

# תעודה

קובץ מחקרים של בית הספר למדעי היהדות  
ע"ש חיים רוזנברג

כו

## מיתוס, ריטואל ומיסטיקה

מחקרים  
לכבוד פרופ' איתמר גרינולד

עורכים  
גדעון בוקק, רון מהגולין, ישי רוזן-צבי



אוניברסיטת תל-אביב • תשע"ד

## הוועדה לפרסומים מדעיים

חיים א' כהן (יו"ר)

רונית מרוז

שלמה בונימוביץ

יובל שחר

חקרי גניזת קהיר, תש"ם-1980	ספר ראשון
עיונים במקרא, תשמ"ב-1982	ספר שני
מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא, תשמ"ג-1983	ספר שלישי
מחקרים במדעי היהדות, תשמ"ו-1986	ספר רביעי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ו-1986	ספר חמישי
מחקרים בעברית ובערבית, תשמ"ה-1988	ספר שישי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"א-1991	ספר שביעי
מחקרים ביצירתו של אברהם אבן עזרא, תשנ"ב-1992	ספר שמיני
מחקרים בלשון עברית, תשנ"ה-1995	ספר תשיעי
מחקרים במדעי היהדות, תשנ"ה-1995	ספר עשירי
מחקרים במדעי האגדה, תשנ"ו-1996	ספר אחד-עשר
התפוצה היהודית בתקופה ההלניסטית-רומית, תשנ"ז-1996	ספר שנים-עשר
אישות ומשפחה בהלכה ובמחשבת ישראל, תשנ"ז-1997	ספר שלושה-עשר
מפגשים בתרבות הערבית-היהודית של ימי הביניים, תשנ"ח-1998	ספר ארבעה-עשר
חקר הגניזה לאחר מאה שנה, תשנ"ט-1999	ספר חמישה-עשר
	ספר ששה-עשר -
מחקרים במדעי היהדות, תשס"א-2001	שבעה-עשר
מדברים עברית, תשס"ג-2002	ספר שמונה-עשר
מחקרים בספרות העברית בימי הביניים ובתקופת הרנסנס, תשס"ג-2002	ספר תשעה-עשר
	ספר עשרים -
היסטוריוסופיה ומדעי היהדות	עשרים-ואחד
חידושי זוהר - מחקרים חדשים בספרות הזוהר, תשס"ז-2007	ספר עשרים-ושניים
קנון וכתבי קודש, תשס"ט-2009	ספר עשרים-ושלושה
פנים וכיוונים במדעי היהדות, תשע"ב-2011	ספר עשרים-וארבעה
בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה, ספר זיכרון לאריה כשר, תשע"ב-2012	ספר עשרים-ואחמישה

עריכת לשון והכנה לדפוס: אביבה פלדמן

מסת"ב: 7-05-7456-965-978



כל הזכויות שמורות לאוניברסיטת תל-אביב  
סודר במשרד לעיצוב גרפי, אוניברסיטת תל-אביב  
נדפס בדפוס צדוק-קינן

## תוכן העניינים

9	גדעון בוהק, רון מרגולין וישי רוזן־צבי <b>הקדמה</b>
15	גדעון בוהק <b>פרופסור איתמר גרינולד: מהאפוקליפטיקה אל המיסטיקה, ממדעי היהדות אל מדעי הדתות</b>
	<b>המיתוס וגלגוליו</b>
31	שרה קליין־ברסלבי <b>פירוש הרלב"ג לדמות הנחש בסיפור גן העדן</b>
73	ישראל קנוהל <b>אוליכומי וארמילוס, גלגוליו של מיתוס חורי באפוקליפסה היהודית</b>
85	דלית רום־שילוני <b>"ארמי אבד אבי" – האמנם? על מחלוקת פנים־מקראית בשאלת מיתוס האב המשותף</b>
137	רון מרגולין <b>פניו השונים של המיתוס היהודי: מן המקרא ועד להפנמתו הרעיונית בחסידות</b>
250	Moshe Idel <b>Mircea Eliade: Androgyne, Totality, and Reintegration</b>
	<b>מיתוס והיסטוריה</b>
253	אהוד קריניס <b>גלות עם ישראל והיעדרות האמאם המשיח השיעי – היבטים השוואתיים (יהודה הלוי ומחברים שיעים־אמאמים מוקדמים)</b>

307 מיכאל ב. מאך  
**משקיעה לזריחה? לשינויי תפיסת המשיחיות היהודית  
 בעת העתיקה**

361 ישי רוזן־צבי  
**הופעת הגוי בספרות חז"ל**

### מיתוס וריטואל

441 אדם אפטרמן  
**"קשר תפילין הראה לעניו תמונת ה' לנגד עיניו":  
 גלגולה של תמונה מדרשית בראשית הקבלה**

481 שמואל לואיס  
**מיתוס וחשיבה מדרשית: גסות הרוח וענווה**

521 שרגא בר און  
**"גורל (המיוחס ל)הגר"א" – על שימושים מנטיים בתורה**

### מיתוס ומיסטיקה

585 רות קרא־איבנוב קניאל  
**לבעור מאהבה: מעשה נדב ואביהוא כריטואל ארוטי אוניו־מיסטי**

655 גדעון בוהק  
**קטעים חדשים מספרות ההיכלות מגניזת קהיר**

671 מנחם לורברבוים  
**מיסטיקה מיתית ומיסטיקה שכלית**

710 **תקצירים באנגלית**

## הופעת הגוי בספרות חז"ל

### ישי רוזן-צבי<sup>1</sup>

"נבין את הסכין המבריל"<sup>2</sup>

מאמר זה מבקש לדון בהולדת הגוי. מחקרים רבים עוסקים ביחס לגוי בספרות חז"ל, בהלכה ובאגדה. המחקרים הללו עוסקים בבחינת הגבולות שבין יהודים וגויים, בתהליך יצירתם וביציבותם של גבולות אלה וביכולת הפרט לעבור מצד אחד של הגבול לשני על ידי גיור או המרת דת. ענייני לעומת זאת אינו ביחס לגוי, כדימויו, ואף לא בשאלת הגבולות בינו לבין היהודי, אלא בעצם הקטגוריה של 'גוי'; המחלקת את המציאות באופן בינארי: יהודים מול כל השאר, המוכללים בקבוצה אחת. אחת הסיבות לכך שהולדת הגוי על השתמעויותיה האפשריות לא

1 מאמר זה נכתב במהלך שנת תש"ע במסגרת פרויקט-מחקר משותף עם פרופ' עדי אופיר, שעסק בגניאולוגיה של קטגורית הגוי ובהיבטים התיאולוגיים של גלגוליה. הפרויקט צמח מחברותא במכון הרטמן, התנהל תחילה בחסות המכון ואחר כך במסגרות אחרות. בארבע השנים שעברו מאז מסירת המאמר ועד לירידתו לדפוס הוספתי רק עדכונים ביבליוגרפיים. הצגתי את תמצית הדברים במסגרת סמינר על תיאולוגיה פוליטית ב-Cardozo Law School בפברואר 2010 והערות המשתתפים היו לי לעזר רב. אני מודה לסוזן סטון על ההזמנה לסמינר זה כמו גם על הערותיה המחכימות. גרעון בוחק, דניאל בוירין, מירה בלברג, קתל ברטלוט, מנחם כהנא, משה לביא, הנדי ניימן, ורד נעם, משה שושן, אסף רוזן-צבי ועדיאל שרמר קראו טיוטות שונות של המאמר וביקורותיהם סייעו בידי רבות לגיבושו. תובנות שונות המופיעות כאן נבחנו ונצרפו במסגרת הפרויקט המשותף עם עדי אופיר, ואת המסקנות הראשונות הצגנו במאמרנו: "Goy: Toward A Genealogy," *Dine Israel* 28 (2011), pp. 69-122. מאז הלכו והתרחבו עיונינו בנושא ובמאמר העתיד לראות אור בקרוב (Paul and the Invention of the Gentiles," *JQR* [forthcoming]) אנו דנים בגלגולי המונח ethnê החל בתרגום השבעים המשך בספרי המקבים ובחיבורים נוספים ועד להבשלתו אצל פאולוס. המאמר הנוכחי מתמקד בהיבט אחד ויחיד: תרומתה של הספרות התנאית לגיבוש ומיסוד שיח הגוי. ספרות מוקדמת יותר מופיעה בו לשם ניגוד וחידוד בלבד.

2 אייר הורביץ, "קרובים אל קסם מוטב שנדע" בתוך "כל השירים", עמ' 227.

זכתה לתשומת לב מחקרית, היא נוכחותו המתמדת של ה'גוי' (כלומר של הקטגוריה ושל תמונת העולם הנלווית לה) בתרבות מאז ועד היום.<sup>3</sup> נוכחות זו הפכה את הקטגוריה עצמה לכמעט בלתי נראית במחקר, ומציאותה הונחה כמובנת מאליה.<sup>4</sup> בשל כך עסק המחקר בשאלות שונות הקשורות ליחס כלפי הגוי ובהפיכת גוי ליהודי, מבלי להתעכב כמעט על כינונה של הקטגוריה עצמה.<sup>5</sup> על כך ראוי לזכור כי אין שום דבר מובן מאליו בחלוקה זו ובשיום (naming) זה, וכי הסיווג המתואר כאן איננו מאפיין של ה'יהדות' מאז ומעולם. בדברים הבאים אבקש להראות כי הגוי האוניברסלי, הכולל כל לא-יהודי באשר הוא, מופיע לראשונה בספרות חז"ל. המאמר מבקש להציג פרדיגמה שונה מזו המקובלת להבנת הגוי החז"לי, ומטבע הדברים הוא צובע את הנאמר בצבעים עזים וחוטא בהכללות שונות. כדי להציג סיתנזה רחבה מסתמך המאמר, מלבד על העיונים הטקסטואליים, גם על מחקרים קיימים בתחומים שונים בחקר המקרא וספרות בית שני. בעתיד אני מקווה להציע ניואנסים ועיונים מקומיים נוספים שישלימו את ההצעה הרחבה שכאן. דומני שהצעה כזו יאה לספר לכבודו של פרופסור איתמר גרינוולד, שלא היסס

3 דוגמה עכשווית לכך ניתן היה לראות בהתייחסות לסוגיית העתקת עצמות אדם בביה"ח ברזילי באשקלון בראשית שנת 2010. הסוגיה עוררה פולמוס עז יצרים, אך כל המעורבים, חילוניים כדתיים (כמו גם אמצעי התקשורת) הסכימו כי אין כל בעיה בהעתקת הקברים אם רק מדובר בקברי 'לא יהודים'. ההבחנה בין עצמות יהודים וגויים הייתה מונחת בתשתית הדיון ולא הוטלה לרגע אחד בספק. איש לא שאל מדוע על ציבור 'ליברלי' במדינה חילונית לפעול ולהשוב על פי הבחנה מעין זו.

4 ראו למשל דברי פורטון בנתחו את תפקיד הגויים בכינון הזהות העצמית של היהודים בספרות חז"ל: "If the gentiles had not existed, the rabbis and the Israelites would have had to invent them" (פורטון 1988, עמ' 190) הצגה זו מתעלמת מן העובדה הפשוטה שה'גויים' אכן אינם קיימים מחוץ למערכת הקטגוריות של החכמים. מבחינה זו החידוש הגדול אינו בכך ש"בתפיסת החכמים יהודים וגויים הם עמים נפרדים (different peoples)" (שם, עמ' 305) אלא בעצם העובדה שבעיני החכמים כל הגויים הם מעין עם אחד. כיוצא בזה לא ניתן לקבל את דברי יששכר (סשה) שטרן (1994 עמ' 198) כי זיהוי הגויים כעובדי ע"ז נועד להפוך את הגבולות ביניהם לבין היהודים לכאלה שמתכוננים מצד אחד בלבד. לדבריו, אילולא היה נוסף הזיהוי של הגויים כעובדי עבודה זרה, הייתה ההבחנה יהודי-גוי מחלקת את העולם באופן נייטרלי, בדרך שהייתה יכולה להיעשות גם בידי גויים: "they would belong, as it were, to the non-Jews as much as to the Jews". טענה זו מתעלמת מכך שהקטגוריה 'גוי', לא פחות מזו של 'עובד ע"ז', אינה קיימת אלא בעולמם של החכמים ואינה משקפת מציאות אובייקטיבית.

5 היעדר זה מפתיע במיוחד לאור העיסוק הענף בהתהוות ובהתפתחות הקטגוריה המשלימה יהודי-*Ioudaios*, אשר נידונה מזווית ראייה היסטורית בידי חוקרים רבים ובהם שיעיה כהן, דני שוורץ, סטיב מייסון ודניאל בויראין.

מעולם ללכת בגדולות, ולהציע עמדות שנויות במחלוקת, אשר חרגו במובהק מן המוסכמות המחקריות.

### איך נולד גוי? הקדמה מתודית

מאמר זה תר אחר הולדתו של שיח (discourse)<sup>6</sup> חדש. כמו בלידה של כל שיח גם כאן, הרבה מן המרכיבים היו קיימים מכבר. כפי שקודם להולדת בית הכלא היו מרכיבים שונים שלו במוסדות אחרים כגון בבתי הספר, במנזרים, בקסרקטיני הצבא ובבתי המשוגעים,<sup>7</sup> כך הרבה מן ה'גוי' החז"לי התקיים כבר אצל ה'נכרי' או ה'גר' המקראי. אף על פי כן ההיערכות (constellation) הייחודית חדשה,<sup>8</sup> וחדש החיבור של החשיבה האתנית עם מטען מטפיזי ועם דיכוטומיה בינארית, המלווים הלכות המוציאות כל זאת לפועל. וכמו בכל שיח גם כאן אין מדובר רק בחידוש אידיאי, אלא שיש לחידוש זה גם היבטים של פרקטיקות, מוסדות וטכנולוגיה. הפרקטיקה החדשה המובהקת ביותר היא כמובן הליך הגיור. ספרות חז"ל מכילה לראשונה הליך פורמלי וריטואלי של גיור, ההופך בבת אחת גוי ליהודי.

ברי כי כל זהות באשר היא מבוססת על הברדל ועל היבדלות,<sup>9</sup> אלא שיש סוגים ודרכים שונות להתבדל, ולא הרי אלו כהרי אלו. מאמר זה מבקש להתחקות אחר שורשיו של סוג מסויים של היבדלות: דיכוטומיה בינארית בין נבחרים לבין כל השאר, המוגדרים כבני קבוצה אחת, כגויים. היבדלות זו, כפי שאבקש להראות, אינה עובדה סוציולוגית אוניברסאלית, אלא תוצר של שיח מסוים בתקופה מוגדרת.<sup>10</sup>

6 אני משתמש במונח זה במשמע שטבע בעבורו מישל פוקו (ראו בייחוד פוקו 2005, עמ' 23-49) ולא בשימוש הפופולרי שהפך כיום לכמעט חסר תוכן. על כך כתבתי במבוא לספרי (רוזן-צבי תשס"ח, עמ' 13 והע' 47).

7 ראו על כך בייחוד אצל פוקו 1977.

8 ההבחנה מתבססת על זיהויו של שיח כצירוף של אידיאות ופרקטיקות, צירוף שחלקיו תלויים זה בזה. ליישום תוכנה זו ביחס ל'גוי' ראו אופיר 2001. השוו טענתי ביחס להופעת היצר בספרות חז"ל (רוזן-צבי תשס"ז) והתייחסותי להערכתו השונה של קיסטר תש"ע את התופעה הזו. ראו דבריו שם, בעמ' 267: "אם נכרוך את תפיסת התאוות אצל בן סירא עם המונח יצר בספר היובלים ויצר רע בספרות קומראן, נגיע קרוב מאוד לאנתרופולוגיה של חז"ל ולשימושם במושג יצר הרע". טענתי היא כי כריכה זו היא הולדת השיח החדש.

9 ביחס לעולם ההלני ראו הול 1977.

10 בכך חורג המאמר הנוכחי מן המבט הסוציולוגי השוואתי, הרואה ביחס החז"לי כלפי הגוי רק ביטוי ספציפי לתהליכים חברתיים אוניברסליים של כינון האחר כחלק מכינון זהות הקבוצה. ראו למשל גרין 1985, פורטון 1988 עמ' 288-299, שטרן 1994, עמ' 4-6, כהן 1999, עמ' 1. ראו סיכומי של פורטון (שם, עמ' 10) על כך שיש להבין את תיאורי הגוים במשנה: "in terms of any other ethnic group's treatment of the 'other'".

המאמר מציג תמונה רחבה ואחדותית בבסיסה. הוא מבקש להתעלות אל מעבר להבדלים הרבים כדי לתאר תמונה כללית שנעלמה בדרך כלל מן המבט המחקרי מתוך העיון במחלוקות, באופוזיציות וכיוצאים מן הכלל. קיימות עמדות ואסכולות שונות ביחס לגויים, אך מאמר זה מבקש לחשוף את המכנה המשותף שמאחוריהן, שמעל ומעבר לפולמוסים; מכנה משותף המייטשטש לעתים מזומנות מחמת ההתמקדות בגישות השונות ובהבדלים שביניהן.

במהלך הדברים אתיחס לתופעות שונות בספרות חז"ל<sup>11</sup> בהקשרים הלכתיים ואגדיים, ואצרו אותן יחדיו. אדון בפרוצדורת הגיור ובמחיקת הגר המקראי, בטשטוש ההבחנה בין האומות השונות, בהלכות טומאת גויים, בעבודה זרה, בהלאמת העולם הבא, בגיבוש נוסח התפילה, ביחס האינקלוסיבי לכיתות, ביוחסין ובאיסורי חיתון, בדיני כותים, 'בני נח' ו'יראי שמיים', ואפילו באמבריולוגיה התלמודית. טענתי היא כי לזיהוי המכנה המשותף שמאחורי התהליכים שמתרחשים בכל ההקשרים הללו יש כוח ביאורי חזק, המספק פשר לתופעות שונות שנתרו עד כה מבודדות וחסרות הקשר.<sup>12</sup>

בבסיס המאמר עומדת חידה, שלמרות העיסוק המחקרי הענף בסוגיות הגוי, לא זכתה לעניות דעתי לתשובה מספקת. ההתייחסויות התלמודיות לגויים מציבות את חז"ל בקוטב האקסקלוסיביסטי של היחס אל האֵזֶר האתני ביהדות העתיקה. עניין זה טושטש במחקר פעמים רבות, וההסברים שניתנו לו היו על פי רוב היסטוריים

כיוצא בזה קובע גם לוינ 2009 (עמ' 23): "in Israel, as elsewhere, the concept of 'The Other' was crucial in defining and preserving its identity" the. השווה גם דברי סנדרס 1977 (עמ' 87): "The Rabbis were no more plagued by arrogance than any people who have held a doctrine of election". טענתי אינה רק שהשיפוט ההשוואתי אינו מדויק, אלא שהקטגוריות שבהן משתמשים המחקרים אינן מסוגלות לחשוף את השיח החדש בספרות התנאית.

11 עניינו של המאמר הוא בראש ובראשונה בספרות התנאית, שבה מתגלה השיח החדש במלא קומתו. ההתייחסות לספרות מאוחרת יותר באה בעיקר לשם חירוד והשוואה.

12 המבחן של תזה זו הוא על כן במשקל המצטבר של הראיות. בעניין זה יפים דבריו של פליישר תש"ן (עמ' 397, הע' 1): "הדעת לנכון נקל שמערכת הראיות הנבנית במאמר מקיף מכילה בהכרח, לצד טענות מרכזיות ועיקריות, גם ראיות שוליות ונסיבתיות, שגם המחבר יודע שניתן לפרשן אחרת. המנהג השגור בעולמנו להיאחז בשוליים אלה, לעשותם מרכז, לקעקע את עדותם, ולחשוב שהתזה המרכזית מתבטלת מכוח זה – אינו מסייע לבירור האמת. הנחות יסוד בעיית מורכבות אינן פועל יוצא של ראייה אחת, אלא תוצר מצטבר של ראיות הרבה. המפקפק אפוא בתרומתו של טיעון זה או אחר מן המובאים להלן להוכחות התזה העיקרית של המאמר, ייטיב לעשות אם יתעלם ממנו, ויסמך את חשיבתו האובייקטיבית על המחנה הנשאר".



פוליטיים ומקומיים (חורבן, רדיפות, כוחו של החלש וכו'). להלן אבקש להציג הסבר שונה ובסיסי יותר לתופעות אלו, הקושר אותן לשינוי עמוק יותר מאשר ההתפתחויות בדימויו של הגוי וכיחס אליו. מהלך הדברים הוא אם כן כפול: ראשית אטען שהסוגיות השונות הנוגעות לגוי בספרות חז"ל מרכיבות תמונה השונה מזו המוצגת על פי רוב במחקר, ולאחר מכן אטען שמאחורי תמונה רבת מרכיבים זו עומדת מהפכה קונספטואלית בסיסית, שנעלמה מן העין מחמת העיסוק בפרטים.<sup>13</sup> לפני שאעבור לגופי הדברים ראוי להקדים מילות הבהרה ביחס למונח 'גוי' שבו אשתמש להלן. בספרות חז"ל משמשים 'גוי' ו'נכרי' בערבוביה גמורה,<sup>14</sup> בלא שום הבדל שיטתי.<sup>15</sup> טענתי להלן אינה נוגעת על כן לשם 'גוי' אלא לקטגוריה העומדת מאחוריו ולאופן שבו היא מחלקת את העולם, חלוקה שהיא חידושם של חז"ל. על

13 ניתן להמחיש זאת על ידי בדיחה, שכבר הופיעה, בוורסיה אחרת אך בהקשר מתודולוגי דומה, אצל בויראין 2004 (עמ' 1): לשומרים במעבר גבול נודע שעומדת להתבצע הברחה גדולה; ועל כן טרחו ובדקו כל משאית שעברה בגבול מן המסד ועד הטפחות; אלא שמאמצייהם לא העלו דבר, ורק לימים הבינו שכל העת הוברחו המשאיות עצמן. טענתי היא בפשטות כי בנושא זה של הגוי נבחנו בדקדוק פרטים רבים, אך המשאית עצמה, הולדת הקונספט, חלפה לה מבלי משים.

14 'נכרי ו'גוי' הן מלים נרדפות בספרות התנאית כגון: "נכרי שהידליק את הנר משתמש לאורו ישראל [...] עשה כבש לירד בו ירד אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור. מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באין בספינה ועשה גוי כבש לירד בו וירדו בו הזקנים" (משנה שבת טז, ח, ההדגשות שלי, ר'). ראייה מובהקת לכך היא העובדה שבמשנה אין 'נכרים' כלל, ושי'גויים' משמש שם כריבוי של 'נכרי', כגון: "אמר לו נכרי [...] וכן נשים שאמרו להם גוים" (תרומוט ח, יא-יב); "אין מעמידין בהמה בפונדקיות של גוים [...] אבל נכרית מילדת את בת ישראל" (משנה ע"ז ב, א); "המטהר יינו שלנכרי [...] בעיר שיש בה גוים וישראלים מותר" (שם ד, יא) וכן הרבה. אמנם, מובנו של 'נכרי' רחב יותר מזה של 'גוי' ועשוי לכלול גם את המובן המקראי של 'זר' (כגון משנה יבמות ג, ז-ט; ראו זהר תשס"א-תשס"ב, עמ' 68). על "עכב"ם" המחליף בדפוסי התלמוד את הגוי ראו אורבך תשנ"ח; כהנא תש"ס, עמ' 22-23. על "אומות העולם" ראו להלן בדיוני באגדת המכילתא.

15 יש להשוות זאת ליחס בין השמות 'יהודי' ו'ישראל' בספרות חז"ל. כפי שהראו חוקרים שונים (לאחרונה בן אליהו תש"ע, השוו: הרווי 1996; תומסון 1986, עמ' 271-272; שטרן 1994, עמ' 10-11). ספרות חז"ל מקפידה לכנות באופן עקיבי את בן האתנוס בשם 'ישראל' (ואת הטריטוריה בשם 'ארץ ישראל') ואילו השם 'יהודי' מופיע בה כמעט אך ורק בפי נכרים ומשמש כתרגום השם ההלני Ioudaios (ראו סיכום המחקר בסוגיה זו אצל מילר 2010; על המופעים יוצאי הדופן במשנה: נדרים יא, יב וכתובות ז, ו ראו בייקר 2005 ולעומתה בן אליהו תש"ע, עמ' 147, הע' 92). ביחס לזהותם העצמית דבקו חז"ל בשם המקראי 'ישראל', אך אין הקפדה דומה ביחס ל'נכרי'. שמו ו'זהותו' המקראיים לא נשמרו, והם משמשים לצד השם החדש, 'גוי', בלא הבחנה ובאותו מובן חדש ולא מקראי.

כן 'הגוי החזו"לי' אינו אלא כינוי בלשון קצרה לקטגוריה המסומנת בספרות חז"ל במונח זה או במונח 'נכרי', הזהה לו,<sup>16</sup> ו"הולדת הגוי" שבכותרת מכוונת להולדת הקטגוריה. אכן, הבחירה בשם 'גוי' לסימון חידושים אלו אינה מקרית, שכן שם זה עצמו הוא חידוש חז"לי, ובספרות חז"ל הוא מופיע לראשונה באופן שיטתי ועקבי כמכוון לאנשים ולא לעמים. בהמשך דברי אבחן את האפשרות שמא החידוש הלשוני שבשימוש ב'גוי' בהוראת 'אינו יהודי' קשור אכן לקטגוריזציה החזו"לית החדשה. אולם עיקר העניין אינו ניתוח השמות השונים, המשמשים בספרות חז"ל, אלא חשיפתה של הקטגוריזציה החדשה עצמה.

### א. הולדת הגוי בספרות חז"ל

במקרא, כידוע, 'גוי' אינו אלא עם, וגם עם ישראל הוא גוי בין הגויים.<sup>17</sup> כך הדבר אף בספרי המקרא המאוחרים עד האחרון שבהם, שנחבר בזמן גזירות אנטיכוס אפיפנס (דניאל יב, א). בתקופה ההלניסטית הלכה ונוצרה הבחנה סמנטית, ו'גוי' החל מתאר בייחוד עמים זרים.<sup>18</sup> בין כך ובין כך 'גוי' אינו משמש בתקופה זו לציון של אדם פרטי שאינו יהודי;<sup>19</sup> המונח המשמש לשם כך הוא 'נכרי'.

ה'נכרי' מופיע פעמים רבות במקרא במובן כללי של זרות.<sup>20</sup> אך בחוק המקראי מופיע המונח 'נכרי' דווקא בהקשר של שיוך קבוצתי, ומתייחס רק למי שאינו בן ישראל (שמות יב, מג; כא, ח; ויקרא כב, כה). במובן שיוכי זה משמש ה'נכרי' בעיקר בחקיקה הדוטרונומיסטית, שם הוא גם ניצב לראשונה כניגוד לבן ישראל, המוצג כ"אחיך" (כגון דברים טו, ג; כג, כא).<sup>21</sup> החידוש בחקיקה הדוטרונומיסטית מתבהר לאור השוואה להופעות של הנכרי במקורות אחרים, כגון בחוקת הפסח בשמות

16 ואף, כפי שנראה להלן, במונחים נוספים כגון "אומות העולם".

17 כך למשל תהלים לג, י: ה' הפיר עצת גוים, הניא מחשבות עמים" ומיד לאחר מכן: "אשרי הגוי אשר ה' אלהיו, העם בחר לנחלה לו"; ראו על כך שפיזור 1960; קודי 1964; לגרנד 1996.

18 ראו על כך סקוט 1995, עמ' 115-116. השוו דבריו שם בעמ' 58, הע' 7: "Since about the time of Aristotle, there was a propensity to use *ethne* for the 'nations' other than the Greeks". ראו על כך עוד: שמידט 1964, עמ' 371.

19 ראו הר והרינגטון 1979, עמ' 360. הם מציעים לקרא את האמור במגילת המלחמה 'בדם גוי הבל' (IQM 9:8-9) כמתייחס לגוי בודד, אך דבריהם קשים לאור כל המופעים האחרים של מונח זה, המתייחסים תמיד לקולקטיב. השוו גם הצעותיהם של שיפמן תשנ"ג, עמ' 110, הע' 166 (השוו שם עמ' 156, הע' 127) וגרסייה-מרטינז 2007, עמ' 202.

20 כניכר מתקבולות כדוגמת: "יהללך זר ולא פיך, נכרי ואל שפתיך" (משלי כז, ב).

21 על "אח" במובן שיוכי כמונח המאפיין את ספר דברים ראו יפת תשל"ח.

יב, מג-מח.<sup>22</sup> שם מופיעה מערכת לא בינארית במובהק, ובה "בן הנכר" הוא רק אחד מתוך שורת אפשרויות, הכוללת גם: "עבד", "תושב ושכיר" ו"גר ואזרח". רק באסכולה הדויטרונומיסטית כל הריבוי מתכנס לשם אחד: "נכרי".

חידוש זה ניכר היטב מתוך השינוי ביחס כלפי דמות הביניים: ה'גֵר', זה אשר גֵר יחד עם ישראל בנחלתם. בחוקה הכוהנית, ובייחוד ב"ספר הקדושה", מוטלים על הגר איסורים שונים, והוא אף יכול להתקדש ולקיים מצוות. במקומות אלה חוזרת פעמים אחדות הסיסמה: "חוקה אחת תהיה לכם ולגר" (במדבר ט, יד; טו, טו). ובלשון קיצור "כגר כאזרח" (ויקרא כד, טז, כב ועוד).<sup>23</sup> בספר דברים לעומת זאת הגר אינו חייב במצוות, וכנכרי הוא אף מותר במפורש באכילת נבלה (דברים יד, כא). עם זאת, הגר שוכת יחד עם ישראל בשבת (דברים ה, יד), מקבל מעשרות ומתנות עניים (כד, יט-כא) ואף עולה לרגל עם בן ישראל (טז, יא, יד). מעמדו המורכב הוא תוצר הצירוף של שני סוגי שיקולים. מחד גיסא, על פי ההיגיון הסוציאלי הרווח בספר דברים, הוא בגדר עני זכאי להטבות של חסר בית החי בגבולות נחלת ישראל (שביתת שבת, מעשרות וכולי), כמוהו כאלמנה וכלוי. מאידך, על פי ההיגיון השיוכי, הוא אינו בן ישראל, ולכן הוא מותר באכילת נבלה. כפי שהראה חוקר המקרא שאול אוליין, הגישור בין שתי מערכות השיקולים נעשה באמצעות מוסד הפטרונות. הגר נכנס לקולקטיב עקב תלותו בפטרון הישראלי ("גרך אשר בשערך/ בקרב מחניך"), והכללתו היא הכללה של צמית לארון. זאת בניגוד מובהק לחוקה הכוהנית ולספר הקדושה, המאפשרים לגר להסתפח לישראל באופן עצמאי על ידי הקפדה על קדושה ועל קיום מצוות.<sup>24</sup>

את השינוי שהתחולל במעמד הגר יש לקשור לשני דברים המופיעים לראשונה בספר דברים: האחד הוא מושג ה"עם הקדוש" (דברים ז, ו; יד, ב; יד, כא; כו, יט; כח, ט) והשני הוא רעיון הבחירה האלוהית בעם ישראל מכל העמים (דברים ד, לז; ז, י; ז, טו). צירוף המושג והרעיון הפכו את השוואת הגר לאזרח, כבחוקה הכוהנית, לבלתי אפשרית, ועל כן הוא נדחק לכיוון הנכרי. אמור מעתה: ה"עם הקדוש" וה"נכרי" נולדו יחד בספר דברים כשני צדדים של אותו מטבע, מטבע הבחירה. מרגע זה הנכרי מקבל את מעמדו מתוקף היותו לא ישראל, לא עם נבחר, וממילא נמחקים ההבדלים בין עמים ותרבויות לטובת ההבחנה בין העם הנבחר לכל מי

22 על פרשה זו ומקורה ראו פרופ 1999, עמ' 374-375.

23 ראו מילגרם 1982, עמ' 170-171. קנוהל תשנ"ג (עמ' 28), מייחס את כל המקורות המשויים את הגר לאזרח לאסכולת הקדושה (H).

24 אוליין 2000, עמ' 63-81. השוו לעניין זה ון-הוטן 1991.

שאינו כזה. ניתן על כן לומר כי ה'נכרי' של ספר דברים הוא אבי ה'גוי' החז"לי. בשני המקרים מדובר בשם כולל, ובשניהם עומד ה'זר' למול העם הנבחר.<sup>25</sup> אלא שמרכיבים אחדים וחשובים של ה'גוי' העתידי אינם מתקיימים ב'נכרי' הדויטרונומיסטי. ראשית, אין לו עדיין התכונות העצמאיות שיש לגוי החז"לי.<sup>26</sup> שנית, בספר דברים אין עדיין חלוקה בינארית טוטלית, שבה כל אדם באשר הוא נכנס לאחת משתי הקטגוריות: ישראל או נכרי. כך ראינו לעיל ביחס לגר. הוא מוצב כניגוד ל"אחיך" (כגון בדברים כד, יד) ומותר באיסורים המוטלים על העם הקדוש. עם זאת הוא "גרך", ואף נחשב, שלא כנכרי, כחלק מקהילת הברית (דברים כט, ט; לא, יא). הגר אכן נדחק בספר דברים אך לא נמחק. הוא שב ומופיע כחלק מן הנצרכים חסרי הנחלה, ואף עולה לרגל יחד עם פטרונו הישראלי. יש על כן חלוקה שיוכית חזקה בספר דברים, אך היא עדיין איננה בינארית וטוטלית. בסיפור הדויטרונומיסטי בחירת העם הקדוש אינה מגדירה את כל מי שאינם נבחרים. רק עם הולדת הגוי יוגדר באופן שלילי כל מי שאינו נבחר ויקבל את שמו מעצם היותו לא יהודי.<sup>27</sup>

אכן, יצירת המודל הבינארי אצל חז"ל תהיה כרוכה בתהליכי מחיקה של מעמד הביניים המובהק: הגר. הגר המקראי מתפרש שם מחדש כ"גר שנתגייר", ומעמד ה"גר תושב" בספרות התנאית נועד בעיקר להסביר אותן הלכות מקראיות, שלא ניתן בשום פנים לפרש כמתייחסות לגר צדק, כגון היתר אכילת נבלה או הפקעתו ממצוות שונות.<sup>28</sup> עם התגבשות ה'גוי' מתיצב גם הגבול החד ועמו מתגבשים כללי

25 על דגמים שונים של בחירת ישראל במקרא ובספרות חז"ל ראו עתה בראון ופז תש"ע-תשע"א.

26 גם למונח הנוגד, "עם קדוש", אין עדיין תכונות פנימיות בספר דברים. הוא מוצג כביטוי של בחירה שרירותית, שאינה אלא תוצר של אהבה בלתי מוסברת של האל (דברים ד, לו; ז, ח; י, טו). רק בספרות בית שני רעיון קדושת העם והארץ מתמלא בתכנים חיוביים, ראו על כך קוגל 1996, עמ' 28-32.

27 השוו לטענת יואל קמינסקי (2007; 2011). לדבריו, החלוקה במקרא איננה דיכוטומית אלא מתקיימת בו חלוקה לשלוש קבוצות: הנבחרים, הלא נבחרים והאנוני נבחרים. עם זאת אינני מסכים עם טענתו שמצב זה נשמר גם בספרות חז"ל ומשתנה רק בנצרות הקדומה.

28 כבר בתרגום השבעים תורגמו מופעים שונים של הגר, ביחוד אלו שבהם מושווה מעמדו לזה של בן ישראל, בניאולוגיים *proselutos* במקום ב'*paroikos*, המשמש לתרגום 'גר' במובנו הרחב. אלא שגם *proselutos* הוא מונח רחב יותר מן הגר החז"לי (הוא ככל הנראה אינו נימול, שכן הגר הנימול בשמות יב, יט נקרא *Geioras*), והיחסים בינו לבין הגר במובנו הרחב (*paroikos*) אינם בהירים וככל הנראה אינם שיטתיים. ראו על כך כהן 1999, עמ' 121; ורמן תשנ"ה, עמ' 264-268. עדות לכך שהמונחים המקראיים ממשיכים

המעבר. הדיפוזיה מומרת בגבול קבוע וברור. לא נותר מקום ליצורי ביניים בדמותו של הגר, ועולה הצורך להסדיר את המעבר שיהפוך את הגוי ליהודי בבת אחת.<sup>29</sup> כזה הוא הליך הגיור המופיע לראשונה אצל חז"ל כטקס היוצר טרנספורמציה בן־רגע<sup>30</sup>: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו"<sup>31</sup>. הגר המקראי הוא 'הפרעה' בעבור המערכת הבינארית ועל כן חייבים חז"ל לבטלו, ואם אינו מתגייר הוא נדחק למעמד של "גוי לכל דבר"<sup>32</sup>.

לאחרונה טען יהושע קולפ כי ניתן לראות מחלוקת שיטתית בין בתי המדרש של ר' ישמעאל ור' עקיבא ביחס לגר ולעבד־תושבים, שהם ערלים שלא נימולו לגיורם. דברי ר"י מותר להחזיק עבדים ערלים והם שובתים בשבת עם בעל הבית, וכן הוא דינו של גר תושב<sup>33</sup>. יש להוסיף על דבריו כי גם הפקעת גר תושב מדין

לשמש אף בסוף המאה הראשונה נמצאת באיגרת הפסיאורו פאולונית אל האפסים, שם (ב, יט) פונה המחבר (היהודי) אל הקהילה הנכרית ואומר להם שעתה, לאחר בוא המשיח, אינם עוד "גרים ותושבים" (*xenoi kai paroikoi*). אמור מעתה: התנאים נטלו הבחנה קדומה והשתמשו בה כדי לבטל למעשה את מעמד הגר התושב, ה־*paroikos*.

29 ראו כהן 1999, עמ' 198-238. השוו: כהנא תש"ס, עמ' 34, אלא שכהנא רואה בכך ביטוי ל"מגמת ההפרדה החדשה בין ישראל לנכרי" ולא יצירתה של קטגוריזציה חדשה. הוא מסיים את מאמרו בקביעה כי: "יש לבחון את ההתפתחות ההלכתית והמחשבתית שחלה בתקופת התנאים והאמוראים כלפי הנכרי על רקע המאורעות והערכים האנושיים והדתיים ששררו בתקופות אלו, ואין להתייחס אליה בבחינת כזה ראה וקדש לדורות [...] חובה עליהם לבחון מחדש את יחסם כלפי הנכרי כפרט וכלפי אומות העולם כציבור" (עמ' 36). אם כנים דבריו הרי יש לבחון מחדש לא רק את היחס, אלא גם, וקודם כל, את הקונספטואליזציה שבבסיסו.

30 על כן יכול "גר שנתגייר" לשמש, במקומות שונים במשנה (כגון חלה ג, ו, פאה ד, ו, חולין י, ד, נגעים ז, א ועוד), לסימון הרגע הקובע לחיוב או לפטור. אלמלא היה מדובר במומנט נקודתי מסוים – בן רגע ממש – אי אפשר היה להשתמש בגיור כמקרה מבחן מסוג זה. ראו על כך לביא תשס"ד.

31 בבלי יבמות מז ע"ב; על ברייתא זו ראו כהן 1999, עמ' 198-238. מקורות חז"ל מצוטטים על פי נוסחם שבתכנת "מאגרים" של האקדמיה ללשון העברית, אלא אם צוין אחרת.

32 ירושלמי יבמות ה, א [ח ע"ד]: "גר ותושב מגלגלין עמהן שנים־עשר חודש. אם חזר בו הרי יפה ואם לאו הרי הוא כגוי לכל דבר", השוו בבלי גיטין מד ע"א: "גר תושב הרי הוא כגוי", ע"ז סד ע"ב: "ושאר כל דבריו כגוי". ראו כהן תשל"ה, עמ' 105: "ברור שההבחנה בין נכרי לגר תושב מצטמצמת לעניינים מסוימים בלבד ואינה הבחנה כוללת עד כדי יצירת מעמד בינים".

33 קולפ 2006. לפי שיטת דבי רבי ישמעאל "אין מילת עבדו [של אדם] מעכבתו מלאכול הפסח" (מכילתא פסחא טו, עמ' 53), ולעומת זאת השיטה ש"אדם מוהל עבדי איש על כרחו" (מכילתא דרשב"י יב, מד, עמ' 35) אינה מופיעה כלל במדרשי אסכולה זו. זאת ועוד, על פי הדרשה במכילתא דרשב"י (כ, י, עמ' 150-151) שביתת השבת של גר ועבד

רצח, הן במזיד הן בשוגג,<sup>34</sup> מופיעה רק במדרשים דבי ר"ע.<sup>35</sup> הבדלים אלה בין בתי המדרש חשובים כלשעצמם, אך אל לנו לתת להם לטשטש את המשותף, העולה במקרה זה בהרכה על המבחיין. במדרשים של שני בתי המדרש הגר המקראי מתפרש, כמעט בכל מקום, כ"גר צדק", כ"בן ברית" דווקא.<sup>36</sup> מהלך פרשני זה, שאין לו בסיס בכתובים, משותף לשני בתי המדרש גם יחד, והוא מביא בעת ובעונה אחת למיסודה של הקטגוריה החדשה של "גר שנתגייר" ולהפקעתה של זו הישנה: הגר המקראי, יצור הביניים. אף כי הספרות התנאית לא יכלה להעלים

ערלים פחותה מזו של עבד ואמה עברים, מה שאין כן לפי המכילתא דר"י (כספא טו, עמ' 331). אמנם, ההבחנה בין שביתותיהם מופיעה גם במקבילה במכילתא דר"י שלפנינו, אך קולף מציע כי זו העברה מדבי ר"ע.

34 'מזיד': מכילתא דרשב"י כא, יד, עמ' 171; 'שוגג': ספרי דברים קפא, עמ' 224, משנה מכות ב, ג. מלשון המכילתא שם, "מוציא אני את אחרים שאין להן מצות ישראל, ועדאן לא אוציא את גר תושב שיש לו מצות כשיראל? ת"ל רעהו – פרט לגר תושב", נראה שמדובר כאן ב"גר אוכל נבלות" (ראו ספרא בהר ה, א וקט, ב; ה, ד וקי, א) שחייב בכל שאר המצוות, ואף על פי כן הוא מופקע מדין זה. על דרשות "רעהו – להוציא אחרים" ראו עוד להלן.

35 זאת בניגוד לדיני הניזקין, שמהם מופקע גר תושב גם בדברי ר"י (מכילתא דר"י, נזיקין יב, עמ' 290, השוו מכילתא דרשב"י כא, לה, עמ' 187).

36 ללשון זו ראו מכילתא דר"י, כספא טו, עמ' 331. ודוק, סתם 'גר' בדבי ר"י, כמו בדבי ר"ע, הוא גר שנתגייר, וכך מתפרשים מרבית המקראות המזכירים גרים. על כן מופיע הגר בדרשות רבות, בשני בתי המדרש, לצד העבד (ולעתים העבד המשוחרר); ואילו גר תושב מושווה לעבד תושב, ערל, כדלעיל. ראו למשל במדבר טו, יד-טז, המשווה את הגר לאזרח לעניין קרבנות ומתפרש בספרי קח-קט, עמ' 112-113 על גר שנתגייר, שבסופו נלמד: "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם – בא הכתוב והשווה את הגר לאזרח בכל המצוות שבתורה" (השוו שם קט, עמ' 113; מכילתא דר"י פסחא טו, עמ' 57, ועוד). השוו מכילתא דר"י, נזיקין יח, עמ' 311: "חביבין הגרים שבכל מקום הוא מזהיר עליהן: 'וגר לא תלחץ', 'וגר לא תונה', 'ואהבתם את הגר', 'ואתם ידעתם את נפש הגר'". השוו הקביעה בספרי במדבר לט, עמ' 42: "דיבר לישראל [= במקרה של כתוב שמופיע בו "דבר אל בני ישראל", אך בפועל] מעשה [=ההלכה, החוק חל] בכל אדם – צריך להביא [=לרבות על ידי דרשה] את הגרים" (השוו מכילתא דר"י, פסחא י, עמ' 35: "בכל מקום שהוא מעשה בישראל צורך להביא [=על ידי ריבוי מפורש של הכתוב] את הגרים", וכן ספרי במדבר קט, עמ' 112; קיא, עמ' 118; קכד, עמ' 159; וראו על כך בפירושו של כהנא לפסקא לט, והערתו שם כי "אין טעם להידחק בניסיונות שחזור של שיטה מדרשית מקיפה ואחידה של ריבוי הגר ומיעוטו"). ודוק, "מעשה בכל אדם" בספרי אינו כולל כמובן גויים אלא גרים שנתגיירו בלבד. השוו גם הדרשות השונות על "אדם-איש – לרבות את הגירים", וראו על כך עוד להלן בהע' 230. על היחס לגרים בדבי ר"י ראו עוד הירשמן תשנ"ט, עמ' 72-89.

לחלוטין את קטגוריות הביניים המקראיות, ואף כי יש להבחין בהקשר זה בין בתי המדרש השונים, הרי שאין לטעות במגמת הבינאריזציה ומחיקת ישויות הביניים בספרות התנאית, הניכרת בה מעל ומעבר להבדלים בין הגישות השונות. מגמה זו לא הוכרה עד כה במחקר, אשר הבליט את ההבדלים בין שיטות ואסכולות ולא את עצם היווצרות הסייגים החדשים ומשמעותם.

מחיקת הגר המקראי ניכרת גם בהקשרים ליטורגיים כגון בדמותו של ליל הסדר (משנת פסחים פרק י') ובעיצובה של ההגדה של פסח, שגם היא יצירה חז"לית.<sup>37</sup> אף פסוק מן הפסוקים הרבים, העוסקים ביחס כלפי גר וכלפי עבד כלקח מיציאת מצרים, לא מצא את מקומו בהגדה.<sup>38</sup> ודוק, הניסוח החוזר בספר דברים כולל לא רק אזכור של העבדות במצרים אלא גם חובה מפורשת של "זוכרת", וצפוי היה שהגר ימצא את מקומו בהגדה הממלאת את חובת זיכרון יציאת מצרים.<sup>39</sup> נראה שההיעדר המוחלט של פסוקים אלה מן ההגדה ומליל הסדר, כפי שעוצב בידי חז"ל, קשור בהעלמה של הגר המקראי מעולמם הדיסקורסיבי בכלל.

דוגמה נוספת למאמץ למחיקת מעמד הביניים ניתן להביא מן ה'כותי', הוא השומרני. קטגוריה זו הינה דוגמה מובהקת למי שמשתייך למעמד הביניים, למי שאינו יהודי ברור ואף לא גוי מובהק.<sup>40</sup> חוקרים שונים עמדו על האמביוולנטיות הבסיסית ביחס לשומרונים בהלכה,<sup>41</sup> ואף עמדו על המעבר שחל מגישות אינקלוסיביות יחסית, המשתקפות בהלכה המוקדמת כגון במשנה ברכות ז, א; בדמאי ג, ד; בשביעית ח, י; בתוספתא ע"ז ג, א, לעבר גישות אקסקלוסיביסטיות מדור אושא ואילך.<sup>42</sup> לאחרונה

37 ראו יובל תשנ"ו; ספראי וספראי תשנ"ט; האופטמן 2002.

38 החל בשמות כג, ט: "וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים" וכלה בששת הפסוקים בדברים בהם מופיעה ההנמקה "וזכרת כי גר-עבד היית במצרים" (דברים ה, יד: שבת, י, יט: אהבת הגר, טו, טו: הענקה לעבד, טז, יב: נתינה למסכנים שבקרבך, דברים כד, יז: איסור הטיית משפט גר, כד, כב: מתנות עניים; השו"כ ג, ח: "לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו").

39 במקומו עוצבה מצוות "והגדת לבנך", שבמקורה המקראי אינה חובת חינוך אלא מצווה שנועדה להתמודד עם שכחה. על גלגולי ברייתא זו ראו שמש תשנ"ח.

40 ראו למשל משנת נדרים ג, י: "הנודד משובתי שבת אסור בישראל ואסור בכותים [...] ומעולי לירושלם אסור בישראל ומותר בכותים". ראו עוד משנת שביעית ח, י; שקלים א, ה; נידה ד, א, ז, ג; תוספתא פאה ד, א; דמאי ג, ג. השו"כ דברי רשב"ג בתוספתא פסחים ב, ג: "כל מצוה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל", וראו בבלי מועד קטן יב ע"א על הלכות כותים "שעקרונות הן ואין למידות זו מזו".

41 ראו שיפמן 1985; שטרן 1994, עמ' 99-105; מור תשס"ג, עמ' 150-159, ובהפניות שם.

42 שיפמן 1985, עמ' 349-351; אליצור 1999, עמ' 393-414; ספראי וספראי תשס"ח, עמ' 274. חוקרים אלה מסבירים את השינוי ההלכתי שהתרחש בתקופה התנאית על רקע

הראה משה לביא כיצד מוסיפים התלמודים ומכניסים את הכותי למסגרת השיוך הבינארית: יהודי – גוי. בעוד שבספרות התנאית מצאנו פסיקות סותרות, המשתנות מהקשר להקשר, התלמודים מציגים עמדות כלליות ומוחלטות. בעוד שמחלוקת רבי ורשב"ג בשאלה האם הכותי "כגוי" או "כישראל" מופיעה בתוספתא (תרומות ד, יב, יד) בהקשר לוקאלי של הפרשת תרומה, הרי שבנוסחה שבירושלמי (ברכות ז, א ויא, ב), דמאי ג, ד (כג, ג] ועוד) מחלוקת זו הופכת לעקרונית ("כגוי [...] כישראל לכל דבר"), ואילו בבבלי הכותים כבר נחשבים ל"גויים גמורים" (חולין ו ע"א).<sup>43</sup> אמנם, יש להוסיף על דבריו כי כבר במשנה מופעלת אסטרטגיה להתמודדות עם מעמד הביניים של הכותי על ידי הכנסתו לגדר ספק יהודי לצד "שתוקי ואסופי", שאינם מכירים את אבותיהם ולפיכך הם ספק ממזרים (משנה קידושין ד, ג, תוספתא שם ה, א). חיבור זה מלאכותי במובהק, וכל עניינו הוא הכנסת יצור הביניים למסגרת הלכתית מוכרת.<sup>44</sup> הבאתו של הכותי במשנת "עשרה יוחסין" ותרגום מעמדו לקטגוריות של מוצא מסופק, מכניסה אותו לתוך המבנה הבינארי יהודי-גוי; מבנה שמאפשר ללא קושי קיומם של ספקות,<sup>45</sup> אבל אינו מאפשר קיומם של יצורי ביניים כדוגמת הגר המקראי. באופן דומה הוכנסו גם העבדים לתוך המערכת על ידי הצמדתם לנשים וקטנים, כבעלי מעמד של מצויים חלקית.<sup>46</sup> כך היו גם הם לחלק אנטגראלי מן הקטגוריזציה ההלכתית.<sup>47</sup>

שינויים פוליטיים ריאליים ביחסים בין הקהילות.

- 43 לביא 2010. בעוד שלביא עומד בחדות על ההתפתחות הפנימית בתוך ספרות חז"ל ביחס לכותים ושם את הדגש על השלמת ההפרדות מהם בתלמוד הבבלי, אני מבקש להדגיש את המשותף: הכנסת הכותי לשיח הבינארי, המתרחש בשיח התנאי. מאמר זה מבקש להימנע מהדגשת ההבדלים בין התקופות והגישות השונות, שמא החידוש האמיתי של ספרות חז"ל ייעלם מן העין, כפי שקורה במחקרים רבים בנושא. על התפתחות המודל הבינארי יהודי-גוי בבבלי וזיהוי המינים כגויים שם ראו עוד בויראין 2004א, עמ' 43-47.
- 44 הכותי אינו מופיע ברשימת היוחסין שבמ"א ונראה שנוסף במ"ג כחלק מהסדרת מעמדו. השוו ירושלמי ברכות ז, א ויא, ב: "ואהן כותי לאו ספק הוא?". על כותי כספק ממזר ראו בבלי עה ע"ב והלבני תשכ"ט, עמ' תשי. שיפמן (1985, עמ' 328-334) עומד על כך שהכותי נוסף ברובד מאוחר יותר למסגרת הספקות, ואף מתארך, על פי התוספתא ה, א, תוספתא זו לדור אושא (השוו ליברמן תשל"ג עמ' 965 ד"ה: "וכן היה ר' ליעזר אומר"). הוא מאמץ את הסבר הבבלי שהכותים נידונו כספק ממזרים משום שלא היו בקיאים בהלכות נישואין (עה ע"ב-עו ע"א), ועל כן לא עומד על המגמתיות הקונספטואלית שבמהלך זה.
- 45 ראו למשל משנת מכשירין ב, ז.
- 46 ראו כהן 2005, עמ' 120-124.
- 47 השוו גם הצמדת השפחה לנכרית לעניין נישואין במשנה קידושין ג, יב.



מגמת הבינאריזציה ניכרת גם מתוך עיון בקטגוריה החז"לית "בני נח" ובהנגדתה לזו של הגר המקראי. קטגוריה זו מתבססת, בין השאר, על אזכורי הגר בתורה,<sup>48</sup> וחוקרים אכן ראו בה ביטוי למגמה אוניברסליסטית בספרות חז"ל ולקימו של מושג 'החוק הטבעי' בה.<sup>49</sup> אלא שעיקר עניינה של קטגוריה זו בספרות חז"ל הוא דווקא יצירת הבחנה בין חיובי היהודי והגוי, ואף במצוות שבהם חייבים שניהם.<sup>50</sup> כך גם בהקשר האגדי: כפי שהראה מנחם הירשמן עיקר השימוש במונח זה במקורות התנאיים הוא שלילי, ועניינו להדגיש את העובדה ש"אפילו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום".<sup>51</sup> אמנם, החשוב ביותר לענייננו הוא שבניגוד לגר המקראי אין לבן נח בעיצובו החז"לי כל פריבילגיות, אלא שחלים עליו חובות וציוויים בלבד, והוא אינו מופקע בשום מובן מגויותו.<sup>52</sup> למעשה אין מדובר כלל בקטגוריה נפרדת. אין בספרות התנאית "בני נח" אלא בהקשר ל"מצוות

48 רשימות המצוות שניתנו לבני נח, הן אלה שבספר היובלים (פרק ז) הן אלה שבתוספתא (סוף ע"ז), משלבות האיורים כבראשית ט עם העברות המטמאות את הארץ ועם אלו החלות גם על הגרים בתורה (ורמן תשנ"ה, עמ' 325-333; בוקמהל 2000, עמ' 172-173). גם מצוות הגוים במעשי השליחים טו, כ, כט; כא, כח, מסתמכות על הציוויים החלים על הגרים בויקרא יז-יח (בוקהם 1996, עמ' 172-178). השוו בבלי ע"ז סד ע"ב המשווה במפורש בין גר תושב ובן-נח.

49 מהלך זה החל כבר אצל משה מנדלסון והרמן כהן, ראו על כך שטיינמן 2007, עמ' 21-22. לגרסאות עכשוויות של גישה זו ראו נובק 1983 ולאסט-סטון 1991-1990. ראו גם ההקבלה שעורך ג'קסון 1981 (עמ' 197) בין מצוות בני נח לבין ה" *ius gentium* הרומי.

50 ראו לכיא תשע"א, הטוען שחז"ל משתמשים בקטגוריה של מצות בני נח להבחנה בין יהודים לגויים, ושימוש זה הינו סטייה מן האופן שבו מתפקדים מופעים קודמים של ציוויים לבני נח או לאנושות. לטענתו בספר היובלים מופיעות מצוות בני נח "כדגם פרהיפוגורטיבי למתן תורה לישראל" ולא כמערכת מבחינה בין יהודים וגויים. לעומתו טוענת כנה ורמן כי כבר ביובלים משמשת צוואת נח לבניו בסיס להרשעתם העתידית של הגויים (ורמן תשנ"ה, עמ' 332; דונלדסון 1997, עמ' 68). בין שנראה במסורת התנאית המשך של זו שביובלים, ובין שנראה בה חידוש, קשה לפקפק בעצם העובדה ששימושם של התנאים במצוות בני נח שלילי ואקסקלוסיביסטי מעיקרו (בניגוד לדברי סגל 1990, עמ' 196-198). בלשונו של לכיא: "שבע מצוות בני נח מתפקדות בדרך כלל בספרות התלמודית כחלק מנרטיב ההבחנה בין יהודים לגויים, כך שהפוטנציאל האוניברסאלי הוכפף למסגרת החשיבה הפרטיקולארית". אני מבקש לקשור זאת להולדת הקטגורייזציה הבינארית, שאינה מאפשרת ל"בן נח" לחרוג מגויותו.

51 ספרי דברים שמג, עמ' 396, וכיוצא בו מכילתא דר"י בחדש ה, עמ' 221, ועליו שטרן 1994, עמ' 204-206; הירשמן תשנ"ט, עמ' 90-104.

52 מצב זה משתנה בספרות המאוחרת יותר. על בן נח בהלכת הרמב"ם ואחריו ראו אטלס תשל"ח, עמ' 21-40. על הסוגיה הארץ-ישראלית על מצוות בני נח ראו כ"ץ תשנ"ו.

בני נח". לשון אחר, "בני נח", שלא כ'גרים' למשל, אינו מונח המציין קבוצה מסויימת, אלא מעמיד קטגוריזציה הלכתית לשם הדיון בגויים בהקשר של חיובם במצוות (ולפיכך הם "בני נח", כלומר מצווים, בעקבות בראשית ט),<sup>53</sup> כדיוק כשם ש"ארץ העמים" אינה מקום מסויים אלא קטגוריזציה המאפשרת להתייחס לחוץ לארץ בהקשר של טומאה.<sup>54</sup>

בהקשר זה יש להזכיר גם את הקטגוריה של "יראי השמיים", המתיהדים למחצה, אשר נידונה רבות במחקר,<sup>55</sup> ואף הובאה כראייה ליחסם החיובי של חז"ל לגויים, לגיור ולמיסיון.<sup>56</sup> לענייננו חשוב לציין כי לא מצאנו בשום מקום בספרות חז"ל הלכות "יראי שמיים", כי ההתייחסויות הספורות לקטגוריה זו מצויות באגדה, וכי בהתייחסויות אלה אין כל רמז להפקעת הגויים מגוינותם.<sup>57</sup> זאת ועוד, כפי שהראה שעיה כהן, "יראי השמיים" הם רק קבוצה אחת של מעמדות ביניים שהתקיימו

53 ראו למשל תוספתא דמאי ב, כד: "לא יושיט ישראל אבר מן החי לבני נח ולא כוס יין לנזיר שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו".

54 על החילוף בין "בני נח" ל"אומות" ו"גוים" ראו משנה נדרים ג, יא: "קונס שני נהנה לבני נח. מותר בישראל ואסור באומות", תוספתא ע"ז ט, ד: "על שבע מצוות נצטוו בני נח [...] ועל שפיכות דמים [...] כיצד? גוי בגוי וגוי בישראל חייב, ישראל בגוי פטור". השוו עוד ספרא חובה א, א לספרי במדבר קיב, וראו הירשמן תשנ"ט, עמ' 91.

55 הספרות על אודות תופעה זו עשירה ביותר. טענתו של קראבל 1981 כי קטגוריה זו אינה אלא המצאה של לוקס הופרכה על ידי הכתובת היוונית, מראשית המאה השלישית, שנמצאה באפרודיסיאס שבאסיה הקטנה, שבה מופיע ליד חלק מן השמות התואר 'גר' (*proselitos*) ולצד אחרים התואר 'יראי אלוהים' (*theosebeis*) ושמותיהם אינם יהודיים (רינולדס וטננבאום 1987). ראו הסתייגותיו של ארנל 2008, עמ' 78 והספרות המובאת שם בהע' 77. לסיכום העדויות על תופעה זו ראו מקנייט 1991, עמ' 110-114; פלדמן 1993, עמ' 342-382; לוינסקיה 1996; קולינס 2000, עמ' 264-270; ליבשיץ 2001; קרוסון וריד 2004, עמ' 23-41 והספרות הרשומה אצל מקנייט 1991, עמ' 156, הע' 49 ואצל פלדמן 1993, עמ' 569, הע' 1. על תופעת המשיכה ליהדות בעולם הרומי בכלל ראו גייגר 1983, עמ' 67-88.

56 ראו ליברמן תשמ"ד, עמ' 59-64; הירשמן תשנ"ט, עמ' 44. עמדה מורכבת יותר מופיעה אצל לוינסון תשס"ה, עמ' 142-145. על "יראי שמיים" בספרות התלמודית ראו עוד פלדמן 1993, עמ' 353-356. המונח, כמוכנו המסוים הזה, נדיר מאוד במקורות חז"ל. ראו מכילתא דר"י נזיקין יח, עמ' 312; ירושלמי מגילה א, י |עב, ב;| בראשית רבה כח, ה, עמ' 264; ויקרא רבה ג, ב, עמ' ס ומקבילות.

57 ראו גם דברי שיפמן המצוטטים אצל לוינסון תשס"ה, עמ' 145: "ליראי השמים לא היה מעמד משפטי בקהילה היהודית בין בארץ ישראל ובין מחוצה לה. בלא קשר לזיקתם לקהילה היהודית או לאהדתם, הם לא היו גרים. רק שמירת המצוות מאפשרת כניסה לעם היהודי".

בתרבות היהודית הבתר מקראית במרחב שבין גויים גמורים ליהודים שלמים. ביחס למעמדות ביניים אלו ניתן למצוא מנעד רחב, הנע בין הערצת היהדות ותמיכה בה לבין קיום חלקי של מצוות.<sup>58</sup> בספרות חז"ל קטגוריות אלו הוכנסו למבנה הבינארי וכך נחתך הרצף בסכין חריפה: מי שהתגייר הוא יהודי ומי שלא – גוי, אף אם הוא מעוניין ביהדות או מזדהה עם יהודים ואפילו אם הוא שומר מצוות. אמור מעתה: אף כי קטגוריות הביניים לא נכחדו לגמרי בספרות חז"ל, מבט מדוקדק באזכוריהן מגלה מאמץ שיטתי להכנסתן למסגרת הבינארית, אם על ידי דחיקתן אם על ידי שינוי הגדרתן, ואם מכח הצמדתן לקטגוריות הלכתיות לגיטימיות שאינן פוגעות בחלוקה יהודי-גוי.<sup>59</sup>

אם כן, אף שהנכרי המקראי מציג הכללה המטרימה את זו של הגוי, אין הוא מביא עדיין להעלמת יצורי הביניים. הסוגיה החדשה של התמודדות עם יצורי הביניים, קשורה לבלתי התר בשיח החדש, הדיכוטומי והבינארי, הנסב על הגוי.<sup>60</sup> אף ביחס להכללה עצמה, שכבר מופיעה בספר דברים, קיים הבדל חשוב בין הנכרי הדוֹרֵטוֹנוֹמִיסְטִי לגוי החז"לי, אלא שכאן המוקד אינו הוראתו של המונח אלא אופן השימוש בו, ובעיקר תדירות השימוש בו. הנכרי נקרה חמש פעמים בספר דברים (יד, כא; טו, ג; יז, טו; כג, כא; כט, כא). לעומתו נקרים בספר פעמים אחדות עמים וקטגוריות מסוימים: כנען (א, ז; יא, ל; לב, מט), שבעת עמי כנען שאותם מצוים בני ישראל לרשת (ז, א; כ, יז) ועמים הסובבים את כנען: עמוני, מואבי, אדומי ומצרי, אשר התורה קובעת יחסים שונים באשר לאפשרות ביאתם בקהל ה' (כג, ד-ט). הריבוי הזה אינו מתבטל עם הופעת הנכרי המוכלל, והוא מרכזי אף בספרות בית שני (כניכר למשל מהבאת פסוקים אלה להלכה ב: 4Q174 [Florilegium] Frags. 1 I 21, 2 3-4). בספרות חז"ל לעומת זאת נותר רק מעט מזעיר מן ההבחנות בין עמים וקבוצות שונות. הרוב המוחלט של ההתייחסויות הוא ל"גוי" או ל"נכרי" אחיד ובלתי מובחן. כך בייחוד בספרות ההלכתית שבה ההבחנה בין סוגי גויים אינה

58 כהן 1999, עמ' 140-162, והשוו סיכומו של דונלדסון 1997, עמ' 56. על תזת ספקטרום הזהויות ויישומה ביחס ליהודים ונוצרים ראו בויראין 2004.

59 בכך ניתוחי שונה מזה של יששכר שטרן (1994, עמ' 135-138) הלומד מקיומם של האזורים האפורים (עמי הארץ, עבדים, משומדים, מינים, כותים וכו') על העדרה של קטגוריזציה בינארית. השוו גם לדברי כריסטין הייז 2007, עמ' 263: "[...] the rabbis resist simple dichotomies and locate many gentiles along a spectrum of proximity, as seen in rabbinic discussions of the righteous gentiles, the venerator of heaven and the convert"

60 על מושג ה'פרובלמטיזציה', הפיכה לבעיה, ראו פוקו 2008, עמ' 26.

משנה דבר כל עוד הם בגויותם. האחדה זו מבוטאת היטב בכינוי המקובל לגויים במדרשי התנאים: "אחרים".<sup>61</sup>

זאת ועוד, אף בהקשר הגיור נתקבלה העמדה כי "משעלה סנחריב ובלבל את כל האומות, לא עמונים ומואבים במקומן ולא מצרים ואדומים במקומן" (תוספתא קידושין ה, ד, השו"ש משנה ידיים ד, ד). לאור דברינו לעיל יש לפרש קביעה זו לא כטענה היסטורית אלא כעמדה אידיאולוגית המוחקת את ההבדלים בין העמים השונים כדי להתייחס לגוי מוכלל ואחדותי,<sup>62</sup> וזאת אף בהקשר הגיור.

דוגמה מובהקת לכך היא רשימת האסורים לבוא בקהל ה' בדברים כג, הכוללת את העמוני והמואבי לצד הממזר ופצוע הדכא. המשנה בפרק "עשרה יוחסין" (קידושין ד, א) מונה גם היא רשימת אסורים לבוא בקהל (השו"ש משנה ג שם: "כל האסורים לבוא בקהל") אך זו כוללת כבר רק ישראלים או ספק ישראלים, ממזרים ונתינים שתוקים ואסופים, ואילו גויים אינם מופיעים שם כלל. כיוצא בזה אין הם מופיעים גם במשנת המעמדות ("כהן קורם ללוי וכו'") בסוף מסכת הוריות, שנחתמת בגרים ובעבדים משוחררים.<sup>64</sup> ודוק, בפרק "הערל" במשנת יבמות מופיעה מסורת אחרת, הקרובה יותר לזו המקראית, שכן היא מונה במסגרת האסורים לבוא בקהל לא רק פצוע דכא וממזרים ונתינים אלא גם עמוני ומואבי ומצרי ואדומי.<sup>65</sup> עם זאת במשנה זו מדובר בגרים שנתגיירו, ואיסורם הוא מחמת שהם גרים פסולים. זאת ועוד, אף

61 ראו על כך שמש תש"ס, עמ' 211, הע' 8. בהקשר זה ראוי להזכיר כי השם המקובל לגוי בספרות ההלכתית בימי הביניים הוא "אינו יהודי".

62 יש להנגיד זאת לקטגוריה של "בכל לשון" במשנה (שבת יב, ג; טז, א; מגילה א, ז; ב, א; השו"ש סוטה ז, א "בלשונם") אשר אינה מוחקת את ההבחנות בין שפות שאינן "לשון הקדש" (ראו שם: "תרגום", "לעז", "יונית", "ארמית").

63 השו"ש דברי הרד"ק בספר השורשים בערך "גוי": "ורבותינו הרגילו בלשונם לקרא לאיש אחר שאינו מישראל גוי. והיה ההרגל הזה אצלם לפי שכל איש שהיו רוצים לזכור שאינו מישראל רק מגוי אחר ולא נתברר אצלם באיזה גוי הוא, אם אדומי או ישמעאלי או משאר האומות, לפיכך היו אומרים: גוי, כלומר שהוא מגוי אחר שאינו מישראל".

64 יש לשים לב להבדל בסדר הרשימות במשנת קידושין והוריות. בעוד שמשנת קידושין מונה את הגרים והחרורים לפני הממזרים ונתינים (שכן רק הראשונים מותרים לבוא בקהל) הרי שבמשנת הוריות הסדר הפוך. שם במעמדות עסקינן ולא באיסורי נישואין, ועל כן הגר ממוקם למטה מן הממזר. ולא עוד אלא ש"ממזר תלמיד חכמים קורם לכהן גדול עם הארץ" אך לא גר שלמטה ממנו. אמור מעתה הממזר מסמן את האחרון ברשימת הישראלים הגניאולוגיים, ולמטה ממנו רק הגר והמשוחרר. השו"ש משנה מע"ש ה, יד וראו עוד להלן בהע' 178.

65 אין ספק שפרק זה מתבסס על דברים כג (אשר אף מצוטט במפורש במשנה ב) וממנו נלקחה רשימת האסורים. על תלותם של פרקי משנה במקראות ראו שטרק ושטמברגר 1996, עמ' 138.

שמשנה זו מתירה לפסולים שונים לבוא זה בזה, ואף מערכת, שלא כמשנת קידושין ד, א, בין פסול גוף ופסול משפחה – "פצוע דכא וכרות שפכה מותרין בגיורת ובמשוחררת ואינן אסורין אלא מלבוא בקהל" (יבמות ח, ב) 66 – לא נידונה בה כל אפשרות דומה ביחס לעמונים ולמואבים, למצרים ולאדומים. 67 המשניות נחלקות על כן בשאלת העירוב בין פסולי גוף ומשפחה, אך לכולי עלמא ברור שגויים (וכן גרים פסולים) מחוץ לתמונה זו, אף שבספר דברים הם מנויים ברשימה אחת של "לא יבוא בקהל ה'" עם הממזרים והפצועים.

אמור מעתה: בעוד שהמשניות מציגות היררכיה של מעמדות, ואף נחלקות ביחסים ביניהם, הרי שהריבוי, הטשטוש והמחלוקות נוגעים כולם לישראלים וההפרדה בינם לבין גויים דיכוטומית ויציבה. הפרדה זו אינה מורשת מקראית פשוטה, שכן ברשימה האסורים לבוא בקהל שבדברים כג הפרדה כזו אינה קיימת. הפרדה זו איננה אלא מוסכמה חז"לית, הנחת מוצא שאין עליה עוררין. ריבוי היוחסין במשנה הוא על כן ריבוי בתוך אחדות, ואין הוא מערער על הניגוד הבינארי הבסיסי. 68

66 בפשוטה של משנה שם מדובר בכוהן פצוע דכא, שמוותר בגיורת מחמת פסולו. אמנם הירושלמי פסל פירוש זה, שכן הבחין בין פסול גוף ומשפחה, אך אין זה פשוטה של משנתנו: "ר' חלקיה ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי: לא שנו אלא פצוע דכא ישראל, אבל פצוע דכא כהן לא בדא. תמן תנינן 'כל האסורים לבוא בקהל פטורין לבוא זה בזה, ר' יהודה אוסר' (משנה קידושין ד, ג). ר' ירמיה אמר: כללה פצוע דכא ישראל מותר לו לישא ממזרת? אמר ר' יוסי: בלבד פסול משפחה הא פסול גוף לא בדא" (יבמות ח, ב ט, ב); קידושין ד, ג וסה, ד). ההבחנה שבירושלמי מתאימה אכן למשנת קידושין ד, א המונה בין האסורים לבוא בקהל פסולי משפחה בלבד ואינה מונה בתוכם את שאר הפסולים שבדברים כג. יש לשים לב עוד שסוגיית הירושלמי מעלה אפשרות ליישם הכלל שבמשנה גם ביחס למזרת, אך אין היא מעלה כלל אפשרות דומה ביחס לעמונים ולמואבים המנויים באותו פרק. ודוק, נראה שאת משנת קידושין ד, ג ("כל האסורים לבוא בקהל מותרין לבוא זה בזה") יש לפרש לאור המסורת שביבמות פרק ח, ולא על פי משנת קידושין ד, א כדברי הירושלמי (כנגד דעת אפשטיין תש"ח, עמ' 388). הכוונה ב"אסורים לבוא בקהל" במשנה זו היא על כן גם לפצוע דכא ולא רק לפסולי משפחה. בין כך ובין כך אין עמדה תנאית או אמוראית המעלה על הדעת לכלול בהיתרי הביאה של האסורים לבוא בקהל גם את העמים המנויים לצד הממזר ופצוע הדכא בדברים כג.

67 ליברמן תשל"ג, עמ' 963 סבור שהקביעה: "כל האסורים לבוא בקהל מותרין לבוא זה בזה" במשנת קידושין ד, ג ותוספתא שם ה, א מתייחסת גם לגרים פסולים (השוו שיפמן 1985, עמ' 331, פורטון 1988, עמ' 57-58 ובניגוד לאפשטיין תש"ח, עמ' 338, המפרש את משנה ג על פי משנה א). אך דומני שסביר יותר ללמוד שתום מן המפורש, ולפרש מסורת זו בדומה לאמור במשנת יבמות ח, ב, דהיינו שהאסורים המנויים שם הם רק פסולי גוף ומשפחה אך אינם גרים פסולים.

68 משום כך "ההמעטה בהקפדה על ייחוס בקרב חכמי ארץ ישראל מסוף תקופת התנאים

אף ההבחנות הנעשות בדרשות אגדיות בין אומות שונות בעקבות החלוקות המקראיות<sup>69</sup> אינן מערערות את החלוקה הדיכוטומית הבסיסית יהודי-גוי. כפי שהראה יששכר (סשה) שטרן, אגרות חז"ל מאופיינות בטשטוש בין עמים שונים ("ethnographic blurring"), המניח כמובן מאליו אחרות בסיסית ביניהם.<sup>70</sup> יש להוסיף כי כוחה של תובנה זו יפה לא רק ביחס לעמים בני זמנם של החכמים, אלא גם, וביתר שאת, ביחס לאלה הנידונים במקרא.

אמחיש עניין זה באמצעות הדברים המובאים באגדת המכילתא.<sup>71</sup> שם, במסגרת סיפור יציאת מצרים והמסע להר סיני, מופיעים הגויים כמעט תמיד במופעם הפוליטי, המרובה: "אומות העולם".<sup>72</sup> אמנם, אף שהאגדה יוצרת הבחנות שונות ומשונות בין האומות וממקמת אותן ביחסים שונים על הציר שבין ישראל לבין מצרים,<sup>73</sup> הרי

ואילך" (שרמר תשס"ד, עמ' 149, הע' 104) לא גררה כל שינוי רומה ביחס לגויים, שכן אלו נתפסו כבר כמערכות נפרדות לחלוטין.

69 כדוגמת: "ולא תלכו בחוקות הגוי – אלו המצריים, אשר אני משלח מפניכם – אלו הכנענים", ספרא קדושים ה, ב [צג, ב] או: "אמרו [מצרים] עכשיו יהיו כל אומות העולם מקישות עלינו", מכילתא בשלח א, עמ' 87 וכן הרבה.

70 שטרן 1994, עמ' 13–21, וסיכמו שם בעמוד 15: "[...] the ability of our sources to ignore the existence of other peoples, even their immediate neighbors, suggests their lack of interest towards non-Jewish ethnic diversity, which may be related to the assumption that all non-Jews are confused and blurred into a single, homogenous collectivity". כפי שמראה שם שטרן, הרומים, תרבותם וכוחם הצבאי והפוליטי, משמשים בעיני חז"ל כמייצגים המובהקים של "האומות" ושל יחסן לישראל. ראו על כך עוד להלן בהע' 108.

71 על מונח זה ראו כהנא תשנ"ט, עמ' 25–32.

72 המונח "גוי" מופיע באגדה רק כאשר עוסקים ביחיד ולא באומות. כגון "היפה שבגויים הרוג" (מכילתא דר"י, ויהי א, עמ' 89), "מצינו בכל מקום שהגויים מנחשים" (שם, ב, עמ' 91). על חילוף גויים ואומות השוו מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע בשאלת חלקם של גויים לעולם הבא בתוספתא סנהדרין פרק יג (אשר תידון לגופה להלן). ר' אליעזר אומר שם "כל גויים אין להם חלק לעולם הבא" ואילו ר' יהושע משיב לו "הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא" (ההדרגשות שלי, י' ר').

73 כך למשל במסכת שירתא מופיעות האומות כאויב שהאל נלחם בו: "אוי להם לאומות העולם [...] שהרי מי שאמר והיה העולם עתיד להלחם בם" (שירתא ד, עמ' 129), וכן: "ועל מי הוא מחזירה? על אומות העולם שנאמר ולמשנאי אשלים" (שם, עמ' 130) ולחלופין כמי שמתרגזות על שהקב"ה "מגביה קרנן של ישראל". אך במקומות אחרים הן מופיעות בהקשרים נייטרליים ואף חיוביים: כקהל בהתגלות האלוהית: "כשהמקום נפרע מן המצרים שמו מתגדל בעולם" (בשלח א, עמ' 85), "שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות" (שירה ד, עמ' 130); כמי שרוצים להצטרף אבל נדחים בירי ישראל: "וישראל אומרים להם לאומות העולם: אין לכם חלק בו" (עמ' 127); ואפילו כמי שאמרו

שבמקומות רבים ניתן לראות כיצד קורסות ההבחנות והאומות כולן מופיעות כאחדות אחת מול עם ישראל ומול הקב"ה שעמו. כך במובהק בדרשות האינדקס<sup>74</sup> הקושרות את פרעה ומצרים עם פרשיות מקראיות נוספות. כגון: "כי גאה גאה – מתגאה הוא על כל המתגאים, שבמה שאומות העולם מתגאים לפניו בו הוא נפרע מהם" (שירה ב, עמ' 121).<sup>75</sup> כאן באה רשימה הכוללת את דור המבול, את אנשי מגדל בבל, את סדום, את מצרים, את סיסרא, את שמשון, את אבשלום, את סנחריב, את נבוכדנצר, את צור ולבסוף את נגיד צור. אך על אף שהרשימה כוללת אומות ויחידים ואף דמויות מישראל (שמשון, אבשלום), המסקנה, החוזרת הן בפתיחת הרשימה הן בחתימתה, היא שהאל נפרע מן האומות דווקא. במקומות נוספים מופיע הצירוף "אומות העולם" כקטגוריה אחדותית שנלחמת בישראל ושהאל עתיד להלחם בה: "הודיע הקב"ה חבתם של ישראל לאומות העולם שיהיו נוהגים עמהם בכבוד, ולא דיין שאינם נוהגין עמהם בכבוד אלא שממיתים אותם מיתות חמורות" (ויהי בשלח פתיחתא, עמ' 82); "אי להם לאומות העולם מה הם שומעים באזניהם, שהרי מי שאמר והיה העולם עתיד להלחם בם" (שירה ד, עמ' 129). מדובר על כן בריבוי שמאחוריו אחדות,<sup>76</sup> בדיוק כשם שישראל הם ריבוי, "עשרה יוחסין", בתוך אחדות אחת.<sup>77</sup>

שירה על היסוד עם ישראל (שירה ח, עמ' 142), וממשיכים ואומרים שבחו של האל: "והרי כל אומות שבעולם אומרים שבחו [...] אבל שלי נעים ונאה לפניו יותר משלהם" (שירה ג, עמ' 126), ושעתידין לכפור בעבודה זרה שלהם (שירה ח, שם).

74 על מונח זה ראו בווארין 1990, עמ' 22-38.

75 השוו לנוסח השומרוני: "כי גוי גאה". אם הכיר המדרש נוסח מעין זה (על שילוב נוסחים שונים במדרשים ראו רוזנטל תשמ"ג) הרי שהוא פרש ודאי "גוי" במשמעות "אומות העולם" ולא כהוראתו שבשומרוני, עם (=מצרים).

76 השוו לאמור בספרי דברים שנד (עמ' 416): "מיד עולים לירושלם ורואים את ישראל שעובדים לאל אחד ואוכלים מאכל אחד. לפי שהגוים לא אלוהו של זה אלוהו של זה ולא מאכלו של זה כמאכלו של זה, והם אומרים אין יפה להרבק אלא באומה זו". על דרשה זו העירני ידירי עדיאל שרמר כי הלוגיקה כאן איננה יכולה לפעול אלא אם אנחנו מניחים שהדובר רואה את כל הגוים בחדא מחתא. כולם בשבילו קבוצה אחת – שעומדת בניגוד לישראל – ורק על-פי הנחה זו יש טעם בטענה שלו, 'לפי שהגוים לא אלוהו של זה אלוהו של זה ולא מאכלו של זה כמאכלו של זה'. אם כל אומה ואומה עומדת בפני עצמה, אין בין האומות לבין ישראל ולא כלום, שהרי לכל אומה ואומה יש האל שלה והמאכל שלה, בדיוק כישראל. על תפיסה דומה באסלאם הקדום, לפיה כל הלא מאמינים הם ביסודם קבוצה אחת, ראו פרידמן 2003, עמ' 55-56; אף ששם הדברים מנוסחים כבר כמונחי דתות ("כל הלא מאמינים הם בני דת אחת, כשם שהאסלאם הוא דת אחת") ולא כמונחי אומות. השוו גם לחלוקה המשולשת נוצרים-יהודים-פגאנים המתפתחת בצורות במאה הרביעית (בווארין 2004א, עמ' 49, הע' 17).

77 ודוק, גם ישראל מתפרטים ומתאחדים באגדת המכילתא לפי העניין. כך למשל בדרשה

דוגמה מובהקת של ריבוי בתוך אחדות נמצאת באגדה על האל המציע את התורה לאומות: "כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות" (ספרי דברים שמג, עמ' 395), "לפיכך נתבעו אומות העולם" (מכילתא דר"י, בחדש ה, עמ' 221). מיד לאחר פתיחה זו בא פירוט של אומות שונות, עשיו, עמון ומואב וישמעאל ושל תשובותיהן הנברלות זו מזו, אבל זהו כבר פירוט בתוך קטגוריה בסיסית אחת.<sup>78</sup> משום כך יכולים הדרשנים להדגיש את ההבדלים לצרכים מדרשיים ולצרכים אידיאיים מקומיים, אך ניתן היה גם להתעלם מהם ולשוב לקטגוריה האחדותית הבסיסית של ישראל מול "אומות העולם".<sup>79</sup> רק קטגוריה אחדותית כזו של ה"אומות", כלומר רק קיום קטגוריה של 'גוי', מאפשרת היגדים כדוגמת: "ראו כמה ביניכם לאומות. באומות אדם מקשט את אשתו ומוסרה לאחר, אדם מקשיט את עצמו ונימסר לאחר" (ספרא קדושים ה, ב [צג, ג]), בלא כל צורך להבחין בין אומות שונות.<sup>80</sup>

חשוב להבהיר כי זיהוי המגמה הקונספטואלית של חז"ל אינו זהה לטענה כי קונספטואליזציה זו נחלה הצלחה מלאה במציאות. איני מבקש לטעון כי בריאליה של שלהי העת העתיקה התקיימה הפרדה חדה וברורה בין יהודים וגויים, ואיני מבקש לטעון שלא היו יצורי ביניים שונים ושניתן היה לדעת בכל מקרה האם

הבאה: "זה אלי" (שם' טו, ב) – עמי נהג במידת רחמים ועם אבותי נהג במידת הדין [...] "אלוהי אבי וארוממהו" – אני מלכה בת מלכים, אהובה בת אהובים, קדושה בת קדושים, טהורה בת טהורים [...] לא על ניסים שעשית עמי אומר לפניך שבח וזימרה אלא על ניסים שעשית עמי ועם אבותי ועשה עמי בכל דור ודור" (שירה ג, עמ' 128). פתח ב"עמי" היסטורי, המבחין בין דורות שונים, אבות ובנים, וסיים ב"עמי" על-היסטורי, בלא הבדל. ראו על כך ביתר פירוט רוזן-צבי 2008.

78 השווה הסיום בספרי שם: "לא הייתה אומה באומות שלא הלך ודיבר ודפק על פתחה". על היחס בין האגדה בספרי ובמכילתא ראו הירשמן תשנ"ט, עמ' 96-102. השווה גם במעשה שני הסרדיטאות: "מלמד שחלק הקב"ה חיבה לישראל יתר מכל האומות" (מכילתא לדברים לג, ג, השווה ספרי דברים שמד, עמ' 400); השווה בהמשך המכילתא שם: "מלמד שכל חיבה שחיבב הקב"ה את ישראל חיבב את אומות העולם" וראו כהנא תשמ"ח, עמ' 181-183, על ההבדל בין דרשות המכילתא והספרי במקום זה. אך ההבדל הוא ביחס אל האומות ולא בעצם הניגוד הבינארי ישראל-אומות, והדיון באומות כבקטגוריה אחדותית. השווה עוד להלן ליד ההפנייה להע' 108.

79 הדבר מוכח מן החילופים בין "אומות העולם" לבין "גויים", כגון "בזמן שחמה לוקה סימן רע לאומות העולם [...] מפני שהגויים מונין לחמה" (תוספתא סוכה ב, ו). השווה משנה נדרים ג, יא.

80 "חכמי דור יבנה חורצים את דינם מבלי להגבילו למקום או לזמן או לקבוצה חברתית מסוימת, אלא, כל הגויים חשודים על העריות וכולם מצויין אצל נשי חבריהם" (כהן תשל"ה, עמ' 59).



האדם שלפנינו הוא יהודי או לא.<sup>81</sup> מידת ההצלחה של כפיית תמונת עולמם של החכמים על עולם המעשה נידונה בידי היסטוריונים שונים ואינה מענייננו כאן. עם זאת אין ספק כי השפה החדשה של החכמים תורגמה בין השאר גם לפרקטיקות מציאותיות כדוגמת טקס הגיור וכללי הטומאה אשר יידונו להלן, אף אם תרגומן לעולם המעשה היה חלקי ולא שיקף את החלוקה האידאית במלואה.

דוגמה למאמץ לכפות קונספטואליזציה בינארית על המציאות הכאוטית ניתן לראות במשנת גדרים ג, יא: "קונם שאיני נהנה לערלים – מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות העולם. שאיני נהנה למולים – אסור בערלי ישראל ומותר במולי האומות. שאין הערלה קרויה אלא לשם הגוים שנאמר 'כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לבי'<sup>82</sup> ואו' 'והיה הפלישתי הערל הזה כאחד מהן' וגו', ואו' 'פן תשמחנה בנות פלישתים פן תעלוזנה בנות הערלים'. המשנה מכירה בכך שבמציאות המילה אינה מבחינה בין יהודים לגויים באופן טוטלי,<sup>83</sup> ועם זאת היא כופה מבנה בינארי על ידי הבחנה בין הריאליה לבין השימוש הלשוני. ודוק, האפיון של הגויים כערלים והשימוש במילה כסמן זיהוי של יהודים רווח במקורות רבים בספרות בית שני.<sup>84</sup> מה שנוסף במשנה זו הוא המגמה המפורשת לעצב ניגוד בינארי טוטלי על ידי מחיקת החריגים.<sup>85</sup> זאת ועוד, שניים מתוך שלושת הפסוקים המובאים כראייה לכך "שאין הערלה קרויה אלא לשם הגוים" עוסקים במפורש בפלישתים.<sup>86</sup> על ההנחה ש"פלישתים" אינם אלא דוגמה של גויים, ואין עוד זכר לזיהוי המקראי הדווקני של הפלישתים כערלים.<sup>87</sup>

- 81 על שאלה זו ראו למשל כהן 1999, פרק ב.  
 82 גם דרשה זו היא דוגמה למהפך במובנו של הגוי ולבינאריזציה הכרוכה בו, שכן "כל הגוים" בירמיהו ט, כה מתייחס לעמים שנוכרו קודם לכן: "על מצרים ועל יהודה ועל אדום ועל בני עמון ועל מואב ועל כל קצוצי פאה הישבים במדבר", ואילו במשנה נקרא הפסוק כניגוד מוציא בין גויים ליהודים.  
 83 ראו מכילתא פסחא טו, עמ' 54: "יוכל בן נכר לא יאכל בו" (שמות יג, מ) – אבל אם היה ערבי מהול וגבנוני מהול שומע אני יהי כשר לאכול בפסח? ת"ל 'תושב ושכיר לא יאכל בו'. השווה כהן תשל"ה, עמ' 26.  
 84 ראו גם המקורות הרבים המובאים אצל יי 2005, עמ' 77-82. הניגוד רווח מאוד אצל פאולוס. ראו למשל האיגרות אל הגלטים ב, ז-ט, אל הרומים ב, כח; ג, ד; ט; טו, ח, וכן אל האפסים ב, יא. ראו סמית 1982, עמ' 11-13.  
 85 ראו על כך וולפסון 2006, עמ' 30-31.  
 86 שמו"א יז, לו; שמו"ב א, כ; בתוספתא על אתר נוסף גם שופטים יד, ג.  
 87 השווה שמו"א יד, ו; יח, כה; לא, ד ועוד.

אף כי ברי שגם בספרות חז"ל לא נמחק ובטל כל הריבוי, מגמת הדיכוטומיה והמאמץ להכפיף את הריבוי אליה ניכר במקומות רבים בספרות זו. מהלך זה של מחיקת מעמדות הביניים, ובראשם הגר המקראי, מעיד כי כללי המשחק החז"ליים אינם נמצאים על רצף אחד עם אלה המקראיים ואף לא עם אלו של ספר דברים. הגוי החז"לי אינו המשך פשוט של הנכרי המקראי אלא פאזה חדשה, שיש לעמוד על השלכותיה בתחומי האגדה וההלכה כאחד. מרכיב זה חסר בדיונים המקראיים הקיימים על הגוי החז"לי. מי שעסקו במעמד הגוי בספרות חז"ל לא קשרו זאת, ככל שידיעתי משגת, לעצם יצירת הקטגוריה ולהשלכותיה, ועל כן נותרו שורשי השינוי סמויים מן העין. החידוש אינו ביחס החדש לגוי אלא בעצם היווצרותו. אין כאן שינוי סמנטי בלבד אלא קטגוריזציה חדשה, חלוקה חדשה של האנושות.

### ב. מגויים לגוי: בין חז"ל לספרות בית שני

ה"יהודי" כציון של אתנוס נולד כידוע בתקופה הפרסית,<sup>88</sup> אך אין הוא מעמד, ככלל, בניגוד בינארי ל"נכרי" המקראי. אף שבספרות של תקופת שיבת ציון אנו מוצאים כבר זהות יהודית העומדת מעל ומעבר לשבט (יהודה) ולטריטוריה (יהודה),<sup>89</sup> הרי שמולה מתקיים ריבוי. מול מרדכי "איש יהודי" לא עומד נכרי אחדותי, אלא "המן האגגי", "עם ועם", "כל עם", "אויביהם" וכיוצא בזה.<sup>90</sup> גם התערבותם של "זרע הקדש בעמי הארצות" (עזרא ט, ב), מניחה הן ריבוי הן הקשר גיאוגרפי מסויים ובשום פנים אינה מניחה גוי מוכלל.<sup>91</sup> כך גם בספר נחמיה, שם כל דמות ודמות מבין "צרי יהודה" מופיעה בשם עמה: "סנבלט החרני וטביה העבד העמוני וגשם הערבי" (נחמיה ב, יט), בלא שיש לכלל האויבים שם אחד. כיוצא בכך גם בסוף נבואות זכריה המקוריות, השייכות גם הן לתקופה זו: "בימים ההמה אשר יחזיקו עשרה אנשים מכל לשונות הגוים והחזיקו בכנף איש יהודי לאמר נלכה עמכם כי שמענו אלהים עמכם" (ח, כב-כג). גם כאן כבר יש 'יהודי', אך עדיין אין גוי, אלא רק "גויים", עמים. כך הדבר, בוריאציות שונות ומשונות, גם ביצירות אחרות בספרות הבית השני. אף שבתקופה זו יש כבר הן "נכרי" הן "יהודי" (או *loudaios*)

88 צייטלין 1953; שוורץ 1992, עמ' 5-11; כהן 1999, עמ' 69-106.

89 מייסון 2007; מילר 2010.

90 ראו לוינסון 1976; פוקס 1991, עמ' 217-220.

91 ראו דור תשס"ו, ושם האפשרות שהנשים כלל לא היו נכריות אלא ישראליות שלא גלו ("עמי הארץ" במובן המילולי!) ושקהילת שבי הגולה מבקשת להיבדל מהן וליצור זהות יהודאית ייחודית. על האלטרנטיבה הכלל-ישראלית בספר דברי הימים ראו יפת תשס"ה. על השימוש הספורדי בשם 'ישראל' בספרי עזרא ונחמיה ראו בן אליהו תש"ע, עמ' 131 ועמ' 134, הע' 29. על השימוש ב'ישראל' ו'יהודי' בספרות חז"ל ראו לעיל הע' 15.

אין הם מתחברים למערכת אחת כוללת וטוטלית המציגה כל פרט כשייך לצד זה או אחר. החיבור הזה הוא, כך אטען, חידושם של חז"ל. אמת, אפשר להיבדל מן העמים, ואפילו בחריפות יתרה, גם לפני היות הקטגוריה מוכללת, אלא שלא הרי זה כהרי זה. הדוגמה המובהקת לכך היא ספר היובלים, המציג היבדלות חריפה וטוטלית,<sup>92</sup> שמבוססת על תפיסת נבדלות אונתולוגית ואף מטפיזית של עם ישראל.<sup>93</sup> אבל היבדלות זו היא תמיד מגויים (במשמעות המקראית: עמים)<sup>94</sup> ברבים:

ואתה בני יעקב זכור דברי ושמור מצוות אברהם אביך. היבדל מהגויים ואל תאכל עמם ואל תעש כמעשיהם ואל תהיה עמם. כי מעשיהם טומאה וכל דרכיהם חילול ומיאוס ושיקוץ. למתים יזבחו קרבנות ולשדים ישתחוו [...] ואתה בני יעקב יעזרך אל עליון ואלוהי השמים יברכך. והסירך מכל תועבותיהם ומכל שגגותיהם. השמר לך יעקב בני פן תיקח אישה מכל זרע בנות כנען כי כל זרעו יורש מן האדמה. כי בחטא חם שגה כנען וכל זרעו יימחה מן האדמה [...] ולעובדי האלילים ולשנואים אין כל תקווה בארץ החיים [...] (יובלים כב, טז-כב, על פי תרגומה של רמן תשנ"ה, עמ' 210).

פסוקים אלה מציגים אידיאולוגיה של היבדלות כוללת וטוטלית של זרע יעקב מן העמים (כולל, כפי הנראה, מגרים), אך אין בהם עדיין קטגוריה מכילה. בהיעדר קטגוריה כזו נזקק הכתוב לשלב קטגוריות שונות: עובדי אלילים מחד גיסא ועמי כנען מאידך.<sup>95</sup> גם בפרק ל בספר היובלים, המספר מחדש את מעשה שכס ודינה

92 על טקסטים נוספים המבטאים מגמות היבדלות (סרך היחד, עליית משה, עזרא הרביעי, פסיאורו פילון) ראו רונלדסון 1997, עמ' 52-54, ודיוני להלן.

93 כניסוחו של קוגל 1996 (עמ' 27): "For Jubilees, Israel's holiness means first and foremost that Israel belongs to an order of being different from the order of being of other humans so that Israel is, in effect, wholly different, the earthly correspondent to God's heavenly hosts".

94 המילה בגעז החוזרת בכל הקטעים שלהלן היא "אחזב". אני מודה למיכאל סיגל וכנה רמן שדנו עמי בפירושה ובתרגומם של קטעים אלו.

95 רמן תשנ"ה, עמ' 215-216. יש להשוות זאת לסיום מגילת פשר חבקוק (1QpHab XIII 2-4): "וביום המשפט יכלה אל את כול עובדי העצבים ואת הרשעים מן הארץ", והשוו שם: "וביד בחירו יתן אל את משפט כול הגויים ובתוכחתם יאשמו כל רשעי עמו" (V 4-5). גם כאן ריבוי הקטגוריות יוצר אי בהירות: האם "עובדי העצבים" הם כל "הגויים" או רק חלקם? האם "רשעים" הם "רשעי עמו" או רשעים מן העמים?

ומוציג איסור חריף על נישואי תערובת שלא נודע כמותו לפני כן,<sup>96</sup> עדיין אין גוי, ומושא ההיבדלות הוא "זרע העמים" ברכים.<sup>97</sup>

זוהי על כן דוגמה לאידיאולוגיה בדלנית בלא קונספטואליזציה מתאימה, כלומר בלא שיש עדיין שם מוכלל, יחיד, להיבדלות.<sup>98</sup> מה שחסר כאן אינה המוטיבציה להיבדלות, אלא הטכנולוגיה המתאימה להכללת כל מושאי ההיבדלות בקטגוריה אחת. אין להמעטיש בחשיבות התפתחות הקטגוריזציה. השם המוכלל כולל כבר את ההיבדלות של היהודי ממנו ואיננו זקוק לנימוק נוסף,<sup>99</sup> בעוד שבספר היובלים ההיבדלות מלווה כל העת בהנמקות ספציפיות: "כי מעשיהם טומאה [...] למתים יזבחו [...] כי בחטא חם שגה כנען [...] (יובלים כב שם).<sup>100</sup> יתר על כן, עצם העיסוק החוזר בצורך בהיבדלות עשוי ללמד על נזילות הקטגוריות והיחסים ביניהן, על עולם שבו ההבחנה היא עדיין מאמץ מתמיד, שהגבול בו אינו חד ומובהק. בעולמם של חז"ל הגבול ברור וההבחנה כבר מובנת מאליה.<sup>101</sup> על כן מתמקד העיסוק ההלכתי

96 רמזן 1997; הייז 2002, עמ' 73-81.

97 ראו ונדרקס 1989, עמ' 193. הקטגוריות ההלכתיות, המצדיקות את ההיבדלות שם, הן: איסור מולך (על פי ויקרא יח, כא) וטימוא זרע הקדש (על פי עזרא ט, ב).

98 הדבר ניכר גם במודל הבחירה המקראי בספר היובלים, שעניינו לקיחת עם אחד מתוך כל העמים, יחיד מתוך רבים: "הנה אני מבדיל לי עם בתוך עממי [...] ואבחר בזרע יעקב מכל אשר ראיתי" (יובלים ב, יט-כ = 4Q216 7:9-11). השוואה שם טו, ל-לא; טז, יז-יח. ביובלים נוסף על הבחירה המקראית גם המודל הדואליסטי, המבחין בין בני ברית ובני שחת. מודל זה אינו מקביל למודל הבחירה הלאומי, שכן גם חלקים בתוך עם ישראל אינם נחשבים מבני הברית. ראו על כך סיגל תשס"ח, עמ' 192-193.

99 אכן, ברוב רובן של הלכות הגויים אין הנמקות כלל. אלה נוכחות בעיקר בגזירות מיוחדות כגון במשנה ע"ז ב, א שתידון להלן. ביטוי מובהק לכך נמצא בנימוק הטאוטולוגי "מפני גיות גוים", המופיע פעמיים בספרי במדבר קנח בהקשר לצורך להכשיר כלי גויים. ורד נעם, אשר עסקה במונח זה, הראתה כי בספרות חז"ל נשמרה תפיסה קיצונית שאין כמותה בהלכה הקדומה ולפיה "ההנמקה העיקרית לפעולת הכשרת הכלים אינה הבעיה הנסיבתית של מזון בלתי כשר כי אם הטעם העקרוני 'לפי שיצאו מטומאת הגוי ונכנס לקדושת ישראל'" (נעם תשס"ט, עמ' 136).

100 השוואה שם כה, א: "בני אל תקח לך אשה מבנות כנען כי עשו אחיך אשר לקח לו שתי נשים מזרע כנען ותמררנה את רוחי בכל מעשה טומאתן, כי כל מעשיהן זנות והוללות ואין צדק בהן כי אם רע".

101 מלבד הקביעה החידתית במשנת סנהדרין ט, ו, אין בספרות התנאית איסור מפורש על נישואי תערובת. המשנה (מגילה ד, ט) אף דוחה את תרגום הפסוק "ומזרעך לא תתן להעביר למולך" כאיסור כזה. האיסור מופיע בשם רשב"י (ירושלמי שבת א, ד וג, ג) רק כחלק מגזירת יח דבר, ובבבלי (ע"ז לו ע"ב) אף מפורש כי מן התורה חל האיסור רק על שבעת העממים. בעוד כנה רמזן (להלן עמ' 170) וכריסטין הייז (להלן עמ' 173) לומדות

במפגשים בין היהודי והגוי בלא שיציבות הקטגוריות עצמן תוטל בספק.<sup>102</sup> אידיאולוגיה פרטיקולריסטית ללא קונספט מוכלל של גויים ניתן לראות גם בדרשה על יציאת מצרים בחיבור חכמת שלמה (פרקים יא-יט).<sup>103</sup> היעדר קטגוריה מוכללת בחיבורים אלה ניכר היטב בעיסוק התדיר שם בקטגוריות אתניות, המבחין בין עמים שונים ומייחד לכל אחד מהם יחס שונה.<sup>104</sup> דוגמה נוספת למהלך זה נמצאת ב"חזון החיות" (חנוך הראשון פה-צ) מן המאה השנייה לפנה"ס. חלוקת העמים מתוארת שם, שלא כבבראשית י', במונחים שליליים מובהקים. העמים מתוארים כחיות טרף, טמאות, שבתוכם מופיע פר לבן, הוא אברהם.<sup>105</sup> כדברי דבורה דימנט: "הצאן מסמל את ישראל, וחיות הבר וצפורי הטרף את הגויים [...] ההבדל בין ישראל לגויים מוצג כשוני יסודי ומאבק מתמיד

מנתונים אלה על דחיית המודל האקסקלוסיביסטי של עזרא וספר היובלים בידי חז"ל, שיעה כהן 1999, עמ' 245-246, לומד מכאן שזו כבר לא הייתה בעיה משמעותית בסביבת החכמים. ניתן להוסיף לדבריו כי הפער בין הרטוריקה של עזרא והיובלים לזו של ספרות חז"ל מלמדת שבספרות זו האיסור כבר נתפס כמובן מאליו, ככזה שאין צורך לחזור ולהרחיב עליו לשם ביסוסו.

102 איסוף ומיפוי של דיונים מסוג זה במשנה ובתוספתא נמצא אצל פורטון 1988. על הרקע הריאלי של דיונים אלה ראו סיכומו שם בעמ' 286-287.

103 על הביטויים הפרטיקולריסטיים בפרקים אלו ראו רידר 1975, עמ' 40 (הסבריו של וינסטון 1979, עמ' 45 אינם אלא אפולוגטיקה). אך טענתו של ג'ון ברקלי שפרקים אלה מציגים דיכוטומיה בינארית בין יהודים לגויים (ברקלי 1996, עמ' 181-191) נדחתה בצדק בידי קולינס 1997, עמ' 194 ובידי גרינג 2010, עמ' 170. ודוק, לפי הניתוח המוצא כאן אין כל סתירה בין הפרטיקולריזם המובהק בפרקים אלה לבין היעדרה של דיכוטומיה בינארית, כשם שאין סתירה כזו ביחס לספר היובלים.

104 ראו ההבחנה המדוקדקת בין חטאיהם של המצרים (פרקים יא-יט) והכנענים (פרק יב) בחכמת שלמה, בניגוד גמור לעירוב שיוצר הספרא (ראו להלן) בין קבוצות אלו. ביחס ליובלים ראו ורמן תשנ"ה (וסיכומה בעמ' 322-323). השוו דמותו השלילית לגמרי של עשוי (שם, עמ' 197) עם דמות הביניים של ישמעאל (ורמן, עמ' 139 סבורה שדינו ביובלים כגו), ועם דמותו החיובית מובהקת של לבן (שם, עמ' 175; ראו גם הטענה החוזרת ביובלים כי בני יעקב התחננו עם נשים ארמיות דווקא, שם, עמ' 278). חלוקה מעין זו אינה קיימת עוד בספרות חז"ל, שם לבן מופיע כפרדיגמה של הגוי לא פחות מעשוי.

105 חנוך הראשון פט, י (סופו של פסוק זה נשתמר גם בארמית: 4Q205-206). ראו דברי טילר (1993, עמ' 271): "the symbolism suggests that all non-Abrahamic races are evil" (שם, עמ' 28-29) מוסיף שאף שלא כל העמים מתוארים כחיות טרף, כולם מסומלים כחיות בר טמאות שהם תוצר של עירוב מינים, בניגוד לישראל המתוארים כצאן.

והוא ציר מרכזי בחזון כולו".<sup>106</sup> אלא שבדיוק ניסוח בינארי אחדותי זה, ישראל מול הגויים, אינו מופיע ב"חזון החיות". אדרבא, העמים שונים זה מזה ולכל אחד מאפייניו שלו (ישמעאל פרא, עשיו חזיר, מצרים זאבים, פלשתים כלבים וכולי). זהו מודל של אחד מול ריבוי. האחדות מושגת רק בעידן המשיחי, כאשר כל החיות כולן (כולל הצאן, ישראל!) "היו לפרים לבנים" (צ, לח). אין זה עניין סמנטי בלבד. היעדרו של מבנה בינארי הוא המאפשר ל"חזון החיות" להציג את התמונה ההיסטורית שלו, שראשיתה בתהליך פירוד והבדלה, שיאה בקבוצה קטנה מתוך ישראל, הנשארת נאמנה לאל ומרכיבה את קבוצת הנבחרים, ואחריתה בישועה האסכטולוגית לעולם כולו.<sup>107</sup>

העיסוק באפיונים אתניים מסוג זה מאבד את עוקצו בספרות חז"ל. אמנם גם שם ניתן למצוא סטריאוטיפים אתניים – הן מן המקרא הן מן המבחר הקיים בעולם ההלניסטי רומי – אלא שאלה נחשבים אך כפירוט של אחדות בסיסית אחת, שעל כן ניתן להכילם ואף לעבור בנקל מאומה אחת לרעותה.<sup>108</sup> כך למשל נדרש במכילתא דעריות: "[...] מגיד הכתוב שמעשיהן שלכנענים מקולקלין מכל עממים" ואף נסמך לכך פירוט חריף: "שטופין בעבודה זרה ובגילוי עריות ובשפיכות דמים ובשוכבי זכור וברובעי בהמה".<sup>109</sup> אמנם כל עצמה של רשימה זו לא בא אלא על מנת להעבירה גם למצרים,<sup>110</sup> הנמנית לצד כנען בפסוק:

106 דימנט תשמ"ב, עמ' 24-25. דימנט מדגישה שזהו חידוש של בעל "חזון החיות". אף שבמקומות שונים כנבואה המקראית ישראל מדומים לצאן והעמים-האויבים לחיות בר, "במקרא אין שני הדימויים הללו מצורפים לכלל מסכת שלמה. זאת עשה בעל 'חזון החיות' בכך שהפך לעיקר את הניגוד בין חיות מבויתות לחיות פרא".

107 השו"ת דבריה של דימנט עצמה: "תחילה מופיעה הקבוצה הצדקת בקרב ישראל, אחר כך הופך ישראל כולו לעם של צדיקים, ולבסוף מצטרפים אליו כל הגויים" (שם, עמ' 28). המודל הוא על כן של רצף ולא של ניגוד בינארי. על התפיסה הכיתתית בחיבור זה ראו קיסטר תשמ"ז. השייכות בין כיתתיות ואוניברסליזם בספרות חנוך הוכר בידי ניקלסבורג 2003, אשר ראה בכך "פרדוקס" (שם, עמ' 78, 87).

108 על כן אף שהסטריאוטיפים האתניים של החכמים יונקים מאלו הרווחים בזמנם (להלן הע' 110) המהלך המכליל אינו מאפשר לראות בדרשותיהם אך מופע ייחודי של הדעות הקדומות שרווחו בעולם ההלניסטי רומי (כדעת שטרן 1994, עמ' 5).

109 השו"ת "אגרתא דכמעשה ארץ מצרים" המובאת בכ"י ואטיקן 66 של הספרא (הוצאת פינקלשטיין, ניו יורק, תשי"ז, עמ' שפח): "משל למה הדבר דומה. למלך שיש לו בן קטן ומסרו לשתי מיניקות, אחת בעלת זנות [=כנען] ואחת בעלת כשפים [=מצרים]".

110 ואכן, לפני כן מופיע שם גם: "מגיד הכתוב שמעשיהם שלמצרים מקולקלין מכל מקומות שישבו בו ישראל". על מצרים בספרות חז"ל ראו אולמר 2009. על מצרים בספרות ההלניסטית (שממנה נלקח חלק הארי של מאגר הסטריאוטיפים התלמודי) ראו בוחק 2003; בוחק תשס"ח. על סטריאוטיפים אתניים בספרות היוונית רומית ועל סיגולם

"כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו – היקיש מעשה מצרים למעשה כנענים ומעשה כנענים למעשה מצרים. מה מעשיהם של כנענים שטופין בעבודה זרה [...] אף מעשיהם של מצריים כיוצא בהן" (ספרא, אחרי ח, ג [פו, א]).<sup>111</sup>

מן ההמשך אף עולה כי כריכה זו אינה נובעת רק מן הסמיכות בפסוקים, אלא גם מכך שמצרים וכנען גם יחד מייצגים בדמיון המדרשי את האמפריה הרומית ואת התרבות ההלניסטית בת זמנם.<sup>112</sup>

במקומות אחרים עוברות הדרשות ישירות מעם אחד לגויים ככלל כפי שראינו לעיל ביחס ל"אומות העולם".<sup>113</sup> כך למשל בדרשה הבאה:

'וירדפו מצרים אחריהם' – מגיד שלא נכשל אחד מהן (=מן המצרים) ש מא ינחשו (=יפרשו המצרים את ההיכשלות כסימן) ויחזרו לאחוריהם. וכן מצינו בכל מקום שהגויים מנחשים שנ' 'כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם] אל מעוננים ואל קוסמים ישמעו' (דברים יח, ד), 'וילכו זקני מואב [וזקני מדין

בספרות היהודית ראו בוהק 2000.

111 השוו דרשת הספרא המקבילה (אחרי ח, א [פה, ג]): "אחר שהכתוב שוקל מעשה ארץ מצרים כמעשה ארץ כנען [...]". ניתוח מפורט של דרשות אלו (שאינו עוסק בנושא הנידון כאן) ראו אצל שמאע תשס"ט, עמ' 298-303. ודוק, לא רק מעשה מצרים מורחב לעמים אחרים אלא גם עונשם: "והיכיתי כל בכור [בארץ מצרים] – ואפילו ממקומות אחרים [...] ובכורי חם כוש ופוט ולוד מנין? ת'ל' 'ויך כל בכור במצרים [ראשית אונים באהלי חם] (תהלים עח, נא)" (מכילתא דר"י פסחא ז, עמ' 23, השוו שם, עמ' 43, ומכילתא דרשב"י יב, יא, עמ' 15).

112 הן בעיקר הספרא הן במכילתא דעריות נדרשות המלים "ובחקתיהם לא תלכו" על נימוסים מסויימים. בספרא אלה עניינים הנוגעים ישירות לעריות: "ומה היו עושינן? האיש נושא לאיש והאשה לאשה, האיש נושא אשה ובתה, האשה נשאת לשנים. לכך נאמר ובחקתיהם לא תלכו". ואילו במכילתא דעריות, עניינים כלליים של תרבות: "שלא תלכו בנימוסות שלהן בדברים החקוקין להן כגון בתי תרסאות וקרקיסאיות [...]". להשוואה מפורטת בין הדרשות ראו ברקוביץ 2009. לענייננו חשוב לציין שהן הספרא הן המכילתא דעריות מתייחסים במובהק לפרקטיקות רומיות והלניסטיות (על "האיש נושא לאיש וכו'" כמתייחס, ברמיון החז"לי, לעולם הרומי, ראו הירשמן תשנ"ט, עמ' 50, הע' 85, וברקוביץ 2009, עמ' 133-134), אף שהפסוקים מדברים בכירור במצרים וכנען. העברת ההקשר מן השכנים העתיקים לחדשים נעשית בלא כל הסבר ואף בלא תיווך "האומות". אין זאת אלא שהדרשן הניח מראש שמצרים וכנען אינם אלא דוגמות של הגויים המקיפים את ישראל, ובהווה ממלאים תפקיד זה הרומים. על הרומים כמייצגי 'האומות' ככלל ראו עוד שטרן 1994, עמ' 15-17.

113 לעיל הע' 73.

וקסמים בידם' (במדבר כב,ז), 'ואת בלעם בן בעור הקסם' (יהושע יג,כב) (מכילתא דר"י, ויהי ב, עמ' 91).

אף שהסיפור עוסק במצרים הדרשה עוברת ללא קושי לגויים ככלל, ואכן פסוקי הראיה עוסקים בכנענים, במואבים ובמדיינים, אך לא במצרים. אין זאת אלא שגויים הם גויים.

דוגמה נוספת היא צוואת לוי (ט, י), המתריעה בפני הכוהנים<sup>114</sup> שלא לשאת אשה "מגזע הזרים או העמים" (*apo genous allophulôn ê ethnôn*), בלא שיש קטגוריה אחת וכוללת בעבור כל מי שיש להיבדל ממנו. בחיבור זה, כמו בחיבורים נוספים המציגים מודל אנדוגמי, מתקיים רצף בין מי שמחוץ לשבט או מחוץ למשפחה המורחבת למי שמחוץ לעם, רצף שאינו אפשרי עוד לאחר הולדת ה'גוי'.<sup>115</sup> גם בספרות חז"ל ישנן הטפות לאנדוגמיה,<sup>116</sup> אך הן לעולם אינן נכרכות ביחד עם נישואי תערוכת. נישואים עם גויה ונישואים עם ישראלית שייכים מעתה לתחומים שונים ואינם יכולים להיחשב עוד כרצף אחד. זו דוגמא מובהקת לצירוף שאינו אפשרי עוד לאחר הופעת שיח הגוי.

את השינוי בקטגוריזציה ואת התפתחותה של מערכת בינארית טוטלית, ניתן לראות למשל מתוך השוואה בין היחס התלמודי למוסר המיני של הגויים לבין היחס למוסר זה שבספרות קודמת. כפי שהראו חוקרים, בספרות היהודית בבית שני רווחה העמדה כי היהודים נבדלים מכל האחרים בשליטה העצמית המינית

114 בלבד! ראו הייז 2002, עמ' 72.

115 בפירושהם כותבים הולנדר ודהיינגה 1985 (עמ' 158): "*allophuloi is practically a synonym of ethnê*", וכן מתרגם כבר צ'רלס: "of the race of strange nations". אך בכתב לוי הארמי – ששימש ככל הנראה מקור לצוואת לוי (קוגלר 1996) – ההוראה היא אנדוגמית במפורש: "מן משפחתי סב לך" (גרינפילד, סטון ואשל 2004, עמ' 74), ונראה על כן כי גם כאן ה'זרים' הם כל מי שמחוץ לשבט לוי, בין מן העם היהודי ובין מן העמים האחרים (וכן נראית דעת גרינפילד, סטון ואשל שם, עמ' 160 בקבעם שהפסוק מצוואת לוי מפרש נכונה את דברי כתב לוי הארמי). רצף דומה בין משפחה, שבט ועם בהקשר לנישואין נמצא בספר טוביה ד, יב (בנוסח הקצר). שם מצווה טובי את בנו שלא לקחת "אשה מן הנכרים (*alotriôn*) אשר לא משבט (*phules*) אביך", אלא רק מקרב אחיו (*adelphoi*). כפי שמציינים החוקרים (ראו היקה 2005; לודר 2011, עמ' 151–155 ובספרות הרשומה שם) האזכור של נישואי האבות לקרובותיהן אינו מותיר ספק שההוראה שם אינה רק שלא לשאת מחוץ לעם ולשבט, אלא גם מחוץ לבית האב (*patria*). השוו שם א, ט; ג, טו; ה, ט; יב-יד; ו, יא-יב, טז-יט; יובלים כה, ה; יוסף ואסנת ח, ו.

116 ראו למשל ירושלמי קידושין ד, ד (סה,ד), בבלי פסחים מט ע"א ושרמר תשס"ד, עמ'



המאפיינת אותם.<sup>117</sup> לעתים הבחינו בהקשר זה בין אומות שונות,<sup>118</sup> אך במקרים אחרים הועמדו כלל האומות כניגוד לישראל. כך למשל מוצדקות הלכות הכשרות באיגרת אריסטיאס כסמל לכך:

שאנו מובדלים (*diestalmetha*) מכל בני האדם. כי שאר בני האדם רובם מטמאים עצמם בהזדוגות ובזה יחטאו חטא גדול וארצות וערים כולן מתפארות בזה. ולא די שהם מזדוגים אל זכרים כי אם גם אל אמותיהם ואף אל בנותיהם הם מטמאים. ואולם אנחנו פורשים (*diestalmetha*) מכל זה (איגרת אריסטיאס קנב, מהר' כהנא, כרך ב, עמ' מח).<sup>119</sup>

גם בחיבור זה אין האומות עומדות כשם פרטי בעל מאפיין אחדותי אלא כריבוי. ההתפתחות בשיח המאוחר יותר ניכרת היטב מתוך השוואת תמה זו לדרשת הספרא אשר הזכרה כבר לעיל: "ראו כמה ביניכם לאומות. באומות אדם מקשט את אשתו ומוסרה לאחר, אדם מקשיט את עצמו ונימסר לאחר" (ספרא קדושים ה, ב [צג, ג]). בעוד שבאיגרת אריסטיאס עם אחד מובדל מן הרבים, בספרא מדובר בשתי ישויות אחדותיות, העומדות זו כנגד זו: האומות עושות כך ואילו ישראל כך. על כן מופיעות באיגרת אריסטיאס הנמקות ריאליסטיות להאשמה, שכך נוהגים "רוב (*pleiones*) שאר בני האדם", ו"ארצות וערים כולן (*holai*) מתפארות בזה".<sup>120</sup> לא מוצע, לא כאן ולא בשום מקום אחר באיגרת, כל אפיון מהותני אחדותי לאומות. במדרש, לעומת זאת, האומות מופיעות כבר כשם פרטי, שאינו נזקק לשום פירוט

117 ראו סטורס 1994, עמ' 58-65.

118 כך למשל קובע פילון ביחס לגילוי עריות: "מתוך מיאוס ותיעוב למנהג הפרסי, אסרה אותו בתוקף כפשע חמור ביותר [...] אותו מצב נוצר בימי קדם גם אצל היוונים [...]. לפרסים השוקדים על אותם מנהגים לא חסרות רעות מעין אלו [...] הנה סולון האתונאי התיר לשאת בת אב ואסר בת אם, ולעומת זאת מחוקק הספרטנים הרשה את הנישואים עם בת אם ולא עם בת אב. אך מחוקק המצרים ששם ללעג את זהירותם של השניים על שתקנותיהם עשויות למחצה, הוליד שפע של הפקרות [...]" (על החוקים ג, 13-23, מהר' דניאל-נטף, כרך ג, עמ' 89-91).

119 השוו להדס 1951, עמ' 160-161. הקטע הוא חלק מההסברים של טעמי המצוות שמספק אלעזר, הכהן הגדול, לאריסטיאס (קל-קעא). אף כי נחלקו הדעות ביחס לתיארוך היצירה, רוב החוקרים כיום מתארכים אותה למחצית השנייה של המאה השנייה לפנה"ס. מחברה היה ללא ספק יהודי אלכסנדרוני. ראו סטון 1984, עמ' 77-78, שירר 1986, עמ' 284-279, קולינס 2000, עמ' 98; הוניגמן 2003, עמ' 2, 128-130.

120 השוו דברי פילון על עבודת הפסלים: "כיוון שידע כי אותו הבל הגיע לעוצמה רבה ונתמך בידי רוב המין האנושי (*pleistou genous anthrôpôn*)" (על החוקים א, 30).

או הכרה בריבוי, וממילא אין כל דין וחשבון כדוגמת זה שבאיגרת, המניח ומאשר קיומו של ריבוי.

עקב כך השתנה גם שיח ההפרדה. באיגרת מוצדקת ההפרדה לא מעצם גויותם של הגוים, אלא מסיבות הקשורות להשפעה תרבותית: "[...] גדר (*periephrasen*) בעדנו בסיג בלתי נפרץ ובחומות ברזל. אשר לא נהיה מתערבים (*epimismometha*) בכל פנים עם שאר האומות ואשר נשאר טהורים, אם בגוף אם בנפש, חפשיים מדעות הבל" (קלט); "ולכן לבלתי התערבנו (*sunaligoumenoi*) באחרים ולבלתי סורנו מן הדרך מתוך התחברות אל מקולקלים, גדר (*periephrasen*) בעדנו בכל צד בדיני טהרה [...]" (קמב). אכן, בציטוט דלעיל (קנב), הפרישות "מכל בני האדם" ומן ההנהגות הפרוצות (משכב זכר ועריות) מצוינות באותו מונח עצמו (*diestalmetha*), שכן הראשון אינו אלא נגזרת של השני.<sup>121</sup> בהמשך דרשת הספרא לעומת זאת ההפרדה היא בסיס הזהות והבחירה עצמה: "ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי – אם מובדלים אתם מן העמים הרי אתם לשמי, ואם לאו הרי אתם שלנבוכדנצר מלך בבל וחביריו" (ספרא שם [צג, ד]).<sup>122</sup> בעוד איגרת אריסטיאס, כחיבורים אחרים, מציע הבדלים ספציפיים בין יהודים לגויים, הדרשה התנאית מסתפקת כבר בעצם קיומו של הבדל כללי, אונטולוגי, שאינו זקוק לכל ספסיפיקציה.

היעדר הניגוד הבינארי המוציא והמוחלט בספרות שלפני חז"ל ניכר גם בריבוי המודלים המתקיימים זה לצד זה, לעתים באותה יצירה ובסמיכות מקום. כך למשל נפתח הפרק הראשון של האיגרת אל הרומים בניגוד בין יוונים לברברים (א, יד) עובר לניגוד בין יהודים ליוונים (א, טו) ואז מציג בפירוט את חטאי בני האדם (*anthropoi*) בכלל (א, יח-לב). אילו הייתה לפאולוס מערכת ניגודים בינארית וטוטלית, כדוגמת זו החז"לית, בין יהודים לגויים, הוא לא היה נזקק, ולמעשה לא היה יכול, להשתמש בחלוקה בין יהודים ליוונים.<sup>123</sup>

121 משום כך אין סתירה בין היגד זה לבין הפילוסופיה האוניברסליסטית במובהק של האיגרת. ראו על כך הדס 1951, עמ' 62; צ'ריקובר תשל"ד, עמ' 333-334; הוניגמן 2003, עמ' 23; חכם 2005, עמ' 4; סימון-שושן 2007, עמ' 7-6; גרוהן 2011, עמ' 278-279.

122 דרשה זו, כמו גם דרשת "ראו כמה ביניכם לאומות" המופיעה כמה שורות לפני, מחלישה את טענת בר-אשר 2011, עמ' 241 הע' 26 כי בדרשות הספרא על "קדושים תהיו" מוקד הפרישות הוא היחיד ולא העם, וכי עניינו הוא פרישות מעבירה ולא מן האומות. אמנם אפשר שאכן נוצרת במדרש אבחנה סמנטית בין היבדלות מן העמים לפרישה מן העבירה, והרברים צריכים עיון.

123 ראו דברי הנס קונזלמן 1975 (עמ' 46) שהחלוקה יהודים-יוונים משמשת אצל פאולוס כסיגול יהודי של החלוקה יוני-ברברי, שאותה הוא מזכיר שני פסוקים קודם לכן. פאולוס מציג חלוקה בין יהודים ואחרים גם בשמות נוספים כגון נימולים מול ערלים (גלטים ב, ז ועוד) ומי שתחת התורה מול מי שאיננו כזה (רומים ב, יב; קורינתים ט, כ-כא).

נראה כי הצדק עם החוקרים החדשים הטוענים כי החטאים המתוארים בפתחת האיגרת אל הרומים אינם מכוונים למצב השפל של האנושות בכלל (או של אדם הראשון), אלא לציוויליזציה ההלנית,<sup>124</sup> וכי פאולוס מציע כאן למעשה קריקטורה של הפרקטיקות המיניות בעולם ההלניסטי, הדומה לזו שמופיעה בספרא. אלא שהשיתוף בין פאולוס לספרא בתיאור המוסר המיני המעוות של האומות מבליט דווקא את ההבדל הגדול בין השניים. הקטגוריה הבסיסית של פאולוס בפרק זה היא הפגאניות.<sup>125</sup> אין כאן אפיון של גויים כגויים, כבררשת הספרא, אלא דין וחשבון על הידרדרות מוסרית הנובעת מן העבודה הזרה, כרווח אצל כותבים יהודיים שונים בתקופה זו.<sup>126</sup> על כן בעוד שהאל הפאולוני זועם על ההידרדרות הפגאנית, בספרא מציין האל את ההתנהגות כמבחין מהותי: "ראו כמה ביניכם לאומות". אין בדרשה כל ניסיון להסביר את המצב המוסרי הירוד של האומות וגם אין זעם או קריאה לתשובה. הן ההסברים הן הכעס הפכו מיותרים עם הולדת קטגוריית הגוי. האומות פשוט כאלה, ואילו (וזהו המוקד כמוכּן) "אתם" הפוכים מהם.<sup>127</sup> זאת ועוד, המערכת הבינארית החז"לית היא פריבילגית במהותה, ודוחקת על כן את כל שאר ההבדלים (בין היהודים לבין עצמם ובין הגויים לבין עצמם) למעמד של ריבוי בתוך אחדות. מרכיב זה אינו קיים בספרות בית שני, שבה ההבחנה בין יהודים לאחרים מופיעה בצורות שונות וכחלק מסדרת הבחנות שלמה, בלא שהכל מתכנס למערכת בינארית אחת.

היעדרה של הדיכוטומיה הבינארית ניכר לא רק בהרחבה וטשטוש כלפי חוץ (גרים, בני נח, הבחנה בין עמים שונים וכולי) אלא גם כלפי פנים (קבוצות יהודיות שונות).<sup>128</sup> כך למשל הראה אהרון שמש כי ההלכות המשמשות בספרות חז"ל להבחין

124 ראו פיצמאייר 1993, עמ' 270-271 והספרות המובאת שם.

125 השוּו גם יוסף ואסנת ח, ה, שם נקשר סירובו של יוסף לקחת את אסנת להיותה עובדת אלילים. ראו לודר 2011, עמ' 307-309.

126 תפיסת העבודה הזרה כמקור המוסר המיני הירוד של העמים חוזרת בספרות היהודית הלניסטית. השוּו למשל חכמת שלמה יד, יב; צוואת ראובן ד, ו, וראו: וינסטון 1979, עמ' 271-272; פיצמאייר 1993, עמ' 272; סטורס 1994, עמ' 92; קולינס 2000, עמ' 170; גאקה 2003, עמ' 199-200.

127 כך עולה גם ממופעים אחרים של ייחוס פריצות מינית לגויים כגון בספרי דברים ריג, עמ' 246: "שהגויים ארוּרים ובנותיהן הן מתקשטות במלחמה בשביל להזנות אחריהן" ובכתבי יד אחרים נוסף כאן (לדעת המהדיר מן המכילתא לדברים): "וכל כך למה? שתהא בת ישראל שמחה וזו בוכה בת ישראל מתקשטת וזו מתנוולת". גם כאן ניגוד בינארי ומוכלל בלא כל הסבר מלבד זה "שהגויים ארוּרים". ראו על כך רוזן-צבי תשס"ח, עמ' 85-86. השוּו גם ספרי במדבר קלא, עמ' 170-172.

128 הקשר בין צמצום והרחבה מוצג באופן ברור באיגרת אל הרומים פרק ט. שם ההכרזה

בין יהודים לגויים, משמשות במגילות קומראן להפרדה בין חברי העדה לכל מי שמחוץ לה.<sup>129</sup> שמש אף הראה כי מאחורי הלכות אלה עומדת פרשנות שיטתית, הגורסת כי הנמענים של "רעך", "עמיתך" ו"בן עמך" שבכתובים "אינם אלא חברי העדה בלבד".<sup>130</sup> כיוצא בזה הראה מיכאל סיגל כי הלכת המילה בספר היובלים פרק

המצמצמת: "לא כל אשר מישראל – ישראל הם" אלא רק קבוצת המאמינים, מאפשרת בהמשך הדברים להרחיב את הזהות הישראלית גם למי שמחוץ לאתנוס. על שילוב זה בין צמצום להרחבה ראו קרנפורד 1993. שילוב דומה זיהה דניאל שוורץ גם בספרות קומראן: שם "האנושות – 'כל בני איש' (ולא רק יהודים) כלשון סרך היחד – חולקה בין בני אור לבני חושך" (שוורץ תשס"ט, עמ' 625; השוורץ תשמ"ז). השוורץ גם בראון ופז תש"ע-תשע"א הקושרים בין פירושים המצמצמים את תיאור בחירת ישראל בדברים לב, ה-ט לקבוצה מסוימת מתוך העם לבין פירושים המרחיבים בחירה זו לכלל האנושות (עמ' 35). ראו גם לעיל הע' 107 ביחס ל"חזון החיות".

129 השוורץ להרחבה של טיעון זה אצל פורסטנברג תשע"א, פרק חמישי. פורסטנברג מראה כי על פי המשנה (חגיגה ב, ז) "כל מי שאינו מצוי במעגל שלך נחשב לטמא גמור [...] ואין הברל בין מי שמקפיד יותר או פחות" (שם, עמ' 244). בכך המשנה מתקרבת מאוד לעמדת כת קומראן, אך נותר ביניהם הברל אחד מכריע. טומאת כל היהודים כולם, כולל עם הארץ הגמור, נבדלת במשנה מטומאת הגוי (טומאת מדרס מול טומאת זב), בניגוד מוחלט לתיאורו של יוספוס את האיסיים (מלחמת ב, 150): "וכל כך פחותים הם הצעירים מן המבוגרים עד שאם במקרה נגעו בהם הם התרחצו, כאילו התערבו בכרי". פורסטנברג מסביר זאת לאור ההברל בין עמדה כיתתית לעמדה רפורמיסטית לאומית: "העמדה הפרושית אינה יכולה לקבל גישה זו במלואה, אם נאמין למקורות לפיהם העם היה בעל בריתם. במצב זה, ההיברלות מן הטמאים אינה יכולה להתירגם בשיטתם לכלל השוואה לגנאי בין הנוכרים ובין עם הארץ, לפיכך נוצרו שני מעמדות מובחנים" (שם). על פי דרכנו נכרוך הברל זה בהולדת הדיכוטומיה הבינארית. יהודי, גם טמא וגם עם הארץ, נבדל לעולם מגוי. ראו גם ברי"אשר 2011, המשלים את הכתוב המפורסם במגילת מקצת מעשי התורה ג, ז: "אפרשנו מרוב העום" באופן שונה: "אפרשנו מרוב העומים". מעבר לשאלת ההשלמה הנכונה, דומני שעצם הויכוח – היברלות מן העם או מן העמים – אפשרי רק בעולם שלפני הבינאריות החז"לית.

130 שמש תש"ס, עמ' 210. השוורץ גם גרסה-מרטינז 2007, עמ' 201; דימנט תש"ע. אמנם שמש סבור כי: "הלכות ההיברלות של העדה הן למעשה שיקוף של ההלכה העתיקה בנוגע ליחס לגויים" (עמ' 218), אולם בחלק מן המקרים ניתן להראות שלא כך הוא. כך למשל, מתבסס שמש על גישתו של אלון לקדמות טומאת הנכרים, ועל כן טוען כי טומאה זו הורחבה בכת גם לישראל שמחוץ לעדה (עמ' 215). לאור הגישות החדשות הרואות בטומאה זו חידוש תנאי (ראו הייז 2002, עמ' 107-144) יש להפוך את כיוון הסיבתיות. ראו גם טענתה של הייז (שם, עמ' 73-81) שספר היובלים אינו מייחס טומאה ריטואלית לגויים, וממילא אין לראות בהוראות שבסרך היחד סיגול כיתתי של הלכות ההיברלות שביובלים, כדברי שמש (עמ' 217). גם ביחס לאיסור קבלת מתנות מאנשים שמחוץ לעדה יש לפקפק בטענה שהלכות הכת מתבססות על "הלכה עתיקה שאסרה לקבל מתנות מן

טו משמשת לא רק להבחין בין בני ישראל לאומות (ישמעאל) אלא גם כדי להבחין (לכל הפחות בקטע ההלכתי) בין קבוצות שונות בישראל: "לפי הגדרתו של בעל הקטע היהודים שלא נימולו בזמן אינם נמנים עם העם היהודי [...] נראה כי דבריו החריפים של מחבר הקטע כוונו אל חלקים נרחבים של האוכלוסייה היהודית בת התקופה" (סיגל תשס"ח, עמ' 192-193).<sup>131</sup> בניגוד גמור לכך קבעה המשנה בנדרים שנידונה לעיל: "שאינן הערלה קרויה אלא לשם הגוים".

החוקרים עסקו בסוגיות אלה בהקשר האפיון של הלך המחשבה הכיתתי,<sup>132</sup> אני מבקש להדגיש עניין נוסף: מהלכים אלה אפשריים רק קודם להבשלת המערכת הבינארית-טוטלית, שכן לאחריה כל ההבחנות בין ישראל לבין עצמם, כמו גם בין העמים לבין עצמם, משניות לחלוקה הדיכוטומית הבסיסית ואינן נמצאות עמה על מישור אחד כפי שראינו במשנת "עשרה יוחסין". נמצא כי אין לנתק מן התהליך הנידון כאן – הולדת הגוי והמבנה הבינארי הנלווה לו – את האינקלוסיביות החז"לית כלפי קבוצות יהודיות שונות, אשר נידונה רבות במחקר.<sup>133</sup> מי שאינו גוי הוא יהודי, אף אם יהודי חוטא, טועה או מורד.<sup>134</sup> לשון אחר, האקסקלוסיביות כלפי הגוי והאינקלוסיביות כלפי כל סוגי היהודים כרוכים זה בזה. אלה הם שני צדדים של אותו מהלך דיכוטומי טוטלי.

דוגמה לכך ניתן להביא מברכת "שלא עשני גוי". כך שנוי בתוספתא ברכות ו, יח (עמ' 38):

ר' יהודה אומר: שלש ברכות חייב אדם לברך בכל יום: ברוך שלא עשני גוי. ברוך שלא עשאני בור. ברוך שלא עשאני אשה. גוי – שנאמר 'כל הגוים כאין נגדו כאפס ותהי נחשבו לר' (ישעיהו מ, ז). בור – שאין בור ירא חטא. אשה – שאין הנשים חייבות במצות.

- הגויים" (שמש תש"ס, עמ' 219). אדרבא, נראה שחלק מן הפרקטיקות שנוצרו בקרב העדה הן שאומצו אחר כך כדרכי הבחנה מן הגויים בספרות חז"ל.
- 131 השו"ב דברי ונדרקם 1997 (עמ' 14): "The author calls for separation from both external and internal enemies". על היעדר תפיסה כל-ישראלית בספרות הכיתתית ראו קוגל 1998, עמ' 143; גרסיה-מרטינז 2007, עמ' 187, 200.
- 132 ראו למשל שיפמן 2004 והספרות ששם.
- 133 מאמר המפתח בהקשר זה הוא עדיין כהן 1984, הרואה את הסיבה המרכזית ל'נצחון' חכמי יבנה ביכולתם להפנים אל תוכם את הקבוצות האחרות. על הטענה כי מהלך זה הושלם רק בבבלי ראו להלן הע' 187.
- 134 תלמידתי, ירדה קורן, מראה בעבודת המאסטר שלה כי גם הקונספט של יהודי ערל (ראו בייחוד משנה יבמות ח, א) הנו יצירה תנאית.

לכאורה פורסת התוספתא שלוש הבחנות המכוננות יחדיו את הגבר היהודי, תלמיד החכמים. אלא שבעוד שביחס לבור ולאישה מובא נימוק (בלשון "שאינ...") הרי שביחס לגוי מובא רק פסוק המציג את הגוים "כאין".<sup>135</sup> במקורו המקראי, בפתיחת נבואותיו של ישעיהו השני, הפסוק המצוטט מתאר את אפסות העמים כולם למול ה', שהוא ורק הוא שליט העולם והכל כאין לפניו: "הן גוים כמר מדלי [...] הן איים כדק יטול" (שם מ, טו).<sup>136</sup> בברכה שבתוספתא לעומת זאת הופכים הגוים-עמים, לגוים-לא-יהודים, וממילא הקביעה המקראית, שעניינה הבחנה חריפה בין האל ויצוריו, הופכת להבחנה חריפה לא פחות בין היהודי לבין כל השאר.<sup>137</sup> על כן, כפי שציינו חוקרים בצדק, בעוד שביחס לחלוקות בין גבר לאישה ובין תלמיד החכמים לבור נזקקת התוספתא לנימוק קונקרטי, הרי שביחס לגוי די בהבאת פסוק אשר מבהיר את ההבדל האונטולוגי ביניהם.<sup>138</sup>

אלוט וולפסון משווה את דברי ר' יהודה לשני טקסטים קדם-חז"ליים המבצעים מהלך פרשני דומה: דברי המארות מקומראן (4Q504 Frags. 1-2 III) ועזרא הרביעי (ו, נו), ומבקש ללמוד מכאן כי ספרות חז"ל ממשיכה מסורת כוהנית מבוססת ביחסה המבטל לגויים.<sup>139</sup> אלא שבשני מקורות אלה ה"גויים" בפסוק שבישעיהו נדרשים עדיין כעמים (אף כי עמים זרים דווקא!), ואינם מתפרשים על הגוי הבודד, כבברכת ר' יהודה. אכן, בשני המקורות גם יחד ההקשר הוא לאומי וקולקטיבי במובהק: הסיפור ההיסטורי של בחירת ישראל בדברי המארות, והרדיפה של העמים את ישראל בעזרא הרביעי.<sup>140</sup>

135 במקבילה בירושלמי ברכות ט, א [יג, ב] תורגמה הקביעה ללשון חכמים: "שאינ הגוים כלום". על הגוים כ"אין" בספרות חז"ל ראו עוד שטרן 1994, עמ' 216.

136 ראו להלן הע' 158.

137 השוו המשא ומתן בין ר' אבינא והמין בבבלי סנהדרין לט ע"א. בעוד שהמין מביא את הפסוק הנ"ל מישעיהו כראיה לחוסר ההבחנה בין האומות ("מאי רבותיכו מינן? הא אתון נמי ערבותו בהדן, דכתיב 'כל הגוים כאין נגדו'") החכם משיב לו בפסוק אחר ("ובגוים לא יתחשב"). נקל לראות כי הוויכוח שם אינו רק על יחס האל לעמו אלא על פרוש המלה "גויים" בציוטט מישעיהו. החכם 'מוכיח' למין כי עם ישראל אינו כלול במלה זו. עניין זה נידון במקומות נוספים במסגרת סוגיה זו של תשובות המינים, כגון בדברי הקיסר לר' תנחומא "תא ליהוי כולך עמא חד".

138 כהן 2005, עמ' 126, וולפסון 2006, עמ' 32.

139 וולפסון 2006, עמ' 32-34. על המסורת הכוהנית האקסקלוסיביסטית ראו שם, עמ' 34, 38. הזיהוי של דברי המארות כליטורגיה כיתתית שנוי במחלוקת. ראו חזון 1992 ולעומתה סרטון 2003, עמ' 162-165.

140 השוו ההבחנה המפורשת בעזרא הרביעי ג, לו בין יחידים (בני נשא בשמהא) מן האומות לבין האומות (עממא) כמכלול ביחסם לאל. ו, נו מתיחס במפורש לאומות. השוו גם טוביה

בנקודה זו מתבהר אף השוני הבסיסי בין קטגוריית ה"גוי" החז"לית לבין קטגוריית ה"ברברי" ההלניסטית, המכוננת גם היא קבוצה אחת של כל ה'אחרים',<sup>141</sup> כדברי אפלטון: "ולכל שאר העמים, שאין מספר להמונם, ואינם מעורבים זה בזה ואינם שומעים זה שפתו של זה, לכל אלה קוראים הם בשם אחד: ברבארים".<sup>142</sup> חוקרים שונים השוו בין ברכות הזהות שבתוספתא לבין עדותו של דיוגנס לארטיוס על "מנהגו של סוקרטס אשר הודה לאלהיו בכל יום כי עשאו אדם ולא בהמה איש ולא אשה יווני ולא ברבר".<sup>143</sup> אלא שבתוספתא שלנו אין מסתפקים בהבחנה בין היהודי לגוי ומוסיפים נימוק תיאולוגי: "כל הגויים כאין נגדו". מודל הבחירה האלוהית, העומד בבסיס ההבדלה, הוא המבחיין את הגוי מן הברברי. זה האחרון מסמן עליונות לשונית, תרבותית, ואולי אף פיזית,<sup>144</sup> אך אין לו כל מטען מטפיזי

יד, ו ראו על כך קמינסקי 2011, עמ' 20. הבחנה מסוג אחר נמצאת במזמורי שלמה יז. ראו בייחוד שם פס' כח-כט, המבחינים בין הגר תושב והנכרי המגורשים מירושלים כדי לא לטמאה, לבין העמים והגויים (*laoi kai ethne*; עממא ואומתא) המוזמנים אליה כשהם נושאים מנחה כדי לקיים את חזונות הנביאים.

141 הול 1989, עמ' 161 (מצוטט אצל ג'ונסון-הודג' 2007, עמ' 49): "The polarization of Hellenism and barbarism even presupposes that a generic bond exists not only between all Greeks, but between all non-Greeks as well"

142 *Plato, Politicus* 262d (מהר' ליבס, כרך ג, עמ' 278) להשוואות מחקריות בין הניגוד יהודי-גוי לניגוד יווני-ברברי ראו גודבלט 2006, עמ' 15; ג'ונסון-הודג' 2007, עמ' 55; הר תשע"א, עמ' 28. גודבלאט מתנגד להשוואה בטענה שלמונח 'גוי' נותר מוכן של 'עם' (ובתוכו עם ישראל) גם בספרות חז"ל: "If the Jews themselves constituted a *goy*, then calling non-Jews *goyim* could not have the same force as Greeks calling others *barbaroi*" (שם, עמ' 16). הראיה היחידה שהוא מביא לקוחה מן התפילה, המבוססת כמובן על לשון המקרא. בלשון חכמים לעומת זאת, גוי הוא לעולם נכרי, ניגודו של ישראל. אמנם, אף לא אחד מן החוקרים הנוכרים כאן הצביע על ההבדל בין הקטגוריות בהקשר התיאולוגי-מטפיזי.

143 וייס תרנ"ו, עמ' 27; ליברמן תשנ"ג, עמ' 120. ראו על כך: וידר תשנ"ח, עמ' 199-218; תבורי 2001.

144 השפה הייתה כמובן המרכיב המרכזי בהבחנה זו (לונג 1986, עמ' 130-131, 133-137). על שאלת המרכיבים הפיזיים והגזעיים בקטגוריה ראו טופלין 1999 ולעומתו איוק 2004. על האופי המורכב והמסוכסך של ההבחנה – הנעה בין גזע, אתנוס, תרבות ולשון – ראו אלמגור 2005. כפי שמראה אלמגור, ההבחנה נתפסה, לפחות בתקופה הרומית, כיחסית (יש עמים יותר ופחות ברברים), דינאמית (ניתן לעבור הלניזציה ברמות שונות) וכמאפשרת מצבי ביניים שונים (ראו שם עמ' 46 כי לפי סטרבוך: "the Carians [...] were Hellenized barbrians who spoke barbarized Greek. They seem to occupy an ethnological middle ground"). השוו גם טענתו של לונג 1986 (עמ' 153) כי הקטגוריה הלכה והתרוקנה ממרכיביה האתניים וכי כבר במאה הרביעית לפנה"ס: "the

של בחירה אלוהית.<sup>145</sup>

מהלך דומה לזה שבתוספתא ברכות מופיע גם בתוספתא סנהדרין יג, ב ביחס לשאלת חלקם של גויים לעולם הבא:

ר' אליעזר אומר כל גוים אין להם חלק לעולם הבא שנאמר 'ישוּבו רשעים לשאלה כל גוים שכחי אלים' (תהלים ט, יח) – 'ישוּבו רשעים לשאלה' אילו רשעי ישראל, 'כל גוים שכחי אלים' אלו רשעי גוים. אמר לו רבי יהושע אילו אמר הכתוב 'ישוּבו רשעים לשאלה כל גוים' ושתק – הייתי אומר כדבריך: אילו רשעי ישראל ורשעי אומות. עכשיו שאמר הכתוב 'שכחי אלים' הא יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא (תוספתא סנהדרין יג, ב, עמ' 434).

פרק ט בתהלים עוסק בהצלת הצדיק מפני ה"גויים", דהיינו אויביו, העמים הרודפים אותו ("האויב תמו", "משונאי מרוממי", "טבעו גוים בשחת עשו" וכולי). בדרשת

word *barbaros* in this sense is only marginally thought of in a national or ethnic sense. It could be that a *barbaros* by birth might not necessarily be expected to behave as a *barbaros*. למעבר מקביל של 'הלניות' מהקשרים אתניים לתרבותיים ראו הול 1997, הול 2002 (ראו שם עמ' 194 ביחס להרודוטוס: "[...] if an ethnos is defined primarily by its culture then cultural convergence should lead to transformation"). על הלניות כתוצר של 'פייריאה' בשלהי העת העתיקה ראו וויטמרש 2001, עמ' 116-129. דוגמא מעניינת לכך היא העובדה שפילוסטרטוס משתמש בשם 'יוונים' בספרו 'חיי הסופיסטים', במשמעות של רטורים וסטודנטים לרטוריקה (וויטמרש 2005, עמ' 14). הניתוק מן ההקשר הגניאולוגי הושלם רק בעולם הרומי. ראו על כך וולף 1998, עמ' 58-59; גרוהן 2011, עמ' 345. המחקר על קטגוריית ה'ברברים' בעולם היווני והרומי ענף מאוד. ביבליוגרפיה מקיפה ראו אצל איזק 2004, עמ' 3-4, הע' 6.

145 אפשר להצביע על הבדל נוסף בין הקטגוריות: בחז"ל אין מבט רפלקסיבי ואין ביטויי הסתייגות מקטגוריית הגוי, שלא כמו בספרות ההלניסטית ביחס ל'ברברי'. המפורסם שבביטויי ההסתייגות הוא קביעתו של אפלטון (לעיל הע' 142) שהבחנה יווני-ברברי מוטעית, שכן היא כוללת יחד עמים (*gene*) רבים, השונים מאוד זה מזה. אפלטון אף משווה זאת לחלוקת המספרים הטבעיים למספר עשרת אלפים מול כל השאר (החלוקה ה'טבעית' של האנושות לידו היא של זכרים מול נקבות, המקבילה להבחנה בין מספרים זוגיים ואי זוגיים). ביטויי אי נחת נוספים מתועדים אצל כותבים הלניסטים שונים (ראו טופלין 1999, עמ' 57-59; לונג 1986, עמ' 148-150). יש להודות שהיעדר רפלקסיה מעין זו הינו מאפיין כללי של ספרות חז"ל ואינו ייחודי להקשר הספציפי שלנו.



ר' אליעזר לעומת זאת מתפרש הפסוק מחדש כאומר שכל הגוים כולם הם "שכחי אלהים", כלומר רשעים.<sup>146</sup>

חוקרים שונים ציינו את שיטת ר' יהושע כראיה לקיומה של אסכטולוגיה אוניברסליסטית בספרות התנאים,<sup>147</sup> אך דומה שאת עצם המחלוקת בין התנאים יש להבין על רקע הלאמת "עולם הבא" בספרות זו. בראשית פרק חלק במשנה נוספה ברייתא הקובעת כי: "כל ישראל יש להן חלק לעולם הבא". כפי שטען חיים מיליקובסקי, אף שמשפט זה אינו מקורי במשנה הרי שהוא מסכם היטב את מגמתה, שכן היא מציינת "מספר יוצאים מן הכלל שלא ייזכו לחיי העולם הבא, אך לכל שאר ישראל וגם לרשעים שבתוכם יש חלק לעולם הבא".<sup>148</sup>

146 השוו משנה נדרים ג, יא: 'ר' לעזר בן עזריה אומר מאוסה הערלה שנתגנו בה רשעים שנאמר 'כי כל הגוים ערילים וכל בית ישראל ערלי לב' (ההדגשות שלי, י' ר). כך יש לפרש את הביטוי 'רשעי גוים' בדברי ר' אליעזר כאן (ומקבילתו בפרפראזה על דבריו בדברי ר' יהושע 'רשעי אומות'; ודוק בכ"י ערפורט שני הביטויים חסרים, אולי משום שלא הובנו) – הגוים שהם רשעים (השוו המקבילה בבבלי סנהדרין קה ע"ב: "כל גוים שכחי אלהים' אלו אומות העולם"), לפיכך הדברים באים בהקבלה ל"כל גוים" שברישא. לשון "רשעים" נלקחה מן הפסוק עצמו הקובע "ישוכו רשעים לשאלה", ועניינו הוא אלה שמורשעים בדין ודינם גיהנום (על כן לא ניתן ללמוד מן הביטוי "רשעי גוים" שמי שאינם רשעים זוכים לעולם הבא, כדעת סנדרס 1977, עמ' 209). ר' יהושע לעומת זאת מפרש "שכחי אלהים" כתואר ולא כתמורה, וממילא כמה שמטייג את חלות הפסוק. על שאלת יחסו העויין של ר' אליעזר לגויים ראו גילת תשכ"ח, עמ' 300-305, ולעומתו פרידמן תשס"ז, עמ' 115-116. ענייני אינו ביחסם של שני החכמים אל הגוים אלא בעצם הרעיון של הניגוד הבינארי בין ישראל לבין האומות, המשותף לשניהם, ואף עומד בתשתיתו של הפרק כולו. על פרק זה בתוספתא ראו עוד מיליקובסקי תשמ"ו.

147 ראו למשל סנדרס 1977, עמ' 210; סגל 1990, עמ' 191-201; הנ"ל 2000, עמ' 187-188 דונלדסון 1997, עמ' 65-67; קמינסקי 2007, עמ' 176; הנ"ל 2011, עמ' 23-24. ראו גם תומסון 2009, עמ' 184, המשווה זאת לתפיסת פאולוס. אף שלא ברור מי כלול בקטגוריה של "צדיקים באומות העולם", הניסוח מעיד כי לא ניתן לייחסה לכל מי שאינם עובדי עבודה זרה (כדעת ורמן תשנ"ה, עמ' 338), אלא ליחידים סגולה בלבד. על כן נראים דבריו של יששכר שטרן 1994 (עמ' 30) שהיוצא מן הכלל מעיד במקרה זה על הכלל.

148 מיליקובסקי תשמ"ו, עמ' 327. לקריאה שונה של הברייתא, הרואה בה פולמוס עם הנצרות, ראו יובל 2008, עמ' 119-120. על חדירתה של ברייתא זו למשנה ראו אפשטיין תש"ח, עמ' 428. ודוק, ענייני הוא רק במשנה הפותחת המונה את "אלו שאין להן חלק לעולם הבא". לא אעסוק כאן בהמשך הפרק, העוסק בדמויות ובקבוצות מקראיות על פי הכרונולוגיה המקראית ומתבסס על דרשות. ברשימה זו לא נמנים רשעי גוים כדוגמת עשיו, פרעה והמן, אך מופיעים בה בלעם, נביא הגויים, ודואג האדומי (ראו שפר 2007, עמ' 32). הדורות הנידונים כאן כוללים הן את ההיסטוריה הקדם-ישראלית (דור המבול, אנשי סדום) הן קבוצות מ'ישראל' (דור המדבר, עדת קורח, עשרת השבטים), אך רק ביחס

ביהדות בית שני רווחו שתי תפיסות יסוד ביחס לתחיית המתים.<sup>149</sup> האחת ראתה בתחיית המתים הקדמה למשפט העתידי (כך כבר בדניאל יב) ואילו השנייה ראתה בה שכר לצדיקים בלבד. כך למשל מפורש בדברי יוספוס ביחס להשקפת הפרושים: "הם סבורים שנפש האדם אינה מתכלה, אך רק נפשות הטובים עוברות לגוף אחר, ואילו נפשות הרשעים מתייסרות בעונש נצחיי".<sup>150</sup> המשנה בפרק חלק מבחינה בבירור בין "חלק לעולם הבא" לבין "עמידה בדין" העתידי: "דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין [...] אנשי סדום אין להם חלק לעולם הבא אבל עומדין בדין".<sup>151</sup> מכאן ברור ש"חלק לעולם הבא" עניינו שכר, תחייתם של הצדיקים שנועדה לשתתפם בטוב העתידי. משמעו של "חלק לעולם הבא" הוא על כן השתתפות בעידן המשיחי המיועד ל"כל ישראל".<sup>152</sup>

לאחרונים מופיעה במשנה שיטת ר' אליעזר המבטיחה להם תקומה.

149 "עולם הבא" בלשון התנאים מכוון בדרך כלל לעתיד האסכטולוגי ולא לדין הנשמות לאחר המוות. כן מוכח בתוספתא על אתר (סנהדרין יג, א): "קטנים בני רשעי ישראל אין להם חלק לעולם הבא ולא חיין לעולם הבא שנאמר 'כי היום בא בוער כתנור וגו'". בגיהנום האסכטולוגי נידון האדם כולו, גופו ונפשו כאחד, כמפורש ביחס לפושעי ישראל ש"נפשם כלה וגופם נשרף וגייהנם פולטתן".

150 מלחמת היהודים ב, 163; אולמן תש"ע, עמ' 234.

151 במקבילה שבתוספתא במקום "אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין" מופיע זוג שונה: "אין להן חלק לעולם הבא ואין חיין (כמרגלים: באין) לעולם הבא". ביטוי זה עשוי לתפקד באופן דומה (ראו שם ברישא "ובני רשעי גוים לא חיין ולא נידונין" וכן בהערה הבאה), אך התוספתא משתמשת בו בפחות הקפדה מן המשנה. ההבדל ניכר מן הדרשות. בעוד שבמשנה עוסקות הדרשות במפורש בשאלת הדין העתידי ("לא ידון רוחי באדם", "לא יקומו רשעים במשפט"), בתוספתא עניין הדין לא עולה כלל (השוו למשל דרשות "לא ידון רוחי" ביחס לדור המבול במשנה ובתוספתא), ובמקום זה מוכיחות הדרשות (מכוח כפילויות) שהפסוקים מדברים בעולם הבא ולא רק בזה. אכן ביחס לאנשי סדום נאמר שם רק: "אין להם חלק לעולם הבא", בלא שהדין נזכר כלל.

152 ראו מור 1954, כרך ב, עמ' 311-315, 377-380. על רקע זה יש להבין את ההבחנה בין לשון התוספתא בהקשר של "קטנים בני רשעי ישראל" לבין לשונה בהקשר של "בני רשעי גוים". על הראשונים נאמר: "אין להם חלק לעולם הבא ולא חיין לעולם הבא" ואילו על האחרונים נאמר: "לא חיין ולא נידונין". לאמור, בני ישראל נבחנים ביחס לחלק בעולם הבא, המיועד לכל ישראל, ואילו הגוים נבחנים בהקשר של הדין העתידי, המיועד לעולם כולו (הבדל זה נמחק בגרסת הבבלי שם, קי ע"א: "אבל קטני רשיעי אומות העולם דברי הכל אינן באין לעולם הבא"). על כן יכול ההמשך, העוסק בדין האסכטולוגי ולא ב"חלק", לכרוך יהודים וגוים יחד: "פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן". בשולי הדברים אעיר כי יש לפרש את לשון "פושעי ישראל/אומות בגופן" כניגוד לאמור ברישא "בני רשעי ישראל/גוים". לאחר העיסוק בבני הרשעים עוברת התוספתא לדון בפושעים עצמם, כלומר בהם "גופם" (מחלוקת בית שמי ובית הלל שבאמצע ודאי נתחבה שם

אף שגם שבספרות המקראית והבתר מקראית נוצרה מערכת קשרים מסועפת בין התורות האסכטולוגיות למיניהן לבין הקולקטיב היהודי, התחייה העתידית נועדה בספרות זו ליחידים ולקבוצות בעלי זכויות. ככל שרדי משגת אין למצוא לפני הספרות התנאית תפיסה ש"כל ישראל יש להן חלק לעולם הבא",<sup>153</sup> דהיינו שזו זכות יתר של הקולקטיב היהודי כמכלול.<sup>154</sup> על רקע הלאמה זו של השכר העתידי ניתן להבין את מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר לעיל, שנסבה על הסוגיה האם גם צדיקים מן האומות עשויים לזכות, באופן אנדיבידואלי כמובן, בשכר הייחודי של ישראל. החוקרים שהעלו על נס את עמדתו הליברלית של ר' יהושע, הסובר ש"יש צדיקים באומות שיש להם חלק לעולם הבא", התעלמו מכך שעצם המחלוקת היא חידוש. לשון אחר, אין לנתק את הדיון עצמו מן השיח הבינארי החדש, והלאמת עולם הבא היא ביטוי נוסף שלו. גם כאן מתגלה אם כן כי האינקלוסיביות כלפי "כל ישראל" והאקסקלוסיביות כלפי "כל גויים" הנם שני צדדים של אותו מטבע. הכפפת האסכטולוגיה לסיפור הלאומי, וממילא הפקעתם של הגוים ממנה, ניכרת היטב גם בדרשה המפורסמת בריש מסכת עבודה זרה בתלמוד הבבלי,

ואינה חלק מרצף הברייתא). זאת בניגוד למסורת, שראשיתה כבר בדברי רב בתלמוד, המפרשת לשון "פושעי ישראל בגופן" כמכוונת לחטא גופני ("קרקפתא דלא מנחא תפילי", בבלי ר"ה יז ע"א).

153 על פי ספר דניאל יב, ב רק "רבים" יקומו, "מרשיעי ברית" מחד גיסא ו"משכילי עם" מאידך. בספר היובלים לא כל ישראל ייגאלו, אלא רק הנימולים ביום השמיני (טו, כו); על הפולמוס הפנים יהודי בפסוק זה ראו לעיל הע' 131). בספר מקבים ב קמים דווקא המרטירים אשר מתים על חוקי האל (ז, ט), ואילו הפרושים, לשיטת יוספוס, סבורים שרק נשמות הטובים קמות לתחיה גופנית (מלחמת ב, 163). בחיבור מעשי השליחים מתועדות מחלוקות שונות בשאלה האם יש לבשר רק ליהודים או גם לגויים (י, מב-מח; יא, יח; יג, מו-מח; טו, ז-יח; השו"ג גלטים ב), אך ברי כי רק מי שיישמע לבשורה יושע (על השיטות השונות בפירוש "כל ישראל" שבאגרת אל הרומים יא, כו ראו סטפלוס 2011). בספר עזרא הרביעי קובע אוריאל כי רק מעטים יזכו לתחייה (ז, לב, ס) ואף שעזרא מערער על כך הוא אינו מבקש תחייה לעם ישראל דווקא אלא דואג לכל ה"רבים" שיאבדו. באף אחד ממקורות אלו, כולל אלו השוללים תחייה מן הגויים, לא נאמר כי עם ישראל כולו יקום לתחייה באחרית הימים. על המודלים השונים של התחייה בספרות הבית השני ראו ניקלסבורג 1972; זצר 2004. על עזרא הרביעי כשלב מעבר בדרך לתפיסת הקולקטיב היהודי כיחידה הבסיסית של האסכטולוגיה ראו מאמרו של מיכאל מאך בכרך זה.

154 הייחוד של עולם הבא לישראל מופיע במקורות תנאים נוספים, כגון בדרשת ר' שמעון בן יוחאי: "חביבין ייסורין, ששלש מתנות טובות ניתנו להן לישראל, ואומות העולם מתאוין להן, ולא ניתנו להן אלא ביסורין. ואילו הן: תורה וארץ-ישראל והעולם הבא" (מכילתא דר"י בחדש י, עמ' 240; ספרי דברים לב, עמ' 57). העולם הבא, כמו התורה וירושת הארץ, הוא מתנה של האל לעמו הנבחר דווקא.

אשר מקורותיה ארץ ישראליים במובהק.<sup>155</sup> הפתיחה שם מציגה חזון אסכטולוגי אוניברסאלי כביכול:

"לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר תורה ומניחו בחיקו ואומר כל מי שעסק בזה יבוא ויטול שכרו. מיד מתקבצין ובאין אומות העולם" (בבלי, ע"ב ב ע"א).

אמנם, מיד מתברר כי האומות נבחנו ביחסן לישראל דווקא.<sup>156</sup> הדרשה מתבססת על פסוק הלכות מישעיהו פרק מג: "כל הגוים נקבצו יחדו ויאספו לאומים [...]". המופיע כחלק מחזונו האסכטולוגי הרחב של ישעיהו השני, שבו מוכיח האל את אדנותו לעיני העולם כולו.<sup>157</sup> לעומת זאת בעולמו של הדרשן מונח כבר ניהוד בינארי ומוציא בין האומות כמכלול לבין ישראל, והוא שקובע את מהלך הדרשה כולה. בעוד שפרקים אלו בישעיהו מציגים תמונה עתידית, שבה האומות כולן תכרנה באל ותעבדנו, אף אם לא יתבטל מעמדם הייחודי של ישראל,<sup>158</sup> הרי שבדרשה

155 הדרשה מובאת בשם אמוראים א"י ("ר' חנינה בר פפא ואיתימא ר' שמלאי") ומופיעה גם בתנחומא ללא התוספות של סתם סוגיית הבבלי. ראו על כך ברנדס תשנ"ח. ניתוחי שונה מאוד משלו, בראש ובראשונה משום שהוא מקבל את החלוקה ישראל-אומות כמובנת מאליה ושואל רק על ה'חס' לאומות. על כן מסקנתו היא כי "המפרש הבבלי מייצג עמדה שחותרת, במידה מסוימת, ליתר 'צדק' או הגינות בהתייחסות לגויים" (עמ' 19). עניינו של מאמר זה, לעומת זאת, בעצם הקטגוריזציה הבסיסית המשותפת לדרשן הא"י ולפרשן הבבלי גם יחד.

156 "מיד נכנסת מלכות רומי תחילה [...] אומר להם הקב"ה: במה עסקתם? אומרים לפניו: רבונו של עולם, הרבה שווקים תקננו הרבה מרחצאות עשינו הרבה כסף וזהב הרבינו וכולן לא עשינו אלא בשביל ישראל שיעסקו בתורה [...] נכנסת מלכות פרס אחריה [...] אומר להן הקב"ה: במה עסקתם. אומרים לפניו הרבה גשרים גשרנו הרבה כרכים כבשנו הרבה מלחמות עשינו וכולן לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיעסקו בתורה". בהמשך הדיאלוג בין האל והאומות הופך הניהוד ביניהן לבין ישראל למפורש: "אומר להם [...] שבע מצות שקבלתם היכן קיימתם? [...] אומרים לפניו: רבונו של עולם, ישראל שקיבלה היכן קיימה? [...] אומר להם: יבואו מכם ובכם ויעידו בישראל שקיימו את התורה".

157 ההקשר המקראי הוא המאבק המשפטי בין האל לבין האומות בשאלת האלוהות האמיתית. למול העדריות שיביאו העמים על גדולת אלוהיהם ("יתנו עדיהם ויצדקו") מביא האל את ישראל כעדות למעשיו בהיסטוריה ("אתם עדי", השו"מ, מג, יב; מד, ח). על מוטיב המשפט בין ה' והאלים השוו ישעיהו מא, א; שם, כא.

158 על האסכטולוגיה האוניברסאלית של ישעיהו השני ופולמוסו עם מגמות בדלניות ראו ויינפלד תשכ"ד. ישעיהו השני אימץ את תפיסת הבחירה של ספר דברים, ישראל הוא עמו "עבדי יעקב אשר בחרתיך ורע אברהם אוהבי" (מא, ח, השו"מ דברים ד, ז), "ואני אהבתיך" (מג, ד, השו"מ דברים ז, ח). אלא שבתפיסה המונותאיסטית של ישעיהו השני כל העולם צריך לדעת שה' הוא האל היחיד ואין בלתו, ולפיכך הופכת הבחירה לשליחות ("לאור גויים"). על כן "לפי ישעיהו השני גאולת העם היא אמצעי לגאולת העולם כולו" (פאול

המתבססת על פסוקים אלה האסכטון הוא דווקא המועד שבו הניגוד בין ישראל לאומות יהיה לגלוי ולברור – ישראל יזכו לשכרם ואילו האומות תושפלנה: "והקב"ה יושב ומשחק עליהם". נסיונותיהן של האומות לדבוק בישראל יתגלו כהעמדת פנים ויושמו לאל.<sup>159</sup> בעוד שישעיהו השני מציג את ההתקרבות של הגויים לאח האמיתי כתכלית האסכטון, הדרשה מציגה התקרבות זו כהעמדת פנים. בעתיד ייחשף השקר שבבסיסה והגויים כולם יבואו על עונשם.

החידוש שבהצגה זו יתחדד מתוך השוואה לתיאור המשפט העתידי במתי כה, לא-מו. גם שם נאספים כל הגויים (*panta ta ethnē*)<sup>160</sup> בערכוביה והאל מפריד (*aphorizō*) ביניהם "כרועה המפריד את הכבשים מן העזים",<sup>161</sup> גם שם הם נידונים על פי יחסם לקבוצה נבחרת ("לאחד מאחי הקטנים").<sup>162</sup> אולם במתי החלוקה היא בתוך העמים, לצדיקים מול רשעים (השוו שם יג, מט), ולא בין ישראל (או 'ישראל', כלומר הכנסייה) לבין שאר העמים כמכלול.<sup>163</sup> בדרשה התלמודית לעומת זאת העמים כולם נידונים יחד לכף חובה (ראו הדיון על 'ריבוי בתוך אחרות' לעיל).<sup>164</sup>

תשס"ח, עמ' 17). מטרת השליחות איננה ביטול העם הנבחר אלא הצטרפות אליו בלא שהבחירה עצמה תבטל לגמרי (ישעיהו מה, כג-כד; סו, כא-כב; השו שם יד, א). ממילא האסכטון הוא המועד שבו המרחק בין ישראל והאומות יטושטש (ועל כן צריך להבטיח שלא יעלם מכול וכול, שם סו, כב), וזאת בניגוד גמור לדרשה שלנו, שבה האסכטון יוציא לאור את הניגוד הדיכוטומי – יעלה את ישראל ויוריד את האומות.

159 שחוקר-לעגו של האל על האומות (בהתבסס על תהלים ב, ד) מופיע בסוגיה זו פעמיים: פעם בהמשך הדרשה שלנו, ופעם בדרשת ר' יוסי שאחריה: "לעתיד לבא באין אומות העולם ומתגיידין [...]". לפי שתי הדרשות גם יחד הניסיון של אומות העולם לקיים מצוות יתגלה כהעמדת פנים, ופרצופן האמיתי יחשף (= "ננתקה את מוסרותימו ונשליכה ממנו עבותינו", המתפרש פעם על מצוות סוכה ופעם על מצוות תפילין).

160 על השאלה האם הביטוי "כל הגויים" כולל גם את ישראל ראו הר והרינגטון 1975, עמ' 365-364.

161 השוו יחזקאל לד, יז, כ. על המקורות השונים של המשל במתי ראו אולברייט ומן 1971, עמ' 306-308; גולדר 1974, 442-443. גולדר עוסק בדמיון לדרשות חז"ל אך אינו מזכיר את הדרשה שלנו (אשר נעלמה גם משטרק ובילרבק 1922, עמ' 979-980). אלו תמות אפוקליפטיות מקובלות, והדמיון בין הסיפורים אינו דורש להניח כל קשר או תלות מיוחדים ביניהם. על העיבוד הנוצרי לאפוקליפסה היהודית ראו קולינס 1998, עמ' 268-256 (הפרק במתי נידון שם בעמ' 268).

162 על האפשרויות השונות לפירוש מונח זה (מיסיונרים נוצריים, נזקקים מן הקהילה הנוצרית, נזקקים יהודים או נזקקים בכלל) ראו: הר והרינגטון 1975, עמ' 365-366, הע' 13; ג'ונס 1995, עמ' 246-247.

163 ראו על כך ג'ונס 1995, עמ' 248, 259.

164 השוו גם מעשי השליחים ד, כז, שם נדרשות המלים "למה רגשו גוים (*ethnē*) ולאומים

תחומים נוספים מלבד האסכטולוגיה הוכפפו לתבנית הדיכוטומית ועוצבו בהתאם לה בספרות חז"ל. דוגמה מובהקת לכך היא תפילת שמונה עשרה שעוצבה, ככל הנראה, בבית המדרש התנאי כפי שמנסח זאת עזרא פליישר:

כוונתם של מייסדי העמידה לעצבה כתפילתם הייחודית, ניתן לומר: ה'לאומית' של ישראל, כתפילה שאין בה חלק ונחלה למי שאינם ישראל, בולטת בעובדה שהם הקפידו שלא להביא באף אחת מברכותיה 'מלכות'. המושג 'מלך העולם' זר לעמידה; מעצביה עקפו את הצירוף בעקביות. הנמען שאליו פונים ישראל בעמידה הוא אלוהיהם ואלוהי אבותיהם. (פליישר תשנ"ג, עמ' 191)<sup>165</sup>

דוגמה אחרת היא "מדע האדם" התלמודי, ובייחוד האמברולוגיה. אופיים של אלה צפוי לכאורה להיות אוניברסאלי, אך כפי שטענה לאחרונה גווין קסלר, כאשר ספרות חז"ל דנה בעובר היא אינה רואה אותו כביטוי לחיים בכלל, אלא כביטוי לעם ישראל דווקא. על כן יכול ר' שמלאי לדמיין את העובר לומד תורה ברחם אמו (בבלי נידה ל ע"ב). קסלר מביאה בהקשר זה גם את דרשת ר' מאיר על שירת הים: "אפילו עוברין שבמעיי אמותן אמרו שירה, שנאמר 'במקהלות ברכו אלים ה' ממקור ישראל'

(*laoi*) יהגו ריק" בתהלים ב, א על רדיפת ישו על ידי "גויים ולאומי ישראל(1)", בניגוד לדרשה האמוראית המעמידה את ישראל והגויים בשני צדי המתרחס. 165 ודוק, אין מדובר רק על מטבע הברכות (שכמותו נמצא כבר בקומראן, כגון "ברוך אל ישראל" הרווח בתפילות הימיות: 4Q503, או "ברוך אתה אל ישראל" בברכת הטבילה: 4Q512), אלא גם על התכנים עצמם. אכן, פליישר ביקש לבנות על בסיס זה את כל פירושו לסדר התפילה: "אילו זכרנו את התפקיד שייעדו החכמים ביבנה לעמידה, כלומר את העובדה שהיא נועדה להיות לפה לאומה בעומדה לפני אלוהיה [...] לא היינו מתקשים כלל להסביר את תכניה ואת סדר הברכות שבה [...] י"ב הברכות הללו מציעות בדייקנות מחושבת ובסדר כרונולוגי מגובש והגיוני, תוכנית מודרנת לשיקום האומה" (פליישר תשנ"ג, עמ' 197-198). השוו גם בלידשטיין תש"ן, וציטוטו שם בעמ' רנח את דברי גדליהו אלון: "אין היחיד מתפלל על עצמו אלא על הציבור ועל האומה". מרכזיות ההקשר הלאומי בתפילה הורגשה בידי כהנא תש"ס, עמ' 31. ראו גם דברי פליישר תשנ"ג (עמ' 197-198) על קדימותה של ברכת אבות הפרטיקולארית ביחס לברכת גבורות האוניברסאלית בתפילה. השוו לסדר זה גם משנת ברכות פרק ט (משנה א: ניסים לישראל ו"ארצינו", משנה ב: תופעות טבע כלליות), וראו על כך רוזן-צבי 2009. על מרכזיות תמת זכות האבות בתפילה ראו הימלפרב 2006, עמ' 177-181. ראו גם קימלמן 1988-1989. על שאלת קדמות תפילות הקבע ונוסחיהן ראו רוזן-צבי 2008 וההפניות הרבות ששם. על הימצאן של נוסחי תפילת קבע בתקופת התנאים ראו קיסטר תשס"ח, עמ' 220.

(תהלים סח, כז) "166 המקור, הרחם, נדרש כ"מקור ישראל". תיאורו המדרשי של העובר כלומר תורה אינו אלא שחזור והפנמה של קבלת התורה הקולקטיבית ושל הולדת העם, בכל אדם ואדם (=יהודי) מחדש.<sup>167</sup> ניתן להביא דוגמאות מתחומים נוספים המוכפפים באופן שיטתי, לראשונה בספרות חז"ל, להיגיון האתני.<sup>168</sup>

### ג. היבדלות וגזיר – שינוי הפרדיגמה המחקרית

מן הניתוח לעיל עולה תמונה שונה למדי מזו המקובלת אצל חוקרים, הן ביחס להתפתחות ההיסטורית הן ביחס לקואליציות של מחמירים ומקילים, של אינקלוסיביסטים ואקסקלוסיביסטים. בדברים שלהלן אבקש להאיר היבטים אחדים של תמונה חדשה זו ולהציב סימני שאלה על התמונה השלטת, שבה חז"ל מוציאים על פי רוב בקוטב האינקלוסיבי.<sup>169</sup>

ראשית יש לבחון מחדש גישה מחקרית מקובלת, המדגישה את ההקלה של חכמים ביחס למסורת הברדלנית, הכההנית, הכיתתית, המיוצגת בטהרתה בספר היובלים. כך למשל טוענת כנה ורמן כי קביעת המשנה (מגילה ד, ט) שאין לתרגם את הפסוק: "ומזרעך לא תתן להעביר למולך" כאיסור נישואי תערובת, מכוונת כנגד העמדה המחמירה המיוצגת בספר היובלים.<sup>170</sup> טענה זו מפותחת בספרה של כריסטיין הייז (2002), הטוענת כי ספרות חז"ל דחתה את מודל הטומאה הגניאולוגית של ספר עזרא, מודל שאומץ על ידי ספר היובלים ומגילות קומראן. הייז מתפלמסת עם התזה של גדליהו אלון על קדמות טומאת נכרים, וטוענת כי לא רק שבספרות חכמים טומאתם מוצגת כגזירה בלבד, אלא שטומאה זו אף אינה מונעת מגע יומיומי בין יהודים לגויים, כשם שאינה מונעת את כניסת הגויים למקדש ואת השתתפותם

166 תוספתא סוטה ו, ד, עמ' 184, מכילתא דר"י, שירה א, עמ' 120. ראו עוד קסלר 2009, עמ' 30.

167 קסלר שם, פרק ב. השוו גם דיונה בדרשות "שני גויים בבטנך" בפרק ג.

168 כך למשל האנגלולוגיה התלמודית המדגישה את עלינותם של ישראל על המלאכים, כפי שמראה שפר 1975, במיוחד עמ' 233.

169 המחקרים המובאים להלן נועדו לסמן את המגמה המחקרית שממנה מבקש החיבור הנוכחי לחרוג: "להגדיר מקום ייחודי בזכות חיצוניות השכנויות שלו" (פרק 2005, עמ' 20). לא אוכל לפרט את כל נקודות המחלוקת הספציפיות במסגרת זו, אלא רק לסמן את המגמות הכלליות ואת המקומות שבהם מחקרי סוטה מהן. אולי לא מיותר להוסיף שאין בדברי הפולמוס שלהלן כל ניסיון להתכחש לחוב שאני מכיר למחקרים הנידונים בהם. מטבע הדברים הניסיון להציג נקודת מבט חדשה דורש הבלטה של נקודות המחלוקת.

170 ורמן 1997, עמ' 18. זאת בניגוד לדעת תא שמע תשכ"ו, עמ' 100, שההבדל הוא רק בשאלת התרגום אך לא במסורת ההלכתית עצמה. השוו התלבטותו של כהן 1999, עמ' 254-255.

בפולחן.<sup>171</sup> דחייתם של חז"ל את המודל של ספר עזרא, היובלים וקומראן ניכרת לפי הייז בתחומים שונים, ביניהם בנישואי תערובת, האסורים לפי רוב הדעות בחז"ל רק מגזירת יח דבר, ובגיור, שאינו אפשרי כלל לפי המודל של עזרא.<sup>172</sup> לא אוכל להכנס כאן לפולמוס פרטני עם הטענות דלעיל,<sup>173</sup> אך אני מבקש להדגיש את מה שאין למצא בהן: הן מתייחסות אך ורק לשינויים ביחס ההלכתי לגוי ומתעלמות לגמרי מן הקטגוריזציה עצמה, כאילו זו קבועה וחסרת היסטוריה.

שינוי זווית הראייה מציג תמונה הפוכה לזו שפורסת כריסטין הייז בספרה.<sup>174</sup> השיח החז"לי אכן אינו מדגיש את ההיבט הגניאולוגי של 'זרע הקודש' כפי שנעשה בספר עזרא, ביובלים ובמגילת מקצת מעשי התורה; אך אין זה מעיד על יתר פתיחות. אדרבא, השיח הגניאולוגי שייך לעולם שעדיין אין בו גוי מוכלל, שהזהות היהודית בו היא רק הרחבה של זהות משפחתית, שבטית. הגוי בשיח זה אינו יצור גניאולוגי, וממילא גם היהודי, המעוצב מחדש כניגוד לו, אינו (רק) כזה. המערכת הבינארית החדשה מחליפה, ובמידה רבה מייתרת, את הממד הגניאולוגי.<sup>175</sup> הייז מציגה בספרה שתי אפשרויות של היברדות: המוסרית דתית, שאליה היא משייכת את פילון ויוספוס, והגניאולוגית שמשתקפת להערכתה בעזרא, ביובלים, ובמגילת מקצת מעשי התורה.<sup>176</sup> כיוון שחז"ל לא שייכים לאפשרות השנייה, היא מציעה

171 הייז 2002, פרקים ו-ז. השוו ניתוחו של ספראי תש"ע, עמ' 201-203 את התפתחות האיסור על כניסת גויים למקדש. לדבריו כל עניינה של המסורת, המופיעה רק בספרות חז"ל (משנה מדרת ב, ג), של השתחוויה למול הפרצות בסורג הדרומי (המונע כניסת גויים למקדש), שפרצו מלכי יוון וגודרו מחדש בידי המקבים, הוא הדגשת ההיברדות: "ההשתחוויה כנגד הפרצות היא הבעת תורה לבורא עולם שהגן על המקדש מפני הנכרים".

172 על המסורת הגניאולוגית שאינה מאפשרת גיור ביהדות העתיקה ראו גם ת'סן 2011.

173 כמה סוגיות ספציפיות יידונו להלן. השוו למשל טענת הייז 2002, עמ' 138-142, ביחס לאיסורים במשנת ע"ז פרק ב, הנובעים לדבריה אך ורק מחשש מפני ע"ז וכשרות, עם ניתוחו של נאה תשס"ה הנידון להלן בהע' 193. בשאלת מעמד הגרים ראו להלן הע' 178. ביחס לטומאת הגויים ראו להלן הע' 232.

174 אני מקבל את טענתה המרכזית של הייז שטומאה לא היתה הקטגוריה המרכזית שבעזרתה המשיגו חז"ל את הגוים וטיבם ושלא זו הסיבה להלכות ההרחקה מהם. אבל, שחזור סיבות ההרחקה ואופי ההמשגה שאני מציע שונה מהמוצג בספרה.

175 ניתוח מעניין של שימוש בשפה גניאולוגית כדי לחשוב על קולקטיב לאומי נמצא אצל גווין קסלר (2009, עמ' 27) בנתחה את תיאורי העובר בספרות חז"ל.

176 ראו בייחוד שם, פרק 4. הטקסטים שמביאה הייז מפילון ויוספוס בעמ' 70 מבליטים את ההבדל ביניהם לבין ספרות חז"ל. בשניהם מופיע ריבוי של עמים ומנהגים זרים שמהם יש להתברר, בניגוד לגוי החז"לי המוכלל. בנקודה זו בולט המבחין את חז"ל משתי המסורות המתוארות אצל הייז גם יחד.



למקמם בראשונה. אני מבקש לטעון כי ספרות חז"ל שייכים למעשה להיגיון שלישי, חדש, השונה הן מן המודל הגניאולוגי כיתתי של ספר עזרא הן מן ההיבדלות התרבותית-דתית הרווחת ביהדות ההלניסטית.<sup>177</sup>

מנקודת מבט זו גם הגיור נראה אחרת. בפרק השמיני של ספרה מביאה הייז את ההכרה בגרים כיהודים לכל דבר (כמעט)<sup>178</sup> כהוכחה לנסיגה החזו"לית מן המסורת הגניאולוגית, שבה אין כל אפשרות של הצטרפות מבחוץ.<sup>179</sup> אלא שחז"ל לא אפשרו את הגיור אלא המציאו אותו, שכן הם המירו מרחבי מעבר דיפוזיים בהליך חותך וחד משמעי,<sup>180</sup> כפי שהראה שעה כהן בבהירות בספרו.<sup>181</sup> על כן במקום לראות

177 על מודל ההיבדלות התרבותי דתי של פילון בהקשרו היהודי הלניסטי בכלל ראו ניהוף 1998.

178 גר אכן נידון במשנת קידושין פרק ד כפגם ביוחסין ואף מושווה לחלל (מ"ו שם: "בת גר זכר כבת חלל זכר"), שכן שניהם פסולים רק לכהונה. השוו גם דברי התוספתא (דמאי ב, ה): "גר שקבל עליו [...] ונחשד [...] אפילו על כל התורה כולה (כלומר מעין "גר שחזר לסורו") הרי הוא כישאראל משומד". עם זאת, נראה כי הייז מפליגה יתר על המידה בהערכת מגמת השוויון בין הגר ליהודי הגניאולוגי. לדבריה (הנ"ל 2002, עמ' 145): "Despite some local variation, the consistent trend toward equity for converts reveals a steady weakening of the notion of genealogical purity among Talmudic rabbis". ההשקפה שלפיה גר שייך למעמד נפרד, או אף לקסטה נפרדת ("קהל גרים", תוספתא קידושין א, ה) משתקפת בהלכות רבות ושונות. צודק על כן שעה כהן 1999 (עמ' 325) בסכמו: "converts, the descendants of gentiles, rank below natives". לדבריו אוסיף כי שיטתו הליברלית של ר' שמעון שלפיה "גיורת שנתגיירה פחותה מבת שלש שנים ויום אחד כשירה לכהונה" (ירושלמי ד, ז וס ע"א), השוו בבלי ע"ע"א) לא הובאה כלל במשנה קידושין ד, ו-ז, המציגה את שיטות התנאים השונות ביחס לגיטויי בנות גרים לכהונה. השוו גם למושג "טיפה פסולה" ביחס לגר, בירושלמי יבמות ח, ג טו, ג, בבלי קידושין ע"ע"א, וראו עוד לעיל הע' 64 על מקומו של הגר ברשימות היוחסין שבמשנה. ברי כי אי אפשר לתרץ את כל ההבדלים הללו ברציונל מוסרי-דתי, כדרך שמבקשת לעשות הייז (למשל בעמ' 167). על המחלוקת בין הייז לכהן בשאלת הגרים ומעמדם ראו גם קסלר 2009, עמ' 203-204, הע' 22.

179 כשם שאי אפשר להיפך לכוהן (הייז 2002, עמ' 77-78). לזיהוי שלילת הגיור עם עמדה כוהנית המחזיקה בהשקפה גניאולוגית ריאליסטית ראו שוורץ 1992, עמ' 235-236, הע' 20. ניתוח של הגיור החז"לי מנקודת מבט הומניסטית נמצא אצל נובק 1995, עמ' 177-188.

180 ספרות קומראן אינה יוצאת מכלל זה, שכן אף שיש בה מעמד של גרים (שיפמן 1983, עמ' 169-170; גרסיה מרטינז 2007, עמ' 202-208) לא מתועד בה תהליך גיור (להבדיל מתהליך הכניסה ליחד). ההנחה של חוקרים לגבי תהליך כזה (למשל שיפמן תשנ"ג, עמ' 110) מתבססת אך ורק על אנלוגיה לספרות חז"ל.

181 כהן 1999 רואה בספרות חז"ל כפילות: מחד גיסא הוא מצביע על פתיחות לקבלת הגוי

הליך זה כעדות לגמישותו של הגבול, אני מבקש לראות בו חלק מעצם כינונו של הגבול;<sup>182</sup> חלק שמשלים את הקמת החומה המבדלת אשר כוללת בתוכה מעברי גבול מאורגנים ומפוקחים היטב.<sup>183</sup>

לאור הניתוח דלעיל יש לשוב ולבחון גם את הפולמוס העכשווי ביחס למונח 'יהודי'. חוקרים שונים עסקו בגלגולי מוכנו של השם 'יהודי' – "Ioudaios", ודנו בשינוי המשמעות, שהתרחש, לשיטת חלקם, בין משמעים אתניים לדתיים ותרבותיים.<sup>184</sup> לאחרונה אף התנהל בהקשר זה פולמוס מרתק בשאלת תרגומו הנכון של המונח היווני: יהודי או יהודאי, Jew או Judaeen.<sup>185</sup> עם זאת איש מהחוקרים האלה לא ביקש לקשור בין הטרנספורמציה שעבר כביכול ה'יהודי' לבין הטרנספורמציה המקבילה

ומאידך הוא מצביע על סטנדרטיזציה של הגבול. הוא מייחס תופעה זו למערכת הכפולה שנוצרה באותה עת, כאתנוס (שהוא מזהה עם גניאולוגיה!) מחד גיסא וכדת (או תרבות, ראו להלן) מאידך. ראו בייחוד סיכומו בעמ' 342-343. עם זאת, ניתוחו אינו כולל את שאלת הולדת ה'גוי'; שאלה אשר משנה, כפי שאבקש להראות, את האופן שבו יש לספר את תפקידה של תרבות חז"ל בהיווצרות היהדות המוכרת לנו.

182 ניתן להשוות זאת לטענתו של איבן מרקוס 1998 (עמ' 169, הע' 83) כי כינון הדיכוטומיה ילד-מבוגר היא שהביאה לצורך בטקס מעבר ממוסד בדמות בר המצוה בשלהי ימי הביניים.

183 לביקורת דומה על התזה של הייז ראו הימלפרב 2006, עמ' 184-185. אבל החלופה שהימלפרב מציעה שונה משלי. היא מבקשת להציג את תרבות חז"ל כהמשך של המודל הגניאולוגי וכהרחבתו מן הכהונה לכל ישראל כתגובה לביטול חשיבות הגניאולוגיה בנצרות. על כן היא מבקשת להמעיט ככל הניתן בחשיבות הגיור (Converts were not to be excluded, but they were exceptions who did nothing to change the essential logic of Jewish community). דומני כי התבססותה על לשון התפילות ועל מרכזיות הפנייה ל"אלוהי אבותינו" שם, לוקה בליטרליות יתרה.

184 ראו ניתוח העמדות אצל גודבלט 2006, עמ' 18-27. גודבלט, כמו שעיה כהן 1999 מזהה אתנוס עם גניאולוגיה ועם קרבת דם. למולם טוען מייסון 2007 (עמ' 491) כי הזיהוי המגביל של אתנוס עם גניאולוגיה (במקום כמכלול של מוצא, אתוס, שפה, פולחן ועוד) הביא את החוקרים לראות בכל חריגה מן המודל הגניאולוגי (גיור למשל) זניחה של ההיגיון האתני. ולא היא. פילון למשל מתאר גיור כהמרה של האתנוס (זניחת הקרובים, הארץ, המנהגים, האתוס) ולא של הדת בלבד.

185 מייסון 2007 ולעומתו שוורץ 2007. ראו על כך עור: בייקר 2011; שוורץ 2011. ראו גם דבריו של שעיה כהן בהקדמה לאסופת המאמרים שלו (2010, עמ' ix), כי אילו היה כותב את הדברים היום היה זהיר יותר בשימוש במונח Jew. יש לשים לב כי שאלת התרגום הראוי – יהודי או יהודאי – כופה עמדות דיכוטומיות על פולמוס שהוא בעיקרו עניין של דגשים וגוונים. הכל מסכימים כי ההיבט האתני נותר מרכיב מרכזי באופי ובהגדרה של ה'יהודי' אף בשלהי העת העתיקה (ואחריה). השאלה היא רק באיזו מידה נוספו לו היבטים אחרים, תרבותיים ודתיים. ראו על כך גם סמית 1999, עמ' 193.

שעבר ה'גוי', אף שבשני המקרים מדובר בחריגה מן הקטגוריות האתניות. כאשר ה'יהודי' הופך בראשית ימי בית שני לכן ל'עם' הרי שמולו צפוי להופיע ריבוי של עמים, 'גויים', אחרים. הריבוי הופך לאחדות רק כאשר היסוד השלילי, לא ישראל, הופך כה מרכזי עד שהוא דוחק את כל ההבדלים (כולל, כאמור, את הגר של ספר דברים). על כן יש לצפות כי עליית ה'גוי' תשוב ותשנה גם את מובנו של ה'יהודי'. כאשר הופך היהודי להיפוכו של הגוי, הוא אינו יכול להיות רק אתנוס כשם שהגוי אינו כזה.<sup>186</sup> כיוצא בכך ביחס לרת.<sup>187</sup> גם כאן העובדה שהגוי אינו מוגדר על ידי דתו ("עבודה זרה" ודאי אינה דת!) השפיע מן הסתם על הגדרת היהדות. אמור מעתה, הגוי המוכלל שייך על כרחו להיגיון אחר, לא אתני ולא דתי, אלא מטפיזי (שכן בבחירה עסקינן), ועל עובדה זו להילקח בחשבון כאשר דנים באופיו של ה'יהודי' לאחר הולדת הגוי.<sup>188</sup>

186 טענה דומה טוען בויריין 2004 (עמ' 49, הע' 17) ביחס לנצרות הקדומה. לדבריו הזיהוי המתגבש החל במאה הרביעית של מי שאינם יהודים או נוצרים כ'פגאנים' מניח חריגה מן ההיגיון האתני: "such a classification marks the undoing of an 'ethno/racial' definition of Christianness [...]. 'Pagan' surely did not constitute an ethnic or racial designation but a religious one". אני מבקש לטעון טענה דומה ביחס ל'גוי', אלא שכאן החריגה היא הן מן ההיגיון האתני הן מן ההיגיון הדתי. לאור זאת נראה שיש לתקן את קביעתו בהמשך כי שיח ה'מינות' עובר גם הוא למונחים אתניים בבבלי, שכן: "הנוצרים הם עתה גויים" (עמ' 44). כיוון שהגוי אינו יצור אתני, הכפפת שיח המינות לניגוד "יהודי-גוי" אינה יכולה להיחשב לאתניזציה שלו.

187 על דחיית חז"ל את ההגדרה הדתית, שהתפתחה בנצרות בשלהי העת העתיקה הן ביחס לעצמה הן, כתוצאה מכך, ביחס ליהדות ולהלניזם, ראו בויריין 2004, עמ' 220-225, בויריין 2004 א. בויריין זיהה דחייה זו עם התלמוד הבבלי דווקא וראה אותה כתגובת נגד להתפתחות האורתודוכסיה וההרסילוגיה הנוצרית. במאמר מאוחר יותר הוא ביקש לקשור זאת למרכזיות הקטגוריות האתניות ביהדות חז"ל מלכתחילה (הנ"ל 2009, עמ' 35): "rudimentary notions of heresy and orthodoxy were never crucial for rabbinic self-definition and ultimately fell into deruetude largely owing to the fact that 'Judaism' was supported by a vigorous and ongoing ethnic identity". על הדגשים השונים במחקר ביחס למהפכה החז"לית – הספרות התנאית מול הבבלי – ראו לעיל הע' 43.

188 ראייה לכך שלא מדובר רק בהבחנה תרבותית או דתית, ניתן להביא מן המקורות הדנים בגוי הנוהג כמנהגי היהודי ואף על פי כן נותר מובחן ממנו. כך למשל: "ר' אלעזר בן עזריה אומר: והרי הגויים שדנו בדיני ישראל שומע אני יהיו דיניהם קיימין? תל' ז'אלה המשפטים | אשר תשים לפניהם" – את דן את שלהן והן אינן דנין את שלך" (מכילתא דר"י נויקין א, עמ' 246). לא הדין קובע אלא זהות הדיין, וזו אינה תלויה באימוץ מנהגים ומסורות כבתפיסת ההלניזציה הרומית (ראו אלמגור 2005 ולעיל הע' 144).

דוגמה להתעלמות משאלת הולדת הגוי ניתן להביא מן המחקר העכשווי על משנת עבודה זרה. חוקרים שונים עסקו ועוסקים באסטרטגיות הקיום-ביחד (coexistence) עם הגוי, תוך הנחה שהגבול עצמו נתון מראש.<sup>189</sup> אמחיש את הדברים בסיועו של מאמר שפורסם לפני כמה שנים בכתב העת 'ראשית' (זהר תשס"ט). במאמר זה עוסק נעם זהר בין השאר במשנה ע"ז ב, א הקובעת כי: "בת ישראל לא תיילד את הנכרית מפני שמילדת בן לעבודה זרה אבל נכרית מילדת את בת ישראל. בת ישראל לא תניק את בנה של נכרית אבל נכרית מניקה את בנה של בת ישראל ברשותה". בפירושו קובע זהר כי "עוינות בסיסית זו היא המשכו של היחס המקראי לעובדי האלילים" (עמ' 155). את חידושה של המשנה הוא רואה על כן דווקא ברישא שלה: "אין מעמידין בהמה בפונדקיות של גוים מפני שהן חשודין על הבהמה, לא תתיחד אשה עימהן מפני שהן חשודין על העריות, לא יתיחד אדם עמהן מפני שהן חשודין על שפכות דמים". על כך הוא כותב: "המשנה מסיטה את ההנמקה מן התחום הדתי כשלעצמו לתחום המוסרי החברתי" (עמ' 156) וממילא ניתן להסיק כי: "כלפי נכרים שאינם מתאימים לתיאור הדמוני שלפנינו, אין מקום לעוינות כזו" (שם). כך מבקש זהר להסביר את הפער, הקיים לדבריו בין הרטוריקה החריפה של משנה זו לבין הפרשנות ביחס למשא ומתן עם גויים בפרקים א-ב במשנה (פשרנות שתועדה היטב על ידי אורבך תשי"ח). מסקנתו של זהר מרחיקת לכת: "משעה שמדובר בנכרים מונותאיסטים ובני תרבות, סר אותו צל אפל מעל הדיון כולו, ומתבקש דו קיום ירודותי של שלום גמור" (עמ' 163).

ההנחה העומדת ביסוד המאמר הינה כי הסובייקט הנידון במשניות אלו הוא אותו סובייקט מקראי, וממילא העוינות שבהם אינה אלא "המשכו של היחס המקראי לעובדי האלילים". אלא שלמעשה במשנה ב, א לא מדובר כלל בעבודת אלילים, אלא שנקבע בה כי: "בת ישראל לא תיילד את הנכרית". בדפוסי המשנה אמנם נוסף כאן "מפני שמילדת בן לע"ז" (וזהר מצטט נוסח זה),<sup>190</sup> אך תוספת זו אינה בכתבי היד, וברי שנוספה מן הברייתא בבבלי ע"ז כו ע"א.<sup>191</sup> בפשוטה של משנה, לעומת זאת, אין מדובר בעבודה זרה אלא באיסור מתן חיים לגויים כאשר הם.<sup>192</sup>

189 ראו למשל הלברטל 1998; שוורץ 1998; זהר תשס"א-תשס"ב; הפניות מלאות לספרות המחקר נמצאות במאמרי: רוזן-צבי תשס"ט (מאמר השייך גם הוא, יש להודות, למסורת מחקרית זו).

190 כך עושה גם שטרן 1994, עמ' 27, ואף הוא מסיק מכאן על הזיהוי בין גויים ועובדי עבודה זרה במשנה (אך ראו הסתייגותו שם בעמ' 196). ראו עוד להלן הע' 194.

191 וכן הוא בתוספתא ג, ג; וכיוצא בזה נוסף בתוספתא שם ביחס להנקה: "מפני שמגדלתו לע"ז".

192 יש לציין כי היסוסים וריכוכים אלה חושפים את מה שהספרות ברובה מסתירה, דהיינו את

תופעה זו חוזרת בפרקים א-ב במקומות שונים, ומקבלת ביטוי מפורש בפרק ב משנה ה, בתשובת ר' יהושע לשאלת ר' ישמעאל על איסור הגבינה (ולמעשה על איסורי המאכלים בכלל): "מפני שמעמידין אותה בקיבת עגלי עבודה זרה", תשובה המתגלה כתירוץ בעלמא המסתיר מאחוריו הרחקה כללית יותר מגוים.<sup>193</sup> כריכתם יחד של היחס לעבודה זרה והיחס לגויים, וראייתם כהמשך ישיר, ואף כריכוך, של היחס המקראי לעובדי כוכבים, כרוכה על כן בהתעלמות מן הקטגוריה של הגוי הנכרי שבמשנה.<sup>194</sup> בניגוד לכך אני מבקש לטעון כי אין להבין את משנה ע"ז בלי לקחת בחשבון את הקטגוריזציה החדשה ואת ההלכות הנובעות ממנה, ודברים אלה נוגעים במיוחד לפער שנוצר בה בין ההקלות ביחס לעבודה זרה (החל מפרק ג)<sup>195</sup> לבין ההרחקות המופלגות מגויים (בפרקים א-ב).<sup>196</sup>

העובדה שקביעת הגבולות בין יהודים לגויים אינה מובנת מאליה אלא שהיא תוצר של מאמץ דיסקורסיבי שיטתי ומאומץ בספרות חז"ל. אקטיוזם זה נותר סמוי בדרך כלל, אך עולה מהצטברות הנתונים ונחשף לאור התלבטויות מפורשות כגון זו שבמשנת ע"ז.  
 193 נאה תשס"ה מראה כי מאחורי הדיון הפרשני במשנה ב, ה "מסתתר ויכוח סמוי על מקורם של איסורי 'הדברים של גויים' (הוא עניינו של הפרק במשנה)" (שם, עמ' 422). את סיבת ההסתרה קושר נאה לאיסור הספציפי של היין: "אם אינו רוצה לזעזע את היסודות ההלכתיים המקובלים, ר' יהושע חייב לשמור על העמימות שסביב שאלת איסור היין" (עמ' 428). אך יש לשים לב כי ההסתרה מאפיינת את פרקים א-ב במשנת ע"ז בכלל. משניות אלה, בדיוק כמו תשובותיו ההלכתיות של ר' יהושע במשנה ב, ה, עוסקות במוצהר בענייני ע"ז וכשרות, אך מכילות למעשה הלכות רבות שאינן נובעות מאיסורים אלה אלא מהרצון להתרחק מן הגויים ולמנוע מהם שביתה ("לא תחנם", כלשון הבבלי ע"ז כ ע"א). כך ביחס לאיסור מכירת בהמות (א, ו) ובתים (א, ח) בפרק א (ראו בלידשטיין 1964, עמ' 163-201, הייז 1997, עמ' 79-81), וכך ביחס לאיסורי המאכלים בפרק ב ולגזירת יח דבר' הכרוכה בהם ("משום בנותיהן", ע"ז לו ע"ב). אני מתעתד לעסוק בסוגיה רחבה זו בפירוט במקום אחר.

194 ההבחנה הקונספטואלית בין גויים לעבודה זרה (בלא קשר לשאלה הריאלית של הגויים שאינם עובדי ע"ז או היהודים שכן עושים זאת) מונחת בתשתית משנת ע"ז כולה. כך, "עבודה זרה" היא רק אחת הקטגוריות שבגללן "דברים של גוים אסורין" (ב, ג-ד) והיא רק אחת הסיבות לרשימת "דברים אסורים למכור לגוים" (א, ה-ה), וכשם שיש "עבודה זרה שלנכרי" יש גם "של ישראל" (ד, ד). להבחנה זו ראו גם משנת ברכות ה, ו.

195 על משניות אלו ועל יחסן המקל לעבודה זרה, בניגוד לעולה מן המדרשים דבי ר' ישמעאל, המפרשים את חובת השמדת ע"ז כפשוטה, ראו רוזן-צבי תשס"ט.

196 יש להשוות זאת לטרך חוקי הגויים בברית דמשק יב, 6-11 (שיפמן 1983; הנ"ל 1997). אף שם נסמכו הלכות מסחר, שמקורן הרחקה מע"ז ("בעבור אשר לא יזכחום") (להלכות שעניינן איבה (איסור גזל ורצח). ראו עוד להלן הע' 228.

יש אף להישמר מלהכפיף את קטגוריית הגוי הנכרי לזו של עבודה זרה.<sup>197</sup> היגד כדוגמת: "שמחשבת הנכרי לעבודה זרה" (משנה חולין ב, ז) אינו מהווה 'הגדרה' של הנכרי יותר מאשר הקביעה ש"אין זונה אלא גיורת" (משנה יבמות ו, ה)<sup>198</sup> או "מפני שהם חשודין על הבהמה" (משנה ע"ז ב, א).<sup>199</sup> אלה כאלה הם אפיונים המניחים בבסיסם את קטגוריית הגוי, שלו ניתן לייחס תופעות, תכונות והתנהגויות שונות.<sup>200</sup> טענתי היא על כן כי הופעת המונח 'גוי' בספרות חז"ל קשורה ליישוב הסופי והבינארי של הגבולות בין היהודי וכל האחרים. המונח המקראי 'נכרי' אינו מספיק לשם ייצוב זה שכן, כפי שראינו, הוא מחורר (כלומר מאפשר ישויות ביניים) ולא מוציא (כלומר לא כל סובייקט נכנס לאחת משתי הקטגוריות). בסעיף הבא אבחן השלכה אחת של חידוש זה: הגדרת האחר.

197 כדעת אלון תשי"ז הגורס שטומאת גויים אינה אלא הרחבה של טומאת ע"ז. כנגד טענה זו ראו הי"ז 2002, עמ' 131-138.

198 השו"ה הגיורת והשבויה והשפחה שניפדו או שניתגיירו או שנשתחררו פחותות מבנות שלוש שנים ויום אחד – כתובתם מאתיים ויש להם טענת בתולים" (משנה כתובות א, ב), אך למעלה מגיל זה הן כבר בחזקת בעולות.

199 ההלכות הנובעות מחזקות אלו מפורטות בתוספתא שם פרק ג. על מקור הדימויים שם מעידה ההלכה הבאה: "שאלו: להיכן אתה הולך? מפליגו, כדרך שאמר יעקב לעשו 'עד אשר אבא אל אדני שעירה', והוא הלך לסוכות" (תוספתא ע"ז ב, ד, עמ' 463, השו"ה בראשית רבה עו, ח, עמ' 906). השו"ה דברי יחזקאל כהן (תשל"ה, עמ' 49): "אל לנו להגרר אחר המחשבה שהיעדר ידיעות על רצח יהודים יש בו כדי ללמד שההלכות המזהירות מפני רצחונם של הנכרים אינן פרי מציאות מסוימת אלא הן פרי הרצון ליצור תדמית שלילית לגוי בעיני יהודים".

200 לשינוי קונספטואלי זה השלכות על היחס למחקרים שונים שאינם מבחינים די הצורך, או אף בכלל, בין הקטגוריות. כך למשל יש לבחון מחדש את טענתו של מרטין גודמן 1992, עמ' 111 (השו"ה הנ"ל 1992, עמ' 31-34) בדבר עליית היחס החיובי למיסיון בספרות חז"ל במאות השנייה והשלישית כהשפעה נוצרית. לטענתו ניתן לזהות "a shift by most rabbis and some other Jews away from tolerance towards paganism". חוקרים שונים חולקים על טענת גודמן במישור ההיסטורי, ורואים בשאיפת המיסיון היהודית תופעה מתמשכת ולא חידוש (ראו למשל רפפורט תשכ"ה; רוקח תשנ"ה; הירשמן תשנ"ט, עמ' 127, והשו"ה גם המקורות המובאים לעיל בהע' 55; לביבליוגרפיה מלאה על הפולמוס ראו דונלדסון 2007, עמ' 7), אך יש להוסיף לכך דיון במישור הקונספטואלי. אם נכונים דברינו הרי שהשינוי הבסיסי בספרות חז"ל אינו ביחס לע"ז (שם היה דווקא יחס סובלני, כדבריו של גודמן עצמו בעמ' 119) אלא ביחס לגויים בכלל, ובהקשר זה קשה לראות את ההשפעה הנוצרית כמפתח פרשני.

## ד. מקרה מבחן: חיפוש אחר האחוה האוניברסלית בספרות חז"ל

האופי הבינארי-טוטלי של החלוקה בין היהודי והגוי בספרות חז"ל ניכר באופן המובהק ביותר דווקא מן הניסיונות המחקריים לזהות בו חריגים ופרצות. כך, למשל, אפיין מנחם הירשמן זרם אוניברסאלי בספרות התנאים וזיהה אותו עם דבי ר' ישמעאל. הירשמן ראה באסכולה זו "המשך טבעי לרעיונות שניסרו בימי בית שני", ועם זאת הוא רואה אותה ככזו ש"לא הטביעה חותמה על היהדות בדורות הבאים" (הירשמן תשנ"ט, עמ' 173). לזיהוי זה יש הרבה על מה שיסמוך, והוא אף מקבל תימוכין מהקשרים הלכתיים, שבהם לא עסק הירשמן.<sup>201</sup> אמנם, האוניברסליזם שעליו מדבר הירשמן הוא מונח השאול בעיקרו מעולם המחקר הפרוטסטנטי, ומבחנו העיקרי הוא בקיומן של גישות מיסיונריות או במתן מקום ללא יהודים באסכטולוגיה.<sup>202</sup> התפיסה האוניברסליסטית שאותה תיעד הירשמן טוענת שהתורה מיועדת לכל באי העולם ולא לישראל בלבד.<sup>203</sup> עם זאת שוללת תפיסה זו בחריפות את חכמת האומות ואת תרבותן. התורה על מצוותיה ולימודה, מיועדת לכל באי העולם, ומשום כך אין כל לגיטימציה לקיום שאינו מאמץ תורה זו, לפחות חלקית.<sup>204</sup> על כן מופיע

201 ראו רוזנצבי תשס"ט, ביחס להשמדת ע"ז (לעיל הע' 195), וקולפ 2006 ביחס לגיור עבדים (לעיל הע' 33).

202 השוו דונלדסון 2007, עמ' 5: "That portion of the spectrum in which we encounter a positive attitude toward Gentiles – i.e. in which the Gentiles are able [...] to share somehow in Israel's ultimate destiny – I am describing as 'universalistic'". ראו גם דונלדסון 1997, ולהלן הע' 214.

203 הירשמן תשנ"ט, עמ' 53-58, נסמך בין השאר על דברי ר' ירמיה במכילתא דעריות (ספרא אחרי ח, ג ופז, ב): "אפילו גוי ועשה את התורה הרי הוא ככהן גדול". קביעה זו מלווה בסדרת פסוקי ראייה הנדרשים באופן אחיד ("כהנים ולוים וישראל לא נאמר כן, אלא [...]"). על פי דרכו לומד הירשמן מכאן על "מקור מובהק הרואה את הגוים כמוזמנים, בהיותם אדם, לעשות את התורה" (עמ' 58). על עיצובה הספרותי המדוקדק של הדרשה ראו גם שמאע תשס"ט, עמ' 351-353. ודוק, בעוד שרוב הדרשות מתבססות על לשונות כלליות בפסוקים, הנתפסות כמכוונות לכל אדם שהוא ("אדם", "צדיקים", "טובים"), הרי דרשה אחת עוסקת במפורש ב"גוי", ויונקת כל כולה ממוכנו החדש: "וכן הוא אומר פתחו שערים ויבוא, כהנים ולוים וישראל לא נאמר כין, אלא: ויבוא גוי צדיק שומר אמונים (ישעיה כב, ו)". זוהי על כן האסמכתא המפורשת ביותר לקביעה הפותחת: "אפילו גוי ועשה את התורה". ככל שידי מגעת זהו אף המקור התנאי היחיד שבו השינוי בפירוש המונח 'גוי', מ'עם' ל'אינו יהודי', משמש במדרש באופן אינקלוסיבי ולא אקסקלוסיבי. אלא שיש לזכור שמקור זה כמו גם המקורות האחרים הנידונים על ידי הירשמן, הם אגדיים, ואין בהם רמז לכך שגוי שעושה את התורה בלי להתגייר מופקע במשהו מגוינותו. 204 "נראה לי שמצינו תופעה של יהדות שאפשר לכנותה אוניברסלית במובן זה שהיא רואה את עצמה כמתאימה, כראויה וכנחוצה לכלל האנושות. אבל אין כאן שמץ של סובלנות

הגוי בתפיסה זו לכל היותר כפוטנציאל, בין לגיור מלא ובין לקיום התורה על דרך התייהדות חלקית. אך אין הכרה בו כאדם כל עוד הוא נותר בגוינותו ובפגאניותו.<sup>205</sup> מה שהירשמן לא מצא בספרות התנאית, על שתי אסכולותיה, וספק בעיני אם ניתן אכן למצוא, הוא אוניברסליזם במובנו הבסיסי יותר: אחווה אנושית.<sup>206</sup> תפיסות של אחווה אינן זרות למסורת היהודית. הן יונקות למעשה כבר מסיפורי הבריאה ומוצא האנושות בראשית ספר בראשית. על פי פרקים אלה האל הוא יוצר העולם ושליטו וכל בני האדם הם צאצאי אב משותף, בני אדם הראשון ותולדות נח שנתפלגו

או פלורליזם. איפכא מסתברא. דווקא התפיסה העצמית, הרואה את המסר של הדת כמסר עולמי, היא הנוטה להוקיע את האנושות המסרבת לראות את אמיתות הדברים" (הירשמן תשנ"ט, עמ' 60). השוו דבריו התמציתיים של הלברטל 1998 (עמ' 161) בהקשר זה: "universalism breeds intolerance".

205 יש לזכור שדרשות אחרות קודם לכן מנומק במכילתא דעריות איסור נישואי התערובת בכך שישראל הם "זרע אלהים" (ראו על כך הירשמן תשנ"ט, עמ' 48). אכן, הירשמן עצמו מעיר כי במכילתא דעריות ישנן כמה וכמה דרשות פרטיקולריסטיות מובהקות, ואף בהשוואה לדבי ר"ע (בייחוד במה שנוגע ליחס לנימוסי וחכמת האומות, השוו על כך ברקוביץ 2009). ראו גם הדרשה הפותחת "אני הוא שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים [...] קבלו גזירותי", וראו על כך שמאע תשס"ט (עמ' 282 הע' 43), המשווה בין נימוק זה, התולה את גזירת העריות ביציאת מצרים וקבלת מלכות ה' בסניי, לבין דרשת הספרא המקבילה, התולה את חובת הציות לגזירת עריות בנימוק אוניברסאלי דווקא: "אני הוא שפרעתי מדור המבול ומאנשי סדום ומן המצריים ועתיד להפרע מכם אם תעשו כמעשיהם". השוו סיכומו של הירשמן: "אם פתחנו את המכילתא כולה בחומרת העריות ובניסיון להבדיל את עם ישראל מן האומות בחוקותיהם ובחוכמתם, המשכנו בהזמנת הגוי הבודד לתורת ישראל" (שם, עמ' 59). אמנם דומה שהבדלת ישראל בשם היותם "זרע אלהים" מכילה יותר מאשר שלילת "חוקותיהם וחוכמתם" של האומות.

206 בהקשר זה של בעיית האוניברסליות ביהדות עסק אליוט וולפסון 2006. ראו ביקורתו שם (עמ' 31, הע' 55) כלפי נטייתם של מחקרים רבים לאשר, באופן אפולוגטי ולא ביקורתי, את קיומו של אוניברסליזם בספרות חז"ל. אמנם, כיוון שוולפסון מתמקד במחשבה הקבלית, שבה הגוי מתפקד כבר כקטגוריה מובנת מאליה, שאלת היווצרות הקטגוריה אינה נידונה בספר. וולפסון מציג רצף בסיסי בין מודל הבחירה המקראי ופיתוחיו בספרות בית שני (ובייחוד בספרות הכהנית) לבין ספרות חז"ל (שם, עמ' 28). זהו ההבדל המכריע בין נקודות המוצא של עבודתנו. כך למשל כותב וולפסון ביחס לעמדות אינקלוסיביות ואקסקלוסיביות בספרות חז"ל (שם, עמ' 42, הע' 107): "The juxtaposition of these antithetical positions should give pause to any scholar who attempt to portray the rabbinic attitude toward non-Jews monolithically". השוו גם פארק 2003, עמ' 20. אני שותף לדעתם בדבר הצורך להכיר בריבוי העמדות כלפי הגוי, אלא שלטענתי עמדות אלה כולן נמצאות כבר בתוך עולם שבו קיים מושג הגוי, וכי מושג זה עצמו גודר מחדש את מרחב האפשרויות השיחיות.



למשפחותיהם (בראשית י).<sup>207</sup> תפיסות מעין אלו שבו והופיעו בחזונות הנביאים (ששיאם בנבואות הנחמה של ישעיהו השני), בספרות החכמה, במגילות קומראן, ואצל כותבים יהודים הלניסטים שונים.<sup>208</sup> האם יש לתפיסה זו הדים בספרות חז"ל? במאמר שפורסם לאחרונה טען עדיאל שרמר כי אכן יש הדים לתפיסה זו.<sup>209</sup> כביסוס לכך הביא כמה אגדות אמוראיות כדוגמת המעשה בבבלי ראש השנה על ההפגנה הלילית של יהודה בן שמוע וחבריו בפני גדולי רומי. בסיפור זה טוענים החכמים בפני הרומאים: "לא אחיכם אנחנו? לא בני אב אחד אנחנו? לא בני אם אחת אנחנו? מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות" (בבלי, ר"ה יט ע"א). כן מביא שרמר את דברי ההגמון לר' עקיבא אשר סירב לקחת את הנשים הרומאיות היפות ששלח לו: "לא בנות אדם כמוך הן? מי שברא אותך לא ברא אותך?" (אדר"ן נ"א פט"ז). בעקבות מאמר של משה דוד הר, ביקש שרמר לטעון כי התפיסה האוניברסליסטית הינה תוצר השפעה רומית, וכי הופעתה במקורות האמוראיים דווקא, מעידה על כך ש"נדרש ליהודי ארץ ישראל זמן כדי להפנים את העמדה התרבותית הרומית שדגלה ברעיון שכל בני האדם הם כ'אחים'" (עמ' 183).<sup>210</sup> אבל טיעונים קרובים לאלו שבאדר"ן מופיעים, באותו הקשר ממש, כבר אצל יוספוס, ב'צטטו' את דברי בנות מדיין המנסות לשכנע את בני ישראל להינשא להן ולעבוד את אלוהיהן (קדמוניות היהודים ד, 137-138).<sup>211</sup> מכאן שאין סיבה לסבור שעמדות אלו חדרו לאזורנו רק לאחר תקופת התנאים. אדרבא, כפי

207 על תפיסות מוצא האנושות בעולם העתיק ועל הקשר ביניהן לבראשית פרק י ראו ביקרמן 1952, בייחוד עמ' 71, 77.

208 ראו המקורות שנסאפו אצל מקנייט 1991, עמ' 13, ולהלן הע' 213.

209 שרמר תשס"ט, השו שרמר 2010, עמ' 131-138.

210 מן הספרות התנאית מביא שרמר (שם, עמ' 182) רק מקורות הדוחים רעיון זה במפורש כגון דברי אומות העולם "נלכה עמכם" ותשובת ישראל "אין לכם חלק בו אלא אני לדודי ודודי לי" (מכילתא דר"י שירתא ג, עמ' 127) וכגון "בשעת טובתם של ישראל אומות העולם מכחישים להם ועושים עצמם כאילו הם אחים" (ספרי דברים שכב, עמ' 371). יש להוסיף לכאן גם את דרשת המכילתא דעריות (ספרא אחרי ט, יג, פו, א) שבה ישראל טוענים כנגד הנביא מלאכי: "לא מי שברא את ישראל הוא ברא את האומות?" והנביא משיב: "ומה האחד מבקש – זרע אלהים". וישראל מקבלים זאת ומצטטים בהסכמה את דברי הנביא: "ענו כולם ואמרו: יכרית ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה מאהלי יעקב (מלאכי ב, יב)". לאחר מכן מובא ציטוט מנחמיה יג, כה שם מגרש נחמיה את אלישיב שנשא נכריה. משם נראה שהמונח "זרע אלהים" שבמלאכי מתפרש בדרשה כמו "זרע הקדש" בעזרא ט, ב המשמש לאיסור נישואי תערובת. לפירוש מפורט של מבנה הדרשה ראו שמאע תשס"ט, עמ' 316-318.

211 השוואה בין הטקסטים הוצעה כבר בידי כהן 1999, עמ' 245, הע' 12.

שהראה מרטין הנגל, תפיסות הלניסטיות אוניברסליסטיות השפיעו השפעה עמוקה על יהדות הבית השני כולל על זו הארץ ישראלית.<sup>212</sup> לכך יש להוסיף שאין כלל צורך בהשפעה חיצונית כדי להגיע להכרה שכל בני האדם הם "בני אב אחד", שכן, כאמור, מדובר ברעיונות השבים ומופיעים בסיפור הבריאה המקראי כמו גם בספרות הנבואה והחכמה.<sup>213</sup> אני מבקש על כן להציע השערה הפוכה מזו של שרמר. רעיון האחוה הכלל אנושית אינו השפעה רומית אלא מורשת מקראית, והיא לא נולדה בספרות האמוראית אלא נעלמה מזו התנאית.

בספרו A Radical Jew טוען דניאל בויריין כי הביקורת של פאולוס על הפרטיקולריזם היהודי ועל אי הכללת האומות בסיפור הברית לא נוצרה יש מאין בעקבות ההמרה שלו (כדעת סגל 1990) אלא ינקה מתוך המסורת היהודית עצמה:<sup>214</sup> "המסורת עמדה כנגד עצמה, ואופיינה הן בידי אתנוצנטריות צרה, והן בידי מונותאיזם אוניברסלי" (בויריין 1994, עמ' 52).<sup>215</sup> אני טוען כי המתח הפנימי בין האתנוצנטריות והאוניברסליזם, שאפיין את הספרות המקראית והבתר מקראית,

212 על האוניברסליזם ההלניסטי ראו בלדרי 1965. אף שבלדרי טוען שלרעיון אחדות האנושות שורשים עתיקים ביוון הוא אינו מכחיש כי הרעיון צבר תאוצה בעולם ההלניסטי (ראו שם, עמ' 134). על השפעתו בא"י ההלניסטית ראו הנגל 1974, במיוחד עמ' 157-162, 261-267. ראו גם סיכומו שם בעמ' 311 והשוו בויריין 1994, עמ' 57-59. על השפעת האינדיווידואליזם ההלניסטי, הקשור בטבורו לאוניברסליזם, על היהדות הארץ ישראלית ראו הנגל 1989, עמ' 48-50. ראו גם הנגל 2001, עמ' 13, 21. ביקורתו של לואיס פלדמן (פלדמן 1993, עמ' 3-44; פלדמן 2006, עמ' 71-101) על תזת ההלניזציה של הנגל, הנוגעת לחינוך, לשפה, ולדבקות בתורה אך לא לסוגיית האוניברסליזם.

213 היסודות המקראיים של החשיבה האוניברסאלית הובלטו בידי גרינברג תשמ"ה (ראו בייחוד שם, עמ' 17-18, 26-30, 51-54). על האוניברסליזם של ספרות החכמה, המקראית והבתר מקראית, ראו קולינס 1997. על אוניברסליזם לא הלניסטי בספרות קומראן ראו שורץ תשס"ט.

214 טענה דומה מועלית אצל טרנס דונלדסון 1997. הוא ממפה סוגים שונים של תפיסות אוניברסאליות ביהדות הבית השני – מחיקת כל ההבדלים האתניים, אסכטולוגיה אוניברסלית ומיסיון – ומזהה את האוניברסליזם הפאולוני עם האחרון.

215 "The culture itself was in tension with itself, characterized both by narrow ethnocentrism and universalist monotheism". טענה זו מקבלת הקשר רחב יותר בספרו של גרוהן 2011, המראה כי כינון הזהות הקולקטיבית, הן בעולם ההלניסטי-רומי הן בזה היהודי, מתחולל באופן מורכב וקונפליקטואלי הרבה יותר ואינו מתמצה בשלילת האחר. ראו סיכומו שם בעמ' 352: "the expression of collective character in antiquity [...] owes less to insisting on distinctiveness from the alien than to postulating links with, adaptation to, and even incorporation of the alien". הספרות היהודית נידונה שם בפרק יא.

וששיאו בספרות היהודית הלניסטית, הולך ונעלם בספרות חז"ל.<sup>216</sup> אני אף מבקש לקשור בין היעלמות זו לבין הולדת הגוי.<sup>217</sup>

שרמר ציין במאמרו בצדק כי אף שלשון 'אח' במשמעות בן-העם רווחת במקרא ובספרות הבית השני,<sup>218</sup> הרי שהתנאים הם הראשונים להפוך זאת לעיקרון פרשני כללי ושיטתי: "כבר בלשונה של התורה עצמה [...] 'אחיק' משמש לעתים כמונה המסמן את היהודי בלבד. אבל חז"ל הלכו בעקבות המהלך המקראי הזה והחילו אותו גם במקום שאין הוא הכרחי ואין הוא מתבקש" (עמ' 166). אלא שלדבריו יש לכלל זה יוצאים מן הכלל. לחיזוק טענתו הביא מקור תנאי אחד ויחיד שמעיד לדעתו על אחווה כלל אנושית, וזוהי דרשת הספרי דברים על השבת אבדה. זה לשונה של הדרשה: "'שור אחיק' – אין לי אלא שור אחיק, שור אויבך מניין? ת'ל 'אויבך' מכל מקום. אם כן למה נאמר 'אחיק'? מלמד שלא דברה תורה אלא כנגד היצר" (ספרי דברים רכב, עמ' 255).

כידוע נוקטים הפסוקים בספר דברים לשון "אחיק" בהקשר להשבת אבדה, ואילו פסוקי שמות נוקטים לשון "אויבך" או "שונאך". דרשות שונות מבקשות ליישב בין הפרשיות, והדרשה שלנו עושה זאת על ידי הקביעה שיש להחזיר אבדה גם לאויב, ולשון "אחיק" שבה נועדה לצרכי חינוך ("נגד היצר" בלשון הדרשה). על פי המקבילות נראה כי משמעות הדבר היא שהתורה מבקשת ללמדנו לא רק להחזיר אבדה לאויב אלא גם לנהוג בו כאח ממש. שרמר מבקש לטעון כי בדרשה זו האויב הוא הגוי, וכי הדרשה מכלילה את הגוי במצוות השבת אבדה ואף מגדילה לעשות

216 להיעלמות זו יש ככל הנראה קשר גם לדחיקת הנוצרים היהודים מכלל ישראל במאות השנייה והשלישית כפי שאומר אלכסנדר 1992 (עמ' 23): "the Gentile mission of the Church [...] created problems for the Jewish Christians who carried on with the mission to Israel [...] Given the nationalism, even xenophobia, of the Palestinian Jewish community in the first and second centuries of the current era, Christianity must have found it increasingly difficult to establish itself in the eyes of Jews as a Jewish movement". אלכסנדר אף קושר זאת לעליית החכמים ולהתחזקות השפעתם על תרבות יהודי א"י בתקופה זו.

217 השוו לטענת בויראין כי חז"ל דחו את המהלך הרואליסטי שאפשר להוגים שונים, כדוגמת פילון ופאולוס, לשמר את ההיבט האוניברסאלי של היהדות לצד זה הפרטיקולרי (בויראין 1994, עמ' 85; בויראין תשנ"ט, עמ' 39-43). הצעתי כאן הולכת בכיוון אחר.

218 ראו שאלת היהודי "בעל התורה": "מי הוא רעי" (לוקס י, כט) בתגובה לדברי ישו כי יש לאהוב את האל ואת הרע. את תשובת ישו שם, שהרע הוא מי שנוהג רע (כלומר השומרוני הטוב, ולא הכהן והלוי) יש להבין כשלילת הפירוש של רע כקטגוריה שיוכית מוגדרת.

וקוראת לנהוג בו כחא. אם כנים הדברים, הרי שאכן מצאנו את האחוה שביקשנו, וזאת בהקשר הלכתי מובהק.

אבל פירוש כזה של הדרשה אינו אפשרי לטעמי. האויב המופיע בה אינו בשום פנים גוי, אלא אויב אישי. ראייה לכך היא המקבילה במכילתא דרשב"י:

'את שור אחיך' (דברים כב, א) – אין לי אלא אחיך, אויבך מנין? ת"ל 'את שור אויבך' (שמות כג, ד) – מכל מקום. יכול אף שלאחרים כן? ת"ל 'אחיך' – מה אחיך שהוא עמות עמך כך כל אדם שהוא עמית עמך. אם כפפת את יצרך לעשות שונאך אוהבך מבטיחך אני שאני עושה שונאך אוהבך (מכילתא דרשב"י כג, ד, עמ' 215, על פי מדרש הגדול).

במכילתא דרשב"י לשון זהה לזו של הספרי: "אין לי אלא אחיך, אויבך מנין", אלא ששם אין ספק שמדובר בכך ישראל דווקא, שכן אחר כך נוסף "יכול אף שלאחרים כן?", ו'אחרים' הרי אינו אלא שם קוד לגוי בלשון המדרש. ברי לפיכך כי האויב הוא אויב אישי דווקא, ונלמד סתום מן המפורש.<sup>219</sup>

זאת ועוד, לא מצאנו אח ורע לטענה זו שגוי מתרבה בדרשה במשתמע, בלא כל אזכור מפורש. כאשר מתרבה הגוי הדבר נאמר במפורש, כפי שאנו מוצאים אכן בדרשת ר' יושיה במכילתא דר"י: "'שור אויבך' (שמות כג, ד) – ר' יושיה אומר 'אויבך' זה הוא הגוי וכן מצינו שהגויים קרויים לישראל אויבים בכל מקום, שנאמר 'כי תצא מחנה [על אויבך]' וג'. 'כי תצא למלחמה [על אויבך]' (מכילתא דר"י כספא כ, עמ' 324). ר' יושיה מרבה מלשון 'אויבך' שבפסוק בשמות את הגוי, ואילו כל החכמים האחרים שם חולקים עליו וטוענים שהאויב אינו גוי, אלא בן ישראל מסוג זה או אחר. כיוצא בדעת החכמים מפורש במקבילה בס"ז דברים (מהדורת כהנא תשס"ג עמ' 327): "באח דבר, לא דבר בגוי. האמא (=הא מה) אני מקיים 'אויבך'? אלא זה רשע שאינו מקיים את התורה."<sup>220</sup> כלומר אויב שהוא אח, בן ישראל. דעה זו המפקיעה את הגוי מהשבת אבדה היא "הדעה השלטת בספרות חז"ל" (כהנא שם, עמ' 327). אמנם, לענייננו חשוב כי הן הדרשות המפקיעות את

219 אמנם, במכילתא נוספה אחר כך דחייה מפורשת של הגוי ובספרי לא נוספה דחייה, אך הדבר נובע מן ההקשר השונה של הדרשות. במכילתא נדרש "אויבך" שבשמות, ולפיכך יש להבהיר את הוראתו המדויקת, מה שאין כן בספרי, שם נדרש לשון "אחיך" שבדברים. 220 השו"ת המקבילה ממדרש תנאים, עמ' 134: "לכל אבדת אחיך – להוציא את הגוי" ודברי כהנא, סו"ד, עמ' 330 הע' 15. לא אעסוק כאן בסוגיית גזל גוי. ראו ספרי דברים שמד, עמ' 400-401, ירושלמי ב"ק ד, ג (ד ע"א), מכילתא לדברים לג, ג (כהנא, קטעי גניזה, עמ' 356), ספרא בהר ה, ה (ק, ב), בבלי ב"ק ביג ע"א-ע"ב, ועל כך: רוונטל תשמ"ג; כהנא תשמ"ח, עמ' 182-185.

הגוי הן הדרשה המכלילה אותו עושות כן במפורש. זאת ועוד, אף ר' יושיה, המציג כאמור את העמדה היחידה במדרשי התנאים, המכלילה במפורש את הגוי במצוות השבת אבדה,<sup>221</sup> אינו טוען שיש לנהוג בו כאח, אלא רק שיש להחזיר אבדה גם ל"אויב", כלשון התורה. טענת אחווה עם הגוי, מעין זו שלה טוען שרמר, לא מצאנו בספרות התנאית כלל, לא במפורש ולא במשמע.<sup>222</sup>

נימוק של אחווה אוניברסלית לא מופיע אף במקומות שבהם הוא היה יכול לשמש היטב את ההלכה. כך למשל קובעת המשנה המפורסמת בגיטין כי: "אין ממחים ביד עניי גוים בלקט ובשכחה ובפאה – מפני דרכי שלום" (גיטין ה, ח), ולא משום ערכם העצמי של הגויים.<sup>223</sup> האחווה מוגבלת בספרות התנאית ליהודים, והיא קובעת את גבול חלותן של הלכות שונות.<sup>224</sup> כך ראינו ביחס להשבת אבדה וכן ביחס להלכות רבות נוספות בהם נאמר בתורה "אחיהם", "עמיתך", "רעהו" וכיוצא בזה.

221 מאחי, אסף רוזן-צבי, למדתי שגם את הלכת התוספתא "ראה חמורו של גוי חייב ליטפל בו כדרך שמיטפל בשל ישראל" (תוספתא ב"מ ב, כז) יש לפרש ככל הנראה בהקשר השבת אבדה ולא בהקשר לפריקה וטעינה, שכן רק בהקשר זה מצאנו לשון 'ליטפל'. כך נפתרת גם הסתירה להלכה הקודמת בתוספתא שם: "שונא שאמרו שונא שבישראל ולא שונא שבאומות", המופיעה בהקשר לפריקה וטעינה.

222 סקוט מקנייט 1991 (עמ' 18), שחיפש עדויות לאוניברסליזם, בספרות התנאית הביא לכך רק מקור אחד: משנת יריים ד, ד. אך משנה זו אינה רלבנטית לענייננו כלל, שכן שהיא עוסקת בערבוב בין האומות לבין עצמן ("כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את האומות") ולא ביניהן לבין ישראל.

223 השו"ת תוספתא גיטין ג, יג, ומשנה שביעית ד, ג. "מפני דרכי שלום" מונגד במשנת גיטין שם לחובה הלכתית של ממש: "מציאת חרש שוטה וקטן יש בהן גזל מפני דרכי שלום. ר' יוסי אומר גזל גמור".

224 חשוב לציין כי מדובר כאן באסטרטגיה הלכתית פרשנית ספציפית, שעניינה הגבלתן של חובות הלכתיות מסוימות. אין לבלבל זאת עם הטענה שההלכה התנאית מגבילה עצמה ליהודים בלבד כעיקרון מטא-הלכתי, הנובע מהגבלת חלות החוק. אדרבא, בהקשרים אחרים הגוי מרובה (ראו למשל הריבויים הנדרשים בספרא מלשון "איש איש": "להביא את הגוים שיהוא נירנים בנדרים ובנדבות כישראל"; "שיהוא מוזהרים על העריות כישראל"; "שיהוא נהרגים על קללת השם כישראל"; והשוו לריבויים האחרים בספרא מלשון "איש איש" כגון: "לרבות את האשה ואת הקטן"; "לרבות את הערל"; על חוסר הקונסיסטנטיות בדרשות אלו עמד האריס 1995, עמ' 23), וכן מצינו שיטות ש"גזל הגוי גזל" (ספרא בהה, ה, ה' ו' ע"ב) ושמצוות השבת אבדה חלה על הגוי שכן "אויבך זה הוא הגוי" (מכילתא כספא כ, עמ' 324). ההלכה היא אימפריאלית מטבעה והלכותיה מתייחסות למציאות כולה, כולל בעלי חיים (ראו למשל ריש משנת סנהדרין), ואף הגוי נידון כחלק ממצייאות זו. השו"ת פורטן 1988, עמ' 285: "the gentiles were an element in the sages' environment, to be catalogued, interpreted, and regulated through the existing categories of rabbinic deliberation. But the gentiles in no case define

עניין זה נוקב ויורד עד דיני נפשות.<sup>225</sup> בניגוד למחלוקת בין בתי המדרש בדין גר תושב,<sup>226</sup> ביחס לגויים ("אחרים") אין חולק על כך שהם מופקעים מגדר "רעהו" ועל כן מי שהרגם במזיד אינו נהרג (שמות כא, יד) ובשוגג אינו גולה (דברים יט, ד-ה). בכל ספרות חז"ל כולה אין חולק על כך שההיתר לחלל שבת למען הצלת נפשות (ואף "ספק נפשות", משנה יומא ח, ט) אינו חל על גויים.<sup>227</sup> לעניין זה אין

an area of legislation unto themselves" לאור זאת הגבלת האווה ליהודים בלבד מעניינת במיוחד.

225 מן הפסוק "וכי יזיר איש על רעהו" (שמות כא, יד) לומדת דרשת המכילתא דר"י כי הדין שם אינו חל על גויים: "וכי יזיר איש על רעהו – להוציא את אחרים" (מכילתא דר"י נזיקין ד, עמ' 263) ובמכילתא דרשב"י מוצא אף הגר (במוכנו המקראי) מכלל זה: "רעהו – פרט לגר תושב" (מכילתא דרשב"י כא, יד, עמ' 171). השו"ע ספרי דברים קפא, עמ' 224, ומשנת סנהדרין ט, ב: "נתכוון [...] לנכרי והרג את ישראל [...] פטור", שנידונה לעיל. הלכה זו מסוכמת בתוספתא ע"ז ט, ה ביחס לדיני בני נח: "ועל שפיכות דמים כיצד? גוי בגוי וגוי בישראל – חייב, ישראל בגוי – פטור". איסי בן עקיבא קובל על הלכה זו במכילתא דלעיל: "קודם מתן תורה היינו מזהירים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלר" אלא שלא נחת זו אין ביטוי הלכתי אלא מטפיזי: "באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור בידי שמים". מנחם כהנא תש"ס (עמ' 28) מציע כי אי נחת זו היא הסיבה שבמסורת העוסקת בביקור שני הסרדיוטות בבית מדרשו של רבן גמליאל לא נזכרה הלכה זו בין ההלכות המפלות: "מוסרי המסורת על הפליית הגוי לרעה לא רצו לחשוף הברל משמעותי זה בין יהודים לנכרים משיקולים השמורים עמהם". דומה כי אי נחת זו עשויה להסביר גם את מעוט העיסוק המחקרי הלא אפולוגטי בהלכות הנוגעות לרצח גוי. ראו גם הר' 1988 עמ' 35 הע' 36, אלא שהוא רואה הלכות אלו כתגובה ליחס האנטישמי של הסביבה הרומית.

226 השו"ע מכילתא דר"י נזיקין ד, עמ' 263 למכילתא דרשב"י כא, יד, עמ' 171 וכן ספרי דברים קפא, עמ' 224, וראו לעיל הע' 34.

227 ראו: משנה יומא ח, ט; ירושלמי שם, מה, ב; בבלי שם פד ע"ב. השו"ע מכילתא דר"י, שבתא א (עמ' 340-341) ודברי רבי נתן המפורשים שבסופם. על בסיס זה פסקו הפוסקים שאין לחלל שבת להצלת נכרים אלא משום איבה, ודווקא באיסורי דרבנן (משנה ברורה או"ח סימן של ס"ק ח) או במקרה שיש חשש סכנת נפשות ליהודי, אף בדאורייתא (פתחי תשובה י"ד קנד ס"ק ב). ראו עוד הפולמוס בין אבי רונצקי ויוסף אחיטוב בעקבות הפסק של רונצקי (עיתורי כהנים 180, כסלו תש"ס, עמ' 26-41) שכיוון שההיתר לחלל שבת להצלת גוי הוא רק משום איבה "פשוט שאם אפשר להתחמק ולא לטפל בו (אין הכוונה שיהודי אחר יעשה זאת, אלא שהוא לא יטופל כלל בתאונות שונות) חייבים לעשות זאת". חילופי הדברים פורסמו בכתב העת "מימד" 16, אייר תשנ"ט, עמ' 16-20, וכן בספרו של רונצקי, "כחיצים ביד גיבור" (ב), ירושלים תשנ"ט, עמ' 171-176. בין השאר כותב שם רונצקי: "סברא זו שכינית כמבישה [=שמותר להציל גוי אך ורק משום שהמנעות מכך תביא לסיכון חיי יהודים. י' ר'] היא היחידה שמצאתי. ראה בציץ אליעזר (חלק ח סעיף טו, פרק ו) שמביא פוסקים רבים שדנים בשאלה זו, ואין בתוכם ולו אחד שמביא נימוק

מקבילה בספרות שלפני חז"ל, ואף לא בהלכת הכתות.<sup>228</sup> עניינים אלה, ואחרים כמותם, לא זכו לטיפול מספק במחקר, אשר הבליט דווקא את המקורות והשיטות המציגות את פניהם המאירות של חז"ל. ענייני כאן אינו בהדגשת הצד השני לגופו, אלא במה שניתן ללמוד ממנו על הקטגוריזציה החדשה של הגוי בספרות זו.

היעדר האחוה האוניברסאלית מן ההלכה והאגדה התנאית אינו מובן מאליה כלל, וגם אי אפשר לראות בו המשך פשוט של המסורת המקראית או הקדם-חז"לית. למעשה ניתן לזהות בספרות חז"ל מהלך מרחיק לכת בהרבה, שבו מופקע הגוי אף מקטגוריה של 'אדם', בניגוד מוחלט לפשטי המקראות. במקומות שונים בספרות זו מתגלה קטגוריזציה, שאינה דנה בגוי במונחים של ביקורת מוסרית אלא של דה-הומניזציה ורואה בו פחות מאדם.<sup>229</sup> לקטגוריזציה זו השלכות רבות על דיני נפשות

שמתיר לדחות שבת בגלל ערך חייו של אינו יהודי". עניין זה עלה לאחרונה שוב בעקבות הספר "תורת המלך" (שפירא ואליצור תש"ע), המבקש, על סמך מקורות אלו ודומים להם, להתיר רצח גוי למעשה במצבים רבים ומגוונים: גוי שעובר של שבע מצוות בני נוח, כשאפשר להציל חיי יהודי רק על ידי הרג גוי (כגון השתלת איברים), תינוקות שיגדלו להזיק לישראל, וכולי. ראו על כך פינקלשטיין תשע"א.

228 ההשוואה שעושה שיפמן בין האיטור ברית דמשק "לשפוך דם לאיש מן הגוים בעבור הון ובעצ" (יב, 1-1) לבין ההלכה התנאית בעניין זה (שיפמן 1983, עמ' 381) מתבססת על השתיקה ומניחה למעשה את המבוקש. אין במקום זה ברית דמשק, או בכל מקום אחר בספריית הכת, כל קביעה כי ההורג גוי פטור מעונש. אף כי יש יחס שלילי חריף אל ה"גויים" (כלומר העמים הזרים!) במקומות שונים בספרות קומראן (שיפמן 1997), לא התפתחה שם עדיין קטגוריזציה משפטית מדויקת המבחינה בין שפיכת דם של יהודי ושל גוי. זהו חידוש של הספרות התנאית.

229 ראו דרשת רבי שמעון "אתם קרויים אדם ואין אומות העולם קרויין אדם" (בבלי יבמות סא ע"א ומקבילות) והשלכותיה על טומאת גויים להלן. השוו לעניין פיקוח נפש: "אמרו לו [=לרוצח]: הוי יודע שהוא בן ברית, ואמרה תורה 'שופך דם האדם וג'" (מכילתא דר"י, כספא כ, עמ' 327, ספרי זוטא במדבר לה, יב, עמ' 332, תוספתא סנהדרין יא, ג, ירושלמי סנהדרין ה, ד [כב, א], בבלי שם עב ע"ב), "אדם – לרבות את הגרים [...] מה ישראל מקבלי ברית אף הגירים מקבלי ברית" (ספרא נדבה ג, א [ד, ג]), "אדרוש את נפש האדם" – אלו ישראל, ואתם צאני וצאן מרעיתי אדם אתם" (בראשית רבה לד, יג, עמ' 325). ראו אורבך תשנ"ח, עמ' 522; וולד תש"ס, עמ' 236-237. ודוק, ענייני כאן הוא רק בשימוש בשם 'אדם' בביאורי המקראות ולא בשימוש התנאי הרגיל בשם 'אדם' המכוון ברוב מוחלט של המקרים לאדם מישראל דווקא (ואף בניגוד מפורש, כגון "שולח הוא אדם לנכרי", משנה חולין ז, א; ראו הסטטיסטיקה שמציע כהן תשל"ה, עמ' 86-90 ומסקנתו שם: "בכ" 99% מאלפי המקרים שנבדקו משתמשים התנאים במילה אדם כלפי ישראל וכלפיו בלבד"; על ההקשר המגדרי של המלה ראו עוד רוזן-צבי תש"ע). אין הדברים אמורים במקרים הרבים בהם ההלכה מצומצמת לישראל על ידי לימודים שונים (כגון: "אך אשר ויאכל לכל נפש) – שומע אני אף נפשות בהמה ונפשות אחרים במשמע? ת"ל לכם – ולא לבהמה, לכם –

וממונות, פולחן ומקדש. ביטוי מובהק לכך נמצא בדברי המשנה כי מי שנתכוון להרוג נכרי והרג ישראל דינו כשוגג, בדיוק כפי שהדבר ביחס למי שנתכוון להרוג בהמה או נפל והרג אדם.<sup>230</sup> בדומה לכך טענה לאחרונה ורד נעם כי הפקעת הגוי ממערכת הטומאה, ובכללה טומאת מת, אינה מורשת מקראית, כפי שטענו ג'נתן קלוונס וכריסטין הייז,<sup>231</sup> אלא חידוש של החכמים; בעוד שההלכה הקדומה לא הבחינה באופן מהותי בין ישראל וגוי ביחס לטומאת מת.<sup>232</sup> נעם מציעה כי הסרת הטומאה מן הגוי בספרות התנאית נובעת מכך שאין התנאים רואים בו אדם שלם: "הנכרי אינו נטמא, כמוהו כבהמה, דווקא משום שהוא נתפס כיצור נחות במעמדו

ולא לאחרים", מכילתא דר"י, פסחא ט, עמ' 32; "לפי שהוא אומר ואיש כי יכה כל נפש אדם [...] ת"ל [...] רעהו – להוציא את אחרים", שם נזיקין ד, עמ' 263), אלא במקומות שהם מחילים שימוש זה על המונח המקראי "אדם" עצמו. השוו גם הדרשות המרבות גרים, אך לא גויים, מלשון "אדם" (ספרא נדבה ג, גא, וד, ג) או "איש" (במקומות שונים בספרי זוטא במדבר). ודוק, ברי כי בספרות חז"ל נמשך גם השימוש האוניברסאלי במונח אדם (כגון דרשות "זה ספר תולדות אדם", "זאת תורת האדם", "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", ראו הירשמן תשנ"ט, עמ' 35, 45). החידוש הוא בדרשות המצמצמות מונח זה לישראל דווקא. טענתו של מורטון סמית 1968 (עמ' 321-323) שיש לראות בדרשות אלו רק ביטוי של צמצום לגליסטי, ללא השלכות אונטולוגיות או מוסריות, נדחתה במחקר בצדק (שטרן 1994, עמ' 39-40; וולפסון 2006, עמ' 42-43).

230 "נתכוון להרוג את הבהמה והרג את האדם, לנכרי והרג את ישראל, לנפלים והרג בן קיימה – פטור" (סנהדרין ט, ב). ראו תוספתא שם יב, ד (עמ' 433) שזו שיטת ר' יהודה הסבור ש"נתכוין להכות זה והכה את זה" חייב, ורק במקרים דלעיל פטור. השוו גם פירושה של ורד נעם לתוספתא אהלות א, ד (להלן הע' 233). ראו עוד המקורות התנאיים הרבים המשווים בין אכילת גויים ואכילת כלבים להלכה (מכילתא דרשב"י יב, טז, עמ' 21; ספרא אחרי ז, ב, א; ד; אמור ח, ב [צט, ג]; תוספתא יום טוב ב, ו, עמ' 287-288; מנחות י, כט; חולין ב, טו, ו, ב, ו, יד, ט, ב). על השוואת גויים לבעלי חיים בספרות חז"ל בכלל ראו שטרן 1994, עמ' 33-39. הלכות אלו הוצעו לרוב במחקר.

231 קלוונס 1995, הייז 2002, עמ' 19-24. כך עולה גם מדברי אלון תשי"ז, עמ' 126.

232 נעם תש"ע, עמ' 278-296. נעם רואה קשר ישיר בין חידוש זה של החכמים לבין הגזרה שגוי מטמא כזב: "חסיונותו של הגוי מהטומאות שבתורה וחיפתו לטומאת נכרים" מדרבנן, משרתות שתיהן את אותה המטרה עצמה – הדרתו והרחקתו של הנכרי" (עמ' 296). היא מזהה לראשונה את שילוב שני הצדדים אצל בית שמאי, שמחד גיסא גזרו על הרחקה בין ישראל לגויים (=גזירת יח' דבר המיוחסת לבית שמאי, ראו ירושלמי שבת א, ד [ג' ומקבילות]) ומאידך תפסו את הגוי כחסין מפני טומאת המת שבתורה (=משנת פסחים ח, ח, לפי פירושו של אפשטיין המובא אצל אלון תשי"ז, עמ' 124 הע' 5). עמדה זו של בית שמאי הפכה, כלשונה, ל"עמדה התנאית הרשמית", ורק במקום אחד בספרות התנאית מופיעה דעה חולקת (ר' מאיר בס"ז במדבר יט, ח, עמ' 305).



[...] הבחנה זו מתחזקת מכוח הסמיכות בין הגוי לכיין הבהמה ו'בן שמונה', ששניהם אינם בגדר אדם".<sup>233</sup>

דומני שלא יהיה בכך משום הפלגה להציע כי הפירוש מחדש של מושגי האחוה ואף של עצם מושג האדם בספרות חז"ל אינו קשור רק למסורות ולמגמות מדרשיות ספציפיות, אלא גם לעצם התקבעותה של קטגוריית הגוי' ולמיסוד ההיבדלות שבאה עמה. טענתי היא על כן כי מה שחסר במחקר הוא מבט על הטקסטים הללו מן הזווית של הולדת הגוי ולא רק מן הזווית של הולדת היהודי. כך למשל יכול שיעיה כהן (1999, עמ' 346) לטעון בסיכום ספרו כי "עולמנו הבתר-רבני משקף את העולם הקדם-רבני של העת העתיקה", רק משום שהוא עוסק בצד אחד בלבד של המשוואה, ביהודי.<sup>234</sup> מזווית זו אכן מתרחק השיח היהודי העכשווי מזה החז"לי. אך התרחקות דומה אינה קיימת ביחס לגוי, אשר ממשיך לתפקד כקטגוריה אחדותית, בלא שמוצעת לה אלטרנטיבה קונספטואלית, ולמעשה בלא שהיא מועמדת בכלל לדיון. מזווית ראייה זו אנו דווקא יורשים נאמנים של חכמי המשנה והתלמוד.<sup>235</sup>

\* \* \*

במאמר זה בקשתי להסביר תופעות שונות שנתחדשו בספרות חז"ל: הופעת הליך הגיור, מחיקת זהויות הביניים, טשטוש בין עמים שונים בהלכה ובאגדה, צמצומה השיטתי של האחוה, הלאמת האסכטולוגיה, הפקעות הגוי מטומאה ועוד, כקשורות

233 נעם תש"ע, עמ' 288. נעם נסמכת כאן על תוספתא אהלות א, ד; יד, ו, שבה מופקעים "הגוי והבהמה ובן שמונה [=מי שנולד לאחר שמונה חדשי הריון והוא נחשב מעין נפלן] מהיטמאות בטומאת מת, וכלשונה: "הגוי הוסמך אל שני יצורים שאינם עונים על ההגדרה של אדם בן קיימא". השוו תוספתא פרה יב, א וראו סיכומה שם: "עמדה תנאית זו הפוטרת את הגוי מלהיטמא בטומאת מת משוה את דינו לטבע דומם, לכלים פרימיטיביים, לבהמה או למי שאינו אדם ממש". לפי שיטתה חידושו של ר' שמעון בן יוחי בקביעתו: "אתם קרויין אדם ואין אומות העולם קרויין אדם" (בבלי יבמות סא ע"א) הוא רק בהחלת עקרונות אלה על הגוי המת, וממילא הפקעתו גם ממעמד של מקור טומאה (בניגוד מוחלט לפשטי המקראות, במ' יט), אך גישתו העקרונית – הפקעת הגוי מהיות אדם שלם – עומדת בתשתית הקונצנזוס התנאי שגוי אינו נטמא, ואף לא בטומאת מת.

234 "Our post-rabbinic world mirrors the pre-rabbinic world of antiquity" 235 יש על כן להשלים את הפרויקט Beginning of Jewishness, שפתח מחקרו המהפכני של כהן בפרויקט מקביל של "Beginning of Goyishness". הסיבה שהדבר לא נעשה עדיין עשויה לאשש את קביעתו של בנימין איזק (איזק 2004, עמ' 4) כי: "The study of ancient ethnicity is far more popular at present than that of social hatred". מאמר זה מבקש להתחיל פרויקט כזה.

כולן להולדת הקטגוריזציה החדשה, המחלקת את העולם לראשונה באופן בינארי מוחלט. מהלך הבינאריזציה החז"לי ניכר בשניים: בהפיכת ריבוי ה'גויים' לריבוי שבתוך אחדות ובהמרת המרחב המטושטש שבין יהודים לגויים בגבול חד וברור. לפני ספרות חז"ל רווחו מודלים שונים, חלקים חריפים מאוד, של בחירה והיבדלות, אך מהלך הבינאריזציה – המתרגם ריבוי מטושטש למודל דיכוטומי – מעצב מחדש את ההיבדלות ונותן לה הקשרי שיח חדשים, החותרים תחת תפיסת ההמשכיות הרווחת במחקר.

בשולי הדברים אני מבקש להבהיר עניינים אחדים הנוגעים ליומרתה של התזה ולמגבלותיה: ראשית, ברי כי ספרות חז"ל אינה אלא סופו של תהליך ארוך שהדים לו ניתן לראות במקומות שונים בספרות בית שני. אף על פי כן ביקשתי לטעון כי הקונספטואליזציה החז"לית חושפת שלב חשוב בהבשלת ההפרדה; חשוב עד כדי כך שניתן לראות בו שיח חדש, שיח 'יהודי-גוי' בינארי וטוטלי. כמו כן, ברי כי יש להוסיף ולהבחין בין רבדים שונים בספרות חז"ל עצמה, ומתברר שחלק מן ההבחנות הלכו והבשילו במהלכה,<sup>236</sup> אלא שמאמר זה מבקש כאמור לראות את המהלך הרחב, שמתגלה היטב כבר בספרות התנאית. בשלב הבא יהיה צורך להוסיף ולבחון פרטים שונים וכך לדייק יותר בתהליך ההיסטורי ובמיקומו ולהבחין ביתר חדות בין תחומים שונים.

שנית, אף כי אין ספק שיש לדברים זיקה לתהליכים המוכרים של קיבוע ופורמליזציה של קטגוריות הלכתיות בספרות חז"ל, אין בתהליכים אלה הסבר מספק. ישנן דרכים שונות ורבות לארגן קטגוריות לצרכי השיח הלגליסטי. ניתן למשל לסדרם כמטריצה לא בינארית, כדוגמת קטגוריות הטומאה השונות המאורגנות בסדר יורד (כגון משנת חגיגה ב, ו-ז, טהרות ב, ב-ה). אין קושי לחשוב על מערכת מודרנת גם ביחס לזהות הקולקטיבית: ישראל חייב בכל המצוות, עבד חייב בחלק, גר תושב חייב פחות מעבד, מצרי ואדומי מצויים תחתיהם, אחריהם עמוני ומואבי ועמלק בסוף. זוהי טבלה שבה כל אחד מוצא את מקומו אבל אין בה שום קטגוריה בינארית. אכן, מערכת מודרנת מעין זו ראינו במשנת "עשרה יוחסין" וכן במשנה שבסוף הוריות, ואין שום מניעה קונספטואלית להרחיבה ל'יוחסין' או למעמדות שמחוץ לעם ישראל (על בסיס חלוקה לעמים שונים או על בסיס יחס אינדיבידואלי אל היהדות והתורה). אך המקורות אינם עושים זאת אלא יוצרים מודל היררכי פנימי בתוך מודל בינארי חיצוני.

236 זוהי טענתו של משה לביא (לעיל הע' 43), העוסק בהתמצקות הסופית של ההבחנות בתלמוד הבבלי דווקא.

לבסוף, כיוון שענייני הוא עצם הולדת השיח לא עסקתי כמעט בניסיונות לתת הסברים היסטוריים וסוציולוגיים להיווצרות ההיבדלות ולביטוייה ההלכתיים. במהלך הדברים עלו ברמז כמה כיוונים. ראשית, נזכר חורבן הבית שהביא לאובדן של גבולות פוליטיים וגיאוגרפיים וממילא לצורך לייצר גבולות שיחניים ברורים. ההסתגרות החז"לית עשויה על כן להתפרש באופן דומה להסתגרות שבאה בעקבות חורבן הבית הראשון בקהילת גולי בבל (מתוכה צמחו עזרא וחבריו לקהילת שבי יהודה, "זרע הקדש"). שנית, בדיון שלעיל עלו הקשרים פולמוסיים שונים, הן ביחס ליהדות ההלניסטית ואולי אף לנצרות המתהווה (ראו הדיון בפאולוס לעיל) הן לזו הכיתית.<sup>237</sup> שני ההסברים עשויים לתת פשר למגמות הבינאריזציה המתגלות בייחוד החל בשלהי המאה הראשונה.<sup>238</sup> ניתן להציע הקשרים נוספים וכל אחד מהם דורש ליבון והוכחה לעצמו, אלא שמטרתי כאן הייתה עצם סימון התופעה, החייבת לבוא קודם לספקולציות ההיסטוריות ביחס לסיבות עלייתה. יש לזכור שיהייה הסברינו ההיסטוריים אשר יהיו, נוכחותו של שיח הגוי התמידה מעל ומעבר להקשרים הספציפיים הללו; אף שהוא פשט ולבש צורה, הרי שמיום שנולד הגוי הוא לא ירד מן הזירה עד היום הזה.

### הקיצורים הביבליוגרפיים

Albright W. F. and C. F. Mann, *Matthew (Anchor Bible)*, New York, Doubleday, 1971

Olyan Saul, *Rites and Rank: Hierarchy in Biblical Representations of Cult*, Princeton, Princeton University Press, 2000

Ulmer Rivka, *Egyptian Cultural Icons in Midrash*, Berlin, De Gruyter, 2009

אופיר 2001 = אופיר ערי, "יהודי-גוי", עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בעת הזאת, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 52-84.

אורבך תשי"ח = אורבך אפרים א', "הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית", ארץ ישראל ה (תשי"ח), עמ' 189-205, פורסם שוב אצל הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים, מאגנס, תשמ"ז, עמ' 125-178.

אורבך תשנ"ח = אורבך אפרים א', "גוי נכרי ועכו"ם", מ"ד הר ואח' (עורכים), מחקרים במדעי היהדות, ירושלים, מאגנס, תשנ"ח, כרך ב, עמ' 520-528.

אטלס תשל"ח = אטלס שמואל, נתיבים במשפט העברי, ניו יורק, תשל"ח.

237 ההקשר היבנאי הבתרי-חורבני נידון אצל כהן 1999, ואילו זה של עליית הנצרות נידון אצל הימלפרב 2006. הקשר פולמוסי לעליית האקסקלוסיביים היהודי (הכוהני, לשיטתו) בשלהי ימי הבית נידון אצל וולפסון 2006.

238 ראו לעיל ההפניות לאיגרת אל האפסים, עזרא הרביעי, חזון ברוך והמיוחס לפילון.

- Isaac Benjamin, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton, =2004  
Princeton University Press, 2004
- אלון תשי"ז = אלון גדליה, "טומאת נכרים", ש' ספראי (עורך), מחקרים בתולדות ישראל,  
כרך א, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, עמ' 121-147.
- אליצור 1999 = אליצור יהודה, ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, הסטוריים והגותיים,  
רמת גן, בר-אילן, 1999.
- Alexander Phillip, "'The Parting of the Ways' from the Perspective =1992  
of Rabbinic Judaism," J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting  
of the Ways: AD 70-135*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, pp. 1-26
- Almagor Eran, "Who is a Barbarian: The Barbarians in the Ethnological =1990  
and Cultural Taxonomies of Strabo," D. Dueck et al (eds.), *Strabo's Cultural  
Geography: The Making of Kolossourgia*, Cambridge, Cambridge University  
Press, 2005, pp. 42-55
- Arnal William, "Doxa, heresy, and self-construction: The Pauline = 2008  
ekklesiai and the boundaries of urban identities," E. Iricinschi and H. Zellentin  
(eds.), *Heresy and identity in late antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008,  
pp. 50-101
- אפשטיין תש"ח = אפשטיין יעקב נחום הלוי, מבוא לנוסח המשנה : נוסח המשנה וגלגוליו  
למימי האמוראים הראשונים ועד דפוסי ר' יו"ט ליפמן הדר (בעל תוי"ט), ירושלים,  
י.נ.ה. אפשטיין, תש"ח.
- בוהק תשס"ח = בוהק גדעון, "דתות מצרים ופיניקה בספרות הקלאסית", מ' קיסטר ואחרים  
(עורכים), אלי קדם, ירושלים, יד בן-צבי, תשס"ח, עמ' 102-128.
- Bohak Gideon, "Ethnic Stereotypes in the Greco-Roman World: Egyptians, =2000  
Phoenicians, and Jews," *Proceedings of the Twelfth World Congress of  
Jewish Studies Division B* (2000), pp. 7\*-15\*
- Bohak Gideon, "The Ibis and the Jewish Question: Ancient 'Anti- =2003  
Semitism' in Historical Perspective," M. Mor et al (eds.), *Jews and Gentiles  
in the Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the  
Talmud*, Jerusalem, Yad Itzhak Ben-Zvi, 2003, pp. 27-43
- Boyarin Daniel, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, = 1990  
Bloomington, University of Indiana Press, 1990
- Boyarin Daniel, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, = 1994  
Berkeley, University of California Press, 1994
- בויאריין תשנ"ט = בויאריין דניאל, הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד, תל אביב, עם  
עובד, תשנ"ט.
- Boyarin Daniel, *Borderlines: The Partition of Judaeo-Christianity*, = 2004  
Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004

- Boyarin Daniel, "The Christian Invention of Judaism: The Theodosian=2004 Empire and the Rabbinic Refusal of Religion," *Representations* 85 (2004), pp. 21-57
- Boyarin Daniel, "Rethinking Jewish Christianity," *JQR* 99 (2009), = 2009 בויארין  
pp. 7-36
- Bauckham Richard, "James and the Gentiles (Acts 15, 13-21)," B. = 1996 בוקהם  
Witherington (ed.), *History, Literature and Society in the Book of Acts*,  
Cambridge, Cambridge University Press, 1996
- Bockmuehl Marcus, "The Noachide Commandments and New= 2000 בוקמוהל  
Testament Ethics," *Jewish Law in Gentile Churches: Halakhah and the  
Beginning of Christian Public Ethics*, Edinburgh, T&T Clark, 2000
- Baker Cynthia, "When Jews were Women," *History of Religion* 45= 2005 בייקר  
(2005), pp. 114-134
- Baker Cynthia, "A 'Jew' By Any Other Name?," *Journal of Ancient= 2011 בייקר  
Judaism* 2 (2011), pp. 153-180
- Bickerman Elias J., "Origines Gentium," *Classical Philology* 47= 1952 ביקרמן  
(1952), pp. 65-81
- Baldry Harold C., *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, =1965 בלדרי  
Cambridge University, 1965
- בלידשטיין 1968 = בלידשטיין יעקב, "מחקרים במסכת עבודה זרה פרק א", דיסרטציה,  
ישיבהאוניברסיטה, ניו יורק, 1968.
- בלידשטיין תש"ן = בלידשטיין יעקב, "בין תפילת הפרט לתפילת הציבור", סיני קו (תש"ן),  
עמ' רנה-רסד.
- בן אליהו תשס"ז = בן אליהו אייל, "'על דעת המקום ועל דעת הקהל': תחומי הארץ בתודעת  
יהודי ארץ ישראל בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד", עבודת דוקטור,  
האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז.
- בן אליהו תש"ע = בן אליהו אייל, "מ'יהודה' ל'ישראל' – טריטוריה וזהות לאומית", ציון  
עה (תש"ע), עמ' 127-151.
- בראון ופז תש"ע-תשע"א = בראון שרגא ויקיר פז, "חלק ה' עמו: על מיתוס בחירת  
ישראל בגורל והוויכוח הגנוסטי-הנוצרי-הפגני-היהודי", תרכ"ץ עט (תש"ע-  
תשע"א), עמ' 23-61.
- Bar-Asher Siegal Elitzur A., "Who Separated from Whom and Why? = 2011 בראשר  
A Philological Study of 4QMMT," *Revue de Qumran* 98 (2011), pp. 229-256
- ברנדס תשנ"ח = ברנדס יהודה, "פתיחתא לפרק לפני אידיהן", אקדמות ה (תשנ"ח), עמ'  
23-9.
- Berkowitz Beth, "The Limits of 'Their Laws': Ancient Rabbinic= 2009 ברקוביץ  
Controversies about Jewishness (and Non-Jewishness)," *JQR* 99 (2009),  
pp. 121-157

- Barclay, John M. G, *Jews in the Mediterranean Diaspora : from Alexander to Trajan* (323 BCE — 117 CE), Edinburgh, T&T Clark, 1996 ברקלי 1996
- Gaca Kathy L., *The Making of Fornication: Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley, University of California Press, 2003 גאקה 2003
- Goodblatt David, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 גורבלט 2006
- Goodman Martin, "Nerva, the *fiscus Judaicus* and Jewish Identity," *JRS* 79 (1989), pp. 40-44 גורמן 1989
- Goodman Martin, "Diaspora Reactions to the Destruction of the Temple," J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways: AD 70-135*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, pp. 27-38 גורמן 1992
- Goodman Martin, *Mission and conversion: proselytizing in the history of the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1994 גורמן 1994
- Goulder M. D., *Midrash and Lection in Matthew*, London, SPCK, 1974 גולדר 1974
- Jones Ivor H., *The Matthean Parables*, Leiden, Brill, 1995 ג'ונס 1995
- Johnson Hodge C., *If Sons, Then Heirs: A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford, Oxford University Press, 2007 ג'ונסון-הודג' 2007
- Gager John, *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 1983 גייג'ר 1983
- Bernard Jackson, "On the Problem of Roman Influence on the Halakha and Normative Self Definition in Judaism," E. P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition, vol. II: Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Augsburg Fortress Publishing, London, 1981, pp. 157-203 ג'קסון 1981
- Gruen Erich S., *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton, Princeton University Press, 2011 גרוהן 2011
- Green William S., "Otherness Within: Towards a Theory of Difference in Rabbinic Judaism," J. Neusner and E. S. Frerichs (eds.), *To See Ourselves As Others See Us: Christians, Jews and 'Others' in Late Antiquity*, Chico, CA, Scholars Press, 1985, pp. 49-69 גרין 1985
- גרינברג תשמ"ה = גרינברג משה, *על המקרא ועל היהדות: קובץ כתבים, תל אביב, עם עובד, תשמ"ה.*
- Goering Greg S., "Election and Knowledge in the Wisdom of Solomon," G. G. Xeravits and J. Zsengeller (eds.), *Studies in the Book of Wisdom*, Leiden, Brill, 2010, pp. 163-182 גרינג 2010
- Greenfield Jonas C., Michael Stone and Esther Eshel, *The Aramaic Levi Document: Edition, Translation, Commentary*, Leiden, Brill, 2004 גרינפילד סטון ואשל 2004

- Garcia-Martinez Florentino, *Qumranica Minora: Thematic Studies in the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, 1988
- Donaldson Terence L., *Paul and the Gentiles: Remapping the Apostle's Convictional world*, Minneapolis, Fortress, 1997
- Donaldson Terence L., *Judaism and the Gentiles: Jewish Patterns of Universalism (to 135 CE)*, Waco, TX, Baylor University Press, 2007
- דור תשס"ו = דור יונינה, האמנם גורשו הנשים הנוכריות? שאלת ההיבדלות בימי שיבת ציון, ירושלים, מאגנס, תשס"ו.
- דימנט תשמ"ב = דימנט דבורה, "ההיסטוריה על פי 'חזון החיות' (חנוך החבשי פה-צ)", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב (תשמ"ב), עמ' 18-37.
- דימנט תש"ע = דימנט דבורה, "ציטטות מן התורה בחיבור ברית דמשק", כלים שלובים: מגילות מדבר יהודה וספרות ימי הבית השני, אסופת מחקרים בספרות היהודית הקדומה, ירושלים תש"ע, עמ' 132-133.
- Hauptman Judith, "How Old is the Haggadah," *Judaism 51* (2002), pp. 5-18
- Harris Jay M., *How Do We Know This? Midrash and the Fragmentation of Modern Judaism*, New York, SUNY Press, 1995
- Hadas Moses, *Aristeas to Philocrates*, New York, Dropsie College, 1951
- Hall Edith, *Inverting the Barbarian: Greek Self-Definition Through Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Hall Jonathan M., *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997
- Hall Jonathan M., *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*, Chicago, the University of Chicago Press, 2002
- Hollander Harm W. and de Jonge Marinus, *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*, Leiden, Brill, 1985
- Honigman Silvie, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas*, Routledge, New York, 2003
- Hayes Christine, *Between the Babylonian and Palestinian Talmuds*, New York, Oxford University Press, 1997
- Hayes Christine, *Gentile Impurities and Jewish Identities*, New York, Oxford University Press, 2002
- Hayes Christine, "The 'Other' in Rabbinic Literature," in C. E. Fonrobert and M. Jaffee (eds.), *The Cambridge Companion to Rabbinic Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 243-269
- Himmelfarb Martha, *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphia, The University of Pennsylvania Press, 2006

- Thomas Hieke, "Endogamy in the Book of Tobit, Genesis, and Ezra- Nehemia," in G. G. Xeravitz and J. Zsengeller (eds.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology*, Leiden, Brill, 2005, pp. 103-120.
- הירשמן תשנ"ט = הירשמן מנחם, תורה לכל באי העולם, תל אביב, הקיבוץ המאוחד, תשנ"ט. הלבני תשכ"ט = הלבני דוד, מקורות ומסורות: ביאורים בתלמוד. סדר נשים, תל אביב, דביר, תשכ"ט.
- Halbertal Moshe, "Coexisting with the Enemy: Jews and Pagans in the Mishna," Stanton G. and Strounsa G. (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 158-172.
- Hengel Martin, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine During Early Hellenistic Period*, London, SCM, 1974
- Hengel Martin, *The Hellenization of Judaea in the First Century After Christ*, London and Philadelphia, SCM and Trinity, 1989
- Hengel Martin, "Judaism and Hellenism Revisited," J. J. Collins and G. E. Sterling (eds.), *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame, University of Notre Dame Press 2001, pp. 6-37
- Hare D. R. A. and D. S. J. Harrington, "Make Disciples of All the Gentiles' (Mt 28:19)," *CBQ* 37 (1975), pp. 359-369
- Herr Moshe David, "The Sages' Reaction to Antisemitism in the Hellenistic-Roman World," Almog S. (ed.), *Antisemitism through the Ages*, Oxford, Pergamon Press, 1988, pp. 27-38
- הר תשע"א = הר משה דוד, "זהותו של עם ישראל בפני הבית ולאחר חורבנו: רצף או שינוי?," **קתדרה 137** (תשע"א), עמ' 27-62.
- Harvey Graham, *The True Israel: Uses of the Names Jew, Hebrew and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Leiden, Brill, 1996
- Daniel C. Harlow, "Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham," Daniel C. Harlow et al (eds.), *The Other in Second Temple Judaism*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2011, pp. 302-332
- וולד תש"ס = וולד שמואל י', פרק אלו עוברים: בבלי פסחים פרק שלישי, מהדורה ביקורתית עם ביאור מקיף, ניו יורק וירושלים, בית המדרש לרבנים באמריקה, תש"ס. וולפסון 2006 = Wolfson Elliott R., *Venturing Beyond: Law and Morality in Kabbalistic Mysticism*, Oxford, Oxford University Press, 2006
- וידר תשנ"ח = וידר נפתלי, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים, מכון בן צבי, תשנ"ח.
- Whitmarsh Tim, *Greek Literature and the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2001



- Whitmarsh Tim, *The Second Sophistic*, Oxford, Oxford University Press, 2005
- Willet Tom W., *Eschatology in the Theodicies of 2 Baruch and 4 Ezra*, = 1989  
Sheffield, JSOT, 1989
- Woolf Greg, *Becoming Roman: The Origin of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998
- ויינפלד תשכ"ד = ויינפלד משה, "המגמה האוניברסליסטית והמגמה הברדלנית בתקופת בית ציון", *תרכיץ לג (תשכ"ד)*, עמ' 228-242.
- וייס תרנ"ו = וייס, אייזיק הירש, *דור דור ודורשיו*, חלק שני: מארחבן הבית השני עד אחר חתימת המשנה, וינה, תרנ"ו.
- Winston David, *The Wisdom of Solomon* (Anchor Bible), Doubleday, = 1979  
New York, 1979
- van Houten Cristiana. 1991, *The Alien in Israelite Law*, Sheffield = 1991
- VanderKam James C., *The Book of Jubilees*, Leuven, Peeters, 1989 = 1989
- VanderKam James C., "The Origin and Purpose of the Book of Jubilees," M. Albani. J. Frei and A. Lange (eds.), *Studies in the Book of Jubilees*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1997, pp. 3-24
- Werman Cana, "Jubilees 30: Building a Paradigm for the Ban on Intermarriage," *HTR 90* (1997), pp. 1-22.
- ורמן תשנ"ה = ורמן כנה, "היחס לגויים בספר היובלים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשנ"ה.
- זהר תשס"א-תשס"ב = זהר נעם, "עבודה זרה וביטולה", *סידרא יב (תשס"א-תשס"ב)*, עמ' 63-77.
- זהר תשס"ט = זהר נעם, "מחיצות סביב מרחב ציבורי משותף: היחס לגויים ולצלמיהם על פי משנת עבודה זרה", *ראשית 1 (תשס"ט)*, עמ' 144-163.
- Setzer Claudia, *Resurrection of the Body in Early Judaism and Early Christianity*, Leiden, Brill, 2004
- Chazon Esther., "Is Divrei Hameorot a Secterian Prayer?," D. Dimant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scroll: Forty Years of Research*, Jerusalem, The Israel Museum, 1992, pp. 3-17
- Hacham Noah, "the Letter of Aristeas: A New Exodus Story?," *JSJ* = 2005  
36 (2005), pp. 1-20
- Tuplin C., "Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudice," G. R. Tsetschlazde (ed.), *Ancient Greeks: West and East*, Leiden, Brill, 1999, pp. 47-75
- Tiller Patrick A., *A Commentary on the Animal Apocalypse of I Enoch*, = 1993  
Atlanta, Scholars Press, 1993

יובל תשנ"ו = יובל ישראל, "הפוסחים על שתי הסעיפים: ההגדה של פסח והפסחא הנוצרית",  
**תרביץ** סה (תשנ"ו), עמ' 5-24.

יובל Yuval Israel J., "All Israel have a portion in the world to come," Udoh = 2008  
 F. E. (ed.), *Redefining First-Century Jewish and Christian Identities*, Notre  
 Dame, pp. 114-138.

Yee Tet-Lim N., *Jews, Gentiles and Ethnic Reconciliation: Paul's Jewish=2005* "Identity  
 and Ephesians, Cambridge, Cambridge University Press, 2005

יפת תשל"ח = יפת שרה, "חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוקים בתורה",  
 'אבישור וי' בלאו (עורכים), **מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון**, ירושלים, עמ'  
 249-231.

יפת תשס"ה = יפת שרה, **אמונות ודעות בספר דברי הימים : ומקומן בעולם המחשבה  
 המקראית**, ירושלים, מוסד ביאליק, תשס"ה.

כ"ץ תשנ"ו = כ"ץ מנחם, "ירושלמי סוף מסכת עבודה זרה – שוב על 'חסרונות הירושלמי",  
**סידרא יב (תשנ"ו)** עמ' 79-111.

כהן Cohen Shaye J. D., "The significance of Yavneh: Pharisees, rabbis and = 1984  
 the end of Jewish sectarianism," *HUCA* 55 (1984), pp. 27-53

כהן Cohen Shaye J. D., *The Beginnings of Jewishness*, Berkeley, Univeristy = 1999  
 of California Press, 1999

כהן Cohen Shaye J. D., *Why Aren't Jewish Women Circumcised? Gender= 2005*  
*and Covenant in Judaism*, Berkeley, University of California Press, 2005

כהן Cohen Shaye J. D., *The Significance of Yavne and Other Essays in Jewish= 2010*  
*Hellenism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2010

כהן תשל"ה = כהן יחזקאל, "היחס אל הנכרי בהלכה ובמציאות בתקופת התנאים", עבודת  
 דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ה.

כהנא תש"ס = כהנא מנחם, "היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים" **עט הדעת ג  
 (תש"ס)**, עמ' 22-35.

כהנא תשמ"ח = כהנא מנחם, "דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה",  
**תרביץ נז (תשמ"ח)**, עמ' 165-201.

כהנא תשנ"ט = כהנא מנחם, **המכילתות לפרשת עמלק**, ירושלים, מאנגס, תשנ"ט.

כהנא תשס"ג = כהנא מנחם, **ספרי זוטא דברים**, ירושלים, מאנגס, תשס"ג.

Last Stone Suzanne, "Sinaitic and Noahide Law: Legal=1991-1990  
 Pluralism in Jewish Law," *Cardozo Law Review* 12 (1990-1991), pp. 1157-1214

לביא Lavee Moshe, "The Samaritan may be included – Another Look at the= 2010  
 Samaritan in Talmudic Literature," Menahem Mor (ed.), *Samaritans Past  
 and Present*, Berlin-New York (forthcoming)

לביא תשס"ד = לביא משה, "גר שנתגייר כקטן שנולד": הביטוי והשלכותיו בספרות חז"ל",  
 דיסרטציה, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע.

- לביא תשע"א = לביא משה, "שבע מצוות בני נח: אבני הבניין של הקונספציה התלמודית במגילות בספריית הכת ובמעשי השליחים", *מגילות (תשע"ד)*, עמ' 73-114.
- Lagrang James, "Proliferation of the 'Gentile' in the NRSV," *Biblical Research* 41 (1996), pp. 77-87
- Loader William, *The Pseudepigrapha on Sexuality*, Grand Rapids, MI, = 2011 Eerdmans, 2011
- Lee I. Levine, "Jewish Identities in Antiquity: An Introductory Essay," = 2009  
Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz (eds.), *Jewish Identities in Antiquity: Studies in Memory of Menachem Stern*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, pp. 12-40
- לוינסון תשס"ה = לוינסון יהושע, **הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים, מאגנס, תשס"ה.**
- John D. Levenson, "The Scroll of Esther in Ecumenical Perspective," = 1976  
*JES* 13 (1976), pp. 440-51
- Levinskaya Irina, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996
- Long Timothy, *Barbarians in Greek Comedy*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1986
- ליברמן תשנ"ג = ליברמן שאול, **תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, סדר זרעים חלק א<sup>2</sup>, ניו יורק ירושלים, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג.**
- Liebeschuetz Wolf, "The Influence of Judaism among Non-Jews in the Imperial Period," *JJS* 52 (2001), pp. 235-252
- Moore, George F., *Judaism In The First Centuries of the Christian Era: The Age of the Tannaim*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1954, Three Volumes
- מור תשס"ג = מור מנחם, **משומרון לשכם: העדה השומרונית בעת העתיקה, ירושלים, מרכז שז"ר, תשס"ג.**
- Mason Steve, "Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History," *JSJ* 38 (2007), pp. 457-512
- Milgrom Jonathan, "Religious Conversion and the Revolt Model for the Formation of Israel," *JBL* 101 (1982), pp. 169-176
- מיליקובסקי תשמ"ו = מיליקובסקי חיים, **"גהינום ופושעי ישראל על פי סדר עולם", תרביץ נה (תשמ"ו), עמ' 311-343.**
- Miller M. David, "The Meaning of Ioudaios and its relationship to Other Group Labels in Ancient Judaism," *Currents in Biblical Research* 9 (2010), pp. 98-126
- McKnight Scot, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis, Fortress, 1991

- מרקוס 1998 = מרקוס איבן, **טקסי ילדות בימי הביניים**, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, 1998.  
 נאה תשס"ה = נאה שלמה, "טובים דודיך מיין: מבט חדש על משנת עבודה זרה ב, ה", א'  
 אדרעי ואחרים (עורכים), **מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ**,  
 ירושלים, מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 411-434.
- Novak David, *The Image of the Non-Jew in Judaism, An Historical and Constructive Study of the Noahide Laws*, Toronto, University of Toronto Press, 1983
- Novak David, *The Election of Israel: The Idea of the Chosen People*, = נובק 1995  
 Cambridge, Cambridge University Press, 1995
- Niehoff Maren R., "Philo's Views on Paganism," Stanton G. and Stroumsa = 1998  
 G. (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*,  
 Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 135-157
- Nickelsburg George W. E., *Ressurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Oxford, Oxford University Press 1972
- Nickelsburg George W. E., *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity and Transformation*, Minneapolis, Fortress Press, 2003
- נעם תשס"ט = נעם ורד, "'תעבירו באש' (במ' לא, כג): לקדמותה של מסורת פרשנית",  
**שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום יט (תשס"ט)**, עמ' 127-136.
- נעם תש"ע = נעם ורד, **מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה**, ירושלים,  
 יד בן צבי, תש"ע.
- Segal Alan F., *Paul the Convert: the Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*, New Haven, Yale University Press, 1990
- Segal Alan F., "Some Aspects of Conversion and Identity Formation in the Christian Community of Paul's Time," Horsley Richard A. (ed.),  
*Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation*, Trinity Press  
 International, Harrisburg, 2000, pp. 184-190
- Stowers Stanley K., *A Rereading of Romans*, New Haven, Yale University Press, 1994
- Stone Michael E., *Jewish Writing of the Second Temple Period*, Assen, = 1984  
 Van Gorcum 1984
- Staples J. A., "What Do the Gentiles Have to Do with 'All Israel': A Fresh Look at Romans 11:25-27," *JBL* 130, pp. 371-390.
- סיגל תשס"ח = סיגל מיכאל **ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות**,  
 ירושלים, מאגנס, תשס"ח.
- Simon-Shoshan Moshe, "The Task of the Translators: The Rabbis, the Septuagint, and the Cultural Politics of Translation," *Prooftexts*  
 27 (2007), pp. 1-39.

- Smith Morton, "On the Shape of God and the Humanity of the Gentiles," = 1968 סמית  
 J. Neusner (ed.), *Religions in Antiquity*, Leiden, Brill, 1968, pp. 315-326
- Smith Morton, "The Gentiles in Judaism: 125 BCE – CE 66," Hurbury = 1999 סמית  
 W. et al. (eds.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 3: the Early Roman  
 Period*, Cambridge 1999, pp. 192-249
- Smith Jonathan Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, = 1982 סמית  
 Chicago, University of Chicago Press, 1982
- Sanders Ed P., *Paul and Palestinian Judaism*, London, SCM, 1977 = סנדרס  
**ספראי וספראי תש"ע** = ספראי שמואל וזאב ספראי, **משנת ארץ ישראל: מסכת שקלים, עם  
 מבוא ופירוש היסטורי חברתי**, ירושלים, מכללת ליפשיץ תש"ע.
- ספראי וספראי תשס"ח** = ספראי שמואל וזאב ספראי, **משנת ארץ ישראל: מסכת שביעית,  
 עם מבוא ופירוש היסטורי חברתי**, ירושלים, מכללת ליפשיץ, תשס"ח.
- ספראי תשנ"ד** = ספראי שמואל "ארץ ישראל בהלכה התנאית", הנ"ל, **בימי הבית וכימי  
 המשנה**, ירושלים, מאגנס, תשנ"ד, עמ' 627-641.
- Scott James M., *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish = 1995 סקוט  
 Background of Paul's Mission with Special Reference to the Destination of  
 Galatians*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1995
- Sarason Richard S., "Communal Prayer at Qumran and Among the = 2003 סרסון  
 Rabbis: Certainties and Uncertainties", E. Chazon (ed.), *Liturgical Perspectives:  
 Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden, Brill, 2003,  
 pp. 151-172
- פאול תשס"ח** = פאול שלום, **ישעיהו: פרקים מ-טו**, תל אביב, עם עובד, תשס"ח.
- Park Eung C., *Either Jew or Gentile: Paul's Unfolding Theology and = 2003 פארק  
 Inclusivity*, Louisville, KY, Westminster, 2003.
- Foucault Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, A. = 1977 פוקו  
 Sheridan (trans.), New York, Knopf, 1977
- פוקו 2005** = פוקו מישל, **הארכיאולוגיה של הידע (תרגום: אבנר להב)**, תל אביב, רסלינג,  
 2005.
- פוקו 2008** = פוקו מישל, **הולדת הקליניקה: ארכיאולוגיה של המבט הרפואי (תרגום:  
 נועם ברוך)**, תל אביב, רסלינג, 2008.
- Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, = 1991 פוקס  
 Columbia, University of South Carolina Press, 1991
- Porton Gary, *Goyim: Gentiles and Israelites in Mishna-Tosefta*, = 1998 פורטון  
 Atlanta, Scholars Press, 1998
- פורסטנברג תשע"א** = פורסטנברג יאיר, "אכילה בטהרה בתקופת התנאים: מסכת טהרות  
 והקשריה ההיסטוריים והתרבותיים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית  
 בירושלים, תשע"א.

- פינקלשטיין תש"ע = א' פינקלשטיין, דרך המלך – גזענות ואפליית גויים בהלכה; אלטרנטיבה הלכתית ומטא-הלכתית לספר "תורת המלך", נתיבות, תשע"א.
- Fitzmyer Joseph A., *Romans*, (Anchor Bible), New York, Doubleday, = 1993  
1993
- Feldman Louis, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, Princeton, = 1993  
Princeton University Press, 1993
- Feldman Louis, *Judaism and Hellenism reconsidered*, Leiden, Brill, 2006 = 2006  
פליישר תש"ן = פליישר עזרא, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרכ"ץ נט (תש"ן),  
עמ' 397-441.
- פליישר תשנ"ג = פליישר עזרא, "תפילת שמונה עשרה: עיונים באופיה, סדרה, תוכנה  
ומגמותיה", תרכ"ץ סב (תשנ"ג), עמ' 179-223.
- Propp William H, *Exodus 1-18: a new translation with introduction* = 1999  
*and commentary*, New York, Doubleday, 1999
- פרידמן תשס"ז = פרידמן שמא יהודה, "דמא בן נתניה – לרמותו ההיסטורית: פרק בחקר  
האגדה התלמודית", 'י לינסון, 'י אלכיים וג' חזן-רוקם (עורכים), הגיון לינוה: היבטים  
חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, ירושלים, תשס"ז, עמ' 83-130.
- Yohanan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith* = 2003  
*Relations in the Muslim Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press,  
2003
- Zeitlin Solomon, "The Names Hebrew, Jew and Israel," *JQR* 43 = 1953  
(1953), pp. 365-379
- צ'ריקובר תשל"ד = צ'ריקובר אביגדור, "המצע האידיאולוגי של 'איגרת אריסטיאס'", מ'  
עמית (עורך), היהודים בעולם היווני והרומי, ירושלים, מ' ניומן, עמ' 316-338.
- Kugel James, "The Holiness of Israel and the Land in Second Temple = 1996  
Times," Michael V. Fox et al (eds.), *Texts, Temples and Traditions: A Tribute*  
*to Menachem Haran*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1996, pp. 21-32
- Kugel James, "4Q369 'Prayer of Enosh' and Ancient Biblical = 1998  
Interpretation," *DSD* 5 (1998), pp. 119-148
- Kugler Robert A., *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition* = 1996  
*from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Atlanta, Scholars, 1996
- Cody A., "When Is The Chosen People Called a Goy?," *VT* 14 (1964), = 1964  
pp. 1-6.
- Collins John J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edinburgh, = 1997  
T&T Clark, 1997
- Collins John J. 1998, *The Apocalyptic Imagination* (Second Edition), = 1998  
Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000
- Collins John J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in* = 2000  
*the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids, MI, Eerdmans, 2000

- קולפ 2006, "History, exegesis or doctrine: framing the tannaitic = 2006 debates on the circumcision of slaves," *JJS* 57 (2006), pp. 56-79
- Conzelman Hans, *I Corinthians* (Hermeneia), Philadelphia, 1975 = 1975 קונזלמן
- Kimmelman Reuven, "The Daily Amidah and the Rethoric of = 1989-1988 Redemption," *JQR* 89 (1988-1989), pp. 165-197
- קיסטר תשמ"ז = קיסטר מנחם, "לתולדות כת האיסיים: עיון בחזון החיות, ספר היובלים וברית דמשק", **תרכיץ נו (תשמ"ז), עמ' 1-18.**
- קיסטר תשס"ח = קיסטר מנחם, "קיום לנוסחאות בתפילות הקבע לאור ברכות בספר השביעי של 'תקנות השליחים', **תרכיץ עז (תשס"ח), עמ' 205-238.**
- קיסטר תש"ע = קיסטר מנחם, "יצר לב האדם", הגוף והטיהור מן הרע: מטבעות תפילה ותפיסות עולם בספרות בית שני ובקומראן וזיקתם לספרות חז"ל ולתפילות מאוחרות", **מגילות ח-ט (תש"ע), עמ' 241-282.**
- Klawans Jonathan, "Notions of Gentile Impurity in Ancient Judaism," = 1995 קלוונס  
*AJS Review* 20 (1995), pp. 285-312
- Kaminsky Joel S., *Yet, I Loved Jacob: Reclaiming the Biblical = 2007 Concept of Election*, Nashville, Abington, 2007
- Kaminsky Joel S., "Israel's Election and the Other in Biblical, = 2011 Second Temple, and Rabbinic Texts," D. Harlow et al (eds.), *The Other in Second Temple Judaism*, Grand Rapids, Eerdmans. 2011, pp. 17-30
- קנוהל תשנ"ג = קנוהל ישראל, **מקדש הדממה, ירושלים, מאגנס, תשנ"ג.**
- Kessler Gwynn, *Conceiving Israel: The Fetus in Rabbinic Narratives,*=2009 קסלר  
Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009
- Kraabel A. T., "The Disappearance of the 'God-Fearers'," *Numen* = 1981 קראבל  
28 (1981), pp. 113-126
- John Crossan and Jonathan Reed, *In Search of Paul: How Jesus's Apostle = קרוסן וריד  
Opposed Rome's Empire with God's Kingdom*, San Francisco, Harper 2004
- Cranford M., "Election and Ethnicity: Paul's view of Israel in = 1993  
Romans 9:1-13," *JNTS* 50 (1993), pp. 27-41
- רוזן-צבי תשס"ז = רוזן-צבי ישי, "דברה תורה כנגד היצר: דבי ר' ישמעאל ומקורו של יצר הרע", **תרכיץ עז (תשס"ז), עמ' 41-79.**
- רוזן-צבי 2008 = רוזן-צבי ישי, "הופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית", *Jewish Studies Internet Journal* 7 (2008), pp. 1-29.
- Rosen-Zvi Ishay, "Can the Homilists Cross the Sea Again? Time and = 2008 Revelation in Mekhilta Shirata," G. Brooke et al. (eds.), *The significance of Sinai: Traditions about Divine Revelations in Judaism and Christianity*, Leiden, Brill, 2008, pp. 217-245
- רוזן-צבי 2009 = רוזן-צבי ישי, "ברכות כמיפוי: מבנה ותוכן במשנת ברכות פרק ט", *Hebrew Union College Annual* 79 (2009), עמ' א-כד.

- רוזן-צבי תשס"ט=רוזן-צבי ישי, "אבד תאבדון את כל המקומות: הפולמוס על חובת השמדת עבודה זרה בספרות התנאית", ראשית 1 (תשס"ט), עמ' 91-116.
- רוזן-צבי תש"ע=רוזן-צבי ישי, "האם יש לנשים יצר? אנתרופולוגיה, אתיקה ומגדר בספרות חז"ל", ח' קרייסל, ב' הוס וא' ארליך (עורכים), סמכות רוחנית: מאבקים על כוח תרבותי בהגות היהודית, באר שבע, אוניברסיטת בן-גוריון, תש"ע, עמ' 21-34.
- רוזנטל תשמ"ג=רוזנטל דוד, "על דרך טיפולם של חז"ל בחילופי נוסח במקרא", י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן ב, ירושלים, מאגנס, תשמ"ג, עמ' 395-417.
- רוקח תשנ"ה = רוקח דוד, "הגיור היהודי בעת העתיקה להלכה ולמעשה", בית מקרא מ (תשנ"ה), עמ' 135-152.
- Reider Joseph, *The Book of Wisdom*, New York, Dropsie College, 1957 = רידר 1957
- Reynolds Joyce and Robert Tannenbaum, *Jews and God=* ריינולדס וטננבאום 1987
- Fearers at Aphrodisias*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1987
- רפפורט תשכ"ה = רפפורט אוריאל, "תעמולה דתית של יהודים ותנועת ההתגירות בימי הבית השני", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ה.
- שוורץ תשמ"ו = שוורץ דניאל, "קומראן בין כוהניות לנצרות", מ' ברושי ואחרים (עורכים), מגילות מדבר יהודה: ארבעים שנות מחקר, ירושלים, מוזיאון ישראל, תשמ"ז, עמ' 176-181.
- שוורץ תשס"ט = שוורץ דניאל, "קומראן והנצרות הקדומה", מ' קיסטר (עורך), מגילות קומראן: מבואות ומחקרים, ירושלים, יד יצחק בן-צבי, תשס"ט, עמ' 613-628.
- Schwartz Daniel R., *Studies in the Jewish Background of Christianity*, = שוורץ 1992
- Tübingen, Mohr Siebeck, 1992
- Schwartz Daniel R., "Law and Truth: On Qumran-Sadducean and Rabbinic Views of Law," D. Diamant and U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research*, Jerusalem, The Israel Museum, 1992, pp. 229-240
- Schwartz Seth, "Gamliel in Aphrodite's Bath," in P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, Tübingen, Mohr Siebeck 1998, pp. 203-217
- Schwartz Daniel R., "'Judaean' or 'Jew'?: How should we translate 'Ioudaios' in Josephus?," *Jewish Identity in the Greco-Roman World*, Leiden, Brill, 2007, pp. 3-27
- Schwartz Seth, "How Many Judaisms Were There? A Critique of Neusner and Smith on Definition and Mason and Boyarin on Categorization," *Journal of Ancient Judaism* 2 (2011), pp. 208-238.
- Steinmetz Deborah, *Punishment and Freedom: The Rabbinic Construction of Criminal Law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.



- Stern Sascha, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden, =1994 שטרן  
Brill, 1994.
- Strack Hermann L. and Paul Billerbeck, *Kommentar zum=1922 שטרק ובילרבעק*  
*Neuen Testament aus Talmud and Midrash*, Munchen, 1922.
- Strack Hermann L. and Guneter Stemberger, *Introduction to=1996 שטרק ושטמברגר*  
*the Talmud and Midrash*, M. Bockmuehl (trans.), Minneapolis, Fortress, 1996  
שיפמן תשנ"ג = שיפמן יהודה (לורנס), הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה,  
ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, תשנ"ג.
- Schiffman Lawrence H., "Legislation Concerning Relations with =1983 שיפמן  
Non-Jews in the Zadokite Fragments and in Tannaitic Literature." *RevQ*  
11 (1983), pp. 379-389
- Schiffman Lawrence H., "The Samaritans in Tannaitic Halakhah," = 1985 שיפמן  
*JQR* 75 (1985), pp. 323-350.
- Schiffman Lawrence H., "Non-Jews in the Dead Sea Scrolls," C. A. = 1997 שיפמן  
Evans and S. Talmon (eds.), *The Quest for Context and Meaning: Studies*  
*in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Leiden, Brill,  
1997, pp. 153-171
- Schiffman Lawrence H., "The Concept of the Covenant in the Qumran = 2004 שיפמן  
Scrolls and Rabbinic Literature," *The Idea of Biblical Interpretation: Essays*  
*in Honor of James L. Kugel*, H. Najman and J. Newman (eds.), Leiden,  
Brill, 2004, pp. 257-278
- Schürer Emil, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus = 1986 שירר*  
*Christ: A New English Edition*, G. Vermes, F. Millar and M. Goodman (eds.),  
Vol. III, Edinburgh, T&T Clark, 1986  
שמאע תשס"ט = שמעא אברהם, "עיונים במכילתות דמילואים ודעריות", עבודת דוקטור,  
האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ט.
- Schmidt Karl L. 1964, "ETHNOS in the NT," G.Kittel (Gen ED.), = 1964 שמידט  
*TDNT* vol. II, Eerdmans, Grand Rapids, 1964, pp. 369-372  
שמש תשנ"ח = שמש אהרון, "כנגד ארבעה בנים דיברה תורה", *סידרא יד (תשנ"ח)*, עמ'  
131-136.
- שמש תש"ס = שמש אהרן, "המבדיל בין בני אור לבני חושך בין ישראל לעמים", ד' בווארין  
ואחרים (עורכים), עטרה לחיים: מחקרים בספרות הלמודית והרבנית לכבוד  
פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים, מאגנס, תשס"ט, עמ' 209-220.
- Speiser Ephraim A., "'People' and 'Nations' in Israel," *JBL* 79 = 1960 שפיזור  
(1960), pp. 157-163
- שפירא ואליצור תש"ע = י' שפירא וי' אליצור, תורת המלך – דיני נפשות בין ישראל  
לעמים, יצהר, תש"ע.

- Schäfer Peter, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen: Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin, De Gruyter, 1975 שפר 1975
- Schäfer Peter, *Jesus in the Talmud*, Princeton, Princeton University Press, 2007 שפר 2007
- Schremer Adiel, *Brothers estranged: heresy, Christianity, and Jewish identity in late antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2010 שרמר 2010
- שרמר תשס"ד = שרמר עדיאל, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים, מרכז זלמן שז"ר, תשס"ד.
- שרמר תשס"ט = שרמר עדיאל, "אחים אחרים", ראשית א (תשס"ט), עמ' 165-185.
- תא שמע תשכ"ז = תא שמע ישראל, "לפידושו של קטע מספר היובלות", בית מקרא 11 (תשכ"ז), עמ' 99-102.
- Tabory Joseph, "The benedictions of self-identity and the changing status of women and of Orthodoxy", *Kenishta* 1 (2001), pp. 107-138 תבורי 2001
- Tomson Peter J., "The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament," *Bijdragen Tijdschrift voor Filosofie en Theologie* 47 (1986), pp. 120-140; 266-289 תומסון 1986
- Tomson Peter J., "Halakhah in the New Testament: A Research Overview," R. Bieringer et al (eds.), *The New Testament and Rabbinic Literature*, Leiden, Brill, 2009, pp.135-206 תומסון 2009
- Thiessen M., *Contesting Conversion — Genealogy, Circumcision and Identity in Ancient Judaism and Christianity*, New York, Oxford University Press, 2011 ת"סן 2011