

פרק צ'

ראשית התהוותה של ההנהגה המרכזית בארץ־ישראל מלאחר החורבן

עשרים וחמש שנים הראשונות שלאחר החורבן, אפשר לראותן כימי תחילת־התקמותה של הנהגה מרכזית בארץ־ישראל היהודית, המשמשת מצע למבנה הלאומי־הרוחני של העם בארצו ושל האומה כולה, לתפוצותיה הרבות, בתנאים של העדר מדינה יהודית. תהליך זה, הכרוך ביסוד מרכז כולל, בדמות בית־הדין הגדול ובית־המדרש הגדול, מתרכז בעיקר בפעולותיהם של שני אישים: רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל. פעולתו של רבן יוחנן בפרק־הזמן הנידון מקיפה לערך את מחציתו הראשונה של זה, 70—85/80. מכאן ואילך פותחת פרשת מפעלו של רבן גמליאל.

רבן יוחנן בן זכאי

המסורת העתיקה ודעת חוקרים אחרונים רואות באישיות זו אדם הפותח תקופה חדשה בתולדות האומה: רבן יוחנן בן זכאי הוא האיש, שעלה בידו לייסד אותה יהדות, שקיומה ויצירתה מושכים והולכים בלא מציאות מדינית, בלא אותו מטען אידיאולוגי־לאומי ובלא אותם מכשירים חברתיים־ארגוניים, שהמדינה מקנה לו לעם לשם מלחמת־קיומו והמשך יצירתו. כללו של דבר: מלאחר שניטל מן האומה יסודה הראשון, המעמיד: המדינה, עמד רבן יוחנן בן זכאי והשתית את היהדות על מצעה הלאומי־רוחני והצליח על־ידי כן להבטיח את קיומה לדורות־עולם. תפיסה זו הרבה מן האמת יש בה, ואף־על־פי שמלכתחילה מצווים אנו להעמיד על ההערכות המצויות אצל החוקרים (והסופרים בכללם), המבליטות את בסיסה הרוחני של יהדות זו כיסוד יחיד (או בדומה לכך) ושומטים אותם יסודות גדולים, המעמידים את בנינה של האומה בתקופה דילן — הישובי־חברתי־לאומי. דעות הללו, המכוונות להפוך את היהדות, שתחילת יסודה — בידי רבן יוחנן בן זכאי — למציאות דתית־רוחנית גרידא, תלושות הן לחלוטין מן המקורות ומן העיון בעובדות הרווחות והבולטות העולות מהם, ופטורים אנו מלהתעסק בהן כדי לסותרן¹. ואולם מפני מיעוטן של ידיעותינו במה שנתרחש בימים הראשונים לאחר החורבן, קשה לנו להחזיר לעצמנו יפה טיב מפעלו של רבן יוחנן בן זכאי ומעמדו באומה — כמנהיג וכדבר העם — בימי פעולותיו אלו. ולפיכך נוטים אנו להכליל את דמותו ודמות־מעשיו, לראות את מפעלו כמושלם ומקובל, על־ידי שאנו מעתיקים מן המאוחר אל המוקדם ומייחסים

¹ ראה לבסוף צייטלין J.Q.R. 1943 עמ' 117 ואילך.

לו ולימיו מן המציאות שנתהוותה בימים שלאחריו ועל-ידי אישים אחרים. הערכת מפעלו של רבן יוחנן בן זכאי ביסוד המרכז הלאומי משתקפת בשלוש הבחנות דלהלן.

1. תחילתה של יבנה מה היתה? כלום נתייסדה „סנהדרין גדולה“ מיד לאחר החורבן (או לפניו) על-ידי רבן יוחנן בן זכאי ברשיון המלכות, שהעניקה על-ידי כן לאומה אותו מעמד של מעיך אוטונומיה, שאנו מכירים בו בימים שלאחר מכן?
2. מה היה מעמדו של רבן יוחנן בן זכאי באומה, כלומר — אם שימש דבר (נשיא) מוכר על-ידי העם כולו אם לאו?

3. מה היו מעשיו הציבוריים של רבן יוחנן בן זכאי ובית-דינו ביבנה?
עד שאנו באים להשיב על השאלות הללו, ראוי שנכיר תחילה דמות-אישיותו ומעשיו מן הימים שקדמו לחורבן הבית, במידה שהמקורות מעלים לעינינו עדות לכך. כלגבי אישים גדולים אחרים, שבפני הבית, לא נשתמרו אף כלפי רבן יוחנן בן זכאי דברים הרבה, המסייעים בידינו לצייר לנו דמות-דיוקנו שלו. תולדותיו הראשונות, יחוסו וקורות-חיו בנערותו ובאמצע ימיו, עלומים הם לחלוטין. על דעת אגדה של תנאים החוזרת במקומות אחדים, שימש רבן יוחנן בן זכאי את הלל הזקן והיה צעיר תלמידיו. מסורת זו קשה היא ביותר מטעמים שבכרונולוגיה: מכל-מקום אין ידים לפוסלה בוודאות גמורה. על-כל-פנים, יש בה בעיקר המסורת, הרואה אותו כתלמידו של הלל, מן האמת מבחינה רוחנית ואידיאולוגית, כלומר — שהילך בדרכו ובשיטתו של הלה. אהבת הבריות ואהבת השלום, תפיסה ריאליסטית בתחום הפוליטי, הפעילות הציבורית האינטלקטואלית, נימוסו, העממות המוצאת ביטוי אף בתחומה של ההלכה, הדתיות העמוקה — בכל אלה יש לראותו כתלמידו של הלל. ואף מצוים אנו לומר, שגחל תורתו לפחות בעקיפין מידו של הלה, לאחר שהיה מ„זקני בית הלל“ הראשונים. ואפשר שיש לראות בתורתו אף מן האוניברסליסמוס בתחומה של המחשבה הדתית והמוסרית, שכנראה הורו אותה ב„בית הלל“ לפני רבן יוחנן בן זכאי ולאחריו, היינו — השיטה התיאולוגית המזכה אף את הנכרים, שלא נתייהדו, במעשים טובים ובשלמות רוחנית ובתגמול לעולם הבא, כנגד השיטה האחרת „הלאומית“, המפקיעה את הגויים מן הסגולות הללו ותולה כל אותן הזכויות בישראל בלבד ובהתייהדות השלמה. אף-על-פי שרבן יוחנן בן זכאי פעל הרבה בתחום הציבורי עד שלא חרב הבית, כמות שנראה להלן, הרי דומה שגדולה מזו היתה, בעיני עצמו, עבודתו בהוראה והפצת התורה, שעסק בה. שני יסודות היהדות במסורת חכמים, ראשונים ואחרונים — התורה ומעשים טובים, התורה והתעסקות בצרכי ציבור.

בעולמם של חכמים בפני הבית ולאחר החורבן פעמים שאתה מוצא חלוקת רשויות. מהם „חכמי תורה“, „שתורתם אומנותם“, המייחדים עצמם להגיון חכמה ומתרחקים מהנהגת-הרבים ומן הפעילות בשטח הציבורי הכללי, וכנגדם אתה מוצא אישים גדולים „אנשי מעשה“ רבי הפועל לתקנת הציבור ולתקנת יחידים. הפרש זה אינו דווקא דבר שבסגולות-הנפש של היחיד ונטיית-לבו; הרי זו אף מחלוקת

עקרונית. אידיאולוגית. שמוצאת ביטוי מסויים בדיון המפורסם שבמנין חכמים בלוד: תלמוד גדול או מעשה גדול².

רבן יוחנן בן זכאי הריהו אחד מהאישים הרבים, שפעלו בשני התחומין. אלא שדומה, כי ראה בעיון התורה עיקר ראשון, — דבר שנתגלה אולי במאמרו הידוע: „אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת“³. המסורת מספרת על רבן יוחנן בן זכאי, שהעמיד תלמידים בפני הבית, מהם אנשים גדולים, שעתידיים היו להעמיד התורה ולטייע לתקומת האומה בדור החורבן. המסורת הידועה מספרת על חמשה תלמידים⁴ שהעמיד. המספר חמשה קובע חבר מסויים להלכה ולמעשה, חבר זה היווה מציאות ציבורית מסוימת בתחום בית-המדרש ובית-הדין.

בית-המדרש היה לו בירושלים, שפעמים היו באים אליו „גדולי המדינה“ לשמוע תורתו ותורתם של תלמידיו המובהקים, דבר המעיד גם הוא על השפעתו הרבה בציבור. אף הוא היה דורש או שונה, על עדותה של המסורת, בהר הבית „בצלו של היכל“⁵. הברייתא⁶ מעידה עליו על רבן יוחנן בן זכאי, שהשקיף את כל מקצועות התורה, שכללו, מלבד ענפי-המסורת בהלכה ובאגדה, אף „תקופות וגימטריאות“, לומר — סודי-האסטרונומיה (כנראה בזיקה לעיבור-שנים וקביעת ראשי-חדשים) ו„המשלים“, כלומר — אחד מיסודי „החכמה“ שהיתה לפניו, בימי הבית השני מראשיתו, וכנראה אף מלפניו, מקצוע גדול ביצירה הספרותית של העם וסופריו (מלבד ספרי „החכמה“ שבמקרא; ראה בן סירא ושיורים של ספרים אחרים, הנזכרים במסורת חכמים: „מגילת הסיידים“ ושכמותה); נחלה זו לא עברה ובטלה בבתי-מדרשות של חכמים בארץ-ישראל עד למאה השלישית, כדוגמת בר-קפרא, ואף המיסטיקה הדתית והמיטאפיזיקה נכללו בתורתו של רבן יוחנן בן זכאי, הן הן „מעשי בראשית ומעשי מרכבה“. דבר זה אנו לומדים, מלבד מהברייתא הנ"ל, אף ממסורות אחרות של תנאים, המעידות על תלמידיו ר' אלעזר בן ערך ורבי יהושע שהרצו לפניו ב„מעשי מרכבה“ (תחומים הללו אנו מוצאים דורות הרבה לפני החורבן בספרות החזון של אנשי האפוקליפטיקה בארץ-ישראל; אלא שלפחות בשני הדורות האחרונים שבפני הבית קבעו עיקר גדול ומקצוע חשוב של ה„תורה“ אף אצל החכמים והסופרים).

אנו באים לתחום פעולתו הציבורית של רבן יוחנן בן זכאי. המסורת המאומתת לאין ספק מעלה ביותר את התעצמותו כבא-כוחם של פרושים עם הצדוקים בתחום המשפט בדיני-ממונות — לענין שהצדוקים אומרים: תירש הבת עם בת הבן; בתחום עבודת-מקדש (לענין פרה אדומה, אם נעשית במעורבי שמש, כדעת צדוקים, ואם בטבול-יום, כדעת פרושים⁸). כאן הוא מאלץ את הכהן הגדול הצדוקי לנהוג

² בכלי קידושין מ ע"ב, ועי' ירוש' פסחים פ"ג ל ע"ב וש"נ.

³ אבות פ"ב מ"ח.

⁴ אבות שם, אדר"נ נו"א פי"ד.

⁵ פסחים כו א, ירוש' ע"ז פ"ג מג ע"ב.

⁶ סוכה כח א, אדר"נ נו"א רפי"ה, נו"ב ספכ"ח, ירוש' נדר' פ"ה לט ע"ב.

⁷ בבלי ב"ב קטו ב. ⁸ תוספתא פרה פ"ג ה"ח.

כהלכה הפרושית; בתחום הלכה שהתקינו סופרים, ושהצדוקים כפרו בה, כב"דברי סופרים" בכללם.⁹

וויכוחיו אלו עם הצדוקים, וביחוד נוהגו כלפי הכהן הגדול הצדוקי, מוכיחים שהיה אחד מדברי הפרושים ומחשובי העם. אלא שדבר זה מלמדתנו אף המסורת שבמשנה¹⁰, שרבן יוחנן בן זכאי הפסיק — ביטל — את המים המאררים. מכאן אנו למידים, שכבר לפני חורבן הבית היתה בידו סמכות של הכרעה, כדי לעקור אחד המנהגות הקדמונים, שהיו קשורים בבית המקדש, כשל גדול הדור (אלא שלפי המסורת המקבילה¹¹ רבן יוחנן בן זכאי לא ביטל מי־סוטה, אלא העיד על ביטולם לפניו: אמר רבן יוחנן בן זכאי: משרבו הרצחנים בטלה עגלה ערופה, לפי שאין עגלה... משרבו המנאפים פסקו מי מרים, לפי שאין מי מרים באין אלא על הספק, ונראה לכאורה, שאף זו עדותו של רבן יוחנן בן זכאי היא. על־כל־פנים עוד נתקיימו המים בימי הילני המלכה). עמדתו של רבן יוחנן בן זכאי כאחד ממנהיגי הדור, מתבלטת ביותר מתוך תעודה רשמית שנודעה בזמן האחרון¹² היא האיגרת שחתומים עליה רבן שמעון בן גמליאל ולאחריו רבן יוחנן בן זכאי, שנשלחה בענין ביעור מעשרות לכל פלכי ארץ־ישראל: „משמעון בן גמליאל ומיוחנן בן זכאי לאחינו שבדרום העליון והתחתון ולשחליל ולשבעת פלכי הדרום שלום: ידוע יהא לכם שהגיעה השנה הרביעית ואדיין קדשי שמים לא נתבערו... ולא אנחנו התחלנו לכתוב לכם, אלא אבותינו היו כותבין לאבותיכם... איגרת שנית... לאחינו שבגליל העליון והתחתון ולסימוניא ולעובד בית־הלל שלום... זיתים שהן מעכבין את הדוי ולא אנחנו...“ איגרת זו היא מעין חוזר למחזות הארץ.

מכאן אנו למידים, שהיה רבן יוחנן בן זכאי משנה לרבן שמעון בן גמליאל הנשיא. הכרת מעמדו והשפעתו של רבן יוחנן בן זכאי מלפני הבית מסייעתנו להבין את הופעתו ופעולותיו לאחר החורבן. אלא שכאן אנו מצויים לדון קצרות ביחוסו, לידע אם יש לבקש בכך את הגורם למעמדו הציבורי הנ"ל. ממקום אחד שבמסורת תנאים¹³, בענין פרה אדומה — אם נעשית בבגדי־זהב או בבגדי־לבן — ביקשו חכמים, ראשונים וחוקרים, להסיק, שרבן יוחנן בן זכאי כהן היה. אלא שאין מכאן ראיה, והדין עם החכמים הסבורים שאין להוכיח מכאן שכהן היה¹⁴. ולא עוד אלא שאותן העובדות, שנדבר בהן להלן, של מחלוקת והתעצמות בין כהנים לבין רבן יוחנן בן זכאי אף הן מטות את הדעת, שלא היה כהן. והרי שאין לבאר מעמדו בעם על־ידי יחוסו זה, שדרך כלל הקנה בדורו של רבן יוחנן בן זכאי זכויות של הנהגת הרבים, אלא שמן האגרת הנ"ל משמע לכאורה שאף אבותיו ממנהיגי הרבים היו (יושבים בסנהדרין).

⁹ ידים פ"ד מ"ו ותוס' שם פ"ב ה"ט — לענין כתב־הקודש שמטמאין את הידים.

¹⁰ סוטה פ"ט מ"ט.

¹¹ תוספתא שם פי"ד ה"א־ה"ב.

¹² מדרש תנאים, פרשת כי תבוא, עמ' 176. * = ועדיין, ורגיל במקורותינו.

¹³ ספרי חוקת פי' קכג, הורוביץ, עמ' 151.

¹⁴ ועי' תוס' מנחות לא ב ד"ה שהכהנים והע' הורוביץ בספרי שם.

מה היתה עמדתו ופעולותיו של רבן יוחנן בן זכאי בימי המלחמה. עד שלא יצא מירושלים לילך לאספסינוס (או לטיטוס)? אין לנו לכך עדויות מפורשות וחותכות, מלבד דברים מעטים במסורת-האגדה על יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי מירושלים, שאינם שווים בכל המקורות. כמות שנראה מיד, אלא שעלינו להבחין בדרך קצרה, בעמדתם של חכמים פרושים בכללם בענין הנידון. יוספוס אומר עליהם על הפרושים בלשון כולל (מלחמות ב' י"ז ג'), שהללו היו, עם אחרים מראשי-העם, מן המשתדלים בתחילת פרוץ המרידה (בקיץ 66) לשכך את ההתקוממות ולשדל את ההמונים להימנע מלמרוד. אף הוא מעיד שלאחר מפלת קסטיוס גלוס (סתיו 66) נצטרפו מהם ומן האחרים, שהתנגדו תחילה למרידה, בעל-כורחם אל הלוחמים. בלא שיהא בידינו להתעסק בפרשה זו בפרטות, עלינו לציין שבין הפרושים אתה מוצא באותם הימים שלושה פלגים: (1) פרושים-קנאים, כגון זכריה בן אבקולוס, שביקשו לקומם את העם למלחמה, מפני שנאת השעבוד בכללו וההתרסה כנגד רשעתם של נציבי רומי. (2) אנשי-הביניים, שאפשר לכנותם לאומיים-ריאליסטים, שלא הטיפו למלחמה מפני אידיאולוגיה לאומית-דתית עקרונית, כדרך הקנאים, אלא נתכוונו להתנגד בזרוע ולהילחם בהתאם לנסיבות ולאפשרויות, הנראות ריאליות להצלחה. הללו וודאי מסוגלים היו להתפשר בשעת-צורך-וכושר עם הרומיים. פלג זה, כנראה, היווה עיקר במחנה הפרושים באותם הימים. לאחר שהזכו הרומיים, עם מפלתו של גלוס, הדין נותן, שאנשי-פלג זה נתרבו ביותר והגיעו לעשיית תפקידים חשובים בהנהגה הלאומית. באי-כוחם של פרושים הללו הריהו רבן שמעון בן גמליאל, הקרוב בתפיסתו המדינית לזו של חנן בן חנן הצדוקי. (3) אנשי-השלום, שלא האמינו בנצחון מתחילה ולא ביקשו להילחם על החירות בזרוע, ומהם שנתייאשו מלפני המלחמה מן כושרה של האומה להקים מדינה עצמאית מתוקנת, מסיבת המהומות ורצח-אחים ושיבוש החיים הציבוריים, שהוטלו — מלאחר מות אגריפס הראשון ואילך — בידי הסיקריים ושכמותם; ולאידך גיסא — מתמת שחיתותם של כמה מחוגי המעמד השליט: הכהונה הגדולה והנילוויים לה. רחוק להניח, שמצוי היה בימים הללו פלג רביעי, שהטיפו לשעבוד מבחינה עקרונית, דתית-אידיאולוגית, לומר "אומה זו מן השמים המליכה" ¹⁵, או "שבועה השביע הקדוש-ברוך-הוא את ישראל שלא ימרדו באומות העולם" ¹⁶ עד בוא הקץ, כדוגמת תפיסתו של יוספוס (ה"מזל" לעולם עם הרומיים) מלאחר שסרת. כל-שכן שאין להניח, כי נמצאו בין הפרושים, שנתלהבו מגדולתה של רומי, מכוחה המדיני-ציביליזטורי וכיוצא בזה (כיוספוס) לבקש את מרותה וחסותה. הנחה זו נידחת מכל מה שהמציאות מעלה לעינינו מלפני החורבן ומלאחריו — מעולמם של חכמים (ומשל העם בכללו).

מה היה מקומו של רבן יוחנן בן זכאי בין הפלגים הללו? וודאי לא היה מן הקנאים. אלא שקשה לומר בוודאות גמורה, שנצטרף לסוג השלישי דווקא. עצם

¹⁵ ע"ז יח א.

¹⁶ כתוביח קיא רע"א, שיר השירים רבה ב ית.

יציאתו לרומאים עדיין אינה מוכיחה שהיה מתחילתו „איש־שלום“ עקרוני: כמה מגדולי־העם העדיפו לפרוש ממערכת־הלוחמים באביב שנת 68 ולילך לאספסינוס, לאחר שהקנאים סחפו את הממשלה הקואליציונית, ממשלת הסנהדרין החוקית (חורף 67—68), ולאחר שהקיצוניים שבהם הרבו רצח ומעשי־אונס בירושלים ובארץ. מלחמת־אחים זו, היא אף שגרמה אצל רבים להתייאשות מן הנצחון ומכושר־ההתגוננות. וכשאתה מעיין במקורות המספרים על יציאתו של רבן יוחנן בן זכאי, הרי אתה מוצא הפרש ביניהם: שלמסורת אחת שידל את „אנשי ירושלים“ מעיקרו לקבל עליהם את עול השלטון הרומי ולחדול מהילחם, תוך הנחתו — כנראה, על יסוד הכרזות מסויימות של המצביא הרומי — שיהודה תזכה לחזור למעמדה הראשון של מעין־חירות וכדי להציל „את המקדש ואת העיר“. ברם, למסורת אחרת, לא החליט רבן יוחנן לצאת לרומאים, אלא מאחר שנתברר לו, שהקנאים נוקטים בתכסיסי־מלחמה שאינם הולמים את המציאות, ומאבדים ומקפחים בידיהם את כושר־מלחמת־ההתגוננות של העם. הרי שלמסורת זו, אפשר היה לראותו כאחד מאנשי הפלג השני, ואף אם כנראה, לא נשתתף בפועל בהנהגת העם הלוחם, כרבן שמעון בן גמליאל, ואף־על־פי שהיה מן המקדימים לעשות מעשה ולהיכנע, הרי שדבר וודאי ומובטח לענין זה אין בידינו. אלא שמכל־מקום, מאמר אחד של רבן יוחנן בן זכאי שנשתמר בשני מקומות¹⁷ מפיץ אור כל־שהוא בענין הנידון בראשית המרידה. רבן יוחנן בן זכאי היה אומר: אל תבהל לסתור במות גוים שלא תבנה בידך. שלא תסתור של לבינים ויאמרו לך: עשם של אבנים, של אבנים — ויאמרו לך עשם של עץ וכו'. לכאורה נראה שדברים אלו אמרם רבן יוחנן בן זכאי בראשית המלחמה, עם ההצלחות הגדולות בזמן מפלת קסטיוס גלוס — ומכוונים הם למעשי־ההרס של מקדשיהם ומזבחותיהם של גוים, שעשו הלוחמים בערי הנכרים השכנים, במיוחד בסכיבות הגליל, דבר שעליו מכפר יוספוס במלחמות (וקרוב ביותר להגית, שתהילה התנקמו ישראל בבתי־אלילים, משכבשו לשעה ישובי־נכרים, משל למעשי החשמונאים בטבריא בשעתם¹⁸). הדעת נותנת אפוא שרבן יוחנן בן זכאי הזהיר את העם שלא יתפנו לעשות כמעשים הללו. רבן יוחנן תבע מתינוקות בשעת ההתלהבות היתירה, אלא שמאמר זה בא גם ללמדנו לכאורה, שרבן יוחנן בן זכאי צפה אף באותה שעה את האפשרות או את הוודאות של כשלון. ועדות זו עשויה להעמידנו על דעתו שלו, לומר — שמתחילה לא האמין בהצלחת המרידה: הרי שהיה מ„אנשי־השלום“ המוחלטים. מכל מקום אין בטחון גמור, שאמנם נאמרו דברים ממש בימים הללו. ייתכן שיש כאן רעיון שנהגה לאחר מעשה, לאור הנסיונות הקשים (אגב: מכאן לכאורה שגאלצו ישראל לאחר החורבן להקים במו ידיהם היכלות של נכרים שהרסום). אף במאמר

¹⁷ מכילתא לדברים, מדרש תנאים, הופמן, עמ' 58; ואדר"נ נו"ב, שכטר, עמ' 66.

¹⁸ השווה נתיצת ארמון בית הורדוס אנטיפס בטבריא, מפני פסילי בעלי־החיים, ויוספוס אף הוא נזדרז בכך, אלא שקדמו ישוע בן צפיה — ראש הספנים והעניים שמרדו (חיים, פרק י"ב).

אחר, המיוחס לרבן יוחנן בן זכאי¹⁹, אנו קוראים: אם היתה נטיעה בתוך ירך ויאמרו לך הרי לך המשיח בא ונטע את הנטיעה [ואח"כ צא והקבילו]. מאמר זה מלמדנו שריאליסטן חריף היה, הנזהר ומוזהר מהתלהבות יתירה.

אנו באים לשאלתנו הראשונה: תחילתה של יבנה מהי?

ההשקפה הרווחת אומרת בידוע, שרבן יוחנן בן זכאי יצא מירושלים על-מנת לבקש מאספסינוס (או מטיטוס) ליתן לו את יבנה לשם יסוד מרכז באותה עיר בדמות אותה סנהדרין גדולה שאנו מכירים אותה לאחר מכן. אותה בקשה ניתנה לו, ורבן יוחנן עמד אפוא וחיפש ביבנה בית-הדין הגדול של ישראל ברשיון המלכות (ואף אם קטן היה בסמכותו מזה של ירושלים). דעה זו שני קשיים חמורים עומדים בפניה: א) מה טעם בחר לו רבן יוחנן בן זכאי את יבנה, שתשמש מרכז לאומה? והרי עיר זו ישובה מעורב היה יהודים ונכרים (הנכרים — רובם של האוכלוסים היו דור אחד מלפני החורבן)? התשובה המצוייה בפי כמה חוקרים, שביבנה היו חכמים גדולים בפני הבית ושהיה בית-דין „גדול“ לפני החורבן — אין לה על מה שתסמוך. ב) סמך יחיד לכך, שביקש רבן יוחנן בן זכאי מהקיסר את „יבנה וחכמיה“, כלומר — יסוד סנהדרין גדולה באותה מדינה, אינו אלא במסורת שבתלמוד הבבלי (המוסיף, שביקש הימנו אף „שושילתא דרבן גמליאל“).

בשאר המקורות אין אמור שתבע מאספסינוס דבר גדול זה. שכן באבות דרבי נתן, בשתי הנוסחאות²⁰, אין מדובר אלא שישנה בה לתלמידיו וקבע בה תפילה ויעשה בה את כל המצוות וכדומה. הרי אין כאן בקשה לרשיון יסוד בית-דין גדול וכיוצא בזה. ולא עוד אלא שבמסורת אחת²¹ אין נזכרת יבנה כל-עיקר. ולעומת זה מסופר בה על רבן יוחנן בן זכאי שניתן בצינוק וכו' על שביקש להחיות את הנמלטים מן ההרג עם כיבוש ירושלים²². דומה שאחר שאנו מעיינים בפרשת המעשים שאירעו בשעה שנתקרב אספסינוס לירושלים, באביב 68 (וכן במה שאירע בחדשי-המצור האחרונים שעל-ידי טיטוס, קיץ 70), רשאים אנו לשלול אותה דעה שגורה ולהניח, שרבן יוחנן בן זכאי נשתלח ליבנה בעל-כורחו. שכן שימשה אותה עיר — עם ערים אחרות, כגון אשדוד, לוד וכמה מקומות בעבר-הירדן — מעין מושבות-מעצר לאותם אישים וחבורות מן העם (כנראה במיוחד מן אנשי-המעלה שבהם), שיצאו למסור עצמם לרומיים בהמשך המלחמה, כמות שאנו קוראים לענין אספסינוס שנהג כן באביב 68²³. ואף טיטוס הושיב את אנשי ירושלים שיצאו אליו בתחילת תמוז 70 — בגופנא בתנאי-עיצור, וכאמור אצל יוספוס²⁴. הרי אנו למידים, שנהגו הרומיים דרך כלל ליטול את החופש אף מן המשלימים ולעוצרם לשם פיקוח. רבן יוחנן בן זכאי לא נשתנה מן האחרים ונשלח אף הוא לאותה עיר נכרית-למחצה, שהשלימה עם

19 אבות דר' נתן, נו"ב פרק ל"א, שכטר, עמ' 67.

20 נו"א פרק ד', שכטר 23; נו"ב פרק ו', שכטר 19.

21 איכ"ר א לה.

22 ראה אלון, הליכתו של רבן יוחנן בן זכאי ליבנה, ציון תרצ"ח עמ' 183—214.

23 מלחמות ד' ח' א'; ד' ג' ב'.

24 מלחמות ו' ב' ב"ג.

אספסינוס ושקרובה היתה ל"כרכייהים" היווניים — אשקלון ועזה, בתורת גולה עצור. אף הבחנת מעשיהם ושיטתם של הרומיים במלחמת החורבן בכללם מקרבת אל הדעת את ההנחה שלא יכול רבן יוחנן בן זכאי לקבל באותם הימים רשיון לדבר גדול מעין יסוד מרכז לאומה, ואפילו "רוחני" בלבד. נמצאת אומר, שאם אנו באים לקיים את המסורת בענין בקשתו "לשנות לתלמידיו" וכו', הרי אין כאן אלא השתדלות להקל על חנאי-עיצורו וליתן לו חופש לשמירת הדת ולתלמוד-תורה בדרך פרטית (לו ולסיעתו — תלמידיו). והואיל ועל-כל-פנים היו לו לרבן יוחנן בן זכאי "זכויות" מסויימות כלפי הרומאים, לפי שהיה מחשובי-העם, שדעתו מקובלת היתה אצל רבים, ושיטתו — התפשרות והתפייסות עם המלכות, לפיכך נטו לו הסדר ולא שללו הימנו ומחבריי-תלמידיו את הזכות "לעשות המצוות וללמוד תורה". אלא, כאמור למעלה, כל ענין בקשה זו אינו נזכר במסורת שבאיכה רבה. תחילתה של יבנה קרוב לראותה שלא באה אלא בהמשך הימים, לאחר שפסקו המסיבות הקשות של המלחמה, המשטר החמור והאכזרי רפה במקצת. בתוקף מציאותו של רבן יוחנן בן זכאי ביבנה (ושל כמה אישים אחרים), נתכנסו אליו לאחר המלחמה גם חכמים אחרים, במיוחד מן "אנשי-השלום" שלא היו חשודים בעיני השלטונות. מפני גדולתו של רבן יוחנן בתורה ופרסומו והנהגתו את העם מלפני המלחמה נעשה ראש לחבורה. ולפי שהרשות נתייחסה אליו באמון, לא הקפידה ביותר על מעשיו, וכן הלך בית-מדרשו וגדל ונתייחד בעם, ואף נתכונן כעין "בית-דין גדול" — בלא אישור מטעם המלכות; אלא שהרשות לא מיחתה, כשרבן יוחנן נטל לעצמו ולבית-דינו סמכות לתקן אותם מעשים דתיים, שתחילה היו מסורים לבית-הדין הגדול שבירושלים. כגון קביעת מועדות וראשי-חדשים²⁵. רבן יוחנן נעשה אפוא בהמשך ימים דבר לאומה בתחום ההנהגה הדתית; ובית-דינו — יורש למקצת של הסנהדרין הגדולה בירושלים (ברגולאציה של עניני-הדת הציבוריים).

מעמד הוקי-מדיני של בית-הדין ביבנה אינו מצוי במקורותינו בימיו של רבן יוחנן בן זכאי. ולא עוד אלא שאף מלוא-הפונקציות של בית-הדין ביבנה, בתורת הנהגה מרכזית רוחנית-לאומית, כמות שהיו מצויות בירושלים תחילה, וביבנה לאחר-מכן, אינן קיימות עדיין בימיו של רבן יוחנן, כמות שנראה להלן; אלא שוודאי הניחו רבן יוחנן בן זכאי וסיעתו את היסוד הראשון לסנהדרין של יבנה, ואותו מיעוט היקף של פעולותיו אינו בעיקרו אלא תוצאות הנסיבות המדיניות החיצוניות ואף של התנאים החברתיים-הפנימיים, שנתקיימו בימים הסמוכים לחורבן. גדולתו וזכותו של רבן יוחנן בן זכאי הרי הן אפוא בראשונות; עצם פעולתו — פעולת דור של מעבר וראשית-התהוות.

אנו חוזרים לשאלה השניה: מה היה מעמדו של רבן יוחנן בן זכאי באומה, בימי שימושו ביבנה? כלומר — אם ראוהו דבר לעם, ועד היכן הוכרה מנהיגותו בציבור?

²⁵ השיחות בין רבן יוחנן בן זכאי ולבין הגמון אחד — קונטריוקוס (?). הנזכרות בבכורות ה' א', אינן מוכיחות על הכרה בבית-דינו אלא מעין ראייה להעדר הפרעה מטעם המלכות יש כאן. ובכלל שיחות אלו אינן אלא דברי אגדה.

שאלה זו הועלתה בין החכמים בדמות פלוגתא רווחת: אם שימש רבן יוחנן נשיא אם לאו? ואולם עלינו להעיר תחילה שאין אנו מדקדקים כאן בתואר „נשיא“ כשלעצמו: גופו של תואר זה, אפשר בכלל שלא היה קיים בימים הללו, אף-על-פי שלפי מסורת תנאים²⁶ כבר „הזוגות“ — אחד מהם נשיא היה, וחברו — אב בית-דין; כל-שכן שהמסורת גורסת את ה„נשיאים“ מהלל (או רבן גמליאל הזקן) ואילך. את שאנו מתכוונים לשאול הוא, אם עשה רבן יוחנן בן זכאי אותם תפקידים — ולו יהא בהיקף מצומצם — שעשוהו הנשיאים לאחריו, כראש בית-הדין הגדול וכמנהיג האומה? דומה לשאלה זו יש לענות בחיוב מוחלט. ושתי ראיות לדבר:

1. התואר רבן שאין אנו מוצאים אותו בכינוי כולל — של כלל החכמים — אלא לגבי הנשיאים בלבד (משמעו: רבינו הכולל, והריהו התואר: רבינו — הניתן לרבי יהודה הנשיא; ואף רב שרירא גאון מעיד על כך בתשובתו²⁷).

2. „התקנות“ המיוחסות לו במסורת תנאים, שכן אין המסורת מייחסת תקנות כוללות (להוציא „התקין בעירו“ או „התקין“ בנוסח של שטרות), אלא לנשיאים או לראשי האומה שמלפני תקופת הנשיאות („הזוגות“, כהנים-גדולים — יוחנן כהן גדול במסכת מעשר שני וסוטה, עזרא ואנשי כנסת הגדולה). והרי בין תקנות הללו מצויים מעשים שאינם יכולים להיעשות אלא בידי ראש בית-דין הגדול, כגון לענין קביעת ראש-השנה. הנחה זו קרובה אף מצדה עצמה, שהרי כבר ראינו את רבן יוחנן בן זכאי משמש עם רבן שמעון בן גמליאל לפני חורבן הבית בהנהגה המרכזית של האומה. — הדעת נותנת אפוא שיהא הלה ממלא את מקומו של הדבר, בשעה שבית-הלל נמנעו מלהנהיג את העם על-ידי המלכות (ראה להלן). אלא שנראה, שלא הוכר רבן יוחנן בן זכאי דבר על-ידי הציבור כולה, ושכמה יסודות בעם התרחקו הימנו והתנגדו לו:

(א) הכהנים. הכהנים-החכמים, גדולי הדור, מהם ששימשו לפני הבית בשימושים חשובים במקדש, בעדרים מבית-מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי ביבנה, ובתוכם רבי צדוק ובנו רבי אלעזר, שבבית-דינו של רבן-גמליאל אנו מוצאים אותם מקורבים אליו ביותר בחינת בני-ברית תדירים. וכיוצא בהם רבי שמעון בן הסגן, שהבן שמעון בן גמליאל מוסר הימנו הלכות הרבה. קרוב להנחה, שהגורם לכך הוא שהכהנים לא הסכימו להיכפף להנהגתו של רבן יוחנן; ושמא תבעו את זכות הנהגת הציבור לעצמם. לפי שלפני החורבן, גידונו הכהנים כזכאים ביותר להנהיג את הרבים ואף היוו כוח חשוב ומכריע בסנהדרין, לרבות ימי השלטון הלאומי המאוחד בראשית המלחמה (לאחר מפלתו של גלוס), ואף לאחר החורבן לא פסקה לחלוטין זכותם המסורתית הזאת בעיני רבים, ואף הם לא נמנעו מלתבוע לעצמם זכויות יתירות. הנחה זו מוצאת לה סעד בעובדות מסויימות המוכיחות על מתיחות והתנגשויות בין רבן יוחנן בן זכאי והכהנים:

²⁶ חגיגה פ"ב מ"ב נתוס' פ"ב ה"ה ושני התלמודים.

²⁷ אגרת רב-שרירא גאון, הוצ' לוינ', נספחים, עמ' 125 ו-128.

1) שקלים פ"א מ"ד: א"ר יהודה העיד בן בוכרי²⁸ ביבנה שכל כהן ששוקל אינו חוטא. אמר לו רבן יוחנן בן זכאי: לא כי, אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא, אלא שהכהנים דורשים מקרא זה לעצמן: „וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל“, הואיל ועומר ושתי הלחם ולחם־הפנים שלנו, היאך נאכלים?!

2) עדיות פ"ח מ"ג, רבן גמליאל מעיד על רבן יוחנן בן זכאי „שגזר שלא להושיב בתי־דינין“ על אלמנת עיסה * שהיא כשרה לכהונה, ש„הכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב“. הדבר מתפרש לאור המסורת הרווחת ש„מיום שחרב בית־המקדש נהגו כהנים סלסול בעצמם“²⁹ לשמור על טהרת־יוחסין שלהם ועל טהרת מאכלם, ודאה להלן פ"ח מ"ז. רבי יהושע בן חנניה מעיד בשם רבן יוחנן בן זכאי על משפחות כהנים — מלפני החורבן, כנראה, — שקרבו ורחקו משפחות בזרוע, „כגון אלו אליהו בא לטמא ולטהר לקרב ולרחק“. ודומה שאף זה שמצינו בתלמוד³⁰ מסורת על רבי חנניה בן אנטיגנוס „שביזה תלמידי חכמים“, כנראה בתחום הטהרות, שראם כ„עמי הארץ“ שאין נאמנים על הטהרה. וכבר אמר רבי יוסי³¹: „מיום שחרב בית־המקדש נהגו כהנים סלסול בעצמן, שאין מוסרין את הטהרות לכל אדם“³². ושמא אף המעשה שלהלן עשוי ללמד כיוצא בזה, לענין רבן יוחנן בן זכאי, שמצוייה היתה מתיחות בינו לבין הכהנים, ואף כאן בתחום הטהרות³³: אמרו מעשה באדם אחד מבית רמה (נר"ב: באחד כהן ברמת בית ענת) שהיה נוהג בעצמו מידת חסידות³⁴ שלח אליו תלמיד אחד רבן יוחנן בן זכאי (בנר"ב: הלך רבי יהושע) לבדקו... אמר לו: כהן גדול אני ותרומה בטהרה אני אוכל... אמר לו: לא אכלת תרומה טהורה מימך (ברם, אפשר שהיה המעשה לפני החורבן?).

וודאי, פרישותם זו של הכהנים, הנובעת מייחוד עמדתם הציבורית ומבקשת השררה וההתנשאות בעם, אינה מכוונת בדוקא לאישיותו של רבן יוחנן; מכל־מקום שוב אין אנו רואים אותה בימיו של רבן גמליאל. ונראה, שהללו כפו עצמם לנשיאותו והנהגתו של הלה, בה בשעה שמיאנו להכיר בדברותו של רבן יוחנן. (ב) חכמי־תורה, כמה וכמה מן החכמים הגדולים, שהיו בפני הבית ולאחר החורבן, אינם מצויים בבית־דינרומדרשו של רבן יוחנן בן זכאי, בהם אישים חשובים, כגון רבי נחוניא בן הקנה (יושב בעמאוס)³⁵ אף־על־פי שבב"ב י' ע"ב נחשב בין תלמידיו — ושמא מלפני החורבן? — ונחום איש גמזו — מייסדי אסכולות במדרש

²⁸ נוסחאות אחרות: בן בוכרי.

* אשה ממשפחה שנתערב בה ספק חלל (חלל = בן כהן מאשה גרושה), שנישאה

לכהן ונתאלמנה.

²⁹ קידושין ל ע"ב וש"נ.

³⁰ בכורות ל ע"ב.

³¹ שם.

³² בהקבלה בפסיקתא דרב כהנא, בוברי, י"ב ב', אין הוא נזכר בק הנ"ל.

³³ אבות דרבי נתן נו"א פי"ב ונו"ב פכ"ז, שכטר, עמ' 56.

³⁴ מדרש הגדול, פ' ויקרא, רבינוביץ עמ' 241 (לויק' יא לה): מעשה באדם אחד מבית

רמה שנהג סלסול בעצמו ומידת פרישות.

³⁵ ראה במדרש תנאים, הופמן עמ' 175.

ההלכה (רבותיהם של ר' ישמעאל ור"ע), ר' טרפק, רבי דוסא בן הרכינס (שמסייע לרבן גמליאל במחלוקתו עם רבי יהושע בן חנניה) ונחום המדי ורבי אחרים. רבי יהודה בן בבא או אבא. העיד ביבנה בימי רבן גמליאל³⁶, וכיוצא בו יקים איש הדר או חדר³⁷, חזקיה אבי עקש³⁸. נמצא, שאין אנו רשאים לומר דבר ברי כדי להסביר העדרם של חכמים הללו מיבנה של רבן יוחנן בן זכאי. מכל-מקום אין דחוק, שחכמים הרבה התנגדו לו מטעמים של חילוקי-דעות מדיניים ומפני יציאתו אל הרומאים³⁹. ולא עוד אלא שנראה, שאף מטובי תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי פרשו הימנו, שהרי לא מצינו במחיצתו את רבי יוסי הכהן (המשמש ביבנה של רבן גמליאל⁴⁰) ורבי שמעון בן נתנאל (חתנו של רבן גמליאל הזקן; הלה שמא מת?). ואף רבי אלעזר בן ערך, חביב תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי⁴¹, פרש לפי מסורת אחת ל"מקום מים יפים" ונשתכחה תורתו. לפי המסורת באבות דרבי נתן⁴² פרש רבי אלעזר בן ערך מדבו בצאתו מירושלים ופנה לעמאוס. העיר עמאוס לא סבלה ביותר במלחמת החורבן כי נכבשה בראשיתה של המלחמה. במדרש תנאים⁴³ קראנו על רבי נחוניא בן הקנה "מעשה ברבי נחוניא בן הקנה איש עמאוס. יש ידים להניח שסמוך לחורבן יסד בה רבי נחוניא בן הקנה מעין "בית-מדרש", במדרש-תהילים" נאמר על רבי אלעזר בן ערך ש"היה יועץ עצות ומתקיימות ומצליחות". היה אפוא "איש עצה" בעל תפקיד ציבורי, כרבי יהושע בן חנניה, שהיה גם הוא "איש עצה" לאחר-מכן. יש לומר שרבי אלעזר בן ערך לא הסכים להצטרף לרבן יוחנן בן זכאי, כרבי אליעזר ורבי יהושע, בהליכתו לרומאים וייסד לו "בית מדרש" לעצמו וגרם עליידי כך "שנשתכח תלמודו".

ג) בין רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל, כשאנו באים לשאול על היחס שבין אישים הללו, הרי עלינו תחילה לברר במידת-האפשר גופה של העובדא, שלא רבן גמליאל, בנו של רבן שמעון ה"גשיא", הנהיג את העם. מה גם לכך? דבר זה שדנו בו חכמים, אחרונים וראשונים, יש שביקשו לפרשו: מפני שרבן גמליאל קטן היה בשעת החורבן; רבן יוחנן בן זכאי שימש אפוא מעין ממלא-מקום של יורש הנשיאות הליגיטימי. ברם, יש להניח ללא-פקפוק, שרבן גמליאל גדול היה אותה שעה. בעל-כורחנו אין טעמו של דבר אלא מפני שהמלכות מנעתו מלעמוד בראש העם. המסורת בתענית (כ"ט א') מעידה על רדיפת המלכות את רבן גמליאל, ושמה אף רדפתו להורגו. האגדה שבגיטין (נ"ו ב') על "שושילתא דרבן גמליאל" שמרה הד של מסורת על הצטרפותו של

³⁶ עדיות ס"ו מ"א.

³⁷ שם פ"ז מ"ה.

³⁸ בכורות לח א.

³⁹ ביכלר Die Priester, עמ' 18 וגוטמן, מפתח התלמוד, "ארץ ישראל במדרש ובתלמוד"

(חיבור מיוחד, נספח), עמ' צ"ח.

⁴⁰ ר"ה יז סע"ב.

⁴¹ אבות פ"ב מ"ח—מ"ט.

⁴² נו"א סוף פרק י"ד, נו"ב פרק כט, שכטר, עמ' 59.

⁴³ הופמן, עמ' 175. ⁴⁴ ס"א יט.

רבן גמליאל לרחמים מצד הרשות. הנחה זו מתקרבת ביותר אל הדעת, לאור המסורת המדברת ברבן שמעון בן גמליאל, שנהרג על-ידי המלכות עם חורבן הבית (השווה גם רש"ג באגרתו; אף-על-פי שהמסורת הנ"ל מעומעמת, דומה שעיקרה זה בר-קיימא הוא). ואף ממלחמותיו של יוספוס אין להכפיר במסורת זו. על-כל-פנים ברור, שרבן שמעון בן גמליאל עמד זמן רב בראש העם הלוחם ושל א- מסר את עצמו לידי הרומאים. קרוב אפוא להניח, שהאדמיניסטרציה הרומית ביקשה להכרית את צאצאיו יורשיו⁴⁵; בכל אופן מנעתם מלעמוד בראש הציבור. הבחנה זו — בצירוף הניגודים בהשקפה פוליטית שבין רבן שמעון בן גמליאל ורבן יוחנן בן זכאי בימי המלחמה — מרחיקה את הסברא, שרבן יוחנן בן זכאי פעל מתוך קרבה וידידות ושיתוף עם רבן גמליאל ביבנה שלנ. ולכך יש להוסיף את שאין אנו מוצאים את רבן גמליאל בבית-מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי, חוץ מבמקור אחד מפוקפק שבו נמנה עם תלמידיו, שמסורות אחרות מתנגדות לו ואין מזכירות אותו⁴⁶. הבחנה שניה: משגי מקורות אני למידים, שבית-דין היה לו לרבן יוחנן בן זכאי בברור-חיל⁴⁷, ובעל-כורחנו נאמר, ששייבה זו לאחר החורבן היתה. הרי שעלינו להניח, שבסוף ימיו פרש רבן יוחנן בן זכאי מיבנה והלך וייסד לו בית-דין באותה עיר קטנה הסמוכה לה. קרוב אפוא לשער, שרבן גמליאל נשתקע ביבנה בחייו של רבן יוחנן בן זכאי, כלומר — שדחק את רבן יוחנן ונעשה מנהיג במקומו של הלה. אפשר לתאר את היחסים שביניהם בימים הללו באורח של אידיליה⁴⁸, לומר — שרבן יוחנן בן זכאי פרש מן הנשיאות לדעתו ופינה מקום למוחזקים בה מאבותיהם, אלא שאין דבר המחייבנו לקבל הצעה זו, הנראית תמימה מדי. קרוב לשער, שמאותה שעה שיכול רבן גמליאל להופיע ברבים ולזכות בירושת-אבותיו המכוחו רבים ותבעו למנותו דבר עליהם, ורבן יוחנן בן זכאי, בין מדעתו ובין שלא מדעתו, צריך היה לפנות את מקומו ולילך למקום אחר (אמנם, במשנת עדיות, פ"ח מ"ג, מביא ר"ג הלכה-גזרה משל רבן יוחנן בן זכאי ונוהג לפיה; יתר-על-כן אותה הלכה "גזרה" היא שגזר הלה, כנראה בתורת ראש בית-הדין הגדול; הרי שרבן גמליאל הכיר בהנהגתו למפרע, אלא שאין דבר זה וודאי, ואינו מקפח במה שאמרנו, מכל-שכן שאנו מוצאים את רבן גמליאל מקבל עליו את הדין וכופה עצמו ליריבו לתקנת-הרבים ולצען השלום; צא וראה נוהגו כשהעבירוהו מן הנשיאות ומינו את ר' אלעזר בן עזריה תחתיו⁴⁹).

⁴⁵ כמעשה שראינו בתענית כ"ט א'.

⁴⁶ בבבא בתרא י' ע"ב, נמנה רבן גמליאל עם תלמידיו על רבן יוחנן בן זכאי, אך אינו נזכר במסורת המקבילה בפסיקתא דרב כהנא י"ב ב'.

⁴⁷ סנהדרין ל"ב ב': צדק צדק תרדוף הלך אחר בית-דין יפה, אחר ריב"ז לברור-חייל, ובספרי דברים, פי' קמ"ד (הוצאת פינקלשטיין, עמ' 200): רדוף אחר בית-דין שדינו יפה אחר בית-דינו של רבן יוחנן בן זכאי ואחר בית-דינו של ר' אליעזר, תוספתא מעשרות פ"ב א' וירוש' מעשרות פ"ב מט ע"ב: מעשה שהלך ר' יהושע אצל רבן יוחנן בן זכאי לברור-חייל.

⁴⁸ כדעתם של באכר (אגדות התנאים עמ' 54) ודונבורג (משא א"י, חלק ב', פ"ג ופ"ד).

⁴⁹ ברכות כז ב' — כח א, ירוש' שם פ"ד, ז ע"ג-ע"ד.

(ד) מעשיו הציבוריים של רבן יוחנן בן זכאי ביבנה: עד שאנו באים לעיין בפרשה זו, ראוי להעמיד תחילה על ההבחנות שלהלן: (1) לעולם קשה להסיק לגבי עובדות שבהיסטוריה "מן השתיקה" *argumentum e silentio* ("אין לא ראינו ראייה"), אלא אם כן המסקנא שאנו מבקשים להעלות מסתייעת אף היא בשיקולי־דעת אחרים, ואף כאן — רחוקים אנו מן הוודאות. בענין שאנו באים לדון, יהא עלינו מכל־מקום להסתמך על ראיות שממין זה, וברור שאנו חייבים להתרחק מן קביעת הלכה פסוקה. (2) המסורת בענין "תקנותיו" של רבן יוחנן בן זכאי אינה מובטחת מעצמה, שיש דברים שלא הכל גורסים לגביהם תקנה של הנ"ל. (3) פירושו של כמה מהתקנות הנ"ל אינו מובטח, לידע מה טיבן; ולפיכך אין בידינו להעריך כראוי את מגמתן וחשיבותן. (4) כמה מעשים של "יבנה" אין המסורת מפרשת אימתי נעשו. מן הספק נוקט אני את האיחור לרבן גמליאל, שלא כאחרים המקדימים אותם לימי רבן יוחנן בן זכאי. מעתה נחזור לגוף ענייננו. תחילה יש לנו להזכיר שוב את עצם מפעלו של רבן יוחנן: יסוד בית־המדרש ביבנה ובית־דין שפעל בתחומים מסויימים כיורשה של הסנהדרין בתורת בית־דין הגדול. מפעל זה, למרות היקפו המצומצם, ביחס למעמדה של יבנה בימי רבן גמליאל, בדין הוא, שנראהו כמצע ויסוד למרכז ההנהגה של האומה, שנתפתח לאחר־כך. וכשאנו מעלים על הדעת את הנסיבות הקשות, הן מבחוקן, מצד המלכות, הן מבפנים — המבוכה, הפירושים החברתיים, התנאים הכלכליים הקשים — שבהם צריך היה רבן יוחנן לפעול, הרי זכותו שלו — כראשון לבוני־האומה מלאחר חורבנה — לעולם עומדת יסוד בית־המדרש ביבנה מכוון היה לשמירת התורה — הבסיס לעולם־חיינו הרחוביים־הדתיים של העם וכמצע למבנהו החברתי־הלאומי שעתיד היה להתחדש ולהתכונן בימים הבאים. באותה שעה קשה, כשסכנה חמורה צפויה היתה לאומה ושקיעת־יאוש רוחנית, הרי וודאי מעשה ראשון של הצלה היה: התורה התורה ליושנה, בחינת קשירת חוט־החיים של העם שניתק (או שעמד להינתק) והמשכת אריגתו. אמנם אין אנו שומעים מן המסורת ואפילו מקצת־דברים על דמות בית־מדרשו ביבנה, על סדרי־ההוראה ומקצועות־התורה שעסקו בו; מכל־מקום וודאי השתדל רבן יוחנן לפעול בתחום זה עד כמה שידו הגיעה. שכבר אנו יודעים⁵⁰ עד היכן ירא רבן יוחנן בן זכאי שמא "תשתכח תורה מישראל" (הכתוב מדבר ב"דברי־סופרים" ולא בתורה הכתובה ממש). ונראים דברים, שפחד זה נבע מראייתו את המציאות התמורה שבימיו, מלאחר החורבן. אלא שדבר אחד אנו למידים ממסורת מאוחרת⁵¹ על פעולתו בבית־המדרש לענין גידול־חכמים, העמדת חכמי־תורה מוסמכים בשביל העם. אנו חוזרים לבית־הדין⁵² של רבן יוחנן ולמעשיו בתורת ראש בית־דין של יבנה. כל שהמסורת שמרה לנו עדות מפעולותיו הציבוריות

⁵⁰ משנת סוטה פ"ה מ"ב.

⁵¹ ירושלמי סנהדרין פ"א יח ע"א.

⁵² אין להפריד הפרדה גמורה בין ביהמ"ד "הגדול" ובין בית־הדין. למעשה היוו החכמים (הגדולים) שבבית־המדרש גם חברי בית־הדין.

של רבן יוחנן בן זכאי ובית־דינו אינו אלא בדברים מסויימים מתחומה של הדת, ובמיוחד: בענין קביעת המועדות וראשי־החדשים. שאר כל התחומים הגדולים, שבית־הדין הגדול של יבנה מימות רבן גמליאל עסק בהם, אין אתה מוצא בימיו של רבן יוחנן, כמות שנראה להלן (בפרשת רבן גמליאל). אלא שכאן עלינו להעמיד, דרך משל, על כך, שאין אנו מוצאים שבית־הדין ביבנה של ריב"ז עסק בדינין (דיני־מונות), או שהפעיל אמצעים משמעותיים — עונשין ציבוריים על העבריינים⁵³. קרוב לומר (וכמות שכבר ציין זאת פרופ' חיות⁵⁴) שבאותם הימים, לא יכול בית־הדין „הגדול“ להתעסק במשפטים, לפי שהמלכות נטלה מישראל את האוטונומיה המשפטית לאחר החורבן, והעמידה דינים־פקידים משלה. ואף אם אפשר להניח, שבדברים קטנים לא מנעה — לפחות במקומות מסויימים — את אנשי־הקהילות מלטפל בינם לבין עצמם בדיני־מונות כמנהגם⁵⁵, הרי אותה סמכות של בית־דין כולל, של אינסטאנציה מחוקקת ומכרעת בפסקי־דינין, נמנעה לחלוטין באותם הימים מן האומה. כל שכן — הפיקוח המשמעותי העליון של המרכז על העם שבארץ⁵⁶.

נעיין תחילה במסורות המובטחות והן אלו האמורות במשנה (ר"ה פ"ד מ"א—מ"ד; סוכה פ"ג מ"ב). הללו — חוץ מאחת — נוגעות בהלכות ראשי־השנה, ובמיוחד — בקביעת יום־החג (ראשי־חודש תשרי). בידוע, שבימיהם של תנאים (ואף מלפני החורבן) ואמוראים היו קובעים ראשי־חדשים על פי הראיה והגדת־עדים, „עדי־החדש“, שהעידו על חידושה של הלבנה. הלוח המסור בדינו נקבע לפי מסורת של גאונים בשנת תר"ע לשטרות (359) על־ידי הלל הנשיא (אלא שיש מן החוקרים החולקים על מסורת זו וסבורים שהלוח נתקן ימים הרבה לאחר־מכן; ואמנם יש להם על מה שיסמוכו; על־כל־פנים ברור, שאף מלאחר הלל הוסיפו לשמור על קביעת ראשי־חדשים על־פי הראיה, ואף אם כבר נתקיים הלוח הקבוע הנ"ל). קביעת ראשי־חדשים ועיבור שנים מסורה היתה, כמות שמחייב טבע־הדבר, בידו של בית־הדין הגדול בירושלים⁵⁷, שעשו את החדש שעבר חסר או מלא בהתאם לביאת העדים, שאם נראה החדש „בזמנו“, כלומר — בליל ל', היה החדש שעבר חסר, ואם לאו — הוסיפו לו יום אחד. דבר קביעת ראשי־החדש היו מודיעים לגולה הסמוכה — סוריא ובבל, על־ידי שלוחים או על־ידי המשואות. אמנם, לפחות מימי רבן גמליאל ואילך ברי הדבר, שלמעשה היו קובעין ראשי־חדשים על־פי חשבון, אלא שביקשו לשמור על המסורת ועל המצווה של קבלת עדים ושל קביעת ראשי־חדשים לכל חודש וחדש מטעם בית־הדין הגדול. מסורת של

⁵³ מצינו הלכות לריב"ז בדיני־מונות בכתובות פי"ג מ"א ומ"ב ובב"ב פט ב בענין מידת הרמאים. אבל אף אם נאמרו למאחר החורבן אין כאן אלא הלכה עניינית.

⁵⁴ R.E.J. חל"ט עמ' 39—40.

⁵⁵ לסיכך אפשר להבין מציאותו של „בית־דין“ של ריב"ז בברור־היל (סנהדרין לב ב).

⁵⁶ עי' לעיל הע' 25.

⁵⁷ לפני החורבן, השווה דברי ר' יאשיה במכילתא בוא, פסחא סוף פרשת ב', הורובין 9 ולימיו של רבן גמליאל הזקן — ראה משנת ר"ה פ"א מ"ן.

גאונים ושל קראים קדמונים תולה את יסוד השבון העיבורים החדשים ברבן גמליאל דיבנה: ומשנתנו⁵⁸ למדנו שאכן ידע הלה „חשבון“. בדורות אחרונים מצאנו „המחשבין“ לקביעת מועדות הנ"ל, ואף אתה מוצא אצל תנאים מסורות מסוימות לקביעת סדרי השנים המעופרות והפשוטות וכן החדשים המלאים והחסרים, אף על-פי שלא נטשו את הראיה.

מלאחר החורבן, ודאי צורך זה של קביעת המועדות בזיקה לקביעת ראשי-החדשים דחוף היה, והואיל והדבר נוגע בכל ישראל, בדין היה שתטפל בכך האינסטאנציה המרכזית, בהקדם ככל-האפשר. ואכן, זהו עיקר תחומן של תקנות רבן יוחנן בן זכאי לפי המסורת שבידינו. בפרשה זו יש לציין תחילה אותן שאינן אלא מעין הסקת-מסקנות מן המציאות שנשתנתה מלאחר חורבן הבית בלא חידוש של הלכה ובלא ערך ציבורי כל-שהוא. כך היא התקנה על עדי-החדש שמקבלים אותם (בראש השנה) כל היום, שלא כנוהג שלפני החורבן שלא לקבלם מן המנחה ולמעלה. („פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר, התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה“⁵⁹). ברם, דומה, שלמסורת-תנאים מסוימת אין זו תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי, אלא קודמת לו⁶⁰, והוא הדין באותה תקנה „שיהא יום הנפ" כולו אסור“ שעד לחורבן הותר עם הקרבת העומר; אלא שלרבי יהודה — „מן התורה הוא אסור“ ואין כאן „תקנה“⁶¹. וכן אותה תקנה המיוחסת לו לרבן יוחנן בן זכאי בברייתא שבתלמוד⁶²: על שני חדשים מחללין את השבת, על ניסן ועל תשרי שבהן השלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות, וכשהיה בית-המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן (של ר"ח), הואיל ועם ביטול הקרבנות שוב אין לחלל את השבת ללא צורך. („אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: וכי יש קרבן?“).

תקנה שנראית חשובה ביותר היא שהתקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בראש-השנה שחל להיות בשבת ביבנה, כדרך שהיו תוקעין לפני החורבן במקדש⁶³. יש מן החכמים הבאים להסיק מעובדא זו, שרבן יוחנן עקר בתקנה זו את קדושתה של ירושלים, ובכך פתח פתח לתפיסת-יסוד חדשה, לומר — שאין „המקום“ גורם, ושאין האומה והדת מקופחות על-ידי אבדן העיר (והמקדש⁶⁴), אלא כל מקום שאנו קובעים למושבה של ההנהגה דינו כירושלים. השקפה זו אינה באה אלא מתוך עיון מרפרף-שטחי במסורת-ההלכה דילן. גופו של הנוהג בפני הבית להיות תוקעין בשבת במקדש בלבד, וודאי קשור הוא בהלכה

⁵⁸ ראש השנה פ"ב מ"ח.

⁵⁹ משנת ראש השנה פ"ד מ"ד.

⁶⁰ השוה תוספתא ראש השנה פ"ד ה"ג.

⁶¹ יום הנפת העומר, הוא ששה עשר בניסן.

⁶² ספרא אמור, פרק י"א י', בבלי ר"ה ל' ב'.

⁶³ ראש השנה כא ב, אלא שבמשנה פ"א מ"ד שנויה סתם.

⁶⁴ משנת ראש השנה פ"ד מ"א.

⁶⁵ דאה אלון, לחקר ההלכה של פילון, תרביץ שנה ר' עמ' 452 ואילך.

קדומה, שראתה מצוות תקיעת ראש השנה במקדש בל ב ד, ואפילו בחול. וכבר בידינו להוכיח שלא נהגו לתקוע בגלויות בפני הבית בראש-השנה כל-עיקר (לפחות במצרים⁶⁵). וכשאנו מעיינים במסורת שבמקורותינו, הרינו עומדים תחילה על ב' שיטות: אחת — שתקיעת שופר קשורה בקרבנות (מכאן מצוות התקיעה במוספין) ולפיכך אין תוקעין בשבת אלא במקדש. לשיטה זו וודאי הוא שאם התקין ר' יוחנן להיות תוקעין ביבנה, הרי חידוש גדול יש כאן, הנותן יסוד כל-שהוא לאותה הערכה של מעשהו זה, שהזכרנו תחילה. ברם, השיטה האחרת קושרת הלכה זו בבית-הדין הגדול (שישב תחילה בירושלים), לומר — גופה של תקיעת ראש השנה קשורה בקביעת ראש-החודש והחג, שנעשית בבית-הדין הגדול⁶⁶. לשיטה זו, תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי אינה אלא ציון עובדא, העולה מאליה: כיון שבית-הדין הקובע ראשי-חדשים, יושב ביבנה (או במקום אחר), הרי יש לקיים בו מצוות-התקיעה (בשבת). אין כאן אפוא „גזלת זכות המקדש וירושלים“, ולא „מהפכה“, שעשה רבן יוחנן בן זכאי, כביכול. ואכן, המקורות מוכיחים ללא-ספק, שרבן יוחנן בן זכאי התקין תקיעה ביבנה על יסוד אותה השיטה השניה (מכל-מקום יש לציין מסורת-הלכה שלישית, המלמדת מן התורה — מצוות-התקיעה בגבולין בשבת, ושלא בזיקה לבית-דין; הרי שיבנה אינה מתייחדת כלל⁶⁷).

ברם, תקנתו של רבן יוחנן בן זכאי שיהו נוטלים, לאחר התורבן, לולב „במדינה“ כל שבעה — זכר-למקדש⁶⁸, מלמדתנו שרבן יוחנן פתח למלא את החלל שנוצר עם החורבן בחיי-הדת של הציבור, על-ידי שמירת המצוה הקשורה במקדש, אף-על-פי שבטלה עם חורבנו. הפקעת נטילת לולב — לכל שבעה — מתחומו של מקדש ומסירתה לכל מקום, הועילה לקיים אחד היסודות של מצוות חג-הסוכות לאחר חורבן הבית. וכאן מעשה ראשון — להמון „תקנות“ שהותקנו לאחר-כך (בימי רבן גמליאל), המכוונות להמשיך ולקיים במידת-האפשר אותן מצוות גדולות, הקשורות בעיקר טיבן בפולחן שבמקדש. ושמה אף התקנה האחרת המובאת בברייתא שבגמרא בשם רבן יוחנן — שלא יהו הכהנים עולים לדוכן בסנדליהם — „זכר למקדש“ היא⁶⁹, וביותר אם נראה במסורת זו רמז להלכה

⁶⁵ ראה אלון, לחקר ההלכה של פילון, תרביץ שנה ו' עמ' 452 ואילך.

⁶⁶ כגון התקיעה ביובל ביום הכפורים שעקרה מבית-הדין. ושמה קשור הדבר במה שאמור בפסיקתא (רבתי, מ"א ז), שכל ראש-חודש היו תוקעין במקום הועד. והשווה ירוש' ראש השנה פ"ד נט ע"ב. ובבלי ל' א': שוה היובל לראש-השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בבית-דין שקידשו בו את החודש ובין בבית-דין שלא קידשו בו את החודש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ובראש-השנה לא היו תוקעין אלא בבית דין שקידשו בו את החודש ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע.

⁶⁷ בבלי ראש השנה ל' א': תקיעת ראש-השנה ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו.

⁶⁸ בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד; משחרב בית-המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש. (משנת ראש-השנה פ"ד מ"ג).

⁶⁹ ראש השנה ל"א ב' וסוטה מ' א'.

שחידש רבן יוחנן בן זכאי לאחר החורבן, שיהו הכהנים נושאים כפיהם בגבולין (שתחילה לא נשאו כפים אלא במקדש בלבד), כדעת גריץ⁷⁰ (שלא כהסברת התלמוד). אלא שיש לפקפק אם דעתו של גריץ מיוסדת היא, ואם יש כאן בדווקא נוהג של מקדש — בנעילת הסנדלים.

ועוד שתי תקנות מיוחדות לרבן יוחנן בן זכאי, והן מתהום ההלכות הקשורות במקדש, שמלאחר החורבן לא יכלו להתקיים כצורתן והן תבעו פתרון. להלן בפרשת תקופתו של רבן גמליאל נדון בכלל אותן מצוות גדולות, מתחום הייחודת הציבוריים של האומה, שמעיקרן לא היה להן קיום אלא במקדש ושעם החורבן עתידות היו להיבטל — ונראה, כיצד פתרו חכמים אותה בעיה חמורה. אלא שעכשיו נעמוד על הבחנה כוללת זו: חכמי האומה השתדלו לקיים הלכות הרבה מן התחומים הנ"ל, כדי להמשיך במידת האפשר במציאות הדתית-הברתית הראשונה. שלא יגדל החלל הריק, שנתהווה עם חורבן הבית⁷¹. ברם, לצד שני, הכרח היה לבטל כמה מהן, הואיל ואי-אפשר היה לקיימן באין מקדש וקרבנות, והמשך קיומן של מצוות אלו להלכה ולא למעשה עשוי היה לסבך — מבחינה דתית — ולהכשיל. שתי התקנות הנידונות הן מן המין השני, וכאמור מייחסתן המסורת לרבן יוחנן בן זכאי.

תקנה ראשונה. במשנת מעשר שני פ"ה מ"ב, אנו שונים על הנוהג בפני הבית: כרם רבעי עולה לירושלים מהלך יום אחד מכל צד, ואינו היא תחומה? אילת מן הדרום ועקרבא מן הצפון, לוד מן המערב והירדן מן המזרח. המסורת מפרשת טעמה של הלכה זו, כדי "לעטר את שוקי ירושלים בפירות". והנה אנו שונים בכרייתא שבגמרא⁷²: כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר בצד כפר טבי (לאחר החורבן) וביקש ר' אליעזר להפקירו לעניים. אמרו לו תלמידיו: רבי, כבר נמנו עליך חבריך והתירוהו (שלא יעלו הפירות לירושלים, אלא יפדום). מלאחר החורבן התקינו אפוא לבטל אותה הלכה על חיוב העלאת הפירות בגופן לירושלים, הואיל ומעתה אין ענין לעטר שוקי ירושלים בפירות. והנה אחד מן האמוראים האחרונים — רב פפא — תולה תקנה זו ברבן יוחנן בן זכאי. אלא שודאי מסורת זו — אין לקבלה. תחילה כבר העמידו בתלמוד על כך שקשה להניח שכינו תלמידי רבי אליעזר את רבן יוחנן בן זכאי "חבר". ברם, בתוספתא מעשר שני פ"ה הט"ו—הט"ז, אנו שונים: משהרב הבית בית דין הראשון לא אמרו כלום, בית-דין האחרון גזרו שיהא נפדה חוץ לחומה. ומעשה ברבי אליעזר שהיה לו כרם במזרח לוד, בצד כפר טבי, ולא רצה לפדותו אמרו לו תלמידיו: משגזרו שיהא נפדה סמוך לחומה צריך אתה לפדותו. עמד רבי אליעזר ובצרו ופדאו. בי"ד ראשון — וודאי של רבן יוחנן בן זכאי, ובית-דין אחרון — של רבן גמליאל (ואף מכאן מוכח שהיה המעשה במאוחר — ממה שכבר היו לו לרבי אליעזר תלמידים). אמנם,

⁷⁰ המהדורה העברית, II, עמ' 160 הערה ז'.

⁷¹ ואף לשם הבלטת אמונתם בארעיותו של חורבן המקדש — "מהרה יבנה בית-המקדש" (ראש השנה ל' א').

⁷² ראש השנה לא בן ביצה ה"א—רע"ב.

ממשנת מעשר שני שם ברור, שלדעת חכמים — גופה של תקנה זו: לפדות מחוץ לירושלים — נתקנה לפני החורבן. אלא שרבי יוסי (חכם בעל מסורת היסטורית מימי הבית; בעל סדר עולם) מעיד: „משחרב בית המקדש היה התנאי הזה, ותנאי היה: אימתי שיבנה בית המקדש במהרה בימינו יחזור הדבר לכמות שהיה“.

תקנה שניה: בענין גר שנתגייר בזמן הזה „צריך שיפריש רובע לקינו“, שמסורת תנאים מייחסתה לרבן יוחנן בן זכאי. ההלכה האמורה במסכת כריתות (ט' א') בברייתא בשם רבי קובעת, שאין הגר נכנס לברית אלא „במילה וטבילה והרצאת דם“ (קרבן⁷³). וודאי אין מצוות הקרבן מעכבת את הגירות לחלוטין, שכבר מצינו מחלוקת תנאים (רבי אליעזר ורבי יהושע) לענין הטבילה אם היא מעכבת⁷⁴. ומכל מקום, וודאי הלכה זו שהיה לה קיום אף בפני הבית, חשיבות מסוימת היתה לה מבחינת קשירתם של הגרים המתגיירים לארץ ישראל ולמקדש, שכן על־ידה צריכים היו לעלות לירושלים ולהקריב קרבן, וממילא — היתה עצם ההתגיירות כרוכה בעליה לארץ ובהתקשרות במולדתה של האומה ובמרכזה הלאומי־מדיני. לאחר החורבן עלתה השאלה: מה יעשה הגר והרי אין קרבן? על כך שנינו בברייתא שבתלמוד⁷⁵: גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע (השקל) לקינו („שמא יבנה בית המקדש בימינו ויקריבנו“, רש"י). אמר רבי שמעון בן אלעזר: כבר נמנה עליה רבן יוחנן בן זכאי וביטלה מפני התקלה (שמא יבוא ליהנות ממעות הקדש). כיוצא בזה בירושלמי⁷⁶: תני הגר בזמן הזה צריך להביא קינו ריבעת כסף. אמר רבי שמעון ביטלה רבן יוחנן בן זכאי מפני התקלה. ואולם בתוספתא⁷⁷ שנינו: קינו של גר אינה נוהגת אלא בפני הבית וצריך להביא מעכשיו. רבי שמעון אומר (לא בשם רבן יוחנן בן זכאי!): אין צריך להביא מעכשיו מפני התקלה. אף־על־פי שמן המסורת הסתומה בתוספתא „רבי שמעון אומר“ — ולא בשם רבן יוחנן בן זכאי — אין לקפח במסורת שבבבלי ובירושלמי ולהכחיש את יחסו של רבן יוחנן בן זכאי לתקנה כאמור בשני התלמודים, הרי מכל מקום נראה, שמסתם ההלכה „גר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו“ משמע שגם לאחר החורבן חייבוהו לכך. ואילו רבן יוחנן ביטלה — אימתי נתגו כן? ואולם בפירוש שנינו בספרי זוטא⁷⁸: מכאן היה ר' אליעזר אומר: גר שנתגייר צריך רבעת הקן. ר' יהושע אומר: אינו צריך מפני שהיא תקלה לו. הרי שעדיין מחלוקת היא בימי רבי אליעזר ורבי יהושע. ובכן ברור, שהתקנה נתקנה בימי

⁷³ לפי ספרי שלה פי' ק"ח, הורוביץ 112: שתי עולות העוף תורים או בני יונה.

⁷⁴ ירוש' קידושין פ"ג סד ע"ד: תני גר שמל ולא טבל ולא מל הכל הולך אחר המילה, דברי רבי אליעזר. רבי יהושע אומר: אף הטבילה מעכבת. בדומה במסכת גרים, פ"א ה"ו. ועי' בברייתא שבבבלי, יבמות מו א, שלפיה רק הטבילה מעכבת לר' יהושע; ואין מסורת זו נראית נכונה.

⁷⁵ ראש השנה לא ב.

⁷⁶ שקלים, פ"ח נא ע"ב.

⁷⁷ שקלים פ"ג הכ"ב, צוקרמנדל עמ' 179.

⁷⁸ הורוביץ, עמ' 283.

רבן גמליאל. ובדרך אגב למדנו עד היכן היתה הצפייה לבית המקדש והאמונה בבניינו עזה ודוחקת בימים הסמוכים לחורבן.

תחילתו של רבן גמליאל ביבנה

תקופתו של רבן גמליאל, לערך משנת 80—85 ועד לשנת 115, יש לציינה כימי התייסדותה של האומה בארץ-ישראל. כמעט למלוא-היקפו של אותו מבנה משפטי-מדיני, חברתי-ארגוני ותרבותי-רוחני, שמכאן ואילך שימש מסגרת-חיו ויסוד קיומו של העם בארצו (ובמידה מרובה אף בגולה) לכל ימי שלטון רומי (לרבות הנוצרית-הביזאנטית בשיעור מסויים). באותם הימים מתבססת ההנהגה המרכזית בדמות בית-הדין הגדול והנשיאות, וכוחה הממשי בשליטה על הישובים והקהלות של ארץ-ישראל — רב והולך. יבנה נעשית מעין הסנהדרין הגדולה בירושלים, — בית-דין עליון להכרעות בהלכה ובדת לכל ערי הארץ, המעלות שאלות לבית-הדין ולנשיא, ראשי-הישובים כפוסים לרבן גמליאל ונתונים למרותו ולפיקוחו. הנשיא „עובר ממקום למקום“ לפקח על הנעשה בקהלות (אנו מוצאים את רבן גמליאל או „רבן גמליאל וזקנים“ — ביריחו, בלוד, בנרווד, בכפר עותנאי, „בעיירות של כותים“, בטבריא, בעכו, בכזיב ובאשקלון שבדרום). ברם, אף הקשרים בין הגולה והארץ מתחדשים ומתחזקים. מחוץ לארץ „עולים לרגלים“ ליבנה ושואלים הוראות להלכה ולמעשה. נסיעותיו של רבן גמליאל והזקנים לרומי, על-כל-פנים הקמת הקשרים עם אותה גולה חשובה — במיוחד לעניינות מדיניים — היתה אחת מתכליותיהן, או לפחות מתוצאותיהן. אף הנחלת התקנות הגדולות בחיי-הדת הציבוריים של האומה, הנעשות באותן הימים, לרחבי הגולה מתבצעת בימים הללו. כיוצא בזה, השלטת רצונה של ההנהגה המרכזית בארץ-ישראל על הגלויות בדרך הכפייה המשמעתית מופיעה תחילה — מלאחר החורבן — בפרק זמן זה. אף אותן הלכות גדולות בתחום הסוציאלי-הלאומי, כגון התקנות המכוונות לשמירת הקרקע של ארץ-ישראל בידי היהודים וכיוצא באלו, שתכליתן למנוע את חדירתם והשתלטותם של נכרים בא"י היהודית — נראה שהן מאותו הזמן.

גם בתחום התרבות הדתית-הלאומית, עשירת מעשים היא התקופה הזאת: צמיחתם של מרכזי-תורה מרובים בארץ ובתי-דינים חשובים (לוד, פקיעין, בני-ברק, צפורי, סיכנין שבגליל ועוד), ראשית הספרות ההלכית, כגון כמה מן המסכות של משנתנו ביסודן הראשון (מידות, תמיד, יומא ועדיות). ושמא אף תחילתו של תרגום עקילס, שנכתב בא"י, כדי ליתן לעם שבגולה (היוונית-רומית) מקרא בלשון היוונית, המבוסס על המסורת הפרשנית של א"י, נעוצה בסופם של ימי רבן גמליאל. זו תקופת סיום הספרות הגנוזה בארץ-ישראל — עזרא ד', ברוך הסורי, קדמוניות ופילון. בימים הללו נקבע אף עולמם של חיי-הדת בתחומים שנפגעו ועמדו להיעקר עם חורבן בית-המקדש: קביעת התפילה ועריכתה בדמותה האחרונה, וכן תקנת המועדות (קביעת סדר ליל-פסח ועוד), מצוות תרומות ומעשרות וכיוצא באלה. ההתלכדות הלאומית-רוחנית, בדמות הרחקתם של

„ג'נים" היהודים הנוצרים למיניהם והעלמת הצדוקים והאיסיים — אף היא מתבצעת בעיקרה באלו הימים. ברם, החשוב מהכל, ייתכן, הוא: החזרת שלטון המשפט העברי בארץ-ישראל היהודית (ואף אם לא בהיקף שלם). כל אותם המעשים הרבים כולם קשה להניח מראש, שיכלו להיעשות בלא רשות המלכות, ובמיוחד: תקומת המשפט. ואכן, יש לנו ללמוד, בדרך קרובה לוודאי, מן המקורות, שרבן גמליאל הוכר מטעם המלכות כראש האומה הארצישראלית. המשנה בעדיות פ"ז מ"א מעידה על רבן גמליאל, „שהלך ליטול רשות מהגמון שבסוריא". לשון סתום זה — ליטול רשות, אין לפרשו אלא בשני פנים: (1) במשמע נטילת „רשות יציאה", הרווח במקורותינו (לענין התלמיד הנפטר מרבו והיציאה לחוץ-לארץ). ביאור זה אינו רחוק ביותר לאור העובדא, שמשלחת, שנשלחה מן הפוליס היוונית או מן ה־κοινόν של הפרובינציה, להתייצב ולהשתדל (או להתלונן) אצל הקיסר והסינאט, צריכה היתה לקבל רשות מן מושל האיפרכיה. אלא שמכל-מקום פשוט יותר הביאור האחרון: (2) נטילת סמכות להנהגה ולנשיאות. כאן אפוא ראשית מעמד המוכר מדינית-משפטית של הנשיאים, כדרך שאנו מוצאים אותו במקורות המשפטיים של המאה הרביעית ותחילת החמישית (לרבות מקורות ספרותיים, אף מראשית המאה השלישית), ואף שספק הוא אם כל היקף הסמכויות שלאחר-מכן כבר ניתן לו לנשיא בימי רבן גמליאל. וקרוב בעיני לומר, שאף אותה מסורת של תנאים⁷⁹, המספרת על שני סרדיוטות „ששלחה המלכות ללמוד תורה מרבן גמליאל", קשורה היא בענין הכרתו של המשפט היהודי בארץ על-ידי השלטונות. שכן אותם דברים, שהשלוהים הנ"ל מגנים בהם בפני רבן גמליאל את תורת ישראל, הרי הם מתחום היחס שבין נכרים ליהודים, ובעיקר בתחום הדינים המפלים את הנכרים לרעה. ואף עדותו של רבן שמעון בן גמליאל⁸⁰ על „חמש מאות ילדים של בית אבא שלמדו חכמת יוונית", בצירוף המסורת⁸¹ על „של בית רבן גמליאל" שהתירו להם „ללמוד יוונית, מפני שהן זקוקין למלכות" — מסייעת להנתנו שהיה רבן גמליאל מנהיג מוכר מטעם השלטונות (אמנם, לפעמים „בית רבן גמליאל" — נשיא סתם; ובהקבלה שבירוש'⁸²: התירו לבית רבי — בית הנשיאים בסתם). וברור, שנסיעתם של רבן גמליאל וזקנים לרומי אף היא, קשה להניח, שיכלה להיעשות בלא שיהו אלו נידונים אצל השלטון כראשי אומה ומוכרים על-ידו.

אלא שכאן אנו נתקלים בשאלה כרונולוגית חמורה: מאימתי ניתן לאומה בא"י מעמד זה מטעם המלכות, מעין „החזרת האוטונומיה ליושנה" למקצתה? אם בתחילת הנהגתו של רבן גמליאל, כלומר — במחציתו האחרונה של פרק-הזמן שאנו עומדים בו, בימי דומיטינוס, או לאחר מכן, דהיינו — בתחילת הפרק הבא, בימי

⁷⁹ ב"ק לח א, ירוש' שם פ"ד ד ע"ב, ספרי דברים פי' שמ"ד.

⁸⁰ סוטה מט ב, ב"ק פג א.

⁸¹ תוספתא סוטה פט"ו ה"ח, ועי' בבלי שם ושם.

⁸² ע"ז פ"ב מא ע"א.

נירבה-טרינוס? עלינו לידע, שהכרת הנשיאות (הסנהדרין) מטעם השלטון, והחזרת כוחו של המשפט הלאומי פירושה: סילוק מעמד ה־*dediticii*, שניתנו לתוכו ישראל עם החורבן, כלומר: אומה כבושה וכנועה, הנטולה להלכה, ואף למעשה במידה מרובה, זכויות של ציבור כלשהו. והנה דרך כלל לא היה מצב ה־*dediticii* נידון כמעמד קבוע לדורות. עם הינתן ה־*lex Provinciae* נכתבונה המדינה הכבושה, על-הרוב על יסוד ה־"ערים" (*πóλις* או *Civitas*), שריכוז מסביב להן את הישובי — עיירות וכפרים — שבארץ בתורת "תחומין" שלהם — *territorium*. הערים הללו, וזו שהיו בחזקת *Liberales* ("חפשיות") ובין שהיו בכלל *Stipendiariae* ("מעלות מסים") נהנו מזכויות של הנהלה עצמית בהיקף מרובה או מועט. בארץ-ישראל היהודית לא נוסדו "ערים" לא בידי הפלאביים ולא בידי שני הקיסרים שמלכו לאחריהם, להוציא טבריא וציפורי (שבגליל), שנתקיימו כ"ערים" לפני החורבן, ושבימי טרינוס זכו להחזרת זכויותיהן הראשונות, אך הפסידו אותן לאחר החורבן. מעמד ה־*dediticii* יכול אפוא להתבטל על-ידי הקניית זכויות של הנהגה עצמית, חברתית-ארגונית (בדת ובמשפט) לעם, בלא זיקה לארגון טריטוריאלי.

אנו חוזרים אפוא ושואלים: אימתי חל שינוי זה? לדעתי אין המקורות שלפנינו מעלים תשובה מכרעת לשאלה, ואנו זקוקים לדון בענין משיקול-הדעת. דומה, שרחוק לייחס להם לפלאביים הסכמה לתקומתה של האומה בא"י, ואפילו שלא על בסיס מדיני טריטוריאלי, ואם אין הדעת מטעה, הרי אותה עובדא, שכל שלושת הקיסרים, טבעו מטבעות להעלאת "כיבושה ושבייתה" של יהודה, מבליטה את יחסם לגבי העם שבארץ-ישראל. (אספסינוס וטיטוס לאחריו טבעו ברומי ובא"י *Judaea Capta, Judaea Devicta* דומיטינוס בשנת 85, 92, 93 *Judaea Capta*)⁸³. ברם, כלפי דומיטינוס לכאורה הנחתנו מתחזקת במיוחד על-ידי הערותיו של סואיטוניוס ודיו קסיוס לענין גזירותיו על היהדות (ביחוד בימיו האחרונים), אלא שמכל מקום לאחר העיון במקורות הנ"ל אין אנו מובטחים לחלוטין אם אמנם יש להעלות בהכרע מסקנה זו כלפי היהודים בא"י. דבריו של סואיטוניוס (*Vita Domitiani*, 12) כך הם: בימי דומיטינוס נגבה מס-היהדות — שני האדרכמונים — בקשיות יתירה. היו מלשינים בפני הפיסקוס על אותם שהתנהגו על-פי היהדות בלא להודות בכך ואותם שהעלימו את מוצאם (היהודי) ונשתמטו מלשלם את המס המוטל על אומתם. זכורני, בילדותי, בדק הפרוקורטור, במעמד עוזריו המרובים, זקן אחד (בן 90?) כדי לידע אם הוא נימול. ודאי גביית המס הקשה והקפדנית לא נבעה בדווקא מטעמים שבצרכי הפיסקוס, כדברי סואיטוניוס; קופת-האוצר בימיו של דומיטינוס לא היתה דלה. אלא שדומה היתה גזירה זו מכוונת כנגד המתגיירים (בדיקת המילה — ודאי שהיא

⁸³ ראה Madden, *Coins of the Jews*, p. 216, 220;

Madden, *History of Jewish Coinage* p. 183 seq.

נרקיס, מטבעות ארץ-ישראל, ספר שני, עמ' 144—147; רפאלי, מטבעות היהודים, עמ' קמ"א.

מכוונת רק כלפי אלו⁸⁴). ביותר מבוררת מגמה זו באותן רדיפות שמעיד עליהן קסיוס (14, LXVII). באותה שנה (95) רצח דומיטינוס, בין אנשים אחרים, את פלביוס קלמנס, קונסול לשעבר. הוא ואשתו נאשמו בכפירה *ἀθεότης* — אשמה שבה נידונו גם רבים אחרים, לומר שהם נשתקעו במנהגי היהודים. מהם שנרצחו ומהם שהוחרמו נכסיהם. דומיטילה הוגלתה... גם גלבריון נאשם בחטא הנ"ל והומת⁸⁵. הבחנה זו, נוטלת מידינו את הבטחון הגמור, שהיתה כאן גזירה על היהודים בדווקא; לכאורה היו מעשיו של דומיטינוס מכוונות נגד ההתייהדות⁸⁶, שפשתה אז ובימים שלאחריו ברומי, ונגעה אף במעמדות הגבוהים, לרבות בסינאטורים. ועוד ברור, שהקיסר העריץ נאחו בחטא „הכפירה“ של אנשי-המעלה הרומיים, שלא ישרו בעיניו, כדי „להיפטר“ מהם, או להפקיע את נכסיהם. אין אפוא מכאן לומר דבר מוחלט על יחסו של דומיטינוס לגבי היהודים של א"י.

אלא שעובדא זו עשוייה לפגום במסורת שלהלן, המשמש לכאורה ראיה פוזיטיבית לכך, שרבן גמליאל הזכר נשיא לפני מות דומיטינוס, זו המספרת על נסיעתו — עם חכמים אחרים — לרומי. בכמה מקומות אנו קוראים על נסיעתו של רבן גמליאל וזקנים לרומי, ונראה שנסעו לשם יותר מפעם אחת. גריץ והחכמים האחרים⁸⁷ מניחים שהיו שתי נסיעות. האחת בסוף ימי דומיטינוס והשניה — בימי נירבה; רבן גמליאל והחכמים נסעו אז לרומי להשתדל בדבר ביטול „מס שני אדרכמונים“ ובהשתדלותם ביטל הקיסר המס הנ"ל. המקורות בכללם אין בהם ראיה לזמנה-מעשה. מכל-מקום גריץ ואחרים מבקשים לקבוע את נסיעתם (הראשונה) בסוף ימיו של דומיטינוס. שכך אנו קוראים בדברים רבה, פרשה ב' ט"ו: מעשה שהיו רבותינו ברומי רבי אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל, וגזרו סנקליטין של מלך לומר, מכאן ועד שלשים יום לא יהיה בכל העולם יהודי; והיה סנקליטו של מלך ירא שמים, בא אצל רבן גמליאל וגילה לו הדבר והיו רבותינו מצטערים הרבה. אמר להם אותו ירא שמים: אל תצטערו, מכאן ועד שלשים יום אלהיהן של יהודים עומד להם. בסוף כ"ה ימים גילה לאשתו את הדבר, אמרה לו: והרי שלמו עשרים-וחמשה ימים, אמר לה: עוד חמשה ימים. והיתה אשתו צדקת ממנו, אמרה לו: אין לך טבעת, מוץ אותה ומות, וסנקליטין נטל עליך שלשים יום, והגזירה עוברת; שמע לה ומץ את טבעתו ומת. שמעו רבותינו ועלו אצל אשתו להראות לה פנים. אמרו רבותינו: חבל לספינה שהלכה לה ולא נתנה המכס. אמרה להם אשתו: יודעת אני מה אתם

⁸⁴ גריץ סבור ש„המשוכים“, שעליהם מספרת המסורת של תנאים בתוספתא שבת פט"ז ה"ט: המשוך (שמשך ערלתו כדי לא להיראות נימול) צריך לימול; רבי יהודה אומר: אינו צריך. לימול מפני שהוא מסוכן. אמרו לו הרבה מלו בימי בן כוזיבא, הם אלו שמשכו ערלתם בימי דומיטינוס כדי לא לשלם את מס שני האדרכמונים וחזרו ומלו בימי בריכוכבא, אלא שהיקש לסיפוריו של סואיטינוס אינו מיוסד.

⁸⁵ אגדת-הנוצרים המאוחרת שקלמנס נוצרי היה — אין לה על מה שתסמוך.

⁸⁶ דבר זה מתברר אף מן המטבע של נירבה: *Fisci Judaici Calumniam Sublata* — אמרו רבותינו: חבל לספינה שהלכה לה ולא נתנה המכס. (המס היה בו מן העלבון וההשפלה).

⁸⁷ דרנבורג, משא א"י ח"ב, עמ' צ'; פרנקל, דרכי המשנה, מהדורה ב', עמ' 87.

אומרים... מיד נכנסה לתוך הקיסון והוציאה להם קופסא שהיתה המילה בתוכה. יש מן החכמים⁸⁸ המזהים אותו „סנקליט של מלך“ עם סינטור קלימאנס ואת אשתו עם דומיטילה. הרי שרבן גמליאל היה ברומי בשנת 95. ועוד הם מקשרים במעשה קלימאנס אותה אגדה שבמסכת עבודה זרה י' ב', שאני נותנה בתרגום עברי: מעשה בקיסר אחד שהיה שונא ליהודים, אמר להם לחשובי המלכות: מי שעלתה לו נימא ברגלו יקטענה ויחיה או יניחנה ויצטער? אמרו לו: יקטענה ויחיה. אמר לו קטיעא בר-שלום: ראשונה לא תוכל להם לכולם, שכתוב כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם — מהו אומר? אם נאמר, שפזרתים בארבע הרוחות — לארבע רוחות היה לו לומר אלא כשם שאי-אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי-אפשר לעולם בלא ישראל, ועוד: יקראו לך מלכות קטועה. אמר לו: אמנם יפה אמרת אלא כל מי שנוצח את המלך דין שיוטל לתנוד מוסק. כשתפסוהו והלכו (להמיתו) אמרה לו מטרונית אחת: ווי לה לספינה שמהלכת בלא מכס, נפל על ראש ערלתו וקטעה בשיניו. אמר: נתתי את מכסי, הלפתי (הגבול) ועברתי; כשהטילוהו (לתנוד) אמר: כל נכסי לרבי עקיבא וחבריו... יצאה בת-קול ואמרה: קטיעא בר-שלום מזומן לחיי העולם הבא. בכה רבי ואמר: יש קונה עולמו בשעה אחת ויש קונה עולמו בכמה שנים.

והנה אגדה זו של הבבלי אף-על-פי שיש בה, כנראה, יסוד מקורי קדום, הרי כצורתה מאוחרת היא ומורכבת מיסודות שונים ומתנגדים, לפיכך אי-אפשר בכלל להסתמך עליה כלפי השאלה הנידונית⁸⁹. אלא שבלא כך, וודאי יש באגדה זו שתי מסורות שונות לפירוש השם „קטיעא“: אחת — על שם „קרו לך מלכותא קטיעא“, ואחת על שם שקטע ערלתו. ואף דבר זה קובע, שלא לקשר מעשה-אגדה זה בקלימאנס ובנסיעתם של רבן גמליאל ורבי יהושע בן חנניה לרומי, שהרי קטיעא בן שלום נתן נכסיו „לרבי עקיבא וחבריו“ ואילו היה זה בנסיעתו של רבן גמליאל וודאי היה מנחיל הנכסים על שם רבן גמליאל הנשיא והגדול שבחבריו. (ואף לא הוזכר בדברים רבה — ר' עקיבא כלל). הרי שאף-על-פי שנשתקע במסורת מאוחרת זו זכר למעשה שהיה, מכל-מקום אין לברר טיבו של מעשה זה ואין לקשרו בשום פנים בענין הנידון על ידינו. אלא שאף המסורת שבדברים רבה אין לבנות עליה. מלבד כמה דקדוקים.

Vogelstein und Rieger, Geschichte der Juden in Rom, p. 28⁸⁸

G. F. Moore, I p. 106 ואחרים.

⁸⁹ אותה פסקא „כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם, מאי קאמר אילימא דבדרתהון בד' רוחות וכו'“ וודאי אינה אלא שינוי נוסח של מסורת שמצינו בתענית ג' ב' בפי רבי יהושע בן לוי לענין הכרייתא (שם ז' ב'). „תנא בטל וברוחות לא חייבו חכמים להזכיר (ברכה יהושע של שמונה עשרה)“: מאי טעמא? אמר ר' הנינא לפי שאין נעצרינ... מגא לן דלא מיעצרי? אמר רבי יהושע בן לוי: דאמר קרא: כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם נאם ה'. מאי קאמר להו? אילימא הכי קאמר להו הקדוש ברוך הוא לישראל דבדרתינכו בארבע רוחי דעלמא, אי הכי כארבע — בארבע מיבעי ליה! אלא הכי קאמר: כשם שאי-אפשר לעולם בלא רוחות, כך אי-אפשר לעולם בלא ישראל. בתלמוד, בעבודה זרה, גשתלשל מדרש-אגדה זה בגוף המעשה על קטיעא בר שלום, ואמנם בנוסחאות מקוריות אינו. ראה בד"ס.

שנוטלים מן האגדה הזאת טיבה של מקוריות ושל התאמת הפרטים למה שידוע לנו מן דיסקוס על קלימאנס ואשתו, חשוב אותו הפרש כולל שבין המסורת של קסיוס ובין האגדה דילן: שלפי הלה, לא היתה גזירה על היהודים אלא רדיפה על רומיים שנתיהדו (לגמרי או למקצת), מה שאין כן לפי אגדה זו, שכל עיקרה של גזירה לא חלה אלא על היהודים, „הסנקליטין ירא-שמים” גילה הדבר לרבן גמליאל וחבריו (ולא איבד עצמו לדעת מפני העונש שעליו, אלא כדי להציל את ישראל). ועוד, גופה של המסורת, „שלא יהיה בכל העולם יהודי” קשה להולמה כצורתה לימיו של דומיטינוס. אמנם, אף סופר נוצרי-ערבי, אויטיכיוס אבן-בטריק (מאה ו') כותב⁹⁰: דומיטינוס הרשיע ליהודים, עד שבימיו לא נראה אפילו יהודי אחד (במלכות רומי). ובדומה לכן אנו קורין באגדה נוצרית בספר אחד אפוקריפי, מעשי י"ב שליחים, מעשי יוחנן⁹¹: לאחר מות אספסינוס, קיבל את השלטון דומיטינוס בנו. מלבד כל שאר מעשי הרשע שלו, גזר גזירה על אנשים צדיקים, כי בהיודע לו, שהעיר (רומי) מלאה יהודים, וזכר במה שגזר אביו עליהם, גמר לגרש את כולם מן העיר (ובכן, רמז לגזירות אספסינוס על היהודים). ואולם אחדים מן היהודים ההינזו וכתבו לדומיטינוס כלשון הזה: קיסר דומיטינוס ומלך העולם כולה, אנתנו היהודים מבקשים ממך ומתחננים לפניך שלא לגרשנו מלפניך, אוהב-הבריות. אנו נשמעים למנהגינו ולחוקינו במעשינו ובאורח-חיינו, ואין אנו חוטאים בכלום. ואולם ישנו עם אחד חדש ונכרי שאינם נשמעים לעמים האחרים ואינם מקיימים את המצוות כישראל, אינם נימולים, שונאי-הבריות, עם ללא תורה וכו'. אחר אלה קצף דומיטינוס על הנוצרים, ופקד על ה־Senatus Consultum לרצוח את כל המודים בנצרות. אלא שבוודאי אין כאן אלא „ניסוח” מאוחר ומופלג של מסורת על נגישות של דומיטינוס כלפי היהודים ועל התנגדותו ליהדות ובמיוחד כנגד התייהדותם של הרומיים. וכיוצא בזה מצינו במקור מאוחר⁹² על קונסטנטינוס שפקד על כל היהודים שיפנו את כל הפרובינציות וימנעו (כלומר, יאסרו על כניסתם) לשאר הערים. אף כאן ניסוח כולל, מוגזם של עמדת קונסטנטינוס השלילית כלפי היהדות, ולא מעשה שהיה; שהרי דרך כלל לא שלל הלה מן היהודים את זכויותיהם. כל-שכן שלא יכול „לגרשם” ממלכות רומי. אמנם, פקודות של קיסרים על גירוש יהודים מרומי, מצויינות הן בימי טיבריוס ובימי קלודיוס קיסר⁹³. אלא שלא מצינו כעין זה לגבי כל המלכות, ואף לימיו של דומיטינוס לא לרומי (מלבד האגדה הנוצרית הנ"ל).

ולבסוף, המסורת שלנו, המדברת בנסיעתו של רבן גמליאל לרומי, מזכירה את רבי אליעזר ורבי יהושע בן חנניה שנתלוו עמו, ויש גם את רבי יהושע ורבי

⁹⁰ Annales ברומית 111 P.L. עמ' 989.

⁹¹ והשווה I R.E. עמ' 41.

⁹² היסטוריה ניסטוריאנית, ערבית. מאה י"ג, Patrologia Orientalis, t.4, 281.

⁹³ השוואה סואיטוניוס, היי טבריוס; טציטוס, אנלס 2: 82; פילון, קטע אצל אוסיביוס;

יוסטוס, קדמוניות יח ג ה — על טבריוס; על קלודיוס — סואיטוניוס, חיי קלודיוס, 25 ומעשי השליחים יח ב.

שהשלטון המקומי הוא שהתקין מעמד חדש זה של העם בארץ־ישראל? ואם כן — הרי ייתכן שהיה הדבר אף בימיו של דומיטינוס. אין בידינו אפוא להכריע לחלוטין, אלא שהדעת נוטה, לאחור לימים, שפסקה מלכות הפלאביים, ונשתקעו תוצאותיה של המלחמה הגדולה. על־כל־פנים, דבר זה יש להניחו: לא בבת־אחת ולא ברשות המלכות קמה ההנהגה הלאומית מתחילתה ונתכוננה האומה, לאחר החורבן. יפה כתב חכם אחד: הרומאים לא נתנו להם ליהודים (בארץ) את משטרם וליכודם; היהודים הם שנטלוהו, אלא שהמלכות נאלצה בהמשך הימים להכיר בעובדות, אם *de jure* ואם *de facto*. לפיכך ברור, שלפני הכרת המלכות בנשיאות, כבר היתה זו קיימת ופועלת, ככל שידה הגיעה; „הרשות“ שנטל רבן גמליאל — רק סייעה אותו להשלמת מפעלו הגדול וביסוסו לדורות.

אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. והנה נסיעתם של ר' אליעזר ורבי יהושע בן חנניה לבדם עם רבן גמליאל נזכרת חוץ מבאגדה שלנו עוד פעם אחת במסורת-אגדה של אמוראים בירושלמי⁹⁴. בשאר כל המקורות הקדמונים של תנאים⁹⁵ — לעולם נוסע רבן גמליאל בלוויית ר' יהושע בן חנניה ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה. במסורת אחת של תנאים⁹⁶ אנו קוראים: מעשה ברבן גמליאל שהיה בא בספינה והיו תלמידיו עמו. ולא ייתכן שיאמר כן על ר' אליעזר ורבי יהושע בן חנניה לבדם. כמעט ברור הדבר, שלא יכלו ר' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא לנסוע כראשי בית-הדין הגדול לרומי בשנת 95. שרבי אלעזר צעיר היה באותם הימים, כנראה, ורבי עקיבא — רחוק ביותר להגות, שכבר אז הגיע לגדולה בתורה. אלא שוודאי אפשר להניח נסיעות שונות, שבקודמות השתתפו רק ר' אליעזר ורבי יהושע בן חנניה ובאחרונות — אף רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. ברם, דומה בעיני, שהואיל ואין המסורת התנאית גורסת אלא רבי יהושע בן חנניה ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא בלבד, יש לומר, שאותה אגדה שבדברים רבה ושבירושלמי נובעת ממסורת שניה, חולקת, המייחסת אותן נסיעות עצמן — לרבי אליעזר ורבי יהושע בן חנניה בלבד. ואכן, מצינו במסורת אחת⁹⁷: ארבעה מינים שבסוכות כנגד מה? — כנגד ארבעה צדיקים שנתן הקדוש-ברוך-הוא בכל מלכות ומלכות להושיען ולרבוץ תורה בתוכן, ואלו הן: בבבל — דניאל, חנניה, מישאל ועזריה; בפרס — חגי, זכריה, מלאכי ונחמיה; ביוון — ארבעה בני חשמונאי, שכבר נהרג מהם יהודה הבכור; באדום — רבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. הרי ארבעה אילו על דעת מסורתנו (ולא כבדברים רבה — רבן גמליאל ורבי אליעזר ורבי יהושע בן חנניה). והואיל וקשה להניח, שרבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא — כבר באותם הימים היו מראשי-הסנהדרין, לפיכך נראה בעיני, שיש לאתר נסיעה זו או נסיעות אלו — לימיו של טרייבוס.

המסקנה: אי-אפשר להסתייע באגדה שבדברים רבה — מדרש מאוחר לערך — ולהסיק לגבי שאלתנו: מאימתי הוכרה נשיאותו של רבן גמליאל ומעמדה של האומה בארץ-ישראל? וכשאנו באים להכריע משיקול-הדעת, הרי רחוק לייחס מאורע זה לדומיטינוס. דומה שהפלאביים כולם, לא היו מסכימים להעניק לעם בארץ אותו מעמד של מעין אוטונומיה לאומית והכרה בהנהגה מרכזית. וכשאנו מצרפים אותה מסורת שאצל אויסביוס מן היגיסיופוס על רדיפה קשה שקמה על היהודים בימי דומיטינוס שגזר לבער את צאצאי בית דוד, שלא יהא זכר למלכות בישראל — הרי הנחתנו מתקרבת ביותר אל הדעת. אלא שמכל-מקום עלינו לשאול: כלום צריך היה מעשה זה להיעשות על-ידי הקיסר? כלום אי אפשר להניח,

⁹⁴ סנהדרין ס"ז כה ע"ד.

⁹⁵ כגון משנת מעשר שני פ"ה מ"ב, תוספתא ביצה ס"ב ה"ג; ספרי דברים פ"ט מ"ג וההקבלות, מסכת דרך ארץ, פרקי בן עזאי ס"ג ה"ב (הוצ' היגר), וכן קטעי מדרש, בגנזי שכטר, חלק א', עמ' 219.

⁹⁶ מדרש תנאים, עמ' 172.

⁹⁷ משנת ר' אליעזר, הוצאת ענעלאו, עמ' 103.

סרק ד'

דורו של רבן גמליאל דיבנה

(115—96)

תחילת הנהגתו של רבן גמליאל חלה, כאמור, בימיו של דומיטינוס. כל מה שאנו יודעים מיחסו של דומיטינוס כלפי היהודים בארץ-ישראל וכלפי היהדות בכללה (ידיעותינו מעטות הן אמנם ביותר, ולא ברורות) — מחייבנו להניח, שמפעלו של הנשיא ובית-דינו לא יכול להתפתח במלוא-היקפו בחייו של קיסר זה (כבימי מלכות-הפלאביים בכלל). קרוב לשער, שבאותם הימים פעל רבן גמליאל שלא בהכרת השלטונות, ושמחמת עובדא זו ניכבלו פעולותיו. אלא שלצד שני, נראים הדברים, שרבן גמליאל נשתדל להרחיב אף אז את הבסיס להנהגה המרכזית של האומה, ושהשתדלותו זו, שנתבטאה במעשים, שימשה גורם קובע לאותו מעמד מוכר של מעין-אוטונומיה, שניתן לו לעם לאחר מכן בידי השלטון. רצונה ומאבקה של האומה להתנערות ולתקומה — הוא שקבע ביותר בהסכמת השלטונות להכיר במציאות, לגורסה ולקיימה מדינית-משפטית. ימי רבן יוחנן בן זכאי ותחילת ימיו של רבן גמליאל — כ"ה השנים שלאחר החורבן — יש לראותם אפוא כתקופת ההכשרה וראשית-ההתהוות של עם מלוכד, מאושש, המיוסד על כוח עצמו והמגביר את כוחו ואת כוחו של העם שבגולה על-ידי חידוש הקשרים ההדדיים. הנה חוזרת ומתייסדת האומה היהודית המלוכדת כמלפנים והמטרופולין שלה — ארץ-ישראל. בשעה שאנו באים לסקור את תולדות הימים הללו ולבתון את המעשים הגדולים ואת ההתעצמות הרבה שכרוכים היו בהקמתו של עולם זה, ראוי שנעיין תחילה בדרך קצרה במציאות החברתית והכלכלית, שנתונה היתה בה ארץ-ישראל בכללה וארץ-ישראל היהודית בפרט בזמן ההוא. ובמיוחד ניתן את דעתנו על המבנה האדמיניסטרטיבי של ארץ-ישראל באותה תקופה.

עם רציחתו של דומיטינוס (ספטמבר 96) נסתלקה מן העולם דינאסטיה, שהחזירה לה לרומי את ה"שלום" וביצסה את המשטר וסדר-השלטון, שנתייסדו על-ידי אוגוסטוס ושהתחילו רופפים בסופה של התקופה היוליו-קלודית. אלא שסילוקה של דינאסטיה זו פירושו גם הצלתה של רומי מן העריצות והדיספוטיה של נציגה האחרון. קשה לומר, עד היכן זכו הפרובינציות, העמים המשועבדים הרבים, במעשה זה. על-כל-פנים — המעמדות העליונים של רומי וודאי יצאו משעבה לגאולה; הללו זכו לאין ספק באותה *libertas* שנכספו לה. עם מלכותו של נירבה חזר והגיע הסינאט למעמדו הראשון -- מעין שותף בהנהלת הממלכה ואליומנט ניכר במבנה האימפריום, ואף טריינוס (98-117) — עם הסתמכותו על הצבא —

ראה בסינאט משען ויסוד לשלטונו. אלא שהיהודים, וודאי לא היה להם להתאבל על כליון בית-אספסינוס, מחריבי ארצם ומקדשם. המטבע של נירבה *Fisci Judaici Calumniam Sublata* אף-על-פי שאין בה בעיקרה לא משום עדות לביטול מס מחצית-השקל ולא לחיבה מיוחדת כלפי היהודים, מכל-מקום היה בה מביטולה של שנאת-יהדות ורדיפתה בעולמם של הרומיים, שגברה בימי דומיטינוס. וכלפי טריינוס, הרי אותו פפירוס¹. המספר על המשפט שהוציא הקיסר הלה בהתעצמות שבין שליחי היהודים ושליחי היוונים שמן אלכסנדריא, שנתקיימה בפניו (שנת 110), לדעתו של **W. Weber, או (113—114), עשוי להעיד שלא היה הלה שונא ומציק ליהודים. בעלי הכתב הנ"ל מדברים בהשפעתה של פלוטינה אשת הקיסר, על טריינוס, ואף מזכירים לו לטריינוס, שה-*Concilium* שלו, "מלא יהודים". מכל-מקום, ברור, גופה של העובדה, שהקיסר לא תפס עמדה אויבת לגבי היהודים, ושחייב את היוונים האלכסנדרונים בדין.

לענין ארץ-ישראל (היהודית) בימיו של טריינוס, יש לציין תחילה אותו מעשה חדש, שהתקין טריינוס ושנוגע לכל הפרובינציות כולן: מינויים של *Curatores Civitatum* (λογισταί) כלומר — משגיחים, פקידים-מלכות לכל "עיר" ועיר. דבר זה פירושו — פיקוחה של המלכות על ה"פוליס" (בין האוטונומית ובין ה"כפופה" — מעלת המסים) והתערבותם של השלטונות בתחומי ההנהגה המקומית, וביחוד הפינאנסית, של העיר ותחומה². אלא שביותר יש להזכיר את שתי העובדות הבאות: (1) סיפוחה של מלכות אגריפס הב' (כללה את הטרקון, בעבר-הירדן הצפוני וחלק מן הגליל), שחל, לדעת רבים, בשנת 100, ולדעת אחרים, שאליה נוטים החוקרים האחרונים, בא בסוף ימיו של דומיטינוס — בשנת 93; (2) סיפוחה של מלכות-הנבטיים (מרכזה — פטרה) והפיכתה לפרובינציה ערביא, בשנת 6—105. בשני מעשים הללו נעייך קימעה לאחרי-מכן, אלא שכדאי אף לציין את הרדיפות שנרדפו הנוצרים בימיו של טריינוס בשאר ארצות ובארץ-ישראל. גזירות אלו בארץ, נגעו פעמים אף בישראל ובחכמים, הואיל ועדיין לא נותקו אז לחלוטין הקשרים שבין יהודים-נוצרים ובין היהודים בכלל, לרבות חכמים מפורסמים, ולפיכך יש ופגעה מידת-הדין אף בתנאים, ש"נתפסו למינות".

עתה נחזור לעיין בדמות-דינקנה האדמיניסטרטיבית של ארץ-ישראל בימים אלו. כשאנו מדברים בארץ-ישראל בתקופה זו או ב-*Provincia Judaea*, הרי יש לידע ולהבחין בין ארץ-ישראל היהודית, כלומר — עיקרה וטבורה של הארץ (להוציא "ארץ הכותים") ובין היקפה של ארץ-ישראל זו, כלומר — הערים היווניות, שתושביהן רובם גויים, או לפחות הנכרים הם שקובעים את דמותן וטיבן מבחינה שלטונית ותרבותית-חברתית. ערים הללו כולן יהודים ישבו בהן בשיעור מרובה למדי, בין בפני הבית ובין לאחר החורבן, אלא שדרך כלל — מיעוט היו בין הנכרים, הגויים הם המשווים להן דמות אלילית היליניסטית. מדינות אלו רובן — על

¹ P. Oxy. מס' 1242. ² הרמס כרך 50 (1915), עמ' 42 ואילך.

¹ התערבות זו, נגרמה מתחילה מחמת הנהלת המשק הגרועה בערים היווניות שבמזרח והוצאות יתירות למעשים שאין בהם צורך ותועלת.

חוף הים, ומיעוטן — בתוך הארץ (מעבר־לירדן). את שקובע לגבי האדמיניסטרציה, הריהו שערים אלו, המאורגנות באורח הפוליס היוונית, מעמד כאחד להן ושונה מבחינה משפטית משאר כל ארץ־ישראל (להוציא שתי „ערים“ של יהודים: טבריא וציפורי). יש להן מעמד של חטיבות טריטוריאליזם המונהגות על־ידי עצמן, ואין תושביהן כפופים במישרין לאדמיניסטרציה הפרובינציאלית. לכל „עיר“ שייך היה בדרך כלל „תחום“ — territorium — של כפרים ועיירות. הקשר שבין האזרחים לבין השלטונות עובר דרך מוסדות ההנהגה העממית של ערים הללו. מוסדות הללו, שאין אנו רשאים לדבר בהם כאן בפרטות, הרי הם בעיקר: מועצת־העיר $\beta\omicron\upsilon\lambda\acute{\eta}$ והנהלה העירונית ($\alpha\acute{\rho}\chi\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ magistratus), היסוד השלישי של העיר — אסיפת־העם ($\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$) נדחק והולך בתקופת הקיסרים בכל מקום, ובמידה שקיומו נמשך עדיין — אין לו כוח של ממש. התהליך של ביטול אסיפת־העם מסתיים לחלוטין בסוף המאה השניה. רומי — מסלקת את הדימוקראטיה ב„ערים“ ומעלה לשלטון את האוליגארכיה של בעלי־הממון. ועוד, הערים אינן משמשות חטיבות עצמאיות רק כלפי המדינה בלבד, כצינור המקשר בין האזרחים לבין השלטונות ובתחום החיובים הממלכתיים, כגון העלאת מסים, גיוס־טירונים („לחילות העיר“) ושאר כל השירותים למלכות; יש להן גם עצמאות מרובה בהנהלת העניינות העירוניים־הקומונאליים. מוסדות־התרבות הציבוריים, הפיקוח על חיי־הכלכלה, לרבות טביעת מטבעות משלהן, ובכלל זה שיטת־מכסים עירוניים — „מכס מדינה“ — כל אלו מסורים לידן, ולא עוד אלא שאף מידה מסוימת של יוריסדיקציה — מוסדות־משפט, בין בתחום המשטרתי־עירוני ובין במשפט האזרחי — היתה להן. גם משטרה עירונית ושיטת־עונשין וכפיה אתה מוצא פעמים בערים הללו. שיטת־המשפט היתה כנראה יוונית־היליניסטית, מעורבת ביסודות המשפט המזרחי ומורכבת יסודות משפטיים־רומיים. עובדא זו חשוב להזכירה מפני הקשרים שהיו קיימים בארץ־ישראל בין היהודים הנכרים שבערים אלו בתחום היחסים המשפטיים, וכמות שנראה להלן.

דמותן של ערים הללו לענין מוסדות־הנהלה, כאמור, היליניסטית היא; אלא שאין דבר זה מלמד על התושבים, שיוונים היו. אדרבא, ברור שיוונים ממש, שנתיישבו מימיהם של יורשי אלכסנדר הגדול, בית תלמי ובית־סיליבקי, לא היו בהן אלא במיעוט מצומצם. ואף „מתיוונים“, כלומר — שמיים, שנטמעו לחלוטין בחברה ובתרבות היוונית, לא היו מרובים ביותר. רוב מנינם של אנשי הערים הנ"ל סורים היו, לרבות ניניהם של הפלישתים הקדמונים ושל הכנענים־הפויניקיים. ולא עוד אלא שרוב תושביהן שמרו אף על לשונם הסורית בין בכפרים ובעיירות בין בערים גדולות. ברם, עיצוב דמותן היוונית של הערים הללו — ברובן מן התקופה ההיליניסטית, — נגרם תחילה על־ידי השפעת הציביליזציה היוונית שהוכנסה בשפע למזרח מימי אלכסנדר ואילך, ובשניה — והוא הגורם המכריע אף־על־פי שנוהגים להסיח דעת הימנו — מלכייזון במזרח ולאחריהם הרומאים, לא העניקו בדרך כלל, לישובים שנשלטו על ידם במישרין, זכויות ממשיות של הנהגה עצמית, אלא לאותם

שקלטו לתוכם יוונים (ומוקדונים) ושנתארגנו בדמות הפוליס היוונית, בין למוסדות־הנהלה בין למוסדות־תרבות ציבוריים. אין כאן אפוא אלא מעין „השפעה בזרוע“, בדרך הכפיה. לפיכך אל נתמה, שיהודים בארץ־ישראל ונוצרים משתדלים (בתקופה מאוחרת) לייסד „ערים“ בישוביהם, אף־על־פי שבוודאי לא הלך לבם אחר צורות־היים של חברה ושל תרבות יוונית.

מוסדות־התרבות הציבוריים בערים הללו, כאמור, יווניים היו אף הם. התיאטראות, אמפיתיאטראות, האיציטדיונות², היאבקות והתגוששות, שחזרו לכמה שנים, כדרך היוונים הקדמונים (ולאחר־מכן אף בתי־מדרשות לריטוריקה) כולם מצויים בהן. בכתובת אחת של אסיה הקטנה מן המאה השנייה — אפרודיסיאס של קריה, משבחים מינדר אחד שנצח בהרבה מישחקי־חרויות (γῶνες) ב„התגוששות של קיסרין של שרשן“, בגיאפוליס של שומרון, בסקיתופוליס (בית־שאן), בעזה, בקיסרין פנייס. וכן אנו מוצאים בתחילת המאה הג' מישחקים הללו בקיסרין, באשקלון ובעזה. יש מן הערים הללו, שהעמידו כבר בתקופה ההיליניסטית, פילוסופים ומלומדים ומליציים־ריטורים, מהם בעלי־פרסום עולמי. הפולחנים הציבוריים האליליים רובם, כפי הנראה, יווניים היו. אלא שמצויים אף פולחנים שמיים, כגון μαρναῖς (מרנא) שבעזה (מר = בעל) וכיוצא בו³. למקצת אתה מוצא גם פולחנים רומיים (במקורות התנאים נזכר הרבה מרקוליס Mercurius), אף פולחן אלילים של מצרים מצוי כאן, כגון סירפיס ואיסיס (שניהם נזכרים בתוספתא ע"ז פ"ה ה' א'). באחד הפפירוסים נמנו הערים של ארץ־ישראל בהן קיים פולחן איסיס — אשקלון ועוד. ברם, פולחנים מצריים אלו כבר קנו להם שביטה מימים ברומי עצמה ובשאר העולם הרומי־יווני; אלא שכמה מן האלים היווניים אינם אלא שמות זרים לאלילים השמיים, כגון אפרודיטי = עשתורת.

מה היה מעמדם של היהודים, תושבי ערים הללו ויחסם אל העיר הנכרית? קשה לומר. אם היו להם ליהודים זכויות־אזרחיים ב„ערים“; כבר ידענו על מחלוקת קשה וארוכה בין יהודי קיסרין ובין ה„יוונים“ שבה על זכות ההנהגה של העיר; מחלוקת שנסיימה בפסק־דינו של נירון לרעת היהודים. אלא שהשאלה קשורה על־כל־פנים בשאלת מעמדם של היהודים בגולה הרומאית ב„ערים“ היווניות. ונראה שכשם שלגבי הגולה יש לנו לומר: לא כל המקומות ולא כל העתים שווים, ולא כל היהודים שווים. כך יש להניח כלפי ערים הללו בארץ־ישראל. ואמנם, ידענו — מימים שלאחר־מכן — על בולנוטין * יהודים, דרך משל ב'פו. כיוצא בזה יש לנו רמזים אחרים על השתתפותם של יהודים בחיים הציבוריים. אלא שנראה וודאי, שבימים אלו לא זכו היהודים כלל במעמד של אזרחות; הן זה עתה חזרו להתיישב בהן, לאחר שגורשו או נמלטו מהן, או נטבחו בהן לאלפיהם. היחסים בין היהודים ובין הנכרים הללו, היו בדרך כלל של איבה, חבוייה

² מקור השוב לידיעת פולחני־האלים בערים משמשות המטבעות.

³ ואף הקרקוסים הרומאיים.

⁴ = חברי מועצה.

וגלוייה. כבר ידענו מה עוללו הגויים בערים הללו ליהודים שבתוכם במלחמת החורבן, וכמה סייעו לרומיים במלחמתם ביהודה. איבה הדדית זו אינה נובעת רק מן הניגודים הדתיים והגזעיים בלבד; חשובים הם אף הגורם המדיני והגורם הכלכלי. ערים הללו, שישבו על חוף־הים, שלטו במידה מרובה במסחר שבין ארץ־ישראל והארצות האחרות שעל שפת ים־התיכון. והואיל והמשא־המתן עם הפרובינציות האחרות תפס בארץ־ישראל בימים אלו — כלפניהם ולאחריהם — מקום ניכר למדי, אין מתמיה שהיתה תחרות בין היהודים שהיוו רוב מכריע בארץ ובין הנכרים תושבי ערים הללו, שכן נשתדלו היהודים לעכב את האקספנסיה שלהם בערי־מושבותיהם. ואולם ייתכן שהגורם המדיני כוחו יפה אף מן הגורם הכלכלי: הנכרים שבערים אלו הילכו עם הרומאים וסייעו אותם כל הימים במלחמתם ביהודים; הם זיהו עצמם עם המלכות, כדרך שנהגו אף בימיהם של היוונים, לאו דווקא מפני חיבתם לרומי (כבר שמענו מאגדה אחת: כל האומות שונאות את עשיו ושונאות את יעקב), אלא מפני שיכלו להישען, בתחרותם עם היהודים, רק על השלטון בלבד. כדרך שאף המלכות נסתמכה על גויי־הארץ בשליטתה בארץ ובגזירותיה־מלחמותיה כנגד היהודים. (כבר הורדוס בשעתו הגדיל את כוחם של הנכרים בארץ, כדי שישוכי הגויים יהיו לו יתד ותריס בפני היהודים ששטמהו).

ברם, איבה זו, שנתגלתה ביותר בימי מלחמה ברומיים ובימים של מרידות זמהומות, לא מנעה בימים כתיקונם, בימי־שלום, מהקמת יחסים נורמאליים בין תושבי־העיר האחת, — דבר שנתחייב על־ידי המציאות עצמה. מוצאים אנו שיתוף־הפעולה בתחום הכלכלה, בימיהם של תנאים בכמה וכמה מקורות. דבר זה חייב לפעמים הזדקקותם של יהודים למוסדות־המשפט של ערי־הגויים, ולאידך גיסא — זיקתם של נכרים לבת־דינים של ישראל. כיוצא בדבר אנו עדים לשיתוף־פעולה בתחום הסיוע הסוציאלי: אנו קוראים על עיר שיש בה גויים וישראל — ש„מפרנסין עניי גויים עם עניי ישראל“, וגובים צדקה מנכרים וישראל כאחד ו„מבקרין חולי גויים עם חולי־ישראל“ וכו'.⁴ כך אנו שומעים מימים הללו על ישראל „מקבלין צדקה מגויים“⁵ (אמנם חכמים התנגדו לכך⁶). אלא, שעובדות הרבה שימשו עיכוב לקיום קשרים במילואם אף בתחום הכלכלה. דרך משל, צירוף הפולחן האלילי לירידי־הגדולים, שנתקיימו בכמה מן הערים הללו (עכו, עזה, וצור) וכן הקדשת היריד לפולחן מסויים והחגיגות האליליות שנתקשרו בהם, מנעו הרבה מן היהודים מ„לילך ליריד של גויים“. והוא הדין לגבי השיתוף בהנהלת־העיר: הטכסים הפולחניים שהיו קשורים כמוסדות־ההנהלה העירוניים של גויים מנעו לא־מעט את השתתפותם של יהודים.

עובדא זו — אופים האלילי של המוסדות הציבוריים — הרחיקה אף היא את השימוש מצד היהודים במוסדות־התרבות־והחינוך, לרבות מוסדות־הספורט שנתקיימו

⁴ גיטין ס"א א' ותוספתא שם פ"ה (ג') הלכה ד' וה'.

⁵ סנהדרין כ"ו א'.

⁶ ע"י ב"ב י" סע"ב.

בערים. התיאטרות וכיוצא בהם — כרוך היה בהם, אם במועט ואם במרובה, הפולחן האילי. אלא שבלא כך אפשר לומר, דרך כלל, שהיהודים לא נמשכו אחר התרבות ההיליניסטית-רומית, שנשתרשה בערים הללו. אמנם מלאחר החורבן גברה הסכנה של התמשכות אחר עולמם של גויים, אלא שפעולתם של חכמים וגדולי-העם הועילה במידה מרובה לסלק סכנה זו. עצם ישיבתם של יהודים בערים אלו, תבעה מהם במידה מסוימת זיקה ללשון יוונית, ולמקצת — אף להשכלה יוונית. לשון המסחר הבין-לאומי — יוונית היתה בעיקרה, ואין צריך לומר — שפת-ההנהלה העירונית ושפת השלטון. לפיכך אין מתמיה, שביותר אתה מוצא בין ישראל שימוש בלשון זו בערים הללו (ראה הכתבות של בית-הקברות היהודי ביפו!). מכל-מקום — אף כאן לא היתה זיקה זו ללשון הזרה ולתרבות הנכרית מרובה ביותר. ואף כאן — אין ספק שפעולת-החכמים גרמה לכך במידה יתירה. ברור על-כל-פנים שאין לדבר אף כאן בטמיעה לשונית; הלשון העיקרית המדוברת בפי היהודים, ארמית היתה.

עתה נעיין קמעא במעמדן של אחדות מן הערים הללו — במיוחד לענין הישובים היהודיים שבהן.

קיסרין, לפני מגדל שרשן (Στρατώνος πύργος) גדולתה באה לה מידי הורדוס, שהקימה בדמות עיר יוונית-אילית (היכלי-איליים, פסלי אוגוסטוס ו-Dea Roma); גדולת נמילה (יותר משל הפיריאוס); מקום-מושב הפרוקוראטורים והנציבים לאחר החורבן. סמוך לחורבן — רוב תושביה גויים, מיעוטה יהודים, אלא שהם העשירים. במחלוקת שבין הנכרים והיהודים על זכות השלטון פסק נירון לטובת הראשונים (ליוספוס — „זו הסיבה למרידה“). בראשית מלחמת החורבן נטבחו על-ידי הגויים, בעזרת הרומיים, 20,000 היהודים אשר בה. בשל עמדתה של קיסרין במלחמה — סיועה לחיל רומי — זכתה להיעשות בידי אספסינוס Colonia (תוארה במטבעות, ואצל פליניוס — Prima Flavia Colonia Caesarea). אספסינוס פטרה ממס-הגולגולת; טיטוס — גם ממס-הקרקות, ערכה הכלכלי — מרובה; מקום מרכזי למשא-ולמתן וביחוד, כנראה, מפני נמילה, ששימש את האפספורט. בכמה מקורות — מימי האמוראים — מציינים את „קיסרין וחברותיה“ כ„ארצות-החיים“ — „תמן זולא תמן שובעא“⁷. ואף מימיהם של תנאים למדנו⁸ שהיתה קיסרי מקום מרכזי לפרקמטיה בארץ-ישראל: משל לאדם שהלך לקיסרי וצרך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה וכו'. היהודים בקיסרין נטבחו, כאמור, בראשית המרידה. אולם בימיהם של אמוראים היתה בקיסרין קהלה גדולה וחכמים הרבה, ואף בית-מדרש גדול, שנתקיים ימים רבים ובית-דין חשוב („רבנן דקיסרין“ „דייני קיסרין“), ולא עוד אלא שאף מימיהם של תנאים מצינו שם יהודים רבים. ואשר לגודל הישוב היהודי בעיר, כבר ראינו שעד לחורבן לא היה אלא מיעוט (אם גם תקיף מבחינת כלכלית). לפיכך יש לומר מלכתחילה, שמלאחר החורבן

⁷ = שם זול, שם שבע, ירושלמי כלאים פ"ט לב רע"ג.

⁸ ספרי דברים האזינו פ"ס ש"ג.

וודאי לא היוו רוב התושבים. אלא שמן הירושלמי יש לנו ללמוד, לגבי המאה הג' והד', שמשלושת היסודות של האוכלוסין: גויים, יהודים ושומרונים — לא היתה אחד מהם רוב מוחלט (מלאחר בר־כוכבא מבחינים אנו שומרונים בקיסרין; הללו נמצאים בעיר ובסביבה במספר מרובה עד לכיבוש הארץ בידי הערבים, ואף לאחר־מכן). שהרי אנו קוראים בירוש' ⁹ לעניין שביעית שמוטרין בתבואתה כי „ישראל משמטין וגוי פטור, ישראל וגוים רבים על הכותים“ (החשודים על השביעית). מכאן שהגויים רק בהצטרפם עם ישראל היוו רוב לגבי הכותים.

קיסרין היא אף אחד המקומות, שבהם נוצרו במוקדם קהילות של נוצרים, ולאפיסקופוס שלה היו כפופות הקהילות הנוצריות של ארץ־ישראל, לרבות ירושלים. מתחילת מאה ג' הוקם בה בית־מדרש נוצרי לתיאולוגיה, ולידו — בית־ספרים עשיר. אוריגנס, שעמד בראש בית־מדרש זה, בא במשא־ומתן עם בית־הנשיא ועם גדולי החכמים בעניין פירוש מקראות שבתורה ובויכוחים דתיים, ויהודים הם שלימדגהו עברית ומקרא ועל־ידי כך הוכשר הלה להוציא את ההקספלה: עברית, עברית בטרנסקריפציה יוונית, תרגום עקילס, השבעים, סומכוס ותיאודוטיון. אוריגנס מזכיר כמה מסורות (באגדה ואף בהלכה) שקיבל מפי „יהודים“, או „אלו הקרואים אצל היהודים: חכמים“.

אשקלון — עיר „ההיליניסטית“ קדומה, חשובה מבחינה כלכלית — נמל חשוב, המשמש את יצוא היין מארץ־ישראל לחוץ־לארץ (הוא הדין עזה). תוצרת כלים („הכדומין האשקלונין“¹⁰). תושביה הגויים עוינים את ישראל מימות־עולם. בראשית מלחמת החורבן תוקפים היהודים פעמים את העיר; האשקלונים רוצחים 2500 יהודים היושבים בתוכם¹¹. תושביה, — בעיקרם סורים (אמיניוס מרצילינוס, י"ד ח' י"א: קסרין, בית־גוברין, ניאפוליס, אשקלון ועזה — הערים המפוארות של ארץ־ישראל). המקורות המעידים על ישוב יהודי בעיר מלאחר החורבן — אינם מרובים, מכל־מקום למדגה, שכבר רבן גמליאל וחכמים ביקרו באשקלון¹², וכן רבי יהושע בן חנניה שהלך „לאשה אחת“ — מטרונית, לדבר עמה¹³, וודאי בענייני הכלל.

עכּוּן — אף היא מן הערים „ההיליניסטיות“. קלודיוס קיסר עשאה קולוניה (הושיב בה וויטיראנים). בראשית מלחמת החורבן שימטה משען ובסיס לרומאים (אספטינוס מרכז בה את חילותיו לפני עלותו על הגליל¹⁴). 2000 איש יהודים נרצחו כאן בידי הנכרים בראשית מלחמת החורבן¹⁵, ואחרים הושמו במאסר. ואולם מיד לאחר החורבן שוב הוקם הישוב העברי בעיר, שכן מצינו את רבן גמליאל

⁹ דמאי פ"ב כב ע"ג.

¹⁰ משנת כלים פי"ג מ"ז.

¹¹ מלחמות ב' י"ח ה'.

¹² תוספתא מקואות פ"ו ה"א.

¹³ אדר"נ נו"ב פי"ט, שכטר, 41—42.

¹⁴ מלחמות ג' ב' ד'.

¹⁵ מלחמות ב' י"ח ה'.

מבקר בעיר זו כמה פעמים. בהמשך ימי תנאים ואמוראים — מצוי כאן ישוב גדול, ובסופה של תקופת ביצאנץ (מאה ו' ותחילת מאה ז') מגיעים היהודים לידי השפעה מכרעת במדינה. בימי תנאים נידונית עכו — ספק ארץ-ישראל ספק חוץ-לארץ, וגם במקורות חיצוניים נידונית העיר „כעיר העומדת על הגבולין בין ארץ-ישראל ופויניקיה“.

בית-שאן, היא סקיתופוליס. סביבתה — בימים הללו ולאחר-מכן — פורה ביותר: „אם בארץ-ישראל הוא (גן-עדן) — פתחה בית-שאן“¹⁶. מפורסם ה„זית הבישני“¹⁷. בימי מלחמת החורבן — הלכו היהודים עם שאר התושבים ונלחמו ביהודים-המורדים שעלו על העיר. במערכה אחת עם הנכרים¹⁸. היחס שבין אנשי בית-שאן הגויים ובין היהודים שבעירם משוכח היה בימים שקדמו לחורבן (ראה חשמונאים ב' פרק י"ב כ"ט—ל"א). כשהעביר יהודה את יהודי הגליל ועבר-הירדן לארץ יהודה השאיר את יהודי בית-שאן בעירם. מפני שהגויים היו עמם „בברית“. מכאן כנראה, שיתופם עם הגויים בימי המרידה ואמונם בהם. אלא שהללו בגדו בהם, ובאחד הלילות קמו עליהם ורצחום. ושלושה-עשר אלף נפש נשחטו בחורש שליד העיר. לאחר החורבן נראה שהיהודים מיהרו ונתיישבו שם שוב, שכן בימי תנאים אנו מוצאים יהודים בבית-שאן¹⁹.

גרש בעבר-הירדן. — אהת מערי הדיקא פו ליס (אצל פליניוס, בבית-שאן). מפורסמת בשרידיה המפוארים וברחובותיה הרבים²⁰. פריחתה במאה א' ובמאה ב'. במיוחד שיגשגה למן השעה שנספחה מלכות הנבטים למלכות רומי (106). סמוך לסיפוחה נסללה הדרך המסחרית והאסטרטגית „מן ים סוף ועד גבולות סוריא“²¹ דרך עקבה, בצרה ומשם לדמשק. באותה דרך עבר חלק מרובה של סחר-החץ מן חצי-אי ערב ומיהודו. גרש, השוכנת ליד דרך זה, התעשרה על-ידי ששימשה אחת התחנות הגדולות למסחר הג"ל. לפני החורבן ישבו בעיר יהודים רבים. הנכרים של גרש לא הרעו להם עם פרוץ מלחמת החורבן, כדרך שנהגו שאר כל הערים היווניות שבארץ-ישראל, והם נשארו בתוכה. (להוציא אותם יהודים שביקשו לצאת הימנה לרצונם²²). מלאחר החורבן אין לנו ידיעות על הישוב היהודי בעיר, חוץ משרידי בית-כנסת (שעליו נבנתה במאה הששית כנסיה נוצרית). אלא שהעובדא הג"ל, היחס המתוקן שבין יהודים וגויים בימי המלחמה, נותן ידים להניח, שלא פסק משם הישוב היהודי (ושמא יהושע הגרסי²³, תלמידו של רבי עקיבא מאותה עיר

¹⁶ עירובין יט ס"א.

¹⁷ משנת פאה פ"ז מ"א.

¹⁸ מלחמות ב' י"ה ג"ד.

¹⁹ ראה ירושלמי דמאי פ"ב כ"ב ע"ג. בבלי מגילה כ"ד ב' וע"ד.

²⁰ ראה Kräling, Gerasa, 1938

²¹ בקולונה אחת כתובת רומית מימי טרינוס Viam novam a finibus Syriae usque ad

mare rubrum.

²² מלחמות. ב' י"ח ה'.

²³ מס' סופרים פ"א ה"ב.

הוא). התיישבותם של היהודים בערים הללו, שברובם נטבחו (או גורשו) במלחמת החורבן, זמן מועט לאחר-כך, היא עצמה יש בה מן העדות לכוחו ומרצו של העם, שנשתדל והצליח לחזור ולכבוש לו מקומותיו האבודים.

כדאי להזכיר לבסוף את שתי ה"ערים" החדשות, חוץ מן "הקולוניה קסריין" שיסד אספסינוס ביהודה:

(א) יפו, הנקראת מלאחר החורבן Flavia Iope. עיר זו — של יהודה היתה עד לחורבן ותושביה, כולם או רובם, יהודים. שתי פעמים נכבשה ונהרסה בידי הרומאים. אחת על-ידי קסטיוס גלוס²⁴ ואחת — לאחר שחזרה ונאחזה שנית בידי היהודים — בידי אספסינוס (סוף קיץ 67)²⁵. יפו שימשה עד לכיבושה בידי אספסינוס מצודה ימית ליהודים הלוחמים שהקימו להם צי גדול ולחמו מלחמת-ים עם הרומאים והצליחו לנתק את התחבורה הימית בין מצרים וסוריא²⁶. לאחר כיבושה החריבה אספסינוס. בגמר המלחמה נוסדה מחדש, כאמור, ונקראה על שם הפלאביים. על הישוב היהודי בימים הסמוכים לחורבן — אין אנו יודעים. ואולם מזמן מאוחר מזה — מימי האמוראים — משמש לנו בית-הקברות היהודי שנתגלה עדות חותכת לריבוי של הישוב ב"נמילה של ירושלם" מלפנים. מן הכתובות הללו (64 במספר, רובן יווניות, ומיעוטן עבריות וארמיות) אנו למידים שישבו בעיר זו יהודים רבים בני חוץ-לארץ (מצרים ואסיה הקטנה). ברם, ייתכן שמן המשנה שלהלן יש ללמוד, שישבו בה יהודים בימיהם של תנאים: "הנודר מיורדי הים מותר ביושבי היבשה; מיושבי היבשה אסור ביורדי הים, שיורדי הים בכלל יושבי היבשה. לא כאלו שהולכין מעכו ליפו, אלא במי שדרכו לפרש"²⁷. הדעת נותנת לכאורה, שלא נתכוונה משנתנו אלא למי שנודר מ"יורדי הים" היהודים (הרי שמהם נהגו לפרש בין עכו ליפו).

(ב) ניאפוליס (Flavia Neapolis). עיר זו נוסדה ממש על-ידי הרומאים במקום שנקרא: מעבורת א. סמוך לשכם²⁸, ונראה, שבין תושביה היו רומאים (או אזרחים רומאים, מאנשי-הצבא וכיוצא בהם). בתקופה שלנו וודאי היתה עיר זו ריקנית מיהודים. ואף-על-פי שבזמן מאוחר, בתקופה הביזאנטית, נראה שישבו בה גם יהודים (על-יד שומרונים ונוצרים).

²⁴ מלחמות ב' י"ח י.

²⁵ מלחמות ג' ט' ה.

²⁶ מלחמות שם ב'.

²⁷ נדרים פ"ג מ"ו.

²⁸ מלחמות ד' ח' א'.

עיקרה של ארץ-ישראל היהודית

האדמיניסטרציה. בתקופת שלטון רומי לפני החורבן (ולפניה) נחלקה ארץ יהודה מבחינה אדמיניסטרטיבית לפלכים (יוונית: τοπαρχία טופרכיות). יוספוס²⁹ מונה י"א טופרכיות: 1) ירושלים, 2) גופנא, 3) עקרבת, 4) תמנה, 5) לוד, 6) עמאוס, 7) פחל, 8) אדום, 9) עין-גדי, 10) הירודיון, 11) יריחו. פליניוס (הזקן) (H.N. V. 70) מונה ו'. תחת פחל — הוא מכניס Bethoethephenen (בית-נטופה — בית-נטף בדרום, נזכרה אצל יוספוס במקום אחר^{30a}; ונראה שיוספוס טעה וכתב פחל תחת הפלך הנ"ל), תחת ירושלים — Orine = Ὀρεινή = הפלך ההררי, ותחת אדום ועין-גדי — הוא מכניס את יפו. בפני הבית היו פלכים הללו מתנהלים ברשות ישראל בהנהגת ירושלים והסנהדרין. ונראה, שבעיר-הפלך ישבה סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה, שפיקחה על העיירות והכפרים שבתחומה, ובעיר הקטנה הנהגה עירונית של „ז' טובי-העיר“.

ברם, מלאחר החורבן וודאי נכנסה הארץ כולה אל תחום שלטון האדמיניסטרציה הרומאית במישרין. אלא שאין לנו ידיעות מן המקורות על עצם קיומם של הפלכים הללו לאחר החורבן. ואף-על-פי שזכר מטושטש לאחדות מהן, נראה שנסתייר עוד בתחילת המאה הרביעית (באונומסטיקון של אויסביוס^{30b}). הגורם העיקרי להשתכחות המציאות האדמיניסטרטיבית הנידונית, הוא האורבאניזציה שהחלה לאחר-כך בארץ-ישראל. שכן מתחילת המאה השלישית ואילך מתייסדות תולדות „ערים“ בארץ, כלומר — הישובים הגדולים מקבלים חוקה ותבנית של „עיר“ — פוליס (בית-גוברין — אלויטירופוליס; עמאוס — ניקופוליס; לוד — דיוספוליס, ולהלן, בהמשך הימים, ישובים אחרים כיוצא בהם). מכל-מקום וודאי הדעת נותנת, שמשכה בארץ כל אותם הימים עד לאורבאניזציה של רוב הארץ (במיעוטה לא נוסדו „ערים“ עד לכיבוש הערבים) אותה המציאות הראשונה שבפני הבית, אם גם בשינוי-פנים. ברם, דומה בעיני, שמצינו במקורות תנאים עדות כללית לחלוקה אדמיניסטרטיבית מעין זו של האפרכיות מלפני החורבן, אלא שנשתנה שמן. בתוספתא³¹ שנינו: אין מוציאין לסוריא³² דברים שיש בהן חיי נפש, כגון יינות, שמנים וסלתות, ור' אומר: אומר אני שמוציאין יין לסוריא מפני שממעיט את התיפלה. כשם שאין מוציאין לסוריא כך אין מוציאין מהפרכיא להפרכיא ורבי יהודה מתיר מהפרכיא להפרכיא. המפרשים³³ מבארים את הלשון „מהפרכיא להפרכיא“ — מן המחוז שבארץ-ישראל שעל הגבולין בין ארץ-ישראל וסוריא — למחוז הסמוך של סוריא. ברם, לפשוטה מתכוונת הברייתא לאסור את היצוא ממחוז אחד של ארץ-ישראל למחוז אחר, וקרוב לבאר את ההלכה, שהיא מדברת בימים של מחסור בארץ-ישראל, ואין זו הלכה לדורות אלא הוראת-שעה. מכל-מקום לכאורה יש ללמוד מכאן, שארץ-ישראל

²⁹ מלחמות ג' ג' ה'.

^{30a} [עין ע"צ מלמד, תרביץ שנה ד', 259—260].

³¹ עין פ"ד(ה) ה"ב.

³² כך צריך לגרוס במקום: מסוריא, שלפנינו.

³³ בהקבלה שבבבלי, בבא בתרא צ סע"ב — צא רע"א.

נתחלקה בימיהם של תנאים להיפרכות. ובכן, תחת הטופרכיות באו ה- $\delta\pi\alpha\rho\chi\lambda\alpha\iota$ (מצינו שם זה בפרובינציות אחרות במשמע: מחוזות או פלכים). אלא שכמדומה אני, שיש לכאורה להסיק מן המשנה, שאותם מחוזות נקראו בימי תנאים — אמצע מאה ב', לערך — אף בשם הגמוניות $\eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\iota\alpha\iota$ שכן משמע מדברי רבן שמעון בן גמליאל: „אפילו מהגמוניא להגמוניא“⁵⁴.

על-כל-פנים ודאי מלאחר החורבן, נתפקחו והתנהלו מחוזות הללו במישרין בידי השלטונות הרומיים, אף-על-פי שאין אנו יודעים: מה דמותה של אדמיניסטרציה זו בכל פלך ופלך. אלא שיש, לדעתי, להעלות ממקורותינו, שהישובים הגדולים (כנראה, מהם ששימשו לפני החורבן ולאחר-מכן — ראשי מחוזות), נתקיימה בהם מעין הנהגה עירונית, אף-על-פי שאין צריך לומר שלא הוענק להם מעמד של „עיר“ ממש (אנו מדברים בהנהגת-ישובים מבחינת האדמיניסטרציה ולא מבחינת הארגון הפנימי של היהדות). בכמה מקומות מדברת המסורת של תנאים ואמוראים על „בולאות שביהודה“ או על „כ"ד בולאות שביהודה (או „שבדרום“) שחרבו“⁵⁵. והנה אחד החוקרים האחרונים⁵⁶ בא לפרש „בולאות“ אלו במשמע: מצודות, מבצרים (מלשון vallum הרומי). ומייחס מסורת זו לימי מלחמת החורבן, שבהם חרבו כ"ד מבצרים בארץ. ברם, בלא שיהא בידינו להיזקק לבירור מפורט של פרשה זו, הרי יש לציין תחילה, שמסורת זו אין לקיימה אלא לגבי מאורע שאירע לאחר החורבן. וקרוב ביותר — בימי מלחמת בר-כו כבא. אף אין לפרש בולאות אלא במשמע βουλαί רבים של בולי⁵⁷. למדנו אפוא שלאחר החורבן נתקיימו בולאות ביהודה, והואיל והללו — של יהודה הנ, בעל-כורחנו שבארץ-ישראל היהודית היו מקומות שניתן להם מעין בולאות, לומר — שהנהגתן הוכרה מטעם השלטון במידת-מה של זכות הנהלה עצמית. ואל נתמה, שכך מצינו בתקופה שאנו עומדים בה גם בסוריא, מקום שנתקיימו „בולאות“ מעין אלו בכפרים הגדולים, בשטחים שלא נמצאו בהן „ערים“ הרבה וכן בעבר-הירדן. אלא שאתה מוצא כעין זה אף בפרובינציות אחרות של מלכות רומי בימיהם של הקיסרים⁵⁸. בתחומה של ארץ-ישראל היהודית נמצאו, בתקופה שאנו דנים בה, מימי טריינוס ואילך, שתי „ערים“ (שנתקיימו בפני הבית), בנות ארגון של פוליס יוונית: טבריא וציפורי, שתפסו מקום חשוב ביותר לאחר-מכן בתולדות היהדות, בימיהם של תנאים ואמוראים.

טבריא — נוסדה על-ידי הורדוס אנטיפס (לעדוהו של הירונימוס, בתוספתו לאונומאסטיקון של אויסביוס⁵⁹, נתייסדה העיר במקום כנרת המקראית) ונקראה על שם טיבריוס קיסר. בשנת 17 נעשתה עם יסודה בירתה של הגליל (תחת ציפורי).

⁵⁴ משנת גיטין פ"א מ"א. תוספ' שם פ"א ה"א.

⁵⁵ גיטין ל"ז א', ירושלמי נדרים פ"ד ל"ח ע"ד ושבועות פ"ג ל"ד ע"ז.

⁵⁶ קליין, בספר היובל לחיות, עמ' רע"ט — רפ"ד.

⁵⁷ ראה אלון, תרביץ שנה כ"א עמ' 111.

⁵⁸ McLean, Journal of Classical Studies, I, 1928, p. 112, 143-145

⁵⁹ ע"י תרגום ע"צ מלמד מס' 948 הע' 2.

עד שנספחה למלכות אגריפס השני בידי נירון (שנת 61). בימי מלחמת החורבן נתפלגו התושבים, מהם שמרדו באגריפס וברומאים — עיקר המורדים היו הספנים ומעוטי הנכסים, אבל אף מן העשירים ואנשי היחס והמעלה היו עם המורדים, כגון בנו של ארכון הבולי יהושע בן צפיא — ומהם שהלכו עם אגריפס, והם המעטים. לסוף נכנעה העיר, ואספסינוס חס עליה ולא החריבה מפני שהיתה נחלתו של אגריפס. מכל מקום ציווה לפרוץ את חומת העיר, כדי ליתן כניסה לחייליו — מכאן שאספסינוס ראה את העיר ככבושה. בפרוץ המרידה הגדולה, היו רובם המכריע של אנשי העיר — יהודים, ואף מלאחר החורבן — רוב התושבים יהודים הם. בימי רבן גמליאל דיבנה משמשת העיר מקום חשוב, שהגשיא מבקר בה ומורה הוראות. גם ערכה הכלכלי של העיר מרובה — הדיג מפותח בה ביותר, ובזמן מאוחר — תעשיית כלי-חרס וכלי-זכוכית („פחורתא“, כוס של טבריא). אפשר שאף תעשיית המחצלות שבה בימי תנאים לא קטנה היתה. מן המאה השניה נמצאו שתי כתובות יווניות המעידות על מציאותה של תחנת-מסחר של אנשי טבריא ברומי.

1) Στατιῶν [Τιβεριέων τῶν καὶ Κλαυδιοπλιτῶν Συρία Παλεστεινή] 38a
2) Ἰσμηνοῦ Ἰωήνου υἱὸς Τιβεριέου τῆ στατιῶν.³⁹

ציפורי. בשנים האחרונות לפני החורבן היתה בירת הגליל. תושביה באותם ימים, כולם או רובם-ככולם, יהודים. התנגדו למרידה והשלימו עם הרומאים מבתחילה; אלא שמסיפורו של יוספוס ב„חיים“ אפשר להסיק שהיתה שעה שציפורי היססה. ואין נמנע, שהתנהגותו של יוספוס בגליל, שהביאה, או לפחות הגבירה, את האנארכיה בארץ, גרמה אף היא לפרישתה של ציפורי מן המלחמה. על-כל-פנים יש ידים להניח, וכמות שמוכח מ„חיים“ של יוספוס, שעמדתה זו של ציפורי נגרמה במידה רבה על-ידי התחרות שבינה לבין טבריא ובין הגליל בכלל, כלומר לבין בני הפרובינציה. הגורמים הפנימיים השפיעו, כנראה, על התנהגותה של ציפורי בתחום היחס כלפי רומי, כדרך שאנו עדים להופעה זו אף במקרים אחרים בימי המלחמה ההיא.

בדור לאחר החורבן היה הישוב העברי בעיר מכריע, אם בכלל ישבו בה נכרים באותה שעה. מציפורי מעלים ליבנה שאלות להלכה, ולשם באים חכמים ומורים הוראה. אחד התנאים הגדולים יושב בעיר ישיבת קבע, והוא מנהיגה הרוחני של הקהילה — רבי חלפתא.

לבסוף יש להעיר בדברים מועטים בענין הדעה הרווחת, הרואה את בני טבריא וציפורי (כאת בני הגליל בכלל) כריקנים מתורה, כמזלזלים במצוות, בחינת „עמי הארץ“ בהכרה ורחוקים מתורתם ומדרכם של החכמים הפרושים, ואף בועטים בהם ובחכמתם.⁴⁰ דעה זו מופלגת הרבה ואינה מיוסדת כמקובלת. אמנם,

^{38a} = תהנת אנשי טבריה, שהם גם אזרחי קלאודיאופוליס בסוריא-פלסטני.

³⁹ Cognat, IGR כרך א' מס' 132 ו-111, (ועי' שירר, II, 221). הכתובת השניה —

כנראה של יהודי היא. ובכך, בני הסטטיון אף לפחות יהודים.

⁴⁰ ביסוסה ומיצויה של שיטה זו מצויים בספרו של ביכלר „Der galiläische Am-ha-'Arez“, ראה ביתוד עמ' 65, 212 ועוד.

יוספוס בסיפורו על יסוד טבריא בידי הורדוס אנטיפס, אומר, שהלה הושיב בה „הריקים והעניים” שבעם, הואיל ואחרים לא רצו להתיישב בה. מפני הטומאה, שנבנתה על קברות. אלא שתחילה הרי מכאן שדרך כלל נזהרו בני הגליל בטומאה. ועוד, על־כל פנים בימי מלחמת החורבן, עולה מתיאורו של יוספוס ב„חיים”, שבני טבריא (ובני הגליל האחרים) שומרי־תורה היו. ועוד מספר יוספוס (שם, פי”ב), שבני הגליל מפרישים מעשר לכהני ירושלים שבאו לגליל מטעם הסנהדרין כדין. ואף מצינו בדור שלאחר החורבן מסורת⁴¹ המעידה, שבני ציפורי קיבלו על עצמם, שלא „לקנח בספוג” את הירקות שהם מוכרים, מפני הכשר הטומאה. הרי שבני העיר, ובני גליל בכלל, נזהרו במעשרות ובטהרות — דברים ש„עמי הארץ” היו מזלזלים בהם ביחוד. עובדות הללו, ואחרות שכמותן, דוחות אותה הנחה כוללת, ומחייבות אותנו להניח, שאף אם ודאי נמצאו בגליל — כביהודה ובשאר המקומות של ארץ־ישראל — „עמי הארצות” ו„שונאי חכמים” ומזלזלים במצוות, במיוחד של סופרים, הרי בשום פנים אין לומר שכל בני הגליל או רובם או אף מיעוטם הניכר היו כיוצא באלו (השווה ההלכות ששאלו לרבי אליעזר בהלכות סוכה⁴²). בי כלה ואחרים סבורים שציפורי נספחה מלאחר החורבן למלכות אגריפס. הנחה זו מתבססת על המסופר אצל פוטיוס (Bible 33); שאספסינוס הרחיב גבולות מלכותו של הלה, ועל דברי הברייתא שבבבלי⁴³: שאל אפוטרופוס של אגריפס המלך את רבי אליעזר: כגון אני שיש לי שתי נשים, אחת בטבריא ואחת בציפורי, ויש לי שתי סוכות, אחת בטבריא ואחת בציפורי וכו’ — מכאן שציפורי כטבריא היתה בתחום שלטונו של האפיטרופוס של אגריפס (השני). ברם, אין כל ראיה ממה שהיתה לו סוכה בציפורי, שמשל באותה עיר. ועוד, אפיטרופוס זה יכול להיות „מנהל־נכסים” פרטי ולא פקיד של ממשלה. וכבר ידענו מן „חיים” של יוספוס, שעוד לפני החורבן היו לבייריניקי קרקעות בסביבות בית־שערים, אף־על־פי שלא היה המקום שייד למלכות אחיה. כיוצא בדבר, אין כל ראיה מן הברייתא בבבלי⁴⁴ על יוסף בן סימאי „שאפוטרופוס של מלך היה” (אין פסקא זו בהקבלה שבתוספתא⁴⁵), ששימש פקיד של מלכות אגריפס. ואדרבה, מכאן משמע, שבני קצטרא של ציפורי גויים היו, ולא היו כפופים לאגריפס כל־עיקרה. בברייתא אנו קורין: „מעשה ונפלה דליקה בחצירו של יוסף בן סימאי בשיחין ובאו אנשי גיסטרא של ציפורי לכבותה מפני שאפוטרופוס של מלך היה וכו’” — ועל־כל־פנים מכאן משמע שלא היה פקיד בציפורי — של העיר ממש — ולא ישב בתוכה.

41 תוספתא מכשירין פ”ג ה”ה.

42 בבלי סוכה כח א.

43 סוכה כז א.

44 שבת קכא א.

45 שבת פי”ג(יד) ה”ט.

פירק ה'

קיום לכלכלתה של ארץ־ישראל היהודית בימי מדינת ישראל ואררינום
(דורו של רבן גמליאל ואילך)

מלחמת החורבן גרמה לשינויים ניכרים במצבה הכלכלי של ארץ־ישראל היהודית. יותר ממה שאנו יודעים ממשית מן המקורות (שאינם מרובים) רשאים אנו להניח משיקול־הדעת, כמה תחומים חרבו במידה מרובה או אף עולמית. ורבים אחרים, אף־על־פי שהבריאון מן הפגעים שחלו בהם בקרבות עם הרומיים ובהתנגשויות שבין מפלגות־היהודים בינו לבין עצמן, מכל־מקום לא נמלטו לחלוטין מן התוצאות הרעות של פורענויות אלו. על שתי הוסעות כוללות כבר עמדנו קצרות תחילה: (1) הפקעת הקרקעות והעברתן מרשות לרשות, בצירוף הכבדת עול המסים שרביצו על הקרקע. (2) חדירתם של נכרים לתחומה של ארץ־ישראל היהודית ודחיקת רגליהם של היהודים על־ידי הבעלים הנכרים החדשים. ("נכרים" לרבות החיילים הרומיים, שמלאחר החורבן קנו שביטה במלוא שטחה של ארץ־ישראל, ושמהם נושבו או נתיישבו על־ידי השלטונות במקום ששירתו בהם). להלן נראה כיצד השתדלה היהדות לעמוד בפני הסכנות הכלכליות־לאומיות החמורות, שהיו צפויות לבוא עליה מן העובדות הנ"ל, בדמות תקנות של הלכה, שנתכוונו לסלקן או לצמצמן. כיוצא בזה נדון להלן באותן הלכות, שהיו מכוונות להגן על ענפי־הכלכלה החקלאית, שנפגעו ביותר בימי המלחמה הקשה והארוכה. אין אף מקום לפסק בכך, שהתמעטות הישוב, שבאה עם המלחמה ועם השביה והגולה שלאחריה ואף על־ידי היציאה לחוץ־לארץ, שבוודאי עלתה על השיעור הנורמאלי (שבפני הבית). פגעה בראשונה קשה בחיים הכלכליים של היהודים בארץ. אלא שלאחר הזעזוע החמור, שחל בימים הראשונים הסמוכים למלחמה, חזרה האומה והגיעה לידי התבססות כלכלית על יסוד המבנה הכלכלי־הלאומי שמלפנים, ובלשון אחר: עם אותם שינויים (לרעה), שבאו למן החורבן ואילך במצבו הכלכלי של העם בארץ־ישראל, הרי עיקר דמותו של המבנה הכלכלי לא נתקפחה בשיעור פאטאלי. יוספוס מלמדנו במקום אחד מפורסם מה היה יסודו הכלכלי העיקרי של עם־היהודים בארץ־ישראל. ב"נגד אפיון" (ספר א', סעיף י"ב) הריהו כותב: "אין אנו יושבים לשפת־ימים, ואין אנו נהנים — כלכלית — מן המסחר... אבל ערינו רחוקות מן הים, ואנו עמלים ועובדים את אדמת־ארצנו המבורכת...". יוספוס כתב דברים אלו בדור שאנו עומדים בו (שנת 100 לערך), ואולם על אף לשוק־הווה שהוא תופס, אין עדותו בגופה מכוונת אלא כלפי ארץ־ישראל ש מלפני החורבן (כדרכו במקומות אחרים). ברם, מה היתה המציאות בתקופה הסמוכה לחורבן

לאחריו? העיון במקורות מעלה לעינינו בעיקרה אותה דמות בולטת, שנרשמה בידי יוספוס בדבריו הנ"ל.

בפני הבית, פרנסתם של רוב ישראל מן הקרקע, וסתם עובד בארץ-ישראל — חקלאי. עובדא זו עולה מן המסורות הרבות שבספרות התנאים, בין מאותן המעידות על חייהם המציאות ובין מאותן הלכות גדולות שמתחום המשפט האזרחי — דיני ממונות. דרך משל, הבטחת-האחריות של החייבים לבעלי-חובותיהם אינה אלא מן הקרקע¹ (שיעבוד קרקעות); אין האשה גובה כתובתה אלא מן הקרקע². קניין-המטלטלין „אגב-קרקע“, כשהם אינם שדה — דרך שכיתה היא במשא ומתן, והלכות כיוצא באלו. ברם, נעתיק שתי מסורות כוללות שלהלן, כדי להבליט על ידן את מקומן של הקרקע והחקלאות, בדור זה שאנו עוסקים בו, בחיי-הכלכלה של הישוב, ומקומו של עובד-האדמה בחיי הארץ.

בברייתא אחת³ שואלת המסורת: „איזהו עשיר? על כך משיב רבי טרפון: „כל שיש לו ק' כרמים וק' שדות וק' עבדים שעובדין בהן“. ובמקום אחר מפורסם⁴ אנו קוראים: מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה: אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי. ושמא תאמר: אני מרבה והוא ממעיט? שנינו „אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוון לבו לשמים“. מסורת-אגדה זו, מגמתה להעלות את יחסם של חכמי-יבנה לאדם העובד, שאינו יכול להיפנות לעבודת-שמים, ל„חיירווח“, לומר — אנשי-התרבות שבאומה (בלשון מודרני) רואים את שאר בני-העם העוסקים בעבודת-הגוף כחברים, בעלי ערך שווה ובעלי תפקיד שווה בחייו של העם, אף-על-פי שתחומי עבודתם שונים. ואולם נקטה המסורת כמשל שכיה של אדם עובד בישראל את מי „שמלאכתו בשדה“, לומר — החקלאי.

הדמות הרווחת של „איש-האדמה“ בתקופתנו, נראה, הוא בעל-הקרקע הזעיר, אדם שיש לו קרקע כדי פרנסתו ושהוא מעבדה בידי עצמו ובידי בני-ביתו, דבר שיש להגיה בוודאי — ובמידה יתירה מזה, כמות שנראה מיד — לימים שבפני הבית. אף בימינו אלו נשתדלו היהודים שבארץ לשמור על אתחולת-הנחלה שלהם, שלא יופקעו מידם על-ידי מכירה לאחרים. בין ההלכה ובין הנוהג העממי הגנו על שמירת הקרקע בידי בעליה, האיכרים הזעירים, מול סכנת-העקירה, שוודאי צפויה היתה לרבים מן העם בדור שלאחר החורבן. בתוספתא ערכין פ"ה ה"ו שנינו: „אין אדם רשאי למכור שדה-אחתו ולהניחם בפונדתו וליקח בהם בהמה, ליקח בהם כלים וליקח בהם עבדים ולגדל בהם בהמה דקה אפילו לעשות בהם סחורה אלא אם כן יעני“⁵. כיוצא בדבר שנינו בתוספתא תרומות פ"א ה"א⁶: אפיטרוסין

¹ בבא בתרא מ"ד ב. ² כתובות פ"ט מ"ח.

³ שבת כה ב.

⁴ ברכות יז א.

⁵ ספרא בהר. פ"ה, הוצ' ווייס, דף קה ע"ב.

⁶ גיטין נב א.

(של יתומים) מוכרין עבדים ליקח בהן קרקעות, אבל לא קרקעות ליקח בהן עבדים (וכל שכן שאר נכסים, המטלטלין). וכלפי הנזהג של העם שנינו בברייתא, בירושלמי⁷: תני שאכלנו בקציצת פלוני ופלוני, מהו קציצת? בשעה שהיה אדם מוכר את שדה־אחוזתו היו קרובין ממלין חביות קליות ואגחים ושוברין לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומרים נקצץ פלוני מאחוזתו. (ובשעה שהיתה חוזרת לו היו עושין לו כן ואומרים חזר פלוני לאחוזתו)⁸. איני סבור שיש הכרח לייחס מסורת זו לימים שלפני החורבן, כדעת גולק⁹, הואיל וגם עכשיו ביקשו רבים מן העם לשמור על נחלות־אבותיהם, שלא יופקעו מהן. מגמה זו, שמירת נחלת־אבות בקרקע, באה לידי ביטוי אף בנזהג של „האחין השותפין“, שרווח היה בימיהם של תנאים¹⁰.

מה היתה מידת הקרקע השכיחה של האיכר הזעיר? אין בידינו להשיב על כך תשובה מכרעת. אלא שכמה מקורות מסייעים אותנו לשער דבר זה. וביותר, דומה אני, עשויה לסייענו, ובמיוחד כלפי דור שלאחר החורבן, אותה מסורת המצוייה אצל אויסיביוס ב„תולדות הכנסייה“¹¹ האמורה מפי היגיסיפוס: בשעה שגזר דומיטינוס על „זרע בית דוד“ להישמד, הלשינו אנשים על שני נכדיו של יהודה, אחי ישו, שישבו בגליל, שהם מצאצאי בית־דוד והביאום לרומי להידון בפני הקיסר. לשאלתו של הלה השיבו, שרכושם עולה בסך הכל ט' אלפים דינרים בקרקע. שמידתה: 39 פליתרות (שהן 34 דונמים), שהם מעבדים אותה בידיהם. ושהימנה כל פרנסתם ופרנסת המסים שהם חייבים לשלם למלכות. — דומה שאפשר להסיק מכאן, שבפרק־הזמן הנידון היתה מידת הקרקע השכיחה של האיכר בגליל כ־17 דונם (או 34). אלא שאף שטחים קטנים מאלו, אף־על־פי שלא הספיקו לעצמם לפרנס את בעליהם ברווחה, נידונו כבעלי ערך כלכלי ניכר, דבר שהעמיד עליו גולק בחיבורו הנ"ל (עמ' 24). ראייה לכך מן ההלכה (שעיקרה בדורנו) שבמשנה¹²: אין תולקין את השדה עד שיהא בו תשעה קבין לזה ותשעה קבין לזה. ולא את הגנה עד שיהא בה חצי קב לזה וחצי קב לזה (3750 אמות מרובעות = 1176 מטרים מרובעים). וודאי, הרי זה עשוי להעיד על העיבוד האינטנסיבי של הקרקע בימים הללו.

ברם, כמה סימנים עשויים ללמד, שהיו מצויים בעלי־אחוזות גדולות בארץ־ישראל

⁷ כתובות פ"ב כו סע"ב.

⁸ המוקף לי' בס' המתיבות עמ' 70.

⁹ לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, דיני קרקעות, ירושלים תרפ"ט, עמ' 42. אדרבא, מתוך אותו קושי, שמעמיד עליו גולק (הערה 2): „כיצד נעשה מעשה הקרובים שלא היו מסכימים על המכר סימן לגמירת המכר בין הלוקח והמוכר“ וכו' — יש להסיק, שלפנינו מסורת מאוחרת לגוף ההלכה שבמשנה, במשנה פירוש „קצצה“: הוזה, קיצצה, קיצותא בסורית; והרי היא יכולה להלוים אף את תקופתנו.

¹⁰ ב"ב פ"ט מ"ד, ירושלמי שם, יז ע"א.

¹¹ ספר ג' פרק כ' א—ב'.

¹² ב"ב פ"א מ"ו.

בימים שאנו עומדים בהם (כבפני הבית), ושמה יותר מאז: השתלטותה של המלכות על הקרקע בארץ-ישראל מלאחר החורבן, עשרה היתה לגרום לריכוז קרקעות בידי מעטים — בעלי-ממון, שקנו הנכסים המופקעים על-ידי השלטונות או שזכו לחסד אצלה. אלא שמכל-מקום, אין ידיים לראות מעמד זה כבעל היקף מרובה בימינו אלו. תהליך התרבותן של האחוזות הגדולות בארץ-ישראל גובר למן המאה השלישית והרביעית ואילך (אלא שאף אז אינו עצום); בימים הללו אינו בולט.

כן נתקיים מעמד אנשי-אדמה המתפרנסים מעבודתם בשדות של אחרים, והם: (א) האריסים. במאה הרביעית אנו עדים לריבוייה של האריסות. ברם, אף בתקופתנו מצוייה היא בשיעור ניכר. ענין האריס: אדם המקבל קרקע מן הבעלים על-מנת שיהא הוא עובדה ומפרנסה ויהא נותן לבעלים שיעור פרופורציונאלי של היכול השנתי. שיעור זה ברגיל היה, כנראה, מחצית היבול. הטיפוס הרווח של האריס הוא: „האריס לשעה“, לשנה או לכמה שנים. ברם, מצויים היו אף „אריסין לעולם“, כלומר — שהבעלים לא היו יכולים — משפטית — להורידם מן הקרקע כל ימיהם. קרובים להם (ושמה אידאנטיים?) הם „אריסי בתי-אבות“, לומר — אריסים שהיו מנחילים זכותם לבניהם. אפשר להניח, שאריסים הללו על-הרוב היו תחילה בעלי הקרקע, שמכרו, מפני הדוחק, את שדותיהם לאחרים. על-מנת שישבו בהם כאריסים, הם ובניהם אחריהם, או ששדותיהם הופקעו על-ידי המלכות ונקנו בידי הבעלים, שלא היו חקלאים.

(ב) החוכרים הם אנשים המקבלים קרקע מן הבעלים, על-מנת שיהיו עובדים בה ומעלים לבעלים מידה קצובה של תבואה ופירות מן היבול. אף כאן מצינו פעמים, אם גם בשיעור מועט, „חכירות לעולם“ ו„חכירי בתי-אבות“¹³.

(ג) שוכרים הם אנשים הנוטלים קרקע מן הבעלים בתשלום-ממון לשנה. הללו אינם מצויים אלא „לשעה“.

(ד) השתלים. בכבלי¹⁴ מצינו ביותר את ה„שתלא“ (בימיהם של אמוראים). עניינו: אדם המקבל קרקע (בורה או שדה-לבן) על-מנת להכשירה למטעים ולנטעה. ברם, אף-על-פי שמונח זה אינו מצוי במקורות התנאים ולגבי ארץ-ישראל, הרי מציאותו של השתל בגופו מוכחת אף בארץ. שכן שנינו בתוספתא (ב"מ פ"ט הי"ז—י"ח): המקבל שדה מחברו ליטע וכר. דין ה„נוטע“ (= השתל) דומה לדין האריס הנוטל מחצה; ברם, יפה כוחו מכוח האריס הרגיל, שהוא נידון כאילו שותף ואין הבעלים רשאים לסלקו אלא אם כן יקבל מחצית השבת שהשביחה השדה.

(ה) השכירים. נראה שאלו יושבים וניזונים אצל בעלי-הבית למשך זמן מסוים, ובפרשם ממנו נוטלים את שכרם. המינימום — שבוע ימים (שכיר שבת) והמקסימום — שבע שנים (שכיר שבוע). המציאות הרגילה היתה שכירות לשלוש

¹³ ירושלמי גיטין פ"ה מו ע"ב.

¹⁴ ב"מ ק"ט א—ב.

שנים. "מעשה באדם אחד שירד מגליל העליון ונשכר אצל בעל-בית אחד בדרום שלוש שנים"¹⁵. וכן מצינו בתורה¹⁶: כי משנה שכר שכיר עבדך (משנה שכר שכיר כלומר שש שנים). וכן בישע' טז יד: בשלוש שנים כשני שכיר. וכיוצא בזה הרבה.

(ו) האיכרים. מלבד פירושו הרגיל כולל הוא גם סוג של עובדים הקלאיים הכפופים לבעל-הבית. בברייתא בירושלמי¹⁷ שנינו: אריסין וחכירין וקבלין (של האבל). הרי אלו עושין, איכרין וספניו וגמליו אינן עושין. הרי שהאיכרים משועבדים לבעל-הבית יותר מאשר האריסין. וכן שנינו בתוספתא¹⁸: ...וכבית תשעה חצאי קבין לזה כדי שיהא איכר אומן חורש ושוגה. וגם לתקופת האמוראים מצינו שם זה: איכריה דרב זביד¹⁹. וכן בקטע ממדרש שפירסם יעקב מאן²⁰: למה נענשו מצרים בדבר, שעשו את ישראל איכרין לחטין ושעורין. ואפילו במקרא כבר מצינו איכר המשועבד לבעליו: ועמדו זרים ורעו צאנכם ובני נכר אכריכם וכרמיכם²¹. אכרים וכרמים בהרים ובכרמל²².

(ז) הפועלים החקלאיים. הללו שכירי-יום הם. ושכרם — לפי עבודת-היום. דרך כלל עיסוקם בעונות מסוימות של עבודת-הקרקע: האסיף, המסיק, הבציר וכו'. יום-עבודה — מזריחת החמה ועד שקיעתה. הנוהג הרווח — מלבד השכר הנקצב בממון — מתן מזונות לפועל (המזונות על בעל-הבית). להלכה ולמעשה גוברת מגמת-ההגנה על תנאי-עבודתו ושכרו של הפועל החקלאי. ושמה כדאי להעתיק מסורת-תנאים אחת מתקופתנו לענין מזונותיו של הפועל²³: מעשה ברבי יוחנן בן מתיה שאמר לבנו: צא ושכור לנו פועלים. הלך ופסק להם מזונות. וכשבא אצל אביו אמר לו: אפילו אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת ידי חובתך עמהן, שהן בני אברהם יצחק ויעקב, אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם, על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד. ברם, מצינו לאידך גיסא פועלים שעובדים בקרקע של אחרים, ואינם נוטלים שכר כלל, אלא "עובדים בסעודתך"²⁴ בלבד. נראים דברים, שמציאות זו אינה שכיחה, אלא בימים של מיעוט-עבודה ודוחק כלכלי. ואף עיקרו של דבר צריך עיון, לפי שאין לנו לכך אלא מקור זה בלבד, ואף הוא אינו מבורר כל-צורך ומדויק. מצינו גם פועלים ממין מיוחד — ה"מקבלים" בקבלנות פעולה חקלאית מסוימת: לקצור קציר וכדומה²⁵.

15 שבת קכז ב.

16 דב' טו יח.

17 מו"ק פ"ג פב ע"ב.

18 בבא מציעא פי"א ה"ט.

19 סנהדרין כו ב.

20 בספרו The Bible as read and preached in the Old Synagogue, סינוסינטי, 1940.

21 ישע' סא ו.

22 דברי הימים ב' כו י.

23 בבא מציעא פ"ז מ"א.

24 ברכ' טז א: ירושלמי שם. פ"ב ה ע"א.

25א הו"ס ב"מ ופ"ו. בבלי שם עו ב.

העבדים בהקלאות. כבר הזכרנו מאמרו של ר' טרפון: „איזהו עשיר? כל שיש לו ק' כרמים וק' שדות וק' עבדים שעובדין בהן". אף מקורות אחרים עשויים להעיד על מציאותם של עבדים במשק החקלאי היהודי בארץ-ישראל. אנו שונים בברייתא אחת²⁵, לערך מן פרק-הזמן הנידון, על חכם אחד עשיר, רבי אלעזר בן חרסום, בעל אחוזת הרבה, שעבדים עבדו בשדותיו. ובמשנה²⁶ מדובר על עבדים המצויים ב„עיר", כלומר — בחוה, שהם קובעים יסוד במשק. ומתקופה מאוחרת, המאה השלישית, מעיד בפנינו ר' יצחק בר נחמן בשם רבי יהושע בן לוי²⁶: „מעשה באחד שלקח עיר אחת של עבדים ערלים מן הגוי וכו'". כיוצא בדבר מספרים האמוראים-מסופה של המאה הג' על „עיר אחת היתה בארץ-ישראל ולא רצו עבדיה למול" וכו'.^{26a} מכל-מקום אין ידים לראות במשק החקלאי, המיוסד על עבודת-העבדים, מציאות כללית שכיחה וחשובה בארץ-ישראל היהודית. ודאי לא היו עובדות הללו רווחות, בין בימים שאנו דנים בהם ובין בתקופות האחרות. דרך כלל, משמשים עבדים במקורותינו בתפקידי-שירות אינטימיים אישיים של אנשי-הערים, או בתפקידים של סקידות והנהלת-עסקים, או בתורת פועלים-אומנים, מומחים למקצועות משובחים ומיוחדים. העיר ולא הכפר, היא המעסקת את העבדים בארץ.

אריסי-מלכות. כל הקרקעות של היהודים בארץ-ישראל הוכרזו על-ידי אספסינוס כנכסי מלכות-רומי — *ager publicus*. מהן שהופקעו מידי בעליהן הראשונים ועברו לרשות אחרות; רובן נשתיירו בידי בעליהן אלא שהעלו מס מוגדל מנחלתם. אותן קרקעות, שהוזכרו ליחידים בתורת „אריסים גדולים" של המלכות, אף הן ברובן נשתקעו בהמשך הימים אצל בעליהן-עובדיהן. והמתווכים נדחקו מתוכן. ברם, שטחים מסויימים, מן החשובים ביותר לערך הכלכלי, נעשו נכסי-הקיסר *Patrimonium*. על הקרקע המגדלת את האפרסמון המשובח שבעולם בסביבות עין-גדי, מלמדנו פליניוס²⁷, שמצויה היתה ברשות הממשית של ה-*Fiscus*, שגידלו וודאי באמצעות היהודים, שישבו שם, אף בזמן מאוחר — במאה ד' — וקבעו עיקר האוכלוסין. אלא שלא עין-גדי בלבד גידלה האפרסמון הזה „של בית-קיסר"; הלה גדל — וביחוד — בתחומה של יריחו, ואף בסביבת צוער, שמדרום לים-המלח. הדעת נותנת, שאף שטחים הללו היו לפיסקוס, ושיהודים הם שעבדו בהם בעיקר בתורת אריסים של המלכות. ואכן, דומה אני, שמקור אחד של תנאים מעיד לנו על יהודים-אריסים אלו בשטחים האמורים; לכתוב „ומדלת הארץ השאיר נבזראדן רב-טבחים לכורמים וליוגבים"²⁸, מביא התלמוד²⁹: „תני רב יוסף: כורמים — אלו מלקטי אפרסמון מעין-גדי ועד רמתא (*Livias*, ממול יריחו מעבר לירדן), יוגבים — אלו צידי חלזון מסולמה של צור

²⁵ יומא לה ב. ^{25a} ב"ב פ"ד מ"ז.

²⁶ ירושלמי יבמות פ"ח ח' ע"ד. ^{26a} בבלי יבמות פ"ח ב, ועי' גטין פ ע"א.

²⁷ *Historia Naturalis* V 17.

²⁸ ירמ' נב טז.

²⁹ שבת כו א.

ועד חיפה". הברייתא באה לומר שהיהודים, שנשתיירו ביהודה עם החורבן הראשון, נשתעבדו לעבוד אצל מלכות בבל כ־ Coloni ולא כבעלי־קרקעות בני־חורין, בדומה למציאות שמלאחר החורבן השני, ולענין מלקטי חלזון — מתוך אויסיביוס אנו למידים לימי דיוקליטינוס, שכבר אז היו בתי־העשיה לארגמן של צור המפורסמים בפיקוח המלכות, שמנתה עליהם Procurator. אין רחוק להניח שאף במאה ב' היתה תעשיית הארגמן הצורית מסורה בידי המלכות.

הענפים העיקריים של החקלאות, יוסיפוס, במלחמות ספר ג' פ"ג, מתאר לעינינו דמותה של ארץ־ישראל החקלאית בימים הסמוכים למלחמת־החורבן. יהודה, הגליל, עבר־הירדן והשומרון, מבורכים בפרי אדמתם, מעובדים ללא שיוך ומיושבים אוכלוסין הרבה, המנצלים במידה יתירה את שטחי־הקרקע הפוריים. שניים הם ענפי־היסוד של המשק: הפלחה והמטעים, שלישי להם — המרעה. אף מלאחר החורבן, בעיקר עד לסופה של מאה ג' לערך, מעלים מקורותינו, שבחה של ארץ־ישראל" קרוב לאותה תמונה כללית, שנצטיירה בידי יוספוס. במיוחד משתבחים תחומים מסויימים של ארץ־ישראל, בין לפלחה ובין למטעים, וביותר לענף האחרון. הרי הם: בדרום — "שפלת לוד", סביבות לוד, עמאוס, תמנה, בני־ברק וחברותיהן; ומכאן ואילך לדרום — בסביבות יריחו עד גדתו המערבית של ים־המלח. דרך עיקרית ועד לצוער. לאחריו — רשפון, תחום בית־שאן (שעליה אמר היש לקיש: גרעון — אם בארץ־ישראל הוא, בית שאן פתחו³⁰), אדמת־גינזור (סביבות יס־כנרת) ותחומה של ציפורי.

הפלחה, דרכי־העיבוד של "שדות־לבן" מפותחים היו במידה מרובה, כשם שבדרך כלל היתה עבודת־הקרקע בארץ־ישראל (ובארצות הסמוכות לה) בימים הללו בדרגה גבוהה. ההשקאה המלאכותית, "בית השלחין", ה"שקי"³¹, אף־על־פי שביותר נהגו בה למטעים ולגנות־ירקות, מכל־מקום אף בשדה־התבואה נהגו בה לריבוי היבול. אמנם, המטעים פירנסו את בעליהם יותר מן הפלחה, ולפיכך השתדלו בעלי־הקרקעות להכשיר את שדותיהם לנטיעה, עלידי השקאה משובחת. אחד מן החכמים מבני־הדור מעלה בפנינו עובדא זו לתומו. במכילתא דר' ישמעאל³² נמצא מאמרו של רבי יוסי הגלילי על הכתוב: ויאמרו מה זאת עשינו, כי שלחנו את ישראל מעבדנך³³: "משל למה הדבר דומה? לאדם שנפל לו בית־כור בירושה ומכרה בדבר מועט והלך אותו לוקח ופתח בה מעינות ונטע בה גנות ואילנות ופרדסין והתחיל המוכר נחנק על שנתן ירושתו בדבר מועט, כך נעשה למצריים ששלחו ולא ידעו מה שלחו". אלא שרווח, כנראה, הנוהג לנקוט "שיטה מעורבת" של פלחה ומטעים. ביותר בולטת מציאות זו ממאמרו של ר' יוחנן (אמנם מן המאה הג'³⁴): "ברוך אתה בשדה" — שיהו נכסיך משולשין: שליש בתבואה.

³⁰ עירובין יט סע"א.

³¹ תוס' שביעית פ"ב ה"ד.

³² בשלה מסכתא דויהי, הורובין עמ' 87.

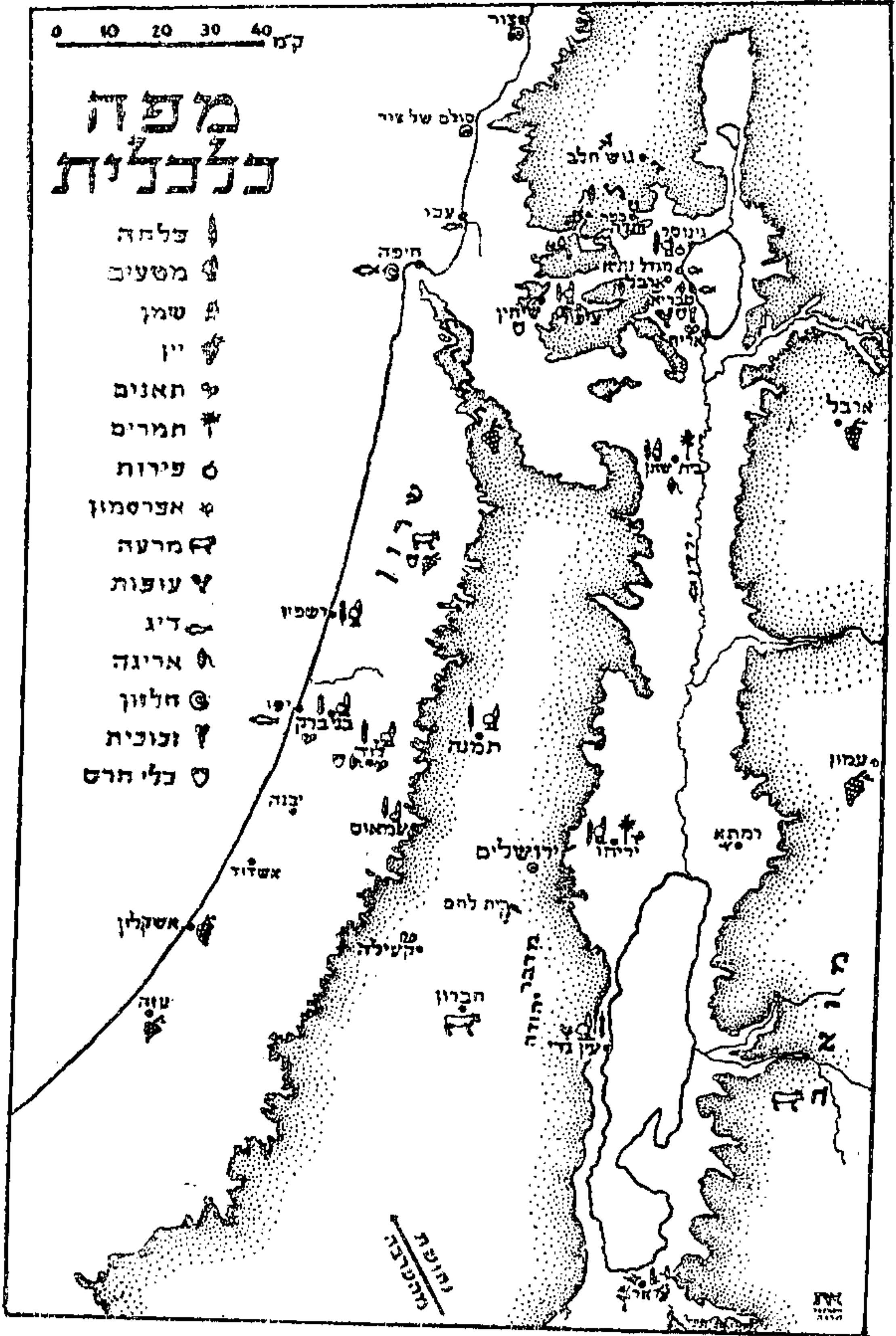
³³ שמ' יד ה.

³⁴ בבא מציעא קז סע"א.

0 10 20 30 40 ק"מ

מפה כלכלית

- ↓ פלחה
- ⊕ מטעים
- ⊕ שמן
- ⊕ יין
- ⊕ תאנים
- ⊕ תמרים
- ⊕ פירות
- ⊕ אפרסמון
- ⊕ מרעה
- ⊕ עופות
- ⊕ דיג
- ⊕ אריגה
- ⊕ חלזון
- ⊕ זכויות
- ⊕ כלי חרס



מחלקת המחקר והתכנון
הממשלתי

1957

שליש בזיתים ושליש בגפנים (ב' ענפים עיקריים של המטעים בארץ-ישראל, ראה להלן), מכל-מקום התבואה שימשה עיקר גדול בחקלאות של הארץ. דרך כלל, נראה שהיתה ארץ-ישראל מספקת לעצמה תבואה, בלא להוציא הרבה לחוץ לארץ ובלא להיוקק, בימים כתיקונם, ליבוא מן החוץ, להוציא שני-בצורת. אלא שבדורנו לא היה היצוא נדיר כל-עיקר (מפפירוס אחד בין הפפירוסים של זינון משנת 259 לפני ספירת הנוצרים, שנתפרסם לפני שנים אחדות, אנו למידים, שבאותם הימים הוציא הגליל תבואה לחוץ לארץ). דבר זה למדנו מן התוספתא (דמאי פ"א ה"י): הלוקח מן החמרת בצור ומן המגורות בצידון פטור, מן המגורות בצור ומן החמרת בצידון חייב³⁵ (לפי שחוקתה של תבואה באה מארץ-ישראל). ולהלן אומר רבי יהודה: החמרת היורדת לכזיב חייבת, מפני שחוקתה מן הגליל. ברם, כנגד זה שנינו שם ה"ג: אוצר שמטילין לתוכו מחוצה לארץ לארץ, כגון אוצרה של דנב (וכנראה היא Danaba שבצפון ארץ-ישראל, על-יד מסמיה) חייב לפי חשבת. וכן היו לפרקים אף מביאים חטים ממצרים.

המטעים, זית-השמן היה ענף חשוב מאוד בחקלאות של ארץ-ישראל ובמיוחד בגליל³⁶. ביותר נשתבחו זיתי גוש-חלב. השמן שימש במידה מרובה ליצוא, ברייתא אחת של אגדה משקפת עובדא זו ביותר. בספרי דברים (פי' שנה) מובא על הכתוב „וטובל בשמן רגלו“³⁷ (ברכת משה לאשר): מעשה באנשי לודקיא שבסוריא, שנזדקקו לשמן ושלחו ממונה אחד לקנותו, הלך לגוש-חלב ומצא אצל אחד שמן בי"ח מאות רבוא דינרים³⁸. קרוב להניח, שמלבד היצוא הכללי-המסחרי של השמן לארצות הסמוכות, נתכוון יצוא השמן אף במיוחד אל היהודים שבארצות הנ"ל, מגורמים דתיים. שכן מדורות רבים אסרו ישראל על עצמם את השימוש בשמנם של הגויים, בין בארץ ובין בחוץ-לארץ. והדעת נותנת, שאף-על-פי שהיהודים באותן ארצות נתעסקו אף הם בעבודת-הקרקע, מכל-מקום נצטרכו לעתים קרובות לשמן של יהודים שבא מארץ-ישראל. ולמדנו דבר זה במפורש לימי מלחמת החורבן.

³⁵ בירושלמי דמאי פ"א כב ע"א בהיפוך: מן החמרת בצור ומן המגורת בצידון

חייב.

³⁶ יהודה נשתבחה בחטיה, לומר הפלחה עיקר בחקלאותה והגליל בזיתים (סנהדרין יא ב, מדרש תנאים, הוצאת הופמן עמ' 176). יוספוס, לימי מלחמת החורבן (מלחמות ג כא כ): הגליל ארץ שופעת שמן.

³⁷ דברים לג כד.

³⁸ הדבר שאתה מוצא אצל החוקרים (ראה Heichelheim, An Economic History of Ancient Rome. t. IV, 1938, p. 128) שלא היו מוציאים שמן מארץ-ישראל מפני שלא הספיק ליצוא, אינו נכון. האסמכתא על הברייתא בתוספתא ע"ז פ"ד(ה) ב' ב' צ ע"ב — צא א. האוסרת להוציא לחוץ-לארץ דברים שיש בהם חיי-נפש, כגון יינות, שמנים וסלתות, אינה מבוססת. נראה, שהמסורת מדברת בשנים של דוחק; ושמה נשנתה בסמוך למלחמת ברי-כוכבא, שגרמה לחורבן כלכלי חמור בארץ-ישראל, ביהודה ואף בגליל. ראה דברי רבי שמעון בן יקים, בירושלמי פאה פ"ז כ ע"א: לא אמר רבי יוסי („אין שכחה לזיתים“) אלא בראשונה, שלא היו הזתים מצויין, שבא אדריינוס הרשע והחריב את כל הארץ, ולגבי התבואה, אומר הנ"ל עמ' 137, שלא הוציאו כלל; ואף כאן סומך הוא על הברייתא האמורה, וכבר ראינו ייהדברים אינם מדויקים.

מעדותו של יוספוס³⁹: מעשה ביוחנן מגוש-חלב שמכר שמן הרבה ליהודים היושבים בסוריא, שנמנעו משמנם של נכרים, והרוויח ממון רב. אמנם, יוספוס מקטרג עליו שרדף אחרי הבצע, אלא שברור שיוחנן ריכז את מכירת השמן ליהודי סוריא מידי כל בעלי-הקרקע של בני גוש-חלב, לומר — שהיה ממכר מאורגן, ואת הרווחים הקדיש לחיזוק חומות גוש-חלב (על ארגון המסחר עם חוץ-לארץ בצורת חבר כולל של בני העיר, בחינת אגודה-שיתופית, נדבר להלן). אמנם בהקבלה שב„חיים“ פ"ג⁴⁰ מדבר יוספוס במכירת השמן על-ידי יוחנן ליהודים של קיסרי פליפוס, שהיו עצורים בפקודת אגריפס (חשודים היו בכוונת-מרד), ושבגלל זה לא יכלו לספק להם שמנם בידי עצמם ונאלצו ליהנות משמן-נכרים.

היין. מטעיהגפנים רבים היו בארץ אף בתקופתנו. מימינו לערך נזכרים היין השרוני, היין הכרמלי והיין העמוני (החריף). מן התקופה הביזאנטינית אנו יודעים מן המקורות על יצוא היין של ארץ-ישראל (היין האשקלוני, העזתי) לארצות הרחוקות של מלכות רומי המערבית (גאליה) ולמצרים, מקום שהעריכו את היין של ארץ-ישראל כמין משובח ביותר וכמותרות, העולים על שולחן העשירים. ברם, אין מקום לפקפק בכך שאף בפרק-הזמן הנידון שימש היין מיצרך-שלי-יצוא לחוץ-לארץ. משקהגפנים תפס מקום מרובה למדי בארץ-ישראל היהודית בדורנו זה ולאחריו. אמנם, כנגד זה עדיין מצוי בימים הללו שיור של „היין האיטלקי“ המובא לארץ. אלא שכבר הוא הולך ועובר מן השוק של ארץ-ישראל (כשם שבכלל נדחק היין האיטלקי, בתקופה שאנו עומדים בה, מן השווקים של מלכות רומי, הואיל ולא יכול היה לעמוד בפני התחרותם של יינות הארצות הכבושות, למרות מאמציו של דומיטינוס, שהשתדל להנחיל ליין הרומי עמדה יתירה כלפי זה של הפרובינציות בדרך התחיקה). ויש להעיר, שבכמה מקומות במשנה ובברייתות, מקום שאנו מוצאים „יין האיטלקי“⁴¹, הנוסחאות העיקריות גורסות באיטלקי (לוג יין באיטלקי, רביעית יין באיטלקי), רוצה לומר: במידה האיטלקית, דבר שקשור בחדירת שיטת-המידות הרומית לארצות-המזרח. ועוד: החכמים הסבורים, שהיה מצוי בתקופתנו אף יבוא מסחרי של יין מקיליקיה טועים הם. אסמכתא לדעה זו היא הברייתא בתוספתא שביעית פ"ה ה"ב⁴²: אמר רבן שמעון בן גמליאל: אני ראיתי שמעון בן כהנא שהיח שותה יין של תרומה בעכו ואמר — זה בא לידי מקלקיליאה. ברם, אין כאן אלא תרומה שהעלו מחוצה-לארץ לארץ על מנת לתתה לכהנים במתנה, לנהוג שבפני הבית⁴³, ולא דבר של משא-ומתן. מפני ההלכה שהשתלטה אחר-כך: אין מביאין תרומה מחוצה-לארץ לארץ — ודאי בטל היבוא ממין זה. ביטוי בולט לערכם המרובה של היין והשמן בארץ-ישראל בתורת ענף

³⁹ מלחמות ג' כא ב.

⁴⁰ בתרגומו העברי של שטיין, עמ' ל"ו.

⁴¹ למשל, סנהדרין פ"ח מ"ב.

⁴² תובאה בירושלמי, חלה פ"ד ס' ע"ב.

⁴³ ראה אלון, לחקר ההלכה של פילון א', תרביץ שנה ט"ו, עמ' 28 ואילך.

כלכלי ומסחרי ליצוא, משמש מאמרו של רבי יוחנן⁴⁴: תנו רבנן, מתריעין על פרקמטיא ואפילו בשבת. אמר רבי יוחנן: כגון כלי פשתן בבבל ויין ושמן בארץ-ישראל.

הפירות, חשובים תחילה התמרים, מהם מינים משובחים ביותר, שהיו מפורסמים בכל העולם. הסביבות העשירות בסוגי-התמרים המעולים שלהם הן: תחום יריחו, צוער (המכונה „עיר התמרים“)⁴⁵, תחום בית-שאן ומקומות מסויימים שבגליל. לאחריהם — התאנים שהיו מתקנים אותן בצורות שונות (דבלה, גרוגרות וקציעות); הללו היו ענף בעל-ערך ואחד המזונות החשובים בארץ-ישראל. המקומות העשירים במיני תאנים משובחות הם: „שפלת לד“ (בני-ברק) ותחום אריח שבגליל. ביהודה מפורסמת התאנה הקעילית. מזמן מאוחר נזכרת התאנה הבוצרית, שהביאה מעבר הירדן. הפירות האחרים, שהיו מצויים בשפע מיניהם תפסו אף הם מקום ניכר. ביחוד משתבחים — במאה ב' ובמאה ג' — „פירות גינוסר“, בשומנם ובטעמם.

בגמר עיוננו המרפרף בפרשה שעסקנו בה, יש לציין שארץ-ישראל החקלאית בתקופתנו לא היתה כלל וכלל עולם מופרש ומסוגר לעצמו. המקורות מעלים לעינינו יחסי-חילוסים מתמידים ונמרצים בין הארץ ובין הארצות הסמוכות בתחום המשא-ומתן הכלכלי-חקלאי, ביותר עם מצרים, סוריא ואסיה הקטנה. אלא שאף הארצות הרחוקות שבמלכות רומי לא יצאו מכלל הזיקה הכלכלית של ארץ-ישראל; כיוצא בדבר — ארצות מלכות הפרתים. מכאן שאתה מוצא בארץ, במשק היהודי, מינים הרבה של פירות וקטניות שהובאו מחוץ-לארץ ונתאקלמו בתוכה, והגדילו בכך את שפע הענפים של החקלאות בארץ.

כבנות לחקלאות יכולים אנו לראות את הדיג והמרעה, שתפסו אף הם מקום ניכר במשק היהודי. הדיג היהודי נתרכז בעיקרו בסביבות ים-כנרת, וביותר בתחום טבריא. נזכרים במקורות התנאים: חרמי טבריא⁴⁶, שכנראה היו מאורגנים בזמנו בדמות אגודת-אומנים (על האיגודים הללו נדבר להלן, 105). ידועה היא העיר הסמוכה לטבריא — טריכיה = מגדל-גוניא, שהשם היווני (והעברי) מלמד עליה, שעיקר פרנסתה על הדגים המיובשים, שהיתה משלחת לחוץ. אלא שאף הירדן נוצל לצרכי הדיג היהודי; וכיוצא בדבר — שפת הים של הגליל (עכר-חיפה). נתקיים אף יבוא של דגים ממינים מיוחדים לארץ-ישראל. כדאי לציין ביחוד את היבוא מן אילת (האילתית) — מקום שישבו בתקופתנו ואילך, עד כיבוש הערבים, יהודים הרבה — ומן אספמיא^{46a}.

המרעה, גידול הצאן והבקר שימש ענף מעלה רווחים בימינו אלו. יש בידינו עובדות מן הדור הזה, המוכיחות שהיו שנהגו „לגדל עדרים עדרים“ בקנה-מידה גדול. ואף זה אנו למידים, שהיו „מוציאין את הבהמות למדבריות“ שביהודה ואף בגליל

⁴⁴ בבא בתרא צא רע"א. ⁴⁵ יבמות סוף פרק ט"ז.

⁴⁶ תוספתא בבא מציעא פ"ו ה'.

^{46a} בראשית רבה פ"ה ה' וצ"ל שב: באספמיא, תרגום יונתן ל„שפם“, במ' לד י'.

„מן הפסח ועד לרביעה“⁴⁷ ויש שהיו לנות באפר לעולם. דבר זה עשוי להעיד על היקפו של ענף זה ולסייענו להבין את המקורות ההלכיים, המרבים להתעסק ב„רועים“ בדורותיהם של התנאים — אנשים מגדלים צאן בקנה־מידה רב; ואמנם לפנינו עובדות מן הדור שלנו, המעידות על עדרים גדולים מאוד של צאן. מקום שנתייחד לגידול הצאן והבקר שימש, כבימי המקרא, השרון; ועל הבקר הרעים בשרון שטרי השרוני⁴⁸. במשנה⁴⁹: אבל לוקחין מן הנשים כלי־צמר ביהודה וכלי פשתן בגליל ועגלים בשרון; וכן בתוספתא⁵⁰ — אמנם לימי בית שני: אילים ממואב, כבשים מחברון, עגלים משרון. לשנת 400 לערך אנו למידים מן הירונימוס⁵¹, שהשרון משמש תחום משובח לגידול הצאן.

לגבי גידול העופות, יש לציין שטבריא שימשה מקום עיקרי, כנראה, לגידול תרנגולות ויונים. נזכרים אפרוחים ופרגיות ודגים של טבריא⁵².

האומנויות והמסחר. תחילה ראוי לדון בענף העשייתי חשוב ביותר בהמשך דורות רבים, הקשור במישרין בחקלאות: תעשיית כלי־פשתן, בגדי־הבד. מסופה של מאה ב' ואילך מרבים המקורות להעלות את גידול־הפשתן ותעשיית בגדי־הבד בגליל, בין במסורת תנאים ואמוראים ובין בתעודות היצוניות של נכרים. ביותר מפורסמת היתה תעשייה זו בבית־שאן, מקום שנעשו אריגים מעודנים ומעולים, שדמיהם מרובים וממכרם — ברחבי המלכות הרומאית. כדאי לציין במקום זה, למאה ג' וד', תחילה את האדיקט הדיאוקליטיני, שהוצא בשנת 301, הקובע מחירים קצובים למיצרכים השונים וקובע מחיר גבוה לתעשיית־הבד הבישנית (בית־שאן), הראשונה בתעשיית העולם לדמיה המרובים, וכן את *Totius orbis descriptio* (תיאור כל העולם), שנכתב במחצית המאה הרביעית, וגם הוא מונה את בית־שאן כראשונה בעולם הפשתן: *in litore enim sunt hae: Scytopolis, Ladicia, Biblus, Tirus, Beritus, quae linteamen omni orbi terrarum emittunt et sunt eminentes in omnia habundantia.* (= ובכן, בחוף ישנן אלה: בית־שאן, לודקיה, ביבלוס, צור, בארות — השולחות כלי פשתן לכל העולם ומצטיינות בכל שפע). (ספר־הישוב עמ' 166). וכן נזכרים במקורותינו: כלי פשתן הדקין הבאין מבית־שאן⁵³; ומארבל הסמוכה לטבריא היו מוציאים כלי פשתן גסים⁵⁴. ברם, צריכין אנו עדות לפרק־הזמן שלאחר התורבן, והנה אין לנו ראיה ממש לימינו אלו; אלא שב' המקורות שלהלן, המדברים בדור שלאחר מזה, עשויים להעיד, כנראה, אף כלפי ימים הללו,

47 תוספתא ביצה פ"ד הי"א, ירושלמי שם פ"ה סג ע"ב, בבלי שם מ ע"א.

48 דברי הימים א' כז כט.

49 משנת בבא קמא פ"י מ"ט.

50 מנחות פ"ט ה"ג.

51 באונומסטיקון ובאתת מאגרותיו (Comm. in Isaiam. C. 33 ed. Vallarsi t. 4. p. 436)

52 ועי' בבא מציעא כד ב.

53 ירושלמי כתובות פ"ז לא ע"ג וש"נ, ועי' ספר הישוב, עמ' 17.

54 ב"ר פ"ט א. הוצאת תיאודור־אלבק עמ' 170.

והם: 1) קלימנס האלכסנדרוני, בספרו⁵⁵ מוכיח את הנשים והגברים האוהבים כל המותרות ואינם מסתפקים בבגדי-הבד הגסים של מצרים, אלא מתקשטים באלו שבאים מארץ-העברים ומן קיליקיה. 2) פוסניס, בספרו Graeciae descriptio (תיאורה של יוון)⁵⁶ כותב שעבודו של הפשתן ביוון אינו גרוע משל העברים, אלא שאינו בהיר כמותו. קלימנס כותב בסוף מאה ב': פוסניס — ביקר בארץ-ישראל, לערך בשנת 175. אלא שדומה, רשאים אנו להניח, שתעשיית-אריגי הפשתן, שהגיעה לדרגה זו של התפתחות ושל פרסום עולמי במחציתה השניה של מאה ב', נתקיימה בעיקרה כבר בתחילתה של מאה זו.

ערכה הכלכלי של תעשייה זו לגבי יהודי הגליל הוא תחילה — בהשתתפות היהודים בגופה ממש (בבית-שאן ישבו יהודים הרבה וכן ראינו, שארפל, היהודית לחלוטין, שימשה מקום תעשייה גסה של כלי-פשתן) ובשניה — דבר חשוב ביותר — בפיתוח הענף החקלאי של גידול-הפשתן בקרקעותיה של הגליל. ושם כדאי להוסיף, לשם העלאת עובדא זו מתוך מעשה יהודי, ציון, שבסוף המאה השניה היה רבי הייא מתעסק בגידול הפשתן וטיפולו⁵⁷.

ברם, ליד יצואה של תעשיית-הבגדים הגלילית, נתקיים יבוא של מיני בגדים מחוץ-לארץ. במיוחד נזכרים בתקופתנו בגדים מן המערב וביותר מן דלמטיה (הדלמטיקון⁵⁸). הטרסים⁵⁹ הם עושי אריגים של פשתן, כתבנית התעשייה המפורסמת של טרסוס, בירת קיליקיא. אומנות זו רווחת היתה בארץ-ישראל היהודית, והמקורות מעלים לעינינו לפרק-הזמן דילן ראיות לארגונים המקצועי של אומנים אלו, סימן להיקפה וביסוסה של התעשייה עצמה. בברייתא אחת⁶⁰ מסופר שכשנתפסו רבי אליעזר בן פרטא ורבי חנינא בן תרדיון על שעסקו בדברי תורה ורבי אליעזר בן פרטא הכחיש הדבר, שאלוהו: מאי טעמא קרו לך רבי? ענה: „רבן של טרסיים אני“. איני סבור, שיש לפקפק באמתות המסורת דילן, המעלה מציאותו של ארגון מקצועי של בעלי-אומנות זו. „רב“ משמש שם טכני גם בלשונות שמיות אחרות, בימים אלו ולפניהם, לציון ראש אגודה⁶¹. אנו מציצים אפוא במישרין מכאן לעולמן של אגודות-האומנים בארגונן.

ואכן, את הטרסיים המאורגנים אנו מוצאים שוב בטבריא ובלוד. בשתי ערים גדולות אלו היו להם בתי-כנסיות מיוחדים משלהם. דבר המוכיח בוודאות על ארגונם המקצועי, שכן שנינו בירושלמי שקלים⁶²: מעשה בבית-הכנסת של

⁵⁵ ספר ב', פרק כ', סעיף 115, הוצאת I, Schwickert עמ' 226.

⁵⁶ הוצאת II, Spiro עמ' 12.

⁵⁷ נבא מציעא פה ב.

⁵⁸ כלאים פ"ט מ"ו.

⁵⁹ ירושלמי כלאים פ"ט לב סע"ד.

⁶⁰ עבודה זרה יז ב.

⁶¹ כשני דורות לאחר-מכן, בימיו של רבי, אנו מוצאים את בן שילא ראש טבחים

בציפורי. (תוספתא חולין פ"ג ה"ב).

⁶² פ"ב מז ע"א וש"נ.

טרסיים וכו'. המעשה אירע לפני מלחמת ברכוכבא. מן ההקבלה שבבבלי⁶³ אנו למידים שהמעשה היה בטבריא. וכן מסופר בבבלי⁶⁴: מעשה שהביאו קופה מלאה עצמות לבית־הכנסת של טרסיים ונכנס תודוס הרופא („בימי רבי עקיבא“) וכו'. ובהקבלה שבתוספתא⁶⁵: מעשה שהביאו קופות של עצמות מכפר טביא והניחום באויר בית־הכנסת בלוד ונכנס תיאודורוס הרופא וכו'. ברם, מה טיבן ומגמתן של אגודות־עובדים הללו? נדון בכך קצרות להלן. מכל־מקום כדאי להעמיד כבר על אותה מסורת מסורסמת, הנוגעת אמנם ליהודים בחוץ־לארץ, ושעשויה ללמדנו מן ההיקש גם כלפי בני ארץ־ישראל, מבחינת הזיקה של קיבוצי־העובדים המאורגנים למקומם המיוחד בבית־הכנסת ולסיוע ההדדי בין בעלי־האומניות. בתוספתא סוכה⁶⁶ מספר רבי יהודה על בית־הכנסת הגדול („דיפלסטון“, δουλόστον) של אלכסנדריא, עד שלא נחרב, כנראה בשנות 116—117, במלחמות שבימי טרינוס: „ולא היו יושבין מעורבבין, אלא זהבים בפני עצמן וכספין בפני עצמן ונפחים בפני עצמן וגרדיים בפני עצמן וטרסיים בפני עצמן, כדי שיהא אכסנאי בא ומטפל לאומנתו ומשם היתה פרנסתו יוצאה“. יש לשער, ש„פרנסה יצאה“ לאכסנאי בין על־ידי ההשתדלות להמצאת־עבודה בשבילו ובין על־ידי סיוע בממון, עד שלא מצא לו עבודה.

תעשית ה כלים, קירמיקה. מרפזים חשובים לתעשייה זו היו בגליל, בכפר חנניא ולאחריו — בשיחין⁶⁷ (ידועות הקדרות של כפר חנניא⁶⁸ והחביות של שיחין). יש להשוות לכך אף את ה„פכים הגליליים“ וביהודה — חביות לודיות ולחמיות⁶⁹ (בבית־לחם — תוצרת כלים גדולים). בשרון היתה תוצרת „קנקנים“⁷⁰ משובחים בטיבם. תוצרת־קנקנים זו היתה, כנראה, תעשית־לוואי ליין השרוני⁷¹. מזמן מאוחר יש בידינו עדות לבית־חרושת של כלי־חרס בטבריא, ואף של כלי־זכוכית שם („כוס טיבריא“⁷²). מלפני התורבן היה נוהג יבוא של כלים מרודוס (ולמקצתו אף לאחר־מכן).

תעשית־המתכות. השם הכולל שלה — פתמים, צורפי־הנחושת. לפי מסורות מסויימות אין ה„מצרף“ הנזכר במשנה⁷³ אלא מחתך נחושת מעיקרו. לענין זה יש לידע, שעד סוף המאה הרביעית לערך, היו מחצבים של נחושת בדרומה

⁶³ יבמות צו ב.

⁶⁴ נזיר נב א.

⁶⁵ אהילות פ"ד ה"ב, צוקרמנדל, עמ' 600.

⁶⁶ פ"ד ה"ו, צוקרמנדל, עמ' 198 ובהקבלות שבבבלי סוכה נא ב וירוש' סוכה פ"ה

נה ע"ב.

⁶⁷ תוספתא בבא מציעא פ"ו ה"ג, בבלי שם עד א' שבת קכ ע"ב.

⁶⁸ איכה זוטא א ח.

⁶⁹ כלים פ"ב מ"ב, ספרא שמיני פרשה ז' ג.

⁷⁰ בבא בתרא פ"ו מ"ב.

⁷¹ נדה פ"ב מ"ז.

⁷² מדרש ההלים עה ב, ועי' ירושלמי נדה פ"ב נ' רע"ב.

⁷³ כתובות פ"ז מ"י.

של ארץ-ישראל — בפונן בדרום יס־המלח⁷⁴, ואולם הירונימוס מעיד, שבימיו פסק ניצולה של הנחושת במכרות ההן.

עושי כלי-זין יהודים בארץ, נזכרים במשנה⁷⁵, אלא שמעדותו של דיו קסיוס⁷⁶ הרינו למידים, שאומנים יהודים אלו — נפחים עושי כלי-זין — מרובים היו, ומלאכתם מפותחת, שכן הוא אומר, שלפני מלחמת בר־כוכבא, כשהתכוונו היהודים למרידה בחשאי, היו עושי־הנשק פוגמים במתכוון את כלי־הזין, שלא יתקבלו על־ידי הרומאים וישארו ממילא ברשותם להשתמש בהם במלחמה. ברם מכאן לדעתי, שהרומאים הטי־לו על היהודים עבדה זו בעל־כורחם.

אגודות האומנים. ראינו בתי־כנסיות שלהם וראשיהם ושיערנו שאף הסיוע שימש מן הדברים שהאגודה ביקשה לתקנם. מקורות תנאים אף הם מעידים על טיבן ומטרתן, אף כי אינם חופפים את המציאות כולה. אין אמנם ראייה מרעת שהם מזמנו, אך אפשר לקיים מציאות זו גם לימינו. בתוספתא בבא מציעא פ"א הכ"ד שנינו: רשאיין הצמרין והצבעין לומר כל מקח שיבוא לעיר נהיה כולנו שותפין בו. לפנינו תכלית אחת של שתי אגודות אלה: כלכלית־שיתופית, שהמקח יהא מסודר שיתופית. ההלכה מלמדת שאין מעכבים את האומנים מלהתארגן כמוסדות העיר, וכן שההסכמה הכללית של חברי האגודה מחייבת את כלל החברים ואפשר לכוף את העבריינים לפי החוק ובבית־הדין. ולהלן הכ"ה: „ורשאיין הנחתומין לעשות רגיעה ביניהם“. „רגיעה“ נמצאת רק כאן. השורש רגע נמצא בתלמוד ירושלמי בשני מקומות⁷⁷. ברם, ב„שטר רגיעה“ מספר־השטרות של רבי יהודה אל־ברצלוני⁷⁸ הרינו קוראים: פלוני ופלוני הנחתומים... ועבידנא רגיעה ביננא דכל אחד ואחד מיננא אית ליה יומא בשוקא... ולית רשותא לכל חד מיננא למיעבד ביומא דחבריה... ומאן דעביד ביה אית עליהי כך וכך קנס או כך וכך הפסד. שטר זה הוא ביאור לנאמר בתוספתא. הרי תכלית שניה של הארגון: הסדר העבודה ביזמת האומנים ובאישורה של ההלכה. התוספתא ממשיכה: רשאיין החמרין לומר כל מי שתמות לו חמורו נעמיד לו חמור אחרת, מתה בבוסיא אין צריכין להעמיד לו חמור אחרת. מתה שלא בבוסיא צריכין להעמיד לו חמור אחרת. ואם אמר: תנו לי (דמים) ואני לוקח לעצמי, אין שומעין לו אלא לוקחין ונותנין לו. ההלכה קובעת שאם מתה בהמתו בבוסיא (פשיעה, רשלנות עבריינית) אין שומעין לו כדי שלא יוכל להפקיע עצמו מהאגודה. להלן, שם (הכ"ז): רשאיין הספנים לומר כל מי שאבדה לו (את) ספינתו נעמיד לו ספינה אחרת. אבדה בבוסיא וכו' ואם פירש למקום שאין בני־אדם

⁷⁴ אוסיביוס, אנומאסטיקון ע' פונון, תרגום ע"צ מלמד, מס' 922 ו־De Martyribus Palaestinae

⁷⁵ עבודה זרה פ"א מ"ו.

⁷⁶ 12, 69.

⁷⁷ קידושין פ"ד סה רע"ד, בבא בתרא רפ"ג יג ע"ד: תינוק מרגיע.

⁷⁸ מהדורת הלברשטם, מס' גז.

• = ועשינו רגיעה בינינו שכל אחד ואחד ממנו יש לו יום בשוק... ואין רשות לכל אחד ממנו לעשות ביומו של חבר... ומי שעושה בו יש עליו.

מפרישין, אין צריכין להעמיד לו ספינה אחרת. הרי תכלית שלישיית: ביטוח הדדי לכלי-העבודה. וודאי אין דוגמאות אלה ממצות את כל תפקידיה של אגודת-האומנים, אך יש בהן כדי להעמידנו על מגמתה הכלכלית-שיתופית באישורה ובתמיכתה של ההלכה. זהו הבדל יסודי בין הקולגיה הרומאית לבינה: הקולגיה של האומנים ברומא אינה מכוונת אלא להתאגדות חבריה לפולחן דתי; מכאן שאופיה חברתי, פולחני-דתי ולא כלכלי, עם דאגה לקבורת החברים אחרי מיתתם. ואילו זו היהודית מהווה גורם כלכלי חברתי חשוב בציבור. מכאן שאין לגזור התהוותה מהשפעת המופת הרומאי. בידוע, שאגודות-האומנים היווניות במזרח כבתקופה ההלניסטית כוונו אף הן לתכלית כלכלית-מקצועית. אפשר להניח שהאגודות העבריות נתהוו בהשפעת המציאות היוונית. אך ידענו שאגודות-אומנים היו במלכויות אשור ובבל. אף מהמקרא יש ללמוד שהתקיימו בישראל בימי הבית הראשון. יש אפוא המשך מציאות עתיקה אף אם נשתנו פניה⁷⁹.

ה ע ר כ ת ה ע ב ו ד ה ו ה ע ו ב ד י מ ב ד ו ר ג ו. כבר ראינו את המסורת במסכת ברכות⁸⁰: מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה. אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתו. כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי, כך אני איני מתגדר במלאכתו. — לומר שראום כשונים להם. אך יש עוד מקורות רבים המבליטים את ערכה של העבודה. נעיין תחילה באילו שמן הדורות האחרונים לפני החורבן. יוספוס, ב"נגד אפיון" (א' י"ב) מבליט את אהבת העבודה המיוחדת לישראל. הוא נתכוון כנראה כלפי הנכרים בני המעמדות התקיפים והנאורים שבזו את המלאכה ואת המתעסקים בה. אף הוא מעיד על הנכרים, "יראי-השמים" (כלומר — הגרים למחצה ולשליש), שלומדים מהיהודים לאהוב את עבודת-הכפים ולשנוא את הבטלה. לדעתו של יוספוס: "אנחנו היהודים בזים למות בשעת מלחמה ואוהבים את העבודה בימי שלום במלאכה ובקרקע". אף פילון מעמידנו על זמנו שמתייחדים הם היהודים באהבת העבודה. ב"שליחות לקליגולה", במקום שמתאר את היהודים שמונחיהם את עבודת-הקרקע ובאים לפטרוניוס להשתרע על הקרקע ולמות על קידוש-השם, הרי הוא שם בפי היהודים: "אנחנו אוהבים את העבודה, וראה: באמצע הקציר נטשנו את אדמתנו". בספרו "על חוקי התורה" מפרש הוא את הכתוב: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון", — כשם שמצווה לשבות בשביעי, כך מצווה לעבוד בששת ימי המעשה. וב"צוואת י"ב השבטים" בצוואת יששכר: "כי ידעתי... יעזבו בניכם... וידבקו בשטן... ויעזבו עבודת-האדמה ויפוצו בגוים...". כנראה התרסה כנגד תהליך שפתח בימי המחבר, סוף תקופת החשמונאים, להידבק במותרות הנטלה כגויים. מקור קרוב לפילון, פסוידו-פוקלידס, אף הוא סבור שמצוות התורה היא לעבוד, ומי שאינו עובד — עברייני הוא.

מדורנו ומהדור שלאחריו נעתיק כמה מקורות המדברים בחיבת המלאכה

⁷⁹ ראה מנדלסון, B.A.S.O.R. 1940.

⁸⁰ יז א, ע"י לעיל עמ' 93.

ובשבחה. אבות דרבי נתן⁸¹: אהוב את המלאכה — כיצד? מלמד שיהא אדם אוהב את המלאכה ואל יהיה שונא את המלאכה, שכשם שהתורה נתנה בברית, כך המלאכה נתנה בברית, שנאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלוהיך⁸². ובנו"ב⁸³: רבי יוסי אומר: גדולה היא מלאכה שלא שרתה שכינה על ישראל עד שעשו מלאכה. במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי⁸⁴ ניתנה מסורת זו בפני רבי אלעזר בן עזריה שהוא בן דורנו ממש.

ובכן, העיון במקורות אלו מעלה לפנינו שלושה ארבעה נימוקי-יסוד לאותה הערכה של מעין מצווה וקדושה לעבודה, ואלו הן: א) גורם סוציאלי: חייב אדם ל"העמיד את הישוב". לומר, להשתתף בבניינה של החברה. ומי שאינו מתעסק במלאכה — "אינו מן הישוב", ומסייע לתקלתו. ב) גורם מוסרי-אישי: המפנה עצמו לבטלה, משחית את נפשו, שכן הוא עושה אותה למפגע לכל מיני יצרים רעים; הבטל — דומה לספינה ללא קברניט, הנטרפת על-ידי רוח מצוייה; העבודה מייצבת את נפשו של אדם ומגינה עליו מפני ערעורים ומשברים. ג) גורם אידיאולוגי: העבודה — זכותה בעצמה ומתוכה. "מפני חיבתה" ניתנה לאדם, והאדם כשהוא עובד הריהו עושה את תפקידו האנושי, הקובע את ייחודו בעולם; הבטל מן העבודה, הריהו בחינת בוגד בתפקידו כאנוש ומחלל את קדושת-עולמו האנושי. ד) העבודה היא גם מכשיר לעילוי הרוחני של האדם ואמצעי להידבקות עם אלוהים. אין אדם זוכה לגילוי-שכינה ולנבואה אלא על-ידי העבודה ומתוכה — ומכאן אף הנביאים לא זכו לכך אלא מתוך עמל-הכפיים, כגון משה ואלישע.

להנהגת העיר היהודית בארץ-ישראל בדור שלאחר החורבן המקורות לתולדות ארגונה של העיר היהודית בארץ בדור הראשון או בשני הדורות הראשונים שלאחר החורבן, מועטים הם ביותר. לפיכך אין בידינו להעלות, ואפילו בקווים כוללים, את דמותה של ההנהגה העירונית בימים הללו, אלא בסיועם של המקורות, המעידים על כך בימים שבפני הבית. לצד אחד, ומן העדויות של תקופת-תנאים המאוחרת (או הסתומה מבחינה כרונולוגית) לצד שני, ברור, שבמידה מרובה אין לנו אלא דמות משוערת בלבד.

יוספוס בקדמוניות היהודים⁸⁵, מקום שהוא מציע את "הקונסטיטוציה" היהודית, שנתן להם משה לישראל (משלב בתוכה דברים שהם "תקנות חכמים" ונוהגים מאוחרים) כותב: "בכל עיר ועיר ישלטו שבעה אנשים, שדבקו במידות טובות ובשקידה על הצדק". "לכל שלטון (עירוני) ינתנו שני חונים (= שמשים ὑπηρέται) משבט לוי". והוא מוסיף ואומר: "ויחלקו למי שזכו להיות שופטים בערים כבוד גמור" וכו'. יוספוס מעתיק כאן מן ההלכה ומן הנוהג שבדורו (בפני הבית), או

⁸¹ נו"א פרק י"א, שכטר עמ' 44.

⁸² שמות כ"י.

⁸³ פרק כ"א, שכטר עמ' 44.

⁸⁴ הוצאת הוסמן, עמ' 107.

⁸⁵ ספר ד' ת"ד § 214, תרגום שליט, עמ' 130.

תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד

שבדורות הסמוכים לו, מלפניו, ומייחסו — כדרכו אף בעניינות אחרים — לימי משה. מכל-מקום למדנו מכאן שכך היה הנוהג הרווח בפני הבית, בדורות האחרונים, שיהו שבעה קובעים את ההנהגה העירונית, אמנם, בהמשך דבריו מעלה יוספוס את תפקידו של חבר זה בתחום השיפוט, ולא עוד אלא שלהלן⁸⁶, בפרשת דיני-שומרים, הריהו כותב: „אם לא עשה הנאמן (על הפקדון, השומר) מעשה של פשיעה, ואבד הפקדון, יבוא לפני שבעת הדיינים וישבע" וכו'. הרי שאינם אלא שופטים. ברם, תחילת דבריו של יוספוס בפסקא הראשונה — בכל עיר ועיר ישלטו שבעה אנשים — מעידה במפורש, שהללו קובעים את השלטון העירוני. הווי אומר, שתפקיד-השיפוט שלהם נובע ממה שהם חברי-ההנהגה של העיר וכרוך בכך. הלכה למעשה מעיד לנו יוספוס על עצמו במלחמות היהודים⁸⁷: „ויוסף, משהגיע לגליל, ביקש תחילה לזכות ביחסם הטוב של בני-הארץ לגביו, הואיל וידע, שאף אם יחסא בשאר כל העניינות, יתקן על ידי כך (לעצמו) רוב הדברים. הוא הכיר בכך, שיקרב אליו את גדולי-הארץ עליידי שישתף אותם בשלטון ואת העם כולו — עליידי שיפקד עליהם באמצעות אנשים משלהם, בני-ארצם; לפיכך בחר בשבעים איש מן הזקנים הנבונים ביותר והעמידם מושלים על הגליל כולו, ובכל עיר ועיר העמיד שבעה שופטים לדון בדברי-הריבות הקלים. את הדברים הגדולים ודיני-נפשות צוה לשלוח אליו ואל השבעים(?)". יוספוס מציע את פרשת-מעשיה, כאילו רעיון חדש משלו היה למנות ז' אנשים בכל עיר שבגליל כדי למצוא חן בעיני העם. ברם, עדותו זו שבקדמוניות מוכחת, כי כן היה הנוהג דרך כלל בכל מקום שבארץ-ישראל. והנה אף כאן מבליט יוספוס את תפקיד-השיפוט של החבר העירוני, אלא שכברשה הראשונה, הריהו פותח אף במקום זה לכנותם מושלים (ארכונטס) בעריהם. כאן אין יוספוס מזכיר את שני „החזונים" (השמשים) — הלויים — שהוזכרו בקדמוניות; לפיכך אפשר להניח, שלא היתה זו מציאות קבועה; ולגבי עצם תפקידם של הלויים בשלטון ובמשפט, לפי ההצעה בקדמוניות, אין זו השעה לדון בכך⁸⁸. סמך לנוהג זה של חבר-שלטון בקהלה של ז' אנשים, אנו מוצאים (כדרך שהעמידו על כך חכמים) ב„מעשי השליחים"⁸⁹, מקום שאנו קוראים על העדה הנוצרית האפוסטולית בירושלים (ימים מעטים לאחר מות ישו), שבהרו להם „שבעה אנשים חכמים ומלאי רוח-הקודש" לשמש חבר-פרנסים אדמיניסטרטיבי לקהילה הנוצרית-היהודית הירושלמית. וודאי סיגלו להם יהודים-נוצרים הללו נוהגם של ישראל

⁸⁶ ד ח לה § 287.

⁸⁷ ב כ ח § § 569—571, שמחוני, כרך א', עמ' קטג.

⁸⁸ ברם, דבר זה יש להיאמר: בספרי דברים פי' ט"ו: „ושוטרים" — אלו הלויים המכיים ברצועה כענין שנאמר „ושוטרים הלויים לפניכם" (דהי"ב יט"א). וביבמות פו ב: „אמר רב חסדא: בתחילה לא היו מעמידים שוטרים אלא מן הלויים שנאמר ושוטרים הלויים לפניכם, עכשיו אין מעמידין שוטרים אלא מישראל". מכאן שעוד בימים של תנאים נהגו ליתן לויים כ„שוטרים" לסייע את הדיינים. אלא שבמקום אחר מצינו פירוש ל„שוטרים" של דיינים כלשונו של יוספוס ממש, והוא במדרש תנאים (הוצאת הופמן, עמ' 95): ש פ ט ים ו ש ט' — שופטים אלו דיינין ושטרים אלו חזנים (= שמשים).

⁸⁹ ו ג—ה, תרגום דיליטש, עמ' 221.

בקהילותיהם. ברם, וודאי מסורת התנאים לימי הבית, המעידה על סנהדרין ("קטנה") של עשרים ושלשה, שהיו קיימות בערי-הארץ — אף-על-פי שיוספוס ושאר כל המקורות החיצוניים אינם מסייעים אותה — מאומתת היא. מתוך כך אנו באים לכלל ההנחה, שסנהדראות הללו ישבו ב"ערי הפלכים" ושימשו מעין מוסדות-הנהגה לעריהן, לרבות את ישובי הפלכים כולם. חברים הללו של ז' היוו את ההנהגה הלוקאלית, הקומונאלית של הישובים הרגילים הקטנים.⁹⁰

למציאות הנהגה של ז' בערי הארץ, יש לנו ראיות ממקורותינו אף לדורות שלאחר החורבן. על ההלכה שבמשנה⁹¹, שאין בני העיר רשאים למכור בית-הכנסת לצורכי-חולין (של הקהילה), אלא לקנות בדמים תיבה ("מעלין בקודש"), אומר התלמוד⁹²: "אמר רבא: לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אפילו למי שתא ביה שיכרא שפיר דמי". מסורת זו, שבאה לצמצם את סמכותו של חבר-ההנהגה העירונית ולמוסרה בידי האזרחים באסיפתם, מוכחת שדרך כלל היתה זו מורכבת שבעה אנשים. אלא שכאן לפנינו מסורת בבליית מימי אמוראים (שאמנם וודאי סמוכה היא על מסורת קדומה של ארץ-ישראל). ברם בירושלמי⁹³ שנינו: "ג' מבית-הכנסת כבית-הכנסת, ושבעה מבני העיר כעיר". אין הירושלמי מציין סיבו של המקור דגן; ברם, דרכו של תלמוד זה במקומות הרבה, שמעתיק ברייתות בסתם, ואף כאן וודאי ברייתא היא. פירושה הנכון של המסורת: שלושה אנשים קובעים את חבר-ההנהלה של בית-הכנסת, ולהם סמכות של ביאת-כוח לפעול בשם בית-הכנסת. כיוצא בדבר — חבר שבעת האנשים המהווים את ההנהגה העירונית.

ודומה, שלדורו של רבן גמליאל, יש לנו מעין עדות בספר ברוך הסורי. פרק מ"ד (מ"ה). אנו קוראים שם על ברוך בן נריה, שלפני פטירתו מן העולם קרא לשבעה מזקני העם ("לשבעא מן סבי דעמא") ולבנר בכורו ולידידו גדליה, ופקדם על הדאגה והפיקוח על העם לאחר מותו. אפשר לראות כאן ביטוי לאותו נוהג של מינוי שבעה אנשים לשמש ראשי העדה (ובנו ורעו — ייתכן שהם כשני ה"חזונים" הלויים, שיוספוס מעיד עליהם בקדמוניות, שהם מצורפים להנהגת העיר).

ברם, אף-על-פי שמצינו חבר של ז' רוח בדורות האחרונים שבפני הבית ובימים שלאחר החורבן (אנו מדברים בדורות התנאים), מכל-מקום קרוב לוודאי, שלא בכל מקום ולא לעולם היה החבר העירוני (חבר-העיר) מורכב ז' אנשים, ודבר זה אפשר ללומדו אף מן דברי הירושלמי שעל הברייתא דלעיל: "מה אנו קיימין? אם בשקיבלו עליהם אפילו אחד אם בשלא קיבלו עליהן אפילו כמה (רוצה לומר: אם קיבלו עליהם בני העיר שאחד יהא מנהיגם, יכול הלה לשמש

⁹⁰ לאחר החורבן בסלו למעשה סנהדראות של עשרים ושלשה.

⁹¹ מגלה פ"ד מ"א.

⁹² מגלה כו סע"א.

⁹³ = אפי' לשתות בו שכר מותר.

⁹⁴ מגלה פ"ג עד רע"א.

יחידי בא"כוחם של העיר, ואם בשלא קיבלו עליהם — אפילו הרבה, שעשו עצמם מנהיגים, אינם בא"כוחם), אלא כן אנן קיימין בסתם (רוצה לומר: דרך כלל, כשלא יחליטו במהופך, הנהגת העיר שבעה). ובכן, משמע, שלא היה המספר הנ"ל דבר שבנוהג קבוע ומחייב.

יותר מזה כדאי לנו לעיין קצרות בפרשה מבחינת מבנה הרשויות של ההנהגה העירונית, לפי שמלכתחילה קשה להניח, שלעולם היה הרכב ההנהגה פשוט כנ"ל, לומר — ששבעת אנשי החבר היוו הנהלה יחידה כוללת של העיר. לימים שבפני הבית למידים אנו מספר יהודית⁹⁴ (שזמנו אינו ברור בתכלית, אך על-כל-פנים קדום הוא הרבה לתחילת שלטון רומי ביהודה), שהנהגת העיר כללה שני מוסדות: (1) הזקנים — 2 πρεσβύτεροι) הראשים — ἀρχοντες. מנין „הזקנים“ אינו אמור; ברם, מספר ה„ראשים“ שלושה כשלושה בני הכנסת שבירושלמי, וכשלושה חברי בית-דין לדיני ממונות. „הראשים“ אף הם קרויים פעמים „זקנים“, לומר — שהם באים מיתום של אלו. קרוב אפוא שהזקנים הם חברי ההנהגה הגדול (המייעץ?), ואילו הארכונטים, השלושה, הם השלטון המתמנה עליהם, ואישיו הנבחרים מחוכם — הם שלטון מבצע. (3) אחד משלושת הראשים עיקר, והוא (ביהודית: עוזיה) כעין ראש-הראשים ובא"כוחם. מציאות זו יש לנו מלכתחילה להניח לגבי הדורות הראשונים שלאחר החורבן. וכבר מצינו⁹⁵ את „שופר ראש גדר“ שרבן גמליאל מעביר מראשותו; שכן לפשוטו של דבר, עסוקים אנו לכאורה ב„ראש“ אחד, כלומר — ראש השלטון המבצע של העיר היהודית, עליון מתוך „טובי העיר“ כבספר יהודית.

דבר זה עשוי להתאמת אף מן המקורות התנאיים, אלא שמעומעמים הם במידה מרובה ועלינו לעיין בהם במקצתם. ה„זקנים“ שדרך כלל משמעם במסורת תנאים ואמוראים — חכמי-תורה סמוכים (או ממונים), פעם אחת דומה מצינו אותם במשמע קומונאלי — מנהיגים של עיר⁹⁶. בתוספתא שנינו⁹⁷: כיצד היו זקנים יושבין? פניהם כלפי העם ואחוריהם כלפי קודש (פרוש: בית-המקדש ולא ארון-הקודש, וכן אתה מוצא לשון זה, יוונית, בספרי-הגנוזים) וכשמניחין את התיבה פניה כלפי העם ואחוריה כלפי קודש... וחזון הכנסת פניו כלפי קודש וכל העם פניהם כלפי קודש וכר⁹⁸. ולצד שני מצינו במקומות אחדים „ראש“ ו„ראשים“ באותו משמע — הנהגת העיר. מקור אחד מימינו של רבן גמליאל, כבר עמדנו עליו; בבבלי

⁹⁴ י טו—טז, ח י, ט לה, י ו, יג ב, יג ח.

⁹⁵ ירושלמי ראש השנה פ"א נו ע"ב, בבלי שם כב א.

⁹⁶ כלפי הקהילות בחוץ לארץ מצינו אותם במשמע הנהגה במקומות הרבה ביוונית, וכן בדורה אירופוס אמצע מאה ג': קשישא, קשישותא. „זקנים“ במשמע הרווח: חברי בית-הדין הגדול. חכמי-תורה, כבר מצוי הוא במקורות שבפני הבית. אלא שכל-עיקר משמע זה נתפתח מהוראת „זקנים“ הקדומה (מקרא), שעניינה: מנהיגי האומה, או מנהיגי-העיר („ראשי שבטים“). ואף כאן השם הזה משמע בערבוביא בשתי המשמעויות הנ"ל (בהמשך ימי בית שני, הפכו ה„חכמים“ וה„סופרים“ — מנהיגי-העם וחברי הסנהדרין).

⁹⁷ מגלה פ"ד(ג) הכ"א, צוקרמנדל, עמ' 227.

⁹⁸ ועי' תוס' סנהדרין פ"ז ה"ח ה"ט ובבלי הוריות יג ב.

ראש השנה (כב א): תניא אמר רבי יהודה חס ושלום שרבי עקיבא עיכבן, אלא שזפר ראשה של גדר עיכבן, ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו. ובירושלמי⁹⁹: אמר רבי יהודה הנחתום, חס ושלום לא נתנדה רבי עקיבא אלא ראש גדר היה¹⁰⁰ ושלח רבן גמליאל והעבירו מראשותו. כיוצא בזה מצינו בפסחים (קיב א): תנו רבנן שבעה דברים צוה רבי עקיבא את רבי יהושע בנו: בני, אל תשב בגובהה של עיר ותשנה, ואל תדור בעיר שראשיה תלמידי־חכמים וכו'. „ראשים“ הללו הריהם אפוא, כבספר יהודית, ראשי השלטון של העיר. מכאן שאנו רשאים להניח, שאף בדורות שלאחר החורבן, היו „זקנים“ קובעים יסוד בהנהגה העירונית, ועמהם „ראשים“ — כשלטון המבצע של העיר.

ברם, העיון במקורות שלהלן, מעלה על דעתנו, לצד יחס זה שבין ה„זקנים“ וה„ראשים“ כבין מוסד־הנהגה המייעץ והמפקח לבין המוסד המבצע, בחינה אחרת של היחס שביניהם, והיא: טיבם ה„חילוני“ של ה„ראשים“, שהם המבצעים תפקידים של הנהגה אדמיניסטרטיבית־ציבורית והם שעומדים בפני השלטונות הרומיים כבאירכוחה של העיר היהודית בארץ־ישראל, וטיבם הרוחני־הדתי של הזקנים. שתי ההבחנות הללו במשמע התיבה „ראשים“, עולים לעינינו במקורות הבאים, אולם שתיהן אינן מחזורות כמות שנראה מיד. אלא שתחילה יש לנו לומר, בדרך כוללת: נראה, שבזיווגם ובהקבלתם של הזקנים והראשים עולה לפנינו פרשה חשובה של יחסים מורכבים ושל היאבקות שבין מסורת־הנהגה העירונית, האזרחית־החילונית, שמקדמת־דנא לבין תהליך השפעתם של ה„חכמים“, אנשי־התורה, בהנהגת הרשויות העירוניות. תהליך זה, יש להניח, מצוי היה בפני הבית בין בארץ ובין בחוץ־לארץ, אלא שמלאחר החורבן גבר תהליך, לפי שהדעת נותנת, עובדא זו נגרמה תחילה על־ידי שמלאחר החורבן נתעקרו במידה מרובה המסורות של הנהגה שמימים ראשונים, ובשניה — על־ידי שחכמי־התורה נעשו המנהיגים היחידים של האומה בכללותה. פעולתו והשפעתו של המרכז — הנשיא ובית־דינו הגדול — הקיפו את ערי ארץ־ישראל כולן, ואף־על־פי־כן לא בטלה ועברה מן העולם המציאות הראשונה, ועדיין אנו עומדים, כנראה, בפני שניות שבהנהגה העירונית, שודאי במקומות הרבה לא נמצא כעין זה. ה„ראשים“ וה„זקנים“ קבעו עולם אחד, או שפעלו מתוך שיתוף והארמוניה.

בספרי דברים¹⁰¹: „ותקרבו אלי כולכם ותאמרו“¹⁰² בערבוביא, להלן הוא אומר, כל ראשי שבטיכם וזקניכם¹⁰³, ילדים מכבדים את הזקנים, זקנים מכבדים את הראשים, וכאן הוא אומר, ותקרבו אלי כולכם ותאמרו — בערבוביא, ילדים דוחפים את הזקנים, זקנים דוחפים את הראשים. אף־על־פי שהברייתא מקבילה כאן את הזקנים לילדים, וודאי שהזקנים הללו — אנשי הנהגה הם. הרי שבמסורת זו — ה„ראשים“ הם למעלה מ„הזקנים“, דבר שמוכיר את היחס שבין ה„ראשים“ ל„זקנים“,

⁹⁹ ראש השנה פ"א נו ע"ב.

¹⁰⁰ בכתב־יד ליידין: שזפר ראש גזר היה.

¹⁰¹ פיס' כ, הוצ' פינקלשטיין, עמ' 32.

¹⁰² דברים א כב. ¹⁰³ שם ה כ.

בספר יהודית. ברם, במסורת המקבילה¹⁰⁴: „רבי ישמעאל (לערך בן-דורנו) אומר: כמה נאמר... הילדים מכבדין את הראשים והראשים מכבדים את הזקנים... הילדים דוחפין את הראשים והראשים את הזקנים“; הזקנים אפוא חשובים הם מהראשים. מקור שני, מעומעם, אף הוא בירושלמי¹⁰⁵: רבי יהושע בן לוי אמר: ראש זקן זקן קודם (לכבוד ולשאר דברים), שאינו ראש אם אינו זקן. ברם בהלכות גדולות¹⁰⁶: ראש זקן ראש קודם לזקן שאינו ראש. לפי הנוסח שלפנינו בירושלמי — לעולם „ראשים“ באים מן „הזקנים“. אלא שלפי גירסת ההלכות גדולות עדיין אין מוכח שלעולם „הראשים“ הם גם זקנים, אף-על-פי שגם כאן יש זקנים שהם נעשים ראשים.

מאמרו זה של רבי יהושע בן לוי יכולים לפרשו רק מן הבחינה הראשונה ביחס שבין ראשים לזקנים — מצד דרגתם בהנהגה, כבספר יהודית, אלא שכל הסוגיא בירושלמי שם מבחנת יפה בין טיבם ה„חילוני“ של ה„ראשים“ ובין הזקנים-החכמים. וביותר מוכח הדבר מן המאמר המובא שם להלן (רע"ג): „רבי יהושע דסיכנין בשם רבי לוי: משה עלידי שצפה ברות הקודש, שעתידין ישראל להיסתבר (צ"ל: להסתבר) במלכות וראשיהן עומדין על גביהן, הקדים ראשים לזקנים. הרי שתפקיד ה„ראשים“ נבורר כחילוני וכלפי המלכות. ההפרש שבין הירושלמי לבין מדרש-תנאים הנ"ל — שלפני המסורת הראשונה ראשים קודמים, ולפי השניה זקנים קודמים — דומה, שהוא נובע מעמדת-ההנהגה המעשית היתירה של הראשים (ולפיכך מקדימם הספרי) ומטיבם של זקנים כחכמי-תורה (לפיכך קודמים הם על דעת המסורת במדרש תנאים). אלא ייתכן, שבימינו ובמקומנו גברו „חכמים“ ותפסו מקום מכריע בהנהגת העיר כולה. ש„ראשי“ העיר, לפחות בימיו של רבי עקיבא (כלומר בדורנו), לא לעולם תלמידי-חכמים היו, מוכח מדברי רבי עקיבא שלעיל. תקבלה זו בין החכמים שבעיר, כגוף של הנהגה, לבין המנהיגים בעלי-האמצעים, שאינם בני-תורה, עולה מכמה מקורות של תנאים ואמוראים, המדברים בניגוד ובהפרש שבין „תלמידי-חכמים“ לבין ה„גדולים“. גדולים הללו הסתם המנהיגים ה„חילוניים“ שבעיר, בעלי ממון והשולטים למעשה; העומדים בפני השלטונות הרומיים. יש והם מתגנים במסורת, מפני שהם „בעלי-זרוע“ ומקפחים את הרבים, ובינם לבין ה„חכמים“ — מלחמה קשה ויש שהם „בעלי-מעשים“, קרובים לעולמם של חכמים, „עוסקים בצרכי-ציבור באמונה“, ונושאים „בעול-העיר“ ומפרנסים מממונם, בשעת-דוחק ושלא בשעת-דוחק, את מוסדות-הקהלה, ובמיוחד — מוסדות הסיוע הסוציאלי. והם הם, שעליהם אמור בתלמוד¹⁰⁷ שרבי עקיבא ורבי היו „מכבדים עשירים“.

ושמא כדאי להזכיר בסיומה של הפרשה מקור מאוחר, המעלה בבירור מוחלט שניות זו שדיברנו בה. במסכת סופרים, פי"ט ה"י, מצינו: וכשהוא מקלסו (בסעודות

¹⁰⁴ מדרש תנאים לדברים, הוצאת הוּפּמָן, עמ' 11.

¹⁰⁵ הוריות פ"ג מח סע"ב.

¹⁰⁶ ד"ן קכה ע"ב, ד"ב עמ' 250.

¹⁰⁷ עירובין פו רע"א.

קידוש החדש), מקלסו בשנים־עשר טובי העיר... ושנים־עשר חברים. ללמדנו, שאף בדורות מאוחרים מציאות כפולה זו בעינה עמדה.

במוסדות־ההנהגה של העיר היהודית בארץ־ישראל יש למנות אף את „אסיפת־האזרחים” כמוסד המכריע, ביותר מבחינה חוקתית־עיונית. אלא שאף למעשה מעמד „אגשי־העיר” — כמות שמעידה המסורת בבבלי — קובע היה בדברים שההנהגה העירונית לא היתה מוסמכת ורשאית לעשותם, אף מבחינה דתית, ושנעשים היו על־ידי אסיפת בני־העיר. ואף מן הירושלמי שם ברור, ש„בני־העיר” הם הממנים ומקיימים את ההנהגה העירונית. ברם, אין לנו לעמוד כאן בפרטות בפרשה חשובה זו בתולדות העיר היהודית בארץ־ישראל — פרשת כוחם של „בני־העיר” כלפי ההנהגה. כיוצא בדבר לא נתעסק עכשיו במוסדות הציבוריים של העיר היהודית ובתפקידיה של ההנהגה העירונית וביחס שבין העיר לבין המרכז; דבר זה נעשה בהזדמנות אחרת.

ואף־על־פי־כן ענין אחד ראוי שנעמוד עליו כאן, בויקה לבעיה שהועלתה תחילה: כפילותה של ההנהגה בעיר, הנובעת בהרבה מן המציאות הכלכלית־חברתית, השליטה למעשה. פעמים הרבה הריהי בידי ה„ראשים” החילוניים, ה„גדולים”, שהם בעלי־ממון ויכולים לפרנס את צורכי־הרבים. בעיה זו והיאבקות שבין ההנהגה הרוחנית־הלאומית לבין השלטון הממשי של „גדולי־העיר, בעלי־הממון והיחס, נבעה משני גורמים: א) מסורת־ההנהגה הקדומה של „המשפחות המיוחסות” והאישים התקיפים לעומת ההשפעה הגוברת של עולם־התורה וחכמיה; ב) יכולתם הכספית של חוגי־האמידים לפרנס את הרבים, המשתקפת אף בתחומי של השיפוט, לענין בתי־הדינים שבערים. אף כאן סייעו המסורת הראשונה ותנאי־המציאות לקיים את השיפוט המקומי, הנתון הרבה בידיהם של „טובי־העיר” (כבר ראינו מיוספוס, שהדיינים שבערים באו מתוך חבר ההנהגה המקומית), לעומת המגמה, שגוברת אף היא, למנות דיינים מחכמי־התורה, ובמיוחד מומחים מטעם בית־הדין הגדול, שהרי אף הדיינים אסורים ליטול שכר, מכאן שמעוטי־האמצעים מסולקים מתחילה מן השימוש בבתי־דינים, לפחות במקרים הרבה. אלא שבענין זה נדון במקום אחר. מכל־מקום פתרון הבעיה הנידונית יכול היה לבוא על־ידי התקנה של כלכלת ה„חכמים”, „פרנסי־הציבור”, המתעסקים כל ימיהם בצורכי־הרבים, על־ידי הציבור. דבר זה היה מסייע לעקור את השלטון בעיר מידיהם של האמידים (מן ההיסטוריה היוונית למידים אנו, שהדימוקראטים לחמו על קביעת־משכורת לאנשי־השלטון העירוני, מאותו הטעם). ואכן, בהמשך ימיהם של תנאים, מדורו של רבן גמליאל ואילך עד לתחילת ימיהם של האמוראים, יכולים אנו להבחין בתחילתו והשתלשלותו של תהליך זה: החכמים, מנהיגי־הרבים, פרנסתם מוטלת והולכת על הציבור. ודאי, עדיין לא נפתרה הבעיה משלם; הדבר קשור היה אף בתמורות שחלו במצבה הכלכלי של ארץ־ישראל, או של תחומין מסויימים שלה, בהמשך הדורות. עדיין לא לגמרי נעקרה המציאות הראשונה, אבל מכל־מקום ההתפתחות בכללותה ברורה למדי, כמות שנבחין בה ביתר פרטות באחת ההזדמנויות הבאות.