

ביטול עבודה זרה: הדיאלוג של החכמים עם האלילות תחת הקיסרות הרומית

יאיר פורסטנברג

א. פתיחה: בין מקרא למשנה

הדרישה המקראית למאבק בעבודה זרה נושאת אופי קנאי מובהק, פעילות אלימה שנועדה למגר כל אלטרנטיבה לעבודת אלוהי ישראל. מאבק זה, הנגזר מייחודו של האל, מתורגם במקרא לפעילות תקיפה וחריפה, הבאה לידי ביטוי בדברים יב, ב-ג, "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים אשר אתם יורשים אותם את אלהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן. ונתצתם את מזבחותם ושבתם את מצבותם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון. ואבדתם את שמם מן המקום ההוא". במשנת עבודה זרה, לעומת זאת, העוסקת בהתמודדות עם עבודה זרה, לא מופיעה חובה לפעול נגד עבודה זרה בקנאות. אמנם מופיעה דרישה להרחיק חפצי עבודה זרה, ולהעבירם לים המלח, אך אין בכך תקיפה של העבודה הזרה או השמדת זכרה. הרחקה זו נועדה למנוע מישראל לעשות בחפץ זה שימוש משני.¹

הפער הניכר בין הדרישה במקרא, שאליו נלוות מסורות קנאיות מבית שני,²

1 כפי שנפרט להלן, פרק ג עוסק אך ורק באיסור ובהיתר של עבודה זרה ולא בחיוב ההשמדה. כך גם יש לקרוא את משנה ג, ג, "המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון יוליכם לים המלח". להבנתו, ההולכה לים המלח נועדה כדי להסיר מכשול מאיסור הנאה מעבודה זרה, ואין בה מימוש של חובת ההשמדה. גם שחיקת הצורה שעל הכלי המוצעת בהמשך המשנה נועדה למטרה זו בלבד. החכמים, הדוחים פתרון זה בטענה "אף הוא נעשה זבל". חוששים שמא שחיקת הצורה לא תפתור את הבעיה, וגם בשחק ייעשה שימוש משני ואסור. קריאה אחרת של משנה זו, וחידוד הפולמוס הפנים תנאי בעניין השמדת עבודה זרה, מצויים במאמרו של י' רוזן-צבי, "אבד תאבדון את כל המקומות": הפולמוס על חובת השמדת עבודה זרה בספרות התנאית", בקובץ זה.

2 החשמונאים עסקו בטיהור הארץ מעבודה זרה, כפי שמופיע במקבים א ה, 68. גם כאשר נפוצה השמועה על מותו של הורדוס, התארגנה היוזמה להריסת נשר הזהב בשער המקדש (יוספוס, מלחמת, א, 648-659). גם בהתארגנות למרד הגדול נעשה מעשה דומה בהריסת הארמון של הורדוס אנטיפס בשל צורות החיות שבו (יוספוס, חיי יוסף, 65). יש לשים לב

ובין ההימנעות ממנה במשנה זכה להתייחסויות מגוונות של החוקרים, ומספר הנחות הוצעו לביאור התופעה. האחת נוגעת לתחושת הביטחון של היהודים וחוסר החשש מהשפעתה של עבודה זרה.³ השנייה מצביעה על המצב ההיסטורי, תחת שלטון רומי, שבו לא התאפשר מאבק פעיל להסרת העבודה הזרה.⁴ בהתאם למצב היסטורי זה הוסט מוקד הפעילות מן המאבק הפעיל אל הגנת המרחב הפרטי מפני שימוש בעבודה זרה. בין כך ובין כך, גישות אלה מניחות כי שקלול מערך הכוחות בין היהודים ובין סביבתם הוא אשר עמד במוקד עיצוב יחסם של החכמים כלפי המאבק בעבודה הזרה.

במאמר זה אני מבקש לבחון מחדש את שאלת הפער בין המקרא ובין המשנה מתוך התבוננות רחבה יותר על השיח התאולוגי-פוליטי בעולם היווני-רומי שבמסגרתו פעלו החכמים. מכיוון שקנאות מבקשת לפעול – בתוך תמונת המצב הפוליטית – על יסוד הנחות תאולוגיות מסוימות, לא ניתן לעקוב אחר היווצרותו של הבדל נורמטיבי בתחום זה מבלי לשבצו בהקשרו הרחב: הפגאניות היוונית-רומית. שינוי בתמונת העולם התאולוגית הפגאנית, והשפעתה על דרכי כינון הכוח הפוליטי באותה תקופה, עשויים לעצב מחדש את דרך ההתמודדות עם פולחן זה. ואמנם, ההלכה שעוצבה בסוף התקופה התנאית ודרך התמודדותה של המשנה עם העבודה הזרה תואמות מאפיינים מן הפגאניות היוונית רומית, שאותה הכירה ולצדה נוצרה.

לאור זאת, שני חידושים מרכזיים המופיעים במשנת עבודה זרה ושורשם נעוץ בשיח הדתי בן התקופה יעמדו במוקד העיון הנוכחי. חידוש אחד ברמה ההלכתית: במקום ההשמדה היהודית את פסילי הנכרים מופיע דין "ביטול עבודה זרה",

3 שמימושן של פעולות אלה התאפשר רק בתנאים מדיניים נוחים. עמדה זו מיוצגת במפורט על ידי א"א אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", בתוך: מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 125-178. ראו גם ש' ליברמן, יוונית ויוונויות בארץ ישראל, ירושלים תשכ"ג, עמ' 236-244 ("פולמוסי החכמים נגד עבודה זרה"). עמדה מנוגדת מפורטת אצל ע' פרידהיים, "פגאניות ופולחנים פגאניים בספרות התלמודית: היבטים היסטוריים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס, בעיקר בפרק השני. וכן הנ"ל, "יהודים עובדי עבודה זרה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות, חטיבה ב (תש"ס), עמ' 21-44.

4 מצב זה משתמע מדבריו של רבן יוחנן בן זכאי המובאים במדרש תנאים (מהדרת הופמן, עמ' 58) "אל תבהל לסתור במות גוים שלא תבנה בידך, שלא תסתור של לבנים ויאמרו לך עשם של אבנים, של אבנים ויאמרו לך עשם של עץ. וכן הוא אומר לכן בזאת יכפר עון יעקב". זוהי גם ההנחה המובלעת במהלכו של הלברטל: M. Halbertal, "Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishna", G. Stanton and G. Stroumsa (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge 1988, pp. 159-172

המפקיע את מעמדו של פסל בעקבות פגיעה סמלית בו מצד הגוי שעובדו. חידוש שני הוא שילובן של שיחות בין חכמים ונכרים העוסקות במישרין בהגדרת מעמדו של האל. שני עניינים אלה קשורים זה לזה; הנורמה מוכרת מן העולם היווני-רומי, והשלכותיה על הגדרת מעמדם של האלים נידונו בדיאלוגים בין פגאנים ונוצרים בספרות התקופה. כפי שאבקש להראות, בתוך מסגרת השיח על טבע האלים במאות השנייה והשלישית לספירה, לא היה מקום לקנאות המקראית, וחכמים במשנה המירו אותה בדרכי התמודדות, בהתאם לשינוי המסגרת התאולוגית-פוליטית.

ב. ביטול עבודה זרה ומקומה במשנה⁵

פרקים ג-ד במשנת עבודה זרה עוסקים במגעו הישיר של היהודי עם העבודה הזרה. מגע זה נבחן בעקביות במסגרת שאלת איסור והיתר: אילו חפצים מותרים בהנאה ואלו חפצים אסורים, וכך ממופה המרחב: מן הצלמים עצמם (ג, א-ג), דרך מקומות פולחן שסביבם (ג, ד-י), ועד למרחב המקיף מקומות אלה (ד, א-ג). מהלך זה, הפונה מן הצלם עצמו כלפי המרחב המקיף אותו, מצביע על השפעתה של העבודה הזרה על סביבתה. נוכחותה אוסרת מעגלים נוספים, וכך מאיים האיסור להתפשט כמעט ללא גבול. בעקבות האיום של העבודה הזרה האוסרת את סביבתה נוצר צורך לקיים מנגנון שיצמצם את האיסור, וכך מוצג בסוף פרק ג במקרה של אשירה⁶:

נטל ממנה עצים אסורין בהנייה
הסיק בהן את התנור אם חדש יותץ ואם ישן יצן
אפה בו את הפת אסורה בהנייה
ניתערבה באחירות כולן אסורות בהנייה
רבי אליעזר אומר יוליך הנייה לים המלח אמרו לו אין פידיון לעבודה זרה
נטל ממנה כרכר אסור בהנייה
ארג בו את הבגד הבגד אסור בהנייה
ניתערב באחרים⁷ כולן אסורין בהנאה

- 5 סקירה מקיפה של המקורות התלמודיים העוסקים בביטול עבודה זרה, תוך תיאור התפתחות הלכות אלה ועיבודן, מובאת על ידי G. Blidstein, "Nullification of Idolatry in Rabbinic Law", *PAAR*, 41-42 (1973-1974), pp. 1-44
- 6 המשניות מצוטטות על פי כתב יד קאופמן, הערות על פי עדי נוסח אחרים מובאים בהערות. סקירה מלאה של שינויי הנוסח מצויה אצל ד' רוזנטל, "משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית, בצירוף מבוא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"א.
- 7 בעדי הנוסח הבבליים (רוזנטל, שם, עמ' 54) נוסף לשם הדגשה "ואחרים באחרים".

רבי אליעזר אומר יוליך הנייה לים המלח אמרו לו אין פידיון לעבודה זרה:⁸
 כיצד מבטלה?
 קירסם וזירד נטל ממנה מקל או שרביט אפילו עלה הרי זו בטילה
 שפייה לצורכה אסורה ושלא לצורכה מותרת:

במהלך רטורי מודגש יוצרת המשנה מתח סביב היקף האיסור ההולך ומתפשט, ופתרונו מגיע בסופה של המשנה באמצעות הביטול. קלות הביטול, נטילת מקל, שרביט או עלה, עומדת בניגוד חריף להיקף האיסור. ביטול עבודה זרה על ידי הנכרי מהווה אפוא פתרון קל להפקעת האיסור המרחף על עבודה זרה ועל משמשיה. באותה מסגרת ומתוך אותה מגמה מוצג ביטול עבודה זרה בחלקה האחרון של היחידה, בראש פרק ד. תחילה מוצגים מקרים שבהם נאסר כל מה שסביב העבודה הזרה, כלומר משמשי עבודה זרה, ולאחר מכן מסכמת המשנה את היחידה במספר משניות הדנות בביטול עבודה זרה על ידי הנכרי, ובהן ההלכה הקובעת ש"ביטול עבודה זרה ביטול משמשיה" (ד, ד-ז). כפי שמשמשי העבודה זרה נאסרים בעקבות שייכותם לעבודה זרה, כך הם גם מתבטלים בעקבותיה. המשנה מציגה בפנינו יחידה ערוכה המציגה את האיסור הנוצר בעקבות נוכחות עבודה זרה, ואת פתרונה של בעיה זו בדרך של "ביטול עבודה זרה". כאן המקום לשאול מהו יסודו של דין מחודש זה, המתיר ליהודי ליהנות מן העבודה הזרה בעקבות פעולתו של הגוי? מספר הסברים הוצעו לכיזור דין "ביטול עבודה זרה", שבהם שוחזר יחסו של הנכרי כלפי פולחנו.

1. הפקעת ממשות העבודה הזרה בתאולוגיה הרבנית

במאמר שמוקדש לביטויים "עבודה זרה" ו"ביטול עבודה זרה" מצביע נעם זהר

8 ר' אליעזר סבור שניתן להתיר את התערובת על ידי הוצאת האיסור מתוכה. זאת באמצעות פדיון האיסור בכסף שיספח אליו את האיסור, והולכת הכסף לים המלח. פתרון ההולכה לים המלח מתקבל בתחילת הפרק אך נדחה על ידי חכמים כאן. כאמור (לעיל הערה 1), במשנה ג מופיעה מחלוקת על האפשרות לשחוק ולזרות לרוח או לזרוק לים, ואפשרות זו נדחת לטובת הולכה לים המלח. בסוף הפרק, בעניין אשירה, מובא מצב קיצוני יותר שבו אפילו הולכה לים המלח אינה מונעת את האיסור. הרי האשרה כבר השפיעה על סביבתה ואסרה את הפת, ואין אפשרות מעשית להוליך אותה עצמה לים המלח (כמו כן, בניגוד לרווח ממסחר עם עבודה זרה שאותו ניתן להוליך לים המלח [תוספתא ג, יט; ו, ב], לא ניתן להמיר לממון את האיסור שבכיכרות). ביטוי נוסף לחשש הקיצוני במצב זה עולה גם מן הדיון בירושלמי על המשנה (ג, טו [מג ע"ד]). התלמוד בוחן מדוע אין למכור לנכרי את הכול חוץ מדמי האיסור, כפי שמוכר במקרה של יין נסך. ר' חגי מסביר שפתרון זה אינו מתאים במקרים שבהם הסחורה עלולה לשוב אל היהודי. אם כן, החשש לאיסור הוא ללא גבול, וגם העברתו לנכרי אינה מוציאת מחוץ לתחום.

על דרכם של החכמים לערער על ממשותה של העבודה זרה באמצעות הביטויים הלשוניים המשמשים לתיאורה.⁹ על יסוד תאולוגיה רבנית, שאינה מכירה בקיומו של שום אל מלבד אלוהי ישראל, הוחלף התואר המקראי "אלוהים אחרים" – המלמד על נוכחות של אלים נוספים – במינוח הניטראלי "עבודה זרה", המתאר את הנעבד באמצעות יחסם של העובדים אותו. על פי גישה זו, התוחמת את העבודה הזרה לתפיסתם של עובדיה ולטעותם, שינוי בתודעתם של העובדים מפקיעה מאליה את מעמדו של הדבר הנעבד, שהרי אין לו כל קיום מחוץ לתודעה זו. לפי טענת זהר, התאולוגיה של החכמים תוחמת את קיומה של העבודה הזרה לתודעת עובדיה בלבד, ומתוך כך נגזרות הלכות "ביטול עבודה זרה" המקלות. על פי הלכה זו ניתן להתיר את הצלם ואת משמשיו על סמך פעולה סמלית של הגוי בלבד, השובר חלק מן הצלם, מאחר שבכך הוא מצהיר על דחיית הפסל כפולחן, ומתוך כך, בעיני החכמים, הופקע מעמדה של העבודה הזרה, שהוסרה מתודעתו של העובד אותה.

לכאורה ניתוחו של זהר מספק הסבר סדור לשינוי הקיצוני שחל ביחס לעבודה זרה, מן הדרישה המקראית לפגוע באלוהים האחרים המאיימים על ייחוד ה', עד לעמדה התנאית התוחמת את המאבק נגד האלים האחרים למעשהו של הגוי, הנדרש רק להצהיר שאינו מקבל על עצמו את העבודה הזרה. הסבר זה מבוסס על הטענה כי שינוי בתאולוגיה היהודית, מן המקרא לחז"ל, גרר גם שינוי התייחסות הלכה למעשה כלפי העבודה הזרה. עם זאת, הסבר זה, הרואה בתאולוגיה של החכמים את נקודת המוצא לעיצוב ההלכה, מתעלם מן הנקודה הייחודית להלכות "ביטול עבודה זרה".

נשים לב למקרה הבא: נכרי עומד למסור פסל לידי יהודי, והלה מבקש ממנו לפגום בפסל (למשל, להוריד את ראש אזנו) כדי שהיהודי יוכל להשתמש בפסל זה. מבחינתו של היהודי לפסל אין כל ערך מעבר למה שהנכרי מייחס לו, ולפיכך די לו בפעולת הביזוי שהגוי עושה. עם זאת, פעולה זו בהכרח תלויה במשמעות שמייחס לה הנכרי שמבצע אותה. האם עבורו יש מובן כלשהו לפעולה זו שהוגדרה עבורו בהלכה היהודית? האם הוא עצמו רואה בכך מעשה המפקיע את מעמדו הדתי של הצלם? לפי הסברו של זהר נוצר כאן מצב פרדוקסלי. על יסוד תאולוגיה רבנית נוצרה האפשרות להפקיע את מעמדו של הצלם באמצעות פעולת ביטול, אך פעולה זו תלויה בשינוי בתודעתו של הגוי, כפי שמייחס לו היהודי. במילים אחרות, הביטול בהכרח תלוי בתמונת עולמו של הנכרי ובאופן שבו הוא סבור שפעולתו משפיעה על קיומו של האל. האם בהכרח תמונת עולמו של הנכרי

9 ז' זהר, "עבודה זרה וביטולה", סידרא, יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 63-77.

עולה בקנה אחד עם התאולוגיה הרבנית, המגדירה את מעמדו של הפסל בהתאם לתודעתו של מי שעובד אותה?
 במפגש הנוצר בין היהודי והנכרי במסגרת ביטול עבודה זרה מעוצבת הלכה הנגזרת מתודעתו המשוערת של הנכרי. האם ניתן להציע הסבר המבוסס על תמונת עולמו הממשית?

2. זלזול פגאני באילנות

אכן, כיוון אחר להסבר הלכות "ביטול עבודה זרה" מבוסס על תמונת העולם הפגאנית הממשית בת הזמן, ועל מעמדה ההיסטורי של הפגאניות בקרב החברה הנכרית. זוהי הגישה העומדת במידה רבה בתשתית מאמרו הגדול של אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית". בנוסף לצורך הכלכלי שהוביל יהודים לעסוק במסחר ובאומנות הקשורים לעבודה זרה ולמשמשיה,¹⁰ משלב אורבך את היחס המזלזל של הנכרים עצמם כלפי העבודה הזרה כנימוק מרכזי להקלות בתחום זה. בניגוד לספרות בית שני, "הכירו אחרוני התנאים בסוף המאה השנייה וכן האמוראים של המאה השלישית נכרים שפקפקו בממשותם של הפסילים. מהם שהמשיכו לעבדם שכן 'מנהג אבותיהם בידיהם', ומהם שקלטו משהו מהלך רוחם של פילוסופים [...] לדבריהם, אין עבודת הפסילים מכוונת לצורות אלא למה שהן מסמלות". בהתאם לכך "ידיעה זו, שאף הגויים היו סבורים שאין כוח וכושר לפסילים, שימשה בידי האומנים היהודים טענת יסוד בלימוד זכות על התעסקותם ומקצועם".¹¹ גם האפשרות לבטל עבודה זרה מבוססת, לדעת אורבך, על היענות לצורך הכלכלי לצד הכרת העמדה הנכרית. "בתוך המחנה תש כוחו של היצר הרע של עבודה זרה, וגם בעולמה של הסביבה הנכרית נתרופפה בהרבה השפעתה. עובדה היא שנכרים רבים השתמשו בפסיליהם וצורותיהם לנוי בלבד, ומוכנים היו לבטלם בשעת הצורך".¹²

ההנחה שהשימוש שהנכרים עשו בפסילים לנוי מהווה יסוד להלכות "ביטול

10 ניתוחו של אורבך ממוקד ברובו בחשיפת ההקשר הכלכלי המנהיר, לדעתו, את החידושים ההלכתיים בתחום זה. גישתו גוזרת את התמונה ההיסטורית-חברתית ישירות מפרטי ההלכה. חוקרים אחרים הסתייגו ממתודה זו. בלידשטיין (לעיל הערה 5), עמ' 27, מעדיף תיאור התפתחות מושגית פנימית, ובדרך זו צועדת גם הייז המנתחת את הדיונים התלמודיים ומוצאת שההתייחסות למצבים שונים של מסחר הם תוצר של הריאליטיקה התלמודית ולא של המצב ההיסטורי. ראו: C.E. Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds: Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avoda Zara*, New York 1997, pp. 57-63

11 אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 143.

12 שם, עמ' 155.

עבודה זרה", הפכה לנקודת מפתח בהסברה של כריסטין הייז.¹³ לדעתה, במסגרת התרבותית שבה לפסלים ולצלמים לא היה כל מעמד דתי, והם שימשו במידה רבה כקישוט, לא היה טעם להילחם באלילות, ולפיכך מסקנתם של החכמים שניתן להתיר פסלים שבוטלו היא מתבקשת. לדבריה, הלכה זו היא יישום סביר של הדרישה המקראית במציאות שבה הפסלים משוללים כל מעמד דתי. אם כן, ההקלה בהלכות עבודה זרה נוצרה בעקבות התרשמותם של החכמים שעובדי העבודה הזרה עצמם אינם מתייחסים ברצינות לאליליהם, והם סוחרים בהם¹⁴ ומשתמשים בהם כקישוט. בהלך חשיבה זה של הנכרים בני התקופה אין כל טעם להיאבק וניתן להקל במקרה שהם ביטלו את העבודה הזרה.

למרות דברי אורבך, והייז בעקבותיו, קיים קושי ניכר למתוח קו ישיר בין היחס המזלזל של הנכרים באליליהם ובין הלכות ביטול עבודה זרה. מצד אחד, האפשרות לביטול עבודה זרה על פי ההלכה התנאית אינה מוגבלת לסוג מסוים של חפצים המשמשים לנוי. גם דברים ששימשו לעבודה זרה גמורה עשויים לשנות את מעמדם, אם הם בוטלו. לפיכך ההקשר הקישוטי כלל אינו משחק תפקיד במהלך זה, והוא אינו יכול להוות נימוק להפקעת המעמד מן הפסל, ששימש עד עתה לפולחן. מצד שני, המקורות שאמנם מצביעים על ראיית הפסל כקישוט¹⁵ אינם עוסקים בביטול. השאלה אפוא נותרת בעינה: מניין נובעת התפיסה ששינוי ביחסו של הנכרי כלפי מה ששימש כפולחן מפקיעו ממעמדו?

ג. "ביטול צלמים" – פרקטיקה מוכרת בעולם הרומי

את מגמתם של החכמים בהקלותיהם בהלכות עבודה זרה אכן ניתן לקשור להלכי רוח רווחים מן העולם היווני-רומי, אך כדי לזהותם יש לעמוד על ההקשר הראלי

13 הייז, (לעיל הע' 10), עמ' 62.

14 טענות חריפות ביותר נגד הזלזול של עובדי העבודה הזרה באלוהיהם, המתבטאות בעיקר בשימוש המסחרי, מופיעות אצל טרטוליאנוס, (ראו Arbesmann, Tertullian, *Apology*, 13 [R. et al. (trans.), *Tertullian – Apologetical Works and Minicius Felix – Octavius*, Washington 1950], pp. 43-45). בדבריו הוא מתייחס הן לפסילים הביתיים (lares) הן לאלים הציבוריים המשולבים במסגרת מכרזים לגביית מסי שוק.

15 הבבלי בדף מא ע"א מביא את דברי רבה המבחין בין צלמים של כרכים וצלמים של כפרים ומפרש את ההבחנה על יסוד ההבדל בין נוי ובין פולחן. קטגוריה זו אינה מופיעה בירושלמי המקביל המבחין בין פסלים שונים של הקיסר (שעליו מדובר במשנה ג, א), ונראה שהשימוש בקטגוריה זו מבוסס על משנת המרחץ של אפרודיטי יותר מאשר על האופן שבו התייחסו בארץ ישראל לפסלים אלה. הסתייגות מעצם השימוש במושג של "נוי" להבחנה בין סוגים שונים של צלמים מוצגת אצל Y. Z. Eliav, "Viewing the Sculptural Environment: Shaping the Second Commandment", in: P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and the Graeco Roman Culture*, vol. 3 (TSAJ, 93), Tübingen 2002, pp. 411-434

הספציפי של מעשה "ביטול העבודה הזרה" שמתוכו ניתן לעמוד על מאפיינים מרכזיים של התפיסה הפגאנית הרווחת. בניגוד להסברים הקודמים, נקודת המוצא להבנת הלכה זו אינה נעוצה בהשוואה כללית של הלכי הרוח ולא בניסיון לשחזר את תודעתו של הנכרי מנקודת מבט יהודית, אלא בהצבעה על האירוע הראלי המשקף נורמה זו, ושמשמעותו הציבורית ידועה וקבועה.
המשנה (ד, ה) מגדירה את ביטול העבודה הזרה באופן זה:

כיצד מבטלה?

קטע ראש אזנה ראש חוטמה ראש אצבעה פחסה אף על פי שלא חיסרה בטלה.

רקק בפניה הישתין בפניה גררה זרק בה את הצואה הרי זו אינה בטילה מכרה או מישכנה, רבי אומר ביטול וחכמים אומרים לא ביטול.

המשנה מבחינה בין שני סוגי פעולות: פגימה של פני הצלם וביזוי הצלם.¹⁶ באופן עקרוני ומעיקר הדין, רק פעולה ישירה של פגיעה בצלם מבטלת אותו. אמנם בשלב הבא דנים תנאים אחרונים האם גם מכירה או משכון נכנסים לגדר ביטול, אך מן ההשוואה לתוספתא עולה שהפעולה הבסיסית שנידונה בדור שלפני רבי התייחסה לפגיעה הפיזית והדרכים השונות לבצעה. "כיצד מבטלה? ר' מאיר אומר עד שיכה בקורנס ויחבל. ר' שמעון אומר אפילו דחאה וסטרנה ונפלה הרי זו בטילה".¹⁷ התנאים דנים בשתי הדרכים לפגום את פני הפסל, בקורנס ובהפלה. דרכים אחרות לביטול נתוספו בשלב מאוחר יותר.¹⁸

הגדרת "ביטול" הממוקדת בפגיעה באיברי הפנים חופפת במישורין פרקטיקה רווחת מן העולם הרומי הקרויה בספרות המחקר (אך לא נקראה כך בעת העתיקה):

16 הבחנה זו אינה עולה בקנה אחד עם גישתו של זהר המנתח הלכה זו על רקע התפיסה שגילוי דעתו של הנכרי מפקיעה את מעמדו והיא מתמקדת בביטוי הכוונה של הפועל. קשה להצדיק, לפי שיטה זו, את ההבדל בין פגימה ובין ביטויים חמורים לא פחות של זלזול ופגיעה.

17 נוסח התוספתא מופיע כאן על פי כתב יד ערפורט, הנהיר שבין עדי הנוסח בעניין זה, למעט תיקון המילה "ויאכל" ל"ויחבל" (שהוא שיבוש גרפי ברור) בהתאמה לכתב יד וינה, המשובש בשאר חלקי המשפט: "כיצד מבטלה ר' מאיר או' עד שזכה בקורנה ויחבל ר' שמעון או' אפי' רואה סטרנה ונפלה הרי זו בטילה".

18 בלידשטיין (לעיל הערה 5), עמ' 11-15 מצביע על תהליך ההרחבה של הגדרת הביטול. יש לשים לב שהעובדה שהדיון סביב המכירה מופיע רק בשלב שני של התפתחות הלכה זו מקשה על טענתו של אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 151, שלפיה "האפשרות של ביטול עבודה זרה על ידי גוי היה בה משום פתיחת פתח להקלות מרובות בחיי הכלכלה והמשא ומתן עם הנכרים. יש להניח שהשגתה של מטרה זו היתה טבועה ביסודה של ההלכה המקלה". על ההרחבה של התנאים מפגימה למכירה ראו להלן הערה 65.

19. *damnatio memoriae*. הליך זה נועד לבטל את זכרו של קיסר שנוא לאחר מותו, כאשר פגעו בראשי איבריו או שהחליפו את ראשו בראשו של קיסר אחר.²⁰ הפגיעה הסמלית בפסל נתפסה כהשמדה של הייצוג שלו והסופרים הרומים אף מייחסים כאב, דם והרג לדמויות המיוצגות בצלמים. מהלך זה נעשה לא רק כתגובה עממית ספונטנית אלא אף עוגן כמדיניות פוליטית מאורגנת במסגרת החלטת הסנאט, שגם הסיר את שמו מכתובות ומסמכים רשמיים.²¹ הדמויות הפגומות הוחלפו, אוחסנו או ששימשו כחומר ריצוף. דוגמאות ראשונות ל-*damnatio memoriae* מוכרות לנו מן המאה הראשונה, בדמויותיהם הראוותניות של קליגולה,²² נירון ודומיטיאנוס.

כך למשל מתאר סוטוניוס את שהתרחש לאחר מות דומיטיאנוס:

את השמועה בדבר הירצחו קיבל העם בשוויון נפש והצבא במרירות, וביקש מיד להכריזו כ"אלוהי", והיה מוכן אפילו לנקום את דמו, אלמלא חסרו לו

- 19 סקירה מפורטת של התופעה על היבטיה ההיסטוריים והארכיאולוגיים מצויה אצל E. R. Varner, *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Brill 2004. כפי שורנר מדגיש (עמ' 3): "The sensory organs comprising the eyes, nose, mouth and ears were specific targets of the attacks on sculpted portraits".
- 20 הפגיעה בראש אפשרה שימוש בשאר הגוף, תוך החלפת הראש ותיקונו בלבד. על מדיניות ההתאמה של הפסלים לקיסרים החדשים, ראו D. E. E. Kleiner, *Roman Sculpture*, New Haven 1992, pp. 13-14. מעבר לכך, החלפת הראש בלבד שימשה לא רק מטרה פרקטית אלא גם תפקיד בסימול עליונותו של המנהיג הטוב. כך עולה מדברי היירונימוס בפירושו לחבקוק ג, 14 (*Patrologia Latinae*, vol. 25, p. 1329). ורנר (לעיל הערה 19), עמ' 4-5, סוקר את שינויי המגמה במאות השנייה והשלישית בכל הנוגע לשימוש משני בראשי הקיסרים המורחים לשם פיסול ראשי הקיסרים החדשים. לדבריו במאות אלה מיעטו לעצב מחדש ראשים אלה, והם רק הוסרו פגועים (משל המבוסס על פיסול מחדש של ראש הפסל עם התחלפות הקיסר מצוי בויקרא רבה כג, יב [מהדורת מרגליות, עמ' תקמו]).
- 21 לסקירת תפקידה הפוליטי של ההשכחה בתרבות השלטונית הרומית, ראו H. I. Flower, *The Art of Forgetting: Disgrace and Oblivion in Roman Political Culture*, Chapel Hill 2006.
- 22 כלפי זכרו השנוא של גאיוס קליגולה מרווח קאסיוס דיו (Cary, LCL, London and New York 1961, vol. 8] LX, 4.5-6), שקלאוריוס מנע את קבלתה של החלטה רשמית נגדו בסנאט, אך הוא העלים את כל פסליו בן לילה, ומחק את שמו מרשימת הקיסרים. ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה², ירושלים תשנ"ג, סדר נשים, עמ' 740, זיהה את *damnatio memoriae* נגד גאיוס בספרות התנאית. בסוטה יג, ו (עמ' 232) שנינו "שמעון הצדיק שמע דבר מבית קדש הקדשים בטילת עבירתא די אמר סנאה לאיתאה להיכלא ונהרג גסקלגס". על פי הסכוליון למגילת תענית (כב שבט) שבו נכתב, "מיד נטל את הצלמים ונתנם לישראל וגררום", הציע ליברמן שהפולחן בוטל לאחר שזכרו של גאיוס אבד על ידי גרירתו. עם זאת, כבר הראתה ו' נעם, מגילת תענית, ירושלים תשס"ד, עמ' 290 שתיאור זה בסכוליון הוא תוצר של עיבוד, ואינו משקף את האירוע ההיסטורי.

מנהיגים לכך. הסינאט לעומת זאת נתמלא שמחה גדולה כל כך שמיהרו למלא את הקוריה ושם לא התאפקו מלגדף את המת בקריאות בוז מלאות מרירות, ולא עוד אלא שציוו להביא סולמות ולהוריד לעיניהם את מגיניו ופסליו ולנפצם בו במקום. לבסוף החליטו למחוק את שמו מן הכתובות בכל מקום ולמחות כל זכר לו.²³

תיאור חי של דרך הפגיעה בפסליו של דומיטיאנוס מצוי אצל פליניוס הצעיר "היה לנו התענוג להשליך את הדיוקנאות הגאים לרצפה, להכות בהם בחרב ולתקוף אותם בגרון, כאילו דם וצער עשויים להתעורר בכל מכה. שמחתנו היתה ללא מעצורים, כולם חיפשו דרך לנקום בצפייה בגופות המושחתות, איברים מבוקעים לחתיכות, ולבסוף הדיוקן המפחיד נזרק לאש ונמס".²⁴

עם התערערות השלטון, מסופה של המאה השנייה, לאחר מותו של מרקוס אורליוס והמעבר לתקופת משבר הקיסרות והשושלת הסוורית, הפגיעה בזכרם של הקיסרים המודחים הפכה לתופעה קבועה. על תופעה זו אנו למדים מן הספרות ההיסטורית בת התקופה. כך ניתן להתרשם מעוצמת התגובה לאחר מותו של קומודוס, "יימחק זכרו של הרוצח והגלדיאטור! יוסרו פסליו של הרוצח והגלדיאטור!" ואכן, פסליו נהרסו והוסרו ושמו נמחק מן הכתובות.²⁵ גם הממצא הארכיאולוגי חושף את היקפה של התופעה כלפי כל אחד מן הקיסרים בדמותם של הצלמים הפגומים. על פי סקירתו של ורנר,²⁶ נוהג זה שהתקיים לאורך המאות הראשונות, הגיע לשיאו בתקופה הסוורית ומתקופה זו אנו עדים לעיקר הממצא הארכיאולוגי.

אם כן, כאשר הציגו החכמים לקראת סוף התקופה התנאית את האפשרות לבטל עבודה זרה, הם לא עיצבו נורמה הלכתית חדשה שהוחלה על הנכרים אלא הם הצביעו על הפרקטיקה שהייתה נפוצה סביבם כלפי צלמי הקיסרים.²⁷ החכמים

23 סויטוניוס, חיי דומיטיאנוס, סע' 23 (סויטוניוס, חיי שנים עשר הקיסרים [תרגם מרומית א' שור], תל אביב תשי"ט, עמ' 274).

24 Plinius Secundus, *Panegyricus* 52.4–5 (B. Radice, [trans.] *LCL*, London and Cambridge 1969, vol. 2). בשבח לטריאנוס הוא מבדיל בין דרכיהם של שני הקיסרים להתייחס למעמד האלוהי. דומיטיאנוס ייחס אלוהות לעצמו (כמו גאיוס לפניו) ודחה את שאר האלים מפניו ואילו טריאנוס נזהר מערעור מעמדם של שאר האלים.

25 *Scriptores Historia Augustae*, Commodus 19.1–20.5, (D. Magie [trans.], *LCL*, Cambridge and London 1924, vol. 1). ישנו דמיון רב בין קומודוס ובין קודמיו, קליגולה ודומיטיאנוס, שדרישתם לכבוד אלים הביאה עליהם את חורבנם.

26 ורנר (לעיל הערה 19), עמ' 156 ואילך.

27 עניין ההשתנה לפני פסל הקיסר מדגים את התלות בנוהג הממשי כלפי פסלי הקיסר. השתנה ליד פסל קיסר נחשבה למעשה חמור שעונשו מיתה (*Scriptores Historia Augustae*, Caracalla).

הכירו את הנוהג לפגוע בכל מה שנושא את זכר הקיסר תוך העדפת שליט אחר תחתיו והגדירו זאת כ"ביטול עבודה זרה". על פי המשנה, הפגיעה בפסל הקיסר אינה מתפרשת רק בהקשר פוליטי, אלא היא נתפסת כפעולה בעלת משמעות דתית – מעמדו של הקיסר כאל פוקע. במסגרת פולחני הקיסר, שהיו מוכרים היטב לתנאים, מוצגת האפשרות לבטל את מעמדו הקודם של מי שנחשב לאל. לפיכך, הנוהג המוכר כלפי הקיסרים, שפוגמים בראשי איבריהם, מיושם במשנה גם כלפי המקרה של אשרה, ששוכרים ענף מענפיה. רק על יסוד אנלוגיה לפרקטיקה המוכרת מתחום פולחן הקיסר, ניתן להסביר את יצירתה של ההלכה המפתיעה שבה נחשבת שבירת ענף כביטול הפולחן כולו.²⁸

מרכזיות פולחן הקיסר בעיצוב הלכות "ביטול עבודה זרה" עולה גם מן ההלכה החותמת את אוסף הלכות הביטול (ד, ד-ו): "בומסיות של מלכים הרי אילו מותרים מפני שמעמידן אותו בשעת שהמלכים עוברין". המזבחות (βωμῶς) שהוצבו עבור פולחן הקיסרים הם תופעה מוכרת ונפוצה.²⁹ מזבחות אלה שימשו להקרבת קרבנות לכבוד הקיסר בזמן שהתקיימה תהלוכה בהשתתפות כל בני העיר. תהלוכה זו, שעוצבה בדיוק כמו טקסים דתיים לכבוד האלים, הונחתה על ידי הכוהנים שנשאו את דמויות הקיסר.³⁰ במסגרת זו נדרשו אנשי העיר להכין מזבחות מיוחדים שהוקדשו לקיסר ועוצבו לשם מטרה זו.³¹ בניגוד לפרשנות שלפיה הבומסיות שימשו לפולחן אל אחר בזמן התהלוכה, יש לפרש משנה זה כמתייחסת ישירות

5.7. עם זאת, אין בפעולה זו כל אלמנט המבטל את זיכרון הקיסר. רק טשטוש דמותו, כמו גם שמו מן הכתובות, מוביל למטרה זו.

28 עצים אכן שימשו לפולחן כפי שמעידה המשנה עצמה (ג, ז): "מעשה בצידן באילן שהיו עוברין אותו", ובעקירתם היה מימד של מלחמה בפגניות, ראו R. L. Fox, *Pagans and Christians*, New York 1987, pp. 43-45. עם זאת, התיאור במשנה אינו מובן אלא כיצירה הלכתית תאורטית המיישמת את העקרונות המוכרים מביטול הפולחן.

29 תופעה זו תוארה על ידי S. R. F. Price, *Rituals and Power*, Cambridge 1984, pp. 109-112.

30 יש להרהר בלשון "בשעת שהמלכים עוברים". לכאורה, מדובר כאן במקום שבו הקיסר עצמו עובר ולכבודו מוקמות המזבחות, אך שמה נאמר שלא מדובר במלכים עצמם אלא דמויות המלכים, שהיו חלק קבוע מטקסים אלה?

31 בהלכות הביטול שבתוספתא מופיעה הלכה המציגה עמדה מחמירה ביחס לבומסיות של מלכים. "במסיות שהעמידו מלכין בשעת השמד אע"פ שעבר השמד הרי אילו אסורות" (ה, ו, ע"פ כת"י וינה ודפו"ר). החמרה זו יכולה להתבאר על רקע מגמתו של ארדיאנוס שבתקופת השמד פיתח את פולחן הקיסר לכדי זהות עם פולחן ואוס מתוך מגמה לאחד את העולם היווני תחת פולחן זה. כתוצאה מכך הוקמו מזבחות רבים ביותר לכבודו. על כך, ראו A. S. Benjamin, "The Alters of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program", *Hesperia*, 32 (1963), pp. 57-86.

לפולחן הקיסר, והיא מלמדת כי מזבחות פרטיים אלו, שלא היה להם שימוש קבוע לפולחן, מותרים.³²

למעשה, כפי שכבר צוין במחקר, פולחן הקיסר לא מצוי רק ברקע הלכות ביטול עבודה זרה, אלא הוא משוקע בהיבטים נוספים של הפולחן הנידונים במסכת. המשנה בראש המסכת מתמקדת בחגים הקשורים לקיסר. יתרה מזו, היחידה העוסקת באיסור הצלם ומסתיימת בהתייחסות למזבחות שנבנו לכבוד הקיסר גם פותחת בדיון המתפרש ככל הנראה ביחס לצלמי הקיסר ומאפייניהם (ג, א).³³ פולחן הקיסר מהווה אפוא מסגרת לכל היחידה, הפותחת בצלמים ומסיימת בפולחן. אם כן, למרות מרכזיותו של פולחן זה, מנגנון מוכר יצר את האפשרות לביטולו. מציאות זו מנוגדת לטענת אורבך, שכל ההקלות אינן חלות ביחס לפולחן הקיסרים, שבו לא הקלו ראש. להבנתו, בעניין זה ראו חכמים להחמיר, שהרי לגבי פולחן הקיסר, "לא יכלו ולא רצו לטעון את הטענה שאין בהם ממש, או להסתייע באמתלה של ביטול".³⁴ אך מסתבר שהמשנה ששילבה את האיסורים על הנאה מפולחן הקיסר לא הבדילה בין פולחן זה ובין פולחן האלים המסורתיים

32 רש"י על בבלי, עבודה זרה נג ע"ב, ד"ה "בימוסיות" מפרש שהמלך מעמיד על הבימוס עבודה זרה. בהקשר זה מעניינת פרשנותו של הרמב"ם שפירש את המשנה בניגוד לבבלי. לפי פרשנותו, כל פעם שהתחלף ("עבר") הקיסר, התחלף הבימוס שהוא העמיד לו, ולכן הם בטלו ממעמדם כעבודה זרה. ואף שפירוש הרמב"ם אינו קולע לפשוטה של משנה הוא מציב נכונה את החלפת הקיסר כהיבט המכונן של דין ביטול עבודה זרה.

33 כבר אמוראים ראשונים הסבירו את הייצוגים השונים המופיעים במשנה, מקל ציפור או כדור, כמתייחסים ל"אנדרטאות של מלכים", ראו אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 157-158. עצם הצורך להגדיר מה הופך פסל של קיסר לפולחן משקף את המציאות המוכרת בסביבה הרומית שבה קיים טווח רחב של שימושים לפסלי הקיסר, ומעמדם נקבע בהתאם למגוון פרמטרים: מקומם, גודלם, לבושם והייצוגים שיוחסו להם (ראו להלן הערה 40). אמנם גם פסלים פגאניים של אלים מקומיים החזיקו בידם סמלים דומים, אך אין בכך כדי להפריך את ההנחה שהמשנה עוסקת בהגדרת מגוון צלמי הקיסר במשנה. זו גם עמדת M. Hadas-Lebel, "La paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain", *ANRW*, II 19.2 (1979), pp. 422-426. אמנם אליאב (לעיל הערה 15), עמ' 423 הערה 47, (וכן ראו עמ' 429) סבור שפרמטרים להבחנה בין סוגים שונים של צלמים התקיימו גם ביחס לדמויות האלים הקלאסיים, אך הטקסט מקיקרו שהוא מביא אינו מוכיח דבריו, באשר הוא רק מציין שניתן להבדיל בין אלים שונים, כפי שמבחינים בין אנשים – על פי מראם, גילם ולבושם.

34 אורבך (לעיל הערה 3), עמ' 159. ההבחנה בין שאר האלילים ובין פולחן הקיסר מופיעה אצל אורבך בעקבות H. Blaufuss, *Götter, Bilder und Symbole nach den Trakteten über fremden Dienst*, Nürnberg 1910, pp. 12. בלאופוס מצביע על ההבדל המפתיע בין האלילים שבהם מצוין שימוש משני ובין פסלי הקיסר שלא מצינו בהם שימוש משני. בלאופוס מייחס הבדל מציאותי זה לעובדה שאף נכרי לא היה מוכן לפגוע בכבוד הקיסר עבור היהודי מחשש להאשמה בבגידה (maiestas).

לעניין ביטול האיסור. יתרה מזו, הפתרון של "ביטול עבודה זרה" משתלב בראש ובראשונה במסגרת פולחן הקיסר וממנו הוא הורחב לפולחנים נוספים.³⁵

ד. תפיסת האלילות לאור פולחן הקיסר

האם הפרשנות הניתנת במשנה לפגיעה בצלמי הקיסר, עולה בקנה אחד עם מה שמצוי בסביבה הפגאנית? האם אמנם יש מקום להשוואה בין הורדת קיסר ממעמדו ובין הפקעת מעמדו של אל מסורתי, על ידי פגיעה בצלמו? לשון אחר, האם אין מקום לפרש כי הפגיעה בצלמי האלים נועדה רק לנתק את הזיקה בינם ובין האלוהות, ואין לראות בכך הורדת האל ממעמדו על פי המודל הפוליטי הקיסרי?

בסעיף זה נבקש להראות כי התפיסה העולה מתוך המשנה, ורואה בפולחן הקיסר נקודת מוצא לכירור היחס כלפי כלל האלים, שנויה בכתיבתם של סופרים פגאניים ומשולשת בספרות האפולוגטית הנוצרית. כל המקורות הללו, שאותם נסקור בסמוך, מצטרפים לתמונה עקיבה שלפיה השינויים במעמדו האלוהי של הקיסר, כלפי מעלה וכלפי למטה, משקפים תמונת עולם כללית שבה מעמדם של האלים מעוצב מחדש בהתאם ליחסם של בני האדם. אך כבר בתחום הספרות התנאית אנו מוצאים ביטוי קרוב לתפיסה זו. משל מוכר המופיע במכילתא דר' ישמעאל, הקושר בין איסור רצח ובין הדיבר הראשון "אני ה' אלהיך" מציג ישירות את הפרקטיקה של ה־*damnatio*:

מלמד שכל מי ששופך דם מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה והעמיד לו איקונות ועשה לו צלמים וטבעו לו מטבעות; לאחר זמן כפו לו איקונותיו שברו לו צלמיו ובטלו לו מטבעותיו ומיעטו בדמותו של מלך; כך כל מי שהוא שופך דמים, מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך, שנ' שופך דם האדם וגו' כי בצלם אלהים עשה את האדם.³⁶

לכאורה מקור זה מייחס למעשה משמעות מרוככת. הוא אינו רואה בכך "ביטול"

35 על פי טענתו של י' ידין, הממצאים מימי בר כוכבא במערת האגרות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 46, ישנה עדות ארכיאולוגית ליישום דין ביטול עבודה זרה בכלים שנמצאו במערות ונשאו את דמויות האלים. הפרצופים על כלים אלה נמחקו או נישופו, ולעתים ניכר כי שאר התבליט לא ניזוק. ידין מניח שהדמויות בוטלו על ידי נכרים, אך שחזורו מפקפק, שהרי הממצא הארכיאולוגי תואם הרבה יותר את המשנה העוסקת בצורות שעל גבי הצלמים (ג, ג), ואינו עניין לביטול עבודה זרה.

36 מכילתא דר' ישמעאל, בחודש ח (מהדורת הרוויץ, עמ' 233).

אלא רק "מיעוט דמותו" של הקיסר. עם זאת, כפי שהראה יאיר לורברבוים, המשל מבוסס לא רק על היכרות עם פולחן הקיסר אלא על התפיסה שהיבט מסוים של האלוהי תלוי בייצוגו בצלמים. המדרש משווה בין צלמי הקיסר ובין האדם שהוא צלם האל. כלפי שניהם, פגיעה בייצוג פוגעת בהם עצמם ודמותם מתמעטת. אם כן, חז"ל מנצלים את הזיקה המוכרת בין פולחן הקיסר המותנה בנוכחות צלמיו ובין היחס לאלים אחרים, אך אנו עומדים על מלוא המשמעות של זיקה זו מתוך הספרות הפגאנית והנוצרית.³⁷

פעולת ה-damnatio, שבה מאבדים את זכרו של הקיסר, היא הפעולה המנוגדת ל-consecratio,³⁸ משמע, הקדשתו של הקיסר למעמד אל. ברומא, פולחן הקיסר החל רק לאחר מותו של הקיסר, והחלטת הסנאט הכריעה את גורלו לכאן או לכאן. במזרח היווני, בעקבות מסורת פולחן המלכים, הקיסר זכה במעמדו האלוהי עוד בחייו ושולב במישרין לתוך השפה הדתית. לפיכך, בביטול מעמדו של הקיסר לאחר מותו תוך העדפה של יריב פוליטי, היה משום סילוק מן המעמד שהוא כבר זכה לו כאל.³⁹

הפיכת הקיסר לאל לא נתפסה בעיני הרומאים והיוונים כמעשה פוליטי-חיצוני בלבד, הנפרד מן התודעה הדתית, ושסממניו הפולחניים רק נועדו לעטר את זכרו של הקיסר. להפך, אלוהותו של הקיסר זכתה למעמד מכונן בתודעה הדתית, והיא אשר מילאה את היחס לאלים האחרים בתוכן מוגדר.⁴⁰ כך למשל ניתן לראות בדבריו של פליניוס הזקן.⁴¹ לאחר שהוא דוחה את ייחוס האלוהות לאינספור גופים ומושגים, הוא מגדיר בפשטות "לסייע לאדם משמעו להיות

37 י' לורברבוים, צלם אלוהים, ירושלים ותל אביב תשס"ד, עמ' 301-304.

38 ורנר (לעיל הערה 19) עמ' 6; G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981, pp. 96-98; I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford 2002, p. 287

39 S. R. F. Price, "God and Emperor in Roman Imperial Cult", *JHS*, 104 (1984), pp. 79-95

40 כמובן שהתמונה הראלית של הפולחן, מעבר לקווים היסודיים המשותפים בין קיסרים ואלים, היא מורכבת ביותר, כפי שמעמידנו פרייס בחיבורו המפורט (ריטואלים, לעיל הערה 29). פרייס מצביע על השתלבותו של פולחן הקיסר בכל הרמות של החיים הדתיים. עם זאת, הוא מרגיש את הרציפות הקיימת בין ההיבטים היום יומיים והפולחניים שניתן להבחין ביניהם רק על ידי מיפוי מדויק. ההבדלים בין סוגים שונים של פסלים מהווים דוגמה לעניין זה (שם, עמ' 176 ואילך). ישנם כינויים נפרדים לפסלי פולחן ולפסלי כבוד (ייתכן שהבחנה דומה מצויה בירושלמי בתחילת פרק שלישי בין צלמים של מלכים וצלמים של שלטנות), ויש הבדל בין פסלים המצויים בתוך המקדש ומחוצה לו, ויש להבחין בין בגדים שונים שבהם לבוש הפסל. עבור פרייס, רציפות זו היא מהותית להבנת האופן שבו שולבה דמותו של הקיסר אל תוך מבנה המחשבה הדתי.

41 Plinius, *Naturalis Historiae*, 2.7.18 (C. Mayhoff [ed.], Lipsiae 1933, vol. 1, p. 133)

אל. זוהי הדרך לתהילת עולם. זוהי הדרך שבה צעדו אצילים רומאיים בעבר, וזוהי הדרך שבה צועד כעת השליט הגדול ביותר של תקופתנו, אספסינוס, זה אשר בא להקל על האימפריה המותשת, הוא ובניו. זוהי הדרך לגמול לאלה הראויים לכך, לראותם כאלים. הרי שמות כל האלים, ובתוכם הכוכבים, נגזרים מן השירות שהם עשו לבני האדם". תיאור דומה מופיע גם בפיו של קיקרו,⁴² אך הלה שחי לפני תקופת הקיסר לא מיקד את התופעה באופן ברור כל כך סביב דמותו של הקיסר.

ניסוח אחר גוזר את היחס לאלוהות מן האפשרות שמלכים שעשו חסד עם האנושות יזכו במעמד נצחי. תפיסה זו מיוצגת בתורתו של אוהמרוס (Euhemerus) בן המאה השלישית לפני הספירה, שתיאר באופן זה את האלהתם של האלים האולימפיים. בתקופתו שימשה התאוריה שלו לחיזוק פולחן המלכים ההלניסטיים,⁴³ אך היא זכתה לפופולריות ברומא מן המאה הראשונה לפני הספירה, בתקופתו של יוליוס קיסר, כפי שעולה מכתבתם של דיודורוס סיקולוס ווארו.⁴⁴ תפיסה זו – ואחרות שכמותה – המפורטות בספרו של קיקרו, על טבע האלים, סייעו לגזור את מעמדו של האל ממידותיו הטובות המשתקפות בחסדים שעשה עם בני האדם. ביטוי אופייני לכך אנו מוצאים בהערכתו של ניקולאוס כלפי אוגוסטוס בן זמנו: "מאחר שבני האדם ראו בו, באוגוסטוס, דמות אלהית בהתאם להערכתם את כבודו, הם סגדו לו באמצעות מקדשים וקרבתות באיים ובארצות, מאורגנים בערים ובמדינות, בהתאם לגודל מידתו הטובה ומתוך גמול לטובותיו כלפיהם".⁴⁵

כותב נוסף בן המאה הראשונה המציג תורה זו הוא פילון הכותב נגד גאיוס קליגולה, שאימץ סמלים של אל וביקש להציב את פסלו במקדש:

אכן למה היה לך גאיוס ליטול את האותות שנהגו לקשט את פסלי האלים האמורים לעיל? היה לך לחקות את מידותיהם המצוינות [...] כל אלה היו ועודם נערצים בגין המעשים הטובים שיזמו, ולכן ראויים הם שיסגדו להם ויוקירו בכיבודים הנעלים ביותר. אמור לנו בעצמך: מה מעשה דומה עשית שאתה משתבח בו ומתנפח כל כך מגאוה [...] אפילו נדמית כאחד האלים

42 קיקרו, על טבע האלים, ספר שני, XXIII, סע' 62 (תרגמה מרומית א' קציר, רמת גן תשנ"ב, עמ' 109).

43 תפיסה זו מופיעה בין השאר באיגרת אריסטיאס, סע' קלה (הספרים החיצונים, בעריכת א' כהנא, תל אביב תשט"ז, כרך שני, עמ' מו).

44 על אימוצו הנרחב של דיודורוס את התאוריה של אוהמרוס והפיכתה לעיקרון היסטורי מכונן, ראו K. S. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton 2000, pp. 70-79

F. Jacoby, *FGH* 90, f. 125 vol. II, prt. 1, p. 391

היית נהפך בכל מקרה לבן תמותה בשל מעשיך הרעים, שכן אם מידות טובות מעניקות אל מוות, פשעים ממיטים חורבן כולל⁴⁶

פילון משלים את התמונה ומשרטט את השלכותיה של התפיסה המזהה את פולחן הקיסר עם האפשרות לאלהתם של בני אנוש. מאחר שהסגידה נגזרת מן ההערכה של בני האדם כלפי מידותיה הטובות של הדמות הנערצת, מעמד זה הוא הפיך בהתאם להערכת מידותיו של האל. לפיכך האפשרות לאבד את מעמד האל אינה זרה כלל לטיעוניו של פילון.

השימוש בפולחן הקיסר כייצוג של כלל הפולחן הפגאני מאפיין מאוד את הספרות האפולוגטית הנוצרית, בעיקר מתחילת המאה השלישית. לצד טענות נוצריות בדבר העדפת הקיסרים על פני האלים,⁴⁷ מופיעה טענה אלטרנטיבית המפריכה את תמונת העולם הפגאנית בשל האפשרות להפוך אדם לאל. תוך הסתמכות מרובה על דרכו של אוהמרוס, מצאו הכותבים הנוצרים בתפיסה זו הזדמנות לניגוח הפגאניות.⁴⁸ בין שאר הכותבים, טרטוליאנוס מציג בבהירות את השתמעויותיה של תפיסה זו:

חדלנו מלעבוד את אלוהיכם משעה שגילינו שהם אינם קיימים [...] "אך לנו הם אכן קיימים", אתם אומרים. אך אנו מתנגדים ואנו עותרים מכם אל מצפונכם, ומצפונכם ישפוט אותנו אם אתם יכולים להכחיש שכל אליהיכם היו רק בני אדם [...] לפי דרככם, אם מלכתחילה התקיים היקום עם חוקים קבועים, בטל הטעם להכניס בני אדם לשורות האלוהות, מאחר שאותם תפקידים וכוחות שאתם מייחסים להם היו קיימים כבר מלכתחילה [...] אך אתם משיבים שיוחסה להם אלוהות כמתת על שירותיהם הטובים [...] אך ראו נא האם אין מעשיהם של אלו מזכים אותם לא בהעלאתם למרומים אלא בהשלכתם לשאול, כמאסר על עזות פנים, זנות פיתוי אונס רצח שוד ורמייה. מעשים אלה מהווים סיבה נוספת לא להאמין שהם הפכו לאלים, הרי אתם בעצמכם שופטים על אותם מעשים.⁴⁹

46 פילון, המשלחת לגאיוס, סע' 78 (כתבי פילון האלכסנדרוני בחמישה כרכים, בעריכת ס' דניאל-נטף, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 76-80)

47 פרייס (ריטואלים, לעיל הערה 29) עמ' 202, מציין כותבים נוצרים שטענו שהפגאנים מייחסים יותר חשיבות לפולחן הקיסר מאשר לאלים האחרים. לדבריו, אף פגאני לא היה מקבל טענה שכזו.

48 תפקידו של אוהמרוס התבסס רק בכתביהם של האפולוגטים הנוצרים, מאחר שרק בעיניים נוצריות יש למקור היווצרותם של האלים חשיבות לעניין סמכותם. למעשה, פולחן השליטים העתיק את המסגרת הפולחנית והשתלב בתוכה, אבל הטשטוש בין אדם ובין אל לא גרם לזילות במעמדם של האלים הקלסיים.

49 טרטוליאנוס (לעיל הערה 14), אפולוגיה, סע' 10-13. טענות מקבילות מופיעות אצל מניקיוס

טענתו של טרטוליאנוס מבוססת על אלמנטים הלקוחים מתוך המורשת הפגאנית עצמה על אודות מעמד האלים, וזו כוללת שתי נקודות משלימות. האלים הם מי שהוכיחו את מידתם הטובה, והמידה הטובה מגדירה את האלוהי. במהלך זה דורש טרטוליאנוס מבני האדם לשפוט את האלים שאינם ראויים ולהשליכם לשאול. פעולה זו כנראה לא בוצעה הלכה למעשה נגד האלים המסורתיים,⁵⁰ אך העובדה שהיא נעשתה כלפי הקיסר הקנתה לה מעמד לפחות במסגרת השיח הדתי של אותה התקופה. בעקבות בוורסוק ניתן אף להצביע על סוף המאה השנייה כנקודה שבה התחזקה המודעות, גם אצל כותבים יוונים, לבעייתיות בפולחן הקיסר המנוצל לרעה בידי רודפי גדולה ואינו משקף את הזיהוי היסודי בין תכונות אלוהיות ובין המידה הטובה.⁵¹ אם כן, בד בכד עם ערעור היציבות השלטונית התרחב העיסוק בהגדרות אלה. בסעיפים הבאים נראה שגם המשנה משתלבת באותו שיח.

ה. ביטול עבודה זרה: הזדמנות לדיאלוג עם הפגאנים על טבע האלים

עומקה של תופעת ה-*damnatio memoriae*, המשליכה על אופן ההתייחסות למכלול האלים ולמעמדם, משתקפת גם במשנה המשלבת בתוך דיני "ביטול עבודה זרה" שיחות עם נכרים, ובהן מוצגים מאפיינים מרכזיים של תמונת העולם הפגאנית בת הזמן. עיון חוזר ביחידה התנאית העוסקת בביטול עבודה זרה חושף את מרכזיותן של שתי השיחות של החכמים עם הנכרים בניתוח יחידה זו.

כאמור, היחידה העוסקת באיסור עבודה זרה מחולקת לשלושה חלקים בהתאם למעגלי האיסור (ג, א-ד; ג, ה-י; ד, א-ו). המעגל השני העוסק במקום העבודה הזרה, והמעגל השלישי העוסק במשמי העבודה הזרה מסתיימים שניהם בפתרון: ביטול עבודה זרה על ידי נכרי. לאור זאת, מתבלטת העובדה שבמעבר בין המעגל הראשון העוסק בצלמים ובין המעגל השני העוסק במקום, מופיעה משנה המביאה את שיחתם של פרוקלוס ורבן גמליאל (ג, ד), שגם היא מציעה פתרון לבעיית

פליקס (שם), אוקטביוס 21.

50 גריירל (לעיל הערה 38) עמ' 369, אמנם סבור שגם האלים המסורתיים נעשו כאשר נמנעו מלהיטיב, וכך פקע החוזה. כדוגמה הוא מביא את הכעס הרב שפרץ עם מותו של גרמניקוס שהביא להרס מקדשים ולהטלת אילי הבית (סויטוניוס, קליגולה, סע' 5 | סויטוניוס, לעיל הערה 23, עמ' 133).

51 G. W. Bowersock, "Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D.", W. den Boer (ed.), *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain*, Vandouves-Geneve 1972, pp. 177-206. הכותב מצביע על ההבדל בין פלוטרכוס ובני דורו בתחילת המאה השנייה שלא זיהו את הקיסר כאל, אך לא ראו שום בעיה בפולחן הקיסר במסגרת הזיקה המובנת מאליה בין האלוהי ובין המידה הטובה. לעומת זאת, אצל קסיוס דיו בתחילת המאה השלישית ישנה ממש הסתייגות מפולחן הקיסר, הנובעת מרצחם של קומודוס ואגבלוס.

האיסור המתפשט.⁵² משנה זו אמנם אינה מתייחסת מפורשות לעניין ביטול עבודה זרה, ולכאורה היא מציגה אסטרטגיות אחרות להתמודדות עם האיסור. עם זאת, כפי שנראה להלן, שורש הפתרון הוא משותף. במקביל, לאחר שהמשנה מפרטת את הלכות ביטול עבודה זרה בחלקה השלישי של היחידה, היא מסכמת את היחידה כולה במעשה על החכמים ברומי שנדרשים לשאלה "אם אין רצונו בעבודה זרה מפני מה אינו מבטלה?" (ד, ז). משנה זו, לצד המשנה על המרחץ של אפרודיטה, משובצות בנקודות מפתח במבנה היחידה, וכך שתי השיחות מציעות מסגרת לדין ביטול עבודה זרה. יתרה מזו, עצם ההזקקות לשיחה עם הנכרים מלמדת כי המשנה קושרת את דין ביטול עבודה זרה בנקודת המבט של הגויים, כפי שעולה מן השיחות שניהלו איתם החכמים. כאמור, אצל טרטוליאנוס מעמדם המותנה של האלים, ובתוכם הקיסרים, שימש נקודת מוצא לדיאלוג עם העולם הפגאני על אליהם. גם המשנה מספקת תופעה דומה. כפי שנראה בסעיפים הבאים, העקרונות הפגאניים העולים מתוך השיחות במשנה נגזרים מאותו יסוד מרכזי של נוהג ה־*damnatio memoriae*, האחד נוגע ברובד התאולוגי והאחד ברובד הפוליטי.

ו. במרחץ של אפרודיטי – "את שהוא נוהג משם אלוה אסור" כך אנו שונים במשנת עבודה זרה ג, ד:

שאל פרקלוס בן פלסלוס⁵³ את רבן גמליאל בעכו שהיה רוחץ במרחץ שלאפרודיטי

52 הדרשה על הפסוק "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם", המופיעה בשאלתו של פרוקלוס, קושרת משנה זו למשנה שלפניה. הטכניקה של שרשור נקודתי במשנה המרכיבה את אבני הבניין של מבנה ספרותי משובלל יותר מתוארת במספר מקומות אצל א' וולפיש, "שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א. ראו לדוגמה בפרק השני ובעמ' 102-105.

53 א' וסרשטיין, "רבן גמליאל ופרוקלוס איש נאוקרטיס", ציון מה, ד (תש"ם), עמ' 257-267, מזהה את פרוקלוס כפילוסוף מאמצע המאה השלישית. בהתאם לכך הוא דוחה את הייחוס המקובל לרבן גמליאל דיבנה וסובר שמדובר כאן ברבן גמליאל בנו של ר' יהודה הנשיא. בנפרד משאלת ייחוסו של הנשיא המדובר, יש לדחות את ניסיונו של וסרשטיין לראות בפרוקלוס הנכרי פילוסוף, מאחר שהוא מבוסס על נוסח משנת בבל של המשנה "פרוקלוס בן פלוסופוס" (רוזנטל [לעיל הערה 6], עמ' 41). אין מקום להעדיף נוסח זה על פני מה שמופיע בעדי הנוסח של ענף ארץ ישראל של המשנה "פלסלוס". לאחרונה הוצע לראות בריון כאן דיון פילוסופי, ושוב מתוך בחירת הנוסח המפוקפק של המשנה. ראו A. Yadin, "Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath and the Question of Pagan Monotheism", *JQR*, 96, 2 (2006), pp. 149-179. ידין סבור שהמשנה מציגה כאן ביקורת פילוסופית נגד הפגאניות. אמנם מוכרת

אמר לו כתוב בתורתכם "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" מפני מה אתה
רוחץ במרחץ שלאפרודיטי?
אמר לו: אין משיבין במרחץ
וכשיצא אמר לו: אני לא באתי בגבולה היא באת בגבולי.
אין אומרים נעשה מרחץ לאפרודיטי אלא נעשת 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.⁵⁴
לא נאמר אלא אלהיהן את שהוא נוהג משם אלוה אסור ואת שאינו נוהג
משם אלוה מותר.

כפי שהשיחה מופיעה לפנינו במשנה, תשובת רבן גמליאל מורכבת משני חלקים
מנוגדים. בחלקה הראשון נדחית הגדרת המרחץ כמקום עבודה זרה על יסוד
שיקולים פנים-יהודיים. רבן גמליאל פותח בכך שהוא אינו מוכן להשיב במרחץ,
ככל הנראה כדי לייחס לרבן גמליאל תפקיד בהגדרת המרחב, כמרחץ שבו אסורה
השיחה בדברי תורה. מגמה זו מוצגת מפורשות בתשובתו של רבן גמליאל "אני לא
באתי בגבולה היא באת בגבולי".⁵⁵ רבן גמליאל מסתייג מן האפשרות שהעבודה

דוגמה של שיחה ספרותית בין רבן גמליאל ובין פילוסוף שבה הרקע הפילוסופי של הנכרי
הכרחי לניתוח השיחה (מכילתא דר' ישמעאל, בחודש ו, עמ' 226). עם זאת, המשנה שלפנינו
אינה מציגה את הנכרי כפילוסוף ואין בדבריו יסוד פילוסופי המצביע על דחייתו את העולם
הפגאני.

54 מעבר לעיבודה במסגרת ביטול עבודה זרה יש מקום לראות במשנה זו השתקפות של מעשה
המופיע אצל הרודוטוס (היסטוריה, ספר ב, 172 |תרגמו ב' שימרון ור' צלניק-אברמוביץ,
תל אביב תשנ"ח, עמ' 172)) והתגלגל בשינויי צורה: "בתחילה זלזלו המצרים באמאסיס
ולא גילו כלפיו יראת כבוד, מכיוון שהיה מקודם אדם נחות דרגה [...] היו לו אוצרות רבים
וביניהם אמבט זהב שבו נהגו הוא ואורחי המשתאות שלו לרחוץ את רגליהם. את האמבט
הזה שבר, עשה ממנו פסל של אל והציב אותו במקום המתאים ביותר בעיר. המצרים נהגו
לבוא אל הפסל וכיבדו אותו מאוד. כשנודע לאמאסיס על מעשי בני העיר, כינס את המצרים
וגילה להם, שהפסל נעשה מן האמבט, שמקודם המרים ירקו לתוכו, השתינו לתוכו ורחצו
את רגליהם, ואילו עתה מכבדים הם אותו מאוד. כגורל האמבט, כך אמר, היה גם גורלו. גם
אם קודם היה אחד העם, הרי שעתה הוא מלכם ועליהם לכבדו ולירוא ממנו" ליברמן, [לעיל
הערה 3], עמ' 241-244, דן בסיפור זה ובהדיו בספרות המדרש ובספרות הנוצרית, אך הוא
אינו קושר אותו למשנתנו (תורה לדבורה גרא על ההפניה הקולעת).

55 ירין (לעיל הערה 53), עמ' 162, רואה בתשובה הראשונה "אני לא באתי בגבולה" את הגרעין
המקורי של המעשה. בניגוד לרש"י המפרש שהמרחץ פשוט קדם כרונולוגית להצבת הפסל,
ירין מצייע לקשור את דברי רבן גמליאל לביקורת של פלוטינוס נגד האלילים. לפי דבריו,

הזרה תשתלט על המרחב ותגדיר אותו, וקובע זכות ראשונים על גבולות מחייתו. נראה שלא במקרה מתרחשת שיחה זו בעכו, העיר שדרכה עובר גבול הארץ, שעליה מנסה רבן גמליאל לשמור.⁵⁶

הנימוק השני שמובא בפי רבן גמליאל בלשון "דבר אחר"⁵⁷ מבסס את ההיתר לרחוץ על נקודת מבט מנוגדת, נקודת מבטו של הנכרי. הפקעת מעמדה של אפרודיטי כעבודה זרה לא נעשית על יסוד השיקול היהודי אלא מתוך הצגת תפיסתו של הנכרי עצמו. פרוקלוס צריך להודות שגם לשיטתו אפרודיטי אינה נחשבת לעבודה זרה. הרי הוא מכיר בכך שמנהגו כלפיה אינו המנהג הראוי לעבודה זרה ומתוך כך פקע מעמדה גם בעיני עצמו. פנייה לאורחותיו של הנכרי בתשובה האחרונה במשנה יוצרת סימטריה בין השאלה של פרוקלוס ובין התירוץ המושם בפי רבן גמליאל. כפי שפרוקלוס מקשה על רבן גמליאל על יסוד מקורותיו, המשנה משיבה על יסוד פנייה ישירה כלפי הנכרי על יסוד תמונת העולם שלו עצמו.⁵⁸ והנה, במבט ראשון נדמה שתשובת רבן גמליאל היא פרוקוסלית. פרוקלוס מניח בשאלתו שאפרודיטי נחשבת לעבודה זרה, וכיצד יכול רבן גמליאל לטעון כנגדו

ראוי שהאילים יבואו אליו ואין סיבה שהוא ילך אליהם להקריב, אך קישור זה נראה רופף ותואם בקושי את דברי רבן גמליאל. לפי גישתו של הלברטל (לעיל הערה 4) המשנה מפתחת אסטרטגיה המונחית מן הניסיון ליצור מרחבים ניטרליים. מתוך כך, רבן גמליאל מגדיר את המרחב כמרחב ניטרלי שאינו מזוהה עם עבודה זרה, ומרחב זה הוא "גבולו" של רבן גמליאל. גם במשנה על החכמים ברומי הלברטל מוצא אותו טיעון: אין לאפשר לנכרים להגדיר את העולם כעבודה זרה, ובכך להפקיע את השימוש בו, הרי מתוך כך "יאבד עולמו מפני השוטים". עם זאת, גישת הלברטל אינה עומדת על הפערים בין ההסברים השונים הניתנים בפי רבן גמליאל, והיא אף מתעלמת מחציה השני של השיחה ברומי (ראו להלן).

56 הפרשנות המוצעת כאן מנתקת בין המשפט "היא באה בגבולי" ובין המשפט שלאחריו "אין אומרים נעשה מרחץ לאפרודיטי". משפט זה נראה בעיני כתוספת פרשנית התלויה בין שני החלקים העיקריים המיוחסים לרבן גמליאל. פרשנות אחרת ליחס בין תשובות רבן גמליאל מצויה אצל S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society 200 B.C.E. to 604 C.E.*, Princeton 2000, pp. 167-174. על פי דרכו של שוורץ, יש לצרף את שתי התשובות לכלל "doctrines of mere decoration" (ראו עוד להלן, הערה 59).

57 מורכבות הטיעונים במשנה ולשון "דבר אחר" מונעות מאיתנו לייחס את מכלול הטיעונים לרבן גמליאל עצמו. אמנם הוצע על ידי בלידשטיין (לעיל הערה 5) שלדעת רבן גמליאל צורות המבוזות (על ידי השתנה) אינן נחשבות לעבודה זרה, וגישה זו פותחה על ידי בנו רשב"ג המתיר צורות על גבי כלים המבוזים. עם זאת, מאחר שיש לנתק את לשון "דבר אחר" מגוף דברי רבן גמליאל, ייתכן שיש להפוך את היחס בין המשניות ולאחר את הטיעון השני כלפי פרוקלוס. אפשרות זו עולה בקנה אחד עם העובדה שהלכות ביטול עבודה זרה, שטענה זו משתלבת בתוכן, אינן קודמות לדור אושא.

58 יודגש שהמשפט האחרון, שבו מצוטט הפסוק ונסמכת דרשה, אינו חלק מן הפנייה לנכרי. בעוד בראשית הנימוק הפנייה לפרוקלוס היא ישירה, לאחר ציטוט הפסוק היא הופכת לגוף שלישי, "הוא".

חזרה, "אתה עצמך לא סבור שזוהי עבודה זרה, כפי שמוכח מהתנהגותך?" האם המשנה יכולה להתעלם מתפיסתו המפורשת של הנכרי ולהגדיר עבורו מה נחשב כעבודה זרה?⁵⁹

אלא שגישת המשנה, המתיימרת לייצג את תמונת עולמו של הנכרי כלפי אליליו, מבוססת על היכרות עם אותה תפיסה פגאנית שעומדת ברקע דין "ביטול עבודה זרה". הזיקה ההדוקה בין תשובת רבן גמליאל ובין דין "ביטול עבודה זרה" אכן עולה מן התוספתא (ה, ו) המבססת את ביטול עבודה זרה על אותו מדרש המושם בפי רבן גמליאל: "וכל עבודה זרה שביטלה גוי יכול תהא אסורה? ת"ל 'פסילי אליהם' את שנהג בו מנהג אלוה אסור את שאינו נוהג בו משם אלוה מותר". ניתן אפוא להניח שרבן גמליאל מצביע על אותו מאפיין של הפגאניות בת הזמן, המתבטא גם בפגימה בפסלי הקיסר. התשובה שניתנה לפרוקלוס, וההלכה בדבר ביטול עבודה זרה, המשחזרת את תודעתו של הנכרי כלפי הפסל, היו מובנות בעיני הנכרים, והן תאמו את האופן שבו נתפסה הפגאניות.⁶⁰

59 בעיה מעין זו העלה ע' פרידהיים, "מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו: עיון בריאליה ארץ ישראלית", קתדרה, 105 (תשס"ג), עמ' 7-32. במאמר הוא פורש את הממצא הארכיאולוגי המצביע על מרכזיותה של אפרודיטי כאלת המרחץ ומושא פולחני. לדעתו, ממצא זה הופך את התעלמותו של רבן גמליאל מן המעמד הפולחני של אפרודיטי לבלתי הולמת את ההקשר ההיסטורי ראלי. כנגד פרידהיים, מציע אליאב תמונה מורכבת יותר של מעמד בית המרחץ והצלמים שבתוכו (Y. Z. Eliav, "The Roman Bath as a Jewish Institution: Another Look at the Encounter between Judaism and the Greco-Roman Culture", *JSJ*, 31 (2000), pp. 416-454). בפירושו למשנה טוען אליאב (עמ' 432-433), כי המחלוקת בין פרוקלוס ורבן גמליאל משקפת את היחס המורכב לצלמים שלא הועמדו במקום פולחן ולא הוקדשו באופן רשמי, אך זכו למעמד פולחני באופן מזדמן (עוד על מחלוקת זו ראו י"צ אליאב, "על עבודה זרה בבית המרחץ הרומי: שתי הערות", קתדרה, 105 [תשס"ד], עמ' 173-180). גם שוורץ (לעיל הערה 56) סבור כי דברי רבן גמליאל אינם עולים בקנה אחד עם אופייה של הפגאניות בת הזמן ושאינו נוכרי לא היה עשוי להשתכנע מדבריו. לפי דעת שוורץ, חכמים יצרו פרשנות מוטעית של הפגאניות שסביבם, כאילו האלילות כוללת רק פולחן ישיר של דמויות, כדי להסתגל למציאות העירונית ומתוך רצון לפעול בתוכה.

60 מאפייניה של הסוגה הספרותית התנאית המתארת מפגש בין חכם לדמות יונית רומית מעוררת לבחון את עומק ההיכרות עם מושגים מן השיח האינטלקטואלי הסובב. לדוגמה, כפי שהוצג כבר במחקר, ניתן לזהות את היסודות הסטואיים בשיחותיו של אנטונינוס עם רבי, במיוחד בנוגע לדיון על הנשמה המשתבץ ישירות בוויכוח שמנהל טרטוליאנוס בחיבורו "על הנשמה". ראו L. Wallach, "The Colloquy of Marcus Aurelius with the Patriarch Judah I", *JQR*, 31, 3 (1941), pp. 259-286. במקביל, דיונו של רבן גמליאל עם הפילוסוף במכילתא דר' ישמעאל (בחדש ו, עמ' 226) חושף היכרות ישירה עם נוהג פילוסופי. כאשר רבן גמליאל נשאל על תואר האל במקרא כ"קנא" הוא משיב בדרך משל על שבועה בשם הכלב, ובכך רומז להיכרות עם נוהג פילוסופי (ראו ליברמן [לעיל הערה 3], עמ' 95-97). ההיכרות עם הידע הפילוסופי מהווה יסוד לדיון. זאת בנוסף להיכרות עם הלשון היוונית, שהרי "קנא"

כפי שראוי לשוב ולהדגיש, בפולחן הרומי חסרה תמונת עולם קוסמית, חסר מערך תאולוגי מסודר.⁶¹ במסגרת זו, ייחוס מעמד אלוהי לתכונה, לכוח או לדמות מסוימים מהווה הצהרה על קיומם של יחסי מחויבות המבוססים על עשיית טוב (benefactio) מזה, והכרת תודה (gratitudo) מזה.⁶² הפולחן ביטא את הכבוד כלפי מי שמסייע בטובו ובתכונותיו. בהתאם לכך, לא נקבעו קריטריונים קבועים המגדירים את טבעו של האלוהי, והתקיים רצף בין האלוהי והאנושי. ברמה הביתית, הגניוס של אב המשפחה היה מושא לפולחן, וברמה הציבורית זכה הקיסר למעמד זה. תמונת עולם זו התבססה על כך שהיחס כלפי האל הוא אשר קבע את מעמדו,⁶³ כלפי מעלה או כלפי מטה. דברי רבן גמליאל נגזרים אפוא מעיקרון זה, שהביטוי המובהק שלו מצוי בתהליכים שעברו על פולחן הקיסרים. העיקרון "את שאתה נוהג בו משום אלוה אסור ואת שאין אתה נוהג בו משום אלוה מותר", מהווה עיקרון מכוון בתמונת העולם הפגאנית, התולה את מעמד האל בהכרת הטובה וביחסו של העובד כלפיו.⁶⁴ לפיכך יכול רבן גמליאל, כמו

- ביוונית משמעו כלב (kynē). עוד על היכרות עם מושגים פילוסופיים בסוגת השיחות עם חכמי אומות העולם, ראו אצל Z. W. Harvey, "Rabbinic Attitudes towards Philosophy", in: H.G. Blumberg et al. (eds), *Open Thou Mine Eyes: Essays on Aggadah and Judaica Presented to Rabbi William G. Braude on his Eightieth Birthday*, Hoboken 1992, pp. 83-101
- 61 על פי R. Turcan, *The Cults of the Roman Empire*, Blackwell 1996, pp. 22-27 עובדה זו האיצה את חדירת הפולחנים המזרחיים שבהם יוחסו תופעות ספציפיות לאלים שונים. ניסיון למפות את האופן שבו דימו את העולם העליון מצוי אצל R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981, pp. 73-94
- 62 כלשונו החריפה של לוקיאנוס Lucian, *Apology*, 13 [K. Kilburn [trans.], *LCL*, 6, London] (and Cambridge 1960, pp. 208-209): "יתרה מזו אני אומר לך שאף אחד אינו עושה דבר ללא שכר, אפילו לא אלה העומדים בראש, ואפילו הקיסר עצמו אינו חסר-שכר. אינני מתכוון למתנות ומיסים שבאים כל שנה מן הנתינים. הלא השכר החשוב ביותר של הקיסר הוא שבח, תהילת עולם, פולחן על מעשיו הטובים, פסלים היכולות ומקדשים, שאותם נושאים הנתינים. כל אלה הם תשלום עבור המחשבה והראגה שאנשים אלה מגלים בהשגחתם המתמדת על הציבור ושיפורו."
- 63 גריידל (לעיל הערה 38), עמ' 28-36, מנסח את התפיסה העממית הפולחנית ברומא כלפי כל אל: "His [Jupiter's] divine status was thus relative to the body honoring him, and it was 'constructed' by the honors it accorded him. Jupiter's nature, the aspect of absolute divinity, hardly mattered in this connection; it was irrelevant to the relative status system constructed in cultic rites"
- 64 התוספתא (ה, ג"ד) והירושלמי (ד, ד [מג ע"ד]) קושרים בין האפשרות לבטל עבודה זרה ובין השאלה מאימתי נאסר הפסל (משנה ד, ד; ומחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא: מדרש תנאים, מהדרות הופמן, עמ' 59; בבלי, נא ע"ב). הרי אם הפסל תלוי ביחסו של הנכרי מסתבר שהוא גם יכול להפקיע את מעמדו על ידי ביטול (ראו בלידשטיין [לעיל הערה 15], עמ' 14-18). אך הקושי בהתאמת הדעות מלמדת שהמחלוקת בין ר' עקיבא ור' ישמעאל מאימתי נאסר הפסל

טרטוליאנוס, לנצל עיקרון זה לתקיפת הפגאנים שאינם פועלים לפי עקרונותיהם שלהם. מעשיהם מעידים עליהם שהם אינם מחשיבים את אליליהם לאלים.⁶⁵

ז. החכמים ברומי – יחסי אדם-אל, ריבון-נתין

טשטוש ההבדל בין אדם ואל, ושילובו של הקיסר במרכז תמונה זו, מוסיפים עוד אלים לספירה האלוהית. אך לתופעה זו השלכות ברובד נוסף, שבו נקשר המערך התאולוגי לכינון יחסי הכוח הפוליטיים. רובד זה של פולחן הקיסר, המגדיר את יחסי הכוח שהנתין מצוי בהם, מאיר את ההקשר הדתי והפוליטי שבתוכו התקבל פולחן זה במזרח היווני. אכן, ההשתלבות של פולחן הקיסר לצד הפולחנים המסורתיים נתפסה באופן טבעי ביותר במזרח היווני של האימפריה הרומית, שם היה לשילוב פולחן הקיסר לצד האלים המסורתיים תפקיד מכוון בגיבוש תמונת העולם הדתית תחת השלטון הרומי.⁶⁶ וכך מסוכמת תמונת עולם זו על ידי פרייס בספרו:⁶⁷

Using their traditional symbolic system they represented the emperor to themselves in the familiar terms of divine power. The imperial cult, like the cult of the traditional gods, created a relationship of power between subject and ruler [...]. The imperial cult stabilized the religious order of the world. The system of ritual was carefully structured; the symbolism evoked a picture of the relationship between the emperor and the gods.

של הנכרי לא נוצרה בהקשר לדין ביטול עבודה זרה. לעצם הדיון, ראו מניקיוס פליקס (לעיל הערה 14), 22.5, הסבור שהפסל נהפך לאל רק משעה שנעבד.

65 בסעיף 13 (לעיל הערה 14) טרטוליאנוס מוכיח את הפגאנים שאינם מכבדים את צלמיהם כאלים ולפיכך מוכרים אותם. מתקפה זו באה כתוספת על הטיעון העקרוני בעקבות הצגת תמונת העולם התאולוגית שמעמד האלים הפגאנים מותנה מעיקרו. מהלך זה מקביל להרחבת דיני ביטול עבודה זרה, ממעשים מובהקים של ביטול עבודה זרה ופגימה בצלם למעשי מכירה, כפי שנידונו על ידי רבי ובני דורו (משנה ד, ה).

66 י' גייגר, "פולחן השליט כאידיאולוגיה של הקיסרות הרומית", כהונה ומלוכה: יחסי דת ומדינה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 51-60, מחדר את העובדה שפולחן הקיסר היה המכנה המשותף היחיד של כל תושבי האימפריה. כולם היו מאוחדים בהכרת הצורך בהמשך קיומו של משטר שהיה הטוב ביותר האפשרי והפולחן קבע את הדרך הפשוטה ביותר לסמל הכרה זו. הצגת הפולחן כאמצעי פוליטי וכסמל מעוררת את השאלה שגייגר נזקק אליה, האם אכן האנשים הפרטיים חשו רגשות דתיים כלפי הקיסר? נגר גישה זו מוצגים דברי פרייס, הנמנע מן חיפוש אחר הרגש כאמצעי לשקילת ערכה של הדתיות.

67 פרייס (ריטואלים, לעיל הערה 29), עמ' 248.

לדברי פרייס, לשילובו של הקיסר במערך האלים היה תפקיד מרכזי בארגון תמונת העולם על ידי ארגון יחסי הכוח ויצירת מחויבות ריטואלית כלפי מי שריכז את הכוח בידו,⁶⁸ כלומר הקיסר עצמו. מתוך כך, עם התגברות הריכוזיות השלטונית במהלך המאה השלישית מתגברים כינויי האל כלפי הקיסרים. אין בכך עניין של סגנון בלבד אלא ייצוג דתי של יחסי הכוח בין הקיסר ונתיניו. במקביל, במסגרת כינון השלטון החדש, העם נוטל חלק בהגדרה המחודשת של הריבון באמצעות פגיעה מידית בדמותו האלוהית של הריבון הקודם. בחירתם של החכמים לשלב פרקטיקה זו אל תוך הלכות עבודה זרה מצביעה על תפיסתם כי דחייה של האלילות בנויה בתבנית ההפיכה הפוליטית.

זיהוי שורשה של תופעת ביטול העבודה הזרה במסגרת כינון יחסי הכוח שבין ריבון ונתיניו, וההקשר הפוליטי של פולחן הקיסר, שביטולו נגזר מפגיעה בשלטונו, מאירים באור חדש את המשנה המסיימת את קובץ ביטול עבודה זרה.

שאלו את הזקינים ברומי: אם אין רצונו בעבודה זרה מפני מה אינו מבטלה?
 אמרו להן: אילו לדבר שאין צורך העולם בו היו עובדין היה מבטלו,
 הרי אלו עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים. יאבד עולמו מפני השוטיין?
 אמרו להם: אם כן יאבד דבר שאין צורך העולם בו ויקיים דבר שצורך העולם
 בו.

אמרו להן: אף אנו מחזקיין ידי עובדיהם שלאילו ויאמרו תדעו שהן אלוהות
 שהרי אילו לא בטלו.

חלקה הראשון של המשנה, הרוחה את הדרישה להשמדת עבודה זרה בטענה "יאבד עולמו מפני השוטיין?", מופיע במקבילות מספר.⁶⁹ לעומת זאת, שלב הדיון השני מופיע רק במשנה, והוא מדגיש את העובדה שאין כל אפשרות, אפילו מצדו של האל, להילחם בעבודה זרה באמצעות פעולה פיזית. כל פעולה פיזית שתיעשה תחזק את ממשותה של העבודה הזרה בתודעת עובדיה. המציאות שבה האל פועל בכוח תתפרש על ידיהם כהוכחה לאלוהותם של אלה שלא בטלו. משנה זו נידונה על ידי זהר⁷⁰ במסגרת טענתו כי תודעת הגוי היא בלבד קובעת האם העבודה הזרה מתקיימת. לדבריו, הוספה של שלב דיון זה דווקא במסגרת המשנה, כסיום ליחידה ההלכתית בדבר "ביטול עבודה זרה", מעמיד אותנו על מלוא משמעותו

68 פרייס במאמרו (אלים וקיסרים, לעיל הערה 39), עמ' 95, מסכם תפיסה זו בפתגם היווני: "מהו אל? שלטון. מהו מלך? שווה אל".

69 תוספתא ו, ז (עמ' 469-470); מכילתא דר' ישמעאל, בחודש ו (עמ' 226); בבלי נד ע"ב. זהר, עבודה זרה וביטולה (לעיל הערה 9), עמ' 70-72.

של הביטוי המסכם, "שהרי אלו לא בטלו". כפי שכבר ציינו חוקרים,⁷¹ הפועל "בטל" אינו משמש במובן של השמדה פיזית. משמעותו הקבועה של פועל זה, הוא הפקעת מעמד, ובמקרה זה הפקעת מעמדה של העבודה הזרה. לאור זאת, מדגיש זהר, גם תשובתם הסופית של החכמים ברומי משתלבת באותו הקשר לשוני. עובדי העבודה הזרה ממשיכים לפרש את המציאות שסביבם כהוכחה לקיומם של אלוהים. העבודה הזרה לא בטלה מתודעתם. לפיכך, כל עוד לא מתרחש שינוי תודעתי אין כל תועלת במאבק פיזי, שאינו מכוון כלל כלפי שורשה של התופעה. בסוג כזה של מאבק לפיכך גם האל אינו מסוגל לנצח.⁷²

בעיניי, את ניתוח המשנה יש להתחיל מן השאלה שבראשה, "אם אין רצונו בעבודה זרה מפני מה אינו מבטלה". גם זהר, כמו שאר הפרשנים, מניח כי השאלה מכוונת כלפי הציפייה שהאל ישמיד את האלילים.⁷³ קריאה זו של השאלה מעוררת קושי כפול. כפי שצוין, פירוש זה מניח שימוש לא רגיל, כמעט יחידאי, בפועל "בטל" במובן אבדון והשמדה.⁷⁴ יתרה מזו, לפי פירוש זה המשנה שמה בפי הנכרים שאלה התואמת את תמונת העולם המקראית, שבה שלטון האל כולל השמדה של שאר האלילים.⁷⁵ שאלה מעין זו ראויה הייתה להישאל על ידי יהודי, ומדוע היא מוצגת מתוך נקודת מבט נכרית?

71 דיון מפורט מופיע אצל ש"י פרידמן, תוספתא עתיקתא: מסכת פסח ראשון, מקבילות המשנה והתוספתא ופירושן בתוספתא מבוא כללי, רמת גן תשס"ג, עמ' 348-350 (נספח ביטול וביעור). פרידמן מראה שמשמעות הפועל "בטל" בארמית היא "גרימה שדבר מה ייפסק, לא יהא קיים, יעבור מן העולם". כנגד אפשטיין ואלבק הוא טוען שאין לקשור זאת למשמע הפעיל, השחתה בידים ואיבוד, המבוסס רק על פרשנותם את דין "ביטול עבודה זרה".

72 טענה מעין זו המצדיקה סובלנות דתית מובאת אצל הלברטל (לעיל הערה 4), עמ' 162, על פי לוק. לפי דרכו, כפייה בעניין דתי נושאת סתירה פנימית מאחר שכל ערכה של הפעולה הדתית טמון בהיותה נעשית מרצון ושכנוע פנימי.

73 זהר (לעיל הערה 9) עמ' 70, "כוונת השואלים לא היתה אלא להרס האלילים, האמור במקרא בלשון איבוד (כגון 'אבד תאבדון') שהיא גם הלשון המתאימה לכך בלשון החכמים".

74 זהר סבור שרק בשל ההקשר של קובץ "ביטול עבודה זרה" נבחר הפועל "בטל" גם במשנה הנוכחית, למרות אי-התאמתו לשאלה הנוכחית. כראיה לדבריו הוא מביא את הברייתא המקבילה בבבלי, שמחוץ להקשר על "ביטול עבודה זרה" בוחרת בפועל המתאים "אבדנה מן העולם". עם זאת, בכל המקורות התנאיים ובהקשרים שונים, ובכלל זה התוספתא (ו, ז) והמכילתא דר' ישמעאל, בחורש ו (עמ' 226), מופיע הפועל "אבד" בהצגתה של שאלה זו.

75 המגמה המקראית להשמדה גמורה של האלילים תואמת את האופן שבו נתפסה דמות האלים בספרות המסופוטמית. על פי תפיסה זו, האל נוכח באופן ממשי בתוך הצלם שהוא נולד בדמות זו בטקס mis pi. תפיסה זו מכונה "הנזילות של הדמות האלהית" על ידי זומר, ראו B. Sommer, *The Fluidity of Divine Embodiment and Selfhood* (forthcoming). האל המסופוטמי והכנעני נוכח באופן ממשי בו זמנית בגופים שונים ודמותו משתנה בין דמויות אלה. להריסת הפסל ישנה השלכה ישירה על דמות האל, שאמנם אינו נעלם כליל, אך נפגע מכך ישירות. הפסל בעולם היווני-רומי הוא בעל תפקיד ייצוגי המנכיח את האל, אך הוא עצמו

נראה אפוא לפרש את שאלת הנכרים ברומי בהתאם למסגרת המוכרת של ביטול, תוך שימוש באותו מובן של הפועל ובתוך אותה מסגרת פוליטית ודתית שבתוכה הוא התממש. על פי הנוהג המוכר בעולם הרומי, קיסר שעולה לשלטון מתוך מאבק בקיסר הקודם, ולא מתוך המשכת שושלתו, מבטל את זכרו ואת מעמדו של הקיסר הקודם בהליך של *damnatio memoriae*, שעליו מוכרז בסנאט. במבנה הפוליטי של חילופי שלטון קיסריים נפגשים הריבון החדש והעם במגמה משותפת להחליף את השלטון הקודם, ולבטל את זכרו. בהתאם להליך זה מנסחים הנכרים ברומי את שאלתם. מצופה מן האל, שהוא הריבון המוחלט, להכריז על הליך של ביטול ולממש את מעמדו. אכן, השאלה מדוע הנתינים מבצעים את הביטול ללא שיתוף פעולה מצד הריבון היא מתבקשת. על כך משיבים חכמים באמצעות הצבעה על מגבלות כוחו של האל, שמעמדו תלוי בנתיניו. משנה זו מלמדת עד כמה יסודי ההקשר הפוליטי-שלטוני הרומי להבנת תופעת "ביטול העבודה הזרה". הרי כל זמן שביטול עבודה זרה מתפרש רק כפעולה אישית של עובד האלילים כלפי אלוהיו, שבה הוא מצהיר על דחיית פולחנו, אין מקום ליחס אותה פעולה לאל עצמו, והפועל "בטל" לא יכול לשמש באותו מובן. אך בזמן שמזהים את המודל הפוליטי שעליו מבוסס עניין ביטול עבודה זרה, מתברר שבמסגרת זו לעולם כרוך ביטול השלטון הקודם בקידומו של ריבון אחר, ופעולותיהם של השליט והנשלט חוברות יחדיו. שניהם מבטלים את מעמדו של השליט הקודם.⁷⁶

ח. מן הציווי המקראי לעולם היווני-רומי של התנאים

במהלך העמודים האחרונים הוצגו השלכותיה של פרקטיקת הביטול כלפי צלמי הקיסר. פרקטיקה זו היוותה, מצד אחד, יסוד להלכה על "ביטול עבודה זרה", ומצד שני, היא שימשה נקודת מוצא לדיאלוגים עם פגאנים, שבהם נידונו מאפיינים מרכזיים של תמונת העולם הפגאנית והקשריה התאולוגיים-פוליטיים.

נעדר ממנו. על פי ניסוחו של זומר, בדרכו של אליאדה, הצלמים "נגועים בקדושה" (שם, עמ' 31). אין בפגיעה בפסל אפוא כל פגיעה באל, ומטרת הפגימה להפקיע את הייצוג. לניתוח תפיסת הפסלים בעולם היווני כמשכנם הממשי של האלים, ראו אצל D.T. Steiner, *Images in Mind: Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought*, Princeton 2001, pp. 106-120.

76 האם ההלכה שיהודי אינו יכול לבטל עבודה זרה של נכרי, בעוד נכרי מבטל גם את העבודה זרה של אחר, משרטטת את גבולותיה של אותה שייכות פוליטית? או שמא לחלופין, הברל זה רק מניח הברל בתפיסה הדתית בין יהודי לנכרי. כמוכן ששאלה זו תלויה במחלוקת בין שני נוסחאות המשנה, האם ישראל מבטל את העבודה הזרה של עצמו או שמא עבודה זרה של ישראל אינה בטלה כלל. על ההסברים השונים להברל בין הנוסחאות, ראו הייז (לעיל הערה 10), עמ' 35-42.

ההיבטים השונים המצטלבים בפרקטיקה זו מאפשרים לנו לשרטט את השיח הביני-דתי שבתוכו נוצרה המשנה ולעמוד על דרך התמודדותה עם העבודה הזרה, שהיא בגדר אלטרנטיבה מלאה לעמדה המקראית.

העיון האחרון בדיאלוג של החכמים ברומא העלה שני רכיבים מהותיים להתמודדות עם אלים זרים, האופיינית לתרבות הפוליטית הרומית אך עומדת בניגוד למקרא. הרכיב הראשון הוא אופיו הפיזי של הביטול. השפה המקראית דורשת השמדה גמורה של האלים האחרים, אך במסגרת הפוליטית הדתית הרומית לא היה מקום להשמדה גמורה. מוקדו של הליך ביטול זה כלל לא היה בהשמדה הפיזית אלא בהפקעת המעמד של הקיסר הקודם דרך איבוד זכרו וביטול פולחנו. מעשה זה עשוי להיות אלים, אך מוקדו בהפגנת הכוח יותר מאשר בהרס. לפיכך, השימוש המשני בפסלים (כגון לריצוף⁷⁷) הוא דבר שבשגרה לאחר החזרה למסלול. זוהי גם מגמתה של ההלכה במשנה, המתירה את השימוש לאחר הפגיעה הראשונית.

הרכיב השני של ביטול עבודה זרה הוא מהותי יותר בהבנת התפנית מן המקרא למשנה. המשנה קובעת כי ביטול עבודה זרה מצוי אך ורק בסמכותו של הנכרי, והיהודי אינו יכול לעשות זאת. זאת בניגוד לחובת ההשמדה במקרא הפונה כלפי היהודי. יתרה מזו, גם האל אינו יכול לקחת חלק בהשמדה זו ללא שיתוף פעולה של עובדי האלילים. תפיסה זו אינה מבוססת רק על הניסיון לשחזר – או לחלופין להגדיר באופן מלאכותי – את רחשי לבו של הגוי שעושה את המעשה, אלא היא נגזרת ישירות מן המודל הפוליטי שבתוכו נקבע מעמד הקיסר, ובהתאם לכך מעמד האל. הסמכות לייחס מעמד לשליט, או לשלול אותה ממנו, נתונה בידיהם של הנתינים בלבד, בהתאם לפרקטיקות ידועות וקבועות. זוהי פעולה שמכוננת את יחסי השליט והנתינים והיא אינה נתונה כלל בידיהם של העומדים מחוץ למסגרת פוליטית זו. בהתאם לכך, במסגרת הפקעת מעמדו האלוהי של הריבון, אין משמעות לפעילות זו מצד מי שאינו נוטל חלק במסגרת שלטונית זו. לפיכך, לא רק שהשמדת פסילי האלילים מצד היהודים אינה יעילה בעולם שפסלים ודמויות מקיפים אותך מכל עבר, אלא שאין לה שום מובן במרחב הפוליטי הרומי. נראה כי היקף הספיגה של המודל היווני-רומי בן התקופה, העומד בניגוד למודל המקראי, עולה גם מן הדיאלוגים שעליהם מעידה המשנה. כאמור, נקודת המבט התאולוגית שבה החזיק הנכרי עובד האלילים, על רקע תנודות השלטון,

77 שימוש משני לריצוף מוזכר כלפי מרקוליס בתוספתא ו, יד (עמ' 470) ובמעשה שבכבלי נ ע"ב. ממקורות אלה משמע שזוהי נורמה ציבורית מוכרת הנעשית בגלוי וללא חשש. על ההקשר ההיסטורי של מעשים אלו, ראו S. Lieberman, "Palestine in the Third and Fourth Centuries", *JQR*, 36, 4 (1946), pp. 270–329

הניחה שאין מושא קבוע של פולחן. מעבר לכך, התהליכים שעברו על הקיסרות הרומית, שבהם נוצל לרעה המעמד האלוהי של הקיסר, עודדו את הצורך לנסח את היחס בין רכיבי האלוהות: מידה טובה, כוח ואלמוות.⁷⁸ במצב זה היה מקום לדיון ולבדיקה מי ראוי להיחשב לאל. הצבתה הגלויה של שאלה זו, המצויה ברקע הספרות האפולוגטית מסגנונו של טרטוליאנוס, יצרה הזדמנות לבירור משותף – יהודי ונכרי – על אודות האלים. משנת עבודה זרה חושפת אותנו למסגרת תרבותית, שלא מצאנו כמותה בעולם המקראי, ושבתוכה לא רק שיש מרחבי מחיה משותפים ליהודים ולנכרים אלא שביין היהודים וביין הנכרים מתנהל לבו של הדיון על אודות מהותה של העבודה הזרה והיקף קיומה.⁷⁹ עובדה זו היא אחד מן המאפיינים של העולם הפגאני באותה תקופה, ופולחן הקיסר משמש ציר שסביבו נארג הדיון. צלמי הקיסר השתלבו בעולם הדתי במזרח הקיסרות; הם הפכו להיות חלק מן הפולחן וסביבם נוצר השיח בין יוונים, נוצרים ויהודים.⁸⁰

- 78 היחס בין מושגים אלה מצוי במוקד ההתייחסות של פלוטרכוס לפולחן הקיסר. ראו K. Scott, "Plutarch and the Ruler Cult", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 60 (1929), p. 135
- 79 יודגש שמהלך זה אינו אופייני לכל הרבדים של המשנה, וההבדל ניכר בין שני חלקי הטענה המיוחסים לרבן גמליאל. בעוד בחלק הראשון הוא ממוקד בצרכיו כיהודי, בחלק השני הוא משתתף עם הנכרי בדיון המהותי.
- 80 פרייס (ריטואלים, לעיל הערה 29), עמ' 205.