

פתיחתא לפרק "ימי אידיהן"

שיעור מבוא ללימוד מסכת עבודה זרה

הרב יהודה ברנדס

זמן קיץ הוקדש בבית המדרש ללימוד מסכת עבודה זרה. בחלק הראשון של הזמן - בין פסח לעצרת - עסקנו בפרק הראשון: "ימי אידיהן". ה"פתיחתא" לפרק זה, המובאת כאן, דנה בסוגיית האגדה הפותחת את הפרק. נראה, שהיא נקבעה בראש הפרק והמסכת, כיון שהיא קובעת יסודות הגותיים בדבר היחס לנכרים, יסודות אשר יעמדו ברקע הדיונים ההלכתיים והאגדתיים במהלך המסכת כולה.¹

הקדמה ראשונה: לתוכן הפרק

פרק ימי אידיהן עוסק, בעיקר, במגוון הקשרים הכלכליים בין ישראל לנכרים: המסחר עימם בימי אידיהן, השתתפות בירידים ושווקים, ולקחת חלק בפעילות מסחרית וחברתית הקשורה באופן ישיר או עקיף לעבודה זרה שלהם. נושאים כדוגמת מכירת בהמות ואביזרים אחרים, העלולים לשמש לפולחן ומעשים של איסור, נידונים אף הם. דיון נכבד מוקדש לאיסור "לא תחנם" - הנוגע למכירה והשכרה של קרקעות ובתים, בארץ ובחוץ לארץ, אך גם לנתינת מתנות חנם ופעולות אחרות שיש בהן חמלה וחנינה.

ביסודו של הפרק עומד הציווי להתרחק מכל דבר שקשור באופן כלשהו לעבודה זרה. אולם הלימוד בעיון חשף שהפרק עוסק בעצם במכלול היחסים בין ישראל לנכרים, הן היחסים שבין האדם הישראלי הפרטי לנכרי הפרטי והן אלו שבין עם

1 בראש מסכתות רבות מצויות סוגיות הנוגעות, בדרך של הלכה או אגדה, ביסודות עקרוניים של המסכת. יש המסבירים זאת בכך שבראש המסכת נוספו סוגיות סבוראיות, שזו הייתה תכליתן, כדוגמת הסוגיה בריש קידושין. (מאמר בנושא זה נמסר לדפוס לספר היוכל של מכללת הרצוג). אבל, יתכן שהעיקרון הזה הוא עקרון אמוראי. כך למשל, בראש מסכת סוכה, עוסקים האמוראים, אגב דיון בשאלת גובה הסוכה, במקורות יסודיים הקובעים מהי מטרת הישיבה בסוכה.

ישראל לאומות העולם. מתוך כך עלו והתבררו שאלות היסוד של היחס בין ישראל לאומות, ובכלל זה, לתרבות הנכרית, על כל גילוייה.

אלו הם נושאים שהעסיקו את עם ישראל מאז העימותים של אברהם אבינו עם נמרוד, עם תרח, ועם פרעה, ומאז פיתח את הקשרים עם לוט, ועם ענר, אשכול וממרא. מאז ומתמיד עמדו ברקע היחסים בין ישראל לנכרים דבריו של בלעם שביקש לקלל ונמצא מברך: "הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב". בתקופת המשנה והתלמוד עמדו במרכז היחסים עם השלטונות הרומיים בארץ ישראל ועם הפרסיים בבבל. מתקופת הגאונים ואילך, עמדו מרכזי היהדות העיקרים בעימות ובמפגש עם עמי האיסלאם והנצרות. ובדור האחרון - עומדים על הפרק יחסי מדינת ישראל ואומות העולם, אויבותיה ובעלות בריתה כאחת. היחס אל התרבויות הנכריות שעומדן באו יהודים במגע, נע על ציר שקצותיו מקוטבים זה מזה בתכלית: מצד אחד, קשרים הדוקים, השפעה הדדית, ומצד שני, עוינות, שנאה, שלילה ודחייה. דבר זה לא נשתנה אף בדורנו.

לימוד עקבי ושיטתי של המסכת שהוקדשה לנושאים הללו מעורר בעיקר תחושה של החמצה מתמשכת. מסכת עבודה זרה צריכה הייתה לשמש מקור עיקרי ללימוד ועיון בהלכה ובאגדה, לשם בירור מקיף של הבעיות ופתרונן. והנה, הונחה מסכת זו בקרן זוית. אין היא נחשבת בין המסכתות ה"שיבתיות" הנלמדות כסדרן בעיון, ואף לא כמסכת "הלכתית" הנלמדת בתכניות הלימוד של מוסדות המכשירים את תלמידיהם להוראה ורבנות. משום כך, העיסוק בשאלות הללו, שחשיבותן לחיי היום-יום שלנו מרובה, נעשה בדרך חובבנית ובלא העמקה.

הרבה מאד מדברים על יהדות ו"תרבות מערבית". אולם מעט מאד מכירים את היסודות ודרך החשיבה של הגמרא, הראשונים והפוסקים, בסוגיות כמו הגדרת "מושב לצים", הליכה ל"קרקסאות ותיאטראות", קניית מוצרים חומריים ושאלת מושגי תרבות מסביבה נכרית, לפי חלוקתה לסוגים השונים: עובדי עבודה זרה, גויים שאינם עובדי ע"ז אך לכלל גר-תושב לא הגיעו, אויבי ישראל, חסידי אומות העולם, וכדומה.

מן הראוי להשיב למסכת זו את כבודה ומעמדה, ולהרבות בלימודה ובעיסוק בה, גם כעוד מסכת בש"ס, שהיא בבחינה "מסכת מצוה שאין לה לומדין", וגם כבסיס להבנה מעמיקה של עמדות התורה בנושאים היסודיים שנזכרו לעיל, ורבים אחרים.

הקדמה שניה: לדרך הלימוד הבין-תחומי

מקובל מאד כיום לדבר על למידה אינטרדיסציפלינרית כדרך מובילה ורצויה בתחומי לימוד ודעת שונים. התלמוד הוא אולי הספר הבין-תחומי המובהק ביותר.

בניגוד למקצועות אחרים, שבהם למידה בין תחומית היא תוספת והעשרה של הלימוד הבסיסי, הדיסציפלינרי, הרי שבתלמוד, דרך הלימוד הטבעית היא למידה רב-תחומית.

הרב-תחומיות של התלמוד באה לידי ביטוי בכמה מישורים:

המישור הראשון הינו המישור הפרשני. קיימות דיסציפלינות שונות של פרשנות: פילולוגית-היסטורית, פרשנות רצף בנוסח רש"י, עיון משווה מן הסוג של התוספות, ופרשנות סוגיות בנוסח ספרות החידושים הספרדיים, המונחת ביסוד ספריהם של הרמב"ן, ר' יונה, הרשב"א, הריטב"א ובית מדרשם. גם בדורות האחרונים מתקיימות זו בצד זו אסכולות שונות של לימוד הנבדלות זו מזו בתכלית: לימוד עם דגש על היסק הלכתי, למדנות בדרכי הפלפול השונות, הלימוד המשפטי-מושגי, המאופיין כיום כדרך הלימוד של "הישיבות הליטאיות", ועוד.

מישור נוסף בו מתבטאת הרב תחומיות התלמודית מצוי בנושאי העיסוק ובאופן העיסוק בהם. ראשית, קיימת ההבחנה הבולטת בין אגדה והלכה. כמו כן, קיימת הבחנה ברורה בין הנושאים הנידונים. בדרך כלל, ההבחנה איננה חד משמעית בין מסכתות, אלא הסוגים השונים עומדים זה בצד זה, סוגיה בצד סוגיה. קיימת תחושת החמצה לנוכח העובדה שלומדים מכירים רק דיסציפלינה בסיסית אחת והם עיוורים לעושר העצום שמונח בגמרא. הם מכירים את הדיסציפלינה ה"קצותית-נתיבותית", ולכן מסוגלים להתמודד רק עם מסכתות של נשים ונזיקין. לחילופין מכירים הלומדים רק את הדיסציפלינה של אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא ועיוורים לסוגיות אגדה או לסוגיות עיון שאין בהן משמעות הלכתית וכדומה. לעתים מנתחים את הסוגיה באומל פילולוגי, ומוותרים על המשמעויות הדתיות והחינוכיות העומדות על הפרק.

על מנת ללמוד פרק שלם, מסוגו של הפרק שלפנינו, וכדי להקיפו מהיבטיו השונים, חייבים ללמוד להשתמש במגוון הדיסציפלינות הפרשניות, ולהתעניין בסוגים השונים של נושאים וסוגיות העולים בפרק.

יש צורך בניתוח פילולוגי-היסטורי על מנת להבין במדויק על מה מדובר: מהם ימי האיד - החגים המדוברים בפרק, אילו פולחנים נאסרו ומה טיבם, איזה אביזרים נאסרו ומה מאפיין אותם. יש צורך בפענוח סוגיות האגדה העוסקות ביחסי יהודים ונכרים. יש צורך בבירור תיאולוגי וסוציולוגי של סוגי האמונות והמאמינים שבהם עוסק הפרק, ואלו שבהם דנים הראשונים. כמובן, יש להשתמש בכלים הקלאסיים של "אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא" על מנת להבין את המסקנות ההלכתיות ועוד כהנה וכהנה.

כמובן, שמסגרת הזמן המוגבלת איננה מאפשרת להקיף את הכל ומכל הצדדים. עיקר הדגש הושם על הדגמות וטעימות: עיון במספר סוגיות נבחרות, העלאת מספר שאלות מרכזיות, והדגמת שימוש בדרכי לימוד ובגישות שונות.

אידיהן - עידיהן

הקטע הראשון שבגמרא עוסק בדקדוק לשון המשנה: האם יש לגרוס "עידיהן" או "אידיהן". מסתבר, שהמלה "אידיהן" מובנה - ימי חגיהם. "עיד" הוא חג, בערבית. השאלה היא, אם כן, מהו התעתיק הנכון של המלה לעברית.² בגמרא מהווה הדיון הזה בסיס לדרש במקרא ובמשנה. לכל אחת מן השיטות סומכים פסוק, שהופך את המילה "אידיהן" לביטוי של שלילה כלפי הגויים. והדיון שבגמרא הוא - איזה פסוק הולם יותר, כשהמדד הוא, באיזה מהם יש ביטוי חריף יותר כלפי הגויים: 'איד' מזכיר את הפסוק "כי קרוב יום אידם", ומשמעותו - שבר. 'עיד' מזכיר את הפסוק "יוצרי פסל כולם תוהו... ועידיהם המה", שהפסילים מעידים על גנותם של עובדיהם.

הדקדוק בלשון המשנה משמש עוגן לתלות בו את הדרשות על גנות הגויים,³ ומסוגיית פתיחה זו משתלשלת הסוגיה העיקרית בדבר היחס לנכרים.

דרשת ר' חנינא בר פפא - ואיתימא ר' שמלאי

בעקבות האזכור של הפסוק "יתנו עידיהם ויצדקו" מובאת בגמרא דרשה ארוכה שהפסוק הזה עומד ביסודה. אין לומר שזהו גלגול אקראי על דרך האסוציאציה.⁴ הסוגיה הזאת היא המשך ישיר לסוגיית הפתיחה, שכן אף היא עוסקת בביקורת של אומות העולם, וכאמור, הצבתה בראש המסכת נעשתה בכוונת מכוון, כפתיחה לנושא הכללי של המסכת שהוא היחסים בין ישראל לאומות העולם.

- 2 ואכן, בסוגית הירושלמי הוסמכו לדיון זה שתי שאלות נוספות: מעברין תנן או מאברין תנן (עירובין, פ"ה, ה"א), יעותו תנן או יאותו תנן. בתוספתא, עבודה זרה, קיים הנוסח עידיהן, ובמשנה לפנינו - אידיהן. ומסתבר ששתי הצורות היו קיימות זו בצד זו. ועיין י"נ אפשטיין, **מבוא לנוסח המשנה**, ירושלים תשכ"ד, עמ' 8-12, 183-185.
- 3 תופעה דומה מצויה גם בסוגיה הסבוראית בראש קידושין, וראה במאמר שהוזכר לעיל, הערה 1.
- 4 המושג "ובאו בה דברים על דרך הגלגול", מקורו בסקירות של רבי מנחם המאירי בספרו **בית הבחירה**, על תכנם של מסכתות ופרקים בש"ס. כך מסביר המאירי כניסתם של נושאים שאינם נוגעים לנושא העיקרי הנדון בפרק, ומדבריו משתמע שזהו גלגול אסוציאטיבי. כנגד זה, גורס ר' צדוק הכהן מלובלין, שסוגיות אגדה שובצו במסכתות באופן מכוון, ויש קשר, גלוי או סמוי, בין הנושאים השונים הנדונים במסכת, גם כשנראה שנכנסו באקראי. יתכן, ושאלה זו תלויה גם בשאלה של עריכת התלמוד ואכמ"ל. בנידון דידן, ההתאמה בין נושא סוגיית האגדה לבין נושא המסכת ברורה.

לפנינו דרשה ארוכה, שבנויה משני חלקים משולבים: גוף הדרשה, או שלד הדרשה - שאת מקבילתו נמצא גם בתנחומא,⁵ והוא אופייני לספרות המדרשית. על גביו, חלק של פירוש מרחיב, בדרך כלל בשיטת שקלא וטריא, האופיינית לתלמוד הבבלי. ניתן להבחין בקלות בין שני החלקים. הדרשה עצמה לשונה עברית, היא סדורה על סדר הפסוק בישעיהו, שאותו היא דורשת, וסגנונה סגנון של דיבור רצוף וישיר. בניגוד לכך, קטעי הפירוש לשונם ארמית בבלי, והם אינם קשורים אל הפסוק אלא מתייחסים אל הדרשה עצמה, ומנוסחים, בדרך כלל, בדרך של שאלות ותשובות.

אפשר, אם כן, לומר, שלפנינו מדרש אגדה (קרוב לודאי ארצישראלי), שעליו פירוש בבלי. בנוסח אחר אפשר לומר, שלפנינו סוגיית אגדה בבלי, שביסודה עומד מדרש אגדה ארצישראלי.

לפיכך, שלב ראשון בלימוד הסוגיה מצריך להבחין בין קטעי המדרש לבין קטעי הפירוש שעליהם.

בלימוד המדרש עצמו, מתברר, שאף הוא מורכב מחלקים שונים, שלכל אחד מהם מקורות ומקבילות בפני עצמו. רק בחינה נפרדת של כל אחד מהמקורות, מאפשרת לראות את התרומה של הדרשן שבנה את הדרשה שלפנינו. במובן מסוים, הדרשה עצמה היא כמין סוגיה ערוכה, שיש לה מקורות, כדרך סוגיית ההלכה שיש לפניה מאמרי תנאים ואמוראים, והיא שוזרת אותם לתוך הדיון. בשלב שני של לימוד הסוגיה נרצה לברר את המקורות שהיו בפני הדרשן, שבהם השתמש לעריכת דרשתו.

"יתנו עידיהם ויצדקו"

הדרשה הבסיסית, מבוססת על שני מקורות. בחלקה הראשון היא דרשה על הפסוק בישעיהו, מ"ג, ט': "כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאמים מי בהם יגיד זאת וראשנות ישמיענו יתנו עדיהם ויצדקו וישמעו ויאמרו אמת". הדרשן מתאר מעמד שלעתיד לבוא, בו יבואו האומות לתבוע את שכרן מאת הקב"ה. הקב"ה פוסל את ערך מעשיהן של האומות, ומצדיק את העובדה שנתן תורה לישראל ולא לאומות העולם. להלן מוצגות הדרשות כלשונן בגמרא. בהערות יש התייחסות למקורות ולמבנה:

דרש ר' חנינא בר פפא, ואיתימא ר' שמלאי:⁶

5 **תנחומא**, שופטים, פי"ט, בשתי המהדורות. ועיין גם: **בית המדרש** לילינק, חדר ו', עמ' 50 (= **אוצר המדרשים**, איזנשטיין, עמ' 492); **פסיקתא דרב כהנא**, "פרשה אחרת לסוכות", מהד' מנדלבוים, עמ' 452.

6 בגמרא שתי מסורות בדבר בעל הדרשה: ר' חנינא בר פפא או ר' שמלאי. בנוסח ילינק יש רק ר' חנינא בר פפא, בנוסח **הפסיקתא דרב כהנא** כמו לפנינו, ויתכן שהם מושפעים מן

לעתיד לבא⁷ מביא הקדוש ברוך הוא ס"ת [ומניחו] בחיקו, ואומר: למי שעסק בה יבא ויטול שכרו. מיד מתקבצין ובאין עובדי כוכבים בערבוביא, שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) כל הגוים נקבצו יחדו [וגו'], אמר להם הקדוש ברוך הוא: אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנס כל אומה ואומה וסופריה, שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) ויאספו לאומים, ואין לאום אלא מלכות, שנאמר: (בראשית, כ"ה) ולאום מלאום יאמץ. ומי איכא ערבוביא קמי הקב"ה? אלא, כי היכי דלא לערבבו אינהו [בהדי הדדי], דלישמעו מאי דאמר להו.⁸ [מיד] נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה. מ"ט? משום דחשיבא. ומנלן דחשיבא? דכתי': (דניאל, ז') ותאכל כל ארעא ותדושינה ותדוקינה,⁹ אמר רבי יוחנן: זו רומי חייבת, שטבעה יצא בכל העולם. ומנא לן דמאן דחשיב עייל ברישא? כדרב חסדא, דאמר רב חסדא: מלך וצבור - מלך נכנס תחלה לדין, שנאמר: (מלכים, א', ח') לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל [וגו']. וטעמא מאי? איבעית אימא: לאו אורח ארעא למיתב מלכא מאבראי, ואיבעית אימא: מקמי דליפוש חרון אף.¹⁰ אמר להם הקב"ה: במאי עסקתם?

- הגמרא. בנוסח ה**תנחומא** (מהדורת בובר) - ר' חמא בר חנינא ובתנחומא הרגיל: ר' חמא בר חנינא אמר רב. אפשר, שגלגולי השמות משקפים שלבים שונים במסירת הדרשה והתפתחותה. היה מקום לשער, שר' שמלאי, האמורא הארץ-ישראלי, הוא בעל הדרשה הבסיסית, ואילו ר' חנינא בר פפא, אמורא בבלי מאוחר, הוא בעל הפרוש והסוגיה הבבלי. בהעדר ראיות מספקות, אין הצעה זו יוצאת מכלל השערה.
- 7 **בתנחומא** יש כאן שאלה, שמגדירה את פסוק הפתיחה של הדרשה: מהו דכתיב "כל הגוים וכו'". זו צורה קלאסית של מדרש, שיש בו פסוק יסוד, משא"כ הצורה בבבלי, שבה חסר החלק הזה, אולי מפני שכבר אין בו את המבנה של מדרש.
- 8 הקטעים המודפסים באות קטנה, הם קטעי פירוש של הבבלי. ניתן להכיר בהם בנקל על פי שני סימנים: האחד הוא הלשון הארמית הבבלי, והשני הוא העדרם של קטעים אלו מן המקבילות במדרשים. גם צורת השקלא וטריא מסמנת את סגנון הבבלי.
- 9 **דניאל**, ז', כ"ג: "כן אמר חיותא רביעיתא מלכו רביעיא רביעאה תהוא בארעא די תשנא מן כל מלכותא ותאכל כל ארעא ותדושנה ותדקנה". הרעיון שהמלכות הרביעית זו רומי מיוחס כאן לר' יוחנן, וכן הוא בבבלי, **שבועות**, ו', ב'. אבל כנראה שרק הניסוח הזה שייך לר' יוחנן, ואילו עצם הרעיון קיים כבר אצל התנאים, במכילתא דרבי ישמעאל ובמכילתא דרשב"י פרשת יתרו.
- 10 המימרא הזאת של ר' חסדא מקורה במסכת **ראש השנה** (ח', ב'; ט"ז, ב'), בעניין סדר הדין. היא מועברת במדויק, כולל שתי ה"איבעית אימא". גם **בראש השנה** היא נראית כמובאת בשימוש משני, כי אין מדובר שם על מלך אלא על קדימת עם ישראל לאומות העולם. ואולי ר' חסדא אמר את המימרא במקורה במסכת **סנהדרין**, ולא נשתמרה.

אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו, הרבה כסף וזהב הרבינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם, כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות - לעדן בהן עצמכם,¹¹ כסף וזהב שלי הוא, שנאמר: (חגי, ב') לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות, כלום יש בכם מגיד זאת? [שנאמר: מי בכם יגיד זאת], ואין זאת אלא תורה, שנאמר: (דברים, ד') וזאת התורה אשר שם משה!¹² מיד יצאו בפחי נפש. יצאת מלכות רומי, ונכנסה מלכות פרס אחריה. מ"ט? דהא חשיבא בתרה. ומגלן? דכתיב: (דניאל, ז') וארו חיוא אחרי תנינא דמיא לדוב, ותני רב יוסף: אלו פרסיים, שאוכלין ושותין כדוב, ומסורבלין [בשר] כדוב, ומגדלין שער כדוב, ואין להם מנוחה כדוב.¹³ אמר להם הקב"ה: במאי עסקתם? אומרים לפניו: רבש"ע, הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו, וכולם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה: כל מה שעשיתם - לצורך עצמכם עשיתם, תקנתם גשרים ליטול מהם מכס, כרכים - לעשות בהם אנגריא, מלחמות אני עשיתי, שנאמר: (שמות, ט"ו) ה' איש מלחמה, כלום יש בכם מגיד זאת? שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) מי בכם יגיד זאת, ואין זאת אלא תורה, שנאמר: וזאת התורה אשר שם משה! מיד יצאו מלפניו בפחי נפש.¹⁴ וכי מאחר דחזית מלכות פרס למלכות רומי דלא מהניא ולא מידי, מאי טעמא עיילא? אמרי: אינהו סתרי בית המקדש ואנן בנינן.¹⁵ וכן לכל אומה ואומה. וכי מאחר דחזו לקמאי דלא מהני ולא מידי, מ"ט עיילי? סברי: הנך אישתעבדו בהו בישראל ואנן לא שעבדנו בישראל. מאי שנא הני דחשיבי, ומאי שנא הני דלא חשיבי להו? משום דהנך משכי במלכותיהו עד דאתי משיחא.

11 ההתייחסות לרומי כבוני גשרים מצויה כבר במקורות המיוחסים לתנאים. בבבלי, **שבת**, ל"ג, ב', דרש ר' יהודה בר אילעי בשבחם של הרומיים שתקנו גשרים שווקים ומרחצאות. הגישה שאומרת שלא תקנו אלא לטובת עצמם היא גישתו של רבי שמעון בר יוחאי, שבעקבותיה נרדף.

12 מקור הדרשה הזאת בספרי, דברים, פיסקא שכ"ג, ד"ה (כ"ט) לו.

13 קטע פרשנות. דברי ר' יוסף מופיעים גם בבבלי, **מגילה**, י"א, א' ובבבלי, **קידושין**, ע"ב, א'.

14 מבנה הפיסקה הזאת שקול למבנה הפיסקה הקודמת באופן מלא.

15 זו תוספת פירוש. היא נמצאת גם ב**פסיקתא** אך חסרה בתנחומא.

אומרים לפניו: רבש"ע, כלום נתת לנו ולא קיבלנוה?
ומי מצי למימר הכי?
והכתי': (דברים, ל"ג) ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו,
וכתיב: (חבקוק, ג') אלוה מתימן יבוא וגו',
מאי בעי בשעיר ומאי בעי בפארן?
א"ר יוחנן: מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שבא אצל
ישראל וקבלוה!¹⁶
אלא הכי אמרי: כלום קיבלנוה ולא קיימנוה?
ועל דא תברתהון, אמאי לא קבלתוה?
אלא כך אומרים לפניו: רבש"ע, כלום כפית עלינו הר כגיגית ולא קבלנוה, כמו שעשית
לישראל?
דכתיב: (שמות, י"ט) ויחיצבו בתחתית ההר,
ואמר רב דימי בר חמא:¹⁷ מלמד שכפה הקב"ה הר כגיגית על ישראל, ואמר להם:
אם אתם מקבלין את התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם!¹⁸
מיד אומר להם הקב"ה: הראשונות ישמיעונו, שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) וראשונות
ישמיענו,
שבע מצות שקיבלתם היכן קיימתם?
ומנלן דלא קיימום? דתני רב יוסף: (חבקוק, ג') עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים,
מאי ראה? ראה ד' מצות שקבלו עליהן בני נח ולא קיימום, כיון שלא קיימום עמד
והתירן להן.¹⁹
איתגורי איתגור?
א"כ מצינו חוטא נשכר!
אמר מר בריה דרבינא:
לומר, שאף על פי שמקיימין אותן - אין מקבלין עליהם שכר.
ולא? והתניא, היה רבי מאיר אומר: מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא
ככהן גדול?
תלמוד לומר: (ויקרא, י"ח) אשר יעשה אותם האדם וחי בהם,

- 16 מקור הרעיון מצוי כבר במדרשי ההלכה של התנאים: ספרי, דברים, פסקא שמ"ג, ד"ה דבר
אחר; מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מס' דבחדש פרשה ה', וש"נ.
- 17 המימרא הזו מופיעה בבבלי, שבת, פ"ח, א', אבל גם היא קיימת במכילתא דרבי
ישמעאל, על הפסוק הזה, וצ"ע אם זה קטע מקורי של המכילתא. עוד היא מופיעה
בתנחומא נח, ג', אבל גם שם נראה כציטוט.
- ענין זה, של סירובם של אומות העולם לקבל את התורה הטריד כנראה את הדרשנים, כיון
שראו בכך אי צדק ופתחון פה לאומות העולם, לכן היה חשוב להראות שהציעו להם ולא
קבלוה. ראה: דברים רבה (ליברמן), פרשת וזאת הברכה, ד"ה ויאמר ה' מסיני. איכה רבה
(וילנא), פרשה ג', ד"ה א' אני הגבר.
- 18 כל הקטע הזה, הדין בשאלה אם אומות העולם קיבלו או לא קיבלו הצעה לקבלת התורה איננו
מן המדרש המקורי. הוא גם מופיע מאד מקוטע בתנחומא. ולכל היותר, בתנחומא מופיעה
רק התשובה הסופית, שהקב"ה חזר אחרי אומות העולם. אבל, פירוש זה דחוק בדרשת
הכתוב, שכן בפסוק הבסיסי שעליו הדרשה, הפסוק בישעיהו, אין מלים שמשמען שהציעו
להם את התורה ולא קיבלו.
- 19 זוהי וריאציה על סוגיית הבבלי בבבא קמא, ל"ח, א', המצדיקה את התרת ממונם של הגויים
לישראל, בהקשר לדין המשנה, ששור ישראל שנגח שור של נכרי פטור.

כהנים לויים וישראלים לא נאמר אלא האדם,
הא למדת, שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה - הרי הוא ככהן גדול!²⁰
אלא לומר לך, שאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה,
דאמר ר' חנינא: גדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה.
אלא כך אומרים העובדי כוכבים לפני הקב"ה:
רבש"ע, ישראל שקיבלוה היכן קיימוה?
אמר להם הקב"ה אני מעיד בהם שקיימו את התורה [כולה].
אומרים לפניו: רבש"ע, כלום יש אב שמעיד על בנו?
דכתיב: (שמות, ד') בני בכורי ישראל!
אמר להם הקב"ה: שמים וארץ יעידו בהם שקיימו את התורה כולה.
אומרים לפניו: רבש"ע, שמים וארץ נוגעין בעדותן,
שנאמר: (ירמיהו, ל"ג) אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי!
(דאר"ש) (מסורת הש"ס: [ואר"ש]) בן לקיש,
מאי דכתיב: (בראשית, א') ויהי ערב ויהי בקר יום הששי?
מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר:
אם ישראל מקבלין את תורת - מוטב, ואם לאו - אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו;
(והיינו דאמר חזקיה) (מסורת הש"ס: [ואמר חזקיה])
מאי דכתיב: (תהלים, ע"ו) משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה?²¹
אם יראה, למה שקטה? ואם שקטה, למה יראה?
אלא בתחלה יראה ולבסוף שקטה!
אמר להם הקב"ה: מכם יבאו ויעידו בהן בישראל שקיימו את התורה כולה,
יבא נמרוד ויעיד באברהם שלא עבד עבודת כוכבים,
יבא לבן ויעיד ביעקב שלא נחשד על הגזל,
תבא אשת פוטיפרע ותעיד ביוסף שלא נחשד על העבירה,
יבא נבוכדנצר ויעיד בחנניה מישאל ועזריה שלא השתחוו לצלם,
יבא דריוש ויעיד בדניאל שלא ביטל את התפלה,
יבא בלדד השוחי וצופר הנעמתי ואלפיז התימני (ואליהו בן ברכאל הבוזי)
ויעידו בהם בישראל שקיימו את כל התורה כולה,
שנאמר: (ישעיהו, מ"ג) יתנו עידיהם ויצדקו.²²

למה רגשו גויים

במקום זה, מסתיים חלק הדרשה המבוסס על הפסוק בפרק מ"ג בישעיהו, ומתחילה
דרשה המבוססת על פרק ב' בתהלים.²³

- 20 דרשת ר' מאיר מקורה בספרא, אחרי מות, פרשה ט', ד"ה פרק י"ג, ועי' לקמן.
21 בבלי, שבת, פ"ח, א'; פסיקתא רבתי, כ"א; מדרש תהלים, מזמור ע"ו.
22 כל היחידה הדנה בשאלה אם ישראל קיימו את התורה שקבלו, איננה נמצאת בתנחומא. אבל
אין בכך לפגום בשייכות למקור הראשוני, כיון שהלשון עברית, וההתאמה לפסוק קיימת.
23 תהלים, ב', א-ד. דרשה על תהלים ב' נמצאת גם בפני עצמה בירושלמי, עבודה זרה, פ"ב,
ה"א.

למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק: יתיצבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו: ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבתימו: יושב בשמים ישחק ד' ילעג למו:

יתכן, שהקישור בין שתי חטיבות הדרשה הוא קדום, מכיוון ששתיהן מתארות מעמד דומה: הגויים נקבצים על הקב"ה לדין שלעתיד לבוא. אולם, למרות המסגרת הכללית המשותפת, ברור שזו דרשה נבדלת שמדגישה היבטים אחרים - אי יכולתם של הגויים לקיים מצוות, ויתרונם של ישראל על הגויים בכך. הדרשה על ישעיהו מ"ג, לעומת זאת, עוסקת בשאלת הצדק בכך שניתנה תורה לישראל. מאופן הצעת הדברים בגמרא יוצא, שיש כאן שני שלבים של הדיון, בשלב הראשון דנו על העבר - הערכת מעשיהם של האומות והסבר מדוע לא ניתנה להם התורה, ובשלב השני ידונו על "מכאן ולהבא" - ייערך ניסוי, אם הגויים יכולים לקבל את התורה מעכשיו.

אמרו לפניו: רבש"ע, תנה לנו מראש ונעשנה
אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת,
מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?²⁴
אלא אף על פי כן, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה.
ומי מצית אמרת הכי?
והא אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב: (דברים, ז') אשר אנכי מצוך היום?
היום לעשותם - ולא למחר לעשותם, היום לעשותם - ולא היום ליטול שכר!
אלא, שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.
ואמאי קרי ליה מצוה קלה?
משום דלית ביה חסרון כיס.
מיד כל אחד [ואחד] נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו,
והקדוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמוז,
וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא,
שנאמר: (תהלים, ב') ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבתימו.
מקדיר, והא אמרת: אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו!
משום דישאל נמי זימני דמשכא להו תקופת תמוז עד חגא והוי להו צערא.
והאמר רבא: מצטער פטור מן הסוכה!
נהי דפטור, בעוטי מי מבעטי.
מיד, הקב"ה יושב ומשחק עליהן, שנאמר: (תהלים, ב') יושב בשמים ישחק וגו'.
א"ר יצחק: אין שחוק לפני הקב"ה אלא אותו היום בלבד.²⁵

24 השוה: **קהלת רבה**, פ"א, על הפסוק: "מעוות לא יוכל לתקון", ויש"נ.
25 דברי ר' יצחק נאמרו על הפסוק "יושב בשמים ישחק", אך לא ביחס ישר לדרשתנו. לקמן בגמרא מובאים דבריו ביחס לדרשה אחרת על פסוקי תהלים ב'.

הדרשן והפרשן

כשבוחנים את חידושיו של חלק הפירוש בסוגיה מתוך מגמה למצוא עקביות, ניתן להצביע על כך שהמפרש הבבלי מייצג עמדה שחותרת, במידה מסוימת ליתר "צדק" או הגינות בהתייחסות לגויים. בעוד שבעיני בעל הדרשה העיקרית, ההנחה שהגויים אינם מקיימים תורה ואינם שייכים לתורה היא הנחה ברורה ומובנת מאליה, הרי שהפרשן מעלה כמה ספיקות בעניין הזה. הם מצטברים יחד לקו עקבי: א. בהערותיו הראשונות הוא עוסק בסדר החשיבות של האומות הנכנסות לדין אצל הקב"ה, ותוך כדי כך הוא דן גם בחשיבות, במעלה ובזכויות של כל אחת מהן. הוא מזכיר גם נקודות זכות שאינן קיימות בדרשת היסוד, כגון תרומתם של הפרסים לבנין המקדש, או העובדה שהאומות האחרות לא החריבוהו, ולא שעבדו את ישראל.

ב. הוא מדגיש את העובדה שאומות העולם לא קיבלו כלל את התורה, ולא נתחייבו בה.

ג. הוא מעלה את הבעיה של ישראל שקיבלו את התורה בכפיה, דבר שלא הוצע לגויים כלל.

ד. הוא מעלה את עניינו של גוי שעסק בתורה, שר' מאיר אמר עליו שהוא ככהן גדול.

ה. הוא מעלה את הבעיה של חוסר ההגינות בהקדרת החמה בסוכה, ופטור מצטער מן הסוכה.

גם בדיון על הצדק שבנתינת האפשרות לגויים לקיים את המצוות באחרונה, יש הבדל בין הדרשן לבין הפרשן: הדרשן טוען כנגדם: "אמר להן הקב"ה שוטים שבעולם, מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת?" ואינו מצדיק את מתן ההזדמנות, אלא קובע: "אלא אף על פי כן, מצווה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה". השומע מבין, שאין סיכוי שהגויים יצליחו בקיום המצווה ומצפה לראות כיצד ייכשלו. לעומת זאת, הפרשן מוסיף את הקטע הבא: "ומי מצית אמרת הכי? והא אמר רבי יהושע בן לוי, מאי דכתיב: (דברים, ז') אשר אנכי מצוך היום? היום לעשותם - ולא למחר לעשותם, היום לעשותם - ולא היום ליטול שכר! אלא, שאין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו". כלומר, הפרשן מצדיק את נתינת המצוות לגויים, בניגוד לסדר הרצוי משום "שאין הקב"ה בא בטרונא עם בריותיו". לפי זה, אין ודאות, שהגויים לא יוכלו לעמוד בניסיון, שאם לא כן - מה טעם בו? ואכן, גם בהמשך הפסקה מנסה הדרשן להבין את הצדק בתנאי הניסוי.

השאלה התכנית החשובה העולה מן הסוגיה היא כמובן השאלה מהו ערכו של המעשה הטוב של הנכרי, והמעשים החיוביים של אומות העולם.

במסכת שבת (דף ל"ג, ב') מצויה סוגיה שמקבילה לחלק הראשון של סוגייתנו, שם דנים תנאים בערך המעשים של הרומאים. ר' יהודה בר אילעאי משבח אותם, ר' שמעון בר יוחאי מגנה אותם. נושא הויכוח הוא בדיוק הנושא הנדון כאן בין הגויים לבין הקב"ה: הכנת הגשרים, השווקים והמרחצאות. גם ר' יהודה אינו מיתמם לטעון שמה שעשו הרומאים היה לטובת ישראל, אבל הוא סובר שיש חיוב עצמי בעשייה הזאת. כנגדו סבור ר' שמעון בר יוחאי שאין למעשים אלו שום ערך כיון שאת הכל עשו להנאת עצמם. ברור, שבעל הדרשה בעבודה זרה, סובר כדעת רשב"י, ומציב אותה כעמדתו של הקב"ה עצמו, בויכוח עם הגויים. ר' יהודה, לא בהכרח יקבל את הדרשה שלפנינו שכן ר' יהודה מחשיב גם את בניית השווקים כמעשה בעל חשיבות. כנגדו, רשב"י איננו מחשיב כלל את מעשי הגויים, גם לא בתורה. כפי שמתבאר מדרשתו "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויים אדם".²⁶

נמצא שסוגייתנו משלבת בין שתי גישות. שיטת הדרשן הבסיסית היא שיטת רשב"י, השוללת ערכם של מעשי אומה "ע בעוה"ז. ואילו שיטתו של בעל הסוגיה הבבלי, הפרשן, נוטה יותר לכוון של ר' יהודה, המבקש להצדיק במידה מסוימת גם את הנכרים ואומות העולם.

את הספק הזה נמצא בסוגיות רבות בפרק: עסקנו בהיבטים שונים של הבעיה בלמדנו את הסוגיות הבאות:

א. "בחוקותיהם לא תלכו": (י"א, ע"א) יש פוסלים כל "חוקותיהם", ויש המבחינים בין חוקות שאין בהן ערך וטעם לבין חוקות שיש בהן טעם.

ב. "אנטונינוס ורבי" (י', ע"א – י"א, ע"א): היחס לגויים "טובים". האם יש מקום להכרה בערך חיובי מוחלט של נכרי - כדעת המאירי על "האומות הגדורות בדרכי הדתות", או שהיחס הזה נמדד רק על פי התועלת לישראל בזמן מסוים.

ג. "מושב לצים" (י"ח, ע"ב): האם כל ה"תרטיאות וקרקסאות" ומערכות ה"תרבות" של אומות העולם הם בבחינת "מושב לצים" ותכנם נע בין עבודה זרה ממש לבין ליצנות ועריות. או דילמא, ניתן למצוא בחלק מהם גם היבטים חיוביים, המצדיקים בנסיבות מסוימות נטילת חלק בהם.

²⁶ **יחזקאל**, ל"ד, ל"א ו**יבמות**, ס"א, א', ועי' תוספות ד"ה "כהנים", דף ג' ע"א בסוגיין; בבלי, כריתות ו', ב'. בשני המקומות מדובר בדרשה הלכתית בעניין טומאת המת ובעניין סיכה בשמן המשחה. המשמעות הרעיונית הנובעת מכך איננה חד משמעית. עושה רושם, שהרעיון איננו מאד נפוץ במקורות תנאים ואמוראים. במדרשים הוא מופיע בצורות שונות, אך לא בדיוקא בניסוח הקטגורי והחרף של רשב"י. הרבה פעמים רק על דרך החיוב - ישראל קרויים אדם, ובלא הפן השלילי - אומות העולם אינם קרויים אדם. יתכן שהוא קיבל משקל יתר עם התפשטות רעיונות הזוהר ועיין: **זוהר**, **רעיא מהימנא**, כרך ב', (שמות), פרשת וארא, דף כ"ה, עמוד ב'.

ד. "לא תחנם" (כ', ע"א): הבעיה עולה מדיון בשאלות מסוג שאלת ה"ציץ אליעזר"²⁷ - על סמך מה התירו לומר שבחם של נכרים שגילו תגליות חשובות במדע וברפואה וכיו"ב.

גלגוליו של גוי שלמד תורה

הדרשה של ר' מאיר, על גוי שלמד תורה, מובאת בחלק הפירוש של סוגייתנו. עיון בדרשה זו ובגלגוליה, מלמד על הצורך לעיין היטב בכל מרכיב של הדרשה למקורותיו ומקבילותיו, כדי להבין את תרומתו הייחודית של בעל הסוגיה שלנו ביחס למקורות שקדמוהו. הוא אף מלמד כיצד דעות שונות משפיעות על אופן הבנתה של דרשת תנאים.²⁸

ספרא, אחרי מות, פרשה ט':

אשר יעשה אותם היה רבי (ירמיה) [מאיר] אומר אתה אומר מניין אפילו גוי ועושה את התורה הרי הוא ככהן גדול תלמוד לומר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם. וכן הוא אומר: וזאת תורת הכהנים והלויים וישראל לא נאמר כאן אלא וזאת תורת האדם. וכן הוא אומר: פתחו שערים ויבא כהנים ולויים וישראלים לא נאמר אלא ויבא גוי צדיק שומר אמונים, וכן הוא אומר: זה השער לה' כהנים ולויים וישראלים לא נאמר אלא צדיקים יבאו בו, וכן הוא אומר: רננו כהנים לויים וישראלים לא נאמר כאן אלא רננו צדיקים בה', וכן הוא אומר: הטיבה ה' לכהנים ולויים לישראלים לא נאמר כאן אלא הטיבה ה' לטובים, הא אפי' גוי ועושה את התורה הרי הוא ככהן גדול.

הדרשה היא מוחלטת, ומשמע ממנה, שאין כל יתרון לייחוס בקיום התורה. לא בין כהנים ולויים וישראלים, ולא בין ישראלים לנכרים. אין סיוג שמדובר ב"גר תושב" או אולי בגר צדק. סתם גוי.

בגמרא בסנהדרין²⁹ מעומתת הבריייתא הזאת עם מאמר של ר' יוחנן, ומצומצמת צמצום ראשון.

ואמר רבי יוחנן: נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר (דברים ל"ג) תורה צוה לנו משה מורשה - לנו מורשה ולא להם. - מיתבי, היה רבי מאיר אומר: מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול... התם בשבע מצות דידהו.

27 חלק ט"ו, סי' מ"ז.

28 בספרו של משה הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, ירושלים תשנ"ז, נידונות בהרחבה מרובה השאלות ההרמנויטיות הכרוכות במדרש עצמו, המוציא את פסוקי התורה מפשוטם מתוך כוונה להתאימם להשקפתו. כאן, דוגמה לטיפול דומה שנעשה על ידי האמוראים למדרש התנאים.

29 בבלי, **סנהדרין**, נ"ט, א'.

את הסתירה בין המימרא של ר' מאיר, שגוי שקיים מצוות הוא ככהן גדול, לבין המימרא של ר' יוחנן, שגוי שקיים מצוות חייב מיתה, תירצה הגמרא בכך שהעמידה את דברי ר' מאיר רק לגוי שקיים שבע מצוות, ולא שאר התורה. בגמרא בסוגיין, מעומתת הברייתא עם מאמר של מר בריה דרבינא, ומצומצמת צמצום שני:

אמר מר בריה דרבינא: לומר, שאף על פי שמקיימין אותן - אין מקבלין עליהם שכר. ולא? והתניא, היה רבי מאיר אומר: מנין ... ככהן גדול? אלא לומר לך, שאין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, דאמר ר' חנינא: גדול המצווה ועושה יותר משאינו מצווה ועושה.

הדוחק כאן ברור, הרי קשה מאד להטעין בדברי ר' מאיר שהתכוון לומר שהוא ככהן גדול שאינו מצווה ועושה. ובכלל, כל משמעות הדרשה של הספרא מנוגדת לגמרי בתוכנה לדרשות של האמוראים, שהרי הספרא מבקש להדגיש שאין כל הבדל בין מעמדות ויוחסין, ואפילו בין ישראל לגוי, כיון שאדם נמדד לפי קיום המצוות שלו, ואילו ר' יוחנן בסנהדרין, והגמרא בסוגיין, באים להדגיש את ההיפך בדיוק - שהתורה היא נחלתם של ישראל בלבד.

הצמצום הסופי למאמרו של ר' מאיר מתרחש במדרש **במדבר רבה**:³⁰

פר אחד בן בקר כנגד כהנים איל אחד כנגד לויים כבש אחד כנגד ישראל שכלם קבלו את התורה בסיני שעיר עזים אחד לחטאת כנגד הגרים שעתידים להתגייר ושהיו שם שכולם ראויים שנאמר (ויקרא, י"ח) אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהנים לויים וישראל' לא נאמר אלא האדם מלמד שאפי' עובד כוכבי' המתגייר ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול.

במדרש נטלו כבר את המאמר של ר' מאיר והעמידוהו בגרים גמורים, גרי צדק שנספחו לישראל. ברור שהגמרא עצמה לא הבינה כך את ר' מאיר, שהרי אילו הבינה כך את דבריו היה לה לתרץ הן את ר' יוחנן והן את מר בריה דרבינא בכך שר' מאיר דיבר בגרים, והם דברו בנכרים.

נמצא, שלא רק בשפיטת ערך מעשי החולין של הגויים, אלא גם בשיפוט ערך קיום מצוות שלהם, יש דעות מקוטבות: מדעה שאומרת שכל גוי שקיים מצוות התורה הרי הוא ככהן גדול, ועד הדעה הסוברת שהאפשרות היחידה להעריך באופן חיובי קיום מצוות של גוי, היא רק לאחר שיתגייר.

30 במדבר רבה, פרשה י"ג.

הסוגיה הראשונה איננה, אם כן, רק פתיח אגדי המושך את הלב בפתיחת המסכת, אלא היא גונזת בתוכה את השאלה המרכזית השזורה לאורך כל המסכת, בדעות התנאים והאמוראים, ובמחלוקות ראשונים ופוסקים: כיצד מעריכים את מעשיהם של אומות העולם, ובסופו של דבר - כיצד משפיעה הערכה זו על פרטי ההלכה בנושאים השונים הנדונים במסכת.