

מוצאם של השומרונים במסורת ההלכה

כללה של מסורת-חכמים שוללת מהם מן השומרונים את מוצאם הישראלי¹. כל-עצמה של אותה מחלוקת השנויה בתורתם של תנאים אם כותים גרי אריות הם ואם — גרי אמת² (או גרי צדק³), או אם „כותי כישראל“ ואם „כותי כגוי“⁴, אין היא נוגעת אלא ביהדותם בחינת הדת ולא בתחילתם ויחוסם שאינם מישראל. מכל-מקום אף אם כל הדעות שוות לגבי עיקר טיבם של השומרונים שנכרי הוא, דומה שהעיון במקורותינו עשוי להעלות שלוש מסורות משתנות שמצויות היו בישראל בפני הבית ולאחר חורבנו על יחוסם הלאומי של אלו. השיטה הרונחת רואה בהם בשומרונים בניהם של אותם עממים שנושבו בארץ-ישראל בידי מלכי האשורים וכדרך המסורת המקראית. ראיה לדבר השימוש הקבוע בשם „כותים“ והמשא-והמתן בטיב התייחודותם הנסמך אף הוא על המסורת שבמקרא⁵.

בידוע שאף יוסיפוס קורא להם פעמים הרבה באותו השם ומעיד עליהם שזרים הם ושבאו לארץ בעטיו של מלך אשור. אף הוא מעיד שכך קורין להם „בלשון העברים“ ומכפיר בהתייחסותם על בית יוסף, דבר שהם גופם, לדבריהם, פעמים עושים כן על-ידי שהם מכנים עצמם נכרים-תושבים בארץ⁶.

¹ ראה למשל המשא-והמתן בין רבי מאיר והכותי בב"ר פצ"ד (תיאודור-אלבק, עמודים 1178—1179).

² קידושין עה ב וש"ג.

³ ירושלמי גטין פ"א מג ע"ג; מסכת כותים פ"ב ה"ז (היגר, עמוד 10).

⁴ תוספתא תרומות פ"ד ה"ד ובירושלמי במקומות הרבה.

⁵ בידוע שפעמים מצוי במקורות של ארץ-ישראל אף השם (ארמית): שמראי (להוציא פרקי דר"א פל"ח והקבלה בתנחומא פרשת וישב יג, בהם עוסקת המסורת בתחילתו של השב שומרונים; אלא שמסתבר שבאה היא לפרש את השם כמות שהוא אמור במקרא, מלכים ב יז כט). ברם, מקום אחד בירושלמי ראוי להעמיד עליו (תעניות פ"ג סו ע"ד): רבי אחא עבד תלת עשרה תעניין ולא נחת מיטרא. מי עליל פגע ביה חד כותיי. אמר ליה: רבי, עצור גולתך מן מיטרא. אמר ליה: היינו דההוא גברא שמייא מיעבד ניסין ושחא מצלחא וההוא גברא לית הוא מיחי. ועבדון שמייא ניסין ואצלחת שתא ומית ההוא כותייא והוון כל עמא אמרין: איתון חמון פורין דשמש. ודאי צריך לומר: פורין דשמרי, מיטת המת (φορεῖον) של השומרונים (שנענש, לקיים קללתו של ר' אחא. לשעבר כשהרציתי דברים לפני מורי פרופ' אפשטיין נתבררה שמועה זו ממנו וממני). זיווג השם: כותי שבמסורת עם: שמראי שבפי העם. שמא עשוי ללמדנו, שביותר שכיח היה השם כותים אצל חכמים.

⁶ קדמוניות ט יד ג (סעיפים 288—291); שם יא ז ב (סעיף 302); יא ח ו (סעיפים

מסורת זו, מסתבר, עולה אף בספר חשמונאים ב ו ב, מקום שאנו קורין על שליחו של אנטיוכוס אפיפנס שבא לארץ כדי להעביר את ישראל על דתם — $\mu\omicron\lambda\upsilon\nu\alpha\iota \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\iota \tau\omicron\nu\epsilon\nu \text{ } \acute{\iota}\epsilon\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\lambda\upsilon\mu\omicron\iota\varsigma \nu\epsilon\omega\nu \kappa\alpha\iota \pi\rho\omicron\sigma\sigma\omicron\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota \Delta\iota\omicron\varsigma \text{ } \acute{\omicron}\lambda\upsilon\mu\pi\acute{\iota}\omicron\upsilon, \kappa\alpha\iota \tau\omicron\nu\epsilon\nu \Gamma\alpha\rho\iota\zeta\acute{\alpha}\iota, \kappa\alpha\theta\omega\varsigma \acute{\epsilon}\tau\upsilon\gamma\chi\alpha\nu\omicron\nu \omicron\iota \tau\omicron\nu\epsilon\nu \tau\omicron\pi\omicron\nu \omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \Delta\iota\omicron\varsigma \xi\epsilon\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon.$ אם אנו נמנעים מלהגיה בכתוב שלא לצורך⁷, הרי פירושה של הפסקה האחרונה נראה: המלך גזר לקרוא למקדש שבהר גריזים על שם זיבס האכסנאי, רמז ליושבי המקום, השומרונים, שאף הם אכסנאים הם, אורחים־זרים שבאו מן החוץ (מן הסתם, כאמור במקרא, בידיהם של מלכי אשור).

מסורת שניה רואה אף היא עיקרם של השומרונים „כותים” במוצאם, אלא שנתערבבו בהם מישראל. שיטה זו אינה עומדת במקורותינו כמסורת מעין־היסטורית לעצמה, אלא בזיקה להסברת טעמו של איסור חיתונם בישראל (אף לאחר התייחדותם) ושל איסור התחתנותם אלו באלו על דעתו של רבי אלעזר במשנה (קידושין פ”ד מ”ג) מפני שהם מן ה„ספיקות”. עם שאר הטעמים לאיסור זה מעלים חכמים אף את הסברה שנפסלו „משום גוי ועבד הבא על ישראל הולד ממזר” (ירושלמי גטין פ”א מג סע”ג, יבמות פ”ז ח ע”ב). דומה שהעבד נצטרף כאן מפני שיגרת ההלכה המדברת בכל מקום בענין ולדותיהם של עבד וגוי שבאו על בת ישראל אם כשרים הם ואם ממזרים בצוותא אחת⁸, שהרי סוגית התלמוד מקשרת את הלכתנו בשאלת כותים אם גרי אריות הם ואם — גרי צדק⁹. ובמקום אחר למידין אנו מן הירושלמי (כתובות פ”ג כו ע”א), שהניחו חכמים אף התערבותם של ישראל בבנותיהם של כותים.

241—242); שם יב ה ה (סעיף 257). ולענין התייחסותם של השומרונים על יוסף ראה מלבד האגדה הנ”ל שבב”ר אף אוריגינס בפירושו ליוחנן ד כה (ed. Preuschen p. 250).
⁷ הצעת חוקרים לגרוס — $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma \acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\acute{\upsilon}\gamma\chi\alpha\nu\omicron\nu$ (כמות שביקשו, השומרונים מן המלך) להשוות המסורת שבחשמונאים ב לזו שאצל יוסיפוס (קדמוניות יב ה ה, ראה להלן בפנים) — $\kappa\alpha\theta\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho \acute{\eta} \xi\iota\omega\kappa\alpha\sigma\iota$ (ראה Willrich, Urkundenfälschung usw., p. 14—16) אינה מתקבלת על הדעת. תחילה לפי שהיא באה להגיה ועוד, שאילו היתה המסורת שבספרנו מדברת בבקשת השומרונים להמיר דתם לא היתה מקצרת אלא מפרטת בסיפורו של המעשה (כדי להשוות את המסורות הללו נזקק וילריך לשבש את הגירסה $\xi\epsilon\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ שבחשמונאים ב ולנסחה: $\acute{\epsilon}\lambda\lambda\eta\nu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ כאצל יוסיפוס: אלא שזו דרך של שרירות. אין כאן זיקה בין ב’ המסורות דילן).

ולענין הפירוש האחר הרווח, שבעל הספר מתכוון לספר בשבחם של השומרונים, שהיו מכניסי־אורחים, קשה מה טעם ויסוד לשבח הזה? וכי היכן מצינו מסורת של ישראל מימי הבית מפארת מידותיהם של אלו? וכמות שהחמיהו חכמים. לפיכך נראה כפירושנו. יש כאן מעין מאמר מוסגר ומקוצר, שענינו: אותו שם שנתנו גויים למקדש בגריזים הולם טיבם של הכותים, שכן אורחים הם בארץ מבני הנכר. וכבר הבין כך ביכלר, Die Tobladien und Oniaden, p. 155, n. 148.

⁸ תוספתא קידושין פ”ד הט”ז ובתלמודים בכמה מקומות.

⁹ ודאי אומר רבא בקידושין עו א: עבד ושפחה נתערבו בהן; אלא שזו מסורת לעצמה, וכמות שב’ מסורות הן לגבי תדמורים אם פיסולם משום עבדי שלמה ואם משום בנות ירושלם (יבמות פו ב).

נוסח אחר של מסורת זו על התערבותם של ישראל בשומרונים להסברת איסור חיתונם מצוי באותם מאמרות של חכמים המדברים ב"כהני הבמות" שנתערבו בהם.¹⁰ אף-על-פי שהבבלי תופס איסורם מפני שהללו היו "מן הקוצים שבעם"¹¹, דבר שלכאורה עולה מדבריו של רבי יהושע בן לוי; כותים "גירי אריות הן וכהנים שנשמעו בהן כהנים פסולים היו" ואף מהסמכת הירושלמי (גטין פ"א מג ע"א) למאמרו של רבי יוחנן: על שנתערבו בהם כהני במות — "ויעש מקצות העם"¹², אמר רבי אילא מן הקוצים שבעם ומן הפסולת שבעם; מכל-מקום מסתבר, שהמסורת הראשונה לא נתכוונה אלא לכל עצמה של התערבות כהנים מישראל, הם ובנותיהם, בכותים ("גירי אריות"), שפסלתם משום גוי שבא על בת ישראל הולד ממזר וכשיטה האמורה, בין שכהנים הללו כשרים היו ובין שהיו פסולים.¹³ אותה סמיכת עגינים: כותים גרי אריות וכהנים שנשמעו בהן כהנים פסולים היו, עיקרה במסורת שדיברה בטיבם הפגום של השומרונים בכללם, בלא זיקה מיוחדת לבירור טעם איסור חיתונם, כשם שהשיטה האחרת המיוחסת לרבי עקיבא: כותים גרי אמת הן וכהנים שנשמעו בהן כהנים כשרים היו, אינה מתעסקת בגופה בפסלות-הנישואין שלהם בדוקא. טיבן הפרשני של מסורות הללו נוטל מהן הרבה מיסוד הקדמות. ברם, זחלכות האוסרות קבלת גרים מן התדמורים וכיוצא בהם¹⁴ נותנות ידיים לקרב אל הדעת את ההנחה, שיש להן למסורות הללו על מה שיסמוכו בהלכות הראשונות. לפי שמן הטעמים האמורים במקורותינו לאיסור גרותם של עמים אלו מתקבלת ביותר אותה מסורת שתולה אותו בהתערבותם בישראל (בגויותם) משום "גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר"¹⁵. וכבר יש בידינו ראיות כל-שהן על טיבן ה"מעורבב" של אומות הללו.¹⁶ הרינו רשאים איפוא ללמד מן ההיקש אף על איסור חיתונם של כותים בתורתם של תנאים.

המסורת הנידונית יכולה היתה להישען על מעשים שמימיהם של חכמים. שפן הדעת נותנת שישראל וכותים נתערבו אלו באלו בין מפני שישבו בערים הרבה

¹⁰ קידושין עה ב; ירושלמי גטין פ"א מג ע"א; מסכת כותים ב ז.

¹¹ אמר רבי יוחנן: מן הקוצים שבעם ומשום הכי פסלינהו.

¹² אין צריך להגיה: ויעשו להם מקצותם כהני במות (מלכים ב יז לב, כבבבלי, שאותו מקרא אמור אצל הכותים ושכפנים בפרשת ירבעם, ראה שערי תורת ארץ-ישראל, עמוד 412), לפי שמאמרו של רבי אילא סמוך למעשה ירבעם והירושלמי העתיקו כצורתו לדרוש כמותו אף על הכתוב שאצל השומרונים.

¹³ המסורת על כהני הבמות אינה מפרשת מה טיב פגמם ומה ענינו לעריות. ודאי אפשר שהללו ממזרים היו; ומכל-מקום אין רחוק שעיקר מאמרו של רבי יוחנן בירושלמי, שאינו מזכיר אלא: על שנתערבו בהם כהני במות (וכך הוא במסכת כותים), בלא המדרש המדבר בפיסולם, בא לפוטלם מפני תערובת של כותים עם בנות ישראל (ראה אף הרשקוביץ, יבנה ב, עמודים פא—פב שעמד על ענין השאלה).

¹⁴ יבמות טז א—ב; ירושלמי שם פ"א ג ע"ב; קידושין שם פ"ד פה ע"ג.

¹⁵ יבמות טז ב—יז א, ועי' נספח א.

¹⁶ ידועה דרך משל קליטת ההשפעה הדתית על-ידי התדמורים מישראל שעולה בכתובותיהם שלהם.

בערבוביה ובין מפני קרבתם בדת. וכבר העיד רבי אבהו על „שלש עשרה עיירות שנשתקעו בכותיים בימי השמד“¹⁷. אף הוא מבאר טעמו של רבי מאיר המחמיר אצל שור הנוגח לדון כותים כנכריים — „קנס הוא שקנס רבי מאיר בממונם שלא יטעו בהם“¹⁸, ודאי מפני רוחותה של התערבות ישראל בכותים מן הטעמים האמורים.

ברם, אף בפני הבית מצויים היו גורמים מסייעים להתחנתותם ולהשתקעותם של ישראל בשומרונים. עובדה זו, שיש להניחה בגופה, כתובה אצל יוסיפוס. כך הוא מעיד בענין תחילתו של המקדש בגריזים וראשית התכוננותה של עדת השומרונים, שמלבד מנשה אחיו של ידוע הכהן הגדול שנשא את בתו של סנבלט התחתנו רבים אחרים, מן הכהנים ומישראל, עם השומרונים¹⁹. כיוצא בדבר הריהו מעידנו על הימים שמלאחר אלכסנדר „שכל אותם העבריינים מבני ירושלם שהתגאלו במאכלות אסורים וחיללו שבתות והפרו שאר כל המצוות נמלטו אליהם אל השכמיים“²⁰. אפשר שעדות זו היא שגרמה לו ליוסיפוס לכתוב במקום אחד²¹ על השומרונים היושבים בשכם *αποστατῶν τοῦ Ἰουδαίου ἔθνους* (המיושבת על-ידי הפורשים מהאומה היהודית). מכל-מקום בין במסורת שאצל יוסיפוס ובין בתורתם של חכמים אתה מוצא שיטה, האמורה בפנים שונות, שרואה את השומרונים מעורבים בישראל מקדמת-ימיהם.

כמדומה אני שהעיון במקורות הלכה של חכמים ובמקורות חיצונים, של ישראל ושל נוצרים, מעלה לעינינו מסורת שלישית על מוצאם של השומרונים, מסורת שרוחה באומה אף היא בין בפני הבית ובין בתקופת התלמוד, והיא שהשומרונים או מקצת מהם אינם אלא צאצאיהם של הכנענים הקדמונים יושבי הארץ.

תחילה חייבים אנו להזדקק לאותה איגרת של כותים שנשתגרה על-ידיהם על דעתו של יוסיפוס (קדמוניות יב ה ה) לאנטיוכוס אפיפנס, שבה הם קוראים לעצמם הציידונים אשר בשכם. באותה תעודה הרי הם מבקשים שימלט אותם המלך מן הקטרוגית שהמלכות הטילה על היהודים, לפי שאבותיהם לא היו מעולם מישראל, אלא קיבלו עליהם את השבת מפני „אמונה קדמונית“ על-מנת להציל את הארץ מן הפורענויות שבאו עליה²². אף יסדו בגריזים מקדש לאל

¹⁷ ירושלמי יבמות פ"ח ט ע"ד; קידושין שם פ"ד סה ע"ג.

¹⁸ ב"ק לח ב.

¹⁹ קדמוניות יא ח ב (סעיף 312).

²⁰ שם יא ח ז (סעיף 346).

²¹ שם יא ח ו (סעיף 340), הרי זה מקום יחיד אצל יוסיפוס, שדרך-כלל רואה הוא

אותם כגויים. ודומה כינויו ללשון „מינים“ שאצל חכמים.

²² רוב הנוסחאות גורסות כאן — *διὰ τινος ἀνθρώπου τῆς χώρας* (על-ידי כמה בצורות של הארץ). ברם, שלושה כתבי-יד מנסחים — *λοιμῶν τῆς χώρας* (מגפות תדירות של הארץ), הוא הדין הלטיני *(crebras provinciae pestilentias)*, *λοιμοί*, יש ידים לגירסה זו האחרונה אצל יוסיפוס קדמוניות ט יד ג מקום שהוא מדבר בר ולכאורה *λοιμός* שנשתלחו על הכותים הראשונים (ואינו מפרש ענין האריות). אלא שלצד שני מצינו מסורת אצל השומרונים הקרובה לנוסח הראשון, שמדברת בשדסון ובבצורת שבאו

האנונימי וזבחו עליו את הזבחים הראויים. והריהם חוזרים וכופרים בקרבת מוצאם ליהודים ובקרבתם אל היהדות ומיחסים עצמם מבראשית אל הצידונים, כדי שיתרצה המלך לפוטרם מן הפורענויות שבאו עליהם על היהודים „כרעתם“, ומבקשים הימנו שיתן רשות לקרוא מכאן ואילך את „מקדשם האנונימי“ על שם זיבס. ואנטיוכוס אף הוא מכוון את תשובתו ל„צידונים אשר בשכם“ ועושה את בקשתם, הואיל ובחרו לחיות לפי „המנהגות של ההילינים“ ומסלקים עצמם מ„אשמות היהודים“. נראה לי שהתעודה הנידונית כצורתה אין לראותה אוטנטית בשום פנים, וכדעת חוקרים הרבה, ואף-על-פי שהיו והוויים מן החכמים המשתדלים לאמתה: כל-עצמה אינה אלא יציר ספרותי פולמוסי של ישראל (מסתבר מימיהם של חשמונאים) המכוון ליחס לשומרונים הודאה על מקורם הנכרי ועל יהדותם הפגומה ועל פרישתם מן הדת בימי השמד של יננים²³. הרי שאף הכינרי: הצידונים אשר בשכם (החוזר אצל יוסיפוס אף בקדמוניות יא ח ו, בפיהם של השומרונים במשאם ומתנם עם אלכסנדר) אין לראותו אלא שם שניתן להם על-ידי המסורת היהודית לצרכי קטרוג ופולמוס. דומה שאין משמעו אלא שהשומרונים בניהם הם של הכנענים (הצידונים) הקדמונים, ללמדך שיחוסם פגום ביותר²⁴.

זכר למסורת זו עולה אף ממקור אחר שמסוף תקופת בית חשמונאי. בצוואות י"ב שבטים צוואת לוי פ"ז (מהדורת Charles, עמודים 41—42) אנו קורין: καὶ εἶπον ἐγὼ τῷ πατρὶ μου, Ἰακώβ, ὅτι ἐν σοὶ ἔξουθενώσῃ Κύριος τοὺς Χαναναίους καὶ δώσει τὴν γῆν αὐτῶν σοι καὶ τῷ σπέρματί σου μετὰ σε. Ἔσται γὰρ ἀπὸ τῆς σήμερον ἡ Σύακημα λεγομένη πόλις ἀσυνέτων, ὅτι ὡσεὶ τις χλευάσει μωρὸν οὕτως ἐχλευάσαμεν αὐτούς, ὅτι καίγε ἀφρο-²⁵σύνην ἔπραξαν ἐν Ἰσραὴλ μιάναντες τὴν ἀδελφήν μου ברור שבכינויה

עליהם על ה„פרסים“ שנושבו בארץ ושכפו עליהם את חזירתם לארצם (ראה כרמי שומרון, עמודים 81—82). השיקול במקוריותו של הנוסח האחד או של חברו עשוי לסייע במקצת בהכרעת השאלה (ראה להלן) על מקוריותה של התעודה דילן בכללה. אלא שאין עמו כדי ליחן ידיים של ממש להכרעה זו.

²³ כבר העמידו חכמים על הצידונים שבכאן שמשמעם: פויניקים=כנענים. ראה ביכלר Tobiaden u. Oniaden, p. 159, n. 189; E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, II, p. 154, n. 3, אלא שביקרמן העמיק לראות כראוי זיקה לכנענים הקדמונים. ברם, לשיטתו אמנם התייחסו השומרונים עצמם, באותה איגרת. על הכנענים הללו, דבר שאין לדעתו לקיימו כאמור (בידוע שכך הם קוראים לעצמם אף במשאם ומתנם עם אלכסנדר, ככתוב אצל יוסיפוס קדמוניות יא ח ו (סעיף 344). אלא שכל-עצמה של אותה מסורת אגדה היא (של יהודים) ושוברה מתוכה, ואין כאן מקום להתעסק בפרשה, אלא להעיר שאותו השם — לא השומרונים העלו אותו לעצמם, ולענין צידונים=פויניקים=כנענים, השהו הראיות אצל ביקרמן (ויש להוסיף מתיא ט כב בהשוואה למרקוס ז כו).

²⁴ עיין נספח ב.

²⁵ = ואומר אל אבי יעקב; אשר בך ישוד אדוני את הכנענים ויתן את ארצם לך ולזרעך אחר-יך. כי למן היום הזה תקרא שכם עיר הסכלים, כי כאשר ילעג איש לסכל כן לעגנו להם, כי עשו נבלה בישראל בטמאם את אחותי.

של שכם: עיר חסרי־הדעת, העלה המחבר אותו שם של גנאי וזלזול הרוף באומה כלפי השומרונים וכדרך שמוכח מדבריו של בן־סירא (ג כח) $\kappa\alpha\iota\ \delta\ \lambda\alpha\omicron\varsigma$ ²⁶ $\mu\omega\rho\acute{o}\varsigma\ \delta\ \kappa\alpha\tau\omicron\iota\kappa\omega\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\nu}\ \Sigma\iota\kappa\acute{\iota}\mu\omicron\iota\varsigma$ ברם, הפירוש שנותן בעל הצוואות לתחילתם שלהם בויקה למעשה שכם בן חמור ולמזימתם של בני יעקב שעלתה יפה, מעידה שנתכוון הלה להעלות את יחוסם של השומרונים כשהוא משתלשל מן הכנענים הקדמונים.

דברים כיוצא באלו אנו קורין בספרות הנוצרים מן המאה הדי' ולאחריה. אפיפניוס כותב (haer. 9, 1, ed. Hohl I 197—8) על משמעו של השם „שומרונים” ומונה הולך ארבעה טעמים: $\epsilon\rho\mu\eta\nu\epsilon\upsilon\omicron\nu\tau\alpha\ \delta\epsilon\ \Sigma\alpha\mu\alpha\rho\epsilon\iota\tau\alpha\ \phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\epsilon\varsigma$: „שומרונים” $\delta\iota\alpha\ \tau\acute{o}\ \epsilon\tilde{\nu}\ \tau\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\ \phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\omega\nu\ \tau\epsilon\tau\acute{\alpha}\chi\theta\alpha\iota\ \epsilon\tilde{\nu}\ \tau\eta\ \gamma\eta$, $\eta\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \phi\upsilon\lambda\alpha\kappa\alpha\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\nu\ \nu\omicron\mu\omicron\nu\ \text{Μ}\omega\upsilon\sigma\acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \delta\iota\alpha\tau\acute{\alpha}\xi\epsilon\omega\varsigma$. $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \theta\acute{\rho}\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\tilde{\nu}\theta\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\alpha\theta\acute{\epsilon}\sigma\theta\eta\sigma\alpha\nu\ \Sigma\omega\mu\acute{o}\rho\omega\nu$, $\acute{\alpha}\mu\alpha\ \delta\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \Sigma\omega\mu\acute{\eta}\rho$, $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \acute{\alpha}\rho\chi\alpha\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma\ \Sigma\omega\mu\acute{o}\rho\omega\nu$, $\upsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon\ \Sigma\omega\mu\acute{\eta}\rho$, $\omicron\upsilon\tau\omega\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma\ \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$. $\eta\nu\ \delta\epsilon\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \delta\ \Sigma\omega\mu\acute{o}\rho\omega\nu\ \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\omicron\omega\nu\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\omicron\omega\nu\ \Phi\epsilon\rho\epsilon\zeta\alpha\acute{\iota}\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \Gamma\epsilon\rho\gamma\epsilon\sigma\alpha\acute{\iota}\omega\nu$, $\omicron\acute{\iota}\ \kappa\alpha\tau\acute{\omega}\kappa\omicron\upsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \tau\eta\nu\iota\kappa\alpha\upsilon\tau\alpha\ \tau\eta\nu\ \gamma\eta\nu$, $\acute{\epsilon}\kappa\ \delta\iota\alpha\delta\omicron\chi\eta\varsigma\ \theta\acute{\nu}\tau\epsilon\varsigma\ \pi\alpha\acute{\iota}\delta\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\alpha\nu\alpha\acute{\alpha}\nu\ \kappa\tau\lambda.$ ²⁷

בדומה לכך הריהו כותב ב„על אבני החושן” (התרגום הלטיני העתיק) ²⁸:
Erant itaque, qui permanserunt ex gentibus, in terra Israel, pro diversis rebus Samaritani vocati: primum a Somer, uno ex filiis Chananaeorum et Pherezaeorum, priusquam Abraham patriarcha ad eandem terram divinitatis adveniret, et appellabatur Somer, et Somoron, tam mons, quam omnia quae montis vicina esse videbantur. Rursus praefatae gentes, ab Assyriorum rege transmissae, vocatae sunt Samaritani, qui custodes interpretantur. Habet autem et aliam contemplationem nominis huius intentio: propter custodiam, videlicet legis, quoniam qui missi fuerant, legis putabantur custodire mandata etc. ²⁹

²⁶ = וגוי נבל הדר בשכם (נבל במשמע כסיל). כינוי זה לכותים הולם את שמצינו המינים נדרשים במסורת תנאים מלשון נבל שבמקרא (ספרי דברים פ' שכ „בגוי נבל אכעיסם” — אלו המינים וכו'; יבמות סג ב). וכן מצינו את השומרונים קרויים שוטים אף בספרות הפאטריסטית.

²⁷ = שומרונים — שומרים, על שם שנקבעו שומרים בארץ או על שם שהיו שומרי סדרי־החיים שלפי תורת משה, אף נקרא ההר שנושכו בו שומרון, גם שמר על שם שמר בנו של שומרון הקדמון. אותו שומרון היה בנו של אדם אחד מצאצאי הפרזים והגרגשים שישבו בארץ מלפנים, שהיו בשלשלת־הירושה בנים לכנען.
 PG. 43, col. 359—360 ²⁸

²⁹ היו איפוא העמים שנשארו בארץ־ישראל קרויים שומרונים מפני סיבות שונות תחילה מן שמר, אחד מבני הכנענים והפרזים, לפני שאברהם אבינו בא לארץ ה' וכו'. הנוסח הגיאורגי של קטעונו כפי שהוא מצוי אצל Blake, Studies and Documents, Now I shall expatiate and dwell upon the account of : הוא 1934, p. 189 all this and shall investigate whence are the Samaritans or from what

סתומה ומעורבבת כדרכו. ברם, ברור שאב־הכנסיה שיקע מסורות משתנות על משמעו של השם, שומרונים. האחד — על שם שהיו העמים שהובאו לארץ שומרים אותה מן השממון. שני לו — על שם שהיו שומרים את התורה. שלישי — על שם שהר שומרון, ורביעי — על שם שמר, שהימנו קנה עמרי את ההר ובנה עליו את שומרון, אלא שהמסורת מוסיפה לפרש, שאותו האיש מן הכנענים שישבו בארץ לפני בואו של אברהם.

דומה שאין קשה להעמיד על מגמתן ומקורן של מסורות הללו. המסורת השנייה — על שם שמירת התורה, ודאי מקורה שומרוני ובידוע, שהשומרונים קוראים לעצמם: שומרים במשמע הזה³⁰. הטעם השלישי מצוי אצל יוסיפוס ובמדרשים מאוחרים, ונראה שיהודי הוא מעיקרו³¹. הרביעי מתכוון לקשר את השומרונים בכנענים, לומר לך הללו קרויים על שם אחד מצאצאיהם של אלו מפני שהם בניו של זה, ואף הוא יהודי הוא. אותה מסורת רביעית בנוסח אחר כתובה אף אצל פילסטריוס (CSEL 1898, p. 4) alii autem aiunt a filio Canan, qui hoc homine Samareus vocabatur, a quo Samaritani sunt appellati³². המסורת שבידו של סופר נוצרי זה בן דורו של אפיפניוס מבקשת לבאר זיקתם היחוסית של השומרונים לכנענים על־ידי שיווי השמות: הצמרי בן כנען (בראשית י יח) הקרוי בשבעים Σαμαρειός „שומרונים” — Σαμαρειται ללמדנו שהללו בניו של בן כנען הם³³.

tribes, Since they are named of the mountain and the son of Someras, who was of the tribe of the Canaanites and of the Pheresites.

³⁰ דומה שמרומז הדבר בתלמוד, חולין ז א: רבי יצחק בן יוסף שדריה רבי אבהו לאתויי חמרא מבי כותאי, אשכחיה ההוא סבא, אמר ליה: לית כאן שומרי תורה (שלחו רבי אבהו להביא יין מאצל הכותים מצאו זקן אחד, אמר לו: אין כאן שומרי תורה). משמע שנתכוון אותו זקן לשם הרומן אצל השומרונים, לומר לך, שומרי תורה על האמת, יהודים, אינם כאן, והכותים שבעיר מפירי תורה הם ולא מקיימיה כדרך שקוראים לעצמם (מונטגומרי, עמוד 318). וכיוצא בו בברייתא שביומא (ד א) — ושני תלמידי־חכמים מתלמידיו של משה מוסרין לו כל שבעה כדי לחנכו בעבודה, באה ההלכה להוציא צדוקים, וכפירוש התלמוד, מסתבר, שהללו קראו לעצמם תלמידי־משה כנגד הפרושים שמוסיפים מ„מסורת זקנים” על הכתוב בתורה, ובאה הברייתא להודיעך שתלמידי־משה האמיתיים — פרושים הם (השם המצוי אצל פילון: Μωυσεῖωσ τ ο υ γ υ ω ρ η μ ο ι , שמכוון כלפי הגויים, שהם תלמידים של אחרים, אינו ענין לכאן).

ולענין המסורת הראשונה, הרי אוריגינס, כאפיפניוס וכאויסיביוס (בכרוניקון) ואחרים, מפרשים שהכותים וכו' נשתלחו לארץ־ישראל לשומרה מן השממון על־ידי המלכות; הרי שאין לראות בה כצורתה מסורת שומרנית (או שמא גלגול היא מנוסח אחר שבידם).
³¹ קדמוניות י ט ז (סעיף 189); תנחומא פרשת וישב ופרקי דר״א פל״ח (ה״ג ד״ו וה״ג ד״ד ברלין במקומות הרשומים בסוף נספח א). אמנם מצוי הענין אף אצל השומרונים (כרוניקון, אדלר, REJ 44, p. 210).

³² = אחרים אומרים (שנקראים שומרונים) על שם בן כנען, הקרוי בשם זה... ושהימנו מכונים הללו שומרונים.

³³ ודאי שהמסורת הנידונית אינה יכולה להיות משל יהודים של ארץ־ישראל, אבל אפשר משל בני התפוצות (או שנוצרים הוסיפו לדרוש על יסוד הנוסח הראשון ז).

PG. 87, 1, col.) כיוצא בזה כותב פרוקופיוס איש עזה בפירושו לבראשית (309): "καὶ τὸν Σαμαρείων" ἐκ τούτου φανερόν ὅτι Σαμαρείων τοῦ Χαναάν υἱός... ἀφ' οὗ Σαμάρεια ἦ νῦν ἐν Παλαιστίνῃ, χώρα τῶν Σαμαρείων προσηγόρευται³⁴.

גזירת השם שומרון מן צמרי מרמות ודאי על זיקתם של השומרונים לאותו האיש וכמסורת שאצל פילסטריוס. מעתה אנו באים למקורות הלכה, שלדעתי קרוב לראותם מיוסדים על המסורת האמורה.

קרינו בתלמוד (חגיגה כה א) לביאור המשנה (שם פ"ג): חומר בתרומה שביהודה נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה (לנסכים) וכו', להוציא את הגליל שאין נאמנים בה לטהרתם — אמר ריש לקיש: מפני שרצועה של כותים מפסקת, פשוטו של המאמר ודאי מכוון ללמדנו, שארץ הכותים מטמאת משום טומאת ארץ העמים, וכמות שמפרש רש"י וראשונים אחרים וכדרך שמוכח מן הסוגיה להלן³⁵. והוא הדין המסורת המקבילה שבירושלמי (שם פ"ג ע"ב—ע"ג): רבי סימון, רבי יהושע בן לוי בשם רבי פדייה: מפני שפסיקיא של כותים מפסקת³⁶. והנה כבר הקשו הראשונים מן התוספתא במקואות (פ"ו ה"א): ארץ הכותיים טהורה וכו', ובודאי מסורות חלוקות הן. אלא שלכאורה גופה של ההלכה של האמוראים הנ"ל קשה. שאף אם כותים כנכרים, הרי ארץ ישראל טהורה אף במקום שיושבים גויים (להוציא מדורותיהם). נראה איפוא שההלכה מיוסדת היא על מסורת שרואה את הכותים — הנכרים יושבים בארצם, או במקצת שהימנה³⁷.

³⁴ = „ואת הצמרי" — מכאן ברור שצמרי בנו של כנען הוא... והימנו (בא השם) שומרון, שמצויה עכשיו בארץ פליסטיני, (עיר) של השומרונים.

³⁵ שהרי ענין שידה תיבה ומגדל ואוהל זרוק אינו אלא לארץ העמים וכדרך שהתלמוד מעתיק את הברייתא המדברת בה, רעוול (חורב א. ב, עמוד 124, הערה 6) כותב שהר"ח מפרש המאמר מפני מדורות גויים, ברם, בפירוש הוא מזכיר טומאת ארץ העמים, ואף על-פי שלבסוף הוא נוקט לשון: מדורי הכותים.

אמנם השוה הרמב"ם בפירושו ובעל כפתור ופרח, לונץ, א, עמוד רל, אלא שאין דבריהם הולמים את המקורות. לענין ארץ העמים ומדורות גויים, שעולה בתוספתא אהלות י"ה י"ז בהשוואה לירושלמי שביעית פ"ו לו ע"ג; יבמות פ"ז ח ע"א, הרי אין להעיר אלא שלגירסה העיקרית והפירוש הנכון אין כאן חילוף בין שניהם.

³⁶ דעתו של רבי יהושע בן לוי על הכותים שהם כגויים, לענין חיוב המעשרות, עולה היא ממאמרו בירושלמי דמאי פ"ה כח ע"א: שלשה שהן מעשרין שלא ברשות: זה שנתערב טבלו בחולין וזה שהוא לוקח מססקיה של כותים (הראשון, ודאי, הלוקח פירות חלושין מן הגוי, שהוזכר תחילה), לפי שטעמה של ההלכה ודאי כעין זה של הלוקח פירות מן הנכרי הוא.

³⁷ דברי הגמרא: מניחין ולכשיבוא אליהו ויטהרנה, מוסברין לכאורה על-ידי שגרסו רצועה של טומאה בתוך ארץ הכותים ולא ארצם כולה (בדומה ל"שביל של טהרה" שמפרשים הראשונים), ואף הלשון במאמרו של ר' אבהו המובא להלן בפנים — יש עירות של כותים-מלמדת על שטח מסוים שבארצם.

מימים ראשונים, שלא נתכבשו מעולם ונמצאת אדמתם כעין ארץ־העמים, לפי שלא נתקדשה בכיבוש עולי מצרים³⁸.

בדרך זו יש לנו לפרש את הסוגיה שלהלן שנתלבטו חכמים בביאורה. בירושלמי שביעית (פ"ו לו ע"ג): אמר רבי אבהו: יש עיירות של כותים שנהגו בהן היתר מימי יהושע בן נון והן מותרות, רבי יוסי בעי: מעתה לא יחושו כהנים על חלתן, ואנן חמי רבנן חששין. אמר רבי יודה בן פזי: לא בגין מילתא דאת אמרת³⁹ אלא בגין דלא חלטתון מלכותא בידה⁴⁰.

הסוגיה מדברת, כנראה, בהיתר שביעית לעבודת קרקע⁴¹. לעדותו של רבי אבהו כדרך שאמורה בבית־מדרשו של ר' יוסי וכמות שהיא לפנינו, הרי מצויים תחומין בארץ הכותים שמוותרין ישראל (היושבים בהם) לעבוד בהם בשביעית מימות יהושע, וטעמו של דבר ודאי אינו אלא מפני שאותן עיירות לא נושבו בידי ישראל מעולם, לומר לך הכותים שבהן מן הכנענים הם שלא „נתכבשו“ (לא בידי עולי מצרים ולא בידי עולי בבל).

רבי יוסי מתמה על המסורת, שאם אותן עיירות נידונות כארץ העמים מן הדין שלא נתחייבו הכהנים להקפיד על קדושת החלה המופרשת שם לאוכלה בטהרה, שהרי אין בה קדושה, משום מה איפוא מדקדקים החכמים ונוזהרים באכילתה⁴². בתשובה לכך מעלה רבי יהודה בן פזי טעם אחר להיתר עבודת הקרקע בשביעית בתחומין הללו: מעיקר הדין של ארץ־ישראל הם וחייבין הם במצוות שביעית ואלא מפני התקנה התירו לישראל שבהם לעבוד בשמיטה, שלא תחליט⁴³ המלכות את קרקעותיהם בידה (והוא הדין לכותים המשמרים את השביעית). הבחנה זו כרוכה בתביעת מסי־הקרקע והארנוניות על־ידי השלטונות אף בשנת־השמיטה, דבר שאנו למידין כלפי ישראל לשעות של פורענויות גרידא⁴⁴. ברם, ארץ־הכותים

³⁸ ודאי „כנענים“ הללו „מעלי מסין“ היו מכל־מקום; אלא שזו מחלוקת אצל חכמים אם „מעלי מסים כמי שנתכבשו“ ותחומיהן מקודשים בקדושת הארץ ואם לאו, ירושלמי דמאי פ"ב כב ע"ד; שביעית פ"ו לו ע"ג; ב"ר פצ"ח תיאודור־אלבק, עמוד 1263.
³⁹ כ"י רומי: דאמרת.

⁴⁰ כ"י ר; לפנינו: בידא. ותרגומה: לא בגלל הטעם שאתה אמרת אלא בכדי שהמלכות לא תחלוט אותה.

⁴¹ אף־על־פי שהמאמרים שלפני מאמרנו הסמוכים לו והבאים מיד לאחוריו מדברים בארץ־העמים לטומאה ולאיסור יציאה, הרי בכללה של הסוגיה עוסקין אנו אף בהלכות שביעית (לגבי ארץ־ישראל וחוצה־לארץ) ובמעשרות (על־כל־פנים נראה בעיני שהמאמר דילן אינו סדור במקומו הראוי ממש).

⁴² ענין השאלה שזה איסור לירושלמי ע"ז פ"ה מו ע"ד (בפיו של רבי יוסי עצמו אצל חלתן של כותיים).

⁴³ חלטתון = תחלטון.

⁴⁴ ראה סנהדרין כו א (בהקבלות שבירושלמי שם פ"ג כא ע"ב: שביעית פ"ד לה ע"א המסורת שונה בגופה). וראה ויק"ר פ"א א: א"ר יצחק בשומרי שביעית הכתוב מדבר... ודין חמי חקליה ביירה, כרמיה ביירה ויהב ארנונא ושתיק וכו' [= וזה רואה שדהו בור, כרמו בור ונותן ארנונה ושותק] (אמנם בהקבלות שבתנחומא בשתי המהדורות אין הפסקה דילן: ויהיב ארנונא ושתיק).

לא נפטרה מחובת העלאת מסי הללו בשביעית אף בימים כתיקנם, לפחות בהמשך המאה השלישית. בידוע, שפיטורין ממסי הקרקע בשמיטה מיוסדים הם לגבי ישראל אצל הרומים בפקודה המפורסמת של יוליוס קיסר בימיו של הורקנוס האחרון.⁴⁵ מסתבר שאותה זכות לא בטלה אף לאחר החורבן בכל התקופה התלמודית כולה, להוציא מקרים מועטים. ברם, מעדותו של אוריגינס אנו למדים שהשומרונים לא נהנו מאותן זכויות, שניתנו לישראל, להפקיעם מן החוקים הגוהגים במלכות בדברים שבקיום הדת. שכן מעיד הלה על השומרונים שנהרגים על המילה, ודאי מפני שגזירתו של אדריינוס על איסורה של זו (בתוקף Lex Cornelia de Sicariis) במסגרת החוק הכולל, לא הופקעה כלפיהם כדרך שעשה כן אנטונינוס פיוס לגבי היהודים.⁴⁶ קל וחומר שלא זכו הכותים לפוטרים ממסי הקרקע מפני מצנת השמיטה.⁴⁷

קרוב להניח, שאף היהודים שישבו במועט בארץ הכותים לא זכו למעשה להתייחד מן השומרונים לטובה, לפחות במקרים הרבה: השלטונות, שבהמשך המאה השלישית הטרופה במלחמות מבית ומבחוץ נהגו פעמים, כדרך שראינו, להתעלם אף מזכויותיהם של היהודים בישוביהם ולהגבות את הארנוניות בשביעיות, ודאי לא הקפידו להבחין בין כלל התושבים, שומרי תורה, שלא זכו להיפטור מן המסים בשמיטה ולבין היהודים המועטים המובלעים בתוכם. ולפיכך עמדו על דעתו של רבי יהודה בן פזי, ונתקינו שיהו תחומין הללו מותרין בשביעית לעולם.⁴⁸

דומה שהמקורות הנידונים בכללותם נותנים ידיים להניח, שהיתה מצויה בישראל מסורת קדומים, שראתה בהם בשומרונים למקצתם צאצאיהם של הכנענים הראשונים.⁴⁹ אלא שהמסורת המקראית שיקעה את חברותיה „שאין להן על מה שיסמוכו” בכתובים.

⁴⁵ קדמוניות יד י ו (סעיף 202).

⁴⁶ נגד קלסוס ב יג (ed. Koetschau I p. 14 2) ἀλλὰ φήσει τις ὅτι καὶ Σαμαρεῖς διὰ τῆν ἑαυτῶν θεοσέβειαν διώκονται κτλ. (אבל אם יאמר אדם כי גם השומרונים נרדפים בגלל יראת השמים שלהם).

וכן הוא אומר במקום אחר, ש„תלמידי החכמים” של השומרונים נותנים נפשם על התורה והמצוות.

⁴⁷ מעדותו של יוסיפוס (קדמוניות יא ח ו, סעיפים 343—344) נמצאנו למידין שאף בפני הבית לא נפטרו השומרונים ממסי הקרקע בשנות השמיטה.

⁴⁸ עיין נספח ג, „חליטת הנכסים” נובעת מן החוק המפורסם במשפטי רומי על החרמת קרקעות שלא נפרעו מסייהן.

⁴⁹ שמא ראוי לפרש על-פי מסורת זו אף איסור היתון של כותים. בידוע שאיסור גישואין של נתינים, הנידונים כבניהן של ז' האומות, מתפרש כבבלי מסני העבדות שנגזרה עליהם, ברם, הירושלמי דוחה שיטה זו (כתובות פ"ג כז ע"א). ומסתבר שעיקר הטעם הוא כדעת רבא ביבמות עו א, שלפיה (במסקנה) אסורין הם (מפני „כנעניותם”) בנישואין עם ישראל אף בגרותם, הרי שאף הכותים על דעת המסורת האחרונה יכולים להיאסר כנ"ל, ושלא אסמכתא לכך בסמיכות הנתינים והכותים אצל תנאים (משנת כתובות פ"ג מ"א ו; תוספתא נידה פ"ו ה"א והקבלות בתלמודים).

נספח א (להערה 15)

טעמו של איסור קבלת גרים מן האומות הללו מפני התערבות בגויותם עולה ביותר מסוגית הירושלמי יבמות שם וקידושין. רבי אבהו בשם רבי יוחנן: מתניתא אמרה כן שגירי תדמור כשירין: תמן תנינן, כל הכתמין הבאים מרקם טהורין (נידה פ"ז מ"ג) — הא גירי תדמור כשירין. הסוגיה סתומה והמפרשים מבארים אותה כסוגית הבבלי ביבמות שם ובנידה נו ב, שר' יוחנן מדייק מן הסיפא; הבאין מן הנכרים טהורין — קפסיק ותני אפילו מתרמוד, אמר רבי יוחנן: זאת אומרת מקבלין גרים מתרמוד (שהרי נידונין כנכרים גמורים ולא חשו לישראל שנתערבו בהם והרי הם ממזרים). ברם, הדיוק שבגמרא קשה ביותר, ואף אין נוח ליחס בירושלמי ראיה מן הסיפא הרחוקה (ואף-על-פי שהדבר אפשר). נראה איפוא, שרבי יוחנן מדייק מדבריו של רבי יהודה ברישא: שהכתמין טמאין מפני שהם גרים וטועין (חזרו, מתוך שכחה? להפר המצוות ולחיות בגויות), הרי שאנשי רקם נידונין כגרים. ראיתו של רבי יוחנן מכאן על התדמורים מיוסדת על העובדה שאנשי רקם (תהא זו מה שתהא, ראה לאחרונה תרביץ, ש"ג, 328—336) מן הנבטים הם, וכבר ידוע טיבם של התדמורים שנשתקע בהם היסוד הערבי-הנבטי, דבריו של רבי יהודה (ויש לכך ראיות מן הספרות הפאטריסטית) באים ללמדנו על התערבות ישראל בגויים עד כדי טשטוש התחומין אצל הנבטים יושבי רקם, דבר שידענו כיוצא בו אף כלפי התדמורים. לפיכך יכול רבי יוחנן ללמד על התדמורים שמקבלין גרים מהן אף הם (לאיסור קבלת גרים מן הכותים, כמן התדמורים מפני איסור-חיתונים ראה הלכות ראו עמוד 37; וה"ג ד, ורשה, קח ב וה"ג ד, ברלין, עמוד 443; אוצה"ג לקידושין, עמודים 186—189, וליבמות, עמוד 173).

נספח ב (להערה 24)

לאחרונה יחד ביקרמן מאמר לפרשת התעודה הנידונית (Un document relatif à la persécution d'Antiochos IV Epiphane, RHR, 1937, p. 188—223). המחבר מבקש לאמת, ככמה חכמים שקדמו לו, את תעודתנו על-ידי עיון מפורט בתכנה ובלשונה. תחילה, הריהו סובר שהנוסחאות האמורות בו הולמות את הסגנון הרוף בתקופה ההיליניסטית ולפיכך אין ליחס חיבורה לזייפן יהודי שמן התקופה הרומית. ברם, אף אם נשלול אפשרות זו של חיקוי על-ידי אדם מומחה (דבר שאינו נמנע; על-כל-פנים אין ההנחה רחוקה אם נקבל את ההצעה שמחבר יהודי נשתמש בתעודה מקורית ושינה בגופה תוך שמירת מסגרתה), הרי אין טעם זה קיים לימיהם של החשמונאים. זאת שעולה על הדעת הריהו, שדוקא באותם הימים, כשזכרון גזירותיו של אנטיוכוס ומלחמותיהם של היהודים שבאו על-ידיהן חי היה באומה. והשומרונים ישבו במדינת בית חשמונאי כבושים תחת ידם, מקום היה להתגזותה של ספרות פולמוסית יהודית שנתכוונה להוכיח את גויותם מהודאת עצמם ואת פרישתם מן הדת בשעת צרה, להודיעך שראויים הם לדונם כנכרים ולשעבדם כמותם. ועוד, המחבר מבקש להסביר גופה של האיגרת בדרך שתהא עשויה לקרב אל

ז'עתנו את ההנחה שמקורית היא. השומרונים באים לדחות כל זיקה בינם ובין ישראל, בין במוצא ובין בדת, ולפיכך הם מדקדקים וכותבים: אבותינו הנהיגו לקדש את היום הקרוי אצל היהודים שבת, לומר לך שאין כאן השאלה מן היהודים, אלא נוהג קדמון מקביל שה"שכמיים" אבותיהם של השומרונים (ראה הערה 25) הנהיגוהו. טענתם זו של הכותים יכולה להתבסס על ההשקפה הרונחת אצל היהודים (ספר היובלות), שכבר האבות קיימו את התורה עד שלא ניתנה בסיני. דבריהם על המקדש שבנו בגריזים באים להעיד על פולחן קדמון שלפני משה, דעה שרונחת אצל השומרונים. באותה תקופה וכמות שמלמד אבפולימוס המדבר באברהם שנתקבל על-ידי מלכי צדק במקדש שבגריזים. את שקוראים לאלהים — האל האנונימי, מתבאר בנוהגו של ישראל שלא להגות את השם המפורש אלא בכינויו (השואה Kúrios בשבעים). נוהג שרווח אף אצל השומרונים, וכשהם מבקשים מן המלך לקרוא מכאן ואילך אותו אל בשם זיבס, הרי אינם מחדשים בכך פולחן זכרי ולא ממירים את דתם: אין כאן אלא מתן שם ינני מעין תרגום (השואה: בעל-שמיין הפויניקי הקרוי זיבס; דושרא (הערבי) = זיבס¹), יתר על-כן, אין בבקשתם משום עדות להפרת תורה; הללו הוסיפו לשמור את השבת ככתחילה ולזכות בגריזים על-פי תורת משה.

על אף הלמדנות הרבה והחריפות המשוקעות בשיטה זו, הריהי לדעתי נטולת יסוד ורחוקה מלגורסה.

האגדה שמצויה היתה בבית-מדרש מסוים בישראל על האבות שקיימו את התורה עד שלא ניתנה, אין ראיה שרוחה אצל כלל השומרונים קודם לחשמונאים. ואפילו כן, אין הדעת נותנת שיכלה לשמש בסיס לתעודה דילן. אלא שפל-עצמו של הדיוק מלשון האיגרת, שכאילו נתכוונה להקדים את השבת ולעשותה מנהג שלא הושאל מישראל — אינו מיוסד, עיקרה של טענתם, שמפני הפורענות התקינו אותה אבותיהם, לפשוטה יש בה מן ההתנצלות על כך שהללו נחלו מצוה מן האחרים (יהודים), והוא הדין לענין המקדש בגריזים: אין כאן רמז לקדמותו לימי אברהם. פירוש האנונימיות של האלהים על-ידי ההימנעות מלהגות את שמו המפורש — דחוק, דומה שאין להעלות על הדעת שהיהודים יכנו כן את ה' מפני הטעם הנ"ל. ועוד, וכי מנין שאף השומרונים נמנעו בהמשך ימי בית שני מלהגות את השם (כבימים אחרונים)? והרי בידוע שתיאודוריטוס מעתיק שני היגויים שונים של השם המפורש אצל השומרונים בימיו (מאה ה' *Montgomery, The Samaritans*, 213) ואף מן הירושלמי (למאה ד') אנו למידין שהכותים נוהגין היו להישבע בשם. בסנהדרין פ"י כה ע"ב, להלכה שבמשנה, ואף ההוגה את השם באותיותיו: רבי מנא אמר: כגון אילין כותאי דמשתבעין, ולפשוטו הריהו בא להביא משל להגיית השם כצורתו. ודאי מן הירושלמי שם פ"ז כה ע"ב משמע שה"מגדפים" הכותים היו מוציאים את השם בכינוי; ברם, לצורך ולמצוה, כגון השבועה, משמע שהגוהו בפירוש (ראה גרינבוים, *ZDMG*, 18, 137, ועיין שם

¹ כבר הוצע על-ידי אחרים, תומסון *The Samaritans etc.*, עמוד 34.

סוצאם של השומרונים בפסורת ההלכה

13

למעלה משא־ומתנו של אותו חכם בהשערה זו, שמעלה ביקרמן, לפרש האַנונימיות של אלהי השומרונים האמורה בתעודתנו, מפני איסור הגייתו. וראה עוד ר"י לוי, משנת אבא שאול, עברית, עמודים 28—29).

ולא עוד אלא שלכאורה מלמדתנו תעודה אחת, שעוד במאה הי"ט הכירו השומרונים דרך ההגיה של שם המפורש (מונטגומרי, (JBL, 1906, p. 49—51). ולענין עמידתם של השומרונים אף להלן בשמירת התורה ומצוותיה, הרי קשה במקצת להניח כן מפני ההיקש לישראל, שנאנסו להפר את המילה ולחלל שבתות וליהנות ממאכלות אסורים ולכלות ספרי־התורה (בידוע שבעל חשמונאים ב' מקיש בשני מקומות את הגזירה שעל השומרונים לאלו שעל ישראל, ה כג; ו ב). ועוד, דרי במפורש כותב אנטיוכוס בתשובתו: ἄλλὰ τοῖς Ἑλληνικοῖς ἔθεσιν αἰροῦνται: ἀλλὰ τοῖς Ἑλλήνων νόμοις ζῆν (אבל הם בוחרים בחיים בלכתם בדרכי היננים). דבר שמשמעו תמורה כוללת של חיי הדת מעין המרה גמורה (השואה הנוסח באיגרתו של אנטיוכוס אבפטור, חשמונאים ב יא כד מקום שהוא מחזיר ליהודים את חירות הדת, לבטל גזירות אביו: ἀκαχοῦτες τοὺς Ἰουδαίους μὴ συνευδοκοῦντας τῇ τοῦ πατρὸς εἰς τὰ Ἑλληνικὰ μεταθέσει, ἀλλὰ τὴν ἑαυτῶν ἀγωγὴν αἰρετίζοντας κτλ (שמענו על היהודים כי מסרבים הם לכנות אבי לעבור למנהגי היננים אלא דבקים בדרך חייהם הם). לפיכך מסתבר שהתעודה כצורתה מעשה ידי יהודי הוא, שביקש לגלגל על השומרונים נטישת תורה וכפירה באלהי ישראל, וכדרך שסבורים חכמים הרבה (אין מן הדין להיכנס כאן לבירור הענין לפרטיו). כל שאנו יודעים על השומרונים אינו נותן ידיים ליחס להם כללם או רובם העברה על הדת. אלא שיש ומלמדים מחשמונאים א ו מקום שאמור על אפולוניוס שהביא עמו חיל גדול משומרון — ἀπὸ Σαμαρείας לעלות על יהודה, שהשומרונים פשעו בדתם והילכו עם המלכות, ראה, למשל, Рынский Самаряне, p. 251—252. ברם, נראה שאין מדובר כאן אלא בעיר שומרון, שהיתה, בידוע, מיושבת מימות אלכסנדר, מאחר מרידת השומרונים, מוקדונים ויננים. ועוד יש להעיר על התוכחה של ביקרמן לאמיתות התעודה מלשונה הינני, שנראית מקורית, שודאי נתחברה אילו היה כותבה זיפן יהודי, לא לאנשי ארץ־ישראל היהודים והשומרונים, שדיברו ארמית אותה תקופה, אלא לשימושם של יננים או יהודים בתפוצות — הא כיצד העלה הלה, שנתכוון לקטרג על השומרונים, קרבתם של השומרונים לתרבות ההילינית כדבר של גנאי! ברם, תשובתה של התמיהה כלולה בדבריו של המתבר גופם. האיגרת ודאי נתכוונה ליהודים קוראי יננית, בין שהם בתפוצות (שכבר מצינו עדות אצל יוסיפוס על התעצמות בין היהודים והשומרונים באלכסנדריה של מצרים בימיו של תלמי פילומיטר) בין שהם בארץ־ישראל. בין אלו ובין אלו שללו את „הקרבה לתרבות ההילינית“ כשמשמעה — כפירה בדת ישראל, השואה חשמונאים ב' והסיבילות היהודיות וחיבורים אחרים מן הספרות היהודית־היננית.

נספח ג (להערה 48)

כמה דברים משל פירושנו כבר נאמרו על-ידי בעל ספר ניר. ברם, לאחרונה נשא ונתן בביאורה של הסוגיה ליברמן (תרביץ, שנה ב, עמוד 107). הריהו תופס דרכו של הגר"א שמפרש ההיתר לענין כניסה בטהרה, שאותן עיירות משל ארץ-ישראל הן, וסובר שר' אבהו כיון לקיסרי שמצוי היה בה ישוב של כותים. שאלת רבי יוסי: מעתה לא יחושו הכהנים על חלתן, פירושה, שלא יחושו ישראל לגבל טהרתן בקיסרין, הואיל והיא ארץ-ישראל גמורה (הגירסה טעונה איפוא תיקון: מעתה לא נחוש על חלתן, וכדבריו של החוקר שם), והרי אנו רואים חכמים חוששין ומפליגין לגבלה בתוכה של ארץ-ישראל, מפני טומאת ארץ העמים של העיר. על כך משיב רבי יהודה בן פזי, שקיסרין טמאה משום ארץ העמים לא מפני שהיא חוצה ללארץ גמורה, אלא מפני שהמלכות לא החליטה את קיסרין ברשות ישראל ומסרתם ליננים, וכיון למסופר אצל יוסיפוס על ההתעצמות שבין היהודים וההילינים על השלטון בקיסרין, כלומר מתחילה של ישראל היתה, אלא מלאחר פסק-דינו של הקיסר, שהפך התישבותם של היננים רשמית בעיר ומלאחר שהושמד הישוב היהודי שבתוכה, גזרו עליה משום ארץ העמים. דוחקה של שיטה זו בכללותה נראה לעין, מכל-מקום שמא ראוי להעיר את שלהלן.

תחילה, רחוק ביותר להניח, שרבי אבהו יכנה את קיסרין עירו שלו בשם הסתמי „עיירות של כותים“. בשניה, כיצד אפשר לקרוא לקיסרין עיר של כותים, וכי מנין שהישוב השומרוני מרובה היה משל הגויים ומשל ישראל (אפילו כל אומה לעצמה)? ובדוע שהיתה קיסרין אף במאה ג' ומאה ד' „עיר ואם“ להיליניות בארץ-ישראל ואף מעבר לה. ועוד, דומה שלא מצינו מפורש בהלכה, שגזירת המלכות להפקיע תחום מתחומי ארץ-ישראל גזרת עשייתו של זה ארץ העמים. אלא שכל-עצמו של פסק-דינו של נירון אינו ענין לארץ-ישראל ולחוצה-לארץ כל-עיקר; אף לאחר-מכן נשתיירה קיסרין בתחומי ארץ-ישראל בידוע. אותה הכרעה לא נגעה אלא בטיבה הקומונאלי של העיר — איזה עם רשאי לשלוט בהנהגתה העצמית ומה טיב אזרחותה — ולא בזיקתה לארץ-ישראל. ואם תאמר שגזרו עליה חכמים טומאת ארץ העמים מפני נטילת השלטון מידי ישראל ומפני חורבנו של הישוב, הרי דומה שאין ליחס לחכמים תקנה כיוצא בזה, שהיא לרעתם של ישראל (אף ביפו הושמד הישוב ולא גזרו עליה משום ארץ העמים. הוא הדין בית-שאן, אף היא עיר שהאזרחות בה — יננית, בידוע).

אילין דמתמנין בכסף

לתולדות רשויות-הדינים בארץ-ישראל בתקופה התלמודית *

מקורות אחדים שבשני התלמודים מעידים על נשיאים שהיו ממנים דיינים בורים, בשכר ממון שנטלו מידם. דיינים אלו, מהם שהיו מתעטפים בטליחות של חכמים ומבקשים לישוב ולדרוש כשהמתורגמנים על-ידם, כדרכם של חכמי-תורה. אלא שהחכמים התריסו כנגדם, פסלו אותם מלדון ותבעו למנוע מהם כבוד ומעמד¹. עדויות הללו הריהן מלאחר אמצעייתה של מאה ג' ועד לאמצעייתה של מאה ד'. ולפי שתקופה זו נידונית בכללה כתקופה של ירידה רוחנית ומוסרית בעולמה של הנשיאות, מלאחר שפרשה מן ההוראה וריבון-תורה בבית-המדרש הגדול².

* בעקבות הרצאה בכינוס העולמי הראשון למדעי היהדות, שנתקיים בירושלים בתמוז תש"ז.

¹ סנהדרין ז ב; ירושלמי בכורים פ"ג סה ע"ד; מדרש שמואל, בוכר, עמוד 68. אף מאמרו של ריש לקיש בסנהדרין שם: כל המעמיד דין שאינו הגון כאילו נטע אשירה בישראל, אפשר שמתקשר בענין זה. והרי מתורגמנו הוא שגינה ברבים את הדיין שנתמנה על-ידי הנשיא מפני בורותו.

² בעל דורות הראשונים (ב א, עמודים 766—774 וראה דינבורג בספר הזכרון לגולק וקליין, עמוד 88, הערה 1). מבקש להעלות הפרדת ראשות הישיבה מן הנשיאות אף לימיו של רבן שמעון בן גמליאל. והרי הוא מוצא אסמכתא לכך בתואר „ראש המדברים“, המצוי אצל רבי יהודה בר אילעאי (שבת לג ב וש"נ), שלפי ההסבר של התלמוד ניתן לו בידי המלכות על שום שעילה אותה, לומר לך, רבי יהודה שימש ראש הישיבה ורבן שמעון בן גמליאל נשיא להנהגת הרבים. ברם, ביאורו של התלמוד אינו אלא אגדה, ו„ראש המדברים“ אין משמעו ראשי-ישיבה, אלא קשור הוא בסדרים הנהוגים בבית-המדרש בין כלל החכמים. וזהו ששגינו בתוספתא (סנהדרין ה א; בבלי שם יז ב וירושלמי שקלים פ"ה מח ע"ד): כל סנהדרין שיש בה שנים יודעין לדבר וכולן ראויין לשמוע וכו' (השוה תוספתא שם ז ט ובבלי הוריות יב ב: בני חכמים ותלמידי חכמים בזמן שיש להן דעת לשמוע וכו', שהללו ודאי אינן ראויין „לדבר“). לפי שרק מקצת מן החכמים היו נושאים ונותנים ברבים כבירורי ההלכות שנשאלו בבית-המדרש, ומהם — שהיו „ראשי-מדברים“ וכעין שקרינו בירושלמי (ר"ה פ"ב נח ע"ב; סנהדרין פ"א יח ע"ג): והוא שיהא כל אחד ואחד מדבר במקומו, כגון רבי חנינא פתח, רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש חתמין; רבי בא בר זבדא פתח, רבי חייא ורבי יסא ורבי אמי חתמין; רבי הגיי פתח, רבי יונה ורבי יוסי חתמין.

ועוד, סבור ר"ל גינצברג (פירושים וחידושים בירושלמי, ח"ג, 195—196), שבמעשה הדחתו של רבן גמליאל דיבנה ומינויו של רבי אלעזר בן עזריה במקומו נפרדו הרשויות, לפי שלדעתו (ואף Kämpf סובר כן 2, n. 155, vol. 5, MGWJ) לא יכלו חכמים להעביר את רבן גמליאל אלא מן ראשות-הישיבה ולא מן הנשיאות, שהיתה ענין לשלטון הרומי. ברם, אין הנימוק מכריע, והמסורות כפשוטן מעידות על הדחתו אף מן הנשיאות, וכך היה המעשה (אלא שאין כאן מקום לדון בענין).

ונשתקעה בשררה וברעה שכרוכה בה, לפיכך נוהגים רובם של ההיסטוריונים לראות אף כאן אחד הסימנים של התנוונות ושחיתות, שפשוטו אצל הנשיאים. ויש שמזכירים את הנסיבות החמורות של ימי המשבר והתמוטה הכלכלית ועושק השלטונות שבמאה השלישית כדי להסביר על-ידיהם נוהגם זה של נשיאי ישראל³.

ברם, תחילה מצווים אנו להעלות סייגים לאותה השקפה רזוחת על סילוקה של הנשיאות מעולמה של תורה והוראה בתקופה זו. ודאי כבר מימיו של רבן גמליאל ברבי רואים אנו עמידתו של הנשיא בתחומה של הלכה מקופחת לגבי חכמים⁴, ואין צריך לומר שבפרק הנידון נראים הנשיאים כפופים בהוראה לחכמי דורם, נזקקים להם בשאלות הלכה ועושים על-פיהם⁵, אלא שעדיין אין ללמד על התעלמות תורה אצל נשיאים וביטול זיקתם לבית-המדרש הגדול. לא זו בלבד שרבן גמליאל ברבי ורבי יהודה נשיאה הראשון גדולי תורה הם ומכריעים בהלכה⁶, אלא אף זו שצאצאיהם מסופה של מאה ג' ותחילתה של מאה ד' יש והם נשאלים בהלכה⁷, ואף חכמים למדים מן המעשה שלהם⁸. ויש שמחלוקת בהלכה בין הנשיא ולבין „אב

³ מן החוקרים האחרונים: יעבץ, תולדות, ח, 107—130; מרמורשטיין, 59—66; Zucker, Studien; p. 167; REJ. t 64; שטרק-בילרבק, Kommentar usw. II, 150; דינבורג, שם, עמוד 91, ואחרים.

⁴ ירושלמי שבת פ"ו ח ע"א רבן גמליאל ברבי ירד לטייל בתוך חצירו בשבת ומפתח של זהב בידו וגערו בו חביריו משום תכשיט. שם חלה פ"ד ס ע"א: ביקש רבן גמליאל ברבי להנהיג את הדמאי בסוריא ולא הניח לו רבי הושעיה... (אמנם כעל דורות הראשונים, ב, א, עמוד 332, סבור שרבן גמליאל זה — בנו של רבי יהודה נשיאה הוא. אלא שדעתו זו כרוכה בשיטתו על כוחם של נשיאים בתורה שלא נתמעט עד לאחר רבי יהודה נשיאה. ואנו אין לנו אלא לראות אף כאן את רבן גמליאל בנו של רבי).

⁵ כך מורה ריש לקיש הלכה לנשיא (ע"ז ו ב; ירוש' ע"ז פ"א לט ע"ב); וכמותו רבי אמי (תענית יד א—ב; שם כה ב; ע"ז לג ב). וכן ר' מני (פסחים ירושלמי פ"י לו ע"ב) זר' אבהו (ירושלמי ע"ז שם). ורבי אמי „מקפיד" בהלכה למעשה כנגד רבי יהודה נשיאה (מו"ק יב ב). וכיוצא בזה שואלים נשיאים לחכמים באגדות. אלא שמצינו כיוצא בזה אצל רבן שמעון בן גמליאל האומר (תוספתא סוכה ב ב והקבלות בתלמודים — לי התיר רבי יוסי וכו'). וראה לרבן שמעון בן גמליאל ומעמדו כלפי חכמים להלן.

⁶ ראה דורות הראשונים, ב, א, עמודים 19—49.

⁷ חולין גא א: אמר ליה רב ספרא לאביי: „חזי מר האי צורבא מרבנן דאתא ממערבא ואמר: רב עזרא שמני ובא לפני רבי מחט... אמר ליה (ר' עזרא): מפטיר כנסיות אנא לעילא מרבי רבה (והוא הנשיא, להלן שם נד א נקרא כן רבי יהודה הנשיא בפי רבי יוחנן)... ובאת לפני רבי מחט שנמצאה בעוכי בית הכוסות... וטרפה". המעשה אירע באחד מן הנשיאים שמתחילת מאה ד'. ואגב, „מפטיר כנסיות" לא נהפרש יפה מה טיבו (דברי לויטרכך בספר היובל של ביה"מ בסינסינטי, 1925, עמוד 217, אינם מחזוריים). ברם, מכל-מקום משמע, שכרוך הדבר בשימוש של הנשיא כדורש ברבים. וכבר למדנו לעגין ריבוץ תורה ⁷ נשיאים (מאוחרים) מ„תני דבית רבי" המוזכר פעמים הרבה בירושלמי ואינו אלא שונה ברייתות מבית-מדרשם של נשיאים (השוה ברכות לד ב: „א"ר ספרא משום חד דבי רבי", גירסה עיקרית אף-על-פי שיש וגורסין בשינוי).

⁸ ירושלמי יום טוב פ"א ס ע"ד: „ר' זעירא שאל לקלה דרומא עבדיה דר' יודן נשיא; שחק הוא מרך קונדיטון ביזמא סבא?..” (האם רבן שחק קונדיטין ביום-טוב?).

אילן דמתפנין בכסף

17

בית-דין" מביאה לידי מבוכה ותקלה⁹. וכבר ידועה היא עדותו של אפיפניוס על ה"שליחים" שנוהגים "לישב עם הנשיא ביום ובלילה כדי ליעצו ולהביא לפניו — שאלות ותשובות — בדיני התורה"¹⁰.

ולענין השררה. תוקף מעמדו של הנשיא בהנהגה הציבורית והמדינית של הרבים לא דיחק ולא טישטש דמותה הרוחנית-הדתית של זו¹¹. ועדיין מיחדים לו חכמים לנשיא מעמד של ריבונות בתייחדת של הציבור¹². והנשיאים עצמם, בידוע שמוסיפים והולכים לפקח על הרבים על-ידי שליחות חכמים לערי ארץ-ישראל לתקן מוסדי הציבור החברתיים-הדתיים שבישובים¹³, ורבן גמליאל האחרון נותן נפשו על בנין בתי-כנסיות בארץ, להפר את גזירת המלכות ואף על הדינים שנטלתם הרשות¹⁴.

⁹ דברים רבה פ"ב יט: "אמר רבי שמואל בר נחמני: שכל מה שהגדולים עושין הדור עושה. כיצד? הנשיא מתיר ואב בית דין אומר: הנשיא מתיר ואני אוסר, והדיינים אומרים: אב בית דין מתיר ואני אוסרים. ושאר הדור אומרים: הדיינים מתירים ואני אוסרים. מי גרם לכל הדור לחטוא? הנשיא שחטא תחילה" ("אב בית דין" זה, מסתבר, אינו אלא ראש בית-המדרש של טבריה).

¹⁰ Haer. 30, 4. אפיפניוס שבא ללמד על רוב כוחם של ה"שליחים" (בזיקה למעשה יוסף המומר) מדגיש את מקומם של אלו בתורה ובסמכות אצל הנשיאים. ברם, ברור שהנשיא הוא-הוא שדן ומכריע בהלכה למעשה. יש ומוכיחים מיעוט דעותם של נשיאים בהלכה מן הירושלמי ע"ז פ"א לט ע"ב: "אמר רבי אבהו: (ואני לא — אין בציטטה שבאו"ז פסקי ע"ז סימן צו) שאלני רבן גמליאל ברבי, מהו לילך ליריד? ואסרתי לו... והתני הולכין ליריד ולוקחין משם עבדים ושפחות. ריש לקיש אמר: לא סוף דבר עבדים ישראל, אלא אפילו גויים... מאי כדון? רבן גמליאל אדם קטן היה וביקש רבי אבהו לגודרו, אבל רבי יודן נשיא אדם גדול וביקש ריש לקיש (שאסר אף הוא לנשיא הנ"ל לילך ליריד) לגדור הדבר". מעתה בוא וראה מה בין רבי יהודה נשיאה ולבין רבן גמליאל שאחריו: אלא הגירסה הנכונה באו"ז שם: "רבן גמליאל ברבי אדם גדול היה... אף רבי יודן נשיאה אדם גדול היה"... (ראה שערי תורת ארץ-ישראל, עמוד 557). ופירושו: אף-על-פי שכל העם מותרין, "אדם חשוב" מחמירין עליו, מפני הסייג שלא יפרצו הרבים גדר, וכמות שמצינו כן אף בהלכות אחרות (לגירסתנו — אין טעם לדברי התלמוד כלל).

¹¹ ראה גינצברג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ח"ב, עמוד 195.

¹² כגון לענין תענית ציבור, שאינה על דעת חכמים, אלא אם כן הנשיא עמהם. ירושלמי תענית פ"ב סה ע"א (בתשו"ג הרכבי, סי' רנ"ט, עמוד 133, הרי הגירסה: "א"ר יוסי: אילין תענייתא דאיגון עבדין, כלומר שעושין בני בבל, וכמאמרו של שמואל: אין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב ויום-הכיפורים בלבד, תענית יב וש"נ וטעמו, כמות שפירשו מן הראשונים: לפי שאין התעניות בבבל נקבעות על-ידי נשיאים, לפיכך אין דינן כדין תעניות-ציבור גמורות (ואין לשבש הגירסה בהכרח כמות שעושה הרכבי). כיוצא בזה לענין הנידוי, שלעולם הנשיא מתיר בין אם מת המנדה ובין אם אין ידוע מיהו (ראה מעשה של ריש לקיש ושל רב יהודה מו"ק יז א, ודברי רבי יהושע בן לוי בירושלמי מו"ק פ"ג פא ע"ד).

¹³ ירושלמי הגיגה פ"א עו ע"ג והקבלות במדרשים: "רבי יודן נשיא (השני) שלח לרבי חייא (בר אבא) ולרבי אסי ולרבי אמי למיעבור בקרייתא דארעא דישראל למתקנא לון ספרין ומתניין" וכו' (לעבור בערי ארץ-ישראל להתקין להם סופרים ומשנים).

¹⁴ המדובר בדינים שבין נוצרים ויהודים; C. Th. 16, 8, 22 (C. J. 1, 9, 15).

ודאי, שומעים אנו לימינו אלו על מעשי-חמס של בית-הנשיא כלפי חכמים¹⁵ ועל נטילת-ממון של נשיאים מידי ישראל במידה יתירה¹⁶. ברם, למעלה מעדות על אהבת-בצע ועל שרירות-לבם של נשיאים יחידים, יש כאן במסורות הללו מן ההתעצמות שבין חכמים, או מקצתם, ובין נשיאים בשאלות ציבור¹⁷. ובלשון אחר: מסורות אלו משקפות בעיקר את הניגודים שבין נשיאים וחכמים ביהוד בתחום היחסים והדעות שבינם לבינם¹⁸. לפיכך אין תימה שמקורותינו, הבאים מעולמם של חכמים, מעלים את המעשים בניסוח מגמתי ובהעלמת-אמת כל-שהיא.

¹⁵ כגון מעשי רבי יהודה נשיאה כנגד יוסי מעוני ירושלמי סנהדרין פ"ב כ ע"ג—ע"ד (ב"ר פ"פ, תיאודור-אלבק, עמוד 950) וכנגד ריש לקיש (שם יט ע"ד. ברם, הללו תקפו את הנשיא ברבים). וכגון האמור על רבי מני, שהיו מצערים אותו של בית הנשיא" (תענית כג ב) ואת שמסופר על "עבדיהם של בית נשיאות", שנתעללו באושעיא ועירא דמן חבריאי (תענית כד א, אף הלה דרש ברבים ותלה את הקולר של הפורענויות בהם בנשיאים).

¹⁶ דרשתו של יוסי מעוני מכוונת כנגד נטילת ממון מן העם בידי הנשיא, ומפורסם אותו מעשה של האשה שהביאה לו מתנה לרבי יהודה נשיאה, מן המעשים שריש לקיש התריס כנגדם, ב"ר פע"ח.

¹⁷ ריש לקיש שמיעץ לו לנשיא "שלא יטול מאדם כלום" ולא יעשקוהו אף סקידי רומי, ודאי עצה טובה משמיע הוא בכך, שהולמת אישיותו העממית של אותו חכם. ברם, אף אם פעמים נתלו לגיבוי תרומותיהם של אנשי ארץ-ישראל לרשותם של הנשיאים מעשים שאינם הוגנים, הרי קשה היה לו לנשיא לוותר על האמצעים הכספיים, שהכשירו קיומו ופעולותיו של מרכז-ההנהגה של האומה. ואגב, נראה שאותן הנחלאות בקרקע ששימשו עיקר יסודה החפרי של הנשיאות בימי רבי (קרקעות שנטל הלה באריסות מידי בית-הקיסר), הופקעו, כולם או מקצתם, בתמורות שחלו מלאחר בית-המלכות של הסיברים, מידי הנשיא, ומכאן ואילך הוזקקו הנשיאים ביותר לסעדם של בני ארץ-ישראל והתפוצות.

והרי אותה בעיה עולה שוב בימיו של יוליאנוס, שביקש למלט את היהודים מן כובד ה- *ἀποστολή*, שרבים מישראל התריסו כנגדה (ראה איגרתו המפורסמת של הקיסר הלה). והוא הדין הונוריוס קיסר, שמטיח נגד הנשיא, שעל-ידי גיבוי דמי *aurum coronarium* הריהו משמש *depopulator Judaeorum* ודאי היה לו להישען על טענת רבים, אלא שביטול "דמי הכלילא" אין צריך לומר שלא היה עשוי ליישב את בעיית כלכלתה של ההנהגה, שפעולותיה בארץ ובחוצה-לארץ מרובות היו באותם הימים.

¹⁸ תלונתו של יוסי מעוני על "המלך שנטל הכל" ועל "הכהנים" שאינם מקבלים משום כך מידי העם את "מתנותיהם", מעלה למעשה בפנינו שאלת ריכוזם של דמי התרומות לנשיאים ולחכמים — היכן יהא מצוי. שכן "מגבת החכמים" אינה, כנראה, אלא "דמי הכלילא" של הנשיא. ודאי, ענין ההתעצמות הריהו השליטה באמצעים הללו בידי מי תהא. וזו אחת הפרשיות של ההיאבקות בין שני היסודות שבהנהגה העליונה, בית-הדין הגדול והנשיא, על הריבונות והתוקף. הוא הדין להטלת השיתוף באספקת הממון לבנין החומה של טבריה על החכמים בידי רבי יהודה נשיאה, דבר שריש לקיש ורבי יוחנן סכלוהו (ב"ב ז ב—ח א). החכמים תבעו פיסורין גמורים מכל החיובים כלפי העיר, עובדה שעשויה היתה, במיוחד במקומות שבהם רבו החכמים והתלמידים, כגון טבריה, להכביד את נטל העול על שאר אנשי-הערים (והרי אנו עומדים בימים קשים למלכות בכללה ולארץ-ישראל בתוכה). הנשיאים, שהדאגה והפיקוח על חיי הציבור בכללם מוטלים היו עליהם, כלום תימה שביקשו להימנע מנתינת זכות יתירה לרעת אחרים לחכמים כולם?

ודאי מצויה אצל החוקרים שיטה המלמדתנו, שפיטורי חכמים ממסי הרבים ושימוש מיוסדים הם על נוהג קדום בישראל מימי בית שני, ושכבר הקיסרים האנטונינים שיתדרו

אילין דמתמנין בכסף

19

על אחת כמה, שיש לעשות סייג לעדותם של אבות־הכנסיה הנוטלים מן הנשיאים זיו של רוחניות במוחלט ומדמים אותם ל„משחקים בתיאטראות” ועושים אותם „מעודנים כנשים” ו„דומים לנערים”, ו„שטופים בזימה”¹⁹. שכן אף אם נאצל מן השרדות ה„חילונית” עליהם על הנשיאים, והיו מהם שהילכו אחר המותרות²⁰, הרי עיקרה של עדות זו — טענת בעלי פולמוס, שבאים לדחות עיצומם של ישראל על מלכות וכהונה²¹, שנשתיירו בידם ויהיו עמהם עד ביאת המשיח בדמותה של הנשיאות²². והרי מן הפולמוס מגלגלים הם אף על החכמים סילוק דעת־תורה והשתקעות בתענוגות העולם הזה, דבר שעל־כל־פנים מופרוז הוא במידה יתירה²³. היוצא מדברינו שרחוק להסביר מינוים של דייני־בור בממון על־ידי תאוות־הבצע של נשיאים מעיקרא. ודאי יש כאן במעשים אלו, שמושכים כמה דורות, משמעות כוללת חברתית־היסטורית. הוא הדין בהתרסתם של חכמים כנגדם.

הבחנה זו, דומה, עשויה היא להסתייע על־ידי מסורת אחת נוצרית, שמתחילה

אותם ממטי המלכות. אילו כך היה, ודאי היינו רואים במעשה של רבי יהודה נשיאה התנפלות בזכויותיהם המקוימות של החכמים ודרך של „עריצות”. ברם, אף־על־פי שכבר רבי פיטר את החכמים מ„דמי הכלילא” (ב”ב ח א), הרי אין לדעתי אסמכתא לאותה שיטה: הלכה למעשה הלכה ונתגבשה מסורת זו מימי רבי ואילך. אלא שהענין הנידון מחייב בירור שאין כאן מקומו (עתיד אני לחזור לכך במאמר „קיום להיסטוריה מדינית וחברתית של ארץ־ישראל היהודית בתקופת בית־סיברוס”).

ועוד, תיקון חומת סבריה מן הסתם אירע בימים של מהומה וסכנת־התקפה (משמע בידי „גייסות של ליסטים”) על העיר. וכבר מצאנו כיוצא בנהוגו של רבי יהודה נשיאה אף אצל חכמים, שהטילו על חבריהם שיתוף באספקת ממון בשעת עקה, ואף כלפיהם התריסו על כך (ירושלמי מ”ק פ”ג פא ע”ד: „ביומוי דרבי ירמיה אתת עקא על טיברא. שלח בעי מנרתא דכספא, נו”א: דדהבא, גבי רבי יעקב בי רבי בון. שלח אמר ליה: אדין לא שב ירמיה מרעתו, וביקש לגדותו... ונדון אילין לאילין...”).

¹⁹ אוריגינס MG, 24, 110; הירונימוס בפירושו לישעיהו ג, ג, PL, 24, 59; הקדמה להושע Vallarsi, vol. 6, p. XXIII (ML, 25, 820). כריסוסטומוס Adversus Judaeos VI PG. 48, 913—911 ואפיפניוס במקום הנ”ל, 7, 30.

²⁰ ידועה עשירות ביתו של רבי „ושולחנו” (ואף־על־פי שהוא עצמו „לא נהנה אפילו באצבע קטנה” מן העולם). וראה מעשה ב.חד מן אילין דנשיוחא, שירד מנכסיו, ירוש’ פאה פ”ח כא ע”א. וראוי להעמיד בזיקה לכך על נהוגם של נשיאים מימי רבי ואילך לבקר בחמת־גדר, ואף־על־פי שאף חכמים הילכו עמהם ופעמים חכמים לעצמם (ראה המקורות בספר הישוב, א, א, עמודים 45—46 ואפיפניוס בסיפורו, שם, עמוד 69), שמסתבר, שלעתים היו ביקורים הללו כרוכים בכינוסים של חכמים לעסקי הרבים (ירושלמי עירובין פ”ו כג ע”ג; צור י, שלטון הנשיאות הועד, עמודים 113—114, אלא שהוא מפליג בענין יותר מדי).

²¹ מדבריו של כריסוסטומוס מסתבר שהיו מישראל שראו את הנשיא שבא תחתיו של כהן גדול.

²² פותח בכך אוריגינס (De Principiis 4, 1, 3 Köttschau, p. 297—298) והותם תיאודוריוס, ימים מועטים לאחר ביטולה של הנשיאות, PG. 83, 61—64. ²³ אוריגינס PG. 24, 110 והירונימוס בכמה מקומות. אף אם נניח התמעטות תורה מן החכמים בארץ־ישראל בסופה של מאה ד’ ותחילתה של מאה ה’ (אין הדבר מחוור בתכלית), הרי ודאי לא נשתכחה ולא פסקו בעלי־הוראה בארץ. והרי הירונימוס לעצמו מעיד פעמים הרבה על „מורים” ו„מורים מפורסמים” שרבו בארץ־ישראל.

מאה ה', המדברת אף היא בעובדה כיוצא באלו שהזכרו. פלדיוס כותב עליהם על הנשיאים ב"תולדות יוחנן כריסטומוס"²⁴, שדרכם להחליף כל שנה או שנתיים את ראשי-הכנסיות בשביל להרבות ממונם (שנוטלים שכר מינוי). אף הסופר הלה מגנה את הנשיאים מפני אהבת-הממון, שמביאתם לידי קיפוחה של ההנהגה הדתית בישראל על-ידי החילופים התכופים של בעליה. ברם, אנו נוטים לראות בנוהג זה — בענין נטילת הממון נדון להלן — לא חידוש רע של הנשיאים, אלא המשכתה (או הגברתה) של המסורת הדמוקרטית בקהילה היהודית, מינוי רשויות ההנהגה לשנה אחת, דבר שהתחיל, כנראה, מתקפת על-ידי מינויים לכל החיים, שנהגו פעמים, וביותר על-ידי הנטיה לגיבושה של אריסטוקרטיה יחוסית, בדמות דין-הירושה אצל מנהיגי הקהילות²⁶.

מעשים אלו של הנשיאים והתנגדותם של חכמים כלפיהם כרוכים, כנראה, בבעיית מציאותן של רשויות-דין קומונאליות, ליד שיפוטם של החכמים, המומחים, הסמוכים. ברם, לפי שעדיין חסרים אנו הצעה שיטתית למוסדי-המשפט של ארץ-ישראל בתקופת התלמוד, למיניהם השונים וליחסים שביניהם, ולמבנה ארגונם²⁶, לפיכך מצוים אנו לעמוד כאן על עיקרי הבעיות הכלולות בפרשה זו. ואין צריך לומר, שלא הלכות קצובות באים אנו ללמד, דבר שקשה להעלותו בהכרע ואפילו לאחר עיון מעמיק, מפני טיבם של מקורותינו: כל-עצמם של הדברים הבאים אינם אלא נסיון של רישום קוים כוללים למסגרתה של הבעיה, בחינת ראשי-פרקים מועטים של הצעה-לעיון.

הנוסח העיוני-המופשט, שנוקטים מקורותינו לענין בתי-הדין, ריבוי הדעות החלוקות והסתירות במסורת ההלכה והמעשה לגבי סמכותם והרכבם, לרבות עובדות ממשיות הרבה, המעידות לכאורה על טיבם הארצי של מוסדי-השיפוט של ארץ-ישראל באותה תקופה, כל אלו הכשירו חכם אחד²⁷ להגיע לידי כפירה גמורה בקיומם של בתי-דין מאורגנים, בני קבע והתמד. לדעתו של חיות לא מצינו במקורות ראיה אלא לדיינים יחידים²⁸, מפורדים, שדגים דרך רשות ועראי, וגופים שיפוטיים לא היו מצויים כל-עיקר.

²⁴ PG. 47, עמוד 51.

²⁵ במאה ג' וד' רווחים בתפוצות מנהיגי-קהילות המשמשים "לכל הייהם" (διὰ βίου) וכמותם — μέλλάρχοντες, μέλλογραμματοεῖς וילדים ארכונים, דבר שמוכיח מעין דין-ירושה בפרנסות הרבים (ראה מן האחרונים: Frey, Corpus, Introduction, p. 78. (96; Baron, Community, I, 104—105) אלא שכבר בכתובת תיאודוטוס (מאה א') משתבח הלה שהוא ראש-כנסת בנו של ראש-כנסת בן בנו של ראש-כנסת (REJ 1920, vol. 71, p. 46). [לאחרונה ניתרגמה עברית ונתפרשה בידי מ. שוובה בספר ירושלים, כרך ראשון, עמוד 362 ואילך.]

²⁶ דבריו של ויינברג (Organisation usw., MGWJ, 1897, pp. 249—262) והצעתם של זוסטר וגולק, יסודי המשפט העברי (ספר ד, עמודים 23—40) וכיוצא בהם, אף-על-פי שלמדים אנו מהם הרבה, הרי אין בהם כדי נתינת ציור.

²⁷ חיות, REJ, 1899, vol. 39, pp. 39—52.

²⁸ זוסטר (II, p. 96, n. 2) משיב, שכל אלו החכמים שדנו ביחיד, אחרים היו

ודאי מצויות עדויות הרבה לביסוסה של הערכה זו. אלא שהללו אינן נוגעות בכלל עולמם של בתי-הדין אלא במקצת תחומים שהימנו. הואיל וכנגדן של עדויות הנ"ל למדים אנו על בית-דין שדנים את הגידונים בעל-כרחם²⁹, ועל בית-דין שכופים למעשים על-פי תביעת אחד מן הצדדים³⁰, ועל בית-דין ש"מכין וחובשין"³¹, ועל "שליח בית-דין שהכה"³² ועל הפקעת קרקעות של חייבים שלא במעמדם ושלא בטובתם³³. ועל בית-דין שעושים אפוטרופסים ליתומים, לתרשים ולשוטים, או

עמהם, שהיוו בתי-דין קבועים. ברם, אף-על-פי שבכמה מקרים ודאי כך הוא המעשה, הרי דנו אף יחידים ושלא בקבע. וראה להלן.

²⁹ ספרי דברים פ' קמד (פינקלשטיין, עמוד 198): "ושפטו את העם" — בעל-כרחם; שם, פי' רפו (פינקלשטיין, עמוד 302): "ושפטו" בעל-כרחם. וראה ירושלמי סנהדרין פ"א יח ע"א: "מוטחה שכסף וזן דינו דין".

³⁰ אלו ההלכות שדנות בכפיית אחד מן הצדדים, אף-על-פי שלא נתפרש במקורות יפה מה טיבה של כפייה זו ויש שהראשונים נושאים ונותנים אם יש כאן הכרחה בזרוע. הרי מסתבר שדרך-כלל כפייה ממש היא זו, דבר שאי-אפשר בלא בתי-דין קבועים. כגון "ואלו שכופין אותן להוציא" (כתובות פ"ז ט"ט מ"י). וגט מעושה (גטין פ"ט מ"ח; מכילתא משפטים, הורוביץ, 246) וחליצה מעושה (תוספתא יבמות פ"ב ה"ג) וכיוצא בהן.

³¹ ראה הברייתא שבסנהדרין יז ב: "כל עיר שאין בה עשרה דברים... ובית דין מכין וחובשין", כך הגירסה העיקרית ולא: "ועונשין" כשלפנינו. ראה בדקדוקי סופרים וב"פרקי רבינו הקדוש" (היגר, חורב, כרך ו. עמוד 143) ובכמה ספרים שנתפרסמו מכאן ואילך. זכנ הוא במאמרו המקביל של רב בירושלמי קידושין פ"ד סו ע"ב. ברם, לשון זה קדמון הוא ועמו אף המוסד גופו, שכך אנו קוראים אצל יוסיפוס (קדמוניות יג י ו), מקום שיוחנן כהן גדול מוסר לידם של הפרושים להוציא דינם על אחד מהם שהלעיו עליו (שבן שבויה הוא), שהללו אמרו לדונו ב"מכות ואיסורין" $\kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\sigma\mu\omega\nu\ \alpha\iota\ \pi\lambda\eta\gamma\omega\nu$. ואין כאן ענין לעמוד בבעיה שעסקו בה חכמים, אם חבישה זו עונש הוא על יסוד החוק הפלילי או *Poena extraordinaria*, ואם עד להוצאת פסק-דין ואם "אמצעי משטרתי" (ראה מן האחרונים Katz, Die Strafe im Talmud, 52—55, גולק, החיוב ושעבודיו, עמוד 24 ואילך; ובזיקה לשאלת ה"כיפה" במיוחד — Kantor, Beiträge zur Lehre von der Strafrechtlichen Schuld im Talmud, וראה להלן עמוד 289 ואילך).

במציאותם של בתי-אסורים בערי ארץ-ישראל של יהודים אין לראות דבר מתמיה, שכן היו אלה קיימים בערי-היננים שבמזרח ונתונים לרשות העירונית, ראה Mommsen, Das römische Strafrecht, p. 309 (בספרי פי' שט, מדרש תנאים, עכ"ד 188: "משל לאחד שהיה עומד וצוהב כנגד בוליטוס בשוק. אמרו לו השומעים: שוטה שבעולם כנגד בוליטוס אתה עומד וצוהב, מה אם רצה להכותך ולקרוע את כסותך ולחבשך בבית-האסורים..."). ברם, יש לציין לאידך גיסא, שלא מצאנו במפורש לדיני ממונות מעשים שהיו שבהם נשתמשו בהכאות ובאנשי-זרוע אלא אצל נשיאים במצנתם או על-ידי חכמים שכפו דינם באמצעות "עבדיהם" של אלו (קהלת רבה, פרשה י; ירושלמי כתובות פ"ט לג ע"א; גידה נב א).

ובלא כך מצויות אסמכתות להנחה, שפעמים לא היה כוחו של בית-דין יפה למעשה להוציא ממון מן החייבים. דבר זה יש לתלותו אף במציאותו של שיפוט מקביל מטעם רומי (זה של המושל) ובנוהגם של השלטונות להתערב בדינים האוטונומיים, בין של ישראל ובין של הערים הינניות, על אף המסורת והחוק שהבטיחו להם לאלו את העצמאות והכוח בשיפוט.

³² תוספתא ב"ק פ"ט ה"א; מכות פ"ב ה"ה ומקורות אחרים שכיוצא בהם.

³³ השהו ביחוד דבריו של ר' מנא לאלכסא (הגוי) בירושלמי כתובות פ"ט לג ע"ב

שמשמישים עצמם מעין אפוטרופסים³⁴, ועל „דייני צפורי“³⁵ ועל חכמים שנתכנו ביחוד: דיינים³⁶. וביותר שמא משמשת עדות לבתי־דין קבועים ומורכבים מציאותם של „אבות בתי־דין“ בישובים, שעיקר ענינם ודאי — השיפוט³⁷.

ושבועות פ"ז לח ע"א לנוהגם של בתי־דין בישראל במאה הרביעית בהגביית נכסים לבעל־חוב בעל־כרחו של החייב.

³⁴ תוספתא תרומות פ"א ה"א; יבמות פ"ט ה"ב („חרש שוטה וקטן... אבל אם קנו להם בית דין או שקנו להם אפוטרופין וכו").

³⁵ ב"ב פ"ז פ"ז. ביכלר מעלה את האפשרות, שהללו שימשו דיינים מטעם המלכות (עם הארץ הגלילי, עמוד 139; המנהיגים המדיניים והחברתיים של ציפורי במאה השניה והשלישית, עמוד 25, הערה 1). דבר זה רחוק בגופו מן ההקבלה שבשמחות פי"ד, היגר, עמוד 208, מקום שאותה הלכה מיוחסת ל „זקני בית אב“, לשון סתום (שאינו כאן מקום להתעסק בבירור), שעל־כל־פנים משמעו בית־דין של חכמים. אלא שכל־עצמה של שיטתו על שופטים מישראל שנתמנו מן המלכות, לרבות חנאים שדנו, לדעתו, בדיני רומי ושלא כהלכה — אינה מחוורת. הרי ביכלר סומך על האגדה שבב"ב נח א—ג, במעשה רבי בנאה, שעשאוהו דיין מטעם השלטון. ברם, אין אמור שדן להם לישראל והיכן דן. והנה בידינו מעין הקבלה לכך באגדה אחרת, במעשה רבי שילא בכרכות נח א (לפי הנוסחאות העיקריות ברור, שאירע הדבר בארץ־ישראל ולא בבבל, ואין מקום לתמיהתו של בעל ד"ס, לפי שהיה מצוי חכם בשם זה אף בארץ). והרי אנו קוראים בנוסחה מקורית שבכתב־יד בסיומו של אותו סיפור: „יהבו ליה קולפא בידיה ואותבוה אפייתחא דרומי ודאין דינא“ (נתנו לו מטה בידו והושיבוהו על פתחה של רומי ודן דין). אין ללמוד איסוא מן הפקורות הללו ראייה לענינו. ברם, כל־עצמה של הבעיה, אם היו יהודים משמשים ברשות־הדין של המשפט הרומי בארץ־ישראל, כרוכה, לדעתי, באותה שאלה שנתעסקו בה חוקרי המשפט הרומי האחרונים לענין מבנהו של השיפוט הרומי באיפרכיות בתקופת הפרינקיפטוס. שכן בידוע מימיו של דיוקליטיוס ואילך בטל השיפוט הרומי־האזרחי הראשון בכל המלכות כולה (ומסתבר כבר מאמצע מאה ג'). ותחת הפרוצס הפורמולרי, על הפירוד שפלול בו בין הדיון in jure אצל השלטון ו־in iudicio אצל השופט־האזרח, נכנס הפרוצס האֶפְסֶסְטֶרֶאורֶדִינָרִי הפקידותי של הרשות. אלא שאין לידע מאימתי נתחדש הנוהג האחרון באיפרכיות. שכן יש ידים להניח, ביחוד כלפי המדינות הקיסריות (בניגוד לשל הסינאטוס), שכבר רותם היה הפרוצס האֶפְסֶסְטֶרֶאורֶדִינָרִי מימיהם של הקיסרים הראשונים. אם נניח כן, ולכאורה משמע כך, דומה שאין מקום לשער מציאותם של אזרחים יהודים ממונים לדון בארץ־ישראל מטעם המלכות (על מציאותם של *judices pedanei* בתקופה הביזאנטית). ראה *Wlassak, Zum römischen Provinzialprozess, passim*

והשוה גם „דייני דקסרין“, סוכה ח א וש"נ.

³⁶ רבי נתן ב"ק נג א; ב"מ קיז ב; רבי יוסי בר חנינא ב"ק לט א. והשוה „מערתא דדייני“ (מערת דיינים), מ"ק יז א.

³⁷ מ"ק יז א: באושא התקינו אב בית דין שסרח אין מנדין אותו, ובהקבלה שבירושלמי (שם פ"ג פא ע"ד): גמנו באושא שלא לנדות זקן. והוא הדין כחגיגה יג א: „א"ר זירא אין מוסרין ראשי פרקים (במעשה מרכבה) אלא לאב בית דין ולכל מי שלבו דואג בקרבן וכו', ודאי לא נתכוונו לאב בית־דין היחיד והמיוחד, משנהו של הנשיא. כיוצא בדבר הברייתא שבמו"ק כב ב (שמחות י ג, היגר, 185): „אב בית דין שמת כל בתי מדרשות שבעירו בטילין“ נתכוונה בפירוש לאב בית־דין שבעיר. וכן בסוכה כט א (מסכתות דרך ארץ, היגר, עמוד 290): „בשביל ארבעה דברים חמה לוקה, על אב בית דין שמת ואינו נספד כהלכה“. דבר שכרוך בריבוי האזהרות שבתלמוד על מצנת ההספד והאבל על חכם שמת, כל חכם במשמע. ומפורש הדבר בפני רבי שמואל בר נחמני

העיון במקורותינו מעלה מציאותן (או מציאותן האפשרית) של שלוש מערכות-שיפוט עיקריות אלו: (1) רשות-הדין הקומונאלית, שאינה זקוקה לרשות המרכזית, הנשיאות והסנהדרין; (2) שיפוטם של החכמים, המומחים או הסמוכים; הללו, סמכותם נובעת, במישרים או בעקיפים, מהרשאת ההנהגה המרכזית הנ"ל; (3) השיפוט הפרטי, הארצי, בדמותה של הבוררות. הרשות הקומונאלית כיצד? דומה שההבחנות שלהלן עשויות להכשיר הנחת מציאותן של שלוש צורות שונות בתחום השיפוט הקומונאלי, דהיינו: שיפוטה של הנהגת-העיר, שיפוטם של האזרחים ושיפוטם של "הדיינים" הקבועים. הצד השווה שבהם, שכולם — הדיינים "הדיוטות" הם ולפיכך כל שעה שהמקורות התלמודיים מדברים ב"בית-דין של הדיוטות", יכולים הם לכוון לאחת מן הדמויות הללו.

שיפוטה של הנהגת-העיר. ידועה היא המסורת שאצל יוסיפוס בקדמוניות על משה שצינה להתקין בכל עיר ועיר של ארץ-ישראל בית-דין של שבעה דיינים³⁸ אף הוא מעיד על עצמו, שהושיב ז' דיינים בכל ישובי הגליל, שעה שמשל באותה מדינה מטעם השלטון שבירושלים³⁹. מכלל דבריו של יוסיפוס גופם למדים אנו, שדיינים אלו אינם אלא אנשי חבר ההנהגה הישובית. וכבר השוו אותם חכמים לז' טובי העיר שבתלמודים, שהם מנהיגי הישוב העירוני⁴⁰. הרי שנתון היה בידיה של הנהגת-העיר, בדורות הסמוכים לחורבן הבית השני מלפניה, כוח של שיפוט, כדרך ש"זקני העיר" שימשו דיינים אף הם בתקופה המקראית⁴¹.

ברות רבה פרשה ב': "אבי לכה" — אב בית-דין של לכה, "אבי מרשה" — אב בית-דין של מרשה. הוא הדין במאמר שבילקוט דברים רמז תט"ז מספרי זוטא: "משל לאב בית דין שהיו לו בנים הרבה והיו כולם עמי הארץ ובנו הגדול בן תורה. כתב לכל אחד ואחד חלקו... אמר לו (לגדול): דייך, תפוס את מקומי". ודאי אין הכתוב מדבר אלא בחכם שבעיר (ואף-על-פי שביכלר, עם הארץ הגלילי, עמוד 174 והערה 136, מבקש ללמדנו שאין לפרש מאמרנו אלא לאב בית-דין משנה הנשיא, והראיה שמודיש את מקומו לבנו, ואין ירושה אלא בפרנסות ולא בהוראת-תורה. ברם, אין דבריו האחרונים מדויקים. ראה להלן במאמר "בניהם של חכמים", עמוד 58). אב בית-דין כיוצא בזה שימש כנראה רבי אושעיא שהיו לו "דיינים" שסרחו (קהלת רבה, ב טז) ובודאי שרבי יהושע בן חנניה "אב בית-דין" (ב"ק עד ב) אפשר שאינו אלא במשמע דילן. והוא הדין עקביא שאמרו לעשותו אב בית-דין בישראל (עדות ה ז). וראה מ. גוטמן, מפתח התלמוד, א, עמוד 82, שהעמיד על המסורת שברות רבה, ואלבק, ציון, הש"ג, עמוד 91, שהניח אפשרותנו על אבות-בית-דין לוקאליים אצל רבי יהושע בן חנניה ועקביא.

³⁸ IV, 8, 14; שם, 34.

³⁹ מלחמות ב כ ה; היים יד.

⁴⁰ Weyl, Die jüdischen Strafgesetze bei Flavius Josephus, p. 15.

אף-על-פי שהשם שבעת טובי העיר מצוי רק בבבלי (מגילה כו א), הרי מוכיר אף הירושלמי בידוע, שבעה מבני העיר" שבראש הציבור (מגילה פ"ג עד ע"א). אף השם "טב קרתא" מצוי בירושלמי (תעניות פ"ד סח ע"ד, וכן באיכה רבה פ"ה יב, ומדרש שמואל פל"ב, בובר, 141).

⁴¹ Menes, Die vorexilischen Gesetze Israels, 91—92; Ring, Israels

Rechtsleben, 78—79; Sulzberger, JQR, N.S., vol. III, p. 48—49, 61 ff;

מלאחר החורבן, דומה, אין בידינו עדות מפורשת לקיומו של טיפוס זה של שיפוט ישובי. אלא שאין רחוק להניח המשך מציאותו אף בימים הללו. הישוב המקומי והנהגתו שימשו במידה מרובה הויה יציבה, בזעזועים שבאו עם מלחמת החורבן ומלאחריה, אף-על-פי שפעמים, ודאי, נתקפחו אף הם בימי משבר. דרך-כלל נהגו השלטונות הרומיים סובלנות כלפי ההנהגה העצמית של הקיבוצים העירוניים בארץ-ישראל היהודית, ביותר מפני שהנהגה ישובית מבוססת עשויה היתה לסייע — בתחום האדמיניסטרטיבי-הפיננסי — לצרכיהם שלהם. אין, איפוא, ידיים לבטל את ההנחה, שסמכות השיפוט בידיה של ההנהגה המקומית לא פקעה, לפחות בשטחים מסוימים של ארץ-ישראל, אף בתקופת התלמוד.

שיפוטם של האזרחים. רובם של המקורות המדברים בזיקת הדיוטות לדין ולמעשים שמעין דין, סתם מכוננים לאזרחים כל-שהם, נטולים מעמד ציבורי בישובם. הללו הרי הם בעיקר אותם „בני הכנסת“, כלומר בני-העדה הפשוטים, המוקבלים כנגד ה„מומחים“⁴². ברם, לא נתפרש במקורותינו כיצד נקבעים הדיינים הללו ומה סמך יש להם ולפסקי-דיניהם ברשות הישובית.

ודאי, בפעולות בעלי אופי משפטי ודתי-משפטי, שאין עמהן ישוב סכסוך בין צדדים מידיינים והוצאת פסק-דין של חיוב וכפיה, אין מקום לעיון דילן: ברירת האנשים כולה מדעת הנוגעים בדבר ואין כאן צורך בארגון ציבורי ובפיקוח של ממש. ברם, במשפטים שבין תובעים ונתבעים הרי לכאורה אי-אפשר לדמות מציאותו של מוסד-דין זה — להוציא את הבוררים, שאינם ענין לכאן — בלא להניח הסדר ופיקוח מצד הרשות הציבורית, המבטיחים זיקתו של הנתבע לדין ולפסקו⁴³. יכולים אנו להניח הסדר זה שהוא נתון בידי כלל הציבור בדמות „מעמד אנשי העיר“, שנטל לעצמו, לפחות במקומות מסוימים, את הריבונות, להלכה ואף למעשה, בהנהגת הרבים⁴⁴. האזרחים, או מקצתם, נתבעו והורשו לשמש דיינים בענינות

Nicolsky, ZAW, 1930, pp. 156—158. עדותו של יוסיפוס על מציאותו של השיפוט בידיה של ההנהגה העירונית עשויה להסתייע על-ידי המסורת שבספר שושנה (א ה): και ἀπεδείχθησαν δύο πρεσβύτεροι ἐκ τοῦ λαοῦ κρατὰ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἑκάετω (ויקימו שנים מזקני העם שופטים בשנה ההיא), ואף-על-פי שפסק זה אינו מעיד מפורש ש„זקנים“ הללו חברי הנהגת-העיר הם, הרי הדבר מוכח מפסק כ"ט: και ἀναστάντες οἱ δύο πρεσβύτεροι και κρατὰ בפ' מא הנוסח של תיאודוטיון (α. κρατὰ κ. λαοῦ πρεσβύτεροι). אלא שעדיין אין מוכרע היכן נכתב החיבור הזה ואימתי נכתב ומה לשונו המקורית.

⁴² בכורות פ"ד מ"ב; תוספתא סנהדרין פ"א ה"ב ובכורות פ"ג הכ"ה. אף-על-פי שלויטרבך, בדומה לביכלר, מפרש בני-כנסת אלו במשמע חבורות של תלמידי-חכמים (ספר היובל של HUCA, 1925, עמודים 216—218), הרי אין ענינם אלא כאמור בפנים, וראה לעיל חלק א, עמוד 162, הערה 62.

⁴³ אין ספק שהדין עם הראשונים, שג' הדיוטות דנין בכפייה (וראה להלן לענין דעותיהם של חכמים המבקשים לזהותם תדיר עם הבוררים).

⁴⁴ „מעמד אנשי העיר“ לא הוזכר כצורתו בידוע אלא בברייתא שבבבלי (ב"מ עח ב; קו ב) ובגמרא (מגילה כו א). ולא עוד אלא שבהקבלה לאותה ברייתא בתוספתא (מגילה

יחידיים, משהוומנו מהם לישוב בדין על-ידי הצדדים או על-ידי התובעים בלבד⁴⁵. ברם, אפשר שההנהגה המקומית היא שפיקחה על הזקקת בני-העיר לדין בדרך הנ"ל. והואיל וכך הרי הרשות העירונית עומדת על עשיית הדין וכופה על החייבים לבצע את הפסקים. ולפי שאין כאן דיינים קבועים ולא אנשי חבר מצומצם של פרנסים, לפיכך מסתבר שלא היה הרכב הגופים הללו של חברים מתחלפים מוגדר בהכרע, ואף אם ביקשו לקבוע גבול שלמטה⁴⁶. הילכך עולה על הדעת, שרשות-דין זו היא שחלה עליה ההלכה, שנראית מפתעת, השנויה בשנים ושלושה מקומות, שלפיה יכול כל אחד מן המידיינים לתבוע אף בהמשך מהלך-הדין תוספת דיינים, עד לגמרו⁴⁷.

פ"א ה"ה) אין מדובר בהם. והוא הדין לאותה הלכה שבגמרא, אין התוספתא (שם, פ"ג ה"א) מזכירתם אלא תולה מכירת חפצי-הקדושה של העיר בהתנית פרנסי העיר גרידא. ומכל-מקום גופה של ההלכה על ריבונותם של "בני העיר" כלפי הפרנסים מצויה אף בירושלמי (פ"ג עד ע"א): "מה אגן קיימין, אם בשקיבלו עליהן אפי' אחד, אם בשלא קיבלו עליהן אפי' כמה..." רובם של הראשונים מפרשים מאמרנו, שנתכוון להסכמת אזרחי העיר לפעולת ההנהגה במכירת חפצי-הקדושה (כעין הסוגיה שבבבלי). ברם, המאירי מבאר לענין בחירתם של הפרנסים, שנתונה בידיהם של כלל בני העיר. בין כך ובין כך, כוחם של אלו כנגד ההנהגה אמור כאן. אלא שבידוע, בהמשך המאה השניה הולכת ה-εὐαγγελιστῶν ומתעלמה בערים הינניות שבמזרח כגורם בהנהלה ובתחוקה. אף מתן השלטון בערים לידיהם של המעמדות האמידים בחוקי-המלכות (ימיהם של הסיברים), עשויה היתה להשפיע כלפי המעטת כוחו של "מעמד אנשי העיר" אף בישובים של ישראל בארץ, שלא נתארגנו בדמות π ὅ λ ε ι ς (ערים).

⁴⁵ מסתבר, שבת-הדין של האיסיים פעלו כיוצא בזה. שכך משמע מלשונו של יוסיפוס (מלחמות ב ח ט) המעיד עליהם, שלא היו יושבים בדין בפחות ממאה (אלא שדיינים אלו לא לדברים שבממון נזקקו), שלכאורה מכוונים דבריו לא לדיינים קבועים אלא ל"בני כנסת" כל-שהם. אותו שיפוט של אזרחים קרוב לראותו כגלגולו של משפט העדה, שפן עדיין אנו מוצאים רישומים ל"עדה שופטת" אף בימים שלאחר המקרא. כך אנו קוראים בבן סירא (כג לד) על האשה הנואפת — αὐτὴ εἰς ἑαγγελιστῶν ἐξαχθήσεται — אל העדה תוצא (למשפט. ברם, כלום יש ללמוד מספר משלים? שמא גוסס קדמון בידו?). אף במעשה שושנה מתכנס כל העם למשפט, אלא שלא מצאנו אותם משתתפים בו בפעילות. ובידוע, שהורדוס "מסר" לעדה דיני נפשות והללו אף ביצעו אותם (מלחמות א כז ו; קדמוניות טז יא ו—ז ובמ"א. מסתבר שביקש הלה להיאחז במסורת קדומים ולהראות עצמו מקיימה (ומחדשה?). וראה לעיל חלק א', עמוד 73.

⁴⁶ דיני ממונות בשלשה, כבר בתורתו של רבי עקיבא (תוספתא שבועות פ"ג ה"ח), אלא שרבי אומר בהמשה (שם ותוספתא סנה' פ"א ה"א, בבלי ג ב). ובידוע שאמוראי ארץ-ישראל חלוקים עם אמוראי בבל לענין שנים שדנו, שהראשונים פוסלים והאחרונים מכשירים (ירושלמי סנה' פ"א יח ע"א; בבלי שם ב ב וכתובות כב א. וראה מחלוקת כיוצא בזו לענין ברכת הזימון ברכות מה א וירושלמי שם פ"ז יא ע"א).

⁴⁷ ספרי דברים סי' יב (פינקלשטיין, 19—20): "היה אחד מהם רואה שנוצח חבירו בדין אומר, יש לי עדים להביא, יש לי ראיות, למחר אני דן מוסיף אני עליכם דיינים". ובתוספתא סנהדרין פ"א ה"ד: "לעולם מוסיפין הדיינים עד שיגמר הדין". וכן בירושלמי סנהדרין פ"ג כב ע"ד (ראה פינקלשטיין, שם, בהערה 1).

דמות שלישית של שיפוט קומונאלי משמשים ה"דיינים" הקבועים, שהיו מתמנים, כנראה, מאנשי-היחס ובעלי-הממון שבעיר. עובדה זו אין לפרשה מטעמים של הלכה⁴⁸, שהרי "הכל כשירין לדון דיני ממונות" ואין תביעת "משיאים לכהונה" אלא לדיני נפשות בלבד⁴⁹. ברם, כשם שאישי-ההנהגה בערים, רבים מהם היו באים מבעלי המעמד והיחוס⁵⁰, כך גם שופטים אלו אין תימה שהובררו מתוכם, לפי שדיינות ממין זה מסמלת היתה (ומקנה היתה) עמדה רמה בציבור.

דמותו של דיין כיוצא בזה עולה מן המסורת שבספרי בהעלותך פיסקה עט (הורוביץ, עמוד 76): "ויאמר אליו (יתרו למשה) לא אלך" — אמר לו: אם מפני נכסים או מפני ארץ איני בא (איני חוזר למקומי), יש לך אדם שיש לו ארץ ואין לו נכסים, יש לו נכסים ואין לו משפחה, אבל אני יש לי ארץ ויש לי נכסים ויש לי משפחה ודיין הייתי בעירי, אם איני הולך מפני ארצי אלך מפני נכסי ואם איני הולך מפני נכסי אלך מפני מולדתי.

ברם, גורם חשוב אחר סייע ביותר להתמנותם של בעלי-ממון בדיינים. שכן הללו יכולים היו לפנות עצמם לשימוש הרבים בלא ליטול שכר. האיסור ליטול שכר

דומה שאף הברייתא שבסנהדרין כג א: "כך היו נקיי הדעת שבירושלם עושין... ולא היו יושבין בדין אלא אם כן יודעין מי יושב עמהן", מדברת בבית-דין הנידון, שהיו אזרחים רשאים לסרב מלהיזקק לדין, שעה שלא הכירו בחבריהם שהגונים הם ("נקיי הדעת שבירושלם" אין לזהותם עם "יקירי ירושלם" ולראות בהם אישי-יחס ומכובדים כדעתו של קליין, מדעי היהדות, כרך א, עמודים 75—77. אין לשון נקיון-דעת אלא: תבונה ודעת-חיים, ראה ירושלמי מעשרות פ"ב מט ע"ד: "א"ר זעירא: רבי יהושע דעתו נקיה. אמר ליה רבי מני: וכל עמא שטייא?! וכן ירושלמי תרומות פ"ח מה ע"ד לענין הנחש שמטיל אירס במשקין: "רשע זה דעתו נקיה ואינו שותה חמין שנעשו צוננין". אלא שודאי אין ללמוד מכאן על הנוהג שבפני הבית גם מפני שהפיסקה הנידונית הסרה בהקבלה שבמכילתא משפטים פרשה ב, הורוביץ-רבין, עמוד 322).

⁴⁸ דינבורג במחקרו הנ"ל. ואין לזהות ענין הדין עם השימוש בפרנסות.

⁴⁹ אמנם בידינו אסמכתות לכך, שבראשונה היו שדיקדקו להזיק לדין "משיאין לכהונה" בלבד. שהרי כך שנינו במשנה (קידושין פ"ד מ"ה): "אף מי שהיה חתום בערכי הישנה של צפורי" (כך הגירסה ברוב הנוסחאות, והיא נראית עיקר: גו"א: חתום עד) ופירשו מן הראשונים: חתום דיין, דבר שאפשר ואף-על-פי שקרוב לראות כאן ערכי במשמע: ἀρχεῖον, גולק, דיני קרקעות, 46—47. כיוצא בזה שנינו בתוספתא (סנהדרין פ"ז ה"א): אמר רבן שמעון בן גמליאל בראשונה לא היו חותמין על כתובת נשים אלא או כהנים או לויים או ישראל המשיאין לכהונה. אלא שאף "משיאין לכהונה" אין פירושם מעמד אריסטוקרטי גמור, אלא ישראל שנולדו מנישואים כשרים במוחלט (שההשאה לכהונה משמשת ראיה לכך בהלכה); יש כאן איפוא אבחנה לאומית-דתית למעלה מחברתית. על-כל-פנים ההלכה בהתפתחותה העלתה כשרותם של "פסולים" (ואף הגרים, מלמדנו הירושלמי, יבמות פ"ב יב רע"ג וכן בבלי סנהדרין לו ב, שהיו שהכשירו אותם לדון דיני ממונות, ראה להלן עמוד 58 ואילך).

⁵⁰ ודאי מצויים רמזים לכך גם בהלכה (ראה דינבורג, שם), כשם שאף חזקת-ירושה נדרשת בהלכה אף היא. ברם, אין כאן אלא דעתו של בית-מדרש מסוים; פסורות אחרות מקפחות בהן באלו (בדעתי לדון בענין כמאמר "בניהם של חכמים").

הדין על-ידי הדיין⁵¹ והעדר שכר של קבע למנהיגי-הרבים בכללם⁵² ועושי תפקידים ציבוריים גדולים בערים – גרם למסירתם של הדיינים לידיהם של בעלי-היכולת „הבטלנין“⁵³.

ודומה שכבר בדור הראשון מלאחר החורבן נשאו ונתנו חכמים בבעיה, כדרך שמשתקף הדבר לכאורה במחלוקת רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי במכילתא (מסכתא דעמלק יתרו פרשה ב', הורוביץ, עמוד 198): „ואתה תחזה... אנשי חיל אלו עשירים בעלי ממון, יראי אלהים אלו שהם יריאים מן המקום בדין, אנשי אמת אלו בעלי אבטחה, שונאי בצע אלו שהם שונאים לקבל ממון בדין, דברי רבי יהושע; רבי אלעזר המודעי אומר: ואתה תחזה... אנשי חיל אלו בעלי אבטחה, יראי אלהים אלו שעושים פשרה בדין, אנשי אמת כגון ר' חנינא בן דוסא וחביריו, שונאי בצע אלו ששונאים ממון עצמן, ואם ממון עצמן שונאים קל וחומר ממון אחרים“. והוא הדין מחלוקתם שלהלן: „ושפטו את העם בכל עת“ – רבי יהושע אומר: „בני אדם שהם בטילים ממלאכתם יהיו דנין את העם בכל עת; רבי אלעזר המודעי אומר: בני אדם שהם בטילין ממלאכתן ועוסקין בתורה יהיו דנין את העם בכל עת“.

אין רחוק לראות בחילוקי-דעות אלו התעצמותם של חכמים בענין טיבם של הדיינים לימיהם שלהם. רבי יהושע מבליט כגורם קובע במינוים של אלו מעמדם הכלכלי, שמכשירם להיפנות לצרכי-הציבור, ואינו מזכיר את ההתעסקות בתורה

⁵¹ בכורות פ"ד פ"ו. ברם, בתוספתא שם פ"ג ה"ח (והשוה כתובות קה א; ירושלמי סנהדרין פ"א יח ע"ב): „החשוד להיות נוטל שכרו ודן... כל הדיינין שדן... הרי אלו בטילין. אבל נותן לדיין שכר דינו... אף-על-פי שאמרו: כעור (כצ"ל) הדיין שנוטל שכרו... כלום רחוק לומר, שכשם שיש בה בהלכה זו, המתירה ליטול שכר על הדין, מן העדות להרעת המצב הכלכלי בארץ, כך מצויה בה אף המגמה להכשיר את שיפוטם של אנשי-העם (וחכמים) שלא ממעמד האמידים?

⁵² בתדב"א (איש שלום, 54): „עיר קטנה שבישראל... ושכרו להם את החכם“ וכו'. ברם, אף אם ניהס חיבורו של ספר זה לארץ-ישראל (אף דעתי נוטה לכך, וכתיבתו, אפשר, בסוף התקופה הביזאנטית), הרי מענין המאמר משמע לכאורה שגירסת הילקוט: „ושכרו להם את החזן“ היא עיקר. והוא הדין להקבלה של מעשה מינויו של הבבלי בידי ריש לקיש לשמש בבוצרה (ירושלמי פ"ו לו ע"ז) שבדברים רבה, הוצאת ליברמן, 60–61. שהיטנו משמע שקיבלו אותו בהקצבת שכר קבוע. הואיל ובמסורת זו לא הוזכר שימוש של זה בדיינות (כבירושלמי). והרי שאר התפקידים שנפרטו שם (משנה, סופר וכו'), בידוע שנטלו עליהם שכר מן הציבור.

⁵³ הרבו חכמים להתעסק בבירור טיבם של עשרה בטלנין שהוזכרו במשנת מגילה (פ"א מ"ג, ראה לאחרונה: JQR, 1943/4, p. 93 ff.). ברם, נראה תחילה שאין הללו משמשים כחבר של מנהיגי הרבים, ועוד, שההלכה: איזו היא עיר גדולה כל שיש בה עשרה בטלנים, פחות מכאן הרי זה כפר, מעיקרה אין ענינה אלא מקום שמצויים לפחות עשרה אמידים, שיכולים להיפנות מעסקיהם. והוא סימן חברתי-כלכלי לריבוי האוכלוסים שבעיר. אלא שבדין ביקשו אחרונים לראות בהם אנשים שזקוקים לעשיית צרכי ציבור (לתורה ולתפילה), לפי שמאלו היו באים המתעסקים בעניני הכלל (בבלי מגילה ה א; סנהדרין יז ב; ירושלמי מגילה פ"א ע"ב).

כל־עיקר. וכנגדו רבי אלעזר המודעי, משמע, ממעט דמותו של גורם זה ומעלה את התורה והתסידות כעיקר התנאי לדיינות. הרי לפנינו שתי הערכות מנוגדות של תנאים לגבי רשות־הדין של האריסטוקרטיה „החילונית“.

אותה דעה שלילית כלפי מציאות זו, דומה, עולה היא בנוסח מוחרף מפיו של חכם אחר בן אותו הדור⁵⁴. בדברים רבה כ”י מינכן (כובר, בית תלמוד, כרך ד’, עמוד 278) וכ”י אוכספורד (ליברמן, עמודים 13—14) קוראים אנו: „מהו, הרבה אתכם? רזברב אתכם יותר מן דייניכון. את מוצא אמר בן עזאי: כלבו של ישראל יפה מן דיאניהון של ישראל. כיצד? בא אדם ואמר לחבירו: מחליף את עמי ונוטל את הגדי הזה ונותן לי את הכלב הזה? אמר לו: הן. עד שהן עומדין בא אחד ואמר לו: טול לך שנים. בא אחד ואמר לו: טול ג’. בא אחד ואמר לו: טול לך ד’. לא קבלו עליהן. נכנסו לדין אצל הדיין ואמרו את הדבר. התחילו הדיינין אומרין: יחלקו את הכלב לארבעתן ויטול זה אחד מד’ לכלב. וחכמים אומרים: אין הדין אלא לראשון. וחילקו אותו לארבעה בני אדם. נמצא מטה את הדין ונותן לאחד יותר מחבירו אנן מן הכלב. ומה נעשה לדיינין? מאבדין נפשותיהם ונפש בניהם וכל שלהם. מי גרם להם לכך? שנתן לזה יותר מזה. הוי אזנו של כלב יפה מדייניהון⁵⁵, הוי ה’ אלהיכם הרבה — יתר על דייניכון“. הלשון החרוף שנוקטת המסורת הזאת כלפיהם של „דייני ישראל“ אלו, עשוי ללמדנו שנתכוונו חכמים כנגד בעלי־מעמד וחקיפים, ולא כנגד בני־עיר פשוטים, שנוקטים לדין דרך עראי. התרסתם של חכמים כלפי שופטים הללו הריהי כאן מפני בורותם (כלומר, שאין נזקקים למשפטה־הלכה), וכדרך שאף בשאר מסורות־הלכה של תנאים חוזרת ונשנית התביעה למנות דיינים „שהן בקיין בדין“⁵⁶.

הטחה כיוצא בזה, מסתבר, מצויה אף בברייתא שבספרי דברים פיסקה יז (פינקלשטיין, 19—20): „לא תכירו פנים במשפט — זה הממונה להושיב דיינים. שמא תאמר: איש פלוני נאה אושיבנו דיין, איש פלוני גבור אושיבנו דיין, איש פלוני קרובי⁵⁷ אושיבנו דיין, איש פלוני היליניסטון אושיבנו דיין, איש פלוני יודע

⁵⁴ ודאי אין אנו מובטחים שאמנם בן־עזאי הוא שאמר את הדברים כצורתם.

⁵⁵ מסתבר שלפנינו משל רווח, אלא שהאגדה ביקשה לרקום נסיבות של מעשה המעלות עילה למאמר־המשל (אוזן של כלב שניתנה שלא כדין גורמת לדיין שייפרעו הימנו). וכדרכה של האגדה אף במקומות אחרים כגון במעשה רבי אליעזר בב”ר פמ”ב: „ונפלה פרתו ונשברה, אמר: לטובתי נשברה רגל פרתיי“, ובירושלמי הוריות פ”ג סח ע”א והוא משל רווח. כיוצא בו בשבת קטז ב: „אעילא ליה שרגא דדהבא וכו...“ א”ל רבן גמליאל: אתא חמרא ובטש לשרגא“, שלא הוכנס בסיפור־המעשה ענין מנורת־הזהב אלא כדי להעלות טעם להתהוותו של המשל (ירושלמי יומא פ”א לח ע”ג: כפה הסיח את המנורה).

⁵⁶ מדרש תנאים, עמוד 97 ועמוד 161.

⁵⁷ ליברמן (סיני, ד, עמוד רלג) מבקש לראות כאן את הקרובא שליח־הציבור, שיש והוא מתקשר באגדה עם ה„פויטן“, לומר, סיבת התמנותו בשימוש ברבים ובהכשרתו. ברם, תחילה הגירסה קרובי בעינה עומדת, ועוד, שאין קרובא אצל תנאים (ואף־על־פי שבמדרשים קרוי כן ר’ אלעזר ברבי שמעון). ואף לא מצאנו שימוש קבוע של שליח־ציבור עד לימיהם של האמוראים (ועל אגדת ר’ אלעזר ברבי שמעון אין לסמוך כצורתה). וראה

אילן דפתמנין בכסף

29

בכל לשון אושיבנו דיין? נמצאת מזכה את החייב ומחייב את הזכאי, לא מפני שהוא רשע, אלא מפני שאינו יודע מעלה עליו כאילו הכיר פנים בדין". כמה מן החוקרים האחרונים מפרשים את המסורת, שנתכוונה לנשיא (או למורשה על-ידיו), שהיה ממנה שופטים בקהילות⁵⁸. ברם, הלשון "הממונה להושיב דיינים" וכל-עצמו של המאמר, המעלה סגולותיו האמורות של המועמד, מרחיקים ביותר, לדעתי, את ההצעה הזאת. מן הסתם מדובר כאן במינוי לוקאלי (בידיה של ההנהגה העירונית, שהפקידה אחד מתוכה לבחור בשופטי העיר), שהוכרע על-ידי הבחנות אישיות-חברתיות גרידא, בלא לתבוע דעת תורה, כלומר, תורת חכמים, מן הממונים⁵⁹.

המסורות האמורות מגנות אותם דיינים, מפני העדר זיקתם והכשרתם ל"דיני תורה" של ההלכה. ברם, כמה ברייתות מעלות קטרוגים קשים על "דייני ישראל" מפני שחיתותם המוסרית, ומעידות עליהם שמעוותים דין ומקלקלים דין ומכירים פנים בדין ונוטלים שוחד, ותולות באותם דיינים את הפורענויות שבאות על ישראל ועיכוב המשיח⁶⁰. אף-על-פי שאתה מוצא במסורת-חכמים דברי-גנאי כיוצא באלו אף על ה"זקנים", שנאה דורשים ואין נאה מקיימים, ולוקחים שוחד ומכירים פנים בדין⁶¹, הרי ברור מכל-מקום, שלא נתכוונו המאמרות שלמעלה אלא ל"שופטים הרעים" שאינם חכמים, לבעלי הזרוע והמעמד שבישובים⁶². עדויות הללו ודאי אין לקפח באמיתן. מעמד בעלי הממון והיחס בדין הוא שתעלה הימנו מציאות חברתית נשחתת, מעין שאמרו חכמים (ביותר בנסיבות המדיניות המיוחדות שנשתלשלו בארץ מלאחר מלחמת ברי-כוכבא, בדור ובדורות הסמוכים לה). אף-על-פי-כן אנו

בפיסקה קמד — לא תטה משפט (הדיין), שלא תאמר איש פלוני נאה איש פלוני קרובי, ובכן אין קרובי אלא כמשמעו.

⁵⁸ גוטמן, MGWJ, 1936, עמוד 353; דינבורג, שם, ואחרים. וכן מפרש הרמב"ם במשנה תורה וספר המצוות (ראה פינקלשטיין, עמוד 27, הערה 15).

⁵⁹ השוה ביכלר, מנהיגי צפורי, עמוד 30.

⁶⁰ שבת קלט א; סנהדרין צח א; תוספתא סוטה יד ג—ד ובבלי שם מז ב. דעתו של דינבורג, שם, עמוד 99, ש"מטילי מלאי על בעלי בתים" הם החכמים הדיינים. אינה קרובה ואף-על-פי שהלשון שנמצא אף בשבת נו א בפי ר' יהודה לענין בני עלי, אינו מחזור כל-צרכו, הרי מסתבר שחל הוא על תקיפים בעלי-זרוע שלא חכמים. ראה ביכלר, מנהיגי צפורי, עמוד 27.

⁶¹ רות רבה פא ב; דברים רבה פב ט ועוד. עדויות הללו רובן מימיהם של אמוראים הן. לערך בו בזמן (ראשוני האמוראים) קובל אף אוריגינס עליהם על האיפיסקופים ו"הזקנים" והשמים שבורים הם וגס-רוח ואוהבי-בצע ונשחתים ואוכלים בשר יתומים ומוכרים הכנסיות בדמים ומרדפים אחר הכבוד (פירוש למתיא) Lommatzsh, vol. IV, p. 202 וראה Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag usw. Texte u. Untersuchungen, 1916, I, 114.

⁶² ראה בפרטות ביכלר, The Political and Social Leaders etc. passim. אלא שחכם זה מפליג בגנותם של שופטי-הערים במידה יתירה, ואף שולל מן הגליל עד לאחר מלחמת ברי-כוכבא מציאותם של דייני-חכמים. דבר שאינו מאומת. גם אותה התעצמות בעולמם של חכמים בגופם לענין שיפוטם של בעלי-המעמד בערים שהעמדנו עליה, אינה מזכרת על-ידיו.

רשאים ליחס למסורות הנ"ל מידה מסוימת של הפלגה פולמוסית: כל-עצמן של אלו אינן באות אלא להטיח כנגד מציאותם של דיינים תקיפים מן האריסטוקרטיה היחוסית והממונית, שלא מעולם של בני-תורה — בכללם.

כיצד דנו דיינים הדיוטות הללו, שהרי הדינים הכתובים בתורה מועטים הם, ואין בהם כדי לפרנס מערכת-הלכות כל-שהיא?

הנה, תחילה, ודאי היו מקצתם בקיאים במשהו בתורתם של חכמים בדיני ממונות, שנשתדלו ללמוד בגופם, או להסתייע ב"חוות דעתם" של חכמים ותלמידים שנמלכו בהם. דבר זה אנו למדים מקטרוגו של רבי אלעזר ברבי שמעון על "תלמידי חכמים שבמשפחות הדיינים", ודאי על שום שמסייעים את קרוביהם לדין בהדרכתם, ומן הברייתא האוסרת להיות "שוגין בדיני ממונות לעם הארץ"⁶³. ברם, ודאי רבים מ"דייני בור" אלו לא נזקקו להלכה ולמוריה. הדעת נותנת, איפוא, תחילה, שנתכוונו בפסקיהם על-פי חקדימים ראשונים ועל-פי "מנהג מדינה", מעין משפט-נוהגין. ובשניה, שפסקי-דיניהם מיוסדים היו בעיקר על "הישר והטוב" ועל אומדן-הדעת בהבחנת עובדות, שלא לפי דיני-פרוצדורה מוגדרים⁶⁴, ומכאן — שעלולה היתה להתגבש בהמשך הימים מעין מערכת של משפט אזרחי-עממי לידה של ההלכה הרשמית של חכמים.

דבר זה, שבתי-דין הללו של הדיוטות מופקעים היו דרך-כלל מן הזיקה לדיני חכמים, עולה כמדומה ממקורותינו. בירושלמי סנהדרין פ"ג כא ע"א, קרינו על ההלכה שבמשנתנו: "זה פוסל דיינו של זה וזה פוסל דיינו של זה (שהירושלמי מפרשה במשמע של ברירת בתי-דין על-ידי הצדדים, ראה להלן) — ריש לקיש אמר: בארכאות שבסוריא אמרו, הא בדיני תורה לא; רבי יוחנן אמר: אפילו בדיני תורה". ריש לקיש בא להגביל זכותם של הצדדים לפסול דיין או חבר-דיינים שהוצע על-ידי בעל-דברם (ראה להלן) לגבי בתי-דינים של הדיוטות בלבד, ש"ארכאות שבסוריא" משמשות דוגמה בולטת להם. והרי הללו מוקבלים ל"דיני תורה" שהם משפט-ההלכה, שבתי-דין של חכמים דנים על-פיו. הקבלה זו אין לפרשה אלא שהראשונים לא נתבססו דיניהם על תורת חכמים.

דומה שעיקרה של הבחנה זו עולה אף במסורת דלהלן. בירושלמי סנהדרין פ"א יח ע"א קראנו: "רבי יוסי בר חלפתא אתון תרין בני נש מידון קומוי. אמרין ליה: על מנת שתדינו דין תורה, אמר לון: אני איני יודע דין תורה, אלא היודע מחשבות יפרע מאותן אנשים, מקבלין עליכון מה דנא אמר לכון" (באו שני בני-אדם לדון לפניו... מקבלים עליכם מה שאומר לכם). המפרשים נתחבטו בביאורו של המאמר, הנראה סתום. ברם, מסתבר שעולה כאן אפשרות הברירה אצל החכם הדיין להיזקק לדין בתורת מומחה ולדון ב"דיני תורה" או כהדיוט, שפטור מחומרותיהם של

⁶³ שבת קלט א, וראה מאמרו של פר זוטרא שם: "אלו תלמידי חכמים שמלמדים הלכות ציבור לדייני בור"; מכלתא דרשב"י, עמוד 97.

⁶⁴ ביכר, מנהיגי צפורי, עמוד 21, אלא שהוא רואה בדרך האפשר ב"ראשי הישובים" שדנו שופטים שנתמנו מן המלכות.

אלה⁶⁵. אותם המידיינים תבעו שרבי יוסי ידונם כמומחה, והלה שמט עצמו לומר שאינו „יודע“ לדון אלא „מאומד הדעת“ כדרכם של ההדיוטות (משבאו לפניו להידון הרי „מקובל היה עליהם כשלשה“, תוספתא סנהדרין ה א). השתמשותו ותגובתו החריפה באו מתוך שעמד על כוונתם הטמירה לשייר לעצמם את זכות הערעור על פסק־דינה על־מנת לבטלו כמוטעה, אם לא יהא נוח לאחד מהם, ולפיכך הזקיק עצמו כהדיוט שאין דינו בטל לעולם, ואפילו „טעה“⁶⁶. תנאם של המידיינים מיוסד היה על ההלכה, שהמומחה הדן ב„דיני תורה“ מחזירין דינו בשטעה, וההדיוט — אין מקום לערער על פסקו⁶⁷, וכשיטתו של רב יוסף בתלמוד (סנהדרין לג א): „במומחה מחזירין ובשאינו מומחה אין מחזירין את הדין“⁶⁸.

⁶⁵ ביכלר, שם, עמוד 32, סובר שמידיינים הללו סירבו להידון בדיני תורה לפי שדחו תורת חכמים, מעין צדוקים. פירושו זה כרוך בהשקפתו הכללית (שאינה מבוססת) על „עמי הארץ הגליליים“ שקשים היו ביותר. ברם על־כל־פנים אין המסורת דילן נותנת ידים כל־עיקר לביאורו זה.

⁶⁶ המסורת על גוהגו של רבי יוסי נסמכת על תחילתה של הסוגיה בצורת „ותייא כרבי יוסי“. אלא שאותה פיסקה קטועה היא וענינה סתום. ראה הצעתו של גינצברג (ספר היובל לישראל לוי, 407—409) שמשלים בירושלמי: <...לפניהם לפנים, שבהן, מלמד שאין שונין בדיני ממונות לעם־הארץ>. ובדומה לכך זו של בעל גועם ירושלמי: <„לפניהם“ — ולא לפני הדיוטות>. אלא שעדיין אין הסוגיה מחזורת. על־כל־פנים אין להעלות הימנה פירכה לפירושנו במסורת של רבי יוסי ודאי אף אימת־הדין עשויה היתה להרתיע את החכם הדיין מלהיזקק לשיפוט החמור, והמסובך לעתים, של „תורה“. אלא שמידת החירות המרובה הניתנת לנו לדיין ההדיוט, שאינו זקוק „לדיני תורה“, לדין „לפי ה„ישר והטוב“, אף היא עלולה היתה להטות חכמים לשפוט את העם שלא כמומחים. ואין רחוק בעיני, שמאמרו של רבי יוחנן בתלמוד (ב"מ ל ב): „לא חרבה ירושלם אלא על שדנו בהדין תורה“, משמש ענין לכאן. ודאי הבבלי מתמיה: אלא דיני דמגינתא לדיינו? ומגיה: שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין. ברם, כל־עצמו של המאמר אין טעון הגהה, ואת שהתלמוד מישב כלול במסורת מעיקרה: ר' יוחנן מתריס על שזקקו — המידיינים והדיינים — לדקדוקי הדין החמור של תורת־חכמים, ולא נשפטו במסגרת הדין החפשי, הקרוב אל „הטוב“ של „ההדיוטות“.

⁶⁷ פירושנו הולם מקצתו את שיטתו של בעל הטורים (טוח"מ הלכות דיינים, יב, ו). אלא שהלה סבור, שרבי יוסי ביקש לדון בפשרה. ברם, הביצוע, מסתבר, כרוך הוא בהסכמת הצדדים, וכמות שמלמד הלשון: צאו ובצעו (תוספתא סנהדרין א ו; בבלי ו ב; ירושלמי שם פ"א ו ע"ב, והשוה מכילתא מסכתא דעמלק יתרו פרשה ב, הורוכיך, עמוד 190: „בין רעהו“ — זה הדין שיש בו פשרה ששניהם נפשרין זה מזה כרעים). והרי רבי יוסי מתריס כנגדם ומודיע: „מקבלין אתון עליכון מה דנא אמר“, שלא בטובתם, ועוד, אם כן למה הוא מקלל אותם, וכי מפני שאין המידיינים באים לדיין שיפשר ביניהם, אלא שידונם, ראויים הם למארה?

⁶⁸ החזרת הדין בדיני ממונות, השנויה בתורתם של תנאים, אמורה אף אצל יוסיפוס אצל שבעת הדיינים שבעיר (קדמוניות ד ח יד): פסק דינם של הדיינים יפה אלא אם כן יוכיח אדם שלקחו שוחד. — ἢ οὐ καλῶς ἢ ἀλλήν τινα αἰτίαν προσφέρουσι καθ' ἣν οὐ καλῶς ἐλέγχει αὐτοὺς ἀποφηναιμένου (או שיביא איזה נימוק אשר לפניו יוכיח שלא דנו יפה). כנגד זה מעיד הלה על האיסיים (פלהמות ב ח ט) שאין הם מחזירין את דינם לעולם. אפשר שאף המסורת הסתומה שלהלן בירושלמי משמשת ענין לכאן: „תמן תנינן, היה דן את הדין, זיכה את החייב וחייב לזכאי... מה שעשה עשוי וישלם מביתו... רבי בא בשם

רשות הדין של החכמים הסמוכים. בתחום זה רבות הן לערך הידיעות שבמקורותינו, ולא עוד אלא שמצויות בידינו מעין הגדרות למינוי (הסמיכה) ונוסחאות של כתבי-מינויים ועדויות על התפתחותה של הסמיכה לשלביה. אף החוקרים בני דורנו יחדו מחקרים לפרשה זו⁶⁹. ומכל-מקום עדיין אין לנו הצעה שלמה לתולדותיה של הסמיכה ולמבנה בתי-הדין של המומחים, ואין לנו אסמכתות מספיקות במקורות להעלאתה.

משמעות אחת יסודית של הסמיכה הריהי: צירוף חכם לסנהדרין (ובית-המדרש הגדול)⁷⁰. דבר זה מוכח משימוש הלשון „ישב בישיבה“ כשם נרדף ל„חכם“ ול„רבי“ (או: הושב בישיבה)⁷¹. והוא הדין לגדר „ישב בראש“ (או: הושב בראש), שלעולם אין משמעו אלא הסמיכה (הלשון האחרון נובע מדרכם של „חכמים“ לישיב למעלה מן ה„תלמידים“)⁷². מגופו של המעשה, הקניית חברות לאדם בבית-הדין הגדול,

רבי אבהו, כשאמרו לו: הרי את מקובל עלינו כשלשה על מנת שתדינו דין תורה וטעה ודון משיקול הדעת, מה שעשה עשוי מפני שטעה ודון משיקול הדעת, וישלם מביתו מפני שהגיס דעתו לדון יחידי דין תורה, דתנינן אל תהא דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד. תופס אני „דין תורה“ כאן כאצל רבי יוסי, ומשמע דבריו של רבי אבהו הריהו התרסה כנגד הדין שהסכים לדון יחידי דין יפה של תורה-חכמים ולא הצניע עצמו לדון כ„דיני הדיוטות“ (כיון שקיבלוהו עליו כג). לפי שרבי אבהו מזהיר לעולם שלא לדון ביחיד ואפילו מומחה (אלא שלהלן אמור עליו שהוא עצמו דן יחידי, כיון ש„קיבלוהו עליו“ בעלי-הדין וכהלכה שבברייתא המועתקת על-ידי שם. כלום מסורות חלוקות לפנינו ז).

אמנם בהקבלה שבבבלי סנהדרין ז א: „דאמרי לו דינת לן דין תורה“, משמעו של לשון שהתנו הצדדים שלא יטעה, אלא שקרוב להבחין במסורת הבבלית, שגשתנחה מעיקר ענינה של המסורת המקורית שבירושלמי.

נוסח אחר של הסוגיה דילן מצוי בספר המעשים של בני ארץ-ישראל (תרביץ א ג, עמוד 10): מהו ששנינו: דן את הדין... מה שעשה עשוי וישלם מביתו? אתה אומר שהיה דן משיקול-הדעת וקיבלו עליהן כן, אבל בדבר שהוא מחזר את התורה וכו', לשון סתום.⁶⁹ ראה לאחרונה אלבק, ציון, תש"ג, עמודים 85—93.

⁷⁰ אף-על-פי שלאחרונה כתב חכם אחד שאין לראות ב„מינוי זקנים“ חברות בסנהדרין (א. וייס, Proceedings of the American Academy for Jewish Research, 1944, p. 273), הרי להוציא אותה פיסקה יחידית שהוא דן בה, שאינה מכרעת לענינו, וכדבריה, ודאי כלולה משמעות זו בסמיכה.

⁷¹ תוספתא דמאי פ"ב ה"ח והקבלות בתלמודים: נדרים סב א; יומא עח א ועוד. אף הלשון „ביום שהושיבו את רבי אלעזר בן עזריה בישיבה“ (זבחים פ"א מ"ג; ידים פ"ג מ"ה) אין משמעו בגופו אלא הסמיכה. ואף-על-פי שלכאורה סותרת עדותה זו של משנתנו אותה מסורת על מינוי של רבי אלעזר בן עזריה „בו ביום“ לנשיא, הרי פירושו קיים, אלא שאין כאן מקום לדון בענין. והוא הדין הלשון „וכשהושיבוהו בישיבה“ לגבי מנחם בן סוגנאי שבתוספתא עדיות פ"ג ה"ב משמעו הסמיכה (סמיכתו באה בהזדמנות עדותו בשאלת הלכה וכמעשה של סמיכת רבי יוסי בר חנינא על-ידי רבי יוחנן בסנהדרין ל ב).

⁷² מעשה רבי אלעזר הסמא ורב יוחנן בן גודגדא (למסורת שבבבלי הוריות י א; בהקבלה שבספרי דברים פי' טז: ר' יוחנן בן נורי), ש„הושיבם רבן גמליאל בראש“ (לנוסח התלמוד), אין משמעו שנתמנו „משגיחים בבית המדרש“ (כדעת בכר, אגדות התנאים, גרמנית, ח"א, עמוד 360, הערה 1; Studien usw., p. 13—130; פינקלשטיין בהערותיו

נובעת כאילו מאליה אף סמכות השיפוט עם שאר ההכשרות הניתנות לו ל"חכמ".
 ויש כאן כלפי הדין שני יסודות: א) נתינת הכשר מבחינת הדעת המקצועית
 (בלשון הבבלי "גמיר וסביר"⁷³; ב) נתינת סמכות "שררות" ("נטילת רשות").
 ברם, המקורות מעלים אף את המינוי שלא בזיקה ל"השבה בישיבה" אלא
 כמתן הרשאה במישרים לעשיית תפקידים בציבור גרידא. דבר זה, טיבה של
 הסמיכה כהתמנות ציבורית לשימוש הרבים, מוכח ביחוד ממה שמצאנו מימי רבי
 ואילך פירודן של הסמכויות הכלולות במינוי דרך-כלל, והקניית הכשר לשימושים
 יחידיים⁷⁴ (והוא הדין מן המינויים לשעה, שעולים תחילה לעינינו במאה
 השלישית)⁷⁵. בעובדה האחרונה יש משום סטיה מרובה מן המצע הראשון בסמיכה,
 שענינו עקרונית: ריכוז הסמכויות הציבוריות של החכמים בתוכה של הסנהדרין.
 אלא שהתפתחות זו מוכיחה אף את ריבוי ערכה הממשי של הסמיכה הלכה-
 למעשה: יש כאן הכשרה-במישרים לקבלת תפקידים ציבוריים בישובי הארץ.
 ועובדה זו עצמה כרוכה בעלייתו של יסוד ה"שררות" שבמינוי, בזיקה להגברת-
 כוחה וטיבה של הרשות המקומית.

וכאן אנו באים אל העיין — הרשות המקומית מהי? לכאורה מבורר
 הדבר מאותה מסורת מפורסמת (מסופה של המאה השלישית) שבירושלמי סנהדרין
 (פ"א יט ע"א), שהחוקרים מיסודים עליה את שיטתם המוסכמת על גלגוליה של
 הסמיכה בהמשך הדורות. וזה לשונה: "אמר רבי בא⁷⁶: בראשונה היה כל אחד
 ואחד ממנה את תלמידיו, כגון רבן יוחנן בן זכאי מינה את רבי אליעזר ואת רבי
 יהושע, ורבי יהושע את רבי עקיבא, ורבי עקיבא את רבי מאיר ואת רבי שמעון...
 חזרו וחלקו כבוד לבית הזה (בית הגשיא), אמרו: בית דין⁷⁷ שמינה שלא לדעת
 הגשיא אין מינויו מינוי, ונשיא שמינה שלא לדעת בית דין מינויו מינוי. תזרו
 והתקינו שלא יהו בית דין ממנין אלא מדעת הגשיא ושלא יהא הנשיא ממנה
 אלא מדעת בית דין".

משלושת הפרקים שבתולדות הסמיכה על דעת המסורת הזאת יש לעמוד תחילה
 בדרך קצרה על הפרק האמצעי: ריכוזה של הסמיכה בידי הגשיא. בידוע חלוקים

לספרי, עמוד 26), אלא שסמכם חכמים (וכלשון שבספרי: "והושיבן רבן גמליאל בישיבה").
 ואת שזכו בכך לפרנסתם (למסורת הבבליית, דבר שאינו בספרי) קשור במתן סעד לחכמים
 הסמוכים (ביותר) בכללם, ראה להלן.

⁷³ הכשר הדעת אצל הדיין כעיקר מכריע לעשיית תפקידו עולה ממאמרו של בן סירא
 לח לג—לד; לט א (על כסא שופט לא ישבו וכו', הוא הדין בנוסח הינני).

⁷⁴ ראה ביחוד ירושלמי הגיגה פ"א עו ע"ג—ע"ד והקבלתו בנדרים פ"י מב ע"ב.

⁷⁵ ירושלמי שם ושם וסנהדרין ה ב.

⁷⁶ בספר השטרות של ר"י אלברצלוני (הוצ' הלבפשט), עמוד 133, הגירסה: "רבי
 אבא בר ביגא".

⁷⁷ בידוע שהרמב"ם (הלכות סנהדרין ד ה) גורס: "אב בית דין". וכן הגירסה במדרש
 הגדול כה"י לבמדבר פ' פנחס. גוטמן (מפתח א, 89) מקבל את גירסתו של הרמב"ם, ברם,
 אין ידים לעשות כן (כנוסח שלפנינו גם אצל ראשונים).

הם החכמים, אימתי אירע הדבר? מהם שקובעים את המאורע לימי רבן שמעון בן גמליאל, ומהם – לימיו של רבי.

כמדומה אני שאין לה ידים לשיטה הראשונה כל-עיקרה. תחילה, במקומות הרבה מצאנו רבי ממנה חכמים ולא הזכרה סמיכה לימיו מטעם הסנהדרין. ואילו רבן שמעון בן גמליאל לא ראינוהו סומך כלל, אף-על-פי שמצויים היו בדורו „מומחים לבית דין“⁷⁸. בשניה, שעה שמעמדו של רבי, בידוע, תקיף היה כלפי החכמים (ובאומה בכללה), הרי רבן שמעון בן גמליאל, אף-על-פי שעלתה בידו בהמשך הימים להתקין לעצמו עמידה עליונה בסנהדרין, לעולם, מסתבר, זקוק היה לחכמים ואף כפוף להם. עובדה זו, שכמה גילויים לה, אין לפרשה על-ידי מידותיו האישיות של אותו נשיא בלבד; מעמדה של הנשיאות רופף היה באותם הימים באומה ואף בעולמם של חכמים⁷⁹. ולבסוף: רוחות הדעה אצל חוקרים אחרונים, שרבן שמעון בן גמליאל זכה להכרת נשיאותו בידי המלכות, ולא עוד אלא שהוא הוא מיסדה האמיתי של הנשיאות בעלת התוקף השלם והמופך⁸⁰. הנחה זו דומה שאין לה כל סמך במקורות. מעולם לא מצאנו את רבן שמעון בן גמליאל מקובל אצל המלכות וזקוק לשלטונות (כרבי לאחריו ורבן גמליאל לפניו). וקרוב לראות בכך למעלה מדבר שבאקראי גרידא. הגורם לעובדה נעוץ במעמדה המדיני של ארץ-ישראל היהודית בימיהם של האנטונינים, שמקופח היה. אותה שעה יכלה המלכות לסבול מציאותה של הנשיאות אבל לא לגורסה רשמית.

נחזור לפרק הראשון. משמע שעד לרבי לא היתה הסמיכה נתונה כלל לא בידי הנשיא ולא בידי הסנהדרין אלא בידיהם של חכמים יחידים, שסמכו תלמידיהם בתורת מורים ולא כחבריו ומיופיי-כותו של בית-דין הגדול. הרי שלא היתה לה לסמיכה באותו הפרק זיקה במישרים לרשות המרכזית. עיקרה של הסמיכה משמעה, איפוא, עדות להכשר-הדעת המקצועי של המתמנה. תפיסה זו בידוע מצויה היא בתלמוד הבבלי הרואה את ה„מומחה לרבים“ (לענין דן יחיד) כמי שזכה לדעת תורה בלא „נטילת רשות“ (סנהדרין ה א).

ברם, כמה הבחנות מאלצות אותנו לפקפק הרבה באמיתה המוחלטת של עדות זו. ודאי מסתייעת המסורת לכאורה ממה שמצאנו בתלמודים על רבי עקיבא שמינה תלמידיו⁸¹, והוא הדין על רבי יהודה בן בבא שסמך⁸². אלא שהמעשה של רבי יהודה בן בבא אירע בימים שלא נתקיימה הנשיאות ולא הסנהדרין, בדורו של שמד“ (לאחר מלחמת בר-כוכבא). אין, איפוא, תימה שעמד החכם הלה ומילט את ה„דינין“ שלא ייבטלו מישראל. ועוד שפל-עצמה של המסורת על סמיכת חכמים

⁷⁸ סנהדרין פ”ג מ”א; תוספתא שם ס”ה ה”א; בבלי כג א.

⁷⁹ עתיד אני לדון בענין במאמרי „קרים“ וכו’, שהוזכר לעיל.

⁸⁰ דינבורג, שם, עמוד 88; Zucker, ibidem, pp. 151–153.

⁸¹ ירושלמי סנהדרין פ”א יט ע”א ובבלי סנהדרין יד א.

⁸² בבלי שם.

אילן דמתמנין בכסף

35

בידי רבי יהודה בן בבא מוטלת בספק⁸³. ואף רבי עקיבא אין לידע אימתי סמך תלמידיו. אפשר שסמכם באותם הימים שלאחר בריכותבא. אלא שבלא כך רבי עקיבא מגדולי הסנהדרין היה וסמיכתו יכולה להידון כמינוי מטעם בית-דין הגדול, שמילא ידיו לכך (בפירוש או מן הסתם). הנחה זו, בכללה, שראשי בית-דין הגדול סומכים מטעמה של הסנהדרין ולא אישית, כמוריתם של הסמוכים, דין הוא שנקבלה כלפי הפרק השלישי, וכמות שנראה להלן.

על-כל-פנים בימיה של יבנה מצאנו את רבן גמליאל סומך (ומשמע שהוא-הוא הקובע בדבר)⁸⁴, ורבי עקיבא קורא לו לרבי טרפון: מומחה לבית-דין, שמשמעו ודאי סמוך מטעם בית-דין הגדול. אלא שאותו לשון חוזר אף בפיהם של רבי מאיר וחבריו⁸⁵, ללמדך שאף בדורה של אושא עיקר הסמיכה ענין היא לסנהדרין.

יתר על-כן, אף המסורת של רבי אבא בגופה עשויה היא לחזק את פקפוקנו. עיקר משמעה של אותה מסורת השתלשלות היחס שבין הנשיאות והסנהדרין כלפי הסמיכה. בפרק השני זכה הנשיא לריבונות גמורה (דבר שמוכח מן העובדות), ובשלישי באה מעין פשרה, שיווי-משקל בין שני היסודות המתחרים שבהנהגה העליונה. מסתבר איפוא שאף הפרק הראשון מציין שלב מסוים בהשתלשלות זו, כלומר תחילה היתה הסמיכה נתונה לתלוטין בידיהם של חכמים בדמות הסנהדרין,

⁸³ תחילה, כבר העמיד התלמוד על הסתירה שבין המסורת המיחסת סמיכתם של רבי מאיר ורבי שמעון לרבי עקיבא ובין זו שמיחסתה לרבי יהודה בן בבא (תשובת התלמוד „הרמוניסטית“ היא ואין לקבלה). ברם, כל-עצמה של העדות על מותו של רבי יהודה בן בבא בידי חיילות רומיים (שעה שנתעסק בסמיכת חכמים) מפוקפקת היא. שנינו בבבליהא שבבבלי (סוטה מח ב; סנהדרין יא א; שהש"ר פה י), ואף על רבי יהודה בן בבא ביקשו לומר כן, אלא שנטרפה השעה, שאין מספידים על הרוגי מלכות (בכ"מ בסוטה רק: „שאין מספידין“ וכו', ברם בסנהדרין כלפנינו). הרי שהמסורת כצורתה מאמתת הריגתו על-ידי רומיים, כיוצא בזה נמנה הוא במדרש תהילים פ"ט (בובר מה א) ובאיכה רבה פ"ב לפסוק בלע ה' בין הרוגי המלכות. אלא שמתחילה אנו גוטים להניח שנצטרפו כאן ב' נוסחאות ראשונות: זו שגרסה „אלא שנטרפה השעה“ וזו שפירשה: „שאין מספידין“ וכו'. שכן בכל מקום שמצאנו „אלא שנטרפה השעה“ וכיוצא בו משמעו: נסיבות מדיניות מיוחדות שמנעו מן החכמים בכללם פעולה בציבור, ולא עיכוב של הלכה הנוגע באיש-המעשה במישרים כגון: אין מספידין על הרוגי מלכות. כלפי רבי יהודה בן בבא. רשאים אנו איפוא לומר, שהטעם הראשון מוציא את חברו. ואמנם בהקבלה שבתוספתא סוטה פ"ג ה"ה ובירושלמי שם פ"ט כד ע"ב לא קראנו: אלא „אלא שנטרפה השעה“. כלום רחוק להניח, שאותה מסורת לא הכירה במיתתו של רבי יהודה בן בבא בדרך האמורה בבבלי? הנחה זו מסתייעת על-ידי המסורת שבירושלמי שם שם ע"א ובתוספתא ב"ק פ"ה ה"ג, המעידה בפירוש שהלה מת מיתת עצמו בביתו „בעוון גידול בהמה דקה“. ודאי יכול אדם לומר שאותה מסורת אחרונה נתנסחה על-פי הכלל שבתלמוד (תמורה טו ב; ב"ק קג ב); כל היכא דאמר מעשה בחסיד אחד — רבי יהודה בן בבא או רבי יהודה בר אילעאי, ושהגוסס הראשון שלה שוה היה לזה שבבבלי תמורה שם וב"ק פ א: מעשה בחסיד אחד וכו', ברם, על-כל-פנים היו חכמים שלא גרסו מיתתו של רבי יהודה בן בבא בידי המלכות, לא כל-שכן שמסורת סמיכתו בהזדמנות זו מעורערת היא.

⁸⁴ הריהו מעשה מינוים של רבי אלעזר חסמא ורבי יוחנן בן גוריון, ראה לעיל הערה 72.

⁸⁵ סנהדרין פ"ג מ"א; תוספתא פ"ה ה"א; בבלי שם כג א.

בתקופה הבאה — בידיה של הנשיאות לבדה ולבסוף חזרו וצירפו את שתי הרשויות כאחת. הרי זו סכימה מתקבלת על הדעת (ואף-על-פי שגופה של העדות יכולה להלום את המציאות שמלאחר מלחמת בר-כוכבא ועד לרבי ולא זו שבימי רבן גמליאל דיבנה). מה שאין כן על דעת המסורת כצורתה, שלכאורה אין לפרש על-פיה, כיצד נתגלגל הדבר שהפכה הסמיכה לאחר שתחילה לא היתה ענין למרכז כל-עיקר, נחלה של הנשיא, ואף מלאחר שזיכו בה את כלל החכמים לא חזרה לרשות „המורים” היחידים אלא לבית-הדין.

הרי שהמסורת הגידונית מעורערת היא בהרבה כלפי הפרק הראשון, ומכל-מקום ודאי ניסוחה שלה משקף עובדות מסוימות של ממש. תחילה, קרוב להניח שבתקופה הסמוכה למלחמת בר-כוכבא (שנמשכה ימים רבים), עד שלא חזרה ונתיסדה הנשיאות ועד שלא נתגבש מעמדה של הסנהדרין אף היא, היה מקום להתרווחותה של סמיכת יחידים, דבר שאפשר לא נתעלם לגמרי אף משחזר מעמדו של בית-הדין הגדול ושל הנשיא לתיקנו. אלא שגם הבחנת מציאות ודעות מימיו של רבי אבא עשויה לפרש דמותה של אותה מסורת, כמות שנראה מיד.

עדותה של המסורת הנ"ל כלפי הפרק השלישי על הסמיכה, שהיא נתונה לשתי הרשויות, הנשיאות והסנהדרין, בכללה מתאמת על-ידי המקורות שבידינו. רובם של המינויים המוזכרים — מידי הנשיא⁸⁶ יצאו, אלא שבכמה מקומות למדנו על הסמיכה, שניתנה בידי כלל החכמים⁸⁷. ברם, אין לפקפק בכך שידו של

⁸⁶ ירושלמי חגיגה פ"א ע"ד; נדרים פ"י מב ע"ב; ירושלמי תרומות פ"א מח ע"ב והקבלה שבת פ"ב ד ע"ד; ירושלמי כתובות פ"א כה ע"א והקבלה שברות רבה פ"ז ח: „אמר רבי פינחס מיכן לבית הזה שהן ממנין זקנים בבתי משתיות שלהן”. ובספרי זוטא, הורוביץ, עמוד 271: „מלמד שכל זקן שחלק לו ראש הדור כבוד” וכו' (מדבר בסמיכת חכמים).
⁸⁷ סוטה מ א: „רבי אבהו אימנו רבנן עליה למנוייה (כצ"ל כבכ"מ) ברישא”. וכירושלמי עירובין פ"ה כה ע"ב בפיו של רבי חיייה (בר אבא): כד נמנה חכמים נמנה לך עמהון (ואין הפרש לעניננו אם „מגחך הוה עימה” ואם „מילא אמר ליה”).

כאן מקום להעמיד על הסוגיה שביומא עה א—ב המעלה בעיה לעניננו: אמר רבה בר בר חנה: שאלו את רבי אלעזר: זקן ויושב בישיבה צריך ליטול רשות להתיר בכורות או אינו צריך?.. עמד רבי יצחק בן חקולה (כצ"ל) על רגליו ואמר: אני ראיתי את רבי יוסי בן זמרא שזקן ויושב בישיבה היה ועמד למעלה מזקנו של זה ונטל רשות להתיר בכורות וכו'. המסורת הזאת, שמקיימת את רשות היחיד של נשיאים להתרת בכורות (דבר שביותר הקפידו נשיאים עליו במינוייהם, סנהדרין ה א וירושלמי חגיגה פ"א א ע"ג והקבלה שבנדרים), לכאורה מפקעת את הסמיכה בכללה מתחומם של אלו, שכן מסתבר שהזקן יושב בישיבה אין מעמדו זה כרוך ב„נסילת רשות” מן הנשיא (כהיתר בכורות), ודבר נובע במפורש ממאמרו של ר' אידי בר אבין שם: „דבר זה הניחו להם לבי נשיאה להתגדר בו”, ללמדך ששאר כל הסמכויות אינן תובעות רשותם. מכאן שאותה הסכמה שנתבעת, לדעת המסורת של רבי אבא, מצד הנשיאים למינויו של „בית דין” לא הכל (או לא לעולם) גרסוה. אלא שרבי אבא עצמו כופר בכל-עצמה של המסורת שמוסר ר' יצחק בן חקולה (להלן בסוגיה שם). ועוד יש לדקדק בסוגיתנו לענין זמנו של המאורע. שהרי ר' יוסי בן זמרא, בידוע שרבו השיא את בנו לבתו (כתובות סב ב), נמצא לכאורה שאידע המעשה הגידון בימיו של רבי, ללמדך שבימיו לא נזקקו חכמים לסמיכתו. ברם, אותה עובדה שעדויות הרבה מעידות על ריכוז הסמיכה בידיו של נשיא זה בצירוף למה שידענו

הנשיא היתה על העליונה⁸⁸. דבר זה מוכח ביותר מן המסורת שבירושלמי הוריות פ"ג מח ע"ג⁸⁹: ביקשו למנות זקנים. מאיכן הן ממנים, מטיבריא, מדרומא? אמר רבי סימון: יהודה יעלה. אמר לו רבי מנא: הדא דתאמר למלחמה, אבל למינוי — רואי פני המלך היושבים ראשונה במלכות, ללמדך שהסמיכה נשענת על הנשיא (היושב בגליל)⁹⁰.

אולם כמה עובדות מלמדות לכאורה, שאף בפרק האחרון היתה הסמיכה פעמים ענין לחכמים היחידים. תחילה, קראנו בכמה מקומות בתלמוד הבבלי על רבי יוחנן שסמך תלמידים⁹¹, והירושלמי מעיד עליו על רבי יהושע בן לוי, ש"מינה כל תלמידיו"⁹². לעדויות אלו מצטרפת המסורת שבבבלי (סנהדרין ה א) על רבה בר רב הונא, ש"נטל רשות" מאביו ורב הונא מרב, ורב מרבי חייא, ללמדך שהרב סומך תלמידו, בלא זיקה לבית-דין ולנשיא במישרים.

ברם, לענין רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, העדויות הללו מקפחות הן לכאורה אף בעיקר עדותו של רבי אבא על בית-דין שאין ממנה אלא מדעת הנשיא (ולא כל-שפן חכמים יחידים), שהרי לא הוזכרה הסכמתו של זה במינוים של אלו.

את רבי יצחק בן חקולה כתלמידו של רבי יהודה נשיאה (הראשון), מסייעת לפרש, זקנו של זה"אבי אביו של רבי יהודה נשיאה השני, לומר לך שאירע הדבר בימי רבי יהודה נשיאה א' (ור' יוסי בן זמרא מופלג היה בזקנה אותה שעה? או שמא בן בנו הוא שמוזכר כאן?).

⁸⁸ גופה של העובדה הנידונית: מינוי דיינים בידי נשיאים שהכמים התריסו כנגדם, עשויה להעיד על כך (אמנם אין ספק שמקורותינו אינם מעלים אלא דעתם של מקצת מהם, מאנשי האופוזיציה כנגד הנשיאות, כגון ריש לקיש). ברם, שיטה רונחית אצל חוקרים (ראה לאחרונה דינבורג, שם, עמוד 97) מבקשת לתלות כל-עצמה של התקנה על צמצום סמכות המינויים של הנשיאים בנוהגם זה של סמיכת דיינים בממון. אלא שאותה סברה אינה מיוסדת כלל במקורות ואין לה ידים בשיקול-הדעת. הפקעת יהודה של הסמיכה מידי הנשיאים והזקקתו של בית-הדין נובעת היא מן ההתעצמות הממושכת, מלפנים, בין הנשיאות והסנהדרין על הריבונות בהנהגה והוכשרה במאה הג' עליידי חיזוק כוחם של חכמים ועליידי הפרדה שלמעשה (ולא הפרדה עקרונית) בין ראשות הישיבה ובין הנשיאות. ⁸⁹ רות רבה פרשה ד.

⁹⁰ לפרשת ההתעצמות בין חכמים ונשיאים בענין מינוי הדיינים ראוי לעמוד על הריסקריפט של דיוקליטינוס שדינבורג יחד לו את מחקרו האמור. ולפי שהעיון באותה תעודה מחייב בירור מפורט לערך, הריני דן בה בנספח.

⁹¹ בסנהדרין יד א משמע לכאורה, שר' יוחנן הוא הסומך, אלא שהלשון: "דלא הוה גבייהו" (וכן להלן) וכן — "שסמכוהו", "לא סמכוהו" עשוי להעיד שהסמיכה ענינם של הרבים (כלל החכמים "בית הדין"), וכן שם ל ב. אלא שבהקבלה שבירושלמי סנהדרין פ"ג כא ע"ד מדובר ב"העלאת רבי שמעון בן יקים למעלה", לשון שאינו מחזור במוחלט, ואפשר שמכוון לסמיכה (אלבק, במאמרו הג"ל, עמוד 87). והוא הדין שם ה ב (דבריו של ד' יוחנן לרב שמן = ר' שמעון בר אבא. ברם, בהקבלה שבירושלמי חגיגה ס"א ונדרים ס"י בעל המעשה אינו רבי יוחנן אלא רבי יהודה נשיאה). אף המעשה של מינוי "דריש דייני" וכו' בבוצרה עליידי ריש לקיש באישורו של ר' יוחנן (ירושלמי שביעית פ"ו לו ע"ד) מצטרף לכאן. לעומת זה אין למצות ולדקדק כן מלשונו של ר' זירא בירושלמי מגילה פ"ד ע"ב: מניחיה חכים.

⁹² ירושלמי במקומות הנזכרים.

הואיל ורבי אבא בן דורם הצעיר הוא של חכמים הללו (שמסתבר שהוא רבי אבא הראשון), בעל-כרחנו שלא יכול לטעות טעות שלמה ומכופלת בהצעת מעשיהם של רבותיו. לפיכך יש לנו לפרש מינויו של רבי יוחנן שנעשו על-ידיו כראשו של בית-דין הגדול (ב ט ב ר י ה) ומטעמו של זה. ואף זו, שמתן הסמיכה על-ידיו הוסכם על-ידי הנשיא. דבר זה יש לנו להגיתו מפני יחס הקרבה והזיקה שבין רבי יוחנן לבית הנשיאות. אותה הסכמה אין לראותה בדוקא כחזרת ונשנית בכל מינוי לעצמו: יכולה היא שתיעשה בדמות הרשאה כללית מטעמו של הנשיא⁹³. והוא הדין לגבי רבי יהושע בן לוי. דבר מינויו את „כל תלמידיו“ כרוך מן הסתם במעמדו כראש „בית-המדרש הגדול“ של לוד ובמעמדו של אותו בית-מדרש בגופו ושל „חכמי הדרום“ במאה השלישית (והרביעית). ידוע מקומה וערכה הרב של לוד בחיי ארץ-ישראל היהודית ובעולמם של חכמים (ונשיאים) למסוף ימיהם של התנאים ואילך⁹⁴. ואף התחרות שבין חכמיה ובית-מדרשה ולבין חכמי הגליל, תחרות שפשטה אף לתחומה של סמיכת התלמידים של סמיכת חכמים⁹⁵. למעשה כאילו נתפצל „בית המדרש הגדול“ (ועמו ממילא הסנהדרין) לשנים: טבריה ולוד⁹⁶. כפיפותו של „הדרום“ למרכז הכולל נתקיימה בעיקר בזכות זיקתו לנשיאים⁹⁷. ברם, אלו היה מן הדין שיכירו במעמדם וביופיי-כוחם של הדרומיים במרובה מעין מעמדם של אנשי-הגליל. סמיכת התלמידים בידי רבי יהושע בן לוי, קרוב לראותה למעשה ביטוי לאותה עמידה תקיפה של בית-המדרש שבלוד. ואף היא עקרונית באה מטעם בית-הדין הגדול (הכולל, שיסודו בטבריה) ובהסכמת הנשיא. דבר זה האחרון יש לנו להניחו, לפי שיחסו של רבי יהושע בן לוי לבית הנשיאים מונע הימנו להניח העלאתו של מעשה-התגרות בינו ולבין הנשיא במינוי חכמים⁹⁸.

ולענין המסורת שבבבלי. תחילה, הרי מתנגדת היא להלכה שבירושלמי (ביכורים פ"ג סה ע"ד) שאין ממנים „זקינים“ בהוצה-לארץ, ואפילו הרשויות של ארץ-ישראל, אלא אם כן „על מנת לחזור“, ורב הונא (ובנו) הרי כל ימיו ישב בבבל, והוא הדין להלכה של רבי יהושע בן לוי בבבלי (סנהדרין יד א): אין

⁹³ כך כותב המאירי לסנהדרין, עמוד 73: יש רשות לראש גולה או לנשיא להרשות אחד מן החכמים אף להרשות אחרים מעצמן. והוא שאמרו אמר ליה ר' יוחנן לרב שמן הרי אתה ברשותינו וכו' („המכתיר“ שנועץ בו רבי).

⁹⁴ כשם שתפסה מקום חשוב אף בימים שקדמו למלחמת ברי-כוכבא.

⁹⁵ פרשת היחסים שבין הדרומיים ואנשי הגליל במאה השנייה והשלישית ידועה היא בעיקרה מדבריהם של חוקרים, ואין כאן מקום לבררה במפורט.

⁹⁶ שניותן של ה„סנהדראות“ ופירודן עולה לימים שלאחר הסתלקותה של הנשיאות באותה פקודה מפורסמת של תיאודוסיוס האהרון, C. Th. 16, 8, 29 המדברת על „המדובר בפליסטיני הראשונה (ה„דרום“, ראשה קסרין) ובשניה (ראשה בית-שאן, הגליל)“.

⁹⁷ השוה נוהגם של נשיאים במאות ג' וד' להתחתן עם ראשי החכמים של לוד, כגון רבי יהושע בן לוי (קידושין לג ב) ובית בן פזי (ירושלמי שבת פ"ד יג ג; הוריות פ"ג מה ע"ג, וראה אף ירושלמי ע"ז פ"ג מב ע"ג).

⁹⁸ קידושין שם: „אני איני כדאי לעמוד מפני בני אלא משום כבוד בית נשיא“.

סמיכה בחוצה-לארץ, ויהא המבקש לסמוך „סמוך מפי סמוך“ של ארץ-ישראל (וכמות שהבין התלמוד שם). אלא שאף אותה סוגיה גופה מכפירה בה. שכן לפי המסורת הזאת נסמך רב על-ידי רבי חייא, שעה שבהמשך הסוגיה למדים אנו שמינהו רבי במישרים (עדות שעיקרה מסתייעת על-ידי הירושלמי, חגיגה פ"א עו ע"ג; נדרים פ"י מב ע"ב⁹⁹). הרי שאין להישען על עדות מפוקפקת זו.

מסתבר מכל-מקום, שכללם של הרישומים על סמיכת תלמידים מפי רבותיהם, היה להם על מה שיסמוכו. יש כאן, תחילה, ביטוי לנטייתם של חוגים מסוימים של חכמים לשמור על חירותם של היחידים בפני מגמת הריכוז, שגברה והלכה בכלל עולמם של החכמים בדמות יופי-כוחם של הסנהדרין והנשיאות. וכשם שבשאר התחומים (ההלכה וההוראה) מצאנו עדויות להתעצמות זו שבין מגמת הכיוף של חכמים למשמעת ההנהגה ולבין תביעת עמידתם הגמורה ברשות עצמם של בעלי-ההלכה, כך עשויים שרידי-מסורת הללו להעיד על היאבקותם של חכמים, למקצתם, לשימור עצמאותם של היחידים בתחום-הדין. בשניה, למעשה היו חכמים לא-סמוכים מתעסקים בדינים ואף קבועים ויושבים בערים כממונים על כך. ולא עוד אלא שהנשיא עצמו (ובית-הדין) משגר היה לעיירות דיינים שלא נסמכו¹⁰⁰. את שנתבע מאותם דיינים (בין קבועים ובין שאינם קבועים) למעשה הריהי הידיעה לדון על-פי התורה, דבר שהוכח על-ידי עדותו של הרב (שיכולה היתה להיראות כ„סמיכה“), אלא שלא היה כוחם של אלו יפה בדין כשל הסמוכים.

ועוד, התגבשותה של הסמיכה כרוכה היתה, תחילה, בארגונו וחזוקו של השיפוט היהודי בכללו וביותר בהגברת מרותו ושליטתו של המרכז בישובים של ארץ-ישראל. שתי עובדות הללו לא היו מובטחות מאליהן בכל הדורות ובכל המקומות בשה; פעמים היו הדינים „רפויים בידם“ אף שלא בימי-שמה, וכוחו של המרכז בישובים אף הוא גדל ונתעצם שלא בבת-אחת, ומסתבר, לא בכל המחוזות כאחד. בנסיבות הללו, מקום היה לקיומו של „שיפוט-חכמים חפשי“, המיוסד על הדעת המקצועית, בסילוקה של ה„רשות“ הבאה מתוקף מרותה ושררותה של ההנהגה העליונה שבאומה. אלא שההתפתחות הכללית, ביותר למימי רבי ואילך, נתכוונה כלפי חזוק כוחו של המרכז, וביחוד של הנשיאות, ותיקון מעמדו והשפעתו בחיי הישובים. ובזיקה לכך נתגבשה והלכה הסמיכה הציבורית בתורת הרשאה הבאה מידי גושאי השררות העליונה: הנשיא ובית-הדין.

⁹⁹ אלבק (שם, עמוד 90) מבקש ליישב סתירה זו, האחרונה, בדרך שאינה נראית קרובה לדעתי (אין כאן מקום לישא וליחן בענין לפרטיו); כל-עצמה של אותה סוגיה בסנהדרין „מורכבת“ היא, ויסודותיה — ממקורות משתנים (השוה נסיון-הניתוח של צורי בחיבורו הנ"ל, עמוד 184 ואילך).

¹⁰⁰ לוי שנסתגר על-ידי רבי לסימוניא לשמש „דרוש ודיין“ וכו' (ירושלמי יבמות פ"ב יג א והקבלות במדרשים; המסורת שבבבלי יבמות קה א מסתבר שלא זכרה נסיבותיו של המאורע כראוי), לא נסמך מעולם. והוא הדין, כנראה, אף אותו „בבלי“ שנשלח לבוצרה בידי ריש לקיש ור' יוחנן. יש להניח שעשיית תפקידי הדיינים בלא מתן הסמיכה, משמעה עקרונית: העדר צירופם של המשמשים בדין ובהוראה וכו' לסנהדרין, ולמעשה: מיעוט עצמאות ויופי-כוח לגבי הסמוכים (ואף-על-פי שאין בידינו להוכיח כן ממעשים שהיו).

הסמכויות העיקריות הניתנות לו לסמוך הרי הן : א) ההוראה העיונית ברבים, בבית-המדרש ובציבור (הדרשה)¹⁰¹; ב) ההוראה בהלכה-למעשה ליחידים; ג) הדין. ובכולם אין משמעו של המינוי, דרך-כלל, אלא מתן יופי-כוח מוחלט ומופר, שלא להוציא את רשות ההתעסקות בהם למעשה, בנטילת זכויות של עדיפות המובטחת להם לסמוכים, מידיהם של חכמים שלא נסמכו. והנה אותה שעה שהיסוד הראשון מתעלם מנוסחאות-המינויים שבמקורות התלמודיים, הרי הדין הופך להיות העיקר השליט בסמיכה.

ברם, ההוראה-למעשה, אף-על-פי שמקומה מועט בסמיכה כלפי כוח-הדין, הרי אין להפקיעה מן המינוי באותה מידה שחוקרים גוהגים לעשות כן (ביותר לימים שקדמו לרבי). בידוע שמסורת התלמוד הירושלמי מעידה עליו על רבי, שהתקין ראשון שלא יהא "תלמיד מורה הוריה". ענינה של המסורת ודאי נטילת סמכות מן המרכז (הנשיא) בדמות המינוי ולא כמסורת הבבלית: מרבו של התלמיד¹⁰², מכאן לכאורה, שעד לימיו של רבי לא היתה ההוראה תלויה בסמיכה, וכמות שסבורים מן החכמים האחרונים. ברם, אף-על-פי שהמקורות מוכיחים לימי יבנה, שנהגו "התלמידים" להורות¹⁰³, הרי ודאי שאין מכאן ראיה להעדר מעמד רשמי עדיף לחכמים הסמוכים אף בתחום ההוראה. והרי הדינים אף הם לא נמנעו למעשה מידיהם של חכמים שלא נסמכו, אלא שהכשר גמור לא נתיחד להם לדיניהם של אלו. אולם כמה עדויות עשויות להוכיח זיקתה של ההוראה (הגמורה) לסמיכה בדורה של יבנה. כך אנו שונים בברייתא על "תלמידין וותיקין ראויים להוראה כשמעון בן עזאי"¹⁰⁴, ללמדך, שההוראה בגופה אינה ענין לתלמידים, כל-שהם, אלא לחכמים. ועוד העיד רבי יהודה בן בבא על עצמו: אני אחד מן הראויין להורות וכר¹⁰⁵. אף כאן מסתבר מצוי אותו סייג להוראה, שנתונה במושלם "לחכמים", אלא שלמעשה אף אותם שלא נתמנו ותורתם בידם להכשירם להורות, ראויים לכך ורשאים בכך. במעין-ודאי עולה הנחתנו מן המשנה בבכורות.

¹⁰¹ בספרי פנחס פי' קמ (הורוביץ, עמוד 186) זספרי דברים פי' שה: "תן לו מתורגמן ליהושע להיות שואל ודורש ומורה הוראות" וכו'. מאחר שדרשו תנאים "סמיכתו" של יהושע בידי משה ענין לסמיכת חכמים, הרי שיש כאן עדות לגידון דילן (אלבק, שלשיטתו במאמר הנ"ל, כל מינוי משמעו: התמנות לראשות ישיבה קטנה, רואה אף כאן עדות לכך. ברם, אף-על-פי שיכולה היא משמעות זו להיכלל בנוסחה שלפנינו. כשם שאף הסמיכה בכללה פעמים גררה ראשות-ישיבה כנ"ל, הרי סאמרנו זה כשלעצמו מציינ את הדרשה ברבים, כל-שהיא, אף "בציבורא" ולא "בהברותא" דוקא. ואשר לדקדוקו מ"ישב בראש" לומר: ראשות-בית-מדרש, ראה למעלה בפנים דרך אחרת).

¹⁰² ירושלמי שביעית פ"ו לו ע"ג וגטין פ"א לט ע"ג; בבלי סנהדרין ה ב.

¹⁰³ תוספתא כלאים פ"א ה"ג וה"ד.

¹⁰⁴ תוספתא הוריות פ"א ה"א והקבלות בתלמודים, אף-על-פי שההלכה מדברת כאן בזיקה לבית-דין הגדול שבירושלים, מכל-מקום ודאי נטולה היא מן השימוש ומן המציאות שמלאחר החורבן.

¹⁰⁵ תוספתא תרומות פ"ה ה"י, וראוי הוא ענין "הראויים להורות", שלדעתי קובעים

הם מדרגה מיוחדת, מעין קבע, אצל חכמים ליחד לו בירור לעצמו, שאין כאן מקומו.

(ד ד) מקום שרבי עקיבא אומר לו לרבי טרפון, שהורה בבכור להתיר וטעה: „פטור אתה, שאתה מומחה לבית דין, וכל המומחה לבית דין פטור מלשלם”¹⁰⁶. הרי שאותה הבחנה בין המומחה לשאינו מומחה (=סמוך) מצויה אצל ההוראה כלגבי הדין¹⁰⁷. בעל-כרחנו, שההוראה שימשה יסוד בסמיכה אף מלפני רבי, אלא שלמעשה היו מורים אף לא-סמוכים ופעמים ניטשטשו התחומים בין הוראת-„תלמיד” להוראת-„חכם”, עד שבא רבי ונטל את ההוראה מן התלמידים במוחלט¹⁰⁸. ומכל-מקום עיקר הסמיכה נשתקעה בדין, לפי שהחיוב והכפיה התובעים ומעלים את מלוא הסמכות הציבורית מצויים בתחומו של זה, מה שאין כן ההוראה שבכללה חפשית היא ונתונה לדעתו של היחיד.

אין הסמיכה מעיקרה הטלת תפקידים של ממש בציבור הלכה-למעשה, אלא הכשר עשייתם של אלו. לפיכך אתה מוצא חכמים סמוכים בורחים מלשמש בדיינות¹⁰⁹ ומוזהירים על „היסוך מן הדין”. וטעמו של דבר אם מפני הכרת האחריות היתירה שבפיסוק-דין ואם מפני ההשתמטות הכללית מלהתעסק בצרכי-ציבור — שלא תתקפח תורתם¹¹⁰. הללו שיקעו עולמם בתלמוד תורה ובריבוצה וראו את הזיקה לעסקי הרבים כמחוץ לתחומם וחובתם¹¹¹. יתר על-כן, פעמים

¹⁰⁶ אמנם לדורו של רבי ואילך מצינו את „היתר הבכורות”, שהוא ענין מיוחד להרשאת הנשיאים שהקפידו ביותר בנתינתו לגסמכים.

¹⁰⁷ צא וראה לימיו של רבן גמליאל עד היכן היו משימים סייגים חסורים להוראה ממעשה של הוראת חנניה בן אחי ר' יהושע, שהתריס כנגדו רבן גמליאל וביקש ליטרף עד שנתברר שאבי הוראתו — ר' יהושע הוא, נידה כד ב.

¹⁰⁸ שלא נתקיימה תקנתו של רבי כצורתה בימים שלאחריו, מעידים לכאורה מאמריהם של רבי אבא בסוטה כב א ושל רבי אבהו בשם רב הונא ורב המדברים ב„תלמידים שהגיעו להוראה ואינם מורים” ו„בתלמידים שלא הגיעו להוראה ומורים” (ומסתבר ש„ההגעה להוראה” אינה הסמיכה אלא בדומה למעמדם של ה„ראויין להורות”).

¹⁰⁹ תנחומא משפטים ב.

¹¹⁰ רבי ישמעאל בר' יוסי אבות ד ה, וראה אבות דר"נ נו"ב פל"ד, שכטר לח ב. אף מאמרו של רבי שמעון בירושלמי סנהדרין פ"א יח ע"א: „ברוך רחמנא דליגא חכים מידון” (ברוך המקום שאיני יודע לדון). אין לקושרו במסורת הראשונה: „בימי רבי שמעון בן יוחאי ניטלו דיני ממונות מישראל”. לומר לך, שרבי שמעון ברח מלהתמנות שופט מטעם המלכות לדון בדיניהם מלאחר שהפקיעו את דיני ישראל, וכדרך שמפרשים חכמים אחרונים: משמעו שאותו תנא (המסורסם בתביעתו את הפרישות מ„חיי שעה” לרבות מצוות ומעשים טובים לשם התיחדות בתורה, „חיי עולם”) משתבח שאינו בקי בדינים (למעשה) ולפיכך פטור הוא מן החובה להתעסק בהם לצרכי הרבים (ואין זיקה בין מאמרו ולבין המסורת הקודמת לו אלא בשם: רבי שמעון בן יוחאי, בלבד).

¹¹¹ הרבה מקורות הם וכבר העמיד על מקצתם דינבורג במחקר האמור, אלא שהפרשה מחייבת בירור שיטתי מקיף לעצמו. לענין הדין כדאי להעמיד עוד על תנחומא (משפטים, מקום שתלמידיו של ר' אסי מנחמים אותו ומשבחים מעשיו על שום שהיה „מתרחק מן הדינין” ו„לא נתן רשות לעצמו להתמנות על הציבור” ותשובתו של זה: „שמא אתו דין וחשבון שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל” וכו'. והשוה שמו"ר פרשה ל.

התירו ל"דיין" לסלק עצמו מלפסוק דין אף משהתחיל בירורו, מפני בעלי-זרועות. שמה יתחייבו ונמצא הדיין נפגע על-ידיהם¹¹².

ברם, פעמים הרבה, מסתבר, היה המינוי כרוך במישרים בהטלת תפקיד על הסמוך. דבר זה מוכח לכאורה על-ידי הנוסחה החוזרת אצל תנאים, "מתמנה על הצבור" או "מינוהו בית-דין על הצבור" (בדברים רבה פ"א ג: "אדם מישראל שנתמנה חכם או דיין על הצבור"¹¹³) — שמציינת את הסמיכה. והוא הדין באותן עדויות שבמקורות המוכיחות, שהמינוי כרוך היה פעמים ב"העשרה" ובפרנסה¹¹⁴. ודאי, אין לראות כאן מתן שכר של קבע; מוסבר הדבר בנוהגם של בני קהילות לזכות את החכם היושב ופועל בעירם בסיוע חמרי, במרובה או בממועט. כיוצא בזה מלמדנו המאמר בשמות רבה פכ"ז ט: "אמר רבי נתמיה... כל הימים שאדם חבר לא איכפת לו בצבור ואינו נענש עליו. נתמנה אדם בראש ונטל טלית לא יאמר: לטובתי אני נזקק, לא איכפת לי בצבור, אלא כל סורח הצבור עליו; אם ראה אדם מעביר ביא (=מעשי אונס) על חבריו או עובר עבירה ולא מקחה בידו, הוא נענש עליו..."¹¹⁵

דומה, שאותה ממשות ציבורית-ישובית רונחת של הסמיכה פושטת ומתגבשת מימיו של רבי ואילך¹¹⁶.

כלום היו המינויים תלויים בדעת הציבור? לכאורה יש בידינו תשובה לכך. בספרי דברים, פסקה יג (פינקלשטיין, עמוד 23): "ואשימם בראשיכם — יכול אם מניתם אתם אותם ממונים ואם לאו אינם ממונים? תלמוד לומר — ואשימם בראשיכם, אם מניתם הרי הם ממונים, אם לאו אינם ממונים. יכול אם גדלתם אתם אותם הרי הם גדולים ואם לאו אינם גדולים?.." דרשה זו על מינויו של משה, ודאי משקפת דעתם של הדורשים כלפי מינוי "זקנים" שבימיהם¹¹⁷. ברם,

¹¹² תוספתא סנהדרין פ"א ה"ז והקבלות בתלמודים (הגירסה הנכונה היא זו שלסיה נתנסחו הדברים בפנים).

¹¹³ תוספתא תעניות פ"א ה"ג והקבלות בתלמודים; תוספתא ב"ק פ"ז ה"ג; ספרי דברים פי' שו. "פרנסים" הללו אינם מנהיגי הערים והקהילות אלא ראשי רוחניים (לסייג דבריו של דינבורג, שם, עמוד 85, על החכמים ששימשו בפרנסות אזרחית דרך קבע). השוה גינצברג, פירושים וכו', מבוא סג—סד ושם. ח"א, עמודים 403—406. (דבריו על "פרנס" שבמקורי ארץ-ישראל אינו אלא "ממונה חילוני" — אינם מדויקים).

¹¹⁴ ספרי דברים פי' פא; סוטה מ א; זריות י א—ב.

¹¹⁵ אמנם בהקבלה שבמדרש תהילים, בובר לח ב, אין הדבר מחזור כן.

¹¹⁶ ודאי, במסורת הבבלי כבר זכו רבי אלעזר הסמא ורבי יוחנן בן גודגדא לפרנסה עם "ישיבתם בראש", אלא שבספרי אין כל אותו המעשה שבין רבי יהושע בן חנניה ורבן גמליאל לענין עניותם של אלו וכו'. והוא הדין מאמרו הג"ל של ר' נחמיה בשמו"ר, שאין להחליט שיצא מפיו של אותו תנא כצורתו ממש.

¹¹⁷ גינצברג כותב (Legends of the Jews, vol. III, p. 72, vol. VI, n. 164), שבניגוד למסורת הזאת יש להסיק מדבריו של יוסיפוס בקדמוניות ג ד א (המדבר בסגולות הדיינים שיעץ יתרו למשה למנותם) על מסורת שתבעה אישור מינויים של ה"ממונים" על-ידי העם. אלא שלא נתחזר לי מהיכן הוא למד כן. שלכאורה דיקדק מן הפסקה:

אילן דמתמנין בכסף

43

על-כל-פנים באותה מידה שהסמיכה מוקקת למעשה את הממונים לציבור מצויים דברים בגו. דומה, שמקורותינו מעלים דעות חלוקות בפרשה, שכן אנו קוראים בירושלמי (תעניות פ"ד סח א) בצוואתו של רבי לרבן גמליאל בנו: „ומני לרבי חגינא בר חמא בראשה. ולמה לא מניתיא הוא? אמר רבי דרוסאי: בגין דצווחין עליה (בציפורין) צפוראי. ובגין צווחה עבדין? אמר רבי אלעזר ברבי יוסי: על שהשיבו טעם ברבים...” האמורא הראשון מניח איפוא, שמפני התנגדותם של אנשי ציפורי נמנע המינוי מרבי חגינא, שצריך היה לשמש ממילא „פרנס על הצבור” שבאותה העיר (כשם ששימש לאחר מותו של רבי). ברם, המסורת הסתומה שבירושלמי מתמהת על כך ודוחה הנחה זו¹¹⁸.

אלא שזיקת הסכמת הרבים למינוי חכמים בעריהם מוכחת בעקיפים אף במאמרו של רבי יצחק (ברכות נה א): „אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן גמליכין בצבור...” כיוצא בדבר קראנו במסורת שבמדרש הגדול (ויקרא, רבינוביץ, 168): „ואת כל העדה הקהל... ולא עוד אלא אף כל שררת הצבור תהא במעמד כל העדה.”

שמה מכרעת כאן אותה מסורת שבירושלמי, יבמות פ"ב יג א, על לוי בן סיסי, שרבי „נתנו” לאנשי סימוניא לבקשתם לשמש להם דורש ודיין וכו'. שכן הללו פטרוהו מיד לדעתם, ולא נזקקו לרצונו של הנשיא כלל¹¹⁹ (אמנם לוי לא היה סמוך).

οἱ δὲ δοκιμασθέντες ὑπὸ τοῦ πλήθους παντὸς εἶναι ἀγαθοὶ καὶ δίκαιοι ἀτλ. (נודעים בעם כולו כטובים וכצדיקים). ברם, אין כאן ענין לבחירת הדיינים אלא לפרסומם בעם ככשרים ונאמנים.

¹¹⁸ תביעת הסכמתם של הרבים אפשר עולה היא מן המסורת שבספרי זוסא (הורוביץ, עמוד 321): „והעמדת אותו לפני אלעזר הכהן ולפני כל העדה” — שיהא מומחה מפי אלעזר הכהן ומפי כל העדה (בידוע שלימדו מיהושע לכלל הסמוכים). וזכר לכך שמא יש למצוא במאמר שבספרי בהעלותך פי' צב (ודומה לו בספרי דברים פ"י): „מלמד שאין אדם יושב בישיבה של מטה... עד שהבריות מרגנות עליו ואומרות איש פלוני כשר וחסידי ונאה להיות חכם” (המדרש שלפניו: „אשר ידעת כי הם זקני העם” — אתה צריך לידע אם ברורים הם לפני, הדעת נוטה לגסחו עם ר"מ איש שלום על-פי הילקוט: „לפני העם” אילו כך, היה קרוב שלפנינו מסורת הלכה התובעת הסכמתם הפסיבית לפחות של הציבור). ולענין כלל פעולותיהם של נשיאים וסנהדרין בעסקי הרבים יש להשוות נוסח הברייתא שבתוספתא וסנהדרין פ"ב ה"י: „אין מעברין את השנה ואין עושין כל צורכי ציבור אלא על תנאי כדי שיקבלו רוב ציבור עליהן” לעומת הנוסח השונה שבתלמודים.

¹¹⁹ ממש כשם שפיטרו אנשי טרכנת את הסופר שבעירם, שנהג בקריאת הדיברות כהלכתו ואזהרתו של רבי חגינא, ושלא כדעתם של בני קהילתו (ירוש' מגילה פ"ד עה ע"ב). ברם לדעתו של קליין (MGWJ, 1934, p. 170—171) לא נתקבל לוי בסימוניא מעיקרו אלא לנסיך. שאותן שאלות ששאלוהו בני העיר בהלכה ובאגדה לא באו אלא לבדקו. אלא ששיטה זו, הגורסת בדיקתו של חכם-דיין המתמנה על-ידי ה„דרשא” בתקופת התלמוד, שאינה נסמכת על מקורות אחרים, אין לה ידים אף במסורת-המעשה שלפנינו, שאילו „עשו לו בימה גדולה והושיבוהו עליו” על-מנת לבדקו אם כשר הוא ואם לאו, לא היה לו ללוי מקום להתנצל בפני רבי על שכחת תורה אותה שעה מפני „שטפת רוחו עליו”, שלא היהירות אלא „אימת הציבור” מן הדין שתהא עליו.

מסתבר, שאף אם מבחינה עקרונית נתונים היו המינויים בידו של הנשיא (והסנהדרין), הרי למעשה לא היו החכמים הסמוכים משמשים דיינים בערים אלא בהסכמתם של הרבים.¹²⁰

הבוררים. על מוסד הבוררות אין בידינו אלא הלכות יחידיות במשנה ובברייתא מימיהם של רבי מאיר וחבריו. ולא עוד אלא שנוסח המשנה מוכיח לכאורה על הבוררות שהיא הרשות היחידה בדינים. שפך אנו שונים: „דיני ממונות בשלשה — זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד“ וכך, הרי שאין המסורת יודעת שיפוט אחר אלא הבוררים. עובדות אלו גרמו להם לחוקרים אחרונים להעלות שיטתם, שלפיה לא נתיסד מוסד הבוררות אלא בדור שלאחר מלחמת בר-כוכבא, מפני גזירת המלכות על „דיני ממונות שניטלו מישראל“. אותה שעה שבטלו בהכרח בתי-הדינים הקבועים, מצאו העם מפלט בשיפוט הפרטי, הארעי.¹²¹

שיטה זו, דומה שאין ידים לקיימה. תחילה, כבר אנו קוראים מפיו של רבי יוחנן (ירושלמי מועד קטן פ"ג ע"ב) דברים שעשויים לכאורה ללמד על קיומם של הבוררים אף בימיו.¹²² ועוד, הרי רבי מאיר גופו וחכמים מדברים במשנתו ובברייתות על דיינים „מומחים לבית-דין“, לומר שמכירים הם לימיהם אף בבתי-דינים של סנהדרין. ודאי יכולים היינו להניח שתחילת מציאותה של הבוררות בשעה של ביטול בתי-הדין הקבועים, אלא שמשך קיומה אף לאחר שהמציאות נשתנתה.

מכל-מקום רחוק לתלות התהוותה של הבוררות בישראל בנסיבות של פורענות דוקא. מוסד זה מצוי היה אצל עמים קדמונים (וחדשים) רבים, לידן של מערכות-השיפוט הקבועות המרכזיות והמקומיות, ואין טעם לשלול מציאותו בישראל בימים

¹²⁰ מצויים היו בתי-דינים מורכבים של חכמים סמוכים ושל „הדיוטות“ (ממש או חכמים שאינם-סמוכים). מבהינת התלכה הוכשרה מציאות זו על-ידי התביעה שימנע אדם עצמו ואפילו מומחה לדון יחידי אף על דעת המכשירים אותו לכך עקרונית (ראה הירושלמי סנהדרין פ"א יח ע"א וע"ב). לפיכך הושיב עמו רבי היא בדין „חד תלמיד“ (ירושלמי שם ע"ב). יזוהי ששנינו מפיו של רבי ישמעאל בר' יוסי באבות (ד ח): „אל תהא דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד, ואל תאמר: קבלו דעת, שהן רשאים ולא אתה“. המשנה מדברת בהכם שיושבים עמו „הדיוטות“ לדון ומהירה על זכותם של אלו בהכרעת הדין, וכעין שפירשו מקצת ראשונים. ושם אפשר להעלות עם גולק (יסודי המשפט העברי, כרך ד, עמוד 33) בית-דין מורכב כנ"ל לדיני ממונות מן ההיקש להפרת נדרים, שלרבי יהודה (בכורות לו א) הרי היא „בשלשה ואחד מהם חכם“ (וצריך עיון). ברם, המסורת שלהלן מזקינתנו לכאורה להתעצמות אצל חכמים כלפי מציאות זו. שלמעשה ענינה: פשרה בין השיפוט של חכמים ובין זה של „הדיוטות“, פשרה שעלתה מן ההיאבקות בין רשויות-הדינים הללו. בתנחומא, בוכר, שופטים (עמוד 30) אנו קוראים: „דבר אחר: לא תטה משפט“ — אזהרה לחכם שלא יושיב אצלו מי שאינו ראוי לדין. יאם הושיב כאילו נטע אשרה“ וכך. הרי התרסה כנגד החכמים הדיינים שמצרפים לעצמם הדיוטות ממש בלשונם של המקטרגים על הנשיאים שמכונים דייני-בור.

¹²¹ גולק בספרו הנ"ל, כרך ד, עמודים 30—32. והשוה לויכוח בענין הנידון בין חכמים בירושלים קובץ „המשפט העברי“, תרצ"ו, עמוד 199.

¹²² והם-הם דבריו של ר' ירמיה בר אבא בבבלי ב"מ כ א; ב"ב קסח א.

כתיקנם. אלא שעדיין לא נסתלקה ההבחנה מן המשנה, שאין זו מכירה אלא בוררים בלבד, דבר שודאי אין ליחסו לכלל התקופה התלמודית¹²³. ברם, אין להעלות ממשנתנו הדקדוק דילן. ודאי יש כאן בהלכה „זה בורר לו אחד“ וכו' מעין פירוש להלכה הכוללת „דיני ממונות בשלשה“, שנעתקה מתחילת פרק א על-מנת לבארה: כיצד? זה בורר וכו'. אלא שפעמים מצינו במשנה מאמרות המתקשרים במישרים בהלכות כוללות קודמות על-מנת לפרשן כביכול משלם, ופתיחתן: כיצד וכו', ולמעשה אין לנו אלא דרך של האחות מסורות, הדנות בפרט או בפרטות מסוימים השייכים לגופן של ההלכות הכלליות, שהמשנה מעתיקתן מפני החידוש והפרובלי-מטיקה (חילוקי-דעות) שבהן — בקרקען של המסורות הראשונות¹²⁴. הרי זה, איפוא, דרך ספרותית-עריכתית, ואין כאן פירוש שבא למצות את הכלל המתבאר ממש, אלא למראית-עין. ואף במשנה דילן כך היא הזיקה שבין ה„פירוש“ ולבין ההלכה היסודית: דיני ממונות בשלושה אין כאן מיצויו של הכלל, אלא קשירת מסורת המעלה מחלוקת של תנאים באחת מן הדמויות של בית-דין של שלושה. כיצד מרכיבין אותו; לבתי-דין הקבועים לא ידעה מסורת זו משא-ומתן וספקות אצל חכמים.

בין רשויות-הדין של הדיוטות ולבין שיפוט-חכמים. אתה מוצא בהלכה (זו שגורסת כל-עצמם של בתי-דינים שלא מומחין) הבחנות של הפרש בין יופי-כוחם של ההדיוטות ולבין זה של דיינים החכמים והגבלת תחום שיפוטם של הראשונים, ושיטות חלוקות הן.

המסורת הקלסית¹²⁵ בידוע מפקעת את „דיני הקנסות“ (כלומר חיובי הממון שאינם חופפים את ההפסד ולפיכך גידונים הם עונשין ולא תשלומין למילוי החסר) מבתי-דינים של הדיוטות, לפי שהללו תובעים סמכות של שררות בדין, דבר שניטל, על דעת ההלכה, משאינם מומחים מפי הנשיא או הסנהדרין. אלא שיש ותחום הדינים המופקע מרחיב וכולל אף את „הגזילות והחבלות“ לרבות הנזיקין (או מינים מסוימים שבהם), ואין משתייכים לשיפוטם של ההדיוטות אלא סכסוכי-ממון שנובעים מן המשא-ומתן (התקשרויות) שבין הצדדים בלבד¹²⁶. ולא עוד, אלא

¹²³ אמנם מצויים חכמים שסבורים שלעולם לא היו בתי-דין קבועים של שלושה בתקופת התלמוד אלא בבוררין (גינצברג MGWJ, 1912, p. 303—304, וראה פרנקל Fassel, Das rabbinische Gerichtser- Der gerichtliche Beweis, p. 89 ובדומה. והשוה מ. בלוך, Die Civilrechtprozessordnung, p. 11, n. 13, 235. סעיף 235. והשוה מ. בלוך, Sidon, Magazin, 17, 207.

¹²⁴ כגון גטין פ"ה מ"ז: „לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי מלחמה; מהרוגי המלחמה ואילך יש בה סיקריקון, כיצד? לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל“ וכו', אין כאן פירוש לדין הסיקריקון בהיקפו כולו, אלא נקיפת דוגמה של הלכה בפרט מסוים סרובלימטי.

¹²⁵ סנהדרין יד א; יג ב; ה א וכל אותן הסוגיות המפקיעות דיני קנסות מחוצהי לארץ (שדייניה „הדיוטות הן“).

¹²⁶ סנהדרין ב ב; ב"ק פד א—ב.

שמסורת-הלכה רונחת באה ליטול עקרונות מבת-דין אלו אף את הסמכות לדון ב-הודאות והלואות", ואינה מזכה אותם להיזק להם אלא למצוה על יסוד ההנחה (הכוללת) ש"עושים שליחותם" של המומחים (לומר לך, שיופי-כוחן אינו אלא מפני ההרשאה של הרשות העליונה בדין, החכמים או הנשיא?)¹²⁷.

כלום שימשו הלכות אלו וכיוצא בהן גורמים של ממש בהסדר פעולתן השיפוטית של הרשויות הישוביות? או שמא אין כאן אלא תביעות בעלמא? הדעת נותנת שמעיקרם לא הגבילו בתי-דינים הללו את סמכותם השיפוטית. וכשם שמצויים חכמים שנתכוונו ליטול מהם את יופי-כוחם במוחלט, בכל התחומים, כך ודאי היו מפרנסים הרבים שבערים, שסילקו זיקתם לדינם של חכמים ושל סנהדרין לחלוטין. ברם, בהמשך הימים יכול לעלות ולהתגבש, מאותה ההתעצמות גופה וממציאותן של רשויות-דין מקבילות בישובים, מצע לגידור-התחומים שביניהן. אלא שהתאזנות זו ודאי מותנית היתה בעליית כוחם של החכמים, וביותר בהתחזקותה של הנשיאות והתרבות השפעתה בהסדר חייהם החברתיים של הישובים בארץ.

הבחנה חשובה אף היא מצויה במקורות-ההלכה לענין זכותם של המידיינים בברירת הגופים השיפוטיים או הרכבתם של אלו. התלמוד הבבלי (סנהדרין כג א) מעלה מחלוקת של אמוראים בזיקה לפירושו הראשון במשנת "זה בורר לו אחד" וכו', שענינה ברירת בתי-הדינים — אם זכאים הצדדים לדחות את בתי-הדינים שהוצעו עלידי בעל-דברם רק בשל הדיוטות בלבד ואם אף בשל מומחים. הרי שידעה המסורת הפרש לענין הנידון בין הרשויות (ואף-על-פי שודאי אין משנתנו זו עוסקת אלא בהרכבת בית-דין של בוררים, וכמסקנת הסוגיה)¹²⁸. אלא שאף הירושלמי (סנהדרין פ"ג כא ע"א) גורס חילוקי-דעות של אמוראים בפרשה. שכן דבריו של ריש לקיש: "בערכאות שבסוריא אמרו, זה בדיני תורה לא, ושל ר' יוחנן אפילו בדיני תורה", אינם אלא אותה מחלוקת ראשונה: על דעתו של ריש לקיש אין הנתבע זכאי לתבוע זיקת בית-דין אחר משהוזמן לדין אלא בבתי-דינים שלא מומחים בלבד, ולדעתו של רבי יוחנן — אף באחרונים¹²⁹.

ברם, כבר נחלקו בענין תנאים, שכן אנו שונים: "זה פוסל דינו של זה זה זה פוסל דינו של זה, דברי רבי מאיר; וחכמים אומרים: אימתי? בזמן שהוא מביא

¹²⁷ ב"ק שם וגטין פה ב (ממעמד על דיניי בכל למדים אנו על ה"הדיוטות" שבארץ-ישראל).

¹²⁸ נראה לי שאין לפרש את שעלה על דעתה של הסוגיה הבבליית לבאר את ההלכה הראשונה בברירת בתי-דינים אלא בשכחת שייכותה של מסורת על משנתנו שעוסקת בכך למקומה הנכון, והיא ההלכה השניה (הירושלמי מפרש "זה בורר לו אחד" וכו' כפשוטו מיד).
¹²⁹ שכן היא משמעות מחלוקתם של ריש לקיש ורבי יוחנן מוכח אף מהמשך הסוגיה:

"היך? אמרין: תרין בני-גוש הזה לון דין באנטיוכיא" וכו'. התלמוד מביא כאן דוגמה לברייתו של אחד מבעלי-הדינים בית-דין שמחוץ לעירו (וכאן מנע ר' יוחנן זכותו מפני ש"מטרף" בעל דינו למרחקים, ראה סנהדרין ל ב דבריו של ר' יוחנן למסורת של רב ספרא). אמנם הפיסקה הקודמת לכך "כיני מתניתא זה פוסל... הא דינו לא", שסתומה היא והמפרשים נתחבטו בה, אפשר שמיוסדת היא על פירוש ההלכה, שמדברת בפיסול הדיין הבורר. אלא שאף אם כן הוא אין הימנה ראייה לגופה של הסוגיה שלהלן.

אילן דמתמנין בכסף

47

עליהן ראייה שהן קרובין או פסולין, אבל אם היו כשירין או מומחין מפי בית דין אינו יכול לפוסלן". המפרשים מקשרים את משנתנו בהלכה שקודמת לה: זה בורר לו אחד וכו', לומר לך שאף כאן זו המחלוקת, אם יכולים הצדדים לפסול לדעתם את הבוררים שהוצעו עלידי בעלי-דברם. פירוש זה דומה שאי-אפשר לקיימו. תחילה, שעלידי זכות זו בטלה ההלכה הראשונה: זה בורר לו אחד. ועוד שבברייתא אחת מקבילה (סנהדרין כג א) שנינו: "לעולם פוסל והולך עד שיקבל עליו בית דין שמומחה לרבים", הרי שהמכוון לברירת גופים שיפוטיים. ואף לשונה של משנתנו עצמה: "בזמן שמביא עליהן ראייה שהן קרובין, פסולין, כשרים, מומחין" — מלמדת לכאורה שמדובר בשופטים, כלומר: בחבר-דיינים, ולא בבורר היחידי, שמציע כל אחד מן הצדדים¹³⁰. לפיכך מסתבר, שרבי מאיר וחכמים חלוקים אף הם בזכות ברירתם של המידיינים בגופים הדגים. אלא שאין משנתנו מעלה במפורש הבחן בין הדיוטות ולבין חכמים.

ברם, העיון בברייתות המקבילות (ובמשנה גופה) מסייענו לגלות בהן הפרש זה. המתמיה תחילה הריהו לשונה של המשנה: "אבל אם היו כשירין או מומחים מפי בית-דין", שאם אין אדם יכול לדחות את ההדיוטות (כשאינם קרובים או פסולים) כלום צריך להיאמר שאינו רשאי לפסול את המומחין? והנה בתוספתא (היא, והקבלתה בבבלי) שם אנו קוראים: "לא כל הימנו לפסול את הדיין המומחה לרבים" (ולא הוזכרו כשרים), לומר לך, שבהדיוטות אף חכמים מודים שזכאי הוא לפוסלו. ולצד שני קראנו בברייתא אחרת שבתלמוד: "לעולם פוסל והולך עד שיקבל עליו בית דין שמומחה לרבים, דברי רבי מאיר", הרי שלפי מסורת זו אף רבי מאיר סבור שאין דוחים את המומחים. בעל-כרחנו, שהיו מסורות חלוקות בבית-מדרשם של תנאים אחרונים לענין המחלוקת של רבי מאיר וחכמים. אהת שבהן העמידה המחלוקת בשל הדיוטות בלבד: רבי מאיר מזכה בפיסולם וחכמים שוללים, ולאחרת חלקו תנאים הללו במומחים, ורבי מאיר מכשיר אף את דיחויים של אלו. משנתנו, שעיקר המסורת שבה היא זו הראשונה ("בזמן שמביא עליהן ראייה שהן קרובין או פסולין, אבל אם היו כשירין..."), צירפה לבסוף את המסורת האחרונה בדמות התוספת: או מומחין¹³¹. הרי שהיו שיטות חלוקות אצל חכמים.

¹³⁰ ודאי אפשר לדחוק וליישב שהלשון מכוון לפיסול חוזר ונשנה וכברייתא שבבבלי: "לעולם פוסל והולך" וכו', דבר שלא נאמר במשנה גופה, אלא שהתלמוד עצמו, משמע, פירש כאמור, שהרי הוא מתמיה: "כל כמיניה דפסל דייני"? ואם תאמר משנתנו בבוררים שהוצעו עלידי הצדדים — מה תימה בכך? והוא הדין תשובתו של רבי יוחנן: בערכאות שבסוריה שנו, שמשמען בית-דין קבוע (הדיוטות) ולא בוררין. ולענין דיינים יחידים ראה הערה 131. אלא שדיחוי בית-הדין המוצע יכול לבוא עלידי פיסולו של אחד מחבריו. אף מחלוקתם של אותם תנאים בפיסולם של העדים מרחיקה את פירוש ההלכה בבוררים דוקא.

¹³¹ בידוע שההלכה מבחינה בין ההדיוטות לבין המומחים אף לענין דין יחידי; ואף על-פי שעדיין בסופה של מאה ג' מתריסים חכמים של ארץ-ישראל (למקצתם) על דיינים שדנים לעצמם. אלא שגולק (כספרו הנ"ל, כרך ד, עמוד 36) סבור, שההלכה המזכה את המומחים לדון ביחיד לא נתחדשה אלא בתחילת תקופת האמוראים. ברם, אזהרתו של רבי

יש שנטלו את זכות ברירת בתי-הדין אף לגבי ההדיוטות ויש שהכירה לגבי אלף ויש ש'חסו זכות זו אף כלפי בתי-דינים של מומחים (בימיהם של אמוראים נתגבשה הלכה שמקיימת זכות הברירה, אלא שנחלקו לענין בתי-דינים של חכמים: ריש לקיש נוטלה ור' יוחנן מקיימה)¹³².

מעתה שמא ראוי שנספם למקצת אותם דברים שעמדנו עליהם עד עכשיו אם בממועט ואם במרובה.

ראינו שכבר בדורה של יבנה מצויה היתה התעצמות בין החכמים לענין שיפוטם של ההדיוטות (הדיינים בעלי המעמד הכלכלי והיחס). המחייבים, שהעריכו את כושר התעסקותם של אלו בצרכי-הרבים, מסיבת מעמדם החמרי, רואים אותם יפים לדין, והשוללים נוטלים מהם את הכשרות לכך מפני מיעוט ידיעתם בתורה. אף-על-פי שמצויה במקורותינו קובלנה על „דייני שיקרא“, כלפי דור זה¹³³, עדיין אין עיקר קיפוחם של „דייני ישראל“ בפיהם של חכמים מפני שחיתותם המוסרית-החברתית, אלא מפני בורותם. ואילו המקורות של תנאים, שקרוב ליהסס לחציה האחרון של המאה השניה, מרבים לקרוא תגר על הדיינים שמקולקלים הם ומעוותים דין ומשחיתים את הדור כולו.

קובלנות הללו חושפות מציאות חברתית, שעולה ביחודה ובקשיותה מלאחר מלחמת ברי-כוכבא. התמוטטותו של המרכז, עם גמר המלחמה, רפיונה של הנשיאות והסנהדרין, שלא חזרו לכוחן הראשון (שבימי יבנה) כל הימים שעד לרבי, המעיטו ידו של שיפוט החכמים במידה מרובה (כשם שהשפעתם של אלו בחיי הישוב בכללם ירדה אף היא באותו הפרק). לצד שני, הרי התנאים המדיניים שנתהוו מלאחר המלחמה הכשירו עלייתם והשתלטותם של יסודות מסוימים מן האמידים והמיוחסים בישובי הארץ. שפן מהם ובהם ודאי מצויים היו אותם חוגים („משלימים“), שהמלכות יכלה להישען עליהם, להשתמש בהם לצרכה ולהעמידם על הציבור לקהילותיו. אותם מוכסים וגבאים (הגדולים), שהמקורות מן הדור שלאחר בר-כוכבא מרבים להזכירם, ודאי מן החוגים הללו באו, והם שנתנו משען לשלטון בערי הארץ. ואף הדלדול הכלכלי הממושך בארץ מימיהם של האנטונינים, שסייע

ישמעאל בר' יוסי באבות: „אל תהא דן יחידי“ מלמדתנו על מציאותה קודם-לכן (על-כל-פנים על הנוהג שלמעשה). והוא הדין עדותו של רבי שמעון שזורי בתוספתא (ב"ק פ"ח הי"ד והקבלות בתלמודים) על „בית אבא שחרב על שדנו דיני ממונות באחד“ (ובכן קודם לבר-כוכבא. ודומה שמצוי זכר לכך אף מימי הבית). הרי שעלינו להניח את האפשרות, שמוסד הדיין היחידי מסורת-קדומים הוא בא.

¹³² גמנע אני מלהיזקק להשוואות במבנן ויחסיהן ההדדיים של רשויות-הדיינים בארץ-ישראל קודם התקופה התלמודית ולאחריה ואף לא כלפי התפוצות (ביחוד בבל) בה בתקופה, לפי שהללו מחייבים עיון לעצמם, שעדיין לא זכינו להצעה שלמה ומובטחת בפרשה. כיוצא בזה ראוי היה להקיש לסדרי רשויות-הדיינים של עמים אחרים (ביחוד לאלו של התלמיים, הואיל והפפירוסים בידוע מעלים לעניננו חומר לא מועט), אלא שזו מלאכה שצריכה לגופה.

¹³³ מיוחסת לרבן גמליאל באסתר רבה פתיחתא, ט ומדרש אבא גרין בתחילתו.

להתרופפות המבנה החברתי-המסורתי של הישובים ומוסדותיהם, אף הוא עשוי היה לשמש גורם לחיזוקם של היסודות האמורים וריבוי כוחם בקהילות¹³⁴. התנאים, שמגנים דיינים-מנהיגים אלו על קלקלתם המוסרית, ודאי מעלים בכך הרבה מן האמת החמורה מעולמם שלהם. וכשהם מקפחים בדיינותם הריהם מנגחים אף במעמד העליונות וההנהגה שלהם בחיי הציבור בכללם, שגורר מכל-מקום רעה ותקלה לרבים. אלא שקטרוגים הללו, עם כל מידת האמת שבהם, מסתבר שכרוכים הם בהתעצמות שמצויה היתה בימים אלו בין חכמים ולבין החוגים התקיפים בארץ על ההשפעה בציבור, דבר שהורנו ראשון ר' אברהם ביכלר ז"ל¹³⁵. ורשאים אננו להניח שההכללה אצל התנאים אינה הולמת את המציאות כמות שהיא. ודאי היו אף אמידים מתוקנים שדאגו לתקנת הרבים ושסייעו ל"גדור הפרצות" לאחרי ההפיכה. והוא הדין אצל חכמים: אין להניח שכולם שללו במוחלט מעמדם של חוגים אלו בהנהגת הציבור ובדיינות, ואף-על-פי שהביטוי הכללי של הדור כלפיהם שלילי הוא.

אותה הבחנה מוסרית-חברתית אין מן הדין שתעלים מעינינו התנגדות במערכותיהם של החכמים לכלל שיפוטם של "הדיוטות" מפני מגמת היחוד שהעלר מן החכמים להעמיד את המשפט על "דן תורה" לחוד. אלא שהיו שגרסו מציאותו של שיפוט זה ונתנו לו יופייכות, אם מרובה ואם מקופת. אותה עובדה נתנה ידים להתהוותן של הלכות מעין-קצובות, שתכליתן להסדיר את היחסים שבין בתי-הדינים של הדיוטות ולבין הדיינים המומחים, בכיוון העדפתם של האחרונים וליצירת שיווי-משקל מסוים בין מערכות-השיפוט השונות בארץ.

בעולם שיפוטם של החכמים, הרי מצויה היתה התעצמות בין שני היסודות המצורפים והמתחרים שבמרכז הנשיאות הסנהדרין לענין סמכות המינויים. תחרות זו, שאינה אלא אחד הביטויים של ההיאבקות המתמדת בין היסודות הללו על הריבונות בהנהגה עליונה בכללה, הוכרעה בסופה של מאה ב' ותחילתה של מאה ג' (ימי רבי) לזכותה של הנשיאות. אלא שאותה הכרעה, מסתבר שלא סילקה ושלא יכלה לסלק לחלוטין את כוחה של הסנהדרין ורצונם של חכמים לחזור ולתבוע את מעמדם התקיף כלפי הנשיאים. ולפיכך נתגלגלה לבסוף אותה פשרה, שנתכוננה ליצור שיווי-משקל בין הסנהדרין והנשיא על-ידי הזקקתה של הסמיכה לכל אחת מן הרשויות בצירוף הסכמתה של חברתה.

נחזור לענין הראשון. מעשי המינויים של דיינים שאינם חכמים בידיהם של נשיאים משמעם תחילה הכרעה בבעיית הכרתן של רשויות-הדינים הישוביות ושיטת-הדין האזרחית, ה"הדיוטית". כבר ראינו, שמימיהם של חכמי יבנה ואילך דבתה ההתעצמות בעולמם של התנאים לגבי מעמדם של בתי-הדינים הללו, שהיו שקיימו את יופייכותם והיו שקיפתהו. הנשיאים שמוכים דיינים הללו ב"סמיכה"

¹³⁴ אחרון לכך במאמרי "קוים" וכד.

¹³⁵ ראה אף דינבורג במחקרו הנ"ל, עמוד 89: ואף-על-פי שאיני יכול להסכים

לדבריו כולם.

אינם איפוא אלא מקיימים מציאות של מסורת חברתית קדומה, ואף-על-פי שרבים מבעלי-התורה התריסו כנגדה¹³⁶. בשניה, העלאת השופטים המקומיים לדרגה של סמוכים עשויה היתה לסייע לביטול התחרות שבין רשות-דינים אחת לחברתה לענין תחום-הסמכות: מעתה נשתוו בתי-הדינים של „ההדיוטות“ לאלו של חכמים ויכלו להזדקק לכלל הדינים כולם (קנסות וכו'). עובדה זו משמעה הרחקת גורם מסבך ומסכסך בחיי העיר היהודית.

תקנתם זו של הנשיאים פירושה העקרוני — הכרתה וחיזוקה של המסורת „הדמוקרטית“ בעולמם של הדינים, מתן כוח לשיפוט האזרחי. אלא שלמעשה חלו ודאי עיקרם של מינויים אלו בתחום החוגים השליטים בערים, כלומר של האריסטו-קרטיה הישובית. התנגדותם של חכמים למינוי דיינים הללו, אף היא חוליה אחת בשרשרת ההתעצמות שבינם ולבין המעמדות התקיפים בערי ארץ-ישראל על ההשפעה (וההנהגה) בישובים.

ברם, מתן „הסמיכה“ לדייני-הערים שמן השכבות השליטות משמעו לצד שני — ליד הטלת פיקוח ארגוני על בתי-הדין האזרחיים, המקומיים, מטעם המרכזה הנשיאות — צירופה של האריסטוקרטיה הארצית, חוגי-ההנהגה הישוביים, למבנה החברתי-הלאומי, שהלך ונתגבש בהמשך הדורות בארץ-ישראל בראשותה של הנשיאות¹³⁷. שאותה הכרה בסמכותם השיפוטית גררה עמה קבלת מרותה של

¹³⁶ כבר אנו מוצאים בסופה של מאה ב' הטחת דברים נגד מינויים סגומים. במדרש תנאים, עמוד 8: רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין לך כל ישיבה וישיבה שאין ממנה לגיהנם, אבל ישיבה האחרונה כולה לגיהנם וכו'. כלום קדם משהו מן המציאות הנידונת כבר בימיו של רבי?

¹³⁷ אין לנו ידיעות של ממש על היהכ שבין הנשיאות הסנהדרין ולבין רשויות הערים מבחינת כפיפותן של אלו למרותן של המרכזה, לא בתחום השיפוט ולא בתחום ההנהלה עד לסופה של מאה ב'. משיקולי-הדעת רשאים אנו להניח מעין-ודאי, שלמעשה לא היתה מצודתו של המרכזה פרוסה על הישובים בתחומים הנ"ל (אין אנו יכולים לעסוק כאן בענין היהס שבין דייני הערים והנהגותיהן המקומיות ולבין הרשות העליונה שבאומה בימי בית שני). אמנם מסורת אחת עשויה ללמדנו לכאורה, שהיו נשיאים יכולים להעביר ראשי-ערים (או: קהילות) בדור שלאחר החורבן. שכך אנו שונים בברייתא (ר"ה כב א: ירושלמי שם פ"א נו ע"ב) על רבן גמליאל שהוריד ראשה של גדר מגדולתו (עדיין מצויים חכמים אחרונים, שמקיימים הגירסה כצורתה לומר זוהי גדר שבעבר-הירדן, כגון קליין, עבר הירדן היהודי, 30—31: ספר הישוב בערכו. ברם, דבר זה אי-אפשר, שהרי אין מחללין את השבת להעיד על החודש אלא „על מהלך לילה ויום“ והמרחק מגדר ליבנה מרובה הוא מזה. וכבר ברח מלראות בגדר זו העיר של עבר-הירדן הורוביץ, עמוד 192. אלא שהוא סובר שהמכוון לגדרה של יהושע טו לו. ולי נראה שמקום זה גזר הוא שכבר מצאנו במקורות ינניים חילוף גזר בגדר Γάλαρα, Γάδαρα, ראה שירר, Geschichte⁴, I, p. 339, ובכ"י לידן אנו גורסין בירושלמי: גר ולמעלה מן האותיות אות אחת שאין לקרותה לדעתי אלא ד. אף רישומים אחרים במקורותינו מעידים על מציאותו של ישוב יהודי בגזר לאחר החורבן). „ראש“ זה — ודאי ממנהיגי הקהילה היה, הרי שהיו אלו כפופים לנשיא. אמנם, המסורת שבמשנה כופרת בה בעדות זו, אלא שכמה עובדות בתחום מרותו של המרכזה בישובים, שנתבסס מימי רבי ואילך, מצויות היו בימי נשיאותו של רבן גמליאל ונתעלמו לאחרי-מכן עד שחזרו ונתיסדו בסופה של מאה ב' ואילך.

דהנהגה העליונה וההצטרפות עמה בביסוס שררותה באומה (ומעמדה אצל המלכות). הכשרתו של המעשה כרוכה היתה בנסיבות היסטוריות, בהתפתחות שתלה בעיקרה בימיהם של הקיסרים מבית סיברוס. כבר בימיו של רבי אנו מבחינים בדרכה של הנשיאות להשעין את כוחה אף על המעמדות התקופים כלכלית שבארץ¹³⁸. ונהגו זה של הנשיא ודאי אינו דוקא פרי נסיותיו האישיות; חוגים הללו העלו מתוכם, בדמות היסודות המתוקנים (ה"פטריוטיים") שבהם, מכשירים לתיקונם של החיים החברתיים ביישובי הארץ. כלכלתם של מוסדי-הציבור, אספקת האמצעים לצרכי-הרבים, מהם היו באים במידה גדושה. בימיהם של האנטונינים, מלאחר מלחמת בר-כוכבא, נתערערה ארץ-ישראל היהודית מבחינה ישובית, כלכלית וחברתית. נתעלמו או נתרופפו מוסדי-הציבור כגון בתי-הספר של רבים, בתי-כנסיות וכיוצא באלו. מתחילת ימיהם של הסיברים משתפר המעמד הכלכלי בארץ. ברם, החזרת החיים הציבוריים לתיקנם, נתכשרה על-ידי סעדם של החוגים האמידים. הללו משמשים איפוא יסוד-שבהכרח במפעל-הרסטורציה ביישוב¹³⁹.

אלא שנצטרף לכאן גורם אחר. בתקופה הגידונית מסתיים התהליך של גיבוש מעמדם השררותי של היסודות האמידים בערי המלכות הרומית. מכאן ואילך מעניקים חוקי-המדינה לשכבות אלו אותן זכויות יתירות בשלטון הישובים (שהופכות בהמשך הימים גחלה למשפחתיהן בדיני-הירושה). נוצר המעמד המוגדר והמגובש של "הבולווטים" (βουλευταί, curiales) לעומת ההמונים (plebs), המפסידים זכות של יד בהנהגת-העיר. אלא שאף אחריות וחובות קשים מוטלים בדרך של חובה על המעמדות הללו. כללן של החובות האדמיניסטרטיביות והכספיות של האזרחים בערים וב"תחומיהן" — אחריותן רובצת על הבולווטים. צירופן של אותן זכויות-יתר, דשל התפקידים הקשים והחובות, גורם לריכוזם של הפיקוח וההנהגה הציבוריים בערים בידיהם של בני המעמד הג'ל.

ודאי, להלכה לא נתיחסה התפתחות זו אלא ליישובים שמאורגנים היו צאורח ה-πόλεις, ברם, תחילה בהמשך ימי הסיברים נוספו שלוש "ערים" ממינן של אלו בארץ-ישראל, שרוב ישובן (או מיעוטן המרובה) יהודים (לוד-דיוספוליס, עמאוס-ניקופוליס ובית-גוברין-אלויתירופוליס). ועוד, שיש להניח פשיטתו של אותו תהליך אף באותם ישובים גדולים, שזכו למעשה למעמד של הנהגה עצמית בהיקף ניכר, ואף-על-פי שלא שימשו πόλεις (ערים) רשמית. עובדה זו עשויה היתה

¹³⁸ בעירובין פה ב: "בן בוניס אתא לקמיה דרבי, אמר להו: פנו מקום לבן מאה מנה. אתא איניש אהרינא, אמר להו: פנו מקום לבן מאתים מנה. אמר לפניו רבי ישמעאל בר' יוסי: אביו של זה יש לו אלף ספינות בים וכן דן אלף עיירות ביבשה. אמר לו: לכשתגיע אצל אביו, אמור לו: אל תשגרהו בכלים הללו לפני רבי, דרבי מכבד עשירים לבי יעקב מכבד חסידים" (כך גירסת הגאונים, והמסורת עצמה מעידה, דבר שעולה מהמשך הסוגיה שם פו א — שחלוקת-כבוד זו באה מתוך שהללו מזכים את הרבים על-ידי שמפרנסים את צרכיהם, וראה קניגסברגר, הקדם, כרך ב, עמוד 153). והשוה העדויות על עשירותו של חתנו בן אלעשה.

¹³⁹ בירורו של דבר מחייב עיון מפורט שאין כאן מקומו.

לסייע ביותר להשענת המבנה המאורגן של האומה בארץ-ישראל על היסודות האמידים בישובים¹⁴⁰.

לאידך גיסא התקין רבי תקנות הרבה לגיבוש עולמם של החכמים¹⁴¹. אף-על-פי שמעשיו אלו כרוכים היו בהגברת מרותה של הנשיאות ובקיפוח מסוים בחירותם של אלו¹⁴², הרי הוא שסייע להכשיר את ריבוי השפעתם בערים, התמנותם „פרנסים על הציבור“ וגיבוש זכויותיהם.

ברם, חיזוק מעמדם של החכמים בציבור כרוך היה אף בהתגברות פעילותם החינוכית-הדתית בהמוני הישובים (בשיתוף עם הנשיא ובפיקוחו), בהרבצת התורה על-ידיהם, שמתרווחת בשיעור גדול. באה מעין רניה של השפעה רוחנית בשכבות נרחבות של האומה, מעין התנערות, שנישאה בידי אנשי-התורה (והמרצה בידי הנשיא)¹⁴³. כל אלה הגבירו כוחם של החכמים בעם והכשירו עמידתם התקיפה להבא, בין כלפי היסודות האמידים ה„חילוניים“ ובין כנגד הנשיאות עצמה.

דרכו זו של רבי לצרף אותם חוגים למבנה הארגוני של האומה, הילכו בה אף הנשיאים שלאחריו. מעתה „הבולווטים“ וה„חברים“¹⁴⁴ (או ה„ראשים“ וה„זקנים“) מהווים אותם שנים יסודות שמנהיגים את הרבים בישובים. כל אחד בתחומו (אזרחי ורוחני) בשיתוף זיקה לנשיאות ובפיקוחה של זו¹⁴⁵.

¹⁴⁰ ואין הדבר מקפח במעשי נשיאים שהיו מכוונים לפרקים ליטול את הקבע מהנהגת יסודות הללו בקהילות שבתפוצות כעדותו של פלדזס, לעיל עמוד 20.

¹⁴¹ עד לו לא שמענו על פיטורי חכמים מן המסים (בדוקא שאינם-קבועים?), כדרך שנהג הנשיא לגבי דמי הכלילא (ב"ב ח א).

¹⁴² כגון אותה תקנה: „תלמיד אל יורה“ או אף גזירתו שלא ישנו חכמים לתלמידיהם בשוק (אלא בבית-המדרש, מ"ק סז א) ו„ניהוג נשיאות ברמה וזריקת מרה בתלמידים“ בכללו, שמצווה לבנו.

¹⁴³ מצויות ראיות מוכיחות לריבוץ תורה מרובה בישובים על-ידי חכמים בשליחות נשיאים מימי רבי ואילך, כשם שריבוי תורה בעולמם של חכמים גופו מתרווח בתקופה זו. יש רק להיזכר בכל אותן המסורות על חכמים ש„יצאו לעירוות“ (שפותחות מימי הסיברים ואילך) או ש„נשתלחו לעבור“ בערי הארץ. במקום זה שמא ראוי להעמיד על עדותו של אוריגינס שחזרת בכמה מקומות על „יהודים רבים“ שראה „הלמידין תורה תדיר מינקותם ועד לזקנותם“ וכיוצא בזה הלשון.

¹⁴⁴ ראה למשל ירושלמי נדרים פ"ו מ ע"א וסנהדרין פ"א יט ע"א והקבלות במדרשים. „החרש והמסגר אלף — רבי ברכיה בשם רבי חלבו אמר: אילו החברים (החכמים), ורבנן אמרין: אילו הבולווטיין“. המאמר מעלה שניותה של ההנהגה הציבורית בעיניהם של אמוראים הללו (השוה מסכת סופרים פי"ט ה"ט—ה"י תבורות של זקנים ושל בולווטיין; טובי העיר וחברים), כשם שמאמרים רבים אחרים עסוקים בהיקש זכותם של „מסייעי הרבים“ בעלי-הממון (ו„בעלי מצוות“) לזו של „בעלי התורה“ ובשאלת הי מינייהו עדיף (ראה, למשל, ספרי דברים פ"ג מז. פינקלשטיין, עמוד 106. לענין גבאי צדקה והזקנים). וראה כלפי התחרות זו בין „בולווטים“ וחכמים בביתו של הנשיא ליתרון-המעלה. ירושלמי שבת פ"ב יג ע"ג: הוריות פ"ג מה ע"ג. (ביכר, מנהיגי צפורי, עמוד 135. והשתה אף Baron, Community, I, p. 119).

¹⁴⁵ אף כאן מעלים המקורות תהומיהם המפורדים ושאלות העדיפות של שני העולמות. בירושלמי הוריות פ"ג מה ע"ב אנו קוראים: „רבי יהושע בן לוי אמר: ראש זקן, זקן

התנגדותם של חכמים כנגד מינויים של דייני-בור מעלה עמה אותה התעצמות ראשונה שבינם ולבין יסודות-ההנהגה האזרחיים, אפשר ביתר תוקף מבתהילה, דבר שהוכשר בין על-ידי התגברות מעמדם של בעלי המעמד הכלכלי ובין על-ידי חיזוק כוחם של החכמים, שביקשו לעכב את התערבותם של הראשונים בתחומים שנראו מיוחדים להם לעצמם. אלא שקרוב לראות בהתרסה זו אף ביטוי של ניגוד לנשיאות גופה, לדרך השררות שנקטה על-ידי שהשעינה עצמה על החוגים התקיפים. ודאי היתה כאן אף התעצמות מוסרית-חברתית ודתית: דין היה שיתריעו חכמים מפני ה"סיקולאריזציה", שצפויה היתה לבוא עם גתינת השיפוט לידיהם של "הדיוטות" מראשי הישובים, ומן השחיתות שמצויה היתה בעולמם של אלו ושעשויים היו להביא לידי עיוות הדין. ברם, הנשיאים, שהבחינו בצרכים הכוללים של האומה בשעתם, שתפסו יותר מרבים שמן החכמים את מלוא היקפם של עניני הציבור ושמוכשרים היו למעלה מהם לחוש ולהסתגל לתביעות השעה ונסיבותיה, אף הם נתכוונו לעשות תפקידם: צירופם ואיזונם של שני היסודות השליטים בעם, כיפופם להנהגה העליונה וצימודם למרותה הכללית של האומה¹⁴⁶.

קודם שאינו ראש אם אינו זקן וכו'. סיבו של ה"ראש" לא נתפרש כאן יפה (המשך המאמר אינו מחזור כל-צרכו לענינו). ברם, להלן ע"ג: "רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי: משה על-ידי שצפה ברוח הקודש שעתידין ישראל להסתבך (כצ"ל) במלכות וראשיהן עומדין על גביהן הקדים ראשים לזקנים"; תפקידם של הראשים הריהו איפוא חברתי-מדיני. וכך עולה מן המאמר שבמדרש תנאים, הופמן, עמוד 213: "ראשי — מגיד הכתוב שכשהראשים נכנסין ליטול עצה מלמטן מלכות שמים מתקיימת בהן מלמעלן, שנאמר: ראשי, ואין ראשי אלא גדולים" (במשמע: גדולי העיר, מנהיגים אזרחיים). אמנם גירסתם של הגאונים (הלכות גדולות, נרשה, קכ"ד ב' וה"ג, ברלין, ותשובות הגאונים, קורונל, סי' קיז ותש"ג, ליק, ס' ב) ושרידי ירושלמי, עמוד 286, הריהו: ראש וזקן ראש קודם לזקן שאינו ראש, גירסה שעשויה לסייע דעת חוקרים, שסתם חכמים שימשו מנהיגי-קהילות. ברם, הנוסח שלפנינו נראה עיקר. שכך אנו קורין במדרש תנחומא, בובר, סוף פרשה שמות (עמוד 17): "הוי, לעולם גמלכים בזקנים, וכן משה, ויקרא לזקני העם' ואתר-כך לראשים ולשופטים': אימתי יש להם לישראל ראשים? כשיש להם זקנים". אין לפקפק, שמדרשנו, המשמש הקבלה לסוגיה שבירושלמי, מקיים את הנוסח שלפנינו (המפריד בין רשויות הראשים והזקנים), שמתפרש, איפוא, כדרך המפרשים: שאינו ראש, כלומר, שאין ישראל זוכים להנהגה סדורה ופועלת מדינית-אזרחית, אלא אם כן יש להם זקנים. ואף-על-פי שגינצברג פירושים וכו', ח"ג, עמוד 191 מפרש "ראשים" חכמים אף הם כזקנים (אף המסורת המיוחסת לו לרבי עקיבא בתלמוד, פסחים קיב א ולרבי ב' פרקי רבינו הקדוש", ראה הוצאת היגר, חורב, כרך ה, עמוד 133, "שלא יהא אדם שרוי בעיר שראשה תלמיד חכם" מעלה אותה שניות ואותה שיטה של מקצת חכמים לפרוש מן ההתעסקות בצרכי-ציבור).

¹⁴⁶ אין ספק משיקול-הדעת שזיקת חכמים למרותם של נשיאים הגבירה אף את כוחו של עולמם הם, על-ידי הבטחת הליכוד המשמעת. ודומה שהוא-הוא משמעו של מאמרו של רבי מנא בירושלמי פסחים פ"ו לג א: "אנא שמעית מרבי יודן ומן כל רבנין: מפני מה נוהגין בבית דין שלמטן (בית הנשיא) כבוד? שלא ירבו המחלוקות בישראל". "מחלוקות" הללו הן ודאי שצפויות היו לפשוט למעלה מן המידה בעולמם של חכמים (השאלה והתשובה שלפנינו על טעמה של "נהיגת כבוד" בבית הנשיא מעלה עמה את שלילתו העקרונית של מעמדם התקיף והמיוחד של הנשיאים לומר לך, כל-עצמה של שררותו אינה באה מכוחו

כיצד נתגלגלה ההתפתחות שלהלן? דומה שזו עשויה לצדק דרכם של הנשיאים. כוחה של ההנהגה המרכזית מתרבה והולך. ואותה הצטרפות של „ראשי הערים“ למרותה של הנשיאות, כשם שהגבירה כוחה של זו, כך סייעה אף להמרצת תהליך החדרת השפעתם של בעלי התורה בישובים ועמה — ציוב עולמם הלאומי-הרוחני של ההמונים¹⁴⁷. אלא שדומה שלמעשה סייעו מינויי דיינים „הדיוטות“ בידיהם של נשיאים להשתלטותו של השיפוט ב„דיני תורה“, כלומר משפט החכמים: נתקברו הרשויות על-ידי זיקת שתיהן למרותה של הנשיאות ונתכוונו כלפי ההתמוגגות¹⁴⁸. ואף אין נמנע שאותו איחוד במערכות השיפוט, שהנשיאים נשתדלו לבצעו בארץ-ישראל הכשיר במידה מסוימת את קבלת מרותה של ארץ-ישראל בתחומם של הדינים, בדמות כפיפותו של השיפוט לנשיאות, בתפוצותיה של מלכות רומי, תהליך שמתיסד והולך בהמשך המאה השלישית והרביעית¹⁴⁹.

מה פשר נטילת ממון על המינויים? ודאי נזכרים אנו ב„ממכר המשרות“, שזכרו רווח במסורת של רומי הקיסרית (כיוצא בזה במקורותינו לגבי הכהונה הגדולה בסוף ימי בית שני)¹⁵⁰, ובודאי שאין לנו לנקות את הנשיאים משמץ של פסול מוסרי-חברתי (אף כללה של ההתפתחות החברתית, בסופה של מאה ג' ובהמשך מאה ד', במלכות רומי עשויה היתה לסייע להעלאתה של שרירות ועריצות בעולמה של הנשיאות). ברם, מסתבר שהנוהג הנידון בגופו מיוסד על מסורת שבחיי הערים. בידוע שהאזרחים שבעיר היננית נוהגים היו בסמוך לתקופה הנידונית, מלפניה, לשלם עם התמנותם ל„משרות של כבוד“ (ἀρχαί) בעירם או לתפקידים מכובדים אחרים, סכומים לקופת העיר לשם צרכי הרבים (summa honoraria).

שלו, ומן הדין. אלא „מפני דרכי שלום“ לצורך העולם ואינה מצויה אלא מדעתם של חכמים וכל שעה שהם רוצים בכך לבדם).

¹⁴⁷ כשם שמצאנו רבי עצמו מקנה פרנסים, כך מצאנו חכמים ממנים, ירושלמי פאה פ"ח כ א, אף כאן מן הסתם ברשות הנשיא, בכר, אגדת אמוראי ארץ-ישראל II, p. 153 (בין האחרים קראנו על רבי חייא בר בא שהיה מעמיד ארכונין. אלא שלדעת ליברמן, תרביק, ב, ב, 235; 20, ת. 230, JQR, 1943/44, מדובר כאן בראשי קהילות שבתפוצות. דבר זה אפשר ואף קרוב. שרבי חייא בר בא שהה בכמה גלויות ואפשר כ„שליח“ של הנשיא. ברם, ראייתו ממה שלא מצאנו במקורותינו ארכונין במשמע ראשי-קהילות אלא לגבי חוצה-לארץ בלבד, אינה מובטחת. שפן קראנו במדרש ילמדנו בערוך, ערך ארך א', ספר הליקוטים לגרינהוט, במדבר יט א: „וירא ראשי העם — שעם כל תבורה חבורה הוא בא ונוטל שכר לפרנסים בפני עצמן ולארכונין בפני עצמן“, ורחוק לומר שמכוון המאמר בתיבה ארכונין לבני התפוצות בדוקא ועוד יש להעיר שאצל השומרונים רווח הרבה השם ארכונא במשמע ראשי-קהילה). ברם, מלאחר ביטולה של הנשיאות מצאנו את „הסנהדראות של שתי הפליסטינאות“ ממנים את ה„גדולים“ בערי הארץ (C. Th. 16, 8, 29).

¹⁴⁸ השתדלותם של „דייני בור“ לדרוש ברבים ולהתעטף בטלית וכו', ודאי באה היא ממה שהסמוכים מן החכמים, כללם נהגו כן. אלא שלפי דרכנו אנו למידן מכאן על נטיית ההתקרבות שלהם לעולמם של חכמים, לצרף ידיעת התורה לדין.

¹⁴⁹ זיקת השיפוט בתפוצות כרוכה ביסודה של מרותם של נשיאים על הנהגת הקהילות בכללן, דבר שמצוי בין במקורות המשפטיים הרומיים ובין במקורות הספרותיים של הסרק דילן.

¹⁵⁰ השהה לעיל חלק א', עמוד 60 ואילך.

אין רחוק מלהניח, שכיוצא בנהג זה מצוי היה לפחות במקצת מערי ארץ-ישראל היהודית. ברם, משעה שה"מינויים" נעשו ענין לנשיא, הרי אותם סכומים, שתחילה נתנום תושבי-העיר כשנתמנו "דיינים" בעירם לקופת הקהילה, היה מן הדין שיינתנו מעתה לרשות הממנה המרכזית, כלומר לאוצר הכולל שברשות הנשיאים¹⁵¹. אף כאן הנוסח הפולמוסי, של חכמים מהמתנגדים למינוי ההדיוטות, עשוי הוא לחפות על המסורת שביסוד נהגם של הנשיאים ולטשטש את מצעו והחברתי ומשמעו הארגוני וליטול שלא בדין גמור מן הנשיאים צידוק למעשיהם.

נספח

על הריסקריפט של דיוקליטינוס C. J. III, 13, 3

כבר עמדנו על המשך ההיאבקות בין נשיאים וחכמים על המינוי, אף לאחר ה"פשרה" שביניהם, דבר שהדגישו אף דינבורג. אלא שאותו חוקר מבקש להעלות מתוך הריסקריפט של דיוקליטינוס שנכתב "ליהודה" — עיצומה המרובה של תחרות זו, מלחמתו של הנשיא בדיינים שנתמנו על-ידי חכמים שלא מדעתו, על-ידי הזדקקות הרשות הרומית והכרעתו של הקיסר לתובתם של חכמים. הצעתו זו של דינבורג קשה להולמה מכמה פנים. טרל מכאן אותה טענה שהעלו חכמים כנגד כל אותם פרשנים, שביקשו לראות בתעודתנו ענין לבתי-דין של ישראל, — העדר זכרונם של יהודים בגופה שלה, — הרי יש לפקפק אם יכול היה הקיסר לדבר ב-*qui iudicio praeest* בעל תוקף רשמי דרך סתם, אילו כיון לשופטים יהודים (מטעם הנשיא ושלא מטעמו), שאין המלכות מזכה אותם בסמכות של שיפוט כולל (אלא לגבי יהודים גרידא). ועוד, אם תעודתנו מעלה אותה התעצמות שבין נשיאים וחכמים על זכות מינויים של דיינים כיצד היא סותרת ומכנה אותם שנתמנו בידי חכמים ("בית-הדין") כברורים מהסכמת אנשים פרטיים בתורת מושכל ראשון, והרי כל-עצמה של הבעיה (שהועלתה, לשיטת דינבורג, בידי הנשיא בפני המלכות) היא: מי הם הדיינים, שיש לראותם מיופי-כוח "וממונים" — אותם שנתמנו בידי הנשיא או אלו שנסמכו ב"בית-הדין"? נמצא שהעיקר הנידון חסר מתשובתו של הקיסר. ואף רחוק במקצת לפרש את הלשון *consensu privatorum* במשמע המוצע על-ידי דינבורג: בהסכמת אנשים אחרים (חכמים). ופשוטו נראה דומה ל-*consensus partium*, כלומר, הצדדים הנידונים. דבר זה דומה, מוכח ביותר על-ידי הפיסקה — *qui nulli praeest iudicio*. שאם המדובר בחכמים שממנים דיינים כוללים (בלא רשות הנשיא), כלום צריך שיאמר שעד להתמנותם היו אלו נטולים מעמד של ראשי-בתי-דינים? הרי שקרוב לבאר את תעודתנו, שעסוקה היא בדיינים-בוררים שנבחרו על-ידי המידיינים מן ההדיוטות שאינם שופטים מטעם המלכות, ואין כאן ענין ליהודים כלל.

¹⁵¹ והוא הדין לענין התשלומים של מנהיגי הקהילות בתפוצות הרומיות שהועלו לנשיא לסי עדותו של פלדיוס.

אמנם השם יהודה מטה לכאורה את הדעת לומר, שביהודי אנו עסוקים. בכל זאת איני רואה קושי בהנחה (ז'סטר), שהלה מושל נוצרי הוא באחת האיפרכיות. שהרי למדנו מכמה מקורות על מושלים ומפקדים ושרי-חצר נוצרים בימיו של דיוקליטינוס כל ימיו עד לרדיפות הנוצרים שפתח בהן. מכל-מקום שמא ראוי לעמוד על אותה כתובת שפירסם L. Wickert ב־ Sitzungsberichte der Preussischen Akademie usw., 1928 : Vorbemerkungen zu einem Supplementum Ostiense des Corpus Inscriptionum Latinarum, p. 39—42. כתובת זו נכתבה על-ידי Ordo Augustalium של אוסטיה וכך לשונה: M. Aurell[io] f. Ter. p. a. : sui - - - Scythop[oli] p[an] tomim[o sui] temporis] primo in O[riente] - - -] to approbato a[b imp. Valeriano el]t Gal... ex provincia e[- - - .. post] mortem patr[is] sui Jud[ae]; item del curioni civita-t[lium] Ascalo[nit]inarum et Damascen[or]um. Huic s...ndus ordo Augustalium non propter memoriam patr[is] eius, sed et propter plenam [ipsius per] itiam postul[antibus omnibus pariter civibus...

הקריאה על-ידי ההשלמה Jud[ae]; item del curioni קיבל המחבר מן ויל קן (המציין ליהודה הכרונוגרף, הנודע מימיו של ספטימיוס סיברוס מ-תולדות הכנסייה" של אויסיביוס), שעה שתחילה עלתה על דעתו השלמה אחרת, שהוא דחאה לבסוף (ראה שם עמ' 41, הערה 3). והנה יש לבחון תחילה אם אותו מ. אורייליוס הפנטומימוס, בנו של יהודה, קרוב להניח שיהודי היה? ודאי כבר מצינו מימוס מפורסם בימי נירון והוא יהודי (יוסיפוס, חיים 3). אלא שפנטומימוס יהודי זכה באמצע מאה ג' (הכתובת ודאי נכתבה בין 253—260. ראה שם, עמוד 40) לשמש, מפני הכבוד, בגלל הצטיינותו כאמן, חבר המועצה של אשקלון ("שונאת היהודים") ושל דמשק — רחוק בתכלית. הוא הדין שאין לראותו נוצרי, מן הטעם האמור. ברם, הכתובת מלמדתנו בבירור שאף יהודה האב שימש בתפקיד דומה של הבן, ושהלה הלך מבית-שאן לאוסטיה למלא מקום אביו שמת (ולפיכך מרומז כבוד האב תחילה) וכדרך שמפרש המחבר הנ"ל (עמוד 42). ושמא אין רחוקה השערתו של הלה, שהאב הוא-הוא אותו citharoedus שהכתובת שאצל דיסוי (ILS, No. 5233) משבחתו על הישגיו ב־ Sebastia apud Damascus III, Actia apud Bo[s]tram II, Pithia Karthaginis etc. כמעט ברור, שאין לראות ביהודה זה יהודי. אלא שאין לדעתי תימה, שאדם נכרי (שמי) יליד בית-שאן יקרא בשם שנחל מן היהודים שבעיר ובסביבתה (או שמא מומר היה?).

הרי שבידינו אסמכתא כל-שהיא לראות אף ב־ Juda שבריסקריפט של דיוקליטינוס נכרי עובד עבודה זרה.

ברם, דינבורג נשען בהצעתו אף על התעודה שב־ Codex Theodosianus, II, 1,10 המדברת על הידיינותם של ישראל — apud Judaeos vel patriarchas (אצל היהודים או הנשיאים). החוקר רואה בכאן שני מינים נפרדים של בתי-דין בישראל (בעיני הרשות): המופרים רשמית ("אצל הנשיאים") ושאינם מופרים ("אצל

היהודים") ותולה תחילתן של שתי רשויות הללו באותה תעודה של דיוקליטינוס, שהכרעתו הנ"ל גרמה להעלות מכאן ואילך בתידינים שלא נתמנו בידי הנשיאים ונידונו משום כך כ"פרטיים" אצל המלכות. ברם, דומה שאין לנו להניח תחרות שבין בתידינים של נשיאים ושל חכמים אלא בארץ-ישראל בלבד; עדיין לא שמענו שאותה התעצמות נתגלגלה אף לתפוצות ונתרווחה בתוכן, והפכה מציאות של קבע עד כדי גירסתה בתחוקה הרומית (והרי הפקודה הנידונית סותמת ומדברת בכללם של ישראל במלכות).

עיקר ענינה של תעודתנו, מסתבר ביתדין אחד של ישראל, בתפוצות, והוא דרך-כלל של ראשי-הקהילה, אלא שהלה כמה שמות היו לו, יש וציינוהו (בלשון הנכרים, והמלכות בעיקר): "של יהודים" (apud Judaeos) ויש שכינוהו, על שם הדיינים: של הפאטריארכים (הם: "הנשיאים הקטנים", כלומר: ראשי-קהילות; מציאותן של אלו נראית בעיני כדבר של ודאי)¹. צירוף שני השמות בתעודתנו באמצעות vel — לגוף אחד, אינו מתמיה (או שמא מכוונת היא לביתדין של בני-הקהילה, "הדיוטות", ליד זה של גדולי-הקהילה?).

¹ ה־interpretatio מעלה את המסקה דילן בלשון: Sane si apud maiores legis suae consentientes ambae partes etc. — ענין אחד: ביתדין של ראשי הקהילות.

בניהם של חכמים

מצויים מקורות משל תנאים ואמוראים המעלים ליד ה"חכמים" וה"תלמידים" את "בני חכמים", מעין שכבה מיוחדת, ממוצעת בין השתיים האחרות וקרובה לאחרונה שבהן. הללו זוכים, כיוצא בתלמידים, במקצת זכויות של החכמים, ונידונים ודאי זכאים ועומדים לירש את אבותיהם במעלה ובהוראה ובשימוש הרבים. עובדה זו עשויה ללמדנו על תהליך שמצין התגבשות של מעמד-חכמים, המקפל בתוכו את חכמת התורה וכבודה במסורת הירושה, בחינת אריסטוקרטיה רוחנית ומקצועית.

דבר זה נראה לכאורה מתמיה¹. שכן מאמרות הרבה של תנאים מעלים ומבליטים את זכותם של הרבים בתורה, שהיא נחלת כל ישראל, ואת שוויון בני האומה כולה בתלמודה². אף הבחנת המעשים, במידה שאנו יכולים לבדוקם מן המקורות, מלמדנו שבכללותו היה עולמה של תורה וחכמיה בימים שמלאחר התורבן נטול סייגים של זכות בתי-אבות³. ואין צריך לומר, שבפני הבית שרויה

¹ ביכלר כותב (Der galiläische, Am-haarez, p. 174, n. 136; The Social and Political Leaders etc., p. 15, n. 1) שאין ירושה אלא בפרנסות של שררה לרבות הנשיאות, ולא בעולמה של תורה. כיוצא בו הר"ל גינצברג, פירושים וחידושים בירושלמי. ח"א, עמוד 405: "והדבר מוכן מעצמו שלא עלה על דעתם (של חכמי ההלכה) לומר שבן יירש את אביו להיות עומד תחתיו בישיבה או בבית-הדין שמינויים תלוי בחכמה ולא ביחוס משפחה. ומוכח שלא כווננו בפרנסי ישראל (שבניהם עומדים תחתם) אלא למנהיגי הצבור כנשיאים וכיוצא בהם, שגדולתם באה בירושה מאב לבן".

² בספרי במדבר פי' קיש (הורוביץ, עמוד 144): שלשה כתרים הם, כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן... הרי כתר תורה מונח וכו'; וראה אדר"ג ג"א פ"א, בפי רבי שמעון: כתר תורה כל הרוצה ליטול יבוא ויטול. ושנו במכילתא יתרו, בחדש סוף פ"ה (הו' 222): בשלשה דברים ניתנה תורה: במדבר ובאש ובמים — מה אלו חנם לכל באי עולם, כך דברי תורה חנם לכל באי העולם. ומפורסמת המשנה בהוריות (פ"ג מ"ח): ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ (וראה הברייתות המקבילות בתוספתא ובתלמודים).

כיוצא בה המאמר המיוחס בברייתא שבתלמוד (ב"ק לח א וש"ג) לרבי מאיר — "שאפילו גוי עוסק בתורה ככהן גדול" (אמנם בהקבלה שבספרא אחרי מות פ"ו א, הרי הנוסח: א"ר ירמיה מנין שאפילו גוי עושה את התורה וכו', כלומר המקיימה, נוסח שמקוריותו מוכחת אף מגופה של הברייתא בתלמוד, שהרי התנא דורש מן הכתוב "אשר יעשה אותם האדם"). וראה להלן בפנים.

³ שהרי תנאים הרבה לא היו "בני אבות" כגון רבי עקיבא ורבי מאיר ואחרים, ואף על-פי שכנגדם יש להשחת בית-אב של רבי חלפתא (הוא ובנו רבי יוסי ובניו של הלה)

בניהם של חכמים

59

היתה חירות בעולמם של החכמים הפרושים. והרי סגולה זו, העממיות והעדר סימנים של ממש להתגבשות מעמדית ולרוממות יחוסית-שלטונית, היא שגרמה בעיקר להעדפתם וריבוי-השפעתם של ה"מורים" הפרושים באומה, למעלה מכוח-ידם של היסודות השנים האחרים המתחרים בהם בהנהגת-הרבים: הכהונה והאריסטוקרטיה היחוסית והממונית.

ברם, עד שאנו באים לנסות ולפרש את העובדה הנידונית בגופה, מוטב שנעיין תחילה במקורות המעידים עליה; לפי שהתוקרים, דומה, שלא העמידונו עליה עד עכשיו כל-עיקר.

שנינו בתוספתא (סנהדרין פ"ז ה"ח-ה"ט; הוריות יג ב): "בני חכמים ותלמידי חכמים בזמן שהרבים צריכין להן מקפצין אפילו על ראשי העם, ואף על פי שאמר אין שבח לתלמיד שיכנס באחרונה; יצא לצורך נכנס וישב במקומו. בני חכמים ותלמידי חכמים בזמן שיש להם דעת לשמוע הופכין פניהם כלפי אביהם, אין בהם דעת לשמוע הופכין פניהם כלפי העם; ר' אלעזר ב"ר צדוק אומר: בבית המשתה עושין אותן סניפים"⁴.

הרי אנו רואים את בני-חכמים מצויים ליד התלמידים כחבורה לעצמה, יושבים עם אלו בבית-המדרש, משמשים את הרבים וזוכים בכבודם של אבותיהם בין כאן ובין בבית-המשתה.

למן סופה של מאה ג' מעידה על מציאות זו המסורה שבבבלי גטין נט ב—ס א: שלחו ליה בני גלילא לרבי חלבו: אחריהן מי קוראין? לא הוה בידיה. אתא ושייליה לרבי יצחק נפחא, אמר ליה: אחריהן קוראין תלמידי חכמים הממונין פרנסים על הציבור, ואחריהן תלמידי חכמים הראויין למנותם פרנסים על הציבור, ואחריהן בני תלמידי חכמים שאבותיהן ממונים פרנסים על הציבור, ואחריהן ראשי-כנסיות וכל אדם.

אף כאן מעמדו של "בן חכם" מופרש לזכות ולכבוד מכל אדם, למעלה מראשי-כנסיות וקרוב לשל "תלמידי חכמים". עובדה זו שנויה אף בתוספת-המשנה⁵ שבסוטה פ"ט מט"ו (לפי נוסח כ"י קופמן, שנראה עיקר): רבי פנחס בן יאיר אומר משחרב בית-המקדש בושו חבירים ובני חבירים (כך מנוקד בכ"י, בשה"ג: ובני חורין) וחפו ראשם ונזדלזלו אנשי מעשה וגברו בעלי זרוע וכו'. ומסתבר שנוסחה

ושל רבי אלעאי (הוא ובנו רבי יהודה ובניו) וכיוצא בהם. ודאי ביקש רבן גמליאל להוציא מבית-המדרש הגדול שלו תלמידים שאין "תוכם כפרס" (וחכמים סיכלו מחשבתו), אלא שאף כאן אין לנו אלא בהבחנה מוסרית-אישית גרידא. וראה להלן עמוד 221 ואילך.

⁴ מצויים שינויי-מסורת בין הברייתא שכתוספתא ובין זו שבתלמוד, הנוגעים בלשונות מסוימים; אלא שאין אנו מצויים לעמוד עליהם במקום זה, לפי שעצמו של הענין הגידון: חבורת "בני חכמים" בהפרש מ-תלמידי חכמים" יוצא ברור מבין שתיהן. ולענין הצירוף של כבוד-חכמים במושכם בבית-המדרש ובבית-המשתה, הרי הוא חוזר במאמרו של רבי אמי בב"ב קב א: בישיבה הלך אחר חכמה, במסיבה הלך אחר זקנה.

⁵ ראה מבוא לנוסח המשנה, מהרי"ן אפשטיין, עמוד 976.

זו מקורית, שהרי אין התנא מדבר ב"אצילים ומיוחסים", אלא בחכמים ובצדיקים, בניגוד לבעלי זרוע ובעלי לשון. הרי אין "בני חבירין" אלא "בני חכמים". מעמד זה ודאי כרוך במשפט־הירושה, שעתיד היה הבן לירש את מעלתו ומקומו של אביו. דבר זה אנו למידין במפורש מן המסורת (מספרי זוטא) המצויה בילקוט לתורה דברים רמז תט"ז: משל לאב בית־דין שהיו לו בנים הרבה והיו כולם עמי הארץ ובנו הגדול בן תורה. כתב לכל אחד ואחד חלקו... אמר לו (לגדול): דיך, תפוס את מקומי.

אב בית־דין זה אינו אלא "זקן" ו"חכם" כל־שהוא, ולא משנהו של הנשיא.⁶ למדנו, איפוא, שהיה מדרכם של בני חכמים הגדולים (הבכורות) לירש את אבותיהם בתורה ובמעמד.⁷

עדות זו מסתייעת, למחציתה הראשונה של מאה ג', על־ידי אוריגינס, המעלה אף הוא דמותו של "בן חכם" כמציאות שכיחה בארץ־ישראל. ב"ת שובה אל אפריקנוס" (PG. vol. XI col. 61—64) הריהו כותב: Μέμνημαι μὲν τοί γε φιλομαθεῖ Ἑβραῖω καὶ χρηματίζοντι παρ'αὐτοῖς σοφοῦ υἱῷ, ἀνατραφέντι ἐπὶ τὸ διαδέξασθαι τὸν πατέρα, συμμίξας περὶ πλειόνων ἀτλ (זכורני שנשאתי ונתתי בענינות הרבה עם עברי אחד אוהב־דעת, שמקובל היה אצלם (היהודים) בן־חכם, שנתגדל לירש את אביו וכו')⁸.

לאורן של עדויות הללו מתחוויר יפה המעשה בבנו של רבי אלעזר ברבי שמעון האמור בתלמוד (ב"מ פה א): איקלע רבי לאתריה דרבי אלעזר ברבי שמעון, אמר להם: יש לו בן לאותו צדיק? אמרו לו: יש לו בן, וכל זונה שנשכרת בשנים שוכרתו בארבעה.⁹ אתייה ואסמכיה ברבי ואשלמיה לרבי שמעון בן יוסי בן לקוניא אחוה דאימיה. כל יומא תהא אמר: לקרייתי אנא אויל. אמר ליה: חכמים עבדו יתך וגולתא דדהבא פרסו עלך ורבי קרו לך, ואת אמרת: לקרייתי אנא אויל?! אמר ליה: מומי עזובה דא¹⁰. כי גדל אתא יתיב במתיבתא דרבי שמעיה לקליה, אמר: האי קלא דמי לקליה דרבי אלעזר ברבי שמעון, אמרו ליה: בריה הוא, קרי עליה: "פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפשות חכם"; "פרי צדיק עץ חיים" — זה רבי יוסי ברבי

⁶ לא באקראי היו בניו הקטנים של אב־בית־דין זה עמי־הארץ, לפי שעמד הבכור לבוא תחתיו בדרך הירושה.

⁷ ראה לעיל עמוד 22, הערה 37.

⁸ מן הלשון הינני מוכח, שהכיר אבי־הכנסיה את השם "בן חכם" כקבוע ורווח בין היהודים בארץ־ישראל (האיגרת נכתבה בשנת 240 לערך, אמנם בימי שהותו הארעית בניקומידיה של ביתיניה, ברם, לאחר שנשתקע תחילה בארץ־ישראל וישב בה כמה וכמה שנים, ראה Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, II, 178).

⁹ כך הנוסח הנכון וכמות שהוא במה"ג כ"י וספר המעשיות לגסטר, עמוד 87; והגירסה שלפנינו נצטרפה מחציו הראשון שלו ומחציו האחרון של גוסט אחר: נשכרת בארבעה שוכרתו בשמונה.

¹⁰ נראה פירושו של לשון: בשבועה, כעורה היא זו (קידו' ס ב ועוד), כלומר, קשה עלי ההתעסקות בתורה (הנוסח המקורי מסתבר: עזיבא, לשון ארמי כעורה, וכבר בידר ילון בקונטרסים, ב, עמוד 52 ואילך את הפועל "עזב" במשמעו זה בלשון חכמים).

אלעזר ברבי שמעון, ולוקח נפשות חכם" — זה רבי שמעון בן יוסי בן לקוניא¹¹. בנו של רבי אלעזר ברבי שמעון היה, איפוא, מתחילתו נער פרוץ מנוער מן התורה ומבעט בה, ואף-על-פי-כן סמכו רבי ועטפו איצטלה של חכמים, ורק לאחר-מיכן הושיבו ללמוד תורה בעל-כרתו. ברור שזכות אביו היא שגרמה לכך, שבתורת "בן חכם" יתמנה בקטנותו ובבורותו מינוי-חכמים שבכות, שעתיד היה להיעשות סמיכה-בפועל לאחר שיתגדל הלה בתורה.

עובדה זו ודאי לא ללמד על עצמה בלבד יצאה, והרי משולה היא לאותו נוהג שמצינו פעמים בתפוצה הרומית במאות ג' וד', שבניהם של ראשי-קהילות מתמנים בקטנם ובילדותם *μελλογραμματοεῖς*, (archon designatus), *μελλάρχοντες* וראשי-כנסיות כיוצא בהן¹².

עדות מסייעת למציאות הנידונית עולה מן הברייתא שלהלן. באדר"ג נו"א פ"ג (שכטר, עמודים 14—15) שנינו: "והעמידו תלמידים הרבה" — שבית שמאי אומרים: אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו בן אבות (ועשיר)¹³; ובית הלל אומרים: לכל אדם ישנה, שהרבה פושעים היו בהם בישראל נתקרבו לתורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים. כיוצא בזה בנר"ב פ"ד: בית שמאי אומרים: אין שונין אלא לכשרים לבני-אבות ולבני בני-אבות; בית הלל אומרים: לכל אדם. משלו משל למה הדבר דומה: לאשה שהיא מושבת תרגולים על ביצים, מתוך הרבה היא מוציאה מעט ומתוך מעט אינה מוציאה כלום.

"בני-אבות" הללו לא נתפרש יפה מה טיבם; ברם, הפשוט שבמשמעו של לשון — בניהם ובני בניהם של חכמים¹⁴. למדנו, שמצויים היו חוגים בין החכמים, שביקשו לקפל ולהגביל את התלמוד בעולמן של "משפחות בני תורה" בלבד, ואף-על-פי שאין בה במסורת זו סימן להתגבשות יחוסית-משפחתית בפועל. אלא

¹¹ = הביאו והסמיכו רבי והשלימו לרבי שמעון בן יוסי בן לקוניא אחי אמו. כל יום היה אומר: לעירי אני הולך. אמר לו: חכם יעשו אותך וטלית של זהב יפרסו עליך ורבי יקראו לך ואתה אומר: לעירי אני הולך?! אמר לו: כעורה היא זו. כשגדל בא וישב בישיבתו של רבי, שמע את קולו, אמר: קול זה דומה לקולו של רבי אלעזר ברבי שמעון. אמרו לו: בנו הוא, קרא עליו...

¹² ראה לעיל עמוד 20, הערה 25.

¹³ כבר הרגיש רייפמן, בית תלמוד, ד, עמוד 48, שאין הלשון דילן עיקר הציע לגרוס: וכשר, ודאי, אין ראיה גמורה ממה שבתשובתם אין בית הלל מדברים בעשירות (שהרי אף "בני אבות" לא הוזכרו בה). קל וחומר שאין לדקדק מלשונם של ראשונים (ר' יונה, רשב"ץ, ועוד) המעתיקים לא כלשון הברייתא ממש. ברם, הואיל ואף בנו"ב אין "עשיר" בדברי בית שמאי, מסתבר, שאין הלשון מקורי. ברם, לגופו של דבר, ראה להלן המסורות, המזכירות שאמנם מצויה היתה נטיה אצל חכמים מסוימים לתבוע "עשירות" מן התלמידים.

¹⁴ הוא הדין "בר אבהן" = בן אבות, המצוי בתלמוד (מנחות נג א) בפיו של חכם בארץ-ישראל בצירוף ל"בר אוריין" — בן-תורה. זאת שמפרש Freund בספר היוכל לשורץ (1917), עמוד 183, "בר אבהן" נשוא-פנים, מיוחס (ein Mann von vornehmer Abkunft) ומוצא עם זה בסוגיה התלמודית ראיה, שהיחס האצילי נדחק על-ידי כבוד התורה — אינו מיוסד.

שהברייתא מחייבת לדקדק בעיונה. לפי שמתשובתם של בית-הלל אנו למידין, שאין ציקר ענין מחלוקתם עם בית שמאי אלא בבחינת מידותיהם של התלמידים, שעל דעת האחרונים אין לקרב את המקולקלים לתורה, מפני רשעותם, ועל דעת הראשונים — עתידה תורה להחזירם למוטב, ולפי המסורת שבנוסחה ב' תלוקים הם בשאלת ריבויה ומיעוטה של ההוראה מבחינה „אקונומית פדגוגית“, שבית הלל תובעים סילוק-סייגים לתלמוד, שמא תתמעט תורה על-ידי קירוב התלמידים המתוקנים בלבד. הרי שתביעת מוצאם של התלמידים ממשפחות חכמים אף היא אינה אלא בזיקה להבהנה האמורה. לומר שסתם בני-חכמים חזקתם כשרים ובעלי-מידות¹⁵. עובדה זו, יכול שממשות חברתית-רוחנית מסעדתה. ראיה לדבר, העדויות שבמקורות תלמודיים, המוכיחות על הצטרפות פגמים מוסריים ומעין-הפקרות דתית עם נטישת תורה אצל מינים מסוימים של „עמי הארצות“.

מכל-מקום, דומה, שהברייתא דילן אינה חטיבה אחת; שביסודה הראשון לא שנתה במחלוקת בית שמאי ובית הלל אלא „כשרים“, „עָנָו“ וכיוצא בהן, אלא שתנאה האחרון שילב לתוכה „בני אבות“, מציאות שהועלתה במאוחר, לאחר שפסקו בתי-המדרשות הגל¹⁶.

ושמא מוכח כוחו של תהליך הגיבוש האריסטוקרטי והמקצועי בעולמם של חכמים אף מכמה מן המסורות, המעלות חירותה של תורה ושוינום של כל ישראל בהגייתה ונחילתה; לפי שלשונו מוכחת עליהן שנתכוונו להתריס כנגד מציאות של ממש, שפשטה בשיעור ניכר.

בספרי דברים פי' מ"ח (פינקלשטיין, עמוד 112): שמא תאמר: ישנו בני הזקנים, ישנו בני הגדולים, ישנו בני הנביאים? תלמוד לומר „כי אם שמר תשמרון את כל המצוה הזאת“ — מגיד הכתוב שהכל שוים בתורה. וכן הוא אומר „תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב“ — „כהנים לויים וישראלים“ אין כתוב כאן אלא „קהלת יעקב“. וכן הוא אומר „אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם חקניכם ושוטריכם, כל איש ישראל“.

ובבהירות מרובה מזו ב„מדרש תנאים“ (עמודים 212—213): „מורשה“ ולא „ירושה“, שלא יאמר בן עם-הארץ הואיל ואין אבי תלמיד-חכמים מה אני מועיל אם אלמד תורה? אלא „יזל מים מדליר“ — מן הדלין שבו.

ודומה שאף בברייתא דלהלן כלולה התרסה שכיוצא בזו, בתוספתא ב"מ פ"ג הכ"ה שנינו: ראה גר שבא ללמוד תורה, לא יאמר: ראו מי בא ללמוד תורה? : שאכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים. וכן הוא אומר „ויען איש משם ויאמר מי אביהם“ — וכי יש אב לתורה? והלא כבר נאמר „מה שמו ומה שם בנו כי תדע“; ואומר „בית הון נחלת אבות ומה' אשה משכלת“.

¹⁵ תביעה זו עולה תחילה אצל רבן גמליאל (ראה הערה 3) ובדבריו של רבי שמעון בן יוחאי בירושלמי ע"ז פ"ב מא ע"ד: אין לך רשות לשקע את עצמך בדברי תורה אלא לפני בני אדם כשירין, ובמאמרים אחרים כיוצא בהן, שאין צריך לפורטן.
¹⁶ הרי שאין ליחס מציאותם של „בני אבות“ אלו לימיהם של בית שמאי ובית הלל, אף אם נקבל עיקרה של המסורת דילן כאוטנטית.

אף-על-פי שגופה של המסורת מכון כנגד הונאת-דברים של גר לרחקו מן התורה מפני שאין עמו „זכות אבות” של ישראל¹⁷, מכל-מקום נראה, שפיקר המאמר האחרון השולל את ה„אבות” ואת „נחלת אבות” אצל התלמוד בכללו, מכון כלפי המציאות הנידונית בעולמם של חכמים.

זהו הדין המאמר המפורסם שבנדריים פא א: ומפני מה אין מצויין תלמיד-חכמים לצאת תלמיד-חכמים מבניהן? אמר רב יוסף: שלא יאמרו: תורה ירושה היא להם; מסתבר שמכון כנגד ה„מיחסים” את התורה ומכנסים אותה לתחומי „נחלת אבות”¹⁸.

הבחנו מתוך המקורות בשתי עובדות: תחילה, הנחלת תורה ומעלה, לרבות הזכויות הכרוכות בהן, בתוך משפחות החכמים, כדמותם של „בני חכמים”, המשמשים בחינת מועמדים לירושת מעלת אבותיהם והמהווים מעין שכבת-קבע לעצמם למטה מן ה„חכמים” וכיוצא בהם ב„תלמידים”. בשניה, מציאותה של מגמה בעולמם של חכמים לסייג את התלמוד בתחומם הם על-ידי מניעתם של „עמי ארצות” מלהתגדל „חכמים” בעם¹⁹.

מעתה, עד שאנו באים להסברתה של עובדה זו, נשתדל להגדיר זמנה שלה במידת האפשר. ראינוה למציאות זו כשהיא קיימת וברורה בימיו של רבי (משמע בסוף ימיו או קרוב לזה). אלא ש„בני חכמים” כבר מצויים ומוגדרים בימיו של רבי אלעזר בן צדוק. ברם, דומה, שאין זה אלא רבי אלעזר בן צדוק האחרון, בן-דורו הגדול של רבי. הרי שהמקורות הראשונים המעידים עליה מגיעים עד לאחר אמצעיתה של מאה ב'. לצד שני אין בידינו עדויות של ממש להמשכה שלה לאחר אמצע מאה ד'.

סבור אני שאין אנו רשאים ליחס קיומה של העובדה הנידונית, בתורת מציאות חברתית של ממש אל מעבר לתחומין האמורים, בין מלפניהם ובין מלאחריהם, ואף-על-פי שחילות מסוימות, אפשר, וקרוב להניח, שכבר מצויות היו בראשונה, כשם שאף לאחר-מיכן, ייתכן שהתמידו שלפיה במרובה או בממוצע. מה הן הסיבות שהכשירו עלייתה והתמדתה של ההופעה הזאת? כמדומה אני,

¹⁷ מצינו שהיו שנצטרכו ללמוד במדרש-הכתובים זכותו של גר בתלמוד התורה, מדרש תהילים, בובר, ט, ב; במ”ר פי”ג טז.

¹⁸ כלום מרומז כיוצא בזה במאמרו של רבי יוסי באבות פ”ב מ”ב: והתקן עצמן ללמוד תורה שאינה ירושה לך?

¹⁹ ראה סנהדרין צו א: דשלה רבי יהודה בן בתירא מנציבין וכו', והזהרו בבני עמי הארץ שמהן תצא תורה, ודאי ספק אם נכון יחוסה של המסורת לרבי יהודה בן בתירא („סוגיא מוחלפת” היא לגבי ברכות ה ב ע”ש, מקום שהמסורת הנ”ל בעיקרה מיוחסת לרבי יהושע בן לוי), וכבר פיקפק בכך ביכלר, עם-הארץ הגלילי, עמודים 19—20, הערה 3. ואף-על-פי שטעמיו אינם מכריעים כדי לגרוס: רב יהודה (בר יחזקאל), ואף אינם קרובים. בפרקא דרבננו הקדוש (שענבלום, כ ב; וראה ילינק, בית-המדרש, חדר ב', עמוד 95; היגר, חורב, כרך ו): ד דברים צוה רבי יהודה בן בבא את תלמידיו... כתבו מגלה ושלחו לבבל ואמרו להם: ...והזהרו בעמי הארץ שמהם תצא תורה [לישראל]. ודאי יש כאן התרסה כנגד המרחיקים בני עמיהארץ מן התלמוד.

ששנים הם אבות-הגורמים לכך, ושניהם עיקר השפעתם הוכשרה על-ידי הנסיבות שפעלו מחציה האחרון של מאה ב' ואילך.

יש בו בעולמו של „החכם“, ביותר מסופה של מאה ב' ואילך, שני יסודות של מעמד ושל תפקיד בציבור: הוראת התורה לתלמידי-חכמים; כאן הרי החכם אומן, מקנה דעת מקצועית למבקשים אותה הימנו. לצד שני משמש החכם „פרנס“, מנהיג רוחני, דיין וחונך בהרבה תחומין שבהנהגת-הרבים.²⁰

ההשתלשלות ההיסטורית, בתחילת הפרק האמור, הביאה לידי התגבשותם של שני תפקידים חברתיים הללו בארץ-ישראל מעין קבע ובהיקף ציבורי מרובה. בדורה של אושא „נתמעטה תורה“ בעם וירד כבודה וכבודם של חכמים. התמוטה הכוללת שבאה לארץ-ישראל מלאחר מלחמת בר-כוכבא, השפל המדיני והירידה הכלכלית, לרבות התמורות הסוציאליות והרוחניות שבאו בעקבותיהם, הרחיקה את הרבים, מדעתם ושלא בטובתם, מן הזיקה לתורה ולמוריה, כשם שמנעה מן ההמונים את היכולת להגות ולהיפנות לצרכים רוחניים בכללם. בסופה של תקופת הקיסרים מבית אנטונינוס נשתפר במקצת המעמד הכלכלי בארץ; אף תוצאות מעשיהם הגדולים של „חכמי-אושא“ מלפנים גרמו לעיצוב דמות רוחנית בעולמם של הרבים. בפרק זה חלה תחילת גשיאותו של רבי.

ברם, מראשית שלטון המלכים לבית-סיברוס נתבסס מעמדה הכלכלי של ארץ-ישראל במידה יתירה, ואף מצבה המדיני של היהדות בארץ (לרבות התפוצות) צשתבח במרובה. כל אלה סייעו להגברת זיקתם של המונים ל„השכלה לאומית“, לתורה. ומכאן ואילך מתרבים „ההולכים ללמוד תורה“ כאותם שהולכים „ללמוד אומנות“ ונעשים מציאות שכיחה בארץ.²¹ ריבוי המתעסקים בתלמוד כרוך אף צמעמד החברתי המובטח והעדיף, הנקנה להם לחכמים באותם הימים בישובים, דבר שנעמד עליו להלן.

לפיכך יכולה היתה ההוראה להיעשות בתקופה דילן מעין אומנות ולקלוט את הסימנים המובהקים של כלל האומנויות.²²

ברם, למדנו מן המקורות, שבפרק דילן היו האומנויות מכונסות במידה מרובה בתחומה של המשפחה, ועברו מן האבות לבניהם בדרך הירושה, עובדה שהיתה מצויה בישראל אף בראשונה, כשם שרווחת היתה אצל עמים אחרים בתקופות שונות.

ושמא ראוי שנעיין בהן בעדויות הללו, שאף-על-פי שמועטות הן, דיין ללמדנו

²⁰ השפעתם הישירה של חכמים בהנהגה האזרחית-הישובית עולה ביותר מתוך שפצינו (לסוף מאה ג' וחציה הראשון של מאה ד') חכמים מעמידים פרנסים בישובים, ירושלמי פאה פ"ח כא ע"א (רבי יוסי, ר' חגי, רבי חייא בר אבא).

²¹ ראה, למשל, תוספתא ב"ב פ"ו ה"ד: האחים שנטל אחד מהם מאתים זון והלך ללמוד תורה או ללמוד אומנות וכו'.

²² לפרשת המעמד הכלכלי והסוציאלי והרוחני בארץ-ישראל בפרק-הזמן הגידות, בדעתי לחזור בשעת-כושר לדון בה במיוחד.

בניהם של חכמים

65

עיקרו של דבר. זכור מאמרו של רבי יוחנן (ערכין טז ב): לעולם אל ישנה אדם מאומנותו ומאומנות אבותיו וכו'.

אלא שלמעלה מזו מוכיחים המעשים־המשלים שלהלן. במדרש־שמואל פי"ג (בובר, 84—85) קרינו: לחד קצר²³ דמית ושבק ליה חד ברא, והות אימיה מובלא ליה לאומנות והות עריק, מובלא ליה לכנישתא והות עריק. אמרה: כל סמא דמילתא אנא מלפא ליה אומנותיה דאבוי. אזלא ואיתתיה גבי חבריה דאבוי, אמרה ליה: הילך אלפיה אומנותיה דאבוי וכו'²⁴.

כיוצא בו בפסיקתא דר"כ ויהי בשלח (בובר, צ"ב־צ"ג): רבי אלעזר ברבי שמעון אתמני אנגרבוטוס²⁵... חד זמן אתא אליהו ז"ל לגביה בדמות חד סב... א"ל: כל הדא טריפתא²⁶ להן לך, לא טב לך צייר²⁷ אומנתהון דאבהתך?²⁸

טיבה האומנותי־המקצועי של הוראת־חכמים יכול היה להיקלט ביותר בתחום ה"הוראה התיכונה" ב"בתי התלמוד" לנערים, שמציאותם מוכחת מעין־דאי למאחר מלחמת בר־כוכבא²⁹. שאף־על־פי שרוב תלמודם של החכמים (ביחוד הגדולים

²³ = לכובס אחד... דמותו של ה"כובס" באגדה של חכמים — מפורסמת, והרי כאן אחד מ"משלי כובסין".

²⁴ = לכובס אחד שמת והניח בן אחד והיתה אמו מובילה אותו לאומנות והוא בורה, לבית־הכנסת והוא בורה. אמרה: כל־עיקרו של דבר אני אלמדנו אומנותו של אביו. הלכה והביאתו אצל חברו של אביו, אמרה לו: הילך למדנו אומנות אביו. — לפי דרכנו למדנו ממשל גאה זו, כיצד נתלבטו האמהות שנתארמלו להעלות את בניהן מתחום האומנות הירודה של אבותיהם — ולא עלתה בידן. ואף זו, כיצד התריסו בעלי־אומנויות הללו כנגד הצעירים המבקשים להתעלות מעל מעמדם.

²⁵ אנגרבוטוס = ἀγγραβούτος, המתעסק באנגריה של המלכות וממונה עליה. ורווח הלשון בפפירוסים של מצרים בתקופה הקיסרית המאוחרת והביזאנטית. ונראה לי, שאת שתלתה האגדה ברבי אלעזר ברבי שמעון התמנות זו, כרוך במה שאותה אגדה (ראה שם צא ע"ב) מיחסת לו את השימוש במשרת הארכיליפורין, שכבר הצעתי בידיעות החברה לחקירת ארץ־ישראל ועתיקותיה (תש"ז) לראות כאן את השם ἀρχιϰλιπάριος, ראש־הריפריים, השוטרים שבעיר, שכן רווחים ה־κλιπάριος בפפירוסים במאות ד'—ר' במשמעות הג"ל, ראה להלן עמוד 88 ואילך.

והנה מצינו פעם ופעמיים בפפירוסים (מאה ה') אותם אישים המשמשים ריפריים עושים אותה שעה תפקידם של ἀγγραβούτοι. מסתבר, שפעמים נצטרפו שני שימושים הללו הלכה־למעשה בנוהג המאוחר.

²⁶ לשון טריפתא לא נחפרש על־ידי החכמים, ודומה שאינו אלא θλίψις במשמע: מצוקה, צרה, התלבטות.

²⁷ תופס.

²⁸ ראה אף ירושלמי ר"ה פ"א נו ע"ב: ורבנן אמרי: לרופא שהיה לו גרתיק של רפואות כיון שעמד בנו מסרה לו, והשוה קרויס Talmudische Archäologie, כרך ב, עמודים 254—255. על ריכוזם של מקצועות מסוימים בבתי־אבות בדרך הירושה אצל איגודי בעלי־האומנויות שבמזרח הרומי בתקופה הקיסרית, ראה Rostowtzev, Gesellschaft und Wirtschaft, II. ולענין השתקעותן של אומנויות במשפחות בדרך של מונופולין בפני הבית, אמנם בעבודות־מקדש, הושה מעשה בית גרמו ובית אבטינס "שלא רצו ללמד" לאחרים את מלאכתם, שהחזיקה בבית־אבותם בחזקת ירושה מקצועית (ועיין נספח).
²⁹ ירושלמי חגיגה פ"א עו ע"ג: תני רבי שמעון בן יוחאי: אם ראית עיירות

שבהם) משוקע היה לתלמידים מגודלים ברשות „בית המדרש“ (או ליחידים קשישים) ול„חברים“, הרי היו מהם, ומסתבר שלא מועטים, ששימשו „משנים“ בבתי־התלמוד (הקרויים פעמים „בתי מדרשות“ אף הם)³⁰. נתינת־דמות של אומנות להוראה עשויה היתה להתקשר במרובה על־ידי הנוהג של נטילת־שכר על התלמוד, דבר שעולה ראשונה לערך בתחילתו של הפרק הנידון. נטילת־שכר זו ודאי פשטה ביותר אצל הוראת התורה בבתי־התלמוד, דבר שראיות הרבה לו, אם בדמות הקצבת שכר כולל על־ידי העיר ואם על־ידי מתן שכר בידיהם של היחידים.

ברם, אין מקום לפקפק, שאף ה„הוראה העליונה“, פעמים נטלו עליה המורים שכר במישרין מידי התלמידים. שנינו בכורות (כט א): „כאשר צוני ה' אלהי — מה אני בחנם אף אתם בחנם. ומנין שאם לא מצא בחנם שילמד בשכר? תלמוד לומר „אמת קנה“: ומנין שלא יאמר: כשם שלמדתי בשכר כך אלמדנה בשכר? תלמוד לומר „אמת קנה ואל תמכור“. מסתבר שהמכוון ליחיד שלמד מן הגדול ולא בנער שנתגדל בבית־התלמוד.

והוא הדין הברייתא שבאדר"נ (נו"א פי"ז, שכטר, עמוד 65): „רבי יוסי אומר: יהי ממון חברך חביב עליך כשלך“ — כיצד?.. דבר אחר: כיצד? בזמן שתלמיד־חכם נכנס אצלך אם יש בידך לשנות שנה לו, ואם לאו פטרהו מיד ואל תקח ממנו את ממונו וכר³¹.

שנתלשו ממקומן בארץ־ישראל, דע שלא החזיקו בשכר סופרים ומשנים (וראה הקבלות במדרשים); האגדה על „ארבע מאות ושמונים“ בתי־סופרים ובתי־תלמוד שהיו בירושלים עד לחורבנה (רבי פנחס בשם רבי אושעיא), ירושלמי מגילה פ"ג עג ע"ד („שלש מאות ותשעים“ — בבבלי כתובות קה א; כאן „בתי מדרשות“ תחת: בתי תלמוד) — אין למידן הימנה.

³⁰ ראה סוף הערה קודמת, ומצויים כיוצא בזה במקומות אחרים. לגילם של הלומדים ב„בתי מדרשות“ הללו, ראה ב"ר פס"ג, תיאודור־אלבק, עמוד 693. לחכמים, מהם מובהקים, ששימשו בבתי־התלמוד, השוה לוי שנתמנה בסימוניא „דרוש וחזן, ספר, מתניין“ (ירושלמי יבמות פי"ב יג ע"א). והוא הדין אותו „בבלי“ שנשתגר לבצרה על־ידי ריש לקיש ור' יוחנן, למסורת שבמדרש (דברים רבה, ליברמן, 60, 61).

³¹ אף־על־פי שבפירוש כ"י לאבות חסרה הפיסקה „ואל תקח ממנו את ממונו“, ברור שהיא עיקר, לפי שהמאמר כולו בא לפרש את אזהרתו של ר' יוסי: יהי ממון חברך חביב עליך כשלך.

דמותו של המורה כדרך שעולה מן המאמר דילן, הריהו של אחד בעל־שם מפורסם כבקי בחדרי־תורה, הבא לעיר אחרת (או שיושב בעירו ובא אדם אליו ממרחקים לנחול הימנו חכמה) ואין תלמודו עשיר לספקם להם, והריהו מחבל תחבולות להעלים דבר זה ולזכות מכל־מקום בשכרו. דמותו מזכירה עולמם של סופיסטים „ההולכים מעיר לעיר“ ללמד תורתם לבני־עשירים מבקשי־חכמה, כדרך שהם ידועים לנו מכתביו של אפלטון.

ושמא משמשת ראייה להתרווחותה של נטילת שכר על התלמוד אף המסורת שבמדרש תהילים (בובר, נט ע"ב), המיחדת את „הלל ושמאי שלא למדו תורה בדמים“.

החכמים ביקשו להתיר את נטילת־שכר על „משנה“ על־ידי שאמרו: „שכר בטילן הן נוטלין“ (ירושלמי גדרים פ"ד לח ע"ג, ובמדרשים בכמה מקומות; המדובר כאן ב„משנים“) וכדרך שהתירו לבסוף לדיין „שכר בטלוננו“ (ירושלמי סנהדרין פ"א יח ע"ב), והרי זה בעיקר היתר מדוחק לעבודה שנתפשטה והלכה בתוקף תנאי המציאות.

בניהם של חכמים

67

אלא שלא נתפשט הנוהג במידה יתירה, והיו שהתריסו כנגדו. ואף זו כרוכה בעקיפין בהתנגדות שבעולם החכמים לעשיית ההוראה אומנות ולכל-עצמה של „ירושת תורה“, דבר שנחזור לדון בו להלן.

אף דמותו האחרת של ה„חכם“ כמנהיג-הרבים ו„פרנס“ רוחני, אף-על-פי שבדרך-כלל אין עמה מן השררות הישובית, הרי אף היא היתה עשויה להעלות (או להגביר) את נוהג-הירושה בעולמם של חכמים. אלא שאף כאן אותו מעמד של קבע ב„פרנסות“ הציבור בישובים, המוכח ביותר על-ידי הנוסחה החוזרת אצל תנאים — „מתמנה על הצבור“ בזיקה לסמיכת חכמים, מסתבר, שלא פשט ולא נתגבש אלא מימות רבי ואילך³². הרי שבשני התחומין גרמו נסיבות הימים לעלייתה של המציאות דילן³³. הואיל ונוהג הירושה בפרנסות הרוחנית של חכמים כרוך הוא בזכות-הנחלה של השררה הציבורית אצל הפרנסים האזרחיים בישובים, דבר שאנו חייבים לבדוקו קצרות לגבי הענין הנידון.

כמה מסורות של תנאים מעלות את ההלכה לענין ירושת השררות. שכך שנינו בספרי דברים (פי' קסב, פינקלשטיין, 212—213): הוא ובניו — שאם מת בנו עומד תחתיו. ואין לי אלא זה בלבד. מנין לכל פרנסי ישראל שבניהם עומדים תחתיהם? תלמוד לומר: הוא ובניו בקרב ישראל³⁴. כיוצא בזה שנינו בתוספתא שקלים פ"ב הי"ז: מי שיש לו בן — קודם, אח — קודם, כל הקודם בנחלה קודם בשררה, ובלבד שינהוג כמנהג אבותיו. למדנו דין-קדימה (ולא זכיה גמורה) של יורשי בעלי-השררות. אלא שהברייתא מדברת כאן ב„פרנסים“ שבבית-המקדש. ודאי, ההלכה קובעת תחילה, שם: הגזברים והאמרכלים היו כשירים כהנים ובלוים ובישראל; ברם, ברור שלמעשה סיגלו כהנים לעצמם שרריות אלו³⁵. והדעת נותנת שבתחומם

³² ראה לעיל עמודים 41, 51—53.

³³ אוריגינס (דרשות לבמדבר כב ד) מעיד על איפיסקופים שבימיו, שנוהגים להוריש בצוואה את גדולתם לבניהם ולקרוביהם. דבר זה, מסתבר, כרוך אף הוא בהתבססותו של האיפיסקופטוס המונרכי בהמשך המאה השניה.

³⁴ במדרש תנאים, עמוד 106, אנו קורין: וכשם שהמלכות ירושה לבנים כך כהונה גדולה ירושה לבנים, שנאמר „והכהן המשיח תחתיו“, והוא הדין לכל השררות וכל המינויין שהן ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם. אלא שלשון המאמר מוכיח עליו, שנתנסח בפרפרזה מן הרמב"ם ה' מלכים פ"א ה"ז.

³⁵ תוספתא מנחות פי"ג הכ"א (פסחים נו א): היה אבא שאול בן בסנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלם אומר: אוי לי מבית ביתוס... שהם כהנים גדולים ובניהם גזברין והתניהן אמרכלין (אף החתנים מסתבר שכהנים היו לפי שנהגו כהנים למעשה ל„הידבק בשבטם“). ובירושלמי הוריות פ"ג מה ע"ב, שנינו: ראש בית אב קודם למרכל והמרכל קודם לגזבר וגזבר קודם לכהן הדיוט וכו', ללמדך שאף המרכל והגזבר כהנים הם, ואף הברייתא שבספרי במדבר פי' קטז (הורוביץ, עמוד 131): „וילוו אליך וישרתוך“ — בעבודתם, ומנה מהם גזברים ואמרכלים וכו', מלמדתנו לויים ולא ישראל (וכדרך שמוכח שימושם של הלויים, בתחום הפיקוח הממוני שבמקדש מדברי הימים א' ט כח—כט; דברי הימים ב' לא יא—יט). וראה ביכלר Die Priester und der Cultus etc., p. 94—97; Schürer, Geschichte⁴, II, 326; Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, II, 23—32. ויש לצרף את הדברים האמורים לדבריהם שלהם.

של „גדולי כהונה” מצוי היה נהג הירושה להתגבש למעלה מבתחומין אחרים³⁶. ברם, שנינו בספרא (בהר פרק ב', וייס קז א) לענין עבד עברי היוצא ביובל: דבר אחר: „ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו” — למה שהחזקה משפחתו הוא שב, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: „לאחוזתו ולמשפחתו” הוא שב, ואינו שב לשררה שהיה בה. וכן הוא אומר בגולה.

את שרמזה עליו הספרא, פירשה הברייתא בתלמוד (מכות יג א): וכן בגולה, כדתניא: „ישוב הרוצח אל ארץ אחוזתו” — „לארץ אחוזתו” הוא שב, ואינו שב למה שהחזיקו אבותיו, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: אף הוא שב למה שהחזיקו אבותיו³⁷.

הרי שסתם בעל שררה מוחזק בה מ„אבותיו” בחינת נחלת משפחה³⁸. מסורת זו האחרונה מוכחת ביותר לענינו, לפי שמעידה היא לתומה על מעין-מציאות, שלא כברייתות הראשונות, שאינן אלא הלכה בלבד.

מוחזקת היא עדות זו אף מן המשנה אבות פ”ב מ”ב: רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון... וכל העמלים עם הצבור יהו עמלים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד³⁹.

ודאי אין פירוש „זכות אבותם” אלא של העמלים עם הציבור, וכמות שפירשו מקצת ראשונים⁴⁰, ולא זכות אבותם של הציבור. ללמדך שסתם מנהיגי-הרבים „בני אבות” הם, לומר בניהם של פרנסים⁴¹.

נשתיירה עוד עדותו של איפיפניוס. הלה כותב *Ὡς δὲ ἐν τούτοις κατετρίβετο ἀδρύνεται ὁ παῖς ὁ καταλεφθὲς ὑπὸ Ἑλλήλ εἰς πατριαρχίαν τρεφόμενος. οὐδεὶς γὰρ ἀρπάζει τὰς ἀρχὰς παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις, ἀλλὰ υἱὸς πατέρα διαδέχεται.* (Panarion, haeres. 30, 7, 1; ed. Holl I, 341-342; ed. Dindorfius II 97) (אותם הימים שהיה [יוסף] שרוי בלבטים אלו עמד על פרקו הבן שנשתייר על-ידי הלל [במותו] ושנתגדל לירש את הנשיאות: לפי שאין אדם מבזבז אצל היהודים את השררות לעצמו, אלא הבן יורש את אביו).

³⁶ לכאן שייך המאמר שבספרא שמיני (וייס מז א, ופדר”כ, בובר, קעג ב, ויק”ר כ יא): אילו היו להם בנים (לנדב ואביהוא) היו קודמין לאלעזר ואיתמר, שכל הקודם בנחלה קודם בכבוד (לפי המסורת שבמדרשים היה, כידוע, נדב ואביהוא „סגני כהונה”).

³⁷ ועיין ספרי במדבר פי’ קס (ה’ 220).

³⁸ מסתבר שאין התנאים חלוקים בגופה של עובדה, אלא בשאלת החורחם של העבד והגולה לשררותם הראשונה, מעין שחלקו אמוראים, אצל גדולים שסרחו, אם מחזירים אותם לאחר שנדחו ונענשו ואם לאו, ראה, למשל, ירושלמי סנהדרין פ”ב יט ע”ד. או שמא, מכל-מקום, חולקין ב„זכות החזקה” של המשפחה מעיקרה?

³⁹ באדר”נ גו”ב פל”ב: רבן גמליאל (ברבי) אומר: העושים שררה עם הצבור אין [=הן] עמלים עמם באמת, שברית אבותם עוזרתם.

⁴⁰ צורי, שלטון הנשיאות והועד 1, 3, עמוד 168.

⁴¹ ענין „מזה בן מזה” (ברכ’ כח א וירוש’ שם פ”ד ז ע”ד ותענ’ פ”ד סז ע”ד) מחייב עיון לעצמו, שאין לו מקום כאן.

בניהם של חכמים

69

אב־הכנסיה בא לכאורה להעיד על הנוהג שבישראל להוריש את כל השררות ליורשים. ברם, לפי שעיקר ענינו לבאר אותה עובדה שבן הנשיא ירש את אביו, ספק אם יש לסמוך על עדותו הכוללת. בידוע שאי־פניוס אינו מוחזק דייקן אצל החכמים; ייתכן, איפוא, שהכליל מדעתו ושלא מידיעה של ממש, ירושת הנשיאות בירושת שררה כל־שהיא.

מכל־מקום למדנו מכללם של המקורות המועתקים, שנוהגת היתה ירושת שררה בימיהם של תנאים. עד להיכן משכה כאן מסורת־ראשונים מימי בית שני ולהלן? קשה הדבר לבררו, ואף־על־פי שאין רחוק להניחו מאומד־הדעת בשיעור מסוים⁴². ברם, עשויה היתה אותה מציאות ראשונה להתחזק ולפשוט על־ידי גורמים חברתיים־היסטוריים כוללים. שכן מימיהם של בית־סיברוס ואילך מתגבש והולך מעמד־הבולוטים בערים, המאורגנות בתורת πόλεις יוניות, הזוכים בהנהגת הציבור ביישובים. תהליך זה מתרווח אף בערי ארץ־ישראל שאוכלוסייהן יהודים, ושהנהגתם העצמית אף היא בידי ישראל. אותו מעמד שליט. מקפל בהמשך הימים את זכות־ההנהגה בבתי־אבות, במשפט הירושה המיוסד בדיני־המלכות⁴³.

התפתחות כללית זו, ונדאי שלא נצטמצמה באותם ישובים שנתארגנו בדמות הפוליס, דין הוא שתחדור אף אל הישובים האחרים שבארץ⁴⁴.

זהואיל וכן, אין תימה שאף בעולמה של הפרנסות הרוחנית פשטה זכות הירושה בשיעור מרובה וגברה המגמה לסייג את תחומיו כלפי החוגים שמבחוץ.

ברם, כשאנו באים לדון לבסוף במידת תקפה והמשך ימיה של אותה מציאות, מצוים אנו לחזור לנוהג הירושה בשררות, לידע עד היכן היה כוחה יפה בפרק דילן. לפי שאף דין הנחלה (או: קדימה בנחלה) אצל השררה, אף הוא אין ספק שלא היה הלכה פסוקה ומעשה רווח ומושתת באומה, בימים שאנו עומדים בהם, ואף־על־פי שהינה ממשות ניכרת ושימש סימן למגמות חברתיות נמרצות. כמה הבחנות עשויות לקרב אל הדעת אותה הנחה, שמצויה היתה בארץ ובתפוצות

⁴² ההנחה (Funk, MGWJ, 1911, p. 706) שהחברות בסנהדרין בפני הבית עברה בירושה מאב לבן אינה מיוסדת. ואילו היינו רשאים לסמוך על משנת סנהדרין פ"ד מ"ד, היינו למידין הימנה, שאין הדבר כך. הוא הדין המסורת של רבי יוסי (הוספתא חגיגה פ"ב ה"ב; סנהדרין פ"ז ה"א; בבלי סנה' פח ב; ירוש' שם פ"א יט ע"ג) על החכמים שנתמנו בסנהדרין: שולחין ובודקין כל מי שחכם ועניו... מעלין ומושיבין אותו בהר־הבית וכו'. ולא הזכרו „בני אבות“.

ודאי, „הראשות“ של זמרי, מיסוד המושבה של בתירה בעבר־הירדן, עברה לבנו (יקים) ולבן־בנו (פיליפוס), קדמוניות יז ב ג. אלא שב„פרנסות הגדולה“ משך הנוהג אף לאחר ההורבן. ועוד, שזו היתה מושבת־משפחה בעיקרה, והמתישבים הראשונים — בני בית־אב אחד היו. וכן לענין ההנהגה בקהילה היהודית־נוצרית הראשונה בירושלים, שעברה ליעקב אחי ישו ולאחר־מיכן לקלוסס, אף הוא ממשפחתו שלו, שאף כאן הראשות כוללת היא.

⁴³ מסתבר מתחילת מאה ג', ראה רוסטובצב, Gesellschaft und Wirtschaft, II, p. 143; Abbot and Johnson, The Municipal Administration in The Roman Empire, p. 113

⁴⁴ ראה לעיל עמוד 51

מסורת של חירות ושל השפעת הרבים במינוים של פרנסים, מסורת שנתעצמה בהתפתחות הנוגדת לה⁴⁵. אלא שאף ההלכה עצמה מעידה על כך. שנינו בתורת־כהנים (צו פרק ה, וייס לא ב; יומא עב ב—עג א; ירושלמי שם פ"א לח ע"ד; הוריות פ"ג מז ע"ד): יכול שאני מרבה (לעשירית האיפה של כהן גדול) אף משוח מלחמה? תלמוד לומר „תחתיו מבניו” — את שבנו עומד תחתיו מביא עשירית האיפה, יצא משוח מלחמה שאין בנו עומד תחתיו. ומנין שאין בנו עומד תחתיו? תלמוד לומר „שבעת הימים ילבשם הכהן תחתיו מבניו אשר יבוא אל אהל מועד לשרת בקודש” — את שבא אל אהל מועד לשרת בקודש בנו עומד תחתיו, יצא משוח מלחמה שאינו בא אל אהל מועד לשרת בקודש. משוח־מלחמה שני הוא במעלה לכהן גדול (כמות ששנינו, תוספתא הוריות פ"ב ה"י: משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים ומרובה בגדים קודם למשוח מלחמה, ומשוח מלחמה קודם לסגן וכו')⁴⁶. ואף־על־פי־כן ניטלה הימנו זכות־הירושה, קל וחומר לכהנים הדיוטות⁴⁷, בנו של קל וחומר לשררה בישראל. משכה איפוא התעצמות בעולמם של תנאים כלפי דין הגחלה בפרנסות הרבים, מחלוקת שקרוב לראותה אספקלריה להיאבקות של ממש בחיי הציבור⁴⁸.

⁴⁵ ראה לעיל עמוד 24, הערה 44; עמוד 42. עד היכן היו חכמים שהתריסו כנגד יחוס אבותם ומולדתם של המתמנים פרנסים, אפשר ללמוד ממאמרו של רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוודק ביומא כב ב: אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוח דעתו עליו אומרין לו: חזור לאחוריך.
⁴⁶ אמנם בברייתא שבתלמוד תענית לא א שנינו: בת כהן גדול שואלת סבת סגן ובת סגן מבת משוח מלחמה וכו', להודיעך שסגן קודם, ומסורות חלוקות הן. ברם, בירושלמי הוריות פ"ג מח ע"א שונה הברייתא: מלך קודם לכהן גדול, כהן גדול קודם לגביא, גביא קודם למשוח מלחמה, משוח מלחמה קודם לראש משמר, ראש משמר קודם ל[ראש] בית אב, [ראש] בית אב קודם לאמרכל, אמרכל קודם לגיבור וכו'. הרי שלאחר כהן גדול וגביא, משוח־מלחמה קודם לכל המעלות שבכהונה, וכבר יש בידינו ללמוד על כך מן המסורת שבספר חשמונאים א ג נו, מקום שיהודה עצמו משמש משוח־מלחמה (בחשמונאים ב ח כג משמע, שאלעזר אחיו עושה תפקיד זה).

אלא שלגוף הענין ברור מן הברייתא הנידונית שבתורת־כהנים, שחץ מכהן גדול אין בכהונה דין ירושה נוהג כל־עיקר, להוציא מן הברייתא שבספרי דברים, המרבה דין הגחלה לכל השררות שבעולם.

⁴⁷ שאף בתחומן של מעלות ושררות במקדש מצויה היתה זיקה בין מינויי כהנים ולויים להסכמת הרבים (אמנם, שלא בבירור טיבם של אלו ואפשר הם כלל הכהנים), אנו עשויים ללמוד מן המשנה בשקלים פ"ה מ"ג: אין סוחתין משבעה מרכלין... חוץ מבן־אחיה שעל חולי מעים ואלעזר שעל הפרכת שאותן קיבלו הציבור עליהן. ואפילו הכהונה הגדולה עצמה, לא היה דין ירושתה מבוסס לחלוטין, בהלכה ובמעשה (ראה לעיל ח"א, עמ' 56). אף הקנאים, שבחרו את פנחס איש כפר חבתא בגורל, וסמכו את המעשה הרע הזה על חוק קדמון (מלחמות ד ג ח), ודאי לא בידו מלבם, מכל־זכר (אף במקורותינו אין התרסה על בחירתו של זה בגורל, תוספתא יומא פ"א ה"ו והקבלות).

⁴⁸ מדבריו של רב הונא (השני, בא"י) בויק"ר פכ"ה א: אם נכשל אדם בעבירה וחייב מיתה בידי שמים מה יעשה ויחיה? אם היה למוד לקרות דף אחד קורא שני דפים... ואם אינו למוד לקרות ולשנות מה יעשה ויחיה? ילך ויעשה פרנס על הצבור וגבאי של צדקה ויחיה — משמע, שכל אדם יכול להתמנות פרנס לכשירצה.

בניהם של חכמים

71

ברם, כלפי החכמים, כבר עמדנו על העדויות לאופוזיציה רווחת כנגד נוהג הירושה שנתגבש והלך, ומצויות הן רציפות אחרות מוסף עליהן⁴⁹. ממה שאין המקורות מעלים סימנים להתמדת המציאות האמורה לאחר המאה הרביעית⁵⁰, רשאים אנו להסיק, שמגמת הגיבוש המעמדי-אריסטוקרטי והפרופסיונלי בעולמם של חכמים, נשתקעה והלכה. גורם ראשון לכך, התרווחותה של תורה, לדמויותיה השונות, בשכבות נרחבות של העם, דבר שנטל הרבה מחודו של "החכם" הממונה, הסמוך, ריבוי חכמים שלא-סמוכים, שאינם תופסים מקום של קבע בהנהגת הציבור, ואף-על-פי-כן עושים ארעית תפקידים בציבור, עשוי היה לקפח למעשה, בעקיפין, במעלתם ובמעמדם של הממונים. נמצא שמעמד-הפרנסות אצל החכמים לא היה מושתת ביותר. ועוד, גופה של עובדה, התרבותם של בני-תורה בעם, דחקה מאליה ופרצה את הסייגים בתחומם של "בני-אבות"⁵¹. וכאן יש להזכיר, שבמאה ב' — מאה ד' היו מרבית ועולים חכמים ותלמידים מבל, ותפוצות אחרות, לארץ-ישראל; ומהם רבים ש"נתמנו" ושהנהיגו את הציבור. עולים אלה סייעו במרובה לערעורן של מחיצות היחס בתורה בהנהגה רוחנית, לפי שאין "נחלה" אלא לבתי-אבות היושבים במקומם מדורות, ולא לבני-נכר שבאים באחרונה. ולענין הגיבוש הפרופסיונלי, הרי לא פסקה ההתנגדות למגמה זו אצל חכמים כל הימים כולם. מסורת הראשונים, שראתה בהוראת התורה זכות ומצוה וברחה

⁴⁹ יש לעיין בזיקה לענינו באותם רמזים שבמקורות על מציאותה של מגמה בין חכמים, לסייג את התורה בעולמם של עשירים וגדולים". והיא המסורת המיוחסת לרבן גמליאל הזקן באדר"ג נו"א פ"ם: לענין תלמידים דרש רבן גמליאל הזקן ארבעה דברים: דג טמא, דג טהור... דג טמא כיצד? בן עניים שלמד מקרא, משנה, הלכות ואגדות ואין בו דעה, דג טהור כיצד? זה בן עשירים שלמד מקרא ומשנה והלכות ואגדות וכו'.

וראיה לכך אף מן הברייתא שלהלן, שיש בה, מכתבר, התרסה כנגד מגמה זו, והיא בספרי דברים פי' שמה: "מורשה קהילת יעקב" — שומע אני ירושה לבני מלכים (= בני גדולים, עשירים ומיוחסים), לבני קטנים (פשוטי-העם) מנין? תלמוד לומר "אתם נצבים היום כלכם" (כל איש ישראל").

הוא הדין ממה ש"שלחו מחם (גדרים פא א): היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה" (וראה המאמר שב"פרקא דרבנו הקדוש", שהוזכר לעיל, הערה 19). מגמה זו, אף-על-פי שודאי יש ליחסה לחוג הסוציאלי התקיף שבין חכמים, כרוכה, לדעתי, במעמד הציבורי שנתבסס אצל חכמים בכללם, כמנהיגי הרבים. המוצא המיוחס והמעמד הכלכלי המשובח עשויים היו ליפות את כוחם של אלו בזכיית תפקיד הפרנסות, במיוחד בנסיבות החברתיות שנתפתחו בארץ-ישראל ובעולם הרומאי בכללו במאות ב'—ד'. והוא שנתכוון לו בעל המאמר באדר"ג (אין לראות בו את "רבן גמליאל הזקן" בדוקא; כמה מאמרות מיוחסים בספר זה לקדמונים, והם מאוחרים להם). בן-עשירים שיש בו דעה, כלומר דעת חיים, הנתבער במשאומתן עם הבריות ובעיסוק הציבורי (= כל תלמידי-חכם שאין בו דעה וכו').

⁵⁰ המאמר "בן חכם כחצי חכם", המועתק במדרש הגדול לבראשית, שכטר, עמוד 310, ובילקוט שמעוני לתורה, וירא רמו צה, ספרקי דר"א (ואינו לפנינו שם), אינו מצטרף לנידון. לפי שענינו — בנו של חכם יש בו מקצת חכמה אף הוא להבין דבר מתוך דבר, בהיות העולם, ראה המעשה המסופר בפדר"א פ"ל.

⁵¹ לריבויה של תורה והתרווחותה בעם בתחילת מאה ג' — ראה לעיל עמוד 52

והערה 143.

מלטפול עליה מטיבה של האומנות, התמידה אצל רבים מן החכמים ותלמידיהם אף בדורות האחרונים. סייע לעמידתם של אלו, תחילה את שנהגו הרבים „להנות מנכסיהם” בני-תורה, שחיו דרך-כלל בעניות. ויותר מזה, אותן תרומות שהיו גגבות ובאות מן הגולה לצרכי חכמים (במישרין ובאמצעותם של נשיאים). עובדה זו פטרה את החכמים מלהיזקק בהכרח ל„נטילת שכר” על תורתם. ואין צריך לומר שמצות עבודת-הכפים, הן כשהיא לעצמה והן כאמצעי להימלט על-ידיה מלעשות תורתם אומנותם, מצוה שקיימוה רבים מבני-התורה הלכה-למעשה, אף היא נצטרפה לכלל הגורמים שצימצמו את תהליך הפרופסיונליזציה בעולמם של חכמים. כללם של גורמים הללו סייעו, איפוא, להתמדתה של העממיות והחירות במחיצת אנשי-התורה ומנעו את עלייתה וגיבושה של אריסטוקרטיה רוחנית-מעמדית באומה, תהליך שמשך דורות ושהומרץ על-ידי כוחות תקיפים מבית ומבחוץ.⁵²

נספח

ירושת ההוראה מצינו אף אצל „מורי התורה” של יהודים-נוצרים בארץ-ישראל במאה ב', כדרך שאנו עשויים ללמוד מן „אגרת פטרוס” הנספחת ל„דרשות של קלמנס” בראשן (PG., vol. II, col. 32). מקום שהמורה המקבל את ספריו של פטרוס, המשתגרים על-ידי ל„אחי האדון” (יעקב), מודיע בשבועה שאם ילך למקום אחר לא יטול עמו את הספרים המוזכרים, אלא יפקידם בידו של האיפיסקופוס, וכיוצא בזה — *Εἰ δὲ καὶ τύχοι με νοσῆσαι καὶ τὸν θάνατον ὑποπτεῦσαι, ἔὰν ἄτεκνος ὁμοίως ποιήσω. Ἄλλ' εἰ καὶ τελευτῶ, τέκνον ἔχων οὐκ ἄξιον ἢ μηδέπω δυνάμενον, ὁμοίως ποιήσω. Τῷ γὰρ ἐπισκόπῳ μου παρακαταθήσομαι, ἵνα εἰ μὲν τύχοι ἐφ' ἡλικίας γενόμενος ἄξιός εἶναι τῆς πίστεως ὡς πατρώαν παρακαταθήκαην τῷ τέκνῳ ἀποδώσῃ κατὰ τὸν τῆς διαμαρτυρίας λόγον* (ואם אחלה ואהיה צפוי למיתה כשאני חשון-בנים, אעשה

⁵² הפרשה האחרונה, שסתמתי בה במרובה, תובעת בירור נרחב, שאין מקום לו בשורות אלו. אלא שראוי להזכיר, שאף בתפוצות, עם התפשטותה של ירושת פרנסות, לא בטלה מסורת הדמוקרטיה במינוי פרנסים. שכן יש להסיק מן *Historia Augusta* Severus Al. 45 (ed. Hohl, I, p. 287), המדבר באותו קיסר שהנהיג לפרסם שמותיהם של המועמדים לשמש מושלי איפרכיות ולבקש את העם להעלות טענותיהם המוכחות כנגד האישים המוצעים, וכדרך שנוהגים היהודים והנוצרים — *in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt* (בהכרזת (בהודעה על) הכהנים שצריכים להתמנות). ודאי רונמת הדעה אצל החוקרים האחרונים, שאותו ספר נכתב במאוחר, בימיו של יוליאנוס (HTLR, 1934, עמ' 176). Mattingly ב-*Antiquité Classique* (שנת 1946, 213—215) מבקש לקבוע זמן חיבורה לערך בשנת 350. ואין צריך לומר שספק אם כל-עצמה של הידיעה הנ"ל לימיו של סיברוס אלכסנדר נכונה (Geffcken, *Hermes*, 1920, p. 286). מכל-מקום אין ידים לבטל אותה עדות מכל-יכול. הרי שנהגו בקהילות לשתף את הרבים בקביעתם של פרנסיהן. וקרוב להניח, שמצויה היתה בתפוצות ובארץ גופה שיטה משולשת — ועל-ידי כך התעצמות תדירה — במינוים של ראשי הקהילות הישובים: (1) ירושת בעלי-מעמד; (2) מינוים בידי הנשיא; (3) בחירתם על-ידי הקהילות.

בניהם של חכמים

73

כיוצא בזה. אף אם אמות ואניח בן שאינו ראוי [להוראה] או שעדיין אינו מסוגל לכך [מפני גילו], שוב אנהג כך, שכן אפקיד אותם [את הספרים הנ"ל] אצל האיפסקופוס שלי על-מנת שהלה יחזירם לו [לבן] מעין פקדון-אבות לכשיעמוד על פרקו ויהא ראוי לאמון).

ה"מורים" הללו היהודים-נוצרים לא שימשו בהנהגת-הקהילה שלהם, ותפקידם לא היה אלא "הוראת-תורה" בלבד. ייתכן, איפוא, שנוהג הירושה בתחומם כרוך אף הוא בנחלת האומנות.

אלא שכל-עצמה של ההגחה, שלפנינו מקור קדמון של "מינים" יהודיים הנ"ל, אינה מובטחת. בידוע שרוב חכמי-דורנו סבורים, שבשני הספרים הקלימנטיניים ה" Homiliae וה" Recognitiones נשתקע כתב-יסוד משותף (שאף הוא הורכב מכמה יסודות). לשיטה זו שייכת "אגרת פטרוס" ליסוד יהודי-נוצרי שמן המאה השניה. אלא שלאחרונה יצא E. Schwarz לכפור בכל עיקרה של תיאוריה זו. הלה סבור, שהחיבורים הללו מאותרים הם ו"יצירי-דמיון" פורחים. בלא ממשות של מסורת. ברם, דומה שלא עלתה בידו לערער בשיטת חכמים האמורה ושלא העלה נימוקים של ממש לשיטתו שלו.

האסטרטגים בערי ארץ-ישראל בתקופה הרומית *

מחקריו האחרונים של גולק ז"ל נתיחדו לתחום ההיסטוריה החברתית-משפטית של היהדות בארץ-ישראל בתקופת שלטון רומי. באחד מהם¹, הוא האחרון שנתפרסם כצורתו בחייו, נושא ונותן החכם בשני המקורות שלהלן (שנים שהם אחר), הנוגעים בתולדות האדמיניסטרציה של ארץ-ישראל באותה תקופה ובסדרי העלאת המסים של המלכות על-ידי הישוב היהודי שבארץ בזיקה לשלטון העצמי שנודכה בו.

ירו של מי יומא פ"א לט ע"א: „כהדא: בולי ואס[ט]רטגי חה לון קריבו. אתא עובדא קומי רבי ואמר: אין בולי בכלל אס[ט]רטגי? וליידא מילה אמר: בולי ואס[ט]רטגי? אלא אמר: אילין יתנון פלגא ואילין יתנון פלגא”². בב לי ב"ב קמג א: „כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר: ההוא דמי כלילא דשדו דבי מלכא (נר"א: דבי קיסר) אאבולי (כ"י: אבולי) ואאיסטרוגי (כ"י: ואאיסטרו טיגי). אמר רבי: ניתבו (א)בולי פלגא ואאיסטרוגי (כ"י: ואאיסטרוטיגי) פלגא”³. לאחר שהוא דוחה בדין את הפירוש שבמלונים — אסטרטיגי במשמע הרגיל: שרי-צבא, הריהו מציע הצעה דלקמן: תיבה זו, הנידונית, יש לנסחה: איסטרוטיגי = στρατηγία וענינה כבפפירוסין של מצרים: הנהלת המחוז (νομός). החכם מניח, שהיה משטרה של ארץ-ישראל באותם הימים שוה לזה של מצרים, לומר העיר הראשה (μητρόπολις) של המחוז נתקיימה בה בולי שהיתה ממונה על גביית המסים של המלכות בתחום העירוני בלבד, כשהעלאת המסים מן הישובים הכפריים שבמחוז נתונה היתה בידו של האסטרטג (στρατηγός). הוא שרי-המחוז מטעם המלכות. אלא שאף הבולי נתפקחה לענין הנהלתה בתחום גביית המסים על-ידי האסטרטג. כך משך הדבר והלך עד למאה הרביעית, שעה שפוסקת שררותם של האסטרטגים, והמחוז כולו הופך טריטוריום של העיר, המטפלת מכאן ואילך על-ידי הבולי שלה בגביית המסים אף בכפרים ובעיירות. המעשה שהובא לפני רבי כך היה, לפי הצעתו של החכם, אותה פקודה הטילה את

* לנשמת מורי פרופ' אשר גולק ז"ל ליום מלאות שלוש שנים לפטירתו.

¹ הרביץ, ת"ש, 119—122.

² כזאת: אנשי הבולי והאסטרטגים היה להם דין. בא מעשה לפני רבי ואמר: וכי אין אנשי הבולי בכלל האסטרטגים ולא יזוה דבר אמר „אנשי הבולי והאסטרטגים”? אלא אמר אלה יתנו חצי ואלה יתנו חצי.

³ דמי כלילא ששם בית הקיסר על אנשי הבולי והאיסטרוטיגים. אמר רבי: אנשי הבולי יתנו חצי והאיסטרוטיגים חצי.

דמי ה"כלילא" (στέφανος, aurum coronarium) על הבולי ועל האימפריאליזם בסתם, ולפיכך הגיעה הבולי לידי דין ודברים עם בני הכפרים והעיירות שבמחוז, מקום שהמסים היו נגבים במישרין על-ידי האימפריאליזם, בענין חלוקת התשלומין. רבי פסק שישלמו מחצה על מחצה, לפי שסמך על נוסח הפקודה, שדיברה על בולי ואימפריאליזם, שהרי ניתנה הבולי לפיקוחו של האסטרטג; ואילו לא פירשה הפקודה אלא אימפריאליזם בלבד, ודאי היה האסטרטג כולל את הבולי שבמחוזו והיה גובה את המס אף מבני העיר.⁴ כיון שפירשה הפקודה את שתיהן כאחת, הרי שיש ללמד על כוונתה של אותה תעודה, לחלק את התשלומין בשוה בין בני העיר ובין בני הכפרים.

להלן מעתיק גולק את תשובת הגמרא להסברת פסק-דינו של רבי: "התם מעיקרא כי הוּו כתבי (א) אבולי הוּו כתבי ואיסטרוגי הוּו מסייעי בהדייהו, וידע מלכא דהוּו קא מסייעי, השתא מאי דקא כתבי (א) אבולי ואיסטרוגי למימרא דהני פלגא דהני פלגא"⁵. ומעלה הימנה שעל דעת מסורת זו שוב אין הבולי נכללת באיסטרוטיגיא, אלא היא עיקר והאימפריאליזם אינה אלא מסייעת לה. החכם קובע את זמנה של המסורת הג"ל במאה הרביעית ומפרשה מתוך המצב שנתחדש באותה תקופה במצרים. שכן באותם הימים פוסק קיומה של האימפריאליזם באותה מדינה והמחוז הופך תחומה (טריטוריום) של העיר. יש להניח על דעת גולק, ששינויים הללו (או כיוצא בהם) באדמיניסטרציה חלו בה בשעה אף בארץ-ישראל, ולפיכך יכול התלמוד להעיד בדין, שהבולי קובעת עיקר בגביית המסים והאימפריאליזם טפלה להם. והנה עד שאנו באים לעיין בהצעה לפרטיה, ראוי שנעמיד תחילה על פירוש אחר, הקרוב לה בעיקר ענינה, שהוצע תחילה על-ידי שני חכמים אחרים, כדי לבודקם כאחד.

הייכלהיים אצל Tenney Frank, Survey of Economic History of Ancient Rome, t. IV (שנת 1938) עמוד 234 (נוזק רק למסורת שבבבלי בלבד) תופס

⁴ בענין מעמדה של הבולי (בהמשך מאה ג') שבמצרים כלפי המחוז, יש דברים בנו. לפי שהיה לה שלטון מסוים אף בתקופה הנידונית בתחומם של המסים והפינוסים במחוז כולו, והיא שהיחה בוחרת כמה מפקידי-המלכות בתחומין הג"ל. ראה Wilcken, Chrestomathie I., p. 38; Jones, Cities of the Eastern Roman Empire, p. 311—312; Jouguet, La Vie municipale dans l'Egypte Romaine, p. 461; Jones, The Greek City etc. (1940), I, p. 79; Oertel, Die Liturgie, p. 379; Rostowtzev, Social and Political History of the Roman Empire, p. 379; Abbot and Johnson, Municipal Administration etc. p. 135. ולפיכך אפשר להגדיר את האדמיניסטרציה של המחוז המצרי בתקופה הנידונית כמעין דיארכיה (Jones, Cities etc., 337). ולא עוד אלא שהוטלה אחריות על הבולי למסים שבמחוז כולו (Abbot—Johnson, ibidem, p. 134—5, 83). ומכיון שכך, יש לפקפק אם היה מדרך האסטרטג לפרש אימפריאליזם בלבד, על-מנת שתהא הבולי מובלעת בה וכלולה בתוכה. דרך סתם.

⁵ שם מכתחילה כשהיו כותבים על הבולי היו כותבים והאימפריאליזם היו מסייעים עמהם וידע המלך שהם היו מסייעים, עכשיו שכתבו על הבולי והאימפריאליזם לומר שאלו חצי ואלו חצי.

אף הוא את השם איסטרוגי = στρατηγία ומפרשו במשמע: המחוז, בגופו, לומר שהוטל הכלילא על העיר ועל המחוז (הישובים הכפריים) ונחלקו ביניהם בני העיר ובני הכפרים החשובים לענין חלוקת השלומיהם, מעין דבריו של גולק.
 וכיוצא בו ביכלר, The political and social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris, p. 39. הלה מדבר על שתי סקציות של התושבים שהיו אתראים לגביית המסים: העשירים שבעיר והעשירים שבכפרים (The rich landowners) וקורא אף הוא στρατηγία כנ"ל.
 נבחן איפוא את ההצעות הללו בצוותא.

(א) כלפי שני הפירושים כאחד — המחוזות שבארץ-ישראל לא נתפנו מעולם בשם הנ"ל. אלא טופרכיות (τοπαρχίαι), כדרך שאנו למדים מן פליניוס ומן יוסיפוס בכמה מקומות, ואף מספר חשמונאים א' ⁶.

(ב) הנוהג הרווח בפרובינציות הרומיות לא גרס מציאות זו של πόλις שאין עמה teritorrium ושהיא מובלעת בהיקפו הכולל של המחוז. בדרך-כלל הרי כל מקום שאתה מוצא פוליס אין כאן אסטרטגיה (או טופרכיה, וכיוצא באלו) וכל מקום שאתה מוצא אסטרטגיה אין כאן „עיר“. אמנם מצויות הן עובדות יחידות ממין זה בתרכיה ובקפדוקיה; אלא שאף כאן עברו ובטלו מן העולם בימיהם של טריינוס ואדריינוס, שעה שנתגבר תהליך האורבניזציה של הפרובינציות, הנחשלות מבחינה סוציאלית-אדמיניסטרטיבית, והמחוזות שבמדינות אלו הפכו „תחומין“ של הערים ⁷. ודאי, משער Jones, שאף ציפורי וטבריה (שבאחת מהן אירע אותו מעשה הנידון, כמות שנראה להלן) מתחילה לא משלו בשטחי מחוזותיהן. ברם, אף אם נקבל אותה הצעה רחוקה, הרי ז'ונס עצמו מודה בכך, שמימי אדריינוס ואילך נעשו המחוזות הנ"ל תחומיהן של אותן הערים ⁸.

(ג) סדרי האדמיניסטרציה והתנאים הכלכליים-חברתיים של מצרים בתקופת שלטון רומי משונים הם לכמה דברים-שביסוד מאלו שנהגו בכלל הפרובינציות האחרות, ולפיכך אין אנו רשאים להקיש מדבר שנהג באותה מדינה על המציאות האדמיניסטרטיבית של מדינה אחרת. וביותר יש להעלות הבחנה זו כלפי הענין הנידון. לפי שבידוע לא היו בולאות מצויות במצרים כל-עיקר (דבר שנתייחדה בו מדינה זו מכל שאר הארצות שבמלכות רומי), עד שעמד ספטימיוס סיברוס ותיקנו באלכסנדריה ובערי-הבירה (μνητροπόλεις) של המחוזות (νομοί). אלא שאף במצרים אותו משטר המתואר בידי גולק לא שימש אלא צורת-חלוף, שנתקיימה עד סופה של המאה השלישית (202—297), לומר שספטימיוס סיברוס, כשגמר בדעתו לארגן את שיטת-המסים והליטורגיות במצרים בדרך דומה לזו שבמלכות רומי בכללה. מפני טעמים שבצרכי-הפיסקוס (הבולאות הוכיחו את

⁶ אמנם בספר חשמונאים א' מופיע אף השם νομός (כבמצרים). על ה„אסטרטגים“ שבארץ-ישראל בימי בית שני (לרבות στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ) וה„פלכים“ שמלאחר החורבן (במקומות שלא נתיסד שלטון ה„ערים“), בדעתי לדון בשעת-כושר קרובה.

⁷ Jones, The Greek City, p. 83, 10, 15, 178.

⁸ The Cities, p. 279.

יעילותן בגביית המסים, ובמיוחד משעה שהוטלה עליהן אחריות כללית להעלות המסים בעריהן)⁹, ביקש שלא לעקור אותה מציאות מיוחדת של המדינה משלם. הרי שאין לראות כאן אלא מעין מעבר ממושך ממשטר למשטר, הנובע מתנאי המיוחדים של אותה מדינה. דומה שאין לנו ידים להפקיע את ארץ־ישראל מכלל הפרובינציות האחרות וליחס אף לה אותה אנומליה, שהיתה מצויה במצרים בתקופה מסוימת.

(ד) על דעתם של החכמים הנ"ל זקוקים אנו להגיה בשבעה מקומות (בבבלי ובירושלמי) תיבת אסטרטגי (איסטרוגי) ולנסחה: אסטרטגיא.

(ה) ואף דבר זה ראוי שנבחין בו, ואף־על־פי שודאי אין בו כדי להכריע. הסוגיה בשני התלמודים דנה בשאלת הלכה: חובה שבממון (או פרס שבממון) המוטלת על שני גופים, שהאחד מהם כולל יחידות הרבה ובשני אין אלא יחיד או יחידים, כלום צריך לחלקה לפי האישים בשה או מחצה על מחצה לשני הגופים? ברם, שהיו תושבי טבריה או ציפורי, מעלי־המסים, מועטין פי כמה מבעלי־הקרקעות שבמחוזותיהן — דבר זה אין לנו ללמד ואף אין לנו להניח.

לפיכך כמדומה אני שבין פירושו של גולק ובין זה של החכמים האחרים הנ"ל אינו עשוי להניח את הדעת.

כסבור אני, שיש לנו לקרות את התיבה הנידונה כצורתה: אסטרטגי = στρατηγοί. אסטרטגים הללו אינם אלא חברי השלטון המבצע של העיר האוטר נומית, שוים לארכונטים (ἀρχοντες). אותה מחלוקת האמורה במקורות הנידונים נפלה בין הבולווטים, הבולי הקובעת את המוסד המחוקק והמיעץ של העיר ובין האסטרטגים — אנשי השלטון המבצע לענין חלוקת התשלומין שהוטלו על העיר (בלבד) לשם „דמי כלילא“, בזיקה לנוסח הפקודה שבודאי נתנסחה כדוגמת הצורה השכיחה ἀτλ (καὶ δήμῳ) α. βουλῆ — στρατηγοῖς καὶ βουλῆ. אלא שעלינו לאמת אותה הנחה, שמצויים היו בטבריה (או בציפורי)¹⁰ אסטרטגי במשמע הנ"ל.

מציאתם של אסטרטגים במשמע הנ"ל בתקופה הרומית מפורסמת, בין מן הספרות ובין מן הכתובות, בעיקר כלפי אסיה הקטנה (ויון)¹¹. כלפי פרובינציות אחרות שבמזרח אין לנו לכנס אלא ידיעות מועטות, מהן מפוקפקות, שמכל־מקום עשויות הן בהצטרפותן ללמד על עובדה זו שמצויה היתה בארצות הסמוכות לארץ־ישראל ובארץ־ישראל עצמה.

⁹ אבוט—ז'ונסון, שם, 135.

¹⁰ הואיל ואין הירושלמי מפרש מקומו של המאורע, הרי יש לקובעו מן הסתם בטבריה, וכמות שמעשה ה„כלילא“ האחר (ב"ב ח א) אירע אף הוא באותה מדינה. מכל־מקום, אין נמנע שאירע בעירו של רבי (ציפורי, באותה תקופה).

¹¹ La Province romain proconsulaire d'Asie, Chapot, עמוד 240 ואילך, R.E.H. 1895, עמוד 210 ובט"א.

(א) סוריה (מיסופוטמיה)

(1) תדמור CIS, No. 3932

צלם יוליס אורליס זבדלא בר מלכו בר מלכו נשום די הוא אסטרטג לקוניא במיתותא די אלהא אלכסנדרוס קיסר (סיברוס)... והוא רב שוק (אגורנומוס) שנת 554 (242—3)¹² ובנוסח הינני של הכתובת: ἀγορανομήσαντα — στρατηγήσαντα. תפקידו האדמיניסטרטיבי-העירוני של האסטרטג מוכח מתפקיד האגורנומוס ששימש בו אותו האיש.

שם מ'ס' 3934. בולא ודמוס ליוליס אורליס וגא די מתקרא סלוקוס בר ענינו [בר] ענינו [בר] שאילא די שמש ושפר להון באסטרטגותא וכר שנת 566 (253—4)¹³. כאן ודאי אין צריך לומר, שאסטרטגות זו אינה אלא שימוש עירוני (שמש ושפר להון = לבני העיר, שמינחהו).

שם מ'ס' 3939. הכתובת מדברת בצלם שהוקם לכבודו של ספטימיוס וורוד (בנו של אודינת) על ידי האסטרטגא די קלניא, ובטופס היוני στρατηγός τῆς λαμπροτάτης κολωνείας.

שם מ'ס' 3942, יונית. צלם שהוקם לכבודו של ספטימיוס וורוד הנ"ל — λαμπρῶς στρατηγήσαντα καὶ ἀγορανομήσαντα τῆς αὐτῆς μητροκολω-¹⁴νείας. אף כאן האסטרטג המשמש אגורנומוס אינו אלא ממונה מטעם העיר.

(2) אידיסה (אוריה)

בשטר-מכירה (של שפחה) שנכתב סורית בשנת 243 באידיסה ונמצא בשנת 1933 בחפירות של דורה-אירופוס¹⁵ אנו קוראים בחתימתו: בעמרותא (?) דמרקוס אורליס אנטיוכס הפוס רהומס (Ἰππεὺς Ῥωμαῖος) בר בלשו ובאסטרטגותא דמרקוס אורליס אבגר הפוס רהומס בר מענו בר אגא, ודאבגר בר חפסי בר ברכמר דתרתין זבנין. Torrey, שפירסם תחילה תעודה זו, Zeitschrift für Semitistik, כרך י', עמודים 36—37, מתרגם חיבת אסטרטגותא — Military Command ברם, ראשונה מה ענין ה"שררות הצבאית" ולאותו תפקיד שני במעלה, שהוזכר לאחר ה"עמרותא"? ועוד, טורי לא עמד על ענינו של שתי התיבות האחרונות, דתרתין זבנין, שפירושו ודאי: באסטרטגות השניה של אבגר בר חפסי. לפי שבדרך-כלל שימשו האסטרטגים שבערים שנה אחת בלבד (ככל השלטונות העירוניים שבפולייס). באידיסה שימשו איפוא באותה תקופה ב' אסטרטגים (מרקוס אורליס ואבגר בר חפסי). וכך פירשו כראוי Welles, Y.C.S., vol. V (1935), p. 131—2. ברם, המקור שלהלן עשוי להוכיח, שהאסטרטגים העירוניים שכיחים היו בתקופה הרומית (המאוחרת) בסוריה בכללה.

בקובץ החוקים הסורי-רומאי (סוף מאה ה') הוצ' Bruns—Sachau כת"י

¹² צלמו של... שהוא אסטרטג לקולוניא (תדמור) בביאתו של אלכסנדר (סיברוס) ... והוא משער השוק...

¹³ הבולי והדמוס... ששימש (אותם) והיה מקובל עליהם באסטרטגות...

¹⁴ ... ששימש בדרך מעולה אסטרטג ואגורנומוס של אותה קולוניה — וגם.

¹⁵ ראה Excavations etc. (1936), p. 435.

לונדון, סעיף ח' (עמוד 6, כת"י פריס, עמוד 42) [מדבר במי שמח ולא כתב דייתיקי ולו אשה, שמסרבת לשמש אפטרופיא ליתומים] — „אן דין אפלא אנתתא דחסב טענא דבניה יתמא, נמוסא פקד לאסטרטיגא דמדינתא דאיתיהון רשנא דאנון נשלמון להון אפטרופא או קורטור“. החכמים הג"ל מתרגמים את סופו של הכתוב *So befiehlt das Gesetz dem Strategos der Provinz usw.* אסטרטגא במשמע: נציבה של המדינה, ונתעלמו מהמשך הכתוב, המונע לחלוטין פירוש זה. שברור הדבר, שהתיבות „דאיתיהון רשנא“ באות לפרש מלת „אסטרטגא“, שהוראתה אינה מסוימת במשמע אחד, ורשנא הללו אינם אלא *πρώτοι τῆς πόλεως*, שם המציין אף הוא את חברי השלטון המבצע של העיר. וכבר הבינו כראוי *Land*, המפרסם הראשון של הקובץ דילן (Anecdota Syriaca, Vol. I, p. 131), המתרגם: *magistratus municipales (Urbis στρατηγούς) i. e. principes lex jubet etc*¹⁶.

(ב) הבשן, החורן וטרכון

כמה כתובות שנמצאו בתחומין הללו מעידות הן על מציאותם של אסטרטגים בכפרים, בדרך-כלל אסטרטג אחד לישוב¹⁷. ברם, הכתובת שלהלן, שנמצאה בשערה שבטרכוניטיס, מדברת בחבר של אסטרטגים באותו כפר. *ὑπὲρ σωτηρίας Αὐτοκράτορος Μ. Αὐρηλίου Ἀντωνείνου καὶ Αὐρηλίου Οὐήρου, Πρόκλος Γερμανοῦ καὶ Σαῖος Σοβαΐδου καὶ Ἄλεος* ¹⁸ *Ἀβάδου στρατηγοὶ ἀνέθηκαν* (למען שלום האוטוקרטוס מרקוס אורליוס אנטונינוס ואורליוס ורוס הקדישו פרוקלוס בן גרמנוס וסיוס בן סובידוס ואליאוס בן עבדוס הסטרטגים).

עובדה זו של מציאות קולגיום של שלושה אסטרטגים בכפר, מרחיקה לדעתי את ההנחה של *Jones, Cities of Eastern Roman Empire, p. 255* שהיו הללו מעין ממשיכי הפילארכים (ראשי-שבטים *φύλαρχοι*) הראשונים, שמשלו מטעם המלכות בשבטיהם, לומר אף לאחר שנתיסד אצל ערבים הללו משטר התישבותי של קבע, נשתייר השם הראשון בשינוי-פנים. שכן לעולם אין הפילארכוי אלא יחידים. ולפיכך, לאחר שאתה מוצא חבר של אסטרטגים, בעל-כרחך הוה אומר, שהללו משמשים הנהגה מעין עירונית, דוגמת האסטרטגים שבערים. וגופו של דבר מתבאר כדעתו של *Y.C.S., Harper, כרך א', 1928, עמוד 112*, שהכפרים הג"ל שמרו (לפי שמצויים היו בשטחים נרחבים, הדלים בערים) על עצמאותן כלפי הערים, ואף ניתן להם משטר מעין-מוניציפלי. והרי אנו מוצאים בהם אף מוסדות עירוניים אחרים, כגון *σύνδικοι, ἔαδικοι*, ואף *βουλευταί*¹⁹. אמור מעתה,

¹⁶ זכאוי עצמו חזר לפרש, *Syrische Rechtsbücher, I*, כהוגן.

¹⁷ הרי אתה מוצא כתובות הללו אצל *Lebas—Waddington* ואצל *Enno Littmann*.

¹⁸ אצל וודינגטון, מס' 2520; ליטמן, מס' 803.

¹⁹ *Harper*, שם, עמודים 5—143; *Jalabert, J.G.L., vol. II, p. 352*.

שהאסטרטגים העירוניים, ששימשו ודאי דוגמה לאסטרטגי הכפרים הנ"ל, שכיחים היו באותה מדינה.

ג) ג ר ש

כתובת מס' 62, Kraeling, Gerasa, p. 404, אמצע מאה ג':
 [Φλ(άουιος) Μου]νάτιος Φλ(αουίου) Μουνατίου (έκατοντάρχου)
 υἱὸς ἱππικὸς βουλ(ευτῆς) ἱερασ(άμενος) [ἀ]γνὸς στρατη[γὸς] [τὸ
 πρό]ναιον τῆς κυρίας Ἀρτέμ[ιδ]ος ἐκ τῶν ἰδίων ἐψηφοθετη[σ]εν
 (פלויס מונטיוס בן פלויס מונטיוס הקנטוריון איש מעמד הפרשים חבר הבולי
 ששימש כהן וסטרטגוס טהור הקים מכספו הוא את הפרוניאון של ארטמיס הגבירה).
 כנגד הסברה (ראה אצל קרילינג שם) שיש כאן אסטרטג במשמע הרות —
 נציבה של רומי (של ערביא), Praetor, יש להטיח קודם-כל, שאותו האיש שימש
 גם בולווטא וכהן (בעיר, להיכל ארטמיס); אין מקום לספק, שאף האסטרטגות שלו
 אינה אלא שימוש עירוני. ועוד, התואר ἀγνὸς στρατηγός ודאי אינו מלמד אלא
 כנ"ל, לפי שהתואר הנידון, הקשור בתפקידים הפולחניים שעשו השלטונות העירוניים,
 מצוי כלפי הרשויות של הערים.

שם מס' 191 (עמ' 442, אמצע מאה ג').

Φλ(άουιον) Ἀγριππεῖνο[ν] Φλ(αουίου) Εὐμένους ἐκ γένους εὐγ-
 [ενοῦς] στρατηγὸν κα[ὶ] πά[τρωνα] τῆς κ[ολων]είας Γ(αίος) Ἰούλι[ος]
 Φίλιππος δ[ὲ] κα[ὶ] Συμπλίκις τι[μῶν] τὸν ἑαυτοῦ πά[τρωνα] εὐνοίας
 ἀ(αἰ) στοργῆς χάρι[τι]ν
 בכתובת אחרת (מס' 159). ושם הריהו משמש ἐπιμελητῆς של העיר, ברור איפוא,
 שאף כאן אין האסטרטגות שלו אלא שימוש עירוני.

ואף הכתובת שלהלן, אף-על-פי שחכמים מטילים אותה בספק²⁰ לענין הנידון,
 מכל-מקום נראה קרוב לודאי, שמשמע התיבה אינו משתנה מבכתובות דלעיל.
 שם מס' 161 (עמ' 431, מאה ד').

Αὐτοκράτορα Καίσαρα Φλ(αουιον) υ. υ. Οὐαλ(ήριον) Κωνστάντιον
 τὸν ἐπιφανέστατον Καίσαρα Αὐρ(ήλιος) Τοργόνιος ὁ διασημότετος
 ἡγούμε[ν]ος τῆς ἐπαρχείου διὰ τῶν ἀπὸ στρατηγιῶν
 שהאחרונים אינם אלא חבורת האישים ששימשו תחילה אסטרטגים של העיר גרש
 (והם-הם שהקימו את מצבת-האבן לכבודו של קונסטנטיוס על שם המושל של
 ערביא).

ד) ע ז ה

סונומינוס, תולדות הכנסיה ה' ג', מספר על מיומס (נמלה של עזה), שזכתה
 להשתחרר מן הויקה לעזה (עיר שרובה הילינים) על-ידי קונסטנטיוס ולהתארגן

²⁰ ראה אף J.R.S., Jones

בדמותה של עיר עצמאית בשם Κωνσταντία (תושבי עיר קטנה זו היו כולם נוצרים). יוליינוס החזיר את המצב הראשון ליושנו וסיפח ישוב זה לתחומה של עזה, שיהו לשתי ערים כאחת — *κοινοὶ δὲ αὐταῖς πολιτικοὶ ἄρχοντες καὶ στρατηγοὶ καὶ τὰ δημόσια πράγματα.*

הארכונטים והאסטרטגים שכאן אינם ודאי אלא חבר השלטונות המבצעים של עזה, שקרויים היו בשני שמות הללו כאחד, ונאמנת עלינו עדותו של סחומינוס ביותר, לפי שהיה הלה ילידה של אותה סביבה.

והנה דומה שאף במקורותינו מצוי זכרם של אסטרטגים הללו, ואף-על-פי שהללו מדברים עליהם בדרך סתם, מכל-מקום נראה, שהיתה מציאות זו ידועה להם לבעלי-האגדה מארץ-ישראל עצמה.

בראשית רבה פנ"ח, תיאודור 625.

ר' יצחק אמר: ישב כתיב, אותו היום מינוהו ארכיסטרטיגוס, דלא יהא בר נש רב זבין מדבר נש זעיר. תיאודור מפרש לשון ארכיסטרטיגוס — ראש שרי-החיל. ברם, ברור שהאגדה דורשת במקרא מתוך המציאות שנהגה בימיה, והרי אין מקום לדרוש על עיר שבמלכות רומי, שתהא ממנה את „ראש שרי-החילות“. ובלאו הכי, כל-עיקר מינויו לא בא אלא כדי שיהא משמש במשארומתנו עם אברהם הזר שבא לקנות אתוזה (של קבר) בעיר, אדם העומד בראשה, כשליט (נבחר) הקהילה העירונית, לפיכך נראה ודאי, שאין כאן אלא אותו שם הגידון, ואף-על-פי שלא מצינו ארכיסטרטיגוס, מכל-מקום נראין דברים, שכינו כן את ראש חבר האסטרטגים-הארכונטים (ושמא היה הלה אִיפונימוס), בדומה לפריטניס אלא שבהקבלה שבשמ"ר פל"א יז אנו קוראין אותו שם כצורתו השכיחה: מיד הלכו (בני חברון) ומינהו אותו היום אסטרטיגוס עליהם וכו'.

דברים רבה ג ג. אמר רבי לוי: לאוהבו של מלך שהפקיד אצלו פקדון ומת אוהבו של מלך. בא בנו ומבקש את הפקדון, אמר לו המלך: לך הבא שני אסטרטגין [ג] וישנים עשר בולבטין ועל ידיהן אני גותן לך את הפקדון וכו'. צירוף האסטרטגין לבולבטין מוכיח, שאין אנו עסוקין כאן בחבר הנהגה של העיר, ובודאי אין הם אלא חברי השלטון המבצע כבמקורות האמורים לעיל²¹ (והרי

²¹ שני אסטרטגין הללו וישנים-עשר הבולבטין ננקטו מפני הנמשל (משה ואהרן, וי"ב נשיאי השבטים); ברם, מכל-מקום, כבר ראינו באידיסה ב' אסטרטגין (וכבר העירו, שהיתה אז אותה העיר קולוניה, ושימשו בה שני ראשים בדומה ל-Duoviri שבערים הרומיות). ובמסכת סופרים פי"ט ה"ז אנו קורין: „בראש חודש ישבו החבורות של זקנים ושל בולבוטין (צירוף זה של חכמים ובולבטין, מנהיגים רוחניים ומנהיגים חילוניים, אתה מוצא בירוש' סנהדרין פ"א יח ע"ג ובהקבלות — החרש והמסגר אלף. רבי ברכיה בשם רבי, אילו החבירים, ורבנן אמרי, אילו הבולבטין)“ וכו'. ובה"ח: „וכשהוא מקלסו מקלסו בשנים עשר טובי העיר ושנים עשר חברים“ וכו'. נראה ש„חברים“ הללו הם הזקנים שהוזכרו לעיל. ו„טובי-העיר“ הם הבולבטין שלמעלה. הרי שהיו מקומות (בסופה של מאה ד') בהם שימשו בערים י"ב בולבטין.

שמצינו אף כאן את האסטרטגים בזיקה לבולבטים, כמות שאנו רואים בסוגיה הנידונית שבבבלי ובירושלמי).

המקורות הללו דומני שהם עשויים לבסס את ההנחה שאף במדינות הקרובות לארץ-ישראל ובארץ-ישראל עצמה מצויים היו בערים (המאורגנות בדמות הפוליס היננית) אסטרטגים במשמע שלטונות-ביצוע עירוניים.²²

נחזור לפרש את המקורות הנידונים, אלא שקודם-לכן יש להעמיד קצרות על בעל המעשה וזמנו של המאורע. ודאי אפשר לומר, ש"רבי" זה אינו אלא רבי יהודה נשיאה, וכמות שהוא נקרא כן במקצת מקומות. ברם, מלבד מה שבדרך-כלל אין "רבי" אלא ר' יהודה הנשיא, הרי שני התלמודים מקשרים את המעשה הנידון בהלכה של רבי בתוספתא יומא פ"א ה"ה ותלמודים, על כהן גדול שנוטל מחצה (או חמש הלות). והואיל ובמקורות התנאים אין מצוי "רבי" לר' יהודה נשיאה אלא בממועט, לפיכך אין לנו לילך אחר המיעוט הרחוק, אלא להניח עם התלמודים, ש"רבי" זה אינו אלא כברגיל ר' יהודה הנשיא.

ולענין זמנו של המאורע, הרי הדבר תלוי בכרונולוגיה של חיי רבי. בידוע שהדעות משתנות אצל החוקרים, שיש מקדימים את חייו ומסיימים אותם בסוף ימיו של קומודוס, ויש שמאחרים. עיקרה של השאלה סמוכה על ענין אנטונינוס, "חברו" של רבי. מי היה? (החכמים חלוקים בזיהויו של קיסר זה; בכלל האפשרויות הנידונות אצל החוקרים נכנסים כל הקיסרים, החל מאנטונינוס פיוס וכלה באלכסנדר סיברוס). והנה דומה שיש לנו לילך אחר החכמים, הרואים באנטונינוס את קרקלה (אין מקום לפרוט כאן את הטעמים המחייבים הנחה זו; על מה שאמרו חכמים יש להוסיף ראיה, שלא העמידו עליה). ואף המקורות הנידונים מסייעים לשיטה זו.

לפי שהדעת נוחנת לקבוע שעתו של המעשה בימיו של קרקלה. שפן ידועה היא עדותו של דיו קסיוס על קיסר זה, שהרבה לגבות את הכלילא החמיר בגיבוי "ובקש כל מיני עילות" לגבייתו.²³ אמנם מצינו מעשה דומה לו בימי רבי בכלילא

²² על מידת רוחותם של ה"אסטרטגים" העירוניים (בתחילת מאה ד'), מעידה איגרתו של מקסימינוס (על רדיפת הנוצרים) וכמות שמעתיקה אויסיביוס (De mart. Palaest. ed.) — ἀθρόως δ' οὖν αὐθίς Μαξιμίνου διαφοιτᾶ καθ' ἡμῶν πανταχοῦ γράμματα... τοὺς ἐν ἀπάσαις πόλεσι λογισταίς (=curatores) ἅμα στρατηγοῖς (והשוה תולדות הכניסה של הנ"ל, טאה, הוצ' שוורץ, עמוד 804, נוסח אחר, שורה 24). לשון στρατηγοῖς, תירגמו הרומי (המترגם של "על קדושי ארץ-ישראל" (Violet, Die Palästinischen Märtyrer des) Civitatis magistratus (Eusebius von Cäsarea, Texte und Untersuchungen, XIV).

²³ כך לשונו של דיו קסיוס (LXXVII, 9) הוצאת Dindorf, כך 4, עמודים 286—287: χωρὶς γὰρ τῶν στεφάνων τῶν χρυσῶν οὐς ὡς καὶ πολεμίους; τινὰς αἰὲν πολλάκις ᾗται, λέγω δὲ οὐκ αὐτὸ τοῦτο τὸ τῶν στεφάνων ποίημα... ἀλλὰ τὸ τῶν χρημάτων πλῆθος τῶν ἐπ' ὀνόματι αὐτοῦ διδομένων, οἷς στεφανοῦν αἱ πόλεις τοὺς αὐτοκράτορας εἰώθασιν κτλ.

שהוטלה על טבריה, שהיתה גבייתה קשה, עד שברחו „כל” אנשי העיר.²⁴ מעתה עלינו לפרש את המאורע הגידון, לומר שהבולי (של טבריה, כנראה) והאסטרטגים, היינו חבר השלטון המבצע של העיר²⁵ (האוטונומית), נתבעו לסלק את דמי ה„עטרה” למלכות. ולפי שהאסטרטגים שמועטין היו, כדרך אנשי הרשות המבצעת של הערים בכללן²⁶, וחברי הבולי — מרובין²⁷, לפיכך עירערו הראשונים (שיהודים היו, לפחות ברובם, כשם שהבולי של טבריה ושל ציפורי מורכבת היתה בעיקרה יהודים) וטענו שלא יתנו אלא איש-איש כחלק המשתלם על-ידי הבולבטין היחידים. ולעומתם טענו הבולבטין, הואיל ופקודת הרשות (הנציב של קיסרין) פרטה שני מוסדות הללו לעצמם, הרי שכל מוסד צריך לשלם מחצה. ורבי פסק דין לשיטתו, המהלכת אחר המוסד ולא אחר האישים, שמהם הוא מורכב (בין אם מרובין הם בין מועטין). ברם, הגדרתה הברורה של חובת-שלום זו, שהוטלה על הרשויות העירוניות לסילוק דמי הכלילא, אינה קלה. שתי דרכים לפנינו: אחת, לפרשה, כמות שהמקורות מוכיחים לפשוטם, שמעיקרו הוטלה „תקרובת” זו על הבולי והאסטרטגים לעצמם, ולא על אנשי העיר כולם. ביאור זה, הקרוב מצד לשונה של המסורת, קשה הוא לכאורה מבחינה היסטורית (ראה להלן). ואחת, שאין אנו עסוקין כאן אלא באחריות שהוטלה עליהם, על מוסדות-השלטון העירוניים, לתשלום מסים, שלא נפרעו על-ידי החייבים, כלל אנשי העיר.

והנה בידוע, שספטימיוס סיברוס יסד ראשון אותה אחריות כוללת של הרשויות העירוניות לפרעון חובות-המלכות של בני-הערים, שנמנעו מלשלם²⁸. הרי שקביעת שעתו של המאורע הגידון (בימיו של קרקלה, בנו של הלה) הולמת את המציאות ההיסטורית-משפטית שנתחדשה ונתבססה בסמוך לאלו הימים.

מעתה אנו באים לבאר טעמו של רבי, כמות שהוא אמור במסורת שבירושלמי מפיו עצמו — „אין בולי בכלל אס[ט]רטגי? ! וליידא מילה אמר : בולי ואס[ט]רטגי? אלא אמר : אילין יתנון פלגא ואילין יתנון פלגא.”

מסורת הגידונית יש לפרשה על-ידי המציאות האחרונה של מבנה רשויות-

²⁴ רואה אני שקרויס (Synagogale Altertümer, 1831) הרגיש שאסטרטגי הללו שבירוש' יומא, יש להן זיקה לראשי-ערים, אלא שנשתבש בביאור הסוגיה הירושלמית בדרך זרה (ע"ש בהערה 5; מדמה הוא, שאין כאן אלא משל לאהרן ובניו, ו„יתנון” פלגא פירושו: מנהלים מחצית עסקיה של העיר. ואף מפרש הוא, שרבי קבע כלל, לגבי כהן גדול וכהנים הדיוטות — „אין בולי-כהנים — בכלל אסטרטגי-כהנים גדולים, בניחותא!” לומר שרבי אינו עוסק כאן אלא בהלכה של כהן גדול וכהנים הדיוטות, והוא ממליץ עליהם את המשל של בולי ואסטרטגי, ולא שבא לפניו מעשה שהיה!).

²⁵ הוא המעשה של הטלת כלילא בטבריה, ב"ב ח א, אמנם אין מן הנמנע המוחלט, שב' מעשים הללו אחד הם. ברם, אין לנו ידים להשוותם לאחר שהמסורות כצורתן משתנות הן.

²⁶ מוצאין אנו חבר של אסטרטגים משנים ועד לעשרה.

²⁷ פעמים הגיע מספר הבולבטין (אף בערי ארץ-ישראל, כגון טבריה ועזה) לכמה וכמה מאות.

²⁸ רוסטובצב, שם, עמוד 358.

הערים במלכות רומי, שפן מתחילה היו השלטונות המבצעים של העיר נבחרים על-ידי אסיפת האזרחים, ולאחר גמר שירותם היו האישים הללו נכנסים לבולי (שהורכבה בעיקרה על-ידי חברי רשויות הביצוע לשעבר). ברם, לאחר-מיכן היתה הרשות המבוצעת מתמנית על-ידי הבולי ואישיה — לקוחים מן הבולבטין. הרי שלא היו אנשי הרשויות המבצעות אלא חברי הבולי (decuriones).

לאורה של מציאות זו, סבור אני, יש לפרש את המאמר הנידון בהגהה קלה. תחת „אין בולי בכלל אסטרטגים, יש לגרוס בסירוס התיבות: „אין אסטרטגים בכלל בולי“, לומר, והרי האסטרטגים, שהם לעולם מן הבולבטים, כלולים הם מאליהם ב„בולי“ ומצטרפים עם שאר כל הבולבטין לישא בעול התשלומין למלכות בשוה עמהם. עכשיו שפירשה הרשות „בולי ואסטרטגים“ ודאי לא נתכוונה לאותה אחריות-תשלומין של האסטרטגים בתורת בולבטין, אלא לגדולה מזו, להטיל עליהם מחצה מן הסכום, בתורת מוסד שני.

והנה ידוע לנו מן המקורות, שאמנם היתה אחריותם של ראשי השלטון העירוני מיוחדת ויתירה מזו של הבולי²⁹. אלא שקרוב להנחה, שרבי פסק דין אף מהבחנתו אותה עובדה ממשית, שאנשי השלטון המבצע עשירים היו ביותר (שפן מבעלי-הנכסים המרובין היו ממנים — בפיקוחה והשתדלותה של המלכות — אותם אישים שנתבעו לנהל, פעמים ממונם, את השירותים העירוניים, ובמיוחד בתחום זיקתם לצרכי האדמיניסטרציה של מושל הפרובינציה ושל הצבא)³⁰.

ושוב אנו נזקקים לפרשת הזמנים. Kuhn מעלה תחילה אותה שאלה חמורה וחשובה: אימתי חל שינוי חותך זה שהוזכר למעלה. שפן, מצד אחד, עדיין מצינו בימיו של פיוס אותו נוהג ראשון — אסיפת-האזרחים בוחרת (שלא מן Curiales) באנשי הרשות המבצעת של העיר. ולאידך גיסא, בראשית מאה ג' (ביותר בימיו של אלכסנדר סיברוס) כבר קיים המשטר האחרון ומיוסד כחוק. אימתי, איפוא, בא אותו שינוי, שהפך פניה של „העיר“ במלכות רומי (ושל החברה בכללה)?

והנה דומה, שרשאין אנו להניח (עם חכמים אחרונים), שחידוש מכריע זה חל בימיו של ספטימיוס סיברוס, שניסחו ויסדו משפטית ועשאהו קבע³¹. קיסר זה, שעשה את השלטונות העירוניים אחראים למסייה-מלכות, שיסד „ערים“ במצרים לשם תכלית פיננסית-פיסקלית, שאירגן את אגודות האומנים וכפפם למלכות³², אף הוא גיבש את מעמד הבולבטים, ונתן לידיהם את השלטון והאחריות (לרעתם

²⁹ וילקן, שם, עמוד 38; Oertel, שם, עמוד 347.

³⁰ Die städtische und bürgerliche Verfassung des römischen Reiches, I, 231—242.

³¹ ואף-על-פי שתחילת ירידתה של אסיפת-האזרחים חלה למעשה כבר בימיהם של האנטונינים (איסידור לוי, שם, עמוד 209).

³² ראה רוטובצב, 359; Real. Enz., VII, 422. הוא שיצר שיטה חוקית מושלמת, בסיוע חכמי המשפט, של הליטורגיות בערים (רוטובצב, שם, עמוד 358).

ושלא בטובתם) לערים³³. קרוב איפוא ביותר שסיברוס הוא שביצע (או ביסס) אותו שינוי־יסוד שהזכרנו. מעתה שוב אין אנו מצויים להכפיר במסורת כצורתה ולומר, שהמאמר־המטעים של רבי אינו אלא תוספת של ביאור שנשתלשל בימים שלאחריו (דבר שאינו קשה ביותר מצד עצמו; והרי בבבלי אינו אמור בגוף המעשה); בימי המאורע דילן, כבר היתה המציאות הנ"ל קבועה ועומדת. אלא שנראה בעיני, שאף הדברים האמורים בבבלי, בסופה של הסוגיה — „התם מעיקרא כי הוּו כתבי אבולי הוּו כתבי ואיסטרוגי הוּו מסייעי בהדיהו וידע מלכא דהוּו קא מסייעי, השתא מאי דקא כתבי אבולי ואיסטרוגי, למימרא דהני פלגא והני פלגא“, אינם אלא טעמו של רבי בגופו כמות שהוא אמור בירושלמי, שכן ודאי אין כאן דיחוי של ראייה להלכה מן הסברה, שהרי אין התנאים המצויים בבבל, במלכות פרס, הולמים אותה מציאות שהתלמוד מדבר בה. בעל־כרחנו מסורת היא, שעלה מארץ־ישראל.

ואף קרוב לשער, שהובאה בגופה על־ידי רב יצחק בר יוסף „מרה דשמעתא“, ברם, אותו „סיוע“, שהיו האסטרטגים מסייעים תחילה את הבולי, אין נוח לפרשו אלא כהשתתפותם (בתורת אישים) בתשלומי הכלילא עם שאר חברי הבולי, מדין „בולבטים“, לומר חלק ממועט (שהבולבטין רבים היו). ב' המסורות באות, איפוא, להעיד, שבאותם הימים פתחה הרשות להבליט ביותר (ובמפורש) את מוסד האסטרטגים (השלטון העירוני המבצע) באחריות לתשלומי מסי המלכות.

ברם, הצעה זו בגופה, שאין המסורת מדברת אלא באחריותם של הבולבטין ושל האסטרטגים לתשלום דמי הכלילא, אף־על־פי שהיא קרובה, אינה בגדר ההכרח הגמור. שכן מן הקודכסים (מאה ד') למדנו, שהכלילא אינה חלה אלא על הדיקוריונים בלבד. אמנם עדיין לא שמענו על הפקעת אנשי־הערים האחרים (ה־plebs) מן החובה הנ"ל, אלא לגבי „תחילת מאה ד' לכל המאוחר“³⁴. מכל־מקום אין דבר המונע תחילתו של נוהג אחרון זה בימים שקדמו. שאף אם נשתייר במקומות מסוימים הנוהג הראשון, מכל־מקום אפשר שאף חידוש זה (ההולם את התפתחותה הכללית של המציאות החברתית של רומי), שרשו נעוץ ב„מונרכיה הצבאית“. דומה, שמעשיו האחרים של ספטימיוס סיברוס בתחום ארגונים וגיבושם של המעמדות והמקצועות הכלכליים, עשויים לקרב אל הדעת את ההשערה, שהוא הפותח אף בחידוש זה (המצטרף לכיוון פעולותיו בכללו, חלוקת נטל החובות והשימושים לגבי המדינה וריכוז החיובים הכספיים במיוחד בעולמם של המעמדות

³³ אותו גיבוש של מעמדות העשירים, נראה שכבר קיבל את ביטויו המוחלט בדין הירושה (הבנים יורשים את זכויותיהם וחובותיהם של האבות לשמש Curiales) בתחילת מאה ג' (אבוט—ז'ונסון, עמוד 113). בציפורי מצינו, באמצע מאה ג' לערך, את ה„בולבטיא“ וסגניא — Plebs — כבר מגובשים ועומדים כב' מעמדות (ירוש' שבת פ"ב יג ע"ג, הוריות פ"ג מח ע"ג).

³⁴ E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches, I, p. 176

העשירים, השולטים בערים) ³⁵. אם נניח כן, ניאלץ להוציא את דברי המסורת שבתלמודים מידי פשוטם-שלכאורה, שנראים מדברים בתשלום דמי הכלילא, שהוטל מעיקרו על הבולבטין (Curiales).

גולק ז"ל מוסיף במחקרו לעיין בעובדה, שבא מעשה לפני רבי להכריע בענין דמי הכלילא, לומר שמכאן ראייה למידת האוטונומיה המרובה שניתנה להם לישראל על-ידי המלכות בתחום המסים, שהרי לא האסטרטגוס נתערב בחלוקת התשלומין, אלא הנשיא הוא שקבעה, ללמדך מה גדולה היתה רשותם של הנשיאים בסידור מס-המלכות ודרכי גיבויו. ומכלל דבריו אתה למד לכאורה, שהחכם נוטה להיות סבור, שהנשיאים הם שהיו אחראים להעלאת המסים של הישוב היהודי בארץ-ישראל. ואמנם כך כותב Zucker ³⁶, ולא עוד אלא שהלה קובע (מהיכן?), שתפקידו זה של הנשיא, העלאת המסים למלכות בשם כל ישראל שבארץ, שימש לו אחד הצינורות העיקריים של רווחים.

ברם, כל-עצמה של שיטה זו אין לה ידים, שום מקור אינו מבססה ואפילו ברמו. ודאי נשתלמו מסיהם של היהודים לפי ה"ערים" שבהן ישבו, באמצעות השלטונות העירוניים, ובמקום שלא היתה "עיר", היתה האדמיניסטרציה מגבה במישרין את המסים מן התושבים כולם. ואם אפשר לדבר על אחריותו של הנשיא בתחום הנידון, הרי אין זה אלא כלפי "מחצית השקל" (שרישומיו ניכרים עד לאמצע המאה הג' לערך). ברם, אף כאן אין יסוד להפקיע את הגיבוי במישרין על-ידי Procuratores Fisci Judaici. ואם צריכין אנו ראייה ללמד היפוכו של דבר, הרי אותם מקורות מרובים (של תנאים ואמוראים) המדברים ב"גבאים" לגנותם, מוציאים מגדר האפשר, שיהו אלו נתונים לפיקוחו של הנשיא (שאלו היה "מעלה מסים" למלכות, ודאי היה הוא הממנה את גבאיו, וכדרך הנוהג ב"ערים"). ואם אמרו: "חבר שנעשה גבאי דוחין אותו מחבורתו", הרי שמענו שהללו לא היו ממחיצתם של חברים (ונשיאים שעמהם).

בגופו של דבר אין אנו עסוקין אלא באנשים מישראל שבאו לפני הנשיא לידון לפניו בינם לבין עצמם בענין מן הענינות (שפן בידוע, לא התעניינה המלכות, בדרך-כלל, בחלוקת הסכומים שהטילה על הערים לפי האישים היחידים); רבי לא

³⁵ מחוך למפרידיוס Scriptores Historiae Augustae, Al. Sever. 32 אנו למידין, שבימיו של הקיסר הלה כבר היה קיים "מס האומנים" (aurum negotiato- rium et coronarium Romae remittit). ולפי שידענו על הזיקה שבין ה"כלילא" ובין המס הנ"ל (שעל האומנים והסוחרים), ששניהם היו נגבין אחת לה' שנים (או בסופן של כל ארבע), ושהאחרון מוטל היה על הפליבס של העיר, כשם שהראשון (בימים מאוחרים) — על הדיקוריונים בלבד, הרי יש בידינו ללמד, לכאורה, שעוד לפני אלכסנדר סיברוס כבר נתקיימה החלוקה הנ"ל, לומר שהבולבטין שילמו דמי-כלילא ושאר העם שבערים — מס המסחר והאומניות (כריסרגירון). ודומה, שהדעת נוחנת ליחס אף שינוי זה, הכרוך בחלוקת המעמדות וגיבושם, לספטימיוס סיברוס (ראה Abbot and Johnson, עמוד 131, המציינים שכבר נהג מס-האומנים בימי אלכסנדר סיברוס, ושהיה נגבה בימיו אחת לה' שנים).

³⁶ Studien zur jüdischen Selbstverwaltung, p. 159

שֶׁמֶשׁ כֵּאֵן אֵלָא פּוֹסְקֵדִין בְּלִבְדָּ. וְכִבְר מְצִינוּ חֲכָמִים סַתָּם, שְׁלֵא נְשִׂאִים, מְסֻדְרִים אָף הֵם תְּשֻׁלּוּמִין לְמַלְכוּת עַל-יַדֵּי פִירוּטָם וְהַטְלָתָם עַל הָאִישִׁים שְׁבַעִיר³⁷. כִּיּוֹצֵא בְּדַבְר אַתָּה מוֹצֵא, לִימִיהֶם שֶׁל אֲמֹרָאִים, אָף בְּבַבְל³⁸.

הַמְסוּרַת הַנִּידוּנָה אֵין, אִיפּוּא, הַיְמָנָה יִתֵּד לְתַלּוּת בְּהַ שִׁיטָה הַנִּלְלָה, הַמְבַקֶּשֶׁת לְרֵאוּת בְּהֵם בְּנְשִׂאִים מְמוּנִים מְטַעַם הַמְלָכוּת לְגַבִּיית מְסִיחָם שֶׁל יְהוּדֵי אֶרֶץ-יִשְׂרָאֵל וְשִׁלִּיטִים (לְמַעֲשֵׂה) בְּאַחַד מִן הַתְּחוּמִין הָעֵיקָרִיִּים שֶׁל מְמוֹן הַצִּיבּוֹר³⁹.

³⁷ כְּגוֹן יְרוּשָׁי מִרְקָ פִּיג פִּא עִיד — בְּיוֹמוֹ דְר' יְרֵמִיָּה אַתָּה עָקָא עַל טִיבְרִיָּא שְׁלַח בְּעֵי מְנַרְחָא דְכַסְפָּא גְבִי ר' יַעֲקֹב בִּי רַבִּי בּוֹן זְכַר (בִּימֵינוֹ) שֶׁל רַבִּי יְרֵמִיָּה בָּאָה צָרָה עַל טְבַרְיָה שְׁלַח בְּקֶשׁ מְנוֹרַת-כֶּסֶף אֲצִלְ...).

³⁸ רָאָה בִּבְחָא (לְעִינֵיין כְּרָגָא).

³⁹ כְּמָה פְּפִירוּסִים עֲשׂוּיִים לְלַמֵּד, שְׁבַחֲמֶשֶׁךְ מֵאַה ג' הֵינּוּ מְגַבִּין דְּמִי כְּלִילָא אָף מְבַעֲלֵי־הַקְּרָקְעוֹת שְׁבַכְפְּרִים, רָאָה לְמַשֵּׁל P.O., XVI, 1659. בְּרֵם, מְלַבֵּד מַה שְׁמַצְרִים נִשְׁתַּחֲוֶתָה בְּכִלְלָה לְעַנִּין הַמְּסִים וְתְשֻׁלּוּמֵי-הַמְּלָכוּת הָאַחֲרִים וּבְמִבְנֵה הָאֲדַמִּינִיסְטְרַצִּיָּה מִשְׁאַר-כֹּל הַפְּרוּזֵי בִּינְצִיּוֹת שֶׁל מְלָכוּת רוֹמִי, הָרִי הַבּוֹלְאוֹת לֹא הָיָה כּוֹחַן יִפְהָ בְּמַצְרִים (בְּמֵאָה הַנִּלְלָה) אֵלָא לְמַקְצָת, וְכַמּוֹת שְׂרָאִינוּ, מְסַתְבֵּר, אִיפּוּא, שְׁבֵאוֹתָה מְדִינָה לֹא הֵינּוּ הַבּוֹלְבָטִים מְשֻׁמְשִׁים מְעַמֵּד מְגוּבֶשׁ כְּחַבְרִיָּהֶם שְׁבֵאוֹרְצוֹת הָאַחֲרוֹת, וּבְלֹא כֶךְ, אֵין לָנוּ לְהַנִּיחַ שֶׁהִיָּה נִוְהַג שׁוֹה בְּתַקּוּפָה שְׁאֵנוּ עוֹמְדִים בְּהַ בְּכֹל מְדִינוֹת הַקִּיסְרוֹת, וְהָרִי אָף לְשֵׁאר דְּבָרִים (שְׁלִטוֹנוֹת הָעָרִים, סְדְרֵי מְסִים) נְתַקִּימוּ, בְּתַקּוּפָה שְׁאֵנוּ עוֹמְדִים בְּהַ, הַפְּרָשִׁים לְמַעֲשֵׂה בֵּין מְדִינָה לְמְדִינָה.

וְלְעַנִּין הַכְּלִילָא שֶׁהוֹטְלָה עַל טְבַרְיָה, כְּאֲמוֹר בְּבִבְחָא א, הָרִי לְאַחַר שְׁאֵנוּ מְסַלְקִים מֵאוֹתָה מְסוּרַת אֵת הַיְסוּדוֹת הָאֲגֻדִּיִּים (כְּגוֹן עַנִּין הַ"כּוּבֶס", הַמוֹפִיעַ בְּמִיּוֹחַד בְּאֲגוּדוֹת הַמְּדַבְּרוֹת בְּמַעֲשֵׂי רַבִּי), אֵין לָנוּ יָדִים לְפַרֵשׁ, שְׁאֵמְנָם בְּרַחוּ כֹּל אֲנָשֵׁי הָעִיר מְפָנִי הַ"עֲטָרָה" שֶׁנִּתְחַיְיְבוּ בְּהַ: מִן הַדִּין אֵין לָנוּ לֹמֵר אֵלָא שֶׁלֹּא נִגְעָה הַגְּזִירָה אֵלָא בְּגְדוּלֵי הָעִיר, רוֹצֵה לֹמֵר בְּבּוֹלְבָטִים, שְׁבִיקְשׁוּן לְהַצִּיל עַצְמָם בְּבְרִיחָה (וְאָף "רְבִנָן" שְׁבָהֶם — בְּנֵי אוֹתוֹ מְעַמֵּד הֵם) מִיְהוּ הַפְּרָשָׁה כּוֹלָה צְרִיכָה תְּלַמּוּד.

עיונים לתולדות ארץ-ישראל בתקופת התלמוד

א. ארכיליפורין

בפסיקתא דרב כהנא¹ אנו קורין: רבי אלעזר ברבי שמעון איתמני ארכוליפורין². קטול בני אנשא דהוו חייבין קטולין. והוה רבי יהושע בן קרחה קרי עליה: חלא בר חמרא. אמר ליה: למה את קרי לי חלא בר חמרא? לא קוצים כסוחים כסחתי מן הכרם? לאו בני אנשא דחייבין קטול קטלית?³ מהו ארכוליפורין?

לבירור התיבה ראוי להעתיק את המסורת המקבילה שבתלמוד: רבי אלעזר ברבי שמעון אשכח להווא פרהגבנא (נו"א: פרהגונא, פרהגמנא) דקא תפיס גנבי... אישתמע מילתא בי מלכא, אמרו: קריינא דאיגרתא איהו ליהווי פרוונקא. אתיהו לרבי אלעזר ברבי שמעון וקא תפיס גנבי ואזיל⁴. שלח ליה רבי יהושע בן קרחה: חומץ בן יין, עד מתי אתה מוסר עמו של אלהינו להריגה? שלח ליה: קוצים אני מכלה מן הכרם. שלח ליה: יבוא בעל הכרם ויכלה את קוציו...⁵ השם הפרסי פרהגבנא נתפרש לאחרונה על-ידי החוקרים במשמע: הממונה על הבטחון הציבורי, ראש-המשטרה⁶. בעל-כרתנו שהתיבה ארכיליפורין קרובה בענינה לאותה הוראה.

אלא שעדיין אנו צריכין להביא את המסורת המקוטעת שבירושלמי, שזכרה סופו של המעשה הנידון, על-מנת להעמיד על טיב ההתמנות של רבי אלעזר ברבי

¹ הוצ' בובר ויהי בשלח, צא ע"ב — צב ע"א.

² הנוסחאות האחרות בתיבה זו — ע"ש בהערותיו של בובר — משובשות הן.

³ נתמנה ארכיליפורין להרוג בני-אדם שחייבים מיתה והיה רבי יהושע בן קרחה קורא עליו: חומץ בן יין. אמר לו: למה אתה קורא לי חומץ בן יין... לא בני-אדם חייבים מיתה אני הורג?

⁴ מצאו לפרגונא שתופס גנבים... נשמע הדבר אצל המלך, אמרו: הקורא את האיגרת יהא השליח. הביאוהו לרבי אלעזר ברבי שמעון והיה תופס גנבים והולך...

⁵ ב"מ פג ב. יש כאן הפרש בין סיפור המעשה בפסיקתא ובין המסורת התלמודית. על דעת הראשונה דן כביכול רבי אלעזר ברבי שמעון עצמו את החייבים, ברם, לפי אחרונה לא היה אלא תופסם ומוסרם למלכות שדנתם. כיוצא בזה אף בירושלמי שלהלן. ואין צריך לומר שהדין עמהם עם אלו. אותם „ממונים על הבטחון" או „ראשי-הבטחון" לא היו דגים עצמם, אלא מצווים היו למצוא את העבריינים, לעצורם (ולחקרם חיקור ראשון) ולמסרם לשלטונות הרומיים.

⁶ Telegdi, Journal asiatique, 1935, p. 188, 251; ל. גייגר בתוספת

הערון השלם בערכו.

תפקידים כשל הריפריים והם ה-εἰρηνάρχαι, הפפירוסים העלו לאותם הימים מציאות זו אף במצרים.

ליד האירינרכים נזכרים אף εἰρήνης κατασταθέντα [στρατηγὸς ἐπὶ τῆς] , בהקבלה וכיוצא בשמות אלו¹².

אלו האחרונים מבקש אינגולט¹³ למצוא אף בתדמור על-ידי השלמתו בכתובת דרלשונית בנוסח הינני: εἰρήνης κατασταθέντα [στρατηγὸς ἐπὶ τῆς] , בהקבלה לנוסח הארמי: אסטרטגא די עבד שלמא בתחומי מדינתא (האסטרטג שעשה שלום בתחומי המדינה).

ואותה כתובת משנת 202 היא.

ובידוע שמצינו במאה ד' אירינרכים בימיו של ליבאניוס בחלוצה (איגרת 100, 101) ed. Foerster¹⁴.

המקורות מלמדים, שהיתה התמנות זו — השירות במשטרה העירונית — שירות של חובה (leitourgia, munus), שחלה על האזרחים הכשרים (אישית? munus personale ראה 7, 18, 4, Dig. L. 15). אותו שירות הוסדר איפוא במישרין על-ידי הגהגת העיר, כשם שהמשטרה עצמה עירונית היתה אף היא, אלא שהפיקוח והאישור, החיוב והכפיה נתונים היו בידי השלטון הרומי (הנציבות), למעשה אין כאן, איפוא, אלא הטלת תפקידים מצד המלכות על נתיניה בעל-כרחם¹⁵.

הקטרוג שרבי יהושע בן קרחה מקטרג עליו על רבי אלעזר ברבי שמעון שלא ברח כדי לשמוט עצמו מן המשרה כרוך באותה מציאות רונחת של ה"בריחה" מפני הליטורגיות, דבר שאנו למידין עליו הרבה מן המקורות המשפטיים הרומיים, ומן העדויות הספרותיות ומן הפפירוסים ואף מן המסורת התלמודית¹⁷.

ולגופו של התפקיד שנטל עליו רבי אלעזר ברבי שמעון, הרי ההיסטוריונים, שקובצים את המעשה לימיו של ספטימיוס סיברוס, מקשרים אותו במאורעות המדיניים שנתרחשו בארץ-ישראל בסופה של המאה השניה: אותם "ליסטים" שתפס ר' אלעזר אינם אלא מורדים במלכות, ומכאן ההתרסה שכנגדו בפי רבי יהושע בן קרחה.

¹² Mommsen, Strafrecht, S. 305—312; Hirschfeld, Kleine Schriften, 7 S. 576—623; RE Supplem., III, Col. 419—59; Wilcken, Chrestomathie, I, 413; Rostowtzeff, J.R.S., 1918, p. 82 sq.

¹³ Ingholt, Syria, 1932, p. 278 sq.

¹⁴ שוובה, ידיעות, שנה ג, עמוד 18 ואילך; שם, שנה ה, עמוד 61 ואילך.

¹⁵ Irenarchae quoque, qui disciplinae publicae et corrigendis moribus praeficiuntur... personalibus muneribus funguntur.

¹⁶ באסיה הקטנה היו הערים נוהגות להציע מספר מועמדים לתפקיד, והנציב היה בוחר מהם לרצונו. ראה: PW, Supplementum, III, Col. 420.

¹⁷ אלא שבריחת הליטורגיה סתם רשות היא, וכאן, הואיל והיתה זו כרוכה במעשה האסור (על דעת רבי יהושע בן קרחה) — חובה.

ברם, אם יש ידים ליחס את המעשה הנידון לאותם הימים¹⁸, הרי הפירוש ההיסטורי־מדיני שניתן לו אינו נראה, מאחר שאין המקורות מעלים כל אסמכתא לכך. וענינו משמע כפשוטו. במלכותו של הקיסר הזה בידוע רבתה הליסטיות באפרכיות הרבה (לרבות איטליה גופה)¹⁹. אותם „גנבים” יהודים לא נשתנו מחבריהם שבארצות הסמוכות, הנכרים. ואם שואלים אנו על סיבת התנגדותם של חכמים להסכמתו של רבי אלעזר ברבי שמעון להתמנות זו, הרי התשובה לכך מצויה בהתעצמות שבהלכה אצל תנאים ואמוראים אם יש לגרוס דין־המלכות בתחום המשפט הפלילי (ובטחון הציבור), להישמע לו ולסייע לעשייתו, ואם לאו. המסורת דילן משקפת אף היא אותה היאבקות שמשכה דורות, ושאין כאן מקום לפרטה.

ב. שליחות

בירושלמי ב"ב פ"ט יז ע"א אנו קורין: חד ברנש נפק לשליחותא בעא אחוי מיפלוג עמיה. אתא עובדא קומי רבי אמי, אמר: כך אנו אומרים, אדם שיצא לליסטיא אחיו חולקין עמו?! (אדם אחד יצא לשליחות ביקש אחיו לחלוק עמו בא מעשה לפני...)

מה טיבה של שליחות זו?

למידין אנו מגופה של המסורת, ש„השליחות” הכניסה לו לבעליה ממון, ושנראית היא בעיני רבי אמי דומה לליסטיות. הרי שאינה אומנות כשרה. ומשום שהרנח אינו כתיקנו, לפיכך אין ה„אחין השותפין” חולקין עם אחיהם שהתעסק בכך, כדרך שחולקין בשאר כל הרנחים (וההפסדים) שבאים מעסקיהם שלהם ב„תפוסת הבית”.

ברם, זיקתה של המסורת למשנה שהיא סמוכה עליה: „האחין השותפין שנפל אחד מהן לאומנות נפל לאמצע”²⁰, ייתכן שנותנת ידים לראות אף את השליחות הנידונית ממינה של „אומנות”, כלומר, אומנות המלך²¹. משמעה של זו ליטורגיה, בשירות השלטון, שפעמים מכניסה ופעמים מפסדת ממנו של בעליה²². וכעין ששנינו בתוספתא ב"ב פ"י ה"ה: האחים שנעשה אחד מהן „גבאי” (לממון המגיע למלכות) או אפומליטיס (איפימיליטיס ἐπιμελητής, למזונות ושאר מצרכים שבעין), אם מחמת נכסים נפל לאמצע, ואם מחמת עצמו נפל לעצמו²³. הרי שקרוב לבאר אף את ה„שליחותא” דילן מעין

¹⁸ רבי יהושע בן קרחה, תנא מן הדור הראשון שלאחר מלחמת ברי־כוכבא. אם היה בשנות התשעים של המאה הב', הרי שזקן מופלג היה.

¹⁹ ראה Rostowtzeff, Gesellschaft und Wirtschaft, כרך ב, עמודים 4—123 והערה 28 לפרק IX.

²⁰ בבא בתרא פ"ט מ"ד.

²¹ כך נתפרשה המשנה בברייתא בירושלמי שם ובבבלי קמד ב.

²² כך היתה המציאות לפחות בסופה של מאה ב' ותחילתה של מאה ג', זמנה המשוער

של הברייתא.

²³ ומעין דברים אלו אף בבבלי שם.

שימוש כיוצא באלו. להנחה זו יסתבר, שרבי אמי דן אותה כמעשה ליסטים. שכך ראו מימים ראשונים אף את הגבאות ואת המוכסנות (בין מפני גופו של השימוש אצל הרשות להפקעת ממון לשלטון, ובין מפני העושק שרווח היה אצל הגבאים והמוכסין וגיבוי הממון).

ואכן דומה, שייתכן לפרש את השם הנידון לפי השימוש המיוחד שלו (יננית) המצוי אצל סואידס: $\delta \alpha \pi \sigma \sigma \tau \sigma \lambda \lambda \acute{o} \mu \epsilon \gamma \circ \varsigma \mu \epsilon \tau \acute{\alpha} \sigma \tau \rho \alpha \tau \iota \acute{\alpha} \varsigma \epsilon \iota \varsigma \pi \acute{o} \lambda \epsilon \mu \circ \upsilon \pi \alpha \rho \alpha \sigma \kappa \epsilon \upsilon \eta \varsigma$ (שליח — זה שנשלח עם החיילות להכנת צרכי המלחמה).²⁴ אדם זה שיצא ל"שליחות" יכול איפוא להיות אחד מאלו שנשתלחו על-ידי הצבא — בשעת מלחמה היה המעשה? — להתקנת המצרכים הדרושים לו.

והואיל והספקת המזונות והאכסניה ושאר תיקונם של החיילות בידוע שהיתה מוטלת ארנונה על בני האיפרכיה והמחוזות שעברו דרכם, הרי שה"שליחים" הללו היתה להם שעת-כושר להרויח אף לעצמם. וכבר נמצינו למידין, שכך היה דרכם של יהודים בארץ-ישראל, בפרק שאנו עומדים בו (מאה ג' או תחילת מאה ד'), לשמש את הגייסות בנסיבות האמורות כיוצא בזה. שכן אנו קורין בתלמוד בבלי²⁵: "הוא פולמוסא (חיילות) דסליק לנהרדעא, פתחו חביתא טובא, כי אתא רב דימי אמרי עובדא הוה קמיה דרבי אלעזר ושרא (משום יין נסך). ולא ידענא אי משום דסבר לה כרבי אליעזר דאמר: ספק ביאה טהור, אי משום דסבר: רובא דאזלי בהדי פולמוסא ישראל גינהו"²⁶.

אלו שמהלכין עם הגייסות מישראל, ושפתחו חביות של יין, קרוב לראותם משמשים את הצבא בדרך האמורה לעיל, הרי שבטבריה (מקומו של רבי אלעזר ושל רבי אמי) כך היה נוהגם של יהודים לצאת עם החיילות ולשמשם באספקת מזונותיהם (דבר שהוא טבעי במקומות שמאוכלסים רובם יהודים בטבריה ותחומה).

אם הצעתנו נכונה, הרי שהמסורת דילן מסייעתנו להציץ לעולמם המוסרי של אנשים מישראל, שעוסקים בשימוש הרשות על-ידי גיבוי ממון של אחיהם, ומזכה אותנו להשלים אותה תמונה, שעולה אף משאר מקורות לנסיבות שכיוצא באלו.

²⁴ הוצאת Adler, I, עמוד 32.

²⁵ עבודה זרה ע ב.

²⁶ = חיילות שנכנסו לנהרדעא ופתחו הרבה חביות (יין), כשבא רב דימי אמר: מעשה

היה לפני רבי אלעזר והתיר. ואיני יודע אם משום שסבר... רוב שהולכים עם החיילות ישראל הם.

לישובם היהודי של כמה ישובים בתקופה התלמודית

א. צוער

עדויות מוכיחות מן מקורות ספרותיים על מציאות ישוב יהודי בצוער בתקופה הנידונית, אין בידינו עד עכשיו, חוץ מזו של סהל בן מצליח¹, שהיא מאוחרת ביותר (מאה י'). ודאי אפשר, שהמעשה בבני לוי שהלכו לצוער עיר התמרים" וכו'², אירע בימים הסמוכים לחורבן מלאחריו; מכל־מקום אין ראיה שלא קדם לו³. שהרי החכמים במשנה מביאים לרבי עקיבא מסורת ראשונה, להודיעך, שאין הלכה כמותו. והוא הדין לגבי התוספתא (שביעית פ"ז הט"ו; פסחים נג ע"א) — אוכלין בתמרים עד שיכלה אחרון שבצוער — שאין זמנה של ההלכה מבורר⁴.

ברם, כמדומה אני, שהמסורת שלהלן עשויה ללמדנו על קיומו של ישוב יהודי הגון בצוער בימיהם של תנאים (מאה ב'). בחולין קכז ב: אמר רב הונא

¹ מהקדמתו לספר המצוות, הרכבי, המליץ, שנת 1879, עמוד 640; Mann, The Jews in Egypt etc., I, p. 43, n. 2; קליין, תולדות הישוב היהודי בארץ־ישראל, עמוד 61. וכך לשונו: ואחרי עזבם למקום (ירושלים) נשאר יתר מהמש [מאות] שנה לגלים מעין תנים ולא היה אחד מישראל יכול לבוא. והיו היהודים אשר במזרח באים אל מדינת מעזיה (טבריה) להתפלל שם, ואשר במערב היו באים אל מדינת עזה, ואשר בארץ הנגב היו באים אל מדינת צער. ובידוע שעיקר עדות זו מסתייעת עליידי פרשן קראי אחר (JQR., N.S., Vol. XII, p. 519). אלא שהלה מזכיר טבריה ועזה בלבד. וקשה לי לפרש, מה הביא את פרופ' קליין (תולדות הישוב, שם) לראות כאן עדות למציאות ישוב יהודי בצוער בתקופה המושלמית, והרי בפירוש מדבר סהל ב"חמש מאות שנה" שמלאחר החורבן (חורבן־ביתר) עד האיסלם.

² כך, כנראה, תופס פרופ' קליין, ספר הישוב, כרך א, ח"א, עמוד 125. וראה שם אף התוספתא שזכרה להלן.

ולגבי הליכתם של לויים לצוער, יש להעמיד על תפקידם של הלויים, שהיו עושים בסוף ימי הבית (ובימים הראשונים שלאחר החורבן) בתחום הנהגת הקהילות ובתי־הדין. ואין כאן מקום לדון בענין.

³ האב אבל (Abel, Revue Biblique, 1927, p. 406) משער, שתחילת הישוב היהודי בצוער — מיד לאחר החורבן. ברם, אף־על־פי שאפשר להניח, שהוסיפו יהודים לבוא לשם מפני הגורם הנ"ל, הרי אין דבר המונע קיומו של ישוב עברי בצוער מלפני־כן. ודאי היתה צוער ב"ערביה" (מלחמות ד ח ד). אלא שיהודים "ערביים" (ממלכות הנבטים, כנ"ל) מצויים היו בפני הבית (מעשי השליחים ב. יא).

⁴ אני יודע, מה ראה פרופ' קליין ללמד מראייתם של ר' זעירא ור' הנינא, שהוא אתרא" של צוער על ישוב יהודי באותו מקום (אין כאן אלא ראית מקום העיר ומרחקה).

בר תורת א פעם אחת הלכתי לוועד, וראיתי נחש שהוא כרוך על הצב. לימים יצא ערוך מביניהם. וכשבאתי לפני ר' שמעון החסיד, אמר לי: אמר הקדוש־ברוך־הוא: הם הביאו בריה שלא בראתי בעולמי⁵. והנה תחילה, ודאי הגירסה הנכונה היא: ר' יוחנן בן תורתא, ראה הנוסחאות בדקדוקי סופרים, והוא התנא המפורסם, בן דורו של רבי עקיבא⁶. אלא שאף תיבת „לוועד“ שלפנינו בלא ספק משובשת⁷. כיוצא בזה, אין אנו יכולים לקבל גירסת כ"י מינכן — ליער, שתיבת „יער“ אינה מצויה בלשון חכמים אלא בשני מקומות, פעם אחת בבבלי ופעם אחת בירושלמי⁸, שתחתיה משמשת תדיר מלת „חורש“, „חורשא“ (ובשני מקומות הנ"ל, יש טעם מיוחד לכך שנקטו לשון ארכאי⁹). לפיכך נראה שאין לנו לקיים אלא את הנוסח: לזוער שבכ"י רש"י (ראה דקדוקי סופרים: לזוער, שם מקום) או: לציער שבאגדות התלמוד (ד"ס שם). ומסתבר כגירסה הראשונה. שכך הוא גורס אף במדרש הגדול (בראשית, הוצ' שכטר, עמוד 445; מנוקד: לזוער¹⁰). ושתי הגירסאות משמען: לצוער¹⁰. „הליכתו“ זו של ר' יוחנן בן תורתא מן הסתם

⁵ ודאי כיון, כבראשית רבה פ"ב (תיאודור, עמוד 994) לענה (אמר לו הקדוש־ברוך־הוא: אני לא בראתי דבר של היוק ואתה בראת דבר היוק, חייך אני בורא לך דבר היוק וכו'). וראה שיטה מקובצת (ושלא כרש"י).

⁶ ר' הונא בר תורתא אינו נזכר במקום אחר (אמנם מצינו בירושלמי ובבבלי — ר' חנינא תורתאה, טירטאה, תירתאה; ואף כאן ודאי על שם מקומו נקרא האמורא. ושם עיקר כגירסת כ"ב א': תניא ר' יוחנן בן תורתאה (וצ"ל: תניא אמר ר"י וכו').⁷ „וועד“ אין יכול לציין אלא בית־המדרש הגדול. ורש"י מפרשו: מקום של רשעים. ובלא כך, מעשה זה שראה ר' יוחנן, הדין נותן שאירע במקום של מדבריות (ולא במקום ישוב. והרי הועד בימיו — ביבנה ובסביבותיה היה).

⁸ ברכות נז א: הנכנס לאגם בחלום נעשה ראשי־שיבה, ליער נעשה ראש לבני כלה (וכן להלן: ר' הונא בריה דר' יהושע דעייל ליער). ובירושלמי ב"ק פ"ו א — אמר ר' לעזר: ראו אותו שור שחוט ביער, חזקה גנוב הוא. מקום שלישי שבו גורסים נוסחאות הרבה: יער, ושאף כאן אפשר שנתהלף מן: צוער, הריהו בספרי דברים פיסקה ו' (הוצ' פינקלשטיין, עמוד 14. וראה שם בהערה בשם פרוס' קליין, שעל־כל־פנים אין כאן יער — כמשמעו, אלא שם מקום. והעיקר נראה: צוער).

⁹ בבבלי עסוקין אנו במראה־הלום. ואף בירושלמי, נראה שהלשון „שור שחור ביער“ קבוע הוא ומושאל מן המסורת העממית. שהרי לענין ההלכה שם אין הפרש בין שור שחור לשור לבן (השוה בבלי ב"ק ע"ט ב). ואמנם מופיע „שור שחור“ במקורותינו בתחום הפולקלור. והוא בפסחים קיב, ב, בדברים שצויה רבינו הקדוש את בניו — ואל תעמוד בפני השור בשעה שעולה מן האגם, מפני שהשטן מרקד בין קרניו. ועל כך אמר שמואל: בשור שחור וביומי ניסן. אנו רשאים איפוא לראות ב„שור שחור ביער“ אמרה מסורתית קדומה מתחום אמנות־עם (בדומה למראי־החלומות שבברכות. ליברמן, תלמודה של קיסרין, עמוד 1, מזכיר את הירושלמי בלבד, וסובר שהשימוש במלה עתיקה זו מעיד על חוזה של מסכת גזיקין ירושלמי, ברם, הדברים שנאמרו תחילה מבארים דבר זה מטעם אחר).

^{9a} [וכן במהדורת מרגליות, עמוד תריג].

¹⁰ שתי צורות אלו של שם העיר מצויות בתרגומים למקרא (באונקלוס: צוער, בתרגום ירושלמי (יב"ע) — זוער, וכן ביונתן לגביאים) והן הן המשוקעות בצורות הינניות

ענינה כדרך "הילוכן" של נשיאין ו"זקנים" וחכמים בתקופת תנאים ואמוראים. לתכלית ציבורית (חברתית-רוחנית). ומכאן שהישוב היהודי בצוער אותה שעה לא היה בטל בערכו, דבר שמוכח למאה ד' וה' אף מן הכתובות שנתפרסמו¹¹.

ב. נוה

מצינו כמה מקומות המעידים על ישוב יהודי (גדול) בנוה שבעבר-הירדן. ואולם ידיעות חוץ מאחת, נוגעות בתקופת אמוראים¹². מימיהם של תנאים אין לנו אלא אותה מסורת שבירושלמי ושבבבלי¹³: בנינוה¹⁴ צרכון למעבד תעניתא בתר פסחא אתון שאלון לרבי וכו'¹⁵.

ברם, המקור שלהלן מוכיח על קיומו של ישוב יהודי בנוה בימי אושה. כתובות כב א, בברייתא: מעשה באשה אחת גדולה שהיתה גדולה בנוי וקפצו עליה בני-אדם לקדשה ואמרה להם מקודשת אני. לימים עמדה וקידשה את עצמה. אמרו לה חכמים מה ראית לעשות כן. אמרה, בתחילה שבאו אלי אנשים שאינם מהוגנים, אמרתי מקודשת אני, עכשיו שבאו עלי אנשים מהוגנים עמדתי וקידשתי את עצמי. וזו הלכה רבי אחא שר הבירא לפני חכמים באושה ואמרו, אם נתנה אמתלה לדבריה נאמנת. והנה בהלכות גדולות גורס¹⁶: מעשה באשה אחת שהיתה גדולה בנוי ואמרי לה גדולה בנינוה. ודומה לזה בהלכות גדולות, דפוס ברלין¹⁷: ומעשה באשה אחת שהיתה גדולה בנינוה ואמרו לה גדולה (וחסר)... ברור, ששתי הנוסחאות: בנינוה, פירושן ב' השמות לאותה עיר: נוה-נינוה¹⁸. ולפיכך ודאי שהגירסה העיקרית בגמרא היתה: ומעשה

המשתנות שלו, Ζοορα, Σηγωρ, Ζογορα, ובלא הדקדוק בלשון, אין טעם להליכה ליער".

¹¹ על סיבו של הישוב העברי בצוער מבחינת מעמדו החברתי-כלכלי, דבר שנגעו בו חכמים (Abel, Revue Biblique, 1929, pp. 253—4); ולגבי הישוב האזרחי בכללו, אחרים (לאחריו), אין כאן מקום לדון.

¹² ראה ספר הישוב, ח"א, עמוד 107.

¹³ ברכות פ"ה ט ע"ב; תעניות פ"א סג ע"ד; בבלי תענית י ד ב.

¹⁴ בכתב-יד לייזן כתוב בפנים: נווה והסופר חבר למעלה ב' התיבות ועשאן אחת. אמנם השוה אויסיביוס באונומסטיקון 136 2—3: יש עוד עד היום הזה עיר שנקראת נינוה והיא עיר של יהודים בפינת ערב.

¹⁵ ההשקפה שנוה היא אחמתא שנוסדה בידי הורדוס בישובם של בני בתירא, דעה שהעלה שירר (II, Gesch., עמוד 17) ושנתקבלה אף עליידי אחרים אינה נכונה, שכבר היא מצויה בפפירוסים של זינון בצורת Νόη, ראה תרביץ, ד, עמוד 356 ויש שמוצאים אותה ברשימה של אחד ממלכי מצרים.

¹⁶ דפוס וינציה סד ע"א ובדפוס נרשה, סג ע"ג.

¹⁷ עמוד 304 והשוה עוד תשובות הריב"ש ס' תצה.

¹⁸ וכבר מצינו גוינוה בירושלמי ובבבלי, ראה ספר הישוב, עמוד 108, וכן במקורות

ינניים.

באשה אחת גדולה (= עשירה מיוחסת) שהיתה בנוה וכו'. אלא שנשחבשה הגירסה בנוסחאותינו, ונתנסח בדפוסים: גדולה, פירוש: שהיתה גדולה בנוי — ביופי.

ג. פנייס

על קיומו של ישוב יהודי באותה עיר מלאחר החורבן אין לנו מקורות מפורשים במסורת דילן, ולפיכך שמת פרופ' קליין מקום זה בספר הישוב. שכן האגדה שבירושלמי שביעית¹⁹: דיקלטיאנוס אעיק לבני פנייס, אמרין ליה, אנן אזלין וכו'.²⁰ אינה מפרשת שנתכוונה להם ליהודים בדוקא כמות שהעיר בדין פרופ' קליין²¹, אלא שהמקור שלהלן מוציא מכלל ספק את מציאותו של ישוב יהודי בתקופה הביזאנטית. מללס בכרוניקון שלו²² מספר על וירוניקה (הבתולה המפורסמת מן האגדה הנוצרית) שמן פנייס שהיתה זבת-דם ימים הרבה ונתרפאה על-ידי ישו וגמרה להקים לכבוד מושיעה פסל בעירה ושגרה איגרת להורדוס בן פיליפוס. המחבר מעתיק איגרת זו כצורתה ומוסיף: *ὄπερ ὑπόμνημα ἡῦρον ἐν τῇ αὐτῇ*: Πανέαδι πόλει παρὰ Βάσση τινί γεγομένω ἀπὸ Ἰουδαίων χριστιανῶ. *Ἐν οἷς ὑπῆρχεν ὁ θίος πάντων τῶν βασιλέων τῶν βασιλευτάτων πρώτης τῆς Ἰουδαϊκῆς χώρας*.²³ לאורו של מקור ודאי זה, ייתכן לפרש אותו מעשה סתום שבירושלמי שנתכוון ליהודי פנייס ש"נדחקו" (בתשלומי מסים) בידי דיוקליטיינוס.

ד. ב' רישא, קפיטוליס

עיר זו של עבר-הירדן, שבראשית ימיו של טריינוס זכתה להיות עיר אוטונומית, *Capitolias*, אין ידוע על ישוב יהודי שבה, אלא ממקור מפורק ביותר. בבבלי חולין שנינו²⁴: כוי מין בהמה ושל בית דושאי היו מגדלים מהן עדרים-עדרים. הערוך גורס: בית רשאי, ולכן: "יש אולי לחשוב על שמה הארמי *Capitolias* בעבר-הירדן, שנוכרת בתרגום יונתן לבמדבר כב. לט; לב לו בשם בירישא"²⁵. ברם, המקור שלהלן מלמדנו, שבתחילת התקופה הערבית נתקיים בעיר זו ישוב יהודי. בשנת 1917 פירסם מלומד גרוזיני, פרופיסור *Kekelidae* ב"קריסטיאנסקי ווסטוק", כרך ה', טכסט גיאורגי, המכיל סיפור על מותו של

¹⁹ פ"ט לח ע"ד.

²⁰ העיק לבני פנייס, אמרו לו אנו הולכים.

²¹ ספר הישוב, ח"א, בהערות הנוספות, עמוד 181.

²² X, 239. הציטטה לקוחה מן ההוצאה החלקית האחרונה של *Römische Stauffenberg*.

Kaisergeschichte bei Malalas.

²³ ותרגומו: מעשה זה מצאתי באותה פנייס העיר אצל אדם אחד המכונה בסוס שנתנצר. הספר (שבן וכלל הסיפור הנ"ל) הכיל את חיי המלכים שמלכו לפנים ביהודה (שמא היה זה ספרו של יוסטוס — ספר המלכים היהודיים — באינטרפרטציה נוצרית).

²⁴ פ א בפי רבן שמעון בן גמליאל.

²⁵ קליין בספר הישוב, ח"א, עמוד 19, הערה 1.

הקדוש האיפיסקופוס פטרוס מן קפיטוליאס, שהומת בידי הערבים בעיר הנ"ל. ב־ *Analecta Bollandiana*, כרך ג' (1939), ניתנת תמציתו של חיבור זה בצרפתית, ובו אנו קורין²⁶: האיפיסקופוס נסחב ברחובותיה של העיר, כשגופו שותת דם ולשונו „שרוח הקודש שדיברה מגרונו היתה משתיקה את היהודים ואת הכוברים ימים²⁷ מלחך בעפר“. ולהלן אמור²⁸: צלבו אותו במקום הנקרא „סורית“ סור — ליפורה (בכלל, נראה שטופס הגיאורגי משמש תרגום של הנוסח המקורי הסורי), ה' מילין מקפיטוליאס והיתה גופתו תלויה על העץ בגזירת הרשות ה' ימים. לבסוף חמישה ימים אסרו על הנוצרים לטפל במת, אלא מסרוהו ליהודים להתעסק בקבורתו. הדעת נותנת, הואיל ובתחילת מאה ה' (מיתתו של הלה בשנת 715) נמצאו יהודים בעיר זו שאף בתקופה הרומית נתקיים שם ישוב יהודי.

ה. בית אלייס (בית אילניס, אילנים)

בספרי האזינו פס' שו הרי אנו קורין: משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה, נוטלם פרט מיגעים אותו ואין יודע מה לעשות, אבל אם מצרפם ועושה אותו סלעים פורט ומוציא בכל מקום שירצה. מי שהולך לבית אילניס וצריך מאה מנה או שתי ריבוא, אם מצרפם מיגעת אותו. ואין יודע מה לעשות, אבל אם מצרפם ועושה אותם דינר־זהב פורט ומוציא בכל מקום שירצה.

פרופ' קליין²⁹ סובר לקרות בית — אילניס ומפרשו = בוטנה, בטנן והוא ירוד (היריד) בטנן שנוכר בירושלמי, עבודה זרה³⁰, והוא יריד של הטרבינטוס המוזכר אצל אבות הכנסיה הנוצרית.

והנה לכאורה אפשר היה להטיח כנגד שיטה זו מן הירושלמי שלעיל האוסר לישראל ליריד זה ש„הוא המחזור מכולן“ לאיסור. ושהירונימוס מעיד אף הוא ש„ליהודים יריד זה תועבה הוא“, מפני זכרון הרעות, שעברו עליהם בימי אדריינוס, לאחר חורבן ביתר, שמכרו שם יהודים לעבדים (כמחיר הסוס). ברם, בדין ציין פרופ' קליין שמכל־מקום, כבר העיד סוזונימוס שאף היהודים „חוגגים“ שם ביריד, ביחד עם הנוצרים ועובדי־האלילים (הפויניקים־סורים)³¹.

אלא שהדבר קשה מפנים אחרות. תחילה, רחוק מלזהות „אילניס“ עם אלונים הבוטנין. ובשניה בכתב־יד רומי הוא גורס: אלייס, ובמדרש תנאים³²: האילס. והדעת נותנת שגירסה זו נכונה, בדוקא מפני תומרה³³.

²⁶ עמוד 313.

²⁷ המהדיר מניח שנשתבש מן *Σαμερείται*.

²⁸ שם, עמוד 314.

²⁹ ספר הישוב, ח"א, עמוד 12; MGWJ, כרך 54, עמוד 22 ואילך.

³⁰ פ"א לט ע"ד.

³¹ הערותיו של קליין למדרש תנאים, עמוד 252.

³² עמוד 185.

³³ וכך הדפיס פינקלשטין בספרי שיצא על־ידיו, עמוד 339.

נראה בעיני שאין זה אלא המקום Βηθελέα, מולדתו של סחומינוס. כפר זה סמוך היה לעזה, ואבי־הכנסייה הלה מספר עליו בלשון הזה³⁴: כפר של עזה מרובה בתושבים ובו היכליות הרבה עתיקים (של עבודה זרה), ובמיוחד היכל הפנתיאון, העומד על האקרופוליס שעל גבעה שמחוץ לעיר וכו'. ברור, שלפנינו שב סורי: בית אלהא (פנתיאון).

והנה ידענו, שירידים גדולים נהגו לעשות במקומות מקודשים של עבודה זרה (ומכאן, המשא־מתן בהלכה אם מותר לילך ליריד). לפיכך אפשר להניח מראש מציאותו של „שוק” גדול באותו מקום.

אלא שנראה בעיני שאין זה אלא ירידה של עזה המוזכר בירושלמי הנ”ל (שלא נאסרה הירידה אליו בהלכה קצובה). לפי שנהגו לעשות ירידין גדולים, מחוץ לערים, הואיל והיו הללו קשורים בחגים (של נכרים) ואף ב„לינה” של ההולכין ליריד. וכבר שנינו בתוספתא ע”ז פ”א ה”ו: יריד שבתוך הכרך... ומחוץ לכרך אסור תוך הכרך מותר. ובידוע, שב־Chronicon Paschale הריהו מעיד על „ירידה של עזה” שנתקן על־ידי הדרינוס ונקרא על שמה, שהיה גדול ביותר³⁵ (ולפיכך זהו הולך ל„שוק” לבית־אלייס נוטל ממון הרבה יותר ממי שמהלך לקיסרין; לפי שבקיסרין הילכו ברגיל, ולאותו שוק, שהיה שנתני, רק למסחר גדול) (ואילו קיימנו הגירסה: בית־אילנים יכולים היינו לראות בו עיקר השם הנ”ל, לפי שבפניקית אילנים = אלים).

ו. ברתותא

מצינו חנא בשם: רבי אליעזר בן יהודה איש בר־תותא³⁶ (או: ביר תותא; ומצינו נוסחאות: כפר תותא, כפר בר־תותא³⁷, אלא שאין אנו יודעים לאתרו. ברם, נראה בעיני שאפשר לזהותו עם המקום שלהלן. בספר חיי פטרוס³⁸ אנו קורין (לסוף מאה ה’), שאותו נוצרי נתבקש להישאר בכפר „דמתקרייא מגדל תותא, למן תימנא לגאנא” וכו’. מקום זה, שבנוסחאות ינניות וסוריות נקרא Tanatai, θαυθα או Tabette, נראה שהסורי שמר את שמו העיקרי (על שם התותים שגדלו, כנראה בסביבה³⁹). ושמה אין ביר־תותא אלא ביר־תותא, בהבלעה, ופירושה מגדל תותא.

³⁴ Historia ecclesiastica V, 15

³⁶ III—I, 224 (Bonn) 474.

³⁸ משנה טבול יום פ”ג מ”ה.

³⁷ ראה ספר הישוב, ח”א, עמוד 25 ועליהם יש להוסיף מחזור ויטרי, עמוד 509, מן

המכילתא: איש כפר תותא (ובמכילתא דרשב”י (סהדורת אפשטין), עמוד 7: איש בר תותא).

³⁸ Petrus der Hebreär ed. Raabe, p. 101

³⁹ Musil Edom, p. 301 n. 2