

'מאדם ועד נח': קובץ מצוות בני נח בתוספתא ומקבילותיו

דוד סבתו*

הקדמה

הרעיון בדבר 'מצוות בני נח' – המצוות המוטלות על כל אדם ומהוות תשתית למערכת משפטית כלל אנושית, הוא רעיון עשיר ורב-פנים המשמש אבן בוחן לכמה סוגיות יסוד בתפיסת ההלכה ובמחשבת חז"ל. מצוות בני נח נדונו במחקר מזוויות שונות, אולם עד כה לא הופנתה די תשומת לב מחקרית לבחינת פיתוחן של מצוות בני נח בספרות התנאית כחטיבה מובחנת,¹ אף שהיא חוליה מרכזית ויסודית בפיתוחן של מצוות בני נח. במאמר זה אבחן את הקובץ בתוספתא עבודה זרה המוקדש למצוות בני נח. זהו המקור העיקרי והמפורט ביותר בספרות התנאית העוסק במצוות אלו. הוא עומד ביסוד סוגיות מצוות בני נח בבבלי סנהדרין, דפים נ"ו-ס, וככל הנראה גם ביסוד סוגיות הירושלמי על מצוות בני נח, שלא השתמרו בידינו במלואן.² במאמר אבחן את אופיו של הקובץ מכמה זוויות – מקורותיו, דרכי עריכתו ופרשנותו האמוראית, ואברר את טיב היחס בינו ובין מקורות אחרים בספרות התנאית. כפי שאראה, בחינה מדוקדקת של הקובץ לאור מקבילותיו עשויה לחשוף את מגמות העומק בעיצובה של מערכת מצוות בני נח והתמורות שחלו בה.

* החוג לתלמוד והלכה, האוניברסיטה העברית בירושלים, בית ספר מנדל ללימודים מתקדמים במדעי הרוח.
¹ מאמר זה הוא עיבוד של פרק מתוך עבודת המוסמך שלי, 'מצוות בני נח בספרות התנאית', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ד, שנכתבה בחוג לתלמוד בהנחייתו של פרופ' מנחם כהנא (להלן: סבתו, מצוות בני נח). על חלקים ממנו הרציתי בטקס קבלת פרס אפשטיין באוניברסיטה העברית בשנת תשע"ג. המחקר המקיף ביותר על מצוות בני נח עד כה הוא של דויד נובק – *David Novak, The Image of the Non-Jew in Judaism: The Idea of Noahide Law*, Oxford 2011. אלא שהיריעה הרחבה שהוא פורס – החל מימי בית שני ועד הפילוסופיה המודרנית, מטשטשת את ייחודה וחשיבותה של התקופה התנאית במכלול זה. נובק לא משתמש בכלים ביקורתיים בנייתו ספרות חז"ל אלא ובוחר אותה מנקודת מבט של פרשנים והוגים מאוחרים. לאחרונה התפרסם מאמרו של מ' לביא, 'שבע מצוות בני נח: אבני הבניין של התפיסה התלמודית במגילות, בספריית הכת ובמעשי השליחים', מגילות י (תשע"ג) עמ' 73-114, המשרטט את תמונת המחקר העדכנית של מצוות בני נח ומתמקד בשורשים של ספרות חז"ל בספרות הכיתתית מבית שני. גם במאמר מקיף זה חסרה הבחנה ברורה בין הרבדים השונים של ספרות חז"ל. מחקר המוקדש לתורת התנאים בתחום זה הוא של מ' הירשמן, תורה לכל באי עולם, תל אביב 1999, עמ' 93-107. הירשמן הקדיש בספרו פרק למצוות בני נח בספרות התנאית, אולם כמעט כל הפרק מוקדש למסורת האגדית על מתן תורה לאומות בניסיון לקשור בין רעיון מצוות בני נח לתפיסה הכללית בבית מדרשו של רבי ישמעאל. סמוך לסיום עבודתי התפרסם ספרה של C. Hayes, *What's Divine About Divine Law*, Princeton 2015, העוסק גם במצוות בני נח בספרות התנאית על רקע תפיסת החוק האלוהי והחוק הטבעי בעולם העתיק. היא הרחיבה את היריעה לאחרונה במאמר מפורט העוסק בהקשרו ההיסטורי הרחב של קובץ מצוות בני נח, (והתבססה בין השאר על מסקנותי): C. Hayes, "Were the Noahide Commandments Formulated at Yavne? Tosefta Avoda Zara 8:4-9 in Cultural and Historical Context", in Joshua Schwartz and Peter J. Tomson, eds., *Jews and Christians in the First and Second Centuries: The Interbellum 70-132 CE*, Leiden 2018, pp. 225-264. דיון נקודתי בתפיסת הנישואין של בני נח מצוי במאמרו של ח' שפירא, 'נישואי בני נח בהלכה התלמודית – בין טבע למשפט', דיני ישראל ל (תשע"ה), עמ' 19-42, ואעסוק בו להלן.
² מ' כ"ץ, 'ירושלמי סוף מסכת עבודה זרה: שוב על "חסרונות הירושלמי"', סידרא יב (תשנ"ו) עמ' 79-111, הראה שבסוף מסכת עבודה זרה בירושלמי הייתה ככל הנראה סוגיה המוסבת על התוספתא שלפנינו, ששרידיה ממנה השתמרו.

אופיו הכללי של הקובץ: הקשרו, מבנהו ומאפייניו

קובץ מצוות בני נח מופיע בסוף תוספתא עבודה זרה (ח, עמ' 473-474). ההלכות הקודמות בפרק מוסבות על המשניות החותמות את מסכת עבודה זרה, כפי שעולה מההקבלה העניינית והלשונית (הכיאסטית) ביניהן.³ כאן מסתיימת ההלכה בתוספתא המוסבת על המשנה, ומופיע קובץ ההלכות העוסק במצוות בני נח ללא קשר נראה לעין למשנה. קובץ זה נקבע כאן אפוא כמעין נספח למסכת בתוספתא.⁴ ניתן לשער שעורך התוספתא בחר לצרף את הקובץ כנספח למסכת עבודה זרה בשל הזיקה הנושאת ביניהם: העיסוק במערכת היחסים בין יהודים לגויים, ובהקשר זה – סביב פולחנם האלילי. אלא שאם המסכת כולה מתמקדת בציוויים לישראל שנועדו ליצור חייץ בינם ובין הגויים עובדי האלילים, החשודים גם על גילוי עריות ושפיכות דמים,⁵ הרי הקובץ בסופה מתמקד בציוויים המוטלים על הגויים עצמם – כגון איסורי עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, המדגישים דווקא את הצד השווה הרצוי.

הקובץ נחלק לשלושה חלקים:⁶

[א]

על שבע מצות נצטוו בני נח
על הדינין, ועל ע"ז, ועל קללת השם,⁷ ועל גילוי עריות, ועל שפיכות דמים, ועל הגזל,
ועל אבר מן החי.⁸

[ב]

על הדינין כיצד, כשם שישראל מצוין להושיב בתי דינין⁹ בעיירות שלהן כך בני נח
מצוין להושיב בתי דינין בעיירות שלהן.¹⁰
על ע"ז ועל ברכת השם¹¹ כיצד, גוי שעבד ע"ז וברך את השם
לא ניתנה מיתה לבני נח אלא בסייף בלבד.¹²
על גילוי עריות כיצד,¹³ כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה בני נח מוזהרין

3

משנה עבודה זרה (ה, יא-יב)

תוספתא עבודה זרה (ט, ב-ג)

גת שלאבן שזפתה גוי מנגבה והיא טהורה. ושלעץ ר' אומר ינגב, וחכמים אומרים יקלף את הזפת. הלוקח כלי תשמיש מן הגוי, דברים שלא נשתמש בהן מטבילין והן טהורין... מדיחן ברותחין... מלבנן באור... מי שהיה גתיו ובדיו טמאין ומבקש לטהרן. הדפין והלולבין והעדשות מנגבין והן טהורין... וכשם שמנגב לטהרה כך מנגב לייב נסך.

⁴ בתופעת הנספחים בסוף חטיבות התוספתא דן לאחרונה י' רוזנטל, 'על נספחים ומקומם בתוספתא', תרביץ עט (תשע"א), עמ' 187-228. ראו על כך גם בסיכום המאמר.
⁵ ראו משנה עבודה זרה ב, א; תוספתא עבודה זרה ג, ב-ג.
⁶ הציטוט בעיקרו על פי כ"י וינה, הספרייה הלאומית hebr. 20 (=1). שינויים בדפוס ראשון, ונציה רפ"ב (=ד), ובכ"י ארפורט (=א) יצוינו בהערות שוליים. באופן כללי נוסחו של כ"י ארפורט משובש ביותר בקטע זה ויש בו כמה וכמה השמטות מחמת הדומות, אולם גם כ"י וינה בפסקה זו אינו נקי משיבושים.
⁷ ד חסר 'ועל קללת השם'.
⁸ א חסר 'ועל אבר מן החי'.
⁹ בתי דינין] כך באד. ו' שני דינין, אבל בהמשך המשפט ביחס לבני נח – 'בתי דינין'. מסתבר ש'שני' הוא שיבוש גרפי של 'בתי'.
¹⁰ א נשמט 'כך... שלהן' מחמת הדומות.
¹¹ א 'קללת השם', וכן הוא גם בו ברשימה שבראש ההלכה.
¹² א חסר 'גוי... בלבד'.
¹³ דברי רבי מאיר משובשים בכל עדי הנוסח הישירים של התוספתא. להצעת תיקון על פי המקבילות בתלמודים ראו להלן.

עליה וכל ערוה שבית דין של ישראל מוזהרין עליה ממיתין עליה¹⁴ דברי ר' מאיר וחכמים או' הרבה עריות שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה בני נח¹⁵ מוזהרין עליה. בא על עריות ישראל נידון דיני ישראל¹⁶ בא על¹⁷ עריות האומות נידון דיני¹⁸ האומות ואין לך אלא נערה מאורסה¹⁹ בלבד. ועל שפיכות דמים כיצד, גוי בגוי וגוי בישראל חייב ישראל בגוי פטור. על הגזל, ²⁰ גנב גזל וכן יפת תאר-²¹ וכן כיוצא בו, גוי בגוי וגוי בישראל אסור ישראל בגוי מותר. על אבר מן החי כיצד, אבר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה, בשר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה²² אסור לבני נח ואין צריך לומר לישראל ואם יש בו להעלות ארוכה מותר לישראל ואין צריך לומר בני נח.²³ נטל צפור שאין בה כזית ואכלה ר' פוטר ור' לעזר בר' שמעון מחייב. אמר רבי אלעזר ב"ר שמעון²⁴ ומה אם על אבר מן החי ממנו חייב על כולו לא יהא חייב.²⁵ חנקה ואכלה פטור.

[ג]

ר' חנינה²⁶ בן גמליאל אומר אף על דם מן החי. ר' חידקא אומר אף על הסירוס. ר' שמעון אומר אף על הכשפים. ר' יוסה אומר כל האמור בפרשת²⁷ בני נח מוזהרין עליה שנ' לא ימצא בך בנו וגו' וחובר חבר²⁸ כי תועבת יי איפשר שהכתוב עונש עד שלא יזהיר אלא מזהיר ואחר כך עונש, מלמד שהזהיר תחילה²⁹ ואחר כך ענשן. ר' לעזר³⁰ אומר אף³¹ על הכלאים מותר לבני נח³² לזרוע וללבוש כלאים אסור להרביע ולהרכיב אילנות.

הקובץ פותח ברשימה כללית של שבע מצוות שנצטוו בני נח ואחר כך דן בפירוט בכל מצווה – 'כיצד'. דיון זה כולל בעיקר השוואה בין ישראל ובין בני נח בהיבטים שונים. לאחר פירוט המצוות מופיעות חמש דעות יחיד המוסיפות מצוות אחרות לרשימה. אין בתוספתא מקור מקראי מפורש למצוות בני נח מלבד דברי רבי יוסה, המתבססים על דב' יח, י-יב.

¹⁴ א חסר 'וכל... עליה', אולי מחמת הדומות. ד' בני נח ממיתין עליה'

¹⁵ א 'ובני נח'.

¹⁶ א הושמט 'בא על... דיני ישראל' מחמת הדומות.

¹⁷ א 'באלו'.

¹⁸ א 'כדיני'.

¹⁹ א 'המאורסה'.

²⁰ ד 'על הגזלה כיצד'.

²¹ א 'וכן מוצא יפת תואר'. ד 'גזל יפת תואר'.

²² א נשמט 'בשר... ארוכה' מחמת הדומות.

²³ אד 'לבני נח'.

²⁴ מחייב... שמעון] נשמט בו מחמת הדומות, והשלמתי על פי א. בד נאמר 'מחייב' בלבד.

²⁵ ההשלמה על פי א. ו 'כילו יהא'. ד 'ומה על האבר מן החי ממנו חייב כולו לא יהא חייב' (ראו גם בבלי חולין

קב ע"ב).

²⁶ אד 'חנינה'.

²⁷ א 'בפרשה'.

²⁸ וחובר חבר] ד, ו והבר [...].

²⁹ ו 'מלמד שהיה כן, ותיקנתי על פי א. גירסה זו מתאימה להמשך: 'מלמד שהזהירן – ואח"כ ענשן'. ד 'מלמד

שהזהיר'. נראה שגירסת ו נוצרה משיבוש גרפי של המילה 'שהזהירן'.

³⁰ ד 'לעזר'. א 'אליעזר'.

³¹ ד חסר 'אף'.

³² א 'לבן'.

כאמור, החלק השני, שהוא רוב מניינו ובניינו של הקובץ, משווה בין ישראל לבני נח. במצווה הראשונה – דינין, יש הקבלה מלאה בין ישראל לבני נח: 'כשם שיש ישראל מצווים... כך בני נח מצווים', בעריות ההקבלה חלקית: 'כל ערוה שבי"ד של ישראל ממיתין עליה בני נח מוזהרין עליה'.³³ לעומת זאת בשפיכות דמים וגזל ישנה הבחנה ברורה בין ישראל לגוי, המתירה פגיעת 'ישראל בגוי' או פוטרת ממנה.³⁴ באבר מן החי שוב יש הקבלה בדיניהם: 'אסור לבני נח ואין צריך לומר לישראל'.³⁵ המצוות היחידות שבהן לא מופיעה השוואה בין ישראל לבני נח הן עבודה זרה וברכת השם, הנדונות באותה פסקה. חריגה זו תידון בהמשך.

סדרן של המצוות בקובץ מחושב: הוא פותח במצוות דינין, המתפרשת כהקמת בתי דינין בכל העיירות. מצווה זו יוצאת דופן ברשימת המצוות בשתיים: ראשית, זו מצווה הנוגעת לחברה כולה בניגוד לשאר המצוות המוטלות על הפרט. שנית, זו מצוות העשה היחידה ברשימה. מסתבר שהיא פותחת את הרשימה מחמת אופייה הכללי והציבורי והיא בסיס לאכיפת שאר המצוות.³⁶ אחריה מופיעות עבודה זרה וברכת השם (הנתפסות בהמשך התוספתא כיחידה אחת), גילוי עריות ושפיכות דמים. שלוש מצוות אלה נזכרות בכמה מקורות תנאים, בדרך כלל בסדר זה, כשלישיית מצוות חמורה ביותר.³⁷ לאחר מכן באה מצוות גזל, המנוסחת בסגנון דומה למצוות שפיכות דמים שקדמה לה. בשפיכות דמים נאמר: 'גוי בגוי וגוי בישראל חייב, ישראל בגוי פטור', ובגזל: 'גוי בגוי וגוי בישראל אסור ישראל בגוי מותר', ושם משום כך נסמכו. הרשימה הותמת במצוות אבר מן החי, המשמשת גם חוליה מקשרת לחלק השלישי בקובץ, שבו מובאות מצוות בני נח נוספות כדעות יחיד. השיטה הראשונה בחלק זה היא שיטת ר' חנינה בן גמליאל, המוסיף לאיסור אבר מן החי את איסור דם מן החי.³⁸

מרבית החכמים הנזכרים בקובץ הם מדור אושא: רבי חנינא בן גמליאל (בנו של רבן גמליאל דיבנה) ור' חידקא. רבי מאיר, רבי שמעון, רבי יוסי ורבי אלעזר כולם תלמידי רבי עקיבא מהדור הרביעי. גם במקורות התנאים האחרים העוסקים במצוות בני נח נזכרים תנאים מתקופה זו. ויש כמה מקורות תנאים אנונימיים המזכירים את מצוות בני נח. כפי שציין הירשמן,³⁹ כל המקורות התנאים במדרשי ההלכה מופיעים בספרא מדבי ר' עקיבא או בחומר אגדי משותף לשני הבתים.⁴⁰ מכלל הדברים נראה שהתוספתא שלפנינו משקפת את סיכום הדיונים בבית מדרשם של תלמידי רבי עקיבא בדור אושא.

בבבלי סנהדרין נו ע"ב מובאת ברייתא מקבילה לתוספתא, המשמשת בסיס לדיון האמוראי בחטיבת הסוגיות העוסקות במצוות בני נח (על פי כ"י תימני, יד הרב הרצוג):

תנו רבנן שבע מצוות נצטוו בני נח: דינין וברכת השם ועבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים וגזל ואבר מן החי.

ר' חנינה בן גמליאל אומר אף על הדם מן החי. ר' חדקא אומר אף על הסירוס. ר' שמעון אומר אף על הכשוף. ר' יוסי אומר כל האמור בפרשת מכשף בן נח מוזהר עליו. לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש כי תועבת ה' כל עשה אלה ובגלל התועבות ולא ענש אלא אם

³³ נוסחו הבעייתי של קטע זה יידון להלן.

³⁴ לאורך הקובץ קיימת אחידות סגנונית בכינויים: הכינוי 'בני נח' משמש תמיד לרבים, ו'גוי' ליחיד.

³⁵ כאן ישנה גם פרשנות מעשית למושג אבר מן החי – 'אבר/בשר המדולדל בבהמה'

³⁶ למשל משנה תורה לרמב"ם הלכות מלכים ט, יד.

³⁷ למשל משנה אבות ב, ט; תוספתא פאה א, ב עמ' 41.

³⁸ כפי שאראה להלן, בדרשה המקורית בספרי היו אלה שתי דרשות חלוקות: האם ללמוד מאותו פסוק את איסור אבר מן החי או דם מן החי.

³⁹ לעיל הע' 1, עמ' 90.

⁴⁰ המקור היחיד בדבי רבי ישמעאל שבו נזכר עניין מצוות בני נח הוא בדברי רבי במכילתא דר"י, בחודש ג, עמ' 211. על מופע חריג זה ראו הירשמן שם.

כן הזהיר. ר' אליעזר⁴¹ אומר אף על הכלאים. מותרין בני נח ללבוש כלאים ולזרוע כלאים ואינן אסורין אלא בהרבעת בהמה והרכבת אילן.

הברייתא כוללת את רשימת המצוות המופיעה בפתיחת התוספתא ואת המצוות הנוספות המופיעות בסוף התוספתא (חלקים א, ג), ואילו החלק האמצעי בתוספתא, הדין בפירוט בכל מצווה ['כיצד...'], אינו מופיע.⁴² מצב דומה קיים במקבילה בבראשית רבה לד, ה, עמ' 317-316, הכוללת אף היא את רשימת המצוות והנספחים בלא הפירוט שבתווכ.⁴³ ניתן להסביר מצב זה בשתי דרכים: ייתכן שהברייתות מייצגות גרסה קדומה לתוספתא שלפנינו, ולפיכך הפירוט בתוספתא נוסף בשלב מאוחר. אולם בסוגיות בהמשך החטיבה בבבלי מצוטטות מרבית הפסקאות הפרשניות מהחלק האמצעי. לכן אפשר שמדובר במהלך עריכתי מכוון שהביא בפתח החטיבה 'תקציר' של הברייתא, ואת הפירוט הביא בסוגיות בהמשך החטיבה, כל מצווה במקומה. גם במקבילה בבראשית רבה אין מקום להביא את הדיון ההלכתי המפורט באמצע מדרש אגדה. אפנה עתה לבחינה מפורטת של המצוות הכלולות בקובץ כסדרן והשוואה למקבילותיהן בספרות חז"ל ולברייתא המקבילה בבבלי. את הדיון באיסור גילוי עריות אדחה לחלקו האחרון של המאמר.

דינין

על הדינין כיצד, כשם שישראל מצוין להושיב בתי דינין בעיירות שלהן כך בני נח מצוין להושיב בתי דינין בעיירות שלהן.

מצוות הושבת בתי דינין בערי ישראל נלמדת מהפסוק בדב' טז, יח: 'שִׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ'. על כך נדרש בספרי דברים פ"ס קמד, עמ' 197: 'ומנין שממנין בית דין לכל עיר ועיר, ת"ל שפטים שעריך'.⁴⁴ אלא שלא מצאנו שם התייחסות להושבת בתי דין אצל בני נח.⁴⁵

⁴¹ וכך בכ"י קרלסוריה רויכלין 2 ובדפוס פירנצה ובכ"י מינכן 95. לעומת זאת בקטע כריכה (אולומוץ' 430), דפוס שונצינו וילקוט: 'ר' אלעזר'.

⁴² מלבד זה יש כמה הבדלים קלים בנוסח שיידונו במקומם והבדל בסדר המצוות. בתוספתא: עבודה זרה וברכת השם, ואילו בברייתא: ברכת השם ועבודה זרה. הסדר בברייתא תואם את המבנה הרגיל של שלשת האיסורים החמורים המופיעים יחד במקומות רבים בספרות חז"ל: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. הסדר החריג בתוספתא מבליט את הזיקה בין עבודה זרה וברכת השם, כיוון שברכת השם היא המקור ועבודה זרה נלמדת ממנה (ראו להלן). נראה שהסדר בתוספתא משקף את הסדר המקורי של רשימת המצוות, ואילו בברייתא הבבלי הותאם הסדר למבנה השגור.

⁴³ המסורת בבראשית רבה רחוקה יותר מהתוספתא: 'על שבעה דברים נצטוו בני נח: על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים ועל קללת השם ועל הדין ועל הגזל ועל אבר מן החי. ר' חנינה בן גמליאל אמר אף על הדם מן החי. ר' אלעזר אמר אף על הכלאים. ר' שמעון בן יוחאי אמר אף על הכשפים. ר' יוחנן בן ברוקה אמר אף על הסירוס. אמר ר' אסי על כל האמור בפרשת 'לא ימצא בכך מעביר בנו ובתו עד כי תועבת ה' כל עושה אלה' נצטוו בני נח. וסדר המצוות שונה: ברכת השם ו'דין' עברו לאחר רשימת שלוש המצוות החמורות (סמיכתם ו'נדידתם' של ברכת השם ודינים בתלמודים קשורה גם למסורת החלופית שלפיה שתי מצוות אלה הוחלפו במצוות כלאיים וסירוס. ראו להלן), ובמצוות הנספחות הסדר שונה והניסוח קצר יותר, וגם שמות החכמים שונים: במקום ר' חדקא בתוספתא מופיע ר' יוחנן בן ברוקה, ובמקום ר' יוסי – ר' אסי (בשני המקרים יש דמיון גרפי בין השמות שעלול לגרום שיבוש).

⁴⁴ ראו מקבילה בספרי זוטא דברים, עמ' 233 ופירוט המקבילות בעמ' 234 שם

⁴⁵ בתוספתא סנהדרין ג, י עמ' 420, נאמר: 'בארץ ישראל עושין אותן בכל עיר ועיר, בחוצה לארץ עושין אותן פלכין פלכין, אבל הכוונה לישראל שבחוצה לארץ בלבד, כאמור בתחילת ההלכה: 'סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ שנ' והיו לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל משבותיכם, בארץ ובחוצה לארץ' (ראו גם מדרש תנאים לדברים טז, יח). במקבילה בבבלי סנהדרין נו ע"ב שולבו שתי ההלכות: 'כשם שנצטוו ישראל להושיב בתי דינין

מקור אפשרי למצווה מצוי בפרשת 'מי מרה' בשמ' טו, כב-כו. בלב הפרשה נאמר: 'שם שם לו חק ומשפט' (שמ' טו, כה). זהו התיאור הראשון של נתינת חוקים לישראל עוד קודם מתן תורה בסני, ונחלקו התנאים במכילתא דר"י מסכתא דויסע א, עמ' 156 בפירוש 'חוק ומשפט' בפסוק:

שם שם לו חוק ומשפט, חק – זה שבת, ומשפט – זה כיבוד אב ואם, דברי ר' יהושע.⁴⁶ ר' אלעזר המיודעי אומר חק – אילו עריות שנאמר לבלתי עשות מחקות התועבות, ומשפט – דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות.

לדעת רבי אלעזר המודעי 'חוק' מוסב לחוקי העריות, ואילו 'משפט' כולל 'דינין' שונים שהם מתפקידה של מערכת המשפט. הצד השווה שבהם שאלה ערכים אוניברסליים שאינם ייחודיים לישראל בלבד, שלא כדעת רבי יהושע, שכלל כאן גם את מצוות שבת. דרשה נוספת הקרובה לענייננו מופיעה בהמשך המכילתא דר"י נזיקין א, עמ' 246: 'ר' יהודה אומר ואלה המשפטים וג', במרה, שנאמר שם שם לו חק ומשפט וג'". רבי יהודה מזהה את קובץ המשפטים בשמ' כא-כג, הכולל דיני חבלות וקנסות – עם המשפט שניתן בפרשת מרה (דרשתו מבוססת על הדמיון בין: 'שם... חוק ומשפט' לבין 'המשפטים אשר תשים').⁴⁷ ניסוח מפורש יותר של הדברים מצוי בברייתא המצוטטת בבבלי סנהדרין נו ע"ב:

עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהן בני נח, והוסיפו עליהן דינין שבת כיבוד אב ואם.

דינין דכתיב שם שם לו חק ומשפט, שבת וכיבוד אב ואם, דכתיב בהו⁴⁸ כאשר צוך ה' אלהיך, ואמר רב יהודה⁴⁹ כאשר צוך במרה.

הברייתא איחדה את שתי השיטות התנאיות במכילתא וכללה את דברי רבי אלעזר המודעי בקטגוריה 'דינין'. החידוש העיקרי בברייתא הוא בקישור בין מצוות אלה לשבע מצוות בני נח, שלדידה גם עליהן נצטוו ישראל במרה (אומנם 'דינין' אינם כלולים כאן בשבע המצוות עצמן, ועל כך מקשה הבבלי בהמשך הסוגיה). לברייתא זו יש מקבילה בסדר עולם פרק ה עמ' 235-236:

מים-סוף נסעו למרה, שם שם לו חק ומשפט ושם נסוהו, ושם ניתנו לישראל עשר מצוות. שבע שנצטוו עליהם בני נח ואלו הן... הוסיפו עליהם ישראל שבת ודינין וכבוד אב ואם.

מיליקובסקי⁵⁰ ציין במהדורתו שבמרבית העדים הנוסח הוא 'הוסיפו עליהם ישראל שבת ודינין וכבוד אב ואם', כנוסח הברייתא בבבלי, וכך משלימים לעשר מצוות. אלא שנוסח זה יוצר קושי אחר, שכן בגוף רשימת מצוות בני נח כאן נזכרת גם מצוות דינין. בעיה זו נפתרת בכמה כתבי

בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, כך נצטוו בני נח להושיב בתי דינין בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר' (ראו גם את הברייתא בבבלי מכות ז ע"א).

⁴⁶ הביטוי 'כאשר צוך ה' אלהיך' נזכר בעשרת הדיברות שבספר דברים על שתי מצוות אלה בלבד (דב' ה, יב, טז), ומכאן הסיק רבי יהושע שמצוות אלה נאמרו כבר קודם לכן. ראו בברייתא שתובא בסמוך.

⁴⁷ דרשה דומה מופיעה במכילתא שם בפי ר' שמעון בן יוחי: 'מה ראו דינין לקדם לכל מצוות שבתורה?', ואפשר שבמקורה נדרשה על פרשת מרה (כפי שהיא מופיעה במדרש הגדול). ייתכן אפוא שדרשה זו הרחיבה את מושג הדינין אף יותר מהאמור בפרשת משפטים. תפיסה דומה עולה גם בכמה מדרשים מאוחרים (ראו תורה שלמה, יד, עמ' קע אות ער).

⁴⁸ בכ"י תימני יד הרב הרצוג נוסף כאן 'כבד את אביך ואת אמך, שבת', הפסוקים שעליהם מוסב המשפט 'כאשר צוך ה' אלהיך' (ראו לעיל עמ' 46)

⁴⁹ בכ"י מינכן 95: 'רב יהודה אמר רב' (ובקטע כריכה אולומיץ' 430 השתמרו המילים '[...] אמר רב'), בדפוס ונציה וברקו: 'ר' יהודה'.

⁵⁰ ח' מיליקובסקי, סדר עולם, ירושלים תשע"ג, חלק ב, עמ' 105-107.

יד שבהם 'דינין' לא נזכרת במצוות הנוספות, אלא שככל הנראה מדובר בתיקון שנועד לפתור את בעיית הכפילות, כפי שציין מיליקובסקי בפירושו (עמ' 100). רטנר ומרכס הציעו⁵¹ שמדרש הפסוקים בסדר עולם איננו חלק מקורי אלא נוסף על פי הבבלי לאחר עריכתו. לפי הצעה זו במדרש המקורי נאמר רק 'שבע שנצטוו בני נח', ואחר כך פורטו שלוש המצוות שהוסיפו ישראל, ובתוכן דינין.⁵² מיליקובסקי פתר את הסתירה בהנחה שמדובר כאן בשני סוגים של 'דינין' – האחד מדבר בהקמת מערכת בתי דין, כפירושה של התוספתא בעבודה זרה, ושעליה נצטוו בני נח, והאחר עוסק במערכת המשפטים שעליהם נצטוו ישראל בלבד. אלא ששני המשמעים של 'דינין' קרובים, וקשה להניח שביסוד הברייתא מונח חילוק זה בלי הבחנה מפורשת. מוטב אפוא להניח שנשתלבו כאן שתי מסורות שונות על מוצאם של הדינין, כהשערת רטנר ומרכס. ייתכן שסמיכות העניינים של מצוות ישראל במרה ושבע מצוות בני נח במדרש (שממילא ההבחנה ביניהן אינה ברורה) הביאה בשלב מאוחר להדירת מצוות דינין אל תוך מצוות בני נח עצמן.⁵³ אם אכן שימשה דרשת המכילתא מקור למצוות דינין, הרי לפנינו דוגמה לעיבוד המקורות התנאים בידי עורך התוספתא, ששינה את משמעות המצווה ממערכת המשפטים להקמת בתי דין (בהתאם למגמתו בקובץ, ראו להלן).⁵⁴

כבר בספר היובלים מופיעה מקבילה למצוות דינים, המיוחסת לנח עצמו. בצוואת נח לבניו הוא מצווה עליהם 'כי יעשו צדקה' (ז, כ, מהד' ורמן עמ' 233). מצווה זו ומצוות נוספות נלמדות ממקומות קודמים בספר ומסיפורי המקרא עצמו, כדרכו של ספר היובלים. קודם לכן (ד, טו, מהד' ורמן עמ' 195) מסופר שה'עירים', המלאכים שירדו לארץ, למדו את בני האדם 'לעשות משפט וצדק בארץ', ובבר' יח, יט נאמר על אברהם ועל בניו שיעשו 'צדקה ומשפט'. מקור אפשרי נוסף מצוי בפרשת המקלל בויקרא כד, ששימשה ככל הנראה בניין אב לכמה ממצוות בני נח.⁵⁵ פרשה זו כוללת גם פירוט נרחב לדיני חבלה ולנזקי ממון ומחילה אותם על האזרח והגר כאחד: 'משפט אחד יהיה לכם', ואפשר שהם כלולים במצוות דינין.

עבודה זרה וברכת השם

על ע"ז ועל ברכת השם כיצד,
גוי שעבד ע"ז וברך את השם
לא ניתנה מיתה לבני נח אלא בסיף בלבד

בפסקה זו יש כמה קשיים. ראשית, בנוסח שלפנינו קיים חספוס ניכר המלמד על חיסרון, שכן המשפט 'גוי שעבד ע"ז וברך את השם' אינו כולל תוכן מסוים אלא רק מציין את האיסורים. המשפט הבא עוסק בנושא אחר שאינו עניין לו: סוג המיתה בבני נח. המתה בסיף בעיני חז"ל היא דרך ההמתה המשמשת את הרשויות החילוניות, 'כדרך שהמלכות עושה' (כלשון משנת

⁵¹ מצוינים אצל מיליקובסקי, עמ' 95 הע' 26.

⁵² מיליקובסקי (עמ' 96) התלבט בשאלת הרבדים בסדר עולם והותירה בצריך עיון.

⁵³ מהברייתא בבבלי ומקבילתה בסדר עולם לא ברור מהו המקור למתן שבע מצוות בני נח במרה. ושמא במקורם של הדברים הייתה שיטה תנאית שלישית שדרשה את 'שם שם לו חוק ומשפט' על מצוות בני נח בלבד, ועורך סדר עולם שילב שיטה זו עם השיטות המוכרות לנו במכילתא דר"י, כפי ששילב את שיטותיהם של רבי אלעזר המודעי ורבי יהושע. הצעה דומה הציע מיליקובסקי, שברובד הקדום של סדר עולם היו רק שלוש מצוות ואחר כך צורפו שבע מצוות בני נח.

⁵⁴ בבבלי סנהדרין גו ע"ב עולים גם כן שני פירושים אלה למצוות דינין. הרמב"ן בפירושו לבר' לד, יג פירש שדינים כוללים מלבד הקמת מערכת משפט גם את הדינים הבסיסיים בין אדם לחברו ובוזה חלק על הרמב"ם, משנה תורה הלכות מלכים ט, יד, שפסק כפשט לשון התוספתא. אפשר ששיטה מעין זו עמדה ביסוד דברי התוספתא, שפירשה כך את הביטוי 'חוק ומשפט' במרה. דיון רחב בשיטות המפרשים בהגדרת דינים מצוי אצל נ' רקובר, המשפט כערך אוניברסלי – דינים בבני נח, בתוך: שלטון החוק בישראל, ירושלים תשמ"ט, עמ' 17-25.
⁵⁵ על כך ראו להלן בנספח.

סנהדרין ז, ג),⁵⁶ ולכן אין זה פלא שהיתר ההריגה לבתי המשפט של בני נח הוגבלה למיתת סוף בלבד, אולם שיבוצה של הלכה זו דווקא כאן אינו מובן. קושי מסוג אחר הוא צירוף שני האיסורים יחד – עבודה זרה וברכת השם, שכמותו שלא מצאנו בשאר המצוות בקובץ, ואף שיש ביניהם דמיון ניכר, מדובר בשני איסורים שונים. לעומת זאת המקבילה לפסקה זו בספרא אמור פרק יט, ד, קד ע"ד, פשוטה יותר:

איש, מה תלמוד לומר איש איש, **להביא את הגוים** שיהוא נהרגים על קללת השם כישראל. אבל אינן ניהרגין אילא בסייף שלא ניתנה מיתה לבני נח אילא דין הרג בלבד.

כאן אנו מוצאים שני משפטים שלמים, המובנים כל אחד לעצמו. ראשוניותו של הקטע בספרא ניכרת מתוכנו: המשפט 'אינן נהרגים אלא בסייף' מובן היטב בהקשרו בספרא – פרשת המקלל, שבה דרך ההמתה מפורשת בכתוב: 'רגום ירגמו בו כל העדה', לכן הדגיש הספרא, שריבה מפסוקים אלה את הגוים, כי למרות הריבוי לעצם החיוב ישנה הבחנה בסוג המיתה: אינם נהרגים בסקילה אלא בסייף.⁵⁷ בהקשרה הנוכחי של הדרשה בתוספתא, שאיננה מזכירה את מקור המצוות בפסוקים, נסתם מקורה של הבחנה זו וזיקתה לאיסור ברכת השם. השוואה בין שני המקורות מלמדת שסוף המשפט הראשון ותחילת המשפט השני בספרא – 'שיהוא נהרגים על קללת השם כישראל אבל אינן ניהרגין אילא בסייף' – חסרים בתוספתא. חיסרון זה, שנגרם מקיצור מכוון או מהשמטה מוטעית, יצר את הנוסח הצורם בתוספתא.

יש מקום לשער אפוא שמקומה הראשוני של הדרשה היה בספרא, ומשם הועברה לתוספתא ובשלב מאוחר נשתבש נוסחה. לפי השחזור המוצע נמצא שגם במצוות עבודה זרה וברכת השם מופיעה השוואה בין ישראל לבני נח, כמו בכל שאר המצוות בקובץ, והן אינן חריגות.

לאור זאת ייתכן שאיסורי עבודה זרה וברכת השם הוצבו בידי עורך התוספתא בראש הרשימה, מייד לאחר מצוות דינים, שהיא כאמור מצווה כללית באופייה, במחשבה תחילה, והיא נועדה להעניק להמתה בסייף מעמד כללי התקף גם למצוות שיובאו אחר כך.⁵⁸ כפי שאראה בהמשך, תופעה זו של ליקוט מקורות תנאיים ממדרשי הלכה מאפיינת את הקובץ.

כאמור, הפסקה מהספרא מוסבת על איסור ברכת השם, ובתוספתא שלפנינו אין אזכור לאיסור עבודה זרה כשלעצמו, וזהו האיסור היחיד ברשימה שכללו אינו זוכה לפירוט. בבבלי סנהדרין נו ע"ב מצטט רבא ברייתא: 'והתניא בעבודה זרה דברים שבית דין של ישראל ממיתין עליהן בן נח מוזהר עליהן, אין בית דין של ישראל ממיתין עליהן אין בן נח מוזהר עליהן'⁵⁹ (חלקה הראשון של הברייתא מצוטט גם בדף נו ע"א). ייתכן שפסקה זו נשמטה בנוסח התוספתא שלפנינו, ששיבושה בקטע זה גדון לעיל, אבל אפשר שזו העברה של האמור להלן בתוספתא על גילוי עריות כמעט באותן מילים. לפי זה לשון הפתיחה 'בעבודה זרה' אינה חלק מהברייתא אלא לשון פירוש של התלמוד/רבא.⁶⁰

שפיכות דמים

⁵⁶ וכן תוספתא סנהדרין ט, י: 'הרשות לא ניתן לה אלא בסייף בלבד'. ראו א' שמש, עונשים וחטאים: מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים תשס"ג, עמ' 148. את לשון התוספתא בשתי ההלכות, המוסבת לסמכות ההמתה שניתנה לרשויות של בני נח (בהתאם לדיון כאן המוסב על 'בתי הדין' של בני נח), יש להשוות ללשון המקבילה בבבלי סנהדרין נו ע"א, המסיבה את הדין על פרשנות לשון 'מיתה' בכתוב: 'שכל מיתה **האמורה** בבני נח אינה אלא בסייף', ובלשון דומה בדף נו ע"ב, בדברי תנא דבי מנשה: 'כל מיתה **האמורה** לבני נח אינה אלא חנק'.

⁵⁷ על דרשות 'איש איש' בספרא כבסיס לריבוי גויים במצוות ראו בנספח.
⁵⁸ והשוו להסברו של בעל 'חסדי דוד', שהלכה זו נשנתה כאן לרבותא שאפילו באיסורים חמורים כאלה נידונים בסייף בלבד. עוד ייתכן שצירוף שתי המצוות – עבודה זרה וברכת ה' – סיבתו שבעל התוספתא לא מצא מקור תנאי מתאים שדן בדיני עבודה זרה בבני נח.

⁵⁹ בכ"י תימני יד הרב הרצוג נשמט המשפט 'בן נח מוזהר... ממיתין עליהן' מחמת הדומות.
⁶⁰ ייתכן שהלשון 'תניא בעבודה זרה' אינה אלא מראה מקום – בתוספתא עבודה זרה (תודתי לקורא האנונימי על הצעה זו).

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

לאיסור שפיכות דמים כניסוחו כאן אין מקבילה בספרות התנאית,⁶¹ אולם דיון בשפיכות דמים בישראל ובגוי, העוסק גם בזיקה למצוות בני נח, מופיע במכילתא דר"י נזיקין פרשה ד, עמ' 263.⁶²

'וכי יזיד איש [על רעהו להורגו בערמה, מעם מזבחי תקחנו למות] – [..] 'איש' להביא את אחרים [...] 'רעהו' להוציא את אחרים.
אסי בן עקביה אומר קודם מתן תורה היינו מוזהרין על שפיכות דמים לאחר מתן תורה שחומרם הוקלו.⁶³

המכילתא מרבה מלשון 'איש' שגם גוי שהרג חייב מיתה, וממעטת מלשון 'רעהו' שההורג גוי פטור.⁶⁴ ניתן לפרש את דברי איסי בן עקביה (חכם מדבי ר' ישמעאל) כתמיהה על האמור לפניו: כיצד ייתכן שלאחר מתן תורה החומר יוקל הדין?⁶⁵ כפי שציין הורוביץ בהערותיו למכילתא, איסי בן עקביה מעלה סברה דומה בספרי במדבר, פ"ס קס עמ' 544, בעניין רוצח בשוגג: 'והוא לא אויב לו ולא מבקש רעתו – איסי בן עקביה אומר נמצא חומר קולו וקולו חומר. לחייבו מיתה, שמא שוגג הרגו. לחייבו גלות, שמא מזיד הרגו'. גם הלכה זו עוסקת בדיני רצח, והערתו של איסי 'נמצא חומר קולו וקולו חומר' דומה ללשון הערתו במכילתא: 'שחומרם הוקלו'. אולם כאן יש לקרוא את דבריו כקביעה (המנוסחת באופן פרדוקסלי), ולא כתמיהה,⁶⁶ וייתכן שכך יש לקרוא גם את דבריו במכילתא.⁶⁷ לפי זה איסי מציין שדווקא החומרה על ישראל במתן תורה העניקה להם מעמד מיוחד וכך הם נפטרו מהריגת גוי, שאינו 'רעהו'. קודם מתן תורה כלל איסור שפיכות דמים את כל בני האדם, ואם כן הפרשנות המצמצמת של המצווה שלאחר מתן תורה 'מקילה' בדיני רצח ומוציאה מכללם את רצח הגוי. הערתו של איסי בן עקביה על דין שפיכות דמים קודם מתן תורה ולאחריו מדגישה את ההיבט האוניברסלי של איסור זה ואת היותו חלק ממצוות בני נח מחד ומאידך מחדדת את ההבחנה בין שתי המערכות – מצוות בני נח והמצוות שניתנו לישראל בסיני. הבחנה זו עומדת ביסוד ההלכה בתוספתא. ביסוד דברי איסי טמונה גם ההנחה שמצוות סיני חמורות יותר ממצוות בני נח,

⁶¹ מקבילה בבבלי סנהדרין נז ע"א: 'דקתאני רישא: על שפיכות דמים, גוי בגוי וגוי בישראל חייב, ישראל בגוי פטור'. הפסקה הקודמת בסוגיה ציטטה את הקטע העוסק בגזל המופיע בתוספתא ואחר כך הביאה ראיה מהקטע העוסק בשפיכות דמים: 'דקתאני רישא'. מכאן שלפני הסוגיה עמד החלק השני בתוספתא כיהידה טקסטואלית ערוכה, שיש בה מוקדם ומאוחר. איסור גזל ושפיכות דמים נטבעו בתוספתא כמטבע סגנוני אחד, וראו להלן.

⁶² על פי כ"י אוקספורד 151, חילופי נוסח יידונו בהערות.

⁶³ על פי כ"י וטיקין. בכ"י אוקספורד: 'לאחר מתן תורה (היינו מוזהרין) לאחר שהוחמרו הוקלו'. הסופר הכפיל בטעות את המילים 'היינו מוזהרין' מהשורה הקודמת, ונראה ש'לאחר' הוא חלק מההכפלה. כ"י מינכן 117: 'תחת שחומרם הוקלו'. דפוס ראשון: 'שהוחמרו הוקלו'.

⁶⁴ מיעוט גוי מ'רעהו' שגור במדרשי ההלכה, למשל מכילתא דר"י, נזיקין יב עמ' 290; ספרי דברים פ"ס קפא עמ' 224. מדברי איסי נראה שפטור זה הוא של ישראל בגוי (שאינו 'רעהו') אך לא של גוי בגוי, וכך מפורש בתוספתא. המוקד הוא אפוא הבידול (החד-צדדי) בין מערכות החוק.

⁶⁵ כך פירשו בעל מרכבת המשנה ושבתי יהודה על אתר. פירוש זה תואם את נוסח כ"י מינכן – 'תחת שחומרם הוקלו', המבליט את הפער בין המצב הצפוי ובין המסקנה ההלכתית שאינה תואמת אותו. אולם המילה 'תחת' חסרה בשאר העדים, ונראה שזהו תיקון שנועד לפרש את ההלכה. לאחר דברי איסי נאמר 'באמת אמרו פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים'. הערה זו עשויה להתפרש לפי זה כתגובה לטענתו. אבל ייתכן שיש לה הקשר אחר. ראו סבתו, מצוות בני נח, עמ' 70-71.

⁶⁶ ניסוח כזה מופיע עוד פעמיים במשנה (חלה ד, ה; סנהדרין יא, ד) וכולל רק את החלק הראשון 'חומרם הוקלו' כמו דבריו במכילתא.

⁶⁷ כפירושו של בעל 'באר אברהם' על אתר.

והקולא בדיני שפיכות דמים אינה אלא תוצאה של חומרה זו. תפיסה זו, שאיננה מקובלת על הכול, מצויה אף היא בתוספתא, כפי שאראה בשני הסעיפים הבאים.

גזל

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

ניסוחו של איסור הגזל דומה לניסוח האיסור שקדם לו – איסור שפיכות דמים: 'ועל שפיכות דמים כיצד, גוי בגוי וגוי בישראל חייב, ישראל בגוי פטור'.⁶⁸ בשני המקרים מדובר בפגיעה באחר – יהודי או גוי – ויש הבחנה ביניהם. אולם באיסור גזל מורחבים תחילה גבולות האיסור, מה שאין כן בשאר האיסורים – 'גנב גזל וכן יפת תאר וכן כיוצא בו', ותופעה זו אומרת דרשני.⁶⁹ גם הביטוי 'וכן כיוצא בו' המופיע לאחר פירוט האיסורים יוצא דופן ברשימת המצוות ואינו ברור כל צורכו.⁷⁰

לאיסור יפת תאר לבני נח יש מקבילה בספרי דברים פ"ט ע"ו (עמ' 141-142):

לא תאכל הנפש עם הבשר – זה אבר מן החי. והלא דין הוא, מה בשר בחלב שמותר לבני נח אסור לישראל.

אבר מן החי שאסור לבני נח אינו דין שאסור לישראל. יפת תאר וכל הדומין לה תוכיח, שאסורה לבני נח ומותרת לישראל. אף את אל תתמה על אבר מן החי שאפעלפי שאסור לבני נח שיהא מותר לישראל. תלמוד לומר ולא תאכל הנפש עם הבשר – זה אבר מן החי.

דרשת הספרי מוסבת על הפסוק בדב' יב, כג: 'כי הדם הוא הנפש, ולא תאכל הנפש עם הבשר'. לדעת הספרי הפסוק מדבר על איסור אכילת אבר מן החי, ולכן הוא מקשה על הכפילות באיסור זה, שנאסר כבר לבני נח ונאסר עתה שנית לישראל. הוא מוכיח בקל וחומר מאיסור אחר של אכילת בשר – איסור בשר בחלב, שנאסר לישראל בלבד ולא לבני נח, שאיסורי ישראל חמורים מאיסורי בני נח ולכן אין צורך לאסור במיוחד אבר מן החי.⁷¹ אולם הקל וחומר נפרך מדין 'יפת תאר וכל הדומין לה', המוכיח שלעיתים מה שהותר לישראל נאסר לבני נח, ולכן יש צורך לחזור ולאסור לישראל את מה שנאסר לבני נח.

הלשון 'וכן יפת תאר וכן כיוצא בו' בתוספתא דומה ללשון הספרי: 'יפת תאר וכל הדומין לה'.⁷² בספרי הרחבה זו מובנת, וכוונתה ליפת תאר כדוגמה למקרה של איסור על בני נח שהותר לישראל. מקרה זה ודומיו פורכים את הקל וחומר. אולם בתוספתא ביטוי זה קשה, שכן יש כאן כלל – 'גזל', ופירוטו – 'גנב, גזל, וכן יפת תאר'. כל אלה מקרים ברורים ומוגדרים שהיה צורך

⁶⁸ ההבדל הבולט בהקבלה בין האיסורים הוא ששם המינוחים הם פטור/חייב, ואילו כאן מותר/אסור. ראו דיון בבבלי סנהדרין נז ע"א.

⁶⁹ קו ייחודי נוסף בניסוח איסור הגזל הוא שלא נאמר בפתיחתו 'כיצד' כמו בשאר המצוות. כך בכ"י וא. בנוסח הדפוס נאמר 'כיצד'.

⁷⁰ יש גם קושי בלשון הזכר ('בו'), המוסבת על 'יפת תאר'. בכ"י א נוסף פועל: 'מוצא יפת תאר', ובד' גזל יפת תאר. 'כיוצא בו' מוסב אפוא על המוצא והגזול. אולם לאור ההבדל בפעלים (שאינם מופיעים גם בבדייתא המקבילה בבבלי) ייתכן שמדובר בהשלמות מאוחרות שנועדו להקל את הגרסה הקשה. בבבלי נפתר הקושי בדרך אחרת: לשון 'בו' הוחלפה בלשון 'בהן'. וראו להלן.

⁷¹ ככל הנראה נבחרה דוגמה זו של בשר וחלב הן בגלל הדמיון – איסור אכילת בשר, והן מפני שפסוק זה עצמו נדרש בהמשך הספרי גם על איסור בשר וחלב: 'לא תאכל – לרבות בשר בחלב'. במכילתא דר"י כספא כ עמ' 337 נערכת השוואה דומה בין איסור בשר בחלב לאיסור גיד הנשה שניתן 'קודם מתן תורה'.

⁷² המונחים כיוצא בו/דומה לו מקבילים. ראו למשל תוספתא מנחות יג, א: 'ועל כיוצא בהן ועל הדומה להן'.

לפרט, אבל הביטוי 'כיוצא בו' ליפת תואר אינו מובן, וכאמור גם חריג בקובץ בתוספתא. מסתבר אפוא שביטוי זה הושגר לתוספתא מתוך מקורה בספרי.⁷³ הבדל נוסף בין שני המקורות נעוץ בהגדרת האיסור בלקיחת 'אשת יפת תואר'. הספרי לא אמר בפירוש מהו האיסור שהותר לישראל ב'יפת תואר', אולם מדרשת הספרי בפרשת אשת יפת תואר עולה שהאיסור שהותר שם הוא איסור אשת איש (ספרי דברים פ"ט ר"ב, עמ' 245): 'אשת – ואפעלפי שהיא אשת איש'.⁷⁴ לעומת זאת התוספתא כללה את איסור יפת תואר בקטגוריה של איסור גזל.⁷⁵ גם כאן נראית דרשת הספרי ראשונית ומובנת יותר, שכן מדובר כאן על לקיחת אישה, ואם באיסור גזל עסקינן לא היה צורך להזכיר אישה דווקא. מה הביא לשינוי בולט זה בתוספתא? אפשר שלפנינו תופעת עריכה מחושבת בעלת משמעות עקרונית לתפיסת טיבן של מצוות בני נח. בדרשת הספרי שהובאה לעיל משתקפת התלבטות עקרונית בשאלת היחס בין מצוות בני נח למצוות ישראל: לפי האפשרות הראשונה כל מצוות בני נח אסורות מאליהן לישראל, שדיניהם חמורים יותר, ולכן ניתן להסתפק באיסור אבר מן החי לבני נח ואין צורך לשנותו לישראל. לעומת זאת לפי האפשרות השנייה החומרה בדיני ישראל איננה מהותית, ולעיתים המצב הפוך, לפיכך יש צורך לשוב ולאסור על ישראל אבר מן החי. כזכור, הספרי הכריע כאפשרות השנייה בשל איסור 'אשת יפת תואר', שממנו הסיק שישנם איסורים התקפים לבני נח ולא לישראל. אולם התוספתא עצמה נקטה בשאלה זו עמדה הפוכה מעמדת הספרי (ראו בדיון הסמוך על איסור אבר מן החי). ייתכן שהתוספתא עקרה את דין אשת יפת תואר ממקומו בספרי כאחד מאיסורי עריות כדי לדחות את עמדת הספרי שראתה בו דוגמה לאיסור המוטל על בני נח בלבד. מעתה יפת תואר איננה עוד איסור עצמאי שנאסר לבני נח והותר לישראל אלא פרט בדיני גזל העוסק רק בהיקף תחולתם, בהתאם לכלל שקבעה התוספתא. כך לשון הספרי שהוסבה לאיסור והיתר הכלליים – 'שאסורה לבני נח ומותרת לישראל' – הוסבה בתוספתא לנמעני האיסור: 'גוי בגוי בישראל אסור, ישראל בגוי מותר'.⁷⁶

אבר מן החי

על אבר מן החי כיצד, אבר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה, בשר המדולדל בבהמה ואין בו להעלות ארוכה אסור לבני נח ואין צריך לומר לישראל, ואם יש בו להעלות ארוכה מותר לישראל ואין צריך לומר בני נח.⁷⁷

עיקר הפסקה עוסק בהגדרת איסור אבר מן החי. לכאורה, הגדרת האיסור פשוטו כמשמעו – כל איבר שנחתך מבהמה בעודה בחייה – ואכן לא מצאנו במקומות אחרים בספרות התנאית הגדרה של איסור אבר מן החי. ההגדרה המופיעה בתוספתא מתמקדת במקרה מסוים ומצומצם יותר: דינם של אבר ובשר מדולדלים. כמו כן הפסקה משווה בין ישראל לבני נח באמצעות קל וחומר: 'ואין צריך לומר...!', דבר חריג בקובץ.

הגדרה זהה להלכות טריפה מופיעה בתוספתא חולין פרק ג, עמ' 504:

⁷³ במקבילה בבבלי סנהדרין נז ע"א נאמר 'וכן כיוצא בהן', ובהמשך הסוגיה מובאות כמה הצעות מהו 'כיוצא בו' בגזל וביפת תואר, שעיקרן הרחבת האיסור למקרים דומים.

⁷⁴ וכך אומר יוסף בן מתתיהו בקדמוניות היהודים ד, 257.

⁷⁵ רש"י: 'וכן יפת תואר דהוי נמי גזל שגוזלין את אשתו במלחמה'. וראו ניסוחו הפרפרסטי של הרמב"ם בהלכות מלכים ט, ט: 'ואחד הגזול או הגונב ממון או גונב נפש או הכובש שכר שכיר וכיוצא בו'. יפת תואר מייצגת אפוא את קטגוריית גונבת נפש.

⁷⁶ על העמדות השונות בעניין גזל הגוי בספרות התנאית ראו א"ש רוזנטל, 'שני דברים', ספר יצחק אריה זליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 475-476; מ' כהנא, 'דפים מן המכילתא לדברים פרשות האזינו וזאת הברכה', תרביץ נז (תשמ"ח), עמ' 183-185; כהנא, ספרי במדבר, עמ' 59.

⁷⁷ לפסקה זו אין מקבילה בבבלי.

ואילו טריפות בבהמה... ניטלה כבד ולא נשתייר בה כדי להעלות ארוכה פסולה... כל שהפשיט את העור ולא שייר בה כדי להעלות ארוכה ואם שייר בה כדי להעלות ארוכה הכל מודים שהיא כשירה... יש מן איברין שהן פסולין אבר מדולדל בבהמה אין בו להעלות ארוכה, בשר מדולדל בבהמה אין בו להעלות ארוכה... ניטלה כבד ונשתייר בה כדי להעלות ארוכה... יש מן איברין שהן כשרין, אבר מדולדל בבהמה יש בו לעלות ארוכה בשר מדולדל בבהמה יש בו לעלות ארוכה.

הפרק עוסק כולו בהלכות טריפות ומגדיר כל איבר שניטל ואינו יכול להעלות ארוכה כאיבר חסר לעניין הפיכת הבהמה לטריפה, כגון כבד ועור. בהמשך מביאה התוספתא מקרה שבו הבהמה כולה לא הותרה בשחיטה, אבל איברים בודדים שלה נאסרים. גם כאן הקריטריון הוא איבר/בשר שאינם מעלים ארוכה ולכן מוגדרים 'חסרים' מהבהמה ולא ניתרים בשחיטתה. ההסבר הפשוט לאיסור הבשר והאיבר המדולדלים הוא שלא הותרו בשחיטה, ולא נזכר כאן איסור אבר מן החי (אף שניתן לתלות בזה את איסורם, התוספתא מתמקדת בשחיטה). הלכה זו משתלבת בפרק באופן טבעי ונראית חלק אורגני ממנו. נראה שגם כאן התוספתא בעבודה זרה העבירה את הקטע העוסק באיבר מדולדל מהתוספתא בחולין והשתמשה בו להגדרת איסור אבר מן החי.⁷⁸

מה הניע את התוספתא להביא מקרה ייחודי וגבולי זה לשם הגדרת האיסור? אפשר שרצתה 'לעבות' את הפסקה ולשם כך בחרה מקרה מורכב שיש בו מן החידוש ההלכתי.⁷⁹ את הקריטריון של אבר שיש או אין בו כדי להעלות ארוכה, הלקוח מהתוספתא בחולין, התאימה התוספתא בעבודה זרה להלכות בני נח באמצעות הביטוי 'אין צריך לומר': 'אסור לבני נח ואין צריך לומר לישראל... מותר לישראל ואין צריך לומר בני נח'. כך היא מניחה שהאיסור לבני נח קל מזה של ישראל. לשון זו מזכירה את שאלת הספרי בדברים שנזכרה לעיל בעניין גזל:

תוספתא	ספרי
אבר המדולדל... אסור לבני נח ואין צריך לומר לישראל.	אבר מן החי שאסור לבני נח אינו דין שאסור לישראל?

נראה שגם כאן עיבדה התוספתא את דברי הספרי והתאימה אותם לתפיסתה היסודית. הספרי העלה כזכור את טענת הקל וחומר, המניחה שמצוות בני נח קלות משל ישראל ולבסוף דחה אותה באמצעות הראיה מיפת תואר, האסורה לבני נח ומותרת לישראל. אולם בתוספתא נהפכה לשון השאלה בספרי, שציינה את טענת ה'הוה אמינא' הדחוייה, לציון הלכה קיימת, וכך נתקבלה

⁷⁸ אבר המדולדל בבהמה בהקשר של אבר מן החי נזכר גם במשנת חולין ט, ה ללא אזכור הכלל 'ואינו יכול להעלות ארוכה': 'האבר והבשר המדולדלין בבהמה מטמין טומאת אכלין במקומן וצריכין הכשר. נישחטה הבהמה הוכשרו דמיה, דברי ר' מאיר. ר' שמעון אומר לא הוכשרו. מיתה הבהמה הבשר צריך הכשר. האבר מטמא משם אבר מן החי ואינו מטמא משם אבר מן הנבילה, דברי ר' מאיר. ר' שמעון מטהר'. גם כאן הקריטריון הובא לא לשם הגדרת איסור אבר מן החי אלא לשם קביעת מעמדו של האבר או הבשר בדיני טומאה ויחסו לגוף הבהמה לאחר מותה או שחיטתה. מודגש כאן המעמד המורכב של אבר זה שמצד אחד נתפס כעצמאי ומצד אחר כמחובר. מבדיקת אזכורי אבר מן החי במשנה עולה שכל אלה עוסקים רק בדיני טומאה המיוחדים לו, שכן מצד איסור האכילה כבר נאסר ממילא מדין נבלה כיוון שלא נשחט כראוי. יתרה מזו, הבבלי חולין עג-עד דן במעמדו של אבר מדולדל לאחר שחיטה ומסיק לבסוף ש'שחיטה אינה עושה ניפול', כלומר הבשר מותר באכילה.

⁷⁹ ייתכן שפעלה כאן מגמה נוספת: כזכור, אחת המגמות העיקריות של התוספתא היא להשוות בין ישראל לגוי בכל מצוות בני נח. אולם באיסור אבר מן החי הבשר נאסר לישראל ממילא מדין נבילה, כיוון שלא הייתה שחיטה כהלכה. המקרה המובא בתוספתא עשוי 'לבודד' את המרכיב של אבר מן החי, כיוון שהייתה שחיטה כשרה (במקרה זה מדוברת התוספתא שממנה נלקחה ההגדרה) ולמרות זאת נאסר האיבר מדין אבר מן החי.

למעשה ההנחה שמצוות בני נח קלות משל ישראל. הראיה מיפת תואר שהובאה בספרי נדחתה בידי התוספתא, כאמור, באמצעות הפיכתה לפרט באיסור גזל.⁸⁰

המצוות הנספחות לשבע המצוות

לאחר פירוט שבע המצוות שנכללו ברשימה מופיעות חמש דעות תנאים הכוללות בה מצוות אחרות. כל הדעות מוצגות כמוסיפות על הרשימה שנזכרה לעיל, ובכללן דעת רבי חנינא בן גמליאל, המוסיף לאיסור אבר מן החי שנזכר לפניו את איסור דם מן החי: 'ר' חנינא בן גמליאל אומר אף על דם מן החי'.

אלא שמדברי רבי חנינא בן גמליאל בספרי דברים פיס' עו (עמ' 141-142) עולה שלדעתו דם מן החי מחליף את איסור אבר מן החי: "תלמוד לומר ולא תאכל הנפש עם הבשר – זה אבר מן החי. ר' חנינא בן גמליאל אומר זה הדם מן החי'.

כאמור, המחלוקת בספרי מוסבת על הפסוק בדב' יב, כג: 'רַק חֶזֶק לְבַלְתִּי אֶכֶל הַדָּם פִּי הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ וְלֹא תֹאכַל הַנֶּפֶשׁ עִם הַבֶּשָׂר'. חלקו הראשון של הפסוק עוסק באיסור אכילת דם. בחלקו השני מופיע לאו נוסף: 'ולא תאכל הנפש עם הבשר'. סתם הספרי פירש משפט זה כלאו נפרד על אכילת אבר מן החי. בספרי זוטא דברים מתבארת זיקת הדרשה לפסוק 'אל תאכל דבר שנפשו קיימת, זה אבר מן החי'. כפי שהעיר כהנא, זו פרפרזה ללשון הפסוק 'ולא תאכל הנפש עם הבשר'.⁸¹ כנגד דרשת סתם הספרי 'זה אבר מן החי' רבי חנינא קושר את הלאו לראש הפסוק שעסק באכילת דם, ולדעתו הוא אוסר אכילת דם מן החי: 'זה הדם מן החי'.

מחלוקת תנא קמא ורבי חנינא מופיעה גם בבבלי סנהדרין נט ע"א, המסיבה את המחלוקת הדרשנית גם על איסור אבר מן החי לבני נח בבר' ט, ד:

תנו רבנן אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו – זה אבר מן החי, ר' חנינא בן גמליאל אומר אף על דם מן החי... כיוצא בדבר אתה אומר רק חזק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש לא תאכל הנפש עם הבשר, ורבנן ההוא לדם הקזה שהנשמה יוצאה בו הוא דאתא.⁸²

לפי תנא קמא כוונת המילים 'בשר בנפשו דמו' היא לבשר אבר מן החי. לעומת זאת לפי רבי חנינא בן גמליאל הדם הוא העיקר. דברי רבי חנינא מנוסחים בהתאם לדבריו בתוספתא (שעליה מוסבת הברייתא בבבלי) – 'אף' במקום 'זה', ולפי ניסוח זה רבי חנינא אינו חולק אלא מוסיף. אפשר שהבבלי הכיר מסורת אחרת בדרשת רבי חנינא שעליה התבססה התוספתא, אולם עקב הדמיון הרב בין דרשת הספרי לדרשה בבבלייתא וחוסר הבהירות בדבר מקור הלימוד של שני

⁸⁰ בחלק השני של ההלכה בתוספתא מופיעה מחלוקת על שיעור האיסור: 'נטל צפור שאין בה כזית ואכלה ר' פוטור ור' לעזר בר' שמעון מחייב. אמר ר' לעזר בר' שמעון, ומה אם על אבר מן הצפור חייב על כולו לא יהא חייב (ומקבילה בבבלי חולין קב ע"ב). עיסוק במקרה פרטי זה אינו אופייני לקובץ, שאינו נכנס לפרטי הדינים אלא עוסק בקצרה בכללים בלבד. החכמים שנחלקו בו – רבי ור' לעזר ברבי שמעון – מאוחרים לשאר התנאים בקובץ. ייתכן אפוא שזהו רובד משני ומאוחר יותר בתוספתא. הדיון במקרה של אכילת ציפור שאין בה כזית מופיע במקור תנאי אחר, בתוספתא זבים ה, ט, עמ' 680: 'נטל צפור ואכלה, אם יש בה כזית טמא ואם לאו טהור'. הקשר של ההלכה שם הוא טומאה באכילת נבלת עוף, ובעניין זה ההלכה מתאימה לשיטת רבי, שהאוכל פחות מכזית טהור אף שאכל ציפור שלמה.

⁸¹ מ"י כהנא, ספרי זוטא דברים, ירושלים תשס"ג, עמ' 181-182.

⁸² על פי כ"י מינכן 95, וכן הוא בשינויים קלים גם בכ"י פירנצה ובדפוס ראשון. כ"י קרלסרוה רויכלין 2 גורס: 'רבי חנינא בן גמליאל אומר זה דם מן החי, כנוסח הספרי! בכ"י תימני יד הרב הרצוג מופיעה מסורת נוסח שונה: 'תנו רבנן אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו – זה אבר מן החי, ר' חנינא בן גמליאל... כיוצא בדבר אתה אומר' רק חזק לבלתי אכל הדם ולא תאכל הנפש עם הבשר – זה אבר מן החי, ר' חנינא בן גמליאל אומר' אף הדם מן החי'. לפי מסורת זו יש כאן מקבילה כמעט מדויקת לדרשת הספרי על הפסוק בדברים, אלא שבנוסח הדרשה בבבלייתא אומר רבי חנינא 'אף'. כאן ניכרת בבירור פעולת העיבוד וההתאמה של הדרשה לנוסח התוספתא, שכן תנא קמא ורבי חנינא מציעים שתי קריאות שונות של הפסוק, המוציאות זו את זו, ולכן לא ניתן ללמוד מהפסוק את שני האיסורים יחד. על מסורת הנוסח המיוחדת של כתב יד תימני ראו מ' סבתו, כתב יד תימני למסכת סנהדרין (בבלי) ומקומו במסורת הנוסח, ירושלים תשנ"ח, עמ' 279 ואילך.

האיסורים מהפסוק נראה יותר שזו ברייתא מעובדת שנועדה להתאים לדברי רבי חנניה בתוספתא. שלב נוסף בהתאמה זו הוא דברי הביאור לדרשה בתלמוד, המציע שרבי חנניה קורא את המילים 'לא תאכל' פעמיים, כסיום של המשפט הקודם וכהתחלה של המשפט הבא: 'מאי טעמא דר' חנניה בן גמליאל, קרי ביה בשר בנפשו לא תאכל'⁸³ דמו בנפשו לא תאכל, ורבנן ההוא למישרי שרצים הוא דאתא'.

על פי נוסח הדרשה בספרי אין צורך להיכנס לפרשנות החוקה ומאולצת זו של דרשת רבי חנניה. במקרה שלפנינו קשה להכריע בוודאות, אבל קרוב יותר לראות בנוסח דרשת הספרי נוסח מקורי, ובתוספתא – עיבוד של הדרשה בספרי. כמה שיקולים מטים לכך: ראשית, דרשת רבי חנניה בספרי נראית מקורית והולמת את הקשרה היטב, ומסתבר יותר שעורך התוספתא עקר את דבריו מהקשרם כדי לנוטעם בקובץ שערך, כדרכו במצוות אחרות בקובץ. שנית, פתיחת דברי רבי חנניה במילים 'אף על' אינה נראית מקורית, שכן ארבע מתוך חמש הדעות המוצגות בחלק זה פותחות במילים האלה: 'אף על כשפים... אף על הסירוס... אף על הכלאים'. ונראה שזו פעולת העורך שביקש לשוות להן צביון אחיד. מדובר כאן לא בעניין סגנוני בלבד אלא אף בניסיון להתאים את הדעות הללו למסגרת הקובץ ולמגמתו. עורך התוספתא ביקש להציג מסגרת חתוכה וברורה של שבע מצוות בני נח, שאין עליה עוררין. את כל הדעות המציעות מצוות חלופיות העביר לסוף הקובץ והציגן כמי שאינן חולקות על רשימת המצוות אלא רק מוסיפות עליה.

לעצם המחלוקת נראה ששיטת ר' חנניה בן גמליאל מייצגת את העמדה הקדומה, הקרובה לפשוטו של מקרא, האוסרת אכילת דם. זהו האיסור היחיד המפורש לבני נח בפסוקי הברית בספר בראשית (ט, ד). עמדה זו מפותחת בספרי בית שני, בייחוד בספר היובלים, העוסק הרבה באיסור אכילת דם ומחמיר בהלכותיו.⁸⁴ הפרשנות המקובלת בחז"ל ומוצגת בתוספתא, ולפיה הפסוק מדבר באבר מן החי, קשורה כנראה לפיחות שחל במעמד הדם בהלכה התנאית.⁸⁵

סירוס

ר' חידקא אומר אף על הסירוס.

לדברי רבי חידקא אין מקבילה ישירה בספרות התנאית. גם התלמוד הבבלי, הדין כסדר בכל שאר הדעות בתוספתא, אינו דן באיסור סירוס. מקור לאיסור נזכר בבבלי רק במהלך הדיון בדברי תנא דבי מנשה (שיידונו להלן), הכולל את איסור סירוס בשבע המצוות ולומד אותו מדברי ה' אחרי המבול (סנהדרין נז ע"א): 'סירוס, דכתיב "שרצו בארץ ורבו בה"⁸⁶ ואידך, ההוא לברכה בעלמא'. מלשון הבבלי ניתן ללמוד שאיסור סירוס הוא 'תמונת הראי' של מצוות 'פרו ורבו'.⁸⁷ אולם עדיין לא ברור מדוע נוסחה המצווה כשליטת סירוס ולא כציווי חיובי.⁸⁸ ייתכן שגם כאן, כמו במצוות אחרות, מקור האיסור הוא בדרשת הספרא. הפסקה בוי' כב, יז-כה העוסקת בהקרבת בעלי מום למזבח פותחת בפנייה 'איש איש מבית ישראל ומן הגר הגר ב' ישראל' (כב, יח), הנדרשת בספרא אמור פרשה ז, א, צח ע"א כרגיל על הגויים:⁸⁹

⁸³ המילים 'לא תאכל' חסרות בכ"י תימני יד הרב הרצוג ומופיעות בכל שאר העדים.

⁸⁴ תפיסה דומה השתמרה גם בדברי ר' יהודה בספרי דברים פ"ס' עו. ראו סבתו, מצוות בני נח, עמ' 25-27.

⁸⁵ ראו על כך כ' ורמן, ספר היובלים, ירושלים תשע"ה, 563-559.

⁸⁶ כך ברוב העדים, וזהו ציטוט של דבר ה' לנח ובניו כחלק מהברית בבראשית ט, ז. בכ"י תימני יד הרב הרצוג הובא פסוק דומה בבר' ח, יז, 'ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ', שנאמר לנח ביציאה מן התיבה על בעלי החיים. על ההבדל בין סירוס אדם לסירוס בעלי חיים ראו להלן. בבראשית רבה לד, ח (עמ' 316) נלמד מן המילה 'למשפחתיהם' בבר' ח, יט – 'פרט לסריס' (בעדים אחרים 'לסירוס', ראו אצל תיאודור שם).

⁸⁷ פירוש זה הציע בעל 'חסדי דוד' על אתר.

⁸⁸ אפשר שהתוספתא בחרה שלא לכלול במצוות בני נח מצוות עשה (מלבד מצוות דינים המוטלת על הכלל) ולכן נשנתה כאן בצורת לאו.

⁸⁹ על ריבוי 'איש איש' בספרא ראו בנספח למאמר.

ישראל – אילו ישראל. גר – אילו הגירים. הגר – לרבות נשי הגירים. בישראל – לרבות נשים ועבדים. אם כן למה נאמר איש איש, להביא את הגוים שיהוא נידנים בנדרים ובנדבות כישאל.

בהמשך אותה פסקה נדרש איסור סירוס מפסוק כד: 'ומעונך וכתות ונתוק וקריות לא תקריבו לה' וְבִאֲרָצְכֶם לֹא תַעֲשׂוּ. כך נאמר בספרא אמור ז, יא, צט ע"א: 'לא תקריבו – אין לי אילא שלא יקריבו. מניין שלא יעשו, תלמוד לומר ולא תעשו'.⁹⁰ אפשר שרבי חידקא החיל פתיחה זו על כל הפסקה, כולל איסור סירוס, ולכן כלל אותו במצוות בני נח.⁹¹ כל שאר האיסורים בפסקה זו, מלבד איסור סירוס, עוסקים בהקרבת בעלי מומים למזבח. שמא נתפרשו לו כמוסבים על הכוהנים מקריבי הקרבן ולא על המתנדבים, ומשום כך לא כלל גם אותם במצוות בני נח.⁹² ייתכן שמקור האיסור אצל בני נח עצמם, במעשה חם לנח בבר' ט, כב. מעשה שתום זה התפרש בדרכים שונות, אולם המסורת העיקרית בספרות חז"ל פירשה אותו כסירוס. כך עולה מדברי שלושת האמוראים הדנים בו בב"ר לו, ז עמ' 341 ('מנעת אותי מלהעמיד בן קטן... מנעתני מלהעמיד בן רביעי... מנעתה אותי מלעשות דבר שהוא באפילה'), וכך נאמר בפירוש במדרשים מאוחרים.⁹³ בבבלי סנהדרין ע"א נחלקו רב ושמואל, ושם מופיע פירוש נוסף: 'חד אמר סרסו וחד אמר רבעו'.⁹⁴

כשפים

ר' שמעון אומר אף על הכשפים.
ר' יוסה אומר כל האמור בפרשת בני נח מוזהרין עליה שנאמר לא ימצא בך בנו וגו' וחבר חבר כי תועבת יי, איפשר שהכתוב עונש עד שלא יזהיר אלא מזהיר ואחר כך עונש, מלמד שהזהירן תחילה ואחר כך עונשן.

דברי רבי יוסה חורגים בסגנונם משאר דעות היחיד בתוספתא בכמה נקודות: הנוסחה התמציתית 'אף על...' מופיעה בפתיחת כל הדעות בחלק השלישי מלבד אצל רבי יוסה. דבריו מנוסחים באריכות רבה למדי, והוא גם היחיד שמביא ראיה מהמקרא לדבריו. לדברי רבי יוסה יש מקבילה בספרי דברים פ"ס קעג, עמ' 220:

⁹⁰ איסור סירוס נזכר גם אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות ד' 290, עמ' 137), 'עליכם לגרשם כאילו אשמים הם ברצח ילדים והשמידו עוד לפני הוולדם של אלה את הגורם המוליד... אסור לסרס בני אדם או בעלי חיים אחרים', אולם לא נתפרש שם מה מקורו.

⁹¹ לפי פירוש זה איסור סירוס מכוון לבעלי חיים, ואכן בבבא מציעא צ ע"ב דן רב פפא בדברי ר' חידקא בעניין סירוס בעלי חיים. אבל לפי הפירוש הראשון הוא מכוון לאדם. ואומנם בהמשך הספרא נלמד מפסוק זה איסור סירוס אדם: 'מניין אף באדם, תלמוד לומר ובכם, כדיברי בן חכיני'. במקבילה בבראשית רבה לד, ח עמ' 317 מיוחס לר' יוחנן בן ברוקא.

⁹² בספרא עצמו נאמר שהאיסור חל גם על המקדיש בעלי מומים למזבח.

⁹³ תנחומא נח יב, פרקי דר"א כג. למקורות נוספים ראו הערת תיאודור שם.

⁹⁴ מסורת זו אינה מופיעה בספרות בית שני, והמקור הפרשני הקדום ביותר לה הוא דברי אב הכנסייה תיאופילוס מאנטיוכיה. לדיון מפורט במסורות הללו ראו Albert I. Baumgarten, "Myth and Midrash: Genesis 9:20-29", in Jacob Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults*, *Studies for Morton Smith at Sixty*, vol. 3, Leiden 1975, pp. 55-71. ראוי לציין שבברית החדשה (מתי יט, 12) מתייחס ישו בחיוב לסירוס ומשבח את מי שבחר לסרס עצמו (וכך נהגו נוצרים רבים). המפורסם שבהם הוא אוריגנס, ואם כן הכללת האיסור בקובץ מצוות בני נח עשויה להיות בעלת מטען פולמוסי. ואומנם פרשנים רבים פירשו שמדובר במטאפורה לחיי נזירות ופרישות ולא דווקא לפעולת סירוס פיזית. סירוס היה מקובל בעת העתיקה גם בקרב כוהני דת פגניים.

ובגלל התועבות האלה ייי מורישם מפניך, אמר ר' שמעון מלמד שהוזהרו כנעניים על כל המעשים האלו, שאין עונשין את אדם עד שמזהירין אותו.

הדמיון בין הדרשות בולט,⁹⁵ אולם רבי שמעון בספרי מסב אותה על הכנענים – 'הוזהרו כנעניים', ואילו בתוספתא מיוחסת הדרשה לרבי יוסה⁹⁶ (לר' שמעון מיוחסת הדעה הקודמת המצומצמת רק לכשפים) ובמקום 'הוזהרו הכנענים' נאמר 'בני נח מוזהרין'. גם כאן דרשת הספרי ראשונית וצמודה יותר להקשר הפסוק שהיא דורשת, העוסק בחטאי הכנענים שמחמתם מורישם ה' מפני בני ישראל, ואילו הדרשה בתוספתא מתאימה את הדרשה להקשר הרחב של בני נח.⁹⁷ נקודה נוספת הטעונה בירור היא היחס בין דברי ר' יוסה לדברי ר' שמעון. ייתכן שזאת מחלוקת: ר' שמעון דיבר על כשפים בלבד ור' יוסה הרחיב לכל האמור בפרשה.⁹⁸ אולם אפשר לפרש את דברי רבי שמעון עצמם 'אף על הכשפים' במשמעות רחבה יותר: בפסוקים אלה כישוף הוא סוג אחד של מאגיה, ואילו בספרות חז"ל (ואף במקומות אחרים במקרא) משמש כישוף כינוי כללי לכל סוגי המאגיה. לפיכך נראה שאין הבדל של ממש בין רבי שמעון לרבי יוסה, ומוטב לראות בדברי רבי יוסה מעין פירוט של דברי רבי שמעון שנוסחו בקיצור.⁹⁹ נראה שעורך התוספתא ניסח את דברי רבי שמעון בסגנון תמציתי על פי דבריו בספרי והתאימם לסגנונו של חלק זה. אפשרות זו מתחזקת לאור השערתי בדברי רבי חנניה שהפתיחה 'אף על' בכל הקובץ נוספה על ידי העורך. לפי זה יש לתאר את סדר הדברים הפוך מכפי שהוא לפנינו: הדרשה שהובאה בתוספתא בשם רבי יוסה היא המקור הדרשני של השיטה, ודברי רבי שמעון שהובאו קודם לכן הם עיבוד ותמצות של דבריו שהותאמו לקובץ בתוספתא.

כלאים

ר' לעזר אומר אף על הכלאים
מותר לבני נח לזרוע וללבוש כלאים, אסור להרביע ולהרכיב אילנות

⁹⁵ דרשה זו מוסבת על הפסקה בדברים יח, י-יב. בתוספתא מצוטט חלקו הראשון של פסוק יב, ובספרי – חלקו השני. אבל אין ספק שגם הדרשה בתוספתא מוסבת לסוף הפסוק, כיוון שבו נזכר העונש: 'ובגלל התועבות האלה ה' אלהיך מוריש אותם מפניך'.

⁹⁶ וכך במקבילה בבבלי סנהדרין נו ע"ב. במקבילה בב"ר לד, ח (עמ' 317) שובש ל'רבי אסי'.
⁹⁷ זיקתו הראשונית של הספרי לפסוק ניכרת בנקודה נוספת: הלשון 'על כל המעשים האלו' היא פרפרזה על לשון הפסוק 'כי תועבת ה' כל עושה אלה'. לעומת זאת התוספתא נקטה לשון כללית 'כל האמור בפרשת/בפרשה'.
⁹⁸ הבבלי (סנהדרין נו ע"ב-ס ע"א) מפרש שרבי שמעון מתבסס על הפסוקים בשמות שעוסקים אך ורק במכשף: 'מאי טעמיה דרבי שמעון – דכתיב מכשפה לא תחיה וכתיב כל שכב עם בהמה מות יומת. כל שישנו בכלל כל שכב עם בהמה ישנו בכלל מכשפה לא תחיה'. היקש זה מופיע כבר במכילתא דר"י נזיקין יז, עמ' 309: 'ר' יוסי הגלילי אומר נאמר מכשפה לא תחיה, ונאמר כל שכב עם בהמה מות יומת, סמכו לו, מה זה בסקילה אף זה בסקילה'. הדרשה מופיעה בשינויים קלים גם בבבלי ברכות כא ע"ב ומקבילות, אלא שבדרשת המכילתא ובמקבילותיה בבבלי משמש ההיקש רק ללימוד דרך ההמתה, ואילו הבבלי בסוגייתנו הרחיב אותו לקביעת תחולת האיסור.

⁹⁹ אפשרות זו תלויה גם בבירור נוסחם המדויק של דברי רבי יוסה. גירסת וד: 'כל האמור בפרשת', קשה להלמה כיוון שחסר סומך, וגירסת א נראית לכאורה עדיפה: 'בפרשה'. במקבילה בבבלי סנהדרין נו ע"ב הנוסח 'כל האמור בפרשת מכשף' (כך ברוב העדים, בדפוס שונצינו: 'בפרשת כישוף'. אולי בהשפעת נוסח דברי רבי שמעון בבבלי, 'אף על הכישוף'. במקבילה בבראשית רבה לד, ח עמ' 317: 'כל האמור בפרשת לא ימצא בך מעביר בנו ובתו'). קשה להכריע אם גרסת ו טובה ונשמטה תיבת 'כישוף' וא תיקן ל'פרשה', או שמא הגרסה המקורית 'פרשה' שובשה ל'פרשת', אולי בהשפעת הבבלי. ייתכן עוד שמדובר בחילוף גרפי. פרופ' מנחם כהנא העיר לי שבכתבי היד של ספרות התנאים מופיעה כמה פעמים צורת 'פרשת' במקום של 'פרשה', וייתכן אפוא שגרסת 'פרשת' לבדה היא צורה המקורית. יש לציין שבתוספתא סנהדרין ד, ה מופיע משפט עם מבנה ומשמעות דומים, המיוחס גם הוא לרבי יוסי: 'ר' יוסי אומר כל האמור בפרשת המלך מותר בה'.

לדברי רבי לעזר יש ברייתא מקבילה בתלמוד הירושלמי, החושפת את המקור המקראי של דבריו (ירושלמי כלאים א, ז, כז ע"ב):

תני מניין שאין מרכיבין עץ סרק על גבי עץ מאכל ולא עץ מאכל על גבי עץ מאכל מין בשאינו מינו מניין תלמוד לומר את חקותי תשמורו. ר' יונה ר' לעזר בשם כהנא דר' לעזר היא משום חוקים שחקקתי בעולמי.

איסור הרכבת אילנות לא נכלל במפורש בפירוט איסורי כלאיים בתורה. הברייתא מוצאת לו מקור בציווי בתחילת וי' יט, יט: 'אֵת חֻקֵי תַשְׁמְרוּ בְהִמָּתֵךְ לֹא תִרְבִּיעַ פְּלִאִים שְׂדֵךְ לֹא תִזְרַע פְּלִאִים וּבְגֵד פְּלִאִים שְׁעִטָּנָה לֹא יַעֲלֶה עָלֶיךָ'. לשונו של הציווי כללית ומכוונת לכאורה לשמירת המצוות כולן, אולם הוא מופיע בליבה של סדרת המצוות בויקרא יט ולא בתחילתה. בעיה זו הובילה את הדרשה לפרש שיש קשר פנימי בין הציווי על שמירת החוקים ובין הפירוט הבא אחריו, הכולל שלושה סוגים של איסורי כלאיים: כלאי בהמה, כלאי זרעים וכלאי בגדים. הירושלמי מזהה ברייתא זו עם שיטת רבי לעזר, ש'חקותי' כאן אינם חוקי התורה אלא החוקים שחקק ה' בראשית הבריאה, ולכן נאסר על האדם לשנותם באמצעות הכלאת מינים שונים.¹⁰⁰ פרשנות זו היא המפתח להבנת דברי רבי לעזר בתוספתא, וכך אנו קוראים בהמשך הסוגיה בירושלמי:

תני בשם רבי לעזר מותר הוא גוי לזרוע וללבוש כלאים אבל לא להרביע בהמתו כלאים ולא להרכיב אילני כלאים. למה, מפני שכתוב בהן למיניהן. והרי דשאין כתיב בהן למיניהן? אין כתיב בציוי אלא בהוצאה.

הסוגיה מצטטת את דברי ר' לעזר מהתוספתא בכמה שינויים קלים¹⁰¹ ומבארת את מקורם. נקודת המוצא היא תיאור הבריאה בבראשית א, שבו נאמרה בציווי על בריאת האילנות והבהמות לשון 'מין': 'עץ פרי עושה פרי למינו... נפש חיה למינה, בהמה ורמש וחיתו ארץ למינה',¹⁰² ואילו בבריאת הדשאים לא נזכרה לשון זו בציווי אלא רק בביצוע.¹⁰³ נמצא שלפי רבי לעזר ישנן שתי רמות באיסור כלאים: המערכת הראשונית והבסיסית נקבעה בבריאת העולם ולכן חלה גם על בני נח, והיא כוללת איסור על יצירת מינים חדשים, ולבני ישראל נוספו כמה איסורים: זריעה, לבישה, וחרישה.¹⁰⁴ טעמו של ר' לעזר בירושלמי מתבסס אפוא על תפיסה ראליסטית המזהה את יסודות החוק בעולם הטבע, המתואר בבראשית א. חוקי הטבע, חוקות שמים וארץ, קובעים את החוקים והנורמות המשפטיים. כפי שאראה להלן, עמדה זו אופיינית לאמוראי ארץ ישראל. בבבלי קיבלה סוגיה זו פרשנות חדשה ולפיה החוקות אינן חוזרות לטבע אלא למעמד ציווי משפטי אחר שלא נזכר בפירוש בתורה, אולם הקשיים בפרוש זה שהעלתה סוגיית התלמוד מלמדים שאינו פשטני.¹⁰⁵

¹⁰⁰ פירוט הפרשנויות השונות למצוות כלאיים והפרשנים הראשונים והאחרונים ההולכים בכיוון זה ראו אצל ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 324-328.

¹⁰¹ העיקרי שבהם הוא שכאן נאמר 'גוי' ולא 'בני נח'. בהמשך דבריי אדון בהבדל בסגנון הדקדוקי.
¹⁰² פרשנות של המילה 'בחקותי' בזיקה לחוקי הטבע מצויה בבסיס כמה מדרשים. ראו למשל ויקרא רבה לה, ד, עמ' תתכב.

¹⁰³ בתרגום השבעים לא נאמר בעצים 'למינו' כלל, ובדשאים נאמר בציווי וגם בביצוע. ייתכן שזהו חלק ממגמת ההרמוניזציה המאפיינת את תרגום השבעים לפרק.

¹⁰⁴ ייתכן שלדעת ר' לעזר ההבדל בין שני צמדי הפעולות הוא שבהרבעה ובהרכבה יוצר האדם מין חדש באופן אקטיבי, ואילו זריעה מביאה רק בעקיפין ליניקה הדדית, ולבישת כלאיים בוודאי איננה יוצרת מין חדש. הפרשנות האמוראית לדבריו תלתה זאת באזכור 'למינהו', שלא נזכר בציווי על הדשאים.

¹⁰⁵ ראו בבלי סנהדרין ס ע"א: 'אמר שמואל דאמר קרא את חקותי תשמרו, חוקים שחקקתי לך כבר'. שלא כירושלמי האומר 'חוקים שחקקתי בעולמי' ומתכוון לחוקי הטבע שנקבעו בבריאה בבראשית א', אומר שמואל: 'חוקים שחקקתי לך כבר'. לדעתו פסוק זה רק רומז שחוק נורמטיבי זה נקבע קודם לכן, ומכאן יש להסיק שניתן

אף שלא מצאנו מקור בספרות התנאית לדברי רבי לעזר, רגליים לדבר שעורך התוספתא לקח ועיבד את דבריו מברייתא שקדמה לו, וזו נשתמרה בירושלמי במצב מקורי יותר. י' ברויא¹⁰⁶ עמד על ההבדל בין לשון התנאים ללשון האמוראים בשימוש במילה מותר/אסור: בלשון התנאים נושאה הוא אדם או חפץ – 'השוכר את הפועל... שכרו אסור', ואילו בלשון האמוראים נושאה בדרך כלל מקור המציין את עצם הפעולה: 'אסור לו לאדם שיעבור...!' – המעבר הוא שאסור. לטענת ברויא, בדיקה בכל ספרות התנאים מעלה שיש רק שני חריגים לכלל זה ושניהם בתוספתא: האחד בכלאים ג, יב, והאחר בהלכה שלפנינו: 'מותר לבני נח לזרוע, אסור להרביע...!', ולא 'אסורין בני נח'. יש להוסיף על דבריו שבנוסח הברייתא בירושלמי נאמר 'מותר הוא גוי לזרוע וללבוש כלאים', כסגנון התנאי. שמא סממן לשוני זה מלמד על עיבוד מאוחר של הברייתא התנאית בידי עורך התוספתא.

פרשנותה וגלגוליה של התוספתא בספרות האמוראית

בפתח הדיון בחטיבת מצוות בני נח בבבלי (נו ע"א-ע"ב) מופיעות שתי ברייתות המפרטות את שבע המצוות. כאמור, הברייתא הראשונה מקבילה לרשימת המצוות בתוספתא עבודה זרה תוך השמטת הדיון במצוות ('כיצד?') מהרשימה.¹⁰⁷ לאחר מכן מביא הבבלי את דברי ר' יוחנן, המגלה את מקור שבע המצוות בציווי לאדם הראשון בבר' ב, טז: 'ויצו ה' אלהים על האדם' וכו'. למסורת בבבלי, המיוחסת לאמורא הארץ ישראלית ר' יוחנן, יש מקבילה בבראשית רבה טז, ו עמ' 149 בשם רבי לוי:¹⁰⁸

ויצו יי אלהים על האדם לאמר וגו', ר' לוי אמר ציוהו על שש מצוות.
ויצו – על עבודה זרה, הא כ' ד' א' כי הואיל הלך אחרי צו.
יי – על קללת השם, הא כ' ד' א' ונוקב שם יי מות יומת.
אלהים – אילו הדיינין, אלהים לא תקלל.
על האדם – על שפיכות דמים, שופך דם האדם.
לאמר – על גילוי עריות, לאמר הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו. אתמהא.
מכל עץ הגן אכל תאכל – וציוהו על הגזל.

כבר לבני נח, אף שלא נאמר היכן. הדוחק בדבריו ניכר בהבחנה המלאכותית בין סוגי איסורי הכלאים המופיעים בפסוק, שאינה רמוזה בלשונו. כאמור, לפי הירושלמי ההבחנה מבוססת על הסיווג 'למינהו' בבראשית א.
¹⁰⁶ י' ברויא, 'על הלשון העברית של האמוראים בתלמוד הבבלי', מחקרים בלשון ב-ג, בעריכת מ' בר-אשר, ירושלים תשמ"ז, עמ' 127-143.

¹⁰⁷ על יחסה של ברייתא זו לתוספתא ראו לעיל, בדיון על אופיו הכללי של הקובץ. בהמשך סוגיית הבבלי מופיעה בשם תנא דבי מנשה ברייתא הכוללת רשימה שונה מעט. על היחס בין הברייתות ראו סבתו, מצוות בני נח, עמ' 83-80.

¹⁰⁸ מסורת זו מופיעה בסגנון דומה גם בפסיקתא דרב כהנא, בחדש השלישי א, עמ' 202, בשם ר' יהודה בר' סימון (למקבילות נוספות במדרשים מאוחרים יותר ראו הפניותיו של מנדלבוים), ובשה"ש רבה א, ב בשם ר' יוסי בר' חנינא. בשניהם משובצת המסורת בהשוואה מקיפה בין המצוות שניתנו באופן חלקי ובהדרגה קודם מתן תורה – אדם, נח, האבות וכו', ובין התורה המקיפה שניתנה לישראל בסיני. השוואת המסורות מלמדת שהמסורת הארץ ישראלית היא המסורת הראשונה, ואילו המסורת בבבלי משנית ועובדה כדי להתאימה להקשר הסוגיה בבבלי. למשל, 'ויצו' נדרש במסורת הארץ ישראלית על עבודה זרה (כמו ספרי במדבר פיס' א), ואילו בבבלי נדרש על הדינים. סדר המצוות בבבלי תואם את סדר המצוות בברייתא, כיוון שהוא סומך את דברי ר' יוחנן לברייתא ומציגם כפירוש לה. בבראשית רבה עומדת דרשת ר' לוי בפני עצמה, ולכן נזכרו בה שש מצוות בלבד ולא אבר מן החי, שכן בשר לא הותר באכילה לאדם הראשון, ובפסיקתא ובשה"ש רבה מודגש שאיסור זה נוסף לנח. הבבלי כלל את איסור אבר מן החי למרות הקושי מאותה סיבה: לקשור בין המצוות בברייתא ובין פירושן בידי ר' יוחנן. מסורת קרובה לבבלי מצויה אומנם גם בחיבור התנאי סדר עולם רבה, אולם יש כמה סימנים שהיא השתרבבה לשם בשלב מאוחר מהבבלי. ראו סבתו, מצוות בני נח, עמ' 48-49.

כאמור, הדין בתוספת העלה שכל מצווה נלמדה ממקור אחר. לעומת זאת הדרשה כאן נראית דרשה מקיימת, הסומכת את המצוות המוכרות על הפסוק בבראשית.¹⁰⁹ לפיה מצוות בני נח הן המצוות שהוטלו על אדם הראשון ונלמדו מפסוק אחד – פסוק הציווי הראשון לאדם!¹¹⁰ זהו חידוש גדול העוקר את משמעותה הפשוטה של הברייתא המדברת על המצוות שנצטוו בהן בני נח.¹¹¹ כפי שאראה להלן, העברת מרכז הכובד של המצוות מבני נח לאדם הראשון הטביעה את חותמה על התוספת עצמה.

מקור נוסף מימי התנאים שמזהה בפסוק בבר' ב, טז את מצוות היסוד מופיע בדברי אב הכנסייה טרטוליאנוס, שזיקתו למדרשי חז"ל הוכרה זה מכבר, בפרק ב' של ספרו 'נגד היהודים'.¹¹² טרטוליאנוס בספרו מייצג את העמדה הרואה בנוצרים את מחליפיהם של היהודים כעמו הנבחר של האל ורואה בתורת משה תורה זמנית שניתנה בזמן מסוים ונועדה לפוג בזמן מסוים. כחלק מערעורו על מרכזיותה של תורת משה ומצוותיה הוא מונה את רשימת הצדיקים של ספר בראשית שזכו למעלה רוחנית גבוהה אף שלא קיימו מצוות, לא מלו ולא שמרו שבת: כך על אדם, נח, מלכיצדק חנוך, האבות ואפילו משה לפני קבלת תורה. מכאן מסיק טרטוליאנוס שניתן לחזור למצב זה ולהגיע לצדיקות ולישועה ללא קבלת עול מצוות.

טרטוליאנוס אף מעלה טענה עקרונית על צדקתו של אלהים לשיטת היהודים: כיצד ייתכן, שואל טרטוליאנוס, שאלהי העולם כולו ייתן תורה לעם אחד בלבד ולא יציע אותה לשאר העמים. לדעתו טובו של האל וצדקתו מחייבים שהתורה תינתן לכולם במידה שווה, ומכאן הוא מסיק שכל הגויים אכן קיבלו בראשית הבריאה תורה – אומנם לא את תורת משה אלא תורה 'פנימית' וטבעית, לא כתובה.¹¹³

שכן בראשיתו של העולם עצמו הוא נתן חוק לאדם וחווה, לבל יאכלו מפרי העץ שניטע באמצע גן העדן, אם יפרו זאת מות ימותו. די היה בחוק הזה בשבילם, אילו נשמר. כי בחוק הזה שניתן לאדם [הראשון] מזהים אנו את כל הצווים אשר משנבטו ניתנו אחרי כן על ידי משה, דהיינו: 'אתה תאהב את ה' אלוהיך מכול לבבך ומכול נפשך', וכן 'אתה תאהב את שכןך כמו אותך'; וכן 'לא תרצה'; לא תנאף; לא תונה; לא תעיד עדות שקר'; 'כבד את אביך ואת אמך' וכן לא תחמוד את הדבר השייך לאחר. שהרי החוק הבראשיתי הזה ניתן לאדם וחווה בגן העדן כמעין מקור לכל צווי האל... לפני החוק של משה, שנכתב על גבי לוחות אבן, היה חוק לא כתוב שהובן באופן טבעי על ידי הפטריארכים ונשמר על ידיהם.

¹⁰⁹ וכבר העיר על כך רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי ג, עג (מהד' אבן שמואל עמ' קמט), והביאה כדוגמה לדרשה מופלגת המהווה אסמכתא בעלמא. אומנם כפי שציינתי בהערה הקודמת, המסורת המקורית בב"ר איננה מוסבת על התוספת ישירות אלא על רשימת המצוות הכלולות בה והמנויות לפי סדרן בדרשת הפסוק, שלא כמסורת בבבלי.

¹¹⁰ אומנם כבר בתקופת התנאים אנו מוצאים דרשה של פסוק זה כמקור למצוות, בספרי במדבר פ"א א (עמ' 3-2), אולם המצווה היחידה שנזכרה שם היא 'עבודה זרה' (ראו סבתו, מצוות בני נח, עמ' 45-48). בתלמודים נהפך הפסוק למקור מלא לכל מצוות בני נח.

¹¹¹ בדברי ר' לוי בירושלמי יש לפרש ששש מצוות ניתנו לאדם הראשון, והמצווה השביעית, מצוות אבר מן החי, ניתנה לבני נח, וכך מפורש במקבילות בפסיקתא ובשה"ש רבה. ייתכן שכך התפרש לו (שלא כפשוטו) המשפט 'שבע מצוות נצטוו בני נח'. פרשנות זו אינה אפשרית במסורת הבבליית, שלפיה שבע המצוות נאמרו לאדם הראשון.

¹¹² טרטוליאנוס חי בין שנת 150 לשנת 230 ופעל בקרתגו, שבה הייתה קהילה יהודית גדולה. דיון מקיף בשאלת הזיקה שבין טרטוליאנוס ליהודים ולספרות חז"ל מצוי אצל S.E. Binder, *Tertullian, On Idolatry and* אצל *Mishnah Avodah Zarah: Questioning the Parting of the Ways between Christians and Jews*, Leiden 2012.

¹¹³ התרגום מלטינית על פי ד' רוקח, היהודים במשנתם של טרטוליאנוס ואוגוסטינוס, ירושלים תשע"ה, עמ' 138. לדיון בקטע זה ראו גם י' פז, 'קודם מתן תורה: האבות וחוקי משה בספרות חז"ל על רקע ספרות בית שני ואבות הכנסייה', עבודת גמר לקראת קבלת התואר מוסמך, ירושלים תשס"ט, עמ' 24.

טרטוליאנוס רואה בציווי הראשון שניתן לאדם בגן עדן – איסור אכילה מפרי עץ הדעת – תמצית של כמה מהמצוות העיקריות שיינתנו לאחר מכן במפורש וביתר פירוט בתורת משה. מכאן הסיק טרטוליאנוס שבתחילה לא היה צורך במצוות חקוקות על הלוחות (לכן דן בעיקר בעשרת הדיברות), אלא די היה בחוק לא כתוב שהובן באופן טבעי ונשמר על ידי האבות. המצוות בתורת משה ניתנו בדיעבד בשלב מאוחר, ומכאן שהיהודים אינם עדיפים רק מפני שקיבלו את התורה. הדמיון בין דברי טרטוליאנוס לדרשה החז"לית מרשים: טרטוליאנוס מזהה בפסוק 'ויצו ה' אלהים על האדם' כמה ממצוות היסוד שניתנו לאנושות כולה, ותוקפן נצחי, ממש כשם שחכמים למדו ממנו את שש (ובמסורת הבבלית – שבע) מצוות בני נח שניתנו לכל האומות.¹¹⁴ אולם אם חכמים זיהו מצוות אלה עם מצוות בני נח, הרי אצל טרטוליאנוס קיימת חפיפה ברורה בין המצוות שלמד מפסוק זה לעשרת הדיברות: לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב, עד שקר, כיבוד אב ואם, לא תחמוד.¹¹⁵ הבדל נוסף מצוי גם בדרך הלימוד מהפסוק. בדרשה החז"לית נלמדו המצוות מהפסוק בדרך דרשנית המקובלת בעולמם של חכמים, הדורשת מכל קטע בפסוק מצוה אחרת באמצעות השוואה לפסוקים דומים. טרטוליאנוס לעומתו מסיק את המצוות בדרך של סברה הגיונית ומראה כיצד כשאדם וחוה עברו על הציווי הם חטאו למעשה בכמה חטאים שונים.

אולם עיקר ההבדל נעוץ במגמתה ההפוכה של כל דרשה: טרטוליאנוס לומד מהפסוק את הדיברות שקיבל משה בסיני וכך מייתר את ההתגלות בסיני. לעומתו חכמים לומדים מהפסוק את מצוות בני נח שנועדו לאנושות כולה ומהוות בסיס רחב שעל גביו יבוא לאחר מכן מתן תורה בסיני כמעין קומה נוספת. מבעד לדמיון החיצוני בין שתי המסורות מסתתר אפוא פולמוס חריף בשאלת היחס בין מצוות לאדם הראשון ובין המצוות בסיני.¹¹⁶ כיוון ההשפעה אינו מחזור – ייתכן שדברי טרטוליאנוס נכתבו בהשפעת המסורת החז"לית שהכיר ושאותה התאים לתפיסתו הנוצרית והפך לטיעון נגד היהודים. אולם יש לשים לב לזמנו המוקדם של הספר, שנכתב כנראה בסוף המאה השנייה לספירה,¹¹⁷ ביחס לזמנה המשוער של דרשת רבי לוי, שחי בדור השני לאמוראי ארץ ישראל. פרט זה עשוי להתפרש לשני פנים: ייתכן שלפנינו תופעה של מסורת מדרשית לפסוק, העולה על פני השטח במלואה רק בימי האמוראים, אולם במקור הנוצרי הקדום יותר משתקף הד למסורת זו כבר מימי התנאים. אפשרות אחרת היא שרעיון 'מצוות בני נח' שהתפתח אצל חז"ל הוא מענה שנועד להתמודד עם שני הטיעונים הנוצריים שעלו בדברי טרטוליאנוס: ראשית, כלפי הטיעון המוסרי כיצד ייתכן שאלהי העולם הזניח את שאר האומות, מלמדים חז"ל שאכן ניתן חוק גם לגויים ועליהם לשמור אותו, ומכאן שסרה הטענה כלפי אלהים.¹¹⁸ שנית, חוק זה, שניתן בראשית הבריאה, איננו תחליף לתורת משה, כדברי

¹¹⁴ כבר עמד ל' גינצבורג, אגדות היהודים, א (תרגום מאנגלית מ' הכהן), רמת גן תשכ"ו, עמ' 185, על הדמיון בין דברי טרטוליאנוס על עשרת הדיברות למסורת חז"ל על מצוות בני נח הנלמדות מאדם הראשון.

¹¹⁵ אומנם חפיפה זו איננה מלאה. טרטוליאנוס השמיט כצפוי את מצוות השבת והחליף את המצוות העוסקות ביחס לה' (מצוות עבודה זרה ונשיאת שם ה' לשוא) בשתי המצוות הגדולות לפי ישו – אהבת האל והרע (מתי כב, 37-40). בזה למעשה התאים טרטוליאנוס את עשרת הדיברות לתפיסה הנוצרית והפך אותם לרשימה של מצוות היסוד לפי הנצרות.

¹¹⁶ לאחרונה נידונו שוב דברי טרטוליאנוס ויחסם לדרשה החז"לית אצל S. Inowlocki, "Tertullian and the Law of Paradise", M. Bockmuehl and G.G. Stroumsa (eds.), *Paradise in Antiquity: Jewish and Christian Views*, Cambridge 2010, pp. 103-119. אינולוקי טענה שיש בדברי טרטוליאנוס חולשה מסוימת, שכן הוא מעניק לחוקי משה מעמד וזיקה לחוקי גן עדן בניגוד לקודמים לו כיוסטינוס מרטיר ואירינאוס שפירשו את נתינת התורה כתוצאה של חטאי היהודים. טענה זו והעובדה שלא נמצאה מקבילה נוצרית קודמת לטרטוליאנוס לזיהוי חוקים בגן עדן מובילות לדעתה לכך שלדברי טרטוליאנוס יש רקע יהודי שאותו הוא עיבד והתאים לתפיסתו.

¹¹⁷ לדעת דאן, G.D. Dunn, *Tertullian's Adversus Iudaeos: A Rhetorical Analysis*, Washington 2008 נכתב 'נגד היהודים' בתקופה מוקדמת בחיי טרטוליאנוס, בשנים 195-196.

¹¹⁸ טיעון אחר מופיע במדרשים על מתן תורה, שלפיהם ה' הציע לגויים לקבל תורה אך הם סירבו, ואפשר שאף הם באו להתמודד עם טענה נוצרית מעין זו. ראו ב' אופנהיימר, מעמד הר סיני, הנבואה ובחירת ישראל בפולמוס חז"ל, מולד ה' (תש"ס), עמ' 91-110.

טרטוליאנוס, אלא משמש בסיס לה ומשקף תהליך של התגלות הדרגתית.¹¹⁹ במקום הניסוח הנוצרי המדבר על מצוות טבעיות לא כתובות ומראה כיצד הן כלולות במובלע בציווי לאדם הראשון, חכמים מדברים על ברית נח שכללה ציוויים מפורשים: אדם נצטווה, נח נצטווה ועוד.

גילוי עריות: בין התוספתא לפרשנותה האמוראית

לאור המסקנות הכלליות שעלו בסעיף הקודם אני מבקש לעיין באיסור גילוי עריות בתוספתא:

[א] על גילוי עריות כיצד, כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה בני נח מוזהרין עליה, וכל ערוה שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה, אין בני נח מוזהרין עליה דברי ר' מאיר.¹²⁰ וחכמים אומרים הרבה עריות שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה בני נח מוזהרין עליה.

[ב] בא על עריות ישראל נידון דיני ישראל בא על עריות האומות נידון דיני האומות ואין לך אלא נערה מאורסה בלבד.

הדיון באיסור גילוי עריות הוא המפורט בקובץ ונחלק לשניים: הפסקה הראשונה עוסקת בגבולות האיסור וכוללת מחלוקת בעניין זה בין רבי מאיר לחכמים, ואילו הפסקה השנייה עוסקת בדרך השיפוט של בני נח. מה טעמו של רבי מאיר? בבחינה ראשונה נראה שהטעם לקריטריון זה הוא החומרה – עונש המוות מסמן את חומרתו הרבה של האיסור, ולכן הוטל גם על בני נח. לפי פירוש זה ההנחה שביסוד החלוקה היא שבני נח נכללו באיסורים החמורים בלבד והקלו עליהם באיסורים הקלים יותר. אפשרות אחרת עולה בבבלי סנהדרין נח ע"א, המביא ברייתא שבה נחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא:

על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, רבי אליעזר אומר אביו – אחות אביו, אמו – אחות אמו. רבי עקיבא אומר אביו – אשת אביו, אמו – אמו ממש. ודבק – ולא בזכר, באשתו – ולא באשת חברו, והיו לבשר אחד – מי שנעשים בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד.

לפי הבבלי, שיטת רבי מאיר נסמכת על דברי רבו, רבי עקיבא, הלומד מהפסוקים בבראשית רק את איסורי העריות שדינם מיתה. אומנם פרשנות זו מניחה שרבי עקיבא נקט איסורים אלה רק לדוגמה בעלמא, והוא הדין לכל איסורי עריות שדינם מיתה, והנחה זו איננה עולה מפשט דברי רבי עקיבא, הדורש כל איסור ממילה אחרת בפסוק. כמו כן יש מקום לפקפק במקוריותה של ברייתא זו המתועדת רק בבבלי, ואילו בסוגיה המקבילה בירוש' קידושין א, א, נח ע"ב-ע"ג מובאת דרשה דומה לדרשתו של רבי עקיבא על ידי רבי אליעזר בשם רבי חנינא:¹²¹

ר' לעזר בשם ר' חנינא מניין שבני נח מוזהרין על עריות כישראל, ת"ל ודבק באשתו – ולא באשת חברו. ודבק באשתו – ולא בזכור ולא בבהמה.

¹¹⁹ רעיון זה פותח כאמור בדרשות בפסיקתא דרב כהנא ובשה"ש רבה שהובאו לעיל, המתארות את המצוות לאדם הראשון ולנח כראשונות בשרשרת התגלויות, ששיאה והשלמתה בסיני.

¹²⁰ ככל הנראה יש להגיה את החלק השני של דברי רבי מאיר בתוספתא על פי המקבילה בירושלמי יבמות יא, ב, יב ע"א: 'וכל ערוה שאין בית דין של ישראל ממיתין עליה, אין בני נח מוזהרין עליה', וכיוצא בזה בברייתא בבבלי סנהדרין נז ע"ב. קריאה זו הולמת גם את דברי חכמים בהמשך התוספתא. בניגוד לר' מאיר המציב קריטריון אחיד וברור – כל ערוה שבית דין של ישראל ממיתין עליה, לשיטת חכמים גבולות האיסור רחבים יותר והוא תקף אף במקרים שבהם בית דין של ישראל אינו ממית עליהם.

¹²¹ גם במקבילה בב"ר יח, ה, עמ' 167 נזכרת דרשה זו כדרשה אמוראית.

גם לדברי רבי אליעזר בברייתא הבבליית יש מקבילה באותה סוגיה: "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו, בסמוך לו מאביו בסמוך לו מאמו".
 על כל פנים גם אם מדובר בברייתא תנאית מקורית, קשה להניח שמכאן נלמדו האיסורים, שכן מאופי הדרשה נראה שזו אסמכתא בעלמא. אפשר שקריטריון זה מבוסס על אופייה המיוחד של קבוצת העריות שאין ממיתין עליהן. בפרשת העריות בויקרא כ יש חלוקה ברורה של איסורי העריות לשתי קבוצות: הקבוצה הראשונה כוללת איסורי עריות שדינם מיתת בית-דין, והקבוצה השנייה כוללת איסורים שדינם כרת וערירי. הצד השווה כמעט לכל האיסורים בקבוצה השנייה הוא זיקת האחוה: אחות מאב ומאם, אחות אב ואם, אשת אחי האב.¹²² אם כן, אפשר שהחלוקה מבוססת על ההנחה שלבני נח אין איסורי 'אחוה' דווקא. לפי פירוש זה יש לומר שהקריטריון שהוצב בכלל אינו משקף את טעמו של האיסור אלא רק מסמן את הקבוצות השונות. מכל מקום, עמדת ר' מאיר (ואולי גם חכמים), תואמת את מגמת התוספתא להבליט את ההבדל בין המצוות לישראל, המרובות בחומרתן ובהיקפן, ובין מצוות בני נח.
 הפסקה השנייה עוסקת בדרך השיפוט של בני נח באיסורי עריות ותולה זאת בזהותן של העריות שעליהן בא. השאלה הפרשנית המתעוררת כאן מתמקדת בפירוש הביטוי 'נידון בדיני ישראל/אומות'. ניתן להציע שתי אפשרויות לפירוש הביטוי:
 א. הביטוי מוסב על הפסקה הקודמת שדנה בהבדלים בין ישראל לבני נח בהגדרות איסורי ערווה, ולפיכך כוונת הביטוי היא שבן נח נידון לפי דיני איסורי הערווה של ישראל והאומות.
 ב. הביטוי מוסב על העניין שלפני פניו, שעסק באיסור ברכת השם, ובו נאמר 'לא ניתנה מיתה לבני נח אלא סיף בלבד'. לפי זה הביטוי אמור לאופן ההמתה בישראל ובאומות.
 לכאורה הספק מוכרע מהמשך התוספתא: 'ואין לך אלא נערה מאורסה בלבד'. זהו צמצום של הכלל למקרה אחד בלבד. לפי האפשרות הראשונה שהתוספתא עוסקת בעצם החיוב, צמצום זה מובן, שכן לגוי אין קרובות ישראליות ולכן המקרה היחיד שבו גוי יתחייב על עריות ישראל הוא אישה נשואה או מאורסת. ומכיוון שהבא על אשת איש חייב מיתה גם בדיני בני נח, הרי נותר רק המקרה של נערה מאורסה, ולפי זה יש לומר שבדיני בני נח אין ממיתים על נערה מאורסה. לפי האפשרות השנייה, שהתוספתא מדברת כאן לא על עצם החיוב אלא על אופן ההמתה, צריך לפרש שבביאת מאורסה אופן ההמתה שונה בין ישראל (סקילה) לבני נח (סיף) ושווה בנשואה (סיף). אלא שלפי ההלכה המקובלת דין הבא על נשואה בחנק, ואם כן גם בנשואה יש הבדל ביניהם.¹²³
 המקבילה התנאית להלכתנו המופיעה בספרא עשויה להבהיר נקודה זו. בספרא יש שתי דרשות העוסקות ביחס בין איסורי עריות בישראל לאיסורים אלה בגויים:

ספרא אחרי מות יג, א, פה ע"ד

איש, מה תלמוד לומר איש איש, להביא את הגוים שיהיו מוזהרין על העריות כישראל.

ספרא קדושים פרשה י, א-ב, צא ע"ב

ואל בני ישראל תאמר, ואל בני ישראל תדבר, אמר אל בני ישראל, דבר אל בני ישראל, צו את בני ישראל, ואתה תצוה את בני ישראל. ר' יוסה הגלילי אומר דיברה התורה בלשונות הרבה וכולם צריכין להידרש: ישראל – אילו ישראל. גר – אילו הגירים. הגר – לרבות נשי הגירים. בישראל – לרבות נשים ועבדים. אם כן למה נאמר איש איש, להביא את הגוים שבאו על עריות האומות שידונו כדיני האומות, שבאו על עריות ישראל שידונו כדיני ישראל.

¹²² היחידה החורגת מכלל זה היא 'אישה דוה' (זבה) שגם אינה אסורה מדין קורבה.

¹²³ בדרך זו הילך שמש, עונשים וחטאים, עמ' 145-147. שמש מצא כאן סמך למסורת המדרשית הייחודית שמיתת נואף ונואפת נשואים בסיף. לדעתו, מסיבה זו לא נכלל כאן המקרה של בועל נשואה, כיוון שלפי המסורת הזאת גם בדיני ישראל דינו סיף כמו אצל בני נח, ולכן 'אין לך אלא נערה מאורסה'.

שתי הדרשות מנוסחות בסגנון דומה, אלא שהדרשה הראשונה נדרשת על פתיחת פרשת העריות שבויקרא יח, ואילו הדרשה השנייה נדרשת על פתיחת פרק כ, הכולל אף הוא פרשת עריות מקבילה.¹²⁴ הכפילות בין שתי פרשות העריות בספר ויקרא הטרידה את הפרשנים החל מימי חז"ל ועד הפרשנים החדשים, שניסו לבאר בדרכים שונות את היחס ביניהן.¹²⁵ כיוון שלפנינו מדרש פנאי, יש לברר כיצד נתפרשה כפילות זו בבית מדרשם של התנאים. אחד ההבדלים הבולטים בין הפרשות הוא שבפרק יח איסורי העריות מנוסחים כאיסורים: 'ערנת... לא תגלה', ואילו בפרק כ מופיעים רק העונשים: 'ואיש אשר ישכב... מות יומתו'. התנאים העבירו הבדל זה למישור המשפטי ולפיכך הבחינו בין 'אזהרה' (פרק יח) ובין 'עונש' (פרק כ). ההנחה הבסיסית בתפיסת העונשים של חז"ל היא ש'לא ענש הכתוב אלא אם כן הזהיר', ולכן לכל עונש יש להקדים אזהרה האוסרת את המעשה. ואכן, לכל אורך דרשות הספרא על פרשת העריות בפרק כ עולה הבחנה זו: הספרא מצטט את העונש מפרק כ ואומר 'עונש שמענו אזהרה לא שמענו' ולאחר מכן מצטט את האזהרה המקבילה מפרק יח.¹²⁶

על רקע הבחנה זו אפשר לבאר את היחס בין שתי הדרשות בספרא. כאמור, הדרשה הראשונה ניצבת בפתיחת פרשת העריות שבפרק יח, לכן נאמר בה 'להביא את הגוים שיהיו מוזהרים על העריות כישראל'. לעומת זאת פרשת העריות בפרק כ עוסקת בעונשים, ולכן נאמר בה 'להביא את הגוים שבאו על עריות האומות שידונו כדיני האומות, שבאו על עריות ישראל שידונו כדיני ישראל'. החידוש הוא אפוא בחלק השני: עד עתה ידענו שגויים נידונים בדיני האומות, אולם מדרשת הפסוק העוסק בענישה על ידי בית דין ישראל ומורחב גם לגויים התחדש שבמקרים מסוימים גוים נידונים כדיני ישראל. המונח המרכזי והמכריע להבנת הדרשה הוא המונח 'דינים' – דיני ישראל ודיני האומות, ובהקשר של פרק כ הוא מכוון אפוא לענייני הענישה. מכאן שהביטוי 'נידון כדיני ישראל/בדיני האומות' בספרא ובעקבותיו בתוספתא איננו עוסק בשאלה על אילו עריות הוא מתחייב או אינו מתחייב אלא רק בשאלת סדר הדיון והענישה בבית הדין, כאפשרות הפרשנית השנייה.

כאמור, הקושי העיקרי בפרשנות התוספתא בדרך זו הוא הבנת ההגבלה במשפט השני בתוספתא, 'ואין לך אלא נערה מאורסה בלבד'. אולם יש מקום לפקפק במקוריותו של משפט זה בתוספתא. לשון הדרשה השנייה בספרא דומה ללשון התוספתא:

ספרא	תוספתא
למה נאמר איש איש, להביא את הגוים שבאו על עריות האומות שידונו כדיני האומות שבאו על עריות ישראל שידונו כדיני ישראל	בא על עריות ישראל נידון דיני ישראל בא על עריות האומות נידון דיני האומות.

¹²⁴ הפסוק הנדרש כאן (וי' כ, ב) מוסב במקרא על איסור מולך, אבל רבי יוסי הגלילי דורש אותו על איסורי עריות. כבר הר"ש העיר על קושי זה בפירושו לדרשתנו: 'תימה דהכא לא משתעי אלא בעכו"ם (=מולך) למאי קא מרבה לעריות, הוי ליה למדרש כן לקמן בפ' עריות'. ושמה הפרשה נתפסה בספרא כיחידה שלמה ולכן נדרשה ההקדמה כמוסבת על ענייני עריות הניצבים במרכז הפרשה.

¹²⁵ לסיכום הגישות השונות ראו שורץ, תורת הקדושה עמ' 135-144.

¹²⁶ דברים אלה טעונים סיוג, כיוון שהדרשות המבחינות בין האזהרה לעונש הן חלק מהמכילתא לפרשת העריות מבית מדרשו של רבי ישמעאל, ואילו הדרשות המופיעות בפרשת העריות שצוטטו לעיל הן חלק אינטגרלי מהספרא, מבית מדרשו של רבי עקיבא, ואין לדעת בוודאות כיצד נתפרשה כפילות זו בבית מדרשו של רבי עקיבא. א' שמאע, 'המכילתות הנספחות לספרא: מכילתא דמילואים ומכילתא דעריות', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ט, עמ' 331-339 הראה שפרשנות חז"ל לכפילות פרקי העריות היא שעמדה ביסוד העיקרון המצריך אזהרה לכל עונש. עוד הוא הראה שבדבי רבי ישמעאל יושם עיקרון זה באופן שיטתי, ואילו בדבי רבי עקיבא נעשה בו שימוש חלקי, ובעיקר בספרא. הוא שיער שמקור הכלל בדבי רבי ישמעאל, שדרשו את פרשת העריות, ומשם עבר לבית מדרשו של רבי עקיבא.

יש יסוד סביר להניח שהפסקה בתוספתא לקוחה מדרשת הספרא. ראשית, זיקתה של ההלכה לדרשת הפסוק נראית ראשונית, וכאמור היא הולמת את המבנה הכללי ואת התפיסה ההלכתית של הספרא. לעומת זאת בתוספתא ניכר חספוס במעבר בין שתי הפסקאות העוסקות באיסורי עריות, ונראה שאינן עשויות מעור אחד. שנית, בספרא מיוחסת דרשה זו לרבי יוסי הגלילי, ואילו בתוספתא היא דרשה סתמית. לכך יש לצרף את אופייה הלקטני הכללי של התוספתא שלפנינו שהודגם לעיל.¹²⁷

לשאלת היחס בין שני המקורות יש השלכה חשובה על ההערה בסיומה של הפסקה בתוספתא: 'ואין לך אלא נערה המאורסה בלבד'. הערה זו לא נזכרה במקבילה בספרא, ועל כן לאור ההנחה שדרשת הספרא היא המקורית, רגליים לדבר שזו תוספת מאוחרת בתוספתא. תימוכין להשערה זו ניתן למצוא במופיעו של הביטוי הפותח את ההערה: 'ואין לך אלא...!'. ביטוי זה בהוראה של צמצום הכלל שלפניו אינו מופיע במקורות תנאיים אחרים אלא מתועד כמה פעמים רק בתלמודים, והוא משמש בדרך כלל צמצום אמוראי מאוחר לכלל תנאי מוקדם.¹²⁸ ייתכן אפוא שבדרשה המקורית בספרא לא הוגבל הכלל, ואם כן הראיה העיקרית לדרך הפרשנית הראשונה נופלת מאליה.

קידושין ונישואין בבני נח: סוגיית הירושלמי

את מקורה של ההערה המצמצמת (המאוחרת) יש למצוא בירושלמי קידושין א, א (נח ע"ב), העוסק בקידושין ונישואין בבני נח ובישראל.¹²⁹ הסוגיה מוסבת על תחילת המשנה הראשונה במסכת: 'האישה נקנית בשלוש דרכים... בכסף ובשטר ובביאה', ונחלקת לשלושה חלקים עיקריים: תחילה דנה הסוגיה בשאלה אם יש צורך בשלוש הדרכים יחד או בנפרד, אחר כך דנה בשאלה אם דרכים אלה תקפות גם אצל הגויים, ולבסוף שואלת בסגנון דומה על גירושין אצל הגויים: 'למדנו, גוים אין להן קידושין. מהו שיהא להם גירושין?'.¹³⁰ אדון תחילה בחלק השני:

הרי למדנו שהאשה נקנית בשלוש דרכים. או בכסף או בשטר או בביאה.
עד כדון בישראל, בגוים?

ר' אבהו בשם ר' אלעזר, כת' 'הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל'. על הבעולות הן חייבין ואינן חייבין על הארוסות.

מילתיה דר' אלעזר אמרה והוא שנתכוון לקנותה, מילתיה דשמואל אמרה אפ' לא נתכוון לקנותה. דמר ר' יונה בשם שמואל זונה עומדת בחלון,¹³¹ באו עליה שנים הראשון אינו נהרג והשיני נהרג על ידיו. וכי נתכוון הראשון לקנותה?!

התלמוד מביא שתי דעות בעניין קידושין ונישואין בבני נח: רבי אבהו בשם רבי אלעזר, המסיק מדברי ה' לאבימלך שהוא מתחייב על לקיחת אישה בעולת בעל, ומכאן שבארוסה אינו חייב. אחר כך מובאים דברי שמואל, שבעילת זונה הופכת אותה לאשתו ומחייבת את מי שבא עליה. שמואל מנסח את ההלכה באופן קיצוני וכמעט פרדוקסלי, שהרי ברור לחלוטין שאין כל הבדל בין שני האנשים בכוונתם במקרה זה, ואף על פי כן נחשבת נשואה לראשון. התלמוד מניח שיש

¹²⁷ התוספתא השמיטה את הלימוד מהפסוק בספרא (כפי שעשתה במקרים אחרים), והחליפה את לשון הרבים שבספרא, המכוונת אל הגויים, בלשון יחיד המותאמת לסגנון הקובץ.

¹²⁸ למשל: ירושלמי יבמות א, א, ב ע"ג. בנוסח הבבלי 'ואנו אין לנו'; בבלי מכות טז ע"א (בשם רבי יוחנן); בבלי סנהדרין נט ע"א.

¹²⁹ לנוסחה ופירושה של סוגיה זו ראו מ' כ"ץ, ירושלמי קידושין: מהדורה וביאור קצר, ירושלים תשע"ו, עמ' 9-6. וראו שפירא, לעיל הע' 1.

¹³⁰ לסוגיה זו יש מקבילה בב"ר יח, ה (עמ' 166-167), ראו להלן. בין הדיון השני לשלישי מופיע קטע העוסק באיסורי עריות בגויים, שזיקתו לסוגיה תידון להלן.

¹³¹ במקבילה בב"ר: 'בשוק'. כ"ץ, ירושלמי קידושין, גורס בעקבות ליברמן 'בקלון', על פי י' רייפמן, 'קונטרס רוח חדשה', בית תלמוד ז, וינה תרמ"ה עמ' 16.

מחלוקת בין רבי אלעזר לשמואל בשאלת הכוונה: לפי רבי אלעזר צריך כוונה בבעילה ולפי שמואל אין צריך כוונה. אומנם מפשט דברי רבי אלעזר אין הכרח להסיק זאת, וייתכן שאין צורך בכוונת קניין כמו בבעילה אצל ישראל.¹³² המשכה הישיר והטבעי של הסוגיה הוא בחלק השלישי העוסק בדין גירושין בבני נח, וכך הוא באמת במקבילה בב"ר שם: 'ומניין שאין להם גירושין?', אלא שבסוגיית הירושלמי שובץ בין שני חלקים אלה דיון נוסף:

איש, מה ת"ל איש איש. אלא להביא את הגוים שבאו על העריות האומות שידונו כדיני האומות, ואם באו על עריות ישראל שידונו אותם כדיני ישראל. אמר ר' לעזר מכולם אין לך אלא ארוסת ישראל בלבד, שאם בא על ארוסת ישראל חייב על ארוסת גוים פטור.

הפסקה פותחת בציטוט של דרשת הספרא שנדונה לעיל ולאחריו בא דיון אמוראי. נראה שפסקה זו הובאה כאן בשל הערת רבי אלעזר על דרשת הספרא, המצמצם את הכלל 'בא על עריות ישראל' לארוסת ישראל בלבד. דברי רבי אלעזר כאן הם המשך ישיר לדבריו בחלק הקודם, שלבני נח אין איסור בארוסות. מסתבר שהכלל שכלל בחלק הקודם הוא שהביא אותו לסייג את דרשת הספרא בחלק הזה. אלא שעיון מדוקדק בדבריו מגלה שאין בו סייג בלבד אלא גם פרשנות מחודשת של דרשת הספרא. כאמור, משמעותה הפשוטה של דרשת הספרא היא שיש להפעיל את הפרוצדורה של סדר הדיון והענישה של בני נח/ישראל על פי זהות העריות, ולכן הכלל תקף לבן נח שבא על אישה ארוסה ונשואה – מישראל או מהגויים. אלא שרבי אלעזר החיל על הכלל הזה את העיקרון שהציג לעיל, המבחין בין בני נח לישראל ביחס לארוסות, ופירשו מחדש. מעתה 'כדיני ישראל/אומות' מוסב על עצם החיוב – ארוסת ישראל אסורה וארוסת גויים מותרת.¹³³

סוגיית הירושלמי חושפת אפוא את מקור התוספת בהלכת התוספתא, 'ואין לך אלא נערה המאורסה בלבד' – שלעיל הוער על זרותו: מדובר בחידוש אמוראי של רבי אלעזר, התואם את שיטתו. אפשר שהערתו הפרשנית של רבי אלעזר נספחה להלכה התנאית וחדרה בעקבות סוגיית הירושלמי לנוסח התוספתא שלפנינו. לחילופין לאור הראיות הרבות המעידות על איחורה של התוספתא המסכמת את הספרות התנאית שקדמה לה ייתכן שהערה זו ללמד על הכלל יצאה,

¹³² במקבילה בב"ר יש כמה הבדלים: ראשית, הדברים מובאים בשם רבי יוחנן רבו של רבי אלעזר. דברי רבי יוחנן נמסרים תדיר בפי רבי אלעזר תלמידו בלא הזכרת שמו. על כך ראו, למשל, ירושלמי ברכות ב, א (ד ע"ב). וכן לא מובא הפסוק מסיפור אבימלך. מכאן ההבדל במינוח בין 'בעולות' בירושלמי, בהתאם ללשון הפסוק 'והיא בעולת בעל', ל'נשואות' בב"ר, בהתאמה לארוסות. לעומת זאת הפסוק מובא בהמשך כראיה לדברי שמואל – 'השני חייב משום והיא בעולת בעל'. גם כאן מסיק המדרש שאין צורך בכוונה ו'בעילה בבני נח קונה שלא כדת', כנראה לא כדת ישראל המצריכה כוונת קניין בבעילה, אלא עצם הבעילה הופכת אותה לאשתו ללא כוונת קניין. שפירא (לעיל הע' 1) דן בהרחבה בירושלמי ובמקבילה בב"ר וביקש לראות במחלוקת האמוראים מחלוקת עקרונית בתפיסת נישואי בני נח: לר' אלעזר, המצריך כוונה כתפיסה נורמטיבית לא ריאלית, ואילו שמואל מתאים לתפיסה הריאלית שעניינה העובדות בלבד. אולם שפירא לא הבחין בין דברי ר' אלעזר, שכללו רק את הקביעה שגוים חייבים על הבעולות, ובין הפרשנות שנוספה לדבריו על ידי הירושלמי: 'והוא שנתכוון לקנותה', אף שאין לכך בסיס ברור בדבריו. יתרה מזו: בב"ר, שכאמור מביא את הדברים בשם ר' יוחנן, לא מעיר כלל שלשיטתו צריך כוונה, וייתכן אף שהקביעה שבעילה קונה בלי כוונה מוסבת גם על ר' יוחנן, ועוד שלפי בב"ר גם שמואל נסמך על הפסוק 'בעולת בעל' (דברי שפירא בעמ' 32 שבב"ר 'שיטת ר' אלעזר לא נזכרת' אינם מדויקים – היא נזכרת בלי הפרשנות שניתנה לה בירושלמי. לכן גם מסקנתו בדבר מגמת המדרש אינה מבוססת). מכל מקום, גם אם נחלק, שניהם מודים שעיקר הנישואין בבני נח הם בבעילה בלבד ללא צורך בהיבט המשפטי-קנייני הסמלי בדמות הקידושין. זהו החידוש העיקרי בהשוואה לשיטת הספרא והתוספתא, שאינם מבחינים בין ישראל לבני נח בעניין זה, כנזכר לעיל. כך עולה גם מעריכת סוגיית הירושלמי, ששואלת אם יש להם קידושין, ומסיקה לבסוף משתי השיטות שגויים אין להם קידושין.

¹³³ הדוחק בפרשנות זו לדרשת הספרא עולה גם מלשון הדרשה, האומרת 'בא על עריות האומות', ואילו לשיטת רבי אלעזר אצל גויים לא קיים כלל מעמד של 'ארוסה', ולכן לא ניתן לכנות זאת 'עריות האומות'.

ומכאן שהקובץ בשלמותו נערך בבית מדרשם של ר' יוחנן ור' אלעזר תלמידו.¹³⁴ השערה זו מתיישבת עם נתונים נוספים הקושרים את הקובץ ואת העיסוק במצוות בני נח לבית מדרשו של ר' יוחנן.¹³⁵

הדרשה התנאית המקורית לא התכוונה להבחין בין נשואה לארוסה. כוונתה הייתה רק שיש לדון את בן נח שבא על עריות ישראל בבית דין של ישראל לפי כל כללי השיפוט והענישה הנהוגים בבית דין זה.¹³⁶ ההבחנה בין נשואה לארוסה בבני נח היא אפוא חידוש אמוראי שלא הוכר אצל התנאים, וכאמור מקבילתה היא ההבחנה בשאלת הגירושין. שורשה הרעיוני של ההבחנה מתברר בהמשך הסוגיה:

ר' לעזר בשם ר' חנינה. מניין שבני נח מוזהרין על עריות כישראל, ת"ל ודבק באשתו ולא באשת חבירו. ודבק באשתו ולא בזכור ולא בבהמה.
 ר' שמואל ר' אבהו ר' לעזר בשם ר' חנינה. בן נח שבא על אשתו שלא כדרכה נהרג. מה טעם, ודבק באשתו והיו לבשר אחד, ממקום ששניהן עושין בשר אחד.

בפסקה זו מופיעה מימרה שלישית של רבי אלעזר (בשם רבי חנינא רבו), המבססת את מקור האיסור הכללי של בני נח בעריות על הפסוק בבראשית שנאמר לאחר שירו של אדם הראשון על האישה: 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (בר' ב, כג-כד). נראה לי שמימרה זו חושפת את מקורו של החידוש ההלכתי האמוראי על עריות בבני נח. כאמור, חידושה העיקרי של סוגיית הירושלמי נעוץ בשלילת הממד המשפטי בהתקשרות שבין בני הזוג אצל בני נח הן בקידושין והן בגירושין והעמדתה על הממד הפיזי בלבד – 'בעולת בעל'. קיימת זיקה ברורה בין תפיסה זו ובין דרשת הפסוק 'ודבק באשתו', המדגישה את דרך הטבע שבקשר בין איש לאישה

¹³⁴ על חדירת הערות אמוראיות למקורות התנאיים עמד י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים: משנה, תוספתא ומדרשי הלכה, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים ותל אביב תשי"ז, עמ' 252 ואילך. דוגמה מובהקת לחדירת קטע מהירושלמי לתוספתא ראו בתוספתא ב"ב ט, ה עמ' 160, 'אמר ר' מנא' (תודתי לפרופ' מנחם כהנא על דוגמה זו). בסוגיה המקבילה בבבלי סנהדרין נז ע"ב מובאת הערה זו תחילה בשמו של רבי יוחנן, אולם לאחריה מובאת ברייתא המקבילה לתוספתא שלפנינו ('תניא כוותיה') הכוללת את ההערה, והדבר מחזק את האפשרות השנייה, שהערת ר' אלעזר/יוחנן שולבה כבר בעריכת התוספתא (או בשלב קדום). סוגיית הבבלי פותחת בפירושו של רב נחמן בשם רבה בר אבוה, ולפיו 'דיני ישראל' מכוונים למישור הפרוצדורלי: עדה עדים והתראה, אולם דוחה זאת בטענה 'מגרע גרע?' גם בסוגיית הירושלמי נדונה שאלת הפרוצדורה מייד לאחר דברי ר' אלעזר: 'אם בא על ארוסת ישראל חייבין במה הוא מתחייב בדיניהן בדיני ישראל. אין תימר בדיני ישראל, בשני עדים ובעשרים ושלושה דיינים זו בהתרייה ובסקילה. ואין תימר בדיניהן, בעד אחד ובדיין אחד ושלא בהתרייה ובסיף'.

¹³⁵ כאמור, הבבלי מייחס לר' יוחנן את המדרש הקושר את מצוות בני נח לפסוק 'ויצו ה' אלהים' (בב"ר הוא מיוחס לר' לוי). בהמשך הקובץ (דף נח ע"ב) מובאות שתי מימרות של ר' אלעזר בשם ר' חנינא בענייני עריות בבני נח: בן נח שיחד שפחה לעבדו ובן נח שבא על אשתו שלא כדרכה (ר' חנינא רבו של ר' יוחנן, מתייחס להלכות בני נח במובן הפרוצדורלי – דיין אחד עד אחד וכו', בב"ר לד, יד עמ' 325). אחר כך מובאות שתי מימרות של ריש לקיש ושל ר' יוחנן, המוסיפות למצוות בני נח גוי ששבת וגוי שעסק בתורה. ר' יוסי בר' חנינא, תלמידו של ר' יוחנן, מציג עמדה מעניינת למצוות שנאמרו לבני נח ונשנו (או לא) בסיני (דין מפורט בסוגיית הבבלי שם בדף נט). בירושלמי מגילה א, י, עב ע"ב (ומקבילות) נחלקו ר' יוסי בר' חנינא ור' אלעזר אילו קרבנות הקריבו בני נח. בב"ר לד, יג (עמ' 324) דן ר' יוסי בר אבין בשם ר' יוחנן באיסור אכילת בשר לאדם הראשון ובאיסור אבר מן החי לבני נח.

¹³⁶ הצעה אחרת להבנת תמורה פרשנית זו העלה לאחרונה י' פורסטנברג, 'מתחרות להשתלבות: דיני אומות העולם במשנת החכמים על רקע הקשרה הרומי', דיני ישראל לב (תשע"ח), עמ' 51-54. פורסטנברג התבסס (בסעיף זה במאמרו) על מסקנות מחקרי בסוגיה והציע לראותה בהקשר רחב יותר של השינוי הכללי ביחס לדיני האומות וערכאותיהם בקרב חכמים.

ואת ההיבט הפיזי שבנישואין בבני נח. תפיסה זו היא מקור להלכות נוספות הנקשרות בידי ר' חנינא לדרך ה'טבעית' והפורייה – ולא בזכור ולא בבהמה ולא שלא כדרכה.¹³⁷ החידוש בדרשה האמוראית מתבלט בהשוואתה לדרשה התנאית בספרא:

ירושלמי

ספרא

מה תלמוד לומר "איש איש", מניין שבני נח מוזהרין על עריות להביא את הגוים שיהיו מוזהרין על העריות כישראל, תלמוד לומר "ודבק באשתו"...

לשון הדרשה האמוראית דומה ללשון דרשת הספרא, ועל רקע זה מתבלט החילוף במקור הלימוד: בספרא – 'איש איש', ובירושלמי – 'ודבק באשתו'. בהתאמה גם הכינוי 'גוים' מתחלף ב'בני נח'. חילוף זה ממחיש היטב את התמורה בתפיסת מקורן של מצוות בני נח. הדרשה התנאית בספרא למדה את איסורי עריות בבני נח מאיסורי עריות בישראל באמצעות לשונות ריבוי בפסוקי ספר ויקרא.¹³⁸ לעומת זאת הדרשה האמוראית למדה את איסורי העריות בבני נח מן הפסוקים בתחילת ספר בראשית. לשון אחר – משעה שביססו האמוראים את איסורי בני נח על הפסוקים בבראשית המוסבים על אדם הראשון, העבירו את מוקד האיסורים ל'מצב הטבע' הראשוני, הקדם-משפטי. עמדה דומה עלתה בדברי ר' אלעזר (בשם ר' אלעזר התנא) על מצוות כלאים לבני נח, המבוססת לדעתו על יסודות הבריאה 'למינהו' בבראשית א וכוללת איסור יצירת מינים חדשים, שלא כמצוות כלאיים לישראל הכוללת איסורים נוספים. חלקה האחרון של הסוגיה עוסק בגירושין בבני נח:

למדנו, גוים אין להן קידושין, מהו שיהא להם גירושין. ר' יודה בן פזי ור' חנין בשם ר' חונה רובה דציפורין או שאין להן גירושין או ששניהן מגרשין זה את זה. ר' יוחנן אמר דיופרין. ר' אחא ר' חנינא בשם ר' שמואל בר נחמן כי שנא שלה, בישראל נתתי גירושין, לא נתתי גירושין באומות העולם. ר' חנניה בשם ר' פינחס כל הפרשה כתיב י"י צבאות, וכאן כתיב אלהי ישראל, ללמדך שלא ייחד הקב"ה שמו בגירושין אלא בישראל בלבד. מילתיה דר' חיה רבה אמרה גוים אין להן גירושין...

רבי חונה מדגיש את ההדדיות שבקשר הזוגי, הנובעת ככל הנראה מהגדרת אופי הנישואין שלהם בחלק הקודם בסוגיה, הנעדרים היבט קנייני-משפטי קודם, וממילא אין אפשרות שהקונה/מקדש יפרק לבדו את הקשר. הדעה השנייה של רבי יוחנן השתבשה בנוסח הירושלמי שלפנינו,¹³⁹ וככל הנראה כוונתו למילה הלטינית – repudium. זהו מונח הלקוח מהמשפט הרומי ומשמעותו פירוק חד-צדדי של הקשר.¹⁴⁰ אחר כך מובאות שתי דרשות הקובעות שגירושין חלים רק

¹³⁷ כהן – B. Cohen, *Jewish and Roman Law*, New York 1966, 1, pp. 340-343 – מציין שבעילת ארוסה לא נחשבה ניאוף לפי החוק המצרי בשנת 475 לספירה, אבל לפי החוק הרומי הקלאסי באותה תקופה נחשבה בעילה זו ניאוף. הוא מציע שפרשנות לא נכונה של החוק הרומי, המנוסח בצורה עמומה, יכלה להביא לפרשנות כזאת בפרובינציות, ואולי פרשנות כזאת משתקפת בדברי האמוראים.

¹³⁸ על שיטת הספרא במצוות בני נח ראו בנספח.
¹³⁹ בכ"י ליידן: 'ר' יוחנן אמר דיופרין'. המשפט תוקן על ידי המגיה הראשון, שהשמיט את המילה 'אמר' ושינה את דיופרין ל'דציפרין', כנראה בהשראת שמו של האמורא הקודם, 'רבי חונא רובה דציפורין'. כך נעלמה שיטתו ונהפכה לחוליה בשלשלת המסירה של הדעה השלישית. במקבילה בבראשית רבה השתמר נוסח מלא יותר: 'אמר ר' יוחנן: אשתו מגרשתו ונותנת לו ריפורין'. ראו ש' ליברמן, ירושלמי כפשוטו, ירושלים תרצ"ה, עמ' יח.

¹⁴⁰ ראו D. Sperber, *A Dictionary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature*, Ramat Gan 1984, pp. 88-89. דיון מפורט במונח זה ובמקבילותיו בחוק הרומי מצוי אצל כהן (לעיל הע' 131) עמ' 386-384. כהן מציין שהמונח מופיע במשמעות זו כבר במאה השנייה אצל יוסטינוס מרטיר

בישראל. בסוף הסוגיה מסיק התלמוד מסקנה דומה מדברי רבי חייא. רוב מניין של האמוראים סבורים אפוא שאין גירושין לבני נח אלא רק אצל ישראל.¹⁴¹ מסקנת הסוגיה היא שאין להם לא קידושין ולא גירושין, ובין שני אלה יש קשר ברור: החידוש של רבי אלעזר הוא השתתת מוסד האישות בבני נח על הממד הפיזי-טבעי בלבד והתעלמות מההיבט המשפטי. חידוש זה נוגע הן ליצירת הקשר, הנעשית בבעילה ולא באירוסין, והן להתרתו, שאינה זוקקת פעולה משפטית כגירושין.¹⁴² תפיסה זו דומה להגדרת מצוות כלאיים על בני נח שנדונה לעיל, המאופיינת אף היא בתפיסה ריאליסטית הנועצת את יסודות החוק של בני נח בעולם הטבע, המתואר בבראשית א.

למקורה הקדום של תפיסת הנישואין בבני נח

כאמור, דרשת המילים 'ודבק באשתו' היא דרשה מרכזית המדגישה את האופי הייחודי של איסורי העריות בבני נח. דרשה זו שונה משאר הלימודים שנדרשו מפסוקי בראשית שעוסקים באדם הראשון, שכן זהו הפסוק היחיד הכולל אמירה ישירה ומפורשת לדורות הבאים: 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד'. הביטוי 'על כן', שבפשוטו מתפרש כנוסחה איטיולוגית שנועדה להסביר את הנישואין כתופעה אנושית ראשונית ובסיסית, התפרש ככל הנראה כנורמה מחייבת לדורות.¹⁴³ הראייה בביטוי 'על כן' קביעת נורמה הלכתית לדורות מופיעה כבר בספרות בית שני, והדוגמה הבולטת לכך היא שיטתו של בעל ספר היובלים.¹⁴⁴ ואומנם פרשנות הלכתית ל'ודבק באשתו' מוכרת בספרות בית שני ונדונה בהרחבה במחקר. השימוש הברור והמפורסם ביותר הוא בדברי ישו לפרושים (מרקוס י, 2-12; מתי יט, 3-9), שצירף את הפסוקים מבראשית א, כז, ומבראשית ב, כד, וביסס על פיהם את עמדתו השוללת גירושין. עמדה דומה מצויה כבר בכתבים מקומראן.¹⁴⁵ כפי שציין א' שמש,¹⁴⁶ סיפור הבריאה

וטרויליאנוס. לדיון במשמעותו המדויקת של המונח ראו גם: R. Katzoff, "Sperber's Dictionary of Greek and Latin Terms in Rabbinic Literature: A Review-Essay", *JSJ* 20 (1989), pp. 198-199. עוד על הרקע ההיסטורי להלכה זו ראו ז' פלק, 'על הרקע ההיסטורי של הלכות נוכרים', ציון מד (תשל"ט) עמ' 57-65.

¹⁴¹ כהן, חוק רומי, עמ' 383, מציין שהתפיסה העולה כאן שגירושין הם מוסד דתי בישראל בלבד תואמת את תפיסת החוק הרומי הקלאסי לפני השפעת הנצרות, שבו הגירושין היו מוסד אזרחי.
¹⁴² שפירא (לעיל הע' 1), דן בהרחבה גם בפסקה זו וביקש למצוא התאמה בין הדעות בקידושין וגירושין: הגישה שאין גירושין כלל תואמת את שיטתו הריאלית של שמואל, שאין צורך בכוונה, ואילו שיטת ר' יוחנן שיכולים לגרש זה את זה תואמת את שיטת ר' אלעזר, שנישואין של גויים נוצרים על ידי בעילה בכוונה. לשיטתם הנישואין הם קשר בעל אופי הסכמי הנוצרים על ידי כוונת הצדדים. אולם כמו הקושי בהבחנה שערך ביחס לנישואין (ראו לעיל הע' 132), גם ההבחנה שערך בגירושין אינה ברורה במקורות עצמם. הראיה לכך שבב"ר נאמר 'ומנין שאין להם גירושין', ואף שלאחר מכן הובאו דברי ר' יוחנן ששניהם מגרשים זה את זה. תמיהתו של שפירא (בעמ' 34) סרה אם נניח שהעורך הבין את 'גירושין' במובן היהודי הלכתי – מוסד הגירושין. לגויים אין מוסד כזה אף אם שניהם מגרשים זה את זה, או שאשתו 'נותנת לו דיפורין', וזהו הצד השווה שבכל הדעות שהובאו כאן. כאמור, לדעתי יש לבחון את התפנית האמוראית בהשוואה לתפיסה התנאית העיקרית על בני נח – המעבר מלימוד דיני נח מדיני ישראל ללימוד עצמאי מפרקי הבריאה בבראשית. בעיני האמוראים עצמם הדיון בשאלת הכוונה וטיבם המדויק של הגירושין היא דיון מסדר שני.

¹⁴³ יש לציין שמלבד פסוק זה יש עוד פסוק אחד בספר בראשית המנוסח בצורה דומה – הפסוק העוסק באכילת גיד הנשה בבראשית לב, לג: 'על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה'. אף הוא התפרש בידי חכמים כנורמה מחייבת.

¹⁴⁴ כפי שהעיר מ' קיסטר, 'על שני מטבעות לשון בספר היובלים', תרביץ ע (תשס"א), עמ' 289-300, נוסחה זו נהפכה בספר היובלים לעיקרון מנחה, ולפיו מסיפורים רבים בספר בראשית נלמדה הלכה לדורות. אומנם בספר היובלים עצמו לא נלמדה הלכה מפסוק זה, אולם מהפסוקים הקרובים לו נלמדות הלכות שונות, כגון איסורי נידה וטומאת יולדת.

¹⁴⁵ לדיון עדכני ולהפניות לספרות המחקר הענפה בתפיסת הנישואין בדברי ישו ובקומראן ראו A. Schremer, "What God has Joined Together: Predestination, Ontology, and the Nature of the Marital Bond in Early Rabbinic Discourse", *Dine Israel* 32 (2015), pp. 139*-131*.

¹⁴⁶ א' שמש וכו' רמון, לגלות נסתרות, ירושלים תשע"א, עמ' 154-161.

תופס מקום מרכזי בגיבוש התיאולוגיה הקומראנית על מוסד הנישואים והקשר בין איש לאשתו. כך ניסח שמש את העיקרון שבבסיסה:

הנישואים הם תוצאה של חיבור פיזיולוגי בין האיש לאשה. קיום יחסי אישות הוא שיוצר את קשר הנישואים ביניהם ולא חוזה משפטי או הצהרה טקסית כלשהי. לתפיסה זו יש שתי תוצאות הלכתיות עיקריות: האחת היא שיצירת הנישואים אינה תלויה בהכרח בכוונתם של בני הזוג להתחתן, וקיום יחסי אישות הופך אותם לנישואים. האחרת היא שקשר הנישואים אינו יכול להינתק באופן מוחלט כל זמן ששני בני הזוג בחיים.¹⁴⁷

תפיסת הנישואין של כת קומראן ושל ישו היא תפיסה 'ריאלית' מובהקת, המעגנת את הנישואין במציאות הריאלית או המטפיזית שב'יסוד הבריאה', ולא בהקשר החברתי והמשפטי.¹⁴⁸ לתפיסה זו יש ביטוי נוסף: בברית דמשק¹⁴⁹ מנויים יחד שלושה חוטאים בענייני עריות: "א[ש] ירכב עם אשה הרה מקוץ דם [דוּתה או יקרב א]ל בה[מה או ישכב עם] זכר משכבי אשה".

שני האיסורים האחרונים נזכרים יחד במקרא (וי' יח, כב-כג), אולם האיסור הראשון על שכיבה עם אישה הרה לא נזכר כלל במקרא אלא הוא חידוש כיתתי, המתועד גם אצל יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים ב, 161, המייחס הלכה זו לאיסיים. לפי יוסף, הלכה זו נובעת מתפיסה כללית הרואה בנישואים ובקיום יחסי אישות מטרה אחת בלבד: קיום הזרע, ומכאן איסור יחסי אישות עם אישה הרה.¹⁵⁰ הדמיון בין תפיסה זו ובין איסורי עריות המוטלים על הנוכרים לפי רבי חנינה ונלמדים מבראשית ב, כד, בולט לעין.¹⁵¹ נמצא שהלימוד מפסוקי פרשיות הבריאה בבראשית, ששימש לאנשי קומראן (וישו בעקבותיהם) מקור להלכות אישות המחמירות שלהם ועומעם בספרות התנאים, התגלגל בדברי אמוראי ארץ ישראל שדרשו אותם על מצוות בני נח. אולם בצד הדמיון המפתיע קיים הבדל מכריע בין שתי התפיסות: בניגוד לתפיסה בכתבי קומראן, המדגישה את מתן המצוות בראשית הבריאה לישראל, הדרשה האמוראית מתבססת על נקודת מוצא הפוכה, המדגישה את הפער בין הלכות בני נח שקדמו לסיני ובין התורה מסיני, המחייבת את ישראל. כפי שהראיתי בסעיף הקודם, העמדה התנאית הרווחת למדה את מצוות בני נח מדברי ה' לנח ולבניו ומריבויים שונים במצוות של ישראל. בצד גישה זו הופיעה גישה אחרת שהקדימה את מקור המצוות לאדם הראשון. זו נהפכה לגישה הדומיננטית אצל אמוראי ארץ ישראל,¹⁵² ובעקבותיה שבו האמוראים לתפיסה המדגישה את ההיבט הפיזיולוגי שבאיסורי העריות אולם ייחדו אותה לנוכרים בלבד.

סיכום ומסקנות

מסקירת המצוות השונות בקובץ עולה שלרובן יש מקבילה במקור תנאי אחר, וברבות מהן ניתן להראות שהן הועברו ממקורות אלה לקובץ שלפנינו. לעיתים ההעברה מובהקת וכוללת לעין –

¹⁴⁷ לתפיסה זו יש השלכות הלכתיות נוספות, כגון איסור נישואין ליותר מאישה אחת. ראו אצל שמש, עמ' 155-154.

¹⁴⁸ להגדרת התפיסה הריאלית והלא ריאלית (המכונה לעיתים גם 'נומינליסטית') בדבר נישואין ראו בהרחבה אצל שפירא, נישואי בני נח, עמ' 19-24, והפניותיו בהערות (בייחוד הערות 1-3). לדיון רחב וביקורתי במושג ובשימושו במחקר בדור האחרון בעקבות עבודותיו של יוחנן סילמן ראו י' לורברבוים 'ריאליזם הלכתי', שנתון המשפט העברי כז (התשע"ב), עמ' 61-130. יש להעיר שהדיון המושגי החשוב בהגדרת התפיסה הריאלית והלא ריאלית משמש כלי עזר בניתוח תפיסות הלכתיות, אולם נקודת המבט המשפטית המודרנית עשויה לעיתים לעמעם את ההבחנות התלמודיות.

¹⁴⁹ 4Q270 קטע 2 טור ב, שו' 15-17. מהד' קימרון עמ' 23.

¹⁵⁰ שמש ביקש למצוא בפסקה אחרת בברית דמשק – 'ואשר יקרב לזנות לאשתו אשר לא כמשפט' – רמז לאיסור ביאה שלא כדרכה, אולם כפי שציין שם, הדברים אינם מוחלטים (ייתכן שהפסקה מכוונת לאיסור נידה).

¹⁵¹ ראו שמש, שם, הערה 61.

¹⁵² גישה דומה מצוטטת בירושלמי ובב"ר גם בשם שמואל.

באיסור עבודה זרה וברכת השם שנלקח מהספרא, באיסור גזל ובאיסור דם מן החי הלקוחים מהספרי דברים, ולעיתים אפשרות זו היא הסבירה יותר – כמו באיסורי אבר מן החי, כשפים, וכלאיים.¹⁵³ השוואת הקובץ למקבילותיו הבהירה את סתמותיו והאירה את המגמות השונות של עיצוב מצוות בני נח בספרות חז"ל והשתלשלותן. קובץ מצוות בני נח בתוספתא הוא אפוא לקט ערוך של מקורות הלכתיים מן הספרות התנאית, בייחוד מבית מדרשו של ר' עקיבא, העוסקים במצוות על הגויים. דברים אלה אמורים הן בחלק הפרשני והן ברשימת המצוות שבו,¹⁵⁴ והמסקנה בדבר איחורו של הקובץ תואמת ממצאים נוספים שנדונו לאחרונה על עריכת התוספתא ואיחורם היחסי של הנספחים לה.¹⁵⁵

עורך התוספתא ארג במלאכת מחשבת את מקורותיו למסכת קצרה שניתן לכנותה 'מסכת בני נח' והטביע עליהם את חותמו הייחודי. הוא ביקש להפוך את מצוות בני נח למערכת המובחנת באופן יסודי ממערכת המצוות של סיני ולשם כך הבליט את חומרתן היסודית של מצוות ישראל ביחס למקבילותיהן בבני נח ואף העמיד אותן על בסיס שונה במהותן, שלא כתפיסה העולה מהמקורות הקדומים שעובדו בתוספתא.¹⁵⁶ הדיון באיסורי עריות לבני נח מדגים היטב את התמורה העמוקה שחלה בתפיסת מצוות בני נח: בספרא הן נלמדו מאיסורי עריות של ישראל והובחנו רק בפרוצדורה המשפטית. התוספתא השמיטה את מקור הלימוד מישראל ובאמצעות הערה פרשנית (השייכת כמסתבר לר' אלעזר) הוציאה את דברי הספרא מפרשטם ויצרה הבחנה עקרונית באופי הנישואין של ישראל ובני נח. הבחנה זו מבוססת על פסוקי פרשות הבריאה בבראשית, העוסקים באדם הראשון ('ודבק באשתו') ומאפיינים מעתה את 'בני נח' בלבד. תמורה זו תואמת את המגמה שהתפתחה בבית מדרשו של ר' יוחנן להעתיק את מרכז הכובד של המצוות מהברית עם נח ובניו לאחר המבול – לציווי לאדם הראשון בגן עדן, ויש כמה סימנים המעידים שהקובץ כולו נערך בו. לא רחוקה ההשערה שמגמה זו נוצרה כתגובת נגד לטיעוני הנוצרים נגד ברית סיני, שביקשו לייתר את המצוות הכלולות בה (כדוגמת דברי טרטוליאנוס שנידונו לעיל). הקובץ המאוחר נהפך למעין פרשת דרכים, שאליה קובצו מרחבי הספרות התנאית מסורות בדבר מצוות בני נח, וממנה יצאו דרכים פרשניות חדשות בתקופת האמוראים ובתקופות הבאות.

נספח: דרשת 'איש איש' בספרא ומצוות בני נח

לאורך המאמר נדונו כמה מקבילות בין התוספתא לספרא, ונטען שהתוספתא עיבדה את הדרשות והתאימה אותן למגמת הקובץ. בנספח זה אבקש לבחון ביתר פירוט את מאפייני הדרשות בספרא ומגמתן.

הביטוי 'איש איש' בהקשר הלכתי מופיע אחת עשרה פעמים בספר ויקרא ועוד פעמיים בספר במדבר, והכפילות שבו נדרשת במדרשי ההלכה לריבוי. כהנא¹⁵⁷ דן בדרשות 'איש איש' והראה שדרשת כפילות זו אופיינית לרבי עקיבא ולתלמידיו ולא לרבי ישמעאל שאינו דורש אותה,

¹⁵³ לשתי מצוות לא נמצאה מקבילה מלאה: מצוות דינים ואיסור סירוס. הצעתי שמצוות דינים מבוססת על דברי ר' אלעזר המודעי במכילתא תוך שינוי משמעותם של ה'דינים'. על איסור סירוס שיערתי שהוא נלמד מדרשת הספרא או ממעשה חם לנח.

¹⁵⁴ הראיות שהובאו לקוחות מהחלק השני (הפרשני) והשלישי (רשימת הנספחים) ולא מחלקו הראשון של הקובץ הכולל את רשימת שבע המצוות. אולם המקורות המקבילים בבבלי ובבראשית רבה, המשמיטים את החלק השני, אינם מבחינים בין החלק הראשון לשלישי, ולכן הראיות על החלק השלישי תקפות גם לראשון.

¹⁵⁵ לאחרונה הצביע י' רוזנטל (לעיל הע' 4) על קיומו של שלב עריכה מאוחר בתוספתא שבו שולבו נספחים בעיקר התוספתא. רוזנטל התבסס בעיקר על החילופים במיקומם של הנספחים בעדי הנוסח השונים של התוספתא והסיק מכך שהם נספחו לתוספתא לאחר שכבר הייתה ערוכה בלי שנקבע מיקומם המדויק. מסקנת מאמר זה, העוסק בקובץ מצוות בני נח שנספח לתוספתא עבודה זרה, מאששת את טענתו, כיוון שאיחורו של נספח זה מוכח הן מתוכו הן מהשוואתו לקבצים אחרים בספרות התנאים.

¹⁵⁶ ניתוח של מקורות אחרים בספרות חז"ל העוסקים במצוות בני נח הביא למסקנה דומה בדבר היחס הכרונולוגי בין שתי התפיסות הללו. ראו סבתו, מצוות בני נח, עמ' 19-36. גישה אחרת, ולפיה שתי העמדות מתפתחות במקביל, ראו אצל הייז (לעיל הע' 1).
¹⁵⁷ בפירושו לספרי במדבר, עמ' 83.

כנראה משום שלדעתו 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. המקור היחיד בדבי רבי ישמעאל שדורש את הכפילות איש איש הוא בספרי במדבר פ"ס ז עמ' 24 משמו של רבי עקיבא. ברוב ההיקרויות של הביטוי נאמר 'איש איש מבית/מבני ישראל', ומשמעו הפשוט – כל איש מבני ישראל. אולם בכמה מהן נדרש בספרא ש'איש איש' מרבה גויים. קיימת חפיפה מסוימת בין דרשות אלה לבין מצוות בני נח המוכרות לנו ממקורות אחרים, אבל הן כוללות גם מצוות אחרות.¹⁵⁸

המקלל

אפשרות החלת המצוות והעונשים על הגויים עולה בדרשות הספרא בפרשת המקלל בוי' כד, י-כג. עונשו של המקלל נתפרש בוי' כד, טו-טז: 'איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו. ונוקב שם ה' מות יומת'. הספרא (אמור פרק יט, ד, קד ע"ד) לומד מהכפילות 'איש איש' שדין זה מתייחס גם לגוי:

איש, מה תלמוד לומר איש איש, להביא את הגוים שיהוא נהרגים על קללת השם כישראל. אבל אינן ניהרגין אילא בסייף, שלא ניתנה מיתה לבני נח אילא דין הרג בלבד.

דרשה זו הובאה גם בתוספתא עבודה זרה, והיחס בין שני המקורות נדון בהרחבה בגוף המאמר. בחינת הקשר הפסוק במקרא מלמדת שאפשר שברקע הלימוד ניצבת עובדה נוספת מלבד הריבוי 'איש איש'. דין המקלל ניתן בעקבות אירוע שהתרחש במחנה ישראל (וי' כד, י-יב):

(י) וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצֹוּ בַּמִּחָנֶה בֶּן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי. (יא) וַיִּקַּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיִּבְיֹאוּ אֹתוֹ אֶל מִשְׁחָה, וְשֵׁם אִמּוֹ שְׁלֹמִית בַּת דְּבָרִי לְמִטָּה זָן. (יב) וַיִּנְיָחֻהוּ בַּמִּשְׁמֶר לְפָרֵשׁ לָהֶם עַל פִּי ה'.

הסיפור נפתח בציון מוצאו המורכב של המקלל – בן אישה ישראלית ובן איש מצרי. אזכור המוצא מופיע בהמשך הסיפור כניגוד למוצאו של יריבו: 'וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי'. העובדה שיריבו מכונה 'איש הישראלי' ואילו הוא מכונה רק 'בן הישראלית' מלמדת שיהדותו שלו מוטלת בספק (ייתכן שמתח זה מרומז גם במילים 'ויצא... בתוך בני ישראל'). מהמשך הפרשה עולה ששאלת המוצא עומדת במרכז הדין:

(יג) וַיִּדְבֹר ה' אֶל מִשְׁחָה לֵאמֹר. (יד) הוֹצֵא אֶת הַמְּקַלֵּל אֶל מַחוּץ לַמִּחָנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשְּׁמַעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רִאשׁוֹ וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה. (טו) וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבֹר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִקְלַל אֱלֹהֵיו וַיִּנְשָׂא חֲטָאוֹ. (טז) וְנוֹקֵב שֵׁם ה' מוֹת יוֹמָת רִגּוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כְּגַר פְּאֲזָרַח בְּנוֹקְבוֹ שֵׁם יוֹמָת.

ההלכה המתחדשת בפסוקים אלה מוסבת על כל איש – אף שאיננו חלק מהעם – המקלל את אלהיו שלו – 'איש איש כי יקלל אלהיו', ואילו המקרה השני אמור לאותו איש המקלל את ה'. החלת הדין גם על מי שאיננו חלק מהעם עולה גם מחתימת הפרשה: 'מִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כְּגַר פְּאֲזָרַח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם'. הגר המקראי הוא מי שחי בארץ אבל אינו חלק מהעדה, והכתוב מדגיש שדין זה חל גם עליו בשוה. לדעת הספרא אמור (יד, א, קד ע"ג) מוצאו של בן הישראלית שימש עילה למריבה:

¹⁵⁸ הלשון השגורה בדרשות הספרא היא 'להביא את הגוי', ואילו הכינוי 'בני נח' מופיע בהן רק פעם אחת בהקשר כללי: 'לא ניתנה מיתה לבני נח אלא דין הרג בלבד', אף שבמדרשים אחרים מדבי רבי עקיבא המונה בני נח מופיע. אפשר שטעם הדבר הוא שכאן מדובר בדרשות פסוקי המצוות שניתנו לישראל בסיני ולא בציוויים שניתנו לבני נח לאחר המבול.

ויצא בן אשה ישראלית – מהיכן יצא, מבית דינו של משה, שבא ליטע אהלו בתוך מחנה דן. אמרו לו מה טיבך ליטע אהלך בתוך מחנה דן. אמר להם מבנות דן אני. אמרו לו הכתוב אמר איש על דגלו באת לבית אבתם יחנו בני ישראל. ניכנס לבית דינו של משה ויצא מחוייב, ועמד וגידף.

מעמדו האישי של המקלל נידון גם בהמשך הדרשה:

והוא בן איש מצרי – אף על פי שלא היו ממזרים באותה שעה הוא היה כממזר. בתוך בני ישראל – מלמד שניתגיר. וינצו במחנה – על עיסקי המחנה. בן הישראלית ואיש הישראלי – זה שכניגדו.

בתחילה אומר הספרא ש'הוא היה כממזר', בהתאם לשיטת רבי עקיבא הסבור שיש ממזר מחייבי לאוין (משנה יבמות ד, יג).¹⁵⁹ אולם בהמשך מסיק הספרא שהוא התגייר, משמע שלא היה יהודי כלל, שלא כהלכה המקובלת אצל חז"ל, הקובעת שיהדותו של אדם נקבעת על פי אימו.¹⁶⁰ מאחר שיש קושי גדול בניסיון ההרמוניזציה של שתי הדרשות, ניתן לשער שנשתמרו בספרא שתי מסורות המתמודדות כל אחת באופן אחר עם בעיית מוצאו של המקלל. על פי המסורת הראשונה הוא היה יהודי ממזר, ואילו לפי המסורת השנייה הוא היה גוי.¹⁶¹ אם נקבל פירוש זה, נוכל לשחזר את הדרשה כך: ההנחה הראשונית היא שאותו מקלל היה גוי כיוון שנולד לאב מצרי,

¹⁵⁹ מעמדו של בן האישה הישראלית נדון גם בתוספתא עדיות ג, ד: 'חנניא בן עדיי אומ' הרי הוא אומר ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי והרי דברים קל וחומר ומה משה שהוא רבו של אליהו לא רצה לגלות הממזרים עד שנתגלו מעצמן אליהו תלמידו של משה על אחת כמה וכמה שלא יגלה את הממזרים עד שיתגלו מעצמן. גם כאן הוא מתואר כממזר. מסורת קרובה מופיעה במכילתא דר"י פסחא ה: (עמ' 214) 'ומנין שלא נחשדו על העריות שנאמר ויצא בן אשה ישראלית להודיע שבחן של ישראל שלא היה ביניהם אלא זה ופרסמו ופרטו הכתוב'. לפי דרשה זו הכתוב פרסמו כדי לנקות את שאר ישראל, אבל לא נאמר בפירוש מהו מעמדו, אלא שיש חשד על העריות, ככל הנראה על אימו. נראה שזו גם כוונת הספרא: אף על פי שלא היו ממזרים באותה שעה, שהרי לא נחשדו ישראל על העריות, הוא בלבד היה כממזר. לשון הספרא כאן – 'הוא היה כממזר', וראו ויק"ר לב, ד (עמ' תשמב): 'רבנין אמרי אפעלפי שלא היו ממזרים באותה שעה הוא היה כממזר. ר' לוי אמר ממזר ברור היה'.

¹⁶⁰ הראב"ד והמיוחס לר"ש משאנץ בפירושו לספרא פירשו שאביו התגייר, אולם פירוש זה דחוק בלשון הספרא, הולמד זאת מהמילים 'בתוך בני ישראל', המוסבות על המקלל. ועוד, שאם מדובר באביו הרי אין הוא ממזר. על כך אומר הראב"ד שהתגייר לאחר מכן 'ומ"מ כשבא על אימו גוי היה'. אלא שלפי פירושו אין לפרט זה כל משמעות לקביעת מעמדו של המקלל. ניתן להציע הצעה פרשנית דומה, הפותרת את הקושי בשיטת הראב"ד. ייתכן שדברי הספרא 'מלמד שנתגייר' מוסבים על האב, כדברי הראב"ד, אבל הוא התגייר עוד קודם שבא על אימו, והבן אומנם יהודי אולם לא יכול לבוא בקהל ה' כדן מצרי עד דור שלישי, וממילא נחשב 'ממזר' (הצעה פרשנית זו העלה בפני ד"ר י' פורסטנברג, ותודתי נתונה לו על כך). הרמב"ן בפירושו לויקרא כד, י עסק גם הוא בדרשת הספרא ופירש באופן אחר: 'אינו שיצטרך גירות... אבל שנתכוונו לומר שהלך אחרי אמו ונדבק בישראל... ולא רצה ללכת אחרי אביו להיות מצרי'. הרמב"ן גם ניסה ליישב את דרשה הספרא הקודמת שהוא היה ממזר, עם פסק התלמוד שגוי הבא על בת ישראל הוולד כשר (בבלי יבמות מה ע"א), אבל גם לפירוש זה התגירותו של האב אינה מעלה ואינה מורידה לעניין מעמדו האישי של הבן. יש לציין שפסק זה ככל הנראה מאוחר למדי, מתקופת הסבוראים. ראו י"ש שפיגל, 'הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי', עבודת דוקטור, תל-אביב תשל"ו, עמ' 163. על גלגולי תפיסת היוחסין מהמקרא לחז"ל, ובפרט על הספרא, ראו S.J.D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, Berkeley 1999, pp. 263-307. כהן מזהה גם כן בספרא את התפיסה הקדומה התולה את היוחסין באב, אולם הוא לא ניתח את הדרשה בשלמותה ולא עמד על הסתירה הפנימית שבה. בהלכה הקראית נתפרש סיפור זה כפשוטו, שהיוחסין הולכים אחרי האב. ראו מ' קוריאנלדי, לשאלת מיהו יהודי, גיליון פרשת השבוע של המרכז להוראת המשפט העברי, פרשת אמור תשס"ב, גליון 72.

¹⁶¹ מסורת פרשנית צרפתית הנזכרת אצל הרמב"ן על אתר ומובאת בפירוש בחזקוני סוברת שקודם מתן תורה נקבעה יהדותו של האדם על פי האב, ורק ממתן תורה ואילך נקבעה לפי האם.

כפי שעולה מפשט הכתובים:¹⁶² על כך הייתה המריבה וכך הכריע משה בפסקו. אלא שלאחר שגידף עלתה בעיה: האם יש לחייבו מיתה, שכן אין הוא יהודי?¹⁶³ על כך באה התשובה: 'איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו' – פסוק זה בפשוטו מוסב כאמור גם על מי שאיננו יהודי, והספרא מרבה מכאן גוי למיתה.¹⁶⁴

נמצא ששאלת הזהות היהודית והמתח בין יהודי לגוי ניצבת במוקד הפרשייה בתורה, וכן בדרשת הספרא: תחילה הוא תולה בה את סיבת המריבה והקללה, אחר כך הוא דן בשאלת זהותו של המקלל, ולבסוף הוא מרבה את דין מיתה גם למי שאיננו ישראלי. לפי הצעה זו, איסור קללת השם נכלל ברשימת איסורי בני נח משום שהוא הוסב מעיקרו על בן נח. ואכן, נראה שזהו המקור הברור ביותר לאיסור קללת השם לבני נח, שכן בניגוד לאיסורים אחרים – אבר מן החי שנלמד מדברי ה' לנח ושלישיית האיסורים החמורים – עבודה זרה גילוי עריות ושפיכות דמים, לקללת השם וגזל אין מקור ברור הקושר אותם גם לגויים. בפסקה ההלכתית שבלב הפרשה מפורטות הלכות נוספות. יש לעמוד תחילה על המבנה הכיאסטי המיוחד של פסקה זו:

- [a] ... איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו.
 ונקב שם ה' מות יומת רגום ורגמו בו כל העדה
 פגר פאזרח בנקבו שם יומת.
- [b] ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת
- [c] ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תסת נפש.
- [d] ואיש כי יתן מום בעמיתו פאשר עשה פן יעשה לו.
 שָׁבַר תסת שָׁבַר עין תסת עין שן תסת שן
 פאשר יתן מום פאדם פן ינתן בו.
- [1c] ומכה בהמה ישלמנה
- [1b] ומכה אדם יומת.
- [1a] משפט אַחַד יִהְיֶה לָכֶם פֶּגֶר פְּאֲזָרַח יִהְיֶה
 כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

הפרשה פותחת [a] בחיוב מיתה המשותף לגר ולאזרח הנוקב שם ה' ומבחינה בין קללת 'אלהיו' לנוקב שם ה' ומשם עוברת למצוות נוספות המשותפות להם: [b] עונש מוות על הריגת אדם, [c] תשלומים על הריגת בהמה, [d] דיני חובל בחברו, כאשר בתחילת הפסקה ובסופה מופיע עקרון 'מידה כנגד מידה', ובלב הפסקה הדגמה משולשת של עיקרון זה: שבר, עין ושן. שתי הפסקאות הבאות חוזרות בקצרה על דיני מכה אדם ובהמה [c1, b1] ולבסוף חתימה מעין הפתיחה – [a1] חיוב משותף על הגר ועל האזרח, המורחב כאן למשפט בכללותו: 'משפט אחד יהיה לכם'. נמצא שכלל זה, המחיל משפט אחד על הגר והאזרח הוא הכלל הגדול הניצב בליבה של הפרשה ונלמד מההלכה הפרטית של המקלל, שיצאה ללמד על הכלל כולו. לפי פרשנות זו

¹⁶² הדרשה המובאת בספרא כתשובה למקלל לומדת מהפסוק במדבר ב, ב את עקרון ההליכה אחרי האב לעניין השבת – 'איש על דגלו באת לבית אבותם'. גם יעקב איש כפר נבוריא, המייצג את העמדה החוץ-הלכתית בסוגיה זו, לומד מפסוק דומה במדבר א, יח את עקרון ההליכה אחרי האב בקביעת הלאום בב"ר ז, ב, עמ' 51-52 ומקבילות.

¹⁶³ מילגרם – J. Milgrom, *Leviticus: A New Translation with Introduction and Commentary*, – 3, New York 1991, p. 2011 – רואה בפירושו זה פשוטו של מקרא. לפי הצעתי יש להניח כמה רבדים בספרא: הרובד הקדום הניח שהוא נחשב גוי, ואילו בשלבים מאוחרים הוצעו הצעות אחרות – שהוא התגייר או נחשב רק ממזר. לפי הצעות אלה הוא נחשב יהודי לכל דבר, והחידוש הוא בהגדרת עונש המוות על קללת השם.
¹⁶⁴ אומנם הספרא עצמו מציין בהמשך הדרשה שבני נח נהרגים בסיף, ואילו המקלל נהרג בסקילה כדין ישראלי, אולם ככל הנראה כוונתו שבית דין של בני נח אינו הורג אלא בסיף, וזהו 'שלא ניתנה לבני נח אלא סייף בלבד'. לעומת זאת המקלל נהרג בבית דין של ישראל ולכן נסקל.

נמצא ששלוש ממצוות בני נח מנויות בפרשה: קללת השם, רצח ודינים.¹⁶⁵ מסתבר שבבעקבות הפרשנות המדרשית לפרשת המקלל ולביטוי 'איש איש' הכלול בו, הפכה פרשייה זו ל'בניין אב', ובכמה מקומות שבהם נזכר הביטוי 'איש איש' – הוא מרבה מעתה גויים.¹⁶⁶

מצוות נוספות הנלמדות מ'איש איש'

[א] אזכור נוסף לריבוי 'איש איש', הקרוב לדרשה בפרשת המקלל, מופיע באיסור אכילת דם בוי' יז, י הכלול לדעת כמה פנאים בשבע מצוות בני נח:

וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגֵּר בְּתוֹכְכֶם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנִתְמַי פָּנֵי בִנְפֹשׁ הָאֲכָלָת אֶת הַדָּם וְהִכְרַמְתִּי אֹתָהּ מִקְרָב עִמָּה.

על כך דורש הספרא אחרי מות, פרשה ה, א-ב, פד ע"ג:

ישראל, אילו ישראל. גר, אילו הגירים. הגר, לרבות נשי הגירים. בתוכם, לרבות נשים ועבדים. אם כן למה נאמר איש איש, אמר ר' לעזר בירבי שמעון להביא ולד בת ישראל מן הגוי¹⁶⁷ ומן העבד.

כאן אין ריבוי של גוי ממש אלא של מי שבמעמד מורכב: אימו מישראל ואביו גוי. שלא כדרשות הקודמות, המבוססות על ריבוי לשון הכתוב, קשה למצוא נקודת אחיזה בפסוק לדרשתו של רבי לעזר ברבי שמעון. יתרה מזו – זו הדרשה היחידה בספרא המרבה מ'איש איש' מקרה ייחודי של ולד בת ישראל מן הגוי, ועוד שלפי ההלכה המקובלת מעמדו הוא כשל יהודי לכל דבר. לאור ההצעה שהועלתה בסעיף הקודם ייתכן שנשתמר כאן שריד של התפיסה הרואה בפרשת המקלל בניין אב לריבוי 'איש איש', וכשם ששם עסקה הפרשה במעמדו של בן האישה הישראלית, כך מרבה רבי לעזר כאן מקרה זהה – ולד בת ישראל מן הגוי.

[ב] בגוף המאמר נדונה דרשת 'איש איש' בפרשת העריות בויקרא יח, הפותחת בציווי כללי בפסוק ו: "אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׂאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרָבוּ לְגִלּוֹת עֲרֹנָה אֲנִי ה'". כך נדרש ציווי זה בספרא אחרי מות פרק יג, א, פה ע"ד: "איש, מה תלמוד לומר איש איש, להביא את הגוים שיהיו מוזהרין על העריות כישראל".

דרשה זו דומה ביותר לדרשה על המקלל: "מה תלמוד לומר איש איש, להביא את הגוים שיהיו נהרגים על קללת השם כישראל".

וההבדל היחיד בין הדרשות הוא בהחלפת המילים 'נהרגים על קללת השם', המוסבות על הפסוק העוסק בעונש: 'איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו', במילים 'מוזהרין על העריות' המתיחסות לאזהרה הכללית על העריות – 'לא תקרבו'. בדרשה זו נמצא אפוא מקור גם לאיסורי עריות לבני נח.¹⁶⁸

[ג] בפתיחת פרשיית מומי הקרבנות בוי' כב, יח, מופיעה פנייה מפורטת הכוללת גם את הביטוי הכולל 'איש איש':

דָּבַר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו וְאֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִקְרִיב קָרְבָּנוֹ לְכָל נְדָרֵיהֶם וּלְכָל נְדָבוֹתָם אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לָהּ לְעֹלָה.

¹⁶⁵ מורי, פרופ' מנחם כהנא, העמידני על אפשרות זו.

¹⁶⁶ כאמור, הדוחק העיקרי בפרשנות זו נעוץ בסגנון הדרשה, הנראית כיחידה דרשנית רציפה. אבל ייתכן ששולבו לתוכה שרידי מסורות קדומות שעומעמו עקב התבססות הגישה המרכזית בהלכה התולה את היהדות באם.
¹⁶⁷ בדפוס: מן הגר.

¹⁶⁸ דרשה דומה מופיעה גם בפתיחת פרשת העריות בפרק כ, ספרא קדושים, פרשה י, א-ב, צא, ע"ב, ראו בגוף המאמר.

הריבוי 'איש איש' כאן שונה מהמקומות הקודמים, כיוון שכאן נאמר במפורש 'איש איש מבית ישראל'. אף על פי כן הספרא אמור פרשה ז, א-ב, צח ע"א מרבה כאן את הגויים:

ישראל, אילו ישראל. גר, אילו הגירים. הגר, לרבות נשי הגירים. בישראל, לרבות נשים ועבדים. אם כן למה נאמר איש איש, להביא את הגוים שיהיו נידנים בנדרים ובנדבות כישראל.

אומנם ניסוח הדרשה כאן דומה לניסוח של הדרשה שהובאה לעיל על פרשת העריות, אולם יש לציין שריבוי זה אינו בבחינת מצווה אלא היתר לגויים להביא קרבנות נדר ונדבה.¹⁶⁹

[ד] דין נוסף נדרש מריבוי 'איש איש' בידי רבי עקיבא בספרא אמור פרק ד, יח, צז ע"א:

ר' ישמעאל אומר נאמר כן תושב שכיר, ונאמר תושב שכיר בפסח. מה תושב שכיר אמור בפסח פסל בו את הערל, אף תושב שכיר אמור כן יפסול בו את הערל. ר' עקיבא אומר איש איש לרבות את הערל.

בפסקה זו נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בשאלה מי נאסר באכילת קודש: רבי ישמעאל לומד מלשון הפסוק בויקרא כב, י – 'תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש' – בגזרה שווה מקורבן פסח שערל פסול בו. בשני המקרים מדובר באכילת בשר קורבן, וכשם שהערל אינו אוכל קורבן פסח כך אינו אוכל בשר קודש. לעומתו רבי עקיבא פונה לראש הפרק, שבו נאמר 'איש איש מזרע אהרן', והוא מרבה את הערל מ'איש איש'. אומנם גם כאן לא התרבה גוי אלא ערל בלבד, אולם חשוב לציין את עצם הריבוי מהביטוי 'איש איש'. כפי שציין כהנא (לעיל הע' 150) בדרשה זו נחשף בבירור ההבדל בגישות המדרשיות בין רבי עקיבא הדורש את לשון הריבוי לרבי ישמעאל שאיננו עושה כן.¹⁷⁰

לסיכום – דרשת הכפילות 'איש איש' התחדשה ככל הנראה אצל רבי עקיבא ובית מדרשו ושימשה לריבויים שונים. קשה למצוא קריטריון ברור לריבויים שנלמדו ממנה, ויש בהם אף חוסר עקיבות. מסתבר אפוא שדרשה זו, לפחות בחלקה, שימשה בדבי רבי עקיבא מדרש מקיים, ונתלו בה הלכות הידועות ממקומות אחרים. משום כך ריבו את הגויים באיסור קללת השם ובאיסורי עריות ובהיתר הבאת קרבנות, ונמנעו מלרבות אותם במצוות שבהן לא היה ידוע על חיוב כזה. הבסיס הפשטני לדרשת הריבוי בבני נח נמצא בפרשת המקלל, אולם מסורת מדרשית זו לא השתמרה בכל המקרים. אף אם יש לראות בדרשות ריבוי אלה 'מדרש מקיים', דומה שעצם הלימוד המדרשי של מצוות בני נח ממצוות שניתנו לישראל בסיני מלמד על תפיסה משותפת של איסורים אלה ועל מקור חיוב משותף לישראל ולבני נח.¹⁷¹

¹⁶⁹ בגוף המאמר הצעתי שר' חידקא למד מכאן את איסור סירוס. לימוד אחר להיתר הבאת קורבנות מן הנוכרים מופיע בספרי במדבר פ"ס קז, עמ' 111. ראה זו מצטרפת לראיות שהביא כהנא לכך שבדבי רבי ישמעאל לא דרשו מ'איש איש' ריבוי. על סוגיה זו ראו גם י' קנוהל, 'קבלת קורבנות מן הנוכרים', תרביץ מח (תשל"ט), עמ' 341-345.

¹⁷⁰ שלא כריבויים שהובאו לעיל בשני מקומות שבהם מופיע הביטוי 'איש איש' אומר הספרא בפירוש שאינם כוללים את הגויים – טומאת זב ושחיטה והעלאה בחוץ. ראו ספרא זבים פרשה א, א, עד ע"ד; ספרא אחרי מות פרשה ו, א, פג ע"ג.

¹⁷¹ שיטה זו היא מעין פיתוח של האזכור המקראי למצוות המוטלות על גר תושב והרחבתן לכלל הגויים.