

# נוכרי ושור של נוכרי

## על הבדלי גישה בין התלמודים ביחס לגוי

יונתן פיינטוך

### מבוא

היחס לנוכרים העסיק את חז"ל לא מעט בספרות התלמודית והמדרשית. הבא לנסות ולהציג תיאור מקיף ומהימן של נושא זה, ולו גם בתחום מסוים כמו התחום המשפטי-ממוני, ייתקל בקשיים רבים.<sup>1</sup> אחד הבולטים שבהם הוא שקשה מאוד להצביע על עמדה אחת אחידה בנושא זה אפילו בחיבור אחד שלם, ואין צריך לומר בספרות חז"ל כולה. היחס לנוכרים במקורות השונים נע בין שלילה קטגורית ועוינות מוחלטת במקורות אחדים, ובין סובלנות ומתן לגיטימציה לקיומם של נוכרים במקורות אחרים.<sup>2</sup> מובן שהדבר תלוי לעתים גם בשאלת זהותם ואופיים של הנוכרים הנדונים.<sup>3</sup> ממילא אין אפשרות להציג במאמר בודד סקירה ממצה בנושא היחס לנוכרי אצל חז"ל או אפילו בנושא היחס לממונו של הנוכרי,<sup>4</sup> ואין זה נכון לומר אמירה כוללת כלשהי בטרם נבחנו לכל הפחות רוב הסוגיות והמדרשים לגופם, בעיון פרטני ומעמיק. עיונים יסודיים כאלה, בכל מקור לגופו, עשויים להצביע על מגמות מסוימות בחיבורים השונים, ויכולים, עם צירופם יחד, להציג תמונה מלאה יותר על יחסם של חז"ל לנוכרי בכלל ולממונו של הנוכרי בפרט.

בדברינו להלן ננתח לעומק סוגיה אחת, על מקבילותיה בבבלי ובירושלמי. עיון זה מדגים הבדלי גישה בין החיבורים האלה ביחס לנוכרים.<sup>5</sup> בכך הוא מהווה, כאמור, נדבך בחקר השאלה הרחבה יותר של הבדלי גישה בין חיבורים אלו בשאלה הנדונה. כאמור, הצבעה על הבדלי גישה מובהקים

---

<sup>1</sup> על הקשיים השונים ראו ביתר הרחבה מ' כהנא, 'היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים', עט הדעת, ג (תש"ס), עמ' 22-36.

<sup>2</sup> דוגמאות למגוון הדעות ולקוטביותן ראו אצל כהנא (שם), עמ' 25-26.

<sup>3</sup> כהנא (שם), עמ' 24-25.

<sup>4</sup> מחברים רבים הקדישו מאמרים לנושא יחסם של חז"ל לממונם של הנוכרים, ואציין כאן רק את מקצתם: ש' אלבק, 'יסודות דיני הממונות בתלמוד', רמת-גן תשנ"ד, עמ' 57-106, ובייחוד לגבי סוגייתנו עמ' 85-88; ד' הרמן, 'על המגמות ביחסם של התנאים בגזל הגוי', דיני ישראל, טז (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' רמא-רמח; הנ"ל, 'מגמות בפסיקתו של ר' יוחנן בתחום היחסים החברתיים והכלכליים עם הנכרים', שנתון המשפט העברי, טז-יז (תש"ן-תשנ"א), עמ' 219-241, ובמקורות המצוינים בהערות השוליים במאמרים האלה. לגבי היחס לנוכרי בכלל ראו גם מאמרו של ש' רוזנברג, 'שירת המלאכים', אקדמות, ה (תשנ"ח), עמ' 25-34, ואת הדיון שהתפתח בינו ובין ד' הנשקה בגיליונות העוקבים. רשימה מלאה יותר (אם כי לא מעודכנת דייה) של מאמרים העוסקים ביחס לנוכרי בכלל וביחס לממונו בפרט אפשר למצוא אצל נ' רקובר, אוצר המשפט, חלק שני, ירושלים תשנ"א, עמ' 346-353.

<sup>5</sup> יודגש כי הבדלי גישות בין חיבורים שונים ביחס לנוכרים אינם מאפיינים דווקא את הבבלי לעומת הירושלמי. מ' כהנא, במאמרו 'דפים מן המכילתא לדברים', תרביץ, נז (תשמ"ח), עמ' 165-201, כבר הצביע על הבדלי גישה כאלה בין שני מקורות תנאיים ארצישראליים – ספרי דברים והמכילתא לדברים. במאמרו מראה כהנא כי במדרשים מקבילים לפרשת 'וזאת הברכה' נוקטת המכילתא לדברים גישה סובלנית כלפי הנוכרים יותר מאשר הספרי. די בדוגמה זו (אף שוודאי קיימות רבות נוספות) להזהיר מפני אמירות כוללניות על הבדלי גישות בנושא זה בין בבל לארץ ישראל, אמירות המושמעות או נכתבות לעתים מעל במות פופוליסטיות שונות, ואכמ"ל.

ועקביים בין הבבלי לירושלמי, אם אכן הם קיימים, דורשת השוואה מקיפה ועקבית בין שני החיבורים הללו, מתוך הבחנה זהירה בין חלקיהם השונים, בין האמוראים השונים לדורותיהם, וכן בינם ובין עורכי החיבורים.

קודם שנעסוק בסוגיה העומדת במוקד עיוננו נרחיב בכל זאת מעט את היריעה בנושא הנדון, על-ידי שנצביע על דוגמאות אחדות שבהן מקורות ארצישראליים שקדמו לבבלי מציגים התייחסות חד-משמעית ושליטת כלפי הנוכרים, ואילו סוגיות הבבלי המקבילות להם בוחרות להציג תמונה מורכבת או מרוכבת יותר.<sup>6</sup>

1. במאמר על סוגיית הפתיחה למסכת עבודה זרה שהתפרסם מעל במה זו<sup>7</sup> הראה הרב ד"ר יהודה ברנדס כיצד נקטו עורכי הבבלי בסוגיה זו עמדה מורכבת יותר ביחס לנוכרים לעומת עמדה חד-ממדית יותר, שלילית, המובעת במקורות המקבילים הארצישראליים, מקורות העומדים בבסיסה של סוגיית הבבלי. באמצעות עיבוד החומרים הקדומים ששימשו מצע לסוגיה, בתוספת הערות ומקורות שונים, מוסיפה סוגיית הבבלי קולות לדיון, וכך המסר העולה ממנה לגבי היחס אל הנוכרים הוא כאמור מורכב יותר.

2. המשנה בפסחים (ח, ו) קובעת שניתן לשחוט את הפסח אף על מי שהבטיחוהו להוציאו מבית האסורים.<sup>8</sup> הירושלמי על משנה זו (לו, ע"א) מחלק בין מי שחבשוהו ישראל למי שחבשוהו נוכרים:

רבי יוסה בי ר' בון אבא בר בר חנה בשם רבי יוחנן מתניתא בשחבשוהו ישר' אבל אם חבשוהו גוים אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר

בסוגיה המקבילה בבבלי (צא, ע"א) מופיע בשם רבי יוחנן חילוק דומה, אך שונה:

אמר רבה בר הונא א"ר יוחנן: לא שנו אלא בית האסורין דנכרים, אבל בית האסורין דישאל – שוחטין בפני עצמו, כיון דאבטחינהו – מפיק ליה, דכתיב שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב...

בירושלמי מנומק דינו של ר' יוחנן על-ידי פסוק מתהילים קמד, המעמיד את הנוכרים כשקרנים ודאיים. ממילא ישראל, אף אם אין נאמנותם מוצהרת ומוכחת בסוגיה בוודאות, די בספק כדי לאפשר את צירופו של החבוש המיועד לשחרור לחבורה. ואילו בבבלי המצב הפוך. הפסוק מצפניה ג מוכיח את נאמנותם הוודאית של ישראל, המאפשרת לצרף את האסיר לחבורה. ואילו נאמנותם של הנוכרים עומדת לכל הפחות בספק, ולכן אין אפשרות לסמוך על הבטחתם בהקשר זה. אף-על-פי שקיימות אפשרויות אחדות לפרש את ההבדל בין הסוגיות באופן הצגת דברי ר' יוחנן, סביר להניח שר' יוחנן עצמו אמר רק את הדין, המחלק בין חבשוהו ישראל לחבשוהו נוכרים. הפסוק השונה המוצג בכל מקור כנימוק לדינו של ר' יוחנן נוסף כפרשנות לדבריו. אם פרשנות זו היא חלק

<sup>6</sup> אין בדבריי כאן ולהלן משום שיפוט ערכי של התייחסויות שונות אלו של המקורות הארצישראליים והבבליים, אלא הצגת הדברים כהווייתם, כפי שהם עולים מן המקורות.

<sup>7</sup> י' ברנדס, 'פתיחתא לפרק "ימי אידיהן"', **אקדמות**, ה (תשנ"ח), עמ' 9-23. והשוו: J. Rubenstein, *Talmudic Stories, Narrative art, Composition and Culture*, Baltimore and London, 1999, pp. 212-242. גם זה הוא ניתוח השוואתי של הירושלמי והבבלי בסוגיה זו.

<sup>8</sup> תודתי נתונה לרועי זק שהעיר את תשומת לבי לדוגמה זו.

ממעשה העריכה של כל אחד מהחיבורים, אפשר לומר שבניגוד לעורכי הירושלמי, עורכי הבבלי בחרו שלא לצטט את הפסוק החריף והחד-משמעי לגבי הנוכרי. תחת זאת הם משאירים את הנוכרי בצלו העמום של הספק, ומתמקדים בהוכחת מהימנותם הוודאית של ישראל, שהיא המאפשרת את שחיטת הפסח על החבוש המיועד לשחרור.<sup>9</sup>

## שור של נוכרי

עיקר עיונונו יתמקד בסוגיה אגדית אחת בתלמוד הבבלי, סוגיית שורו של נוכרי, שנקודת המוצא שלה היא היחס לממונם של הנוכרים; ברם, היא מתפתחת לדיון כללי יותר על היחס לנוכרים בכלל.

במשנת בבא קמא ד, ג, במסגרת דיני נזקי שור, מופיע הדין של שור של נוכרי הנוגח שור של ישראל, ולהפך:<sup>10</sup>

שור של ישראל שנגח של נכרי – פטור,

ושלנכרי [=ושל נכרי] שנגח לשור של ישראל, בין תם בין מועד – משלם נזק שלם.

אף ששני הדינים נבדלים מהדין הבסיסי של שור תם שנגח, שבעליו משלם חצי נזק, הם אינם סימטריים. כאשר השור הנוגח שייך לנוכרי על בעליו לשלם נזק שלם, ואילו כאשר שור של ישראל נוגח שור של נוכרי בעל השור פטור לחלוטין מתשלום. עצם ההבדל בדיני שור של נוכרי נדרש כבר במכילתא דר"י (נזיקין, פרשה יב; מהדורת הורוביץ, עמ' 290) מהמילה "רעהו" שבפסוק (שמות כא, לה):

"רעהו" – להוציא שור של נוכרי שור של כותי שור של גר תושב.

וביתר פירוט מצינו במכילתא דרשב"י (כא, לה; מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 187):

יכול יהו משלמין בתם חצי נזק במועד נזק שלם ת"ל שור רעהו, שור רעהו יוצא כסדר הזה ולא שלאחרין יוצא כסדר הזה, ועליהן הוא אומ' הופיע מהר פארן (דברים לג, ב) הופיע פנים כנגד כל באי העולם

<sup>9</sup> א' שמש, במאמרו 'המבדיל בין בני אור לבני חושך בין ישראל לעמים', ד' בויאריק, מ' הירשמן, ש"י פרידמן, מ' שמלצר וי' תא-שמע (עורכים), **עטרה לחיים: מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי**, ירושלים תש"ס, עמ' 220-209, טוען לקיומה של הלכה האוסרת קבלת מתנות מהנוכרים (עמ' 220-219). בניסיונו למצוא מקור לאיסור זה הוא מצביע על הבדל בין הבבלי לירושלמי בנוגע לדרשה האוסרת אכילת שלקות של גויים. שמש טוען שלדרשה המובאת בירושלמי יש השלכות נוספות מלבד דין איסור השלקות. לדעתו, מדרשה זו נובע איסור כללי יותר על קבלת כל מתנת חנם מנוכרי. ואילו הדרשה המובאת בבבלי, הדורשת פסוק דומה וסמוך לפסוק של דרשת הירושלמי, מוגבלת לדין איסור שלקות (עיינו שם). הרי שמצינו, לפי דבריו של שמש, מקום נוסף שבו בחירת הדרשה לאותו דין מבטאת הבדל בין החיבורים, כאשר דרשת הירושלמי מבטאת יחס שלילי יותר כלפי נוכרים.

<sup>10</sup> המשנה על-פי כ"י קויפמן. באופן כללי בכתבי היד מופיע שור של נכרי ולא של כנעני, כפי שמופיע בדפוסים (קרוב לוודאי מטעמי צנזורה), וכך גם בסוגיות התלמודיות. לכן בציטוטים להלן מופיע "נכרי" במקום "כנעני".

ברם, הלימוד מ"שור רעהו", המוציא כל מקרה שבו מעורב שורו של נוכרי מכלל הדינים הרגילים של פרשת נזקי שור, אינו מסביר את חוסר הסימטריה בין הרישא לסיפא במשנה, אלא להפך, כפי ששואלת מיד הגמרא (בבא קמא לח, ע"א):

אמרי: ממה נפשך? אי רעהו דוקא, דנכרי כי נגח דישראל נמי ליפטר!

ואי רעהו לאו דוקא, אפילו דישראל כי נגח דנכרי נחייב!

תשובת הגמרא לשאלה שהעלתה חורגת מן השאלה עצמה, אלא פונה לדיון בעל אופי אגדי, העוסק במעמד הנוכרים וממונם במישור הפילוסופי-מוסרי.<sup>11</sup> בסוגיה אגדית זו ברצוננו לעסוק, כאמור, באמצעות עיון בסוגיה המקבילה בירושלמי; ולכן נפנה קודם לבחינת מקבילה זו.

### סוגיית הירושלמי והספרי

בירושלמי על המשנה הנ"ל (ד ע"ב, ד ד) מופיעה סוגיה קצרה:<sup>12</sup>

רב אמ' ראה ויתר גוים התיר ממונם של אומות העולם

חזקיה אמר הופיע מהר פארן הופיע פנים כנגד אומות העולם

ר' יוסה בן חנינה א' הורידן מנכסיהם

ר' אבהו בשם ר' יוחנן כדיניהם

א"ר הילא: לא על הדה את אמרת אלא על הדה

דתני ר' חייא שורו של גוי שנגח לשור גוי אחד חבירו אע"פ שקבל עליו לדון כדיני ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם. על הדה את אמרת ר' אבהו בשם ר' יוחנן כדיניהם

מעשה ששלחה מלכות הרשעה שני אסטרניגיוטות<sup>13</sup> ללמוד תורה מרבן גמליאל

ולמדו ממנו מקרא ומשנה תלמוד ואגדה,

ולבסוף אמרו לו כל תורה שלכם נאה ומשובחת היא, חוץ משני דברים הלילו

שאתם או' בת ישראל לא תיילד את הנוכרית אבל נכרית מילדת את בת ישראל

בת ישראל לא תניק בנה של נכרית אבל נכרית מניקה בנה של בת ישראל

<sup>11</sup> וכבר העיר על המעבר הבלתי חלק הזה הרב ד"ר יהודה ברנדס בדברים שבעל-פה בדבריו בכנס מחשבת חז"ל, בית מורשה תשס"ד. תודתי נתונה לו על שפתח לי פתח לסוגיה זו.

<sup>12</sup> הנוסח הוא על-פי כ"י אסקוריאל. בהשוואה שנערכה לכ"י ליידין (מהדורת האקדמיה ללשון העברית) לא נמצאו חילופי נוסח משמעותיים לדיוננו. לחילופי נוסח אחרים בין כתבי היד הללו ראו א"ש רוזנטל, 'שני דברים', י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), **ספר יצחק אריה זליגמן, מאמרים במקרא ובעולם העתיק**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 463-468; מ' כהנא (לעיל, הערה 5), עמ' 183-185.

<sup>13</sup> לפירושה של המילה, בגרסותיה השונות במקבילות השונות של הסיפור, ראו רוזנטל (לעיל, הערה 12), עמ' 465-466, הערות 6, 7.

גזילו של ישראל אסור וגזילו של גוי מותר

באותה השעה גזר רבן גמליאל על גזילו של גוי שיהא אסור מפני חלול השם

שור של ישראל שנגח לשור של נכרי פטור ושל נכרי שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם

בדברים הללו אין אנו מודיעין למלכות

אפי' כן לא מטון לסולמייה דצור עד דשכחון כולה

הסוגיה מורכבת משני חלקים: א. סדרת דרשות אגדיות המשמשות מקור למעמדו הנחות של ממונו של הנוכרי. ב. מעשה ה"אסטרניגיוטות" ורבן גמליאל (להלן, לשם הקיצור והאחידות: מעשה הסרדיוטות).<sup>14</sup>

לשתי הדרשות שבחלקה הראשון של הסוגיה מסר אחיד. הדרשות אינן מכחישות את עמדתם הנחותה של הנוכרים בענייני ממון אלא מצדיקות אותה: ממונו של הנוכרי 'הותר' על-ידי הקדוש ברוך הוא, או, בניסוחו של ר' יוסה בן חנינא, שדבריו מובאים כתוספת פרשנית לאחת הדרשות או לשתיהן, הקדוש ברוך הוא "הורידן מנכסיהם".<sup>15</sup> דרשות אלו משמשות בהקשר הסוגיה הצדקה אידאולוגית-דתית לדין המשנה, התולה את האפליה הממונית בגזרה מגבוה<sup>16</sup> (שאיננה מלווה בהסבר, באופן שבו מופיעות הדרשות כאן).<sup>17</sup> החלק השני בסוגיה, המעשה בסרדיוטות, הוא כנראה גרסה שונה במעט של מעשה המופיע במקור תנאי, הספרי לדברים<sup>18</sup> (פיסקא שמד; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 401-400):<sup>19</sup>

דבר אחר אף חובב עמים מלמד שלא חלק להם הקדוש ברוך הוא חיבה לאומות העולם כדרך שחלק לישראל תדע לך שכן שהרי אמרו גזילו של נכרי מותר ושל ישראל אסור.

<sup>14</sup> ראו לעיל, הערה 13.

<sup>15</sup> דרשתו של חזקיה: "הופיע פנים כנגד אומות העולם" היא כללית וסתומה יותר, אך בהקשרה בסוגיה, עם דבריו העוקבים של ר' יוסה בן חנינא, ואף במקבילה הקדומה במכילתא דרשב"י, נראה שהיא מתפרשת בכיוון דרשתו של רב. וראו להלן לגבי ניסוחה של דרשה זו בבבלי.

<sup>16</sup> הסבר אחר, שאינו טוען לאפליה מוצדקת אלא מנסה להסביר את הצדק שבדין המשנה, העלה הרמב"ם **במשנה תורה**, הלכות נזקי ממון, ח, ה, עיינו שם. וראו גם אלבק (לעיל, הערה 4), עמ' 87-86.

<sup>17</sup> רק עמדתו של ר' יוחנן מעמעמת מעט את הקו הזה באמצעות נתינת פרשנות אחרת, שהיא אולי ניטרלית יותר, לדין המשנה: "כדיניהן", כלומר הוא מייחס את דינם של הנוכרים במשנה למערכת המשפטית הנוכרית שעל-פיה הם נשפטים. ראו תוספתא בבא קמא, פרק ד הלכה ב; אלבק (לעיל, הערה 4), עמ' 86. ברם, מיד מובאת דעת ר' הילא, המסיטה את דברי ר' יוחנן לעניין אחר, כך שהרושם הכללי בחלק זה של הסוגיה נותר שלילי. אם אכן ר' יוחנן מבטא עמדה שלילית פחות ביחס לנוכרים שלא כשאר הסוגיה, ייתכן שהדבר משתלב בהשערות שהועלו בדבר יחסו המקל של ר' יוחנן לנוכרים. ראו רוזנברג, 'שירת המלאכים' (לעיל, הערה 4), עמ' 33-28.

<sup>18</sup> קיימת גם גרסה של המעשה במכילתא לדברים (ראו מדרש תנאים, עמ' 212). על הבעייתיות של גרסה זו של המעשה הצביע כבר רוזנטל (לעיל, הערה 12, עמ' 463 הערה 1 ועמ' 469 הערה 31), והוא קובע כי זוהי גרסה מאוחרת שנוצרה במדרש הגדול, והיא כבר מבוססת על הירושלמי והבבלי. אמנם כהנא (לעיל, הערה 5, עמ' 183-185, ובייחוד הערות 93, 98) ערער על קביעה זו בהסתמך על הימצאותה של גרסה קרובה לזו של מדרש הגדול בכ"י תימני של המכילתא לדברים.

<sup>19</sup> לחילופי נוסח בספרי ראו כהנא (לעיל, הערה 5), עמ' 197-196.

וכבר שלחה מלכות<sup>20</sup> שני סרדיטאות ואמרה להם לכו ועשו עצמכם יהודים וראו תורתם מה טיבה הלכו אצל רבן גמליאל לאושא<sup>21</sup> וקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות והגדות בשעת פטירתם אמרו להם כל התורה נאה ומשובחת חוץ מדבר אחד זה שאתם אומרים גזילו של גוי מותר ושל ישראל אסור ודבר זה אין אנו מודיעים למלכות.

הדרשה בספרי היא אחת משלוש דרשות על הפסוק "אף חובב עמים..." (דברים לג, ג), שעניינן המשותף הוא חיבתו המיוחדת של הקדוש ברוך הוא לעם ישראל לעומת יחסו לגויים.<sup>22</sup> דרשות אלו, בהקשרן הרחב, שייכות לסדרת דרשות על הפסוקים הראשונים של פרשת 'וזאת הברכה' (פיסקאות שמג-שמה בספרי),<sup>23</sup> שרבות מהן עוסקות בייחודם של ישראל, המתבטא בקבלתם את התורה ובעלותם הבלעדית עליה.<sup>24</sup> אחד הביטויים לחיבת הקדוש ברוך הוא לישראל לעומת יחסו השלילי לגויים בסדרת הדרשות בספרי הוא המעשה בסרדיוטות, המספר על אפלייתם לרעה של הנוכרים בדיני גזל. הרעיון של בעלותם הבלעדית של ישראל על התורה,<sup>25</sup> הנוכח כאמור בדרשות הסובבות, יכול לשפוך אור על פרט מסוים במעשה הקיים רק בגרסת הספרי: ההוראה שקיבלו השליחים הרומאים להתחזות ליהודים או לגרים. כאשר האווירה בדרשות הסובבות היא עוינת כלפי גויים הלומדים תורה, קשה לספר על רומאים המתקבלים בברכה, כפי שהם, בבית-מדרשו של רבן גמליאל. כאשר המעשה מובא בהקשרים אחרים אין משמעות רבה להתחזות זו. בירושלמי הובא המעשה שבספרי בעיבוד שונה במקצת. מלבד השמטת ההוראה להתחזות שהזכרנו זה עתה, בולטת במיוחד העובדה שלדין גזל הנוכרי, המופיע בספרי, נוספו בירושלמי עוד דינים. ברם, אין להבדלים אלו השפעה של ממש על המסר הכללי של המעשה.

המעשה בסרדיוטות עוסק בהשלכותיו הבינלאומיות של חוסר הסימטריה בדין בין ישראל לנוכרים. הופעתו של המעשה בשני המקורות הללו, הספרי והירושלמי, בסביבה מדרשית שרובה ככולה עוינת לנוכרים, מתמיהה במבט ראשון, שכן המעשה הזה פותח פתח להצגת נקודת המבט של הנוכרים, המסתייגים מחוסר הסימטריה הזה ואף רואים בו את הנקודה היחידה שבה תורת

<sup>20</sup> על הרקע ההיסטורי למעשה ראו: S. Lieberman, 'Achievements and Aspirations of Modern Jewish Scholarship', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 46-47, 1 (1978-1979), pp. 369-380.

<sup>21</sup> בעניין אזכור אושא (המעורר קושי, שהרי בית-מדרשו של רבן גמליאל היה ביבנה), ראו: L. Finkelstein, 'Studies in Tannaitic Midrashim', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, VI (1934-1935), p. 215.

<sup>22</sup> אכן, כהנא (לעיל, הערה 5, עמ' 180-185) הראה כאמור שבמדרשים המקבילים במכילתא לדברים קיימת רוח מפויסת יותר ואוניברסלית יותר ביחס לנוכרים. ראו בעניין זה גם בנספח למאמרו שם, עמ' 200-201.

<sup>23</sup> למשל, בין השאר מופיע שם במדרש: "לא דיים שלא שמעו אלא אפילו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום כיון שראה הקדוש ברוך הוא כך נתנם לישראל". קטע זה מקביל לדיון המופיע בתחילת סוגיית הבבלי, כאשר הבבלי מגיע למסקנה מתונה יותר בעניין שבע המצוות.

<sup>24</sup> ראו למשל בספרי דברים פיסקא שמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 395): "דבר אחר ויאמר ה' מסיני בא ... וכן לכל אומה ואומה שאל להם אם מקבלים את התורה שנאמר ... יכול שמעו וקבלו תלמוד לומר ... לא דיים שלא שמעו אלא אפילו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח לא יכלו לעמוד בהם עד שפרקום כיון שראה הקדוש ברוך הוא כך נתנם לישראל"; פיסקא שמה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 402): "דבר אחר [מורשה קהלת יעקב] אל תהי קורא מורשה אלא מאורשה, מלמד שהתורה מאורשה היא לישראל ואשת איש לאומות העולם...".

<sup>25</sup> ראו ההערה הקודמת.

ישראל אינה "נאה ומשובחת". ברם, במבט נוסף יש לזכור כי טענות הנוכרים נשאות בעיקרן תלויות ועומדות ללא התייחסות ומענה ממשיים, הן במישור העקרוני והן במישור המעשי (מלבד עניין הגזל). אמנם בגרסה בירושלמי נוספה ההערה בדבר גזרתו של רבן גמליאל על גזל נוכרי,<sup>26</sup> אולם זו מנומקת שם כחשש לחילול השם, דהיינו חשש להשלכותיה של אותה נקודת מבט נוכרית עצמה, ואינה מערערת על מוסריותו העקרונית של הדין.

מבט כללי על הספרי והירושלמי מראה אפוא אוסף של דרשות המצדיקות את ההבדל בדין בין ישראל לנוכרי ומציגות אותו כגזרת הכתוב, רצונו של הקדוש ברוך הוא, שברוב הדרשות אף אינו טעון הסבר או טעם נוספים ואינו תלוי בדבר.<sup>27</sup> פתחון פה מסוים אמנם ניתן בסיפור לנוכרים, אך למעשה טענתם אינה מתקבלת. ואולי אף יותר מכך – בהקשר הנוכחי, שהוא כאמור ענין לנוכרים ומצדיק את אפלייתם, טענות הנוכרים הנותרות ללא התייחסות נקראות ומוצגות ממילא באופן אירוני מעט או נלעג. קריאה זו מועצמת על-ידי משפט שנוסף בירושלמי בסיום המעשה: "אפילו כן לא מטון לסולמיה דצור עד דשכחון כולן". משפט זה טומן בחובו ביקורת וזלזול כלפי אותם נוכרים. הצהרתם שאינם מודיעים למלכות את הדינים הבעייתיים מבחינתם אינה מתקבלת באמון, ובדרכם הביתה הם שוכחים, כנראה בהתערבות ההשגחה העליונה, את הדינים.<sup>28</sup> משפט זה מהווה תוספת על הסיפור המקורי, כפי שמעידות הן ההשוואה לספרי והן שפתו הארמית של המשפט, השונה מהעברית של שאר סיפור המעשה. תוספת זו, הקיימת רק בירושלמי, תורמת לשילוב המעשה במגמה האנטי-נוכרית של הסוגיה כולה.

## סוגיית הבבלי

הסוגיה בבבלי ארוכה ומורכבת מחברתה בירושלמי. כאמור, הסוגיה פותחת בשאלת הסתמא דגמרא לגבי חוסר הסימטריה בדין המשנה, ופונה למישור האגדי-רעיוני-מוסרי של השאלה. פנייה זו נעשית בראש ובראשונה באמצעות שני קטעים המקבילים, בהבדלים מסוימים, לשני חלקי הסוגיה בירושלמי. סוגיית הבבלי פותחת בהבאת הדרשות המקבילות לדרשות שהובאו בפתחת סוגיית הירושלמי, דרשות אשר מספקות את ההצדקה לדין המשנה:

---

<sup>26</sup> אמנם, כפי שהעיר כהנא (לעיל, הערה 5, עמ' 184), יש לראות גם את המקורות התנאיים האלה: תוספתא בבא קמא, פרק י, הלכה טו, שם מוזכר איסור גזל הגוי ללא אפיונו כגזרה מפני חילול השם, ובספרא בהר, פרק ט, ב (מהדורת וויס, קי ע"ב), שהדין שם מובא בשם ר' שמעון כדרשת הכתובים. וראו גם סוגיית הבבלי, בבא קמא קיג, ע"א-ע"ב.

<sup>27</sup> אמנם בפיסקא הקודמת בספרי (פיסקא שמג), שבה נדרש הפסוק "ה' מסיני בא..." מופיע המדרש על סירובם של הגויים לקבל תורה ומצוות, ברם בדרשות בפיסקא שמד שבה מופיע המעשה נדרש פעמים אחדות הפסוק "אף חובב עמים" כחיבה מיוחדת שמחבב הקדוש ברוך הוא את ישראל בניגוד לעמים, ללא מתן הסבר לחיבה זו.

<sup>28</sup> המספר סתם ולא פירש אם הם שכחו רק את הדינים ה'בעייתיים', או את כל הדינים שלמדו. אם האפשרות השנייה נכונה, הרי שהמעשה בירושלמי מרחיק לכת יותר במגמתו האנטי-נוכרית בכך שהוא למעשה שולל מהנוכרים לחלוטין את ידיעת התורה, שלילה המשתלבת היטב עם הדרשות בספרי שהוזכרו לעיל. וראו לעיל, הערה 22.

א"ר אבהו, אמר קרא: (חבקוק ג) עמד וימודד ארץ ראה ויתר גוים, ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח, כיון שלא קיימו, עמד והתיר ממונן לישראל.<sup>29</sup>

רבי יוחנן אמר, מהכא: (דברים לג) הופיע מהר פארן, מפארן הופיע ממונן לישראל.

ברם, התלמוד הבבלי אינו מסתפק בדיון לגופה של נחיתותם המשפטית-ממונית של הנוכרים, אלא ממשיך ומפתח דיון כללי יותר על הנוכרים, שבמסגרתו מובאות דרשות אחרות של אמוראים בבליים לפסוק מחבקוק. ממכלול הדיון על דרשות אלו עולה יחס מורכב יותר כלפי הנוכרים:

...דא"ר מתנה: עמד וימודד ארץ ראה וכו' – מה ראה? ראה שבע מצות שנצטוו עליהן בני נח ולא קיימום, עמד והגלה אותם מעל אדמתם.

...דא"ר יוסף: עמד וימודד ארץ ראה וכו' – מה ראה? ראה שבע מצות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתיר להם...

אמר מר בריה דרבנא: לומר, שאפילו מקיימין אותן – אין מקבלין עליהן שכר.

ולא? והתניא, ר"מ אומר: מנין שאפילו נוכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול? ת"ל: אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, כהנים ולוים וישראלים לא נאמר אלא אדם...

אמרי: אין מקבילים עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה...

דיון זה פותח בדברי רב מתנה על אי-קיום שבע המצוות על-ידי הנוכרים ועל עונשם החמור, אך ככל שהוא מתפתח מתמתנת בו בהדרגה העמדה השלילית לגבי הנוכרים, עד למסקנה שהם מקבילים שכר על המצוות, אמנם כמי שאינו מצווה ועושה. יתר על כן, בדיון משולבת עמדת ר' מאיר, הגורס שנוכרי שעוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול. עמדה זו של ר' מאיר, מלבד היותה עמדה חיובית למדי לגבי הנוכרים, מתקשרת יפה לקטע הבא בסוגיה, מעשה הסרדיוטות, המקביל לחלק השני בסוגיית הירושלמי, ובו מסופר על נוכרים העוסקים בתורה:

ת"ר: וכבר שלחה מלכות רומי<sup>30</sup> שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו.

בשעת פטירתן, אמרו להם: דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא, חוץ מדבר זה שאתם אומרים: שור של ישראל שנגח שור של נכרי – פטור, של נכרי שנגח שור של ישראל, בין תם בין מועד – משלם נזק שלם,

ממ"נ? אי רעהו דוקא, אפילו דנכרי כי נגח דישראל ליפטור! ואי רעהו לאו דוקא, אפילו דישראל כי נגח דנכרי לחייב!

ודבר זה אין אנו מודיעים אותו למלכות.

מעשה הסרדיוטות בבבלי, בדומה למקבילתו בירושלמי, הוא ככל הנראה עיבוד של המקור הקדום בספרי. פרטים שונים שאינם חשובים לסוגיה אינם מופיעים בגרסה זו, כגון שמו של רבן גמליאל

<sup>29</sup> יש להעיר שכבר באופן הבאת הדרשה משנה הבבלי מהירושלמי, שכן מה שהוצג בירושלמי כגזרה של הקדוש ברוך הוא מנומק בדרשה המקבילה בבבלי באי-קיום המצוות על-ידי הנוכרים.

<sup>30</sup> בכתבי היד: "מלכות הרשעה" (וראו להלן, ההערה הבאה).



ומקומו, שהוחלפו בביטוי הקצר והכללי יותר: "חכמי ישראל". גם כל הדינים שאינם קשורים ישירות לסוגיה אינם מופיעים כאן, והדין הרלוונטי, שור של נוכרי, נוסח מחדש כשאלת הסתמא דגמרא שפתחה את הסוגיה.<sup>31</sup> נוסף על הבדלים קטנים אלו, המשפט המזלזל שנוסף בסוף האגדה בירושלמי, "אפי כן לא מטון לסולמייה דצור עד דשכחון כולה", אינו מצוי בבבלי. נקודה זו משתלבת באווירה כלפי הנוכרים בסוגיה זו בבבלי, שהיא שלילית פחות מזו שבירושלמי. משמעות רבה אף יותר אפשר לראות בסמיכות לדברי ר' מאיר, שהובאו בחלק הקודם של הסוגיה, המאירים באור חיובי יותר את לימוד התורה של זוג הנוכרים הללו. ייתכן שבשל כך לא ראו בבבלי צורך בפרט המופיע בגרסת הספרי של הסיפור, "ועשו עצמכם כגרים". כאמור לעיל, הסיפור נותן פתחון פה מסוים לטענת הנוכרים, וייתכן שבסמיכות לדברי ר' מאיר האלה, פן זה של הסיפור מקבל חשיבות גדולה יותר.

גם בהמשך הסוגיה מתפרש הדיון בבבלי מעבר לחלק המקביל שלו בירושלמי באמצעות הבאת מעשה בבלי ודרשות נוספות, שמהן עולה יחס מורכב כלפי הנוכרים. לאחר המעשה בסרדיוטות מביאה הסוגיה מעשה אמוראי בבלי, על ניחום האבלים שקיים האמורא עולא אצל רב שמואל בר יהודה, שהתאבל על מות בתו. בדברי הניחומים שלו מביא עולא דרשה שבה הקדוש ברוך הוא אוסר על בני ישראל להילחם במואב בדרכם לארץ כנען למרות התנהגותם העוינת של המואבים, בשל "שתי פרידות טובות" שיצאו מהן (ממואב ומעמון), רות המואבייה ונעמה העמונית:

...נשא משה ק"ו בעצמו, אמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב, אמרה

תורה: (במדבר כה) צרור את המדינים והכיתם אותם, מואבים עצמן לא כל שכן!

אמר לו הקב"ה: לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי, שתי פרידות טובות יש לי

להוציא מהן, רות המואביה ונעמה העמונית...<sup>32</sup>

<sup>31</sup> בעקבות כך אפשר להצביע על הבדל נוסף בין הספרי לבבלי: בספרי (ובירושלמי) טענת הגויים היא ש"כל התורה נאה ומשובחת, חוץ מדבר זה", ואילו בבבלי הצהרת השבח מנוסחת אחרת: "דקדקנו בכל תורתכם ואמת הוא". ההבדל בין שתי ההצהרות הוא דק, אבל ייתכן שיש לו משמעות. ההצהרה בבבלי היא במישור הלוגי יותר – "אמת הוא". ייתכן שהדבר קשור לניסוח הביקורת בבבלי, ביקורת המצויה פחות במישור המוסרי של אפליה לרעה של הגוי ויותר במישור הלוגי של דרשת הפסוק, "ממה נפשך" – אם המדרש לומד מיעוט מ"רעהו", הרי שהמיעוט נכון באופן דומה לשני הכיוונים, כפי שמסבירה הגמרא. הבדל דק נוסף שאפשר להצביע עליו הוא הבדל בתיאור הלימוד, בין "למדו ממנו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות" שבירושלמי ובין "קראו ושנו ושלשו". ייתכן שהתיאור הראשון הוא ביטוי כמותי המצביע על היקף הלימוד באמצעות מניית הסוגות השונות בספרות חז"ל (ראו למשל שבת קכ, ע"א; קידושין ל, ע"א; ירושלמי, פאה ב ד, יז ע"א, ועוד מקורות רבים), ואילו השני מעיד יותר על איכות הלימוד ועל רצינותו. ראו גם בבא בתרא ח, ע"א, המעשה של רבי ור' יונתן בן עמרם, ששתי הצורות משמשות בו לסירוגין.

<sup>32</sup> בהמשך דבריו קושר עולא את הדרשה למות בתו של רב שמואל בר יהודה: "והלא דברים ק"ו: ומה בשביל שתי פרידות טובות חס הקב"ה על ב' אומות גדולות ולא החריבן, בתו של רבי אם כשרה היא וראויה היא לצאת ממנה דבר טוב – על אחת כמה וכמה דהוה חיה". מלבד הקושי להבין מהי הנחמה שאמור האב השכול לשאוב מדברים אלו (והשוו כתובות ח, ע"ב, הסיפור על בנו של ר' חייא בר אבא ודברי הגמרא שם), עולה השאלה התוכנית: מדוע מקיש עולא מעמון ומואב וזרעם על רב שמואל בר יהודה? אם זכות הקיום של האומות הללו מותנית בגרים 'חיוביים' העתידים לצאת מזרעם, מה לזה ולבתו היהודייה של האמורא הבבלי, שכלל יהודי עומדת לה זכות קיום בפני עצמה? שאלה זו מוארת על-ידי פרט ביוגרפי מעניין לגבי האב: רב שמואל בר יהודה

אמנם יש לעמוד על העובדה שזכות הקיום של העמים הנוכרים המתוארים בדרשה אינה מובנת מאליה ואינה נובעת מקבלה לגיטימית של עמים אלו כפי שהם. הציווי שלא לפגוע בעמים אלו נובע מכך שעומדות לצאת מזרעם שתי נשים שתעזובנה את עמן, תצטרפנה לעם ישראל ותתרומנה את תרומתן לעם, הן במעשיהן והן בחלקן בהעמדת שושלת מלכות בית דוד. זוהי העמדה המורכבת שמעמיד הבבלי. בניגוד לירושלמי, שבו הנוכרים מוצגים באור שלילי מוחלט, הרי שבבבלי אין יחס של שלילה מוחלטת ואף לא קבלה של הנוכרים באשר הם, אלא הם נשפטים על-פי מעשיהם, או לפחות על-פי הצטרפותם ותרומתם של מי מזרעם לעם ישראל.

החלק הבא בסוגיה ממשיך את הקו המורכב ביחס לנוכרים. בהמשך לסיפור ניחום האבלים מובאות שתי מימרות המדברות בשבח בנות לוט, ובמיוחד הבכירה שבהן, ואף לומדות מהן לקחים מעשיים:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, אפילו שכר שיחה נאה, דאילו בכירה דקאמרה מואב, אמר לו הקב"ה למשה: (דברים ב) ... ואל תתגר בם מלחמה, מלחמה הוא דלא, הא אנגריא עביד בהו; צעירה דקאמרה בן עמי, א"ל הקב"ה למשה ... ואל תתגר בם כלל, דאפילו אנגריא לא תעביד בהו.

ואמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצוה, שבשביל לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה, קדמתה ארבע דורות לישראל...

מימרות אלו שמוסר ר' חייא בר אבא האמורא הארצישראלית בשם רבותיו ודאי לא נאמרו במקורן בהמשך לדברי עולא (בן-דורו של ר' חייא בר אבא), אלא הובאו על-ידי הסוגיה אגב הזכרתם לטובה של מואב ועמון וצאצאיהם. ברם, אין כאן הבאה מקרית של מימרות על עמון ומואב על דרך האסוציאציה בלבד, שכן קיימים לא מעט מדרשים אחרים על בנות לוט וצאצאיהן, שרבים מהם דורשים אותן לגנאי, בניגוד לדרשותיו של ר' חייא בר אבא, המוצאות נקודת שבח בכל אחת מהבנות. לדוגמה בספרי דברים לתחילת פרשת 'וזאת הברכה' (שמג; מהדורת פינקלשטיין, עמ' 391), בסדרת הדרשות שבה מופיע סיפור הסרדיוטות, נמצא דרשה אחרת על מעשה בנות לוט:<sup>33</sup>

הלך אצל בני עמון ומואב אמר להם מקבלים אתם את התורה אמרו לו מה כתוב בה אמר להם לא תנאף, אמרו לו כל עצמה של ערוה להם היא שנאמר ותהרין שתי בנות לוט מאביהן.

נראה שסוגיית הבבלי בחרה במכוון בדרשותיו של ר' חייא בר אבא להמשיך את הקו של דברי עולא, קו הרואה פנים חיוביות מסוימות בנוכרים, לכל הפחות באלה שמזרעם יצאו גרים שתורמו תרומה כלשהי לעם ישראל.

אפשר לסכם ולומר שבסוגיית הבבלי מתרחב הדיון שעסק באפלייתם של הנוכרים בידי ממונות, והופך לדיון כללי יותר בנוגע לנוכרים. ייתכן שהבבלי רואה בדיון הממוני מעין קרש קפיצה

---

עצמו היה גר (ח' אלבק, **מבוא לתלמודים**, תל-אביב תשכ"ט, עמ' 311. וראו גם יבמות עז, ע"ב, רב יהודה בר שמואל הדן בענייני כשרותם של גרים עמונים).

<sup>33</sup> ראו גם את ההתלבטות ביחס אל מואב העולה מהדיון בבראשית רבה נא, לו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 537-541) ובספרי דברים שמ"ג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 396).

המאפשר לו להרחיב את היריעה ולהביע עמדה כללית יותר בשאלת היחס לנוכרי, וייתכן שהבבלי חפץ לאזן את הרושם העולה מן היחס המפלה והשלילי כלפי הנוכרי בדיון הממוני, אף שהוא איננו חולק על הדין עצמו, לא בהיבט ההלכתי ולא בהיבט האידאולוגי. הירושלמי מספק באופן בלעדי כמעט את ההצדקה לדין, וממילא יוצר תמונה של יחס שלילי בלבד כלפי הנוכרים, ואילו הבבלי רואה צורך להרחיב את הדיון ולתת ביטוי לקולות נוספים, שאינם משפיעים ישירות על הדין הספציפי אלא מגוונים את השיח ואת השקפת העולם ביחס לנוכרים. הבבלי עושה זאת באמצעות עריכה מחודשת של הדרשות והמעשה מהמקורות הארצישראליים ואריגתם בסוגיה יחד עם עוד מרכיבים המציגים קולות נוספים אלו. העמדה העולה מעריכה זו היא שאמנם אפלייתם של הנוכרים בדיני ממונות היא מוצדקת, מהסיבות המובאות בדרשות השונות, ברם, ישנם מישורי התייחסות אחרים לנוכרים שבהם היחס חיובי יותר. כך, מחד גיסא מתקבלת ומוצדקת אפלייתם לרעה של הנוכרים בדיני ממונות על-ידי דרשות המקבילות לדרשות בירושלמי; מאידך גיסא הסוגיה מציגה קו חיובי יותר, לפחות ביחס לאותם נוכרים המצדיקים במעשיהם את היחס החיובי כלפיהם. אין מדובר כאן דווקא על יחס כלפי ישראל, אלא גם על עניינים שבין אדם למקום: נוכרי הלומד תורה הוא ככהן גדול; נוכרי המתגייר מוצג בחיוב, ואף יכול להצדיק את קיומה של האומה שיצא ממנה, כנעמה ורות. המסר היוצא מן הסוגיה הבבליית כמכלול הוא שהיחס לנוכרים אינו עניין דטרמיניסטי, אלא תלוי במעשיהם ובאופי תולדותיהם.