

על מוכסים וגזלנים, גויים ואחרים

יואל קרצ'מר-רזיאל

אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. פעמים מצוי חידוש זה בדבר הלכה, פעמים בדבר אגדה. יש שהחידוש מייצר תפישה חדשה ויש שהוא מעגן תפישות ישנות במעטה חדש. לעתים מתבטא החידוש בעיון נוסף במקורות ישנים ולעתים מופיע מקור חדש על שולחן הדיונים.

כסוגיה שלפנינו נראה דוגמה לחידוש מסוג אחר, מבית מדרשם של האמוראים. בעוד המקורות הבסיסיים שבסוגיית הבבלי נשארים בעינם, השדה שבו מתקיים השיח סביב מקורות אלה עובר שינוי. אין מדובר בהבנה חדשה של המקורות בלבד, אלא בניצולם של המקורות למערכת טיעונים תרבותית ופוליטית שונה.

[א]

הסוגיה

שנינו בבבא-קמא (פ"י מ"א, ע"פ כ"י קאופמן):

אין פורטין לא מיתבת המוכסים ולא מכיס שלגביים,
ואין נוטלין מהן צדקה, אבל נוטל הוא מתוך ביתו או מן השוק.

הדיון בבבלי על משנה זו פותח בכרייתא פרשנית המסייגת את המשנה, ולאחריה מופיעה סוגייתנו (קיג ע"א-ע"ב, ע"פ דפוס ונציה בהשלמת קיצורים)¹:

מוכסין.

והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא!?

אמר רב חנינא בר כהנה אמר שמואל: במוכס שאין לו קיצבה;

* יסודו של מאמר זה בלימוד בחברותא עם איתי מרינברג בקיץ תשס"ב. תודות לו על הליכון המשותף ועל הערותיו החדות המשוקעות במאמר. יבואו על הברכה תלמידי בישיבה ובמכינה לתלמוד באוניברסיטה העברית אשר סייעו בחידודם של הדברים. הערותיהם של אשתי ורד ושל העורך ע"מ תרמו אף הן לעיצובו הסופי של המאמר.

1 עדי הנוסח הישירים לסוגיה זו: ה – המבורג 165; א – אסקוריאל I-G-3; ו – וטיקן 116; מ – מינכן 95; פ – פירנצה II I 79; ש – דפוס שונצינו ר"נ; ד – דפוס ונציה בומברגי. להלן יובאו שינויי הנוסח העיקריים בלבד. עדי הנוסח של המשנה שיעוטטו כאן: ק – כ"י קאופמן; פ – כ"י פארמה דה רוסי; ל – כ"י קימברידג'.

על מוכסים וגזלנים, גויים ואחרים

דבי ר' ינאי אמרי: במוכס העומד מאיליו.
איכא דמתני לה אהא:
לא ילבש אדם כלאים אפילו על גבי עשרה כדי להבריח בו את המכס,
מתני' דלא כרבי עקיבא
דתניא:

אסור להבריח את המכס,
רבי שמעון אומר משום רבי עקיבא: מותר להבריח את המכס.²

בשלמא לענין כלאים בהא קמיפלגי:
דמר סבר: דבר שאין מתכוין מותר,
ומר סבר: דבר שאין מתכוין אסור,
אלא להבריח בו את המכס מי שרי?
והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא?
אמר רבי חנינא בר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה;
דבי רבי ינאי אמרי: במוכס העומד מאיליו.
ואיכא דמתני אהא:³

נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין – שהיא של תרומה, שהיא של בית מלך,
אף על פי שאינה של תרומה, אף על פי שאינה של מלך;

ו'למוכסין' – והאמר שמואל: דינא דמלכותא דינא!;

2 כתבי היד חלוקים בנוסח הברייתא:

ד אסור להבריח את המכס רבי שמעון אומר משום רבי עקיבא מותר להבריח את המכס
ש אסור להבריח את המכס ר' שמעון או משום ר' עקיבא מותר להבריח את המכס
ה אסור לאדם להבריח בה מן המכס ר' שמעון או משום ר' עקיבא מותר להבריח בה מן המכס
א אסור להבריח בו את המכס ר' שמעון אומ' משום ר' עקיבא מותר להבריח בו את המכס
פ אסור להבריח [בו] את המכס ר' שמעון אומ' משו' ר' עקיב' מותר להבריח את המכס
ו משום ר' עקיב' אמרו מותר להבר' (בר) [בו] את המכס
מ

משפחת הא נבדלת בברור מהדפוסים. פ שייך למשפחת הדפוסים, אך תוקן חלקית על-פי
הנוסח המקובל; ו נראה כפרי השמטה והשלמה, המצרפת את דברי ר' עקיבא אל תוך המשנה,
"איכא דמתני לה אהא לא ילבש אדם כלאים אפילו על עשרה אפי' להבריח בו את המכס
משום ר' עקיב' אמרו מותר להבר' (בר) [בו] את המכס". בכל אופן, נוסח זה מצטרף למשפחת
הא (ואכן לאורך הסוגיה ניתן לראות כי ו מהווה נוסח ביניים בין הענף הספרדי ובין הענף
האשכנזי). כ"מ חסרה כל הברייתא. כלומר: נוסח הדפוס מקויים בכ"י אחד בלבד ואף בו יש
תיקון בגליון. משמעותו של חילוף זה תידון בהמשך.

3 סדר זה, כלאיים < הרגין אף ב'ומפש; ב'הא מופיעה ברייתא זו לפני ברייתת כלאים דלעיל
וכ"ה אף ברי"ף ועי' בראב"ד (בשיטה מקובצת על אתר) הדן בשתי הגירסאות.

יואל קרצ'מר-רזיאל

אמר רבי חנינא בר כהנא אמר שמואל: במוכס שאין לו קצבה;
דבי ר' ינאי אמרי: במוכס העומד מאליו.
רב אשי אמר: במוכס גוי⁴

סוגיה זו ידועה בדרך כלל כסוגיית "דינא דמלכותא דינא"⁵. המשכה של הסוגיה, לאחר דברי רב אשי, עוסק בגזל הגוי ומהווה חטיבה עצמאית, כאשר דברי רב אשי מקשרים בין שתי החטיבות. ענייננו כאן יהיה בחטיבה הראשונה. כאמור, חטיבה זו זכתה לתשומת לב בשל הדיון בכלל של שמואל. ניתוח פשוט של הסוגיה יציג אותה באופן הבא:

קיים פער בין מקורות תנאיים, אשר לכאורה אינם מקבלים את מרות השלטון, ובין דבריו של האמורא הבבלי שמואל אשר מתווה את העיקרון "דינא דמלכותא דינא". בכדי להתמודד עם פער זה מציעים האמוראים השונים אוקימתות למקורות התנאיים, אשר מאששות את העיקרון הבסיסי "דינא דמלכותא דינא" ומקמות את הדינים שבמקורות התנאיים, על-פי פירושם המחודש, כיוצאים מן הכלל. ניתוח זה מעמיד את ההיגד "דינא דמלכותא דינא" במרכז, כאשר האוקימתות שבצדו משרתות את הניסיון הפרשני לקיימו. להלן אציע ניתוח שונה (הגם שאינו סותר) אשר יעמיד את האוקימתות הללו עצמן במרכז הדיון.

הברחת המכס כהתנגדות לשלטון

הבה נעיין שוב במקורות התנאיים העומדים לדיון בסוגיה זו:

אין פורטין לא מתיבת המוכסין ולא מכיס של גבאין,
ואין נוטלין מהם צדקה, אבל נוטל הוא מתוך ביתו או מן השוק (בבא קמא פ"י
מ"א).

לא ילבש אדם כלאים אפילו על גבי עשרה כדי להבריא בו את המכס (כלאיים פ"ט
מ"ב).⁶

אסור להבריא את המכס,
ר' שמעון אומר משום ר' עקיבא: מותר להבריא את המכס.

- 4 ה: רב אשי אמ' הכא במאי עסקינן במוכס גוי; א: רב אשי אמ' הכא במוכס גוי עסקינן.
- 5 על סוגיה זו ופירושה לאורך הדורות, עי' שמואל שילה, דינא דמלכותא דינא, ירושלים, תשל"ה, עמ' 10-15, 20-22.
- 6 ק: לא ילבש כלאים על גבי עשרה לגנוב בו את המיכס, וכעין זה גם ב-פל. הנוסח "לגנוב", תחת "להבריא" מופיע בכל הנוסחאות המובאות במדור שנו"ס שבמשנה זרעים, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים תשל"ב, עמ' רצד-רצה. לעומת זאת, בכל עדי הנוסח של הבבלי נוסח המשנה הוא, "להבריא". נראה כי הלשון הנקיה "להבריא" שבמשנת הבבלי, מהווה דה-קרימיניזציה של אקט הגניבה ומאפשר השלמה נפשית קלה יותר עם פעולה הנתפשת בהקשרים אחרים כאסורה.

נודרין להרגין ולחרמין ולמוכסין – שהיא של תרומה, שהיא של בית מלך, אע"פ שאינה של תרומה, אע"פ שאינה של מלך (נדרים פ"ג מ"ד).

המכנה המשותף שבין מקורות אלה הוא היחס השלילי למוסד המכס ולפקידיו – המוכסים.⁷ משנת בבא קמא איננה מתירה לפרוט מתיבתם, כנראה מתוך הנחה שמעמדו של הכסף שבאמתחתם כשל גזל. המשניות מכלאיים ומנדרים והברייתא העוסקת בכלאיים ממוקדים בפן אחר של יחס שלילי זה: ההיתר להבריח את המכס. משנת כלאיים מניחה כדבר הברור מאליו שהברחת המכס הינה מעשה לגיטימי. השאלה העומדת על סדר יומה היא, האם פעולה רגילה הנעשית תוך כדי הברחת המכס, קרי לבישת עשרה בגדים, נחשבת ל"לבישה" לעניין איסור כלאיים. משנה זו חושפת את השגירות שבתופעה זו של הברחת המכס.⁸ כך גם משנת נדרים עוסקת במתח שבין הרצון להבריח את המכס לבין איסור תורה של נדר שקר.⁹ לעומת משניות אלה, נראה שהברייתא דנה דין ראשוני יותר בעצם ההיתר להבריח את המכס. אולם נוסחה של ברייתא זו זוקק דין.¹⁰ בנוסח הדפוס המחלוקת

7 באשר ליחס השלילי ל publicani, קבלני המשנה שגבו את המכסים עבור הקיסרות הרומית, ראו: מ' עמית, תולדות הקיסרות הרומית, ירושלים, תשס"ב, עמ' 60-59 והע' 17 שם. במיוחד יש להזכיר את הצירוף "מוכסים וחוטאים", מפי הפרושים בביקורתם על הנוצרים הראשונים, מתי 9, 10-11 ומקבילות. לרקע על שיטת גביית המסים בקיסרות הרומית, עי' גם A. W. Lintott, *Imperium Romanum: Politics and Administration*, London & New York, 1993, pp. 70-96; י' דינור, מערכת המסים בארץ ישראל בתקופה הרומית על-פי ספרות התלמוד (63 לפסה"נ – 395 לסה"נ), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים, תשמ"ב (להלן: דינור, מערכת); הנ"ל, "המסים על סחר חוץ וסחר פנים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד", בתוך ב"ז קדר ואחרים (עורכים), פרקים בתולדות המסחר בארץ-ישראל, ירושלים 1990, עמ' 140-158. בייחוד יש לציין את הסיפור הידוע בירו' חג' פ"ב ה"ב, עז ע"ד ומקבילתו שם סנה' פ"ו ה"ד, כג ע"ג על (בן) המוכס, המובא בשינויים ע"י רש"י, סנה' מד ע"ב וע"ע ש' ליברמן, "על חטאים וענשם", הגות עברית באמריקה, תל-אביב תשל"ה, עמ' 292 (= מחקרים בתורת ארץ-ישראל, ערך: ד' רוזנטל, ירושלים תשנ"א, עמ' 74). מאידך, כמה מקורות מדברים באופן מובהק נגד הגניבה מהמכס, למשל מסכת שמחות, פ"ב ה"ט: "הגונב את המכס הרי זה שופך דמים, ולא כשופך דמים בלבד, אלא כעובד עבודה זרה ומגלה עריות ומחלל שבתות". אולם עי' שם פ"ג ה"ב: "המעביר עצמות וכתבי הקודש ממקום למקום, לא ניהם לא בקרון ולא בספינה ולא על גבי בהמה ויושב עליהן, ואם בשביל הניית עצמות, או בשביל שיגנב את המכס, הרי זה מותר!"

8 למקורות נוספים לשכיחות התופעה של הברחת המכס, עי' דינור, מערכת (לעיל הע' 7), עמ' 307.

9 במשנה זו מעומתת הנורמה של הברחת המכס באופן חזיתי יותר עם האיסור ההלכתי מאשר במשנת כלאיים, שם הנורמה מובאת כמקרה הריאלי בו עשוי אדם להיתקל במצב זה. המשכה של המשנה בנדרים הוא בסדרת מחלוקות ב"ש וב"ה לגבי רוחב ההיתר לנודר לשקר. מכאן, שהדין הבסיסי המתיר נדר מסוג זה, קדום הוא.

10 לפירוט עי' לעיל הע' 2.

היא ישירה: לדעת תנא קמא אסור להבריא את המכס, ואילו לדעת ר' שמעון בשם ר' עקיבא מותר לעשות כן. אך בנוסח כתבי היד הספרדיים המחלוקת אינה אלא נושקת למשנת כלאיים, כאשר לכל הפחות תנא קמא הוא שמתייחס לשאלת ההיתר ללבוש כלאיים בכדי להבריא את המכס. קריאה זו מחזקת את הנחת היסוד של המקורות האחרים שראינו, לפיה הברחת המכס הינה נורמה מקובלת ביותר¹¹ – דבר זה מונח כבר מאליו בעיני החברה והשאלה עולה על הפרק רק כאשר האמצעי לכך חורג מנורמות דתיות פנים-קהילתיות. במקרים אלה מתלבטת החברה בבעיה: האם כדי לפגוע באושיות החברה השלטת מותר לחברה הנשלטת לפגוע אף בעקרונות היסוד שלה עצמה?

המקורות התנאיים שסקרנו משקפים הווי של חברה נכבשת. חברה זו רואה בהימנעות מתשלום חובות ממוניים כלפי מוסדות החברה השולטת פעולה לגיטימית, אם לא כלי להתנגדות. אין כאן השתמטות ממונית בלבד, אלא יש בתופעה זו משום פגיעה במוסדות החברה השולטת, בדיוק במקום בו מבקשת חברה זו להפגין את שליטתה. בית המכס משקף ומעצב את גבולות המנהל של השלטון וממקם את המרחב כנתון תחת ארגונו. הפרה מכוונת של חובת המכס מהווה הכרזה סמויה על המרחב ה"אמיתי" שגבולותיו נקבעים על-פי פרמטרים של האוכלוסיה הנכבשת.

השיח במקורות התנאיים שצוטטו, אינו מסור באות הכתובה, אלא מתנהל על-פה ועל-כן אינו נגיש לכובשים. לאחרונה אופיין שיח מעין זה כ'תסריט נסתר', אשר הינו חלק ממערך היחסים בין נשלט לשליט. במחקריו של ג'יימס סקוט הודגם כיצד בחברות שונות ומגוונות מתקיים שיח מסוג זה, אשר שומר על 'אש קטנה' את היחס השלילי של הנשלט לשליט ויוצר מסד להתקוממות עתידית.¹² סקוט אף המחיש כיצד בזכות ה'תסריט הנסתר' יכולה החברה הנשלטת להעניק פרשנות חילופית למעשה ציבורי, הנתפש באופן מסויים על-ידי השליט. המקורות שראינו משקפים 'תסריט נסתר' של מעבר הנשלט בבית המכס של השליט. תסריט זה מאופיין בתעלולים המאפשרים לעובר בבית המכס להימנע מתשלום.

11 ע"י לעיל הע' 7-8.

12 James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, 1990. לחקר ספרות חז"ל הוכנס מינוח זה ע"י ד' בוירין, "תעלולים", מקדשי השם ופייסנים – "תסריטים נסתרים" ומיומנויות התנגדות של הפזורה", תיאוריה וביקורת 10 (1997), עמ' 145 וכן D. Boyarin, "Masada or Yavneh? Gender and the Arts of Jewish Resistance", in Jonathan Boyarin & Daniel Boyarin (eds.), *Jews and Other Differences*, Minneapolis, 1997, pp. 306-329. הבדל אחד ישנו בין דוגמאותיו של בוירין לבין המקרה דנן: אין בתסריט נסתר זה קוד פנימי-לשוני ההופך את משמעותו של המעבר בבית המכס לניצחון. כאן עצם המעבר נתפס על-ידי השלטון כאישוש לסמכותו, כאשר אנו המתבוננים מהצד תוך הכרת המקורות יודעים כי ידו של העובר על העליונה בהימנעותו מתשלום. אולם המקרה דומה למקרים רבים המוצעים ע"י סקוט בספר הנזכר.

יש לשים לב לכך ששלושת המקורות התנאיים המובאים לעימות בסוגיה זו אינם תמימי דעים באשר למודל ההתנגדות הרצוי. משנת בבא-קמא, "אין פורטין", מבטאת התנגדות פסיבית מאד: משלמים את המכס אך מתייחסים בשלילה לעצם המוסד. משנת כלאיים והברייתא הצמודה לה מבטאות התנגדות פסיבית קלאסית: ניסיון להימנעות מתשלום מתוך תקווה לחוסר תשומת לב מצד המוכס. לעומת אלה, במשנת נדרים "נודרין להרגין", באה לידי ביטוי התנגדות פסיבית באמצעים קיצוניים יותר: שימוש בשקרים מוחלטים, ולא בתעלולי הסתרה בלבד. לשקרים אלה יש מטען נוסף, שכן בהצהרה על היות הפרות של בית המלך או של תרומה יש אמירה כלפי המוכס, שסמכותו וזכות קניינו פחותה משל הבעלים ה"אמיתיים" של הנכסים. המוכס מועמד בעמדה נחותה, כאשר עצם העמדה זו, מעבר לרווח הממוני, מהווה ניצחון נסתר לנשלט.

סוגיית הבבלי מעמתת, כאמור, בין המקורות התנאיים הללו לבין מימרת שמואל "דינא דמלכותא דינא". הנחת היסוד של הגמרא היא שמכלל זה נגזר כי על היהודים לקבל את מרות השלטון ולציית לחוקיו, אף במקום בו עשוי השלטון שלא להרגיש ברמאות. כלומר, לפי הבנת הגמרא את דברי שמואל, מחויבותו של הפרט למוסדות השלטון אינה תועלתנית-אישית בלבד, אלא גם נובעת מקבלה קהילתית של מרות השלטון, יהא מקורו אשר יהא. תפישה זו עולה גם מניחות לשון הביטוי "דינא דמלכותא – דינא".¹³

ניתן לפרש ביטוי זה באופן מצומצם: הצווים המלכותיים והפסיקות של בתי הדין המלכותיים תקפים. אולם את המטבע 'דינא דמלכותא' ניתן להבין אף כמערכת של נורמות משפטיות, בדומה ל"דינא דפרסאי", המופיע במקומות מספר.¹⁴ כמו כן נראה כי על הצלע השנייה, "דינא", ניתן להעמיס את הקונוטציה של "אמת",

13 דברי שמואל, "דינא דמלכותא דינא" (להלן: דמ"ד), מופיעים בארבע סוגיות נוספות. סוגיית נדרים כח ע"א מקבילה וזהה לחלק השלישי שבסוגייתנו "נודרין להרגין...". בסוגיית בבא בתרא נד ע"ב מעמתת הגמרא בין מימרה אחרת של שמואל לבין דמ"ד. בשני המקומות הנוספים נראים דבריו כאורגניים יותר. בסוגיית גטין י ע"ב, מובאים דבריו כתירוך ל"בשלמא" על המשנה באופן ישיר: "בשלמא... אלא... אמר שמואל דינא דמלכותא דינא". נראה כי אין הכרח להניח כי שמואל מגיב ממש לקושיית ה"בשלמא" הסתמית. ללא הסתמא ניתן לקרוא את דבריו של שמואל כטעם ישיר למשנה שם, ללא אבחנה בין מִכַּר למתנה: מפני מה כל השטרות העולים בערכאות של גוים כשרים? מכיוון שדינא דמלכותא דינא. אף בסוגיית בבא בתרא נה ע"א דבריו נראים אורגניים; הם מופיעים בתוך קובץ דבריו המובאים על-ידי רבה אשר מצטט את "עוקבן בר נחמיה משמיה דשמואל". ועי' עוד בהע' 17 להלן.

איני רואה טעם בשאלה באיזה הקשר נאמרו הדברים ראשונה. ראשית, איני רואה דרך סבירה להכריע בכך, מתוך הנחה כי ההעברות הגלויות שלפנינו אינן בהכרח ההעברות היחידות שנעשו. שנית, אין לדעת האם אמירה זו, כמימרות רבות וכמימרות אקסיומטיות בפרט, נאמרה פעם אחת או שמה בסיסה התכני בדברי שמואל רחב יותר. לטעמי, לכל היותר ניתן לטעון כי עריכת סוגייתנו מעידה על כך שדברי שמואל מצוטטים לתוכה.

14 בבא קמא נח ע"ב, בבא בתרא קעג ע"ב.

המצויה בהיקריות רבות של המילה "דין".¹⁵ מכאן שניתן לקרוא כלל זה קריאה ערכית: 'מערכת הנורמות המשפטיות של המלכות יאה היא'.¹⁶ לשם התמודדות עם הניגוד בין מימרתו של שמואל ובין המקורות התנאיים שהוזכרו, מביאה הגמרא שני תירוצים. התירוץ הראשון, של רב חנינא בר כהנא בשם שמואל, מעמיד את המקורות "במוכס שאין לו קצבה".¹⁷ הכוונה היא למוכס הנוטל מעבר לסכום שנקבע לו על ידי השלטון. זאת, ככל הנראה, על רקע מציאות בה הרווחים שמעבר לסכום הנקוב הולכים לכיסו של המוכס.¹⁸ התירוץ השני מובא בשם דבי ר' ינאי – "במוכס העומד מאליו". כאן, מתברר, אין מדובר במוכס רשמי אלא באדם פרטי אשר מקיים (באופן קבוע או זמני) תחנת מכס עצמאית. ייתכן שכספי ה"מכס" הזה אינם משולשלים לכיסו של המוכס לבדו

15 ע"י ספרא שמיני פרשה א ד"ה "ויהי ביום" (מהד' ווייס, וינה, תרכ"ב, מה ע"א – איננו בכי"ר 66) "יעקב צידק עליו את הדין שנאמר קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך"; ירו' מגילה פ"ג ה"ו עד ע"ב: "תמן תנינן, רבן שמעון בן גמליאל או' על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום ושלתן דבר אחד הן, נעשה הדין נעשה אמת נעשה אמת נעשה השלום, אמ' ר' מנא ושלתן בפסוק אחד אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם". זאת מלבד ההיקריות הרבות של "דין אמת". וע"י ח' כהן, המשפט, ירושלים תשנ"ב, עמ' 14-19.

16 ראו אצל שילה (לעיל הע' 5), עמ' 115 ואילך באשר לרוחב תחולתו של כלל זה.
17 הבבלי מציג דברים אלה כנאמרים בשם שמואל. אם נקבל ייחוס זה, ניתן לראותו כמייצג דיון אוטנטי של שמואל על הפער בין אחד המקורות הללו, לכל הפחות, לבין הכלל דינאי דמלכות דינאי, בצורתו המופשטת או בצורה גולמית קדומה יותר; לחילופין ניתן להציע כי שמואל פירש את אחד המקורות הללו פירוש ישיר 'במוכס שאין לו קצבה', מתוך תחושה שאין לקבל מקור זה כפשוטו, השוו: ד' הלבני, מקורות ומסורות, לבבא קמא, ירושלים תשנ"ג, עמ' תמג, הע' 2.

18 בקיסרות הרומית היתה זאת נורמת הגבייה, כאשר קבלני המשנה זכו בזיכיון גבייה במכרזים ציבוריים מאת הסנאט ולמעשה רשאים היו לגבות כל סכום שיכלו; מ' עמית (לעיל הע' 7), עמ' 59-60; לינטוט (לעיל הע' 7), עמ' 87. באשר לנורמות הגבייה בממלכה הפרסית-ססאנית, אין בידינו די מידע, ע"י V.G. Lukonin, "Political, Social and Administrative Institutions: Taxes and Trade", in Eshan Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, vol. 3 (2), Cambridge 1983, p. 745 (בתקופה הפרתית, אך אינו מספק מידע לגבי התקופה הססאנית). אף בסקירה מקפת על המיסוי בממלכה הפרסית אין יותר משתי שורות לגבי שיטות המיסוי: Mostafa Khan Fateh, "Taxation in Persia: A Synopsis from the Early Times to the Conquest of the Mongols", *Bulletin of the School of Oriental Studies* 4 (1926-7), p. 73. Roman Ghirshman, *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Harmondsworth 1954, p. 311, מפרט את מהותה. כמו כן, ש' קרויס, פרס ורומי בתלמוד ובמדרשים, ירושלים תש"ח, עמ' 272-273, בסעיף "מכס", אינו יודע לצטט מקורות חיצוניים כלשהם.

וכי הוא משמש בחלקו למטרות ציבוריות כלשהן, אף שאין המוכס נציג השלטון הפורמלי.¹⁹

לשני התירוצים הללו יש בסיס משותף. שניהם מורים כי המוכס הרשמי והישר אינו עוד נתפש כגזלן. אין כאן עוד התנגדות לשלטון הזר באשר הוא שלטון זר, אלא התנגדות למנהל בלתי תקין. שמואל ודבי ר' ינאי מכירים בלגיטימציה של השלטון ושל מוסדותיו. אם כן, קריאת המקורות התנאיים על-ידי שמואל ודבי ר' ינאי נעשית במסגרת שיח אחר מן השיח של המקורות עצמם. השיח המתהווה כאן הוא של אזרחים המתנגדים לשלטון מושחת. אלמנט ההתנגדות נותר בעינו, אלא שחפציו מכונים כעת נגד מטרה אחרת.

בנקודה זו אנו פונים אל הרובד השלישי בסוגיה, רב אשי. עריכת הסוגיה הציבה את דבריו של רב אשי בנפרד מדברי שני האמוראים האחרים. בעוד דברי שמואל ודבי ר' ינאי מופיעים בכל אחד משלושת חלקי הסוגיה, הרי שדברי רב אשי מופיעים בחלקה האחרון בלבד.²⁰ ניתן לקרוא את דברי רב אשי קריאה דווקנית, המצמידה את דבריו לדברי קודמיו כחוליה נוספת בתוך שרשרת האוקימתות ותו לא.²¹ אולם מסתבר יותר שדברי רב אשי מוסבים על הסוגיה כולה, כמעין תוספת כוללת השוללת את הקונספציה שבבסיס הסוגיה כפי שהונחה קודם לכן.

תירוצו של רב אשי, "במוכס גוי", מהווה תפנית משמעותית בקריאת המקורות התנאיים שבסוגיה.²² בעוד שבקריאות הקודמות לא היה כל מקום לאתנוס ולקהילה

19 יש טעם בבירור היסטורי, שלא כאן מקומו, האם מדובר בגובים על דעת עצמם לגמרי, ואם כן, המשניות – לפי תפישת רב חנינא בר אבא משמו של שמואל – עוסקות במעין publicani שקבלו זיכיון לגבות; או שמא תירוץ זה עוסק בקבלני המשנה גופם ואם כן, המשניות – לפי תפישת רב חנינא בר פפא – עוסקות במוכסים שהינם פקידים אורגניים של הקיסרות. דינור, מערכת (לעיל הע' 7), עמ' 295, טוען כי אין בדינו ידיעות על מוכסים שפעלו מטעם עצמם (בא"י!). הצעתו היא כי מדובר באגרת הבדיקה שנתוספה על גבי תשלום המכס עצמו והלכה בד"כ לגובה המכס עצמו. אולם הוא מעיר שם כי זו הצעה בלבד, שכן אין מקורות אחרים לכך שבא"י אכן נגבה מכס כזה. אמנם יש לציין כי על אף שרב חנינא בר פפא משמיה דשמואל מעמיד את המשנה הארצישראלית, הרי שההעמדה גופה הורתה בכבל ויש מקום לבחנה לאור שיטות המיסוי הפרסיות ולא הרומיות (עי' לעיל הע' קודמת).

20 הן לגורסים ראשונה את משנת נדרים, הן למקדימים את משנת כלאיים.

21 ייתכן שכך משתמע מהנוסחים ב"הא, לעיל הע' 4.

22 העמדתו של רב אשי "במוכס גוי" מניחה, כי המוכס הרגיל – עליו חל הכלל "דינא דמלכותא דינא" – הוא יהודי. לינטוט (לעיל הע' 7), עמ' 87, מציין כי בקיסרות הרומית פעמים רבות, כאשר הזיכיון נקנה ע"י אגודה (socii), הנציג בשטח אשר גבה את המכס היה מקומי דווקא. אולם, עי' גם ב Ernst Badian, *Publicans & Sinners: Private Enterprise in the Service of* the Roman Empire, Oxford 1972, p. 75, המוסר כי מעט מאד ידוע לנו על נציגי החברות בארץ. השו"ת למ' בר, אמוראי בבל: פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשמ"ב, עמ' 232, הע' 36. ושוב אנו במבוכה לנוכח מיעוט המידע באשר למציאות הרלוונטית יותר, זו שבפרס.

האתנית-דתית כמגדירה חובות מוסריות, הרי שבהצעה של רב אשי מושם הדגש על השתייכותו של היחיד לקהילה זו. השתייכות, המכוננת חובות מוסריות גבוהות יותר כלפי בן הקהילה, מאשר כלפי האחר – בן הקהילה האחרת. גישה זו אמנם מדגישה את הפרט, אך מגדירה את זהותו על פי השתייכותו הקהילתית.²³ בתפישת רב אשי, תפקידו הפורמלי או הבלתי-פורמלי של המוכס אינו רלוונטי; גם אם המוכס פועל כנציג השלטונות הלא יהודיים, אין לרמותו אם הוא יהודי.²⁴

קביעה כזאת אינה יכולה לצמוח בשיח פשוט של חברה נשלטת; בשיח כזה היינו מצפים להתייחסות שלילית כלפי יהודי המשתף פעולה עם השלטונות ופועל בשירותם.²⁵ כאן מתעצבת זירת מאבק חדשה: הזירה הבין-קהילתית.

אם כן, התהליך שראינו הוא כזה: המקורות התנאיים מייצגים שיח פנימי של התנגדות לשליטה חיצונית; האמוראים הראשונים מעצבים שיח של התנגדות לשחיתות; דברי רב אשי, האמורא המאוחר בסוגיה, שייכים לשיח של מאבק בין-קהילתי.²⁶

לקריאות שונות אלו במשנה אפשר היה להציע הסבר היסטורי-חברתי, אשר יעמיד את המשנה, את האוקימתות הראשונות ואת האוקימתא האחרונה בהקשר של אירועים ותהליכים היסטוריים כאלה ואחרים. במסגרת זו אני מבקש להימנע מהסבר כזה; תחת זאת ברצוני להציע הסבר פנים-פרשני הנוגע לתולדות לימודה של משנה זו.

משנתנו, וכן המקורות התנאיים שהובאו במקביל אליה בסוגיה, יוצרים מערכת מושגים השוללת כאמור את מוסד המכס ואת המוכסים. מערכת מושגים שוללנית כמו זאת, המופנית כלפי קבוצה מסוימת, עשויה להפוך למעין חי הנושא את עצמו, ולהוות אמצעי זמין לשלילת קבוצות אחרות. לשון אחר, הבניית דמותה של קבוצה נגדית, אשר ניתן לרמות את חבריה ואשר אין הכרח לקבל את מרותה, יוצרת מודעות לאפשרות ש"אחר" כלשהו יוכל ליפול לקטגוריה דומה. כאשר מסיבות פרשניות

בבא-בתרא קסז ע"א מסופר על "ההוא בזבינא" ('בזבנא' = מוכס בפרסית אמצעית, Michael Sokolof, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Ramat-Gan 2002, p. 194), שמדבריו עם אבי עולה כי היה מעביר את החכמים את הנהר ללא מכס. מסתבר (אך לא יותר מכך!) כי מדובר ביהודי ואם-כן, רב אשי מדבר על מציאות קונקרטיה.

23 ע"י מ' כהנא, היחס לנכרים בתקופת התנאים והאמוראים, עט הדעת ג (תש"ס), עמ' 22-36.

24 על חוסר ההתאמה של דברי רב אשי לדברי שמואל הראשונים, ע"י שילה (לעיל הע' 5), עמ' 26-28.

25 כמו למשל בסיפור הידוע על רב כהנא המופיע בהמשך פרק זה, ב"ק קיז ע"א ובסיפור ר' אלעזר בן שמעון, ב"מ פג ע"ב.

26 תופעה זו של העתקת מקורות משדה שיח אחד למשנהו זוקקת עיון מעמיק במסגרת דיון רחב במהותה של האוקימתא כדרך פרשנית.

על מוכסים וגזלנים, גויים ואחרים

נאלצים האמוראים להעמיד את המשנה במקרה ספציפי ולא אוניברסלי, כל שנותר להם הוא למצוא את אותו ה"אחר" שניתן לשבצו במסגרת המוכנה.

במיוחד אמורים הדברים לגבי תירוצו של רב אשי. ה"אחר" עליו מחיל רב אשי את המקורות התנאיים הוא האחר, בה"א הידיעה, ואך טבעי הוא שיופיע כאן בהקשר זה. אם עד כה הסוגיה לא נגעה ביחסי ישראל ואומות העולם, המאמץ הפרשני של רב אשי מביא לגילויין ולביטויין של תפישות עמוקות, הרחוקות לעתים מהמסך הקדמי.

העמדתו של רב אשי את המקורות השליליים כעוסקים במוכס גוי, מעבירה אותנו למרחבים תודעתיים חדשים. כהתמודדות עם מעתק זה, מובאת הסוגיה הבאה הדנה בגזל הגוי:

דתניא:

ישראל וגוי שבאו לדין,
אם אתה יכול לזכותו בדיני ישראל – זכיהו ואמור לו: כך דינינו,
בדיני אומות העולם – זכהו ואמור לו: כך דינכם,
ואם לאו – באין עליו בעקיפין, דברי ר' ישמעאל;
רבי עקיבא אומר: אין באין עליו בעקיפין, מפני קידוש השם.
ורבי עקיבא, טעמא דאיכא קידוש השם, הא ליכא קידוש השם – באין,
וגזל כנעני הגוי מי שרי?

והתניא:

אמר רבי שמעון: דבר זה דרש רבי עקיבא כשבא מזפירין: מנין לגזל גוי שהוא אסור?
ת"ל: (ויקרא כ"ה מח) 'אחרי נמכר גאולה' – [קיג ע"ב] שלא ימשכנו ויצא, יכול יגלוס עליו?
ת"ל: (שם נ) 'וחשב עם קונהו' – ידקדק עם קונהו!

אמר רב יוסף: לא קשיא: הא בגוי, הא בגר תושב.
אמר ליה אביי: והא תרוייהו גבי הדדי כתיבי:
לא לך אלא לגר, שנאמר: (שם מז) 'לגר',
ולא לגר צדק אלא לגר תושב, שנאמר: 'לגר תושב',
'משפחת גר' – זה הגוי,
כשהוא אומר 'או לעקר' – זה הנמכר לע"ז!
אלא אומר רבא²⁷: לא קשיא, כאן בגזילו כאן בהפקעת הלוואתו.
אמר ליה אביי: עבד עברי – הפקעת הלוואתו הוא!
רבא לטעמיה, דאמר רבא: עבד עברי גופו קנוי.

סוגיה זו נעה בין שני קטבים: האיסור האוניברסלי על גזל מחד, והשלילה של חובות מוסריות כלפי ה"אחר" שמחוץ לקהילה היהודית מאידך. ואכן, אין כברייתא זו של "ישראל וגוי שבאו לפניך לדין" להמחשת קיצוניותה של התפישה השוללנית.²⁸ לפי שיטת ר' ישמעאל, המובאת כאן כסמך תנאי לטיעונו של רב אשי, על הדיין היהודי להטות את הדין לטובת הנידון בן הברית, תוך פגיעה במעמדו המשפטי של בעל דינו שאינו מבני ברית. אלא שעל אף שהסוגיה מיטלטלת בין שני הקטבים, נראה שהיא מעלה מסקנה ברורה: עמדתו של רב יוסף, המחלק בין המקורות על-פי מפתח של מעגלי השתייכות קהילתיים תוך סימון גבול חיצוני ברור,²⁹ נדחית; הסוגיה מקבלת לעומת-זאת, את עמדתו של רבא, היוצר חילוק משפטי בין סוגי רמאות שונים. אמנם רבא מעניק אף הוא לגיטימציה לפגיעה ממונית כלשהי בגוי, אך מסקנתו החד משמעית היא כי גזל הגוי אסור. על מסקנה זו נסמכות הסוגיות שבהמשך, הדנות לאורה וכניגוד אליה באבידת הגוי, מקרה "קל" יותר.

מכאן, שלמרות שסוגיה זו הובאה אגב דבריו של רב אשי, הרי שהגמרא ראתה לנכון לצמצם את הפגיעה הנובעת משלילת מעמדו של הגוי. כלומר, על אף שאקורד הסיום של הסוגיה הראשונה הוא אתנוצנטרי, הרי שהסוגיה הבאה מעדנת רושם זה.³⁰

הרחבה זו לדברי רב אשי, ממחישה את היקפו של שיח המאבק בין יהודים לגויים. אם נעיין בסוגיה זו ובגרורותיה עד תומן, נמצא בה חכמים מדורו של ר' עקיבא ועד לסוף תקופת האמוראים, מארץ ישראל ומבבל. תירוצו של רב אשי נטוע היטב בתוך שיח מתמשך זה של מאבק. החידוש הוא בהעתקתם של מקורות תנאיים שלכאורה לא היו חלק משיח המאבק בין יהודים לגויים, אל תוך שדה שיח זה.

המרחב החברתי

כעת, משעמדנו על שדות השיח השונים, עלינו לבחון איזה מרחב חברתי יש לכל שיח כזה ועד כמה הוא מהווה באמת "תסריט סמוי".

נפתח במוכסים. ראינו לעיל כי ההתנגדות למוכסים היתה תופעה נרחבת בקיסרות הרומית, והדבר מובן. מקורה של התנגדות זו אינו בחוסר הרצון לשלם, או בדיעה כי הכספים המועברים אינם עשויים לתרום לקהילה עצמה בלבד. יש לזהות את מקורו של הגורם המרכזי בהתנגדות הקשורה לפוליטיקה של השליטה במרחב והזכות לעיצובו. תחנות המכס בקיסרות הרומית היו פזורות בגבולות הן של

28 ברייתא זו, מדבי ר' ישמעאל, יושבת היטב בתוך המסגרת שהתווה מורי מנחם הירשמן, תורה לכל באי העולם, תל-אביב 1994, עמ' 59-60.

29 זאת תוך דחיקת ה"גר-תושב" אל מעמד לימינאלי.

30 יתר על-כן, נראה כי דחיית דברי רב אשי לסוף הסוגיה נובעת מתוך הבנת העורכים כי יש כאן עמדה בעייתית המצריכה הסבר, וזה מובא בסמוך.

הקיסרות והן של הפרובינקיות, אך גם בגשרים ובנקודות מעבר ראשיות בתוך הפרובינקיות.³¹ מכסים אלה לא שימשו להגנה על תוצרת מקומית, אלא עוצבו כמכשיר יעיל לגיוס כספים לקיסרות.³² נוכחותם של המוכסים בנקודות הללו הפגינה את עצמתה של הקיסרות מבחינה פוליטית ואף עיגנה את החלוקות המנהליות שלה במציאות נראית לעין ולכיס. כלומר, אין לראות בנקודות המכס פועל יוצא של השליטה הרומית בלבד, אלא גם מכשיר סימבולי רב עצמה לביסוס שליטה זו. לכל עובר אורח ברור מעתה כי עיצובו של המרחב הגיאוגרפי נתון בידי הקיסרות.³³ זו התמונה המוארת של מוסד המכס וזהו המסר הגלוי שלו. כעת נפנה לבחינת השיח הסמוי הנגדי.

המקורות התנאיים מספקים לנו, כאמור, אוסף עשיר של התנגדויות למכס ולמוכסים. ברור כי החברה מעניקה לגיטימציה להימנעות מתשלום ואף מעודדת אותה. אך אין להבין הימנעות זו כהתחמקות מתשלום גרידא. אי התשלום מבטא את ההתנגדות לשליטתה של הקיסרות במרחב. עובר אורח המצליח לעבור בנקודת המכס תוך התעיית המוכס, זוכה בניצחון מוראלי אישי. מעבר לכך, ניצחון זה אף מסמל את אי שליטתה של הקיסרות במרחב. אם התמונה הגלויה כוללת את גביית המכס כהמחשה לשליטה, השיח הסמוי מנצל את הברחת המכס להפגנת חוסר השליטה.³⁴

יתר על כן, זהותו של עובר האורח כנתין הקיסרות מוחלפת בזהותו כנתינה של ממלכה אלטרנטיבית, שגבולותיה שונים. ניתן להציג זהות זו גם במושגים דתיים: המרחב של הקיסרות מוחלף במרחב השליטה של הקדוש ברוך הוא. הבנה זו, הגם שאינה מחוייבת המציאות,³⁵ מאירה באור חדש את הדיון על עבירה דתית (כלאיים,

31 לינטוט (לעיל הע' 7), עמ' 83; ז' ספראי, "המסחר בארץ-ישראל בתקופה הרומית", בתוך ב"ז קדר ואחרים (לעיל הע' 7), עמ' 133.

32 דינור, מערכת (לעיל הע' 7), עמ' 283.

33 הרעיון לפיו היכולת או הסמכות לשרטט את הגבולות מבטאות את עצמתו של השליט נמצאת אף פעמים רבות במקרא: "יצב גבולות עמים" (דברים ל"ב ח); "גבול שמת כל יעברון" (תהלים ק"ד ט); "כי אמר בכח ידי עשיתי ובחכמתי כי נבנותי ואסיר גבולת עמים ועתידתיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים" (ישעיה י"ג); "אתה הצבת כל גבולות ארץ קיץ וחרף אתה יצרתם" (תהלים ע"ד יז) ועוד. להפגנת שליטה זו השפעה אף על זהותו של הפרט בתוך החברה הנשלטת ועל תחושת אפסותו כנגד אותה ישות רבת עצמה. יש להניח כי חווית המעבר בתחנת המכס היתה חוויה מעצבת בכינון תפישתם העצמית של תושבי הארץ באותם הימים ובאישוש מקומם כנשלטים. השוו: Rashi Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, New York 1997, pp.1-2.

34 הש' סקוט (לעיל הע' 12), עמ' 14: "Thus, for many peasants, activities such as poaching, pilfering, clandestine tax evasion, and intentionally shabby work for landlords are part and parcel of the hidden transcript" ועי' שם גם בעמ' 126, 197.

נדר שקרי) למטרה של התעייט המוכס. השאלה הנשאלת, אם כן, היא: האם בכדי לאשש את מעמדו של הקב"ה כמעצב הגבולות ניתן לעבור על מצוותיו?³⁶ לכל שיח סמוי חייב להיות מרחב חברתי שבו יוכל להתקיים.³⁷ אך מעבר לכך זקוק השיח לזירה אשר תכיל אותו ולמדיום אשר יאפשר את הנחלתו.³⁸ יתרונה של המשנה כטקסט הנמסר על-פה ומשום כך חסום בעד החברה השלטת, עושה אותה לנשא מובהק עבור שיח זה.³⁹ לא זו אף זו: בעוד האקט המעשי של הימנעות מתשלום מכס מהווה התנגדות למשטר, הרי שיצירתו של טקסט המאשר התנהגות זו ולימודו האינטנסיבי, הרחק מעיני השליט, מהווים צורת התנגדות בעלת עוצמה יתירה.

נפנה כעת לאותם מוכסים מושחתים, העומדים מעליהם והנוטלים ללא קצבה. כזכור, זהו הרובד האמצעי בסוגיה (רב חנינה בר כהנה ודבי ר' ינאי). קריאת המשנה והמקורות התנאיים הנוספים שהובאו בהקשר למוכסים מעין אלו, מציבה את המשנה בשיח של התנגדות לשלטון מושחת. אפשרות אחת לקריאת האוקימתא, היא שהאמוראים מגלים לנו כי סתם "מוכס" במשנה הינו מושחת ועל-כן, ניתן לחרוג מהכלל "דינא דמלכותא דינא" ולרמותו.⁴⁰ זיהוי סתם מוכס כמושחת עשוי להוות רציונליזציה של השנאה כלפי המלכות: אין זו שנאה סתמית המונעת מרגשות, אלא כעס על שחיתות קונקרטי. בקריאה כזאת, אין הבדל רב בין התמונה המוצגת במשנה ובין זו המוצגת על-יד האמוראים הראשונים. אולם נראה לי כי הקריאה הפשוטה יותר מפרידה בין המוכס המקובל ובין המוכס המושחת, המוצג כחריג, ועל כן הרשות לרמותו אף היא חריגה.

עתה נשוב אל המוכס הנכרי. האוקימתא של רב אשי היא כוללת, ואינה מחלקת בין גויים שונים. אולם בהקשר הנוכחי, כאשר המשנה עוסקת ביחסי שליט-נשלט וכך גם, בסופו של דבר, האוקימתות האמוראיות הקדומות, יש לתהות האם אין למקם

35 ואף אינה עולה במפורש מתוך המקורות.

36 כמעין "עבירה לשמה" (נזיר כג ע"ב).

37 סקוט (לעיל הע' 12), עמ' 4.

38 סקוט (לעיל הע' 12), עמ' 120.

39 סקוט (לעיל הע' 12), עמ' 166 עומד על האנונימיות והסגירות המתאפשרות בתרבות אוראלית. השוואת תנחומא (בובר) וירא ו: "אמר ר' יהודה הלוי ב"ר שלום בקש משה שתהא אף המשנה בכתב, וצפה הקב"ה על שעתידין אומות העולם לתרגם את התורה ולקרות אותה יונית, והן אומרין אף אנו ישראל, א"ל הקב"ה 'אכתוב לך רובי תורת' ואם כן 'כמו זר נחשבו' וכל כך למה, אלא שהמשנה מסטורן שלו של הקב"ה, ואין הקב"ה מגלה מסטורן שלו אלא לצדיקים, שנאמר סוד ה' ליראיו". ועי' א"א הלוי, ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוניים ולאטיניים, תל-אביב תשל"ט, עמ' 151-152, לגבי המשנה כמסטידין של ישראל.

40 ומעין זאת בבבלי סנ' כה ע"ב: "והמוכסין, מעיקרא סבור: מאי דקיין להו קא שקלי, כיון דחזו דקא שקלי יתירא פסלינהו".

יחס שלילי זה לנכרים גם הוא בהקשר של יחסי שליט-נשלט. רוצה לומר, על אף שרב אשי מכיר בסמכות השלטונית גופה ואינו מתנגד לגביית המכס כשלעצמה, תפישתו לגבי גויים מושפעת עמוקות מכך שהיהודים הם הנשלטים ואילו הגויים הם השולטים. סימונו של הגוי כ"אחר" אינו תוצאה של יחסי קהילות בלבד, אלא אף של יחסי שליט ונשלט בין הקהילות. תורף דבריו של רב אשי, על-פי קריאה זו, הוא שכאשר נציגו של השלטון הלגיטימי הם בני הקהילה האחרת, השלטת, אין להביע בהם אמון ואין צורך בחובות מוסריות כלפיהם.

ראוי להבחין כי בעוד רב אשי עוסק ב"גוי" המהווה חלק מן המוסד השלטוני, וכי הרמאות הינה סוף סוף כלפי מוסד זה ולא כלפי הגוי באופן ישיר, הסוגיה העוקבת – סוגיית "גזל הגוי" – עוסקת בגוי הפרטי. מחד גיסא, ניתן לקרוא זאת כמעטק נוסף: רב אשי נטוע בשיח האנטי-מוסדי ואילו סוגיית "גזל הגוי" מקומה בשיח המאבק הבין-קהילתי. מאידך גיסא, נוכל לומר כי הצמדתה של סוגיית "גזל הגוי" לענייננו מפרשת אף אותה בהקשר של יחסי שליט-נשלט ולא כחלק ממאבק רב-דורי ובלתי נמנע בין ישראל לעמים, בין הטוב לרע.

נראה כי עצם הבחירה ב"גוי" כאוקימתא למוכס חושפת את עוצמתה של תפישת העולם האתנוצנטרית. יתר על כן, הצבתה בתוך הטקסט הנוכחי, על-אף העידון שבסוגיה העוקבת, מסייעת להבנייתה של תפישה זו ולהנחלתה לדורות.

[ב]

המאירי

ראוי להזכיר כאן את דבריו של ר' מנחם המאירי על סוגייתנו. בפירושו השוטף למשנה ולסוגיה צועד המאירי בעקבות האמוראים הראשונים ומסביר את איסור הפריטה, את היתר הכלאיים ואת היתר נדר השווא "במוכס העומד מאליו או שהעמידו המלך אלא שאין לו קצבה". רק לאחר שהשלים את סדר הסוגיה מוסיף המאירי את האוקימתא השלישית, זו של רב אשי, כאילו מדובר במקרה נפרד:

היה המוכס מעובדי האלילים הקדומים שאינם גדורים בדרכי הדתות והבריה ממנו את המכס, הואיל ואין כאן גזל גמור ולא חלול השם אין מקפידין על כך. וכן אחד מאלו שבא עם ישראל לדין בערכאות של דייני ישראל, אם הדיין יכול לזכותו בדיני ישראל מוטב ואם לאו יחזור לזכותו מצד נימוסיהם ומנהגותיהם, והרי רשאי לומר אף אתם כך דינכם. ואם לאו, הואיל ואינו מוצא לפטרו בצד טענה יחיבהו ויכריחהו לשלם, שלא יאמרו נושאים הם פנים לעצמם, ומ"מ באותם הגדורים בדרכי הדתות לא נאמר כן, אלא אם באו לפנינו לדין אין מעבירין להם את הדרך כמלא מחט אלא יקוב הדין את ההר אם לו אם לשכנגדו.⁴¹

41 ר' מנחם המאירי, בית הבחירה על מסכת בבא קמא, מהד' שלזינגר, ירושלים תש"י, עמ' 330.

יחסו של המאירי לגויים נידון באופן נרחב בספרות המחקר.⁴² נתייחס כאן לדבריו על הסוגיה בלבד.

ראשית, המאירי מבודד את דברי רב אשי מהסוגיה, כך שבעיני לומד הסוגיה נוצר הרושם כאילו כל הדינים שנאמרו במוכס במוכסים מושחתים נאמרו, ללא כל קשר להשתייכותם האתנית-קהילתית. בניתוח הסוגיה מציב המאירי את דברי רב אשי כהערה שאינה מגוף הסוגיה, הערה אותה הוא מצמיד לסוגיית ההמשך העוסקת באפלייתו לרעה של גוי בבית דין.⁴³

שנית, המאירי נזקק כאן להגדרתו הידועה של "עובדי האלילים הקדומים שאינם גדורים בדרכי הדתות". בכך מפקיע המאירי לחלוטין את הדיון מהמישור המעשי והופכו לדיון משפטי-תיאורטי, שהשלכתו היחידה היא על דרך השלילה: מוכס שאינו יהודי אך "גדור בדרכי הדתות", אין לרמותו. יתר על כן, בפירוש זה יוצר המאירי הרמוניה מעניינת בסוגיה: האמוראים הראשונים הפקיעו את דיני התנאים מידי יחסי שליט-נשלט, אשר בהם אין מקום להתייחסות אישית למוכס, והעמידום כמקורות המביעים התנגדות לשחיתות. המאירי ממשיך מגמה זו וקובע כי התנהגותו האישית של המוכס היא נקודת המבחן לשאלה, האם ניתן לרמותו אם לאו. השתייכותו של המוכס לקבוצה דתית איננה "סימן" בלבד ואין מטרתה רק לפנות מרחב פרשני בו ניתן למקם את דברי רב אשי. קריאת הסוגיה כמתנגדת להתנהגות בלתי הולמת של פקידי ציבור משפיעה על ה"גוי" שבדברי רב אשי ומעצבת אותו כאדם שבהכרח אינו בעל התנהגות נאותה. במילים אחרות, המאירי מחזיר את

42 י' כ"ץ, בין יהודים לגויים, ירושלים תשכ"א, עמ' 116-128; א"א אורבך, "שיטת הסובלנות של ר' מנחם המאירי – מקורה ומגבלותיה", בתוך: פרקים בתולדות החברה היהודית בימי-הביניים ובעת החדשה – מוקדשים לפרופסור י' כ"ץ, ירושלים תשמ"מ, עמ' לד-מד; י' בלידשטיין, "יחסו של מנחם מאירי לנכרי", ציון נא (תשמ"ו), עמ' 153-166 ובביליוגרפיה הנזכרת שם. ולאחרונה, בהרחבה ובהעמקה, מ' הלברטל, בין תורה לחכמה: ר' מנחם המאירי ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס, ירושלים, תש"ס, עמ' 108-80.

43 זאת בניגוד לרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"ה ה"א) הקורא את דברי רב אשי כמוסבים על המשנה ואף מציב את האפשרות של "מוכס גוי" לפני שתי האפשרויות האחרות. יש להעיר כי בפסיקתו בעניין כלאיים (הל' כלאיים פ"י ה"ח) הרמב"ם כלל אינו מזכיר את צמצומו של המוכס, שכן פסיקת ההלכה היא עכ"פ לאיסור. אולם בפסיקתו לעניין ההדרה למוכסין (הל' שבועות פ"ג ה"ב) הרמב"ם מתייחס למוכס העומד מאליו ולמוכס שאין לו קצבה בלבד. הניגוד בולט עוד יותר לר"ף, המזהה את שלוש דעות האמוראים כמחלוקת ופוסק "והלכה כרב אשי דבתראה הוא". כלומר, לשיטת הר"ף אין לרמות מוכס יהודי מושחת, אך מוכס גוי, ישר ככל שיהיה, ניתן לרמותו. קשה לדמיין פירוש רחוק כל כך מפירושו של המאירי. הרבאב"ד (המובא בשטמ"ק על אתר) מסיק שדברי רב אשי מוסבים על כלאיים בלבד, לאחר שפסל את האפשרות שדבריו מתייחסים אף לנדר וזאת מתוך נקודת מוצא, שמלכתחילה פירשה את המשנה כמתייחסת לישראל בלבד.

ההתייחסות למוכס לכזו שנובעת מנורמות ההתנהגות ולא מהשתייכות אתנית-קהילתית פשוטה.

הזדמנות זו מנצל המאירי להסבה של כל הדיון על גזל הגוי לאותם 'גויים קדומים'. אף כאן הוא מפקיע לגמרי את הדיון מהתחום הריאלי של הגויים בני זמנו, ומציב תריס בפני כל המעלה על דעתו ליישם את מסקנות הסוגיה הלכה למעשה. אולם לא רק ממסקנות הסוגיה מוטרד המאירי. בהמשך דבריו הוא מוסיף:

נמצא שאף עובדי האלילים ושאינם גדורים בדרכי הדתות אסור לגזלם, ואם נמכר לו ישראל אסור לצאת מידו בלא פדיון, וכן אסור להפקיע את הלוואתו.⁴⁴

יוצא מדבריו שלא זו בלבד שגזל הגוי אסור, כמסקנת הסוגיה, אלא שאף גזלו של הבלתי גדור בדרכי הדתות אסור! ודאי שאין כאן אפולוגטיקה גרידא וכי אין המאירי מעוניין להפקיע מדינים מפלים את גויי זמנו ומקומו בלבד.⁴⁵ המאירי מעלה כאן את איסור הגזל למדרגה כזו שיחול כלפי כל אדם, אף זה שאינו חולק עם החברה את נורמות ההתנהגות שלה ולו גם הבסיסיות ביותר.⁴⁶

יש ששללו את תפישת הגוי של המאירי על סמך התחושה כי פרשנותו ל'גוי' התלמודי רחוקה מהפשט.⁴⁷ אולם קריאת המאירי על רקע סוגייתנו מוציאה אותו מבדידותו. קשה לטעון כנגדו שתפישתו מבוססת על קריאה בלתי לגיטימית של המקורות התלמודיים, שכן כל הסוגיה בנויה על מעברים כמו אלה, מהמשנה דרך האמוראים המוקדמים ועד לרב אשי. כלומר, המאירי ממשיך מגמה פרשנית פנים-תלמודית ומחיל אותה על הטקסט הפרשני גופו.

44 לכאורה נובע ממסקנת סוגיית ההמשך כי על אף שגזל הגוי אסור הפקעת הלוואתו מותרת. הכיצד הסיק המאירי כי אסור להפקיע את הלוואתו? נראה כי המאירי סובר שהחילוק "לא קשיא, כאן בגזילו כאן בהפקעת הלוואתו" מסתמך על ההצמדה שנעשתה לפני כן בין דברי רב אשי ובין עמדתו של ר' ישמעאל בברייתא. התירוץ בא להסביר את דברי רב אשי, אך איננו להלכה, כי לדעתו אנו פוסקים כר' עקיבא נגד ר' ישמעאל. יוצא, אם-כן, כי הלכה אסורים גזילו ואף הפקעת הלוואתו של הגוי. אף עמדה פרשנית זו של המאירי נובעת מתפישתו העקרונית. הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"ב), לעומתו, פסק כר' ישמעאל בברייתא זו וקובע כי יש לנסות ולזכות את היהודי בכל מקרה. אבל ע"י הרדב"ז שם, המעיר "וקי"ל כר"ע".

45 הלברטל (לעיל הע' 42), עמ' 86, 95-96, 98.

46 דבריו של הלברטל בעניין מאמצו הפרשני של המאירי לגבי ביטויי הגנאי כלפי עובדי ע"ז חשובים לענייננו. "הגנאי המילולי שהיהודי מסנן בין שפתיו בראותו בתי פולחן של נוצרים הוא אחרי ככלות הכול הביטוי האחרון שנשאר לחלש העומד בפני עולם נוצרי עוין, שיתרונו הכוחני עליו מונע ממנו לגלות גילויי עוינות בוטים וישירים יותר..." הלברטל, שם, עמ' 90. יוצא, אם-כן, כי המאירי אינו מעוניין להשתמש בפרקטיקות דתיות-חברתיות ככלי התנגדות פסיבית לחברה ההגמונית, ובכך הוא מפקיע את התלמוד מתוך ה'תסריט הסמוי' עליו דיברנו לעיל.

47 למשל: ר' משה סופר, שו"ת חתם סופר, קובץ תשובות, סי' צ.

[ג]

שיח סמוי בטקסט מודפס

כעת נותר לנו לעמוד על ההתפתחות האחרונה בתולדות הסוגיה – נוסח הסוגיה בדפוסים המאוחרים. לומדי הסוגיה האמונים על דפוס וילנה יכירו ודאי נוסח זה של סוף הסוגיה:

רב אשי אמר: במוכס כנעני,
דתניא

ישראל וכנעני אנס שבאו לדין,
אם אתה יכול לזכהו בדיני ישראל – זכהו ואמור לו: כך דינינו,

בדיני כנענים – זכהו ואמור לו: כך דינכם...
וגזל כנעני מי שרי?
והתניא:

אמר ר' שמעון: דבר זה דרש ר"ע כשבא מזפירין: מנין לגזל כנעני שהוא
אסור?...?

אמר רב יוסף: לא קשיא: הא בכנעני, הא בגר תושב...

ברור לכל לומד מיומן כי נוסח מעין זה אינו אלא תוצאת פעולתה של הצנזורה. ראוי לעקוב אחר התפתחות הגרסה המעובדת של הסוגיה בדפוסים שקדמו לדפוס וילנה. הדפוסים הראשונים, כדרכם, שימרו את נוסח הסוגיה במצבו המקורי. בדפוס באזל (של"ח) הידוע לשמצה⁴⁸ אנו מוצאים כבר נוסח מקוצר של הסוגיה.

רב אשי אמר: במוכס נכרי
דרש ר"ע כשבא מזפירין: מנין לגזל נכרי שהוא אסור?...?
אמר רב יוסף: לא קשיא: הא בנכרי, הא בגר תושב...

המדפיסים השמיטו את ברייתת "ישראל ונכרי שבאו לפניך לדין" הבעייתית כל-כך, וכן החסירו את שאלת הגמרא "וגזל הגוי מי שרי", בניסיון למנוע אפילו 'הנא' אמינא' כזאת. כמו-כן, השמיטו המדפיסים את סוגיות ההמשך, "אבידתו מותרת" ו"טעותו מותרת". להשמטות מעין אלה אנו עדים אף בדפוסים המאוחרים לדפוס באזל בכ-250 שנה, למשל בדפוס למברג (תקצ"ז). אולם בדפוסי המחצית השנייה של המאה ה"ט מוצאים אנו עיבוד מסוג אחר של הסוגיה. על-פי רוב, הסוגיה קיימת במלואה, אך ה'גוי' מומר ב'כנעני', ב'עכו"ם'⁴⁹ ולעתים אף ב'כותי'

48 על דפוס זה: Marvin J. Heller, *Printing the Talmud: A History of the Earliest Printed Editions of the Talmud*, Brooklyn 1992, pp. 250-246.

49 למשל בדפוס ורשה ג (תרכ"ד).

וב'כושי'.⁵⁰ מדפיסי דפוס וילנה אף ראו לנכון להפוך את הגוי שניתן להפלותו ל'כנעני אנס'.⁵¹

כיצד עלינו להתייחס לעיבודים מעין אלה?

הגישה המקובלת רואה בשינויי הצנזורה פגעים חיצוניים, אשר אין להם ולו דבר עם תולדות הסוגיה.⁵² מכיון שעולם הלימוד הינו עולם פנימי, התערבות חיצונית ממניעים זרים נתפשת כתאונה היסטורית שיש לתקנה. לאור גישה זו נערכו בדור האחרון מהדורות אשר הושב בהם 'הנוסח המקורי', חף מתיקוני הצנזורה ומהשמטותיה. מעניין לציין, כי פעולת חידוש זו נעשתה אף במהדורות אשר יחסן הכללי אל שינויי נוסחאות ואל טעויות דפוס הינו שמרני במובהק. מכאן שמהדירי הדפוסים האלה רואים הבדל עקרוני בין חילופי נוסח ובכללם אף טעויות דפוס פנימיות, ובין שינויים שנכפו על הנוסח ממניעים חיצוניים.⁵³

לאור התפתחותה של הסוגיה, כפי שראינוה לאורך המאמר, נדמה לי כי ניתן להציע גישה שונה.

תשלום מסים לשלטון לא יהודי היה חלק בלתי נפרד מהחוויה היהודית לדורותיה. נוסף על תשלום המסים הרגילים היו מקומות וזמנים בהם שילמו היהודים

50 הגדיל לעשות דפוס ורשה ו (תרל"ז), הגורס: "רב אשי אמר: במוכס כותי, דתניא: ישראל וכושי שבאו לדין, אם אתה יכול לזכותו בדיני ישראל – זכיהו ואמור לו: כך דינינו, בדיני כותים – זכהו ואמור לו: כך דינכם ... וגזל כושי מי שרי? והתניא: ... מנין לגזל כותי שהוא אסור? ... אמר רב יוסף: לא קשיא: הא בעכו"ם, הא בגר תושב". 'כושי' מופיע אף בנוסח של דפוס חורב (ברלין וניו-יורק, תרפ"ה). יש להוסיף דוגמה זו ועוד אחרות כמותה, לדוגמה שהביא אברהם מלמד, היהפוך כושי עורו?: האדם השחור כ'אחר' בתולדות התרבות היהודית, חיפה תשס"ב, עמ' 247-250.

51 השוו דבריו של י' שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי: הגהות ומגיהים, רמת-גן 1996, עמ' 405: "ידוע כי בדפוס וילנא שונו דברים הרבה יותר משאר הדפוסים מפני הצנזורה".

52 למשל: א"א אורבך, "כל המקיים נפש אחת...": גלגולו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 268-284 [=הנ"ל, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 561-577]; וביתר שאת: י' עמנואל, "על הדפסת התלמוד ותעלולי הצנזורה", המעין טז (תשל"ו), עמ' 21-38 [Zürich 1980, pp. 21-38 = 25 Jahre Jüdische Schule Zürich].

52 [7-24] במיוחד עמ' 22, 36-38.

53 למשל: מהדורת שטיינולץ (מסכת בבא קמא מנוקד ומתורגם ע"י הרב עדין אבן-ישראל (שטיינולץ), כרך ב', ירושלים תשנ"ו).

בראש כל מסכת בתיאור המהדורה מופיע: "התלמוד – מנוקד כולו ומפוסק פיסוק מלא, כל שינויי הצנזורה מתוקנים וכל ראשי התיבות מפוענחים". מעניין שבניגוד למהדורת שטיינולץ הישראלית, מהדורת שוטנשטיין האמריקאית (Talmud Bavli: The Schottenstein Edition, Bava Kama, vol. III, New York 1990-1993) לו זו בלבד ששמרה על נוסח דפוס וילנה כדרכה, אלא אף הקפידה לתרגם "כנעני" כ"א Canaanite customs collector" ובעידון אחר עידון הוסיפה באותיות בלתי מודגשות, המיוחדות במהדורה זו להערות פרשניות של המהדירים, "who collects more than the king authorized him".

מסים מיוחדים להם.⁵⁴ שלטונות המס אינם מעוררים אמפתיה בדרך כלל, ובייחוד כאשר מדובר בשלטון המייצג באופן מובהק את הקבוצה ההגמונית. כך, שלכל אורך הדורות נאלצו יהודים לעמוד מול "מוכסים" לא אהודים.

נסיבות היסטוריות קבועות, פחות או יותר, עשויות היו להשפיע אף הן על היחס לגזל הגוי. האינטראקציה בין יהודים לנכרים, עם החלוקה הברורה לקהילות שונות, צפויה היתה ליצור לגיטימציה עממית והלכתית לגזל בין-קבוצתי.

השיח הסמוי, זה המעניק לגיטימציה להימנעות מתשלום מכס ומאשש את ההיתר לפגום בממונו של הזולת, יכול בכל חברה כזאת להתקיים בעל-פה, בשיחות, בהתכנסויות ובהמחזה פנים-קהילתית. שיח כזה יכול להתנהל אף בטקסט כתוב, כל עוד טקסט זה איננו נגיש לחברה השלטת.

התלמוד לא היה חתום בפני גורמים לא יהודים טרם הדפסתו, והוויכוח הנוצרי נגדו החריף מאוד בתקופה שטרם הדפוס.⁵⁵ אולם הדפסת התלמוד העבירה אותו למדיום חדש, נגיש יותר לחברה השלטת.⁵⁶ אמנם הטקסט הודפס אף הוא בעברית, כבכתבי היד, אך העלייה ברמת האוריינות באירופה⁵⁷ עם ההתעניינות בשפות קלאסיות אשר אפינה את הרונסנס,⁵⁸ הפכו את התלמוד לטקסט שאין להתייחס אליו עוד כאל "מיסטרון". הטקסט פסק להיות נשא יעיל של השיח הסמוי.

במצב כזה אנו יכולים לצפות לשינויים כפויים מבחוץ, הנובעים מניסיונה של החברה השלטת לרסן את השיח הפנימי של החברה הנשלטת.⁵⁹ במקרה שלנו, החברה השלטת נעזרה לעתים בבניה לשעבר של החברה הנשלטת – יהודים מומרים.⁶⁰ עם זאת, בדפוס סוף המאה הי"ט היו שותפים לא רק מומרים אלא אף יהודים כשרים, כנציגי הצנזורה וכעובדי בית הדפוס ברמות השונות.⁶¹ מכאן שלתהליך מחיקתו של השיח הסמוי היו שותפים אף בני אותו שיח. מעתה איננו רשאים להסתפק בשאלה, האם התערבה הצנזורה במקרה זה או אחר, אם לאו. שומה

54 לגבי התקופה הרומית, למשל, עי' עמית (לעיל הע' 7), עמ' 391, 431.

55 על ההיתרים לגזל הגוי עמדו לא-יהודים כבר בעת העתיקה, עי' א"ש רוזנטל, "שני דברים", בתוך י' זקוביץ וא' רופא (עורכים), ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק, ירושלים תשמ"ג, עמ' 463-481.

56 הדפסת התלמוד גרמה להלשנה לאפיפור על כך שהוא מכיל תוכן אנטי-נוצרי, עי' מ' בניהו, הסכמה ורשות בדפוס ויניציאה, רמת גן, 1971, עמ' 26-27.

57 מירי אליאב פלדון, מהפכת הדפוס, ירושלים, תש"ס, עמ' 52; Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Modern Europe*, Cambridge 1983, pp. 30-34.

58 אף בעברית: Peter Burke, *The European Renaissance*, Oxford 1998, pp. 89-91.

59 השוואה: סקוט (לעיל הע' 12), עמ' 124-128.

60 ויכוח על כך במחקר, עי' מ' בניהו (לעיל הע' 56), עמ' 190-194.

61 עמנואל (לעיל הע' 52), עמ' 34-36 ועי' תאורו של שמואל שרגא פייגענזאהן (שפ"ן הסופר), "לתולדות דפוס רא"ם", הודפס ביהדות ליטא, תל-אביב 1959, כרך א', עמ' 302-368.

עלינו לברר, מה היו הטקטיקות הפרשניות ששימשו את משכתבי הטקסט. חקר הטקטיקות הללו, תוך בחינה משווה של טקטיקות שונות, עשוי ללמדנו על עולמם של משכתבים-פרשנים אלו ועל העדפותיהם.

זאת ועוד, קרוב לוודאי שתהליך שכתוב מסוג זה יהווה גם תהליך של הצפנה. בחירתם של המשכתבים בניסוח מסויים עשויה להישען על ההנחה כי מילים מסוימות יובנו בחברה הנשלטת באופן אחר ממובנם המילוני הגלוי לחברה השלטת. כך, ניתן יהיה לכתב את הטקסט לקורת רוחם של השליטים, אך בו בזמן להמשיך ולשדר מסר מרדני לנשלטים.⁶²

ואכן, בניגוד לדפוס באזל ולמספר דפוסים מאוחרים יותר, דפוס וילנה ודפוסים הקרובים אליו בזמן הותירו על כנם את כל חלקי הסוגיה. אף הטקסטים הקשים ביותר בסוגיה זו, העוסקים באפליית הגוי בבית-הדין ובהתרת גזלו, אבידתו וטעותו, לא נמחקו מתוך הסוגיה. תחת זאת, כאמור, החליפו המדפיסים את הגויים ב'כנענים' וב'עכו"ם'. טקטיקה פרשנית זו הנציחה את ההכרה כי את ה'אחר' ניתן לרמות, להפלות או לגזול. החברה ממשיכה להיות מודעת לכך שעסקים בלתי הוגנים עם ה'אחר' אינם דבר בלתי לגיטימי, אף אם 'אחר' זה איננו מוחשי לעת עתה. תודעה זו מתעצמת, אם ידוע לכל כי 'כנעני' אינו אלא צופן, שפירושו בשפה הפנימית – 'גוי'.⁶³

אולם, לטעמי, ניתן להבין את הטקטיקה הפרשנית של המדפיסים באופן אחר. בנשוב רוח ההשכלה והאמנסיפציה על יהודי אירופה חשו יהודים רבים בעצמם חוסר נוחות עם תכניהם של טקסטים מעין אלו.

בין הצנזורים בוילנה בשליש האחרון של המאה הי"ט ניתן למצוא יהודים משכילים, מורים בביהמ"ד לרבנים בעיר,⁶⁴ אשר אימת השלטונות לבדה אינה מסבירה את מניעיהם לתיקון הטקסט. הגורם הראשוני לשינוי היה אולי ביזמת

62 השוו: סקוט (לעיל הע' 12), עמ' 154-152.

63 השוו: מלמד (לעיל הע' 50), עמ' 249-250. מתיאוריו של שפ"ן הסופר (לעיל הע' 61), עולה כי הביטויים החילופיים ל'גוי' חזרו ונטענו במשמעויות שליליות שונות, על-ידי נוצרים ועל ידי יהודים. יש להוסיף לכך את ההנחה התלמודית כי 'סתם עכו"ם' אנס הוא' (ב"ב מה ע"א – אמנם בכל כה"י הנוסח הוא 'סתם גוי אנס הוא', אך נוסח הדפוסים הוא הרלוונטי לענייננו), המעקרת את הביטוי 'כנעני אנס', שכן כל 'כנעני' הוא אנס. מעניין שבמעתק גוי <כנעני יש חזרה על דפוס מקראי, בו 'כנעני' הופך להיות כינוי כללי ללא-יהודי, עי' Michael Guttman, "The Term 'Foreigner' (nokhri) Historically Considered", HUCA 3 (1926), p. 4, Demitri Elyashevitz, "Official Censorship of Jewish Publications in Vilnius – 1798-1917", The Gaon of Vilnius and the Annals of Jewish Culture, (eds. L. Lampertiene & I. Lampertas), Vilnius 1998, pp. 225-230.

השלטונות, אך לא בלתי נמנע שהטקטיקות הפרשניות שנבחרו תאמו לתפישות עולמם של המתקינים.⁶⁵

אם נלך בדרך זו ניווכח כי מעתק זה מ'גוי' ל'כנעני' ואף ל'כנעני אנס' הינו, למעשה, נדבך נוסף בבניינה הפתלתול של סוגייתנו. ניתן לתאר את הסוגיה כ'תולדות הגדרת האחר האולטימטיבי', כאשר הקריטריון המגדיר הוא ההיתר לנהוג בו בחוסר יושר. המשנה מגדירה את 'האחר' כמוכס, נציג השלטונות הבלתי אהודים. אמוראים ראשונים הגדירוהו כאדם מושחת ובלתי הגון בעצמו ואילו ראש לאחרוני האמוראים הכליל כל 'גוי' כ'אחר' האולטימטיבי. בהמשך לכך, המאירי הבנה את דמות 'האחר' כזה הניצב ממילא, מחוץ לגבולות הזמן והמקום של החברה. נראה שהדפוסים המאוחרים פוסעים בדרך דומה, תוך הרחבת גבולותיה של החברה ההוגנת וזיהויו של 'האחר' עם זה שכלל אינו קיים.⁶⁶

יוצא אם כן, שהתהליך שהחל בשמואל ובדבי ר' ינאי ונמשך ברב אשי, לא הסתיים עם חתימת התלמוד. המאירי מחד, ומתקיני התלמוד לדפוס מאידך, המשיכו להעביר את המשנה ומקבילותיה משדה שיח אחד למשנהו, על-פי דרישות הזמן והמקום.⁶⁷ לפנינו אפוא פרק מרתק בהיסטוריה תרבותית. לאורך מאות ואלפי שנים מתנהל דו-שיח בין שני קולות, האתנוצנטרי והאוניברסלי, כאשר זירת המאבק, המאמץ וההשלמה היא סוגייתנו.

65 לטעמי, אין אפשרות להכריע בין שתי הפרשנויות, החתרנית והמתקנת, לאור הידוע לנו על המורכבות שבתהליך הדפוס בכלל ובדפוס ראם בוילנה בפרט. ריבוי המשתתפים בתהליך זה, החל בצנזור וכלה ב'בחור הזעזער' מקשה על איתור מדויק של המקור לכל שינוי, עי' שפ"ן הסופר (לעיל הע' 61). יתר על כן, אין טעם בהכרעה כזאת. כוונת המדפיסים חשובה, אך לא פחות מכך נוגעת לענייננו הקריאה של קהל היעד של הטקסט, יהודים אירופאים, מסוגים שונים ומגוונים, בני סוף המאה ה-19.

66 או בניסוח של דפוס וילנה, 'כנעני אנס', עם הפושע הנמצא במקום אחר בזמן, במרחב ובהתנהגות.

67 משמעותו החינוכית של תיאור זה של הסוגיה מרחיקת לכת. תפישת השלב האחרון בהתפתחות הסוגיה כחלק מרצף פרשני מעניקה לגיטימציה לנוסח הדפוס ופודה אותו מתוך מעמדו הנחות כטקסט משובש. כאמור לעיל, בשנים האחרונות יצאו לאור מהדורות תלמודיות בלתי מדעיות אשר השיבו עטרה ליושנה ותיקנו את שינויי הצנזור. לאור התיאור שהוצג בגוף המאמר אין להקל ראש בכך כי מוטב ייתקלו תינוקות של בית רבן בנוסח הדפוס תחילה ורק לאחר בניית תפישת עולם מוסרית ייחשפו לתפישות אחרות המדירות מעגלים רחבים יותר של בני אדם מתוך גבולות החברה ההוגנת.

להתנגדות לתיקון מחודש של הנוסח, עי' שפיגל (לעיל הע' 51), עמ' 529-528, המצטט מכתב (משנת תש"ח) מיהודי המתנגד להדפסת השמטות הצנזורה מפני דרכי שלום.