

# "אבד תאבדון את כל המקומות"

## הפולמוס על חובת השמדת עבודה זרה בספרות התנאית

ישי רוזן-צבי

### א. מבוא

האל המקראי הוא אל קנא,<sup>1</sup> וקנאותו מתבטאת בראש ובראשונה בחוסר נכונות לסבול את נוכחותם של אלים אחרים וצלמיהם,<sup>2</sup> וכן בדרישה, המופיעה במקומות שונים במקרא, לקנאות את קנאתו ולהעביר גילולים מן הארץ.<sup>3</sup> משנת עבודה זרה לעומת זאת מציגה תמונה שונה לגמרי, שבה חובת השמדת עבודה זרה מומרת בחובת הרחקה ובאיסור הנאה ממנה. חוקרים שונים ביקשו לעמוד על שורשי הפער העמוק בין האתוס המקראי (הנמשך גם בימי הבית השני)<sup>4</sup> והתנאי: יש הרואים בכך ויתור הנובע מחולשה פוליטית גרידא,<sup>5</sup> או מהלך כלכלי, שעניינו

- 1 על מוטיב קנאת האל לעמו במקרא, והקשר שהוא מניח בין מונותאיזם (או מונולטריה) למונוגמיה, ראו T. Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York 1992, pp.146-147; J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel*, Atlanta 1992, pp. 20-23
- 2 זה תמצית המהלך של הדיבר השני (על פי אחת החלוקות בחז"ל, הגורסת ש"אנוכי" הוא דיבר בפני עצמו, ראו מ' ברויאר, "חלוקת עשרת הדיברות לפסוקים ולדיברות", ב"צ סגל [עורך], עשרת הדברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 223-254): "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא" (שמות כ, ג-ה; דברים ה, ז-ט). על הקשר שבין איסור אלוהים אחרים, וקנאותו של האל שבכביסה, לבין איסור עשיית כל פסל ותמונה (אף של האל עצמו), ראו מ' ויינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע, תל אביב 2001, עמ' 41-46; W. Propp, *Exodus 19-40*, Doubleday 2006, pp. 167-170
- 3 בייחוד באסכולה הדויטרונומיסטית, ראו M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford 1972, pp. 320-324 והשמדה, כפי שהן משמשות במקרא (ראו למשל דברים ז, כב-כד: "לא תוכל כלותם מהר [...] והאבדת את שמם [...] עד השמידך אותם"). בספרות חז"ל משמשות רק המילים כילוי ואיבוד (בתוספת פעלים פרטניים יותר כגון שריפה, כריתה, נתיצה).
- 4 ראו להלן הערות 42-46.
- 5 S. Schwartz, "Gamliel in Aphrodite's Bath", in P. Schaefer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco Roman Culture*, Tubingen 1998, pp. 203-217

לאפשר חיי מסחר תקינים,<sup>6</sup> ואילו אחרים רואים בכך מהלך אידאולוגי עמוק יותר שנועד לאפשר "קיום-ביחד עם האויב",<sup>7</sup> ואף הכרה תאולוגית בכך שאין כל טעם בהשמדה שאינה מלווה בשינוי תודעתי של העובדים עצמם.<sup>8</sup>

במאמר זה אבקש להראות כי חובת כילוי ואיבוד עבודה זרה, במתכונתה המקראית, לא נעלמה לחלוטין מן המשנה, אלא מציצה שם מבין השיטין. מתוך דקדוק ברמזים אלו אבקש לשחזר פולמוס רחב בשאלת חובת ההשמדה, ששורשיו במדרשי התנאים וענפיו במשנה עצמה. חשיפת פולמוס זה תסייע בידי לזהות באופן מדויק יותר את טיבו של המהלך המתבצע במשנה, ולהאיר מחדש את אופייה של האלטרנטיבה לקנאות המקראית המוצגת בה. מעבר לשאלת המוטיבציה לשינוי, אשר נידונה במחקר לא מעט, יש צורך לעמוד על טיבה המדויק של האלטרנטיבה החז"לית למודל המקראי, ועל המהלכים הפרשניים שאפשרו להמיר את הקנאות המקראית באיסור והרחקה. את שני הקשרים אלו אבקש להאיר בעזרת חשיפת הפולמוס התנאי וגילוייו במשנה.

הטיעון מפותח בשני שלבים: בחלקו הראשון של המאמר אבקש לחשוף מחלוקת עקרונית בין דבי ר' עקיבה ודבי ר' ישמעאל ביחס לחובת השמדת עבודה זרה, כפי שהיא מתגלה בדרשות הספרי ומכילתא לדברים יב, א-ג ("אבד תאבדון"). על פסוקים אלו נשתמרו קטעי גניזה מן המכילתא לדברים, ועיון בהם מגלה תפיסה שונה באופן עקרוני מזו העולה מדרשות הספרי. בחלקו השני של המאמר אבחן את היחס להשמדת עבודה זרה במשנת עבודה זרה, פרקים ג-ד ("כל הצלמים"). לאור החלק הראשון אטען כי המשנה אינה מתעלמת מחובת השמדת עבודה זרה אלא מתפלמסת עמה, ואף מפעילה טכניקות פרשניות שונות כדי לצמצם אותה ולהגבילה. את הפרקים הללו במשנה אציע לקרוא כפולמוס עם השיטות, דבי ר' ישמעאל, שאותן נראה בחלק הראשון.

במהלך רחב יותר בספרו: *Imperialism and Jewish Society 200 BCE to 640 CE*, Princeton

2001, pp. 165-174

6 ראו א"א אורבך, "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ז, עמ' 125-178.

7 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*, (neutral space) Cambridge 1988, pp. 158-172. הלברטל מדבר שם על יצירת מרחב ניטרלי (neutral space) שאינו נקבע על ידי הזהויות הפרטיקולריות, ושבבו אנשים מדתות ותרבויות שונות יכולים לדור בכפיפה אחת: "רעיון הנייטרליות, המהותי כל כך לתפיסת הנאורות את הסובלנות, היה נוכח, לדעתי, כבר במשנה" (עמ' 163). הלברטל מוצא רעיון זה באופן ברור ביותר במעשה רבן גמליאל במרחץ (עמ' 166).

8 נ' זהר, "עבודה זרה וביטולה", סידרא, יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 63-77. ניתוח וביקורת של גישה זו ראו במאמרו של י' פורסטנברג בקובץ זה.

החלק השני מתמקד בייחוד בפסוקים השונים הנדרשים במשנה (אשר לא זכו לתשומת לב במחקר כלל). טענתי היא כי הדרשות המפוזרות לאורך מסכת עבודה זרה שותפות בדרכים שונות בפולמוס, בין השאר על ידי פירוש מחדש של המונח "חרם", שבמקורו המקראי מסמן את חובת הכילוי הטוטלי. מתוך עיונים אלו אבקש לקרוא את משנת עבודה זרה כניסיון להציב אלטרנטיבה שיטתית לחובת השמדת עבודה זרה, אשר התפרשה כפשוטה בבית מדרשו של ר' ישמעאל.<sup>9</sup>

### ב. "אבד תאבדון": ספרי מול מכילתא לדברים

בדברים יב, ב-ג מופיעה החובה החריפה והמפורטת ביותר של השמדת עבודה זרה: "אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים, אשר אתם ירשים אותם, את אלהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת על עץ רענן. ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסלי אלהיהם תגדעון, ואבדתם את שם מן המקום ההוא". בניגוד לפסוקים אחרים, כאן אין מדובר באיסור עשייה ועבודה, אלא בחובת כליה ואיבוד, ואף לא רק ביחס לפסלים ותמונות אלא ל"כל המקומות אשר עבדו שם הגוים", בכלל. על פסוקים אלו מופיע בספרי ס-סא (עמ' 125-126) מספר מצומצם של דרשות המקבילות ברובן לקטעים במשנתנו (וככל הנראה נסמכות עליהן). אמנם, על פסוקים אלו ישנו בידינו גם קטע גניזה מן המכילתא לדברים, דבי ר' ישמעאל,<sup>10</sup> ובו דרשות רחבות הרבה יותר, השונות באופיין, ומופלגות הרבה יותר, מן המצוי בספרי. נבחן כמה מן הדרשות שבמכילתא ונשווה אותן למופיע בספרי ובמשנה:

9 לשון "מכילתא" ו"ספרי" בסתם להלן מתייחסים למכילתא והספרי לדברים. הפניות סתמיות למשנה, תוספתא, בבלי וירושלמי מכוונות למסכת עבודה זרה. הציטוטים הם על פי הנוסח המופיע בתוכנת "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית. במקום שסתיי מנוסח זה צוין הדבר בהערות.

10 הקטע פורסם לראשונה ע"י ש"ז שכטר, הופיע במהדורת "מדרש תנאים" של ד"צ הופמן, עמ' 58-62, ופורסם מחדש אצל מ"י כהנא, קטעי מדרשי ההלכה מן הגניזה, ירושלים תשס"ה, עמ' 347-348 (על פיו הציטוטים להלן). קטעים אלו הם המקור המובהק היחיד להשוואה בין הדרשות של שני בתי המדרש לאיסור עבודה זרה. על שמות כ, ד-ה אין קטעי גניזה של המכילתא דרשב"י, והדרשות במהדורת אפשטיין-מלמד (עמ' 147-148) משוחזרות ממדרש הגדול (להלן הערה 35); על שמות לד, יג-יד אין מכילתא דר"י כלל (ביחס לדרשות המשוחזרות במכילתא דרשב"י, שם [עמ' 222], ראו M. Kahana, "The Halakhic Midrashim", S. Safrai et al. [eds.], *The Literature of the Sages, Part 2 (CRINT IV)*, Assen 2006, pp. 105-3, esp. p. 75, ועל דברים ד, טז-יח; ז, ה אין ספרי וככל הנראה גם לא הייתה מכילתא (רוז אכן אינה משוחזרת אצל הופמן, ראו כהנא, שם, עמ' 100).

א. משנה ג, ה מבחינה בין איתני הטבע עצמם, ההרים והגבעות, שאינם נאסרים על ידי עבודה, לבין "מה שעליהן" שנאסר. מתוך כך שואלת המשנה: "מפני מה אשירה אסורה?" ומשיבה: "מפני שיש בה תפיסת יד אדם וכל שיש בו תפיסת יד אדם אסור". שאלת המשנה מתבהרת מתוך השוואתה למכילתא לדברים יב, ב:<sup>11</sup> "ותחת כל עץ רענן – לא (תחת)<sup>12</sup> כל עץ רענן. תלמוד לומר: 'ואת אשריו תכרתון' (שמות לד, יג) – מכל מקום". לאמור, כשם שדרשנו "על ההרים", "על הגבעות" דווקא, ואילו ההרים והגבעות עצמם אינם נאסרים, כך היה ראוי לדרוש גם "תחת כל עץ", ולא העץ עצמו.<sup>13</sup> בתשובה מוצגת במשנה הבחנה בין הר, שמקורו טבעי, לעץ, שאדם נטעו: "מפני שיש בה תפיסת יד אדם וכל שיש בו תפיסת יד אדם אסור".<sup>14</sup> כעין שאלת המשנה מופיע גם בספרי ס, אלא ששם הומרה לשון 'אסור' ב'פסול'.<sup>15</sup> במכילתא לדברים, לעומת זאת, נמצא ניסוח שונה לגמרי:

"אבד תאבדום" (דברים יב, ב) – אף ההרים אף הגבעות אף הימים אף הנהרות אף המדברות במשמע, תלמוד לומר "ונתצתם וג'" (שם, ג) – אלו היום בכלל ויצאו, מוצא מן הכלל ללמד על הכלל: מה אלו מיוחדין שיש בהן תפיסת יד עבודה זרה הרי הן בכלל כלה ואבד, אף כל שיש בו תפיסת יד עבודה זרה כלה ואבד.

הן במשנה ובספרי הן במכילתא הקריטריון הקובע הוא "תפיסת יד", אלא שיש ביניהם בכל זאת שני הבדלים משמעותיים. הראשון נוגע לטיב הלימוד: במשנה

- 11 בבבלי מה ע"ב בשם ר' יוסי בר' יהודה.  
 12 אשגרא בקטע הגניזה, והופמן מחקו במהדורתו (עמ' 59) וכן אינו במקבילה שבבבלי.  
 13 השוו למחלוקת במשנה ג, ז: "אי זו היא אשירה? כל שתחתיה עבודה זרה. ר' שמעון אומר: כל שעברין אותה", וברי שתנא קמא נסמך על הפסוק שלנו. אמנם המחלוקת כאן היא רק בהגדרת אשירה, אך לכולי עלמא גם האשירה עצמה אסורה.  
 14 נראה כי גם את דרשת ר' עקיבה המופיעה כאן במשנה יש לקרוא כתשובה לשאלה זו, שכן הוא מפרש את המילים "תחת כל עץ רענן" באופן שאינו מפקיע את העץ עצמו מאיסור, אלא רק קובע כי "כל מקום שאת מוצא הר גבוה וגבעה נשאת ועץ רענן דע שיש שם עבודה זרה". ספק בעיני אם זהו מובנה המקורי של הדרשה (שכן היא אינה מבחינה בין עץ לבין הר וגבעה), אך נראה שלשם כך הובאה במשנתנו, וכן עולה מעיצוב הדרשה בספרי ס, שם היא מופיעה מיד לאחר השאלה "מפני מה", בלא שתשובת המשנה חוצצת ביניהן. הקשר זה הופך מפורש בבבלי מה ע"ב, שם הקדימו לדרשת ר' עקיבה את השאלה: "ואלא 'תחת כל עץ רענן' למה לי?" (השוו גם לנוסח כ"י רומי בספרי שם [בכתב אחר!]: "בכל מקום שאתה מוצא עץ רענן דע שיש שם עבודה זרה", אך אפשר שזהו תיקון בהשפעת הבבלי).  
 15 השוו לחילוף דומה ביחס למונחים ההופכיים: "זה היה מעשה והכשירו" (משנה ד, יא), ואילו בנוסח בבלי "והתירו" (ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה: מהדורה ביקורתית ומבוא, ירושלים תשמ"א, עמ' 159).

ובספרי דרשות דיוק מן המילה "על", ואילו בדברי ר' ישמעאל מידה האופיינית לבית מדרש זה.<sup>16</sup> ההבדל השני משמעותי עוד יותר: בעוד במשנה ובספרי הקריטריון קובע לעניין איסור עבודה זרה, במכילתא זהו קריטריון לכילוי ואיבוד. לשון אחר, במשנה ובספרי מתורגמת חובת הכילוי שבפסוקים לאיסור ופסול, ואילו במכילתא היא נותרת כפשוטה: "כלה ואבד".

ב. הבדל דומה בין הספרי והמשנה לבין המכילתא נמצא גם ביחס לאשירה, שעליה נאמר במפורש "ואשריהם תשרפון באש" (דברים יב, ג). וכך שנינו בספרי סא (עמ' 126): "אילן שנטעו מתחילה לשם עבודה זרה הרי זה אסור, שנאמר ואשריהם תשרפון באש". גם כאן, כמו לעיל, ממירה הדרשה את הכילוי שבפסוק ("תשרפון") באיסור, וזאת בהתאם לפסיקת במשנה. למעשה אין דרשה זו אלא לשון המשנה (ג, ז), בתוספת ראייה מן הפסוק. במכילתא לעומת זאת נדרש פסוק זה כחובת כילוי טוטלי: "[...] 'שברתם את מצבותם' – שומעני ישברם ויניחם? תלמוד לומר 'ואשריהם תשרפון באש'". דרשה זו, כפי שנראה להלן, מפרשת את חובת הכילוי האמורה כאן על כל עבודה זרה שהיא, ולא דווקא על אשירה. על מנת לבאר מהלך פרשני קיצוני זה יש לשים לב שהפסוק בדברים יב, המחייב אשירה בשרפה, סותר פסוקים אחרים המדברים דווקא על כריתת אשירות (שמות לד, יג; דברים ז, ה). במקום אחד אכן קובע הספרי שיש לכרות את האשירה: "ר' אליעזר אומר מנין לקוצץ את האשרה שחייב לשורשה, תלמוד לומר ואבדתם את שמים".<sup>17</sup> גם במכילתא מובאים הפסוקים הדורשים כריתת אשירה כראיה לכך שיש לאבד את העץ עצמו ולא רק את מה שתחתיו: "'ותחת כל עץ רענן – לא כל עץ רענן? תלמוד לומר 'את אשריו תכרתו' – מכל מקום".<sup>18</sup> בשני המדרשים אם כן מתפרשים הפסוקים הדורשים כריתת אשירות כפשוטם, ואילו הפסוק בדברים יב, הסותר אותם, נעקר מפשוטו ומתפרש מחדש; אלא שבספרי הפסוק מתפרש מחדש כאיסור, ואילו במכילתא כחובת שריפה החלה על עבודה זרה בכלל. הבדל זה משקף שוב את דרישות הכילוי המחמירות הרבה יותר במכילתא.

16 זוהי המידה השמינית במניין שלוש עשרה מידות (ברייתא דר' ישמעאל, א, ספרא מהדורת פינקלשטיין [ניו יורק תשמ"ג], כרך ב, עמ' 4). במכילתא באה דרשת ר' יוסי הגלילי בהמשך בנפרד, ואילו דרשת "עליהן" מופיעה ביחס לעובד "בהמה טהורה ועוף טהור" שאינם נאסרים. שם, עמ' 127. השוו בבלי מה ע"ב.

18 במקבילה בבבלי מובא הפסוק הסמוך בדברים ז: "ואשריהם תשרפון באש", אך במכילתא חובת איבוד האשרה נדרשת מן הפסוק בשמות – שם מדובר בכריתת המתאימה דווקא לעץ – ולא מן הפסוק בדברים, המדבר על שריפה, המתאימה (ואכן נדרשת) לכל עבודה זרה שהיא. כך נפתרת במכילתא הסתירה בין הפסוקים.

ג. על המילים "ונתצתם את מזבחותם" נדרש במכילתא יב, ג:

שומע אני יתצם ויניחם, תלמוד לומר "ושברתם את מצבותם". שומעני ישברם ויניחם, תלמוד לומר "ואשריהם תשרפון באש". שומע אני ישרפם ויניחם, תלמוד לומר "ופסילי אלהיהן תגדעון". שומע אני יגדעם ויניחם, תלמוד לומר "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא" – אבירת כלאה, כלה והשחת ושרוף ואבד והעבירן מן העולם.

דרשה זו קוראת את הפעלים השונים שבפסוק, התובעים כילוי לסוגים שונים של עבודה זרה, כרצף הוראות אחד החל על אותו אובייקט עצמו. כל עבודה זרה דורשת את כל סוגי הכילוי שבפסוק.<sup>19</sup> בספרי אין דרשה דומה לזו, ובמקום זה מופיעה שם דרשה המקבילה להוא אמינא ("שומע אני") שכאן: "נתצתה את המזבח הנח לו, שברת את המצבה הנח לה" (ספרי סא [עמ' 127]). דרשת הספרי מתבססת על קריאת כל פועל כמתייחס לאובייקט אחר, כפשוטו של מקרא.<sup>20</sup> אמנם, לשון "הנח לה" בספרי נראית כאמירה פולמוסית, והיא מתבארת על פי הדרשה המופלגת במכילתא, הדורשת את הפעלים כולם כמתייחסים לאותו אובייקט. מדרשת הספרי ברור כי ההוא אמינא בדרשת המכילתא אינה סתמית, וכי משתקף כאן אכן פולמוס בין שתי מגמות, מקילה ומחמירה.<sup>21</sup> המכילתא אינה מסתפקת באקט חלקי של שבירה, כבספרי,<sup>22</sup> אלא דורשת כילוי טוטלי: "והעבירם מן העולם", ממש.<sup>23</sup> אכן בסופה של הפסקה נדרשות המילים החותמת את הפסוק: "ואבדתם את שמם" כ"אבירת כלאה",<sup>24</sup> כלומר כילוי מוחלט, וכדי להדגיש זאת מוסיפה שורת פעלים המבטאים כילוי טוטלי זה.<sup>25</sup>

- 19 כיוון שלכל פועל בפסוק מושא אחר (נתיצה למזבח, שבירה למצבה, שריפה לאשירה וגידוע לפסלים), ברי כי הדרשה אינה מכוונת למצבות דווקא, אלא לכל עבודה זרה שהיא.
- 20 השוו תוספתא ד, ד: "את שדרכו לישפך ישפך, לישרף ישרף, לקבר יקבר".
- 21 התופעה של הווא-אמינא מדרשית המשקפת דעות קיימות, שעמן מתפלמס המדרש, מודגמת במקומות שונים בספרו של מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז.
- 22 השוו תוספתא ו, ח (עמ' 469): "מזבח שנפגם כולו אסור עד שינתק".
- 23 המשנה מתייחסת ל"שבירי צלמים" (ג, ב) ואף כאלו ש"כיוצא בהן נעבד" (שם), ואם כן ברור שאין כאן כילוי מוחלט.
- 24 אפשר שדרשו "ואבדתם את שמם" מלשון להשיים שממה (תודה לירידי עזן ידין על הצעה זו).
- 25 בנוסח המכילתא חמישה פעלים (כלה, השחת, שרוף, אבד והעבירן) כנגד חמשת הפעלים המקראיים. שניים (שרוף ואבד) לקוחים מן הרשימה המקראית, ואילו שני הראשונים מופיעים במקומות אחרים במקרא בהקשרים אלו (כילוי: דברים ז, כב; השחתה: הן כחטא – דברים ד, כה, והן כעונשו – שם, לא). נראה כי הרשימה נטלה את הפעלים הכלליים, המתאימים לסוגים שונים של ע"ז: שריפה ואיבוד, ואילו את הספציפיים (ניתוק, שבירה וגדיעה) המירה

דרשה דומה מופיעה בשם ר' נתן, תלמיד ר' ישמעאל, במכילתא דר"י, פסחא ז (עמ' 24): "ר' נתן אומר 'שפטים' (שמות יב, יב) 'שפוט' 'שופטי' 'שפטים'<sup>26</sup> – נרקבים נבקקים נגדעים נשרפים".<sup>27</sup> כאן הדברים מיוחסים אמנם לאל עצמו העושה שפטים "בכל אלהי מצרים", אך נראה שאין זה אלא תרגום תאולוגי של הלכות איבוד עבודה זרה על פי שיטת ר' ישמעאל, המפעילה צורות כילוי שונות על אותו אובייקט עצמו: "כלה והשחת ושרוף ואבד והעבירן מן העולם".<sup>28</sup> בהמשך הדברים מצוטטת במכילתא לדברים הלכה: "מיכן אמרו הראוי לשריפה שרוף ואת שאינו ראוי לשריפה שוחק וזורה לרוח או מיטיל לים או שף בארץ עד שתכלה". הלכה זו אינה מופיעה במשנתנו,<sup>29</sup> ואפשר שזוהי משנת ר' ישמעאל, ולפיה "שוחק וזורה לרוח או מיטיל לים" אינו מיוחד רק לכלים, כבמשנתנו (ג, ג), אלא לעבודה זרה בכלל.<sup>30</sup>

בפעלים כלליים יותר, המאפשרים לייחס אותם לכל ע"ז שהיא. אכן, הפועל האחרון ("העבירן מן העולם") אינו משמש באופן זה במקרא כלל, והוא מיועד להציג את הכילוי הטוטלי, כנגד "ואבדתם את שמם" המקראי. דרשה דומה מופיעה גם בכ"י רומי לספרי סא (עמ' 126), וראו פינקלשטיין על אתר שהיא לקוחה ככל הנראה מן המכילתא. אמנם בנוסח שבכ"י רומי הותאמו כבר הפעלים לנוסח המקרא, ולפיכך לאחר הכילוי (הלקוח מן הדרשה "אבידת כלאה") מופיע שם "שרוף שבור גדוע". נוסח המכילתא מחוזק מן המקבילה בדרשה אחרת מדבי ר' ישמעאל, במכילתא דעריות (ספרא, אחרי מות ח, ג, על פי כ"י ותיקן 66): "אמר הכתוב השחת שרוף וכלי והעבירן מן העולם". אף שזוהו נוסח קצר יותר מזה המופיע במכילתא לדברים, הרי שגם בו מופיעים שני הפעלים שאינם בפסוק – השחתה והעברה – החסרים בכ"י רומי בספרי. על שיוכה של פרשה זו בספרא לדבי ר' ישמעאל, ראו י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 640.

26 על טכניקה מדרשית זו המפרקת מילים לרכיביהן הלשוניים, ראו ש' נאה, "אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות חז"ל", מחקרי תלמוד, ג, ירושלים תשס"ה, עמ' 576.

27 השוו גם לדרשה המובאת בשם ר' נתן (בשתי המכילתות!) ביחס למכת בכורות: "מכיון שהיה בכור מת לאחד מהן היה עושה לו איקונין שלו ומעמידה בתוך ביתו, ואותו הלילה נשחקה ונדקת וניזורת" (מכילתא דר"י פסחא יג [עמ' 44], וכיוצא בו מכילתא דרשב"י יב, ל [עמ' 29]).

28 השוו שם פרשה ה (עמ' 15). לפני דרשת ר' נתן מופיעה במכילתא דר"י דרשה סתמית: "שפטים – משונים זה מזה, של אבן היתה נמסת, של עץ היתה מרקבת, של מתכת נעשת חלודה". דרשה דומה מופיעה במכילתא דרשב"י יב, יב (עמ' 15), והיא אכן נראית כשיטת דבי ר' עקיבה כפי שראינוה לעיל, הקוראת כל איבוד כמתייחס לאובייקט אחר: "נתצתה את המזבח הנח לו, שברת את המצבה הנח לה" (ספרי סא [עמ' 127]), לעומת שיטת דבי ר' ישמעאל המחילה את פעלי האיבוד השונים על אותו אובייקט עצמו.

29 מבין ארבעת ה"מיכן אמרו" שבפסקת המכילתא לדברים כאן, רק אחת מופיעה במשנתנו ("מיכן אמרו שלשה בתיים הן, שלשה אבנים הן, שלוש אשורות הן" [משנה ג, ז]). על יחס "מיכן אמרו" בדבי ר' ישמעאל בכלל למשנת רבי, ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 733-739; כהנא (לעיל הערה 10), עמ' 56-57.

30 אמנם, אין ההלכה שב"מיכן אמרו" זהה לדרשה שלפניה, שכן לפי ה"מיכן אמרו" אין צורך

ד. על המילים "אבד תאבדון" נדרש במכילתא לדברים עוד:

ומניין אפילו אבדם פעם אחת יאבדם פעמים הרבה, תלמוד לומר "אבד תאבדון" כדברי ר' עקיבה. ומניין אפילו אבדום ממקום אחת יאבדום מכל המקומות תלמוד לומר "אבד תאבדון". ר' ישמעאל אומר: "כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אבד תאבדון".

נראה שאין כאן מחלוקת הלכתית אלא פרשנית בלבד.<sup>31</sup> שני החכמים מסכימים שיש לאבד אותה עבודה זרה פעמים הרבה אם חזרה ונבנתה, אלא שר' עקיבה דורש את הריבוי מלשון הכפילות שבפסוק, כדרכו, ואילו ר' ישמעאל קורא את הכפילות כלשון בני אדם, ואת הריבוי הוא לומד מקריאה רצופה של הפסוק עם קודמו ("כל הימים"). החשוב לענייננו הוא שבמכילתא מוצג הלימוד לכולי עלמא כנוגע לחובת איבוד ע"ז. בספרי, לעומת זאת, מופיעה על המילים "אבד תאבדון" דרשה שונה: "מנין אתה אומר שאם קיצץ אשירה והחליפה אפילו י' פעמים שחייב לקוצצה, תלמוד לומר 'אבד תאבד'". גם בדרשה זו לומדים את הצורך לשוב ולפעול אם האיסור חוזר, והדרשה מקבילה על כן לדברי ר' עקיבה במכילתא הן בטכניקה המדרשית (כפילות) הן בלשון ("אפילו י' פעמים", "פעמים הרבה"). אלא שתוכן הדרשות שונה מאוד, שכן בספרי אין מדובר בכילוי עבודה זרה, אלא אך ורק בקיצוץ הענפים החדשים שיצאו מאז שהעץ הוקדש כאשירה, כמפורש במשנה ג, ז ("נוטל מה שהחליף"). כיוון שהתפיסה המיוחסת לר' עקיבה במכילתא אינה מופיעה בשום מקום במשנה ובספרי, ובספרי אף מופיעה דרשה שונה על פסוק זה, עולה האפשרות, לכל הפחות בדרך שמא, שהמכילתא עיצבה את שיטת ר' עקיבה,

לעשות את כל הכיליונות באותו האובייקט, אלא רק "שאינו ראוי לשריפה שוחק". בפסקה כמה וכמה אי התאמות בין דרשות המכילתא לבין ה"מיכן אמרו" שאחריהן: "כל שיש בו תפיסת יד עבדה זרה כלה ואבד. מיכן אמרו העובד [...] זרעים אילנות וירקות חייב סקילה והן אסורין בהנייה". כילוי ואיבוד מול איסור הנאה; "אשר עבדו שם הגוים – אינם אסורין עד שישתמש בהן. מיכן אמרו עבודה זרה שלנכרי אסורה מיד ושלישראל משתעבד דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר של ישראל מיד ושלנכרי משתעבד". ה"מיכן אמרו" מתאים דווקא לשיטת ר' עקיבה (היא שיטת ר' ישמעאל בברייתא בבבלי נא ע"ב); "ופסילי אליהן תגדעון – זו שהיתה נטועה ועבדה. מיכן אמרו: שלושה בתים הן, שלושה אבנים הן, שלש אשרות הן". ההבחנה שבדרשה בין מצבות ואשרות שנעשו מראש לעבודה זרה לבין כאלה שהיו קיימים ואז נעבדו (השוו בבלי מה ע"א) אינה מתאימה להבחנה שבמשנה המצוטטת כאן (ג, ז). אי התאמה בין הדרשות ובין ה"מיכן אמרו" שאחריהם רגילה מאוד במדרשי ר' ישמעאל, ראו אפשטיין (הערה קודמת), עמ' 747-751.

31 על סוג מחלוקות אלו, ראו A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishamel and the Origins of Midrash*, Philadelphia 2004, pp. 2-3



ולמעשה את המחלוקת כולה, בהתאם לדרכה, שישנה חובת השמדה טוטלית, וכרגיל במדרשי התנאים, המציגים גם את השיטה ההפוכה בלשונם ובדרכם.<sup>32</sup> מחלוקת האסכולות עשויה להסביר גם דרשות נוספות, מעבר לפסוקי "אבר תאבדון". כך למשל אפשר שמחלוקת זו היא הרקע לדרשת המכילתא דר"י, בחדש ו (עמ' 225) על איסור עשיית דמות: "ואשר במים מתחת לארץ (שמות כ, ד) – כל כך רדף הכתוב אחר יצר הרע שלא ליתן מקום למצוא לו אמתלת היתר".<sup>33</sup> אורבך מצייע כי "דברים אלה [...] באים להוציא מכלל דרשותיהם של תנאים אחרים".<sup>34</sup> דומה בעיני שזהו פולמוס דבי ר' ישמעאל כנגד גישת דבי ר' עקיבה, הנתפסת כאן כאמתלת היתר. פולמוס מעין זה אכן עולה מהשוואת דרשות שונות בשתי המכילתות לשמות ביחס לאיסור עשיית פסל ותמונה.<sup>35</sup>

- 32 ראו כהנא (לעיל הערה 10), עמ' 35–36.
- 33 דרשה זו מופיעה בסוף מהלך מדרשי ארוך ומפורט (עמ' 224–225) הכורך יחד את הפסוקים השונים על איסור עשיית דמויות ופסלים בתורה (שמות כ, כג; ויקרא יט, ד; כו, א; דברים ד, טז–טז; טז, כא) על מנת להציג זאת כאיסור מוחלט, הן ביחס לחומרים האסורים הן ביחס לדמויות האסורות. גיבושם יחד של הפסוקים השונים במתכונת טרורית קבועה של "יכול לא יעשה X אבל יעשה Y? תלמוד לומר", מציג אותם כרכיבים באיסור רחב אחד. אף אם נוכל להצביע על יוצאים מכלל האיסור (כטענת י' בלידשטיין, "מחקרים במסכת עבודה זרה פרק א וביחס חז"ל ליצירת צורות", עבודת דוקטור, ישיבה-אוניברסיטה, ניו יורק 1968, עמ' 214–215), המדרש עצמו אינו עושה זאת, אלא אדרבה, מציג זאת כאיסור מוחלט שאין ממנו מנוס. עניין זה מתבהר בסופו של המהלך, כאשר המדרש קובע כי הפירוט הרב שבכתוב מכווון נגד "אמתלת ההיתר" של יצר הרע, המנצל כל פרצה אפשרית בחוק. על דמותו זו של היצר והרקע לה, ראו מאמרי, "דברה תורה כנגד היצר: דבי ר' ישמעאל ומקורו של יצר הרע", תרביץ עו (תשס"ז), עמ' 41–79.
- 34 אורבך (לעיל הערה 6), עמ' 154. לדעת אורבך השיטה המקילה שעמה נאבקה דרשה זו היא דרשת ר' ישמעאל במכילתא בחדש י (עמ' 239), האוסרת עשיית דמויות שמימיות דווקא, אך ראו כנגד זאת בהערה הבאה.
- 35 על הפסוק בשמות כ, ד מובאות במכילתא דרשב"י (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 147) שתי דרשות, המשוחזרות על פי מדרשי תימן. הראשונה על פי ספר מאור האפלה (מהדורת קאפח, עמ' תעב) והשנייה על פי מדרש הגדול (עמ' תד-תה). הדרשה הראשונה קרובה לדרשת המכילתא דר"י דלעיל אלא שנוסף בראשיתה: "שמא תאמר אעשה צורה ואעבוד אותה", כלומר שהאיסור הוא רק על עבודה בפועל ולא על עשייה לבדה. ראו הצעת בלידשטיין (לעיל הערה 33): "שמא חסרון משפט זה במכילתא דר"י ונוכחותו במכדרשב"י אינו מקרה, ואין האחד מפרש מה שסתום בחברו, אלא חולקים המקורות דוקא בנקודה זו" (שם, עמ' 216). ניתן לחזק הצעה זו מן הדרשות על פסוק כ: "לא תעשון אתי אלהי כסף וגו'". במכילתא דר"י, בחדש י (עמ' 239) לומדים ר' ישמעאל ור' נתן מן הפסוק את איסור עשיית דמויות ("דמות שמשמשין לפני במרום" או "הריני עושה כמין דמות"), ואילו ר' עקיבה דורש זאת לעניין אחר לגמרי, שאינו קשור לאיסור צלם כלל ("הבאתי עליכם את הייסורין תנו הודייה"). בסופן של דרשות המכילתא דר"י על פסוק זה (עמ' 241) מופיע גם איסור עשיית צלם לנוי (להלן הערה 78), ואילו במכילתא דרשב"י אין על פסוק זה כל דרשה (אף שנשתמרו בגניזה דרשות על

הדרשות המופלגות מדבי ר' ישמעאל על "אבד תאבדון" מתאימות לגישת אסכולה זו לעבודה זרה באופן רחב יותר, כפי שניסחה א"י השל בספרו: "רגלים לדבר שבניגוד לדעה האומרת שבתקופת הבית השני יצא דעבודה זרה מת בקרבם [...] סברו בבית מדרשו של רבי ישמעאל שיצר זה עדיין מרקד בישראל", "לדעתו איסור עבודת אלילים בניין אב לכמה וכמה מצוות שבין אדם למקום [...] דבר זה הרמיז לנו ר' ישמעאל בהרבה מקומות".<sup>36</sup> השל מתבסס בראש ובראשונה על פירושה של פרשת השגגות (במדבר טו, כב-לא) במדרשים דבי ר' ישמעאל<sup>37</sup> כעוסקת בעבודה זרה דווקא, ולדרשות המופלגות המופיעות שם, כגון: "עבודה זרה שקולה ככל המצוות שבתורה"<sup>38</sup> וכן "כל המורה בעבודה זרה כופר בעשר מצוות".<sup>39</sup> ר' ישמעאל מפרש שם אף את דין הכרת על חטא שבמזיד ("והנפש אשר תעשה ביד רמה") כמתייחסת לעבודה זרה דווקא,<sup>40</sup> וזאת בניגוד לפירושי התנאים האחרים שם ("זה צדוקי", "זה אפיקורס" וכולי). אמנם לדרשה זו מקבילה מסופקת גם בדבי ר' עקיבה,<sup>41</sup> והדברים זוקקים עיון נפרד.

- הפסוקים שלפני וש אחרי [ראו מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 155, שורה 31]. אמנם, נושאים אלו זוקקים ליבון רחב יותר ממה שניתן להציע כאן. ענייני במאמר זה הוא בעיקר במחלוקת הבתים ביחס לצלמים של גויים ("אבד תאבדון"), ולא לאיסור עשייתם על ידי יהודי ("לא תעשה פסל"), שחלותו, במכילתא דר"י לפחות, רחבה הרבה יותר. על יחס המקורות התנאיים לאיסור עשיית הצורות ראו בלידשטיין, שם, עמ' 202-275; י' שטרן, "אמנות הדמות בהלכה בתקופת המשנה והתלמוד", ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 403-413, והדברים דורשים עיון נפרד.
- 36 א"י השל, תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות, ח"א, לונדון תשכ"ב, עמ' 33-34. השל מערב כדרכו מדרשים דבי ר' ישמעאל יחד עם מקורות המיוחסים לר' ישמעאל בכל רחבי ספרות חז"ל. לטענתו הראשון שהבין את עומק המשמעות של מהלכו של ר' ישמעאל הוא הרמב"ם, שהעמיד את העבודה הזרה כבסיס למצוות כולם.
- 37 ספרי במדבר קיא-קיב (עמ' 116-122); מכילתא דר"י, פסחא ה (עמ' 15).
- 38 מכילתא דר"י, שם (השוו בבלי, הוריות ח ע"א). ההקשר במכילתא הוא הקדמת לקיחת הפסח לשחיטתו ארבעה ימים: "לפי שהיו ישראל שטופין בעבודה זרה במצרים".
- 39 ספרי במדבר קיא (עמ' 116). השוו ספרי דברים נד (עמ' 122): "כל המורה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה".
- 40 ספרי במדבר קיב (עמ' 121): "ר' ישמעאל אומר בעבודה זרה הכתוב מדבר שנאמר: 'כי דבר ייי בזה' – שביזה על דיבור הראשון שנאמר למשה מפי הקב"ה, שנאמר: 'אנכי ייי אל'יך', 'לא יהיה לך'". השוו גם לדרשות בבבלי הוריות ח ע"א-ע"ב: "דבי ר' ישמעאל תנא: 'את כל אשר צוה ייי אליכם ביד משה' – אייזו היא מצוה שהיא בדבורו של מקום וצוואה על ידי משה, הוי אומר זו עבודה זרה. דבי ר' ישמעאל תנא: 'למן היום אשר צוה ייי והלאה לדורותיכם' – אייזו היא מצוה שהיא תחלה הוי אומר זו עבודה זרה". על דרשות אלו, ותפיסת דבי ר' ישמעאל את "אנוכי" ו"לא יהיה לך" כדיבור אחד, פותח, שעניינו עבודה זרה, ראו ב' שוורץ, "אנוכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשי: ספר הזכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 170-197.
- 41 ראו סתם ספרי זוטא טו, לא (עמ' 287); משוחזר על פי מדרש הגדול על אתר, עמ' רמד):

אמנם, בין אם נבקש להרחיב את המחלוקת – כעולה מן הפירושים לאיסור עשיית צלם וכדעת השל – ובין אם לאו, הרי לכל הפחות ביחס לחובת השמדת עבודה זרה ניכר הבדל ברור ושיטתי בין שני בתי המדרש. אכן, ככל שידי משגת אין למצוא כלל בדבי ר' עקיבה דרישה ל"אבירת כלאה" של עבודה זרה, מעין זו שבדבי ר' ישמעאל.

העמדה המתגלה בדבי ר' ישמעאל ביחס להשמדת עבודה זרה קרובה יותר לעמדות המסורתיות,<sup>42</sup> לא רק כפי שהן מופיעות במקרא, אלא גם במציאות של ימי הבית השני ואחריו. כפי שציינו רבים, במקורות שונים מתגלה יחס חריף ולא מתפשר כלפי עבודה זרה,<sup>43</sup> וחובת ההשמדה אף יושמה בפועל כאשר היה הדבר אפשרי.<sup>44</sup> יחס כמו-מקראי כלפי עבודה זרה מתגלה גם במגילת המקדש,<sup>45</sup> אצל

"עבודה זרה קודם לכל הכריתות", והשוו ספרא חובה א, ז (עמ' 120). ראו גם הצעתו של א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 94, שר' ישמעאל אינו מתייחס בדבריו לפרשה כולה אלא למילים "כי דבר ה' בזה" בלבד.

42 רק קרובה יותר, שכן גם העמדות הרדיקליות יותר בחז"ל אינן מגיעות לכדי הקיצוניות של המאה הראשונה לפיה נשללים אף שיקולים ראליים (כפי שהדברים מתוארים למשל על ידי יוספוס, ראו הערה הבאה), ויש למסור את הנפש על השמדת עבודה זרה. ראו על כך: G. Blidstein, "Nullification of Idolatry in Rabbinic Law", *PAAJR* XLI-XLII (1973-1974), p. 10

43 ראו תיאורו של יוספוס את ההתמרמרות היהודים על הכנסת אותות ניצחון לאמפיתאטרון בירושלים על ידי הורדוס (קדמוניות טו, 275-279), וכן, מאוחר יותר, את נכונותם למות ולא לאפשר לחיילים הרומאים להיכנס עם נסיהם לירושלים (קדמוניות יח, 55-59; מלחמת ב, 169-174; השוו לתיאור של מעשה דומה, הכנסת מגיני זהב לארמון, אצל פילון, המשלחת לגאיוס, 299-305; על היחס בין שני סיפורים אלו, ראו ד' שוורץ, "יוסף בן מתתיהו ופילון האלכסנדרוני על פונטיס פילטוס", א' רפפורט ועורך, יוסף בן מתתיהו: הסטוריון של ארץ ישראל, ירושלים תשמ"ג, עמ' 217-236). השוו גם למעשה המרטיריון של יהודה בן צפורי ומתתיה בן מרגלות, אשר ניתצו את הנשר שהציב הורדוס מעל שער המקדש, המסופר אצל יוספוס מתוך הזדהות גמורה (קדמוניות יז, 149-167, מלחמת א, 648-655). ראו גם תיאורו את שליחותו להרוס את ארמונו של הורדוס אנטיפס, אשר היה מקושט בצורות של חיות (חיי יוסף, 65).

44 כך במלחמות המקבים (מקבים א ה, סח, ראו א' רפפורט, ספר מקבים א, ירושלים תשס"ד, עמ' 186, 306), וכן במרד התפוצות (על החרבת מקדשים במצרים בזמן המרד, ראו ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשי"ט, חלק א, עמ' 239-240; א' צ'ריקובר, היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הפאפירולוגיה, ירושלים תשכ"ג, עמ' 177; ש' אפלבוים, יהודים ויוונים בקיריני הקדומה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 235-237).

45 L. Schiffman, "Laws Concerning Idolatry in the Temple Scroll", L.M. Hopfe (ed.), *ראו Uncovering Ancient Stones; Essays in Memory of H. Neil Richardson*, Winona Lake 1994, pp. 159-175

יוספוס<sup>46</sup> ובמקומות נוספים מימי הבית.<sup>47</sup> ברי אם כן כי הדרשות מדכי ר' עקיבה מבטאות שינוי מן המסורת המקובלת, הן הפרשנית הן המעשית. בסעיף הבא אבחנו את עומקו של שינוי זה כמתבטא בפרקים העוסקים ביחס לצלמים במשנה.

### ג. "כל הצלמים": משנת עבודה זרה פרקים ג-ד

לאור הפולמוס בין האסכולות אני מבקש לקרוא מחדש את הלכות הצלמים בפרקים ג-ד במשנה.<sup>48</sup> במאמרו על משנת עבודה זרה, טען משה הלברטל כי המהפך הבסיסי המתגלה במשנה ביחס למודל המקראי מצוי בראש ובראשונה בהתעלמות הגורפת מחובת השמדת עבודה זרה במשנה.<sup>49</sup> אמנם, מבט על הדרשות המופיעות במשנה מציג תמונה שונה במקצת. בשתי משניות סמוכות בפרק ד נדרשת במשנה המילה "אלוהיהן". במשנה ד נדרש "אלהיהן" (דברים ז, כה; יב, ג)<sup>50</sup> – את שהוא נוהג משם אלוה – אסור", ואילו במשנה ה: "אלהיהם על ההרים" (דברים יב, ב) –

- 46 על חומרת איסור עבודה זרה אצל יוספוס, ראו קדמוניות ח, 195; נגד אפיון ב, 75; וראו דברי לואיס פלדמן: "the evidence of both Philo and Josephus indicates that there were zealous Jews [...] who were fierce in their iconoclasm; and Josephus' statements in his own person about images erected by Solomon and Herod show that he, in theory at least, sympathized with the stricter group" (L. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship [1937-1980]*, (Berlin 1984, p. 514). יחס פשרני ניתן למצוא אצל יוספוס רק בסוגיה אחת: האיסור לבזות אלים אחרים, על פי האמור בתרגום השבעים לשמות כב, כז: "אלים (theous) לא תקלל" (קדמוניות ד, 207; נגד אפיון, ב, 237; השו" פילון, על חיי משה, ב, 205; על החוקים א, 53; וראו על כך א' כשר, נגד אפיון, ירושלים תשנ"ז, כרך ב, עמ' 522-523).
- 47 שמא יש לקשור את הגישה הר' ישמעאלית לקרבתו למסורות כוהניות מימי הבית. ראו על כך: מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם, תל אביב 1999, עמ' 118, 123, 123, הערה 223, A. Yadin, "4QMMT, Rabbi Ishmael, and the Origins of Legal Midrash", *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), pp. 130-149
- 48 הקשר בין המשנה והמדרשים דלעיל ניכר בייחוד משתי דרשות המופיעות במשניות ג, ד; ג, ה ("אלוהיהם"), ומתבססות על הפסוקים בדברים יב, ב-ג הנדרשים גם בספרי ובמכילתא דלעיל. ראו על כך להלן הערה 50.
- 49 הלברטל (לעיל הערה 7), עמ' 163.
- 50 במשנה גרסו רק "אלהיהן", אך במקבילה בתוספתא ו, ו: "ת"ל 'פסילי אליהם' (כך כ"י וינה וערפורט, ורק ברפוס נוסף 'תשרפון באש'), את שנהג בו מנהג אלוה אסור". לשון זו מתאימה הן לדברים ז, כה "פסילי אלהיהם תשרפון באש", והן שם יב, ג "ופסילי אלהיהם תגדעון", וקשה לראות פסוק אחר המתאים לדרשה זו אף במשנה. אכן, חובת הכילוי בפסוק זה מקבילה לחובת ה"חרם" בפסוק המצוטט על ידי פרקלוס, שבתשובה לשאלתו הוא מובא (ראו להלן ליד הערה 70). לגופה של הדרשה יש להעיר כי בעוד שבתוספתא ברור כי הדרשה מתייחסת לעובד ("שנהג בו"), הרי במשנה אפשר שמדובר בפסל עצמו, אשר "נוהג" (כלומר מתפקד) כאלוה.

ולא ההרים אליהם".<sup>51</sup> הדרשה הראשונה באה להגביל את איסור ההנאה מפסלים רק לאלו העומדים במקום מכובד (להבדיל ממרחץ), ואילו השנייה להבחין בין חפצים שעל ההרים, הנאסרים בעבודה, להרים עצמם, שאינם נאסרים. דרשות אלו ראיות לעיון לגופן ועוד אשוב אליהן להלן, אך בהקשר זה ראוי לשים לב למהלך פרשני מכריע, הנעשה בשתי הדרשות כמעט בחשאי. בשתייהן מתפרשים פסוקים, העוסקים במקורם בחובת איבוד עבודה זרה, כאיסור בלבד. כיוון שפסוקים אלו התפרשו בדברי ר' ישמעאל כחובת כילוי כפשוטה, ניתן לראות בדרשות שבמשנה פולמוס עם מגמות אלו, בדומה למה שראינו לעיל בדברי ר' עקיבה.

חזוק לקריאה זו עולה מניתוח דרשות נוספות במשנה, העוסקות בפסוקים המתארים את חובת ה"חרם" ביחס לעבודה זרה.<sup>52</sup> משמעו של המונח המקראי "חרם" הוא דבר המוקדש לאל,<sup>53</sup> ולפיכך אסור במגע ושימוש אנושי רגיל. איסור זה גורר, בהקשרים מסוימים, חובת שרפה והשמדה כליל.<sup>54</sup> בספר דברים מופיעה המילה "חרם" פעמיים בהקשר לעבודה זרה – בפרק ז פסוק כו ביחס לפולחני כנען, ובפרק יג פסוק יח ביחס לעיר הנידחת.<sup>55</sup> – ובשניהם המילה מתארת השמדה טוטלית של האויב ורכושו.

כניגוד להוראה "אבד תאבדון", חובת כילוי החרם נובעת באופן ספציפי

51 דרשה זו מובאת בשם ר' יוסי הגלילי ולפניה דרשה נוספת: "שנאמר 'לא תחמוד כסף וזהב עליהן ולקחת לך' (דברים ז, כה)". שתי הדרשות לומדות מן המלה "על" שמה שנאסר הוא רק הדברים הנמצאים על ההרים והגבעות, ולא הם עצמם. אמנם, הפסוק בדברים ז אינו עוסק בהרים וגבעות אלא בפסילים, אך ניתן ללמוד ממנו שהאיסור חל רק על מה שניתן לקחת ("תפיסת יד אדם"). אפשר שהדרשה קשורה גם לנאמר בפסוק הבא "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו", שאיסור החרם קשור למה שניתן להביא לבית, לטלטל, דווקא. חשיבות המילה "חרם" בדרשות המשנה טושטשה בדפוסים שציטטו רק את ראש הפסוקים, אך בכתבי היד הא"י מצוטטים הפסוקים במלואם.

52 ויקרא כז, כח; במדבר יח, יד. ראו גם דיוני המשנה על "חרם" כלשון נדר: נדרים ב, ד; ה, ד.

53 חובה המבוטאת בציווי "החרם" (דברים יג, טז) שתוצאותיו הם "החרם" (שם, יח). ראו ש"א ליונשטם, "חרם", אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תשכ"ד, כרך ג, עמ' 290-292.

54 אף שהפרשה כולה עוסקת בעיר הנידחת דווקא, וכך היא אכן נדרשת במקומות שונים (ראו משנה סנהדרין י, ה; ספרי דברים צד-צו (עמ' 155-157); מכילתא לדברים יג, טז [כהנא, קטעי גניזה, עמ' 352-353]), הרי פסוק יח – "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" – נדרש על איסור עבודה זרה בכלל, הן במשנתנו (ג, ג-ד) הן במדרשי התנאים (ספרי צו [עמ' 157] [להלן הערה 61]; מכילתא לדברים שם [עמ' 353] ["ולא ידבק בידך מאומה וג' להביא שכר נכסי עבודה זרה שיהו אסורין בהנייה"], כנראה משום דמיונו לפסוק המקביל (דברים ז, כו) העוסק ב"פסילי אליהם". לא אכנס כאן למחלוקת ר' עקיבה ור' ישמעאל בשאלה האם "הכה תכה" בעיר הנידחת היא חובה או רשות (מכילתא לדברים שם [עמ' 352]), שכן זו מחלוקת כללית בפירושו לשונות בתורה. ראו על כך אפשטיין (לעיל הערה 25), עמ' 534; צ"א יהודה, "המכילתות על עבד עברי", עבודת דוקטור, ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק 1974, עמ' 60.

מהאיסור שבו, אשר עשוי לדבוק גם בישראל, כמפורש הן ביחס לפולחני כנען: "ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמהו", הן ביחס לעיר הנידחת: "החרם אותה ואת כל אשר בה [...] ולא ידבק בידך מאומה מן החרם". אין תמה אפוא שפסוקים אלו נדרשים במקומות שונים במשנה, שכן דווקא הם עשויים להתפרש כמתייחסים לאיסור הנאה מע"ז, כשיטת המשנה. אף על פי כן, אבקש להראות כי גם הדרשות על פסוקים אלו משמרות את הדין של הפולמוס על השמדת עבודה זרה, אשר נחשף במלוא חריפותו בדרשות התנאים על "אבד תאבדון". בפ"ג מ"ג, בתוך העיסוק בדין כלים עם צורות פולחניות, מובא הפסוק מדברים יג, יח כראיה לאיסור הנאה כלשהי מהם, כולל מן הזבל ("לא ידבק בידך מאומה מן החרם"), ולפיכך לחובת כילוי טוטלי:

המוציא כלים ועליהם צורת החמה, צורת הלכנה, צורת הדרקון,<sup>56</sup> יולכים לים-המלח.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: על המכובדין אסורין ועל הנבזין מותרין.<sup>57</sup> ר' יוסה אומר: שחק וזורה לרוח או מטיל לים.<sup>58</sup> אמרו לו: אף הוא נעשה זבל.<sup>59</sup> שנאמר: "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם".

56 על ההקשר הפולחני המדויק של צורות אלו, ראו: M. Schluter, *Derāqôn und Götzendienst: Studien zur antiken jüdischen Religionsgeschichte, ausgehend von einem griechischen Lehnwort in mAZ III 3*, Frankfurt 1982

57 כלומר כלי קישוט מול כלי תשמיש (בייחוד שתייה), כמפורש בתוספתא, ראו ש' ליברמן, יונית ויונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 131.

58 לשון "מטיל", בניגוד ל"זורה", אינה מתאימה לאבק שנשחק מן הצורה, אלא רק לכלי כולו (השוו לשון הברייתא בבבלי, פסחים כח ע"א, המתקנת אכן: "שוחק וזורה לים"). על כן יש לפרש את דברי ר' יוסי: שוחק וזורה (את השחקים) לרוח או (אם אינו יכול לשחוק) מטיל (את הכלי כולו) לים (לאו דווקא ים המלח כברישא, ראו דברי המאירי על אתר: "רצונו לומר לים הגדול שאין צורך עוד לשחיקה"). חכמים, החולקים על ר' יוסי, מתפלמסים ודאי עם הרישא של דבריו בלבד, שכן רק בהקשר זה של זריה לרוח עשויה להיות הנאה מן הזבל. הבבלי (פסחים שם) משווה אמנם בין משנתנו למשנת פסחים ב,א: "וחכמים אומרים מפרר וזורה לרוח או מטיל לים", ודן בשני המקרים האם "מטיל לים בעיניה" או לאחר פירור דווקא. אלא שבפשוטה של משנה יש להבחין בין "מפורר" בחמץ, המתייחס לאובייקט כולו, לבין "שוחק" בעבודה זרה, המתייחס לצורה בלבד. כך אכן עולה מלשון המכילתא יב, ג, המבחינה בין "שוחק וזורה לרוח" לבין "שף בארץ עד שתכלה", והראשון אם כן אינו מתייחס, על כורחך, לכלי כולו. אמנם מלשון התוספתא (ד, ד): "עבודה זרה עצמה שוחק וזורה לרוח או מטיל לים" אפשר היה להסיק ש"שוחק" מתייחס לכל הכלי, אך ראו להלן (הערה 63) שאין כאן עיסוק בשאלת שחיקת מקצת הכלי או כולו, אלא פולמוס עם הגישה האומרת שאין צורך כלל לפגוע בכלי אלא לכלות את דמיו בלבד.

59 השוו למשנה ג, ה, שר' יוסי עצמו גורס כך ביחס לעלים נושרים, אלא ששם טעון זה אכן מסתבר. ראו על כך בלידשטיין (לעיל הערה 42), עמ' 7-6; C. Hayes, *Between the*

הדרשה המובאת בסופה של המשנה מאמצת את הקריאה הפשוטה של החרם כאיבוד ממש, שעל כן "יוליכם לים המלח", דווקא. דרישת הכילוי המוחלט, כדרך החרם המקראי, מביאה את החכמים לדחות את ההצעה הפשוטה של ר' יוסי לשחוק רק את הצורה (כמופיע אכן בכלים שנמצאו במערות בר כוכבא).<sup>60</sup> יש להבחין בין "יוליכם לים המלח" שבמשנה זו, לבין "יוליך הנאה לים המלח" בשיטת ר' אליעזר במשנה ט.<sup>61</sup> שם מדובר בהולכת דמי הע"ז לים המלח, כלומר בפדיון,<sup>62</sup> ולפיכך חכמים דוחים הצעה זו בטענה ש"אין פדיון לעבדה זרה", ואילו כאן מדובר בהולכת האיסור עצמו לים המלח, כלומר בכילוי.<sup>63</sup>

עניין זה הופך מפורש יותר בברייתא המובאת בתוספתא ובתלמודים,<sup>64</sup> שם מביא ר' יוסי תקדימים מקראיים שונים לתמיכה בשיטתו שדי בשחיקה ואין צורך בכילוי מלא,<sup>65</sup> אך אלו נדחים על ידי החכמים בנימוקים שונים. פולמוס זה מלמד גם הוא כי ההקשר המקראי של כילוי עבודה זרה הוא הוא העומד כאן ברקע המחלוקת.

*Babylonian and Palestinian Talmuds*, Oxford 1997, p. 113

- 60 ראו י' ידן, הממצאים מימי בר-כוכבא במערת האיגרות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 46.
- 61 שיטת ר' אליעזר אכן אינה נקשרת במשנה לחרם, ורק בספרי דברים צו (עמ' 157), היא מופיעה כ"מיכן אמרו" על הפסוק "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם" (סתם ספרי שם הוא בשיטת ר"א ואילו דעת חכמים אינה מוזכרת שם כלל). אמנם, נראה שדווקא שיטת חכמים במשנה, המתנגדת לפדיון ע"ז, מתבססת על דרשת "חרם". דרשה מעין זו מופיעה אכן ביחס לאיסור חליפי ע"ז בשני התלמודים: "והיית חרם כמוהו – כל שאת יכול לקיימו ממנו הרי זה כמוהו" (ירושלמי ה, א מד ע"ד); בבלי נד ע"ב [בלשון שונה]; ומקבילות). השוו גם ביחס למיתות בית דין: "חייבי מיתות בית דין אין להן פדיון. שנ' 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה' (ויקרא כז, כט)" (מכילתא דר"י, נזיקין י' עמ' 285).
- 62 השוו תוספתא ד, ד: "המוכר עברו לירוד של גוים דמיו אסורין ויוליך לים המלח"; וכן שם ז, ב: "המוכר ביתו לע"ז דמיו אסורין ויוליך הנייה לים המלח".
- 63 הבחנה זו מפורשת בתוספתא ד, ד: "מעות וכלי מתכות יוליך הנאה לים המלח [...] ר' יוסה אומר ע"ז עצמה שוחק וזורה לרוח או מטיל לים". ההבדל בין מעשים אלו מבואר במעשה בירושלמי, דמאי ו, י (כה ע"ד). המשנה שם קובעת כי "גר וגוי שירשו את אביהם גוי – יכול הוא לומר לו: טול אתה עבודה-זרה ואני מעות", אך הירושלמי מספר כי עקילס הגר בחר להחמיר על עצמו במקרה זה "והוליך הנייה לים המלח". מעשהו מתפרש שם על ידי שלושה אמוראים: "חד אמר דמי ע"ז הוליך לים המלח, וחרנא אמר דמי חלקו שלע"ז הוליך לים המלח, וחרנא אמר ע"ז עצמה הוליך לים המלח, אלא בשביל לעקור ע"ז מבית אבא". הדעה השלישית זוכה להנמקה מיוחדת. עקילס לא הסתפק בפדיון הע"ז (מעשה שגם הוא עצמו חומר אביחס להלכת המשנה) אלא הוליך "ע"ז עצמה", שכן עניינו לא היה רק להימנע מהנאה מע"ז, אלא "לעקור ע"ז מבית אבא", ולשם כך יש לכלות את הדבר עצמו.
- 64 תוספתא ד, ד; ירושלמי ג, ג (מב ע"ד); בבלי מד ע"א.
- 65 עניין השחיקה מופיע בברייתא בפסוקים המצוטטים משמות לב, כ ("ויטחן עד אשר דק"), דברי הימים ב טו, טז ("וידק וישרף בנחל קדרון") ומלכים ב יח, ד ("וכתת נחש נחשת"). רק בפסוק אחד, שמואל ב ה, כא, אין כל כילוי אלא לקיחה בלבד: "ויעזבו שם את עצביהם וישאם

אותו פסוק עצמו מושם בפיו של פרקלוס, במעשה רבן גמליאל שבמשנה הסמוכה (ג, ד): "שאל פרקלוס בן פלסלוס את רבן גמליאל בעכו שהיה רוחץ במרחץ שלאפרודיטי. אמר לו כתוב בתורתכם 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרס', מפני מה אתה רוחץ במרחץ שלאפרודיטי?". קולמוסים רבים נשתברו בפירוש מעשה זה,<sup>66</sup> אך גם כאן ניתוח הדרשות המובאות תוך כדי המשא ומתן חושף תמונה שונה מן המקובל. החוקרים רובם ככולם התמקדו בתשובתו של רבן גמליאל, ועל כן לא הושם לב לכך שכבר בשאלתו של פרקלוס, הבנויה גם היא כדרשה,<sup>67</sup> מתפרש הפסוק אחרת מאשר במשנה הקודמת. הפסוק אינו מוצג אצלו כראיה לחובה לכלות את העבודה זרה, כבמשנה ג, אלא לנתק עמה מגע בלבד,<sup>68</sup> שעל כן השאלה היא "מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי", ולא: מפני מה אין אתה מסיר אותה או פוגע בה.<sup>69</sup> בעוד במשנה הקודמת האיסור "ולא ידבק בידך מאומה" נקרא בהקשר

דוד ואנשיו" (וראו הבבלי מד ע"א: "וישאם – לישא דאיבורי הוא"). תשובות החכמים ("משם ראייה?") אינן ברורות תמיד אך נראה שהם מתבססים על כך שבכל הפסוקים (או מקבילותיהם) מופיע, מעבר לשחיקה, כילוי נוסף, ובייחוד שרפה. כך ביחס לשמואל ב ה, כא, ש"מתוקן" על ידי המקבילה בדברי הימים א יד, יב ("וישרפו באש", ובשני התלמודים דנו בסתירה בין הפסוקים), וכן נראה ביחס לדברי הימים ב טו, טז (בפסוק זה מופיע הן שחיקה והן שרפה, אך נראה יותר שחכמים מצטטים את הפסוק המקביל במלכים א טו, יג, שם מופיעה רק שרפה). כיוצא בזה ביחס לשמות לב, כ, שם מפרשים חכמים את הפסוק כבדיקת סוטה (דהיינו השקיית האפר, כילוי מלא), וגם שם נראה שהם נסמכים על הכילוי הכפול והמכופל המופיע בפסוק: "וישרוף [...] ויטחן [...] ויזר [...] וישק". רק ביחס לנחש הנחושת לא מופיע בפסוק (מלכים ב יח, ד) כל כילוי נוסף מלבד "כתת", ולכן תשובת חכמים שם היא שלא מדובר בעבודה זרה כלל, ואין לפיכך צורך בכילוי כלל (כלשון התוספתא שם: "עד שבא חזקיהו וגנזו").

66 ראו בלידשטיין (לעיל הערה 33) עמ' 280-284; שוורץ (לעיל הערה 5); ע' פרידהיים, "מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו: עיון בראליה ארץ-ישראלית", קתדרה, 105 (תשס"ג), עמ' 7-32; א' ורשטיין, "רבן גמליאל ופרקלוס אייש נאוקראטיס", ציון, מה (תש"ם), עמ' 257-267; M. Jacobs, "Romische Thermenkultur in Spiegel des Talmud"; A. Yadin, "Rabban Gamliel, Aphrodite's Yerushalmi", Schafer (sup. n. 5), pp. 219-311; A. Yadin, "Rabban Gamliel, Aphrodite's Bath, and the Question of Pagan Monotheism", *JQR*, 96 (2006), pp. 149-179. ענייני כאן אינו במעשה עצמו, אמיתותו ההיסטורית או הראליה שמאחוריו, אלא בשימוש בו במשנה.

67 הדיון בין פרקלוס לרבן גמליאל מעוצב כמשא ומתן הלכתי, דרשה מול דרשה. פטר שפר מבקש להסיק מכך על הניתוק הבסיסי של משנת עבודה זרה ממציאות ומנה (ראו: P. Schafer, "Jews and Gentiles in Yerushalmi Avodah Zarah", Schafer [sup. n. 5], p. 346 המעשה תומך בכך שהרי כפי שציינו רבים, רבן גמליאל מדבר אל פרקלוס לשיטתו ("אין אומרים", "אם נותנים לך"). ראו על כך עוד להלן הערה 81.

68 השוו לדרשה בתוספתא ז, י: "לא יעלה אדן לראש הבימוס אפילו לנוולו ולטנפו, משם שנאמר: 'ולא ידבק בידך מאומה וגו'". גם כאן החרס הוא מקור להרחקה.

69 השוו למעשה בזקינים ברומי שם נשאלו החכמים "מפני מה אינו מבטלה", המכוון לכילוי ואיבוד, כמפורש בתשובה "אבד עולמו מפני השוטים?". ראו על כך זרה (לעיל הערה 8), עמ' 70.



של הפרשה המקראית כולה, הדורשת כילוי ואיבוד ("החרם אותה ואת כל אשר בה [...] ושרפת באש"), הרי כאן היא נקראת כציווי עצמאי, לאסור מגע כלשהו, "מאומה"<sup>70</sup>, עם העבודה זרה. אמור מעתה, הן בשאלת פרקלוס הן בתשובת רבן גמליאל ("דבר אחר") מובאות דרשות על פסוקים העוסקים בחובת כילוי עבודה זרה – "חרם" (דברים יג, יח) בשאלה ו"אלוהיהן" (שם ז, כה; יב, ג) בתשובה – ושתייהן מתפרשות מחדש כאיסור בלבד. העובדה ששני הפסוקים גם יחד מתפרשים במקומות אחרים כפשוטם – ובמקרה הראשון הדבר אמור במשנה הסמוכה ממש – מושכת לראיית פירושים אלו כאלטרנטיבה מכוונת לפרשנות המחמירה.

יש שביקשו לזהות מחלוקת בין ההלכה במשניות ג ו-ד,<sup>71</sup> אך ראוי לשים לב להבדל בנושא הנידון בהן: משנה ג עוסקת בחפצים פרטיים, שביד האדם (ודוק, "המוצא כלים" דווקא, ולא כלים הנמצאים ביד אחר או בדוכני השוק),<sup>72</sup> ואילו משנה ד עוסקת בפסלים במרחב הציבורי (בית מרחץ),<sup>73</sup> ובהקשר זה מומרת חובת האיבוד באיסור והרחקה. צירופן של שתי המשניות מלמד כי חובת האיבוד כפשוטה מוגבלת במשנה לחפצים שבידי האדם בלבד, ואילו בהקשרים האחרים היא נשללת. מהלך זה משקף מגמה רחבה יותר במשנה, המצמצמת את חובת האיבוד (המיוצגת במונח המקראי "חרם") לכלים שהגיעו ליד האדם בלבד, ואילו בהקשרים אחרים ממירה אותה באיסור הנאה ובטומאה. בסעיף הקודם ראינו שאיסור הנאה מופיע בספרי ובמשנה בדיוק מקום שבו מופיע הציווי "כלה ואבד" במכילתא ("כל שיש בו תפיסת יד"), וניתן על כן לראות בכך מעין אלטרנטיבה: במקום להעביר את הפסל מן העולם, יש להרחיק עצמך ממנו.

קריאה כזו מגלה כי בעוד החוקרים מתמקדים בהבחנה מרחיקת הלכת של רבן גמליאל בין פסלים אסורים ושאינם אסורים,<sup>74</sup> הרי המהלך המשמעותי ביותר מצוי כבר בשאלתו של פרקלוס, אשר מתעלם מחובת האיבוד שב"חרם", המופיעה כפשוטה במשנה הקודמת, ועוסק באיסור הנאה בלבד.<sup>75</sup> זאת ועוד,

70 השוו לדרשה במשנת שבת ט, ו, שחייבים על הוצאת ע"ז בשבת ב"כל שהוא", שנאמר "ולא ירבך בידך מאומה".

71 כך גורס בלידשטיין (לעיל הערה 42), עמ' 15, 25-27.

72 השוו להלכה דומה במשנה ט, ביחס לפת ובגד שנתערבו, וכן "הלוקח גרוטאות מן הגוי" (תוספתא ו, ג; בבלי נג ע"א) שחייב להשליך העבודה זרה מתוכם (בבבלי "יולך לים המלך", כבמשנתנו). בכל המקרים הללו מדובר דווקא בחפצים פרטיים, שבידי האדם. זוהי הבחנה שונה מזו שמציג אורבך (לעיל הערה 6), שלפיה מקור ההיתרים הוא ההקשר הכלכלי-מסחרי של החפצים. ביקורת על הבחנה זו של אורבך, ראו אצל הייז (לעיל הערה 59) עמ' 61-62.

73 במשנה א, ז בתי המרחץ הציבוריים נקראים "דימוסיות", כלומר מה ששייך לַדְמוּס.

74 ראו סיכום השיטות אצל Y. Z. Eliav, "Viewing the Sculptural Environment", Schafer (sup. n. 5), p. 420, n. 38.

75 שוורץ (לעיל הערה 5), עמ' 212, לא ראה זאת, כיוון שהוא אפיין את החרם, בעקבות דרשות

עיון במסכת בכללה מלמד כי פרקלוס אינו מייצג כאן עמדה דחוייה מכול וכול. למעשה דרשות כעין זו, הלומדות מן המילה "חרם" על חובת הרחקה מעבודה זרה, מופיעות במשנה בעוד שני מקומות. בפ"א מ"ח במסגרת העיסוק באיסור השכרת בית-דירה לגוי, מובא הפסוק מדברים ז, כו כראיה לכך שאסור להכניס ע"ז לבית מושכר ("ולא תביא תועבה אל ביתך"). בפ"ג מ"ו נדרש הפסוק מדברים ז, כז כראיה לטומאת עבודה זרה ("שקץ תשקצנו" = טומאת שקץ).<sup>76</sup> כיוצא בזה מובא במשנה ג, ה הפסוק הקודם שם (דברים ז, כה: "לא תחמוד כסף וזהב עליהם ולקחת לך") כראיה לכך שההרים והגבעות עצמם אינם נאסרים בעבודה. העוקץ בדרשות אלו מתגלה לאור השוואתן לדרשת המילה "חרם" כפשוטה, כחובת איבוד וכילוי, במשנה ג, ג. לאור אפשרות פרשנית זו, דרשות הקוראות את החרם כאיסור הנאה וכטומאה בלבד, משמשות כאלטרנטיבה ממתנת.<sup>77</sup> זאת ועוד, לאור דרשות המכילתא שנידונו לעיל, ניתן לזהות את הגישה שהמשנה מתפלמסת עמה, הגורסת כליה ממש גם לפסלים וגם במרחב הציבורי, כמאפיינת את שיטת דבי ר' ישמעאל.

תשובת רבן גמליאל, המבחינה בין סוגי פסלים והשימוש בהם, מבטאת צעד נוסף, נועז יותר. בעוד המשנה בראשית הפרק מבחינה רק בין סוגי פסלים, נעבדים ושאינם נעבדים,<sup>78</sup> רבן גמליאל מבחין באותו סוג פסל עצמו (של האלה אפרודיטי),

הספרי, כחובת הרחקה בלבד. אכן, חוקרים שונים קבעו כי חז"ל המירו את חובת ההשמדה באיסור הנאה, בלא להבחין בין אסכולות גישות שונות. ראו למשל שטרן (לעיל הערה 35), עמ' 404; מ' הרן, האסופה המקראית, חלק א, ירושלים תשנ"ו, עמ' 279-280; צ' גרוסמרק, "הלכות עבודה זרה בתכשיטים כבבואה ליחסי יהודים ונכרים בארץ-ישראל בימי המשנה והתלמוד", א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), יהודים ונכרים בארץ-ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ג, עמ' 2.

76 וזאת בניגוד לדעת ר' עקיבה שהטומאה היא כנידה, כלומר בדרגה חמורה יותר. דרשת ר' עקיבה מופיעה גם במשנה שבת ח, ז, וראו ביחס אליה נ' זוהר, "אמר רבי עקיבא: עיון לרדוגמא במשמעות שילובו של קובץ זר בעריכת המשנה", תרביץ, ע (תשס"א), עמ' 353-366.

77 החרם מתפרש כחובת הרחקה בדרשה נוספת בתוספתא ז, י: "לא יעלה אדון לראש הבימוס אפילו לנוול ולטנפו, משם שנאמר 'ולא ידבק בידך מאומה וגו'".

78 על מחלוקת ר' מאיר, חכמים ורשב"ג במשנה ג, א ביחס לסוג הצלמים האסורים, ראו פירושיהם של אורבך (לעיל הערה 6) עמ' 149, 157; בלידשטיין (לעיל הערה 33), עמ' 335-338; אליאב (לעיל הערה 74), עמ' 422-423. אליאב מעיר אל נכון שקשה לראות בדברי ר' מאיר במשנה ג, א: "כל הצלמים אסורין מפני שהן נעבדים אחת בשנה", תיאור פשוט של מציאות, שכן בני הזמן, יהודים ולא-יהודים כאחד, ידעו היטב על מציאותם של פסלים נעדרי כל הקשר פולחני. כך אכן מפורש במכילתא דר"י, בחדש י (עמ' 241): "שלא תאמר הרי אני עושה לנו אי [לנו] כדרך שאחרים עושים במדינות" (השוו השחזור המסופק של מלמד למכילתא דרשב"י לר, יב (עמ' 222): "לא תעשה לך: ואפילו לנואי"). הדברים יתיישבו היטב עם נפרש את ר' מאיר כאומר שכל סוג של פסל עשוי להיות נעבד (ואף, בהקשרים מסוימים, דמויות

בין מיקומים והקשרים שונים. כפי שכבר צויין במחקר, הבחנה קרובה לזו מיוחסת לבנו,<sup>79</sup> רבן שמעון בן גמליאל, במשנה הקודמת.<sup>80</sup> בניגוד לדברי החכמים הקובעים ש"המוצא כלים [...] יוליכם לים המלח", קובע רשב"ג כי צורות המופיעות "על [כלים] המכובדין אסורין, ועל הנבזין מותרין" (ג, ג). ההבחנה של רשב"ג בין סוגי כלים על פי תפקידם, והכנסת הקריטריון של מכובד מול נבזה, קרובה לטיעון השני המיוחס לרבן גמליאל ("דבר אחר") שפסל אפרודיטי אינו אוסר את המרחץ כיוון ש"כל העם משתינין בפניה". מכיוון אחר מחדדים דברי רשב"ג את החזית המשותפת שבין רבן גמליאל לפרקלוס, אל מול פירושה של חובת ה"חרם" כפשוטה. לצד ההבחנה בין סוגי כלים, מכובדים ומבוזים, בדומה להבחנה של רבן גמליאל, רשב"ג גם ממיר את חובת האיבוד המופיעה בדברי החכמים ("יוליכם לים המלח") באיסור ("על המכובדין אסורין"), בדומה לדרשת פרקלוס. אמנם, יחס המשנה לשתי שיטות מצרניות אלו שונה עד מאוד. את שיטת רבן גמליאל המקילה מעמידה המשנה מול פרקלוס, הגוי,<sup>81</sup> וחותרמת כמותה, ואילו את

של אזרחים ואנשים חשובים, ראו בלידשטיין, שם, עמ' 335), אך לאו דווקא שכל טופס וטופס נעבד (כדברי הירושלמי "מכיון שנאסרו במקום אחד נאסר מינן בכל מקום" ג, א (מב ע"ב)), השוו לשון המשנה הבאה: "מפני שכיוצא בהן נעבד". פירוש שונה הוצע על ידי שטרן (לעיל הערה 33), עמ' 405: "משנה זו עוסקת כנראה בצלמים שנמצאו ולא נודע אם הם של עבודה זרה (כמו בשתי המשניות שלאחריה)". אמנם זוהי אוקימתא רחוקה שאינה מתאימה ללשון המשנה. הראיה שהביא שטרן מן המשניות הסמוכות היא ראיה לסתור, שכן שם מפורש "המוצא שברי צלמים/כלים" ואילו כאן "כל הצלמים". נראה על כן שמשנה זו מדברת על סוגי צלמים, ורק רבן גמליאל מחדש את היחס לפסל הספציפי, במיקומו המסוים, וממילא פותח פתח להיתר רחב ומקיף יותר. הבחנה זו בין המין והטופס הספציפי מיוחדת כמובן לפסלים בלבד, הנתפסים כייצוגים שונים של אותה ישות (ראו אורבך, שם, עמ' 142). באשירה לעומת זאת אין איסור אלא באותה "שעבדין אותה" בעצמה (משנה ג, ז; תוספתא ז, ח). אף כי אין ראיות מכריעות, רוב החוקרים מייחסים את המעשה לרבן גמליאל דיבנה (ראו הרשימה המופיעה אצל וטרשטיין [לעיל הערה 66], עמ' 260-261, הערה 9; והשוו דברי הירשמן [לעיל הערה 47], עמ' 158: "רוב העדויות הספרותיות לזו שיה [בין חכמים לגויים] בקבצים התנאים נקשרו לבית הנשיא בכלל ולדמותו של רבן גמליאל דיבנה בפרט"). ראו אמנם הצעתו של וטרשטיין (שם) שהמדובר במעשה זה ברבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא, אך נימוקו, שאין זה סביר שרבן גמליאל דיבנה ישב במרחץ בעכו וישוחח עם גוי בדור שאחרי החורבן, רחוק מלשכנע. על מידת הקשר של חכמי דור יבנה, ובייחוד רבן גמליאל, עם התרבות ההלנית, ראו ליברמן (לעיל הערה 59), עמ' 13-16.

80 ראו בלידשטיין (לעיל הערה 33), עמ' 280, והתלבטותו האם יש לראות בדברי רבן גמליאל את היסוד לדברי רשב"ג.

81 ודוק, שימת השיטה המחמירה בפיו של גוי אינה מותירה ספק בכך שמעשה זה מזדהה עם הגישה המקילה יותר של רבן גמליאל, אך גם לגישתו של פרקלוס הדים במקומות אחרים במשנה. הצגת מו"מ הלכתי בין הגוי ורבן גמליאל משיגה על כן תוצאה כפולה: מחד גיסא נדחית הדעה המיוצגת על ידי הגוי, ומאידך גיסא מוצגים גבולות הדין שאין עליהם עוררים,

שיטת רשב"ג היא מעמידה מול חכמים, וחותרת כמותם. המשנה אם כן מחמירה בכלים שביד האדם, ומקילה בצלמים, בספירה הציבורית.<sup>82</sup> גישתו של רבן גמליאל מקבלת ביטוי במקומות שונים במשנה. מעבר להמרת איבוד הפסלים באיסור הנאה מהם, מפותחות במשנה טכניקות הלכתיות נוספות, המהוות אלטרנטיבה לחובת האיבוד המקראית: הראשונה והנועזת שבהם היא כמובן הלכת הביטול.<sup>83</sup> אמנם, לצד הביטול, המתניח במשנה לאשירות ופסלים דווקא, מופיעה במשנה מגמה רחבה יותר של הגבלת יכולת ההשתלטות של המציאות הפגאנית על המרחב. זהו מאמץ הלכתי של עיצוב מחדש של המציאות על ידי גדרים והגדרות, במקום עיצובה על ידי פטיש ואומל (בין אם פטיש של איבוד ובין של ביטול). אף כשאין אפשרות (או רצון) להסיר את הפסל ולגרוע את העץ, עדיין יש ביד החכמים לגדור עד כמה קובעים חפצים אלו את אופיו של המרחב שסביבם. עד כמה נקבע אופיו של הר מכוח העץ שעליו, ושל בית מרחץ על ידי הפסל שבתוכו.

הגבלת המרחב נעשית על ידי הבחנה חריפה בין מה שמוגדר על ידי העבודה הזרה ומה שלא. להבחנה זו פנים שונים, ותשובת רבן גמליאל היא רק אחד מהם. בפרקים ג-ד מוגבלת הפגאניזציה של המרחב שוב ושוב לתחומים מוגדרים: הן בהקשר של המרחב הטבעי: ההבחנה בין "הגוים העובדים את ההרים" (ג, ה) לבין מה שיש בו "תפיסת יד אדם", והן במרחב האורבני: הפקעת האיסור מאשירה ש"גוזלת את הרבים" (ג, ח). כמו כן, המשנה מבחינה בין סוגים שונים של "בתין" (מקדשים),<sup>84</sup> "אבנים" (ל"בומס", מזבח)<sup>85</sup> ו"אשרות" (ג, ז),<sup>86</sup> ואוסרת רק את מה

וכולם (יהודים כגויים) מכירים בהם. ראו הצעתו של ע' ידין (לעיל הערה 66), עמ' 166-167, שפרקלוס אינו מופיע כאן כפגאני המקניט את החכמים, כדוגמת המעשה בחכמים ברומי בפ"ד מ"ז, אלא כנוקט עמדה המתנגדת לייצוג האלים על ידי צלמים.

82 ודוק, הצלמים הנידונים בפרקים אלו נמצאים ברחוב או במקדש. פסלים פרטיים, שבתוך הבתים, אינם עניינה של המשנה. על סוגים שונים של פסלים, בספירה הפרטית והציבורית,

ראו D.E. Kleiner, *Roman Sculpture*, New Haven 1992, pp. 7-9.

83 הביטול מופיע במשנה ג, י ביחס לאשרה, ובמשנה ד, ד-ו ביחס לפסלים (בשניהם: "כיצר מבטלה?"). על הלכה זו ראו בלידשטיין (לעיל הערה 42) וזהר (לעיל הערה 8).

84 על מקדשים פגאניים באזור זה, ראו M. Jacobs, "Pagane Tempel in Palastina rabbinische Assagen in Vergleich mit archaologischen Funden", P. Schafer and C. Heszer (eds.), *The 159-Roman Culture*, II, Tübingen 2000, pp. 139.

85 ראו בבלי נג ע"ב: "בימוס – אבן אחת, מזבח – אבנים הרבה"; ערוך השלם, ערך "במס".

86 איני רואה סיבה להניח שהדיון ההלכתי באשירה מבוסס על פרשנות מקרא בלבד, ולא על ראליה (כדברי שפר [לעיל הערה 67], עמ' 347). אדרבה, דברי הברייתא שאשירה היא דווקא זו ש"הגוים עובדין אותה ואין טועמין מפירותיה" (תוספתא ז, ה; בבלי מח ע"א) אינה יונקת מן הפסוקים אלא, ככל הנראה, ממראה עיניים. על הפופולריות של עצים ומטעים קדושים השייכים למקדש, ומטופלים על ידי כוהניו, במציאות הרומית, ראו: R.L. Fox,

שעיקר עשייתו לשם עבודה זרה. לא כל מה שנמצא לצד או אף שייך להקשר הפגאני מוגדר אוטומטית על פיו. כך מי שהיה לו קיר משותף עם מקדש פגאני "כונס לתוך שלו ובונה", והקיר המשותף "ידון מחצה למחצה", כדין הלכות שכנים.<sup>87</sup> כיוצא בזה מותר להשתמש בגנה ובמרחץ של מקדש, ובלבד שלא יעלו לו שכר (ד, ג).<sup>88</sup>

גם במקרה זה ההקשר הדרשני במשנה מאיר את המהלך האידאולוגי המתבצע בה. כשם שהפולמוס עם גישת ההשמדה מופיע במשנה בראש ובראשונה בדרשות על המונח "חרם", כך ביחס להשתלטות על המרחב, מצוי המפתח הפרשני במילה "אלהיהם". מילה זו נדרשת, כפי שראינו לעיל, פעמיים בפרק ג, ובשתייהן כמקור להגבלת ההשתלטות של העבודה זרה על המרחב. הבאת דרשות אלו בשתי משניות סמוכות, בראשונה בהקשר לבית המרחץ ובשנייה בהקשר להרים וגבעות, מלמדת הן על השיטתיות שבמהלך הן על החלתו של שני המרחבים: האורבני והטבעי. בשתייהן העניין הוא בהגבלת השתלטות האלילות על המרחב הסובב, ובשתייהן משמשת לכך קריאה מצמצמת של המילה "אלהיהם".

הבחנות אלו אינן יצירה יש מאין של בית המדרש, אלא עיבוד של הבחנות שנעשו בתרבות ההלניסטית עצמה. כך נטען במחקר כי הלכות ביטול ע"ז מתבססות על הפרקטיקה הרומית של השחתת צלמם של קיסרים לא פופולריים,<sup>89</sup> וכן כי ההבחנה בין צלמים נעבדים ושאינם נעבדים במשנה מקובלת בתרבות הרומית.<sup>90</sup> הקבלות נוספות הוצעו על ידי חוקרים שונים, והיטב ידוע כי לחז"ל היכרות מעמיקה עם המציאות הפגאנית וכלליה.<sup>91</sup> אף על פי כן, ברי כי אין כאן אך שיקוף של הבחנות אלו אלא עיבוד וגיבוש ייחודי שלהן, וזאת כחלק ממהלך רחב יותר של הגבלת המרחב שמוגדר על ידי הפגאניות.<sup>92</sup>

*Pagans and Christians*, New York 1989, pp. 43-45

- 87 משנה, בבא בתרא א, א: "אם נפל הכתל המקום והאבנים של שניהם".
- 88 כבר בפרק א מבחינה המשנה ביחס לעיר שבתוכה מקדש, בין חנויות "מעוטרות ושאינן מעוטרות" לעניין קנייה בהן (א, ד). על משמעה המדויק של הבחנה זו, ראו בלידשטיין (לעיל הערה 33), עמ' 101 ואילך.
- 89 סוגיה זו נידונה באדיקות במאמרו של יאיר פורסטנברג בכרך זה.
- 90 אליאב (לעיל הערה 74), עמ' 427-433.
- 91 ראו למשל מאמרו של ע' פרידהיים, "הקדשת קרדום לעבודה זרה: מנהג אלילי אנטולי/סורי בפיו של ר' עקיבא", קתדרה, 95 (תש"ס), עמ' 25-36; "למשמעותו הריאלית-היסטורית של הביטוי 'דמות מניקה וסרפס': עיון מחודש", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 139-159.
- 92 הן שוורץ (לעיל הערה 5, עמ' 215) והן פרידהיים (לעיל הערה 66, עמ' 31) טוענים כי האפיון שרבן גמליאל נותן לתפקידו של הפסל במרחץ של אפרודיטי ("נוי למרחץ") רחוק מלשקף את התפיסות הפגאניות המקובלות, שבהן גם לפסל כזה יש משמעות דתית (כאלה הפטרונית של המרחץ) ופולחנית (כחלק מפלחן המים). ראו גם סיכומו של בלידשטיין (לעיל הערה 33,

שני המעשים, בסופי החטיבות, מבהירים זאת היטב שכן הם מעוצבים כעימות עם הגוי המערער על ההקלות של דיני עבודה זרה, ובכך מחדד את החידוש שבהם.<sup>93</sup> הערעור הוא בעל שני פנים. במעשה השני זהו ערעור הגותי-אולוגי (ועל כן מתאים כחתימה בדבר אגדה): החכמים הרומים<sup>94</sup> אינם מבינים מדוע האל אינו משמיד<sup>95</sup> בעצמו את העבודה הזרה. במעשה הראשון לעומת זאת זהו ערעור פנים הלכתי: פרקלוס אינו מבין כיצד מותר לרבן גמליאל להיכנס למרחץ בעכו. שני הערעורים יחד מחדדים את החידושים שבמשנה – המרת ההשמדה באיסור מחד גיסא וההבחנה בין סוגי פסלים והקשריהם מאידך גיסא – ואת העובדה שאין הם חיקוי פשוט של הנהגים הקיימים בחברה הרומית. זאת ועוד, הופעת שני המעשים הבאים בסופי החטיבות – בחתימת הלכות צלמים (ג, ד)<sup>96</sup> ובסוף הלכות ביטול (ד, ז)<sup>97</sup> – מאפשרת לקרוא אותם כחשיפת ההיגיון שביסוד הלכות אלו במשנה. המעשה ברבן גמליאל עוסק בהגבלת ההשתלטות על המרחב האורבני (השוו "היא באת בגבול" שבמשנה ד, ל"היתה גוזלת את הרבים" שבמשנה ח), ואילו המעשה בזקנים ברומי בהגבלת ההשתלטות על המרחב הטבעי (חמה, לבנה וכוכבים).<sup>98</sup>

הבחנות אלו מסבירות היטב את המבנה הכללי של פרקים ג-ד במשנה. פרק ג פותח באיסור פסלים (א) ושבריהם (ב) וצורות שעל הכלים (ג).<sup>99</sup> לאחר מכן עובר לאיסור הרים (ה),<sup>100</sup> בתים (ו-ז, ובעקבות "שלושה בתין", גם "שלוש אבנים" ו"שלוש אשירות"), אשירות (ז-י), אבנים (פרק ד, א-ב), ולבסוף גינה ומרחץ (ג). המהלך הוא לפיכך מעבודה זרה מוגדרת ומתוחמת: פסלים וכלים, למרחב הסובב אותם: הרים, בתים, עצים. סדר זה מתבהר לאור המאמץ להגביל, באופן

עמ' 285): "למיטב ידיעותיי הנכרים עצמם לא ניסחו בצורה כה חותכת אבחנה זו". גם ביחס לטענות הספציפיות על הגבלת המרחב, כגון ביחס לאשרה (ג, ז-ט), או למקדש (ד, ג), לא נמצאו עוד הקבלות ספציפיות, ואלו אכן נראים כיצירה מקורית של בית המדרש.

93 הגוי המערער על ההקלות שבהלכות עבודה זרה (כלומר הלכות גויים) מקביל מבחינת תפקידו הרטורי לאישה המערערת על ההקלות שבהלכות כתמים, במשנה, נידה ח, ג. על קריאה מעין זו, ראו: C. Fonrobert, *Menstrual Purity*, Stanford 2000, pp. 112-115.

94 במשנה לא נאמר מי שאל "את הזקנים ברומי", אך בתוספתא ז, ז ובברייתא שבבבלי נד ע"א נוסף ז"פילוסופין". נושא השאלה הוא אכן פילוסופי, בניגוד לשאלת ההלכתית של פרקלוס. הנוסח "פרקלוס בן פלוספוס" מתועד רק בעדים בבליים של המשנה, וקשה להעדיפו (בניגוד לוסרשטיין [לעיל הערה 66], עמ' 258).

95 לעיל הערה 69.

96 לאחר מכן עוברת המשנה להרים ובתים.

97 שהם סוף הלכות ע"ז בכלל, ואחר כך באות הלכות יין נסך.

98 הסבר שונה למקומם של מעשים אלו במשנה מופיע אצל זור (לעיל הערה 48), עמ' 73-75.

99 בהמשך מובא מעשה העוסק באותו פסוק הנדרש ביחס לכלים: "ולא ירבק בידך...".

100 הלכה זו מבוססת על דרשה מאותה מילה שנדרשה במעשה שקודם לכן "אלוהיהם".

דיסקורסיבי, את השליטה של העבודה הזרה על המרחב כולו. אין זה מפתיע ששני פרקים אלו נחתמים בדיני ביטול (ד, ה-ז), המתפקדים כאמור כאלטרנטיבה לחובת הכילוי הנדחית במשנה.

סדר התוספתא אף הוא מאיר עיניים בהקשר זה: לאחר הלכות צלמים (ו, א-ג, המקביל למשנה ג, א-ג) באות הלכות ביטול (ו, ג-י, המקביל למשנה ד, ד-ו), ולאחריהן הלכות שונות על בית עבודה זרה ועניינים הקשורים לכך (גינה, מזרקות, חנויות ועוד).<sup>101</sup> לאחר מכן מובא הסיפור על הזקנים ברומי (ז, ז, המקביל למשנה ד, ז) ואז הלכות אשירה (ז, ח-ט, המקביל למשנה ג, ז-י) ומרקוליס (ז, יב-יד, המקביל למשנה ד, א-ג).<sup>102</sup> סדר התוספתא מתאים פחות או יותר לסדר המשנה (עם תוספות רבות), בשני הבדלים בולטים: הלכות הביטול הוקדמו מיד לאחר הלכות צלמים (שהוא עיקר עניינם), והאגדה על הזקנים הוקדמה לפני הלכות אשירה ומרקוליס. כך נוצרו שתי חטיבות נפרדות: ההקשר האורבני מכאן וזה של הטבע מכאן,<sup>103</sup> המופרדים על ידי האגדה על הזקנים ברומי.<sup>104</sup> שני הקשרים אלו מופיעים כאמור גם במשנה, בצורת שתי דרשות "אלוהיהם" המופיעות בפרק ג ושני המעשים הבאים בסופי החטיבות.

לסיכום: במשנה מוצגות גישות שונות לעבודה זרה: הן ביחס לסוג הצלמים האסורים (ג, א), לטופס הספציפי של הצלם, לטיבו (ג, ג), למיקומו (ג, ד), לאפשרות ביטולו (ד, ה), ועוד. אמנם, בניגוד למחלוקות השונות, אשר נידונו רבות במחקר, לא הוכר המהלך הבסיסי, המשותף לכל העמדות השונות במשנה: שלילת הפרשנות הפשוטה של "חרם" כאיבוד עבודה זרה. הכילוי והאיבוד כפשוטו מוגבל במשנה (ג, ג) לכלים שביד האדם בלבד. ודוק, העובדה שבמשנה זו אכן מופיעה קריאה פשוטה של חובת החרם, מציגה את הקריאות האחרות כאלטרנטיבה מכוונת. מבחינה זו, הוויכוח בין פרקלוס לרבן גמליאל מסמך לא רק את העדפת השיטה המקילה, המבחינה בין מיקומם ותפקידם של פסלים שונים, אלא גם את עצם גבולותיו של הדיון במשנה. העמדה המחמירה יותר דורשת איסור מלא ("מאומה") ואילו המקילה מבחינה בין הקשרים שונים שבהם נמצאים הצלמים ("נוי למרחץ", "משתיין בפניה"), אך אף אחת לא דורשת את הכרתם מן הארץ.

101 המשותף להלכות אלו הוא ההקשר האורבני, ורק למיעוטן (ז, ב-ג) מקבילות במשנה (ג, ו).  
 102 בין לבין מובאות שתי דרשות הרחקה מע"ז. הסיום האגדי בסוף פרק ז מבוסס על הפסוק במשלי כו, ח, אשר נדרש כעוסק במרקוליס ("כצרוור אבן"). על סיום זה, ראו רוזן-צבי (לעיל הערה 33), עמ' 64-65.  
 103 על הקשר של מרקוליס לשרות ולעוברי דרכים דווקא, ראו ע' פינטל-גינסברג, "הזורק אבן למרקוליס", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כא (תשס"ז), עמ' 455-468.  
 104 האגדה על רבן גמליאל במרחץ אינה מופיעה בתוספתא.

חוקרים שונים זיהו במעשה ברכן גמליאל ביטוי למגמת הקלה במאה השנייה, והנגידו אותה לעמדות מחמירות בתקופות קדומות יותר, שבהן יהודים מסרו נפשם על עבודה זרה, ואף נמנעו מכל ייצוגים גרפיים.<sup>105</sup> אמנם, הניתוח דלעיל העלה שסיפור זה הוא אך חלק ממהלך רחב הרבה יותר המתנהל בפרקים אלו במשנה, ושאת הקשרו הפולמוסי יש לראות בעולמם של החכמים פנימה, עם גישות מחמירות כגון זו של דבי ר' ישמעאל, שהד להן נמצא בדרשות שבמשנה עצמה. קריאת המשנה לאור הפולמוס התנאי מציגה תמונה חדשה ושוונה מן המקובל במחקר, הן בחשיפת השיתוף הבסיסי שמאחורי הגישות השונות בה, והן בהצגת החדוש שבאידאולוגיה המשנאית, שמתגלה כעמוק ומהותי יותר ממה שהציגו הפרשנויות הפרגמטיות, הן הכלכליות הן הפוליטיות. ספק אם יש הבדל רב למעשה בין גישת ר' ישמעאל וזו של ר' עקיבה והמשנה שעמה<sup>106</sup> – שכן גם דבי ר' ישמעאל מכירים במגבלות הפוליטיות של היכולת להשמיד ע"ז בזמנם. בין דרשות המכילתא אף מובא פתגם של רבן יוחנן בן זכאי המציג מגבלות אלו במפורש: "מיכן היה רבן יוחנן בן זכאי אומר אל תבהל לסתור במות גוים שלא תבנה בידך, שלא תסתור של לבינים ויאמרו לך עשם של אבנים, של אבנים ויאמרו לך עשם של עץ. וכן הוא אומר 'לכן בזאת יכפר עון יעקב וג' (ישעיהו כז, ט)". המחלוקת העיקרית היא על כן על השאיפה עצמה ועל תפיסת המרחב שמאחוריה. אין במשנה ובספרי, בניגוד למכילתא, כל רמז לציפייה לשיבת ההשמדה כפשוטה, כאשר יד ישראל תהיה שוב תקיפה.<sup>107</sup> ויתור זה מחייב אופן

105 ראו החוקרים הרבים המצוטטים אצל פלדמן (לעיל הערה 46), עמ' 512-515.

106 כוונתי להבחנה בין שתי השיטות העקרוניות, וברי כי אין זה אומר כי יש לזהות את שיטת המשנה עם הספרי לפרטיהן.

107 ושנא יש בהבחנה זו כדי להסביר הבדל נוסף בין המכילתא והספרי. לפני דברי ריב"ז, מובאת במכילתא הדרשה: "אבד תאבדון – אחר ירושה וישיבה הכתוב מדבר". ביתר פירוט מופיעים הדברים בהמשך המכילתא: "את כל המקומות אשר עבדו שם וג' – שומע אני אף מחוץ לארץ במשמע, תלמוד לומר 'אשר אתם יורשים אותם' – גוים שאתם יורשים אותם אתם רשיין לאבד את אלהיהם". בלידשטיין (לעיל הערה 42), עמ' 3, הערה 6, מציע לראות בדרשות המגבילות רדיפת ע"ז לארץ דווקא פולמוס עם תופעות של הריסת פסלים במרד התפוצות (ראו לעיל הערה 44). דרשה דומה לזו מופיעה בספרי סא, אך בלשון שונה מעט: "יכול את מצווה לרדוף אחריהם בחוצה לארץ, תלמוד לומר 'ואבדתם את שמם מן המקום ההוא' – בארץ ישראל אתה מצוה לרדוף אחריהם ואין את מצווה לרדוף אחריהם בחוצה לארץ". שתי הדרשות בנויות על מתח בין ראשו של הפסוק, המחייב השמדה של "את כל המקומות אשר עבדו שם הגוים" להמשכו המגביל את החובה דווקא לגויים "אשר אותם יורשים אותם". אך בעוד שבספרי הרדיפה מוגבלת לארץ ישראל, באופן קטגורי, הרי במכילתא מוצגת ההבחנה כעניין של יכולת פוליטית, ולפיכך ההגבלה היא ל"גוים שאתם יורשים אותם", דווקא. ודוק, ישנה מחלוקת רחבה בין דבי ר' ישמעאל ודבי ר' עקיבה בשאלה האם נתחייבו ישראל במצוות שונות מיד עם כניסתם לארץ או רק לאחר "ירושה וישיבה". על דרכי המדרש השונות



התייחסות שונה למציאות המקיפה את החכמים. לא הרי מי שמעוניין בכילוי ואיבוד, אך משהה אותם מסיבות פרקטיות, כהרי מי שמוותר עליהם כליל. דווקא גישה שנייה זו היא המעודדת גיבוש צורות התמודדות אלטרנטיביות עם המרחב המלא וגרוש בנוכחות פגאנית.<sup>108</sup>

התמודדות מעין זו ראינו אכן במשנה במקומות שונים. ראשית, בחנו את האופנים הספציפיים שבהם נעשה המהלך במשנה, על ידי המרת השאיפה לעיצוב ממשי של המרחב, בעיצוב סימבולי שלו מכאן (הבחנה בין מה שנאסר, נצבע בצבעיה של הע"ז, ומה שלא), ועיצוב ההתנהגות הראויה כלפיו מכאן (איסור וטומאה). שנית, עמדנו על המהלכים הפרשניים שאפשרו המרות אלו במשנה: הן ביחס ל"חרם" המקראי (מכילוי לאיסור) הן לדרשות "אלוהיהם" (הגבלת ההשתלטות על המרחב). התוצאה היא כינונה של האפשרות לחיות, לאורך זמן, בתוככי הציוויליזציה הפגאנית עצמה, באותה עיר (משנה א, ד), עם אותם מבני ציבור (א, ז; ג, ד) ואף בשכנות ממש (ג, ו).

העומדות מאחורי מחלוקת זו כבר עמדו חוקרים (אפשטיין [לעיל הערה 29], עמ' 539-541; מ' כהנא, אקדמות להוצאה חרשה של ספרי במדבר, ירושלים תשמ"ב, עמ' 305-311), אולם משמעה המעשי נותר מוקשה. כך שואל כהנא: "לכאורה צריך עיון מה ראו חכמים להתעמק כל כך בשאלה 'ההיסטורית' ממתי בדיוק החלו ישראל לקיים כל מצוה ומצוה", ואף מציע בדרך שמה "שהדברים קשורים גם לשאלות אקטואליות בזמנם" (שם, עמ' 311). אפשר שבנידון דידן ניתן לראות אכן נפקא מינא אקטואלית שכזו, שכן הירושה המופיעה בדרשה אחת כטענה היסטורית גרידא, שבה ומופיעה לאחר מכן כהוראה למעשה "גוים שאתם יורשין אותם אתם רשיין לאבד את אלהיהם".

108 שכן לפי הגישה הראשונה ניתן להמתין לשעת כושר, כדוגמת המרידות במחצית הראשונה של המאה השנייה (לעיל הערה 44).

