתוכו הם נמצאים כמכשיר אחד ולהרחיב את יכולותיו הביצועיות.

54 דומה שלאור זאת יש לקרוא גם את תיאור השאילה החסכני שבשמואל א, ל, ז-ח: 'ויאמר דוד אל אביתר הכהן בן אחימלך: הגישה נא לי האפוד. ויגש אביתר את האפוד אל דוד. וישאל דוד בה' לאמר: ארדף אחרי הגדוד הזה, האשיגנו. ויאמר לו רדף כי השג תשיג והצל תציל'. ניסוח השאלה כשאלה כפולה ומענה כפול מעלה את הסברה שדוד שאל גם הפעם שתי שאלות כן/לא נפרדות, וזכה למענים שונים שחברו יחדיו.

משנה עצמאיים במקורם, אך לא נוכל לדון בהם בפירוט במסגרת זו.⁵⁵ במהלך האירועים שאול נועץ בכוהן פעמים מספר. את ההתייעצות הראשונה לפני צאתו לקרב הוא מפסיק באמצעה: 'וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל הַכֹּהֵן אֶסֶף יָדְךָ' (שם, יט). מן הלשון ניתן לשער כי הכוהן היה במהלך טקס שאילה בה'. לאחר ניצחונו ולקראת המרדף, הכוהן מעכב אותו ומציע לשאול בה', אך ה' אינו עונה: 'וַיֹּאמֶר הַכֹּהֵן נִקְרָבָה הַלֵּם אֶל הָאֱלֹהִים: וַיִּשְׁאַל שְׂאוּל בְּאֱלֹהִים הָאֲרֶד אַחֲרַי פְּלִשְׁתִּים הַתְּתַנֵּם בְּיַד יִשְׂרָאֵל וְלֹא עָנָהוּ בַּיּוֹם הַהוּא' (שם"א יד, לו-לז).⁵⁶

על פי הסיפור כפי שהוא ערוך לפנינו חוסר המענה נובע מחטא. לפיכך, שאול מבקש לגלות מי הפר את השבועה שהטיל על לוחמיו במהלך הקרב – איסור אכילה. איסור זה הפר בנו יונתן אשר טעם מן הדבש. כך מתוארת השאילה בנוסח המסורה:

וַיֹּאמֶר שְׂאוּל גִּשּׁוּ הַלֵּם כֹּל פְּנוֹת הָעֵם וְדַעוּ וּרְאוּ בְּמָה הֵיטָה הַחֲטָאת הַזֹּאת הַיּוֹם: כִּי חִי ה' הַמּוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל כִּי אִם יִשְׁנֹו בַּיּוֹנְתָן בְּנֵי כַּיִּי מוֹת יָמוּת וְאִין עֲנָהוּ מִכָּל הָעָם: וַיֹּאמֶר אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל אַתֶּם תִּהְיוּ לְעֵבֶר אֶחָד וְאֲנִי וַיּוֹנְתָן בְּנֵי נְהִיָּה לְעֵבֶר אֶחָד וַיֹּאמְרוּ הָעָם אֶל שְׂאוּל הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשֵׂה: וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֶל ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הֲבָה תָּמִים וַיִּלְכַּד יוֹנְתָן וְשְׂאוּל וְהָעָם יִצְאוּ: וַיֹּאמֶר שְׂאוּל הַפִּילֹו בְּיָדוֹ וּבִין יוֹנְתָן בְּנֵי וַיִּלְכַּד יוֹנְתָן: (שם, לח-מב)

אולם נוסח תרגום השבעים מועדף על מרבית החוקרים:

55 עם זאת, כדאי לשים לב שבכל הסיפורים ישנה דומיננטיות של שימוש באמצעים מנטיים הנושאים אופי דומה לגורל. בסוף פרק יג נמסר שישראל יוצאים למערכה נגד פלשתים מעמדת נחיתות, רק ליונתן ולשאול יש חניית. עלילת הגבורה של יונתן מייחסת לו את הישועה במערכה נגד הפלשתים. סיפורו פותח בציון אות – גורל – שמימי: 'אם כה יאמרו אלינו דמו עד הגיענו אליכם ועמדנו תחתינו ולא נעלה אליהם. ואם כה יאמרו עלו עלינו ועלינו כי נתנם ה' בידנו וזה לנו האות' (שם"א יד, ב-ג).

56 העורך אשר הוסיף קטע זה ביקש לממש בסיפור את ההיררכיה הברורה שבאה לידי ביטוי בפרשייה המכוננת בכמדבר כז (ראו להלן) שבה נדרש מהמנהיג הפוליטי לשאול באלוהים בעצת הכוהן לפני הקרב. אי-המענה האלוהי מתפרש כאן ככעס על כך ששאול קיבל את ההחלטות המנהיגותיות מבלי להיוועץ באל, וככל הנראה על כך שעצר את הכוהן בתחילת מסע המלחמה מלהשלים את שאלתו. כך קושר היטב מדרש מאוחר (ויקרא רבה כו) בין מרכיבים אלו: 'ולא דרש בי"י וימיתהו, ויאמר שאול אל הכהן אסוף ידיך'. אולם, העריכה של הסיפורים טשטשה את מובנם המקורי. אם הפירוש הרואה באורים ותומים מכשיר גורלות מוצדק, קשה מאוד לפרש את חוסר המענה האלוהי בפסוקים אלו. הפירושים הביקורתיים לפסוקים מתחלקים לאור זאת בין המבקשים לראות בכך (ובמקורות אחרים שהם מזהים כשאילה באורים ותומים) הוכחה כנגד התאוריה המזהה את האורים והתומים כגורלות (רוברטסון, 1964; ון דם, 1997, עמ' 197 ואילך), לבין פירושים המציעים אופציה של אי-מענה בגורלות (כגון דרישה להטלה חוזרת ונשנית שלהם שתעלה תוצאה זוהה), וראו קיטץ, 1997; אולם לדעתי יש לפרש דברים אלו, שאינם מזכירים את האורים והתומים בפירוש, כתחיבה מאוחרת. תופעה דומה בשמואל א פרק כח. בפסוק ו: 'וַיִּשְׁאַל שְׂאוּל בַּה' וְלֹא עָנָהוּ ה' גַּם בְּחִלְמוֹת גַּם בְּאֹרִים גַּם בְּנְבִיאִים, ואילו בפסוק טו: 'וְאֱלֹהִים סָר מֵעֲלֵי וְלֹא עָנְנִי עוֹד גַּם בְּיַד הַנְּבִיאִים גַּם בְּחִלְמוֹת, והאורים והתומים אינם נזכרים כלל. השוו לבבלי, ברכות יב ע"ב.

ויאמר שאול: ה' אלוהי ישראל, למה לא ענית את עבדך היום. אם יש בי או ביונתן בני העוון, ה' אלוהי ישראל הבה אורים ואם בעמך ישראל הבה תומים.

משני הנוסחים עולה תמונה של שימוש בגורל. הפועל 'הפילו' – המופיע בנוסח המסורה – אופייני מאוד להטלות גורל, אולם תרגום השבעים חושף בצורה נפלאה את אופן השימוש באורים ותומים.⁵⁷ האורים והתומים הם שני סוגי אבנים אשר כל אחד מהם מציין הכרעה אחרת. השאלה והתשובה בינאריות, כשלפניהן פניית תפילה/בקשה לאל ששיב.⁵⁸ לאחר השאלה הכניס הכוהן את ידו לאפוד והגורל שיצא ייצג את אחת משתי האפשרויות (בדומה להטלת מטבע). הצעה זו עשויה לזכות לחיזוק מטקסטים מסופוטמיים.⁵⁹ דומני

57 טווג, 1969, עמ' 494. תרגום אחר בשינויים שאינם משפיעים על התוכן: ליכט, תשנ"ה, עמ' 73, וראו אצל חיות, תשע"ו, עמ' 451, שחזור של הנוסחים השונים על סמך תרגום השבעים, ודיון בהם.

58 צבת ואילת, לעומת זאת, חולקים על מסקנות אלו ורואים בתרגום פירוש לנוסח המוקשה של הפסוק בנוסח המסורה, אך עם זאת אינם שוללים את האפשרות שמדובר בלכידה באמצעות גורל. השו"ת צבת, תשכ"ד, עמ' 78-84; אילת, תשנ"ח, עמ' 102.

59 אחת ההשערות האטימולוגיות מזהה את האורים במשמעות של 'ארירה' – קללה, ואילו את התומים כתמימות, שלמות. כך האורים מייצגים את הבחירה השלילית ואילו התומים את הבחירה החיובית. הצעה אחרת קושרת את מקור השם והנוהג עם טקס שנשתמר בלוח אכדי. על הקשר האפשרי בין LKA 137 לבין האורים והתומים עמד לראשונה ליפינסקי, 1970, ונחלקו בו בהמשך ו' הורוויץ וא' הורוויץ, 1992, עם א"מ קיטץ, 1997, וי"ל פינקל, 1995. בלוח מתואר טקס ניחוש הפותח בפנייה לאל שמש ובתיאור פעולות פולחניות. בעוד שהורוויץ והורוויץ ראו בהן פעילויות המנכיחות את האלים כהכנה לטקס גורלות, פינקל ביקש לזהות בהן את טיב הקשר שבין הכוכב שמוצג בכתרו ובבגדיו של הכוהן לבין הליך הנחש עצמו. לאחר מכן באה פנייה לאלים בבקשת תשובה מהירה לשאלה, ובהמשך ציור של שבעה אלים על גבי הקרקע. ציור מורכב זה – טען פינקל – לא יכול להיות רק הנכחה של האלים, ולפיכך יש לראות בו את המכשיר ששימש לניחוש. לדעתו, האבנים הושלכו לתוך העיגול ולפי נפילתן דורגו האלים ותשובותיהם. לנחש מסוג זה, טען, אין קשר לאורים ותומים. ואולם, אף שקיבל חלק נכבד מקריאותיו המחודשות של פינקל, טען ו' הורוויץ שעיקר הטענה בעינה עומדת. ההקבלה בין LKA 137 לבין טקס האורים והתומים המשתמע מן המקרא עומדת על שבעה מכנים משותפים: שני הטקסטים מתארים טקס ניחוש, שניהם משתמשים במינוחים דומים (בשורש שא"ל, ובשורש דו"ן המקביל לשפ"ט בצירוף 'חושן המשפט'), שניהם מעלים תשובה בינארית לשאלות שמוצגות לפנייהם, בשני המקרים השאלות מנוסחות באופן דומה ובשניהם האבנים קשורות באופן זה או אחר בבגדי הכוהן המשתמש בהן. כל אלו מבססים לדעתו את הזיקה האפשרית בין הטקסטים, זיקה שיש בה כדי ללמד על אופיים של האורים והתומים. דומה שהמרכיב המרתק ביותר לשיטתם של הורוויץ והורוויץ הוא שלוח זה אף יכול לתת הסבר אטימולוגי לאורים ותומים. מסתבר שמשמעות שמה של האבן האחת הוא 'המאור הגדול', ואילו האבן השנייה היא 'אבן האמת'. לאור מקורות אלו ניתן לתאר את הלכידה באמצעות הגורל כהטלה חוזרת ונשנית של גורלות אשר נפילתם או הוצאתם מהוות סימן להכרעה הרצויה. אן מרי קיטץ, 2000, חולקת על חלק ממרכיביו של הניתוח ומפענחת מחדש את התעודות שהתייחסו אליהן הורוויץ והורוויץ. היא מפרשת את העדויות מן המזרח הקדום כמורות על גורלות משוכללים, ואת לשון הרבים בשם אמצעי הנחש 'אורים ותומים' כמאפשרת קומבינציות רבות יותר של תוצאות, וכך מאפשרת מגוון רחב של תשובות הנתונות לפרשנות ובהן גם אפשרות שלא

שבהצטרפותן של כלל הראיות יש כדי ללמד שהאורים והתומים אכן היו במקורם כלי גורל אשר שימשו לצרכים משפטיים.

בין לכידת עכן ללכידת יונתן, או: המנהיג והגורלות תהליך הלכידה כאן מתואר באופן דומה מאוד ללכידת עכן. הוא נעשה בשלבים, תוך ברירה בין קבוצות שונות. גם כאן, רק לאחר לכידת יונתן הוא נשאל על חטאו, מתוודה ומקבל עליו את הדין. אולם, בניגוד גמור לסיפור עכן שבו ההודאה משמשת הוכחה לחטא ולביצוע גזר הדין האכזרי, כאן מתהפכים היוצרות:

וַיֹּאמֶר שָׂאוּל אֶל יוֹנָתָן הֲגִידָה לִּי מָה עָשִׂיתָה וַיַּגֵּד לוֹ יוֹנָתָן וַיֹּאמֶר טָעַמְתִּי בְּקֶזֶה הַמָּטָה אֲשֶׁר בְּיָדִי מֵעַט דָּבַשׁ הַנְּגִי אָמוֹת: וַיֹּאמֶר שָׂאוּל כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסֵף כִּי מוֹת תָּמוּת יוֹנָתָן:

וַיֹּאמֶר הָעָם אֶל שָׂאוּל הֲיֹנָתָן יָמוּת אֲשֶׁר עָשָׂה הַיְשׁוּעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל חָלִילָה חַי ה' אִם יִפְלֵ מִשְׁעַרְתֹּרַת רֹאשׁוֹ אֲרָצָה כִּי עַם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה וַיִּפְדוּ הָעָם אֶת יוֹנָתָן וְלֹא מָת: (שם, מג-מה)

יונתן נלכד. שאול מבקש להמיתו בהתאם לנדרו. אולם העם – אשר עד כה נהג באופן פסיבי וחזר ואמר למלכו 'הטוב בעיניך עשה' (פסוקים לו, מ) – מתקומם נגד כוונה זו ונשבע בשם ה' כנגד שבועתו של שאול⁶⁰ ופודה את יונתן. גם בכך מתגלה ניגוד בין סיפור עכן לסיפור יונתן. בניגוד לסיפור עכן שבו מכשיר הגורלות מסגיר את החוטא שהאל חפץ במותו, כאן המכשיר המנטי מסור בידי של המלך כאמצעי עזר בלבד.⁶¹ הגורלות מוצגים ככלי העומד לשירותו של המנהיג הפוליטי. בשני השימושים בגורל הרגיש המלך חופשי להתעלם מהכלי המנטי העומד לרשותו בעת קבלת ההחלטה. המספר אינו מגנה את שאול על כך שאינו משלים את שבועתו ואינו מוציא להורג את יונתן משנלכד. אדרבה, ברור שהצדק עם העם הפודה את יונתן.

כך, גם בסיפור זה המכשיר המנטי ניתן בידי של המלך. תפקיד האורים והתומים במקרה זה, כבמקומות אחרים, הוא חשיפתי-ייעוצי בלבד. מוקד האירוניה, מבחינה זו,

תקבל תוצאה – כך שתתפרש כחוסר מענה (קיטץ, 1997). מענה לטענה זו ראו הורוויץ, 1998, עמ' 264 הע' 2. לענייננו דיון זה פחות חשוב. אני מודה לידידי רוני גולדשטיין שאפשר לי לעיין בעבודה שהכין על הנושא ותיאר את קשת העמדות בנושא, וסיפר לי שהוא מתעתד להרחיב את המחקר בנושא. נמנעתי מלהביא כאן את קריאותיו הייחודיות לפני פרסומן.

60 ראו פירוש בר-אפרת, תשנ"ו, על הפסוק.

61 אמנם, ניתן לראות בו ביקורת כנגד שאול בהתייחס למקומו של הכוהן ולמוסד האורים והתומים. שאול מגונה על שהרפה מהאורים והתומים בשלב הראשון ועל שחיכה ליוזמת הכוהן בשלב שני. יש הטוענים אפילו שיונתן שילם לבסוף בחייו על חרם זה, כיוון שלכידתו בגורל הייתה אירוע מכריע המחייב את הוצאתו להורג. ראו ששון, 1990, עמ' 109.

הוא בעיוורונו של שאול שלא הבין את משפט האורים והתומים. על עיוורון זה מעמיד אותו העם בהעידו על יונתן: 'כִּי עִם אֱלֹהִים עָשָׂה הַיּוֹם הַזֶּה' (שם, מה). דווקא יונתן משקר את הקשר הישיר והמפוכח עם האל.

'ושאל לו במשפט האורים' – ההגמוניה הכוהנית על הגורלות יש לשים לב שבתיאור לכידת יונתן עצמו אין הכוהן מוזכר כלל ושואל הוא המתנה את התוצאות. ייתכן שגרעין הסיפור מייצג שלב קדום שבו האורים והתומים לא היו מזוהים עדיין כמכשיר כוהני. אולם, במקורות אחרים והתומים הם מכשיר כוהני מובהק. אף אם המלך קובע את השימוש בהם – רק הכוהן יכול להפעילם. מבחינה זו, השליטה הכוהנית על האורים והתומים מהווה תמונת מראָה לסיפור לכידת עכן ביהושע ז שבו הגורלות ניתנו ביד המנהיג הפוליטי. לאור זאת, לא נתפלא לגלות שהם משמשים בספרות הכוהנית ככלי לתביעת הגמוניה כוהנית בהנהגה. טקס חילופי הגברי שבין משה ויהושע בבמדבר כז הוא טקס מעבר בין דורי המשדד את מערכות היחסים שבין המנהיגות הפוליטית והמנהיגות הכוהנית:

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל ה' לֵאמֹר: יִפְקֹד ה' אֱלֹהֵי הַרְוַחַת לְכָל בָּשָׂר אִישׁ עַל הָעֵדָה: אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וְאֲשֶׁר יְבִיאֵם וְלֹא תִהְיֶה עֵדַת ה' כְּצֵאן אֲשֶׁר אִין לָהֶם רָעָה:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ וְסִמְכָתָ אֶת יָדְךָ עָלָיו: וְהֶעֱמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֲלֵעֶזֶר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָל הָעֵדָה וְצִוִּיתָהוּ אֹתוֹ לְעִינֵיהֶם: וְנִתְּתָה מֵהוֹדֶךָ עָלָיו לְמַעַן יִשְׁמְעוּ כָל עֵדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

וְלִפְנֵי אֲלֵעֶזֶר הַכֹּהֵן יַעֲמֵד וְשָׂאֵל לֹו בְּמִשְׁפַּט הָאֹרִיִּים לִפְנֵי ה':

עַל פִּי יוֹצֵאוֹ וְעַל פִּי יְבִאוֹ הוּא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתוֹ וְכָל הָעֵדָה:

וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כְּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֹתוֹ וַיִּקַּח אֶת יְהוֹשֻׁעַ וַיַּעֲמֵדְהוּ לִפְנֵי אֲלֵעֶזֶר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָל הָעֵדָה: וַיִּסְמְךָ אֶת יָדָיו עָלָיו וַיְצַוְהוּ כְּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה' בְּיַד מֹשֶׁה: (במ' כז, טו-כג)

קל לראות שתכליתה של פרשייה זו לסמן את ההיררכיה המנהיגותית הראויה. משה, בן שבט לוי, הוא היוזם והמסמיך של יהושע. אולם טקס ההסמכה הציבורי של יהושע למנהיג – כפי שהוא לפנינו – אינו אלא טקס ההכפפה שלו לכוהן.⁶² מעתה, על פי אלעזר

62 ראו ליכט, תשנ"ה, עמ' 73. איתמר כסלו, תשס"ז, עמ' 163-208, דן בדקדוק בפרשייה ועקב אחר התהוותו של תהליך זה (אם כי הוא הציג זאת בצורה מתונה יותר). למסקנתו, הן פסוק יט המתאר את ההסמכה של יהושע לפני אלעזר והן קטע פסוק כא" לא היוו חלק מהפרשייה המקורית. המשפט בעל הנושא הדרו-משמעי, 'עַל פִּי יוֹצֵאוֹ וְעַל פִּי יְבִאוֹ', (הוא) וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֹתוֹ וְכָל הָעֵדָה', נתפרש במקורו כמוסב על יהושע, כפי שעולה מפסוק יז שבו מפורטת בקשתו של משה: 'אֲשֶׁר יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וְאֲשֶׁר יָבֹא לִפְנֵיהֶם יוֹצִיאֵם וְאֲשֶׁר יְבִיאֵם'. אולם מי שהוסיף את הצלע 'וְלִפְנֵי אֲלֵעֶזֶר הַכֹּהֵן יַעֲמֵד וְשָׂאֵל לֹו בְּמִשְׁפַּט הָאֹרִיִּים לִפְנֵי ה' – היפך את המעמדות. מעתה יהושע עומד לפני הכוהן.

הכהן, השואב את סמכותו מעמידתו לפני ה' וממשפט האורים, יצאו ויבואו.⁶³ היררכיה חדשה נוצרת אפוא בין המנהיג הפוליטי והכוהני. היררכיה זו בנויה על הדגשת חוסר יכולתו של יהושע לתקשר ישירות עם האל, ובמקום זאת מודגש ייחודו של המכשיר המנטי – האורים (ותומים) – המשמש כמכשיר משפטי לקבלת החלטות האופייניות, לכאורה, למנהיג. כך, בניגוד למתואר בספר יהושע עצמו, יהושע הופך למוציא לפועל של החלטות שהתקבלו במסגרת כוהנית. למצער, יש לצייר את המעורבות הכוהנית כבלם בירוקרטי או כרשות מאזנת העומדת בפני שרירות רצונו של המנהיג הפוליטי.

'תומיך ואוריך לאיש חסידך' – על מקורם של האורים והתומים זיהינו את היווצרות ההגמוניה הכוהנית על ההנהגה באמצעות הציווי 'ושאל לו במשפט האורים' (במ' כז, כא). כדי להבין את משמעות הצירוף 'משפט האורים' יש לעמוד גם על משמעם של הצירופים המקבילים: 'חֲשֹׁן מְשַׁפֵּט' (שמ' כח, טו) או 'חֲשֹׁן הַמְּשַׁפֵּט' (שם, כט-ל).⁶⁴ את האורים והתומים משה מצווה לתת אל חושן המשפט: 'וְנָתַתְּ אֶל חֲשֹׁן הַמְּשַׁפֵּט אֶת הָאֲוִרִים וְאֶת הַתְּמִים' (שמות כח, ל). מפסוקים אלו עולה שהאורים והתומים הם חפצים שנשמרו בתוך כיס האפוד, כשמעליהם הולבש על חזהו של הכהן החושן שבו שובצו האבנים היקרות. כידוע, לפי ספר שמות בגדים אלו כולם ייחודיים לכוהן הגדול, אך כפי שראינו הם מופיעים בנביאים ראשונים ברשותם של כוהנים שונים. בניגוד לתיאור בנייתם של כלי המשכן בכללם, וההוראות המפורטות על אודות בגדי הכהונה, לא נמצא במקרא תיאור של עשיית האורים והתומים. מסורות נוסח שונות – בנוסח התורה השומרני ובמגילות קומראן – השלימו את התיאור החסר במקרא והוסיפו ציווי לעשיית האורים והתומים.⁶⁵ חיסרון זה בנוסח המסורה ובמרבית עדי הנוסח האחרים עשוי להידרש לשתי פנים: ניתן לראות בו ניסיון לצמצם את נוכחות מוסד ה'אורים ותומים',⁶⁶ אך ניתן גם לראות בהיעדר הציווי שקיעים של מסורות מיתיות על אודות מוצא האורים והתומים.

בעקבות מקבילות מקראיות ומסופוטמיות הציעו פרשנים וחוקרים לראות את האורים והתומים כשייכים במקורם לאל עצמו.⁶⁷ בתורה באים כינויי קניין המוסבים לאל בתיאור

63 'להוציא ולהביא' היא הגדרת תפקידו של המנהיג הפוליטי במקרא, השוו דב' לא, ב; יהו' יד, יא; שמ"א יח, יג, טז; שמ"ב ה, ב; מל"א יא, כט; דה"א יא, ב. דומה שבדברים ו, כג; ט, כח, מופיע שימוש בלשון זו לציון פעולתו של ה' המוציא (ממצרים) והמביא (ארצה).

64 השוו לרמזים בשם של מקומות אחרים לקיומם של מוסדות ניוש בישראל הקדומה או בתרבות הכנענית שקדמה לה, כגון 'עין משפט' (בר' יד, ז); 'אלון מעוננים' (שופ' ט, לז).

65 השוו לנוסח השומרני לשמות כח, ל; לט, כא, ול-4QExod-Levi:39:21 (= DJD XII, 1994, p. 139).

66 על שאלת הזמנים ראו רופא, תשס"ה, עמ' 873.

67 ראו רמב"ן לשמות כח, ל: 'כתב שם המפורש נתון בין כפלי החשן, ולכך הוצרך להיות כפול. והראיה, כי לא נזכרו אורים ותומים כלל במעשה האומנים, ולא הזכירם להם בצואה ולא במעשה כלל'; השוו

האורים והתומים ככלי מנטי בידי שבט לוי: 'תְּמִיךָ וְאוֹרֶיךָ לְאִישׁ חֲסִידְךָ' (דב' לג, ד). בהמשך, הפסוקים קושרים בין האורים והתומים להוראת המשפט על ידי הכהנים: 'וְרוּ מְשַׁפְּטֶיךָ לְיַעֲקֹב וְתוֹרַתְךָ לְיִשְׂרָאֵל' (שם, י). קל להבחין בהקבלה הלשונית שבין 'וְרוּ מְשַׁפְּטֶיךָ לְיַעֲקֹב' לבין האורים, ובין 'תוֹרַתְךָ לְיִשְׂרָאֵל' לבין התומים.⁶⁸ כפי שכבר הערתי, סיפורי ייסוד מיתיים של מוסדות גורל רווחים בספרות המנטית. פעמים רבות סיפורים אלו מעניקים מעמד ייחודי לקבוצה נבחרת שהופקד בידיה כלי הנחש. אולם, בניגוד למיתוסים שונים מן המזרח הקדום ומיוון, אין במקרא תיאור מפורט המבאר כיצד הגיעו האורים והתומים לידי הלויים. מדברים לג, ד עולה שהם ניתנו ל'איש חֲסִידְךָ'. תואר חיובי זה עשוי להוביל לסברה שה' העניק לאדם כלשהו, ככל הנראה למשה, את האורים והתומים כדי שיכניסם לאפוד. בכך סופק האמצעי לתקשורת עם ה' לכוהנים בני שבט לוי אשר זכו בהגמוניה מוסדית על הקשר עם ה', וכתוצאה מכך על הכרעות מנהיגותיות.

אולם, ייתכן שעל סמך פרשייה זו וכמה פרשיות נוספות ניתן לשחזר דרמה מיתית מורכבת יותר של הזכייה באורים ותומים. הפסוק הנדון ממשיך ומתאר את 'איש חֲסִידְךָ': 'אֲשֶׁר נָסִיתוּ בְּמִסָּה תְּרִיבָהוּ עַל מֵי מְרִיבָה'. מייאר הציע לראות בפסוק זה ובמופעים שונים של אירוע מי מריבה בקדש עדות למאבק איתנים שבמהלכו גזל משה את האורים והתומים מאת האלוהים.⁶⁹

לאור טיבם המנטי של האורים והתומים יש להבין את הצירוף 'חושן המשפט' במקורו כמציין את החושן שבתוכו הונחו האורים והתומים אשר שימשו את הכהנים לדרישה באל. כפי שמציין יחזקאל קויפמן, 'נראה, שבחוקים על דבר זכות המשפט של הכהנים נרמז האפוד הכהני (דב' יז, ט, יב; יט, יז). תפקידו של הכהן ליד השופט ב"דברי ריבות" הוא להכריע במקרים ידועים על פי "משפט אלהים".⁷⁰ באור זה להבין את לשונות

גם הוטמן, 1990, עמ' 230. על אבנים נסיות שה' מייצר ראו פסיקתא דרב כהנא יח, ה על יש' נד, יב; במדרשים המאוחרים מופיעה מסורת המייחסת את ייצור בגדי הכהונה בכללם לה', ראו תנחומא תולדות סימן יב.

68 ניתן לראות בה חלק מהמיתוס (באמצעות האורים והתומים מורים את החלטות האל) או פרשנות מעדנת (הכהנים מלמדים משפט ותורה ולא מתקשרים עם האל באמצעים מנטיים).

69 הפניות אצל קויפמן, תשכ"ז, עמ' 488 הע' 3. ייתכן שעדות דומה לדרמה של גיבור העולה למרום ונוטל משם מתנות ניתן למצוא גם בתה' סח, יט': 'עֲלִיתָ לְמָרוֹם שְׁבִיתָ שָׁבִי לְמַחֲתָ מִתְּנוֹת בְּאָדָם'. מדרשים על הפסוק שימרו הדים למיתוס שלפיו עלה משה למרום ונאבק כדי לקחת משם 'מתנות', אך לא יהיו אלו כלי גורל אלא התורה. אם מדרשים אלו הכירו את המסורת המיתית הקדומה הרי שיש לפרשם כמתנגדים לה. על מיתוס המריבה עם השטן בעת העתיקה ראו בהרחבה שניידר, תשס"ט. תיאור סגוני נוסף של מריבה בין משה לה' – שבה חטף משה את לוחות הברית שהקב"ה ביקש למנוע מישראל לאחר חטא העגל – מופיע בירושלמי, תענית ד, ה (סח ע"ג).

70 קויפמן, שם, עמ' 489.

החוק המשפטי 'וְדַרְשֵׁתָּ', 'וְשִׂאֲלֹתָ' (דב' יג, טו; יז, ד, ט), שלהן מקבילות בספרות המזרח הקדום, כמבוססות במקורן על השאילה באל. ייתכן שרמזו להכרעה משפטית מעין זו ניתן למצוא גם בחוק המקראי בשמות כב, ח: 'עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם'. קשה להבין את הוראת החוק בפשטה בפסוקים אלו שלא כדרישה מנטית באלוהים. כאשר הטענות סותרות ואין פתרון משפטי אנושי – המשפט מוקרב לפני האלוהים.⁷¹

כללו של דבר, ממקורות מקראיים שונים ניתן להעלות את הדיו של מיתוס שהודחק וטושטש ולפיו מוצאם של האורים והתומים במקור אלוהי, והם ניתנו או נלקחו והועמדו לרשותם של הכוהנים לצרכים רחבים – ביניהם לצרכי הכרעה משפטית. מיתוס זה, והנורמות הנגזרות ממנו, הודחקו ופורשו מחדש מתוך התנגדות לשימושים מעין אלו בגורלות. על תהליכים אלו אדון בהמשך כשאתאר את ההתנגדויות לגורל בכלל, ולאורים ותומים בפרט.

הגורל בידי גויים והדיוטות

תמונה שונה של שימוש מנטי בגורל עולה מפרשיות חוץ-כוהניות. ניחוש בגורל אינו מייחד את ישראל, והמקרא מכיר אותו ואינו שולל אותו קטגורית. שימוש כזה בגורל מופיע ללא הסתייגות בתיאור הספרותי בספר יונה. המלחים, המוצגים כיראי אלוהים לכל אורך הסיפור, מחליטים ללכוד את האשם בסערה בגורל: 'וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ לְכוּ וְנִפְלֵה גּוֹרְלוֹת וְנִדְעָה בְּשִׁלְמֵי הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ וַיִּפְלוּ גּוֹרְלוֹת וַיִּפֹּל הַגּוֹרֵל עַל יוֹנָה' (יונה א, ז). פסוק זה חוזר שלוש פעמים על השימוש בגורל: בהתייעצות של המלחים, בביצוע ההחלטה ובתיאור התוצאה. כפי שמפרש אוריאל סימון, הדגשה זו בונה את המתח הכרוך בהגרלה.⁷² מתח זה שייך לשדה המשחקי של השימוש בגורל. בנחש עצמו ניתן לראות אמצעי ספרותי שנועד לגשר על מרכיבי העלילה – באמצעות מתגלה למלחים מי אשם בסערה המאיימת להטביעם. אולם עם זאת ברור שהמספר אינו מגנה נוהג זה. לכך ישנה חשיבות מיוחדת לאור התיארוך המאוחר של ספר יונה.⁷³ אילו הייתה הטלת הגורלות מזוהה על ידי הסופר כמנטיקה אסורה, היא לא יכולה הייתה לשמש חלק מתיאור חסידותם של המלחים. יש לשים לב כי הסיפור אינו קושר את ה' עצמו עם תוצאות הגורלות. בשלב זה של הסיפור המלחים אינם מכירים בה, אותו יגלה להם יונה בהמשך. טקס הפלת הגורלות אינו מפותח ואינו מתואר כטקס דתי, אין בו פנייה לאלים ואין בו

71 נות', 1962, עמ' 184; ג'קסון, 2006, עמ' 338 והע' 28-30; שפירא, תש"ע, עמ' 57 והפניות לדיונים שם בהע' 13. אך השוו קאסטו, תשי"ב, עמ' 186, הטוען שכבר בחוק המקראי הדברים מכוונים לדיינים.

72 סימון, תשנ"ב, עמ' 50.

73 ראו את סקירתו של ששון, 1990, עמ' 26-28. לדעת מרבית החוקרים עריכתו של הספר, למצער עריכתו הסופית, נעשתה בראשית ימי הבית השני.

השבעות. ניתן לראות בכך נטרול של היסוד האלילי, אך ניתן גם לשער שהמלחים אוזנים בתפיסה שיש כוח מנטי בגורלות עצמם ושקיים מתאם קוסמי בין נפילת הגורל לאשמה ואין צורך בהתערבות רצונית כלשהי כדי שתעלה תוצאה נכונה. בדומה לשימושים בגורלות בנביאים הראשונים גם כאן הגורל משמש כלי יעץ לחשיפת האשם, אך אינו מסיים את העלילה. אין מדובר כאן במעמד שיפוטי ממוסד. המלחים מטילים גורל באופן ספונטני באמצעות גורלות שעמדו לרשותם בספינה. יש לשים לב שבדומה לסיפור עכן, גם על פי סיפור זה ייחוס האשמה באופן סופי ליונה מבוסס על דיון בין המלחים, על הודאתו ועל בקשתו מהם להשליכו אל הים.

כללו של דבר, הגורל מוצג ככלי מנטי מוצלח אשר משמש את מטיליו אך אינו מכפיף אותם להכרעותיו. בניגוד לגורלות הכוהניים אשר יוחדו בשם 'אורים ותומים', ניתנו באופן פריווילגי לכוהנים ושימשו רק את המנהיג, כאן מצוין השימוש בגורלות על ידי גויים־הדיוטות, באמצעות גורלות זמינים. מסיפורו של יונה משתמע נוהג רווח וחוצה תרבויות של שימוש בגורל כאמצעי מנטי שאינו נשלל על ידי הסופר. אופיים של הגורלות והשימוש בהם הוא עממי. אין לגורלות אלו כל ייחוס מיתי, אין כל מגבלות על השימוש בהם והם משמשים ככלי יעץ יעיל.

סוג אחר של גורלות המופיע במקרא בהקשרים שונים הוא הבלומנטיקה (מנטיקה באמצעות קצים), ובו אדון להלן. עדות לכך שהוא רווח גם בקרב שכבות עממיות נוכל להעלות מן המקרא אם נקבל את הצעת התיקון של איברי ואת ניתוחו לפסוק במשלי טז, לג שלפיו יש לקרוא 'בַּחֶץ יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל וְמֵה' כַּל מְשֻׁפָּטוּ'.⁷⁴ המכתם ממשלי מעיד שניתן היה לכאורה לתפוס את הגורל ללא קשר לאל, אולם בעל המכתם טוען שיש לראות בתוצאותיו השגחה אלוהית. גם מכתם זה, ככל ספר משלי, מופנה באופן כללי למבקשי החכמה. דומה שאף הוא מתייחס לנהגים רווחים בשכבות רחבות של האוכלוסייה.

סיכום: הגורלות המקראיים לסוגיהם

לסיכום אבקש לפרוס את הסוגים השונים של השימוש המנטי המופגן והלגיטימי בגורלות במקרא העולה מן המקורות שנדונו. סוג אחד אבקש לכנות 'גורלות אריסטוקרטיים'. תחת שימוש זה אני כולל את הגורלות הנתונים בידי מנהיג מוגדר, נערכים בפרוצדורה מסודרת, בהזדמנויות מוגבלות, לעתים קרובות בהתאם להוראה אלוהית. אלו גורלות נדירים יחסית וייחודיים וזוכים לאמון כמוסד ציבורי. בהקשר זה, עקבנו אחרי הדוגמאות של שימושיהם של יהושע ודוד בגורל והשוונו אותם לגורל הממוסד והאריסטוקרטי ביותר – הוא 'אורים ותומים' הכוהני. כפי שראינו, באמצעות הדיון על אודות השליטה במכשיר המנטי נפרס הוויכוח על ההגמוניה בהנהגת העם. הגורל האריסטוקרטי מסמל

74 איברי, 1961. הפסוק לפי הנוסחים שבידינו: 'בַּחֶץ יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל וְמֵה' כַּל מְשֻׁפָּטוּ'. דיון נוסף בפסוק ראו בפרק על גורלות נחלה.

את ההעדפה האלוהית הניתנת למנהיג הפוליטי או למנהיגות הכוהנית. לעומת גורלות ממוסדים אלו, יש להבחין בשימוש עממי בגורלות. גורלות אלו – שאף להם מיוחס כוח מנטי – משמשים באופן חופשי וזמין את המשתמשים בהם. השימוש נראה פשוט בתכלית ואינו דורש מפעיל מסוים או פרשנות מסובכת.

'ולא קסם בישראל' – ההסתייגות מן הגורל במקרא

כאמור, המקרא איננו אחיד ביחסו לגורל. ניתן להבחין בו גם במגמות התנגדות עזות לניחוש בגורל. ברצוני לטעון כי חלק מן ההתנגדויות מובעות באופן מפורש למדי באמצעות הסיפור המקראי וחלקן מבוטאות במובלע. בדומה לפרשיות המגוונות שבהן השימוש בגורל לגיטימי, גם את ההתנגדות לגורל לא ניתן לשרטט על פני ציר היסטורי מובהק. כך דומה שניתן לדבר על שתי עמדות מנוגדות לנחש הגורלות, האחת מקבלת את הגורל כאמצעי נחש יעיל ורצוי ואילו האחרת דוחה אותו.

קוסם קסמים: הוויכוח על נחש גורלות אסור
ב'חוק הנבואה' מספר דברים – שעליו עמדתי לעיל – כלול ברשימת הנחש 'קוסם קסמים'. ככל הנראה מקורו של איסור הקסם בנחש גורלות. במקרא אין כל עדות מפורשת למשמעותו של הכינוי, אולם ניתן להעלות לה רמז מן המקראות. בבמדבר כב, ז מתוארים זקני מואב ומדין הבאים אל בלעם 'וְקִסְמִים בְּיָדָם'. מכתוב זה עולה בפשטות כי הקסמים הם כלי-נחש.⁷⁵ האטימולוגיה של השורש קס"ם קרובה לזו של גר"ל ושתיהן מציינות במקורן – ככל הנראה – פיסות חומר, כפיסי עץ או כיוצא באלו.⁷⁶ במקורות מאוחרים יותר השימוש בשורש קס"ם מתרחב מאוד וכולל מגוון רחב של שימושים מאגיים ומנטיים שלא ניתן עוד לפרשם כשימוש בכלי גורל.⁷⁷ אם כן, קשה לקבוע בוודאות האם המקרא

75 כך פירשו מרבית הפרשנים המסורתיים דוגמת רש"י, רשב"ם והראב"ע, והשוו לפירוש של רובין, תרמ"ז, עמ' 66-67; פירושים אחרים ראו בו שכר עבור בלעם, אחרים ראו בו כוח כישוף שזוהה עם השליחים עצמם; סיכום השיטות והבעיות הכרוכות בהן ראו אצל הורוויץ, 1992; בהתייחס למקבילות ממארי, הציע הורוויץ לראות בהם פסלוני עפר (גלמים) המייצגים את ישראל לצורך עריכת הנחש על ידי בלעם, או מודלים של ניחוש (ככל הנראה של אברים פנימיים של חיות) שנאפו מעפר ונשלחו לבדיקה. אולם, הורוויץ עצמו עומד על כך שאין קשר אטימולוגי בין המונח 'קסמים' והמונח האכדי המקביל 'teretum'. לאור זאת, ניתן אולי לשער שהמקרא – המכיר בכוחו של הגורל – מציין אותו כמקבילה המתאימה להנחתת מזמין הנחש וכוחם של הנחשים שערך.

76 ראו ג'פרס, 1996, עמ' 197-215; כשר, תשס"ד, עמ' 290; קרייר, 1994, עמ' 272-276.

77 ראו לדוגמה יהו' יג, כב; ש"מ"א טו, כג; כח, ח; יר' יד, יד; יח' יב, כב-כד; יג, א-טז; מש' טז, י. דוגמה מאלפת להתרחבות זו ניתן לראות במכתם ממש' טז, י: 'קָסָם עַל שְׁפְתֵי מֶלֶךְ בְּמִשְׁפָּט לֹא יַעֲלֶה פִּי'. אם אכן המילה 'קסם' מורה במקורה על גורלות, ניתן אולי לראות בפסוק הד נוסף לשימוש בגורלות במעמדים משפטיים; אולם, כאן ברור שלפנינו שימוש מטפורי המתאר את משפט המלך (היוצא מפיו)

בדברים יח עוסק דווקא בנחש באמצעות גורל. עם זאת, דומה שיש ללמוד מקל וחומר שאם שימושים משניים של הוראת המילה נאסרו, כל שכן שהפעולה שהקנתה לשימושים אסורים אלו כולם את כינויים נאסרה. מכאן שאף אם חוק הנבואה אינו מכוון באופן מיוחד כנגד שימושים מנטיים בגורל, הרי שהוא לפחות כולל שימוש זה בגדר האיסור. אולם, דומה שניתן לזהות מחלוקת פנים-מקראית על אודות מידת הלגיטימציה של חלק מאמצעי הנחש המופיעים ברשימת האיסורים ב'חוק הנבואה', וביניהם גם ביחס ל'קסם'.

'לְקָסָם קָסָם קָלָל בְּחַצִּים': גורלות מלך בבל על ירושלים
הזכרת השימוש בקסמים לצד שימושים מנטיים נוספים ללא הסתייגות מופיעה בתיאור המפורסם של מלך בבל ביחזקאל:

פִּי עֲמַד מְלֶךְ בְּבַל אֶל אֵם הַדָּרָךְ בְּרֹאשׁ שְׁנֵי הַדָּרָכִים לְקָסָם קָסָם קָלָל בְּחַצִּים שְׂאֵל בְּתַרְפִּים רָאָה בְּכַבֵּד: בִּימֵינוּ הָיָה הַקָּסָם יְרוּשָׁלַם לְשׁוֹם כָּרִים לְפִתַח פֶּה בְּרִצְח לְהָרִים קוֹל בְּתַרְוֶעָה לְשׁוֹם כָּרִים עַל שְׁעָרִים לְשִׁפְךְ סִלְלָה לְבָנוֹת דְּיִקוּ: וְהָיָה לָהֶם כְּקָסָם שְׂוֹא בְּעֵינֵיהֶם שְׂבָעִי שְׂבָעוֹת לָהֶם וְהוּא מְזַכֵּיר עוֹן לְהַתְּפֹשׁ: (יח' כא, כו-כח)

ניתן לקרוא את פסוק כו לפי מפתח של כלל ופרט: מלך בבל עמד לקסום קסם הכולל שלושה סוגי נחשים – קלקול בחצים, שאילה בתרפים וראייה בכבד. לאור זאת, המילה 'קסם' מורה על נחש באופן כללי. אולם, לאור פסוק כז, 'בִּימֵינוּ הָיָה הַקָּסָם: יְרוּשָׁלַם', דומה שיש לזהות את ה'קסם' עם כלי שניתן להחזיקו ביד. לאור זאת, דומני שנכון לזהות את ה'קסם' כפעולת ניחוש עצמאית או המכוונת לניחוש באמצעות חצים (בלומנטיקה) הפותחת את הרשימה בחלקו השני של הפסוק. מכתוב זה, ומן המקבילות במזרח הקדום, עולה טקס ניחוש הכולל נענוע של חצים באשפה והוצאתם ביד ימין או ירייתם וניחוש לפי כיוון ירייתם ברוח או הפלתם לארץ ואסיפתם בימין. אף ייתכן שעל החץ כתובה תוצאת הנחש.⁷⁸ כאמור לעיל, יחזקאל אינו רואה כל פגם בשימוש של מלך בבל בטכניקה מנטית זו. לא זו בלבד – אלא שהיא מתוארת כמבוצעת בהשגחתו של ה' ופועלת באופן מוצלח. יתרה מזו, בפסוק כח הנביא מאשים את ישראל שאינם מקבלים קסם זה כקסם בעל תוקף ושהם בוטחים על פניו בשבועות ובבריתות אנושיות.⁷⁹ כללו של דבר: נחשים

קסם. השוו ל'גורין' בדנ' ב, כז השייכים לאותו שדה סמנטי ולאותם מובנים אטימולוגיים, והשוו לקוטשר, תשכ"ה.

78 איברי, 1961. בלומנטיקה מסוג אחר ניכרת במעשה הסמלי במל"ב יג, יד-ט, ויש שפירשו באופן דומה גם את הרקע לשמ"א כ, יח-כג.

79 הוא מתאר אשמה זו תוך שימוש בלשון המזכירה את פרשת הסוטה: 'וְהוּא מְזַכֵּיר עוֹן לְהַתְּפֹשׁ' (השוו במ' ה, טו). הרמז לשוני זה עשוי לקשור את מעשי הנחש של מלך בבל לאורדיל שבבמדבר פרק ה ומקנה משנה תוקף לנחשים של מלך בבל. השוו כשר, תשס"ד, עמ' 427.

אלו סובב ה' כדי ללכוד את ירושלים. אולם נמעני נבואתו של יחזקאל אינם חוששים ממעשי הקסמים של מלך בבל, ודווקא התכחשותם לקסמים ולכוחם נחשבת על ידי הנביא כחטא.

ממד משחקי בקסם החצים של מלך בבל בנבואת יחזקאל השאילה בתרפים והראייה בכבוד שייכות למנטיקה של חכמה. ככאלו הן פעולות נחש מובהקות.⁸⁰ לעומת זאת, הקלקול בחצים יכול להתפרש בקלות גם על פי הצידוק הרצינוני לשימושי הגורל. הווה אומר, מלך בבל מתלבט לאיזה כיוון לפנות ובוחר באופן מקרי בתוצאה שתעלה בחץ. להבנה אפשרית זו של השימוש בחצים ניתן, כאמור, למצוא חיזוק בלשון המקרא אם נקבל את הצעת התיקון של איברי לפסוק במשלי טז, לג שאותו יש לקרוא לפי תיקונו: 'בַּחֵץ יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל וּמָה' כָּל מִשְׁפָּטוֹ'. המכתם ממשלי מעיד שניתן לתפוס אותו ללא קשר לאל, אולם בעל המכתם טוען שיש לראות בתוצאותיו השגחה אלוהית.⁸¹ דומה שבדיוק משום כך (ואולי גם בגלל החשד העקרוני במנטיקה הנכרית) צירף יחזקאל לקלקול בחצים גם את האמצעים המנטיים האחרים. כך גורס הנביא: כל אותות הנחש, השייכים לקטגוריות ניחוש שונות, הפנו את מלך בבל לירושלים דווקא. לאור האשרור שהעניקו האמצעים המנטיים האחרים לנחש בחצים ברור שתוצאותיו על-טבעיות. לא ניתן להסביר זאת אלא כהשגחתו האלוהית של ה'. אולם, בפסוקים הבאים נעלמים הנחשים האחרים ונותר על כנו קסם החצים כמאפיין את סיטואציית הנחש כולה. לדעתי, הבחירה דווקא בנחש זה קשורה גם היא לפן המשחקי של הניחוש בגורל. השימוש בחץ, ככלי מלחמה, במעמד פומבי תוך הצגתו לראווה בימינו של השליט, הופך את ההליך המנטי למופע ראווה. תכליתו לא רק לקבל את אישור האלים או הגורל הקוסמי להחלטתו להתקדם לכיוון ירושלים, אלא גם לשלהב ולדרבן את הצופים הבבליים לקראת המשך מסע המלחמה. כאן ניתן לשער – אף שאין לכך עדות בכתובים – שמעמדים מעין זה התאימו גם לצידוק הפסיכולוגי לשימושי הגורל כפי שתוארו בפרק הראשון. במילים אחרות, כדי שהלוחמים יתגברו על חרדותיהם וימשיכו במסעותיהם הצבאיים התובעניים יש לחלץ אותם ממצבי דילמה תוך ייחוסם לרשויות אלוהיות. באופן זה הצידוקים המנטי, המשחקי והפסיכולוגי מזינים זה את זה עד שקשה לשער למי מהצידוקים יש לתת עדיפות במארג ההיזון ההדדי: האם המנטיקה היא תכליתו המרכזית של המעמד, או שמא דווקא התועלות השייכות לשדה המשחקי הן סיבת המעמד וההנחה המנטית רק מעצימה את מעמד הראווה.

80 אם כי מעניין לציין שגם שתי טכניקות אלו שייכות לקטגוריות נחש שונות (כפי שהצגתי בפרק הראשון): השאילה בתרפים היא נחש של התקשרות ואילו הראייה בכבוד היא נחש טבעי, אינדוקטיבי.

81 באופן דומה יש לפרש את הקשר המכתם שהוזכר לעיל מאותו הפרק, טז, ט-יא: 'לִב אָדָם יִחַשֵׁב דְרָכּוֹ וְה' יִכִּין צַעְדּוֹ: קָסָם עַל שְׁפָתַי מְלֶךְ בְּמִשְׁפָּט לֹא יַמְעַל פִּי: פֶּלֶס וּמֵאֲזַנִּי מִשְׁפָּט לֵה' מַעֲשֵׂהוּ כָּל אֲבְנֵי כִּסִּי'.

82 קויפמן, תשכ"ז, א-ג, עמ' 448-450; על השלכותיה של תובנה זו ראו בהמשך.

עידון המשמעות המנטית של גורל החצים של מלך בבל לאור דברים אלו יש לעמוד על הבחנה דקה אחת נוספת בכתוב. כפי שטוען קויפמן, החידוש המקראי הגדול בתחום המנטיקה הוא שה' אינו נתון לשלטונו של הגורל.⁸² במילים אחרות: המנטיקה אינה ניחוש ההכרח הבלתי נמנע שגם ה' כפוף לו, אלא היא אחת מדרכי המבע של רצונו. תובנה זו עולה באופן מובהק גם בפרשייה שבמוקד דיוננו. הנביא מתאר את נחשיו של מלך בבל. המלך בוודאי חושב שאלוהיו או שהגורל הטבעי-נסיבתי בא לידי ביטוי בתוצאות הנחש. אולם, בדבריו של הנביא גלומה התנגדות גם לתפיסה זו. הפסוק החותם את הפרשייה ומוכיח את יהודה על כך שהם רואים בקסמי מלך בבל נחש-יכזב מגלה גם מדוע היה עליהם להתייחס לתוצאותיו. המקרא אינו מייחס את הצלחת הנחש לגורמים שאליהם פנה מלך בבל, שככל הנראה היו אליילים, אלא מסביר את הצלחת הנחש בכך שהוא הזכיר את עוונם של ישראל לפני ה'. תקפותו של הנחש אינה נובעת מהיותו מעין מדע תקף ובלתי ניתן לערעור, אלא מכך שפעולת הנחש אשר גייסה כוחות עליונים הזכירה את עוונם של ישראל.⁸³

המאבק נגד מוסד הקוסמים בישראל

אף על פי שפרשיית הנחש של מלך בבל מאשררת את השימוש בקסם-גורל, ניתן לכאורה לפטור אותה בטענה שהיא מתעדת את מעשיו של מלך נכרי שאינו מחויב לאיסורים הנוהגים בישראל. אולם, ממקראות אחרים עולה עדות ברורה לקיומו של מעמד קוסמים ביהודה עצמה. לעיל עמדנו על כך שמנבואת ישעיהו ג, א-ג עולה של'קוסם' היה תפקיד מוסדי בממלכת יהודה ושהוא זכה למעמד מכובד ולא גונה. לאור השיקול הלשוני והמקבילות מהמזרח הקדום יש רגליים להשערה שמדובר במנחשים באמצעות גורל. אם כך, הרי שהנחש בגורל נחשב ראוי ומכובד. לעומת זאת, בשורה של נבואות זעם אחרות במקרא נגלה לעינינו ויכוח על הלגיטימציה של מעמד הקוסמים. לנבואות אלו ערך רב, באשר בניגוד לחוק הנבואה בדברים יח אין הם מתארים את המנחשים כזרים או כהולכים בחוקות הגויים.⁸⁴

83 אם ניזכר בדמיון שבין פעולת הנחש לבין קרבן הסוטה – הרי שבדומה למנחת הקנאות של הסוטה המזכרת עוון גם פעולת הניחוש של מלך בבל אינה נסתרת מאת ה', והיא זו שהזכירה את עוונות העם וגייסה אותו להתערבות. ההתערבות הייתה עשויה להיות לטובת ממלכת יהודה, אולם בגלל חטאיה היא הזכירה את עוונה וגרמה לחורבן. השוו גם למל"ב ג, כו-כו, שם מתוארת פעולה אפקטיבית שבוודאי אינה מתיישבת עם הנורמות המקראיות.

84 ראו יר' כז, ט-י; מ"ג, ה-יב. בדומה ליש' ג, א-ג הם מתארים את הקוסמים כחלק מן הממסד הירושלמי ומקבילים אותם לנביאים ולחכמים. אולם, הקונוטציה בכתובים אלו כולם היא שלילית ביותר. הקוסמים אינם חזיים אמת, בין בודון ובין מתוך הטעיה אלוהית מכוונת. כך נפסלות גם טכניקות נבואיות/מנטיות אחרות כדוגמת חלומות, השווי יש' מד, כד (שבו מוצבים הקוסמים לצד החכמים); יר' יד, יד; כג, כה-לב; כט, ח-ט; יח' כב, כח; זכ' י, ב. אני נוטה לשער שהתנגדות זו למוסד הקוסמים מתוארת גם בסיפורי הדחתו של שאול מן המלוכה הפזורים במקרא, ואני מקווה לחזור לכך בהזדמנות קרובה.

ניתן לראות בנבואות אלו מאמץ לפסול את הנביאים הממסדיים ואת הקוסמים, על שלל הטכניקות המנטיות שהם מפעילים, תוך הטלת דופי דתי ומוסרי בפעולות הנחש שלהם. ככל הנראה מגמה דומה מובלעת בנבואתו ברכתו של בלעם כאשר הוא מציין את ייחודו של ישראל: 'פִּי לֹא נִחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא קָסַם בְּיִשְׂרָאֵל' (במ' כג, כג). שימת הדברים בפיו של קוסם ומנחש כביר כבלעם – המציג את תור הזהב של ישראל במדבר לפני הכניסה לארץ – היא פעולתם של המתנגדים למוסדות הרווחים בממלכה. דברי בלעם נועדו לתמוך את האיסור על כל סוגי הקסם והנחש בדברים יח.⁸⁵

לאור מקראות אלו יש להבין טוב יותר את מגמתו הרפורמטורית של חוק הנבואה בדברים יח ובמקראות אחרים.⁸⁶ הצגת הקוסמים – בעלי המעמד המכובד ביהודה – כמחקים נוהג אליילי נועדה לפסול אותם; שיבוץ הקסם בלבן של תועבות גויים לאחר ציון התועבה הקשה ביותר של העברת הבנים באש מגנה אותו כתועבה גמורה. חוק הנבואה מבקש ליצור הבחנה חריפה בין חוזים לגיטימיים שיכוננו 'נביאים' לבין מנחשים רבים אחרים, ובהם גם הקוסמים, שבמקורם ככל הנראה היו מנחשים בגורל. יתרה מזו, על פי חוק הנבואה אף לאורים ותומים אין מקום כאמצעי שאילה בה' – הדרך היחידה לקבלת הנחיה אלוהית היא הנבואה הישירה.

הוויכוח הפנים-מקראי על משפט האורים

ה'אורים ותומים' לא הוזכרו במפורש בפרשיות השוללות את הנחש בכללו, או את נחש הגורלות בפרט. לאור זאת ניתן לכאורה לטעון שהמקרא אכן מסתייג מקסם באמצעות גורלות שונים, אולם הוא מאשר – כפי שטען קויפמן – את ה'גורל' המשמעותי מכולם, את האורים והתומים. יכולנו לשער שהכחדת אמצעים מנטיים שונים למעט האורים והתומים משקפת מאבק כוהני להנהגת העם. כאמור, מסורות כוהניות שונות ראו את האורים והתומים ככלי ייחודי שמקורו באל עצמו ושניתן לשבט לוי. במושגי הפרק הראשון הן כוננו שימוש מקודש בגורל המבוסס על קדושת הכלי, קדושת ההזדמנות ולא פחות חשוב – קדושת המשתמש. אולם, עיון במקרא מעלה תמונה מורכבת יותר אף ביחס לאורים ותומים.

היעלמותם של האורים והתומים – או: שתיקתם של מרבית ספרי המקרא

כפי שהערתי לעיל, למרות ההילה שזכו לה ה'אורים ותומים', היקרותם במקרא מוגבלת ביותר.⁸⁷ בהתייחס להיסטוריוגרפיה הפנים-מקראית, האורים והתומים מופיעים בפרשיית

85 על היחס בין הפרשיות ראו עוד לוי, 2000, עמ' 185-186.

86 השוו למל"ב יז, יז הכורך גם הוא יחדיו את איסור המולך ותועבתו עם הקסמים.

87 דיון על יחסם השונה של ספרי נביאים ראשונים לאורים ותומים ראו חיות, תשע"ו, עמ' 439-460.

בניית המשכן ונעלמים בסוף ימי דוד. דומה שבפרשת הדחתו של אביתר הכהן מן הכהונה ניתן למצוא רמז והסבר להסתלקותם של האורים והתומים:

וּלְאַבְיָתָר הַכֹּהֵן אָמַר הַמֶּלֶךְ עֲנֵתָ לִי עַל שְׂדֵיךָ כִּי אִישׁ מָוֶת אָתָּה וּבַיּוֹם הַזֶּה לֹא אֶמְיָךְ
כִּי נָשְׂאתָ אֶת אֲרוֹן אֲדֹנָי ה' לְפָנַי דָּוִד אָבִי וְכִי הִתְעַנִּיתָ בְּכָל אֲשֶׁר הִתְעַנָּה אָבִי: וַיִּגְרַשׁ
שְׁלֹמֹה אֶת אַבְיָתָר מִהָיֹת כֹּהֵן לֵה' לְמִלְאָ אֶת דְּבַר ה' אֲשֶׁר דִּבֶּר עַל בַּיִת עָלַי בְּשֵׁלָה:
(מל"א ב, כו-כז)

אביתר מודח מן הכהונה עקב תמיכתו בהמלכת אדוניה. ⁸⁸ אביתר מצוין כאן כנושא הארון, אך אנו יודעים שברגיל אביתר הוא נושא האפוד. ⁸⁹ דווקא צדוק הכהן, יורשו של אביתר, מוצג כנושא הארון בשעה שדוד נמלט מירושלים, אך לפי מסורת ספר שמואל דוד נמנע מלקחת את הארון אתו והורה להשיבו לעיר. ⁹⁰ דומה שהצדק עם החוקרים הטוענים שבמקורה נגעה המסורת על דברי שלמה לאביתר לאפוד ולאורים ותומים, ולא לארון. ⁹¹ בדברים אלו יש כדי להסביר את היעלמותם של האורים והתומים מהסיפורים המקראיים. האורים והתומים היו אמצעים מנטיים שזוהו עם שושלת עלי-אביתר, ומשעה שהוגלה אביתר תם עידן הניחוש באורים ותומים. משתוקן הנוסח ובמקום האורים והתומים נכנס הארון – נותר המקרא ללא הסבר להיעלמו של מכשיר הנחש החשוב והלגיטימי ביותר במקרא.

מסורות מקראיות מאוחרות נזכרות באורים ותומים באופן נוסטלגי. בראשית ימי הבית השני עזרא מתמודד עם טענת ייחוס לא בדוקה של קבוצת כוהנים. אנשים אלו הטוענים לייחוס כוהני לא מצאו את מגילת יוחסיהם. עזרא מחליט להשעותם מהכהונה – 'עַד עַמֵּד כֹּהֵן לְאוֹרִים וּלְתָמִים' (עזרא ב, סג). כאן עולה הפונקציה המנטית של האורים והתומים ממרחק הזיכרון. ⁹² קשה לקבוע האם עמדו מסורות חלופיות על היעלמות האורים

88 ניתן להפליג ולשער את קיומה של מסורת שלפיה אביתר השתמש באורים ותומים כדי לזהות את אדוניה כיוורשו של דוד, בדומה למינוי שאול, ומשום כך דחה אותם שלמה. דומה שענינם החדה של חז"ל בבבלי, סנהדרין טז ע"ב הבחינה בבעיית היעדר האורים והתומים מהמינוי, והם גייסו אותם דווקא לטובת מועמדותו של שלמה באמצעות זיהוים עם 'הכרתי והפלתי' אשר אותם שלח דוד בחברת צדוק הכהן, נתן הנביא ובניהו בן יהוידע כדי להמליך את שלמה (מל"א א, לח). אך לא כאן המקום להיכנס לבעיית הנוסח במדרש זה.

89 שמ"א כג, ו, ט; שם ל, ז. כפי שראינו, הארון אכן נזכר בשמ"א יד, יח, אלא שכאמור לעיל גם שם הפסוק חשוד בתיקון דומה. ראו רופא, תשס"ה, עמ' 872.

90 שמ"ב טו, כד-כה.

91 כך טוענים מונטגומרי וגמן, 1951, עמ' 100 (והפניות נוספות שם), בניגוד לדעת כוגן, 2000, עמ' 178-179.

92 תמונה זו הולמת היטב את תפיסת הייחוס המוכרת מספר עזרא והבאה לידי ביטוי בספרות בית-שני המוקדמת, למשל עז' ב, סב; ח, א-ג; נחמ' ז, ה, סד. כן יש להדגיש את הביטוי 'זרע-קודש' והקשריו, לדוגמה בעז' ט, ב.

והתומים לפני כותב ספר עזרא: האם הוא גרס אחרת את דברי שלמה לאביתר, או אם הייתה בידו מסורת על גניזתם של האורים והתומים עם חורבן הבית.⁹³ יתרה מזו יש לשאול, האם ביטוי זה מעיד על זיכרון המוסד הכוהני שנעלם והמתנה כנה לשובו, או שהוא משקף התבטאות עממית (או כוהנית) המורה על דברים שהיו ואינם ולא ישובו עוד. פרשנות מעין זו לביטוי עולה מתוספתא סוטה: 'כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו מתים או עד שיבא אליהו'.⁹⁴ ניתן לזהות אירוניה דקה בשימוש בביטוי זה ביחס לכוהנים אשר איבדו את ייחוסם, ואירוניה היסטורית עמוקה יותר בכך שהכלי שאבד עם הדחת משפחת הכוהנים המיוחסת ביותר מבית אביתר מאפשר הדחה נוספת של כוהנים שאינם יכולים להוכיח את ייחוסם.

מעבר לביטויים נוסטלגיים אלו אין המקרא מוטרד כלל מהיעלמותם של האורים והתומים. את מקומם של האורים והתומים יורשת הנבואה, גם בהכרעות שהיו אופייניות להם בספרים הקודמים: מלכים ממונים על ידי נביאים או תופסים את המלוכה בכוח הזרוע; יציאה למלחמות נעשית בהנחיית נביא וכיוצא באלו.⁹⁵ יתרה מזו, לדברי נח חיות 'ספר מלכים ממיר את הביטוי לשאול בה' (שמשמעו – באמצעות גורל הקודש), בביטוי לדרוש את ה' (באמצעות נביא).⁹⁶ לפנינו אפוא מגמה ברורה של ספר מלכים להימנע לחלוטין משימוש בגורל הקודש, ולייעד במקומו את הנביא לתפקיד זה.⁹⁷ לדבריו הנכוחים אני מבקש להוסיף עיבוד נוסף המשתקף מספר מלכים ושדומני כי יש בו כדי להצביע על שלב נוסף. לעיל עמדנו על ביסוסה של ההגמוניה הכוהנית בחוקת התורה המכפיפה את יהושע לאלעזר: 'וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׂאֵל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאֲוִרִים לְפָנָי ה' עַל פִּי יֵצְאוּ וְעַל פִּי יָבֹאוּ וְהָאֵל וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲתוּ וְכָל הָעֵדָה' (במ' כז, כא). והנה לאחר מינויו של שלמה בספר מלכים הפסוקים רומזים לפרשייה זו: 'וְעֵתָה ה' אֱלֹהֵי אֲתָה הַמְּלִכָה אֶת עֲבָדָהּ תַּחַת דָּוִד אָבִי וְאֶנְכִי נֶעַר קִטָּן לֹא אֲדַע צֵאת וְבֹא [...] וְנָתַתָּ לְעֲבָדָהּ לֵב שִׂמְעֵ לְשִׁפְטֵ אֶת עַמָּהּ לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע פִּי מִי יוּכַל לְשִׁפֵּט אֶת עַמָּהּ הַכֹּבֵד הַזֶּה' (מל"א ג, ז, ט). הפרפרזה על במדבר עולה בבירור מהדמיון הלשוני שבין הפרשיות. כתחליף לאביתר אשר סולק, שלמה מבקש ומקבל מאת ה' לב שביכולתו לשפוט.⁹⁸ ספר מלכים ממשיך

93 ראו תוספתא, סוטה יג, ב, ולהלן הדיון ביוספוס.

94 תוספתא, סוטה יג, ב, ומקבילות בתלמודים.

95 יהיו אלו נביאי אמת או שקר, כגון מל"א כב; מל"ב ג, י-יט.

96 מל"א יד, ה; כב, ה, ח; מל"ב א, ג; יא; כב, יח, כפי שמעיר חיות: 'הביטוי אינו מופיע כלל במשמעות זו בנביאים ראשונים (מלבד שמ"א ח, ט שכבר אברבנאל ראה בו הערה מאוחרת, 'מימי ירמיהו'). לעומת זאת, הוא נפוץ מאוד בדברי הימים ומופיע מספר פעמים בספר דברים ובנביאי הכתב'.

97 חיות, תשס"ח, עמ' 376.

98 גם כאן כדאי לשים לב לדימויון שבין האורים והתומים הניתנים על 'לב אהרן' לבין לבו של שלמה המכיל את חכמת המשפט.

ומדגים בפרקים הבאים את פעולת המשפט של שלמה (השונה לחלוטין גם מן הנהלים המשפטיים המקובלים בחוק התורה). כך ספר מלכים מחליף את הניחוש בחכמה. דומני שלאור מהלך מהפכני זה, העולה בבירור ממינוי שלמה בספר מלכים, נוכל להבין גם את מכתם החכמה בספר משלי: 'קִסְם עַל שִׁפְתַי מִלֶּךְ בְּמִשְׁפַּט לֹא יִמְעַל פִּי' (מש' טז, י). את המנטיקה, אשר זוהתה לעיל עם גורלות משפט, מחליפים אמרי פיו של המלך. ודוק, אין בדברים אלו כדי לנתק בין ההשראה האלוהית לבין תוצאות המשפט. אדרבה, גם סיפור שלמה וגם הפרק במשלי מדגישים את המעורבות האלוהית בחכמת האדם ובעשיית משפט. אולם, אופן המעורבות האלוהית שונה בתכלית – השפעתו של האל אינה מופיעה באמצעות כלי מנטי אלא דרך חכמת המלך וחריצת המשפט בחכמתו.

ריקון משמעותם המנטית של האורים והתומים בחוק התורה: במסורת הכוהנית ובספר דברים

ישראל קנוהל הבחין בין המקור הכוהני בשמות כח לבין סיפורי נביאים ראשונים.⁹⁹ טענתו היא שהמקור הכוהני מסב את משמעות האורים והתומים מאמצעי מנטי-טכני למכשיר זיכרון המסב את תשומת לבו של האל.¹⁰⁰ לדברים אלו יש להוסיף ולהראות שהכתוב בשמות כח, ל דורש מחדש את הצירוף 'חושן המשפט' שבו השתמש לפני כן ומקנה לו משמעות חדשה: 'וְהָיָה עַל לֵב אֶהְרֹן כְּבָאוֹ לְפָנַי ה' וְנִשָּׂא אֶהְרֹן אֶת מִשְׁפַּט בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל לְבוֹ לְפָנַי ה' תְּמִיד' (שמ' כח, ל²). פרשנות מחודשת זו מגיעה לכדי אבסורד אם מדובר כאן בטכניקה של הזיכרות לפני האל. בניגוד לאבני האפוד (על כתפי אהרן) ואבני החושן (על חזהו), האורים והתומים מוסווים בתוך כיס האפוד והחושן. הם אינם נראים לפני האל. גם למנסח פסוק זה הייתה הבעיה ברורה, ולפיכך מודגשת בפסוק הזיקה בין 'לב אהרן' לבין האורים והתומים שהפכו למעין אמצעי מקשר בין תפקידו של הכוהן לבין האל. דברים אלו מקבלים משנה תוקף לאור העובדה שבמשפט התורה בכללה, ובתורת הכהונה באופן מיוחד, לא מוזכרים בפירוש האורים והתומים כאמצעי שיפוטי כלל.¹⁰¹ כפי שהדגיש רופא, גם בסיטואציה המובהקת המתארת את תהליך היציאה למלחמה שבו מיוחד מקום לכוהן אין רמז להגשת האורים והתומים או לשאילה בה.¹⁰² דומה שספר

99 קנוהל, תשנ"ג, עמ' 146 הע' 123, אולם השוו להרן, תשכ"א, עמ' כח-ל.

100 קנוהל, שם, שם; על טכניקות של הזכרה והזיכרות לפני האל ראו עוד בר־אילן, 1989, עמ' יט-לא; אידל, 2002, עמ' 144-192.

101 כפי שהראה חיים שפירא, תש"ע, ספר דברים שומר על הזיקה בין האל לבין המשפט באמצעות המוטו 'כִּי הַמִּשְׁפָּט לְאֱלֹהִים הוּא' (דב' א, יז), אולם הוא טוען את הביטוי במשמעות חדשה – הוא אינו משקף עוד את נוכחות האלוהים במעמד המשפטי אלא את מינוים של שופטים בשר ודם כשליחי האל לדבר משפט.

102 רופא, תשס"ה, עמ' 873.

דברים אכן הכיל את חוק הנבואה שנדון לעיל גם על מוסד האורים והתומים, ואף שלא אמר זאת מפורשות ראה גם בשימוש בגורלות אלו משום קסם אסור.¹⁰³

גורלות מכזבים

'עליה בגורל' – מלחמת האחים בגבעת בנימין

לצד הגדרת הנחש בגורלות כאיסור יש פרשיות המביעות הסתייגות מהשימוש המנטי בגורלות באמצעים סיפוריים. אחת הפרשיות המביעות התנגדות לשימושי הגורל, ומן המורכבות והמרתקות ביותר, היא פרשת מלחמת השבטים לאחר אונס פילגש בגבעה, בשופטים כ. השאילה באל מוצגת בפרשייה זו מפורשות כגורל.¹⁰⁴ ישראל שואלים מי יעלה תחילה ויהודה נבחר, אולם הקרב מסתיים בתבוסה. כך קורה גם בפעם שלאחריה, ורק בשלישית ישראל מכריעים את הקרב. מבחינת ייחוס תוצאות הגורל לאל אין פרשייה זו שונה מן הפרשיות המתארות שימושים מוצלחים בגורל, אולם ההנחיה החיובית לצאת למלחמה אינה מביאה, בניגוד לצפוי, את הניצחון. היטיב לנסח את הבעיה דון יצחק אברבנאל:

אם היתה (פעולתם) רצויה ומעשיהם לשום שמיים ועשו מה שצווה האל יתברך, איך היו נגפים והכו בהם בני בנימין הפושעים מכה רבה? [...] ואם היה רצון האל יתברך להעניש ישראל בסיבה אחרת, איך התעם בתשובת 'האורים והתומים' וצוה אותם שיעלו למלחמה והיתה במ יד ה'. ובאמת הדבר הזה ראוי לתמוה ממנו! (דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, תשט"ו, עמ' קמט)

ניתן לתלות בעיות אלו בשיקולי עריכה.¹⁰⁵ אולם, למצער בשלב העריכה האחרון, עולה היכרות עם השאלות והתבוסות הקודמות:

103 רופא (שם) הציג דוגמה נוספת לתיקון נוסח בהו' ג, ד: 'כִּי יָמִים רַבִּים יִשְׁבּוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִין מְלָךְ וְאִין שָׂר וְאִין זָבַח וְאִין מִצְבָּה וְאִין אָפוּד וְתַרְפִּים' (בנוסח המסורה). תרגום השבעים גורס 'ואין כהונה ואין אורים' במקום 'אפוד ותרפים'. לדעת רופא, נוסח תרגום השבעים הוא המקורי ומשקף אמצעי נחש חיובי. הנוסח המתוקן משקף למעשה התנגדות לאורים ותומים.

104 השוו שם פסוק ט לפסוקים יח-כא, אם כי ניתן להבחין בין השאילה בדבר החלוץ לבין השאילה בדבר הניצחון. ניתן אף לראות את הפסוקים כמכוונים לתוכן שונה, ראו למשל את פירושו של רד"ק על אתר.

105 ייתכן שמבחינה טקסטואלית גרידא ניתן לתלות את הבלבול בכך שהפרשייה היא תוספת מאוחרת שאינה ערוכה היטב, כפי שטוענת יאירה אמית, תשנ"ט, עמ' 329-330, וייתכן שהבעיה נעוצה דווקא בריבוי שלבי העריכה, כפי שטען נח חיות, תשס"ח, עמ' 432-433. אכן, השאלות בגורל נושאות אופי של תוספות לגרעינו היציב של הסיפור. השאילה בפסוק יח, 'וַיִּקְמוּ וַיַּעֲלוּ בֵּית אֵל וַיִּשְׁאַלוּ בְּאֱלֹהִים וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִי יַעֲלֶה לָנוּ בְּתַחֲלָה לְמַלְחָמָה עִם בְּנֵי בְנֵימִן וַיֹּאמְרוּ ה' יְהוָה בְּתַחֲלָה', נותרת תלושה וחסרת התייחסות בהמשך. מלשונה של השאילה השנייה בפסוק כג עולה שהיא מכירה את הראשונה: 'וַיַּעֲלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּכְבּוּ לְפָנָיו ה' עַד הָעָרֶב וַיִּשְׁאַלוּ בְּה' לָאֹמֶר הַאֲוִסִּיף לְגֹשֶׁת לְמַלְחָמָה עִם בְּנֵי בְנֵימִן אֲחֵי וַיֹּאמְרוּ ה' עָלוּ אֵלָיו'. אולם מקומה של שאילה זו מעיד על משניותה, באשר בפסוק שלפניה כבר

וַיַּעֲלוּ כָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְכָל הָעָם וַיָּבֹאוּ בֵּית אֵל וַיִּכְפּוּ וַיִּשְׁבּוּ שָׁם לְפָנָי ה' וַיִּצְוּמוּ בַיּוֹם
הַהוּא עַד הָעָרֶב וַיַּעֲלוּ עֲלוֹת וּשְׁלָמִים לְפָנָי ה': וַיִּשְׁאַלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּה' וַשֵּׁם אַרְוֹן בְּרִית
הָאֱלֹהִים בַּיָּמִים הָהֵם: וּפִינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן עָמַד לְפָנָיו בַּיָּמִים הָהֵם לֵאמֹר הַאֲוֹסֶף
עוֹד לְצֵאת לְמִלְחָמָה עִם בְּנֵי בְנֵימִן אַחִי אִם אֶחָדָל וַיֹּאמֶר ה' עֲלוּ כִּי מִחַר אֶתְנַנְנוּ בְּיַדְךָ:
(שופ' כ, כו-כח)

לשם מה צריך היה העורך להוסיף לגרעין הסיפור את שלוש הדרישות בה? ללא ספק
ביקש עורך הפרשייה לטעון שגם התוצאות העגומות של מלחמת האחים כווננו על ידי
האל.¹⁰⁶ אולם, ניתוח ספרותי של הפרשייה מגלה ממד עומק נוסף. כפי שטען בולינג,
הגורל בפרקנו (ובייחוד זה שבפסוק יח) מתכתב עם השאילה בה' הפותחת את הספר
וממסגר אותה.

וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת יְהוֹשֻׁעַ וַיִּשְׁאַלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בַּה' לֵאמֹר מִי יַעֲלֶה לָנוּ אֵל הַכְּנַעֲנִי בְּתַחֲלָה
לְהִלָּחֵם בּוֹ: וַיֹּאמֶר ה' יְהוּדָה יַעֲלֶה הַנֶּה נִתְּתִי אֶת הָאָרֶץ בְּיָדוֹ: וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְשִׁמְעוֹן
אַחִיו עֲלֶה אִתִּי בְּגוֹרְלִי וְנִלְחַמָּה בְּכַנְעַנִי וְהִלַּכְתִּי גַם אֹנִי אִתְּךָ בְּגוֹרְלֶךָ וַיִּלְךְ אִתּוֹ שִׁמְעוֹן:
(שופ' א, א-ג)

בולינג טוען שיש לפענח את שתי הפרשיות לאור מעמד הבוכים בשופטים ב, א-ה.
לפיכך, יש להבין את שתי השאלות כטענות במשמעות שלילית. לדעתו לא נערכו
השאלות כהלכה לפני הארון ולא נשאלו באופן הראוי, ולכן לא נענו כהלכה.¹⁰⁷ דא עקא,
בניגוד לפירושו של בולינג, בפרשייה הפותחת את ספר שופטים בעלייתו של יהודה
בגורל המלחמה אין כל רמז שלילי. אדרבה, כפי שרוב החוקרים מניחים היא דווקא
מדגישה את מרכזיותו של יהודה בהנהגת השבטים. יהודה ושמעון כובשים את רוב
גירעונות הכיבוש, שטחים שהסתבר כי לא נכבשו בימי יהושע. עם זאת נדמה שלא ניתן
לערער על כך שפרשיית הבוכים בפרק ב, א-ה מאירה באור שלילי גם את פתיחת הספר,
ושמערך שלוש השאלות שבפרקנו מהדהד את שתי הפרשיות גם יחד. השאילה בפסוק
יח מנוסחת באופן מלאכותי כך שתעלה תשובה זהה לזו שבתחילת ספר שופטים: 'יהודה
יעלה', ובשתי השאלות הבאות חוזר הכתוב ומדגיש את הבכייה לפני ה', בדומה לפרק
ב. לאור זאת, לדעתי יש לפרש את השאלות שבפרקנו לא כהמשך לשאילה שבפרק
א אלא כפירוש פנים מקראי השולל אותה. אכן יהודה עלה ראשון בגורל בתחילת
הספר, אולם מתברר בפרקנו שעלייה בגורל אינה נושאת דווקא משמעות חיובית. אין
בכך כדי לטעון שהגורל אינו משקף התערבות אלוהית, אך יש בכך כדי להעיד על כך

מתוארת המתקפה השנייה על שבט בנימין והמפלה בה. עקב הופעתו של פינחס בן אלעזר בן אהרן

כעורך השאילה השלישית יש שראו בה את גרעינו המקורי של הסיפור.

106 השוו לדיונה של אמית, תשנ"ט, עמ' 27, על מוטיב האות.

107 בולינג, 1975, עמ' 285-286.

שאלוהים עונה בגורל כרצונו ולא כרצון השואלים. פרשייה זו, כפי שהיא מופיעה לפנינו (ערוכה בקפדנות או קטועה ומסורסת), מאירה את השימוש בגורל ככלי מנטי באור חדש לחלוטין. הגורל עשוי לכזב. תשובת הגורל אינה הולמת את ציפיותיהם של המשתמשים בו בשדה הקרב. הכוהן מנהל באמצעות המכשיר המנטי 'דו-שיח של אי-הבנות' עם האלוהים הגורר טרגדיה של טעויות. מי שמצפה שהגורל יחשוף באופן ברור ושקוף את העתיד להתרחש במציאות – מתבדה.

פרשייה תמוהה זו יכולה להיות מובנת יותר רק אם נניח כי כוונת הסופר המקראי הייתה דווקא לשחרר את האל מתלות בגורל. הגורל אינו מכשיר מנטי החושף את כוונותיו הנסתרות של האל, אלא מכשיר בידי האל לתמרון המאמינים בגורל הנחש. משעה שהגורל מהתל בשואלים – האפקטיביות המנטית שלו מתפוגגת לחלוטין. הפרשה שלפנינו מבנה את השאלות בגורל באופן מכוון ומחושב ומלמדת כי ציות לאל אינו נבחן על ידי משמעת למכשיר הנחש אלא על ידי פעילות מוסרית. זו התכנית האלוהית – לגנות את הפתרון הרצחני לפשע רצחני מחד גיסא, ולהעניש את האחראים לפשע מאידך גיסא. הגורל שיקף כהוגן את הצדק האלוהי (כפי שתופס אותו עורך הפרשייה). כך, הפרשה מבצעת התקה מן המנטיקה אל החובה המוסרית (דאוטולוגיה). הגורל הוא דבר האל שנועד להגשים את תכניתו ולא את תכניתיהם האינטרסנטיות של בני האדם.

ביטול ערכו המנטי של הגורל – מראָה לסיפורי המראָה

אם ניתוח משמעותן של השאלות בה' בסיפור פילגש בגבעה נכון, יש להקנות לו חשיבות רבה עוד יותר. בדומה לסיפורים האחרים על שאלות בגורל גם סיפור זה מציג את המתח השבטי שבין יהודה ובנימין.¹⁰⁸ כפי שנוכחנו בניתוח הפרשיות המעניקות תוקף חיובי לשאלה בגורל, הגורל משמש שוב ושוב כסימן לזכות להגמוניה פוליטית בחסות אלוהית. אולם פרשיית פילגש בגבעה נוטלת את העוקץ מסיפורים אלו כולם. הגורל שוב אינו יכול לשמש כבורר בין הטענות לכתר של הצדדים השונים. ההעדפה האלוהית של צד אחד על פני משנהו אינה ניכרת דרך הכלי המנטי, אלא באמצעות ההערכה המוסרית של התנהגותם. כך ניתן לראות בשאלות הגורל בסיפור פילגש בגבעה סיפור מראה נגדי לסיפורי המראה האחרים בנביאים ראשונים. כידוע, פרשייה זו מדגימה את המכתם החוזר 'בַּיָּמִים הֵהֵם אֵין מְלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיֵּשֶׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה' (שופ' כא, כה, ועוד). אולם מנגד (וכפי שישתברר מסיפורי מלוכה בספרים הבאים) מלכות הטוענת לחסות אלוהית מבלי להיענות לדרישות האלוהיות אינה מתקנת את המצב אלא עשויה אף להחמיר אותו. כללו של דבר, סיפור המראה שלפנינו משתמש באותו מוטיב – בנחש הגורלות – הפעם כדי לעקף את משמעותו המנטית ולהמיר אותו בהערכה מוסרית.

108 יוכוח מרתק בחוג ראש הממשלה על הניתוח ההיסטורי של פרשייה זו ראו לוריא ואחרים, תשל"א, עמ' 463-494, והשוו לפרשנות הפוליטית של אמית, תשנ"ט, עמ' 329-330.

סיכום: הגורלות במקרא – מנטיקה במחלוקת
 יצחק אריה זליגמן פרס תיאור הדרגתי של התפתחות הנבואה בישראל. לטענתו, המקרא מציג מעבר מהגמוניה כוהנית אשר מנבאת את העתיד באמצעות מנטיקה טכנית העוברת בירושה – דהיינו באמצעות האורים והתומים – אל הנביאים-הרואים, דוגמת שמואל, המנבאים מכוח הכריזמה האישית ומייצגים מנטיקה אינטואיטיבית העומדת לרשותם של אישים שונים, ומהם אל הנביאים הקלסיים המנבאים מתוך השראה מוסרית.¹⁰⁹ לאור עיונינו השונים איני בטוח שניתן לתאר את השתלשלותם של רעיונות אלו על ציר היסטורי כל כך מובהק. כתובים שונים מתקופות שונות משקפים ויכוח מתמיד על טיבם ומעמדם של הגורלות. ישנם מקראות המייחסים לכל הטלת גורל איכות מנטית. גורלות אלו משקפים התערבות אלוהית בין אם הם נערכים על ידי הדיוטות ובין אם עורכים אותם מלכים. ממקראות אחרים עולה עמדה אקסקלוסיבית המייחדת את האורים והתומים כגורלות כוהניים. עמדה זו ממסדת את השימושים בכלי המנטי וכופפת באמצעותו את המנהיג הפוליטי לרשות הכוהנית. עמדה אחרת רואה דווקא את הריבון כבעליו של האמצעי המנטי אשר נועד לייעץ לו ולשרת אותו. המכשיר המנטי הופך להיות כלי שלטוני רב עוצמה בידי המנהיג הפוליטי, וזה זוכה באמצעותו להדרכה ולחסות אלוהית, ואפילו למעין-חסינות.

למול שימושים מנטיים רחבים אלו עומדת הסתייגות בלתי-מבוטלת לשימוש המנטי בגורל. הסתייגות זו נושאת אף היא פנים מגוונות. חלק מביטוייה מכוונים לעצם האפקטיביות של הגורל. התנגדויות מסוימות עשויות להתפרש על ציר המאבק על ההגמוניה; אחרות עקרוניות יותר: אף תחת ההנחה שהשימוש בגורל גורר אחריו מעורבות אלוהית הוא עשוי לתעתע במנחש ולהכשילו. אחרות מסתייגות אפילו ממשפט האורים והתומים. התנגדות זו מגיעה לשיאה בחוק המקראי המכליל את השימושים השונים בגורלות תחת איסור הקסם, ולמעשה מבקשת לבטל את השימוש המנטי בגורלות באופן גורף. להלן נראה כי פולמוס זה ממשיך ומתקיים באופנים שונים גם בספרות הבית השני.

גורלות ניחוש בתר-מקראיים: הגורל בתרבות בית שני

הגורל בסביבה התרבותית של ימי הבית השני הוויכוח על טיבם של גורלות הנחש ומעמדם מאפיין גם את ספרות הבית השני. בדיון על גורלות מנטיים בספרות הבית השני יש להתייחס לשתי סוגות: להרחבה פרשנית ודרשנית של שימושי גורל מקראיים מחד גיסא ולתיאורים אקטואליים (ראליים ו־ראליים-

ספרותיים) של שימוש בגורל בימי הבית השני עצמם מאידך גיסא. אבקש לטעון כי ניכרת בספרות הבית השני מגמה מסוימת להרחבה טקסטואלית של שימושים מנטיים בגורל ברוח המקרא המופיע בסוגת שכתובי המקרא, או כפרשנות למקרא; אולם אטען כי באמצעות שכתוב הפרשיות המקראיות, הרחבתן והוספת שימושי גורל המשיך להתנהל ויכוח על ערכם של הגורלות. חלק משכתובי המקרא המוסיפים אירועים של הטלות גורל מנטיות מתייחסים אליהם באופן דומה לפרשיות המקראיות שהקנו תוקף אלוהי לגורל; לעומת זאת, אחרים דווקא מעדנים את המשמעות המנטית המיוחסת לגורל ואף דוחים אותה. כמו כן אבקש להראות כי בעוד שתיאורי העבר המיתי מורחבים, השימושים הֶאֱלִיִּים בגורלות מנטיים במרחב היהודי מצטמצמים, ושכמגבשים המרכזיים של הספרות היהודית מימי הבית השני (קומראן, הספרות החיצונית, ספרות חז"ל והספרות הנוצרית הקדומה) נמצא אך מעט עדויות על שימוש בכלי גורל, לצד מאמץ פרשני ודרשני לטעון את מוסד הגורלות המקראי במשמעות חדשה. כך נוצר מצב מעניין שלפיו אף על פי שהגורלות זוכים לגיטימציה מסוימת, לא מתועד שימוש רווח בהם. בהמשך הפרק אראה שתופעה מרתקת זו אפשרה זיהוי מחודש של אמצעים מנטיים חדשים כגורלות ניחוש בימי הביניים.

הגורל בתרבות היוונית, ההלניסטית והרומית

ימי הבית השני עומדים בהשפעת התרבות ההלניסטית והרומית. כידוע, השימוש בכלים מנטיים רווח מאוד בתרבות היוונית והרומית.¹¹⁰ הגורל שימש אמצעי נחש בתרבויות אלו, ובדומה לעיונינו במנטיקה המקראית ובמזרח הקדום מתועדים שימושים מגוונים, ואף ויכוח על טיבו של הגורל.¹¹¹ חלק מהמקורות תולים בו במפורש משמעויות תאולוגיות, ומאחרים הוא משתמע. חוקרי המנטיקה היוונית והרומית דנו בשינויים היסטוריים-חברתיים הנוגעים לשימוש בגורל, ומעניין להשוותם הן לעיון המקראי דלעיל והן להתפתחויות הנוגעות לשימושים מנטיים בגורל בימי הבית השני ואילך שיידונו להלן.¹¹²

110 ראו קיקרו, על הנחש; בושה-לקלרק, 1963; למקורות מתורגמים לאנגלית ראו לק, 1986.

111 ראו בושה-לקלרק, שם, כרך ראשון עמ' 188-197; כרך רביעי עמ' 145-159; גראף, 2005; שמפו, 1990; הנ"ל, 1990²; קלינגשירן, 2002; הנ"ל, 2006.

112 במחקר העוסק בתרומת המאגיה להרמנויטיקה עמד ג'ונתן סמית', 1982, על העתקת נחש הגורלות מן המקדשים הממוסדים אל עבר שימושים עממיים רווחים מחד גיסא, ואל עבר פרשנות טקסטואלית מאידך גיסא. עד מאתיים לפנה"ס לערך הגורלות הם עצמים פשוטים הנושאים בדרך כלל את שם האלוהות שבה מתייעצים. לאחר מכן הגורל הופך מ'נחש טכני' ל'נחש חכמה' הדרוש פיענוח ופרשנות. קלינגשירן, 2006, השיג על חלק מממצאיו ותיאר שלושה שלבים מרכזיים בהתפתחות השימוש בגורלות בתרבות הרומית. בשלב הראשון (אמצע התקופה הרפובליקנית) הדגש הושם על מכשיר הגורלות: ממה הוא עשוי, הכתב הקדוש שעליו, המקום שבו הוצא (המקדש) והטכניקה (הוצא על ידי ילדים), וכלל לא על המומחה שפירש את תוצאותיו. אם כן, בשלב זה נוכל לראות בגורל 'נחש טכני'.

בניגוד להדים הקלושים של מיתוסים הנוגעים למוסד הגורלות הכוהני במקרא, בתרבות היוונית מופיעים מיתוסי ייסוד של מרכזים מקדשיים. בחלק ממקדשים אלו היה הגורל אמצעי רווח ביותר. בחיבורו 'על הנחש' דן קיקרו באופן מפורט בגורלות.¹¹³ מדבריו ניכרת תופעה של שקיעת המקדשים בתרבות הרומית: לא רק פילוסופים רציונליסטיים אינם נותנים אמון בגורלות, אלא אף אדם מכובד אינו נועץ בהם עוד. אולם, גם אם בעת כתיבת הדברים יוקרתם של המקדשים אבדה, הרי הם נושאים את הדיהם של שימושי גורל רחבים של אלים ובני אדם למן הספרות ההומרית ואילך, ובתוכם ניתן למצוא שימושים בגורל לצורכי מלחמה, חריצת גורלות אישית ומשפט.¹¹⁴ השימוש בגורלות כמנטיקה טכנית היה רווח ומוכר עד כדי כך שחלול המונח הורחבה גם לאמצעים מנטיים שונים ומגוונים. מעתק לשוני זה התרחב והתבסס בתרבות הרומית עד כדי כך שכלל אמצעי הנחש כונו sortes.¹¹⁵

בשלב השני (התקופה הרפובליקנית המאוחרת וראשית האימפריה) עזבו המנחשים את המקדשים והפכו מוכרים בכל איטליה ובקולוניות. בשלב השלישי ניכר שימוש חופשי בכל מיני טכניקות המשחררות לגמרי מהמקדש.

113 מקדש הגורלות המפורסם ביותר היה זה של פורטונה פרימיגניה בפראנסטה ומיתוס ייסודו השתמר בכתבי קיקרו, אגב העברת ביקורת חריפה על השימוש בגורלות לצורכי נחש. מפאת חשיבותו אביאהו כאן בהרחבה: 'כל השיטה של ניחוש בגורלות היא רמאות מטעמים מסחריים או אמצעי לעידוד אמונות תפלות וטעות. אבל בוא נמשיך באותה שיטה שבה דנו על הנבואה ונבחן את המסורת המקורית והמפורסמת ביותר על אודות הגורלות (sortium) לפי הכתבים (מקדש) פראנסטה. נומריוס סופוסטיס, אשר היה אדם מכובד בעל ייחוס אצילי, נדרש על ידי חלומות, שחזרו לעתים קרובות ולאחר זמן אף בליווי איומים, לבקוע סלע צור אשר שכן במקום מסוים. בהול על ידי חזיונותיו ובהתעלמו מהזהרותיהם של בני עירו, הוא ניגש לבצע את שצוה. וכך כשבקע את הסלע, פרצו מתוכו גורלות עשויים מעץ אלון, עליהם היו חרוטים סימנים בכתב עתיק. המקום שבו היה הסלע נשמר עד היום בקדושתו. בו נמצא פסלו של יופיטר התינוק, המוצג בשכבו בחיקה של יונו על ברכיה של פורטונה ויונק משדה, ומוחזק ברוב הדר של אמהות. ישנה מסורת שגורסת שעם מציאת הגורלות במקום שבו עומד מקדשה של פורטונה כעת נטף דבש מעץ זית. כעת החזוים, אשר הכריזו שגורלות (sortis) אלו ייהנו ממוניטין חסר תחרות, נתנו הוראות להכנת קלפי מאותו העץ ושהגורלות (sortis) יושמו בתוכו. בימים אלו הם מוצאים מן הכלי אם פורטונה מורה לעשות זאת' (קיקרו, על הנחש 2: 85-87; התרגום שלי על סמך מהדורת לואב [LCL] עמ' 467-469). קיקרו חיבר את 'על הנחש' בסביבות 45 לפנה"ס, וקטעים התוספו אחרי רצח קיסר. קיקרו מבחין בחיבורו בין ניחוש טבעי ואינטואיטיבי לבין ניחוש טכני. בעקבות זאת הוא מבחין גם בין שני סוגי גורלות: גורלות המבוססים על רוח קודש וגורלות המבוססים על טכניקה. קיקרו מייצג עמדה רציונליסטית מובהקת באשר לטבעם של הגורלות, ומתוך הקושיות הרציונליסטיות שהוא מציג בפני אחיו, בן שיחו, הוא כופר במיתוס הכינון של המקדש וטוען כי מדובר באמונות תפלות. ייתכן שגם דברי אפלטון בפירוט 274-275 (מהדורת ליבס, עמ' 419) רומזים למיתוס גורלות במקדש זאוס בדודנה (אף על פי שהכוהנות מוצגות כנוקטות במנטיקה של איחוז).

114 דוגמאות ראו בהערות הקודמות וכן אצל הנטסמן, 1997, עמ' 366-369.

115 ראו ג'ונסטון, 2008, עמ' 145; לק, 2006, עמ' 244-245.

על אף דעיכת המקדשים והשימושים הממוסדים בגורל, השימוש בגורלות בתקופה ההלניסטית והרומית לא דעך. את מקומם של המקדשים תפסו מנחשים נודדים המשתמשים בגורלות זמינים מסוגים שונים שאל חלקם אשוב בהמשך, ואף אלו עוררו לעתים מורת רוח בקרב הממסד. כפי שתיאר קלינגשירן, הרומים גירשו אסטרולוגים וקוראים בכבד לאור האינפלציה בחוזים באמצע המאה השנייה. בסוף המאה השלישית חל תהליך נדידה של איכרים לרומא, היא הפכה לרבת אוכלוסין ובה לכדו חוזים למיניהם את תשומת הלב של ההמון. לתוך המרחב שהתפנה מ'בעלי מומחיות מקצועית מדעית' נכנסו מנחשי גורל נודדים שאמצעי הנחש שלהם היו קלים ופשוטים יותר. המנחשים החדשים בחרו לעצמם את התואר 'סורטילגוס' (Sortilegus) שהתקשר מצד אחד למקדשים העתיקים ומצד שני הקנה להם עצמאות כמנחשים.

כללו של דבר, בסביבה התרבותית שבה נכתבה הספרות היהודית מימי הבית השני ואילך היו הנהגים של שימוש בגורלות לצרכים מנטיים רווחים ומוכרים הן מן הספרות המיתית והפילוסופית, הן מנהגים מקודשים וממוסדים והן משימושים מנטיים עממיים. לאור זאת אתחיל לבחון את המופעים היהודיים של שימושי גורל מנטיים מובהקים בימי הבית השני הבתר-מקראיים, ואת היחס כלפיהם. אעקוב אחרי הזיקה ההדדית שבין מקורות ספרותיים, נורמטיביים והיסטוריים. גם כאן אעדיף את הסדר הנושאי על פני הכרונולוגי, מבלי לטשטשו.

הפולמוס על גורלות משפט ביהדות הבית השני – מקומראן לחז"ל

'יצא הגורל' – גורל ומשפט בקומראן

אפתח את הדיון בשימוש המנטי הרדיקלי ביותר בגורל, היינו לצורכי משפט. כפי שנראה, גם כאן התמונה מורכבת. אפתח את הדיון בעיון במגילות מדבר יהודה שבהן הגורל משמש כ'מושג ערך' מרכזי ביותר. משנת הגורל המלאה של עדת ה'יחד' מקומראן תיחשף בשלבים במהלך פרקי הספר, ואת עיוננו נתחיל ב'גורל משפט'. אבקש לטעון כי ספרות זו מייצגת מדרש מהפכני בעל משמעות תאולוגית כבירה על פרשיות הגורל במקרא. מחד גיסא, ספרות קומראן משתמשת במונח 'גורל' כדי לתאר החלטות שיפוטיות ומעין שיפוטיות; מאידך גיסא, החלטות אלו אינן מתקבלות באמצעות הטלת גורל ממשית אלא באופן ענייני. תוך חשיפת המרכיב המדרשי של פרשיות אלו אטען כי עדת ה'יחד' – אשר כידוע החזיקה בעמדה דטרמיניסטית – תיארה את ההחלטות האנושיות כהטלת גורל אלוהית, כך שמחד גיסא נוטרלה הטלת הגורל הממשית אולם מאידך גיסא הועצמה המשמעות המנטית שיוחסה לגורל כפעולה אלוהית.

הספרייה הגדולה שנתגלתה בקומראן חושפת שימוש ייחודי במונח 'גורל' בקרב עדת ה'יחד' וחוגים הקרובים למרכז בקומראן. כידוע, אין להניח שמוצא כל החומר הקומראני

מבית מדרש אחד או מאסכולה אחת. ביקורת הממצאים הקומראניים הרחבים נמצאת בעיצומה ויוכוחים ערים מתנהלים במחקר על אופני המיין של החומר הקומראני. המונח 'גורל' מרבה להופיע במגילות הכיתתיות.¹¹⁶ מחקר מוקדם על מושג זה ערך יעקב ליכט. ליכט עמד על כך שהמונח 'גורל' מאפיין במידה רבה את ספרות קומראן, וניסה להתחקות אחר הוראותיו השונות. הוא העלה הוראות שונות של המונח, ביניהן: חבורה, החלטה ציבורית, כלי הגרלה, גזר דין אלוהי, סמל לחלוקה (קרקע ובני אדם) וסמל להחלטה שאינה ניתנת לשינוי.¹¹⁷ בעקבות ליכט התפרסמו מאמרים העוסקים בניתוחו של המושג וגלגוליו, ולאחרונה חזרו ועסקו בנושא א' לנגה, ס' פפן ופ' שמידט.¹¹⁸ נראה שיש להבחין בין עיסוקם של רוב החוקרים שעסקו בכתבי קומראן בעשורים הראשונים אשר תפסו אותו כהוראה מטפורית לבין עיסוקם של לנגה, פפן ושמידט המייחסים למושג הוראה מילולית. לטענתם, בקרב עדת ה'יחד' נעשה שימוש בגורל לצורך קבלת חברים חדשים, לצורך מינויים רשמיים ולצורך קביעת ההיררכיה הפנימית לקראת טקס הברית השנתי. יוסף בן מתתיהו תיאר את ההבדלים בין כיתות הבית השני:

הפרושים אומרים, שכמה דברים הם מעשה הגזירה, אך לא כולם, וכמה מהם בידינו לעשותם או לא לעשותם. ואילו כת האיסיים מכריזה, שהגזירה היא אדון הכול, ואין (לך) דבר שלא יקרה את בני האדם לפי גורלם. הצדוקים לעומתם כופרים בגזירה וסבורים שדבר זה אינו קיים כלל ועיקר, ואין ענייניהם של בני האדם באים אל קצם על פיו, אלא הכל נתון בידינו.

(יוספוס, קדמוניות היהודים יג, 171-173 [שליט, כרך ג, עמ' 89])

פרנסיס שמידט הציע לזהות את המחלוקת המופיעה אצל יוספוס תוך שימוש במונח *heimarmenē* εἰμαρμένῃ כמחלוקת הנסובה על המילה 'גורל' המקראית: 'בניגוד לצדוקים ולפרושים, האיסיים ייחסו את כל הדברים [...] לגורל'.¹¹⁹ לדבריו, אנשי קומראן המשיכו לאחוז בתפיסה המקראית שראתה בגורל מכשיר מנטי מוצלח. הגדיל לעשות סטפן פפן אשר זיהה כדורי חרס נקובים במספרים שונים של נקודות אשר נמצאו בקומראן כגורלות

116 על שיוכו הלשוני של המונח 'גורל' לספרות כיתתית או לספרות קדם-כיתתית בקומראן ראו לנגה, 2000; הוא טוען שהמונח משובץ בספרות הכיתתית תוך שאילת קטעים קדם-כיתתיים, ומוזהה חלק מהספרות שהמונח מופיע בה כקדם-כיתתית. אך השוו דימנט, 1995, שזיהתה את המונח כמאפיין של הספרות הכיתתית, לעומת חזון, 1992, שלא ייחסה לו משמעות כיתתית דווקא. לאחרונה החלה דימנט להבחין במונחים המאפיינים סוגת ביניים בין ספרות כיתתית מובהקת לספרות המתאימה לאסכולה הכיתתית אך קודמת לה בזמן, ונראה שהגורל שייך לסוגה זו.

117 ליכט, תשט"ז.

118 רגנסטורף, תשכ"ו, עמ' 108-121 (והפניות נוספות שם, בראשית המאמר); אלכסנדר, 1998, עמ' 222-223; לנגה, 2000; שמידט, 2008.

119 קדמוניות היהודים יג, שם [שמידט, 2008, עמ' 176].

ששימשו את אנשי ה'יחד'. לטענתו, במעמדים השונים שבהם נעשה שימוש בגורלות ייצג כל כדור אדם לפי מספר הנקבים שבו. הוא אף שחזר את הליך ההגרלה: הכדורים הוכנסו לתוך כד בעל פייה בקוטרו של הכדור, הם נוענעו בתוך הכד ומתוכו 'יצא הגורל'.¹²⁰ אני חולק על מסקנותיהם של החוקרים החדשים באשר לקיומו של מוסד הטלת גורלות בקרב כותבי המגילות. הכתבים הקומראניים אינם מתארים מעמדי הגרלה, ולמיטב שיפוטי הממצאים מאתר קומראן אינם כוללים גורלות.¹²¹ אני מציע לראות בגורל 'מושג ערך' המביע את העמדה התאולוגית של הכת ולא מושג המתאר חפץ. משנת הגורל המלאה של קומראן תיפרס בספר זה בהדרגה, כאן אבקש להתחיל במקורות הקומראניים שהמושג מופיע בהם בהקשר משפטי או מעין משפטי.

המגילות המכונות 'כיתתיות'¹²² פורסות את המבנה החברתי של בעלי המגילות ומורות על אופן קבלת ההחלטות. במסגרת זו המונח 'גורל' תופס מקום מכריע. כך, דרך משל, ב'סרך היחד' בפתח טור ה:

וזה הסרכ¹²³ לאנשי היחד [...] להיות ליחד בתורה ובהון. ומשובים על פי בני צדוק הכוהנים שומרי הברית על פי רוב אנשי | היחד המחזקים בברית. על פיהם יצא תכון הגורל לכול דבר לתורה ולהון ולמשפט.

(מגילות קומראן, סרך היחד ה, שורות 1-3 [קימרון, עמ' 218])

הטוענים כי נעשה שימוש של ממש בגורלות בקרב עדת ה'יחד' מפרשים קטע זה כהטלת גורלות לאחר ההתדיינות המשפטית או כבחירת בעלי התפקידים הרשמיים בעדה באמצעות הטלת גורל.¹²⁴ ההדגשה על 'בני צדוק הכוהנים' מוכיחה, לטענתם, את המשך

120 פפן, 2000; פפן, 2005, עמ' 9-12, והשוו רבינוביץ ופפן, 2007.
 121 הזיהוי של פפן בעייתי מאוד מכמה בחינות: א. אין לו מקבילה היסטורית לא בכתיב הכת ולא בתרבויות מקבילות; ב. כדורים נקובים אינם מכשיר גורלות טוב, כיוון שהתוצאה אינה בולטת מיד עם העלאת הכדור. הנקודות מפוזרות באופן מקרי על גבי הכדור וקל להתבלבל בספירת החורים (בייחוד בכדורים הקונקרטיים שנמצאו בקומראן); ג. הם קלים להטעיה ולרמאות. דומני שאת הממצא הארכאולוגי (שנמצא ברובו ליד תנורי שרפה בקומראן) יש להסביר כאינדיקטור למידת חומו של התנור: כדורי חרס הושלכו לאש, וכדי לבדוק את מידת אפייתם נעצו בהם קיסמים שחוררו אותם.
 122 על המיונים הבסיסיים של המגילות לכיתתיות ולאחרות ראו דימנט, 1995; הנ"ל, תשס"ט; קיסטר, תשס"ט; דיון מעודכן על שאלות היסוד של מוצא הכתבים הקומראניים והמציאות הכיתתית שהם משקפים ראו בוקצ'יני, 2005, עמ' 248-326. סיכום מקיף של העמדה המערערת על שיוך המגילות לכת מדבר יהודה ראו אליאור, תשס"ט, וסקירת העמדות החלוקות תוך פולמוס עם אליאור ראו אולמן-מרגלית, תשע"א.

123 כך במקור. דיון מסכם על משמעויותיו של המונח 'סרך' במגילות מדבר יהודה ראו אצל שיפמן, תשנ"ג, עמ' 75-81. כאן הוא משמש ככל הנראה כקובץ תקנות כתובות בקצרה.

124 ראו לנגה, 1997; שמידט, 2008, עמ' 179. קריאתו של לנגה אינה משכנעת, ואינה עולה בקנה אחד עם פרוצדורת ההחלטה העולה מהמקורות שממנה ברור כי ההחלטות התבססו על טיעונים. גם הוכחתו

הקשר בין השימושים הכוהניים בגורל שמופיעים במקרא לבין הנהגים בקומראן.¹²⁵ לכאורה מפתה לטעון שחברי הכת, הרואים עצמם יושבים בחברת שרי שמים, חיקו את הנוהל המקראי של הכרעה באמצעות גורל (אם כי, כאמור, בחוק המקראי לא מצאנו אף דין מפורש המורה על שימושים מעין אלו בגורל). היפותטית, אף ייתכן שנוהל זה היה קיים בפרקי זמן מסוימים ולצרכים מיוחדים כגון מינויים ציבוריים, כפי שטען שמידט.¹²⁶ אולם כל אלו הן השערות רחוקות שמקומות אחרים בסרך ובכתבי מדבר יהודה קשה לתמוך בהן. אדרבה, דומה שיש להפריך פירוש זה על סמך מקבילה ממגילת ברית דמשק שממנה עולה שגם כאשר הגורל מציין החלטה משפטית או מעין משפטית הוא אינו נושא עוד מעמד של כלי מנטי. כך למשל מורה מגילת ברית דמשק ב'סרך מושב המחנות':

וזה סרך מושב| המחנות המתהלכים באלה¹²⁷ בקץ¹²⁸ הרשעה עד עמוד משוח אהרן| וישראל עד עשרה אנשים למועט לאלפים ומיאיות וחמשים | ועשרות ובמקום עשרה אל ימש איש כהן מבונן בספר ההגי¹²⁹ על | פיהו ישקו כולם.¹³⁰

- מפרגמנט העוסק באורים ותומים אינה רלוונטית כלל. קטע זה אינו מכיר את האורים והתומים כמכשיר גורלות אלא כאבנים מאירות, בדומה לחז"ל בסנהדרין, ואולי אפילו רואה בהם דימוי לכוהנים או לשופטים מקבלי ההחלטות. דיון קצר על קטע זה ראו בהמשך הפרק.
- 125 שימת הדגש על זיהוי הגורל עם מעמד הכהונה נכון בהחלט; נראה שהקטע נועד להדגיש את ההגמוניה הכהונית בהנהגת הכת. השוו מגילת הסרכים ט, 7 (והמקבילות: 4Q259 II-III; 4Q258 II-III; 4Q256 I; 4Q260 I III-IV). אולם השוואת הקטעים המקבילים ממערה 4 (בסוגריים לעיל) מעלה כנראה נוסח קדום יותר שבו הדגש הכוהני אינו מפורש. על כל פנים, כפי שראינו לעיל אין בכך אף לא בדל ראייה להמשך הנהגה המקראי, באשר לעולם אין הגורל הכוהני מוצג במקרא כ'גורל' אלא כאורים ותומים. אדרבה, זיהוי האורים והתומים עם הגורל, שעליו אעמוד להלן, הוא מחידושהן הלשוניים של המגילות.
- 126 על אף הקושי, ניתן להעלות סברה כי הגורל שימש כמוסד שיפוטי במקום שבו אין עיניו של דיין מסוגלות לראות ולהכריע, כגון במקום שבו הטיעונים שווי ערך, במקום שבו יש לקונה משפטית בהוראת החוק או במקום שבו יש טענות סותרות על אודות מציאות שכבר עברה. לכאורה, נוהל הסדרת עניינים חוקיים ומחלוקות ממוניות מעין אלו באמצעות גורל, מתוך תפיסה שאת תוצאות הגורל מכריע האל, עשוי בהחלט לתרום לסדר הציבורי המתואר בהמשך הפרשה. הנחה של נוהל הכרעה זה יכולה להסביר את היעדרותם של חוקי נזיקין מפותחים בספרות קומראן, אם כי ישנם מוסדות שיפוטיים ייחודיים לכת ודיני עדות מיוחדים לה, ראו אשל, 1994; שיפמן, תשנ"ג; שמש, תשנ"ז. על כל פנים, ברור ששאלה זו אינה נפתרת רק אגב ההנחה של השימוש בגורל. שיפמן מניח שהיו עוד הלכות רבות שלא נשתמרו בכתב וכי ההלכות הכתובות הן מקצת החוקים הנהוגים בכתב שהיו ידועים, וכנראה אף כתובים, ושמעמדם טקסי. ראו את דיונו של שיפמן, תשנ"ג, עמ' 144-145, בנוגע למינוי השופטים בכת, המעלה את האפשרות שנעשו בגורל.
- 127 הכוונה היא למשפטים המפורטים בחיבור.
- 128 'קץ' בלשון המגילות פרושו לרוב זמן, והשוו וידר, תשנ"ח.
- 129 ככל הנראה הכוונה לספר התורה.
- 130 פרפרזה על דברי פרעה ליוסף בבראשית מא, מ: 'ועל פיך ישק כל עמי'.

ואם אין הוא בחון בכל אלה ואיש מהלויים בחון | באלה ויצא הגורל לצאת ולבוא על פיהו כל באי המחנה.

¹³¹([6-1] שורות 48 'עמ' [קימרון, עמ' 48 שורות 1-6])¹³¹

הקטע שלפנינו פורס מבנה היררכי מובהק בדומה לזה המוצע בעת כינון מערכת המשפט בשמות יח. הסרך מורה להקפיד על התקבצות של קבוצות המונות לכל הפחות עשרה אנשים. כל קבוצה כזו צריכה לכלול כוהן שאמור לעמוד בראשה ולמלא את תפקיד המנהיג. אולם מהקטע המצוטט עולה בבירור שמעמד הכוהן אינו נובע מייחוסו בלבד, ולא משליטה בכלי מנטי כלשהו, אלא מותנה בשליטה בחוק הברית. הקטע מתייחד בכך שאינו נושא אופי אוטופי אלא תיאורי.¹³² הוא מציג מפורשות אפשרות שבה הכוהן לא יהיה ראוי להנהגה למרות ייחוסו, ובמקרה זה ההנהגה תעבור לאחד הלויים השולט בחוק. דווקא כאשר מדובר בלוי ולא בכוהן הסופר משתמש בפרפרזה על במדבר כז, כא שבו המוציא והמביא הוא אלעזר הכהן באמצעות משפט האורים והתומים. ההשוואה בין לשון הכתוב לבין הפרפרזה שלפנינו עשויה לגלות שלפנינו זיהוי לשוני של האורים והתומים כ'גורל':

במדבר כז, כא	ברית דמשק יג, 4
וְלִפְנֵי אֱלֹעֶזֶר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאֵל לֹ	ואיש מהלויים
בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לְפָנָי ה'	בחון באלה ויצא הגורל
עַל פִּי יֵצְאוּ וְעַל פִּי יָבֹאוּ	לצאת ולבוא על פיהו
הוא וְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל הָעֵדָה:	כל באי המחנה

כפי שעולה מן ההשוואה, הגורל מחליף בפרפרזה את האורים והתומים. אולם השוואה זו מדגישה את ההבדל החריף בין המקורות. בעוד שהאורים והתומים משמשים במקרא כגורל מנטי התלוי אך ורק בייחוסו של הכוהן, הרי שבקרב באי הברית ההכרעות המשפטיות – המבוטאות באמצעות הביטוי 'ויצא הגורל' – תלויות בשליטה בתורה ולא בכלי מנטי או אפילו בכריזמה אישית. במקרה שבו הכוהן אינו שולט בחוק ולצדו עומד לוי הבקיא בו, עוברת סמכות ההכרעה – המדומה לאורים ותומים – לידי הלוי.¹³³

131 השוו ל-4QD^c:6:IV:15-19 [קימרון, עמ' 44], שם מתואר 'סרך לשופטי העדה' באופן דומה מבלי לציין גורל כלל.

132 השוו לסרך היחד ו, 3-4 [קימרון, עמ' 220] הקובע דין דומה מבלי להביא בחשבון מצב שבו לא ניתן לעמוד בתנאי זה.

133 דברים אלו עשויים להתחדד היטב מתוך השוואה עם ההלכה המופיעה בשורות שלאחר מכן: 'ואם משפט לתורת נגע יהיה באיש ובא הכהן ועמד במחנה והבינו המבקר בפרוש התורה. ואם פתי הוא, הוא יסגירנו כי להם המשפט' (שם, שורות 4-7 [קימרון, עמ' 48, שורות 5-9]). כאן המגילה מתייחסת לבעיה הלכתית ייחודית. התורה מורה בפירוש שעל הכוהן להסגיר אדם נגוע (ויקרא יג), אולם כאשר הכוהן בור אין הוא מסוגל לעשות זאת. במצב מעין זה המבקר החכם מפעיל את הכוהן הפתי. הוא

אגב הילוכנו נוכחנו בזיהוי הפרשני העולה מכתבי מדבר יהודה בין הגורל למשפט האורים. טענתי היא ש'גורל' זה אינו מייצג הטלת גורלות אלא הכרעה עניינית העולה מעיון בתורה או בהלכות ה'יחד'. הבחנה זו מקבלת משנה תוקף מפרפרזה כיאסטית אחרת על אותו פסוק המופיעה כבר בהקדמה לברית דמשק, ובה אין הגורל מופיע כלל:

...אַלְעֶזֶר הַכֹּהֵן [...] בְּמִשְׁפֵּט הָאוּרִים לְפָנַי ה' עַל פִּי יֵצְאוּ וְעַל פִּי יָבֹאוּ [...] וְכָל הָעֵדָה:¹³⁴

וכל המחזיקים במשפטים האלה ל[צ]את ולבוא על פי התורה וישמעו לקול המורה.¹³⁵

ברור שהמורה כאן יורש את מקומו של אלעזר בפסוק. אולם מעמדו הייחודי והחובה לציית לו אינם מבוססים על הכלי המנטי שהוא נושא, אלא על זיהוי הוראותיו כהבנת הנסתר המופיעות בתורה. יתרה מכך, דומה שניתן לזהות כאן שוב פירוש אלגורי לאורים ותומים. 'משפט האורים' מומר בפרפרזה ב'משפטים האלה' המפורטים בברית. לא על פי הוראת הכוהן יוצאים ובאים אלא 'על פי התורה'. אם נאחד את הפרפרוזות השונות שבאותו חיבור על אותו הפסוק נקבל את המשוואה הבאה:

אורים ותומים = גורל = משפטי ברית ה'יחד' = משפט התורה

כללו של דבר, מברית דמשק עולה תמונה ברורה שלפיה את המשפט המנטי של האורים והתומים – המזוהים לשוניית כגורל – ממירה חוקת התורה הנלמדת ומתפרשת על ידי חכמי הברית.¹³⁶

מ'סרך היחד' ברור שלהכרעה קדם שלב טיעונים שבו כל שותף במושב הרבים חיווה את דעתו לפי מקומו בסרך, וייתכן כי התבצעה הצבעה באמצעות עמידה או זקיפה של

מלמד את הכוהן את שהוא חייב לדעת ומנחה אותו כיצד לבצע את הוראות החוק. כך – במקרה זה – מעמדו הטקסי של הכוהן נשמר אך מבחינה מהותית יורש אותו המבקר. אילו היה הצירוף 'יצא הגורל' מצביע על חובת הטלה של גורלות ממשיים על ידי כוהן, ניתן היה להפעיל בקלות את אותה הפרוצדורה גם בהלכה הקודמת שלפיה יישמר מעמדו הטקסי של הכוהן הבור בעוד שהלוי יקבל את ההחלטה העניינית. אולם, המגילה מסיבה את הביטוי מן הכוהן אל הלוי. כללו של דבר, לא ניתן לפרש את הביטוי כמורה על הטלת גורלות ממשיים. על כורחנו יש להודות שבניגוד לדברי החוקרים בני זמננו הצדק דווקא עם חוקרי המגילות הוותיקים אשר פירשו את הביטוי כמונח המציין קבלת החלטה עניינית.

134 במדבר כז, כא.

135 ברית דמשק CD^b:27-28 [קימרון, עמ' 21, שורות 229-230].

136 לדוגמאות נוספות לכך ראו פלוסר, תשל"ט, עמ' 283-304, אם כי עניינו אחר והוא שם דגש על ההקבלה בין מספר אבני החושן לשופטים ולא בין משפט האורים ומשפט התורה. השוו גם קיסטר, תשל"ו. באומגרטן, 1976, הציע 'ראשי הנהנים', ואת הצעתו קיבל קיסטר, תשמ"ה, עמ' 321-324. לכך יש להוסיף מקבילה מאוחרת בהרבה מן הפיוט הארץ ישראלי, בפיוט 'אז באין כל' שורות 665-666 [יהלום, תשנ"ז, עמ' 136]: 'היתלבש באורים | ונתאזר בתומים | ונשאל ומשיב | אות מתעודה'.

חפץ.¹³⁷ על כל פנים, מטבע הלשון שיוחד לתיאור ההכרעה הוא 'יצא <תיכון> הגורל'. כללו של דבר, הצדק עם ליכט ועם ההולכים בעקבותיו שטענו שמושג זה נועד לציין החלטה סמכותית בהשראת לשון המקרא.¹³⁸ אולם, האם מדובר במונח טכני לחלוטין שה'גורל' משמש בו כמאובן? לעניות דעתי – כלל לא! כפי שנראה בדיונים השונים בספר, השימוש במונח כל כך רווח בכתבי הכת, כל כך מגוון והצירופים הלשוניים שבהם הוא משמש מהווים פרשנות כל כך מחושבת ומבריקה למקראות, שלא ניתן לראות בשימוש המשפטי בו צירוף לשוני מנוון. גם ללא ההנחה החריפה שהגורל שימש כמוסד פעיל בקרב חברי ה'יחד' אין להתעלם ממשמעותו של המונח במשנתם התאולוגית. ברור שאנשי ה'יחד' ראו עצמם שריים במושג הרבים בחברת בני-שמים; ברור שהם ייחסו להכרעותיהם ערך מקודש ולא הסדרי בלבד. הגורל הוא מושג טעון היוצר משוואה בין המעשה השיפוטי של חברי ה'יחד' ובין ההחלטה האלוהית. רצוני לטעון שהשימוש במונח 'יצא הגורל' בהשראת המקרא כדי לתאר את תוצאותיו של משפט אנושי הוא שימוש מכוון הנושא מטען תאולוגי משמעותי. ברצוני להציע שפסק הדין האנושי נתפס בקרב חברי ה'יחד' מקומראן כגורל שמים אלוהי – ובדומה למופעים אחרים של המונח שעליהם אעמוד בהמשך – כהכרעה שניתנה למעשה על ידי האל על פי משפטיו של האל. כללו של דבר, אין כאן ציון של פסק דין סתמי ולא תצורה לשונית קפואה בלבד הנגזרת מן המקרא, אלא ציור של ההקבלה שבין המעשה הדתי של מטה לזה של מעלה. גישה זו מהווה המשך רציף לדרישה המקראית להטיל את מלאכת השיפוט על כוהנים, לפני האל.¹³⁹ חידושם של חברי הכת הוא בכינוי גזר הדין – 'גורל'.

גורל 'בני אור'

קריאה זו תקבל חיזוק משמעותי מתהליך קבלת החלטות נוסף במושג הרבים. במהלך הפרשה העוסקת במצטרפים ל'יחד' מתוארת שוב תוצאת הבחירה באמצעות הצירוף 'יצא הגורל'. המצטרף החדש עובר את מבחנו הראשוני של המבקר ולומד את חוקי ה'יחד'. לאחר מכן מובא למושג הרבים: 'ואחר בבואו לעמוד לפני הרבים ונשאלו | הכול על דבריו וכאשר יצא הגורל על עצת הרבים יקרב או ירחק'.¹⁴⁰ קריאה המבקשת לראות בקטע זה הכרעה באמצעות גורל ממשי מאולצת בעליל.¹⁴¹ לשם כך יש להניח כי המבחן

137 סיכום המחקר אצל שיפמן, תשנ"ג, עמ' 81-84.

138 בפירושו לסרך היחד, תשכ"ה, עמ' 124, עמד ליכט על הדמיון במינוח ליוונית שבה המילה ψήφος קשורה לקבלת החלטות משפטיות בעקבות הנוהג להצביע באמצעות גורלות. ליכט מציין שמלבד הדמיון המעניין לא ניתן להוכיח קשר של ממש בין הנהגים או השפות. ליכט עומד על כך שהפועל 'יצא' מיוחד למופע זה של הגורל.

139 ראו דב' יז, ח-יג; לג, ח.

140 סרך היחד ו, 15-16 [קיימרן, עמ' 220], וראו גם 4Q263 2; 4Q261 2; 4Q258 1 II-III; 4Q4256 6, 7.

141 ראו פורסטר, 1981; שמידט, 2008. המניע הפרשני שלהם ברור וקשור בניסיון למצוא תקדים לבחירה בגורל במעשי השליחים בברית החדשה; עליה אעמוד בתת-הפרק העוסק בבחירי גורל.

שהמועמד עובר הוא כפול ומכופל;¹⁴² לאחר שעבר את מבחנו של המבקר ואת ההכשרה הבסיסית, הוא עשוי להיפסל על ידי אחד מכל הנשאלים ולאחר מכן הוא עומד למבחן גורל. חמור מכך, החלטה זו במושב הרבים אינה סוף פסוק, המועמד עומד למבחן למשך שנה נוספת מבלי לגעת ב'טהרת הרבים' ומבלי 'להתערב בהון הרבים'. לאחר שנה זו 'ישאלו הרבים על דבריו לפי שכלו ומעשיו בתורה ואם יצא לו הגורל לקרוב לסוד היחד...' (סרך היחד ו, שורות 18-19 [קימרון, עמ' 220]). לאחר מכן ייבדק המועמד למשך שנה נוספת ובסופה:

יפקודהו על פי הרבים ואם יצא לו | הגורל לקרבו ליחד יכתובהו בסרך תכונו
בתוכ אחיו לתורה ולמשפט ולטוֹרָה ולערב את הונו ויה' עצתו ליחד
(שם, שורות 21-23 [קימרון, שם])

לו דובר בהטלת גורלות של ממש היה ההיגיון הטקסי פוסל תהליך משולש זה. המגילה אינה מפרטת כל תהליך של הטלת גורל, לעומת זאת היא מדגישה את הדיון הענייני במושב הרבים על התאמתו של המועמד וקובעת את השאלות הענייניות העומדות למבחן. מושב הרבים הוא מעמד מעין שיפוטי שבו חברי ה'יחד' משמשים כעדים להתנהגותו של המועמד. לשם כך יש לכנס את המושב מדי שנה בשנה. אולם, אילו דובר על הטלת גורלות מנטיים שמוכיחים את התאמתו – הדיון האנושי בשנה השנייה או השלישית עשוי לפסול את השימוש בכלי המנטי מן השנה הראשונה או השנייה. קבוצה החרדה ליוקרתו של המכשיר המנטי שבידה לא תבנה מערך טקסי בעייתי כל כך.¹⁴³

עם זאת, גם כאן השימוש במונח 'גורל' אינו מקרי כלל. הצטרפות ל'יחד' היא נקודת מבחן משמעותית ביותר. על ידי הצטרפות ל'יחד' האדם הופך, לכאורה, מ'בן-חושך' ל'בן-אור', ממי שאינו בכלל ישראל האמתיים לבן-ישראל מלא של ממש.¹⁴⁴ רצונו ומעשיו מעידים על אופיו, אך אנשי הכת עצמם הם הנושאים באחריות לצירופו לחבורה, צירוף העלול להמיט אסון. המבחנים החיצוניים חשובים, אך רק האל עצמו יראה ללבב. השקפה זו הרואה את האל כקובע האמתי של אופיו של האדם וגורלו בין 'בני אור' ו'בני חושך' תידון בהרחבה להלן, אך כאן מחבר הסרך מדגיש את ההתאמה שבין ה'גורל' התלוי במושב ה'יחד' ובין הגורל הנקבע משמים. 'ציאת הגורל' כהחלטה של העדה רק חושפת את גורלו האלוהי של אותו אדם.

142 על התהליך הענייני לקבלה בכת הנחלק לחמישה שלבים ראו ברושי, תשס"ט, עמ' 27.

143 גם הסברה שהגורל קובע את סדר הרישום בכת אין לה על מה שתסמוך. בטור ה, שורה 23 [קימרון, עמ' 218], כתוב מפורשות: 'וכתבם בסרך איש לפני רעהו לפי שכלו ומעשיו'.

144 על היחס בין חברי היחד לבין כלל ישראל ראו קיסטר, תשס"ט, עמ' 501; שמש, תש"ס; שורץ, תשמ"ז.

בסרך העדה ביטוי זה מופיע בהקשר לקבלת תפקידים ציבוריים בנוסף להפיכת החבר לבן אור מן המניין:

ובן שלושים שנה יגש לריב ריב | ומן[ש]פט ולהתיצב ברואשי אלפי ישראל
לשרי מאות שרי ח[מ]שים | [ושרי] עשרות שופטים ושוטרים לשבטיהם בכול
משפחותם [על פ]י בני | [אהר]ון הכוהנים וכול רשי אבות העדה אשר יצא הגורל
להתי[צב] בעבודתו | [לצא]ת ולבוא לפני העדה.

(סרך העדה א, שורות 13-17 [קימרון, עמ' 235-236])

קטע זה נכתב בהשראה מקראית וקושר בין מעמדו של אדם, תפקידו ויציאת הגורל. שוב ברורה הרמיזה הלשונית לבמדבר כז, וייתכן שבאמצעותה הכתוב רומז על הקשר שבין החלטת משפט האורים והתומים על פי ה' ליציאת הגורל לפני העדה. לכאורה ניתן לטעון כי התפקידים כאן חולקו באמצעות גורל ממשי, אולם שיקולים שונים מפריכים השערה זו. מיד בהמשך הקטע נקבע כי 'לפי שכלו עם תום דרכו יחזק מתנו...' (שם, 17). אם קריטריון זה הוא קריטריון בחירה לתפקיד הרי שאין להניח שימוש בגורל (לא מוטה). אם הפירוש שאני מציע נכון הרי שהתקנון נועד להסדיר את המצב כך שמינויים שיעשו באמצעים אנושיים בקרב העדה לא יסתרו בעליל (עקב כישלון במילוי תפקידים אלו) את הגורל ההולם מאת האל. על כל פנים, התפיסה הערכית ברורה בהחלט. דרגת החברות הבוגרת ביותר בכת והמינויים הבכירים מתוארים תוך כדי שימוש במונח 'גורל'. שוב לפנינו מערכת כפולה: מלתתא – ההליך האנושי הענייני, מלעיל – יציאת גורל. ההנחה התאולוגית המתלווה לעשייה האנושית בעדת ה'יחד' היא שהגורל לא יצא על פי הכוהנים וראשי האבות של מטה אלא על פי הטלתו על ידי האל.

ניתן לסכם ולומר שהמונח 'יצא הגורל' משמש בספרות קומראן כציון הכרעה הנקבעת על פי פרוצדורות אנושיות במושב הרבים, ואילו תוצאותיה משקפות הכרעות אלוהיות. כך, מבעד לספרות מדבר יהודה מתגלה מהלך מדרשי מרתק אשר מחליף את הטלת הגורל הממשית בקבלת החלטות עניינית, אך עם זאת מעצים את המשמעות התאולוגית של הכתובים המתארים הטלות גורל. לאופן שבו האל עצמו קובע את גורלות האדם ואופיו הדינמי של התהליך אשוב ואדרש להלן בפרק השלישי: 'בחירי גורל'.

'ויצונו ה' להפיל גורל' – שכתוב מעמדי גורלות מקראיים והרחבתם
ב'קדמוניות המקרא'

בעוד שבקומראן נוטרלו הטלות הגורל הממשיות, טקסטים אחרים מרחיבים אותן. דומה שהטקסט החיצוני האורג את שימושי הגורל המקראיים ומרחיב אותם ביותר הוא 'קדמוניות המקרא'. הספר, המכונה גם 'פסידו פילון', נכתב במאה הראשונה לספירה ומשכתב את עלילות המקרא מבריאת האדם ועד ימי שאול המלך, ומתגלות בו מסורות

ייחודיות. בשכתוב ראשית תקופת השופטים הוא פורש את עלילותיו של השופט הראשון, קנו, שאינו מוזכר במקרא.¹⁴⁵ תיאור זה עשיר בהטלות גורל:

ותשקוט ארץ ישראל אחרי מות יהושע. ויבקשו הנכרים להלחם בבני ישראל. וישאלו [בני ישראל את] ה' ויאמרו: הנעלה ונלחם בנכרים? ויאמר להם אלוהים: אם לב טהור לכם עלו ונלחמתם ואם נטמא לבכם אל תעלו. ויוסיפו לשאול לאמור: ואיך נדע אם כל העם ישר? ויאמר אליהם אלוהים: הפילו גורלות בשבטיכם והיה כל שבט אשר יעלה בגורל יפרד בגורל אחד ואז תדעו למי לב טהור ולמי טמא. ויאמר העם: נקים תחילה לנו ראש וכן נפיל גורל. ויאמר אליהם מלאך ה': הקימו ראש. ויאמר העם: את מי נקים אשר יהיה ראוי, ה'? ויאמר להם מלאך ה': הפילו גורל בשבט כלב ואשר יגלה בגורל הוא ימשול בכם. ויפילו גורל בשבט כלב ויצא הגורל לקנו וישימוהו ראש בישראל. ויאמר קנו אל העם: הביאו אלי את שבטיכם. שמעו דבר ה'. ויתאספו העמים ויאמר להם קנו: אתם ידעתם את אשר צוה אתכם משה ידיד ה' אשר לא תעברו את התורה לימין או לשמאל. וגם יהושע אשר היה ראש אחרי צוה אתכם את הדברים ההם, והנה עתה שמענו מפי ה' כי לבכם טמא ויצונו ה' להפיל גורל בשבטיכם ונדע לב מי סר מה' אלהים למען לא יובא בעם חרון אף. ואני אומר לכם היום כי אף אם מביתי יצא איש בגורל החטא, לא ינצל ובאש ישרף. ויאמר העם: טוב הדבר אשר דברת לעשות.

ויבא לפניו את השבטים [...] ויהי מספר כל אשר נמצאו בגורל חטא ששת אלפים ועשרה ומאה. ויבא קנו את כלם ויכלאם בכלא עד אשר יוודע מה יעשה להם. ויאמר קנו: הלא על אלה אמר משה ידיד ה': חזק בכם שרש פורה ראש ולענה.¹⁴⁶ ועתה ברוך ה' אשר גלה את כל אשר להם רצון להשחית את העם במעשיהם הרעים מאד. הביאו אפוא הנה אורים ותומים וקראו לאלעזר הכהן ונשאל את ה' על ידו. ויתפלל קנו ואלעזר וכל הזקנים וכל העדה לב אחד לאמר: ה' ה' [אלהי] אבותינו גלה לעבדיך את האמת כי מצאנו [אנשים אשר] אינם מאמינים בנפלאות אשר עשית לאבותינו מן היום אשר הוצאת אותם מארץ מצרים עד היום הזה. ויען ה' ויאמר: קודם תשאלו את אשר נמצאו ויודו על מעשיהם אשר עשו במרמה ואחרי כן ישרפו באש.

145 על מסורת קנו בספרים החיצוניים, אצל יוספוס ובספרות הנוצרית בימי הביניים ראו בקצרה פירושו של הרטום לקדמוניות המקרא על אתר ובהרחבה ג'קובסון, 1996, עמ' 738-741, וכן גינצבורג, 1925, כרך ד עמ' 21-30 וכרך ו עמ' 181.

146 על ההבדלים בין נוסח המקרא לשכתוב ראו דיונו של ג'קובסון, 1996, עמ' 744, ובהפניותיו. מבחינת התוכן מפורשת כאן נבואת משה כתחזית ודאית.

ויביאם קנז ויאמר אליהם: הנה עתה ידעתם איך הודה עכן כאשר יצא בגורל ויגד את כל אשר עשה. ועתה הגידו לנו את מעשי רשעכם ומחשבותיכם [הרעות] ומי יודע כי אם תגידו לנו האמת אף אם עתה תמותו ירחם עליכם אלהים כאשר יחיה המתים. ויאמר לו אחד מהם, אלס שמו: הלא כבר מוכן לנו המות למות באש? ואני אומר לך: אדוני, אין מחשבות דומות לאלה אשר [לפיהן] הרעונו לעשות ואם תרצה לשאול בגלוי את האמת, שאל את אנשי כל שבט ושבט וכן ידעו הנמצאים [פה] את עוונותיהם.

(קדמוניות המקרא, כה, 1-8)

בפסוקים הבאים קנז חוקר את אנשי כל שבט ושבט והם מודים ומפרטים את החטאים שביצעו או שתכננו. בין אלו בולטים מאוד חטאים הקשורים לאמצעים מנטיים שונים משל יושבי הארץ.¹⁴⁷

קל להיווכח כי בשכתוב של בעל קדמוניות המקרא בולטת היעילות המנטית של הגורל. שתי הפסקאות הראשונות מהוות סיפור מסגרת לכלל השכתוב, ולמעשה הן כוללות את שלושת השימושים המקראיים המרכזיים בגורל: מנטיקה של מלחמה, מנטיקה של מינוי ומנטיקה של משפט. הסיפור שלפנינו מתרץ קשיים טקסטואליים ומשלים פערים תוך ייבוא דגמים מסיפורי המקרא האחרים,¹⁴⁸ וביניהם בולטת פרשת לכידת עכן ביהושע ז.¹⁴⁹ בדומה למסופר ביהושע ז, אך בניגוד למסופר בספר שופטים, השאילה מתחילה ממצוקה: הנכרים מבקשים להילחם בישראל. כנגד זו באה שאילה בה', אלא שהמענה האלוהי נותר חידתי: קשה לדעת מיהם החוטאים ומה חטאם.

147 בני דן שולחים אותו למצוא ספרי 'דרכי אמורי' תחת הר אברהם (ייתכן שיש לזהותו עם הר המוריה. עדי נוסח אחרים גורסים 'הר העברים'. ראו את הפרשנים השונים על אתר). אנשי נפתלי מפנים אותו אל אוהל אֶלֶס (פסוק 9). בני שבט אשר גנבו את פסלי הנמפות של האמורים - אשר נמצאו על ידי 'שבעה אנשים חוטאים' לאחר המבול - עליהם היו שתיים עשרה אבנים פלאיות בעלות כוח מנטי, כוח ריפוי וכוח הארה (פסוקים 10-12). הפרק הבא מתאר כיצד אבנים פלאיות אלו נגנזות ובמקומן ה' מגלה שתיים עשרה אבנים חדשות.

148 השכתוב שלפנינו פותר כמה קשיים מקראיים. הראשון הוא הפסוק בשופטים א, א-ב שלפיו את גירעונות הכיבוש פותחת הטלת גורל הממנה את שבט יהודה לחלוץ. אולם הקשרו של הסיפור מוזר: מה עניין מות יהושע לשליחת יהודה ראשון מבין השבטים? בספר שופטים פרשייה זו מתמצית ביציאת יהודה ושמעון לקרב, ואילו המסורת שלפנינו ממלאת פער מקראי ומעמידה את קנז כיוורו של יהושע. קושי אחר הוא העיכוב או הכישלון בהשלמת גירעונות הכיבוש. כפי שהעיר מרפי (1993, עמ' 116-121) גם כאן מתגלה הכתוב כשכתוב מפורט של פרק ב בספר שופטים. על תפקידיה השונים של סוגה זו ראו ורמש, 1989. דומני שלאילו יש להוסיף שאיפה להרמוניזציה וקונסיסטנטיות במקרא, ויתרה מזו - גם שאיפה לאקטואליזציה של פרשיות מקראיות, וכן, כפי שנראה בדוגמאות אחרות, דווקא התנגדות לפשט המקרא.

149 ג'קובסון, 1996, כרך ב עמ' 737 ואילך.

כאן, בדומה לעולה מיהושע, ה' מצווה על שימוש בגורלות לצורכי משפט. בין ההוראה על לכידת החוטאים בגורל לביצוע, העם מוסיף ומבקש על פי הדגם של ספר שמואל למנות מנהיג אשר ינהל את טקס ההיטהרות. מעיון במרכיבי הקטע השני ניכר שהוא מהווה פרפרזה מפורשת לשופטים א, א-ב ולמעמד הבוכים בשופטים ב, א-ה. כאן המלאך מנחה את העם למנות את השופט הראוי בגורל, בדומה לעתיד להתרחש על פי ההיסטוריוגרפיה המקראית בעת מינויו של שאול.

בפרק השלישי נשוב ונרחיב נקודה זו. כאן ברצוני להדגיש כי שיאה של הפרשייה בשימוש בגורל כדי לערוך משפט שמים. לפנינו משפט פומבי והמוני שבו נלכדים ששת אלפים מאה ועשרה חוטאים במשפט ראוה פומבי. אולם, הסופר מוסיף שני שלבים נוספים לפני הוצאת הנלכדים בגורל להורג: שאילה בה' באמצעות האורים והתומים ויודוי של האשמים. הליך זה מזכיר אף הוא את לכידת עכן. גם שם יהושע פונה לעכן, מוודה אותו ומוציא את שלל החרם מן המחבוא. בהקשר המקראי ביקשתי לראות במהלכים אלו אשרור של תוצאת הגורל. דומני שניתן להוכיח שהסיפור שלפנינו מורכב ממסורות שונות שנארגו יחדיו לסיפור אחד.¹⁵⁰ בשכתוב שלפנינו מתבלטת מגמה שנועדה לעדן את המרכיב המנטי של משפט הגורל. בשונה מסיפור יהושע, ב'קדמוניות המקרא' אלוהים מורה מפורשות על הטלת הגורלות (פסוק 1); בעוד שיהושע פנה מיוזמתו לעכן וביקש וידוי, כאן גם הוראה זו מגיעה מפורשות מאלוהים, הפעם באמצעות האורים והתומים; בעוד שביהושע העבירה שעכן מתוודה עליה ידועה מראש, כאן נחשפות קנוניות נסתרות ופשעים שלא היו ידועים מראש. הסיפור כפי שהוא ערוך לפנינו מכיל הפרדה פונקציונלית עקבית בין הגורלות לבין האורים והתומים. האורים והתומים מנפיקים הוראות אלוהיות ברורות ומכריעות שאין חוזרים ומערערים עליהן. לעומת זאת הגורל מהווה אמצעי יעץ שאינו בבחינת גורם מכריע באופן סופי. למעשה, על אף הרחבת השימוש בגורלות כמכשיר מנטי, בעל 'קדמוניות המקרא' מבקש לאזן ולמתן את השימוש בגורלות באמצעות מנגנוני אשרור נוספים לפני ביצוע גזר הדין. הגורלות אמנם לכדו את האשמים, אך אין בכך כדי לקבוע את אשמתם באופן סופי. באמצעות האורים והתומים האל מתערב ודורש וידוי כתנאי להוצאת האשמים להורג. כך, האל אשר ציווה על לכידת האשמים בגורל מורה שאין להשתמש בו ככלי שיפוטי בלעדי!

במהלך הווידוי בעל 'קדמוניות המקרא' מתייחס מפורשות לפרשיית לכידת עכן:

150 בפסוק 1 מדובר בנבואה ישירה של ה' ואילו בפסוק 2 המנבא הוא מלאך; תוכנם של קטעי הסיפור שונה מהותית ומקוטע: פסוק 1 עוסק בגורל מלחמה ופסוק 2 במינוי קנו, תוך הפרעה לרצף העלילתי; הבלבול בשמות ובמספרים בין עדי הנוסח עשוי גם הוא להעיד על מקורות שונים; ובפרק כו ניתנות שתי הוראות שונות לגבי האבנים הפלאיות – האחת להצמידן לאבני החושן ואילו האחרת להניחן בארון, מבלי ליישב ביניהן.

ויביאם קנו ויאמר אליהם: הנה עתה ידעתם איך הודה עכן כאשר יצא בגורל ויגד את כל אשר עשה. ועתה הגידו לנו את מעשי רשעכם ומחשבותיכם [הרעות] ומי יודע כי אם תגידו לנו האמת אף אם עתה תמותו ירחם עליכם אלהים כאשר יחיה המתים. (שם, כה, 7)

דברים אלו מעניקים פירוש מהפכני של ממש לווידויו של עכן המופיע במקרא. כדי לעמוד על כך כדאי להשוותו לשכתוב הפרשייה על ידי יוסף בן מתתיהו. כפי שציין יוספוס, מן הסיפור המקראי עולה שעכן 'לא יכול להכחיש, לאחר שנלכד באופן (נורא) כזה על ידי אלהים' (קדמוניות היהודים ה, יד, 44). כפי שביקשתי לטעון, תכליתו של הווידוי המקראי הייתה לאשרר את תוצאת הגורל. ספרותית, הוא מהווה מרכיב במשפט הראווה של יהושע. לעומת זאת, בסיפור שלפנינו הוא התבאר גם כחלק בלתי נפרד מתהליך הטלת האשמה שנדרש על ידי אלוהים. ואכן, את דברי קנו ניתן להבין באופן מינורי כשידול גרידא לצורכי 'סחיטת' וידוי, שהרי על פי הסיפור שלפנינו קנו חויב על ידי האל להוציא את הווידוי מן האשמים. אולם נראה בעיניי שראוי להקנות משקל רב בהרבה למרכיב זה.¹⁵¹ בדבריו של קנו הווידוי חורג מעבר לתנאי שהציב ה' כדי להעניש את החוטאים. דבריו מחוללים תפנית כבירה – הווידוי נועד לצורכי כפרה על החוטא. הווידוי אינו נצרך רק לשם הגנה על הגורל או לשם הוצאתם להורג של האשמים; הווידוי נועד לטובת החוטאים. באמצעות הווידוי הם עשויים לזכות לכפרה לעתיד לבוא בתחיית המתים אף על פי שיומתו כעת.

ממשפט הגורל למשפט הסנהדרין – המהפכה החז"לית הדוגמה שלפנינו מעידה על הזיקה שבין 'קדמוניות המקרא' לעולמם של חכמים. כפי שתיאר יוספוס, עצם סוגיית תחיית המתים מצויה במוקד המחלוקת שבין הפרושים, והחכמים אחריהם, לבין הכתות המרכזיות האחרות. הפגנת האמונה בתחיית המתים משייכת כאן את בעל 'קדמוניות' למחנה ה'פרושים'. אולם הדברים הנאמרים בשמא בדיאלוג הסיפורי מפי קנו מופיעים כמאה שנים ויותר לאחר מכן במשנת סנהדרין כהלכה מכרעת בעולמם של חכמים. למען נוחות הדיון אציג אותה תוך הזחת ההתייחסות לעכן:

רחוק מבית סקילה עשר אמות, אומרים לו: היתוודה, שכן דרך המומתים מתוודים, שכל המתוודה יש לו חלק לעולם הבא.

שכן מצינו בעכן, שאמר לו יהושע: בני שים נא כבוד ליי' אלהי ישראל ותן לו תודה והגד נא לי מה עשית אל תכחד ממני.

151 בדומה לטענתם של דיצפל ופלדמן ומבלי לקבל את הסתייגותו של ג'קובסון, 1996, עמ' 746-747, וראו מקבילות מאוחרות יותר שם.

ויען עכן את יהושע ויאמר אמנם אנכי חטאתי ליי' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי.

ומנין שניתכפר לו על וידויו? שנאמר: 'ויאמר יהושע מה עכרתנו יעכרך ה' היום הזה', היום הזה אתה עכור, אין אתה עכור לעתיד לבוא. ואם אינו יודיע להיתוודות – אומרים לו: אמור תהא מיתתי כפרה על כל עוונותיי. רבי יהודה אומר: אם יודיע הוא שהוא מזומם יאמר: תהא מיתתי כפרה על כל עוונותיי חוץ מן העוון הזה. אמרו לו: אם כן יהו כל אדם אומרין כן, כדי לנקות את עצמן.

(סנהדרין ו, ג-ד על פי כ"י קויפמן)¹⁵²

המשנה ערוכה במלאכת מחשבת. במהלך הרצאת המחלוקת על דיני המשנה מופיע מעין 'מדרש הלכה' המבוסס על מעשהו של עכן. היא קובעת את הזכות (או החובה) של המוצא להורג להתוודות ומנמקת אותה נימוק כפול: א) כך עושים כולם. ב) לכל המתוודה חלק לעולם הבא. חלקה השני של המשנה מאשרר את הקביעה באמצעות התקדים המקראי של עכן הכולל דרשה על הפסוקים. לנימוק הראשון מתאים עצם התקדים של וידויו של עכן. לנימוק השני מתאים המדרש המדייק מן המילים 'היום הזה' – שלעתיד לבוא הווידוי מכפר לו. דומה שאחת ממגמותיה של משנה זו, כרבות ממשניות סנהדרין, היא שמירה על כבודו של הנידון למוות בבית דין. הן הזכות הפומבית להתוודות והן הממד המכפר שבמעשה זה חשובים לבעל המשנה, והוא רואה צורך לגבות את קביעתו באמצעות תקדים מקראי. עיונו עד כה העלה ששורשיה של תפיסה זו מופיעים כבר בשכתוב מעשה עכן ב'קדמוניות המקרא', ואין ספק כי שני הספרים חולקים תפיסה דומה. אולם, העיון במשנה מאפשר לחדד את ההבדל התהומי בין מרכיב הווידוי המקראי, ואפילו תפקידו הספרותי של מרכיב הווידוי ב'קדמוניות המקרא', לבין תפקיד הווידוי במשנת סנהדרין. במשנה תהליך הווידוי אינו חלק מההליך השיפוטי. סדר הדין החז"לי טורח להפריד את השניים בחדות. הווידוי לא נערך בבית הדין אלא לאחר גמר הדין, סמוך לבית הסקילה, ממש לפני ההוצאה להורג. הכפרה המושגת באמצעותו אינה מוצגת בלשון 'מי יודע' כמו ב'קדמוניות המקרא', אלא ככל תכליתו של הווידוי.¹⁵³ יתרה מכך, הדין הבא במשנה מנתק כליל בין החטא שבו הואשם הנדון לסקילה לבין הווידוי. המוודים אינם מדובבים אותו לומר שהוא מוצא להורג בגין אשמה כזו או אחרת שעליה נשפט והורשע. וידויו מסתכם במילים: 'תהא מיתתי כפרה על כל עונותיי'. הצהרה כללית זו אינה מהווה הודאה באשמה הקונקרטי, וממילא אינה יכולה להיתפס אפילו כאישור למפרע של פסק הדין.

¹⁵² בדפוסים משנה ב, ובשינויים קלים.

¹⁵³ והשוו גם לאבות דרבי נתן נוסחא ב פרק מה [מהד' שכטר, עמ' 126]: 'ג' [וידו] ואברו מן העולם הזה ונחלו חיי העולם הבא. ואלו הן המקושש והמקלל ועכן'.

ר' יהודה מחרף עמדה זו. אם הוודוי יכול היה להיתפס על ידי הקורא גם כמניפולציה ממסדית שתכליתה מתן לגיטימציה ציבורית להכרעת בית הדין על ידי הנידון עצמו, הרי שר' יהודה מאפשר לנאשם להתנער ברגעיו האחרונים מאחריות לפשע שעליו נידון ולנצל את הבמה לצורך התגרות בפסק הדין (ולכן חכמים אינם מקבלים את דבריו). כללו של דבר: במסכת סנהדרין מיתות בית דין הופכות ממערכת ענישה למערכת כפרה. במשנת חז"ל וידויו של עכן הופך מאמצעי הרשעה לפרדיגמה לכפרה על פושעי ישראל.

'בבקשה ממך: אל תוציא לעז על הגורלות'

והנה, הברייתא בתלמוד דורשת באופן אחר את וידויו של עכן הנרמז במשנה:

תנו רבנן: 'נא' – אין נא אלא לשון בקשה.

בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא ליהושע 'חטא ישראל'

אמ' לפניו: רבו(נו) שלעולם, מי חטא?

אמ' לו: דילטור אנא?¹⁵⁴ לך והטל גורלות.

הלך והטיל גורלות. נפל הגורל על עכן

אמר לו: יהושע, בגורל אתה בא עלי? אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם

אני מפיל עליכם גורל – על אחד מכם הוא נופל.

אמר לו: בבקשה ממך, אל תוציא לעז על הגורלות,

שעתידה ארץ ישראל שתיחלק בגורלות.¹⁵⁵

– ותן לו תודה.

אמר רבינא: שחודי שחדיה¹⁵⁶ כלום נבקש ממך אלא הודאה? תן לו הודאה והיפטר.

(מיד:)¹⁵⁷ ויען עכן את יהשע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת

וכזאת עשיתי.

(בבלי סנהדרין מג ע"ב, עפ"י כ"י תימני)

הדרשה נתלית על רגישות טקסטואלית לאופן הפנייה של יהושע לעכן: 'בני, שים נא...!'

זו אכן פנייה מוזרה ביותר של ריבון לפושע שהורשע. בפתיחתה היא מתארת דו־שיח

ישיר בין יהושע לבין ה' המזכיר מאוד את השכתוב שב'קדמוניות המקרא', אם כי דיאלוג

זה מתקיים ללא מתווך כוהני ומבלי להיעזר באורים ותומים. באמצעות דרשה זו הברייתא

מציגה למעשה שכתוב חלופי לזה שהופיע באריכות ב'קדמוניות המקרא'. ואכן, מכאן

ואילך לא 'דרשה' לפנינו אלא 'שכתוב' מיניאטורי, שמגמתו הפוכה בתכלית.

154 כ"י מינכן: 'אמר לו: וכי דילטור אני? לך והטל גורלו', ומתאים יותר ללשון ברייתא.

155 בכ"י מינכן צורפה ההפניה הביבליוגרפית: 'מנ' אך בגורל יחלק הארץ'.

156 בכ"י מינכן ובדפוסים נוסף 'במילי', וכוונת ההוספה ברורה.

157 כ"י מינכן וקרלסרוהה רוכלין 2.

יהושע מבקש לדעת מיהו החוטא. אולם האל, בתשובה מפתיעה, אומר שאינו מלשין. זוהי תשובה גסה – בעיקר על רקע האופן שבו אלוהים מעורב בלכידת פושעים במקרא. עלינו לשאול את עצמנו – מדוע חז"ל מכניסים דברים אלו בפיו של אלוהים? והנה, פונקציה של דלטוריה¹⁵⁸ אנו מכירים היטב ממגילות קומראן. אחת החובות המשפטיות השנויות במחלוקת בין חז"ל ל'עדת היחד' היא זו של עדות יחיד והצטרפותן של עדויות. על אדם מהכת מוטלת חובת הלשנה לפני 'המבקר'.¹⁵⁹ חוקרים אחדים ביקשו למצוא בפרגמנטים אחרים מקומראן עדויות להליך שיפוטי המתרחש באמצעות כניסה לקודש הקודשים, התקרבות לפני האל ובירור אשמתו של אדם בשיחה ישירה עם האל.¹⁶⁰ בעיצוב מערכת המשפט על ידי חז"ל נדחו אמצעים מעין אלו ונתרו הרחק מחוץ למערכת החוק. את דבריו של אלוהים במדרש ניתן לזהות כמכוונים נגד מוסדות ייחודיים מעין אלו. מוסדות אלו נשללים, ובמקומם מומלץ ליהושע להפיל גורלות. אלא שכאן, בניגוד ל'קדמוניות המקרא', האל מנער חוצנו ממשפט הגורל. הגורלות מוצגים לא ככלי תקשורת עם האל אלא כמכשיר שיפוטי שטעמו אינו ברור ונראה כמעט פרודי. ה' מורה להטיל גורל רק כדי לשלול גם את השימוש בשיטה מסורתית ומפוארת זו.

ברייתא זו מהווה תמונת ראי למסופר ב'קדמוניות המקרא'. שם וכאן האל מורה על השימוש בגורל לצורכי לכידת האשם. ב'קדמוניות המקרא' השיג קנו את המבוקש, אולם הברייתא שלפנינו מסבכת מאוד את סיפור עכן המקראי. עכן נלכד בגורל, אלא שהוא מערער באופן לוגי בטענה הגיונית ביותר על תוקפו של הגורל. גורל אינו יכול שלא ליפול על אחת משתי אפשרויות. יתרה מזו, עכן מכניס את אלעזר הכהן לתמונה ומציע להפיל גורל בין יהושע לבין הכוהן; הגורל ודאי ירשיע את אחד משני המנהיגים. כך התהפכו התפקידים: עכן הופך מנאשם למאשים. תשובתו של יהושע גרוטסקית. הוא פונה בבקשת תחינה אל הפושע הנלכד ומבקשו להתוודות עקב מעמדו של הגורלות שעתידים לחלק בהם את הארץ. כפי שאראה להלן בדיון על גורלות נחלה, ההיקש בין גורל חלוקת הארץ לבין הגורל השיפוטי אינו תקף, שהרי ניתן לתפוס את חלוקת הארץ

158 לאחר שהצגתי את עיקר הדברים במרכז אוריון לחקר מגילות מדבר יהודה העיר לי דניאל שוורץ על שימושם של חז"ל בלעזים כחלק מעיצוב הפרודיה. ייתכן שהשימוש במילה 'דילטור' מאפיין את המוסד הכיתתי הזה כמוזחה עם השלטון הנכרי, בניגוד ליזמרתה של הכת להציג עצמה כיהדות האוטנטית שנעלמה. הכת נמנעה משימוש בלעזים בכתביה הייחודיים, וכך מושגת ביקורת נוקבת כנגד הכת.

159 ראו שיפמן, תשנ"ג, עמ' 174-194; שמש, תשנ"ז; אשל, 1994, עמ' 111-122.

160 ראו ברין, תשנ"ד; שמש, תשס"א, אך השוו גולדמן, תשס"ח, וגולדמן, תשע"א. שמש מדגיש את הצד השווה בדרשותיהם של חז"ל והכת. לענייננו חשוב להדגיש את ההבדלים התהומיים: חז"ל יושבים בלשכת הגזית ובכך זוכים ליתר תוקף, אך משפטם של חז"ל הוא משפט אנושי ועדיין 'אין לדיין אלא מה שענינו רואות' (בבלי, סנהדרין ו' ע"ב ועוד). על הרקע הפוליטי ניתן כמובן לראות בדרשות חז"ל גם הסתייגות משיחית פעולה עם משטרי הדיכוי בתקופה הרומית ולאחר מכן בתקופה הביזנטית שבהם פעלו מוסדות דילטוריה.

תחת הצידוק הרציונלי כפרוצדורה שעליה מצווה המקרא דווקא בדיני ממונות. כאן מסתיימת הברייתא – שכמובן אינה מספקת סיבה טובה לעכן להתוודות.¹⁶¹ כיצד יש לתפוס את תשובתו של יהושע לטענתו של עכן? דומני שאין היא אלא פרודיה מדרשית כנגד מוסד הגורלות ככלי משפטי ותיאורו בספרות החיצונית. טענתו של עכן מקובלת ותקפה: בגורלות אין כדי להכריע משפט!

המחלוקת על טיבם של הגורלות

לדעתי ניתן לומר כי הוויכוח על הרלוונטיות של המקרא הוא הוויכוח היסודי ביותר בין כתות הבית השני. המקרא משמש כבסיס לקביעת הנורמות ומשמעויותיהן ביהדות הבית השני. מכאן עשוי גם סיפור לכידתו בגורל של עכן להוות מודל מכונן ליחס שבין הגורל להכרעות אלוהיות, ומכאן לכללי השפיטה הראויים. אם לוקחים בחשבון רקע כזה להיווצרות המדרש שלפנינו – הרי שהמדרש עסוק בהפרכת הטיעונים שכנגדו. הברייתא שמה בפיו של עכן את ההתנגדות לגורל ובפיו של יהושע את התחינה – 'בבקשה ממך, אל תוציא לעז על הגורלות', והלוא בסיפור המקראי אין ולו רמז להוצאת לעז על הגורל. מי שיצר את המדרש הוא שהוציא לעז על הגורלות, והוא שפסל את השימוש בהם במעמדים משפטיים. כך הושם הממד המיתי של הגורלות לאל באמצעות מדרש חריף. המדרש מדגיש את אי-הצדק שבהטלת הגורל באמצעות הגחכת יהושע. נפילתו המתחננת של יהושע לפני עכן מתמצתת את כישלון הגורל: הגורל אינו מהווה מכשיר מוצלח להרשעת עברייני. יתרה מזו, לא גורלו של העבריין תלוי במשפט הגורל, אלא הגורל תלוי בהודאתו של העבריין.

המדרש המאוחר אף מחריף את היפוך יחסי הכוחות בין יהושע ועכן:

כתיב: 'ויאמר יהושע אל עכן בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל'.

– אמר לו עכן: בשביל דבר זה שאתה אומר אני מת?

כיון שראה עכן כך אמר בלבו: עכשיו אני נלכד בגורל, איני מאמין ונחשב כזבן לפני יהושע.

באותה שעה אמר לו עכן: למה תפיל גורלות ביני ובין בני ביתי, אני אפיל הגורל בינך ובין פנחס;¹⁶² אם לא יעלה הגורל על שניכם אף אני מאמין.

באותה שעה אמר יהושע: 'בני שים נא כבוד לה' אלהי ישראל תן לו תודה והגד נא לי מה עשית אל תכחד ממני'.

161 המשכה המאוחר של הסוגיה הבבלית מביא את נימוקו של רבינא, אמורא בן הדור השישי, למעשה ההודאה של עכן: 'שחודי שחדיה: "כלום נבקש ממך אלא הודאה? תן לו הודאה והיפטר"'. כאן יהושע מוצג כשקרן, שכן הוא הבטיח לפטור את עכן מעונש תמורת הודאה ולא קיים. רבינא אף משתמש בלשון 'שחוד' שהיא לשון חמורה בהקשר שיפוטי.

162 מסורת זו מובאת גם בירושלמי.

אמר ליהושע: 'אף אתה הגד נא לי מה עשית'. מיד נפל מחלוקת בישראל ועמדו שבט יהודה במריבה והרגו מישראל כתות כתות; כיון שראה עכן כך אמר בלבו: 'כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא ואני על ידי נהרגו כמה אנשים מישראל אני חוטא ומחטיא מוטב אני אודה לפני הקב"ה ולפני יהושע ואל תבא תקלה על ידי'. מה עשה עכן? עמד והשמיע קולו לכל הקהל והסו כל הקהל לפניו ואמר ליהושע: 'אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשית'.

(במדבר רבה כג)

שתי השורות הראשונות במדרש האגדה שלפנינו הן ניסוח אחר לסירובו של עכן להודות. אולם המדרש ממקם את הדיאלוג בין יהושע ועכן באמצע התהליך עוד לפני שעכן עצמו נלכד. חוסר האונים של יהושע מודגש כאן. שבט יהודה עומד מאחורי עכן ופותח במלחמת אחים שבה ידו על העליונה. עכן מתעשת ביוזמתו הפרטית, מתוך ייסורי המצפון שלו על ההרג שהוא גורם. הוא 'נזכר' באותה הדרשה המופיעה במשנת מסכת סנהדרין בהקשר של האיום על עדי נפשות.¹⁶³ רגע לפני שהוא גורם לנזק בלתי הפיך לישראל ולעצמו, הוא עושה תשובה.¹⁶⁴ כך הופך המדרש את עכן מגנאשם לעד, מ'עוכר ישראל' למושיעם, מרשע גמור לבעל תשובה – וכך ממי שאין לו חלק לעולם הבא לבעל חלק בעולם הבא. יש לשים לב שבניגוד לאמור במשנה – כאן לא מוזכרת חלוקת הארץ בגורל כשיקול, ואין תמה בכך, שהרי עיקר הלכידה חסר מן המדרש, ולפיו – בניגוד לפשטו של מקרא – הגורל כלל לא העלה את עכן בשלב זה. הגורל המשפטי מוצג כאן ככלי בעייתי ומעורר מדנים, ולא כמשביתם.

כלל של דבר, מדרשי עכן שלפנינו שוזרים באופן גאוני נקודות מחלוקת מרכזיות שבין נוהלי המשפט המוכרים מהמשנה (ומאוחר יותר מן הגמרא) לבין גישות מתחרות כגון אלו המופיעות בכתבי מדבר יהודה ובספרות החיצונית. המדרש קולע אל הנקודה בבחרו לתקוף את סיפור הכינון המקראי של מוסד הגורלות ככלי שיפוטי. בעקבות מדרשם של חז"ל ברור שהגורל אינו יכול לשמש מכשיר הכרעה משפטי. אולם לא הגורל בלבד מוצא מהמערכת השיפוטית אלא גם האל עצמו אשר אינו מסכים להלשין על הנאשם. הרשעה בדין נעשית על פי עדים באמצעות פרוצדורות משפטיות זהירות ומדוקדקות המפורטות עד לדרך זה במסכת סנהדרין. בין אם נדמה לעינינו מוסד גורלות ראי או ראי-ספרותי, כגון זה שב'קדמוניות המקרא', ובין אם נתייחס לגורלות כ'מושג ערך' כמו

163 משנה, סנהדרין ד, ה.

164 בהקשר זה יש להבין את הצירוף 'חוטא ומחטיא'. השוו למשנה, אבות ה, יח: 'אין מספקין בידו לעשות תשובה'; תוספתא, סנהדרין יג, ה: 'אין להם חלק לעולם הבא', ובציטוטים התלמודיים שלהן.

שעולה ממגילות מדבר יהודה, הרי שהמסר המרכזי של המדרש מערער על הנחות היסוד המערבות את אלוהים וגורל-האלוהים בתהליכים שיפוטיים ארציים. הערעור הבא הוא, כאמור לעיל, על מוסד המבקר – מוסד ההלשנה (כגון זה הנוהג בעדת ה'יחד' בקומראן). על פי האמור במסכת סנהדרין אין בעובדה שעכן הודה כדי להעלות או להוריד, שהרי כלל נקוט במשפט העברי בידיהם של חז"ל ש'אין אדם משים עצמו רשע'.¹⁶⁵ הודאתו של בעל דין אינה תקפה, כך שאת עכן לא ניתן היה להרשיע לא על פי הגורל ולא על פי הודאתו. על רקע המסכת, באמצעות מדרש זה מצטיירת הרשעתו של עכן כפרוצדורה משפטית בלתי תקינה בעליל.

יתר על כל אלו, הן הווריאציה על סיפור עכן ב'קדמוניות המקרא' והן הקשרה של הסוגיה בתלמוד מדרגיים את נקודת המחלוקת התאולוגית-אנתרופולוגית המרכזית בין חז"ל לכותבי המגילות הכיתתיות שנמצאו במדבר יהודה. המשנה מבקשת ללמוד מהתקדים המקראי של עכן שכל אדם הנפטר מבית דין זוכה לחיי העולם הבא. הדיאלוג בין יהושע לבין עכן מלווה בכינויי חיבה: 'בני', 'נא'; מי לך רשע יותר מאדם שנשפט והורשע על ידי בית דין בעברה חמורה עד שנידון למוות? מי לך 'בן חושך' מזה? והנה גם 'רשע גמור' זה זוכה לחיי עולם בזכות הודאתו. על פי התלמוד, אפילו לאחר שנלכד על ידי האלוהים האדם יכול לעשות תשובה ולזכות לכפרה. מעשהו של עכן מהווה בניין אב לוודוים של כל חייבי מיתות בית דין – כולם זוכים לכפרה. כך, באמצעות מדרש נועז, חז"ל מתקפים את האוטונומיה השיפוטית שעוצבה בדקדקות על ידם ומותחים ביקורת על שכתובי המקרא המקבלים את המנטיקה, כפי שעולה מ'קדמוניות המקרא', ועל הערך שיוחס למושג הגורל בהקשר המשפטי בספרות קומראן. ההתקפה נוגעת כאמור בגופי ההלכה השנויים במחלוקת בין המפלגות, אך לא פחות מכך בעמדות התאולוגיות המכוננות את הבדלי ההלכה. אל מול ההנחה הכיתתית – שעוד נשוב אליה – המחלוקת את בני האדם ל'בני אור' ו'בני חושך', המשנה מציבה את העמדה הגורסת כי 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'.¹⁶⁶

לכידת עכן בגורל – בין הבבלי לירושלמי

אולם למרות דחיקת הגורל אל מחוץ למערכת המשפטית בספרות חז"ל, גם בה ניתן להבחין בהבדלי ניואנסים ביחס לשימושי גורל במקרא. כדי לעמוד על הבדלים אלו אשווה את המסורת הבבליית שנדונה לעיל למסורת התלמוד הירושלמי:

165 בבלי, סנהדרין כה ע"א ועוד רבים.

166 קביעה זו הנה תוספת לנוסח המשנה המקורי בתחילת פרק חלק במשנת סנהדרין העוסק ביוצאים מן הכלל אשר אין להם חלק לעולם הבא.

בבלי (סנהדרין מג ע"ב)	ירושלמי (סנהדרין ו, ג)
תנו רבנן: נא – אין נא אלא לשון בקשה, בשעה שאמר הקדוש ברוך הוא ליהושע: חטא ישראל, אמר לפניו: רבונו של עולם, מי חטא?	רחוק מבית הסקילה עשר אמות כו' (שכן מצינו בעכשן שאמר לו יהושע וגו') את מוצא, שכשמעל עכן בחרם התחיל יהושע מפייס לפני הקב"ה ואומ': רבון של עולם הודיעני מי זה האיש.
אמר לו: וכי דילטור אני? לך הפל גורלות.	אמר לו הקב"ה: איני מפרסם כל ברייה לא עוד אלא נמצאתי אומר לשון הרע אלא לך והעמיד את ישראל לשבטיו והפל עליהן גורלות מיד אני מוציאן.
הלך והפיל גורלות, ונפל הגורל על עכן,	הדה היא דכתיב: וישכם יהושע בבוקר ויקרב את ישראל לשבטיו וילכד עכן בן כרמי בן זרח למטה יהוד'.
אמר לו: יהושע, בגורל אתה בא עלי? אתה ואלעזר הכהן שני גדולי הדור אתם, אם אני מפיל עליכם גורל – על אחד מכם הוא נופל.	א"ל עכן: מה בגורל אתה תופשיני?! לית בכל ההן דרא כשר אלא את ופינחס, אסרון גיבוזין ביניכון פנטוס דמיתפיס חד מינכון.
אמר לו: בבקשה ממך, אל תוציא לעז על הגורלות, שעתידיה ארץ ישראל שתתחלק בגורל שנאמר: אך בגורל יחלק את הארץ.	ולא עוד אלא למשה רבך לית מידמוך אלא תלתין או מ' יומין, לא כן אלפן משה רבן על פי שנים עדים? שריתה טעי.
תן תודה [...]	באותה שעה צפה יהושע ברוח הקודש שהוא מחלק לישראל את הארץ בגורל, הדא היא דכתיב: וישלך להם יהושע גורל – אמור מעתה אנו מוציאין שם רע על הגורלות.
מיד: ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' אלהי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי.	ולא עוד אלא שאם נתקיימו עכשיו יהו כל ישראל אומרים בדיני נפשות נתקיימו כל שכן בדיני ממונות ואם בטלו עכשיו יהו כל ישראל אומר' בדיני נפשות בטלו כל שכן בדיני ממונות.
ויען עכן את יהושע ויאמר: אמנה. מהו אמנה? קושטא, אנכי חטאתי ליי' אלהי ישראל.	באותה שעה התחיל יהושע מפייס לעכן ומשבע ליה באלהי ישראל ואומר לו: בני שים נא כבוד ליי' אלהי ישראל.

הירושלמי רווי בהשלמות תלמודיות בארמית לגרעין העברי של המדרש. גם בבבלי משפט התשובה של ה' ליהושע מנוסח בארמית תוך שימוש בלעז, ומתעוררת השאלה האם מדובר במסורות תנאיות אותנטיות.¹⁶⁷ יתרה מזו, נראה שלעיבודים השונים של הסיפור מגמות שונות.

כאמור, תפיסתם השיפוטית של חז"ל מסתייגת נחרצות מאפשרות של הכרעה באמצעות גורל. אולם דומה שהירושלמי פותר את המתח שבין המקרא לבין המערכת השיפוטית באופן שונה מהבבלי. הבבלי ערער על תקפותו של הגורל גם בסיפור המקראי המוצלח לכאורה באמצעות הרחבת העלילה והיפוך היחסים המתוארים בה; לעומתו הירושלמי מבקש לראות באירוע המתואר ביהושע אפיזודה חד-פעמית. בירושלמי יהושע נדרש להפיל גורל בצו מפורש תוך כדי הבטחה שהפושע יילכד; לפי עדות הנוסח בכ"י ליידין – האל מבטיח להוציאו בעצמו.¹⁶⁸ מבחינה ספרותית דבריו של עכן מנוסחים כדבריו של רשע גמור, וסגנונו מתריס ועוין במיוחד כלפי יהושע. דבריו הקשים מורים על חוסר לגיטימיות של הפעלת הפרוצדורה של הגורל בנימוק כפול – הן באמצעות הסברה הלוגית והן באמצעות הדגמת הפער העצום בינה לבין הפרוצדורות הקבועות בחוק המקראי. הוספת הנימוק הפורמלי-משפטי מדגישה את הפער בין מערכת המשפט הנורמטיבית המקובלת על חז"ל והנסמכת על הוראת החוק המקראי לבין שימושו של יהושע בפרוצדורה שיפוטית של הטלת גורל. כאן אין רק ערעור על הגורלות, אלא קושיה פנים-מקראית חמורה. הפער בין הוראת החוק לבין לכידת עכן דורש תירוץ.

על פי הירושלמי, התירוץ נעוץ בנבואה שקיבל יהושע ברוח הקודש בדיוק בשלב קריטי זה של המשפט. צפייה זו ברוח הקודש נעדרת לגמרי מהבבלי. בירושלמי היא משמשת כדי להכניס את ה' מחדש למהלך העלילה. האל שהמליץ על הפלת הגורל

167 כידוע, לא כל החומרים המוצעים כברייתא בתלמודים הם אכן תנאיים (אלבק, תש"ד, עמ' 12 ואילך; מלמד, תשס"א; פרידמן, תשס"ה, עמ' קצה-רעד). כעת ניתן ללכת בשתי דרכים – יש הסוברים, ואני בתוכם, שכל עוד אין סיבה טובה להפקיע את עתיקותן של ברייתות ספציפיות יש לקבל את המסירה כמהימנה; אחרים סוברים שלמצער ככל שמדובר בברייתות אגדתיות ברירת המחדל היא פקפוק וחשד במקוריותן. ראו לעניין זה רובינשטיין, 1999, עמ' 261-262; הנ"ל, 2010, עמ' 214-215, שם הוא מסכם: 'באופן כללי, ברייתות סיפוריות לא יכולות להתקבל כתנאיות ללא ראיה משכנעת ויש לחשוד בהן תמיד כהבניה סתמאית'. במקרה שלנו שחזר מלמד, תשס"א, עמ' 176, את המקור התנאי שהורחב בגרסה האמוראית.

168 נראה שהנוסח בכתב יד שניתח עסיס, תשל"ז, הגורס 'מיד אתה מוציא' (עמ' 71), הוא תיקון הבעיה ה'עלילתית' (הדברים באים מיד לאחר שה' ענה שאינו מפרסם עבריינים) והלוגית (מה ההבדל בין הטלת גורל לאמירה של ה') של נוסח כ"י ליידין. למרות איכותו של קטע הירושלמי הזה ועדיפותו היחסית על כ"י ליידין (שם, עמ' 33-39) בסיפור הנדון נראה שיש להעדיף את נוסח ליידין. ליידין מקצר אמנם, אך אינו מתקן את המילים שהוא מעתיק. גם כלל 'הנוסח הקשה' דורש להסביר את נוסח כ"י ליידין. ייתכן, עם זאת, שבנוסח המקורי שממנו הועתקו שני כתבי היד היה כתוב 'את', והסיבה לשינוי ל'אני' בליידין היא דיטוגרפית.

והתחייב לערוב להצלחתה – מדגיש באמצעות נבואה את החיוניות שבהתעקשות על הגורל גם נוכח טיעוניו הצודקים של עכן.¹⁶⁹ כעת יהושע חושש מכך שיוציא שם רע על גורלות חלוקת הארץ וכשיל את הסכמת השבטים לנחול את חלקם שעלה בגורל. הממד המנטי שבגורל חלוקת הארץ עולה כאן באופן מובהק. כאמור לעיל, אין בסיס להיקש מגורלות חלוקת הארץ לגורלות משפט. הצלע השנייה של חשבון הקל וחומר של יהושע – 'בדיני נפשות בטלו כל שכן בדיני ממונות' מסגירה את האינטרס של המדרש בהגנה על תוצאות הגורל. מדובר כאן בחריגה מיוחדת במינה משורת הדין, בהוראת שעה נבואית שנועדה לגבות את תהליך חלוקת הארץ, כדי למנוע ערעור עליה.¹⁷⁰ קריאה זו עתידה לעמוד ביסוד פירושו של המאירי על אתר המתבסס דווקא על הירושלמי כשהוא מתייחס לבעיה ההלכתית בסיפור:

אין לדקדק בכל אלו שעל פי הדבור היה, שאם לא כן וכי דנין על פי הגורל או על פי הודאת עצמו? והוא שאמרו בירושלמי 'אמר לו עכן מה זה יהושע לית למשה רבך [...] אלא או תלתין או ארבעין יומין, ולא כן אמר על פי שני עדים? באותה שעה צפה ברוח הקודש שעתידה הארץ ליחלק בגורל' וכו', כלומר שעל פי הנבואה נעשה הכל.

(המאירי, בית הבחירה, סנהדרין מד ע"א)

כללו של דבר, לפנינו שני ביאורים שונים לשימוש של יהושע בגורל בפרשת עכן. האחד, בבבלי, מבקש למחות נגד שימוש זה; והאחר, בירושלמי, מבקש לנמק אותו על רקעו ההיסטורי. לאור ההבדלים בין הסיפורים – האריכות של הירושלמי, היעדר עילת הדרשה ומוקדה, הנימור הלשוני, המובנות של הסיפור והסבר הקונפורמי שהוא מציג – דומני שהירושלמי מעדן או מתרץ את האופי הביקורתי של המסורת הדרשנית המופיעה בבבלי. אפשרות פרשנית זו חושפת את מידת הנועזות הדרשנית המשתקפת בבבלי. אם לתת

169 השוו לפירושו של הרלב"ג ליהו' ז, א המנסח בחדות את השאלה: 'והנה יפול ספק מה בענין הגורל איך יתכן שנאמר בו כי מה' כל משפטו והנה ענין משפטו הוא בקרי', ומשיב בפירושו לפסוק טו: 'והנה היתה מצות השם ית' שהנלכד בחרם ישרף באש כי הוא ברור אצל השם יתברך שלא יפול הגורל כי אם על החוטא ועם כל זה מצינו שהתחכם יהושע אל שיודה עכן זה קודם שפטו אותו בזה המשפט. ואי אפשר שנאמר שכבר עשה זה יהושע כדי שיוכל לשפטו בדין ומפני שלא היו שם עדים רצה שתהיה שם הודאת פיו וזה לשתי סבות: האחת שמה שהגיע ידיעתו בזה האופן מהשם יתברך הוא ממה שלא אפשר שיפול בענינו ספק ולא מחלוקת והשנית כי אין להודאת פיו מבא בזה המשפט כלל כמו שהושרש בפ' משפטים [...] ולסלק זה התרעומת והמחלוקת שהיה אפשר שיתחדש מזה התחכם יהושע להשתדל שיספר עכן זה וכאשר הודה זה הענין ספר שכבר שלח יהושע מלאכים וירוצו האהלה ויורה מה שזכר שכבר שלחם שם במרוצה כי יהושע היה ירא שימהרו אנשי משפחתו להוציא משם זה לכסות קלון עכן'. לפי פירוש הרלב"ג דווקא כיוון שהגורל שרירותי בדרך כלל נדרשה הוכחה לתקפותו במקרה זה. להלן, בפרק העוסק בחלוקת נחלות, נראה כי זו עדות לחשיבות חלוקת הקרקעות בגורל בארץ ישראל.

אמון במסורות בשמם של אמוראים ארץ ישראלים שבתלמוד הבבלי הרי שמתקבל רושם שהמקורות הארץ ישראלים נושאים דווקא אופי מנטי חריף יותר המאפשר שימושי גורל.¹⁷¹ עם זאת, שני התלמודים ממעטים בחשיבותו של הגורל בהווה ומקבלים את טענתו העקרונית של עכן. הגורל אינו יכול לשמש ככלי שיפוטי נורמטיבי.¹⁷²

הוויכוח על איסור הקסם: מחז"ל לימי הביניים

'עמי בעצו ישאל' – מניחוש בגורל לתפילת הדרך בחז"ל
עמדתי לעיל על ההתנגדות לגורלות העולה מחלק מפרשיות המקרא. את שיאה של התנגדות זו איתרתי בזיהוי של איסור הגורלות עם איסור הקסם. גם בספרות חז"ל השורש קס"ם משמש כמונח כללי לציון תופעות נחש ומאגיה אסורות. במשנה במסכת סנהדרין מופיעה רשימת חייבי סקילה וביניהם גם המנחשים: 'בעל אוב וידעוני'.¹⁷³ קל לראות שרשימה זו נסמכת על דברים יח ומקצרת את הרשימה המקראית. מעניין לציין שמשנה זו אינה מזכירה את הקוסם כלל. לעומת זאת, מדרש ההלכה על הפסוק בספרי דברים מזהה את הקוסם כעוסק בנחש באמצעות מקל, בדומה לפרשנות הפנים-מקראית שכבר נתקלנו בה לעיל: 'איזהו קוסם זה האוחז במקלו ואומר אם אלך אם לא אלך, וכן הוא אומר: "עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו"' (הו' ד, יב).¹⁷⁴ מדרש זה יכול היה להוביל להכללת הניחוש בגורל בגדר איסור התורה ולגרור סנקציה חריפה דוגמת אלו שבמשנת סנהדרין. אולם, במקבילה בתוספתא שבת ז, ד, הכלולה בקובץ דרכי האמורי, נאמר:

171 מתן האמון היחסי בגורל העולה מן הירושלמי עשוי לחזק את עמדתו של ליברמן בדיון המפורסם עם אורבך ולהוות דוגמה נוספת לצדקת טענותיהם של חוקרים בני זמננו אשר סוברים שלא ניתן להגיע להכללות באשר להבדלים בין בבל לארץ ישראל בנוגע למאגיה. דומה שראוי לבחון כל פעולה מאגית וכל אמצעי מנטי לגופו.

172 המגמה החז"לית הבאה לידי ביטוי בעיבוד סיפורו של עכן בולטת גם בפירושם של חכמים לפרשייה המקראית העשויה להתפרש כמתארת משפט שמים: 'ונקרב בעל הבית אל האלהים: שומע אני לשאול באורים ותומים? תלמוד לומר: אשר ירשיעון אלהים, לא אמרתי אלא אלהים שמרשיעין' (מכילתא דר"י, נזיקין, טו [מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 300]). כפי שכתב חיים שפירא, החכמים 'טרחו לבער, בדרך של פרשנות, כל גילוי של "משפט אלוהי" [...] האפשרות שדין השומרים מדבר בצורה של "משפט אלוהי" נדחתה על ידי חכמים באופן נחרץ [...] דומה שזהו גם הטעם לדחייה החד-משמעית של פירוש שם "אלוהים" כאן כמשמעו. פירוש כזה היה מוליך לראיית הדין כהליך של משפט אלוהי ולכן נדחה' (שפירא, תש"ע, עמ' 64-65). מדרש ההלכה מעלה את אפשרות הקריאה המנטית של הפסוק. כפי שהראה משה הלברטל, באמצעות העלאת חלופות ודחייתן מדרשי ההלכה דוחים אפשרויות קריאה סבירות ומתפלמסים עם עמדות משפטיות מתחרות (הלברטל, תשנ"ז, עמ' 9-41, 173-179, ובמיוחד עמ' 177-179). מגמה זו בולטת במדרש שלפנינו המבקש לדחות את הקריאה של שימוש מנטי לצורכי משפט.

173 משנה, סנהדרין ז, ד.

174 ספרי דברים קעא [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 218].

'השואל במקלו, ואומר אם אלך ואם לא אלך, הרי זה מדרכי האמורי, אף על פי שאין ראיה לדבר, זכר לדבר, 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו'."

בשני המקרים האלו חכמים נתלים באיסורם בכתוב בהושע, אולם כפי שהתוספתא מעידה מקור זה מהווה אסמכתא בלבד לאיסור. יש לציין שאסמכתא זו אינה הדוקה לא להגדרת המנהג כ'קסם' ולא להגדרתו כ'דרכי האמורי', ויש לראות בה גינוי עצמאי לאותה הטכניקה. מקור תנאי אחר באותו פרק מציין גם הוא נוהג של ניחוש במקל, אך תולה אותו באיסור 'מנחש': 'אי זהו מנחש, האומר נפלה מקלי מידי'.¹⁷⁵ כאן אין מדובר בנחש מלאכותי המשתמש במקל כדי להחליט אם לצאת לדרך אלא בנחש של אות, קרוב לנחש הטבעי שבו המנחש מפרש אירוע מקרי ובלתי מכוון כסימן. אולם, באופן בסיסי מקורות אלו דומים באשר בכלם מתואר ניחוש במקל. כך עולה ששלושה מקורות שונים מגדירים את אותו המנהג על פי קטגוריות שונות: מדרש ההלכה בספרי מזהה אותו עם איסור הקסם, ברייתא אחת מזהה אותו כאחת מדרכי האמורי וברייתא אחרת מזהה אותו עם איסור נחש.¹⁷⁶ בעוד שהפסוק מהושע מגנה אותו גינוי נבואי. דומה שריבוי פנים זה לאותו מנהג מסגיר את דרך התהוותם של המקורות. חכמים הכירו מנהג שהיה להם לזרז וביקשו לאסור אותו באמצעות הכללתו בקטגוריות של איסורים שונים. מנהג זה ורבים אחרים היו נפוצים לפני היציאה לדרך שסכנה בצדה.¹⁷⁷ שימושים מנטיים מעין אלו מוכרים מהעולם היווני והרומי.¹⁷⁸

האם הייתה עמדה שלילית זו העמדה היחידה בעולמם של חכמים ביחס לנוהג להתיעץ במקל לפני היציאה לדרך? מקורות שונים חושפים בפנינו ויכוח על ניחוש לפני פעולות שונות, וביניהן גם היציאה לדרך.¹⁷⁹

'המלך בקונך וצא' – על שימוש בגורלות לפני יציאה לדרך
האם לצד העמדה המבקשת לאסור ניחוש בגורל ניתן למצוא גם עמדה אחרת? הנה נעיין בסוגיה הבאה:

אמר ליה אליהו לרב יהודה אחוה דרב סלא חסידא: לא תרתח ולא תחטי, לא תרוי ולא תחטי, וכשאתה יוצא לדרך – המלך בקונך וצא.
(בבלי, ברכות כט ע"ב – ל ע"א)

175 תוספתא, שבת ז, יג.

176 בהלכת הראשונים אוחדו מחדש חלק מן הקריטריונים. מעבר לדיון שלהלן ראו למשל ספר החינוך סי' רנג [מהדורת שעוועל, עמ' שלד-שלה].

177 ראו בתוספתא, שם שם, יג-יד.

178 ראו גראף, 2005.

179 בבלי, הוריות יב ע"א.

מסורת זו מתארת התגלות אליהו המורה כיצד יש לבצע פעולה מנטית לפני היציאה לדרך. המימרה עצמה אינה מפרטת את טכניקת הנחש שאליהו הנביא מורה עליה. הגמרא בהמשך תמהר ותעדין את משמעותה של הוראה זו ותפרש את ההימלכות כ'תפילת הדרך',¹⁸⁰ אולם זה נראה פירוש רחוק שאינו מתאים ללשון ולהקשר. לאור המקורות השונים שמהם משתמע שלפני היציאה לדרך הוטל גורל כלשהו, או שנצפה אות כלשהו, אין זה מן הנמנע לשער שפעולות מנטיות אלו זוהו כהימלכות בה'. מנהגים אלו לא זוהו דווקא כמנהגי גויים, אלא היו גם ממנהגיהם של חסידים בישראל ונחשבו למנהגים המבטאים אמונה שלמה בהנחיה אלוהית. המיתוס המובלע כאן בסוגיית תפילת הדרך מאפשר לנו הצצה לעולמם של חסידים אלו. הם תלו את מקורם של מנהגי החסידות בהתגלות אליהו, וכך הקנו להם משנה תוקף.

מהו מערך הצידוקים לשימוש באמצעי ניחוש אלו? מזווית ביקורתית ניתן לפרש את השימוש באמצעים מנטיים לפני מצבים מכריעים, כגון יציאה לדרך או ביצוע עסקאות, על פי הצידוק הפסיכולוגי לשימושי הגורל שתואר בפרק הראשון, אולם מהמקורות עולה בבירור שיוחסו לו גם משמעויות מנטיות מובהקות. כעת דומה שניתן להבין טוב יותר את ניסיונם של חכמים אחרים לאסרם. חכמים אלו שהסתייגו מהנהגים המנטיים צריכים היו להתחרות במערך שלם של אמונות. כנגדן הם פיתחו אסטרטגיות שונות לאסור את נחש הגורלות, בין אם באמצעות תלייה שלו באיסורי תורה מגוונים, בין אם באמצעות אסמכתא מן הנביא ובין אם באמצעות פרשנות חדשה המביינת את המיתוס והופכת את פעולת הנחש ל'תפילת הדרך'. אולם – כפי שאבקש להראות להלן – למרות עיבוד של הגמרא הפירוש היסודי והמקורי להוראתו של אליהו הנביא לרב יהודה השתמר בימי הביניים, ונהגים מנטיים שונים המשיכו להיתלות בו. אך לפני שאעבור לדיון במקורות המאוחרים – ברצוני לעיין במקור מעניין במיוחד המשקף את ההרגלים המנטיים בקרב יהודים שלא כפפו עצמם להוראותיהם של החכמים.

גורלות 'ספר הרזים'

'ספר הרזים' הוא ספר כישוף יהודי קדום המשקף הווי חיים של שדרה יהודית מסוימת שחיה בערים המעורבות בארץ ישראל. 'ספר הרזים' מספק סדרה ארוכה של מרשמים מאגיים למטרות מגוונות. הספר כתוב בעברית, ומחברו שלט בלשון המקרא.¹⁸¹ מן

180 תפילת הדרך המוצגת בגמרא היא תפילת בקשה רגילה, אולם שימוש בתפילות כאמצעים מנטיים מוכר מן המשנה. כך מתוארת בברכות ה, ה תפילתו של חנינא בן דוסא. ברור שבמקורה תפילה זו אינה קשורה לתפילות הקבע, אלא היא תפילה עצמאית בעלת הקשר מנטי (ואולי אף מאגי). על אופן תפקודה של מנטיקת התפילה ראו נאה, תשנ"ד. ברור שרבי ביקש לביית תפילה מנטית זו כשערך אותה במקומה במשנה.

181 על מלאכת החשיפה וההרכבה של הספר, העמידה על תוכנו ומקורו והיחס האמביוולנטי של מרגליות כלפיו ראו מרגליות, תשכ"ז, עמ' 1-62; עוד על רקעו של הספר וקשריו למרחב הארץ ישראלי ראו

החיבור עולה היכרות קרובה עם מרשמים מאגיים יווניים ומצריים קדומים, עם תפיסות גנוסטיות ומסורות יהודיות, והוא מהווה דוגמה מופתית לתפוצה של הכישוף הקדום בכלל, ולכישוף יהודי קדום בפרט.¹⁸² הסופר ליקט יחדיו מרשמים מנטיים לגילוי עתידות ומרשמים מאגיים להשפעה על אירועים מגוונים בעזרתם של מלאכים. בין המרשמים המנטיים נוכל למצוא גם גורלות. אחד מהם מלמד כיצד ניתן להיעזר במלאכים המשרתים במחנה השלישי אשר ברקיע הראשון:

אלו המלאכים מודיעים את כל המחזיק בהם בטהרה מה יהיה על הארץ בכל שנה ושנה אם לשובע אם לרעב, אם גשמים ירבו או אם ימעטו ואם תהיה בצורת ואם תהיה תבואה ואם יבא חסיל ואם תהיה תחרות בין המלכים ואם תבא חרב בין גדולי המלכות ואם יפול מות בבני אדם או יסורין.

ואם תבקש לידע ולהבין מה יהיה בכל שנה ושנה קח כרתים ירטיקון¹⁸³ וכתוב ירטיקון וכתוב בזמירנה מלנון¹⁸⁴ כל דבר ודבר בעצמו. וקח צלוחית חדשה ותן בתוכה שמן נרדין והשלך כל הדברים הכתובים לתוכה ועמוד כנגד השמש בעת צאתה מחופתה ואמור: 'משביע אני עליך השמש המאיר על הארץ בשם המלאכים המבינים ומבוננים חכמות וסתומות לאנשי מדע שתעשה שאלתי ותודיעני מה יהיה בשנה הזאת ואל תכחד ממני דבר'. ותשביע את השבועה שלשה ימים שלשה (!) פעמים ובפעם השלישית תביט בשמן ראה כל דבר געלה על פני השמן הוא אשר יעשה בשנה ההיא. ואם שנים יעלו – שנים תהיינה, ואם שלשה יעלו – שלשה תהיינה. ואחר כך תקח השמן ותדליקהו לשם המלאכים המשרתים לזו המחנה. ושאר כל הכתובים יגניזם בקיר או בחלון. וכן כל דבר תעשה בטהרה ותצליח.

(ספר הרזים, עמ' 71-72)

כפי שהראה מרגליות, זיקתו של מרשם זה למרשמים קדומים מובהקת ביותר. הטקס המתואר כאן משלב כמה טכניקות מאגיות של כתיבה על פתקים מיוחדים, בחומרים מיוחדים, והעמדתם למבחן מים מהולים בשמן הנחשפים לאור השמש לאחר השבעה חוזרת. ניתן לראות במבחן זה מבחן גורלות ברור, כאשר הפתקים הצפים מעידים על

במהדורת רביגר ושפר, 2009; לסס, 1996. לסיכום של בעיית התיארוך וניסיון הכרעה שחובר במאות החמישית-שישית ראו אלכסנדר, 2003.

182 'נראה לי שהמחבר ישב בעיר אחת בארץ ישראל, שהיה בה ישוב מעורב של יהודים ונכרים, בעיר שהתגוררו בה פגאנים, נוצרים וגנוסטים. על ידי היוונים הגיעו לידי כתבים מאגיים ביוונית שמוצאם מאלכסנדריה, ועל ידי קשריו עם היהודים המינים הגיעו לידי ספרי מינים, ובהם קרא על השיטות הגנוסטיות העוסקות בארכונים ובהשבעתם' (מרגליות, שם, עמ' 27).

183 'כרתים ירטיקון' משמעו פפירוס של כוהנים מצריים. ראו דינו של מרגליות, שם, עמ' 1-2.

184 'זמירנה מלנון' פירושו דיו מרוקח במור. שם.

הפורענות העתידה להופיע באותה שנה. בקטע זה אין בעל 'ספר הרזים' משתמש במונח 'גורל' כדי לתאר את מעשהו, אולם מרשם דומה ביותר המופיע בהמשך הספר (ברקיע החמישי שבו יושבים שנים עשר הנשיאים הממונים על שנים עשר חודשי השנה) מורה:

אם תרצה לדעת באי זה חדש תאסף מן העולם, קח טסי זהב מזוקק ועשה מהם שנים עשר ריקועים וכתוב לכל אחד מהם שם המלאך ושם חדשו. וקח שמן טוב ישן בן שבע שנים ותשליך כל הריקועים בתוכו ותשביע את השבועה הזאת על השמן שבע פעמים ואמור:

משביע אני עליכם מלאכי מדע ושכל במי שאמר והיה העולם, בשם אל אמת אדיר ונאור מלך רם ונשא חזק וגבור עוזו ונפלא אלהי כל הבריאות צור צבאות צדיק צח וישר ונאמן ובשם שהעמידכם על כל חדשי השנה היושב בסתר עליון המגלה רזי נסתרות המושל על מות וחיים המולך לעולם לעולמי עולמים הנצב לנצח נצחים, בשבועה הזאת הגדולה והעצומה והחזקה והפחידה והנוראה והנפלאה והטהורה והקדושה השבעתי אתכם שתודיעוני חדש אסיפתי באמת ותעלו לי גורל על שאלתי.

ותן השמן תחת הכוכבים ז' לילות בכלי זכוכית חדש ושמש לא יראהו. ובלילה השביעי עמוד בחצי הלילה והבט בשמן ואי זו רקועה שיצף על פני השמן תראה אי זה חדש כתוב בה, באותו חדש קצך להאסף...

(שם, עמ' 102-103)¹⁸⁵

הטכניקה לגילויי חודש מותו של השואל זהה בבסיסה לקודמתה. היא משלבת כמה טכניקות מנטיות לכדי מערך שלם אשר בסופו טס הנחושת אשר יצוף על פני המים מספק את התשובה. אולם הן נבדלות הן בחומרים המשמשים לגילוי, הן במספרם והן בשעה הנדרשת לביצוע הפעולה.¹⁸⁶ אם כך, דומה שמרשמים אלו מתייחסים לאותו סוג של טכניקה אך מהווים מרשמים עצמאיים.

לענייננו חשוב להבחין שבמהלך ההשבעה המנחש דורש: 'ותעלו לי גורל על שאלתי'. משמעותו של המונח כאן אינה חד-משמעית: ייתכן שניתן לזהות כאן את ה'גורל' עם טסי הנחושת עצמם, ובקשתו היא להעלות אחד מהם, אולם לאור הקשרו של המשפט נראה מתאים יותר להניח שלפנינו הוראה משנית של המילה 'גורל' שמשמעותה 'תשובה' או 'החלטה'. בהקשר המנטי דומה שיש לקשור שימוש מעין זה במונח עם הוראת המילה הלטינית sortes המציינת שימושי גורל שונים, ואליהם אשוב ואדרש בהמשך.

185 במהדורת רביגר ושפר, 2009, סימן 225, עמ' 78-79.

186 הגורל הקודם מתבצע ביום באמצעות השמש, ואילו גורל זה מתבצע בחצי הלילה וככל הנראה באמצעות הכוכבים.

השבעה זו נושאת אופי יהודי. במוקדה עומדת השבעת המלאכים (ולא השבעת האל) בשמו של האל האחד והיחיד. תאריז של האל מוכרים מן הספרות הרבנית, ואין בה רמז להשפעה אלילית. לאור זאת אף דומה שניתן לבודד השבעה זו מהקשרה ולראות בה נוסח השבעה יהודי מקובל במצבים מנטיים שונים. ההכנות לקראת ההשבעה אינן נושאות אופי יהודי מובהק, אך גם בהן לא בולטת השפעה שמקורה אלילי. הכנות אלו מסמנות את נאמנותו, ואם נרצה – את חסידותו של השואל, ומובלטת בהם יראת השמים הנדרשת לצורך מענה נכון. אם כן, העלאת תשובה בגורל המשיכה לנהוג בתקופת התלמוד.¹⁸⁷

הוויכוח בימי הביניים על הגדרת נחש הגורלות כקסם

איגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא: הגורלות כקסם נחות מנהגים אלו לא נעלמו מן המרחב היהודי והמחלוקת על שימושים מנטיים שונים אפיינה גם את הספרות הרבנית בימי הביניים. כפי שהעיר דב שוורץ, הוגים בעלי גישה רציונליסטית 'דחו את הכישוף בשאט נפש'.¹⁸⁸ עם זאת, דומה שטכניקות שונות לא יצאו מכלל ויכוח ובהן גם השימוש בגורלות. אחת התעודות רבות הערך המעידות על תפוצתם של נהגים מנטיים והוויכוח הער על מעמדם ההלכתי היא האיגרת ששלח ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא לר' יהודה הברצלוני.¹⁸⁹ מן האיגרת עולה שר' אברהם בר' חייא הנשיא ביקש לדחות טקס עריכת חופה משיקולים אסטרולוגיים, ועורר עליו את חמתם של בעלי הלכה אשר האשימו אותו בניחוש אסור בהסתמך על המדרש לפסוק 'תָּמִים תִּהְיֶה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ' (דב' יח, יג) המפרשו כאיסור 'לשאול בכלדיים' (בבלי, פסחים ק"ג ע"ב).¹⁹⁰ באיגרת מפורטת לר' יהודה ב"ר ברזילי (הברצלוני) הוא הגן על עיסוקו באסטרולוגיה. בדבריו משולבות עדויות היסטוריות רבות ערך על מנהגים עממיים והלכי הרוח התורניים בסביבתו בראשית המאה השתים עשרה וביניהן גם על השימוש בגורלות. בהגנתו על

187 ריטואלים מאגיים מעין אלו המשיכו ורווחו בספרות היהודית לדורותיה, ומפאת קוצר היריעה לא אמשיך ואסקור עוד ועוד מהם.

188 שוורץ, תשנ"ט, עמ' 23. שם בהערה 37 הוא כולל את הגורלות ברשימת הטכניקות הדחיות.

189 על ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא ועל השכלתו ראו סלע, 2006, וההפניות שם.

190 מעניין שר' אברהם ב"ר חייא בוחר לנקוט ברטוריקה שאינה מעמידה את הבעייתיות של מנטיקה של זמנים (המרולוגיה) במרכז דיונו. הוא מתמודד עם מדרשי ההלכה הנוגעים להגדרת איסור 'מעונן' דרך אגב (דף 10² שורה 13 – 11² שורה 32). הוא מבקש להבחין בין המרולוגיה המבוססת על חכמת כוכבים, ולפיכך מותרת, לבין אמונות תפלות המוניות שאינן עומדות במבחן ההנחות המדעיות המיוחסות לאסטרונומיה. לימים יגדירו בעלי הלכה רציונליסטים שיצעדו בעקבות הרמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה לב [מהדורת שעוועל, עמ' רעב], את כל הנהגים הללו כאיסור מעונן. אין כאן מקום להיכנס לדיון מפורט בהיווצרותה של פרשנות זו. אעיר רק שהאיגרת ומקורות אחרים מימי הביניים חושפים ויכוח ער בסוגיה זו, בדומה לוויכוח על נחש בגורל הנדון כאן בהרחבה. השוו לנגרמן, תשס"א.

עצמו ר' אברהם מתאר את הביוגרפיה האינטלקטואלית שלו שכללה לימוד אסטרונומיה ואסטרוולוגיה. מדבריו עולה שהתנגדותם של חכמי הלכה ללימוד חכמת הכוכבים ולשימוש האסטרוולוגי בידע האסטרונומי היא חדשה עבורו;¹⁹¹ דרכם מתאפשרת לנו הצצה למוקד מחלוקת על מעמדם של אמצעי נחש.

שלמה סלע מעמיד את הגנתו על האסטרוולוגיה על שלושה מרכיבים: לגיטימציה הלכתית לאסטרוולוגיה; העמדת היהודים מעבר לגזרת הכוכבים; הבחנה בין אסטרוולוגיה מנטית ומאגית.¹⁹² לענייננו חשובה בייחוד ההבחנה השלישית, באשר גם הגורלות משמשים כאן כמכשיר נחש (מנטי) ולא ככלי מאגי (אשר מתיימר להשפיע על התופעות בעולם). במהלך האיגרת אברהם בר חייא מבחין היטב בין האסטרוולוגיה המנטית, הנחשבת בעיניו כמדע, לבין מעשי נחש אחרים. מתנגדיו מפרשים את הפסוק 'תְּהִיָּה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ' כאיסור גורף על כל סוגי הנחש, אולם ר' אברהם ב"ר חייא מבחין בין מנטיקה אסורה ומותרת:

ואתה אומר כי כל המלאכות האלה נקראים קסמים וזה שאמר קוסם קסמים הוא כלל גדול ויהיו פרטיו מעונן ומנחש ומכשף וכל הנזכר אחריהם, ויש לך לומר: 'פרט וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין הפרט' ותמצא אומר שלא אסרה תורה מן הקסמים אלא אלו שהם נזכרים בכתוב הזה

(איגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא, 10³, שורות 3-5 [עמ' 34])¹⁹³

משהבחין בין איסור להיתר ממלא ר"א ב"ר חייא את קטגוריות האיסור בטכניקות מנטיות שאינן מבוססות על ידע אסטרוולוגי:

ויש מלאכות אחרות כמותם ואם אינם ראויות להקרא חכמה הם נקראות מלאכה וערמה והכתוב קרא אותן או רובן 'קסמים', ככתוב: 'כי עמד מלך בבל על אם הדרך בראש שני דרכים לקסם קסם קלקל בחצים' [...] ויכול יהיו החצים אבנים מן ויגרס בחצץ שני, ואחר ימלא פיהו חצץ ויהיה הקסם באבנים וכן מצאנו הערביים אשר היו בארץ קדר אנשים אומנתם לקלקל באבנים על הארץ והיו יודעים מזה על אי זה דרך ילכו ואי זה מעשה יעשו ויכול יהיה 'קלקל בחצים' נאמר על המלאכה ההיא. (שם, 10^{*}, שורות 20-24 [עמ' 33])

191 על מעמדה המדעי של האסטרוולוגיה במרחב היהודי ושל הנחות מנטיות הנכרכות בה ראו גם ברקאי, תשמ"ז; סלע, תש"ס; שורץ, תשנ"ט. על התחזקות הזרמים הרציונליסטיים במאות השלוש עשרה – ארבע עשרה בפרובנס ראו הלברטל, תש"ס. ניתן לראות ברב האי גאון וברס"ג מבשרים של מגמות אלו, ואיגרת ר"א ב"ר חייא מתעדת מפנה חשוב, אם כי לא ברור האם ביקורת המנטיקה כללה גם כפירה באפקטיביות שלה.

192 סלע, 2006, עמ' 141-152.

193 מעניין שגישה זו, שכאמור ניתן לזהות אותה בתוספתא, מנוסחת מפורשות לראשונה על ידו.

ר' אברהם בר חייא מבצע בקטע זה כמה מהלכים פרשניים. הוא מבחין בין האסטרולוגיה, שאותה יש לכנות 'חכמה', לבין אמצעי ניחוש אחרים שאין לכלול אותם באותה קטגוריה. פעולות ניחוש אלו מכוונות 'מלאכות', אך גם 'ערמה'. לאחר הבחנה קטגורית זו הוא מבקש לזהות פעולות אלו עם הכתוב המתאר את קסמי מלך בבל שעליו דנתי בת-הפרק המקראי. אולם, יש להבחין שר' אברהם בר חייא אינו עוסק כאן בתקפות מעשה הנחש של מלך בבל. מפשט המקרא נראה שקלוקול החצים אכן פעל בהשראה אלוהית וכיוון אותו לירושלים. דהיינו, הנחש עומד במבחן היעילות שר' אברהם מציב כאבן הבוחן לתקפותן של פעולות מנטיות. השורש קס"ם שבפסוק הוא שחשוב לאברהם בר חייא כדי לזהות את הפעולה תחת הקטגוריה של קסם אסור. בשלב הבא הוא מזהה פעולות אלו עם טכניקה של הטלת גורלות-אבנים שהוא מכיר ממנהגי השבטים הערביים – 'הקדרים'. בקרב שבטים אלו רווחה פעולה זו ומולאה על ידי מומחים לניחוש באמצעות גורלות מעין אלו. בכך הוא מנכר את התופעה ומשייך אותה למנהגיהם של זרים. ההבחנה בין חכמת הכוכבים המותרת לבין השימוש באמצעי ניחוש אחרים ובהם גורלות נועדה להכשיר את האסטרולוגיה. אולם ר' חייא מודע לכך שההבחנה שהוא יצר נתונה במחלוקת חריפה:

ונתברר לנו בירור יפה 'אין שואלין בכלדיים' ונתגלה לנו אי זו היא חכמה הראויה ללמוד ולעשות ואי זו מותרת ללמוד ולא לעשות ונראה מתוך הדבר הזה כי המנהיג החכמות הראויות ואם תהיה כוונתו לשם שמים ויכול להקרא חסיד – רוב העולם קורין אותו חסיד שוטה.

(שם, 11², שורות 23-25 [עמ' 35])

בדברים אלו הכותב מעיד שהאסטרולוג – שראוי להתכנות 'חסיד' – אינו זוכה להכרה מהציבור ומתלמידי החכמים ומכונה על ידם 'חסיד שוטה'. דומה שבכך הוא מבקש לסכם את ההתנגדות שבה נתקל כשניסה לדחות את עריכת החופה מטעמים אסטרולוגיים. הוא תופס את עצמו כ'חסיד' ומבקר את מתנגדיו הרואים בו 'שוטה'.¹⁹⁴ אולם הוא אינו מסתפק בכך. מיד בהמשך דבריו הוא מתאר מציאות חברתית הלכתית מעוותת, לתפיסתו:

194 ר' אברהם בר חייא עושה כאן שימוש חופשי במושג 'חסיד שוטה' המפורש באופן אחר בתלמודים. שם 'חסיד שוטה' מציין אדם שנוקט בהיררכיה הלכתית-ערכית מטופשת ושהחמתו מובילה לידי תקלה. מקורו של הביטוי במשנה, סוטה ג, ד, שם אין הוא מפורש. בבבלי, סוטה כא ע"ב, מפורש: 'היכי דמי חסיד שוטה? כגון דקא טבעה איתתא בנהרא, ואמר: לאו אורח ארעא לאיסתכולי בה ואצולה'. גישה זו הולמת מנהגי חסידות ופרישות, אך היא מובילה לתוצאות הרות אסון מבחינה ערכית. בתלמוד ירושלמי, סוטה ג, ד (יט ע"א) [מהדורת האקדמיה, עמ' 920], מוספת דוגמה אירונית: 'אי זהו חסיד שוטה? ראה תינוק מבעבע בנהר, אמר: לכשאחלוץ תפילי אצילינו. עם כשהוא חולץ תפיליו הוציא זה את נפשו; ראה תאינה בכורה, אמר: במי שאפגע בו תחילה אתננה לו. ראה נערה מאורסה והיה רץ אחריה. הדא היא דתנינן "הרודף אחר חבירו להורגו – אחר הזכור, אחר נערה מאורסה"'. בדוגמה

אבל אם יהיה מקיל בא(י)סורו[ת] ומחמיר ברא[ו]יות כגון אשר אנו רואין היום שיש מקילין בשואלי התרפים ומקלקלי חצים ומחמירים על המעיינים בחכמת הכוכבים אין אנו קורין אותו האיש חסיד שוטה מפני שהוא יוצא מן הדרך ונוטה, וראוי להקרא אשם וחוטא.

(שם, שם, שורות 25-28 [עמ' 35])

ר' אברהם בר חייא מעיד על הנוהג החברתי לשאול ב'תרפים ומקלקלי חצים' שאותם יש לפרש לפי דבריו הקודמים כשאלה בגורלות. מדבריו עולה שנוהג חברתי זה אינו מעורר התנגדות ציבורית, ואף אינו מעורר את התנגדותם של בעלי ההלכה, שמקלים בנושאים אלו. אני סבור שיש להסביר את השימוש המקורי של ר' אברהם בביטוי 'חסיד שוטה' לאור המידע הסוציולוגי המובלע בדבריו. דומה שבקרב מתנגדיו יש כאלו הרואים בשואל בגורל חסיד, ככל הנראה משום שהוא מבקש את אישורו של אלוהים לפעולות שהוא מבקש לבצע. עמדות אלו יכולות להתבסס על אותה הנחיה של אליהו הנביא לרב יהודה אחוה דרב סילא חסידא מן התלמוד הבבלי, שפגשנו לעיל. גם כאן, כמו בתלמוד, נוהג זה הדוק ליציאה לדרך.¹⁹⁵ ראב"ח מכיר את הסוגיה האוסרת לשקול שיקולים מנטיים בעת היציאה לדרך,¹⁹⁶ אולם הוא מפרשה מחדש.¹⁹⁷ לשיטתו, הנחש האסור הוא נחש אינדוקטיבי המבוסס על רשמים השאובים מן הניסיון ואשר איננו נשען על ידע אסטרולוגי מבוסס. בין אלו ניכר מקומם של השואלים בגורלות. באמצעות הדבקות הכינוי 'חסיד שוטה', ויתרה מזו באמצעות הרטוריקה השוללת מן המנחשים בגורל אפילו תואר זה וציונם כ'אדם וחוטא', ר' אברהם בר חייא מגנה את היפוך הערכים שבא לידי ביטוי בחברה היהודית בימיו. בניגוד לציבור ולרבנים המאפשרים זאת, בעיניו בני אדם המקפידים להתייעץ עם אלוהיהם בגורל לפני ביצוע מעשיהם אינם 'חסידים' אלא 'בני אדם', וטענתם אינה 'שטות' אלא 'חטא'.

מכלל איגרתו עולה שההבחנה ההלכתית בין קסם אסור לבין חיזוי עתיד מותר קשורה למידת התקפות של תחום הנחש: תחום מבוסס ומוכח יהיה מותר, ואילו תחום שהנחותיו רעועות יהיה אסור.¹⁹⁸ ההלכה משמשת מעין 'תו תקן' לאמצעי נחש, בדומה לתהליכי

השנייה שהתלמוד מביא מודגשת טיפשותו של החסיד ללא המטען ההלכתי המתלווה לדוגמאות האחרות. הוא מבקש להקפיד על קיום דברו, אך נראה כאנס ומתחייב בנפשו.

195 איגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא, 3. השוו לביקורת על מעשים אלו אצל קלונימוס בן קלונימוס מארל, אבן בחן [מהדורת הברמן, עמ' 48]: 'ויש שיתפאר בחכמת האצטגנינות. חוברי שמים אלו נוטלי עונות. לטובה ולפוערענות. וקסמים בידם לקנות סחורה ולהקים חנות. ועל התינוק ללמדו ספר וללמדו אמנות. שאול בתרפים דברו און. איפוד בד יגיש לבנות בית ולשא אשה. וללכת ארץ אשר לא במסכנות.'

196 בבלי, סנהדרין סה ע"ב.

197 איגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא, 10.

198 השוו לבוהק, 2008, עמ' 382-385.

תקנון אחרים, כגון אלו של קביעת תרופות.¹⁹⁹ כאן עומד הקורא בן זמננו ושואל: האומנם מבחן היעילות מהווה אבן בוחן להבדל בין נחש באמצעות הכוכבים לנחש באמצעות גורלות? אין זאת אלא שבדומה להתנגדות לגורלות על רקע סוציולוגי בתקופה הקלסית²⁰⁰ מסתתרים גם כאן מתחת לפני הטיעון השקפות יסוד ומניעים חברתיים. מתגלה כאן הבחנה בין מנטיקה גבוהה לבין מנטיקה נמוכה. האסטרולוגיה מזוהה כ'מנטיקה של חכמה'. לשם הפעלתה דרוש ידע נרחב, ובגלל הידע המתמטי והאסטרונומי הקשור בה היא זכתה להילה כשל מדע מבוסס.²⁰¹ נחש של חכמה מופקד בידי עילית בעלת מומחיות, ובזירה היהודית בימי הביניים הוא היה מסימני ההיכר של מלומדים בעלי השכלה כללית. דומה שכך גם הועצמה סמכותם ההלכתית והקהילתית. לעומת זאת, נחש הגורלות הנמוך וההדיוטי הוא פתוח יחסית ועשוי לשמש אליטות משנה או אפילו את המון הציבור בכללו.²⁰² מאיגרתו של ר' אברהם ב"ר חייא עולה העלבון שהוא חש כתוצאה מכך שחכמתו נחשבת לשטות, ואפילו לחטא. טאבו על האסטרולוגיה אינו מהווה שידוד ערכים בלבד אלא גם שידוד מעמדות חברתי, וזאת בעוד שנהגים המוניים ונחותים בעיני הכותב זוכים להכרה עממית ולהשלמה שבשתיקה מצדם של פוסקי הלכה.

ניתן לשער שדווקא נהגים עממיים אלו לא עוררו התנגדות משמעותית משום שאין להם נגזרות מעמדיות. דווקא משום כך ביקש ר' אברהם ב"ר חייא להכליל באיסורי התורה את נחש הגורלות הממוני. הגבלתם של אמצעי נחש שכאלה עשויה לשרת את בנייתה של שכבת עילית חברתית באמצעות סימון שכבת המנהיגות המחזיקה בידע מנטי בנוסף לידע תורני. לעומת זאת, ייתכן שהחולקים עליו מוטרדים דווקא מגיוס המנטיקה לשאלות מעמדיות, ואינם מוטרדים מן האמצעים המוניים יותר שאינם נושאים משמעות שכוזו. כך דומה שאיגרתו של ר' אברהם מסגירה את הוויכוח על עצם הלגיטימיות של הנחש בכללו, על מעמדו של נחש החכמה ומשמעויותיו החברתיות ועל מידת הלגיטימיות של נחש בגורל לעומת נחשים אסטרולוגיים.

199 האנלוגיה לתרופות כמדע ניסויי ששואב את תוקפו מייעילותו דומיננטית מאוד בימי הביניים, ובעיקר בדיונים על המאגיה. מקורה של תפיסה זו כבר בחז"ל המתירים להשתמש לרפואה גם בפרקטיקות שלכאורה היו אמורות להיות אסורות. ראו בבלי, שבת סז ע"א: 'כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי אמורי'. בימי הביניים היא עמדה במרכזו של הוויכוח על מהותן של רפואות, סגולות ואף של המצוות כבעלות ערך רפואי (האנלוגיה המפורסמת ביותר היא זו של ריה"ל בכוזרי, מאמר א, עח-עט). על הדיונים והוויכוחים בנושאים אלו שאין כאן מקום לדון בהם ראו אוטוסון, 1984; הלברטל, תש"ס, עמ' 162-180; שוורץ, תשנ"ח; הנ"ל, תשנ"ט, עמ' 106-110; הנ"ל, תשס"ד.

200 ראו קלינגשירן, 2006.

201 ראו שוורץ, תשנ"ט; סלע, 2006; קיינר, 1987.

202 ההבחנה בין רמות שונות של קסם עתיקה היא, ובתרבות היהודית ייצגה פילון האלכסנדרוני. ראו על המצוות ג, צ"ב 100-101 [מהדורת נטף, עמ' 107].

הקסם האסור במשנת הרמב"ם: הרדוקציה של המנטי אל הדמיון מתנגדן השיטתי ביותר של המאגיה והמנטיקה היהודית לגוניהן בימי הביניים הוא הרמב"ם. מחקרים רבים הוקדשו לעמדתו העקרונית, ואין כאן מקום לחזור על הדיון בפירוט.²⁰³ אני מבקש למקד את דיוני בהתייחסותו של הרמב"ם לגורלות ולבחון דרכה את מהלכיו הרחבים יותר. התייחסות זו של הרמב"ם באה לידי ביטוי מפורש ב'ספר המצוות', ולכן עיקר דיוני יוקדש לטקסט זה.²⁰⁴ הרמב"ם מבצע מהפכה פרשנית בתארו באופן מחודש – מזווית ביקורתית – את פעולות הנחש. לצורך הנוחות אחלק אותו לקטעים:

[א] והמצוה הל"א היא שהזהירנו מקסום. כלומר שיניע כח הדמיון במין מן ההנעה. כי אלו בעלי הכחות כולם המגידיים מה שיתחדש קודם היותו אמנם יתאמת להם זה בהיות כח הדמיון מהם חזק ודבריהם מתקיימים ברוב ולכן ישערו במה שיהיה. ויהיה להם יתרון זה על זה בזה כיתרון מעלת אישי האנשים קצתם על קצתם בכל כח מכחות הנפש. ואי אפשר לאחד מאלו בעלי הכחות הדמיוניות מבלתי שיעשה מעשה ופעולה אחת מהפעולות יניע בה כחו ויוציא לאור פעולתו. והנה מהם מי שיכה במטה אשר בידו בארץ הכאות תכופות ויצעק צעקות משונות ויעזוב מחשבתו ויביט לארץ זמן ארוך עד שימצאהו כמו עניני חולי הנופל ויספר מה שעתיד להיות. וכבר ראיתי זה פעמים בסוף המערב.

[ב] ומהם מי שישטח החול ויעמיד בו תמונות. וזה הרבה מפורסם במערב. ומהם מי שישליך אבנים דקים ביריעה מעור ויאריך לעיין אותם ואחר כך יספר דברים. וזה ידוע ומפורסם בכל מקום שהלכתי בו. ומהם מי שישליך אזור עור ארוך בארץ ויסתכל בו ויודיע הנסתרות. והכוונה בזה כלו להניע את הכח המתהווה בו, לא שאותו הפועל בעצמותו יעשה דבר או יורה על דבר.

[ג] ובזה טעו ההמון כי הם בעבור שיצדקו להם קצת אותם הספורים יחשבו שאלו הפעולות יורו על מה שיהיה. והגיע בהם הענין בזה הטעות עד שחשבו כי קצת אותן הפעולות סבת היות מה שיהיה כמו שיחשבו בעלי משפטי הכוכבים. כי דיני הכוכבים אמנם הם מזה היחס כלומר שהם מין מהנעת הכח ולעורר אותו. ולכן לא ישתוו שני בני אדם באמתת הודעת הנסתר ואם השתוו בידיעה במשפט.
(רמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה לא, מהדורת שעוועל, עמ' רע-רעא)

203 סיכום וביבליוגרפיה רלוונטית ראו קלנר, 1991; קרייסל, תשנ"ד; שוורץ, תשנ"ט, עמ' 92-121; הנ"ל, תשס"ג, חלק ב, עמ' 521-529; הנ"ל, תשס"ד, עמ' 21-34. על הפולמוס בנוגע לסוגיה זו ראו הלברטל, תש"ס, עמ' 162-180; שוורץ, תשס"ד, שם בהמשך.

204 השוו את ניתוחו של שוורץ, תשנ"ט, עמ' 95 והע' 3, השם דגש על המרכיבים האסטרוטולוגיים בהתנגדות הרמב"ם לנחש, להלברטל, תש"ס, עמ' 41-42, המזהה את עיקר עניינו של הרמב"ם בחיסולה של הדת העממית בעלת האופי היהודי דווקא.

דברים אלו של הרמב"ם אינם מהווים רק פרשנות הלכתית מקורית אלא גם מופת רטורי. הם מובילים למהפכה של ממש בתפיסת המנטיקה היהודית. כבר בראשית דבריו ביטל הרמב"ם את כל הנחות היסוד הרווחות בנוגע לנחש. הוא פותח [קטע א] בתיאור שימוש במקל לצרכים אקסטטיים. שימוש מעין זה מוכר מטקסים שונים של איחוז. מכאן הוא יוצא להתבוננות בעצמים שונים (מנטיקה טליסמנית), גורלות חול וגורלות אבנים [קטע ב] השייכים לשדה ניחוש אחר לגמרי. לאור הדוגמה הראשונה – גם את אלו הוא מפרש באופן דומה. פעולות הניחוש לא נועדו לזיהוי האותות העולים מהם (מנטיקה טבעית ומלאכותית) ולא לשם השפעה על עולם התופעות (מאגיה) אלא לשם עירור הדמיון בלבד.²⁰⁵ לפנינו רדוקציה מלאה של המנטי אל ממד הדמיון כאחד מכוחות הנפש.²⁰⁶

205 אגב, מעיון בהלכות כלי המקדש פרק י במשנה תורה ניתן להבחין שהרמב"ם מפרש באתו האופן בדיוק גם את השימוש בכלי המנטי היהודי הלגיטימי ביותר – האורים והתומים, ונוטל את עוקצם המנטי. אני מקווה להרחיב על כך במקום אחר.

206 יש לשים לב שהרמב"ם אינו מתאר את האקסטזה הדמיונית של המנטיקונים כהתקשרות עם כוחות עליונים. בהעמדתה על כוח הדמיון בלבד ובניתוק מהתופעות הריאליות הרמב"ם מסביר כיצד ייתכן שחלק מהמנחשים נוחלים הצלחות כאלו ואחרות. הרמב"ם פותח את דבריו במשפטים מעורפלים לכאורה: 'כי אלו בעלי הכחות כולם המגידים מה שיתחדש קודם היותו אמנם יתאמת להם זה בהיות כח הדמיון מהם חזק ודבריהם מתקיימים ברוב ולכן ישערו במה שיהיה. ויהיה להם יתרון זה על זה בזה כיתרון מעלת אישי האנשים קצתם על קצתם בכל כח מכחות הנפש'. אלו הובילו לעתים לפרשנות המייחסת אפקטיביות מסוימת לנחש 'בהכנת המתפעל', היינו כעבודה על כוח הדמיון של המנטיקון מתוך הנחה שיש בה ממש. ראו ידעיה הפניני, כתב התנצלות; דרשות הר"ן [מהדורת פלדמן, עמ' נח]; ספר החינוך תקי [מהדורת שוועל, עמ' תרלו-תרלח]; גלגול דומה של השקפות אלו עומד ביסוד כתביו הנבואיים של אברהם אבולעפיה, ראו אידל, תש"ן, עמ' 5-38 (אף שאידל אינו קושר אותם מפורשות לכאן הדברים ברורים). פירוש אחר לתהליך הנבואי שנראה כמקבל את ניתוחו של הרמב"ם תוך כדי פולמוס אתו מופיע בספר 'מאירת עיניים' לר' יצחק דמן עכו: 'כי דבוק וחבור המחשבה בשם ית' הוא מסבב אל האיש ההוא שלא להרגיש בכבוד הבריות ולא בבזיון שעושים אליו ואינו מרגיש בנחשים ולא אל מעוננים וקוסמים' (מובא אצל גוטליב, תשל"ו, עמ' 238). ריד"ע מקבל את ההנחה שהפעולות המנטיות נועדו לעורר את כוח הדמיון כדי להגיע לדבקות בשם, אולם הוא שולל מהן את הייחוס האסור של הרמב"ם ורואה בהן טכניקה שבכוחה להתגבר על הבז שרוחשים למנטיקון משכילים כדוגמת הרמב"ם. השו"ש שוורץ, תשנ"ט, עמ' 97 הע' 7, הקושר את הדברים לשליטה בידע אסטרולוגי, תוך שהוא מסתמך גם על הלכות יסודי התורה י. ג. אולם דומני שאם יש יתרון לקוסם זה או אחר על פני רעהו הוא קשור לכוח הדמיון שלהם, וכלל לא לתקפות ההנחות הפסידו-מדעיות שביסוד פעולת הניחוש. כפי שעולה מניתוח תפקידו של כוח הדמיון בפרקי הנבואה במשנת הרמב"ם, הרי שהוא שקול לאינטואיציה. האינטואיציה בריאה יותר ומשקפת יותר את המציאות דווקא ככל שהיא נקייה מהטיות של דעות לא נכונות, ובזה כוחו של הנביא (ראו מו"נ ב, לו, ועיינו שוורץ, תשס"ג, חלק א, עמ' 384 הע' 4 וההפניות שם, וכן דיונם של הלברטל ומרגלית, 1992, עמ' 127-136). לכן הרמב"ם כותב בהמשך שאין שני אסטרולוגים נותנים תחזית זהה אחת. דומה שאת דבריו יש לפרש כהסבר לאוטוסוגסטיה של המנחשים ולא כתיאור האפקטיביות של הנחש. דברים אלו עולים באופן מפורש מדבריו בהלכות יסודי התורה י. ג. שם הוא קובע בעקבות חז"ל 'שהמעוננים והקוסמים וכיוצא בהן מקצת דבריהם מתקיימים ומקצתן אין מתקיימים', וכל שכן בפירוש המשנה, עבודה זרה ד, ז.

יתרה מזו, הרמב"ם מתאר את התופעה מנקודת מבט ביקורתית מבלי להצהיר על כך. בניגוד לאופן שבו הוא יתאר את עבודת האילים בפירושו למשנה, ב'משנה תורה', ב'מורה נבוכים' ובאיגרותיו,²⁰⁷ כאן הוא אינו מעמיד למבחן הקורא רק את פרשנותם של המנחשים עצמם לתופעה, אלא מתאר את מחשבותיהם המוטעות של הצופים בפעילות המנטית ושולל אותן [קטע ג].

רדוקציה זו של פעולת הניחוש אל הדמיון יכולה להלום תהליכי טרנס - כגון אלו שהרמב"ם מתאר בראשית דבריו - המאפיינים בדרך כלל מנטיקה של איחוז. קשה מאוד לתאר כך את אותן הטכניקות שהרמב"ם מבליע בהמשך דבריו, כגון מנטיקה ומאגיה טליסמנית ומנטיקה של גורלות. כל שכן שפירושו למדרש ההלכה בספרי בלתי קביל אפילו בדוחק:

ולשון ספרי: 'אי זהו קוסם זה האוחז מקלו בידו ואומר אם אלך או אם לא אלך'. ומזה המין מן ההנעה המפורסם באותו הזמן יאמר הנביא (הו' ד, יב): 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו'.

(רמב"ם, ספר המצוות, שם)

הספרי מתאר קבלת החלטה באמצעות גורל ולא 'מין מן ההנעה' הפסיכולוגי. אל מול הפער הפרשני הזה נחשפת מגמתו של הרמב"ם כפי שתיארה משה הלברטל: 'מדובר במהפכה עמוקה של ממש, שחרגה הרבה מעבר לחידוש תיאולוגי נועז, וחדרה לחיי היומיום הבסיסיים והראשוניים ביותר של היהודי. קהילה שתקבל על עצמה את תוקפם של איסורים מרחיבים אלו, תצטרך לעקור מתוכה את מה שמוגדר כדת העממית כולה'.²⁰⁸ כפי שטענו מרקס ושוורץ, הרמב"ם מתמודד עם הבחנות בין מאגיה מלומדת לנחותה כגון זו שהופיעה באיגרתו של ר"א ב"ר חייא הנשיא.²⁰⁹ אני סבור שהמהלך הרטורי (והתוכני) של הרמב"ם בפירושו לאיסור הקסם בספר המצוות מיוסד בראש ובראשונה על הבוז המשותף שהוא ומתנגדיו רוחשים למאגיה ולמנטיקה העממית וההדיוטה. על בסיס זה, הרמב"ם מבצע מהלך פרשני מקיף שבו הוא כולל את 'המנטיקה הגבוהה' עם 'המנטיקה הנחותה' בחדא מחתא. לשם כך הוא דווקא מעלה (ובאופן מאולץ) את מדרגתה של המנטיקה הנמוכה לזו של הגבוהה - כך הוא טוען כי אין כל תוקף של ממש לידע המנטי וכל הפעולות לגוניהן הן פעולות שנועדו לעורר את הדמיון. כל ייחוס משמעות אחרת לפעולות אלו הוא טעות של הצופים. ממילא אין שום ידע חכמתי שניתן

207 פירוש הרמב"ם למשנה, נזיקין, עמ' שמש; משנה תורה, הלכות עבודה זרה פרק יא; מורה נבוכים ג, כט [מהדורת שוורץ, עמ' 529-521]; איגרות [מהדורת שילת, עמ' תעח-תצ]. במקורות אלו עיקר ביקורתו של הרמב"ם אכן ממוקד - כפי שטען דב שוורץ - במאגיה הגבוהה, ובעיקר במאגיה האסטרלית.

208 הלברטל, תש"ס, עמ' 42.

209 מרקס, 1926; שוורץ, תשנ"ט, עמ' 94-110.

לצבור בתחום המנטיקה, וממילא אין מקום לבלבל בין ידע אסטרונומי לאמונה תפלה אסטרוולוגית – תחום הנחש פסול קטגורית.

דומה שמכאן ואילך יכללו בעלי הלכה מרכזיים שונים את הנחש באמצעות גורלות תחת הקטגוריה ההלכתית של 'קסם', אף על פי שרובם ככולם לא יאמצו את פירושו של הרמב"ם למהותן של הפעולות המאגיות ולעתים קרובות לא ידקדקו עם בני אדם כמוהו.²¹⁰ אולם, כפי שראינו לעיל ונראה להלן, לא היה בכך כדי לסתום את הגולל על שימושים מנטיים נרחבים בסוגים שונים של גורלות, הן בידי הדיוטות והן בידי תלמידי חכמים מובהקים.

ה'בודקין בק(י)סמים קודם צאתם' – נחש גורלות כקסם בסמ"ג
 עדות מאוחרת במעט לשימוש בגורלות נחש וקטלוגם כקסם אסור נמצאת ב'ספר מצוות גדול' (סמ"ג) לר' משה מקוצי מן המאה השלוש עשרה. גם כאן מופיעה עדות היסטורית רבת ערך שיש בה כדי לחשוף את חיוניותו של הדיון המתוח ביחס לנחש הגורלות בימי הביניים. כך מגדיר הסמ"ג את איסור הקסם:

שלא לקסום, שנ' לא ימצא בך וגו' וקוסם קסמים.
 יש כשיוצאין לדרך בודקין בקסמים קודם צאתם, ולוקחים קסמים מעץ ומקלפים אותן מצד אחד ומצד שני מניח הקליפה. ולוקח הקיסם וזורקו מידו, אם כשנפל נמצאת הקליפה למעלה זהו איש ואחר כך זורק קיסם אחר, אם מחשוף הלבן למעלה אומר זו היא אשה, הרי איש ואחר כך אישה זהו סימן טוב והולך לדרכו או עושה המעשה שחפץ לעשות. ואם מחשוף הלבן נראה תחילה ואחר כך הקליפה הרי אשה ואחר כך איש ונמנע. ואם הקליפה למעלה בשניהם [או מחשוף הלבן למעלה בשניהם]²¹¹ הרי איש אחר איש או אשה אחר אשה ודרכו בינונית. ועדין עושים כן בארץ אשקלונאיה. ועל שם הקסמים נקרא קוסם קסמים. הוא שאמר הנביא 'עמי בעצו ישאל ומקלו יגיד לו'.

(סמ"ג ל"ת נב)

חיבורו של ר' משה מקוצי מבוסס בדרך כלל על הרמב"ם, ספר יראים וספר התרומה.²¹² אולם קל לראות שאף שהלכה זו מזכירה את לשונו של הרמב"ם ונסמכת על המסורת

210 עיינו בתשובות הרמב"ן בענייני אמונות ודעות [מהדורת שעוועל, שפ] המעיר כנגד הרמב"ם (ופוסק כר' אברהם בר"ח ואף מרחיב את ההיתר): 'ושמעתא כולה ליתא הכי' [הרמב"ן כולל כאן למעשה את כל דרכו של התלמוד הבבלי]. 'ועוד דאפילו בניחוש נמי לא משמע הכי [...] ואלו דברים צריכים עיון ופירוש רב, מכל מקום אל תדקדק עם בני אדם יותר מדאי'.

211 כ"י פריס 370.

212 על מהדורות הסמ"ג השונות ראו סמ"ג השלם, עמ' 17-24; קופפר, תשל"ג, עמ' 524-525 והערות שם. קופפר טוען שהחיבור הקדום או טיטה שלו נכתבו על סדר הפרשיות.

המזהה את נחש הגורלות כקסם אסור ושהרמב"ם הוא מייצגה המובהק ביותר, הסמ"ג חורג מדברי הרמב"ם ומהסבריו לתופעות הניחוש ומתאר את איסור הקסם תוך הסתמכות על ההוראה הלשונית כשאלה בק(י)סמים: 'ועל שם הקסמים נקרא קוסם קסמים'.²¹³ כפי שציינתי במהלך הדיון המקראי, הוא אכן קולע בכך לאטימולוגיה המקורית של המונח. על אף שתוצאותיו של הנחש מפוענחות בשפה סמלית ('איש'/'אישה')²¹⁴ מדובר בגורל פשוט שבאמצעותו ניתן להשיג שלוש תוצאות המבטיחות הצלחה, כישלון או דרך בינונית. עדותו של הסמ"ג על כך שמנהג זה נפוץ בחבל ארץ מסוים היא רבת ערך ומעידה שהוא (או מקורו)²¹⁵ הכיר טכניקת ניחוש זו וביקש לאסור אותה בהישען על המסורת שאחריה עקבנו בדיוננו לעיל (הושע במקרא – ספרי בחז"ל – פוסקי ימי הביניים הקודמים). מעניין במיוחד לשים לב שגם כאן, בדומה למקורות מימי הבית השני והתלמוד, הפעולה המנטית נקשרת ליציאה לדרך. דומה שאף על פי שהתלמוד הבבלי שנדון לעיל ביקש לעדן את הוראתו של אליהו הנביא ולפרשה כתפילה²¹⁶ המשיך הנהוג העתיק של שימוש בגורל כאות ליציאה לדרך לתפקד גם בעיצומם של ימי הביניים. כפי שנראה בתת־הפרקים שלהלן, הוא אף המשיך ועבר עוד גלגולים שונים.

מגמה זו, לאסור את נחש הגורלות, באה לידי ביטוי בפסיקה המפורשת של ר' יוסף קארו ב'שלחן ערוך' (שמקורות נוספים שלה יידונו ביתר פירוט להלן): 'אין שואלין בחושים בכוכבים ולא בגורלות'.²¹⁷ אולם כפי שפסיקה קנונית זו לא הייתה המילה האחרונה בנוגע לאסטרולוגיה, כך לא סתמה את הגולל על נחש בגורלות.

אם לסכם עיון זה, הרי שבתת־פרק זה ביקשתי לעקוב אחר מגמה בולטת אחת בספרות הרבנית. מגמה זו אסרה את נחש הגורלות תוך שהיא תרה אחר קטגוריות האיסור ההלכתיות. אגב הילוכה חשפה הספרות ההיסטורית הדים מובלעים של נהגים ותפיסות עולם מתחרות במרחב היהודי, וביניהם בלט נחש גורלות לפני יציאה לדרך. נחש זה עשוי להתפרש כשייך לשדה הצידוק הפסיכולוגי לשימושי גורל, אולם במקורות כולם מיוחס לו מטען מנטי של ממש. לכאורה, איסורו של נחש זה השתרש בספרות ההלכתית לבסוף תחת קטגוריית האיסור של 'קוסם קסמים'. אולם, על אף התרחבותה ההולכת וגוברת של קטגוריה הלכתית זו, הספרות ממשיכה ומעידה על שימוש בגורלות נחש שונים.

213 אך השוו לנושאי כליו, ה'ברית משה' ומשנת אברהם, על אתר, שהסבירו חריגה זו באופן שונה.

214 האופיינית לגורלות חול, ראו עליהם להלן. ניסיון להסביר את הדימויים בהתבסס על הסיפור המקראי ראו בספר 'פענח רזא' מו ע"א-ע"ב.

215 השוו ל'הדר זקנים' לפרשת שופטים, סא ע"א.

216 בבלי, ברכות כט ע"ב – ל ע"א.

217 שלחן ערוך, יורה דעה, סימן קעט, א.

'בני אדם שבספינה והיה רוח סערה' – גורלות מעין משפטיים בספר חסידים מופע חריג בספרות הרבנית להכרעה גורלית במעמד מעין משפטי בלתי-פורמלי נשמר בפסקה מ'ספר חסידים'. הפסקה מורה בסגנון של תשובה הלכתית כיצד יש לנהוג לכאורה במקרה של סערה בים:

[א.1] בני אדם שעומדים בים ועמדה עליהם רוח לשבר הספינה או להטביע בים ושאר ספינות עוברות בשלום בידוע שיש בספינה מי שחייב ורשאי להפיל גורלות.

על מי יפול הגורל שלושה²¹⁸ פעמים זה אחר זה רשאים להפילו בים ומתפללים שלא יפול על הזכאי אלא על החייב שנאמר (שמ"א יד, מא) ה' אלוהי ישראל הבה תמים וכתוב (יונה א, ז) ויפל הגורל על יונה.

[ב] וכתוב (שם שם, יב) שאוני והטילוני אל הים ולמה לא אמרו ליונה תשליך עצמך אל הים – אלא לא רצה להשליך את עצמו ועוד, גויים היו בספינה מוטב שישליכוהו הם.

[א.2] ואם יש כלי כגון עריבה קטנה – אל ישליכוהו לים אלא יתנוהו שם באותו כלי ואם ינצל ינצל. וכן צריך לומר קודם שנכנסים לים: אם יבא רוח סערה, מי שחטא בדבר שיש בו סקילה אפילו בשגגה שיפילו גורלות, ועל שיפול להטילו לים.²¹⁹

הפסקה מבוססת בעיקרה על ספר יונה ונושאת אופי דו-ערכי חריף. ב'ספר חסידים' ניכרת המגמה המבקשת להרחיב נהגים והלכות באמצעות אקטואליזציה של סיפורי מקרא. דומה שדעת הכותב אינה נוחה כלל מהטכניקה המנטית המוזכרת במקרא, אולם הוא חייב להתייחס לתקדים המקראי ואינו יכול לבטלו. כיוון שהגורל משמש ללכידת אשם בספר יונה – הוא חייב להיות כשר בנסיבות כאלו או אחרות. אולם, למרות אימוצה לכאורה של הפרשייה המקראית, התקדים המקראי מעודן עד כדי ביטולו. התשובה מתנה שימוש בגורל ללכידת אשם בסערת ים ייחודית שבה

218 כך במקור.

219 ספר חסידים, כ"י פארמה קסט [מהדורת מרקוס, עמ' 27א, מהדורת וויסטינעצקי-פריימאן, עמ' 69]; בולוניה תרע"ט [מהדורת מרגליות, עמ' תכט-תל]; כ"י: JTS Boedly Feiuly coll 45, דף 36 ב, סימן צב. אני מודה לאברהם (רמי) ריינר על ההפניה לכתבי היד ועל הסיוע בעיון בהם. החלוקה לקטעים וההזחה נעשו בידי לצורך הדיון בהמשך.

האֲנִיּוֹת כּוֹלֵן עוֹבְרוֹת בְּשִׁלּוּם וְאֵילֹ אֲנִיּוּהָ אַחַת בְּלִבְד מְצוּיָה בְּסִכְנָה. הַמְלַחִים וְיוֹנָה הָרִי לֹא יָדְעוּ שִׁסְעֵרַת הַיָּם שְׁלֵהֶם יִיחֻדִּית. בְּאִמְרָם 'לָכֹן וְנִפְּלָה גּוֹרְלוֹת וְנִדְעָה בְּשִׁלְמֵי הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ' (יוֹנָה א, ז) הֵם חוֹשְׁפִים אֶת הַנַּחֲתָם הַמוֹקְדָּמָת שֶׁאֵין סְעֵרוֹת מִקְרִיּוֹת כִּלְל. לְעוֹמֵת זֹאת, כִּבְר הַמְדַרְשׁ הַמְּאוּחָר בְּפִרְקֵי דְרָבִי אֲלִיעֶזֶר הַתְּקַשָּׁה בְּבַעֲיָה הַתְּאוֹלוֹגִית שֶׁל הַטֵּלַת גּוֹרֵל לְלִכִּידַת אִשֶׁם וּפִירֵשׁ שֶׁהַסְעֵרָה נִשְׂאָה אֹפִי נִסִּי וְעַמְדָּה לְכִלּוֹת רַק אֶת סְפִינַת יוֹנָה.²²⁰ בְּעַל 'סֵפֶר חֲסִידִים' תִּרְגַּם אֶת הַמְדַרְשׁ לְהוֹרָאָה הַנּוֹרְמָטִיבִית – לֹא בְּכֹל סְעֵרָה מוֹתֵר לְהַפִּיל גּוֹרְלוֹת; רַק בְּמִקְרָה שֶׁהַסְעֵרָה מְאִימַת עַל סְפִינָה אַחַת בְּלִבְד 'בִּידוּעַ שִׁישׁ בְּסִפִּינָה מִי שְׁחִיב'.²²¹ אֹלָם גַּם הַנַּחֲחָה זֹו אֵינָה מְחִיבַת שִׁמּוּשׁ בְּאִמְצֵי הַמְּנַטִי, אֲלֵא אִם רָצוּ – 'רְשָׁאִים לְהַטִּיל גּוֹרֵל'. לְפִי הַמְּשִׁיב אֵין חוֹבָה, וְאִף לֹא הַמְּלָצָה, לְלַכּוֹד אֶת הָאִשֶׁם וְלִהְעִנְשׁוֹ.²²² 'סֵפֶר חֲסִידִים' מְסַגֵּר אֶת חוֹסֵר הָאִמּוֹן בְּטַכְנִיקָה הַמְּנַטִית שֶׁל הַפִּלַת גּוֹרְלוֹת, וְהוּא דוֹרֵשׁ הַפִּלָה מְשׁוֹלֶשֶׁת עִם תּוֹצְאוֹת זֵהוּת.²²³ נִרְאָה כִּי הַסִּיכּוּי שֶׁאִדָּם יוֹטֵל מִסְפִּינָה תַּחַת תְּנָאִים מְגַבִּילִים אֶלֶּו קְלוֹשׁ בִּיּוֹתֵר.²²⁴ אֹלָם, מְדַבְּרֵי הַמַּחְבֵּר עוֹלָה שֶׁגַם בְּמִצַּב זֵה אֵין עֲרוּבָה שֶׁהַגּוֹרֵל יַעֲלֶה אֶת הָאִשֶׁם. כְּדֵי לְקַרֵּב אֶת הַסִּיכּוּי שֶׁכֵּךְ יִהְיֶה יֵשׁ לְלוֹוֹת אֶת הַפְּעוּלָה בְּתַפִּילָה. דוּמָה שֶׁהַבְּסִיס לְתַפִּילָה זֵו נְעוֹץ אִף הוּא בְּסִפֵּר יוֹנָה (א, יד); אֲלֵא שֶׁכֵּמוּ בְּסִפֵּר יוֹנָה, גַּם כֵּאֵן הַתַּפִּילָה וְהַתְּחִינָה מְעִידוֹת עַל הַסְּסֵנוֹת מוֹפְגָנָת. הַסְּסֵנוֹת זֵו עֲשׂוּיָה לְנִבּוּעַ מִכֵּךְ שֶׁבְּעוֹלָם הַמְּאוּכֻלָּס כּוֹלוּ – אֲלִיבָא ד'סֵפֶר חֲסִידִים' – שְׂדִים רְעִים וְשִׁטְנִים, אֵין עֲרוּבָה לְכֵךְ שֶׁתְּשׁוּבַת הַגּוֹרֵל הִיא אֱלוֹהִית. הַתַּפִּילָה מְקַרְבַּת אִפְשָׁרוֹת זֵו. אֹלָם, לְהַכְפִּיֵת הַטַּכְנִיקָה הַמְּנַטִית לְתַפִּילָה יֵשׁ גַּם מְשִׁמְעוֹת תְּאוֹלוֹגִית עֲמוּקָה. הַפְּעוּלָה מוֹסַבַת בְּאִמְצֵי זֵה מְפַעוּלָה מְאִגִּית לְרִיטוּאַל דְּתִי.

לְבַסּוֹף, דְּעַתּוֹ שֶׁל הַכּוֹתֵב לֹא נַחַח גַּם בְּמִצַּב זֵה. הוּא אֵינוֹ רוֹאֵה בְּלִכִּידָה בְּגוֹרֵל הַלִּיךְ שִׁישׁ לְהַתְּגַאוֹת בּוֹ, אֲלֵא הַלִּיךְ שֶׁנִּתֵּן לְבַצְעוֹ בְּשַׁעֲהַ שֶׁאִפְסוֹ הַסִּיכּוּיִים. הוּא אֵינוֹ רוֹאֵה בּוֹ

220 פרקי דרבי אליעזר, י.

221 תיאור זה תואם היטב את התאולוגיה המיוחדת לחסידות אשכנזי שישאל תא־שמע ויוסף דן אפינו אותה באמצעות המוטו 'זכר עשה לנפלאותיו'. ראו תא־שמע, תשנ"ד; דן, תשס"ו, עמ' 145-153. תאולוגיה זו מאתרת תופעות שמכילות מרכיבים חריגים הנתפסים כעל־טבעיים – היינו שרידי התערבות אלוהית בטבע המעידים על נוכחותו המתמדת של אלוהים בעולם. רק סערה מעין זו מעידה על הימצאותו של חוטא על האֲנִיּוּהָ.

222 זו, אגב, מגמה תאולוגית־משפטית עמוקה של 'ספר חסידים'. החובה למצות דין מסויגת לאורך כל הספר. על פי רוחו של 'ספר חסידים' האדם באופן בסיסי נשפט ולא שופט.

223 ניתן לשער ששילוש ההטלות עולה מסברה. מרגליות, שם, מציע שהמחבר הפיק זאת משילוש המילה 'גורל' בפסוקים. לדעתי הוא מבוסס על לשון הריבוי שבפסוק, אך מסתמך על הקביעה הנוגעת ל'סימן' מנטי בבבלי, חולין צה ע"ב: 'והוא דאיתחוק תלתא זימני', ומקבילתו בירושלמי, שבת ו, י (ח ע"ג) [מהדורת האקדמיה, עמ' 401]: 'ובלבד לאחר שלשה סימנין'.

224 השוו לדרך טיפולם של חז"ל בפרשיית בן סורר ומורה בבבלי, סנהדרין עא ע"א, ולניתוחו של הלברטל, תשנ"ז, עמ' 59-60.

מעשה נורמטיבי למיצוי צדק, ואף לא תהליך כפרה והצלה לנוסעי הספינה. אין שום רמז לכך שהכותב מאמין בעצמו שמשעה שיוטל הנופל בגורל לים ישקוט הים מעליהם. הבעת הנחה מעין זו בפירוש הייתה מעודדת נוסעים לנהוג כך ולאמץ טכניקה מנטית של הפלת גורל והייתה מעידה על אמון של הכותב בייעילותה. אדרבה, ניכרת כאן התרחקות מן הסיפור המקראי. הלוא בשעה שהמלחים הטילו את יונה לים הם שיערו שימות. הגיון משפט־השמים (אורדיל) היה מחייב לזרוק את האשם הימה כברירת מחדל, ולהותיר לאל את חילוּצו כמו בסיפור יונה. בניגוד לכך הכותב ממליץ לצייד את המושלך למים ב'עריבה קטנה', הווה אומר – בסירת הצלה. ברירת המחדל של משפט השמים מתהפכת. כאן מגדילים את הסיכויים שלו להינצל.

ההסתייגות האחרונה מאלפת במיוחד. ההתניה המשותפת ערב ההפלה על פתרון בעיות באמצעות הפלת גורלות מעתיקה את הפעולה אל תחומו של הציודוק הרציונלי. לפנינו פתרון למצוקת הסערה המבוסס על הסכמה חוזית, אולם התניה זו מקנה לציודוק על הבסיס ההסכמי תוקף דתי. גם בקביעה זו ניתן לראות פרשנות לסיפור יונה. בסיפור המקראי אין שום מסגרת סמכות המחייבת את הפלת הגורל. מעניינת העובדה שרב החובל ציווה את יונה להתפלל, אך הטלת הגורל מתוארת כתוצאת הסכמה בין השותפים להפלה: 'לְכוּ וְנִפְיֵלָה גּוֹרְלוֹת וְנִדְעָה בְּשִׁלְמֵי הָרָעָה הַזֹּאת לָנוּ' (יונה א, ז). הגורלות אינם מנגנון נכפה – הגורלות הם מכשיר מיעץ שנבחר בספינתו של יונה על בסיס הסכמי. על פי הצעת תיקון הנוסח של וויסטינעצקי²²⁵ והסברו של פריימאן, הגורלות יוטלו על כל נוסעי הספינה, וחזקה שהגורל ייפול על מי שחטא בחטא שעונשו שקילה. אולם הטקסט עצמו אינו ברור, ואת פשט הנוסח שלפנינו ניתן לפרש גם כהתניה שאנשים היודעים שחטאו בחטא שעונשו שקילה יטילו ביניהם גורל. אם פירוש זה נכון, הרי שבדומה לאופני ענישה עצמית אחרים המופיעים ב'ספר חסידים' גם כאן מדובר בענישה וולונטרית. נוסעים היודעים שחטאו בחטא המחייב שקילה (המפורשת על פי משנת סנהדרין כהטלה מ'בית הסקילה') יטילו ביניהם בהתנדבות גורל וכך יזכו לכפר על חטאם בהטלתם מן הספינה, בדומה לכפרתו של יונה.

אך הנה, באותו הספר עצמו מופיעה פסקה הפוכה הסותרת את קודמתה:

- [א] בני אדם שבספינה והיה רוח סערה אין רשאים להפיל גורלות שאם יפול על אחד מהם להטילו בים
אין זה לעשות כאשר עשו ליונה בן אמית.
[ב] השתא אסמכתא לא קניא לעניין ממון וכל שכן לעניין פיקוח נפש לעניין נפשות שלא יסמכו על פי הגורל.

225 בהערות על אתר [מהדורת וויסטינעצקי-פריימאן, עמ' 69]: 'שיפילו גורלות ויפול הגורל על מי שחטא בדבר שיש בו שקילה'.

[ג] ואשר כתיב (שמ"א יד, מב) 'ויאמר שאול הפילו בינו ובין יונתן בנו וילכד יהונתן'.

שם היה הארון ומה' כל משפטו.

והם ידעו באיזה עניין להפיל.

[ד] אבל עתה אין לסמוך על הגורל שנאמר (יהו' יח, ו): 'ויריתי לכם גורל פה לפני ה' אלהינו'.

[ה] ואפילו בממון אין מפילין גורל אלא כשחולקין בשוה,

אבל אין משימין שתי חתיכות כנגד חתיכה אחת אלא אם כן שוין שתיהן כאחת

ולא חתיכה גדולה כנגד חתיכה קטנה אלא בשוה באומד הדעת.

[ו] ולפי שהיו צריכין שני שעירי יום הכיפורים גורל ולכך היו שוין במראה ובקומה.²²⁶

בעל 'ספר חסידים' חוזר ודן בגורל נחש ללכידת אשם במקרה של סערה בים, אולם פוסק הפוך. בסימן הנדון לעיל התיר המחבר להטיל גורלות בלשון רפה בתנאים מסוימים, ואילו כעת אוסר זאת במפורש. כאן הוא נמנע מלהניח שסערות מהוות איתות אלוהי למציאותו של אשם ושל חטא אשר צריך לבוא על תיקונו. מעניינת במיוחד מערכת ההנמקות שהוא פורס. הכותב מתייחס הן לשורה של תקדימים מקראיים והן לדיונים החזו"ליים הנוגעים לגורלות. הוא פותח במסקנתו – שלילת התקדים של הטלת יונה לים (קטע א); אך החלק הארי של הפסקה מערער על הממד ההסכמי של הטלת הגורל שבו נחתם הסימן הקודם (קטעים ב, ה-ו). בסימן הקודם התיר המחבר להטיל גורלות בכפוף להסכמה מוקדמת, עוד לפני עלייה לאַגְנִייה ולפני התחוללות סערה. כאמור לעיל, בכוחה של ההסכמה המוקדמת היה לאחד, לכאורה, את הצידוק המנטלי והרציונלי.²²⁷ אולם כעת המחבר שולל גם את תוקפה של ההסכמה זו. ההסכמה המהמר להטלת גורל ולתוצאותיו מכונה 'אסמכתא', וזו על פי התלמוד אינה מהווה קניין במקרה של הימורים (בהם אדון בפירוט בהמשך).²²⁸ מחבר 'ספר חסידים' מסתמך על סוגיה זו כדי להצביע על הבעייתיות

226 ספר חסידים, פארמה רנה [מרקוס, עמ' 33]; בולוניה תש"א [מרגליות, עמ' תלו-תלח]; כ"י JTS Boedly Feiuly coll 45, דף 45 א, סימן קיג.

227 מעניין לחזור ולציין (ראו בדיון בפרק הראשון) שבית המשפט העליון בארה"ב טען שרק הכרעה באמצעות גורל על זריקת אדם מסירת הצלה עשויה להיחשב הכרעה הוגנת ומוסרית.

228 על פי עמדת רמי בר חמא בבבלי, סנהדרין כד ע"ב. לדעת המפרשים המהמר אמנם מקבל את הפרוצדורה הטלת הגורל לחלוקת הטובין, אולם התלמוד יוצא מהנחה שכל מהמר מקבל את הפרוצדורה מתוך ודאות פסיכולוגית פנימית שיוכה. למעשה, בעת ההסכמה של המהמר לפרוצדורה אין הוא מפנים את אפשרות ההפסד, אלא מרוכז בסיכויים שלו לנצח. במילים אחרות, הוא מוכן לנצח אך אינו מוכן להפסיד. תוצאת ההפסד של המשחק בקובייה (ex post) מעוררת בו את ההתנגדות לפרוצדורה של הקניית טובין בקובייה. מרירותו על תוצאות הגורל ועל המכניזם של הזכייה וההפסד (ex ante) של הקניית טובין בקובייה.

שבהסכמה. אם אסמכתא אינה מאפשרת להמר על ממון – ודאי שאין לקבל הסכמה על הימור פרוע מעין זה בנפשות בני אדם.

לאחר ערעור תוקפה של ההסכמה, בעל 'ספר חסידים' מפרק את התקדימים המקראיים לשימושים שיפטיים ומעין שיפטיים בגורל. הוא פותח בלכידת יהונתן באמצעות גורל,²²⁹ אך יוצר התניה בין הנוכחות של ארון ה' לבין יעילות הגורל. מעניין במיוחד השיבוץ של הפסוק ממשלי שהוא מביא כהצדקה לכאורה לתנאי זה: 'מֵה' כָּל מְשָׁפֵטוֹ' (מש' טז, לג). הפסוק במקורו מייחס תוצאה אלוהית לכל הטלת גורל ללא יוצא מן הכלל: 'פְּחִיק יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל וּמֵה' כָּל מְשָׁפֵטוֹ'. באמצעות השמטת חלקו הראשון של הפסוק התהפכה משמעותו ומתקבל הרושם שרק נוכחות הארון מבטיחה התערבות אלוהית בפרוצדורה המנטית. האסמכתא האחרונה היא מדרש על חלוקת הארץ בגורל בספר יהושע המדגישה את חד-פעמיותה של הפעולה: 'פה, לפני ה' (יהו' יח, ו). בסוף דבריו המחבר חוזר ומחזק את ה'קל וחומר' מדיני ממונות לדיני נפשות, בהסתמך על משנת שבת כג, ב והסוגיה הבבלית שעליה (קמח ע"א ואילך), האוסרות להשתמש בגורל לחלוקה לא שוויונית של מנות מזון. לכאן הוא קושר גם את שוויון השעירים ביום הכיפורים (אליו אדרש בפרק שידון בטקס זה). לנדון דידן חשוב לציין שהמחבר משרשר כאן מקורות אלו כדי לקבוע שאסור לחרוג לעולם מן הפונקציה ההקצאתית (עליה דנתי בהקשרו של הצידוק הרציונלי). כך, הוא יוצר הבחנה חדה בין הגורלות המנטיים המתוארים במקרא לבין הגורלות המאושרים על ידי הספרות ההלכתית. בתנאים המתוארים במקרא הגורל יכול היה לשמש כאמצעי מנטי, אך בתנאי ההווה השימוש בגורל מוגבל לחלוקת טובין שווי ערך בלבד.

אם כן, לפנינו סתירה מובהקת המצויה בכל העותקים המוכרים של 'ספר חסידים'. כיצד יש לפרש סתירה זו? פרשנים מסורתיים של 'ספר חסידים' ביקשו ליצור הרמוניזציה בין השתיים. לפי גישה זו, בעל 'ספר חסידים' ניסח את האיסור על הטלת גורל במקרים נורמטיביים והתיר אותם רק במקרים חריגים שבהם ההתערבות האלוהית מובהקת.²³⁰ אולם דומני שבגישה זו אין כדי לכסות על הפער שבין הפסקאות. תשובה ביקורתית לשאלה זו כרוכה בדיון על אופני גיבושו של 'ספר חסידים', ואין כאן המקום להרחיב בו.²³¹ במקרה

משליכה על התוקף ההסכמי של מערכת ההימורים בכלל. אולם, השוו לדעת רב ששת שם ולמחלוקת והכרעתה בנדרים כז ע"ב; בבא מציעא סו ע"ב; בבא בתרא קסח ע"א; שם קעג ע"ב. דיון מפורט על כך בפרק העוסק בגורלות משחק.

229 אך מעניין לציין שאין הוא מזכיר את התקדים של לכידת עכן. מרגליות מביא את דיוניהם של הפרשנים המסורתיים ל'ספר חסידים' הטוענים שכיוון שבמקרה זה הייתה הוראה אלוהית מפורשת – לא ראה המחבר סיבה להביאה. אני סבור שהמחבר לא הביא זאת מפני שנקט את המדרש הגורס שהלכידה בפרשת עכן התבצעה על ידי הארון ולא בגורלות.

230 ראו מדרש תלפיות, ענף גורל, עמ' קיט.

231 על כל פנים, מן המחקר ההיסטורי של 'ספר חסידים' (ככל הנוגע לכתב יד פארמה) עולה כי בעיקרו הוא מפעלו של איש אחד, ר' יהודה החסיד. הספר בנוי מקונטרסים שונים שערוכים סביב נושאים מארגנים. עריכת הספר התבצעה על ידי יהודה החסיד, ולאחר מכן הוא עבר עריכות נוספות על ידי תלמידיו. אולם,

שלנו, שתי הפסקאות הסותרות על הגורלות מופיעות בהקשרים שונים. האם הסתירה החריפה ביניהן משקפת שינוי שחל בעמדתו של ר' יהודה החסיד, או שמא הצדק עם פרשנוי המסורתיים הרואים בהן פסקאות משלימות? דומני שבחינת ההקשר הקרוב של הסיפורים עשויה להניב השערה סבירה שיש בה כדי ללמד על המקרה שלפנינו (ואולי אף על עריכת הספר בכללו). הסיפור הראשון מופיע בהקשר של הוראה להימנע מסיכון עצמי לא מחושב שעשוי להוביל למוות, ומזהיר בייחוד אדם שנגוע בחטא. הסיפור השני מופיע בקרבת דיון העוסק באיסור להקריב את היחיד לצורך הצלת הרבים.

אני מבקש לשער שהסיפור הראשון מצוטט מתוך שו"ת או פירוש של כותב אלמוני (לא ר' יהודה החסיד). כותב הסיפור המקורי הסתמך על התקדים המקראי של יונה כדי להוכיח לכאורה שימוש מנטי לגיטימי בגורלות, אם כי ביטל למעשה את אפשרות השימוש בו. ר' יהודה החסיד מצרף את התשובה ל'ספר חסידים' בהקשר של הדיון על 'וְאֵךְ אֶת דְּמֶמְךָ לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ' (בר' ט, ה). עיקרון זה קובע שלאדם אסור לסכן את עצמו או לפגוע בעצמו ללא צידוק מספיק. דומה שדווקא המאמר המוסגר בפסקה (קטע ב שאותו הזחתי לעיל) – זה העוסק בסיבה שבגללה לא השליך יונה את עצמו לים – הוא שהביא לשיבוץ הקטע במקום זה ב'ספר חסידים' ולא טכניקת הבירור המנטי. לעומת זאת, הסיפור השני שלפנינו מהווה את המסקנה ההלכתית שלאחר השקלא והטריא. סיפור זה צורף כאן אגב עיסוק בשאלה המוסרית של הקרבת היחיד להצלת הרבים. השיבוץ בהקשר זה, תוך כדי הטיפול החריף בתקדימים המקראיים והחזו"ליים, מעיד שר' יהודה החסיד דחה את השימוש בגורל במעמד מעין משפטי זה של סערה בים שבה מבקשים להטיל את האשמה על נוסע באמצעות גורל. ואולם, אף על פי שאין לי ספק כי זו דעתו של ר' יהודה החסיד עצמו, הרי שהציטוט המשולב בפסקה המוקדמת בספרו מעיד על עמדה שונה שהייתה קיימת בסביבתו התרבותית – עמדה אשר ראתה בתקדימים המקראיים פרדיגמה ראויה להפעלה במצב מצוקה, למרות היחס הדו-ערכי כלפיה.

כאמור, מופע זה חריג ביותר במסורת הרבנית. המקורות המקראיים וגם הדיון ב'ספר חסידים' שימשו בסיס לדיונים הלכתיים של האחרונים. סימון אדם כחוטא באמצעות גורל, ובוודאי הרשעתו בדיון, אינם מופיעים למיטב ידיעתי בהלכה המאוחרת. עם זאת, שימוש הקצאתי בגורל במעמדים משפטיים או מעין משפטיים קיים. מעניינת בייחוד היא שאלת מסירת היחיד להצלת הרבים על ידי גורל, במקרה שאנסים תובעים להסגיר לידם אדם חף מפשע יחיד או שיהרגו את כולם. בסוגיה זו היו שהמליצו לפתור את הדילמה באמצעות גורל.²³² אולם אין פירושו של דבר שהמסורת העתיקה אשר הקנתה לגיטימציה לנחש בגורל נעלמה. על גלגוליה המחודשים אבקש להרחיב מכאן ואילך.

איננו יודעים כיצד התבצעה העריכה בפועל ומה היו שיקולי העריכה המדוקדקים בתהליך גיבושו של הספר. ראו מרקוס, 1978; סיכום אצל דן, תשס"ו, עמ' 25-32 וברשימה הביבליוגרפית שהוא מספק. 232 דיונים אלו חורגים כרונולוגית ממסגרת זו, ואני מקווה לנתח אותם בהזדמנות קרובה. ראו לעת עתה את דיונו של מרצבך, תשס"ט, עמ' 174-188.

'כי בגורלות חפצת' – מגורלות פיזיים לגורלות טקסטואליים

עד כה עמדנו על הוויכוח על אודות מעמד המנטי של גורלות פיזיים הנפרס לפנינו במקרא, בחז"ל ובספרות הרבנית בימי הביניים. להלן ברצוני להתייחס לסוג אחר של נחש המכונה אף הוא 'נחש גורלות', כזה המבוסס בעיקרו על טקסט. אתמקד בשני סוגים של גורלות טקסטואליים, האחד הוא הסוגה הספרותית של 'ספרי הגורלות' אשר רווחה בתרבות היהודית מימי הביניים המאוחרים ואילך, והאחר הוא שימוש בכתבי קודש על דרך הגורל.

השילוב בין גורלות פיזיים וטקסטים של ניחוש הוא עתיק יומין ומתועד היטב בתרבות המצרית, היוונית והרומית מאמצע האלף הראשון לפנה"ס. דומה שהכינוי 'ספרי גורלות' מעיד על מעתק מטונימי של המונח 'גורל' מכלי הגורל אשר שימשו את המנחשים לספרים עצמם. יתרה מזו, השימוש הנרחב בגורלות לצרכים מנטיים הוביל להתרחבות המושג 'גורל' מציון כלי גורל כגון כפיסי עץ, חרסים, חותמות וכיוצא באלו לשימושים באמצעים מנטיים אחרים ובהם גם ספרים כתובים. מעתק לשוני זה התרחב והתבסס בתרבות הרומית עד כדי כך שכלל אמצעי הנחש כונו *sortes*.²³³ גראף תיאר עדויות ארכאולוגיות מוקדמות מדרום אנטליה על שימוש משולב בקובייה המפנה את השואל לתשובות החקוקות על גבי אבנים;²³⁴ שמפו התחקתה אחר האופן שבו הגרילו תשובות במקדשים רומיים בתקופת הזוהר של השימוש בגורלות.²³⁵ מחקר מקיף על החיבור *Sortes Astrampsychi* המיוחס לפיתגורס, על מקורותיו, גלגוליו וחיבורים דומים לו כדוגמת *Sortes Sangllense* פורסם על ידי ניתר.²³⁶ מחקרים אלו מעלים תמונה סוציולוגית מרתקת של שימוש נרחב בספרי גורלות לאורך דורות החוצה מעמדות שונים. בשורה של מחקרים עקב קלינגשירן אחר עלייתה ושקיעתה של מנטיקת הגורלות במרחב הרומי,²³⁷ ועל היחס הדו-ערכי כלפיה בראשית הנצרות.²³⁸ השימוש ב'ספרי גורלות' התמיד במרחב הביזנטי ובימי הביניים המאוחרים ונפוץ מאוד גם במרחב המוסלמי; מנטיקת ספרי הגורלות תורגמה בו לערבית ועובדה כך שתתאים לתרבות האסלאמית.²³⁹ גם בשפה העברית קיים מגוון רחב של מונחים שהורו במקורם על אמצעים מנטיים

233 ג'ונסטון, 2008, עמ' 145; לק, 2006, עמ' 244-245.

234 גראף, 2005. מעניין שגם כאן הגורלות עוסקים ביציאה לדרך.

235 למסקנתה, פעמים רבות תשובות כתובות (אשר ניתנו לפיענוח על ידי הכוהנים הממונים) הועלו מתוך היצע טקסטואלי של תשובות למצבי דילמה נתונים. שמפו, 1990; שמפו, 1990², וראו גם גרוטנלי, 2005.

236 ניתר, 2010.

237 קלינגשירן, 2006.

238 קלינגשירן, 2002; הנ"ל, 2005.

239 כפי שאחזור ואטען להלן מחקר זה מצוי עדיין בראשיתו, וחשיבותו להבנת מנטיקת הגורלות היהודית מכרעת. לעת עתה ראו סווג'סמית' וסמית', 2004, על ספרי גורלות וגורלות חול במרחב האסלאמי.

ספציפיים ואשר הוראתם התרחבה, דוגמת 'קסם', 'נחש', 'נבואה' ועוד,²⁴⁰ אולם הוראת המילה 'גורל' לא הורחבה באופן משמעותי לכיוונים אלו.²⁴¹ לאור זאת יש לשער שבמקום שחלותו של המונח מורחבת בספרות היהודית לפנינו עדות על היכרות עם נהגים מנטיים מתרבויות אחרות ושאלה של דרכי נחש, או למצער של המושג המשמש לתיאורם. ייתכן שדוגמה מוקדמת לתופעה מעין זו ניתן למצוא בעדותם של ראשונים על נוסח הספרי, מדרש ההלכה לספר דברים, שהיה בידם. בתלמוד הבבלי מובאת מימרה: 'אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל: מניין שאין שואלין בכלדיים? שנאמר: תמים תהיה עם ה' אלהיך'.²⁴² בעלי התוספות תולים בספרי גרסה מקבילה למימרה זו: 'ובספרי דרש: מנין שאין שואלין בגורלות? שנאמר תמים תהיה'.²⁴³ את חילופי הנוסח שלפנינו בין 'כלדיים' ל'גורלות' ניתן להבין בדרכים מספר. לפי הסבר אחד אין קשר בין הגרסאות. חכמים שונים תלו בציווי 'תמים תהיה' נהגים מנטיים בני זמנם שלא הוזכרו במפורש קודם לכן. אם יש לתת אמון בנוסח הראשונים המיוחס

240 ראו למשל את הצירופים 'ספרי מינים' ו'ספרי קוסמים' או 'ספרי קוסמין' המורים אצל חז"ל ככל הנראה הן על ספרים נוצריים והן על ספרים מאגיים (אף על פי שסביר להניח שבמקורם הם מציינים מושאים שונים) בתוספתא, חולין ב, ו; שבת יג, ה; ידים ב, יג; ספרי במדבר, נשא טז; בבלי, שבת קטז ע"א; סנהדרין ק ע"ב; חולין יג ע"א.

241 כאמור לעיל, דומה בעיניי שכך יש להבין גם את הביטוי החריג בספרות העתיקה 'תעלו לי גורל על שאלתי' מספר הרוזים [מהדורת מרגליות, עמ' 103 ש' 30; מהדורת רביגר ושפר, סימן 225, עמ' 78-79].

242 בבלי, פסחים קיג ע"ב.

243 תוספות שבת קנו ע"ב ד"ה 'כלדאי'; והשוו לעדותו המאוחרת, מן המאה הארבע עשרה, של רבינו ירוחם, תולדות אדם וחוה, קנט טור ד, המזהה בין מדרש זה לבין שורה של טכניקות מוכרות של נחש גורלות ואמצעים מנטיים, וכן בבית יוסף, יו"ד קעט. בדניאל ד, ד מופיעים הכשדים, הם הכלדאים. מעניין ציין שבקרב הכותבים הרבים המתייחסים למאגיה ולמנטיקה כלדאית לא נזכר כמעט נחש בגורלות או בספרי גורלות. כפי שעולה מכתבים יהודיים הלניסטיים וכפי שכתב דיודורוס מסיציליה במאה הראשונה לפני הספירה, הכלדאים השתמשו בטכניקות נחש רבות ומגוונות המבוססות על סוגים שונים של 'נחש של חכמה', וביניהן תפסה מקום מרכזי האסטרוולוגיה. בספרות בית שני המאוחרת יותר הכלדאים מופיעים למשל אצל פילון, על החלומות א, 53 (ראו מהדורת קולסון וויטקר, עמ' 322-323, ופילון מזהה אותם מפורשות כאסטרוולוגים); יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ברומאים, ספר שני, ג, 112 [אולמן-שצמן, עמ' 226]; במקורות לא יהודיים ראו למשל סטראבו, גאוגרפיה טז, א, 6 [מהדורת ג'ונס, עמ' 200-203]; דיודורוס מסיציליה, ספריית ההיסטוריה ב, כט 1-4 [מהדורת אולדפת'ר, עמ' 444-447]. עם זאת, ייחוס של ספרי נחש ומאגיה לכלדאים בתרבות ההלניסטית, הרומית והביזנטית מוכר לנו היטב, הן מן הפרגמנטים המכונים 'האוראקל הכלדאי' (על פרגמנטים אלו המייצגים - לדעת רוב החוקרים - ניסיונות לתאוסופיה של המאגיה והמנטיקה הכלדאית ראו לווי, 1956; ג'ונסטון, 1990; מג'ריק, 1989. פרגמנטים אלו חשובים מאוד לחקר הגנוסטיקה והתאוריה אך קשריהם לנושא חורגים מעבר לעיסוקנו כאן) והן מדמותה של הסיבילה הכלדאית אשר זכתה למקום של כבוד במסורת הרומית. לפיכך, ייתכן שהמונח 'גורלות' מציין בנוסח הראשונים כוכבים ומזלות, כמקובל בימי הביניים, והוא נוסח משני המבאר את מעשי הכלדאים.

לספרי, הרי שהוא פסל את השימוש בגורלות ואילו הבבלי פסל את השאילה בכלדיים, מונח אשר שימש ככל הנראה כשם כולל למנחשים שאינם יהודים.²⁴⁴ הסבר אחר – וסביר יותר בעיניי – יקשור בין שתי הדרשות שהדמיון הלשוני שביניהן כל כך מובהק. לפי הסבר זה שתי הדרשות מכוונות לעניין אחד תוך שימוש במושגים מתחלפים, ותכליתן לפסול קשת רחבה של טכניקות מנטיות (ובראשן את האסטרולוגיה).²⁴⁵ אם יש לזהות בין תוכנן של שתי הדרשות, דומה שאת ה'גורלות' בנוסח הספרי המופיע בתוספות יש להבין כקליטה של המונח הלטיני ותרגומו החוזר לעברית, בדומה לתרגום שאילה ('תרגום קלק'). כך זוהתה המנטיקה השנויה במחלוקת – שהדרשה ביקשה לאסרה על סמך דברים יח, יג – כ'שאילה בגורלות'. כבמקרים רבים אחרים, איסור זה על שני נוסחיו הוטמע בספרות ההלכתית והפך לקנוני בפתיחה לאיסורי הנחש בשלחן ערוך: 'אין שואלים בחוזים בכוכבים ולא בגורלות'.²⁴⁶

קשה להכריע בשאלת קדמותה של גרסת ה'ספרי' המופיעה בתוספות. על כל פנים, דומני שהשיקול הלשוני בנדון זה מכריע ומורה שאת המונח 'גורל' ככינוי לנחש הנסמך על טקסט קלטו המקורות הרבניים ממקורות חיצוניים. יתרה מזו, היעדר הכינוי 'גורל' לספרי נחש בספרות שבידינו (וכפי שנראה להלן, גם לביבליומנטיקה) עד המאה העשירית מעיד על שאילתו מהמרחב המוסלמי. מכאן ואילך יש אזכורים רבים לסוגי נחש שונים המכונים 'גורלות' (שייתכן בהחלט שמקורם קדום יותר ושיש לשייכם לתקופת הגאונים),²⁴⁷ הן בכתבי יד והן בספרות ההלכה.

244 ראו בבבלי, פסחים ק"ג ע"ב; ברכות סד ע"א; שבת ק"ט ע"א; קנו ע"ב; יבמות כא ע"ב; סנהדרין צה ע"א. על ביסוס הגדרת נחש אסור על זרותו בספרות הבית הראשון והשני ראו ריקס, 1990; הנ"ל, 1995. הסבר זה יכול להיתמך על ידי ההבדל שבין מושאי כל אחת מהדרשות: המימרה בבבלי דוחה את בני האדם העוסקים בנחש ואילו נוסח הספרי של התוספות דוחה סוג מסוים של נחש. ייתכן שיש בחילוף הנוסח בין 'כלדאים' המורה על טכניקות זרות או על אנשים זרים לבין 'גורלות' המורה על טכניקה מוכרת ומופנמת במסורת היהודית כדי לערער על הדיכוטומיה בין מנטיקה זרה ומנטיקה פנימית.

245 כך גם במדרש תנאים לדברים יח, יג [מהדורת הופמאן, עמ' 110]: 'תמים תהיה עם ה' א' מיכן שאין שואלין לכלדאין'. אם מקור זה אכן תנאי הרי שלפנינו שני מדרשי הלכה תנאיים שמתחלפים זה בזה; אולם ייתכן שאין זה אלא ציטוט מן הבבלי. והשוו למחלוקת רש"י ותוספות, בתוספות שבת קנו ע"ב ד"ה 'כלדאין'.

246 שלחן ערוך, יורה דעה, קעט, א. אפשרות אחרת היא שנוסח הספרי המצוטט בתוספות הוא עיבוד ושינוי שנעשה על ידי חכמי ימי הביניים בהשפעת המנטיקה הלטינית.

247 ראו דבריו של שלום, תר"צ, עמ' 10, על כ"י 'מעין החכמה' ו'שימושי תהילים'; ייתכן אף שניתן לקשור חלק מן השימושים הללו עם המתקפה הקראית על המורים הרבניים המשתמשים בספרי מאגיה כגון אלו המוזכרים אצל דניאל אלקומסי, פתרון שנים עשר, להושע ג, ד (עמ' 5); ד, יב (עמ' 6). כדאי לשים לב בייחוד למקור האחרון: 'עמי בעצו ישאל – נבערה בהלקח רוח נבואה מהם ולא יענם ה' וילכו לבקש את דבר ה' ולא ימצאו על כן יהיו צריכים לשאול בעץ מן המלמדים בספר'. כאן 'המלמדים בספר' הם ה'עץ' שתשובתו הבל, וככל הנראה אלקומסי רומז למורים הרבניים עצמם. שוורץ, 2003, קובע באופן כללי שמקורם של רוב מרשמי הנחש בחומרים ארץ ישראלים, ומשער שייתכן שהוא הדין בנוגע לספרי גורלות.

סוגת ספרי הגורלות בתרבות היהודית בימי הביניים למרות מספרם המצומצם קיימים בספרות חז"ל רמזים מספר על שימוש מנטי בספרים. המפורש והמפורסם שבהם הוא מנהגו של האמורא שמואל המצוין בבבלי, חולין צה ע"ב: 'שמואל בדיק בספרא'. רוב הפרשנים המסורתיים מזהים נחש זה כביבליומנטיקה (ניחוש בספר התנ"ך), אולם ייתכן שהספר שבו בדיק שמואל אינו דווקא ספר התורה, אלא ספר שנועד למטרות נחש. אילו מדובר היה בספר התורה – סביר שבעל הסוגיה היה מציין זאת בפירושו. ההקשר המידי שבו נמסר מנהגו של שמואל אינו רומז לכיוון זה דווקא. הסוגיה מוסרת שרב, בר הפלוגתא של שמואל, 'בדיק במברא'. לסימן זה ודאי אין קשר לתורה.²⁴⁸ האם החזיק שמואל בספר גורלות? בשאלה זו קשה להכריע. על כל פנים, אין בידינו עדויות נוספות על שימוש יהודי בספרי גורלות עד המאה העשירית. אולם למן המאה העשירית ואילך בידינו מאות אלפי עותקים של ספרי גורלות יהודיים ממרחבים תרבותיים שונים ומגוונים, הן בכתבי יד והן בדפוס.²⁴⁹ ספרים אלו זכו להעתיקות רבות, להדפסה ולתפוצה הולכת וגוברת לאורך השנים, עד המאה העשרים ואחת ועד בכלל. ספרי גורלות אלו חדרו בהשפעה מוסלמית מובהקת אל המרחב היהודי, וזה 'גייר' אותם תוך הותרת עקבות ברורים של תהליך שיוך המנטיקה לתרבות היהודית. מחקרה של ספרות ענפה זו וקשריה התרבותיים עם הסביבות השונות שבהן נוצרה ונקלטה מצוי בראשיתו.²⁵⁰

ספרי הגורלות בימי הביניים – תיאור וסקירת מצאי כללית על פי הרצאה שנשאה יעל אוקון, מנהלת המכון לתצלומי כתבי יד בספרייה הלאומית,²⁵¹ במכון לכתבי יד מקוטלגים מעל 800 כותרים של ספרי גורלות מסוגים שונים; בסקירת המצאי לקראת עריכת קטלוג מן הגניזה הקהירית איתר גידי בוקה 128 קטעים של

248 בספרות התלמודית המילה 'ספרא' מציינת סוגים שונים של ספרים, ביניהם את ספר התורה. מיד לאחר תיאור ניחושם של רב ושמואל הסוגיה מוסרת כי ר' יוחנן, האמורא הארץ ישראל, 'בדיק בינוקא'. כאן מפרשים מסורתיים וחדשים מזהים זאת בצדק עם הנוהג לשאול פסוק מאת התינוק. אלא שכפי שעולה מהמשך הסוגיה ומהמקבילות בירושלמי, במקרה זה קדם הסיפור המובא מיד לאחריו להמשגה התלמודית. על שימוש בילדים לצרכים מנטיים ראו למשל ג'ונסטון, 2001.

249 לרשימת כתבי יד מהגניזה הקהירית מן המאה העשירית עד השלוש עשרה ראו מאירסון, 2006, עמ' 404 הע' 37. כתבים אלו אמורים לראות אור ע"י שקד ושפר. בין העדויות הקדומות ביותר: כ"י ירושלים – הספרייה הלאומית Ms. Heb. 8°5242 - B 891; בכתביה אשכנזית, משנת 1000 לערך (אני מודה לגב' יעל אוקון על הבדיקה החוזרת של התיארוך); גויטיין, 1967, כרך 5, עמ' 292, ובעמ' 588 הע' 98, מזהה 'ספר גורלות' (כמו גם מפה אסטרוולוגית) מכתב ידו של הלל בן עלי (הוא חזן וסופר בית הדין בפוסטט אשר מסמכים בכתב ידו נשתמרו בין השנים 1066-1108. עליו ראו גויטיין, תשס"ה, עמ' 353-354).

250 על מחקר ספרי גורלות יהודיים ראו בורקהרדט, 2003; מאירסון, 2006; שורץ, 2003; שטיינשניידר, 1863, עמ' 120-123; שקד, 1988.

251 בכנס 'מעולמם של כתבי יד עבריים', ח' בתשרי תשס"ו, 11 באוקטובר 2005. אני מודה לגב' יעל אוקון על העזרה הרבה בתיאור הממצאים בכתבי היד והדיון המשותף על אודותם.

ספרי גורלות, מלבד 22 'גורלות חול' (גאומנטיקה).²⁵² למן המאה השמונה עשרה ראו אור עשרות מהדורות מודפסות של ספרי גורלות.²⁵³ את ספרי הגורלות ניתן למיין באופנים שונים. המשותף לכולם הוא הנפקת תשובה לשאלה ממסמך כתוב, אולם הם עשויים לשאת מופעים שונים המייצגים פיתוח, שכלול ומומחיות ברמות שונות. הקטנים והחסכניים ביותר שבהם אינם מכילים אלא טבלה בסיסית ביותר אשר לעתים בוררת בין שתי אפשרויות בלבד (כגון 'מוות' ו'חיים'; 'זוג' או 'פרט' לנישואין, או מורה על חשבון בגימטריא המנפיק תשובה אחת ממבחר מצומצם ביותר).²⁵⁴ אחרים עשויים להורות למנחש להציג שאלה משלו או מציעים מספר מצומצם של שאלות, ובאמצעות הליך תיווך פשוט ביותר מפנים את השואל לתשובה מתאימה.²⁵⁵ לעומת זאת הספרים המפותחים ביותר משלבים מרכיבים מנטיים רבים ומפורטים, כגון הוראות עיתוי השימוש, הכנות ארוכות ומדוקדקות הכוללות הקדמות מיתו-היסטוריות על מקורו של הספר, תפילות לפני הטלת הגורל, רשימת שאלות מפורטת וארוכה שממנה המנחש בוחר באחת והנחיה מפורטת על תהליך רב שלבי המוביל לרשימת תשובות ארוכה שממנה עולה תשובה אחת לשאלה הנבחרת. בספרים מפותחים אלו מתגלה הזיקה ההדוקה אל מסורת השימוש המנטי בגורלות פיזיים.

ספרי הגורלות המפורטים נחלקים לשני סוגים. עם הסוג הראשון נמנים ספרי גורלות המיוחסים לדמויות לא יהודיות (כגון גורלות תלמי וחכמי הודו²⁵⁶ או אריסטו²⁵⁷ וגורלות

252 בוהק, 2010.

253 כדוגמה לאוספים של ספרות ראשונית שראתה אור ראו את רשימת ספרי הגורלות ברשימת הספרות. פריטים נוספים: פרידברג, תשי"א, עמ' 192-193; כיום הפכו חלקם למקוונים, ראו <http://www.urim-thummim.com> (נדלה ב' 11/11/2010).

254 ראו למשל בכתבי יד מאוחרים מן המאה התשע עשרה: ירושלים - בניהו ח 13/112 (סימנו בבית הספרים הלאומי f 43822), עמ' 7 (בספירה המתחילה בסוף החיבור), 11; כ"י ירושלים - מכון בן צבי 2295/3 (בית הספרים הלאומי f 36082), עמ' קח-קח; תל אביב - ביל גרוס 384 (f 73841), עמ' 116; תל אביב - ביל גרוס 1/309 (f 71162), עמ' 64; ניו יורק - להמן 127 k F (f 72500), עמ' 20-21. רבים מהם, וספרי גורלות קטנים אחרים, ימצא המעיין בליקוטי הגורלות בספרים הנדפסים של אוהנה, תש"ן, עמ' 45 ואילך; חמוי [בקאל, תשכ"ה]; אלמגור, תשס"ד.

255 למשל Hebrew 8 412 (B 162), מקנאס תקע"ז-תקפ"ז, עמ' כ, טבלת שמות של גיבורים מקראיים, רובם נביאים, פשוטה ביותר, ומיד לאחריה לוח תשובות. היד משוטטת בפשטות על הטבלה ולפי השם היוצא ניתנת התשובה. כ"י ירושלים - מיכאל קרופ 1/497 (f 71273), סוגים שונים של גורלות קצרים ובהם בהתחלה גורל המסעות; מדף יג"ג גורל אותיות (המכונה לעתים רס"ג זוטא); מדף כב"ג 'גורלות של ה' אצבעות' המתפענחות על ידי דמויות מקראיות וגיבורי תורה שבעל פה.

256 למשל Muenchen - Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 294 (f 1644), דף 181-200, כתיבה ספרדית, רנ"ד (1494): 'זה הועתק מספר תלמי ומחכמי הודו...! במסורת המוסלמית יוחסו ספרי גורלות וטכניקות מנטיות, מאגיות ואלכימיות לתלמי ולדמות בשם 'טומטום אל הינדי' אשר לימדה את חלף אל ברברי הוקן בהודו במאה השישית. ייתכן שבעברית הוחלף טומטום אל הינדי לחכמי הודו. גם הרמב"ם מזכירו במורה נבוכים ג, כט, לו, מא, מו. הפניות למחקרים בנושא ראו סווג' סמית' וסמית', 2004, עמ' 212-213.

257 בדרך כלל מופיעים מרשמים רפואיים משמו לגורלות, ראו ירושלים - מרדכי מלכה 9/ (f 45836), עמ' 81-91.

המיוחסים לחכמים מוסלמיים מימי הביניים²⁵⁸), ספרי גורלות המכונים בשמות (כגון ספר 'אורים ותומים',²⁵⁹ גורלות 'אנא בכח'²⁶⁰) וספרי גורלות המיוחסים לדמויות סמכותיות למן תקופת המקרא ('גורלות אחיתופל',²⁶¹ לחזקיהו מלך יהודה²⁶² ולעזרא הסופר²⁶³), עבור דרך חכמי ימי הביניים (רס"ג,²⁶⁴ אבן עזרא²⁶⁵ ויהודה אלחריזי²⁶⁶) ועד 'גורל הקודש' המיוחס לר' חיים ויטאל.²⁶⁷

- 258 ראו ביתר פירוט להלן.
- 259 למשל, כ"י ברלין - ספריית המדינה OCT 2254 (f. 17298), בתחילתו; מוסקבה גינצבורג 1070 (f. 48312); ירושלים - מכון בן צבי 236 (f. 26572); סנקט פטרסבורג - האקדמיה הרוסית - המכון ללימודים מזרחיים A 298; ירושלים - הספרייה הלאומית Ms. Heb. 8°4384; ירושלים - הספרייה הלאומית Ms. Heb. 8°3964, וראו בפירוט אצל מאירסון, 2006, את הניסיון לפתור את טכניקת הניחוש. כתבי היד המוכרים לי מאוחרים ומופיעים החל משליש המאה השמונה עשרה. עדות מעניינת על הדפסת גורלות 'אורים ותומים' בשנת 1721 על ידי אברהם בן אברהם מוכבא אצל רוזאניס, תרצ"ח, עמ' 37, והשוו לדיווחו של פרידברג, תרצ"ז, עמ' 61-62.
- 260 ניו יורק - אוניברסיטת קולומביה M 893 X 6852 (f. 27408) (תחילת המאה התשע עשרה), עמ' 27-30*; רמת גן - אוניברסיטת בר-אילן 332 (f. 36822); סנקט פטרבורג - הספרייה הלאומית EVR II A 1/171 (f. 64193), עמ' 46-47*.
- 261 ראו למשל את כתבי היד מן המאות הארבע עשרה - חמש עשרה: Roma - Biblioteca Casanatense; Paris - Bibliotheque Nationale heb. 1028; דף 20* - 26* (f. 28) 2734; דף 151* - 155* (f. 15720) Paris - Bibliotheque Nationale heb. 1028; דף 248* - 255* (f. 1102) Muenchen - Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 246.
- 262 למשל ירושלים - מרדכי מלכה (f. 45836), עמ' 22* - 26*. סביר להניח שהמעמד המשיחי שיוחס לחזקיהו תרם לייחוס ספרי גורל לדמותו.
- 263 ראו חמוי, תשמ"א, עמ' מו-מז. ייחוסים אלו נראים מאוחרים יותר.
- 264 למשל לונדון - בית הדין ובית המדרש 137 (f. 4798), המאה השש עשרה, כתיבה איטלקית; הספרייה הבריטית Or. 10409, המאה השמונה עשרה, אשכנזית; ירושלים - הספרייה הלאומית Ms. Heb. 8°2698, דף 155* - 176* (1701), כתיבה אשכנזית; ברלין-מרבורג, 8°2254 (f. 1728), דף 70* ואילך.
- 265 Oxford - Bodleian Library MS Opp. 588 (f. 22371), דף 208* - 217*, כתיבה אשכנזית, קמ"ד (1384); Muenchen - Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 228 (f. 1259), דף 49* - 59*, ספרדית, המאה הארבע עשרה - חמש עשרה; London - British Library Add. 27017 (f. 5692), אשכנזית, ר"ל (1470); Parma - Biblioteca Palatina Cod. Parm. 2200 (f. 13376), דף 124* - 137*, ספרדית, המאה החמש עשרה; London - British Library Or. 10591 (f. 7414), דף 8-11, כתיבה אשכנזית, המאה החמש עשרה - שש עשרה; Cambridge - University Library Or. 2116.13 (f. 39561), דף 1* - 4*, איטלקית, המאה החמש עשרה - שש עשרה, ועשרות רבות של עותקים מאוחרים יותר.
- 266 ראו את הציטוט שלו בספר גורלות מ-1348 בכ"י Oxford - Bodleian Library MS Opp. 588, עמ' 206; Vatican - Biblioteca Apostolica ebr. 509, דף 3*, כתב היד מן המאה הארבע עשרה - חמש עשרה ומצוין בו שנכתב ככל הנראה בשנת 1203.
- 267 גרשם שלום העיר בכתב ידו על עותק 'גורל קודש' (תרכ"ב) [סימנו באוסף שלום בספרייה הלאומית OR 2703]: 'בראשונה חשבתי הספר למזויף או מיוחס בטעות להרח"ו אבל אמתותו מתאשרת אם נתחשב בעדות המפורשת של בנו ר' שמואל ויטאל שגם הוא, הבן, חיבר בין ספרי הקבלה המיוסדים על מה שקיבל מאביו, גם "ספר מלקט בחכמת התכונה [...] וגורלות אמיתיות כמו גורל החול [...] וקראתי שמו ס' שער השמים". כן לשונו בהקדמתו לשו"ת באר מים חיים שלו בכ"י אוכספורד על בית ההעתקה בהמגיד טו' (1871), עמ' 45.

הסוג השני הוא של ספרי 'גורלות חול' (גאומנטיקה)²⁶⁸ המחליפים את הטכניקה הגאומנטית בציור נקודות באופן מקרי על דף, קידודם ופיענוחם באמצעות לוח תשובות. חלק מספרים אלו מוצג כשאיילה ותרגום מתרבות לא יהודית; אולם לעתים קרובות גם לספרים אלו נוספו הקדמות המייחסות אותם למחברים שונים. מסורת בולטת אחת (שאינה דווקא יהודית במקורה) מייחסת אותם לדניאל הנביא,²⁶⁹ ועותקים רבים מיוחסים לראב"ע.²⁷⁰ גורלות אלו כולם, אף שהם קרויים בשם ו/או מיוחסים לחכם זה או אחר, נושאים וריאציות שונות בשלל מרכיביהם (השאלות – מספרן ותוכנו, התשובות, הליך התיווך, ההכנות והתפילות), ואף תורגמו לשפות שונות.²⁷¹

- 268 המונח 'גאומנטיקה' מתועד אצל איזדור מסיבליה (המאה השביעית) כמיוחס לוורו, המלומד הרומי מסוף המאה הראשונה לפני הספירה, אשר חילק את המנטיקה לארבע קטגוריות התואמות את ארבעת היסודות. ראו סווג' סמית' וסמית', 2004, עמ' 211 הע' 3; על מקורם של גורלות החול שבידינו והקשר שלהם לברברים בצפון אפריקה, להודו ולמסורות אסלאמיות קדומות דנים סווג' סמית' וסמית' בפירוט. 269 למשל תל אביב – ביל גרוס 1/309 (f 71162), דף 62-64*²; ירושלים – בנייהו צ 327/1 (f 43721), עמ' 10² (ואינו בהכרח גורלות חול); על הייחוס לדניאל גם במסורת הנוצרית ראו בפתיחה של דוד חפשי (הוא דוד פרנקו מנדס) לספר הגורלות, וינה – הספרייה הלאומית האוסטרית Cod hebr. 157 (f 1426), ת"ץ (1730). יעל אוקון זיהתה חמישה עותקים של ספרי גורלות שההדיר מחבר זה; על הייחוס לדניאל במסורת האסלאמית ראו סווג' סמית' וסמית', 2004, עמ' 212 הע' 9.
- 270 למשל כתיב היד שמן המאה הארבע עשרה עד המאה השש עשרה: Muenchen – Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 228 (f 1259), דף 126-174*¹; Muenchen – Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 29 (f 1644), דף 119-132*¹; Firenze – Biblioteca Nazionale Centrale Magl. III.36 (f 11964), דף 35-44*⁴, המאה החמש עשרה; Moscow – Russian State Library, Ms. Guenzburg 1070 (f 48312), דף 3-13*³; ירושלים – הספרייה הלאומית Ms. Heb. 8°3916 (B 546), דף 89-117*²; Muenchen – Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hebr. 299 (f 1107), דף 121-164*¹; Firenze – Biblioteca Medicea Laurentiana Plut. 88.58 (f 44229), דף 21-32*²; 111-128*¹; 143-157*²; תל אביב – ביל גרוס 1/309 (f 71162), דף כא ע"ב – לו ע"א: עותק של גורלות המיוחסים לראב"ע אשר בניגוד לכתבי יד אחרים מופיע ללא תפילה כלל; בתחילה הוא מציג את הפיענוח של גורלות החול לאותיות בין א-טז ולאחריו מיד לוח תשובות. שני הלוחות הראשונים מפנים ללוחות תשובות עם 16 אפשרויות המתאימות למקרא שיצר בתחילתו, אך הוא אינו מפרט את טכניקת הדילוג מלוחות אלו לאלו. דומים לו מאוד שני גורלות חול (שהם למעשה גורלות נקודות) המיוחסים לאבן עזרא. תל אביב – ביל גרוס 294 (המאה התשע עשרה): 'גורל החול הראשון אשר יסדו הרב רבי אברהם בן עזרא זלה"ה', 56-61*². גורל חול עם 16 שאלות ותשובות המבוססות על הצורות. הצורות זכות לכינוי 'מקצועי': 'גורל החול השני להרב ר' אברהם הנז', עמ' 61-66*²; אותו עיקרון עם תשובות שונות, ללא כינויים כלל.
- 271 בהרצאתה התייחסה גב' יעל אוקון לשני מחברים יהודים נוספים המוכרים לנו רק מחיבורים אלו: שמואל בן שלמה אבן חסדאי, ידוע גם בשמותיו שמואל בן שלמה מולכו ושמואל בן שלמה אבן חסן, אשר חיבר את ספר 'צפנת פענח' ואת ספר 'יפה נוף', ואדם בשם אליה שחיבורו כונה 'ספר באר שבע'. להם אפשר להוסיף את אלעזר בן אלעזר החתום על כמה ספרי גורלות.

בין ספרי הגורלות המפותחים זכו לתפוצה רחבה ביותר בתקופה המוקדמת ביותר (כתבי היד שבידינו מן המאה הארבע עשרה ואילך) גורלות המיוחסים לר' אברהם אבן עזרא (1089-1164). אף שאין אחידות ועקיבות בספרי הגורלות המיוחסים לאבן עזרא, בשיחה שבעל פה מסרה לי יעל אוקון שהיא נוטה לקבל ייחוס זה באופן עקרוני. היא מבססת את קביעתה הן על המצאי הרחב של כתבי היד והדמיון הכללי ביניהם, הן על קדמותם היחסית בהשוואה לכתבי יד אחרים והן על הציטוטים בכתבי יד אחרים בלשון 'הספרדי אמר'.²⁷² בין אם ניתן לייחס את העיסוק בגורלות בכלל, ובגאומנטיקה בפרט, לאבן עזרא ובין אם לאו, ברור שייחוס זה היה מקובל למדי. הספרים האחרים שייחוסם צריך עיון הם המיוחסים לר' יהודה אלחריזי (1170-1235, בעל ספר 'תחכמוני').²⁷³ דומה שלייחוסים האחרים לדמויות ולחכמים קדומים אין על מה שיסמוכו, והם נועדו לבסס את הלגיטימציה של הניחוש בספרי גורלות שעליה אעמוד להלן.

השאלות המפורטות בספרי הגורל המפותחים נושאות אופי קיומי. הן נוגעות לקבלת החלטות יומיומיות בענייני זוגיות, משפחה, בריאות, מסחר, יציאה לדרך, הצלחה בסכסוכים, מציאת מטמונים, לכידת גנב²⁷⁴ וכיוצא באלו. נדירות השאלות הנוגעות לעתיד הרחוק, נדירות מהן שאלות הנוגעות לנושאים לאומיים, וכולטות בהיעדרן הכמעט מוחלט²⁷⁵

272 למשל כתבי היד מן המאה החמש עשרה: St. Petersburg – Russian National Library Evr. I 262; (f 51142) דף 2; *181-200, עמ' 198; *181-200, עמ' 198; (f 48312) Moscow – Russian State Library, Ms. Guenzburg 1070; דף 86-116; *116-86, דף 167; *116-86, דף 167; (f 44229) Firenze – Biblioteca Medicea Laurentiana Plut. 88.58; עמ' 48; *143, דף 588 Oxford – Bodleian Library MS Opp. 22371; (f 22371) דף 143.

273 בספר 'תחכמוני', פרק כד [מהדורת יהלום וקצומטה, עמ' 327-332], תיעד אלחריזי מפגש מלא חיים עם מנחש ערבי בגורלות חול: 'אמר: ישים איש מכם ידו על החול / כי בו יודע הקדש מן החול / ונעשה כאשר צוה / וחקק על הטורים והתוה / וכאשר הפיל נקדותיו / וטורותיו / ועשה תבניותיו / וספר ספירותיו / ותלה כלי הנחשת באצבעותיו / ושקל השמש במע[ג]לותיו / והשיב הצומח על ארבע יתדותיו / וחקק כל כוכב איש על דגלו באותותיו / וכמעט כרעו לו כוכבי ערץ / וישבו איתו לארץ / וישתומם כפי שעה והוא חושב בנפשו / אחרי כן נשא אלינו ראשו... (שם, עמ' 330-331). הימן האזרחי – גיבורו של אלחריזי – וחבריו מביעים חשד במנחש הערבי המקהיל את ההמונים, מנסים להפילו בפה אך נכשלים ומסתכנים. ניתן לראות בשר פרודיה על חישובי קצים, אך גם מידה של מתן אמון בטכניקה. עם זאת, דומני שמהתיאור המייחס את הניחוש לערבי ומסופו המר של הניסוי עולה שייחוסם של ספרי הגורלות לאלחריזי מקורם בתיאור 'אוהד' זה של הטכניקה מספר 'תחכמוני', ולא בעיסוקו של אלחריזי עצמו בנחש מסוג זה.

274 אלו השאלות הקרובות ביותר להתדיינות משפטית העולות מספרי הגורלות. אולם, גם בנוגע אליהן השאלות הן בדרך כלל כלליות, אינן לוכדות אדם מסוים ואינן נוגעות להכרעות בבית דין. גם כאשר מוצגת שאלה הנוגעת להצלחה עתידית בהליך משפטי, לא מוצעת שאלה העשויה לערער על סמכות בית דין.

275 דוגמה שעשויה להיתפס כיוצאת מן הכלל בכ"י ירושלים – מכון בן צבי 233 (f 35685), המכונה גורלות תלמי המלך, 1810, דף 2, מכילה אינדיקציה על אדם אם הוא ממזר או לא. אולם, גם כאן נראה כי מדובר בנושאי שידוך ולא בהפעלת סנקציות הלכתיות או חברתיות.

שאלות כלשהן לנוגעות להכרעות הלכתיות.²⁷⁶ נראה כי ספרי הגורלות תחמו להם תחום מוגדר, ואין מלכות הניחוש של ספרי הגורלות נוגעת במלכות ההלכה כמלוא הנימה, נקודה שאליה אשוב בדיון המסכם.

ספרי הגורלות – מלב הממסד אל הפולקלור

ספרי הגורלות המפותחים (הרגילים והגאומנטיים) משלבים לכאורה בין מנטיקה המבוססת על גורל ומנטיקה אסטרולוגית. לעתים מופיעות הקדמות המרולוגיות התולדות את הזמנים הראויים לגורל במצב הכוכבים; לעתים קרובות השאלות נתונות במסגרת של שנים עשר המזלות. המנחש מופנה משם ללוח 'פרצופים' המזוהים בעצמם עם גרמי שמים, או ממונים על קונסטלציות כוכביות תחת המזל המסוים. גם לגאומנטיקה זיקה הדוקה לאסטרולוגיה מתוך הנחת משיכת שפע ('רוחניאית') על פעולת הנחש, ומתוך זיהוי הצורות העולות מחיבור הנקודות עם קונסטלציות אסטרולוגיות אלו ואחרות.²⁷⁷ אולם, העיבוד היהודי של ספרי הגורלות לגוניהם אינו מצריך כל ידע אסטרולוגי. לפנינו רטוריקה אסטרולוגית נטולת תוכן שנועדה למשוך מהילת החכמה של 'מדע' האסטרולוגיה על ספרי הגורלות.²⁷⁸ אם יש לכלול את נחש הגורלות תחת הקטגוריה של 'מנטיקה של חכמה', הרי שחכמה זו אינה קשה לרכישה ואינה זוקקת מומחיות רבה. דומה שחכמי ימי הביניים היו מודעים להשטחה זו. אף אלו שגילו יחס אוהד לאסטרולוגיה הסתייגו מפורשות מגורלות אלו. לעיל ראינו את עמדת ר' אברהם ב"ר חייא, כאן אבקש לצטט את ריה"ל המדרג אף הוא את סוגי המנטיקה כשהוא פורס את תורת הנבואה שלו לפני הכוזרי:

276 יש שאלות מעטות הנוגעות לשיבתו של אדם לביתו ו/או למותו שעשויה להיות להן השלכה הלכתית (ראו למשל בנדפס חמוי, תשמ"א, עמ' ל-לט); אולם לעולם אין השאלה מנוסחת בלשון 'עגונה זו אסורה או מותרת'.

277 על הליכי נחש גאומנטיים מורכבים בספרות הערבית ראו בפירוט סווג' סמית' וסמית', 2004; הליך הנחש ברוב ספרי הגאומנטיקה היהודית פשוט יותר. כשהוא נושא אופי מסובך, הוא מורכב מציר כמה שורות של נקודות באופן מקרי (במקור על חול, אך בספרים המאוחרים בכל אמצעי שהוא על כל מצע שהוא). את הנקודות מחברים על פי מפתח של שורה זוגית / אי-זוגית לצורות פשוטות יותר הנקראות בשם 'אמהות', אותן מפשטים לבנים / בנות ולבני בנים. את אלו מפשטים לשלוש צורות המורכבות מקווים אופקיים קצרים ומנקודות אשר נקראות 'עדים' ו'דיין', ולפי הווריאציות שלהן מסומנת התשובה. לעתים חלק מהשלבים נחסכים. לעתים מפענחים את התשובה על פי שתיים עשרה צורות בסיסיות המכונות במונח האסטרולוגי 'בתיים'. חלק מספרי הגורלות מפרטים את התשובות בהתאם לצורות, בחלקם רשימה של תשובות בנושאים שונים מרוכזת סביב צורה אחת. אף על פי שבמופעה המורכב ביותר הגאומנטיקה נראית מורכבת – כל הידע הדרוש לניחוש מרוכז בספר ההדרכה הקצר והנוח ללמידה.

278 ראו הבחנה דומה בנוגע לספרי גורלות מוסלמיים אצל סווג' סמית' וסמית', 2004. על האסטרולוגיה כמדע המבוסס על ידע אסטרונומי מוצק בחברה היהודית ראו בר אילן, תשע"א; שוורץ, תשנ"ט. דוגמה לספר גורלות 'מקצועי' יותר מבחינה אסטרולוגית ראו כ"י מינכן 294/8 (1644), עמ' 144² ואילך.

רק אם אנו מוצאים דבר מחכמת האצטגנינות סומך על חכמה אלוהית, חכמת התורה, אנו מקבלים אותו [...] בהניחנו כי דברים אלה נובעים מכח אלוהי ונמצא שהם אמת. אך כל דברי האצטגנינות האחרים אינם כי אם סברה והטלת גורלות בשמים, שיש בה מן האמת לא יותר מבהטלת גורלות בארץ.

(ריה"ל, כוזרי, מאמר רביעי, ט [תרגום אבן שמואל עמ' קסז])²⁷⁹

ריה"ל מדרג כאן את המנטיקה ויוצר סולם המבחין בין מעלת הנבואה, האצטגנינות המאושרת בספרות הרבנית, היומרות האסטרולוגיות שאין להן אישור וסברות התלויות במזל כגון 'גורלות החול'. עדות לתפוצה העממית של השימוש בגורלות חול ושלילת ערכם מופיעה גם אצל ר' יוסף אלבו בספר העקרים:

הנה כן יאמרו בעלי גורלות החוליי, או שאר מיני הגורלות הנוהגות בין האנשים, שבמקרה גמור יודיעו קצת האנשים על פיהם כל ריב וכל נגע שיקרה בין האנשים, מבלי שיהיה בצורות ההן שום הוראת עצמות על העניין המוגד. ויאמרו שכן נתאמת בנסיכון. כמו שיאמר בעל גורל החול שבהיות נשוא ראש יוצאת ראשונה,²⁸⁰ תורה על ההצלחה; ושפל ראש יורה על ההפך; ואין חילוף בין שתי אלו הצורות אלא בהנחת נקודה אחת, שבאחת מהן היא מונחת למעלה ובאחרת למטה. וכן בשאר הצורות שכל זה הוא דבר שאין לו עניין אמיתי בעצמו אלא במקרה גמור, כאנשים המגידיים עתידות בכתף, או שיש מסוגלים בזה כאחיתופל שהיה מסוגל על נתינת עצה הוגנת, עד שהוצרך דוד להתפלל לשם לסכל עצתו.

(ר' יוסף אלבו, ספר העקרים ד, ד)

אלבו שולל את ההתאמה בין הצורות של גורלות החול לבין העתיד. מנחשים המצליחים לתת עצות הוגנות באמצעות גורלות החול עושים זאת בזכות כישוריהם האינטואיטיביים ולא מתוקף ה'מדע' שבשמו הם פועלים. כדאי לשים לב להקבלה שבין המנחשים לבין 'אחיתופל' המובאת בדבריו. ייתכן שדבריו משקפים היכרות עם ספרות ניחוש המיוחסת לאחיתופל, וייתכן שאי-הבנה (תמימה או מכוונת) של דבריו תרמה לגיבושם ולהפצתם של ספרי גורלות המיוחסים ליועץ המקראי. לאור זאת ניתן להבין את הסבריהם של

279 בלשון המקור: 'פכלא תכרץ וקרעה פי אלסמא אצדק מנהא קרעה אלתראב' [בנעט וכן שמאי, עמ' 161-162]. מילולית, לשון זו עשויה להתפרש כמעניקה יתר תוקף לגורלות החול, אבל כך או כך ברור שריה"ל אינו מייחס חשיבות אף לא לאחת מהן.

280 'נשוא ראש' ו'שפל ראש' הם מונחים טכניים המתארים את הצורה המתקבלת מצירוף הנקודות בגורל החול. אלבו מציג פיענוח אינטואיטיבי ופשוט ביותר של משמעות הסימן, כמו בספרי גורלות חול פשוטים ביותר. כך, ב'נשוא ראש' נקודה מעל לקווים אופקיים (שורה אי זוגית של נקודות מעל לשורה זוגית), וב'שפל ראש' להפך.

המוציאים לאור של ספרי גורלות יהודיים בעידן הדפוס. כך, למשל, מקדים ספר הגורלות המיוחס לר' חיים ויטאל:

יפתח המשכיל ויפיל פור הוא הגורל, הנה אנכי לא אוכל לצאת ולבא בלשון מדברת גדולות יען וביען כי ראה ראיתי רעת עמנו וגם שמעתי שרוב העולם אינם נזהרין בזה ושואלין באוב וידעוני על הגנבה או על דברים אחרים ונהנין במעשה כשפים - לכן כתבתי זה החיבור מעט הכמות וגיליתי בכאן סוד אף שמן הראוי היה שלא לגלותו כידוע, אך עשיתי זאת כדי שידעו כי יש אלקים ונביאים בישראל שלא ילכו אחרי הכשפים.

(גורל קודש [מהדורת בקאל תשכ"ה עמ' א, ההדגשה במקור])²⁸¹

ההתנצלות שלפנינו מעידה על הבעייתיות שבפרסום ספרי הגורלות ומנמקת אותו כרע במיעוטו, מתוך מגמה לרסן את הניחוש האסור באמצעות תחליף לגיטימי. כללו של דבר, בעוד שהשימוש בספרי הגורלות נפוץ ביותר בקרב שכבות עממיות, בעלי ההלכה וההגות גילו יחס מסתייג כלפי התופעה ולעתים אף כללו אותה תחת האיסור ההלכתי. עם זאת, מעבר להבעות הזלזול בטכניקות מנטיות אלו, לא התגייסו בעלי ההלכה או ההוגים לפולמוס משמעותי נגד התופעה. דומה שהתקיים מעין מודוס ויונדי בנושא זה שבו התקבלה עמדתו העקרונית של הרמב"ן בנוגע לפעולות ניחוש עממיות בכלל: 'מכל מקום אל תדקדק עם בני אדם יותר מדאי'.²⁸²

281 הקדמה זו דומה להקדמת אברהם בן אברהם להדפסת אורים ותומים שלו באדריאנופול 1721; השוו להקדמת חמוי, תשמ"א, עמ' עד, לערך גורלות: 'ובהיות מחפש על זה ענינים מצאתי ט"ל גורלות וכולם דרכתי בהם ניסיתי וראיתי רובם הולכים אחר המחשבה ואחר האמונה והדמיון. וטעם הצגתי אלו הגורלות פה ובספה"ק "האח נפשנו" יען ידוע לכל באי שער עירי שהדברים הללו יש להם כח המושך לבות בני האדם הגורלות והסגולות הכל רצין אחריהם ישראל לסגולתו ובעבור אחד סגולה או גורל אשר רוצה לראות האדם בספר הזה, אגב זה לומד איזה דברי תורה או מוסר או הנהגה טובה וי"ד שתעשה רושם בלבו ודי לי ולו'. חמוי מזהיר לכאורה שהוא עוקב אחר שיטת הרמב"ם ביחס לגורלות ואינו מאמין בהם כלל בעצמו. מתחים סוציולוגיים אלו מאפיינים את היחס לשימושי הגורלות עד היום. דוגמה מאפיינת לכך ניתן לראות ב'הסכמתו' המסויגת של המקובל הרב כדורי לקונטרס 'תמים תהיה' המבקש לאסור את המנטיקה לגוניה: 'ובענין הגורלות ועתידות יש מהם תקנות הנביאים, ובבית שני היו משתמשים בו כי נתמעטה הנבואה ורוח הקודש, וקראו לו אורים ותומים, ויש גורלות מיחסים אותם לעזרא הסופר ויש ליחזקיה המלך, ורב חמאי גאון תיקן גורלות כעין אורים ותומים, ויש גורלות מיחסים אותם לרש"י זלה"ה, והראב"ע עשה כמה מיני גורלות, ומהרה"ו ג"כ עשה גורלות, וגם הרש"ש זלה"ה, ובסודור הרש"ש [...] נמצא בו גורל עמו, ויש בקשה בגורלות שהשם חפץ בגורלות... (הלל, תשנ"ו, עמ' 20).

282 תשובות הרמב"ן בענייני אמונות ודעות [מהדורת שעוועל, עמ' שפ].

'ג'יור' המנטיקה המוסלמית ותפקידו של הגורל

אל מול ההסתייגות הממסדית בולט המאמץ לעגן את הלגיטימציה לניחוש בספרי הגורלות. כאמור לעיל השימוש בספרי גורלות מתועד בעת העתיקה, אולם חדירתם של מקורות אלו אל המרחב היהודי נעשתה בתיווך מוסלמי.²⁸³ מקורם המוסלמי של ספרי הגורלות הותיר את עקבותיו בתהליך ה'ג'יור' של המנטיקה. בחלק מכתבי היד היהודיים מופיעות דמויות אסלאמיות, ביניהן הנביא מוחמד עצמו.²⁸⁴ באחרים הותיר העיבוד את עקבותיו. כך למשל בכתב יד מן המאה השמונה עשרה מצפון אפריקה שאינו מכיל סממנים יהודיים מיוחדים והתשובות כתובות בו ערבית יהודית, מופיעה טבלת שמות מאלפת:

אדם	שם	יָדְרִיס	אברהם
ישמעאל (!)	יצחק	נח	יעקב
יוסף	איוב	משה	אהרן
יהושע	שופטים	שלמה	שמואל
יונה	דוד	יפתח	זכריה
ירמיה	ישעיה	עמוס	אדם

השמות יָדְרִיס²⁸⁵ וישמעאל מצביעים על מקורו המוסלמי של החיבור, שאר השמות מעידים ככל הנראה על עיבוד יהודי של רשימה קדומה. ייתכן כי הלשון העברית לא הייתה שגורה בפיו של המעבד, והוא לא שכתב אותה עד תום. לעתים חלק מן המעבדים אף הציגו את מקור החיבור. גורלות עבריים שונים מפרשים את השאילה ממקורות

283 על כך שמקורם של ספרי הגורלות המוסלמיים הוא בעת העתיקה מעידים הייחוסים לדמויות יווניות, כגון תלמי, ויותר מכך מונחים מאגיים רבים שהושאלו גם לספרות היהודית. המחקר על ספרי גורלות יהודיים שנערך עד כה עמד על הדמיון הסוגי למקבילות מן העולם היווני-רומי, ראו בורקהרדט, 2003; מאירסון, 2006. על המעבר מהמרחב המוסלמי ליהודי ראו פרידלנדר, 1907. עם זאת, עדיין לא נערך מחקר יסודי על הזיקה והקרבה המידית של ספרי הגורלות היהודיים למקבילות המוסלמיות. המחקר המסכם והיסודי ביותר שאני מכיר על נחש גורלות החול באסלאם הוא של סווג' סמית' וסמית', 2004. איני מתכוון לערוך כאן מחקר שכזה, אך דומני שבדברים שלהלן יש כדי להבהיר את התרומה ההדדית שמחקר מעין זה עשוי להעלות עבור שני שדות המחקר, של התרבות היהודית ושל זו המוסלמית בימי הביניים, ושל הקשרים ביניהן.

284 בולט כ"י גבעת יערים, משה עוזרי 1/2 (f 74040), המאה התשע עשרה, כפי שציינה יעל אוקון בהרצאתה שהגורל בתחילתו, עמ' 1 ואילך, הוא מוסלמי ברור, ולוח התשובות כולל עשרים ושלושה שמות נביאים וחכמים מוסלמים כמו למשל שעיב, מוחמד ואחרים.

285 ברשימות אחרות בכתבי הגורלות בא במקום זה חנוך. בחקר האסלאם יש שהציעו לזהות את 'יָדְרִיס' או 'אִידְרִיס' עם הרמס טריסמגיסטוס, אולם כפי שודג'ה, 2002, כרך 3, עמ' 1030-1031, מסכם, במסורת המוסלמית הוא זוהה עם דמותו התנ"כית של חנוך. המסורת המוסלמית מזהה את אִידְרִיס כאבי המנטיקה של גורלות החול אשר קיבלה מהמלאך גבריאל. על חשיבותו של ייחוס זה בעולם המוסלמי אין צורך להכביר מילים. הפניות למקורות האגדה ראו אצל סווג' סמית' וסמית', 2004, עמ' 212 הע' 6-7, וראו ון-בליידל, 2009.

מוסלמיים. כך גם המחבר שמואל בן שלמה אבן חסדאי, שהוזכר לעיל, מתאר את חיבורו 'צפנת פענח' כמבוסס על 'מאשר דרשתי וחקרתי בספרים מפוררים ואצל בני ואקר י"ץ'. יתרה מזו, בחלק מכתבי היד נשתמר הייחוס לחכם המוסלמי אשר חיברם. בין אלו בולטים שמותיהם של בעלי ספרי גורלות מוסלמיים כגון אלפזרי ואבו מאצר.²⁸⁶

על תהליך התרגום והעיבוד התרבותי ההדרגתי נוכל ללמוד מצורות העיבוד השונות של ספרי גורלות שלפנינו. מאחת העדויות עולה שמקורו של ספר הגורלות המיוחס לעתים לרס"ג ולעתים לאבן עזרא בספר מוסלמי המזוהה עם אלפזרי. מעבד ספר הגורלות המיוחס לאבן עזרא מסגיר את פעולת ה'ג'יור' ומגמתה:

לא ישקרו לך ולא יכזבו בך החוזים והנביאים ההם אם תשאל בכונה לדעת עצה, אבל – לא לנסותם. כי יש בפיהם נכונה ותשובה אמיתית ורוח ד' דבר במ וכלם נתחברו ונכתבו עפ"י חזיון הכוכבים וסוד קדושים ולולא שהם דברים אמיתיים לא היו משתמשים בכלי קודש אלה כי אם בשמות הטמאים בנפשותם כאשר חבר החכם אלפזרי בגורלות אשר חבר בשם עופות טמאים אמנם אלו הגורלות ראויים להשתמש בכלים קדושים בשמות הנביאים אשר נתן להם הבורא חכמה ונבואה וגלה להם העתידות כדבר שנאמר: 'כי לא יעשה ד' אלקים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים'.²⁸⁷

מעבדו של נוסח זה ביקש לבדל את ראב"ע ולהכשיר את ספר הגורלות שהוא מייחס לו בטענה כי בעוד שהספר המוסלמי מבוסס על מערכות של ציפורים טמאות – ספר הגורלות המעובד של אבן עזרא מבוסס על שילוב בין שנים עשר המזלות ודמויות מקראיות.²⁸⁸ ספרי גורלות אחרים, המיוחסים לעתים לאחיתופל ולעתים לרס"ג, מקנים

286 אבו מאצר היה מלומד ואסטרוולוג מוסלמי חשוב בן המאה התשיעית (נפטר ב' 886). ציטוטים בכתב יד יהודיים ראו למשל כ"י לונדון – בית הדין ובית המדרש 137 (f 4798), עמ' 14; כ"י 1342 פאריס (BN 1028). סווג' סמית' וסמית', 2004, עמ' 217-218, מפקקים בייחוס הגאומנטיקה לאבו מאצר כיוון שאין כתבי יד מוסלמיים מימי הביניים המגבים את הדפוסים המאוחרים. כאן עדותם של התרגומים העבריים עשויה להעיד על קדמות הייחוס. זיהוי המדויק של אלפזרי קשה יותר, באשר ידועות כמה דמויות של אסטרוולוגים וגאומנטיקונים בשם זה בשלהי המאה השמינית וראשית המאה התשיעית, ראו אצל פינגרי, 1970, והמקורות שהוא מביא.

287 ראו בנדפס אצל בקאל, תשנ"ה, עמ' 1 (תוך תיקון הפיענוח של אלפזרי לאלפזרי).

288 לעתים ההוספה המאוחרת והמאולצת ניכרת. כך למשל בספרי גורלות המשלבים את הגיבורים המקראיים בלוח התשובות. באחד מכתבי היד מופיע לוח תשובות עם 32 פתרונות הקושרים את התוצאה עם מזל + שם של גיבור תנ"כי + צירוף של סימנים אסטרוולוגיים + פיענוח משמעותו. כגון א. 'מזל אדם והוא טלה: ב"א (=בן אדם) הדבר הזה שאתה מבקש יעלה בידך'. תל אביב – ביל גרוס 1/309 (f 71162), עמ' מה'–מח". ניכר שבמקורם היו גורלות אלו מיוסדים על מזלות בלבד, ומאוחר יותר ביקשו לתלות אותם גם בגיבורים מקראיים. תופעה זו עולה גם מהכתרות ללוחות התשובות בגורלות המיוחסים לאבן עזרא.

משמעות דתית למעבר בין עופות טמאים לבהמות טהורות בלוחות תשובות, ולעתים אף משבצים עוד שלב הכולל מלכים מקראיים המקנים רושם יהודי מובהק יותר לספר המנטי.²⁸⁹

מאפיינים מעין אלו כינה מ"ד שוורץ בהקשר למאגיה 'חסידות מאגית' המחברת בין המאגיה או המנטיקה לבין ערכי החברה היהודית ומסורתיה.²⁹⁰ ואכן, ספרי הגורלות מציגים אסטרטגיות משוכללות להטמעה תרבותית של ספרי הגורלות והצגתם כיהודיים. מ"ד שוורץ וניידר עמדו על השיוך לדמויות סמכותיות, לעתים תוך הקדמה של מבוא מעין היסטורי על גלגוליו של ספר הגורלות. כך, למשל, ספרי גורלות המיוחסים לגיבורים מקראיים מתארים את גניזתם וגילויים מחדש של הספרים במהלך ההיסטוריה. תיאור מיתי-היסטורי מעין זה, המבוסס על כתבי יד של גורלות מוקדמים ויכול לייצג היטב דפוס זה, מופיע בהקדמה לספר 'גורלות אחיתופל' הנדפס:

זה הגורל אסור לגלות אלא לצנועים ובני טובים, כי הוא סוד גדול, בלי חשבון, בלי עול, והוא פליאה גדולה. והוא הגורל שהשתמשו בו אנשי כנסת הגדולה. וזה הסוד לא גילו הראשונים, וגנזוהו באכסדרא. ובעת שבטלו גזירות יון מישראל, גילוהו לבריות. וכשעלו משם לא"י – העלוהו עמהם. וחזרו וגנזוהו בטבריה. ואחר זמן ארוך, בימי מלכות רומים, הבריות צריכים לזה ולא היו ידועין אנה גנזוהו אבותינו. וגזרו תענית. ונתגלה להם שהוא נגנז בשער אחד בטבריא, והלכו מיד וקבלוהו משם, והשתמשו ושאלו בו, מה שהיו צריכים לידע בו, וחזרו וגנזוהו עוד במקומו, עד זמן שהיה הרעש בימי השמעאלים והוצרכו לו הבריות ונתגלה להם כבראשונה. ומסרוהו חכמים זה לזה וציוו והזהירו עליו מאוד מאוד לבל נשתמש ולשאול בו אלא לצורך גדול...²⁹¹

289 ראו למשל כ"י ברלין – ספריית המדינה OCT 2254 (f 17298), מדף 70*.

290 שוורץ, 1995.

291 וריאציות שונות וקטועות מהגניזה לסוג הקדמה זה שברור שאינן הדוקות לספר גורלות אחיתופל ראו למשל AS 142.36 T.-S. Heb 28 2076 (B 162), עמ' 18* (המתאים לאבן עזרא המוכר לנו). השוו להקדמה של ספר גורלות אורים ותומים המאוחר שערך המוציא לאור אברהם בן אברהם, שם יוחסה כתיבת הספר עצמו לאנשי הכנסת הגדולה: 'ספר אורים ותומים שהיו ישראל משתמשים בהם בבית שני שחברו שבעים זקנים שהיו בימי תלמי מלך מצרים והיה כתוב אצלם בספר גדול על גויל. וסוד ספר זה, גדול הוא, וחכמה נפלאה, בימי השבעים זקנים לא היו משתמשים בו אלא היחידים ולא גלוהו לכל ישראל. אחר הימים, גזרו היונים גזירות בבית שני ורצו לשרוף כל ספרי תורה וגנזו אותם, וזה הספר עמהם. ולימים בקשוהו ולא מצאוהו. ועשו תענית ובקשו רחמים עד שנזכר זקן אחד ואמר להם זכר אני שגנזוהו במערה אחד בטבריא. קדם לפנייהם והלכו לשם וחפשוהו, ומצאוהו והיו משתמשים בו דור אחרי דור עד שנחרב בית שני. חזרו זקני ירושלים והחביאוהו במערת טבריא וגנזוהו כמו שמונים שנה עד שבאו עליהם ישמעאלים והוצרכו לו וחפשוהו ומצאוהו והיו משתמשים בו דור אחרי דור' (בקאל, תשנ"ה, עמ' 4-5). גם ממקור זה ברור שהספר 'נתגלה' בתקופת שלטון מוסלמי.

קשה לדעת כמה מידע היסטורי ניתן להפיק מהקדמה מיתית מעין זו. יש לשים לב לפער בין שמו של הספר, התולה אותו באחיתופל, לבין העדות על השימוש בספר הגורלות בימי הבית השני על ידי אנשי הכנסת הגדולה. די בכך כדי להבהיר שהקדמה זו עצמאית. חיזוק לכך עולה מכתבי היד שבהם הקדמה זו משובצת בספרי גורלות אחרים. מטרת ההקדמה ברורה – להעניק תוקף ואותנטיות לספר הגורלות. אחיתופל היה יועץ חכם: 'עצת אחיתופל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל איש בדבר האלהים כן כל עצת אחיתופל'.²⁹² כך מהימנותו של הספר עשויה להתחזק, אם כי השימוש בו עשוי להעלות פקפוק: מה הלגיטימציה להשתמש בספר גורלות המיוחס לגיבור מקראי שלילי? שימושם של אנשי כנסת הגדולה עשוי לסייע בכך. ואכן, בפעמים אחרות הייחוס לאחיתופל מוחלף בייחוס לרס"ג.

ואולם, אם יש להעלות ראייה היסטורית כלשהי מן הדברים, מעניין לראות כי לעדותו של בעל ההקדמה הספר הוצא לאור והחל להיות מועבר מאיש לאיש לאחר 'הרעש בימי הישמעאלים'. תליית החשיפה בהשפעת הנוכחות הערבית עולה יפה עם האמור עד כה. אילו הייתה מוזכרת טבריה לבדה הייתי נוטה לראות באזכורה עוד אסמכתא בדיונית למקור היהודי של הספר. אולם הזכרתה לצד הרעש שהוביל לחשיפת הספר עשויה להעיד בעיניי שבדברים אלו יש ללמד לכל הפחות על המקום שבו נערך אחד העיבודים המרכזיים לספר. בימי הביניים סבל הגליל מרעידות אדמה חוזרות ונשנות, וקשה לדעת לאיזו מהן הכותב מתייחס. השערה מופלגת תייחס את חיבור ההקדמה לתקופה המוסלמית הקדומה בא"י (634-1099). אם יש בהשערה זו ממש, נראה כי על כורחנו ניאלץ לנתק את המסורת שלפנינו מספרי גורלות (ואכן השורש גר"ל נעדר מחלק מהקדמות אלו) ולייחס אותה לספרים מנטיים אחרים.²⁹³ ניתן לזהות (לדעתי, בקושי רב) את הרעש עם רעידות האדמה החזקות של 1033-1034. אם כך, הרי שלפנינו גלגולים של עיבודים קדומים ביותר לספרי גורלות, סמוך להופעתם במרחב היהודי. אולם דומה שהשערה זו אינה הולמת את המצאי שבכתבי היד ואת התהליך האבולוציוני של ספרי הגורלות המשתקף מהם. אני נוטה לשער שהרעש המכוון הוא מאוחר יחסית. לכל המוקדם מדובר ברעשי האדמה של המאה השלוש עשרה. אם כך, הרי שלפנינו עיבוד מאוחר יחסית שככל הנראה נעשה בארץ ישראל.

חסידות מנטית בנחש הגורלות: פעולות טקסיות, ציטטות ותפילות להפלת הגורל
אולם האסטרטגיה המעניינת ביותר להטמעתם של ספרי הגורלות בתרבות היהודית היא שילובן של פעולות טקסיות כחלק מהליך השימוש בספרי הגורלות. לפנינו עשרות וריאציות של פעולות, ציטטות ותפילות – החל מהוראות קצרות ולקוניות ביותר, כגון

292 שמ"ב טז, כג.

293 על טבריה כמרכז מנטי חשוב בתקופה זו ראו בפירוט בר־אילן, תשע"א.

הוראה לציטוט פסוק יחיד או פסוקים ספורים, שגם בהן ניתן להבחין ברמות שונות של שכלול ופיתוח, ועד לטקסטים ארוכים ומפותחים ביותר. חלקן מכילות מילות הקדמה כלליות, כדוגמת ההקדמה הלקונית הבאה ל'גורלות דניאל הנביא':²⁹⁴

אתחיל לכתוב גורל של דניאל הנביא זיע"א והם בדוקים
הרוצה לעשות זה בגורל ידון תחלה בדעתו פסוק: רבות מחשבות בלב איש ועצת
ד' היא תקום²⁹⁵ ואח"ך ידין בדעתו אותו הדבר שרצונו לשאול.

גם בפסוק המצוטט כאן ניתן לראות ביטוי לחסידות מנטית. השואל כאילו מתנצל על פעולת הנחש ומותיר את הבחירה להתערב בידי האל, אולם אין היא הדוקה לשימושי גורל. שונה במעט התמונה בלוח גורלות פשוט ביותר המכונה 'לוח הגורל מניחת האצבע' שבו מופיע פסוק בודד אשר ספק אם יש אפילו לצטטו: 'וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ לָכוּ וְנִפְלְאָה גוֹרְלוֹת וְנִדְעָה בְּשִׁלְמֵי הָרַעָה הַזֹּאת לָנוּ וַיִּפְלוּ גוֹרְלוֹת וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל עַל יוֹנָה' (יונה א, ז).²⁹⁶ ככל הנראה ציטוט הפסוק בספר נועד רק לציין את השימוש המקראי ומקנה לגיטימציה בסיסית לטכניקה. פיתוחים נרחבים יותר מופיעים בספרי גורלות שונים, ובהם בולט השימוש בתהלים פרק טז שניתן לכנותו 'מזמור הגורלות'.²⁹⁷ ספר גורלות עשיר בתפילות מפותחות אשר עשוי להדגים היטב את המודל השלם הודפס בוונציה בתרי"ז (1657), והעתקות ממנו מצויות בכמה כתבי יד:

אל אלהי האלהים ואדוני האדונים מלך מלכי המלכים האל הגדול הגבור והנורא יושב הכרובים באתי ברעד ובפחד באימה ביראה ברתת ובזיע לבקש רחמים בתפילה ובתחנונים מלפני כסא כבודך בקידה בכריעה בהשתחויה באתי להתחנן לפני יקר מלכותך שיתגלגלו רחמי מדותיך עלי בעת ובעונה הזאת להודיעני ולהעמידני על סוד שאלתי ואמתת בקשתי וענין חפצי על הגורלות האלו שנסדרו על פי נביאך וחזויןך אשר הודעת וגלית להם חזיוניך ובריתך כדבר שנאמר סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם:²⁹⁸

אמנם גלוי וידוע לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שכל זמן שבית המקדש קיים היו נביאיך וחזויןך מתנבאים וכהניך שואלים באורים ותומים ומודיעים מה שעתיך

294 ירושלים - בניהו צ 327/1 (f 43721), עמ' 10³. שונה במקצת מהנדפס בספר ילקוט הגורלות א, ירושלים תשכ"ה, עמ' טו-יח.

295 מש' יט, כא.

296 תל אביב - ביל גרוס 1/309 (f 71162), דף לז.

297 ראו לדוגמה תל אביב - ביל גרוס 1/309 (f 71162), דף 127²-132³; ירושלים - בניהו צ 327/1 (f 43721), דף טז-יג; מינכן 294/8 (f 1644), דף 140* - גורלות המיוחסים לאב"ע; תיקון המדיום,

המאה הארבע עשרה, פרובנס (f 3354).

298 תה' כה, יד.

להיות בין טוב ובין רע²⁹⁹ ועתה ברוב עונינו ופשעינו חרב בית המקדש והנבואה בטלה ואין לנו לא נביא ולא כהן ולא חוזה להודיע לנו הדבר הצריך לכן באתי בלב שלם ובנפש חפצה לפני ה' אלהי כי אין לי דרך טובה אחרת לנטת ימין ושמאל והודיעני ברחמיך הרבים על גורלות האלה מה שאני מבקש מלפניך כי אתה בגורלות בחרת לחלק כל דבר ולפרש ולהודיע לאדם את דרכיך ואתה חלקי ומנת גורלי כדבר שנאמר ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי: חבלים נפלו לי בנעימים אף נחלת שפרה עלי: אברך את ה' אשר יעצני אף לילות יסרוני כליותי: שוותי ה' לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט:³⁰⁰ ויאמר שאול אל ה' אלהי ישראל הבה תמים וילכד יונתן ושאול והעם יצאו:³⁰¹ ברוך ה' לעולם אמן ואמן³⁰² ברוך ה' אשר קדש שמו הגדול וגלה סודו לחסידיו והראה כחו וגבורתו בשמו ובמאמר פיו בלשון ובכתב יתברך המלך הקדוש יתרום כבודו תמיד: ענה דניאל ואמר יהי שמייה די אלהא מברך מן עלמא ועד עלמא די חכמתא וגבורת' דיליה היא והוא מהשנא עדניא וזמניא מהעדא מלכין ומהק' מלכין יהב חכמת' לחכמין ומנדעא לידעי בינה: הוא גלי עמיקתא ומסרת' ידע מה בחשוכא ונהורא עמיה שרא.³⁰³

מאוחר יותר, כשהוא פותח את סדר התשובות, הוא מוסיף תוך הרמזים לפסוקים שונים הקשורים לנבואה, למנטיקה ולגורלות בפרט:

ותומיך גורליך ³⁰⁴	חבלים נפלו
בגורל יפלין ³⁰⁶	הרי הוא לקראתך ³⁰⁵
כי לכל יש זמן ³⁰⁸	אל יודע ועד ³⁰⁷
ונשגב למועד ³⁰⁹	ירוך בו נאמן
ותכון דרכי	שויתי לנגדך ³¹⁰

299 בקטע הגניזה (T-S. K. 1.131 (OR 53), דף ב, שורות 8-11, תפילה דומה הממשיכה ומפרטת: 'כי אתה יי בגורלות בחרת לכל דבר להודיע לאדם דרכיך ויודיעו לו על כל מעשיך אם טוב ואם רע אם רפואה אם חולי אם הפסד אם ריוח'.

300 עד כאן מ'פרק הגורלות', תה' טז, ה-ח.

301 שמ"א יד, מא.

302 תה' פט, נג.

303 דנ' ב, כ-כב.

304 מבוסס כמובן על תה' טז, ה-ו.

305 מבוסס על שמ' ד, יד, על אהרן היוצא לקראת משה. עליו נאמר: 'אַהֲרֹן אָחִיךָ יְהִיֶּה נְבִיאָךְ' (שמ' ז, א).

306 ככל הנראה פרפרזה על ציווי גורלות נחלת הארץ.

307 על פי יר' כט, כג, ויכול להיות שמבוסס על הליטורגיה והשיבוץ בפיוט המפורסם 'ונתנה תוקף'.

308 על פי קה' ג, א.

309 שורה זו מלחימה שברי פסוקים מחב' ב, ב, מש' יח, י ויש' ב, יא, יז.

310 מכאן חוזר לתהלים טז, פרק הגורלות.

לא מעדו קרסולי	וה' אברך
לסחורה ולכבוד	לחופות ולבנים
למות ולחיים	לתפארת והוד

הקדמות אלו מדגימות את המודעות לבעייתיות של השימוש בספרי הגורלות ומשקפות את המאמץ להפגין 'חסידות מנטית' באמצעות אסטרטגיות הטמעה שונות. שאילת ביטויי החסידות מן הליטורגיה, הבלטת הכפילות לרצונו של האל, ייחוס מוצאו של הספר ל'נביאים' ול'חזוים' אשר באים לידי ביטוי גם במבנה הספר, שילובם של פסוקים המצדיקים את המנטיקה באופן כללי - כל אלו מובעים באופן מפורש על ידי המנחש. אולם, מעבר לכך בולט המאמץ הייחודי 'לגייר' את הטכניקה הספציפית - טכניקת הגורלות. אין ספק שהמעבדים של ספרי הגורלות שואבים לגיטימציה משלל הפרשיות המקראיות שבהן נעשה שימוש מנטי בגורל, כגון חלוקת הארץ ולכידת יונתן, ומפסוקי תהלים המייחסים את תוצאות הגורל האישי לאל. באמצעים אלו הם מחריגים מפורשות את הגורל כאמצעי מנטי ראוי בטענה כי האל עצמו בחר בגורלות כאמצעי מנטי כשר: 'כי אתה בגורלות בחרת לחלק כל דבר ולפרש ולהודיע לאדם את דרכיך'.

לדעתי יש בכך כדי להסביר את הרחבתו של הכינוי 'גורל' גם לפעולות נחש שאינן נושאות אופי של הטלת גורל. הדוגמה המרשימה ביותר לכך היא 'גורלות החול' (גאומנטיקה) המכונים בערבית 'עלם אל-רמל' (מדע החול) או 'דרב אל רמל' (הכאת החול). ברצוני להציע שהתרגום לעברית אינו נובע רק מן הדמיון הסוגי שיכול להיות בין ספרים אלו וספרי הגורלות, אלא שבעצם התרגום של פעולה מסוימת כ'גורל' יש משום הכשרה של הפעולה המנטית בתרבות היהודית.

ספרי גורלות וההלכה - בין הצידוק המנטי והפסיכולוגי לגורל כללו של דבר, ספרי הגורלות מהווים מופת ל'חסידות מנטית'. הם מבקשים להכשיר את הגורלות בהתחשב ברקע התרבותי וההלכתי ומעבדים אותם כך שיתאימו למסורות אלו. לעתים חסידות מנטית זו אף מובלטת תוך הקבלתה למגבלות ההלכה, כך למשל בהקדמה לאחד מספרי גורלות רס"ג/אחיתופל:

וחס ושלום שיהא האדם [פן]רש עצמו אל הדרכים האלו ויהיה בטחונו משל ה'ק'ב'ה' אלא אינו עושה זה אלא לסימן לבד לא שיעבור על התורה ועל שכתוב בה חס וחלילה יהי רצון מלפני השמים שיתן לבנו לתורתו ונהיה מן המחזיקים בה כדרכה והלכתה.³¹¹

כבר נתקלנו לעיל ביחס האמביוולנטי לספרי הגורלות. כאן המקדים מציף את המתח ההלכתי אל פני השטח ומבקש לגשר עליו באמצעות זיהוי הפעולה לא כנחש אסור אלא כסימן מותר. מעניין לציין שבניגוד למרשמים מאגיים ומנטיים רבים, בספרי הגורלות אין כמעט השבעות ולחשים.³¹² גם במקומות שבהם נעשה שימוש ב'קבלת שמות' התפילה מנוסחת כבקשה ולא כהשבעה. כך, ספרי הגורלות משתלבים במרחב התרבותי היהודי אפילו לדעתם של המעמידים את ההבחנה בין הנחש האילי האסור לבין הנחש היהודי המותר על ההבדל שבין כפייה לרצון. מעניינת לא פחות העובדה שכבר צוינה לעיל שבין השאלות והתשובות השונות אין כל ניסיון לפתור בעיות הלכתיות. המנחשים עשויים לשאול אם אדם ישוב לביתו אך לא ישאלו אם האישה מותרת מעגינותה. ניתן לתלות תופעה זו במקורם של הספרים. אם ספרים אלו מתורגמים מהתרבות המוסלמית הרי שברור שהשאלות לא תנוסחנה כשו"ת הלכתי. ניתן לתלות זאת 'במושב בחיים' של ספרי הגורלות. בשאלות הדורשות ידע הלכתי פונים אל הרב ולא אל המנחש. אולם, לאור העיבוד האינטנסיבי של ספרי הגורלות דומני שיש להניח שלפנינו הימנעות מכוונת מפלישה לתחומה של ההלכה. ספרי הגורלות תחמו להם גבול בל יעבור. המנטיקה לא נועדה להתחרות בממסד ההלכתי או לרשת אותו, אלא הגבילה את עצמה לשאלות קיומיות יומיומיות שאינן יוצרות לרוב בעיה הלכתית.

לכאורה, ברור שאם תופסים ברצינות את ההנמקות והצידוקים המנטיים העולים מתוך ספרי הגורלות הרי שלהפרדה זו אין מקום. אם האל בחר בגורלות – מדוע להגביל את מרחבי השאלה? תופעת ההגבלה העצמית העקבית כל כך (שאינה קיימת בכל סוגי הנחש היהודי) מעידה ככל הנראה על הפנמה של ערכי התרבות ההלכתית והמוסדות הרבניים וההכרה בסמכותם. אולם, דומני שהיא מצביעה גם על האופן שבו מנטיקת הגורלות העממית תופסת את עצמה. דומני שיש בספרים אלו כדי להדגים את התאוריה של מלינובסקי על אודות המאגיה לפחות ביחס למנטיקת ספרי הגורלות. המאמצים הרבים להעניק צידוק מנטי לספרי הגורלות השונים נועדו בסופו של דבר לאפשר למשתמשים בהם לקבל הכרעות יומיומיות ולהפחית חרדה באמצעות תלייתם באל. כפי שסיכם גויטיין היטב את הפרופיל החברתי העולה מן הגניזה הקהירית:

מצב חוסר האונים, שבו מוצא עצמו האדם (הניבט) מן הגניזה, מעורר תחושת חוסר ביטחון שניתן להתגבר עליה באמצעות הביטחון ברחמי שמים. בשעת הכרעה

312 ליוצאים מן הכלל ראו למשל ב'גורל המסעות', כ"י ירושלים – מיכאל קרופ 1/497 (f 71273), עמ' 1 והלאה, שם לאחר תפילה קצרה ולקונית התואמת את דפוס תפילות הגורלות, משורה 7 ואילך מופיעה השבעת כוכבים בהתאם ליום הניחוש בגורל: 'משביע אני עליך. ואם יום ראשון עשה הגורל יאמר כוכב חמה ואם יום ב' יאמר כוכב לבנה' וכו'. אולם גם השבעה זו מושטחת ביותר. על נוסח ההשבעה ראו לייכט, 2006.

בהחלטות קשות אדם לא יכתוב: 'חכמתי בדעתי' אלא 'התייעצתי עם הבורא'...
(גויטיין, 1967, כרך ה, עמ' 331 [התרגום שלי])

דומני שיש בחסידות המנטית המובהקת העולה מספרי הגורלות ובתכנים המוגבלים שהיא נושאת כדי להסביר את היחס הסלחני שגילו בעלי ההלכה לתופעה זו. בספרי הגורלות לא היה כדי לערער על סמכותה של ההלכה, אך גם לא על ערכיה הבסיסיים של הקהילה. גם אם ההלכה אסרה את השימוש בגורלות, ובהם גם את השימוש בספרי גורל; גם אם בעלי הלכה והוגים שונים ראו בה פעולת הבל – לא נעשה מאמץ להכחיד את התופעה ולא התפתח סביבה פולמוס כפי שהתפתח בנוגע לסוגיות מנטיות ומאגיות שונות – ובראשן ביחס לאסטרולוגיה. אדרבה, אחד מסוגי הגורלות זכה לכבוד ולביסוס בתרבות היהודית, והוא גורל החומש. לו יוקדש תת־הפרק הבא.

ביבליומנטיקה בתרבות היהודית

כאמור לעיל, בעלי ההלכה שבכל הדורות נטו לאסור את הנחש בגורלות, אלא שגם לזה יוצא מן הכלל. בין האמצעים השונים להגדת עתידות בולט בייחוד הרצף ההיסטורי של לגיטימציה לשימוש בתורה כאמצעי לגילוי נסתרות המכונה 'ביבליומנטיקה'.³¹³ גילויה של פרקטיקה זו נושאים גוונים ובני גוונים שונים – אך המשותף לכולם הוא ניחוש על ידי ספר התורה או פסוקי מקרא הנחשפים לאוזן או לעין באופן מקרי, והעלאת תשובה לבעיה על סמך רמזים המצויים בהם. לנחש באמצעות התורה עדויות קדומות ביותר, וגלגוליו מגוונים מאוד. בדומה לספרי הגורלות, ואולי בהשפעתם, מזהות פרקטיקות ביבליומנטיות שונות כ'גורל'; בעידן מאוחר בהרבה כונתה פרקטיקה זו בטעות 'גורל הגר"א', וכינוי זה דבק בה עד היום. דומה שאין עוד אמצעי לחשיפת עתידות שזכה ללגיטימציה כל כך רבה להלכה ולמעשה. תת־הפרק שלהלן יעקוב אחר מקורותיה של פרקטיקה זו ויצביע על הלגיטימציה הרחבה שלה על רקע יחסה המורכב של המסורת היהודית לאמצעי ניחוש שונים.

'גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך': על שימושי תורה לגילוי נסתרות מימי בית שני ואילך

מעמדה הייחודי של התורה כבסיס לאורחות החיים היהודיים, האדרתה באמצעות הזיהוי הקדום שלה עם החכמה, המיתוסים שלפיהם קדמה לעולם ושימשה כלי לבריאתו, האנשתה באופנים שונים וזיהויה לעתים אף עם האל עצמו – הקנו לגיטימציה לשימושים

³¹³ זאת בשונה מן היחס האמביוולנטי לשימוש בפסוקי מקרא לצרכים מאגיים, ראו דיונו של בוקה, 2008, עמ' 378-381; לוי, תשס"ז; צבר, תש"ס.

מגוונים בתורה שחורגים הרחק מעבר ללימוד החוקים וציות להם.³¹⁴ במאמר מקיף דן ון דר הורסט בביבליומנטיקה יהודית קדומה בהשוואה למקבילות יווניות ורומיות, ואני מבקש לצעוד בעקבותיו כמלקט אחר הקוצר ולהרחיב את הדיון.³¹⁵

ייתכן שאת העדות הקדומה ביותר לשימוש מעין זה יש לזהות – סמוך מאוד לגיבושה של ה'תורה' כקנון – במקרא עצמו, בפסוקים מתהלים קיט, ובייחוד מפסוק יח: 'גַלְ עֵינַי וְאֲבִיטָה נְפִלְאוֹת מְתוֹרָתְךָ'. פסוק זה מעיד על שימוש בתורה החורג מעצם לימודה ומכוון להשגת נפלאות.³¹⁶ בהחלט ייתכן שלפנינו עדות מוקדמת ביותר לשימוש בתורה עצמה כאמצעי לחשיפת עתידות, אם כי אין רמז בפסוקים לאופן שבו מתגלות הנפלאות מן התורה. אולם, גם אם אין כוונת הכתוב לשימוש בתורה כאמצעי נחש, לא נתפלא שבמקורות מאוחרים יותר יתפרשו פסוקיו של מזמור זה כמורים על כך.

גם ספרות קומראן מציגה לפנינו שפע מנהגים ואמצעים מנטיים, ואם נקבל את הזיהוי המקובל על רוב החוקרים של בעלי הספרייה עם עדת ה'יחד' והאיסיים,³¹⁷ הרי שמקורות שונים – מספריית קומראן וממקורות חיצוניים – מעידים על כושרם לגלות עתידות.³¹⁸ והנה, בין האמצעים לגילוי עתידות מונה יוספוס גם שימוש בספרים:

יש ביניהם הטוענים כי יודעים הם לחזות (προγινώσκειν) את צפונות העתיד, באשר התחנכו מילדותם על ספרי קודש, סדרי טהרה שונים ואמרות נביאים (προφητών ἀποφθέγματα); וכמעט לא אירע ששגו בתחזיותיהם (ἐν ταῖς προαγορεύσεσιν). (יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים, ב, 159 [אולמן-שצמן, עמ' 233, בשינוי קל])³¹⁹

314 אין כאן מקום לדון בהיבטים הרבים הנוגעים לסוגיה זו. בקצירת האומר ראו אידל, 2002; בוקצ'יני, 1995; גרנט, תש"ע; ליפניר, תשמ"ט; סינות, 2005; שלום, תשל"ו, בעיקר עמ' 36-85; שפר, 2003.

315 ון דר הורסט, 2002.

316 רוב החוקרים עמדו על הזיקה שבין לשון הפסוק לספרות הנבואה מחד גיסא והחכמה מאידך גיסא, אולם לאור הקשר של המזמור תלו אותו בלימוד התורה ובהשראה אלוהית לפרשנות נכונה. עמיר, תשמ"ב, בפרט עמ' 75-77, עומד על הקשר בין השורש דר"ש והצירוף 'גל עיני' לבין נבואה וחישוף עתידות, ורואה במזמור את 'החוליה החסרה' לקראת עלייתו של ערך תלמוד תורה; הורוביץ, תשנ"א, עמ' 100-119, עומד על היסודות החכמתיים במזמור. ספק אם פירושים אלו ממצים את הוראת המילה 'נפלאות' הקשורה לגילויין של ידיעות חדשות. ואכן, יש שרואים בפסוק ובמזמור כולו את העדות הקדומה ביותר לאפואתאזה של התורה. פרידמן וולטש, 1999, עמ' 87-92, עמדו היטב על משמעותו התאולוגית החריגה של המזמור על רקע המזרח הקדום, וראו דיונו של ריינולדס, 1999, בשאלת המזמור בכללו.

317 דיונים משמעותיים על סוגיה זו המתאגרים את ההנחות שרווחו במחקר ראו אליאור, תשס"ט; בוקצ'יני, 2005, עמ' 248-326.

318 דיונים ערים על שאלת המנטיקה בקומראן ויחסיה לנבואה המקראית ראו באולי, 1999; בלנקינסופ, 1995; ברוק, 1998; הנ"ל, 2009; ברסטד, 1996; יאסן, 2007; הנ"ל, 2008.

319 תודה ליקיר פז על הסיוע בתרגום. על נבואות איסיים שנתגשמו ראו שם, ספר ראשון, פרק ג, 78-79 (ומקבילתו בקדמוניות היהודים יג, 311-313 [שליט, כרך ג, עמ' 101], ספר שני ז, 112-113 (וחלום נוסף שאינו דורש פשר, שם, 114-116); קדמוניות היהודים טו, 373-379 [שליט, כרך ג, עמ' 197-198]. אולם

מדבריו עולה שהשקידה על דברי הנביאים סייעה למגידי העתידות מקרב האיסיים לחזות את העתיד. עם גילוי מגילות מדבר יהודה נפתח פתח לזיהוי חלק מספרות הפשרים והספרות האפוקליפטית כמכילות מרכיב מסוים של נחש. במסגרת חיבורים אלו הכתובים מתפענחים על פי המציאות האקטואלית והנבואות חוזות את העתיד הקרוב.³²⁰ דומה שאין תיאור הולם יותר למגמה פרשנית מעין זו מלשון הפסוק שצוטט לעיל: 'גַל עֵינַי וְאַפְיטָה נִפְלְאוֹת מִתּוֹרַתְךָ' – למצער במקומות שבהם המקרא מתפרש כבעל השלכות אקטואליות אשר במהלכן נחשף העתיד להתרחש.

דומה ששימוש בתורה ככלי לחישוף עתידות ניתן לזהות בספרי מקבים. בהיערכות לקראת קרב אמאוס מתאר בעל מקבים א: 'וַיִּפְרְשׂוּ אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה עַל אוֹדוֹת הַדְּבָרִים, אֲשֶׁר אוֹתָם שׂוֹאֲלִים הַגּוֹיִים אֶת צִלְמֵי אֱלִילֵיהֶם' (מקבים א, ג, מח); ובמקבים ב: '...וְלֹאֲחֹר שִׁקְרָא בַסֵּפֶר הַקְּדוֹשׁ וְנָתַן אֶת הַסִּסְמָה "עֲזַרְתָּ הָאֱלֹהִים"...' (מקבים ב, ח, כג).³²¹ קיומן של המקבילות וההשוואה בין מנטיקה אלילית לבין פרישת התורה הופכים את האפשרות שאכן מדובר כאן בקבלת אישור מן התורה ליציאה לקרב לסבירה ביותר.

במקורות אלו אין רמז להסתייעות במקרא לצורך הנבואה. דיון מקיף על חזוים בימי בית שני על פי יוספוס ראו גריי, 1993. כידוע, יוספוס מבחין מושגית בין נביאי המקרא לבין נביאי זמנו (על כן השינוי המוצע בתרגום לעיל). על כך ראו דיון אצל גריי, שם, עמ' 23-26; על כוחו הנבואי של יוספוס עצמו, שם, עמ' 35-39, וכן גראב, 2006, עמ' 210-239.

320 ראו און, 1993; ניסינו, 2010; פינקל, 1963; קיסטר, 2004, עמ' 21-22. אין בדברים אלו כדי לשלול את ההתייחסות לפשרים ולאפוקליפטיקה המבוססת על נבואות כיצירה פרשנית (בר, 2001, עמ' 80; ניצן, תשמ"ו, עמ' 31-33; ספרלינג, 1973, עמ' 65-72; ראו עוד על כך גם בהקשרים מנטיים ופרשניים אחרים אצל ניהוף, 1992). אולם פרשנות מעין זו אינה מבוססת רק על כללי היסק מהכתוב אלא על כריזמה המפענחת את מובנו האקטואלי. המושג 'פשר' עצמו משמש באכדית ובארמית בשדה המנטי בהקשר של גילוי רזי חלומות, ראו מקליין, 1996; פינקל, 1963; רבינוביץ, 1972; עוד על המנטיקה עצמה כפרשנות ראו סמית', 1982.

321 ראו דיוניהם של רפפורט, מקבים א, עמ' 151; שוורץ, ספר מקבים ב, עמ' 186; ון דר הורסט, 2002, עמ' 162-164. כפי שמציין שוורץ, הקשר בין הסיסמה במקבים ב, ח, כג, לבין הקריאה בספר אינו ברור. הביכט (ראו אצל ון דר הורסט, הע' 17) הציע כמקור את הפסוק בתהלים ג, ט, אולם קשה להלמו. סביר בעיניי שמדובר בקריאת דברים כ, א-ד (שנתפרשה כמצווה על טקס של קריאת הפסוקים הללו עצמם לפני יציאה למלחמה); אם נרשה לעצמנו לחרוג מן התורה לנביאים אזי לדעתי הפסוקים במקבים ב, ח, יח-יט – המקדימים את הקריאה בספר – רומזים באופן ברור לסיפור דוד וְגָלִית, בשמ"א יז, מה-מו. השוו: "שהרי הם, מצד אחד מאמינים בכלי נשק ויחד עמם בעזות פנים", אמר, "ואילו אנחנו, מצד אחר, מאמינים באל המושל בכול, אשר בכוחו להכניע גם את אלה הבאים עלינו וגם את כל העולם בהינד ראש אחד", אל: 'וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַפְּלִשְׁתִּי אַתָּה בָּא אֵלַי בְּחָרֶב וּבְחִנִּית וּבְכִידוֹן וְאַנְכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי מִעְרָכוֹת יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חָרַפְתָּ: הַיּוֹם הַזֶּה יִסְגְּרָה ה' בְּיָדֵי וְהַפִּיתָּ וְהִסְרִתִּי אֶת רֹאשְׁךָ מֵעֵלְיֶיךָ וְנָתַתִּי פָּגֶר מִחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים הַיּוֹם הַזֶּה לְעוֹף הַשָּׁמַיִם וְלַחִית הָאָרֶץ וַיִּדְעוּ כָּל הָאָרֶץ כִּי יֵשׁ אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל: וַיִּדְעוּ כָּל הַקָּהָל הַזֶּה כִּי לֹא בְּחָרֶב וּבְחִנִּית יְהוֹשִׁיעַ ה' כִּי לֹא הַמִּלְחָמָה וְנָתַן אֶתְכֶם בְּיַדוֹ. אִם הִשְׁעָרָה זֶה נְכוֹנָה הִרִי הַסִּסְמָה הִיא מְעִין פְּרַפְרֵזָה עַל הַפְּסוּקִים מְדַבְּרִים אוּ עַל קְרִיאַתוֹ שֶׁל דָּוִד.

בברית החדשה מתוארת קריאת התורה על ידי ישו בנצרת. דומה שגם בקטע זה נרמזת פתיחת ספר באופן מקרי ומיוחסת לה משמעות מנטית:

ויבא אל־נצרת אשר גדל־שם וילך כמשפטו ביום השבת אל־בית הכנסת ויקם לקרא בתורה: ויתן־לו ספר ישעיה הנביא ויפתח את־הספר וימצא את־המקום אשר היה־כתוב בו: רוח אדני עלי יען משח אתי לבשר ענוים: שלחני לחבש לנשברי־לב לקרא לשבועים דרור ולעורים פקח־קוח לשלח רצוצים חפשים לקרא שנת־רצון לה': ויהי כאשר גלל את־הספר וישיבהו אל־החזן וישב ועיני כל־אשר בבית הכנסת נשאות אליו: (לוקס ד, 16-20, תרגום דליטש)

נבואת ישעיהו נתפסת על ידי לוקס כמטרימה ומבשרת את הופעתו של ישו, ופתיחת הספר בפסוקים אלו בבית הכנסת כעדות לפרשנות הנוצרית שמספק על פי מסורת זו ישו עצמו.³²²

פסוק לי פסוקך – ניחוש בתורה במסורת הרבנית בספרות חז"ל מצויים כמה תיאורים ספרותיים של גילוי עתידות באמצעות שמיעת פסוקים מזדמנים, כשהטכניקה הבולטת בהם מבוססת על שמיעת תינוקות הפוסקים את פסוקם, ולעתים מזוהה כ'בת קול'.³²³ על השימוש המנטי המעניין בפסוק נוכל ללמוד מהסיפור התלמודי על שימושו של ר' יוחנן בתינוק בבלי:

כולהו שני דרב, הוה כתב ליה רבי יוחנן: לקדם רבינו שבבבל; כי נח נפשיה, הוה כתב לשמואל: לקדם חבירינו שבבבל, אמר: לא ידע לי מידי דרביה אנא? כתב שדר ליה עיבורא דשיתין שני, אמר: השתא, חושבנא בעלמא ידע, כתב שדר ליה תליסר גמלי ספקי טריפתא, אמר: אית לי רב בבבל, איזיל איחזייה; א"ל לינוקא: פסוק לי פסוקיך! אמר ליה: ושמואל מת (שמ"א כח, ג), אמר: ש"מ, נח נפשיה דשמואל, ולא היא, לא שכיב שמואל, אלא כי היכי דלא ליטרח רבי יוחנן. (בבלי, חולין צה ע"ב)

בסיפור זה (הרווי במשמעות 'פוליטית') הסימן המנטי משמש כאמצעי ספרותי להסברת הימנעותו של ר' יוחנן מלבקר את שמואל, אולם השימוש בפסוק כסימן אינו מגונה. הוא נחשב כאות מכוון משמים אשר נושא משמעות עבור ר' יוחנן.³²⁴

322 פיצמייאר, 1981, עמ' 526-528.

323 ראו למשל בבלי, חגיגה טו ע"א; גיטין סז ע"ב; נו ע"א; חולין צה ע"ב; ירושלמי, שבת ו, י (ח ע"ג) [מהדורת האקדמיה, עמ' 399-401]; אוצר המדרשים [אייזנשטיין, אסתר, עמ' 55]; אסתר רבה פרשה ז, יג.

324 ההשוואה עם המקבילה הירושלמית שבה מצוין שאכן שמואל מת (ירושלמי, שם) מלמדת ככל הנראה שהמסורת על הפסוק שאותו שמע ר' יוחנן לא הכילה במקורה פרשנות. ההערה של הבבלי על טעותו

לעתים ספר או פסוק מופיעים כאות מנטי בתוך מדיום מנטי אחר – החלום.³²⁵ בתלמוד אף מובאת מימרה בשם ר' יוחנן המציגה מצב ספי שבו פסוק נופל לפיו של אדם עם השכמתו. לא מדובר כאן בהיזכרות במצב חלימה שעשויה בעצמה להיתפס כ'אחת משישים בנבואה' או כ'נובלת נבואה', אלא בפסוק הנגלה לאדם בהשכמה: 'השכים ונפל לו פסוק לתוך פיו – הרי זו נבואה קטנה'.³²⁶ ניתן לראות ב'נבואות' אלו אינטואיציות פרשניות של מצבי הסף בין חלימה וערות המתפרשים כמסרים משמים. מקורות מאוחרים יותר מעידים על שילובם של פסוקים כאמצעים מנטיים בטכניקה של שאילת חלום אשר לפי תשובתו של רב האי גאון הייתה גם נחלתם של זקנים ותלמידי חכמים,³²⁷ והיא

של ר' יוחנן בהבנת הפסוק אינה שוללת את עצם הליכתו אחר הפסוק, אלא מתארת אותו כסימן מכון משמים שנועד לטעת בו את הרושם המוטעה כדי לחסוך את טרחתו. כללו של דבר, הפסוק העולה בנחש אינו מתאר דווקא את המציאות כהוייתה, ואף אין לקראו בהקשרו ובמובנו המקורי. חשיפת הפסוק בפני המנחש מתאימה למצבו ונועדה לשרת אותו בקבלת ההחלטה שלפניה הוא עומד.

325 בבלי, תענית ט ז"א-ע"ב. מעניינת בייחוד הברייתא: 'תנו רבנן, שלשה מלכים הם: הרואה דוד בחלום – יצפה לחסידות, שלמה – יצפה לחכמה, אחאב – ידאג מן הפורענות. שלשה נביאים הם: הרואה ספר מלכים – יצפה לגדולה, יחזקאל – יצפה לחכמה, ישעיה – יצפה לנחמה, ירמיה – ידאג מן הפורענות. שלשה כתובים גדולים הם: הרואה ספר תהלים – יצפה לחסידות, משלי – יצפה לחכמה, איוב – ידאג מן הפורענות. שלשה כתובים קטנים הם: הרואה שיר השירים בחלום – יצפה לחסידות, קהלת – יצפה לחכמה, קינות – ידאג מן הפורענות. הרואה מגלת אסתר – נס נעשה לו' (בבלי, ברכות נו ע"ב). כשמדובר בדמויות התנ"כיות קשה לדעת אם מדובר במראה של דמות או בהופעתה של מילה; כשמדובר בספרים קשה לקבוע אם מדובר בהופעת הספר עצמו בחלום, בריטואל של קריאה מתוכו, בהופעת שם הספר או בהופעת פסוקים מתוכו. כך או כך, החלום נפטר על פי תוכנו של הספר בכללו. לעומת זאת, התלמוד מספר (שם, נו ע"א) בנימה פרודית על חלומם של אביו ורבא אשר הכיל אותו פסוק ואשר נפטר על ידי פותר החלומות, בר-הדיא, לטב ולמוטב בהתאם לתשלום.

326 בבלי, ברכות נו ע"ב; ברכות נה ע"ב; על הקשרם המנטי של החלומות בחז"ל ראו הררי, תש"ע, עמ' 330-340 והביבליוגרפיה הרחבה שהוא מביא שם. לעתים פסוק אינו מופיע בחלום אך משמש כלי לפתרון חלומו של אדם. כך, בקובץ פתרון החלומות שבמסכת מעשר שני בירושלמי: 'חד בר נש אתא לגבי רבי ישמעאל בי רבי יוסי, אמר ליה: חמית בחילמאי בלע חד כוכב. אמר ליה: תיפח רוחיה דההוא גברא. יהודאי קטל, דכתיב "דרך כוכב מיעקב" (ירושלמי, מעשר שני ד, יב [נה ע"ב] [מהדורת האקדמיה, עמ' 302]); באיכה רבה פרשה א [מהדורת בובר, עמ' 52] נפטר החלום מבראשית טו, ה. דיון ראו אצל חזן-רוקם, תשנ"ו, עמ' 45-54.

327 על כך מעידה השאלה המפורסמת שנשלחה לרב האי גאון (939-1038): 'וכן בשאילת חלום יש כמה זקנים וחסידים אצלינו יודעים אותם ומתענים כמה ימים לא אוכלים בשר ולא שותים יין ולגין במקום טהרה ומתפללין וקוראים פסוקים ידועים ואותיות במספר ולנים ורואים חלומות מופלאות כמות נבואה, יש מהן מי שהיו בימינו ונדעה אותם, היה לכל אחד צורה ידועה, לזה זקן ולזה בחור יתראה בו ויגיד לו ויקרא לו פסוקים שיש בהם אותו ענין ששאל עליו' (תשובות הגאונים החדשות [מהדורת עמנואל, עמ' 126]). השואלים מעידים שהפסוקים שימשו הן כורז לנבואה והן כתשובה המנטית לשאלותיהם של החולמים שאותם הכירו השואלים באופן אישי. גילוי חלומות מעין אלו משלב בין אמצעים מנטיים שונים: חלום, חזון ודמות המשמשת כמורה ומשיבה לשאלתו באמצעות פסוקים. רב האי גאון אמנם

מופיעה במרשמי ניחוש שונים בספרות ההיכלות.³²⁸ עדות מאלפת במיוחד לגיטימציה של שאלות החלום בימי הביניים מספק ספרו המפורסם של ר' יעקב ממרויש 'שאלות ותשובות מן השמים'.³²⁹ בהתגלויות השונות שבספר נעשה שימוש תכוף בפסוקים, כפי שמסכם תא-שמע: 'התשובה ניתנת, ברובם של המקרים, בציטוט פסוקים ושברי פסוקים מן המקרא, שהשואל מבין מתוכם את רמזיו וכוונתו של המשיב'.³³⁰ כפי שהעיר תא-שמע,

מסתייג ממהימנותם של הכשפים שעליהם שאלו ואף מהסימנים המנטיים, אולם אפילו הוא מעניק אמון מוגבל לשאלת חלום המכילה פסוקים: 'אבל עכשיו לא ראינו אלא למי שתובעין סימנין כגון תלמידי חכמים אם יהיה כך וגוים גמורים אם יהיה כך ופסוקין מן הענין הנתבע' (שם, עמ' 137). וראו הערה 117 של ש' עמנואל על שאלת חלום של רב האי עצמו, והשל, תש"י, עמ' רב-רו. כתבים מאוחרים מייחסים לרב האי אף את הספר 'פתרון חלומות', ראו למשל ברלין – ספריית המדינה 2254 OCT (בית הספרים הלאומי f 17298), עמ' 44* ואילך, וכן מייחסים לו את 'ספר האחלמה', בתוך: יצחקי, תשל"ו, עמ' 17-72. לאחרונה פרסמה אלסיה בלושי, 2011, קטעים מן הגניזה המדגימים בצורה מאלפת 'שאלות חלום' כגון אלו שעליהן נשאל רב האי.

328 N8128, § 502 [מהדורת שפר, עמ' 198]; שם, עמ' 199 סע' 505. מרשמים דומים מן הגניזה ראו אצל בלושי, 2011, והשוו למרשם לשאלת החלום שמביא וורבלובסקי, תשנ"ו, עמ' 59; ראו עוד מרשמים מעניינים במיוחד אצל אידל, תשס"ו, עמ' 21-22, מתוך: ספר אוצר החיים, כ"י מוסקה-גינצבורג 775, קב-קא"; עוד על התנסויותיו של ר' יצחק דמן עכו ועל גישתו להתגלות ולנבואה ראו גוטליב, תשל"ו, עמ' 231-247.

329 על הספר ומרכיביו ושאלות חלום המשמשות להלכה ראו מרגליות, שם, עמ' ג-כד, וגילויים אחרים בעמ' כה-מא; אורבך, תש"ו, עמ' 22; דנציג, תשמ"ט; השל, תש"י, עמ' קעה-רט; תא-שמע, תשמ"ח.

330 תא-שמע, שם, עמ' 64. אולם באחת מן התשובות (המחמירות) להלכה הוא מפקפק ומבקש: 'אנא מלך עליון האל הגדול הגבור והנורא שומר הברית והחסד לאוהביו, שמור בריתך וחסדך עמנו וצוה למלאיך הקדושים הממונים על תשובת שאלת חלום להשיבני על מה שאשאל מלפני כסא כבודך תשובה אמיתית ונכונה, דבר דב(ו)ר על אפניו, ברור ומבורר בפסוק או בהלכה בלא שום ספק, הנני שואל על כל אלה הדברים אשר באו אל פי בתשובת השאלה אשר שאלתי בענין טבילת בעלי קריין אם נאצלו הדברים מרוה"ק ואם יש בהם תועלת, ואם טוב לגלותם לחתני הר' יוסף ולצוות עליו להודיעם לחכמי הארץ, או אם באו אל פי מרוח אחרת ואין בהם תועלת וטוב לי להסתירם ולהעלימם' (שם, סי' ה [מרגליות, עמ' נב]). גם במקומות אחרים בחיבור באים גילויי הפסוקים בחזון נפרד לאחר התשובה, לדוגמה סי' ח [מרגליות, עמ' נג], טז [נח-נט], כז [סד-סה], לא [סז], ופעם אחת בהיפוך בסי' נ [עג]. דומה שכיוון שביקש מענה 'בפסוק או בהלכה' זכה ר' יעקב ממרויש לשניהם. תחילה מניחים את דעתו בפירוש שאכן ההלכה היא מן השמים, אולם הכותב מעיד: 'הכינו עד אור הבוקר, ואחר שעה השיבו: "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם ומת האיש ההוא" (דב' יז, ב), ו"הנה אנוכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך" (בר' כח, טו)'. כללו של דבר, לא התיישרה דעתו של ר' יעקב ממרויש עד שנענה דווקא בפסוקי תורה מן השמים, וככל הנראה ייחס דווקא להם משקל ייחודי באשרור ההתגלות ההלכתית שזכה לה בחלום. לאור המקורות שראינו קודם לכן אין פלא שלמרות הקושי ההיסטורי, שלשלת המסירה של סיפור זה מגיעה בתיאורים מאוחרים יותר לרב האי גאון. ראו ספר המנהיג לראב"ן הירחי, הלכות צום כיפור סי' עב [מהדורת רפאל, כרך א, עמ' ששה], ושם המסורת שונה ומתארת את שאלת החלום כמתוכתת על ידי 'בעלי חלומות' – ככל הנראה מנטיקונים

ר' יעקב ממרויש אינו מחדש הלכה באמצעות ההתגלויות הללו, אולם הן מעניקות תוקף למסורות שבהן הוא ובית מדרשו מחזיקים. ניתן לראות בתופעה זו מקבילה לצידוק הפסיכולוגי בנוגע לשימוש העממי בספרי הגורלות. חרדתם של הדיוטות מוגבלת לענייני היום-יום, בעוד שיראת הפסיקה וההוראה של התלמיד החכם נוגעת גם לענייני הלכה. אשורן של הלכות באמצעים מנטיים עשוי להקנות להן משנה תוקף ולהניח את דעתו של הפוסק. מה שמעניין בדוגמה מובהקת זו הוא ההתקבלות של הספר ושל סוג טיעון מעין זה בענייני הלכה. בניגוד להגבלה העצמית המתבטאת בספרי הגורלות, הרי שהשימוש בפסוקים פורץ את גבול המנטיקה העממית ותופס מקום של ממש בדיון ההלכתי.

'ליטול עצה מן התורה' – נחש באמצעות ספרי מקרא מספרות חז"ל לימי הביניים

הניחוש בפסוקים במסורת הרבנית שתואר לעיל לא נזקק לשימוש בספרים עצמם. הזכרת את מנהגו של האמורא שמואל המצוין בבבלי, חולין צה ע"ב: 'שמואל בדיק בספרא'. מפרשים מסורתיים וחדשים הציעו לפרשו כשימוש בספר התורה כסימן לעשיית מעשה. ראייה לפירוש מעין זה המניח שימוש בספר התורה עצמו ניתן אולי להביא מהדרשה על אודות ספר התורה שמצא יאשיהו ושהקריאה בו גרמה לו לקריעת בגדיו,³³¹ ועל פי הדרשה הובילה אותו לגניזת הארון: 'ראה שכתוב: "יולך ה' אותך ואת מלכך אשר תקים עליך", עמד וגזו'.³³² כפי שציין שאול ליברמן, לפני חכמי ימי הביניים עמד מאמר מן התלמוד הירושלמי שלפיו ספר התורה נגלל בפסוק המהווה את בסיס הדרשה.³³³ מסורת זו מנוסחת בבירור במדרשים מאוחרים על הפסוק בשמות טז, לב אשר מורה לקחת את צנצנת המן 'למשמרת לד'ת'כם':

למשמרת, לדור המדבר, למשמרת בארץ ישראל, למשמרת לעתיד לבא, לפי שצנצנת המן ומקלו של אהרן שקדיה ופרחיה, והארון ובדיו, וכל כלי המשכן, גנוזים תחת מחילות ההיכל, ומי גנזם יאשיהו המלך גנום, בשעה שמצא חלקיהו

שהתמחו בהגדת עתידות באמצעות חלימה. ראו גם את פתרון שאלת החלום לר' יצחק ב"ר משה מווינה, על הסיבה לקריאת שם ספרו 'אור זרוע', שמביא השל, תש"י, עמ' קצו.

331 מל"ב כב, י-יא; דה"ב לד, יח-יט. דומה שהסיפור עצמו מורכב ומכיל מתחים, ראו קלימי, תש"ס, עמ' 155.

332 בבלי, יומא נב ע"ב; הוריות יב ע"א; ירושלמי, שקלים ו, ב (מט ע"ג) [מהדורת האקדמיה, עמ' 623]. על הקשר בין פרשייה זו לקריאת התורה במעמד הקהל ראו משנת סוטה ח, ח ובהערותיו של אלבק בפירושו בעמ' 389. ייתכן שאף כאן יש לזהות בסיפור על אודות אנריפס משקעים מנטיים. כך מפרשו במובהק הרמב"ן בפירושו לדברים כח, מב ולויקרא כו, טו שכולו פשר אקטואלי לפסוקים. על מקורותיו ניתן ללמוד מתוספתא, סוטה ז, טז; בבלי, סוטה מא ע"ב. על ההקשר ההיסטורי ראו דיונו של שוורץ, תשמ"ז, עמ' 171-188.

הכהן ספר התורה פתוח בהיכל כתוב בו יוליך ה' אותך ואת מלכך וגו' (דב' כח, לו), מיד עמד וגנז כל אלו, שנאמר ויאמר המלך לכהנים המבינים בעם. תנו לכם את ארון ברית ה' כי אין לכם משא בכתף ועתה עבדו את ה' בכל לבבכם³³⁴ (דה"ב לה, ג).
 לקח טוב לשמות טז, לב [מהדורת בובר עמ' נז]³³⁵

לפי מדרש מאוחר זה, המקרא שימש כאמצעי מנטי כפול. לראשונה, כספר התורה שנמצא פתוח בהיכל בדברים כח, לו. אף על פי שנבואת משה בספר דברים נושאת אופי כללי ואינה מכוונת ליאשיהו (ואף לא הוגשמה במלואה בימיו) – מציאת ספר התורה פתוח בפסוק זה העידה על העתיד להתרחש לממלכת יהודה. בעקבות זאת גנז המלך יאשיהו את הארון. הפעולה התבררה כבעלת משמעות מנטית. גניזת הארון הגשימה את המקרא בשמות טז, לב: 'משמרת לד'רתיכם', והעניקה לה פשר חדש במובן של 'למשמרת לעתיד לבא'. למעשה, המדרש משבח את יאשיהו על איתור נכון של הסימן המנטי שניתן לו.³³⁶ אם יש לתת אמון במסירה זו כמסורת ארץ ישראלית אף על פי שאינה מופיעה בירושלמי שבידינו, הרי שהנוהג אינו בבלי בלבד. ייתכן שעדות עקיפה על מנהג ארץ ישראלי מעין זה ניתן להעלות מהשוואת הפירושים שמקנים הירושלמי והבבלי לצירוף 'בת קול'. בירושלמי שבת ו, י (ח ע"ג) מופיעה מימרת ר' יוחנן המתירה להשתמש בבת קול בהקשר של הדיון בדרכי אמורי, היינו בנהגים מאגיים ומנטיים אסורים ומותרים. לעומת זאת, בבבלי מגילה לב ע"ב, ברצף של מימרות המיוחסות לר' שפטיה בשם ר' יוחנן, מובא: 'ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן: מנין שמשמשין בבת קול? שנאמר: ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר'. כל המימרות המובאות בסוגיה זו נוגעות לקריאת התורה. ייתכן, כמובן, שמימרה זו יוצאת מן הכלל ונוגעת להליכה אחר 'בת קול' באופן כללי. כך אכן מפרשה הבבלי לאלתר, תוך שהוא מוסיף שתי מגבלות לאמינותה של בת הקול: 'והני מילי – דשמע קל גברא במתא וקל איתתא בדברא. והוא דאמר הין הין, והוא דאמר לאו

333 ליברמן, תשמ"ד, עמ' 297 הע' 38, וראו גם את פירוש רד"ק לדברים לד, יט. דומה שאף כאן ניתן לזהות בפרשנות ימי הביניים ויכוח עם משמעותה המנטית של הדרשה. בשונה מפשט הכתוב שלפיו קרע יאשיהו את בגדיו מפני שהזדעזע מהפער שבין עבודת ה' המתוארת בספר דברים לזו הנהוגה בממלכתו, ובשונה מפשט הדרשה שלפיו פסוק זה זיעזע אותו מפני שהוא מנבא את חורבנה של ממלכתו וגלותו שלו, רש"י (על דה"ב לד, יט) מבאר מה ראה יאשיהו לזהות קללה זו עם עצמו שלא כאות מנטי: 'ודרש בעצמו "אשר תקים עליך", העם המליכו ולא נביא על פי הדבור'. פירושו של רש"י נסמך על מליכים ב כא, כד שלפיו מונה על ידי עם הארץ (ולא על ידי ה'). באופן דומה פירש הרמב"ן את הקללה כמוסבת על אגריפס.

334 על שינויי הנוסח מן הפסוקים ראו הערותיו של שלמה בובר שם.

335 וכיוצא בזה במדרש 'שכל טוב' על אתר [מהדורת בובר, עמ' 245].

336 וראו גרינולד, תשס"ה, עמ' 59 שביאר באופן דומה את הלשון הקשה בנחמיה ח, יד: 'וַיִּמְצְאוּ כְּתוּב בְּתוֹרָה, וּשְׁם, יֵג, א: 'נְקָרָא בְּסֵפֶר מִשָּׁה [...] וַנִּמְצָא כְּתוּב בּו'.

לאו'. אולם, אין זה מן הנמנע שבמקורה הייתה מימרה זו קשורה אף היא להלכות שדרש ר' יוחנן בנוגע לקריאה בתורה, וש'בת קול' זו נקשרה באופן זה או אחר למקרא כמדיום. עדות לכך יש להביא מהדוגמה שסוגיית הירושלמי מביאה לשימוש של ר' יוחנן עצמו ב'בת קול': 'ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש הוו מתחמדין מיחמי אפויי דשמואל. אמרין: נלך אחר שמיעת בת קול. עברון קומי סידרא. שמעון קליה דטלייא: "ושמואל מת".³³⁷ על פי הבבלי, בת הקול חורגת מדרך הטבע. על פי הירושלמי, לעומת זאת, בת הקול אינה אלא שמיעת פסוק על דרך המקרה. לאור הקשרה של הדרשה בבבלי והדוגמאות בירושלמי בהחלט ייתכן שר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש הלכו באופן מכוון לשמוע את הפסוק העולה מקריאתם של הילדים.³³⁸ מקורות מאוחרים יותר מורים על האפשרות להשתמש בספר התורה מפורשות:

בחדש השלישי לצאת וג' (שמ' יט, א). זה הוא שא' הכת' הלא כתבתי לך שלישי במועצות ודעת' (מש' כב, כ), אם ביקשתה ליטול עצה מן התורה הוי נוטל. אמ' דוד, כשהייתי מבקש ליטול עיצה בתורה הייתי מביט ונוטל עצה, שנ' 'בפיקודיך אשיחה ואביטה אורחותיך' (תה' קיט, טו). ואו' 'בפיקודיך אתבונן' (שם, שם קד). (פסיקתא דרב כהנא פיסקא יב [מהדורת מנדלבוים, כרך א, עמ' 213])

דרשה מאוחרת זו – כמו גם אחרות³³⁹ – מזהה את המכתם החכמתי הרומז על ספר ('הלא כתבתי לך') עם התורה, אולם את נטילת העצה ממנה היא מבססת על הקשרו של הפרק במשלי, כמו גם על הפסוקים מתהלים קיט המעידים בעיני הדרשן על מנהגו של דוד המלך, שכן לו מיוחסת כתיבתם.

פתיחת התורה כגורל

החל מהמאה האחת עשרה אנו מוצאים עדויות על זיהוי הביבליומנטיקה כגורל. בין ספרי הגורלות נמצאים כאלו המבוססים על פסוקים בלבד, בדומה לספרי נחש המבוססים על הומרוס או וירגיליוס,³⁴⁰ ורבים אשר משלבים בין תשובותיהם פסוקים או קטעי פסוקים העונים על השאלה שהוצגה על ידי המנחש.³⁴¹ אך לרוב מדובר בשימוש בספר התורה

337 ירושלמי, שבת ו, י (ח ע"ג) [מהדורת האקדמיה, עמ' 400].

338 הוא הדין לגבי סיפורו של בר קפרא שם, אך הסיפור השלישי על אודות ר' יונה ור' יוסה מרחיב את חלות המונח גם ללשון חול. כך או כך, התביעות הבבליות אינן נתבעות בירושלמי כלל. בדרשות מקבילות שהפסוק מופיע בהן (ספרי דברים שי [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 351]; אדר"ן נוסחא ב פרק מג [מהדורת שכטר, עמ' 120]) כתוב זה מתפרש כהבטחה לנבואה ישירה מה' לעתיד לבוא.

339 בבלי, מגילה ז ע"א; דברים רבה, ניצבים [מהדורת ליברמן, עמ' 117], ודרשות שונות בפסקה זו.

340 על ממצאים אלו ומקבילות נוצריות ראו לואן, 1928; מצגר, 1988; קולינס, 2008.

341 דוגמה מן הגניזה המקבילה לגורלות הומריים ראו (OR 474) T-S NS 319.81 (בתורה לגידי בוהק). דוגמאות לפסוקים המשולבים בספרי גורלות ימצאו בספרים לרוב.

עצמו. הביבליומנטיקה המשיכה לזכות בהכרה רבנית. כך למשל בספר 'סודי רזיא', המיוחס לר' אלעזר מוורמייזא, מיוחסת מנטיקה זו גם למלאכים עצמם:

יש מלאכים שיודעים עתידות וסתרי הכבוד על ידי ראייה שבענן כבודו ויש בהקול ויש שבהגדה ויש במזלות ויש על ידי ראיית תורה.

(סודי רזיא [מהדורת קאמעלהאר, עמ' ט] ³⁴²)

אפילו בקרבם של פרשנים ובעלי הלכה בעלי מגמה רציונליסטית חריפה, הביבליומנטיקה מוחרגת. אף הרמב"ם – מתנגדם החריף ביותר של המאגיה והמנטיקה אשר הסתייג בחריפות מכלל אמצעי הניחוש – פסק: 'השואל לתינוק איזה פסוק אתה למד, אם אמר לו פסוק מן הברכות ישמח ויאמר זה סימן טוב' ³⁴³ אולם הגביל את הסימן כך שיוסב רק על העבר ושלא יוביל להכרעה מעשית. דברי הרמב"ם מסגירים גישה פסיכולוגית לגורל. אך מתשובה הלכתית שהשיב אנו למדים על תופעה קיימת של ניחוש באמצעות התורה על דרך הגורל:

שאלה: ויורנו בדבר מי שפותח בספרי תורה על דרך הגורל, ³⁴⁴ האם זה מותר אם לאו, ביחוד מאחר שאותו האיש שליח צבור והוא בא אל גויים וערלים לפתוח להם ולהטיל להם (גורל) ונתפרסם בזה אצלם. ולפעמים יצאה מזה תועלת. האם זה מותר לו? ואין עליו בזה בושה ואין לצבור עליו תרעומת ולא חלול השם. והאם יוסר בגלל זה ממינויו אם לאו? יורנו הדרתו הקדושה ושכרו כפול מ"ה.

התשובה: מונעים אותו מלעשות כך לגוים, לפי שבזה חילול. אבל לא יוסר (ממינויו) ולא ייענש. וכתב משה.

(שו"ת הרמב"ם סימן קעב [מהדורת בלאו, כרך ב, עמ' 320-321])

השואלים מכנים את הפרקטיקה 'על דרך הגורל'. מדבריהם עולה בבירור שהאיש ומנהגו אינם חריגים ואינם מעוררים אנטגוניזם בסביבתם. הרמב"ם מגלה בתשובתו יחס סלחני ביותר למנהג זה, הוא אינו כולל אותו תחת אחד מאיסורי התורה ואף אינו מקבל את הסנקציה הקהילתית שהשואלים מציעים, אם כי הוא מורה להם למנוע את המשך הניחוש. ³⁴⁵ לעניות דעתי, סגנון זה ודברים אלו של הרמב"ם יש להבין על רקע של נהגים

342 לסקירות רחבות יותר ראו גרינוולד, תשנ"ד, עמ' 75-98; אידל, תשמ"ח, עמ' 17-19; על היחס בין חסידי אשכנז לספרות ההיכלות ולקבלה ראו הנ"ל, תשנ"ג, עמ' 108; וולפסון, 1994, עמ' 190-191; קנרפוגל, 2000.

343 רמב"ם, הלכות ע"ז יא, ה. על מהלכיו הפרשניים ביחס לאמונות ההמון ושיקוליו הפילוסופיים בפסיקת הלכה בשאלות אלו ראו טברסקי, תשנ"א, עמ' 357-361; הלברטל, תש"ס, עמ' 41-42; הררי, תש"ע, עמ' 261-271; שוורץ, תשנ"ט, עמ' 92-110.

344 בערבית יהודית: 'עלי סביל אלקרעה'.

345 ודוק, הרמב"ם אוסר 'לעשות כך לגוים' וקוראיו עשויים לחשוב שעבור יהודים פעולה זו מותרת. אף הערותיו של בלאו, שם, רומזות לכך.

רווחים אשר הפוסק אינו משוכנע שהוא יכול להם. ואכן, הראב"ד השיג על הרמב"ם במשנה תורה מפורשות וטען שמנהג זה נופל בגדר הסימנים המותרים לשם קבלת החלטות מעשיות. ר' משה מקוצי, בעל הסמ"ג (ספר מצוות גדול) דן בדברי הרמב"ם וחלק עליהם רק בנוגע למשמעות המנטית של פסוקי התורה: 'ומצינו כמה גדולים שאמרו לינוקא פסוק לי פסוקיך, ר' יוחנן בפרק גיד הנשה (חולין צה ע"א) ורב ששת בפרק מי שאחזו (גיטין סח ע"א) ועושים מעשה כדברי הפסוק וחושבין [דבר] זה כעין נבואה'.³⁴⁶

בעלי הלכה שונים ניסו ליישב בין דבריו לבין פסיקותיו של הרמב"ם, אולם כך או אחרת הכשירו את הנהוג הרווח של נחש הנסמך על פסוקי התורה.³⁴⁷ לשיאו הגיע תהליך האשור של נהגים אלו בספרי ההלכה הקנוניים: ה'טור', ה'שלחן ערוך' ו'המפה'. כך פוסק ר' יוסף קארו ב'שלחן ערוך': 'בית, תינוק ואשה אף על פי שאין נחש, יש סימן', ומוסיף עליו הרמ"א: '...וכן מותר לומר לתינוק: פסוק לי פסוקיך [...] וההולך בתום ובוטח בה', חסד יסובבנו (תה' לב, י).'³⁴⁸

דברים אלו מתייחסים לנחש באמצעות פסוקי תורה בעל פה. אולם בן זמנם של ר"י קארו ושל הרמ"א, ר' יעקב קאשטרו, מעיר תוך שימוש בלשונו של הרמב"ם שראינו לעיל: 'ומכל מקום אין מדקדקין עם בני אדם בזה יותר מדאי',³⁴⁹ ומציע מניפולציה לשאול בכלי שני: 'ואפשר ששאל מאותן ששאל בחושים או בגורלות לא חמיר כולי האי', ובהמשך הוא מוסיף:

ונראה לי דלכולי עלמא מותר לפתוח בתורה לראות הפסוק העולה, כי היא חיינו. וכמו שמצינו ביאשיה שעשה מעשה על שמצא ספר תורה גלול באותו פסוק, וכן עמא דבר.

(ערך לחם, לה ע"ב)

דבריו של ר' יעקב קאשטרו רבי ערך, הן מפני שהם מספקים לגיטימציה הלכתית מפורשת לנוהג זה והן מפני שיש בהם עדות על כך ששימוש מעין זה בספרי התורה רווח בציבור. עדות דומה עולה גם מכתבי יד אשר עשויים להבהיר את אופיין של הפרקטיקות הנדונות. אמנם, כיוון שאמצעי נחש זה – היינו התורה או המקרא – משמש לצרכים שונים, וכשהוא משמש לצורכי נחש הוא כל כך זמין ופשוט לשימוש, ממילא לא ניתן להעלות

346 ספר מצוות גדול, לאוין סימן נא. על מהדורות הסמ"ג ראו קופפר, תשל"ג, עמ' 524-525 וההערות שם.
347 בכלל אלו גם בעלי הלכה מימוניים מובהקים, דוגמת ר' מנחם המאירי (בית הבחירה למסכת סנהדרין [מהדורת סופר, עמ' 250]) החולק על הרמב"ם מפורשות ומגן על מסורת פרובנס כפי שבאה לידי ביטוי בהשגת הראב"ד. דיון ראו אצל סמט, תשס"ג; הלברטל, תש"ס, עמ' 46-47.

348 שלחן ערוך יורה דעה סימן קעט, ד; על לבטיו של ר"י קארו יוכלו להעיד פירושו לרמב"ם ולטור, ראו כסף משנה הל' עבודה זרה יא, ד ובית יוסף יו"ד סימן קעט, ד; וכן פסקו בעקבותיהם נושאי הכלים על השלחן ערוך, הש"ך שם, ס"ק ה: 'משמע דעת הר"ב כהפוסקים דאפילו לעשות מעשה ולסמוך עליו לעתיד על פי הפסוק מותר, דחשיב קצת נבואה', והט"ז שם, ס"ק ג: 'ופסוק לי פסוקיך הוי כעין נבואה קטנה'.

349 'קאשטרו (או קסטרו, 1525-1610), ערך לחם, קושטנדינא 1718, עמ' לה ע"א (וכן הציטוט הבא).

מכתבי היד עדות מלאה לנפוצות השימוש בתורה לצורכי נחש. עם זאת, כתבי היד מכנים לעתים את הגורל כ'גורל החומש'³⁵⁰ לעתים מספקים מרשמים לעריכת הגורל ולעתים מתארים את תוצאות השימוש בו.³⁵¹ לצורך המחשה אביא כאן רק דוגמאות אחדות שיש בהן כדי ללמדנו על התופעה בכללה: כתב יד של ספר 'שושן סודות' המיוחס לרמב"ן, ספר קבלה מעשית ברוח אשכנזית העוסק בקבלת שמות, מן המאה השש עשרה – שבע עשרה, מורה:

סוד שם להטיל גורל על הספר ושם זה נל"ך ומקורו אהי"ה והנה צרופו עם מקורו אנה ליכה³⁵² ומלאכו אהביא"ל ועזריו שהריא"ל ברכיא"ל בואל עזריאל. וככה סודורו: אמור פסוק 'זה ספר תולדות אדם'³⁵³ ג"פ וזכור זה השם ופתח החומש

350 להלן דוגמאות מייצגות מתוך כתבי יד: ירושלים – בניהו צ 45 (בית הספרים הלאומי f 43610), ליקוטים של גורלות מן המאה התשע עשרה, עמ' 11: 'גורל בחומש: כשתרצה להביא שאלתך על תאבתך (!), כשתפתח בחומש הוי מתכוין בג' אתיות אלו ובניקודם: יוכתמיאל ישקתנוכך יוחלנבירון. דע את אלהיך ותן מעדנים לנפשך ואחר תפתח החומש', ושם בהמשך מרשמים 'לפתיחת הלב' ול'גורל ההיכל'; ירושלים – מכון בן צבי 2295/3 (בית הספרים הלאומי f 36082), מתחילת המאה התשע עשרה, עמ' צב"צ-ה*, ספר גורלות שאינו נמנה עם ספרי הגורלות המיוחסים והמודפסים (ראו פרטיהם ברשימת הספרות). מסודר לפי נושאי השאלות, כשחלק ניכר מן התשובות מבוסס על פסוקים (ואחרות על פתגמים עממיים מוכרים). ירושלים – בניהו צ 327/1 (בית הספרים הלאומי f 43721), עמ' 2, כ"י משלהי המאה התשע עשרה. בטור ריק בתוך ספר 'אורים ותומים החדש' מופיעות הוראות של 'גורל בפני עצמו' המבוסס על דפדוף במקרא; בכ"י ניו יורק – להמן K 127 (f 72500), אוסף סגולות וגורלות, מהמאה התשע עשרה, בעמ' 14*³, שלושה מרשמים שונים לגורל באמצעות חומש; בכ"י ירושלים – בניהו ח 13/112 (f 43822), לקט רחב מאוד של גורלות שהועתקו במאה התשע עשרה, עמ' 7: תהליך מורכב של שימוש בספר תהלים בדילוגי פסוקים, יחד עם לוח גורל תחת הנחות פסידו-אסטרולוגיות. ראו למשל קטע האיגרת מן הגניזה שאליה הפנה בלאו, תשכ"א, עמ' 321 הע' 2, וראו דיון אצל גויטיין, 1967, כרך 1, עמ' 346, 489; כרך 3, עמ' 136; כרך 5, עמ' 331. אני חייב הפניה זו לגידי בובהק. הוא גם הסב את תשומת לבי לווידיאו המעניין של גויטיין עצמו (שהיה רצינוליסט גמור) על רמז שקיבל מן המקרא בתפילת ראש השנה בחברת אריך פרום בביתו של פרנץ רוזנצוויג ערב נסיעתו לארץ בשנת 1922, ראו שם כרך 5, עמ' 597 הע' 49; ראו גם רייף, 2000, עמ' 112; בכ"י וטיקן 26 (בית הספרים הלאומי f 8601) 201³ (כתב היד עצמו מן המאה השלוש עשרה, אולם יש להניח שלפנינו הוספה מאוחרת): 'גורלות של אשתי'.

352 זו טכניקת צירופי שמות של האל העולים מפסוקים מסוימים ומתוארים כהיפוסטוזות אלוהיות הממונות על תפקידים שונים. כאן צורפו שני השמות המוזכרים אות אחר אות לסירוגין.

353 פסוק זה דומיננטי מאוד בספרות הנחש (והמאגיה) היהודית באשר מדרשו מהווה את הבסיס להנחה שלפני אדם הראשון הונח ספר נחש/כשפים. הוא מופיע כבר בספרות החיצונית. על מסורות אלו בסביבה הרבנית ראו בבלי, עבודה זרה ה ע"א: 'זה ספר תולדות אדם וגו'. וכי ספר היה לו לאדם הראשון, מלמד שהראה לו הקב"ה לאדם הראשון דור דור וחמיו, דור דור ופרנסיו; והשוו לגילוי לשמואל ירחינאה בבבלי, בבא מציעא פה ע"ב: 'לדידי חזי לי סיפרא דאדם הראשון', וב"ר פרשה כד ב [מהדורת תיאודור-אלבק, א, עמ' 230-231, וראו המקבילות בהערותיו שם], וכן ספר רזיאל (סמינו N8117 במהדורת ספר הרזים של רביגר ושפר), סימנים 15-25, עמ' 6-7.

ג'פ זה אחר זה וראה בראשי העמודים האותי' וצרפם והשליכם ז"ז והנשאר מן השלישי במספרי השורש היוצא, שם הוא המכוון.³⁵⁴

טכניקה זו משלבת בין פתיחת הספר לבין חישובים גימטריים של ערך האותיות אשר מפנים לשורות שבהן מצוי פתרון השאלה. ככל הנראה על המנחש לחשב את ערכן הגימטרי של האותיות בשלוש פתיחות שונות, לסכמו ולחלקו בשבע עד שלוש פעמים, והשאריית מפנה לשורה שהמענה מצוי בה.³⁵⁵ בהמשכו של אותו כתב יד, בהוספה של כותב אחר על מקום פנוי בגיליון, מופיע מרשם אחר לגורל חומש המיוחס לראב"ן.³⁵⁶

גורל שמעתי שהוא מהראב"ן זלה"ה: יקח חומש שלם שלא יחסר שום מלה ויפתח פ': 'אלה תולדות השמים והארץ'. וישים ב' ידי עליה ויאמר: 'יהו"ה או"א אברהם יצחק ויעקב למען שמות הקדשים היוצאים מפ' ונתן אהרון על שני השעירים גורלות גורל אחד לשם וגורל אחד לעזזאל והם יוצאים מתוך הפסוק יי, לדל"ה דלת"ם ילנ"ן³⁵⁷ שתענה לי שאלתי מאתך [בתחילת שיטה]³⁵⁸ שהענין שהוא כך וכך'. ויסגור החומש וישים ב' ידי עליו ויאמר: ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי הבה תמים ג'פ ויפתח החומש ובמקום הראשון יסתכל בשיטה הראשונה ויאמר ה' מנת חלקי וכו'. שהוא ז' תיבות כנגד ז' שיטים וכשיטה לשיטה שהענין יראה איך אתחיל ויבקש פ' מתחיל [באות ז'] ושם יורוהו מבוקשו.³⁵⁹

בעוד שהמקור הראשון קרוב יותר לסימנים האחרים שב'שושן סודות' ואינו מדגיש את ייחודה של הפרקטיקה של הנפקת השם כ'גורל' (אף על פי שהוא מכנה אותה כך), ואינו חשים באי-נוחות כלשהי בהפעלתה, הרי שהמקור השני משתמש בתפילה ובפסוקים שנועדו להקנות לגיטימציה לשאילה בגורל, הן באמצעות רמז לשמות היוצאים מפסוקים העוסקים בגורלות והן באמצעות שימוש בפסוקים עצמם כפנייה לה'.³⁶⁰

354 רמת גן – אוניברסיטת בר-אילן 1/1053 (f 23035), עמ' 33*, אך שונה מן הנוסחים הנדפסים בשם הרמב"ן ובשם הרמב"ם. ראו על אודותיו אביבי, תשנ"ב, מס' 53. גורלות דומים, אך לא זהים, הובאו ברפואה וחיים מירושלם, עמ' ט (= ספר אוצרות מלאכים, עמ' 82).

355 ייתכן שבמקורו שימש הקטע כהקדמה לספר גורלות שהכיל לוח תשובות שהיה מסודר על פי מספרים, וההפניה הייתה מהחומש ללוח תשובות, בדומה ל'גורלות אורים ותומים' ולמרשמי גורלות נוספים.

356 שם, 50. על הראב"ן ותורות סוד ראו ערוגת הבושם, ד [מהדורת אורבך, עמ' 24-39; 73-74]; על חלום הלכתי שלו עצמו ראו באבן העזר סי' כו [מהדורת מרגליות, עמ' 1]. אך ייתכן שיש לקרוא 'רמב"ן', והשוו לגורל הדומה המודפס אצל חמוי, דבק מאח, עמ' עד, המביאו משם המהר"ם פאפריס.

357 שם זה מבוסס על סופי התיבות של ויקרא טז, ח.

358 כאן ולהלן סימנתי בסוגריים מרובעים מילים שאיני בטוח בפיענוחן.

359 גורל דומה, אך לא זהה, הובא בספר אוצרות מלאכים, עמ' 82.

360 שני גורלות חומש בעלי אפיון דומה מאוד מופיעים בכתב יד תימני מן המאה התשע עשרה שכונה 'שימושי שרים' [ביל גרוס (BG 373), עמ' מט"ג-נ]. את הטקסט תעתק אלון תן-עמי, ואני מודה לו על ההפניה ועל ששלח לי את תעתוק כתב היד.

אולם לשכלול ופיתוח נרחב ביותר הגיעה הטכניקה במרשם המיוחס לר' חיים ויטאל. מחבר המרשם, יהיה זה רח"ו עצמו או אדם אחר, ליקט טכניקות מנטיות שונות שעל רובן עמדתי לעיל וכלל אותן יחדיו בהוראות מפורטות להטלת גורל. מפני שהוא מייצג שלב מתקדם של פיתוח ושכלול אביא אותו בשלמות:

זה הספר הגורלות למור' מוהרח"ו זצלהה

קודם כל דבר צריך שתדע שהגורל הזה ינטל בס' (פר) ארבע ועשרים שיש בו עמודים. וקודם שתפתח הס' (פר) תקח הס' (פר) בידך ותאמר כל הכתוב לקמן ואח"ך [= ואחר כך] תקח הספר ותספור ז' עליו וז' דפין וז' עמודים וז' פסוקים וז' שיטות וז' תיבות ואות השמיני שיהיה תשלום החמשים, אותה האות הוא אות הגורל שבו התשובה ואים יהיה צריך לגורל ב' תתחיל לספור מסיום העמוד שבו אות הגורל הא' משם ואילך תתחיל לספור ז' עליו וז' דפין וז' עמודים וז' פסוקים וז' שורות וז' תיבות וז' אותיות ואו' הח' שהוא סוד מספר הנ' (זכר) היא נק' (ראת) אות גורל הב' כאשר יתבאר לקמן. ודע שאם תוכל לפתוח בספר באותה שעה שפותחים ס"ת [=ספר תורה] דברו לא ישוב ריקם. וזה אשר תאמר על הספר קודם שתפתחו

אנא בכח גדולת ימינך תתיר צרורה ^{שבעה (!) פעמים} שועתינו קבל ושמע צעקתינו יודע תעלומות פ"א (=פעם אחת) ותכוין שבין הכל³⁶¹ הם מ"ט תיבות³⁶² ובאומרך אנא בכח תכוין שיתירו לך ספקך וישיבו לך שאלתך וגם באומרך שועתינו קבל תכוין שיקבל תפלתך ויגלו תעלומות לך תשובתך גם תאמר אלהים יחננו³⁶³ ע"ס [=עד סופן] ותכוין שיש בו ז' פסוקים ומט תיבות כנגד הגורל הזה. ותאמר תפילה זו. ירמיה' [=יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו] אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב אלהי אהרן אלהי פינחס ואלהי דוד למען ז' ספירותיך אלו שהם גדולה גבורה ת'ת' [=תפארת] נצח והוד יסוד מלכות שעל ידם מונהגים כל העולמות שתדרכני ותנהגני בדרך מישור ותודיעני אמיתת שאלתי כו"ך [=כך וכך] ואפתח בס' (פר) במקום נכון באופן שמוסבר הן' [=נזכר] אשר שם תהיה אות תשובת שאלתי תהיה אות אמת ותשובה נכונה ואמתית כפי סדר הגורל הזה ולמען ז' ספירותיך שבהם ז' עד שעולים למנין מט' ולמען המזמור שאמרת לפניך שהם ז' פסוקים ומט' תיבות ולמען חמשים שערי בינה שהיא אלהים חיים ולמען ז' ספרים ולמען ז' היכלות הקדש וז' שחקים וז' כוכבים וז' מלאכים המשרתים את

361 כוונתו כאן ובהמשך היא 'שמספרם הכולל הוא', 'בסך הכול'.

362 כידוע פיוט זה - שמוצאו בחסידות אשכנז - מזוהה עם שם מ"ב אותיות. כל אחת משבע השורות מורכבת משש מילים. הנוהג הקבלי (המופיע בחלק מסידורי התפילה) הוא להוסיף את ראשי התיבות בסוף כל שורה וכך מתקבלות שבע שורות של שבע מילים, ובסך הכול מ"ט תיבות.

363 תהלים סז מפסוק ב ואילך.

פני המלך ה' צבאות שתודיעני אחר הז' דרכים ז"פ [=שבע פעמים] שאני חושב תשובת שאלתי האמתית בלי ספק כי אתה בגורלות בחרת ככתוב בתורתך ע"י הגורל תחלק הארץ וע"פ הגורל נלכד עכן בן כרמי וע"פ הגורל חלקת בין שעיר ה' לשעיר עזאזל לכן ירמ"י או"א [יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלהי אבותינו] שע"פ הגורל הזה תודיעני תשובת שאלתי האמתית בלי ספק למען שמך היוצא מתיבות של פסוק ונתן אהרן על שני השערים גורלות גורל א' לה' וגורל אחד לעזאזל והוא לדלה דלתם ילנן³⁶⁴ ועליך כוכב פ' (לוני) שר השעה הזאת בכח המלאך הממונה עליך שהוא פ' ובשם היוצר אותך ברקיע ובכח בורא העליונים שתצלחני בגורל ביד ותדריך ידי לפתוח במקום אשר יפול מספר החמשים יהיה אות תשובת שאלתי האמתית והנצחית וכפי סדר אשר כתוב בס' (פר) בגורלות ביד ואח"כ תאמר מזמור מכתם לדוד³⁶⁵ כלו פעם אחת ואח"כ תאמר פסוק תורה צוה משה³⁶⁶ וכו' ז' פעמים ויש בו ז' תיבות בין הכל מ"ט תיבות ואח"כ ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומך גורלי³⁶⁷ ז"פ ותכוין שיש בו מט תיבות בין הכל ואח"כ תפתח הס' בין ב' ידיך ותתחיל לספור מהדף שתפתח מראש הדף עד תשלום אות הן' כנזכר לעיל...³⁶⁸

במרשם אקלקטי זה מגויסים כל האמצעים הן להכשרת הטכניקה והן להצלחתה. המחבר מלקט בהרחבה מאפיינים שראינו כבר בחיבורים קודמים ומוסיף להם הן את ההמלצה לעשות זאת בשעה שקוראים בספר התורה והן את הממד הנומרוולוגי עם הדגש החזק על המבנה השביעוני, ורותם גם את 'מזמור הגורלות' ואת הפסוק הדומיננטי בתוכו לתוך מבנה זה. בדרך זו הוא מקנה גם משמעות קבלית לטכניקה שכבר עמדה למולו. את המבנה השביעוני הוא קושר לשבע הספירות הנמוכות, ואת כל אלו הוא קושר גם להיבט האסטרוולוגי תוך הכללה מפורשת של השבעת כוכבים בשם שריהם בתהליך הניחוש. מעבר לדומיננטיות של 'מזמור הגורלות' ומעבר לשם המשמש את תהליך הניחוש העולה מויקרא טז, ח הוא שזור תקדימים מקראיים נוספים, כגון לכידת עכן, כדי לבסס את השימוש בגורל החומש.³⁶⁹

364 כאמור, שם זה עולה מסופי התיבות של ויקרא טז, ח מן הסוף להתחלה.

365 הוא, כמובן, מזמור הגורלות: תהלים טז.

366 דב' לג, ד.

367 תה' טז, ה.

368 כ"י ברלין – ספריית המדינה OCT 2254 (f 17298), 98-99.

369 גורל חומש שונה מופיע בכתב יד מאוחר מן המאה העשרים. המחבר מציג טבלה המחולקת לחומשים ולפרקים שבכל חומש. המנחש צריך לעצום את עיניו ולהניח את אצבעו באופן מקרי על אחת המשבצות, ולאחריה לפתוח את החומש בפרק שעלה בגורל כדי להעלות ממנו תשובה לשאלתו. ירושלים – בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי Ms. Heb 7097°38 (f 40960), עמ' א'. כתב היד משנת 1914. גורלות חומש מסוג נוסף משמשים לשינוי שמות חולים.

גורל התורה כ'חסידות-מנטית' יהודית

עקבתי אחר הרצף ההיסטורי של השימושים הנרחבים בתורה כאמצעי לחשיפת נסתרות. עמדתי על הפנים המגוונות שלבשה הביבליומנטיקה, ביניהן: הוראת נסתרות מכוח לימוד התורה ופירושה, קבלת אותות ורמזים מקריאת הפסוקים או שמיעתם, התוודעות לאותות העולים מן הפסוקים בחלום, שאלות חלום המתנות את התשובה בפסוקים, שימוש בטכניקות שונות של דפדוף במקרא ופירוש פסוקים אינטואיטיבי בדרכים מגוונות. קל להיווכח מן הדוגמאות שהביבליומנטיקה שימשה להכרעה בצומתי החלטה אישיים, לפתרון מצוקות קיומיות ולקידום אינטרסים פרטיים, ואולם נעשה בה שימוש גם לצרכים ציבוריים ואפילו לאישורן של עמדות הלכתיות. עקבתי אחרי תהליך הזיהוי של הביבליומנטיקה כ'גורל', ולמעשה אחר תהליך הזיהוי של התורה כ'ספר גורלות'. ביקשתי לראות תהליך זה כהפנמה של מנטיקה זרה תוך 'גיוור' שלה. תהליך זה התעצם החל מהמאה העשירית. השימוש בגורלות יוחס לגיבורי תרבות בולטים במסורת היהודית, וביניהם תלמידי חכמים שהם בעלי הלכה דגולים וגם מקובלים. הייחוס לגר"א, אשר הוליד את כינויה העממי של הטכניקה, מוטעה ומקורו בבלבול.³⁷⁰ אולם ייחוס זה תרם להעצמת ההתקבלות של הטכניקה ולהתרחבות השימוש בה בידי הדיוטות ותלמידי חכמים. כללו של דבר – אמצעי נחש זה היה רווח ביותר ומקובל ביותר על רוב שדרות האוכלוסייה היהודית, ואף זכה ללגיטימציה הלכתית בפסיקות הלכה מפורשות ובמעשיהם של תלמידי חכמים.

הביבליומנטיקה היא אחת הדוגמאות הבולטות ביותר לנחש יהודי לגיטימי. כדאי לנצל דוגמת קצה זו כדי לחזור ולהרהר בתוקפן של ההכללות הרווחות והתאוריות המסורתיות בדבר היחס שבין המאגיה והמנטיקה לבין הדת. כפרפרזה על המונח 'חסידות מאגית' – שבו השתמש מיכאל שוורץ – דומני שהטכניקה שלפנינו עשויה להוות דוגמה מופתית ל'חסידות מנטית'. בניגוד לתאוריות הקלסיות של דורקהיים ורוברטסון סמית' הרואות את העיסוק במאגיה כאנטי-חברתי וכמאיים על הסדר החברתי, השימוש בתורה כאמצעי נחש נראה נינוח למדי. בשונה מן ההסתייגות מאמצעי נחש שונים במסורת היהודית לדורותיה, הפנייה לתורה אינה מתפרשת בדרך כלל כחריגה מן הציווי 'תָּמִים תְּהִיָּה עִם ה' אֱלֹהֶיךָ' (דב' יח, יג). אדרבה, היא משקפת נאמנות לצו זה באשר היא דוחה אמצעי נחש אחרים ומגלה נאמנות לתורת ה'. מכתבתם של בעלי ההלכה – ואף הרציונליים המובהקים שבהם – לא עולה תחושת איום מן השימוש בנוהג זה, וחלק ממנהיגי הציבור מעודדים שימושים אלו בתורה – בפסיקה, בעשייה או בשתיקה. יתרה מזאת, בחברה היהודית לדורותיה ולגווניה הפנייה אל התורה ככלי לגילוי עתידות מעצימה את המיתוסים שנקשרו בה ואת האתוס של חיים לאורה; כאמור, לעתים נעשה בה אף

370 ראו בפירוט בר און, תשע"ד.

שימוש לצרכים ציבוריים. אמת, שימושים אלו בדרך כלל נתחמים. לרוב אין משתמשים בביבליומנטיקה בהקשרים הלכתיים, השימוש בה בידי גדולי ישראל אינו דבר שבשגרה, וחלק מן המקורות אף מסתייגים ממנה או מנסים להגבילה. אולם, לענייננו כאן חשוב לציין שאף ההסתייגויות בוטאו בדרך כלל בשפה רפה, לא עוררו פולמוסים של ממש ולא השפיעו על המגמה המרכזית בתרבות היהודית. דוגמה זו ממחישה את נוכחותה הבלתי נמנעת של המנטיקה בדת היהודית ומעידה על מארג יחסים שבו המנטיקה הלגיטימית והראויה היא חלק בלתי נפרד מהדת העממית והממוסדת לדורותיה ולגוניה.

בפרק זה עיינתי בשימושים מנטיים בגורלות בתרבות היהודית מן המקרא, ימי הביניים והעת החדשה. מן המקורות עלה רצף היסטורי של שימוש נרחב בסוגים שונים של גורלות נחש ושל התייחסויות פרשניות לשימושים הקדומים, בעיקר לאלו המופיעים במקרא. הבחנתי במגמות שונות בקרב קבוצות שונות בזמנים שונים. הראיתי כיצד השימוש בגורלות הנחש פושט צורה ולובש צורה, תוך שעמדתי על שלושה מפנים בולטים שניתן לאפיין בהכללה גסה על ציר ההתקדמות ההיסטורי (אם כי גם בנוגע להם נוכחנו עד כה וניווכח להלן ביוצאים מן הכלל): מפנה משימוש מעשי בגורל לשימוש לשוני ההופך אותו ל'מושג ערך'; מפנה משימוש מוסדי בגורלות לשימוש אישי ועממי יותר; ומפנה משימוש בגורלות פיזיים לשימוש בגורלות כתובים. השימוש בגורלות נחש לווה בוויכוח מתמיד על שתי שאלות יסוד הכרוכות בו: על היעילות ועל הלגיטימיות של מנטיקת הגורלות. מחד גיסא עולה עמדה התופסת את נחש הגורלות כמוסד יעיל הזוכה ללגיטימציה מלאה ואף לקדושה במסורת היהודית, מאידך גיסא נוכחנו לראות כי במגבשים הספרותיים כפי שהם לפנינו, ימיה של ההתנגדות לגורל המנטי כימי השימוש בו. כך, ניתן להבחין לאורך הדורות בעמדות הנפרסות על פני קשת רחבה: מן העמדות המצדדות בשימושי גורל ומרחיבות אותם, עבור בעמדות המאפשרות או מסתייגות ממנו בשפה רפה ועד להתנגדויות והסתייגויות של ממש.

פרק זה עסק בוויכוח על גורלות שזוהו בכתובים במפורש כנושאים מטען מנטי. העליתי שאלות שונות לגבי המשקל המנטי המיוחס לגורלות במקורות השונים והצעתי לעתים לבחון את האפשרות שהצידוק המנטי המיוחס לגורל אינו אלא מעטפת המשרתת למעשה את הצידוק בו מנימוקים אחרים. הפרקים הבאים יעסקו בתיאורי גורלות בספרות ההיסטורית שהמעורבות האלוהית אינה מפורשת בהם. במקרים אלו הפרשנות המנטית לגורל תהווה אפשרות פירוש אחת מני כמה.

פרק שלישי

בחירי גורל

עניינו של פרק זה בבחירת בני אדם באמצעות גורל. את הדיון אתחיל בבחירת אנשים למשימות מסוכנות באמצעות גורל, ולאחר מכן אדון באחד המופעים המצמררים של שימושי גורל – בחירת נידונים למוות. אעיין תחילה בפרשיות מקראיות שבהן נבחרו אנשים למשימות צבאיות ולהוצאה להורג. בהמשך אעבור לדיון בגורלות חיים ומוות ביודפת ובמצדה המתוארים בכתבי יוסף בן מתתיהו. חלקו הבא של הפרק יעסוק במינויים באמצעות גורל. אדון במינוי לתפקידי כהונה, לזויה ונבואה מן המקרא ועד לראשית הנצרות ואפרוס את הוויכוח על המשמעות המיוחסת לשימוש זה בגורל. בחלקו השלישי של הפרק נתוודע לתיאורים ססגוניים המתארים את האל עצמו מטיל גורלות. אעמוד על המיתוס העולה ממגילות קומראן שלפיהן האל קובע את אישיותו של האדם כ'בן אור' או כ'בן חושך' באמצעות הגרלה, ולאחר מכן אעמוד על גלגוליו של מיתוס לאומי שעל פיו עם ישראל נבחר בהגרלה שנערכה בין אלוהים ומלאכיו ועל הפולמוס הפגני-גנוסטי-נוצרי-יהודי שהתנהל בנוגע לכך.

גורלות מלחמה ומוות במקרא

'עֲלֶיָהּ בְּגוֹרָל' – גורלות גיוס בפרשת מלחמת בנימין כפי שעלה מן הפרק הראשון, שימושים בגורל לשם הטלת משימות מסוכנות עשויים להתפרש תחת הצידוק הרציונלי, המנטי או המשחקי. בפרק הקודם עסקתי בפרשת מלחמת האחים בגבעת בנימין. בפרשה מתוארות שאלות מפורשות בה' שניתן לראות בהן 'גורל מכזב' או גורל אלוהי מחושב שאינו הולם את ציפיות המשתמשים בו. באותה פרשייה עצמה מוזכר הגורל גם בהקשר נוסף:

וְעַתָּה זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה לְגַבְעָה עֲלֶיָהּ בְּגוֹרָל: וְלִקְחָנוּ עֲשָׂרָה אַנְשִׁים לְמַאָה לְכָל שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל וּמַאָה לְאֵלֶּף וְאֵלֶּף לְרִבְבָּה לְקַחַת צְדָה לְעַם לַעֲשׂוֹת לְבוֹאֵם לְגַבְעַת בְּנִימִן

כָּל הַנְּבִלָה אֲשֶׁר עָשָׂה בְּיִשְׂרָאֵל: וַיֹּאסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ אֶחָד חֲבֵרִים:
(שופ' כ, ט-יא)

פרשנים מסורתיים וחדשים רואים בפסוקים אלו תיאור של שימוש בגורל לצורכי גיוס.¹ אם פירוש זה נכון, לפנינו תיאור של שימוש חולין בגורל המתבאר היטב תחת הצידוק הרציונלי. בני ישראל מתאחדים למלחמה נגד בנימין ורוצים להבטיח הקצאה שוויונית של הכוחות. כך הם מטילים מכסה פרופורציונלית של עשרה אחוזים על כל שבט (או חלוקה פרופורציונלית של התפקידים בין הלוחמים שהתגייסו). ניתן לראות בפסוק החותם פסקה זו, 'וַיֹּאסֶף כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֶל הָעִיר כְּאִישׁ אֶחָד חֲבֵרִים', את תוצאתו של ההליך. השימוש ההסכמי בגורל יצר תחושת שותפות ושוויון, גייס את כל השבטים למלחמה ואף הטיל את האחריות למלחמת האחים באופן שוויוני על כל השבטים. אם כך, הרי שלפנינו תיאור של היעילות הרבה של הטלת התפקידים המסוכנים באמצעות גורל. מתגלה לפנינו תופעה מעניינת ביותר: באותו הפרק עצמו מופיעים שימושים שונים בגורל זה לצד זה – לצד השימוש בגורל לצורך שאילה בה' מופיע שימוש חולין לצורך גיוס.² לתופעה זו מקבילה מעניינת באיליאדה. במהלך המיתוס המתאר מלחמת אליים ואנשים, שגם בו לגורל משמעות מנטית, משובץ קטע המתאר את בחירתו של אִיס לקרב הביניים מול הקטור:

נְשֵׂא אִמְרָתוֹ אִזְ נִסְטוֹר פֶּרֶשׁ גְּרַנְיָה וַיַּעַן:
'עֲתָה הַפִּילוֹ הַגּוֹרֵל, וְהִיָּה הָאִישׁ עָלָיו יַפֵּל –
יִשְׁמְחוּ בוֹ הָאֲכִיִּים עֲדוֹיֵי-הַמְּצָחוֹת הַנְּאוֹת,
אוֹלָם הוּא לְבוֹ בוֹ יִגִּיל, כְּשֵׁיִשׁוֹב מִשְׁדָּה הַמַּעֲרָכָה
וְנִמְלֵט מִסַּעַר הַקָּרֵב, מִמְּלַחְמַת הַדָּם הָאֵימָה'.

כֶּכָּה הַבִּיעַ; וְהָמָּה אִישׁ אִישׁ נָתַן סִמֶּן בְּגוֹרְלוֹ,
וַרְקוּ הַפּוֹר לְתוֹךְ קוֹבֵעַ הָאִישׁ אֲנַמְמָנוֹן בֶּן-אֶטְרִס.
אָפֶס הָעַם שָׁפְכוּ שִׁיחָם גַּם פָּרִשׁוּ כַפֵּיהֶם לְאֵלִים,
וְהָיוּ בָהֶם אֲשֶׁר דְּבָרוּ לְנַפְשָׁם, מִשְׁקִיפִים לְשִׁחְקֵיהֶם:
'אָנָּה, יָאוֹס אָבִינוּ, יְהֵא זֶה בֶּן-טִידֵס אוֹ אִיס,
אוֹ גַּם הַמֶּלֶךְ הַמּוֹשֵׁל בְּמִיקְנֵי הַכְּבָדָה בְּהָהָב'!

- 1 ראו רד"ק, ובעקבותיו מצודת דוד, התולים בגורל את חלוקת התפקידים בין הלוחמים לבין אנשי האספקה; הפרשנים הביקורתיים עומדים על כך שחסר פועל במשפט, וייתכן שהגורל מוסב לשאילה בה' שבהמשך הפרק (כאפשרות שהעלינו בפרק הקודם), ראו דיונו של מור, 1989, עמ' 426-427; על חלוקת תפקידים מקבילה ממארי (אם כי ללא הטלת גורל) ראו אצל בולינג, 1975, עמ' 284.
- 2 בפרק הקודם הפניתי לניתוחו המדויק של נח חיות את הפרק. ייתכן שיש לייחס את המשמעויות השונות לגורל למקורות השונים שהרכיבו את הפרק; אולם, כפי שעולה מן הדיון שלהלן, אין זה הכרחי כלל.

כָּכָה הִבִּיעוּ; וְנִסְטוּר פֶּרֶשׁ גְּרִינְיָה מְנַעֲנַע
 אוֹתוֹ הַקּוֹבֵעַ, וַיִּפֹּל הַגּוֹרֵל לוֹ נִכְסְפוֹ כָּלָם,
 גּוֹרֵל אָיִס. וַיִּשָּׂא הַפְּרוֹז הַגּוֹרֵל בְּקֶהֱל,
 הוֹלֵךְ מִמִּינַי וּמִרְאֵה לְטוֹבִים בְּצָבָא הָאֲכִיִּים;
 אוֹלָם הֵם כְּחֶשׁוֹ בּוֹ, כִּי לֹא הִפְרִיחוּ כָּלָהֶם.
 אָפֶס בְּעֶבְרוֹ בִּמְחַנָּה, וּבִידּוֹ הַגּוֹרֵל, וַיִּגַּשׁ
 עַד פְּנֵי אָיִס, שְׁנַתַּן בּוֹ סֶמֶן וַיִּרְקוּ בְּקוֹבֵעַ,
 פָּשֵׁט אָיִס הַנְּהַדֵּר אֶת־כַּפּוֹ כְּנִגְדּוֹ, וַיִּגַּשׁ
 וַתִּקַּע בְּכַפּוֹ, וַיִּכַּר סֶמְנוֹ וַיִּשְׁמַח בְּלָבוֹ.

(איליאדה, ז, 170-190 [תרגום טשרניחובסקי, עמ' 156-157])

האיליאדה מתארת באופן ססגוני את מעמד הגורל. נסטור מאיץ בטובי הלוחמים לבחור שליח למשימה המסוכנת באמצעות הגרלה ספונטנית. במהלכה הקהל מתפלל לזאוס, אך מעבר לכך אין רמז בכתוב למעורבות של אל זה או אחר בתוצאות הגורל. גם לאחר שהגורל יוצא, הומרוס מתאר מיני-דרמה של פקפוק. התוצאה הופכת למובהקת כשאיס מכיר את גורלו. כך, באיליאדה – בדומה למקרא – מופיעים זה לצד זה הייחוסים השונים הנתלים בגורל.

'שְׁנֵי חֲבָלִים לְהֵמִית וּמְלֵא הַחֶבֶל לְהַחִיֹּת'

מכאן לגורלות מוות מצמררים. בפרק המבוא דנתי באופן תאורטי באפשרות לבחור נדונים למוות באמצעות גורל. הראיתי כי אפשר לנמק בחירה זו בנימוקים שונים תחת הצידוקים השונים להטלות גורל: הצידוק הרציונלי יראה בה אמצעי שוויוני כחלק ממנגנון הענישה; הצידוק המנטי יראה בה גזר דין אלוהי; הצידוק המשחקי יראה בה מופע של הפגנת ריבונות, והצידוק הפסיכולוגי עשוי לראות בה עוד אמצעי המחלף לפעולה. האם ישנם מקורות היסטוריים שמהם עולים שימושים מעין אלו?

בשמואל ב ח, ב מסופר על דוד: 'וַיֵּךְ אֶת מוֹאֵב וַיִּמְדֹּם בְּחֶבֶל הַשֶּׁבַע אוֹתָם אֲרָצָה וַיִּמְדֹּד שְׁנֵי חֲבָלִים לְהֵמִית וּמְלֵא הַחֶבֶל לְהַחִיֹּת וַתְּהִי מוֹאֵב לְדוֹד לְעֹבְדִים נְשָׂאֵי מִנְחָה'. מן המתואר כאן ומן התרגומים³ עולה שלפנינו פעולה שרירותית של קטילת אויבים לאחר הכנעתם. אין בפסוק כל רמז למשמעות מנטית שנתלית בפעולה זו. לפעולה זו אין רמז בחוקי המקרא או בפרשיות אחרות. בדברי הימים פעולה זו אינה מוזכרת כלל.⁴

3 תרגום יונתן מפרש את המילה 'חבל' כ'עדבא', היינו כגורל. לפי נוסח המסורה הומתו שני שלישים, ואילו לפי תרגום השבעים והוולגטה הומתו חצי. ראו את סקירת עדי הנוסח אצל מקרטר, 1984, עמ' 243.

4 השו"ד דה"א יח, ב.

כנגד פרשנים שהציעו לראות בתיאור בדברי הימים עידון של מעשהו האכזרי של דוד⁵ ציין מ"צ סגל שמעשה מעין זה דווקא יכול להיתפס כהומני ביחס למלחמות אחרות שבהן המיתו את כל הזכרים.⁶ איני בטוח שמדובר כאן באכזריות יוצאת דופן על רקע מלחמות המקרא והעת העתיקה, ובוודאי גם לא בחמלה. דומה שכחלק משעבוד של מואב ביקש דוד הן להביא את אויביו לכניעה מלאה, הן להחלישם והן לשמור על כוח העבודה שיכול היה להעלות לו מס. כפי שאמר ניטשה – אכזריות קיצונית ורחמים גם יחד הם סימנים לאדנותו של השליט. מעשהו של דוד המלך מדגיש את אדנותו. ניתן לשייך מופע מקראי חריג זה של שימושי גורל לשדה הצידיק הרציונלי לגורל, באשר הוא מפגין את שוויון (חוסר) הערך של המועמדים להוצאה להורג. אולם דומה שיש לשייכו יותר לצידיק המשחקי מן הסוג שכיניתי 'משחק עריצות'. מפגן זה נועד להטיל טרור על הנתרים בחיים ולהוות איום כלפי החושבים לפגוע בריבונותו המוחלטת.⁷

5 ראו גם סמית', 1992, עמ' 305.

6 סגל, תשכ"ו, עמ' רפה. השוו למל"א יא, טז, וברובד החוק לדב' ג, יג ועוד. מנגד סגל מעיר שגם בדברי הימים בא תיאור אכזרי ביותר כלפי האוכלוסייה הכבושה בפרשיית עמון (דה"א כ, ג). חוקרי המקרא מפקפקים באמינותם של תיאורים אלו ומנסים לתלות אותם ברפורמות מאוחרות בממלכת יהודה, או בתיקון האתוס של נישואי תערובת לאחר החורבן.

7 אף על פי שביטויים מאוחרים יותר של גורל עריצות בתרבות היהודית נדירים מאוד, התלמוד מייחס לנבוכדנצר גורל מעין זה: 'איך נפלת משמים הילל בן שחר נגדעת לארץ חולש על גוים וגו'. אמר רבה בר רב הונא: מלמד שהיה מטיל פור על גדולי מלכות, לידע איזה בן יומו של משכב זכור' (בבלי, שבת קמט ע"ב). המדרש מזהה בין המילה 'חולש' שבפסוק 'חלש' שמשמעו גורל, ומפתח את תמונת העריצות שנועדה לספק את תאוותו של המלך כמו גם להשפיל את גדולי המלכות הנתונים למרותו. האגדתא בהמשך מהווה פרודיה המדגישה את כישלונו לאנוס את צדקיה. גורל עריצות נוסף מופיע באיכה רבה פרשה א: 'מעשה בשני בניו של [ר'] צדוק הכהן הגדול שנשבו אחד זכר ואחת נקבה, נפל זה לאחד איסטרטיוט, [וזה לאחד איסטרטיוט], הלך זה אצל הזונה ונתן לה את הזכר בשכרה, והלך זה אצל החנווני ונתן לו את הנקבה בשכרו ביין, לקיים מה שנאמר: "ואל עמי ידו גורל ויתנו את הילד בזונה והילדה מכרו ביין וישתו" (יואל ד, ג). בתר יומין אזלת ההיא זונה גבי ההוא קפילא ואמרה ליה אית לי חד גבר יהודאי והוא דמי לטלייתא דאית לך, איתא ואנן מנסבין דין לדין ומאן דאינון ילדין באמצעא נחלק, עבדון כן, סגרון יתהון בביתא חדא וטרדון באפיהון, שריית ההיא טלייתא בכיאי, אמר לה למה את בכיאי, אמרה לו ווי להאי ברתא דכהנא רבא אזלא ותיסב לעבד, אמר לה מאן הוא אבוך, אמרה לו צדוק כהן גדול, אמר לה אן הויתון שריין, אמרה לו בירושלים, אמר לה באי דין שוק, אמרה לו בשוק פלן, אמר לה באי דין דרא, אמרה לו בדרא פלן, אמר לה מה סימן הוה בדרתכון, אמרה ליה מילא פלנית על מילא פלנית, אמר לה הוה לך אחא, אמרה ליה אין, מה סימן הוה ביה, אמרה ליה הוה ליה חד שומא על כתפיה, וכד הוה אתי מבי מדרשא הוה מגלי ההוא שומתא ומנשקא ליה, אמר לה ומאן דחמי לך ההוא שומתא את חכמת ליה, א"ל אין, גלייא כתפי קדמה חמת ההיא שומתא וחכים דין לדין, גפפין דין לדין, ונשקין דין לדין, ובכייין דין לדין, עד דנפקין נשמתיהון, ורוח הקודש צווחת ואומרת: "על אלה אני בוכיה". מעבר לפשר על הפסוק מיואל, הסיפור עצמו אינו מכיל מרכיבי גורל מובהקים. אולם סמלית היא העובדה שבניו של צדוק הכהן הגדול חולקו כשלל אויבים בגורל. הפסוק אינו מעריך את התנהגותם של המעונים לאחר השפלתם. הסיפור משלים את הפער ומציג את ההבדל

גורלות מוות בימי הבית השני: יוסף בן מתתיהו

איננו מוצאים גורלות מעין אלו בתיאורים היהודיים מימי הבית השני, אולם אנו מוצאים תיאורים אחרים – מעודנים בהרבה – של 'גורלות מוות' בכתביו של יוסף בן מתתיהו (יוספוס).

גורלות מוות ביודפת

אחד המופעים הייחודיים ביותר בתיאוריו של יוספוס הוא הטלת הגורלות כחלק ממבצעי ההתאבדות בתקופת המרד הגדול.⁸ שניים מפורסמים ביותר. הראשון הוא סיפור נפילתה של יודפת וכניעתו של יוספוס לרומאים.⁹ בסיפור זה יוסף בן מתתיהו משכנע את לוחמיו להפיל ביניהם גורל שיקבע את סדר המיתה. יוספוס מתאר את פיקודו על הגליל במרד הגדול בגוף שלישי. בתיאור יוזמותיו כמנהיג המרד הוא מעיד כי החליט לנטוש את הקרב כבר בשלבים ראשונים של המצור הרומי ממניעים אנוכיים. לאחר שעריקה בשלב מוקדם נכשלה, הוא מתאר את השתלבותו בקרב באופן הָרואי עד לשלב שבו יודפת נכבשה למעשה, בעוד שהוא וארבעים מאנשיו מצאו מסתור במערה. בשלב זה יוספוס מנסה ליזום כניעה והצלה אישית כפי שמציע לו אספסינוס באמצעות שליחים.¹⁰ כמבוא וכנימוק ליוזמה יוספוס מתאר חלומות נבואיים שהצליח לפתור מתוקף כהונתו.¹¹ באופן

הרב בין התנהגות האל לבין קידוש שם השמים של הילדים שרוח הקודש המקוננת במגילת איכה מזדהה אתם. ייתכן שאפיוודות מעין אלו מבוססות על סיפורי השחיתות והעריצות של קיסרים רומיים דוגמת קליגולה. על גורלות עריצות מעין אלו הנוגעים לחלוקת השבויים ראו בפרק הבא בדיון על חלוקת טובין בגורל.

8 יוספוס עצמו מעיד על היכרות עם הטלת משימות צבאיות באמצעות גורל בצבא הרומי. במלחמת היהודים, ג, 97 [אולמן-שצמן, עמ' 322], הוא מציין כי 'בחירת הלגיון הצועד בראש שדרת המסע נעשית בהטלת פור'. מחד גיסא תפקיד זה מקנה כבוד ללגיון המשמש כמשמר המצביא; מאידך גיסא הוא חשוף להתקפה יותר מחיילים אחרים.

9 יוספוס, מלחמת היהודים, ספר שלישי, ז-ח, ובפרט ח 350-391 [מהדורת אולמן-שצמן, עמ' 326 ואילך]. על אמינותו של יוספוס ראו ברושי, תשמ"ג; על סיפור זה באופן ספציפי יותר ראו גם בר כוכבא, תש"ע; גיחון, תשנ"ה.

10 האחרון שבהם – ניקנור. מלחמת היהודים, ספר שלישי, ח 345-349.

11 'בעוד יוספוס מהסס אם לסמוך על ניקנור עמדו החיילים הנרגזים לשלוח אש במערה, אך המצביא עצר בעדם, כי ייחס חשיבות רבה ללכידת האיש בעודו בחיים. כאשר לא חדל ניקנור מהפצרותו, ובשמוע יוספוס את איומיו של ההמון העוין, עלו בזיכרונו חלומות הלילה שבהם גילה לו אלהים את דבר האסונות הצפויים ליהודים, ואת אשר עתיד לקרות לשליטי רומא. הוא היה בקי בפתרון חלומות וידע לפרש את דברי אלוהים הסתומים, [שכן] בהיותו כהן ונצר ל[משפחת] כהנים הכיר היטב את הנבואות שבכתבי הקודש. באותה שעה נחה עליו רוח האל, וכאשר שיווה לנגד עיניו את החזיונות המחרידים של הלילות האחרונים, פנה לאלוהים בתפילה חרישית: "מאחר שייטב בעיניך להכריח את העם אשר בראת, ומזל [המלחמה] נוטה כולו לצד הרומאים, ובי בחרת לגלות את צפונות העתיד, אני

זה יוספוס מכשיר את הסגרתו העצמית תוך שימוש בשלל אמצעים רטוריים שכוונתם להוכיח שלא בגד כי אם ציית לרצונו של האל.¹² אלא שלוחמי מנעו את הכניעה. הם הושיטו לו יד וחרב: למות לצדם כמצביא, או להירצח בידיהם אם יסרב. בשלב זה מתפתח ויכוח פילוסופי-תאולוגי בינו לבין חבריו במערה, 'מאחר שיוספוס ירא מפני התקפתם, ובחשבו כי תהיה זו בגידה בדבר האלוהים אם ימות בטרם יגלה את בשורתו' (מלחמת היהודים, 361 [מהדורת אולמן-שצמן, עמ' 347]), אך חבריו לא השתכנעו. כאן מבריק המוצא:

גם במצוקתו לא איבד יוספוס את תושייתו; בבוטחו בהשגחה האלוהית שם את נפשו בכפו ואמר: 'מאחר שמנוי וגמור עמנו למות, הבה נפיל גורלות כדי לקבוע את הסדר שבו נמית איש את אחיו; האיש שבחלקו ייפול הגורל הראשון ייהרג בידי הבא אחריו. כך ישיג הגורל את כולם, ואיש לא ייפול בידו שלו. לא יהיה בכך מן הצדק אם אחד מאתנו יתחרט ויציל את חייו לאחר שהאחרים כבר מתו'.
(שם, 387-389 [מהדורת אולמן-שצמן, עמ' 350])

תהליך הפלת הגורלות והריגת החיילים האחד בידי חברו מזכירה במידת מה את נוהל הדסמטיו (Decematio) הרומאי. לאחר הפרות משמעת חמורות בצבא הרומי הוטל על ידי המפקד עונש מוות שבו הוצא להורג חייל אחד מכל עשרה. החיילים הפילו גורלות ביניהם, ואלו שעלו בגורל הוצאו להורג בידי חבריהם.¹³ אמצעי זה ברר מקרב 'הראויים' להריגה מספר מצומצם של אנשים שלגביהם בוצעה הענישה, ושמר על המשמעת תוך שמירה על קיומן של יחידות הצבא באמצעות זריעת פחד בשורות החיילים והבלטת סמכותם של ראשי הצבא. מצב זה מוחק את הבדלי הדרגות בין העומדים להריגה ומסמן את כולם למוות. המכנה המשותף לדסמטיו ולתיאורו של יוספוס הוא שבשניהם מדובר על הפעלת אלימות חריגה כלפי פנים ולא כלפי אויבים.¹⁴ ההבדלים המשמעותיים בין השניים הם שביודפת לא מדובר בענישה, ואף אחד מהמשתתפים בהגרלה אינו אמור להינצל.

מסגיר את עצמי מרצוני החופשי לידי הרומאים ומוכן להמשיך לחיות – ואתה עדי שאני יוצא אליהם לא כבוגד, כי אם כעושה דברך' (שם, 350-354 [אולמן-שצמן, עמ' 346-347]).

12 תחילה הוא מנקה את עצמו מאשמת מותם של לוחמיו: הסיבה היחידה להישארותם בחיים הייתה נוכחותו שלו במערה. הוא לא התכוון להיכנע, אולם חלומותיו הנבואיים שפשרם היה ברור לו מתוקף למדנותו הורו כי הרומאים ינצחו וכי עליו להיכנע. לדברים אלו הד גם בנאומו הגדול מול חומות ירושלים, מלחמות היהודים, ה, 367.

13 נוהל זה משויך על ידי ליוויס למאה החמישית לפנה"ס, והוא מתועד היטב בין המאה הראשונה למאה השלישית לאחר הספירה על ידי פלוטרכוס, טקיטוס, סוטניוס, פוליביוס, דיוקסיוס ועוד. ראו לה בוהק, 2000, עמ' 60-61; שלטון, 1998, עמ' 248.

14 ענישה זו הייתה נתונה בוויכוח והקיסר הביזנטי מאוריציוס אסר אותה, הן מפני שפגעה במורל החיילים והן מפני שדלדלה את שורות הצבא.

אלא שיוספוס מעיד מראש שאין בכוונתו למות עם חבריו. הוא העלה את ההצעה מתוך ביטחון בהשגחה האלוהית שתחלץ אותו, ואינו מהסס לשקר ולשכנע את חבריו שגם הוא יכבד את ה'צדק' המטיל על שותף בהגרלה למסור את חייו לאחר שחבריו עשו כן. יוספוס מציין כי 'דברים אלו זכו לאמונם, ולאחר שהצעתו התקבלה השתתף גם הוא בהטלת הגורל. מי שהגורל נפל בחלקו הושיט ברצון את צווארו ל[חברו] הבא אחריו, מפני שהאמין שעוד מעט יהיה גם המצביא בין המתים; שכן מתוק מן החיים נראה להם למות יחד עם יוספוס' (שם, 389-390). מעבר להבלטתו כגיבור האירוע, דומה שדברים אלו נועדו להעצים את המתח סביב גורלו שלו. כך הוציאו הנוכחים גורלות ויוספוס ולוחם נוסף נותרו אחרונים: 'בין אם יש לומר שהיה זה מקרה או יד ההשגחה האלוהית' (שם, 391). את ההימנעות מהריגתו של הלוחם הנוסף מנמק יוספוס:

ומכיוון שלא רצה להילכד בגורל ולמות, אך גם לא רצה לטמא את ידו בדם בן עמו
אם [נגזר עליו] שהוא מי שיישאר אחרון, פיתה אותו בשבועת אמונים שיישאר
בחיים. (שם, שם)

יוספוס מסיים את מסע ההרג על פי הגורל ברגע שהוא מסוגל לעשות זאת. אף על פי שיכול היה להרוג גם את אחרון הלוחמים ולהינצל לבדו, הוא אינו רוצח את בן עמו. כך, באמצעות תיאור שרשרת הגורלות והפסקתה בשלב זה, ניקה יוספוס את כפיו מדמם של לוחמיו. מותם היה בלתי נמנע: הוא נובא מראש, הם סירבו להיכנע, הם היו נהרגים מן העשן אלמלא נוכחותו, הם רצחו זה את זה במקום לרצוח אותו, וחשוב מכול – הוא עצמו נמנע מן ההרג באמצעות תחבולה. המנגנון שאפשר זאת היה הגורל.

על פי הגרסה היוונית יוספוס רואה בתוצאה 'מקרה או יד ההשגחה האלוהית' (שם, 391). לעומת זאת, כפי שמעירה סמולוד, הנוסח הסלאבי של יוספוס 'מסגיר מה שקורא ציני היה חושב לאמת היסטורית ממילא: "הוא חישוב את המספרים מראש וכך הצליח להתעות את כולם"¹⁵. שיעיה כהן קובע בדבריו על המרד ביודפת שלא ניתן לקבל את התיאור שלפנינו וכי לעולם לא נדע מה באמת אירע שם.¹⁶ כיוון שאין לתת אמון בתיאור בכללו כתייעוד ראי של האירוע, יש לראות בו עיצוב ספרותי בעל אינטרס. אם כך, הרי שהבחירה בתיאור ההגרלה מכוונת היטב ויש לחזור ולשאול מדוע בחר יוספוס דווקא בה.

15 סמולוד, 1981, עמ' 470-471 (תרגום שלי). בעקבות התיאור התפתחו 'חידות יוספוס' הנוגעות לאופני הגרלה מוטים. יש לשים לב שלפי פשטם של הדברים עדותו של יוספוס לוקה בסתירה פנימית. אם כל אחד הורג את הבא לפניו הרי שלא יכולים להישאר שניים שלא נפל הגורל על אחד מהם, שהרי אחד מוגרל להרוג וקודמו להיהרג. כך שאם עדותו של יוספוס על הליך ההגרלה אמינה יש להניח שאו שיצא כבר גורלו להיהרג והוא שהרג את קודמו אך שכנע את פקודו האחרון שלא להרגו, או שפקודו הרג מורד אחר והוא ביקש להימנע מהריגתו (אך על כך ודאי היה כותב).

16 כהן, 1979, עמ' 228.

תשובה ספרותית אחת עשויה לראות בשימוש בגורל מוטיב המוסיף נופך דרמטי לסיפור שעשוי לחזק את ההזדהות שלנו עם יוספוס. דומני שבתשובה זו אין די, ויש לנסות לשחזר את הרקע התרבותי לעיצוב מעין זה של הגורל. לאור השימוש הרווח בגורלות בהקשרים צבאיים במרחב היווני-רומי, דומני שהתיאור מעלה את תפקודם של גורלות כמוסד הכרעה מקובל. סביר להניח שקורא התיאור נותן אמון בהצעתו של יוספוס – להפיל גורל – כיוון שהיה זה נוהג ידוע. הקורא המשוער אף מניח שהצעתו התקבלה על ידי לוחמיו משום שהגורל הוא הדרך המכובדת – המקובלת כקוד של צדק וכבוד – להרוג ו/או להתאבד בחברת הלוחמים ומצביאים.

מה חשב יוספוס עצמו על הגורל? לכאורה הוא גילה עמדה דו-ערכית כלפי הגורל. מחד גיסא הוא הצהיר כי השליך את יהבו על ההשגחה האלוהית המתבטאת בגורל. מאידך גיסא – לאור האמור לעיל – נראה שבעיני יוספוס עצמו משמעויותיו המנטיות של הגורל לא נלקחו ברצינות. עם זאת, תיאורו מנצל את היחס המנטי של קוראיו כלפי הגורל כאמצעי רטורי. הגורל מצטרף כאן לאותות האחרים המופיעים בתיאור. התכלית המשותפת לכולם – להסיר מעל גבו את אשמת הבגידה שיוחסה לו הן על ידי יהודים והן ידי רומאים.¹⁷

שימוש מעין זה בגורל כינתי בפרק הראשון של הספר 'שימוש רצינוני ציני'. יוספוס מנצל את הייחוסים המנטיים לגורל לצורך תמרון קהל קוראיו. עבור המייחסים לגורל משמעות מנטית, אי-עלייתו של יוספוס בגורלות המוות מהווה הוכחה לנאמנותו לאלוהים, וזה השיב לו טובה כשהציל אותו באמצעות הגורל. עליית הגורל מאשרת את פירוש החלומות הנבואיים שלו שהורו לו לשרוד. כך, בקרב קוראים תמימים יוספוס ייתפס כצדיק. אולם, מה באשר לקוראיו הביקורתיים? האם תיאור מעין זה לא יהווה חרב פיפיות ויפגע בדימויו? ברצוני להציע שלא. יחסו האינסטרומנטלי של יוספוס לגורל דווקא עשוי למצוא הד גם בקרב קוראים ביקורתיים ומשכילים. יחס מעין זה להטלות גורל עולה מכתביו של אפלטון. בהזדמנויות שונות ב'חוקים' וב'המדינה' המליץ אפלטון לנצל את הגורל כחלק מן המנגנון הפוליטי. מפעם לפעם הוא רומז לאמונה שהגורל

17 להאשמתו של יוספוס בתקופתו ובמחקר המאוחר ראו כהן, 1979, עמ' 228-231. מעניין להשוות עמדות אלו ליחס כלפיו בצינונות. כידוע, יוספוס הוקע על ידי היסטוריונים ואנשי רוח ציוניים כבוגד. לעומת זאת, דווקא יוסף קלאוזנר מתאר את כניעתו של יוספוס מתוך הזדהות ומקנה לתיאורו של יוספוס עצמו מעין פירוש אלגורי: 'יש לו ליוסף, למלא אחר תעודה עליונה ומלאכות חשובה של האלהים: לספר ולבשר, להכריז ולהודיע בעולם את תולדות עמו [...] ולהגן על עמו ודתו מכל המשטינים והמקטרגים עליהם [...] וכשיש תפקיד כזה אין אדם יכול למות; אז הוא מוכשר לכל קרבן, אף לשקר ולבגוד למראית-עין – למראית עינם של בני האדם הפשוטים, מחוסרי התעודה בחיים, ובלבד שימלא את תעודתו הגדולה, שהיא חיה בלבו, ממלאת את כל הוויתו, מושלת עליו ומכרחתו לעשות את הכל – ובלבד שתתמלא היא על ידו' (קלונור, תשכ"ג, כרך חמישי, עמ' 190. התייחסות וניסיון לתרץ את מלאכת הרמייה בגורל בדרך אחרת – שם, עמ' 191).

משקף את הכרעת האלים, אולם תמיד הגורל נועד לשרת צרכים פוליטיים.¹⁸ אפלטון משכלל את המניפולציה של שימוש בגורלות למדרגת אמנות, אך יחסו לגורל כדבר האל הוא ציני בעליל.¹⁹

ברצוני להציע שיוספוס עיצב את תיאור כניעתו ביודפת בהתאם לקונבנציה ספרותית מתוחכמת וכפולת פנים כדוגמת זו של אפלטון. התיאור הדרמטי של כניעתו נועד לפנות לקהל רומי רחב תוך העמדת הטיעון הטוב ביותר האפשרי מבחינתו של יוספוס. הקהל התמים המאמין באיכותו המנטית של הגורל יראה בו השגחה אלוהית, והקהל הביקורתי יראה בו תחבולה מתוחכמת של מושל חכם.

גורלות מצדה

כדי לעמוד היטב על הדגם הספרותי שלפנינו יש לנתח גם את הסיפור המפורסם עוד יותר המופיע בתיאורו של יוספוס על סיום המרד במצדה. בספרו על החפירות במצדה הכתיר ידין את הממצא החשוב ביותר במצדה, ממצא שבהתגלותו 'הרטיט וחשמל את כל צוות הארכיאולוגים והמתנדבים גם יחד'.²⁰ בתיאורו זה ידין מתייחס לאוסף חרסים שנמצא במפגש הדרכים הצפוניות של מצדה ושאותו ביקש לזהות עם תיאור המעמד האחרון של מגיני מצדה אצל יוספוס:

18 במקום מסוים – שגם בו ניתן לראות גורל לחיים ולמוות – אפלטון מסגיר מפורשות את גישתו הצינית ביחס לשימוש בגורל. בהתייחסו לשליטתם של המושלים על שדרת השומרים, סוקרטס קובע: 'דומה הדבר שלתועלת נתיניהם יצטרכו מושלינו להרבות בשקר ותרמית. הרי אמרנו ששקר וכל היוצא בו היא מועיל בחינת סם רפואה [...] ומסתבר שמעל לכל היא כוחו של "הנכון" הזה יפה לגבי החתונות והקמת הזרע' (אפלטון, כתבים, פוליטיאה 460 [מהדורת ליבס, עמ' 344]). את זרע השומרים צריך להשביח. את סדרי הזיווג ותכנון הילודה יארגנו המושלים באווירה טקסית של 'חגים מסוימים וימי זבח' ויקבעו את כמות המזדווגים באמצעות גורל שייראה הוגן: 'ודומני שיש להתקין מיני גורלות מחוכמים, כדי שאותו הגרוע [= השומר שהמושלים לא מעוניינים שיזדווג] יהא רואה סיבתו של כל זיווג וזיווג בזימון המקרה ולא במושלים' (שם). השומרים ייחסו לגורל הוגנות מתוך הצידוק הרציונלי לשימושי הגורל. לארגון המשוכלל הזה תוענק גם משמעות דתית, כדי לעודד ציות: 'כשיבוא אדם זקן יותר או צעיר יותר ויקח חלק בהקמת הזרע המשותף, נגיד כי חטא הוא המעשה לאלים ולבני האדם [...] שבלא קורבנות יחמתו אמו, ובלא אותן התפילות שבכל חתונה וחתונה יושמעו מפי כוהנות וכוהנים ומפי המדינה כולה שתתפלל על כך'. יתרה מזו, מנגנון זה עלול ליצור הפרה של הטאבו על גילוי עריות, כיוון שאף אחד אינו יודע מי אביו או אמו, אחיו או אחותו [לפי המוצע גברים מבוגרים יחסית, בין גיל 30 ל-55, יזדווגו לנשים בגילאי 20-40. לפי חשבון זה אין חשש שאם תגלה עריות עם בנה, אולם יש חמש שנות חפיפה בין אב לבתו. גבר עשוי להוליד בת בגיל 30 ולהזדווג לה כשהיא בת 20-25 והוא בן 50-55. את החשש הזה אפלטון פותר באמצעות סימון כל המזדווגים במשך שלושה חודשים נתונים כאבותיהם של הבנות שנולדו באותה תקופה, והם לא יהיו מועמדים לגורל המדומה. לעומת זאת, סימון הנולדים אינו מועיל למניעת משכבי אחים ואחיות]. כך, יהיו אחים ואחיות שהחוק יתיר זיווגם, אם כך יפול הגורל, ואם גם הפיתיה תאשר זיווג זה בדבר האלוה'.

19 השו גם לטימיאוס (סטפנוס 18).

20 ידין, תשכ"ו, עמ' 197.

אחר כך הפילו גורל והעלו מתוכם עשרה אנשים שיהיה עליהם להרוג את כל [השאר], וכל אחד השתרע על הארץ לצד אשתו ובניו המוטלים [לצדו], חיבק אותם בזרועותיו ופשט ברצון את צווארו אל מבצעי התפקיד העגום. הם הרגו את כולם בלי להירתע וקבעו ביניהם אותו כלל של הטלת גורל: זה אשר עליו יפול הגורל יהרוג את תשעת האחרים ולאחר מכן ישלח יד בנפשו – עד כדי כך היו בטוחים שאיש לא ייבדל מחברו, בין אם עליו להרוג או להיהרג. (מלחמת היהודים, ז, 395-396 [מהדורת אולמן-שצמן, עמ' 602])

יוספוס מתאר הטלת גורלות כפולה על בסיס עשרוני. לאחר שכל אב משפחה הרג את בני ביתו, הוגרלו עשרה אנשים שיהרגו את כל הגברים. עשרה אלו הפילו גורל ביניהם על האחד אשר יוציא להורג את חבריו ולבסוף ייטול את נפשו. המחקר ההיסטורי מפקפק הן בתיאורו של יוספוס והן בזיהוי שרידי החרסים כגורלות על ידי ידיו.²¹ לאור אמינותו המוגבלת יש לחזור ולתהות על השימוש הספרותי בגורלות במעמד כל כך מכריע זה.²² הפעם הגורלות משמשים כמכשיר טכני לחלוטין ואינם תורמים לדרמטיות של התיאור. דומני שעובדה זו מחזקת את הזיקה בין השימוש בגורלות במעמד זה לבין שימושים אחרים, אך דומים, שהיו עשויים להיות מוכרים לקהל קוראיו של יוספוס – בייחוד מקרב החיילים והמפקדים. מנחם שטרן עמד על תיאורים של התאבדויות המוניות במרחב

21 ידיו עצמו, שם, ונווה, תשנ"ב, עמ' 42-46, ראו בהם תלושי מזון שיכלו לשמש לגורלות בשימוש משני. על זיהוי המקום שבו נמצאו כ'חדר גורלות' עלו הרהורים מגוונים. נווה, אשר חפר עם ידיו וחתם אתו על פרסום הממצאים, הסתייג מהקביעה הנחרצת. שיעיה כהן, 1982, עמ' 398, פרסם הסתייגות מפורטת. לעומת זאת, אהוד נצר (תשס"ו) הבחין בין אוסטרקונים שונים ומקום מציאתם. לטענתו, אלו שנמצאו ליד שער המים שייכים לארכיון המורדים במצדה אשר ערכו רשימות של הנכנסים לאתר ואישרו את מהימנותם (כפי שעולה מהמקורות ההיסטוריים), ואחרים שימשו לצורך קביעת סדרי השמירה של ראשי המשפחות והגברים שגרו באתר. הוא טען שלאור ניתוחו את הממצאים יש לתת אמון מחודש בתיאור הלילה האחרון המתואר אצל יוספוס. חנן אשל, 1999, ניתח את כלל הממצאים לאור עונות החפירה שחלפו משנות השמונים עד סוף שנות התשעים וטען שהתיאור של יוספוס אינו יכול לעלות בקנה אחד עם הממצאים. מכאן, כפי שסיכם זאת אשל, תיאור סופה של מצדה אינו ריאלי אלא ספרותי. עוד על אמינותו של הסיפור ראו ברושי, 1982; ון הנטן, 2007; קלסן, 2000.

22 במחקר הוצעו פירושים מספר למגמת התיאור של סופה של מצדה בכללו. חנן אשל, 1999, רואה בו קינה על אבדן היהדות, עם חורבן מקדשה ועצמאותה. לפי פירוש זה, בשנת 79 ביטא יוספוס (בהיותו כוהן) באמצעות נאומו של אלעזר ותיאור הקרב עמדות ערכיות שבהן החזיק גם הוא עצמו. לטענת אשל, עמדות אלו השתנו לאחר שנים מספר משהשתקם ברומא. צ'פמן, 2007, הציע לראות את תיאורו של יוספוס כמכוון לקהל הרומי ולא כעוסק בדילמות הפנים יהודיות וכנאום ביקורתי כלפי האימפריאליזם (ואת בניגוד לשיח המאה העשרים ואחת על מצדה). אני מבקש בדבריי להפריד בין עמדתו של יוספוס לבין הדברים שהוא שם בפי אלעזר בן יאיר. לדעתי, הניתוח המוצע לעיל ביחס לגורלות כמקרה פרטי נכון במידה רבה גם ביחס לנאום אלעזר בן יאיר ולתיאור סופה של מצדה כולו. להלן ארמוז על כך, ואני מקווה להאריך ולבסס קריאה זו בהזדמנות אחרת.

היווני-רומי והיהודי בימי הבית השני,²³ ודוד פלוסר עמד בהרחבה על זיקת תיאורו של יוספוס לערכים היווניים של מוות למען החירות.²⁴ לאלו ברצוני להוסיף ולהציע כי טקס הדסמטיו הרומי עומד גם הוא ברקע תיאורו של יוספוס. לפנינו מקבילה ניגודית לדסמטיו: קוד הכבוד המקובל בצבא הרומי כאמצעי משמעותי חריג וחרף מוצג כאן כבחירה וולונטרית של הקנאים.²⁵ בעוד ש'טקס' הדסמטיו הרומי מהווה מפגן של כניעות ושעבוד למפקד הצבאי, השימוש בנוהל דומה הופך למפגנם של לוחמי החירות היהודים. כך הפכה ההתאבדות ממפגן נחיתות מול המצביא למפגן נאמנות לאל ולערך החירות המדינית. על פניו, השימוש בגורל מתבצע כאן תחת הצידוק הרציונלי. הגורל הוא אמצעי מוסכם הקובע את התור. אולם, למאפיין בסיסי זה מצטרפים שני צידוקים נוספים. קשה שלא לחוש בקיומו של הצידוק הפסיכולוגי. הגורל מהווה ללא ספק אמצעי הנעה המאפשר ללוחמים להרוג את חבריהם ובני משפחתם. כתיאור ספרותי – הגורל ממלא כאן תפקיד טקסי השייך לשדה הצידוק המשחקי שתואר בפרק הראשון.

מעבר לכך, דומה כי השימוש בגורל כמוטיב דרמטי בסיפור זה נועד לקשור אותו לסיפורו הביוגרפי של יוספוס. הבחירה העומדת בפני גיבורי שני הסיפורים זהה – מות חירות או כניעה. ראינו כי בסיפורו הביוגרפי יוספוס הציג את הטיעונים המשכנעים ביותר שיכול היה לספק עבור בחירה בכניעה, תוך שהוא נשען גם על הצידוק המנטי להטלת הגורל. כאן, יוספוס פורס תמונה מורכבת יותר שעשויה להתפרש לשני פנים. יוספוס שם בפי אלעזר בן יאיר את הנאום המשכנע ביותר אשר הוביל את הקנאים לבחירה במוות. הוא מתאר את מעשה ההתאבדות ההמוני מתוך אמפטיה וכבוד לקנאים. בניגוד לחלקי חיבור אחרים הוא אינו מתאר אותם כבזים לחיים עלי אדמות וכרוצחים,²⁶ אלא כאוהבי

23 שטרן, תשמ"ב. שטרן מבחין בסקירתו בין התאבדויות אינדיבידואליות לבין התאבדויות המוניות ובין התאבדויות ספונטניות לבין התאבדויות מחושבות. לאור כפל קריטריונים זה דומני שמתחזק הדמיון (הנגדי) בין הדסמטיו לבין סיפור מצדה.

24 פלוסר, תשס"ב, עמ' 68-142; אולם השוו לפינס, תשמ"ד, שעמד על כך שהקנאים מחדשים את מושג החירות: 'במאה הראשונה והשנייה אחרי הספירה, נקלט [...] בחוגים מסוימים של היהדות הארצישראלית המונח "חרות". "חרות" מתקבלת כמושג דתי, דתי-מדיני, וכמטרה מדינית. [...] היהודים הם העם הראשון מבחינה כרונולוגית אשר במצב של שעבוד מדיני יצרו אידיאולוגיה של שחרור תוך זיקה לסיסמה "חרות" (שם, עמ' 248, 256).

25 הרודוטוס, ספר שביעי, סימן 104 (מובא בתרגומו של פינס, תשמ"ד, עמ' 252), שם בפיו של נציג ספרטה למלך הפרסי קסירקסיס את ההסבר לנאמנותם של הלוחמים הספרטנים לעירם: 'שכן הם בני חורין, אך לא לגמרי בני חורין, שכן יש להם אדון והוא החוק, אשר הם יראים אותו אף הרבה יותר מאשר אנשיך יראים ממך'.

26 יוספוס אף משבץ בנאומו של יאיר וידויי חרטה על האופן שבו נהגו הקנאים באחיהם במהלך המרד, ותפיסת הכישלון כעונש על כך. ראו מלחמת היהודים, ז, 332 [אולמן-שצמן, עמ' 597]: 'זהו [אות] לחרון אף [האלוהים] על הפשעים הרבים שפשעו בעזות מצח, כמטורפים, נגד בני עמנו'.

משפחותיהם²⁷ אשר התגברו על החששות והספקות האישיים. המעשה שלהם מתואר כמעשה ייאוש שעליו מצווה האל במצב חסר מוצא.²⁸

הקנאים אשר הפילו את הגורל היו בטוחים שגם האחרון שבהם ייטול את נפשו. במילים אחרות: הם היו בטוחים שלא נמצא ביניהם לוחם שיפר את ההסכם כדוגמת יוספוס עצמו. לאור תיאור זה, ניתן לשער שיוספוס מזדהה עם פעולת ההתאבדות שייחס למגיני מצדה.²⁹ יתרה מזו, יוספוס מעיד – באמצעות תיאור זה ובאמצעות הדגשת הנאמנות של לוחמי מצדה – על בגידתו שלו. לפי פירושו זה נועד השימוש בגורל כאן להאיר באור חדש ושליילי את כניעתו. כך, באמצעות דמיון התיאורים, יוספוס מסגיר את הפרשנויות השונות שהוא עצמו מקנה למעשיו שלו.

אולם, לדעתי, יש לדחות אפשרות קריאה מפתה זו. הקורא את תיאור מצדה של יוספוס בדקדוק עשוי להבחין ביותר מנימה של הסתייגות ממעשי הקנאים.³⁰ יוספוס שם בפי אלעזר בן יאיר נאום משכנע, אולם ברצוני להציע שהוא אינו מזדהה עם הלוחמים

27 מלחמת היהודים, ז, 390-391 [אולמן-שצמן, עמ' 602]: 'אמנם לא עזבו רחשי אהבתם העזה וחיבתם לבני ביתם, אך [את אלה] ניצח השיקול כי הכרעתם היא הנכוחה ביותר ליקיריהם, אהובי נפשם. בעודם מנשקים ומחבקים את נשיהם, נוטלים את העוללים בידיהם ומאמצים אותם אל לוח לבם בנשיקות אחרונות ובדמעות...!'

28 לא כאן המקום להיכנס להלכתם של הקנאים. הפניות למחקרים מרכזיים ראו אצל קלסן, 2000, שסוקר גם את הזיקה לחג הפסח העולה מן הטקסט; פלוסר, תשס"ב, עמ' 135-142 (הוא טוען שהתאבדות משמעותה מילוי חובת מוות בידי שמים לצורכי כפרה); שטרן, תשמ"ב, עמ' 391-393 הע' 133. ייתכן שיש לקשור גם את השימוש בגורל (תחת הציודוק המנטי) להנחה זו המובעת בנאום של אלעזר בן יאיר. כך, ייתכן שיוספוס פורט על המטענים התאולוגיים שקוראיו עשויים לתלות בגורל. אולם לדברים אלו אין חיזוק מפורש בכתוב.

29 כך מבין זאת ון הנטן, 2007; הוא רואה בסתירה בין נאום אלעזר ונאום יוספוס בידפת גם עדות לאמינות סיפור מצדה.

30 בנאום אלעזר בן יאיר עצמו הוא משבץ ספקות לגבי הפרויקט הקנאי בכללו ומראשיתו. ראו ז, 327: 'ייתכן שהיה עלינו ממש בהתחלה, כאשר ביקשנו לתבוע את זכותנו לחירות [...] לכוון לדעת אלוהים ולהבין כי העם היהודי, אשר היה לפני העם האהוב עליו, נידון [עתה] בידו לכליה'. אילו היו שומעים לעצות דוגמת אלו של אגריפס (מלחמת היהודים, ב, 345-401) ושל יוספוס עצמו, לא היו עומדים כעת במצב זה. יוספוס בוודאי אינו מקבל את הטענה בדבר עדיפות המוות על החיים שמביא אלעזר מן התרבות היהודית. לאורך הנאום והתיאור יוספוס מדגיש שהקנאים ראו משום תבונה במעשה ההתאבדות והציג אותם כנסמכים על עמדה עקרונית (המכונה על ידיו 'הפילוסופיה הרביעית'), אבל הוא אינו שותף לעמדה זו כעת כפי שאינו שותף לה לאורך החיבור ובחיבוריו האחרים. דברים אלו עולים גם מתיאור האנשים אשר קוטעים את אלעזר באמצע נאומו ו'איש איש הלך לדרכו כאילו דחפתו רוח אלוהים, קצר רוח להקדים את חברו; כי הם השבו שלא להיראות בין האחרונים היא ראייה נאמנה לאומץ לבם ותבונתם' (שם, ז, 389). ההדגשות שלי בטקסט נועדו להסב את תשומת הלב לנימת ההסתייגות בתיאורו. כל זאת בניגוד לקריאתו של ון הנטן, 2007, הרואה בתיאור שבח להתאבדות האצילית על רקע תפיסה משוערת של הקהל היהודי שלו.

אלא עם הנמלטים מן ההרג: 'איש לא הבחין [בכך] שאשה זקנה אחת ואשה נוספת ממשפחת אלעזר - שעלתה בתבונתה ובחינוכה על רוב הנשים - ויחד אתן חמישה ילדים, נמלטו בעת ששאר האנשים היו שקועים במעשה ההרג'.³¹ תיאורן של הנשים וילדיהן מעורר אמפטיה וחמלה. יוספוס טורח להדגיש את תבונתה וחינוכה של האישה ממשפחתו של אלעזר בן יאיר עצמו. מובן שתיאור הישרדותן של הנשים נועד להקנות אמינות לשכתוב הנאום של יאיר בן אלעזר וקורות מצדה,³² אולם דומני שאופן התיאור נועד גם להנגיד בין גבורת הקנאים אשר העדיפו מוות לגבורת הנשים והילדים אשר - למרות הכול - העדיפו חיים וכך 'שימרו' גם את 'העדות' על ערכיהם של לוחמי החירות במצדה. להבנת, דבריו אלו, החותמים את הסיפור, מעידים על עמדתו שלו. יוספוס מעדיף את תבונתה וחינוכה של האישה על פני אלו של הקנאים. תבונתה וחינוכה הטוב של קרובת משפחתו של אלעזר בן יאיר הביאו אותה לבקר את הפילוסופיה הקנאית, להימלט ולהציל את עצמה ואת הילדים. לאור זאת, את תיאור גורלות המוות של הקנאים וההנחות המוקדמות הנתלות בו יש לדרוש כעת לגנאי. בניגוד ל'פילוסופיה הרביעית'³³ הרואה במאבק מול הרומים 'משחק סכום אפס' של חירות או קלון, והבטוחה שחיים ללא מקדש וללא עצמאות מדינית משמעותם חיסולה של היהדות - הרי שהנשים, הילדים ויוספוס עצמו מדגימים את החלופה.

כללו של דבר, יוספוס מנצל את מוסד הגורלות המוכר מן העולם הרומי כדי לעצב את סיפוריו על ההתאבדויות הקולקטיביות בימי המרד הגדול. מדבריו עשויים להשתמע ייחוסים מנטיים הנתלים בגורלות על ידי שומעיו. אולם הוא עצמו רואה בגורל אמצעי רציונלי ומתאר את השימוש בו תחת השימוש שביקשתי לכנות 'רציונליזם ציני', ואותו יכול היה לשאוב מפילוסופים דוגמת אפלטון.

עקבנו אחר מופעים של שימוש בגורל בעתות קרב, ביניהם: שימוש בגורל להטלת משימות צבאיות, להענשת היריב המובס ולהתאבדות במצבי מצוקה. נוכחנו לראות ששימושים אלו, שרווחו בתרבויות שונות, נהגו גם בישראל הן בתקופת המקרא והן בימי הבית השני. בשונה מן השימוש בגורלות מקודשים כגון האורים והתומים שעליהם עמדנו בפרק הקודם, הרי שלרוב אין סימן לכך שלגורלות המוות שתוארו כאן יחס משקל מנטי

31 שם, ז, 399 [אילמן-שצמן, עמ' 603].

32 בזמן כיבושה יוספוס כבר היה ברומא. את מקורותיו לתיאור מצדה שאב ככל הנראה מדיווחו של פלביוס סילוה, והחוקרים חלוקים בשאלה האם יוספוס ביקר במצדה מימי כלל ועיקר. אולם, הוא עצמו מציין שהרומאים לא הקשיבו לתיאורי הנשים (ז, 405), ודומה שהוא רומז בכך שאת התיאור הגה מדעתו.

33 על הפילוסופיה הרביעית ראו קדמוניות יח. על הקשר ההיסטורי בינה לתיאור חורבנה של מצדה ראו שטרן, תשמ"ב, עמ' 387 ואילך.

משמעותי. נוכחנו לראות כי באותו פרק מקראי עצמו עשויות להופיע תפיסות מנוגדות של שימוש בגורל לאותה מטרה. כך, הטלת גורל לצורך הטלת משימות מסוכנות עשויה להיתפס כהטלת משימה אלוהית, אך יכולה להיתפס גם כקבלת החלטה רציונלית במקום שבו יש צורך לסכן לוחמים מסוימים יותר מחבריהם. במקרה זה, הגורל משמש כאמצעי שוויוני להפרת שוויון ומדרבן את העולים בגורל להתגייס למשימה. כך משולבים בפרשיות אלו הצידוקים הרציונליים והפסיכולוגיים לגורל.

סוג אחר של גורל מוות הוא בחירת קבוצה של נידונים למוות. גם כאן ניתן להבחין ביסוד רציונלי המאפשר להגשים את יעדי הענישה תוך חיסכון בחיי אדם. עם זאת, שימוש מצמרר מעין זה בגורל מעצים את כוחו של המנצח, ודומני שיש לייחסו בייחוד לצידוק המשחקי. כינתי זאת 'משחק עריצות' שבו הגורל מדגים ומדגיש את עליונותו של הריבון ואת יכולתו לעשות ככל העולה על רוחו.

סיימתי חלק זה בדיון בגורלות מתאבדים המופיעים בכתבי יוסף בן מתתיהו. הראיתי שיוספוס שואב את הדגם הספרותי ממוסד מוכר ומוערך בתקופתו. התייחסותו של יוספוס לגורל היא רציונלית ביסודה, אולם הוא שילב בה גם מרכיב מנטי. ייחוס זה כינתי 'רציונליזם ציני' – העושה שימוש מניפולטיבי בהנחות הקדומות של הקוראים.

הפולמוס על מינויי גורל פוליטיים וכוהניים בימי הבית השני

בניגוד למסורות, המעטות יחסית, ביהדות העת העתיקה העוסקות בגורלות מוות, מקורות מגוונים עוסקים במינוי אנשים למשרות באמצעות גורל. בפרק הקודם, שעסק בגורלות המנטיים, התוודענו למקורות מקראיים ובת-מקראיים שבהם מפורשת התערבות אלוהית במינוי באמצעות גורל. פרק זה יעסוק בוויכוח העולה מן המקורות על טיבם של גורלות מינוי. כדי להבין אותו היטב כדאי לעמוד על ההקשר התרבותי הרחב יותר.

הנוהג של מינוי לתפקידים באמצעות גורל היה קיים בתרבויות מסוימות במזרח הקדום,³⁴ ורווח מאוד בחברה היוונית והרומית.³⁵ בתרבות ההלניסטית והרומית מינויים באמצעות גורלות הפכו לנורמה מקובלת. כותב 'מדינת האתונאים', המיוחס לאריסטו, מתאר תהליך הגרלה מורכב לבחירת שופטים באתונה.³⁶ שם התהליך מורכב מאוד ונועד להבטיח הגינות מלאה, וממילא אינו נושא אופי מנטי. ב'פוליטיקה' אריסטו מציג את המינויים באמצעות גורל כמאפיינים של דמוקרטיה רדיקלית. דמוקרטיה כזו תובעת שכל

34 ראו הולו, 1983; פלמינג, 1992; תגר־כהן, 2002.

35 ראו דוגמאות רבות אצל דקסברי, 2002, עמ' 23-34.

36 מדינת האתונאים, פרק סג [תרגום אשרי, עמ' 109-120, שם בנספח שחזור אופן ההגדרה]. הליך זה אושר בממצאים ארכאולוגיים מן האגורה האתונאית.

מינוי אפשרי ייעשה באמצעות גורל, וכך יושג השוויון באופן הממצה ביותר.³⁷ גם ברומא שימשו גורלות לשיבוץ של בעלי תפקידים בפרובינקיות, למינוי מושבעים, לבחירת שופטים ועוד.³⁸

הקשר שבין נוהל ההגרלה לתפיסות תאולוגיות שנוי במחלוקת. דה-קלאנגס טען כי הטלות הגורל האזרחיות ביוון העתיקה עוד לפני המאה החמישית לפנה"ס מקורן במינוי כוהנים ובעלי משרות אחרות במקדשים באמצעות גורל. תהליך זה נומק בטענה כי כך האלים בוחרים את משרתיהם.³⁹ מולו גורס היגנט שביוון הקלסית נעשה השימוש בגורל ממניעים פוליטיים וסוציולוגיים. השימוש בגורל נועד ליצור איזונים פנימיים בדמוקרטיה האתונאית, כך שהתפקידים העולים בגורל לא יזכו את בעליהם בעוצמה הפוליטית העשויה לנבוע ממנגנוני בחירה אחרים.⁴⁰ באופן דומה נחלקו רוזנשטיין וסטוארט על משמעותם של גורלות המינויים בחברה הרומית.⁴¹ מחלוקות אלו עשויות להדגים היטב את המתח שבין תפיסה מנטית לבין תפיסה רציונלית של מינוי באמצעות הגורל: תפיסת גורלות המינוי באופן רציונלי מעניקה להם משמעות דמוקרטית של שוויוניות; תפיסה הרואה במינויים אלו חשיפה של רצון האלים מניחה שבאמצעות הגורל ניכר שלטון האלים גם על איוש תפקידי המפתח בחברה.

כך, שוב מופיע מתח יסודי בין התפקיד החברתי של הגורל לבין התפיסה התאולוגית הנתלית בו. מינוי באמצעות גורל הבטיח לכל אזרח אפשרות פוטנציאלית לקחת חלק פעיל בניהול החברה. השימוש בגורל אפשר לקיים דמוקרטיה שוויונית. אולם, ייחוס המשמעות התאולוגית לתוצאות הגורל מהווה נימוק המבטל את השוויוניות לחלוטין. לפי תפיסה זו, האדם נבחר מפני שהוא הראוי ביותר לתפקיד בעיני האלים (או נבחר על ידי כוח קוסמי השולט גם בגורל). במקום שוויון, נפער פער מהותי וקיצוני בין בחר הגורל לאלו שלא נבחרו על ידו.

37 אריסטו, פוליטיקה, 1317-1318. המועמדים לתפקידי הנהגה עברו בחינות התאמה, ולאחר מכן הוטל גורל ביניהם. על מידת קפדנותן והאפקטיביות של הבחינות נחלקו במחקר. מלבד המחקרים המופיעים בהערות הקודמות ראו דיון אצל אדליה, 1983.

38 ראו סקירה אצל הנסטמן, 1997; רוזנשטיין, 1995; סטוארט, 1998. בעיקר בפרק הראשון; ג'ונסטון, 2003.

39 ראו אצל היגנט, 1962, עמ' 228. על דעתו שלו ראו להלן.

40 היגנט, שם, עמ' 214-232.

41 רוזנשטיין, 1995, טוען שהמינויים באמצעות גורל היו רנדומליים בלבד ולפיכך שייכים לשדה הרציונלי (לפי המינוחים שלי). מעניינת בייחוד ראייה לטענתו שקשורה גם להמשך דיוננו. הוא עומד על כך שהרומאים החליפו את המינויים בגורל ברוטציה, ותוהה כיצד ניתן לעשות זאת אם האל (יופיטר) עומד מאחורי הגורל. לעומתו טוענת סטוארט, 1998, שלגורל משמעות מנטית מובהקת. עמדת ביניים מציגה ג'ונסטון, 2003, כשהיא טוענת שניתן היה לתפוס את הגורל כמכשיר רנדומלי ובו בזמן כמכון על ידי האלים ונתון לשיפוטם או להתייחסותם באמצעות סימנים מנטיים אחרים.

שני קטעים שונים משלהי ימי הבית השני מתייחסים באורח שונה בתכלית לגורלות מינוי. לאחר שאבחן אותם אשוב ואדון באופן יסודי בקשר ההדוק שבין גורלות לבין מינויים במרחב המקודש ביותר – בבית המקדש.

הקדשת שמואל הנביא

בפרק הקודם הרחבתי את היריעה בהקשר של מינויו של שאול למלך, מינוי ששימש מוטיב מפתח בוויכוח הפנים-מקראי על ההגמוניה בהנהגת העם, ועמדתו על הפולמוס הסמוי שהתנהל על אודותיו. עיינו ב'קדמוניות המקרא' ובלכידתו של קנז למנהיגות. לאחר מותו של קנז ישראל מבקשים לו יורש:

ובעת ההיא החלו בני ישראל לדרוש מאת ה' ויאמרו: נפיל גורל ונראה מי יוכל למשול בנו כקנז. כי אולי נמצא איש אשר יצילנו מצרתנו כי לא ראוי לעם להיות בלי ראש. ויפילו גורל ולא מצאו איש ויתעצבו העמים ויאמרו: 'לא היה ראוי העם כי יעתר לו ה' כי לא ענה לנו. ועתה נפיל עוד גורל לשבטים ונראה אם יתרצה אלהים בגלל ההמון כי יודעים אנחנו אשר יתרצה בגלל הנאמנים לו'. ויפילו לשבטים ולא יצא גורל בכל שבט. ויאמר ישראל: 'נבחר אנחנו, כי בדוחק אנחנו. כי ידענו כי תעב אלהים את עמו ותגעל בנו נפשו'. ויען איש אחד ושמו נתז ויאמר אל העם: 'לא הוא שונא אותנו, כי אנחנו עשינו את עצמנו שנואים עד כי עזבנו אלהים [...] אולם דעתי כי לא ישליכנו אלהים עד הסוף ולא לעולם ישנא את עמו. ולכן נתחזק ועוד נתפלל ונפיל גורלות לערים, כי אף כי רבו חטאינו לא יחסר אורך רוחו'. ויפילו גורלות לערים ותלכד רמתים ויאמר אל העם: 'הצדקה רמתים מכל ערי ישראל כי כן בחר בה מכל הערים?' ויאמרו איש אל רעהו: 'בעיר אשר יצאה בגורל נפיל גורל ונראה במי יבחר בו ממנה אלהים'. ויפילו לאנשים ולא לכד הגורל איש מלבד אלקנה. ויאמרו: 'בוא ותהיה לנו לראש'. ויאמר אלקנה אל העם: 'אינני יכול להיות ראש על העם הזה ולא לחשוב מי יוכל להיות לכם לראש. ואם לקחוני עוונותי למען יעוף עלי הגורל, אהרוג את עצמי למען לא תטמאוני, כי טוב הוא כי אמות בגלל חטאי מאשר אשא את משא העם'. ויראו העם כי לא היה רצון אלקנה לנהוג בשררה ויתפלל שוב אל ה' לאמר: 'ה' אלהי ישראל, מדוע בנצחון האויבים עזבת את עמך, ובעת צרה מאסת בנחלתך. הנה גם אשר נלכד בגורל לא עשה את מצוותיך. אמנם עף עליו הגורל ונחשוב כי יהיה לנו ראש ועתה גם הוא מתנגד לגורל. את מי עוד נשאל או אל מי עוד ננוס ואיה מקום שלוותנו ומנוחתנו? [...] ויאמר להם אלהים: 'לו השבותי [לכם] כרשעותיכם, צריך הייתי לא לשים לב אל זרעכם. ומה אעשה אחרי אשר נקרא שמי עליכם: ועתה דעו כי לא יוכל אלקנה אשר עליו נפל הגורל למשול בכם כי אם בנו אשר יולד ממנו, הוא ימשול בכם וינבא וממנו לא יחסר מכם שלטון ימים רבים'. ויאמר העם: 'הנה ה', עשרה בני

לאלקנה ומי בהם ימשול ויבא? ויאמר אלהים: 'איש מבני פנינה לא יוכל למשול בעם, כי נולד מן העקרה אשר נתתי לו לאשה הוא יהיה נביא לפני ואוהב אותו כאשר אהבתי את יצחק ושמו יהיה לפני תמיד'...

(קדמוניות המקרא, מט, 1-8, בדילוגים קלים)

פרשייה מרתקת זו מייחסת לגורל ערך מנטי באופן מפורש. ההתקשרות עם ה' נעשית באמצעות הגורל, ורק כך ראוי למנות יורש לקנו. בדומה למקרא – האל יכול שלא לענות.⁴² מצב זה נתפס כהסתר פנים, ויש בו כדי לנסות את נאמנותו של העם. לאחר תשובה ותחנונים האל מתרצה – אך אלקנה שעולה בגורל מסרב לקחת על עצמו את התפקיד.⁴³ באופן פרדוקסלי – הטענה שהגורל 'עף' עליו בגלל חטאיו מבליטה את צדיקותו. הוא אינו מחפש שררה, ואינו חפץ במשרה. אולם למרבה הפלא סירובו – אשר נתפס בתחילה על ידי הדוברים בפרק כחטא – מתקבל בהבנה על ידי ה'; הוא מפרש את תוצאות הגורל כמוסבות על שמואל ולא על אלקנה אביו.⁴⁴

כאמור, הנוהל של מינויים לתפקיד באמצעות גורל רווח בתרבות ההלניסטית והרומית. דומני שבעל קדמוניות המקרא הרחיב את הפרשיות המקראיות גם בהתאם לנהגים רווחים בסביבתו התרבותית. אם השערה זו נכונה, הרי שיש לעמוד על העמדה הדו-ערכית המתגלה בתיאור שלפנינו. מחד גיסא, המחבר מייחס להם משמעות מנטית מפורשת ורואה בהם הנחיה אלוהית. מאידך גיסא, הוא אינו רואה בגורל משפט שמים מחייב באופן חד-משמעי. הגורל מותנה בפרשנות נבואית, והמשתמשים בו עשויים שלא לקבל את תוצאותיו.

42 את חוסר המענה ניתן לפרש כמרכיב ספרותי, אך ניתן לפרש גם כתלוי בטכניקה של הטלת הגורל. כפי שהקדמתי בנוגע למנטיקה של הגורל, תוצאות שונות עשויות להתפרש כחוסר מענה אלוהי, למשל – כדוגמה שמביא אלסטר מהתרבות הפרסית – כשמנהלים את הגורל בשני שלבים: שלב א: האם מישוהו מהמועדים ראוי (או 'אשם' כשמדובר בהרשעה באמצעות גורל)? שלב ב: בירור זהותו של האדם. או למשל כשמתנים את הייחוס המנטי לגורל בתוצאה חוזרת ונשנית (כפי שראינו בפרק הקודם אצל חז"ל). מהלשון המתארת את תוצאת הגורל כאן ומשתמשת בשורש עו"ף עולה שמדובר בהטלת גורל או ירייתו, כדוגמת ניחוש בחצים. במקרה זה, נפילה מסוימת של הגורל/חץ נתפסת כחוסר מענה (למשל, כשמדובר בקובייה בעלת כמה פאות שלכל פאה מיוחסת תוצאה, או כשמדובר בהטלת הגורל על משטח שמתנה את תוצאותיו).

43 סירובו להנהיג את העם עשוי להזכיר לנו את נאום גדעון (שופ' ח, כג) ואת הלקח העולה ממשל יתם (שם ט, ח-טו).

44 מן המסופר בקדמוניות המקרא כ, 9-10, עולה שגם המרגלים מונו בגורל. במקרה זה החיבור אינו מפרט את המשמעות שיוחסה לגורל זה. הדובר בפסוקים הוא כלב, המרגל הטוב, אולם לא נראה שהאחרים מונו בדרך אחרת. לפיכך, אם יש לנהוג בעקביות ולקרוא גם כאן את תוצאת הגורל תחת הצידוק המנטי, הרי שהעלייה בגורל אינה מחסנת בפני חטא.

התנגדותו של פילון האלכסנדרוני למינויי גורל

הנהגים היווניים-רומיים של מינויים בגורל מצאו הד בספרות היהודית מימי הבית השני. יש סופרים – כמו בעל 'קדמוניות המקרא' – שאימצו אותם (גם אם תוך נימה דו-ערכית). לעומת זאת, סופרים יהודים אחרים מימי הבית השני הדגישו את האופי הענייני של מינויים במקרא וראו במינויי גורל מנהג נפסד.⁴⁵ כך נימק היטב את התנגדותו פילון האלכסנדרוני:

יש מחוקקים שהכניסו את שיטת ההגרלה למשרות השלטון, שלא לתועלת העמים, כי הזכייה בפיס מעידה על מזל טוב, לא על הצטיינות. אכן לא אחת זכו בו רבים מן הבלתי ראויים, שאיש הגון אם הגיע להנהגה, היה פוסל אותם אפילו מלהימנות עם נתיניו [...] אם כן, שמא בדין הוא לעשות לאדונים ומנהיגים של ערים ואומות שלמות את הזוכים בפיס בשל איזו מעידה של המזל, רופף ובלתי יציב כמות שהוא? לשם הטיפול בחולים אין הפיס ולא כלום: הרי הרופאים אינם מוגרלים אלא עומדים במבחן הניסיון. ולשם הפלגה צלחה וישועת הנוסעים בים לא הזוכה בפיס נשלח מיד אל ירכתי הספינה לנווט – מתוך חוסר דעת הוא עלול לטבע במו ידו את הספינה [...] והאדם האמור לקבל בידיו ערים גדולות ורבות אדם, מדינות מלאות תושבים, ואת הטיפול בענייני הפרט, הציבור והקודש – ולא נטעה באומרנו, שזוהי אמנות האמנויות ומדע המדעים – שמא יכריע אדם זה את הכף על פי תנודות הגורל וימלט מן המבחן המדויק של האמת? ומבחן האמת, היינו ראיות הגיוניות. ובכן, משה כליל החוכמה, שנתן אל לבו שיקולים אלו, אף לא ציין את הגרלת המשרות, והנהיג את שיטת המינוי.

(פילון האלכסנדרוני, על החוקים לפרטיהם, 151-157)

(מהדורת דניאל-נטף, כרך ג, עמ' 166-167)

פילון אפילו אינו מביא בחשבון ואינו מתפלמס ישירות עם עמדות אשר ייחסו לגורל משמעות מנטית. טענותיו כנגד הגורל מכוונות כנגד העמדה הפילוסופית-פוליטית הרואה במינויי גורל מימוש של ערכים דמוקרטיים. טיעוניו הנגדיים – שלפיהם הפוליטיקה הנה מקצוע הדורש מומחיות, כישרון וניסיון – משמשים כמענה הן כנגד בעלי גישה רציונלית לגורל והן כנגד בעלי גישה מנטית. כשם שאין בוחרים רופא או רב חובל בגורל – כך אין לבחור מנהיג פוליטי בדרך דומה. משום כך, התורה אפילו לא הביאה בחשבון אפשרות של מינויים באמצעות גורל.

אכן, חוק המלך בתורה אינו מבוסס על גורל, אך כפי שראינו סיפורי מינוי המלכים בנביאים ראשונים דווקא כן. כל המלכים המקראיים נתפסים כמינויים אלוהיים. המלוכה הקונסטיטוציונית שפילון מגבש בדבריו על הנשיא היא חריגה מובהקת מן המסורת

45 על היחס הדו-ערכי ועל ההסתייגות מגורלות מינוי בחברה הרומית ראו רוזנשטיין, 1995; ג'ונסטון, 2003.

המקראית.⁴⁶ בימי הבית השני זוהתה המנהיגות היהודית עם הכהונה לא פחות מאשר עם המלוכה. אין פלא, לפיכך, שפילון עצמו גולש בסוף דבריו על הנשיא אל הכוהן הגדול המועמד מעל הנשיא:

ובכן, כאשר יחשוב השופט כי תפיסתו עמומה משום שהעובדות גורמות לאי בהירות ולחשכה רבה, יהיה עליו לדחות את ההכרעה ולהעבירה לשופטים חריפים יותר. ומי יהיו הללו אם לא הכוהנים וראש הכוהנים ומנהיגם?
(פילון האלכסנדרוני, שם, 190 [מהדורת דניאל-נטף, כרך ג, עמ' 173])⁴⁷

כך, דבריו של פילון על אודות בחירת הנשיא הופכים להיות נכונים לא פחות לגבי הכוהן הגדול.⁴⁸ כללו של דבר, בין שכתוב המקרא ב'קדמוניות המקרא' לבין פרשנותו של פילון מתגלע מתח חריף על משמעותם של הגורלות ועל השימוש הנורמטיבי בהם. לאורו של מתח זה אחזור לאחור ואבחן מקורות קדומים יותר שבהם הופיעו מינויים בגורל ושלא פורש בהם האם הגורל נושא אופי מנטי או רציונלי. את הדיון אקדיש למינויים פולחניים בעבודת המקדש. באמצעות התחקות אחר הכתובים מראשית תקופת הבית השני אבקש לטעון שהשימוש בגורל מן התקופה הפרסית ואילך לא נשא אופי מנטי במקורו. ייחוסים מנטיים מסוימים חזרו לאפיין את הגורל בתקופה מאוחרת יותר. אלו ואלו עוררו גם את ההתנגדויות לגורל.

גורלות מינוי כוהנים

מחלקות הכוהנים והלוויים בספר דברי הימים

פרקים כד-כו בדברי הימים א מייחסים לדוד את קביעת סדר משמרות הכהונה, לאחר מכן את משמרות הלווייה 'הנותרים'⁴⁹ המשרתים לצדם, בהמשך את זמני המשוררים ולבסוף את מיקומי השוערים מבין הלוויים.⁵⁰ חוקרים שונים עמדו על העניין הרב שמגלה

46 פילון, שם, 189-151. השוו לעיבודם המהפכני של חז"ל את הפרשיות המקראיות המתואר אצל לורברבוים, תשס"ח.

47 דברים אלו מהווים כמובן פרשנות לדברים יז, ח-יג. פילון מייחס לכוהנים הן קפדנות והתמסרות לאל, הן פיכחות מלאה הנובעת מהימנעותם מחומרים מסממים והן נבואה שתסייע להם לשפוט.

48 פילון מנסה לגשר על העובדה שהכהונה עוברת בייחוס בטענו 'שהכוהן האמתי הוא מן הסתם נביא, שנכנס לשירות ההווה בעליל, פחות בזכות זרעו מבזכות צדקתו' (שם, 192). באמצעות יצירת קטגוריה של 'כוהן אמתי' ובאמצעות תלייתה בצדיקות על פני ייחוס, פילון מייצר דגם כהונה מובחר שתלוי במידותיו של האדם.

49 כינוי זה, ויחסו עם פרק כג בספר, עורר בעיות פרשניות בקרב פרשנים ביקורתיים וחדשים. על הניסיונות להבין את הקשרים ביניהם ראו וויליאמסון, 1979. כך או כך, הפרשייה שלפנינו עוסקת רק במשפחות הקהתי והמררי.

50 על תפקיד מחודש זה ראו רייט, 1990; על היחס בין המינויים השונים, ההבדלים ההיסטוריים ביניהם והמכנה המשותף בלשון המקרא ראו וויליאמסון, 1979; ליזור, תשכ"ט.

בעל דברי הימים בסוגיות האדמיניסטרטיביות ובייחוסן למלכים הצדיקים בשנות הזוהר שלהם.⁵¹ מבחינה היסטורית ספק אם ספר דברי הימים המאוחר שימר מסורות קדומות שיש בהן כדי להעיד על האופן שבו אכן בוצעו חלוקות התפקידים בימי הבית הראשון.⁵² לעומת זאת, מן הכתוב בספר נחמיה עולה נוהל של חלוקת משימות בגורל גם לצרכים אחרים. כך השתמש נחמיה בגורל כשביקש לבסס את היישוב בירושלים:

וַיֵּשְׁבוּ שָׂרֵי הָעָם בִּירוּשָׁלַם וְשָׂרֵי הָעָם הַפִּילֹי גִזְרֹת לְהֵבִיא אֶחָד מִן הָעֲשָׂרָה לְשִׁבְתָּ בִירוּשָׁלַם עֵיר הַקֹּדֶשׁ וְתִשַׁע הַיְדוּת בְּעָרִים: וַיִּבְרְכוּ הָעָם לְכָל הָאֲנָשִׁים הַמְתַּנְדְּבִים לְשִׁבְתָּ בִירוּשָׁלַם: (נחמ' יא, א-ב)

הגורל חייב עשרה אחוזים מהתושבים להגר לתחומי העיר. אין רמז לייחוס מנטי לגורל בכתוב זה. הגורל שימש כאן כ'אמצעי גיוס' צודק, בדומה לכך, השותפים באמנה החברתית מפילים ביניהם גורלות כדי לחלק ביניהם את מועדי הבאת קרבן העצים (שם י, לה). במקרה זה הגורל מסייע לקבוע סדר, שוב באופן רציונלי. לפיכך דומה שאת השימוש ההקצאתי והחלוקתי בגורל יש לזהות כנוהג מקובל על רקע התקופה. חקר המקרא עמד על בעיות טקסטואליות רבות המשתקפות בפרקים אלו בדברי הימים.⁵³ אחד ממאפייניה של העריכה הוא השימוש בגורל לחלוקת התפקידים והמקומות. כך, למשל, בולטת העובדה שבעוד שבפרק כג הלוויים מונו ישירות על ידי דוד ללא גורל הרי שבפרק כו, יב-יח מוכנסת החלוקה בגורל לתיאור האדמיניסטרציה המקדשית.⁵⁴ לאור זאת יש לשאול כיצד נתפסת בתיאור זה החלוקה בגורל, ולמה כוון התיאור. עיון בכתוב מעלה כי לפנינו חלוקה הקצאתית מובהקת של הזמנים והתפקידים השונים. דומה

51 סיכום התפיסות במחקר ודיון מדוקדק במגמותיו של המחבר ראו יפת, תשס"ד. יפת סבורה שלהיסטוריוגרפיה המקראית המשתקפת בדברי הימים תפקיד מכריע: 'על ידי עיצוב מחדש של תולדות ישראל בתקופתו המכוננת נוצקת משמעות חדשה בשני המרכיבים של חיי ישראל: העבר חוזר ונעשה מובן, יסודות אמונתו ומוסדותיו נעשים הולמים ומשמעותיים, וגם יסודות החיים של ההווה מקבלים לגיטימציה מחודשת, מהיותם יונקים מן המקור הראשוני של הסמכות - מן התקופה המכוננת בתולדות ישראל' (יפת, תשנ"ו, עמ' 432).

52 הדעות נחלקו בנוגע לזמן כתיבת הספר (בין זמנו של נחמיה למאה השלישית), ורובן מייחסות את עריכתו לתקופה הפרסית, במאה הרביעית לפני הספירה. עם זאת ליוור, תשכ"ט, עמ' 20, מאמין ששמות הלוויים שומרים על מסורת קדומה מימי הבית הראשון, ואילו המסורת על חלוקת הכהונה למשמרות שייכת במובהק לספרות בית שני אך מבוססת על נהגים עתיקים מימי הבית הראשון (ראו סיכום שם, עמ' 51-52). אהרונג, תשל"ו, עמ' 89, הציע לזהות חרסים מימי הבית הראשון כגורלות כוהניים.

53 רבים הציעו לשייך את חטיבת הפרקים כולה למעבד משני. וויליאמסון הציע ניתוח מדוקדק יותר של הפרקים ועל פיו שכתב עורך האוהד את הכהונה ופיתח את המקור הראשוני. המקור הראשוני כלל תפקידים כוהניים ולוויים המבוססים על רשימה גאולוגית. בעריכה נוספו דמויות מספר ועבודות המקדש חולקו לעשרים וארבעה המשמרות. סקירת הבעיות וההצעות השונות ראו אצל וויליאמסון, 1979.

54 וויליאמסון, שם, עמ' 254.

שהגורל משמש כאן כאמצעי הנוח וההוגן ביותר לקביעת הקדימויות והמיקומים באופן האלגנטי והמסודר ביותר. החלוקה המסודרת למחלקות והתאמת הזמנים המדוקדקת מתארות את עבודת המקדש כמנגנון מקצועי, מאורגן ומסודר. הייחוס של קביעת הסדר המופתי לדוד המלך, עוד לפני בניית המקדש, מקנה לסדר זה משנה תוקף. פסוקים מספר הפזורים ברחבי התיאור מעידים על האיכות הרציונלית של הגורל: 'וַיַּחְלְקוּם בְּגוֹרְלוֹת אֵלֶּה עִם אֵלֶּה כִּי הָיוּ שְׁרֵי קֹדֶשׁ וְשְׁרֵי הָאֱלֹהִים מִבְּנֵי אֶלְעָזָר וּבְבָנֵי אִיתָמָר' (כד, ה); 'וַיִּפְּלוּ גוֹרְלוֹת מִשְׁמֶרֶת לְעַמֹּת פְּקֻטָן פְּגָדוֹל מִבֵּין עִם תְּלָמִיד' (כה, ח); 'וַיִּפְּלוּ גוֹרְלוֹת פְּקֻטָן פְּגָדוֹל' (כו, יג). להבנתו, פסוקים אלו נועדו לנמק את השימוש בגורל. הגורלות הם מכשיר שוויוני שנועד להציג את שוויון מעמדם של הכוהנים המתחלקים 'אֵלֶּה עִם אֵלֶּה', ושל הלויים המחולקים ללא תלות במעמדם או במומחיותם, 'פְּקֻטָן פְּגָדוֹל מִבֵּין עִם תְּלָמִיד'.⁵⁵ החלוקה בגורל נושאת אופי הקצאתי ונועדה למנוע מראית עין של הבחנה היררכית בין ממלאי התפקידים השונים.⁵⁶ אם כך, הגורל משמש בפרשייה זו תחת הצידוק הרציונלי ככלי שוויוני. לשם מה צריך היה להכניס אל כתבי הקודש תיאור מעין זה החוזר אל ימי דוד? אנסה למצוא לכך תשובות בפרשייה עצמה:⁵⁷

וְלִבְנֵי אֶהֱרֹן מִחֻלְקוֹתָם בְּנֵי אֶהֱרֹן נָדָב וְאֶבְיָהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: וַיָּמָת נָדָב וְאֶבְיָהוּא לְפָנֵי אֶבְיָהוּם וּבְנֵיהֶם לֹא הָיוּ לָהֶם וַיִּכְהֲנוּ אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר: וַיַּחְלְקוּם דָּוִד וְצֹדֶק מִן בְּנֵי אֶלְעָזָר וַאֲחֵימֶלֶךְ מִן בְּנֵי אִיתָמָר לְפָקְדוֹתָם בְּעַבְדוֹתָם: וַיִּמָּצְאוּ בְנֵי אֶלְעָזָר רַבִּים לְרָאשֵׁי הַגְּבָרִים מִן בְּנֵי אִיתָמָר וַיַּחְלְקוּם לְבְנֵי אֶלְעָזָר רָאשִׁים לְבֵית אֲבוֹת שְׁשֶׁה עֶשֶׂר וּלְבְנֵי אִיתָמָר לְבֵית אֲבוֹתָם שְׁמוֹנָה: וַיַּחְלְקוּם בְּגוֹרְלוֹת אֵלֶּה עִם אֵלֶּה כִּי הָיוּ שְׁרֵי קֹדֶשׁ וְשְׁרֵי הָאֱלֹהִים מִבְּנֵי אֶלְעָזָר וּבְבָנֵי אִיתָמָר: (דה"א כד, א-ה)

הפרשייה מתארת חלוקה מוסכמת של כלל הכוהנים אשר בוצעה על ידי המלך דוד בשיתוף הכוהנים: צדוק, נציג בית אלעזר, ואחימלך, נציג בית איתמר. חלוקה זו בוצעה בהתאם לגודל הבתים על ידי הגורל. ייתכן שמודל חלוקה כוהני זה ינק גם מן הכתוב בכמדבר כו, נד-נה (העוסק בחלוקת הארץ):⁵⁸ 'לְרֵב תִּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלְמַעַט תִּמְעֵיט נַחֲלָתוֹ

55 הפרשנים נחלקו בשאלה האם מדובר כאן בחלוקה הרוחבית למשמרות שקדמה להגרלה או לחלוקת התפקידים באמצעות הגורל עצמו. אני נוטה לאמץ את הפירוש השני, אך אין זה חשוב מאוד לענייננו, כך או כך מתוארת כאן הבנייתה של הגרלה הוגנת.

56 ליוור, תשכ"ט, עמ' 104, טוען שהביטוי נועד לתרץ מצב נתון שלפיו אין התאמה בין ההיררכיה המקובלת לבין חשיבותם של התפקידים. איני מבקש לחלוק עליו, אלא לטעון שתפקיד הגורל נועד בדיוק לאפשר מצב מעין זה שאינו מתחשב בזכויות המוטבים השונים.

57 וייליאמסון ניסה לתארך את עיבודן של הפרשיות לשלהי המאה הרביעית תוך זיהוין עם אחת משתי פרשיות היסטוריות אשר הצריכו רפורמה מנהלית. האחת היא עזיבתם של כוהנים ירושלמיים לעבודה במקדש בהר גריזים והאחרת היא המתוארת בקדמוניות היהודים, יא, 297-301.

58 דיון יסודי בפרשייה זו ראו בפרק הבא העוסק בחלוקת טובין בגורל, בתת-הפרק על חלוקת הארץ.

אִישׁ לְפִי פְקָדֵיו יִתֵּן נִחְלָתוֹ: אַךְ בְּגוֹרֵל יִחַלֵּק אֶת הָאָרֶץ לְשִׁמּוֹת מְטוֹת אֲבֹתָם יִנְחֲלוּ'. ספר דברי הימים מחלק את נחלת הכהנים במקדש ה' כדרך שספר במדבר מורה לחלק את הארץ לנחלת השבטים. ראשית נערך מפקד, לאחר מכן מסומנים היורשים (השבטים / משפחות הכהונה) ולאחר מכן מוטל גורל המזכה אותם במגיע להם. כפי שנראה בפרק הבא, שיעסוק גם בחלוקת הארץ בגורל, אין זה פשוט כלל לצאת ידי חובת המרכיבים השונים שבפסוקים. אולם הכתוב שלפנינו צולח דרישה זו ומציג לפנינו דוגמה נדירה וייחודית במקרא של גורל משוקלל המחלק את הטובין (במקרה זה – זמן השירות במקדש) באופן פרופורציוני. באמצעות התיאור הקולע ביסס בעל דברי הימים את חלוקת משמרות הכהנים בגורל ביחס של 1:2 בין משפחות אלעזר ואיתמר על שלושה מרכיבים: על ההסכמה, על המנהיגות הכוללת את המלך והכהנים ועל הציווי בתורה. כעת יקל לשער מה המוטיבציה לתיאור החלוקה המחודשת בגורל. דומה שהתיאור בדברי הימים נובע מצורך לגבש רפורמה מנהלית במקדש לאור סכסוכים שונים שנבעו מהבדלים דמוגרפיים שנוצרו מגידול משפחות הכהנים או מעליית משפחות נוספות מן הגולה.⁵⁹ הפרשייה שלפנינו מספקת תקדים של חלוקה בגורל מימי דוד. על פי בעל דברי הימים, המקדש שביקש דוד לבנות נועד להוות מופת של שלום והסכמה,⁶⁰ והכרעת סכסוכים באמצעות גורל הייתה יכולה למלא תפקיד מרכזי בהשגת מטרה זו. על סמך המקורות שבידינו קשה לקבוע מהו האופי הפרדיגמטי המדויק שמילא הכתוב. במילים אחרות, לא ניתן לדעת עד כמה נתפסה רפורמה זו כקשיחה. דהיינו, האם נתקדשה כבר בשלב זה המסורת הרואה בעשרים וארבעה המשמרות מוסד מקודש שאין לסטות ממנו,⁶¹ או שדגם זה היווה דוגמה בלבד לאופן שבו יש לחזור ולהתאים את סדר המשמרות במציאות היסטורית משתנה. כפי שנראה להלן, בהמשך ימי הבית השני קודשה מסגרת זו על ידי הזרמים השונים.

אולם, גם אם מן הפרקים עצמם לא עולה אינדיקציה למשמעות מנטית שנתלית בגורלות, ייתכן בהחלט שכבר בשלב מוקדם יוחסה חשיבות לתוצאת הגורל. כך עולה מהופעתו של משמר הכהונה הראשון – יהויריב (פסוק ז) – בראש הרשימה.⁶² משמר זה מוזהה כידוע עם החשמונאים,⁶³ ומקומו ברשימת המשמרות שודרג ביחס לרשימה

59 ראו את חשבוננו של ליוור, תשכ"ט, עמ' 43-45, העוקב אחר התפתחות רשימות הכהנים מימי עזרא ונחמיה ועד גיבוש הרשימה שבדברי הימים תוך בחינת המקבילות מספרות בית שני.

60 ראו ג'ריק, 2005; קנופרס, 2004, עמ' 840.

61 כפי שקובע ליוור, תשכ"ט, עמ' 47-48: 'משנקבעו כ"ד המשמרות, היה בכך משום הסדר לדורות, הן באשר למניין המשמרות והן באשר לשמותיהן'. על היאחוות ברשימות הכהונה בימי הבית, ואף לאחר החורבן, ראו אצל אורבך, תשמ"ח, עמ' 269-278; ספראי, תש"ע, עמ' 173-181 ובביבליוגרפיה שם [אם כי השערתו (המופלגת כדבריו) המייחסת את ייסוד המשמרות לפרושים אינה יכולה להתקבל].

62 על המעמד המיוחד שלו ברשימה ראו קנופרס, 2004, עמ' 833, 840-842.

63 מקבים א, ב, 1; קדמוניות יב, 265.

המופיעה בנחמיה יב.⁶⁴ לפיכך, היו שביקשו לאחר את הפרק כולו לימי החשמונאים.⁶⁵ וויליאמסון דחה הצעה זו, בצדק, אך חשד – בעקבות חוקרים אחרים – שסופר חשמונאי תיקן את הכתוב.⁶⁶ ייחוס חשיבות לתוצאות ההגלה מעיד על מפנה בתפיסת הגורל המחליף את אופיו הרציונלי שבכתוב וטוען אותו במשמעות מנטית. תחת הציודוק הרציונלי אין כל משמעות לסדר יציאת הגורל, ואכן, בהנחה שבית המקדש יפעל כתיקונו, אין יתרון למשמר הפותח את מחזור העבודה. לעומת זאת, המבקשים לראות בתוצאות הגורל את לבחירה אלוהית – ייחסו חשיבות סמלית לתוצאה זו או אחרת.

ייסודם של עשרים וארבעה משמרות כהונה בין קומראן לחז"ל סופר דברי הימים ייחס את ייסוד עשרים וארבעה משמרות הכהונה לדוד. דגם זה התקבל וקודש בימי הבית השני. מעניין לגלות שגם האוחזים בלוח השנה השמשי – כעולה ממגילות מדבר יהודה – מנו ברשימותיהם עשרים וארבעה משמרות כהונה בלבד המתאימים דווקא (בהנחה שכל משמר עובד שבועיים בשנה) ללוח השנה הירחי.⁶⁷ יתרה מזו, כפי שראינו וכפי שנחזור ונראה, עדת קומראן גרסה שלהיסטוריה תבנית אלוהית מחושבת. כפי שכתב יונתן בן דב במסגרת דיונו בלוח השנה:

נראה כי המחברים של מסמכי הלוח ראו צורך לעגן את מחזור המשמרות כבר בביראת העולם, משום שמחזור זה החל לפעול עוד לפני הקמתו של המקדש עלי אדמות. מחזור המשמרות, בדיוק כמו תנועת השמש והירח ושאר סימני הזמן, היה בעיניהם אחד מאיתני הטבע.⁶⁸

שמות המשמרות מקנים שם לכל שבוע ושבוע בלוח השש שנתי המחושב של קומראן (בדומה לשמות ימים, שמות/מספרי חודשים ושמות/מספרי שנים במחזורי השמיטה)

64 שם הוא מופיע בפסוק יט. עם זאת ליור, תשכ"ט, עמ' 45 ואילך, מוכיח כי יהויריב היה מוכר כמשפחה חשובה אף בימי נחמיה.

65 ראו את סקירתו ותגובתו של ליור, שם, עמ' 35 ואילך.

66 וויליאמסון, 1979, עמ' 266-267.

67 זאת בניגוד לסברה הראשונית שראתה בכתוב בראשית טור ב של מגילת המלחמה עדות לעשרים ושישה משמרות בקומראן. ראו בן דב, תשס"ט, עמ' 452 ואילך; טלמון, 2000; טלמון ובן דב, 2008; טלמון וקנהל, 1995. לאור גילויים אלו הוסברה מגילת המלחמה כנוגעת לכמות המשמרות המשרתת בשנה שמשית ולא למספרם. ניסיון מחודש להסביר את הסתירה בין מגילת המלחמה ללוחות השנה כמתארת את העבודה בשנת השמיטה ראו אשל, תש"ע. לוח השנה השמשי העולה ממדבר יהודה התאפיין בסדר המופתי ובקביעות המועדים והמשמרות. רשימות המשמרות ממדבר יהודה מציינות גם את חלוקת המועדים לזמני המשמרות במחזור של שש שנים [ראו סיכום אצל בן דב, שם, עמ' 456-463].

68 בן דב, תשס"ט, עמ' 454. ראו שם עוד את לוחות המשמרות במחזור השש שנתי בעמ' 469-476, וכן עמ' 461 והע' 80 הקושרת בין אמונה זו לבין פיוטי סדר העבודה.

והיובל); כך הם משמשים גם כציוני זמן לאירועים היסטוריים.⁶⁹ כפי שנראה בהמשך הפרק, בספרות קומראן מוצגת בחירתו של האל בעדת ה'יחד' כהטלת גורל אלוהית. הבחירה מתבטאת בזכות לשרת את האל, אך לא בהקרבת בעלי חיים כי אם בתפילה. מכתבי מדבר יהודה עולה התאמה מלאה בין הקדושה הארצית והשמימית. חברי ה'יחד' אשר תפסו את קהילתם כ'מקדש אדם' ראו את הפעולה הפולחנית שהם עורכים (בניגוד לכוהני המקדש) כמקבילה לפעולתם של המלאכים, והגורל שימש גם כאן כ'מושג ערך' המציין את מעלתם ושוויון מעמדם של בני ה'יחד' והמלאכים. ב'סרך הברכות' מקומראן נשתמרה ברכה הנראית כממוענת ל'כהן הראש'⁷⁰ ושייתכן כי רמזה להגרות העבודה:

[...] ויצדיקה מכול רוח [] כיא [] בחר בכה [] []
[...]

ואתה | כמלאכ פנים במעון קודש לכבוד אלהי צבא [] ות עם כול מלאכי א [] לווה
סביב משרת בהיכל מלכות ומפיל גורל עם מלאכי פנים ועצת יחד [] עם קדושים [].
(מגילות קומראן, מגילת הסרכים טור ד, שורות 22-26 [קימרון עמ' 241])

מברכה נהדרת זו עולה בבירור ההקבלה בין המקדש הארצי והשמימי. הכוהן המתברך כאן נתפס כמי שמשרת את האל יחד עם מלאכי האלוהים. ניתן לראות בתיאור 'מפיל גורל עם מלאכי פנים' הוראה מטפורית גרידא המציינת את חבורתם;⁷¹ אולם דומני שיש לתת אמון גם בפשטו של הכתוב ולעמוד באמצעותו על ההקבלה בין 'היכל מלכות' השמימי וההיכל הארצי. מקורות אלו פורסים לפנינו מיתוס ססגוני שלפיו זכות השירות מוענקת בשניהם באופן דומה – באמצעות הפלת גורל.⁷² דברים אלו מקבלים משנה תוקף לאור המסורות החנוכיות הרואות בחנוך את אבי הכהונה הארצית, כוהן שמימי אשר זכה להפיל גורל עם מלאכי שמים.⁷³

69 ראו דוגמאות וביבליוגרפיה אצל בן דב, שם.

70 ראו ליכט, תשכ"ה, עמ' 282-283, המזהה אותו עם כוהן הראש לאחרית הימים. בסוף טור ג בורכו הכוהנים בני צדוק. בשורות 27-28 בטור ד מאופיין הכוהן: '...וישימכה קודש בעמו ולמאור [] כשמש ע [] תבל בדעת ולהאיר פני רבים [] [בתורתכה ויתן ברואשכה [] נזר לקודש קודשים כיא [] אותכה ק [] דש לו'. דומה שהדיבור בגוף שני יחיד, ההשוואה לשמש (כשם שיש שמש אחת ולא שתיים) והרמוז לציץ (נזר) מעידים שמדובר בברכה לכוהן הגדול מאחיו.

71 כך מפרשה ליכט, שם, עמ' 285 שורה 27.

72 לאור היעדרם של קרבנות או חלוקת זכויות אחרות במקדש השמימי, ניתן אף להציע אחת משתי אפשרויות לשירות המדובר: האחת היא אמירת שבח ושירה לפני האל, והאחרת – הקטרת הקטורת. שורש לשת העבודות בספרות הבית השני וההיכלות יש לראות בתיאור חזון ההיכל בישיעיהו ו, אך לא כאן המקום להרחיב על אודותן. לאור הדין על פיס הקטורת שלהלן אני נוטה להעדיף את האפשרות השנייה.

73 על הכוהנים המתקדשים מהיותם זרע חנוך ראו חזונות עמרם (4Q545:3:4-6): 'קד [] ש להוה לה כל זרעא ככול דרי ע [] למין [] | שביעי באנוש רעות [] ית [] קרה ויתאמ [] ר [] | יתבחר לכהן עלמין'. סיכום של המסורות החנוכיות וכהונתו ראו אידל, תשנ"ו;³ אליאור, תשס"ה; ון דר קאם, 1995; על מסורות חנוך

בניגוד לתפיסה קומראנית זו עומד שחזורם של חכמים את הליך יצירתם של משמרות הכהונה:

שמנה משמרות תיקן משה לכהונה ושמנה ללויה. משעמד דוד ושמואל הרואה עשאוים עשרים וארבע משמרות כהונה ועשרים וארבע משמרות לויה, שנ' 'המה יסד דוד ושמואל הרואה באמונתם' (דה"א ט, כב), אילו משמרות כהונה ולויה. עמדו נביאים שבירושלם וקבעו שם עשרים וארבעה עמודים, כנגד עשרים וארבע משמרות כהונה ולויה...

(תוספתא, תענית ג, ב [ליברמן, עמ' 336-337])⁷⁴

איני מבקש לטעון שברייטא זו היא פולמוסית במובהק,⁷⁵ אך דומני שעולה ממנה בבירור תפיסה אחרת של משמרות הכהונה. ברייתא זו ואחרות⁷⁶ מתארות התפתחות היסטורית בין ימיו של משה לימי דוד. גולת הכותרת של התפתחות זו היא בייסוד המעמדות המלווים את עבודת המקדש כנציגי ישראל.⁷⁷ משתמעת ממנה בבירור ההנחה שרשימת

הקשר בינו לבין לוח השמש ראו אליאור, תשס"ג, עמ' 94-116. עוד עליו כמפיל גורל עם מלאכים ('עדבא פליג') ראו באפוקריפון לבראשית, טור ב שורה 21. על צאצאו מלכיצדק המכהן בארץ ובגן עדן ראו להלן בפרק על גורלות יום הכיפורים. עם זאת, למרות הדומיננטיות של מושג הגורל בכתבי מדבר יהודה, אין הוא מופיע בהקשר הישיר של חלוקת המשמרות, ואף המקורות העוסקים במשמרות הכהונה אינם מתארים את קביעת סדר השירות (להבדיל מן הכמות והתאמתה ללוח) כפעולה מנטית מובהקת. השו גם סדר עולם רבה, פרק כ.

74 הברייתא מכוונת לעיסוק במעמדות. אם יש בה נימה פולמוסית אנטי-כהונית הרי שהיא נוגעת לשיתוף העם בעבודת המקדש. ראו עוד על כך אורבך, תשל"ג.

75 בבבלי, תענית כו ע"א, מופיעה מימרה: 'חמא בר גוריא אמר רב: משה תיקן להם לישראל שמונה משמרות ארבעה מאלעזר וד' מאיתמר, בא שמואל והעמידן על שש עשרה, בא דוד והעמידן על עשרים וארבעה, שנאמר: "בשנת הארבעים למלכות דוד נדרשו וימצא בהם גבורי חיל ביעזר גלעד". כפי שהמאירי על אתר מפרש, מימרה זו מחלקת את הפסוק בדה"א כו, לא, המייחסת את התקנה לדוד ושמואל, לשתיים, מתוך הנחה שהפסוק בדברי הימים א כו אינו תולה את החלוקה בשנת הארבעים למלכות דוד, לאחר פטירתו של שמואל. ברייתא שם גורסת: 'משה תיקן להם לישראל שש עשרה משמרות, שמונה מאלעזר ושמנה מאיתמר וכשרבו בני אלעזר על בני איתמר חלקום והעמידום על עשרים וארבע, שנאמר: "וימצאו בני אלעזר רבים לראשי הגברים מן בני איתמר ויחלקום לבני אלעזר ראשים לבית אבות ששה עשר ולבני איתמר לבית אבותם שמונה", ואומר "בית אב אחד אחוז לאלעזר ואחוז אחוז לאיתמר". ברייתא זו מהווה מעין ביאור לכתובים בדברי הימים עצמם.

77 יש לציין שלפי הברייתא בבבלי, תענית כו ע"א, ההעמדה על עשרים וארבעה משמרות הייתה יוזמה עצמאית של דוד. אף שאיני מסכים עם עמדה זו, אם צודקים הטוענים שיש לראות בראשית טור ב של מגילת המלחמה עדות לעמדה שהחזיקה בעשרים ושישה משמרות, הרי שניתן לראות בברייתא זו פולמוס עם דעות מעין אלו. אמנם, לפי התוספתא הותקנה תקנה זו לא רק על ידי השליט (כפי שניתן היה להתרשם מפשט הכתוב בדה"א כד) אלא זכתה גם לאישורם של הנביאים. הנחה זו עשויה להתפרש כרזו לכך שהרפורמות בוצעו בעקבות נבואה, ולפיכך יש לייחס להן גם משמעות מנטית. עם זאת, ניתן לתפוס אותה כמגבלה שנועדה לרסן יוזמות רפורמטריות חדשות.

עשרים וארבעה משמרות הכהונה אינה מקודשת מימי בראשית, אלא היא ניסיון אנושי לעדכן את המבנה המקדשי בהתאם לנתונים הדמוגרפיים המחודשים בימיו של דוד. עם זאת, משעה שחלוקה זו יוחסה לדוד המלך, ערב בניית מקדש שלמה, קודש הדגם של עשרים וארבעה המשמרות לדורות.

'ארבע משמרות עלו מן הגולה' – על ההגרלה המחודשת של משמרות הכהונה
 על האופי הפרדיגמטי של התיאור בדברי הימים ניתן לעמוד גם מדיונם של חז"ל על כתוב זה. חכמים ראו במקרא תיאור עובדתי של קביעת המשמרות בימי דוד וביקשו להתאים בין הכתובים בעזרא ב, לו-לח ובנחמיה ז, לט-מא שלפיהם ארבע משפחות כוהנים עלו מן הגולה לדגם של עשרים וארבעה משמרות:

ארבע משמרות עלו מן הגולה, ידעיה חרים פשחור ואמר. עמדו נביאים שבירושלם ועשאו עשרים וארבע משמרות ובללום והטילום לתוך קלפי, בא ידעיה ונטל חמש והוא, הרי כן שש, בא חרים ונטל חמש והוא, הרי שש, בא פשחור ונטל חמש והוא, הרי שש, בא אמר ונטל חמש והוא, הרי שש. וכך התנו עמהן הנביאים שאפלו יהויריב עולה מן הגולה לא יהא אחד מכם נדחה מפניו, אלא יעשה טפילה לו. עמדו ראשי משמרות וקבעו את עצמן בבתי אבות.

(תוספתא, תענית ב, א [ליברמן, עמ' 328])

בעוד שהמחקר הביקורתי נוטה לראות בדברי הימים עדות על ימי הבית השני, חז"ל עומדים על מתח בין הכתובים המשקפים, לתפיסתם, את ההבדל בין ימי הבית הראשון והשני. לאור האמור בעזרא ונחמיה ארבעה משמרות עלו בראשונה, וניתן היה לכאורה לחלק את השנה למשמרות אלו ללא הגרלה.⁷⁸ הברייתא קובעת שהחלוקה לעשרים וארבעה משמרות נשתמרה. התוספתא אינה מתארת בפירוט את אופן עריכת ההגרלה, ועל כך נחלקו הדעות בקרב פרשנים מסורתיים וחדשים.⁷⁹ בירושלמי כתוב בפירוש שהכינו עשרים וארבעה גורלות.⁸⁰ לאור זאת, ניתן להסביר את החלוקה בשני אופנים.

78 ייתכן שכך הניחו המקורות האחרים המתארים את הגדלת משמרות הכהונה מימי משה ועד ימיו של דוד. השו"ת לתוספתא, תענית ג, ב [ליברמן, עמ' 336]; ויקרא רבה א, ג [מרגליות, עמ' יב].

79 לפי מסורות נוסח מסוימות לברייתא בבבלי ששאל ליברמן, תשכ"ב, עמ' 1076, עקב אחריהן, הברייתא מתארת רק את חלוקת השבועות של עשרים המשמרות שלא עלו מן הגולה בין ארבעת המשמרות שעלו עם שבי ציון. ארבעת המשמרות שעלו ראשונה מן הגולה נותרו במקומם הקבוע להם על פי הרשימה שבדברי הימים וזכו בשבועות נוספים בהגרלה.

80 כך נראה שהייתה דעתו של בעל הפירוש המיוחס לרש"י למסכת לתענית. ליוור, תשכ"ט, עמ' 43, משער שלפחות חלק מהרשימה בדברי הימים משקף את התפצלויותיהם של ארבעת המשמרות [אם כי לא ירדתי לסוף דעתו בנוגע לאפשרות לזהות הבחנה זו כמגמת הברייתא שבה אנו עוסקים].

לפי הראשון, כל המשמרות הגרילו מחדש את סדר השירות שלהן.⁸¹ כל ראש משמר נטל שישה גורלות, וכך קבע את זמני השירות של בתי האב שלו אשר מילאו את מקומם של המשמרות מימי דוד. דרך אחרת הציע הרי"ד, שלא דובר כאן בהגרלה אחת אלא כל משמר מן הארבעה הטיל גורל לעצמו שקבע את סדר העבודה הפנימי בתוך המשמר. סדר הקדימויות בין המשמרות היה נתון מראש, בהתאם לרשימה מדברי הימים. כל הניסיונות הללו לשחזר את אופן ההגרלה בברייתא חולקים ביניהם אותה תפיסה רציונלית של הגורל: הגורל הוא אמצעי מקרי שנועד להבטיח חלוקה הוגנת ללא מריבות. לעומת זאת, במסכת ערכין רש"י מפרש אחרת את אופן עריכתו:

וכוון ידעיה ברוח הקודש ועלתה איגרתו בידו, וחזר והכניס ידו ונטל איגרת, וכן עד שש פעמים, ובאותו סדר שעלו האיגרות בידו כך עשו אחריו אותן הכתובין באיגרות זו אחר זו.

(בבלי, ערכין יב ע"ב)⁸²

מדוע כרך רש"י את עליית הגורל ברוח הקודש? ככל הנראה הסיק זאת מתיאור ההגרלה עצמה. רש"י הניח שלקלפי הוכנסו שמות כל המשמרות. בין השמות הופיעו גם שמותיהם של ארבעת המשמרות שעלו מן הגולה, ממילא יש להניח שבידי ידעיה, חרים, פשחור ואמר עלו שמותיהם שלהם בדרך נס. דפוס נסי זה יכול היה רש"י לשאוב מהייחוסים המנטיים לגורל שבמקרא ומייחוסים מעין אלו לגורלות הנחלה במדרשי חז"ל שעליהם נעמוד בפרק הבא. אולם כיוון שניתן לפרש את הברייתא באופן חלק (בין אם באמצעות תיקון הנוסח ובין אם באמצעות תיאור אחר של אופן ההגרלה), וכיוון ששום מקור קדום אינו מייחס משמעות מנטית לגורלות אלו – דומה שאין לקבל את פירושו של רש"י ויש להניח שההקצאה המתוארת כאן אינה נושאת משמעות מנטית במקורה.

בנוסף, לא ניתן להתעלם מן המשמעות הפוליטית המופיעה בברייתא. הברייתא חותמת בעדיפות שניתנת למשמרות שעלו בימי עזרא ונחמיה באמצעות התנאי שהעמידו הנביאים הראשונים: 'שאפלו יהויריב עולה מן הגולה לא יהא אחד מכם נדחה מפניו, אלא

81 ניתן לשחזר הגרלה מעין זו בשלוש דרכים: על פי הראשונה, והסבירה ביותר, נתנו בתוך הקלפי גורלות המציינים את המספר הסידורי של משמרות הכהונה, וכל ראש משמר נטל שישה גורלות וחילקם למשמרות החדשים. על פי השנייה, בתוך הקלפי ניתנו שמות עשרים וארבעה המשמרות החדשים וסדר הוצאתם מהקלפי קבע את סדר השירות. שחזור זה מתאים פחות ללשון הברייתא, שכן ממנה משתמע כאילו כל משמר בא והוציא את גורלותיו בעצמו, אך ייתכן לראות בלשון זו תיאור של תוצאות ההגרלה ולא של ההליך עצמו. על פי השלישית, בתוך הקלפי ניתנו שמות המשמרות מימי דוד וכל משמר חדש נטל שם של משמר עתיק ועבד בזמן שהוקצה לו.

82 כידוע, הפירוש למסכת תענית אינו משל רש"י. גם לדעת הפרשן שם בקלפי ניתנו שמות כל המשמרות, אך הוא אינו מציין שעלייתם כרוכה הייתה ברוח הקודש.

יעשה טפילה לו'.⁸³ דומני שתנאי זה יש להבין הן לאור הכתוב בדברי הימים, שם יהויריב פותח את הרשימה, והן לאור הוויכוח מימי הבית השני על מעמדם של החשמונאים.⁸⁴ לאור זאת, דומני שיש להבין את הברייתא כבעלת מגמה פוליטית אשר נועדה להפחית בחשיבותו של משמר יהויריב. באמצעות תיאורה של הגרלה נוספת אשר החליפה את ההגרלה המתוארת בספר דברי הימים הודח למעשה יהויריב מראשות רשימות הכהונה, ואף ייתכן שמשמרתו בוטלה כליל.⁸⁵ כך מוטל פגם כפול ומשולש במשמר הכהונים הגדולים לבית חשמונאי – יהויריב: א. הוא לא עלה חלוץ יחד עם משפחות הכהונה; ב. בעקבות זאת, ניתן בהחלט לתאר את עבודת המקדש והכהונה הגדולה גם ללא נוכחותה של משפחה זו; ג. באותה הדרך שבה זכתה לראשות משמרות הכהונה – באמצעות הגרלה – היא איבדה את ייחוסה.⁸⁶ גם תנאי זה המתוסף להגרלה מעיד על

83 והשוו לנוסח המקבילה בבבלי: 'הויריב ראש משמרות'.

84 מסורות א' היסטוריות מאוחרות לומדות מן הכתוב כאן שלכאורה יהויריב לא עלה בימי הבית השני. כך עולה משאלת הגמרא בערכין יב ע"ב: 'הויריב בשניה מי הוא', וראו רש"י לערכין יג ע"א ד"ה 'וכן חרים...'. והשוו להשגת רבינו אלחנן בתוספות שם ד"ה 'משמרתו' וד"ה 'שאפי'. אולם מקורות חז"ליים אחרים מעידים על מודעות היסטורית; ראו במשנה, בבא קמא ט, יב ובתוספתא, שם י, יח, ועוד, ואצל ליזור, תשכ"ט, עמ' 45-46; ליברמן, תשכ"ב, עמ' 1076-1077.

85 לאור זאת, ניתן אולי להסביר את דחיקתו של משמר יהויריב מפתחת המחזור השנתי בקומראן (על כך ראו בן דב, תשס"ט, עמ' 453 והע' 64). הדברים תלויים במידת מה בהבנת לשונה של הברייתא: 'שאפלו יהויריב עולה מן הגולה לא יהא אחד מכם נדחה מפניו, אלא יעשה טפילה לו'. דומני שבהשפעת הדברים המפורשים בבבלי, תענית כז ע"ב, ובשלמות בערכין יג ע"א – 'לא ידחה ידעיה ממקומו, אלא ידעיה עיקר ויהויריב טפל לו' – פירשו ראשונים ואחרונים שמשמעות התנאי היא ביטולו של שם משמרתו של יהויריב. אולם הברייתא המקורית – כפי שהיא מופיעה לפנינו בתוספתא – עשויה להיקרא ההפך, וכך יוסברו המקורות הסותרים טוב יותר. לפי קריאה זו אין כוונת הברייתא להתנות שיהויריב יהיה טפל לידעיה, אלא שהמשמר המחודש של ידעיה לא יידחה כליל מפני יהויריב אלא יישאר וייטפל לו. קריאה זו נוחה בלשונה של הברייתא שבה הנושא של המשפט הוא 'אחד מכם', והוא שיעשה 'טפל לו', היינו ליהויריב. הנוסח בירושלמי הוא נוסח ביניים בין הברייתא בתוספתא לבין נוסחו של הבבלי: 'זהתנו עמהן הנביאים שביניהן שאפילו יהויריב עולה מן הגולה שלא ידחה את המשמר שלפניו אלא ייעשה טפילה לו' (ירושלמי, תענית ד, ב [סח ע"א] [מהדורת האקדמיה, עמ' 728]).

86 דברים אלו מצטרפים להתנגדויות מפורסמות נוספות של חכמים לכהונתם של החשמונאים. לסקירה ולדיון הפורסים את הגישות השונות בחז"ל כלפי אישים שונים וזמנים שונים ראו גפני, תשנ"ו; שוורץ, תשנ"ד. אחת המעניינות שבהן נוגעת אף היא לתוצאות ההגרלה הנדונה: 'דתניא: מגלגלין זכות ליום זכאי וחובה ליום חייב. אמרו: כשחרב בית המקדש בראשונה אותו היום ערב תשעה באב היה, ומוצאי שבת היה, ומוצאי שביעית היתה, ומשמרתה של יהויריב היתה, והלויים היו אומרים שירה ועומדין על דוכנם. ומה שירה היו אומרים, וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם. ולא הספיקו לומר יצמיתם ה' אלהינו, עד שבאו נכרים וכבשום, וכן בשניה' (בבלי, תענית כט ע"א). הברייתא מפרשת שחורבן המקדשים משקף את אשמת יהויריב, וראו גם בסדר עולם רבה, פ"ל. כפי שכתבו שמואל, זאב וחנה ספראי, תש"ע, עמ' 174, מציאות זו אינה אפשרית על פי חשבון לוח המשמרות והוא משכתב את ההיסטוריה. ראו שם עוד על ויקרא רבה כח, ב [מרגליות, עמ' תרגנ] המהווה מקור אנטי-צדוקי הבא בהקשר של לוח המשמרות.

אופייה הרציונלי הבסיסי של ההגרלה. כפי שראינו בפרק הראשון, אחד מהמאפיינים של הצידיק הרציונלי הוא ההסכמה החוזית. הנופך הדתי המתוסס להגרלה זו נובע ממעמד של 'הנביאים הראשונים' המקנים להסכמה משנה תוקף. ה'תנאי' הוא מרכיב חוזי אף על פי שהוא סותר, לכאורה, את חלוקת המשמרות בימי דוד. בדרך זו הברייתא מעידה על אופיין הרציונלי של שתי ההגרלות. אף אחת מהן אינה מקודשת משמים – הקדושה שההגרלה זוכה לה מוענקת על ידי המשתתפים עצמם.

'פִּי הָיָו שְׁרִי קִדְשׁ וְשְׁרִי הָאֱלֹהִים' – שוויין הכוהנים לפני האל

דומני שקו רציף מוביל מתיאורי השימוש בגורל לקביעת זמני התפקידים של הכהונה והלווייה בתקופה הפרסית להגרלות הריטואליות החוזרות ונשנות על ידי הכוהנים במקדש מדי יום. בעוד שהתורה עוסקת בפירוט רב בתורת הכוהנים, אין היא מתארת את הדרך שבה הוקצו העבודות השונות לכוהנים השונים. לעומת זאת, בידינו עדויות (שיידונו להלן) על כך שבמקדש השני חולקו גם העבודות היומיומיות בגורל.

התוספתא במסכת תענית מפרטת את חלוקת הזמנים המשנית לבתי אבות שנהגה בכל משמר ומשמר, ככל הנראה אף היא בגורל.⁸⁷ כך הגרילו המשמרות ובתי האב את מועד שירותם הקבוע במחזור. המשנה במסכת סוכה מציינת שהמשמרות הגרילו ביניהם את זכויות העבודה ברגלים, שבהם עבדו יחדיו.⁸⁸ הברייתא ממשיכה ומתארת הגרלה נוספת של כוהנים בודדים שלא הסתפחו לבתי האב.⁸⁹ כך, לצד הסדר שנקבע בהגרלה היסטורית חד-פעמית המשיכו להתקיים הגרלות לקביעת זמני השירות במקדש. במונחי הדיון על הגורל הרציונלי מהפרק הראשון, כל הגורלות הללו נשאו אופי הקצאתי – הם הקנו לכל הכוהנים את אותן הזכויות וקבעו את התור בלבד. ברצוני להציע כי מנגנון זה

87 ראו ליברמן, תשכ"ב, עמ' 1078.

88 משנה, סוכה ה, ו: 'יום טוב הראשון של חג היו שם שלשה עשר פרים ואילים שנים ושעיר אחד, נשתיירו שם ארבעה עשר כבשים לשמנה משמרות. ביום ראשון ששה מקריבין שנים ושנים והשאר אחד אחד, בשני חמשה מקריבין שנים ושנים והשאר אחד אחד, בשלישי ארבעה מקריבין שנים ושנים והשאר אחד אחד, ברביעי שלשה מקריבין שנים ושנים והשאר אחד אחד, בחמישי שנים ושנים ושנים ושנים והשאר אחד אחד, בששי אחד מקריב שנים ושנים והשאר אחד אחד, בשביעי כולן שוין, בשמיני חזרו לפייס כברגלים. אמרו, מי שהקריב פרים היום לא יקריב למחר אלא חזרין חלילה'. על השויון ביניהם ברגלים ראו שם, משנה ז (מבחינת התוכן יש להפוך את סדרם); תוספתא, סוכה ד, טו. דיון על המחלוקת המשתקפת כאן ראו אצל ליברמן, תשכ"ב, עמ' 900.

89 'יש מהן שמגדילין פעם אחת בחודש, יש מהן שמגדילין פעם אחת בשנה, יש מהן שמגדילין פעם אחת בשבוע, ויש מהן שמגדילין בכל משמר ומשמר' (תוספתא, תענית ב, ב [ליברמן, עמ' 329]). בירושלמי באה לשון 'מגדילין' (תענית ד, ב [סח ע"א] [מהדורת האקדמיה, עמ' 728 שורה 14]). כפי שמסכי ליברמן, תשכ"ב, עמ' 1079, משמעותה של לשון 'מגדילין' זהה ללשון 'מגדילין'.

הורחב גם לגורלות החלוקתיים אשר הקנו לכוהנים מסוימים את זכות העבודה (וזה נמנעה למעשה מן האחרים).⁹⁰

כך נוסדו ארבעת הפייסות המתוארים במסכת יומא (פרק ב) ובמסכת תמיד בקרב כל בית אב (או מספר בתי אב)⁹¹ בכל יום. מסכתות אלו מכירות מערכת סדורה של ארבעה פייסות הנוהגים בעבודה היומית. המשנה במסכת תמיד מתארת באופן רומנטי את עבודות היום השגרתיות – המנכיחות את האל במקדש – ובמסגרתן מוצגים ארבעת הפייסות:⁹²

מי שהוא רוצה לתרום את המזבח משכים וטובל עד שלא יבא הממונה [...] הממונה בא ודופק עליהם והם פתחו לו אמר להן מי שטבל יבא ויפיס הפיסו זכה מי שזכה... (תמיד א, א)

אמר להם הממונה: 'בואו והפיסו מי שוחט מי זורק מי מדשן מזבח הפנימי מי מדשן את המנורה מי מעלה אברים לכבש הראש והרגל ושתי הידים העוקץ והרגל החזה והגרה ושתי דפנות הקרבים והסלת והחביתים והיין'. הפיסו. זכה מי שזכה... (שם ג, א) אמר להם: 'חדשים לקטרת באו והפיסו הפיסו זכה מי שזכה חדשים עם ישנים בואו והפיסו מי מעלה אברים מן הכבש למזבח'... (שם ה, ב)⁹³

לאור המקורות שראינו בפרק הקודם, מפתה היה לשער שהגורל נתפס במקרים אלו תחת ההנחה המנטית ושהוא שיקף בחירה אלוהית של משרתיו בקודש, אולם בכל המקורות היהודיים המוכרים לי אין רמז להנחה מנטית בנוגע לתוצאותיהם של גורלות העבודה. על כורחנו יש לדבוק בעדותם של המקורות ולתאר את הגורל תחת הצידוק הרציונלי. ניתן לתלות את השימוש הרציונלי בגורל השוויוני בתכלית פוליטית של מניעת סכסוכים ומריבות בין הכוהנים. כפי שנראה להלן – היו שפירשו זאת כך. עם זאת, מעניין לגלות

90 מדרש ההלכה מספק סיבה אחרת הנתלית בכתוב: "ועבדתם" – שומע אני מעורבבים, ת"ל "עבודת מתנה", מה מתנה בפייס אף עבודה בפייס' (ספרי במדבר, קרח קטז [מהדורת כהנא, עמ' כג]). כיוון שחלוקת הקודשים בפייס אינה מקראית דומה שלימוד זה מחליף את היוצרות. באשר לחלוקת הקודשים בפייס – המשקפת תהליך דומה לזה המתואר כאן במחשבת חז"ל – ראו להלן בפרק העוסק בחלוקת טובין בגורל.

91 כשבמסמך בתי אב רבים, כפי שעולה מתוספתא, תענית ב, ב.

92 על המגמה הרומנטית של המסכת מעידה התפילה במשנה האחרונה. המקדש מתואר במסכת באופן אידיאלי על פי שיטתם של חכמים (ראו בר-אילן, תשמ"ט). הכוהנים מתוארים כזריזים וכקפדניים, והעבודה מתבצעת באופן מדוקדק ללא הסתייגויות ותקלות. על כך עשוי להעיד אופייה הספרותי של המסכת הממעט במחלוקות.

93 המחלוקת היחידה במסכת היא כאן: 'רבי אליעזר בן יעקב אומר המעלה אברים לכבש הוא מעלה אותן על גבי המזבח'. לדעתו, כעולה מתוספתא, כפורים א, יא [ליברמן, עמ' 224] הפייס הרביעי היה למחתה בעת קרבן הקטורת.

שאף על פי שהמבנה הכוהני בכללו התאפיין בהיררכיה טקסית ומעמדית ברורה,⁹⁴ בעבודות למיניהן לא ניתנה עדיפות לכוהנים רמי דרג (למעט הכוהן הגדול).⁹⁵ דברים אלו מעניינים בייחוד בנוגע לפיס המיוחד ביותר, הפיס השלישי של העלאת הקטורת. תפקיד זה היה נחשק במיוחד,⁹⁶ וככל הנראה רבים מן הכוהנים לא זכו לבצע עבודה זו ולו פעם אחת בימי חייהם. כדי להגדיל את סיכויי הזכייה בעבודה חשובה זו נקבע הכלל שכוהן שכבר זכה בימי חייו בעבודה זו לא יוכל לחזור ולהשתתף בהגרלה.⁹⁷ לפנינו גם דוגמה הפוכה – למטלה שנתפסה כבזויה בעיני המשרתים בקודש. בטקס ההשפלה שהסוטה עוברת מפשיטים אותה ומגלים את לבה. על אופן בחירת הכוהן שיבצע פעולה זו התוספתא מעירה:

כהנים מטילין ביניהן גורלות כל מי שעלה גורלו אפי' כהן גדול יוצא ועומד בצד סוטה ואוחז בבגדיה אם נקרעו נקרעו אם נפרמו נפרמו עד שמגלה לבה וסותר את שערה.

(תוספתא, סוטה א, ז [ליברמן, עמ' 153])

כפי שכתב ליברמן, התוספתא כללה אפילו את הכוהן הגדול בהגרלה זו, 'מפני שהכהנים חשבו השקאת סוטה ונוולה לביזיון'.⁹⁸ לאור מחקרו של ישי רוזן-צבי, ספק אם יש לראות בכך תיאור ריאלי. דומה שגם מעמד זה מהווה תיאור בית מדרשי של 'הטקס שלא היה'.⁹⁹ אם כך, הרי שהוא מעיד על הבעייתיות של הפעולה הספציפית שלפנינו: התוספתא תיארה את דרך הטלתה של חובה לא נעימה זו על פי הדגם של חלוקת כל העבודות במקדש, אלא שבניגוד למעמדים האחרים שבהם הכוהנים התחרו ביניהם מי יבצע את

94 ראו למשל תוספתא, הוריות ב, י; משנה, תמיד א, א; שקלים פרק ה.

95 הכוהן הגדול זכה לעבודה עם פמלייתו המיוחדת במקרה שבחר לעשות את עבודת התמיד בעצמו (משנה, תמיד ז, ג). לאור זאת ניתן היה לראות בגורל עבודות התמיד גם כלי 'משחקי' שנועד להדגיש את מעמדו הרם של הכוהן הגדול על פני אחיו הכוהנים.

96 הגמרא ביומא כו ע"א מתארת אותה כזכות המוקנית רק פעם בחיים, ומנמקת את טעמה: 'תנא: מעולם לא שנה אדם בה. מאי טעמא? אמר רבי חנינא: מפני שמעשרת. אמר ליה רב פפא לאביי: מאי טעמא? אילימא משום דכתיב: "ישימו קטרה באפך" וכתיב בתריה "ברך ה' חילו"? אי הכי עולה נמי, הכתיב: "וכליל על מזבחך!" אמר ליה: הא – שכיחא, והא – לא שכיחא'. דומה שמימרת ר' חנינא אכן מבוססת על הפסוק בדברים לג, י, אולם קושייתו של רב פפא בעינה עומדת. לפיכך נראה לי לשער – כפי שעולה מעדות שתידון להלן – שיוקרתה של עבודת הקטורת נבעה בראש ובראשונה מהזכות להיכנס אל הקודש ולזכות ב'שירות אינטימי' של האל (ואולי אף הזדמנות להתגלות). תלייתה בעושר מהווה עידון חז"לי של הייחוס הכוהני לעבודת הקטורת.

97 אם ננסה לשחזר תהליך התפתחותי של הפייסות נוכל לשער שהפיס לקטורת היה הפיס הראשון, אולם אין לכך עדויות טקסטואליות.

98 ליברמן, תשכ"ב, עמ' 616, וראו שם את הדיון על מסורות חלופיות על דרך ביצועה של פעולה זו.

99 רוזן-צבי, תשס"ח.

העבודה, במקרה זה הגורל נועד להטיל משימה לא רצויה. הגרלה זו התפרשה על פי הצידוק הרציונלי. הגורל הוטל על כל הכוהנים באופן שווה, ואפילו על הכוהן הגדול, כדי להדגיש שעבודה זו נעשית לפני ה' ואינה מבזה לא את המקדש ולא את הכוהנים.¹⁰⁰ בכך הגורל מונע השתמטות ואי מילוי של החובה הטקסית הלא נעימה מחד גיסא, ומונע מראית עין של מוטיבציה 'סדיסטית' שהיו עשויים לייחס לכוהן אילו היו קובעים פעולה זו בהתנדבות מאידך גיסא. באמצעות הגורל הפעולה מנטרלת את המרכיב האישי/הפרטי ומוצגת כמילוי הוראות החוק באופן מקצועי.

כך, בדומה לכתובים המפורשים בדברי הימים א כד, גם מן המקורות המאוחרים עולה שמערך הפייסות במקדש השווה בין הכוהנים כולם, ללא קשר לדרגותיהם. המכנה המשותף לכל הגורלות הללו הוא הניסיון להעניק לכוהנים השונים הזדמנות שווה לשרת בתפקידי הקודש השונים ולהשוותם לצורך מילוי המטלות למיניהן. ברצוני להציע שניתן לשחזר על סמך מקורות אלו את המגמה התאולוגית הכוהנית של השימוש בגורלות לצורכי העבודה. באמצעות שימוש בגורל תחת הצידוק הרציונלי הודגש שוויון מעמדם של כלל הכוהנים (למעט הכוהן הגדול מאחיו) לפני ה'. אל מול הנוכחות האלוהית אופסו הבדלי הדרגה שבין הכוהנים. כך, בניגוד למערכת הכוהנית ההיררכית אומצה מערכת של חלוקה 'בגורלות אלה עם אלה, כי היו שרי קדש ושרי האלהים'.¹⁰¹ האופי השוויוני של הגורל הדגים והעצים את התפיסה הדתית הרואה בכוהנים כולם, ללא קשר למעמדם החברתי, שרי אלוהים.

הגורלות הכוהניים בעיני חז"ל

'התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפיס'¹⁰² בניגוד לאופן שבו הפייסות מתוארים במסכת תמיד, מקורות אחרים בחז"ל משרטטים תמונה פחות אידיאלית. המפורסם שבהם הוא הסיפור על תחרות הכוהנים על הכבש לצורך תרומת התמיד המופיע בגרסאות שונות במקורות התנאים. כך, למשל, במשנה ובתוספתא:¹⁰²

100 כך עולה מן המדרש במדבר רבה פט, טז שמביא ליברמן שם: 'לכהן שנכנס לבית הקברות ועבדו ממתין בחוץ שלא יטמא, לא דיו להיות כרבו, כך שלא יאמר הכהן אני פורע ראש האשה, ורוחו גסה עליו, לכך נאמר: לפני ה', וכפי שליברמן מבאר משל זה: 'גסות רוח יש כאן אם הכהן מסרב לפרוע ראש האשה, שהרי היא עומדת לפני ה', ואם אין כאן בזיון המקדש כל שכן שאין כאן בזיון כהן, והכהן דומה לעבד כהן שאינו רוצה להכנס לבית הקברות בשעה שרבו נכנס לשם כדי להטמא לקרוביו'. כללו של דבר: כמו בעבודת הקרבנות, גם כאן מודגש שוויון מעמדם של הכוהנים לעומת ה', באשר הם משרתיו.

101 דה"א כד, ה.

102 וראו את הגרסאות המקבילות לתוספתא בספרי במדבר, מסעי קסא [מהדורת כהנא, עמ' צב]; תוספתא, שבועות א, ד (בה הכוהנים המתחרים מוצגים כאחים); בבלי, יומא כג ע"א-ע"ב; ירושלמי, יומא ב, א (לט ע"ד) [מהדורת האקדמיה, עמ' 568-569].

משנה, יומא ב, א-ב

א. בראשונה כל מי שרוצה לתרום את המזבח תורם, ובזמן שהן מרבין רצין ועולין בכבש וכל הקודם את חברו בארבע אמות זכה. ואם היו שניהם שוין הממונה אומר להם: הצביעו; ומה הן מוציאינן? אחת או שתים, ואין מוציאינן אגודל במקדש.

תוספתא, כפורים א, יב

מעשה בשנים כהנים שהיו שוים רצין ועולין בכבש, דחף אחד מהן את חברו לתוך ארבע אמות, נטל סכין ותקע לו בלבו. בא ר' צדוק¹⁰³ ועמד על מעלות האילים¹⁰⁴ ואמ', שמעוני בית ישראל אחינו, הרי הוא או' כי ימצא חלל וגו' ויצאו זקיניך ושפטיך ומדרו¹⁰⁵ כואו ונמדוד על מי ראוי להביא עגלה, על ההיכל או על העזרות. געו כולם אחריי בבכיה, ואחר כך בא אביו של תינוק אמ' להם, אחינו, אני כפרתכם, עדיין בנו מפרפר וסכין לא ניטמת, ללמדך שטומאת סכין קשה להן לישראל יותר משפיכות דמים. וכן הוא אומ' וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלם פה לפה¹⁰⁶, מיכן אמרו: בעון שפיכות דמים שכינה נעלית ומקדש נטמא.

ב. מעשה שהיו שניהם שוין ורצין ועולין בכבש, ודחף אחד מהן את חברו ונפל ונשברה רגלו. וכיון שראו בית דין שבאין לידי סכנה התקינו שלא יהו תורמין את המזבח אלא בפיס...

כפי שהעיר ע"צ מלמד, התוספתא והמשנה מתארות אותו מעשה אך המשנה עידנה את התיאור שבתוספתא.¹⁰⁷ אבנר גליקליך הצביע על מקבילות מן העולם הקלסי שבהן נקבעו זכויות פולחניות באמצעות תחרות.¹⁰⁸ גליקליך משער¹⁰⁹ שכשם שתרומת הדשן נקבעה בראשונה באמצעות תחרויות ריצה כך גם בשאר העבודות זכו הכהנים בתחרות.¹¹⁰ איני

103 על זהותו ראו ליברמן, תשכ"ב, עמ' 735-736. ניתוח יסודי של הרטוריקה של נאומו על היסודות ההלכתיים המשולבים בו והנגדתה לתגובתו של אבי הנרצח ראו אצל פרנקל, תשס"א, עמ' 34-39.

104 הכוונה למעלות האולם, והשוו לחילופי הנוסח אצל ליברמן, תשכ"ב, עמ' 375.

105 דב' כא, א-ט.

106 מל"ב כא, טז. פסוק זה והסיומת אינם מופיעים בבבלי. ראו הערתו של הורוויץ, עמ' 222.

107 מלמד, תשמ"ו, עמ' עט, זאת בניגוד לבבלי, כג ע"א. השוו גם ליברמן, תשכ"ב, עמ' 735. כך חייבים לפרש, שהלוא אילו הותקנו הפייסות לאחר שאירע הנזק הקל המתואר במשנה לא יכול היה להתרחש האירוע החמור יותר המתואר בתוספתא.

108 ראו גליקליך, תשס"ו, עמ' 83 ואילך. מקבילה מרתקת למשנה בגימנסטיקוס של פילוסטרטוס: 'זכך הומצא מירוץ הסטדיון: [במקרה אחד] כאשר אנשי אלס הקריבו את הקורבנות המזומנים [לאותה שעה], הם עשו את הקורבנות על גבי המזבח, אולם טרם נתנו בהם אש. הרצים התרחקו כדי מרחק של סטדיון מן המזבח, ובחזית המזבח התייצב הכוהן [כדי לשמש] שופט, ולפיד בידו. המנצח [במירוץ] הצית אש בקורבנות ועזב [את המקום עטור תהילה] כמנצח אולימפי' (תרגום ב' בר-כוכבא, על פי גליקליך שם).

109 על סמך לשון המשנה בתמיד (אשר אינה מזכירה כלל את תחרות הריצה למזבח), והמשנה בעירובין י, יד.

110 גליקליך, שם, עמ' 92: 'לסיכום, ניתן להניח שבראשונה לא נהגו במקדש הפיסות, וסדר הפולחן כולו נקבע באמצעות תחרות הריצה במעלה הכבש. דומה שגם כאן אנו יכולים לראות אותו דמיון פנומנולוגי ואת ההמשכיות הטבעית בין הצייד, פולחן הקורבנות והספורט, וכיצד משלב הכוהן הישראלי בפעילותו הפולחנית את כל המרכיבים העיקריים הנוגעים לסוגי הפעילות האלה: הוא הצייד ההורג את הטרף-

מסכים עמו ואיני מקבל את שחזורו ההיסטורי של גליקליך בכללו. לדעתי, כאמור לעיל, קביעת העבודות בפיס היא קדומה וקדמה לתחרות על תרומת המזבח, ולגבי זו אני מסופק אם נהגה כלל ועיקר ואם כן כמה זמן נהגה.¹¹¹ מכל מקום, שיבוצה של משנה זו לפני תיאור הפיס הראשון הוא ודאי מגמתי, וכפי שהראה יונה פרנקל היא נושאת אופי ספרותי מדויק אשר באים בו לידי ביטוי אחדות התוכן והצורה.¹¹² גליקליך חולק על הנימוק להפסקת התחרות המופיע במשנה ב¹¹³ וסובר שחלוקת העבודות בתחרות הוחלפה בפיס מתוך התנגדות ל'אגון'; דומני שאין להטיל ספק בכך שהתוספתא והמשנה הן עיבודים ספרותיים מבית המדרש ולא תיעוד מקרה שהיה אשר הוביל לקביעת הפייסות. חכמים לא היו עסוקים בתיעוד היסטורי אלא בהקניית משמעות ערכית להיסטוריה, ראלית או בדיונית.

עיון מדוקדק בהבדלים שבין המשנה לבין המקבילות האחרות עשוי ללמד שגם מגמתם של הסיפורים שונה. התוספתא, ובייחוד הספרי, אינם מציינים כלל שהקלקול אשר התגלה ברצח 'תוקן' באמצעות החלפת התחרות בפיס. אדרבה, התוספתא מבקרת באופן קיצוני את סולם הערכים הכוהני הרווח (שהעם שותף לו).¹¹⁴ לפי סיפור ביקורתית זה, כוהנים אלו מוכנים היו לרצוח על מנת לזכות בעבודת הקודש (או כתגובה להפסד); כוהנים אלו החליפו את כלי הקודש בכלי רצח, הזניחו את רוח החוק, ואביו של הכוהן

הקורבן, הוא הספורטאי המקריב את מרצו כדי לזכות בקורבן באמצעות נצחונו, והוא הכוהן המעלה את הקורבן על המזבח והאחראי על המכלול הפולחני של הטקס. למיטב הבנתי, הפולחן המקדשי בירושלים רחוק מרחק רב מה'דמיון (ה)פנומנולוגי' שגליקליך מתאר כבר מימי הבית הראשון.
111 ראו את ניתוחו של פרנקל, תשס"א, עמ' 35, המטיל ספק באותנטיות ההיסטורית של הסיפור ומשער שמלחמות האחים במקדש בשלהי ימי הבית השני הן שעומדות ברקע לתיאור החז"לי. כמו כן ליברמן, תשכ"ב, עמ' 375-376, מביא שתי אפשרויות לזיהוי ר' צדוק, האחד סמוך מאוד לחורבן ואילו האחר כשישים שנה לפניו. כך או כך, איננו מגיעים כאן לימי ירושלים המיווונת.

112 ראו פרנקל, שם, עמ' 34-39, והשוו לשמידט, 2008, הטוען שהשימוש במונח פיס בחז"ל מכוון ונועד להוציא מדעתם של כוהנים דוגמת קומראן הרואים בו הכרעה אלוהית. איני בטוח שיש להבחנה סמנטית זו על מה שתסמוך, אך בוודאי הצדק אתו בנוגע לתפיסת הגורל על ידי חכמים.

113 המעטת החשיבות של טיעונה של המשנה נובעת מחוסר היכרותו עם התוספתא ו/או סוגיית הגמרא בבבלי, יומא כג ע"א. בין אם נקבל תיאורים אלו כהיסטוריים ובין אם לא, אין כל ספק שיש להבדיל בחדות בין תרומת הדשן ובין שאר העבודות במקדש (כפי שעושים התלמודים עצמם והראשונים בעקבותיהם). במושגים הלכתיים מסורתיים ניתן לראות בתרומת הדשן 'מכשיר עבודה' ולא עבודת מקדש וקודשיו. בניגוד לדעתו של גליקליך, אין כל בסיס לשחזור תחרויות נוספות בתוך המקדש עצמו לשם עבודת הקודש.

114 ככל הנראה גם הסיפור שלפנינו בספרי ובתוספתא ערוך משני רבדים לפחות. דומני שבמקורו הוא היה 'סיפור תשובה' שהסתיים בכבי העם כתגובה לדברי ר' צדוק; לאחר מכן הוספה לו הסימטא החרפה אשר היפכה את משמעותו, כך שיהפוך לסיפור תוכחה. [אני מודה לישי רון-צבי על הדיון המשותף בסיפור].

הנרצח מבקש לנחם את הבוכים באמצעות טיהור הסכין בזמן שבנו עדיין מפרפר. לפי האמור בתוספתא: 'מיכן אמרו: בעון שפיכות דמים שכינה נעליית ומקדש נטמא'.¹¹⁵ דברים אלו עולים במשנה תוקף מספרי במדבר. הספרי מקדים לסיפור:

'ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה'¹¹⁶ – מגיד הכתוב ששפיכת דמים מטמא את הארץ ומסלקת את השכינה, ומפני שפיכות דמים חרב בית המקדש. (ספרי במדבר, מסעי קסא [מהדורת כהנא, עמ' צב])

כללו של דבר, התוספתא והספרי¹¹⁷ משמרים מסורת השייכת לסוגת 'אגדות החורבן' אשר נועדה להסביר מדוע חרבו ירושלים והמקדש. מסורת זו תולה את הקלקלה ברצח הכוהני שנעשה במקדש עצמו.¹¹⁸

שונה היא מגמתה של המשנה ההופכת את סיפור התוכחה לסיפור אטיולוגי. המשנה מספרת את האגדה על ריצת הכוהנים כדי לבסס את השימוש בפיס.¹¹⁹ לשם כך, היא מעדנת את האירוע ומוצאת לו תקנה. הגורל נועד למנוע תחרות, מריבה וסכנה.¹²⁰ על כל פנים, משתי המסורות גם יחד נראה שלפנינו מתח בין מוסד גורלות קדום לעבודת הקודש לבין ניסיונם של חז"ל להפחית בחשיבותו. סיפור כינונם של הפייסות מוצג באור שלילי. הפייסות לא נועדו לשרת מטרה תאולוגית נשגבת, אלא היו תולדה של אסון פיזי וערכי.¹²¹

כיצד מפייסין?

בסיפא של משנה א מתוארת ההגרלה באמצעות הצבעה כשובר־שוויון בתחרות: 'ואם היו שניהם שוין הממונה אומר להם: הצביעו; ומה הן מוציאינן? אחת או שתיים, ואין מוציאינן אגודל במקדש'. מכאן שההגרלה אשר נעשתה באצבעות נערכה בין שני כוהנים בלבד.

115 הביטוי 'מכאן אמרו' הוא הפניה ביבליוגרפית למדרש על הפסוק במדבר לה, לד ומעיד על הזיקה העמוקה בין המקורות.

116 במדבר לה, לד. הפסוק במלואו: 'ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל'. למעשה, סופו של הפסוק הוא הקושר אותו לשכינה המסתלקת באשמת העוונות ולחורבן המקדש שבו שוכן ה'.

117 ובעקבותם – שלא מדעת – גם הבבלי והירושלמי.

118 לאחר השלמת הספר גיליתי דיון ברוח הדברים הללו אצל טרופר, תשע"א, עמ' 27-45.

119 על יחסים אלו בין הלכת המשנה והאגדה שבה ראו פרנקל, תשס"ה.

120 וראו את שיבוצה בפיוט סדר העבודה ליוסי בן יוסי: 'תקנת פיס / להם הוכנה / פן יהדפון / בריצתם לכבש' (יוסי בן יוסי, אתה כוננת עולם ברב חסד [מירסקי, עמ' 185 שורה 88]). אין פלא שהפייסון משתמש בגרסת הסיפור שבמשנה בשכתוב החגיגי של האירוע ולא בגרסה החריפה יותר של התוספתא והתלמודים.

121 סימון שושן, 2009, עמ' 271-279, טוען בצדק שחז"ל מבקשים לרסן את זריזותם האלימה של הכוהנים ואת התאוה לעבודת ה' המתבטאת באלימות.

להבנת, מבין ההצעות שהועלו על ידי ראשונים ואחרונים ישנה רק דרך אחת לפרש הצבעה זו.¹²² הממונה נקב במספר כלשהו, ומיד לאחר מכן נדרשו המתחרים להוציא בבת אחת אצבע אחת או שתיים.¹²³ תוצאתה של הגרלה זו תלויה כמובן בקומבינציה (הזוגית או האי-זוגית) שבין שני המתחרים. דומה שהברייתות בתוספתא ובתלמודים מרחיבות דפוס הצבעה זה ומחילות אותו גם על שאר הפייסות.¹²⁴ מיד לאחר התיאור של אופן עריכת הפיס המשנה מציינת ש'אין מוציאין אגודל במקדש'. אם יש לקבל את פירוש

122 והיא קרובה לפירושו של הרמב"ם החולק על הגאונים ועל רש"י וכותב: 'שהפיסות האלו לא נתבררו לשום אדם לפנינו במה שפירשו הגאונים שקדמונו ושראינו דבריהם' (פירוש המשנה לרמב"ם, יומא ב, א). דעתו של רש"י אינה יכולה לבוא בחשבון כשמדובר בשניים בלבד, באשר אין זה חשוב איזה מספר ינקוב הממונה, השאלה היא האם הוא זוגי או אי-זוגי.

123 וזאת בניגוד לתוספתא, כפורים א, י וסוכה ד, טז אשר בעקבותיהן צעדו הבבלי והראשונים, למעט הרמב"ם (ייתכן שנוסחם לא עמד לפניו). הראיה המדוקדקת לכך היא לשונו של הירושלמי על הצבעת השניים בפני הממונה (יומא ב, א [לט ע"ד] [מהדורת האקדמיה, עמ' 568]): 'מהו "הצביעו"? הוציאו אצבע. הוציאו אחת - מונין לו, שתיים - מונין לו, שלש - אין מונין לו. מהו אין מונין [...] את היתירה. ארבע - הממונה מכה אותו בפקיע ובטל הפייס'. לאור הצעתי קל להבין את ההיגיון המנחה את הירושלמי שהתקשו בו עד כה. כיוון שמדובר בשני כוהנים, השאלה היא האם המספר זוגי או אי-זוגי, לכן על המתחרים להוציא אצבע אחת או שתיים בלבד. הוצאת שלוש אצבעות נחשבת כטעות, וכדי למנוע ערעור על תוצאות ההצבעה מונים אותה כשתיים. הוצאת ארבע אצבעות כבר מפרה את הכללים באופן חריג ופתוחה לטענות שונות מצד המתחרים שיטענו לבלבול בספירה, ולפיכך מוטלת נגדה סנקציה וההגרלה מבוטלת.

124 תוספתא, סוכה ד, טז; כפורים א, י; בבלי, יומא כה ע"א; ירושלמי, יומא ב, ב (לט ע"ד). איני בטוח שאכן כך נעשו הפייסות במקדש. יש לציין שבשום מקום אחר במשנה לא מצוינת דרך ההגרלה, ואין עדות לזהותה עם פיס. אדרבה, מלשון משנתנו עולה לכאורה הברדל בין הצבעה לפיס (ועל כך עמדו הגאונים בהרחבה וניסו לתלות בהם שלבים שונים בהליך). ההגרלה בהצבעה מתאימה לגורל אד-הוק משלא הוכרעה התחרות, והיא הרבה פחות אלגנטית כשמדובר בהמון רב של כוהנים. יתרה מכך, אם הכוהנים מסתדרים כדרך שהתוספתא מתארת לפני הגעת הממונה, וחמור מכך, אם הממונה אכן מסיר מצנפת של אחד הכוהנים, הרי שההגרלה נתונה למניפולציה פשוטה על ידי הממונה, בייחוד אם מדובר במספרים קטנים. לעומת זאת, הטלת חובה על הממונה לנקוב במספר גדול מאוד ורב יותר מן הכוהנים העומדים להגרלה (שמספרם עשוי להגיע למאות ואף לאלפים לפי תיאורו של יוספוס ב'נגד אפי'ן', ב, ח, 108 [מהדורת כשר, עמ' נד, וראו בפירושו שם, ב, עמ' 404-405 על האפשרות להכפיל את המספר פי ששה!]). הגרלה זו הייתה מסורבלת ביותר והסיכוי לבלבול במהלכה גדול מאוד. שאלה נוספת היא לשם מה היה צורך בארבעה פייסות שונים. דומני שהתשובה לכך (בשונה מהבבלי שיידון להלן) היא בהנחה שהיו פייסות מסוג שונה לפני קביעת הפיס על תרומת הדשן: אחד לקרבנות, אחד או שניים הקשורים לקטורת (קטורת ומחתה) ואולי אחד נוסף להעלאת האברים. גם הנחה זו מורה שיש לנתק בין ההצבעה בתחרות לבין הפיס. זאת ועוד: המשנה בשקלים ה, א מונה את הממונה על הפייסות ברשימה אחת עם ממונים האחראים ברובם על עצמים פיזיים במקדש. לאור כל זאת ניתן היה אולי לשער שגורלות העבודה בוצעו באמצעות קלפי שבה נתנו הכוהנים את שמותיהם. אולם לכך אין לצערי כל עדות במקורות שבידינו, ועל כורחנו יש להמתין עד שתמצא עדות טקסטואלית או חומרית לקיומם.

הגמרא לאיסור זה, הרי שמיד עם הזכרת הפיס המשנה מעלה את החשד שהכוהנים ירמו במהלכו. התוספתא והתלמודים מעלים בפירוש את האפשרות שהכוהנים ינסו לרמות באמצעות הוצאת מספר אצבעות לא כשר, ואף מטילה על כך סנקציה ומבטלת את ההגלה. הירושלמי מעלה במפורש את האפשרות שאף הממונה יטה את הגורל לטובת אוהבו או קרובו, ולפיכך אורגנו הכוהנים ככולייר, היינו במבנה חלזוני האמור להקשות על חישוב והטיה של הגורל.¹²⁵ כל אלו מעידים על כך שלצד היחס הרומנטי לגורלות הכוהניים אנו עדים במקורות חז"ל גם למגמה המבקשת להפחית בחשיבותו של הגורל, וזו עולה יפה עם פיחות מעמדם של הכוהנים בעיני החכמים.¹²⁶

גורלות העבודה כגורלות משחק

התלמוד הבבלי מעלה הצעה אחרת לעריכת הפיס כתשובה לשאלה: 'למה מפסין וחוזרין ומפסין'.¹²⁷ שאלה זו אכן במקומה.¹²⁸ הבבלי משיב עליה תשובה מעניינת. מטרתן של הפייסות החוזרות – 'להרגיש את העזרה'. את הנימוק הסוגיה תולה בפסוק: 'בְּיַתְּ אֱלֹהִים נְהַלְךְ בְּרִגְשׁ' (תה' נה, טו). ייתכן שמקורה של דרשה זו דווקא בתחושה של חרדת הקודש של הניגשים להגרה. אולם, הוראתו הלשונית של המושג 'רגש' כהומונים המורה לצד 'יראה' או 'רעדה' גם על 'רעש' אפשרה פרשנות הפוכה של המעמד: לא חרדת קודש כאן, אלא ניסיון להפרת השקט. להרעיש את מקדש הדממה. אכן, אילו הוגרלו כל עבודות היום מראש היו משתתפים בעבודת היום רק עשרות כוהנים בודדות. ההגרות הנשנות לאורך

125 ראו מילון יאסטרוב עמ' 619 ערך "קוב"/כוכלייס/כוכליאס". ראו ירושלמי, יומא ב, א (לט ע"ד) [מהדורת האקדמיה, עמ' 568] ודינו של ליברמן, תשכ"ב, עמ' 733.

126 לדוגמאות אלו יש להוסיף את הנוהג לחלק מנות מזון בגורל בימי הבית השני, נוהג העולה ממגוון מקורות נרחב בחז"ל, ראו משנה, שבת כג, ב; תוספתא, שבת יז, ד; בכורות ג, יד. על פי מגוון מסורות אלו ואחרות עולה שגם מקורם של נהגים אלו הוא בקרב כוהנים בעבודת המקדש. כך דורש ספרי במדבר, קרח קטז [עמ' 133; מהדורת כהנא, עמ' כג]: "ועבדתם", שומע אני מעורבבים, ת"ל "עבודת מתנה אתן את כהונתכם", מה מתנה בפייס אף עבודה בפייס'. [לאור האמור בפרק הקודם ניכר שהדרשה הופכת את היוצרות כשהיא מקדימה את חלוקת המנות בגורל לעבודה בגורל]. בדומה לפרק הקודם, גם כאן ניתן לשחזר מהלך בית מדרשי התולה את הצורך לחלוק בגורל באופיים הבעייתי של הכוהנים (אם כי איננו מופיע בשום מקום מפורשות). מתוספתא, סוכה ד, כג [הדנה בחלוקת לחם הפנים] עולה שהחלוקה הייתה ספונטנית, וחמסם של הכוהנים מתואר בתוספתא, סוטה יג, ח; בבלי, יומא לט ע"א וירושלמי, יומא ו, א (מג ע"ג). בבבלי, שבת קמט ע"ב, נדרש הכתוב מהושע ד, ד, 'וְעָמְדָה פְּמִרְיָבִי כֹהֵן', על חלוקת המנות בגורל (האסור בשבת למסקנת הגמרא). דומני שדרשה זו שומרת מסורת התולה את חלוקת הקרבנות בגורל בין הכוהנים במריבות התכופות ביניהם.

127 בבלי, יומא כד ע"א.

128 לדעתי, מעבר לתירוץ הבבלי יש לשער שמבחינה היסטורית גורלות התמיד קדמו לפיס על תרומת הדשן ושהקטורת קבעה הגרלה אחת או שתיים (קטורת ומחתה) לעצמה, כיוון שרק כוהנים שעדיין לא זכו בה השתתפו, וכיוון שעבודה זו קטעה את רצף העבודות נערך פיס חדש לאחריה, או שפיס זה נוסד מאוחר יותר על מנת לשתף יותר ויותר כוהנים בעבודת היום.

העבודה הפכו את עבודת היום למעניינת יותר הן עבור הכוהנים והן עבור הקהל. כינוס הכוהנים בלשכת הגזית¹²⁹ שלוש-ארבע פעמים במהלך היום הקנה לגורלות העבודה גם ממד משחקי, וזה הפך להיות חשוב משעה שעבודות המקדש הפכו לפומביות. הגמרא ממשיכה ודנה:

במה מפיסין? רב נחמן אמר: בבגדי חול, ורב ששת אמר: בבגדי קדש.
רב נחמן אמר: בבגדי חול, דאי אמרת בבגדי קדש – איכא בעלי זרועות דחמסי ועבדי.
רב ששת אמר: בבגדי קדש, דאי אמרת בבגדי חול – אגב חביבותיה מיקרו ועבדי.
(בבלי, יומא כד ע"א)

דומה שרב ששת ורב נחמן חלקו ביניהם ללא נימוק.¹³⁰ ניתן לשער שרב ששת ייחס חשיבות רבה יותר להגרלה ולפיקח הניח שהיא נעשית בבגדי קודש; לעומתו הפליג רב נחמן באי-חשיבותה של ההגרלה, כך שתיעשה בבגדי חול. גם הנימוקים ששמה הגמרא בפיהם של האמוראים אינם מאירים פניהם לכוהנים. החשש המיוחס לרב נחמן קיצוני יותר, הוא חושש מבעלי הזרועות שיפרו את תוצאות ההגרלה או שיתעלמו ממנה ויחמסו את העבודה.¹³¹ החשש המיוחס לרב ששת אמנם מייחס לכוהנים אהבת עבודה, אך הוא חושש שהם כל כך יזדרזו לבצעה עד שלא יטרחו ללבוש את בגדי השרת.

כללו של דבר, הגרלת עבודות המקדש טופלה על ידי המשנה והתלמודים תחת הנחת הצידוק הרצינוני. בכל ההתייחסויות לגורל העבודות לא מצאנו הד לתפיסה תאולוגית הרואה את נפילת הגורל כבחירה אלוהית. חז"ל הקדישו מאמץ פרשני לבניית גורל הוגן אשר ימעיט את המריבות בין הכוהנים. עם זאת, מן הדיונים השונים עולה פרופיל לא מחמיא של מעמד הכהונה, שיש לחשוך בו ולרסן את נטייתו להפרה של הסדר המקדשי. כך, תקנות הפיס למיניהן משמשות כלי בידי החכמים לפיחות מעמדם של הכוהנים. הגורל אינו משקף את היותם של הכוהנים בחירי אלוהים, הוא אף אינו משקף את התאולוגיה הכוהנית המדגישה באמצעותו את השוויון לפני האל ואת מקצועיותם של הכוהנים. נהפוך הוא: הצורך לייסד גורלות נובע מאופיים הבעייתי של כוהני המקדש.¹³²

בחירת הכוהן הגדול בגורל

במקרא אין רמז לכך שהכוהן הגדול עצמו נבחר בגורל. הידיעות ההיסטוריות שבידינו מעלות שגם ברוב ימי הבית השני התבצע המינוי על סמך שיקולים ואינטרסים שונים,

129 על שקיפותה של לשכת הגזית ראו משנה, מידות ה, ד; בבלי, יומא כה ע"א.

130 מימרותיהם של האמוראים בדרך כלל קצרות ובעברית, ביאורה של הגמרא לדעותיהם בארמית.

131 עוד על כוהנים חמסנים ראו בפרק הבא על חלוקת טובין בגורל.

132 דומני שיש בעמדה זו גם כדי לבאר מדוע בניגוד לסלסולים כוהניים אחרים שהטילו חז"ל על מעמד

ה'חברים' לא מצאנו שימוש מעין-כוהני בגורלות בהלכתם של חכמים.

ולא באמצעות גורל.¹³³ עם זאת, מקורות מספר משלהי ימי הבית השני מתארים גם את בחירת הכהן הגדול עצמו בגורל. יוספוס מוסר על טענה של הקנאים בירושלים שמשרת הכהן הגדול הוטלה על ידי גורל,¹³⁴ וכך עולה גם מתיאור מינוי של פנחס איש חבתה, 'שעלה גורלו להיות כהן גדול'.¹³⁵ בשונה מן המפקקים בהיסטוריות של מידע זה,¹³⁶ ברצוני להציע כאפשרות שתיעודים אלו מתייחסים לשנים 152-159 לפנה"ס המכונות במחקר intersacerdotium.¹³⁷ שנות תהפוכות אלו מתאימות ללשונה של התוספתא: 'משרבו מלכים התקינו להיות מעמידין כהנים, והיו מעמידין אותן בכל שנה ושנה'.¹³⁸ אם השערה זו נכונה, הרי שיש להניח שמפני התחלופה הגבוהה של הכהנים הגדולים, שלא היו אנשי שם מובהקים (וככל הנראה מונו רק לצורך עבודת יום הכיפורים), לא נשתמר זכרם. עם זאת, בזיכרון העם נשתמרה תקופה זו שקדמה לעליית בית חשמונאי, לשליטת בית הורדוס ולשליטה הרומית על מינוי הכהנים הגדולים. ממרחק הזמן – אל מול תפיסתה של מערכת הכהונה הגדולה כמושחתת ומתוך האינטרס הקנאי – נתפס דווקא עיקרון זה של מינוי כהנים גדולים בגורל כאופן הראוי והרצוי למינוי כהן גדול. משום כך, במהלך המרד חזרו ותבעו למנות את הכהן הגדול בגורל.

133 לאורך ימי הבית השני יש להבחין בשיקולים שונים: שושלתי, פוליטי-מדיני וכלכלי. ראו את המסורת בתוספתא, כפורים א, ז [ליברמן, עמ' 222], וכפי שהיא מתפרשת בבבלי, יומא ח ע"ב, בירושלמי, יומא א, א (לח ע"א) [מהדורת האקדמיה, עמ' 562] ובמדרש ויקרא רבה כא, ט [מרגליות, עמ' תפח-תפט] כקניית הכהונה בכסף (בבלי, ירושלמי וויקרא רבה) וכהטלת כשפים הגורמת מוות (ירושלמי), וראו ניתוחו של אלון, תשי"ז, א, עמ' 48-76; סמולוד, תשמ"ג.

134 ראו להלן.

135 תוספתא, כפורים א, ו [ליברמן, עמ' 222]; ספרא, אמור פרשה ב; לאלו יש להוסיף את עדותם של הפיוטים הקדומים, ראו למשל אצל יוסי בן יוסי: 'כבירי שבט / יעלסו בגורל / איש כוח לבית אב / סגן כחוק מילואים' (יוסי בן יוסי, אספר גדולות [מירסקי, עמ' 202 שורה 21]); 'משפחות ברורים / גורל יטילו / לגדל סגן / לעלותו בעשור' (יוסי בן יוסי, אזכיר גבורות אלוה [מירסקי, עמ' 146 שורה 127]), וכך הוא מופיע גם ב'סדור רב סעדיה גאון' עמ' רסט; ניתוח שונה של הגלגול ההיסטורי של העדות הספרותיות הללו ראו קנוהל ונאה, תשמ"ג, עמ' 19 הע' 8.

136 ראו אלון, תשי"ז, א, עמ' 48-76.

137 לסיכום המחלוקת המרכזיות על שנים אלו ראו ספר מקבים א, מהדורת רפפורט, תשס"ד, עמ' 361-363.

138 תוספתא, כפורים א, ז. אלון, שם, עמ' 55, תולה את הבריייתא בימיו של הורדוס וצאצאיו אשר ביקשו למסד את הכהונה על פי דגמים הלניסטיים, ובייחוד בחילופי ששת הכהנים הגדולים בימיו של אגריפס (על משך שירותם המדויק של הכהנים הגדולים ראו סמולוד, תשמ"ג, עמ' 231-234). אולם, העדויות ההיסטוריות שבידינו אינן מספרות על רוטציה שנתית בקרב הכהנים הגדולים ואינן מספרות על הנהגת למנות בגורל, אלא בממון. כמו כן, ימיו של אגריפס אינם הולמים את הלשון 'משרבו המלכים'. אלון עצמו מצטט את מקבים ב, יא, 2-3, המעיד על הניסיון 'לעשות את הכהונה הגדולה [דבר] מקנה מדי שנה בשנה', וראו את הערותיו של דניאל שורץ, ספר מקבים ב, תשס"ה, עמ' 220. כללו של דבר, דומני שתקופה זו היא המתאימה ביותר להלום את התוספתא.

פנחס איש חבתה

בין אם נקבל השערה היסטורית זו ובין אם לא, איני רואה סיבה להטיל ספק בתיאורו של יוספוס הזוכה לתמיכה גם ממקורות חז"ל בנוגע למינויו בגורל של 'פאני איש אפתיה', הוא 'פנחס איש חבתה', בזמן המרד הגדול.¹³⁹ עם זאת, דומה שגם יוספוס וגם חלק מן החכמים ראו את המינוי כפגום. יוספוס מציג את האירוע במלוא החומרה:

בעוד רוח נכאים ופחד מתפשטים בעם התעצם טירוף הליסטים עד כדי כך שלקחו לעצמם את הזכות לבחור את הכהנים הגדולים [...] [הם (=הקנאים)] הפכו את היכל אלוהים למבצרם ולמקלט מפני התפרעויות העם, ובית המקדש היה למושב שלטונם העריץ. למעשיהם המחרידים התלווה לעג שהיה אף קשה ממעלליהם: כדי לבחון את כניעותו של העם ואת גבולות כוחם [שלהם] העזו למנות כהנים גדולים בהטלת גורל, אף כי הכהונה הגדולה, כפי שאמרנו, עברה במשפחות בירושה. התירוץ למזימה זו היתה הטענה שזהו מנהג עתיק יומין, שכן לדבריהם נבחרו הכהנים הגדולים גם לפני הטלת גורל. אך למעשה היה זה ביטול הנוהג המקובל ותכסיס כדי לבסס את שלטונם, בהיותם הם עצמם הקובעים את נושאי המשרה.

(מלחמת היהודים, ד, 147-154 [מהדורת אולמן-שצמן, עמ' 382-383])

יש לציין שמעבר למחאתו של יוספוס על עצם הפרת מסורת האבות וחילול הקודש שבאימוץ דרך זו למינוי, יוספוס מייחס לקנאים רמייה באמצעות הגורל. הגורל לא היה הוגן אלא נועד לשמש אמתלה למינוי כוהנים שהם עצמם רצו בהם.¹⁴⁰ כך תיאר יוספוס את המניפולציה של הקנאים באמצעות הגורל באופן המזכיר את שימושו שלו בגורל. מופרכות הליך המינוי מוצגת באמצעות הדוגמה שיוספוס מביא למינוי כוהן גדול על ידי הקנאים:

על כן זימנו [הליסטים] את אחת ממשמרות הכהונה הגדולה הנקראת אניאכין,¹⁴¹ ובחרו כהן גדול [הטלת] גורל. במקרה נפל הפור על אדם אשר בחירתו הוכיחה בבירור את גודל העוול שעוולו - [כי הוא נפל] על אחד פאני בן שמואל מן הכפר אפתיה; לא זו בלבד שלא היה ממשפחת כהנים גדולים, אלא שברוב בורותו אף לא ידע בבירור כהונה גדולה מה היא. וכך גררוהו בעל כורחו מכפרו, ובהלבישם אותו כמו שחקן על במת התיאטרון, שמו עליו את בגד הקודש ולימדוהו כיצד לנהוג בבוא העת [לשרת בקודש]. חילול קודש זה היה בעיניהם מעשה ליצנות

139 ראו ליברמן, תשכ"ב, עמ' 728.

140 על הסכסוכים הפנים-כוהניים בשלהי המרד ועל אופן תיאורו של יוספוס ראו סמולוד, תשמ"ג, עמ' 245-250.

141 כפי שמעיר שצמן משמרת זו אינה מוכרת, ולפנינו ככל הנראה שיבוש של יקים או יכין.

ומהתלה, אך הכהנים אשר ראו מרחוק את הלעג והזלזול שנוהגים בתורה לא יכלו לעצור בעד דמעותיהם וקוננו על הפגיעה בכבודה של עבודת הקודש.
(שם, 155-157 [מהדורת אולמן-שצמן, עמ' 383])

יוספוס מציג את מינוי הגורל כהתנהלות מחפירה. מתוך התנגדותו החריפה לקנאים הוא מייחס להם כוונת זדון לחלל את הקודש. ההליך כולו מוצג כ'מעשה ליצנות ומהתלה'. בכך הופך גם המינוי בגורל מטקס מסורתי מקודש (כפי שטענו הקנאים) לגורל שאינו אלא משחק ליצנות.

ביקורת מעודנת יותר עולה מטיפול חז"ל בפרשייה. בתוספתא ובספרא נזכר המינוי באמצעות הגורל:

מצות כהן גדול להיות גדול מאחיו בנוי, בכח, בעשר, בחכמה ובמראה. אין לו, מניין שיגדלוהו אחיו? שנ' 'זהכהן הגדול מאחיו' (ויקרא כא, י) – שיגדלוהו אחיו.

אמרו עליו על פנחס איש חבתה שעלה גורלו להיות כהן גדול, והלכו אחריו גזברין ואמרכלין מצאוהו כשהוא חוצב, ומילאו עליו את המחצב דינרי זהב.
אמ' ר' חנינא בן גמליאל, לא סתת היה, והלא חתנינו היה, ומצאוהו כשהוא חורש, כמה שנ' באלישע: 'שנים עשר צמדים והוא בשנים העשר'.¹⁴²

ניתוח של הקטע מעלה גם כאן עמדה שלילית כלפי הגורל כמוסד מינוי. ההלכה פותחת בקריטריון בחירה הקורא את הכינוי 'הכהן הגדול מאחיו' שבפסוק כמציב תנאים מקדימים למינוי. קריטריון זה עולה היטב עם ההלכה שבתוספתא סנהדרין ג, ד שלפיה ממנים כוהן גדול על פי בית דין של שבעים ואחד. הלכה זו, והצבת הקריטריונים למינוי, חותרות למעשה תחת המודל השושלתי וודאי שאינן מקבלות את נוהל המינוי בגורל. ככל הנראה ההלכה משמשת בבואה בית מדרשית לנוהגי המינוי הפסוליים מימי הבית השני. אולם המשפט הבא בתוספתא מכיר מציאות הפוכה שבה מתמנים כוהנים שאינם עומדים בקריטריונים הנדרשים.¹⁴³ והנה, באחת השנים נפל הגורל על אדם שאינו ראוי למשרה מבחינת קריטריונים אלו. כדי לפתור מקרים אלו יש לקרוא את הפסוק באופן מחודש: 'הכהן (ייהפך ל) הגדול מ(פעולת) אחיו' (כלשון הירושלמי: 'שתהא גדולתו מאחיו'). כמו במקרה של הסיפור על ריצת הכוהנים בכבש, גם הסיפור על פנחס איש חבתה – שלא התאים לכהונה הגדולה – ממלא תפקיד אטיולוגי בזכות מדרש נועז: אחיו הכוהנים מילאו

142 תוספתא, כפורים א, ו [ליברמן, עמ' 222]; ספרא, אמור ב, א; בבלי, יומא יח ע"א; הוריות ט ע"א. בירושלמי, יומא א, ג (לט ע"א) [מהדורת האקדמיה, עמ' 565]: 'שתהא גדולתו מאחיו'.

143 על פי הבבלי, יומא שם והוריות שם (המשפט השני מיוחס ל'אחרים אומרים') וירושלמי, שם, מדובר בשיטות חלוקות. מלשונה של הברייתא נראה לכאורה שאין זה פשוט ההלכה שלפנינו המציגה מצב של 'לכתחילה' ו'דיעבד', אולם כפי שאפרש את המשכה אין ספק שהברייתא מכילה מחלוקת.

עליו את המחצב בדינרי זהב. כפי שמעיד הדיון בבבל¹⁴⁴ – ההלכה ברישא של התוספתא נועדה למנוע את המחצב שבו כוהן שלא למד יכהן ככוהן גדול. תוספתא זו נסמכת על משנה החושדת בכוהני בית שני כבורים.¹⁴⁵ אם כך, הרי שהפתרון שהציעה הברייתא לא העלה תרופה לבעייה המהותית של הפגם שאינו ניתן לתיקון בכוהן העולה בגורל: גם אם את הקריטריון הכלכלי ניתן לתקן למפרע הרי שלהעשיר את העני בדעת לא ניתן בקלות. כך, התיאור היפה של תיקון תוצאות הגורל על ידי הגזברים והאמרכלים עשוי להדגים דווקא את ההסתייגות מהשימוש בגורל לצורכי מינוי.

תגובת ר' חנינא בן גמליאל חולקת על העדות ממקרהו של פנחס בן חבתא וחוזרת אל הרישא של התוספתא. בניגוד לכישלון הגורל הוא מציג אנלוגיה בין בחירת הכוהן הגדול בגורל לבין הקדשתו של אלישע לנבואה, וככל הנראה מבקש לטעון שפנחס היה מתאים לכהונה הגדולה. לפי עדותו, פנחס לא היה סתת עני אלא ככל הנראה בעל שדות ובקר עשיר כאלישע, כך שלא צריך היה לתקן את עלייתו בגורל. יתרה מזו, ההיזקקות לאלישע נראית כרומזת על מיתוס מכונן לבחירה האלוהית.¹⁴⁶ לפיכך, יש לתפוס את עלייתו של פנחס בגורל בדומה לבחירתו של אלישע כבחירה על ידי האל עצמו.¹⁴⁷

אלדרד ומידד – מינוי נבואי ומשפטי בגורל?

באמצעות התוספתא נפרסה לפנינו המחלוקת באשר לטיבו של הגורל. כעת נעבור לדיון במדרשי חז"ל אשר בוחנים פרשיות מקראיות ומרחיבים אותן, ונבחן דרכם את הטיפול

144 בבלי, יומא יח ע"א: 'בשלמא שמא שכח – לחיי, אלא שמא לא למד – מי מוקמינן כי האי גוונא? והתניא: והכהן הגדול מאחיו – שיהא גדול מאחיו בכח, בנוי, בחכמה ובעושר. אחרים אומרים: מנין שאם אין לו שאחיו הכהנים מגדלין אותו – תלמוד לומר והכהן הגדול מאחיו, גדלו משל אחיו'. הגמרא שם מתרצת באמצעות אוקימתא היסטורית: 'אמר רב יוסף: לא קשיא: כאן – במקדש ראשון, כאן – במקדש שני. דאמר רב אסי: תרקבא דדינרי עיילא ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא על דאוקמיה ליהושע בן גמלא בכהני רברבי'.

145 משנה, יומא א, ה: 'מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו לעליית בית אבטינס והשביעוהו ונפטרו והלכו להם, ואמרו לו: אישי כהן גדול, אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין, משביעין אנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך. הוא פורש ובוכה והן פורשין ובוכין'. וראו ליברמן, תשכ"ב, כפורים, עמ' 728. הוראת הכוהן הגדול על ידי זקני בית דין היא תוספת בית מדרשית הפותרת את אותה הבעייה באופן שונה, ומעניין להשוותה לביקורתו של יוספוס הרואה אפשרות זו כגרוטסקית.

146 ההשוואה לאלישע עשויה להדגיש את הדמיון שבין מתת הכהונה ומתת הנבואה, ראו בבלי, שבת צב ע"א. עוד על קשרים אלו ועל המחלוקות הכיתתיות הכרוכות בהם ראו בר, תשע"א, עמ' 239-259.

147 עדותו של ר' חנינא אינה הדוקה לגורל. אולם, אם נניח שהברייתא שומרת על עקיבות הרי שנגלית לפנינו תפיסה אחרת של הבחירה בגורל – אפילו בחירה של אותו אדם שלא נתפס כראוי על ידי יוספוס ועל ידי התנא קמא בברייתא. זו אמנם עדות יחידה של נוגע בדבר, אולם תגובתו המתרעמת עשויה להעיד על קיומה של מחלוקת בשאלות האם יש לבחור כוהנים בגורל, ומה משמעות בחירתם.

בגורל.¹⁴⁸ אחד מכלי הנשק המוצלחים בידיה של גישה ביקורתית הוא מבחן ההפרכה. דרך אחת הייתה לפרש מחדש מקומות שהגורל מופיע בהם, כפי שראינו בנוגע ללכידת עכן בפרק הקודם. אולם, יש להניח שחז"ל התקשו לתקוף באופן ישיר את הצלחות הגורל במקרא, שהרי יש בכך משום ערעור על פשט המקראות. דרך אחרת היא להוסיף מוסד גורלות במקום שאינו מופיע במקרא אך להדגים את כישלוננו. כך עושים המדרשים הדנים בסיפור מינוי מקראי נוסף: בחירת שבעים זקנים על ידי משה ונבואת אלדד ומידד:¹⁴⁹

'ויצא משה וידבר אל העם, וירד ה' בענן, וישארו שני אנשים במחנה¹⁵⁰ – יש אומרים בקלפי נשתיירו. לפי שאמר לו המקום למשה לבור לו שבעים זקנים אמר משה מה אני עושה. הרי הן נופלין ששה לכל שבט ושבת חמשה לשני [שבטים], אי זה שבט מקבל עליו לבור ממנו חמשה? עשה משה דבר תקנה. [נטל פיתקין] וכתב עליהן זקן, ונטל פיתקין חלקין, ובללן והטילן לתוך קלפי. אמר להן בואו וטלו פיתוקותיכם. כל מי שנטל פיתק והיה כתוב עליו זקן היה משה אומר לו: כבר קידשך מקום.¹⁵¹ וכל מי שהיה נטל פיתק חלק היה משה אומר לו מן השמים היא מה אני יכול לעשות לך?¹⁵²

כיוצא בו 'את פדויי השלשה'.¹⁵³ אמר משה מה אני עושה, עכשיו כל אחד ואחד אומר כבר פדאני לוי? עשה משה דבר תקנה. נטל פיתקין וכתב עליהן [לוי ונטל פיתקים וכתב עליהן] כסף חמשת שקלים, ובללן והטילן לתוך קלפי. אמר להן בואו וטלו פיתוקותיכם. כל מי שנטל פיתק וכתוב עליו בן לוי היה משה אומר לו כבר פדאך לוי. וכל מי שנטל פיתק וכתוב עליו כסף חמשה שקלים היה משה אומר לו צא ותן פדיונך.

ר' שמעון אומר במחנה נשתיירו. לפי שראו את משה שמברר לו את הזקנים אמרו אין לנו כדאי לגדולה זו. הלכו והטמינו את עצמן. אמר להן המקום אתם מיעטתם את עצמכם אני אגדל אתכם יותר מכולם. בשבעים זקנים הוא אומר 'ויתנבאו ולא

148 למחקר מפורט על אמנות ההרחבה האגדתית של סיפורי המקרא, דרכיה ומגמותיה ראו לוינסון, תשס"ה.

149 ספרי במדבר, בהעלותך צה [מהדורת כהנא, עמ' 240-242]; ספרי זוטא, פיסקא יא; בבלי, סנהדרין יז ע"א; ירושלמי, סנהדרין א, ו (יט ע"ג); במדבר רבה טו, יט.

150 במ' יא, כו.

151 בבלי: 'כבר קדשך שמים'; ירושלמי: 'מינוך מן השמים'. לעוד חילופים הדומים לבבלי ראו כהנא, תשע"א, עמ' 240 בהערות. נוסח כגון זה שבירושלמי לא בא בעדי הנוסח לספרי. על הכינויים השונים ומשמעותם ראו אורבך, תשל"א, עמ' 53-68.

152 הבבלי מחרף את האמירה: 'המקום לא חפץ בך, אני מה אעשה לך?'. על הניכור העולה מלשון הספרי כלפי הדחויים לעומת הנבחרים ראו כהנא, תשע"א, עמ' 643 (המצטט את אורבך).

153 במ' ג, מו: 'וְאֵת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֵשָׁה הַשְּׁבַעִים וְהַמְּאֵתִים'.

יספו' נתנבאו לפי שעה ופסקו. באלדד ומידד הוא אומר 'ויתנבאו במחנה', שהיו מתנבין עד יום מותן. מה היו אומרים? משה מת ויהושע מכניס ישראל לארץ. (ספרי במדבר, בהעלותך צה [מהדורת כהנא, עמ' 240-242])

משה נתקל בבעיית המינוי וידע שאף שבט לא ימעיט את נציגיו.¹⁵⁴ המוצא מן הבעיה מיוחס לו עצמו (ולא להנחיה אלוהית) – הוא מחליט להגריל בין המועמדים.¹⁵⁵ לכאורה נראה כי הגורל נושא אופי רציונלי מובהק.¹⁵⁶ הגורל נועד להפך את השוויון באמצעי שוויוני. עם זאת, בדבריו משה מוסיף נופך מנטי לגורל באשר הוא מייחס את התוצאה לשמים, לבחירתו של ה'.¹⁵⁷ אם כך, לכאורה, העולים בגורל הם הנבחרים בידי האל. אלא שהגורל טעה! לדעת הכול – עיקר הנבואה היה באלדד ומידד, שלא על פי הגורל. המדרש מעצב באירוניה את החמצת הגורל. מכל המועמדים דווקא לאלדד ומידד אמר משה: 'המקום לא חפץ בך, אני מה אעשה לך?'. בבבלי ובמדרש במדבר רבה אף מודגש ההבדל בין אופי נבואתם של אלדד ומידד לבין שבעים הזקנים. על שבעים הזקנים נחה רוח מרוחו של משה, על אלדד ומידד – רוח אלוהים.¹⁵⁸ מסתבר שהגורל לא ברר את המיועדים לנבואה אלא דווקא 'סינן' את שבעים הזקנים שלא יזכו לה והותיר את אלדד ומידד במחנה כדי שיתנבאו. לדעתו של ר' שמעון ספק אם הייתה הגרלה והם לא השתתפו בה, או שלא הייתה הגרלה כלל.¹⁵⁹ אם נניח שכוונתו להתנגד לפירוש הקודם ושאלדד ומידד נמנעו במכוון מלהוציא פתקים, נמתחת כאן ביקורת על מוסד הגורלות לבחירת הראויים להנהגה ולנבואה. זהו טקסט פולמוסי המבקר באופן ישיר את תפיסת הגורל כדבר האל ואת ההנחות האלו המושמות בפיו של משה.¹⁶⁰

154 במקבילה בבבלי מוצגים הרהוריו של משה על הדרכים השונות העומדות לפניו: 'אמר משה: כיצד אעשה? אברור ששה מכל שבט ושבט – נמצאו שנים יתירים, אברור חמשה חמשה מכל שבט ושבט – נמצאו עשרה חסרים, אברור ששה משבט זה וחמשה משבט זה – הריני מטיל קנאה בין השבטים'.

155 ככל הנראה תלה הדרשן את רעיון ההגרלה במילים 'והמה בכתובים' שבפסוק (לוינסון, תשס"ה, עמ' 43-44), והשוו לתרגום יונתן אשר משלב את המדרש בקטע זה של תרגומו, אך ללא כל מטען מנטי.

156 וכך אכן פירש כהנא, תשע"א, ג, עמ' 642: 'משה בחר את שבעים הזקנים "מזקני העם" מתוך ניסיון ליצור שוויון מקסימאלי בין השבטים כשהוא נעזר לשם כך בקלפי, ושני הזקנים שנטלו "פיתק חלק" הם אלדד ומידד'.

157 ובמקבילה במדבר רבה טו, יט, האמירה מיוחסת לממונה. כפי שראינו לעיל הממונה הוא תפקיד כוהני רשמי מימי הבית השני אשר עורך את ההגרלות במקדש (משנה, יומא ב, א; תמיד א, ב; שם ג, א; שקלים ה, א).

158 גם לכך בסיס מוצק בכתוב, בפסוק הקודם (במ' יא, כה): 'וַיִּרְדּוּ בְּעֵינָיו וַיִּדְבֹר אֵלָיו וַיֶּאֱצֹל מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל שְׁבָעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסְפוּ'.

159 והשוו את פירושו של כהנא, שם, לתרגום יונתן הכורך את שתי הדעות החלוקות לכאורה יחדיו בתרגומו. על מגמת הדרשה ראו לוינסון, תשס"ה, עמ' 164.

160 ייתכן שדברים אלו מעניקים ממד נוסף לכך שהנבואה המושמת בפיהם של אלדד ומידד היא נבואה על מות משה והנחלת הארץ על ידי יהושע. המסורת המאוחרת – המשתקפת בתרגום יונתן – מייחסת

מנחם כהנא העיר על מדרש זה: 'הדעת נותנת כי הדרשות על דרך בחירתם של הזקנים במדבר משקפות גם את תפיסתם של התנאים אודות מינויים של "זקנים" בני זמנם; הממנה צריך לשאוף לשוויון ולאזון בין פלגיו השונים של העם כעולה מדרשת "יש אומרים" ואילו הממונה טוב לו שיברח מן הגדולה כעולה מדרשת ר' שמעון'.¹⁶¹ ברוח קביעה זו ברצוני להציע מגמה שונה במקצת. אם יש ללמוד מדרשת 'יש אומרים' על דרכי מינוי אקטואליות – הרי שהמסר העולה ממנה הוא שיש להימנע משימוש בגורל. תפיסה זו עשויה להתחדד מן התלמודים שבהם ההרכב של שבעים הזקנים ומשה על גביהם מהווה אב טיפוס שממנו לומדים על הרכבה של הסנהדרין הגדולה (ואגב כך משולב המדרש שלפנינו). אמנם לא ניתן ללמוד בוודאות מן העריכה על מגמותיהם העקרוניות של חכמים, אך אל מול התרבויות החלופיות שהזכרנו – כדוגמת 'מדינת האתונאים' המיוחסת לאריסטו – יש בעריכה זו כדי להבליט את ההבדל בין שיטת מינוי השופטים העניינית בהלכתם של חכמים לבין השימוש בגורל בתרבויות אחרות.

כופר הלוויים – מגורל רציונלי לגורל מנטי תקנתו של משה לבחירת שבעים הזקנים נשאה, אפוא, אופי רציונלי. פתרונו נועד למנוע את המריבה בין השבטים. אף הייחוס המנטי לגורל – המשתמע מהמדרש – נועד לשרת את התכלית הרציונלית. אופי זה עולה במשנה תוקף במקרה השני שהמדרש מוסיף לו מעמד של הטלת גורלות. בפרק ג בספר במדבר מתואר פדיונם של בכורות ישראל על ידי הלוויים, אלא שמספר הלוויים נמצא קטן ב-273 מקרב 22,273 הבכורות. כדי לפתור בעיה זו הוטל מס פדיון של חמישה שקלים על 273 מקרב 22,273 הבכורות. התורה אינה מתארת את האופן שבו הוחלט מי ייפדה על ידי הלוויים ומי ישלם כופר. המדרש מייחס תקנה רציונלית פשוטה למשה – בחירה בגורל. בנוגע לגורלות אלו – הספרי אינו מייחס למשה אמירה בעלת משמעות מנטית.

מבין המקבילות יוצא דופן ניסוחו של הירושלמי ששם בפי משה לאלו שעלה בידם גורל חמשת השקלים: 'מה אעשה לך מן השמים הוא'. הבדל זה עשוי להתבאר מתוך המחלוקת המופיעה בירושלמי בלבד:

רבי יהודה ורבי נחמיה מתיב תנייא לחברייא. אילו כתבתני לוי סילקת. אלא כך עשה. נטל שנים ועשרים אלף פיטקין וכתב לוי [ומאתים שבעים ושלושה וכתב עליהן לוי]¹⁶² ומאתים ושבעים ושלושה כתב עליהן חמשת שקלים והטילן

להם נבואה אסקטולוגית על מלחמת גוג ומגוג וניצחון ישראל. סביר בעיניי שזו מסורת אחרת המבקשת לפרש את המילים 'והמה בכתובים' כמוסבות על נבואתם הכתובה שנשתמרה.

161 כהנא, תשע"א, ג, עמ' 643-644.

162 המילים המופיעות בסוגריים המרובעות לעיל אינן מופיעות בגוף כתב יד לידן. סביר שזו השמטה מחמת הדומות וההוספה מופיעה בשולי הגיליון. בדוחק רב ניתן לפרנס גם נוסח קשה זה שלפיו

לקלפי. אמר להן בואו וטלו פיטקיכם. כל מי שעלה בידו לוי אמר לו כבר פדאך בן לוי, וכל שעלה בידו חמשת שקלים היה אומר לו מה אעשה ומן השמים הוא. מתיב תנייא לחברייא. הגע עצמך שעלו כולם לוי. אמר לו מעשה נס היה ומסורגין עלו.

(ירושלמי, סנהדרין א, ו [יט ע"ג] [מהדורת האקדמיה, עמ' 1273])

מחלוקתם של ר' יהודה ור' נחמיה נוגעת בשיקול שבשפה אנכרוניסטית יכונה 'סטטיסטי'. בכל הגרלה קונקרטית, סיכויי הזכייה של היחיד משתנים לאורך ההגרלה. המצב עשוי להגיע לידי כך שלאחר נטילת פתקים מספר יוותרו בקלפי רק פתקים בעלי תוצאה ידועה (במקרה שלפנינו, רק פתקים שכתוב עליהם 'חמשת שקלים'). המעלה את הבעיה טוען בשמו של אחד המשתתפים בהגרלה שאילו היה אמור להיכתב כלוי ולהיפדות בחינם היה מוציא פתק זה, אלא שסידור ההגרלה אינו הוגן מפני שטכנית אינו מאפשר זאת, כיוון שחבריו קדמוהו.¹⁶³ מבחינה ביקורתית, טענה זו ודאי אינה פוגמת בהגינות הסטטיסטית של ההגרלה, שכן ההסתברות בה אינה משתנה כלל לאורך ההגרלה.¹⁶⁴ קשה לקבלה גם תחת ההנחה המנטית.¹⁶⁵ למרות זאת, המדרש שלפנינו 'משחזר' את ההגרלה של משה כמבוססת על 22,273 פתקים שעליהם כתוב 'לוי' ו-273 שעליהם כתוב 'חמשת שקלים'.¹⁶⁶ אולם מיד השיב בר הפלוגתא וטען שהגרלה מעין זו עלולה שלא להשיג את מטרתה, כיוון שההסתברות להוצאת פתק 'לוי' גדלה עד כדי כך שיתכן שכל המשתתפים בהגרלה יוציאו פתק כזה ואף אחד לא יצטרך לפדות את עצמו. על כך עונה לו חברו שהגורלות יצאו מסורגין בדרך נס, וההגרלה השיגה את תכליתה מבלי שניתן היה לערער עליה.

ניתן לתלות את קושיית התלמוד הירושלמי בחוסר מחשבה מצד המקשה ולראות בטענה 'מעשה נס היה ומסורגין עלו' תירוץ דחוק לקושיה גרועה. פרשנות של חסד –

הטענה אינה שכולם עשויים להוציא פתק שנכתב בו 'לוי', אלא שיש חשש שכל הלוויים יוצאו מן הקלפי ולבכורות האחרונים בתור אין אפשרות להוציא פתק 'לוי'. התשובה היא שבנס יצאו פתקי הלוי וחמשת הסלעים לסירוגין עד סוף ההגרלה.

163 אם נרצה להקנות מובן כלשהו לטענה זו יש לנסחה כך שמבחינה אישית משמעות ההגרלה היא בינארית: 'או שאפדה על ידי לוי או שאצטרך לשלם', ובמצב הקלפי בעת נטילת הפתק אחת האפשרויות התבטלה.

164 ראו הוכחתו של מרצבך, תשס"ט, עמ' 143 הע' 288, ואת אופני ניסוחה של הבעיה בראשונים ובאחרונים שהוא מביא שם, עמ' 140-144.

165 הלוא תחת ההנחה המנטית יש לטעון שמראש נבחרו על ידי ההשגחה אלו שעתידיים לצאת בגורל. נניח שהיו מטילים גורל על אחד משניים, ברור שהוצאת הפתק על ידי אחד הרצה גם את גורלו של חברו, אבל לפעולה משמעות טכנית בלבד.

166 פתרון זה אינו מתקן כמובן את ההטיה הסטטיסטית שנוצרת במהלך ההגרלה, אך הוא מותיר את הפוטנציאל לכל אחת משתי התוצאות לאורך כל ההגרלה.

לעומת זאת – תניח שתיאור זה מכוון ובעל מגמה. לפי פירוש זה, הטענה שהגורל התבסס על נס אינה תירוץ, אלא היא שהולידה את הפרשנות המחודשת. הפרשן ביקש לעצב את מעמד ההגרה כך שיישא אופי נסי מובהק ככל שניתן. כאשר ההגרה עולה יפה בניגוד להסתברות הסטטיסטית – ניתן לראות בה עדות להתערבות אלוהית.¹⁶⁷ כך או כך, עורך הסוגיה בירושלמי מאמץ עמדה זו ומייחסה לכלל התנאים ולשתי ההגרות (של שבעים הזקנים ושל הלוויים).¹⁶⁸ דומני שמסיבה זו גם שכתב במעט את המענה של משה לאלו שעלה בידם פתק שעליו כתוב 'חמשת שקלים', כך שיאמר 'מן השמים הוא'. בדומה לדיון שערכתי בפרק הקודם בנוגע לעכן נדמה שגם כאן, בשונה מן הבבלי, התלמוד הירושלמי טוען את הגורל במשמעות מנטית רבה יותר. כך, מתוך מהלך הדיון האמוראי בירושלמי שינה הגורל את פניו והפך מגורל רציונלי מובהק לגורל מנטי.

הפולמוס על גורלות בנצרות הקדומה

לעומת מיעוט העמדות החזו"ליות המייחסות לגורלות מינוי משמעות מנטית ואיחורן היחסי, מפרשיות מספר ב'ברית החדשה' עולה פרשנות מנטית מובהקת לגורלות המינוי. כך מוסרת 'הבשורה על פי לוקס' על הולדת יוחנן המטביל:

כהן היה בימי הורדוס מלך ארץ יהודה זכריה שמו ממשמרת אביה ולו אשה מבנות אהרן ושמה אלישבע; ושניהם היו צדיקים לפני האלהים והלכי תם בכל מצות ה' ובחקתיו; ולא היה להם ילד כי אלישבע עקרה ושניהם באו בימים: ויהי היום וכיהן לפני אלהים בסדר משמרתו; וכמשפט עבודת הכהנים יצא גורלו להקטיר קטרת ויבא אל היכל ה': וכל־קהל העם היו מתפללים בחוץ בעת הקטרת: וירא אליו מלאך ה' עומד לימין מזבח הקטרת: ויבהל זכריה בראותו אותו ואימה נפלה עליו: ויאמר אליו המלאך אל־תירא זכריהו כי נשמעה תפלתך ואלישבע אשתך תלד לך בן וקראת שמו יוחנן; והיה־לך לשמחה וגיל ורבים ישמחו בהולדו: כי־גדול יהיה לפני ה' ויין ושכר לא ישתה ורוח הקדש ימלא בעודו בבטן אמו: ורבים מבני

167 הר"י הזקן (מובא ב'מושב זקנים') מוסיף בפירושו נופך משחקי ההגרה המנטית: 'משה היה יודע על פי הדבור אי זה היו הפדויים, ולא עשה גורל אלא להוציא מלבן של המעוררים שהיה להם ליתן שקלים, ולאותם עצמם אמר להם ליטול תחלה, ואף על פי כן הגיע לידן חמשת שקלים'. לפי פירושו תוצאות הגורל היו ידועות מראש למשה, וכל תכליתה של ההגרה לעשות פומבי לבחירה האלוהית.

168 שני דיאלוגים אמוראיים שונים, המעידים על מקרה אחד, מציג לפנינו הירושלמי. לאחר הסיפור על פדיון הלוויים מוצגת מחלוקת: 'אמ' ר' שמואל: על דעת' דתנייא אחורייא מעשה ניסין, על דעת' דתנייא קדמייא אינו מעשה ניסין. אמ' ליה: כולהון מעשה ניסין היו, ומסורגין היו'. לעומת זאת, לאחר הסיפור על שבעים הזקנים היא מופיעה כעדות שלפיה גם שמואל וגם ר' אבהו גורסים שמדובר במעשה נסים: 'אמ' ר' שמואל: קשיתיה קומי ר' אבהו: על דעת' דתנייא אחורייא מעשה ניסים, על דעת' דתנייא קדמייא אינו מעשה ניסים? אמ' ליה: מעשה ניסין היו, ומסורגין עלו'.

ישראל ישיב אל-ה' אלהיהם: והוא ילך לפניו ברוח אליהו ובגבורתו להשיב את לב אבות על-בנים ואת הסוררים לתבונת הצדיקים להעמיד לה' עם מתקן: ויאמר זכריה אל-המלאך במה אדע זאת כי-אני זקנתי ואשתי באה בימים: ויען המלאך ויאמר אליו אני גבריאל העומד לפני האלהים ושלוח אנכי לדבר אליך ולבשרך את זאת: (לוקס א, 5-19)

לא בכדי בחר לוקס לתאר את התגלות המלאך בקודש בעת הקרבת הקטורת. באמצעות התיאור הקצר שלפנינו ניתן לעמוד על מאפיינים נוספים – שלא בא זכרם בחז"ל – של הגרלת עבודת הקטורת הכוהנית: התיאור מקדים לזכייה בקטורת את צדיקותו של זכריה ואת בעייתו. כשהמלאך פונה אליו הוא פותח: 'אל תירא זכריהו כי נשמעה תפלתך',¹⁶⁹ אולם לוקס לא תיאר כל תפילה לפני כן. לאור זאת ברצוני להציע שלמצער לדעת לוקס, הזכייה בגורל הקרבת הקטורת נתפסה כשכר על צדיקות. הכניסה אל הקודש הייתה הזדמנות גם לתפילה.¹⁷⁰ זכריה מטיל ספק במראה,¹⁷¹ והמלאך משיב לו כי ה' שלח אותו לדבר אליו ולבשר לו על הולדת בנו. לסיפור זה אין מקבילות בספרי הבשורה הסינופטיים. לדעתי, יש לראות בו עדות לתפיסה רווחת יותר שזיהתה את תוצאת הזכייה בעבודת הקטורת כבחירה אלוהית. דברים אלו היו עשויים להירמז במסורת העולה במקורות חז"ל שייחסה חשיבות יתרה להגרלת הקטורת 'מפני שמעשרת'; אולם כאן הדברים מובהקים יותר. ה' רצה לבשר לזכריה על לידת בנו, ולשם כך זיכה אותו בהגרלה.¹⁷²

'ויפול הגורל על מתיה ויספח אל השליחים' – הוויכוח על מינוי בגורל ב'ברית החדשה' דומני שחיוזוק לפרשנות זו לדבריו של לוקס ניתן להביא מ'מעשי השליחים'.¹⁷³ מינוי

169 פנייה זו (והפרשייה בכללה) מזכירה את הבטחת הזרע לאברהם בבראשית טו, א-ו וכן את תפילת חנה. מראה ההיכל והתגלות האל עצמו בקודש בנוכחות מזבח הקטורת מופיע כבר בהקדשת ישעיהו בפרק ו. על הקשר בין תפילה להקטרת הקטורת במקור זה ראו מרשל, 1979, עמ' 54-55. פרשנים נוצריים מסורתיים וביקורתיים עמדו על כך שפרשייה זו מהווה מבוא ניגודי לבשורת הולדת ישו. בשורת הולדת ישו אינה במקדש ואינה בירושלים, אינה לכהן ואינה לגבר, ובכך היא מסמלת את הרפורמה הנוצרית.

170 בדומה לתפילת הכוהן הגדול 'בבית החיצון' במשנת יומא ה, א, וראו את עדותה של התוספתא, כפורים ב, יג. ייתכן שהתפילה בוטאה ללא קול (כתפילת חנה שגם היא נגעה לפקידת עקרה).

171 על כך יוענש באילמות עד התגשמות הנבואה (שם, 20).

172 ייתכן שתפיסה זו מצאה לה אסמכתא בכתוב בדברי הימים ב כט, יא, אגב הרפורמה של חזקיה: 'פָּנִי עָתָה אֶל תְּשֻׁלוּ כִּי בְכֶם פָּחַר ה' לְעַמְד לְפָנָיו לְשָׂרְתוֹ וְלִהְיוֹת לוֹ מְשָׂרְתִים וּמְקַטְרִים'. כתוב זה, שפשוטו מוסב לעצם בחירת הכוהנים על ידי ה', עשוי להתפרש כבחירה חוזרת ומתמדת לצורכי העבודה השונים.

173 על כך, ועל האפיונים והמגמות המשותפות של החיבורים, ראו ג'ונסון והרינגטון, 1991, עמ' 2-26. על הניסיון לקשור בין פרשייה זו לבין המינויים בגורל בקומראן ראו בירדסלי, 1960.

מפורש ומיוחד במינו באמצעות הגורל מופיע ב'מעשי השליחים' ב'ברית החדשה'. בפתיחת הספר מתואר מינויו של מתיא במקומו של יהודה איש קריות. בתחילת המעמד נואם פטרוס ומסביר כי הנבואה על בגידתו של איש קריות התקיימה. איש קריות היה שותף בעבודתו של ישו כי כך נקבע בגורלו. הוא קנה במחיר הבגידה שדה ונענש במוות. בכך הוקנה פשר לפסוק בתהלים סט, כו: 'תהי טירתו נשמה ואל יהי בה יושב',¹⁷⁴ ולתהלים קט, ח:¹⁷⁵ 'יהיו ימיו מעטים פקדתו יקח אחר'.¹⁷⁶ כדי להשלים את הכתוב יש למלא את חלקו השני של הפסוק 'פקדתו יקח אחר' ולהטיל גורל מחדש כדי למנות את יורשו:

ועל־כן מן־הצורך כי מן־האנשים האלה אשר התהלכו אתנו כל ימי היות אדנינו ישוע יוצא ובא לפנינו. החל מטבילת יוחנן עד יום הלקחו מאתנו כי אחד מהם יהיה לעד עמנו על־קומו מן המתים. ויעמידו שנים את יוסף הנקרא בר־שבא והוא מכנה יוסטוס ואת מתיא. ויתפללו ויאמרו: 'אתה אדני היודע כל־הלבבות הראה־נא מן השנים האלה את־האחד אשר־בחרת בו. לקחת את־גורל השרות הזה והשליחתו אשר סר ממנה יהודה להלוך אל־מקומו'. ויפילו גורלות ויפול הגורל על־מתיא ויספח אל־עשתי עשר השליחים. (מעשי השליחים א, 21-26)

לפנינו מעמד מפורש של שימוש בגורל תוך ייחוס תוצאותיו להשגחה האלוהית.¹⁷⁷ שימוש זה מזכיר את השימוש הקלסי בגורל כאמצעי מנטי לצורכי מינוי, כדוגמת אלו שראינו בפרק הקודם. הבחירה נעשית על פי פרוצדורה רנדומלית לכאורה, אך ההנחה התאולוגית היא כי האל מביע בה את רצונו. הבחירה איננה מקרית כלל, אלא נועדה להגשים את התכנית ההיסטורית האלוהית.¹⁷⁸ דומני שאותו הדגם שירת את שני התיאורים של לוקס (בבשורה וב'מעשי השליחים'). בשניהם משמעותה של הבחירה בגורל היא מילוי תפקיד וזכייה ברוח הקודש.

174 בנוסח המסורה: 'תהי טירתם נשמה באהליהם אל יהי יושב'.

175 למעשה, דומה שפטרוס (או לוקס אשר שם את הדברים בפיו) הלחים לפסוק אחד את שני חלקי הפסוקים השונים ששניהם זהו כפשר למעשה הבגידה של יהודה איש קריות.

176 על הבעיות הפרשניות הרבות שמעוררות המסורות השונות בדבר מותו של יהודה איש קריות ועל הניסיונות ליישבן או להבחין ביניהן ראו סיכומו של טלברט, 2004, עמ' 13-15.

177 היו שניסו להסביר את הביטוי כמורה על הצבעה (דוגמת המופע הלשוני שראינו בקומראן בפרק הקודם) ולא על בחירה אלוהית בגורל, אולם גם לאור שיקולים לשוניים, גם לאור עיצובו של המעמד כטקס מקודש הכולל תפילה לאלוהים שיבחר את המתאים ביותר וגם לאור המקבילות מן הספרות היהודית ומהתרבות החיצונית יש לדחות הצעה זו. דיון לשוני על כך ובתרגום הראוי ליוונית בקטע זה ראו אצל קולי ופרסונס, 2003, עמ' 21-22.

178 כך יש להסביר גם את מינויו הכושל של יהודה איש קריות. על מינוי שנים עשר השליחים והדרכתם ברוח הקודש מעיד לוקס בפתיחת החיבור (מעשי השליחים א, 2). כולם נבחרו על ידי האל ובגידתו של איש קריות הייתה מתוכננת מראש, כפי שמעידים גם הפסוקים הנפשרים באמצעות האירוע.

בין מתיה לפאולוס – בין בחירה בגורל לקריאה ישירה לאור התיאור ב'מעשי השליחים' יש לשאול מדוע תיאר לוקס את מינוי השליח האחרון בגורל. אפשרות אחת היא היסטורית גרידא: התיאור שלפנינו מעיד על האופן שבו הושלם מניינם של השליחים לשנים עשר. גם על פי אפשרות זו ניתן לדקדק בתיאור ולראות בו עדות נוספת (מלבד העדויות הרבות בבשורות ובאיגרות שבברית החדשה) על מתח ותחרות בקרב הקהילה הנוצרית הקדומה. לצד מתיה הועמד לבחירה אדם המזוהה בשמו ובכינויו: יוסף בר שבא, הוא יוסטוס. איננו יודעים פרטים נוספים על אישיות זו, אולם קל לשער שההגרלה נועדה לדחות אותו משנים עשר השליחים לא פחות משנועדה לכלול ביניהם את מתיה. לפי אפשרות אחרת, התיאור אינו היסטורי אלא ספרותי. לפי קריאה זו יש להניח שמעמד ההגרלה נועד לסתום ויכוחים על ירושתו הרוחנית של ישו. מינויו של מתיה אושר על ידי האל, ורשימת השליחים אשר בחר בהם¹⁷⁹ נסגרה.

אלא שגם אם נסגרה רשימת השליחים, ההיסטוריה של השליחות עדיין לא הגיעה לסיומה. מפיץ הבשורה הבולט ביותר, פאולוס, עדיין לא הופיע על במת ההיסטוריה בשלב סיפורי זה. סיפור המרתו של פאולוס מפרושיות לנצרות מופיע בפרק ט ב'מעשי השליחים'. האדון, ישו, מתגלה אליו בדרכו לדמשק ופונה אליו בגוף ראשון. הוא נדרש לחכות להוראות בבית ומאבד את מאור עיניו. בדמשק נשלח אליו חנניה באמצעות מחזה. הוא סומך את ידיו על פאולוס, משיב לו את מאור עיניו ומעניק לו את רוח הקודש המשמשת אותו להטפת שמו של ישו בבתי הכנסיות.

סיפור זה מופיע רק ב'מעשי השליחים' ואינו נזכר באיגרותיו של פאולוס.¹⁸⁰ אולם, מן האיגרות עולה נימה פולמוסית חריפה בנוגע לשאלת סמכותו של פאולוס. שיאה באיגרת הוויכוח 'אל הגלטיים' הנפתחת בהכרזה: 'פולוס השליח לא מבני אדם ולא על-ידי בן-אדם כי אם על-ידי ישוע המשיח ואלהים האב אשר העירו מן המתים'.¹⁸¹ טענה זו חוזרת שוב ושוב, גם כאשר הוא מתאר מחדש את גלגוליו הביוגרפיים באופן מנוגד למתואר ב'מעשי השליחים': 'אך כאשר היה רצון האלהים אשר הבדיל אותי מרחם אמי ויקראני בחסדו, לגלות בי את-בנו שאבשרנו בגוים מיד לא נועצתי עם-בשר ודם. גם לא-עליתי ירושלים אל-אשר היו שליחים לפני...'¹⁸² לא כאן המקום להיכנס לתוכנו של הוויכוח בין הכנסייה

179 מעשי השליחים א, 2, וכן לוקס ו, 12-16.

180 כפי שמציין בוק, 2007, עמ' 90, אף במעשי השליחים נעלם השימוש בגורל לצורכי מינוי לאחר הופעתה של רוח הקודש.

181 אל הגלטיים א, 1.

182 שם, שם, 15-17. תיאור זה סותר את עדות מעשי השליחים ט, 26 ואילך שלפיו חזר פאולוס לירושלים וביקש להצטרף ל'תלמידים', ואלו דחו אותו. לפי המסופר שם הפגיש אותו בר נבא עם השליחים עד שנאלץ לברוח. סתירה זו ואחרות עוררו מחלוקת מחקרית רחבה. על התיאורים השונים וניסיון הכרעה ביניהם ראו ת'איסן ובודן, 2003, בפרק הרביעי.

הירושלמית לבין פאולוס. ברצוני להתמקד רק בוויכוח על אודות הסמכות האישית שנפרס בכתובים אלו. כנגד השליחים שכפרו בסמכותו להורות, פאולוס טוען שסמכותו נובעת מן המינוי הישיר שקיבל מישו לאחר מותו ולא מבני אדם. חניכתו לשליחות נשאה אופי נסי מובהק (על פי דגם מעין מקראי) ולפיכך היא בלתי ניתנת לערעור.

ברצוני לקשור את ההגרלה ב'מעשי השליחים' למתיחות זו ולהציע שהמינוי של מתיה משמר מסורת שרשימת השליחים סגורה ולא ניתן להוסיף עליה. הבחירה בוצעה בגורל, והמועמדות למינוי הייתה מותנית בליווי של ישו בימי חייו.¹⁸³ ככל הנראה בשמה של טענה זו היו שביקרו את פאולוס על מדיניותו העצמאית. פאולוס כפר בדרך מינוי מעין זו ובמשמעותה. מינוי בגורל אינו הכרעה אלוהית, אלא מעשה ידי אדם. בניגוד לדרך שבה בחרו השליחים לסגור את רשימת יורשיו של ישו, פאולוס נקרא לתפקיד על ידי ישו עצמו.¹⁸⁴

הם משחקים בגורלות כדי להעניק נבואה – הגורלות הגנוסטיים: שוויון ומנטיקה או משחק כפירה?

הבחירה בגורל הותירה את חותמה בשפה אשר גזרה את המונח 'clergy' מן ה'kleros', אך למעט מקרים יוצאים מן הכלל לא נעשה בגורל שימוש לבחירת נושאי תפקידים בכנסייה הממוסדת.¹⁸⁵ להטלת הגורלות כדוגמת 'מעשי השליחים' לא נודעה המשכיות בזרמים הכנסייתיים המרכזיים. לעומת זאת, בקרב גנוסטיקאים מסוימים הפך מתיה לגיבור.¹⁸⁶

183 כפי שכותב טלברט, 2004, עמ' 16-17, לפי קריטריון זה פאולוס לא יכול היה להתמנות לשליח אלוהי. מתוך מגמה אפולוגטית טלברט גורס שתנאי מעין זה למינוי הוא הוספה מאוחרת שתכליתה אנטי-גנוסטית. אולם כיוון שהיא מופיעה מפורשות ב'מעשי השליחים' דומני שיש לראות בה עדות לוויכוח על סמכותו של פאולוס עצמו, כפי שטלברט עצמו מפרש בהמשך. ייתכן שעדות לכך ניתן למצוא גם בפתחה לאיגרת השנייה של פטרוס שבה פטרוס מציין את חלקם של המאמינים באמצעות פועל הקשור לשדה הסמנטי של הטלת גורל.

184 המסורת הנוצרית טענה שמחבר 'הבשורה' ו'מעשי השליחים', לוקס, היה תלמידו וחברו של פאולוס. המחקר המודרני מטיל בכך ספק, ודומה שהדוגמה שלפנינו מהווה הוכחה נוספת לכך. בניגוד לטענתו המפורשת של פאולוס העולה מן האיגרת אל הגלטיים שלפיה הוא פעל באופן עצמאי הנגזר מדרך מינוי לתפקיד, מחבר 'מעשי השליחים' (פרק טו) מייחס את סמכותו של פאולוס לאישור שקיבל מן השליחים בירושלים, ובראשם פטרוס אשר נואם נאום הצדקה המתאים לתאולוגיה הפאולינית. על האופנים השונים שבהם נתפס מעמדו של פאולוס בכנסייה האורתודוקסית ובקרב קבוצות 'כופרות', כגון קבוצות גנוסטיות שונות, ראו סיכומו של טלברט, 2004, עמ' 12-21.

185 כפי שציין אהרנברג, 1927, עמ' 1466, על הקשר הלשוני בין המונחים עמד תומס אקווינס בפירושו על 'אל האפטיים', ספר ראשון, ד. עוד על המשמעות התאולוגית של בחירה בגורל ב'ברית החדשה' ראו פורסטר, 1981; למקרים יוצאים מן הכלל שבהם נעשה שימוש בימי הביניים בגורלות מינוי בכנסייה ראו גם קרון וסילברשטיין, 2010, עמ' 434; בקבוצות נוצריות אורתודוקסיות נוהגים מינויים בגורל גם בזמננו.

186 ראו אצל טלברט, 2004, עמ' 22, והשוו להסתייגות מפאולוס בקרב קבוצות גנוסטיות שונות בסקירתו בפרק שם.

הטלת גורלות מעניינת במיוחד נהגה בקרב קבוצה גנוסטית שהונהגה על ידי מרקוס, מתלמידיו של ולנטינוס במאה השנייה לספירה, ותועדה ב'נגד הכפירות' של איריניאוס.¹⁸⁷ קבוצה גנוסטית זו התנגדה להיררכיה הכנסייתית ולסמכותו של הבישוף – איריניאוס עצמו. בכתביה הבחינה הקבוצה בין 'בני האב' לבין 'בני הדמיוורגוס', הבחנה דיכוטומית המזכירה את ההבחנה בין 'בני האור' ל'בני החושך' בקומראן, ובין ה'קרואים' וה'דחויים' בנצרות הפאולינית. לטענתם, 'זרע הדמיוורגוס' – המזוהה עם בני הכנסייה הממוסדת – תאבי שלטון ומתחרים בינם לבין עצמם מתוך יהירות.¹⁸⁸ לעומת זאת, 'בני האב' מנהלים את ענייניהם מתוך שוויון גמור ושלוש.¹⁸⁹

בחיבורו איריניאוס תוקף את מרקוס כשרלטן. הוא מתאר ארוחות טקסיות שבהן הגנוסטיקאים מטילים ביניהם גורל על הגבר או האישה שימלאו את תפקיד הנביא. על סמך תיאור זה שחזרה פייגלס את תפיסת העולם העולה מכתבים אלו וטענה כי 'מי שקיבל גורל מסוים נבחר, ככל הנראה, למלא את תפקיד הכהן, אחר נועד לבצע את הסקרמנט כבישוף, אחר לקרוא את כתבי הקודש לצורכי התפילה והאחר יפנה לקהילה כנביא וישיא דברי השראה רוחנית והנחיה'.¹⁹⁰ לא מצאתי בכתוב רמז למערכת משוכללת זו. איריניאוס תוקף את מרקוס על הניסיון למנות נביא בגורל. לטענתו, נביא יכול לדבר ברוח הקודש רק כשהוא נבחר על ידי האל עצמו. דומני שציונו של הגורל למינוי זה מעיד על תפיסתם של מרקוס וחסידי. בניגוד גמור לתפיסתה של הכנסייה הממוסדת, ובהסתמך על נוהג חלוקת התפקידים הכהנניים בגורל במקרא ובבית שני, על הכתובים בספרות החיצונית ובייחוד ב'ברית החדשה', הם ייחסו לגורל משמעות מנטית מובהקת הקשורה גם להענקת הנבואה.¹⁹¹ כך, דומה שבטקס הגנוסטי שייסד מרקוס השתלבו שני מאפיינים של הגורל השייכים לשדות צידוק שונים, ואף מנוגדים. מחד גיסא, הגורל הציג את השוויון בין חברי וחברות הקהילה וזיכה את כולם באפשרות למלא את תפקיד הנביא בהקשר הפולחני שבו עסקו; מאידך גיסא, הגורל ייעד להם תפקיד נבואי. תפקיד זה מוענק בחסד האל בלבד, ומכאן שהגורל נשא אופי מנטי מובהק. כיוון שהייתה זו קבוצה קטנה יחסית שהרבתה להיפגש בסתר ולקיים טקס זה – הרי שהרוטציה בין הנביאים הייתה תכופה ולאורך זמן יכלו כולם לזכות בתפקיד. כך, בניגוד לגורלות מינוי לצמיתות

187 איריניאוס, נגד הכפירות, ספר ראשון, יג.

188 מקורות ודיון ראו אצל פייגלס, 1982, עמ' 65.

189 על היווצרות המבנה הכנסייתי ההיררכי, קידושו והמחלוקת שהתלקחה בין הכנסייה הממוסדת והקבוצות הגנוסטיות על רקע זה ראו בפירוט רב יותר אצל פייגלס, 1976, הקושרת שם תגובות ממסדיות נוספות לטקס גורלות כגון זה ששחזרה בעקבות איריניאוס.

190 פייגלס, 1982, עמ' 65. התרגום שלי.

191 השוו פייגלס, 1976, עמ' 186-187. לאלו יש לצרף גם את הפופולריזציה של הנבואה העולה מספרי הבשורות. תפיסה זו נסמכה ככל הנראה על סימני אחרית הימים שבמקרא, ואין כאן המקום להרחיב בנקודה זו.

כגון זה המתואר במעשי השליחים, שירתה ההנחה המנטית דווקא את טענת השוויון בין כל בניו של האל בקרב חסידי מרקוס הגנוסטיקאי. כאמור, איריניאוס אינו מקבל הנחה זו. בדבריו הפולמוסיים חיווה את דעתו על המיסטריה הגנוסטית של הטלת הגורלות: 'הם רגילים בסעודותיהם לשחק בגורלות'.¹⁹² הוא דחה את הייחוס המנטי לגורל באמצעות הצגתו כמשחק. הלעג לגורל ושיבוצו תחת הצידוק המשחקי במקום תחת הצידוק המנטי הפך את המיסטריה הגנוסטית ממעשה מקודש לחילול הקודש, מדרך התקשורת הראויה עם האל לבגידה בהוראותיו. בכך התבטאה המחלוקת הערכית בין הכנסייה הממוסדת אשר ביקשה למנות 'בישוף אחד לאל אחד' ולייצר היררכיה כנסייתית מובהקת, לבין הכנסייה הגנוסטית – סביב הנוהג של שימוש בגורל לצורכי מינוי פולחני.

בפרק הקודם פגשנו סיפורי מינוי בגורל בעלי אופי מנטי מובהק. בתחילת הפרק ראינו כיצד סיפורים אלו הותירו את חותמם בתקופה מאוחרת יותר והורחבו על ידי משכתי המקרא. אולם, סיפור מינויו של שמואל בגורל כבר החדיר מרכיב דו-ערכי (אמביוולנטי) ביחס למינויים מעין אלו. באמצעותו של פילון התוודענו להתנגדות העקרונית למינויים בגורל שתוארה כמאפיין מרכזי של תורת משה. אולם, כפי שנכחנו בהמשך, מינויים וחלוקת תפקידים בגורל דווקא מופיעים במקרא ובמסורות יהודיות מאוחרות יותר, ובייחוד בעת חלוקת תפקידים כוהניים. נוכחנו לראות כי מסורות המינוי הכוהניות בגורל נושאות אופי רציונלי במקורן, אם כי סופרים מסוימים החדירו לתוכן גם משמעות מנטית מעודנת. מספרות חז"ל עולים הדיו של ויכוח על המשמעות שיש לייחס לגורל, וניתן להבחין במדרשים בהסתייגות מן המשמעויות המנטיות שעשויות להיות מיוחסות לגורלות הכוהניים. סיימנו את הדיון בוויכוח על משמעותם של גורלות המינוי בראשית הנצרות. אל מול סיפור מינויו של מתיה – המבוסס על דגם של בחירה אלוהית בגורל – העמדתי את פאולוס שזכה למינוי ישיר. נוכחנו לראות כי פולמוס זה המשיך להתנהל בין הזרם המרכזי בנצרות לבין קבוצות גנוסטיות. בעוד שהגנוסטים ראו בהטלת הגורלות חיקוי של הפרדיגמה המנטית מן 'הברית החדשה', הרי שאירנאוס ראה במינויים אלו משחק.

אל מטיל גורלות בספרות הבית השני

בשונה מן החלק הקודם של הפרק שבו עסקתי בהטלת גורלות ממשיים על ידי בני אדם, בחלק זה של הפרק ברצוני לעסוק במיתוס הייחודי של הטלת גורל על ידי האל עצמו. אבקש לעמוד על האופן שבו מתואר הגורל האלוהי במקורות היהודיים ובסביבתם התרבותית, ואדון בפרשנות שיוחסה לגורלות אלו על ידי קבוצות שונות. אבקש לעמוד

192 איריניאוס, נגד הכפירות, א, יג, 4. התרגום שלי.

על נוכחותו של המיתוס תוך עיון במגילות מדבר יהודה, במקורות נוצריים, הלניסטיים ורומיים ועד למדרש המאוחר. אראה כי בקומראן רווח המיתוס של אל המטיל גורלות לקביעת מעמדו של היחיד ושל היחד, וכי מיתוס זה מצא לו הד בספרות המאוחרת יותר ובוויכוח הנוצרי-פגני-גנוסטי-יהודי שלאחר החורבן. במהלך הדברים ניווכח כי הוויכוח בנוגע למותם של הגורלות התקיים גם ביחס לגורלות האלוהיים כמו ביחס להטלת הגורלות במרחב האנושי.

בניגוד למקורות שונים מן המזרח הקדום ומהתרבות היוונית-רומית, מעטים המקראות שבהם מיוחסת לאל הטלת גורל.¹⁹³ במרבית המקומות שבהם בכל זאת ניכרת תפיסה זו היא נוגעת לחלוקת טובין ונחלות, ועליה אעמוד בהרחבה בפרק הבא. עם זאת, במזמור טז בתהלים (שכיניתי בהקשר המנטי 'מזמור הגורלות') הפסוקים חורגים מן ההוראה הקונקרטית:

ה' מִנַּת חֲלָקֵי וְכֹסֵי אֶתָּה תוֹמֵיךְ גּוֹרְלֵי:
חֲבָלִים נָפְלוּ לִי בְּנַעֲמַיִם אֶף נַחֲלַת שְׁפָרָה עָלַי: (תה' טז, ה-1)

מצב חיים מוכר משמש את המשורר כדי לתאר באופן מטפורי או סמלי את יחסו עם ה'.¹⁹⁵ מנות יין,¹⁹⁶ טובין שונים ונחלות חולקו באמצעות הטלת גורלות.¹⁹⁷ דומה שחלוקה

193 על מיתוסים של הטלות גורל על ידי האלים מעבר לאלו שהובאו בפרק הקודם ראו אחיטוב, 1992; גולדשטיין, תשע"א; קויפמן, תשכ"ז, א, עמ' 364 ואילך; קיטץ, 2000; תגר-כהן, 2002. בחלקם אחזור לדון ביתר פירוט להלן.

194 דהוד, 1965, מציע בעקבות חוקרים קודמים לזהות את המילה 'שפרה' עם 'סברה', בהוראה של 'חישב', 'תיכן', 'קבע', ואת 'עלי' כמורה על ה' (שיכול להיות מובן באמצעות החילוף שבין 'עלי' ו'אלי', כפי שמציע דהוד, שם, עמ' 45; או כקיצור של הכינוי 'עליון'). כך המובן של פסוק זה, בדומה לפסוק הקודם, הוא שה' הוא שהקנה למשורר את נחלתו באמצעות הגורל. מקבילה בבליית מאלפת לקביעת חלק על ידי האל ראו אצל גולדשטיין, תשע"א, עמ' 9 הע' 15.

195 באופן מטונימי יפורש הצירוף כנחלה שנפלה בחלקו מאת ה'; פירוש מטפורי מתון יפרש את הפסוק כמורה על חלקו הכללי של האדם בחיים, פירוש מרחיב יותר יפרשו כמצביע על קרבה אינטימית בין המשורר לאלוהים – כך שהאל הוא ממש חלקו של האדם; פירוש סמלי יראה בגורל הממשי סמל לכל תנאי חייו של האדם בעולם.

196 על פירוש המילים 'חלקי' ו'כוס' בפסוק נחלקו פרשנים מסורתיים וחוקרים מודרניים. הפרשנים המסורתיים מפרשים 'חלק' כמורה על חלקו הכללי של האדם בעולם (ראו פירוש רש"י וראב"ע, ואת הביאור שמקורו אצל מנחם אבן סרוק המזהה 'כוס' עם 'חשבון'; לעומתם רד"ק מפרש שהמשורר מעיד שה' הוא חלקו בניגוד לאחרים הבוחרים בחלקים חומריים). המונחים 'חבל', 'נחלה', 'חלק' ו'גורל' נרדפים, השוו את התקבולות בתה' טז, ה-1; דב' יח, א; לב, ט; יש' נז, ו; יר' נא, יט; איוב כ, כט, ואילו חלק מהפרשנים המודרניים מפרשים 'חלק' לאור האוגרית בהוראה של יין חלק ומשובח (על השערה זו ראו דהוד, שם, עמ' 89). על פרשנות הרואה בכל האובייקטים בפסוק כלים מנטיים ממשיים ראו לנגה, 2000, עמ' 47-48; אולם פרשנותו של סיבולד, שם, הע' 19, ולגה בעקבותיו, אינה משכנעת. קוטשר, תשכ"ה, עמ' 15-16, קושר את הצירוף בפסוק לנוהגי הגרלה מאוחרים הקיימים אצל ערביי ארץ ישראל. 197 על שימושן של המטפורות בפסוק זה, ובייחוד על הקשר בין 'כוס' וגורל אישי וגלגוליהם המאוחרים,

נורמטיבית זו בוצעה מתוך הנחות רציונליות, אולם המשורר הצדיק מזהה את אלוהים עצמו כמפיל¹⁹⁸ את גורלו ומודה לו על כך. אם נקבל את פירושו של דהוד ללשון הפסוקים, הרי ששני פסוקים אלו יוצרים תמונה שלמה שבה ה' מופיע בתחילה ובסוף ושניהם מביעים פרשנות תאולוגית לנורמה המקובלת של חלוקה בגורל. הטובין הנופלים לרשות החולקים באמצעות גורל אינם תוצאה של גורל מקרי, אלא תוצאה של התערבות אלוהית. אם כן, במזמור זה המשורר אינו מתכוון רק או דווקא לחלוקות הֶרְאִלוּת בגורל שמקובלות בסביבתו, אלא עושה בהן שימוש מטפורי. כך, הוראת המילה 'גורל' במזמור מתקרבת להוראה המודרנית של המילה כמכוונת לגורלו הכללי של האדם בחייו (fate). דומים לו פסוקים אחרים שבהם השימוש המטפורי בגורל אף מועצם ומיוחס באופן מפורש כתגמול שהאל מביא על מעשיו של אדם. כך ירמיהו יג, כה¹⁹⁹, 'זֶה גֹרְלֶךָ מִנְתַּי מִדַּיִךְ מֵאֵתִי נָאִם ה', שבו ה'גורל' מזוהה כעונש הבא על ירושלים בעקבות חטאיה, בתוך רצף הדימויים המדמה את בגידתה לניאוף¹⁹⁹, וכך תהלים קכה, ג²⁰⁰, 'פִּי לֹא יִנּוּחַ שִׁבְט הַרְשָׁע עַל גֹּרְלִי הַצְּדִיקִים', שבו ה' מתואר כמגונן על עמו ונחלתו מפני אויביו. לפי הקשרו של הפרק אין ספק שגורל הצדיקים מסומן על ידי אלוהים עצמו, אך אין מדובר כאן בפעולה של הטלת גורל²⁰⁰. מפסוקים אלו עולה תהליך היווצרותה של ההוראה המטפורית של המילה 'גורל'. בצירופים שלפנינו הגורל עדיין הדוק לשימושים הֶרְאִלוּת בגורל, יהיו אלו מנות מזון ושתייה או גורל נחלה. מכאן, בתצורה מטונימית שימש המונח 'גורל' גם לציון 'החלק שנפל באמצעות גורל', והשימוש הסמלי הוליד הוראה חדשה המורה על 'חלקו הכללי של האדם בעולם'. דומה שבכתוב המקראי המאוחר ביותר²⁰¹, בדניאל יב, יג, 'וְאֵתָה לָךְ לְקַץ וְתִגְנוּחַ וְתַעֲמֹד לְגִרְלֶךָ לְקַץ הַיָּמִין', הגורל מופיע במנותק לגמרי משורשיו האטימולוגיים. כאן המונח משמש כבר באופן קפוא, בלי קשר לשימושים רֶאֱלוּת בגורל.

ראו פרידמן, תשמ"ח; נאה, 1997. אך השוו לדברי גרינברג, 1999, הטוען שאין לזהות את 'חֶבְלִים נִפְלוּ לִי בְּנַעֲמַי' עם הטלת גורלות. ניתוחו הלשוני הכללי של גרינברג עשוי לשכנע בהקשרים מסוימים (שחלקם יידונו להלן), אלא שבפסוק זה גרינברג אינו מציין שהביטוי הוא חלק מתקבולת שהגורל מופיע בה בפירוש בצלע השנייה. לאור זאת נראה שיש לקבל דווקא את דעת המתרגמים הרבים שגרינברג חולק עליהם שם. דיון במקראות האחרים ראו בפרק הבא.

198 הוראת השורש תמ"ך דומה בעברית מקראית לשורש נפ"ל, בדומה למשלי ה, ה: 'רְגְלֶיךָ יִרְדּוּת מִנּוֹת שְׂאוֹל צְעָדֶיךָ יִתְמַכּוּ', כפי שמציין דהוד, שם. אולם, הפרשנים המסורתיים – בעקבות ספרי דברים נג [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 120-121] – רובם ככולם מפרשים זאת כהכוונה של ה' את בחירת האדם.

199 על מרכזיותו של מיתוס זה ראו ליבס, תשנ"ד. גם כאן המטפורה שקופה לגמרי: הגורל הוא הכלי שבו מחולקת המנה שכל הנראה נצורה בבגד. הפרשנים הביקורתיים מפרשים 'מדיך' כלבוש, אך השוו לפרשנים מסורתיים דוגמת רש"י, רד"ק והמצודות המפרשים את המילה כמדיניות הענישה מידה כנגד מידה.

200 גם בפירוש פסוק זה נחלקו הפרשנים. ראב"ע ורד"ק חושפים את המטפורה שביסודו ומוזהים את החלוקה בגורל עם נחלת ארץ ישראל (קריאה זו עשויה לקבל חיזוק מהקשרו של הפרק, וראו בדיון בפרק הבא); רש"י קורא את המונח כבר בהוראתו המטפורית.

201 על איחורו של הספר בכללו ושל פסוקים אלו באופן מיוחד בספר ראו הרטמן, 1978, עמ' 313-315.

בדומה לפסוק מתהלים, הגורל מציין כאן את השתייכותו של הנביא לחברת הרשעים או הצדיקים, אך הוא מוסב לעתידו בקץ הימים.²⁰² כללו של דבר, ניתן להיווכח כיצד ה'גורל' ציין במקורות הקדומים את הטובין הנופלים בחלקו של האדם, ובעקבות ייחוס תוצאותיו לאלוהים הוא הפך למטפורה המסמלת את שלטונו של האל בתוצאות הגורל. במקורות מסוימים המטפורה הורחבה לציון חלקו הכללי של האדם הניתן לו מאת האלוהים, ובתצורה מטונימית הפך הגורל במקראות המאוחרים למושג המציין את חלקו של האדם בעולם הזה ובעולם הבא. תהליך זה מאופיין בזיהוי הולך ומועצם של הגורל עם פעולתו של האל, בין אם האל מתואר באופן ממשי כמטיל גורל ובין אם כאחראי לתוצאותיו.

חלוקה דואלית של תכונות האדם בספרות בית שני: בני אור ובני חושך בספרות הבית השני מופיעה לרוב תפיסה המייחסת לאלוהים את קביעת התכונות האישיות של בני האדם כחלק מחכמת הבריאה.²⁰³ תפיסה מעין זו מופיעה, למשל, בפסוקים המפורסמים מספר בן סירא:

וגם איש כלי חמר ומן עפר נוצר אדם/ חכמת ה' תבדילם וישם אותם דרי הארץ וישנה את דרכיהם/ מהם ברך והרימה ומהם הקדיש ואליו הקריב/ מהם קלל והשפילים ודחפם ממעבדיהם/ כחומר ביד היוצר לאחוז כרצון/ כן אדם ביד עושהו להתייצב מפניו חלק²⁰⁴/ נוכח רע טוב ונוכח חיים מוות/ נוכח איש טוב רשע ונוכח האור חשך/ הבט אל כל מעשי אל כולם שניים שניים זה לעומת זה.²⁰⁵
(בן סירא לג, 10-15)

202 אין בפסוק פועל המוסב על הגורל – הוא לא יוצא, לא נופל, לא ניתן – אלא משלים של הפועל 'תעמוד'. עוד על המקום המרכזי שתפס מקור זה ראו בפרק על גורלות שעירי יום הכיפורים.

203 לדיונים מסכמים ראו ברושי, תשס"ב; פלוסר, תשל"ט, עמ' 235-252, 313-323; פריי, 1997; קיסטר, תשס"ט, עמ' 497-528.

204 סגל מפרש את המילה 'חלק' כדבר שנברא – ואולי בהשוואה לבן סירא לא, 22 ניתן להציע גם כאן קשר בין הגרלה לבריאה.

205 על פי קה' ז, יד, וכמוהו גם ב'צוואת אשר' א, 4; ה, 4 (צוואות השבטים, תרגום אסטיריזצר, עמ' קצט; רא), אך שם יש לאדם חופש בחירה (והשוו לחזון עמרם הארמי² [4Q544] שבו עמרם בוחר בין שני המלאכים שלשלטונם ניתן העולם). השוו לדיון החזו"לי המרתק בין אחר לר' מאיר בדגם זה בבבלי, חגיגה טו ע"א: 'שאל אחר את רבי מאיר לאחר שיצא לתרבות רעה, אמר ליה: מאי דכתיב: גם את זה לעמת זה עשה האלהים? אמר לו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא – ברא כנגדו, ברא הרים – ברא גבעות, ברא ימים – ברא נהרות. אמר לו: רבי עקיבא רבך לא אמר כך, אלא: ברא צדיקים – ברא רשעים, ברא גן עדן – ברא גיהנם. כל אחד ואחד יש לו שני חלקים, אחד בגן עדן ואחד בגיהנם, זכה צדיק – נטל חלקו וחלק חברו בגן עדן, נתחייב רשע – נטל חלקו וחלק חברו בגיהנם'. דומה שר' מאיר מצטט את תחילת בן סירא, אך משום כבודו של אחר אינו מתאר את המבנה הדיכוטומי גם בנוגע לבני אדם. לעומתו, אחר מצטט את דרשת ר' עקיבא המתארת את חכמת הבריאה האלוהית תוך התנגדות

תיאורים מעין אלו נועדו להסביר את הופעת הטוב והרע המוסרי בעולם, ואולי אף לשקף תמונת עולם של דואליזם אנושי המחולק בהתאם.²⁰⁶ על כל פנים, אין בקטעים אלו תיאור של האופן שהחכמה האלוהית קובעת בו את אופיים של בני האדם, ובוודאי אין יומרה לפענח אותה. לעומת זאת, ב'חנוך' א ניתן אולי למצוא רמז לאופן שבו מתבצעת החלוקה. בפרק מא מופיע תיאור של חלוקת תכונות אישיות לבני אדם הדומה להפליא לתפיסות שבהן אדון להלן בכתבי קומראן: 'והשמש מרבה תקופתו לברכה או לקללה [...] בשם ה' אשר הבדיל בין האור ובין החשך ויחלק בין רוחות האדם... (חנוך א מא, 8). באופן דומה לניסוח השגור בכתבי מדבר יהודה, הטובים מתוארים כתולדות האור.²⁰⁷ כאן ייתכן שיש מקום מיוחד לגורל. חנוך מתאר את חלקו מעם האל: 'אשר הפיל לי גורל של חיי נצח'.²⁰⁸ גם בספרות שאינה חנוכית מובע רעיון זה. כך כותב בעל 'חכמת שלמה': 'נער יפה מראה הייתי ונפש טובה נפלה בגורלי'.²⁰⁹ מקטעים אלו עולה לכאורה כי האלוהים בחר באנשים מסוימים, ואולי מנהל את משק הרוחות הקוסמי באמצעות הטלת גורל. האל מכונן כך את פניה המוסריים של החברה האנושית הכוללת טובים ורעים. אולם, מופעים ספורים אלו עדיין אינם מופיעים כמשנה מגובשת. רוב הספרות החיצונית אינה מכירה את דרך ההיקבעות הזו, ואף בספרות החנוכית אין זו שיטה עקבית או מובלטת במיוחד.

תורת שתי הרוחות מקומראן

יעקב ליכט ציין היטב את תפקידם המכריע של מטבעות לשון ייחודיים לשיקוף גישות ערכיות.²¹⁰ כפי שראינו בפרק הקודם, ה'גורל' שימש כ'מושג ערך' מרכזי ביותר בכתבי קומראן. בדברים הבאים אבקש לעיין בפרשה השנייה שב'סרך היחד', ובייחוד ב'תורת שתי הרוחות', כדי להתחקות אחר התפקיד החשוב שמושג ה'גורל' ממלא במערכת הקוסמית והאנתרופולוגית המתבטאת בהם.

לפרה: דטרמיניזם. השוו לעיבוד המוסרי של עיקרון זה במדרש ויקרא רבה לד, ה [מהדורת מרגליות, עמ' תשפא].

206 על השקפות דואליסטיות בימי בית שני, מקורותיהן ומשמעותן נכתבה ספרות ענפה. למחקרים סיכומיים על אודות ספרות זו בכללה ועל קומראן בפרט ראו דימנט, תש"ע; כהן סטוארט, 1984; פריי, 1997.

207 כך בחנוך א קח, 11 לפי הערתו של ליכט: 'הטובים הנמנים על תולדות האור', והשוו לתרגומם של כהנא ופייטלוביץ: 'לנפשות הטובים אשר לדור האור ואהפך את כל אשר נולדו בחשך'.

208 כך בחנוך א לו, 4 לפי הערתו של ליכט בהודיות, עמ' 84, והשוו כהנא ופייטלוביץ המתרגמים: 'ניתן לי חלק'. ייתכן שלחנוך יש להוסיף את נח (חנוך א סז, 1) ואת כלל הצדיקים (שם לח, 2; לט, 1; נח, 2).

209 חכמת שלמה ח, 19 [תרגום מ' שטיין, מתוך מהדורת כהנא]. שני הפסוקים הבאים מדייקים בתיאור זה, וכך חושפים את המתח המופיע בחיבור זה, כמו גם בחיבורים אחרים, בין הגזרה השרירותית הקדומה לבין הכרעת האדם וצדיקותו האישית, ומהווים גשר בין התפיסה העתיקה העומדת במקורו לבין תפילת שלמה המניחה יוזמה ופעולה אנושית: 'יותר נכון, בהיותי טוב באתי לתוך גוף טהור: בדעתי כי לא אקנה אותה בלי עזרת אלהים ובינתי עמדה לי לדעת את מקור החסד הזה, דרשתי את ה' ואתפללה לפניו בכל לבי...!'

210 ליכט, תשט"ז, עמ' 90.

תורת שתי הרוחות מתארת בתמצית את משנתה של 'עדת היחד' אשר ספרייתה התגלתה בקומראן. היא מציגה תמונה שיטתית מפותחת ביותר של דואליזם.²¹¹ הדין שלהלן מבקש להתחקות אחר מגמות פרשניות חשובות המובלעות בקטע, ואחר ההלימה המלאה של 'תורת שתי הרוחות' לטקס המעבר השנתי בברית המתוארת ב'סרך היחד', ועל השתמעויותיה בטקסטים 'כיתתיים' אחרים. 'תורת שתי הרוחות' פותחת בבריאת העולם (ג, 15-17). בתחילה מתואר תהליך בריאת כל הנבראים מלבד האדם. האל מוצג כקובע את תכונות הנבראים בגזרה קדומה (באופן פרה-דטרמיניסטי). בשלב זה של הבריאה אין ביטוי לדואליזם הקוסמי הבולט מאוד בהמשך החיבור. רק לאחר השלב הראשון בבריאה מופיע האדם (ג, 18). לעומת הנבראים האחרים, האדם מוצג כבעל מעמד שלטוני ולפניו עומדות שתי דרכים שביכולתו להתהלך בהן – רוחות האמת והעוול, האור והחושך: 'והוא ברא אנוש לממשלת תבל | וישם לו שתי רוחות להתהלך בם עד מועד פקודתו הנה רוחות | האמת והעול'.²¹² במשפט הבא המחבר מתאר את הדיכוטומיה הקוסמית החמורה. שני מקורות קוסמיים מולידים טוב ורע: 'במעון'²¹³ אור תולדות האמת וממקור

211 רבים עמדו על ייחודה של 'תורת שתי הרוחות' מ'סרך היחד'. על כך ש'תורת שתי הרוחות' עמדה כיחידה שאינה תלויה בהכרח ב'סרך היחד' בכללו עמדו ליכט, תשכ"ה, עמ' 86-87; פלוסר, תשל"ט, עמ' 242; על ייחודה של הטרימינולוגיה של 'שתי הרוחות' ראו גם דבריו של סקי, 1987, עמ' 193-194. סקי עומד על כך שמונחים המאפיינים את 'תורת שתי הרוחות' כמעט אינם מופיעים במגילות אחרות. עם זאת, הביטוי 'רוחות גורל' מופיע במקומות רבים. פריי, 1997, עמד על מאפייניו המגוונים של הדואליזם המבוטא בתורה זו: היא מציגה שילוב של דואליזם קוסמי שלפיו העולם מחולק לרוחות שונות; מקבלת ביטוי של דואליזם אתי, ובנוסף לכך מכילה תפיסה אנתרופולוגית של דואליזם פנימי המאפייני כל אדם. גם לטענתו תמונה זו חריגה על רקע כתבי קומראן; פריי, וכן דוהיים, 1987, משערים שתורת 'שתי הרוחות' הייתה חטיבה עצמאית פרה-קומראנית שאינה הדוקה ל'סרך' או שהתווספה על ידי משכתב בשלב מאוחר יותר. חוקרים שונים ניסו לחלק את 'תורת שתי הרוחות' עצמה למקורות מספר (ראו את דיונו המסכם של סקי, 1987, עמ' 213-219, ואת הערותיו שם). דימנט, 1998, וקיסטר, תשס"ט, עמ' 497-528, חולקים על גישה זו וטוענים שהדואליזם המשתקף מפרשייה זו שיטתי ומשתקף גם בכתיבים האחרים (אף באלו שאינם דואליסטיים באופן מובהק). הדין שלהלן אינו מבקש להכריע בשאלות אלו אך מחזק את טענותיהם של דימנט וקיסטר.

212 הבנת תפקידן של הרוחות בתיאור זה עוררה מחלוקת רחבה בין הרואים אותן כנטיות אנושיות לבין הרואים בהן ישויות קוסמיות. ראו בפירוט סקי, שם, עמ' 197-200, ובפרט הע' 16-17 (אם כי אני דבק דווקא בדעת 'רוב החוקרים' ואיני מוצא את דקדוקיו הלשוניים משכנעים, ממש כפי שהוא עצמו מסייגם). כך או כך, מעטים המפרשים הרואים גם את עיבודה הכולל של 'תורת שתי הרוחות' כעוסקת בנטיות אנושיות חופשיות. עם זאת השוו אלכסנדר, 2006, אשר מתייחס לפרשנותו של מילר המבטלת לחלוטין את הממד הפרה-דסטיניטיבי ומשווה את תפיסת הכת לתפיסות הרוחות בחז"ל. פרשנות זו נראית רחוקה מהפשט. לדבריים משנה תוקף לאור קריאה מילולית של המוטיבים המופיעים בקטע. ישי רוזן-צבי, תשס"ז, וכן 2011, עמד במחקריו דווקא על הדמיון בממשות המיוחסת ליצר הרע בקומראן ובחז"ל.

213 על פי מהדורת קמרון (ומסופק); ליכט – 'מעין'.

חושך תולדות העול'.²¹⁴ הולדתו של אדם מורכבת מהיבט ביולוגי-חומרי ומהיבט רוחני.²¹⁵ פרשייה זו מנסחת את העקרונות הרוחניים של תולדות האדם. כל תולדה של רוח אנושית, שבה תלויות תכונות האופי וההתנהגות, יוצאת מאחד ממאגרי הרוחות. מכאן ואילך החיבור מאופיין בתפיסה דואליסטית חריפה – קוסמית, מוסרית, אנתרופולוגית, אנגלולוגית ואסכטולוגית.²¹⁶ האדם שזכה ברוח טובה נמנה בהתאם לרוחו עם 'בני אור' ונידון לחיי עולמים, ואילו האדם שאיתרע גורלו (תרתי משמע) ברוח עוול נמנה עם 'בני חושך' וצפוי לכליה. העולם האנושי מחולק בין שתי מפלגות-הרוחות האלו. הן מתוארות כשני מקורות סובסטנציאליים נפרדים (שני מעיינות) שמהם יוצאות הרוחות ונולדות באדם.²¹⁷ כך מתוארת בסיכום הפרשה דרך היקבעות זו:

וכפי נחלת איש באמת יצדק וכן ישנא עולה, וכירשתו בגורל עול ירשע בו וכן | יתעב אמת. כיא בד בבד שמן אל עד קץ נחרצה ועשות חדשה. והואה ידע פעולת מעשיהן לכול קצי | [פקודתן], וינחילן לבני איש לדעת טוב [ורע ו]ל[ה]פיל גורלות לכול חי לפי רוחו ב[מפלגו עד קץ ה]פקודה.

(ליכט, תשכ"ה, סרך היחד ד, 24-26)

הצעת השלמה אחרת לשורה 26 הועלתה על ידי שטגמן ולנגה ואומצה גם על ידי קימרון, והיא מערבת את אלוהים ישירות כמפיל הגורל:

וינחילן לבני איש לדעת טוב [ורע כיא א]ל ה²¹⁸פיל גורלות לכול חי לפי רוחו במ²¹⁹ [מועד] הפקודה.

(סרך היחד, שם [קימרון, עמ' 216, ובהערה הפניה למהדורת שטגמן])²²⁰

214 סרך היחד ג, 19 [קימרון, עמ' 215].

215 והשוו תיאור זה לתיאורו של יוספוס את עמדות האיסיים, מלחמת היהודים, ספר שני, יא, 154-158 [אולמן-שצמן, עמ' 232-233]. על תפיסות משוכללות יותר של יצירת הוולד ושייכותו למחנות השונים ראו להלן בפרק העוסק בגורלות הנחלה.

216 פריי, 1997, מנסה להבחין בין מקורות כוהניים וחכמיים לדואליזם של הכת וממעיט בהיבט המלאכי. עם זאת, עצם קיומם של שרי שמים אינו מוטל בספק, ודומה שהיעדר פירוט נובע – כפי שטוענת דבורה דימנט – מתוך מגמתה של 'תורת שתי הרוחות': 'למשכיל להבין וללמד את כול בני אור בתולדות כול בני איש' (סרך היחד ג, 13 [קימרון, עמ' 215]).

217 סיוע לתפיסת המעיינות כסובסטנציות ממשיות ניתן להעלות תוך השוואה לחנוך א (מח) הרואה אותן בחזונו.

218 קריאת האות ה אינה ודאית.

219 זו הצעת קריאה מחודשת של קימרון, סרך היחד, עמ' 216 הע' על שורה 26, ולפיה הכינוי חוזר אל השם 'גורלות', תוך שהוא מקביל בינם לבין סרך היחד ג, 18: 'וישם לו שתי רוחות להתהלך במ עד מועד פקודתו'. קריאה זו נראית מדויקת יותר מן הקודמות והולמת ביותר את הטענה על הפלת הרוחות בגורל.

220 באופן דומה לנגה, 1995, עמ' 41.

כך או כך, הזנת מעיינות אלו של הרוחות מתבצעת על ידי האל. מכאן גם שחלוקת הנחלה לכל אדם ולכל מפלגה מתבצעת בידי האל עצמו; באמצעות הטלת הגורל האלוהית לחיל שר אורים ולממשלת בליעל נוצרים שני המחנות הגדולים כשמדובר בבני אדם: 'אנשי גורל אל' ו'גורל בליעל'.

חלוקה זו למחנות היא המאפיין הבסיסי ביותר של המגילות הכיתתיות שנתגלו בקומראן. הטקסים של 'עדת היחד' חוזרים ומבנים את הזהות הדיכוטומית הבסיסית הזו ומדגימים היטב את הקשר שבין מיתוס וריטואל. מדי שנה, בחג השבועות, נהגה עדת קומראן לערוך טקס שנתי של מעבר בברית:

והכוהנים מברכים את כול | אנשי גורל אל ההולכים תמים בכל דרכיו ואומרים: יברככה בכול | טוב וישמורכה מכול רע ויאר לבכה בשכל חיים ויחונכה בדעת עולמים | וישא פני חסדיו לכה לשלום עולמים. והלויים מקללים את כול אנשי גורל בליעל וענו ואמרו: ארור אתה בכול מעשי רשע אשמתכה יתנכה | אל זעוה ביד כול נוקמי נקם ויפקוד אחריכה כלה ביד כול משלמי | גמולים [...] וכול העוברים בברית אומרים אחר המברכים והמקללים אמן ואמן.
(סרך היחד, ב, 1-10 [קימרון, עמ' 214]).

קטע זה מתאר כיצד באה לידי ביטוי החלוקה בין 'אנשי גורל אל' לבין 'אנשי גורל בליעל'. הסימטריה ההופכית בין שני המחנות עומדת בבסיסו של הטקס, והטקס מקבע את התודעה הדיכוטומית שמלמדת 'תורת שתי הרוחות'. על פי התאולוגיה הקומראנית קיימת התאמה מלאה בין התנהגותו של האדם (הווה אומר: בהתאם לנורמות הקהילתיות של ה'יחד') לבין נפילתו בגורל האור. למעשה, התנהגותו בפועל של האדם מעידה על האופן שבו יצא גורלו בשחר ההיסטוריה.

גם בקומראן רעיון הבחירה הקדומה אינו מופיע תמיד תוך ייחוסו לגורל דווקא.²²¹ לאור זאת, ברצוני להציע שהשימוש האלוהי בגורל נועד להוות פתרון לבעיה תאולוגית של הבחירה השרירותית לכאורה בין בני אדם. בלשונו של יעקב ליכט: 'כיצד נוכל לומר ששלטונו של האל בנבראים הוא צודק ומיטיב ולטעון יחד עם זאת שהאל הפקיר חלק גדול של האנושות לממשלתו של מלאך החושך וגזר עליה על חלק זה?'²²² רעיון הגזרה הקדומה מנוגד

221 כך, למשל, לפי ברית דמשק, ב, 2-13 [קימרון, עמ' 7]: 'ועתה שמעו אלי כל באי ברית ואגלה אונכם בדרכי | רשעים אל אהב דעת חכמה ותושייה. הציב לפניו ערמה ודעת הם ישרתוהו. ארך אפים עמו ורוב סליחות | לכפר בעד שבי פשע וכוח וגבורה וחמה גדולה בלהבי אש | ביד) כל מלאכי חבל על סררי דרך ומתעבי חק לאין שאירית | ופליטה למו כי לא בחר אל בהם מקדם עולם ובטרם נוסדו ידע | את מעשיהם ויתעב את דורות (מ)עמ)דם ויסתר את פניו מן הארץ | מי עד תומם [...] ובכולם הקים לו קריאי שם למען התיר פליטה לארץ ולמלא | פני תבל מזרעם ויודיעם ביד משיחו רוח קדשו וחוזי | אמתו בפרוש {שמו} שמותיהם ואת אשר שנא התעה'. דברים אלו מזכירים את הבחירה ביעקב ודחייתו של עשיו ביובלים טו (ראו בדיון להלן על בחירת ישראל), ואינם מותנים בהגרלה.

222 ליכט, תשכ"ה, עמ' 100. ליכט גורס שמחבר 'תורת שתי הרוחות' ענה תשובה חלקית בלבד, ורק על

לאינטואיציות מוסריות בסיסיות. כדי לייחס לאל בחירה שוויונית בין הברואים התהוותה בקומראן תאולוגיה של בחירה באמצעות גורל. כך, האופי השוויוני של הגורל שימש לצורכי הצדקת האל. האל אינו מפלה בין הנשמות אלא קובע את הסדר הקוסמי בגורל שוויוני.²²³

'ותפל לאיש גורל עולם... להלל שמכה' – גלגולו של גורל העבודה במגילת
ההודיות

את תמונת הגורל האישי ניתן להשלים תוך עיון במגילת ההודיות מקומראן. מגילת ההודיות חושפת בפנינו השקפה תאולוגית שלמה בגוף ראשון. ניסוח ביוגרפי מעין זה מהווה הצצה לעולמו של מחבר ההודיות ולדרך שבה התארגנו רעיונות מרכזיים שונים לכדי משנה אורגנית שלמה. בין אם היה המחבר 'מורה הצדק' ובין אם החיבור הוא עיבוד של כתבים מספר, הרי שהחיבור מהווה עדות לתפיסתה התאולוגית של הכת.²²⁴ רעיונות רבים שזורים זה בזה בפרקי ההודיות. הדואליזם האנתרופולוגי בולט בו מאוד, וסביר להניח שמוצאו מתפיסת הדואליזם הקוסמי והמוסרי של הכת. הנחתו של מחבר ההודיות היא שהעולם מחולק בין כוחות הטוב והרע. כיצד מתבצעת חלוקה זו? באמצעות הגורל. המונח 'גורל' מופיע שלוש פעמים בקטע קצר ממגילת ההודיות. עניינו של הקטע בהודיה של המשורר על בחירת האלוהים בו, על התמודדותו הקשה אך המוצלחת עם שלטון הרשעה ועל הישועה בקץ הימים שעיקרה חיסול הרשע. פתיחתה בהודאה על פדות נפשו משחת והעלאתה לרום עולם, המעידות כי נבחרי האל הם יסוד עולם. על רוחו מעיד המשורר: 'ורוח נעוה'²²⁵ טהרתה מפשע רב'²²⁶ להתיצב במעמד עם | צבא

השאלה הנוספת שהעלה: 'ולא עוד, אלא שאף נתן רשות לשטן להזיק לאלה שלא נמסרו לשלטונו' (שם). כאמור לעיל, אני חושב שהמחבר הציע תשובה חלקית גם לשאלה הנוקבת יותר הנוגעת לעצם החלוקה בין מפלגות המלאכים ובני האדם.

223 בעיה מוסרית זו מנוסחת על ידי פאולוס ב'אל הרומים' ט. פאולוס – שכאמור לעיל התנגד לתאולוגיה של הגורל – תוקף את עצם העלאת השאלה המוסרית ודוחה אותה על הסף. דיון במהלך זה ראו בר און, תשס"ז.

224 על השאלות המרכזיות הנוגעות לכותב המגילה ולמושבה בחיים ראו ברושי ואשל, תשס"א, עמ' 134 הע' 135; מגילת קומראן (קימרון), תש"ע, עמ' 60-61; שולר, תשס"ט.

225 המילה 'נעוה' מופיעה פעם אחת במקרא בהקשר שלילי מובהק, במשלי יב, ח, בצירוף 'לב נעוה' ודומה לו שם, ה, כב 'ונעוה לב'. וכיוצא בו בצירוף בן נעות המרדות (שמואל א כ, ל) ובצורת פועל תהלים לח, ז. עקב הקשר הסמנטי שבין 'לב' ו'רוח' במקרא (ראו למשל יש' סה, יד; יר' נא, א; יח' יא, יט; יח, לא; לו, כו; תה' לד, יט; נא, יב, יט; מש' טו, יג) ניתן להסביר בקלות את היווצרות הצירוף המופיע בקומראן לכאורה לראשונה, 'רוח נעוה'. בעקבות זאת גם בקומראן הצירוף 'רוח נעוה' הוא בעל ערך שלילי מובהק, אלא שכאן הוא מתאר את יסודו של האדם כיציר חומר. ראו למשל הודיות ה, 31-32 [קימרון, עמ' 64]: 'ומה ילוד אשה בכול [מעשיך] הנוראים והוא | מבנה עפר ומגבל מים, א[שממה וחט]אה סודו ערות קלון ומ[קור]ה[נדה] ורוח נעוה משלה בו'. אולם, בכל המקורות האלו זוכה במעמד 'בני שמים' בחסד האל.

226 הצירוף לקוח מתהלים יט, יד; גם בו מובעת שאיפתו של המשורר להגנה אלוהית אשר מזכה אותו בניקיון לב.

קדושים ולבוא ביחד עם עדת בני שמים', ומיד אחר כך מפרט את המצע הרעיוני המסביר את יתרונו: 'ותפל לאיש גורל עולם'²²⁷ עם רוחות | דעת להלל שמכה ביחד רנה ולספר נפלאותכה לנגד כל מעשיכה'.²²⁸

בדומה לקטע מ'סרך היחד', גם כאן האל מוצג כמי שקבע את אופיו ואת ייעודו של האדם הפרטי באמצעות הפלת גורלו בחברת 'רוחות שמים' אשר תפקידן להלל אותו. קשה שלא לקשור בין גורל זה שתכליתו לבחור את משרתי האל לבין הגורל הכוהני שעליו דנתי בהרחבה לעיל. לאור זאת, ברצוני להציע שגורלות העבודה הכוהניים היו אחד ממקורות ההשראה לפיתוח המיתוס שלפנינו. אולם בניגוד לגורלות המוטלים בין הכוהנים, כאן הפיל האל גורל מכריע אשר זיכה את המשורר בזכות 'כהונה' שאינה מתבטאת בקרבנות בשר ודם אלא בליטורגיה.²²⁹ זכות זו נתפסת כמקבילה לשירות הרוחני במקדש של מעלה בחברת 'רוחות דעת' הזוהות עם המלאכים. אם פרשנות זו נכונה - הרי שמחבר ההודיות מחליף כאן את גורלות העבודה האנושיים, החמוריים והזמניים הנהוגים במקדש בגורל קבע אלוהי, רוחני ונצחי.²³⁰ מיד בהמשך ההודיה המשורר פונה לתאר את פחיתות מעמדו כיציר חומר²³¹ ומתנה את צרותיו:

ואני יצרן החמר מה אני, מגבל במים ולמי נחשבתי ומה כוח לי
כיא התיצבתי בגבול רשעה | ועם חלכאים בגורל.

(הודיות יא, 24-26 [סוקניק ו (דף 3), שורות 24-25])

לכאורה, קשה להסביר את השימוש במילה 'גורל' במשפט זה באופן דומה לשימוש שאני מציע. ליכט מבקש לראות בה הוראה של 'חבורה', שהיא אחת ההוראות הדומיננטיות של המילה במגילות ומאפיינת אותן לעומת מקורות אחרים. עם זאת, דומני שגם כאן אין להרחיק הרבה מעבר לשימושו המקוריים של המונח. משפט זה מתאר את החלטת האל להלביש את רוחו של המשורר בבשר. הנגזרת מפעולה זו היא מעורבותו של איש, שרוחו רוח צדק, בעולם הנתון לכאורה לשלטון עוולה. בחינה ספרותית של הקטע מעלה מיד את התקבולת בין שני חלקי ההודיה:

- 227 על מקורו ותפקודו של מונח זה ראו להלן בפרק העוסק בגורל הנחלה.
228 הודיות יא, 21-23 [קימרון, עמ' 72; סוקניק ג, 19-23]. השוו לליכט, תשי"ז, עמ' 84-88.
229 על מקור ההשראה המקראי השני, הוא גורלות הנחלה, אעמוד בפרק הבא.
230 על מהלכים רחבים מעין אלו ראו אליאור, תשנ"ה.
231 על הביטוי 'ציר חמר' ראו הולם-נילסן, 1960, עמ' 274-277; ליכט, תשכ"ה, עמ' 34; מרפי, 1958, עמ' 334-344. על הדמיון והשוני במונחים המציינים את ה'ציר' בספרות בית שני לזרמיה ראו רוזן-צבי, תשס"ז, עמ' 41-80.

להתיצב במעמד עם צבא קדושים
 ולבוא ביחד עם עדת בני שמים

כיא התיצבתי בגבול רשעה
 ועם חלכאים בגורל

בתחילתה המשורר מודה לאל על שהפיל את גורלו (או על כך שהוא מפיל לו גורל בהווה) עם מלאכים, וכתוצאה מכך הוא מצוי בחברתם.²³² בחלק השני, המהווה ראי לראשון, הוא מיצר על כך שנפל בגורלו גם לשהות בחברת רשעים. נראה שמחבר ההודיה אינו מעוניין לייחס באופן מפורש לאלוהים את מצבו העגום, אולם ממבנה ההודיה ברור כי אלו שני מצבים ביוגרפיים הנובעים מהתכנית האלוהית. יש להדגיש כי החלק הראשון בהודיה, זה המאפיין את מצבה של הרוח, הוא נצחי ('גורל עולם'), בעוד שהשלב האחר קשור להיבט החומרי והוא זמני בלבד. בשני המקרים האל מתואר כמפיל הגורל.²³³ שילוב בין גורלו האישי של המשורר ובין חבריו ב'יחד', תוך שימוש בתיאור הגורל המופל על ידי האל לשם כך, מופיע במפורש בהודיה נוספת בהמשך:

[אודכ]ה אדוני כי לוא הפלחה גורלי ב'דת שו ובסוד נעלמים לא שמתה חוקי²³⁴
 [ותקר]²³⁵אני לחסדיכה ולסליחון[תיכה הבאותני]²³⁶.²³⁷

232 ברור שליכט הגיע למסקנתו באשר להוראת המונח על פי ניתוח התקבולת שלפנינו. המילה 'גורל' מקבילה ל'יחד'. 'יחד' בקומראן מורה פעמים רבות על חבורה. אולם בעוד שליכט לומד מהמונח 'יחד' על 'גורל', אני מבקש ללמוד מה'גורל' על היווצרות ה'יחד'.

233 הזמניות של ביש גורלו של המחבר עולה בחזון האסכטולוגי שבהמשך ההודיה. מיד לאחר תיאור צבעוני של הקושי שבחיים לצד הרשעה, בשיאן של הסכנות האורבות לצדיק, בא חזון אפוקליפטי המבשר על הכחדת הרשע. כאן מופיע בשלישית המונח 'גורל': 'בנפול קו על משפט וגורל אף | על נעזבים ומתך חמה על נעלמים וקץ חרון לכול בליעל' (שם, 28-29 [סוקניק, שורות 27-28]). שלוש הצלעות הראשונות בנויות בהקבלה סגנונית. כאן מתואר גורל נופל שתוצאותיו כעס וחימה, כאילו האל מטיל גורל המציין 'אף'. המשורר שאב השראה להודיה זו, ועמה לרבים מצירוי המגוונים, מישעיה לד. הפרק עוסק בחורבן הגויים ובחורבנה של אדום, כשהיא מציינת כאן את הרשעה באופן כללי. בתיאור קטסטרופלי הנביא מתאר את אחרית הגויים. את ה'קו' וה'גורל' מצא המשורר בפסוק יז. בפסוק זה האל מתואר בפירוש כמפיל הגורל: 'והוא הפיל להן גורל וידו חלקתה להם בקו'. אולם, לצירוף 'נפל' + 'גורל אף' אין מקור מקראי מובהק. על התגבשותו של צירוף זה עמדתי בעזרת חברי שמואל הר תוך עיון בפירושו של רש"י לאיוב ו, כז: "'אף (על יתום) תפילו" – בדינכם אתם מפילים האף על עני כמוני בקו משפט'. הדמיון בין הפרגמנט הקומראני לפירושו של רש"י מפעים. את פירושו של רש"י במקום ניתן להבין. את הצירוף: 'אף על יתום תפילו' הוא מוציא מפשטו (ותרגומו בכל התרגומים) ומפרש כהפלת 'אף' (כעס / שיפוט לחומרה) על היתום. דומה שפירושו של רש"י נסמך על פירוש קדום לפסוק שתיעודו הראשון הוא בהודיה שלפנינו.

234 קל לראות שבפסוק זה נפלו טעויות או תיקוני סופר. לאור זאת אולי יש להציע שצריך היה להיות 'חלקי' במקום 'חוקי', והשוו לצירוף 'לא שם חלקנו כהם / וגורלנו ככל המונם' בדיון להלן על בחירת ישראל.

235 ליכט – [ותבי]אני.

236 ליכט – אקוה.

237 הודיות טו, 37-38 [סוקניק טו, 34-35] [קימרון, עמ' 81; ליכט, תשי"ז, עמ' 130].

מקובל להניח שבעל ההודיות רואה את עצמו כאישיות ייחודית בקרב הכת. נראה גם שניתן לראות בתיאור זה מעין תפיסה מיקרו-ביוגרפית של הקבוצה כולה המנוסחת בגוף ראשון. כללו של דבר, בהודיות אלו המשורר מתאר תהליך ביוגרפי. הוא מודע למעמדה הנשגב של נשמתו ורואה בשגב זה תוצאה של הפלת גורל אלוהית, בדומה לניתוח שהצעתי ל'סרך היחד'. למולה עומד גורל אחר אשר נפל והכריע את גלגולה של הרוח בבשר והטיל את המשורר לחברת בני-עוולה. מתח זה עתיד להיפתר, כפי שכבר נרמז וכפי שנראה להלן ביתר תוקף, בהתערבות אלוהית אשר תבטיח 'גורל עולם' שבו יבוא לידי ביטוי חלקו באמת בלבד. אם כן, הרי לפנינו ביטוי לאותו שימוש של היקבעות רוחנית בגורל המזכה את המשורר ביכולת להודות על חלקו.²³⁸

בחירת ישראל בגורל והוויכוח הבין-דתי בשלהי העת העתיקה²³⁹

ההנחה כי האל מפיל גורל לקביעת המעמד והזהות האישית של כל אדם ואדם היא חידוש של ספרות הבית השני (בפרק הבא אמשך ואעמוד על קשריו לפרשיות מקראיות אחרות).

238 וראו עוד 4Q181:1:II:5 [קימרון, כרך ב, עמ' 298]: 'איש לפי גורלו אשר הפ[י]ל ל[ו]'; 3-2:18:4Q176 [קימרון, כרך ג, עמ' 32]: 'כיא הוא ברא את כול[ו] רוח דור[ו] ות עולמים [והכין כ]משפטו דרכי כולם והאר[ו] [י] | בר[א] בימי[נו] טרם היותם ובעוד[אינם פק]ד על כול א[שר] בה וב[רו] הפילו גורל לאיש לתת... [קימרון משלים: ובעו[מק חוכמת] רזו הפילו גורל לאיש לתת...]. לנגה, 2000, מייחס דווקא לפרגמנטים אלו חשיבות יתרה וטוען שבניגוד לטקסטים האחרים בקומראן, כאן לא מדובר במטפורה בלבד, אלא בגרעין מיתי חיוני שלפיו אלוהים הכריע את גורלו של כל אדם בטרם היותו תוך שימוש באורקל של השלול גורלות. לנגה טוען שההוספה השנייה למגילת אסתר מסגירה אף היא שימוש חי דומה באורקל של הגורל: 'לכן עשה שני גורלות, אחד לעם אלוהים ואחד לכל העמים. ויבואו שני הגורלות האלה לעת ולזמן וליום המשפט לפני אלהים ולכל העמים. ויזכור אלהים את עמו ויצדק את נחלתו...' (ו-ז, ט, תרגום הרטום). אני מקבל את מסקנותיו, ודומני שהתמונה של אל מטיל גורלות מופיעה במקורות אלו כולם. קטע מעניין אחר מעיד על המונח 'גורל' בספרות מדבר יהודה. 4Q503 מתאר ברכות עם שחר שנאמרו כנראה במהלך חודש ניסן (לדעת נחמן, תשס"ב, נאמרו כל שלוש שנים, אך השו בן דב, תשס"ט). מהקטע נראה שחברים בכת היו מברכים בשחר את אור היום הנכנס ומודים על כך שלא נפגעו במהלך הלילה, ובלילה היו מתפללים להגנה בהשראת היום העובר. כפי שהראה באומגרטן, 1986, המונח 'גורל' מקביל כאן ל'חלק' בהוראתו המודרנית. אם המונח שימר גם מטען מיתי ייתכן שיש לראות בתיאור זה תפיסה המקבילה את הדיכוטומיה האנושית שבין 'בני אור' ו'בני חושך' להווייה הקוסמית של יום ולילה. בכל יום בחודש המברכים מונים את מספר דגלי האור ואת גורלות החושך בהתאם ללבנה. כיוון שיממה מחולקת בין אור לחושך, ו'בני האור' מזוהים עם הימים, הם מונים את חלקי האור. ספק אם ניתן לשער כי גם במקרה זה המונח שומר גם על הוראתו המקורית. אך אם כך, הרי שבעיני מחברו של קטע זה נתפסו גם הסדרים הקוסמיים כתהליך מתמיד של הפלת גורלות.

239 פרק זה הוא תוצאת מחקר שערכתי עם חברי יקיר פז. ראו בר און ופז, תשע"א. הדברים שלהלן מרחיבים את הניתוח על המשמעויות השונות הנתלות בגורל במצבים שונים ומשמטים דיונים הנוגעים לספרות קלסית ונוצרית המופיעים במאמר. אנחנו מקווים לפרסם בקרוב מחקר מקיף על פסוקים אלו בשירת האיזנו.

מעניין להיווכח כי דווקא לקביעת הגורל הלאומי ייתכן למצוא כבר שורשים מקראיים. תודעת העם הנבחר מאפיינת את העם היהודי לדורותיו. מה פירושה של אותה בחירה אלוהית? כיצד נבחר העם לסגולה, ועל שום מה? במקרא אין מענה מפורש על שאלות אלו.²⁴⁰

שירת 'האזינו', השירה ההיסטוריוסופית הקדומה²⁴¹ אשר משובצת בתורה כחתימת נאומיו של משה בערבות מואב, ערב הכניסה לארץ, פותחת בהפניית המאזינים לאירוע חידתי קדום. הרמיזה לאירוע זה נמסרת בשינויים בולטים בעדי הנוסח:

<p>נוסח המסורה</p> <p>זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם בְּיַד שְׁנוֹת דָּוָר וְדָוָר שְׁאֵל אָבִיךָ וַיִּגְדֶּךָ וַיִּזְכְּרֶךָ וַיִּאֲמָרוּ לְךָ: בְּהִנְחַל עֲלֵינוּ גוֹיִם בְּהַפְרִידוּ בְּנֵי אָדָם יִצְבַּ גְּבוּלוֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: כִּי חִלַּק ה' עַמּוֹ יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ:</p>	<p>נוסח משוחזר על פי קומראן והשבעים²⁴²</p> <p>זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם בֵּינוּ שְׁנוֹת דָּוָר וְדָוָר שְׁאֵל אָבִיךָ וַיִּגְדֶּךָ וַיִּזְכְּרֶךָ וַיִּאֲמָרוּ לְךָ. בְּהִנְחַל עֲלֵינוּ גוֹיִם בְּהַפְרִידוּ בְנֵי אָדָם יִצְבַּ גְּבוּלוֹת עַמִּים לְמִסְפַּר בְּנֵי אֱלֹהִים. כִּי חִלַּק ה' (עמו) יַעֲקֹב חֶבֶל נַחֲלָתוֹ.²⁴³</p>
---	---

נוסח המסורה שלפנינו קשה להבנה. לא מובן מהו האירוע הנרמז, מה טיבה של ההתאמה בין גבולות העמים למספר בני ישראל וכיצד רעיון זה משתלב במהלכה הכללי של השירה. כפי שהראו חוקרים שונים, בעיות אלו נפתרות אם נאמץ את הקריאה המשתקפת מעדי נוסח קדומים שנשמרו בקומראן ובתרגום השבעים. לפי עדי נוסח אלו השירה מתארת את חלוקת עמי העולם בין כוחות אלוהיים שונים בפמליה של מעלה ועולה ממנה השקפה הנתאיסטית המניחה קשר בין האלים לארגון הפוליטי של כל העמים.²⁴⁴

240 רוליו, 1950, עומד בהרחבה על מאפייניה השרירותיים של הבחירה במקרא, ודומני שהצדק אתו בנוגע לרוב המקראות. על הצעות שונות לתפיסת הבחירה במקרא ראו אופנהיימר, תשנ"א; רפל, תש"י, עמ' 17-8; היינמן, תש"ח, עמ' יז-ל; שון, 1986; וולס, 2000; קריאה ביקורתית של תפיסות בחירה מתוך התמודדות עם הגות מודרנית ראו נובק, 1995.

241 את שירת 'האזינו' מקובל לייחס לאמצע המאה השמינית לפנה"ס, ראו דרייבר, 1973, עמ' 346-347; אייספלדט, 1966, עמ' 28-30; לסקירה של קשת ההשערות האחרות ראו רפל, תשנ"ו, עמ' 41 הע' 2. גם אם שירה זו מאוחרת יותר משירות מקראיות אחרות הרי שמשוקעות בה השקפות קדומות, עליהן ראו קנוהל, תשס"ח, עמ' 94-95; הנ"ל, תשס"ז, עמ' 86-92, והשוו ברגי, 2003.

242 קומראן: 4QDeut^a, קטע 13, שורה 14: 'בהנחיל[ל...]. בני אלוהים'; תרגום השבעים, בשחזור לעברית מקראית: 'בהנחיל עליון גויים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני אל/אלוהים כי חלק ה' עמו יעקב, חבל נחלתו ישראל'; הנוסח השומרוני: 'בהנחיל עליון גויים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל, כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו ישראל' (ההדגשה שלי). דיונים בשינויי הנוסח בפסוק ובמשמעותם ראו רופא, תשל"ט, עמ' 66-68; אך השוו ליונשטם, תשמ"ז, עמ' 149-172; בודה, 1920, עמ' 18-20; גולדשטיין, תשע"א; טוב, 2001, עמ' 269; טיגיי, 1996, עמ' 514-515; סקהן, 1954, עמ' 12-15; סנדרס, 1996, עמ' 154-161.

243 שינוי זה עולה גם מתרגום הקטעים ומן הנוסח השומרוני, ואין כאן מקום להרחיב על אודות חשיבותו.

244 הדעות נחלקו על הבנת היחס שבין 'עליון' לבין 'ה' בפסוק. ראו סקירת מחקר: גולדשטיין, תשע"א, עמ' 7 הע' 8-6; ליונשטם, תשמ"ז, עמ' 166-170; סיגל, תשס"ח, עמ' 197 הע' 15; קריאת הפסוק

בשירת 'האזינו' אמנם לא נזכרה במפורש המילה 'גורל', אבל המילים 'חלק' ו'חבל' שייכות לשדה הסמנטי של חלוקת נחלה בגורל, ולאור מקבילות מן המזרח הקדום ומיוון נראה שהובלעה בשירה חלוקה ממשית או מטפורית באמצעות גורל.²⁴⁵ כעת יש לשאול – כיצד נתפס הגורל במיתוס זה? כדי לענות על כך יש לשים לב שבשירה לא נזכרו כלל אירועים מכוונים שניתן לתלות בהם טעם לבחירה, כסיפורי האבות, שעבוד מצרים או קבלת התורה; אדרבה, שירת 'האזינו' היא שירת תוכחה המציגה את ישראל כפוי טובה, חסר תודעה היסטורית וחוטא.²⁴⁶ לאור זאת, נראה שהובעה בה תפיסת בחירה שרירותית שאינה תלויה בייחודו של ישראל. לאור היותו של ה' אחד מ'בני האלוהים' לפי נוסחים אלו המדגישים את חוסר הסימטריה שבין הטובות והחסדים של ה' לבין כפיות הטובה של ישראל – דומה שאת השימוש בגורל כאן יש להבין באמצעות הצידוק הרציונלי. ההנחה שהעם הנבחר נפל בחלקו של ה' תוך הבלעת המטפורה (או הפעולה הממשית) של חלוקת נחלות באמצעות הגרלה, מבארת את היווצרות הזיקה הייחודית שבין ישראל לאלוהיו. הזיקה בין ישראל לה' נוצרה מתוקף החלוקה, ואינה תלויה בזכויות ישראל. רק לאחר שישאל הפכו לנחלתו מצא ה' את העם בארץ מדבר וגמל לו חסדים וטובות.²⁴⁷ תיאור זה לא עלה בקנה אחד עם התפתחות אמונת הייחוד. הסופרים הדוֹטְרוֹנוֹמיסטיים התנגדו לתפיסה ההֶנוֹתְאיסֵטית העולה מפסוקים אלו, ותיקנו אותם.²⁴⁸ עם זאת, עקבותיו של נוסח השירה הקדמון נשתמרו במקורות מגוונים מימי הבית השני. ואולם במקורות אלו, אשר דבקו בנוסח הפסוק המקורי, נעלם מרכיב ההגרלה.²⁴⁹

כפשטו מתארת הנחלה של עליון, ראש הפנתאון, לבני האלוהים, ובהם גם ה'. ראו קנוהל, תשס"ח, עמ' 94-95; הנ"ל, תשס"ז, עמ' 86-92. אולם כבר מתוך השירה עצמה, בפסוק לט, בולטת עליונותו של ה' על בני אלוהים אחרים, אם לא בלעדיותו, וכך בוודאי לאור הזיהוי בין עליון לה' במקרא. ראו בר' יד, כב (אולם איננו בנוסח השבעים); תה' ז, יח; מז, ג; צא, ט, והשוו רום-שילוני, תש"ע, עמ' 492 הע' 29. ראו גם תרגום השבעים לפסוק מג ונוסח קומראן לפסוק, 4QDeut^a, טור ב, שורה 7: 'הרנינו שמים עמו והשתחו לו כל אלהים'. על פי תפיסה זו השירה הניחה שעמים שונים היו נתונים לשלטונם של מלאכים שונים, ואילו ישראל יצא מן הכלל וניתן בידיה של האל עצמו.

245 על נוהגי החלוקה בגורל בתרבות העתיקה במזרח הקדום וביוון והשוואתם לחומר מקראי ראו אחיטוב, 1992; ואזנה, תשס"ח, עמ' 235-265; ויינפלד, תשנ"ב, עמ' 27-37; הנ"ל, תשמ"ה, עמ' 133-141; קיטץ, 2000; תגר־כהן, 2002, וראו עוד בפרק הבא על גורלות נחלה.

246 מבחינה זו קיים דמיון בין תפיסת השירה לבין תוכחת הנביא עמוס (עמ' ט, ז). אולם עמוס ביטל את זיקתם הייחודית של ישראל לה' בגלל חטאיהם, ואילו שירת 'האזינו' יצרה זיקה שלא הותנת בהתנהגות העם. אל נקודה מכרעת זו נשוב בסוף הדין.

247 במצבים מעין אלו ספק אם נכון להשתמש במונח 'בחירה'. ראו אולמן-מרגלית, 2006.

248 השערה בנוגע לדרך התפתחותו של התיקון כפרשנות פנים-מקראית ראו בפרק הבא.

249 בן סירא ז', 17 [מהדורת סגל, עמ' קו; ציגלר, 1965, עמ' 203]; היובלים טו, 30-32; קדמוניות המקרא לא, 5 (תרגום א"ש הרטום, קדמוניות המקרא [הספרים החיצוניים], תל אביב תשכ"ח, עמ' 90).

'בגורל אור הפלתנו' – על בחירת ישראל בגורל בקומראן בעוד שממקורות שונים מתקופת הבית השני ואילך עולה תפיסת בחירה עניינית (בין אם בזכות אבות ובין אם בזכות צדיקותם של בני ההווה), מגילות מדבר יהודה מעלות תפיסת בחירה לאומית שונה בתכלית. עמדנו על כך שהגורל הוא מושג טעון המייצג את השקפתם הדתית של חברי ה'חד', ועל כך שהאל קובע את מעמדו של האדם היחיד בגורל וכי כך נוצרים מחנות 'בני האור' ו'בני החושך'. והנה, מתפילה המשובצת ב'מגילת המלחמה' בקומראן עולה שכך גם נקבע את מעמדה של העדה כולה, המזוהה כעם ישראל:²⁵⁰

ואתה אל אבותינו שמכה נברכה לעולמים [...] אתה [אל ב]רותנו²⁵¹ לכה עם עולמים ובגורל אור הפלתנו | לאמתכה ושר מאור מאז פקדתה לעוזרנו וב[גורלו מלאכי צד]ק וכול רוחי אמת בממשלתו. | ואתה עשיתה בליעל לשחת מלאך משטמה. ובחושך פעולתו ובעצתו להרשיע ולהאשים וכול רוחי | גורלו מלאכי חבל בחוקי חושך יתהלכו ואליו תשוקתמה יחד. ואנו בגורל אמתכה נשמחה ביד גבורתכה ונשישה בישועתכה ונגילה בעזר [ברית] שלומכה.
(מגילות קומראן, מגילת המלחמה א, טור יג, 7-13 [קימרון, עמ' 124])

בדומה לגזרה הקדומה הנוגעת לפרטים, כך גם זו הנוגעת ל'עם עולמים' נקבעה מראש ומתוארת באמצעות תמונת ה' המטיל גורלות למפלגות השונות. הקשר אסכטולוגי מאפיין את מגילת המלחמה לכל אורכה. המגילה פותחת ב'ראשית משלוח יד בני אור להחל בגורל בני חושך [...] והיא אה עת ישועה לעם אל וקץ ממשל לכול אנשי גורלו וכלת עולמם לכול גורל בליעל'.²⁵² חלק גדול משישה עשר המופעים של המונח 'גורל' במגילה בא לציין את הדיכטומיה שבין 'בני אור' ו'בני חושך' ומציין בעיקר את קבוצת הרשע בביטויים כגון 'גורל בני חושך', 'גורל בליעל', 'גורל חושך' ו'גורלו'. כאן מזדקר מיד הקשר שבין חלוקת האנשים לכוחות הקוסמיים השונים ובין מוצאם השונה. גם כאן – כמו לאורך המגילה כולה – מונגד 'עם אל' ל'גורל בליעל'.²⁵³ אולם כאן יש לעמוד על שני הבדלים מכריעים בין תיאור בחירתו של עם ישראל במקרא לבין התיאורים העולים מקומראן. הראשון נוגע למהותו של הגורל. בניגוד לפשט

250 על היחס בין חברי הכת לבין כלל ישראל המשתקף מן הספרות הכיתתית בימי הבית השני ראו ורמן, תשס"ד; ליכט, תשכ"א; קיסטר, תשס"ט⁴, ב, עמ' 501; שוורץ, תשמ"ז; שמש, תש"ס.

251 הוראת המילה ככל הנראה: 'בראת אותנו'.

252 מגילת המלחמה א, טור א, 1-5 [קימרון, עמ' 111]. דיון יסודי במגילה בכללה ובשורות אלו בפרט יבוא בפרק החמישי, העוסק בגורלות יום הכיפורים.

253 המלחמה האסכטולוגית מנוהלת לפי תכנית היסטורית קבועה מראש אשר מערכותיה מכוננות אף הן 'גורלות'. דיון בתיאור זה ראו להלן בפרק החמישי.

המקרא שממנו עולה שהגורל ברר את עם ישראל באופן מקרי, בקומראן הגורל הוא חלק מתכנית אלוהית מתוכננת ומחושבת מראש. אכן, הגזרה הקדומה נושאת אופי שרירותי, אך היא צפויה על ידי האל.²⁵⁴ כך משתנה הדגש של פעולת הגורל האלוהית והיא מקבלת משמעות מנטית שהופכת על פניהן את ההנחות הרציונליות המיוחסות לגורל. אמנם, תפיסה זו לוקה בהנחת המבוקש: האל ידע כי האדם יהיה טוב ובהתאם לכך הפיל לו גורל טוב; אולם היא נקלעה לכך מתוך מגמה תאולוגית המבקשת לשמור הן על חכמה וידעיה אלוהית מושלמת, הן על שליטה אלוהית במתרחש וכפי שהצעתי לעיל – הן על טובו של אלוהים והן על צדקת משפטו. הבדל עקרוני זה בין המקרא לקומראן מוביל ישירות להבדל הבא: כיוון שרק אלו שמצאו את דרכם לקבל את ערכי ה'יחד' נחשבים ל'עם אל', הרי שהחלוקה בין 'בני האור' ל'בני החושך' המשתקפת בקומראן אינה זהה לחלוקה שבין ישראל לעמים. לא כל ישראל שייכים למפלגתו של האל, אלא רק אותם בחירים שעתידיים לזכות לאחרית הימים. כך קבוצת בחירי הגורל הופכת לתת-קבוצה מתוך עם ישראל, תת-קבוצה שבהדרגה יורשת את מקומו ההיסטורי של העם כולו. הגורלות האלוהיים ממשיכים להתגלגל, ליפול ולהכריע את שייכותם של בני ההווה למחנות השונים.

היפוך משמעותה של הבחירה ההיסטורית בראשית הנצרות פולמוס הבחירה היה אחד המוקדים של משולש היחסים שבין יהודים, נוצרים ופגנים.²⁵⁵ מול הפגנים, שרעיון בחירת ישראל היה זר להם, ומול העמדה היהודית, שגרסה שהבחירה המקראית תלויה בקיום המצוות ועומדת לעולם, פיתחו פאולוס, לוקס ואבות הכנסייה אחריהם תאולוגיה של ברית חדשה. את ברית סיני ירשה ברית חדשה, את ישראל שבכשר ירשו ישראל שברוח, המוצדקים באמצעות האמונה בישו.

אסטרטגיה שונה להיפוך משמעותה של הבחירה הופיעה במסורות גנוסטיות שונות שחלקן השתמר בכתבי אבות הכנסייה וחלקן בכתבים גנוסטיים. מסורות אלו הציגו מיתוס שקשר את בריאת העולם וחלוקתו לסיפור המלאכים המורדים. לפי מיתוס בסיסי זה העולם נברא על ידי מלאכים מורדים וחולק ביניהם לצורך שלטונם. בחלק מן החיבורים שתוארה בהם בריאת העולם וחלוקתו לא הוזכר כלל מוטיב ההגרלה, אלא דובר בחלוקה מושכלת.²⁵⁶ על פי מקורות אחרים התבצעה החלוקה באמצעות גורל. מנחם קיסטר עמד על הדמיון שבין חלק מהמסורות הגנוסטיות הללו, שתובאנה להלן, לבין מדרשים

254 על הדמיון בין התאולוגיה הקומראנית והקלוויניסטית לעניין זה ראו ברושי, תשס"ב.

255 לסקירה של הפולמוס הנוצרי-פגני-יהודי על חלוקת העמים ובחירת ישראל ראו הלפגוט, 1954; סימון, 1986, בייחוד עמ' 65-97; רוקח, תשל"ט; הנ"ל, 1982, עמ' 133-168. החוקרים נחלקו בשאלת הנאליה המשתקפת מספרות הפולמוס – עד כמה היא שיקפה דיאלוג ממשי ועד כמה שיח פנימי. לטענת, הספרות הפולמוסית התגבשה בתגובה על טענות ממשיות של שלושת הגורמים בוויכוח – יהודים, פגנים ונוצרים – קבוצות שלכל אחת מהן היו טענות מגוונות.

256 ראו לדוגמה נאג חמדי, הטרקטט המשולש, 99, 100-11, 35.

מאחרים, וטען כי סביר שהמסורות הגנוסטיות שימרו מסורות יהודיות קדומות.²⁵⁷ הטענה המפותחת שהעולם חולק בגורל בין המלאכים המורדים מופיעה ב'פנאריון' לאפיפניוס, בן המאה הרביעית לספ"ה, בפרקים העוסקים במשנתם של הגנוסטיקאים סטורנילוס ובסילידס. אפיפניוס תיאר את שיטתו של סטורנילוס בעניין חלוקת העולם:

הוא [סטורנילוס] אומר שהאב הלא־ידוע הוא אחד, והוא עשה את הכוחות, השלטונות והממשלות. המלאכים הפרידו עצמם מהכוח העליון, שבעה מהם יצרו את העולם ואת מה שבו. ואילו העולם חולק בגורל [κεκληρωσθαι] לחלקים לכל אחד מהמלאכים. (אפיפניוס, פנאריון כג 1, 3 [מהדורת הול, עמ' 248] [תרגום יקיר פז])

בפרק שלאחר מכן תיאר אפיפניוס את משנתו של בסילידס שהציג את מיתוס חלוקת העמים למלאכים המורדים בגורל באופן המפותח ביותר:

מאוחר יותר הוא [בסילידס] אומר שהבריאה הזאת נוצרה על ידי המלאכים הנמצאים ברקיע שלנו ועל ידי הכוח שבו. הוא מכנה אחד מהמלאכים אל, והוא מבדיל אותו באמרו שהוא לבדו [האל] של היהודים, אך הוא מיקם את אותו אחד כחלק מהמלאכים אשר את שמותיהם יצר באמצעות חיקוי. ועל ידו נעשה האדם. והם, יחד אתו, חילקו את העולם לפי הכרעת גורלות [κατὰ διαίρεσιν κλήρων] להמון המלאכים, ואילו עם היהודים נפל בחלקו של אל היהודים שהוזכר לעיל [...] והיהודים נפלו בגורלו והוא מגן עליהם. אך הוא העקשן ביותר²⁵⁸ מבין כל המלאכים, והוא הוציא את בני ישראל ממצרים בעקשנות זרועו²⁵⁹ מפני שהוא נמהר יותר מהאחרים ועקשן ביותר. ועל כן בגלל עקשנותו, כפי שאומר השרלטן המנאץ, החליט האל שלהם להכניע תחת עם ישראל את כל העמים האחרים, ולכן הוא חרחר מלחמות. והוא [בסילידס], המעורר רחמים, אינו מהסס לשחרר את לשונו לפתוח את פיו ולומר דברים רבים אחרים נגד האל הקדוש. הרי בגלל זה, הוא אומר, העמים האחרים נלחמו בעם הזה, וגם רעות רבות קרו לו בגלל קנאתם של המלאכים האחרים. מאחר שנדחפו לכך, שכן היו מבוזים על ידו, הם עוררו את העמים שלהם נגד עם ישראל אשר תחת שליטתו. ובגלל זה פרצו מלחמות ומהומות נגדם כל הזמן.

(אפיפניוס, פנאריון כד 2, 3-7 [מהדורת הול, עמ' 258-259] [תרגום יקיר פז])

257 קיסטר, 2011.

258 כפי שציין וויליאמס, 2009, עמ' 77 הע' 11, הכינוי αὐθάδης הופיע בספרות הגנוסטית כמה פעמים בקשר לארכון הרשע. בתרגום השבעים תרגמה מילה זו, בין השאר, את 'עז' בפסוק 'אָרוּר אָפֶם פִּי עֵז וְעָבְרָתֶם פִּי קִשְׁתָּה' (בר' מט, ז). ייתכן שבתארו את האל כעקשן ביקש בסילידס להשוות בינו לבין העם שנפל בחלקו, באשר האל עצמו תיאר אותו במקרא כ'דור עִקֵּשׁ' (דב' לב, ה) וכ'עַם קָשָׁה עֲרָף' (שמ' לב, ט ועוד).

259 יש כאן ארמו ברור לביטוי 'בְּזֹרֵעַ נְטִינָה' שבשמות ו, ו, ראו וויליאמס, שם.

אלוהי היהודים אשר מרד באל העליון המשיך בסורו וניסה להכפיף את שאר העמים אליו באמצעות עמו, לפיכך הוא הנושא באשמת ההתקוממות והוא שאחראי למלחמות נגד היהודים. קשה שלא להבחין בדמיון שבין תיאור האל של בסילידס לאופן שבו תיאר האל את עצמו בשירת 'האזינו', ולאופן שבו שוכתבו פסוקים אלו במקורות הקדומים. המיתוס הגנוסטי נראה כתשליל של פירוש השירה היהודי: את האל הטוב הוא תיאר כרע, את בריאת העולם תיאר כמרד, את עליונות ה' תיאר כעקשנות ושתלטנות ואת קנאת המלאכים תיאר כמאבק לצדק בתוך חבורת המורדים. באמצעות תיאור הגרלה הוגנת תחת הצידוק הרציונלי העצימו הכותבים הגנוסטיים את אופיו השלילי של אל היהודים בכך שהשתתף בהטלת הגורל אך לא כיבד את תוצאותיה. כך, גם אם מקורו של מיתוס ההגרלה הוא יהודי – העיבוד הגנוסטי הפך אותו לאנטי־יהודי.

'כי יעקב בחר לו יה' – הבחירה הכפולה במדרש חז"ל במקורות הרבניים הסמוכים לחורבן אין כל אזכור למיתוס המפותח של חלוקת עמים בגורל. אולם, זיהוי לשוני של המילים 'חלק' ו'חבל' עם גורל הופיע בתרגומים המוקדמים, ואף במדרש ההלכה:

'יעקב חבל נחלתו'. אין חבל אלא גורל שנא' 'חבלים נפלו לי בנעימים' (תה' טז, ו) ואומר 'ויפלו חבלי מנשה עשרה' (יהו' יז, ה)

(ספרי דברים שיב [מהדורת פינקלשטיין, עמ' 354]).

המדרש ציין שהמילה 'חבל' פירושה גורל, ללא קשר לעלילת הפסוקים. תבנית מדרשית זו עוסקת בערכן הסמנטי של המילים ולא במטען התאולוגי שעשוי להתווסף עליהן.²⁶⁰ בתרגמו את המילה 'חבל' במילה 'גורל' לא תיאר המדרש את אופן הבחירה בישראל כתהליך הגרלה, אלא אימץ את המשמעות המשנית, המטונימית, של המילה 'גורל' כמציינת את האובייקט שנפל בגורל, כפי שמעידים המקורות שהובאו כאסמכתא. הערה סמנטית זו הולמת את פשט הכתוב, ואף על פי שזו הערה לשונית לקונית ולא מדרש עלילתי ייתכן שהיא הייתה הבסיס הלשוני שאפשר את התפתחותם של מיתוסים על חלוקת העמים בגורל, ואולי היא אף מסגירה מסורת עתיקה להבנת הפסוק שהבחירה בישראל צוירה בו כהגרלה, מסורת שנהפכה על פיה בקריאה הגנוסטית. רוב דרשותיהם של חז"ל על פסוקים אלו מתארות בחירה עניינית כפולה של ה' בעם ישראל ושל עם ישראל בקב"ה. לוי גינצבורג טען שייתכן כי דרשות מעין אלו היו תגובה

260 על התבנית 'אין X אלא Y' כהערה לשונית במדרשי חז"ל ראו ליברמן, תשמ"ד, עמ' 186-187, ובהרחבה גרינברגר, תשס"ה (תודה לישי רון-צבי ולאחרן שמש על ההפניות). על שימושיה של תבנית זו בקומראן ובמקורות אחרים ראו שמש, תשס"ד.

על רעיון חלוקת העמים בין ה' למלאכיו בגורל.²⁶¹ הבחירה הכפולה ביארה את ההבדל בין ישראל לעמים כתלוי בהכרעה של ה' ושל בני אדם גם יחד. הבחירה של ישראל באלוהים הייתה הצדקה לבחירה של אלוהים בישראל, ולהפך. תפיסת הבחירה העניינית הכפולה לא הותירה עוד מקום לתפיסת בחירה שרירותית התלויה בגורל. הנימה הפולמוסית של דרשות אלו ברורה, אם כי קשה לדעת באיזו מידה הכירו בעלי דרשות אלו את הטענות הנוצריות או הגנוסטיות המתחרות.

'נפל גורלו של הקב"ה על אברהם ועל זרעו' – על תחיית המיתוס במדרש המאוחר לעומת מדרשים אלו, כמה מקורות ארץ ישראלים מאוחרים מציגים מחדש את הדגם של בחירת ישראל בגורל אשר הודחק במסורות חז"ל. מדרשים מאוחרים תולים את בחירת ישראל בתוצאה של הפלת גורל בין האל למלאכיו בדור הפלגה. כך סופר, למשל, על בחירת ישראל בפרקי דר' אליעזר:²⁶²

רבי שמעון אומר קרא הקב"ה לשבעים מלאכים הסובבים כסא כבודו ואמר להם באו ונרד ונבלבל את לשונם [...] ומנין שהפיל גורלות ביניהם שנ' 'בהנחל עליון גוים' (דב' לב, ח), ונפל גורלו של הקב"ה על אברהם ועל זרעו, שנ' 'כי חלק ה' עמו' (שם, ט), אמ' הקב"ה חבל וגורל זה שנפל עלי רצתה נפשי שנ' 'חבלים נפלו לי בנעימים' (תה' טז, ו).

(פרקי דר' אליעזר כד [מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשס"ה, עמ' רי])

על פי המדרש בחירת ישראל נעשתה באמצעות הגרלה שמימית. הוא תולה את המיתוס מפורשות בפסוקים הנדונים משירת 'האזינו', וקושר אותם לדור הפלגה ולפסוקים מתהלים טז. לאור העיון המשווה בפירושי הפסוקים והמאמץ הפרשני הניכר במסורות היהודיות לתלות את בחירת ישראל בסיבות ענייניות, ניתן להבין עד כמה בולטת בחריגותה המסורת המדרשית שתלתה את הבחירה בהטלת גורל בין האל למלאכיו. להעמקת הדיון אביא את העיבוד של פסוקי השירה בתרגום המיוחס ליונתן:²⁶⁴

261 גינצבורג, 1925, ה, עמ' 204-205 הע' 91.

262 על מדרש זה, זמנו וערכיו ראו אדלמן, 2009, עמ' 3-42; טרייטל, תש"ע; שטיין, תשס"ה, עמ' 1-24.

263 בכתבי יד שונים תוארה גם פעולת ההגרלה לפני דרשת הפסוק, בנוסח 'הפילו גורלות ביניהם' או כיוצא בזה. ראו כ"י מוסקוואה, הספרייה הממלכתית של רוסיה, אוסף גינצבורג 111; כ"י רומא, קזנטנזה 3158/1; כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 10484; כ"י סינסינטי, היברו יוניון קולג' 75; כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 3847/8; כ"י ניו יורק, אוסף להמן 300. בתודה לאליעזר טרייטל, העוסק בחקר המדרש ומכין מהדורה סינופטית שלו, על שהעמיד לרשותי את עדי הנוסח לקטע זה.

264 בציטוט מודגש התרגום המילולי לפסוקים, כך שתוכר ההרחבה הפרשנית של המיוחס ליונתן. השוו לתרגומים האחרים: אונקלוס: 'באחסנא עלאה עממיא בפרשותיה בני אנשא קיים תחומי עממיא למנין בני ישראל. ארי חולקיה דיזי עמיה יעקב עדב אחסנתיה'; תרגום נאופיטי: 'באחסנת' עילאה אומיה

באחסנות עילאה עלמא לעממיא די נפקו מבנוי דנח באפרשותיה מכתבין ולישנין לבני נשא בדרא דפלגותא
 בי היא זמנא רמא פיצתא עם שובעין מלאכיא רברבי עממין דאתגלי עמהון למחמי קרתא ובי היא זמנא אקים תחומי אומיא כסכום מניין שובעין נפשתא דישראל דנחתו למצרים.
 וכיוון דנפל עמא קדישא בפיצתיה דמרי עלמא פתח מיכאל פמיה ואמר ארום חולק טב דשום מימרא דה' עמיה פתח גבריאל פמיה בתושבחתא ואמר דבית יעקב עדב אחסנתיה.

התרגום המיוחס ליונתן הציג פרשנות מפותחת לפסוקי השירה באמצעות שילוב אינטרטקסטואלי של עלילת דור הפלגה. אולם בלשון הכתוב, ואף בתרגום המיוחס ליונתן לבראשית יא, אין זכר לשילוב ההגרלה בסיפור.²⁶⁵
 הסיפור שבתרגום דומה מאוד לזה שבפרקי דר' אליעזר, אלא שעל פי התרגום מיכאל וגבריאל הכריזו על תוצאות הגורל באמצעות לשון הפסוק (דב' לב, ט) ולא ה'.²⁶⁶ לכאורה

בפרישותיה לישני בני אנשא אקימת' תחומין לאומיה למניין שבטייה דבני ישראל. ארום חלקה דיינו אנון עמה בני ישראל יעקב עדב אחסנתיה' (נוסח דומה מופיע בתרגום הקטעים); פשיטא: 'דכד מפלג מרימא עממא וכד מפרש בנינשא אקים תחומא דעממא למנינא דבני איסריל. מטל דפלגותא דמריא עמה ויעקב חבלא דירתתה'.

265 שנאן, תשנ"ג, עמ' 76-78, הדגים באמצעות פרשייה זו את דרכו של תרגום יונתן לבנות סיפור דרמטי הנחשף בחלקים שונים של החיבור. מקנמרה, 1966, עמ' 112-113, ביקש לזהות קטע תרגום זה כקטע קדום המעיד על שמירת הנוסח המקורי של השירה. אולם אין כל עדות שלפני בעל התרגום המיוחס ליונתן עמד נוסח אחר של התורה, אדרבה, ניכר שהתרגום עקב אחר נוסח המסורה הן בבראשית והן בדברים. ראו קוק, 1986, עמ' 66-68, אך השוו קאסוטו, תש"ד, עמ' 99; ליושטם, תשמ"ז, עמ' 164 - שניהם ראו ב-70 המלאכים עדות לנוסח הפסוק הקדום. לעומת זאת עמד לפני בעל התרגום המיוחס ליונתן תרגום קדום לנוסח המסורה. הוא השתמש לתרגום המילה 'גורל' בשתי מילים שונות: בהרחבה הסיפורית השתמש במילה 'פיצתא', ואילו בגרעין התרגומי השתמש במילה 'עדב'. 'עדב' שימשה כתרגום לגורל בכל המקורות הקדומים, הן כתרגום למקרא והן בספרות ארמית קדומה. לעומת זאת המילה 'פיצתא' מופיעה בתרגום המיוחס ליונתן רק כאן ובדברים ד, לד, גם שם כתוספת תרגומית (כפי שהעיר שנאן, תשנ"ג, עמ' 77 הע' 123). בתרגום יונתן לנביאים וכתובים 'פיצתא' היא תרגום ישיר לגורל, ראו מש' יח, יח; תה' קכה, ג. בדה"א ו, לט ואילך תורגמה המילה 'גורל' באמצעות כפל תרגום - 'עדב פיצתא'. השימוש ב'פיצתא' (רבים: פצא) / פסתא (פסא) מצוי גם בספרות הסורית, כך לדוגמה תורגמה בפשיטתא המילה 'גורל' בויקרא טז, ח ובבמדבר לו, ב - פצתא, וביהושע כד, ו - פסא. ראו סוקולוף, 2009, עמ' 1208, 1220; קוק, 1986, עמ' 68, 258.

266 על היחס בין פרקי דר' אליעזר לתרגום יונתן נחלקו הדעות. ראו שנאן, תשנ"ו, עמ' 231-243, שהגיע למסקנה שהתרגום המיוחס ליונתן תלוי בפרקי דר' אליעזר, גם אם לא בנוסח המוכר לנו. מהסינופטיס שעורך אליעזר טרייטל עולה שבכתבי יד תימניים אחדים (דוגמת כ"י ניו יורק, בית המדרש לרבנים Ms. 3847/8) ניכרת זיקה נוספת לתרגום יונתן: 'מספר בני ישראל' זוהה בכתב יד זה עם 'ע' נפשות שירדו עם יעקב במצרים'.

זהו הבדל קל ערך, אולם לאור הדיון לעיל במעמדו של ה' בשירה ובמחלוקת על ההשגחה הישירה של האל העליון או של מלאכים על ישראל, דומה שלהבדל זה נלווה מטען תאולוגי רב משמעות. שני המלאכים, מיכאל וגבריאל, שתוארו במקורות שונים כשרי ישראל, הכריזו על פי התרגום המיוחס ליונתן על תוצאות הגורל האלוהי שהפקיד את ישראל בהנהגתו הישירה של ה'. כך שלל התרגום את הטענה שאחד מהם הוא שרם של ישראל, ועמה את האפשרות להשוות בין מעמדם של ישראל למעמדם של עמים אחרים.

המדרשים המאוחרים והוויכוח הפגני-נוצרי על שאלת הבחירה מניין שאבו המקורות הארץ ישראליים המאוחרים את מיתוס ההגרלה בין אלוהים למלאכיו? עקרונית תיתכנה תשובות מספר על שאלה זו. אפשרות אחת היא שהמקורות הארץ ישראליים התפתחו באופן עצמאי כמדרשים על נוסח המסורה לדברים לב, ט: 'כי חלק ה' עמו'. המונח 'חלק' נרדף למונח 'גורל', בגלל שייכותם לשדה הסמנטי של חלוקת נחלות. כך בשלב ראשון תורגם 'חלק' ל'גורל', כפי שעולה מן התרגומים הארמיים ומן המדרש בספרי שנדון לעיל, ועל גבי הוראה זו נוצר מדרש. אפשרות אחרת היא שמדרשים אלו משקפים את השפעתם של מקורות קדומים שגרסו בדברים לב, ח 'יצב גבולות עמים למספר בני אלוהים'. אמנם עקבותיהם של מקורות אלו כמעט לא נודעו בספרות חז"ל, אך כאמור עקבותיו של הנוסח הקדום לא נמחו כליל – בכתבי אבות הכנסייה יחס לכותבים גנוסטיקאים מיתוס מפותח של הטלת גורל הדומה מאוד למדרשים אלו; ודומה שניתן להביא דוגמאות נוספות להשפעתם של מקורות קדומים על המקורות הארץ ישראליים המאוחרים.²⁶⁷

בעקבות בחינת הפירושים הקדומים לפסוקים, האפשרות שהמקורות הארץ ישראליים פיתחו באופן עצמאי את מיתוס ההגרלה בין אלוהים למלאכיו נראית בעייתית. היא מניחה התפתחות עצמאית של מיתוס נועז וחרף אשר ההיגיון שלו מיוסד על נוסח פסוק שאין עדות שעמד לפני הדרשנים. בכל הפירושים היהודיים הקדומים נעדר מרכיב ההגרלה בין האל למלאכיו; הבחירה היא עניינית, קיומה של הגרלה לא הוזכר בפירוש, ויתרה מזאת, בכל שכתובי סיפור הבחירה המקראי אין רמז שהאל נטל חלק בהגרלה. לעומת זאת במדרשים המאוחרים הוצג ה' הן כאל היחיד והן כשותף להגרלה עם מלאכיו. האפשרות האחרת פורסת רצף היסטורי לקיומה של מסורת משוערת על חלוקת ישראל בגורל. אולם חשוב לציין שמסורת זו נעלמה כמעט כליל מן המקורות היהודיים מן המקרא ועד המדרשים המאוחרים, ואף במקורות נוצריים נשתמרו לה הדים קלושים בלבד. במקורות הגנוסטיים שבהם הופיעה היא שימשה טענה שהפחיתה בחשיבותה של בחירת ישראל,

267 ראו דיונו של שנאן, תשנ"ו, עמ' 194-196, וכן קיסטר, 2011, המרחיב את היריעה גם בנוגע לפרשייה הנדונה כאן.

ואף דרשה את הבחירה לגנות. ניתן אמנם לראות בכך דוגמה למקריית שבה מגיעות לידינו מסורות קדומות במדרשים מאוחרים,²⁶⁸ אולם לדעתי אין די בזיהוי שרידי המיתוס הקדום אלא יש לחזור ולשאול: מה ראו המדרשים המאוחרים לשוב ולאמץ מיתוס זה, ומה טיב העיבוד שעשו לו? האם יש סיבה לכך שפירוש קדום וחריג שלא עלה בקנה אחד עם מגמות שכתוב המקרא ומדרשי חז"ל שב והגיח במקורות מספר בשלב מאוחר זה?²⁶⁹ לאור שאלות אלו ברצוני להציע אפשרות נוספת – שהמדרשים המאוחרים חזרו ואימצו את דגם הבחירה על ידי הגרלה בעקבות ויכוחים נוצריים-פגניים במאות הראשונות לסה"נ. אגב דיון במקורות אלו נוכל לתהות גם על המשמעויות השונות שעשויות להיתלות בגורל הבחירה האלוהי שבמדרשים.

משבשי הסדר האלוהי: הטענה הפגנית כנגד הנצרות הפרשנות הנוצרית המפותלת אשר ביקשה מצד אחד להחזיק בתפיסת הבחירה המקראית ומצד אחר לכרסם בה כדי לפנות אל כלל העמים, לא נעלמה מיריביה הפגניים. הם סברו כי מגוחך לטעון לבחירת עם אחד בתוך מסגרת מונותאיסטית, ולכן תפיסות הבחירה היהודית והנוצרית כאחת מופרכות. אולם במסגרת הוויכוח האנטי-נוצרי הבחינו חלק מהפולמוסנים הפגניים בין היהדות לנצרות. בעוד שהיהודים החזיקו במסורת אבות עתיקה וטענו לקשר ייחודי בין עם מוגדר לבין אלוהיו הרי שהנוצרים חתרו תחת מסורת האבות ושאפו לשדד את מערכת חלוקת העמים הקיימת. את טענת הבחירה היהודית, גרסו הפגנים, ניתן לשבץ במסגרת פוליתאיסטית או הנותאיסטית,²⁷⁰ אולם הנוצרים, הפונים אל כל באי עולם, משבשים את הסדר העולמי, הדתי והפוליטי כאחד. קלסוס, בן המאה השנייה לספה"נ, הבחין בחיבורו 'תורת האמת', שציטטות ממנו שרדו בכתב הפולמוס הגדול של אוריגנס 'נגד קלסוס', בין תפיסת הבחירה היהודית לבין התפיסה הנוצרית:

היהודים נעשו אם כן עם מיוחד שקבעו לעצמם נימוסות לפי המקובל במקומם, ועד עתה הרי הם מקיימים אותם בינם לבין עצמם, וכן שומרים הם על פולחן אשר – יהא אשר יהא – פולחן אבותיהם הוא. בכך נוהגים הם בדומה לבני אדם אחרים, שכל אחד הולך אחר מסורת אבותיו כפי שנקבעה אי פעם. ודומה שכך הדבר לא רק מכיוון שעלה במוחם של אנשים שונים לחשוב באורח שונה, ומכיוון שיש לשמור על הדברים שקבלו תוקף ציבורי – אלא כמסתבר אף משום שחלקי האדמה השונים הוקצו מקדמת דנא לממונים שונים, נתחלקו בין שררות מסוימות, וכך גם מנוהלים הם. ובאמת, הדברים הנעשים בקרב כל עם ועם נעשים כראוי

268 על המיתוס הנדון וכן לדיון כללי ראו קיסטר, שם; הנ"ל, 1994, עמ' 5-6.

269 על דינמיקה פרשנית של מסורות יהודיות עתיקות בוויכוח ועל גלגולן של מסורות השווי קיסטר, 2006.

270 לטענת מקמולן, 1984, עמ' 12, תפיסה זו רווחה בקרב האינטליגנציה הפגנית כבר במאה השנייה.

וכנכון, אם חביבים הם בעיני הללו. אבל יש בזה משום חילול שם שמים לבטל את שנתקבל מקדמת דנא בכל מקום ומקום.

(קלסוס, תורת האמת, ה' 25 [מהדורת רוקח, עמ' 78])²⁷¹

במסגרת תפיסתו הפגנית של קלסוס היה מקום ליחסים ייחודיים בין אלוהות מסוימת לבין עם מסוים, מבלי ללמד בהכרח על יתרון איכותי של עם זה או אחר. לכל עם מנהיג משלו, ובמסגרת זו הייתה לישראל זיקה מיוחדת לאלוהיהם ולמנהגי אבותיהם. כפי שכתב דוד רוקח, כך 'שיבץ קלסוס את היהדות במסגרת הדתות הפוליתאיסטיות ובודד את הנצרות כיוצאת דופן ופורצת גדר'²⁷².

קלסוס לא שאב תפיסה זו ממקור יהודי. מחיבורו עולה שקרא את המקרא ואת הברית החדשה, אך עמדותיו וערכיו ינקו מן העולם הפגני ובייחוד מן הספרות האפלטונית. גם את דגם חלוקת העמים לממונים שונים שאב מאפלטון²⁷³ שנדרש בחיבוריו שלוש פעמים לפחות למיתוס חלוקת העמים. בדיאלוג 'קריטיאס' הוצג מיתוס יווני בנושא זה:

מקדמת דנא חילקו האלים ביניהם את הארץ כולה לפי אזוריה – בלא מריבה. שאין להעלות על הדעת, כאילו אלים לא ידעו מה הראוי לכל אחד מהם; אף לא זאת, שכמה מהם ביקשו לקנות לעצמם, דרך מריבה, ארץ שאינה שלהם, אף על פי שידעו שאותה ארץ יש לה שייכות יתר לאלים אחרים. בגורלות צדק [δίκης] ἀλλήλοισι, אפוא, זכו לשלהם ויישבו את ארצותיהם [...] והנה שאר האלים התנחלו בשאר אזורים וערכו ענייניהם. אולם היפיסטוס ואתיני, כשם שאביהם האחד הוריש להם תכונה משותפת, וכשם שבחינת אוהבי חכמה ואמנות נתייחדו לשניהם אותן השאיפות עצמן, אף זכו שניהם במשותף בחלק אחד – ארצנו זו, שכן מטבע ברייתה נודעת לארץ הזאת שייכות אל סגולה טובה ותבונה.

(אפלטון, קריטיאס 109b-c [תרגום ליבס, עמ' 12-13, בשינויים])

לפנינו מיתוס מפותח מאוד המתעד חלוקת ארצות ועמים בגורל. מקבילה זו לפסוקים משירת 'האזינו' ולגלגולים הפרשניים שלהם מאלפת, שכן לא זו בלבד שהיחס בין האלים לבין העולם ועמיו תואר באופן דומה ובהיזקקות לעניין הטלת הגורל, אלא שבשני המקרים גם דובר על חלקה המיוחד של הקבוצה האתנית שבה נוצרו היצירות. יש לשים לב היטב לכך ש'גורלות הצדק' במיתוס זה נושאים אופי ייחודי. הגורל המתואר כאן ודאי אינו נופל תחת הצידוק הרציונלי, כפי שתואר עד כה. בדיון לעיל על גורלות המוות עמדתי על

271 ליוניגט ראו אוריגנס, נגד קלסוס [מהדורת Marcovich, עמ' 341]. עוד על קטע זה ראו קוק, 2004, עמ' 126-125.

272 רוקח, תשל"ט, עמ' 217. ראו גם פטרסון, 1935, בייחוד עמ' 59-69.

273 כפי שהראה לי יקיר פז, לונה, 2005, עמ' 295-296, עמד על השפעת אפלטון על קטע זה של קלסוס; לסקירה כללית של האפלטוניות של קלסוס ראו שם, עמ' 42-50.

יחסו האינסטרומנטלי-ציני של אפלטון לגורל.²⁷⁴ לעומת זאת, כאן אפלטון מתעד מיתוס יווני רווח. מיתוס זה ייחס לגורלות משמעות שונה; מפורש בו שהגורלות מעלים תוצאה הכרחית בעלת היגיון תוכני. ארצות שונות מתאימות לאלים ולעמים שונים, ובהתאם לכך נפלו הגורלות. משום כך, אין זה מקרה שהאתונאים נפלו בחלקם של היפיסטוס ואתיני: הארץ והעם נפלו בגורלם מפני שהם אוהבי חכמה ואמנות. כך, ישנה התאמת תוכן מלאה בין תוצאות הגורל לבין טיבה של הארץ וטיבו של העם. דומה ש'גורלות הצדק' הם כלים מנטיים בעלי חוקיות קוסמית – כפי שהגדרתי בפרק הראשון – המעלים את התוצאות הראויות ביותר.²⁷⁵ האלים אשר הפילו ביניהם גורלות היו שותפים למיסטריום מנטי שחשף את הארץ המתאימה ביותר לכל אחד מהם, באופן שלא ניתן לערער עליו ולפיכך לא גרר בעקבותיו מחלוקת.

על רקע אפלטוני זה ביקר קלסוס את העמדה הנוצרית שחתרה תחת הסדר החברתי הראוי. אוריגנס, לעומתו, מחה נגד הייחוס של חלוקת הארץ לעמים השונים בגורלות, תוך שהוא מייחס לקלסוס תפיסה שונה בתכלית של הגורל:

אשר לדברים אלו הייתי רוצה לשאול אותו או את הסוברים כמוהו, מי הוא אפוא זה אשר חילק מקדמת דנא את חלקי האדמה לממונים השונים, ובייחוד את הארץ של היהודים ואת היהודים למי שזכה או למי שזכו בה: האם זאוס, כפי שמכנה אותו קלסוס, חילק לאיזה שהוא כוח או כוחות את עם היהודים ואת ארצם ורצה שמי שזכה בארץ יהודה יחוקק חוקים כאלה ליהודים? או שמא אירע דבר זה בניגוד לרצונו? בכל אופן שהוא [קלסוס] ישיב, אתה תראה שטענתו תהיה דחוקה. אם אפוא חלקי האדמה לא חולקו בידי אל אחד לממונים עליהם, אזי כל אחד קיבל את חלקו בארץ במקרה, באופן אקראי וללא משגית. אבל דבר זה הוא אבסורד ובמידה <לא> מועטה מבטל את ההשגחה של אלוהי הכול.

(אוריגנס, נגד קלסוס ה', 26 [מהדורת Marcovich, עמ' 341] [תרגום יקיר פז])

בניגוד לקלסוס עצמו, אוריגנס תפס את הגורל במשנתו של קלסוס תחת הציודוק הרציונלי. בעקבות זאת פירש את קלסוס כטוען שהעולם נתחלק באופן שרירותי ומקרי לעמים השונים. החלטה על פי גורל מקרי בלתי קבילה. ההנחה התאולוגית שישנו 'אלוהי

274 השוו קטע זה – המצטט מיתוס יווני רווח מפיו של קריטיאס – לעמדה הפרסקרפטיבית של אפלטון עצמו בהחוקים 745b-c [תרגום ליבס, עמ' 175-176] ומדינאי 271d-e [תרגום ליבס, עמ' 291-292] (שם ללא הגרלה). תיאורים אלו מתאימים יותר ליחס האינסטרומנטלי לגורל המאפיין את הגותו של אפלטון שעליו עמדתי בדיון על גורלות המוות לעיל. עוד על חלוקת העולם בין האלים בגורל ביוון הקלאסית ראו להלן בפרק העוסק בנחלות גורל.

275 על תפיסות מעין אלו ראו קויפמן, תשט"ו, א, עמ' 330-331, והשוו גטקר, 1627, עמ' 13-28; הויזינגה, תשכ"ו, עמ' 105-115; תומס, 1971, עמ' 146.

הכול' אינה סובלת חלוקת עמים מקרית, מפני שחלוקה זו אינה הוגנת. המחלוקת בין אוריגנס לקלסוס על אודות טבעו של הגורל נשאה מעתה משמעות אתית. בעוד שעל פי 'קריטיאס' הגורל הוא שהבטיח את החלוקה הצודקת בין האלים בהיעדר משגיח עליון, הרי שאוריגנס ראה בצירוף 'גורלות הצדק' אוקסימורון – גורל במהותו אינו צודק. כנגד תפיסה זו של חלוקה בגורל פרס אוריגנס בהרחבה את משנתו שלו באשר לחלוקת העמים.²⁷⁶ אולם, ב'נגד קלסוס' לא פרס אוריגנס את תפיסת הגורל שלו. הדיון המפורט ביותר בחלוקה בגורל ובהשלכותיה התאולוגיות הופיע בדרשה כג שלו על יהושע (השייכת לדיון בפרק הבא). והנה – עולה ממנה שאוריגנס עצמו החזיק בתפיסה מנטית של הגורל. בדרשה זו דן אוריגנס תחילה בחלוקה של יהושע את הארץ בגורל, ואחר כך הרחיב את דבריו לדיון מהותי בטבע הגורלות האלוהיים. לטענתו, הגורל האלוהי אינו מקרי אלא חושף באופן פומבי את הכוונה הנסתרת של האל המבוססת על זכויות. לאחר דיון בחלוקת ארץ ישראל בגורל המוזכרת במקרא ובברית החדשה הוא פנה לדון בגורל השמימי:

אני סבור שהדבר נעשה כך לא רק בארץ אלא גם בשמים. גורל מעין זה, שהאל מחלק על ידי שקילת הזכויות,²⁷⁷ התקיים בזמן ש'חילק עליון את העמים והפריד את בניו של אדם והציב גבולות עמים לפי המספר של מלאכי האל, וחלקו של האדון נעשה יעקב וישראל חבל נחלתו'. ראה כיצד הוא אומר גם כאן שהאל הגריל [esse sortitum] את חלקו וחבל נחלתו: ישראל. על כן אין להניח שבמקרה נפל בגורלו של מלאך אחד לקבל עם אחד, לדוגמה את המצרים, ובגורלו של [מלאך] אחר את האדומים, ואחר את המואבים ואחר את הודו או כל אחד מהעמים הנמצאים על פני האדמה; אלא גם כאן, אף שנאמר שהעמים חולקו בגורל לפי מספר מלאכי האל, הרי כפי שכבר אמרנו באשר לבני האדם – שהגורל חושף בפומבי את השיפוט הנסתר [in occulto] של האל, כך גם כאן צריך להאמין שהגורל ההוא היה מאותו הסוג, ולפיו כל מלאך קיבל בחלוקה לפי זכויותיו וסגולתו עם זה או אחר.

(אוריגנס, דרשות על יהושע כג, ג [מהדורת ברנס, עמ' 442-443] [תרגום יקיר פז])

אוריגנס הדגיש כאן שגם המלאכים נמדדו על פי זכויותיהם וקיבלו בגורלם עמים שהתאימו להם. האל העליון חילק את העמים למלאכים שונים על פי שיקול דעת ומחשבה מוקדמת, ולפי זה מי שנפלו בחלקו של האל הם אלו הראויים לו.

276 אוריגנס, נגד קלסוס ה, 29-31.

277 ניסוח כמעט זהה (כולל שימוש בצירוף meritorum contemplatione) נקט אוריגנס בדרשות על במ' כח, ב. ראו אוריגנס, דרשות, מהדורת ברנס, 1921, עמ' 282.

כאמור, מחלוקתו של אוריגנס עם קלסוס קשורה למשמעויות היסודיות ביותר שהוקנו לגורל. קלסוס אינו מבאר את טיבה של חלוקת העמים בגורל. לאור משנתו של אפלטון, ניתן לפרש אותו בשני אופנים: לפי האחד, בדומה לגנוסטיקאים שראינו לעיל אשר תפסו את הגורל בהתאם לצידוק הרציונלי, ייתכן שגם קלסוס טוען שחלוקת העמים לתרבויות שונות היא מקרית ביסודה. לפי הסבר אחר, קלסוס מחזיק בעמדה המייחסת לגורל תוצאה מנטית בהתאם לחוקיות קוסמית (כפי שעולה מהמיתוס האפלטוני ב'קריטיאס'). לעומת זאת, אוריגנס לא העלה על דעתו שייתכן שגורל המוטל בין אלים רבים מתוך התחרות יישא אופי מנטי. לדעתו, הגורל יכול להביע את שיפוטו הצודק של האל רק תחת השקפה מונותאיסטית – המייחסת את תוצאות הגורל לשיפוטו של אל אחד ויחיד. רק במצב כזה ניתן להניח שהגורל אינו שרירותי מבחינה אונטולוגית, אלא הוא אמצעי שהאל האחד והיחיד מביע בו את רצונו.²⁷⁸

אולם, פתרונו של אוריגנס לא שכנע את בני הפלוגתא של הנוצרים. כמאתיים שנה מאוחר יותר חזר הקיסר יוליאנוס ('הכופר') בחיבורו 'נגד הגליליים' על תוכן טענתו של קלסוס, אולם הפעם לא הסתפק הקיסר הפגני בטענה שהתבססה על סברה או על מסורת פילוסופית, אלא דרש אותם פסוקים אשר הובאו כמענה לקלסוס בחיבורו של אוריגנס. יוליאנוס יצא נגד הנוצרים הטוענים שהאל בחר בישראל לבדו, ובתוך כך האשים את פאולוס באופורטוניזם ובצביעות תאולוגית: 'פעם הוא טוען בתוקף שהיהודים בלבד הם נחלת האל ופעם הוא משדל את ההלנים לעבור לצדו'.²⁷⁹ לעומתו ביקש יוליאנוס להשתמש בהסבר המסורתי של היוונים:

ברם, התבוננו לעומת זאת בדברינו אנו. שאנו אומרים שהבורא הוא האב והמלך המשותף לכל, אך יתר העמים נתחלקו על-ידי בין אלים שליטי לאומים ומגונני ערים, אשר כל אחד מהם מושל בחלקו בהתאם לאופיו.

(יוליאנוס, נגד הגליליים 115e-d [מהדורת רוקח, עמ' 212, בשינויים])

יוליאנוס השתמש כמו אפלטון במונח $\lambda\eta\chi\iota\varsigma$ השאוב מהשדה הסמנטי של הגרלה,²⁸⁰ וקשר את אופי האלים לאופי העמים שנפלו בגורלם. בהמשך חיבורו קשר יוליאנוס את המיתוס האפלטוני ישירות לדברים לב, ח-ט:²⁸¹

278 דווקא לפי גישה זו קשה להבין מה משמעות מעורבותו של האל בתהליך ההגרלה, ונראה שאוריגנס נדחף לפרש את ההגרלה כמיסטריום שבאמצעותו נחשף רצונו של האל, כדי להימנע מתפיסת בחירה שרירותית.

279 יוליאנוס, נגד הגליליים 106b-c [מהדורת רוקח, עמ' 211, בשינויים], וראו שם, 99e-106c [מהדורת רוקח, עמ' 120-121].

280 משמעותה המקורית של המילה היא חלק שניתן בהגרלה. אמנם עשויה להיות למילה גם משמעות ניטרלית ללא קשר להגרלה, אך כאן נראה שיוליאנוס הסתמך על אפלטון, ועל כן סביר שדבריו כוונו למיתוס החלוקה הקדום. ראו במילון לידל וסקוט, 1996, ערך $\lambda\eta\chi\iota\varsigma$.

281 חיבור בין מיתוס החלוקה היווני לבין הסיפורים המקראיים נעשה כבר במסורות יהודיות הלניסטיות

לעברים יש הלכות מדוקדקות בענייני פולחן ורבבות איסורים ומצוות המצריכים אורחות חיים של קדושה כשל כהן, בשעה שהמחוקק אסר עליהם לעבוד את כל האלים, מלבד את האחד אשר 'יעקב הוא חלקו וישראל חבל נחלתו'.

(יוליאנוס, נגד הגליליים 238c [מהדורת רוקח, עמ' 230, בשינויים])²⁸²

בדומה לקלסוס תיאר יוליאנוס את דת ישראל כדת לאומית של עם ישראל. אולם הפעם לא תיאר עמדה זו כשיטה פגנית אלא כתפיסה יהודית מפורשת המבוססת על הפסוק בשירת 'האזינו' בנוסח שעמד לפניו.²⁸³ מיתוס זה הוצג בוויכוח נגד הנוצרים ככפול פנים: מחד גיסא הוא הגן על מסורת האבות היהודית, ומאידך גיסא ערער על הטענה הנוצרית; כל זאת כמובן כדי להגן על אמונתו הפגנית של הקיסר.

כללו של דבר, למיתוס בחירת ישראל בגורל שורשים קדומים בפשטם של פסוקי שירת 'האזינו' בנוסח המקורי. מיתוס זה הועם במקרא ובמקורות הקדומים שבאו בעקבותיו. מקורות אלו תלו כולם את בחירת ישראל בשיקולים ענייניים. עם זאת, זכרו של מיתוס החלוקה בגורל השתמר במסורות גנוסטיות שבהן שימש לשלילת התפיסה של הבחירה היהודית, ובביקורת אבות הכנסייה על תפיסה זו. אולם מיתוס זה חזר והופיע במדרשים המאוחרים. אמנם ניתן לראות בהופעה זו מקרה, אך ניתן גם להציע שהמיתוס העתיק צץ והועלה מחדש כאפשרות חיה ורלוונטית. אני מבקש להציע שתפיסת הבחירה המשתקפת במיתוס חלוקת העמים בגורל חזרה והופיעה במקורות היהודיים ברוח השימוש בה בוויכוח הפגני-נוצרי. כאמור, הקישור המפותח של מיתוס חלוקת העמים האפלטוני,

שונות. השוו למשל: חזיונות הסיבילות ג 105-116 – שם איחד הכותב היהודי ההלניסטי את המסורת היהודית על אודות מגדל בבל עם המסורת המיתולוגית היוונית של חלוקת העולם בין שלושה אלים, והשתמש במרכיבים דומים לאלו המופיעים בספר היובלים ח-ט. עוד על חזיון זה ראו גרון, 1998, עמ' 15-36. ורמן, תשס"א, עמ' 289, העלתה את ההשערה שספר היובלים וחזיונות הסיבילות עיבדו באופנים שונים חיבור יהודי הלניסטי.

282 על שימושו של יוליאנוס בדברים לב, ט נגד הנוצרים ראו קוק, 2004, עמ' 312-314. במקום אחר רימז שוב יוליאנוס לפסוקים מדברים לב בקשר לחלוקת העמים: 'זמשה שהזכיר בנים רבים של האל, והללו לא בני אדם הם אלא מלאכים [...] הוא [משה] הורה שאלוהים רק אחד הוא אולם הרבה בנים לו אשר חילקו ביניהם את אומות העולם' (נגד הגליליים 290e [מהדורת רוקח, עמ' 235]). ייתכן שיוליאנוס הסתמך על הגרסה הקדומה של תרגום השבעים שגרסה 'בני אל' ולא 'מלאכי אל'.

283 קשה לעמוד על מקור ההשראה לדרשת הפסוקים של יוליאנוס. ייתכן שהוא התבסס על מסורת יהודית קדומה אשר דרשה כך את הפסוק בדברים, מסורת שיכלה להגיע אליו בתיווך נוצרי או דרך מקור גנוסטי שהפסוק הובא בו כראיה לכך שהתורה עצמה מעידה על תפיסות פוליטאסטיות. כך שיער פלוסר, תשס"ב, עמ' 145, מבלי להידרש למוטיב הגורל. מסורת זו נפלה על המצע הפגני הפורה, והקיסר ניצל אותה להוכחת טענותיו. אולם סביר יותר בעיניי שיוליאנוס ביסס את דבריו על הדמיון בין המיתוס הפגני שבו החזיק לבין פשט הפסוק.

המבוסס על הגרלה קדומה, לפסוקים בדברים לב, ח-ט הופיע בדברי יוליאנוס 'הכופר' שעקב אחר קלסוס. ליהודים שעשויים היו להתוודע לטענות מעין אלו היו סיבות טובות לאמצן ולחדש את המסורת העתיקה שהודחקה, ואולי אף השתכחה. מצד אחד התפיסה שעם ישראל נפל בחלקו של אלוהים בגורל השתלבה יפה במרחב התרבותי הפגני ויכלה לבצר את הלגיטימציה של יהודים להחזיק במנהגי אבותיהם, ומצד אחר הייתה זו תגובה יהודית אנטי-נוצרית. מול התפיסה הנוצרית שבחירת ישראל זמנית ומותנית, ושהיא ברית שעבר זמנה בגלל החטא שנקשר לתורה, העמיד המדרש תפיסה שתלתה את הזיקה בין ישראל לאלוהיו בתוצאותיה של הגרלה אלוהית. הזיקה בין עם ישראל לבין אלוהיו אינה תלויה בתורה ובשמירתה ולא בזכויותיהם של ישראל – היא תוצאת הגרלה שכוונה את סדר העולם. ישראל שבבשר, כקיבוץ אתני, הם העם הנבחר. בחירת העם התרחשה בראשית הזמן, עוד לפני שהופיע עם ישראל על במת ההיסטוריה האנושית, והיא חלק מתכנית אלוהית כוללת שאינה נתונה לחילוף הזמנים. משום כך הזיקה בין ישראל לאלוהיו חלוטה, נצחית ובלתי מותנית, ולעומת זאת התפיסה הרפורמטורית של הנצרות היא חתירה תחת סדרי העולם ולפיכך בלתי לגיטימית. אם כן, את ההופעה המאוחרת של מיתוס הבחירה בגורל בין אלוהים עצמו למלאכיו יש לפרש כתגובה דרשנית או כהחייאה של מדרש קדום, במסגרת האתגרים הפולמוסיים שעמם נאלצו היהודים להתמודד.

דומה שעד שלא ימצאו מקורות חדשים, לא נוכל לדעת בוודאות איזו משמעות ייחסו הכותבים היהודים להגרלה האלוהית. ייתכן שבדומה למקורות מגוונים שהוצגו לעיל – גם המדרשים ראו בהטלת הגורל מעין מיסטריים מנטי שבו הובעו רצונו ודיעתו המוקדמת של האל באמצעות המטפורה של הגרלה אלוהית. פירוש זה עשוי להלום את הטענה היהודית בדבר עדיפותו של עם ישראל על פני עמים אחרים. לפי פירוש זה, גם אם לא ניתן להבחין בגורמים שהביאו את הקב"ה לבחור בעמו – הרי שהבחירה עניינית. עם זאת, יש להבחין בכך שבניגוד למיתוסים היווניים ובניגוד לפרשנות הנוצרית, אף לא אחד מן המקורות המתארים את חלוקת העמים בגורל מצייין מפורשות שהגורל נושא אופי מנטי. כאמור, בשירת 'האזינו' עצמה אין כל סיבה לבחירת ישראל על פני עמים אחרים. גם בכתבים הגנוסטיים הטלת הגורל מתוארת על פי הצידוק הרציונלי. לאור כל זאת, דומני שיש להעדיף את ביאור מיתוס הגרלה בין האל ומלאכיו כנושא אופי שרירותי. דווקא תפיסת בחירה מעין זו עשויה הייתה לשרת את העמדה היהודית בפולמוס הבין-דתי בשלהי העת העתיקה. התפיסה כי ישראל נפלו בגורלו של האל וכי כך נקבעו סדרי עולם שאין לשנותם כבר בשחר ההיסטוריה יכלה לשמש כטיעון נחרץ נגד האשמות שהוטחו ביהודים על ידי פגנים ונוצרים. כלפי הפגנים יכלו היהודים לטעון – והלוא אתם עצמכם מחזיקים בגישה שראוי שכל עם ישמור על החוק שהקנה לו האל שבחלקו נפל; כלפי הנוצרים יטענו היהודים – הברית הישנה תקפה ועומדת ואינה מותנית כלל בהתנהגותו של העם: 'אשרינו, מה טוב חלקנו, ומה נעים גורלנו, ומה יפה ירושתנו' (מתוך תפילת שחרית).

פרק רביעי

חלוקת טובין בגורל

אחד השימושים הבולטים ביותר בגורל הוא השימוש לצורכי חלוקת רכוש. שימוש זה מקובל ביותר משחר התרבות האנושית ועד היום וחוצה את הצידוקים השונים לגורל. השימוש בגורל לצורך חלוקת טובין מקובל ונפוץ הן תחת הצידוק הרציונלי, הן תחת הצידוק המנטי, הן תחת הצידוק המשחקי והן תחת הצידוק הפסיכולוגי, אם כי ההקשר והאופן של חלוקת הטובין בגורל עשויים לזכות לעיצוב שונה במסגרת כל אחד מן הצידוקים. שימוש זה בגורל מתועד ורווח גם בעולם היהודי למן תקופת המקרא ועד היום. בפתיחתו של הפרק נתוודע לשימושים המוקדמים של חלוקת רכוש פרטי בגורל ולפרשנות הדתית שהוקנתה להם. במוקדו של הפרק תעמוד חלוקת ארץ ישראל לשבטים בגורל. נעקוב אחר גלגולי הפרשנות של פרשייה מקראית זו בספרות המאוחרת ונראה כיצד הפכה הפרשה ההיסטורית המקראית הזו לפרדיגמה לחלוקות מגוונות בספרות קומראן ובספרות הרבנית.

הגורל בין קודש לחול במקרא – חלוקת טובין והנחלת הארץ

הקצאת טובין באמצעות גורל מופיעה פעמים מספר במקרא; ברבים מהמופעים מדובר בשימושי חולין מובהקים. החלוקה בגורל אינה נשענת על הנחות תאולוגיות או מטפיזיות; מקראות שונים מתעדים גויים ורשעים אשר פועלים בהתאם לנורמה מקובלת ומחלקים שלל בגורל. כך, למשל, מעיד המכתם במשלי המתאר גנבים המפתים להצטרף לחבורתם ולחלוק אתם שלל:

בְּנֵי אִם יִפְתּוּהָ חֲטָאִים אֶל תִּבְאֵ: אִם יֹאמְרוּ לָכֵה אֶתְּנוּ נֶאֱרָכָה לְדָם נִצְפְּנָה לְנֶקֶי חַנּוּם:
נִבְלָעַם כְּשֶׂאוֹל חַיִּים וְתַמְיָמִים כִּיּוֹרְדֵי בּוֹר: כֹּל הוֹן יִקָּר נִמְצָא נִמְלֵא כְּתִינּוּ שְׁלָל: גּוֹרְלָהּ
תִּפְּוֵל בְּתוֹכֵנוּ כִּיִּם אֶחָד יִהְיֶה לְקַלְנוּ: (מש' א, י-יד)

על פי פסוקים אלו, גם בחברת רשעים הגורל משמש כלי שוויוני לחלוקת השלל.¹ חלוקת שלל בגורל מתועדת אגב אורחא בנבואתו של נחום ומעידה ככל הנראה על הנהגה האשורית. הנביא מתאר את ההגליה האשורית של נא אמון: 'גַם הָיָא לְגִלְיָה הַלְכָה בְּשָׂבִי גַם עַל־לִי יִרְטָשׁוּ בְּרֹאשׁ כָּל חוּצוֹת וְעַל נִכְבְּדֵיהָ יָדוּ גוֹרֵל וְכָל גְּדוּלֵיהָ רָתְקוּ בְּזָקִים' (נח' ג, י).² באופן דומה מציג יואל הנביא את חלוקת ישראל כשלל הגויים:

פִּי הִנֵּה בְּיָמִים הַהֵמָּה וּבְעֵת הַהִיא אֲשֶׁר אָשׁוּב אֶת שְׁבוֹת יְהוּדָה וִירוּשָׁלַם: וְקִבְצָתִי אֶת כָּל הַגּוֹיִם וְהוֹרְדֵתִים אֶל עִמָּק יְהוֹשָׁפָט וְנִשְׁפָּטִי עִמָּם שָׁם עַל עַמִּי וְנִחַלְתִּי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר פָּרְדוּ בְּגוֹיִם וְאֶת אֶרְצִי חִלְקוּ: וְאֶל־עַמִּי יָדוּ גוֹרֵל וַיִּתְּנוּ הַיֵּלֶד בְּזוֹנָה וְהַיֵּלֶדָה מְכָרוּ בִּינָי וַיִּשְׁתָּנוּ: (יואל ד, א-ג)⁴

ראב טוען שיואל נשען בדברים אלו על עובדיה פסוק יא – אצל עובדיה הגורל מוטל על ירושלים, נחלתו של האל, ויואל מרחיב שימוש זה גם על בני ירושלים.⁵ אולם, דומה שאין צורך להניח קשר מובהק בין הקטעים ובהחלט סביר שנכסים שונים מן השלל חולקו בין הלוחמים באמצעות גורל, כפי שמתאר גם משורר תהלים את חלוקת בגדיו: 'חִלְקוּ בְּגָדֵי לָהֶם וְעַל לְבוּשֵׁי יְפִילוּ גוֹרֵל' (תה' כב, יט). גורל זה, אפוא, הוא אופן חלוקה הוגן ומוסכם בין 'שותפים' שזכו בו בכיבושיהם, והוא יכול לשמש לחלוקת קרקעות או מטלטלין. מופע דומה של חלוקה בגורל, אף הוא בהקשר שלילי מובהק, מופיע בתשובתו של איוב לאלֵיפוּ הַתִּימְנִי. כשהוא מבקש להמחיש את חוסר הצדק שבטענה כלפיו הוא מוכיח את רעיו: 'אֶף עַל יְתוֹם תְּפִילוּ' (איוב ו, כז). בפסוקים אלו מתועד, ככל הנראה, נוהג של חלוקת יתומיו של בעל חוב שנפטר בין הנושים.⁶ ברור שגם בדברים אלו אין טענה לגבי עירוב

- 1 ראו סקוט, 2000, עמ' 38; אולם השוו לפרוש אבן עזרא לדברים כה, יג, ד"ה 'בכיסך', הרואה בכיס משקל מוטה המשמש לרמאות.
- 2 וראו את פירושו של שד"ל לישעיהו יד, יב המפרש באופן דומה את הצירוף 'חולש על גוים' בהשראת לשון חז"ל: 'מטילין חלשים על הקדשים ביום טוב אבל לא על המנות' (משנה, שבת כג, ב), ומציע שמקורו של 'חלש' ב'חלק' כפי הדמיון שהציעו הגאונים ואבן ג'אנח בפירושים. ראו אברמסון, תשמ"ח, עמ' 323; ברונזניק, תשל"ז. לאור החומר שאני מכיר, קשה לענות על השאלה האם האשורים ייחסו משמעות דתית לחלוקת השלל בגורל.
- 3 בנוסח המגילה ממערת האיגרות הנוסח הוא 'על עמי', בדומה למילת היחס במקורות האחרים.
- 4 ראו כוגן, תשנ"ה, עמ' 50; קרנשאו, 1995, עמ' 172-176, והשוו הדומים לו בעובדיה יא (למקרא זה הוצע גם פירוש הקושר את הגורל בהתקפה על ירושלים; אולם דומה שלאור העובדה שהפסוק מדבר על יום השבי – זיהוי הטלת הגורל עם חלוקת השלל משכנע יותר); נח' ג, י.
- 5 ראב, 1996, עמ' 176.
- 6 כך מפרשים פרשנים מודרניים את הפסוק. ראו פופ, 1965, עמ' 55; חכם, תשנ"ח, עמ' 59. אולם השוו לפירושים המסורתיים של רש"י, המפרש את הפסוק כמוסב על שיפוט לחומרה של איוב, ושל ראב"ע, המפרשו כהפלת קיר על היתומים.

של כוחות מטפיזיים בהשלכת הגורל ותוצאותיו; הגורל כאן הוא אמצעי חלוקה שוויוני והביקורת על פעולה נפסדת זו – ככל שמדובר ביתומים – הנה מובהקת. כיצד יש לפרש תיאורים אלו של חלוקה בגורל על ידי רשעים? מקראות אלו ודאי אינם מערבים את ה' בהפלת הגורל או בתוצאותיו, והשימוש בגורל נושא אופי רציונלי – הקצאתי או חלוקתי. אולם דומה שהשימוש הספרותי שהנביאים, משורר המזמור בתהלים ובעל ספר איוב עושים באופן חלוקה זה והדגשתו מוסיפים עוד נופך לגורל. הבחירה הספרותית במוטיב הגורל – לצד ביטויים חריפים של רצח, חורבן ושעבוד – מטעינה את האפיוודה של חלוקת השלל בגורל במשמעות סמלית של השפלה ובוז. ממד זה ניתן לשייך לשדה השימוש 'המשחקי' בגורל. תהליך ההחפצה הלא אנושי של הקרבנות מובלט על ידי ההתנהגות של מחלקי השלל. הממדים הפומבי והראוותני מדגישים את העוצמה של מטילי הגורל ה'משחקים' משחק עריצות בחייהם של הכבושים, הנשדדים או היתומים. במקראות המתעדים את נוהג החלוקה בגורל בהקשר לאומי, השפלה זו מועצמת לאור תפיסת העם והארץ כנחלת ה', וייתכן שהשימוש הסמלי בגורל בנבואות אלו הוא תמונת ראי לתפיסה שהעם והארץ הם גורלו של אלוהים, תפיסה שגוניה יידונו להלן.

בעוד שמופעים אלו של הגורל במקרא אינם מכילים הנחות מטפיזיות, ספרות החכמה מבקשת לשלול את העמדה שניתן להשתמש בגורל כמכשיר שתוצאותיו מקריות. ניסוח חד של עמדה זו מופיע בספר משלי: 'בְּחֵיק יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרֵל וְמָה' כָּל מְשַׁפֵּטוֹ' (מש' טז, לג).⁷ ודוק, בעל המכתם מניח שמטילי הגורל חושבים שהגורל יוצא מחיקם ותוצאותיו מקריות; חידושו הוא כי התערבות אלוהית היא המכריעה את תוצאותיו. מוסר זה תובע דיון מחודש גם במשמעויותיו התאולוגיות של סוג ההכרעה הראשון בגורל. גם, ואולי בייחוד, כאשר שותפים להגרלה רוצים לערוך תהליך המנותק משיקולי העדפה כלשהם – האל הוא הקובע את תוצאות ההגרלה. כללו של דבר – אין ביכולת האדם לבנות אירוע מלאכותי שתוצאותיו תהיינה מקריות. רעיון דומה חוזר גם בתפילה של משורר תהלים שכבר דנתי בה בפרק הקודם: 'ה' מְנַת חֶלְקִי וְכוֹסֵי אֶתָּה תוֹמִיָּה גּוֹרְלִי / חֶבְלִים נָפְלוּ לִי בְּנַעֲמִים אֶף נַחֲלַת שְׁפָרָה עָלַי' (תה' טז, ה-ו). גם כאן המשורר משתמש במצב חיים מוכר כדי לתאר באופן מטונימי, מטפורי או סמלי את יחסיו עם ה'.⁸ בפרק הקודם ראינו כיצד הוראת המילה 'גורל' הולכת ומתרחבת במקראות מאוחרים כך שתסמן את חלקו הכללי של האדם הניתן לו מאת האלוהים עצמו, המתואר כמפיל את גורלו.

7 ראו גבריהו וליונשטאם, תשכ"ה; לינדרבלום, 1962; קיטץ, 2000; כל זאת כמובן אם לא נקבל את תיקון הנוסח של איברי, 1961, המשייך את הכתוב באופן מובהק לטכניקה מנטית שעליה דנתי בפרק השני.

8 באופן מטונימי יפורש הצירוף כנחלה שנפלה בחלקו מאת ה'; פירוש מטפורי מתון יפרש את הפסוק כמורה על חלקו הכללי של האדם בחיים, פירוש מרחיב יותר יפרשו כמצביע על קרבה אינטימית בין המשורר לאלוהים – כך שהאל הוא ממש חלקו של האדם, ופירוש סמלי יראה בגורל הממשי סמל לכל תנאי חייו של האדם בעולם.

לאור מקראות אלו לא נתפלא לגלות שקריאה הרמוניסטית של המקרא, האופיינית לקריאה המסורתית, קראה מחדש גם את המקרים שבהם הגורל מובן באופן רציונלי וטענה אותם במשמעות סמלית ומנטית. זאת במיוחד כאשר הגורל משמש ככלי לביצוע הוראת חוק אלוהית, ו/או כאשר הוא מופיע כחובה ריטואלית ו/או כשהוא נדרש להיעשות לפני ה'.

נחלת ארץ ישראל – על פי הגורל או על פי ה'?

דומה ששימוש הגורל הבולט והרווח ביותר במזרח הקדום ובספרות המקרא הוא השימוש בגורל לצורכי חלוקת נחלה; הוא נפוץ עד כדי הזדהות ההוראה הלשונית של 'גורל' עם 'נחלה'. גם את המקרה הזה של חלוקת נחלה, בדומה לחלוקת טובין אחרים, ניתן לפרש בשני אופנים שונים. פירוש מנטי יקנה לשימוש בגורל לצורכי נחלה משמעות מטפיזית חריפה; לפי פירוש זה, הגורל מייצג הכרעה של כוח עליון שמפילי הגורל כפופים לו. לעומת זאת, בפירוש רציונלי להטלת הגורל לא תהיה הנחה מטפיזית על אודות התערבות אלוהית בגורל; הגורל הוא אמצעי רציונלי זמין ונוח לצורך הקצאת נחלות למוטבים בעלי זכויות שוות או לפירוק שותפות, בין אם נוצרה ביוזמת השותפים ובין אם על ידי גורם שלישי, כגון במקרה של מות האב המוריש את נחלתו לבניו.

חוקים שונים מן המזרח הקדום מציגים מנגנונים משוכללים לחלוקת העיזבון, תיאורים אחרים של חלוקה בגורל עוסקים בהקצאת קרקעות מלכותית. בתעודות שדנים

9 ראו דרייבר ומייילס, 1935, עמ' 426-427; ווסטברוק, 1991, עמ' 118-141; הנ"ל, 2003, א, עמ' 57, 395, 542; בעת פטירת האב, צעיר האחים מחלק את נחלת האב לחלקים כמספר האחים ועוד אחד. הבכור בוחר לו חלק, ועל שאר החלקים האחים מטילים גורל ביניהם. לאחר החלוקה האחים נשבעים זה לזה שלא יערערו על החלוקה ולא יגישו תביעות נוספות. חוק זה בנוי במתכונת רציונלית מובהקת. הטקסט נעשה במרחב הפרטי של האחים, ללא כל הקשר דתי. כדי להבטיח הקצאה דומת ערך של חלקי נחלה – צעיר האחים, החלש ביותר, ממונה על העמדת החלקים לחלוקה, ולמעט הפריווילגיה של הבכור, הגורל מבטיח חלוקה ללא משוא פנים. קיטץ, 2000, מציעה טקסטים מסופוטמיים המתוארכים לסביבות המאה השבע עשרה לפנה"ס שמתארים חלוקה בגורל בין יורשים. החלוקה מתבצעת כאשר היורשים מסכימים לחלק ביניהם את הנחלה המשותפת. מבלי הסכמה זו, הנחלה נותרת בשותפות בשלמותה. אם היורשים מעוניינים לחלק את הנחלה ביכולתם למנות אדם, מנהיג או סופר, מקרב משפחת היורשים או מחוצה לה, אשר תפקידו לנהל את חלוקת הנחלה. לפרוצדורה המשפטית המקובלת במזרח הקדום שעולה מתעודה זו ארבעה מרכיבים: הצהרה על אודות הסכמה הדדית לחלוקה; הסכמה על החלקים העומדים לחלוקה ועל שיטת החלוקה בגורל; שבועה בשם המלך והסרת כל תביעה (שלעתיים מגובה בסנקציה) נגד החלוקה שהתבצעה. גם נחלה זו בגורל נושאת אופי רציונלי ואינה נושאת מטען תאולוגי משמעותי. המרכיב שעשוי לשאת מטען דתי הוא השבועה, אולם שבועה זו שהאחים נשבעים זה לזה בשם המלך, ללא הזכרה מפורשת של אלים, מקנה לחלוקה בגורל תוקף חוזי מחייב, ולכל היותר מערבת את האל כערב לחלוקה שבוצעה על ידי בני אדם. תעודות אחרות שהיא מביאה ממקומות את החלוקה בפני פסלי האלים, אך דומה שמעמד זה נועד להעניק

בהן ענבר, גאל וויינפלד הריבון פוקד את נתיניו ומעניק להם קרקעות כגמול על שירותם הצבאי.¹⁰ להטלות הגורל בטקסים אלו לא נלווים מטענים תאולוגיים מובהקים.¹¹ ההגרלה נועדה להדגיש את שוויון הערך שהריבון מייחס לכל אותם נתינים שהוא מקנה להם נחלות.

מעניין במיוחד הוא חוק התנחלות המופיע ב'חוקים' לאפלטון. בפרק הקודם התוודענו למיתוס חלוקת העמים בגורל בין אלים שונים. ניתן היה להיווכח שביסוד חלוקת העמים עומדת תפיסת עולם טריטוריאלית שלפיה האלים חילקו ביניהם את העולם וכך זכו בעמים המיישבים אותו. מעבר לדוגמאות שפגשנו, מיתוסים קדומים שונים מוסרים תיאורים מפורשים על חלוקת הארץ בין אלים.¹² גם טיבם של גורלות אלו אינו ברור, והם נתונים לפרשנות. בפרק הקודם עמדתי גם על ההקבלה המרתקת בין שירת 'האזינו' לבין המיתוס שהציג אפלטון בדיאלוג 'קריטיאס' שלפיה נשא מיתוס חלוקת הארצות לאלים השונים אופי של מנטיקה-קוסמית, ועל המתח בין תיאור זה לבין יחסו האינסטרומנטלי של אפלטון לגורל העולה מכתבים אחרים. והנה בספרו 'החוקים' אפלטון מוסיף את הממד הנורמטיבי של חלוקת נחלות בגורל. כאן הוא עובר מן המיתוסים שבהם אלים מטילים גורלות ביניהם לצורך קביעת בעלות, לפעילות אנושית המקדישה נחלות לאלים שונים באמצעות גורל:

יש לדאוג לכך, שהעיר תיווסד ככל האפשר במרכז הארץ [...] אחר כך יש להפריד בין שנים עשר חלקים; אך קודם כל יוקם מקדש – שייקרא טירה – להסטיה, זיוס ואתיני, ויוקף בחומה עגולה; החל משם תיחתך העיר וכל הארץ לשתים

משמעות דתית להסכמה החוזית ולא להציג את האלים כקובעי תוצאות הגורל. מלמט, 1989, מציג מקבילות מאלפות לנחלה בגורל בישראל ובמארי המזכירות פרשיות מקראיות, כגון בנות צלופחד.

10 גאל, 1978, עמ' 145-148; ויינפלד, תשנ"א, עמ' 233-234; ענבר, תשמ"ה, עמ' 143-144.

11 בשונה מן המפקד שבו משולבים מרכיבים מטפיזיים ודתיים מובהקים.

12 כך לדוגמה באתר'ס'יס, סיפור המבול הבבלי, נכתב בפתיחת הלוח הראשון (שורות 9-16) כי בימי קדם, בטרם נברא האדם, 'הפילו האלים גורל (is-qá-am id-du-ú) ויחלקו/ אנו עלה השמימה/ [אנגליל] לקח את הארץ לממשלתו; מנעול, "מכמרת", לתהום ים, נתנו לאנכי הנסיך' [תרגום שפרה וקליין, תשנ"ז, עמ' 91]. גם המיתוס היווני מתאר את חלוקת העולם בגורל בקטע המפורסם באיליאדה, ספר טו 187-195 [תרגום טשרניחובסקי, עמ' 349], שבו פוסידון מספר על חלוקת העולם בינו לבין שני אחיו בני קרונוס: 'הכל לשלושה חילקנו אף חלק כחלק ירשנו/ בא ים השיבה בחלקי, ומכון לשבתי עולמים, / פור הטלנו, בגורלו של הדס אשמני הדומה, / זבס הוא זכה במרחבי שמים, נאות ענן ואיתר'. על הדמיון הרב בין תיאור זה לבין תיאור החלוקה המשולשת בתחילת המיתוס הבבלי אתר'ס'יס כבר עמדו רבים. כפי שלימדני חברי יקיר פז, כבר בשלב מוקדם מאוד עורר תיאור זה של החלוקה בגורל התנגדות עקרונית ותאולוגית, זאת בעיקר משום שתיאור זה נתפס כפוגע במעמדו של זאוס. ויכוח מפורש זה על טיבו של הגורל בתרבות הקלסית מקביל לדיון שאני מבקש לחלץ מן המקורות היהודיים. עוד על כך ראו בר און ופז, תשע"א, עמ' 26. מיתוסים נוספים הקשורים לחלוקת הארץ בגורל מן המזרח הקדום ומהתרבות הקלסית ראו גולדשטיין, תשע"א; תגר-כהן, 2002.

עשרה גזרות ששוויון יושג בהקטנת הגזרות בנות הקרקע הטובה ובהגדלתן של אלה שהקרקע שלהן גרועה. אחר כך יש לחלק את הגזרות לחמשת אלפים וארבעים נחלות, שכל אחת מהן שוב תהיה בת שתי חלקות, זו – קרובה לעיר, וזו – מרוחקת ממנה. חלקה שמקומה סמוך לעיר תחובר עם אחת מהקיצוניות לנחלה אחת; שניה מן העיר תחובר עם שניה מן הקצה, וכך לגבי כל השאר. וגם לגבי שתי החלקות האלה יש לקיים את הכלל שקבענו זה עתה לגבי אדמה גרועה וטובה, ולאזן הבדלים אלה בהגדלת החלקות או הקטנתן. גם את האנשים יש לחלק לשתיים עשרה קבוצות, שכולן תהיינה שוות ככל האפשר מצד הרכוש האחר שבידי אנשי כל קבוצה וקבוצה, לאחר שתיעשה רשימה של כל אותו רכוש לאחר מכן יש להגדיל את שתיים עשרה הגזרות בין שנים עשר אלפים, לכנות כל גזרה על שם האל שזכה בה ולהקדישנה לו, ולקרוא לה 'שבת'. וגם את העיר יש לחלק לפי שיטה בה נתחלקה הארץ בכללה, וכל איש יקבל שני בתים: זה קרוב למרכז וזה מרוחק ממנו. בכך תסתיים נא פרשת ההתנחלות.

(אפלטון, החוקים ה', סטפנוס 745-746 [תרגום ליבס, עמ' 175-176])¹³

חלוקה שיטתית זו של נחלה משלבת בין האופי הרציונלי של שימוש בגורל אשר נועד להשיג שוויון בין הנוחלים לבין אופי מנטלי ומקודש של חלוקה בגורל. נראה כי ניתן לבאר את תפקידיו של הגורל כאן בשני אופנים: מנקודת מבט רציונלית – הגורל מבטיח תהליך התנחלות מסודר, הוגן, נטול מריבות ובר-קיימא; מנקודת מבט תאולוגית – הוא מעיד על קרבה לאל, וייתכן שאף על בחירה על ידו או על ידי גורם שגם האלים כפופים לו. המעניין ביותר בתיאור זה הוא שהגורל הוא הצייר המכונן את התלות ההדדית בין השבט ואלוהיו. נפילה זו בגורל קובעת את תנאי חייו היסודיים ביותר של האדם – ביתו, נחלתו-פרנסתו, ואלוהיו/אמונותיו/נאמנויותיו. האדם נקבע על ידי הגורל ללא כל מידה של אוטונומיות. כך נוצר מתח דיאלקטי מפתיע בין הפרספקטיבה ה'חילונית' וה'תאולוגית' שניתן לכנותו 'פרדוקס הגורל האלוהי'. השימוש החילוני בגורל מהווה ביטוי לאוטונומיה אנושית, לצורך לספק מרכיבים חברתיים שונים ולעגן את זכויותיהם של בני האדם בנחלתם, ואילו המשמעויות התאולוגיות הנתלות בגורל מציגות את האדם ככלי משחק פסיכי בידי כוחות שמעבר לו המכתיבים את כל ישותו. קטע זה מרתק במיוחד מפני שהוא מתאר את הבחירה האנושית – להטיל גורל ולייחס משמעות דתית לתוצאותיה – כהכרעה מכוונת של המחוקק ('המלך הפילוסוף').¹⁴ מעניין יהיה להקביל תפיסה זו לדיון בהנחלה באמצעות גורל במקורות היהודיים.

13 מקור נוסף למודל זה, אך ללא הגרלה, ראו מדינאי 271d-e.

14 כפי שראינו, יחסו של אפלטון לגורל נע בין יחס אינסטרומנטלי לציני. לעתים אפלטון מתייחס לגורל כאל אמצעי רציונלי לחלוקה שוויונית בגורל; לעתים הוא אף ממליץ על ניצול ציני של הגורל כדי ליצור את הרושם בקרב משתמשי הגורל שלתוצאותיו תוקף אלוהי. דומני שאת חוק ההנחלה יש

כללו של דבר, מסורות מזרח קדום ויווניות מגוונות מתארות חלוקת נחלות בגורל בין יורשים, שותפים או נתינים. פעמים רבות היא מתבצעת על ידי בני אדם ללא התערבות אלוהית. חלוקה זו באמצעות גורל ממלאת בעיקרה פונקציה חוזית – הצדדים משתמשים שימוש רציונלי בגורל כדי להשיג צדק הקצאתי. עם זאת, לעתים מתלווה למרכיב הרציונלי של השימוש בגורל גם מטען תאולוגי הקושר את החלוקה בהכרעה אלוהית.

'אֵךְ בְּגוֹרֵל יִחַלֵּק אֶת הָאָרֶץ' – הציוויים בתורה על חלוקת ארץ ישראל בגורל מעניין לגלות כי חלוקת ירושה פרטית בגורל כמעט אינה מוזכרת במקרא ואין לה כל אזכור בחוק המקראי,¹⁵ אם כי ייתכן שניתן למצוא רמז למנהגי חלוקה בגורל בנבואת הזעם של מיכה ב, ה: 'לָכֵן לֹא יִהְיֶה לָךְ מְשָׁלֶיךָ חֶבֶל בְּגוֹרֵל בְּקֹהֶל הַ"16. אולם המקרא עוסק בהרחבה בחלוקת ארץ ישראל לשבטים בגורל. הדיון להלן ינתח פרשיות מורכבות אלו ויעמוד על משמעותן ועל יחסן לפרשיות מקראיות אחרות.

הציווי על הנחלת הארץ בגורל מופיע באופן הברור והמובהק ביותר בתורה לאחר המפקד ערב הכניסה לארץ, בבמדבר כו, נב-נו:

[א] וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לְאמֹר: לְאֵלֶּה תִּחַלֵּק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת: לָרֶב תַּרְבֵּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תִּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פָקְדָיו יִתֵּן נַחֲלָתוֹ:
[ב] אֵךְ בְּגוֹרֵל יִחַלֵּק אֶת הָאָרֶץ לְשְׁמוֹת מִטּוֹת אֲבֹתָם וַיִּנְחַל: עַל פִּי הַגּוֹרֵל תִּחַלֵּק נַחֲלָתוֹ בֵּין רֶב לַמְעַט:

הוראת החוק המופיעה כאן עוררה מבוכה בקרב פרשנים מסורתיים וביקורתיים.¹⁷ לכאורה, פסוקים נג-נד (קטע א) סותרים את פסוקים נה-נו (קטע ב): אם הארץ נכתבה

להבין באופן דומה. בניגוד לאופי החלוקתי של המיתוסים שבהם כל אל מקבל לרשותו נחלה שונה מאוד בטיבה מנחלתו של אל אחר, החלוקה כאן מוסדרת באופן רציונלי מדוקדק כך שתבצע הקצאה שוויונית על ידי בני האדם. השוויון אמור לגרום לסיפוק ולמנוע מריבות על נחלה. חלק מהמנגנון האנושי להשגת שוויון הוא חלוקה ללא משוא פנים באמצעות גורל, אולם כאמצעי נוסף לנטרול הערעור על תוצאות החלוקה אפלטון ממסד את התהליך באופן דתי כך שהגורל ייתפס כהכרעה אלוהית.

15 להלן אציע כי פרשנים מאוחרים ייחסו משמעות פרדיגמטית לחוק ההנחלה הלאומית והכילו אותו גם על חלוקת נחלות פרטית.

16 בין הפרשנים הביקורתיים יש הקובעים בהכללה כי אין רמז לחלוקת ירושה בגורל כלל, ויש המוציאים מן הכלל כתוב זה, ראו מלמט, 1989, עמ' 50.

17 ראו בבלי, ב"ב קיז ע"א (הסוגיה מניחה שמדובר בחלוקה משנית); שם, קכא ע"ב; שיטות הראשונים שם – רשב"ם, רגמ"ה, הרמ"ה ורמב"ן לבראשית מח, ו ובמדבר כו, נד גורסים שהארץ נתחלקה לחלקים שווים. רש"י על התורה, כנראה בעקבות הספרי, סבור שהגורל הוטל על חלקים לא שווים. דיון מפורט ראו עוד להלן. דיון מקיף בגישות השונות שהועלו במחקר והצעותיהם השונות לפתרון ראו כסלו, תשס"ז, עמ' 65-74, ובדיון להלן אתייחס להצעות המרכזיות ולהצעתו שלו.

וחלוקה לחלקים שווים לפני ההגרלה הרי שכל חלק שווה ואין אפשרות להבדיל בין הרב למועט, ואם יש להבחין בגודל השבט כיצד יש להשתמש בגורל? רוב הפרשנים נוקטים גישה הרמוניסטית המבקשת ליישב את הסתירה בפסוקים. פירושים אלו ניתן למיין לפי ההבחנה הנוגעת לאופיו של הגורל: חלק מן הפירושים מתייחסים לגורל כמכשיר מנטי אשר חילק בעצמו את הארץ לפי הקריטריון של גודל השבטים,¹⁸ ופירושים אחרים רואים בגורל מכשיר רציונלי-רנדומלי ומפרשים את אופן הטלתו כמורכב.¹⁹ עוד אשוב ואדרש לפירושים אלו בדיונים הבאים הנוגעים לחלוקת הארץ – הן במזמור קדום מתהלים, הן בספרים יהושע ויחזקאל והן בפירושים מאוחרים יותר מימי הבית השני, תקופת התלמוד והגאונים. אולם כפי שביארו היטב בינס, חיות וכסלו, הפירושים הרבים והשונים אינם מצליחים ליישב את המתח בפסוקים, ואולי מוטב לחדדו מאשר לנסות לפתור אותו.²⁰

דומני שלפנינו שני קריטריונים שונים ומתחרים של צדק שנשתמרו בפסוקים: האחד מורה על חלוקת הקרקע לפי גודל השבטים ואילו האחר מורה על חלוקה שוויונית, ללא משוא פנים, בגורל. חלוקת הנחלה לפי גודל השבטים קשורה באופן הדוק למיקומה של הפרשייה בתורה. כפי שמדגישים רבים מהחוקרים – לאור הדמיון לנהגים מן המזרח הקדום, ולאור המילים 'לְאֵלֶּה תִּחַלֵּק הָאָרֶץ' הקושרות את הציווי על חלוקת הארץ לשמות המשפחות שנמנו – אין זה מקרי שהציווי על חלוקת הארץ מופיע לאחר המפקד. המפקד נועד לסמן את הזכאים לנחלה בארץ, ובעקבות העובדה כי השבטים שונים בגודלם מופיע הציווי לחלק את הנחלות בהתאם לגודל השבטים. איתמר כסלו הוכיח היטב שלאחר שנקבע ציווי זה הוספו פסוקים נה-נו לשיטתו של מחבר שהתנגד למגמה זו. שיטה זו נועדה 'לתקן' את הרושם שעולה מן הפסוקים ולקבוע שהארץ תחולק 'אך בגורל' לשנים עשר חלקים, אף אם אינה עולה בקנה אחד עם גודל השבטים.²¹ כך נוצר ציווי מקראי

18 על פירושים מסורתיים ראו להלן. לפירושים ביקורתיים ברוח זו ראו נות', 1968, עמ' 209; גיריס וקוטס, 2005, עמ' 312.

19 שלושה אבות פירוש רציונליים ניתנו למקראות אלו: לפי הראשון, הגורל יחלק חלוקה ראשית ואילו הנחלות יחולקו לפי גודל בתי האב; לפי השני, הגורלות יעלו את מקום הנחלה אך גודלה ייקבע בהתאם לגודל השבט; לפי השלישי, שבטים בגדלים שונים יחלקו ביניהם נחלות בגדלים שונים, כך שבטים גדולים יטילו גורל על נחלות גדולות ואילו שבטים קטנים על נחלות קטנות. ראו סיכומיהם של ליכט, תשנ"ה, עמ' 53-56; כסלו, שם, שם.

20 חיות, תשס"ח, עמ' 59-62; כסלו, תשס"ז, עמ' 65-74. לדבריהם התוודעתי רק לאחר שכתבתי את רוב הדברים שלהלן. גיליתי שניתוחי תואם להפליא את מסקנותיהם בנוגע לניתוח הכתובים (ופחות את הצעותיהם ההיסטוריות ומסקנותיהם הפרשניות), ואשריי שכיוונתי.

21 על זיהוי מסורות אלו כמסורות כוהניות, הן במדבר והן ביהושע, ראו פטרסן, 1980, עמ' 131-146; אחיטוב, תשנ"ו, ליהושע יח; קנהל, תשנ"ג, עמ' 93 והע' 138 [הוא מתלבט בנוגע לשיכוך של ציווי החלוקה בגורל לתורת כוהנים או לאסכולת הקדושה]. אך השוו לדיונו של כסלו (שם) התולה את ההוספות בתקופה הפרסית. ניתן, כמובן, ליישב את הסתירה לכאורה בין הפסוקים ולטעון שהחלוקה נעשתה בגורל משוכלל, כך שבט גדול קיבל יותר גורלות נחלה בעת הטלת הגורל. כך ייתכן לפרש

שהכיל סתירה פנימית – מחד גיסא הוא מורה לחלק את הארץ לפי גודל השבטים ומאידך גיסא הוא מורה לחלק אותה בגורל.²²

בדומה לפרשיות רבות אחרות, ניתן למצוא במקראות מאוחרים יותר פרשנות פנים-מקראית שמנסה להתמודד ולתרץ סתירה זו. כפי שמציין לוין, קריאה הרמוניסטית של המקרא אינה מאפשרת לראות את המפקד כהכנה לנחלת הארץ, שכן לא כל השבטים הנמנים במפקד אכן נחלו ממערב לירדן.²³ אולם אם נקבל את ניתוחו של כסלו שהוצע לעיל, הרי שאין לנתק בין המפקד לפרשייה זו אלא לראות בפרשיות המאוחרות תיקון ופירוש לפסוקים הבעייתיים. כך מופיע תיקון ברור לציווי על הנחלת הארץ בגורל בבמדבר לד, יג-יד. לאחר ההסכמה לאפשר לשניים וחצי השבטים להתיישב ממזרח לירדן, מתקנת ההוראה המקורית לחלק את הארץ בגורל לכל שנים עשר השבטים שנמנו במפקד ומורה לחלק את הארץ רק לתשעה שבטים וחצי.²⁴ גם את החזרה על הדין בבמדבר לג, נג-נד יש לפרש כתיקון וכפרשנות פנים-מקראית שנועדה למתן ולפתור את המתח שבהוראה הראשונית של החוק שהכילה את הסתירה:

והורשיתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אתה: והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחתכם לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעיט את נחלתו אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה למטות אבותיכם תתנחלו:

כאן מצוין בפירוש כי החלוקה בגורל היא 'למשפחתיכם', דהיינו החלוקה בגורל היא חלוקה משנית המתבצעת על פי מספר המשפחות בשבט.²⁵ נראה שגם סוף הכתוב, 'אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה', מתאר את אופן השימוש בגורל, ואולי ניתן להעלות כאן סעד מן הכתובים לפירושים המאוחרים המורים שהגורל נגע לתחומים או לכיוונים ולא דווקא לחבלי ארץ מדויקים ומסומנים מראש.²⁶ יתרה מזו, לפי פירוש פנים-מקראי זה לא ברור שהארץ חייבת להתחלק בגורל כלל ועיקר. בניגוד ללשון הציווי החד-משמעית מבמדבר כו, נה, 'אך בגורל יחלק את הארץ', כאן לא מופיע כלל ציווי לחלוק בגורל אלא תביעה ממשפחות כל שבט לקבל את ההקצאה שתינתן להן על ידי הגורל. הגורל שוב

את הפסוקים ביהושע יז, ה: 'ויפלז חבלי מנשה עשרה'. אולם דומה שבפשטי הכתובים מדובר כאן בחלוקה הפנימית בתוך המשפחות.

22 את פסוק נו, 'על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט', ניתן לפרש בשתי דרכים הפוכות. לפי הפירוש האחד הוא דורש לחלק בגורל ללא התחשבות בין רב למעט (כך יש לפרש את הפסוק לדעת כסלו, וראו הוכחותיו שם); לפי פירוש אחר הוא מורה לחלק על פי שני הקריטריונים הקודמים גם יחד, וכך פירש אולד, 1980, עמ' 73; הצעות נוספות ברוח זו ראו כסלו, תשס"ז, עמ' 71 הע' 20.

23 לוין, 2000, עמ' 324, וראו דיונו המפורט במטרות המפקד בעמ' 328-329.

24 דיון מפורט בפסקה ובמגמותיה השונות ראו כסלו, תשס"ז, עמ' 130-135.

25 דיון יסודי במונחים השונים והשערה לגבי תהליך התגבשותם ראו לוין, 2000, עמ' 332-337.

26 ליכט, תשנ"ה, עמ' 167.

אינו ציווי אלוהי שאין לסטות ממנו, ולאורו ניתן לאפשר דרכי חלוקה אחרות (מה שאפשר למשל לשניים וחצי השבטים לנחול ממזרח לירדן). כך רוכך הציווי הראשון ונפתרה הסתירה הפנימית שבו. אולם, מניין הגיעו הציוויים השונים שהזיקו את המהלך הפרשני הפנים-מקראי? על כך ניתן לעמוד באמצעות עיון במזמור עח בתהלים, בספר יחזקאל ובפרשיות נחלת הארץ בגורל בספר יהושע.

הנחלה אלוהית בתהלים עח

המזמור בתהלים עח בנוי במתכונת של שירה היסטוריוסופית המזכירה במידה מסוימת את שירת 'האזינו' שתידון להלן. המזמור, המהווה המנון להמלכת בית דוד במקום בית יוסף, מונה את החסדים והטובות של ה' לישראל במצרים ובמדבר ומציב לעומתם את כפיות הטובה של ישראל, והוא משקף מסורות עצמאיות בהשוואה למסורת התורה.²⁷ המשורר מביא ראיה מכרעת להעדפת בית דוד על פני בית יוסף מחורבנה של שילה, אולם אין במזמור אזכור של גלות מלכות הצפון. לאור זאת, דומה שניתן לקבוע את זמן חיבורו של המזמור בין חורבן שילה לבין גלות ממלכת ישראל. דומה שמזמור זה משקף מסורת קדומה ביותר על יציאת מצרים, הזכייה בארץ והנחלתה. המזמור כולו מאופיין בהדגשת הנהגתו הישירה של ה', וניהול ההיסטוריה מיוחס לו באופן בלעדי. במהלך הסקירה ההיסטורית המזמור מתאר את הורשת הארץ והנחלתה בפסוקים נד-נה: 'וַיְבִיאֵם אֶל גְּבוּל קְדֵשׁוֹ הַר זֶה קִנְיָתָהּ יְמִינוֹ: וַיַּגְרֵשׁ מִפְּנֵיהֶם גּוֹיִם וַיְפִילֵם בְּחֶבְלֵי נַחֲלָה וַיִּשְׁכַּן בְּאֶהְלֵיהֶם שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל'.

גם פסוקים אלו מדגישים את פעולתו הישירה של ה' ואת השלכתה על קדושתה של הארץ.²⁸

את הביטוי 'וַיְפִילֵם בְּחֶבְלֵי נַחֲלָה' ניתן להבין מבחינה לשונית בשני אופנים שונים – לפי פירוש אחד מתוארת כאן הורשה של העמים ומתן הארץ ללא קשר לחלוקה בגורל,²⁹

27 ראו זקוביץ, תשנ"ז; ישמח, תשל"ו. אך השוו ברלין, 2005.

28 על הר ציון כנחלת ה' וגלגוליו של מיתוס המקום ראו אליאור, תשס"ח; ליונטשטם, תשמ"ז; דברים אלו מזכירים כמובן את מזמור קכה מתהלים (אשר תוכנו מערער את מסקנתו של דהוד, 1965, המבוססת על שיקולים לשוניים לגבי איחורו של המזמור). המסורת העולה מן המזמור על הגעת ישראל לכנען היא מסורת הגירוש האלוהי העולה מכמה עדויות מקראיות קדומות (ראו לדוגמה שמות כג, כא-לד; יהושע כד). לפי מסורת זו, ישראל הגיעו לארץ ריקה יחסית לאחר שה' גירש ממנה את רוב תושביה. חוקרים שונים רואים בתפיסה זו עיבוד תאולוגי של מצב עובדתי הנאמן יותר לשחזור ההיסטורי של תהליך החדירה של שבטי ישראל לכנען, השוו ויינפלד, תשמ"ח. לפי מסורת זו, גירוש הגויים בוצע על ידי אלוהים באופן בלעדי, ללא עזרת אדם. דברים אלו עשויים לעלות בקנה אחד עם מסורות הכיבוש הנסי שבספר יהושע, ועם התפיסה שהארץ כולה עומדת לחלוקה לבני ישראל העולה מפרק יח בספר הנחלות שידון להלן.

29 ראו את פירושי הראב"ע ורד"ק על אתר, ודיונו המקיף של גרינברג, 1999, בצירוף זה.

ולפי פירוש אחר הביטוי רומז על חלוקה בגורל.³⁰ לעניות דעתי הפסוק עצמו עמום וקשה להכרעה, וכפי שאבקש להראות מיד מסורת זו זכתה לשני פיתוחים שונים. הדעה שאין מדובר כאן בגורל סבירה ביותר; משה גרינברג עמד על כך שהצירוף נפ"ל + נחלה מציין שטח בעלות ללא ציון דרך החלוקה.³¹ לאור ההתערבות האלוהית המפורשת המאפיינת את המזמור כולו ואת הקטע שלפנינו בפרט – נראה שהצדק עם גרינברג, והפסוק מתאר חלוקה ישירה של הארץ לשבטים ללא היזקקות לגורל כלל. אך גם אם ניתן לקרוא צירוף זה כרומז על חלוקת הארץ בגורל – הרי שבעל המזמור מעלים את המדיום שבאמצעותו חולקה הארץ ומייחס את פעולת ההנחלה מפורשות לה'. ה' הוא בעל הארץ, הארץ היא גבול קודשו³² והוא עצמו גירש ממנה את תושביה הקודמים. כבעל הארץ הוא מוריש ומנחיל את הארץ לשבטי ישראל שבהם בחר.

חלוקה אלוהית ברפורמת ההנחלה של הנביא יחזקאל

ברצוני לטעון כי לפסוק בתהלים ניתנו שתי פרשנויות פנים־מקראיות שונות. בפרקים מז, יג – מח, כט יחזקאל מנבא על חלוקה מחודשת של הארץ:

כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה' גְּבוּל אֲשֶׁר תִּתְּנֶנְלוּ אֶת הָאָרֶץ לְשְׁנֵי עָשָׂר שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל יוֹסֵף הַכֹּהֲלִים: וְנָחֲלֶתֶם אוֹתָהּ אִישׁ כְּאָחִיו אֲשֶׁר נָשְׂאתִי אֶת יָדִי לְתַתָּהּ לְאַבְתֵּיכֶם וְנִפְלְהָ הָאָרֶץ הַזֹּאת לְכֶם בְּנִחְלָה: [...] וְחִלְקֶתֶם אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְכֶם לְשֵׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל: וְהָיָה תִפְלוּ אוֹתָהּ בְּנִחְלָה לְכֶם וְלַהֲגָרִים הַגָּרִים בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר הוֹלְדוּ בְנֵי בְּתוֹכְכֶם וְהָיוּ לְכֶם כְּאֶזְרַח בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲתֶכֶם יִפְלוּ בְּנִחְלָה בְּתוֹךְ שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל: וְהָיָה בְּשֵׁבֶט אֲשֶׁר גָּר הַגֵּר אִתּוֹ שֵׁם תִּתְּנוּ נִחְלָתוֹ נָאִם אֲדֹנָי ה':

כפי שהעירו חוקרים שונים, כתוב זה הוא תיאור אוטופי מובהק של חלוקה מתוקנת של הארץ.³⁴ הנביא הבבלי מכיר את 'מפת' ההתנחלות השבטית שאפיינה את ימי הבית הראשון, ומבקש לתקן אותה. לפי נבואתו הרפורמטורית של יחזקאל (בשונה מהחלוקה המתוארת בתורה ובספר יהושע שתידון להלן) כל השבטים נוחלים ממערב לירדן, כל שבט מקבל חלק שווה באופן מלא ואף הגרים זוכים לנחלה וחולקים את הארץ עם שאר העם. לענייננו חשוב להדגיש כי אצל יחזקאל אין כל שימוש בגורל. בדומה לעולה מרוח הפסוק בתהלים – אשר סביר שיחזקאל נשען עליו בנבואתו – ה' עצמו הוא הקובע

30 מצודת דוד לפסוק; דהוד, 1965, עמ' 245, ואחרים רואים בו רמז להפלת גורל.

31 השאלה היא כיצד להבין את הופעת המילה 'חבל' בפסוק זה. כפי שכבר ראינו, המילים 'חבל' ו'גורל' שייכות לאותו שדה סמנטי. השאלה היא האם המילה מציינת כאן שטח או את אופן החלוקה.

32 את הביטוי 'קנתה ימינו' יש המפרשים כבריאה, בדומה לבראשית יד, יט, ויש המפרשים כקנייה בחוזה יד (ראו דהוד, שם).

33 השבעים מתרגם 'זה'.

34 ראו אצל אחיטוב, תשנ"ז, עמ' 20; הוטצ'נס, 1993; כשר, תשס"ד, עמ' 912-913, 920-921.

את גבולות הנחלה השונים לשבטים, כפי שמופיע בנוסחת החתימה: 'נָאִם אֲדַנִּי ה' (יח) מח, כט).

כך, דומה שיחזקאל מאמץ את מודל ההנחלה העולה ממזמור עח הקדום, או ממסורת קרובה לו ברוחו, ומקנה לו משמעות טיפולוגית. בעוד שמשורר תהלים מתאר את הנחלת הארץ לישראל על ידי ה' שנעשתה בעבר, יחזקאל מתאר פעולה דומה אשר תתרחש בעתיד ותתקן את הליקויים שנפלו כתוצאה מן החלוקה הקדומה. בדומה למגמות רפורמטוריות אחרות של הספר, גם נחלות השבטים דורשות תיקון: ימי הבית הראשון רחוקים משלמות מבחינת הקריטריונים הבלתי שוויוניים שהם מציגים (נחלות לא שוות, אפליה של גרים לעומת מיוחסים); את המגרעות של חלוקה זו עתיד לתקן ה' בהתערבות ישירה אשר תכתיב את מילוי רצונו באמצעות קביעה מקיפה של תחומי הנחלה ואופני ההתנחלות לעתיד לבוא.

חלוקה בגורל בספר יהושע

ברצוני להציע שפרשנות אחרת למסורת המשתקפת מתהלים עח מופיעה בספר יהושע.³⁵ במרכזו של ספר יהושע עומד סיפור הנחלה בגורל.³⁶ כך, כבר בפתח הספר מוגדר תפקידו של יהושע: 'כִּי אַתָּה תִּנְחַל אֶת הָעָם הַזֶּה אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבוֹתֶם לָתֵת לָהֶם' (יהו' א, 1). בדברים אלו של ה' ליהושע לא נרמז רק כיבוש הארץ המתואר בחציו הראשון של הספר, אלא גם, ואולי בעיקר, תפקיד חלוקת הארץ לשבטים.³⁷ המחקר עמד בהרחבה על כך שתיאורי הכיבוש וההתנחלות בספר יהושע אינם עולים בקנה אחד עם מקורות אחרים בתנ"ך ועם הידיעות הארכאולוגיות וההיסטוריות.³⁸ יתרה מכך, גם ספר יהושע עצמו אינו מוסר סיפור אחיד – לא על כיבוש הארץ ולא על חלוקתה בגורל.³⁹ חלוקת הארץ בגורל מוזכרת לכאורה כמה וכמה פעמים בפרקים יג-יז, אולם פרשיית הארץ הנשארת (יהו' יג, א-ד) מעלה תמונה הפוכה מתיאורי הכיבוש המושלם שתואר בפרקי

- 35 הצעה זו נולדה בעקבות חילופי דברים שבעל פה עם ישראל קנוהל, ואני מודה לו.
- 36 יהושע יג, 1 – כא, מה מכונה 'ספר הנחלות'. להצעות מחקריות שונות לחלוקת הספר ראו אחיטוב, תשנ"ו, עמ' 3-25; בלייר, 1964, עמ' 88; בולינג ורייט, 1982, עמ' 7-10 בהקדמתם. על איחורן היחסי של רוב המסורות בספר יהושע ביחס למזמור בתהלים ולספר יחזקאל ראו גם חיות, תשס"ח, עמ' 66-67.
- 37 סקירת מחקר על תפקידיו השונים של יהושע ראו אצל קיטץ, 2000, עמ' 608 הע' 26-28; על מקבילות יוניות של גיבורים מנחלים ראו ויינפלד, תשנ"ז.
- 38 ראו למשל את המאמרים בחלק השני והשלישי בספרם של פינקלשטיין, מזור ושמידט, 2007; לפולמוס שהתנהל באופן ציבורי בארץ בראשית המאה ראו לוינ' ומזור, תשס"א. סיכום נרחב של המרכיבים השונים של ספר יהושע והסתירות הפנימיות שבו ראו אחיטוב, תשנ"ו; ואזנה, תשס"ח; מזור, תשנ"ד, עמ' 245-380.
- 39 סקירה ודיון בשיטות השונות לתיארוך ספר הנחלות על פי תיאורי הגבול שהוא מציג ראו הס, 1994, עמ' 198-205.

'ספר הכיבוש'⁴⁰. במהלך פרשייה זו ה' מצווה את יהושע: 'רַק הַפְּלָה לְיִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה פְּאֶשֶׁר צְוִיתִיךָ: וְעַתָּה חָלַק אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת בְּנַחֲלָה לְתַשְׁעַת הַשְּׁבֵטִים וְחִצֵּי הַשְּׁבֵט מִנְּשֵׂה' (ו-ז). החלוקה בגורל אינה מופיעה בפרשה זו במפורש, וגם כאן ביקש גרינברג לבאר את הצירוף 'הַפְּלָה... בְּנַחֲלָה' ללא קשר לגורל. אולם לאור איחורה של פרשייה זו בספר⁴¹, ובעיקר לאור ההפניה למקבילה המילולית בבמדבר לד המובעת בה בפירוש באמצעות המילים 'פְּאֶשֶׁר צְוִיתִיךָ', נראה שהצדק דווקא עם המזהים (ולו ברובד העריכה האחרון של הספר) את הפלת הנחלה כאן כהפלת גורל⁴². כך, פרשייה זו מורה ליהושע לחלק את הארץ הנשארת בגורל עוד לפני כיבושה. גם תחילת פרשת ההתנחלות רומזת מפורשות לציווי על הנחלת הארץ בגורל בבמדבר לד ומהווה לכאורה הגשמה מלאה של הציווי⁴³:

וְאֵלֶּה אֲשֶׁר נָחֳלוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן אֲשֶׁר נָחֳלוּ אוֹתָם אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון וְרָאשֵׁי אֲבוֹת הַמַּטּוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל: בְּגוֹרֵל נָחֳלָתָם פְּאֶשֶׁר צִוָּה ה' בְּיַד מֹשֶׁה לְתַשְׁעַת הַמַּטּוֹת וְחִצֵּי הַמַּטּוֹת: כִּי נָתַן מֹשֶׁה נַחֲלֹת שְׁנֵי הַמַּטּוֹת וְחִצֵּי הַמַּטּוֹת מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וְלְלוֹיִם לֹא נָתַן נַחֲלָה בְּתוֹכָם: (יהו' יד, א-ג)

לפי נוסח המסורה בפרקים הבאים עולה לכאורה שכל השבטים נחלו בגורל, בהם גם בני יהודה (יהו' טו, א: וַיְהִי הַגּוֹרֵל לְמִטֵּה בְּנֵי יְהוּדָה) ובני יוסף (שם טז, א: וַיֵּצֵא הַגּוֹרֵל לְבְנֵי יוֹסֵף; יז, א: וַיְהִי הַגּוֹרֵל לְמִטֵּה מְנַשֶּׁה). אולם, מעלילת ספר יהושע ומנוסח השבעים עולה ששניים וחצי השבטים הגדולים – יהודה, אפרים וחצי המנשה – לא נחלו בגורל אלא קיבלו את נחלתם ישירות מיהושע, אלעזר ונציגי השבטים ויצאו לכיבוש נחלתם מן הגלגל⁴⁴. לאור תיאורי הכיבוש של נחלת השבטים הגדולים נראה שנוסח המסורה הוא עיבוד משני. לדעת אולד⁴⁵ תיקן סופר מאוחר את הפסוקים ביד, ב; טו, א; טז, א; יז, א והחליף את המילה 'גבול' ב'גורל' כדי ליצור את הרושם הלכיד שכל השבטים חילקו בגורל, כאשר ציווה ה' את משה. ואולם, בפסוקים אלו לא מצוין כלל היכן התבצעה החלוקה בגורל, ואין כל רמז למשמעות דתית של החלוקה. אמנם אלעזר הכהן שותף לחלוקה זו, אולם אין לו תפקיד מיוחד בפסוקים אלו מעבר להיותו חלק משכבת ההנהגה של ישראל, בדומה ליהושע ולראשי האבות⁴⁶.

40 על ייחודה של פרשייה זו והשערות להיווצרותה ראו ואזנה, תשס"ח, עמ' 222-229.

41 ראו ואזנה, שם, עמ' 228-229.

42 ראו אולד, 1980; קויפמן, תשט"ו, עמ' 68; אחיטוב, תשנ"ו, עמ' 214-215.

43 לדמיון בין 'מפות' הארץ שבפרקים אלו ראו ואזנה, שם, עמ' 231-235.

44 קויפמן, תשל"ו, עמ' 174-172; מזור, תשנ"ד, עמ' 282-300; ואזנה, תשס"ח, עמ' 235 הע' 6.

45 ראו בפירוט אולד, 1978.

46 לאור זאת יש הרואים את תחיבת אלעזר לפרשיות שונות בספר יהושע כעריכה כוהנית משנית אשר נועדה ליישב את מסורת ספר יהושע עם מסורת במדבר. ראו סקירת מחקר ודיון מקיף על כך אצל חיות, תשס"ח, עמ' 57-58.

מול תיאור זה עומד סיפור מפורט של חלוקה בגורל לשבעת השבטים שנותרו ועדיין לא קיבלו את נחלתם:

וַיִּקְהָלוּ כָּל עַדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁלֵה וַיִּשְׁפִּינוּ שָׁם אֶת אֱהֵל מוֹעֵד וְהָאָרֶץ נִכְבְּשָׁה לְפָנֵיהֶם: וַיִּוָּתְרוּ בְּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר לֹא חָלְקוּ אֶת נַחֲלָתָם שְׁבַעַה שְׁבָטִים: וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד אָנָּה אַתֶּם מִתְרַפִּים לְבֹא לְרִשְׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַן לָכֶם ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם: הֲבֹ לָכֶם שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים לְשֶׁבֶט וְאֲשַׁלְּחֶם וַיִּקְמוּ וַיִּתְּהִלְכוּ בְּאָרֶץ וַיִּכְתְּבוּ אוֹתָהּ לְפִי נַחֲלָתָם וַיָּבֹאוּ אֵלַי: וְהִתְחַלְקוּ אֹתָהּ לְשֶׁבַעַה חֲלָקִים יְהוּדָה יַעֲמֹד עַל גְּבוּלוֹ מִנְּגֹב וּבֵית יוֹסֵף יַעֲמְדוּ עַל גְּבוּלָם מִצְפּוֹן: וְאַתֶּם תִּכְתְּבוּ אֶת הָאָרֶץ שְׁבַעַה חֲלָקִים וְהֵבֵאתֶם אֵלַי הֵנָּה וְיָרִיתִי לָכֶם גּוֹרָל פֶּה לְפָנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ: (יהו' יח, א-ו)

עצמאותה של יחידה זו בולטת.⁴⁷ לפי המתואר כאן הושלם כיבוש הארץ על ידי כלל ישראל, הם נטעו את האוהל בשילה המשרת את כולם, אך רק שבעה שבטים עדיין לא נחלו את הארץ. בניגוד לפסוקי המסגרת של ספר הנחלות, ובשונה מהוראת החוק בבמדבר לד, יג-כט, בפרשייה זו מופיע כמנהיג יהושע לבדו ללא אלעזר הכהן וללא ראשי המטות. הפרשה מניחה שנחלות יהודה ויוסף כבר נורשו. לראשונה במקרא אנו מתוודעים למשלחת כתיבת הארץ המורכבת משלושה אנשים לשבט, ולראשונה אנו מתוודעים לנוהג להטיל את גורל הנחלות 'לפני ה' במקום קדוש – במקרה זה, במשכן שילה.

לצורך הבנת הדגם התאולוגי המשתקף במסורת זו על אודות נחלת הארץ בגורל יש להידרש לניתוח של ויינפלד ואחיטוב את תהליכי ההתנחלות השונים.⁴⁸ לדעתם, עורך ספר יהושע מרכיב זו על גבי זו שתי מסורות שניתן לכנותן 'מסורת הגלגל' ו'מסורת שילה': מסורת הגלגל קושרת בין יוזמות הכיבוש וזכות הנחלה הנגזרת מה; לעומתה, מסורת שילה היא מסורת כוהנית מובהקת של חלוקה בגורל.⁴⁹ ויינפלד עומד בפירוט

47 על מקומה וקשריה של יחידה זו עם שאר ספר הנחלות נחלקו הדעות במחקר. יש הרואים בה המשך למסורת על חלוקת הארץ כולה בגורל לתשעה וחצי השבטים שחלקו ממערב לירדן – נלסון, 1997, עמ' 206-207; לעומת זאת קוק, 1918, עמ' 130-132, גורס שיש להקדים פרשייה זו לתחילת ספר הנחלות ולראות בה בניין אב להנחלה בגורל. דומה שמחקריהם של אולד, מזור, ואזנה וחיות מאשרים את עצמאותה של פרשייה זו. יש לציין שעמדה ביקורתית זו כבר הובעה בפירושו של רש"י לתורה (ונעלמה, עד כמה שידוע לי, מעיני החוקרים) לדברים יח, א, ד"ה 'בקרוב אחיו', כפירושו לנוסח הספרי שמצטט רבי קלונימוס: 'נמצא בדברי רבי קלונימוס הכי גרסינו בספרי: ונחלה לא יהיה לו אלו נחלת חמשה. בקרב אחיו אלו נחלת שבעה. נחלת חמשה שבטים ונחלת שבעה שבטים. ומתוך שמשה ויהושע לא חלקו נחלה אלא לחמשה שבטים בלבד, שכן משה הנחיל לראובן וגד וחצי שבט מנשה, ויהושע הנחיל ליהודה ואפרים ולחצי שבט מנשה, ושבעה האחרים נטלו מאליהן אחרי מות יהושע, מתוך כך הזכיר חמשה לבד ושבעה לבד'.

48 ויינפלד, תשנ"ז; אחיטוב, תשנ"ו, עמ' 34; הנ"ל, 1992.

49 להלן אבקש לשער שאין אלו מסורות היסטוריות.

על דגם ההתנחלות העולה מפרשייה זו ומשווה אותו לסדרי התנחלות במזרח הקדום וביוון. דפוס זה כלל שישה שלבים: (א) קבלת אישור נבואי להתנחלות. (ב) הקמת מצבות ומזבחות באתר ההתנחלות. (ג) חלוקת אחוזות באמצעות גורל אלוהי. (ד) התחייבות המתנחלים לשמור על חוקי אלוהים של מושבתם החדשה. (ה) האדרת המנהיג המייסד של המושבה. (ו) הנצחת שיתוף הפעולה בין המנהיג המייסד והכוהן מן המקדש המרכזי.⁵⁰ ויינפלד טוען בצורה משכנעת שדפוס גורל של מסע התנחלות חדר למקרא ועובד בהתאם למגמות הדתיות והאידיאולוגיות של הכותב. לטענתו, ביסוד המסורת על חלוקת הארץ בגורל על ידי יהושע עומדת מסורת שבטית שלפיה קיבל יהושע את נחלתו על פי ה' (יהו' יט, נ), ומסורת זו פותחה והורחבה לקנה מידה לאומי במסורת הכוהנית של משכן שילה לאור נוהג שהיה קיים במשכן שילה לחלוקת קרקעות בגורל.⁵¹ לאחר מכן אוחדו סיפורים שונים על כיבוש הארץ, שמהם משתקף מתח בין המרכזים השבטיים השונים,⁵² תחת המסורת הכוהנית שזכתה להגמוניה ותיארה את חלוקת הארץ לכל שבטי ישראל באמצעות גורל בשילה.

דומני שלא פחות מניסיונות השחזור ההיסטוריים של הפרשה חשוב לתת את הדעת על המבנה הספרותי שלפנינו שלפיו שבעה שבטי בני ישראל נוחלים את הנחלה של שבעת עממי כנען באמצעות גורל. ברצוני להציע כי ייתכן שסיפורם של שבעת השבטים 'הקטנים' שימר מסורת ספרותית עצמאית על חלוקת הארץ בגורל לשבעת שבטי בני ישראל היורשים את שבעת העמים.⁵³

50 בסיפור ההתנחלות של בני שבט דן (שופטים יח) ניתן לזהות את דפוס מסע ההתנחלות המורכב מארבעה שלבים: ריגול, שאילה באלוהים, כיבוש ובניית העיר וקריאת העיר על שמו של האב המייסד את השבט. אולם, יש לשים לב שבניגוד למסורת בספר יהושע, ובשונה מהמקורות מן המזרח הקדום, במסע זה לא מתבצעת חלוקה בגורל בין הכובשים.

51 כפי שמציין אחיטוב, תשנ"ו, עמ' 22, מקומו של יהושע והיעדרו של אלעזר הכהן מהסיפור על הנחלת נחלות לשבעה שבטים על פי הגורל בשילה (יח, א-י) משייכים את הפרשייה למסורת כוהנית שילונית מיוחדת. ואזנה מייחסת את ההבדל בתהליך ההתנחלות בין שניים וחצי השבטים הגדולים לבין שבעת השבטים הקטנים לאופיים השונה של השבטים הגדולים, האקטיביים, לעומת השבטים הקטנים, הפסיביים, תוך שהיא מבחינה בין תהליך ההתנחלות המבוצע בגלגל לבין התהליך המבוצע בשילה. לאה מזור עומדת על כך שהחלוקה לשניים וחצי השבטים מנסה להשוות בין משה ליהושע. ישראל קנוהל הציע, בשיחה בעל פה, שיתכן שפרק זה מנסה ליישב את סיפור יהושע עם תחילת ספר שופטים.

52 כגון מקדה ביהודה, גלגל בבנימין, שילה באפרים, הר עיבל וברית שכם, קרית יערים של דן לפני מסעו צפונה. ראו ויינפלד, תשנ"ו.

53 על השימוש בדגם של כיבושים שבעוניים במזרח הקדום והאפשרות שהוא משפיע על תיאורי הכיבוש במקרא ראו אבישור, תשמ"ח.

חתימת תהליך ההתנחלות היא מעין הפתיחה:

וַיִּכְלוּ לְנַחַל אֶת הָאָרֶץ לְגִבּוֹלְתֶיהָ וַיִּתְּנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל נַחֲלָה לַיהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן בְּתוֹכְכֶם: עַל פִּי ה' נָתַנוּ לוֹ אֶת הָעֵיר אֲשֶׁר שָׁאַל אֶת תְּמַנַּת סָרַח בְּהַר אֶפְרַיִם וַיִּכְנֶה אֶת הָעֵיר וַיֵּשֶׁב בָּהּ: אֵלֶּה הַנְּחָלֹת אֲשֶׁר נָחְלוּ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וַיהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן וְרָאשֵׁי הָאֲבוֹת לְמִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגֹרֶל בְּשָׁלָה לְפָנֵי ה' פָּתַח אֱהֵל מוֹעֵד וַיִּכְלוּ מִחֶלֶק אֶת הָאָרֶץ: (יהו' יט, מט-נא)

כפי שטענו אולד ומזור, באמצעות מסגור ספר הנחלות בפסוקים הרומזים לבמדבר לד, ובאמצעות שימוש בפעלים המציינים את הפלת הגורל ותוצאותיו, ערכה אסכולה מאוחרת את ספר הנחלות כך שיתקבל הרושם כי הארץ כולה חולקה בין כל השבטים בגורל על ידי יהושע ואלעזר,⁵⁴ ודומה שאסכולה זו, או קרובה לה ברוחה, ערכה גם את הצווים על חלוקת הארץ בגורל בספר במדבר.⁵⁵ עיבוד זה, ללא ספק, מבוסס על ההנחה, שההתנחלות מודרכת על ידי רצון האלהים והיא כפופה למערכת סדרים מקודשים.⁵⁶ אולם, יש לשים לב שלא בואר באף מקרא מפורש מהו התפקיד התאולוגי שהגורל ממלא במסגרת זו.

אפשרות אחת, החביבה על החוקרים, היא זיהוי הגורל עם רצונו של ה'. חלק מן הפרשנים מזהים את גורל יהושע עם האורים והתומים, או למצער מייחסים לו מאפיינים מנטיים.⁵⁷ על פי טענה זו הטלת הגורל היא פעולה מקודשת שבהקשר של ספר יהושע נועדה לשכנע שהאל חילק את הארץ בעצמו, עיצב את גבולותיה והקנה מעמד נצחי לגבולות השבטים.⁵⁸ גם הדמיון לנוהגי חלוקה מלוכנית בגורל מן המזרח הקדום ומיוון מפתה להשוות בין ה' לבין מלכים בשר ודם.⁵⁹ ברוח גישה זו קבע אולד כי חלקו השני של ספר יהושע מדגיש את העיקרון שהארץ שייכת לאל, והוא בעליה האמתי.⁶⁰ מחקרים אלו גורסים שהתיאור הכוהני של נחלת הארץ בגורל מאמץ דגם משפטי-מדיני ועושה

54 אולד, 1980, עמ' 56; מזור, תשנ"ד, עמ' 250-251.

55 ראו חיות, תשס"ח, עמ' 57-70, והשוו לכסלו, תשס"ז, עמ' 100-110, התולה שכתובים אלו בשבי ציון בתקופה הפרסית.

56 ויינפלד, תשנ"ז, עמ' 3.

57 על אפשרות זו ראו בלייר, 1964, עמ' 112; בולינג ורייט, 1982, עמ' 16, 68, 354; כך מפרש גם מרצבך, תשס"ט, עמ' 44, את דברי המלבי"ם המבוססים על המדרש. אך להלן בדיון על חז"ל אציע הבנה שונה שלהם.

58 דיוויס, 1989, עמ' 358; דומרשאוסן, 1977, עמ' 452; כסלו, תשס"ז, עמ' 100-110.

59 ראו למשל ואזנה, תשס"ח, עמ' 265, לאחר השוואה לתיאורי הגבול מחת: 'בחת המלך נחשב לריבון העליון - הוא קבע את תחומי המלכים הכפופים לו והוא היה אחראי לחלוקה ולהתוויית הגבולות', ושם הע' 69; ויינפלד, 1988, שם דגש על מודל החלוקה היווני ומשער שמקורו במסורות מזרח קדומות.

60 אולד, 1984, עמ' 86; דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי בנדור, תשמ"ז, עמ' 78-84, על מעמדם של ישראל כגרים ותושבים.

בו שימוש תאולוגי שבמסגרתו האל מתואר כמפיל את הגורלות ליורשי הארץ. גישה תאולוגית חריפה מייחסת לאל את ההחלטה על אודות תוצאות הגורל. גישה זו אימצה שמואל אחיטוב כפרשנות ליהושע יח.⁶¹ לטענתו, כל תפקידו של הגורל היה לאשר את עבודת הוועדה האנושית ולתת לה תוקף אלוהי. למעשה, ועדת שבעת השבטים סימנה את הטריטוריה המתאימה לגודלו של כל שבט וקבעה את תחומי הנחלות שכל שבט יירש; ההטלה בגורל שביצע יהושע נועדה לתקף את החלוקה האנושית, ותוצאותיה היו ידועות מראש. באמצעות תפיסה זו מיושבים גם המקראות הסותרים שבמדבר כו, נב-נו: הגורל הוא שלב שני המהווה אשורור אלוהי של חלוקת נחלות מוסכמת על פי גודל השבטים. גישה מתונה יותר מזהה את האל כמפיל הגורלות בדומה למוריש קרקעות. גישה זו אינה מייחסת לאל שליטה בתוצאות הגורל אך מפרשת את פעולת הטלת הגורל כהבעת ריבונותו על הארץ.

אולם, בהקשר של הסיפר המקראי גישה זו מעוררת תהיות מספר. הרבדים הקדומים יותר של ספר יהושע מניחים התערבות אלוהית ישירה בכיבוש הארץ וקיומו של קשר נבואי ישיר בין אלוהים ואדם. בתנאים אלו לא ברור מדוע יש צורך בשימוש בגורל – מדוע האל אינו יכול להתוות בעצמו את גבולות הנחלה בנבואה ישירה? בנוסף, אם החלוקה בגורל מניחה התערבות אלוהית, לא ברור מה טיבה של פעולת ריגול הארץ וכתבתה, ומדוע יש צורך בהסכמה בין שבטית על השטחים העומדים לחלוקה – הרי הריבון יכול להעניק פריווילגיה לכל מי שירצה. יתרה מזו, המסורות המאוחרות עצמן על נחלת הארץ בגורל שומרות את הדיהן של מסורות קדומות שלפיהן אישר האל נחלות מסוימות שניתנו על ידי מנהיגים או בני ישראל בהוראה ישירה ולא על פי גורל. כך למשל בנוגע לנחלת שניים וחצי השבטים בעבר הירדן, 'אֶשֶׁר נֶאֱחָזוּ בָּהּ עַל פִּי ה' בְּיַד מֹשֶׁה' (יהו' כב, ט); כך בנוגע לתמנת סרח שניתנה ליהושע מאת בני ישראל 'עַל פִּי ה' (יהו' יט, נ), וכך בנוגע לנחלת כלב שניתנת על פי שבעת משה ומוצגת שלוש פעמים ביהושע יד, ו-טו באמצעות הציירוף 'אֶשֶׁר' דָּבַר ה'.⁶² יחזקאל קויפמן כבר עמד על חלק מבעיות אלו (בייחוד תוך השוואה לנבואת יחזקאל שנדונה לעיל) ודומה שהסיק נכוחה: 'חלוקת הארץ לחלקים נעשית בידי כותבי ארץ שהעם בעצמו בוחר, ואת החלקים האלה

61 אחיטוב, 1992.

62 על טיבן של מסורות קדומות אלו והפרשנות הפנים-מקראית הגלומה בהן ראו דברי קויפמן, תשל"ו, עמ' 173. מעניינת המסורת בקדמוניות המקרא כ, 9-10, המנגידה בין הגורלות השונים: 'זהעם ויהושע נלחמו באמורים ובהיות המלחמה חזקה על האויבים כל ימי יהושע הושמדו שלשים ושמונה מלכים וישבי הארץ. ויתן יהושע את הארץ לעם בגורל לכל שבט ושבט לפי גורלו, כאשר צוה ה'. אז נגש אליו כלב וידבר לאמר: "אתה ידעת כי שנינו נשלחנו לפי הגורל על ידי משה ללכת עם המרגלים וכי מלאנו את דבר ה', הנה אנחנו עתה חיים. ועתה אם טוב בעיניך תינתן לקנו בני לנחלה ארץ שלשת מגדלים". ויברכהו יהושע ויעש כן.

מגדילים. זאת אומרת, שגבולות השבטים אינם נקבעים בדבר אלהים ורק ההנחלה היא דבר אלהים.⁶³ על כל פנים, ברור שהעריכה הכוללת של ספר הנחלות המבקשת ליצור הרמוניזציה של תהליך ההנחלה באמצעות הפלת גורלות היא מסורת מאוחרת ביותר. לאור הדיון במסורות אלו בתורה וביהושע תיארך אותם כסלו לתקופה הפרסית.⁶⁴ לאור זאת, יש לשער שתיאור חלוקת הארץ בגורל אינו מבוסס על סיבות ראליות אלא על מניעים אידאולוגיים. לפיכך, יש לחזור ולתהות על השימוש בגורל במסגרת ספר הנחלות ולנסות להתחקות מחדש אחר מגמותיו האידאולוגיות.

כפי שכבר נוכחנו לדעת בפרק הקודם, מקראות שונים מן התקופה הפרסית מתארים שימושים שונים בגורל, אך הם אינם נושאים בכתובים משמעות מנטית, אלא רציונלית דווקא. לאור שיקולים אלו ברצוני להעלות את ההשערה שמגמתן של המסורות המאוחרות המשתקפות בספר במדבר ובספר הנחלות ביהושע שונה, ואולי אף הפוכה, מכפי שהוצע עד כה. ראשית, יש לשים לב לביטוי 'על פי הגורל' לחלוקת הארץ המהווה מעין אלטרנטיבה לביטוי 'על פי ה'. צירוף זה חוזר פעמים מספר במקרא,⁶⁵ וכאמור לעיל – אף בנוגע לנחלות שונות בספר יהושע. לאור זאת, יש לשער שההוראה לחלק את הארץ באמצעות גורל מבקשת דווקא למתן קריאה תאולוגית חריפה שתזהה את הנחלת הארץ כפעולה אלוהית. גם כאן ניתן להציע גישה מתונה וחריפה: קריאה מתונה של המרת 'על פי ה' ל'על פי הגורל' משמעה הרחקת הגשמה של אלוהים. אלוהים אינו פועל כמנחיל באופן ישיר, אלא מבצע זאת באמצעות מדיום.⁶⁶ קריאה חריפה יותר תטען שההמרה מכוונת לנתק בין נחלת הארץ לשבטים לבין מעורבות אלוהית, ולתאר את קביעת הנחלות דווקא כפעולה אנושית ביסודה.⁶⁷

63 קויפמן, תשל"ו, עמ' 211 הע' 2. קויפמן מבקש להסיק מכאן שהמסורת על חלוקת הארץ בגורל הן היסטוריות בהכרח; ויינפלד מעדן תפיסה זו וטוען שהיא משקפת נהגים שהיו קיימים במקדש שילה והוכללו בסיפור חלוקת הארץ.

64 כסלו, תשס"ז, עמ' 18-110, אולם גם הוא אווזו בעמדה שהגורל המוטל כאן נושא אופי מנטי.

65 ראו למשל שמ' יז, א; ו' כד, יב; במ' ג, טז, לט, נא; ד, מט; ט, יח-כג; י, יג; לג, ב, ח; לו, ה; דב' לד, ה; מל"ב כד, ג.

66 קריאה זו עשויה להיתמך על ידי הדגם של מסעות בני ישראל. במקומות מסוימים התורה כותבת שמסע המחנה היה 'על פי ה' אולם לא בהוראה ישירה אלא באמצעות הענן, אלא שפרשייה זו מורכבת בפני עצמה ודורשת דיון מפורט בהרבה.

67 הצעה זו עשויה להלום את אופייה התאולוגי של תורת כהנים, כפי שניתח ישראל קנוהל: 'בתקופת בראשית מיוחס לאל באורח ישיר מגוון רחב של פעולות אקטיביות, ואילו בימי משה ניכרת מגמה ברורה להמעט ככל האפשר בתיאורים של פעולה אקטיבית המיוחסת לישירות לה' (קנוהל, תשנ"ג, עמ' 121); וכן: 'גילוי שם הויה מחולל מהפכה "קופרניקאית". משה, וישראל בעקבותיו, לומדים להכיר את עצמות הישות האלוהית שאין לה כל זיקה לבריאה, לאדם ולצורכיהם. ממד זה אינו ניתן להשגה אנושית מלאה והוא עומד מעבר לגדרי המוסר והתבונה, שהרי המוסר וחוקיו אין להם משמעות אלא בהקשר של חברה אנושית וקיומה התבוני' (שם, עמ' 139); על אפשרות שיוכו של ציווי החלוקה בגורל

ברצוני לעמוד על ההיגיון של חלוקת הארץ לשנים עשר השבטים בגורל. שנים עשר השבטים הם בני יעקב, אבי האומה שלו הובטחה הארץ. מיהושע יח עולה בבירור העמדה שלכל שבט מגיעה נחלה דומה; ברצוני להציע שזו הייתה גם מגמתם של עורכי הציווי במדבר כו, נב-נו. חלוקה הקצאתית הוגנת משמעה – חלוקה בגורל. כפי שטענה אן מרי קיטץ,⁶⁸ לפנינו תיאור חלוקה של נחלת שותפים, וזאת משני טעמים: (א) ארץ ישראל היא נחלת העם כולו שהובטחה לאבות על ידי ה'; (ב) היא נכבשה בכיבוש משותף של כל העם. תיאורי ההנחלה בגורל בספר יהושע צריכים, לאור זאת, להיקרא כתיאורים של פירוק שותפות בהסכמה. יורשי ההבטחה לאבות הם שנים עשר השבטים; שינויים דמוגרפיים בגודל השבטים הם מקריים ואין סיבה לחלוקה דיפרנציאלית זו או אחרת בנקודה היסטורית מסוימת. רק חלוקת ארץ האבות לשנים עשר בניהם באופן הוגן תבטיח את נצחיות החלוקה; כל חלוקה אחרת תהיה פתוחה לערעורים חוזרים ונשנים על סמך שינויים דמוגרפיים היסטוריים.

לאור שיקולים אלו דומה שיש לפרש את המסורות על אודות חלוקת הארץ בגורל דווקא לפי הדגם הרציונלי. אלא שלשיטה זו קשה להסביר את תיאור החלוקה במשכן ו'לפני ה'. בעיה זו תיפתר בקלות אם נפרש את חלוקת הנחלות 'לפני ה' כחלק ממנגנון חוזי שנועד לייצב את ההסדרים החברתיים הנוגעים לנחלה ולהקנות להם ערבות אלוהית. בדומה למסורות המסופוטמיות והיווניות שהובאו לעיל, גם כאן ניתן להציע שחלוקת הנחלות אינה מתבצעת על ידי האל אלא דווקא על ידי בני אדם. חלוקה זו באמצעות גורל ממלאת בעיקרה פונקציה חוזית. הצדדים המסכימים לפירוק השותפות גם מנהלים את פרוצדורת הפירוק תוך שותפות מרבית. הם עושים זאת תוך סימון הנחלות המיועדות לחלוקה ביניהם. השותפות בסימון הנחלות העומדות להקצאה בגורל מבטיחה הסכמה לתוצאות ההקצאה בהתבסס, ככל הנראה, על הנחה שהנחלות שוות בערכן. כתיבת הארץ בוועדה מורחבת המורכבת מנציגות שבטית רחבה מייצרת את מפת הנחלות שאולי הוחזקה בידי השבטים השונים כמסמך מחייב. ביצוע הגורל לפני האל הוא סוג של 'כבילה חוזית', במעין ערבות אלוהית, המקנה תוקף לחלוקה ההסכמית. לפי פירוש זה, החלוקה אינה נושאת אופי מאגי או מנטי אלא מהווה מנגנון חוזי שיבטיח את יציבות החלוקה שנעשתה לדורי דורות, יגדיר את מרחבי השיפוט ויאפשר מנגנון בקרה על הפרות הברית.⁶⁹ בכך אימצו עורכי ספר הנחלות את הדגם הרווח של פירוק שותפות באמצעות חלוקת נחלות

לתורת כהנים ראו שם, עמ' 93, 95. עם זאת, ניכר שעורכי 'ספר הנחלות' ביהושע מאוחרים יותר, ואין בידינו עדות לרגישות להגשמת האל ולהרחקתו מההיסטוריה. עם זאת, ייתכן שנותר כאן הד לעמדות נוסח תורת כהנים.

68 קיטץ, 2000.

69 על פונקציות אלו ראו הס, 1994, עמ' 198-205.

בגורל, אבל לא טענו אותו דווקא במטען תאולוגי המזהה את הפעולה של הטלת הגורל עם הכרעה אלוהית.

כללו של דבר, את חלוקת הארץ בגורל בספר יהושע ניתן לפרש בשני אופנים שונים בתכלית. לפי הפירוש הראשון הגורל מזוהה עם החלטה אלוהית, ולמעשה הוא משמש כמכשיר מנטי לגילוי רצונו של האל; הארץ חולקה 'על פי ה' באמצעות גורל. לפי הפירוש השני שביקשתי להציע, המסורת הכוהנית בדבר חלוקת הארץ בגורל מבקשת להציג עמדה כמעט הפוכה ולפיה כוונתה של חלוקת הארץ בגורל היא להוציא מהדעת התערבות אלוהית ישירה בקביעת תחומי הנחלות.

אם נקבל השערה זו, יש לשאול: מה ראו עורכי ספר יהושע צורך לחרוג מהתיאורים הקדומים שמתארים חלוקה ישירה של הארץ על ידי ה', ולהפריד בין ה' לבין חלוקת הארץ לשבטים? על שאלה זו נוכל להציע תשובות משוערות בלבד. ניתן לשער שעורכים אלו ביקשו ליישב קשיים פרשניים ותאולוגיים היסטוריים. עם הקשיים הפרשניים יש למנות את הסתירה בין המסורות השונות על אודות תהליך כיבוש הארץ וההתנחלות: אם כיבוש הארץ וחלוקתה נעשו בהתערבות אלוהית כיצד יש להסביר את פרקי הארץ הנשאר, כיצד יש להסביר את המסורות על אודות התנחלות שבטים מחוץ לתחומם מלכתחילה, את יוזמות הכיבוש העצמאיות ואת נדידתם מחוץ לתחום נחלתם? דווקא הפרדת האל מתהליך ההנחלה עשוי היה לשרת טוב יותר את ההתמודדות עם חריגות הללו, אשר כולן מעשי אדם. עם הקשיים התאולוגיים היסטוריים יש למנות את אי-השוויון העולה ממפת ההתנחלות המשתקפת ממסורות המקרא, את המאבק בין ממלכת יהודה לממלכת הצפון ובייחוד את התפרקות מפת ההתנחלות לאחר גלות ממלכת הצפון. יתרה מכך, ניתן לשער ששבי ציון בימי הבית ביקשו לפתוח מחדש את גבולות ההתנחלות כדי לאפשר דינמיות התיישבותית.⁷⁰ לצורך כך ביקשו לתאר את מפת ההתיישבות הישנה כמפה אנושית שמתארת את העבר אך אינה כובלת את העתיד.

אם השערה זו נכונה הרי שלמעשה לתיאורי הנחלה העתידיים של ספר יחזקאל ולתיאורי הנחלה בעבר של ספר יהושע מגמה דומה – שניהם מבקשים לשדד את המפה שנורשה מימי הבית הראשון ואת המסורת המשתקפת מן המזמור העתיק בתהלים עח, נה. מזמור קדום זה מתאר את פעילות הכיבוש והנחלה כפעולה אלוהית באופן בלעדי. גבולות הנחלה שהכיר המשורר (בטרם גלות ממלכת הצפון) נראו כגבולות נצחיים בחסות אלוהית. לעומת זאת המקורות המאוחרים ממנו, שהתמודדו עם חליפות ההיסטוריה, נדרשו להתמודד ולקרוא מחדש אל תוך הפסוק את הדינמיות ההיסטורית. יחזקאל עקב אחר רוח המזמור והציג רפורמה אלוהית בציווי ישיר שתשדד את מפת נחלות השבטים. לעומתו, העורכים הכוהנים של ספר יהושע פנו אל העבר ופירשו אותו כציווי אלוהי על

70 והשוו להצעתו ההפוכה במידה ניכרת של כסלו, תשס"ז, עמ' 100-110.

חלוקה אנושית בגורל. ברור שהמקורות המאוחרים אשר פירשו את המקרא מתוך קריאה הרמוניסטית היפכו את לוחות הזמנים וראו את ספר יהושע כמתאר העבר ואת ספר יחזקאל כמתאר העתיד. קריאה זו, שאשוב אליה בדיון על חלוקת הארץ בחז"ל, פירשה את יחזקאל כמחולל רפורמה ביחס לכתוב בספר יהושע.

מארץ כנען לארץ ישראל – מיתוס החלוקה בגורל לבני נח בספרות בית שני

במקורות מספר מימי הבית השני מתגלה לפנינו מסורת מרתקת המעידה על חלוקת ארץ ישראל בגורל. מסורות אלו משכתבות את המקרא כך שפרשיות הנחלה המאוחרות יובנו כבעלות אופי טיפולוגי הנענה לדפוסים פרדיגמטיים מימי בראשית (מבריאת העולם ועד מתן תורה בסיני). תמציתה של מסורת זו היא ייעודה של ארץ ישראל לעם ישראל משחר ההיסטוריה, ובייחוד בעת חלוקת העולם בין בני נח.

כדי להבין מסורת זו יש להקדים מילים מספר על המסורת המקראית על אודות תפוצת העמים: בספר בראשית מופיעות שתי רשימות גאולוגיות מקבילות – האחת לאחר סיפור המבול (בראשית פרק י) והאחרת לאחר סיפור 'מגדל בבל' או 'הפלגה' (בר' יא, יא-סוף). כפל הפרשיות מעורר בעיה פרשנית באשר לתהליך הפצת העמים. פרק י מתאר את התפלגות העמים 'לְמִשְׁפְּחֹתָם לְלִשְׁנֹתָם בְּאַרְצֹתָם בְּגוֹיֵיהֶם' (בר' י, כ⁷¹), ואילו סיפור הפלגה מגיע רק בראשית הפרק הבא. דומה שמוצא רשימות אלו ממקורות שונים.⁷² במהלך פרק י נדרש שמו של פלג ונקשר לסיפור דור הפלגה: 'פִּי בְיָמָיו נִפְלְגָה הָאָרֶץ' (בר' י, כה), דבר הממתן את הבעיה באמצעות פרשנות פנים-מקראית: הגויים התחלקו למשפחותם, לשונותם וגוייהם כנכתב בפרק י, באופן המתואר בסיפור מגדל בבל שמופיע בפרק הבא, בבראשית יא, א-י. אולם הבעיה לא באה על פתרונה באופן גמור, שכן פלג הוא דור רביעי לשושלת שם⁷³ ועוד לפני שמגיעים אליו התורה מציינת את התנחלות העמים. הבעיה השנייה אינה בעיה טקסטואלית אלא תאולוגית-פוליטית, והיא שלפי המתואר בפרק י, לאורכה של ארץ ישראל – 'מְצִידֵן בְּאֶכָה גְרָרָה עַד עֵזָה בְּאֶכָה סְדֹמָה וְעַמֹּרָה וְאֶדְמָה וְצִבְיִים עַד לְשֹׁעַ' (בר' י, יט) – התיישבו בני כנען ועל שמם נקראה הארץ במקומות רבים בתורה 'ארץ כנען', בעוד שאנו יודעים מהמשך המקרא כי נחלה זו מיועדת לעם ישראל.

המסורת במגילה החיצונית לבראשית מקומראן

ברצוני לטעון שבעיות אלו מבקשת לפתור המסורת המשתקפת במגוון מקורות מימי הבית השני, כמו במגילה החיצונית לבראשית מקומראן ובספר היובלים. המגילה

71 וכיוצא בו פסוקים ה, לא.

72 דיון נרחב בפרשייה זו ראו קנוהל, 2008.

73 שם, ארפכשד, עבר, פלג.

החיצונית לבראשית שנשמרה בקומראן מעלה מסורת עתיקה על אודות חלוקת הארץ בגורל על ידי נח לבניו. מצב ההשתמרות של המגילה בעייתי, ובשורות הבאות אבקש לצעוד בעקבות החוקרים אשר ניסו לשחזר את המסורת המורכבת העולה ממנה תוך השוואה לפרשיות מקראיות ולפירושים אחרים מימי הבית השני, ולהוסיף על גבם דיון על אודות תפקידו של הגורל בפרשות אלו. דומני שדיון זה על אודות חלוקת הארץ בגורל במגילה החיצונית לבראשית ובספר היובלים יוכל לשפוך אור חדש על הדיונים הקודמים, ואף לשנות כמה ממסקנותיהם.

כאמור לעיל, התורה אינה קושרת את נח לסיפור חלוקת הארץ לעמים. לעומת זאת, התפקיד החשוב ביותר שהמגילה החיצונית לבראשית מייחדת לנח, כבר בהזכרתו הראשונה, היא חלוקת הארץ לבניו: 'הוא די יפלג כול ארעא'.⁷⁴ המגילה מותחת קווים מקבילים בין נח לבין אדם הראשון מחד גיסא, ובין נח לבין אברהם אבינו מאידך גיסא, תוך שהיא מדגישה את בעלותו על הארץ הניתנת לו מאלוהים עצמו: 'ושלט בכולהון בימיהא ובמדבריהא ובטוריהא ובכול די בהון והא אנה | [י] הב לך ולבניך כולא'.⁷⁵

והנה, בין הצגתו של נח כמי שעתיד לחלק את הארץ לבין הטלת הגורלות על העולם כולו בין בניו, מופיעה התגלות נבואית בחלום לנח.⁷⁶ התגלות זו עמומה מאוד; היא מציגה את נח ואת בניו באמצעות דימויים לעצים. כפי שתיארה אסתר אשל, ככל הנראה הורכב החזון משלושה חלומות היונקים ממקורות שונים.⁷⁷ שני עצים מרכזיים מופיעים בחזון – האחד עץ זית והאחר עץ ארז, ושניהם חווים משבר ומתגברים עליו. בעקבות השתמרותה הלקויה של המגילה לא ברור בדיוק מיהו עץ הזית, אולם דומה שאת עץ הארז יש לזהות עם נח עצמו. במהלך החזון מסתבר לנח ששניים מענפי הארז עתידים להישבר, ורק אחד ייוותר במקומו. שני הענפים הנשברים מזוהים על ידי כותב המגילה עם שני בניו – יוחם – שיקבלו את נחלתם בצפון ובדרום; הם עתידים לנטוש אותו. לעומתם, שם ייוותר נאמן ורק בו ייקרא לנח זרע: 'ודי חזיתה | לחלפתא קדמיתא דבקה בגדם ארזא ... | [ה]

74 1QapGen 3:17 [מהדורת משילה, עמ' 38]. אם לא הוער אחרת, כל ההפניות הן לפי הצעת הקריאה החדשה יחסית של משילה, 2009. אשל, תש"ע, עמ' 80, עומדת על 'מסורת שלשלת' אשר לפיהן מוטיבים שונים חוזרים באפוקריפון ביחס לגיבורי בראשית שונים [אני רואה בהן טיפולוגיות]. ביניהן מקבילה בין חנוך, שעליו נאמר 'עדבא פליג' (ככל הנראה עם מלאכים), לבין חלוקת הגורל של בני נח. כך נוצרת הקבלה בין גורלות שמים וגורלות ארץ (בין גורלו של הכוהן העליון חנוך המידמה למלאכים לבין כוהנים בארץ). משרידי המגילה לא ניתן לקבוע האם – כפי שטען פיצמאייר – הדברים מוסבים על פלג ועל הכתוב האטיולוגי בבראשית י, כה או – כהשערת משילה – לנח עצמו (פיצמאייר, 1966, עמ' 140; משילה, שם).

75 1QapGen 11:16-17 [מהדורת משילה, עמ' 54].

76 על חלומות מנטיים כאופייניים לאבות ופירושו מחדש של פרשיות התגלות למשה ולגיבורי מקרא לאור זאת בספרות בית שני ראו גם אורלוב, 2009, עמ' 169-170.

77 אשל, 2009, עמ' 41-61.

א בר קדמיה כול יומוהי לא יפרש מנך ובזרעה יתקרה [שמך] (1QapGen 14:11-12) בדילוג).

קטע פירוש החלום הבא שנותר בידינו מתאר, ככל הנראה, את הפרת גבולות הנחלה על ידי בני נח:⁷⁸

15. [] ודי חזיתה לפסגת הלפתא אחרניתא די מנה [] []

16. [] vacat [] ומן קצת נופהן עלל בגו נוף קדמיתא תרין בנין [] ונתה אנם פיס[ג]ם
 17. [] הדי לימין ארעא וחד לשמאל ארעה ודי חזית מן קצת נופהן עלל בגו נוף קדמיתא
 18. [] דהילפתא דא הוה יתבין בארעה וכל איה [] לים רבא ולא [] הנה [] תבו בגא [א]יא
 19. [] מ[] להשתכל לרוא הווא לך סף [] תפלה אן [] חו [] מיא די יבסך []
 20. [] [] ורוא מ[] [] עלל בה וקדמית[א] מ[] לה כל אלם די [] []
 21. [] ללסה לבסא לה [] א [] בעדב באמניא יד עילם [] [] מ[] []
 22. [] פלה לקדמין שלחפא עדה לעדב [] [] []

הדובר אל נח בחלום מבאר את התמונה הסמלית של ענפי החוטר השלישי הפולש לתוך נופו של החוטר הראשון. המילים המעטות שהשתמרו בקטע מתארות פלישה לתחומו של שם על ידי אחד הבנים האחרים, או שניהם. פירוש זה מתאר אותם כמחליפים את גורל נחלתם בגורל אחר, כעולה משורה 22. ככל הנראה, החזון מתפתח כך שמסתבר שהפולשים לארץ מתנהגים באופן מרושע. רשעים אלו מוצגים כיושבים בארצו (של נח המזדהה בשלב זה עם נחלת הבן הצדיק): 'מנהון נבע און וישבין ב[אר]עך',⁷⁹ וככל הנראה אף מציקים לבן השלישי, הצדיק; 'יבבין וסורין משגיתהון להון רשיעין'.⁸⁰ החלום מסתיים בחזון אפוקליפטי שבו האל ומלאכיו מופיעים ונוקמים ברשעים. במוקדה של התגלות זו עומד חטאו של בנו הקטן. בניגוד לפשט המקרא, אין מדובר כאן בחטא מיני אלא בחטא של אי-קבלת הכרעתו של האב בנוגע לתחומי ירושתו המופיעה בפרשייה הבאה במגילה.⁸¹ פרשייה זו מתארת את חלוקת הנחלות לבני נח ומסכמת:

78 1QapGen 14:15-22 [מהדורת משילה, עמ' 60-61]. מפאת חשיבותו ומורכבות הפיענוח שלו הבאתי את צילום התעוק של משילה.

79 1QapGen 15:8 [מהדורת משילה, עמ' 62]. ייתכן שיש לראות בכך אלוזיה ל'עון האמרי' (בר' טו, טז).

80 1QapGen 15:9 [מהדורת משילה, עמ' 62]. בניגוד לפירוש משילה חושבני שיש לפרש מילים אלו כמתארות את הייסורים שהרשעים מרבים לישראל.

81 כפי שמשילה מציין, סצנת החלום נועדה ליישב כמה בעיות פרשניות בכתוב. היא מבארת כיצד ידע נח את אשר עשה לו בנו הקטן, מדוע הוא מקלל את כנען ולא את חם אביו וכיצד הוא יודע לנבא את העתיד. המגילה מספקת מענה לבעיות אלו באמצעות פירוש רדיקלי של פרשיית נטיעת הכרם ושיכרונו של נח. לפי פירוש זה, נח היה ונותר 'צדיק תמים' (בר' ו, ט), ונטיעת הכרם ושיכרונו נועדו להשגת מראה נבואי שבו התגלה לו העתיד. דיון מפורט ראו ון דר קאם, 1980; סטון, 2006; על דמיון וקשר לשוני אפשרי בין קטע זה לבין 'שבח אבות עולם' בבן סירא ראו אשל, 2009, עמ' 48. המסורת המפרשת את ידיעת חטאו של חם כתוצאה מחלום נבואי עולה ממקורות מספר כמו תרגום יונתן על אתר, אישודד ממרב ואולי אף מתרגום השבעים, ועולה יפה עם מגמות פרשניות מאוחרות בהרבה. ראו משילה, 2009, עמ' 100-104, והפניותיו שם.

ונוח חלק בעדב לבנותה למירת ירותת עלמים

([מהדורת משילה, עמ' 65] 1QapGen 16:12)

[...]

לשם נפק עדבא תניאנא למירת לה ולבנותה ל[ירותת ע]ל[מים] (שם, שורה 14)

[...]

ולחם [נפ]ק[ן] עדבא תלת[יא] למירת לה [ו]ל[בנותה] עלמי[ן]

(שם, שורה 26 [מהדורת משילה, עמ' 66])

יש לשים לב להוספת הביטוי 'למירת ירותת עלמים' והיוצאים בו, בכל אחת מן החלוקות בגורל. ביטוי זה נסמך ככל הנראה על ישעיהו ס, כא, 'לְעוֹלָם יִיְרָשׁוּ אֶרֶץ', אולם אין לו מקבילה מדויקת במקרא. צירוף זה נועד להדגיש את מעמדה המחייב של החלוקה בגורל שערך נח – חלוקה זו לא התבצעה לשעתה בלבד אלא סימנה את הטריטוריות המיועדות לכל אחד מבניו לעולמי עד.

לאחר חלוקה ראשונית זו המגילה מתארת חלוקה משנית של הארץ שבמהלכה כל בן מחלק את הארץ לבניו: 'בני נוח [ח]ל[קו]ן עדביה[ו]ן בין בניהו[ן]'.⁸² תיאור מפורט זה של החלוקה נועד ככל הנראה להדגיש שעם סיומו של תהליך הפלת הארץ בגורל לא נותרה אף משפחה מרשימת העמים בבראשית י שאינה יודעת מהו החלק המדויק המיועד לה. 'ארץ כנען' לא נפלה בחלקו של כנען. כנען, בנו של חם, הפר את צו הגורל והתיישב בארץ לא לו. למשפחתו של חם נועדה ארץ הדרום, אותה יש לזהות עם אפריקה.⁸³ ארץ ישראל נפלה בגורלו של ארפכשד, שאותו עתיד לרשת – כפי שמשמע מהמגילה עצמה – אברהם.⁸⁴ בקטעים שהשתמרו מהמשכה של המגילה לא מתוארת בפירוש ההפרה של תוצאות הגורל על ידי כנען. לכאורה, הפרת החלוקה בגורל מתוארת רק בחלומו של נח. אולם דומני שמכך שהמגילה מתארת את הפולשים כיושבים בארצו של נח רגע לפני הופעת הנגם של אלוהים, וכן לאור ההדגשה החוזרת שחלוקה זו נועדה לקבוע את גבולות העמים השונים עד עולם, ניתן לשער כמעט בוודאות שאחד הקטעים שלא השתמרו במגילה תיאר את הפרת תוצאות הגורל על ידי כנען.⁸⁵ בפירוש החלום ניתן גם מענה לשאלה מדוע כנען פולש לארצו של שם ללא הפרעה: שם, בנו הצדיק של נח, אינו עוזב את אביו כל ימיו, ומשום כך הוא ובניו אינם נאבקים בשלב זה על הנחלה שניתנה להם בגורל ובנבואה מאת אביהם. ככל הנראה, לאור העובדה שנח שיתף את

82 1QapGen 17:22 [מהדורת משילה, עמ' 68] (האפוקריפון אינו מציין שחלוקה זו התבצעה בגורל דווקא).

83 1QapGen 16:26-28.

84 על כך, ועל המחלוקת בין תיאור המגילה למדרשי חז"ל, ראו צרפתי, תשי"ט; משילה, 2009, עמ' 92-93.

85 ראו ניתוחה של אשל, תש"ע, עמ' 89-92.

שם במראה החלום ובעתיד להתרחש, הוא ובניו אינם דוחקים את הקץ.⁸⁶ לאור זאת יש להניח שגם בתיאור החלום וגם במעמד החלוקה בגורל ביקש כותב המגילה או עורכה בראש ובראשונה לבאר את זכותו של שם על ארץ ישראל, וליישבם עם פשט המקראות בבראשית י-יא.⁸⁷

המסורת על חלוקת הארץ בספר היובלים

מסורת דומה מופיעה בספר היובלים.⁸⁸ בעל ספר היובלים מבחין, למעשה, בין שלושה שלבים של היפרדות העמים בארץ. לאחר שנח קילל את כנען, חם עוזב את אביו: 'וידע חם כי קלל אביו את בנו הקטן ויחר לו כי קלל את בנו ויפרד מאביו הוא ובניו עמו כוש ומצרים ופוט וכנען. ויבן לו עיר ויקרא את שמה בשם אשתו נחלת מחוק' (ז, 13-14); בעקבותיו – 'וירא יפת ויקנא באחיו ויבן גם הוא עיר ויקרא שמה בשם אשתו עדתן-ש' (ז, 15). לעומתם, 'ושם ישב אצל נח אביו ויבן עיר ביד אביו בהר ויקרא שמה גם הוא כשם אשתו צדקת לבב' (ז, 16).⁸⁹ לאחר מכן מופיעות שתי חלוקות שיטתיות של הארץ לבני נח: בשלב הראשון חולקה הארץ להלכה (דה-יורה) בין בני נח; שלב זה ספר היובלים מייחס לימיו של פלג. בשלב השני הפכה החלוקה למעשית; שלב זה אירע בדור הפלגה המזוהה כדור אחד מאוחר יותר – דורו של רעו:

86 למודל זה מקבילה בהתנהגותו של אברהם ביחס לארץ המובטחת לו על ידי ה' בספר בראשית. אברהם חוזר ומוותר על 'נחלתו' הן ללוט והן לאחר מלחמת ארבעה וחמישה המלכים, ואינו מתנהג בשום מקום כאדון הארץ. ככל הנראה נבואת ברית בין הבתרים נועדה לפרש התנהגות זו.

87 השוו: M. Kister, 'The Fate of the Canaanites and the Despoliation of the Egyptians: Polemics among Jews, Pagans, Christians, and Gnostics: Motifs and Motives', K. Berthelot, J. E. David, and M. G. Hirshman (eds.), *The Gift of the Land and the Fate of the Canaanites in Jewish Thought*, Oxford and New York 2014, pp. 66-111

88 על היחס שבין המגילה החיצונית לבראשית לבין ספר היובלים נחלקו הדעות, יש הגורסים שהחיצונית לבראשית עמדה בפני היובלים והיוותה מקור השראה עבורו, אחרים סוברים ההפך, ואחרים העלו את ההשערה ששני החיבורים יונקים ממסורת משותפת שלישית. ראו דיונו של משילה, 2009, עמ' 8-17. בהתייחס לפרקים שעומדים במרכז דיונו נראה שהיובלים מכיר מסורות כגון אלו שבאפוקריפון לבראשית (ראו דבריהם המשכנעים של רומן, תשס"א; אשל, 2007). אולם שאלות נכבדות אלו – החשובות לדיונו ועשויות להשפיע על מסקנותיו – לא ניתן להכריע רק על סמך פרקים אלו, ודומני שניתן לקרוא את החומרים בצורות שונות גם במקרה זה, כך שאין בידי להכריע ביניהן באופן ברור, בייחוד לאור השתמרות המגילה החיצונית לבראשית שבידינו.

89 דומני שיש לראות בפרשייה קצרה זו, שאין לה מקור מקראי, את המקבילה ביובלים לתחילת פירוש חלומו של נח במגילה החיצונית לבראשית המתארת את היפרדות הבנים מעל נח אביהם ואת בחירת שם: 'כול יומוהי לא יפרש מנג ובזרעה יתקרה שמך'. זאת בשונה מדעת פיצמאיר, 1966, עמ' 94-99, ומדעת רוב המעירים שעוקבים אחריו. כפי שאשל, 2009, מציינת, יש לראות בדברים אלו גם דרשת שמו של שם. ייתכן שיש לראות בה מסורת נוספת חלופית לתהליך היפרדות העמים, וייתכן שהיא מבוססת על בראשית ט, יט, 'וּמֵאֵלָה נִפְצָה כָּל הָאָרֶץ', הקודמת לשאר תיאורי היפרדות העמים (אם כי היא קודמת גם לסיפור נטיעת הכרם וקללת כנען).

ויקרא שמו פלג כי בימי הולדו החלו בני נח לחלק להם את הארץ על כן קרא שמו פלג. וחילקו להם את הארץ ברע ביניהם ויאמרו לנח. ויהי בראשית היובל השלשים ושלשה ויחלקו את הארץ לשלשה חלקים, לשם ולחם וליפת, איש בנחלתו בשנה הראשונה לשבוע הראשון, אחד מאתנו יושב [אתם], מלאך אשר נשלח אליהם. ויקרא לבניו ויקרבו אליו הם ובניהם ויחלק את הארץ בגורל אשר יקחו שלשת בניו וישלחו ידיהם ויקחו להם מגילה מחיק נח אביהם [...] וישמח נח כי יצא החלק הזה לשם ולבניו ויזכר את דברו אשר אמר בפיו בנבואה לאמר: 'ברוך ה' אלהי שם וישכן ה' באהלי שם'. וידע כי גן עדן קדש קדשים ומשכן ה' הוא והר סיני תוך המדבר והר ציון תוך טבור הארץ, שלשתם זה מול זה לקדושה נבראו. ויברך את אלהי האלהים אשר שם בפיו דברי ה' [...] ככה חלקו בני נח לבניהם בפני נח אביהם וישבע באלה לקלל כל אשר יבקש לקחת את החלק אשר לא יצא בגורלו. ויאמרו כלם: 'אמן, כן יהי להם ולבניהם עד עולם, לזרעם עד יום הדין אשר בו ישפטם ה' אלהים בחרב ובאש...!'

(יובלים ח, 8 – ט, 15)

מיתוס של חלוקה משולשת מעין זו בין שלושה אבות מייסדים אינו ייחודי לספר היובלים, וכדאי להשוותו גם לחיבור חזיונות הסיבילות ג, 105-116:

וכאשר התמוטט המגדל ולשונות האנשים: נפלגו לכל מיני שפות אז מלאה כל: האדמה ממלכות נפרדות: ואז בא הדור העשירי של אנשים הוגים: למן היום אשר בא מבול על האנשים הקדמונים: וימלכו כרונוס וטיטן ויפתוס: בני גיה ואורנוס הגבורים הנקראים: בפי האנשים ארץ ושמים שמות שנתנו להם: על היותם ראשונים בין האנשים ההוגים:⁹⁰ לשלשה חלקים נחלקה הארץ חלק לכל אחד: וימלך כל אחד בחבלו ולא נלחמו זה בזה: כי נשבעו שבועה לאביהם וחבליהם נפלו להם במישרים.

הכותב היהודי-הלניסטי של חזיונות הסיבילות מאחד את המסורת היהודית על אודות מגדל בבל עם המסורת המיתולוגית היוונית.⁹¹ הוא עושה זאת תוך שימוש באלמנטים דומים לזה של היובלים ומייחס את החלוקה לשלושת בני נח. אולם בשונה מחזיונות

90 המחבר נשען על תפיסתו של הומרוס שהאלים המיתולוגיים היו למעשה בני אדם. עוד על חיבור זה ראו גרון, 1998.

91 ראו בוצ'לר, 1930, עמ' 317; ורמן, תשס"א, עמ' 289, מעלה את ההשערה שספר היובלים וחזיונות הסיבילות עיבדו באופנים שונים חיבור יהודי-הלניסטי שממנו נלקח הדגם של חלוקת הארץ בהגרלה לבני נח. גם אם השערה זו נכונה, הרי שבתהליך ה'גיוור' של המקור ההלניסטי הותאם הסיפור למקורות היהודיים. להפניות למסורות יווניות דומות ופירושהן ראו בר און ופז, תשע"א, עמ' 26-27, והוסיף עליהן עוד מעט גולדשטיין, תשע"א, עמ' 8-11; וכן שרגא בר און ויקיר פז, 'ארץ האל לבני האל: דב' לב 8-9 והנחלת ארץ-ישראל', תרביץ פה (תשע"ח), עמ' 29-64.

הסיבילות, שבו מובלטת גרסה אוניברסלית לחלוקת העמים, מוקד עניינו של ספר היובלים הוא יהודי-לאומי, ובמסגרת זו הוא אינו מסתפק לא בנרטיב היווני ולא במקראי אלא ממשיך ומעבד את הסיפור באופן דומה למגילה החיצונית לבראשית. לאחר תיאור חלוקת הארץ מתואר סיפור הפלגה; במהלכו יושבי אררט נעים לכיוון שנער בימיו של רעו. שם הם בונים את המגדל שנהרס על ידי האל. לאחר הריסת המגדל פונים העמים השונים איש לנחלתו, מלבד כנען:

וילך חם ובניו אל ארץ אחזתו אשר מצא בחלקו בארץ הנגב. וירא כנען את ארץ הלבנון עד נחל מצרים כי טובה היא מאד ולא הלך אל ארץ נחלתו למערב הים וישב בארץ הלבנון ממזרח וממערב לארץ הירדן ועל שפת הים. ויאמר לו חם אביו וכוש ומצרים אחיו: כי ישבת בארץ לא לך אשר לא יצאה לנו בגורל אל תעש כזאת כי אם עשית זאת אתה ובניך תפלו במרד בארץ וארורים במרד כי במרד נושבתם ובמרד יפלו בניך ותכרת לעולם. אל תשכן במשכן שם ובניו כי לשם ולבניו יצא בגורלם. ארור אתה וארור תהיה מכל בני נח בקללה אשר הקימונו באלה לפני השופט הקדוש ובפני נח אבינו. ולא שמע אליהם וישב בארץ הלבנון מחמת עד בואכה מצרים הוא ובניו עד היום הזה. על כן תקרא הארץ ההיא [ארץ] כנען. (יובלים י, 28-34)

כפי שהעלה ג'יימס ון דר קאם, שלושת המקראות המהווים השראה לסיפור חלוקת הארץ הם בראשית י-יא, דברים לב, ח (ויש להוסיף לו גם את פסוק ט, כפי שאראה להלן), וספר הנחלות ביהושע.⁹² אולם, כיצד בדיוק פירש אותם בעל ספר היובלים ומה מגמתו נוכל לגלות תוך עיון מדוקדק יותר בתיאור החלוקה. דומני שבעל ספר היובלים ניצל מקורות מקראיים שונים וערך את הפרשייה באופן מתוחכם ביותר כדי לבסס את תוצאותיה באופן מוחלט. יש לשים לב לכך שההגרלה מתבצעת אחרי ניסיונם הכושל של בני נח לחלק ביניהם את הארץ בהסכמה.⁹³ כיוון שכך, האחים מוצגים כמי שביקשו את התערבותו של נח בחלוקת הארץ וקיבלו עליהם להכריע אותה באמצעות הגורל. דומה שלפנינו פשר או מדרש לפסוק 'מְדִינִים יִשְׁבִּית הַגּוֹרָל וּבֵין עֲצוּמִים יִפְרִיד' (מש' יח, יח) כמתייחס לבני נח,

92 ון דר קאם, 1994.

93 ורמן, תשס"א, עמ' 278-281, משווה בין חלוקת הארץ בין בני נח ביובלים לבין תיאורה במגילה החיצונית לבראשית. היא משערת שבעל היובלים הכיר את התיאור המשתקף מן המגילה והוא רומז לתיקון שהוא מבצע, בייחסו לבני נח חלוקה שלא הצליחה ושאותה מחליפה המפה שהוא משרטט בתיאורו. ייתכן בהחלט שזו מגמתו של מחבר היובלים, אולם יש לעמוד על כך שהיא אינה עולה בקנה אחד עם הסיפור הפנימי של המגילה החיצונית לבראשית. אף על פי שנותרו רק פרגמנטים מן המגילה, הרי שמלשונה עולה בבירור שנה הוא המספר על תוצאות ההגרלה והוא מתאר בקטעים שנשמרו כיצד בניו חילקו את חלקיהם לבניהם – כך שברור שההגרלות נערכו בחסותו, ואף סביר להניח שנעשו על ידו ממש.

בדומה לאופן שבו תיאר בעל הסיביליות את החלוקה ההסכמית שבין 'האנשים ההוגים' המזוהים עם הטיטאנים. בעל היובלים מוסיף⁹⁴ את נוכחותו של מלאך ה' בהגרלה, ובכך נעשית הגרלה זו 'לפני ה', בדומה לחלוקת הארץ שעתידיה להתנהל בגורל לפני ה' בימי יהושע. במעמד זה בני נח נשבעים זה לזה שלא ישיגו גבול, וכך הם כובלים את עצמם בשבועה לפני האלוהים לנחלותיהם. גם תיאור תהליך ההגרלה שלפיו נח מוציא מחיקו את הגורלות אינו אלא פשר נוסף על הפסוק 'בַּחִיק יוֹטֵל אֶת הַגּוֹרָל וַיִּמַּח כָּל מִשְׁפָּטוֹ' (מש' טז, לג), באשר אין כל סיבה אחרת לתאר את הגורל כיוצא דווקא מחיקו של נח. אולם פשר זה מטעין את ההגרלה במטען תאולוגי חריף – תוצאות ההגרלה אינן מקריות אלא מהוות החלטה אלוהית. לאור זאת, אין פלא שנח מזהה את תוצאות ההגרלה עם התגשמות ברכתו־נבואתו לַשֵּׁם: 'ברוך ה' אלהי שם וישכון ה' באהלי שם'.⁹⁵ תוצאות ההגרלה מקבלות מעמד אלוהי, באופן הדומה לתפקיד החזון הנבואי במגילה החיצונית לבראשית, שאינו ביובלים. כך הופכת נחלת בני שם, הכוללת את גן העדן, את הר ציון ואת הר סיני, לנחלה חלוטה המוגנת על ידי שישה יסודות שונים המשלבים בין צידוקים שונים לנחלה על פי גורל: על בסיס חזו־הסכמי, על השבועה הוולונטרית של בני נח, על הנאמנות לאב שהנחיל להם, על ההגרלה לפני האל, על בסיס ההבנה שהאלוהים הוא שהכריע את ההגרלה ועל נבואת הברכה של נח.

דא עקא, למרות כל המרכיבים האלו שנועדו לבסס את תוצאות ההגרלה, החליט כנען לפלוש לנחלה המיועדת לצאצאו של שם – ישראל. לפי התיאור ביובלים אביו ואחיו זועמים על כך ומזהירים אותו שהפרת השבועה תגרור את נישולו וחיסולו. אולם כנען אינו מציית, ובעקבות הפרה זו, כך טוען בעל היובלים, הארץ נקראת על שמו בשל ישיבתו בה; אולם אנו הקוראים יודעים שיש לכנות את הארץ 'ארץ שם' או 'ארץ ישראל', שכן בני ישראל עתידים להוריש את הכנעני מתוקף זכותם החוקית על הארץ שנפלה בגורלם. כך

94 דומה שפסוק י נתחב בשלב העריכה של הסיפור, באשר הוא מפריע את הרצף הסיפורי. הוא נתחב לשתי מטרות: (א) תיאור הסיפור, (ב) הדגשת נוכחותו של המלאך בחלוקת הארץ. אסתר אשל הציעה לי בשיחה בעל פה שהחלוקה בין האחים נכשלה מפני שהם לא ביצעו אותה במועד הנכון.

95 את הברכה לַשֵּׁם זיקק בעל היובלים באמצעות גזרת הברכות לַשֵּׁם מתוך כלל דבריו של נח בפסוקים כו-כו בבראשית ט. נוסח הברכה שלו שונה מן המופיע בנוסח המסורה; זה השתמע, בהיעדר נושא לצלע הפסוק השנייה, לשתי פנים: א. יפת ישכון באוהלי שם (כמדרש חז"ל המפורסם בבבלי, מגילה ט ע"ב), ב. ה' ישכון באוהלי שם. כמו כן הוא שונה מנוסח השבעים שגם בו לא ברור מי הנושא של 'וַיִּשְׁכַּן בְּאֶהְלֵי שֵׁם'. לעומת זאת, מעין הנוסח של ספר היובלים משתקף מתוך 'פירוש לבראשית' בקומראן (4Q252, טור 2, 5-7: 'ויקץ נוח מיינו וידע את אשר עשה | לו בנו הקטן ויומר: ארור כנען עבד עברים יהייה לאחיו. ולוא קלל את חם כי אם בנו כי ברך אל את בני נוח ובאהלי שם ישכון'). פירוש זה מבקש לבאר מדוע הקללה מוסבת על כנען ולא על חם אשר ביצע את החטא. כיוון שברור שזהו פירוש, לא ברור האם עמד לפני מחבר המגילה מקומראן נוסח חלופי לנוסחי המקרא המוכרים או שפירוש זה או דומה לו ייסד את הנוסח החלופי.

משרת הסיפור ביובלים את שתי המטרות של שכתוב המקרא שגזה ורמש מייחס לסוגה זו: הוא פתר את הבעיות הפרשניות בכתוב, תוך שהוא משלב ממד אקטואלי בפרשנותו. במקרה דנן, הגנה על זכותו של עם ישראל על ארצו.⁹⁶

סיפור ייחודי זה משלב בין מרכיבי השונים של תהליך ההגהלה (הרציונלי והמנטי), כאשר תכליתו לבסס את זכותו של עם ישראל על ארצו. האופי האנטי-פילוסופי שייחסה כנה ורמן⁹⁷ לספר היובלים בולט גם בפרשה שבה אנו עוסקים. כדי לבסס את הזכות על הארץ די היה להסתפק בצידוק הרציונלי לגורל,⁹⁸ אולם בעל היובלים לא הסתפק במגמה זו. הוא אימץ את המיתוס על אודות חלוקת הארץ בגורל אולם הרחיב אותו כך שיהיה ברור שתוצאות הגורל אינן מקריות אלא תוצאה של התערבות אלוהית ישירה. אם מן המקורות הקדומים עשוי להשתמע שארץ ישראל נפלה בגורלו של שם באופן מקרי, הרי שספר היובלים, בצורה מתוחכמת ובאמצעים אינטר-טקסטואליים, מבהיר כי הגורל הוא תוצאה של התערבות אלוהית המממשת את ברכת-נבואת נח, הגומל לבנו הטוב על מעשה החסד שעשה עמו, והיא גם קשורה הדוקות לבחירה הקדומה, מעת הבריאה, בעם ישראל.

לאור שכתוב זה של המקרא בספר היובלים יש לחזור ולקרוא את הציווי על הנחלת הארץ 'אך בגורל' כשחזור הפרדיגמה הבראשיתית. חלוקת הארץ בגורל לבני ישראל בימי יהושע אינה אלא שחזור ראוי של תת-חלוקה של נחלת שם לבני ישראל. דומה שגם אותה, כמו את החלוקה הקדמונית, יש להבין כהתערבות אלוהית ממשית הקובעת את הסדרים המקודשים ומציבה את גבולות הנחלה שאין להפר. כך, באמצעות הדוגמה השלילית של הפרת החרם של כנען, מודגשת יציבות הנחלה בקרב שבטי ישראל.

בין רב למעט – הפרשנות האלגורית לגורל הנחלה בקומראן ואצל יוספוס

הפרשנות האלגורית לגורל הנחלה במגילות קומראן אם עיונו עד כה מדויק, הרי שאנו עדים למחלוקת על טיבה של חלוקת הנחלות בגורל הן במקרא והן בימי הבית השני. מן הצד האחד עומדות השקפות הרואות בגורל מכשיר רציונלי, ומן העבר האחר אנו עדים לניסיונות לתלות בגורל משמעות מנטית. והנה, לצד פירושים של הכתובים כפשטם – כמורים על חלוקת הארץ הממשית בגורל – ניתן להיווכח גם בפירושים סמליים לפרשיות ירושת הארץ בקומראן.⁹⁹

96 ורמש, 1989; למחלוקת בתקופה ההלניסטית על אודות הזכות ההיסטורית על ארץ ישראל וניסיון לקשור את ספר היובלים למחלוקת החשמונאית-פניקית ראו לוי, תשכ"ט, עמ' 60-78.

97 ורמן, תשס"א.

98 ייתכן שזוה אכן היה הבסיס שעליו נשען המדרש הקצר בספרא התולה את חלוקת הארץ לפני נח בגורל.

99 ראו דימנט, תש"ע, ובהפניותיה שם לביבליוגרפיה נוספת; פלוסר, תשל"ט, עמ' 318-346; קיסטר, תשס"ט, עמ' 305-316.

בפרק הקודם התוודענו לניסוח החד של התאולוגיה הקומראנית ב'תורת שתי הרוחות' המתבטאת בתיאור: 'וינחילן לבני איש לדעת טוב [ורע כיא א]ל הפיל גורלות לכול חי לפי רוחו במ [מועד] הפקודה'.¹⁰⁰ עמדתי בהרחבה על מיתוס הטלת הגורלות על ידי האל הקובע את רוחותיהם של היחידים והיוצר את האומה כולה. עיון מוקפד יותר במשפט זה ובפרשייה כולה יגלה כי מובלעת בה פרשנות אלגורית לפסוקים הבעייתיים במדבר כו, נג-נו שנדונו לעיל. לשם כך אבקש לחזור ולעיין בקטעים הבאים:

- [א] באלה תולדות כול בני-איש ובמפלגיהן ינחלו כול צבאותם לדורותם ובדרכיהן יתהלכו. וכול פעולת | מעשיהם במפלגיהן לפי נחלת איש בין רוב למועט לכול קצי עולמים. כיא אל שמן בד בבד עד קץ | אחרון ויתן איבת עולם בין מפלגות.² (סרך היחד ד, 15-17 [קימרון, עמ' 216]). (ההדגשות שלי)
- [ב] וכפי נחלת איש באמת יצדק וכן ישנא עולה, וכירושתו בגורל עול ירשע בו וכן | יתעב אמת. כיא בד בבד שמן אל עד קץ נחרצה ועשות חדשה. והואה ידע פעולת מעשיהן לכל קצי [מועד] וינחילן לבני איש לדעת טוב [ורע כיא א]ל [ה] פיל גורלות לכול חי לפי רוחו במ [מועד] הפקודה. (שם, 24-26 [קימרון, שם]). (ההדגשות שלי)

בקטע חשוב זה מודגש שכל אדם נוחל חלק יחסי בגורל האלוהי באחת משתי המפלגות. המילים 'לפי נחלת איש בין רוב למועט' מקבילות לציווי על הנחלת הארץ שבמקרא: 'על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט' (במדבר כו, נו). באמצעות קריאה מחודשת זו פתרו בעלי המגילות את הבעיה הפרשנית שבכתובים: הכתוב אינו מתאר שני קריטריונים שונים וסותרים לחלוקת הארץ (בגורל, בין רב למעט), אלא את הפעילות האלוהית. האל עצמו מחלק את הארץ – היינו את נחלת הרוח – באופן לא שוויוני, בין רב למעט, זהו הגורל שאלוהים מפיל לבני האדם.

אם כך, הרי שיש לראות בכתוב כאן מעין פשר המבאר את האקטואליות של פרשת הנחלות על פי הגורל שבמקרא. מחבר תורת 'שתי הרוחות' אימץ פירוש אלגורי לגורלות הנחלה מספר במדבר שאיבדו את טעמם בחלוף העתים מסיבות כפולות ומכופלות – היסטוריות ותאולוגיות-כיתתיות – הן מפני שהעם אינו מחולק עוד לשבטים, הן מפני שהארץ נתונה לשלטונם של זרים או של מלכים שאינם כשרים והן מפני שככל הנראה חברי הקבוצה המשתקפת מבעד ל'סרך היחד' התנגדו להחזקת רכוש פרטי,¹⁰¹ ובייחוד לאור התפתחותה של תורת הגמול לאחרית הימים ולעולם הבא. כדברי אורבך בנוגע לשינויים בפירושם של חז"ל למקראות ולהלכות הקדומות (ועליהם אשוב לדון להלן), 'נתערערו יסודותיו של סדר הנחלות הקבוע על ידי השינוים שחלו במבנה השבטי-חברתי

¹⁰⁰ סרך היחד, שם [קימרון, עמ' 216].

¹⁰¹ על הוויכוח בנוגע לרכוש הפרטי ראו ליכט, תשכ"ה, עמ' 10-13, ואין כאן מקום להאריך בסוגיה זו.

בישראל ועל ידי הבעיות הכלכליות הכרוכות בעצם סדר הנחלות, ברם רק התמורה בתורת הגמול וגורל הנפש נטלה ממנו את משמעותו (אורבך, תשמ"ח, עמ' 255), והדברים נכונים לפחות באותה מידה ביחס לקומראן.

דומה שכתבי קומראן הם הראשונים להצביע על מגמה זו שלפיה ירשה הפרשנות האלגורית את מקומו של פשט הכתובים. האל הוא הקובע את תוצאות גורל הנחלה, אך גורל זה אינו קובע נחלה גשמית בארץ אלא נחלה רוחנית, ואינו קובע נחלה קבוצתית לשבט אלא את אישיותו של האדם הפרטי. דברים אלו מפורשים בקטע מאוחר יותר ב'סרך היחד', למצער בכל הנוגע לנחלת בני ה'יחד'. הדובר בקטע מתאר את זכייתו במתנות חסד אלוהי: 'אור בלבבי מרזי פלאו בהויא עולם | הביטה עיני תושיה אשר נסתרה מאנ'ש דעה ומזמת ערמה מבני אדם מקור צדקה ומקוה | גבורה עמ מעין כבוד מסוד בשר'.¹⁰² מתנות אלו, 'לאש' (י) בחר אל נתנם לאוחזת עולם וינחי(י)ם בגורל | קדושים ועם בני שמים חבר סודם לעצת יחד'.¹⁰³ יש לשים לב לצירוף 'אוחזת עולם'¹⁰⁴ – הביטוי מוסב במקרא פעמיים על ארץ כנען (בר' יז, ח; מ, ד), ופעם אחת ביחס לערי הלוויים (וי' כה, לד), וכאן הוא מתייחס לנחלת ה'יחד' עם בני שמים.¹⁰⁵

ברצוני לטעון שהעתקה זו של הגורל הראלי לגורל רוחני אינה שימוש מטפורי מליצי חריג בכתבי קומראן, ואינה מסקנה מכללא הנסמכת על השערותינו על אודות המבנה הסוציולוגי בימי הבית השני בכלל, ובעדת מדבר יהודה בפרט. קריאה זו של הפסוקים זוכה לאישור ממקומות אחרים המעידים שאין לפנינו פרפרזה בלבד, אלא פירוש עקבי לפסוקי גורל. פירוש מעין זה מובלע גם בקטע מ'מגילת ההודיות' שגם בו דנתי בפרק הקודם: 'ותפל לאיש גורל עולם עם רוחות | דעת להלל שמכה ביחד רנה'.¹⁰⁶ בפרק הקודם עמדתי על הדמיון שבין הכתוב במגילה לבין גורלות העבודה הכוהניים; כאן ברצוני לעמוד על הדמיון שבין הצירוף 'גורל עולם' לבין הצירופים הדומים שהתוודענו להם באפוקריפון לבראשית. דומה שצירוף זה נבנה, בדומה למזמורים אחרים בהודיות, תוך ארמז לפסוק בישעיהו ס, כא: 'וְעַמְּךָ כְּצִדִּיקִים לְעוֹלָם יִירָשׁוּ אֶרֶץ נֶצֶר מְטַעֵי מַעֲשֵׂה יְדֵי לְהַתְפָּאֵר'. אולם מעבר לכך, דומני שקטע זה בהודיות דורש את הפסוק בתהלים לז, יא: 'וְעַנְוִים יִירָשׁוּ אֶרֶץ' אשר גם במזמור זה רומז לירושת עולמים: 'וְנַחֲלָתֶם לְעוֹלָם תְּהִיָּה' (שם, יח).¹⁰⁷

102 סרך היחד יא, שורות 5-7 [קימרון, עמ' 230].

103 שם, שורות 7-8. על כתוב זה וקרבתו להבטחת הארץ לאבות בבראשית יז, ח; מ, ד ומשמעותו הסמלית כאן עמדה דימנט, תש"ע, עמ' 127-128.

104 משמעותו כ'אחוזת עולם' (ראו דימנט, שם).

105 ייתכן שמחבר שורות אלו דרש את בראשית יז, ח: 'לְאַחֲזַת עוֹלָם וְהִיִּיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים', וביאר את הקשר בין אחוזת עולם לאלוהותו של ה' על בני אברהם. חז"ל דרשו קשר זה כהתניה של ירושת הארץ הממשית בנאמנות לה; על מקבילות להתניה זו בקומראן ראו דימנט, שם.

106 הודיות יא, 23-24 [קימרון, עמ' 72; סוקניק, שורות 22-23].

107 והשוו שם גם פסוק כט: 'צִדִּיקִים יִירָשׁוּ אֶרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ לְעַד עֲלֵיהָ'.

שמא – תוך סיכול האותיות – הוא מפרש את המילה 'ענוים' כ'רוח נעוה' שנטהרה ברוח ה',¹⁰⁸ ואת ירושתו הוא מבאר כשותפות בגורל יחד עם מלאכי שמים?¹⁰⁹ התפיסה כולה מופיעה באופן חד בשורות קצרות במקום אחר במגילת ההודיות, שוב תוך אלוזיה לפסוק:

ותשכל עבדך [בכול מיני רוח] ואת אנוש כי לפי רוחות [גורל] לם¹¹⁰ בין | טוב לרשע [וכן ת] תכן [את לבכם למל] [או'תם פעולתם ואני ידעתי מבינתך | כי ברצונכה באיש הרבי[תה נחלתו] [ברוח קודשך וכן תגישני לבינתך (טור ו, 22-24 [קימרון, עמ' 65 {סוקניק יד, 11-13}])

הפרפרזה על הפסוק שוב ברורה. גורל הרוחות מזוהה כאן כתוצאת רצונו של האל המתואר כ'תוכן לבות', שמשמעותו קביעת מידתה של נחלת רוח הקודש. נחלה זו בגורלו של האל היא המובילה את האדם ללכת במוסר האמת (ומאפשרת לו לעמוד על תכונתם של בני אדם אחרים). במקום אחר במגילת ההודיות – שאליו אשוב להלן – המשורר מודה לאל תוך תיאור המבנה הכיתתי התלוי בחלקו היחסי של האדם באור ובחושך: 'ולפי דעתם יכבדו | איש מרעהו וכן לבן א[מתכה כי ברצונכה באי]ש הרביתה נחלתו | בדעת אמתכה ולפי דעתו י[כבד]'.¹¹¹ באמצעות הרמז לפסוק שוב מתואר מעמדו של האדם בהתאם למידת הדעה;¹¹² אלא שכאן הפעולה האלוהית אינה מתוארת בעצמה כהפלת גורלות אלא כתוצאה של אהבת האל את האדם. האדם קרוב או מרוחק מהאל בהתאם לרוב נחלתו באמת, בדעת אלוהים.¹¹³ הודיה זו מכילה טאוטולוגיה – הקרבה לאל

108 על טהרה ברוח השוו גם סרך היחד ד, 21-22 [קימרון, עמ' 216]: 'ולטהרו ברוח קודש מכול עלילות רשעה ויז עליו רוח אמת כמי נדה מכול תועבות שקר והתגולל ברוח נדה'. יש לשים לב לפרשנות המטפורית להזאת מי אפר פרה אדומה המטהרים מטומאת המת. כאן האל עצמו מתואר כמזה רוח אמת השקולה למי הנדה.

109 השוו לדיונו של פלוסר, תשל"ט, עמ' 212-225. פלוסר נשען על 'פשר תהלים' ומייחס לכת פירוש קונקרטי של ירושת הארץ בתהלים לז, יא. אולם, ניתוח המקורות הנרחב המובא כאן מוכיח – כפי שפלוסר משער שיתגלה ממגילות שעדיין לא פורסמו מקומראן – כי פירוש מטפורי זה רווח בכת ומובע בהרחבה אף במגילות שעמדו לפני פלוסר. על הקשר בין שורות אלו לבין הדרשה על ההר אני מקווה להרחיב בהזדמנות קרובה.

110 אימצתי כאן את השלמתו של ליכט, תשכ"ז, עמ' 189; אף על פי שפואש, 1993, עמ' 414, קורא 'תפלים', השייך אף הוא לשדה הסמנטי של גורל ומובהק ממנו. אף ניוסאם, שטגמן ושולר, 2008, עמ' 88, משלימים: 'ותשכל עבדך ב[גורל]לות אנוש כי לפי רוחות תפלים בין טוב לרשע', ועיין בדיון בעמ' 92-93; [קימרון (עמ' 65) מציע קריאה חדשה ולא ודאית: 'תכולם', ואיני יודע להכילה.

111 הודיות יח, 29-31 [קימרון, עמ' 86-87 (סוקניק י, 27-29 בנוסח שונה מעט)].

112 וראו גם בחנוך א לז, 4: 'עד היום לא נתנה מעולם מלפני אדון הרוחות כחכמה הזאת אשר קבלתי בהתאמצי ברצון אדון הרוחות אשר מאתו ניתן לי חלק בחיי עולם'.

113 והשוו גם 4Q418:172:5: 'ל[פי רוב נחלת איש באמ]ת[...]'.

(‘יובא בסודך’¹¹⁴) היא גם סיבה וגם תוצאה של דעת האמת שבה זיכה האל את האדם. דומה שטאוטולוגיה זו מכוונת למרכיב השרירותי בבחירה המזוהה כ’רצון’ האל. במאמרה על ירושת הארץ על פי תפיסתה של עדת מגילות קומראן טענה דבורה דימנט כי ‘דווקא השימוש בלשונות הלקוחות ממערך הביטויים הקשורים בירושת הארץ מעיד שהמישור הסמלי לא תפס לגמרי את מקום המשמע המוחשי. עדיין הם מתקיימים זה לצד זה’¹¹⁵. אך הנה דומה שהמרה מפורשת של גורל הנחלה הַרְאֵלִי בגורל-רוח מטפורי מנוסחת בהודיות תוך אותה רמיזה מפורשת לכתובים בספר במדבר שפרק זה עוסק בהם:

ואני לפי דעתי באמ[תכה... אהלל את שמכה] ובהביטי בכבודכה אספרה |
נפלאותיכה...¹¹⁶

כי אתה יצרתה ר[וח עבדכה וכרצ]ונכה הכינותני ולא נתתה | משעני על בצע
ובהון [חמס]¹¹⁷ לא סמכתה ל[בי ויצר בשר לא שמתה לי מעוז | חיל גבורים על
רוב עדנים] [המתענגים ב]רוב דגן תירוש ויצהר | ויתרוממו במקנה וקנין [ויצמחו
כעץ ר]ענן על פלגי מים לשת עלה | ולהרבות ענף כי בחרה [נפשם בטוב ה]אדם
ולהדשן כול מארץ.

ולבני אמתכה נתתה שכל להב[ין בתעודו]ת עד ולפי דעתם יכבדו | איש מרעהו
וכן לבן אמת[כה כי ברצונכה באיש] הרביתה נחלתו בדעת אמתכה ולפי דעתו
יכבד [כיא] נפש עבדכה תעבה הון | ובצע וברום עדנים לא [אבחר כי] שש לבי
בבריתכה ואמתכה תשעשע נפשי.

(הודיות יח, 22-33 [קימרון, עמ' 86-87 {סוקניק, 10, 20-30, ההדגשה שלי}])

מחבר ההודיה מנגיד כאן בין ‘בני אמתכה’¹¹⁸ לבין רוב בני האדם: אלו עסוקים ברדיפה
אחר רכוש פרטי ואילו הוא מבקש את דעת אמתו של בוראו.¹¹⁹ ליכט עומד על כך שאף

114 ככל הנראה יש לפרש את המילה ‘סוד’ כקבוצה או חבורה, אך יש שפירשה גם כמובן של ידע סודי
[ראו בר-אילן, תשנ"ז]. כפי שקל לראות תוך השוואה לפרק השני יש קשר הדוק בין הדברים, באשר
המצויים במחיצתו של האל גם נחשפים לסודותיו.

115 דימנט, תש"ע, עמ' 128.

116 כאן דילגתי משורה 22 לאמצע שורה 24, מפני הנושא.

117 דומני שהוספה משוערת זו של ליכט, ‘הון חמס’, אינה נחוצה; דומה שהמשורר מתנגד להון כשלעצמו,
כעולה מהמקבילה בשורה 30, ולא למידת כשרותו של ההון. לפיכך גם הכותרת שנתן ליכט להודיה,
‘הבוז להון חמס’, מטעה במידה מסוימת.

118 דומני שמשתקפת כאן קריאה חלופית לתהלים קטז, טז המפרשת את הכינוי ‘בן אמתכה’ כבן האמת,
כפי שמעיד סוף שורה 32.

119 ובמגילת ‘רוז נהיה’ מבואר כי יש לצפות לנחלה זו רק לאחר מותו של המאמין: ‘וגם מכול איש אשר לא
ידעתה אל תקח הון | פן יוסיף על רישכה ואם שמו ברושכה למות הפקידהו ורוחכה אל תחבל | בו ואז
תשכב עם האמת ובמותכה יפר[ח לעו]לם זכרכה ואחריתכה תנחל | שמחה’ (רוז נהיה ב, שורות 56-59)

אם יש להודיה יסודות בפסוקי מקרא היא מייצגת היטב את רחשי הלב של חבר בכת על סדריה המדוקדקים.¹²⁰ ברצוני להוסיף לדבריו ולהפנות את תשומת הלב לפסוק שבאמצעותו המשורר מתאר את הגזרה הקדומה. בעוד שרכושם של רודפי הבצע אינו מתואר כתוצאת התערבות אלוהית, הרי שדווקא נחלתו בידע האמת של המשורר מתוארת תוך רמיזה לפסוקי ההנחלה בגורל. כאילו משורר ההודיה (אולי 'מורה הצדק') עומד ומוסר באופן מפורש את פירושו המחודש למקראות: בעוד שרוב בני האדם רודפים אחר נחלה חומרית ומקרית, פסוקי הנחלה שבתורה נדרשים מחדש כמורים על נחלה רוחנית שהוענקה מראש על ידי אלוהים.¹²¹

באמצעות גיבוש העמדה שהפסוקים אינם עוסקים בחלוקה של חבל ארץ ממשי אלא בחלוקה של חלקים יחסיים ברוח ובאמת¹²² נפתרת הבעיה הפרשנית בכתובים. כחלק מפתרון זה משתנה נושא הפסוק 'אֶךְ גְּגוֹרֵל יִחְלַק אֶת הָאָרֶץ' (במדבר כו, נה^א), המזוהה מעתה עם ה'¹²³ ולא עם משה או יהושע; כך גם הפסוק העוקב: 'עַל פִּי הַגּוֹרֵל תִּחְלַק נַחֲלָתוֹ בֵּין רֵב לְמַעַט' (במדבר כו, נו) אינו נקרא כלל כציווי המופנה לבני אדם אלא כתיאור של הפעולה האלוהית הקובעת את חלקו הרב או המועט של 'בן האור' באמצעות גורל.¹²⁴ זוהי פרשנות רדיקלית ההופכת את פשט המקרא על פניו. בעוד שהגורל הגאוגרפי משמש להקצאה של חלקים שווים ליורשים שונים, הגורל המתואר ב'שתי הרוחות' הוא חלוקתי באופן רדיקלי; הוא יוצר 'בני אור' מול 'בני חושך', בחירים מול דחויים.

ייתכן שבאופן דומה קראו או 'דרשו' מחברי המגילות גם את הפסוקים הקודמים, הקשים יותר לפירוש אלגורי. אלישע קימרון ומנחם קיסטר דנו בקטע שבו מצויה עדות לאופן התנהלותה של הגזרה הקדומה:¹²⁵

מזמ[ת ד] [עת אל מצאו] וחוכמה אלמדכמה והתבוננו בדרכי אנוש ובפועלות |
בני אד[ם] כי באהבת[ם] אל את איש הרבה לו נחלה בדעת אמתו וכפי גועלו |

[קימרון, כרך ב, עמ' 156] מורכב מ: 4Q416, 4Q418, 4Q418* = d9, g/d33, b2III. מחברה מורה שלא ללוות ולמות רש, והנחלה תתבטא בזכרו הטוב.

120 ליכט, תשכ"ז, עמ' 154-155.

121 כך מבואר גם ברז נהיה א, שורות 74-75 [קימרון, כרך ב, עמ' 150]: 'הלוא אל דעות | [הוא הוא פ] על אמת להכין כול [חפציהם ודעת ב]ינה הוא פלג לנוחלי אמת'. לשון זו מזכירה מבחינה לשונית את 'תורת שתי הרוחות' ומזהה את הבינה כנחלה הניתנת מהאל עצמו.

122 ברצוני לשער כי ניתן לראות בצירוף זה את הגרעין לכינוי העולם הבא כ'עולם האמת' שבו ניתנת לאדם נחלת עולמים [ולא בהנגדה בין העולם הזה כעולם השקר לעולם הבא].

123 בכך נפתר גם המתח בין לשון היחיד שבפסוק לבין תיאורי הביצוע של חלוקת הארץ שבהם שותפים יהושע, אלעזר וראשי שבטי ישראל.

124 ניתן אף לשער שכותבים אלו קראו את המילה 'תחלק' בסביל: 'על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למועט'.

125 קימרון, 1995, עמ' 191-202; קיסטר, תשס"ט, עמ' 520. עוד על מקור זה ומגמותיו ראו אלגוויץ, 2003.

כל רע [ההולך אחר מ] שמע אוזניו ומראה עינו כל יחיה | ועתה |
 חסד [אל זכורו מימי] רי"שונים ובינו בשני ד[ור ו]דור כאשר גלה אל.
 (4Q413:1:1-4 [קימרון, כרך ג, עמ' 162])

בעקבות קימרון,¹²⁶ ברצוני להפנות שוב את תשומת הלב לפרפרזה לפסוק הבעייתי
 בבמדבר כו, נד:

4Q413	במדבר כו, נד
כאהבת אל את איש	לְרַב
הרבה לו נחלה ¹²⁷	תְּרַבָּה נַחְלָתוֹ

'לְרַב תְּרַבָּה נַחְלָתוֹ' – על הממד הנורמטיבי של פסוקי הנחלה
 כעת יש לשאול האם 'סרך היחד' 'דורש' גם את המרכיב הנורמטיבי הבולט בפסוקים
 בבמדבר כו, נב-נד המורה לחלק את הארץ למנויים במפקד. במילים אחרות, יש לשאול:
 האם – כפירוש לפסוקים – ניתן למצוא במגילות הכיתתיות הדים של תרגום הממד
 התיאורי של הנחלת הרוחות בגורל לממד מעשי? לדעתי, אכן כן; ברצוני להציע כי יש
 לראות בטקס המעבר השנתי בברית מפקד חברים אשר מתורגם באופן מפורש להקצאת
 נחלות. בסיכום טקס הברית נכתב:

ככה יעשו שנה בשנה כול יומי ממשלת בליעל. הכוהנים יעבורו | ברשונה בסרכ
 לפי רוחותם זה אחר זה והלויים יעבורו אחריהם | וכול העם יעבורו בשלישית
 בסרכ זה אחר זה לאלפים ומאות | וחמשים ועשרות. לדעת כול איש ישראל איש
 בית מעמדו ביחד אל | לעצת עולמים, ולוא ישפל איש מבית מעמדו ולא ירום
 ממקום גורלו, | כיא הכול יהיו ביחד אמת וענות טוב ואהבת חסד ומחשבת צדק |
 איש לרעהו בעצת קודש ובני סוד עולמים.

(סרך היחד ב, 19-25 [קימרון, עמ' 214])¹²⁸

טקס המעבר השנתי בברית נועד, בין שאר מטרותיו, לבטא את המבנה ההיררכי של
 ה'יחד'. מקומו של כל פרט מכונה כאן בפירוש 'גורלו' (המקביל ל'מעמדו'). גורל זה

126 שם, עמ' 194.

127 דומה שמחבר המגילה קרא את המילה 'רב' גם בהוראת 'גדול'. האל הרבה נחלה למי שידוע לו כי יהיה
 צדיק, והנמענים של הקטע עשויים לגלות את דרכי ההנהגה האלוהית לפי התנהגותם של בני האדם.
 אולי קרא מחבר המגילה את הפסוק שוב שלא כקריאתו המקובלת אלא: 'לרב תרבה נחלתו'. בשורה
 הרביעית ההוראה הנורמטיבית מנוסחת כפרפרזה על שירת 'האזינו', דברים לב, ז: 'ובינו בשני ד[ור
 ו]דור'. הסמיכות בין פסוק זה לבין פסוקי השירה הבאים שהתפרשו בכתבי קומראן כזכייה בגורל אל
 עשויה ללמד שגם כתוב זה הכיל פרשנות מעין זו לדברים לב, ח. חבל על דאבדיו.

128 השוו לשינויים דקים אצל ליכט, תשכ"ה, עמ' 72-73.

מתבטא – כפי שמטעים ליכט מבלי לקשור זאת לגורל הנחלה – בכך ש'לכל חבר דרגה אישית בתוך מעמדו, הקובעת את מקומו ברשימת החברים, את מקומו בישיבות ובטקסים, ואת זכויותיו וחובותיו. כל חבר חייב להישמע להוראותיו של מי שגדול ממנו בדרגה'.¹²⁹ על כך המגילה חוזרת בהמשך כשהיא מתארת את תהליך ההצטרפות לכת ומכנה אותו באופן מפורש כמפקד:

וכיא יבוא בברית לעשות ככול החוקים האלה להיחד לעדת קודש, ודרשו | את רוחם ביחד בין איש לרעהו לפי שכלו ומעשיו בתורה [...] ¹³⁰ וכתבם בסרכ איש לפני רעהו לפי שכלו ומעשיו להשמע הכול איש לרעהו הקטן לגדול ולהיות פוקדם את רוחם ומעשיהם שנה בשנה להעלות איש לפי שכלו ותום דרכו ולאחרו כנעוותו. (סרך היחד ה, 20-25 [קיימרון, עמ' 218])¹³¹

כך דומה שמעשיהם של החברים ב'יחד' נבחנים מדי שנה ונקבע מחדש מקומו המדויק של כל חבר בהיררכיה הכיתתית. היררכיה זו הדוקה לחלקים היחסיים של המתפקדים באור ובחושך. למעשה, חברי ה'יחד' אומדים מדי שנה את טיב רוחו של האדם באמצעות מעשיו בשנה החולפת. אם קריאה זו נכונה הרי שהטקס השנתי של המעבר בברית מקנה משמעות אקטואלית רבת עוצמה לכתובים באמצעות שחזור יצירתי של תהליך יציאת מצרים והכניסה לארץ; נשיאת ראש בני ישראל, המעבר בברית וזכייה בנחלה הנקבעת על ידי הגורל. כפי שכותב ליכט, ברור לכול ש'הטקס בכללו דומה למעמד הר גריזים והר עיבל'.¹³² עם זאת, ליכט מבאר שאנשי ה'יחד' לא התכוונו לחדש את מעמד הר גריזים והר עיבל ושינו את משמעותן של הברכות והקללות כדי להתאימן לדואליזם הכיתתי, ומסכם: 'נמצאנו למדים שהמעבר בברית מסתמך על המקרא, אך הוא רחוק מלהיות חיקוי למקרא: הכתובים שבמקרא משמשים חומר לבנינו של טקס דתי חדש ומיוחד במינו, המביע בנאמנות את תוכנה של האמונה החדשה'.¹³³ לאור הדיון לעיל יש לדייק קביעה זו ולראות במערך הכולל של טקס המעבר השנתי בברית לא רק שימוש חופשי בחומרים מקראיים, אלא פירוש עקבי ושיטתי לסיפר המקראי ברוח אלגורית; פירוש הקורא את החומרים המקראיים קריאה אקטואלית המוסבת על חברי ה'יחד'. מדי שנה בחג השבועות שחזרו חברי ה'יחד' את המפקד, את מעמד הברכה והקללה ואת ירושת הארץ המזוהה עם קבלת נחלת הרוח.¹³⁴

129 ליכט, תשכ"ה, עמ' 117.

130 כאן דילגתי משורה 21 לשורה 23.

131 ההדגשה שלי. השורש פק"ד משמש בשורה 22 כמילוי צו.

132 ליכט, שם, עמ' 54.

133 שם, שם, עמ' 55.

134 מפקד זה מקבל משנה משמעות ב'מגילת המלחמה' שבה מתואר מפקד משותף של מלאכים ובחירים: 'כיא רוב קדושים לכה בשמים וצבאות מלאכים בזבול קודשכה לה[ודיע אמת]כה [ידין: לה]לל שמ'

המשמעות הנורמטיבית של ההוראה בפסוק 'לָרֵב תִּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ' אף חורגת ממבנה הטקס השנתי של המעבר בברית ומפעפעת בשאר אורחותיה של העדה. בסרך מבקר המחנה שב'ברית דמשק' מופיעה גרסה מעט שונה של תהליך קבלת מתנדב חדש ל'יחד'. הקרבה הלשונית בינה לבין 'סרך היחד' ברורה. אף על פי שהפונקציה של המפקד שונה הרי שמפורש בה הקשר בין פקידת המועמד לבין נחלתו בגורל האור:

וזה סרך המבקר למחנה [...] וכל הנוסף לעדתו יפקדהו למעשיו ושוכלו וכוחו וגבורתו והונו וכתבוהו במקומו כפי נחלתו בגורל הא[ור].

(ברית דמשק יג, 7-12 [קימרון, עמ' 48])¹³⁵

על פי קטע זה מבקר המחנה הוא הבוחן את המועמד ומוזהה את מידת נחלתו בגורל האור.¹³⁶ בעקבות זאת הוא מקנה לו 'מקום' או 'מעמד' המתועד בכתב.¹³⁷ ברצוני לטעון

כה]. ובחירי עם קודש | שמתה לכה בי[חד ומס]פר שמות כול צבאם אתכה במעון קודשכה ומ[עדני שח]קים [ידין: ומ[ני קדו]שים] בזבול כבודכה | וחסדי ברכונ[ת] עמכה] וברית שלומכה חרתה למו בחרט חיים למלוד[ב]תבל [ידין: ע[ליהם]] בכול מועדי עולמים ולפקוד צ[באות גב]ורכה [ידין: צ[באות בח]ירכה] לאלפיהם ולרבואותם יחד עם קדושיכה [וצבא] מלאכיכה' (המלחמה יב, 1-4 [קימרון, עמ' 123]), והשוו לדיונו של ידין במגילת המלחמה, עמ' 219. דומה שמלבד הארמו לתהלים קמו, ד ולישעיה מ, כו שעליו עמד ידין (שם, עמ' 328) – שבהם מתוארת מניית הכוכבים ושמותיהם – התמונה העולה מן הקטע היא של מפקד צבאי שאף נחרט בלוחות. שוב, בדומה למפקדים בספר במדבר המונים את יוצאי הצבא לצורך כיבוש הארץ, כך נפקדים הבחירים והמלאכים לקראת המלחמה האסכטולוגית שתוצאותיה ירושת הארץ לעולמים. דברים אלו מפורשים בדרך זו ממש בסרך העדה, כשמתואר תהליך חניכתו של נער לקבוצה; אם כי בקטע זה אין משמעות מלחמתית ל'צבאות העדה': 'וזה "סרך לכול צבאות העדה לכול האורח בישראל... וב[ן] עשרים שנ[ה] יעבור | על [הפקודים לבוא בגורל בתוך משפ[ח]ת[ח]ת ליחד בעד[ת] קודש' (סרך העדה א, 6-9 בדילוג [קימרון, עמ' 235]). כאמור, קריאה זו של התהליך עולה יפה עם המבנה הארגוני המשתקף בכתבים הכיתתיים.

135 מהדורת צ'רלסוורת' (תעתיק באומגרטרן ושוורץ) עמ' 54. השוו ל-6:3-II:4Q265:4 [קימרון ג, עמ' 46]: 'ואי[ש] אשר יבוא לה[וס]ף אל עצת ה[יח]ד [ישאלנו האיש] | [המבקר על] הרבים אם נפל לו [ח]בלו ידרש[נו] שנה [תמימה] | [אחר יעמוד] ל[פ]ני הרבים ונשאלו ל[רוח]ו ואם לא ימצא [פתי בהדרשו] | [והבינו האיש] המבקר על היחד ב[משפטי] התורה'.

136 ככל הנראה בזכות שליטתו ב'רו נהיה'. על מונח זה ראו הרינגטון, 1994, עמ' 145; הנ"ל, 1996, עמ' 48-54; לנגה, 1995, עמ' 341-354, וראו עוד להלן.

137 ייתכן שנוהג זה הוא שנשמר גם בפרגמנט המקוטע ב-4:2-II:1:4Q421:1 [קימרון ב, עמ' 187]: '[...] ח] כמתו ודעתו ובינתו וכתבו [בסרך] | [...] | ל] סרך הכול איש לפני רע[הו] | [...] לכוהנים בני אהרון יצ]א הגורל הרישון וכן יצאו'. על השימוש בשורש סר"ך כתיאור של רשימה מאורגנת, ואף הטייתו כפועל וכשם פועל, ראו ידין, תשל"ז, עמ' 136-139. ייתכן שלמעמד רשמי זה הייתה השלכה על מיקומם של חברי ה'יחד' בישובם יחד לדיון ולסעודה, כעולה מ:4:VI:1 QIS:VI:4 [קימרון, עמ' 220]: 'ואיש כתכונו ישבו לפניו וכן ישאלו לעצתם לכול דבר', ושם, שורה 8-10: 'וזה הסרך למושב הרבים איש בתכונו, הכוהנים ישבו לרשונה והזקנים בשנית ושאר | כול העם ישבו איש בתכונו וכן ישאלו למשפט ולכול עצה ודבר אשר יהיה לרבים להשיב איש את מדעו | לעצת היחד, ובשורה 10-11: 'אל ידבר

שגם כאן יש להשוות את הנוהל הכיתתי לכתיבת הארץ המופיעה במקרא. המבקר יוצר מעין מפת גחלות בהתאם לגורלות האור של בני ה'יחד', ודומה שגם בזה הוא מחקה את הפעולה האלוהית כפי שמעיד בעל ה'הודיות': 'אתה רשמתה רוח צדיק'.¹³⁸ למעמדו של חבר ה'יחד' ישנה השלכה נורמטיבית ברורה על היחסים בין חברי העדה, כפי שעולה – שוב תוך רמיזה לכתובים העומדים במרכז עיוננו – מ'מגילת ההודיות':

[וא]ני ידעתי ברוב טובך ובשבועה הקימותי על נפשי לבלתי חטוא לך | [ול]בלתי עשות מכול הרע בעיניך וכן הוגשתי ביחד כול אנשי סודי. לפי | [ש]כלו אגישנו וכרוב נחלתו אהבנו [...] כי אם לפי קרבך את איש | [אהב]נו וכרחקך אותו כן אתעבנו.

(הודיות ו, 28-32 [קימרון, עמ' 65 {סוקניק 14, 17-21, ההדגשה שלי}])¹³⁹

בחיבור החכמה החשוב מקומראן שזכה לכינויים מספר, כגון 'מוסר למבין' ו'חכמת רז נהיה', מבואר שעיקרון זה חל לא רק על חברי ה'יחד' אלא מהווה שיקוף מדויק של מעמד המלאכים בשמים:

[...] הלוא ידעתם אם לא שמעתמה כיא מלאכי קודש לו בשמים | [...] [...] ויבחרו [ב]אמת וירדפו אחר כול שורשי בינה וישקדו על | [כל עצת דעה כי הם לפי] דעתם יכבדו איש מרעהו ולפי שכלו ירבה הדרו | [...] [הכאנוש הם כי יעצל וכן אדם כי ידמה הלוא | [...]עד והם אחזת עולם ינחלו.

(רז נהיה א, שורות 77-81 [קימרון ב, עמ' 150])

גם המלאכים מסודרים באופן היררכי על פי דעתם, ונחלתם ניתנת להם על ידי האל כ'אחוזת עולם'. כיצד נקבע מלכתחילה אופיים של המלאכים או מעמדם – זאת לא נאמר כאן. אך אם נחזור לשדה הסמנטי של המקראות שתיאור זה מסתמך עליהם נוכל לשער שאף פעולה זו נעשתה על ידי אלוהים בגורל.¹⁴⁰

לפני תכנון הכתוב | לפניו' (ההדגשה שלי). השוו גם לסרך העדה (1QS:II:11-22). מכאן שרשימה מוסדרת נהגה ב'יחד' ולפיה ניהלו את סדרי ההיוועצות בין (והשוו לסדר ההפוך שבו נועצים בעת משפט בסנהדרין לפי חז"ל).

138 הודיות ח, 28 [קימרון, עמ' 67 {סוקניק טז, 10}].

139 השוו לסרך היחד א, 9-10 [קימרון, עמ' 213]: 'ולאהוב כול בני אור איש כגורלו בעצת אל ולשנא כול בני חושכ איש כאשמתו בנקמת אל'. כתובים אלו מעלים את השאלה האם מדובר במינונים שונים של אהבה ודחייה (שנאה), כגון יחס אל מועמדים בשנות המבחן ל'יחד', או בחלוקה הדיכוטומית בין חברי ה'יחד' לבין 'בני השחת'. השוו עוד ל-4Q:1-4:1: כידוע, בקטע זה אין בני צדוק מוזכרים, ואף ניתן לקרוא כך שבני אהרן הם המנהלים את הטקס אך אינם נרשמים בסרך.

140 השוואה זו זוכה לפיתוח גם בפרגמנט 69², שם המחבר מייעד את 'אילי לב' להשמדה, ולעומתם מוכיח ברכות את 'בחירי אמת' על כך שהם מתלוננים על עייפות היגיעה בבינה והשקידה לרדוף דעת, כשהוא

באותו החיבור מודגשת גם הוראה נורמטיבית הקשורה לנחלתו של האדם הפרטי בגורל האור: 'אביון אתה, אל תתאו זולת נחלתכה ואל תתבלע בה, פן תסיג | גבולכה; ואם ישיבכה לכבוד בה התהלך, וברז נהיה דרוש מולדיו, ואז תדע | נחלתו'.¹⁴¹ כפי שפירשו פרגמנט זה חוקרים מספר¹⁴² הוא מורה על הדרכים המנטיות שבאמצעותן ניתן לזהות את נחלתו של אדם בגורל האור.¹⁴³ דברים אלו עשויים לקבל אישור מ-4Q186 אשר עוסק בזיקה שבין רוח האדם, מראה גופו והמזלות. פראנסיס שמידט עסק בקטע זה והראה כי 'עדת היחד' ייחסה משמעות לזמנים העונתיים של התגבשות העובר ברחם אמו.¹⁴⁴ כל הילוד לתשעה חודשים זכה בגורל של שלושה חודשי אור ושלושה חודשי חושך. בני אדם נבדלים איש מרעהו ביחס שבין חלקי האור והחושך בשלושת החודשים הנותרים. כך יכולים להתפרש היטב החלקים היחסיים שאדם נוחל בגורל אור או בגורל חושך לפי 'סרך היחד'. אמנם המונח 'גורל' אינו מופיע בקטע זה מפורשות, ואכן קשה להניח בפשטות שמקורות אלו אחידים לחלוטין באופיים ומציגים משנה אחת חתוכה ומוסמכת,¹⁴⁵ אולם בהמשכו של אותו חיבור, ב-4QInstruction^c:2:I:18-24, שאותו אני מבקש לשלב בצייטוט להלן עם מקבילתו ב-4QInstruction^d, פרגמנט 45, שורות 14-15, ניתן להיווכח שוב כי פעולה זו נסמכה על הפרשנות לפסוקים שבמרכז עיונו. בין התכונות המיוחסות לכוהן והציוויים עליו מופיע:

מביא מופת מ'ב[ני] | שמים, אשר חיים עולם נחלתם: האמור יאמרו יגענו בפעולות אמת ויעפ[נו] | ככול קצים? הלוא באור עולם יתהלכו [כ]בוד רוב הדר אתם' (שם, שורות 93-95) [קימרון ב, עמ' 151].

141 רז נהיה, שורות 59-61 [קימרון ב, עמ' 156].

142 באומגרטן, תשס"ג, עמ' 321-328; מורגנשטרן, 2000, עמ' 141-144; קיסטר, תשס"ט, עמ' 305, והשוו לפרשנותם השונה בתכלית של המהדירים סטרגל והרינגטון, 1999, הלוקה בקשיים.

143 אמצעים אלו ניתן לנצל לצרכים שונים. ההקשר הסמוך לקטע עוסק בהלוואה מאדם או בשותפות עסקית; קטע קרוב אחר ממליץ לקחת את מולדיה של אישה (המפה האסטרולוגית שלה), ככל הנראה לצורך בירור ההתאמה הזוגית של גבר לאישה. דומה שהתפיסה העולה מחיבור זה היא שהן נכסיו של אדם והן זוגתו נקבעו אף הם מראש ומהווים חלק מן הנחלה שנקבעה בלידתו של אדם.

144 שמידט, תשנ"ח, וביתר הרחבה הנ"ל, 1997. עוד על קטעים אסטרולוגיים מקומראן ראו אלבני, 1999; עוד על קטע זה והשוואתו לרשימות פיסיוגנומיות בחז"ל על רקע ספרות הלניסטית ראו רוזן-צבי, תשס"ו, עמ' 69 הע' 82. לצד 'בני אור' הציע פפן, 2000², לזהות בתאולוגיה הקומראנית גם 'בני שחר' שזכו בפחות גורלות אור.

145 היעדרם של שיקולים אסטרולוגיים ופיסיוגנומיים מפורשים במגילות כיתתיות מובהקות כמו 'סרך היחד', ה'הודיות' ו'ברית דמשק' מעיד - לדעתי - על ההבדלים הבולטים גם בין מגילות הנחשבות 'כיתתיות'. השוו לעניין זה את נטייתה המכלילה של דימנט, תשס"ט, להערותיו המסתייגות של קיסטר, תשס"ט³, עמ' 87-90.

ואתה בן מבין, הבט ברוז נהיה ודע [נחל]¹⁴⁶... כול חי והתהלכו ופקוד על מעש[ני] ל[... ועו] [...]. [לפי רוחו בין רוב]¹⁴⁷ למעט...¹⁴⁸

השיבוץ של מילות הפסוק הבעייתיות מבמדבר כו בקטע העוסק בכושרו של הכוהן לזהות את תכונותיו של 'כול חי' עשוי ללמד על העקביות של הפרשנות הקומראנית להנחלת הארץ בגורל. הפרשייה המקראית נתפסה כעוסקת בחלוקת התכונות לבני אדם, ויש לה השלכות מרחיקות לכת בכל אורחותיה של העדה.

על הדינמיות שבהפלת גורלות

השינוי והדינמיות הם מתכונותיה היסודיות של המציאות ושל האדם. פעילות במציאות לאורך זמן מעמתת כל אדם, תהא השקפתו אשר תהא, עם הממד הדינמי במציאות. הדבר נכון במשנה תוקף בנוגע לכת המתיימרת להיות בעלת כוח נבואה והמתיימרת לחזות עתידות במישור האישי והלאומי, שכן הכישלון והטעות גם הם דורשים הסבר.¹⁴⁹ ברצוני להציע כי ייתכן שבתפיסת ההפלה המתמדת של הגורל האלוהי ביקשו בני 'עדת היחד' להתמודד עם תופעה זו. ממקורות מסוימים נראה שביכולתו של האל להטיל רוח נוספת באותו אדם, ואולי ביכולתו להטיל מחדש גורל לרוח שחזרה ובאה לפניו. לפי דגם זה ניתן להסביר התנהגויות חריגות של אדם שהשתייך לכת או של אדם שהצטרף לכת בשלב מתקדם של חייו. נראה שכך ניתן להסביר את הקללה לעובר בברית בכוונת זדון והאיום בסנקציה: 'ויבדילהו אל לרעה ונכרת מתוך כול בני אור בהסוגו | מאחרי אל בגלוליו ומכשול עונו. יתן גורלו בתוך ארורי עולמים'¹⁵⁰ בברית דמשק כ, 1-8 החוק קושר באופן מפורש בין הגורל לבין ההרחקה מהכת: 'בהופע מעשיו ישלח מעדה | כמי שלא נפל גורלו בתוך למודי אל'.¹⁵¹ תכליתם של חוקי הקבלה וההרחקה ותקופות ההשהיה הממושכות היא לבדוק אילו פעולות משקפות את רוחו היציבה של האדם ואילו בנות חלוף בלבד. ההנחה היא שהשלטון על הרוחות נתון במלואו לאל, ואף אם ניתנה רשות לרוח בליעל להטעות את האדם, היא עוד לא קנתה לה מקום של קבע, אלא אם הוכח אחרת. על

146 השלמה שלי. קימרון משלים [פקוד] ת.

147 ב' בכתוב חסר, בדומה לנוסח התורה: 'בין רב ל[מעט]'.¹⁴⁸

148 עם פרסום החיבורים העבריים מקומראן על ידי קימרון, ב, עמ' 148, ראיתי שהוא שיבץ באותו האופן בהשלמה שונה במעט, כמצוין בהערה לעיל.

149 לנגה, 1995, מנסה לתאר את ההתמודדות עם טעיית הנבואות המדיניות באמצעות פיתוח של מערכת תאולוגית הנבנית על מעגלים של חכמה אלוהית המכילים גם תחזיות שמתבדות. ראו גם פשר חבקוק דף 7 ש' 5-14 ובפירושה של ניצן, תשמ"ו, עמ' 172. עוד על כך להלן, בפרק העוסק בגורלות יום הכיפורים.

150 סרך היחד ב, 16-17 [קימרון, עמ' 214], והשוו סרך היחד ו, 24-25, [קימרון, עמ' 220-222], שם מפורטים דיני הרחקות שונות בהתאם לוותק של החבר בכת ומתוך בחינה של רוחו.

151 ברית דמשק מהגניזה², 204-206 [קימרון, עמ' 20].

בני האדם – אשר זכו בנחלות שונות של חושך ואור – להתרחק פיזית ממקום המצבור של רוחות עוול. ההתבודדות והריחוק הפיזי יכולים להקטין את הסיכויים להיחשפות לרוח רעה, וממילא להקטין את הסיכויים לאבדן שליטה על הגורל שהופל בנחלתו של אדם. באחרית הימים יזכו אנשי הכת, שרוחם רוח אמת, להשתייכות מלאה לרוח האמת הנצחית שתזכה בנחלת כל העולם. נקודות אלו נידונו היטב על ידי פלוסר,¹⁵² והן מהוות השלמה מוצלחת לתיאור תפקידו של הגורל. כך תחזור רוח האמת האנושית ותשתלב בעולם הרמוני הנתון לשליטת האל לבדו באמצעות רוח האמת.

פתרונו של יוספוס: גורל הקצאתי

כעת – לאחר שעמדנו על הפירוש האלגורי הפותר את הבעיה הפרשנית בכתובים – ברצוני לבחון כיצד התמודדו פרשנים אחרים בשלהי הבית השני ולאחריו עם הקשיים שבפסוקים שבספר במדבר. אבקש לפתוח בשכתובו של יוספוס את הנחלת הארץ:

ויהושע כבר זקן. וכשראה שאין עריהם של הכנענים ניתנות קל לכיבוש [...] קרא לאספה וכינס את העם לשילה [...]: 'וכן יש לשלוח אחד מכל שבט, שמעידים עליו שמצטיין הוא בצדקתו, וימדדו את הארץ באמונה ולא יעשו עוולה ויודיעו לנו בלי כוונה רעה את שיעור גדלה'. ולאחר שדיבר יהושע את הדברים האלה והעם הסכים להם שלח אנשים למדוד את הארץ וצירף אליהם אנשים בקיאים בחכמת מדידת הארץ, שהאמת לא תיעלם מהם בתוקף אומנותם, ופקד עליהם להעריך את מידת האדמה הפוריה לחוד ושל זו שפחות פוריה לחוד. כי טבעה של ארץ הכנענים כזה הוא בערך, שיכול אדם לראות מישורים גדולים ומוכשרים מאוד לגידול פירות שייחשבו לפוריים מאוד לכשישווים לאדמה אחרת, ואילו בהשוואה לאדמותיהם של אנשי יריחו וירושלים תהא חשיבותם כאין וכאפס. ואף על פי שהארץ, שנפלה בידם, קטנה היתה ביותר ורבה היתה אדמת ההרים, הרי מכל מקום לא היתה נופלת מאחרת בשפע הפירות שהיא מגדלת וביפיה. ומשום כך חשב יהושע, שיש להעריך את חלקי האדמה יותר משיש למדדם, שכן שקול לעיתים תכופות פְּלִתְרוֹן אחד כנגד אלף. ולאחר שסבבו השליחים, שהיו עשרה במספרם, והעריכו את האדמה, שבו בחודש השביעי אליו לשילה העיר, ששם הקימו ישראל את המשכן.

ויהושע כינס אליו את אלעזר ואת מועצת הזקנים עם ראשי השבטים וחילק (את הארץ) לתשעת השבטים ולחצי שבט מנשה, ושיער את המידות לפי גדלו של כל שבט ושבת. וכשהפיל את הגורל נפלה בחלקו של יהודה כל ארץ אדום [...] ושמעון [...] לקח בגורל את [...] ובני בנימין לקחו בגורל את [...] ושבט אפרים

152 פלוסר, תשל"ט, עמ' 89-111; 235-252.

קיבל בגורלו את [...] ובני זבולון לקחו בגורלם את [...] ולבני דן נפלו בגורל [...] וכך חילק יהושע (חבלי ארץ של) ששה עמים, שהיו קרויים על שמות בני כנען, ונתן אדמתם לתשעה שבטים וחצי לנחלה.

(קדמוניות היהודים ה', 71-88 [מהדורת שליט, כרך א, עמ' 151-153])

בשכתובו עורך יוספוס הרמוניזציה בין כתובים שונים במטרה לתאר את חלוקת הארץ בימי יהושע באופן שוויוני והוגן.¹⁵³ ניכר כי שכתוב זה מבקש לצאת ידי חובת שני הקריטריונים שבמדבר כו. פרשנותו מבוססת על תפיסה רציונלית מובהקת של הגורל. בהסתמכו על יהושע יח הוא מתאר משלחת שומה שתספק את הנתונים שיאפשרו חלוקה. לאחר מכן מצוין שהוא חילק את הארץ בהתאם לגודל השבטים, ורק לבסוף מצוינת פעולת הטלת הגורל. יוספוס אינו מפרט כיצד התבצע תהליך ההגרלה, אולם יש לשים לב שבתאורו קודמת חלוקת הארץ לתשעת השבטים וחצי השבט ורק לאחר מכן קביעת גודל הנחלות: 'וחילק (את הארץ) לתשעת השבטים ולחצי שבט מנשה, ושיער את המידות לפי גדלו של כל שבט ושבט'. לאור זאת יש לשער שעל פי המסורת שיוספוס מציג חולקה הארץ בשלושה שלבים: ראשית, נקבעה ההתאמה בין האזור הגאוגרפי לבין ערכו הכלכלי; לאחר מכן הטילו השבטים גורלות לקביעת אזורי מגוריהם; לבסוף נקבע גודל הנחלה בהתאם לגודלו של השבט. כך יצא יוספוס ידי חובת התנאים כולם, תוך שמירה על אופיו ההקצאתי של הגורל.

בין רב למעט – גורלות הנחלה בין רציונליזם למנטיקה בחז"ל

נשוב לצייוויי ההנחלה וביצועה. גם מדרש ההלכה לבמדבר התמודד עם הקושי שבהוראות המקרא בבמדבר כו, נב-נו.¹⁵⁴ מעניין במיוחד המקום שמדרש ההלכה מקצה לגורל בתהליך החלוקה:

153 אחיטוב, 1992, טוען שיוספוס מתעלם מספר יהושע ומשכתב את החלוקה על פי ספר במדבר. דומני שטענה זו אינה מדויקת. יוספוס מנצל את יהושע יח שיכול לסייע לו ומקנה בדבריו פירוש מחדש גם לספר במדבר; כל זאת מתוך מגמה להאיר את חכמת מנהיגותו של יהושע.

154 על חלקו הראשון של המדרש, אשר עשוי להיות קשור בעקיפין לבעיות הטקסטואליות הנוגעות לגורל, השוו ספרי במדבר, מהדורת הורוביץ, עמ' 174 בהערה לשורה 15, המפרש שלדעת הכול הגורל ברר תחום והגודל נקבע בהתאם למספר הנוחלים (ושנוי במחלוקת התנאים כיצד בדיוק); בדומה לדברי הרמב"ן המפרש את המחלוקת בספרי כנוגעת לחלוקה הפנימית בתוך השבטים. דומה שכך עולה מיהושע יז, ה, וראו גם במדרש אגדה לבמדבר כו, נג: 'במספר שמות – לפי שהיו בתי האבות ונעשה מן חלק השבטים חלקים שמתחלקין כל שבט ושבט כל שבט מחלקו', וראו כהנא, תשמ"א, המתקן את נוסח הספרי לפי פירושו של ר"ה ועדי הנוסח הרבים ומעדיף את נוסח כ"י אוקספורד (א), וציטוט הספרי בילקוט תלמוד תורה לר' יעקב ב"ר חננאל הסקילי (ח), ופירושו ר"ה [ראו עתה במהדורתו: ספרי במדבר (כהנא), עמ' נז]. כך נוסח הספרי העולה ממקורות אלו: 'לרב תרבה נחלתו ולמעט תמע' נחלתו:

- יותן נחלתו, שומע אני מעורבבים ת"ל (אך) בגורל
 אי בגורל שומע אני בינו לבין עצמו ת"ל על פי (הגורל תחלק) נחלתו¹⁵⁵
 <שומע אני בינו¹⁵⁶ לבין עצמו ת"ל על פי > הגורל תחלק נחל¹⁵⁷
 (מגיד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא ברוח הקודש).¹⁵⁸
 (ספרי במדבר, פינחס קלב [מהדורת כהנא, עמ' נז; מהדורת הורוביץ, עמ' 175])
- המדרש מבודד את התפקיד של הגורל בהליך החלוקה. הוא מעלה כאפשרות שהחלוקה תתבצע באופן מקרי, אך דוחה אפשרות זו מפני האילוץ לעשותה בגורל.¹⁵⁹ האפשרות הבאה שעולה היא שמחלק (יהושע או הכוהן) יערוך את ההגרלה רק בנוכחות השבט שעבורו הוא מפיל את הגורל,¹⁶⁰ וגם אפשרות זו נדחית.¹⁶¹ האפשרות הבאה היא שהגורל ייערך על ידי השבטים בלבד, וגם היא נדחית.
- מכאן הגיע המדרש למסקנה שחלוקת הארץ כללה נוכחות אלוהית באופן כלשהו.¹⁶² לבעל הילקוט לא היה ברור כיצד הגיע מכאן המדרש למסקנתו, 'מגיד שלא נתחלקה ארץ
- הרי שיצאו עמו עשרה בני ממצרים ובכניסתן לארץ נמצאו חמישה, קורא אני עליו לרב תרבה נחל' ת"ל ולמ' תמעי' נחל'. הרי שיצאו עמו חמישה בני ממצר' ובכניסתן לארץ נמצ' עשר', קורא אני עליו ולמעט תמעי' נחל' ת"ל לרב תרבה נחל'. כהנא מעמיד על כך שסתם הספרי עקב אחרי שיטת ר' יונתן שלבאי הארץ נתחלקה הארץ, ואילו הספרי זוטא כנראה תמך בעמדת ר' יאשיה שליוצאי מצרים נתחלקה הארץ. בהשפעת התלמוד הבבלי המגיע למסקנה שליוצאי מצרים נתחלקה הארץ הוגה הספרי.
- 155 דומני שהמדרש במקורו הסתמך על לשון הריבוי המופיעה בסוף פסוק נה, 'נחלו', ומכאן למדו על נוכחות הרבים המהווה את הבסיס להוה אמינא הבאה.
- 156 הורוביץ: 'בינו לבין עצמם' [וראו דיונו שם בהערה]. לפי נוסח זה האפשרות המועלית כאן היא שהכוהן יטיל את הגורל מול העם אך ללא מעורבות אלוהית. לעומת זאת, הנוסח העולה מרוב העדים לפני הגהת הגר"א [המופיעה במהדורת כהנא של ספרי במדבר] טוב יותר, באשר הוא מציג את האפשרות שהגורל יוטל ללא נוכחות כוהנית.
- 157 כך בירר כהנא [במהדורתו לספרי במדבר] את הנוסח על פי כל העדים שבהם השתמש, לעומת זאת בנוסח הדפוס שהביא הורוביץ על פי הילקוט הפסוק המצוטט הוא מיהושע יט, נ: 'על פי ה"'.
 158 מילים אלו הוסיף הורוביץ על פי הילקוט.
- 159 השוו לספרי במדבר (כהנא), עמ' כג, המוכיח פירוש זה. הצגת הגורל כאילוץ בגזרת האל ובניגוד ליכולת להגיע לחלוקה הסדרית הוגנת ללא צורך בשיפוי מופיעה במדרש האגדה של בובר למילים 'בין רב למועט'.
- 160 השוואה עם מדרש מקביל בספרי (פסקא קמא) תוכל להבהיר את לשונו. במדרש על הפסוק במדבר כז, כא: 'וְלִפְנֵי אֱלֹהֵיךָ הִפְתָּן יַעֲמֹד וְשָׁאֵל לֹא בְּמִשְׁפַּט אֲוִירִים, מוֹפִיעַ: 'וְשָׁאֵל לֹא - שומע אני בינו לבין עצמו, ת"ל במשפט האורים'. כפי שמבאר היטב הורוביץ, הביטוי 'בינו לבין עצמו' מעלה את האפשרות שישאל לאלעזר עצמו ללא האורים והתומים.
- 161 ככל הנראה מכפל ההדגשה של 'על פי הגורל' ובהסתמך על המילה 'נחלתו' הנקראת כמצווה על נוכחותם של מושאי ההגרלה.
- 162 ה"י מגאש מבקש ללמוד מכאן על האורים והתומים החסרים בכתוב ומופיעים בסוגיה בבבא בתרא קכב ע"א. אפשרות נוספת, שאיני מוצא דרך להוכיחה כרגע, היא שהאורים והתומים עצמם מזוהים עם

ישראל אלא ברוח הקודש', לפיכך החליף את הראיה האחרונה במדרש, הלקוחה מהכתוב שלנו, במילים מן הכתוב ביהושע יט, נ, 'על פי ה', וכך השלים את הדרשה: 'מגיד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא ברוח הקודש ועל פי המקום'. זהו, כמובן, לימוד מופלג ואף תמוה, באשר הוא מסיק את אופיו האלוהי של הגורל מפרשייה שעוסקת במתן תמנת־סרח ליהושע ולא בחלוקת הארץ לשבטים (ומן הנביא ולא מן התורה).¹⁶³ לפי עיבוד זה כל תכליתה של הדרשה הייתה לבסס – אף אם בקושי רב – את הטענה שגורל הנחלה הוא אלוהי במובהק.¹⁶⁴ זוהי טענה אידאולוגית מובהקת ולא טענה פרשנית, ונתלית במילים 'על פי' כדי להוסיף לאמצעי הטכני גם את רוח הקודש. לא נתפלא לגלות שבמקורות מאוחרים יותר תיחוס לגורל עצמו משמעות מנטית מפליגה. כך במדרש רבה:

ומעשה נסים היה בגורל [...] שהיה הגורל צווח בשעת עלייתו אני גורל פלוני השבט עליתי לו במקום פלוני ומנין שהיה הגורל מדבר דכתיב על פי הגורל. (במדבר רבה כא, ט [מהדורת מכון המדרש, עמ' תלז])¹⁶⁵

הדרשה מבוססת על המילים 'על פי הגורל' וטוענת שהגורל פתח את פיו וצווח בעת עלייתו את התוצאות.¹⁶⁶ תפיסת הגורל כאמצעי מנטי פותרת כמובן את הבעיה הפרשנית שבפסוקים. אם הגורל אלוהי – הרי שהיה בכוחו להקצות באופן הולם גם את גודל הנחלות לשבטים השונים. מדרש זה פתח בכתוב במשלי יח, יח: 'מדינים ישבית הגורל'. עד כה הצעתי לקרוא מכתם חכמה זה כמעיד על טיבו השוויוני של הגורל אשר ביכולתו לפתור סכסוכים. כאן הוא משמש באופן הפוך תחת ההנחה המנטית שייחוס תוצאות הגורל לה' היא שמנעה מחלוקת בין השבטים.¹⁶⁷

הגורל, ביסוד הדרשה בספרי. על כל פנים, ההפרדה השיטתית ביניהם בבבלי ובירושלמי מהווה עדות נוספת לפרשנות החז"לית לאורים ותומים שהצגתי בפרק השני.

163 הגורל אינו מופיע בכתוב כלל והגיונו של הכתוב מנוגד לגורל בתכלית, כפי שהמדרש הבא בספרי ממעט בפירוש מן המילה 'אך': 'יצאו יהושע וכלב' (ספרי במדבר [כהנא], עמ' נח).

164 כך מושוות ככל הנראה נחלות העם לנחלות הפרטיות של יהושע וכלב: שניהם ניתנו על פי הגורל ועל פי ה'. דברים אלו הולמים בייחוד את פירושו של הורוביץ למדרשים הקודמים שלפיהם מדובר בתת־החלוקה הפנימית לכל שבט. לפי ביאור זה גם החלוקה הכללית וגם חלוקת המשנה בוצעו בגורל קודש.

165 וכן באוצר המדרשים למגילת אסתר [עמ' 58]; וראו פיתוחים ססגוניים עוד יותר בזוהר, אמור קא ע"ב; זוהר דברים, רפד ע"ב; סודי רוזי, א, ה. בעקבות שיבוצו בפירוש רש"י על התורה הרבו לצטטו בהקשרים שונים בימי הביניים.

166 מדרש האגדה מוסיף גם את העובדה שבברכות השבטים של משה שבסוף דברים כבר נתנבא היכן ימוקמו השבטים השונים. דהיינו – החלוקה כבר הוכרעה קודם להטלת הגורלות.

167 בעקבות זאת מפרש הרמב"ן (בפירושו לדברים יט, יד) את הציווי 'לא תסיג גבול רעך' כ'מצווה מבוארת' המפתחת את מסקנת הציווי במדבר כו, נו 'על פי הגורל תחלק נחלתו': 'לא תסיג גבול רעך – אזהרה שלא ישנה תחום החלוקה שחלקו הנשיאים את הארץ לשבטים או ליחיד מהם, ועל כן

ניתן היה לשער שגם הספרי אפיין את הגורל עצמו כאמצעי מנטי. עם זאת עלינו לדייק: מכך שהמדרש מעלה אפשרות חלוקה בגורל ללא מעורבות אלוהית מוסגרת תפיסתו של הדרשן שהגורל כשלעצמו אינו כלי מנטי: לדידו רק בנחלת הארץ נוספים לגורל האלמנטים של רוח הקודש והוראת ה'. לתפיסת הדרשן, למרות הפרוצדורה ההסכמית של חלוקה בגורל הרי שחלוקת הארץ נעשתה ברוח הקודש. אמור מעתה – לא באמצעות הגורל נחלקה הארץ, אלא על אף השימוש בגורל חלוקה הארץ על ידי אלוהים.¹⁶⁸ הבחנה זו בין הגורל עצמו לרוח הקודש מפורשת בתיאור המלא של חלוקת הארץ לשבטים, המופיע בתלמוד הבבלי:

אלעזר מלובש אורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומין מונחין לפניו, והיה מכוין ברוח הקדש ואומר: זבולן עולה – תחום עכו עולה עמו, טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו זבולן, טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום עכו; וחוזר ומכוין ברוח הקדש ואומר: נפתלי עולה ותחום גינוסר עולה עמו, טרף בקלפי של שבטים ועלה בידו נפתלי, טרף בקלפי של תחומין ועלה בידו תחום גינוסר, וכן כל שבט ושבט.
(בבא בתרא קכב ע"א)

הבבלי מתאר את חלוקת הארץ כטקס מנטי מובהק. הוא מציין שאלעזר לבוש היה באורים ותומים. בתהליך ההגרלה הדרשה מבחינה בין ההגרלה עצמה המבוססת על שתי קלפיות, לבין האורים והתומים.¹⁶⁹ התהליך מפורט היטב ובמהלכו מוצג אלעזר הכהן כבעל רוח נבואה מתוקף האורים והתומים שהוא לובש, והוא מנבא את תוצאות הגורל. הצורך להוסיף נבואה מפורשת ומכשיר כוהני מנטי מובהק יוצרים פחות ברור במעמדו של הגורל עצמו; לא הגורל הוא שחילק בפועל את הארץ. העלייה מתוך הקלפי עשויה הייתה להיתפס כמקרית לחלוטין, אלא שבמקרה זה הפגין האל שליטה בגורל. הממד האלוהי שבחלוקה אינו מתבטא בייחוס מנטי לגורל עצמו אלא בנבואתו של הכהן החוזה מראש את החלקים שיעלו מהקלפי. אחת המשמעויות המרכזיות של קריאה כזו של הליך

אמר אשר גבלו ראשונים – הם אלעזר הכהן ויהושע בן נון ונשיאי המטות, ולכך הזכיר בנחלתך אשר תנחל וגו' – וטעם המצוה הזאת, שלא יחשוב אדם לומר אין חלקי אשר נתנו לי שוה כמו חלק חברי כי טעו החולקים, או שיוציא בלבו לעז על הגורלות, ולא יהיה זה בעיניו גזל כלל, על כן צוה בכאן שלא יחלוק אדם על החלוקה ההיא ולא ישנה הגבולין כלל לא בסתר ולא בגלוי. וזו מצוה מבוארת ממה שצוה: "על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט".

168 דומה שהמדרש החותם את הפסקא מייחס לגורל משמעות רציונלית מובהקת, וראו עליו להלן בדיון על הבבלי.

169 ייתכן שהשכתוב במדרש פותר את בעיית היחס בין שני הקריטריונים להקצאה בכך שהקלפיות מכילים שמות שבטים ותחומי נחלה (היינו אורים) ולא גזרות מפורטות, כשיטה המובאת משם הראב"ד בשיטה מקובצת.

ההפלה בגורל היא הפקעת הממד הנסי מחלוקת הקרקעות על ידי גורל לאחר חלוקת הגורל המקראית. הנס חל בחלוקת הארץ לשבטים, אך לא בחלוקות ירושה אקטואליות, ובהן אשוב לדון בהמשך.

אל מול מסורות מנטיות אלו ניתן להעמיד את תיאור החלוקה שבירושלמי:

בשתי קלפיות נתחלקה ארץ ישראל, אחת שהגורלות נתונין בתוכה ואחת ששמות השבטים בתוכה, ושני פירחי כהונה עומדים, מה שזה מעלה וזה מעלה זכה.

(יומא ד, א [מא ע"ב] [מהדורת האקדמיה, עמ' 578])¹⁷⁰

נראה שכל עניינה של ברייתא קצרה זו לתאר את אופן החלוקה ביהושע יד, א-ה, והיא אינה תולה בגורל משמעויות מנטיות. בניגוד לכתובים המייחסים את החלוקה למנהיגי העם באופן אישי,¹⁷¹ ההגלה אינה נערכת על ידי אלעזר הכהן ולא על ידי יהושע אלא על ידי פרחי כהונה. המעמד נושא אופי טקסי (שניתן לשייכו לצידוק המשחקי של הגורל), אך לא מנטי. המונח 'גורל' כאן מציין את תחומי הנחלה.

גם הסוגיה בבבלי שממנה הובא לעיל המדרש המייחס לגורל משמעות מנטית פותחת בדף קכא ע"ב בשאלה האם הארץ נחלקה לשנים עשר חלקים שווים וחולקה לשבטים (לשבטים איפלוג) או שחולקה באופן דיפרנציאלי לשבטים לפי גודלם (לקרקף גברי).¹⁷² הסוגיה כולה ערוכה כדי להוכיח שחלוקת הגורל הייתה לשבטים; המקרא 'בין רב למעט' מובא כראיה לכך שהארץ נחלקה לגזרות שוות ללא תלות בגודל השבטים.¹⁷³ כפי שראינו לעיל, ציווי זה אכן קשור בטבורו לציווי על חלוקת הארץ בגורל באופן רציונלי. חלוקה לשבטים היא חלוקה הקצאתית לעילא; כפי שהעליתי בדיון המקראי לעיל, ההנחה העומדת מאחוריה היא שלכל אחד מבני ישראל הראשון, היינו יעקב, מגיע חלק שווה בנחלה שהובטחה לאבי האומה.¹⁷⁴ יתרה מזו, כבר בפסקא שנדונה לעיל מספרי במדבר

170 המדרש הבא בירושלמי, 'בשלשה דברים נתחלקה ארץ ישראל, בגורלות, באורים ותומים ובכספים... / חולק על תיאור החלוקה הקודם.

171 כך מוזכרים יהושע ואלעזר בפרק יד, א, וכך מיוחס הגורל ליהושע בנוף ראשון שלוש פעמים ביהושע יח, ה, ז, י.

172 אני עוקב כאן אחר פירושו של הרשב"ם על אתר; אולם ראו את דברי ה'תורת חיים' (ר' אברהם חיים שור, המאה השבע עשרה) המשיג על הפירוש ותולה את המחלוקת בחלוקה הפנימית בתוך כל שבט ושבט ולא בחלוקה הראשונית בין השבטים. כפי שהוא מעיד, הוא אווז בסברה זו מפני שהיא אינה הולמת את גודלי הנחלות ואת הכתובים המורים לחלק בהתאם לגודל.

173 בנוסף למקרא (כפירוש הרשב"ם) היא מוכיחה זאת גם משתי ברייתות: האחת בעלת אופי מנטי - זו שתוארה לעיל שלפיה מתוארת החלוקה לשנים עשר שבטים; האחרת בעלת אופי רציונלי יותר - על פיה יש לתקן את החלוקה לעתיד לבוא על פי מבנה הרפורמה של יחזקאל. ראו דיון בפנים.

174 כך, לפי עמדה זו, לא ליוצאי מצרים ולא לבאי הארץ נחלקה הארץ, אלא לאבות האומה - המזוהים עם השבטים. בעקבות נבואות יחזקאל, הסוגיה מניחה שארץ ישראל עתידה לחזור ולהתחלק, כך שנחלת הגורל שנעשתה בימי יהושע אינה נצחית.

הופיע מדרש הלכה נוסף על אותן מילים התופס את הגורל תחת הצידוק הרציונלי: 'על פי הגורל תחל' נחל' – שלא נתחלקה ארץ יש' אלא בשימון בית כור כנגד בית מאה¹⁷⁵ ובית מאה כנגד בית כור¹⁷⁶. בדומה למדרש זה, המכניס תיקוני שומא לאחר החלוקה בגורל¹⁷⁷, הברייתא בתלמוד מפרטת את בעיות ההגינות שבנחלת השבטים הנעוצה בכתוב:

תניא: עתידה ארץ ישראל שתתחלק לשלשה עשר שבטים, שבתחלה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים; ולא נתחלקה אלא בכסף, שנאמר: בין רב למעט. אמר רבי יהודה: סאה ביהודה שוה חמש סאין בגליל.

(בבלי, שם)

תוך רמיזה לרפורמה של יחזקאל, הברייתא מצביעה על הבעייתיות של החלוקה המקראית בגורל אשר גזרה שיפוי על שבטים שהרוויחו ממנה. אותו קטע פסוק – 'בין רב לְמֵעֵט' – מוצא מפשטו כדי לדרוש שיש לפצות בכסף על תוצאות הנחלה שיצרו חלקים השווים בגודלם אך בלתי שווים בערכם. הגמרא קושרת בין חובת השיפוי הנגזרת מהפסוק למחלוקת התנאים: 'רבי אליעזר אומר: בכספים העלוה, רבי יהושע אומר: בקרקע העלוה'¹⁷⁸. יש לשים לב כי מדברי ר' יהושע עולה שתוצאות הגורל לא קבעו אפילו את הגבולות הגאוגרפיים הסופיים של הנחלה ויש ביכולתה של מחלוקת התנאים להסביר את מפת הנחלות שאינה מקצה שטחים שווים לכל השבטים. טענה מעין זו מנוגדת ניגוד חריף לתפיסה מנטית של הגורל. אילו היה הגורל כלי מנטי הרי שזכויות המוקנות על ידו היו נתפסות כצו האל שאינו מזיק תיקונים. שינוי הקצאת הקרקע מדגיש את הבעייתיות שבשימוש בגורל כאמצעי חלוקה, שהרי הגורל אינו מתאים בדרך כלל להבחנות דקות מעין אלו.¹⁷⁹ כשאוחזים בעמדה מעין זו קשה לטעון ברצינות שהארץ נתחלקה בגורל אלוהי.

לא הגורל בעל חשיבות מיוחדת במינה ואף לא עצם תהליך ההתנחלות ההיסטורי; אדרבה, התהליך הפגום זוקק תיקון. כך הוא המשכה של הסוגיה בתיאור החלוקה האסכטולוגית של הארץ 'לעתיד לבוא':

175 ובעדי נוסח אחרים: 'סאה'.

176 ספרי במדבר (כהנא), עמ' נח. דרשה נוספת שם ממעטת מן המילה 'אך' את מתן הנחלות ליהושע וכלב. גם בה אני רואה הבחנה בין הגורל לבין הוראה אלוהית. כך נוצרת הפרדה מלאה בין הגורל ובין הוראות האל עצמו. הפרדה זו היא גם טכנית וגם מוסרית. בניגוד לשבטים שזכו לנחלה בזכות מוצאם הביולוגי בלבד, שני הצדיקים זוכים בנחלה מאת ה' בזכות מעשיהם הנבחרים.

177 והשוו לדין ביוספוס לעיל המכניס אותם בשלב הקודם להגרה.

178 הלשונות המעידים שהארץ 'הועלתה בכספים' או 'נתחלקה אלא לכספים' נופלים על לשונות המדרש העוסקים בגורל בעקבות המקרא. על המשמעות הפרדיגמטית של מחלוקת פסידו-היסטורית זו ראו להלן.

179 ודוק, בשונה מיוספוס, ר' יהושע אינו מציע פתרון כגון סימון שטחים שווים בערכם וחלוקתם בגורל, אלא מצביע על תיקונים בחלוקת השטח.

ולא כחלוקה של עולם הזה חלוקה של עולם הבא; העולם הזה, אדם יש לו שדה לבן – אין לו שדה פרדס, שדה פרדס – אין לו שדה לבן; לעולם הבא, אין לך כל אחד ואחד שאין לו בהר ובשפלה ובעמק, שנאמר: 'שער ראובן אחד שער יהודה אחד שער לוי אחד', הקדוש ברוך הוא מחלק להן בעצמו, שנאמר: 'ואלה מחלקותם נאם ה'.

(בבלי, שם)

הכרזה זו, המנוגדת גם לפשט הפסוק ביחזקאל, עומדת בניגוד חריף לתפיסת הגורל המנטית; רוצה לומר, באחרית הימים יתקנו עיוותי החלוקה בגורל.¹⁸⁰ הנה כך נפרסה לפנינו מחלוקת בין החכמים על האופן הראוי להבנת גורלות חלוקת הארץ.

להלן נראה כי המחלוקת הפרשנית על תפיסת גורלות הנחלה המשיכה להתגלגל גם בתקופת האמוראים והגאונים, ואף נשאה משמעות פרדיגמטית. כדי לחתום את הדיון כאן אעיר רק על הופעתה של המחלוקת הפרשנית על תפיסת גורלות הנחלה המשיכה להתגלגל גם בתקופת האמוראים והגאונים, ואילו הרמב"ן יישב את המקראות תוך אחיזה באופי הרציונלי של הגורל.¹⁸¹ תפיסה משוכללת המערבת את השיקול הרציונלי והמנטי הציג רבינו בחיי בן אשר בפירושו לתורה (במ' כו, נו):

דרשו רז"ל: זה שאמר הכתוב: 'מדינים ישבית הגורל ובין עצומים יפריד' (מש' יח, יח), ובא לשבח חלוקת הגורל כי מדה חשובה היא לחלוק, מפני שהוא משבית מדינים, וסיבה למניעת החמדה, שלא יחמוד שום אדם מעתה חלק חברו, כיון שעל ידי גורל באה לו.

עד כאן דבריו הולמים את מערך הצידוקים הרציונליים לשימושי גורל. אולם הוא מוסיף: 'אלא יאמר מאת ה' היתה לו, וכענין שכתוב (מש' טז, לג): 'בחיק יוטל את הגורל ומה' כל משפטו"'. רבינו בחיי מסתמך בפירושו על מדרש רבה שנדון לעיל, אך הוא מצטט מתוכו באופן בררני. הוא אינו מביא את המסורת (שרק אותה בחר להביא רש"י) ש'מעשה נסים היה בגורל', אלא מציג את השימוש בגורל כרציונלי באופן בסיסי ולזה מוסיף את הצידוק

180 דרשת ר' אבין בירושלמי, 'ומא ד, א (מא ע"ב) [מהדורת האקדמיה, עמ' 578] מעלה שהגורל לא השיג אף את חיסול המריבות בין השבטים במלואן, לשם כך נצרכה התערבות נוספת של ה' – 'אילמלא שנתן הקב"ה חן כל מקום בעיני יושביו לא היתה ארץ ישראל מתחלקת לעולם'. ראוי לעמוד על הדמיון שבין מדרשים אלו לחלוקה המתוארת אצל אפלטון שנדונה לעיל.

181 ראו מחלוקת רש"י ורמב"ן בפירושיהם על התורה לבמדבר כו, נד, המתמודדים עם שלל המקראות הסותרים לכאורה ומעמידים את דיוניהם הסותרים (לכאורה) של חז"ל כעוסקים בתת-החלוקה הפנים-שבטית; השוו לשיטת הראב"ד המופיעה בשיטה מקובצת לבבא בתרא דף קיז ע"א. הוא מפרש שהגורל קבע אזורי התיישבות, וגודל הנחלה הותאם לשבט. אף שפירוש זה נסמך על המדרשים המייחסים לגורל משמעות מנטית, אין הוא נושא משמעות מנטית בעצמו.

המנטי כדי להעניק משנה תוקף פסיכולוגי ('אלא יאמר') להכרעה באמצעות הגורל. דומה שההבדל בין בחירת הציטוט של רש"י לבין זו של ר' בחיי מדגימה היטב את המחלוקת על אופן תפיסת הגורל שנפרסה בתת-פרק זה.

'אך בגורל יחלק את הארץ' - על ערכן הפרדיגמטי של פרשיות ההנחלה בספרות הרבנית

בספרות הרבנית ניתן למצוא הד לכך שפרשיית ההתנחלות מהווה אב טיפוס לחלוקת נכסי דלא נייד, בעיקר בירושה. כך בסוגיה במסכת בבא בתרא העוסקת באחים שחלקו עיזבון:

תניא, ר' יוסי אומר: האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן - קנו כולם. מ"ט? אמר ר' אלעזר¹⁸²: כתחלת ארץ ישראל, מה תחלה בגורל, אף כאן בגורל. אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים [וכל ישראל]¹⁸³, אף כאן בקלפי ואורים ותומים [וכל ישראל]?

[אלא]¹⁸⁴ אמר רב אשי¹⁸⁵: בההוא הנאה דקא צייתי להדדי, גמרי ומקנו להדדי. (בבלי, בבא בתרא קו ע"ב)

הסוגיה הקצרה פותחת בברייתא המציגה את שיטת ר' יוסי הרואה בגורל אמצעי לגמר קניין. יש לשים לב שר' יוסי משמיע דין בדיני קניין ואינו מפרט כלל מדוע הגורל מועיל (שאלה זו מטרידה רק את הגמרא). דומני שדבריו מעידים על נוהג רווח לחלק נחלות עיזבון באמצעות גורל. מעמדו הייחודי של הגורל עולה ביתר שאת ממחלוקתו עם חכמים בתוספתא:

האחין שחלקו את שלהן במקום אחד, אפילו הוא ביהודה והן בגליל, הוא בגליל והן ביהודה, או שהיו במקום אחד, כיון שזכה את אחד מהן זכה בכולן. אם היה עמו במדינה, כיון שקבל עליו הרי זה זכה.

רבי יוסי אומר אם עתידין להטיל גורלות, עד שיטילו גורלות.

(תוספתא, בבא בתרא ג, ז [מהדורת ליברמן, עמ' 140])

כפי שכותב ליברמן, כאן נראה שר' יוסי בא להחמיר.¹⁸⁶ חלוקה שבעל פה ואף ירידתו של אחד לקרקע (בהסכמה שבשתיקה של האחרים) אינה מספקת כדי למנוע תביעות חוזרות

182 בכ"י וטיקן (ראו בהערה הבאה) מובא ללא שם מדעת סתמא דגמרא.

183 כך גם בכ"י פריס ווטיקן, Vatican, Suppl. Heb. 1337; Paris, Bibliotheque Nationale, Suppl. Heb. 1337; Vatican, Bibliotheque Apostolica, Ebr. 115.

184 כך בכתבי היד. על חשיבותו של חילוף הנוסח ראו בפנים להלן.

185 בחילופי נוסח אצל הגאונים מופיע לפעמים 'רבא' במקום 'רב אשי'.

186 ליברמן, תשמ"ח, עמ' 368.

מצד האחים, למצער כאשר מקובל לחלוק בגורל. כך, ר' יוסי מעניק מעמד פריווילגיי לגורל כאמצעי חלוקה. מדבריו לא ניתן ללמוד על האופן שבו הוא תופס את תוצאות הגורל. על פניו נראה שהגורל נתפס כאן על בסיס הסכמי, תחת הציודוק הרציונלי: אחים שהסכימו לחלוק בגורל אינם יכולים לחזור בהם לאחר שהוטל הגורל לאחד מהם, שכן הגורל עצמו קונה. התכלית של דין זה ברורה: היא נועדה למנוע מאדם לחזור בו מהסכמתו לחלוקה בגורל לאחר שהתוצאה לא מצאה חן בעיניו. את העדיפות שניתנת לגורל על פני הסכמה יש לתלות, לדעתי, בשלושה טעמים: (א) הגורל הוא אמצעי טכני ניטרלי ולפיכך הוא ההוגן ביותר לחלוקת העיזבון, באופן שלא יעורר תביעות מאוחרות יותר; (ב) המעמד של החלוקה בגורל נושא אופי פומבי יותר וקל לתלות בו עדות להסכמה; (ג) יציאת הגורל נחשבת ל'מעשה קניין', בניגוד ל'קניין דברים בעלמא' או לירידת אחד האחים על דעת עצמו לנחלה שעשויה לגרור תרעומת מאוחרת מצד האחים המצויים במרחק.

הגמרא כהרגלה מבקשת ביסוס לשיטת ר' יוסי. את נימוקו של ר' אלעזר ניתן להבין בשני אופנים: בהתאם לתפיסה רציונלית הוא רואה בחלוקת הארץ בגורל פרדיגמה לאופן הראוי לנחלה הוגנת; על פי תפיסה מנטית של הגורל יש לפרשו כטוען שכשם שהחלוקה הייתה שרירה מתוקף הקנייתה על ידי האל בעת הנחלת הארץ הרי היא תקפה גם בעת הזאת מאותה סיבה ממש. כך או כך, ברצוני להציע שר' אלעזר מבקש לטעון שאת הציווי המקראי לגבי נחלת הארץ ההיסטורית: 'אֶךְ כְּגֹרֶל יִחַלֵּק אֶת הָאָרֶץ', יש להבין כציווי לדורות. כך הציווי אינו היסטורי גרידא אלא נושא אופי נורמטיבי פרדיגמטי.

על עמדתו הגמרא מקשה: לא ניתן להשוות חלוקה אקטואלית בגורל לחלוקת ארץ ישראל, מפני שהנחלת הארץ נשאה אופי מקודש והגורל נעשה באמצעים שונים מאלו שנוהגים לחלק בהם נחלות (קלפי, אורים ותומים) ובהרכב שונה (כל ישראל). השאלה מניחה שגורל הנחלות נשא אופי מנטלי, בעוד שגורלות אקטואליים יש לבאר באופן רציונלי.

כללי הקניין הולכים ומתבססים בין תקופת התנאים לתקופת האמוראים. הפרוצדורות הפורמליות של קניין מורות שאין לו תוקף אם לא התבצעה פעולת קניין שניתן להגדירה בנקודה מסוימת של החליפין. רב אשי מספק את ההצדקה מדיני הקניין לחלוקה בגורל – ההסכמה ההדדית הייתה פעולת קניין; החילופים שחלו באותה שעה היו ההנאות ההדדיות שגרמו השותפים להגרלה זה לזה בעצם הסכמתם להיכנס לתהליך ההגרלה.

מה היחס בין דבריו של רב אשי לעמדתו של ר' אלעזר? האם הוא מוסיף על נימוקו של ר' אלעזר או שהוא מתנגד לו ומחליף אותו בתירוץ אחר לדין? הדיון הלינארי שבתלמוד בנוי במתכונת של שאלה ותשובה: עמדת ר' אלעזר הותקפה – התקדים המקראי של השימוש בגורל אינו יכול להוות פרדיגמה לדורות משום שאין אורים ותומים וכהונה בימים אלו. האם רב אשי משיב במקומו של ר' אלעזר ואומר שאת מקום האורים והתומים

החליפה ההסכמה להטיל גורל,¹⁸⁷ או שהוא מבקש לשלול את ההסתמכות על התקדים המקראי ולתלות את תקפות הקניין רק בהסכמה? השוני שבין שני הפירושים ברור: לפי הפירוש הראשון הרי לפנינו דין מיוחד לגורל; ההסכמה מצטרפת לגורל בלבד כדי לאשר חלוקה זו. לפי הפירוש השני הסכמה על כל פרוצדורה שהיא לחלוקה מהווה קניין גמור של חלקו של היחיד בירושה. למרות הדיון בראשונים שנראה להלן, דומני ששאלת ה'סתמא דגמרא' נושאת אופי רטורי שנועד להקדים את שיטת רב אשי החולק על ר' אלעזר והמעקר את היסוד המיתי-פרדיגמתי של הגורל. הוא רואה את החלוקה בגורל כתוצאה של חוזה הסכמי ליישוב סכסוך בין אחים.¹⁸⁸ עצם ההחלטה על יישוב הסכסוך באמצעי מוסכם של הטלת גורל הוא קבלת הנאה האחד מאחיו ולכן הגורל קונה, כאילו התנהלה כאן מכירה גמורה.¹⁸⁹

'העובר על הגורל כעובר על עשרת הדיברות' – תשובת גאון ארץ ישראל

אף על פי שהבבלי הפריד בין גורלות ארץ ישראל לבין גורלות נחלה אקטואליים, בקובץ 'תשובות הגאונים הקצרות' מצויה תשובה קצרה שניתן לראות בה את העדות הפרוגרמטית והתאולוגית המובהקת ביותר שניתן למצוא ביחס לגורל:

שאלה: יורשים שרצו למכור את ירושתם, ואינם מוכרים אלא מדעת כולם, ואם לא רצה אחד מהם למכור חלקו, מה הדין?

187 הראשונים שהלכו בדרך זו (ראו להלן) נשענו על המילה 'אלא' המקדימה ברוב כתבי היד את עמדת רב אשי. בדרכי הלימוד המסורתיות מקובל לפרש את לשון הגמרא כך שעמדה הפותחת ב'אלא' אינה מבקשת לחלוק אלא לבאר עמדה קודמת.

188 דומני שבאופן דומה יש להבין את אפשרות ההעלאה בכספים שניתנת לה עדיפות על פני החלוקה בגורל בסוגיות הסכסוכים על העיזבון. בדומה למדרשים הנוגעים לחלוקת הארץ שבהם העלאה בכספים מעידה על אופיו הרנדומלי של הגורל ועל מגבלות הצדק החלוקתי שניתן להשיג באמצעותו, כך גם בידינו עיזבון ניתנת העדפה לאח המוכן לשלם יותר על חלקו. זאת בניגוד לתשובת הגאון הארץ ישראלי שתובא להלן.

189 בפשט הדברים, בניגוד לר"א, רב אשי אינו נותן מענה להעדפת הגורל על פני הסכמה רגילה, כפי שמופיע בתוספתא (שאלה שלא נשאלה בתלמוד). המשגה משפטית זו אכן מרחיקת לכת במשמעות החווית שהיא מקנה להסכם. כמה משמעויות נוספות ניתן לגזור ממנה: (1) הגורל אינו אקסקלוסיבי; כל נוהל הסכמי אחר יכול להישען על אותו צידוק. (2) הגורל מתאים רק למערכות חלוקתיות. כיוון שההסכמה להשתתף בגורל היא תשלום – היא מכריחה תמורה, שהרי לא באסמכתא קנו האחים את חלקם אלא בהסכמה לחלוק בגורל. (3) ההנאה שבהסכמה מספקת כדי לבסס את חליטות הקניין ולמנוע ערעורים על החלוקה. דומני שמשום כך פורשה על ידי חלק מהראשונים (ראו להלן) דעתו של רב אשי כפירוש לדעת ר' יוסי ולא כעיקרון קנייני גורף. השוו עמדה זו להערתו בפרק הראשון של הספר (עמ' 37) בנוגע לדיונו של בית המשפט העליון על שימוש הסכמי בפוליקרף בניגוד לראיות לכאורה.

תשובה: הרשות בידו ויהיה לו חלקו, ואין אחיו יכולים למכור חלקו. ואם אין חלקו מבורר מפילין גורלות, ובכל מקום שיפול הגורל יטלנו. ואין רשות לאדם מישראל לעבור על הגורל, שאין הגורל אלא מפי שמים, שנאמר: 'על פי הגורל תחלק הארץ', והעובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות. (תשובות הגאונים הקצרות, סי' ס [מהדורת מוסקוביץ, עמ' כז])

קשה להפריז בחשיבותם של דברים אלו. עם זאת, ניתן לקרוא את התשובה בשני אופנים שונים – קריאה 'חריפה' וקריאה 'רכה'. הקריאה ה'רכה' תתייחס לדברי הגאון כרטוריקה 'מוגזמת'. לפי קריאה זו הגאון ביקש להעצים את פסק הדין שלו אל מול הנטייה שלא לייחס חשיבות יתרה לחלוקה, אל מול לחץ שעלול להיווצר מצד האחים המבקשים למכור את הנחלה, ואולי מול פוסקים בני זמנו שפסקו אחרת. לעומת זאת, על פי הקריאה ה'חריפה', הגאון מתייחס באופן מפורש לדרשה המופיעה בספרי במדבר קלב ובבבלי בבא בתרא קכב ע"א (ואולי אף במסורות כגון אלו המופיעות במדרשי האגדה המאוחרים) ורואה בהטלת הגורל המקראית פרדיגמה של ממש לכל חלוקת נחלות.

יש לשים לב שהגאון נשאל על מחלוקת שבין אחים – אח אחד מסרב למכור את הנחלה ולחלוק בכסף ותובע חלק ממשי בנחלה. הגאון פוסק שהאח רשאי לעשות זאת, ואם החלקים אינם מבוררים יש להשתמש בגורל כדי להחליט איזה חלק יקבל האח. הכרעה זו אינה מובנת מאליה. לשימוש בגורל עשויה להיות משמעות מכרעת על ערך הקרקע הנשארת, שכן נחלת האח הופכת מצרנית לשאר הקרקעות שהאחים החליטו למכור. אולם הגאון אינו מאפשר לאחים לקבוע איזה חלק יקבל האח הסרבן, אלא מטיל חובה להפיל גורל. הוא מוסיף אזהרה האוסרת להתעלם מצו הגורל. האחים חייבים לציית לצו הגורל גם אם העלה חלוקה לא נוחה בין נחלת האח הסרבן ושאר האחים. האזהרה לציית לגורל מנוסחת בנימוק חריף ביותר המשווה את מעמד הגורל לעשרת הדיברות מפני שהוא 'מפי שמים'. היינו, בכל מקרה של הפלת גורל (ולכל הפחות לצורכי נחלה) חלה התערבות אלוהית. הציווי המקראי 'על פי הגורל' מתפרש לא כציווי היסטורי בלבד, הקשור רק לנחלת הארץ לשבטים, אלא כציווי לדורות המורה לבצע חלוקות של מקרקעין בגורל. לאחר הבאת הפסוק הגאון חוזר ומדגיש שדבריו אלו אינם מטפוריים או מליציים. לאחר שהחלוקה בגורל נקראה על ידי הגאון מחדש כציווי מקראי, הוא מעניק לציווי את מלוא המשמעות ההלכתית שניתן לייחס לו – העובר על הגורל כעובר על עשרת הדיברות.

יתרה מזו, דומה שהתקדים המקראי מתפרש לאור מדרשי האגדה המפרשים את המילים 'על פי הגורל' כאמירה אלוהית, שהרי מדרשים אלו הם שעורכים את הזיהוי בין 'פי הגורל' ל'פיו של אלוהים' ('מפי שמים' בדברי הגאון). מכאן ההקבלה בין תוצאות הגורל ועשרת הדיברות שעורך הגאון עצמו: עשרת הדיברות הם ציוויים שנאמרו לכל ישראל ישירות ובאמצעות התגלות אלוהית, 'פי ה' דיבר', והגורל הוא מדיום דומה

שבאמצעותו ה' דובר אל הנוחלים. ממילא, העובר על הגורל כעובר על דברים מפורשים ששמע בהתגלות ישירה מפי האל. אולם הגאון מפרש מדרשים אלו באופן מרחיק לכת, שכן פשטם של המדרשים מורה על תופעה נסית שנתלוותה לגורל – בת קול אשר היוותה הד אלוהי המאשר את תוצאות הגורל. לעומת זאת, הגאון מזהה את 'פי הגורל' האילים – דהיינו תוצאת כל הטלה של גורל – עם 'פי שמים'. כך הצדיק הגאון את השימוש בגורל צידוק כפול. הוא מכשיר בר תוקף מיוחד לנחלה מפני שהוא ציווי מקראי מפורש, אולם אין זו מצווה פורמלית גרידא שהתורה מצווה עליה ככלי ליישוב סכסוכים בין אחים – זו מצווה המשקפת מציאות של התערבות אלוהית מתמדת במציאות. יש מצווה לחלק את הארץ בנחלה, ומצווה זו נובעת מתוקף ההתערבות האלוהית הקובעת את תוצאות הגורל; הגורל הוא מדיום התגלתי שבאמצעותו האל ממשיך ומחלק את נחלות הארץ לכל יורש. קשה להכריע על סמך מקור בודד זה איזו קריאה להעדיף. אפשטיין, מרגליות ועמנואל שייכו פסקה זו ל'ספר המעשים לבני ארץ ישראל'¹⁹⁰ ובמהלך המחקר נוכחנו לראות פעמים מספר כי המקורות הארץ ישראלים נטו יותר לייחס משמעות מנטית לגורל. ייתכן שיש בכך כדי לחזק את הקריאה החריפה יותר של דברי גאון ארץ ישראל זה.¹⁹¹

בפרק זה עקבנו אחר השימוש הרווח לחלק טובין שונים בגורל. נוכחנו כי השימוש בגורל נושא לרוב אופי רציונלי – בהיעדר שיקולי העדפה ענייניים להקניית רכוש לאדם זה או אחר, כשמעוניינים להביע שוויון בין אנשים שונים בעלי זכויות שוות או כשמעוניינים לפרק שותפות. עם זאת כבר במקרא, וביתר תוקף במקורות מאוחרים יותר, הוקנתה משמעות דתית לחלוקה בגורל שחורגת מעבר לכללי ההוגנות. הגורל נתפס כמשקף החלטה אלוהית.

עמדנו על תופעה דומה – אך מורכבת בהרבה – בנוגע לחלוקת ארץ ישראל בגורלות. הציווי על חלוקת ארץ ישראל הוא המקרה היחיד בתורה שבו נצטוו ישראל מפורשות להטיל גורל. כפי שראינו, פרשייה זו מכילה סתירה בין קריטריונים שונים לחלוקה. הגורל נושא בה אופי רציונלי. ראינו כי ממקורות שונים עולים דגמים חלופיים לחלוקת הארץ – יחזקאל מנבא חלוקה שאין בה שימוש בגורל, ואילו בשלב העריכה של ספר יהושע מופיע מימוש של חלוקת הארץ בגורל. אולם, אף בו אין עדות להתערבות אלוהית בתוצאות הגורל. לעומת זאת, מקורות מאוחרים יותר מזהים התערבות אלוהית ומעשי נסים המעבירים את חלוקת הארץ בגורל לשדה הצידוק המנטי. בהקשר זה ראינו כי מספרות קומראן עולה פרשנות שיטתית לפרשיית ההנחלה המעתיקה את מובנה; נחלת הארץ הופכת לנחלה ברוח. היא אינה שבטית אלא אישית, והגורל הקובע אותה אינו

190 ראו עמנואל, תש"ס, עמ' 442, ובהערותיו שם הפניות לאפשטיין, ולמרגליות.
191 תפיסות שונות אלו עומדות גם ביסוד מחלוקת הראשונים בסוגיה בימי הביניים, וראו הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ו, חו"מ ד.

אנושי אלא אלוהי. טקס המעבר השנתי בברית משקף פרשנות זו ומקנה לה מובן כיתתי מלא. פרשנות זו הקנתה לגורל הנחלה המקראי משמעות פרדיגמטית לדורות. בהמשך הפרק נוכחנו בפרשנויות אחרות בספרות ההיסטורית והרבנית לגורל הנחלה – חלקן תולדות בו מעשי נסים, חלקן רואות בו תהליך הקצאתי רציונלי וחלקן משלבות בין השניים. חתמנו את הדיון בתשובת גאון ארץ ישראלי המייחס לגורל נחלת הארץ משמעות פרדיגמטית בעלת אופי מנטי. על פיו, גם חלוקות אקטואליות צריכות להיעשות בגורל, ולגורל יש תוקף אלוהי מחייב באשר כל גורל נחלה הוא 'מפי שמים'. כך עולה מן המקורות השונים מחלוקת בנוגע לשאלה כיצד יש לתפוס את פעולת חלוקת הטובין בגורל. העמדות השונות בפרק זה נעו על המתח שבין תפיסה רציונלית ומנטית של הגורל.

בפרק האחרון של הספר נשוב ונתוודע לעמדה המשחקית ביחס לחלוקת טובין בגורל, שגם לה ביטויים היסטוריים וחברתיים רבים.

פרק חמישי

'גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל' גורלות יום הכיפורים

במרכזו של פרק זה יעמדו התיאור המקראי בספר ויקרא פרק טז הנוגע לגורלות השעירים והמשמעויות השונות שנתלו בו בעת העיצוב הטקסי של 'עבודת יום הכיפורים'.¹ בחלקו הראשון של הפרק אעמוד על השינויים במשמעות שהוקנתה לגורלות באמצעות הגלגולים הספרותיים השונים שלבש הטקס. בחלקו השני אעמוד על המשמעויות הסמליות שבהן נטענו הגורלות, והתפקיד המרכזי שמילאו בוויכוחים כיתתיים מן העת העתיקה ועד לזוויכוח הבין-דתי בימי הביניים.

הדקדוק הטקסי של יום הכיפורים – בין רציונליזם, מנטיקה ומשחק

עבודת יום הכיפורים היא 'טקס דתי'. ויקטור טרנר הבחין בעבודותיו האנתרופולוגיות בשלושה שלבים אופייניים ל'הליך הטקסי': היפרדות, מעבר ואיחוד מחדש.² המודל של טרנר הולם את הפעילות הטקסית המתוארת כעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים. הכוהן הגדול מובחן מכלל החברה, נכנס אל המרחב הקדוש ביותר האסור על כל אדם אחר מישראל; הוא פורץ את הטאבו המקובל אולם עושה זאת כדי לחזור ולאשרר את הסדר החברתי הנוהג – פעולותיו מכפרות על העם כולו וערכיה של החברה זוכים

1 נושא זה נדון במאמרי בר און, תשע"ג.

2 טרנר, תשס"ד. בשלב ההיפרדות מסומן המרחב הטקסי והנוטלים בו חלק. הם מופרשים מכלל החברה ונתונים תחת כללי הטקס. שלב המעבר מאופיין בספיות (לימינליות). פעולות הטקס חורגות מהמקובל בשגרת החיים. טקסי חיים ומוות (וככזה מעוצב גם יום הכיפורים) הם טקסים שבהם נחצים ספים הנתפסים כהרי סכנה. שלב האיחוד מחדש הוא שלב שבו גיבור הטקס שב אל החברה, וההליך הטקסי שהתאפיין כהבדלה והבחנה מן החברה חוזר ומתפרש כתורם לבניית החברה, אמונותיה ואורחות חייה השגרתיים של החברה על בסיס של אחווה ומכנה משותף קיבוצי (הקומוניטס).

לאשרור. אולם, מהם אותם הערכים העומדים במוקדו של הטקס, וכיצד הטקס משקף אותם ותורם לבניית הזהות החברתית? לשם כך יש לעמוד על הדקדוק הטקסי. הדקדוק הטקסי הוא שמכונן את המעמד כטקס ומקנה לו את מובנו. הדקדוק הטקסי מורכב ממארג הפעולות, סדרן והקשרים הנטויים ביניהן. באמצעות דקדוק זה, דהיינו באמצעות המבנה המסוים של הטקס, מוענקת המשמעות לכל מרכיב ומרכיב בו ולטקס בכללו. פעולה על מרכיב זה או אחר, שינויו או הוספת מרכיבים אחרים ישנו את משמעותו של הטקס – בדומה לאופן שבו מילים מרכיבות משפט ויצרות משמעות ובדומה לאופן שבו שינוי סדרי המילים, הסרה או הוספת מילים ישנו את טענת המשפט או את משמעותו הכוללת. מסגרת זו אינה מאפשרת להיכנס לדיון מפורט בכלל מרכיביה של עבודת יום הכיפורים והגלגולים השונים שעברה, אלא תמוקד במשמעויות השונות שמילאו הגורלות ביום הכיפורים. אולם, אבקש לשבץ את הדיון בגורלות במסגרת רחבה במעט.

'בְּזֹאת יָבֵא אֶהְרֵן אֶל הַקֹּדֶשׁ' – גורלות כוהן גדול במקרא

שני מוקדים בעבודת יום הכיפורים

עבודת הכוהן הגדול בספר ויקרא טז מורכבת ממקורות מספר אשר עיבדו בדרכים שונות טקס קדום.³ בדברים הבאים אעלה רמזים לתפיסות העומדות ביסוד הפרשייה על בסיס הבחנה בין רבדיה השונים ועל בסיס הקבלתה למקורות אחרים – כך הקריאות האנליטיות והסינתטיות תשמנה בערבוביה כדי להעלות שתי מגמות תאולוגיות שתובחנה בספרות הבתראמקראית.

שני מוקדים לעבודת יום הכיפורים – ביאה אל הקודש וכפרה.⁴ המתח בין שני מוקדים אלו בולט בפרשייה המקראית בספר ויקרא טז. פתיחת הפרשייה עוסקת בביאה אל הקודש:

3 מילגרם, 1991, עמ' 1067-1079. בניתוח שלהלן אני מתייחס רק לחלק המזוהה עם 'תורת כוונה' ונוגע לעבודתו של הכוהן הגדול. כפי שהראה ביסודיות קנוהל, תשנ"ג [בנוגע ליום הכיפורים, בייחוד בעמ' 33-39], על גבי מצע זה נוספו מגמותיה של 'אסכולת הקדושה' שתזכרנה אגב הדיון אך לא תנותחנה בפירוט כי אין להן דבר עם הגורלות ברובד המקראי. לניסיון מופלג לשחזר עבודת שעירים על ידי בני ישראל במדבר סיני ראו סגל, 1961.

4 כפי שהראה מילגרם, תשל"א, במקורה כוונה הכפרה אל הקודש וטקס הכפרה היה טקס חטוי. בשלבים מאוחרים יותר כוונה הכפרה אל בני האדם ופטרה אותם מחטאיהם. על הקשר בין ממדים אלו לימי המילואים עמדו קנוהל ונאה, תשנ"ג. דיון מסורתי משוכלל במרכיבים ההלכתיים של שני הממדים ובאופן שבו הם באים לידי ביטוי כשתי בחינות בכתוב ראו ברויאר, תשנ"ג, עמ' 516-530. ברויאר מנסה להבחין גם בשתיים שהן ארבע בחינות הלכתיות בפרשה, אולם דומה שבצדק מבקר אותו הנשקה, תשס"א. אולם, אף על פי שהנשקה מקבל את ההבחנה בין ביאה בכל עת לקודש במדבר לבין ביאה אחת בשנה במקדש, הוא מכחיש את קיומם של שני הממדים בפרשה ומכופף אותם לצורך כפרה. בן נון, תשמ"ט, טען עוד קודם לכן שאין להבחין בשתי מטרות שונות של ביאה, ואת ההבחנות

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֶהֱרֹן בְּקִרְבָּתָם לְפָנָי ה' וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה
דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן אַחִידָה וְאֵל יִבְאָה בְּכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לְפָרְכָת אֶל פְּנֵי הַפְּפֹרֶת אֲשֶׁר עַל
הָאֹרֶן וְלֹא יָמוּת כִּי בָעֲנָן אֲרָאָה עַל הַפְּפֹרֶת: (וי' טז, א-ב)

התורה יוצרת קישור בין ביאתם הבלתי ראויה של נדב ואביהו אל הקודש ביום השמיני, יום חנוכת המשכן, לבין הציווי על אופן הכניסה של אהרן לקודש. כניסתם של נדב ואביהו מאיימת על עצם האפשרות האנושית לבוא אל הקודש. מול ביאה זו התורה מציבה סדר ביאה ראוי ונכון שבאמצעותו יוכל אהרן להגיע עד ה' הנראה בענן על הכפורת, כפי שמפורש במדרש: 'בכל שעה שהוא רוצה ליכנס - יכנס, רק שיכנס בסדר הזה'.⁵

התורה אינה מפרשת בפתיח את מטרת הביאה אל קודש הקודשים. אלמלא אחריתה של הפרשה ניתן היה לקרוא אותה לאור ציווי הקמת המשכן ובניית הארון שבשמות כה, כב: 'וְנוֹעַדְתִּי לָךְ שֵׁם וְדַבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַפְּפֹרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַפְּרָכִים אֲשֶׁר עַל אֹרֶן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוְנָה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'. הארון בקודש הקודשים הוא מקום שכינתו של ה' בענן, כפי שמעיד סופו של פסוק ב בפרשיית יום הכיפורים: 'כִּי בָעֲנָן אֲרָאָה עַל הַפְּפֹרֶת'. כדי לראות, להיראות ואפילו להיוועד ולשמוע את קול ה' יש להיכנס מבעד לפרוכת. ההתגלות בענן בינות לכרובים מיוחסת בדרך כלל למשה.⁶ אולם במקום אחר המקרא עצמו מייחס גם לאהרן התוועדות עם ה', 'יֵשֶׁב פְּרוּבִים' (תה' צט, א), בעמוד ענן: 'מֹשֶׁה וְאֶהֱרֹן בְּכֹהֲנָיו וְשִׂמּוֹאֵל בְּקִרְאֵי שְׂמוֹ קְרָאִים אֶל ה' וְהוּא יַעֲנֵם: בְּעַמּוּד עָנָן יְדַבֵּר אֲלֵיהֶם שְׁמֵרוּ עֲדוֹתַי וְחַק נִתֵּן לָמוֹ' (תה' צט, ו-ז).⁷

כך, תחילתו של פרק טז בספר ויקרא מעוררת את הציפייה לתיאור המפגש עם ה' בקודש הקודשים. אולם, מכאן ואילך חל מפנה בפרשה ומוקד הכפרה מתגבר על מוקד

ההלכתיות יש להסביר במושאי כפרה שונים. דומני שדקות ההבחנה של ברויאר בין הנעימה של ראשית הפרשייה ואחריתה תקפה, אף שאין לתלות בה את כל ההבחנות ההלכתיות. עוד על ממדים אלו ראו רוזנסון, תשס"ה.

5 ויקרא רבה כא, ז [מהדורת מרגליות, עמ' תפד].

6 הפרשנות הבקורתית נוטה להבחין בין מסורת המשכן הכוהני לבין אוהל מועד החיצון, ראו קנוהל, תשס"ז, עמ' 121-123, אולם קריאה הרמונית של המקרא תזוהה בין השניים. גם לדעת קנוהל, תשנ"ג, עמ' 33-34, המשייך את הטקס לתורת כהונה, לשון 'אֲרָאָה עַל הַפְּפֹרֶת' (פסוק ב) רומזת על כך שתכלית הביאה אל הקודש היא ראיית האל.

7 דומה שבעל המזמור תולה את ההתוועדות למשה בפסוקים בשמות כה, כב (שהוזכר לעיל) ובבמדבר ז, פט: 'וּבְבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדַּבַּר אֱלֹהִים מֵעַל הַפְּפֹרֶת אֲשֶׁר עַל אֹרֶן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַפְּרָכִים וַיְדַבֵּר אֲלֵיו'. באשר להתוועדות לשמואל - דומה שהוא מייצג מסורת כגון פשט הכתובים בשמואל א ג, ג ומפרש שההתגלות הראשונה הייתה ליד ארון האלוהים בעמוד ענן (אולם, השווה לפירוש רש"י התולה את ההתגלות בענן בפסוקים אחרים, ולפרשנים רבים שמוציאים את שמואל מן השלושה לעניין ההתגלות בענן). באשר לאהרן, לדעתי סביר מאוד להניח כי מסורת דומה משתקפת מתהלים צט ומויקרא טז, ב המציינים את היראות ה' בענן בינות לכרובים.

הביאה אל הקודש.⁸ הפרשה הולכת ופורטת מעגלים הולכים ומתרחבים של כפרה.⁹ תהליך הכפרה מתחיל מן החוץ, עובר בקודש הקודשים ושב ויוצא החוצה מבלי לתאר כל מפגש עם ה'.¹⁰ דומה שהדגש על ממד הכפרה שבפסקת הסיום מהווה תשובת משקל לפסקת הפתיחה של הפרשייה השמה דגש על עצם הביאה אל הקודש. במילים אחרות, לאור פסקת הפתיחה נראה שהכפרה נועדה לצורך הביאה אל הקודש. כדי להגיע למפגש עם האלוהי לפני ולפנים ולא למות – נדרשת כפרה; אולם סדר העבודה, ובעיקר חתימת הפרשייה, הופכים את היוצרות – כל כולה של הביאה אל הקודש היא לצורכי כפרה. כך, ברובד המקראי נצבע טקס הביאה אל הקודש ביום הכיפורים בתאולוגיה של אסכולות הכהונה: עומעם המפגש עם הנוכחות האלוהית והודגש מרכיב החיטוי והכפרה.

גורל השעירים

אחד השלבים ב'סדר העבודה' המקראי כולל את גורל השעירים: 'וַיִּנְתֵּן אֶהָרֶן עַל שְׁנֵי הַשְּׂעִירִים גֹּזְרֹת גֹּזְרֵל אֶחָד לַה' וְגֹזְרֵל אֶחָד לְעִזְאֵזֵל' (וי' טז, ח). מן הכתוב לא ברור כלל מה טיבו של טקס זה שמבוצעת בו פעולה חוץ-מקדשית הכורכת הקדשת שעיר לעזאזל ושילוחו למדבר, וממילא לא ברור מה טיבם של הגורלות בהקשר זה. כפי שסיכמם מילגרם, שלוש תאוריות מרכזיות הוצגו בפרשנות המסורתית ובמחקר בניסיון להסביר את פירוש השם 'עזאזל' ואת התפקיד שהוא ממלא בתהליך הכפרה.¹¹ הראשונה משתקפת מתרגום השבעים (ἀποπομπάιος), מהוולגטה (*caper emissarius*), מהתרגומים הארמיים (עז-אזל) וממשנת יומא, ומסבירה את הכינוי 'עזאזל' כ'שעיר המשתלח'; השנייה עולה מן המדרש ומפרשת אותו כתיאור מקום, ומבוססת ככל הנראה על אוטימולוגיה של השורש עז"ז כמקום קשה.¹² אולם – טוען מילגרם בצדק – פירושים אלו אינם אלא ניסיונות לעדן את הפולחן החריג העולה מפרשייה זו שבה נשלח השעיר לכוח אלילי

- 8 והיא נצבעת בתאולוגיה של תורת הכהונה, כפי שהיטיב לתארה ישראל קנוהל, תשנ"ג.
- 9 הקרבת פרי/ אהרן (פסוקים ו, יא) לכפרתו ולכפרת ביתו [על הבעיה הפרשנית שפסוקים אלו מעוררים ועל ניסיונות מסורתיים וביקורתיים לפתירתם ראו הנשקה, תשס"א, והשוו לבן נון, תשמ"ט]; הזאת דם הפר ודם שעיר החטאת לכפרת הקודש מטומאת ישראל ומפשעיהם (פסוק טז) ולכפרת המזבח (פסוקים יח-יט) [על זיהוי המזבח בפשט הכתובים ובהלכות חז"ל ראו הנשקה, שם, עמ' 31-43] והקרבת העולה לשם כפרה עליו ועל ישראל (פסוק כד), ובתווך – שילוח השעיר למדבר (פסוקים כ-כב).
- 10 וכך פסקת החיתום של הפרשייה (פסוקים לב-לד) קובעת אותה לדורות תוך הדגשת מרכיב הכפרה. בשלושה פסוקים אלו מרכיב הכפרה חוזר לא פחות מחמש פעמים. גם פסקת החיתום האלטרנטיבית בפסוקים כט-לא מדגישה את מרכיב הכפרה שביום. אולם פסוקים לב-לד מדגישים את הכפרה הפולחנית ואילו פסוקים כט-לא מדגישים את מרכיב הכפרה הנובע מן התענית הנהוגה ביום הכיפורים. בכך היא רומזת כמוכּן לויקרא כג, כו-לב. ישראל קנוהל, תשנ"ג, עמ' 33-39, תולה הבדלים אלו ואחרים בהבדל שבין האסכולות הכהוניות שבתורה – אסכולת הכהונה ואסכולת הקדושה.
- 11 מילגרם, 1991, עמ' 1020-1021, וראו גם אחיטוב, תשל"ב.
- 12 ספרא, אחרי מות ב, ח; בבלי, יומא סו ע"ב, וכן בתרגום יונתן.

או דמוני¹³. כפי שהראו טוויל ואחרים בעקבותיו,¹⁴ מקבילות מן המזרח מורות שטקס זה משקף תפיסה דיכוטומית המבחינה בין אל טוב ואל רע, או למצער, בין כוחות טוב וכוחות רע. כוחות הרע מגיחים מארץ גזרה ומוצאים את מקומם ביישוב תוך השפעה על בני אדם. לפיכך, שילוחו של השעיר אל הישות 'עזאזל' נתפסת כגירוש וכהרחקה של הכוחות הדמוניים מן המרחב התרבותי והחזרתם אל מקורם במדבר. בחלקן נשלחים בני אדם, כגון שבויים במלחמה, באחרות נשלחות חיות, מלווים בתפילות ובהשבעות. טקסים אלו נעשים בהקשרים מגוונים ולצרכים מגוונים – אישיים וציבוריים.¹⁵ טקסי הגירוש והריצוי מזכירים באופנים שונים את שילוח השעיר לעזאזל כפי שהוא מתואר במקרא, ואף תוך דמיון למסורת התורה שבעל פה.¹⁶ אין ספק שביסוד הטקס המקראי עומד מבנה טקסי קדום המתאים למרחב התרבותי שבו נכתבה פרשייתנו. אלא שלעומת טקסים אלו התיאור המקראי נושא אופי 'רזה'. הוא אינו מכיל דברי פיוס וריצוי, אינו מפרט כלל את המשמעות הסמיוטית של השעירים, ואף אינו מתאר את שילוחם כטקס.¹⁷ ב'מקדש הדממה' המקראי הטקס נעשה במרחב המקודש, מול ה' בלבד, באופן ייצוגי ופרטי על ידי הכוהן, מבלי לייחס לעזאזל כל תכונה וכל כוח.¹⁸ החריגה היחידה מדממת הקודש היא בווידי העוונות אשר לפי פשט התורה מתבצע רק לפני שילוח השעיר החי (פסוק כא).

- 13 מבחינה אטימולוגית הוצע שהמילה 'עזאזל' נגזרת מהפועל האכדי *ezezu* – לכעוס, לזעום. ראו ביבליוגרפיה אצל זינגר, תשס"ט, עמ' 210; להצעות אחרות הנתונות לוויכוח ראו אשבל, תשכ"ו.
- 14 טוויל, 1980.
- 15 דוגמאות ודיון מפורט בדימיון ובשוני ראו מילגרם, 1991, עמ' 1071-1079; דאגלס, 2003. למקבילות ממרחבים תרבותיים אחרים (שלחלקן – בעיקר למקבילות היווניות-רומיות – גם הדים במקורות יהודיים שלא נוכל להיכנס אליהם כאן) ראו ברמר, 1983; פרייזר, 1998; שטוקל בן עזרא, 2003, עמ' 173-171.
- 16 ראו ויינפלד, 1990. אביא כאן תיאור של טקס חיתי לצורך המחשה והשוואה לטקסט המקראי: 'אלה דברי אחמזה איש ארוזה: אם אנשים גוועים בארץ והדבר נגדם על ידי אל כלשהו של האויב אני עושה כך: מביאים שעיר עזים, קולעים זר מצמר כחול, צמר אדום, צמר צהוב, צמר שחור וצמר לבן, ושמים בראשו. מובילים את השעיר לדרך המובילה אל האויב ואומרים לו כך: "האל של ארץ האויב שגרם למגפה זו, ראה! הנה, אל, הבאנו לך שעיר עטור זר זה כדי לפייס אותך. כשם שלולאה זו חוקה והולמת שעיר זה, כך גם אתה, האל שגרם למגפה זו, השלם עם ארץ חתי ופנה אליה שוב ברוב חסד!" ואת השעיר עטור הזר מובילים לארץ האויב. אחר כך מביאים מספוא ושומן כבשים לסוסי האל ואומרים כך: "רתמת את הסוסים, וכעת שיאכלו מספוא זה וישבעו! תהא מרכבתך משוחה בשומן כבש זה! ואתה האל, אל הסער, שוב אל ארצך, ואילו אל ארץ חתי פנה ברוב חסד!" אחר כך מביאים תיש ושני כבשים. את התיש הוא מקריב לכימה וכבש אחד הוא מקריב לאל השמש. את הכבש השני שוחטים וצולים. וכן מביאים גבינה רגילה, גבינה חמוצה, כד pulla עם לחם חמוץ, קנקן יין, קנקן בירה ופירות. את אלה מכינים כצידה לדרכו של האל' (CTH 410, תרגום זינגר, תשס"ט, עמ' 210). על מקור זה ומקבילות נוספות, ודיון על הדמיון והשוני בינן לבין שילוח השעיר, ראו שם, עמ' 209-210, וכן ויינפלד, 1990.
- 17 דיון יסודי על כך ראו ויינפלד, 1990.
- 18 ראו דאגלס, 2003; ויינפלד, 1990; רוזנסון, תשס"ה.

ברצוני להפנות את תשומת הלב לכך שלעומת הצמצום המופלג במרכיביו הטקסיים של הליך הגירוש, בתיאור המקראי מופיע מרכיב נתינת הגורלות על השעירים שאינו מופיע במקבילות מן המזרח הקדום. בכל הטקסטים הללו אין מקבילה לבחירת הקרבן על ידי גורל. האנשים או החיות הנשלחים לאלים של האויב נבחרים אמנם באופן מקרי אך ללא מהלך טקסי. הגורל והטכניקה אינם מפורשים במקרא, והדעות נחלקו האם מדובר כאן באורים ותומים או בטכניקה אחרת של הפלת גורלות, כגון זו המתוארת במסכת יומא שלפיה מוציאים גורלות שיועדו במיוחד לטקס זה מהקלפי.¹⁹ פעולה זו ניתן לפרש תחת הצידוק הרציונלי לשימושי גורל בשני אופנים. לפי האחד, אין משמעות מיוחדת לפעולה זו. מדובר כאן בשימוש הרווח והמוצדק ביותר לגורלות רציונליים – בהקצאה של טובין שווי ערך. הכוונה העלה באופן שרירותי גורלות על שני שעירים שווים, והגורל מכריע איזה ילך וירצה את כוחות הטוב ואיזה את כוחות הרע. אולם, פירוש זה אינו הולם את מגמת הצמצום של מרכיבי הטקס העולה מהמקרא. לאור זאת יש לפרש שהשימוש בגורל נועד במקורו – בטקס העומד ברקע התיאור המקראי – להדגים את השוויון בין ה' ועזאזל. כטקס ריצוי אין להרגיז אף אחד מן האלים המעורבים בתהליך הכפרה, לפיכך יש להבטיח יחס שוויוני כלפי שניהם. כך – בהתאם לצידוק הרציונלי לשימוש בגורל כאמצעי שלכתחילה – טקס הטלת הגורלות נועד להחצין יחס שוויוני זה. רק הפגנת שוויון מלא בין כוחות הטוב והרוע עשויה להבטיח את היעילות של תהליך הריצוי והכפרה.

אולם, דיוק בלשון המקרא יעלה שאף אם זו הייתה מטרת ההליך בטקס הקדום העומד ברקע הפרשייה המקראית, הרי שהעיבוד הכוהני היפך את משמעותה.²⁰ הפרשייה מדגישה את העמדת השעירים לפני ה' עוד בטרם נתינת הגורלות (פסוק ז), ואף לאחר שעל אחד מהם עלה הגורל לעזאזל הוא 'עָמַד חַי לְפָנַי ה'" (פסוק י); וידוי העוונות ושילוחו של השעיר נעשים רק אחרי כפרת הקודש, ושילוחו בפועל מבוצע על ידי איש עתי ולא על ידי הכוהן הגדול. מכאן שהמקרא אינו מציג את השעיר כקרבן לעזאזל, אלא מביית את הנטייה להקריב לכוחות הרוע²¹ באמצעות הטקס המקדשי. מעניין שפרשני ימי הביניים – שהגותם תידון ביתר פירוט להלן – עמדו על עצם הבעיה התאולוגית שבפרשייה זו ועשו מאמץ לדחות אותה. כך פירש רבינו בחיי בן אשר בימי הביניים את משמעותו של טקס הגורלות:

כי אילו היה הכהן מקדיש אותן בפה ואומר עליהם זה לה' וזה לעזאזל, היה משוה ענין לענין והיה הענין כעין עבודה לעזאזל, ולא יתכן להעשות כן, אבל עתה שהיה

19 ראו קאסוטו, תשי"ב, עמ' 266; ליכט, תשנ"ה, עמ' 73.

20 על היחסים בין מרכיביה של הפרשייה ראו בהקדמתם של מילגרום, 1991, ושל באד, 1996, ובייחוד בעמ' 224.

21 שהמקרא אוסר אותה במקומות שונים, ראו: 'לֹא יִזְבְּחוּ עוֹד אֶת זִבְחֵיהֶם לְשַׁעֲרֵם אֲשֶׁר הֵם זָנִים אַחֲרֵיהֶם' (וי' יז, ז), ובדומה לו ביחס לשדים: דב' לב, יז; תה' קו, לז.

על פי הגורל הנה השם יתברך נותן השעיר ההוא לעזאזל ומאתו בא אליו, והוא יבחר ולא אנו.

(רבינו בחיי בן אשר לויקרא טז, ז, ירושלים תשי"ח, עמ' 62)²²

בעקבות הרמב"ן, רבינו בחיי מעלה את האפשרות ההיפותטית לזהות את הטקס כפעולת ריצוי של ישות אלוהית או מלאכית אחרת לצד אלוהים. לדעתו, אילו היה הכוהן הגדול בוחר בעצמו את השעירים כך היה משתמע. על פי רבינו בחיי אין לתפוס את הגורלות ככלי רצינוני ורנדומלי. אדרבה, הגורלות נועדו לבטל אפשרות זו ולהדגיש את שליטתו של האל היחיד בקביעת גורלם של השעירים. אלא שכאמור לעיל, אין בכוחם של הגורלות כשלעצמם להצדיק הבחנה זו. אדרבה, הגורלות היו עשויים דווקא להדגיש את השוויון המיוחס לה' ולעזאזל. אם כן, לא עצם השימוש בגורלות הוא ששינה את משמעותו של הטקס, אלא שיבוצם בהקשר החדש בטקס המקדשי שבו מודגשת נוכחותו של ה' והיעדרו של עזאזל. למעשה, שיבוץ מחודש זה הוא גם שהקנה משמעות חדשה לגורלות עצמם. בטקס הריצוי המקורי נתפסו הגורלות כמכשיר רנדומלי שבאמצעותו מודגש השוויון בין הכוחות האלוהיים. לעומת זאת, בטקס המעובד הגורלות נתפסים תחת הצידוק המנטי – ה', האל היחיד, הוא שקובע איזה גורל ייועד לכפרת הפנים ואיזה יישלח לעזאזל. לאור הדוגמאות שעליהן עמדנו בפרקים הקודמים שבהם האל עצמו מתואר כמטיל גורלות, ברצוני להציע שהכוהן ייצג בטקס את האל עצמו,²³ וכך האל מצויר כמקצה את השעירים באמצעות הגורלות. באמצעות הקצאה זו מודגשת ריבונותו של ה', תוך כדי המעטת החשיבות של השעירים עצמם. כך, לא זו בלבד שטקס הריצוי העומד ברקע עבודת יום הכיפורים מעודן, אלא שעיצובו המחודש הופך את משמעותו על פניה. במקום ריצוי של כוח זר – מודגשת שליטתו של ה'.

האימננס כלל הטקס המקראי הטלת גורלות?

עד כאן ניתחתי את המשמעויות שניתן לייחס להטלת הגורלות בספר ויקרא פרק טז. אם אמנם מדובר בחידוש ישראלי (או אפילו בעיבוד הטקס) – הרי שלפנינו אמירה תאולוגית רבת משמעות. עם זאת, ברצוני להציע אפשרות קריאה נוספת שלפיה התיאור המקראי לא הכיל כלל טקס הטלת גורלות. לא זו בלבד שלמרכיב הגורל אין מקבילה במקורות חיצוניים, אלא שהתורה אינה מציינת כלל תהליך של הגרלה. הפועל הנספח כאן לגורלות חריג.²⁴ בפרקים הקודמים פגשנו כמה וכמה פעלים המציינים את השימוש בגורל ומוטים

22 בדומה לו מילגרום, 1991, עמ' 1020 (אך הוא מזכיר רק את פירוש הרמב"ן שגם ממנו משתמעת הבחנה זו).

23 על מעמדים מעין אלו שבהם הכוהן הגדול הוא נציג וממלא מקום אלוהי ראו בהרחבה שניידר, תשע"ב.

24 על כך עמד כבר מילגרום, 1991, עמ' 1019.

משורשים שונים, כדוגמת נפ"ל, של"ך, יצ"א, יד"ה ויר"ה. פעלים אלו מורים על פעולה אקטיבית של הגרלה. לעומת זאת, בפרשייה שלפנינו נקשרים שני פעלים אחרים אל גורלות השעירים. פסוק ח מורה: 'וְנָתַן... גִּוְרָלוֹת', ובפסוקים ט-י מופיע הפועל 'עָלָה'.²⁵ פעלים אלו אינם מתארים מעמד של הטלת גורלות. כפי שהערת, האטימולוגיה של המילה 'גורל' קשורה בחפצים עצמם ששימשו לצורכי גורלות, כגון כפיסי עץ.²⁶ דומני שבמקרה שלפנינו הגורלות אכן מציינים את העצמים עצמם שעליהם מצוין '(ל)ה' או '(ל)עזאזל'. הגורלות ניתנו על גבי השעירים כדי לסמנם. לפי פשטם של הכתובים (כפי שהם בפרשייה המגובשת שלפנינו), לאחר סימון השעירים אהרן נפנה להקריב את פר החטאת אשר לו ולהזות את דמו (פסוקים יא-יד), ורק אחר כך חזר אל שעיר החטאת אשר לעם (הוא השעיר לה', פסוק טו). מכאן ברור שהגורלות נועדו למנוע בלבול בין השעירים. דברים אלו עולים בקנה אחד עם היעדר המקבילות החיצוניות, אך גם עם המבנה הפנימי של הטקס המקראי. כללו של דבר, דומה שעל פי פשט הכתובים אהרן לא ניהל כלל טקס הטלת גורלות אלא בחר במקריות (picked), הקצה באופן עצמאי את השעירים וסימן אותם. לפנינו הקצאה רציונלית שאינה מייחסת חשיבות לא לשעירים ולא לפעולת הבחירה. כל חשיבותה של פעולת ההקצאה היא ביצועה לפני ה', כך שגם שעיר הגורל לה' וגם הגורל לעזאזל מועמדים לפני ה' ותחת ריבונותו. על פי הצעה זו, אשר לדעתי היא הנאמנה ביותר לפשטם של כתובים, מעמד הגורלות במקורו לא היה טקסי ולא נשא חשיבות מיוחדת.²⁷ הפיכה של פעולת הגורלות לטקס פומבי ותליית המשמעויות התאולוגיות בהם עצמם משקפות עיצוב מאוחר של הטקס ורגישויות בתר-מקראיות, ובהם אבקש לדון עתה.

25 אמנם, ישנם מופעים יחידאים ביהושע יח, יא וביהושע יט, י בלשון 'וַיַּעַל הַגִּוְרָל', אולם גם שם יש לשים לב שפועל זה מציינ את תוצאת הגורל (כדומה לכתוב שלפנינו) ולא את פעולת ההגרלה עצמה המתוארת בלשון 'וַיִּרְיֵתִי' (יהו' יח, ו) ו'אֶשְׁלִיךְ' (שם, ח).

26 ערוך השלם, ערך גורל [מהדורת וינה, 1926, עמ' 363]; אברמסון, תשמ"ח, עמ' 323; ברונזניק, תשל"ז; קוטשר, תשכ"ה, עמ' 15-16.

27 אולי ניתן למצוא לכך סיוע מסוים מתיאור 'עבודת יום הכיפורים' ב'מגילת המקדש' מקומראן. במגילה לא מופיע טקס של הטלת גורלות, מעבר ללשון המקרא. ראו מגילת המקדש, טור כו [קימרון, עמ' 165]; ידן, תשל"ז, כרך שני, עמ' 83; עד פרסום המהדורות האחרונות של המגילה ניתן היה להעלות השערה שבראשו של טור כו שנאכל (חסרות בו אחת עשרה שורות) תואר גם טקס הטלת גורלות. אולם, הקריאות החדשות מפריכות אפשרות זו. לעניין זה ראו גם את שיבוצו של 11QT^b קטע 26 בראש הטור על ידי גרסייה וטיכלאר במהדורת הלימוד. שלומית קנדי-הראל, תשע"ד, דנה בפירוט רב בעבודת יום הכיפורים המתוארת ב'מגילת המקדש' ובטקסטים אחרים מקומראן, והטלת הגורל אינה תופסת בה מקום. על ראשו של טור כו ראו אצלה בעמ' 122. שחזור שורות אלו בהתאם ללשון המקרא ראו ורמן ושמש, תשע"א, עמ' 351.

'טרף בקלפי' – בין יום הכיפורים המקראי ליום הכיפורים התנאי השוואה בין התיאור המקראי של עבודת יום הכיפורים לבין תיאורה במשנה יעמיד אותנו על כמה הבדלים בולטים מאוד בדקדוק הטקסי אשר שינו את משמעותו של הטקס. כאמור, שני מוקדים לטקס – מוקד הביאה אל הקודש ומוקד הכפרה. העצמת ממד הכפרה על פני המפגש עם ה' נטרלה את המתח התאולוגי שבפרשייה המקראית.²⁸ עם זאת, עיון במקורות ההלכתיים והאגדתיים, המוקדמים והמאוחרים, החזו"ליים והחיצוניים, יגלה שהמתח בין ממד הכפרה לממד ההתגלות של יום הכיפורים לא התפוגג כלל. הבדלים מרכזיים בין עבודת יום הכיפורים שבתורה לבין עבודת היום שבמשנה נעוצים במתח שבין פרטיות לפומביות של הטקס. הביאה אל הקודש והכפרה השנתית שבספר ויקרא פרק טז מתוארות כטקס ייצוגי אשר נעשה בפרטיות מוחלטת על ידי הכוהן הגדול לשם כפרה. אין בתורה כל רמז לנוכחות ציבורית בעת עריכת הטקס. תורת הכהונה ממוקדת כל כולה בפעולותיו של הכוהן הגדול. פעמיים התורה מצווה על עינוי הנפש ביום הכיפורים, בפרשתנו בפסוקים כט-לא ובהמשך בפרק כג פסוקים כו-לב. בשני המקומות ניכר שהשותפות העממית ביום הכיפורים המתבטאת בעינוי הנפש ובאיסור מלאכה מהווה רקע בלבד לפעילות הטקסית של הכוהן הגדול, וכפי שהראה ישראל קנוהל מוצאן באסכולות שונות. על פי החוק המקראי היוצא מבין שתיהן, התענית של העם מהווה מעין השתתפות סמלית בטקס הייצוגי והפרטי והיא נעשית בתחום מחנה ישראל (או בלשון חז"ל 'בגבולין') ולא בחצר המשכן, והעינוי גם נעשה בפרטיות ואינו חלק מהתקהלות ציבורית.²⁹ הטקס המקראי מאופיין בריבוי פעולות פולחניות אשר נעשות בדממה מוחלטת, למעט וידוי יחיד על השעיר המשתלח. באשר לפעולות הטקסיות המרכזיות – הרי שהביאה אל הקודש מתבטאת בהקטרת הקטורת לפניי ולפנים, ומוקד הכפרה (שעיקרו חיטוי הקודש) מתבטא בהזאות הדם ובשילוח השעיר לעזאזל.

28 פתיחת הפרשייה בויקרא טז מוסבת על אירוע קונקרטי ואדם קונקרטי – לאחר מות שני בני אהרן מצווה משה להורות לאהרן את דרך הביאה הראויה אל הקודש; אולם סופה של הפרשייה, הקובעת אותה לדורות, אחת בשנה, אינה תלויה באירוע או באיש מסוים. בעקבות הבדל זה שבכתוב הבחין הגר"א בין ביאתו של אהרן לקודש במדבר לבין כניסת כוהן גדול לדורות. אחרי הגר"א עקבו פרשני מקרא וחוקרים מסורתיים, ובהבחנה זו – שבין כניסה לקודש הקודשים שבמשכן במדבר לבין יום הכיפורים שבמקדש לדורות – תלו את הכפילויות והסתירות לכאורה בין פשטי הכתובים לבין פירושי חכמים והלכתם.

29 מעניין להשוות זאת לתעניות ציבור במקרא, כגון יואל א, יד: 'קִדְּשׁוּ צֹם קָרָא וְעֲצְרָה אֶסְפוּ וְקָנִים כָּל יְשֵׁי הָאָרֶץ בֵּית ה' אֱלֹהֵיכֶם וְזָעְקוּ אֵל ה', ואסתר ד, טז, שם אסתר גוזרת על מרדכי: 'לֵךְ כְּנוֹס אֶת כָּל הַיְּהוּדִים הַנִּמְצָאִים בְּשׁוֹשַׁן וְצוּמוּ עִלַי וְאֵל תֹּאכְלוּ וְאֵל תִּשְׁתּוּ שְׁלֹשַׁת יָמִים לִילָה וְיוֹם גַּם אֲנִי וְנִעְרָתִי אֲצוּם בָּן'. בניגוד לתעניות אלו נראה שחוקי השבת המגבילים את האדם למקומו חלים גם בשבת השבתון.

לעומת זאת, משנת יומא – כמשניות רבות אחרות המתארות טקסים מקדשיים – היא משנה בית מדרשית מנומרת, היינו מורכבת ממקורות מגוונים.³⁰ היא משלבת בתיאור 'סדר העבודה' עדויות מקדשיות קדומות, מכריעה מחלוקות קדומות על מרכיבים שונים בעבודת היום על פי שיטת הפרושים,³¹ מפרשת מחדש מרכיבים עתיקים שונים של הטקס ומוסיפה מרכיבים טקסיים חדשים.³² על פי המשנה קודמים לטקס שבעת ימי ההפרשה;³³ עבודות היום משולבות בעבודת התמיד (שאף רובה נעשית בידי הכהן הגדול).³⁴ הטקס הדומם הופך למדובב כאשר נוספים לו עוד שני וידויים³⁵ (מלבד הוידוי המקראי על השעיר המשתלח), תפילה של הכהן הגדול בבית החיצון,³⁶ וכן טקס של קריאת התורה בציבור.³⁷ ברצוני להציע שגם ההגרלה על שעירי יום הכיפורים וההכרזה על תוצאותיה הן תוספת מימי הבית השני אשר עוצבה באופן מיוחד בידי התנאים.

30 לאור מיעוט המחלוקות במשנתנו, ההקבלה החלקית למסכת תמיד ושיקולים היסטוריים טען הופמן, תרע"ד, עמ' 19-22, שמשנת יומא נכתבה בפני הבית. אפשטיין ואלבק החרו החזיקו אחריו בהסתנייגות ש'תיאור עבודת המקדש הוא קדום, אלא שבבתי המדרש השונים הוסיפו לו כמה הערות' [אלבק (משנה), עמ' 216; אפשטיין, תשי"ז, עמ' 36]. אולם שטוקל בן עזרא, 2003 ורוזן-צבי, תשס"ח, עמ' 242-245 (הדיון ביחס בין טקסים מקדשיים ועיצובם הבית מדרשי נמשך עד עמ' 257) עמדו על כך שניתן להבחין בבירור באיחורם של מרכיבים שונים בטקס המתואר במשנה ושיש לראות בו עיצוב בית מדרשי של הטקס יותר מאשר זיכרון חי של סדרי המקדש. השוו דעות אלו לשוורץ, 1997, אשר מדגיש את הממד המיתי של עיצוב הריטואל.

31 ביניהן המחלוקת המפורסמת על סדר הקטרת הקטורת, על מספר אילי המוספים, על זהות משלח השעיר ועל יעד שילוחו.

32 והשוו לתבורי, תשנ"ז, עמ' 259-306.

33 על מרכיב זה, הקשר בינו לבין ימי המילואים והמחלוקת על אודותיו בספרות בית שני ראו קנהל ונאה, תשנ"ג.

34 כך מתגבש במשנה המעבר התזזיתי בין עבודות פנים וחוץ ובין עבודה בבגדי לבן ובבגדי זהב.

35 בכך חז"ל מקנים באופן מודע פירוש חדש למילה 'זכפר': 'זכפר בעדו ובעד ביתו, זה וידוי דברים. יכול כפרה בדמים? הריני דן: נאמר כפרה בפר ונאמר כפרה בשעיר, מה כפרה האמורה בשעיר וידוי דברים חוץ מדמים, אף כפרה האמורה בפר וידוי דברים חוץ מדמים' (ספרא, אחרי מות ב, ב [ג בכ"י רומי]), מהדרת קולדיצקי, כד ע"ב), וראו ברויאר, תשנ"ג, עמ' 503-504, והשוו לרוזנסון, תשס"ה. לעומת זאת בקומראן נקרא היחס בין הפסוקים כיחס של 'כלל ופרט', ראו קנדי-הראל, תשע"ד. דומני שניתן למצוא עדויות למסורת שתיארה את הוידוי השני כוידוי על השעיר לה', אולם לא כאן המקום לפרט סוגיה זו. הדגש על הוידויים קשור בטבורו גם לחידוש מכריע נוסף של חז"ל – תליית הכפרה בתשובה. על שורשיו של מפנה זה בשינוי תפיסת הכפרה מן המקרא לספרות בית שני וקומראן ראו ורמן ושמש, תשע"א, עמ' 351-373.

36 משנה, יומא ה, א. גם במשנה זו ניכרת המגמה שעליה אעמוד בהמשך להעמיד את ישראל ולא את הכהן הגדול במרכזו של הטקס.

37 שם ז, א-ב. המשנה מציינת מפורשות את החריקה של חידוש טקסי זה: 'הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפים והרואה פר ושעיר הנשרפים אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה ומלאכת שניהן שוה כאחת' (שם, משנה ב). במחקר נחלקו

חלק ניכר מהשינויים במרכיבי הטקס ניתן לתלות בשינוי אופיו של סדר העבודה ממעמד פרטי-יצוגי של הכוהן הגדול לטקס פומבי הנעשה לעיני כל ישראל, ובמידה מסוימת, שתידון להלן, אף בשיתוף כל ישראל.³⁸ כך ניתן להבחין כבר בקריאה שוטפת בשינוי הדקדוק הטקסי: מטקס בעל אופי אזוטרי-כוהני מובהק במקרא, 'סדר העבודה' קיבל ממד ציבורי רחב. במסגרת שינויים אלו משתלבת היטב גם הגרלת השעירים, המתוארת כך:

[1.א] בא לו למזרח העזרה, לצפון המזבח,

[1.ב] הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו.

[2.א] ושם שני שעירים, וקלפי היתה שם ובה שני גורלות.

[ג] שלאשכרוע היו, ועשאן בן גמלא שלזהב, והיו מזכירין אותו לשבח.³⁹

[3.א] טרף בקלפי והעלה שני גורלות. אחד כתוב עליו: לשם, ואחד כתוב עליו: לעזאזל.

[2.ב] הסגן מימינו וראש בית אב משמאלו.

אם שלשם עלה בימינו, הסגן אומר לו: אישי כהן גדול, הגבה ימינך! ואם

שלשם עלה בשמאלו, ראש בית אב אומר לו: אישי כהן גדול, הגבה שמאלך!

[4.א] נתנם על שני השעירים ואומר: 'לה' חטאת'.

ר' ישמעאל אומר: לא היה צריך לומר 'חטאת' אלא 'לה'.

והן עונין אחריי: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'.

(משנה, יומא ד, א)

קל להבחין שהטקס שינה את פניו לחלוטין. המשנה ממקמת את האירוע באתר הפומבי מול העזרה [קטע א.1], מוסיפה לכוהן הגדול פמליה [קטע ב.1-2], מציינת את הקלפי [2.א], מתארת את הליך ההגרלה [3.א, 2.ב, 4.א], מדובבת את הטקס [2.ב, 4.א] וגאה בהפיכת הגורלות לזהב [ג]. כעת יש לשאול, מהו התוכן המחודש שהוענק לטקס?

'הגבה שמאלך' – הפולמוס על המנטיקה של גורלות השעירים

על משמעות מסוימת אחת שיוחסה לטקס בימי הבית השני נוכל לעמוד באמצעות עדותה של התוספתא:

הדעות באשר לקיומו של המעמד בפני הבית (סיכום עדכני של הנושא ראו אצל קנדי-הראל, תשע"ד, עמ' 277-286. אם משנה זו איננה בית מדרשית לחלוטין ניתן אולי לראות בה גם הד לפולמוס סביב החידוש. הלוא ברור שקריאת כוהן גדול בתורה נועדה לרשת את הצפייה בשרפת הפר והשעיר. אולם, המתנגדים לחידושו של הטקס העדיפו ללכת הרחק ממקום הקריאה ולצפות בשרפה המתרחשת סימולטנית לקריאה.

38 על אפיון זה של ימי הבית השני מראשיתם ראו הר, תשמ"א, עמ' 174-175.

39 יומא ג, ט.

טרף בקלפי והעלה שני גורלות, אחד בימינו ואחד בשמאלו.
 אם בימינו עלה היו כל ישראל שמחי' ואם בשמאלו עלה לא היו כל ישראל שמחין.
 (תוספתא, כיפורים ב, ט [מהדורת ליברמן, עמ' 234-235])

התוספתא מגלה שהקהל ביקש לראות בתוצאות הגורל אות נחש. מגמה זו אופיינית לטקסי כפרה. הקהל רוצה להיווכח שהכפרה אכן פועלת את פעולתה ורצויה בעיני האל. כך נתלית משמעות מנטית בעליית הגורל, כמו גם במרכיבים אחרים של עבודת יום הכיפורים כמו לשון הזהורית, עליית עשן הקטורת ועוד.⁴⁰ עלייה בימין היא אות רצון מאת ה' ומעידה על כפרה. בהקשר של דיונונו במהותו של גורל יש להדגיש שהניסיון להקנות משמעות ליציאתו של הגורל בימין או בשמאל משקף את ההתעקשות לראות בתוצאות הגורל שיקוף מהותי של רצון האלוהות, ובבחירת השעירים – פעולה מנטית טעונה ולא הקצאתית גרידא.

קשה לדעת מתי התחולל השדרוג במעמדם של הגורלות, והאם אי פעם נהג המעמד המתואר במשנה במקדש. אך הנה, אותה תופעה המוצגת בברייתא זו כעדות ליחסם של כלל ישראל לגורלות מתוארת כשנויה בוויכוח בברייתא הבאה:

ר' יהודה אמר משם ר' אליעזר: הסגן וכהן גדול מושיבין שתי ימיניהן כאחד.
 אם בימינו של כהן גדול עלה הסגן אומ' לו אישי כהן גדול הגבה ימינך.
 אם בימינו של סגן עלה ראש בית אב אומ' לו הסגן דבר מאילך.
 (שם שם, י [מהדורת ליברמן, עמ' 235])

ר' יהודה מציע לעצב את הטקס כך שלפני הקהל יוצג הגורל תמיד בימין. לשם כך הוא מוכן אפילו לוותר על כך שעבודה זו תיעשה בידי הכוהן הגדול. ברור שאגב מניפולציה שכזו האות המנטית מאבדת את משמעותה. הטקס תמיד יצליח. מי שממליץ על דרך כזו אינו מייחס חשיבות לעליית הגורל בימין או בשמאל. מובן מאליו שדרך התמודדות זו הייתה נתפסת כצינית על ידי בעלי הגישה המתחרה.
 מניפולציה נוספת מוצעת בתוספתא לר' עקיבא:

שאלו את ר' עקיבא: מהו לשנותו משמאל לימין?
 אמר להם: אל תתנו מקום למינים לרדות אחרים. (שם, שם)⁴¹

40 כגון בתאונות שהיו עשויות להתרחש במהלך היום, כמו מיתתו של כוהן גדול בקודש ותאונות הנוגעות לשעיר לעזאזל (ראו תוספתא, כיפורים ג, יד [ליברמן, עמ' 246]; ירושלמי, ו, ג [מג ע"ג-ע"ד]); על מקבילות יוניות ראו גולדשטיין, תשל"ז, עמ' 120 הע' 145: ביוון 'אי בקשת הסימן היה נחשב לרשלנות פושעת, הרת סכנות'.

41 כפי שעולה מן הגמרא, לצד השינוי בגורל שונה גם מקום עמידתו של השעיר. לסקירת המופעים של ביטוי מוקשה זה בספרות חז"ל וניסיון לפענח את משמעותו ראו גולדשטיין, שם, עמ' 58-66.

מסתבר שר' עקיבא ובית מדרשו ראו במשמעות המנטית שיוחסה לגורל מאפיין של מינות. מן השאלה, ובייחוד מן התשובה, ניתן ללמוד שלדעת המינים (ובנוסח הדפוסים: צדוקים⁴²) הייתה לגורל חשיבות מכרעת. מן הספרות החיצונית מוכרים המוטיבים המיתיים המיוחסים לעזזאל והקשר ההדוק שלהם ליום הכיפורים.⁴³ דומה שגם את עליית הגורל בשמאל יש לקשור למיתוס העירים והמלאכים המורדים העומדים במרכז התפיסות הכיתתיות של יום הכיפורים. מקורות אלו קראו את ההוראה בכתובים: 'וְהִשְׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לְעִזָּאֵל יַעֲמֵד חַי לְפָנָי ה' לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לְעִזָּאֵל הַמְדַבֵּר' (וי' טז, י) כשילווחו של שעיר חי לידי עזזאל היושב במדבר, כפי שעולה מן הספרות החנוכית:

ועוד אמר ה' אל רפאל: אסר את עזזאל ידיו ורגליו והשלכתו אל החשך ועשית פתח אל המדבר אשר בדודאל והשלכתו שמה. ושמת עליו סלעים קשים וחדים וכסיתו בחשך וישב שם עד עולם וכסית את פניו לבל יראה אור.
(חנוך א, י, 4-5 [מהדורת כהנא-פייטלוביץ, עמ' לד])

כשעבודת הכוהן הגדול נטענת במטען כל כך כבד, עליית הגורל בשמאלו של הכוהן הגדול עשויה להיתפס כהרת סכנה, מפני שהיא מנכיחה את עזזאל וחבר מלאכיו במקדש ועשויה לסמל את עליונותו. ליברמן קושר את הדגש על השמאל לטקסים כתוניים שבהם עבודת כוחות השאול מבוצעת בשמאל.⁴⁴ לצד חשיבותם של הטקסים הכתוניים ניתן למצוא הד לחשיבות צד הימין לעומת צד השמאל גם בספרות הבית השני.⁴⁵

42 נוסח זה מאפיין דפוסים חדשים מפאת הצנזורה, ונראה מכל כ"י כי הנוסח העדיף הוא 'מינים' (ראו ליברמן, שם, וכן ליברמן, תשכ"ב, עמ' 766). אולם, לא מן הנמנע שגם כאן יש שיח עם גלגוליהן של תפיסות שמקורן בקומראן. על המשוואה בין צדוקים למינים ראו פלוסר, תשנ"ב. השוו ל'משקלקלו המינים' במשנת ראש השנה ב, א, והשוו שרמר, 2010, הטוען שאין לזהות בעקביות את המינים כקבוצה מסוימת אלא כמנהיגים המהווים חלק מן החברה היהודית שאינם מקובלים על חכמים.

43 ראו אורלוב, 2009; אליאור, תשע"א; גראב, 1987; סגל, 1961; שטוקל בן עזרא, 2003, עמ' 85-94. נסכם את משמעותן המשולשת של שלוש תצורות השם האפשריות (אשר לעתים מתחלפות ביניהן גם במגבשים ספרותיים שונים, כפי שהראה באריכות פינקר, 2009: 'עזזאל' - כמופיע בנוסח המסורה - יורה בדרך כלל על עידונו של המיתוס או העלמתו והחלפת הישות הדמונית באובייקט אחר; השם התאופורי 'עזזאל' יורה בדרך כלל על ישות מלאכית דמונית, ואילו 'עזזאל' עשוי לשמר את הדיו של מיתוס העירין ובנות האדם/המלאכים הנופלים כהלחם שמם של 'עזא' ו'עזאל' (כפי שמופיע ביומא סז ע"ב). באופן דומה אשתדל להשתמש באופני הכתיבה השונים במהלך הדיון הבא: כשאכוון לפרשנות האנטי-מיתית אכתוב אותו ככתיבתו בתורה, וכשאכוון לפרשנות המיתית אכתוב אותו כשם תאופורי.

44 ליברמן, תשכ"ב, עמ' 766, וביתר פירוט ליברמן, תשמ"ד, עמ' 274.

45 ראו ליברמן, תשמ"ד, עמ' 273-274, וראו עוד מנהגים המבחינים בין ימין לשמאל ועל הניסיונות להתחקות אחר ההיגיון שבהם בבבלי, ברכות סב ע"א; השוו גם אפלטון, החוקים ד, 718-719. ההבחנה בין ימין לשמאל הפכה ליסוד מוסד מאוחר יותר בקבלה. על כך ראו אידל, תש"ם; ליבס, תשס"א; פריה, תשמ"ז; שלום, תרפ"ז; שניידר, תשס"ט.

ייתכן – בדומה למקרים האחרים שפגשנו בספר – שגם כאן ניתן למצוא הד לחשיבות זאת בספרות קומראן. בין האיסורים המיוחדים ב'סרך היחד' ישנו אחד האוסר חשיפת יד שמאל בציבור.⁴⁶ ניתן לקשור את התוספת שלפנינו לספרות הרבנית המאוחרת יותר שבה מופיע הזיהוי בין 'עזאזל' ל'סמאל', כפי שסיכם יוסף דן: 'הוא סמאל, הוא השטן, הוא העזאזל'.⁴⁷ אם נרשה לעצמנו להרחיק לכת עד ל'ספר הבהיר' נוכל לגלות, כפי שהסיק מיכאל שניידר, כי 'השטן הוא יד שמאלו של האל'.⁴⁸ אני מבקש לשער שהכתובים שלפנינו מעידים על שורשיה הקדומים של מסורת זו, ועל החשש שעבודת הכוהן הגדול בשמאל תזוהה כעבודת עזאזל/סמאל. אל מול תפיסות טעונות אלו, ברור שריטואל פומבי הנערך במקדש לעיני כל העם – וכולל את חשיפת יד שמאלו של הכוהן הגדול – עשוי להותיר רושם מזעזע.

כעת ניתן להבין טוב יותר את תגובתו של ר' עקיבא לתלמידיו. השאלה והתשובה המופיעות בתוספת חשובות כדי ללמד על גישתו המבטלת של בית מדרשו של רבי עקיבא לטבע המנטי של הגורלות. ר' עקיבא אינו מתנגד עקרונית למניפולציה, אלא שדווקא מניפולציה מעין זו עשויה להיתפס כהודאה לשיטתם של המינים.⁴⁹ רק גילוי אדישות כלפי תוצאת ההגרלה עשוי לשרת את התפיסה שאין כל חשיבות ליציאת הגורל בימין או בשמאל. כלול של דבר, תגובתו של ר' עקיבא מבטאת התנגדות נחרצת לעצם החלת הפרשנות של המינים על פעולת ההגרלה.

ואכן, במשנת יומא אין רמז למשמעות המנטית שיוחסה לגורל, ואין רמז להתלבטויות המופיעות בתוספת. ברצוני להציע שיש לראות בה משנה פולמוסית. המשנה עצמה מסגירה את ההיכרות עם מיתוס המלאכים המורדים באמצעות ציון המקום המזוהה עם עזאזל – 'בית חודודו',⁵⁰ אולם אינה רומזת על המרכיב המיתי שנטען במקום זה.

46 סרך היחד, טור ז 15 [קמרון, עמ' 222]; ליכט קושר את האיסור מסרך היחד לנוהגי נימוס מהעולם ההלניסטי. אולם ויינפלד, תשל"ז, המשווה את חוקי הסרך לחוקי כתות בעולם ההלניסטי ומוצא דמיון רב ביניהם, מעיר שאין מקבילה לאיסור חשיפת יד שמאל בציבור. תופעה מעין זו אינה מוכרת גם במקבילות שהוצעו לחוקת הפרה (ראו גולדשטיין, תשל"ז, עמ' 63 הע' 27).

47 דן, תשס"ט, עמ' 521. הזיהוי המובהק ביותר בספרות הרבנית מופיע בפרקי דרבי אליעזר, מו, והוא יידון להלן. בפרק שעסק בבחירי גורל עמדתי בהרחבה על המסורות הארץ ישראליות העתיקות שהודחקו ונשתמרו בספרות זו. דומני שזהו המקרה גם בסוגיה שלפנינו. עוד על הזיהוי של עזאזל כראש המלאכים המורדים וכארכי־דמון ראו בדיון שלהלן על האפוקליפסה של אברהם. עוד על סמאל [ומקור האטימולוגיה של שמו] והקבלתו לעזאזל ראו דן, תשס"ט, עמ' 506-531; פינטל, תשמ"ב.

48 שניידר, תשס"ט, עמ' 300.

49 עדיאל שרמר עומד על כך שבשעה שהדיון מתנהל בבית מדרשו של רבי עקיבא בטל מכבר הטקס המקדשי, אולם: 'לדעת ר' עקיבא יש להימנע מלדווח על הנוהג העתיק, אף שכבר עבר מן העולם, וזאת מפני שמתן פומבי לדבר עלול לתת למינים הזדמנות לתקוף את חכמים ולבוזותם'. ראו שרמר, תשס"ט, עמ' 366-367 הע' 81-82.

50 משנה, יומא ו, ח. בנוסח הדפוסים 'בית חודור', ואותה יש לזהות ככל הנראה עם 'דודאל' שבחנוך א.

במגמה אנטי-מיתית זו משתלבת גם ההגרלה. הרי לשם קיום ההגרלה אין כל צורך בפמליית הכוהן הגדול – בסגן ובאב בית הדין. לנוכחותם אין זכר בתורה, והם אף אינם מופיעים כבעלי תפקידים בספרות הבית השני, כמו למשל במגילת המקדש אשר נמצאה בקומראן.⁵¹ אדרבה, נוכחותם נוגדת את הכלל שכל עבודות היום נעשות בידי הכוהן הגדול בלבד. לאור זאת, אני מבקש לשער שהמשנה שלפנינו אינה תיעודית-כוהנית-מקדשית אלא משנה בית מדרשית. 'הוספת' הסגן וראש בית האב לטקס אינה אלא חידוש חז"לי. ואכן, קל לקרוא את המשנה ברצף ללא ההוספה [שסומנה לעיל באות ב].

לשם מה הוסיפו אישים אלה ועיצבו כך את תהליך ההגרלה? התשובה לכך טמונה בתוספתא. מלכתחילה לא הוכנסו הסגן וראש בית האב אלא כדי לבצע מניפולציה שתעלה את הגורל בימין, כשיטת ר' יהודה משם ר' אליעזר. מניפולציה זו כשלעצמה משקפת את מגמתם של חז"ל להמעיט בערכם המנטי של הגורלות ולהבטיח שהטקס 'יצליח' – היינו שהגורל יעלה תמיד בימין.⁵² אולם, המשנה שלפנינו מזוהה עם עמדתו של ר' עקיבא שבתוספתא. ההצעה לבצע מניפולציה בטקס הגורלות נדחתה, אבל המבנה שאפשר אותה נותר על כנו. המשנה לא סילקה את פמליית הכוהן הגדול אלא הותירה אותה על עומדה והכניסה לפי חבריה את ההוראה המזעזעת: 'אישי כהן גדול הגבה שמאלך'. כך, התבנית שנועדה לשמש כדי לעקוף את הביקורת של המינים הפכה אמצעי הפגנתי כנגד תפיסתם. ההכרזה 'הגבה שמאלך' נועדה כעת להוציא מדעתם של מינים, בדומה להכרזות אנטי-כיתתיות אחרות ולמעשים אנטי-כיתתיים ש'שתלו' חז"ל במשנה.⁵³

51 כידוע, אף שמגילת המקדש נמצאה בקומראן היא נושאת אופי חורג מן המאפיינים הכיתתיים המובהקים. סיכום מעודכן של הגישות במחקר ראו קנדי-הראל, תשע"ד, עמ' 107-109.

52 פעולה זו הולמת את מגמתם של חכמים המשתקפת בפרק השמיני במסכת יומא, בתוספתא ובתלמודים לתלות את הכפרה בעיצומו של יום הכיפורים, ומאוחר יותר – בפעולת התשובה של העם כולו. שתי מגמות אלו מפחיתות בחשיבות של הטקס המקדשי ואף מייתרות אותו. מעניין שמוטיב הכפרה שבשעירי יום הכיפורים אינו מפורש בכל משנת יומא, אך זוכה לתיאור ולפירוט מדוקדק בפרק א של מסכת שבועות.

53 המפורסמת שבהן היא ההכרזה המפורשת כנגד הבייתוסים בעת קציר העומר במשנה, מנחות י, ג: 'כיצד היו עושים שלוחי בית דין יוצאים מערב יום טוב ועושים אותו כריכות במחובר לקרקע כדי שיהא נוח לקצור וכל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם כדי שיהא נקצר בעסק גדול כיון שחשכה אומר להם בא השמש אומרים הין בא השמש אומרים הין מגל זו אומרים הין מגל זו אומרים הין קופה זו אומרים הין קופה הין בשבת אומר להם שבת זו אומרים הין שבת זו אומרים הין אקצור והם אומרים לו קצור אקצור והם אומרים לו קצור שלשה פעמים על כל דבר ודבר והם אומרים לו הין הין הין כל כך למה מפני הבייתוסים שהיו אומרים אין קצירת העומר במוצאי יום טוב'. דוגמאות נוספות ראו למשל במשנת פרה ג, ג (ואזכוריה בבבלי בלשון 'להוציא מלבן של צדוקים'); ידים ד, ו; בבלי, חגיגה טז ע"ב; יומא נג ע"א; ב"ב קטו ע"ב. עוד על המחלוקת הכיתתית בנדון זה ומחלוקת אחרות ראו סופר, תשמ"ו; שפרכר, תשנ"ג.

'היו כורעים ומשתחוים' – על מחזה הגורלות ומקורה של מחווה ליטורגית עמדנו על המשמעות המנטית שנודעה לגורלות יום הכיפורים ועל דחייתה על ידי זרם מרכזי בחז"ל בכלל, ובמשנת יומא בפרט. אם כך, יש לחזור ולשאל: מהו המטען החיובי שנשא הטקס המעובד על ידי חכמים? לשם כך יש לחזור ולעיין בקטע שסומן לעיל באות א. מקטע זה אנו לומדים שהגורלות הוכנסו לקלפי, הכוהן ביצע פעולת הגרלה פומבית, וכשנתן את הגורלות על השעיר לה' הכריז בקול את השם ונענה על ידי הקהל ב'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. כדי להבין את משמעותה של פעולה זו יש לעיין במשניות נוספות ולעמוד על מגמתה התאולוגית הכללית של המסכת בכללה. כאמור, במקרא מופיע דיבור כחלק מן העבודה רק בווידי על השעיר המשתלח. עם זאת, המקרא אינו מורה נוסח מסוים לווידי. לעומת זאת, המשנה הוסיפה עוד מעמדים פומביים של וידי על הפרים (משנה ג, ח; ד, ב), ואף פירטה את הנוסח המדויק שיש לומר בהם.⁵⁴ במהלך הווידיים הכוהן הגדול מזכיר פעמים מספר את השם. לאור מקבילות מספרות מאגית עמד גדליה אלון על כך שהמילים 'השם' או 'בשם' אכן מציינות את הזכרת השם המפורש.⁵⁵ דומה שחלק ממגמת הדיבור של עבודת יום הכיפורים במשנה בכלל, ושל ניסוח הווידיים בפרט, הוא לכלול בהם הזכרות של השם; מגמה שהייתה שנויה במחלוקת.⁵⁶ כפי שהראה אפשטיין, בדפוסי המשנה שבידינו השתרבב לכאן מתוך 'סדרי העבודה' הליטורגיים הקדומים תיאור דרמטי של המעמד:⁵⁷

54 'בא לו אצל שעיר המשתלח וסומך שתי ידיו עליו ומתוודה. וכך היה אומר: "אנא השם עוו פשעו חטאו לפניך עמך בית ישראל אנא בשם כפר נא לעונות ולפשעים ולחטאים שעוו ופשעו ושחטאו לפניך עמך בית ישראל, ככתוב בתורת משה עבדך לאמר: כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו" (משנה, יומא ו, ב).

55 אלון, תשי"ז, כרך א, עמ' 194-205, והשוו את דבריו לטענת ליברמן, תשכ"ב, עמ' 755, שלשון 'בשם' נתפסה כשבועה וכפעולה מאגית ולפיכך רוככה על ידי חכמים.

56 כפי שמעיר ליברמן, תשכ"ב, עמ' 754, בבבלי, יומא לו ע"ב מופיע נוסח ללא הזכרת השם, וייתכן שהוא הנרמז בסוף תוספתא, כיפורים ב, א [ליברמן, עמ' 229-230], והשוו לדינו הארוך שם, עמ' 753-755. מעניין במיוחד לשים לב לעדות העולה מן הגמרא שלפיה עוצבה הליטורגיה של תפילת יום הכיפורים בהתאם לנהגים המקדשיים בתקופת האמוראים, ועדיין סוגיית הזכרת השם בווידי הייתה שנויה במחלוקת: 'ההוא דנחית קמיה דרבה, ועבד כרבי מאיר. אמר ליה: שבקת רבנן ועבדת כרבי מאיר? אמר ליה: כרבי מאיר סבירא לי, כדכתיב בספר אורייתא דמשה' (בבלי, שם). דומה שגם בעדויות אלו יש להעיד על כך שנוסח הווידי הוא מפעלם של חכמים ומשקף דיון בית מדרשי ולא מקדשי.

57 על איחורה של התוספת מהמילה 'והכהנים' והשפעתה בחלק מכתבי היד של המשנה גם על המשניות הקודמות ראו אפשטיין, תש"ס, כרך ב, עמ' 971-972. מעניין לציין את ההתאמה בין הוספה זו לבין פשט המקרא שלפיו וידי דברים נעשה רק על השעיר המשתלח, וייתכן שמשום כך הורחבה המשנה דווקא כאן. על אודות סדרי העבודה הליטורגיים הקדומים שבא זכרם כבר בתלמוד (בבלי, יומא לו ע"ב) ראו אלבוגן, תשל"ב, עמ' 162-163. לניסיונות לזהות 'סדרי עבודה' ליטורגיים קדומים כבר בקומראן ראו גרינץ, תשכ"ט; קיסטר, 2001; וכעת דיונה המסכם של קנדי-הראל, תשע"ד, עמ' 267-276. על סדרי

והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם ואומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

(משנה, יומא ו, ב)

אפשייין צדק כמובן, וכפי שאראה מיד תוספת זו אינה במקומה הראוי. אם נוציא תוספות אלו מן המשנה נגלה שהטקס המתואר בה היה 'רוה' וחסר סממנים מנטיים ומיסטיים.⁵⁸ והנה, באמצעות התוספות המאוחרות עוצב המעמד באופן חדש. ברצוני להציע שלאחר שמרכיב הכפרה גבר על מרכיב המפגש עם האלוהי בעיצוב הטקס המקראי זכה מרכיב ההתגלות לתחייה מחודשת בספרות בית שני. בעוד שמקורות שונים בספרות החיצונית, בספרות חז"ל ובספרות המרכבה מציגים את התאופניה והאפואוזה הכרוכות במעמד כאקסקלוסיביות לכוהן הגדול,⁵⁹ בחז"ל ניכרת מגמה לשתף את כל העם במהותו של היום. הזכרת השם לאוזני כל העם היוותה הנכחה של האל, והאזנה לשם נשאה אופי מעין התגלותי.

תופעה זו עתיקה היא. בפרק נ בספר בן סירא מתוארת עבודת שמעון בן יוחנן הכהן (שיש לזהותו עם שמעון הצדיק). בניגוד לתיאור המקראי, בתיאורו של בן סירא מודגשת שוב ושוב נוכחותו של 'קהל ישראל' בעבודה. רבים עמדו על הדמיון שבין פרק זה לעבודת יום הכיפורים,⁶⁰ אולם דומה שהצדק עם מ"צ סגל והצועדים בעקבותיו הטוענים שהפרק אינו מתאר דווקא את עבודת יום הכיפורים אלא את עבודת התמיד (שבוצעה

העבודה הקדומים ראו גולדשמידט, תש"ל, ב, עמ' יח-כה; מלאכי, תשל"ד; יהלום, תשנ"ז. על הוספה זו ואחרת מן הפיוט עומד הראב"ן בפירושו ליומא לו ע"א: 'ומפני כבוד השם המפורש היו נופלין על פניהם כמו שיסד הפייט. ומה שיסד הפייט אף הוא היה מתכוין כנגד המברכים, אינו בתלמוד, אלא נ"ל דסמך הפייט דכיון שהיו מברכין את השם בהזכרתו ודאי היה מתכוין כהן ומאריך כהן בהזכרת השם עם ברכת העם ומסיים עמם ואומר להם תטהרו אחרי כן מסיים הפסוק כלומר לפני י"י תטהרו'. ואכן, דומה שהפייטן של 'סדר העבודה', 'אז באין כל', מנסה ליישב קושי משמעותי במשנה. המילים 'השם' ו'בשם' שבויודוי עשויות להתפרש לא כממלאות מקום להזכרה אלא כנוסחו של הויודוי, והזכרת השם באה רק אגב הפסוק עצמו. כך ככל הנראה פירש אותם ר' חגי בירושלמי, יומא ג, ח (מ ע"ד) [מהדורת האקדמיה, עמ' 575]. אך אם המילים 'בשם' אכן נועדו לציין הזכרת שם, יש טעם לפגם בכך שהן משובצות בתוך משפט ארוך המעמעם את ההשפעה של הזכרת השם. הפייטן פותר בעיה זו מדעתו באמצעות חזרה על הזכרת השם שבפסוק החותם את הויודוי. הכוהן הגדול מסיים את הויודוי בהזכרת השם ומחכה שהעם יסיים את תגובתו, ורק לאחר מכן מפטיר: 'תטהרו'.

58 דומה שאת מקומם של אלו ירשו הקריאה בתורה, שהפכה למוקד טקסי, והדגשת הויודויים, שהפכו ללבן של המאמץ להפוך את היום מיום כפרה טכנית ליום תשובה, תהליך המגיע לשיאו בפרק החותם את המסכת. כך, יש לקרוא את המסכת כתיאור לינארי.

59 ראו את המקורות ודיון מקיף ומרתק אצל שטוקל בן עזרא, 2003, עמ' 79-85, 134-139.

60 ראו סגל במהדורתו לבן סירא, עמ' שמג הע' 2.

לעתים בידי הכוהן הגדול). כפי שהראה בהרחבה מיכאל שניידר, בפרק זה ובתיאורים מקבילים הכוהן זוכה למעמד מעין התגלותי.⁶¹ בפרק שתי נפילות אפיים של כלל העם: הראשונה ברדת הכוהן הגדול מעל המזבח וסיום העבודה עם תרועת החצוצרות: 'כל בשר יחדיו נמהרו ויפלו על פניהם ארצה / להשתחוות לפני עליון לפני קדוש ישראל' (בן סירא נ, 17), והשנייה בעת הברכה המופנית לקהל: 'אז ירד ונשא ידיו על כל קהל ישראל / וברכת ה' בשפתיו ובשם ה' יתפאר / וישנו לנפל שנית / [...] ל מפניו' (שם שם, 20-21). מיכאל שניידר הוכיח בדוגמאות לרוב שהכוהן נתפס כייצוג של האל.⁶² שניידר צודק בדבריו שבמקורות שלפנינו 'תיאופניה של השם, שנתפס כישות אלוהית נעלמה [...] כוהן גדול ששהה והתייחד עם האל במקום נסתר מן העין יוצא ונגלה לעיני העם. בצאתו הוא מביא אתו שפע והארה אלהית שזכה בהם באותה התייחדות'.⁶³ הוא הדין גם ביחס להזכרות השם שבעבודת יום הכיפורים בכלל, ושבמעמד הגורלות בפרט (קטע 4.4 לעיל). לאור זאת, קל להבין את מחלוקת תנא קמא ור' ישמעאל על אודות הכרזתו של הכוהן הגדול. ההכרזה 'לה' חטאת' מעדנת את ההתגלות וחושפת את הפרוזאיות התכליתית של טקס ההגרלה. היא גם אינה מאפשרת את מענה העם מיד עם הזכרת שם ה' מבלי להיכנס לדברי הכוהן הגדול. לעומת זאת, הכרזה בלשון 'לה' מסיימת באמירת השם ומאפשרת את המענה של הקהל.

בעוד שהזכרות השם המשובצות בווידי עולות ממדרש המזהה את הכפרה שבכתוב עם 'כפרת דברים',⁶⁴ הרי שלהזכרת השם בטקס הגורלות אין סיבה של ממש.⁶⁵ אמנם

61 דיון ומקבילות רחבות על כך ראו אצל שניידר, תשע"ב. להלן אתיחס במשורה למקורות הרלוונטיים.
 62 עם זאת, דומני שיש לסייג מעט את מסקנותיו. שניידר משווה בין תיאור ההשתחויה של אלכסנדר לפני שמעון הצדיק בחז"ל ואצל יוספוס. יוספוס מדגיש שההשתחויה היא לפני ה' תוך שימת ההצהרה בפי אלכסנדר: 'לא לפניו כרעתי והשתחויתי, אלא לפני האלוהים, שהוא נתכבד להיות כהן גדול לו' (קדמוניות היהודים יא, 333 [שליט, כרך ג, עמ' 30]), ואילו אצל חז"ל אין התייחסות לסגידה זו. גם בדברי בן סירא ניכר ניסיון להתמודד עם החשש שהכוהן הגדול יירש את מקומו של האל. באזכור ההשתחויה הראשונה בן סירא טורח להדגיש שההשתחויה היא 'לפני עליון / לפני קדוש ישראל' (ראו גם את הנוסחים המקבילים אצל סגל, עמ' שמו). כפי שסגל מעיר, השתחויה זו מיוסדת על דה"ב כט, כז-כט. המקרא אינו מפרט את מושא ההשתחויה, אולם שם כולם משתחוים, כולל חזקיה עצמו. כך יש להבין גם את מושא ההשתחויה השנייה בעת ברכת שמעון הכהן. המילה 'מפניו' מתייחסת לאל ולא לכוהן הגדול.

63 שניידר, תשע"ב, עמ' 116. שניידר אף טוען כי זוהי משמעותו הסמנטית של הציור 'שם המפורש': 'לפרש השם משמעו לגרום לתיאופניה של השם, שנתפס כישות אלוהית נעלמה. הזכרת השם נתפסת כתיאופניה. [את ה] כינוי "מפורש" המצטרף אל ה"שם" יש להבין אפוא במשמעות "תיאופני", "התגלותי".

64 את הכתובים בספר ויקרא טז, יא, 'וְכַפֵּר בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ', הספרא דורש ככפרת דברים, היינו כווידי. בכך, מרכיב הכפרה מזהה עם הווידי הקרוב לרעיון התשובה שמופיע בפרק ח במסכת, ולא עם פעולת הקרבן עצמה.

65 ייתכן שניתן להבחין בכך שבמקור הייתה הזכרה זו משנית להזכרות השם האחרות: כשהמשנה מצטטת את דברי הכוהן הגדול היא מציינת את השם המפורש באמצעות הכינוי 'בשם'/'השם'; לעומת

ישנה בעיה טקסטואלית בפסוק ט': 'וְהִקְרִיב אֶהָרֶן אֶת הַשְּׁעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרֵל לְהַ' וְעָשָׂהוּ חֲטָאֵת'; כיוון שבשלב זה השעיר עדיין אינו מוקרב – לא ברור כיצד עושים אותו חטאת. מדרש ההלכה בספרא עומד על בעיה זו ומפרש: 'ועשהו חטאת – שיאמר: לה' חטאת'.⁶⁶ בדומה לכפרה, גם כאן 'עשייתו חטאת' אינה אלא 'עשיית דברים'. אולם, אין סיבה להוסיף את שם ה' לאמירה. לכאורה די היה לומר 'חטאת', ובוודאי אין יסוד לדעתו של ר' ישמעאל בספרא ובמשנה שלפיה אין לומר כלל 'חטאת' אלא 'לה' בלבד, הלוא עיקר הדרשה על המילים 'ועשהו חטאת' חסר מן ההכרזה.

ייתכן שהיו שראו בהזכרה זו השלמה של הזכרות השם למספר הטיפולוגי עשר. כך, על הפסקה מן המשנה הנוגעת לשעירים הופיעה ברייתא: 'תנו רבנן: עשרה פעמים מזכיר כהן גדול את השם בו ביום: שלשה ביודיו ראשון, ושלשה ביודיו שני, ושלשה בשעיר המשתלח, ואחד בגורלות'.⁶⁸ חז"ל 'ניצלו' את טקס הגורלות והרחיבו את מגמתם לשתף את העם בחוויית יום הכיפורים, במפגש עם האלוהי. אולם, אם בשלב הראשון הושווה מעמדם של הגורלות למעמד הוידוים, הרי שבשלב השני זכו הגורלות להביא מגמה זו עד שיאה. הקטע מן המשנה [קטע ב לעיל] הרחיב את האופי הפומבי של טקס הגורלות. הכוהן הוציא מן הקלפי בשתי ידיו את הגורלות, אך הציג לראווה רק את הגורל לה'. כך קיבל אירוע הראווה של הנכחת ה' לפני העם ממד נוסף. השם לא רק נהגה באוזני העם, אלא אף הוצג בפניהם בידי הכוהן הגדול. ניתן לומר, לדעתי, כי זהו המעמד הקרוב ביותר להתגלות שמתואר במשנה כולה. אם הגיית השם המפורש הייתה מעשה דרמטי ומעורר אקסטוזה, הרי שהצגתו תוך כדי הכרזת שמו על אחת כמה וכמה.

מיכאל שניידר עמד בהרחבה על התאופניה המגולמת בטקס וחש היטב בייחודם של הדברים: '(ה)משנה מאריכה בלשונה כדי להבליט ממד תיאופני של הזכרת השם: "שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול". תיאור מפורט זה, שבו מצטייר שם ה' כאילו היה עצם מוחשי, נראה לעין יותר מאשר נשמע לאוזן, ממקד את עינינו בדמות כוהן גדול, בפניו ובפיו, שהוא מוקד ומעיין התיאופניה'.⁶⁹ ברצוני להציע שאין מדובר כאן – למצער

זאת בכתבי היד של משנה ה, המתארת את הגורלות, השם מצוין כ"י'. אולם בהתחשב בכך שהמשנה הועלתה על הכתב שנים רבות לאחר שנשנתה ספק אם ניתן ללמוד מהבדל גרפי זה דבר. זאת ועוד, בסדרי העבודה הליטורגיים הקדומים לא מוזכרים השתחויה ומענה לאחר הוצאת הגורלות. אמנם אין ללמוד מן ההיעדר, אבל ייתכן שיש לראות בכך עדות מצטרפת למשניות של הזכרת השם בגורלות.

66 אחרי מות ב, ה.

67 כך בכתבי היד ובמהדורת ליברמן, וכן בירושלמי להלן.

68 תוספתא, כפורים ב, ב, מצוטטת בבבלי, יומא לט ע"ב. סיומה של המקבילה בבבלי מקנה נופך מיתו להזכרות אלו: 'וכבר אמר השם ונשמע קולו ביריחו', ורלוונטי לדין שיערך להלן.

69 שניידר, תשע"ב, עמ' 112-113. שניידר אכן מביא בספרו מקבילות מאלפות מספרות בית שני שלפיהן יש לשם נוכחות כמעט ממשית ומוחשית, בעיקר של אור, אולם רוב הדוגמאות מוסברות בפשטן באופן חלק יותר לפי המהלך שאני מבקש להציע כאן. בניין אב לכולן הוא הכתוב בנחמיה ח, ה-ו: 'וַיִּפְתַּח

בעיצוב החז"לי של המעמד – בתאופניה של הכוהן הגדול, אלא אכן בהצגה מוחשית ונראית לעין של השם המפורש. הצגה זו התרחשה באמצעות הצגת הגורל שעליו מופיע שם ה'. ראייה לכך יש להביא מן הברייתא המפורסמת בירושלמי שעד כה לא הובנה כהלכה:

[א] עשרה פעמים היה כהן גדול מזכיר את השם ביום הכיפורים: ששה בפר ושלשה בשעיר ואחד בגורלות.

[ב] הקרובים היו נופלין על פניהן. הרחוקים היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד.

[ג] אילו ואילו לא היו זזים משם עד שהוא מתעלם מהן. 'זה שמי לעולם' – זה שמי לעולם.

(ירושלמי, יומא ג, ח (מ ע"ד) [מהדורת האקדמיה, עמ' 575])

חלקה הראשון של הברייתא זהה לתוספתא ולציטטה מהבבלי. המשכה של הברייתא מעיד על תגובת הקהל. כיוון שבסדרי העבודה הליטורגיים הורגלנו כולנו לתגובת הכריעה וההשתחויה של כל העם לכל הזכרה של השם המפורש, נקראה גם ברייתא זו כנוגעת לכל ההזכרות. אלא שכעת יש לשאול מה טיבה של האבחנה בין הקרובים, אשר היו נופלים על פניהם, לבין הרחוקים, שהיו עונים 'ברוך שם כבוד מלכותו'. לדעתי ישנו פתרון אחד ויחיד לשאלה זו: קטע ב אינו נוגע לכלל עשר ההזכרות, אלא רק לזו האחרונה שנהגתה בעת הוצאת הגורלות. הברייתא אכן משחזרת מעמד תאופני אשר היווה את

עֲזָרָא הַסֵּפֶר לְעִינֵי כָל הָעָם כִּי מַעַל כָּל הָעָם הָיָה וּכְפָתְחוּ עֲמָדוֹ כָּל הָעָם: וַיִּבְרַךְ עֲזָרָא אֶת ה' הָאֱלֹהִים הַגָּדוֹל וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם אָמֵן אָמֵן בְּמַעַל יְדֵיהֶם וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחֲוּ לַה' אַפָּיִם אֲרָצָה. כאן ה' מונכח מפורשות באמצעות התורה המוצגת לפני כל העם. התורה הפתוחה מכילה כמובן את שמו של ה', וכך העם רואים את השם ולא רק מאזינים לברכת עזרא (ברכה המכוונת לה' ולא לעם!). גם ההכרזה "זו התורה אשר שם משה לפני בני ישראל על פי ה' ביד משה" המקובלת היום במחווה הליטורגית של הגבחת התורה קשורה בפרשייה זו (שם, פסוק יד). חושבני שבאופן דומה יש לפרש את הכתוב בכן סירא ג, 21: 'ברכת ה' בשפתיו ובשם ה' יתפאר'. הצלע הראשונה מתייחסת להזכרת השם בברכה, אולם הצלע השנייה מכוונת לשם ה' המופיע על הציץ. כפי שמגדיר הערוך (ערך פאר [מוספיא, חלק שישי, עמ' רפז]) הפאר הוא 'תכשיט הראש' (כמופיע במקרא ביש' כ, כ; יח' כד, כג, ובחז"ל). כך, גם במקרה זה מתוארת הכרזת שם ה' לצד צפייה בציץ הכוהן הגדול שעליו כתוב השם. למסורות על אודות הציץ והמיתוסים שנקשרו בו במקרא ובספרות בית שני ראו שניידר, שם, עמ' 97 ואילך; וייס, תשס"ח, עמ' 109-110 (ועל גלגולים מאוחרים שלו שם בהמשך), והוא מסכם בדומה לשניידר: 'ודומה כי הכהן הלוּבש את הציץ אינו אלא בן בבואתו של האל' (עמ' 124). אולם, לצד הדמיון בין האל לבין הכוהן מובלט שהדרתו של הכוהן נובעת מזו של האל. על כל פנים, מדובר כאן בשם כתוב ולא נהגה. כך עולה גם מן הפיוט הארץ ישראלי, השווי יהלום, תשנ"ז, עמ' 135 שורות 655-656. לאור זאת ייתכן שיש לשוב ולאמץ את הפירוש של יהושע גוטמן, תשי"ח, עמ' 274-275, לדברי היקאטאיוס איש אבדיריה ששניידר, שם, עמ' 106-108, שולל. ודוק, המושג 'הכהן המפרש' עשוי להיקשר אף הוא למעמד האמנה בנחמיה ח, ז-ח.

שיאו הדרמטי של יום הכיפורים. מעמד זה הדוק לגורלות. בשעה שהכוהן הגדול הרים את ימינו והכריז 'לה' (כשיטת ר' ישמעאל), הקרובים אשר יכלו לראות את הכתוב על הגורל היו נופלים על פניהם, כדי לא להביט בתמונת השם, ואילו הרחוקים, שלא ראו את השם המפורש החקוק על הגורל, נשארו לעמוד במקומם והשיבו רק בקולם. כעת ניתן להציע שקטע ג, החותם את הברייתא, אינו נוגע לשכחת אמירת השם המפורש שהתרחשה בדרך נס, כפי שרגילים לפרשה, אלא לכך שכל עוד הוצג הגורל ו/או נהגה העומדים לא זזו. רק משהורדה ידו של הכהן הגדול הותר לצופים לנוע. אמור מעתה שמקורה של הנפילה והכריעה אשר השתרבבה מ'סדר העבודה' למשנת יומא ו, ב אינו אלא במעמד הגורלות. אם היה מקום ראוי לשבצה היה זה בסוף פרק ד משנה א, המעצבת מחדש את מעמד גורלות השעירים. דווקא מן המעמד השולי יחסית במקורו התרחבו הכתובים והנהגים הליטורגיים של כריעה והשתחויה לכלל ההזכרות.

כפי שהראה ישראל קנוהל, מגמת שיתופו של העם בעבודת הקודש אופיינית לדרכי עיצובם של המועדים על ידי החכמים.⁷⁰ דומני שגם בעיצובו של טקס יום הכיפורים במשנת יומא ניכרת מגמה זו, וביתר שאת. תפילת הכהן הגדול מוגבלת כדי שלא להבעית את ישראל (משנה, יומא ה, א), ואילו ישראל זוכים למפגש עם שם ה' וכך, בתיווכו של הכהן הגדול, נוטלים חלק במעמדו של הכהן הגדול. למעשה, לפנינו לא פחות מאשר היפוך כמעט אנרכיסטי של מהלך הטקס המקראי. הטקס המקראי בנוי על ההנחה שמרכז הקדושה הוא לפני ולפנים, שרק הכהן הגדול פורץ את מסגרות הטאבו כדי לכפר על הקודש; ואילו כאן התנועה הפוכה: הכהן הגדול מנכיח את הקדושה מחוץ להיכל ומביאה אל העם, אפילו עוד לפני שנכנס לפני ולפנים.

צחי וייס עמד על קדימותה של כתיבת השם (או השמות) המפורש/ים להגייתו.⁷¹ הוא מערער על קיומה של הגייה קולית של השם אשר התאימה לייצוגו בכתיבה.⁷² לדעתו, בגלל דרכי הכתיבה המרובות של השם המפורש וההקפדה על כתיבתו בגופן העברי העתיק, אין קשר של ממש בין דרך הייצוג הכתובה של השם המפורש ודרך הבעתו הקולית. השם המפורש הכתוב מהווה על כן דוגמה למסמן גטול מסומן.⁷³ איני מקבל

70 קנוהל, תשנ"א.

71 וייס, תשס"ח, עמ' 96-134.

72 ראו אפטרמן וואלברג-פרי, תשס"ה; בוק, 2008, עמ' 376-378; לוביץ, תשנ"ו; על ההבדל בין ייצוג קולי וייצוג חזותי של האל ראו מסתו של הלברטל, תשס"ו.

73 להשערות יש לתפוס את העדויות לכאורה על הזכרת השם כגישות רומנטיות שנועדו להעצים את העבר שבו שלטו לכאורה הכוהנים בשם הקדוש לפני שחולל או נעלם. ראו תוספתא, סוטה יג, ח; בבלי, סוטה לח ע"א; שם, לט ע"ב; קידושין עא ע"א; ירושלמי, יומא ג, ז (מ ע"ד) [מהדורת האקדמיה, עמ' 575]; קהלת רבה ג יא, והשוו לדוגמאות הרבות אצל מקדונו, 1999, המייחד את אופן כתיבתו של השם.

את דעתו, לפחות לא במלואה, וחושב שיש לנקוט במקרה זה דרך ביניים. לאור העדויות הקדומות שהוזכרו לעיל ואחרות שבהן מיוחסת חשיבות להזכרת השם,⁷⁴ אני נוטה לשער שדווקא הייתה מסורת של הזכרת שם שלא נחשבה ל'כינוי'. אולם, מסורת זו לא נשאה אופי אזוטרי מובהק בפני הבית. הגייית השם – כמו גם כתיבתו – היו בבחינת טאבו לאור האיסור לשאת את שם ה' לשווא.⁷⁵ לפיכך, להכרזת השם בקול במעמדים מקודשים היה אפקט פסיכולוגי משמעותי על קהל הנמענים ונודעה לה משמעות של התגלות.⁷⁶ באופן דומה, השם הכתוב היה ועודנו מוכר לכול – אולם גם הוא נשא אופי נדיר ומכובד באשר נאסר לכתובת חולין.⁷⁷ לפיכך, לחשיפתו הפומבית נודעה חשיבות יתרה. כפי שהראה צחי וייס, כבר בימי הבית השני עבר השם הכתוב תהליך הזרה שהתבטא באופן כתיבתו

74 עדויות קדומות מימי הבית השני עצמו ראו אצל אורבך, תשל"א, עמ' 103-114. בחלקן, כמו חנוך א סט, 13-14, מדובר בפירוש על 'השם הנעלם', אולם במקרים אלו מדובר על שימושים מאגיים מובהקים בשם שאין עניינם לריטואל הפומבי שלפנינו. בין העדויות המאוחרות, החשובות לטיעון דלעיל, יש למנות את המסורת בירושלמי, יומא ג, ז (מ ע"ד) [מהדורת האקדמיה, עמ' 575-576]. סוגיה זו מביאה את עדותו של ר' טרפון, שאורבך (שם, עמ' 107) טוען שמקורה בעבודת יום הכיפורים (אולם היא עשויה להיות גם בעבודת התמיד של כל יום, ראו משנה, תמיד פרק ז), וכן מביאה עדויות על הוראת השם או הצעות להוראתו. כמו כן יש למנות את משנת ברכות ט, ה אשר מתעדת ויכוח בין-כיתתי על הזכרת השם. עוד על כך ראו מרמורשטיין, 1927, עמ' 17-40; הלברטל, תשס"ב; אך השוו אורבך, שם, עמ' 109. דומני שגם בעדויות של חכמים על הוראת השם לצנועים וכשרים כדרך שגרה בלימוד יש לתת אמון. המיתוס על זיהוי של השם המפורש כשם זה או אחר לבש גם הוא לימים צורה ממוסדת שבה נלמד כחלק מסדרי הלימוד. כך למשל בתשובות הגאונים שערי תשובה סימן קצד: 'עשרה פעמי' הוה מזכיר כ"ג את השם ביה"כ [...] והיה מזכיר בפ' שם בן נ"ב אותיות והיה מסדר בקבלה לראש הישיבה', ושם בהמשך הוא תולה את הנוהג לומר עשרה וידויים בהזכרות אלו. ניתן לראות בכך דוגמה נוספת הן לעידונה של המנטיקה והן לשינוף הציבור בעבודת השם.

75 שם' כ, ו; דב' ה, י, והשוו לאיסור להגות את השם באותיותיו במשנת סנהדרין י, א. לעומת זאת ראו את האופן שבו מוזכרת הזכרת השם במקדש ללא מטען מיתי עודף במשנת סוטה ז, ו; תמיד ז, ב; ספרי במדבר, עקב לט [הורוביץ, עמ' 43]; בבלי, תענית טז ע"ב; בדוגמאות אלו מודגשת הבחנה בין המענה במקדש לבין המענה בגבולין. אולם ראו גם לעניין הזכרת השם בתפילה במשנת ברכות ב, ח; תוספתא, ברכות ה, כא. על כך שהזכרות אלו היו שנויות במחלוקת כיתתית בימי הבית השני ראו גם תוספתא, ידים ב, כ; 'אומרים טובלי שחרין קובלני עליכם פרושים שאתם מזכירים את השם מן הגוף שיש בו טומאה', ואין כאן מקום להאריך בטיבם של שמות אלו.

76 ייתכן שהשימוש בשם זה במעמדים ליטורגיים אכן הוגבל – כפי שאורבך מניח – משרבו הפרוצים. הפריצות שהחכמים מתארים היא דיאלקטית, באשר דומה שכוונתם לאו דווקא לנוהגים קלות ראש בשם, אלא להרחבת השימושים לצרכים מאגיים יומיומיים. באמצעות הפסקת השימוש בשם וטענת האזוטריות שיוחסה לשם הנעלם, המפורש והאמתי, הוטל רבב במאגיה.

77 בנוסף למחקרים המוזכרים לעיל הציע יונתן בן דב, תש"ע, לזהות הסתייגות מכתובת השם המפורש כבר בילקוט המזמורים האלוהיסטי בתהלים, וטען שקומראן חידשו מסורת זו. על ההימנעות מכתובת השם בקומראן והתחליפים שנמצאו לה ראו פרי, 1997, וההפניות שם. על ההקפדה על הקדושה בכתיבת השם המפורש בחז"ל ראו את הלכות כתיבת השם בתוספתא, ברכות ג, כב.

ובמיתוסים שהתפתחו סביבו. לאותיותיו יוחסה חיות עצמית, ובמידה רבה זוהה השם עם האל עצמו.⁷⁸ לאור זאת, דומני שאין ספק שאירוע ההתגלות בעיצומו של יום הכיפורים המעוצב על ידי חז"ל במשנה מבוסס על עוצמת המחווה של הצגת השם לראווה.⁷⁹ אם כך, מתגלה לעינינו עיבוד דרמטי של טקס יום הכיפורים בכללו, ושל מעמד הטלת הגורלות בפרט, ששורשיו ככל הנראה ליטורגיים ושתקבל על דעתם של חכמים מאוחרים וצורף למשנה. מבין הצידוקים להטלת גורל מן הפרק הראשון – המשמשים ככלי ניתוח של המקורות ההיסטוריים – המתאים ביותר לתיאור ההגדרה שלפנינו הוא הצידוק המשחקי. הגורל אינו נושא כאן כל אופי רציונלי. אדרבה, יש לשים לב שהמשנה עיצבה את טקס הטלת הגורל בניגוד לצידוק הרציונלי-שווינוני. עזאזל הועלם ממנה כליל. הגורל הנושא את שמו אינו מוגבה, ושמו אינו מוכרז.⁸⁰ משעה שנטל הכוהן את הגורלות מן הקלפי הסתיים תפקיד הגורל לעזאזל. הגורל גם אינו נושא משמעות מנטית במשנה. על פי המקורות שראינו עד כה, אין כל חשיבות לאופן שבו יצא הגורל מן הקלפי. עקירת המרכיבים הרציונליים והמנטיים של ההגדרה והפיכתה לפומבית אפשרו להפוך אותה למופע אלוהי מונותאיסטי מובהק. חז"ל עיצבו טקס ראוה שבו הגורל משמש לצורכי בניית המתח, וזה נפתר בשיא דרמטי של הצגתו לפני העם. פעולה זו מפעילה את העם, וכך נפרס מחזה אינטראקטיבי בין הכוהן הגדול והעם. מהלך זה הופך את יום הכיפורים מטקס כוהני-ייצוגי לטקס ציבורי המשתף את העם כולו בחוויית היסוד של הביאה אל הקודש, או ליתר דיוק: בהוצאת הקודש מן הקלפי והצגתו לפני העם.

'ואם לא הגריל – כשר': הסתייגות מגורלות יום הכיפורים בחז"ל

לעיל נוכחנו בהסתייגות מן המטען המנטי שיוחס לגורלות בזרם מרכזי בספרות התנאית. הגורל אינו מזוהה עוד כמכשיר מנטי, וודאי שאינו מזוהה עם האורים והתומים. אולם נדמה כי בספרות חז"ל ניכרת גם מגמה גורפת יותר המפחיתה בחשיבותו של מעמד הגורלות. הספרא דורש את המילה 'גורלות' – 'גורלות של כל דבר'.⁸¹ אין כל חשיבות לאופן שבו נעשה הגורל. עשייתו מכל חומר מדגישה אדישות גמורה הן למעמדו המנטי והן למעמדו הטקסי הייצוגי. התביעה היחידה היא שהגורלות יהיו אחידים. תביעה זו

78 הניסוח החרیف ביותר של זיהוי זה מצוי בהיכלות, מהדורת שפר O1532 קטע 588: 'שמו מקודש על | משרתיו הוא שמו ושמו הוא הוא בהוא ושמו בשמו | שיר שמו ושמו שיר', והשוו התייחסויותיהם של אליאור, תשנ"ד, עמ' 21-22; שפר, 1992, עמ' 8, ואחרים להסתייגותו של וייס, תשס"ח, עמ' 137-138 הע' 153.

79 ייתכן שגם את העמדה הגורסת שלגורלות מעמד הלכתי מכריע – עמדה שנתקבלה להלכה – יש לקשור למגמה זו. דיון מפורט במעט על סוגיה זו להלן.

80 בניגוד לפשט המקרא, מדרש ההלכה (ספרא, אחרי מות ב, ד, 1) אף מורה שאין מניחים את הגורלות על השעירים לסמנם.

81 ספרא, אחרי מות ב, ב.

אופיינית כמובן לצידוק הרציונלי לגורל. גם הקלפי אינה נתפסת כמכשיר מנטי או ככלי פולחני של המקדש כפי שניתן היה לצפות. האמוראים מעלים אפשרות זו:

אמר רבא: קלפי של עץ היתה, ושל חול היתה, ואינה מחזקת אלא שתי ידיים.
מתקיף לה רבינא: בשלמא אינה מחזקת אלא שתי ידיים – כי היכי דלא ליכוין
ולישקול.

אלא של חול – נקדשה!

– אם כן הוה לה כלי שרת של עץ, וכלי שרת דעץ לא עבדינן.

– ונעבדה דכסף, ונעבדה דזהב!

– התורה חסה על ממונן של ישראל.

(בבלי, יומא לט ע"א)

רבא קובע בפשטות – הקלפי אינה כלי שרת אלא כלי חול. בשלהי תקופת התלמוד רבינא מעלה את האפשרות לקדש את הקלפי, אולם התלמוד דוחה אפשרות זאת. העלאת האפשרות ודחייתה מדגישות את מגמתו של הדיון המבקש להמעיט בחשיבותה של ההגרלה. מעניין במיוחד הנימוק: 'התורה חסה על ממונן של ישראל'.⁸² אילו קיבלו האמוראים את המטען האפואטאזי שהתלווה לפעולת ההגרלה, נימוק זה היה מתגמד לעומת שיאו של היום. מתוך הנחה שהאמוראים היו מודעים לעיצובו המחודש של הטקס, עיצוב שקיבל ביטוי גם בליטורגיה, לא נותר אלא להניח שלפנינו מגמה מכוונת להמעיט בחשיבותו. בדומה לדיון על הקלפי, הבבלי מעלה את האפשרות להשוות את הגורל לבגדי כהונה ולתבוע לעשותו מזהב (כפי שאמנם נעשה בפועל על ידי בן גמלא), אך שולל גם אפשרות זו: 'לפי שמצינו בציץ שהשם כתוב עליו והוא של זהב, יכול אף זה כן – ת"ל גורל גורל ריבה'.⁸³ כך, מדרש ההלכה דוחה באופן מפורש את ההשוואה בין הציץ והגורל – למרות שעל שניהם מופיע השם המפורש – הגורל נותר בנחיתותו. דומני שהפיחות החומרי במעמדו נועד לסמנו כמכשיר פונקציונלי ורציונלי שנועד לברור באופן מקרי את השעירים.

והנה, אחת המגמות המסתמנות בחלק מן הסוגיות היא להמעיט גם בחשיבותה של פעולת ההגרלה: 'מצוה להגריל, ואם לא הגריל – כשר' (בבלי, יומא לט ע"ב). לפי ברייתא זו ההגרלה אינה מעכבת את העבודה; המשנה הוסיפה מרכיב שיש בו מצווה, אך אין להפריז בחשיבותו. אותה השאלה נתונה גם במחלוקת אמוראים:

82 דומה שמקורו של תירוץ זה בשבח ליהושע בן גמלא. לאור תשובה זו המוקד של השבח הוא בכך שבן גמלא שדרג את הגורלות מהונו הפרטי ולא מממונם של ישראל.

83 בבלי, יומא לז ע"א. על תפקידם הפולמוסי של מדרשי ההלכה בדרך זו ראו הלברטל, 'תשנ"ז, עמ' 9-41; 179-173, ובייחוד 177-179.

אמר רבי ינאי: עליית גורל מתוך קלפי – מעכבת, הנחה – אינה מעכבת.
ורבי יוחנן אמר: אף עלייה אינה מעכבת.

(בבלי, שם)

בגמרא מובאות שתי מסורות מנוגדות להסברת מחלוקת זו. לפי האחת רוב התנאים אינם רואים בהגרלה מרכיב מעכב בעבודת יום הכיפורים מפני שרוב עבודות היום אינן מעכבות ומפני ש'הגרלה לאו עבודה היא'⁸⁴; לפי האחרת רוב התנאים רואים בהגרלה מרכיב מעכב, מפני שרוב העבודות מעכבות ומפני שהמקרא מזכיר זאת פעמיים בפירוש.⁸⁵ אמנם נפסק להלכה שמרכיב ההגרלה מעכב, אולם דומה שמסורת המסירה של הסוגיה שנדחתה מסגירה עמדה הפוכה. כללו של דבר, גישתם של ר' שמעון ור' יוחנן היא שהגורל אינו מעכב את העבודה וגישה זו מוצגת בהבלטה, ובחלק מהסוגיות תוך ייחוסה לכלל החכמים. בין הביטויים של מגמה זו מצויה היוזמה להוציא את הגורל מדרכי העבודה של הכהן הגדול, לבטל את ההגרלה במקרה מוות של אחד השעירים ולהכשיר למפרע עבודה שנעשתה בלא הגרלה.⁸⁶

בין גורל צדיק וגורל בליעל – על המשמעות הסמלית של גורלות יום הכיפורים

עמדנו לעיל על כך שבספרות החיצונית ובספרות קומראן חזר ועלה ביתר שאת וביתר עוז הממד הדמוני של עזזאל. עבודת יום הכיפורים נתפסה כמשקפת את המאבק הדיכוטומי בין טוב ורע. מאבק זה לבש צורות שונות אשר התבטאו בפירושים שונים לכתובים. בדברים שלהלן אבקש לדון במקום שנודע לגורל כסמלה של דיכוטומיה זו. במסגרת דיון זה נוכל להשלים את הדיון במשמעות הערכית שייחסה ספרות קומראן למונח 'גורל', ואבקש לטעון כי הדיכוטומיה של גורלות יום הכיפורים שימשה כהשראה וכמקור לשימושים הקומראניים המפותחים במושג.

84 'אליבא דרבי יהודה, דאמר: דברים הנעשין בבגדי לבן מבחוץ לא מעכבא – כולי עלמא לא פליגי דלא מעכבא. כי פליגי – אליבא דרבי נחמיה. מאן דאמר מעכבא – כרבי נחמיה, ומאן דאמר לא מעכבא – הני מיילי עבודה, הגרלה לאו עבודה היא' (בבלי, יומא לט ע"ב).

85 'איכא דאמרי: אליבא דרבי נחמיה דאמר מעכבא – כולי עלמא לא פליגי דמעכבא, כי פליגי – אליבא דרבי יהודה. מאן דאמר לא מעכבא – כרבי יהודה, ומאן דאמר מעכבא – שאני הכא דתנא ביה קרא אשר עלה אשר עלה תרי זימני' (בבלי, שם).

86 תוספתא, כיפורים ג, י; בבלי, לט ע"א – מא ע"א; שם, תמורה ו ע"ב; מנחות נט ע"ב; כריתות כח ע"א; ירושלמי, יומא ד, א [מא ע"ג]; שם, שבועות א, ז [לג ע"ג]; השו"ס ספרא, אחרי מות פרשה ב פרק ב; ירושלמי, יומא ו, א [מג ע"ג].

'ונתתה רשעים כופרנו' – תפילה ליום הכיפורים מקומראן
 כאמור לעיל, בספרות קומראן לא מצאנו עדות לטקס ממשי של הטלת גורלות בכלל,
 וביום הכיפורים בפרט.⁸⁷ עם זאת, גם במקרה זה ניתן לזהות בכתבי קומראן – הקהילה
 המתפללת הראשונה שהחזיקה בנוסח כתוב לתפילות קבע⁸⁸ – פרשנות ליטורגית טעונה
 למושג הגורל המופיע במקרא. בשני פרגמנטים (1Q34:3:I:1-8 // 4Q508:1:1-3) מקומראן
 נשתמרה תפילה אשר זוהתה (לדעתי בצדק) על ידי רוב החוקרים כתפילה ליום הכיפורים:⁸⁹

- 1] ויצו [(לשמור את מועד התענית)⁹⁰
- 2] לתת ברכה] בגורל צד[ני]ק ולרשעים גורל
- 3] בליעל רקב]⁹¹ בעצמותם חרפה לכל בשר וצדיקים
- 4] בראתה לה] דשן בעדן שמים ותנובת ארץ לד[ע]ת
- 5] בין צד[יק לרשע ונתתה רשעים [כ]ופרנו וב[וג]דים
- 6] תחתנו [כלה בכל מענינו ואנו נודה לשמך לעולם
- 7] ועד] כי לזאת בראתנו וזה אש[ר נשיב] לך ברוך
- 8] אדני אשר⁹²

דומני שהצדק עם שלומית קנדי-הראל אשר סיכמה היטב כי 'במוקד התפילה נערכת
 ההבחנה בין גורל הצדיקים וגורל הרשעים, שהינו עיסוק כיתתי מאפיין בעל צביון
 אסכטולוגי. יתכן כי זהו הד לשני השעירים של יום הכיפורים הנשלחים כל אחד לגורלו,
 המייצגים את שני מחנות הגורל בתפיסת הכת, באופן מטפורי: גורל מלכי צדק וגורל בליעל.
 ממד זה אמנם נקשר ביום הכיפורים, שהיווה ככל הנראה דגם ליום הדין האסכטולוגי אם
 כי מאפיין מחשבה כיתתית גם ללא הקישור הספציפי ליום הכיפורים'.⁹³ ברצוני להוסיף

87 בראשית מחקרו של 'סרך היחד' היו שביקשו לזהות את תאריך המעבר בברית עם יום הכיפורים, ראו
 טלמון, 1960. ייתכן שגם לדומינגטיות של הגורלות נודע תפקיד בייחוס זה. אולם כיום מקובל לזהות
 את המעבר בברית עם חג השבועות.

88 על אפיון חשוב זה של עדת ה'יחד' ראו בהרחבה ניצן, תשנ"ז; הנ"ל, תשס"ט, והביבליוגרפיה שם.
 89 באייה, 1982, עמ' 177-178, 185, ההדיר את הקטעים לראשונה ואפיין אותם כתפילות ליום הכיפורים.
 ערעור על זיהוי זה העלה פלק, 1998, עמ' 178, וכך גרסה גם ורמן, ראו ורמן ושמשי, תשע"א, עמ' 359;
 אולם לאחרונה חזרו קימרון, 2003, עמ' 387; קנדי-הראל, תשע"ד, עמ' 250-254; שטוקל בן עזרא,
 2003, עמ' 42-46, ותמכו בזיהוי התפילה כתפילת יום הכיפורים.

90 זוהי הצעת השלמה שלי המנומקת להלן.

91 השלמתו של קימרון מבוססת על חב' ג, טז.

92 התעתוק על פי קימרון, 2003, עמ' 387.

93 קנדי-הראל, תשע"ד, עמ' 254, וראו בראשית רבה צח, א, פרשנות אלגורית אישית של גורל השעירים:
 'אקרא אלאהים עליון, בראש השנה, לאל שגמר עלי ביום הכפורים, לידע איזה לשם, ואיזה לגורה'.
 אולם, לא סביר שכאן מדובר בהכרעה אלוהית בגורל, אלא שהגורל משקף את דינו הענייני של האדם
 בהתאם לזכויותיו.

מעט לדברים אלו ולהראות כיצד מחברה של תפילה קצרה זו שזר במלאכת מחשבת מרכיבים מספר הקשורים לגורל שבהם דנתי לעיל. דומני שמעבר לביאור התפילה עצמו, מעבר להיותו דוגמה נוספת לחשיבותו של הגורל כ'מושג ערך' במגילות מדבר יהודה, ומעבר לכך שהוא מדגים את העקיבות והלכידות של פירוש מקראות מסוימים בקומראן, דיון זה עשוי לחזק את הקשר שבין התפילה לבין יום הכיפורים.

ראשית, אבקש להפנות את תשומת הלב למילה היחידה שנותרה בשורה הראשונה של התפילה כפי שהיא לפנינו. מילה זו מזכירה ציווי מסוים. ברצוני להציע שהתפילה כללה רמז מפורש למצוות יום הכיפורים, וככל הנראה למצוות התענית. בגלל המחלוקת על לוח השנה שימשה מצווה זו 'נייר לקמוס' אשר הבחין הלכה למעשה בין 'בני האור' ו'בני החושך'.⁹⁴ לפיכך דומני שיש להשלים שורה זו במילים: 'ויצו [לשמור את מועד התענית]',⁹⁵ או כיוצא בזה, ולהבין את היחס שבין שורה 1 לשורה 2 כיחס של סיבה ותוצאה. כך, על פי תפילה זו – מצוות היום עצמן נועדו לשמש כלי מבחין בין 'גורל צדיק' לבין 'גורל בליעל'. כעת מתבלט השימוש במונח 'גורל' בשורות 2-3. בפרקים הקודמים ראינו לא אחת שהגורל שימש כמונח מבחין בין מחנות אלו.

כאן – בדיון האחרון בגורלות קומראן – המקום לשאול כיצד הפך הגורל למונח המאפיין ביותר את הדיכוטומיה בין הטוב והרע, הצדיקים והרשעים, אור וחושך, שר האורים ובליעל? דומני שהתשובה לכך נעוצה בממד הסמלי של גורלות יום הכיפורים. בניגוד למופעי הגורל השונים במקרא שנדונו לעיל, ההבחנה בין הגורל לה' לבין הגורל לעזאזל נושאת אופי דיכוטומי מובהק שעומד במוקד היום הקדוש ביותר בשנה (אך הנחוג בתאריך שונה בקומראן). במקום הקדוש ביותר – המקדש (אך המחולל בעיני עדת קומראן), שנעשה על ידי האיש הקדוש ביותר (אך המגונה ביותר על ידי 'עדת היחד'⁹⁶),

94 ראו עוד על כך במקורות המובאים להלן במהלך הדיון ובהערות, וכן טלמון, 1951; חכם, 2001.
 95 השוו לנוסח בברית דמשק טור 1 שורות 18-19 [קימרון, עמ' 13]: 'ולשמור את יום השבת כפרושה ואת המועדות ואת יום התענית כמצאת באי הברית החדשה בארץ דמשק' (ההדגשה שלי). אם יש לפרש (או אף לקרוא) את המילה 'כמצאת' כ'מצוות', כפי שמציעים חוקרים מספר (ראו סקירה אצל חכם, 2001, עמ' 129 הע' 9), הרי שלפנינו מקבילה מושלמת המחזקת את הצעת. חכם דוחה בטוב טעם את הצעתו של פלוסר לזהות את כוונת הפשר עם הרעב בימי הורדוס כאירוע היסטורי שאינו קשור לחובת התענית ביום הכיפורים; אולם השוו לאשל, תשס"ד, עמ' 134-135, הדן בפשר לתהלים לו ב, 26 - ג, 5 (הורגן, 1979, עמ' 53), שבו 'מועד התענית' קשור הדוקות לרעב, אם כי ניתן לזהות אותו גם עם יום כיפור. כך, במקרה זה אולי משתקפת צדקת הצעתו של פלוסר. דומה למקור שלנו פשר תהלים 4Q171:II:9-11. חיזוק נוסף לסברה זו ניתן להביא מתפילות מועדים אחרות. כפי שכותבת ניצן, תשנ"ו, עמ' 71: 'המתפללים מזכירים לפני האל זכר המצווה שהם מקיימים לכפר על עוונותיהם, ואת הבטחת רחמי לשבים מעוונם ולמתענים ביגונם. שכן באלו נקנית זכותם שיענה האל לתפלתם'.
 96 ודומני שהקשר זה מעניק משנה תוקף לביקורת החריפה בפשר חבקוק 11, 8-2 [מהדורת ניצן, עמ' 190; קימרון, עמ' 255], ראו את הציטוט והדיון בהמשך. לביקורת האנטי-כוהנית כלפי כוהני המקדש המשתקפת בכתבים כיתתיים וחופי-כיתתיים בקומראן ראו אצל אשל, תשס"ד.

ושתוצאותיו מכריעות ביותר באשר הן מהוות את הקריטריון לכפרת החטאים בהווה, לשייכות ל'בני האור' או ל'בני החושך' ולגאולה העתידה. אם דברים אלו נכונים, הרי שזיהוי התפיסה הדיכוטומית החריפה כתוצאת גורל אלוהי יונקת במידה רבה מהסמליות של גורלות יום הכיפורים.

כך, בהיזון חוזר, מוקנית משמעות סמלית כבירה לגורלות יום הכיפורים: עצם שמירת יום הכיפורים במועדו מזוהה עם הגורל לה'. באמצעות התענית מתגלה מיהם בחירי הגורל האלוהי משחר הבריאה. כפי שהעיר קימרון, המילים 'לה' דשן בעדן שמים ותנובת ארץ' מקבילות לחלוטין לכתוב בפשר תהלים לז שנדון לעיל ובו נפשרו המילים 'וְעֲנִיּוּם יִרְשׁוּ אָרֶץ וְהִתְעַנְּנוּ עַל רֵב שָׁלוֹם' (תה' לז, יא): 'פִּשְׁרוּ עַל עֲדַת הָאֲבִיוֹנִים אֲשֶׁר יִקְבְּלוּ אֶת מוֹעֵד הַתְּעֵנִית'. ונצלו מכול פחי בליעל ואחר יתענגו [ב]כול מ[עד]ני הארץ והתדשנו בכול תענ[וג].⁹⁷ כך, יום הכיפורים עצמו חושף מיהו הגורל לה' ומיהו הגורל לעזאזל.⁹⁸ ברצוני לטעון שדברים אלו אינם פרשנות חיצונית ומרחיבה לתפילה שלפנינו אלא משוקעים בה. קימרון עמד על כך שבין הפסוקים שהיוו השראה לתיאור הרשעים כ'חרפה לכל בשר' (שורה 3) עומד הפסוק בדניאל יב, ב: 'וְרַבִּים מִיִּשְׂרָאֵל אֲדַמֶּת עִפְרָיִם וְקִיצוּ אֱלֹהֵי לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֱלֹהֵי לְחַרְפוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם'. פסוק זה אינו יכול להיות מבודד מהפרק כולו המתאר את הספר שבו כתובים הצדיקים לאחרית הימים, ומן הפסוק החותם את הפרק והוזכר בדיונינו הקודמים: 'וְאֵתָהּ לָךְ לְקַץ וְתִגְנוֹחַ וְתַעֲמֵד לְגִרְלָךְ לְקוֹץ הַיָּמִין' (שם, שם, יג). על פי הפרשנות הניתנת בתפילה זו לנבואות בדניאל, העידן האסכטולוגי בנוי על פי הדיכוטומיה של הגורלות.⁹⁹ הוא הדין לגבי הצירוף 'צדיקים בראתה' (המחבר את שורה 3 ו-4); לדעתי יש לקשרו עם התפיסה שלפיה יצירת שני המחנות מבריאת העולם ועד לידתו של כל אדם מתוארת כפעולה של הטלת גורל מתמדת, תפיסה שעמדת עליה בהרחבה בפרק העוסק בבחירי הגורל. באופן דומה יש להסביר את המשכה של שורה 4 הרומז לנחלות השונות שעמדת עליהן בפרק גורלות הנחלה. צום יום הכיפורים לפי מועד חשבונה של 'עדת היחד' הוא המבחין בין הצדיקים והרשעים, ומזכה את הצדיקים בגורל הארץ. כך שזר מחבר התפילה ליום הכיפורים במלאכת אומן את פרשיות הגורל השונות.

אולם, כל אלו אינם אלא מבוא להצגת הסמליות שבטקס השעירים אשר באה בשורות 6-5: 'ונתתה רשעים [כ]ופרנו וב[וג]דים [תחתינו] כלה בכל מענינו'. כפי שביאר אלישע קימרון, שורה זו מבוססת על משלי כא, יח: 'כִּפֹּר לְצַדִּיק רִשְׁע וְתַחַת יִשְׁרִים בּוֹגֵד'. אם

97 4QpPs^a (4Q171) 1 ii 9-12. אלגרו, 1968, עמ' 43; כאן על פי קימרון, 2003, עמ' 388. ההדגשה שלי. על 'מועד התענית' ראו דיונה של ורמן בתוך ורמן ושמשי, תשע"א, עמ' 359, והשוו גם ל-1Q18:20-30.

98 כך יש לפרש גם את המילים הבאות: 'לד[ע]ת [בין צד]יק לרשע', המבוססות על מלאכי יג, יח. כפי שראינו לעיל, היכולת להבחין בין צדיק לרשע היו מסגולותיה של עדת היחד השולטת ב'רז נהיה'.

99 ראו להלן את ניסיוני לקשור דיכוטומיה זו גם לדיכוטומיה שבין ימין ושמאל. על המבנה הדיכוטומי האופייני ליום הכיפורים ראו אליאור, תשע"א; דינור, ליפשיץ ושוהם, תשס"ה; פיינטוך, תשס"ה.

אכן תפילה ליום הכיפורים לפנינו – הרי שבאמצעות ייבוא הפסוק ממשלי ניתן פשר חדש ומהפכני למעמד הגורלות ולעבודת יום הכיפורים בכללה. שני שעירי יום הכיפורים מסמלים את 'בני האור' ו'בני החושך'. השעיר האחד מסמל את הצדיקים הסובלים, ואילו האחר מסמל את הרשעים והבוגדים המענים את הצדיקים. קשה לדעת מיהו מושאה של תפילה זו. ייתכן שמדובר בגוים,¹⁰⁰ וייתכן כי מדובר ברשעים, בוגדים ומענים מקרב העם.¹⁰¹ אני נוטה לקרוא את הדברים כמוסבים על שתי הקבוצות העוונות את העדה גם יחד. יש לשים לב שהתפילה מפרשת את האלגוריה ומבחינה בין גורל הצדיקים וגורלו של בליעל (שאותו יש לזהות עם עזזאל). מכאן עולה ש'עדת היחוד' זיהתה את עצמה עם השעיר לה' ואת 'בני החושך' עם השעיר לעזזאל. 'בני החושך' יבואו תחת 'בני האור' ממש כשם שהשעיר לעזזאל נושא עמו את חטאי העם אל המדבר.

פשר מלכיצדק

התפילה ליום הכיפורים רמזה על השכר העתידי של שומרי יום התענית; שני אלו צוינו על ידי מטפורת הגורל שינקה מתיאור העבודה בספר ויקרא טז. והנה מסתבר ששכר זה עתיד לבוא ביום הכיפורים עצמו. עובדה זו עולה מאחת המגילות המרתקות בקומראן שהכילה פשר אסקטולוגי, ובמרכזה דמותו של מלכיצדק:¹⁰²

[...] ואשר אמר בשנת היובל [הזאת תשובו איש אל אחוזתו]¹⁰³ ועליו אמר [וז] ה | [דבר השמטה] שמוט כול בעל משה יד אשר ישה | [ברעהו לוא יגוש את רעהו ואת אחיו כיא קרא |] שמטה | [לא¹⁰⁴ פשרו לאח] רית הימים על השבויים אשר |] אמר עליהמה לקרוא לשבויים דרור |] ואשר |
[oooo ooooo oooooo] ומנחלת מלכי צדק כו |] רוח |] ותמה והמה נחל |] מלכי צדק אשר | ישיבה אליהמה וקרא להמה דרור לעזוב להמה |] את |] כול עוונותיהמה ו[נעש] ה הדבר הזה | בשבוע היובל הראישון אחר תשע[ת ה] יובלים. וי[ו]ם [הכפ]ורים ה[וא] ה[ס] | וף היו |] בל העשירי | לכפר בו על כול בני א[ור] אנש[ני] גורל מל[כי] צדק | ויר |] חם עלי[המ] ה[] |] ל |] ותמה כיא | הואה הקץ לשנת

- 100 פירוש זה הולם יותר כתבים כגון 'מגילת המלחמה' שבה מוצגים הרשעים כגויים.
101 פירוש זה הולם יותר כתבים כגון 'פשר חבקוק' ו'פשר תהלים' שבהם מתואר הכוהן הגדול כמי שביקש לפגוע ביום הכיפורים לפי מנהג העדה.
102 11Q13 טור ב, 2-25 [קומרון, כרך ב, עמ' 279], וראו את ההדרת המגילה אצל ון דר וודה, 1965, עמ' 224-225; גרסייה מרטינו, 1998.
103 וי' כה, יג. כפי שמעירים חוקרים שונים, ייתכן שלפני כן נפטר פסוק י: 'וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקִרְאתֶם דְּרוֹר בְּאֶרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ יוֹבֵל הוּא תְהִיָּה לְכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשְׁבוּ'.
104 דב' טו, ב. החלפת השם בכינוי מעידה על הרצון להימנע מכתובת השם המפורש.

הרצון למלכי צדק ולצב[איו ע]ם קדושי אל לממשלת משפט כאשר כתוב | עליו
 בשירי דויד אשר אמר אלוהים [נצב בע]דת אל | בקורב אלוהים ישפוט¹⁰⁵ ועליו
 אמ[ר]ו[עליה] | למרום שובה אל ידין עמים¹⁰⁶ ואשר א[מר עד מתי ת]שפוטו עוול
 ופני רשע[ים תש]או[ס]לה¹⁰⁷ | פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אש[ר] י שאו פני
 סור[רים בסו]ר[מ]ה מחוקי אל [הרשיע] | ומלכי צדק יקום נקם משפטי א[ל]
 ביום ההואה ויצי[ל]ם מיד [בליעל ומיד כול ר]וחי גורלו | ובעזרו כול אלי הצדק
 [הואה א]שר אמר באו ימי הפקודה ל[כול בני אל והפ]קודה | הזואת היאה יום
 ה[שלום א]שר אמר[ן] אל עליו ביד ישע[יה הנביא אשר אמר] מה [נאוו | על
 הרים רגל[ים] מבש[ר] מ[שמיע שלום מב]שר טוב משמיע ישוע[ה] [א]ומר לציון
 [מלך] אלוהיך¹⁰⁸ | פשרו ההרים [המה] הנביאי[ם] המה א[ן] |
 מ[ן] [לכול]¹⁰⁹ | והמבשר הו[ואה] משיח הרו[ח] אשר אמר דנ[יאל עליו עד
 משיח נגיד שבועים שבעה¹¹⁰ ומבשר] | טוב משמיע ישועה] הואה הכתוב עליו
 אשר [אמר לקרוא שנת רצון לה' ויום נקם לאלוהינו] | לנח[ם] ה[אבלים פשרו]
 ל[ה]שכילמה בכול קצי הע[ולם] ... | באמת למ[ן] [הו]אה א[שר] ... |
 והממשל[ה] הוסרה מבליעל ותש[וב] אל אל [נק]ם ... | [במשפט]י אל כאשר
 כתוב עליו [אומר לצ]יון מלך אלוהיך [צ]יון ה[יאה] | [עדת כול בני הצדק המה]
 מקימ[ן]י הברית הסרים מלכת [בד]רך העם ואל[ו]היך הואה | [אלוהי מלכי צדק
 אשר יצי]ל[ם] מיד בליעל ואשר אמר והעברתמה [ופר ב]כל [א]רץ.¹¹⁰

'פשר מלכיצדק' נדון רבות במחקר מפנים שונים.¹¹¹ החוקרים השונים עמדו על כך שכותב
 הפשר הקנה פירוש אלגורי לדין היובל, למזמור מלכיצדק בתהלים קי ולתהלים פב,
 שילב אותו בתוך מערך 'השבועות' המופיע בפרק ט בספר דניאל¹¹² וקשר אותו לנבואות
 ולרמזים המקראיים על אודות יום דין אסכטולוגי. סיכמה זאת היטב רחל אליאור:

105 תה' פב, א.

106 תה' ז, ח-ט.

107 תה' פב, ב.

108 יש' נב, ז. אין ספק כי ברקע לפשר עמד גם הפסוק בנחום ב, א: 'הִנֵּה עַל הַהָרִים רִגְלֵי מְבַשֵּׂר מְשֻׁמֵּיעַ שְׁלוֹם חָגִי יְהַנֵּה חֲגִי שְׁלָמִי נִדְרָךְ כִּי לֹא יוֹסִיף עוֹד לְעַבְרָךְ בְּךָ בְּלִיעֵל פְּלֵה נִכְרָת'.

109 דנ' ט, כה.

110 וי' כה, ט.

111 בין המחקרים החשובים, מלבד המהדורות לעיל: אליאור, תשע"א; אשים, 1998; גרינולד, תש"ל; ברגסמה, 2007; ון דר וודה, 1965; ון דה ווטר, 2006; מייסון, 2008; נט, 1996; ניצן, תשנ"ז, עמ' 72-73, 302 הע' 51; פירסון, 1998; פלוסר, תשל"ט, עמ' 275-282; קובלסקי, 1981; קיסטר, 1998; קנדי-הראל, תשע"ד, עמ' 302 ואילך, ואחרים שיוזכרו להלן.

112 על המבנה של שבועים השבועות בדניאל והחלוקות השונות שלהן ראו דימנט, 1993; ון דר קאם, 2000; רומן, תשס"ט, עמ' 547-548.

במגילת מלכי־צדק מקומראן נקשר מלכי־צדק למאבק המתחולל ביום הכיפורים בין כוחות הטהרה, החיים, הקדושה, המשפט והצדק לכוחות הטומאה, הכליון, העוול, החמס והאבדון. מאבק זה קשור בשנת היובל, המוכרזת ביום הכיפורים בחודש השביעי, בחוקי צדק, המושתתים על השבתה במחזוריות שביעונית המצויה ביסוד הברית, בקריאת דרור בארץ מדי שבעה ימים, שבעה מועדים, שבע שנים ושבע שביעיות שנים וביום הדין שבו יענשו מפרי הברית ומשבשי המחזוריות השביעונית הנצחית של מועדי הדרור. מלכי־צדק השמימי, המהווה אולי ארכיטיפ לבן דמותו של הכוהן הגדול הארצי, נאבק במערכה ידועה מראש בחוטאים המוגדרים כ'רוחי גורל בליעל'...

המלחמה בין רוחות הדעת, האמת, הדרור והצדק ומלאכי האור מזה, לבין רוחי בליעל ומלאכי משטמה, רוחות טמאים מדכאים משחיתים ומשעבדים, וגורל חושך, מזה, נערכת בזיקה ליום הכיפורים בשנת היובל, כמפורש במגילת מלכי־צדק, ודומה שהיא קשורה לשלב האחרון במלחמת בני אור ובני חושך על מהות הצדק, המשפט, החירות והדרור [...] את הגאולה הצפויה בראשות מלכי־צדק וגורל בני אור תקדים נקמה נוראה בכוחות הבליעל ובגורל חושך.

(אליאור, תשע"א, עמ' 27)¹¹³

כך נתפס יום הכיפורים ב'עדת היחד' כיום דין אסכטולוגי שבו יכופר גורל 'בני האור' באמצעות ענישת 'בני החושך'. מיכאל שניידר עמד על התפקיד המכריע שהגורלות ממלאים בתמונה זו. הפשר שוזר את התאולוגיה, האנתרופולוגיה ותפיסת ההיסטוריה הקומראנית באמצעות השימוש בגורל כ'מושג ערך' המציין את הפעולה האלוהית.¹¹⁴ כפי שראינו בפרקים הקודמים, נחלות הרוח מחולקות בגורל מראשית הזמן (כפי שעולה משירת 'האזינו' ומן הפרשנות הקומראנית לחלוקת הארץ) ועד אחרית הזמן (כפי שעולה מפשר מלכי־צדק). יום הכיפורים האסכטולוגי יהיה יום הדין האחרון שגורלות אלו ייפרדו בו לנצח וגורל בליעל או עזאל יוכרע לצמיתות.

גורלות מגילת המלחמה

כאן כדאי לעמוד על הדמיון הרב שבין פשר נבואי זה לבין מגילת המלחמה המתארת גם היא את סופו של המאבק הקוסמי:

113 לענייננו כאן כדאי להדגיש שהמועד האסכטולוגי קבוע מראש ונתון בתכנית היסטורית אלוהית אשר נובאה בספר דניאל. היא מבוססת על דניאל ט, כד-כו. לסקירת מחקר מפורטת ראו ניצן, תשנ"ז, עמ' 302 הע' 51, וראו עוד להלן. על התפיסה ההיסטורית הדטרמיניסטית של עדת קומראן ראו ליכט, תשכ"ז; ורמן, תשס"ט.

114 שניידר, תשע"ב, עמ' 300-307.

למ[שכיל סרך] המלחמה. ראשית משלוח יד בני אור להחל בגורל בני חושך בחיל בליעל...

(...¹¹⁵ והיא) עת ישועה לעם אל וקץ ממשל לכול אנשי גורלו וכלת עולמים לכול גורל בליעל...

(...) להכניע רשעה לאין שארית ופלטה לוא תהיה ל[כול בנ]י חושך ו[בני צ]דק יאירו רום גודלו לכול קצוי [ע]ולמים] לשלום וברכה כבוד ושמחה ואורך ימים לכול בני אור. וביום נפול בו כתיים, קרב ונחשיר חזק לפני אל ישראל, כיא הואה יום יעוד לו מאז למלחמה כלה לבני חושך. בו יתקרבו לנחשיר גדול עדת אלים וקהלת אנשים. בני אור וגורל חושך נלחמים יחד לגבורת אל בקול המון גדול ותרועת אלים ואנשים ליום הויה...

(מגילת המלחמה א, טור א, שורות 1-11 [קימרון, עמ' 111])

הדמיון בין האמור במגילת המלחמה לבין פשר מלכיצדק מזדקר לעין כבר בקריאה שוטפת. שניהם מדברים על ניצחון 'בני צדק' על 'בני החושך'. מחנות אלו נתפסים כנחלותיהם של שרי המחנות השונים. על זמנה של מגילת המלחמה נחלקו הדעות. במאמרו המכונן על 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה'¹¹⁶ קשר דוד פלוסר בין נבואת דניאל בפרק יא לבין תיאור המגילה, ועמד על כך שבשעה שנכתבה המגילה עדיין לא נתממשה הנבואה שבדניאל יא, מ ואילך. מחבר המגילה פיתח מעין פשר לנבואה זו. הנבואה והמגילה נכתבו בעיצומו של מרד החשמונאים ותיארו את המאבק שבין עם ישראל לגויים. האויב המרכזי שבהם הם הכיתיים – אותם זיהה פלוסר עם הסלבקים. אחרים – ובראשם יגאל ידין – איחרו את המגילה לתקופה הרומית.¹¹⁷ כך או כך, מהלכה של המלחמה מתואר אף הוא באמצעות תמונת הגורל:¹¹⁸

115 בסוגריים העגולים אני מציין את הדילוגים שלי בטקסט.

116 פלוסר, תשמ"א. פיתוח ועדכון של עמדה זו לאור המחקר החדש ראו אצל אשל, תשס"ד, עמ' 13-26. על התגבשותו של ספר דניאל ראו ביקרמן, 1967, עמ' 53-126; על מקור קומראני קדום ששימש את עורכו ראו אשל וברושי, תש"ס. כך, שני המקורות מצביעים על המתח האסכטולוגי המאפיין את תקופת החשמונאים ומציעים מוקדים שונים לתקוות המשיחיות.

117 אני מקבל את קריאתו של פלוסר, למצער לגבי גרעינה של המגילה. הקדמת המגילה עשויה לבסס את ההשערה שאני מבקש לפתח, אך היא אפשרית גם אם נאחר את מגילת המלחמה לתקופה הרומית כהצעתם של ידין על אתר ושצמן, תשס"ט.

118 המונח 'גורל' דומיננטי ביותר במלחמת 'בני האור' מול 'בני החושך'. חלק גדול משישה עשר המופעים של המונח 'גורל' במגילה בא לציין את הדיכוטומיה שבין 'בני אור' ו'בני חושך' ומציין בעיקר את קבוצת הרשע בביטויים כגון 'גורל בני חושך', 'גורל בליעל', 'גורל חושך' ו'גורלו'.

שלושה גורלות יחזקו בני אור לנגוף רשעה ושלושה יתאזרו חיל בליעל לשוב
גורל | (...) ובגורל השביעי יד אל הגדולה מכנעת | [לבליעל ולכן] מלאכי
ממשלתו ולכול אנשי [גורלו].

(מגילת המלחמה א, טור א, 13-15 [קימרון, עמ' 111])

המבנה השביעוני האופייני כל כך לספרות בני צדוק מאפיין גם את חזון אחרית הימים.
כאן הגורל מציין את המערכות השונות ותוצאותיהן. בשלבים הראשונים הגורל אינו
מכריע, אולם בגורל האחרון האל עצמו מתערב. בתחילה, חברת אנשים ומלאכים משני
הגורלות נלחמים אלו באלו. המלחמה מכילה עליות ומורדות. נראה שתיאור זה מבוסס
על הַרְאִיָּה של הישגים וכישלונות בשדה המערכה.¹¹⁹ כפי שפירש ידן, המלחמה כולה
תארך 40 שנה (כשיטת ידן) או 49 שנים (כשיטת אשל).¹²⁰ שנים אלו מתחלקות לשתי
מערכות באופן סכמטי.¹²¹ המערכה הראשונה במלחמה, נגד הכיתיים, בנויה על שמיטה
אחת, על פי מבנה שביעוני יחיד המכיל מערכות המתוארות כגורלות.¹²² כל סיבוב
מלחמה, כל 'גורל' בלשון המגילה, מתאים לשנה אחת.

השימוש במונח 'גורל' לציין מערכה אינו ברור. לפנינו לכאורה הוראה עצמאית נוספת
של המילה על אלו שכבר נדונו לאורך הספר. ניתן להבין את הוראת המילה כאן על
רקע הקרבה הגדולה בין 'גורל' ל'חלק'; כך עשוי המונח לציין 'מערכה' ללא מטען מיתי.
אפשרות אחרת היא לראות במונח מטונימיה הנוגעת לתוצאותיה של המערכה. כיוון
שגורל המערכה יהיה גורלו של בליעל או של ה' – המערכה עצמה מכונה 'גורל'.¹²³ ברצוני
להעלות השערה (אולי מפליגה) אשר תקנה מובן נוסף לשימוש זה. לדעתי, ייתכן שגם
ברקע לתיאור גורלות המלחמה עומדת עבודת יום הכיפורים. אם יש לזהות את בליעל
עם עזזאל, הרי שייכתן שלפנינו הד למשמעות מנטית היונקת מהוצאת הגורל מן הקלפי.
בשנה שבה גובר גורלו של עזזאל (מעין עליית גורלו בימין)¹²⁴ מנצח 'חיל בליעל', ואילו

119 על הצורך לעדכן את תחזויותיה של הכת ראו אשל, תשס"ד, לאורך הספר, ובעיקר בפרק האחרון.

120 ידן, תשי"ז, עמ' 19-20, 33-35; אשל, תש"ע, עמ' 92-97.

121 לשיטתו, המערכה הראשונה נמשכה שבע שנים נגד הכיתיים ושלשים ושלוש השנים הבאות הן
מלחמת המחלוקת על ירושלים; בהן בכל שנה יוכרע אויב אחד, עד השלמת המלחמה.

122 מלבד המקורות שנדונו כהשראה לשורות אלו יש לשים לב לדמיון לשבע החותמות בחזון יוחנן בפרקים
ה-ט, והשוו פסיקתא דרב כהנא ה: 'ורבנין אמרין שבוע שבן דוד בא בו, בשנה ראשונה, והמטרתני על
עיר אחת וגו' (עמוס ד, ז). בשנייה, חיצי רעב משתלח'. בשלישית, רעב גדול ומתים בה אנשים ונשים
וטף והתורה משתכחת מישראל. ברביעית, רעב לא רעב שובע לא שובע. בחמישית, שבע גדול ואוכלים
ושותים ושמים והתורה חוזרת לחידושה. בששית קולות. ובשביעית מלחמות. במוצאי שביעית בן דוד
בא'. כאן, בניגוד ל'מגילת המלחמה', השמיטה מאופיינת בהתקדמות לינארית לקראת הגאולה.

123 והשוו לדבריו (היפים, אך ספק אם משכנעים מבחינה לשונית) של שניידר, תשע"ב, עמ' 304: 'גורל הוא
הכרעה במצב אי־ודאות או ספק על ידי התערבות כוח חיצוני (עליון), שיכול להופיע בצורות שונות.
כך הכרעה על ידי קרב יכולה להיקרא גורל משום שהקרב נתפס כמשפט־אלוהים (אורדליה)'.
124 יש לזכור כאן את תמונת הנפת היד של הכוהן עם הגורל. הקשר בין הרמת הידיים (לכין גבורת

בשעה שעולה גורלו של ה' מנצחים 'בני האור'. המגילה מתארת כמוכּן מצב שבו הגרלה זו אינה מתרחשת בפועל בבית המקדש. ירושלים נתונה בידיהם של אנשי הבליעל. אולם לטענת המחבר, הגורלות עדיין נבחרים על ידי האל – הבונה באמצעותם את תבנית הישועה, שבה לאחר השוויון בין מחנות האלים והאנשים יתערב בלחימה וכריע אותה בידו שלו. מעבר לניסיון להעניק הסבר למציאות היסטורית בעייתית, תכנון אלוהי מעין זה של המערכה עשוי להתפרש כנובע ממניעים מוסריים. האל מעניש את עמו או מעמיד אותו למבחן נאמנות – אשר בסופו יגאל. אולם, הוא עשוי להיתפס גם תחת הצידוק המשחקי לגורל. האל מתכנן מלחמת אלים ואנשים המגיעה למצב של חוסר הכרעה ואז נכנס בעצמו למערכה, פועל לבדו וריבונותו מופגנת קבל עם ועולם.¹²⁵

עדות מן המגילות המקשרת מפורשות את עזאזל לתכנית ההיסטורית האלוהית עולה מהמגילה המכונה פשר על הקיצים (4Q180), בפרגמנט הראשון:

פשר על הקיצים אשר עשה ה'¹²⁶ קץ להתם [כול הויה] | ונהיה. בטרם בראם הכין פעולות[יהם לפרוש קציהם]] | קץ לקצו והוא חרות על לחות [השמים לבני אדם] | (...) ¹²⁷ | פשר על עזאזל והמלאכים אש[ר באו אל בנות האדם] | [וי]לדו להם גברים ועל עזאזל [אשר למד לעשות חמס] | [לאהוב] עולה ולהנחיל רשעה (פשר על הקיצים א, שורות 1-9 [קימרון, ב, עמ' 296])

מלחמה עולה משלל פסוקים במקרא, כדוגמת ימינו של ה' בקריעת ים סוף (שמ' טו, ו, יב); תה' כ, ז; מד, ד; מה, ה; עח, נד; פט, יד; צח, א; קח, ז; קי, ה (אשר עליו בנוי 'פשר מלכיצדק!'); קיח, טו-טז; קלח, ז. בהקשר זה כדאי להיזכר גם במלחמת ישראל בעמלק המזכרת באופן מאגי באמצעות ידיו של משה (שמ' יז, ח-יג); כאן נראה כי השימוש הוא במטה המשמש ככלי מאגי גם בפרשיות רבות אחרות. במדרש מצאתי דרשה הקושרת בין הגורל לבין מלחמת עמלק (ראו פסיקתא דרב כהנא, פרשה ג ד"ה ומשה ואהרן וחור: "ויחלוש יהושע" – רבותינו אמרו הפיל עליהן גורלות, כד"א וכאשר יטילו חלשים על המנות. ארבעה שמות נקראו לגורל: חלש, פור, גורל, חבל, ובכולם לקו בני עשו).

125 מבנה מעין זה ניתן למצוא באיליאדה, שאף היא אינה אלא מלחמת אלים ואנשים. לאחר שהסיר את תמיכתו מטרואה, זאוס מזמין את אלי האולימפוס להילחם לצדם של המחנות השונים. מלחמה זו אינה מגיעה לידי הכרעה. אולם ברגע הגורלי ביותר, במלחמה ליד החומה שבין אכילס והקטור, זאוס נכנס למערכה. בתמונה זו אין הוא מזכה מדעתו אף אחד מן הלוחמים אלא שוקל את גורלותיהם: 'וכשהגיעו ברביעית עד-מול העינות השניים/ נשא זבס כונס העבים את מאזני הזהב ומתחם/ נתן עליהם גורלות, שניים גורלות המוות/ אחד לאכילס הגיבור ואחד להקטור הפרש/. תפסם באמצע ויניפם, וכבד מר יומו של הקטור' (הומרוס, איליאדה כ"ב, 208-212 [טשרניחובסקי, עמ' 522]). איני יודע אם ניתן לזהות קשר היסטורי בין החיבורים, אך דומני ששניהם בנויים על פי אותו היגיון דרמטי. עם זאת, כדאי גם לעמוד על ההבדל ביניהם. באיליאדה אין תוצאות הקרב נתונות מראש ואין החלטתו של זאוס מזוהה עם הגורל, ואילו בקומראן האל קובע מראש את תוצאות הגורל. באיליאדה נקבע שיפוטו של האל באמצעות הגורל.

126 מופיע בכתב עברי עתיק.

127 כאן דילוג שלי עד שורה 7.

המגילה מתארת תהליך היסטורי החרוט על לוחות השמים שבו מובחנים שני הגורלות זה מזה. הרמז הברור לחטא העירים משולב כאן בתיאור המתחיל מן הבריאה ומתמשך אל עבר העידן האסכטולוגי. כל השלבים נתונים בתכנית אלוהית קבועה מראש המסתיימת ביום הדין האסכטולוגי.¹²⁸ אם אכן יש לקשור את התיאור גם לגורלות יום הכיפורים, הרי שהגורלות מקבלים את מובנם כאן גם על ציר הזמן ההיסטורי.¹²⁹ בין אם השערה זו במקומה ובין אם לא, מכל המגילות עולה תמונה מנטית ברורה של גורלות המלחמה. העליות והמורדות במלחמה אינם מקריים ואינם תוצאה של יציאת גורל מקרית, אלא חלק מתכנית אלוהית מתוכננת לפרטיה. השימוש בציורי הגורל לתיאור מהלכי הקרבות אינו מקרי. המגילה מאמצת מודל של כוחות משניים לאלוהות – 'שר אורים' ו'שר חושך' הכפופים למרותו של האל, מרות המתבטאת בגורלות שהאל מקצה לכל אחד. תיאור שלבי המלחמה ותפיסת הגורל הייחודית לכת עולים בקנה אחד ויוצרים תמונה שלמה של המלחמה האסכטולוגית.

גורלות ימין ושמאל – האפוקליפסה של אברהם

כאמור, אין בידינו מקורות רבים מזמן הבית השני שביכולתם להעיד על הוויכוח שהתנהל סביב משמעותו הסמלית של יום הכיפורים בכלל, ושל מעמד הגורלות בפרט, אולם כתבים אחדים מעשרות השנים שלאחר החורבן מעידים על הטענת המרכיבים הטקסיים בסמליות רבה. אחת העדויות המרתקות המזהות את השטן עם עזאזל היא 'האפוקליפסה של אברהם'.¹³⁰ בחיבור זה אברהם מונחה על ידי מלאך שמימי החושף בפניו את הסודות הנסתרים ואת אחרית הימים. חוקרים מספר עמדו על כך שפרק יג – שבו אברהם פוגש את עזאזל – מעלה זיקה מרכזית ליום הכיפורים.¹³¹ דמותו הדמונית של עזאזל מועצמת בחיבור זה והוא הופך לארכי־דמון המקביל לשטן ולסמאל.¹³² אנדריי אורלוב עמד בהרחבה על התפקיד המרכזי שמילאו שני הגורלות בתיאור עשיר זה.¹³³ אורלוב עמד על הזיקה שבין התיאורים באפוקליפסה של אברהם לבין המקורות הקומראניים שלרובם המכריע

128 שורשי תפיסת יום כיפורים כיום דין אסכטולוגי נעוצים כבר בפרקים ה, כג ו-ג ב'ובלים'; מ'מגילת דברי משה' מקומראן ומ'פשר מלכי צדק' הם עולים באופן מובהק יותר. דיון נרחב וביבליוגרפיה ראו אצל קנדי־הראל, תשע"ד, עמ' 287 ואילך.

129 והשוו לפשר על הקצים ב (4Q181:1:1-5 [קימרון, ב, עמ' 298]) שנדון לעיל בפרק העוסק בבחירי גורל, ובו מתוארת החלוקה למחנות תוך ייחוס הטלת גורל מפורשת לאל: 'איש לפי גורלו אשר הפ[ן] ל [ל...]'. (שורה 5). ניתן לשער שבראשיתו של הפרגמנט שאבד הופיע עזאזל או בליעל.

130 סקירה מתומצת על החיבור ראו אצל דן, תשס"ט, עמ' 198-199; דיון מפורט ויסודי, תרגום מעודכן לאנגלית מן הסלאבית וניסיון לעמוד על מקורו של החיבור ראו קוליק, 2005.

131 ראו אצל שטוקל בן עזרא, 2003, עמ' 92-95; שניידר, תש"ע.

132 ראו רובינקביץ, 1985, עמ' 685; גראב, 1987, עמ' 158; אורלוב, 2009, עמ' 21-22.

133 מחקרו המקיף של אורלוב, 2016, פורסם לאחר סיום העבודה על ספר זה. דבריי מבוססים בעיקר על אורלוב, 2009. על מעט החוקרים שהתייחסו למרכיבים אלו ראו שם, עמ' 25 הע' 72. אני מודה לפרופ' מנחם קיסטר שהפנה אותי לדיון של אורלוב על החיבור.

התוודענו במהלך הספר, ועל האפשרות לזהות את אברהם וזרעו כ'גורל לה' בעוד שכוחות הרוע מזוהים כ'גורל עזאזל'. על אלו הוסיף ניתוח מקורי וחשוב של קטע נוסף אשר ניתן לראות בו רמז לגורלות יום הכיפורים כפי שהם מתוארים במשנה ובתלמוד. במקומות מספר, ¹³⁴ וביניהם פרק כב, 4-5, מתוארת חלוקת האנושות לימין ולשמאל:

ואמר אלי: אלה שלצד שמאל הם המון העמים אשר לְפָנִים, ואשר אחריך מזומנים אלה לדין ותקומה ואלה לנקמה ואבדון בקץ הימין: ¹³⁵ ואלה שלצד הימין של הצורה הם אשר נפלו בחלקי כאשר התחלקתי עם עזאזל. אלה אשר יעדתי אותם להיוולד ממך ולהיקרא עמי. ¹³⁶

אורלוב קושר תמונות אלו, המעמידות את הצדיקים לימין ואת הרשעים לשמאל, למסורת הרבנית ולטקס המקדשי של גורלות השעירים. כך הוענקה משמעות חדשה לפולחן, שלא בא זכרו במקרא, ברוח הפרשנות הסמלית שאפיינה את החיבור. לעניות דעתי – ומבלי להכחיש את דבריו – פירוש יפה זה אינו כל כך פשוט אם הוא אמור לשאת את התמונה המוצגת בחיבור לבדו. המשמעויות הסמליות ליום הכיפורים נרמזות במקומות שונים ורחוקים זה מזה במהלך החיבור, ותמונת החלוקה לימין ולשמאל מופיעה במרחק רב יחסית מהקטעים הרומזים בבירור לגורלות. לאור זאת, ברצוני להציע שמקור מקראי נוסף עמד ביסוד הפיתוח של התמונה האפוקליפטית, והוא הפסוק בדניאל יב, יג: 'וְאָתָה לְךָ לְקָץ וְתִגְנִיחַ וְתַעֲמִד לְגִגְלָךָ לְקָץ הַיָּמִין'. ¹³⁷ פסוק זה, החותם את הנבואה האניגמטית על אודות הקץ שבו תתקיים הבחנה בין רשעים ומשכילים (שם, י), מילא תפקיד מרכזי בדיונים אסכטולוגיים שונים. בפשטו מדובר, כמובן, על 'קץ הימים', אולם ייתכן שמחבר האפוקליפסה דרש ופירש כאן את הציורוף 'קץ הימין' כמורה על 'צד ימין'. כפי שהעיר שניידר, עצם החלוקה בין עזאזל לבין ה' בוצעה בגורל, ¹³⁸ וניתן לראות בה מופע של אותו מוטיב שעליו עמדתי בפרק שעסק בבחירי גורל. ¹³⁹ חלוקת האנושות לשמאל ולימין,

134 ראו גם כז, 1-2.

135 שניידר, תש"ע, עמ' 245, תרגם: 'לאבדון עולמים'; בהתייחסות עמו כתב לי שהוא מעדיף כעת לתרגם: 'בקץ העולם', אולם אישר שגם התרגום המוצע על ידי אפשרי בטקסט הסלבי. אני בוחר בתרגום זה כיוון שהוא מתכתב עם הפסוק בדניאל, כדלהלן. אני מודה לו מקרב לב על התרגום, העיון וההפניות.

136 תרגום מיכאל שניידר (שם). במקום אחר בחיבור – כנגדו – בצד שמאל: 'ואשר ראית את אלה יוצאים מצד שמאל של הצורה כדי להשתחוות לו, זה משום שרבים מן הגויים יבטחו בו' (שם, כט, 11). אני מודה למיכאל שניידר על התרגום). שניידר העיר לי שרובינקביץ, 1985, סובר שפסוק זה הוא חלק מאינטרפולציה נוצרית לחיבור.

137 אותו שילבתי גם בתרגום.

138 שניידר, תש"ע, עמ' 245 הע' 379.

139 מעבר להרמוזים אלו לא מצאתי פירוש קדום לפסוק ברוח זו, אך מסורות רבניות מאוחרות דורשות אותו כך, ראו איכה רבה ב, ו; פסיקתא דרב כהנא פיסקא יז [מנדלבוים, עמ' 286]; פסיקתא רבתי לא;

לעזאזל ולה', מופיעה גם באוונגליונים, ודומני שאף הם מהווים מעין מדרש לפסוק זה.¹⁴⁰ דוגמאות אלו מעידות על המשמעות הסמלית שהוענקה לגורלות יום הכיפורים כמדד להבחנה בין מחנות מאמינים שונים: אנשי המגילות מול כלל ישראל, ישראל מול גויים או יהודים מול נוצרים.

פרק זה עקב אחר משמעותם של גורלות יום הכיפורים במקרא, בספרות הבית השני ובספרות התנאית. נוכחנו לדעת כי במעבר מימי הבית הראשון לימי הבית השני הפכה עבודת יום הכיפורים לציבורית. כחלק ממהלך זה הפכו הגורלות ממרכיב שולי בטקס המקראי למרכיב מרכזי במהלך עבודת יום הכיפורים במהלך ימי הבית השני. ובספרות חז"ל ובסדרי העבודה הקדומים שלאחר החורבן הפך מעמד ההגרה למשמעותי ביותר, כאשר הוא הביא לידי שיא את הדמוקרטיזציה של חשיפת שם ה' בפני העם.

שינויים אלו עשויים להדגים היטב את השימוש בגורל כפעולה עירומה. הגרלת השעירים נשאה במקרא אופי רציונלי-הקצאתי, בימי הבית השני יוחסו לה משמעויות מנטיות ומאגיות שהותירו את רישומן גם במקורות מאוחרים ובמשנה היא הפכה למעשה סמלי בעל אופי הקרוב יותר לשדה המשחקי כפי שהוגדר בספר זה.

בכל אחד מן המופעים של הטקס ומדרשו נשאו הגורלות משמעות סמלית. משמעותה הסמלית של ההגרה התגברה בימי הבית השני כשהיא נקשרה למיתוסים רחבים של ההבחנה בין ימין לשמאל. מבחינה מסוימת פרק זה נקטע באמצעו; אין זאת משום שבכך נפסק הדיון על משמעותם הסמלית של הגורלות, אלא להפך. בימי הביניים עמדו גורלות יום הכיפורים באחד מן המוקדים של המחלוקת החריפה שבין היהדות לבין הנצרות; מסגרת המחקר הנוכחית לא יכלה להכיל את החומרים הרבים שנכתבו במסגרת פולמוסים אלו ולפיכך גנזתי אותם לעת עתה, ואני מקווה לפרסם אותם בפני עצמם בבוא העת.

זוהר כרך א (בראשית) פרשת נח סב ע"ב, וככל הנראה למקורות אלו רומז ר' שמואל מסנות במדרש דניאל שלו על אתר [ראו מהדורת לנגה ושוורץ, עמ' 105].

140 ראו אורלוב, 2016; שטוקל בן עזרא, 2003, ובעבודת הדוקטור שלי (בר און, תשע"א).

פרק שישי

שחוק הגורל

פרק זה יעסוק בפן המשחקי המובהק של הגורל כפי שבא לידי ביטוי בספרות ההיסטורית. אפתח בדיון קצר בתפקיד שמילא הגורל במגילת אסתר כהסבר לחג הפורים; לאחר מכן אעבור לעסוק בתופעה חדשה בתרבות היהודית אשר מופיעה בימי הבית השני, והיא המשחק בקובייה. אעקוב אחר היחס הרבני לתרבות משחקי המזל ואסיים בדיון על משנתו המשחקית של רב, פוסק ואיש אשכולות אשר היה מכור למשחקי מזל – רבי יהודה אריה מודינה מוונציה. במהלך הדיונים אבקש להראות כיצד שיקולים משדות הצידוק לשימושי גורל שנדונו בפרקים הקודמים פוגשים מרכיבים משחקיים מובהקים, מוחלים עליהם או נסוגים למולם.

'פור הוא הגורל' – הגורל במגילת אסתר

אני מבקש לפתוח את הדיון בממד המשחקי של הגורלות בעיון קצר במגילת אסתר, אף שאין בה – כמו במקרא כולו¹ – ולו רמז למשחקי גורל. עם זאת, המגילה מציגה את כינונו של חג הפורים כחג קרנבלי הנקרא על שם השימוש בגורל. חג הפורים הוא חג מתעתע. אין כסיפורו של חג הפורים – הנפרס במגילת אסתר – להדגים ולהפריך כאחד את קביעתו של הויזינגה: 'רצון האל מתגלה מתוך תוצאותיו של מבחן כוח וקרב מזוין כשם שהוא מדבר מנפילתם של כלי משחק כגון מקלות ועצמות' (הויזינגה, תשכ"ו, עמ' 109). את מגילת אסתר ניתן לנתח באופנים שונים, רציניים יותר ורציניים פחות. לצורך דיון זה בגורל אני מבקש לאמץ את הבחנתה של אדל ברלין המנתחת היטב את המגילה כ'סיפור קומי עבור חג קרנבלי [...] מטרת המגילה היא לספק דגם לחגיגת הפורים ולהעניק לה

1 לנדמן, 1967, עמ' 298, מבקש לתלות בחידת שמשון בשופטים יד, יב-יג רמז למשחק מעין זה. אלא שכאן מדובר כמובן בהתערבות, ולא במשחק מזל.

את ההכשר הנחוץ.² אבקש להראות כי מבחינת המשמעות המוקנית במגילה לשימוש בגורלות ניתן אף לראות בה פרודיה של ממש.

רוב חוקרי המגילה רואים בה סיפור אטיולוגי אשר נועד לתקף את המנהג היהודי לחוג את 'חג הפורים';³ אולם עד כה לא הוצגה תאוריה משכנעת אשר כבשה לה מקום באשר למקורו של החג.⁴ במסגרת מחקרים שונים הועלו הצעות מגוונות לזיהוי מקורה של המילה 'פור', לפני ששובצה בעלילת המגילה שלפנינו.⁵ חקר המגילה התלבט גם במידת האחידות שלה, והעלה שהיא מורכבת מרבדים שונים.⁶ במסגרת זו בולט תפקידו של מיתוס הטלת 'הגורל' על ידי המן לקביעת מועד השמדתם של היהודים המשמש אמצעי מגשר בין חג הפורים לבין מזימת ההשמדה. המגילה עצמה מעידה בלשון ברורה על מלאכת התרגום: 'פור הוא הגורל'.⁷ לאור זאת ברור כי לסיפור הטלת הגורל על ידי המן קדם המנהג לחוג את 'חג הפורים', וכי ייחוס ההגרלה להמן נועד לגשר בין שמו של החג לבין 'מקורו'. אם צודק אוריאל רפפורט בטענתו שרובד מאוחר במגילה הוא שייחס להמן את הכוונה להשמיד את כלל היהודים,⁸ הרי שאת ההערה התרגומית – המשלבת את הטלת הגורל בעלילה – יש לאחר אף יותר. כך יעלה שמחבר המגילה ניצל חומרים

2 ברלין, תשס"א, עמ' 4.

3 ראו את הקדמתה של ברלין (שם); ביתר פירוט פייטון, 1992, עמ' 47-93, ושם גם סקירה על הפרשנות האלגורית למגילת אסתר שהולכת בדרך אחרת, ולא תידון כאן מקוצר המקום.

4 בעקבות פייטון (שם): ההצעות המרכזיות שהועלו נחלקו בשאלת מוצאו התרבותי של החג והסיבות לו, והעלו ארבע סביבות מוצא תרבותיות: יהודית, יונית, פרסית ובבלית. בין התולים את החג במקור יהודי יש שהציעו לראות בו: חג עלייה מבבל (בליק); חג ייסודן של קולוניות צבאיות יהודיות על ידי פטולומי פילומטר (ווילריטש); חג שחרור משבי אדום (קיינ); חג מקבי לניצחון יהודה המקבי על ניקנור (מיכאליס, רוס, ארבט, ג'והנס); אחרים תלו אותו במקור יוני כחג הפית'וגיה היווני, או הוינגליה הרומי (גרץ); התולים במקור פרסי ביקשו לזהותו עם חג האביב (מאייר, פורסט, צונץ); ראש השנה (היטיג; מייצבוים); חג זיכרון למתים (וון המר, לגארד); התולים אותו בסביבה הבבלית רואים במילה שם מקורי של חג בבלי (הומל, זימרן, ינסן, נוואק, מיסנר, ווינקלר, טוי).

5 בין ההצעות למשמעות המילה המבוססות על אטימולוגיות משפות שונות: סוג של יין; מנות מזון; ארוחה; התכנסות אלים; שם של מקום; סמל לניצחון בקרב; אביב; ראש השנה; כל הנשמות. לפרטים וביבליוגרפיה ראו פייטון (שם) וכן תדמור, תשל"א.

6 מקובל במחקר שאגרת מרדכי 'אס' ט, כ-ג, היא יחידה עצמאית (ראו סיכומו של פייטון, שם, עמ' 57-59); יש שהציעו באופן משכנע שגם גוף המגילה מורכב מכמה סיפורים ומגילות בעלי מגמות שונות, ראו הפניות אצל רפפורט, תשס"ח.

7 אס' ג, ז; ט, כד. בעוד שבכתוב השני ההערה התרגומית משרתת היטב את מטרת האיגרת, בכתוב הראשון היא מסרבלת את הפסוק עצמו שבו היא מופיעה וקוטעת את הרצף הסיפורי שבין פסוק ופסוק ח. לאור זאת, נראה שהוספה זו כולה היא משנית, או שלמצער הפסוק אינו במקומו הראוי כפי שהעיר מרגליות, שם, עמ' 296 הע' 15, אולם לטענתו המחבר שיבץ את הפסוק דווקא במקום זה כדי להוכיח ממנו על התערבות אלוהית שדחתה את רוע הגזרה עד לסוף השנה.

8 רפפורט, שם.

שונים שעמדו לפניו, כרך אותם לכדי חיבור שלם והוסיף להם את סיפור ההגרלה במטרה להעניק פשר לשמו של חג הפורים.

המגילה אינה מפרטת את תכלית הטלת הגורל על ידי המן, וניתן לנתח לפי כל אחת מן האפשרויות האפריריות המלוות את מחקרנו: ניתן לראות בה פעולה רציונלית לקביעת הזמן בהיעדר שיקולי העדפה; ניתן לפרשה תחת הצידוק המשחקי המדגיש את הדרמטיות של הפעולה ושל האסון ואת רשעותו של המן; ניתן לפרשה תחת הצידוק הפסיכולוגי ולראות בה ניסיון של המן להתגבר על היסוסיו בהוצאת מזימתו אל הפועל. עם זאת, המחקר עמד על כך שסיפור ההגרלה מקביל לנהגים מוכרים מן המזרח הקדמון של ניחוש באמצעות גורל.⁹ לאור זאת, דומה שיש לפרש את פעולתו של המן בראש ובראשונה כפעולת ניחוש ולהבין את הגורל כאן באמצעות הצידוק המנטי, כפעולת נחש לקביעת זמן (המרולוגיה). באמצעות הגורל, המופל לפני האל,¹⁰ המן הופך את המאבק בינו לבין מרדכי למאבק בין-תרבותי ובין-דתי. אף על פי שהמגילה אינה מפרשת זאת, וכידוע אינה מזכירה את שם ה', המאבק המתחולל בה נושא משמעות של מלחמת אלים.¹¹ כעת יש לשאול, מה היחס כלפי הגורל המשתקף מתיאורה של המגילה? יחזקאל קויפמן שיער שהמחבר (וקוראי המגילה בני הזמן) האמינו בכוח המנטי של גורלו של המן.¹² אולם, דומני שהצדק עם מרגליות שרואה בתיאור את 'הניגוד בין פעולת ה' והתערבותו הנסתרת למען עמו לבין הפעולה המנטית-אלילית של המן וחכמיו, חכמי החכמות הנסתרות'.¹³ בעיבודים המאוחרים יותר למגילה הדברים מופיעים במפורש. כך, למשל, בתוספות האחרונות למגילת אסתר בתרגום השבעים:

לכן עשה שני גורלות, גורל אחד לעם-אלהים וגורל אחד לכל הגוים. ויבואו שני הגורלות האלה לפני אלהים בעת משפט ביומו ובמועדו [לעם ישראל] ולכל הגוים. (תוספות למגילת אסתר ז, 7-8, תרגום מנחם שטיין, מתוך מהדורת כהנא)

הדיכוטומיה המוצגת כאן כתכנית אלוהית מחושבת מזכירה לנו את דיונינו בפרקים הקודמים על בחירת ישראל בגורל ועל הגורל הכפול לה' ולעזאזל. גם במדרש המאוחר עולה אפיון זה של הגורל השייך לשדה המנטי: 'תני, כשאמר המן הרשע לאבד את ישראל,

9 ראו הולד, 1983; מור, 1975; מרגליות, שם; פייטון, שם, עמ' 91-92; קויפמן, תשכ"ז, ד, עמ' 445-446; תדמור, תשל"א, עמ' 446-447. התמונה המקיפה העולה מהצעותיהם קושרת בין ראש השנה הבבלי, מינוי האפונימים באשור המאוחרת בגורל, המיתוסים הקדומים על לוחות הגורל אשר ניתנו בידי האלים, לבין ניחושו של המן במגילתנו.

10 לשון הפסוק באסתר ג, ז בעייתית: 'הפיל פור הוא הגורל לפני המן'. לאור זאת פירשו רוב הכותבים שמבצע הפעולה היה כוהן אשר ערך את ההגרלה עבור המן.

11 ראו בפירוט מרגליות (שם).

12 קויפמן, שם, ד, עמ' 445-446.

13 מרגליות, שם, עמ' 297 הע' 17.

אמר: היאך אני שולט בהן? הריני מפיל גורלות. ורוח הקדש צווחת: "ואל עמי ידו גורל". אמר לו הקב"ה: רשע בן רשע גורלך עולה להצלב. הפיל פור הוא הגורל. עליו נפל הגורל' (אסתר רבה פרשה ז). הגורל אשר היה אמור להיות מכשיר ניחוש בידיו של המן הפך להיות מכשיר משפט אלוהי. כך הפך הגורל מאורקל לאורדיל – מכלי נחש למשפט שמים. בניגוד לאופן כבד הראש שבו הדברים מוצגים במקורות אלו, ולאור ניתוחה של אדל ברלין, ברצוני להציע לראות את הסצנה הזו כפרודיה פנים-מקראית על גורל הנחש האילי, בדומה לפרודיה המקראית על עבודת הפסלים בכלל.¹⁴ כך, באמצעות פרודיה על נחש אלילי נפוץ, המגילה מגחיכה את ניסיונו של המן לקבוע בדרך זו את מועד השמדת היהודים. המן חשב שבאמצעות מכשיר הניחוש יוכל להוציא את מזימתו אל הפועל, והנה – נהפוך הוא: 'פור המן נהפך לפורנו'.¹⁵ בגורל שהפיל נפל הוא עצמו. סיפור המגילה לועג לתכנונו של המן. בימי הפורים חוגגים את כישלוננו של האדם לקרוא את תוצאות הגורל בעת נפילתו. כך, באמצעות הפרודיה – הושם הגורל המנטי לשחוק. תליית שמו של החג ב'גורל' מנציחה את כישלוננו. במילים אחרות, צחוק הגורל, או הצחוק על הגורל המנטי, מעידים שפעולתו של המן איננה יותר מאשר פעולת משחק ריקה מתוכן. סמוך לכתיבת המגילה הוחלט לציין את החודש אשר נהפך מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב ב'משתה ובשמחה ובמשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים' (אסתר ט, כב). כפי שראינו עד כה לגורלות מופעים רבים ושימושים שונים במקרא, אך אין בו זכר לגורלות ככלי משחק. במקרא שימשו הגורלות כמכשירים כבדי ראש ולא כאמצעי בידור או תחרות.¹⁶ משום כך, סביר להניח שלא עלה כלל על דעתו של בעל המגילה לציין את ימי הפורים במשחקי גורל, ואלו לא הפכו להיות חלק מחגיגת הפורים אלא בפולקלור מאוחר בהרבה.

'המשחק בקוביה' – היחס להימורים בספרות הרבנית

שלילת משחקי הקוביה בהלכה

לעומת המציאות המשתקפת במקרא, בתרבויות אחרות¹⁷ אשר החלו לתת אותותן במרחב הארץ ישראלי למן הכיבוש ההלניסטי – התרבויות היוונית והרומית – רווחו משחקי

14 ראו יש' מד, ו-כ, וראו עוד בראיות שהגמרא מביאה למימרת רב נחמן: 'כל ליצנותא אסירא בר מליצנותא דעבודה זרה דשריא' (בבלי, מגילה כה ע"ב; סנהדרין סג ע"ב).

15 מתוך הפיוט 'שושנת יעקב' (אשר הניא), פיוט קדום המתוארך למאה החמישית.

16 אין זה אומר שלא היו משחקי גורלות במזרח הקדום בעת העתיקה. לנדסברגר, 1960, תיאר את 'משחק הנסיכים' המורכב מטבלה שמכירות בה שתיים עשרה משבצות; סטול, 1995, הצביע על כך שכלי משחק מעין אלו יכלו לשמש גם כאמצעי נחש.

17 תרבויות נבדלות זו מזו בסוגי המשחקים הנהוגים בהן ובאינטנסיביות של הגורם המשחקי בתרבות. כך, למשל, מתאר טקיטוס את תרבותם של השבטים הגרמניים שמחוץ לגבולות האימפריה הרומית,

המזל.¹⁸ בהשפעת תרבויות אלו אנו מוצאים בספרות חז"ל התייחסות ל'משחקים בקוביא'. הממצאים הארכאולוגיים שופכים אור נוסף על תפוצת השימוש בקוביות משחק גם בארץ ישראל בימי הבית השני: קוביות משחק נתגלו באתרים שונים בארץ ישראל, ביניהם בקבר יאסון, בעיר העליונה של ירושלים, במצדה ואף בשפוכת השיפוצים הנערכים כעת בהר הבית.¹⁹

המשחק בקובייה פסול לעדות – למקורו של הדין התנאי לצד המשחק החובבני והמזדמן בקובייה אנו מתוודעים במקורות לקבוצת שחקנים שהקובייה הפכה לעיסוקם המרכזי והגדירה את אישיותם – 'המשחקים בקוביא' או 'הקוביוסטוסים'. בדיון שלהלן ברצוני להראות כי אלו נתפסו כשייכים לקבוצה א־סוציאלית החשודה ברמאות ובגזל. יתרה מזאת, הם היו עבריינים על פי החוק הרומי, אך לא על פי התורה, שלא הכירה את התופעה. עבריינים אלו נפסלו לעדות על ידי חכמים. פסול המשחק בקובייה מופיע פעמיים במשנה. בראש השנה א, ח הוא מופיע ללא הסתייגות. לעומת זאת משנת סנהדרין ג, ג פורסת מחלוקת בין תנא קמא (המזוהה עם 'חכמים') לבין ר' יהודה:

ואלו הן הפסולין: המשחק בקוביא...

אמר רבי יהודה אימתי? בזמן שאין לו אומנות אלא הוא, אבל יש לו אומנות שלא היא הרי זה כשר.²⁰

חובבי האלימות והסכנות: 'במשחק הקובייה, מה שמתמיה, עוסקים הם כשהם פיכחים כבעניין רציני. והם כה להוטים להרויח ולהפסיד עד שכשהפסידו הכל, נלחמים הם בהטלה האחרונה והמכריעה בעד חרותם וגופם; המנוצח מוסר עצמו מרצונו לעבדות. גם אם הוא צעיר, גם אם הוא בריא, הוא נותן עצמו להיאסר ולהימכר. זאת היא עקביות בדבר מגונה. הם עצמם קוראים לזאת אמון' (טקיטוס, גרמניה, [מהדורת שור, עמ' 45]). ניתן לומר כי השבטים הגרמניים ניהלו חיים של משחקי מזל. גם בתרבות המזרח הרחוק נודע למשחקי המזל מקום של כבוד, הן כמשחקם של אלים והן של בני אדם, ככוח המניע של התרבות. ראו הנדלמן, שולמן וברקסון, 1997. דומה שאת התרבות היהודית מאפיין יותר מכול המשחק הפרשני של כתבי הקודש. משחק זה הפך ללוז החיים היהודיים, ובאמצעותו עוצבו רבים מאורחות החיים. על הפרשנות כמשחק אני מקווה להרחיב במקום אחר. לעומת זאת, משחקי מזל תפסו מקום שולי בדרך כלל וגררו התנגדות לא מבוטלת.

18 ראו בקצירת האומר דיוויד, 1998; חבס, תשס"ב; פרסל, 1995; שוורץ, 1998; הנ"ל, תשס"ג, בייחוד עמ' 138-141.

19 ראו שוורץ, תשס"ג, עמ' 139 הע' 35.

20 כך בכתבי היד, בעוד שבדפוסים המשפט בלשון רבים. דומה שכתב יד פירנצה והדפוסים תיקנו לפי התוספתא, סנהדרין ה, ב, שבה מפורש שדעת ר' יהודה מוסבת על 'כולם'. אני מתלבט בפירוש המשנה, האם אכן כוונתו של ר' יהודה הייתה להכשיר את כל הפסולים או רק את סוחריו השביעית. כפי שהראה מרדכי סבתו, תשס"ח, עמ' 20, כך פירש הירושלמי את שיטתו. על כל פנים, אני עוקב כאן אחר הפירוש המקובל למשנה בעקבות התוספתא [שלשונה דורש תיקון כשלעצמו (ראו סבתו, שם, עמ' 19-20),

שמואל ספראי ומרדכי סבתו דנו באופן יסודי בפסולי העדות.²¹ שניהם עמדו על תהליך ההתרחבות של הרשימה במקורות התנאיים ועל שינוי הקריטריונים לפסול העדות בבבלי: בעוד שהמקורות התנאיים קושרים בין פסול העדות לבין (חשש ל)גזל,²² הבבלי מרחיב את הפסול לשלל עוברי עברות. כפי שכתבו, מקורה של רשימת הפסולים בכפל הכינויים 'רשע' ו'חמס' בשמות כג, א: 'אַל תִּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לְהִיטֵּ עַד חֲמָס'.²³ אלו נדרשים בשלוש ברייתות, האחת במכילתא דרבי ישמעאל ושתיים בתלמוד הבבלי:

[א] ר' נתן אומ', אל תשת ידך עם רשע עד, אל תשת חמס עד: להוציא את החמסנין והגזלנין שהן פסולין מין העידות...²⁴

(מכילתא דר"י, מסכתא דכספא, כ [הורוויץ, עמ' 322])

[ב] אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד – אלו גזלנין ומועלין בשבועות.

[ג] אל תשת רשע עד, אל תשת חמס עד – אלו גזלנין ומלוי ריביות.

(בבלי, סנהדרין כז ע"א)

ספראי וסבתו עמדו על הפער בין מדרשי ההלכה לבין המשנה והעלו את השאלה מדוע המשנה אינה מפרשת ברשימת פסולי העדות את הגזלנים עצמם. ספראי (בדומה למאירי) ביקש לתרץ זאת בכך ש'כדרכה של המשנה בהרבה הרבה מקומות למנות רק את הדברים שיש בהם חידוש ולא את הוודאי והברור. היא באה ללמדנו, שאף מלווה בריבית ומשחק בקובייה ומפריח יונים וסוחר שביעית הוא מעין גזלן. גזלן עצמו נזכר במדרש ההלכה ובברייתות, והמשנה לא טרחה להזכירו'.²⁵ סבתו דוחה הסבר זה בטוב טעם ומבקש לתלות את היעדרו של הגזלן מן המשנה בכך ש'המשנה לא שנתה אלא בעלי אומניות שלדעת החכמים חזקה עליהם שידרדו ללקיחת ממון הזולת. גזל איננו אומנות, אלא שורש וסיבה לפסולי המשנה'.²⁶ אולם, לדעתי, גם אם זהו הסבר מספק למשנה אין הוא מבאר את היחס בין המשנה ומדרשי ההלכה, הן מפני שבמשנת ראש

וראו את השערתי להלן] ומפרש את דעתו של ר' יהודה כחלה על כל הפסולים הקודמים. דבריי יקבלו משנה תוקף אם אכן יש לפרש את דעתו כמוסבת על סוחרי שביעית בלבד. על בעיית היחס בין דברי ר' יהודה לתנא קמא דנה הגמרא אצלנו, וביתר ביאור בעירובין פב ע"א. לאור האוקימתא (המפותלת) מסקנת הגמרא היא שר' יהודה בא לבאר. אולם, דומה שמן התוספתא עולה מסורת שהוא חולק, וכך עולה גם מהכרעת ר' אבהו בסוגייה הפוסק הלכה כר' יהודה, כפי שמבאר בתוספות עירובין פב ע"א ד"ה 'אמר ר' יהודה'.

21 ספראי, תשנ"ד, עמ' 540-547; סבתו, שם, עמ' 5-30.

22 מסגרתית את ה'חשש' מפני שדבריי להלן מבקשים להוציא מסברה זו.

23 ולגרסת חלק ממסורות המכילתא גם על דברים יט, טו-טז: 'לא יקום... עד חמס פאיש'.

24 בדומה לסבתו, שם, אני מצטט על פי עותק מהגניזה, כהנא תשס"ה, עמ' 138 (א). לחילופי הנוסח ראו סבתו, שם, עמ' 11.

25 ספראי, שם, עמ' 544.

26 סבתו, שם, עמ' 16-17. לשיטתו הוא מביא כראיה גם את יוספוס, קדמוניות היהודים, ד, 219.

השנה, אשר היא המקבילה המלאה ביותר למדרשים,²⁷ לא נשנתה כלל דעתו החולקת של ר' יהודה, הן מפני שעדיין קשה הופעתם של 'המועלין בשבועות' (בריייתא [ב] לעיל) שאף הם אינם בעלי מקצוע.²⁸ לפיכך, דומני שיש להציע ביאור חדש ליחס בין מדרשי ההלכה לבין רשימת הפסולים. בעוד שספראי וסבתו מניחים שאת היחס בין ה'פסולים' וה'גזלנים' יש לפרש כמעין 'קל וחומר' (בהתאמה), אני מציע לקראם כמעין 'כלל ופרט' (בהתאמה הפוכה): מדרשו של ר' נתן במכילתא לומד מן הפסוק את פסול החמסנין (לשון 'חמס' המופיעה בפסוק) ואת פסול הגזלנין (המבוסס על לשון 'רשע'). ר' נתן אינו מבאר מה טיבם של אלו וכיצד יש לזהותם, ודומני שיש לראות בדבריו אמירה כללית אשר פוסלת לעדות עברייני ממוין.²⁹ הבריייתות בתלמוד, לעומת זאת, מפרקות את הכינויים ומבקשות – לצד זיהוי ה'רשע' כגזלן – לתלות ב'חמס' פסולים שונים.³⁰ כדי להבין את תהליך התגבשות הרשימה יש לעמוד על הקרבה הרבה בין מדרשי ההלכה שבבבלי לבין רשימות שונות במשנה:

בריייתא [ב]: אלו גזלנין ומועלין בשבועות	ושכנגדו חשוד על השבועה... ³¹ (משנה, שבועות ז, ד)
בריייתא [ג]: אלו גזלנין ומלוי ריביות	ואלו הן הפסולין: המשחק בקוביא המלווה בריבית (ומפריחי יונים) ³² (וסוחרי שביעית) ³³

לאור ההקבלה נראה בבירור כי הבריייתות בתלמוד הבבלי מקבילות לחלקים מרשימת הפסולים המופיעים במשנה. ברצוני להציע שעל רקע מסורת כגון זו המופיעה במכילתא,

- 27 כפי שספראי עצמו כותב, שם, שם.
- 28 כפי שסבתו עצמו מעיר, שם, עמ' 13 הע' 45.
- 29 ולא בהכרח תוך הבחנה בין הגזול ואינו משלם לבין הלוקח באונס ומשלם. אפשרות אחרת היא לטעון שמדובר במושעי בית דין בדומה לפסול העדות של 'עד זומם' (תוספתא, מכות א, יא; בבלי, סנהדרין כז ע"א; ירושלמי, סנהדרין ג, ה [כא ע"א]), אך נראה בעליל שאין זה המקרה שלפנינו הן לאור פירוט הרשימה והן לאור האפשרות לחזור בהם.
- 30 ייתכן שיש לראות זאת כניסיון פרשני גרדה, אך ייתכן שמטרתן להחליף את ה'חמס' באיסור של ממש.
- 31 החשד על השבועה הוא הקריטריון הבסיסי המעביר את השבועה לבעל הדין. רובד מאוחר יותר במשנה פירש מיהם החשודים על השבועה באמצעות רשימת פסולי העדות שמצא במשניות האחרות.
- 32 פסול מפריחי היונים הוא משנה קדומה שאינה הדוקה לרשימתנו, כפי שעולה מהשוואה למשנת עדיות ב, ז. דומני שעל הצטרפותן של הרשימות ממקורות שונים מעידה גם לשון היחיד של 'המשחק בקוביא והמלווה בריבית' לעומת לשון הריבוי של 'מפריחי יונים וסוחרי שביעית'.
- 33 גם פרט זה נראה כמוסף על משנתנו, מפני שהוא דן במי שפסול רק אחת לשבע שנים. הוא שנוי במחלוקת ר' יהודה וחכמים, וכפי שאבקש לטעון להלן הוא חריג מבחינת הפסול הטמון בו. בעוד שהפסולים האחרים מכילים מעשים עברייניים של ממש – הסוחר בפרות שביעית אינו עברייני ולא

מדרשים שונים – אשר כל אחד מהם זיהה את ה'גזלן' וה'חמסן' עם דמות שונה – כונסו יחד ויצרו את רשימת הפסולים שלפנינו. מן הברייתות קל לראות שאחת מזהה את החמסן עם החשוד על השבועה, והאחרת עם המלווה בריבית. באופן דומה, ברצוני להציע שמשניות ראש השנה וסנהדרין זיהו את הרשע (שבפסוק) / הגזלן (שבמכילתא) עם המשחק בקובייה (שבמשנה ובתוספתא). לפני שאתמקד ב'משחק בקוביא' אבקש לשאול מהו הרקע לפסילתם של הנקובים ברשימה לעדות. ממשנת שבועות ז, ד עולה שהבעיה ברשימת הפסולים היא בעיית אמינות. הפסולים חשודים שימעלו בשבועה. מדוע דווקא אנשים אלו חשודים בשקר?³⁴ כמה שונה חטאם של הגזלנים או החמסנים מחטאים חמורים אחרים?

בניגוד לפירושים שונים שהוצעו לדין המשחק בקובייה, ברצוני להציע כי המשחק בקובייה אינו 'חשוד על הגזל' אשר אינו חוטא ממש אך מצוי על המדרון החלקלק אשר יגרם לו לזלזל ברכוש הזולת, אלא מדובר בעבריין של ממש.³⁵ דא עקא, הוא אינו עבריין

ברור לכאורה מדוע דווקא מעשה זה פוסל אותו לעדות. לאור האמור לעיל ברצוני להציע שגם דמות זו נשנתה באופן עצמאי וצורפה לרשימה מאוחר יותר, ואף להוסיף ולשער שמתחילה הכילה רשימת הפסולים רק את מפריחי היונים (כמשנת עדויות), בשלב שני נוספו לה המשחק בקובייה והמלווה בריבית (שנדרשו על לשון הכתוב כ'רשע' ו'חמס'). כאשר להם לא חלקו ר' יהודה וחכמים שבין אם יש להם אומנות אחרת ובין אם אין – הרי אלו פסולים [ובכך לקיים את לשון התוספתא כפי שהיא לפנינו בסנהדרין ה, ב המתועדת בכל כתבי היד]. ר' יהודה וחכמים נחלקו רק על סוחרי שביעית, כפי שעולה מן הירושלמי ומלשון היחיד במשנת סנהדרין. יתרה מזו, בירושלמי, שביעית ז, ה [לז ע"ג] מצוטט ר' יהודה תוך שינוי הלשון: 'אמ' ר' יהודה: אימתי בזמן שאין לו אומנות אלא הוא, אבל יש לו אומנות שלא היא – הרי זה מותר'. להבנתי, שינוי הלשון מ'פסול' במשנת סנהדרין ל'מותר' בציטוט מן הירושלמי עשוי להעיד שבמקורה נאמרה הלכה זו של ר' יהודה כחלק מדיני שביעית. לפנינו ניסוח אחר לדין המשנה ז, ד. מי שאין לו אומנות אחרת אסור לסחור בפרות שביעית שנודמנו לו לפי דרכו, ומי שיש לו אומנות אחרת – 'הרי זה מותר' [ולפיכך יש לשער שמתחילה הכילה תוספתא סנהדרין ה, ב עוד שורה: 'והסוחר בפירות שביעית בזמן שאין לו אומנות אלא הוא, אבל יש לו אומנות שלא היא הרי זה כשר', וזו נשמטה מחמת הדומות, או הושמטה בכוונה משעה שאוחדה רשימת הפסולים לאחת]. על הפתיחות של רשימות אלו ניתן ללמוד מבבלי, סנהדרין כה ע"ב: 'הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין... עוד הוסיפו עליהן הרועים, הגבאין והמוכסין'. לפי הבבלי היו שני שלבים של הוספות: השלב הראשון הוא של עברייני ממון מובהקים (גזלנין וחמסנין) ואליהם נוספה רשימת בעלי מקצוע מגוונים שחשודים ככל הנראה על גביית ממון שלא כדין. הרועים – בגלל רעייה בשדות זרים, הגבאים והמוכסים – הם ממונים על ידי השליט אך לוקחים ממון ישראל שלא כדין.

34 פשטן של המשניות משווה דיני ממונות לדיני נפשות, והשוו לדין בבבלי, סנהדרין כז ע"א-ע"ב.

35 אני מתלבט כיצד יש לפרש את ה'מלווה בריבית' שברשימה. מן הברייתא בתלמוד (המסומנת [ג] לעיל) עולה הזיהוי שלו כאיש 'חמס'. זיהוי זה עשוי לרמוז על כך שהברייתא מייחסת לו עברה על דין תורה. אפשרות אחרת היא לראות אותו כמלווה בריבית לגויים ולא דווקא לישראל. אם פירוש זה נכון הרי שגם במקרה זה לא מדובר על עובר עברה אלא שוב על עבריין לפי החוק הנכרי הנוהג. כפי שהראה מלוני, 1971, החוק הרומי ביקש להתמודד עם ריביות מוגזמות וריביות קצוצות של המלווים בריבית, אך בהצלחה מועטה בלבד. לאור זאת, סביר להניח שגם המלווה בריבית לנכרים בלבד נאסר בהלכה התנאית, משום שאף הוא שייך לקבוצה מגונה ולעיתים קרובות נרדפת על פי החוק.

על פי חוקי התורה אלא על פי החוק הרומי הנוהג. החוק הרומי אסר לשחק בקובייה ולהמר ביונים.³⁶ משנת הפסולים לעדות באה למלא לקונה משפטית. אכן, אין דין תורה שימנע מהם להמשיך ולעסוק בפעילותם, אך ודאי אין לתת אמון בעדותם של עבריינים או בשבועתם בבית הדין.

דמותו העבריינית של המשחק בקובייה – הוא הקוביסטוס – וזיהויו כגזלן של ממש, עולה ממקורות נוספים. כך בתוספתא: 'המוכר עבד לחבירו ונמצא גנב או קוביסטוס... הרי זה מקח טעות'.³⁷ הקוביסטוס כמוהו כגנב; עבד המשחק בקובייה יגנוב בוודאות מאדוניו. כך גם באגדתות שבבבלי: "ויאמר שלחני כי עלה השחר", אמר לו: גנב אתה, או קוביסטוס אתה, שמתירא מן השחר?';³⁸ וכיוצא בו: 'שאל קונטרקוס השר את רבן יוחנן בן זכאי: ...משה רבכם גנב היה, או קוביסטוס היה, או אינו בקי בחשבונות!'.³⁹ ממקורות אלו עולה שהקוביסטוס אינו מהמר תמים שיש להטיל ספק רק בטיבם ההלכתי של החליפין שהוא עורך; הקוביסטוס הוא עברייני המתיירא מאור השמש. כללו של דבר, לאור עיוננו עולה שבפסילת המשחק בקובייה לעדות יש יותר מאשר הרחקה מן הגזל ומן הקרוב לגזל, מדובר ב'גזלן' גמור!⁴⁰

בין מהמרים מקצועיים וחובבנים בספרות הרבנית
הבבלי לשיטתו מבקש עילה משפטית לפסילת המשחק בקובייה:

משחק בקוביא מאי קא עביד?

אמר רמי בר חמא: משום דהוה אסמכתא, ואסמכתא לא קניא.

רב ששת אמר: כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא, אלא לפי שאין עסוקין ביישובו של עולם.

(סנהדרין כד ע"א)

36 על איסור הפרחת היונים, וההימורים בכלל, בחוק הרומי ראו שוורץ, 1997; הנ"ל, 1998 והשוו גם לדינונו של ג'ונסטון, 2003. עוד על מעמדו של המשחק בקובייה ראו בפנים.

37 תוספתא, בבא בתרא ד, ז. על זיהוי הקוביסטוס עם המשחק בקובייה מעבר לדמיון האטימולוגי המלא ראו במסורת הראשונים לירושלמי, נדרים ה, ד (לט ע"ב) [והשוו למהדורת האקדמיה, עמ' 1033] כפי שמופיעה למשל בתוספות גיטין לה ע"ב ד"ה 'קסבר'; מאירי נדרים כא ע"ב; רא"ש נדרים ט סימן א; גיטין ד סימן י, ועוד רבות באחרונים. אך השוו לגרסת המאירי שם התולה את סירובו של ר' בון להתיר את הנדר בכך שהמהמר התודה לפניו שהוא מרוויח באחיות עיניים. לפי פירוש זה הבעיה אינה בעצם המשחק בקובייה אלא ברמאות.

38 בבלי, חולין צא ע"ב.

39 בבלי, בכורות ה ע"א. המדובר באשמת גזלה מובהקת. מדרש תהלים כו, ז, מתאר באופן סגוני את רמאותם של המשחקים בקובייה: "אל תאסוף עם חטאים נפשי...". – אמר ר' פנחס הכהן בר חמא אלו בני אדם שהן משחקין בפססין, ומחשבין בשמאל, ומסמכין בימין, וגוזלין וחומסין זה את זה.

40 הרמאות במשחקי מזל שכיחה ביותר בכל התרבויות כפי שעולה ממחקרים רבים, ראו למשל לנציאני, 1892; ריקי, 2003. כך עולה גם מן הממצא הארכאולוגי בארץ, ראו הערתו של שוורץ, 1998, עמ' 160.

רמי בר חמא תולה את העילה המשפטית לפסול בהחזקת רכוש לא כשר, מפני שהמהמר זכה בכספו ב'אסמכתא'.⁴¹ רב ששת מסתייג מן הניסיון למצוא פגם פורמלי בקניין ותולה את הפסול בכך שהעוסקים בהימורים אינם שייכים לחברה הנורמטיבית.⁴² ניתן ללכת בדרכו של רש"י על המשנה ולתלות פגם ענייני בפסול לעדות דווקא: 'דהואיל ואין עסוקין ביישובו של עולם אינן בקיאיין בטיב דינין ומשא ומתן, ואינן יראי חטא';⁴³ וניתן לייחס לכך משמעות עקרונית יותר ולראות בעדות פריווילגיה אזרחית המוענקת לקהילת החוק המהוגנת אשר המשחק בקובייה השתנה בתכלית בבבלי. אין מדובר עוד בעברייין של ממש, אלא בעיסוק לא מהוגן. הבבלי עומד על כך שדברי רב ששת תואמים יותר את דעת ר' יהודה. יתרה מכך, כפי שסיכם סבתו, לשיטת הבבלי 'כל מחלוקת רבי יהודה וחכמים איננה אלא על משחק בקובייה שמעשה העברה שבו אינו ברור כל צרכו, וסיבת פסולו תלויה בשאלה האם אסמכתא קניא או לא. מי שפסלו גם אם יש לו אומנות אחרת ודאי סובר שאסמכתא לא קניא; ואילו רבי יהודה, הסובר שאין זו אסמכתא, נאלץ להגביל את פסולו למקרה שאין לו אומנות אחרת ופסולו הוא מפני שאינו עוסק ביישובו של עולם'.⁴⁵ כך, בניגוד למקורות התנאיים – אשר פסלו את המשחק בקובייה מכול וכול – יצר הבבלי קטגוריה חדשה שניתן לכנותה בלשון אנכרוניסטית 'מהמר חובב' (העומד מעתה אל מול ה'קוביוסטוס' השקוע כל כולו בהימורים).

41 מפשטן של משניות עולה שאין כל בעיה בקניין בדרך זו. בפרק הקודם ראינו כי הגורל מועיל לקניין מטלטלין ומקרקעין, ואף יש שהקנו לו עדיפות. אם נפרש את איסור האסמכתא לא בכך שהחליפין נעשים על אובייקטים שעדיין לא הובררו [כפי שעולה מבבלי, בבא מציעא סו ע"א-ע"ב, ודומה שכך מפרשים אותו ר"ת והתוספות בכללם בסוגייתנו, וראו סיכום השיטות בחידושי הרמב"ן לבבא מציעא סו ע"א], אלא בכך שאין גמירות דעת של השותפים [כפי שנראה מכמה סוגיות אחרות ומפירוש רש"י בסוגייתנו], ניתן יהיה להבחין בין חלוקה הקצאתית (שאינה בה סיבה אובייקטיבית ל'אסמכתא') לבין חלוקתית. על פי נוסח הדפוסים ניתן היה לתמוך לכאורה הבחנה זו ממשנת שבת כג, ב: 'מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מן הכתב ומפיס עם בניו ועם בני ביתו על השלחן ובלבד שלא יתכוין לעשות מנה גדולה כנגד קטנה (משום קובייה) ומטילין חלשים על הקדשים ביום טוב אבל לא על המנות'. אולם, כפי שציין אפשטיין, תש"ס, ב, עמ' 971, המילים 'משום קובייה' אינן אלא תוספת אמוראית על בסיס הבבלי, שבת קמט ע"ב, האוסר חלוקת מנות בגורל גם בחול (למי שאינם בני ביתו) 'משום קובייה'. לאור זאת עולה בבירור שהמשנה לא ראתה כל בעיה קניינית בהגרלה. אדרבה, אסור להטיל חלשים על המנות בשבת וביום טוב משום שיש בזה קניין גמור.

42 ניתן להסביר את הסתייגותו כהלכתית גרדה: קניין מעין זה אינו אסמכתא, וניתן להסבירה כהתנגדות עקרונית יותר המבקשת להעניק טעם ערכי לדין המשחק בקובייה.

43 רש"י לסנהדרין כד ע"ב, ד"ה 'שאינו לו אמנות...'. בעקבותיו פירש את המשנה בדרך זו התוספות יום טוב.

44 כך הציע לי בעל פה משה הלברטל.

45 סבתו, תשס"ח, עמ' 22.

הבחנה זו עתידה ללוות את יחסה של הספרות הרבנית למשחקי מזל. כפי שכתב לאו לנדמן: 'ההיסטוריה רוויה בהוכחות לכך שיהודים רבים בכל הארצות ובכל הגילאים השתתפו בהתלהבות במשחקי מזל'.⁴⁶ אל מול נהגים אלו, בעלי ההלכה שבכל הדורות כמעט לא נחלקו בשיפוט השלילי של המשחקים בקובייה ושל תרבות משחקי המזל בכלל, אולם הם נחלקו באשר לקטגוריות ההלכתיות שיש להחיל על משחקי המזל, וממילא על מידת החומרה שיש לייחס לפעילות זו. על פי פשטה, הסוגיה בסנהדרין פסקה משם ר' אבהו כשיטת ר' יהודה ונגד חכמים;⁴⁷ מכאן נגזר שאין בעיה הלכתית של ממש במשחקי קובייה.⁴⁸ למרות זאת, היו ראשונים שעקבו אחר שיטת רמי בר חמא ופסקו שהפעילות היא 'גזל מדבריהם'.⁴⁹ עמדה זו הובילה לאיסור גורף על משחקי מזל. עמדה הלכתית אחרת מתאפיינת בשיפוט אישיותי שלילי של המשחקים בקובייה. כשמדובר במהמרים מכורים הפגם האישיותי מוביל לפסילה שלהם; לעומת זאת, אף

46 לנדמן, 1967, עמ' 299 (התרגום שלי). אני חושב שההכללה של לנדמן גורפת מדי (כפי שעולה ממאמריו שלו; הם מהווים אמנם מקור לא אכזב מבחינה ביבליוגרפית אך רצופים שגיאות בהבנת החומר ובניתוחו), ובדברים להלן אבקש להצביע על מומנטים שונים של יחסים אמביוולנטיים למשחק.

47 עם זאת, מן הסתמא דגמרא בבבלי, שבת קמט ע"ב: 'מנה גדולה כנגד מנה קטנה - אף בחול לאחרים אסור. מאי טעמא - משום קוביא', משתמע שהשימוש בקובייה לצורכי חלוקה נחשב כאיסור (עם קשר או בלי קשר לדיני קניין, וראו את מחלוקת רש"י והריטב"א בנדון זה), ונחלקו הראשונים על היחס בין הסוגיות. התוספות (שבת שם) ד"ה 'מאי' דוחים את הדברים הנאמרים במסכת שבת מן ההלכה, כיוון שלא הובאו בסנהדרין. לעומת זאת הסמ"ג, לאוין ריד, פוסק כרמי בר חמא בעקבות הרמב"ן, דוחה את התוספות ורואה בסוגיית שבת ראייה לכך שהמשחק בקובייה גולן מדבריהם.

48 הרי"ף פוסק כרב ששת, אך אינו מסיק מכך על משחק הקובייה באופן כללי. לעומת זאת, התוספות בעירובין פב ע"א ד"ה 'אמר ר' יהודה', וכן המרדכי (מרדכי בר הלל, אשכנז, המאה השלוש עשרה) לסוגייתנו (הנסמך על ר' יעקב מקינון), פוסקים שאין זו אסמכתא, ולפיכך 'שרי לשחק'. היוצא מן הכלל בדבריהם הוא משחק 'באמנה', דהיינו כשחליפין אינם עומדים על השולחן באופן ממשי - במצב זה גם לדעתם זהו קניין אסמכתא וגזל דרבנן [ראו גם בשלטי הגבורים על הרי"ף למשנת הפסולים בסנהדרין]. אלו מייצגים מסורת פסיקה שאינה רואה פגם הלכתי במשחק הקובייה החובבני. על הגבלת המשחק לזמנים מיוחדים ראו בפנים.

49 מעניינת בייחוד שיטתו המחמירה של הרמב"ם; הרמב"ם פוסק לאסור את משחקי הקובייה כבי תרי: השוו הלכות גזלה ואבדה ו, י: 'גזל מדבריהם', להלכות עדות י, ד: 'אבק גזל', ולפירושו החינוכי על המשנה (העוקב דווקא אחר שיטת רב ששת, וחושבני שבשלב זה אימץ את פסיקת הרי"ף). מעניין השימוש שהוא עושה, בהלכות גזלה ואבדה ו, יא, בדעת רב ששת דווקא כדי להרחיב את האיסור גם למשחק עם גוי שבו אין דין גזל. מדיניות הפסיקה שלו עשויה להתבאר מיחסו העקרוני לתרבות המשחק: 'מעשה משחק הוא מעשה שמתכוונים בו לתכלית שפלה, כלומר, שמתכוונים בו לדבר לא הכרחי ולא מביא תועלת רבה' [מו"ג ג, כה, וציטוט מורחב ראו בפרק הראשון]. עוד פסקים מחמירים משל חכמי ספרד ראו לנדמן, 1967, עמ' 304-306, והשוו לסמ"ג עשין עג ולאין סה הפוסק שהוא גזל מדבריהם בעקבות הרמב"ם, אך אינו פוסל לעדות בלאוין ריד, כדעת ר". דומה שפסק זה מבקש לדכא משחקי קובייה מבלי 'לשלם את המחיר' בדיני עדות. וראו עוד פסקים מחמירים להלן. על מחלוקות האחרונים בסוגיה זו ראו מרצבך, תשס"ט, עמ' 145-150.

שבעלי הלכה ומוסר נוטים לבקר גם משחקים חובבניים, עמדה הלכתית זו מאפשרת התייחסות מקלה לאנשים שאינם מזוהים כמהמרים או כשחקנים מקצועיים. תפיסה זו ממשטרת את המשחק תוך שהיא מאפשרת פסיקה המתירה לחובבנים לשחק, בדרך כלל בהזדמנויות מוגדרות בלבד. כללו של דבר, דומה שההסתייגות מתרבות ההימורים נובעת יותר ממדיניות הלכתית-חברתית מאשר מהמשנה והתלמודים.⁵⁰

מעדויות רבות בספרות השו"ת עולה כי הנטייה להשתתף במשחקי מזל רווחה בחברה היהודית בזמנים ובמקומות שונים.⁵¹ ספרות זו משקפת בדרך כלל את הבעיות שנוצרו במצבי קצה, כתוצאה מהתמכרות להימורים. מעדותן של השאלות עצמן, המתארות מצבי חיים של המהמרים,⁵² מניסיונות ההתמודדות של המהמרים עצמם,⁵³ של בני המשפחה,⁵⁴ של הפוסקים⁵⁵ ושל הקהל עולה שתופעת ההימורים היוותה לעתים קרובות בעיה חמורה

50 יהושע שוורץ מבקש להסיק ממיעוט ההתייחסות של חז"ל להימורים שהיסטוריית הבעיה לא הייתה נפוצה. לדעתי, אין ללמוד במקרה זה דבר מן ההיעדר. ספרות חז"ל עסוקה באופן אינטנסיבי בשאלות הלכתיות, וכאן משקלה ההלכתי של הבעיה מבוטל יחסית. דברים אלו נכונים במשנה תוקף בנוגע לפעילות עבריינית מובהקת. כפי שקורה בתחומים שונים, ספרות חוץ-חז"לית וממצאים חומריים מעידים על תופעות שהודחקו. הדבר דומה להדחקת נושא זה עצמו בספרות ההלכתית בת זמננו למרות היקפו הנרחב.

51 סקירות מרוכזות ראו ביאלר, תשכ"ט, עמ' 123-125 הע' 19; מנהגים דק"ק וורמייזא, עמ' רלח-רמ הע' 9-20; לנדמן, 1967².

52 ראו למשל את הניסיונות שהריטב"א דוחה בשו"ת קמו, קמט לביטול תנאי נישואין עם מהמרים, והשוו לתשובת הרשב"א ב, לה, הרואה בזה מיקח טעות (אפילו אם ידעו לפני התנאים שהחתן משחק).

53 אחד מניסיונות ההתמודדות, ניסיון הנושא גם משקל הלכתי (ומשום כך מרבה להופיע בספרות הרבנית), הוא נדר (או שבועה) להימנע מהימורים המטיל קנס על הפרתו. בירושלמי, נדרים ה, ד (לט ע"ב) [מהדורת האקדמיה, עמ' 1033] נמנע ר' בון מלהתיר נדר למהמר. לעומת זאת, בספרות השו"ת חלקו הראשונים והאחרונים בשאלה האם מותר להתיר, והאם הותר הנדר בדיעבד. ראו מחלוקת השו"ע (הפוסק שאין להתיר נדר ושאל הותר יש מתירין ויש אוסרין) והרמ"א (הפוסק שיש להתיר כשחוששים שיעבור על הנדר או כשיש צורך נפשי במשחק, כפי שפסק הרשב"א בתשובות המיוחסות לרמב"ן רפא) בשו"ע יו"ד רכח, טו; ובבית יוסף ובדק הבית על אתר מפנים למחלוקת הראשונים בנדון זה [כשדעת ר' טוביה בר אליה מוינה ורבנו פרץ, ובעקבותיהם המרדכי והאור זרוע, שיש להתיר, וראו שו"ת הראש כלל יא, ח הפוסק אפילו ש'הנודר שאם ישחוק יאסר פתו ויינו ועבר – מותר']; ובניגוד להם רוב הראשונים (ובייחוד הספרדים) אוסרים, וראו את התשובות המחמירות בייחוד בשו"ת הרשב"א חלק ז, ד, רמד; תשב"ץ ור"י מקורביל, סמ"ק מצורף (רלג), עמ' קמט; שו"ת מהר"ם חלק שני סימנים קטז, קעג. השוו לדיון ולמסורות ב"ם של שלמה' (לשלמה לוריא, המאה השש עשרה) לגיטין ד, לו, וכן לדיונו של לנדמן, 1967², עמ' 38-41.

54 על יחסים משפחתיים עכורים ועל האפשרות לטעון טענת 'מאים עלי' כעילת גירושין כנגד המשחק בקובייה בתשובת הרשב"א והרא"ש ובספרות מוסר מאוחרת ראו אצל לנדמן, 1967¹, עמ' 312-318 (והשוו את דבריו לדברי הראשונים עצמם).

55 בדומה לנדר העצמי נחלקו הפוסקים האם יש להשביע ו/או להדיר את המשחקים בקובייה אל מול החשש שיפרו את הנדר. ראו שו"ת הריב"ש רפא: "הצחוק תקיף יצריה, עד שהרגיל בו, קרוב לאנוס

ונפוצה.⁵⁶ מדיניותם של פוסקי ההלכה ושאר מנהיגי הציבור נעה בין ניסיון להכחיד את התופעה לבין אפשרה במגבלות. לנדמן הבחין בהתייחסויות שונות לחמישה סוגי הימורים: יחס שלילי בתכלית למהמר המקצועי או המכור; יחס סובלני יותר כלפי הימור חובבני; הימור בזמנים מוגבלים; הימור למטרות שאינן רווח אישי ומשחק ללא רווח.⁵⁷ אכן, הזמן הפנוי והאוירה החגיגית בשבתות, בימי חול המועד, בחנוכה ובפורים הזמין בילוי במשחקי מזל. את ההזדמנות החגיגית לשחק – בתרבות שבה המשחק זוכה לרוב לגינוי – ניתן לזהות כמרכיב 'קרנבלי'.⁵⁸ דומה שהחג הראשון שבו הותרה הרצועה כבר מימי התנאים – אם כי לצורך ילדים בעיקר – היה חג הפסח:

תנו רבנן: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות.

אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין? אלא, מחלקין להן קליות ואגוזין בערב פסח, כדי שלא ישנו, וישאלו.
אמרו עליו על רבי עקיבא שהיה מחלק קליות ואגוזין לתינוקות בערב פסח כדי שלא ישנו וישאלו.

(בבלי, פסחים קח ע"ב – קט ע"א)⁵⁹

תוך השוואת מקורות חז"ל לעולם הרומי עמד יהושע שוורץ על כך שאותם כלים עצמם שימשו גם במשחקים תמימים וגם בהימורים מקצועיים.⁶⁰ ברור למדי שמשחקי ילדים מעין אלו לא נשאו אופי של הימורים על כספים, אולם במקורות מאוחרים יותר מקור זה מופיע כאסמכתא להיתר עקרוני של משחק. כך, פוסקי ימי הביניים נלחמו נגד משחקי

[...] ורבים מעמי הארץ נשבעו עליו, ונוקשו עברו עליו, ולא נענשו. ולזה, ראיתי רבים מן החכמים החסידים, נמנעו מלהשביע המצחקים, ובכל התשובה שם על המלצתו על דרכי ההתמודדות המתאימים עם מהמרים מכורים. השו"ת לנדמן, 1967, עמ' 303, והשוו למקרה המרתק שם, סימן קעא, אשר גם בו הוא ממליץ לנהוג במתינות. עוד על התמודדותם של בעלי הלכה ראו לעיל ולהלן בפנים ובהערות.

56 בספרות השו"ת בולטים 'חרמות הקהל' הגוזרים קנסות, נידויים וחרמות על המהמרים. לדוגמאות ראו גם לאמפרונטי, פחד יצחק, ערך 'חרם' [מהדורת ירושלים, עמ' נב-נה]. במסגרת זו היו שהשיתו גם עונש מלקות מרדות על העובר על החרם, ראו למשל בתשובת רבינו גרשום [תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת מתוך כ"י בודליאנה 692, קופפר תשל"ג, עמ' 109].

57 לנדמן, 1967, עמ' 299.

58 אנתרופולוגים שונים עמדו על כך שה'קרנבל' בנוי על פריצת הגדרים וחריגה מן הנורמות המאפיינות את החברה, ובאופן דיאלקטי הוא מאשר ומחזק את האתוסים השגורתיים. ראו אצל טרנר, תשס"ד, בייחוד בפרק השלישי.

59 עדות לכך שקליות ואגוזים שימשו גם למשחק (ולא רק לאכילה) אנו מקבלים ממדרשים המזהים את האגוז כ'שחוק לתינוקות ותענוג למלכים' (פסיקתא רבתי [מהדורת איש שלום, עמ' מב]) והדיון בגמרא על משחקן של נשים בשבת במסכת עירובין קד ע"א.

60 שוורץ, 1998.

מזל חובבניים שנערכו בשבת, אף שככל הנראה ההימור היה על קליות ואגוזים בלבד. משו"ת של רבינו גרשום עולה שהיו גם תלמידי חכמים שלא ראו פגם של ממש בבילוי השבת באופן זה:

וששאלתם בני אדם ששחקו בשחוק אגוזים בשבת מן הצהרים עד המנחה, מהן נשתכרו ומהן הפסידו, ומקצתן לוויין ומקצתם פורעין, וכשבא הדבר לפני הקהל אמרו לקנסן ולרדותן, ומשיבין וטוענין תלמיד היה בפנינו, שהיטענו שראינוהו משחק ולווה ופורע ונושא ונותן כאחד ממנו, והתלמיד משיב אני יש לי ראייה [...] ואם משום שחוק הרי נוהגין בשחוק זה בשאר קהילות ביום טוב של פסח וחכמים רואין ושותקין, ואין בין יום טוב לשבת אלא צורך אוכל נפש בלבד, ותלו הקהל את הדין עד שיחרץ על פי בקיאים וכל העניין.

אם כן הוא כמו שכתוב, כך נראה לי אותו שחוק אפילו ביום בחול איסור גמור הוא, ומביא לידי פסול מפני שהוא דומה לקוביא, ותנן אילו הן הפסולין המשחק בקוביא, וכל הדומה לשחוק זה אסור, ותני עליה לא פספסין בלבד אמרו אלא קליפי אגוזים וקליפי רימונים, ותנן נמי מפייס אדם עם בניו ועם בני ביתו על השולחן, ובלבד שלא יתכוון מנה קטנה כנגד מנה גדולה משום קוביא. והמתעסק בו בשבת נמצא מחלל בו את השבת, ומוסיף קלקלה על קלקלתו, ששחוק זה הרבה חילולין יש בו, שהוא מספק ומרקיד ומטפת, ומונה ולווה ופורע [...]

ושתולה על הקהילות שרואין ביום טוב של פסח משחקין בשחוק זה ושותקין להם, דילמא אידי דאמור רבנן: מחלקין לתינוקות קליות ואגוזין כדי שישאלו, שמצווה לדרוש ולהגיד להם יציאת מצרים, כמו שנאמר והגדת לבנך, מתוך שמצווה להגיד בתינוקות, אם מתערבין קלי הדעת ומשחקין עמהם וזקינים רואים ושותקים, יש לומר מתוך דיום טוב שמחה יתירה הוא, דכתיב ושמחת בחגך, וההיא שעתא אותה מצווה בתינוקות, אמרינן הנח להם לישראל שיהו שוגגים ואל יהו מזידיים, והני מילי ביום טוב דאיסור לאו, אבל בשבת דאיסור סקילה מי שתקי. וביום טוב עצמו נמי אי אתו ושיילי קמן מי לא אסרינן [...]

הילכך אותו תלמיד שהניח חפצי שמים, שהיה לו לעסוק בחיי עולם והלך ועסק בדברי תיפלות, וחטא והחטיא את הרבים, עושין אותו דין בין בגופו בין בממונו, וכל המיטפלין עמו. מלקין אותו ומוציאין אותו שכר אגוזים מידו ומפקירין לעניים [...] 62

מתשובת רבינו גרשום עולה שבילוי הזמן הפנוי במשחק לא נותר נחלתם של ילדים וכי היה נורמה רווחת שרבים לא ראו בה פגם הלכתי – לא בשבתות ובוודאי לא ביום טוב.

61 בקטע המדולג הנאשם מנמק את היתרו מדיני שבת.

62 מובא מתוך קופפר, תשל"ג, עמ' 314-315, תשובה זו מצא קופפר בכתב יד בבית הספרים הלאומי וקשר בצדק לתשובת רבינו גרשום המופיעה בכ"י בודליאנה 692 (שם, עמ' 109).

על פי השאלה, הקהל ביקש לדון את המהמרים מפני ששיחקו בשבת, אך רגמ"ה הרחיב את תשובתו בכוונת מכוון כדי לגנות את משחקי המזל החובבניים (!) באופן קטגורי. הוא מגייס לתשובתו ההלכתית את הטיעונים השונים מן הסוגיות התלמודיות. את שתיקתם של הפוסקים מול המנהג לשחק בפסח הוא תולה במדיניות הנהגה ציבורית החורגת משורת הדין של ההלכה, ואת התלמיד הוא מגנה על שהניח חיי עולם ועסק בתפלות ומטיל עליו ועל חבריו למשחק את הסנקציות החריפות ביותר שהקהל יכול להטיל.

על תכליתה של מדיניות הלכתית מעין זו ניתן ללמוד מהתמודדותו של ר' יוסף טוב עלם, מחכמי צרפת הראשונים, שניסה לאסור על משחקי הימורים ולקבוע שמהמרים הם:

בני נדוי: שמניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה ודברי תיפלות וגורמין עצמן להיות פסולין להעיד עדות בישראל, שלא הותרה שחיקת אגוזים אלא לתינוקות ביום טוב הראשון של פסח בלבד.

(מרדכי לסנהדרין סימנים תשכב-תשכג; תשובת הרשב"א ז, תמה)⁶³

תוך ניסיון לעצור את המהמרים המכורים המתערבים על סכומים גדולים – שבהם עוסקת תשובתו – הביע טוב עלם את דעתו שההימורים מותרים רק יום אחד בשנה, ורק לילדים.⁶⁴ כך, דומה שהתנגדות עקרונית לתרבות הפנאי הכוללת משחקי מזל, שיפוט

63 בתשובתו טוב עלם מחייב את הזוכה בהימור להחזיר את הכסף (משום אסמכתא) וגוזר נידוי על שני המעורבים בהימור (שאינם עוסקים ביישובו של עולם), ותשובתו מוכיחה ככל הנראה גם את הקהל על מנהגיו. גרוסמן, תשס"א, עמ' 64, רואה בפסיקה זו עדות למנהיגות של טוב עלם בענייני ציבור.

64 על ריבויים של משחקי המזל בחברה היהודית באשכנז מעידות גם פסקאות שונות ב'ספר חסידים' המתארות אגב אורחא את המציאות הסוציולוגית. מעניינת בייחוד לטעמי פסקה קט (פארמה): 'אחד אמר לבנו מדוע הלכת אחרי הבחורים הפריצים? אמר לו: לקחתי חבלי חכמה ומשכתים תחת כנפי השכינה. כי ראיתי שהיו חפצים לשחוק בקוביא, אמרתי להם: תשחקו בפסוקים. מי שיאמר פסוק שסופו א' יאמר חבירו פסוק שראשו א' וכן על כל אות ואות. ומי שלא ימצא יפסיד, הרי עשיתי שלומדים תורה ואמרו חכמים: "ומקרבן לתורה". אמר לו אביו: עד שבאת למשוך ונמשכת ונלכדת בחבלי שוא ובעבותות החטאה, כי למדתם דברי תורה להתלוצץ בהם ולשחוק. וזה כפרתך – אל תלך בדרך אתם יותר ועל כל אות ואות שיצא מפייהם צריך או תענית או מעות לעניים שאין להם במה להשכיר מלמדים לבניהם ותגרום שילמדו כנגד מה שהחטאת אתה אותם שלא ידעו ללמוד כגון קטנים'. קטע זה הוא מאבק בתפיסה משחקית של תלמוד תורה. הבן חשב שלימוד פירושו עיסוק בתורה. הוא הסיט את 'הבחורים הפריצים' מלשחק בקובייה והביא אותם לשחק בתורה. האב רואה חטא כפול במעשה זה של הבן. הוא חטא בכך שנמשך אחרי הקבוצה המשחקת – זהו חטאו הפרטי, בכך הזיק לעצמו והחטיא את מטרתו. יתר על כן, האב מאשים את בנו בכך שהחטיא את חבריו. האב הקפדן מניח דיכוטומיה בין תלמוד תורה למשחק. תלמוד תורה אינו מתמצה בעצם העיסוק בטקסט של התורה, אלא בגישה אל הטקסט. לימוד אינו משחק. הבן שמשך את חבריו למשחק בתורה לא החליף את הקובייה בתורה אלא את הלימוד במשחק, ומכאן את התורה בקובייה. הוא הפך את התורה לכלי משחק. כך או כך, הפסקה מעידה על תפוצת משחק הקובייה ועל העמדה האנטגוניסטית של החסידים. עוד על משחקי קובייה ב'ספר חסידים' ראו למשל ספר חסידים (פארמה) סימנים תתצח, תתרכח, תתתפז.

שלילי של המשחקים בקובייה, חשש מלגיטימציה הלכתית שתאפשר לבני קהילה להתמכר להימורים וחששות מהפרות של גופי הלכה של ממש הובילו לניסיונות לצמצם ככל האפשר את מרחבי המשחק.

לעומת זאת, מתשובות אלו עצמן עולה שפוסקים אחרים השלימו עם הצביון הפולקלוריסטי של החגים והתירו גם למבוגרים לשחק בחנוכה, בפורים ובחול המועד.⁶⁵ היתרים אלו מעידים על היווצרותה של תרבות פנאי בידורית. דומה שבעת החדשה תפסו משחקי המזל מקום הולך וגובר בתרבות הפנאי (ואתם גם תופעות רחבות של הימורים והתמכרות להימורים).⁶⁶ אולם, גם בעלי הלכה בעלי נטייה מחמירה – אשר ניסו את כוחם בהגבלת הימורים בחברה היהודית – נטו להקל כשדובר במשחקי חנוכה ופורים. כך מעיד למשל ר' יוזפא שמש על קהילת וורמיזא במאה השבע עשרה:

זכר צדיק לברכה הרב [החסיד] האב ב"ד זצלה"ה מוה"ר בנימין הכהן הטיל [בשנת שצ"ח (1638)] חרם שלא לשחוק שום שחוק, הן קרטי"ן (=קלפים), או עם קוביאות, או איזה שחוק שיהיה, [...] וכן היה אוסר כל השנה כולה, רק בחנוכה היה מתיר בשחוק, מתחילת ליל ראשון עד אחר חנוכת המזבח. ונתפשט להיות למנהג קבוע [...] הרב מוה"ר זוסמן נר"ו הוסיף עליו גופך, וציוה בקנס גדול שלא ישחקו (אפילו ב)חנוכה אנשים ונשים יחד בעונש גדול. (מנהגים דק"ק וורמיזא [מהדורת זימר, עמ' רלח-רלט])

זו תעודה מעניינת, מפני שהיא מצביעה על תפיסת משחקי המזל כתופעה שלילית הדורשת התערבות קהילתית והטלת סנקציות. אולם חג החנוכה הוחרג מן החרם, ויוזפא שמש מעיד על כך שהנטייה המשחקית נוקזה לחנוכה וזה הפך לחג 'משחקי מזל' משעה ש'נתפשט להיות מנהג קבוע', ככל הנראה בהשפעת התרבות הנוצרית.⁶⁷

65 ראו למשל הלוי הורוויץ, תשל"ב, עמ' 63; מנהגים דק"ק וורמיזא, עמ' 23; לצד הספרות ההלכתית עסקו גם שירים וספרי מוסר בתופעת המשחקים [ראו ריבקינד, תש"ו. אני מודה לקלאודיה רוזנצוויג-קופפר על ההפניה לספר ועל הסיוע בהבנתו]. עדות לנורמטיביות של משחקי המזל בחגים ניתן ללמוד גם משורת השיר המיוחס לר' אברהם אבן עזרא, 'המשחק בקובייה': 'בפסח ובסוכה / יבקש הפורים'. הראב"ע אינו מזכיר את משחקי המזל בחנוכה. דומה שאלו החלו לרווח בהשפעת התרבות האירופאית-נוצרית בעת החדשה אשר חגגה את הכריסטמס במשחקי מזל. עוד על השיר ראו להלן בדיון על ר' יהודה אריה מודינה, ועל משחקי חנוכה ראו להלן את העדות מוורמיזא. על עדות מאוחרת יותר מתקופת ההשכלה על ההשפעה הנוצרית על בילוי תרבות הזמן ראו מלאכי, תשנ"ד.

66 ראו לנדמן, 1967, עמ' 307-309, על התפשטות התופעה באירופה, וראו את עדותו של אברהם ב"ר יצחק ענתבי (המאה השמונה עשרה – תשע עשרה) על התפשטות התרבות של משחקי המזל בחלב, טוריה, בספר חכמה ומוסר, פרק ב [מהדורת מכון הכתב, עמ' לב-לג].

67 בין משחקי החנוכה הלך ותפס מקום של כבוד – הסביבון. מקורו של הסביבון אינו ברור. יש שניסו לראות בו משחק קובייה שמוצאו במזרח הרחוק, ויש שטענו שמקורו בתרבות הרומית. הוא מוכר בתפוצה עולמית רחבה ביותר מימי הביניים. הסביבון אינו אלא מעין קוביית הימורים בת ארבע

הגרלות קהילתיות

משחקי מזל מסוג אחר אשר זכו בדרך כלל ללגיטימציה רחבה גם מבחינה הלכתית הם הגרלות קהילתיות. הגרלות אלו יזמו פעילים נורמטיביים בקהילה, והן שימשו (ומשמשות עד היום) לגיוס כספים לצרכים קהילתיים, בהם גם לצורכי קדושה.⁶⁸ בדרך כלל לא נתפסו הגרלות אלו כמאיימות על הסדר הציבורי ולא ככאלו אשר עלולות לסכן את הקהל בהתפתות להימורים; ואף במקום שמועלה חשש זה – ההנחה היא שעדיף לתעל את הנטייה המשחקית לטובת צרכים קהילתיים מלהניח לחברי הקהילה לבזוז את כספם במשחקי הימורים. ניתן לראות בכך רתימה של הצידוק המשחקי לשימושי גורל באופן רציונלי. הגרלה קהילתית אינה נעשית כדי לספק את הנטייה המשחקית, אלא משמשת כמעין מיסוי עקיף לצורך מילוי הצרכים הקהילתיים.⁶⁹

הגרלות מסוג זה עוררו בעיית התמודדות עם יוזמות פרטיות של הגרלות לצרכים פרטיים או של קבוצת אינטרס קהילתית כזו או אחרת. במקרה זה היה היחס להגרלה סבלני פחות, ולעתים הטילו קהילות 'חרם קהל' כולל על כל סוגי ההגרלות, ובכך נמנעו גם הגרלות קהילתיות.⁷⁰

ר' יהודה אריה מודינה דה ונציה – היהודי המצחק

על רקע הגישה השלילית למשחק בכלל, ולמשחקי מזל בפרט, בולט בחריגותו ר' יהודה אריה מודינה (1571-1648). חייו של ריא"ם, סגנון כתיבתו, הרטוריקה שלו ותוכני הגותו מהווים דגם לחיי משחק ולמשנה משחקית מזווית יהודית, כפי שכתב צבי אדלמן: 'דומה שחיי ריא"ם כמעט על כל היבטיהם היו קשורים למשחק: לא רק ההימורים, אלא גם

פאות המסתובבת על ציר. הסימונים שעליה סימנו את תוצאות הזכיה. המשחק בסביבונים רווח בכמה ממדינות גרמניה בחג המולד. דומה שמנהג זה עבר 'ג'יר' והתיבות פוענחו מחדש כך שתעדנה על הנס הגדול שאירע בחנוכה. מורי הלכה, ובעיקר ראשי חסידויות שונים, התירו את המשחק גם ליהודים בליל ה'ניטל', הוא ליל חג המולד (Natale Domini). אולם, אותו מנהג עירום עצמו נשא כעת משמעות חדשה. לאור ההימנעות מלימוד תורה חגגו יהודים שונים את ה'ניטל' – לעתים בהשראת אטימולוגיה עממית שראתה ביום זה את יום פטירתו של ישו – בשחוק של מזל שלא היה מקובל בשאר ימות השנה וציין 'ליצנותא דעבודה זרה'. כך, דומה שהקרבה בין חג המולד לחנוכה, בדומה למנהגים אחרים שנעים בין החגים, תרמה להתפתחותו של הנוהג הרווח לשחק בו במשחקי מזל. עוד על כך ראו גרונואלד, תשי"ז, עמ' 225-226; בר און, תשע"א.

68 ראו דוגמאות לרוב אצל הרצוג, תשס"ג; לנדמן, 1967, עמ' 310-311.

69 דיון עקרוני יותר על היתרונות וההתנגדויות לגישה זו ראו בפרק הראשון. מעניין לציין שבעלי הלכה בני זמננו אינם מזכירים כלל שיקולים מקרו-כלכליים בנושאים אלו. לדיוניהם ראו מרצבך, תשס"ט, עמ' 145-151.

70 ראו לנדמן, 1967, עמ' 309-310.

הריקוד, המוזיקה, החידות, משחקי המילים, השירה ואפילו השו"ת.⁷¹ בחיבוריו הרבים ריא"ם פורש בפנינו יחס חי, ססגוני ורב מתחים ביחס למשחקי גורל. אהבה ושנאה, התמכרות וגמילה, אישור ודחייה של המשחק משמשים אצלו בערבוביה. ריא"ם, מהמר כפייטי, חושף את המתחים הקיימים בחברה היהודית בוונציה בפרט, ובאיטליה של שלהי הרנסנס בכלל, ביחס למשחקי גורל. הגותו של הוגה יוצא דופן זה מציגה את הפן המשחקי של הגורל במלוא ססגוניותו.

כבר בגיל שלוש עשרה⁷² חיבר ריא"ם קונטרס קטן, 'בשבח ובגנות המשחק',⁷³ בשם 'סור מרע'. החיבור מעיד על רוחו המשחקית. הוא ערוך כמשא ומתן רווי הומור בסברה ובהלכה על חיי משחק. בפתח הדיאלוג מוצגים 'שני בחורים חברים יודעי דעת ומשכילים בכל חכמה, אשר יחדיו שקדו על דלתות הלמוד ויחדיו היו תמים, כל הימים יתלכדו ולא יתפרדו, שם האחד אלדד ושם השני מידד' (סור מרע, עמ' 11). דומה שבחירת שמות הדוברים בספרון זה רומזת למדרש על בחירת שבעים הזקנים והישארותם של אלדד ומידד בקלפי, שעסקתי בו בפרק הקודם. כך, באמצעות בחירת שמות גיבוריו, ריא"ם רומז ל'מדרש גורל' מסורתי. אלדד בחר להקדיש את חייו ללימוד תורה, ואילו מידד הפך למהמר. במהלך החיבור אלדד מנסה להניא את מידד מן ההימורים. תחילת הדיאלוג בפגישה מקרית בין השניים המתרחשת מיד לאחר שמידד איבד את כספו במשחק מזל. לתוכחת האוהב של חברו המודאג מידד משיב באופן מפתיע:

ידעתי אהבתך לי, אך כי התערבת בין עמי הארץ אשר הסכימו לבזות ולתעב דבר הצחוק הזה, עד כי אב ואם לא יחלו לאל על בניהם לבלתי יהיה שופך דם האדם, רועה זונות, או שותה בקנקן, כי אם שלא יהיה צחקן. וצר לי מאוד עליך יכוסה ממך, כי לא לבד שקר בפיהם לגדל רבתו רעה, כי אף אלהים חשבו לטובה ולתועלת ברואיו. (מודינה, סור מרע, עמ' 13)

מידד חותר בתשובתו תחת המסורת ההלכתית שעליה עמדתי לעיל; המתנגדים לגורל אינם תלמידי חכמים אלא עמי הארץ; הוא רומז בדבריו להסכמה הקהילתית להתנגד למשחקי מזל המתבטאת ככל הנראה גם בחרמות הקהל ומעיד, אגב אורחא, על הדימוי

71 אדלמן, תשס"ג, עמ' צב. אדלמן אינו מתייחס בהמשך המאמר למקום המרכזי בחייו שתפסו משחקי המזל; עוד על ריא"ם, משנתו ופועלו בתחומים שונים ראו אדלמן, 1985; פישמן, 1997; רוזנצווייג, תשל"ב; דואק, 2011, והמאמרים השונים בכרכים שהוקדשו לו ולהגותו בעריכת כהן, 1988; מלכיאל, תשס"ג.

72 כך מעיד ריא"ם על עצמו בשו"ת 'זקני יהודה', עט, ובספר 'חיי יהודה' [מהדורת קארפי, עמ' 74]. החיבור מעיד על ידענות מופלגת וכישרון כתיבה שקשה להלמם לילד בן שלוש עשרה, אולם אם ניתן אמון (כפי שאכן עושה בונפיל, תשנ"ד, עמ' 107) בדיווחו של ריא"ם על יכולתו לקרוא את ההפטרה בגיל שנתיים וחצי לא נתמה על חיבור זה.

73 כך ריא"ם מכנה את חיבורו ב'חיי יהודה', שם, אולם בעמ' 86 הוא מתארו כחיבור המגלה את רעת הצחוק, והוא חזר ונדפס תחת שמות שונים.

השלילי של המשחקים בקובייה בעיני החברה הנורמטיבית. עצם קיומו של הדיאלוג (שנכתב על ידי נער בן שלוש עשרה) והדברים המושמים בפיו של מידד מעידים, אגב אורחא, על התפוצה הרחבה של משחקי ההימורים וההתמכרויות בחברה היהודית באיטליה. מכאן ואילך מידד הולך וטוען לכשרותו של מוסד ההימורים וסותר את טיעוניו של חברו אחד לאחד. כנגד טענותיו המוסרניות של חברו הקורא לו לבחור במקצוע יציב ולעסוק ביישובו של עולם במקום לשים את כספו על קרן הצבי הוא משיב: 'טוב מלא כף נחת הצחוק הממלא יד האדם בקלפים וקוביאות, ממלא חפנים עמל רוכבי ימים אשר יעמולו לרוח לראות אם מצפון יאתה, ממזרח או ממערב' (שם, עמ' 21).

ההימורים כשרים ככל מוסד אחר לרווח כספי, טוען מידד. סכנת ההתרוששות במקצוע כשר זה אינה שונה במהותה מסכנות הקיימות בכל מקצוע אחר, ומוסיף טיעון תאולוגי של ממש לתמיכתו בלגיטימיות של משחקי המזל: 'הצחוק [...] צדיק וישר הוא, אין בו ספק חלול כי אם טוב וישר בעיני האלהים לקבותו משם, או ישלח לו את הברכה' (שם, עמ' 24). המהמר מפקיד את גורלו בידי אלוהים ומשקף אמונה דתית. כשאלדד מתקומם ומציג בפניו את המסורת הרואה בשלילה את אישיותו הדתית של המשחק, מידד עונה בהומור בסגנונו של קהלת:

יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט. וראיתי אני יום אתמול אדם אחד אשר אבד ארבע מאות זהובים ובכל זאת לא פתח את פיהו ולא קילל את יומו, רק פעם אחת אמר: 'אתה השם הצדיק', וגם הכרתי איש אשר שמע כי באה התבואה בזול והוא היה סוחר דגן ותירוש ועלה לראש הגג ונפל ומת.

(שם, עמ' 27)

וכשזה מציג לו את המסורת ההלכתית הרחבה האוסרת לשחק, עונה לו מידד בפלפול הלכתי שמסתכם בהלצה נוספת המתארת את הפסיקה ההלכתית כ'עצה טובה' למהמרים:⁷⁴

לבך אל ימהר להשיבנו מההיא דסנהדרין פרק 'זה בורר' כי גם מעיני לא נסתרה, וידעתי כי עליה סמך כל פוסק אשר דבר רע על הצחוק [...] ובאמת עצה טובה קא משמע לן יכתבוה הצחקנים על לבם תמיד, כי לא טוב לצחוק באמנה בלי מעות על הדף בשום אופן.

(שם, עמ' 30-32)

ריא"ם הצעיר מגלה כאן בקיאות בשיטת בעלי ההלכה הראשונים והאחרונים שפסקו לאסור מדין אסמכתא משחק 'באמנה'.⁷⁵ במקרה שבו החליפין אינם מוגדרים באופן ממשי

74 'עצה טובה' הוא ביטוי הלכתי שמציין קולה הלכתית, תוך פירוש המקור הנדון כהמלצה ולא כחובה הלכתית. ריא"ם משתמש כאן במשמעות זו ומיישם אותה מיד לחיי המהמרים.

75 ראו בסוף תוספות עירובין פב ע"א ד"ה 'אמר ר' יהודה', במרדכי לסנהדרין כד ע"א וכן בשלטי הגבורים

אלא מותנים בהסכם שבעל פה בין הצדדים ישנה בעיית קניין הלכתית, ומשום כך חל איסור גזל דרבנן. בוירטואוזיות מרשימה ריא"ם מפרש הלכה זו כהמלצה למהמרים לסרב למשחק מבלי שהכסף יונח על השולחן. כך הוא הופך את הדין למעין 'הלכת מהמרים' מצחיקה הנותנת לגיטימציה לתופעה. מידד אף מחזק את דבריו על סמך מעשי רב:

וכבר שמענו חדשים גם ישנים מקדמונינו היו חכמים ונבונים ולא נמנעו מלצחוק, לא אשא שמותם על שפתי, כי לא יאות, ומעשים בכל יום עינינו רואות יודעי ספר ומביני מדע, לא יקפדו על זה ויקומו לצחק,⁷⁶ דגליא להון מסקנא דהלכתא. (שם, עמ' 32)

לא ברור האם אכן הכיר ריא"ם דמויות מופת ששיחקו בגורל, אך בוודאי אין זה מן הנמנע שבסביבתו רוויית המשחקים ראה ריא"ם גם תלמידי חכמים שלא נמנעו כלייל ממשחק חובבני. על כל פנים, מידד נטרל את ההסתייגות ההלכתית ותיאר את משחקי המזל כמותרים על פי ההלכה וכמנהג נורמטיבי של גדולים וטובים. את טיעונו הוא מסיים בדרשת כתוב מתלוצצת הרומזת על הקלפים והקוביות:

סוף דבר המצחק ובפרט בקלפים ובקוביות, ידו בכ"ל וי"ד כל בו" – בכל בגימטריא נ"ב, והקלפים הכי הוו, וי"ד עם המלה כ"א, ונקודות הקוביות כך המה. גם כי ממנו נוכל ללמוד וללמד, עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת.⁷⁸ (שם, עמ' 33)

כשאלדד מנסה לגייס כמקור סמכות לאיסור הצחוק שיר בגנות הצחוק המיוחס לראב"ע או לרד"ק,⁷⁹ מידד כופר בייחוס וממהר להמציא שיר נגדי באותו משקל:

על הרי"ף למשנת הפסולים בסנהדרין. בסור מרע, עמ' 30-32, מידד מפלפל בשיטת הראשונים והאחרונים (ובייחוד עומד על הסתירות לכאורה בדברי הרמב"ם שהצבעתי עליהן לעיל), מגיע למסקנה 'הלכתית' שאין בהימורים רגילים מדין אסמכתא ומביא את הראשונים והאחרונים האוסרים רק את 'המשחק באמנה'.

76 שם' לב, ו. האופי המשחקי של הצגת הדברים של ריא"ם בא לידי ביטוי גם בהרמזים לפסוקים. כאן (כמו גם בצייטטה הבאה) הוא בוחר פסוקים בעלי הקשר שלילי מובהק ומשבץ אותם במהלך הטיעון בזכות המשחק.

77 בר' טז, יב. כאמור, גם בדרשה הלצה זו הפן המשחקי בולט. מלבד האופי הפרודי של תליית נושא זה בפסוקים, הפסוק שנבחר כדי להיות מליץ יושר למשחק הוא בעל קונוטציה שלילית ומכוון במקורו לישמעאל, 'פרא אדם'.

78 מי' ו, ח.

79 כך לפי דברי ריא"ם עצמו (שם, עמ' 35). מידד כופר בזיהוי זה מטעמים אמנותיים; משקלו של השיר – לדעתו – אינו תואם את כתיבתם של משוררים איכותיים, ואכן כפי שכותב דוידסון, 1970, עמ' 168-169, אין לייחס את השיר אף לא לאחד מהם, וראו שם את ההפניות השונות לגרסאותיו ואת התוספות שנספחו לו בתפוצות השונות.

בגנות הצחוק / מיוחס לראב"ע או לרד"ק	בשבח הצחוק / ר' יהודה אריה מודינה
מצחק בקוביא / מכתו טריה	מצחק בקוביא / מלאכתו נקיה
ואחריתו שאיה / יקולל בשערים.	וכוסו רויה / בכל ⁸⁰ איש שערים.
יפזר ממונו / ויוסיף על עונו	ואם טוב לקונו / לאבד להונו
ומורד בקונו / בשבועת שקרים.	היות זה עונו / באמרי שקרים.
ויחשוב כי ירויח / לעולם לא יצליח	ויאבד וירוויח / כסוחר ויצליח
וגם כי יונה אח / וימיו מרורים.	ורגיל להניח / למתוק מרורים.
וילך מעיר אל עיר / מקומו לא יכיר	בלי זה בכל עיר / גדול הון וצעיר
והוא עני וצעיר / מדלג על ההרים.	וצדיק כשעיר / מדלג בהרים.
וישוב עד דכא / בשבר ובמכה	ויראה ברכה / בצחקו בסוכה
בפסח ובסוכה / יבקש הפורים.	ובימי חנוכה / בפסח ופורים.
ראשו פרוע / ובגדו קרוע	מאד רע וגרוע / מנדב לצרוע
ורעתו ידוע / לו ולאחרים.	וזונה, ופרוע / וגוזל אחרים.
ויאכל בחפזון / בלא ברכת מזון	אוכל בחפזון / ושתוף במזון
ולא ימצא רוזן / בעיני כפורים.	ועומד ברזון / ביום צום ⁸¹ כיפורים.
וכל אנשי ביתו / יהיו שונאים אותו	צחוק זה ודתו / גדולה מלאכתו
ויעשו יום מותו / בשמחה ובשירים.	יהי איש בריתו / בשמחה ושירים.

תפנית מפתיעה מתרחשת בסוף החיבור. משהפסיד בוויכוח, נואש אלדד מלהוכיח את גנות הצחוק. הוא משביע את מידד שיחווה את דעתו הכנה על הצחוק. בפרק מסיים זה מידד חוזר ומודה בכל טענותיו של אלדד וטוען שכל טיעונו היו רק תרגיל לחידוד המחשבה. הכול היה בצחוק.

על האופי המשחקי של יהודה אריה מודינה

תקש מאד אמי בלדתה, ובצאתי [...] אחורי כלפי חוץ, נהפכו עלי בלהות גם מאז.
(מודינה, חיי יהודה, עמ' 37)

מהודאת בעל הדין שבסוף החיבור 'סור מרע' עולה שגם ריא"ם מתנגד למשחק ולהימורים. אולם בחינה מדוקדקת יותר של הגותו של ריא"ם, של דרכי הרטוריקה שלו ושל משנתו הדתית, יעלו לפנינו את דמותו של היהודי המשחק במלא ססגוניותה. בדומה לכן זמנו המפורסם, רבלה, אשר כל שאיפתו היא 'לשחק בדברים ובריבוי התפיסות האפשריות ולמשוך את הקורא, הרגיל לתפיסות מסוימות, באמצעות מערבולת התופעות, אל הים הגדול של העולם, שבו אפשר לשחות דרך-חירות גם לקראת כל סכנה' (אוארבך, תשכ"ט, עמ' 200), גם מודינה חורג בדפוסי חייו ובחיבוריו מן התבניות המעמדיות והמוסרניות המאפיינות את בני זמנו. עצם הטיעון בעד המשחק שבחיבור 'סור מרע' וניצחונו של

80 במודינה, דיוואן ו [מהדורת ברנשטיין, עמ' 54]: 'בכף', וכך צריך להיות.

81 בדיוואן (שם): 'כענש כפורים'.

המהמר בוויכוח מושכים את הקורא 'אל הים הגדול של העולם' – כלשונו של אוארבך – ופותחים בפניו אופציות משחקיות. החיבור כולו הוא משחק חופשי בחומרים ההלכתיים והספרותיים. משקלם של הטיעונים בעד המשחק בחיבור עולה לאין ערוך על ההסתייגות שבסופו אשר לכל היותר עשויה ליישב את דעתם של קוראים שמרניים. הסגנון המשחקי של החיבור, הטוען לטובת המשחק ומסתייג ממנו, מעורר חשד בדבר הזדהותו של הכותב. יותר מחשש קל מתגנב ללב הקורא שהמחבר לועג לבני דמותו של אלדד ולתפיסותיהם השמרניות, המבקשות לאסור את השימוש בגורלות.

חשש זה זוכה לאישור כשמתברר שרטוריקה זו אופיינית לריא"ם. שנים לאחר חיבור 'סור מרע' כתב ריא"ם חיבור הכולל שני ספרים – 'קול סכל' ו'שאגת אריה'.⁸² 'קול סכל' מכיל ביקורת, אף היא ססגונית ביותר, על היהדות הרבנית. את ספר 'שאגת אריה' הוא מציג כחיבורו שלו המבקש לתת מענה להתקפות על התורה שבעל פה שבספר 'קול סכל'. גם בחיבור זה קיים חוסר פרופורציה בין ההתקפה על ההשקפות הרווחות שב'קול סכל' לטיעוני ההגנה שב'שאגת אריה'. גם בחיבור זה ברור שריא"ם משכנע בהרבה כמבקר המסורת ולא כמגינה. בפתח החיבור הציג מודינה את ספר 'קול סכל' ככתב יד יחיד במינו אשר נמכר לו על ידי סוחר שפגש במקרה. כתב יד זה והטיעונים הנמצאים בו היו נשכחים לחלוטין אלמלא החליט מודינה להדירו ולהוציאו לאור ולכתוב עליו תשובה. המוטיבציה להוציא לאור את כתב היד כדי לענות על טענותיו עשויה להיות במקומה, אולם החיבור 'קול סכל' מתפרס על פני דפים ארוכים ואילו תשובתו של מודינה על פני שני דפים בלבד.⁸³ אין הוא מתמודד בהרחבה עם הטיעונים התאולוגיים וההלכתיים שב'קול סכל' אלא מפטיר כנגדו בשפה רפה המכבדת את הכותב ואשר אינה אופיינית כלל ללשונו הבוטה של מודינה בפולמוסים שבהם הוא מעורב. הצגה זו של הטיעונים חושפת את משחקו של מודינה עצמו. מודינה נוהג להוציא לאור את טיעוניו שלו מתוך פיהם הספרותיים של מתנגדיו. הוא טורח להציג את הטיעונים הביקורתיים כמשכנעים יותר, ואילו את ההסתייגות מהם הוא מציג בלשון רפה שאין בה כדי לשכנע את הקורא או להפיג את רושםם של הטיעונים שכבר נכתבו.⁸⁴

82 אין כל ספק בכך שמודינה הוא הראשון אשר 'גילה' את 'קול סכל'; אולם, כרגיל במחקר, נחלקו הדעות באשר למחברו של הספר. לסיכומים ודיונים מפורטים בדעות השונות ראו אדלמן, 1985; פישמן, תש"ן; הנ"ל, 1997. פישמן הוכיחה בראיות ברורות את איחורו של הספר ביחס לזמן שעליו מעיד מודינה ועל כך שמקום החיבור המתאים ביותר הוא צפון איטליה, וכי 'שפע העדויות הטקסטואליות... מצביעות על מודינה כמועמד המובהק ביותר לכתבת יצירה זו' (פישמן, תש"ן, עמ' 187). אדלמן, תשס"ג, אף הוא חוזר בו מהיסוסיו הראשוניים ומשער שאכן נכתב על ידי מודינה.

83 נראה ש'שאגת אריה' לא הכיל יותר מאשר שני פרקים קצרים אלו אף על פי שהחיבור נראה כתחילת תשובה, ראו מה שכתב רג"ו, בתוך מודינה, בחינת הקבלה, עמ' 83.

84 המפתח לרטוריקה מתוחכמת זו מצוי בפסקה ב'קול סכל': בחלקו השני של החיבור מודינה מציע 'שלחן ערוך' אלטרנטיבי למסורת היהודית הלקויה. בהתייחסו לאיסור הכשרות של החלב הוא מתאר

לפנינו סוג של משחק, המצאה של טקסט ושל בן שיח המבקר את הנורמות החברתיות ואת השקפות עולמה של החברה שאף המחבר הוא חלק ממנה. מודינה נותן לו במה רחבה לשאת את דברו בצורה ססגונית ומשכנעת. אין מדובר כאן באמצעי רטורי אשר נועד להפיס את דעת השמרנים בלבד. ריא"ם בנה משנה תאולוגית משחקית מקיפה בחיבורו הפסידונימי 'קול סכל'. בפתח חיבור זה הוא מייחס אופי משחקי לאל, המאופיין בדינמיות, גמישות והתפתחות. כשרים אלו הם תנאים ראשונים ליכולת משחקית. לאחר מכן הוא תולה את בריאת העולם ברצונו של האל להשתעשע:

מה שהעלתי אני בחקירתי על זאת הוא, שה' ברא כל העולם להיות לו בו איזה נחת רוח מברואיו שקצתם יכירוהו וקצת יעבדו למכיריו ויהיו לצרכם.
(מודינה, קול סכל [בחינת הקבלה, עמ' 8])

האווירה החצרנית של תחרויות ושעשועים לפני נסיכים ומלכים מושלכת על המסורת הדתית:

וכתובים רבים מורים זה [...] יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו ודומיהם, כמלך בונה ארמון ומעמיד בו משרתים ומשרתים להם וכלים ובהמות לשרת להם, וכלבים קטנים וקופים וחיות, וצפורים וסוסים וכיוצא לעונג שלו פרטי.
(שם)

הכושר המשחקי הוא המציב את האדם כנעלה על שאר היצורים. האדם הוא נזר הבריאה באשר אופיו דינמי, מפתיע ומשעשע יותר מכל הברואים. בכך האדם עולה הן על המלאכים והן על שאר בעלי החיים:

האדם הוא אשר יעלה וירד, ירד ויעלה, ישתנה פעם בפעם בידיעתו בחקירתו ברצונו בחפצו במעשיו בבחירה ורשות הנתון לו אשר עליו נאמר: בצלמנו כדמותנו והוא לבד ישתנה במין מכל המינים [...]
על זה יושב בשמים ישחק כמלך בשר ודם לא יתענג בעבדיו הישרים גם לא במשרתיו הפחותים כי אם בכלב קטן קוף או צפור או סוס פעם יעשה מעשה

את דרכו הרטורית של ר' אברהם נ' עזרא בפירושו לתורה: 'מתוך ויכוחו עם צדוקי אחד כמנהגו לדבר דברי אמת בפי בעל שקר כמה פעמים ודי למבין', וכבר עמד על כך שמואל רג'יו (בחינת הקבלה, עמ' 78). את הסיבה לכתיבה תחת פסידונים הוא מפרט משמו של הכותב הבדוי של 'קול סכל': 'כי לא יכולתי לעצור בבטני צרה רעה כזאת, ואכתוב על ספר ראשי מילין אלה הגם כי ידעתי אם יגלה ויראה ועיני המון הרבנים וראשי הישיבות אשר יחנו על פיהם והן חיהם, יפטררו בשפה כי מין אפיקורס משומד מומר הדובר ככה, יורו חצי האלות והקללות והחרמות לאיש אשר אלה לו, הפוך בה והפוך בה'. לאור עדויות אלו מתוך החיבור עצמו, הוויכוח המחקרי נראה כמלאכותי. דומה שבהערה מוסגרת זו מודינה מסגיר את מקור ההשראה לסגנונו ולדרכו שלו עצמו.

האדם ופעם כבהמה, והגיד זה שלמה בחכמתו ברור [...] ואמר אפלטון האלוהי – האדם שחוק האלוה.

(שם, עמ' 9)

אם כן, צלם אלוהים שבאדם מזוהה עם היכולת לשחק ולהיות שותף פעיל בשעשוע. העיקרון המשחקי התאטרלי מכונן את משולש היחסים אל-עולם-אדם. ממשנה תאולוגית זו ממשיך בעל 'קול סכל' וגוזר את עיקרי האמונה, את האמונה בהשגחה, את הגמול ואת דחיית הגמול לעולם הבא, ומבסיס משחקי זה הוא יוצא להתקפה על האופי כבד הראש, המכביד והמחמיר של היהדות הרבנית ההיסטורית.

כזכות משחקי הימורים בהלכה

המשחק הרטורי מותיר את הקורא מבולבל. מהי דעתו של ריא"ם לאשורה? האם הוא דוגל באופציה המשחקית או שהוא מפתח אותה לשם שעשוע גרדה? תשובה לשאלה זו ניתנת בשו"ת 'זקני יהודה', בתשובה שבה ריא"ם יוצא חוצץ נגד חרם על משחקי מזל ומהמרים שהוטל בוונציה ובמקומות אחרים באיטליה.⁸⁵ בשאלה שהופנתה אליו, ואותה ניסח בוודאי בעצמו,⁸⁶ הוא מעיד על עצמו כך: 'כי כבר נודע בשערים שמך לבלתי היותך מן הצבועים ומאוסרי לגפן עירו'.⁸⁷ הרוח המשחקית של ריא"ם אפשרה לו שלא להתיירא מן הפרושים ואף לא מן הצבועים. הרב שהיה מכור להימורים ושילם את הפסדיו במשחקי מזל בשכר שימושו בקודש והרבצת תורה גייס את כל כובד משקלו ההלכתי כדי לבטל את סמכותם של מטיילי החרם. הוא אינו מסתפק בטענה שאין הגזרה תופסת בדבר שאין הציבור יכול לעמוד בו, אלא מזכיר את דיוניו ב'סור מרע' במסגרת טיעוניו נגד האיסור. כאן, הטיעונים שנכתבו 'בצחוק' בספרון שחיבר בילדותו משובצים בשקלא וטריא ההלכתית ומשמשים כבסיס לפסיקה המתירה הימורים. כאשר אחד הרבנים מעז לערער על סמכותו ההלכתית בשל היותו מהמר, בטענה 'כי אין לחוש לדברי, כי חכמתי רבה לצחוק מלכתוב', מגיב מודינה באירוניה עצמית רווית הומור:

85 ללשון החרם ותרגומו ראו בהערות של סימונסון על אתר, בה הוא מפרט גם את סוגי המשחקים המדוברים. על סמכות החרם, תפקיד המפתח של הרבנים והמתחים הקהילתיים בהקשר זה ראו בונפיל, תשס"ה, עמ' 44-51; על המקרה הנדון כאן ראו שם, עמ' 74-75.

86 על האירוע כתב מודינה ב'חיי יהודה' עמ' 83: 'אדר הש"ץ. נתוכחתי עם אנשי ה'ועד הקטן', ראשי ומנהיגי המדינה, ע"ד הסכמה עשו כבר שתי שנים לאסור כמה מיני צחוקות בגזרת חרם ושמטא. ולא לשבח הצחוק, אלא להראות שלא היה כח בידם ולא היה להם להחרים על כך ולהביא רבים לתקלת מכשול, עשיתי פסק יפה וחזק, והדפסתי אותו בעט עופרת ואשלחהו בכל תפוצות ישראל'. בדברים אלו מודינה מעיד שדובר בוויכוח פנים-קהילתי שנערך ביזמתו שלו, שהוא כתב את הפסק ושאר טרח לעשות לו פומבי באמצעות שליחתו ל'כל תפוצות ישראל'.

87 זקני יהודה, עח [מהדורת סימונסון, עמ' קב].

מי יתן והיה כן. אלא צר לי כי הדברים בהפך היו. כי בצחוק הפסדתי לחמישים, ובמכתב חכמתי אני אז יותר, כי הרווחתי למאות [...] כי אם נסכלתי ואשגה, כל יגיעי לא ימצאו לי עון־אשר־חטא [...] אשר חזרתי על כל המקרא ולא מצאתי בשס"ה לאוין לאו ד'לא תצחק', אבל מצאתי לאוין אחרים, ולעת הצורך אדע להדקם ולהלמם היטב לכל איש ריבי ופוגם בכבודי.
(אגרות ריא"ם [מהדורת בוקסנבוים, עמ' 188])

'הממני והורידני לארץ' – קינתו של המהמר המכור
לכל אורך כתיבתו, ריא"ם אינו מטשטש את הפן הטרגי שבהתמכרות להימורים. חיבורו האוטוביוגרפי 'חיי יהודה' הוא קינה מתמשכת על צרות נפשו. רבות מהן קשורות קשר הדוק להיותו מכור להימורים.⁸⁸ אולם, התמכרותו של ריא"ם לא גרמה לניכור עצמי או למלחמת יצר סגפנית. מודינה כואב את כישלונותיו הנשנים להיגמל, אך לא מתוך תודעת חטא אלא מתוך הדגשה של חולשת הרצון המאוד אנושית שלו. למותר לציין שריא"ם אינו מתגאה בנטייתו להמר. כפי שהראיתי בדיון על גורלות משחק בפרק הראשון, באופן אבסורדי חיהם של המהמרים המכורים מגלמים את ההפך הגמור מן המשחק. היסוד הבולט ביותר במשחק הוא החירות; אולם המהמרים כלואים, חסרי חירות. בניסיונו של ריא"ם למצוא סיבה לחולשת הרצון הוא תולה את חזרתו הכפייתית להימורים במזלות:

כוכבי השמים וכסיליהם, אשר נתנם אלקים בשמים לממשלת התחתונים ולהנהיגם כמו סבות שניות, תמיד היה בדעתי כי אין גם אחד יכול להמלט מכחם, ואין נסתר מחמתם. והגם כי יטו ולא יכריחו לגמרי, יש מהם נטייה חזקה בין הקושי וההכרח. זאת היתה לי להכריחני כל ימי חיי לשנות באולת הצחוק, עם כל אשר נפשי ידעה מאד דפיו ורעתו [...] וכמה פעמים הממני והורידני לארץ, ולולא זה הייתי כל ימי שמח בחלקי ועלז באשר חנני ה' מן הדעת וההשכל...
(מודינה, חיי יהודה, עמ' 85-86)

כללו של דבר, הנטייה הכפייתית לשחק היא מחלה השוללת מן המהמר את כושר המשחק, רוצה לומר – את עצם המשחק שבמשחקי המזל. בעוד שכל כתביו האחרים של ריא"ם מאופיינים בחיוניות משחקית ססגונית ויצירתית ומשחקי הגורל עשויים להצטייר מהם כבילוי מהנה ומפתה, הרי שהקינה העצמית של ריא"ם ב'חיי יהודה' יכולה להיקרא רק כמניפסט חינוכי מריר ועגום בכל הנוגע למשחקי המזל.

88 ראו חיי יהודה, עמ' 51, 53-56, (58-59 הימורי יצחק בנו, וכן שם בעמ' 100-101), 61-63, 85-87, 96, 103-102. לסקירה ותיאור של נטייתו להימורים, של תהליך ההתמכרות ושל אופן הכתיבה האישי המיוחד להן ב'חיי יהודה' ראו דיוויס, 1988, עמ' 58-60.

משחקי מזל אינם משחק, או אם נרצה – הם משחק באש. אין פלא אפוא שמרבית התרבויות היהודיות הסתייגו ממשחקי גורל. יחד עם זאת, לא ניתן להתעלם מן התפוצה הרחבה של שימוש בגורל לצרכים משחקיים בחברה היהודית, כמו גם בחברות אחרות.

בחלקו הראשון של הפרק נוכחנו לראות כי במקרא משחקי גורל אינם מופיעים, ונראה שלא רווחו. מימי הבית השני, המשנה והתלמוד אנו עדים להתפתחותה של תרבות הימורים העולה מן הממצא החומרי והטקסטואלי. לתרבות זו שני פנים – של משחקי פנאי ושל עיסוק עברייני. הספרות הרבנית התאמצה לשלול או להגביל את משחקי הפנאי, וכך קשרה אותם עם ימים מיוחדים כגון פורים, סוכות וחנוכה; כדי להתמודד עם התרבות העבריינית הוטלו סנקציות על המשחקים בקובייה שאינם מופיעים בתורה. בימי הביניים התרחבו שימושים מכוונים ורציונליים בהימורים לצורך 'מיסוי מרצון' לצורכי הקהילה. הוויכוח על הלגיטימיות של הימורים לא חדלה מלהעסיק את הספרות הרבנית נוכח מגוון ההזדמנויות וההשלכות החברתיות שלהם.

בחלקו השני של הפרק התוודענו לדמותו הסגונית ולמשנתו המשחקית של הרב יהודה אריה מודינה. ריא"ם כיהן כרבה של ונציה וגילם ברוב כישוריו איש רנסנס. ברוב כישרון הקנה פרשנות משחקית לתרבות היהודית וביטא אותה במפעליו המודרניים ובכתיבתו הדתית: הפרשנית, הפיוטית וההלכתית. הרב המשחק איבד מן החירות המשחקית, שאותה כה אהב, עקב התמכרותו להימורים. יחד עם זאת, הרפלקסיה רווית ההומור, גם על מצבו, הנציחה דמות חריגה בתרבות היהודית שהקנתה פרשנות משחקית מלאה להטלות הגורל.

סיכום: גלגוליו של גורל

ניסיתי להציג תמונה רחבה של שימושי גורל בתרבות היהודית. לאורך שנות העבודה על מחקר זה רבים הרימו גבה כששמעו במה אני עוסק. במבט ראשון נראה להם העיסוק בגורלות כנושא שולי וחסר חשיבות, אך לאחר שיחה קצרה ניצת דמיונם, והם נזכרו במופעים הרבים של הטלות הגורל במקרא, ואף שיתפו בסיפורים אישיים לרוב. עליי להתוודות כי גם אני חשבתי כך כשהתחלתי לחקור את הנושא, אולם עד מהרה הבנתי כי להתחקות אחר הטלות הגורל במסורת היהודית חשיבות רבה להבנת מפנים מכריעים – תאולוגיים, פוליטיים וערכיים – בתרבות היהודית.

חידושו המושגי של המחקר נעוץ באפיונה של הטלת הגורל כ'פעולה עירומה' הזוכה לצידוקים שונים ומתחרים, כפי שנדון בפרק הראשון. דיון מושגי זה מעמת בין צידוקים שונים להטלת גורלות: הרציונלי, המנטי, המשחקי והפסיכולוגי. צידוקים אלו תואמים תאוריות על שהוצעו להבנת התרבות האנושית בכללה: תרבות רציונליות, תרבות נחש, המשחק כיסוד התרבות או העמדת התרבות על יסודות פסיכולוגיים. מבחינה זו, ביכולתו של מחקר מעין זה להעלות תרומה לדיונים מושגיים בחקר התרבות באופן כללי. דומני שגם בדיקתם של מוסדות תרבותיים נוספים כפעולות עירומות בהתאם לצידוקים מגוונים אלו ואחרים עשויה להתברר כפורייה ביותר.

בפרקים האחרים נותחו מופעי הגורל בתרבות היהודית עד שלהי הרנסנס. הפרק השני עסק בניחוש באמצעות גורל. נוכחנו לדעת כי לאורך ההיסטוריה כולה הוקנו משמעויות מנטיות לגורל על ידי משתמשים בגורל, משכתבים של סיפורי המקרא, פרשנים ויוצרי מיתוסים חדשים. גם ראינו כי לצדם מופיעה התנגדות סמויה וגלויה להטלת גורלות. כך הבחנו בהתפתחויות ובשינויים בולטים בתולדות הפרשנות המנטית לגורל. במקרא זכה גורל הנחש לתפוצה רחבה בקרב כל שכבות האוכלוסייה. המקרא מציג את הגורל כמכשיר יעץ ממסדי ורב עוצמה המשמש בהקשרים פוליטיים רחבים: לשיפוט, למינוי, ליציאה למלחמה ועוד, והוא משמש כמוטיב המסמן את המאבק על ההגמוניה בהנהגת העם. שיאו של השימוש המנטי בגורל במקרא בא לידי ביטוי במוסד הכוהני של 'אורים ותומים'. עם זאת, נוכחנו לדעת כי ניתן להבחין במקרא בהסתייגות

הן מן הגורל ההדייטי והן מן הגורל הכוהני, הסתייגות אשר העלימה את מוסד האורים והתומים בשלב קדום בהיסטוריוגרפיה הפנים־מקראית.

התוודענו לתיאורים נרחבים של שימושי גורל מנטיים בספרות בית שני. על רקע זה התבלטה בייחודה ספרות קומראן, שבה הפך הגורל ממכשיר ראי למושג ערך. במסגרת זו הופקעו שימושי של הגורל מידי אדם וניתנו ביד האל. היבטים נוספים של תמונה מיתית זו נבחנו בפרקים הבאים. לעומת זאת, מספרות חז"ל עולות מגמות שונות ביחס למנטיקה בכללה, ולשימושים מנטיים בגורל בפרט. ראינו כי ניתן להבחין במקורות רבים בשלילה רחבה למדי של האופי המנטי של הגורל המקראי ושל שימושים אקטואליים בגורל; בספרות חז"ל נדחה השימוש בגורל (כמעט) לחלוטין מן הממסד ולא נודע לו מקום – לא ממשי ולא כמושג ערך – במסגרת ההלכה החז"לית.

עקבנו אחר גלגולו של הגורל המנטי בספרות מאוחרת, משלהי תקופת הגאונים ואילך. תוך זיקה מפורשת לשימושי הגורל המקראיים ותוך השפעה ישירה ומובהקת של הספרות המוסלמית לבש נחש הגורלות אופי ספרותי. עקבנו אחר תהליך 'גיוור' של 'ספרי הגורלות' מן המקור היווני והעיבוד האסלאמי למרחב היהודי, ועל האופן שבו ביקשו כותבי הספרים ועורכיהם ליישב את השימוש בהם עם המסורת ההלכתית. עמדנו על הפרדת הרשויות הקטגורית העולה מן הספרים עצמם בין 'ממלכת ההלכה' לבין 'ממלכת המנטיקה', וביקשתי לתאר סוגה זו כ'מנטיקה אדוקה'.

הפרקים הבאים עסקו במופעים של הגורל שבהם לא פורשה משמעותו. הפרק השלישי עסק בבחירי גורל. חלקו הראשון עסק בבחירה אישית, וחלקו השני בבחירה לאומית. חלקו הראשון עסק בתיאורים של הטלות גורל לצורך בחירת אנשים. עמדנו על גורלות־מוות בספרות המקרא והבית השני. נוכחנו לראות כי חלק גדול מן השימושים בגורל לצרכים אלו נתפס החל מן התקופה הפרסית תחת הצידיק הרציונלי. בהקשר זה ניתחתי את תיאוריו של יוספוס פלביוס לגורל כרציונליזם ציני המנצל את הייחוס המנטי כדי לתמרן את קהל הקוראים שלו. לאחר מכן נדונו גורלות המינוי המקדשיים לצורך חלוקת משמרות הכוהנים והלוויים וסדרי העבודה. גם במקרה זה גילינו שהמקורות הקדומים מפרשים את השימוש בגורל תחת הצידיק הרציונלי, וטענתי כי מתוך פירוש רציונלי לגורל עולה השקפה תאולוגית של שוויון כוהני בפני האל. עם זאת, נוכחנו לראות כי כבר בשלב מוקדם היו שניסו לתלות בתוצאת הגורל משמעות מנטית. לאחר מכן גילינו כי לא זו בלבד שהזרם המרכזי בחז"ל לא ייחס חשיבות מנטית לגורל הכוהני, אלא שכתב את סיפורי הכינון והשימוש בו מתוך מגמה אנטי־כוהנית. במקורות מאוחרים יותר נדיר המנהג למנות בגורל בחברה היהודית, אך לאור הופעתו בברית החדשה התקיים מעת לעת בנצרות. בהקשר זה ניסיתי לשחזר את הוויכוח בין פאולוס והכנסייה הקדומה העולה מן הברית החדשה, ואת המתח בין הכנסייה הממוסדת וההיררכית לבין קבוצות גנוסטיות שוויוניות המתבטא בשימוש בגורל לצורכי מינוי.

בוויכוח זה התגלה כיצד הצידיקים השונים להטלת גורל משמשים כלים פולמוסיים בידי הקבוצות השונות.

חלקו השני של הפרק דן במיתוס בחירת ישראל בגורל, והפולמוסים הכיתתיים סביב תיאורו של אלוהים כמטיל גורלות. עמדנו על שורשיו המקראיים של מיתוס זה על רקע תרבות המזרח הקדום והתרבות הקלסית. הועמקה תפיסת הגורל כמושג ערך מרכזי במגילות קומראן, ונפרס המיתוס שלפיו האל מחלק בגורל את 'בני האור' ו'בני החושך'. ראינו כי בספרות קומראן ניתן להבחין בזיהוי של 'בני האור' עם עם ישראל, וכך הורחב מיתוס הבחירה הפרטי לכדי מיתוס לאומי. מיתוס זה בא לידי ביטוי בספרות הבית השני והועצם בשלהי העת העתיקה בפולמוס הגנוסטי-פגאני-נוצרי-יהודי. את הופעתו של המיתוס במדרשים ארץ ישראלים מאוחרים ביקשתי לתלות בהקשר הפולמוסי הרחב; מיתוס בחירת ישראל בגורל אלוהי שירת בצורה הטובה ביותר את הטענה היהודית על אודות הבחירה, בייחוד מול יריבתה החדשה – הנצרות.

הפרק הרביעי דן בחלוקת טובין בגורל. גם כאן הבחנו במגמות מקראיות שונות. לצד מקראות המעידים בבירור על המשמעות הרציונלית שנתלתה בגורל, ישנם מכתמי חכמה ומזמורי תהלים אשר מקנים לו ערך מנטי. עיקרו של הפרק עוסק במשמעות המיוחסת לגורלות הנחלה. מתוך עיון בבעיות טקסטואליות בפרשיות ההתנחלות, ביקשתי לטעון שבמקרא חלוקת הארץ בגורל נושאת דווקא אופי רציונלי באופן בסיסי; אולם במקורות מאוחרים יותר מתגלעת מחלוקת על האופן שבו יש לפרש הן את הפרשיות המקראיות והן חלוקות אקטואליות בגורל, ולצד עמדות רציונליות מיוחסים לגורל הנחלה גם מעשי נסים. לצד הפתרונות הפרשניים לבעיות הטקסטואליות הנוגעות לגורלות הנחלה עמדתי על הפירוש הסמלי לנחלת הגורל העולה מכתבי מדבר יהודה. ראינו כיצד חזרו ופורשו פרשות הנחלה באופן אלגורי מובהק כך שתתאמנה לתאולוגיית הגורל הקומראנית. בעקבות זאת ביקשתי לטעון שטקס המעבר השנתי בברית שנהג ב'עדת היחד' בקומראן משחזר את תהליך המפקד, מעבר הירדן ונחלת הארץ בגורל, ושנגזרו ממנו נורמות קהילתיות מגוונות. בעוד שבקהילה זו הפרשנות האלגורית נקשרה לגזרה הקדומה, בחז"ל היא הדגישה דווקא את חירות הבחירה והאוטונומיה האנושית.

סופו של פרק זה דן בערכן הפרדיגמטי של פרשיות הנחלה בגורל המשתקפת מספרות ההלכה. שוב גילינו שמקורות ארץ ישראלים נוטים יותר לייחוס משמעות מנטית לגורל, ונוכחנו לראות כי דרכם השתקפה בפסיקה האשכנזית, ואילו רוב מסורת הפסיקה הספרדית (בימי הביניים ובעת החדשה) ייחסה לגורל אופי רציונלי יותר. כך, גם זיכוי בנחלות אקטואליות בגורל נתפס במסורת אשכנזית מסוימת כפעולה אלוהית, ואילו במסורת הספרדית הנוהג לחלק רכוש בכלל, ונחלות בפרט, באמצעות גורל התבסס על הממד החזוי-הסכמי ועל אופיו השוויוני של הגורל, כך שהחלוקה בגורל נתפסה כדרך ההוגנת ביותר לפרק שותפויות וליישב סכסוכים ממוניים.

הפרק החמישי עסק בגורלות הפולחניים בעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים. חלקו הראשון של הפרק עסק בעבודת יום הכיפורים עצמה. עמדתי על השינויים ב'דקדוק הפנימי' של הטקס מן המקרא לספרות בית שני וספרות חז"ל. גם בהקשר זה עקבנו אחר הפרשנויות השונות שהוענקו לגורל. על רקע טקסים מקבילים מן המזרח הקדום – ראינו שאם הטקס המקראי הכיל שימוש בגורל, הרי שהוא נשא אופי רציונלי מובהק. באמצעות הדים מספרות הבית השני שחזרתי את התפיסה המנטית שיוחסה לעליית הגורל מן הקלפי ביד ימין, וניסיתי לטעת אותה בהקשרים תרבותיים רחבים יותר. גם במקרה זה ביקשתי לטעון בהכללה כי ניכרת בספרות חז"ל הסתייגות מייחוס חשיבות מנטית לגורל, וכי ניתן לפרש את עיצוב עבודת יום הכיפורים במשנה כפולמוס אנטי-מנטי. ביקשתי להראות כיצד בהשפעת הליטורגיה (ככל הנראה בתקופת האמוראים) קיבל מעמד הגורלות צביון חדש השייך לשדה המשחקי והפך להיות אחד משיאי של היום. טענתי כי מקורה של הנוסחה הליטורגית 'היו כורעים ומשתחוים' נעוץ בהצגת הגורל, שעליו חקוק שם המפורש, בפני העם. בדרך זו זכה העם לחלוק עם הכוהן הגדול את המפגש עם ה' ביום הכיפורים.

חלקו השני של הפרק דן במשמעויות האלגוריות שהוענקו לגורלות יום הכיפורים. בדיון זה השלמתי את תמונת השימוש בגורל העולה ממגילות מדבר יהודה. הראיתי כי בכתבים הקשורים ליום הכיפורים מוצגת הדיכוטומיה בין 'בני אור' לבין 'בני החושך' באמצעות הרמז לגורל השעירים. לאור זאת, שיערתי שמקור השימוש העקבי במונח 'גורל' כדי לציין את הדיכוטומיה החמורה בין המחנות נעוץ בדיכוטומיה שבין ה'שעיר לה' ו'השעיר לעזאזל'.

הפרק השישי והאחרון דן במשחקי גורל. במהלכו ביקשתי לעקוב אחר מופעים משחקיים של הגורל בתרבות היהודית. הדיון החל בחג הפורים הקרנבלי אשר מגילת אסתר תולה בתהפוכותיו של הגורל. לאחר מכן ביקשתי להצביע על חדירת התופעה של משחקי המזל אל התרבות היהודית בהשפעה הלניסטית ורומית. בעוד שבספרות התנאים המשחק בקובייה הוא עברייני מובהק, הרי שמתקופת התלמוד ואילך נוצרת הבחנה בין המהמר המכור לבין שחקנים חובבניים. בהמשך לכך דנתי ביחס השלילי למשחקי המזל בספרות ההלכה והמוסר הרבנית, אך הבחנתי במדיניות פסיקה והנהגה ברמות חומרה שונות בזמן התלמוד ובימי הביניים. ראינו כי בעת החדשה כבשו להם משחקי המזל מקום מרכזי בתרבות הפנאי בחברה היהודית, בייחוד בחגים, וכי תופעת ההתמכרות להימורים רווחה ודרשה התערבות מוסדית של הקהילה. אל מול היחס השלילי המובהק למשחקי המזל בלטה בחריגותה דמותו הססגונית של ר' יהודה אריה מודינה מוונציה אשר פיתח תפיסת עולם תאולוגית והלכתית בעלת אופי משחקי מובהק. ריא"ם – אשר נאלץ להתמודד באופן אישי עם נטייתו הכפייתית להימורים – פרס גישה משחקית גם ביחס למשחקי המזל.

זוהי תמציתם של הדיונים השונים שעלו במחקר זה. אף שבמוקד הספר עומד מונח שאינו נמנה בדרך כלל עם ליבת הערכים או המוסדות היהודיים, הרי שהתמונה הכללית שעלתה כאן היא ששימושי הגורל והמיתוסים שנקשרו בו מילאו מקום מרכזי בתרבות היהודית לדורותיה. הגורל הוא מוטיב קבוע בתרבות היהודית, ומשובץ לעתים קרובות במוקדים מכריעים ביותר בהיסטוריה החומרית והרעיונית, בלב הממסד ובפולקלור. הגורל שימש כמושג ערך מרכזי ביותר בספרות החיצונית, ובייחוד בספרות קומראן, שנדחתה מן הזרם המרכזי בימי הבית השני, אך המשיך לתפקד הן בפועל והן במשמעות סמלית לאורך הדורות. התרבות היהודית היטיבה להדגים את פניו השונים והמגוונים של הגורל, לרוב ולהתווכח על המשמעויות שיש לתלות בו ועל מידת הלגיטימציה של השימוש בו לצרכים שונים. הצידוקים השונים לשימושי גורל היוו עילה לקבלתו או לדחייתו, היוו מנוף ליצירתם של מיתוסים ססגוניים ושימשו כלים רבי עוצמה בפולמוסים שנערכו סביבו.

למרות הניסיון לגעת במגבשים ספרותיים רחבים, נאלצתי – משיקולי היקף המחקר – להותיר הפעם מחוץ לדיון המרכזי את העיסוק בגורל בספרות הקבלה והחסידות. המקורות הרבים בספרות זו דורשים עוד עיון נרחב בפני עצמם. באופן דומה, מתחתי את גבולות הספר עד לשלהי הרנסנס כדי שאוכל לכלול בו גם את הפרק המשחקי שהיה חשוב עבור טיפולוגיית הצידוקים לשימושי גורל. עם זאת, הותרתי מחוץ לדיון את המופעים הרבים מאוד של שימושי גורל בעת החדשה, ובהם פרשיות היסטוריות מרתקות שכללו שימושים ריאליים בגורל לצרכים השונים שהוצגו בספר, דיונים הלכתיים בנוגע לגורלות מסוגים שונים והגות חדשה ומקורית. לאור זאת ברור שמחקר זה אינו סוף דבר בכל הנוגע לחקר מופעי הגורל בתרבות היהודית, אלא רק תחילתו. אני מקווה שיהיה סיפק בידי לחזור ולתקן, להוסיף ולהשלים את המחקר, וכי ימצאו אחרים שיאמצו מתודולוגיות דומות, נושאים דומים ואף נושא זה עצמו, בבחינת 'אין סכין מתחדדת אלא בירך של חברתה'.

רשימת ספרות וקיצורים

כתבי עת וסדרות המזכרים ברשימת הספרות

- BASOR = Bulletin of the American Schools of Oriental Research
CBQ = The Catholic Biblical Quarterly
CBQMS = The Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
DJD = Discoveries in the Judean Desert.
DSD = Dead Sea Discoveries
EI = The Encyclopedia of Islam, 2nd ed. 11 vols.
GCS = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Jahrhunderte
HTR = Harvard Theological Review
HUCA = Hebrew Union College Annual
JANES = Journal of the Near Eastern Society
JBL = Journal of Biblical Literature
JJS = Journal of Jewish Studies
JQR = Jewish Quarterly Review
JSOT = Journal for the Study of the Old Testament
JSQ = Jewish Studies Quarterly
LCL = Loeb Classical Library
OBO = Orbis Biblicus et Orientalis
RQ = Revue de Qumran
SC = Sources Chrétiennes
STDJ = Studies on the Texts of the Desert of Judah
TDOT = Theological Dictionary of the Old Testament
VCS = Vigiliae Christianae, Supplements
VT = Vetus Testamentum
VTS = Vetus Testamentum Supplements
ZAW = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

ספרות מקור

- אבות דרבי נתן, מהדורת ש"ז שכטר, ניו יורק – ירושלים תשנ"ז
 דון יצחק אברבנאל, פירוש על נביאים ראשונים, יפו תשט"ו
 'אייזנשטיין, אוצר המדרשים, ניו יורק 1915 [תל אביב תשכ"ט]
- Origenes, *Homilien zum Hexateuch*, Rufins Übersetzung, II, W.A. Baehrens (ed.), [GCS, 30], Leipzig 1921
- Origenes, *Contra Celsum libri VIII*, M. Marcovich (ed.), [VCS, 54], Leiden 2001
- 'אגרת ר' אברהם בר חייא הנשיא שכתב לר' יהודה בר' ברזילי על שאלה בכלדיים', pp. 24-36, *Festschrift, Adolf Schwarz*, Berlin – Vienna 1917
- מדרש איכה רבה, מהדורת ש' בובר, ווילנא תרנ"ט
- St. Irenaeus of Lyons, *Against the Heresies*, D.J. Unger (tr.), New York 1992
- Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, L. Doutreleau et A. Rousseau (eds.), [SC, 211], Paris 2002
- יהודה אלחריזי, תחכמוני, מהדורת י' יהלום ונ' קצומטה, ירושלים תש"ע
 דניאל אלקומסי, פתרון שנים עשר, ירושלים תשי"ח
- Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, K. Holl (ed.), [GCS, 25], Leipzig 1915
- כתבי אפלטון, תרגם י"ג ליבס, ירושלים – תל אביב תשט"ו
 אריסטו, מדינת האתונאים, תרגם ד' אשרי, ירושלים תשנ"ז
 אריסטו, פוליטיקה א-ג, מהדורת נ' קרשון ור' צלניק-אברמוביץ, תל אביב תשס"ט
- ח"ל בורחס, 'ההגרלה בארץ בבל', בתוך: בדיונות, תרגם י' ברונובסקי, תל אביב תשנ"ח, עמ' 57-63
- ז' בטאי, הבלתי אפשרי, תרגם א' ברק, תל אביב 2005
- במדבר רבה, מהדורת מ"א מירקין, תל אביב תשנ"ח
- ספר בן סירא השלם, מהדורת מ"צ סגל, ירושלים תשי"ט
- מדרש בראשית רבה, מהדורת י' תיאודור – ח' אלבק, ירושלים תשנ"ו
- ד' גרוסמן, סוס אחד נכנס לבר, תל אביב תשע"ד
- דברים רבה, מהדורת ש' ליברמן, ירושלים ת"ש
- F. Dostoevsky, *Complete Letters*, D.A. Lowe (ed.), Ann Arbor 1990
- פ"מ דוסטויבסקי, המהמר: מרשימותיו של איש צעיר, תרגמה נ' מירסקי, תל אביב תשס"ג
- Diodorus of Sicily, *Library of History*, C.H. Oldfather (tr.), [LCL 279], London – Cambridge, Mass. 1946
- אבות דרבי נתן
 אברבנאל, נביאים ראשונים
 אוצר המדרשים
 אוריגנס, דרשות (ברנס)
 אוריגנס, נגד קלסוס
 איגרת ר' אברהם בר' חייא הנשיא
 איכה רבה
 איריניאוס, נגד הכפירות (אונגר)
 איריניאוס, נגד הכפירות (דוטלרו ורוסו)
 אלחריזי, תחכמוני
 אלקומסי, פתרון שנים עשר
 אפיפניוס, פנאריון (הול)
 אפלטון
 אריסטו, מדינת האתונאים
 אריסטו, פוליטיקה
 בורחס, ההגרלה
 בטאי, הבלתי אפשרי
 במדבר רבה
 בן סירא
 בראשית רבה
 גרוסמן, סוס אחד
 דברים רבה
 דוסטויבסקי, איגרות
 דוסטויבסקי, המהמר
 דידורוס מסיציליה,
 ספריית ההיסטוריה

רובו נסים גירונדי, דרשות הר"ן, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים תש"ל	דרשות הר"ן
ספרי הברית החדשה, תרגם פ' דליטש, ירושלים תש"ס	הברית החדשה
ת' הובס, לויטן, או: החומר, הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית, תרגם א' אמיר, ערך מ' לורברבוים, ירושלים תש"ע	הובס, לויטן
הומרוס, איליאדה, תרגם ש' טשרניחובסקי, תל אביב 2000	הומרוס, איליאדה
P. Schäfer (ed.), <i>Synopse zur Hekhalot-Literatur</i> , Tübingen 1981	היכלות, מהדורת שפר
ר' מנחם בן שלמה (המאירי), בית הבחירה למסכת סנהדרין, מהדורת א' סופר, ירושלים תשכ"ה	המאירי, בית הבחירה
הספרים החיצוניים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים, מהדורת א' כהנא, א-ב, תל אביב תרצ"ז	הספרים החיצוניים (כהנא)
היהדות והנצרות בראי הפולמוס הפאגאני: קלסוס – תורת האמת, פורפירוס – נגד הנוצרים, יוליאנוס – נגד הגליילים, מהדורת ד' רוקח, ירושלים תשנ"א	הפולמוס הפגני (רוקח)
ל' ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה ע' אולמן-מרגלית, ירושלים תשס"א	ויטגנשטיין, חקירות
מדרש ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, א-ג, ירושלים תשל"ב	ויקרא רבה
חכמת שלמה, תרגם מ' שטיין, בתוך: הספרים החיצוניים (כהנא), כרך א, עמ' תסג-תקיד	חכמת שלמה
חנוך א, תרגמו א' כהנא וי' פייטלוביץ, בתוך: הספרים החיצוניים (כהנא), כרך א, עמ' יט-כא	חנוך א
חנוך ב, תרגם א' כהנא, בתוך: הספרים החיצוניים (כהנא), כרך א, עמ' קב-קמא	חנוך ב
טקיטוס, גרמניה, תרגם א' שור, ירושלים תרצ"ה	טקיטוס, גרמניה
י' ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשכ"ז	ידין, מגילת המלחמה
י' ידין, מגילת המקדש, א-ג, ירושלים תשל"ז	ידין, מגילת המקדש
ר' ידעיה הפניני, כתב התנצלות, בתוך: שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תיח, בולוניה רצ"ט	ידעיה הפניני, כתב התנצלות
ספר היובלים, תרגם מ' גולדמאן, בתוך: הספרים החיצוניים (כהנא), כרך א, עמ' רטז-שיג	יובלים
בתוך: הפולמוס הפגני (רוקח)	יוליאנוס, נגד הגליילים
פיוטי יוסי בן יוסי, מהדורת א' מירסקי, ירושלים תשל"ז	יוסי בן יוסי, פיוטים
יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים, מהדורת ל' אולמן – י' שצמן, ירושלים תש"ע ²	יוספוס, מלחמת היהודים (אולמן-שצמן)
יוספוס פלאוויוס (יוסף בן מתתיהו), נגד אפיון, תרגם א' כשר, ירושלים תשנ"ז	יוספוס, נגד אפיון
יוסף בן מתתיהו (יוספוס פלביוס), קדמוניות היהודים, תרגם א' שליט, ירושלים תשל"ג	יוספוס, קדמוניות היהודים
יצחק בן שמואל לאמפרונטי, פחד יצחק, ירושלים תשנ"ח	לאמפרונטי, פחד יצחק

- מדרש לקח טוב המכונה פסיקתא זוטריתא על חמשה חומשי תורה, מהדורת ש' בוכר, ווילנא ת"ר
לקח טוב
- D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17*, Leiden 2009
מגילה חיצונית לבראשית
- מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, מהדורת א' קימרון, א, ירושלים תש"ע
מגילות קומראן (קימרון)
- ר' שמואל בן רבי נסים מסנות, מדרש דניאל ומדרש עזרא, מהדורת י"ש לנגה וש' שורץ, ירושלים תשכ"ח
מדרש דניאל
- מדרש רבה, וילנא תרל"ח
מדרש רבה
- מדרש תהלים, מהדורת ש' בוכר, וילנא תרנ"א
מדרש תהלים
- מדרש תלפיות לר' אליהו הכהן, וארשא תרל"ה
מדרש תלפיות
- רד"צ הופמאן (עורך), מדרש תנאים לספר דברים: מלוקט מתוך מדרש הגדול, ברלין תרס"ח
מדרש תנאים לדברים
- מדרש תנחומא הקדום, ירושלים תשל"ב
מדרש תנחומא
- יהודה אריה ממודינה, בחינת הקבלה: חבור כולל ספר קול סכל וספר שאגת אריה למוהר"ר יהודה אריה ממודינה זצ"ל, ונוספו אליהם טענות והערות חקירות ודרושים לברר וללבן כל ענין וענין מאת י"צ רג"ו, ירושלים תשכ"ח
מודינה, בחינת הקבלה
- דיואן לר' יהודה אריה ממודינה, מהדורת ש' ברנשטיין, פילדלפיה תרצ"ב
מודינה, דיואן
- יהודה אריה ממודינה, ספר חיי יהודה, מהדורת ד' קארפי, תל אביב תשמ"ה
מודינה, חיי יהודה
- יהודה אריה ממודינה, ספר סור מרע, ווילנא תרנ"ט
מודינה, סור מרע
- בתוך מודינה, בחינת הקבלה
מודינה, קול סכל
- בתוך מודינה, בחינת הקבלה
מודינה, שאגת אריה
- יהודה אריה ממודינה, שו"ת זקני יהודה, ירושלים תשט"ז
מודינה, שו"ת זקני יהודה
- מונטסקיה, על רוח החוקים, תרגם ע' בסוק, ירושלים תשנ"ח
מונטסקיה, על רוח החוקים
- מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת ח"ש הורוביץ - י"א רבין, ירושלים תש"ל²
מכילתא דרבי ישמעאל
- ב"ש המבורגר, י' זימר וי"מ פלס (עורכים), מנהגים דק"ק וורמייזא לר' יוזפא שמש, ירושלים תשנ"ב
מנהגים דק"ק וורמייזא
- ספר מקבים א, מהדורת א' רפפורט, ירושלים תשס"ד
מקבים א
- ספר מקבים ב, מהדורת ד' שורץ, ירושלים תשס"ה
מקבים ב
- ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים בידי ח' אלבק, ירושלים - תל אביב תשי"ב-תשי"ט
משנה (אלבק)
- H.W. Attridge and E.H. Pagels, 'The Tripartate Tractate', H.W. Attridge (ed.), *Nag Hammadi Codex I [The Jung Codex]*, [Nag Hammadi Studies, 22], Leiden 1985, pp. 272-275
נאג חמדי, הטרקטט המשולש
- פ' ניטשה, כה אמר זרתוסטרא, תרגם י' אלדד, ירושלים תשל"ה
ניטשה, כה אמר זרתוסטרא

פ' ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר, תרגם י' אלדד, ירושלים תשל"ט	ניטשה, לגניאולוגיה של המוסר
סדר עולם רבה, מהדורת ד"ב רטנר, ירושלים תשמ"ח	סדר עולם רבה
סודי רזיא, מהדורת י' קאמעלהאר (בילגורייא תרצ"ו)	סודי רזיא
ט' סטופארד, רוזנקרנץ וגילדנשטרן מתים, תרגם ט' כרמי, תל אביב תש"ן	סטופארד, רוזנקרנץ
Strabo, <i>Geography</i> , VII, H.L. Jones (tr.), [LCL 211], London – Cambridge, Mass. 1966	סטראבו, גאוגרפיה
סידור רב סעדיה גאון, ירושלים תש"א	סידור רב סעדיה גאון
ספר מצות הגדול השלם, ירושלים תשס"ג	סמ"ג השלם
ספר החינוך, על פי הדפוס הראשון ויניציאה רפ"ג, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תש"ן	ספר החינוך
ספר המנהיג לראב"ן הירחי, מהדורת י' רפאל, ירושלים תשל"ח	ספר המנהיג
ר' יוסף אלבו, ספר העקרים השלם, מהדורת מ' זאב (חורב), ירושלים תשנ"ה	ספר העקרים
ספר הרזים, הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשכ"ז	ספר הרזים (מרגליות)
ספר הרזים א-ב, מהדורת ב' רביגר, פ' שפר ואחרים, טובינגן 2009	ספר הרזים (רביגר ושפר)
ספר חסידים על פי כ"י פארמא, מהדורת י' וויסטינעצקי – י' פריימאן, פרנקפורט תרפ"ד	ספר חסידים (וויסטינעצקי-פריימאן)
ספר חסידים, כ"י פארמה H 3280, מבוא: א' מרקוס, ירושלים תשמ"ה	ספר חסידים (כ"י פארמה)
ספר חסידים, מהדורת ר' מרגליות, ירושלים תשי"ז	ספר חסידים (מרגליות)
ספרא, תורת כהנים על פי כ"י רומי המנוקד (66), מהדורת א"א פינקלשטיין, ניו יורק תשמ"ט	ספרא (פינקלשטיין)
ספרי במדבר, על פי כ"י ותיקן 32, מהדורת ח' הורוביץ, ירושלים תשכ"ז	ספרי במדבר (הורוביץ)
ספרי במדבר, מהדורת מ"י כהנא, ירושלים תשע"א, כרכים א-ג	ספרי במדבר (כהנא)
ספרי על ספר דברים, מהדורת א"א פינקלשטיין וח"ש הורוויץ, ניו יורק תשכ"ט	ספרי דברים
מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, מהדורת י' ליכט, ירושלים תשכ"ה	סרך היחד/העדה/הברכות
י' עמיחי, שירי יהודה עמיחי, א-ה, ירושלים ותל אביב תשס"ד	עמיחי, שירים
רבינו אברהם ב"ר עזריאל זצ"ל, ספר ערוגת הבושם כולל פירושים לפיוטים, מהדורת א"א אורבך, ירושלים תשכ"ג	ערוגת הבושם
ר' נתן בן יחיאל הרומי, ערוך השלם, ברלין – וינה תרפ"ז	ערוך השלם
י' קשטרו (מהריק"ש), ערך לחם, קושטנדינא 1718	ערוך לחם
פילון האלכסנדרוני, כתבים, א-ד, מהדורת ס' דניאל-נטף, ירושלים תשמ"ו-תש"ס	פילון האלכסנדרוני
Philo, <i>Works</i> , V, F.H. Colson and G.H. Whitaker (trs.), [LCL 275], London – Cambridge, Mass. 1958	פילון, על החלומות

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת ד' מגדלבוים, ניוארק תשכ"ב ראו לקח טוב	פסיקתא דרב כהנא פסיקתא זוטרתא פענח רזא
ספר פענח רזא, רבנו יצחק בר יצחק הלוי, מהדורת יואל בן חיה יהודית, ירושלים תשמ"ד	פרקי דרבי אליעזר צוואות השבטים
פרקי דרבי אליעזר, מהדורת זכרון אהרן, ירושלים תשס"ה צוואות השבטים, תרגם י' אסטירזיצר, בתוך: הספרים החיצוניים (כהנא), עמ' קמב-רטו	קדמוניות המקרא / פסידו פילון קיקרו, על הנחש
קדמוניות המקרא, ש"א הרטום (עורך), הספרים החיצוניים ז, תל אביב תשכ"ח Cicero, <i>On Old Age; On Friendship; On Divination</i> , W.A. Falconer (tr.), [LCL 154], London 1923	קלונימוס, אבן בחן
קלונימוס בן קלונימוס מארל, אבן בחן, מהדורת א"מ הברמן, תל אביב תשט"ז בתוך: הפולמוס הפגני (רוקח)	קלסוס, תורת האמת רבינו בחיי בן אשר רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה רבלה, גרגנטואה ריה"ל, כוזרי, מקור ריה"ל, כוזרי, תרגום ריינהרט, איש הקובייה רמב"ם, איגרות רמב"ם, מורה נבוכים רמב"ם, ספר המצוות
מדרש רבינו בחיי בן אשר על חמישה חומשי תורה, ירושלים תשי"ח רבינו ירוחם, תולדות אדם וחווה, ונציה שי"ג	רמב"ם, פירוש המשנה רמב"ם, שו"ת רמב"ן, פירושי התורה
פ' רבלה, גרגנטואה ופנטגוראל, תרגם ע' בסוק, תל אביב תשס"ג ר' יהודה הלוי, כתאב אלרד ואלדליל פי אלדין אלדליל, ירושלים תשל"ז ספר הכוזרי לרבי יהודה הלוי, תרגם י' אבן שמואל, תל אביב תשל"ז L. Rhinehart, <i>The Dice Man</i> , New York 1971	רמב"ן, תשובות שאלות ותשובות מן השמים שו"ת יביע אומר שו"ת מהר"ם שכל טוב
אגרות הרמב"ם, מהדורת י' שילת, ירושלים תשנ"ה מורה נבוכים לרבנו משה בן מימון, מהדורת מ' שורץ, תל אביב תשס"ג ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, מהדורת ח"ד שעוועל, ירושלים תשס"א ¹²	
משנה עם פירוש הרמב"ם, מהדורת י' קאפח, ירושלים תשכ"ה שו"ת הרמב"ם, מהדורת י' בלאו, ירושלים תשי"ח-תשכ"א פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, א-ב, ירושלים תשי"ט-תש"ך	
תשובות הרמב"ן, מהדורת ח"ו שעוועל, ירושלים תשל"ה ר' יעקב ממרויש, שאלות ותשובות מן השמים, ירושלים תשי"ז הרב עובדיה יוסף, ספר שאלות ותשובות יביע אומר, ירושלים תשל"ד שו"ת מהר"ם, ירושלים תש"ך	
מדרש שכל טוב על ספר בראשית ושמות, חברו רבינו מנחם ב"ר שלמה ז"ל, מהדורת ש' באבער, ברלין תר"ס-תרס"א	
ב' שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, תרגם ח' וירשובסקי, ירושלים תשס"ג ⁵ תוספתא, מהדורת ש' ליברמן, נויארק - ירושלים תשנ"ג ² תוספתא, מהדורת מ"ש צוקרמאנדל, ירושלים תשל"ה ² תלמוד ירושלמי, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, על פי כ"י סקליגר 3, ירושלים תשס"א	שפינוזה, מאמר תיאולוגי תוספתא (ליברמן) תוספתא (צוקרמאנדל) תלמוד ירושלמי (האקדמיה)

תשובות הגאונים החדשות	תשובות הגאונים החדשות ועמן תשובות, פסקים ופירושים מאת חכמי פרובאנס הראשונים, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה
תשובות הגאונים הקצרות	ספר שאלות ותשובות הגאונים, כולל ארבע מאות תשובות מגאוני קדמאי, כרך א, מהדורת צ' מוסקוביץ, ירושלים תש"ך
תשובות ופסקים	תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, מהדורת א' קופפר, ירושלים תשל"ג

ספרי גורלות מודפסים

(על פי סדר כרונולוגי)

הגורלות מאבומנצור הישמעלי, על פי דרך התכונה עם גורלות מהראב"ע וספר הרפרפות מרב ה"ג, פירארה שט"ז; גורלות המיוחסים לראב"ע (על פי אישים), ויניציאה שצ"ז [הנ"ל, זיטומיר תרכ"ז]; ספר אורים ותומים, דייהרנפורט תפ"א; פוקח עוורים, פירינצי תקט"ו; גורלות המיוחסים לראב"ע (על פי עופות), זיטומיר תרכ"ד; הגורלות (המיוחס לאחיתופל), ירושלים תרכ"ו; חמוי, ספר האח נפשונו, איזמיר תרל"ד [מצוטט ממהדורת בקאל תשמ"א]; גורל אמת, טשראוויץ תרל"ל; חמוי, דבק מאח, ירושלים תרל"ד [מצוטט ממהדורת בקאל תשמ"א]; חמוי, ספר זכר עשה, איזמיר תרל"ז; גורלות החדש, וילנה תרל"ז; חמוי, ספר אביעה חידות, לוורנו תרל"ט; חמוי, ספר לדרוש אלהים, לוורנו תרל"ט; חמוי, ספר נפלאים מעשיך, לוורנו תרמ"א; רפואה וחיים מירושלם, ירושלים תרנ"ב, עמ' ח ואילך; ספר גורל קודש (המיוחס לר' חיים ויטאל), טשערנוביץ תרנ"ט [הנ"ל, ירושלים תר"ע]; ספר גורל העשיריות, ווארשא תרס"ד; ש' איש לפשיץ, סגולות ישראל, אורשווא תרס"ה; נפלאות השם, לעמבערג תרע"ב; ספר גורל האמת, או: גורל עשיריות המיוחס לרב צמח בר מר רב אחאי גאון, קובנה תרצ"ז; בקאל, ילקוט הגורלות זוטא (קונטרס א), ירושלים תשכ"ה; בקאל, ספר גורלות אחיתופל השלם, ספר רפרוף אברים השלם, ספר פרכוס אברים השלם, ירושלים תשכ"ה; בקאל, גורל קודש השלם (המיוחס לר' חיים ויטאל), ירושלים תשכ"ה; בקאל, גורלות הראב"ע השלם וספר השאלות, גורל העשיריות (המיוחס לרב צמח בר מר אב אחאי גאון), ירושלים תשכ"ה; בקאל, גורל קודש (המיוחס לרס"ג), ירושלים תשל"ל; סב"י חוזה, ספר תולדות הרב שלום שבזי זצ"ל, ירושלים תשל"ג; תשעה ספרי סגולות: רפואות וגורלות, ירושלים תשל"ז; שב"א כתר, ספר נחש הנחשת, ירושלים תש"ן (הביא לדפוס י' סאלם); רפאל אוחנה, ספר מראות הילדים, ירושלים תש"ן; חמוי, ספר ימלט נפשו, ירושלים תש"ן; בקאל, ספר העיון (מיוחס לרב חמאי גאון), ירושלים תשנ"ד; בקאל, גורלות אורים ותומים החדש והשלם עם פתרון השאלות, ירושלים תשנ"ה; הגורלות (מיוחס לרס"ג), [אמ"ד] תשס"א; י' כהן, גורל יד יוסף: ספר הגורלות לפי צפונות התנ"ך, ירושלים תשס"ג; מ' אלמגור, ספר אוצרות מלאכים וקונטרס שימושי שרים, הוד השרון תשס"ד; י' סאלם, ספר מגדנים (המיוחס ליונתן בן עוזיאל), ירושלים תשס"ה; פריטים נוספים אצל ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, תל אביב תשי"א.

ספרות מחקר

- אביבי, תשנ"ב
אוהל ש"ם: רשימת כתבי היד אשר באוסף ר' שלמה מוסאיוף, י' אביב"י (עורך), ירושלים תשנ"ב
- אבישור, תשל"ט
י' אבישור, "דרכי האמור"י, הרקע הכנעני-בבלי והמבנה הספרותי, ח' רבין ואחרים (עורכים), ספר מאיר ולנשטיין, ירושלים תשל"ט, עמ' 17-47
- אבישור, תשמ"ה
י' אבישור, 'דגמים ספרותיים בתיאורים ההיסטוריוגרפיים של כיבוש הארץ במקרא ורקעם בספרות המזרח הקדמון', א' מירסקי, א' גרוסמן וי' קפלן (עורכים), גלות אחר גולה, ירושלים תשמ"ח
- אברמסון, תשמ"ה
ש' אברמסון, מפי בעלי לשונות, ירושלים תשמ"ח
- אברמסקי, תשל"ז
ש' אברמסקי, מלכות שאול ומלכות דוד: ראשית המלוכה בישראל והשפעתה לדורות, ירושלים תשל"ז
- אברמסקי, תשמ"ה
ש' אברמסקי, 'היחס לאמורי וליבוסי בספר שמואל - התשתית ההיסטורית והמשמעות האידיאית', ציון נ (תשמ"ה), עמ' 27-58
- אגם-סגל, תשס"ה
ר' אגם-סגל, 'בין אי משוא פנים ליחסים אישיים, מתח בין עקרונות ומתח בין אנשים', עיון נד (תשס"ה), עמ' 223-232
- אדליה, 1983
G. Adeleye, "The Purpose of "Dokimasia", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 24 (1983), pp. 295-306
- אדלמן, תשס"ג
צ' אדלמן, 'ר' יהודה אריה מודינה, האדם המשחק ו"קול סכל"', ד' מלכיאל (עורך), אריה ישאג, ירושלים תשס"ג, עמ' צא-קו
- אדלמן, 1985
H.E. Adelman, *Success and Failure in the Seventeenth Century Ghetto of Venice: The Life and Thought of Leon Modena, 1571-1648*, Ph.D Dissertation, Brandeis University, 1985
- אדלמן, 2009
R. Adelman, *The Return of the Repressed: Pirqa de-Rabbi Eliezer and the Pseudepigrapha*, Leiden and Boston 2009
- אהרוני, תשל"ו
י' אהרוני, כתובות ערד, ירושלים תשל"ו
- אהרנברג, 1927
Ehrenberg, 'Losung', *Real-Encyclopedie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. 13, Stuttgart 1927, pp. 1451-1504
- אוארבך, תשכ"ט
א' אוארבך, מימוזיס, תרגם ב' קרוא, ירושלים תשכ"ט
- אוחנה, תש"ן
ח"ר אוחנה, ספר מראה הילדים, ירושלים תש"ן
- אוטוסון, 1984
P.G. Ottoson, *Scholastic Medicine and Philosophy*, Napoli 1984
- אולד, 1978
A.G. Auld, 'Textual and Literary Studies in the Book of Joshua', *ZAW* 90 (1978), pp. 412-417
- אולד, 1980
A.G. Auld, *Joshua, Moses and the Land*, Edinburgh 1980
- אולד, 1984
A.G. Auld, *Joshua, Judges and Ruth* (DSB), Edinburgh and Philadelphia 1984
- אולמן-מרגלית, תשע"א
ע' אולמן-מרגלית, 'לזהותן, וזהוין וקיומן של כתות: "הכהנים בני צדוק", האיסיים והמגילות', קתדרא 139 (תשע"א), עמ' 31-54
- אולמן-מרגלית, 2006
E. Ullmann-Margalit, 'Big Decisions: Opting, Converting, Drifting', A. O'Hear (ed.), *Political Philosophy*, Cambridge 2006, pp. 157-172

- E. Ullmann-Margalit and S. Morgenbesser, 'Picking and Choosing', *Social Research* 44 (1977), pp. 757-783, **אולמן-מרגלית ומורגנבסר, 1977**
- D.E. Aune, 'Charismatic Exegesis in Early Judaism and Early Christianity', J.H. Charlesworth and C.A. Evans (eds.), *The Pseudepigrapha and Early Biblical Interpretation*, Sheffield 1993, pp. 126-150, **און, 1993**
- ב' אופנהיימר, 'רעיון בחירת ישראל במקרא', ש' אלמוג ומ' הד (עורכים), רעיון הבחירה, ירושלים תשנ"א, עמ' 17-40, **אופנהיימר, תשנ"א**
- J. Oppenheimer, *Private Demons: The Life of Shirley Jackson*, New York 1988, **אופנהיימר, 1988**
- א"א אורבך, 'הלכה ונבואה', תרביץ יח (תש"ז), עמ' 23-27, **אורבך, תש"ז**
- א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"א, **אורבך, תשל"א**
- א"א אורבך, 'משמרות ומעמדות', תרביץ מב (תשל"ג), עמ' 304-327, **אורבך, תשל"ג**
- א"א אורבך, מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים ב, ירושלים תשמ"ח, **אורבך, תשמ"ח**
- A.A. Orlov, *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Leiden 2009, **אורלוב, 2009¹**
- A.A. Orlov, 'Eschatological Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham', *Scrinium V* (2009), pp. 79-111, **אורלוב, 2009²**
- A.A. Orlov, *The Atoning Dyad: The Two Goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham*, Studia Judaeoslavica, 8; Leiden 2016, **אורלוב, 2016**
- ש' אחיטוב, 'עזאול', אנציקלופדיה מקראית, ו, ירושלים תשל"ב, עמ' 114-115, **אחיטוב, תשל"ב**
- ש' אחיטוב, 'עתיד, הגדת עתידות', אנציקלופדיה מקראית, ו, ירושלים תשמ"א, עמ' 416-421, **אחיטוב, תשמ"א**
- ש' אחיטוב, מקרא לישראל: יהושע, תל אביב וירושלים תשנ"ו, **אחיטוב, תשנ"ו**
- S. Ahituv, 'Land and Justice', B. Uffenheimer et al. (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*, Sheffield 1992, pp. 11-28, **אחיטוב, 1992**
- S. Iwry, 'New Evidence for Belomancy in Ancient Palestine and Phoenicia', *Journal of the American Oriental Society* 81 (1961), pp. 27-34, **איברי, 1961**
- מ' אידל, "'המחשבה הרעה" של האל', תרביץ מט (תש"ם), עמ' 356-364, **אידל, תש"ם**
- מ' אידל, החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה, ירושלים תשמ"ח, **אידל, תשמ"ח**
- מ' אידל, פרקים בקבלה נבואית, ירושלים תש"ן, **אידל, תש"ן**
- מ' אידל, קבלה: היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג, **אידל, תשנ"ג**
- מ' אידל, 'יהדות, מיסטיקה יהודית ומאגיה', מדעי היהדות 36 (תשנ"ו), עמ' 25-40, **אידל, תשנ"ו¹**
- מ' אידל, גולם: מסורות מאגיות ומיסטיות ביהדות על יצירת אדם מלאכותי, תרגם ע' מאיר-לוי, ירושלים ותל אביב תשנ"ו, **אידל, תשנ"ו²**
- מ' אידל, 'מטטרון: הערות על התפתחות המיתוס ביהדות', ח' פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 29-44, **אידל, תשנ"ז³**

- מ' אידל, החסידות: בין אקסטוזה למאגיה, תרגם ע' ידן, ירושלים ותל אביב תשס"א **אידל, תשס"א**
- מ' אידל, מקובלים של לילה, ירושלים תשס"ו **אידל, תשס"ו**
- M. Idel, *Absorbing Perfections: On Kabbalah and Interpretation*, New Haven 2002 **אידל, 2002¹**
- M. Idel, 'Memento Dei: Remarks on Remembering in Judaism', *Il Senso della Memoria*, Rome 2002, pp. 144-192 **אידל, 2002²**
- M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*, Budapest 2005 **אידל, 2005**
- O. Eissfeldt, *Die Komposition Der Samuelisbücher*, Leipzig 1931 **אייספלדט, 1931**
- O. Eissfeldt, *The Old Testament, An Introduction, The History of the Formation of the Old Testament*, P.R. Ackroyd (tr.), Oxford 1966 **אייספלדט, 1966**
- מ' אילת, שמואל וכינון המלוכה בישראל, ירושלים תשנ"ח **אילת, תשנ"ח**
- י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם י' עמיר, תל אביב תשל"ב **אלבוגן, תשל"ב**
- M. Albani, 'Horoscopes in the Qumran Scrolls', P.W. Flint (ed.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, vol. 2, Leiden and Köln 1999, pp. 279-330 **אלבני, 1999**
- ח' אלבק, מחקרים בברייתא ובתוספתא, ירושלים תש"ד **אלבק, תש"ד**
- T. Elgvin, '4Q413: A Hymn and a Wisdom Instruction', A.M. Paul et al. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, Leiden 2003, pp. 205-214 **אלגוויין, 2003**
- ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א-ב, תל אביב תשי"ז **אלון, תשי"ז**
- ר' אליאור, 'מיסטיקה, מאגיה ואנגלולוגיה - תורת המלאכים בספרות ההיכלות', אידל מ' ואחרים (עורכים), מנחה לשרה: קובץ מחקרים בפילוסופיה יהודית ובקבלה מוגשים לפרופסור שרה א' הלר-וילנסקי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 15-56 **אליאור, תשנ"ד**
- ר' אליאור, 'בין היכל הארצי להיכלות שמימיים: התפילה ושירת הקודש בספרות ההיכלות', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 380-341 **אליאור, תשנ"ה**
- ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה היהודית הקדומה, ירושלים תשס"ג **אליאור, תשס"ג**
- ר' אליאור, ספרות ההיכלות והמרכבה: תורת הסוד הקדומה ומקורותיה, ירושלים תשס"ד **אליאור, תשס"ד**
- ר' אליאור, "חנוך בחרתה מבני אדם": חנוך סופר הצדק והספרייה של "הכוהנים בני צדוק", מסורת הכהונה, ספריית המגילות והמאבק על הדעת, העדות, הכתיבה והזיכרון, ר' אליאור ופ' שפר (עורכים), על בריאה ועל יצירה במחשבה היהודית: ספר היובל לפרופ' יוסף דן, קלן תשס"ה, עמ' 15-64 **אליאור, תשס"ה**

- ר' אליאור, "וזהר ציון תוך טבור הארץ": על משמעותו המשתנה של הקודש, ארץ ישראל כח (תשס"ח), עמ' 1-13
- ר' אליאור, זיכרון ונשייה: סודן של מגילות מדבר יהודה, ירושלים ותל אביב תשס"ט
- ר' אליאור, 'כיפורים, כפרה, טומאה וטהרה - זיכרון ושכחה, "באר העבר" ותהום הנשייה', מחקרי ירושלים כב (תשע"א), א, עמ' 3-53
- P.S. Alexander and G. Vermes (eds.), *Qumran Cave 4. XIX: Serekh Ha-Yahad and Two Related Texts*, DJD 26, Oxford 1998
- P.S. Alexander, 'Sepher ha-Razim and the Problem of Black Magic in Early Judaism', T. Klutz (ed.), *Magic in the Biblical World: From the Rod of Aaron to the Ring of Solomon*, London 2003, pp. 170-190
- P.S. Alexander, 'Predestination and Free Will in the Theology of the Dead Sea Scrolls', M.G. Barclay and S.J. Gathercole (eds.), *Divine and Human Agency in Paul and His Cultural Environment*, London 2006, pp. 27-49
- י' אלמגור, אוצרות מלאכים, הוד השרון תשס"ד
- J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge 1979
- J. Elster, *Solomonic Judgements: Studies in the Limitations of Rationality*, Cambridge 1989
- י' אמית, ספר שופטים: אמנות העריכה, ירושלים תשנ"ט
- י' אמית, שופטים, מקרא לישראל, ירושלים תשנ"ט
- E.S. Anderson, 'What is the Point of Equality?', *Ethics* 109/2 (1999), pp. 287-337
- R. Anchor, 'History and Play: Johan Huizinga and His Critics', *History and Theory* 17 (1978), pp. 63-93
- L.M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis, A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, Almond 1985
- א' אפרמן וס' ולאברג-פרי, 'הזכרת השם המפורש בסדר העבודה ביום הכיפורים', בזאת יבוא אל הקודש: קדושה בזמן ובאדם (ללא שם עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 125-129
- י"ג אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז
- י"ג אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, א-ב, ירושלים³
- R. Arneson, 'Equality and Equal Opportunity for Welfare', *Philosophical Studies* (1989), pp. 77-93
- ד' אשבל, 'השעיר המשתלח לעזאזל המדברה', בית מקרא יא (תשכ"ו), עמ' 89-102
- A. Aschim, 'The Genre of 11QMelchizedek', F.H. Cryer and T.L. Thompson (eds.), *Qumran between the Old and New Testaments (JSOT 290)*, Sheffield 1998, pp. 17-31
- אליאור, תשס"ח
- אליאור, תשס"ט
- אליאור, תשע"א
- אלכסנדר, 1998
- אלכסנדר, 2003
- אלכסנדר, 2006
- אלמגור, תשס"ד
- אלסטר, 1979
- אלסטר, 1989
- אמית, תשנ"ט¹
- אמית, תשנ"ט²
- אנדרסון, 1999
- אנקור, 1978
- אסלינגר, 1985
- אפרמן וולאברג-פרי, תשס"ה
- אפשטיין, תשי"ז
- אפשטיין, תש"ס
- ארנסון, 1989
- אשבל, תשכ"ו
- אשים, 1998

- ח' אשל, מגילות קומראן והמדינה החשמונאית, ירושלים תשס"ד
 ח' אשל, 'שתי הערות לטור השני של מגילת המלחמה', י' גייגר, ח' כותן
 וג' שטיבל (עורכים), ישראל בארצו: קובץ מאמרים ליובלו של ישראל
 שצמן, רעננה תש"ע, עמ' 87-98
- E. Eshel, '4Q477: The Rebukes by the Overseer', *JJS* 45 (1994),
 pp. 111-122 **אשל, 1994**
- H. Eshel, 'Josephus' View on Judaism without the Temple', B.
 Ego, A. Lange und P. Pilhofer (eds.), *Gemeinde ohne Tempel: zur
 Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und
 seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen
 Christentum*, Tübingen 1999, pp. 229-238 **אשל, 1999**
- E. Eshel, 'The *Imago Mundi* of the *Genesis Apocryphon*', L.
 LiDonnici and A. Lieber (eds.), *Heavenly Tablets: Interpretation,
 Identity and Tradition in Ancient Judaism*, Supplements to the
Journal for the Study of Judaism 119, Leiden 2007, pp. 111-131 **אשל, 2007**
- E. Eshel, 'The Dream Visions in the Noah Story of the *Genesis
 Apocryphon* and Related Texts', A.K. Petersen (ed.), *Northern
 Lights on the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Nordic
 Qumran Network 2003-2006*, Leiden 2009, pp. 41-61 **אשל, 2009**
- א' אשל ומ' ברושי, 'חיבור היסטורי מקומראן (4Q248): אחד ממקורותיו
 של ספר דניאל ותאריך ביקורו של אנטיוכוס הרביעי בירושלים', י' שוורץ
 ואחרים (עורכים), ירושלים וארץ ישראל, תל אביב תש"ס, עמ' 111-118
 P.J. Budd, *Leviticus, New Century Bible Commentary*, Michigan
 1996 **אשל וברושי, תש"ס**
- J.E. Bowley, 'Prophets and Prophecy at Qumran', P.W. Flint (ed.),
The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Study,
 II, Leiden and Köln 1999, pp. 354-378 **באד, 1996**
- י"א באומגרטן, 'מינוח קומראני ואסטרולוגי ב"מוסר למבין"', תרביץ עב
 (תשס"ג), עמ' 321-328 **באולי, 1999**
- J.M. Baumgarten, 'The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation
 and the Sanhedrin', *JBL* 95 (1976), pp. 59-78 **באומגרטן, תשס"ג**
- J.M. Baumgarten, '4Q503 (Daily Prayers) and the Lunar Calendar',
Revue De Qumrân 12 (1986), pp. 399-407 **באומגרטן, 1976**
- M. Baillet, *Qumran Grotte 4, III (4Q482-4Q520)*, *DJD* 7, Oxford
 1982 **באומגרטן, 1986**
- K. Budde, *Das Lied Moses: Deut 32*, Tübingen 1920 **באייה, 1982**
- G. Bohak, *Ancient Jewish Magic: a History*, Cambridge 2008 **בודה, 1920**
- G. Bohak, 'Prolegomena to the Study of the Jewish Magical
 Tradition', *Currents in Biblical Literature* 8 (2009), pp. 107-150 **בודה, 2008**
- בודה, 2009**

- G. Bohak, 'Towards a Catalogue of the Magical, Astrological, Divinatory and Alchemical Fragments from the Cambridge Genizah Collections', B. Outhwaite and S. Bhayro (eds.), *'From a Sacred Source': Genizah Studies in Honour of Professor Stefan C. Reif*, Leiden 2010, pp. 53-79 **בוהק, 2010¹**
- G. Bohak, 'Cracking the Code and Finding the Gold: A Dream Request from the Cairo Genizah', J.A. Álvarez-Pedrosa Núñez and S.T. Tovar (eds.), *Edición de Textos Mágicos de la Antigüedad y de la Edad Media*, Madrid 2010, pp. 9-23 **בוהק, 2010²**
- R.G. Boling, *Judges: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, New York 1975 **בולינג, 1975**
- R.G. Boling and G.E. Wright, *Joshua: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, New York 1982 **בולינג ורייט, 1982**
- ר' בונפיל, במראה כסופה: חיי היהודים באיטליה בימי הרנסאנס, ירושלים תשנ"ד **בונפיל, תשנ"ד**
- ר' בונפיל, הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס, ירושלים תשס"ה **בונפיל, תשס"ה**
- A. Buchler, 'Traces des idées et des coutumes Hellenistiques dans le Livre des Jubiles', *Revue des études juives* 89 (1930), pp. 321-348 **בוצ'לר, 1930**
- D.L. Bock, *Acts*, Michigan 2007 **בוק, 2007**
- G. Boccaccini, 'The Preexistence of the Torah: A Commonplace in Second Temple Judaism, or a Later Rabbinic Development?', *Henoch* 17 (1995), pp. 329-350 **בוקצ'יני, 1995**
- G. Boccaccini (ed.), *Enoch and Qumran Origins: New Light on a Forgotten Connection*, Cambridge 2005, pp. 248-326 **בוקצ'יני, 2005**
- J. Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, O. Murray (ed.), S. Stern (tr.), London 1998 **בורקהרדט, 1998**
- E. Burkhardt, 'Hebräische Losbuchhandschriften: Zur Typologie einer jüdischen Divinationsmethode', K. Herrmann, M. Schlüter and G. Veltri (eds.), *Judaistik Zwischen den Disziplinen: Papers in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his 60th Birthday*, Leiden 2003, pp. 95-148 **בורקהרדט, 2003**
- A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Bruxelles 1963 **בושה'ילקלרק, 1963**
- י"ל ביאלר, מן הגזוים, ב, ירושלים תשכ"ט **ביאלר, תשכ"ט**
- G. Bateson, *A Theory of Play and Fantasy, Steps to an Ecology of Mind*, New York 1972 **בייטסון, 1972**
- E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, New York 1967 **ביקרמן, 1967**
- W.A. Beardslee, 'The Casting of Lots at Qumran and in the Book of Acts', *Novum Testamentum* 4 (1960), pp. 245-252 **בירדסלי, 1960**

- L. Blau, *Das Altjüdische Zauberwesen*, Budapest 1898 **בלאו, 1898**
- A. Bellusci, *Dream Requests from the Cairo Geniza*, MA thesis, Tel Aviv University, 2011 **בלושי, 2011**
- E.P. Blair, *The Book of Deuteronomy, The Book of Joshua*, The Layman's Bible Commentary, Richmond 1964 **בלייר, 1964**
- J. Blenkinsopp, *Sage, Priest, Prophet: Religious and Intellectual Leadership in Ancient Israel*, Westminster 1995 **בלנקינסופ, 1995**
- י' בן דב, 'השנה בת 364 יום בקומראן ובספרות החיצונית', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 476-435 **בן דב, תשס"ט**
- י' בן ישראל, הפילוסופיה של המודיעין, תל אביב תש"ס **בן ישראל, תש"ס**
- י' בן נון, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח (תשמ"ט), עמ' 34-9 **בן נון, תשמ"ט**
- ש' בנדור, בית האב בישראל למן ההתנחלות ועד סוף ימי המלוכה, חיפה תשמ"ז **בנדור, תשמ"ז**
- י' בניזמן, עד שתגיע למקומו: אתיקה, אימושא פנים ויחסים אישיים, ירושלים תשס"ד **בניזמן, תשס"ד**
- י' בניזמן, 'שוני בין אנשים ושוני בין השוואות, תגובה לדוד הד ולרשף אגם-סגל', עיון נד (תשס"ה), עמ' 243-233 **בניזמן, תשס"ה**
- י' בנימיני וע' צבעוני, 'התשוקה לטראומה ריטואלית - הקדמת העורכים', י' בנימיני וע' צבעוני (עורכים), עבד, התענגות, אדון: על סדיום ומזוכים בפסיכואנליזה ובביקורת התרבות, תל אביב תשס"ב, עמ' 14-9 **בנימיני וצבעוני, תשס"ב**
- S. Bar, *A Letter that has not been Read: Dreams in the Hebrew Bible*, Detroit 2001 **בר, 2001**
- ש' בר און, 'כחומר ביד היוצר', דעות כח (תשס"ז), עמ' 12-10 **בר און, תשס"ז**
- ש' בר און, 'שאלה של מזל', דרשני ב (תשע"א), עמ' 51-44 **בר און, תשע"א**
- ש' בר און, הטלת גורלות, אלהים ואדם במסורת היהודית: מן המקרא ועד שלהי הרנסנס, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"א **בר און, תשע"א**
- ש' בר און, 'גורלות יום הכיפורים: בין רציונליזם, מנטיקה ומיסטיקה', קבלה 28 (תשע"ג), עמ' 189-163 **בר און, תשע"ג**
- ש' בר און, 'גורל (המיוחס ל) הגר"א - על שימושים מנטיים בתורה', י' רוזן-צבי, ג' בוהק ור' מרגולין (עורכים), מיתוס, מיסטיקה וריטואל: עיונים ביחסים שבין חקר היהדות למדעי הדתות, ספר היובל לכבוד פרופ' איתמר גרינוולד, תעודה כו (תשע"ד), עמ' 585-521 **בר און ופז, תשע"א**
- ש' בר און וי' פז, "'חלק ה' עמו": על מיתוס בחירת ישראל בגורל והוויכוח הגנוסטי-הנוצרי-הפגני-היהודי', תרביץ עט (תשע"א), עמ' 61-23 **בר-אילן, תשמ"ט**
- מ' בר-אילן, 'האם מסכתות תמיד ומידות הן תעודות פולמוסיות', סידרא ה (תשמ"ט), עמ' 40-27

- מ' בר־אילן, 'ושמו את שמי על בני ישראל, במדבר ו', *HUCA* 60 (1989),
חלק עברי, עמ' יט-לא **בר־אילן, 1989**
- מ' בר־אילן, 'עולמם הסודי של אנשי קומראן והחכמים', שנתון למקרא
יא (תשנ"ז), עמ' 285-301 **בר־אילן, תשנ"ז**
- מ' בר־אילן, אסטרוולוגיה ומדעים אחרים בין יהודי ארץ ישראל בתקופות
ההלניסטית-רומית והביזאנטית, ירושלים תשע"א **בר־אילן, תשע"א**
- ש' בר־אפרת, שמואל א, מקרא לישראל, ירושלים תשנ"ו
ג' בר כוכבא, 'המצור על יודפת והמצור על גמלא כמקרי בוחן לבחינת
הפקת לקחים בצבא הרומי', קתדרה 126 (תש"ע), עמ' 7-36 **בר־אפרת, תשנ"ו**
בר כוכבא, תש"ע
- B. Barber, *Strong Democracy*, Berkeley 1984 **ברבר, 1984**
- R. Bergy, 'The Song of Moses (Deuteronomy 32.1-43) and
Isaianic Prophecies: A Case of Early Intertextuality?', *JSOT* 28
(2003), pp. 33-54 **ברגי, 2003**
- J.S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of
Interpretation*, Leiden 2007 **ברגסמה, 2007**
- מ' ברויאר, פרקי מועדות, א-ב, ירושלים תשנ"ג **ברויאר, תשנ"ג**
- J. Broom, 'Selecting People Randomly', *Ethics* 95 (1984), pp. 38-55 **ברום, 1984**
- J. Broom, *Weighing Goods*, Oxford 1991 **ברום, 1991**
- נ"מ ברונוניק, 'הסמנטיקה של השורש חלש להסתעפויותיו', לשוננו מא
(תשל"ז), עמ' 163-175 **ברונוניק, תשל"ז**
- G.J. Brooke, 'Parabiblical Prophetic Narratives', P.W. Flint and
J.C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A
Comprehensive Assessment*, I, Leiden 1998, pp. 271-301 **ברוק, 1998**
- G.J. Brooke, 'Prophets and Prophecy in the Qumran Scrolls and
the New Testament', R.A. Clements and D.R. Schwartz (eds.),
Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity
[STDJ 84], Leiden 2009, pp. 31-48 **ברוק, 2009**
- מ' ברושי, 'מהימנותו של יוסף בן מתתיהו - נתוני ריאליה במלחמת
היהודים ומקורותיהם', א' רפפורט (עורך), יוסף בן מתתיהו: היסטוריון של
ארץ ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 21-28
מ' ברושי, 'בין קומראן לז'נבה - על רעיון הגזירה הקדומה', אלפיים 23
(תשס"ב), עמ' 142-152 **ברושי, תשמ"ג**
ברושי, תשס"ב
- מ' ברושי, 'אורחות חיים בקומראן', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן -
מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 25-47 **ברושי, תשס"ט**
- M. Broshi, 'The Credibility of Josephus', *JJS* 33 (1982), pp. 380-384 **ברושי, 1982**
- מ' ברושי וח' אשל, 'ההיה משיח בקומראן?', תרכיץ ע (תשס"א), עמ'
138-133 **ברושי ואשל, תשס"א**
- א' ברטל, מלכות שאול: המלך הראשון בישראל, תל אביב תשמ"ב
B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford and New York 1995 **ברטל, תשמ"ב**
ברי, 1995

- ג' ברין, סוגיות במקרא ובמגילות, תל אביב תשנ"ד
 א' ברלין, אסתר, מקרא לישראל, תל אביב וירושלים תשס"א
 A. Berlin, 'Psalms and the Literature of Exile: Psalms 137, 44, 69,
 and 78', A. Brunell and R. Roberts (eds.), *The Book of Psalms:
 Composition and Reception*, Leiden 2005, pp. 65-86
 J. Bremmer, 'Scapegoat Rituals in Ancient Greece', *Harvard
 Studies in Classical Philology* 87 (1983), pp. 299-320
 H. Barstad, 'Prophecy at Qumran?', K. Jeppesen (ed.), *In the
 Last Days: On Jewish and Christian Apocalyptic and its Period*,
 Aarhus 1996, pp. 104-120
 ר' ברקאי, מדע, מאגיה ומיתולוגיה בימי הביניים, ירושלים תשמ"ז
 H.G. Gadamer, *Truth and Method*, J. Weinsheimer and D. G.
 Marshall (trs. and eds.), New York 2004
 E. Gaal, 'Purum Lands and Houses in Alalah', *Oikumene II*
 (1978), pp. 145-148
 ח' גבריהו וש' ליונשטאם, 'גורל', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים
 תשכ"ה, עמ' 460-461
 B. Goodwin, 'Justice and the Lottery', *Political Studies* 32 (1984),
 pp. 190-202
 B. Goodwin, *Justice of Lottery*, Chicago 1992
 א' גוטליב, מחקרים בספרות הקבלה, תל אביב תשל"ז
 ש"ד גויטיין, חברה ים תיכונית, תל אביב תשס"ה
 S.D. Goitein, *Mediterranean Society*, Berkeley and Los Angeles
 1967
 ל' גולדמן, 'טיבו של חוק הנביא 4Q375', מגילות ה-1 (תשס"ח), עמ' 61-84
 ל' גולדמן, 'חוקי יציאה למלחמת רשות במגילה 4Q376', מגילות ח-ט
 (תש"ע), עמ' 319-342
 נ' גולדשטיין, 'מחקרים בהגותם של חז"ל על העבודה בבית המקדש
 והשפעתם על עיצובה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית
 בירושלים, תשל"ז
 ר' גולדשטיין, "בהנחל עליון גוים" – בחינה מחודשת לאור מקורות
 אכדיים, תרביץ עט (תשע"א), עמ' 5-22
 ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים, ב, ירושלים תש"ל
 L.T. Johnson and D.J. Harrington, *The Gospel of Luke*, Minnesota
 1991
 S.I. Johnston, *Hekate Soteira: A Study of Hekate's Roles in the
 Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta 1990
 S.I. Johnston, 'Charming Children: The Use of the Child in
 Ancient Divination', *Arethusa* 34 (2001), pp. 97-117
- ברין, תשנ"ד
 ברלין, תשס"א
 ברלין, 2005
 ברמר, 1983
 ברסטד, 1996
 ברקאי, תשמ"ז
 גאדמר, 2004
 גאל, 1978
 גבריהו וליונשטאם,
 תשכ"ה
 גודוויין, 1984
 גודוויין, 1992
 גוטליב, תשל"ז
 גויטיין, תשס"ה
 גויטיין, 1967
 גולדמן, תשס"ח
 גולדמן, תש"ע
 גולדשטיין, תשל"ז
 גולדשטיין, תשע"א
 גולדשמידט, תש"ל
 ג'ונסון והרינגטון, 1991
 ג'ונסטון, 1990
 ג'ונסטון, 2001

- S.I. Johnston, 'Lost in the Shuffle: Roman Sortition and its Discontents', *Archiv für Religionsgeschichte* 5.1 (2003), pp. 146-156
ג'ונסטון, 2003
- S.I. Johnston, *Ancient Greek Divination*, Malden, Ma. 2008
ג'ונסטון, 2008
- T. Gataker, *The Nature and Use of Lotteries: A Historical and Theological Treatise* (1627), C. Boyle (ed.), Exeter 2008
גטקר, 1627
- מ' גיחון, 'מצור יודפת', א' כשר וא' אופנהיימר (עורכים), דור לדור: משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד, קובץ מחקרים לכבוד יהושע אפרון, ירושלים תשנ"ה, עמ' 113-144
גיחון, תשנ"ה
- L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, V, Philadelphia 1925
גינצבורג, 1925
- א' גליקליך, הדרך לקומראן: הכהנים ופולחן הקורבנות מן המקרא עד המגילות הגנוזות, תל אביב תשס"ו
גליקליך, תשס"ו
- M. Gaster, *Studies and Texts in Folklore, Magic, and Medieval Romance, Hebrew Apocrypha, and Samaritan Archaeology*, 3 Vols., London 1928
גסטר, 1928
- י' גפני, 'החשמונאים בספרות חז"ל', ד' עמית וח' אשל (עורכים), ימי בית חשמונאי: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומרי עזר, ירושלים תשנ"ו, עמ' 261-276
גפני, תשנ"ו
- A. Jeffers, *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*, Leiden-New York-Köln 1996
ג'פרס, 1996
- H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber antiquitatum biblicarum: with Latin Text and English Translation*, Leiden 1996
ג'קובסון, 1996
- B.S. Jackson, *Wisdom-Laws*, Oxford 2006
ג'קסון, 2006
- L.L. Grabbe, 'The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation', *JSJ* 18 (1987), pp. 165-179
גראב, 1987
- L.L. Grabbe, 'Thus Spake the Prophet Josephus...: The Jewish Historian on Prophets and Prophecy', *Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies* 427 (2006), pp. 210-239
גראב, 2006
- F. Graf, 'Prayer in Magic and Religious Ritual', C.A. Faraone and D. Obbink (eds.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991, pp. 188-213
גראף, 1991
- F. Graf, 'Rolling the Dice for an Answer', S.I. Johnston and P.T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005, pp. 51-97
גראף, 2005
- C. Grottanelli, 'Sorte nica pro casibus pluribus enotata: Literary Texts and Lot Inscriptions as Sources for Ancient Kleromancy', S.I. Johnston and P.T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005, pp. 129-146
גרוטנלי, 2005
- E.S. Gruen, 'Jews, Greeks and Romans in the Third Sibylline Oracle', M. Goodman (ed.), *Jews in the Graeco-Roman World*, Oxford 1998, pp. 15-36
גרון, 1998

- מ' גרונוואלד, 'הסביבון וסביבתו', י"ט לוינסקי (עורך), ספר המועדים, ה, תל אביב תשי"ז, עמ' 225-226
- M. Grunwald, 'Bibliomantie und Gesundbeten', *Mitteilungen der Gesellschaft für Jüdische Volkskunde* 10 (1902), pp. 81-98
- א' גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשס"א
- R. Gray, *Prophetic Figures in Late Second Temple Jewish Palestine: The Evidence from Josephus*, New York 1993
- H. Greely, 'The Equality of Allocation by Lot', *Harvard Civil Rights Civil Liberties Law Review* 12 (1977), pp. 127-129
- J. Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, New York 2013
- M. Greenberg, 'The Terms הפיל and נפל in the Context of Inheritance', R. Chazan et al. (eds.), *Ki Baruch Hu; Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake 1999, pp. 254-255
- ד' גרינברגר, 'הפורמולה "אין זה אלא זה" במכילתא דר' ישמעאל: תרגום מלים מלשון המקרא ללשון חז"ל', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה
- א' גרינוולד, 'הכתב, המכתב ושם המפורש: מאגיה, רוחניות ומיסטיקה', מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובפילוסופיה יהודית לזכר אפרים גוטליב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 75-98
- א' גרינוולד, 'נוכחותו הבלתי נמנעת של המיתוס', אשל באר שבע ד (תשנ"ו), עמ' 1-14
- I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden 1980
- א' גרינוולד, 'דמותו המשיחית של מלכיצדק', מחניים קכד (תש"ל), עמ' פח-צח
- ז' גרינוולד, גורל הגר"א: פרקי אמונה והגות, קובץ עובדות נרחב, ירושלים תשס"ה
- י"מ גרינץ, 'סדר עבודה ליום הכפורים מחורבת קומראן', פרקים בתולדות בית שני, ירושלים תשכ"ט, עמ' 155-158
- J. Jarick, 'The Temple of David in the Book of Chronicles', J. Day (ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel*, London and New York 2005, pp. 365-381
- י' גרנט, "אז מלפני בראשית": דברים שקדמו לבריאת העולם, מסורות ודרכי עיצובן בפיוט הקדום על רקע מקורותיו, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע
- F. Garcia Martinez et al. (eds.), *Qumran Cave 11, II, DJD XXIII*, Oxford 1998
- גרונוואלד, תשי"ז
- גרונוואלד, 1902
- גרוסמן, תשס"א
- גריי, 1993
- גריילי, 1977
- גריין, 2013
- גרינברג, 1999
- גרינברגר, תשס"ה
- גרינוולד, תשנ"ד
- גרינוולד, תשנ"ו
- גרינוולד, 1980
- גרינוולד, תש"ל
- גרינוולד, תשס"ה
- גרינץ, תשכ"ט
- גריק, 2005
- גרנט, תש"ע
- גרסייה מרטינז, 1998

- M. Douglas, 'The Go-Away Goat', R. Rendtorff and R.A. Kugler (eds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception*, Leiden 2003, pp. 121-141 **דאגלס, 2003**
- M. Dahood, *Psalms I-II*, Anchor Bible, New York 1965 **דהוד, 1965**
- Y. Dweck, *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice*, Princeton 2011 **דואק, 2011**
- J. Duhaime, 'Dualistic Reworking in the Scrolls from Qumran', *CBQ* 49 (1987), pp. 32-56 **דוהיים, 1987**
- R. Dworkin, 'What is Equality? Part II: Equality of Resources', *Philosophy and Public Affairs* 10 (1981), pp. 283-345 **דוורקין, 1981**
- R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Mass. 2000 **דוורקין, 2000**
- י' דוידסון, אוצר השירה והפיזוט: מזמן חתימת כתבי הקדש עד ראשית תקופת ההשכלה, ניו יורק 1970² **דוידסון, 1970**
- W. Dommershausen, 'Goral', G.J. Botterweck and H. Ringgren (eds.), *TDOT II*, J.T. Willis (tr.), Grand Rapids 1977, pp. 450-456 **דומרשאוסן, 1977**
- א' דותן, 'אינטרפולציה כתיאוריית קריאה', עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2002 **דותן, 2002**
- F.N. David, *Games, Gods and Gambling: A History of Probability and Statistical Ideas*, Mineola, N.Y. 1998 **דיוויד, 1998**
- N.Z. Davis, 'Fame and Secrecy: Leon Modena's Life as an Early Modern Autobiography', *History and Theory* 27 (1988), pp. 103-118 **דיוויס, 1988**
- E.W. Davies, 'Land: Its Rights and Privileges', R.E. Clements (ed.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological, and Political Perspectives: Essays by Members of the Society for Old Testament Study*, Cambridge and New York 1989, pp. 373-396 **דייוויס, 1989**
- ד' דימנט, בין כתבים כתיביים לכתבים לא כתיביים במגילות קומראן, מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן - מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 49-86 **דימנט, תשס"ט**
- ד' דימנט, 'ירושת הארץ על פי תפיסתה של עדת מגילות קומראן', מגילות ח-ט (תש"ע), עמ' 113-134 **דימנט, תש"ע**
- ד' דימנט, כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני, אסופת מחקרים בספרות היהודית הקדומה, ירושלים תש"ע **דימנט, תש"ע**
- D. Dimant, 'The Seventy Weeks Chronology (Dan 9, 24-27) in the Light of New Qumranic Texts', A.S. Van der Woude (ed.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*, Leuven 1993, pp. 57-70 **דימנט, 1993**
- D. Dimant, 'The Qumran Manuscripts: Contents and Significance', idem and L.H. Schiffman (eds.), *Time to Prepare the Way in the* **דימנט, 1995**

- Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls*, Leiden and New York
1995, pp. 23-58
- D. Dimant, 'Dualism at Qumran: New Perspectives', J.H. Charlesworth (ed.), *Caves of Enlightenment: Proceedings of the American Schools of Oriental Research Dead Sea Scrolls Jubilee Symposium (1947-1997)*, North Richland Hills, Tex. 1998, pp. 55-73
- נ' דינור, 'ליפשיץ, ח' שוהם, 'שני שעירים שווים – חשיבה דיכוטומית ואידיאולוגית של כפרה בטקס יום הכיפורים', בזאת יבא אל הקודש (ללא שם עורך), ירושלים תשס"ה, עמ' 109-124
- דן, תשס"ו
דן, תשס"ט
דנציג, תשמ"ט
- נח (תשמ"ט), עמ' 21-48
- N. Duxbury, *Random Justice: On Lotteries and Legal Decision-Making*, Oxford 2002
- S.R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, International Critical Commentary, Edinburgh 1902
- G.D. Driver and J.C. Miles, *The Assyrian Laws*, Oxford 1935
- ד' הד, 'על פי רוב?', ר' כהן אלמגור (עורך), סוגיות יסוד בדמוקרטיה הישראלית, תל אביב תשנ"ט, עמ' 95-110
- ד' הד, 'מוסר נושא פנים', עיון נד (תשס"ה), עמ' 213-222
- D. Heyd, 'When Practical Reason Plays Dice', E. Ulmann-Margalit (ed.), *Reasoning Practically*, New York 2000, pp. 58-72
- D. Heyd, 'Counting Heads or Casting Lots? The Lottery Challenge to Majority Rule', *Iyyun* 53 (2004), pp. 3-26
- C. Hutman, 'The Urim and Tumim: a New Suggestion', *VT* 40 (1990), pp. 229-232
- K.D. Hutchens, 'Defining the Boundaries: A Cultic Interpretation of Numbers 34.1-12 and Ezekiel 47.13-48.1,28', M.P. Graham et al. (eds.), *History and Interpretation; Essays in Honour of John H. Hayes*, Sheffield 1993, pp. 215-230
- י' הויזינגה, האדם המשחק, תרגם ש' מוהליבר, ירושלים תשכ"ו
- W.W. Hallo, 'The First Purim [the Lot (puru) of Iahali]', *The Biblical Archaeologist* 46 (1983), pp. 19-29
- S. Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, Aarhus 1960
- רד"צ הופמן, המשנה הראשונה ופולגתא דתנאי, תרגם ש' גרינברג, ברלין תרע"ד
- M.P. Horgan, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (CBQMS 8), Washington DC 1979
- דימנט, 1998**
- דינור, ליפשיץ ושוהם, תשס"ה**
- דן, תשס"ו**
- דן, תשס"ט**
- דנציג, תשמ"ט**
- דקסברי, 2002**
- דרייבר, 1902**
- דרייבר ומיילס, 1935**
- הד, תשנ"ט**
- הד, תשס"ה**
- הד, 2000**
- הד, 2004**
- הוטמן, 1990**
- הוטצ'נס, 1993**
- הויזינגה, תשכ"ו**
- הולו, 1983**
- הולם-נילסן, 1960**
- הופמן, תרע"ד**
- הורגן, 1979**

- א' הורוביץ, שקיעי חכמה בספר תהלים, עיוני לשון וסגנון, ירושלים תשנ"א **הורוביץ, תשנ"א**
- V.A. Hurowitz, 'The Expression *ûqsamîm beyadam* (Nu. 22:7) in Light of Divinatory Practices from Mari', *Hebrew Studies* 33 (1992), pp. 5-15 **הורוביץ, 1992**
- V.A. Hurowitz, 'True Light on the Urim and Thummim', *JQR* 88 (1998), pp. 263-274 **הורוביץ, 1998**
- W. Horowitz and V. Hurowitz, 'Urim and Thummim in Light of a Psephomancy Ritual from Assur (LKA 137)', *JANES* 21 (1992), pp. 95-115 **הורוביץ והורוביץ, 1992**
- C. Hignett, *A History of the Athenian Constitution to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1962 **היגנט, 1962**
- י' היינמן, 'בחירת עם ישראל במקרא', סיני טז (תש"ח), עמ' יז-ל מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז **היינמן, תש"ח**
הלברטל, תשנ"ז
- מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים תש"ס **הלברטל, תש"ס**
- מ' הלברטל, סתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"א **הלברטל, תשס"א**
- מ' הלברטל, 'דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה', א' שגי'א וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים תשס"ב, עמ' 1-35 **הלברטל, תשס"ב**
- מ' הלברטל, 'מה בין מילים לתמונה: על ייצוג לשוני וייצוג חזותי של האל', ט' אמיר ות' מיכאלי (עורכים), צלם אלוהים: דימוי האל באמנות יהודית וישראלית, ירושלים תשס"ז **הלברטל, תשס"ז**
- מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים תשס"ו **הלברטל, תשס"ו**
- מ' הלברטל, הרמב"ם, ירושלים תשס"ט **הלברטל, תשס"ט**
- M. Halbertal and A. Margalit, *Idolatry*, N. Goldblum (tr.), Cambridge, MA-London 1992 **הלברטל ומרגלית, 1992**
- מ' הלוי הורוביץ, רבני פרנקפורט, ירושלים תשל"ב **הלוי הורוביץ, תשל"ב**
- י"מ הלל, קונטרס תמים תהיה השלם, ירושלים תשנ"ו **הלל, תשנ"ו**
- B.W. Helfgott, *The Doctrine of Election in Tannaitic Literature*, New York 1954 **הלפגוט, 1954**
- D. Halperin, *The Faces of the Chariot*, Tübingen 1988 **הלפרין, 1988**
- D. Handelman, D. Shulman and C. Berkson, *God Inside Out: Siva's Game of Dice*, New York 1997 **הנדלמן, שולמן וברקסון, 1997**
- E.D. Huntsman, 'And They Cast Lots: Divination, Democracy, and Josephus', *BYU Studies* 36 (1997), pp. 365-377 **הנטסמן, 1997**
- ד' הנשקה, 'לסדר העבודה ביום הכיפורים', מגדים לג (תשס"א), עמ' 13-43 **הנשקה, תשס"א**

- R.S. Hess, 'Asking Historical Questions of Joshua 13-19: Recent Discussion Concerning the Date of the Boundary Lists', A.R. Millard et al. (eds.), *Faith, Tradition, and History: Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*, Winona Lake 1994
הס, 1994
- מ"ד הר, 'ירושלים, המקדש והעבודה בימי בית שני', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 166-177
הר, תשמ"א
- L.F. Hartman, *The Book of Daniel: A New Translation, with Notes and Commentary on Chapters 1-9*, Anchor Bible, New York 1978
הרטמן, 1978
- D.J. Harrington, 'Wisdom at Qumran', E. Ulrich and J. Vanderkam (eds.), *The Community of the Renewed Covenant*, Notre Dame 1994, pp. 137-152
הרינגטון, 1994
- D.J. Harrington, *Wisdom Texts from Qumran*, London and New York 1996
הרינגטון, 1996
- J. Harris, 'The Survival Lottery', *Philosophy* 50 (1975), pp. 81-87
הריס, 1975
- S.L. Hurley, *Justice, Luck and Knowledge*, Cambridge, MA 2003
הרלי, 2003
- J. Ehrmann, 'Homo Ludens Revisited', J. Ehrmann (ed.), *Game, Play, Literature*, Boston 1968, pp. 31-58
הרמן, 1968
- מ' הרן, 'צורת האפוד במקורות המקראיים', תרביץ כד (תשט"ז), עמ' 391-380
הרן, תשט"ז
- מ' הרן, 'המערך הפולחני הפנימי ומשמעותו הסמלית', הנ"ל (עורך), ספר היובל ליחזקאל קויפמן, ירושלים תשכ"א, עמ' כ-כב
הרן, תשכ"א
- מ' הרן, האסופה המקראית: תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים, ב, ירושלים תשס"ד
הרן, תשס"ד
- ד' הרצוג, גורל אחד: תולדות ההגרות בעם ישראל, ירושלים תשס"ג
הרצוג, תשס"ג
- י' הררי, "לעשות פתיחת לב": פרקטיקות מאגיות לידיעה, להבנה ולזכירה ביהדות בעת העתיקה ובימי הביניים המוקדמים, ז' גריס, ח' קרייסל וב' הוס (עורכים), שפע טל: עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית מוגשים לברכה זק, באר שבע תשס"ד, עמ' 303-347
הררי, תש"ע
- י' הררי, הכישוף היהודי הקדום: מחקר, שיטה, מקורות, ירושלים תש"ע
השל, תש"י
- א"י השל, 'על רוח הקודש בימי הביניים (עד זמנו של הרמב"ם)', ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס (ללא שם עורך), ניוירק תש"י, חלק עברי, עמ' קעה-רח
וואזנה, תשס"ח
- נ' ואזנה, כל גבולות ארץ: גבולות הארץ המובטחת במחשבת המקרא על רקע המזרח הקדום, ירושלים תשס"ח
ובר, תשמ"ד
- מ' ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תרגם ב' מורן, תל אביב תשמ"ד
ודג'ה, 2002
- G. Vadjia, 'Idris', *EI* III (2002), pp. 1030-1031

- Epiphanius, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, F. Williams (tr.), Book I (Sects 1-46)² (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 63), Leiden 2009 **וויליאמס, 2009**
- H.G.M. Williamson, 'The Origins of the Twenty-Four Priestly Courses: A Study of 1 Chronicles 23-27', *VTS* 30 (1979), pp. 251-268 **וויליאמסון, 1979**
- J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin 1899 **וולהוזן, 1899**
- J.B. Wells, *God's Holy People: A Theme in Biblical Theology*, Sheffield 2000 **וולס, 2000**
- R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, New York 1970 **ווילף, 1970**
- E.R. Wolfson, *Through a Speculum that Shines: Visions and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton 1994 **וולפסון, 1994**
- E.R. Wolfson, 'Magic from Late Antiquity to the Middle Ages', *The Review of Rabbinic Judaism* 4 (2001), pp. 78-120 **וולפסון, 2001**
- R. Westbrook, *Property and the Family in Biblical Law*, Sheffield 1991 **ווסטברוק, 1991**
- R. Westbrook (ed.), *A History of Ancient Near Eastern Law*, Leiden 2003 **ווסטברוק, 2003**
- י' וורבלובסקי, ר' יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל, ירושלים תשנ"ו **וורבלובסקי, תשנ"ו**
 נ' וידר, 'המונח "קץ" במגילות הגנוזות ובפיוט', הנ"ל, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 492-501 **ווידר, תשנ"ח**
- מ' ויינפלד, 'דפוסים ארגוניים ותקנות עונשים במגילת סרך היחד', שנתון למקרא ב (תשל"ז), עמ' 60-81 **ויינפלד, תשל"ז**
- מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ה **ויינפלד, תשמ"ה**
 מ' ויינפלד, 'גירוש, הורשה והחרמה של האוכלוסייה הקדם-ישראלית בחוקי המקרא', ציון נג (תשמ"ח), עמ' 135-147 **ויינפלד, תשמ"ח**
- מ' ויינפלד, 'ה"מיפקד" במארי, בישראל וברומא העתיקה', ציון נו (תשנ"א), עמ' 233-237 **ויינפלד, תשנ"א**
- מ' ויינפלד, מיהושע ועד יאשיהו, ירושלים תשנ"ב **ויינפלד, תשנ"ב**
 מ' ויינפלד, 'מסורת ההתנחלות של שבטי ישראל בכנען: הדגם ואופיו', קתדרה 44 (תשנ"ז), עמ' 3-20 **ויינפלד, תשנ"ז**
- M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, Oxford 1972 **ויינפלד, 1972**
- M. Weinfeld, 'Historical Facts Behind the Israelite Settlement Pattern', *VT* 38 (1988), pp. 324-332 **ויינפלד, 1988**
- M. Weinfeld, 'Traces of Hittite Cult in Shilo, Bethel and in Jerusalem', *OBO* 129 (1990), pp. 455-472 **ויינפלד, 1990**
- צ' וייס, 'אותיות שנבראו בהן שמים וארץ: בחינה מושגית של התייחסות אל אותיות אלפביתיות כיחידות עצמאיות בספרות היהודית ובסביבתה **וייס, תשס"ח**

- התרבותית בשלהי העת העתיקה: מדרש, מיסטיקה ומאגיה, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח
- ד"ו ויניקוט, משחק ומציאות, תרגום י' מלוא, תל אביב תשס"ב **ויניקוט, תשס"ב ולטרי, 1997**
- G. Veltri, *Magie und Halakha: Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum*, Tübingen 1997 **ויבליידל, 2009**
- K. Van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science*, New York and Oxford 2009 **ון דה ווטר, 2006**
- R. Van De Water, 'Michael or Yhwh? Toward Identifying Melchizedek in 11Q13', *JSP* 16,1 (2006), pp. 75-86 **ון דם, 1997**
- C. Van Dam, *The Urim and Thummim: A Means of Revelation in Ancient Israel*, Winona Lake 1997 **ון דר הורסט, 2002**
- P.W. Van der Horst, *Japheth in the Tents of Shem: Studies on Jewish Hellenism in Antiquity*, Leuven 2002 **ון דר וודה, 1965**
- A.S. van der Woude, 'Melchisedek als himmlische Erloesergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Hohle XI', *OTS* 14 (1965), pp. 354-373 **ון דר קאם, 1980**
- J.C. VanderKam, 'The Righteousness of Noah', J.J. Collins (ed.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, Chico, Ca. 1980, pp. 13-32 **ון דר קאם, 1994**
- J.C. VanderKam, 'Putting them in their Place: Geography as an Evaluative Tool', J.C. Reeves and J. Kampen (eds.), *Pursuing the Text Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Sheffield 1994, pp. 46-69 **ון דר קאם, 1995**
- J.C. VanderKam, *Enoch: A Man for all Generations*, South Carolina 1995 **ון דר קאם, 2000**
- J.C. VanderKam, 'Sabbatical Chronologies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature', T.H. Lim et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, Edinburgh 2000, pp. 159-178 **ון הנטן, 2007**
- J.W. van Henten, 'Noble Death in Josephus: Just Rhetoric?', A. Rodgers (ed.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Leiden-Boston 2007, pp. 195-218 **ורמן, תשס"א**
- כ' ורמן, 'ספר היובלים בהקשר הלניסטי', ציון סו (תשס"א), עמ' 275-296 **ורמן, תשס"ד**
- כ' ורמן, 'ספר היובלים ועדת קומראן: לשאלת היחס בין השניים', מגילות (תשס"ד), עמ' 37-55 **ורמן, תשס"ט**
- כ' ורמן, 'אחרית הימים בהגות עדת קומראן', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 529-550 **ורמן ושמש, תשע"א**
- כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א

- G. Vermes, 'Biblical Interpretation at Qumran', *Eretz Israel* 20 (1989), pp. 184*-191*
 א' זיו, משחקי האלים, תל אביב תשס"ח
 א' זינגר, החתים ותרבותם, ירושלים תשס"ט
 י"א זליגמן, מחקרים בספרות המקרא, א' הורביץ, ע' טוב וש' יפת (עורכים), ירושלים תשנ"ב
 י' זקוביץ (עורך), יהושע, סדרת עולם התנ"ך, תל אביב תשנ"ד
 י' זקוביץ, דוד: מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו
 י' זקוביץ, "ויבחר את שבט יהודה... ויבחר בדוד עבדו": תהלים עח – מקורות, מבנה, משמעות ומגמה, הנ"ל ואחרים (עורכים), דוד מלך ישראל חי וקיים? ירושלים תשנ"ז, עמ' 117-202
 ל' חבס, 'משחקים בעולם העתיק', א' פרוני (עורכת), המשחק, ירושלים תשס"ב, עמ' 35-48
- E.G. Chazon, 'Is Divrei ha-me'orot a Sectarian Prayer?', D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, Jerusalem 1992, pp. 3-17
 ג' חזן-רוקם, "חלום הוא אחד משישים של נבואה": פעולת הגומלין בין הממסד הטקסטואלי לבין ההקשר העממי בפתרון חלומות בספרות חז"ל, ב"ז קידר (עורך), התרבות העממית, ירושלים תשנ"ו, עמ' 45-54
 G. Hasan-Rokem, *Proverbs in Israeli Folk Narratives: A Structural Semantic Analysis*, Helsinki 1982
 נ' חיות, 'נביאים ראשונים: ספר אחד או ארבעה ספרים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח
 נ' חיות, בין התנחלות לגלות: לחקר העריכה של נביאים ראשונים, ירושלים תשע"ו
 ע' חכם, ספר איוב, סדרת עולם התנ"ך, תל אביב תשנ"ח
- N. Hacham, 'Communal Fasts in the Judean Desert Scrolls', D.M. Goodblatt, A. Pinnick and D.R. Schwartz (eds.), *Historical Perspectives: From the Hasmoneans to Bar Kokhba in the Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Fourth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, 27-31 January 1999 (Vol. 37), Brill 2001, pp. 127-145
 א' חסיד, 'פשרה מוסרית: שתי הצדקות', עיון נ (תשס"א), עמ' 107-130
 י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א
- E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*², Minneapolis-Assen 2001
 A. Toeg, 'A Textual Note on 1 Samuel XIV 41', *VT* 19 (1969), pp. 493-498

ורמש, 1989

זיו, תשס"ח

זינגר, תשס"ט

זליגמן, תשנ"ב

זקוביץ, תשנ"ד

זקוביץ, תשנ"ו

זקוביץ, תשנ"ז

חבס, תשס"ב

חזון, 1992

חזן-רוקם, תשנ"ו

חזן-רוקם, 1982

חיות, תשס"ח

חיות, תשע"ו

חכם, תשנ"ח

חכם, 2001

חסיד, תשס"א

טברסקי, תשנ"א

טוב, 2001

טווג, 1969

- H. Tawil, 'Azazel the Prince of the Steppe: A Comparative Study', *ZAW* 92 (1980), pp. 43-59 **טוויל, 1980**
- J.H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia 1996 **טיגיי, 1996**
- E.B. Taylor, *Primitive Culture*, London 1873 **טיילור, 1873**
- C.H. Talbert, *Reading Acts: A Literary and Theological Commentary on the Acts of the Apostles*, New York 2004 **טלברט, 2004**
- S. Talmon, 'Yom Hakkippurim in the Habakkuk Scroll', *Biblica* 32 (1951), pp. 549-563 **טלמון, 1951**
- S. Talmon, 'The "Manual of Benedictions" of the Sect of the Judaean Desert', *RQ* 2 (1960), pp. 475-500 **טלמון, 1960**
- S. Talmon, 'Calendars and Mishmarot', L.H. Schiffman and J.C. VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I, New York 2000, pp. 108-117 **טלמון, 2000**
- S. Talmon and J. Ben-Dov, 'Mishmarot Lists (4Q322-324c) and "Historical Texts" (4Q322a, 4Q331-333) from Qumran', C. Cohen and V.A. Hurowitz (eds.), *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of his Seventieth Birthday*, II, Winona Lake 2008, pp. 927-942 **טלמון וכן דב, 2008**
- S. Talmon and I. Knohl, 'A Calendrical Scroll from a Qumran Cave; "Mishmarot" B^a, 4Q321', D.P. Wright, D.N. Freedman and A. Hurowitz (eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, Winona Lake 1995, pp. 267-301 **טלמון וקנוהל, 1995**
- ע' טרופר, כחומר ביד היוצר - מעשי חכמים בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א **טרופר, תשע"א**
- א' טרייטל, 'פרקי דר' אליעזר: נוסח, עריכה ודוגמת סינופסיס של כתבי היד', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תש"ע **טרייטל, תש"ע**
- J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition: A Study in Folk Religion*, New York 1939 (reprinted Philadelphia, 2004, with an introduction by M. Idel) **טרכטנברג, 1939**
- ר' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי מבנה, תרגום נ' רחמילביץ, תל אביב תשס"ד **טרנר, תשס"ד**
- V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, N.Y. 1967 **טרנר, 1967**
- V. Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York 1982 **טרנר, 1982**
- A.P. Jassen, *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, Leiden 2007 **יאסן, 2007**

- A.P. Jassen, 'Prophets and Prophecy in the Qumran Community',
AJS Review 32 (2008), pp. 299-334
ידין, מגילת מלחמת בני אור בבני חושך ממגילות מדבר יהודה,
ירושלים תש"ז
ידין, תשכ"ו
ידין, תשל"ז
יהלום, תשנ"ז
ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים ומקומן בעולם המחשבה
המקראית, ירושלים תשנ"ו
ש' יפת, 'דברי הימים: חיבור היסטורי', שנתון לחקר המקרא והמזרח
הקדום יד (תשס"ד), עמ' 101-117
י' יצחקי, לחש וקמיע, תל אביב תשל"ז
מ' ישמח, 'עיונים בפרשת מכות מצרים (לאור מזמור ע"ח בתהלים)',
שמעתין (תשל"ו), עמ' 46-48
נ' כהן, 'גורל ומשפט', הפרקליט מט (תשס"ו), עמ' 23-46
S.J.D. Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and
Development as a Historian*, Leiden 1979
S.J.D. Cohen, 'Masada: Literary Tradition, Archaeological
Remains, and the Credibility of Josephus', *Journal of Jewish
Studies* 33 (1982), pp. 385-405
M.R. Cohen, *The Autobiography of a Seventeenth-Century
Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah*, Princeton 1988
G.A. Cohen, 'On the Currency of Egalitarian Justice', *Ethics* 99/4
(1989), pp. 906-944
G.H. Cohen Stuart, *The Struggle in Man Between Good and Evil:
An Inquiry into the Origin of the Rabbinic Concept of Yeser Hara*,
Kampen 1984
ד' כהן צמח, 'חוק הנבואה', מ' ויינפלד וד' כהן צמח (עורכים), דברים,
סדרת עולם התנ"ך, תל אביב תשנ"ז, עמ' 146-149
מ' כהנא, 'למי נחלקה הארץ', ש' שמיט (עורך), ספר זיכרון למרדכי ויזר,
קבוצת יבנה תשמ"א, עמ' 249-273
מ"י כהנא, ספרי במדבר, ירושלים תשע"א, כרכים א-ג
ד' כהנמן ואחרים, רציונליות, הוגנות, אושר, מבחר מאמרים, מ' בר הלל
(עורכת), חיפה וירושלים 2005
מ' כוגן, יואל, מקרא לישראל, ירושלים ותל אביב תשנ"ה
M. Cogan, *I Kings*, Anchor Bible, New York 2000
א' כסלו, 'מקורות ומסורות, מבנה ועריכה בתורה: תיאור ההכנות
לכניסה לארץ בערבות מואב', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית
בירושלים, תשס"ז

- כשר, תשס"ד
לה בודהק, 2000
לואיס, 1989
לואן, 1928
לוביץ, תשנ"ו
לווי, 1956
לוי, תשכ"ט
לוי, תשס"ז
לוישטראוס, תשל"ג
לוין, 2000
לוין ומזר, תשס"א
לוינסון, תשס"ה
לונה, 2005
לורברבוים, תשס"ח
לוריא ואחרים, תשל"א
ליבס, תשנ"ד
ליבס, תשס"א
ליברמן, תשכ"ב
ליברמן, תשמ"ד
ליברמן, תשמ"ח
לידל וסקוט, 1996
ליזור, תשכ"ט
ליונשטם, תשמ"ז
- ר' כשר, יחזקאל א-כד, מקרא לישראל, תל אביב וירושלים תשס"ד
Y. Le Bohec, *The Imperial Roman Army*, Routledge 2000
D. Lewis, 'The Punishment that Leaves Something to Chance',
Philosophy and Public Affairs 18 (1989), pp. 53-67
H.A. Loane, 'The Sortes Vergilianae', *The Classical Weekly* 21
(1928), pp. 185-189
ר' לוביץ, 'השם המפורש בתקופת בית שני, המשנה והתלמוד', עבודת
מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו
Y. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic
and Platonism in the Later Roman Empire*, Institut français
d'archéologie orientale, Le Caire 1956
י' לוי, עולמות נפגשים, ירושלים תשכ"ט
ש' לוי, 'שילוב פסוקי תנ"ך ודמויות תנ"כיות בטקסטים מאגיים מהגניזה
הקהירית', עבודת מוסמך, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ז
ק' לוישטראוס, החשיבה הפראית, תרגם א' גילדין, ערך ד' הנגבי,
מרחביה תשל"ג
B.A. Levine, *Numbers 21-36*, Anchor Bible, New York 2000
י"ל לוין וע' מזר (עורכים), הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא,
ירושלים תשס"א
י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרש
חז"ל, ירושלים תשס"ה
H.E. Lona, *Die 'Wahre Lehre' des Kelsos*, Freiburg 2005
י' לורברבוים, מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית, רמת גן
תשס"ח
ב"צ לוריא ואחרים, 'פרשת פלגש בגבעה', עיונים בספר שופטים: דיוני
החוג למקרא בבית דוד בן גוריון, דין וחשבון מלא (ללא שם עורך),
ירושלים תשל"א, עמ' 463-494
י' ליבס, 'אהבת האל וקנאתו: על השניות הדיאלקטית שהיא לבה
ומהותה של הדת', דימוי 7 (תשנ"ד), עמ' 30-36
י' ליבס, 'מידותיו של האלוהים', תרביץ ע, א (תשס"א), עמ' 51-74
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ניוארק תשכ"ב
ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד
ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה לבבא בתרא, ניוארק תשמ"ח
H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon with a
Revised Supplement*, H.S. Jones (ed.), Oxford 1996
י' ליזור, פרקים בתולדות הכהונה והלווייה, ירושלים תשכ"ט
ש"א ליונשטם, 'נחלת ה', הנ"ל (עורך), מחקרים במקרא: יוצאים לאור
במלאת מאה שנה להולדתו של מ"ד קאסוטו, ירושלים תשמ"ז

- R. Leicht, 'Mashbia Ani Alekha: Types and Patterns of Ancient Jewish and Christian Exorcism Formulae', *JSQ* 13/4 (2006), pp. 319-343 **לייכט, 2006**
- י' לייכט, 'המונח גורל בכתביה של כת מדבר יהודה', בית מקרא א (תשט"ז), עמ' 90-99 **לייכט, תשט"ז**
- מגילת ההודיות, מהדורת י' לייכט, ירושלים תשי"ז **לייכט, תשי"ז**
- י' לייכט, 'מטענת עולם ועם פדות אל', י' ידין וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות: ספר זכרון לאליעזר ליפא סוקניק, ירושלים תשכ"א, עמ' 49-75 **לייכט, תשכ"א**
- מגילת הסרכים – ממגילות מדבר יהודה: סרך היחד. סרך העדה. סרך הברכות, מהדורת י' לייכט, ירושלים תשכ"ה **לייכט, תשכ"ה**
- י' לייכט, 'תורת העיתים של כת מדבר יהודה ושל מחשבי קיצין אחרים', ארץ ישראל ח (תשכ"ז), עמ' 63-70 **לייכט, תשכ"ז**
- י' לייכט, פירוש על ספר במדבר [כב-לן], ש' אחיטוב (עורך), ירושלים תשנ"ה **לייכט, תשנ"ה**
- J. Lindblom, 'Lot Casting in the Old Testament', *VT* 12 (1962), pp. 164-178 **לינדבלום, 1962**
- Lipinski E., 'Urim and Tummim', *VT* 20 (1970), pp. 495-496 **ליפינסקי, 1970**
- א' ליפינר, חזון האותיות: תורת האידיאות של האלפבית העברי, ירושלים תשמ"ט **ליפינר, תשמ"ט**
- A. Lange, 'Wisdom and Predestination in the Dead Sea Scrolls', *DSD* 2 (1995), pp. 340-354 **לנגה, 1995**
- A. Lange, 'The Essene Position on Magic and Divination', M. Bernstein, F. García Martínez and J. Kampen (eds.), *Legal Texts and Legal Issues, STDJ* 23, Leiden 1997, pp. 377-435 **לנגה, 1997**
- A. Lange, 'The Determination of Fate by the Oracle of Lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible and Ancient Mesopotamian Literature', D.K. Falk et al. (eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*, Leiden 2000, pp. 39-48 **לנגה, 2000**
- י"צ לנגרמן, 'לכוון את השעה', פעמים 85 (תשס"א), עמ' 76-88 **לנגרמן, תשס"א**
- מ' לנדאו, קסם המספרים, תל אביב תשל"ה **לנדאו, תשל"ה**
- L. Landman, 'Jewish Attitudes Toward Gambling: The Professional and Compulsive Gambler', *Jewish Quarterly Review* 57 (1967), pp. 298-318; 58 (1967), pp. 34-62 **לנדמן, 1967²⁻¹**
- B. Landsberger, 'Einige unerkant gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 56 (1960), pp. 117-121 **לנדסברגר, 1960**
- R. Lanciani, 'Gambling and Cheating in Ancient Rome', *North American Review* 155 (1892), pp. 97-105 **לנציאני, 1892**

- R. Lesses, 'Speaking with Angels: Jewish and Greco-Egyptian Revelatory Adjurations', *HTR* 89 (1996), pp. 41-60 **לסס, 1996**
- G. Luck, *Arcana Mundi, Magic and Occult in the Greek and the Roman Worlds*, Baltimore 1986 **לק, 1986**
- G. Luck, *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds: A Collection of Ancient Texts*, Baltimore 2006 **לק, 2006**
- מ' מאוטנר, 'מינוי שופטים לבית המשפט העליון בחברה רב תרבותית', מחקרי משפט יט (תשס"ג), עמ' 423-460 **מאוטנר, תשס"ג**
- מ' מאוטנר, משפט ותרבות בישראל בפתח המאה העשרים ואחת, תל אביב תשס"ח **מאוטנר, תשס"ח**
- M. Mautner, 'Luck in the Courts', *Theoretical Inquiries in Law* 9 (2007), pp. 217-238 **מאוטנר, 2007**
- M. Meerson, 'Book is a Territory: A Hebrew Book of Fortune in Context', *JSQ* 13 (2006), pp. 388-411 **מאירסון, 2006**
- R.D. Majercik, *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, Leiden 1989 **מג'רקיק, 1989**
- R. Mulgan, 'Lot as a Democratic Device', *Review of Politics* 46 (1984), pp. 539-560 **מולגן, 1984**
- J.A. Montgomery and H.S. Gehman, *The Books of Kings*, International Critical Commentary, Edinburgh 1951 **מונטגומרי וגמן, 1951**
- ק' מוצ'ולסקי, דוסטויבסקי - חייו ויצירתו, תרגם ד' קרול, ירושלים 1985 **מוצ'ולסקי, 1985**
- C.A. Moore, 'Archaeology and the Book of Esther', *The Biblical Archaeologist* 38 (1975), pp. 62-79 **מור, 1975**
- G.F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges*, International Critical Commentary, New York 1989 **מור, 1989**
- M. Morgenstern, 'The Meaning of בית מולדים in the Qumran Wisdom Texts', *JJS* 51 (2000), pp. 141-144 **מורגנשטרן, 2000**
- ל' מזור, 'עיונים בתרגום השבעים לספר יהושע: תרומתו להכרת המסירה הטקסטואלית של הספר ולהתפתחותו הספרותית והרעיונית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ד **מזור, תשנ"ד**
- T.N.D. Mettinger, 'A Conversation with My Critics: Cultic Image or Aniconism in the First Temple?', Y. Amit (ed.), *Essays on Ancient Israel in its Near Eastern Context: A Tribute to Nadav Na'aman*, Winona Lake 2006, pp. 273-296 **מטינגר, 2006**
- E.F. Mason, *You are a Priest Forever. Second Temple Jewish Messianism and the Priestly Christology of the Epistle to the Hebrews (STDJ 74)*, Leiden and Boston 2008 **מייסון, 2008**
- י' מילגרום, 'תפקיד קרבן החטאת', תרביץ מ (תשל"א), עמ' 1-8 **מילגרום, תשל"א**
- J. Milgrom, *Leviticus*, Anchor Bible, New York 1991 **מילגרום, 1991**

- מלאכי, תשל"ד
צ' מלאכי, 'סדר העבודה ליום הכיפורים, אופיו, מקורותיו והתפתחותו בשירה העברית', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ד
- מלאכי, תשנ"ד
צ' מלאכי, 'שעשועי יהודים בדרכי הגויים, טכסטים לתולדות הבילוי החברתי אצל יהודים', מהות יד (תשנ"ד), עמ' 59-69
- מלוני, 1971
R.P. Maloney, 'Usury in Greek, Roman and Rabbinic Thought', *Tradition* 27 (1971), pp. 79-109
- מלינובסקי, 1948
B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and other Essays*, Boston, Mass. 1948
- מלכיאל, תשס"א
א' מלכיאל, כוונה, תחושה, רגש: סובייקטיביות ודרכי הבהרתה הפילוסופית, ירושלים תשס"א
- מלכיאל, תשס"ג
ד' מלכיאל (עורך), אריה ישאג, ירושלים תשס"ג, עמ' צא-קו
- מלמד, תשמ"ו
ע"צ מלמד, עיונים בספרות התלמוד, ירושלים תשמ"ו
- מלמד, תשס"א
ע"צ מלמד, מדרשי ההלכה של התנאים בתלמוד הירושלמי, ירושלים ורמת גן תשס"א
- מלמט, 1989
A. Malamat, *Mari and the Early Israelite Experience*, New York 1989
- מצגר, 1988
B.M. Metzger, 'Greek Manuscripts of John's Gospel with 'Hermeneiai'', T. Baarda et al. (eds.), *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. Klijn*, Kampen 1988, pp. 162-169
- מקדונו, 1999
S.M. McDonough, *YHWH at Patmos: Rev 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting*, Tübingen 1999
- מקליין, 1996
C.K. McLain, 'The Raz Peshet Motif in Selected Semitic Literature', *Evangelical Theological Society* (1996), pp. 1-71
- מקמולן, 1984
R. Macmullen, *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*, New Haven and London 1984
- מקנמרה, 1966
M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (Analecta 98 Biblica, 27), Rome 1966
- מקקרטר, 1984
P.K. McCarter Jr., *II Samuel*, Anchor Bible, New York 1984
- מרגליות, תשכ"ז
מ' מרגליות, ספר הרזים, הוא ספר כשפים מתקופת התלמוד, ירושלים תשכ"ז
- מרגליות, תשל"ח
מ' מרגליות, 'המאבק הרמוז בין אלהי ישראל לבין המן: הבטים מנטיים במגילת אסתר', בית מקרא כג (תשל"ח), עמ' 292-300
- מרמורשטיין, 1925
A. Marmorstein, 'Beiträge zur Religionsgeschichte und Volkskunde', II, *Jahrbuch der Jüdischen Volkskunde* 26-27 (1925), pp. 372-373
- מרמורשטיין, 1927
A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*, I, London 1927

- R.E. Murphy, 'Yeser in the Qumran Literature', *Biblica* 39 (1958), pp. 334-344 **מרפי, 1958**
- F.J. Murphy, *Pseudo-Philo: Rewriting the Bible*, New York and Oxford 1993 **מרפי, 1993**
- ע' מרצבך, הגיון הגורל: משמעות הפיס והאקראיות ביהדות, ירושלים תשס"ט **מרצבך, תשס"ט**
- I.G. Marcus, 'The Recessions and Structure of Sefer Hasidim', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 45 (1978), pp. 131-153 **מרקוס, 1978**
- A. Marx, 'The Correspondence between the Rabbis of Southern France and Maimonides about Astrology', *HUCA* 3 (1926), pp. 349-358 **מרקס, 1926**
- D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17*, Leiden 2009 **משילה, 2009**
- ש' נאה, "בורא ניב שפתיים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 185-218 **נאה, תשנ"ד**
- S. Naeh, 'Poterior en cheiri kyriou: Philo and the Rabbis on the Powers of God and the Mixture in the Cup', *Scripta Classica Israelica* XVI (1997), pp. 91-101 **נאה, 1997**
- D. Novak, *The Election of Israel*, Cambridge 1995 **נובק, 1995**
- י' נוה, על חרס וגומא: כתובות ארמיות ועבריות מימי בית שני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ב **נוה, תשנ"ב**
- R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Michigan 1974 **נוזיק, 1974**
- R. Nozick, *The Nature of Rationality*, Princeton, N.J. 1993 **נוזיק, 1993**
- M. Noth, *Exodus*, London 1962 **נות', 1962**
- M. Noth, *Numbers*, London 1968 **נות', 1968**
- M. Noth, *A History of Pentateuchal Traditions*, New Jersey 1972 **נות', 1972**
- M. Noth, *The Deuteronomy History*, E.W. Nicholson (tr.), Sheffield 1991 **נות', 1991**
- ד' נחמן, 'מת' נאמרו הברכות היומיות בקומראן (4Q503)?, שנתון למקרא יג (תשס"ב), עמ' 177-184 **נחמן, תשס"ב**
- P.J. Net, 'Psalm 110 and the Melchizedek Tradition', *JNWSL* 22 (1996), pp. 1-14 **נט, 1996**
- M.R. Niehoff, 'A Dream Which is not Interpreted is Like a Letter Which is not Read', *JJS* 43 (1992), pp. 58-84 **ניהוף, 1992**
- H. Niehr, 'In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple', K. van der Toorn (ed.), *The Image and the Book*, Leuven 1997, pp. 73-95 **ניהר, 1997**

- C. Newsom, H. Stegemann and E. Schuller, *Qumran Cave 1.III: 1QHodayot a, with Incorporation of 4QHodayot a-f and 1QHodayot b, DJD XL*, Oxford 2008 **ניוסאם, שטגמן ושולר, 2008**
- C. Knight, 'In Defence of Luck Egalitarianism', *Res Publica* 11 **נייט, 2005**
(2005), pp. 55-73
- M. Nissinen, 'Pesharim as Divination: Qumran Exegesis, Omen Interpretation and Literary Prophecy', K. De Troyer, A. Lange and L.L. Schulte (eds.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy*, Leuven 2010, pp. 43-60 **ניסינן, 2010**
- מגילת פשר חבקוק, מהדורת ב' ניצן, ירושלים תשמ"ו **ניצן, תשמ"ו**
ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ו **ניצן, תשנ"ו**
ב' ניצן, 'ליטורגיה בקומראן: תפילות הקבע', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן – מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 260-225 **ניצן, תשס"ט**
- R.R. Knierim and G.W. Coats, *Numbers (The Forms of the Old Testament Literature)*, Michigan 2005 **נירים וקוטס, 2005**
- F. Naether, *Die Sortes Astrampsychi: Problemlösungsstrategien durch Orakel im römischen Ägypten*, Tübingen 2010 **ניתר, 2010**
- R.D. Nelson, *Joshua: A Commentary*, The Old Testament Library, Louisville 1997 **נלסון, 1997**
- א' נצר, 'ארכיון המורדים במצדה', מ' מור ועמיתים (עורכים), לאוריאל: מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 124-111 **נצר, תשס"ו**
- מ' סבתו, 'פסולי עדות', סידרא כג (תשס"ח), עמ' 30-5 **סבתו, תשס"ח**
- מ"צ סגל, ספרי שמואל: ערוכים ומבוארים עם מבוא מפורט, ירושלים תשכ"ז **סגל, תשכ"ז**
M. Segal, 'The Religion of Israel before Sinai', *JQR* 52 (1961), pp. 41-68 **סגל, 1961**
- S. Segal, 'In Solidarity with the Imprudent: A Defense of Luck Egalitarianism', *Social Theory and Practice* 33 (2007), pp. 177-198 **סגל, 2007**
- E. Savage-Smith and M.B. Smith, 'Islamic Geomancy and a Thirteenth-Century Divinatory Device: Another Look', E. Savage-Smith (ed.), *Magic and Divination in Early Islam*, (The Formation of the Classical Islamic World 42), pp. 211-276 **סווג'סמית' וסמית', 2004**
- ע' סופר, 'מפני תרעומתן של מינים', סיני צט (תשמ"ו), עמ' לח-מז **סופר, תשמ"ו**
אוצר המגילות הגנוזות שבידי האוניברסיטה העברית. פיענחן, העתיקן והוסיף עליהן מבואות אלעזר ליפא סוקניק (הותקן לדפוס מתוך העזבון בידי נחמן אביגד), ירושלים תשט"ז **סוקניק**
- M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, Winona Lake 2009 **סוקולוף, 2009**
- H. Saget, *Le Hasard et l'anti-hasard*, Paris 1991 **סז'ה, 1991**

- R. Stewart, *Public Office in Early Rome: Ritual Procedure and Political Practice*, Ann Arbor, MI 1998 **סטוארט, 1998**
- G.M. Stol, 'Private Life in Ancient Mesopotamia', J.M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, pp. 485-501 **סטול, 1995**
- M.E. Stone, 'The Book(s) Attributed to Noah', *DSD* 13 (2006), pp. 4-23 **סטון, 2006**
- ד' סטטמן, די למות מוסריות, ירושלים תשנ"א
ד' סטטמן, 'צדק ומזל', י' שטרן (עורך), צדק שלי, צדק שלך: צדק בין תרבויות, ירושלים תש"ע, עמ' 329-344 **סטטמן, תשנ"א**
סטטמן, תש"ע
- D. Statman (ed.), *Moral Luck*, New York 1993 **סטטמן, 1993**
- J. Strugnell and D.J. Harrington (eds.), *Qumran Cave 4. XXIV: Sapiential Texts, Part 2. 4QInstruction (Musar LeMevin): 4Q415 ff. with a re-edition of 1Q26, DJD 34*, Oxford 1999 **סטרנגל והרינגטון, 1999**
- מ' סיגל, ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות, ירושלים תשס"ח **סיגל, תשס"ח**
- א' סימון, מקרא לישראל: ספר יונה, תל אביב וירושלים תשנ"ב
M. Simon, *Verus Israel*, H. McKeating (tr.), Oxford 1986 **סימון, תשנ"ב**
סימון, 1986
- A.M. Sinnott, *The Personification of Wisdom*, Aldershot 2005 **סינות, 2005**
- ש' סלע, אסטרוולוגיה ופרשנות המקרא בהגותו של ר' אברהם אבן עזרא, רמת גן תש"ס **סלע, תש"ס**
- S. Sela, 'Abraham Bar Hiyya's Astrological Work and Thought', *JSQ* 13 (2006), pp. 128-158 **סלע, 2006**
- א"מ סמולוד, 'כהנים גדולים ומדיניות בארץ ישראל הרומית', א' כשר (עורך), המרד הגדול: הסיבות והנסיבות לפריצתו, ירושלים תשמ"ג, עמ' 231-253 **סמולוד, תשמ"ג**
- E.M. Smallwood, 'Appendix F', idem and G.A. Williamson (eds.), *Josephus, The Jewish War*, London 1981, pp. 470-471 **סמילוד, 1981**
- א' סמט, "כי לא נחש ביעקב" (במדבר כג, כג): מחלוקת הרמב"ם וחכמי פרובנס בהגדרת איסור הניחוש, מחניים 14 (תשס"ג), עמ' 43-57 **סמט, תשס"ג**
- W.R. Smith, 'The Forms of Divination and Magic in Dt. 18:10-11', *Journal of Philology* 13 (1885), pp. 273-287; 14 (1886), pp. 113-118 **סמית, 1885-1886**
- A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London 1904 **סמית, 1904**
- J.Z. Smith, 'Sacred Persistence: Towards a Redescription of Canon', idem, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago 1982, pp. 36-52 **סמית, 1982**
- H.P. Smith, *The Book of Samuel, International Critical Commentary*, Edinburgh 1992 **סמית, 1992**

- P. Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Oudtestamenliche Studien 37), Leiden 1996
סנדרס, 1996
- ש' ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ב, ירושלים תשנ"ד
 ש', ז' וח' ספראי, משנת ארץ ישראל: מסכתות תענית ומגילה, ירושלים תש"ע
ספראי, תשנ"ד
ספראי, תש"ע
- M.I. Spariosu, *Dionysus Reborn: Play and the Aesthetic Dimension in Modern Philosophical and Scientific Discourse*, New York 1989
ספריוסו, 1989
- S.D. Sperling, *Studies in Late Hebrew Lexicography in Light of Akkadian*, New York 1973
ספרלינג, 1973
- P.W. Skehan, 'A Fragment of the "Song of Moses" (Deut 32) from Qumran', *BASOR* 136 (1954), pp. 12-15
סקהן, 1954
- R.B.Y. Scott, *Proverbs, Ecclesiastes*, Anchor Bible, New York 2000
סקוט, 2000
- A.E. Sekki, *The Meaning of Ruach at Qumran*, Madison 1987
 י' עמיר, 'מקומו של מזמור קיט בתולדות דת ישראל', ב' אופנהיימר (עורך), עיונים במקרא: ספר זכרון ליהושע מאיר גרינץ, תעודה ב (תשמ"ב), עמ' 57-82
סקי, 1987
עמיר, תשמ"ב
- ש' עמנואל, 'תשובות הגאונים הקצרות', ד' בויארין, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מ' שמלצר וי"מ תא-שמע (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 439-459
עמנואל, תש"ס
- מ' ענבר, השבטים האמוריים במארי, תל אביב תשמ"ה
 מ' עסיס, 'קטע של ירושלמי סנהדרין', תרביץ מו (תשל"ז), עמ' 29-90
 ח' פדיה, 'פגם ותיקון של האלהות בקבלת ר' יצחק סג"נהור', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ו (ג-ד) [ראשית המיסטיקה היהודית באירופה: דברי הכנס הבינלאומי השני לתולדות המיסטיקה היהודית] (תשמ"ז), עמ' 187-220
ענבר, תשמ"ה
עסיס, תשל"ז
פדיה, תשמ"ז
- E. Puech, *La Croyance Des Esséniens En La Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle?: Histoire D'une Croyance Dans Le Judaïsme Ancien*, Paris 1993
פואש, 1993
- G. von Rad, *Studies in Deuteronomy, Studies in Biblical Theology*, London 1961
פון ראד, 1961
- M.H. Pope, *Job*, Anchor Bible, New York 1965
פופ, 1965
- W. Foerster, 'ἀγγελος', G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, III, G.W. Bromiley (tr.), Grand Rapids 1981, pp. 758-785
פורסטר, 1981
- E. Peterson, *Buch von den Engeln, Stellung und Bedeutung der heiligen Engel im Kultus*, Leipzig 1935
פטרסון, 1935

- J.E. Petersen, 'Priestly Materials in Joshua 13-22: A Return to the Hexateuch?', *Hebrew Annual Review* 4 (1980), pp. 131-146 **פטרסן, 1980**
- E.H. Pagels, "'The Demiurge and His Archons': A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?", *HTR* 69 (1976), pp. 301-324 **פייגלס, 1976**
- E.H. Pagels, *The Gnostic Gospels*, Harmondsworth 1982 **פייגלס, 1982**
- L.B. Paton, *The Book of Esther; International Critical Commentary*, Edinburgh 1992 **פייטון, 1992**
- י' פיינטוך, 'שני שעירי יום הכיפורים', א' בוק (עורך), וביום צום כיפור ייחתמון: קובץ מאמרים על יום הכיפורים, אלון שבועת תשס"ה, עמ' 90-73 **פיינטוך, תשס"ה**
- D. Pingree, 'The Fragments of the Works of al-Fazārī', *Journal of Near Eastern Studies* (1970), pp. 103-123 **פינגרי, 1970**
- ע' פינטל, התפתחותם של לילית, 'אשמדאי וסמאל ביהדות מן המקרא ועד לתקופת הגאונים', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ב **פינטל, תשמ"ב**
- ש' פינס, 'על גילגולים של המונח "חירות"', עיון לג (תשמ"ד), עמ' 265-247 **פינס, תשמ"ד**
- E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart 1960 **פינק, 1960**
- A. Finkel, 'The Peshet of Dreams and Scriptures', *RQ* 5 (1963), pp. 357-370 **פינקל, 1963**
- I.L. Finkel, 'In Black and White: Remarks on the Assur Psephomancy Ritual', *ZA* 85 (1995), pp. 271-276 **פינקל, 1995**
- I. Finkelstein, A. Mazar and B.B. Schmidt (eds.), *The Quest for the Historical Israel*, Atlanta 2007 **פינקלשטיין, מזור ושמידט, 2007**
- J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*, Rome 1966 **פיצמאייר, 1966**
- J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, I, Garden City 1981 **פיצמאייר, 1981**
- B.A. Pearson, 'Melchizedek in Early Judaism, Christianity, and Gnosticism', M.E Stone and T.A. Bergren (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg 1998, pp. 176-202 **פירסון, 1998**
- ט' פישמן, 'אור חדש על זמנו של ספר קול סכל ועל מקום חיבורו', תרביץ נט (תש"ן), עמ' 190-171 **פישמן, תש"ן**
- T. Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: Voice of a Fool, an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture*, Stanford 1997 **פישמן, 1997**
- ד' פלוסר, יהדות ממקורות הנצרות: מחקרים ומסות, תל אביב תשל"ט **פלוסר, תשל"ט**
- ד' פלוסר, 'היסודות האפוקליפטיים של מגילת המלחמה', א' אופנהיימר, א' רפפורט ומ' שטרן (עורכים), פרקים בתולדות ירושלים בימי בית שני, ספר זיכרון לאברהם שליט, ירושלים תשמ"א, עמ' 452-434 **פלוסר, תשמ"א**
- ד' פלוסר, 'רעיון קדם גנוסטי במגילות מדבר יהודה', מ' אידל, ז' הרוי וא' שביד (עורכים), ספר היובל לשלמה פינס, ב, ירושלים תש"ן, עמ' 175-165 **פלוסר, תש"ן**

- ד' פלוסר, 'מקצת מעשי התורה וברכת המינים', תרכ"ץ סא (תשנ"ב),
עמ' 159-152 **פלוסר, תשנ"ב**
- ד' פלוסר, 'הרוגי מצדה בעיניהם ובעיני בני דורם', הנ"ל, יהדות בית שני:
חכמיה וספרותה, ס' רוזר (עורך), ירושלים תשס"ב, עמ' 68-98 **פלוסר, תשס"ב**
- D.E. Fleming, *The Installation of Baal's High Priestess at Emar*,
Atlanta 1992 **פלמינג, 1992**
- D.K. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea
Scrolls (STDJ 27)*, Leiden, Boston and Köln 1998 **פלק, 1998**
- S.J. Pfann, 'Archaeological Surveys', L.H. Schiffman and J.C.
VanderKam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, I, New
York 2000, pp. 52-57 **פפן, 2000**
- S.J. Pfann, 'Sons of Dawn', L.H. Schiffman and J.C. VanderKam
(eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, II, New York 2000,
p. 891 **פפן, 2000**
- S.J. Pfann, 'The Multi-layered Stratigraphy of Qumran and the
Dead Sea Scrolls', E-paper at www.uhl.ac, 2005 **פפן, 2005**
- א' פרויד, האני ומנגנוני ההגנה, תל אביב תשל"ז
א' פרום, מנוס מחופש, תל אביב תשל"ז **פרויד, תשל"ז**
פרום, תשל"ז
- D.W. Parry, 'Notes on Divine Name Avoidance in Scriptural Units
of the Legal Texts of Qumran', M. Bernstein et al. (eds.), *Legal
Texts and Legal Issues*, Leiden 1997, pp. 437-449 **פרי, 1997**
- ח"ד פרידברג, תולדות הדפוס העברי, אנטוורפן תרצ"ז
ח"ד פרידברג, בית עקד ספרים, תל אביב תשי"א, עמ' 192-193 **פרידברג, תרצ"ז**
פרידברג, תשי"א
- I. Friedländer, 'A Muhammedan Book on Augury in Hebrew
Characters', *JQR* 19 (1907), pp. 84-103 **פרידלנדר, 1907**
- ט' פרידמן, 'מקורו וגלגולו של דמוי מקראי', בית מקרא לג (תשמ"ח),
עמ' 135-138 **פרידמן, תשמ"ח**
- ש"י פרידמן, 'לאופיין של הבריייתות בתלמוד הבבלי: "בן תימא" ו"בן
דורתא"', י' אלמן, א"ב הלבני וצ"א שטיינפלד (עורכים), נטיעות לדוד:
ספר היובל לדוד ווייס הלבני, ירושלים תשס"ה, עמ' קצה-רעד **פרידמן, תשס"ה**
- D.N. Freedman and A. Welch, *Psalms 119: The Exaltation of
Torah*, Winona Lake 1999 **פרידמן וולטש, 1999**
- J. Frey, 'Different Patterns of Dualistic Thought in the Qumran
Library: Reflections on Their Background and History', M.
Bernstein et al. (eds.), *Legal Texts and Legal Issues*, Leiden 1997,
pp. 275-335 **פריי, 1997**
- J.G. Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*,
R. Fraser (ed.), Oxford 1998 **פרייזר, 1998**
- י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים תשנ"א **פרנקל, תשנ"א**

- ‘פרנקל, תשס”א
אביב תשס”א
- N. Purcell, ‘Literate Games: Roman Urban Society and the Game of Alea’, *Past and Present* 147 (1995), pp. 3-37
פרסל, 1995
- ש’ צבר, ‘תורה ומאגיה: ספר התורה ואביזריו כחפצים מאגיים בתרבות ישראל באירופה ובארצות האסלאם’, פעמים 85 (תש”ס), עמ’ 149-179
צבר, תש”ס
- מ’ צבת, ‘הערות אשורולוגיות לספר שמואל’, י”מ גרינץ וי’ ליוור (עורכים), ספר סגל, ירושלים תשכ”ד, עמ’ 77-86
צבת, תשכ”ד
- מ’ צבת, ‘סיפור המקרא על יסוד המלוכה בישראל’, תרביץ לו (תשכ”ז), עמ’ 99-109
צבת, תשכ”ז
- Sapientia Iesu Filii Sirach*, J. Ziegler (ed.), (Vetus Testamentum Graecum, 12, 2), Göttingen 1965
ציגלר, 1965
- M. Csikszentmihalyi, *Beyond Boredom and Anxiety*, San Francisco 1975
ציקסנטמיהאלי, 1975
- H.H. Chapman, ‘Masada in the 1st and 21st Centuries’, A. Rodgers (ed.), *Making History: Josephus and Historical Method*, Leiden and Boston 2007, pp. 82-102
צ’פמן, 2007
- ג’ בן-עמי צרפתי, ‘הערות על “המגילה החיצונית לבראשית”’, תרביץ כח (תש”ט), עמ’ 258-259
צרפתי, תש”ט
- מ”ד קאסוטו, מנח עד אברהם, ירושלים תש”ד
מ”ד קאסוטו, פירוש לספר שמות, ירושלים תשי”ב
קאסוטו, תש”ד
קאסוטו, תשי”ב
- P.J. Kobelski, *Melchizedek and Melchiresa (CBQMS 10)*, Washington D.C. 1981
קובלסקי, 1981
- י’ קוטשר, מלים ותולדותיהן, ירושלים תשכ”ה
י’ קויפמן, הסיפור המקראי על כיבוש הארץ, רמת גן תשט”ז
י’ קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א-ח, תל אביב תשכ”ז
י’ קויפמן, ספר יהושע, ירושלים תשל”ו
קוטשר, תשכ”ה
קויפמן, תשט”ז
קויפמן, תשכ”ז
קויפמן, תשל”ו
- M.M. Culy and M.C. Parsons, *Acts: A Handbook on the Greek Text*, Waco 2003
קולי ופרסונס, 2003
- D. Collins, ‘The Magic of Homeric Verses’, *Classical Philology* 103 (2008), pp. 211-236
קולינס, 2008
- A. Kulik, *Retroverting Slavonic Pseudepigrapha: Towards the Original of the Apocalypse of Abraham*, Leiden 2005
קוליק, 2005
- א’ קופפר, תשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת, ירושלים תשל”ג
G.A. Cooke, *The Book of Joshua*, Cambridge 1918
קופפר, תשל”ג
קוק, 1918
- E.M. Cook, *Rewriting the Bible: The Text and Language of the Pseudo-Jonathan Targum*, Ann Arbor 1986
קוק, 1986
- J.G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen 2004
קוק, 2004

- A.M. Kitz, 'The Plural Form of Urim and Tummim', *JBL* 116 (1997), pp. 401-410 **קיטץ, 1997**
- A.M. Kitz, 'Undivided Inheritance and Lot Casting', *JBL* 119 (2000), pp. 601-618 **קיטץ, 2000¹**
- A.M. Kitz, 'The Hebrew Terminology of Lot Casting and Its Ancient Near Eastern Context', *CBQ* 62 (2000), pp. 207-214 **קיטץ, 2000²**
- R.C. Keiner, 'Astrology in Jewish Mysticism from Sefer Yezirah to the Zohar', J. Dan (ed.), *The Beginnings of Jewish Mysticism in Medieval Europe*, Jerusalem 1987, pp. 1-42 **קיינר, 1987**
- E. Qimron, 'A Work Concerning Divine Providence: 4Q413', Z. Zevith et al. (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Eisenbrauns 1995, pp. 191-202 **קימרון, 1995**
- E. Qimron, 'Prayers for the Festivals from Qumran', M.F.J. Baasten and W.Th. Van Peursen (eds.), *Hamlet on a Hill*, Leuven-Paris-Dudley 2003, pp. 383-393 **קימרון, 2003**
- מ' קיסטר, 'לוי שהוא אור, לגלגולו של מדרש קדום על אבני החושן', תרביץ מה (תשל"ז), עמ' 327-330 **קיסטר, תשל"ז¹**
- מ' קיסטר, 'עוללות מספרות קומראן', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 315-325 **קיסטר, תשמ"ח**
- מ' קיסטר, 'ספרות החכמה בקומראן', הנ"ל (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 305-316 **קיסטר, תשס"ט¹**
- מ' קיסטר, 'עוד על בעיית זיהוים של כתבים כתתיים בקומראן', הנ"ל (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 87-90 **קיסטר, תשס"ט²**
- מ' קיסטר, 'בין טקסטים מקומראן לטקסטים נוצרים קדומים', הנ"ל (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 629-648 **קיסטר, תשס"ט³**
- מ' קיסטר, 'על הרע ועל הטוב: הבסיס התיאולוגי של עדת קומראן', הנ"ל (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 497-528 **קיסטר, תשס"ט⁴**
- M. Kister, 'Observations on Aspects of Exegesis, Tradition and Theology in Midrash, Pseudepigrapha, and other Jewish Writings', J.C. Reeves (ed.), *Tracing the Threads*, Atlanta 1994, pp. 7-15 **קיסטר, 1994**
- M. Kister, 'A Common Heritage: Biblical Interpretation at Qumran and its Implications', M.E. Stone and E.G. Chazon (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls (STDJ 28)*, Boston and Köln 1998, pp. 101-111 **קיסטר, 1998**

- M. Kister, '5Q13 and the *Avodah*: A Historical Survey and its Significance', *DSD* 8 (2001), pp. 136-148 **קיסטר, 2001**
- M. Kister, 'Wisdom Literature and its Relation to Other Genres: From Ben Sira to Mysteries', R. Clemens, J.J. Collins and G.E. Sterling, *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2004, pp. 21-22 **קיסטר, 2004**
- M. Kister, 'Some Early Jewish and Christian Exegetical Problems and the Dynamics of Monotheism', *JSJ* 37 (2006), pp. 548-593 **קיסטר, 2006**
- M. Kister, 'Ancient Material in Pirqe de-Rabbi Eliezer: Basilides, Qumran, the Book of Jubilees', A.M. Maier, J. Magness and L. Schiffman (eds.), *Go Out and Study the Land' (Judges 18:2): Archaeological, Historical and Textual Studies in Honor of Hanan Eshel*, Brill 2011, pp. 69-93 **קיסטר, 2011**
- י' קלאוזנר, היסטוריה של הבית השני, ירושלים תשל"ג
י' קלימי, ספר דברי הימים: כתיבה היסטורית ואמצעים ספרותיים, ירושלים תש"ס **קלאוזנר, תשל"ג
קלימי, תש"ס**
- W.E. Klingshirn, 'Defining the Sortes Sanctorum: Gibbon, Du Cange, and Early Christian Lot Divination', *Journal of Early Christian Studies* 10 (2002), pp. 77-130 **קלינגשירן, 2002**
- W.E. Klingshirn, 'Christian Divination in Late Roman Gaul: The Sortes Sangallenses', S.I. Johnston and P.T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005, pp. 99-128 **קלינגשירן, 2005**
- W.E. Klingshirn, 'Inventing the Sortilegus: Lot Divination and Cultural Identity in Italy, Rome, and the Provinces', P.B. Harvey and C.E. Schultz, *Religion in Republican Italy*, Cambridge 2006, pp. 137-161 **קלינגשירן, 2006**
- M. Kellner, 'On the Status of the Astronomy and Physics in Maimonides' Mishneh Torah and Guide of the Perplexed: a Chapter in the History of Science', *BJHS* 24 (1991), pp. 453-463 **קלנר, 1991**
- W. Klassen, 'The Archaeological Artifacts of Masada and the Credibility of Josephus', S.G. Wilson and M. Desjardins (eds.), *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity: Essays in Honour of Peter Richardson*, Waterloo 2000, pp. 456-473 **קלסן, 2000**
- A. Calaprice, *The Quotable Einstein*, New Jersey 1996 **קלפרייס, 1996**
א' קלר, 'ניחוש וסימון', ברקאי ב (תשמ"ה), עמ' 50-58
ש' קנדיה-הראל, 'יום הכיפורים במגילות קומראן ובספרות קרובה: היבטים הלכתיים פרשניים היסטוריים ורעיוניים', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשע"ד **קלר, תשמ"ה
קנדיה-הראל, תשע"ד**

- י' קנוהל, 'פולמוס הכיתות בימי בית שני והאסכולות הכוהניות שבתורה; שאלת שיתוף העם בעבודת המקדש במועדים', תרביץ סב (תשנ"א), עמ' 139-146
- י' קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג
- י' קנוהל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, ירושלים תשס"ז
- י' קנוהל, מאין באנו, תל אביב תשס"ח
- I. Knohl, 'Nimrod, Son of Cush, King of Mesopotamia, and the Dates of P and J', C. Cohen et al. (eds.), *Birkat Shalom Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism Presented to Shalom M. Paul on the Occasion of His Seventieth Birthday*, Winona Lake 2008, pp. 45-52
- י' קנוהל ו'ש' נאה, 'מילואים וכיפורים', תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 17-44
- G.N. Knoppers, *I Chronicles 10-29*, Anchor Bible, New York 2004
- E. Kanarfogel, *Peering Through the Lattice: Mystical, Magical and Pietistic Dimensions in the Tosfatist Period*, Detroit 2000
- P. Crone and A. Silverstein, 'The Ancient Near East and Islam: The Case of Lot-Casting', *Journal of Semitic Studies* 55 (2010), pp. 423-450
- ח' קרייסל, 'גישתו של הרמב"ם לאסטרולוגיה', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 25-32
- F.H. Cryer, *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, Sheffield 1994
- J.L. Crenshaw, *Joel*, Anchor Bible, New York 1995
- P.R. Raabe, *Obadiah*, Anchor Bible, New York 1996
- I. Rabinowitz, 'Peshar/Pittaron: Its Biblical Meaning and Its Significance in the Qumran Literature', *RQ* 8 (1972), pp. 219-232
- L.I. Rabinowitz, 'Divination in the Talmud', *Encyclopedia Judaica*, 6, Detroit 2007, pp. 116-118
- L.I. Rabinowitz and S. Pfann, 'Lots in the Second Temple Period', *Encyclopedia Judaica*, 13, Detroit 2007, pp. 218-219
- ק"ה רגנסטורף, 'המושג "גורל" ומקומו בכתבי ים המלח', תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 108-121
- ש' רובין, מעשה תעתועים: כולל מקור וקורות וספרות כל מיני דיעות נפסדות ואמונות כוזבות חזיונות שוא ותפל נימוסי שטות ומנהגי הבל אשר השתרגו והשתלשלו בקרב כל העמים, חדשים גם ישנים, בהשקפה מיוחדת על עמנו וספרותנו, ווינה תרמ"ז
- R. Rubinkiewicz, 'Apocalypse of Abraham', J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York 1985, I, pp. 681-705
- קנוהל, תשנ"א
- קנוהל, תשנ"ג
- קנוהל, תשס"ז
- קנוהל, תשס"ח
- קנוהל, 2008
- קנוהל ונאה, תשנ"ג
- קנופרס, 2004
- קנרפוגל, 2000
- קרין וסילברשטיין, 2010
- קרייסל, תשנ"ד
- קרייר, 1994
- קרנשאו, 1995
- ראב, 1996
- רבינוביץ, 1972
- רבינוביץ, 2007
- רבינוביץ ופפן, 2007
- רגנסטורף, תשכ"ו
- רובין, תרמ"ז
- רובינקביץ, 1985

- J.F. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture*, Baltimore & London 1999 **רובינשטיין, 1999**
- J.F. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, Baltimore 2010 **רובינשטיין, 2010**
- E. Robertson, 'The Urim and the Tummim: What Were They?', *VT* 14 (1964), pp. 64-74 **רוברטסון, 1964**
- H.H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, London 1950 **רוולי, 1950**
- ש"א רוזאניס, דברי ימי ישראל בתוגרמה: על פי מקורים ישרים, 6 כרכים, תרס"ה-תש"ה (מהדורה שנייה: תל אביב-סופיה תר"ץ-תרצ"ח) **רוזאניס, תרצ"ח**
- י' רוזן-צבי, 'הגוף והמקדש: רשימת מומי הכוהנים במשנה ומקומו של המקדש בבית המדרש התנאי', מדעי היהדות 43 (תשס"ה-תשס"ו), עמ' 49-87 **רוזן-צבי, תשס"ו**
- י' רוזן-צבי, "'דברה תורה כנגד היצר': דבי רבי ישמעאל ומקורו של יצר הרע', תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 41-79 **רוזן-צבי, תשס"ז**
- י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח **רוזן-צבי, תשס"ח**
- I. Rosen-Zvi, *Demonic Desires: 'Yetzer Hara' and the Problem of Evil in Late Antiquity*, Pennsylvania 2011 **רוזן-צבי, 2011**
- י' רוזנצוויג, הוגה יהודי מקץ הרנסנס, תל אביב תשל"ב **רוזנצוויג, תשל"ב**
- N. Rosenstein, 'Sorting Out the Lot in Republican Rome', *The American Journal of Philology* 116/1 (1995), pp. 43-75 **רוזנשטיין, 1995**
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Ma. 1971 **רולס, 1971**
- J. Rawls, *Collected Papers*, S. Freeman (ed.), Cambridge, Ma. and London 2001 **רולס, 2001**
- ד' רום-שילוני, אלהים בעידן של חורבן וגלויות: תיאולוגיה תנ"כית, ירושלים תש"ע **רום-שילוני, תש"ע**
- א' רופא, האמונה במלאכים במקרא, ירושלים תשל"ט **רופא, תשל"ט**
- א' רופא, "ואין אפוד ותרפים" – "ואין כהנה ואורים": הושע ג, ד בתרגום השבעים ובפרפראזות שבדברי הימים ובספר ברית דמשק', מחקרי תלמוד ג, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 864-875 **רופא, תשס"ה**
- ד' רוקח, 'בחירת ישראל בפולמוס הפאגאני-נוצרי בקיסרות הרומית', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 215-221 **רוקח, תשל"ט**
- D. Rokeah, *Jews, Pagans and Christians in Conflict*, Jerusalem and Leiden 1982 **רוקח, 1982**
- ש' רז, איש צדיק היה: מסכת חייו של רבי אריה לוי, ירושלים תשל"ב **רז, תשל"ב**
- J. Raz, *Practical Reason and Norms*, London 1975 **רז, 1975**
- י' ריבקינד, דער קאמף קעגן אזארטשפילן ביי יידן: א שטודיע אין פינף הונדערט יאר יידישע פאעזיע און קולטור געשיכטע, ניו יורק תש"ז **ריבקינד, תש"ז**
- J.W. Wright, 'Guarding the Gates: 1 Chronicles 26.1-19 and the Roles of Gatekeepers in Chronicles', *Journal for the Study of the Old Testament* 48 (1990), pp. 69-81 **רייט, 1990**

- K.A. Reynolds, 'Appendix', D.N. Freedman and A. Welch, *Psalm 119: The Exaltation of Torah*, Indiana 1999 **ריינולדס, 1999**
- S.C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*, Richmond, Surrey 2000 **רייף, 2000**
- J. Ricky, *Dice: Deception, Fate & Rotten Luck*, London 2003 **ריקי, 2003**
- S. Ricks, 'The Magician as Outsider: The Evidence of the Hebrew Bible', P.V.M. Flesher (ed.), *New Perspectives in Ancient Judaism*, V, Lanham 1990, pp. 125-134 **ריקס, 1990**
- S. Ricks, 'The Magician as Outsider: The Evidence of the Hebrew Bible and the New Testament', M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 131-143 **ריקס, 1995**
- P. Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1969 **ריקר, 1969**
- ד' רפל, בין ישראל לעמים, ירושלים תש"י **רפל, תש"י**
- ד' רפל, שירת האזינו, תל אביב תשנ"ו **רפל, תשנ"ו**
- א' רפפורט, 'המציאות שברקע מגילת אסתר בנוסח המסורה', בית מקרא נג (תשס"ח), עמ' 123-138 **רפפורט, תשס"ח**
- ד' שוורץ, 'קומראן בין כוהניות לנצרות', מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 176-181 **שוורץ, תשמ"ז**
- ד' שוורץ, 'לשאלת התנגדות הפרושים למלכות החשמונאים', א' רפפורט וי' רונן (עורכים), מדינת החשמונאים: לתולדותיה על רקע התקופה ההלניסטית, ירושלים ותל אביב תשנ"ד, עמ' 442-453 **שוורץ, תשנ"ד**
- ד' שוורץ, 'מאגיה, מדע ניסיוני ומתודה מדעית במשנת הרמב"ם: גישה ופרשנותה בימי הביניים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יד (תשנ"ח), עמ' 25-45 **שוורץ, תשנ"ח**
- ד' שוורץ, אסטרולוגיה ומאגיה בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשנ"ט **שוורץ, תשנ"ט**
- י' שוורץ, 'חסי יהודים ונכרים בתקופת המשנה והתלמוד לאור גישתם לתרבות המשחק ומעשי שעות הפנאי', א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), יהודים ונכרים בארץ ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ג **שוורץ, תשס"ג**
- ד' שוורץ, קמיעות, סגולות ושכלתנות בהגות היהודית בימי הביניים, רמת גן תשס"ד **שוורץ, תשס"ד**
- ד' שוורץ, 'קומראן והנצרות הקדומה', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 613-628 **שוורץ, תשס"ט**
- M.D. Swartz, 'Magical Piety in Ancient and Medieval Judaism', M. Meyer and P. Mirecki (eds.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Leiden 1995, pp. 167-184 **שוורץ, 1995**

- M.D. Swartz, *Scholastic Magic: Ritual and Revelation in Early Jewish Mysticism*, Princeton 1996 **שזורץ, 1996**
- J. Schwartz, '“Pigeon-Flyers” in Ancient Jewish Society', *JJS* 48 (1997), pp. 105-119 **שזורץ, 1997**
- J. Schwartz, 'Gambling in Ancient Jewish Society and in the Graeco-Roman World', M. Goodman (ed.), *Jews in a Graeco-Roman World*, Oxford 1998, pp. 145-165 **שזורץ, 1998**
- M.D. Swartz, 'Divination and its Discontents: Finding and Questioning Meaning in Ancient and Medieval Judaism', S.B. Noegel, J.T. Walker and B.M. Wheeler (eds.), *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World*, University Park, Pa. 2003, pp. 155-166 **שזורץ, 2003**
- א' שולר, 'מגילת ההודיות', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 273-261 **שולר, תשס"ט**
- S.T. Sohn, *The Divine Election of Israel*, Michigan 1986 **שון, 1986**
- D. Stökl Ben Ezra, *The Impact of Yom Kippur on Early Christianity, The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Century*, Tübingen 2003 **שטוקל בן עזרא, 2003**
- ד' שטיין, מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית, ירושלים תשס"ה **שטיין, תשס"ה**
- M. Steinschneider, *Hebräische Bibliographie* 6, Berlin 1863 **שטיינשניידר, 1863**
- מ' שטרן, 'התאבדותם של אלעזר בן יאיר ואנשיו במצדה ו"הפילוסופיה הרביעית"', ציון מז (תשמ"ב), עמ' 398-367 **שטרן, תשמ"ב**
- י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ג **שיפמן, תשנ"ג**
- ג' שלום, 'מאמר (תשובה) על האצילות השמאלית לרבי יצחק הכהן בר' יעקב ז"ל מופת הדור', מדעי היהדות, ב, ירושלים תרפ"ז, עמ' 264-244 **שלום, תרפ"ז**
- ג' שלום, כתבי יד בקבלה הנמצאים בבית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים, ירושלים תר"צ **שלום, תר"צ**
- ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו **שלום, תשל"ו**
- ג' שלום, הקבלה בגירונה, י' בן שלמה (עורך), ירושלים תשמ"ג, עמ' 310-301 **שלום, תשמ"ג**
- J.A. Shelton, *As the Romans Did: A Sourcebook in Roman Social History*, Oxford 1998 **שלטון, 1998**
- פ' שמידט, 'אסטרוולוגיה וגזירה קדומה בקומראן', קדמוניות 114 (תשנ"ח), עמ' 118-115 **שמידט, תשנ"ח**
- F. Schmidt, 'Astrologie juive ancienne: Essai d'interprétation de 4QCryptique (4Q186)', *RQ* 18 (1997), pp. 125-141 **שמידט, 1997**
- B.B. Schmidt, 'Canaanite Magic vs. Israelite Religion: Deuteronomy 18 and the Taxonomy of Taboo', P. Mirecki and

- M. Meyer (eds.), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 242-262
- F. Schmidt, "'Göral Versus Payis": Casting Lots at Qumran and in the Rabbinic Tradition', F.G. Martinez and M. Popovic (eds.), *Defining Identities; We, You, and the Other in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2008, pp. 175-185 **שמידט, 2008**
- J. Champeaux, 'Sors oraculi: les oracles en Italie sous la République et l'Empire', *Mélanges de l'Ecole française de Rome Antiquité* 102 (1990), pp. 271-302 **שמפו, 1990¹**
- J. Champeaux, 'Sorts et Divination Inspirée: Pour une Préhistoire des Oracles Italiques', *Mélanges de l'Ecole française de Rome Antiquité* 102 (1990), pp. 801-828 **שמפו, 1990²**
- א' שמש, 'עדות, תוכחה והתראה, עיון משווה בהלכות כת מדבר יהודה והלכת חז"ל', תרביץ סו (תשנ"ז), עמ' 149-165 **שמש, תשנ"ז**
- א' שמש, 'המבדיל בין בני-אור לבני חושך בין ישראל לעמים', ד' בויארין ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופ' ח"ז דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 209-220 **שמש, תש"ס**
- א' שמש, 'הלכה ונבואה: נביא שקר וזקן ממרא', צ' זוהר וא' שגיא (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, תל אביב תשס"א, עמ' 923-942 **שמש, תשס"א**
- א' שמש, 'מגילה 4Q251 – "מדרש משפטים"', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 25-49 **שמש, תשס"ד**
- א' שנאן, תרגום ואגדה בו: האגדה בתרגום התורה הארמי המיוחס ליונתן בן עוזיאל, ירושלים תשנ"ג **שנאן, תשנ"ג**
- א' שנאן, 'בין מדרש לתרגום: על תרגום התורה המיוחס ליונתן ומדרש פרקי דרבי אליעזר', תעודה יא (תשנ"ו), עמ' 2-243 **שנאן, תשנ"ו**
- מ' שניידר, 'מיתוס השטן בספר הבהיר', קבלה כ (תשס"ט), עמ' 287-343 **שניידר, תשס"ט**
- מ' שניידר, 'בן, יהואל ושר שלום', קבלה כא (תש"ע), עמ' 143-254 **שניידר, תש"ע**
- מ' שניידר, מראה כהן: תיאופניה, אפופיאוזה ותיאולוגיה בינארית בין ההגות הכהנית בתקופת הבית השני לבין המיסטיקה היהודית הקדומה, לוס אנג'לס תשע"ב **שניידר, תשע"ב**
- ח' שפירא, "'כי המשפט לאלהים הוא" – על הזיקה בין האל להליך השיפוטי במקרא ובמסורת ההלכתית', מחקרי משפט כו (תש"ע), עמ' 57-89 **שפירא, תש"ע**
- P. Schäfer, *The Hidden and Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*, Albany 1992 **שפר, 1992**
- P. Schäfer, 'Magic and Religion in Ancient Judaism', idem and H.G. Kippenberg (eds.), *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 19-43 **שפר, 1997**

- P. Schäfer, 'Wisdom Finds a Home, Torah as Wisdom', J.H. Charlesworth and M.A. Daise (eds.), *Light in a Spotless Mirror, Reflections on Wisdom Traditions in Judaism and Early Christianity*, Harrisburg, PA 2003, pp. 26-44 **שפר, 2003**
- D. Sperber, *Magic and Folklore in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1994 **שפרבר, 1994**
- ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב תשנ"ז **שפרה וקליין, תשנ"ז**
- ש"י שפרבר, 'הקרבת העומר וספירת העומר - שיטת הביתוסים', סידרא ט (תשנ"ג), עמ' 105-116 **שפרבר, תשנ"ג**
- י' שצמן, 'מגילת מלחמת בני אור בבני חושך: היבטים צבאיים', מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 341-383 **שצמן, תשס"ט**
- S. Shaked, 'An Early Magic Fragment from the Cairo Geniza', R. Dan (ed.), *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of A. Scheiber*, Budapest and Leiden 1988, pp. 361-371 **שקד, 1988**
- G. Sher, 'What Makes a Lottery Fair?', *Nous* 14 (1980), pp. 203-216 **שר, 1980**
ע' שרמר, 'הן האדם היה כאחד ממנו: פולמוס, השתקה וריסון עצמי', תרביץ עח (תשס"ט), עמ' 345-369 **שרמר, תשס"ט**
- A. Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford 2010 **שרמר, 2010**
- J.M. Sasson, *Jonah*, Anchor Bible, New York 1990 **ששון, 1990**
י"מ תא-שמע, 'שאלות ותשובות מן השמים', תרביץ נו (תשמ"ח), עמ' 51-66 **תא-שמע, תשמ"ח**
- י"מ תא-שמע, 'קונטרס "זכר עשה לנפלאותיו" לרבי יהודה החסיד', קובץ על יד יב (תשנ"ד), עמ' 121-146 **תא-שמע, תשנ"ד**
- G. Theissen and J. Bowden, *Fortress Introduction to the New Testament*, Minneapolis, Mn. 2003 **ת'איסן ובודן, 2003**
- י' תבורי, מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ז **תבורי, תשנ"ז**
- A. Taggar-Cohen, 'The Casting of Lots among the Hittites in Light of Ancient Near Eastern Parallels', *The Journal of the Ancient Near Eastern Society* 29 (2002), pp. 97-103 **תגריכהן, 2002**
- ח' תדמור, 'פור', אנציקלופדיה מקראית, ו, ירושלים תשל"א, עמ' 446-447 **תדמור, תשל"א**
- K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London 1971 **תומס, 1971**
- L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1923 **ת'ורנדייק, 1923**

מפתח מקורות

124 הערה 367	ז, ח-יג
125	יה
191	יט, א
355 הערה 75	כ, ו
105	כב, ח
289 הערה 28	כג, כא-לד
336	כה, כב
103	כח, טו
103	כח, כט-ל
114, 65 הערה 103, 46	כח, ל
390 הערה 76	לב, ו
268 הערה 258	לב, ט
103 הערה 65	לט, כא
376	כג, א
ויקרא	
84 הערה 5	ח, ג
97 הערה 46	ח, ח
362, 342	טז
336-335	טז, א-ב
351 הערה 64	טז, ו-יא
337 הערה 9	טז, ו-כב
271, 357 הערה 271, 265	טז, ח
341	טז, ח-טו
352	טז, ט
346	טז, י
338	טז, כא
342	טז, כט-לא
337 הערה 10	טז, כט-לד
125 הערה 133	יג
339 הערה 21	יז, ז
84 הערה 5	יט, כו
240	יט, כא
ספרות יהודית	
מקרא	
בראשית	
302 הערה 81	ו, ט
163	ה, ט
307 הערה 95	ט, כו-כז
247 הערה 169	טו, א-ו
302 הערה 79	טו, טז
390 הערה 77	טז, יב
300	י
271	יא
306	י-יא
300	יא, יא-סוף
103 הערה 64	יד, ז
290 הערה 32	יד, יט
310	יז, ח
303 הערה 89	יט, ט
85 הערה 6	לא, לד
85 הערה 6	לז, ה-ט
85 הערה 6	מא
124 הערה 130	מא, מ
85 הערה 6	מד, ה, טו
85 הערה 6	מה
310	מח, ד
265 הערה 244	יד, כב
שמות	
180 הערה 304	ד, יד
268 הערה 258	ו, ו
180 הערה 305	ז, א
367 הערה 124	טו, ו-יב
296 הערה 65	יז, א

- טו, ב 362 הערה 104
 יג, טו 105
 יז, ד, ט 105
 יז, ח-יג 127 הערה 139, 218 הערה 47
 יז, ט, יב 104
 יח 110-111
 יח, א 253 הערה 196
 יח, ט-יג 84
 יח, יג 148, 165, 198
 יט, טו-טז 376
 יט, יז 104
 כ, א-ד 185 העה 321
 כא, א-ט 232 הערה 105
 כח, לו 189-190
 ל, מג 265 הערה 244
 לא, ב 103 הערה 63
 לב, ז-ח 314 הערה 127
 לב, ז-ט 264
 לב, ח-ט 270, 272, 279, 306
 לב, ט 253 הערה 196, 271, 278 הערה 282
 לב, יז 339 הערה 21
 לב, לט 265 הערה 244
 לב, ה 268 הערה 258
 לג, י 230 הערה 96
 לג, ח 97 הערה 46, 127 הערה 139
 לד, ג 104
 לד, ה 296 הערה 65
 לד, י 104
 ג, יג 203 הערה 6
 יח, ט-כב 85 הערה 8
- יהושע**
 א, ו 291
 ז 102
 ז, טו 42, 89 הערה 19
 ז, יג-יח 87
 ז, יט-כג 89
 ז, כו 89
 טו, א 292
 יג, א-יד 291-292
 יג, ז-כא 291 הערה 36
 יג, כב 107 הערה 77
 יד, א 325 הערה 171
- כג, כו-לב 342
 כד, יב 296 הערה 65
 כה, ט 363 הערה 110
 כה, יג 362 הערה 103
 כה, לד 310
 טז, ז-י 339
- במדבר**
 ג, טז 296 הערה 65
 ג, לט 296 הערה 65
 ג, מז 242 הערה 153
 ג, נא 296 הערה 65
 ד, מט 296 הערה 65
 ה, טו 108 הערה 79
 ז, פט 336 הערה 7
 ט, יח-כג 296 הערה 65
 י, יג 296 הערה 65
 יא, כה 243 הערה 158
 יא, כו 242 הערה 150
 כב, ז 107
 כג, כג 111
 כו, נב-נו 286, 296, 298, 321
 כו, נד-נה 220-221
 כו, נה-נו 313, 309, 323 הערה 167
 כז 99 הערה 56
 כז, טו-כג 102-103
 כז, כא 97 הערה 46, 113, 125, 126, 322
 הערה 160
 כח, ב 276 הערה 277
 לג, ב 296 הערה 65
 לג, ח 296 הערה 65
 לג, נג-נד 288
 לד, יג-כט 293
 לה, לד 234 הערה 116
 לו, ב 271 הערה 265
 לו, ה 296 הערה 65
- דברים**
 א, יז 114 הערה 101
 ד, לד 271 הערה 265
 ה, י 355 הערה 75
 ו, כג 103 הערה 63
 ט, כח 103 הערה 63

יד, לא 97 הערה 46
 יד, מא 180 הערה 301
 יד, מג 42
 יז, מה-מז 185 הערה 321
 יח, יג, טז 103 הערה 63
 יט, יג 85 הערה 6
 כ, יח-כג 108 הערה 78
 כ, ל 260 הערה 225
 כג 97-98
 כג, ו, ט 112 הערה 89
 כח, ו 85 הערה 6, 97 הערה 46, 99 הערה 56
 כח, ח 107 הערה 77
 כח, טו 99 הערה 56
 ל, ז 112 הערה 89
 ל, ז-ח 98 הערה 54
 ל, ח 98 הערה 49

שמואל ב

ב, יד 57 הערה 86
 ה, ב 103 הערה 63
 ה, יט, כג 98 הערה 49
 ח, ב 202
 טו, כד-כה 112 הערה 90
 טז, כג 178
 כא, א 88 הערה 18

מלכים א

א, לח 112 הערה 88
 ב, כו-כז 112
 ג, ז, ט 113
 יא, טז 203 הערה 6
 יא, כט 103 הערה 63
 יד, ה 113 הערה 96
 כב 113 הערה 95
 כב, ה, ח 113 הערה 96

מלכים ב

א, ג 113 הערה 96
 ג, י-יט 113 הערה 95
 ג, יא 113 הערה 96
 ג, כו-כז 110 הערה 83
 יג, יד-יט 108 הערה 78
 יז, יז 111 הערה 86

יד, א-ג 292
 יד, א-ה 325
 יד, יא 103 הערה 63
 יז, א 292
 יז, ה 288 הערה 21
 יח 296, 298, 321
 יח, א-ו 293
 יח, א-י 294 הערה 51
 יח, ו 161-162
 יח, ו-ח 341 הערה 25
 יח, ו-י 325 הערה 171
 יח, י 42
 יח, יא 341 הערה 25
 יט, יד 341 הערה 25
 יט, מט-נא 295
 יט, נ 296, 322 הערה 157, 323
 כב, ט 296
 כד 289 הערה 28
 כד, ו 271 הערה 265

שופטים

א, א-ג 98 הערה 49
 ח, כג 216 הערה 43
 ט, ח-טו 216 הערה 43
 ט, לז 103 הערה 64
 יז, ה-יב 96 הערה 45
 כ 98 הערה 49, 115-116
 כ, ט-יא 200-201
 כא, כה 117
 יד, יב-יג 371 הערה 1
 יח 294 הערה 50

שמואל א

א-ג 96 הערה 45
 ג, ג 336 הערה 7
 ו, ז-יד 85 הערה 6
 ח, ט 113 הערה 96
 ט, א-י, כז 91
 טו, כג 107 הערה 77
 טז, יא 96 הערה 44
 יג; יד, ב-ג 99 הערה 55
 יד 88 הערה 18, 98-102
 יד, יח 112 הערה 89

הושע	כא, טז 232 הערה 106
ד, ד 236 הערה 126	כב, י-יא 180 הערה 331
ד, יב 143	כב, יח 113 הערה 96
	כד, ג 296 הערה 65
יואל	ישעיהו
א, יד 342 הערה 29	ב, יא 180 הערה 309
ד, א-ג 281	ב, יז 180 הערה 309
ד, ג 203 הערה 7	ג, א-ג 110, 85
עמוס	ג, ג 86 הערה 9
ד, ז 366 הערה 122	ו 223 הערה 247, 71 הערה 169
ט, ז 265 הערה 246	יט, ג 85 הערה 8
עובדיה	לד, יז 262 הערה 233
יא 281	מ, כו 316 הערה 134
	מד, ו-כ 374 הערה 14
יונה	מד, כד 110 הערה 84
א, ז 85 הערה 6	נב, ז 363 הערה 108
א, ז 160-159	נז, ג 85 הערה 8
א, ז 179	נז, ו 253 הערה 196
א, יד 159	סה, יד 260 הערה 225
	כ, כ 353 הערה 69
מיכה	ירמיהו
ב, ה 286	ו, יא 88 הערה 18
ג, ה-יב 110 הערה 84	יג, כה 254
ג, ו-ז 86 הערה 9	יד, יד 107 הערה 110, 77 הערה 84
ו, ח 390 הערה 78	כג, כה-לב 110 הערה 84
נחום	כז, ט-י 110 הערה 84
ב, א 363 הערה 108	כט, ח-ט 110 הערה 84
ג, י 281	כט, כג 180 הערה 306
ג, יג 281 הערה 4	נא, א 260 הערה 225
	נא, יט 253 הערה 196
חבקוק	יחזקאל
ב, ב 180 הערה 308	יא, יט 260 הערה 225
ג, טז 359 הערה 91	יב, כב-כד 107 הערה 77
זכריה	יג, א-טז 107 הערה 77
י, ב 110 הערה 84	יח, לא 260 הערה 225
מלאכי	כא, כו-כח 85 הערה 110-108, 6
יג, יח 361 הערה 97	כב, כח 110 הערה 84
	כד, כג 353 הערה 69
	לו, כו 260 הערה 225
	מז, יג - מזח, כט 291-290

קי 363	תהלים
קי, ה 367 הערה 124	ג, ט 185 הערה 321
קיה, טו-טז 367 הערה 124	ז, ח-ט 363 הערה 106
קיט, טו 191	ז, יח 265 הערה 244
קיט, יח 184-185	טז, ה-ו 282, 253
קיט, קד 191	טז, ה-ח 180 הערה 300
קכה 289 הערה 28	טז, ו 270
קכה, ג 271, 254 הערה 265	יט, יד 260 הערה 226
קלח, ז 367 הערה 124	כ, ז 367 הערה 124
קמז, ד 316 הערה 134	כב, יט 281
	כה, יד 179
משלי	לב, י 193
א, י-יד 280	לד, יט 260 הערה 225
ה, ה 254 הערה 198	לז, ב 360 הערה 95
טו, יג 260 הערה 225	לז, יא 361, 310
טז, ט-יא 109 הערה 81	לז, יח 310
טז, י 107 הערה 77, 114	לז, כט 310 הערה 107
טז, יא 107 הערה 77	לח, ז 260 הערה 225
טז, לג 106, 282, 307, 327, 161-162	מז, ד 367 הערה 124
יב, ח 260 הערה 225	מה, ה 367 הערה 124
יח, י 180 הערה 309	מז, ג 265 הערה 244
יח, יח 20, 27, 271 הערה 265, 306, 327	נא, יב 260 הערה 225
יט, כא 179	נא, יט 260 הערה 225
כא, יח 361	נה, טו 236
כב, כ 191	סז, ב 196 הערה 363
	סח, יט 104 הערה 69
איוב	סט, כו 248
ד, יב-טז 85 הערה 6	עח 289
ו, כז 281	עח, גד 367 הערה 124
כ, כט 253 הערה 196	עח, נה 299
	פב 363
קהלת	פב, א 363 הערה 105
ג, א-ג 180 הערה 307	פב, ב 363 הערה 107
ז, יד 255 הערה 205	פט, יד 367 הערה 124
ז, כו 88 הערה 18	פט, נג 180 הערה 302
	צא, ט 265 הערה 244
אסתר	צח, א 367 הערה 124
ג, ז 372 הערה 7, 373 הערה 10	צט, א 336
ד, טז 342 הערה 29	צט, ו-ז 336
ט, כב 374	קו, לז 339 הערה 21
ט, כ-י 372 הערה 6	קח, ז 367 הערה 124
ט, כד 372 הערה 7	קט, ח 248

- כו, יג 220
כו, לא 224 הערה 76
- דברי הימים ב**
כט, יא 247 הערה 172
כט, כז-כט 351 הערה 62
לג, יח-יט 180 הערה 331
לה, ג 190
- ספרות בית שני**
- בן סירא**
יז, 17 265 הערה 249
לא, כב 255 הערה 204
לג, 10-15 255
ג 350-353
- האפוקליפסה של אברהם**
יג 368
כב, 4-5 369
- חזיונות הסיביליות**
ג, 105-116 278 הערה 281, 305
- חכמת שלמה**
ח, 19 256
- היובלים**
ה 368 הערה 128
ז, 13-16 304
ח-ט 278 הערה 281
ח, 8 - ט, 15 305
טו, 30-32 265 הערה 249
י, 28-34 306
כג, כו - לב, נ 368 הערה 128
- חנוך א**
י, 4-5 346
לז, 4 256 הערה 208
לז, 4 311 הערה 112
לח, 2 256 הערה 208
לט, 1 256 הערה 208
- דניאל**
ב, כ-כב 180 הערה 303
ב, כז 108 הערה 77
ד, ד 165 הערה 243
ט 363
ט, כד-כז 364 הערה 113
ט, כה 363 הערה 109
יא, מ 365
יב, ב 361
יב, יג 361, 254, 369
- עזרא**
ב, לו-לח 225
ב, סב 112 הערה 92
ב, סג 97 הערה 46, 112
ח, א-ג 112 הערה 92
ט, ב 112 הערה 92
- נחמיה**
ז, ה, סד 112 הערה 92
ז, לט-מא 225
ז, סה 97 הערה 46
ח, ה-יד 352 הערה 69
ח, יד 190 הערה 336
י, לה 219
יא, א-ב 219
יב 222
- דברי הימים א**
ו, לט 271 הערה 265
י, יג-יד 85 הערה 6
יא, ב 103 הערה 63
יח, ב 202 הערה 4
כ, ג 203 הערה 6
כג 219
כד 224 הערה 77, 231
כד-כו 218
כד, א-ה 220
כד, ה 220, 231
כה, ח 220
כו, ז 221
כו, יב-יח 219

מגילות מדבר יהודה	מא, 8 256
אפוקריפון לבראשית	מח 258 הערה 217
ב, 21 224 הערה 73	נח, 2 256 הערה 208
ג, 17 301 הערה 74	סז, 1 256 הערה 208
יא, 17-16 301	סט, 14-13 355 הערה 74, 347 הערה 50
יד, 11-22 302	
טו, 12 303	יוסף בן מתתיהו
טז, 26-28 303	מלחמת היהודים
יז, 22 303	ב, 112 165 הערה 243
	ב, 159 184
ברית דמשק	ב, 401-345 211 הערה 30
ב, 2-13 259 הערה 221	ב, 158-154 258 הערה 215
ב, 204-206 319 הערה 151	ג, 97 204 הערה 8
ו, 18-19 360 הערה 95	ג, פרקים ז-ח 204 הערה 9
יג, 7-12 316	ג, 349-345 204 הערה 10
כ, 1-8 319	ג, 354-350 204 הערה 11
125 CD ^a :12:22-13:4	ג, 205 361
126 CD ^b :27-28	ג 391-389 206
125 הערה 131 QD ^c 4 קטע 6, ד, 15-19	ד, 147-154 239
	ד, 155-157 240
ברכות לימי החודש הראשון (4Q503)	ה, 367 520 הערה 12
263 הערה 238	ז, 327 211 הערה 30
	ז, 332 210 הערה 26
הודיות	ז, 389 211 הערה 30
ו, 22-24 311	ז, 391-390 211 הערה 27
ו, 28-32 317	ז, 396-395 209
ח, 28 317	ז, 399 212
טו, 37-38 262 הערה 237	ז, 405 212 הערה 32
יא, 21-23 261 הערה 228	
יא, 23-24 310	נגד אפיון
יא, 24-26 261	ב, ח, 108 235 הערה 124
יא, 28-29 262 הערה 233	
יח, 29-31 311 הערה 111	קדמוניות היהודים
יח, 22-33 312	ד, 219 376 הערה 26
	ה, 71-88 321-320
הוכמת תום דרך (4Q421)	ה, 43-44 88
עותק ב, קטע א, 2-4 316 הערה 137	יא, 333 351 הערה 62
	יג, 171-173 122
חזונות עמרם	יח 212 הערה 33
ג, 4-6 223 הערה 73	

ב, 22-11 317 הערה 137	מגילת דברי משה
ד 22-28 223	368 הערה 128
פירוש לבראשית	מגילת המלחמה
ב, 7-5 307 הערה 95	א, 5-1 266
פשר חבקוק	א, 11-1 365
11, 8-2 360 הערה 96	א, 13-15 366
פשר מלביצדק 368 הערה 128, 362-363	יב, 4-1 315 הערה 134
פשר על הקיצים א	יג, 7-13 266
קטע 1, 9-1 367	מגילת המקדש
פשר על הקיצים ב	כו 341 הערה 27
קטע 1, ב, 5 263 הערה 238, 368 הערה 129	מגילת הסרכים:
פשר תהלים	סרך היחד
ב, 9-11 360 הערה 95, 361	א, 9-10 317 הערה 139
ג, 5-26 360 הערה 95	ב, 1-10 259
רז נהיה	ב, 16-17 319
318 61-59	ב, 19-25 314
א, 77-81 317	ג, 13 258 הערה 216
א, 74-75 313 הערה 121	ג, 15-17 257
ב, 56-59 312 הערה 119	ג, 18 257
עותק ג+ד א, 36-37 318-319	ג, 18 258 הערה 219
עותק ד קטע 172, 5 311 הערה 113	ג, 19 258 הערה 214
תפילות לחגים (תפילה ליום הכיפורים)	ד, 15-17 309
359 3:I:1-8 1Q34	ד, 21-22 311 הערה 108
359 1:1-3 4Q508	ד, 24-26 258
(פרגמנטים נוספים)	ד, 24-26 309
4Q176 קטע 18, 2-3 263 הערה 238	ה 3-1 123
4Q265 (חוק ומדרש) קטע 34, ב, 3-6 316	ה, 20-25 315
הערה 135	ו, 4-3 125 הערה 132
4Q413 (חכמה) קטע 1+2, 1-4 314	ו, 4-7 125 הערה 133
מקבים א	ו, 4-10 316 הערה 137
ב, 1 221 הערה 63	ו, 15-16 127 הערה 140
ג, מח 185	ו, 21-23 128
	ו, 24 - ז, 25 319 הערה 150
	ז, 15 347 הערה 46
	ט, 7 124 הערה 125
	יא, 5-8 310 הערה 102-103
	סרך העדה
	א, 6-9 316 הערה 134
	א, 17-31 129

ידיים	מקבים ב
ד, ו 348 הערה 53	ח, כג 238 הערה 185
	יא, 2-3 138
יומא	פילון האלכסנדרוני
א, ה 241 הערה 145	על החוקים לפרטיהם
ב 229	192 218 הערה 48
ב, א 243 הערה 157	157-151 217
ב, א-ב 232	189-151 218 הערה 46
ג, ח 349	190 218
ג, טז 344 הערה 39	על החלומות
ד, א 344, 354	א, 53 165 הערה 243
ד, ב 349	צוואות השבטים
ה, א 247 הערה 170, 343 הערה 36, 354	ז, קצט 255 הערה 205
ו ח 347 הערה 50	רא 255 הערה 205
ו, ב 349 הערה 54, 350, 354	קדמוניות המקרא (פסידו-פילון)
ז, א-ב 343 הערה 37	כ, 10-9 216 הערה 44
מידות	כ, 10-9 296 הערה 62
ה, ד 237 הערה 129	לא, 5 265 הערה 249
מנחות	מט, 1-8 215-216
י, ג 348 הערה 53	תוספות למגילת אסתר
סוטה	ו, ז-ט 263 הערה 238
ז, ו 355 הערה 75	ז, 7-8 373
ח, ח 180 הערה 332	ספרות חז"ל
סוכה	משנה
ה, ו 228	בבא מציעא
ה, ז 228 הערה 88	א, א 32 הערה 42
סנהדרין	בבא קמא
ג, ג 375	ט, יב 227 הערה 84
ד, ה 138 הערה 163	ברכות
ו, ג-ד 134	ב, ח 355 הערה 75
ז, ד 143	ה, ה 145 הערה 180
י, א 355 הערה 75	ט, ה 355 הערה 74
עירובין	
י, יד 232 הערה 109	
פרה	
ג, ג 348 הערה 53	

ראש השנה	חולין
א, ח 375	ב, ו 165 הערה 240
ב, א 346 הערה 42	
שבועות	ידיים
א 348 הערה 52	ב, יג 165 הערה 240
ז, ד 377, 378, 378 הערה 33	ב, כ 355 הערה 75
שבת	כיפורים
כג, ב 236 הערה 126, 281 הערה 2, 380	ב, א 349 הערה 56
הערה 41	ב, ב 352
	ב, ט-י 345
שקלים	ג, י 358 הערה 86
ה 230 הערה 94	ג, יד 345 הערה 40
ה, א 235 הערה 124, 243 הערה 157	א, ו 238 הערה 135, 240 הערה 142
	א, ז 238
תמיד	א, י 235 הערה 123-124
א, א 229, 230 הערה 94, 234	א, יא 229 הערה 93
א, ב 243 הערה 157	א, יב 232
ג, א 229, 243 הערה 157	מכות
ה, ב 229	א, יא 377 הערה 29
ז 355 הערה 74	סוטה
ז, ב 355 הערה 75	א, ז 230
ז, ג 230 הערה 95	ז, טז 180 הערה 332
תוספתא	יג, ב 113
בבא בתרא	יג, ח 354 הערה 73
ג, ז 328	סוכה
ד, ז 379	ד, טו 228 הערה 88
בבא קמא	ד, טז 235 הערה 123-124
י, יח 227 הערה 84	ד, כג 236 הערה 126
בכורות	יג, ח 236 הערה 126
ג, יד 236 הערה 126	סנהדרין
ברכות	ג, ד 240
ג, כב 355 הערה 76	ה, ב 375 הערה 20, 378 הערה 33
ה, כא 355 הערה 75	יג, ה 138 הערה 165
הוריות	שבועות
ב, י 230 הערה 94	א, ד 231 הערה 102

שבת	שי 191 הערה 338
ז, ד 144	שיב 269
ז, יא 144	
יג, ה 165 הערה 240	ספרי זוטא
יז, ד 236 הערה 126	פיסקא יא 242 הערה 149
תענית	ירושלמי
ב, א 225	יומא
ב, ב 228, 229 הערה 91	א, א [לח ע"א] 238 הערה 133
ג, ב 224, 225 הערה 78	א, ג [לט ע"א] 240 הערה 142
מדרשי הלכה	ב, א [לט ע"ד] 235 הערה 123
מדרש תנאים	ב, א [לט ע"ד] 236 הערה 125
דברים יח, יג 166 הערה 245	ב, א [לט ע"ד] 231 הערה 102
מכילתא דרבי ישמעאל	ב, ב [לט ע"ד] 235 הערה 124
נזיקין טו 143 הערה 172	ג, ז [מ ע"ד] 354 הערה 73
מסכתא דכספא כ 376	ג, ז [מ ע"ד] 355 הערה 74
ספרא	ג, ח [מ ע"ד] 350 הערה 57
אחרי מות ב, ב 356 הערה 81, 358 הערה 86,	ג, ח [מ ע"ד] 353
343 הערה 35	ד, א [מא ע"ב] 325
אחרי מות ב, ד, ו 356 הערה 80	ד, א [מא ע"ב] 327 הערה 180
אחרי מות ב, ה 352	ד, א [מא ע"ג] 358 הערה 86
אחרי מות, ב, ח 337 הערה 12	ו, א [מג ע"ג] 236 הערה 126
אמור ב, א 240 הערה 142	ו, א [מג ע"ג] 358 הערה 86
אמור פרשה ב 238 הערה 135	ו, ג [מג ע"ג-ע"ד] 345 הערה 40
קדושים ו 85 הערה 5	מעשר שני
ספרי במדבר	ד, יב [נה ע"ב] 187 הערה 326
מסעי קסא 231 הערה 102, 234	נדרים
נשא טז 165 הערה 240	ה, ד [לט ע"ב] 379 הערה 37, 382 הערה 53
קרח קטז 229 הערה 90, 236 הערה 126	סנהדרין
פנחס קלב 321-322	א, ו [יט ע"ג] 245-244, 242 הערה 149
כהנא עמ' נח 323 הערה 163, 326	ג, ה [כא ע"א] 377 הערה 29
בהעלותך צה 242-243	ו, ג [כג ע"ב] 140
עקב לט 355 הערה 75	שבועות
קלב 331	א, ז [לג ע"ג] 358 הערה 86
ספרי דברים	שביעית
נג 254 הערה 198	ז, ה [לו ע"ג] 378 הערה 33
קעא 86 הערה 10, 143	

גיטין	שבת
נו ע"א 186 הערה 323	ו, י [ח ע"ג] 159 הערה 223, 186 הערה 323,
סז ע"ב 186 הערה 323	190, 191 הערה 337
סח ע"א 193	
הוריות	שקלים
ט, א 240 הערה 142	ו, ב [מט ע"ג] 180 הערה 332
יב ע"א 144, 180 הערה 332	
הגיגה	תענית
טו ע"א 186 הערה 323, 255 הערה 205	ד, ב [סח ע"א] 227 הערה 85, 228 הערה 89
טז ע"ב 348 הערה 53	ה, ה [סח ע"ג] 104 הערה 69
יד ע"א 86 הערה 9	
הולין	כבלי
יג ע"א 165 הערה 240	בבא בתרא
צא, ע"ב 379	יב ע"ב 49 הערה 70
צה ע"א 193	קו ע"ב 328
צה ע"ב 83 הערה 1, 159 הערה 223, 167, 186, 189	קטו ע"ב 348 הערה 53
	ק"ז ע"א 286 הערה 17
יבמות	קכא ע"ב 286 הערה 17
כא ע"ב 166 הערה 244	קכא ע"ב 325
עט ע"א 88 הערה 18	קכא ע"ב 326-327
	קכב ע"א 324
יומא	קכב ע"א 331
ח ע"ב 238 הערה 133	קסח ע"א 162 הערה 228
יח ע"א 240 הערה 142, 241 הערה 144	קעג ע"ב 162 הערה 228
כג ע"א 232 הערה 107, 223 הערה 113	
כג ע"א-ע"ב 231 הערה 102	בבא מציעא
כד ע"א 236, 236 הערה 127, 237	סו ע"א-ע"ב 380 הערה 41
כה ע"א 235 הערה 124, 237 הערה 129	סו ע"ב 162 הערה 228
כו ע"א 230 הערה 96	פה ע"ב 194 הערה 353
לו ע"ב 349 הערה 56	
לז ע"א 357 הערה 83	בכורות
לט ע"א 236 הערה 126, 357	ה ע"א 379
לט ע"א - מא ע"א 358 הערה 86	ברכות
לט ע"ב 352, 357-358, 358 הערה 85-84	יב ע"ב 99 הערה 56
נב ע"ב 180 הערה 332	כט ע"ב - ל ע"א 144
סו ע"ב 337 הערה 12	כט ע"ב - ל ע"א 156 הערה 216
סז ע"ב 346 הערה 43	נד ע"א 89 הערה 20
נג ע"א 348 הערה 53	נה ע"ב 187 הערה 326
	נו ע"ב 187 הערה 325
	סד ע"א 166 הערה 244

פסחים	בריתות
קח ע"ב - קט ע"א 383	כח ע"א 358 הערה 86
קיג ע"ב 148, 165, 166 הערה 244	
קידושין	מגילה
עא ע"א 354 הערה 73	ז ע"א 191 הערה 339
	ט ע"ב 307 הערה 95
	כה ע"ב 374 הערה 14
	לב ע"ב 190
שבת	מנחות
עירובין קד ע"א 383 הערה 59	נט ע"ב 358 הערה 86
צב ע"א 241 הערה 146	
קטז ע"א 165 הערה 240	
קיט ע"א 166 הערה 244	
קמח ע"א 162	
קמט ע"ב 203 הערה 7, 236 הערה 126, 380	נדרים
הערה 41, 381 הערה 47	כו ע"ב 162 הערה 228
קנו ע"ב 166 הערה 244	
תמורה	סוטה
ו ע"ב 358 הערה 86	לח ע"א 354 הערה 73
	לט ע"ב 354 הערה 73
	מא ע"ב 180 הערה 332
תענית	סנהדרין
ט ע"א-ע"ב 187 הערה 325	ו ע"ב 136 הערה 160
טז ע"ב 355 הערה 75	טז ע"ב 112 הערה 88
כו ע"א 224 הערה 76, 224 הערה 77	יז ע"א 242 הערה 149
כו ע"ב 227 הערה 85	כד ע"א 379
כט ע"א 227 הערה 86	כד ע"ב 161 הערה 228
	כה ע"א 139 הערה 165
מדרשי אגדה	כה ע"ב 378 הערה 33
אבות דרבי נתן	כו ע"א 377, 376 הערה 29
ה, יח 138 הערה 164	כו ע"א-ע"ב 378 הערה 34
נוסחא ב פרק מג 191 הערה 338	מג ע"ב 140, 135
נוסחא ב פרק מה 134 הערה 153	סג ע"ב 374 הערה 14
אוצר המדרשים (אייזנשטיין) למגילת אסתר	סה ע"ב 151 הערה 196
55 186 הערה 323	עא ע"א 159 הערה 224
58 323 הערה 165	צה ע"א 166 הערה 244
	ק ע"ב 165 הערה 240
בראשית רבה	עבודה זרה
כד, ב 194 הערה 353	ה, ע"א 194 הערה 353
צח, א 359 הערה 93	
	ערכין
	יב ע"ב 227 הערה 84
	יג ע"א 227 הערה 85

- ה' 366 הערה 122
 יז' 369 הערה 139
 יח, ה' 104 הערה 67
 יב' 191
- פסיקתא רבתי (מהד' איש שלום)**
 מב' 383 הערה 59
 לא' 369 הערה 139
- פרקי דרבי אליעזר**
 כד' 270
 מז' 347 הערה 47
- שכל טוב**
 שמות טז, לב' 190 הערה 335
- תנחומא**
 תולדות סימן יב' 104 הערה 67
- ספרות יהודית בימי הביניים**
 ופרשנות המקרא והתלמוד
- אבן עזרא**
 דברים כה, יג' 281 הערה 1
 תהלים עח, גד-נה' 289 הערה 29
 תהלים קכה, ג' 254 הערה 200
 איוב ו, כז' 281 הערה 6
- אברבנאל**
 פירוש על נביאים ראשונים, קמט' 115
- אגרת ר' אברהם ב"ר חייא הנשיא** 151-149
- דרשות הר"ן (פלדמן)**
 עמ' נח' 154 הערה 206
- הדר זקנים**
 שופטים סא ע"א' 156 הערה 215
- היכלות**
 שפר O1532 קטע 588 356 הערה 78
- ויקרא רבה**
 א, ג' 225 הערה 78
 כא, ט' 238 הערה 133
 כא, ז' 336 הערה 5
 כו' 99 הערה 56
 כו, ב' 57 הערה 86
 כח, ב' 227 הערה 86
 לד, ה' 256 הערה 205
- במדבר רבה**
 טו, יט' 242 הערה 149, 243 הערה 157
 כא, ט' 323
 כג' 137-138
 פט, טז' 231 הערה 100
- דברים רבה**
 ניצבים 191 הערה 339
- קהלת רבה**
 ג, יא' 354 הערה 73
- אסתר רבה**
 ז' 373-374
 ז, יג' 186 הערה 323
- איכה רבה**
 א' 187 הערה 326
 ב, ו' 369 הערה 139
 פרשה א' 203 הערה 7
- לקח טוב**
 שמות טז, לב' 190
- מדרש תהלים**
 כו, ז' 379 הערה 39
- סדר עולם רבה**
 כ' 224 הערה 74
 ל' 227 הערה 86
- פסיקתא דרב כהנא**
 ג' 367 הערה 124

סדר העבודה אתה כוננת (מירסקי)	הערוך
146 שורה 27 238 הערה 135	ערך פאר [מוספיא, חלק שישי רפז] 353 הערה 69
185 שורה 88 234 הערה 120	
202 שורה 21 238 הערה 135	
סודי רוזיא 192	זוהר
	א (בראשית) נח סב ע"ב 370 הערה 139
	אמור קא ע"ב 323 הערה 165
	דברים רפד ע"ב 323 הערה 165
	סודי רוזיא, ה 323 הערה 165
סמ"ג	ים של שלמה
לאוין נב 86 הערה 10, 156	גיטין ד, לו 382 הערה 53
לאוין ריד 381 הערה 47-49	
עשין עג 381 הערה 49	
סמ"ק מצוריך	כוזרי
רלג, עמ' קמט 382 הערה 53	מאמר רביעי ט 172-173
ספר החינוך	כסף משנה
סי' רנג 144 הערה 176	עבודה זרה יא, ד 193 הערה 348
תקיו 154 הערה 206	
ספר המנהיג	כתב התנצלות לידעיה הפניני 154 הערה 206
הלכות צום כיפור סי' עב 188 הערה 330	
ספר העקרים	מאירי, בית הבחירה
ד, ד 173	נדרים כא ע"ב 379 הערה 37
	סנהדרין מד ע"א 142
ספר הרזים	סנהדרין 193 הערה 347
146-147, 165 הערה 241	תענית כז ע"א 224 הערה 76
ספר חסידים (פארמה)	מדרש תלפיות
קסט-רנה 158-161 קט, תתמח, תתתרכח,	ענף גורל, עמ' קיט 162 הערה 230
תתתתפז 385 הערה 64	מנהגים דק"ק וורמייזא (זימר)
ערוגת הבושם (אורבך)	רלח-רלט 386
ד [24-39; 73-74] 195 הערה 356	מצודת דוד
פענח רזא	שופטים כ 201 הערה 1
מו ע"א-ע"ב 156 הערה 214	תהלים עח, נד-נה 290 הערה 30
פתרון שנים עשר	מרדכי
הושע ג, ד 166 הערה 247	סנהדרין כד ע"א 389 הערה 75
הושע ד, יב 166 הערה 247	סנהדרין כד ע"ב 381 הערה 48
	סנהדרין תשכב-תשכג 385
	סדור רב סעדיה גאון
	רסט 238 הערה 135

- מורה נבוכים**
 ב, לו 154 הערה 206
 ג, כה 68, 74, 381 הערה 49
 ג, כט 155 הערה 207, 168 הערה 256
 ג, לז 85 הערה 5
 ג, לז-מו 168 הערה 256
- משנה תורה**
 גזלה ואבדה ו, י-יא 381 הערה 49
 יסודי התורה י, ג 154 הערה 206
 עבודה זרה יא 155 הערה 207
 עבודה זרה יא, ה 192
 עבודה זרה, יא טז 85 הערה 5
 עדות ד, ד 381 הערה 49
- ספר המצוות**
 לא תעשה לא-לב 85 הערה 5, 148, 153-155
- פירוש המשנה**
 יומא ב, א 235
 נזיקין עמ' שמת 155 הערה 207
 סנהדרין 381 הערה 49
 עבודה זרה ד, ז 154 הערה 206
- שו"ת הרמב"ם**
 קעב 192
- רמב"ן**
פירוש התורה
 במדבר ז, יב-יז 19 הערה 2
 במדבר כו, נד 286 הערה 17, 327 הערה 181
 בראשית מת, ו 286 הערה 17
 דברים יט, יד 323 הערה 167
 דברים כח, מב 180 הערה 332
 ויקרא כו, טו 180 הערה 332
 שמות כח, ל 103 הערה 67
- תשובות הרמב"ן בענייני אמונות ודעות**
 156 הערה 210, 174 הערה 282
- ר"י מנאש**
 בבא בתרא קכב ע"א 322 הערה 162
- רא"ש**
חידושי הרא"ש
 גיטין ד, י 379 הערה 37
 נדרים ט, א 379 הערה 37
- שו"ת הרא"ש**
 כלל יא, ח 382 הערה 53
- ראב"ן**
 יומא לז ע"א 350 הערה 57
- רבנו בחיי**
 במדבר כו, נו 327
 ויקרא טז, ז 340-339
- רגמ"ה**
 בבא בתרא קכא ע"ב 286 הערה 17
- רד"ק**
 דברים לד, יט 190 הערה 333
 יהושע ז, יג-יח 88 הערה 18
 שופטים כ 201 הערה 1
 תהלים עח, נד-נה 289 הערה 29
 תהלים קכה, ג 254 הערה 200
- רי"ף**
 סנהדרין כד ע"ב 381 הערה 48
- רלב"ג**
 יהושע ז, א 142 הערה 169
- רמ"ה**
 בבא בתרא קכא ע"ב 286 הערה 17
- רמב"ם**
 אגרות הרמב"ם (שילת)
 תעח-תצ 155 הערה 207

תולדות אדם וחוה	רש"י
גנט טור ד 165 הערה 243	איוב ו, כו 262 הערה 281, 233 הערה 6
	במדבר כו, נד 327 הערה 181
תוספות	דברי הימים ב לד, יט 190 הערה 333
גיטין לה ע"ב 379 הערה 37	דברים יח, א 293 הערה 47
עירובין פב ע"א 381 הערה 48, 389 הערה 75	יהושע ז, יג-יח 88 הערה 18
ערכין יג ע"א 227 הערה 84	סנהדרין כד ע"ב 380
שבת קמט עב 381 הערה 47	ערכין יב ע"ב 226
שבת קנו ע"ב 165 הערה 243, 166 הערה 245	ערכין יג ע"א 227 הערה 84
	תהלים קכה, ג 254 הערה 200
תוספות יום טוב	תענית כז ע"א (מיוחס לרש"י) 225 הערה 80
סנהדרין כד ע"ב 380 הערה 43	
תורת חיים	רשב"ם
בבא בתרא קכא ע"ב 325 הערה 172	בבא בתרא קכא ע"ב 286 הערה 17, הערה 172
תחכמוני	שד"ל
פרק כד 171 הערה 273	ישעיהו יד, יב 281 הערה 2
תשובות הגאונים החדשות	שו"ת הריב"ש
תשובת רב האי גאון בשאלת חלום 187	קעא 383 הערה 55
הערה 327	רפא 382 הערה 55
תשובות הגאונים הקצרות	שו"ת הריטב"א
סימן ס 330-332	קמו-קמט 382 הערה 52
תשובות הגאונים שערי תשובה	שו"ת הרשב"א
סימן קצד 355 הערה 74	ב, לה 382 הערה 52
תשובות רבנו גרשום (קופפר)	ז, ד 382 הערה 53
384, 56 הערה 383 109	ז, רמד 382 הערה 53
	ז, תמה 385
הלכה בעת החדשה	שו"ת מהר"ם
בית יוסף ושולחן ערוך	חלק שני קטז-קעג 382 הערה 53
יורה דעה קעט 165 הערה 243	שו"ת מן השמים
יורה דעה קעט, ד 193 הערה 348	188 הערה 330
שולחן ערוך	שושן סודות
יורה דעה קעט, א 156, 166 הערה 217	195-194
יורה דעה קעט, ד 193	שושנת יעקב
יורה דעה רכח, טו 382 הערה 53	374
	שיטה מקובצת
	בבא בתרא קיז ע"א 327 הערה 181

- גורל קודש 169, 174
 גורלות אחיתופל 169, 177
 גורלות המיוחסים לראב"ע 170 הערה 270
 גורלות תלמי המלך 171 הערה 275
 חמוי, ספר האח נפשנו 174 הערה 281
 חמוי, דבק מאח 195 הערה 356
 ספר האחלמה 188 הערה 327
 ספרי רזיאל 194 הערה 353
 צפנת פענח 176
 ר"ח ויטאל 196-197
 רפואה וחיים מירושלם 195 הערה 354
 שימושי שרים 195 הערה 360
- ספרות כללית**
 ספרות המזרח הקדום ויוונית-רומית
 164 Sortes Astrampsychi
 164 Sortes Sanglense
- כתבי אפלטון
 החוקים
 745b-c 275 הערה 274
 ה, 745-746 284-285
 ז, 799 57 הערה 87
- טימיאוס**
 18 208 הערה 19
- מדינאי**
 271d-e 275 הערה 274, 285 הערה 13
- פוליטיאה**
 360 208 הערה 18
 617-618 29-30
- קריטיאס**
 109b-c 274
- פידרוס**
 274-275 13, 61, 120 הערה 113
- ט"ז**
 יורה דעה קעט, ס"ק ג 193 הערה 348
- ערך להם** 193
- ש"ד**
 יורה דעה קעט, ס"ק ה 193 הערה 348
- תמים תהיה** 174 הערה 281
- הגות יהודית בעת החדשה**
הכמה ומוסר (ענתבי) 386 הערה 66
- פחד יצחק (לאמפרונטי)** 383 הערה 55
- ספרי רבי יהודה אריה מודינה**
אגרות ריא"ם 395
- זקני יהודה**
 עט 388 הערה 72
 קב 394
- חיי יהודה** 388-395
- סור מרע** 388-390
- קול סכל** 392-393
- שאנת אריה** 392
- ספרי גורלות (מודפסים)**
 אוצרות מלאכים 195
 אורים ותומים 169, 177 הערה 291, 174 הערה 281
 169 אנא בכח
 בקאל, ילקוט הגורלות זוטא (קונטרס א) 179
 הערה 294
 בקאל, גורלות אורים ותומים החדש והשלם עם פתרון השאלות 176
 גורל המסעות 182 הערה 312

מעשי השליחים	אריסטו, מדינת האתונאים
א, 2 הערה 248, 178, 249	סג 213
א, 21-26 248	
טו 250 הערה 184	אריסטו, פוליטיקה
	1318-1317 214
אל הרומיים	אתרה'סיס
ט 260 הערה 223	הלוח הראשון, שורות 9-16 284 הערה 12
אל הגלטיים	דיודורוס מסיציליה, ספריית ההיסטוריה 165
א, 1 249	הערה 243
א, 15-17 249	
אל האפסיים	האוראקל הכלדאי 165 הערה 243
ספר ראשון, ד 250 הערה 185	
	הומרוס, איליאדה
אבות כנסייה	טו, 187-195 284 הערה 12
אוריגינס, דרשות על יהושע	כב, 208-212 הערה 125
כג, ג 276	ז, 170-190 201-202
	הרודוטוס 210 הערה 25
אוריגינס, נגד קלסוס	טקיטוס, גרמניה 375 הערה 17
25-31 276-273	
איריניאוס, נגד הכפירות	יוליאנוס, נגד הגליליים 277-278
א, יג, 4 252 הערה 192, 251 הערה 187	
אפיפניוס, פנאריון	פילוסורטוס, גימניסטיקוס 232 הערה 108
כג, 1, 3 268	קיקרו, על הנחש 43 הערה 63, 119 הערה 110,
כד, 2, 3-7 268	120
ספרות יפה, פילוסופיה והגות מודרנית	ספרות נוצרית
בורחס, ההגרה 34-36	הברית החדשה
	לוקס
בטאי, הבלתי אפשרי 5, 73	א, 5-19 246-247
	א, 20 247 הערה 171
גרין, האדם העשירי 36	ד, 16-20 186
	ו, 12-16 249 הערה 179
דוסטויבסקי, איגרות	יוחנן
מכתב לאנטולי שטרשוב 71	ה-ט 366 הערה 122
דוסטויבסקי, המהמר 71 הערה 104	

14-13	סטופארד, רוזנקרניץ וגילדנשטרן מתים	הובס, לויתן
		טו, 78, 109 26
	סמית, עושר העמים 70 הערה 103	טו, 141 26 הערה 19
	פרום, מנוס מחופש 79	לו, 230, 303 42
	רבלה, גרגנטואה ופנטגוראל 31	ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות 42
	ריינהרט, איש הקובייה 78-79	מונטסקייה, על רוח החוקים 28
	שפינוזה, מאמר תאולוגי-מדיני 68 הערה 101	ניטשה, כה אמר זרתוסטרא 67
		ניטשה, לגנאולוגיה של המוסר 66

מחשבות – סדרת מחקרים במחשבת ישראל

שכלתנות בלבוש חסידי

דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד
מאת יעקב גוטליב
תשס"ט

הגותו של ר' יוסף אלבו

כתיבה אזוטרית בשלהי ימי הביניים
מאת דרור ארליך
תש"ע

משה אבי הנביאים

דמותו בראי ההגות לדורותיה
בעריכת משה חלמיש, חנה כשר, חנוך בן-פזי
תשע"א

צדיק יסוד עולם

השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק
מאת סמדר שרלו
תשע"ב

נאמנות הלכתית

בין פתיחות לסגירות
מאת אבי שגיא
תשע"ב

הלכה בתמורות הזמן במשנתו של

הרב שלמה זלמן אוירבך
מאת אמיר משיח
תשע"ג

מרד ויצירה בהגות הציונות הדתית

משה אונא ומהפכת הקיבוץ הדתי

מאת מיכאל בן אדמון

תשע"ג

על הנסים ועל הטבע

עיון פילוסופי בספרות ההלכה

מאת עזגד גולד

תשע"ה

בין קנאות לחסד

מגמות אנטי-קנאיות במחשבת חז"ל

מאת דוד ברזיס

תשע"ה

גם הם קרויים אדם

הנכרי בעיני הרמב"ם

מאת מנחם קלנר

תשע"ז

שירת ההגות

עיונים ביצירתו של ר' יהודה הלוי

בעריכת אפרים חזן ודב שוורץ

תשע"ז

ובלכתך בדרך

תאוריה של ההלכה על בסיס משנתו

של פראנץ רוזנצווייג

מאת ליאון וינר דאו

תשע"ז

כיצד לקרוא את ספרות חב"ד

מאת אריאל רוט

תשע"ז

אהבת השכינה

מיסטיקה ופואטיקה בתיקוני הזוהר

מאת ביטי רואי

תשע"ז

תרבות וביקורת התרבות

מחווה לאבי שגיא

בעריכת דב שוורץ

תשע"ז

אמונה רדיקלית

אוונגרד האמונה של רבי נחמן מברסלב
מאת רוני בר לב
תשע"ז

העת הזאת

הגות יהודית במבחן ההווה
מאת אבי שגיא
תשע"ח

שני חיבורים על תחיית המתים

הוויכוח שלא שכך
'מכתב תחיה' לר' יהודה אבן זבארה
'ואקלידא דתחיית המתים' לר' סעדיה בן מימון אבן דנאן
מאת אלי גורפינקל
תשע"ח

היהדות על פרשת דרכים

דברים על השאלה הגורלית
אל האמיצים והאצילים בעם היהודי
מאת מקס יוסף
בעריכת יעקב קולר
תשע"ח

התמימות השנייה

עולמו הרוחני של אליעזר שביד
מאת אבי שגיא ודב שוורץ
תשע"ח

רוח חדשה בארמון התורה

ספר יובל לכבוד פרופ' תמר רוס
בהגיעה לגבורות
בעריכת רונית עיר־שי ודב שוורץ
תשע"ח

גווילין נשרפין ואותיות פורחות

כתבים על השואה
מאת שמואל זנוויל כהנא
בעריכת זוהר מאור
תשע"ח

השפה העברית בראי חכמת ההיגיון
משנתו הלוגית-הפילוסופית-הבלשנית של רבי יוסף קספי
מאת משה קהן
תשע"ט

ספר ההדרכה אל חובות הלכות
לרבנו בחיי אבן פקודה
תרגום מערבית-יהודית לעברית בנימין אברהמוב
תשע"ט

מפגשים
פרקים באסתטיקה יהודית
מאת דב שוורץ
תשע"ט

חבלי מולדת
הישראליות בין חבלי לידה לחבלי משיח
מאת דוד אוהנה
תשע"ט

מעשה רב
שיקול הדעת ההלכתי ועיצוב הזהות היהודית
מאת עדיאל שרמר
תשע"ט

ברית עימות
קווים לפולמוס המחויבות הדתית בספרות חז"ל
מאת מנחם פיש
תשע"ט

אדם חדש בצורת יהודי
עיון בהגותו של א"ד גורדון
מאת אהוד פירר
תשע"ט

חיוב השכל ושלילתו בהגותו של ר' שניאור זלמן מלאדי
מאת יוסף שטמלר
תשע"ט