

מחיצות סביב מרחב ציבורי משותף: היחס לגויים ולצלמיהם על פי משנת עבודה זרה

נעם זהר

א. היחס לאלילים ולעובדיהם – מן המקרא למשנה
מטרתי במאמר זה היא להתחקות על גישתם של התנאים ליחסי ישראל עם הנכרים, בעיקר כפי שזו מתבטאת במסכת עבודה זרה שבמשנה. בדברי התנאים, סתם "גוי" או "נכרי" הוא עובד עבודה זרה, שהרי באותו הזמן לא השתייכו הנכרים בכללותם למעגל המונותאיסטי (דיון מיוחד ב"בני נח" נוסף בתוספתא בחתימת המסכת).¹ אבקש לעמוד על מסריה המרכזיים של המסכת, כפי שהם משתקפים בעיקרי הלכותיה ובעיצובה הספרותי.

כדי להבין מה שלפנינו בדברי חכמים יש לתת את הדעת תחילה לרקע המקראי. התורה לפי פשוטה מצווה על "חרם" – יחס אכזרי ללא סייג לאלילים ולעובדיהם המצויים בארץ. ישראל נצטוו להשמידם כליל: על שבעת עמי כנען נאמר, "החרם תחרים אותם, לא תכרות להם ברית ולא תחנם" (דברים ז, ב); ועל אליליהם, "פסילי אלוהיהם תשרפון באש, לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך [...] שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו, כי חרם הוא" (שם, כה-כו). אבל במציאות הפוליטית והחברתית המשתקפת במשנה אין "החרמה" כזאת יכולה לעלות על הדעת: התרבות האלילית היא מציאות קיימת ועובדיה הם שכנים של קבע ליהודי ארץ ישראל. במציאות זו, משימתו של השיח ההלכתי היא לקבוע את אופני ההתייחסות לנוכחות הקבע של האלילות בסביבת החיים היהודית.

במאמר מאלף בנושא זה התווה משה הלברטל את עיקרי המהלכים ההלכתיים של התנאים, שאפשרו דו-קיום של יהודים ועובדי עבודה זרה.² הוא מציין, בין

1 לא אעסוק כאן בנושא של עבודת אלילים, במובן של החטא החמור מכול בתוך תחומה של העדה הישראלית. נושא זה נידון במסכת סנהדרין, בתוך שאר העבירות שעונשן מיתת בית דין; ראו לעניין זה גם הערות 4 ו-18 להלן.

2 M. Halbertal, "Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishnah", in G. N. Stanton and G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1998, pp. 159-172. לדיון במקצת הפרטים מתוך גישה דומה, ראו

היתר, את הגדרתו של מרחב ציבורי ניטרלי ואת יצירת ההבחנה בין דמויות אסתטיות לעצמים המשמשים מושאי פולחן ממש. על חלק ניכר מן הפרטים ההלכתיים כבר עמד לפניו אפרים אלימלך אורבך;³ אך בעוד אורבך תלה את מהלכי הפשרה באילוצים כלכליים, הלברטל הראה באופן משכנע את פעולתה העצמאית של שאיפה לדו־קיום חברתי ותרבותי.

מאמריהם של אורבך ושל הלברטל כתובים שניהם מנקודת מבט של ההיסטוריה של ההלכה, אף כי יש הבדל ניכר בין גישותיהם. אורבך מטעים במידה רבה את ההיבט הארכיאולוגי ואת ההיסטוריה המדינית והחברתית, ונוטה לראות בנסיבות החיצוניות – הפוליטיות ובעיקר הכלכליות – גורם מבאר לתמורות הלכתיות. נראה כי הלברטל, לעומתו, רואה בכוחות חברתיים-תרבותיים גורם עצמאי רב השפעה; ובעיקר הוא מבקש להתחקות על התמורות המושגיות והנורמטיביות שאפשרו את השינוי ההלכתי. במאמרי זה אבקש להמשיך ולהתחקות אחרי מהלכים אלו, תוך מתן דגש על מסכת עבודה זרה כמכלול ספרותי. אי אפשר, כמובן, לפרש את המשנה כטקסט בלי לתת את הדעת על הקשרה הראשוני, שהוא הרקע המקראי. אולם עיקר מגמתי אינה בירור תולדות ההלכה אלא חקירת המסר של מסכת זו במשנה.⁴ חקירה זו היא ביסודה ספרותית-רעיונית ולא היסטורית – אם כי יש לה כמובן השלכות להתוויית ההיסטוריה הרעיונית והדתית של היהדות.

ביסודה של מסכת עבודה זרה שלושה איסורים, הנידונים בשלושת ארגיה:⁵ איסור (או הגבלה) של משא-ומתן עם הגויים (פרקים א-ב); איסור הנאה מצלמי עבודה

R. Sandberg, “‘You Shall Not Make Any Sculptured Image’: Restriction and Freedom in the Rabbinic Development of the Second Commandment”, in R. Mintz Geffen and M. B. Edelman (eds.), *Freedom and Responsibility: Exploring the Challenges of Jewish Continuity*, Hoboken, New Jersey 1998, pp. 65–76

3 א"א אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", ארץ ישראל, ה' (1958), עמ' 189–205 (נדפס שנית בתוך א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 125–178).

4 משום כך איני נכנס כאן גם לבירור טענתו של עמנואל פרידהיים בדבר מציאות היסטורית משמעותית של יהודים שעברו עבודה זרה בתקופת חז"ל – טענה הצריכה עיון כשלעצמה, אבל אין לה כמעט נגיעה למסכת עבודה זרה שבמשנה. ראו ע' פרידהיים, "יהודים עובדי עבודה-זרה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", דברי הקונגרס, יב, ב (תש"ס), עמ' 21–44.

5 בחרתי במונח "ארג" לציון חלק של מסכת הגדול מן הפרק הבודד; מונח הנטול מאותו תחום-דימויים כמו המונח "מסכת" עצמו, כדבר האמור בשמשון "ויסע את היתד הארג ואת המסכת" (שופטים טז, יד).

זרה והכרוך בהם (פרק ג ומחצית פרק ד); איסור יין שנגעו בו גויים (שאר פרק ד ופרק ה). אסקור תחילה כל אחד מאלו בקצרה, ואחרי כן אפנה לניתוח מפורט שיוליך לתמונה כוללת.

המונח "עבודה זרה" (חרף צורתו כשם פעולה) מציין את האליל הנעבד,⁶ ובאמצעותה של המסכת ניצב איסורם של העצמים האליליים: הפסל גופו ואביזרי פולחנו. צו התורה "לא תחמוד כסף וזהב עליהם" מדבר במי שעסוק בהעלאת הפסלים באש ומבקש להציל לעצמו מן השריפה משהו בעל ערך. אך חכמים המשיכו מכאן ואמרו שגם כשאין לאל ידם של ישראל לאבד את האלילים, מצווים הם לתעבם, תיעוב שהשלכתו הנורמטיבית היתרגמה הן לטומאה⁷ וכן הן לאיסור הנאה חמור: "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" (דברים יג, יח; עבודה זרה ג, ג-ד). אולם, חידושן הניכר של הלכות עבודה זרה שבמשנה אינו בקביעת איסור זה אלא דווקא בסיוגו. המשנה נותנת ביטוי נרחב לחשש שמפאת עובדי האלילים עלול להיאסר (על ישראל) העולם ומלואו, שהרי הם "עובדים את ההרים ואת הגבעות" (ג, ה) או "עובדים לחמה וללבנה ולכוכבים" (ד, ז). סביב סיפור מעשה על רבן גמליאל ש"רחץ במרחץ של אפרודיטי" נמסרות הבחנות עקרוניות שיש בהן כדי להפקיע מתחום האיסור, בנסיבות מסוימות, אפילו חפצים אליליים מובהקים. מלבד זאת, ניכר מאמץ מובהק לתחם היטב את העצמים האסורים, כגון במעשה שבו הורה ר' שמעון: "הואיל ולצורה הם עובדים, נתיר להם את האילן"⁸ (ג, ז).

הנה בעוד ה"חרם" המקראי הנוגע לאלילים היתרגם לאיסור הנאה חמור (אם גם ממוקד היטב), לא נגזרה חומרה דומה ביחס לעובדי האלילים. אף כי חכמים מכירים מושג של איסור הנאה מבני אדם, ואפילו מקבוצות שלמות,⁹ הם לא קבעו איסור הנאה מן הגויים (=עובדי עבודה זרה). המשנה מניחה, כמעט בלי צורך לפרש, בידול גמור של ישראל מן הגויים במישור של אינטימיות וקשרי חיתון.¹⁰ אולם במישור הכלכלי לא נאסר ממונם של הגויים בהנאה, חרף העובדה שפשוטו של המקרא "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" נאמר על כל הרכוש שב"עיר הנידחת" ולא רק על אליליה (ראו דברים יג, טז-יח). שני פרקי המסכת הראשונים מניחים למעשה את קיומה היומיומי של מערכת כלכלית משותפת

6 ראו בפרוטרוט במאמרי, נ' זהר, "עבודה זרה וביטולה", סירדא, יז (תשס"ב), עמ' 63-77.

7 לעניין הטומאה ויחסה לאיסור ההנאה, ראו בהרחבה במאמרי, נ' זהר, "אמר רבי עקיבא: עיון לדוגמא במשמעות שילובו של קובץ 'זר' בעריכת המשנה", תרביץ, ע, ג-ד (תשס"א), עמ' 353-366 בעמודים 359-360.

8 ראו משנה נדרים ג, ז ואילך (עד סוף פרק ה).

9 המשנה בקדושין (ג, יב) מניחה כדבר ידוע שאין קדושין לשפחה ולנכרית; ובמשנת סנהדרין (ט, ו) נאמר ש"הבועל ארמית קנאים פוגעים בו".

לישראל ולגויים. משא־ומתן עמם (חוץ מאשר בחפצים מסוימים) נאסר רק בנסיבות מסוימות של זמן ומקום, הממוקדות בפולחן האלילי. דבר זה מומחש היטב בפרק א משנה ד: "עיר שיש בה עבודה זרה, חוצה לה מותר; היה חוצה לה עבודה זרה, תוכה מותר [...] עיר שיש בה עבודה זרה והיו בה חנויות מעוטרות ושאינן מעוטרות – זה היה מעשה בבית שאן, ואמרו חכמים: המעוטרות אסורות, ושאינן מעוטרות מותרות". הבחנות אלו מקבילות במידת־מה להבחנות שנאמרו בעצמים השייכים לתרבות האלילית.

היקפם של איסורי עבודה זרה – מורשת ה"חרם המקראי" – הוגבל אפוא הן כלפי החפצים הן כלפי בני האדם, וצומצם לתחום אלילי מובהק. היחס המותרות כאן לחברה הלא־יהודית נתון מיסודו במתח בין שני קטבים: מצד אחד עוינות עמוקה כלפי הגרעין האלילי, ומצד שני יחס של שלום ושכנות תקינה כלפי כל מה שאינו מזוהה עם גרעין זה. להלן נראה כיצד יחס דו־ערכי זה מתבטא בפרוטרוט בשני חלקיה הראשונים של המסכת (מראשה ועד אמצע הפרק הרביעי).

בחלקה השלישי של המסכת נעלמת כביכול ההבחנה בין שני ההיבטים של הנכרים, והם מדומים כמי שמשותקים כולם, בכל רגע ורגע, "לנסך" את יינם של ישראל לעבודה זרה אם רק תינתן להם ההזדמנות. דימוי זה אומר דרשני, קודם כול כשלעצמו, וביותר על רקע ההבחנה המודגשת שבחלקי המסכת הראשונים. מתוך עיון בחלק זה אציע הסבר לפשרו, ולבסוף אציע ביאור לתמונה המשולבת העולה מן המסכת כמכלול.

ב. הארג המרכזי (ג, א – ד, ז): מאיסור הצלמים למרחץ של אפרודיטי
הארג השני של מסכת עבודה זרה, הניצב במרכזה, נפתח בהכרזה: "כל הצלמים אסורים". איסור זה של עבודה זרה מיוחד בין שאר כל איסורי ההנאה בכך שנלווית לו גם טומאה, כפי שהזכרתי. בהמשך הפרק נקבעת לאיסור זה גם דרגת חומרה מיוחדת, הכרוכה בהוראה התקיפה להיפטר מן החפץ האלילי על ידי "הולכתו לים המלח", כלומר השלכתו לים (ג, א):

המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליכם לים המלח
[...]

רבי יוסי אומר: שוחק וזורר לרוח או מטיל לים.
אמרו לו: אף הוא נעשה זבל, שנאמר "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

הרקע להתדיינות זו מצוי בהוראות השונות שניתנו במשנה לסילוקם של דברים האסורים בהנאה. בסוף מסכת תמורה (ז, ד-ה) נמנו "אלו הם הנקברים" ואחריהם "אלו הם הנשרפים", ולבסוף שנינו שם (ז, ט): "כל הנשרפים לא יקברו וכל

הנקברים לא ישרפו". בולטת לעין העובדה, שלא נזכרו שם איסורי עבודה זרה, אף כי התורה מצווה בפירוש: "פסילי אלוהיהם תשרפון באש" (דברים ז, כה); אלו נידונים בפני עצמם במשנתנו כאן, כפי הנראה מפני ההבחנה שנמסרה בשם ר' יוחנן: "כל הנשרפין אפרן מותר, חוץ מאפר הבא מחמת עבודה זרה" (ירושלמי, ערלה ג, ג סג ע"א).¹⁰ לפי זה, מה שהשיבו לר' יוסי, "אף הוא נעשה זבל", מכוון לא רק לנשחק אלא גם לנשרף: כשם שאבק השחיקה אסור לזרותו לרוח, כך גם אפר השריפה, שאסור לזבל בו, אלא יש להוליך הכול לים דווקא.¹¹ כפי שנמסר בתוספתא (ג, יט [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 465], וכן בשני התלמודים), הביא ר' יוסי ראיות רבות מן המקרא להאבדת האלילים בשחיקה ובשריפה; ניכר בעליל שעמדת חכמים משקפת חומרה יתרה על האמור במקרא. חומרה זו, כמו הטומאה שנגזרה על חפצי עבודה זרה, מבטאת תיעוב עמוק וקיצוני.

כיוצא בזה נאמרה חומרה מיוחדת בתערובת עבודה זרה. לגבי אשרה שנינו (ג, ט):

נטל ממנה עצים – אסורין בהנאה. הסיק בהן את התנור – אם חדש, יותץ;
ואם ישן, יוצן.
אפה בו את הפת – אסורה בהנאה; נתערבה באחרות – כולץ אסורות בהנאה.
רבי אליעזר אומר: יוליך הנאה לים המלח. אמרו לו: אין פדיון לעבודה זרה.

מדברי חכמים משמע, שבאיסורי הנאה אחרים הם מודים לר' אליעזר, שאפשר להתיר את התערובת על ידי פדיון, המבטיח שלא יהא רווח כלשהו מן הדבר האסור. אולם באיסור עבודה זרה – ולא רק בעצי אשרה עצמם, אלא אפילו בפת שנאפתה בתנור שהוסק בהם – אין די בכך: האפשרות של הנאה מן העצם האלילי היא בלתי נסבלת.

אולם, חומרת האיסור בעבודה זרה היא רק צד אחד של המסר בארג זה. חרף ההדגשה הרטורית במילות הפתיחה "כל הצלמים אסורים", ניתן כאן מקום רב דווקא להתוויית הבחנות רבות משמעות שנאמרו באיסור זה, המצמצמות במידה רבה את תחולתו. לעומת האיסור הכולל על "כל הצלמים" שהוא דברי ר' מאיר,

10 דומה לזה ההבדל במי שעבר ומכר את הדבר האסור בהנאה, שבשאר כל האיסורים אין הדמים נתפסים באיסור, אבל באיסורי הנאה של עבודה זרה הדמים נתפסים; ראו משנה, קדושין ב, ט; ותוספתא, שם ד, ח (מהדורת ליברמן, עמ' 290–291).

11 כך הבין כנראה הרמב"ם, שכתב "שוחק וזורה לרוח או שורף ומטיל לים המלח" (הלכות עבודה זרה ח, ו) – אם כן אף שפסק (על פי הגמרא) כר' יוסי שאין חוששים לאיסור הנאה במה שנזרה לרוח, יש להוליך את אפר השריפה לים המלח. והשוו מדרש תנאים לדברים (מהדורת הופמן, עמ' 60): "[...] שומע אני ישרפם ויניחם? [...] ת"ל ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, אבדת כלאה [=כילוי]: כלה והשחת ושרוף ואבד והעבירן מן העולם" וכו'.

מוצגים דברי חכמים: "אינו אסור אלא כל שיש בידו מקל, או ציפור, או כדור". חכמים מבחינים בין צלמים מסוימים אלו, שהם בעליל אובייקטים אליליים, לפסלים סתם, שאין ידוע בבירור כי הם נעבדים. ביטוי דרמתי ועקרוני לסיגו של איסור הצלמים ניתן במעשה הנמסר במשנה ד:

שאל פרקלוס בן פלסלוס את רבן גמליאל בעכו, שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי; אמר לו: כתוב בתורתכם, "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" – מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי? אמר לו: אין משיבין במרחץ. וכשיצא אמר לו: אני לא באתי בגבולה, היא באה בגבולי! אין אומרים "נעשה מרחץ לאפרודיטי", אלא נעשית היא אפרודיטי נוי למרחץ. דבר אחר, אם נותנין לך ממון הרבה, אתה נכנס לעבודה זרה שלך ערום ובעל קרי ומשתין בפניה! וזו עומדת על הביב וכל העם משתינין בפניה. לא נאמר אלא "אלהים" – את שהוא נוהג משם אלוה, אסור; ואת שאינו נוהג משם אלוה, מותר.

רבן גמליאל אינו מכחיש את הידוע לכול, שמרחץ זה נקרא ה"מרחץ של אפרודיטי"; וגם לא את העובדה הפשוטה, שמדובר בצלם אפרודיטי. אבל יש בפיו שתי תשובות, שביניהן מפרידה הקידומת "דבר אחר" והן מוצגות אפוא כמי שעומדות כל אחת בפני עצמה. עיקר טענתו הראשונה הוא כי לא ייתכן שהמרחץ, שנועד לשימוש הכלל, יאסר מפאת נוכחות אלילית כזאת: "היא באה בגבולי". כלומר, יש כאן נוכחות אלילית, אך אין זה מן הדין ש"פלישתה" תאסור את המרחץ, השייך לו ולשאר האזרחים בתור חלק מן המרחב הציבורי של העיר. האמירה ש"אפרודיטי נעשית נוי למרחץ" לא באה אלא להוכיח טענה זו: מדובר לא באתר המיועד לאפרודיטי אלא באתר שהוא קודם כול מרחץ עירוני, אשר אפרודיטי היא אביזר נלווה אליו. הקביעה ש"אין אומרים נעשה מרחץ לאפרודיטי" אינה תלויה בבירור היסטורי, מה אמרו או לא אמרו מקימי המרחץ בהיוסודו, אלא היא קביעה אנליטית: הבאים לבנות מרחץ לא יאמרו כך, מפני שמרחץ אינו נועד לשירותה של אפרודיטי, אלא היא משמשת לקישוטו. עניין ה"נוי" לא בא לגרוע מזיהויו של הפסל כייצוג האלה אפרודיטי, אלא לאושש את הקביעה שהיא כאן טפל והמרחץ הוא העיקר, ולכן "היא באה בגבולי"¹².

12 בנקודה זו לא דק הלברטל (לעיל הערה 2, עמ' 166-167), שתרגם על פי נוסח הרפוסים "נעשה מרחץ לאפרודיטי נוי", וסבר לראות כאן גם טיעון לגבי טיבו של הפסל שהוא לנוי. אמנם בעיקר דבריו שם היטיב לבאר את עמדת רבן גמליאל כמי שבא להגדיר מרחב ציבורי משותף, ודבריי בזה הולכים בעקבותיו. לשאלת ההקשר הראלי של סיפור זה, ראו ע' פרידהיים, "מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו – עיון בראליה ארץ-ישראלית", קתדרה, 105 (תשס"ג), עמ' 32-37.

שיקול זה של הגבלת האיסור, פן יתפשט יותר מדי וידיר את רגלי ישראל ממרחב המחיה המשותף, ניכר גם במשנה הבאה, שבה מוצעים טעמים שונים לכך שההרים והגבעות אינם נאסרים גם אם נעשו מושאיו של פולחן אלילי; וכעין מה שנאמר במשנה החותמת את הארג כולו (ד, ז): "הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולהרים ולגבעות, יאבד עולמו מפני השוטיין?!". וכן אמור בפירוש בפרקנו בעניין האשרה: "לא ישב בצלה, ואם ישב – טהור; ולא יעבור תחתיה, ואם עבר – טמא. היתה גוזלת את הרבים ועבר תחתיה – טהור" (ג, ח). נראה ששיקול מעין זה מונח גם ביסוד המאמץ לבודד את הרכיב האלילי ולצמצם את האיסור אליו בלבד (שם):

שלשה בתים הן: בית שבנוי מתחלה לעבודה זרה, הרי זה אסור.
סיידו וכיירו לעבודה זרה וחידש – נוטל מה שחידש.
הכניס לתוכה עבודה זרה והוציאה – הרי זה מותר.

לפי פשוטם של דברים, בניין שהוקם מתחילתו לשם מקדש אלילי אסור בהנאה לעולם, גם אם יוסב לשימוש אחר. משמעות האיסור היא, למשל, שחומרי הבניין גופם אסורים ואף טמאים, כמשתמע במשנה הקודמת: "אבניו עציו ועפרו מטמאין כשרץ" וכו'. אולם איסור חמור כזה לא הוחל על בית שהוסב למקדש אלילי; במקרה כזה, עם סילוק האליל חוזר הבית להיתרו. כיוצא בזה ממשיכה המשנה ואומרת: "שלש אבנים הן [...] שלש אשרות הן: אילן שנטעו מתחלה לשם עבודה זרה, הרי זה אסור וכו'... העמיד תחתיו עבודה זרה וביטלה – הרי זה מותר". מרחיקת לכת יותר בעניין זה היא עמדתו של ר' שמעון:

איזו היא אשרה? כל שתחתיה עבודה זרה. רבי שמעון אומר: כל שעובדין אותה.

ומעשה בציידן באילן שהיו עובדין אותו ומצאו תחתיו גל. אמר להן רבי שמעון: בדרקו את הגל הזה, וברקוהו ומצאו בו צורה. אמר להן: הואיל ולצורה הן עובדין, נתיר להן את האילן.

מן המשנה הקודמת משמע שגם לפי תנא קמא, אם יסולק הצלם יחדל האילן מלהיחשב אשרה (אלא אם כן ניטע מתחילה לתכלית זו). אבל חידושו של ר' שמעון הוא נכונותו להתיר את האילן גם ללא סילוקו של מושא הפולחן האלילי. אף כי בתחילה נראה היה שהאילן עצמו נעבד ("מעשה [...] באילן שהיו עובדין אותו" [!]), בהדרכתו של ר' שמעון הובחן מושא הפולחן כ"צורה" הטמונה בגל שתחת האילן בלבד; מעצתו זו ומלשונו ("נתיר להן את האילן") ניכר שהוא

מתאמץ למצוא דרך להימנע מן האיסור, גם שעה שהפולחן נמשך והולך ("לצורה הן עובדין"). יש כאן קו מקביל לנימוקו הראשון של רבן גמליאל: כשם שנוכחותה של אפרודיטי אינה צריכה לאסור את המרחץ, כך גם נוכחותה של הצורה אינה צריכה לאסור את האילן.

המרחב הטבעי ("ההרים והגבעות"), המרחב הציבורי, הבתים והאילנות – כולם מצויים בתחום מגעו וזיקתו של הפולחן האילי. המשנה אינה גורעת מחומרתו של האיסור, אך מתאמצת לתחמו ולהגבילו לצלמי האלילים בלבד ולהקפיד על כך שהאיסורים לא יחולו על מלוא סביבת הקיום והמחיה המשותפת לישראל ולנכרים.

מרחיקת לכת יותר היא טענתו השנייה של רבן גמליאל, היוצרת הבחנה בין הצלמים עצמם, לא לפי צורתם (כמו בדברי חכמים במשנה א, "כל שיש בידו מקל" וכו') אלא לפי משמעותם החברתית-תרבותית. תפקידו של הפסל – המתבטא ביחסם ובהתנהגותם של הגויים – הוא הקובע אם אכן מדובר בחפץ אילי הטעון תיעוב גמור, או בחפץ ניטרלי שאפשר לבוא עמו במגע ללא איסור כל שהוא, אם "אינו נוהג משם אלוה".¹³ לפי זה, אין צורך לטענת "היא באה בגבול", שכן אפרודיטי זו העומדת על הביב אינה בגדר "אלוה" כלל ואין בה איסור הנאה. הבחנה עקרונית זו מאפשרת גם שינוי במעמדו של צלם מאיסור להיות, באמצעות פעולה הנקראת "ביטול",¹⁴ הנזכרת בסוף פרק ג ונידונה בהרחבה בסוף הארג (ד, ד-ז). כך למשל, "עבודה זרה שהניחוה עובדיה בשעת שלום – מותרת; בשעת מלחמה – אסורה" (ד, ו): הנטישה בשעת מלחמה נעשית בדלית ברירה, ואילו נטישה בשעת שלום אינה עולה בקנה אחד עם יחס לאלוה.

במקום אחר הרחבתי את הדיבור על המשמעות התאולוגית של ה"ביטול" שבהלכות אלו, משמעות העולה הן מן ההקשר הקרוב – בייחוד מן המשנה החותמת את הארג (ד, ז), "שאלו את הזקנים ברומי: אם אין רצונו בעבודה זרה, מפני מה אינו מבטלה?" – והן מניתוח סמנטי של מונחי המפתח "עבודה זרה" ו"ביטול". כיוון שאין באילילים ממש, אין איסורם נובע מאיזו סגולה הגלומה

13 במרבית עדי הגרסה היא "את שהוא נוהג בו משום אלוה", כלומר יש לאבד (כלשון הכתוב שממנו מצוטטת המילה הנדרשת: "אבד תאבדון [...] את אלוהיהם" [דברים יב, ב]) רק פסל שהנוכרי מתייחס אליו בתור אלוה. אבל נוסחת כ"י קויפמן, כפי שהועתקה למעלה, היא "את שנוהג משם אלוה" (וכן פעם אחת בתוספתא, עבודה זרה ה, ו [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 468, שורה 128]), ונראה לפרש ש"נוהג" מוסב על הפסל, ושיעור הדברים: "פסל המתפקד בתור אלוה אסור".

14 דרשה זו של "אלוהיהם" כיסוד לאפשרות הביטול מופיעה בתוספתא, שצוינה בהערה הקודמת.

כביכול בעצמים הנעבדים גופם אלא רק מיחסם של אלו הסוגדים להם.¹⁵ הכרה זו היא המצדיקה את ההבחנה בין צלמים העומדים באיסורם לצלמים ש"בטלו" והותרו. לענייננו חשוב לראות שהבחנה זו אשר ביסוד דין ה"ביטול" היא אותה הבחנה עקרונית של רבן גמליאל (בטעמו השני), המגבילה את האיסור לחפצים מסוימים בלבד מתוך התרבות החומרית האלילית.

צירופם יחד של שני הטעמים בפי רבן גמליאל משקף את שני המהלכים המשלימים זה לזה, המונחים ביסודו של הארג המרכזי במסכת. הטעם העקרוני, הממקד את האיסור באליילים הנעבדים בלבד, מצטרף לשיקול הפרגמטי של שימור זכותם של ישראל להשתמש במרחב הטבעי והציבורי, המשותף להם ולגויים. בתוך תחומו הצר והממוקד, נשאר האיסור על כנו במלוא חומרתו; ודברי הפתיחה בראש הארג (ג, א) מבטאים מחווה רטורית לאיסור גורף כביכול: "כל הצלמים אסורים". אך המהלכים העיקריים בארג זה משקפים מגמה הפוכה של היתרים חיוניים המאפשרים דו-קיום במרחב ניטרלי, המופקע מזיקה ישירה לאליילים, מושאי התיעוב העמוק.

עיקרו של הארג השני הוא אפוא משניות סדורות המפתחות היתרים נרחבים. אך דבר זה נעשה תוך שמירה על גרעין של איסור חמור, המקבל ביטוי במעטפת הרטורית המחמירה. עתה נראה, כיצד מופיע מהלך דומה גם בארג הראשון, שעניינו לא היחס לחפצים האלייליים אלא היחס לגויים עצמם.

ג. ארג הפתיחה (פרקים א-ב): איסור והיתר במשא-ומתן

כדי לעמוד על עיצובם של שני הפרקים הראשונים, נתבונן תחילה במבנה הפרק השני, המאורגן בעיקרו במתכונת (הרווחת במשנה) של קבוצת רשימות מדורגת: "אלו דברים של גויים אסורים, ואיסורן איסור הנאה: היין והחומץ [וכו']" (ב, ג); "ואלו דברים של גויים אסורים, ואין איסורם איסור הנאה: חלב [...] והפת והשמן [וכו']" (ב, ו); "אלו מותרים באכילה [וכו']" (ב, ז). לעומת רשימות אלו, המודיעות מה אסור לקנות מן הגויים, מציג תחילה פרק א (בחציו השני) את צדו האחר של המטבע: "אלו דברים אסורים למכור לגויים: אצטרובלין וכנות שוח [וכו']" (א, ה ואילך). מגבלות אלו המוטלות על המשא-ומתן מניחות למעשה את קיומה היומיומי של מערכת כלכלית משותפת לישראל ולגויים. חציו הראשון של פרק א מקדים לכך איסור גמור של משא ומתן בזמנים ובמקומות מיוחדים, שבהם טיבם של הגויים כעובדי עבודה זרה בולט ומובהק, ותחילתו: "לפני אידיהם של גויים שלושה ימים – אסור לשאת ולתת עמהם [וכו']" (א, א). פתיחה זו יוצרת רושם רטורי של ריחוק וניתוק, אבל המסר של שני הפרקים בכללותם הוא למעשה הפוך:

ברוב ימות השנה ובמרבית החפצים והשירותים, מתנהל בין ישראל לגויים משא-ומתן רחב היקף.

בארג המרכזי הושג צמצומו של האיסור, כפי שראינו, על ידי הבחנה בין חפצים אסורים לחפצים מותרים, ובכלל זה חפצים הדומים זה לזה בצורתם אך שונים בתפקידם ובמשמעותם (או אפילו חפץ שהיה בתחילה אליל אך עתה כבר אינו כזה מפני שעבר "ביטול"). כאן, לעומת זאת, מדובר לא באיסור הנאה מן הצלמים אלא באיסור על קשר עם עובדיהם, וההבחנה היא בין מצבים או היבטים שונים של אותם בני אדם עצמם. התחום הניטרלי, שבו מתקיים המגע היומיומי עם הנכרים, והתחום הממוקד של התיעוב הגמור – אינם מתייחסים לקבוצות מובחנות, אלא מיוחסים שניהם (באופן שיש בו מן הפרדוקס) לגויים בכללותם.

הביטוי החריף ביותר לתיעוב כלפי הנכרים מצוי בין מחציתו השנייה של פרק א – המונה את הדברים שאסור למכור לגויים – לרשימות של הדברים שאסור לקנות מהם בפרק ב. בראש פרק ב. משובצות שתי משניות המציגות את הגויים באור שלילי ביותר:

אין מעמידין בהמה בפונדקאות של גויים מפני שחשודין על הרביעה
ולא תתיחד אשה עמהן מפני שחשודין על העריות
ולא יתיחד אדם עמהן מפני שחשודין על שפיכת דמים.
בת ישראל לא תילד את הנוכרית מפני שמילדת בן לעבודה זרה אבל הנוכרית
מילדת בת ישראל. בת ישראל לא תניק בנה של נוכרית אבל נוכרית מניקה
בנה של ישראלית ברשותה (ב, א).

מתרפאין מהן רפוי ממון אבל לא רפוי נפשות ואין מסתפרין מהן בכל מקום
דברי רבי מאיר וחכמים אומרים ברשות הרבים מותר אבל לא בינו לבינו (ב, ב).

במשניות אלו משתקפת אלימות קשה, שהיא דו־צדדית אף כי אינה סימטרית. הישראלים אינם חפצים בקיומם של הנכרים, אולם מביאים זאת לידי ביטוי בהתנגדות פסיבית: אין לסייע לילדיהם לבוא לעולם.¹⁶ ואילו הגויים חפצים במותם של הישראלים, ועלולים להורגם אם רק תינתן להם הזדמנות.

16 בהפקדתה של אכזריות זו בידי המיילדת, ביחסה לאשה הכורעת ללדת ולילוד, יש חריפות מיוחדת, לפחות מן ההיבט הרטורי. הדבר מעלה בבירור אסוציאציה לגזירת פרעה על המיילדות העבריות, "אם בן הוא והמיתן אותו" (שמות א, טז), אף כי אינו דומה הסירוב לבוא לעזרה – להמתת הילד.

אלימותם של הגויים אינה מתוארת כאן בפירוש כמכוונת כלפי ישראל דווקא. הם "חשודים על שפיכות דמים", וכן על אונס ועל משכב בהמה – ומדומים אפוא לכאורה כפראים משולחי כל רסן, מעין שילוב של אנשי סדום האונסים את אורחיהם ושל אנשי דור המבול אשר "השחיתו את דרכם" במשכב בהמה. אולם, כאמת אי אפשר לדמות חברה אנושית, שבה המעצור היחיד בפני שפיכות דמים הוא נוכחותם של בני אדם נוספים; ומבחינה היסטורית, בוודאי שאין תיאור זה הולם את אזרחי האימפריה הרומית בכלל או את תושביה ההלניסטיים-הפגאנים של ארץ ישראל בתקופת המשנה. הגוזמה בולטת בייחוד בפריט הראשון, שבו מתוארים הגויים כמי שנכספים לרבעו כל בהמה המוצבת ברשותם. אם יש גרעין ראלי בתיאורים אלו, יש לשייכו למתיחות הפוליטית-עממית החריפה בין שתי אוכלוסיות יריבות בארץ ישראל של המאה השנייה (מתיחות זו משתקפת גם בסוף פרק א, באיסורים על מכירה והשכרה של בתים ושרדות). אך גם אם יש שמץ של יסוד ראלי לדברים, תיאורי הסכנה החריפים והגורפים שבמשניות א-ב מבטאים בעליל דמוניזציה מופלגת של עובדי עבודה זרה. היחס הבסיסי כלפיהם הוא עוין בתכלית, עד כדי שלילת קיומם – אין לסייע בבואו לעולם של "בן לעבודה זרה"; וההצדקה ליחס עוין זה ניתנת בתיאור הדמוני של עובדי עבודה זרה כפראים מסוכנים.

עוינות בסיסית זו היא המשכו של היחס המקראי לעובדי האלילים, אך עם זאת מקפלת בתוכה תמורה משמעותית כפולה – הן בביטוייה של העוינות הן בהנמקתה. אשר לביטוי העוינות – כבר הזכרנו שהתורה תובעת הרבה מעבר להתנגדות פסיבית לקיומם של עובדי אלילים: היא מצווה על השמדתם ("החרם תחרימם"), לפחות בתחומה של ארץ ישראל. אך בעולמם של חכמי המשנה, בני ישראל אינם עוד צבאות ה', כובשים גיבורי ניצחון, אלא אחד מן העמים הכפופים לאימפריה הרומית. מה שעומד על הפרק בעבורם אינו החשש פן "יכרתו ברית ליושבי הארץ" במקום לציית לצו האיום של החרם, אלא המאמץ לשרוד אל נוכח הכיבוש, הדיכוי והאיבה. העוינות כלפי עובדי האלילים מתבטאת אפוא עתה בהתנגדות פסיבית בלבד.¹⁷ ואשר להנמקה – במקום שהתורה מצווה על השמדת העמים האליליים יושבי הארץ, היא תולה זאת בסכנה הדתית האורבת לישראל

17 לאפיון דומה של הפרק הראשון במסכת עבודה זרה, ראו ע' ביגמן, "מ'החרם תחרימם' ל'אין מוכרין' – מלחמה זעירה באלילות: מבוא לפרק ראשון במסכת עבודה זרה", פיתוחי חותם, ב (תשס"ו), עמ' 65-95. מאמר זה כתוב בעיקרו מתוך גישה תלמודית והלכתית א-היסטורית (ולא התייחסות למחקרים שקדמוהו), אך יש בו גם הכרה חשובה בתמורה ההיסטורית שבמדרשי התורה שבעל-פה; ראו למשל בעמ' 87, לעניין דרשות "לא תחנם": "דרשה זו של חז"ל משמשת דוגמא נפלאה להפיכת מצוות הכיבוש האקטיביות למעשים פסיביים ההולמים את המציאות הגלותית".

מהמשך קיומם של עובדי אלילים ביניהם: "פן יחטיאו אותך לי" (שמות כג, לג). המשנה מסיטה את ההנמקה מן התחום הדתי כשלעצמו¹⁸ לתחום המוסרי-החברתי. הדמוניזציה של עובדי עבודה זרה מצדיקה את שלילת קיומם.¹⁹

מתמורה שנייה זו עשויה להשתמע מסקנה חשובה: כלפי נכרים שאינם מתאימים לתיאור הדמוני שלפנינו, אין מקום לעוינות כזאת. מסקנה זו אינה מפורשת כאן,²⁰ אך נוכחותה הסמויה עשויה להסביר את היחס המורכב בין שתי משניות אלו לפרקים שבאמצעיתם הן משובצות. שכן שני פרקים אלו תוחמים, כאמור, את חובת הריחוק בין ישראל לעובדי עבודה זרה בתוך גבולות צרים של זמן ומקום, בעודם מתירים קשרים רחבי היקף בחיי היומיום. החששות המופלגים מפגיעת ידם של עובדי האלילים, בשל האופי המחריד המיוחס להם, נותנים צידוק לעוינות כלפיהם; אך בה בעת, הידיעה שלמעשה אין מדובר בפראים משולחי רסן מצדיקה את תיחומה של העוינות למוקדים מוגדרים בלבד. ההסתייגות הקיצונית מן הנכרים מכוונת מעל לכול להתרחקות מרשות היחיד שלהם, והיא מותירה את רשות הרבים כמרחב משותף לחיי היומיום. משא-ומתן עם הגויים נאסר כליל רק בשעה (או במקום) שהם מצויים בזיקה מודגשת לפולחנם האלילי. בשאר הנסיבות, נאסר למכור להם רק דברים הכרוכים בפולחן זה, או "דבר שיש בו נזק לרבים" (א, ז). הדברים שאסור לקנות מהם נחלקים, כפי שראינו, לשני סוגים. יש דברים האסורים באכילה בלבד ("ואין איסורן איסור הנאה") וזאת בעיקר משום שיקולי כשרות, כגון "חלב שחלבו נוכרי ואין ישראל רואהו". ואילו הדברים האסורים אף בהנאה הם אביזרי הפולחן האלילי, ובכלל זה דברים שיש בהם יין נסך.²¹

ברומה למה שראינו בארג המרכזי, המעטפת הרטורית של הארג הראשון היא עוינת; בראשי שני הפרקים שנינו: "אין נושאים ונותנים עמהם [...] אין מעמידים בהמה [...] מפני שחשודים". אבל גם כאן מצטיירת מן הפרקים כמכלול תמונה אחרת, של יחסי שכנות תקינה עם עובדי עבודה זרה. ביטוי מפורש ומנומק לתמונה זו ניתן בדברי התנאים במקום אחר. המשנה (גיטין ה, ט) קובעת שיש

18 באגדה שבתלמוד הבבלי, המיוחסת לאמוראי הדור הראשון (רב או ר' יוחנן), מסופר על סילוק יצר הרע של עבודה זרה בראשית הבית השני (יומא טז ע"ב). כן מצינו בבבלי (יומא ט ע"ב) שבבית שני – בניגוד לבית ראשון – לא נכשלו ישראל בעבודה זרה; ואכן במסכת עבודה זרה אין ביטוי לחשש שישראל יתפתו לעבוד עבודה זרה.

19 באמת גם במקרא מודגשים מעשי התועבה של הכנענים – בייחוד בענייני עריות – כהצדקה למשפט האלוהי, שגזר להורישם מפני בני ישראל (ויקרא פרק יח; אך השוו דברים יח, ט-יב).

20 אך מעין זה נתפרש בתוספתא כאן (ראש פרק ג) לגבי "כותים", שאינם ישראלים אבל אינם חשודים על דברים אלו.

21 על איסורים אלו של מאכלי הגויים לדרגותיהם, ראו להלן בראש הדיון על הארג השלישי.

לשאול בשלומם של הגויים מפני דרכי שלום, והתוספתא מרחיבה ואומרת (גיטין ג, יג-יד [מהדורת ליברמן, עמ' 259]):
 עיר שיש בה ישראל וגוים, הפרנסין גובין מישראל ומגוים מפני דרכי שלום;
 מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום.
 מספידין וקוברין מיתי גוים מפני דרכי שלום; מנחמין אבילי גוים מפני דרכי שלום.²²

אפילו בנוגע ליחסים עם הגויים בימי אידיהם – שעה שצבינום האילי מובהק ותובע ריחוק – מופיע בתוספתא כאן (עבודה זרה א, ב-ג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 460]) השיקול הנגדי של "דרכי שלום":

לא ישא אדם ויתן עם הגוי ביום אידו, ולא יקל עמו את ראשו
 ולא ישאל בשלמו במקום שמתחשב; מצאו לפי דרכו – שואל בשלמו
 בכבוד ראש.
 שואלין בשלום הגוים באידיהן מפני דרכי שלום.

ובכן ביום אידו של הנכרי יש לנהוג כלפיו בנימוס מסויג. זוהי מעין פשרה שבה מופיעות יחדיו מגמות הריחוק והקירוב, השליטות בהלכות אלו בכללותן: ריחוק מן הנכרים בימי אידיהם מול קרבה ודו־קיום בשלום בימים רגילים; רתיעה עזה מכניסה לרשותו של הנכרי, מול אינטראקציה נטולת מחיצות ברשות הרבים המשותפת.

חלקה הראשון של המסכת (=2 הארגים הראשונים) נחתם בדברי אגדה: "שאלו את הזקנים ברומי: אם אין רצונו בעבודה זרה, מפני מה אינו מבטלה?" (ד, ז). הזכרתי לעיל את התשובה העיקרית שמוסרת המשנה לשאלה זו, בהטעימה שמלחמת חרמה בכל הדברים הנעבדים תמיט הרס על העולם ("יאבד עולמו מפני השוטים?!"). על תשובה זו – המופיעה גם במסורות המקבילות – מוסיפה משנתנו דיון ייחודי: "אמרו להם: אם כן יאבד דבר שאין צורך לעולם בו, ויניח דבר שצורך העולם בו! אמרו להם: אף אנו מחזיקין ידי עובדיהם של אלו, שאומרים: תדעו שהן אלוהות – שהרי אלו לא בטלו!". השיקול המכריע הוא אפוא ההכרה

22 זיקת התוספתא היא גם למשנה הקודמת (גיטין ה, ח): "אין ממחין ביד עניי גויים בלקט, בשכחה ובפאה, מפני דרכי שלום". מתן טעם להלכות כמי שנאמרו "מפני דרכי שלום" או "מפני תיקון העולם" שייך לרובד מאוחר יחסית במשנה, שהרי בקובץ המוקדש להלכות אלו (גיטין פרקים ד-ה) נשנו כמה וכמה הלכות האמורות במקום אחר בלי טעמן זה. לא ייפלא אפוא שברובד זה – ובהמשכו בתוספתא – ניתן ביטוי מפורש למגמה הניכרת מבין השיטין של משניות עבודה זרה.

בגבולות הכוח – ואפילו כוחו של הקדוש ברוך הוא – מול התמדתה של האמונה האלילית.²³

חתימה זו נאה היא לכל מה שבא לפניו, שכן מבואר בה שלפי שעה התרבות האלילית תישאר על מכונה, ועל ישראל יהא לחיות עמה בדר-קיום – אשר עקרונותיו וגבולותיו הותוו במסכת עד כאן. אולם יש לשים לב לתופעה הספרותית החריגה, שחתימה זו באה באמצע הפרק, ולאחריה המשנה עוברת לארג השלישי והאחרון, המוקדש לנושא של "יין נסך". עניינו ומגמתו של ארג זה נבדלים בבירור ממהלכם של שני קודמיו, אולם עריכת המסכת מדגישה את זיקתו אליהם, שהרי ראשיתו חוברה יחדיו עם חתימת הארג המרכזי בתוך פרק ד. אחרי שנעמוד על המסר העיקרי של הארג המסיים יתברר כיצד הוא מצטרף לקודמיו ומשלים את הוראותיה של המשנה לדרכי קיומם של ישראל בצד הנכרים.

ד. הארג השלישי: השמירה על יין ישראל

נושא הארג השלישי במסכת עבודה זרה הוא איסור היין. לעיל בפרק ב במסכת נמנו כמה מיני מאכל בסיסיים, שנאסרו לישראל אם מקורם מן הנכרים: פת ושמן, גבינה וחלב ויין. לכאורה מה שלפנינו כאן אינו אלא דיון מפורט באיסור יין נכרים, שהוא חמור משאר איסורי המאכלים בהיותו אסור גם בהנאה. אולם כפי שנראה, מדובר גם באיסור נוסף, שהיקפו רחב בהרבה ועניינו אינו רק ביין הנכרים אלא גם בשמירה מיוחדת על יינם של ישראל מפני מגעו ה"מטמא" של הנכרי.

מאכלי הגויים נאסרו לישראל הרבה לפני זמנה של המשנה. איסורם נכלל בגזרות "שמונה עשר דבר" שנקבעו ביום שרבו בית שמאי על בית הלל (שבת א, ד), אבל השמן, היין והפת של גויים היו אסורים עוד קודם לכן.²⁴ ספרות המחקר בעניין גזרות ואיסורים אלו רבה וענפה; אביא כאן רק את תמצית הדברים הנחוצים לעניין איסור היין, כפי שסיכמם וביארם שלמה נאה במאמר יסודי בסוגיה זו, אשר התמקד במשנת המפתח שבפרק ב (משנה ה).²⁵ נאה היטיב להראות שבאותה משנה

23 בעניין זה הרחבתי במאמרי על "עבודה זרה וביטולה" (לעיל הערה 6), ובו ניתחתי בפרוטרוט את טיבו של המונח "ביטול" ואת זיקתה הספרותית של משנה זו למשניות שלפניה. הפירוש שעלה מניתוח ספרותי זה שונה מזה שהציע הלברטל (לעיל הערה 2, עמ' 170), ועליו מסכימים דבריי כאן.

24 ראו ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ובתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשכ"ז, עמ' 127-128; וראו עוד אצל נאה (המצוין בהערה הבאה), עמ' 422-427, ובייחוד עמ' 423, הערה 38.

25 ש' נאה, "טובים דודין מיינ": מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה", בתוך משה בר-אשר, יהושע לוינסון, ברכיהו ליפשיץ (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים 2005, עמ' 411-434.

מוצג דיון בטעמו ובמעמדו של האיסור על גבינות של גויים בהקשר הרחב יותר של איסור מאכליהם, ובפרט היין והשמן. הוא כותב:

במשנה (עבודה זרה ב: ג-ד, ו) מנויים הדברים [של גויים] האסורים בהניה או באכילה. את הרשימה הארוכה אפשר לחלק לשתי קבוצות:
 א. דברים שיש בהם איסור הלכתי מסוים (או חשש מסתבר לאיסור כזה) – איסור תקרובת עבודה זרה (האוסר אותם בהניה), כגון [...] בשר היוצא מבית עבודה זרה (משנה ג), או איסור נבלות וטריפות (האוסרם באכילה בלבד) [...].
 ב. דברים שאין בהם איסור הלכתי מסוים אלא הם אסורים רק מחמת היותם "דברים של גויים" [...] כאלה הם השמן והפת (משנה ו) האסורים, ככל הנראה, בגזרה קדומה של הרחקה מן הגויים וממאכליהם.
 יש ברשימות אלה פרטים ששייכותם לקבוצה זו או אחרת מחוורת וברורה [...] אבל יש בהן גם פרטים ששורש איסורם עמום [...] הפרט הראשון ברשימה שבמשנה, והחשוב ביותר בה, הוא היין. הוא אביהם של רבים מן הדברים של גויים [האסורים]. [...] והוא מיוחד לעצמו דיון נרחב ביותר בהמשך המסכת [...] אבל [...] קשה לקבוע מה הקטגוריה ההלכתית שבשלה אוסרת המשנה את היין של גויים. מצד אחד, הצבתו של היין יחד עם [...] בשר היוצא מבית עבודה זרה מובילה להבנה שהיין של גויים אסור משום שנעברה בו עבודה זרה. מצד שני, מפשטן של המשניות והשמועות עולה כי [...] יינו של הגוי אסור אף אם לא נתנסך ממש לעבודה זרה.²⁶

נאה מצביע על העובדה שמבין כל מאכלי הגויים האסורים, רק היין נאסר בהנאה, ומשער שהצורך להסביר חומרה יתרה זו גרם לתלות את איסור היין בחשש שהוא שימש בפולחן האילי, גם בהעדר בסיס מוצק לחשש כזה.²⁷ גישה זאת משתקפת בכינוי הרווח בדברי התנאים ליין האסור, "יין נסך" – ביטוי שאמנם אינו מופיע במסכתנו בארג הראשון, אבל מופיע בראש הארג השלישי (ד, ח) ואחר כך כמה פעמים בפרק ה.

אולם מעיון בארג זה עולה, שבעוד חלקו הראשון אכן מוקדש ליינם של גויים, חלקו השני עוסק בשמירת יינם של ישראל מפגיעתם הרעה של הנכרים. בדיקת ההלכות שבשני החלקים מצביעה על מכנה משותף מאלף.
 טיב האיסור של יין הגויים מתבאר יפה על ידי השוואה לדין החלב. בעיקרון, אין איסור בחלב שחולב הנכרי מבהמתו, אבל מצד דיני כשרות יש חשש שמא

26 שם, עמ' 422-424.

27 שם, עמ' 426.

החלב שהנכרי מציע למכירה בא (כולו או קצתו) מבהמה טמאה. משום כך לא נאסר אלא "חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו" (ב, ז). ביינ לעומת זאת אין שום בעיה של ייצור ממקור אסור; ענבי הנכרים, ואפילו התירוש שהופק מהם בדריכה בגת, מותרים לגמרי. אולם, בהגיע הנקודה בתהליך ההפקה, שבה נכנס המוצר לקטגוריה של "יין", והוא עדיין ברשותו של הנכרי – מיד הוא נאסר, אף שלא חל כל שינוי בחומר, שהרי מדובר באותו נוזל עצמו:

לוקחין גת בעוטה מן הנוכרי, אף על פי שהוא נוטל בידו ונותן לתפוח;
ואינו נעשה יין נסך עד שירד לבור. ירד לבור – מה שבבור אסור, והשאר
מותר (ד, ח)

בור זה הוא המקום שהתירוש נקווה אליו לאחר שהופק מן הענבים בדריכה בגת. רשות הנכרי אינה אוסרת את התירוש כל עוד לא הגיע לבור; בהגיעו לשם הוא נחשב "יין" ונאסר מיד.

אופיו הלא-חומרי של האיסור מוטעם בלשונן של שתי המשניות האחרונות בפרק (יא-יב), הדנות באפשרות למנוע את יין הגוי מלהיאסר. היהודי המבקש לעשות כן מכונה "המטטהר יינו של נוכרי", אף כי השאלה ההלכתית אינה אם היין טמא או טהור במובן הרגיל, אלא אם חל עליו איסור "יין נסך". "המטטהר" כאן משמעו: הבא לשמור על יין הגוי במעמד של "טהרה", כלומר של היתר מחמת "יין נסך".²⁸ יש להדגיש שהיתר זה אינו תלוי בבעלות על היין: מדובר ב"יינו של גוי" לא רק מבחינת מקורו אלא גם מבחינת הבעלות עליו; והוא גם נמצא ברשותו של הגוי – ועם כל זה, היין מותר בתנאי שהוא נתון תחת פיקוח ושליטה של ישראל.²⁹ תמונה מקבילה מופיעה בפרק הבא בעניין יינו של ישראל, במקום שיש לנכרי גישה אליו (ה, ג-ה; והשוו גם ד, י³⁰). כדי שהיין יישאר מותר חייב להתקיים רצף של שליטה בו ופיקוח עליו על ידי ישראל. אם ניתנת לגוי גישה חופשית ליין (ללא פיקוח ישיר או עקיף), ולו גם לזמן קצר – הרי הוא נאסר, אף על פי שהוא ללא

28 אפשר שיש כאן הר לזיקה שבין איסור ההנאה מעבודה זרה לטומאה שנגזרה עליה. ראו לעיל סעיף א.

29 במשנה יב ההיתר מיוסד על רכישת היין בירי ישראל, אבל אין זו אלא דרך אחת להשיג פיקוח (על ידי הרתעה מחמת החשש להפסד כספי), שהיא תחליף לנוכחותם של יהודים בסביבה או לשומר מיוחד, כפי שתוארו במשנה יא, שבה לא נעשתה רכישה כזאת.

30 עניינה של משנה זו (ד, י) מוכיח שמדובר ביינו של ישראל, ועל כן יש מקום לשאול מפני מה לא נשנתה להלן בפרק ה. נראה לי שהמשנה כדרכה עוקבת כאן אחרי סדר הפעולות בראליה החקלאית, ועל כן הצמידה הלכה זו האמורה בבור להלכות הקודמות שנאמרו בגת ובבור; מכאן ואילך מדובר כבר ביינ הנמצא בבית ובעיר.

ספק יינו של ישראל מתחילה ועד סוף. אמרתי לעיל שיש כאן איסור רחב היקף, הנוסף על איסור יין הגוי – איסור על יין ישראל שלא נשמר כדבעי מפני הגויים. ליתר דיוק ראוי להדגיש שגם יין הגוי לא בהכרח נאסר, שהרי אפשר "לטהר" אותו על ידי פיקוח הולם. המכנה המשותף לדינים הללו הוא אפוא שהכול הולך אחרי הפיקוח והשליטה. יין הגויים אסור בדרך כלל מפני שברגיל הם שולטים בו, אבל אפשר "לטהרו" אם הוא מיוצר בהשגחה יהודית; ויין ישראל נאסר בשעה שהנכרי משיג עליו שליטה לזמן מה.

טעמו של הדבר, שהיין נאסר אם נחשף לשליטת הנכרי, משתמע מגוף ההלכות:

נכרי שהיה מעביר עם ישראל כדי יין ממקום למקום, אם היה בחזקת משתמר – מותר; ואם הודיעו שהוא מפליג – כדי שישתום ויסתום ויגב. רבן שמעון בן גמליאל אומר: כדי שיפתח ויגוף ותיגב (ה, ג).

פירוש: אם היהודי לא הודיע שהוא מתרחק ("מפליג"), היין הוא "בחזקת משתמר", שהנכרי חושש לנגוע בו. אבל אם הודיעו שהוא מפליג אינו חושש, ולכן היין נאסר אם זמן ההיעדרות הספיק כדי שהנכרי יפתח את הכד החתום וישוב לסוגרו בלי היכר. הכד, העשוי מחרס, סגור במגופה (חרוט של חרס) החתומה סביב בטיט שהתייבש. החשש הוא שהנכרי הספיק לנקב ("לשתום") או לפתוח את הכד ואחר כך לסוגרו בטיט, שיספיק להתייבש ("יגב") כך שלא תישאר עדות למעשהו. עיקרון זה חוזר גם בשאר ההלכות שברצף זה. יין ישראל מוגן על ידי רתיעתו של הנכרי פן ייתפס בגישתו ליין שאינו שלו; בהעדר השגחה ישירה, אין הגנה אלא על ידי המגופה החתומה, וזאת לשיעור זמן מוגבל:

היה אוכל עימו על השלחן והניח לפניו לגין על השלחן ולגין על הדלפקי, והניחו ויצא – מה שעל השלחן אסור ומה שעל הדלפקי מותר. ואם אמר לו "הוי מוזג ושותה" – אף שעל הדלפקי אסור. חביות פתוחות אסורות; סתומות – כדי שיפתח ויגוף ותיגב (ה, ה).

בכל אלו לא נתבאר מה היא אותה פעולה שהנכרי עלול לעשות ביין ולאוסרו. אבל הדבר התפרש במידת-מה במשנה הבאה, העוסקת ב"בלשת" – קבוצת חיילים – שנכנסה לעיר:

בלשת שנכנסה לעיר, בשעת שלום – חביות פתוחות אסורות וסתומות מותרות; בשעת מלחמה – אלו ואלו מותרות, לפי שאין פנאי לנסך (ה, ו).

הפעולה האוסרת את היין קרויה אפוא "ניסוך". לפי התיאורים שלפנינו, נראה ש"ניסוך" זה עלול להתרחש בכל מגע של הנכרי ביין, ולא נתבאר אם הוא נעשה ממילא אגב שתייה או מגע, או שמדובר במחווה או בהתכוונות ריטואלית כלשהי הנלווית אליהם. נראה לי שעמימות זו אינה מקרית: דעתם של התנאים אינה על פעולה מסוימת שהנכרי צפוי לעשות ביין. לא מצאתי במחקר שחזור ברור בעניין טיבו של ה"ניסוך" האמור, וגם קשה לשער שייתכן שחזור כזה, שהרי דרכי הפולחן האלילי היו רבות ומגוונות, ורק במקצתן נודע מעמד טקסי מיוחד ליין דווקא. אין כל בסיס להניח פעולה טקסית אחת אוניברסלית, שכל הגויים חפצו לעשותה ביין (של אחרים!) ברגע שהדבר יהא לאל ידם.

מבחינת ההגדרה ההלכתית, אין אנו צריכים לדעת מה בדיוק עשה (אולי) הנכרי ביין שנחשף למגעו: עצם החשיפה – העדר פיקוח רצוף של ישראל על יינו – היא הקובעת את האיסור. ה"ניסוך" אינו אלא קונסטרוקציה: סתם יינו של גוי, או יינו של ישראל שלא נשמר כרבעי וניתן לשליטתו של הגוי לשעה קלה, מוגדר כמי שנעשה בו "ניסוך" ועל כן חל עליו איסור "יין נסך".

מכיוון שאין בסיס ראלי לחשש שכל נכרי חותר "לנסך" את יין ישראל, נראה שהקונסטרוקציה בעניין זה היא פרי השלכה ממעמדו הטקסי של היין בחברה היהודית, שכן דווקא כאן יש לו מעמד ייחודי. ניסוך יין היה רכיב קבוע בעבודת המקדש, ובהלכה הבת-מקדשית הטקסים המרכזיים מתבצעים על כוס יין: קידוש והבדלה, ברכת המזון, ליל הסדר, סדר אירוסין ונישואין, ברית מילה ועוד. מאחר שהיין הוא החומר הריטואלי המרכזי בדת היהודית, כשרותו דורשת הגנה ושמירה מתמדת ממגעם של עובדי עבודה זרה.

הפעילות הכלכלית המשותפת, שהותרה בפירוש ומכללא בשני ארגי המסכת הראשונים, משתקפת היטב גם בארג השלישי.³¹ הארגים הראשונים מצמצמים את הרתיעה והתיעוב בתחום ממוקד של נוכחות אלילית; ההרחקה ממוקד זה מאפשרת דו-קיום במרחב הניטרלי המשותף. עניינו של הארג השלישי הוא בהגנה על תחום ממוקד בתוך רשותם של ישראל ממגעם של אלו שיש להם זיקה לעבודה זרה; הרחקה זו נחוצה גם היא כדי לאפשר דו-קיום במרחב הניטרלי המשותף, תוך שמירה על טהרתו של התחום הריטואלי היהודי-הפנימי.

נראה שהעיצוב הספרותי, המחבר את הארג השלישי לקודמיו באמצע הפרק, בא לבטא מודעות לסימטריה שבין שתי הרחקות אלו. ישראל מקפידים על ריחוק

31 וכן העיר כבר אלמסלי: "Attention may be called to the interesting examples of social and commercial interaction between Jews and heathen, which are afforded by this chapter. Certainly the antipathy on both sides cannot have been so deep as has often been supposed." (W. A. L. Elmslie, *The Mishna on Idolatry: Aboda Zara*, Cambridge 1911, p. 79, note S. V.)

מז הצלמים ועבודתם – מוקד הפולחן האלילי, ומקפידים להרחיק את הנכרים, עובדי האלילים, מז היין – מוקד הפולחן היהודי. בין מחיצות אלו מתקיימים שיתוף פעולה כלכלי ומגע חברתי של יומיום במסגרת דרכי שלום, אף כי נלווה להם מתח מתמיד של שמירת הריחוק כלפי הגויים עובדי עבודה זרה, שפולחנם משוקץ, המדומינים כחשודים במעשי תועבה ואלמות בסתר, והעלולים "לנסך" את יין ישראל אם תיפסק שמירתו ולו גם לשעה קלה.

ה. נכרים בני תרבות

אפשר לסכם ולומר שהמשנה במסכת עבודה זרה באה לשרטט מתווה לדו־קיום בין ישראל לגויים עובדי האלילים. דו־קיום זה הוא רחב היקף אף כי ברקע נלווה אליו מתח מתמיד. המעטפת הרטורית מהגישה את התיעוב והריחוק, בעוד תוכן הפרקים וההלכות מצביע על מיקודם של אלו בתחומים צרים בלבד. סיכום זה הוא רב חשיבות לאפיון יחסם של חכמים לגויים בני זמנם. אך לא פחות חשובה היא המסקנה המתבקשת לגבי הנכרים בני הדורות המאוחרים יותר. מגמתה העיקרית של המשנה היא התוויית מסגרת לדו־קיום, בצל איסוריה החמורים של עבודה זרה ודימויים הדמוני של עובדיה. אולם, משעה שמדובר בנכרים מונותאיסטים ובני־תרבות, סר אותו צל אפל מעל הדיון כולו, ומתבקש דו־קיום ידידותי של שלום גמור. גישה כזאת נוסחה, כידוע, בבהירות ובשיטתיות במאה השלוש עשרה בידי ר' מנחם המאירי.³² עיוננו במסכת עבודה זרה מוכיח, ששיטת המאירי אינה בגדר חידוש רדיקלי או סטייה ביחס למורשת חז"ל, אלא אדרבה נובעת ומתבקשת מיישומה העקיב. אם חז"ל הורו על "דרכי שלום" והתוו נתיבים של דו־קיום אפילו עם עובדי עבודה זרה, ולא הוסיפו הסתייגות אלא מפני האלילות הכרוכה בהם, הרי ההסתייגות בטלה מעיקרה בשעה שמדובר בגויים "הגדורים בדרכי הדתות", שאינם עובדים עוד לצלמים ושאינן עוד מקום לתארם כ"חשודים". שיטת המאירי אינה אלא יישום ראוי ומחויב המציאות של מורשת התנאים במסכת עבודה זרה.

32 שיטתו של המאירי הייתה עניין לדיון ובמידת־מה למחלוקת בין יעקב כץ לאפרים אלימלך אורבך, וזכתה לאחורונה לבירור מקיף ויסודי על ידי משה הלברטל בספרו, בין תורה לחכמה: רבי מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים 2000 (ושם נסקרו גם דברי החוקרים הקודמים).

