יום-יום עם תמורות חברתיות ותרבותיות כבדות-משקל שחלו בעם ישראל על-מנת לשמור על האיזון העדין שבין ניסיונם להנהיג את היישוב היהודי מחד גיסא, אימון האומה בחכמיה מאידך גיסא, כל זאת תוך כדי שמירה על עקרונות הלכתיים מחמירים יותר או מקלים יותר לפי נסיבות שהזמן גרמן.

עמנואל פרידהיים
המחלקה לתולדות ישראל ע"ש ישראל וגולדה קושיצקי
אוניברסיטת בר-אילן

באמצעות היתרים, וראו עוד: E. Friedheim, 'Sol Invictus in the Severus Synagogue at Hammath Tiberias, the Rabbis and Jewish Society – A Different Approach', *Review of Rabbinic Judaism* 12/1 (2009), pp. 89–128.

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

ניתוח מסכם:

לסיכום שאלת היחס ההלכתי של החכמים כלפי תרבות יוון ורומא, נציין כדלהלן. דומה הדבר ליחס החכמים כלפי הרכיבה על סוסים. הם התנערו ממנה כתוצאה בין-היתר מן המטען התרבותי היווני-רומי הקשור במישרין ברכיבה על סוסים שהשפיע קרוב לוודאי על יהודים רבים. הם נלחמו בתופעה באמצעות דרשות רבות - אך לא נמצא איסור הלכתי מקיף וגורף לרכב על סוס![57] 'איכא רבנן דפרשי ואיכא רבנן דלא פרשי',[58] היו כאלה שאסרו בעקבות מצב תרבותי חמור בעיניהם, אך באותה נשימה אותה מציאות קשה הניעה חכמים אחרים להתיר (או לפחות סברו מלכתחילה להתיר) ולהקל, ובייחוד בערים מיוונות כגון גדרה או קיסריה כאשר חכמים אלה החשיבו מאוד את המצב התרבותי והחברתי שבעיניהם סיכן את חוסנה הדתי של הקהילה היהודית באותם מרכזים שבהם חיו יהודים ונכרים אלה לצד אלה. היה מקום להלחם בתופעה במסע שכנוע באמצעות דרשות המוניות אך לרוב לא באמצעות פסיקה הלכתית מחמירה שרוב הסיכויים להצלחתה נמוכים היו. עמדות הלכתיות ורעיוניות אלו מוכיחות גם כי החכמים נגררו פעמים רבות אחרי המציאות ההיסטורית ובמרבית המקרים לא עיצבו אותה.[59] עליהם הוטלה החובה להתמודד

הרוכב במרכבת השמים, או כפי שהיה ידוע במאות הג'-ד' לסה"נ בכינוי סול אינויקטוס"; M. Dothan, *Hammath Tiberias* – *Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains*, Jerusalem 1983, pp. 39–45. ועוד הרבה.

57. מ' בר, 'רכיבה על סוסים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', קתדרה, 60 (תשנ"א), עמ' 28. תופעה דומה מצויה ביחס שהפגינו חכמי ארץ-ישראל כלפי המוזיקה בימי המשנה והתלמוד, ראו: ע' פרידהיים, 'לשאלת ההתמודדות של החברה היהודית בארץ-ישראל עם המוזיקה בימי בית שני, המשנה והתלמוד', קתדרה, 132 (תשס"ט), עמ' 55–76 ובייחוד, שם, עמ' 75–76.

58. בבלי, עבודה זרה, נ ע"א. (לפי כ"י פיזרו 1511, כ"י מינכען 95 ודפוס וילנא) כ"י ספרדי (= ש' אברמסון, מסכת עבודה זרה – כתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק, ניו-יורק תשי"ז, עמ' 90) וכ"י פריס 1337 גורסים: "איכא רבנן דפרשי מיניהו ואיכא רבנן דלא פרשי מיניהו".

59. עלול להשתמע מדברים אלה, כי סבור כותב שורות אלו, שחכמי המשנה והתלמוד חיו ופעלו בשולי החברה היהודית בארץ-ישראל ושרוב היישוב היהודי לא היה כפוף להם במאות הראשונות לסה"נ [על עמדה זו ראו למשל: E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, XII, New York 1967, pp. 184–198; C. Hezser, 'Social Fragmentation, Plurality of Opinion, and Nonobservance of Halakhah: Rabbis and Community in Late Roman Palestine', *Jewish Studies Quarterly* 1/3 (1993–4), pp. 234–251; S. J. D. Cohen, 'The Rabbi in Second Century Jewish Society', *The Cambridge History of Judaism*, III, *The Early Roman Period*, Cambridge 1999, p. 975: "The rabbis were but a small part of Jewish society, an insular group which produced an insular literature. They were not synagogue leaders."; 977: "In their own universe the rabbis were kings, but their universe was still small and their kingship still limited."; שוורץ, (לעיל, הערה 35) עמ' 6–7, 104, 199], ולא היא. דומני כמו היסטוריונים רבים אחרים כי יהודי הארץ היו באופן כללי קרובים וקשובים לחוג החכמים [ראו: ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ה, עמ' 352. ועוד הרבה] ולראיה הדיאלקטיקה הארכיאולוגית, ובייחוד תגלית כתובת רחוב המוכיחה בעיני כי הלכות שביעית היו מקובלות על קהילה יהודית בסביבות בית-שאן במאה השישית [ראו: י' זוסמן, 'כתובת הלכתית מעמק בית שאן – סקירה מוקדמת', תרביץ מג (תשל"ד), עמ' 88–158; הנ"ל, 'כתובת מבית-הכנסת של רחוב [בעמק בית שאן]', קדמוניות, ח (תשל"ו), עמ' 123–128], ואולי כבר קודם לכן [ראו: ח' משגב, 'כתובות בתי-כנסת מתקופת המשנה והתלמוד', בתוך: י' אשל (עורך), ועשו לי מקדש – בתי כנסת מימי קדם ועד ימינו, קדומים-אריאל תשס"ד, עמ' 49–56] וכן בעניין המקוואות, ראו: S. Hoss, 'Die Mikwen der späthellenistischen bis byzantinischen Zeit in Palästina', *Zeitschrift des deutschen Palästina Vereins* 123 (2007), pp. 49–79; א' ברוך, בית המגורים בארץ-ישראל בתקופה הרומית – תרבות חומרית ומבנה חברתי, דיסרטציה, רמת-גן תשס"ח, עמ' 244–264; י' אדלר, 'בתי כנסת עתיקים ומקוואות טהרה – הממצא הארכיאולוגי וזיקתו להלכה הקדומה', קתדרה, 128 (תשס"ח), עמ' 51–72; Y. Adler, 'Ritual Baths Adjacent to Tombs: An Analysis of the Archaeological Evidence in Light of the Halakhic Sources', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 40/1 (2009), pp. 55–73. ואולם אין בכך כדי לבטל את הסכנות התרבותיות-הדתיות הקשות שארבו ליישוב היהודי - כולל מעמד החכמים - בתחום המפגש הבעייתי עם התרבות היוונית-רומית, או למשל עם היהדות-נצרות בימי התנאים, ועוד סכנות תרבותיות רבות ומאבקים חברתיים מגוונים שהחכמים בימי המשנה והתלמוד היו צריכים להתמודד עמם, פעמים באמצעות איסורים ופעמים

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

מורי ההלכה - אך בהתאמה למציאות שבה פעלו. דהיינו, כאשר התברר שהאיסור איננו אפקטיבי אימצו אלטרנטיבה כדי להילחם בתופעה זו והתירו.[47]

ו. החכמים ורחיצה במרחץ אפרודיטי בעכו:

גם באשר לשאלת הרחיצה של יהודים בבית-המרחץ הרומי נוכל לומר כי פסל אפרודיטי שנמצא בבית המרחץ שבעכו[48] היה פולחני לכל דבר[49] ואולם רבן גמליאל רצה לחדש חידוש מהותי ביותר, שלא זו בלבד שהרחיצה בבית-מרחץ ציבורי מותרת, אלא גם שהפסל איננו פולחני ובשל כך מותר להתרחץ במרחץ גם בנימוק של העדר עבודה זרה. אלא שבמקרה זה רבן גמליאל היה חדשן ללא ממשיכים, שכן ביטול מהותו הפולחנית של הפסל היה מנותק למציאות בת-הזמן שבה התרחשויות פולחניות ארעו בבתי-המרחץ הרומיים. תנאים ואמוראים כאחד ראו בפסלי בית המרחץ הרומי פסלים פולחניים.[50] עם זאת, גם הם התירו יותר ויותר את הרחיצה במרחץ, אך לא מתוך ביטול ההיבט הפולחני והמקודש לעבודה זרה, כי אם מתוך נימוקים הלכתיים אחרים כגון: "אין דבר של רבים נאסר",[51] וזאת קרוב לוודאי בשל הלחץ החברתי של המוני העם, כאשר יהודי ארץ-ישראל בלאו-הכי ביקרו בבית המרחץ הרומי ולכן היו צריכים למצוא דרך הלכתית להכשיר זאת.[52]

ז. החכמים ואמנות הדמות:

בכיוון דומה, ניתן גם לומר כי ההיתר (או לפחות העדר האיסור וההסכמה בדיעבד) לצייר על כתלים במאה השלישית לסה"נ[53] ועל פסיפסים במאה הרביעית לסה"נ,[54] אינו תוצאה של ירידתה של אמנות הדמות בעלת המשמעות האלילית אלא ההיפך.[55] אמנות הדמות האלילית חודרת לבית הכנסת,[56] וקרוב לוודאי שאין דרך להוציאה ולכן מתירים בדיעבד את הנעשה.

47. ע' פרידהיים, 'השמות 'גד', 'גדיא', 'גדא' בקרב חכמי ארץ-ישראל ובבל ומאבק החכמים בהשפעות אליליות', בתוך: א' דמסקי (עורך), ואלה שמות – מחקרים באוצר השמות היהודיים, 3, רמת-גן תשס"ב, עמ' קיז-קכו.

48. משנה, עבודה זרה ג, ד-ה (עפ"י כ"י קופמן [מהדורת רוזנטל, עמ' 40–42]); בבלי, שם, מד ע"ב; מדרש תנאים לדברים יג, יח (מהדורת הופמן, עמ' 68–69); ילקוט שמעוני על ספר דברים, רמז תתפט (מהדורת הימן, עמ' 265–266).

49. פרידהיים, (לעיל, הערה 17), עמ' 9–32; הנ"ל, (לעיל, הערה 36).

50. שם (פרסום ראשון), עמ' 26–30. ולמקורות ראשוניים, ראו: משנה, עבודה זרה א ז; ירושלמי, שם פ"ג ה"ד (מב ע"ד, טור 1396); שם, פ"ד ה"ד (מג ע"ד, טור 1402); שביעית פ"ח ה"יא (לח סע"ב – רע"ג, טור 208); בבלי, עבודה זרה, מד ע"ב; מדרש חסד לאומים (מהדורת ורטהיימר, בתי מדרשות, ב, עמ' קמג); מדרש הגדול לדברים ז, יב (מהדורת פיש, עמ' קנח); שיר השירים זוטא [אגדת שיר השירים], א טו (מהדורת בובר, עמ' 19–20).

51. ירושלמי, שביעית פ"ח הי"א (ח) (לח ע"ג, טור 208); עבודה זרה, פ"ב ה"ו (ט) (מב ע"א, טור 1393).

52. ויקרא רבה לד, ג (מהדורת מרגליות, עמ' תשעו); אבות דר' נתן ל (נו"ב, מהדורת שכטר עמ' 66); י"צ אליאב, 'האם הסתייגו היהודים מבית המרחץ הציבורי בראשית הופעתו?', קתדרה, 75 (תשנ"ה), עמ' 3–35; פרידהיים, (לעיל, הערה 17), עמ' 31–32.

53. ירושלמי, עבודה זרה פ"ג ה"ג (מב ע"ד, טור 1396): "ביומוי דר' יוחנן שרון ציירין על כותלא ולא מחי בידייהו". אין כמובן בכך כדי להעיד שר' יוחנן הוא זה שהתיר, ובוודאי שלא מלכתחילה, וראו על כך: י' ל' לוין, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד, ירושלים תשמ"ו, עמ' 122; הנ"ל, 'בית הכנסת כמוסד קהילתי – מי קבע את מדיניותו?', דברי הקונגרס העולמי האחד-עשר למדעי היהדות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 3. ועוד.

54. שם, פ"ג ה"ב: "ביומוי דר' אבון שרון ציירין על פסיפסס ולא מחי בידון." פורסם מתוך הגניזה ע"י י' נ' אפשטיין, 'לשרידי הירושלמי', תרביץ, ג (תרצ"ב), עמ' 20 [= הנ"ל, מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות, ב/א, ירושלים תשמ"ח, עמ' 256].

55. פרידהיים, (לעיל, הערה 6 – פרסום שני), עמ' 109–159. והשוו לדברי וייס, (לעיל, הערה 44), עמ' 439 הערה 59.

56. כך נזכיר את הופעתו של הליוס/סול אינויקטוס בגלגל המזלות - אל השמש היווני-רומי - בבתי כנסת קדומים כגון בחמת-טבריה, נערן ובית-אלפא שהספרות המחקרית לגביהם רחבה מאוד. נסתפק כאן בהפניה לגבי הממצא בחמת-טבריה, ראו: מ' דותן, 'דמותו של סול אינויקטוס בפסיפס של חמת טבריה', בתוך: כל ארץ נפתלי – הכינוס הארצי הכ"ד לידיעת הארץ, ירושלים תשכ"ח, עמ' 130–134. וראו בייחוד: שם, עמ' 130–131: "אין ספק שלפנינו תאור דמות הליוס – אל השמש,

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

שאם לא כן איש לא יקשיב עוד לדבריהם."[44] בהקשר לכך, חשוב להביא את המקור הבא, שאולי משקף מציאות ארץ-ישראלית מן המאה השלישית לסה"נ, שעניינו אדם שמכר את עצמו למשחקי גלדיאטורים ושאלת פדיונו:

> "ההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי [כך בנוסח הדפוסים וגם בכ"י וטיקן 130], אתא לקמיה דרבי אמי, אמר ליה: פירקן [רש"י: פדנין], אמר ליה, תנן [= שנינו במשנה] : המוכר עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים - אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים משום קלקולא [רש"י: שלא יוטמעו בגוים וילמדו ממעשיהם], וכ"ש הכא דאיכא קטלא [וכל שכן כאן כי יש סבירות רבה שהאב, מפאת היותו גלדיאטור, ייהרג]. אמרו לי' רבנן לר' אמי: האי ישראל מומר [בכ"י וטיקן ואוקספורד, שם: "משומד"] הוא, דקא חזו ליה דקאכיל נבילות וטריפות! [כיוון שראו שהוא אוכל נבלות וטריפות יהודי זה מומר/משומד כי אז אין לפדותו] אמר להו: אימא לתיאבון הוא דקאכיל [כלומר יהודי זה אוכל לתאוותו ואין כאן ראיה כי הוא מומר/משומד]. אמרו ליה: והא זמנין דאיכא היתירא ואיסורא קמיה, ושביק היתירא ואכיל איסורא! [כלומר פעמים שיש מאכלים מותרים ואסורים והוא אוכל דווקא את האסור, משמע שהוא כן מומר/משומד] א"ל: זיל, **לא קא שבקי לי** דאפרקינך [כלומר: לך, לא נותנים לי לפדותך]".[45]

אף הפעם, בדומה לבעיה שהתעוררה עם השתתפות יהודי גדרה ביום משתה של גוים, אותו ר' אמי ביקש גם כאן מלכתחילה להקל ובמקרה דנן עם יהודי שמכר את עצמו לגלדיאטורים. ר' אמי ניסה בכל דרך לפדותו כדי להחזירו לחיק ישראל, אף אם בדיעבד העניין לא הסתייע כשיתר החכמים מנעו זאת ממנו (בביטוי המאלף: "לא קא שבקי לי", המצביע על גבולות האכיפה של הפסיקה הדתית/חברתית של ר' אמי) בטענה שגלדיאטור יהודי זה, כבר נטמע יותר מדי בין הנכרים. ושוב, הגישה המחמירה של החכמים הנה תוצאה של מצב קשה שבו יהודים מכרו את עצמם מיוזמתם - קרוב לוודאי מסיבות כלכליות ואולי גם מפני בצע כסף - לעולם המשחקים הרומיים עקובים מדם. המסר המחמיר העקרוני של החכמים הוא שבמקרה כגון זה, אין דרך חזרה ליהדות. והנה זוהי אותה מציאות בעייתית שהביאה את ר' אמי, בדומה לר' אבהו בקיסריה, לחפש בכל האמצעים דרך להחזיר את היהודי הנידון לעם ישראל תוך כדי הקלות בהלכה התנאית שהובאה במשנה גיטין ד ט הגורסת בפירוש כי "המוכר את עצמו ואת בניו לגוים אין פודין אותו".

ה. החכמים ושימוש בשמות אליליים:

הוכח במקום אחר כי חכמי ארץ-ישראל מימי הבית השני ועד ימי התלמוד התייחסו לשמות: גד, גדא, גדיא כאל שמות אליליים. מתברר כי המשמעות האלילית של שמות אלו בקרב הנכרים תושבי סוריה - כגון בפלמירה - אינה משתנה כלל מימי הבית השני ועד המאה הרביעית לסה"נ. ואולם, אם בשלהי הבית ובימי המשנה אסרו חכמים את השימוש בשם הנידון, מתברר שבמאה השלישית לסה"נ התיר ר' יוחנן להזכירו.[46] גם הפעם לא ניתן לומר כי ההיתר של ר' יוחנן נובע מהיעלמות המהות האלילית הטמונה בשם גד ובנגזרותיו הסמנטיות, שכן השם 'גד' לא היה כאמור פחות אליל בימי חכם זה. לא המציאות הפולחנית השתנתה כי אם יחסה של ההלכה אליה - קרוב לוודאי למורת רוחם של

44. ז' וייס, 'יהודי ארץ-ישראל ותרבות הפנאי הרומית: חכמים וקהילה, הלכה ומעשה', ציון, סו (תשס"א), עמ' 438, 439. ועל גישה הלכתית זו לאורך הדורות, ראו בהרחבה: ד' שפרבר, דרכה של הלכה - קריאת נשים בתורה: פרקים במדיניות פסיקה, ירושלים תשס"ז, עמ' 46 הערה 56; עמ' 140 ואילך. ועוד.

45. בבלי, גיטין מו סע"ב – מז רע"א. ושמא עניין זה ארע גם בקיסריה בדומה אולי למקרה הקודם עם ר' אבהו, שכן מסופר על ר' אמי שהעביר את הישיבה לקיסריה, ראו: בבלי, חולין פו ע"ב; אלבק, (לעיל, הערה 14), עמ' 228. וצריך עיון.

46. בבלי, סנהדרין, סג ע"ב.

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

היהודי עלום-השם לבצע את השחיטה כדת וכדין, הלא ברור שחלק ממעשיו היו בבחינת עבודה זרה של ממש, ועל כן היינו מצפים למצוא כאן איסור גורף על השחיטה. ואולם, התנאים היססו והתלבטו, אולי יש בכל זאת מקום להתיר דבר שדבק בו הרבה יותר מאשר סתם 'אבק עבודה זרה'! אף הפעם, אי אפשר להסביר את מקורו של הרצון להתיר עם הטיעון המוטעה של היעלמות ההיבט האלילי, שכן המהות הפולחנית הפגאנית המובהקת בוקעת בפירוש מתוך המעשה, ואכן היו שרצו לאסור כאשר לדידם אף השחיטה הוקרבה לעבודה זרה ולא רק הדם והחלב. אשר על כן, יש לומר כי מחד גיסא היה מקום לאסור עקב עבודה זרה ומאידך גיסא היה גם רצון להתיר, פועל יוצא של התחשבות בעניין השחיטה הכשרה והדחקה מכוונת של המעשים האליליים של היהודי, קרוב לוודאי כדי לא לגמרי לסתום את הגולל בפני יהודי זה שמעשיו שיקפו אולי תופעה הרבה יותר נפוצה מאשר מקרה יחיד. התלבטות התנאים נובעת גם - ואולי בעיקר - מן העובדה שמעשה זה ארע דווקא בקיסריה שבה הקהילה היהודית הושפעה רבות כאמור על-ידי התרבות היוונית-רומית, ולפיכך יחס החכמים אל יהודי קיסריה דרש התחשבות והבחנה יתירה בהגדרת הגבול שבין האיסור לבין ההיתר מאשר במקומות יהודיים מובהקים שבהם איסור גורף - בבחינת 'מסורת סייג לתורה' (משנה, אבות ג יג) - היה מתקבל הרבה יותר בהבנה ובקלות.

ד. החכמים והמשחקים הרומיים:

בעוד ההשתתפות של יהודים במופעי התיאטרון והאמפיתיאטרון נתקלה לרוב בהתנגדות חריפה מצדם של התנאים[41] ועל-אף שחכמים רבים סבורים שיהודי שמכר את עצמו מיוזמתו למשחקי גלדיאטורים אינו נחשב לשבוי, ולפיכך אין מצוות 'פדיון שבויים' תקיפה לגביו, דווקא ר' אבהו סבור שיש מקום לפדותו שכן סיבות כלכליות - שאינן בשליטתו - הביאוהו כפי הנראה להילחם בזירה, כדברי הירושלמי:

> המוכר את עצמו ואת בניו לגוים כול' מתנית' בשמכר עצמו ושנה אבל אם מכר עצמו פעם אחת פודין אותו ואם מכר עצמו ללודים [=Ludus = משחק גלדיאטורים] אפי' פעם אחת אין פודין אותו. מעשה באחד שמכר את עצמו [ללודים] אתא עובדא קומי ר' אבהו אמ': מה נעשה? מפני חייו עשה.[42]

היחס הפרגמטי - המתון יחסית - של ר' אבהו בעניין זה אינו סותר את עמדתו הביקורתית העקרונית כלפי ההליכה לתיאטרון שהייתה בוודאי למורת רוחו,[43] וכפי שהעיר בצדק ז' וייס, "ר' אבהו מבקש להראות בדרשתו את הפן השלילי, האנטי יהודי, של מופעי הבידור הרומיים, בתקווה שהדבר ישכנע את קהל המאזינים שלא לבא בשערם, אך לא נמצא בדבריו לשון מפורשת האוסרת את ההליכה אל התיאטרון...האמוראים [בניגוד לתנאים (ראו למעלה במאמרו של וייס), ע"פ] הבינו שעליהם לשנות את נימת דבריהם לנוכח המציאות, שבני הקהילה פקדו את מבני הבידור כצופים וכמשתתפים כאחד,

41. ראו למשל: תוספתא, עבודה זרה פ"ב ה"ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 462); שם ה"ז: "היושב באיסטרטון הרי זה שופך דמים"; ירושלמי, עבודה זרה פ"א ה"ז (מ ע"א, טור 1381): "היושב באיצטדין הרי זה שופך דמים"; בבלי, שם, יח ע"ב: "ת"ר: ההולך לאיצטדינין... אין הולכין לאיצטדינין מפני מושב לצים". לגבי הסיפא של המקור הנידון גורס כ"י מינכן כדלהלן: "[דתניא] אין הולכין לאצטדינין [מפני שפיכות דמים דברי רבי]"; דק"ס על אתר, אות ז. ועוד.

42. ירושלמי, גיטין פ"ד ה"ט (מו סע"א – רע"ב, טור 1071). וראו: פני משה, שם, ד"ה: 'מפני חייו עשה': "מפני דוחקו שלא היה לו ממה להתפרנס ופודין".

43. איכה רבה, פתיחתא יז (מהדורת בובר, ז ע"ב):"רבי אבהו פתח. ישיחו בי יושבי שער (תהלים סט יג). אלו אומות העולם שהן יושבין בבתי תרטיאות ובבתי קרקסיאות. ונגינות שותי שכר (שם). מאחר שהן יושבין ואוכלין ושותין ומשתכרין, הן יושבין ומשיחין בי, ומלעיגים בי, ואומרין בגין דלא נצרוך לחרובא כיהודאי, והן אומרין אלו לאלו, כמה שנים את בעי מחי, והן אומרים כחלוקא דיהודאי דשבתא. ומכניסין את הגמל לטרטיאות שלהם והחלוקים שלו עליו, והן אומרים אלו לאלו על מה זה מתאבל, והן אומרים היהודים הללו שומרי שביעית הן ואין להם ירק ואכלו החוזים של זה והוא מתאבל עליהם, ומכניסים את (המתים) [המיומום] לתיטרון שלהם וראשו מגולח, והן אומרים אלו לאלו על מה ראשו של זה מגולח, והוא אומר היהודים הללו שומרי שבתות הן, וכל מה שהן יגעין כל ימי השבת אוכלין בשבת, ואין להם עצים לבשל בהן, והן שוברין מטותיהן ומבשלין בהן, והם ישנים בארץ ומתעפרים בעפר, וסכין בשמן, לפיכך השמן ביוקר."

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

הירושלמי מעתיק את ההלכה הנידונה[39] ומוסיף לה דיון אמוראי מרתק:

> "שחטה וזרק דמה לע"ז והקטיר חלבה לע"ז זה היה מעשה בקיסרין ולא אמרו לא לאיסור ולא להיתר. ר' חנינה בשם רב חסדא זאת אומרת לא חשו [כלומר לעבודה זרה] אין תימר חשו [שהרי אם תאמר שחשו ממש לעבודה זרה] היה להם להורות איסור! ר' יוסי בשם רב חסדא זאת אומרת שחשו [כיון שלא התירו במפורש משמע שבכל זאת חשו שמא מדובר בעבודה זרה] אין תימר לא חשו [שהרי אם לא ראו בכך עבודה זרה] לא היה להן להורות? [כלומר להתר]."[40]

דא עקא, זאת היא בדיוק הדילמה העומדת בפני החכמים בעיר כגון קיסריה כאשר המעיין במקרה נוכח לדעת כי מדובר ביהודי שהקריב את הדם ואת החלב לאלים. במילים אחרות, אף אם מלכתחילה חשב

לא לאיסור ולא להיתר."[וראו ביחוסי תנאים ואמוראים לרבינו יהודה בר' קלונימוס, ערך 'חייא — רב חייא בריה דרב נחמן', (מהדורת מימון, עמ' רפז): "לפי שבכל מקום התוספת' והירושלמ' שוין" וכן בשיטה מקובצת לרבינו בצלאל אשכנזי לבבלי כתובות כא ע"א, ד"ה: 'עד ודיין - ובירושלמי' (מהדורת מצגר, עמ' צג): "ובקיאין היו בעלי תלמוד ירושלמי בתוספתו' שבידינו כי הם מצויות בירושלמי באותו הלשון בעצמו"; אלבק, (לעיל, הערה 14), עמ' 57] עולה אפוא מכאן שהיהודי שחט תחילה שחיטה כשרה ובשלב שני זרק את הדם והקטיר את החלב לעבודה זרה.

39. ליברמן, תוספת ראשונים, שם.

40. ירושלמי, גיטין (לעיל, סוף הערה 38). עם זאת, מודע אני לכך כי הפירוש המסורתי של המקור אינו בדיוק כך וחשוב להביאו כדי להבין את מהות הדיון ההלכתי וההקשר ההיסטורי הארצישראלי שבדיון האמוראי. העניין המרכזי הנדון בסוגיה זו נעוץ בשאלה האם מחשבה לעבודה זרה בשעת קיום פעולה הלכתית כגון שחיטה יש בה כדי לפסול את השחיטה? יתירה מזו אם ראשית הפעולה הייתה כשרה לכל דבר וסוף הפעולה הייתה לעבודה זרה האם הסיפא משפיעה על הרישא? וכך מובא בירושלמי, שם: "שחטה (=בהמה כדת וכדין והרהר) לזרוק דמה לע"ז ולהקטיר חלבה לע"ז. ר' יוחנן אמר מחשבה פוסלת (שכן מחשבים מעבודה לעבודה) ריש לקיש אומר: אין המחשבה פוסלת (כי לא מחשבים מעבודה לעבודה)." לגבי תמיהתם של אמוראי ארץ-ישראל על החלטת התנאים לא לאסור וגם לא להתיר את השחיטה במעשה שארע בקיסריה, פירשו מפרשי הירושלמי גיטין (הרמב"ן בחידושיו לבבלי, חולין לט ע"ב דן בברייתא שבירושלמי, ראו: י' פלורסהיים, פירושי הרמב"ן לירושלמי סדר נשים, ח"ב, ירושלים תשס"ה, עמ' רמ-רמא; פני-משה, על אתר; קרבן העדה, שם) על-סמך הדיון המובא בקרב אמוראי בבל בבבלי, חולין לט ע"ב, שמשום שחששו לכבודו של התנא רבן שמעון בן גמליאל לא הורו להיתר. שכן הלה סבור שסוף מעשה מוכיח על תחילתו [משנה, גיטין ו ו; תוספתא בבא בתרא פ"ח ה"א (מהדורת ליברמן, עמ' 156)], ומכאן שבארוע שארע בקיסריה, היות ופעולות הזריקה והקטרה היו לעבודה זרה הרי שגם השחיטה היתה מלכתחילה לשם עבודה זרה. מאידך, גם לא אסרו התנאים את השחיטה מפני כבוד חכמים (עפ"י משנה, חולין ב ז) הסבורים שאין סופו מוכיח על תחילתו, וראו את הדיון בבבלי, שם: "אמר רב חסדא לא אמרו בה איסור משום כבודן דרבנן לא היתר משום כבודו דר' אליעזר [לאחר שנדחו הנימוקים שהובאו לראיה מובא כדלהלן]... אלא אמר רב שיזבי: לא אמרו בה היתר משום כבודו דרשב"ג..." ואולם, הסברים אלה מופיעים רק בבבלי ומפרשי הירושלמי גיטין התבססו כולם עליו. אף ר' דוד פארדו מפרש את ההלכה בתוספתא חולין (ירושלים תשנ"ד, עמ' נא; נג) על סמך הדיון שבבבלי. ואולם, בלשון התוספתא הסיבה לפסיקה ההלכתית של התנאים שלא להתיר ולא לאסור אינה מפורטת כלל ובירושלמי גיטין הדיון האמוראי אף לא רומז שפסיקת התנאים נבעה מרצונם לכבד את דעתם של האוסר (רשב"ג) והמתיר (חכמים)! אדרבה ניסוח הדברים מוכיח כי אמוראי ארץ-ישראל לא מצאו שום פתרון לעניין כי הסוגיה נותרה בצריך עיון, ראו שם: "ר' חנינה בשם רב חסדא זאת אומרת לא חשו אין תימר חשו היה להם להורות איסור! ר' יוסי בשם רב חסדא זאת אומרת שחשו אין תימר לא חשו לא היה להן להורות?" [מעניין כי דברי רב חסדא המופיעים בבבלי, חולין לט ע"ב: "לא אמרו איסור משום כבודן דרבנן" אינם מופיעים בירושלמי גיטין, שבו הדברים המיוחסים לרב חסדא נותרו בגדר התמיהה ללא נסיון לתרץ]. מה עוד שבענין כה גורלי כעבודה זרה היינו מצפים למצוא הכרעה הלכתית ולא להשאיר את העניין עומד ותלוי לא בימי התנאים ולא בדיון האמוראים בסוגיה זו! ולפיכך נראה כי ההסבר לתמיהה זו וגם לפסיקה ההלכתית שלא לאסור ולא להתיר מתפרשת על רקע המציאות החברתית הבעייתית ביותר ששררה בקיסריה במאה השנייה לסה"נ. ברור כי לפנינו מקרה יחיד במינו של יהודי קיסריני ששחט בהמה כדת וכדין וכן לא השתמש בחלבה ובדמה שעל אכילתם חל חיוב כרת מן התורה [ראו למשל: ויקרא, ז כג-כז], אך זרק והקטיר אותם לעבודה זרה!? ייתכן כי מדובר ביהודי שלא היה מעוניין להפסיד כספית חלקים מן הבהמה בבחינת 'זה נהנה וזה לא חסר', שחיטה ליהודים ודם וחלב לדתות הנכר. או שמא מדובר ביהודי שסגד בעצמו לעבודה זרה כפי שעולה מדברי התוספתא (לעיל, הערה 38): "וזרק את דמה לעבודה זרה והקטיר חלבה לעבודה זרה", כלומר הלה לא מכר את האיברים אלא באמצעותם סגד לאלים או קיים טקסים סינקרטיים שבהם היו מעורבים שחיטה כהלכה וטקסים אליליים! והשוו שוב לדברי ס' שוורץ, (לעיל, הערה 35).

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

ג. דילמת החכמים בענין מעשה אלילי בקיסריה:

בקיסריה אנו גם עדים למקרה יחיד במינו של קיום טקס אלילי על-ידי יהודי שזכה לדיון הלכתי סביב השאלה התמוהה לכאורה: האם מעשיו אסורים או מותרים?! והנה לשון התוספתא:

> "השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודה זרה ולהקטיר חלבה לעבודה זרה הרי זה בשר זבחי מתים. אם משחטה וזרק את דמה לעבודה זרה והקטיר חלבה לעבודה זרה, זה היה מעשה בקיסרי ובאו ושאלו את חכמים ולא אמרו לא אסור ולא התר".[38]

הרומיות, ושלא היו להם אמות מידה אחרות של הגדרה דתית פרובינקיילית בעניין ההקדשה לאלים [ראו מאמרי, 'בית המרחץ הציבורי הרומי בארץ-ישראל – דילמות מחקריות בשאלת הגדרתו כמוסד מקודש', קתדרה, 119 (תשס"ו), עמ' 173–180, וכן בלאיש, (לעיל, הערה 4), עמ' 30: " Pagan cults had no dogma, even less a sovereign sacerdotal authority. « … Each individual chose his gods and, since there was no « catechism », he gave his own definition »], ומכאן שלא מן הנמנע שההיתר שחלק מן החכמים נתנו לפסלי נוי, לא נבע מאי סגידה לפסלים אלה על-ידי מקומיים (שכן, אפשר שראו בהם פסלי פולחן על-פי מנגנון הקדשה מקומי), אלא מכך, שלאור תפוצתם הרבה של פסלים בארץ-ישראל לא התאפשר לאסור את כולם, ולפיכך היו חכמים שהבחינו בין אלה שהיו יותר פולחניים (או מקודשים עפ"י הנוהג הרומי) שאותם אסרו, לבין אחרים שבעיניהם היו פחות פולחניים (או מקודשים לפי נוהג מקומי גרידא), שאותם התירו. אך עדיין, אפשר שהתירו עבודה זרה שעה שלא יכלו לעמוד מול לחצים חברתיים ותרבותיים המוניים. וצריך עיון.

37. בדומה לכך ניתן להבין את הביטוי התלמודי 'מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין' שמבטא השלמה עם מציאות בלתי-רצויה מעיקר הדין, וגם התחשבות במגבלות הציבור בקיום מספר הלכות שידוע בוודאות שלא יקיימן בשום אופן, ולפיכך עדיף שלא לפסוק רשמית לאיסור, וראו: ירושלמי עירובין פ"א ה"א (יח ע"ג, טור 453); שמות רבה מג א; בבלי, שבת קמח ע"ב: "… אלא: הנח לישראל, מוטב שיהו שוגגין ואל יהו מזידין"; ביצה ל ע"א; בבא בתרא, ס ע"ב. ושוב על העיקרון המחשבתי העומד מאחורי כלל זה, עיינו: רמב"ם, הלכות שביתת עשור, פ"א ה"ז (דפוס קושטא, רס"ט): "… שהרי אי אפשר שיהיה שוטר בבית כל אחד ואחד להזהיר נשיו, והנח להן שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, וכן כל הדומה לזה." בהקשר לכך אי אפשר לומר כי החכמים מקלים בהלכות הקשורות לשימוש בשפה היוונית משום שהיא פחות מצויה. הרי ברור כי השפה היוונית קיימת בארץ-ישראל בתקופה הרומית, ולפיכך מובן כי ההיתרים מבטאים התמודדות הלכתית שונה מן האיסור נוכח מציאות גורפת זו.

38. תוספתא חולין, פ"ב ה"יג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 502). במקרה השני של התוספתא "אם משחטה" עולה בברור כי היהודי שחט סתם שחיטה כשרה ורק בשלב שני הקדיש את הדם והחלב לעבודה זרה [וראו בנוסח כ"י לונדון על אתר:"אם משנשחטה זרק את דמה… "; ש' ליברמן, תוספת ראשונים, ח"א, ניו-יורק וירושלים תשנ"ט[3], עמ' 225], והשוו ללשון הברייתא בבבלי, חולין לט ע"ב: "… השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודה זרה ולהקטיר חלבה לעבודה זרה הרי אלו זבחי מתים; שחטה ואח"כ חישב עליה (כך לפי דפוס וילנא, דפוס שונצינו רמ"ט וכ"י מינכען 95, וטיקן 121 והמבורג 169), זה היה מעשה בקיסרי…". ומכאן שבשני שלבים עסקינן. מקרה זה בא בניגוד למקרה הראשון שבתוספתא [שם: "השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודה זרה ולהקטיר חלבה לעבודה זרה הרי זה בשר זבחי מתים"] שבו יהודי שוחט בכוונה תחילה לעבודת האלילים ועל כן הבשר הנשחט הינו "בשר זבחי מתים" [על-סמך תהלים, קו כח] כיוון שמלכתחילה מעשיו כוונו מן-הסתם לעבודת אלילים. בעניין אחר, לא ברור לכאורה מה התרחש בדיוק בקיסריה, שכן לפי הברייתא שבתוספתא עניינו של המקרה הוא זריקה של הדם והקטרה של החלב ממש לאלים [ושם: "אם משחטה **וזרק את דמה לעבודה זרה והקטיר חלבה לעבודה זרה, זה** היה מעשה בקיסרי…], כלומר מדובר ביהודי שעבד באמת עבודה זרה, ואילו לפי לשון הברייתא שבבבלי, עולה כי אחרי שהיהודי שחט שחיטה כשרה, הוא חשב להקריב את הדם ואת החלב לעבודה זרה בלבד, אך לא עשה זאת [בבלי, שם: "שחטה **ואח"כ חישב עליה, זה** היה מעשה בקיסרי…"] נשאלת אפוא השאלה מה באמת ארע בקיסריה? האם היהודי הניידן עבד עבודה זרה ממש כלשון התוספתא או שמא רק חשב, והצהיר על כוונותיו לעבוד עבודה זרה כלשון הברייתא שבבבלי ותו לא! לא מסתבר לומר כי היו שני מקרים, ראו: ר' דוד פארדו (חסדי דוד) על תוספתא חולין, ירושלים תשנ"ד, עמ' נא, [מבחינה הלכתית נעיר אגב, כי במקרה של החשיבה בלבד, מתברר כי לשיטתו של ר' יוחנן די במחשבה לעבודה זרה בסוף ההליך כדי להוכיח שגם בתחילת ההליך, כבר התכוון היהודי לשחוט לעבודה זרה (וראו להלן בהערה 40) ועל-כן שחיטתו פסולה. אף שבקרב הראשונים ניתן למצוא שלל דעות הלכתיות בנושא זה לכאן ולכאן נסתפק כאן בדברי הרמב"ם [משנה תורה – הלכות שחיטה, פ"ב הט"ז (עפ"י דפוס קושטא, רס"ט)] שפסק: "השוחט ואחר כך חשב לזרוק דמה לעבודה זרה או להקטיר חלבה לעבודה זרה הרי זו אסורה מפסק שמא סופו הוכיח על תחילתו ובמחשבה זו שחט"] ואולם דומני בפשטות כי הגרסה הארצישראלית של הברייתא בתוספתא מיהמנה יותר מבחינה היסטורית מאשר מקבילתה שבבבלי, שכן הירושלמי גיטין, פ"ו ה"ו (מח ע"ב, טור 1082)] גורס קרוב ללשון התוספתא, ושם: "שחטה וזרק דמה לע"ז והקטיר חלבה לע"ז זה היה מעשה בקיסרין ולא אמרו

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

בעייתית ביותר בעיניהם, שבה יהודים בלאו-הכי מדברים יוונית אך עדיין מגיעים לבית הכנסת ואומרים את קריאת שמע, מציאות שבה יהודים חפצים להשתתף במשתה אלילי של נכרים, אך עדיין מבקשים לברר דעת חכמים בנושא.[35] שתי אופציות עומדות אפוא בפני חכמי ארץ-ישראל. האם לאמץ גישה עקרונית - וסבירה מבחינה הלכתית - ובתור כך לאסור ולגזור מול התופעה התרבותית הנוכרית המסכנת את אורח-החיים היהודי? או שמא, להתחשב במורכבות הפרגמטית של המצב ואולי לעתים להתפשר ולהשלים עם המצב החדש ודווקא בגלל חומרתו? אך חשוב ביותר להדגיש שאם האיסור הוא תגובה מיידית למציאות בעייתית בעיני חז"ל גם ההיתר, או הרצון להתיר באותו עניין, הנו תולדה ישירה לאותה מציאות קשה. החכמים הבינו היטב את כוחו של הציבור ואת הצורך להגמיש לעתים את עמדותיהם ההלכתיות על-מנת להתחשב בו,[36] נוכח הסכנה הדתית והחברתית של התרבות היוונית-רומית לגוונית שבלאו-הכי לא ניתן היה יותר למגר כליל.[37]

35. אף שהיו יהודים עובדי עבודה זרה בארץ-ישראל התלמודית (ראו לעיל, הערה 6), הגדרתו של ס' שוורץ ולפיה מרבית יהודי ארץ-ישראל היו כפגאנים [ראו: S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 B.C.E to 640 C.E.,* Princeton 2001, p. 176]: "Others (= Jews) may … have been eclectic, living in some respects as pagans and in others as Jews, occasionally supporting and consulting rabbinic figures for some purposes, perhaps by the third century helping in the construction of synagogues but most often ignoring them." נראית לי רחוקה. יחד עם זאת, יש להסכים להמשך דבריו, ושם:

36. וראו בהקשר זה הטיפול בשמן של נכרים שנאסר בימי בית שני והותר בימי ר' יהודה נשיאה הראשון, ראו: משנה, עבודה זרה א ו; תוספתא שם, פ"ד (ה) הי"א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 467); ירושלמי, שם, פ"ב ה"ו (מא ע"ד, טור 1392); בבלי, שם, לז ע"א. במקרה דנן מקורות אמוראיים מפרשים בפירוש את סיבת ההיתר, ראו: ירושלמי שבת פ"א ה"ד (ג ע"ד, טור 372): "(ו) [ד^2] מר ר' יוחנן בשם ר' לעזר בר' צדוק מקובל אני שכל גזירה שבית דין גוזרין על הציבור ולא קיבלו רוב הציבור עליהן אינה גזירה ובדקו ומצאו גזירה שלשמן ולא קיבלו רוב הציבור עליהן"; ירושלמי, עבודה זרה, שם; בבלי עבודה זרה, לו ע"א. האם נלמד מכך גזרה שווה שחז"ל מקלים בענייני עבודה זרה ומבטלים איסורים עד למינימום משום שלא 'קיבלו רוב הציבור עליהן' את הלכות עבודה זרה בשעה שהפגאניות חזקה במיוחד?! ועל העיקרון ולפיו הטלת גזרה תלויה במידת הקושי שבקיומה על-ידי הציבור, ראו עוד: בבלי, בבא קמא עט ע"ב; בבא בתרא, ס ע"ב. וראו בהקשר זה את דבריו המאלפים של הרמב"ם, משנה תורה - הלכות ממרים, פ"ב ה"ה (עפ"י דפוס קושטא, רס"ט): "בית דין שנראה להן לגזור גזירה או לתקן תקנה… צריכין… לידע תחלה אם רוב הצבור יכולין לעמוד בהן או אם אין יכולין לעמוד ולעולם אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה." תלותם של חכמים בציבור במאה השלישית באה לידי ביטוי גם בתמיהתו של ר' שמלאי בדבר פת של גוים שאינה מותרת ובתשובת ר' יהודה נשיאה אליו בבבלי, עבודה זרה לז ע"א (עפ"י כ"י פיזרו 1511, כ"י ספרדי ודפוס וילנא): "א"ל: שמלאי, לא היית ["עמנו" לפי כ"י פריס 1337 ועוד] אמש בבית המדרש כשהתרנו את השמן, אמר לו: בימינו תתיר אף את הפת. אמר לו: א"כ, קרו לן בית דינא שריא [כ"י פריס 1337 גורס: "בי דינא שריא", ועוד]"; ירושלמי, שבת, שם. בית דינו של הנשיא התחשב אפוא בדעת הציבור להתיר או לאסור לפי הנסיבות, שלא ייחשב מחמיר מדי בעני הציבור או מקל מדי בעיני חלק מן החכמים. ועל הרקע ההיסטורי שעמד מאחורי נוהג הציבור שלא להמנע משימוש בשמן ופת של נכרים, ראו: ר' ינקלביץ, 'פיתן'...מהלכות של עמעום הוא', סיני, פז (תש"ם), עמ' נד. מי שנותר בעמדה עקרונית האוסרת בניגוד לרצון הציבור שביקש להקל עלול היה לעתים להפגע כגון ר' שמעון ספרא (= מורה) דטרבנת שבעמק יזרעאל שפוטר מתפקיד הוראה על-ידי הציבור ובשל כך ירד לבבל במאה השלישית לסה"נ, ראו: ירושלמי, מגילה פ"ד ה"ד (עה ע"ב, טור 772). גם כאן הרצון לאסור אך גם להתיר ולהקל בהלכות עבודה זרה ובתחומים רבים שבתרבות יוון רומא, שעה שתרבות זו לגוונית נמצאה בעימות פרונטאלי עם היהדות, נבע במידה רבה מאי-יכולתו של הציבור היהודי להתנגד לה, וראו בהקשר זה, ירושלמי עבודה זרה, פ"ג ה"א (מב ע"ג, טור 1394): "ר' נחום בר' סימאי… ולמה נקרא שמו נחום איש קודש קדשים? שלא הביט בצורת מטבע מימיו"; בבלי, פסחים קד ע"א: "מאן ניהו בנן של קדושים? רבי מנחם בר סימאי [דפוס ונציה ר"פ גורס: "ר' מנחם] בר סומאי". כ"י ששון-לונצר מוסיף: "ורבי יוסי ברבי סימאי"]. ואמאי קרו ליה בנן של קדושים? דלא איסתכל בצורתא דזוזא." בכמה עדי-נוסח מופיעה תוספת חשובה עם המילה: "אפילו" [כ"י אוקספורד OPP. ADD. FOL. 23666; כ"י בית המדרש לרבנים (ENA (1608 850; כ"י וטיקן 109: "דאפילו בצורתא דזוזא לא הוה מסתכל"; כ"י וטיקן 125; כ"י וטיקן 134; כ"י מינכן 95] ללמדך שגם בעיני המספר התלמודי (הבבלי?) ר' מנחם/נחום בר סימאי היה יחיד במינו גם בקרב חכמים. עולה אם כן שהמוני-העם אכן הסתכלו על דיוקני האלים והקיסרים על מטבעות הערים בארץ-ישראל הרומית כי לא יכלו לעמוד באיסור 'אל תפנו אל האלילים' (ויקרא יט ד) על-אף מסרן האלילי המובהק של דמויות אלו. בהקשר לכך ולגבי הנחת החוקרים (לעיל הערה 17), שיהודי ארץ-ישראל וחכמיהם ידעו להבחין בין פסל נעבד לבין פסל שלא נעבד כפי שהיה נהוג בקרב הרומאים, עוד נוסיף כדלהלן: העובדה שהמשפט הרומי הבחין בין מה שהיה מקודש לאלים לבין מה שהיה סקולארי אינה מוכיחה כי תושביה של ארץ-ישראל, נכרים ויהודים כאחד, הכירו את ההבחנות המשפטיות הרשמיות

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

להזכיר את הפרשה הראשונה של קריאת שמע שנחרטה כולה במאה השלישית לסה"נ על משקוף דלת בפלמירה, עיר המדבר הסורי שבקצה המזרחי של הקיסרות הרומית. הכתובת נתגלתה בשנת 1840 ומוכיחה כי בפלמירה — שבה דיברו ארמית-תדמורית ויוונית כאחת — יהודים שהתגוררו בעיר שהייתה כולה פגאנית, שבה התקיימו יותר פולחנים פגניים מאשר בקיסריה, ראו צורך להדגיש את האמונה באלוהי ישראל האחד והיחיד וקראו את קריאת שמע כשיטת ר' יהודה הנשיא, דהיינו בשפת המקור,[28] בעוד אמירת 'שמע ישראל' ביוונית בקיסריה באותה תקופה מעידה על הלניזציה עמוקה הרבה יותר בקרב יהודי העיר מאשר בקרב יהודי תדמור. צא ולמד אפוא עד כמה חכמי קיסריה היו צריכים להתמודד עם מצב תרבותי מורכב, ובלתי-רצוי מבחינתם, שבו הקהילה היהודית המקומית הושפעה עמוקות על-ידי תרבות יוון ורומא לגווניה ובלית-ברירה החליטו להקל! דומה כי מציאות זו השוררת בקיסריה בימי התלמוד גם הביאה את ר' אבהו להקל בצורה מרחיקת-לכת בעניינים הקשורים במפגש שבין לימוד השפה היוונית לבין ההלכה, כדבריו הבאים: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן מותר לאדם ללמד את בתו יוונית מפני שהוא תכשיט לה".[29] יצוין כי כל המקורות שעליהם הסתמכו במחקר ההיסטורי כדי ללמוד שאין איסור הלכתי גורף על לימוד יוונית משיחים לפי תומם,[30] ואילו המקור היחיד המדבר במפורש על היתר מובא בעילום-שם ומיועד לבית הנשיא בלבד עקב קרבתו לשלטון הרומי.[31] למעשה, הפסק היחיד שמתיר מפורשות לאדם מן השורה שאיננו מבית-הנשיא ללמוד יוונית בשל יופיה של השפה ('מפני שהיא תכשיט לה') מצוי בדברי ר' אבהו,[32] שכן במציאות ששררה בעיר כגון קיסריה אי-אפשר שלא ללמד את הילדים יוונית, ואם היה איסור הרי שהוא ממוקד בלימוד הבן כפי שהוכיח ש' ליברמן.[33] ר' אבהו הקל עוד יותר כאשר התיר בפירוש ללמד את הבת.[34] הפסיקה ההלכתית של ר' אבהו שמציגה מתירנות רחבה, ואף רצון למצות את מגבלות האיסור עם שמירה על האיסור המקורי בצורה המינימאלית ביותר, מבטאת את צורך השעה ומהווי המקום. הקלת החכמים בנידון, בדומה לעמדתו מלכתחילה של ר' אמי בגדרה/חמת-גדר, מבטאת את רצונם להתחשב במציאות משתנה,

28. על הכתובת ראו: Ph. Berger, 'Les inscriptions hébraïques de la synagogue de Palmyre', *Mémoires de la société de linguistique*, 7 (1892), p. 66; E. Mittwoch, 'Hebräische Inschriften aus Palmyra', *Beiträge zur Assyriologie*, 4/2 (1900), pp. 203–206; *Répertoire d'épigraphie sémitique*, III, Paris 1916, no 1279; S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Berlin 1922 [rep. Hildesheim 1966], p. 226ff; J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum - Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère*, I, *Syrie septentrionale et Transjordanie*, Rome 1936, pp. 68–69 no 821: "שמע ישראל א[דונ]י אלהינו אדוני אחד. ואהבתה את אדוני אלהיך בכל לבבך ובכל [נפשך ובכל מאדך והיו] **הדברים האלה** אשר אנכי מצוך היום על [לבבך] ושננתם לבניך **ודברת בם**..."אולי היה זה שער מבית-כנסת, ראו: ל' רוט-גרסון, יהודי סוריה בראי הכתובות היווניות, ירושלים תשס"א, עמ' 277–280.

29. ירושלמי פיאה, פ"א ה"א (טו ע"ג, טור 79); סוטה, פ"ט הי"ד (כד ע"ג, טור 950): "ר' אבהו בשם ר' יוחנן מותר לאדם ללמד את בתו יוונית מפני שהיא תכשיט לה" וראו: ליברמן (לעיל, הערה 4), עמ' 225–228.

30. משנה, סוטה ט יד; תוספתא עבודה זרה, פ"א ה"כ (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 461); ירושלמי, פיאה, שם; סוטה, שם; בבלי, מנחות צט ע"ב; סוטה מט ע"ב.

31. תוספתא סוטה, פט"ו ה"ח (מהדורת ליברמן, עמ' 242 – לפי כ"י וינה): "התירו להם לבית רבן גמליאל ללמד את בניהם יונית, מפני שהן קרובין למלכות"; שם, עמ' 241 לפי כ"י ערפורט; ירושלמי שבת, פ"ו ה"א (ז ע"ד, טור 395); עבודה זרה פ"ב ה"ב (מא ע"א, טור 1386); בבלי, בבא קמא פג ע"א; סוטה מט ע"ב.

32. ניסיונו המאולץ של ר' אבהו לתלות את פסיקתו בזו ההיפותטית של ר' יוחנן, מוכח מהמשך הדברים של ר' שמעון בר אבא בירושלמי על אתר, ושם: "בגין דו בעה מלפה בנתיה, הוא תלי ליה בר' יוחנן" (= מפני שהוא מבקש ללמד בנותיו (יוונית), הוא תולה אותו היתר בר' יוחנן). ולראיה עיינו גם: פרקי דרבי (מהדורת גרינהוט, עמ' 58): "אמר ר' יוחנן... ולא ילמד אדם את בתו יונית ואסור לו שילמד יונית"; ליברמן, (לעיל, הערה 4), עמ' 18 והערה 56. דומה אפוא שדווקא המצב התרבותי המורכב ביותר ששרר בקרב הקהילה היהודית בקיסריה, הביא את ר' אבהו לתלות, בצורה פתטית כמעט, את היתרו בדברי גדול האמוראים ר' יוחנן, אעפ"י שידע קרוב לוודאי שר' יוחנן לא סבר כך.

33. ליברמן, (לעיל, הערה 4), עמ' 226.

34. ההיגיון ההלכתי צריך להיות שאסרו את הלימוד לבן, משמע שמותר ללמד את הבת. יתירה מזו, הרתיעה ללימוד עצמי של השפה היוונית וחכמתה נעוצה בין-השאר גם בעניין ביטול תורה (ראו: ליברמן, שם) והלא נשים פטורות מתלמוד תורה! [ראו: בבלי, עירובין, כז ע"א; קידושין לד ע"א] ומכאן שהותר ללמדן יוונית.

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

מעניין שחכמי קיסריה מקלים בצורה משמעותית בנושאים הקשורים במפגש שבין ההלכה התנאית לבין השפה היוונית. כך למשל שנינו במשנה:

> "אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה ווידוי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפקדון."[24]

ר' יהודה הנשיא (180-222 לסה"נ בקירוב) פסק שיש לקרוא את קריאת שמע דווקא בלשון הקודש, אפילו אם המתפלל לא יבין את הפסוקים:

> "ר' אומ' אומ' אני שאין שמע נאמ' אלא בלשון הקדש שנ' והיו הדברים האלה".[25]

אלא שמספר דורות לאחר מכן, אחרי ששמעו יהודים בקיסריה קוראים את קריאת שמע ביוונית, גם ר' יוסי גם ר' מנא, אמוראים ארצישראליים בני המאה השלישית-רביעית לסה"נ, מתירים את הדבר כדעת המשנה, חרף איסורו המפורש של ר' יהודה הנשיא, בנימוק המאלף:

> "כך או' אני: מי שאינו יודע לקרות אשורית (כלומר כלשון התורה) לא יקרינה כל עיקר? אלא יוצא בכל לשון שהוא יודע."[26]

במילים אחרות, אי אפשר להסיק כי ההקלה ההלכתית בנושא הנידון היא תוצאה של העובדה ההיפותטית שהיהודים אמרו כולם את קריאת שמע בעברית ושאף אדם לא התפלל יותר ביוונית! הלא בדיוק ההפך ארע במציאות כאשר חכמים מקלים בשעה ששמעו "קלון קריין שמע אלוניסתין".[27] לשם השוואה, מן הראוי

23. שיר השירים רבה, א לט (ו) (מהדורת דונסקי, עמ' לב); ילקוט שמעוני על ויקרא, רמז תשס"ד (מהדורת הימן, עמ' 442). עולה מסיפור זה שהמחרפים והמגדפים הינם יהודי קיסריה כפי שמוכח מתשובת ריש לקיש בסיפא. וראו בשינוי נוסח מעניין אך קרוב לוודאי משובש כמו כמעט בכל מקום שבו מוזכר ר' שמעון בן לוי במקום ריש לקיש, [ראו: א' הימן, תולדות תנאים ואמוראים, ח"ג, לונדון תר"ע [נדפס מחדש ירושלים תשמ"ז], עמ' 1193] ילקוט שמעוני על מלכים, רמז ריח (מהדורת הימן, עמ' 498): "ר' אבהו **ור' שמעון בן לוי** הוו עלין להדין קסרין אמר ליה ר' אבהו לר"ש בן לוי מה אנן עלין למדינתהון דמחרפיא ומגדפיא [ראו שם, עמ' 499 הערה 18: "... של מחרפים ומגדפים (של עובדי ע"ז)..."] ..." ושוב אין הכוונה לגויים כי אם ליהודים.

24. משנה סוטה, ז א; בבלי, ברכות מ ע"ב; שבועות לט ע"א. ובהקשר זה, ראו גם: משנה שבת טז א: "כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה... ואף על פי שכתובים בכל לשון טעונים גניזה..."; משנה מגילה א ח: "אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ... רבן שמעון בן גמליאל אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יונית"; משנה מגילה ב א: "...אבל קורין אותה (= מגילת אסתר) ללועזות בלעז והלועז ששמע אשורית יצא".

25. תוספתא סוטה, פ"ז ה"ז (מהדורת ליברמן, עמ' 192—193): "ברכות הלל ושמע ותפלה נאמרין בכל לשון ר' אומ' אומ' אני שאין שמע נאמ' אלא בלשון הקדש שנ' והיו הדברים האלה"; ירושלמי סוטה פ"ז ה"א (כא ע"ב, טור 933): "וקרית שמע דכת' ודברת בם ר' או': אומר אני קרית שמע אינו נאמ' אלא בלשון הקודש..."; בבלי ברכות, יג ע"א: "תנו רבנן: קריאת שמע ככתבה, דברי רבי [כ"י פריז 671 גורס: "רב"]; וחכמים אומרים: בכל לשון. מאי טעמא דרבי [כ"י פריז, שם: "דרב"]? אמר קרא והיו - בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו? אמר קרא: שמע - בכל לשון שאתה שומע"; מגילה יז ע"ב; סוטה לב ע"ב.

26. ירושלמי, סוטה, שם: "ר' לוי בר חיתה אזל לקיסרין שמע קלון קריין שמע אלוניסתין [= שמע קריאת שמע נאמרת ביוונית] בעא מעכבתון [= ביקש לעכבם, עקב פסק ההלכה של ר' יהודה הנשיא] שמע ר' יוסי ואיקפד [הקפיד שלא לעכבם] אמ': כך או' אני: מי שאינו יודע לקרות אשורית לא יקרינה כל עיקר? אלא יוצא בכל לשון שהוא יודע. השיב ר' ברכיה הרי מגילת אסתר היה יודע לקרותה אשורית ולעז [= קרא אותה ביוונית] אינו יוצא בה אלא אשורית?! אמ' ר' מנא (עפ"י משנה מגילה ב א) מגילת אסתר היה יודע לקרותה אשורית ולעז אינו יוצא אלא אשורית, בלעז יוצא בה בלעז וכן יוצא בה בכל לשון שהוא יודע. ותפילה כדי שיהא יודע לתבוע צרכיו וברכת המזון כדי שיהא יודע למי מברך ושבועת העדות ושבועת הפקדון משביעין אותו בלשונו השביעון שלא בלשונן ואמרו אמן הרי אילו פטורין." ר' לוי בר חיתה החמיר אך למעשה ר' יוסי וגם ר' מנא הקלו בנושא וכך היא גם המסקנה ההלכתית של הירושלמי על אתר. נאמר שוב שבמידה והחומרה שר' לוי בר חיתה ביקש להנהיג הייתה תוצאה של מציאות שבה יהודי קיסריה אמרו קריאת שמע ביונית כפי שנאמר במפורש במקור, אזי גם ההקלה של ר' יוסי ואמוראים אחרים הינה תוצאה של אותה מציאות.

27. י' גייגר, ' קולון קריין 'שמע אלוניסתין' — יהודים, נכרים וחכמת יונית בקיסריה', קתדרה, 99 (תשס"א), עמ' 47.

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

לו: אהובי יודע שעל יראי האל לציית למצוותיו... ויש לנו צו אלוהי, מסורת אבותינו, **שבשום פנים לא נשתתף בחגיגות הפגאנים**."[20]

חכמי התלמוד וראשי הנוצרים אסרו אפוא את ההשתתפות במשתה של עובדי אלילים כי מדובר בעבודה זרה של ממש. עולה אם כן שנסיונו של ר' אמי להתיר מלכתחילה אינו יכול להעיד על כך ש- 'יום משתה שלגוים' לא היה טקס פגאני פולחני! אלא ההיתר הנידון מבטא נסיון להתמודדות שונה מול סכנה חברתית ודתית מאיימת כאשר נימוקים כבדי-משקל אחרים נלקחים בחשבון כגון: 'מפני דרכי שלום' מול 'עבודה זרה' וגם נסיון להשלים עם יהודי גדרה שבלאו-הכי נמשכים אחרי משתאות אלו. דומני כי ברמת העקרון סבר ר' אמי כי 'כח דהיתרא' (= כח ההיתר) עדיף במקרים כגון אלה, ולראיה דברי הירושלמי:

"חלוט שלהן מהו? ('פני משה' שם, ד"ה: 'חלוט שלהן מה הוא': "חלוט הוא מים רותחין על גבי הקמח" ויש חשש לבישולי נכרים) נישמעינה מן הדא ר' אמי סלק עם ר' יודן נשייא לחמתא דגדר והתיר חלוט שלהן [כפי הנראה כי לא חששו יותר מבישולי נכרים כיוון שהתבשל באור השמש]"[21]

ר' אמי התיר ליהודי חמת-גדר/גדרה - הפעם בהצלחה ובתמיכת הנשיא - שימוש במאכל של נכרים שמלכתחילה נאסר, ללמדך שהקהילה היהודית המקומית בלאו-הכי נמשכה אחרי המנהגים 'הקולינאריים' של הנכרים (משתה של גוים וחלוט שלהן) ושר' אמי החליט בשני המקרים ללכת לקראתה שעה שפסק לקולא עקב הלחץ החברתי.[22]

נסכם אפוא כדלהלן: עמדתו המתפשרת מלכתחילה של ר' אמי נבעה כמסתבר מעניינים אחדים: א) מרצון עז לשמור על יחסים תקינים עם הנכרים בעיר שבה הם מהווים קרוב לוודאי את הרוב במאה השלישית לסה"נ, על-אף התרחשויות פגאניות פולחניות המחייבות איסור הלכתי ברמה העיקרונית ב) מתוך הדילמה כיצד לשמור על אימונם של יהודי המקום (גירדאי) בסמכות ההלכתית המקומית, שכן מי ששואל לגבי האפשרות ההלכתית להשתתף במפגן אלילי שכזה, עדיין חפץ, מחד גיסא, לקבל את ההנחיה הרבנית. מאידך גיסא, עצם הצגת השאלה מוכיחה, כי הוא מעוניין לקבל היתר.

ב. חכמים והשפה היוונית בקיסריה:

תופעה זו קיימת גם בקיסריה-מאריטימה. במאה השלישית והרביעית לסה"נ הקהילה היהודית בקיסריה נתפסת על-ידי החכמים בתור קהילה של אנשים המחרפים והמגדפים את היהדות כפי שעולה מדו-שיח בין ר' אבהו, מגדולי חכמי קיסריה במאה השלישית-רביעית לסה"נ, לבין ר' שמעון בן לקיש:

ר' אבהו וריש לקיש הוו עללין להדא מדינתא דקיסרין אמר ליה ר' אבהו לריש לקיש: מהו כן עלינן למדינתא דחירופיא וגידופיא? נחת ליה ריש לקיש מן חמריה וספא חלא ויהב בפומיה, א"ל: מהו כן? א"ל: אין הקב"ה רוצה במי שאומר דילטוריא על ישראל.[23]

20. דן, (לעיל, הערה 5), עמ' 28.

21. ירושלמי, עבודה זרה פ"ב ה"ו (מב ע"א, טור 1392).

22. אף אם לאנשי ביתו הורה ר' אמי לא לגמרי להקל באמנות הדמות, ראו: ירושלמי, שם, פ"ד ה"א (מג ע"ד, טור 1401): "ר' אמי מפקד לאינשי ביתיה כד תהוון נפקין לתעניתא לא תהוון רבעין כאורחכון [= לא תשתחוו כדרכיכם קרוב לוודאי עקב הפסיפסים]. ר' יונה רבע על סיטריה [= השתחווה על צדו]. ר' אחא רבע על סיטריה", ועיינו: G. Blidstein, 'Prostration and Mosaics in Talmudic Law', *Bulletin of the Institute of Jewish Studies*, 2 (1974), pp. 19–39, אף כי לא מדובר וודאי בחומרה גורפת, שהרי לא אסר עליהם להכנס למקומות אלה. מעניין כי בנושאים הלכתיים פנים-יהודיים יותר, כגון התנהגותם של גדולי החכמים והנשיא, ביקש דווקא ר' אמי להחמיר, ראו למשל: בבלי, מועד קטן יב ע"ב: "שמע ר' אמי איקפד"; בבלי, שבת נא ע"א וכן בעניינים אחרים כגון הלכות ממזר, ראו למשל: ירושלמי, יבמות פט"ו ה"ד (טו ע"א, טור 899) המביא את דברי 'הקילוס' שהשמיע ר' זעירא על עמידתו העקרונית האיתנה של ר' אמי שידע להעמיד דבר על בוריו: "והוה ר' זעירא מקלס ליה דו מקים מילתא על בר(ר)א". ואולם, ככל הידוע, בנוגע ליחסו לתרבות היוונית-רומית, אימץ ר' אמי - או ביקש לאמץ מלכתחילה - פסיקה מקלה, כפי הנראה, דווקא בשל מימדיה המדאיגים של התופעה. וראו להלן.

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

'סבר מישרי לון', דהיינו: סבר מלכתחילה להתיר להם, משום שהיה כאן נימוק אחר 'מפני דרכי שלום'. לבסוף ההיתר לא יצא לפועל כיוון שהובהר לו לר' אמי שכבר תנאים אסרו את העניין.[18] ואולם, עמדתו הראשונה של ר' אמי מעוררת עניין רב. מסיפור זה מוכח שהיתר, או הכוונה להתיר השתתפות באירוע אלילי מובהק שנאסר כבר בדור התנאים, איננו פועל יוצא של היעלמות המרכיב הפגאני בתוך המשתה, אדרבה המהות הפנימית והחיצונית האלילית של האירוע בולטת לעין.[19] לשון אחר, האיסור הסופי נבע ממהותו האלילית של האירוע, וההיתר שר' אמי ביקש מלכתחילה לתת הנו אפוא גם פונקציה של אותה מציאות. חשוב כאן להעיר כי בשאלות ותשובות בקובץ נוצרי של שני נזירים וארסאנופיוס ויואנס שחיו במאה השישית לסה"נ בקרבת עזה, נתקלים במקרה זהה כמעט לחלוטין לזה שארע בגדרה במאה השלישית לסה"נ עם ר' אמי:

"אם יהודי או פגאני שולח לי הזמנה **לסעודה במהלך חגו** או אם הוא שולח לי מתנות, האם עליי לקבלן או לא? אל תקבל כי הדבר מנוגד למצוות הכנסיה הקדושה. ומה אז? אם חברי הוא אדם נכבד [וישלח לי מתנות או יזמין אותי לסעוד על שולחנו] ועלול להצטער אם אדחה [את הזמנתו] (השוו לנימוק של ר' אמי כדי להתיר: "סבר מישרי לון… מפני דרכי שלום"), מה אגיד לו? אמור

בין שאינו נוהג בו לשום אלוה אסור." ולפי דעה זו (שהיא וודאי מנוגדת לדעת רבן גמליאל גם בתוכן גם בניסוח הדברים), עולה שגם להלכה וגם למעשה אין הבחנה. רבן גמליאל מתיר כל פסל בין פולחני בין עיטורי ואילו התנא עלום-השם אוסר כל פסל בין פולחני בין עיטורי. באופן פרדוקסלי למדי, אפשר היה אפוא להתיר עבודה זרה של ממש ולאסור דבר עטורי של ממש!? אלא שעמדות אלו קשורות בהגדרה של 'מהו פולחני, אלילי ומקודש?!'. לפי חכמים מחמירים, מה שנראה לאחרים כעיטור, נחשב בעינהם לפולחן, ואילו לפי המקלים, מה שנראה לאחרים כפולחן, נחשב בעיניהם לעיטור סתמי. (וראו עוד להלן, הערה 36) דברים אלה מצטרפים לפסיקתו של ר' אמי שמוכן מלכתחילה להתיר 'יום משתה שלגוים' כשידע שבעיני הרוב מדובר בעבודה זרה לכל דבר ועניין.

18. למעשה פסיקתו המקלה הראשונית של ר' אמי מעוגנת כבר בתורת התנאים, ראו: תוספתא, עבודה זרה פ"א ה"ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 460): "שואלין בשלום הגוים באידיהן מפני דרכי שלום" ובקשר להשתתפות בשמחה של גויים שהיא כפי הנראה קשורה במשתה, ראו: ירושלמי עבודה זרה פ"א ה"א (לט ע"ב, טור 1376 [עפ"י תוספת של הסופר]): "תני נכנס לעיר [בחידושי הרמב"ן למסכת עבודה זרה יג ע"א (מהדורת שעוועל, עמ' יח), גרסינן: "תני נכנס למדינה" וראו שם בהערה 187] ומצאן שמחין שמח עמהן מפני שאינו אלא כמחניף להן" הביטוי "כמחניף להן" הוא אקוויולנטי לביטוי "מפני דרכי שלום", ראו: ר' ינקלביץ, יהודים ונכרים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, דיסרטציה, רמת-גן תשל"ה, עמ' 189 ואילך. וראו את דברי בעל 'מראה הפנים' בפירושו לדברי ר' אמי ששם לב לסתירה שבין האיסור הסופי של ר' אמי לבין הברייתא שבירושלמי (ומצאן שמחין שמח עמהן), ומביא את דברי הרמב"ן [שם] שמבין את המילים 'שמח עמהן' כהיתר להשתתף בסעודתם. מה עוד שבדור אושא לא נמנעו תנאים [המובאים אמנם במקורות מאוחרים] מלהשתתף בסעודות של נכרים. אף שר' מאיר הכיר את הבעיתיות שבמשתאות הגויים, [ראו: ספרי דאגדתא על אסתר – מדרש פנים אחרים , ב ו (מהדורת בובר, מא ע"א)] הרי שלא נמנע בעצמו מלשהתתף בהם [ראו: פסיקתא דרב כהנא, ו ב (מהדורת מנדלבוים, עמ' 115 ומקבילות); ינקלביץ, שם, עמ' 188 הערה 3]. גם ר' שמעון בר יוחאי, על-אף אדיקותו המפורסמת, לא נמנע מלהשתתף בסעודות נכרים, ראו: אסתר רבה, ב ד ולמעשה גם ר' חייא, (ראו לעיל, הערה 14). כלומר, ר' אמי יכל להסתמך על תקדימים תנאיים כדי להתיר על-אף התכנים הפגאניים המוצהרים של המשתה, ובכל זאת אסר, אולי משום שלא הכיר את המסורות התנאיות הנ"ל למעט הברייתא שעניינה 'מפני דרכי שלום' [על-אף היותו ריש מתיבתא דטבריא אחרי מותו של ר' יוחנן, ראו באגרת רב שרירא גאון, (מהדורת ב"מ לוין, עמ' 84): "…איפכר ר' יוחנן… ומלך ר' אמי" (נוסח צרפת)] כשם שלא נזכר (או הכיר) בברייתא המיוחסת לר' חייא [ראו, ירושלמי, שם: אמר לון ר' בא: והתני ר' חייא יום משתה שלגוים אסור! אמ' ר' אימי: **אילולי ר' בא** היה לנו להתיר ע"ז שלהן] ואולי בעיקר משום שנרתע מלהתנגד לחברו/רבו(?) ר' אבא [ושם בירושלמי: אילולי ר' בא] שמיוחס לר' אמי [וכ"י פירנצה II-I-9: "רב אסי"] שכינהו "רבותינו שבארץ-ישראל" (בבלי, שבועות מז ע"א עפ"י דפוס וילנא, כ"י וטיקן 140 ופיזרו 1511) שהביא את הברייתא המיוחסת לר' חייא לגבי "יום משתה שלגוים אסור".

19. חקר הדתות הפגאניות דן בהרחבה בתפיסת המרחב שבו התקיימו טקסים אליליים לרבות המשתה האלילי. מתברר כי לא בכל מקום אפשר היה לערוך משתה כי אם לרוב בחדרי אוכל שייועדו לכך במקדשים, ובייחוד במזרח הרומי, כגון במקדשים שבדורה-אורופוס, ראו: פרידהיים, (לעיל, הערה 6 – פרסום שני), עמ' 378 הערות 1504–1507. מסתבר אפוא שיהודי גדרה ביקשו להשתתף במשתה של נכרים שהתקיים בתוך מקדש של אחת האלוהויות המקומיות וחשב ר' אמי להתיר! על הפולחנים הפגניים שהיו בעיר זו בימי רומא, ראו: פרידהיים (לעיל, הערה 5 – פרסום ראשון), עמ' 237, ערך: 'גדרה-גדר'.

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

תושביה היהודיים של חמת-גדר או גדרה שאלו את ר' אמי, בן המאה השלישית לסה"נ, האם מותר להשתתף (או לנהל משא ומתן) במשתה של גוי אם לאו. נאמר מיד כי שאלה זו אופיינית למקום שמאוכלס בנכרים רבים וביהודים שבו התקיימו פולחנים פגניים רבים. אין ספק שר' אמי ידע כי המשתה הנידון היה פולחני ומוקדש לעבודה זרה כפי שעולה בברור מן הסיפא של המקור [א"ר' אימי: אילולי ר' בא היה לנו (ובמקבילה: היינו באין) להתיר **ע"ז שלהן**][17] ובכל זאת ר' אמי

הדברים המודגשים מוכיחים כי גוי מבית-שאן הזמין את ר' חייא לסעודתו ושהלה השתתף בה, ואין לומר שקיים הבדל פולחני בין סעודת נכרים שבה השתתף ר' חייא לבין 'יום משתה של גוים' שאיסורו מיוחס לו בברייתא שמביא הירושלמי, שכן כל סעודה לוותה, בעיקר בסוריה ובסביבותיה, בתפילה פגאנית, ואולי יש בכך כדי לחזק את ההנחה שהברייתא אינה מדברי ר' חייא. נזכיר גם שמספר ראשונים סבורים שהברייתות שבירושלמי ובמיוחד הברייתות מסוג: 'תני ר' חייא' שלא נזכרו בבבלי משובשות הן, כך למשל הרי"ץ אבן גיאת, הרי"ף, הרא"ש והראב"ן, ומנגד ראו: ב' ראטנער, ספר אהבת ציון וירושלים כולל שינויי נוסחאות וגירסאות מתלמוד ירושלמי, וילנא תרע"א [נדפס מחדש ירושלים תשכ"ז], עמ' 78—79: "מדוע לא מובא בבבלי 'תני ר' חייא' … אינה קושיא כלל כי דוגמאות כאלו מצינו למאות שהבבלי לא זכר הברייתות ומאמרי אמוראים שנזכרו בירושלמי…המעיין בירושלמי ובבבלי בכל דף יראה שהבבלי לא ראה את הירושלמי והירושלמי לא ראה את הבבלי וזה ברור כשמש ואין להאריך בזה" [ולהסבר משלים, ראו: ח' אלבק, מבוא לתלמודים,[3] ירושלים תשמ"ז, עמ' 59—67]. דומני אמנם כי במקרה דנן, אף שגוף הברייתא אינו משובש, די בנימוקים שהובאו לעיל כדי לא לייחס את מקורה של ברייתא ספציפית זו לר' חייא.

15. פני-משה, שם, ד"ה: 'אילולא ר' בא': "שהזכיר לנו ברייתא דר"ח [= ר' חייא] כבר היינו באין להתיר חלילה ע"ז שלהן, דחכמים אסרו משום דאזיל האי ומודי לע"ז דיליה וברוך המקום שריחקנו והבדילנו מהם …"

16. ירושלמי, דמאי פ"ד ה"ד (כד ע"א, טור 130); גיטין פ"ה ה"ח (מז ע"ג, טור 1078): "גירדאי שאל לר' אימי יום משתה שלגוים מהו?… אמר ר' אימי אילמלא ר' אבא כבר **היינו באין להתיר ע"ז שלהן וברוך שהבדילנו מהן**"; עבודה זרה פ"א ה"ג (לט ע"ג, טור 1378).

17. יש לדייק ולומר כי הברייתא המיוחסת לר' חייא אינה מדברת ישירות על עבודה זרה כי אם על משתה. אלא שהמשתה ועבודת האלילים חד הם ["עבודה זרה שלהן" = "יום משתה שלגוים"] ולכן ודאי שר' אמי הבין מלכתחילה את שאלתם של הגרדאים כבקשה להשתתף במפגן אלילי מובהק וחשב להתיר. סבורני ככלל שעמדת החוקרים הטוענים כי לא יכלו חכמים להתיר חפץ פולחני או דבר 'שנעבד' [ראו למשל: לוין, (לעיל, הערה 2), עמ' 93; שטרן, (לעיל, הערה 2), עמ' 404, 408; אליאב, (לעיל, הערה 2), עמ' 433; S. Fine, *Art and Judaism in the Graeco-Roman World — Toward a New Jewish Archaeology*, Cambridge 2005, p. 118: "… Rabbinic literature presents Jews participating fully in the art of late antiquity, so long as [art was not "idolatrous." דורשת בחינה מחודשת, כפי שמוכח מן המקרה של ר' אמי שסבר להתיר עניין פולחני אלילי מובהק, וכן כפי שמוכח מתוך מעשה אלילי בקיסריה, שיידון בפיסקה ג' של המאמר. הטענה בפי החוקרים (למשל דברי שטרן, שם: "סביר להניח… שיהודי העולם העתיק ידעו להבחין, הן בתיאוריה והן למעשה, בין דמויות נעבדות לבין דמויות שלא נעבדו ולא הוקדשו לכך. הבחנה זו חשובה ביותר בהלכה של חז"ל"; אליאב, שם; הנ"ל, 'על עבודה זרה בבית המרחץ הרומי — שתי הערות', קתדרה, 110 (תשס"ד), עמ' 173—180) כי החכמים הבחינו בברור בין עניין פולחני/מקודש לעניין שאינו פולחני/מקודש על-סמך דברי רבן גמליאל בשעת הימצאותו בבית-המרחץ של אפרודיטי בעכו המובא במשנה עבודה זרה ג ד-ה (עפ"י כ"י קופמן): "… לא נאמר אלא אלהיהן את שהוא נוהג משם אלוה אסור ואת שאינו נוהג משם אלוה מותר", אינה מחויבת המציאות (וראו עוד להלן הערה 36), שכן בבית המרחץ הרומי אנשים עומדים תמיד בערום [ראו למשל: תוספתא ברכות ב כ (מהדורת ליברמן, עמ' 10); ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה — סדר זרעים, א, ירושלים תשנ"ג[2], עמ' 26 שורה 66; תוספתא דרך ארץ ד (פרק הנכנס), א (מהדורת היגער, עמ' 296—298); שם, ג (מהדורת היגער, עמ' 302—303); מסכת תפילין יז (מהדורת היגער, עמ' מז-מח)] ולפיכך זלזולו בפסל האלוהות לשיטת רבן גמליאל (משנה, שם: "…(אי) אתה נכנס לעבודה זרה שלך ערום ובעל קרי…") ומכאן שאליבא דרבן גמליאל תמיד אפשר יהיה לרחוץ בבית המרחץ ולא חשוב אם הפסל נעבד אם לאו, כי בלאו-הכי הרוחצים ערומים! [וראו: ע' פרידהיים, 'מעשה רבן גמליאל במרחץ של אפרודיטי בעכו — עיון בראליה ארץ-ישראלית', קתדרה, 105 (תשס"ג), עמ' 28 הערה 106] עולה אפוא, שרבן גמליאל חשב למעשה שאין הבחנה בין 'נעבד' לבין 'לא נעבד' לגבי פסלי המרחץ, שכן אף אם בבית מרחץ סגדו מפורשות לפסל, הרי שעמידתם בערום של הנוכחים ביטלה את העניין הפולחני והתירה ליהודי להימצא שם! דהיינו, באומרו דבריו (את שנוהג בו…) רבן גמליאל כביכול הבחין בין הדברים, אך לא שינה למעשה את עמדתו העקרונית כאשר התיר בכל מצב להימצא בבית המרחץ אף אם סגדו לפסל שעמד במקום. ושמא באופן רדיקאלי, נוכל לטעון שאף בקשר לפסל פולחני שמחוץ למרחץ, יכול היה רבן גמליאל להתירו בנימוק שהפסל פלש לגבולו ולארצו בדומה לתרבות היוונית בכללותה (ראו משנה עבודה זרה, שם: "לא באתי בגבולה היא באת בגבולי") ואילו, היו גם אחרים שחשבו שאין הבחנה כזו, אך מכיוון הפוך, שבכל מצב בין 'נעבד' בין 'לא נעבד' נחשב הפסל לעבודה זרה גמורה ועל-כן נאסר בכל מצב, ראו: תוספתא, עבודה זרה פ"ה ה"ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 468): "יכול עבו' זרה שביטלה גוי תהא מותרת? תל' לומ' 'פסילי אלהיהם', שלהם, את שנוהג בו לשום אלוה

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

א. ר' אמי והמשתה של גוים:

מובא בירושלמי כדלהלן:

"גירדאי שאלון לר' אימי: יום משתה שלגוים מהו?[12] סבר **מישרי** לון מן הכא מפני דרכי שלום.[13] אמ' לון ר' בא: והתני ר' חייא יום משתה שלגוים אסור![14] אמ' ר' אימי: אילולי ר' בא **היה לנו להתיר ע"ז שלהן**,[15] וברוך שריחקנו מהם".[16]

12. גדול מפרשי הירושלמי ר' משה מרגלית, בעל 'פני משה' [על החשיבות שבפירושו להבנת הירושלמי, ראו: ל' גינצבורג, פירושים וחידושים בירושלמי, ניו-יורק תש"א, עמ' LVI: «… No student of the Palestinian Talmud is able to dispense with his commentary…»] מפרש על אתר, שם, ד"ה: 'יום משתה של עכו"ם': "מהו לבקר אותן דאילו לשאת ולתת בהדיא תנן התם [= באותה משנה שם] דבאותו האיש אסור". ברם, נראה שהשאלה קשורה גם לאפשרות לנהל משא ומתן מסחרי עם הגוי ביום המשתה שלו, על-אף משנה עבודה זרה א ג [ב בכ"י קופמן] שאליה התייחס 'פני-משה' ולפיה: "ואילו אידיהן של גוים… יום שעלה בו מן הים …**וגוי שעשה משתה לבנו** אינו אסור אלא אותו היום ואותו האיש בלבד." שכן שאלתם של יהודי גדרה [המונח "גרדאי" אינו מתייחס כאן למי שאורג כנהוג בארמית תלמודית כי אם לתושבי גדרה שבעבר הירדן המזרחי, ראו: א' דבורז'צקי, חמי-מרפא בארץ-ישראל בימי בית שני המשנה והתלמוד, דיסרטציה, ח"א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 55] אינה קשורה למשנה זו, גם מפני שאפשר שלא הכירוה [ראו בהמשך], וגם מפני שמדובר במקרה שונה. המשנה מדברת על גוי שעשה משתה לבנו לרגל נישואיו [גם כאשר חז"ל מדברים על יהודי שעושה משתה לבנו הכוונה לחתונה, ראו: משנה, חלה ב ז; כריתות ג ז; נגעים ג ב; תוספתא שביעית, פ"ה ה"י (מהדורת ליברמן, עמ' 187–188); שבת פ"ז ה"ט (מהדורת ליברמן, עמ' 26); בבא קמא, פ"ח הי"א (מהדורת ליברמן, עמ' 39); ירושלמי, ברכות פ"ו ה"ח (י ע"ד, טור 55); ועוד.] ואילו הגרדאים שאלו לגבי המשתה שהגוי עושה ["יום משתה שלגוים"] ללא זיקה לחתונה, דהיינו מדובר במשתה אלילי גופא, כפי שמוכח מדברי ר' אמי עצמו בסיפא [על המשתה בפולחנים השונים, ראו: פרידהיים, (לעיל, הערה 6 – פרסום שני), עמ' 375–378 והערות 1496–1510] כי אז במקרים שונים עסקינן ואולי משום כך לא יצר ר' אמי זיקה בין משנה, עבודה זרה א ג [ב בכ"י קופמן] לבין המקרה שהתעורר בגדרה. מה עוד שייתכן כאמור כי הפיסקה במשנה הנ"ל אודות 'גוי שעשה משתה לבנו' לא הייתה מוכרת להם, שכן היא נעדרת מכ"י קופמן, המשקף את הנוסח הארצישראלי המהימן ביותר למשנה עבודה זרה [ראו: ד' רוזנטל, משנה עבודה זרה – מהדורה ביקורתית, דיסרטציה, ירושלים תשמ"א, עמ' 10] ונראה שהתוספת אודות משתה הבן מופיעה בנוסחאות הבבליים של המשנה בלבד, ראו שם בחילופי הנוסחאות.

13. לאיזה מקור מתייחס הביטוי 'מן הכא [= מכאן, כלומר ממקור זה]'? מסתבר לומר כי התבסס ר' אמי על מקור תנאי שכן לפני המעשה עם תושבי גדרה, מביאות כל המקבילות לירושלמי (ראו להלן הערה 16) את הברייתא הבאה: "**תני** עיר שיש בה גוים …ומפרנסין ענייי ישראל וענייי גוים ומבקרין חולי ישראל וחולי גוים …**מפני דרכי שלום** גירדאי שאלון לרבי אימי יום משתה של גוים מהו? סבר מישרי לון **מן הכא מפני דרכי שלום**…" ["המקור עפ"י ירושלמי דמאי (להלן הערה 16) וכן בכל המקבילות שבירושלמי בשינויי נוסח קלים (שם)] הברייתא הפותחת במילה 'תני' מקורה מן-הסתם בתוספתא גיטין פ"ג ה"ג-י"ד (מהדורת ליברמן, עמ' 259): "עיר שיש בה ישראל וגוים הפרנסין גובין מישראל ומגוים, **מפני דרכי שלום**. מפרנסין ענייי גוים … **מפני דרכי שלום**. מספידין וקוברין מיתי גוים **מפני דרכי שלום**. מנחמין אבילי גוים, **מפני דרכי שלום**." סביר אפוא להניח שבביטוי "סבר מישרי לון מן הכא מפני דרכי שלום", גם ביקש ר' אמי להתאים את הכלל התנאי 'מפני דרכי שלום' למציאות שהתעוררה בגדרה, אלא שפסיקתו התבססה כפי הנראה על מקור תנאי אחר מזה שהובא בברייתא הנ"ל, שכן זו אינה מזכירה את העניין של 'יום משתה של גוים' בין הדברים שיש לעשותם 'מפני דרכי שלום'! מקורות תנאיים מדברים על אמירת שלום לנכרים (ראו למשל: משנה, שביעית ד ג; ה ט; גיטין, ה ט. אך, לא מדובר בהם בימי אידם) ובקשר לחגי הנכרים, ראו: תוספתא, עבודה זרה פ"א ה"ג (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 460): "שואלין בשלום הגוים באידיהן מפני דרכי שלום". על ברייתא אחרונה זו התכוון כפי הנראה הירושלמי באומרו שר' אמי סבר להתיר להם "מן הכא/הדא מפני דרכי שלום".

14. 'פני-משה', שם, ד"ה: 'והתני ר' חייא יום משתה של עכו"ם אסור': "לבקרו דשמא מתוך כך יבא לישא וליתן עמו". בהמשך להערה 12, נציע גם הפעם כי האיסור של ר' חייא קשור אף הוא למשא ומתן של ממש ולא לביקור בעלמא, כיוון שברייתא זו מופיעה במקורה בתוספתא עבודה זרה פ"א ה"ד (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 460) בהקשר ישיר למשא ומתן במהלך החגים הציבוריים והפרטיים ובתור כך התכנים ההלכתיים של הברייתא ומשנה עבודה זרה א ג (ב בכ"י קופמן), שקשורה בפירוש בשאלת המשא ומתן, זהים. וראו שם בתוספתא: "… קלנדא אף על פי שהכל עושין אין אסור [משמע לנהל משא ומתן] אלא לפולחין בלבד… **יום המשתה שלו** ויום שנעשה בו שלטון … **אסור** [כלומר במשא ומתן]." זהו כנראה מקור הברייתא שמייחס הירושלמי לר' חייא [כך גם סבר כפי הנראה מ' היגער, אוצר הברייתות, ח"ב, ניו-יורק תרצ"ט, עמ' 146, י"ג]. ספק אגב אם הברייתא מדברי ר' חייא היא, שכן ההלכה מובאת בעילום שם בתוספתא [שם] וגם משום שר' חייא בעצמו השתתף בסעודת נכרים בבית-שאן, כדאיתא באסתר רבה ב ד: "רבי חייא הוה ליה חד רחים באשנא [= בית-שאן, ראו: ש' קליין, ספר היישוב, ירושלים תש"ד, עמ' 17, 7ג] ועשה לו סעודה… אמר ליה **מה אלהכון עתיד דעביד לכון יותר מכאן**, אמר ליה **סעודתך** יש לה קצבה אבל **סעודת אלהינו** … לעתיד לבא אין לה קצבה…"

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

משמעותי, כדבריהם של התנאים: "משרבו עוברי עבירה חזרו לאסר."[8] ואולם כאמור, לעתים תופעה מגונה מביאה במפתיע לידי ביטול האיסור או השהיית הפעולות שייעודן להרתיע ולהילחם בתופעה השלילית, כפי שמשתמע מתוך משנה סוטה ט ט: "משרבו המנאפים פסקו המים המרים ורבן יוחנן בן זכאי הפסיקן...". אם חסרים היו הביטוים 'משרבו המנאפים/ן' ו- 'עכשיו כבר רבו הרואין בגלוי' כפי שעולה מתוך נוסח התוספתא,[9] היינו מסיקים שהפסיקו מי סוטה משום שפסקו הניאופים בחברה היהודית בשלהי תקופת הבית השני!? ואולם הביטוי הנידון, בליווי ההסבר של התוספתא, מוכיח בדיוק את ההיפך. עלייה במעשי הניאוף הביאה את רבן יוחנן בן זכאי, או חכם אחר, להפסיק מי סוטה! כמו כן מצינו בתלמודה של ארץ-ישראל: "מהו לקרוע בזמן הזה? ר' יוסה [יוסי] ר' ירמיה בשם [...] ר' יוחנן: משרבו הגודפנין [הגדפנין] פסקו מלקרוע".[10] דהיינו אם הירושלמי היה רק מוסר כי בימי ר' יוחנן (נפטר בשנת 279 לסה"נ) הפסיקו לקרוע את הבגד בהישמע גידוף, היינו מסיקים כי יהודים הפסיקו לגדף ולחרף במאה השלישית!? ואולם גם הפעם הביטוי 'משרבו הגודפנים (= מגדפים)' מוכיח בדיוק את ההיפך. דווקא חיזוקה של התופעה גרם לחכמים להקל ולהתאים את ההלכה למציאות החדשה והמשתנה.[11] לא מן הנמנע אפוא כי ההיתרים שחידשו חכמי ארץ-ישראל בהלכות עבודה זרה שייכים למסגרת הנידונה, כאשר התברר שאין בהטלת איסורים וגזירות כדי למנוע השפעה של הפגאניות על יהודי ארץ-ישראל שהלכה וגברה. ההיתרים הנם צורה חדשה של מאבק נגד הפגאניות כאשר מתוך מצב של היתר ניתן לפעמים לרסן טוב יותר את הנעשה כאשר האיסור מיצה את עצמו או כאשר התברר לחכמים - בהכרם את החברה היהודית - כי האיסור לא ישיג בלאו-הכי את מטרתו ולכן דרושה אכיפה מסוג אחר לפתרון המצב הבעייתי, על-מנת להישאר קרובים לחברה היהודית. כפי שנראה להלן, תופעה זו קיימת גם לגבי יחס החכמים אל התרבות היוונית בכללה ולא רק ביחס אל עבודת אלוהי הנכר. כדי להוכיח את התזה הנידונה נעיר שדווקא בערים מיוונות בארץ-ישראל שבהן התגוררו יהודים ונכרים, שבהן היינו מצפים למצוא חומרות הלכתיות, ביקשו חכמים - לרוב בלית-ברירה - להקל בעניינים הנוגעים במגע שבין תרבות הנכר לבין היהדות. ולהלן מספר דוגמאות:

במקבילה שבתוספתא, שביעית פ"ג ה"ט (מהדורת ליברמן, עמ' 176): "בראשונה היו אומ' מלקט אדם צרורות וחרסין מתוך שלו... משרבו עוברי עבירה חזרו לאסור"; משנה שקלים א ב.

8. ראו למשל: תוספתא שביעית (לעיל, הערה 7); תוספתא שבת, פ"ג ה"ג (מהדורת ליברמן, עמ' 12).

9. סוטה פי"ד ה"א-ב (מהדורת ליברמן, עמ' 235–236): "רבן יוחנן בן זכיי אומ' משרבו הרצחנין בטלה ערופה לפי שאין עגלה ערופה באה אלא על הספק עכשיו רבו ההורגין בגלוי. משרבו המנאפין פסקו מי מרים לפי שאין מי מרים באין אלא על הספק עכשיו כבר רבו הרואין בגלוי".

10. ירושלמי, מועד קטן פ"ג ה"ז, פג ע"ב, [עפ"י כ"י ליידן, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, ירושלים תשס"א, ההפניות הבאות לירושלמי הן לפי מהדורה זו], טור 821 [העתקה ראשונה] ומקבילות.

11. ועל תופעת החירוף והגידוף בקרב יהודי קיסריה במאה הג'-ד' לסה"נ ראו למשל את דברי ר' אבהו [להלן, הערה 23 ובנוסח הפנים]: "מהו כן עלינן למדינתא דחירופיא וגידופיא?" ושימו לב בהקשר לכך למסר הפשרני והפייסני של ריש לקיש, שם.

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

מקום חשוב ביותר בעולמה הדתי של ארץ-ישראל,[5] וכי יהודים עבדו בה עבודה זרה בימי המשנה והתלמוד.[6] העובדה שחלק מן החכמים הפכו למקלים יותר ויותר בענייני עבודה זרה אינה יכולה אפוא עוד להסתמך על הטיעון המוטעה הדן בהיעלמותה ההיפותטית של עבודת האלילים. יש להעיר כי לפעמים אין בהיתר כדי להעיד בהכרח על מיגור תופעה בלתי רצויה. כפי שננסה להראות להלן היתר – או ביטול איסור – מבטא לעתים השלמה עם מציאות מסוימת או צורה חדשה של מאבק, כאשר התברר שאין די באיסור ובמערכת ההרתעה ההלכתית כדי למגר תופעה שלילית ההולכת וגוברת. לפעמים האיסור וההיתר מייצגים שני צדדים בלתי נפרדים של אותו מטבע, המציאות ההיסטורית. חיזוקה וגידולה של התופעה המגונה גורמים לעתים לחכמים לאסור אך לעתים גם להקל ולהתאים את ההלכה למציאות החדשה. כך למשל, בהלכות שביעית שבהן הקלו חכמים בתקופה מסוימת חזרו לאסור עקב חילול קדושת שביעית,[7] ומובן לחלוטין שהתחזקותה של תופעה מגונה בעיני חכמים מביאה מצדם לאיסור

לזכרו של מנחם שטרן, ירושלים תשנ"ו, עמ' 442 הערה 26; לוין, (לעיל, הערה 2), עמ' 115: "ההנחה הרווחת, בעיקר בחוגים לא אקדמיים, היא שהתחום האחד בחיי היהודים שלא הושפע מהתרבות היוונית-הרומית הוא דווקא תחום הדת… אם הדת נתפסת במובנה הצר, דהיינו עבודת אלילים, הקמת מקדשים והשתתפות בפולחן פגאני, אין ספק שקביעה זו היא אמת לאמיתה"; צ' גרוסמרק, 'הלכות עבודה זרה בתכשיטים כבבואה ליחסי יהודים ונכרים בארץ-ישראל בימי הבית השני המשנה והתלמוד', בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), יהודים ונוכרים בארץ-ישראל בימי בית שני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ג, עמ' 1; M. Halbertal & A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge (Mass.) 1992, p. 2; N. Belayche,; *Iudaea-Palaestina*, Tübingen 2001, p. 35; Z. Weiss, *The Sepphoris Synagogue – Deciphering an Ancient Message through its Archaeological and Socio-Historical Contexts*, Jerusalem 2005, p. 235 n. 69 & ועוד.

5. על כוחה של האלילות בתקופה החשמונאית הקדומה, ראו במאמרו המרתק של א' כשר, 'המלחמה בעבודה זרה בדור הראשון של בית חשמונאי', בתוך: מ' מור ואחרים (עורכים), לאוריאל – מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה מוגשים לאוריאל רפפורט, ירושלים תשס"ו, עמ' 167–181. נמצאו עדויות ליותר משמונים פולחנים מוגדרים בארץ-ישראל הרומית וסביבותיה בימי המשנה והתלמוד, ראו: ע' פרידהיים, פולחנים פגאניים בארץ-ישראל הרומית, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ה, עמ' 236–240. הפגאניות חיה בקרב הנכרים לפחות עד המאה השישית לסה"נ בארץ-ישראל ומסביב לה ולפעמים עד המאה השמינית והתשיעית, וראו גם: י' דן, עיונים בתולדות ארץ-ישראל בתקופה הרומית-ביזאנטית, ירושלים תשס"ו, עמ' 22–31; P. Chuvin, *Chronique des derniers païens – La disparition du paganisme dans l'empire romain du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris 1991[2], pp. 143–144; 145–147; R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven 1997; ע' פרידהיים וש' דר, 'מתי פסקה הפגאניות בארץ-ישראל?', בתוך: י' פטריך, ל' די-סגני ור' טלגם (עורכים), ספר יורם צפריר (בדפוס). ועל ניסיון לשחזר את פולחנות הנכר בערים שומרון, אשקלון, שכם, עכו, אליה קאפיטולינה ובית-שאן בתקופה הרומית ראו: ע' פרידהיים, 'הפולחנים הפגניים של שומרון-סבסטיה בתקופה ההלניסטית והרומית והרכבה האתני של האוכלוסייה המקומית', בתוך: י' אשל (עורך), מחקרי יהודה ושומרון, ו, קדומים איראל תשנ"ז, עמ' 157–170; הנ"ל, 'לשאלת קיומם וחשיבותם של פולחנות סוריה בניאפוליס-שכם בתקופה שלאחר מרד בר-כוכבא', שם, ז, קדומים-אריאל תשנ"ח, עמ' 141–153; הנ"ל, 'הפולחנים הפגניים של אשקלון בתקופה הרומית', בתוך: א' ששון, ז' ספראי ונ' שגיב (עורכים), אשקלון – עיר לחוף ימים, אשקלון – תל-אביב תשס"א, עמ' 147–174; הנ"ל, 'הפולחנים הפגניים הסוריים בפטולמאיס-עכו בתקופה ההלניסטית והרומית', בתוך: י' שוורץ, י' כץ וע' ציפר (עורכים), ירושלים וארץ-ישראל – ספר אריה קינדלר, רמת-גן – תל-אביב תש"ס, עמ' 89–100; E. Friedheim, 'The Religious and Cultural World of Aelia Capitolina – A New Perspective', *Archiv Orientální*, 75/2 (2007), pp. 125–152; ג' פוקס, יוון בארץ-ישראל בית-שאן (סקיתופוליס) בתקופה ההלניסטית והרומית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 75–88. ועוד.

6. ע' פרידהיים, 'יהודים עובדי עבודה זרה בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד', דברי הקונגרס העולמי השנים-עשר למדעי היהדות, חטיבה ב (תש"ס), עמ' 21–44; E. Friedheim, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine – Étude historique des Realia talmudiques (Ier-IVème siècles)*, Leiden – Boston 2006, pp. 25–67; R. Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006, pp. 103–120; 223

7. משנה שביעית, ד א: "בראשונה היו אומרים מלקט אדם עצים ואבנים ועשבים מתוך שלו כדרך שהוא מלקט מתוך של חבירו את הגס הגס, משרבו עוברי עבירה [= היו מלקטים בשדותיהם לא רק את הצמחים הגסים אלא גם את הדקים, ועל כן היו עוברים על איסור ליקוט בשביעית] התקינו שיהא זה מלקט מתוך של זה וזה מלקט מתוך של זה…" האיסור מופיע במפורש

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

ומגוונים כגון: השפה, הדת, הצבא, המשפט, האמנות הויזואלית וכיוצא באלה. רבות נכתב בספרות המחקר אודות המפגש שבין היהדות לבין התרבות ההיא לגווניה מן התקופה ההלניסטית ועד ימי ביזנטיון, כולל נקודות המגע בין עולמם של חכמים לבין היוונות במובנה הרחב. אולם, לאור היקפה של התופעה דומה שמלאכת המחקר טרם הושלמה. מאמרנו דן בהיבט ההלכתי-מעשי של תגובת החכמים מול התרבות היוונית-רומית שפגשה בהם בתחומי החיים השונים ומנסה לגלות דפוסי התמודדות עקביים שעל-פיהם הגיבו החכמים בימי המשנה והתלמוד לאור מציאות היסטורית וחברתית בלתי-יציבה ומשתנה, שבה שולבו גורמים מדיניים, חברתיים-כלכליים, דתיים ותרבותיים שעיצבו את אתגרי השעה. יוצע להלן כי איסורים והיתרים הלכתיים בעולמם של חז"ל, כלפי תופעות המפגישות בין תרבות הנכר לבין דת ישראל, מהווים שני צדדים בלתי-נפרדים של מציאות היסטורית מוגדרת, המאתגרת את אורח-החיים היהודי.[2]

בחקר הלכות עבודה זרה הדגישו החוקרים – מזה שנים רבות – את ההקלות ההלכתיות המרובות שחלו בעניין אמנות הדמות ועבודת האלילים. הטענה העיקרית הרווחת לתופעה זו הייתה כי האלילות לא סיכנה יותר בימי המשנה והתלמוד את עם ישראל מבחינה דתית וחברתית, שכן 'יצרא דעבודה זרה'[3] נעקר בראשית ימי הבית השני, ושלא היה חשש שמא יהודי יעבוד עבודה זרה.[4] הוכח אמנם במספר הזדמנויות כי עבודת האלילים תפסה עדיין

לעריכה, כך שאפשר לייחס להם מהימנות היסטוריוגרפית גבוהה יותר מאשר אולי מקורות תנאיים, ראו למשל: C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997, pp. 43, 46–47 ועוד.

2. ככל הידוע לי, טרם נעשה ניסיון מחקרי מקיף להבליט שיטה הלכתית של החכמים ביחס למירב הנושאים הקשורים בתרבות יוון ורומא בימי המשנה והתלמוד בראי המציאות התרבותית ששררה בארץ-ישראל הרומית, ומכאן ייחודיותו של המאמר. על נסיונות חשובים אך נקודתיים, ראו למשל: מ' ד' הר, 'ההלניסמוס והיהודים בארץ-ישראל', אשכולות, סדרה חדשה, 3–2 (9–10) (תשל"ז-ח), עמ' 23–27; הנ"ל, 'השפעות חיצוניות בעולמם של חכמים בארץ-ישראל – קליטה ודחייה', בתוך: י' קפלן ומ' שטרן (עורכים), התבוללות וטמיעה – המשכיות ותמורה בתרבות העמים ובישראל – קובץ מאמרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 83–102; י' שטרן, 'אמנות הדמות בהלכה בתקופת המשנה והתלמוד', ציון, סא (תשנ"ו), עמ' 403:" רצוני לטעון, שהפרדה זו (בין דמות נעבדת לדמות לנוי, ע"פ) אפשרה שימוש בדמויות, אפילו מיתולוגיות או בעלות אופי 'פגאני', כאשר לא יועדו לפולחן פגאני בבתי כנסת, אלא רק לקישוט ולנוי"; י' ל' לוין, יהדות ויוונות, עימות או מיזוג?, ירושלים תש"ס, עמ' 91–95, 94: "... בחוגי החכמים היה מגוון רחב של גישות כלפי העולם החיצוני. בשאלות שהיו לעתים קיומיות באופיין רווחו דעות מנוגדות ואף סותרות"; M. Hadas-Lebel, 'L'attitude rabbinique à l'égard de la culture grecque (IIe et IIIe s.): Marques de résistance à Rome', in: C. Iancu & J. M. Lassère (eds.), *Juifs et judaïsme en Afrique du Nord dans l'Antiquité et le haut Moyen-âge*, Montpellier, 1985, pp. 1–12; G. J. Blidstein, 'Rabbinic Judaism and General Culture – Normative Discussion and Attitudes', in: J. J. Schacter (ed.), *Judaism's Encounter with Other Cultures – Rejection or Integration?*, Northvale 1997, pp. 55–56: "All in all, the Sages devote minimal attention to the question of whether gentile materials are fit for Jewish use; the issue was not terribly pressing and perhaps not terribly significant, either."; Y. Z. Eliav, 'Viewing the Sculptural environment – Shaping the Second Commandment', in: P. Schäfer (ed.), *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, III, Tübingen 2002, pp. 432–433 ועוד.

3. בבלי, יומא סט ע"ב; סנהדרין סד ע"א.

4. ז' יעבץ, תולדות ישראל, ח"ה, ירושלים-תל-אביב תרפ"ח, עמ' 197; א"א אורבך, 'הלכות עבודה זרה והמציאות הארכיאולוגית וההיסטורית במאה השנייה ובמאה השלישית', ארץ-ישראל, ה (תשי"ט), עמ' 198 [= הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 155; מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, י' גפני (עורך), ירושלים תשנ"ד, עמ' 401]; ש' ליברמן, יוונית ויוונות בארץ-ישראל, ירושלים תשמ"ד[2], עמ' 240; M. Hadas-Lebel, 'Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles – Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain', W. Haase & H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 19. 2, Berlin – New York 1979, pp. 413–414. א' אופנהיימר דיבר על 'הירידה ההולכת וגוברת בכוח המשיכה של העבודה הזרה' במאה השלישית לסה"נ, ראו: הנ"ל, הגליל בתקופת המשנה, ירושלים תשנ"א, עמ' 138; מ' בר, 'חורבן בית שני בהגות היהודית הקדומה', בתוך: א' אופנהיימר, י' גפני וד' שוורץ (עורכים), היהודים בעולם ההלניסטי והרומי – מחקרים

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press

AJS Review 33:2 (November 2009), א–יח
© Association for Jewish Studies, 2009
doi:10.1017/S0364009409990262

עיונים היסטוריים בשאלת ההתמודדות ההלכתית של החכמים עם תרבות יוון ורומא בארץ-ישראל בימי המשנה והתלמוד*

מאת

עמנואל פרידהיים

מטרת המחקר שלפנינו לבחון את התמודדותם של חכמי ארץ-ישראל עם תרבות הנכר, בעיקר התרבות היוונית-רומית, בימי המשנה והתלמוד מזווית הלכתית בראי המציאות ההיסטורית ששררה במאות הראשונות לסה"נ.[1] התרבות היוונית והרומית הקיפה כידוע תחומים רבים

* עיקרי הדברים הושמעו לראשונה בכינוס חוקרים בנושא 'עיונים היסטוריים בחקר החברה והנהגתה בישראל בימי הבית השני המשנה והתלמוד' שהתקיים באוניברסיטת בר-אילן ביום ב' י"א בכסלו תשס"ט (8.12.2008) והורחבו לאחרונה בהרצאה שנישאה בקונגרס העולמי ה-15 למדעי היהדות שהתקיימה באוניברסיטה העברית בירושלים ביום ב' י"ג באב תשס"ט (3.8.2009). תודתי העמוקה לקוראים עלומי-השם מטעם המערכת על הערותיהם והארותיהם המקצועיות והביקורתיות. עם זאת, האחריות לדברים כולה שלי.

1. אף שהשימוש בספרות התלמודית כמקור היסטורי, לגבי תקופות שקדמו לעריכתה, מעורר כידוע בעיות מתודולוגיות סבוכות, כפי שהראו י' ניוזנר ותלמידיו לאורך שלושה עשורים [ראו למשל: J. Neusner, 'Rabbinic Sources for Historical Study – A Debate with Ze'ev Safrai', in: J. Neusner & A. J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity - Where We Stand, Issues and Debates in Ancient Judaism*, III/1, Leiden – Boston – Köln 1999, pp. 123–142, esp. 123; 125; Idem, 'From Biography to Theology: Gamaliel and the Patriarchate', *Review of Rabbinic Judaism*, 7 (2004), pp. 54; 55. ועוד בשפע], אנו מחזיקים בדעה שהספרות התלמודית לתקופותיה מבוססת על יסוד ריאלי-היסטורי איתן, ובעיקר מקורותיה ההלכתיים, שאסור לנו להתעלם מהם. עם זאת, גם מי שדוגל בשיטת "הגרעין ההיסטורי" לא יוכל להשתמש בספרות זו מבלי לגלות בקורתיות ערנית בכבל ניתוח היסטורי הנדרש מכל עדות ספרותית אחרת, ראו: Z. Safrai, 'Rabbinic Sources as Historical – A Response to Professor Neusner', *Ibid.*, p. 167: "The study of the sources must be careful and critical, but excessive critical inquiry is to be discouraged. A critical approach must lead to careful research and not to an excuse in futility – dead-end criticism. Most importantly, fundamentalism, which accepts the source uncritically, is to be opposed-along with the scholar who is fundamentally critical and believes in criticism for its own sake." וראו גם: G. Stemberger, 'Rabbinic Sources for Historical Study', *Ibid.*, p. 186: "There is no general procedure advisable: a certain measure of personal judgment remains in every historical reconstruction. But although it is no longer possible to use Rabbinic sources in a naïve way for reconstructing history, it is still extremely useful for historical questions. It would be the greatest damage to the History of Judaism if the Rabbinic texts were neglected in the historical enterprise." יצויין כי בשנים האחרונות, המחקר ההיסטורי האירופאי מכוון אף הוא לכיוון זה ראו למשל: D. Jaffé, *Le Judaïsme et l'avènement du christianisme – Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique (Ier-IIe siècle)*, Paris 2005, pp. 70ff; Ch. Batsch, 'La littérature tannaïtique comme source historique pour l'étude du Judaïsme du deuxième temple', *Revue des études juives*, 166 [1–2] (2007), pp. 1–15. אחת הדרכים המתודולוגיות להוכיח את קדמותן ואמינותן ההיסטורית של המסורות התנאיות על-אף עריכתן המאוחרת, נעוצה בהצלבתן עם מקורות ארכיאולוגיים, אפיגרפיים, ספרותיים רומיים או/ו נוצריים וכדומה, עד לכדי התאמה קרובה. לניסיון אחד מני רבים ראו לאחרונה: ע' פרידהיים, 'עיון ראלי-היסטורי במשנה ראשונה דפרק 'לפני אידיהן'", ציון, עא/ג (תשס"ו), עמ' 273–300. באשר לחקר ימי התלמוד במיוחד, המקורות קרובים יותר

https://doi.org/10.1017/S0364009409990262 Published online by Cambridge University Press