

מאמרי ראשית

מגוי קדוש לגוי של שבת

‘האחר’ של היהודים – קווים לדמותו (הוצאת כרמל תשפ”א)

ישי רוזן-צבי

15 במרץ 2021



הקדמת המחבר

בשנת 2018 פרסמנו, פרופ' עדי אופיר ואנוכי, חיבור משותף על הולדת מושג ה'גוי'. הטענה העיקרית שלנו הייתה שבתור 'האחר' המובהק של

היהודי, 'הגוי' הוא תבנית מחשבה שלמה, שתבנית זו נולדה הרבה יותר מאוחר ממה שמקובל לחשוב, ושאין בה שום דבר מובן מאליו. טענתנו היא שתבנית הניגוד יהודי-גוי (או ישראל-נכרי בלשון הרווחת יותר בספרות חז"ל) הופיעה מאות שנים אחרי הקנוניזציה של המקרא ולא הייתה מוכרת בתקופת הבית השני, לפני המאה הראשונה לספירה. המסורת הקדומה לא חילקה את בני האדם בעולם באופן בינארי, דיכוטומי וטוטלי כזה. בהתאם לכך חלק גדול מן הספר הוקדש לשחזור דרכי הסתכלות אחרות שאבדו לאחר שקטגוריית הגוי השתלטה על צורת המחשבה היהודית.

החיבור התפרסם בהוצאת אוקספורד וזכה לדיון ער בחוגים האקדמיים אך לא 'זלג' אל מחוץ לו. אלא שמטרתנו לא הייתה אקדמית בלבד. ה'גוי' חי וקיים עד היום הזה, ועל כן אנו עוסקים למעשה בהיסטוריה של ההווה, של צורת המחשבה שלנו עצמנו. אף שאיננו משתמשים כמעט במילה 'גוי' כיום (אנו מעדיפים לשון נקייה, כגון 'מיעוטים'), הרי שהגוי כקטיגוריה וכצורת מחשבה פעיל גם היום. אחרת איך אפשר להסביר את העובדה שגיוור העולים שאינם יהודים על פי ההלכה מחבר המדינות לשעבר הפך לפרוייקט מדינתי, או שכמה אלפי פליטים ומהגרי עבודה מאפריקה מאיימים על המדינה היהודית עד כדי כך שגירושם נהיה מבצע לאומי?

בקרוב עתיד אפוא להתפרסם ספר עברי (עם עדי אופיר) בהוצאת כרמל, המבוסס על הספר המחקרי אך מפתחו להקשרים עכשוויים. נביא כאן מתוך הספר את העמודים העוסקים בהתגבשותו של שיח הגוי במשנה.

מי שאינו מישראל מכונה במשנה גוי או נכרי (שני המונחים שקולים ומתחלפים בספרות התנאית. בדרך כלל המשנה נוטה להעדיף 'נכרי' ואילו התוספתא – 'גוי'). 'גוי' ו'נכרי', על הטיותיהם השונות, מופיעים במשנה יותר ממאה ועשרים פעם. הופעות אלו פרוסות באופן שווה פחות או יותר על פני המסכתות השונות, מלבד מסכת עבודה זרה, שמטבע הדברים מרבה

לעסוק בהלכות גויים. מעובדה סטטיסטית זו כשלעצמה אפשר להסיק כי נוכחותו של הגוי במשנה אינה מוגבלת להקשר הלכתי מסוים והיא כנראה ממלאת תפקיד עקרוני שחורג מתחומי דיון ספציפיים. את התפקיד הזה נבקש לברר.

חלק מאזכוריו של הגוי במשנה נוגעים לבעיות ההלכתיות שנוצרות מעצם נוכחותו, בעיקר בתחומי טומאה וכשרות. כך למשל, המשנה אוסרת 'חלב שֶחֶלְבוּ גוי ואין ישראל רואהו' (עבודה זרה ב ו), משום שאי אפשר לדעת האם הגוי חלב בהמה טהורה או טמאה. זוהי הלכה הנוהגת בקהילות מסוימות עד היום הזה, ובגינה ניתן לקנות בחוץ לארץ (תמורת תשלום נוסף כמובן) 'חלב ישראל', כלומר – חלב (או מוצריו) שיהודי פיקח על תהליך החליבה שלו. גם בהלכות טומאה יוצר הגוי קשיים והמשנה קובעת כי 'מְדוּרוֹת הַגּוֹיִם (כלומר – מקומות מגוריהם) טְמֵאִין' (משנה, אהלות יח, ז). הטעם לכך, כפי שמתבאר מן ההקשר, הוא ההנחה של חז"ל כי הגויים קוברים את מתייהם, ולפי חלק מהמקורות דווקא נפלים שמתו, בתוך הבתים. קביעה זו אינה נכונה ביחס לנהגי הקבורה של הרומים (אפשר שהיא נסמכת על פסלי בני המשפחה המתים שהוצבו בבתים, ושרוחותיהם נתפסו כאלים, ופולחנים נערכו לכבודם בזמן סעודות משפחתיות, עניין שהצית את דמיונם של החכמים).

הגוי אף עלול להוות 'סכנה' הלכתית מעצם הימצאותו בקרב יהודים. המגע שלו עשוי לטמא אנשים ומאכלים. אתר מובהק שבו מגע הגוי הוא 'סכנה' הוא 'יין נסך' – יין המוקדש באופן פולחני לאלים ולפיכך נאסר בשימוש לישראל. חשוב להבין שבמשנה אין שום רמז לכך שהגוי מנסך את היין בכוונה, כדי לפגוע בישראל. אלא, לתפיסתם של חכמים, תמיד כשגוי רואה יין – ויש לזכור שיין היה משקה בסיסי ביותר בעולם העתיק – הוא מנסך קצת ממנו לאלים שלו. הדבר עולה למשל מן ההלכה הבאה: 'נכרי שנימצא עומד בצד הבור של יין, אם יש עליו מלווה – אסור. אין לו עליו מלווה – מותר' (משנה, עבודה זרה ד, י). אם בור היין, השייך לישראל, משועבד

לנכרי כנגד הלוואה שקיבל ממנו – היין שבתוכו אסור. שכן במקרה כזה הנכרי מרגיש שהיין שייך לו במידת מה, והוא יבקש לנסך ממנו. אך אם אין שום זיקה קניינית בין הגוי לבין בור היין – היין מותר. מכאן אנו למדים שהגוי מנסך מתוך כוונה דתית רק יין השייך לו. הוא אינו מתכוון לפגוע בישראל ולאסור את יינו, שאם לא כן הוא היה מנסך גם מבור היין שאינו שלו.

בהקשר הזה יש להבהיר דבר נוסף: מדובר כאן בפנטזיה רבנית. הרומים לא באמת ניסכו לאליהם כל יין שבאו עמו במגע. הניסוך נעשה בזמנים מוגדרים, כמו למשל בתחילת הסעודה; אז נהגו לשפוך מעט יין לכבוד אלי הבית. במאמר שהקדיש סשה שטרן לעניין זה הוא העלה כמה טעמים אפשריים לתיאור המופרז של חז"ל. ייתכן שחכמים ביקשו לעצב מעין קריקטורה של הרומי המנסך. ואולי להפך, שמא החכמים ייחסו לרומים תפיסה של חסידות הלכתית שמאפיינת דווקא את האתוס היהודי, שבו החובה ההלכתית נוכחת בכל שעה ובכל מקום, ויצרו בדמיונם מעין מקבילה פגאנית לכלל היהודי 'בכל דרכך דעהו'.

אך יותר משהגוי מזמן בעיות הלכתיות הוא מקל על קיום ההלכה בתחומים שונים. כך למשל באפשרות מכירת החמץ לנכרי בפסח (משנה, פסחים ב, א–ג) או בפטור מתרומות ומעשרות: 'נוכרי שנתן לישראל לעשות לו עיסה – פטורה מן החלה' (משנה, חלה ג, ה); 'שדה שקצרוה גוים... פטורה' מלהשאיר פאה לעניים (משנה, פאה ב, ז). מכיוון שחובת הפרשת המעשרות חלה על האדם ולא על השדה, הגוי מאפשר לנו להיפטר מכך ולזכות ברווח כלכלי.

פטורים מעין אלו מביאים את המשנה לדיונים על מקרי גבול, האהובים עליה מאוד: 'נכרי שקצר את שדהו ואחר כך נתגייר – פטור מן הלקט ומן השכחה ומן הפיאה. ר' יהודה מחייב בשכחה, שאין השכחה אלא בשעת העימור' (משנה, פאה ד, ו). לשיטת ר' יהודה, חובת השארת הלקט והפאה

לעניים חלה כבר משלב הקצירה, אך חובת השכחה – העומרים הנשכחים בשדה שיש להשאיר לעניים – חלה רק בשלב ה'עימור', איסוף התבואה לעומרים. משום כך, אם הנכרי התגייר בין קצירת השדה לבין שלב העימור – הוא פטור מן הלקט ומן הפאה אך חייב בשכחה, שכן בשעת החיוב כבר היה יהודי. מדובר בטווח זמן קצר ואין להניח שהיו הרבה מקרים כאלה בפועל. זהו מקרה תאורטי שמסייע למשנה לברר את גבולות החלות של החוק. דוגמא זו מלמדת אפוא כי הגוי משמש בדיונים שבמשנה לא רק באופן ריאלי אלא גם כחלק מן הניסיונות לנסח עקרונות הלכתיים.

דוגמא נוספת להקלה הלכתית שמאפשר הגוי היא כמובן השבת. במשנה נעוצים שורשיו של המוסד ההלכתי 'גוי של שבת', שעתיד להתפתח בימי הביניים. ההלכות הבאות מלמדות כי אמנם לגוי אסור לעשות מלאכה עבור ישראל בשבת, אבל אם הוא עשה מלאכה עבור עצמו, ישראל יכול ליהנות ממנה (שבת טז, ח):

נכרי שהידליק את הנר – משתמש לאורו ישראל, ואם בשביל ישראל – אסור.

מלא מים להשקות בהמתו – משקה אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל – אסור.

עשה כבש לירד בו – ירד אחריו ישראל, ואם בשביל ישראל – אסור. מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו באין בספינה ועשה גוי כבש לירד בו – וירדו בו הזקנים.

אמנם המעשה בסוף מובא המשנה אך נראה כי הוא מקור ההלכה; הסיפור על הזקנים הוא התקדים המשפטי שבגיניו נקבעה ההלכה העקרונית המופיעה לפניו ובעקבותיו נוסחה. יש לשים לב כי המילים 'גוי' ו'נכרי' מתחלפות במשנה זו, שכן מבחינת התנאים מדובר במילים נרדפות. הדבר מדגיש שוב כי הגוי שבמשנה הוא גוי 'מופרט', ומשמעו שונה לחלוטין מן המובן הפוליטי והלאומי של ה'גויים' במקרא.

דוגמא מעניינת נוספת לאפשרויות ההלכתיות שפותח הגוי נוגעת לאמצעי הכפייה של הגויים: 'גט מעוסה (=כפוי, שגורמים לך לעשותו) – בישראל כשר ובגוים פסול. והגוים חובטים אותו ואומרים לו: עשה מה שישראל אומרין לך' (גיטין ט, ח). אמנם בית דין של גויים אינו יכול לכפות גט, שכן אין לו מעמד הלכתי, אך ניתן להיעזר בשלטונות כמעין 'הוצאה לפועל': הגויים יפעילו לחץ פיזי על הבעל לתת גט לאשתו. מכיוון שלרשות הרומים עומדים אמצעי כפייה אפקטיביים יותר מאשר לישראל, ניתן להשתמש בהם לטובת קידום פתרונות הלכתיים.

במשנה מופיעות כמה התייחסויות לגוי כמאיים או כאלים, אך באופן נדיר למדי. כך למשל בהלכה הבאה, המתארת סיטואציה של אונס נשים יהודיות: 'נשים שאמרו להן גוים: תנו לנו אחת מכם ונטמא, ואם לאו הרי אנו מטמאין את כולכם – יטמאו את כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל' (משנה, תרומות ח, יב). אך כאמור, בדרך כלל הגוי המוצג במשנה אינו הרומי השליט, החזק והאלים, אלא השכן המתגורר בסמיכות לישראל. לפיכך בין היהודים לגויים יחסי שותפות ושכנות שגרתיים: 'ומחזקים ידי גוים (שעובדים בשדה) בשביעית אבל לא ידי ישראל, ושואלין בשלומן, מפני דרכי שלום' (משנה, גיטין ה, ט). לגויים, בניגוד ליהודים, מותר לעבוד את שדותיהם בשנת שמיטה, ולכן ממשיכים לחזק את ידיהם, לברכם ולשאול בשלומם.

אם כן, הגוי מופיע במשנה בשלל הקשרים: לעתים כמחולל קושי הלכתי אבל לרוב כמאפשר ומקל, ובדרך כלל כשותף ושכן ולא כשליט מאיים. המשותף לכל הופעותיו הוא שהגוי לעולם אינו סובייקט של החוק, לא במישרין ולא בעקיפין. בניגוד למשל לגר המקראי, שהפסוקים נזקקים להחריגו במפורש ממצוות מסוימות הגוי בהלכה התנאית הוא לא־מצווה בהגדרה. למעשה, זה תפקידו של הגוי במשנה – להיות זה שאינו מצווה ובכך לסמן את גבולות הציווי. זו הסיבה למרכזיותו במשנה ולהופעותיו בהקשרים הלכתיים כה רבים ומגוונים. זהו גם הפיתרון לחידה שפתחנו בה

— העובדה שהגוי פרוס באופן 'שוויוני' פחות או יותר בין מסכתות המשנה.

עוד יש לשים לב כי הופעות הגוי במשנה הן כמעט תמיד לקוניות וניטרליות, ואינן כוללות ביטויים של כעס, שנאה או גידוף. הסיבה לכך היא שחז"ל פועלים בתוך המרחב החדש של שיח הגוי, המייתר סוג כזה של התייחסות. בספר היובלים מצאנו הכפשות ודברי נאצה כלפי הגוי, משום שהמחבר צריך היה להתאמץ לבדל את הגוי מ ישראל. לעומת זאת, במשנה מושג הגוי אינו זקוק להסבר או לצידוק. הקטגוריה 'גוי' מספיקה לשם הגדרתו כאחר, ולפיכך חכמים אינם נזקקים לביטויי הרחקה מופלגים או לדמוניזציה שלו. הקטגוריה החדשה מספיקה לשם יצירת הבידול.

להלכה אין גבול. היא אינה מכירה בחלוקת עבודה, אין היא עוצרת בשום שלב ואומרת 'זה מחוץ לתחום שלי. איני עוסקת בכך'. מצודתה פרוסה על פני כל המרחב: בארץ ישראל ובחוץ לארץ, מעשירים ועד עניים, מהלכות מקדש ועד ענייני בית הכסא. מבין כל הסובייקטים הנידונים במשנה (גברים ונשים, קטנים, עבדים, כותים ומינים, שומרונים וגרים) הגוי הוא היחיד שיכול לעשות דברים בעלי תוקף הלכתי (למשל להקדיש חפצים), אך אינו מצווה בכלום, ועל כן יכול לשמש ככלי לבחינת גבולות החוק. מה למשל ההבדל לעניין טומאה וטהרה בין מי שבתוך תחום החוק למי שמחוץ לו (ראו על כך משנה, נידה ד, א–ג; ז, ג ועוד)? מה היכולת המשפטית של מי ששרוי מחוץ לחוק, למשל לשמש כסופר או כעד על שטרות (ראו למשל משנה, גיטין א, ה; ב, ה–ו)? רק בעזרת הגוי ניתן לחשוב על שאלות כאלה, שכן רק הוא נמצא מחוץ לתחום ציווי ההלכה, ולפיכך מגדיר את גבולותיה מבחוץ. יש לזכור שקטגוריות שונות משמשות במשנה ככלים לבחינת גבולות ויצירת הבחנות, ואינן משקפות רק עניין 'ריאלי' במעמדם (הפופולריות של 'טומטום ואנדרוגינוס', מי שיש להם סימני זכרות ונקבות או שאין להם לא זה ולא זה, במשנה היא דוגמא מובהקת לכך, אך ישנן קטגוריות נוספות, כגון צדוקים, שספק אם היו

קיימים עוד בימי המשנה, אך משמשים לבחינת מעמדם של יהודים סוטים) ואנחנו מבקשים לראות גם את הגוי כקטגוריה כזו.

הכפפת הריבוי למודל הבינארי

עלייתו של שיח הגוי בספרות התנאית גוררת עמה מאמץ רחב היקף של 'בינאריזציה', כלומר הכפפת הריבוי המופיע במסורות הקודמות ואף בריאליה ההיסטורית לתוך התבנית הבינארית. זוהי מלאכה שלעולם אינה באה לכלל סיום אבל המאמץ המתמשך לקיימה ראוי לתשומת לב.

האופי הטוטלי והבינארי של ההבחנה יהודי/גוי במשנה תתבהר דרך הקבלה לאופן שבו המשנה מטפלת בהבחנות אחרות. הנה, למשל ההבחנה בין 'הארץ' לעומת 'חוץ לארץ', שאפשר היה לצפות שגם היא תהיה קטגורית ומוחלטת. אלא שלא כך הדבר. ראשית, ההבחנה רלוונטית להלכות מסוימות, ואינה רלוונטית לאחרות. כך למשל קובעת המשנה (מנחות ח,א) שיש רק שני סוגי קרבנות שצריך להביא דווקא מן הארץ ולא מחוץ לארץ:

כל קרבנות הציבור והיחיד באין מהארץ ומחוץ לארץ, מן החדש ומן הישן, חוץ מן העומר ושתי הלחם, שאינן באין אלא מן החדש ומן הארץ.

חלק מן המצוות, כגון קרבן העומר המובא בפסח או קרבן שתי הלחם המובא בשבועות, נחשבות 'תלויות בארץ' (ראו משנה, קידושין א,ט) ואחרות לא, למשל המנחות המובאות במקדש בכל יום. שנית, אין כאן הבחנה בינארית, שכן המשנה מכירה במרחבי ביניים, כגון 'סוריה' (המקבילה פחות או יותר לפרובינקיה הרומית בשם זה, כלומר למרחבים הסמוכים לשוב היהודי בגליל, והמקיפים אותו הן מצפון והן מצפון מזרח). לסוריה יש מעמד ביניים במה שנוגע להלכות מסוימות התלויות

בארץ (ראו למשל משנה, שביעית ו, ה–ו; חלה 3–+3ד, ח, יא, ערלה ג, ט, ע"ז א, ח ועוד).

בעניינים רבים נוספים אין להלכה התנאית שום בעיה עם מרחבי ביניים. להפך, נראה שהיא ששה לעסוק בהם. כך למשל, בהבחנה בין איש לאשה מוסיפה המשנה את ה'טומטום' – מי שאין לו סימני מיניות גלויים – ואת ה'אנדרוגינוס' – מי שיש לו סימני מיניות כפולים. העובדה שקטיגוריות אלו מופיעה במשנה לא פחות מחמש עשרה פעמים, בהקשרים מגוונים, אינה נובעת כנראה מכך שמדובר בתופעות 'ביולוגיות' רווחת דווקא. סביר יותר שהמשנה משתמשת בהן כדי לבחון את הקטיגוריות ואת אפיוניהם על ידי שימוש בכל מיני מקרי גבול, תחומים אפורים ואפשרויות ביניים, נושא חביב עליה במיוחד. כך למשל נקבע כי:

אַנְדִּרְגִּינָס יש בו דרכים שווה לאנשים, ויש בו דרכים שהוא שווה לנשים, ויש בו דרכים שהוא שווה לאנשים ולנשים, ויש שאינו שווה לא לאנשים ולא לנשים (קטע זה נמצא במשנה, ביכורים ד, א, אך מקורו, כפי שהראו חוקרים, בתוספתא המקבילה).

וכאן בא פירוט רחב של הלכות שבהם האנדרוגינוס מתמקם במקומות שונים. פירוט זה גם מאפשר לחכמים להבחין בין סוגי ספקות וישויות ביניים. כך למשל מנגיד שם ר' מאיר בין שתי הקטגוריות דלעיל, לראשונה הוא מייחס מעמד אונטולוגי נפרד ואילו לשנייה חוסר עקביות: 'אַנְדִּרְגִּינָס בְּרִיָּה בפני עצמו הוא, ולא יכלו חכמים להכריז עליו אם איש הוא ואם אשה היא, אבל טוֹמְטוֹם אינו כן, פעמים שהוא איש ופעמים שהוא אשה'. אם כן לא ארץ–חוץ לארץ, ולא איש–אישה במשנה הן קטגוריות בינאריות מוחלטות. להפך, המשנה רואה בהן הזדמנות ליצור קטגוריות ביניים ולהרבות את מצאי היישים. לעומת זאת ביחס לגוי ניכר שהמאמץ הפוך: למחוק כל מרחב ביניים.

אחד הביטויים המובהקים ביותר לכך הוא מחיקת ההבדלים בין עמים שונים. מחיקה כזו ראינו כבר באגדה בפרק הקודם, שעוברת בנקל מאומות שונות ל'אומות העולם' או 'גויים' בכלל, ועתה נראה שכך גם בהלכה. בניגוד למקרא, ההלכה החז"לית אינה נותנת כל משמעות הלכתית להבחנה בין עמים. העמוני, המצרי, העמלקי, הבבלי, היווני והרומי – כולם שווים בפני ההלכה כ'גויים'. אולם כיצד התמודדו חכמים עם ההבחנה בין עמים שונים בתורה בהקשר לזכותם לבוא 'בקהל ה'?" כפי שראינו, בספר דברים ישנה הבחנה מפורשת בין עמוני ומואבי, שאסורים לבוא בקהל, לבין מצרי ואדומי, המותרים. על מנת לנטרל הבחנה זאת השתמשו התנאים בתכסיס מרתק, והוא הפיקציה ההיסטורית של 'בלבול האומות': 'וכי עמוניין ומואביין במקומן הן? כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את האומות' (משנה, ידיים ד, ד; תוספתא, קידושין ה, ד). לפי קביעה זו, עם גלות ישראל בשנת 720 לפנה"ס בלבל סנחריב מלך אשור בין האומות השונות, עד שכיום לא ניתן לדעת מי שייך לאיזה עם. אכן, האשורים נהגו לערבב באופן כפוי בין האומות השונות והגלו עמים ממולדתם למקומות אחרים כדי למנוע מרידות, כדבריו של מלך אשור בפי ישעיהו (המצוטטים באותה משנה): 'וְאָסִיר גְּבוּלֹת עַמִּים וְעַתִּידוֹתֵיהֶם שׁוֹשְׁתִי' (ישעיהו י, יג). אך כמובן שאין בכך כדי לבטל את ההבחנה בין עמים בכלל. בוודאי שיש עמים ששמרו על זהותם, כמו הבבלים והמצרים, וישנם עמים שנוצרו אחרי תקופת סנחריב, כמו הרומים. ברור אפוא שמדובר בקביעה אידאולוגית ולא היסטורית, שמשמעה הוא כי ההבחנות המקראיות בין העמים כבר אינן תקפות.

דוגמא נוספת לניסיון לעצב את המציאות הכאוטית בתוך תבנית בינארית משתקפת בדברי המשנה על נדרים שאדם נוטל על עצמו (משנה, נדרים ג, יא):

'קונם שאיני נהנה לערלים' – מותר בערלי ישראל ואסור במולי אומות העולם.

‘שאיני נהנה למולים’ – אסור בערלי ישראל ומותר במולי האומות.
שאין הערלה קרויה אלא לשם הגוים שנאמר ‘כי כל הגוים ערלים וכל
בית ישראל ערלי לב’, ואומר ‘והיה הפלישתי הערל הזה כאחד מהן’
וגו’, ואומר ‘פן תשמחנה בנות פלישתים פן תעלוזנה בנות הערלים’.

‘קונם’ הוא לשון איסור הנאה בנדר. המשנה קובעת שאם אדם אסר על
עצמו הנאה מכל ה’ערלים’, אסורה עליו הנאה גם מגויים שנימולו, ומנגד
מותרת לו הנאה מישראל שלא נימולו. וכן להפך: אם אסר אדם על עצמו
הנאה מ’נימולים’, שבועתו גוזרת איסור הנאה מכל היהודים באשר הם,
נימולים או שאינם נימולים. כלומר, המשנה מתרגמת את ההבחנה הפיזית
להבחנה אתנית; לדידה, כשאדם אומר ‘ערלים’ הוא למעשה מתכוון ‘גויים’.

המשנה יודעת שמבחינה ריאלית המילה אינה מבחינה בין יהודים לגויים
באופן גמור. חכמים מכירים בכך שהמצרים והסורים, למשל, נימולים.
למעשה, העורלה כסמל של שלמות הגוף היא בשורה הלניסטית, ולפניה
המילה הייתה דבר מקובל למדי במזרח הקדום, הן מבחינה אסתטית והן
מבחינה ריטואלית. היוונים ואחריהם הרומים הם שהעלו את הטענה
שמילה היא דבר מגונה, ולכן רק בעקבות ההלניזציה הפכה ההימנעות
ממילה לרווחת יותר, הן באלכסנדריה והן ביהודה, כפי שמשתקף למשל
בספר מכבים א’ או בספר היובלים. למול המציאות המבלבלת הזאת,
המשנה מבקשת ליצור שימוש לשוני בינארי ומובהק: גויים הם ערלים
ויהודים הם נימולים.

חשוב להדגיש: אפיון של גויים כ’ערלים’, כמו גם השימוש בברית המילה
כסמן זיהוי של יהודים, רווח במקורות רבים בספרות בית שני. אך במשנה
מתווספת לכך מגמה מפורשת לעצב ניגוד בינארי וטוטלי על ידי מחיקת
החריגים – הגויים שנימולו או היהודים הערלים.

את התבנית הבינארית הזו מחזקת המשנה באמצעות שלושה פסוקים, אלא

שעיון בהם מלמד על הפער בין התפיסה המקראית לבין זו של חז"ל. שני הפסוקים האחרונים עוסקים בפלישתים ומכנים אותם 'ערלים'. במקרא יש אכן זיהוי ממוקד החוזר על עצמו בהקשרים שונים של הפלישתים – ושלם דווקא – עם העורלה. כך, כשהוריו של שמשון קובלים על נישואיו לבת פלישתים הם שואלים אותו: 'הֲאֵין בְּבָנוֹת אֶחֱיָהּ וּבְכָל עַמִּי אִשָּׁה, כִּי אֶתָּה הוֹלֵךְ לְקַחֵת אִשָּׁה מִפְּלִשְׁתִּים הָעֲרָלִים?' (שופטים יד ג). אם כן, המשנה משתמשת בזיהוי המקומי של עם מסוים עם עורלה במקרא והופכת אותו לזיהוי קולקטיבי של כל הגויים כערלים.

הפסוק הראשון שמצטטת המשנה לקוח מנבואת ירמיהו (ט, כד – כה):

הִנֵּה יָמִים בָּאִים נָאִם ה' וַיִּקְדָּתִי עַל כָּל מוֹל בְּעָרְלָה. עַל מִצְרַיִם וְעַל יְהוּדָה וְעַל אֲדוֹם וְעַל בְּנֵי עַמּוֹן וְעַל מוֹאָב וְעַל כָּל קְצוּצֵי פֶאֶה הַיֹּשְׁבִים בְּמִדְבָּר כִּי כָל הַגּוֹיִם עָרְלִים וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל עָרְלִי לֵב.

האל מתעתד לפקוד 'כל מול בעורלה', כלומר את כל מי שמל את עורלתו. ואכן, הרשימה בפסוק הבא היא דווקא של עמים נימולים: מצרים, אדומים, עמונים, מואבים וכן ישראל. סוף הדברים אפוא מעט מוקשה: 'כָּל הַגּוֹיִם עָרְלִים וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל עָרְלִי לֵב'. יש חוקרים שהציעו כי במקורו היה נוסח הפסוק שונה: 'כי כל הגויים האלה וכל ישראל ערלי לב', כלומר – כל העמים הללו, ישראל ואחרים, אמנם נימולים בגופם אך ערלים בלבם. כך או כך, ברור שדברי ירמיהו מכירים בכך שיש עמים נימולים מלבד ישראל, ואילו המשנה משתמשת בפסוק כדי להכפיף תמונה זו להיגיון הבינארי המבחין בין גוי ערל לבין ישראל נימול אבל 'ערל לב'. מעניין שכדי לשמור על הבינאריות המשנה מוכנה לאמץ את הזיהוי של היהודים כערלי לב, האשמה שרווחה מאוד בספרות הנוצרית בת הזמן!

מחיקת ישויות הביניים

בעולם הקדם-חז"לי פגשנו במרחב ביניים רחב שנפרס על פני ספקטרום שלם: הגר, העבד, בן הנכר, המתייהדים, המתיוונים ועוד. לעומת זאת, המודל הבינארי של חז"ל דורש להחליט לגבי כל פרט כזה האם הוא 'יהודי' או 'גוי'. מעמד הביניים המובהק ביותר שספרות חז"ל מוחקת הוא הגר המקראי, אדם שאינו שייך לאתנוס אך מתגורר בקרב ישראל. הגר הוא הפרעה במערכת הבינארית של חז"ל, כיוון שאינו שייך במובהק לאף אחת מהקטגוריות הדיכוטומיות. לכן בספרות התנאית מתפרש הגר מחדש תוך התאמתו למודל הבינארי. הגר המקראי מובן מעתה כ'גר שנתגייר' (הנקרא מאוחר יותר 'גר צדק'): לא-יהודי שהצטרף לעם ישראל באמצעות תהליך גיור. גר כזה אינו מערער על המודל הבינארי, שכן הוא יהודי לכל דבר ועניין.

לגר הישן, במובנו המקראי, יוחד מונח חדש – 'גר תושב'. אך זו קטגוריה שולית ביותר בספרות התנאית, ואמנם היא נזכרת במשנה ארבע פעמים בלבד. למעשה, הקטגוריה 'גר תושב' נועדה בעיקר כדי להסביר פסוקים מקראיים שלא ניתן בשום פנים לפרשם כמתייחסים לגר הצדק. כך, למשל, הפסוקים המתירים לגר לאכול נבלה, הפוטרים אותו משיבה בסוכה, או המאפשרים לקנותו כעבד מתפרשים כולם כנוגעים ל'גר תושב'. רק בימי הביניים, עם התפתחות המחשבה הפוליטית היהודית, תתפוס הקטגוריה 'גר תושב' מקום מרכזי הרבה יותר, כמו למשל אצל הרמב"ם והרמב"ן. במסגרת העיסוק בפוליטיאה היהודית, נזקקים הכותבים היהודים לחשוב על מעמדם של גרים תושבים – אלו שנוטלים חלק בפוליטיאה אך אינם יהודים.

המודל הבינארי מעלה גם צורך להסדיר את המעבר החד מקטגוריה אחת לשנייה, מ'גוי' ל'יהודי'. כך נולד מוסד הגיור החז"לי. בכתיבה העכשווית משמש בדרך כלל הליך הגיור כעדות לאופי הליברלי של חז"ל, שכן הוא מוכיח שהתפיסה ההלכתית אינה גזענית ומאפשרת לכל מי שאינו יהודי להצטרף לעם ישראל. אכן, בחז"ל לא נמצא תפיסה גזענית במובנה

המאוחר, המחלקת את בני האדם לגזעים ורואה את האדם כשבוי בהגדרות שקובע מוצאו הביולוגי. חז"ל סברו שאדם יכול לשנות את האתנוס שלו. במובן זה הם היו קרובים יותר למודל הרומי, שאיפשר ללא-רומאים להתאזרח, מאשר למודל היווני הקלאסי ששלל את האפשרות שזרים יהפכו לאזרחי הפוליס היוונית. אך בהקשר שלנו יש להדגיש גם צד נוסף במוסד הגיור: התגבשות שיח הגוי היא שכוננה את הגבול החד בין יהודי לגוי, וממילא – היא שגררה את הצורך להסדיר כללי מעבר באותו גבול. הדבר דומה למעבר בין מדינות: כאשר לא קיים קו גבול ברור בין טריטוריות אין צורך במעבר מסודר ממקום אחד לשני; ישנו איזור ביניים שפשוט הולכים דרכו. הצבת גבול או גדר בין מדינות דורשת הקמה של מעברי גבול מסודרים; הדיפוזיה מתחלפת בפרוטוקול מוסדר וחד משמעי של מעבר.

אכן, במקרא ובכל ספרות בית שני לא נוכל למצוא פרוצדורה מוסדרת ומוגדרת של גיור. ממקורות שונים עולה שהגרים מלו את עצמם, אבל אין תיאור של טקס או של תהליך שבסופו ברור שהאדם הלא-יהודי הפך ליהודי. זהו חידוש מובהק של התנאים, הנגזר משיח הגוי החדש. אכן, ההיגיון של טקס הגיור הוא החדות והחד-משמעיות שבו: 'טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו' (בבלי, יבמות מז ע"ב). הגוי הופך ליהודי ברגע אחד מוגדר, כשהוא יוצא מהמים שבהם טבל. זאת בניגוד לתהליכי חניכה אחרים באותה תקופה שהיו בדרך כלל ארוכים ומרובי שלבים (כפי שאנו מוצאים למשל בשלבי הכניסה לכת קומראן ב'סרח היחד' או בתהליך ההתנצרות ב'תקנות השליחים').

העובדה שהגיור מחולל טרנפורמציה חדה, בן רגע, אף הופכת אותו לכלי יעיל בדיונים הלכתיים על גבולות ומקרי ביניים. לעיל ראינו את הדיון על גוי שהתגייר בין קצירת שדהו לבין איסוף העומרים, וניתן למצוא דוגמאות נוספות כמו 'גוי שראה קרי ונתגייר – מיד הוא מטמא בזיבה' (משנה, זבים, ב, ג). אם כן, יותר משטקס הגיור הוא ביטוי לליברליות ולפתיחות של חז"ל,

הוא עדות ליצירת שיח בינארי חדש ולמעבר מתפיסה דיפוזית לתפיסה של גבול.

לצד הגר מוחקים התנאים גם ישויות ביניים נוספות. השומרוני, 'כותי' בלשון חז"ל, שמוקם בעבר בשטח האפור שבין יהודים ללא-יהודים, הופך בספרות התנאית ליהודי חוטא, וכמוהו גם המשומד; העבד מושווה מעתה לאישה בכל הנוגע לקיום מצוות, וממוקם בתוך השלשה החוזרת 'עבדים, נשים וקטנים'. ידידה קורן אף הראתה כי חז"ל החלו להשתמש בקטגוריה 'יהודי ערל' כדי שיהודים שאינם נימולים לא יהיו מעין ישות ביניים, ויהפכו ליהודים באופן חד משמעי. אכן, המשנה קובעת כי כוהן ערל נחשב פשוט ככוהן טמא: 'הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה' (יבמות ח א). כך ראינו גם לעיל, במשנה במסכת נדרים: יהודים ערלים נחשבים יהודים לכל דבר, והעורלה כסימן מזוהה דווקא עם הגויים.

מצד שני, 'יראי השם', אנשים שביקשו להתקרב ליהדות – תופעה היסטורית שעוררה עניין רב והוזכרה לא פעם גם אצל כותבים רומיים – הוצאו על ידי התנאים מחוץ לגבול. למעשה, יראי השם כמעט ואינם מופיעים בספרות חז"ל. נוכל למצוא אותם בכמה מקומות באגדה בלבד, וגם שם באופן שולי. מכיוון שהם לא התגיירו באופן מסודר אין להם מעמד הלכתי מובחן, והם פשוט 'גויים'.

לפני התקופה התנאית כל הדמויות הללו נעו במרחב ביניים לא מוגדר ויחסי הקרבה איתם או חובת ההרחקה שלהם השתנתה לפי הנסיבות. ואילו התנאים ראו בכך דבר בלתי נסבל, ולפיכך התאמצו להכריע בכל מקרה האם מדובר ב'יהודים' או ב'גויים'. לעתים התוצאה היא אינקלוסיבית, הרחבה של מעגל השייכות היהודי על ידי הכנסה של מקרי הביניים פנימה, כמו במקרה של השומרונים או היהודים הערלים, ולעתים להפך – צמצום והרחקה, כמו במקרה של מתייהדים ויראי השם. העובדה שהמטוטלת הייתה יכולה לנוע לשני הכיוונים מעידה כי התבנית

הבינארית היא העניין הקובע, והיא חשובה יותר מכל הכרעה ספציפית. ההכנסה וההוצאה הם שני הצדדים של אותו המטבע, מטבע הבינאריות, שבה כל פרט צריך למצוא את מקומו באחד מצידי קו השבר.

גם הקטגוריה האוניברסלית 'בני נח', שמקורה במצוות שקיבלה האנושות כולה לאחר המבול (בראשית פרק ט), הוכללה בספרות התנאית בתוך הקטגוריה 'גויים'. התוספתא קובעת כי 'על שבע מצוות נצטוו בני נח: על הדינין ועל ע"ז ועל קללת השם ועל גלוי עריות ועל שפיכות דמים ועל הגזל ועל אבר מן החי' (תוספתא, עבודה זרה ט, ד). בהמשך מובא פירוט המצוות השונות, ובתוכן:

ועל 'שפיכות דמים' כיצד? גוי בגוי וגוי בישראל – חייב, ישראל בגוי – פטור.

על 'הגזל': גנב, גזל, וכן יפת תאר, וכן כיוצא בו – גוי בגוי וגוי בישראל – אסור, ישראל בגוי – מותר.

ראשית, אנו רואים שהמונחים 'בן נח' ו'גוי' מתחלפים לחלוטין שכן לדידה של התוספתא מדובר בקטגוריות זהות. שנית, בעוד הספרות הקדם-חז"לית השתמשה בקטגוריה בן נח כדי להדגיש את המרחב המשותף – המצוות שמצווים בני נח בדומה לישראל – התוספתא מתמקדת דווקא בהבדל בין בן נח ליהודי, ואפילו בכל הנוגע למצוות המשותפות לשניהם. מגמתה היא להנגיד בין מצוותיהם של בני נח למצוות היהודים.

נדגיש כי בכל המקרים הללו, החידוש הגדול של התנאים אינו נעוץ בפתרונות שהם מוצאים לקטגוריות השונות. החידוש הוא בעצם ההפיכה של קטגוריות אלו לבעיה, בפרובלמטיזציה של ישויות הביניים הללו. יוספוס פלוויוס מציין שהורדוס היה 'חצי יהודי' שכן מבחינתו אין כל בעיה עם הגדרה כזו. בספרות חז"ל ההגדרה 'חצי יהודי' היא חסרת משמעות. אין חצי יהודי. לכן, עם החלפת הרצף בתפיסה בינארית עם גבול

ברור – 'יהודי' או 'גוי' – יש להחליט באיזה צד של המתרס למקם את שלל הקטגוריות שהתקיימו קודם: השומרונים, המשומדים, היהודים הערלים ועוד. בספרות הבית השני השומרונים נחשבו דומים ליהודים אך לא זהים להם, ויהודי משומד או ערל נחשב כמי שכבר אין לו חלק בעם ישראל. לכל אלה אין מעמד ברור, הם נמצאים במקום כלשהו באמצע הדרך בין ישראל לעמים. אך בעולם הבינארי של חז"ל אין דרך, לבד מזו החד-סטריית המובילה מגויות לקיום יהודי באמצעות הגיור. ולכן צריך לקבוע מי נמצא איפה. כך נקבע במשנה ששומרונים וערלים הם יהודים, ואילו יראי שמיים הם גויים.

צריך להדגיש עוד שהניסיון של ההלכה החז"לית לכפות בינאריזציה על המציאות המורכבת והמרובדת לא תמיד הצליח. לחיים ולריאליה יש כח משלהם, ולצידם של חז"ל פעלו קבוצות ותפיסות אחרות, שלא פעם השפיעו על המציאות יותר. כך למשל, בפסיפסים שבבתי הכנסת בגליל בתקופה הביזנטית אנו רואים תיאורים עשירים של סצינות מקראיות (למשל מגדל בבל, יונה והספנים הנכרים בספינה, או אברהם ונערי בעקדה) ובהם קבוצות ויחידים השונים זה מזה בתיאוריהם, וספק אם האמנים, עושי הפסיפסים ואף פטרוניהם, ראו בהם קבוצה אחת הומוגנית, או כזו המתכנסת לתופעה אחת (מה שכינינו לאור המדרשים 'ריבוי בתוך אחדות'). דוגמא נוספת ניתן להביא מן השומרונים. למרות הניסיון הרבני להסדיר את מעמדם ולהכניסם למסגרת הבינארית, בפועל הם נותרו מעין 'חצי יהודים' בעיני קבוצות שונות. החקיקה הקיסרית הנוצרית בתקופה הביזנטית המוקדמת ראתה בהם קבוצה בעלת מעמד משפטי דומה לזה של היהודים אך לא זהה (בהמשך ניתק החוק הנוצרי את השומרונים מן היהודים והשווה את מעמדם לזה של פגאנים).

ביקשנו להאיר בפרק זה את תבנית השיח שמדריכה את המאמץ החז"לי ומגבילה אותו ולא דווקא את הצלחתה של דרכם במציאות, שהשתנתה ממקום למקום ומתקופה לתקופה. כמובן שככל שגדלה השפעת חז"ל

והתעצמה סמכותו של התלמוד בקרב היהודים כך הפכה התבנית
הבינארית על ביטוייה הלשוניים, המושגיים והמוסדיים למושרשת יותר
ולבעלת השפעה מרחיקת לכת.