

# שבייה ופדיון שבויים בימי המשנה והתלמוד

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

שלמה רוזנפלד

הפקולטה למדעי היהדות

המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו ע"ש ישראל וגולדה

קושיצקי

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

**עבודה זו נעשתה בהדרכתו  
של פרופסור עמנואל פרידהיים**

**מן המחלקה לתולדות ישראל ויהדות זמננו ע"ש ישראל וגולדה**

**קושיצקי**

**הפקולטה למדעי היהדות**

**אוניברסיטת בר-אילן**

## תוכן העניינים :

א	תקציר	.....
ז	1. מבוא מתודולוגי	.....
ז	1.1. מטרת המחקר	.....
ח	2.1. תרומת המחקר	.....
יא	3.1. מצב המחקר	.....
יג	4.1. שיטת המחקר	.....

## חלק א' : שבייה :

1	2. השבייה בעולם העתיק מימי המקרא ועד חז"ל	.....
1	2.1. רקע היסטורי כללי	.....
5	2.2. השבוי והעבדות מתקופת המקרא ועד העולם הרומי	.....
7	2.3. רקע היסטורי של השבייה מתקופת המקרא	.....
10	2.4. השבייה בתקופה ההלניסטית	.....
14	2.5. השבייה בתקופה הרומית	.....
25	3. שבייה ושחרור בעולם ההלניסטי והרומי	.....
25	3.1. יחסה של רומי לפרובינציות המזרחיות ולארץ יהודה בפרט	.....
28	3.2. שנאת ישראל בימי רומי	.....
36	3.3. המשבר המשפחתי והשבייה בעקבות החורבן ומרד בר-כוכבא	.....
40	3.4. מקורות העבדים והשבויים בחברה הרומית	.....
44	3.4.1. מרידות שבויים ועבדים	.....
45	3.4.2. עבדים משוחררים	.....
48	3.5. מעמד המשפטי של השבויים בעמים ובחברה הרומית	.....
55	3.6. שבייה ועבדות במשפט הרומי והביזנטי	.....
64	3.7. שבויים יהודיים בידי רומא	.....
88	3.8. שבייה, הרוגי המלכות וקידוש השם	.....
105	3.9. שביית רכוש וקרקעות ומאבק החכמים להחזרתן	.....
119	4. שבייה בחברה היהודית ובהלכת חז"ל	.....
119	4.1. מעמד מימי המקרא ועד חז"ל	.....
124	4.2. מעמד השבויה הנוכרית	.....
129	4.3. עבד כנעני בהלכת חז"ל	.....
133	4.4. שפחה כנענית בראי המשפט העברי	.....
136	4.5. היחס לעבדים יהודיים	.....

- 139 ..... 4.6. תופעות של שבייה שלילית בחברה היהודית
- 141 ..... 4.7. שודדים יהודיים
- 156 ..... 4.8. שוד ימי

חלק ב': פדייה:

- 158 ..... 5.5. רקע חברתי והיסטורי בחברה הרומית ובעולם היהודי
- 158 ..... 5.1. הגדרות פדייה במקרא ובמחקר
- 160 ..... 5.2. עיקרון החירות, המנוגד לשבייה והמעודד פדייה
- 165 ..... 5.3. שינויים ותמורות בחברה היהודית ביחס לשבוי
- 166 ..... 5.4. מעמדות החברה בעולם הרומי ובעולם היהודי – הבדלים
- 174 ..... 5.5. יחסה של החברה הרומית לפדייה
- 179 ..... 5.6. יחס החוקה הרומית לחייל החוזר מהשבי
- 182 ..... 6. כללי הפדייה בחברה היהודית
- 182 ..... 6.1. מקורות פדיון שבויים מלאחר החורבן, ויסודות ערך
- 188 ..... 6.2. מי מחויב לפדות? ומי טיפל בנושא?
- 193 ..... 6.3. סדרי עדיפויות
- 196 ..... 6.4. ממון רב – יתר מכדי דמיו
- 199 ..... 6.5. מותר כספי הפדיון
- 200 ..... 6.6. כמה פעמים צריך לפדות?
- 201 ..... 6.7. מחויבות הבעל לאשתו
- 205 ..... 6.8. מעמד היתומים במצווה זאת
- 206 ..... 7. מעמד השבויים היהודיים בשבי ולאחר השבי
- 206 ..... 7.1. מסירות השבויים בקיום מצוות, בשבי
- 209 ..... 7.2. מאמצי החברה לדאוג להם בימי שביים
- 211 ..... 7.3. נישואי אשת שבוי בחברה היהודית
- 215 ..... 7.4. מעמד האשה השבויה
- 217 ..... 7.5. שבויה אשת כהן לבעלה הכהן
- 217 ..... 7.5.1. תולדות איסור אשת כהן שבויה לבעלה
- 223 ..... 7.5.2. הקלות בהלכות כהנת שבויה
- 224 ..... 7.5.3. נשים פסולות לכהן: חיתון וזיקת השבויה אליהן
- 227 ..... 7.5.4. שבויה אשת כהן באכילת תרומה

228.	.....	6.7. שבויה אשת ישראל, לבעלה הישראלי
235	.....	7.7. סוגים שונים של שבאים
236	.....	7.8. מעמדו של הילד שנולד בשבי
239	.....	7.9. שבויה העיר תדמור
244	.....	7.10. שבויים במעמד נמוך: מוכר עצמו, גנב, רוצח
247	.....	7.11. עבד כנעני
250	.....	8.8. סיכון ואחריות בדרכי פדייה
250	.....	8.1. הברחת שבויים
256	.....	8.2. סיכון עצמי של הפודה
258	.....	8.3. הצלת שבוי תמורת שבויים אחרים
263	.....	8.4. פדיון אסירי גזרות המלכות
273	.....	8.5. פדיון למעשה: בדרך חוקית ובדרכים לא מוסדרות
280	.....	8.6. כללי התנהלות דומים בתפוצות החברה היהודית
281	.....	8.7. ספרות התקופה על אחריות מדינה לפדיון חייליה ואזרחיה
290	.....	מסקנות המחקר
299	.....	נספחים: ממצאים שונים:
303	.....	ביבליוגרפיה:
<i>I-V</i>	.....	תקציר אנגלי:

ואמר רבי יוחנן : כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו. חרב קשה ממות... רעב קשה מחרב... שבי (קשה מכולם), דכולהו איתנהו ביה. (בבלי, בבא בתרא ח ע"ב).

2. השבייה בעולם העתיק מימי המקרא ועד חז"ל :

2. 1. רקע היסטורי כללי :

השבייה היא כאמור למעלה, ביטול עצמאותם האישית של יחידים וקבוצות בעל כורחם ובנסיבות מגוונות. זו תופעה ידועה היטב בכל העולם העתיק, וגם פדייתם והחזרת עצמאותם האישית לחופש, ולחיק משפחותיהם וחברתם, נפוצה בימי קדם.

תופעות אלו נדונו גם ביחס למשמעותם ההיסטורית והחברתית בחברות רבות.

המקרא מזכיר במקומות רבים שבייה ופדות, בעיקר בהקשר למלחמות, כגון, פרשת שבויי סדום, (בראשית, יד) בכורי השבי שבמצרים (שמות, יב כח), פרשת שבויי מדין (במדבר, לא) ובמקומות נוספים בנביאים וכתובים.

בתוך החברה היהודית, כבר במקרא צוינה שלילת חופש האדם בצורה משפטית מחמירה :

“וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת” (שמות, כא טז).<sup>1</sup>

היבט מחמיר זה באמירה המקראית, מסתבר יותר על רקע הדגשת הלכידות החברתית, הערבות ההדדית והמוסרית במקרא, שדבריו שימשו כמסד לדברי חכמים :

אתם ניצבים היום כולכם...ראשיכם זקניכם...כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך ועד שואב מימך” (דברים, כט ט - י).

אף אם דברי המקרא יתפרשו כהכרזה כללית גרידא, יש בהם סמן חברתי חשוב לתחושת המחויבות ההדדית בחברה היהודית, מחויבות שהתקיימה לא רק בימי התנ"ך, כי אם גם בדורות מאוחרים, כגון בימי בית שני ולאחר מכן בתקופת המשנה (70 – 220 לערך),<sup>2</sup> ועידן התלמוד

<sup>1</sup> כך גם בדברים, כד ז : “כי ימצא איש גונב נפש מאחריו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו ומת הגנב ההוא ובערת הרע מקרבך”. וראו דברי המערכת בערך “גנבת נפשות”, בתוך : אנציקלופדיה מקראית, ח"ב, טורים 538 – 539 ; הווארד, שבה ; קונקל, תפס.

<sup>2</sup> השפעת המקרא בעניין זה באה למשל לידי ביטוי בצורה בולטת במשנה, סוטה ח א, המציגה את עיקרי דברי משוח מלחמה לפני יציאת הלוחמים לקרב. בין היתר, הוא נסמך על תיאור מקראי בספר דברי הימים ב, כח טו, המספר על ניצחון ממלכת ישראל על חיילי ממלכת יהודה, ושם : “ויחזיקו בשביה וכל מערומיהם הלבשו... ויאכילום... וינהלום בחמורים לכל כושל ויביאום יריחו... אצל אחיהם”. אנשי ממלכת ישראל שבו חיילים מיהודה, ולאחר טיפול וסיוע החזירום ליריחו בתחומי יהודה. הכהן מסייע

תקופת המחקר הנוכחי נתחמת באירועים מרכזיים שעברו על החברה היהודית בארץ-ישראל במאות הראשונות לסה"נ. המחקר נפתח בשנת 70 לסה"נ עם חורבן הבית השני, במהלך המרד הגדול (66-73 לסה"נ), שגרר אחריו תהליך של הגליית שבויים רבים וסחר בהם, או שימוש בהם לצרכים שונים כמופעי שעשועים אכזריים או בתור פועלי מכרות.<sup>4</sup> אף הממשל הרומי בימי השושלת הפלאווית, משנת 70/71 עד שנת 96 לסה"נ, עם הירצחו של הקיסר דומיטיאנוס, הנפיק מטבעות מברונזה, כסף וזהב, שעליהן נחרטו המילים הלטיניות *Iudaea capta* או *devicta Iudea* או ביוונית: *Ioudaiaç é̄alwovliac̄* כלומר: יהודה השבויה או/ו הכנועה.<sup>5</sup> יש בכך כדי ללמד באופן ברור, על חשיבה משפטית יסודית של הממשל הרומי, כי כל ארץ-ישראל שבויה בידי המנצח הרומי, על כל המשתמע מכך מבחינה חברתית וכלכלית, וכמקובל בעולם הרומי, ובייחוד לאחר תבוסת המקומיים שקראו תיגר על השלטון, והוכנעו ביד קשה ואכזרית, בשדה המערכה הצבאית, על-ידי לגיונות רומי.

בין השנים 115 – 117 לסה"נ, התרחש מרד יהודי התפוצות, אך לא ברור אם כלל את ארץ-ישראל.<sup>6</sup> עם זאת, הוא גרר אחריו את היחלשות התפוצות היהודיות הגדולות במצרים, קירנייקה, קפריסין ומסופוטמיה, ואף לאחר ארוע זה היו שבויים רבים, כפי שנפרט בפרק 2. 5. כמו כן, לא מן הנמנע, כי מאורע זה היה בבחינת "שמן תבערה" להתפרצות הגדולה הבאה: מרד בר-כוכבא, בין השנים 132 – 135/6 לסה"נ, שתוצאותיו היו חורבן רוב ארץ יהודה ועקירת האוכלוסייה היהודית מאזור זה, אל צפון הארץ.

אחרי המרד, התרכזה רוב האוכלוסייה היהודית בגליל שאליו הגיעו גם פליטים מיהודה, ואליו עברה רוב פעילות החכמים והנהגתם מכאן ואילך, עד שלהי תקופת התלמוד הארצישראלי. בין האירועים הקשים שבאו בעקבותיו, היו מכירות שבויים של אלפים רבים בנוסף למספר ההרוגים

---

באירוע זה כמודל לאזהרה להילחם כראוי, משום שהאויב לא ירחם על השבויים כרחמי בני ישראל על יהודה.

<sup>3</sup> לסקירות כלליות על התקופה בכללה, ראו: אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון; אלון, תולדות היהודים, א-ב; במאמרי הקובץ בעריכת צ' ברס, ארץ-ישראל; פ' שפר, היהודים בעת העתיקה, עמ' 121 – 188; על הדרום, ראו: שוורץ, לוד; הנ"ל, יהודה.

<sup>4</sup> דיו קסיוס, תולדות רומא, סט, יא – טו. המקור מצוטט מתוך ייבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' קעד – קעו. תיאוריו של ההיסטוריון הרומי על ממדי החורבן הנם גדולי מימדים: "חמישים ממבחר עריהם הבצורות, ותשע מאות שמונים וחמש מחשובי יישוביהם, נהרסו עד היסוד. חמש מאות ושמונים אלף איש אבדו בגיחות ובקרבות. כל זה מלבד המתים מערב [ההדגשה שלי], מאש". הוא מחדד את המצב בכך ש-"יהודה כולה או כמעט כולה היתה לשממה".

<sup>5</sup> ברין, קטלוג יהודה השבויה, וראו: שם, עמ' 45, שאף הדריאנוס קיסר השתמש במוטיב זה. וראו גם: מאדן, מטבעות היהודים, עמ' 183-197. ועוד הרבה.

<sup>6</sup> בן-זאב, מרד התפוצות; ייבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' לד – לט. וראו גם: שצמן, העימות הצבאית הרומי-יהודי, עמ' 300 – 329. עיינו בנספחים, א', תבנית של אותם מטבעות.

הרב.<sup>7</sup> שני המאורעות הטראומטיים של תבוסות קשות מנשוא ארץ-ישראל כתוצאה מכישלון המרידות של המאה הראשונה והשנייה לסה"נ, גרמו למשברים עמוקים בחברה היהודית, וכחלק מן הצורך להשתקם, נדרשה מחשבה גם בנושאי השבייה והפדות, ולפיכך המציאות ההיסטורית דאז, קידמה את החקיקה ההלכתית יחד עם התייחסות חכמי המשנה למציאות חברתית עגומה בתחומים רבים, ובייחוד בנושאים אלו.<sup>8</sup>

במאה השלישית הייתה תקופה ארוכת זעזועים באימפריה הרומית, בין השנים 235 – 284 לסה"נ והללו השפיעו על ארץ-ישראל מבחינה כלכלית וחברתית. לא מן הנמנע, והדבר יידון, כי גם שבויים יהודיים היו חלק מתופעת האנרכיה בתקופה זו בארץ-ישראל. כמו כן, הייתה השפעה על יכולותיה הכלכליות של החברה לעמוד בעומס מצוות הפדיון.<sup>9</sup>

במאה הרביעית התרחש משבר מסוג חדש "המלכות הפכה למינות", השלטון הרומי קיבל עליו את הנצרות כדת הרשמית של האימפריה. צעד זה הביא לתהליך של הצרת צעדי היהודים, בעיקר, דרך החקיקה הקיסרית שנעשתה בהשראת ראשי הכנסייה, שהשפעתם המשפטית הלכה וגדלה בהדרגה. בשלהי תקופת התלמוד, החברה היהודית עמדה בפני בעיה מסוג חדש עם הנצרות שהפכה לדת השלטון, משום שהייתה לה מגמה תיאולוגית לפגוע באופן ישיר בחברה היהודית. דבר זה הביא להתנכלויות ליהודים במקומות שונים, אך בעיקר, הצרה צעדי היהודים, דרך חקיקה

---

<sup>7</sup> מנקודת מבט רומית העולה מדברי דיו קסיוס, ראו: שטרן, סופרים יוונים ורומיים, ח"ב, עמ' 347-407, וכן במפתח, ערכים: *Bar-Kokhba, Jerusalem: Rome against, Jews: Rome revolts*. וראו גם: בוצ'ר, סוריה הרומית, עמ' 41 – 68; סרטור, המזרח התיכון בימי רומא, מפתח, ערך: *Jews*; מור, מרד בר-כוכבא. מספר ההרוגים והשבויים צוינו על ידי המקורות העיקריים העוסקים במרד. כך למשל בספרות חז"ל, עיינו: ירושלמי, תעניות פ"ד ה"ה (סח ע"ד); איכה רבה, ב (מהדורת בוכר, עמ' מב ואילך); בבלי, גיטין נז סע"א-רע"ב; שם, נח ע"א-ע"ב. מקורות אלה עוסקים לא מעט גם בבעיות שבייה ופדות עקב החורבן ומרד בר-כוכבא. אשר לכתבי אבות הכנסייה, ראו: ייבין, מלחמת בר-כוכבא; שוורץ, ארץ יהודה, ומאמרים נוספים באותו קובץ, וכן במאמרי הקובץ שנערכו על-ידי פ' שפר, מרד בר-כוכבא - הערכה מחודשת.

<sup>8</sup> ראו למשל: משנה, גיטין פ"ד מ"ו: "אין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן מפני תקון העולם ואין מבריחין את השבויין מפני תקון העולם רבן שמעון בן גמליאל אומר מפני תקנת השבויין". קרוב לוודאי שבמדובר ברבן שמעון בן גמליאל השני, שפעל בדור אושא, ובנוסף לדעה הראשונה הוא מציין התייחסות משפטית קבוצתית אל השבוי ופדיונו. וראו: משנה, כתובות ד ט, העוסקת בכתובה שאחד מתנאיה הוא: "נשבת חיב לפדותה".

<sup>9</sup> ספרות רבה נכתבה על משבר האימפריה הרומית במאה השלישית לסה"נ, גורמיה והשלכותיה. להלן נציין לכמה מן הבולטים שבהם, ראו: רוטובוצ'ץ, היסטוריה כלכלית וחברתית, עמ' 433 – 531; אלפולדי, משבר המאה השלישית, עמ' 89 – 111; הנ"ל, משבר האימפריה, עמ' 165 – 231; מילר, רומא במזרח, עמ' 141 – 173; גרנט, התמוטטות ותקומה, עמ' 3 – 5; לה גריי, ויזון ולה בוקה, היסטוריה, עמ' 443 – 447; סלר, החברה והכלכלה ברומא; סרטור, אנשי המדבר, עמ' 170 – 197. להשפעת המשבר על חיי החברה והכלכלה של יהודי ארץ-ישראל, ראו למשל: אלון, תולדות היהודים, א, עמ' 82 – 93; אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, עמ' 82 – 83; לוין, המאה השלישית, עמ' 119; שפרבר, כסף ומחירים, עמ' 128 – 131; מנירב, פרקמטיא, עמ' 16-17. בר, משבר המאה השלישית; הנ"ל, היישוב היהודי, ממעייט בהיקף המשבר באימפריה בכלל, ומידת השפעתו על חיי היהודים בארץ-ישראל בפרט.



חדשה.<sup>10</sup> מצב זה, הכביד יותר על יחסי היהודים עם השלטון הרומי-ביזנטי, ובזאת נפתח עידן היסטורי חדש.<sup>11</sup>

אירוע אחר היה מרד יהודי נוסף בארץ-ישראל שארע בשנת 351 לסה"נ, המכונה מרד גאלוס. מקורות המידע על המרד, מעורפלים ואינם רבים. חלקם מסופקים והיקפו אינו ברור. על כן, גם תוצאותיו אינן ברורות. עם זאת, יש לדון במרד זה מנקודת מבט השבייה, ככל מרד שנכשל, והוליד בעיית שבויים, ולבחון את מקורות המרד.<sup>12</sup>

ככלל, בכל התקופה הנדונה הייתה ארץ-ישראל חלק מן האימפריה הרומית. לפיכך, השפעת התרבות ומערכת הממשל הרומי בנוכחותו, ודרכי התנהלותו על החברה היהודית בארצה, היו רבים ובאו לידי ביטוי בתחומים מגוונים. היבט רחב זה, דיו, המזיקק השוואה בין היחס אל השבייה והפדות בחברה היהודית, לעומת היחס אל תחומים אלה בקרב הרומאים.<sup>13</sup>

ראוי לציין כי בניגוד ליהדות ארץ-ישראל, מצב יהודי בכל היה טוב יותר יחסית בימי התלמוד, או לפחות בימי השלטון הפרתי עד שנת 224 לסה"נ.<sup>14</sup> אך בתקופה הססאנית (226 – 650), היו מידי פעם התנכלויות של השלטון, ומצב יהודי בכל הורע במקצת, ומכל מקום, היה באופן יחסי, טוב יותר מאשר בארץ-ישראל הרומית.<sup>15</sup> עיקר המידע הקיים על יהודי בכל מצוי בתלמוד הבבלי, העוסק בעיקרו בימי התלמוד, 220 – 500 לסה"נ. חשוב לציין כי בבבלי מצוי חומר רלוונטי ביחס לשבות ופדייה גם לגבי ארץ-ישראל, והמידע המתאים ישולב במחקרנו, לאחר תהליך ביקורתי.<sup>16</sup>

בנוסף לאמור, ראוי לציין כי נושא השבייה והפדות, עבר תמורות נוספות בתקופה הנדונה, גם מנקודת מבט חברתית נוספת. המאורעות ההיסטוריים הנזכרים, גרמו למשברים עמוקים בחברה היהודית שהשפיעו גם על חיי המשפחה. נציין תהליך חשוב ששיאו הגיע לאחר מרד בר-כוכבא, ויש לו זיקה הדוקה לנושא המחקר, דהיינו: מעבר הדרגתי של דורות, מימי החשמונאים עד לאחר המרד, ממשפחה (פטריארכאלית), מורחבת, למשפחה גרעינית (נוקליארית). תהליך זה גרם להגדלת ההתייחסות ההדדית בתוך המשפחה הגרעינית, וליתר אחריות ותשומת לב. השינויים

---

<sup>10</sup> חוקים שונים נחקקו על ידי הקיסרים שנטו לנצרות, בהקשר של עבדים בכלל, וגירום בפרט. ראו: לינדר, היהודים והיהדות בחוק הרומי, בעיקר, עמ' 37 – 59, 87 – 235; אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, בעיקר, פרקים שישי ושמיני.

<sup>11</sup> אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, עמ' 136 – 158.

<sup>12</sup> גייגר, המרד בימי גאלוס; אבי-יונה, בימי רומא וביזאנטיון, עמ' 153 – 158.

<sup>13</sup> שוורץ, האימפריאליזם והיהדות, עמ' 101 – 178; פ' שפר, היהודים בעת העתיקה, עמ' 121 – 188; בוצ'ר, סוריה הרומית, עמ' 270 – 383; סרט, המזרח התיכון בימי רומא; וראו עוד: ספראי, האומה היהודית בכלכלה הרומית, עמ' 143 – 173; שוורץ, היהודים בחברת הים התיכון, עמ' 110 – 177.

<sup>14</sup> למיעוט המידע על יהודי בכל בתקופה הפרתית, ראו: גודבלט, יהודי פרתייה.

<sup>15</sup> בר, חכמי המשנה והתלמוד, עמ' 188 – 201; 329 – 343.

<sup>16</sup> ראו למשל: בר, אמוראי בכל, וחמשת כרכי ניוזנר, יהודי בכל. וכן, גפני, היסטוריה של יהודי בכל.

נמשכו גם בדורות שלאחר מכן והשפיעו רבות על היבטים שונים בחיי היחיד והמשפחה ומתן תשומת לב מיוחדת להערכת היחיד והמשפחה, וגם על תחושת אחריות המשפחה הגרעינית לפדיון השבויים.<sup>17</sup>

סיכום הסקירה מעלה כי גורמי השבייה הבולטים בימי המשנה והתלמוד, היו תוצאות האירועים המדיניים המרכזיים כמלחמת החורבן ומרד בר-כוכבא, ואולי גם מרד גאלוס תרם את חלקו בעניין זה. מרידות אלה וכשלונותיהם, יצרו מצבים קשים מבחינה חברתית, ובכלל זה הצורך הדחוף לטפל בבעיות השבייה והפדות. עם זאת, היו בעיות שבייה אזרחיות מסוגים שונים, ואלה היו יותר קשורים לענייני יחידים ומשפחות, שנאלצו לטפל בבעיות אלו בזעיר-אנפין. ראוי לציין מניע נוסף שגרם להתמודדות רבה יותר בבעיות השבייה והפדות, והוא החשש להתמעטות והירידה מארץ-ישראל שהחלה להעיק בעיקר לאחר מרד בר-כוכבא.<sup>18</sup>

## 2.2. השבוי והעבדות מתקופת המקרא ועד העולם הרומי:

השבייה והעבדות נפוצו בעולם העתיק כולו בצורות שונות. השבוי המוזכר במקרא, פרושו: לקיחת בני אדם כפי שמוכא בכמדבר לא, יב: "את השבי ואת המלקוח ואת השלל". היינו השבי עוסק באדם, המלקוח קשור בבהמה, ואילו השלל קשור בחפצים. לעתים, המונח "שבי" נרדף למונח "גלות". מלכים אכזריים היו מתעללים בשבויים ומוליכים אותם בבזיון, כפי שנלמד מתוך ישעיה כ, ד, ושם:

כָּן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש, נערים וזקנים, ערום ויחף וחשופי שֵׁת ערות מצרים.

האם השבוי הוא אדם? התשובה שלילית. הוא רכוש, תת-יצור אנושי, צורך מסחרי ושאר צרכים שהאדם זקוק להם. על אחת כמה וכמה, אם נפל בשבי בשדה הקרב. במקרה זה, אף מוצדק להשפילו, לנצלו ולהתעלל בו, וכן להמיתו. המקורות הנ"ל וכן נוספים, מזכירים את השבויים בהקשרים שונים, כגון: מלחמה, שוד, מסחר, כוח עבודה זול או חינמי, אך גם נמצאו כאלה שנכבשו על ידי שיעבוד הגוף של בעלי חובותיהם.<sup>19</sup> בלידשטיין הרחיב את מושג השבי והצורך לפדיונו, מעבר לסכנה הפיסית וסכנת חיים מיידית.<sup>20</sup> יהודי שנכלא בכלא נוכרי, בגין אי-תשלום

<sup>17</sup> המשנה, כתובות ד ו, מזכירה במפורש את מחוייבות הבעל לפדות את אשתו אם נשבתה. וראו עוד: מור, מצבן של שבויים יהודיים; רובין, ברור סוציולוגי, עמ' 111 – 122; הנ"ל, ראשית החיים, מפתח, ערך: "משפחה"; הנ"ל, שמחת החיים, מפתח, מבנה המשפחה, ועמ' 15 – 17, 35 – 42; הנ"ל, קץ החיים, עמ' 76 – 95, ומפתח, ערך: "משפחה"; שרמר, זכר ונקבה. הנ"ל, "סקירה", עמ' 229 – 235; פסקוביץ, חיי היומיום, עמ' 37 – 49; ספראי, מבנה המשפחה, עמ' 129 – 156; סיברטסב, הבית; סטלו, חיי משפחה; פרידהיים, עיונים היסטוריים. על המשפחה בעולם הרומי ראו למשל: סלר, נשים וכלכלת המשפחה; סלר, מוות במשפחה; דיקסון, המשפחה הרומית.

<sup>18</sup> גפני, ארץ, מרכז ופזורה, עמ' 58 – 78.

<sup>19</sup> יעויין לקמן בפרק ו: "שבייה שלילית בחברה היהודית", המרחיב את עניין כבוש אדם שלא שילם חובותיו.

<sup>20</sup> בלידשטיין, פדיון שבויים במסורת ההלכתית, עמ' 19 – 20.

חוב נחשב לשבוי, ושאלת פדיונו לא פחות חשובה מהצלה מפגיעה פיסית. השמירה על הזהות היהודית מתקיימת על-ידי השמירה על החיים.<sup>21</sup> אין זה מפתיע כי חכמי הביניים עודדו פדיון שבויים, כי בכך היו מצילים את השבוי ממצב נפשי וגופני קשה מנשוא, וגם אפשרו לו להיות חיים יהודיים.<sup>22</sup>

יחס זה נמשך בצורות שונות גם בימי הבית השני, המשנה והתלמוד. גרנט הראה כי העבדות ברומי הייתה קיימת כבר בראשיתה של רומא במאה השמינית לפנה"ס, בעת כינונה של תקופת המלוכה.<sup>23</sup> בשנים-עשר הלוחות הרומיים, מן המאה החמישית לפנה"ס, נזכר סוג שבי הנובע ממכירת אדם לעבד שלא הצליח לפרוע את חובותיו. המקור השני לאספקת שבויים, מצוי היה בנצחונות הגדולים של רומי בשדה הקרב, החל מן המאה השלישית לפנה"ס, כאשר רומא הוצפה בעבדים שנפלו תחילה בשבי הרומי כתוצאה מהכנעה צבאית. לדעתו של גרנט, גישתו החברתית/מעמדית של העולם העתיק בגירסתה היוונית-רומית, כמאה שנה לפני שרומי קלטה את המשלוח הגדול הראשון של עבדים, הוגדרה על ידי אריסטו היווני במילים הבאות: "יש שנולדו על מנת שימשלו בהם, ויש שנולדו על מנת למשול".<sup>24</sup>

אמנם, מייסדי האסכולה היוונית הסטואית, טענו כי העבדות היא מצב מלאכותי המנוגד לדרכי הטבע, אך בהמשך, חסידיה - כפאנטיוס שפעל במאה השנייה לפנה"ס - היו קרובים יותר לגישת אריסטו, וראו בעבדות אחת מתלאות החיים הרבות, והסיחו את דעתם ממנה. אף פילון האלכסנדרוני, עדיין הניח בתחילת ימי הפריניקיפאט, כי אין האנושות יכולה להתקיים בלא עבדים, וכי קנייתם אינה סותרת את חוקי המוסר. גרנסי אף סבור כי דעתו של פילון אינה יוצאת מגדר הרגיל ומשקפת את התפיסה הממוצעת בין שתי האסכולות הנ"ל, שהיתה רווחת במאה הראשונה לפנה"ס, והנה דבריו: "*Philonic slave theory is split down the middle between Stoic and Aristotelian*".<sup>25</sup>

כשר מנתח גירסת הכהן ההלניסטי-מצרי מאנתון, על מוצא היהודים כעם עבדים נחות ובזוי, וטוען כי גרסה זו השתלבה עם החשיבה היוונית האריסטוטלית.<sup>26</sup> לדעת אריסטו, יש מושג של "עבדות חוקית", כאשר מדובר בשבויי מלחמה.<sup>27</sup> אמנם, אריסטו הסתייג מכך כלפי היוונים, אך כלפי הברברים, העבדות החוקית של שבויי מלחמה, מותרת. כך, גם כתב המשורר אוריפידס: "ראוי

<sup>21</sup> רמב"ם, משנה תורה - הלכות מלוה ולוה, א, ו.

<sup>22</sup> בלידשטיין מפנה למקורות מאוחרים שעסקו בכך.

<sup>23</sup> גרנט, עולמה של רומי, עמ' 106.

<sup>24</sup> Athen, *Deipn.* VI, 272-275. ולרעיונות של אריסטו כנגד הסטואים, ראו: גרנסי, רעיונות העבדות, עמ' 107 – 156.

<sup>25</sup> גרנסי, רעיונות העבדות, עמ' 157 – 172, ובראשיתו הציטוט.

<sup>26</sup> כשר, גרסת מאנתון, עמ' 52 – 81. וראו בעיקר, שם, עמ' 70 – 72.

<sup>27</sup> אריסטו, פוליטיקה, א, 1255 א, העוסק במושגים אלה.

שישלטו היוונים על הברברים". אריסטו אף מוסיף: "כאילו לא היה הבדל, על פי הטבע, בין הברבר לבין העבר".

פייג וישניא מנתחת את יחס החברה הרומית לשבויים שנשבו מקרב חייליה ואזרחיה, ובתחילה, סוקרת את המעמד וההגדרה של שבויים בכלל.<sup>28</sup> בעולם העתיק, ולמעשה עד המאה השבע-עשרה, לא נהנו שבויי המלחמה מאמנות בינלאומיות המגינות עליהם, אלא היה מקובל כי הנופלים בשבי, הופכים באחת, לרכושו של השובה ומכאן ואילך נתונים לחסדו. ההיסטוריון היווני פוליביוס, בן המאה השנייה לפנה"ס, ניסח את כללי המלחמה כדלהלן (ספר חמישי פרק 11):

ללכוד או להרוס את מבצרי האוייב, נמליו, עריו, אנשיו, אניותיו, פרי שדותיו ולעשות מעשים אחרים מסוג זה, שבהם מחליש איש את אויביו ומקדם את פעולותיו ותכניותיו – לעשות את כל אלה מכריחים מנהגי המלחמה ודיניה.

לפי קווי חשיבה אלו, לא הייתה חובת דיווח או נשיאה באחריות לגורל השבויים, קרי "רכושם". גם גדולי הפילוסופים חשבו כן. אפלטון קבע, כי כל מה שנלקח במלחמה שייך למנצחים, ואריסטו טען כי שבויי המלחמה הם חלק מהשלל החוקי, והשובים יכולים לעשות בהם כטוב בעיניהם. אשר-על-כן, השובים הרגו חלק מהשבויים כנקמה או כמניעה להצטרפות לאוייב. השאר נמכרו או נשארו ככוח עבודה בידי שוביהם. רק ברי המזל, שהשיגו כופר עבורם, ובעיקר קרוביהם, שוחררו.

לסיכום, בעולם העתיק השבוי הוא אדם ויצור נחות, רכוש מלחמה או תוצאה של מצב כלכלי קשה. הוסיפה לכך החשיבה המדינית היוונית ואחר כך הרומית, כי השבויים שייכים לאנשים שנולדו על מנת שימשלו בהם, ואין בכך פגם מוסרי, אלא זו עבדות חוקית.

## 2. 3. רקע היסטורי של השבייה בימי המקרא:

מתוך המקרא משתמע כי השבי היה חלק בלתי נפרד מן המלחמות. לעתים היה זה תוצאה של מלחמה רגילה בין מדינות, ולפעמים חלק מלוחמת גרילה, ששבטים או עמים פלשו לשכניהם, ולפעמים, מדובר היה בחלק מחסות מדינית או חסות כלכלית. כך למשל, לגבי מלחמה בין "מדינות/ישויות", מסופר בספר בראשית פרק יד, על ארבעת המלכים שבאו ממסופוטמיה, וכבשו את חמשת המלכים שבארץ כנען, שמכאן ואילך היו משועבדים להם. אלה ניסו להשתחרר משעבוד זה. ארבעת המלכים לוקחים אז בשבי את אנשי סדום ובתוכם לוט, אחיינו של אברהם.

אברהם נלחם בהם ומצליח לשחרר את השבויים ורכושם. אך, שלא כמקובל בעולם העתיק

<sup>28</sup> פייג וישניא, פדיון שבויים ברומא העתיקה.

להחזיק בשבויים כרכוש, אברהם מחזיר את אנשי סדום לאחריות מלכם (בראשית יד טז):

וישב את כל הרכוש וגם את לוט אחיו ורכשו השיב וגם את הנשים ואת העם.

גם במלחמת מדין, ישראל נלחמים במדין ושוללים גם בני אדם, לצורך עבדים ושפחות, ולא למטרות נישואין.<sup>29</sup>

לעיתים, שבי בני אדם ורכוש בתור שלל, היה חלק מלוחמת גרילה, כנזכר אצל העמלקים שלחמו בישראל: "ויזנב בך כל הנחשלים אחריך" (דברים כה, יח) וכן כאשר אנשי ארם שבו נערה מישראל (מלכים ב', ה ב).

לעיתים היה זה חלק מחסות מדינית, כאשר ישות מדינית אחת, הייתה תחת חסות ישות אחרת. כגון "בכור השבי" או "בכור השפחה" הנזכר אצל פרעה במצרים (שמות יא ה; יב כט), וכן דרישת בן-הדד מלך ארם, מאחאב מלך ישראל, לקחת את כל אשר לו, לאמור: נשיו, בניו ורכושו: "ויאמר לו כה אמר בן הדד, כספך וזהבך לי הוא, ונשיך ובניך הטובים לי הם" (מלכים א', כ, ג) וכן שם בהמשך, אחאב מגייס את נערי המלכויות למלחמתו. נערים אלה השתייכו למלכויות שנכבשו, שחסו תחת הכובש, ושמשו את הכובש כבטחון לכך שהעם הנכבש, לא יילחם בו, ואף ישמש לו ככוח צבאי.

לפעמים, השבי במקרא כרוך בהפרדה בין הגברים, אותם הרגו במלחמה כלוחמי האויב, לבין הנשים והטף, אותם לקחו לעבדים ולשפחות. כך במלחמותיו של סיסרא, היה לוקח הנשים כפילגשי הלוחמים, כפי שכתוב בספר שופטים ה, ל: "הלא ימצאו יחלקו שלל, רחם רחמתים לראש גבר".

מצב שבויי המלחמה היה שווה בכל העולם הקדום.<sup>30</sup> שוביהם היו מעבדים אותם בכל מיני עבודות, מענים אותם בדרכים שונות ומשונות, אם לא היו מוציאים אותם להורג, כפי שקרה לעיתים קרובות. כמו כן, נזכר שהיו מעוורים שבויי מלחמה. כך נזכר אצל שמשון, שהפלישתים עיוורוהו (שופטים טז, כא). מסופר לגבי צדקיה מלך יהודה האחרון בימי בית ראשון, שנבוכדנצר סימא את עיניו (מלכים ב', כה ז): וכן נאמר בספר ישעיהו (מב ז): "להוציא ממסגר אסיר מבית כלא יושבי חושך", ועוד שם (סא א): "לקרא לשבויים דרוור ולאסורים פקח קוח". השבויים נכבשו

<sup>29</sup> נישואין עם שפחה, נאסרה על היהודים, אעפ"י שהשפחה קיבלה עליה רמת גיור נמוכה. ראו: (להלן בפרק ה. 2).

<sup>30</sup> עיינו: אנציקלופדיה מקראית, ח"א, ערך: "אסיר", טורים 476 – 477. וראו גם בהרחבה בספרו המקיף של מנדלסון, העבדות במזרח העתיק. יש לציין גם את אבחנתה של הסזר במחקרה [העבדות היהודית ביוון ורומא] ולפיה, יש להבין את העבדות המתוארת במקרא בהיבט משפטי, שממנו עולה יחס חיובי כלפי עבדות. אך, יש גם להתייחס למציאות ההיסטורית שממנה עולה תמונה קשה יותר, וכך בכל העולם העתיק. אבחנה זו חשובה בראייה כוללת, והיא נכונה ככל הנראה גם למקורות בתר-מקראיים. עם זאת, גם המקרא אינו משקף מצב משפטי בלבד, כי אם גם גרעין ריאלי-היסטורי רחב יותר, שממנו לא משתמע שינוי רב מן החוק המקראי. כמובן, שמיתודולוגיה זו אינה תמיד ישימה לגבי מחברים אחרים ושונים.

כאסירים (ישעיהו נב, ב וכן ירמיהו מ, א-ד). או הושמו בבור (שמות יב כט) או הומתו במיתות אכזריות (דברי הימים ב כה, יב). בספר שמות יב כט, נאמר כי השבוי שבמצרים היה בבור בבית האסורים: "עד בכור השבי אשר בבית הבור", או שהיה טוחן ברחיים כנזכר שם (יא ה): "עד בכור השפחה אשר אחר הרחיים". וכן אנו שומעים על הפלישתים שהעבידו את שמשון כטוחן בבית האסורים: "ויהי טוחן בבית האסירים" (שופטים טז כא). כמו כן, היה מקובל להרוג שבויי מלחמה, אך לא אנשים שנתפסו בדרכים אחרות, כפי שאומר אלישע למלך ישראל: "האשר שבית בחרבך ובקשתך אותו אתה מכה". (מלכים ב, ו, כב).

תעודות אכדיות מימי רים-סיין וח'מורבי, מאירות את ידיעותינו על אודות מצב האסירים בבבל, באלף השני לפנה"ס. הם היו נתונים בבית האסורים ועיקר עבודתם הייתה עבודת הטחינה, אחת העבודות הקשות ביותר. לפעמים היו מוציאים אותם מבית האסורים לעבודות חוץ, כגון טעינת ספינות, ומהם שהועברו מרשות בית האסורים לרשות בית הקדש או לרשות פקיד ממונה על תעשייה מסוימת, כגון תעשיית השכר או הטווייה. חלק מהשבויים היו הופכים לעובדי כפיה של המלך. מלך מואב אומר שחפר בורות באמצעות שבויי המלחמה הישראלים. במצבת מישע נכתב (שורה 25 - 26):

וְאֶנְךָ פְּרַתִּי הַמְכַרְתָּת (מפעל מים) לְקַרְחָה (לעיר) בַּעֲזֵרֶת (עזרת) אֲסָרִי יִשְׂרָאֵל.

מספר ידיעות הגיעו אלינו על הריגת שבויי מלחמה (בייחוד המושלים או המלכים) בידי האשורים, וזאת לעיתים בעינויים אכזריים ובמיתות משונות, כגון הפשטת עורם מעליהם. במכתבי אל עמארנה (173, שורה 13 : 268, שורה 19 : 287, שורה 54 : 288, שורה 21) יש רמזים שהיו מלכי כנען שולחים אותם כמתנה לפרעה, כפי הנראה לשם עבודות כפייה. בכתובות מצריות, מדובר על שבויים שניתנו במתנה כעבדים, לקציני צבא שהצטיינו במלחמה, או למקדשים אליליים.

היו טקסים ומסדרים שנעשו לשבויים, כאשר היו מופיעים במלוא חרפתם, וכן בוצעו בהם הוצאות להורג.<sup>31</sup> כמו כן, מציינים את השימוש בהם כרכוש, בתור חיילים, או בעבודות קשות המאפיינות את המעמדות הנמוכים שבחברה. הנשים והילדים נוצלו לצרכים נוספים, כמו בבתי מלאכה ובמקדשים.

אף המקרא מזכיר תוצאות חמורות של מלחמות בעולם העתיק בכלל, ביחס לשבויים. בדברים לא, יב, אנו קוראים כאמור: "את השבי ואת המלקוח ואת השלל". השבי-אדם. מלקוח - בהמה. שלל - חפצים. לפעמים שבי הוא נרדף לגלות. מלכים אכזריים היו מתעללים בשבויים ומוליכים אותם בבזיון, כפי שאנו מוצאים בדברי ישעיה כ, ד:

<sup>31</sup> אנציקלופדיה NP, עמ' 875-876; הוארד, שבה; הנ"ל, גלה. שם מצוי סיכום נושאי השבי במקרא ובימי הבית השני.

פן ינהג מלך אשור את שבי מצרים ואת גלות כוש נערים וזקנים ערום ויחף וחשופי  
שת ערות מצרים :

המקור מציין כי השבוי הוא רכוש, תת יצור אנושי, צורך מסחרי ושאר צרכים שהאדם זקוק להם,  
כגון אם נלקח במלחמה, הרי הוא מושפל ומנוצל, ואף להתעלל בו ולהמיתו הוא דבר לגיטימי.  
מקורות אלה ואחרים, מזכירים שבויים בהקשרים שונים: מלחמה, שוד, מסחר, כח עבודה זול,  
אך יש גם שבייה מסוגים אחרים כגון חייבים לבעלי חובות שנכבשו לעבדות גופנית.<sup>32</sup>  
2.4. השבייה בתקופה ההלניסטית:

המצב שתואר בסעיפים הקודמים לא השתנה ברובו גם בתקופה ההלניסטית. בהקשר להיבט  
היהודי, יש לציין כי מאז מות אלכסנדר הגדול (שנת 323 לפנה"ס) היו מלחמות בארץ-ישראל,  
בין הדיאדוכים, בית סלווקוס ובית תלמי.<sup>33</sup> בחלק מן המלחמות השתתפו היהודים, וכאשר נשבו  
במלחמה, רבים מהם הוגלו מארץ-ישראל, או נשלחו לעבדות או לשילוב בחילות משמר באיזורי  
גבול אחר.

עדות לעקירתם של אלפי יהודים שנתפסו כשבויים, בזיקה לימי תלמי הראשון (בן לגוס), הובאה  
באיגרת אריסטאס:<sup>34</sup>

כי הוא (תלמי הראשון) בא על קוילה סוריה (דרום סוריה, שכלל גם את ארץ-ישראל)  
ופניקיה, בהצלחה ובגבורה, וקצתם (של היהודים) העביר ממקומותיהם וקצתם  
שבה, ואת כולם הכניע תחת ידו מפחד: ובעת ההיא העביר כעשרה ריבוא מארץ  
היהודים למצרים: וכשלושה ריבוא איש בחור מהם זיין, והושיב בארץ במבצרים:  
גם לפני מזה באו שמה (יהודים) רבים עם מלך פרס: ועוד לפני אלה נשלחו אחרים  
לעוזרים אל פסמטיכוס, להלחם בתוך צבאותיו נגד מלך הכושים: אך אלה לא באו  
במספר רב כמספר אשר העביר תלמי בן לאגוס. רבים מהשבויים נמכרו לעבדים  
במצרים, ובימי תלמי השני פילאדלפוס, זכו לשיחרור.<sup>35</sup> הם הפכו לתושבים קבועים  
וחופשיים, וכך גדלה התפוצה במצרים. בפקודת המלך (תלמי השני): כל אשר נלחמו  
יחד עם אבינו במקומות אשר בסוריה ובפניקיה ופשטו על ארץ היהודים, והיו אדונים  
לנפשות יהודים, והעבירו אחרים כן לעיר או לארץ, או מכרום לאחרים. וכן אם אלה  
היו לפני מזה או הובאו משם אחרי כן, על בעליהם לשחררם מהר ולקחת מיד  
עשרים דרכמנים בכל נפש.

<sup>32</sup> ראו: (להלן, פרק 4.6), העוסק בכך.

<sup>33</sup> לסיכום עדכני על אודות חקר התקופה, ובכלל זה האמור בקטעים אלה, ראו למשל: כשר, כנען, פלשת,  
יוון וישראל, עמ' 16 – 112. ון דר קם, המבוא, עמ' 11 – 52. גראבה, בית שני, כרך שני. וכן ב- "יהודה  
ורומא", תפוצות ישראל, יחידה 10, עמ' 3 – 4.

<sup>34</sup> איגרת אריסטאס, יב – יג.

<sup>35</sup> איגרת אריסטאס, כב.

תופעה דומה ארעה גם כאשר המלכים הסלווקים נצחו במלחמות, והגלו שבויים יהודיים לאנטיוכיה או לערים אחרות בממלכה. אף הפעם, הובאו היהודים תחילה כשבויים, ובשלב מאוחר יותר, שוחררו והפכו לתושבים קבועים. אכן, בתקופה יותר מאוחרת, בימי אנטיוכוס אפיפנס, מסופר על לקיחת שבויים ושלל, בכל מסע של אחד משרי הצבא היווניים. כך לדוגמה, במקבים א, ג, מא (תרגום רפפורט, עמ' 149), מסופר על מאבקו של יהודה נגד שלושת שרי הצבא ששלח ליסיאס לאמאוס:

וישמעו רוכלי הארץ את שמעם, ויקחו כסף וזהב לרוב מאוד וגם כבלים ויבואו אל המחנה לקחת את בני ישראל לעבדים.<sup>36</sup>

גם במקבים ב', ח, י - יב, כד - כה (תרגום שוורץ, עמ' 182, 187), נזכר כי יהודה המקבי לקח על עצמו גם משימה של הצלת שבויים יהודיים, בעוד ניקנור נשלח להלחם בו והכין את הסוחרים לזכות בשבויים היהודיים כעבדים ולהשתמש בהם כהחזר חוב לרומאים:

וניקנור נטל על עצמו להשלים בעבור המלך את המס המגיע לרומאים, אלפים כיכר, מתוך שביית היהודים. מיד הוא שלח לערי החוף בהזמנה לקנות עבדים יהודים, בהבטיחו לספק תשעים עבדים בכיכר... ואילו יהודה - הגיע לאוזניו דבר פלישת ניקנור... והתנפל על ניקנור... טבחו מן האויבים... ואילצו את כולם לברוח. והם לקחו את הכספים של אלה שבאו על מנת לקנותם. ולאחר שרדפו אחריהם מרחק ניכר הם הפסיקו...

גם יוספוס מספר, שלאחר חלוקת ממלכת אלכסנדר ליורשיו, עלה תלמי בן לגוס מלך מצרים לירושלים בעורמה בשבת, עת היהודים נחו:

"ולקח שבויים רבים מהר יהודה ומן המקומות שסביבות ירושלים ומשומרון ומעל הר גריזים והוביל את כולם למצרים והושיבם שם".<sup>37</sup>

בהמשך, יוסף מספר, כי לאור אמינותם, "חילק רבים מהם כחיל מצב במצודות, ואת אלה שבאלכסנדריה עשה אזרחים שווי זכויות למוקדונים והשביעם, שישמרו אמונים לבניו של זה שנתן אמונו בהם".

---

<sup>36</sup> ראו במהדורת א' כהנא, ספרים חיצוניים, כרך שני, עמ' קט - קטו. ושם בהערות, המשווה בין הנזכר בספרי המקבים השונים. בעניין הסוחרים שבאו לקחת שבויים, יעויין שם בפסוק מא, שבו הוא משווה בין הנזכר כאן, לבין מקבים ב, ח, המובא כאן בהמשך.

<sup>37</sup> יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, א', יב, א, וב', א - ה.



כמו כן, באו יהודים נוספים למצרים, כשנודע להם את התנאים הטובים נתן תלמי ליהודים. עוד בהמשך הוא מביא, כי היו שתיים עשרה ריבוא עבדים שהובאו מירושלים, ובימי יורשו של תלמי, פילאדלפוס, הוא שיחרר עבדים אלה, לאחר השתדלות של אריסטיאס מירידי המלך. יוספוס מסכם חלקים מהאיגרת, בה אריסטיאס שכנע את המלך להוציא פקודה, בה הוא משחרר יהודים שנכבשו תוך כדי מסעות הכיבושים, ומשלם עבורם פיצויים, מאוצר המלך:

אלה שיצאו למלחמה עם אבינו, ופשטו בסוריה ובפניקיה והכניעו את יהודה, וכבשו מהם לעבדים והביאום אל ערינו ואל ארצנו ומכרום, חייבים להוציא לחרות את האנשים שהם מחזיקים בהם: וכן את אלה (שכבר) נמצאו לפניהם בממלכתנו, ואחרים, אם (יש כאלה) שהובאו (שמה) עכשיו: ויקחו מאה ועשרים דראכמות תמורת כל נפש: את דמי הפדיון יקבלו החיילים, יחד עם דמי האפסניא (שלהם), ושאר האנשים מאוצר המלך”.

כאן המלך אף מכניס נימה של רצון לתקן עוול כלפי היהודים, בעצם מעשה השבייה שלהם:

”שכן סבורני ששועבדו שלא ברצון אבי ושלא כדין, וארצם נפגעה בפרעו קלגסים, ושהייתה להם לחיילים טובת הנאה מרובה על ידי העברתם של אלה למצרים: והואיל ועיני לצדק, וחס אני על האנשים שנשתעבדו שלא כדין, הריני גוזר על אלה שקנו את היהודים הנתונים בעבדות, שיוציאום לחירות ושיטילו תמורתם את הסכום הנקוב למעלה”.

משמע, שבראשית תקופתם של יורשי אלכסנדר, מצב השבויים היהודים תוקן, וניתנה להם אזרחות. המלכות אף שילמה עבור כך, ובכלל, הם קיבלו תפקידים שונים עקב נאמנותם.

גם בספרו ”נגד אפיון”, יוצא יוספוס נגד טענות אפיון על חוסר נאמנות היהודים באלכסנדריה. הוא מוכיח את נאמנותם תחת שלטון המושלים השונים, כאשר הוא מפרט אודות כל מלך, במה ביטא את תודתו והוקרתו ליהודים.

כי נתן אלכסנדרוס כבוד לעמנו, וכן כתב הקטיוס בספרו עלינו, כי התהלכו היהודים לפניו (לפני אלכסנדרוס) ביושר ובאמון, ... כן חשב גם תלמי בן לגוס, על היהודים היושבים באלכסנדריה, כי הפקיד בידיהם את מבצרי מצרים, בדעתו אשר ישמרו עליהם באמונה ובגבורה... והמולך אחריו, תלמי הנקרא פילאדלפוס, שילח לחופשי את כל העבדים מקרב אחינו הנמצאים ברשותו. ולא זו בלבד, כי הוסיף גם להעניק להם כסף כפעם בפעם... כשכבש תלמי השלישי, המכונה ”פועל טוב”, את כל ארץ סוריה ביד חזקה, לא הקריב זבחי תודה על נצחונו לאלוהי מצרים, רק סר אל עיר ירושלים, והביא זבחים רבים לאלוהים, כמשפטי חוקינו... ותלמי פילומיטור ואשתו

קלאפטרה נתנו את כל מלכותם בידי היהודים, וראשי כל צבאותיה היו חוניו ודוסתאי היהודים,

כאן יוספוס מביא מקרה חריג, שגם הוא תוקן:

כי תלמי המכונה פיסקון, יצא מקיריני אחרי מות אחיו תלמי פילומטור, ורצה לגרש את קליאופטרה ואת בני המלך מכסא המלוכה, למען אשר ייקח את המלכות לעצמו בלא משפט. ועל כן יצא אליו חוניו להלחם בו בעד המלכה קליאופטרה. ולא הסיר את חסדו ואמונתו מעם המלכים גם בעת צרה. ואלוהים היה עד צדקו לעיני כל, כי כשאמר תלמי פיסקון בליבו לצאת למלחמה על חוניו ועל צבאו, תפש את כל היהודים היושבים בעיר עם טפם ונשיהם, והפשיטם עירומים, ושם אותם בכבלים, והשליך אותם לפני הפילים, למען יהיו לברות לשניהם, ויאבדו מארץ חיים. ולדבר הזה השקה את החיות לשכרה. אך לא כאשר חשב כן היתה! כי הפילים עזבו את היהודים המוצגים למולם, והתנפלו על אוהבי המלך, וטרפו רבים מהם. ואחרי הדברים האלה, ראו עיני תלמי חזון-אימה, אשר מנע אותו מעשות רעה לאנשים האלה. וגם פילגשו היקרה עליו, אשר קראו לה אלה בשם איתקי, ואלה בשם הירני, חלתה את פניו לבלתי עשות מעשה רשע כזה. והוא נעתר אליה, וניחם על הדברים אשר עשה, ואשר עלה בליבו לעשות. ובצדק קיבלו עליהם היהודים היושבים באלכסנדריה לחג את היום הזה (בכל שנה ושנה).<sup>38</sup>

שוב מוכח כי היהודים, שמשו ככלי משחק, בידי מנהיגים שונים. אך בכלל, התקופה ההלניסטית שלאחר אלכסנדר, הייתה ברובה טובה. אמנם, היו בהמשך מנהיגים שהתעמתו עם היהודים, כאשר השיא הגיע בימי אנטיוכוס אפיפנס, שניהל אף מלחמה דתית נגד היהודים, בעזרת היהודים המתיוונים, וגרם לכך להתקוממות החשמונאים.

בסוף ממלכת החשמונאים, כאשר החלה חדירת רומי למזרח, בעת מריבתם של האחים יוחנן הורקנוס השני ויהודה אריסטובלוס השני, הגיע פומפאוס לירושלים, בשנת 63 לפנה"ס, על מנת להכריע בין הצדדים. הוא הכריע בעד יוחנן הורקנוס ולקח עימו את אריסטובלוס בשבי. הוא שב לרומא בסוף שנת 62 לפנה"ס, וזכה לטריומף (מצעד ניצחון) נוסף, אותו חגג ביום הולדתו ה-45. אירוע זה, שבמהלכו חולקו לעם מתנות ותשורות כספיות, היה מאורע בלתי נשכח בתולדות רומא, שהגביר את הפופולריות שלו. יומיים הוקדשו לתהלוכת הניצחון, והובלת שלל, מצעד שבויים, צבא ודגלים מילאה את הרחובות, שהובילו למקדש יופיטר:

<sup>38</sup> נגד אפיון, מאמר שני, פסקה ד' או בספר שני, פסקה 34 – 56, (במהדורת א' כשר).

בראש נישאו כתובות, שהודיעו את שמות העמים שלכבוד הכנעתם ערך פומפיוס את התהלכה... ארם-נהריים, פיניקיה ופלשתינה, יהודה, ערב וכל הפיראטים שביבשה ובים... השבויים שהובלו בתהלכה היו, מלבד ראשי הפיראטים ... אריסטובולוס מלך היהודים ...<sup>39</sup>

ביוון, השבויים נחשבו לרכוש המנצח, וכאמור, הייתה לכך אף תמיכת הפילוסופים, מלבד ביקורתם על שיעבוד יוונים בידי יוונים.<sup>40</sup> שימושים רבים נעשו בשבויים, והכל בהתאם לנסיבות המלחמה או המנצח שלה. יש לציין כי אחוז גבוה של שבויים נהרגו במהלך מלחמות יוון ורומא. י. רוטמן מפריד בין שתי תקופות: העולם העתיק עד למלחמה הפונית השנייה, ולאחריה.<sup>41</sup> לפנייה, העבדים שבעולם העתיק שמשו לצורך עבדות או לצורך חילופי שבויים, במסגרת הסדרים מדיניים שלאחר מלחמה. אם אחד הצדדים יצא מובס באופן מוחלט, לא הייתה עיסקת חילופי שבויים, ושבויי הצד המובס היו מוצאים להורג, נמכרים לעבדות, או מועברים ממקום למקום כחלק ממדיניות הדמוגרפית של המנצח. אך, לאחר המלחמה הפונית השנייה, בה הפסידו הרומאים לחניבעל בקרב קאנה, הקשיחו הרומאים את היחס לשבויים שלהם שנפלו בשבי האויב, וסרבו לעשות חילופי שבויים כחלק מאידיאל של "לנצח או למות".<sup>42</sup>

## 2.5. השבייה בתקופה הרומית:

השבייה בתקופה הרומית בולטת מאד עקב העובדה כי רומא התרחבה וכיבושי צבאה הביאו רבבות עבדים לתוך האימפריה. הם נמכרו לרוב בארצות העולם הרומי, והעיר רומא הייתה העיר העיקרית שאליה הגיעו רוב העבדים. לעיר רומא אין אח ורע, באותם הימים, ואף לא לפני כן בעולם העתיק, בתחומים רבים ובייחוד בעניין תופעת העבדות האדירה. בכך, יש לראות את תופעת העבדים היהודיים, שלרוב הובאו כשבויים מארץ-ישראל ונשבו במרידות הרבות, מראשית הכיבוש הרומי בשנת 63 לפני הספירה ועד אחרי מרד בר-כוכבא.

השבייה נבעה אפוא ישירות מן המרידות, ולא היתה זו תופעה ספוראדית, או מקרית של צורות שעבוד מקריות. על-כן, בדיון על השבייה והפדות, אין כלל להתעלם מן התופעה המרכזית של שבייה יהודית, שמקורה בהכנעת מרידות היהודים מן המאה הראשונה והשנייה לסה"נ בעיקר, על-ידי הצבא הרומי. כשלונות צבאיים אלה יבואו לידי ביטוי בדיונים להלן, ובעיון בנושא השבייה, משני צידי המתרס, הגישה הרומית ככובש מול התפיסה היהודית ואופייה כ-"נכבשים",

<sup>39</sup> פלוטארכוס, חיי אישים: אנשי רומי, פומפיוס, מ"ה.

<sup>40</sup> אנציקלופדיה NP, עמ' 875-876.

<sup>41</sup> רוטמן, פדיון שבויים וחילופי שבויים. וראו עוד: הסזר, עבדות ביוון ורומא, המציגה ראייה שונה המצמצמת את השינויים בין התפיסות, וסבורה כי הקונטקסט המקומי קבע לא מעט את התפיסה האזורית.

<sup>42</sup> דיון מפורט בפרק 5.5.

אך גם כמתגוננים או כמי שניסו לפתור את הבעייה, בדרך הפדות.<sup>43</sup> הסקירה ההיסטורית להלן, מתמקדת במאורעות העיקריים בתקופה, הנוגעים לנושאי השבייה והפדות.

כבר בתקופה רומית מוקדמת, מספר פילון על הוצאתם של שבויים רבים מארץ-ישראל.<sup>44</sup>

(היהודים) היו ברובם רומיים משוחררים, כי הובלו לאיטליה כשבויי מלחמה ונשתחררו על ידי בעליהם, ובכל זאת לא נאלצו לבטל אפילו דבר אחד ממנהגי אבותיהם.

הוא מביא זאת תוך כדי סיפור יחסו הטוב של אוגוסטוס. ייתכן כי היה זה בימי פומפיוס, בימי הכיבוש של ירושלים (בשנת 63 לפנה"ס) או בתקופת המרידות של אריסטובולוס ובניו, שלאחר מכן.

גם יוספוס מספר, כי לאחר דיכוי מרד אלכסנדר בן אריסטובולוס, שלושת אלפים מאנשיו נלקחו בשבי. לפחות על משפחת זו הוא אומר שנלקחו לחוץ לארץ. (מלחמות א, 163).

בתקופה יותר מאוחרת, בימי מלחמת החורבן, עוד לפני תום המלחמה, לאחר כיבוש הגליל, שלח אספסיאנוס אלפי שבויים, בעיקר צעירים, אל הקיסר נירון, ששהה בקורינתוס שביוון. משמע, שהשבויים הגיעו להרבה מקומות, ולא רק לרומא. בתום המלחמה, הגיעו עוד הרבה שבויים למקומות רבים אחרים. גם טיטוס נטל עמו אלפי שבויים, שהובאו לכל המקומות בהם חגג את ניצחונו על היהודים:

...הוא הציג מחזות הדורים בכל ערי סוריה בהן עבר, והשתמש בשבויים היהודיים

כמציגים את אבדן עצמם.<sup>45</sup>

עוד כותב יוספוס, כי על פי חוקי הרומאים, היו שבויי מלחמה שנשבו בעל כורחם, מוצאים להורג. לעיתים, הגברים היו נהרגים, והנשים והטף נכבשים, לעבדים ולשפחות. לפעמים הנשים חולקו למנצחים, כפי שהובא למעלה ביחס לתקופת המקרא (השווה הסיפור המפורסם בפתיחת האיליאס). אך הנופלים אל מחנה הרומאים מרצונם, היה אסור להרע להם.

לעיתים קרובות, שבויי המלחמה הפכו לעבדים. היה זה אחד המקורות החשובים לסחר עבדים בתקופה היוונית והרומית. לעיתים היו משמשים לתחרויות שעשועים, לעיני צופים רומיים ובני בריתם, מעמים אחרים.

<sup>43</sup>הסזר, עבדות ביוון ורומא, לאורך המאמר. הסזר, עבדות והיהודים, ובעיקר, עמ' 453 – 454.

<sup>44</sup> המשלחת לגאיוס, סעיף 155 (תרגום א' כשר).

<sup>45</sup> מלחמות ז, ה, א, כלומר, השלטונות הטילו עליהם לערוך קרבות לודרים בינם לבין עצמם. וראו: יהודה ורומא, יחידה 10, עמ' 5.

כידוע, יוספוס מעיד על עצמו שנשבה בתום הקרב ביודפת, ושימש את הרומאים כעבד שמילא ציוויי אדוניו אספסיינוס ואחר כך טיטוס, והיה למתורגמן שלהם בקרב על ירושלים. לאחר מכן נלקח כעבד לרומא ושם השתחרר, והיה במעמד של עבד משוחרר, כמקובל בחברה הרומית, וגר ברומא הבירה, קרוב לאדוניו המשחררים, הקיסרים, והמשיך להיות מתקצב או להסתייע בכלכלתו על ידיהם. מתברר שהוא היה גם רגיש לעבדות ולעבדים המשוחררים, שכמוהו (כולל יהודים לא מעטים) הסתובבו הרבה בעיר רומא.<sup>46</sup> יוספוס עשוי גם לשקף את נושא השבויים בכלל במלחמת החורבן, שכן למרות תיאור ההרוגים הנרחב אצלו, בעיקר במקומות שונים בספרו "מלחמת היהודים", לא פחות מכך תופס תיאור השבויים במקומות שונים, ובפרט בחלקו האחרון, בספרים ו' ז', מקום חשוב. דגש תיאורי זה, הנותן במידה מסוימת שיווי משקל לשני מצבי המלחמה, משקף מגמתו הברורה, וגם את המציאות, שהיו לא פחות שבויים מהרוגים במלחמת החורבן. רצונו גם להראות שהרומאים חסו על חיי יהודים רבים ולא הרגום כמשפט המלחמה, אלא ריחמו עליהם והעדיפו לקחתם בשבי, מצב שיצר הזדמנות יותר גדולה לשרוד לאורך זמן, ואף להשתחרר ולקבל מעמד עבד משוחרר, בן חורין (freedman), ולזכות במעמד משפטי אזרחי די טוב בחברה הרומית, וכך להאריך ימים.

אמנם, במציאות, היחס לשבויים היה קשה ביותר. רבים מהם עונו באכזריות כמתואר בהמשך, ורק מעטים, ולאחר זמן, זכו לקבל מעמד של עבד משוחרר.

בניגוד לכך, וכפי שיורחב להלן, במרד בר-כוכבא המצב היה הפוך. עיקר התיאורים במקורות התקופה כגון דיו קסיוס, ובמקביל, חז"ל ואחרים, עוסקים בעיקר בהרג הרב והחמור של הרומאים ביהודים, במהלך המלחמה, ובעיקר בסופה ולאחריה. התיאורים החמורים, כמעט ואינם עוסקים במצבי שבייה, ובוודאי שאינם דנים בשאלת הפדות. אמנם אין מקור מסודר לתיאור אותו מרד, כפי שיוספוס מתאר את מרד החורבן, והמקורות בעייתיים. אך הרושם הברור והחד מכל המקורות המתתייחסים למרד בר-כוכבא הוא כי עיקר תוצאותיו בא לידי ביטוי בהיבט הדמוגרפי עם הרג רב, וכי זו הייתה מגמה רומית ברור של דיכוי אכזרי לרוב עם הרוגים אך בלא שבייה, ויש לומר כי גם ליהודים היה במידה מועטה, חלק במצב זה. גם ביחס לאבידות הצבא הרומי הודגשו האבדות הרבות שהיו לו במרד בר-כוכבא.

ועתה נפנה לתיאור השבויים במלחמת החורבן והיקף התופעה. יוספוס מדבר על 97,000 שבויים במלחמת החורבן, בתיאורו את היחס האכזרי של טיטוס בהם (מלחמות היהודים ו', ט', ג'), כאשר ישב בקיסריה פיליפי, הלא היא בניאס:

"ושם ישב ימים רבים וערך חזיונות שעשועים שונים. ורבים מהשבויים מתו – אלה

<sup>46</sup> פרידמן, יוספוס, עבדות. על תולדות יוספוס ומגמתו בספריו לכוון לציבור הקוראים הרומי הפגאני, וכך גם להציג את הממשל הרומי בצורה נאורה יחסית, ראו: שטרן, חיי יוספוס.

השלכו לחיות רעות ואלה נאלצו להלחם איש באחיו עד מות". (שם ז', ב', א').

ועוד שם: "עשה חג ליום הולדת לאחיו, ברב פאר ולכבודו הקדיש רבים מן היהודים לטבח. מספר היהודים, אשר ספו בהאבקם עם חיות רעות ואשר נשרפו על המדורה ואשר מתו איש בחרב אחיו, עלה על אלפים חמש מאות. אולם כל זה לא שוה לרומאים, וכל המיתות המשוונות אשר נעשו ליהודים, היו לעונש קל בעיניהם".

שוב הוא מספר על יום הולדת שערך לאביו:

"וערך חזיונות מלאי תפארת והוציא כף רב לכל מיני שעשועים, וגם התיר המון רב מהשבויים לטבח, כאשר עשה בחג הראשון" (שם ז', ג', א').

לאחר מכן, טיטוס יוצא למסע עם צבאו בסוריה, וגם שם:

"ערך חזיונות שעשועים בעשר רב, ושלח את השבויים היהודים לשמח את הרבים במותם" (שם ז', ה', א').

יוספוס כותב בהמשך:

"ומן השבויים לקח עמו את שמעון ואת יוחנן, ומן הנותרים הבדיל לו שבע מאות בחורי חמד, העולים על חבריהם בקומתם וביפימראיהם, וצוה להובילם בחפזון אל ארץ איטליה, למען יעביר אותם לפניו בתהלוכתהנצחון" (שם ז', ה', ג'-ד').

גם הובלת השבויים וכלי השבייה מהיהודים מתואר שם בתהלוכת הנצחון, ולבסוף ההרג של שמעון בר גיורא על ידי גרירתו על הארץ, והכאת ההמונים אותו עד למותו, ותרועת ששון של ההמונים למותו (שם ז', ה', ה' – ו').

ביחס למספרי השבויים אצל יוספוס, קלאוזנר נוטה לראות בהם אמת, מתוך השוואה של המקורות של חז"ל והן מכתבי יוספוס ואחרים.<sup>47</sup> לכך נוטים גם גדליה אלון ותלמידו שמואל ספראי.<sup>48</sup> לעומתם, ייבין אומר, שיוספוס נוקט במספרים מוגזמים ביחס להרוגים ושבויים, כי לא מצאנו צפיפות כזאת של אנשים, הנזכרת אודות היישובים בארץ.<sup>49</sup> בכלל, יש להיזהר לקבל את דברי

<sup>47</sup> קלאוזנר, בימי בית שני, עמ' 270 – 273. מלומד זה מוכיח זאת מן המספרים שהיו ערב החורבן: הן ממקורות חז"ל (כגון: תוספתא פסחא, פ"ד ה"טו, (מהדורת ליברמן, עמ' 166); איכה רבה פרשה א, (מהדורת בובר, עמ' 45), בבלי, פסחים, סד ע"ב), העוסקים במניין של אגריפס בעניין קרבן פסח והן מתוך סיפור דומה שסיפר יוסף בן מתתיהו, (מלחמות, ו', ט', ג'), על מניין שמנו הכהנים על פי קרבן פסח.

<sup>48</sup> ראו: (להלן, בפרק 3.6. עד 3.8), שבו תפורטנה הגישות המחקריות השונות בשאלת התייחסות הרומאים לשבויים היהודיים.

<sup>49</sup> ייבין, מלחמת בר-כוכבא, פרק ראשון.

בנימין איזק מציין כי לפי תאורו של יוספוס בספר השישי במלחמת היהודים, על ההרס השיטתי של כל חלקי העיר בעת הכיבוש, היתה זאת מדיניות מכוונת: "והוא הרשה לכוחותיו לשרוף... נעשה להם.<sup>51</sup> איזק מציין כי רק במקרים בודדים נודע לנו מה עלה בגורל השבויים. הוא מביא דוגמה, מממצא אפיגראפי מעניין שהתגלה בנמל פוטיאולי, במפרץ נאפולי שבאיטליה, בו נמצאה מצבה, ועליה כתובת שתרגומה:

קלאודיה אסתר שבויה מירושלים ( [H]ierosolymitana [ca]ptiva ) טיבריוס קלאודיוס מאסקולוס, עב... משוחרר של הקיסר, הקים את המצבה... היא חיתה עשרים וחמש שנים.

איזק מציין שזו דוגמה מקרית לקורותיה של אחת מתוך אלפים שגורלם נעלם מאיתנו. לאשה זו שיחק המזל, כי הגיעה לאיש ממעמד של עבד משוחרר, שנשא אותה לאשה. אך לא כך היה גורל הכלל. נוי מביא כתובת זו ומעלה אפשרות שגם הבעל היה יהודי.<sup>52</sup> אך הדבר בספק כי יהודי היה מציין את שייכותם המשותפת, כנהוג במצבה יהודית.

רוני רייך מוכיח שתיאורי יוספוס על היבטי ההרס בירושלים, בעקבות הכיבוש הרומי והחרבתה, מסתברים גם לאור המידע הארכיאולוגי העדכני. אך היבט אחד אינו ברור: לעומת ריבוי המקורות הכתובים והפרשנות אודות אלפים ורבבות הרוגים ושבויים, מכל אלה לא שרדו שרידים בתחום הארכיאולוגי. כאן הוא מציין:<sup>53</sup>

לפי שעה ידועה רק כתובת רומית אחת, על מצבת קבורה של שבויה יהודייה באירופה, הכתובת על מצבתה של קלאודיה אסתר מירושלים, שנקברה בפוטיאולי, שבמפרץ נפולי.

יש לסייג דבריו כי מיעוט הממצאים של ההרוגים ושבויים, נבע מההרס הגדול והשיטתי, כדברי איזק, אשר לא השאיר זכר להרבה ממצאים אחרים. כמו כן, הרומאים דאגו לנקות את כל האזור מחללים, בדאגתם להיגיינה של האזור, כדרכם להקפיד על ההיגיינה של המקום בו פעלו, והרי הלגיון העשירי נשאר בירושלים.<sup>54</sup> אף ייתכן כי יהודים ועבדים נוספים גויסו לפנות את ההרוגים, ואף היהודים לא הסתייגו מכך, עקב המסורת היהודית של כבוד למתים וקבורתם. בנוסף, ייתכן

<sup>50</sup> בן זאב, אמינות יוספוס, 53 – 63. הנ"ל, יוספוס ואפולוגטיקה.

<sup>51</sup> יוספוס, מלחמת, ו, 414 - 419, ולדיון במקור זה, ראו: (להלן פרק 3.8).

<sup>52</sup> נוי, כתובות ממערב אירופה, עמ' 43 – 45, מס' 43.

<sup>53</sup> רייך, חורבן ירושלים והממצא הארכיאולוגי, עמ' 25 – 42, ושם, בהערה 69 הפנה לאיזק, הנ"ל.

<sup>54</sup> לתרבות ההיגיינה בעולם הרומי, ראו: צפריר, המימצא הארכיאולוגי והאמנותי, עמ' 15 – 114. אליאב, בית המרחץ.

כי בעתיד יימצאו ממצאים נוספים שיבהירו יותר פרשיה זו.

מקורות חז"ל בנושאים אלה הם מעט בעייתיים, עקב העובדה שתיאורי החורבן העיקריים, ואף ביחס למרד בר-כוכבא, מצויים רק במקורות התלמודיים והמדרשיים, המאוחרים בהרבה לחורבן, ולמרד בר-כוכבא. מעט אזכורים יש גם במקורות התנאיים אך אלה קצרים, ללא תיאורים ציוריים. אמנם, כבר הוכר במחקר כי המקורות המאוחרים, שימרו בגרענם הבסיסי לא מעט מהמציאות ההיסטורית אליה נתכוונו. על כן, גם בנושאי השבייה והפדות, רבו המדרשים המאוחרים המתארים מצבים קשים בעקבות החורבן ומרד בר-כוכבא, והם משקפים גם את מציאות השבייה והיחס אל השבויים. למשל, מידת אכזריותם של החיילים הלוחמים הנכנסים לירושלים, העוסקים בחיילים בכלל, ועל חיילות העזר של התרמודאים בפרט. וכך נזכר בירושלמי, תענית פ"ד ה"ה, (סט ע"ב), ובמדרש, איכה רבה ב, סוף ה, (מהדורת בובר, עמ' 99 והלאה):

"בלע ד' ולא חמל... אמר ר' יוחנן: אשרי מי שראה במפלתה של תרמוד למה שהיתה שותפת בשתי חורבנות, ר' יודן אמר: בחורבן ראשון העמידה שמונים אלף קשתין ובשני העמידה ארבעים אלף קשתין, רבי הונא אמר בחורבן אחרון הם כראשון."

ומה הם עשו? אומר על כך הבבלי, יבמות טז ע"א - ע"ב:

"אין מקבלים גרים מן התרמודים... מאי טעמא לא?... משום בנות ירושלים... תריסר אלפי גברי (נכנסו עם צבאות האויב לירושלים). בשעה שנכנסו עובדי כוכבים להיכל הכל נפנו על כסף וזהב, והם נפנו על בנות ירושלים, שנאמר (איכה ה, יא) נשים בציון עינו..."

בתיאורי אגדות החורבן, בבבלי, גיטין נז ע"א – נח ע"א, יש תיאור קשה אודות הרבה מהביזיון, הזלזול והאכזריות של האויב, בשבויי היהודיים, לאחר החורבן. אך דווקא היהודים נזהרו לשמור על צלם האנוש שבהם ועל תרבותם (שם, נח ע"א):

אמר רב יהודה אמר רב: מעשה בכנו ובבתו של ר' ישמעאל בן אלישע, שנשבו לשני אדונים. לימים נזדווגו שניהם במקום אחד, זה אומר: יש לי עבד שאין כיופיו בכל העולם, וזה אומר: יש לי שפחה שאין בכל העולם כולו כיופיה, אמרו: בוא ונשיאם זה לזה ונחלק בוולדות. הכניסום לחדר, זה ישב בקרן זוית זה וזו ישבה בקרן זוית זה, זה אומר: אני כהן בן כהנים גדולים אשא שפחה? וזאת אומרת: אני כהנת בת כהנים גדולים אנשא לעבד? ובכו כל הלילה. כיון שעלה עמוד השחר, הכירו זה את זה, ונפלו זה על זה וגעו בכיה עד שיצאה נשמתן. ועליהן קונן ירמיה (איכה א, טז): על אלה אני בוכיה עיני עיני יורדה מים. אמר ריש לקיש: מעשה באשה אחת וצפנת בת פניאל שמה, צפנת - שהכל צופין ביופיה, בת פניאל - בתו של כהן גדול ששימש לפני ולפנים, שנתעלל בה שבאי כל הלילה. למחר הלבישה שבעה חלוקים והוציאה



למוכרה. בא אדם אחד שהיה מכווער ביותר, אמר לו: הראני את יופיה, אמר לו: ריקא!  
אם אתה רוצה ליקח קח, שאין כיופיה בכל העולם כולו, אמר לו: אף על פי כן.  
הפשיטה ששה חלוקים, ושביעי קרעתה ונתפלשה באפר, אמרה לפניו: רבונו של  
עולם, אם עלינו לא חסת, על קדושת שמך הגבור למה לא תחוס? ועליה קונן ירמיה  
(ירמיהו ו, כו): בת עמי חגרי שק והתפלשי באפר אבל יחיד עשי לך מספד תמרורים  
כי פתאום יבא השודד עלינו, עליך לא נאמר אלא עלינו, כביכול, עלי ועליך בא שודד.

מקור נוסף, קבוצות של שבויים ויתרו על חייהם, כדי לא להתבזות על ידי חיילי אספסיאנוס  
במדרש, איכה רבה פרשה א ד"ה: "אלה אזכרה", (מהדורת בובר, עמ' 81):

אספסיינוס, שחיק עצמות, מילא שלש ספינות אנשים ונשים מגדולי ירושלים העמידן  
לקלון ברומי, כיון שירדו לים אמרו לא דיינו שהכעסנו אלהינו בבית מקדשו, אלא אף  
בחוצה לארץ אנו הולכים להכעיסו, אמרו לנשים, רוצות אתם בכך? אמרו להם לאו,  
אמרו: ומה אלו שדרכם לכך אינן רוצות אנו על אחת כמה וכמה! אמרו להם, תאמרו  
אם אנו משליכים עצמינו לים, יש לנו חלק לעולם הבא? העיר הקדוש ברוך הוא  
עיניהם בפסוק הזה, אמר ה' מבשן אשיב, אשיב ממצולות ים (תהלים סח כג), הספינה  
הראשונה אמרה, אם שכחנו שם אלהינו ונפרוש כפינו לאל זר (תהלים מד כא),  
והשליכה עצמה לים, השניה אמרה, הלא אלהים יחקר זאת כי הוא יודע תעלומות לב  
(תהלים מ"ד כב), והשליכה עצמה לים, השלישית אמרה, כי עליך הורגנו כל היום  
נחשבנו כצאן טבחה (תהלים מ"ד כג), והשליכה עצמה לים, ורוח הקודש צווחת  
ואומרת על אלה אני בוכיה.

מקורות חז"ל גם מרחיבים בתיאור מספר רב של הרוגים ושבויים.<sup>55</sup> דוגמה לכך היא המדרש  
באיכה רבה, פרשה א, ד"ה אלה אזכרה, (מהדורת בובר, עמ' 81), על אספסיאנוס שמילא "ג'  
ספינות מגדולי ירושלים להושיבן בקלון של רומי".<sup>56</sup> או תיאור גדול החורבן ב"הר המלך" או  
בכינויו הארמי "טורא מלכא", שהיה מכיל "ששים רבוא עיירות היו לו לינאי המלך בהר המלך"  
(בבלי גיטין נז ע"א), ועל מקום גדול זה נאמר אודות תקופת החורבן:

עשרת אלפים עיירות היו בהר המלך, ולר' אלעזר בן חרסום אלף מכולם, וכנגדן אלף  
ספינות בים, וכלהם חרב" (ירושלמי תענית, פ"ד ה"ה, סט ע"ב; איכה רבה פרשה ב'  
סוף ה, מהדורת בובר, עמ' 99 והלאה).

משמע, שגם בעולמם של חכמים, מדובר על מספרים גדולים של הרוגים, אפילו באזור אחד,

<sup>55</sup> ראו בתיאורי אגדות החורבן שבבבלי גיטין נ"ו ע"א ואילך, וכן במדרש איכה רבה.

<sup>56</sup> עפ"י דפוס וילנא. אינו בנמצא במהדורת בובר.

שנקרא "הר המלך", אולי בצפון יהודה.<sup>57</sup> אך גם מספרים אלה מופלגים ומן הסתם הובאו להעצמת רושם החורבן.

נראה כי היו גם השלכות לתוצאות החורבן בערים שונות בתפוצות, בהם התנפלו בני הארץ על היהודים, בנצלם את האווירה של דיכוי היהודים.

לאה רוט - גרסון מוכיחה כי בסוריה היו מסעות נצחון, בהם הובלו שבויים, כשמקצתם הומתו במשחקים בזירה, והיה בזה משום ביזוי והשפלה ליהודים בכלל. מכיוון שיהודי סוריה נמנו עם האומה המנוצחת, לכן חוייבו בתשלום המס היהודי, והקמת מבנים מהשלל הרב שנלקח מיהודה.<sup>58</sup>

גם במרד התפוצות שהתחולל בין השנים 115 – 117, במספר מוקדים במזרח התיכון, היו הרוגים ושבויים יהודים רבים. המוקדים היו במצרים, ובעיקר, באלכסנדריה, בקפריסין, בקירני שבלוב ואולי גם במסופוטמיה, והקיסר טריינוס דיכאם ביד חזקה ואכזרית, ולכן גם מספר היהודים הנפגעים גדול.

לדעת אברהם שליט, מספר השבויים וההרוגים היהודיים היה גדול, כי היהודים עצרו במרד זה את שאיפות טריינוס לכיבוש נרחב במזרח.<sup>59</sup> לדעתו, טריינוס ניסה להמשיך את "תוכנית המזרח" של נירון, ואת כישלונו כאותו כישלון של נירון: פעילות היהודים. נירון חלם להיות כאלכסנדר מוקדון, לכבוש את כל המזרח, אך פעילות היהודים במרד הגדול, והעסקת כוחות רבים לשם כך, הפריעו ועצרו את תוכניתו הגדולה. מאוחר יותר, גם טריינוס ניסה להפוך את כל המזרח לאימפריה רומית גדולה. אך המרד, המכונה "מרד התפוצות", באזורים שונים של האימפריה: בקפריסין, בקיריניקה ובמצרים, שבמרכזם היו היהודים, נשפו בעורף המזרחי של הממלכה הרומית, ושוב נגנזה התוכנית הגדולה. המרד לא התחולל מתוך הרצון לגרש את הכובש המערבי ולהגן על אסיה, כמו אצל הפרתים, אלא "לנצח את מלכות רומי במזרח ובמערב ולכונן מלכות המשיח". הניצחון היה "כשלון מלכות הגויים בכלל והתחלת הגאולה המשיחית". לדעתו, הנזק היה קשה יותר מימי נירון. גם אם היהודים לא כיוונו לכך, בפועל הם עצרו את הרומניזציה של המזרח. יש לראות בהתקוממות היהודים בימי טריינוס גורם היסטורי עולמי שתוצאותיו מורגשות עד היום הזה.

גם לפי יהושע גוטמן, טריינוס היה שיכור ניצחונות במזרח, עד סוף שנת 115. הוא המשיך

<sup>57</sup> לבעיית זיהוי האזור, ראו: מור, מרד בר-כוכבא, 60 – 63, 72 – 78; סגל, הגאוגרפיה במשנה.

<sup>58</sup> רוט - גרסון, יהודי סוריה, עמ' 48 – 49, ושם, הערות 153 – 161.

<sup>59</sup> שליט, דרכי הפוליטיקה המזרחית של רומי, עמ' 16 – 32. חוקר זה מבדיל בין שאיפת נירון ליצירת קיסרות "מזרחית" יותר, לבין שאיפתו של טריינוס, ליצירת קיסרות "מערבית" השולטת על המזרח.

בכיבושיו עד המפרץ הפרסי, בעקבות אלכסנדר הגדול.<sup>60</sup> אך כאן באה המפלה מידי סנטרוך, מנהיג הפרתים, ושמה לאל את כל הישגיו. כאן הצטרפו כל מיני נבואות מעין אלה שב"חזון היספסטס" על התמוטטותה של רומי, וגם אצל היהודים, קיבל הדבר מימד של תנועה משיחית. לכן, היהודים יחד עם עמים נוספים, היו בין המורדים נגדו. "רב היה חלקם של היהודים בהפצת הרעיון על ירידתה של רומי והקמת משטר חדש של שלטון בעולם". לכן, פקודות טריינוס היו מאוד חדות כגון: "לטהר את מסופוטמיה מיהודיה", וכן במצרים.<sup>61</sup>

מרים בן זאב, האריכה במחקרה המקיף על המרד, מניעיו מהלכו ותוצאותיו והשלכות מרד טריינוס ליהודים ולרומאים. היא מאזנת יותר מקודמיה את תמונת המצב. היהודים לא עסקו בתעמולה אנטי טרייאנית או פעלו במכוון נגד המשטר הרומי.<sup>62</sup> אדרבא, המרידות היהודיות היו בעלות אופי יותר מקומי ונתכוונו יותר כלפי השכנים היווניים מאשר ישירות כלפי הממשל הרומי. אף בכבל, ספק אם נתכוונו היהודים לצאת במישרין כנגד הרומאים, ואין אלא להתייחס למרד בתפוצות כהצטברות גורמים מקומיים שהביאו למרד גדול זה.

אמנם, גם לדעת בן זאב, התוצאות המעשיות בהתנהלות הרומאים, הן ביחס העקרוני להתפרעויות, והן במעשי ההרג והיחס לשבויים, היו קשות מאוד. וזאת, משום שהצד הרומי פירש את האירועים כמרד וכמצב מסוכן, שבו הודגש יותר הרקע המדיני מאשר הרקע הדתי. אף דיכוי היה יותר עניין צבאי ומדיני ופחות בעל היבט דתי. עם זאת, המציאות הייתה שהיהודים יצאו למרד בכמה ארצות חשובות, ובהם ריבואות של יהודים. על כן, גם הדיכוי הנוקשה של המרד גרם לאבדות רבות בקרב יהודי מצרים, לוב, בבל, וקפריסין. באופן דרסטי, הייתה התמעטות יהודים ברוב מקומות המרד, פרט אולי לבבל וממילא גם פגיעה במעמד הכלכלי. לדבריה של מרים בן זאב: "מלחמתו של טריינוס נגד היהודים חיסלה את עוצמתה המדינית של הפזורה, בדיוק כפי שחיסל הדריאנוס עשרים שנה לאחר מכן, את כוחם המדיני של היהודים ביהודה. הרומאים דיכאו את המרד באכזריות כי גם להם היו אבדות רבות, ועוד, שהמרד פרץ בשעה לא נוחה לטריינוס, שהיה במהלך הנסיון לכבוש את מסופוטמיה כולה. הוא נאלץ לתמרן ולתגבר כוחותיו בצורה מקסימלית ומורכבת שגרמה לאבדות לרומאים בחזיתות השונות. לכן, גם היחס בדיכוי המרד היהודי היה נוקשה ואכזרי". שוב היו תוצאות חמורות של הרג ושבי של יהודים

<sup>60</sup> גוטמן, מלחמות היהודים, עמ' 33 – 69, 184. ועל המרד ראו באריכות: סמולוד, היהודים תחת שלטון רומי, עמ' 389 – 427.

<sup>61</sup> גוטמן, שם, עמ' 69 – 76. לפי אלון, (היהודים בקיפרוס, קפריסין, המאורעות במסופוטמיה), השתתפות היהודים במרידה הכללית ומלחמתם בארצות הדרומיות, היוו גורם לפעולות הקשות של טריינוס נגד היהודים. אמנם, הוא מסייג את ההשוואה בין שאיפות טריינוס לאלה של אלכסנדר מוקדון. לדעתו, טריינוס ביקש להרחיב ולייצב את הגבולות המזרחיים של האימפריה הרומית, ותו לא.

<sup>62</sup> בן זאב (פוצ'י), המרד בימי טריינוס, עמ' 198 – 204. וראו בהרחבה בספרה של בן זאב, מרד התפוצות.

בארצות שבהן היה המרד.

המרד הבא שתוצאותיו היו תמורות, היה מרד בר-כוכבא. בעקבות המרד היו רבבות שבויים אולי לא פחות ממספרם מלאחר החורבן. במקורות היהודיים נזכר ההרג הרב עקב הדיכוי האכזרי של הרומאים. התלמוד הירושלמי, בתענית פ"ד ה"ח, (סט ע"א), מתאר את ההרג הרב:

עד ששקע הסוס בדם חוטמו, והיה הדם מגלגל סלעים משאוי ארבעים סאה, עד שהלך הדם בים ארבעה מיל. אם תאמר שהיא (ביתר) קרובה לים, והלא רחוקה מן הים ארבעים מיל.

כך עולה גם בתיאורו הידוע של ההיסטוריון דיו קאסיוס, המדבר בעיקר על ההרג ואינו מזכיר כלל שבייה:<sup>63</sup>

"חמישים ממבחר עריהם הוצתו, ותשע מאות שמונים וחמש מחשבי יישוביהם, נהרסו עד היסוד. חמש מאות ושמונים אלף איש אבדו בגיחות ובקרבות. כל זה מלבד המתים מרעב, ממגפה, מאש.. יהודה כולה או כמעט כולה הייתה שממה".

אמנם, יהושע שוורץ סבור כי יש לצמצם את ממדי גודל החורבן. שכן, אריסטון מפחל שפעל באמצע המאה השנייה וקרוב למרד, ודבריו הובאו אצל אוסביוס בספרו תולדות הכנסייה, וכן מקורות נוספים, כתבו שעיקר החורבן היה במחוז ירושלים, ולא נזכר גירוש משאר חלקי יהודה. גם המידע מלאחר המרד והממצא הארכיאולוגי וסקרי השדה, מלמדים כי נותרו יישובים על כנם. אך אלה היו בשולי ארץ יהודה, ומעט בשפלה. כך שהחורבן היה כבד. ועוד, גם הוא נוטה לקבל יותר את תיאורי דיו קסיוס וחז"ל על חורבן יהודה כולה, כעדות התוספתא, תרומות פ"י ה"טו, (מהדורת ליברמן, עמ' 163): "משחרבה יהודה מהרה תבנה" או כברייתא בבבלי, מועד קטן (כו ע"א):

תנו רבנן: ואלו קרעין שאין מתאחין... ועל ערי יהודה ועל המקדש ועל ירושלים, ובדברי ר' אלעזר שם: הרואה ערי יהודה בחורבן אומר: "ערי קדשיך היו מדבר" (ישעיה סד, ט), וקורע".<sup>64</sup>

גם זאב ספראי מצמצם גודל החורבן, ומוכיח כי אף ביהודה יש לחלק בין הר חברון הצפוני אשר נפגע מהיותו מרכז המרד, ובין דרום הר חברון שנפגע פחות, ושם יש עדויות במקורות ספרותיים וכן ממצאים ארכיאולוגיים אדות יישובים ושרידי בתי כנסת.<sup>65</sup> אך גם מדבריו, משתמע באופן ברור

<sup>63</sup> דיו קאסיוס, תולדות רומא, סט, יד. התרגום הנו עפ"י ייבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' 179 ואילך.

<sup>64</sup> שוורץ, ארץ יהודה, עמ' 215 – 223. הנ"ל, הישוב.

<sup>65</sup> ספראי, מצב היישוב היהודי, עמ' 190 – 193.

כי מרבית יהודה חרבה והתרוקנה מיהודיה.<sup>66</sup>

בספרות חז"ל מצוינת תופעה יוצאת דופן ביחס לשבויים, שאינה נזכרת אף ביחס לחורבן. נזכרים שלושה ירידים שבהם בלט הסחר בשבויים. בירושלמי עבודה זרה, פ"א ה"ד, (לט ע"ד), מובא:

אבא בר בר חנה בשם רבי יוחנן לא אסרו אלא כגון ירידה של בוטנה, ותני כן שלשה ירידין הן: יריד עזה, יריד עכו, ירידה של בוטנה, והמחזור שבכולן יריד בוטנה. מהו לילך לשם? אם היה אכסנאי אסור. בן עיר מותר. שיירה מותר, שכן דרך שיירה לילך בכל מקום.<sup>67</sup>

אזכור תופעה זו עולה גם בתיאורי אבות הכנסייה. ייבין מביא את הירונימוס המפרש את הפסוק בירמיהו (לא, יד) "קול ברמה נשמע":

כי במשכן אברהם אשר בו מתקיים מדי שנה בשנה יריד מפורסם, נמכרו אלפי אנשים אחר החורבן. האחרון שבא עליהם בימי הדריאנוס, ואלה אשר לא יכלו להימכר הועברו למצרים, ושם אבדו בהיטרף אניות בלב ימים, ובחרב הגויים. המנצחים אשר נקמו...לא הצטערו ומכרו ואמרו: תהילה לאל! נתעשרנו...

כן הביא ייבין ציטוט מפורט מכרוניקה נוצרית, הידועה בשם *Chronicon paschale*:

והדריאנוס הלך לירושלים, ושבה את היהודים והורידם ליריד האלה, (*Terebinthus*), ומכרם כל אחד ואחד, במחיר מנת כלכלה של סוס. ואת הנותרים הוביל לעזה, והקים שם יריד למכרם.<sup>68</sup>

היריד של בוטנה, היא אילת אברהם, בקרבת חברון (כיום רמת אל חליל), היה השוק החשוב משלושתם "המחזור מכולם". היהודים נמנעו מלהגיע אליו מכמה סיבות: א. שם נמכרו הרבה עבדים יהודי לאחר המרד. ב. היה זה מרכז אלילי ואחר כך נוצרי. ג. בעבר היה זה מיתחם יהודי מקודש, אך הדריאנוס החריס השטח והפכו למקדש אלילי, ובכך פגע ביהודים. לכן, ההלכה אסרה על היהודים להשתתף בנעשה במקום, כי המשתתף נהנה מהנחות מכס שהוענקו לכבוד האליל המקומי, ואולי גם עקב הזכרון העגום של מכירת העבדים היהודיים במקום זה.<sup>69</sup> כך מסכם גם אהרן אופנהיימר את פרשת מכירת העבדים בירידים הללו. מספר השבויים היה גדול מאוד והם

<sup>66</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 233 – 249.

<sup>67</sup> וכן במדרש בראשית רבה, פרשה מז מה, (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 477).

<sup>68</sup> ייבין, מרד בר-כוכבא, עמ' קפ"א, ושם, עמ' ק"ע הביא ייבין מקורות נוצריים ולפיהם הדריאנוס נהג לכרות אוזני מורדים. וראו גם: קלאוזנר, כשאומה נלחמת על חירותה, עמ' 151, המפרש כי עקב ריבוי השבויים ביריד בבוטנה, ירד מחיר העבד היהודי עד למחיר מנת הסוס, ואלה שלא נמכרו שם, הובאו למכירה בעזה. וצריך עיון.

<sup>69</sup> ספראי, מצב היישוב היהודי, עמ' 190-193 ושם בהערה 40 מקורות נוספים בעניין זה.

נמכרו לעבדים, עד שמחיר העבדים ירד בכל רחבי האימפריה הרומית. גם בארץ-ישראל ירד המחיר עד למחיר מנת מספוא של סוס. כך היה ב"יריד האלה", בבוטנה הנזכרת, ואחרים נמכרו בשוק בעזה, ואחרים נשלחו למכירה מעבר לים.

מצב חמור זה ביחס לבעיית השבויים והעבדות היהודית, משתקף גם ב"תקנות אושא", בדור שלאחר מרד בר-כוכבא, שביניהן היו גם תקנות של פדיון שבויים. כמו כן, מצב תקופה זאת הותיר משקע בלב האומה, עד שמאה שנה אחר כך, בראשית תקופת האמוראים, כשחלה התקרבות לנוכרים, והתירו ליהודים להיכנס לשווקים של נוכרים, נאסרה הכניסה ל"יריד של בוטנה".<sup>70</sup>

דרכי מסחר ומקומות מרכזיים למסחר עבדים: המקורות הנ"ל עוסקים בירידים מרכזיים בארץ-ישראל. למעשה, היו גם מרכזים נוספים מחוץ לארץ-ישראל, וכן היו נתיבי מסחר בכלל, ושל עבדים בפרט. אחד המרכזים היה בסוריה, בה היה מרכז מסחרי של סוחרים וסחורות, מהמזרח הרחוק, ומצד שני לארצות הים התיכון.

לאה רוט גרסון עוסקת בספרה על יהודי סוריה, בפירוט מקומות מרכזיים, כמו תדמור – פלמירה, שהיו בהם גם שווקים לסחר בעבדים. לדעתה, היה גם "ייצוא עבדים מסוריה לאיטליה ולארצות אחרות במערב. מספרם היה כה גדול עד שהמילה סורי, הייתה לעיתים שם נרדף למילה עבד". כמובן, שלאחר החורבן ולאחר מרד בר-כוכבא, יהודים הובלו לערים הנוכריות באזור, ואפילו לרומי, כפי שמתואר במסע הניצחון אצל יוספוס.<sup>71</sup>

סיכום: הרקע ההיסטורי מימי המקרא ועד התקופה הרומית, מלמד כי מצבם של שבויי המלחמה, היה דומה. השבוי היה נתון לחלוטין לחסדי השובים ואף הערכת השבויים הייתה כיצור נחות ובוזי, והוא רכוש בעליו ויש למשול בו, ולרוב לא ראו בגישות אלו פגם מוסרי כבעידן המודרני. לפיכך, היחס לשבויים היה תלוי לחלוטין בשובים, הפרטיים והציבוריים. מקורות העולם, מספרים על מגוון מצבים של השבויים: החל מהרג, עינויים, מכירה לעבדות, התעללויות שונות, עינויים ועד תופעות יותר חיוביות של יחס פחות משפיל עד יחס טוב, ולעיתים על שחרור העבדים ויציאתם לחיים חדשים.

3. שבייה ושחרור בעולם ההלניסטי והרומי:

3.1. יחסה של רומי לפרובינציות המזרחיות ולארץ יהודה בפרט:

יחסה של רומי לפרובינציות במזרח, ובתוכן ליהודה, משמש כרקע, לייחסם ליהודים בכלל, ולתופעת השבייה מהם, בפרט.

<sup>70</sup> אופנהיימר, המרד, עמ' 19 – 21; שוורץ, ארץ יהודה, עמ' 217; שוורץ, היישוב. חוקרים אלה מסתמכים גם על אבות הכנסייה המתארים את מכירת השבויים הרבים בשווקים שונים.

<sup>71</sup> רוט גרסון, יהודי סוריה, במבוא הכללי, ושם בהערות 50 – 52.

השפעת הרומאים באימפריה בכלל, ובמזרח בפרט, זכתה לתשומת לב רבה של החוקרים. הנוכחות הצבאית המאסיבית של המשטר הרומי במזרח, ניווד כוחות ממקום למקום, והיות המזרח קרוב לגבולות האימפריה, גרם לרומאים להניע כוחות מפרובינקיה לפרובינקיה, ולהוסיף כוחות צבא ומערכת פקידות ביוורוקרטית רבה, שהחדירה מושגים רומיים דרך מערכת המיסים הכבדה שהטילו על האוכלוסיות השונות. במקביל ובנוסף לכך, הרומאים הביאו מוצרי תרבות משלהם, כגון: בית המרחץ, תרבות ההגינה בכלל, מערכת שלימה של תרבות עירונית, שהייתה שכלול המערכת התרבותית היוונית, עם תוספות רומיות מיוחדות: פורום, איצטדיונים משוכללים, בניות פאר ייחודיות. כל אלה, החדירו בהדרגה השפעה ניכרת על האוכלוסייה, וזאת בעיקר דרך שליטה דיקטטורית כבדה ביותר והכפפה מוחלטת של האוכלוסייה לרצונות הממשל.<sup>72</sup>

אמנם, למזרח היו תרבויות משלו, והרומאים עשו מאמץ לא להתערב בתרבויות המקומיות, ואף בחלק מהחופש המשפטי, ככל שיכלו. אכן, ערים רבות במזרח פרחו תחת השלטון הרומי, למרות השליטה ההדוקה שלהם. השפעה זו בולטת גם בארץ-ישראל, ואינה שונה בכך מיתר הפרובינקיות, משמע, לחץ אדיר יחד עם קידום תרבותי.<sup>73</sup>

עם זאת, חקר היחס בין הרומאים ליהודים, עורר תשומת לב מיוחדת כבר בדור הקודם, והקדישו לכך לא מעט הצעות להבין מערכת מורכבת זאת. מחקר מיוחד, שלא נס ליחו, הוקדש לכך על ידי אברהם שליט, המנתח תחילה את יחס המשטר הרומאי לפרובינקיות. לדעתו, הממשל הרומי התייחס לפרובינקיות, בעיקר, כמקורות לשאיבת כספים, והעריך את תושביהן לפי הכנסותיהם לאוצר המדינה הרומית. בפועל, לא מעט נציבים עשקו את הפרובינקיות וצברו מהן הון פרטי. הקיסרים ניסו למנוע זאת, כגון, על ידי קציבת זמן הנציב לשנה, אך זה לא עזר. "החל מהמאה הראשונה לסה"נ ועד ראשית התקופה הביזנטית, נשאר הקו הזה טבוע בהתנהלות הרומית בארץ", וכך היה גם ביהודה לפני החורבן.

גם הצבא הרומי לפני החורבן, היה מורכב מכוחות עזר (ה-Auxiliare) מקומיים מארץ-ישראל, ואלה היו מהערים היווניות, בהן הייתה עוינות בינם לבין יהודי ארץ-ישראל: מדינית, דתית וחברתית. הנציבים ניצלו מצבים אלה לטובתם הפרטית. מערכת יחסים עכורה זו, הובילה גם

---

<sup>72</sup> ראו: מילאר, המזרח הרומי. סקירה מדינית-היסטורית רחבה יותר מצויה במחקרו של סרט, המזרח תחת רומי. להיבט הצבאי של השלטון הרומי במזרח, ראו למשל: איזק, גבולות האימפריה; פולארד, הצבא שולט (ובמאמרים נוספים באותו קובץ הכולל מאמר זה); פולארד, חיילים בסוריה. על היחס לפרובינקיות בכלל ראו למשל: וולף, להיות רומאי, ולמרות שהוא מייחד דבריו לאזור גאליה בעיקר, הרי שבפרקים הראשוני, חוקר זה מנתח בהרחבה את היחס האמביוולנטי של הממשל הרומי כלפי נתיניו השונים, וכן בעניין הלחץ הכבד על האוכלוסיות המקומיות בתוך הפרובינקיות עצמן. על המזרח הרומי במאות הראשונות לסה"נ, ראו עוד למשל: דה-יונג, להיות פרובינקיה רומית, השוור את היחס למזרח הרומי, דרך מנהגי הקבורה והשפעתם בסוריה.

<sup>73</sup> איזק, גבולות האימפריה, עמ' 333 – 371. וראו גם שפרבר, העיר הרומית בארץ-ישראל, העוסק במוצרי התרבות הרומית שהשפיעו עמוקות על התרבות בארץ-ישראל.

להתנגשויות מקומיות בין העדות האתניות השונות, ואף בעקבותיהן, שבויים נמכרו גם לעבדות.<sup>74</sup> מלחמת החורבן הרעה יותר את המצב. שמואל ספראי מציין כי הצבא הרומי הגיע לארץ, לרוב, בשעת התמרדויות, תוך כדי ניהול מלחמות קשות ובתנאים קשים. יחסים אלה השפיעו מאוד על היחס ההדדי בין הצבא לעם.<sup>75</sup> המפקדים והחיילים שבאו במגע עם האוכלוסייה הנוכרית המיוונת, שיחסה היה רווי שנאה ובוז ליהודים, הזדהו עמה. לכן, דרישות הצבא מהתושבים, הן הכספיות והן האחרות, קיבלו בארץ ביטוי יותר קשה משאר הפרובינקיות, במיוחד כשהייתה התנגשות עם הדת. היו התנפלויות של יחידות או חיילים על מקומות יהודיים, על נשים יהודיות או סתם הטרדות בחיי היומיום.<sup>76</sup>

לעתים, גילו החיילים הרומאים נדיבות, אך נראה לומר, כי היה זה, בעיקר, רק כלפי אנשים חשובים, כחכמים, עשירים, ובית הנשיא. זאת משום שגם לשלטון היה רצון חיובי, לשמור על מערכת קשרים תקינה עם שכבות אלה מסיבות שונות. במיוחד, התייצבו היחסים, לאחר זמן מה, לאחר החורבן.<sup>77</sup>

אמנם מיד לאחר החורבן הממשל הרומי שינה את השיטה בארץ-ישראל. כוחות העזר סולקו ובמקומם הושאר הלגיון העשירי שחייליו היו ממערב האימפריה, ולא היו עוינים יהודים כשכניהם היוונים. כמו כן, הנציב הועלה לדרגה סנטורית והיה גם מפקד הלגיון. כל אלה יצרו יציבות מסוימת. אך כבר כעבור כשלושה דורות פרץ מרד בר-כוכבא, ולפניו ואחריו היו גם חטרמות קרקע ניכרות, ותופעות של "מציקין" שונים, וכן הטרדות של תושבים, בעיקר, בתקופות של זעזועים באימפריה הרומית של השליש השני במאה השלישית. אלה לא תמו, גם עם ראשית התקופה הביזנטית, עת שהמלכות הפכה למינות, כאמור למעלה.

אם כן, בתחילה, המדיניות הרומית בפרובינקיות בכלל הייתה תקפה גם ביחס לארץ-ישראל, וזו כללה גם יחס עושק מצד הנציב המקומי. אמנם, לאחר החורבן, הדבר השתנה. אך גם תוצאות החורבן, והעימות בתפוצות, ומרד בר-כוכבא, גרמו להכבדה יתירה מצד הממשל הרומי וליחס נוקשה עד אכזרי, לחברה היהודית. אך לאחר מרד בר-כוכבא, חלה בהדרגה התקדמות לקראת

<sup>74</sup> שליט, המשטר הרומאי, עמ' 101 – 104. וראו כעין השלמה לדברי רפפורט, יחסי יהודים ולא יהודים; כשר, המרד הגדול, עמ' 12 – 79; כשר, כנען, פלשת, יוון, עמ' 214 – 297.

<sup>75</sup> ספראי, היחסים בין הצבא הרומי והעם היהודי, עמ' 268 – 276.

<sup>76</sup> עיינו במקורות הראשוניים הבאים: משנה, עבודה זרה פ"ה מ"ו; תוספתא, ביצה פ"ב ה"ו, (מהדורת ליברמן, עמ' 287); ירושלמי כתובות פ"ב ה"ב (כו ע"ד); נדרים, פ"א הי"ג (מב ע"ד); שביעית, פ"ד ה"ב (לה ע"א); סנהדרין, פ"ג ה"ה (כא ע"ב); בבלי, כתובות כז ע"א.

<sup>77</sup> ההוכחה מן המקרה של יוסף בן סימאי (תוספתא, שבת פ"ג פי"ד) ה"ט [מהדורת ליברמן, עמ' 60] ובמקבילות: ירושלמי, שבת, פ"טז ה"ז (טו ע"ד); נדרים, פ"ד ה"ט, (לח ע"ד); בבלי, שבת קכא ע"א, שגם עוסקת בנשיא, כפי שגם ספראי בעצמו מעיר על היחס המיוחד. כך ראייתו מהמציאה של ר' אמי (בבלי, בבא מציעא כח ע"ב) עוסקת בחכם, שנראה שלכן כיבדוהו הרומאים. גם ראייתו מהסרדיוט שהציל הסוחר (קהלת רבה, יא א) עוסקת בסוחר עשיר, ולכן כיבדו אותו. גם ראייתו מ-"הקסדור" שהטיל מום בכור (משנה, בכורות פ"ה מ"ג), אינה מוכיחה כי הקסדור עשה זאת לטובת היהודי, שאם כן, קיימת בעייה לישראל ליהנות ממנו, על פי קנס החכמים.



מעין סטטוס-קוו צונן, שהיה לזמן קצר של שני דורות, ליחס יותר אוהד, בימי הסוורים. אך לאחר הרצחו של הקיסר הסוורי האחרון בשנת 235, ופרוץ תקופת הזעזועים של חמישים השנים הבאות עד 284, עם עלות דיוקלטינוס לשלטון, שוב הורע היחס. לאחר מכן, משנת 325 ואילך, חזר הגלגל והיחס הורע, עקב עליית הנצרות לשלטון, וזו חתרה בהדרגה להחריף את היחס ליהודים, ובהצלחה ניכרת.<sup>78</sup>

3. 2. שנאת ישראל בימי רומי:

כרקע לבעיית השבויים יש גם לבחון האם התופעה של שנאת ישראל בעולם היווני והרומי, השפיעה על התנהלות השלטון הרומי בזמנים השונים ועל החברה באימפריה הרומית. ממילא, כלום הדבר השפיע גם על היחס לשבויים? כגון, ריבוי השבויים, היחס המשפיל אליהם, קשיחות יתר במניעת פדיונם וכדומה.

שמואל אברמסקי מודע לקיום השנאה בעולם הרומי, אך ממתן את היותו גורם מאיץ ליחס הממשל הרומי ליהודה. גם בחברה הרומית פשטה לא מעט שנאה לחברה היהודית, בעיקר בתוך האליטות השונות שמהן באו גם אישי הממשל הבכירים של המשטר הרומי. מאידך, הייתה התקרבות ואהדה רבה בעולם הרומי לחברה היהודית, ואף היו גרים שנספחו אליה. כל התופעות הללו, אף הובילו להצגת קו נוקשה ביחס הממשל הרומי ליהודים, מחשש להתפשטות השפעתם הגוברת באימפריה. אברמסקי סבור שגם הדריאנוס היה נגוע בכך, מחמת חיבתו לתרבות היוונית – רומית, וזו הובילה להקשיח יחסו ליהודים בעיקר בארץ-ישראל.<sup>79</sup>

מסקנות רחבות יותר מציג מנחם שטרן, הן בשנאת ישראל ברומא.<sup>80</sup> בתחילת הקשר שבין ישראל ורומא, שהחל בימי יהודה המכבי (שנת 161 לפנה"ס), היו יחסי ידידות. עם סיפוח סוריה על ידי פומפיוס, שאף כבש את הר הבית עם לגיונותיו, החלו מרידות שונות, שהגדולות שבהן היו המרד הגדול ומרד בר-כוכבא. רצף ההתנגשויות הצבאיות בין רומא והיהודים, המנוגד להיקף ואיכות

---

<sup>78</sup> לכל הסקירה הנידונה, ראו: אבי יונה, בימי רומא וביזנטיון, עמ' 9 – 199, שהלך לא מעט בעקבות שליט. למעשה, גם הבאים אחריו נקטו פחות או יותר באותה גישה. ראו תוספת חשובה בעיקר ביחס לשלהי התקופה הרומית וראשית התקופה הביזנטית, דן, חיי העיר, בעיקר, עמ' 1 – 117. קיימת גם דעה מרחיקת לכת של י"א הלוי, המטיל אשמה כבדה על אגריפס השני ועל יוספוס, שלא השתדלו אצל הרומאים אודות אחיהם, "ולמתוח חוט של חסד לפני שוביהם", וכל דאגתם הייתה לעצמם. בכך זרעו שנאה בין הרומאים לבין היהודים. אך דבריו דורשים עיון מיוחד, בבחינת: "מניין לו זאת?", ראו: י"א הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, עמ' 39 – 40. כמו כן, הוא לועג ליוספוס, המתפאר בהסכמות אגריפס לספריו, דבר המעיד על "השותפות ההדדית" ביניהם, כאשר כל אחד מחפה על חברו. <sup>79</sup> אברמסקי, בר-כוכבא, עמ' 34 – 51.

<sup>80</sup> שטרן, שנאת ישראל ברומא, עמ' 536 – 548. וכן הנ"ל, סופרים יוונים ורומאים, כרכים א - ג, וראו להלן בטקסט מדבריו ובהרחבה.

המרידות של עמים אחרים, הבליט את המיוחד ביהודה, שהמניעים לכך הם "הרגשת ייחוד יהודית, ושהאמונה שהמזרח יגבר, והיוצאים מיהודה ישתלטו על העולם". גורם נוסף, הוא פיזור תפוצה יהודית גדולה ברחבי האימפריה, והתבדלותם הדתית חברתית של היהודים, ששימשה נימוק בידי מתנגדיהם. מצד אחד רצו הרומאים לשמור על סטטוס-קוו, כהמשך למצב שהיה לפני שלטונם. מצד שני, הם היו יותר קרובים לשכבות האמידות והמיווונות, שהיו עמוד התווך של השלטון, והם שנאו יהודים. אכן היו כמה פוזרות יהודיות שסבלו מאוד משנאה ישראל, כגון במצרים, קיריניקה וקפריסין.

בתוך גורם הפזורה, יש להתייחס לקיבוץ היהודי ברומא. המוני יהודים התיישבו ברומא עוד לפני החורבן, עוד בימי פומפיוס (63 לפנה"ס) ובכלל, כבירת האימפריה הגדולה. יוליוס קיסר לא אסר על היהודים להתאגד בניגוד לאחרים. אוגוסטוס גם דאג לא לפגוע בשבת שלהם, בעת חלוקת כסף ותבואה (פילון המשלחת אל גאיוס, 158). בימי טיבריוס (19 לפנה"ס) חלה נסיגה אך זה היה בגלל מעורבות היהודים בשחיתות, עם כוהנים מצריים. 4000 יהודים בגיל הצבא, שהיו עבדים משוחררים, נשלחו לאי סרדיניה, להילחם בשודדים.

קלאודיוס (41 – 54 לסה"נ) טיפח את הדת הרומית העתיקה והתנכל לדתות האחרות, כמו הנצרות והיהדות. אמנם, התקשה בכך ולבסוף אסר רק התאגדויות. בימי נירון הייתה אהדה לאשת הקיסר, כלפי היהדות. חורבן ירושלים על ידי השושלת הפלאווית, הביא הרבה שבויים לרומא אך מעמדם החוקי של יהודי רומא, לא נפגע. אישים כמו יוספוס השתקעו שם. זאת, לאור העובדה כי לא הייתה התנגדות יהודית מזויינת וכך לא אירע פוגרום ברומא ובאיטליה. בימי דומיטיאנוס (81 - 96), הייתה תקופה קשה ליהודים, יותר מקודמיו בשושלת הפלאווית. זאת משום מס היהודים וגבייתו הנוקשה וכן רדיפת האצולה הרומית בגלל נטיותיהם ליהדות (שם 540 - 541).

גורם חשוב ביחס ליהודים הוא הספרות, לה הייתה השפעה רבה. בתחילת התפתחות הספרות ההלניסטית, התמונה הייתה חיובית. אך גזרות אנטיכוס ומלחמת החשמונאים במעוזי הסלבקים, תרמו תרומתם והצטרפו למסורת האנטי יהודית שהייתה במצריים, עוד מימי הפרסים. סיפור יציאת מצריים, שהוצע לקורא היווני על ידי תרגום השבעים, נענה בפולמוס אנטי יהודי. הראשון שבהם הוא הכהן מאנתון (המאה השלישית לפנה"ס) שתיאר את איבת אבות היהודים למצרים, דתה ומקדשיה. אחריו כאירמון ועד אפיון, נקטו ברוח זאת. כאירמון היה כהן מטיפוס חדש, כי היה פילוסוף סטואי ונמנה על מוריו של נירון קיסר. אפיון היה מצוי גם במסורת המצרית וגם פרשן הומרי, שפעל ביוון וברומא. לכן, כבר בראשית התקופה הרומית הייתה הגישה היוונית-מצרית זהה עם הגישה היוונית-האלכסנדרונית.

כאן אנו באים לספרות הלאטינית: במאה הראשונה לפנה"ס, היה וארו, די אוהד ליהודים, והשווה לרומאים הקדמונים, כעובדים לאלוהיהם ללא פסל. השני הוא קיקרו, בשני נאומיו (נגד פלאקוס 28,66 - 69) ובנאום על הפרובינציות הקונסולאריות (5, 10 - 12). בראשון, הגן על הנציב פלאקוס

מפני המתלוננים עליו מכל הסוגים, ובתוכם היהודים, בכך שהנציב לא עבר על החוק, ובכך שהיהודים שונים ממוסדות השלטון הרומי, ובהזכרת המלחמה שניהלו נגדה. כמו כן, האחדות היהודית והצגת כישלונם הצבאי, כהוכחה שהם לא רצויים אצל האלים.

בנאום השני, קורא ליהודים כאלה ה- "אומות שנולדו לעבדות". בימי אוגוסטוס היו ההיסטוריונים ענייניים: טיבולוס, אובידיוס, הוראציוס, ליוויס ופומפיוס טרוגוס. הפילוסוף והסופר סנקה (מת בשנת 65), התנגד להשפעת הפולחנים המזרחיים בעולם הרומי, במיוחד נגד השפעת היהודים אף שהיו מנוצחים. הוא יצא נגד בטלת השבת, הדלקת נרות המיותרת בעיני האלים, וכאמונה תפלה המאופיינת כפולחן, המנוגד לתפיסת הדת המופשטת. גם המשורר הסאטירי בן דורו, פרסיוס, ירה חיצו באמונה התפלה היהודית כמו שירה באחרים. שנאה גדולה, בלטה יותר בקרב סופרי התקופה הפלאווית. מכולם הגדיל לעשות ההיסטוריון טאקיטוס. בגלל פירסומו כאחת הדמויות הגדולות בתרבות הלאטינית, זכו דבריו לתהודה גדולה.

בעיקרה, מסורת זאת מוכרת מהמסורת היוונית – מצרית שהייתה מאוד עויינת ליהודים. "אובדן חיים יהודיים היה בעיניו אבדה פעוטת ערך" (ספרי השנים ב, 85: vile damnum). מגפה שהייתה במצריים הביאה לגירוש שונאי האלים ובתוכם היהודים, ומנהגי משה הפוכים לאחרים. היהודים רחמנים בתוכם אך מגלים שנאה כלפי אחרים. תכונת "שנאת המין האנושי" (המיזנתרופיה) וספרטיזם, מאפיינות אותם. לכן, הם נבדלים במאכלים, משועבדים לתאוות המין, אינם מתחתנים עם זרים, לכן גם נבדלים על ידי המילה. הוא יצא בחריפות נגד תנועת הגיור כי כמו סנקה ויובנאליס, ראה בהתפשטות היהדות, סכנה לשלמות החברה הרומית. זאת, יותר מהמרידות ביהודה, בהן תלה את הקולר בהתנהגות הנציבים. ההשפעה הדתית היהודית על החברה הרומית הייתה ניכרת גם בשכבות הגבוהות, אנשים ונשים מבני מעמד הסינאטוריום ואף קרובי המלכות, כך שתנועת הגיור הגדולה הייתה מוקד לשנאה, והמיזנתרופיה הוצגה בראש התכונות היהודיות. לאחר מרד בר-כוכבא, פגה החריפות כי תנועת הגיור נחלשה והנצרות תפסה מקום נכבד ומשכה את האש אליה.

סופרים אלה, מימי סנקה, יובנאליס, טקיטוס, השרו אווירה אנטי יהודית לדורות הבאים, יותר מסופרי המסורת יוונית – מצרית באלכסנדריה. מנחם שטרן סוקר אותם על דרך התהוות השנאה בעולם הסופרים הנזכרים באותן תקופות. נראה, כי יש כמה מרכיבים שהביאו לייחס שנאה מצד הכובש הרומי לעם היהודי: יחס השלטון, הספרות ומטרות הכובש, ודרכי התנהלותו הצבאיים. כל אלה באו לידי ביטוי ביחס החברה הרומית אל העמים הנכבשים ושבויהם, ובפרט אל היהודים ושבויהם שגרם להשפלתם.

כאמור, שנאת ישראל בתקופה ההלניסטית והרומית, בוססה כתזה מיוחדת ומסודרת במצרים באותו עידן, והם השפיעו גם על הכותבים הלטיניים הנזכרים. אך דומה כי התזה המצרית יש בה גם רקע תיאורטי של השנאה אך גם עיבוד מעשי על יצירת תבנית של צביון ברוטלי לחברה היהודית. לאמור, לא רק מוצאם ומעמדם והאמונות שלהם נחותים אלא הם כאנשים וחברה

נחותים, "ברברים", וכן מוצאם מהזן הנחות של העבדים. לכן הם מצטיירים כ"עם של עבדים", המתאימים להיות משועבדים לחברות הנעלות של האנושות. למעשה, טעם השבייה הנצחית, בולט בכתיבה המצרית, ויוצר השראה לעולם הסופרים, המשפיעים רבות על התקופה, גם בתפיסה המעשית הזו.

נדגים דברים אלו אצל מחברים מצריים משתי התקופות: ההלניסטית והרומית. כך מתייחס הסופר המצרי מנתוס (או מאנתון), בן המאה השלישית לפנה"ס, כנזכר בספרו הרביעי של יוספוס, "נגד אפיון"<sup>81</sup>. יוספוס מתמודד עם טענות השנאה של מנתוס כלפי היהודים, ובין היתר הוא מצטט אותו אודות מעשיהם "הנוראים" של יהודי מצרים:

"ופתאום באו מארצות המזרח אנשים בני בלי שם, וגברו חיילים, ועלו על ארצנו למלחמה, וכבשו אותה באפס יד, ותפשו את נשיאי הארץ, ואחרי זאת שרפו את הערים באכזריות וחמה ואת מקדשי האלים החריבו עד היסוד, ובכל יושבי הארץ התעמרו בשנאה: את אלה הכו נפש, ואת אלה כבשו לעבדים עם טפם ונשיהם... אלה היו ששת מלכיהם הראשונים, אשר נלחמו במצרים כל הימים ובקשו בכל לבם לעקרם משרשם. וכל עמם נקרא בשם הוקסוס. לאמר: המלכים הרועים, כי "הוק" בלשון הקדש הוא "מלך" - וסוס הוא "רועה", וככה נקראים הרועים גם בלשון העם, ובהתחבר שתי התבות יחדו יצא "הוקסוס"; ויש אומרים, כי האנשים האלה ערבים. אמנם בספר (בנוסח) שני (של ספר מנתוס) מצאתי כתוב, כי לא "מלכים" מכונים בשם "הוק", כי אם, להפך, פירוש השם (הוקסוס) הוא "רועים-עבדים", כי התיבה הוק – כמו התיבה הק בסימן הנשימה, מורה בפירוש על עבדים שבויי מלחמה, והפירוש הזה נאמן יותר בעיני, ויש לו יסוד בדברי הימים. ואחרי כן מספר מנתוס, כי כל המלכים הנקובים בשם מלכי הרועים ובניהם משלו בארץ מצרים כחמש מאות ועשר שנה, ולקץ הימים התקוממו מלכי נוא-אמון, ויתר ארצות מצרים על הרועים ומלחמה גדולה וארוכה היתה ביניהם".

גם בהמשך, מצטט יוספוס:

---

<sup>81</sup> יוספוס, נגד אפיון, א יד, (מהדורת כשר, הערות 73 – 91). מאנתון היה כוהן מצרי במוצאו, ופעל בתקופת שלטונם של שני המלכים התלמיים הראשונים, ובעיקר בימי תלמי השני פילאדלפוס (284 - 246 לפנה"ס). מתוך תעודת פפירוס משנת 241 לפנה"ס המזכירה את שמו, ניתן להניח כי המשיך לחיות לפחות עד שנות מלכותו הראשונות של תלמי השלישי אורגטס הראשון (246-221 לפנה"ס). הוא שימש כנראה כוהן גדול במקדש לאל אמון בהליופוליס, אך גם עשה להפצת פולחן האל היווני סרפיס במצרים. מאנתון היה הראשון מבין סופרי מצרים שכתב על תולדות ארצו ודתה בלשון היוונית. החשוב והנודע שמבין חיבוריו הוא "דברי ימי מצרים", שנזכר בחיבור הפולמוסי "נגד אפיון" של יוספוס, שנתחבר ב 270 לפנה"ס, לערך.

ובספר שני מ- "דברי מצרים" אומר מניטוס, כי העם הזה, אלה הנקובים בשם רועים, נקרא בספריו הקדושים "עם עבדים", וכנים דבריו, כי אבותינו הראשונים עסקו מדורות קדמונים במרעה צאן, וחייהם היו חיי נדודים, ועל כן נקראו בשם רועים. וגם יש יסוד לדבר, שנקראו בספרי המצרים עבדים (שבויי מלחמה), כי יוסף אבינו קרא לעצמו בשם עבד, בעמדו לפני מלך מצרים, ואחרי כן שלח להביא את אחיו אל ארץ מצרים במצות המלך.

בתאור ארסי זה, בו מאנתון קורא ליהודים "אנשים בני בלי שם", שפתאום התנפלו על המצרים, ומתאר את מעשיהם האכזרים ש"התעמרו בשנאה", ולקחו בשבי. מובן, למה הוא גם מכנה אותם בכינוי הגנאי: "היקסוס". לפי תרגומו הראשון של יוספוס, פרושו "מלכים רועים", כלומר, מלכים שבעצם היו רועים, שנחשבו למקצוע גנאי במצרים, כנזכר עוד בתקופת המקרא (בראשית, מו לד): "כי תועבת מצרים כל רועה צאן". לפי תרגומו השני והעיקרי של יוספוס, פרושו: "רועים עבדים". צרוף שלילי זה הוא של רועים, שהיו שנואי המצרים, כמובן עבדים, שהוא המעמד הנמוך בעולם העתיק, כפי שמכנה אותם "עם עבדים". לכן יוספוס מתנצל ובורח מתארים אלה, ומנסה להסביר את מוצאם ההיסטורי.

אריה כשר מנתח את סיפורו של מאנתון, אודות מוצאם השלילי של היהודים.<sup>82</sup> מאנתון זיהה את בני ישראל היוצאים ממצרים עם המגורשים בתיאורי עלילותיו, וחיפש נקודות מגע עם הסיפור המקראי, וכך יכול היה להציב "היסטוריה נגדית", המשכנעת יותר אודות מעמדם הנחות של היהודים. לכן, הוא שילב את פרשת עבודות הפרך במחצבות האבן ממזרח לנילוס, אשר לשם נלקחו המצורעים. בכך הוא יכול לאשש את הזהות שבין היהודים והמצורעים, שהיו תמיד במעמד מנודה מהחברה, מהפחד הנורא של מחלה זאת ומחשש להידבקות ממנה.<sup>83</sup>

מאנתון אף מקשר זאת לטבע העבדות אשר דבק באומה היהודית, כי בעצם מוצאם הוא כעם עבדים, כפי שגם היה מצבם של רוב יהודי מצרים, שהובלו כשבויים לעבדות בימי תלמי הראשון.<sup>84</sup> כשר סבור כי בכך מאנתון ביקש "להצדיק את מצב השיעבוד בימיו, באמצעות תיאור אתנוגרפי של לידת האומה היהודית בעבר הרחוק כעם של עבדים". אכן, במבט הלניסטי, הייתה העבודה במחצבות האבן, אחת העבודות הבזויות, שהוטלו כרגיל על עבדים ופושעים, שנידונו לעבודת פרך. ממילא, עבדות אבות האומה היהודית, מצדיקה את שיעבוד היהודים לתמיד. כשר סבור שמכיוון שאף סופר יווני-רומי שעסק ביציאת מצרים, לא מזכיר עניין עבודת הפרך, הרי זה משום שבימי מאנתון היה שחרור היהודים מעבדות, ביוזמת תלמי השני פילאדלפוס.

<sup>82</sup> כשר, גרסת מאנתון, עמ' 52 – 81. ובעיקר, שם, עמ' 70 – 72.

<sup>83</sup> כשר, נגד אפיון, הערות 234 – 237, 267.

<sup>84</sup> איגרת אריסטאס, 12 – 16, 20 – 25, 36 – 37.

בדברים אלה, מאנתון מביע מחאה על מדיניות התלמיים בימיו, שהיטיבה עם היהודים והרעה עם המצרים. כמו כן, יחס חוקי זה לעבדות משתלב עם החשיבה היוונית האריסטוטאלית, ולפיה יש מושג של "עבדות חוקית" בנוגע לשבויי מלחמה.<sup>85</sup> ראינו לעיל, כי אריסטו לא הסתייג מכך אלא רק בנוגע לעבדות יוונים, אך בנוגע לעבדות הברברים, אין מניעה מעבדות חוקית של שבויי מלחמה. לכן הוא מצטט את דברי המשורר אוריפידס: "ראוי שישלטו היוונים על הברברים". אריסטו אף מוסיף: "כאילו לא היה הבדל, על פי הטבע, בין הברבר לבין העבד".

יתרה מכך, כשר מבין שמאנתון מנסה להוריד יותר את מעמד היהודים. זאת, מפני שהיהודים הם ממוצא נחות יותר מ"העבדות החוקית". הם משתייכים ל"עבדות טבעית", השייכת לאנשים שבטבע נפשם נולדו להיות עבדים. בכך הם אף נחותים מהברברים. שוב, בכך הוא מתריס נגד השלטון התלמי שהתיימר ללכת בדרך אריסטו. לדבריו, אדרבה, אסור שעבדים אלה, שהם "צאצאי בזויי אדם, מצורעים, טמאים ונגועי חולי, שהודחו לעבודות מחפירה במחצבות אבן", יועדפו על פני בני מצרים, "מניחי היסוד לציוויליזציה האנושית".

מקור ספרותי מן התקופה הרומית שאינו אוהד את היהודים, הנם דברי אפיון, משכיל וסופר מצרי מאלכסנדריה (30/20 לפנה"ס עד לערך 48 לסה"נ), ובן דורו של פילון האלכסנדרוני. במענה פולמוסי, חיבר יוספוס את ספרו "נגד אפיון". יוספוס מצטט את אפיון, ומתפלמס עמו על אמיתות דבריו מבחינה היסטורית. בניגוד למקורות האחרים של יוספוס, בהם יש לפקפק בחלק ניכר מדבריו, בעיקר ביחס הרומאים כלפי יהודים, הרי שבחיבור זה, יוספוס מגן בלהט על מעמד העם היהודי, תורתו וחוקותיו הישרים והמיוחדים.<sup>86</sup> כך כתב (שם, ספר שני פסקה יא):

גם בדבר אשר ידובר עתה, יאות לנו להשתומם מאד על תבונת אפיון הרבה. הוא מביא ראיה לדבר, שאין לנו משפטים ישרים ואין אנחנו עובדים את האלהים כהלכה, באמרו שעל כן (אין אנחנו עושים ממשל). רק עובדים את הגויים חליפות וגם אסונות רבים קרו את עירנו, כאלו הם (יושבי אלכסנדריה) הסכימו מימים ראשונים להיות אדוני עיר הרומאים, מושלת הגויים, ומעולם לא היו לה לעבדים, אף כי מי יוכל לשאת את גאות שפתייהם (של יושבי אלכסנדריה). כי אין אף איש אחד מכל יתר

<sup>85</sup> אריסטו, פוליטיקה, א, 1255 א, עוסק במושגים אלה.

<sup>86</sup> אפיון המדקדק או המבאר, נולד במצרים העליונה, ועקר לאלכסנדריה ושם רכש את השכלתו ומיומנותו ברטוריקה. בשנת 40/39 לסה"נ, היה אפיון חבר במשלחת היוונית מאלכסנדריה שהתעמתה בפני קליגולה עם משלחת יהודית בראשות פילון, על זכויות ומעמד יהודי אלכסנדריה. בתחום ההיסטוריוגרפיה, כתב על אלכסנדר מוקדון, ובדומה למאנתון הוציא לאור חיבור בשם "דברי ימי מצרים" ("אגיפטיאקה") ב-5 ספרים. בספר זה הביא את הידוע לו על תולדות היהודים, על יציאת מצרים ועל מנהגייהם הדתיים. בהסתמך על דברי קלמנס ואפריקנוס, ייתכן שגם כתב ספר נפרד בשם "נגד היהודים". החיבור על מצרים לא השתמר, אבל קטעים אחדים ממנו צוטטו אצל סופרים אחרים ובעיקר אצל יוספוס בספרו "נגד אפיון", שיועד כולו להזים את האשמותיו של הלה.

הגויים אשר לא יאמר, כי דבר אפיון הולם גם אותו בצדק. כי רק על גויים מעטים נגזר להיות מושלי עמים ימים רבים. וגם על אלה באו תמורות ואלצום למשך בעול זרים, ורב העמים היו עבדים לא פעם ולא שנים, ורק על המצרים בלבד העיד אפיון, כי יען אשר נמלטו האלים אל ארצם ונצלו שם בלבשם צורת חיות השדה, קבלו לבדם את הזכות לבלתי עבוד אף לאחד ממושלי אסיה או אירופה. כה ספר על המצרים אשר בכל עת היותם, לא מצאו אף יום חפש אחד, גם במשול בהם עריצים מאחיהם. ואיך התעמרו בהם הפרסים! הן לא פעם אחת, רק פעמים רבות החריבו את עריהם, והרסו את בתי מקדשיהם ושחטו את (החיות) אשר נחשבו להם לאלהים.

מדברים אלה משתמע כי אפיון ראה ביהודים עם של עבדים, והיותם נכבשים מהווה עונש וראיה לכך שמשפטיהם לא ישרים. כנגד זה יצא יוספוס בחריפות כי הרבה עמים נכבשו ונשלטו על ידי עמים אחרים, כולל המצרים, ואין בכך סימן לשעבוד.

מכל מקום, מאנתון המוקדם ואפיון המאוחר יותר, מלמדים כיצד שנאת ישראל התיאורטית נמהלת בתוך המציאות ההיסטורית. זאת, כדי להגיע למסקנות מעשיות של יצירת תדמית שלילית לאמונה היהודית ולחברה המתנהלת כחברת עבדים. לכן היא ראויה להיות משועבדת ובזויה. כך גובשה התדמית המצרית של היהדות שהשפיעה גם על התפיסה המשכילית בעולם הרומי, וקידמה גם תפיסה, הרואה במיעוט היהודי גוף משועבד, והדומה בפעילותו לנחותים בחברה: העבדים והשבויים למיניהם.

מעין סכמה לכל תופעת שנאת ישראל, הציע פטר שפר בספרו *Judeophobia* (יודופוביה), הדן באריכות במקור שנאת ישראל וסיבותיה בכלל, ובתקופות השונות בפרט.<sup>87</sup> במחקרו, הוא מקיף חוקרים רבים, שהחלו לחקור זאת בשלהי שנות ה-70 וה-80 של המאה התשע עשרה. הגישה "המהותנית" קובעת כי האנטישמיות היא תופעה "טבעית" בתוך כל חברה, והיא יוצאת מתוך הנחה, כי המאפיינים התרבותיים וחברתיים הייחודיים של היהדות עצמה, הם הגורמים לכך. "האנטישמיות... גילה כגיל היהדות עצמה והגלות היהודית". היא התוצאה פשוטה של מחסום, שהיהדות עצמה הלכה והקימה אל מול העולם שבקרבו חיה. וכך יש להוסיף כי:

היהודים זרים לעמים אחרים, כמי שמוצאם בארץ אחרת, והם זרים בשל מנהגייהם הזרים, הנתפסים על ידי תושבי המקום כמשונים ותמוהים.<sup>88</sup>

הגישה נגדית לגישה המהותנית, היא מה שהופמן כינה כגישה פונקציונאלית, והיא פותחה על ידי

<sup>87</sup> שפר, יודופוביה; הנ"ל, יהודים בעת העתיקה.

<sup>88</sup> שפר, יודופוביה, עמ' 14.

היינמן.<sup>89</sup> לדעתו, האנטישמיות בעת העתיקה לא הייתה מבוססת על מהות יהודית, אלא על

סכסוכים פוליטיים מאוד ממשיים. היו שלושה מוקדי סכסוך, הסורי-ארצישראלי, המצרי והרומי. העוינות במוקדים אלה הייתה תוצאה של מאבק כוחות פוליטי. מאבקי כח המונעים על ידי אינטרסים פוליטיים או לאומיים, סיפקו קרקע פורייה לצמיחת דעות שליליות על הדת היהודית. היא צמחה כתוצאה "ממדיניות היוון של אנטיוכוס אפיפאנס ואחרים, אשר יישמו את עקרונותיו" (שם עמ' 79, 80). ממשיכו של היינמן טענו שהתפקיד המכריע בעידוד עלייתה של האנטישמיות בעת העתיקה, הוא המרד וכן ההצלחה של החשמונאים, שבאו בעקבות התיוונות האלים של אנטיוכוס אפיפאנס. אחרים ביקשו לאחר את צמיחת השנאה ליהודים, לעליית רומי, כגורם חדש בזירה המדינית. היו גם שטענו שהיה מעין שיווי משקל בעולם הרומי בין שונאי ישראל לבין אוהדי יהודים והיו רק התפרצויות חד פעמיות. לדעתם, רק הנצרות העצימה את האיבה הנידונה. שפר, שקיבץ את דעות החוקרים, סבור כי מקור האנטישמיות היה במצרים העתיקה כאשר האשימו את היהודים בקסנופוביה/מיזנתרופיה, שתמציתה שנאת זרים וממילא השתלטות ואחר כך הרס ושאר מוטיבים של התגלמות הרוע, וכך המשיכו בה גם הסופרים היוונים.

ההשלכה לענייננו, היא הבנת פטר שפר את האנטישמיות מצד הרומאים (שם פרק 11). לדעתו, הסגנון הרומאי מעיד יותר על פחד מהשפעת היהודים ומנהגייהם, על רומי וערכיה. הראשון שכתב על כך היה קיקרו (106-43 לפנה"ס), ובהגנתו על הנציב שהודח, פלאקוס, הוא יוצא בביקורת חריפה על הלחץ הבלתי הוגן של היהודים במשפט זה. כמו כן, ערכי היהודים מייצגים את כל המנוגד לערכי רומא העתיקים, ובסופו של דבר הם הרסניים כלפיה.

ממשיכו של קיקרו היה טאקיטוס (56-117 לסה"נ), המאשים את היהודים בנאמנות קיצונית בינם לבין עצמם ושנאת זרים, אך בד בבד, משפיעים על גיור גוים. כמו כן, הוא מרבה לדבר על מנהגים של אמונות טפלות שנהוג אצל היהודים. המעמד העליון ברומא, מפחד מהצלחת היהודים, חרף תבוסתם הפוליטית. קסם היהדות על החברה הרומית גרם לשנאת היהודים בכלל. לפי זה, התנהלות הרומאים בענייני השבויים, ביחס הכללי ללקיחת שבויים ושימוש בהם לצרכים שונים, לא הייתה דווקא בארץ יהודה ולא הייתה ממבט של שנאת ישראל. כמובן, צריך שלא להתכחש שבמצבים פוליטיים מסויימים, כמו לאחר המרידות, היחס היה הרבה יותר נוקשה, מכעס הרומאים על המאמץ הקשה שהשקיעו בכך ועל הסבל הרב שנגרם להם.

יש להוסיף את דברי מרים בן זאב בכמה ממחקריה, בעניין יחס הממשל הרומי ואישי הספרות וההיסטוריה הרומיים, לחברה היהודית בכללה, ובדגש על התפוצות. היא עומדת על ההתפתחות ההדרגתית בתוך האצולה הרומית, שממנה באות עיקר הידיעות, על היחס ליהודים ודתם. מסתבר שבמאה הראשונה לסה"נ, יש התפתחות שלילית שנבעה מכמה גורמים, אם כי, הממשל הרומי

<sup>89</sup> היינמן, האנטישמיות, עמ' 85.



שמר לרוב על איפוק אך מעשים שונים מלמדים על יחס לא חיובי, אף כי רשמית היהדות נחשבה בדרך כלל כמעמד של *religio licita* והיהודים היו מעורבים בכל תחומי העשייה בתוך החברה הרומית. אך, מאורעות כגון מלחמת החורבן יכלו להביא להתדרדרות היחס לחברה היהודית. וזאת, אף שהייתה גם אהדה בתוך האצולה הרומית והסביבה הקיסרית לדת היהודית.<sup>90</sup>

לסיכום, פרק זה העוסק ביחס הרומאים לשבויים בכלל ולשבויים היהודים בפרט, נראה כי בתחילה, המדיניות הרומית בפרובינקיות בכלל הייתה תקפה גם ביחס לארץ-ישראל, וזו כללה גם יחס עושק מצד הנציב המקומי. אמנם החורבן, העימות בתפוצות ומרד בר-כוכבא, גרמו להכבדה יתירה מצד הממשל הרומי וליחס נוקשה עד אכזרי לחברה היהודית.

לכן, נראית דעת החוקרים לעיל, כי ביחס הרומאים לשבויים היהודים, לא היה בכך רק "כעס פוליטי", אלא גם "כוונת ביזוי פוליטי" כנ"ל בתיאור ההיסטורי, על ידי ייבין ואחרים, או "דלדולה הפיזי והרוחני של האומה", כדי שהיהודים שבארץ, לא יהיו עוד כשרים להתקומם כנגדם ולאיים על שלטונם, כדברי אלון.<sup>91</sup>

כאמור, גם בגזרות הדריאנוס הייתה כוונה "לפגוע באותם יסודות דתיים שיש להם משמעות לאומית ולחסל את הנהגתו העצמית של עם ישראל".<sup>92</sup> מניע כזה אינו נטול שנאת ישראל והיה כאן תערובת של המצב הפוליטי עם היחס הדתי והתרבותי העויין והנוקשה. נוסף לכך את דברי פטר שפר, אודות החשש מהשפעת היהודים במרכזי היהודים בתפוצות כמו ברומא וכן בערים מעורבות, אליהם הגיעו שבויים יהודיים, ולאחר זמן שוחררו ונעשו אזרחים, המשפיעים על הציבור הרומי, ואף על הקיסרים ומצביאייהם. טענה דומה העלה קיקרו אודות השפעת היהודים על הדחת הנציב פלאקוס. ממילא, יש כאן תערובת של סיבות: גם פוליטית מקומית, וגם שנאת ישראל.<sup>93</sup>

3.3. המשבר המשפחתי והשבייה בעקבות החורבן ומרד בר-כוכבא.

לאחר המרד הגדול ובמיוחד לאחר מרד בר-כוכבא, נוצר שבר גדול במשפחה בחברה היהודית, והיו לכך השלכות ברורות על עולם השבייה והפדייה. הפעולה המשמעותית ביותר שננקטה מיד עם הכניעה היהודית, היתה שעבוד סיטוני של שבויים, וייצואם כעבדים לכל רחבי האימפריה

<sup>90</sup> פוצ'י (בן זאב), זכויות היהודים בעולם הרומי; פוצ'י (בן זאב), היהודים בעולם היווני והרומי.

<sup>91</sup> אלון, תולדות היהודים, ח"א, עמ' 198 – 199.

<sup>92</sup> אופנהיימר, המרד, עמ' 10; 20 – 21.

<sup>93</sup> נגד פלאקוס 28, 66 – 69.

הרומית, כמקובל בעולם העתיק.<sup>94</sup> בכך, הייתה תועלת מיידית לכלכלת האימפריה, על ידי אספקת כח עבודה המוני, זול, אם לא חינמי, נייד וממושפע.<sup>95</sup>

אך מעבר לכך, נראה כי בארץ יהודה הרומאים השיגו עוד מטרות עקיפות וארוכות טווח, שהחלישו את יסודות החברה היהודית – המשפחה והקהילה. בכך השיגו הרומאים מספר יעדים עתידיים. ראשית, מזעור הכח הלוחם הפוטנציאלי, בהתקוממות עתידית. לאחר שלוש מרידות יהודיות תוך פחות משבעים שנה שדיכוין עלה לרומא בהון עתק, הפנית כוחות צבא רבים לפרובינקיה קטנה ושולית, לכאורה, ומות חיילים רומיים רבים - עד כדי הימנעות קיסרית מדיווח לסנאט "לי ולכוחותי שלום" בסוף מרד בר-כוכבא,<sup>96</sup> הסיקו הרומאים את המסקנה המתחייבת מבחינתם: הוצאת מרבית הגברים היהודיים הצעירים ממסגרת ארצם ומשפחתם.<sup>97</sup>

שנית, תוצאה טבעית של השכי והגלות ההמוניים, - באין גברים - מביאה לצמצום מידי של הילודה היהודית. בנוסף, במקביל למדיניות השכי והשעבוד של גברים, גם נשים צעירות רבות שועבדו כשפחות, ואבדו לחברה היהודית. זאת עקב תופעה רחבת היקף של שעבוד נשים לזנות, בשרות הרומאים. ממספר עדויות תלמודיות עולה כי בנות יהודיות נלקחו לשרות בכפיה, כזונות ושפחות של הצבא הרומאי. כך מעיד בן התקופה, ר' שמעון בר יוחאי, על הרומאים: "תיקנו שוקים להושיב בהם זונות".<sup>98</sup> כך נשמע ממעשה הדין באחות ברוריה, אשת רבי מאיר, שלאחר שתפסו את אביהן, ר' חנינא בן תרדיון, כאחד שמקהיל קהילות ברבים ללימוד תורה, שועבדה אחותה שהיא בתו של ר' חנינא, לזנות, ב-"קובה של זונות".<sup>99</sup> בחלק ממקרים אלה אבדו הנשים לעם: אם בשל מוות מוקדם או בשל היותן טמאות ופסולות לנישואין בתנאים מסויימים, ולעתים, אף הטילו כתם על משפחותיהן.<sup>100</sup> באחת מתקופות השמד, המתאימות לאחת מהתקופות שלאחר המרידות, נזכר בירושלמי, כי הממשל או גוף שלטוני רומי אחר, חייבו כל כלה להיבעל לנציג בכיר שלהם לפני נישואיה. בכך מבארים את המשנה, כתובות א ה, מדוע דווקא ביהודה, היו מייחדים חתן הארוס עם כלתו, בבית חמיו, ויוצרים קשר ראשוני בין החתן והכלה. דבר זה מעיד על התערבות גסה ביותר, במשפחה הגרעינית. וכך מובא הדבר בירושלמי, כתובות פ"א ה"ה, (כה ע"ג):

בראשונה גזרו שמד ביהודה, שכן מסורת להם מאבותם, שיהודה הרג את עשו.

<sup>94</sup> ראו בהרחבה: פרק 3.3. עד 3.8.

<sup>95</sup> קליין, ארץ יהודה, עמ' 166 – 168.

<sup>96</sup> קסיוס דיו, תולדות הרומאים, סט, 14-15 (תרגום בנימין איזק).

<sup>97</sup> דיון רחב על המחיר הכבד ששילמו הרומאים והקשיים שלהם בדיכוי המרידות, בפרק 3.8.

<sup>98</sup> בבלי, שבת ל"ג ע"ב.

<sup>99</sup> בבלי, עבודה זרה יח ע"א.

<sup>100</sup> דיון רחב על כך מצוי בפרק 4א בנישואי פנויה ונישואה.

דכתיב: "ידך בעורף אויביך", והיו הולכין ומשעבדין בהן ואונסין את בנותיהן, וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל תחילה. התקינו שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה, שמתוך שהיא יודעת שאימת בעלה עליה, עוד היא נגרת. מכל מקום אין סופה להיבעל מאיסטרטיוס, אנוסה הוא ואנוסה מותרת לביתה. כהנות מה היו עושות? מטמינות היו. ויטמינו אף בנות ישראל? קול יוצא ומלכותא שמעה ואילין ואילין מתערבבין.

הירושלמי תולה את הגזרה שאחרי המרד, בשרשים קדומים של הארועים, בכך שיהודה הרג את עשיו בעורפו, והרומאים נחשבו כצאצאי עשיו. לכן, מעשיהם אחרי המרד היו מעין פרעון חשבון עתיק יומין, וכך גזרו לפגוע בבנות החברה היהודית, מעין נקמה על הביזיון שגרם יעקב לעשיו. אפשר לראות בכך רק דרשה, אך למעשה האונס שביצעו הכביד על חיי המשפחה. בכל היחס המשפיל הזה, צומצם מספר בנות הזוג הפוטנציאליות, גברים נשואים איבדו את נשותיהם, נשים נשואות את בעליהן, וילדים קטנים את אביהם או אמם. גם בבבלי, כתובות (ג ע"ב) נזכרת גזרה, ש"בתולה הנשאת ביום רביעי, תבעל להגמון תחילה". והתלמוד מתאר שהיו צנועות שמסרו נפשן ולא הסכימו לכך.

שלישית, חיסול שכבת גיל העבודה, הביאה גם לעקירה מיישובים וקרקע חקלאית, באין כח אדם לעבדה. צמצום כח העבודה העיקרי, החליש כאמור יכולת האחיזה בקרקע. תופעות הסיקריקון והמציקים, הופיעו בחברה היהודית.<sup>101</sup> מעבר לערכם הלאומי, משקפים תופעות אלה מצב של סכסוכים פנים יהודיים על רכוש, שהחלו כתופעה נגזרת מהפקעת הקרקעות ומכירתן מחדש.<sup>102</sup>

אך יותר מכל, התערערה כל המערכת המשפחתית: הן בית האב והן המשפחה הגרעינית שניטל ממנה מטה לחמה.<sup>103</sup>

הדרך להצלת המסגרת המשפחתית היתה באמצעות הגירה לגליל.<sup>104</sup> רק גופים משפחתיים מאוגדים היטב יכלו לשמר עצמם בדרך זו. כך מצאנו משמרות כהנים של בתי האב המיוחסים, העשירים והמאורגנים ביותר, שעברו לגליל, כנראה, מיד לאחר מרד בר-כוכבא. השאר, רסיסי משפחות נטולי דמות אב סמכותית, הפכו לפליטים בארצם ובארצות אחרות, או הידרדרו מעמדיית

<sup>101</sup> משנה, גיטין פ"ה מ"ו; תוספתא, גיטין פ"ה ה"א (מהדורת ליברמן, עמ' 257 – 258).

<sup>102</sup> אפלבאום, המצב האגררי, עמ' 277-286.

<sup>103</sup> וכמובן שגם החינוך היהודי נפגע קשה בהיעדר מסגרת משפחתית רגילה, כפי שהראה בהרחבה אדרי, חינוך מתבגרים ובעיות משמעת בארץ-ישראל בצל המרד הגדול ומרד בר-כוכבא.

<sup>104</sup> אורבך, מיהודה לגליל, עמ' 59 – 75.

בעיה קשה נוספת, שנוצרה בעקבות השבי והגלות ההמוניים היא עגינות נשים יהודיות.<sup>106</sup> זוהי, פגיעה ארוכת טווח של נשות השבויים, אשר בפן האישי לא יכלו עוד להינשא ולקיים חיי משפחה. לבעייה זאת נספחה בעיה דתית חברתית: ריבוי ממזרים ושתוקים. שהרי חלק מן הנשים נאלצו לחיות עם נוכרים או שנישאו בשנית, עקב עגינותן. כך נוצרו מעמדות של פסולי חיתון, היוצרים עוד שסע בחברה היהודית, שהקפידה על שימור היוחסין. דינים רבים בספרות חז"ל מתיחסים לבעיית הממזרות שהחמירה לאחר המרד.<sup>107</sup>

מדיניות הממשל הרומי של "הפרד ומשול" הגיעה כאן לרמת המשפחה הבודדת, השכנים והקרובים – והזיקה לחיי החברה בכפרים ובחוות, בהם קשרי המשפחה והתלות ההדדית בין שכנים היו חזקות והכרחיות.

מצב השבייה המוגבר שלאחר המלחמות, גרם להיווצרות קושי פיננסי מתמשך, בשל ההכרח לממן פדיון שבויים בלחץ קרוביהם והחברה. נכונות היהודים לשלם מחיר גבוה עבור שחרור השבויים, דלדל בהכרח את משאבי הכסף של הקרובים ובמקביל העשיר את אוצר הממשל או אחרים שהחזיקו שבויים. לצורך בלימה חלקית של נגע זה קבעו החכמים כי "אין פודים את השבויים יתר על כדי דמיהן", הלכה שמטרתה מניעת האמרת מחיר הפדיון והמשך הלחץ על החברה היהודית.<sup>108</sup> אמנם, לא בכל פעם יכלו לעמוד בתקנה זאת, כאשר היה לחץ משפחתי או צורך מיוחד של החברה לאותו שבו.

גם להפקעת הקרקעות ביהודה היו מספר תוצאות שליליות בהקשר לתא המשפחה היהודית. ראשית, כבר לאחר החורבן הבית השני, בדור יבנה, הייתה הפקעת קרקעות רחבה לצורך ציבורי, שחולקו לחיילים או משתפי פעולה עם השלטון הרומי. כך החלו להיוצר אחוזות חקלאיות (לטיפונדיות) בבעלות אדוני אחוזות, ויצירת משטר כלכלי אגררי של אריסות.<sup>109</sup> כך נוצר מעמד צמיתים, חופשיים לכאורה אך עבדים למחצה, בתוך החברה היהודית. במהלך ימי בית שני ודור יבנה, הצטמצמה העבדות היהודית (בידי אדונים יהודיים) ולמעשה נמוגה כמעט לחלוטין. באופן לא רשמי, ריתוק עובדים חקלאיים לנחלת בעלי חוה יהודיים (ובחלק מהמקרים בנחלתו לשעבר של הצמיתים החדשים), היו עשויים להסיג את המצב השוויוני סוציאלי הפנים יהודי, מאות שנים לאחור. בכך החיו מחדש את בעיתיות יחסי האדון והשפחה, מעמדם המשפטי של ילדי צמיתים

<sup>105</sup> כהנא, הכוהנים למשמרותיהם, עמ' 9 – 29.

<sup>106</sup> לדיון רחב על בעיית נישואי שבויה נשואה, ראו בהמשך בפרק 7. 3.

<sup>107</sup> שם. וראו גם להלן: בפרק 7. 9, בעניין פרשת שבויי העיר תדמור.

<sup>108</sup> משנה גיטין, דו; ט, וכן הדיון להלן בפרק 6. 4, בעניין תקנה זו וחריגיה.

<sup>109</sup> אפלאבאום, המצב האגררי, עמ' 393; מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 59 – 80.

ועבדים יהודים, ובכלל להסיג לאחור את מעמד העבדות בחברה היהודית, שנידונו בהרחבה עוד במקרא, ולא קיבלו עידוד בעולם החכמים.<sup>110</sup>

לעיל סכמנו פרק זה העוסק ביחס הרומאים לשבויים היהודים, בדעת החוקרים, כי הייתה "כוונת ביזוי פוליטי" או "דלדולה הפיזי והרוחני של האומה", כדי שהיהודים שבארץ, לא יהיו עוד כשרים להתקומם כנגדם ולאיים על שלטונם. כעת נוסיף כי הייתה גם מגמה של פגיעה במשפחה המרכיבה את החברה היהודית או שלפחות היא נוצרה כתוצאה ממדיניות השבייה: הן בפגיעה בחיי המשפחה הגרעינית, אשר לפי כללי המשפחה היהודית נוצרו לה בעיות רבות, בתיפקודה כמשפחה, בהיבט החברתי והדתי, והן ביכולתה לתפקד כתא משפחתי היושב על קרקע שלה, והמתפרנסת מעבודת האדמה.

### 3.4. מקורות העבדים והשבויים בחברה הרומית:

לאחר שראינו את יחס רומי לפרובינקיות המזרחיות בכלל, ויחסה המנוכר ליהודה בפרט, נסקור את יחס החברה הרומית לעבדות ולשבייה, הן ברקע ההיסטורי, הן ברקע החברתי והן במעמד חוקי.

מיכאל גרנט טוען כי מנהג העסקת העבדים בקנה מידה נרחב, הונחל למערב על ידי מושבות היוונים בדרום איטליה ובסיקיליה, ועל ידי הפניקים שהתיישבו בקרת חדשת (קרתגו), מאות שנים אחדות לפני שנים עשר הלוחות, שהיו במאה החמישית לפנה"ס.<sup>111</sup> מקור אחד היו בעלי חובות, שלא פרעו חובותיהם, והם נזכרים בשנים עשר הלוחות, והמקור השני הוא שבויי מלחמה, דבר שהציף את רומי, למן המאה השלישית לפנה"ס, בעקבות נצחונותיה הגדולים.

המוכשרים שבעבדים, הועסקו בעבודות צבוריות, או בעבודות בית (לוח 18 ב), ומהם אף נעשו בעלי מקצועות כפילוסופים, מורים, אמנים ואדריכלים. האחרים שלא התמזל מזלם, או שהיו פראים או פושעים, נשלחו לבתי ספר לגלדיאטורים או לעבודות פרך במיכרות ובספינות.<sup>112</sup> לאחר המלחמות הפוניות, עבדים עבדו כרועי צאן ובקר של אדוניהם מהעיר, ובכך תפסו מקום האיכר החקלאי. בשתי המאות הראשונות לפנה"ס, הכלכלה הייתה מבוססת בעיקרה על עבודת עבדים.

גרנט מוסיף כי איטליה הפכה לשוק ראשי לעבדים, עד למאה השנייה לסה"נ. באותה תקופה, פחתה אספקת העבדים מהמלחמות, והאיכר החכיר, שב להתבסס בכפרים. בימי אוגוסטוס, מספרם הגיע לשני מיליון, והיוו רבע או שליש מכלל האוכלוסייה. רומאי רם מעלה, החזיק 400 – 500 עבדים, אך לא היה מי שישווה לקיסרים, צורכי משק ביתם ופקידיהם. בפרובינקיות, מידת

<sup>110</sup> דברים טו, יב-יח. המקרה של "עבד עברי" יידון במיוחד בפרקים 4, 7, 10.

<sup>111</sup> גרנט, עולמה של רומי, עמ' 106

<sup>112</sup> על עבדים כמנהלי נכסים ברמות שונות, ראו בהרחבה: אוברט, ניהול עסקי ברומא.

התלות הייתה שונה. בספרד, באפריקה, באסיה הקטנה היו הרבה עבדים, אך במצרים, רבים היו העניים בני החורין מן העבדים. גרנט מחדד את יחס הרומאים לעבדים: "יחסם של הרומאים לעבדיהם, בעיקר בימי הרפובליקה, ייחשב בעולם המודרני לאכזרי ומביש – כתם נוראי בדברי ימי האדם".

י' שצמן ור' צלניק מביאים דיון בין החוקרים, ממתי החלה חדירת רוח האימפריאליזם לרומא?<sup>113</sup> דיון זה מלמד כיצד עניין השבויים היה מרכזי בתקופה זאת. לדעתם, מאמצע המאה הרביעית שלפנה"ס, הייתה אווירת אימפריאליזם, וממאפיניה, עשיית מלחמה בכל שנה, כאשר יש גיוס לצבא. תופעה שנלוותה למלחמה, היה מצעד הניצחון, בו חזו האזרחים בחיילים המנצחים, ובראשם המצביא עטור תהילה, בכמות השלל שנלקח, וגם בתהלוכת השבויים המובסים ומפקדיהם.

הרומאים הפכו לחברה מלחמתית. הנטייה לצאת למלחמה נבעה או למטרות הגנה ותגובה לאיומים וסכנות, או מתחרות חריפה בין אנשי האצולה, על מנת להשיג עמדות כוח והשפעה במדינה, כאשר המלחמה מספקת הזדמנות למצביאים להצטיין, להפגין מנהיגות וגבורה ולתפוס שלל, שאותו חילקו לחיילים ובכך זכו לתהילה אישית. לפי זה, היה צורך בשבויים כחלק ממאבקי כוח ויוקרה בחברה הרומית. שצמן וצלניק מוסיפים עוד מניע למלחמה:

המלחמות יצרו הזדמנות להשגת רווחים חומרניים: תפיסת חומרים שונים, כולל חפצים יקרי ערך, מתכות יקרות ומטבעות: גביית קנסות: החרמת אדמות: מכירה לעבדות של שבויי מלחמה לטובתם של המנצחים, שלפעמים העבירו אותם במשקיהם ולפעמים נהנו מרווחי מחירתם לזרים. המניע או הדחף לפי קו פרשנות זה, היה המודעות לטובות ההנאה המידיות הצפויות לאזרח ולמדינה, מההצלחה במדינה.

משמע כי השבויים היו חלק מצורך כלכלי וכוחני. העבדות הייתה מצויה ברומא ובאיטליה משחר ההיסטוריה.<sup>114</sup> החברה הרומית הפכה "לחברת עבדים", בה העבדים ממלאים תפקיד חשוב בייצור, ושיעורם באוכלוסיה גבוה, למעלה מעשרים אחוזים. המקור העיקרי לאספקת עבדים, בין המאה השלישית למאה הראשונה לפנה"ס, היו המלחמות. הנוהג המקובל היה למכור שבויים שנתפסו במלחמה, ומספרם של השבויים היה גבוהים מאוד.

שצמן מרחיב בספרו אודות מקורות העבדים ומצבם. מלבד המלחמה, היו מקורות נוספים לאספקת עבדים. שודדי ים ודרכים שחטפו בני אדם, מכרו אותם בשווקים שהתמחו במסחר זה.

<sup>113</sup> רומא: אימפריאליזם ואימפריה, ח"א, עמ' 89 – 91.

<sup>114</sup> שם, ח"ב, "העבדות ברומא", עמ' 112 – 117.

כמו כן, הילודה הטבעית של העבדים השבויים, וככל שגדל מספרם במלחמות או בחטיפות של שודדים הנ"ל, כן גדל מספר ילדיהם.<sup>115</sup> העבדים נדרשו בתחום הייצור בחקלאות, במלאכה ובמסחר, וכמשרתים בבתי העשירים. הם הועדפו כידיים עובדות על פני השכירים, ואף ניקנו בשוק העבדים, לפי מקצועותיהם. חלק קיבלו אישור לעסוק במלאכתם מחוץ לבית האדון, ובכך לחסוך כסף, על מנת לקנות חירותם. חמור היה גורל השבויים שנשלחו למכרות ומחצבות. לעומתם, שפר חלקם של המחונכים והמתורבתים שבהם, שעבדו בבית עשירי רומא, ולפעמים אף עסקו בחינוך ילדי העשירים. מספרם הגדול של העבדים, והיחס האכזרי אל חלקם הגדול, גרם לקשיים, כמו מרידות, ואף לתופעת חדירתם לחברה הרומית, והיותה יותר תלויה בה.

משה עמית בחיבורו על הקיסרות הרומית, סוקר את מעמד העבדות והשבויים, החל מן התקופה הזאת.<sup>116</sup> לדעתו, מצב העבדים בתחילת ימי הפרניקיפט, היה המשך למצבם המתואר על ידי ישראל שצמן, בתקופת הרפובליקה הרומית. רוב העבדים היו שבויי מלחמה, וכל עוד נמשך כיבוש רומי, הגיע זרם בלתי פוסק של עבדים לרומא ואיטליה. גם מאזורים שמעבר לגבולות האימפריה, הגיעו עבדים שנשבו ושנחטפו על ידי סוחרי עבדים או ראשי שבטים. מצב העבדים ותנאי העסקתם נחלק לשתי קבוצות: עבדי העיר ועבדי הכפר. בעוד שעבדי העיר זכו לתנאים טובים, באופן יחסי, ועבדו בעבודות בית, הוראה, לבלרות, מזכירות, רפואה, ואף נהנו מהכרת אדוניהם שהעריכו את כישורונותיהם, ואף לפעמים איפשרו להם לחסוך מעט, עבור דמי שיחרורם. לעומתם, מצב עבדי הכפר, שרוב העבדים השתייכו לקבוצה זאת, היה קשה כי סבלו מיחס קשה ואף אכזרי. הם חיו בחבורות גדולות תחת משגיחים, שאף הם היו עבדים. כתמורה לעבודה מפרכת של יותר משתים עשרה שעות, הם קיבלו רק מזון, הדרוש להם להתקיים ולהמשיך לעבוד. לעיתים היו כבולים כדי שלא יברחו. כך היו עבדים שעבדו במפעלי תעשייה, במיכרות, טחנות וכדומה. לכן, חייהם היו קצרים, לא יותר משלושים שנה, וכך נוצלו ללא רחמים. עמית מגדיר יחס זה: "היחס אליהם היה כמו היחס לבהמות עבודה".

קארי, מפרט בעניין סוגי העבדים, כי הייתה חלוקה ברורה מי מהעבדים יהיה מעבדי הכפר ומי מעבדי העיר.<sup>117</sup> הרומאים האמידים הפנו עבדים ממוצא ברברי אל האחוזות בכפר. אך עבדים ממוצא יווני, שרבים מהם לא התאימו לעבודות הקשות של החווה, הופנו לתנאי שירות ביתי, להם הסתגלו בקלות, וכמובן שהיו גם משרתים בתחומים קלים, מקצועיים ולעיתים חשובים. כמו כן, הנוהג להחזיק ריבוי עבדים בבתי האמידים, הביא לכך שכל עבד קיבל תפקיד קל, ואף לשעות קצרות. עבדי העיר נהנו מקשרים קרובים עם אדוניהם, וכך זכו למענק בעד שירות טוב, היתר לקיים ביניהם התקשרות משפחתית, קיצבה נדיבה של דמי כיס. מצד שני, העבד נאלץ להסתגל לשיגיונותיו של אדון אכזר או מופקר, ולעיתים היה שרותו "מעין השתלמות במלאכת החנופה

<sup>115</sup> שצמן, תולדות הרפובליקה הרומית, עמ' 260 – 265.

<sup>116</sup> עמית, תולדות הקיסרות הרומית, עמ' 167. כידוע, משה עמית ממשיך את ספרו של ישראל שצמן.

<sup>117</sup> קארי, דברי ימי רומא, עמ' 268 – 269.

ובתכסיסי סחור סחור". לעיתים, זה גרם לאדון סכנה של איבוד כושרו למאמץ כלשהו ולשליטה עצמית. אמנם, לעיתים קירבה זאת הביאה דווקא לספיגת ערכי תרבות של העבד, כמו ערכי התרבות היוונית, על ידי העבדים היוונים.<sup>118</sup>

עמית גם מרחיב אודות החיים בעיר רומא, כשמדובר בלחם ושעשועים, ונעסוק ב"שעשועים" והשלכותיהם על מעמד העבדים, ובעיקר, השבויים שבהם. המשורר יובנליס רואה בעיסוק הרב במשחקים ותחרויות שהיו תוכנן של ה"שעשועים", סיפוק צרכיו של המון העם מן המעמד הנמוך, ומילוי יצריו השפלים, במקום לעסוק בעולם המדיני, בו עסקו אזרחי רומי, בעבר. אמנם, החוקרים המאוחרים, רואים במשחקים שנערכו ברוב עם בנוכחות הקיסרים, מעין "מפגשים מדיניים". ההמונים המתכנסים בקרקס, באמפיתאטרון ובתיאטרון, נתנו ביטוי מוחשי לשביעות רצונם או התמרמרותם מהמצב, ובכך נתנו מסר לקיסר, אם הם שבעי רצון ממנו. העם ציפה להופעת הקיסר בחגיגות ובמשחקים, "כדי להשתכנע שהשליט מזדהה עמו, משתתף בדאגותיו ובשמחותיו". הם קיבלו תוכן מדיני מפני שהיו טקסים רישמיים, ולהלכה חלק של דת המדינה.<sup>119</sup>

עמית מרחיב אודות סוגי ה-"מופעים". ה-"משחקים" שהיו להנאת הרומאים, היו מסוגים שונים, ודווקא מופע הגלדיאטורים היה למופע האהוב ביותר עליהם. המחקר מפגיש אותנו עם "מעשים ותופעות המעוררים סלידה וחלחלה". במשך כחמש מאות שנים, נערכו ברחבי האימפריה "מופעים" בהם נהרגו מאות בני אדם, בעיקר ממעמד הפושעים, והעבדים השבויים, לשם הנאת הצופים, שהם רוב רובם של המדינאים, הקיסרים, הסופרים ואף המשוררים. כל אלה לא מצאו פסול ואף נהנו מהם. לדברי עמית, "עובדה זאת היא בין הצללים הקשים ביותר של ההיסטוריה הרומית".

עריכת "מופעים" אלה גרמה לתהילה ואהדה ליוזמיהם, עד שהסנאט נאלץ להגביל זאת בתקנות שונות, כדי שעורכי המשחקים לא ינצלו יוקרתם, למימוש שאיפותיהם המדיניות, עד כדי סיכון המשטר. הנאת ההמונים ב"משחקים" אלה הייתה גדולה, והשלטון הנהיג "תוספת" הנאה, בכך שבנוסף למשחקים הרגילים, היו מבצעים הוצאה להורג של פושעים מסוימים, שבעיקר היו מהמעמדות הנמוכים. בצהרי אותו יום בו נערך "המשחק", עשו הפסקה על מנת להוציא להורג פושע זה, כשמראש הוא נתון בתנאים נחותים, על מנת שייהרג על ידי יריבו. כמו כן, השליכו פושעים לחיות טרף, שהיו מורעבות וששוחררו מכלובים שליד הזירה.

---

<sup>118</sup> על העבדות בעידן הקיסרות הרומית, ראו למשל: מורלי, עבדות; בראדלי, העבדות ברומא; בראדלי וקרטלדג', ההיסטוריה של העבדות; ג'ושל, העבדות בעולם הרומי, עמ' 29 – 110. לעבדות כחלק מן התרבות היוונית-רומית, ראו: ריבס, דת באימפריה הרומית, עמ' 106 – 107, 117 – 128, ושם באינדקס, ערך: "slaves".

<sup>119</sup> עמית, תולדות הקיסרות הרומית, עמ' 360 – 374, ושם בהערות: 2, 4, 5, 8. המשפט האחרון הוא של ויין.



תופעה משונה המסבירה את הנאת הציבור הרומאי מ"משחקים" אכזריים אלה, היא העובדה שגלדיאטורים ולוחמי חיות שניצחו כמה פעמים, היו מודל להערצת ההמונים ולחיקוי האחרים. אפילו בני המעמדות העליונים, סנאטורים ופרשים ואף קיסרים, קינאו בהם, והיו מוכנים להשתתף בזירה ב"משחקים" אלה, כגון הקיסר הנודע: קומודוס (180-192 לסה"נ). אפילו שליטים כמו יוליוס קיסר ואוגוסטוס, המציאו תחרות של קרב ימי – נאומכיה ביוונית – בו שני ציים שסמלו כוחות אויב, ולשם כך הולבשו בבגדיהם של עמים אלה, נלחמו זה בזה, כאשר אימנו אותם לקרבות ימיים.<sup>120</sup> אלפי עבדים ושבוים, שימשו כחיילי אויב, ונהרגו ונפצעו ב"משחקי קרבות אלה".

משה עמית מסכם בביקורת, שהרומאים שהתפארו במידותיהם, וששלטו על אימפריה אדירה, אירגנו "שעשועים" כאלה, בידי השלטונות ובני העילית, בני התרבות. גם הסופרים והמשוררים, מלבד סנקה, הנזכר, שיתפו פעולה והתלהבו מ"משחקים" אלה. לכן, הוא מביע הרגשת "דחייה ובחילה" מפני ה"שעשועים" של הרומאים.

3. 4. 1 : מרידות שבוים ועבדים :

קארי מתייחס גם למרידות העבדים. התלות הגדולה של הרומאים בעבדים, ויחסם הקשה אליהם, הביא מידי פעם למרידות. בשנת 135 לפנה"ס, פתחו 60,000 עבדים בסיציליה ובמקומות נוספים בדרום איטליה, במרד המוני נגד בעלי הקרקעות היווניים והרומיים. רק לאחר שלוש שנות מאבק קשה נגדם, הוחזר הסדר על כנו, אך זה הביא את טיבריוס גראקוס, לחלוקה חדשה של האדמות, באופן שהיו יותר חקלאים רומיים עם הטבות לעבודתם את הקרקע.<sup>121</sup> אך עדיין המחסור הגדול בכוח אדם באחוזות הגדולות, נתמלא בחלקו על ידי הבאתם של אנשים בני חורין שהפיראטים במזרח התיכון חטפום ומכרום לעבדים. גם צו הסנאט אל נציגי הפרובינקיות, לחפש אנשים כאלה, לא נתמלא במקומות שבהם היה מחסור, כמו אצל בעלי העבדים בסיציליה. בשנת 104 לפנה"ס, החטופים התארגנו ביחד עם עבדים למרד שנמשך שלוש שנים, עד שהוכרעו. גם בשנת 73 לפנה"ס, פרצה מרידת עבדים, אך הפעם עמד בראשה ספארטאקוס, אשר רכש ניסיון צבאי בשורות חיל העזר, וביחד עם חבורת גלדיאטורים, אספו אלפי נמלטים של עבדים מאזורי השדה ועוד שרידים נמלטים ממלחמות שונות. בתחילה נחלו ניצחונות גדולים. אך לאחר שנתיים, הובסו בקרב אכזרי על-ידי קראסוס, כאשר 6000 מהשבוים הוקעו על צלבים שהוצבו על עמודים, לכל אורכה של "וויא אפיה".<sup>122</sup> תוצאת המלחמה ההיא, שהנבונים מבין הרומאים בעלי הקרקעות,

<sup>120</sup> קארי, דברי ימי רומא, עמ' 283, 310, 366, 468 – 470.

<sup>121</sup> קארי, שם, עמ' 283. יש לציין שמדובר בטיבריוס גראקוס, טריבון הפלכס בשנת 133 לפנה"ס.

<sup>122</sup> בלטינית ובאיטלקית (Via Appia), הייתה הדרך הרומאית הראשונה שנסללה, וקשרה בין רומא לקמפניה ודרום איטליה, והגיעה עד לברונדיסיום (כיום ברינדיזי שבמחוז פוליה). עיקר תפקידה היה צבאי - מתן אפשרות לניוד מהיר של כוחות צבא ממקום למקום, ובהמשך גם מילאה תפקיד כלכלי חשוב.

התחילו לנהוג בעבדיהם ביתר התחשבות או שהחליפום בעובדים בני חורין.<sup>123</sup> כך הבינו כי "השוט והכבלים אינם אמצעים להבטחת תפוקת עבודה מכסימאלית". השיטה שונתה לא מעט, על ידי מתן קרקעות לחוכרים בני חורין שנקראו קולוני (*Coloni*) במקום חלק נכבד מהעבדים. כך היה בעיקר בצפון איטליה, אך ביתר חצי האי האיטלקי עדיין הייתה העסקת עבדים, כיוון שסחר העבדים סיפק שפע עובדים משועבדים. אך גם כאן התקבלה שיטת מ. טאראנטיוס וארו, שהתקווה לקבלת גמול – ולא הפחד מעונש – היה הגורם המדרבן וממריץ פועלים חקלאיים לעשות את מלאכתם.<sup>124</sup> מאוחר יותר, במאה השנייה לסה"נ, באה הקו ההומאני לידי ביטוי בחקיקה האימפריאלית, וצמצום שלטון האדונים על עבדיהם. מרידות השבויים והעבדים בכלל, היה תוצאה של יחס עויין ואכזר כלפיהם, מצד אדוניהם הרומאים.

3. 4. 2: עבדים משוחררים:

הימצאות מוסד שחרור העבדים בחברה הרומית, היא תופעה מיוחדת, החורגת במבט ראשון, מן היחס הבוטה כלפי השבויים והעבדים שהוצג לעיל. ישראל שצמן מרחיב בספרו, כי ברומא הקדומה היה נהוג מוסד השחרור (*manumissio*) של עבדים.<sup>125</sup> בכך נבדל החוק הרומי משיטות חוק אחרות, כי עבד ששוחרר קיבל את האזרחות הרומית, בכפוף למספר הגבלות, ובכללן התחייבות חוקית להיות קליינט של אדונו לשעבר. אך צאצאיו, היו פטורים מהגבלות אלה. ברומא הקדומה, בה לא התבססו על משק העבדים, לא היו הרבה משוחררים. בשנת 357 היה חוק שהטיל מס של חמשה אחוזים מערך העבד ששוחרר באופן רשמי, ויש בכך כדי להעיד כי הייתה עלייה במספר העבדים. מלחמות רומא במאה השלישית והשנייה לפנה"ס, חוללו תמורה דמוגרפית במצב זה. מאז ומתמיד נהגו המנצחים לקחת שבויים ולמוכרם לעבדות, וכך היו בתקופה זאת מאות אלפי עבדים, אם כי לפעמים הרשו לידידים ולבני משפחה לפדות את השבויים משעבוד.

עוד מוסיף י' שצמן, כי רומי בסוף המאה השלישית לפנה"ס, היתה "חברת העבדים". מצב זה נתאפיין בנוהג העשירים לשחרר מספר גדול של עבדים, והענקת אזרחות רומית לעבדים משוחררים, מומחיות מקצועית של חלק מהעבדים, תלות ברכישת עבדים והעסקתם בחקלאות ועוד תחומים.<sup>126</sup> אך המצב הרגיל של מלחמות, בהן המנצחים נהנים מפירותיה, ובין היתר מן השבויים, מביא להמשך תהליך רכישת עבדים, אך רבים מתוכם שוחררו. מכירת התבואה בזול וחלוקתה בחינם, בשנת 54 לסה"נ על ידי הקיסר קלאודיוס (41-54 לסה"נ), הביאה להגברת מספר

<sup>123</sup> קארי, דברי ימי רומא, עמ' 366.

<sup>124</sup> שם, עמ' 468 – 470.

<sup>125</sup> שצמן, תולדות הרפובליקה הרומית, עמ' 260 – 265.

<sup>126</sup> שם, עמ' 496 – 499.

המשוחררים. לפי ברנט, מספרם היה רב.<sup>127</sup> המשוחררים המשיכו במקצועם או העמידו עצמם לרשות אדונם או פנו לפקידות ומסחר, ואף בעלי מקצועות עיוניים ובאמנות.

מדוע שוחררו? לעיתים, היה זה מתוך קשרים אישיים בין האדון ועבדו, ונאמנותו לו. המסירות, החיבה והאמון האישי, הביאו למערכת יחסים קרובה. לעיתים, זה נבע משיקולי נישואין. לאחר שהאדון שיחרר עבדו, השיאו לבתו או נשא שפחתו ששיחרר. לעיתים, שחררו עבדים על מנת שיהיו בהלוויתם, ובכך להעניק פומביות למעשיהם. לעיתים, נבע הדבר משיקולים כלכליים. שחרור העבד היה כדאי יותר מאשר להשאירו עבד, כי העבד נשאר קשור לאדונו בחובות שירות, לפי החוק הנזכר, ומצד שני, האדון לא היה מחויב לפרנסו. כמו כן, העבדים יכלו לפרסם שמו של פטרונם ולהאדיר את מעמדו.

ציבור עבדים גדול נחשב למעמד חברתי גדול יותר. העבדים גם גוייסו כשומרי ראש ובני לוויה לאדוניהם. בעצם, העבדים המשוחררים היוו בסיס כוח חזק למשחרריהם.

אכן בכתובות שנמצאו על מצבות לעבדים משוחררים, ניכרת המגמה של האדרת הפטרון המשחרר.<sup>128</sup> לדוגמה, בכתובת אחת כתוב:

לרוח של הנפטר. טיטוס ווטוריוס פלורוס, ווטראן (משוחרר צבא)...חי חמישים וחמש שנים. הקבר הוקם על ידי טיטוס ווטוריוס פוטינוס, עבד משוחרר, לפטרונו הראוי ביותר.<sup>129</sup>

או בכתובת אחרת שכתב הפטרון המשחרר נאמר:<sup>130</sup>

לרוח של הנפטר. השרידים של מארקוס קאנוליאוס זוסימוס: הוא חי 28 שנים. הפטרון שלו הקים זאת לעבד משוחרר מאוד ראוי. במשך חייו לא דיבר רעות על אף אדם. הוא לא עשה דבר ללא הסכמת פטרונו. תמיד היה בבעלותו כסף וזהב במשקל של כבש, הוא מעולם לא חמד מהם דבר: במלאכתו, בגילוף (פיסול, חריטה) קלודיאני, הוא עלה על כולם בהצטיינותו.

כך נמצאו הרבה כתובות על מצבות המפארות את האדון – הפטרון, משחרר העבד. אחרי הבנת הרקע של עולם העבדות והשבייה הנהוג בחברה הרומית, ננסה למצוא מה בכל זאת נזכר בחוקה הרומית.

<sup>127</sup> שצמן מביא [שם, הערה 20], כי לפי ברנט, רוב אוכלוסיית רומי בשלהי הרפובליקה הורכבה מעבדים וממשוחררים, ראו: ברנט, כוח אדם, עמ' 386 – 387. ואולם, הופקינס זהיר יותר, ראו: הנ"ל, כובשים, עמ' 115 – 116.

<sup>128</sup> דרומי, הקיסרות הרומית, ח"א, עמ' 221 – 223.

<sup>129</sup> שם עמ' 221. המקור הנו מתוך: *CIL*, Vol, XI, No.108.

<sup>130</sup> שם, עמ' 222; *CIL*, Vol, XI, No, 9, 223.

משה עמית מתייחס לשחרור העבדים בימי הפרינקיפט לעומת ימי הרפובליקה. בימי הרפובליקה, נהגו בעלי המשרות ואנשי המעמד הגבוה להיעזר בעבדים על מנת שיעזרו להם במילוי תפקידיהם הציבוריים ובניהול ענייניהם הפרטים, כגון מזכירים ומנהלי חשבונות. לא היה להם מעמד מדיני, "ושמשו את אדוניהם כמו חפצים ובהמות".<sup>131</sup>

אך בתקופת הפרינקיפט, גדל מספר העבדים המשוחררים ששירתו את השליט, תפקידיהם התגונו ומשקלם התעצם. אמנם, עדיין היו תלויים באדוניהם לשעבר. אט אט, אך בבטחה, הם תפסו עמדות מרכזיות במשרדים השונים של הקיסרים, אוגוסטוס וקלאודיוס, עד שבימי האחרון, (41 – 54 לסה"נ), הועמד לרשות השליט מנגנון מקצועי שהקל על תפקודו של הקיסר.

המקורות העתיקים שמשמיעים את דעת הסנאטורים, היו מלאי ביקורת על תהליך זה, ובמיוחד על קלאודיוס. הם ראו בעבדים שעמדו בראש משרדי ממשל, "קללה שירדה על האימפריה הרומית, כאנשים בזויים חסרי מוסר ומצפון, מנותקים מכל קשר למסורת הרומית, שהשתמשו בכח שהיה בידיהם לשם סיפוק תאוותיהם".<sup>132</sup>

הם אף הפגינו זלזול בסנאטורים. בשלב מסוים הוכרו כפקידים אימפריאליים, ונקבע להם משכורות. כל זה בעבדים שהיו בעיקר בעיר, וזכו לקידום במעמדם. אך במקום אחר, עמית מדבר על רוב העבדים, שהיו עבדי כפר, והם היו חסרי כל מעמד, ובאמת שימשו כחפצים ובהמות לאדוניהם.<sup>133</sup>

פרידלנדר מרחיב אודות עבדים ומשוחררים, שהגיעו לשרת גם בבית הקיסר.<sup>134</sup> בתחילה הם עברו תהליך משפיל של מכירה ומימוש מצד הקונה, עד הגעתם לחצר הקיסר או ביתו. בתחילה הייתה השפעה של העבדים המשוחררים גם בתפקידי מפתח, אך ככל שהתפתחה הקיסרות וסדרי השלטון האבסולוטים, המשרות המדיניות נמסרו רק לאנשים חופשיים ובעלי מעמד. רק המשרות מדרגה שנייה, ושרות בית הקיסר, נשארו בידי המשוחררים. אמנם לפעמים הייתה השפעה פרטית בחצר הקיסר. במאה השנייה לסה"נ, ככל ששרות החצר הקיסרית תפח ונהיה יותר גדול, כך גם במישרות אלה החלו להתמלא על ידי בעלי מעמד מיוחס יותר, ששימשו בתפקיד זה כקרבן קפיצה לתפקידים יותר חשובים.

הדריאנוס (117-138 לסה"נ) הקפיד בכך יותר. גם יחס הקיסר אל משרתי החצר היה שונה בהתאם לאופי הקיסר, בימי ויטליוס (68-69 לסה"נ), או אספסיאנוס (69-79 לסה"נ), אך בימי נרוה (-98 96 לסה"נ) וטריאנוס (98-117 לסה"נ) בא שינוי וכן בימי אנטונינוס פיוס (138-161 לסה"נ).

<sup>131</sup> עמית, תולדות הקיסרות הרומית, עמ' 288 – 291. כידוע, הוא המשיך את שצמן, שעסק בתולדות הרפובליקה הרומית.

<sup>132</sup> עמית, שם.

<sup>133</sup> עמית, שם, עמ' 167.

<sup>134</sup> פרידלנדר, חיי הרומאים, עמ' 45 – 87.

לעיתים משרתי החצר שיחקו לפני משפחת הקיסר והיו צריכים למצוא חן בעיניהם. כך היו לפעמים בעלי השפעה על הארועים בקיסרות. גם לעבדים היה לפעמים מעמד של מורים והוגי דעות או רופאי חצר. לעיתים קרובות, הם היו בעלי חשיבות והבריות סבלו מגאווה, והשתדלו למצוא חן בעיניהם.

היו הבדלים בין המעמדות. שינוי שמות הונהג בימי אוגוסטוס (27 לפנה"ס – 14 לסה"נ), ועל פיו אפשר היה להבחין במעמד האדם. עבד פשוט קיבל שם אחד, עבד של הקיסר או הממשלה קיבל שני שמות, והמשוחרר שלושה שמות. גם בניהם של המשוחררים לא הושו לאזרחים החופשיים לגמרי, ורק נכדיהם של המשוחררים נחשבו לחופשיים מלידה. כך גם לא מונו בני המשוחררים למישרות רישמיות, אלא לעיתים רחוקות, כמו מי שהצטיין ברקע הצבאי שלו. גם אם קרה שאזרח רומאי נאלץ להשתחוות למשוחרר עשיר, לא שכח לרגע כי הוא איש טוב וחשוב ממנו. אך לאט לאט הוטב המצב החברתי של המשוחררים בתקופה זאת.<sup>135</sup>

בעיה מעמדית נוצרה עם תופעת שחרור העבדים. אף שאוגוסטוס הגביל את כמות העבדים שאדון רשאי היה שחרר, הייתה נהירה של אנשים חופשיים מרחבי איטליה ומחוצה לה לעיר רומא, מלבד אלפי העבדים שהובאו למכירה שם. כמו כן, בעיר רומי, בכל שנה שוחררו אלפי עבדים שנכנסו למעמד השלישי של העיר. בתחילת המאה השנייה לסה"נ, האזרחים התלוננו כי רומי היתה לעיר יוונית. העבדים או המשוחררים צברו הון וכן שבו את לב אדוניהם וידעו סודותיהם ובעיותיהם. המשוחררים העשירים ראו בכך גאווה מיוחדת לשבת בתיאטרון בשורות הראשונות, עם האזרחים האחרים.<sup>136</sup>

מוסד שחרור העבד, אמנם היה חשוב וחיובי בפני עצמו, בחברה הרומית, בכך שנתן תקוה לצאת מהעבדות. אך בדרך כלל, הוא נבע ממטרות פרטיות של האדון, בהן העבדים שמשו לתועלתו בתחומים הבאים: נישואין, מעמד, כבוד, רווח כלכלי, חיילים, משרתים, מצביעים בבחירות, ומלווים בלוויה.

מן האמור עד כה משתמע כי חל שינוי ביחס אל העבד שהיה פעם שבוי, לקראת תקופת הקיסרות, אך זה לא ייצג את כל בעיית העבדות. עדיין זרם העבדים נמשך בתקופה זאת. אם נחזור לאזור יודיאה, הרי שבמאה השנייה לסה"נ עדיין נלקחו עבדים רבים לאחר מרד בר-כוכבא, ונמכרו בשווקים השונים באזור ובמצרים וברומי.

3. 5. מעמד המשפטי של השבויים בעמים ובחברה הרומית:

מעמדו החוקי של השבוי בשלבי שביו השונים, לא נזכר במפורש בספרי חוקים של חברות שונות. בהמשך יובאו כמה חוקים, בעיקר מן התקופה הרומית, אשר מכירים במעמד העבדות על ידי

<sup>135</sup> שם, עמ' 125 – 128.

<sup>136</sup> שם, עמ' 275 - 280.

כפייה במלחמה, ואשר עוסקים בעיקר, במעמדו בתקופת העבדות או בשחרור העבד לחרות. אך לא מצאנו חוקים מפורשים, ביחס אל השבויים בשעת השבייה, במלחמה ולאחריה או בעת כל שבייה אחרת, שאינה תוצאה של מלחמה אלא כתוצאה משוד ושאר דרכי ליסטות, ולאחריה. לכן, יוצע ללמוד מתוך תיאורי המלחמות או העבדות או שאר מצבי אלימות, כיצד משתקפת התמונה החוקית, מתוך היחס המעשי אליהם או מתוך איזכור מעמדם. היו הרבה דרכי התנהגות אכזריות, בהן התייחסו אל השבויים, כאשר דרכים אלה היו שרירותיות, ומשתנות לפי רצונו ואכזריותו של הכובש, מצב המאפיין מלחמה ואלימות.

כרקע להבנת היחס לשבויים בתקופה הנדונה נסקור בקצרה את המצב מימי המקרא ואילך. היחס לשבויים היו מעין נורמות מקובלות בין העמים, אשר התאימו יחס זה, כל אחד לפי טבעו, כוחו ויצריו השונים. הדבר משתקף במעמד השבויים בעיני הכובשים השונים, ובעיקר, ביחס הכובש הרומי, בו עוסק מחקרנו.

במקרא מסופר, כי לאחר שהציל את אנשי סדום מידי ארבעת המלכים, כי מלך סדום ביקש מאברהם: "תן לי הנפש והרכוש קח לך" (בראשית יד כא). מתוך בקשה מיוחדת זאת, משמע, שהנוהל המקובל בעולם העתיק היה שאברהם יכול היה לקחת האנשים כשבויים, כפי שנהגו בהם ארבעת המלכים. אך אברהם הציג דרך חיים ערכית שונה מהנוהג המשפטי המקובל באזור, ולא רצה לקחת אפילו "מחוט ועד שרוך נעל" (שם יד כג). ישעיהו מתאר היחס המשפיל של מלך אשור כלפי שבוייו המצריים (שם כ ד):

כִּן יִנְהַג מֶלֶךְ אֲשׁוּר אֶת שְׁבֵי מִצְרַיִם וְאֵת גְּלוֹת כּוּשׁ, נְעָרִים וְזָקֵנִים עֲרוֹם וְיַחַף וְחֲשׂוּפִים שֶׁת, עֲרוֹת מִצְרַיִם.<sup>137</sup>

כמקובל, השבוי נתון לבעלותם המוחלטת של שוביו, שהיו רשאים לעשות בו כרצונם. המנצח במלחמה היה עוקר את השבוי ממקומו ומוליכו איתו.<sup>138</sup> מכאן הביטוי הנפוץ: "הלך בשבי", ואכן: "ותנהג את בנתי כשביות חרב" (בראשית לא כו). בעולם העתיק, השבויים היו משוללי זכויות ונותר להם לחכות לרחמי שוביהם (תהילים קו מו).

המדרשים המאוחרים מרחיבים אודות היחס הנוקשה של השובים הבבליים, ביחסם ליהודים.<sup>139</sup>

---

<sup>137</sup> ישנו מקרה יוצא דופן מקראי וכן בחברה היהודית, והוא במהלך מלחמת אפרים נגד אחז מלך יהודה, על אף שאנשי אפרים ניצחו, הם נענו לקריאת הנביא עודד, וריחמו על השבויים מיהודה, כנזכר בדברי הימים ב', כח, טו.

<sup>138</sup> אנציקלופדיה העברית, ערך: "שבויים ופדיון שבויים", עמ' 380.

<sup>139</sup> כגון במדרש הארצישראלי, איכה רבה, פתיחתא כד (מהדורת בובר, עמ' 27 - 28) המייחס מעשים חמורים ביותר של הריגה במיתות משונות שעשו הבבלים לשבוייהם היהודיים בימי חורבן בית ראשון.

בתקופה היוונית הקלאסית, ואף לפני, שבטי הסקייתיים היו ידועים באכזריותם הגדולה בכלל, אך בפרט לשבויהם.<sup>140</sup> אכזריות זאת הייתה למשל ולשנינה, כנזכר בספרי מקבים.<sup>141</sup> גם יוספוס מזכירם ב- "נגד אפיון" ואומר:

"אולם גם הסקייתים, הששים לשפוך דם אדם והנבדלים רק במעט מחיות טרף".<sup>142</sup>

בתחילת התקופה ההלניסטית בארץ-ישראל, תלמי הראשון ואחר כך יורשו פילדלפוס, נתנו אזרחות וזכויות ליהודים, בכך שהפכו משבויים לאזרחים. גם לאחר מכן, בתקופת אנטיוכוס השלישי, הייתה אהדה רבה ליהודים. זאת, עקב העובדה שתמכו בו בקרבות עם תלמי שאותו ניצח בשנת 198 לפנה"ס. אמנם אחר כך, בימי אנטיוכוס אפיפנס, החלה הרעה ביחס ליהודים, ובקרבות השונים בתחילת התקופה החשמונאית, מפקדים יוונים צרפו אליהם את סוחרי הארץ, שחיכו לטרף שלהם, עוד לפני הקרבות, וזממו לאסוף את השבויים היהודיים, כנזכר לעיל בפרק 2.4. מצב זה מעיד כי גם בתקופה זאת, שבויי האוייב היו חסרי מעמד אנושי ושמשו לצורך מסחר כלכלי. הדברים מוזכרים אצל יוספוס (בהמשך ספר יב'), מתוך סיכום הקרבות, בספר מקבים.

בתקופה הרומית היחס לשבויים היה חלק ממאפייני המלחמה. גרנט, האריך בהסבר היחס הנוקשה לעבדים והשינויים שחלו בחברה הרומית ביחס לעבדות.<sup>143</sup> הוא טוען כי גם הסטואיקנים שינו את השקפתם. אמנם, בתחילה, מייסדי אסכולת הסטואית טענו כי העבדות היא מצב מלאכותי המנוגד לדרכי הטבע, אך בהמשך, כשרבו העבדים ברומי, והיה חשש ממהומות חברתיות, התקרבו ידידיה הסטואיקנים של רומא, כפאנטיוס במאה השנייה לפנה"ס, להשקפת אריסטו, כי "יש שנולדו על מנת שימשלו בהם, יש שנולדו למשול".<sup>144</sup> כך הם גם החלו להתייחס לעבדות כאחת מתלאות החיים הרבות, והסיחו דעתם ממנה.

גרנט טוען בחריפות כי "יחסם של הרומאים לעבדיהם, בעיקר בימי הרפובליקה, מהווה על פי גישות מודרניות של ימינו, אכזרי ומביש – כתם נוראי בדברי ימי האדם". בעולם הקדמון לא היה עם שעלה על הרומאים, במידת האכזריות שנהג בעבדיו (אולי מלבד האשורים). אורך חיי העבד

<sup>140</sup> הסקייתים הנם ממוצא הודו-אירופי. הם ישבו בין המאה ה-8 לפנה"ס למאה הראשונה לפנה"ס באזור ערבות אוקראינה הדרומית, לחופיו של הים השחור. הם היו הכוח הדומיננטי בתקופה המקבילה, פחות או יותר, לימי יוון הקלאסית באירופה המערבית.

<sup>141</sup> מקבים ב' ד, מז (תרגום שוורץ, עמ' 137) וכן (תרגום כהנא, עמ' קצג); ז ד (תרגום כהנא, עמ' קצט); מקבים, ג' ז, ה (תרגום כהנא, עמ' רנו); מקבים, ד' ט, ז. (תרגום כהנא, עמ' רעג).

<sup>142</sup> בעניין מוצאם ועוד מקורות על אכזריותם, עיינו בהערותיו של כשר, ראו: יוספוס, נגד אפיון, חלק ב', (תרגום כשר, הערה 269).

<sup>143</sup> גרנט, עולמה של רומי, עמ' 108 – 118.

<sup>144</sup> Athen., *Deipn.* VI, 272-275.

היו קצרים, במיוחד, אלה שעבדו במיכרות, ועל כך כותב לוקרטיוס:<sup>145</sup>

”מה נוראה התנדפות הזהב במכרה הצלמוות! איך היא מוצצת דמים מלחיי הכורים  
בבור שחת! הן באזנך שמעת, מה רב בינותם קציר המוות! מה עלובים חייהם, כי  
ספורים ימיהם של כל אלה שגורלם הכריחם לבקש את לחמם במו אופל!”

עדות נוספת לזלזול ביחס לעבדים הובאה אצל קאטו הזקן, (234 – 139 לפנה”ס) בחיבורו “על  
עבודת האדמה”. הוא מתייחס לשאלת העבדות, רק במבט של רווח. בעבדים, שרבים מהם קנה  
כשבויי מלחמה, יש לנהוג כבהמות, אבל לשור יש לדאוג יותר כי אין הוא יודע לדאוג לעצמו.<sup>146</sup>  
משהגיעו לגיל הזקנה ולא היו כשרים עוד לעבודה, לא ראה כל סיבה לכלכלם ולהחזיקם, ולכן  
הרגם.

אך צריך לתת לעבד תנאים טובים, כדי להכשירם לעבודה קשה. התועלתנות המחושבת שלו,  
מנעה התאכזרות לשמה. היחס הנורא גרם לכך שהרבה עבדים ברחו, עד כי במאה השנייה  
לפנה”ס, בעלי העבדים פחדו מהתארגנות של העבדים למרד, כך לעתים נהגו באלימות ולעיתים  
בפחד. הפתגם העממי אמר: “כל עבד שאנו רוכשים, הוא שונא שאנו מגדלים בביתנו”. אכן  
מספר מרידות של עבדים פרצו למן שנת 198 לפנה”ס, ובמיוחד במרד הגדול בסיציליה, שחזר  
מספר פעמים ורק בסופו בשנת 71

לפנה”ס, נסתיימו המרידות הגדולות. במלחמות אלה נהרגו ונצלבו הרבה עבדים.

מעשה החלו לנסח רעיונות חדשים כמו של הסטואיקן פוסידוניוס, כי התעמרות אדונים בעבדיהם  
היא סכנה לחברה כולה. כך החלו לומר כי העבד הוא גם בעל נשמה ויש לשתפו בפולחן הדתי.<sup>147</sup>  
מאוחר יותר אף שיתפום באגודת לעזרה הדדית, הקולגיות. וארו (116 – 27 לפנה”ס), הפנים את  
חישובי הרווחים הגסים של קאטו, לשיקולים כלכליים יותר. לדבריו, היו העבדים מכשירים  
מדברים, הנבדלים מכלים אילמים כגון הקילשון, לפי שהם זקוקים שיבינו לנפשם.<sup>148</sup> קיקרו, ידע  
כי אין ברעיונותיו על אהוות האדם כדי להשוות העבדים לבני חורין, אך הייתה לו אהבת אדם  
שגרמה לו לנהוג ביתר התחשבות, ואפילו חיבה לעבדיו.<sup>149</sup> בתקופה זאת החל לזרוח שחר

<sup>145</sup> Lucr., VI, 15 – 806; טיטוס לוקרטיוס קרוס (*Titus Lucretius Carus*) משורר רומי, שפעל לערך  
בין השנים 99 עד לשנת 55 לפנה”ס.

<sup>146</sup> מרקוס פורקיוס קאטו קנסוריוס, פעל בין השנים 234 ועד לשנת 149 לפנה”ס. הוא גם ידוע בתור  
קאטו הזקן. ספרו “על החקלאות” (*De Agricultura*) הוא רב ערך להבנת החקלאות ותולדות החברה  
הרומית.

<sup>147</sup> פוסידוניוס מרודוס או פוסידוניוס מאפמאה שבסוריה, פעל בשנים (135 לפנה”ס לערך - 51 לפנה”ס).

<sup>148</sup> מרקוס טרנטיוס וארו (*Marcus Terentius Varro*, מכונה גם *Varro Reatinus*; 116 - 27 לפנה”ס)  
היה מלומד וסופר רומי.

<sup>149</sup> מרקוס טוליוס קיקרו (*Marcus Tullius Cicero*), פעל בשנים: 106 - 43 לפנה”ס.



האנושיות עם גבולות מסויימים.

כעבור מאה שנה, ניכרים גבולות חדשים בכתביו של איש המוסר הרומי, סנקה, איש קורדובה (3 לפנה"ס עד 65 לסה"נ). אחוות האדם מובאת לידי פשרה עם חיי היומיום של אציל רומי. אין הוא תובע לשחרר את כל העבדים, אך תובע יחס אנושי אליהם. כיוון דומה מבטא פליניוס הצעיר, (62 – 113 לסה"נ) המתאבל על עבדו ביתר רגש מקיקרו.<sup>150</sup> מתקופה זאת, מוצאים כתובות על עבדים משוחררים על גבי המצבות. אווירה זאת הביאה את אוגוסטוס ויורשיו, (27 לפנה"ס – 14 לסה"נ), לחוקק חוקים המגינים על העבד משרירות לב האדון. קלאודיוס שלל מהאדונים את הזכות להרוג עבד, או להפקירו בשעת מחלה. אמנם החוק מבדיל בין סוגי בני האדם, ומבדיל בין העבד לבין חורין. העבד נחשב לנכס נייד, שניתן לקנותו ולסחור בו כבכל רכוש אחר. אף שהיה חפץ, הרי הוא אדם שתרומתו לכלכלה ולחיי החברה הביאה להכרה באישיותו.

טאקיטוס (56 – 117 לסה"נ) מתאר אירוע משנת 61 לפנה"ס, על עבד שרצח פרפקטוס שאיכזב אותו והפר הבטחה. על פי המסורה מימי אוגוסטוס, היה צו המורה על עינויים והריגתם של כל עבדי משק ביתו של הנרצח, ובתוכם, גם מי ששוחרר בצוואתו. הציבור הביע מחאה וניסה למנוע חוק אכזרי זה, אך נירון (54 – 68 לסה"נ) ביצע חוק זה. גם הסינאט לא חזר בו ונירון אף העמיד חיילים לאורך הדרך שהלכו בה הנידונים, לקראת מותם. רק כאשר רצו להרחיב החוק גם על עבדיו המשוחררים של הנרצח, שיוגלו מאיטליה, התנגד נירון ואמר: "בל יסורו מן המנהג העתיק מתוך חמלה, אך בל יפליגו בו מתוך אכזריות". נירון המשיך בתיקוני חוק נגד התעללות בעבדים וכן אספסיאנוס (69 – 79 לסה"נ) שהגן על פרוצות מפני הונאה. דומיטיאנוס (81 – 96 לסה"נ), תיקן חוק נגד סירוס עבדים למטרות מסחריות.

הדריאנוס (117 – 156 לסה"נ), אסר על בעלי עבדים להורגם ולענותם, והתיר לענותם רק אם נאשם בעברה, ויש עדויות לכך. יורשו, אנטונינוס פיוס (138 – 161 לסה"נ) המשיך בדרכו, והעניש אדונים שהרגו עבדים או שהתעמרו בהם. גם ספטימיוס סוורוס (193 – 211 לסה"נ) ובניו, הוסיפו חוקים ברוח השקפתם השיוויונית. בשלהי המאה השנייה לסה"נ, התקרבו המשפטנים להשקפה הסטואית כי העבדות היא מסורת המנוגדת לחוק הטבע.

על אף שחברת העבדות נעשתה מתוקנת יותר, נוכח התנאים המדיניים הקשים במאה השלישית והרביעית לסה"נ, חלה נסיגה ביחס משתפר זה. אפילו אבות הנצרות לא מחו על כך, והוסיפו לפסוח על הסעיפים בין הנוהג המסורתי לבין קול המוסר. יחס זה נמשך, ותוקן רק במאה התשע עשרה, בה זכתה התנועה כנגד העבדות להישגים ממש.

---

<sup>150</sup> גאיוס פליניוס קאיקיליוס סקונדוס (*Gaius Plinius Caecilius Secundus*), הוא פליניוס הצעיר שפעל בעיקר בימי טראיאנוס קיסר (98-117 לסה"נ).

גרנט טוען כי "אות מובהק וברור לתאוות השלטון הרומית, הייתה האכזריות הרומית".<sup>151</sup> זו התבטאה בהלקאה קשה שנסתיימה לעיתים במיתה, בצליבה ובעינויים, העלאה על המוקד, קבורה חיים, השלכה מהצוק הטארפיאי, שחיטת שבויים לשם נקם, הטבעה בתוך שקים.

תחום נוסף בו עונו השבויים, הוא משחקי השעשועים. גרנט מרחיב כאן בתיאורי הזוועה, במשחקים שהרומאים נהגו בעבדים השבויים. תיאורים קשים אלה של מופעי ראווה אכזריים, טיפחו הקיסרים בכמה צורות:

קרבות בין גלדיאטורים, משחקים נגד חיות טרף, הצגות תיאטרון בהן בוצעו רציחות ממש, במקום שתהיינה מדומות. אלה היו חלק נכבד בתוכנית ה"לחם ושעשועים", שהקדישו קיסרי רומי להקדיש להמון. לשם כך אימנו אלפי עבדים שבויים או אסירים פושעים, ואף נבנו מיתקנים גדולים ומפוארים, שיכילו את ההמון הרב שנהר למופעים אלה. אפילו מלכים כמו אוגוסטוס, נירון, אספסיאנוס, שכנזכר, יצאו נגד עינוי אדונים את עבדיהם כנ"ל, השקיעו כסף רב, בנייה רבה, ומציאת תחרויות מקוריות, בתחום "שעשועים" זה. לאמור, תחום זה לא נראה כעינוי וסבל, אלא תחום תרבותי לרווחת הציבור. גם כאן גרנט מביא את סנקה, המתאר את בחילתו ממופעים אלה, כבר בתקופה קדומה, וכך גם מציין כי משכילים יוניים בעבר, סלדו מקרבות גלדיאטורים.<sup>152</sup>

לסיום דבריו, גרנט מתאר את יוון הקלאסית, בה נמצאו אנשים בעלי מעמד והשפעה, שחייהם היו מכוונים יותר על פי המחשבה ההגיונית. לעומתם, בתקופה הרומית, ירדה הגישה השכלתנית והמדעית, והעם התענג על משחקי האמפיתאטרון וחדל לייחס חשיבות לידע האנושי. לא רק שפיקות דמים פרועה התקיימה בתקופה זאת, אלא זו היתה גם תקופה של מבט שלילי וקוצר אמונה בכוחו של האדם, לעצב את עתידו.

רבים האמינו כי יד המקרה או המזל מנהלים את העולם. וכך כותב גרנט (שם, עמ' 121):

"קיומו של השלטון הקיסרי הנתמך על ידי אלים, לא עירער את התחושה הנטועה עמוק בלבבות כי האדם הוא הפקר בעולם, והכל מותר תחת השמש."

במצב זה, ובתנאים שכאלה, מובן הרקע ליחס הנוקשה והאכזרי כלפי העבדים בכלל, והשבויים בפרט, וממילא גם החוקה ביחס אליהם.

חשוב להזכיר כי היו גם קולות שקראו להתנהגות אחרת, כלפי העבדים, כמו הפילוסוף סנקה, כנ"ל.<sup>153</sup> אך מתוך ביקורתו במכתבי המוסר שלו, משמע שהמציאות הייתה מאוד קשה, בכך

<sup>151</sup> גרנט, עולמה של רומי, עמ' 114 ואילך.

<sup>152</sup> שם, עמ' 116 – 118.

<sup>153</sup> סנקה, מכתבי מוסר, 47 (תרגום קמינקא, עמ' 101 – 105).

נעים היה לי לשמוע מפי הבאים מאצלך, כי הנך מתנהג בחסד עם עבדיך. כך ראוי לבעל דעת ולמי שרכש לו השכלה! "עבדים הם" – אבל בני אדם – "עבדים הם" – אבל בני בית לנו. "עבדים הם" – אבל ידידים מדוכאי רוח. באמת חברים הם לנו בעבדותם, אם תזכור כי כמונו כמוהם ברשות המקרים. לכן מלעיג אני על מי שחושב לו חרפה לסעוד עם עבדיו. ומדוע? מפני שדרך המתיהרים היא להיות אדון סועד והמון עבדים סובבים אותו. הוא אוכל יותר משהקיבה סובלת, ובזלילה יתרה הוא מלעיט את בטנו המתרחבת... ובאותה שעה אסור לעבדים האומללים להניע שפה ואפילו לדיבור קל. בשוט מייסרים אותם על כל הוצאת הגה, ואין פוטרים אותם ממלקות אף על שיעול או כיחכוח בגרונום והתנועעות מחמת אונס (לא רצונית). מי שמפריע בקול הברה או שתיקה, עונשו גדול מאוד. כל הלילה הם צריכים לעמוד כאילמים וגם מבלי לטעום דבר. מוטב שאעבור בשתיקה על כמה דברים אכזריים ולא אנושיים, ועל שאנו מתנהגים עימם שלא כמו בני אדם כי אם כמו עם בהמות.

הוא ממשיך בתיאוריו המזעזעים, אודות היחס המשפיל של אדונים בעבדיהם, במשתאות ההוללות שלהם, ושזור בהן קריאות מוסר:

האם הגית במחשבתך, כי האדם הזה, אשר אתה מכנה בשם עבד, כמוך מן הזרע נוצר, ... אתה יכול לראות אותו כבן חורין והוא אותך כעבד. אחרי הטבח של ימי מאריוס, השליך המזל אנשים מפוארים, אשר בעקבות פועלם בצבא, חיכו להתעלות לסנאטורים, ממרום מצבם למדרגה שפלה.<sup>155</sup> מהם נעשו רועים, מהם שומרים במלונה בשדה. נסה נא לבזו לאדם במצב כזה, אשר בעודך בז לו תוכל להגיע בעצמך למקומו! ... בכל פעם שתעלה בפניך השאלה, מה אתה רשאי לעשות לעבדך, תחשוב כי את אותו הדבר רשאי אדונך אף לעשות לך. "אבל אין לי אדון"! תאמר: עודך צעיר! שמא עוד יהיה לך. האין אנו יודעים בת כמה הייתה הקובה כשנעשתה לשיפחה... ואפלטון<sup>156</sup> ... התהלך בחסד עם עבדך. התרועע עימו ובא עמו בדברים. שאל ממנו עצה וסעד עימו... שמא יאמר אדם שאני בא לשים את כובע השיחרור בראש העבד ולהוריד את האדונים ממעמדם במה שאמרתי: יכבדוך העבדים ולא

---

<sup>154</sup> לוקיוס אנאוס סנקה (3-65 לסה"נ), היה פילוסוף, מדינאי ומחזאי רומי ב-"תור הכסף" של הספרות הלטינית.

<sup>155</sup> כוונתו למלחמת האזרחים בין מאריוס וסילה, במאה הראשונה לפנה"ס. במפלת ווארוס בשנת 9 לפנה"ס, הושמדו שלושה ליגיונות רומיים בידי הגרמנים בהנהגת ארמיניוס. רבים מהם הפכו לשבויים, ראו: דרומי, תולדות הקיסרות, הערה 475.

<sup>156</sup> כוונתו למלכת טרווייה אשת פריאמוס, שהפכה להיות שיפחה של אודיסאוס, לאחר מפלת טרווייה. וכן אפלטון שנמכר לעבד ונגאל ולאחר מכן יסד את בית המדרש – ה-'אקדמיה'. כאן, הובאו עוד דוגמאות היסטוריות של מי שהיה בשיאו, ונהפך לעבד או שפחה וכדומה, ראו: דרומי, שם, הערות 477, 480.

ייראו מפניך? ... השואל זאת שוכח, כי לא מעט הוא לאדם, מה שהוא מספיק לאל: לכבד אותו ולאהוב אותו. לא תוכל אהבה להתערב בפחד... רק את הבהמות מייסרים במלקות. לא מה שלמורת רוחנו, מזיק לנו באמת. רק מהתענגות ומרוך (תפנוקים), אנחנו מגיעים בהכרח לאותו השיגעון, הגורם לנו לכעוס על כל מה שאינו לרצוננו. לא אאריך בעניין זה יותר, כי אותך אין צורך להוכיח עליו.

גם משה עמית מציין את החוקים המגוונים שקבע אוגוסטוס בראשית התקופה הקיסרית.<sup>157</sup> כגון, המצאת עונש העבדות שהקיסר יכול היה להמיר עונש אדם חופשי שנידון למיתה בעבדות, ולעשות בו כרצונו: לחייבו להילחם בחיות טרף בקרקס, לשולחו לעבודות במיכרות או לעשות כל עבודה קשה לטובת הציבור. לעיתים, הדבר היה מלווה גם בעונשים כלכליים של החרמה חלקית או מלאה של רכוש. מתוך דברים חמורים אלה שהתקיימו בחברה הרומית, פרט ליחידים כסנקה, מצטיירת תמונה של חברה שהעבד הוא חפץ, המספק את צורכי הוללות אדונו.

מסיכום סקירה זו משתמע כי במשך הדורות, כולל התקופה הרומית, היחס לשבויים עבר "מסורת" קלוקלת בין העמים, אשר "שכללו" יחס זה, כל אחד לפי טבעו. בקיסרות הרומית, שהייתה אימפריה של עבדים, מוסד זה של שבייה ועבדות היו חלק בלתי נפרד מצורכי החברה, ומלבד בודדים, כולם השלימו עם מוסד לא אנושי זה. השלמה זאת הייתה בעיקרה כלכלית, אך גם חברתית ואפילו מוסרית.

### 3. 6. שבייה ועבדות במשפט הרומי והביזנטי:

בשלב זה נבחון המשתמע מהחוק הרומי ביחס אל השבויים. המשפט הרומי המאורגן והכתוב, מופיע בדמות קודקס תיאודוסיוס, משנת 438 לסה"נ. אך מאוחר יותר הוא שוכלל והועצם בספר החוקים שפירסם יוטיאנוס קיסר, בשנת 533 לסה"נ.<sup>158</sup>

לכן, נתחיל מתוך אוסף חוקים שנאספו בדיגסטא, מתקופות שונות, שאין בהם סדר מיוחד.<sup>159</sup> החוקים הבאים הובאו באוסף המקורות שאסף וליקט, י' דרומי, והוא אכן מביא אף חקיקה כנגד התעללות בעבדים.<sup>160</sup> בחלקה, אכן משמע שהיו ניסיונות שלא להתעלל בעבדים, אך תוך כדי זה, מתוך חלק מן החוקים, כן נשמעות הערות המזלזלות בשבויים, אף כחלק מהחוק.

<sup>157</sup> עמית, תולדות הקיסרות הרומית, עמ' 189.

<sup>158</sup> ספר חוקים זה עבר כמה מהדורות, חלקן פורסם כבר ב - 529 לסה"נ, ואחר כך ב - 533.

<sup>159</sup> זה הקודקס השני, והחשוב יותר, בו נמצאת תמצית מכתבי המשפטנים הקלאסיים מתקופות שונות. לכן גם אנו נביא כאן אוסף של חוקים מכמה תקופות.

<sup>160</sup> דרומי, תולדות הקיסרות, עמ' 234 - 236.

בחוק מתוך יוסיניאנוס, דיגסטה, 48, 11, 2, משנת 19 לסה"נ, נאמר:<sup>161</sup>

מאז העברת החוק הפטרוני וצווי הסנאט הקשורים לכך, אדונים קיפחו את סמכותם למסור עבדים על פי שיקול דעתם, להילחם בחיות בר (טורפות). אך אם הוגשה תלונה על עבד בפני שופט, התלונה של האדון חייבת להיות מוכחת כברת תוקף, ואז ניתן להטיל עונש שכזה.

משמע, כי השלכת העבדים לחיות טרף, הייתה ההתייחסות לעבדים, אך ורק כשזה היה מוצדק! ...  
בחוק אחר מן המאה הראשונה לסה"נ, נאמר:<sup>162</sup>

כאשר נמצאו כאלה שנטשו את עבדיהם החולים והדוויים על אי איסקולאפיוס, מאחר שקצה נפשם לטפל בריפויים, ציווה קלאודיוס, שכל אותם העזובים ישוחררו ולא ישובו לרשות בעליהם לכשיבריאו, ואם מישהו מעדיף להמית את עבדו מאשר לנטשו, יועמד לדין באשמת רצח.

גם כאן משתמע, כי המציאות ביחס אל העבדים החולים הייתה קשה, וקלאודיוס ניסה להיאבק בכך. שוב, חוק אחר הנאבק בעינויים, מצוי בדברי ספרטיאנוס, היסטוריה אוגוסטה - חיי הדריאנוס, יח, 7-11, (תרגום גולן עמ' 65):

הדריאנוס אסר על אדונים להרוג את עבדיהם, בקובעו שכל מי שראוי לעונש שכזה, חייב דינו להיגזר בבתי המשפט. הוא אסר על כולם למכור עבד או שפחה לסרסור או למאמן גלאדיאטורים בלי לספק סיבה... הוא ביטל את בתי הכלא הפרטיים לעבדים ו... הוא פסק שאם בעל של עבד נרצח בביתו, לא כל העבדים יהיו נתונים לחקירה אלא רק אלה שהיו קרובים מספיק לנרצח, כדי להבחין בארוע.

משמע, שאם יש סיבה, ימסרו העבד למאמן גלאדיאטורים.

חוק נוסף מתוך הדיגסטה, 37, 14, 7, קובע:

ואספסיאנוס האלוהי החליט ששפחה תהפוך להיות חופשיה (תשוחרר) במקרה והיא אולצה לעסוק בזנות, לאחר שנמכרה בתנאים שאסרו את הפיכתה לזונה: ושם לאחר מכן היא נמכרה למישהו אחר על ידי הקונה ללא תנאים שכאלה, היא תהפוך למשוחררת באמצעות מכירה שכזו והיא תהפוך לאשה המשוחררת של המוכר הקודם (הראשון).

---

<sup>161</sup> שם, עמ' 234. בהערה 487, דרומי מעיר שחוק זה מוזכר בכתובת מפומפיי, וכי חייבים להקדים את תאריך הכתובת לפני חורבנה של העיר בשנת 79 לסה"נ.

<sup>162</sup> סויטוניוס, קלאודיוס האלוהי, 25; דרומי, תולדות הקיסרות, עמ' 175.

משמע, שרק אם הפרו התנאים של מכירת השפחה לזנות, אז תשחרר. אך אם אלה היו התנאים, אפשר להשתמש בה לשם זה! כלומר, אפשר למוכרה לכתחילה לצורך זה!

חוק נוסף מהדיגסטה, 48, 18, 2, מציין:

תשובה של הדריאנוס האלוהי לסניוס סאבינוס שהוקראה כך: השימוש בעינויים כאמצעי חקירה כלפי עבדים, יהיה המוצא האחרון (או האמצעי האחרון), רק לאחר שיימצא כבר חשוד באשמה ויובאו ראיות אחרות שיחרצו כמעט את המשפט, ורק במצב שהווידוי של העבד יהיה חיוני כדי לסיים את המקרה (החקירה).

הבאנו עד כה, חוקים המפוזרים בדיגסטה ועוד קבצים, בהם אוסף חוקים מהדורות השונים במשפט הרומי.

נעבור לספר חוקים יותר מסודר, מתוך ספרי החוקים שפרסם יוסטיניאנוס הראשון והוא ספר האינסטיטוציות *Institutiones* ובתרגום: "מוסדות". ספר זה הוא מהחשובים של המשפט הרומי, והראשון לארבעת החיבורים שבספרי החוקים ליוסטיניאנוס קיסר (*Corpus Iuris Civilis*).<sup>163</sup> ניעזר בדברי ש' איזנשטדט במהדורה העברית לספר "המוסדות".<sup>164</sup> כבר בפרק השני של "מוסדות", נזכרת החלוקה בין המשפט העמים ובין המשפט האזרחי (שם בפרק השני):

כל העמים הנוהגים על פי חוקים ונימוסים, משתמשים במקצת במשפט מיוחד לעצמם ובמקצת במשפט המשותף לכל אדם: המשפט אשר קבע לו כל עם לעצמו, הוא מיוחד למדינתו ונקרא משפט אזרחי, ... אבל המשפט שנקבע מחמת טעם טבעי אחד אצל כל אדם, נוהג אצל כל העמים במידה שווה, והוא נקרא משפט העמים, משום שכולם משתמשים בו. בהמשך הספר, בפרק העוסק באישים, נאמר (פרק השלישי):

פתיחה: החלוקה היסודית של משפט האישים (*ius personarum*) היא: כל בני האדם הם בני חורין או עבדים. החירות (*libertas*) אשר על פיה בני אדם קרויים בני חורין, היא אפשרותו הטבעית של אדם לעשות מה שברצונו, כל זמן שאין מעכבים בידו בכח או בדין. העבדות היא מוסד של משפט העמים (*ius gentium*), אשר על פיה נעשה אדם כפוי לשליטתו (*dominium*) של אחר, מה שהוא כנגד הטבע. אלה קרואים עבדים (*servi*), מאחר שמצביאים מצווים למכור את השבויים ועל ידי כך הם רגילים לקיים (*servare*) אותם ולא להורגם. הם קרואים לקוחי יד *mancipia*, על שם שהם

<sup>163</sup> אין זה התרגום המדויק, כפי שמציין איזנשטדט, אלא "מסירת משמעותו הפנימית".

<sup>164</sup> איזנשטדט, ספרי החוקים של יוסטיניאנוס קיסר.

נתפסים מן האוייב בידיים (*manu*) (כלומר: בכוח). יש עבדים מלידתם ויש בני חורין שמשמעבדים. עבדים מלידתם הם הנולדים מן השפחות שלנו.<sup>165</sup> משמעבד אדם או לפי משפט העמים, כלומר על ידי שבייה, או לפי המשפט האזרחי, (*civileius*), כשבן חורין מעשרים שנה ומעלה, נותן למכור את עצמו על מנת ליטול את הדמים. במצבם של העבדים אין כל חילוק. גבי בני חורין יש חילוקים מרובים. יש ביניהם בני חורין מלידה (*ingenui*) ויש משוחררים (*libertini*).<sup>166</sup>

בפרק החמישי נאמר שם:

משוחררים הם אלה שנשתחררו מעבדות חוקית. השחרור הוא נתינת חרות, כי כל זמן שאדם נמצא בעבדות הוא כפוי לידו ולשליטתו של האחר, והמשוחרר משתחרר מן השליטה. דבר זה יסודו במשפט העמים, כי לפי המשפט הטבעי כל בני אדם נולדים בני חורין, והשחרור לא היה ידוע, היות ולא היתה ידועה העבדות, אבל לאחר שנתפשטה העבדות על יסוד משפט העמים, בא בעקבותיה גם חסד השחרור. ואף על פי שכולנו קרואים בשם כללי - אדם, נתהוו לפי משפט העמים שלושה סוגי בני אדם: בני חורין, ובתור ניגוד להם, עבדים, והסוג השלישי משוחררים, אשר חדלו מהיות עבדים.

גם בפרק השמיני, הדין בנמצאים ברשות עצמם לעומת הנמצאים ברשות אחרים, מפורט:<sup>167</sup>

1. העבדים נמצאים ברשות רבותיהם. (ושליטה זו היא מיסודו של משפט העמים, מפני שאנו יכולים למצוא אצל כל העמים, כי לרב ניתנה שליטה בעבדיו לחיים או למות).

2. אבל בזמן הזה, אסור למי שהוא מנתיניו להתעמר בעבדיו בלי יסוד חוקי ובלא מידת היושר, מחמת שלפי הקונסטיטוציה של פיוס אנטונינוס קיסר, מצווים לענוש את זה שהרג את עבדו בלי כל יסוד, במידה לא פחות מזו שעונשין את ההורג עבדו של אחר. ולא זה בלבד, כי אם גם אכזריותם היתירה של הבעלים הוגבלה על ידי הקונסטיטוציה של אותו קיסר. כי כשנשאל מצד כמה נשיאי מחוזות בנידון העבדים, אשר נמלטו אל המקדש או אל פסילי המלכים, הזהיר הקיסר, כי בכל מקרה שאכזריות

<sup>165</sup> לפי שצמן וצלניק, הגדרות אלה הם של פלורנטינוס, בן המאה השנייה לסה"נ, (דיגסטה, א, 4,5, פלורנטינוס בספר התשיעי של מוסדות). הם הביאו תרגום מעט שונה, ראו: הנ"ל, רומא - אימפריאליזם ואימפריה, ח"ב, עמ' 112 - 117.

<sup>166</sup> לפי שצמן וצלניק [שם], הגדרה זאת היא של המשפטן מארקיאנוס, בן המחצית הראשונה של המאה השלישית לסה"נ, (ראו: דיגסטה א, 5,5, מארקיאנוס בספר הראשון של מוסדות). שצמן וצלניק הביאו תרגום מעט שונה לדברים.

<sup>167</sup> איזנשטרט, ספרי החוקים, שם ספר ראשון, עמ' 11.

הבעלים תהיה קשה מנשוא, יהיו כופין אותם למכור את עבדיהם בתנאים נוחים, והבעלים יטלו את דמיהם. וזהו ממידת הצדק: מחמת שטובת המדינה היא שלא ישתמש אדם לרעה בחפץ של עצמו. וכאן מובאת דוגמה של מכתב העוסק במקרה כזה. "שליטת הבעלים בעבדיהם לא תקופח ומשום אדם לא תשולל זכותו, אבל טובת הבעלים עצמם דורשת, שלא תימנע עזרה נגד אכזריות, רעב ומעשי אונס מכל אלה הזקוקים לה כדין". וכאן הוא קורא לחקור מקרה מסויים.

גם כאן יש השלמה עם המציאות הנוהגת אצל כל העמים על עצם העבדות, ללא שום ניסיון להיאבק בכך. אמנם, בהמשך יש קריאה שלא "להתעמר בעבדיו בלי יסוד חוקי ושלא לפי מידת היושר" ואף "מצווים לענוש את זה שהרג את עבדו בלי כל יסוד במידה לא פחות מזה שעונשין את ההורג עבדו של אחר". אך גם כאן אין פרוט מהם הגבולות לכך. יתרה מזאת, המחוקק רואה בכך טובת המדינה או טובת האדונים, ולא טובת העבדים.

ועוד שם בהמשך, בפרק שנים עשר (ספר ראשון), הדין בדרכים שבהן פוסקת זכות השליטה (של האב על ילדיו), נאמרים דברים יותר חמורים כלפי העבד הנענש, והעניין כולו מתכוון גם לשבויים.<sup>168</sup>

מי שגלה לאי, על עברה שעבר, הואיל והוא מפסיד את זכות האזרחות, הרי הוא חשוב כמת ובניו פוסקים להיות ברשותו, מחמת אשר הוציאו אותו מכלל אזרח - רומי. ובהמשך: מי שנפל לעבדות לשם עונש, בניו פוסקים מלהיות ברשותו. עבדים לשם עונש, הם אלה הנידונים לחפירת מתכות והמושלכים לפני חיות טרף.

הכרה זאת, במצב של עבדים המושלכים לחיות טרף או הנידונים לחפירת מתכות בתנאים קשים, זו צורת הענשה אכזרית במיוחד, ואכן מצאנו תיאורים אלה, אודות השבויים היהודיים שלאחר החורבן או מרד בר-כוכבא, שנשלחו לעונשים חמורים אלה.

עוד מצאנו בעניין מחיקת זכויותו העצמיות, בהמשך, בפרק שנים עשר, (ספר שני), הדין במי שלא הותר לו לעשות צוואות, הרי החוק מגביל:<sup>169</sup>

פתיחה: ברם, לא לכל אדם יש הרשות לעשות צוואה. קודם כל, אין רשאים לעשות צוואה כל הכפויים לשלטונם של אחרים, ואפילו הסכימו אבותיהם לכך, אין בידם לעשות צוואה חוקית. ובהמשך בדונו בשייכות לנכסי אבות, הוא מדגים: כדרך שנכסי העבדים נחשבים ככלל נכסי רבם.

מיסודות החוקה הכתובה, משמע באופן ברור, כי יש מציאות של "משפט העמים", שהיא מערכת

<sup>168</sup> שם, עמ' 17 – 18.

<sup>169</sup> שם, ספר שני, עמ' 64.



של חוקים המקובלים על כל העמים, ובכך נותנת לחוקים אלה מעמד חוקי. כך "משפט העמים" מכיר ביכולת לקיחת שבויים, כי כך מקובל בין העמים. זוהי עובדה קיימת, ורק נותנים לה גיבוי משפטי. אין מטפלים בהסברת צדקתה או קוראים לחיסולה וניסיון לפדות את השבוי – העבד, ממצב זה של "משפט העמים".

הדבר חמור במיוחד, גם ביחס למוסד השחרור של העבדים. לאור הדברים הנ"ל: "כי לפי המשפט הטבעי כל בני אדם נולדים בני חורין, והשחרור לא היה ידוע, היות ולא היתה ידועה העבדות". אם זאת הנחה יסודית, מדוע נכנעים למציאות המעוותת שבה אומרים: "אבל לאחר שנתפשטה העבדות על יסוד משפט העמים, בא בעקבותיה גם חסד השחרור. ואף על פי שכולנו קרואים בשם כללי - אדם, נתהוו לפי משפט העמים שלושה סוגי בני אדם"? מדוע לא להיאבק במציאות מעוותת זאת? מדוע בא בעקבות מצב זה: "חסד השחרור"? הרי זו חובת השחרור, כי במפורש נאמר שם לפני כן, כי כל בני האדם נולדנו בני חורין?

חשיבה בעייתית זאת של "חסד השחרור", מביאה אותנו לעצם עניין השחרור. אכן, קיימת התייחסות לשיחרור עבדים שהיו שבויים, ואף בסוף הפרק החמישי שם נאמר:<sup>170</sup>

כמו כן, נתנו לכל המשוחררים זכות של אזרחות רומאית בלי כל הפרש של גיל המשתחרר והמשחרר, ושל דרכי השחרור, כפי מה שהיה נהוג קודם. ועוד הוספנו הרבה דרכים, אשר בהם יוכלו העבדים לקנות לעצמם חירות ביחד עם אזרחות רומאית, אותה אזרחות שהיא לבדה קיימת בשעה זו.

אך כל עניין השחרור הוא רק לאחר שיש תנאים להצדקת שחרור זה. ומהם התנאים להצדקה לכך? בפרק השישי נאמר שם:<sup>171</sup>

בפתיחה נאמר: אולם לא כל הרוצה לשחרר יש לו רשות לכך. ובהמשך הפרק שם: ואיזו הם היסודות החוקיים לשחרור? כשאדם משחרר, למשל, את אביו או את אמו, את בנו או את בתו, את אחיו או את אחותו, את רבו, את אומנתו, את מחנכו, את חניכו, את חניכתו, או את אחיו מחלב – אם, או כשאדם משחרר את עבדו, על מנת למנותו למורשת או את שפחתו על מנת לקחתה לאשה, אבל בתנאי שישאנה במשך ששה חודשים, אם לא יהיה עיכוב משפטי לכך, ובתנאי שזה המשתחרר על מנת להיות מורשה, לא יהיה פחות מבן שבע עשרה.

אנו רואים כי השחרור אינו נובע ממניעים של דאגה לחרותו של השבוי העבד, אלא הוא מתוך נגיעה אישית כלשהי של המשחרר: כי הוא קרוב משפחה של המשחרר או למנותו מורשה שלו

<sup>170</sup> שם, ספר ראשון, עמ' 9.

<sup>171</sup> שם, עמ' 9 – 10.

או שתהיה אשתו, וכדומה. אם היה זה מתוך דאגה כנה לשחרור מעבדותו, לא היה משנה מי הוא ובאיזה גיל הוא. העיקר שיהיה חופשי ברשות עצמו.

גם ביחס לנכסי העבד המשוחרר, עדיין משאירה החוקה, מחוייבות כלפי האדון המשחרר. וכך נזכר שם בספר השלישי, פרק השביעי הדן בירושת המשוחררים.<sup>172</sup> בפתיחה, מתואר המצב ההתחלתי:

כי לפי חוק שנים עשר הלוחות, היו מכניסים את המשחרר לירושת המשוחרר, רק במקום שזה היה מת בלי צוואה ולא היה משאיר אחריו כל יורש קרוב. ובהמשך: משום זה נעשה אחר כך... תיקון לעיוות זה: דהיינו, כשהמשוחרר עושה צוואה הוא מצווה לסדר אותה באופן כזה, שישירר חצי נכסיו לרבו. ואם לא שירר לרבו כלום או ששירר לו פחות מן החצי, נותנים לרבו זכות תפיסה במחצית הנכסים בניגוד לצוואה... לאחר זמן נתרבו זכויות הבעלים לגבי עבדיהם המשוחררים העשירים, והוזהר, כי בכל מקום שהניח המשוחרר נכסים בסך... להניח חלק אחד לרבו... אבל הקונסטיטוציה אשר פרסמנו... יש דרוג מסוים: עד מאה אין רבו מקבל בנכסים, אחרי כן, גם כן אם יש להם ילדים יורשים. "לא כן אם מתו בלא בנים ולא עשו צוואה, כי אז מזמינים אנו לירושה את בעליהם ובעלותיהם. ואם עשו צוואה ודלגו על בעליהם או בעלותיהם, וילדים אין להם... הבעלים מקבלים לפי הקונסטיטוציה שלנו מעזבונו של המשוחרר, כדרך של תפיסה בנכסים ובניגוד לצוואה לא את החצי כפי שהיה נהוג קודם, אלא שלישי..."

משמע, שהשאירו את "חסד השחרור" של האדון, כמחויבות עתידית, ואף בחלוקת ירושתו של המשוחרר. אין זו זכותו הבלעדית של המשוחרר, הזכאי לה לגמרי בלא שום מחוייבות, אלא תמיד יזכור את החסד, על ידי המשך המחויבות אליו. דבר זה מצטרף לחשיבה הנ"ל: "כי לפי המשפט הטבעי כל בני אדם נולדים בני חורין, והשחרור לא היה ידוע, היות ולא היתה ידועה העבדות". אם זאת הנחה יסודית, מדוע נכנעים למציאות המעוותת, ואומרים: "אבל לאחר שנתפשטה העבדות על יסוד משפט העמים, בא בעקבותיה גם חסד השחרור"?

עוד מצאנו הגבלות על שחרור העבדים ומתן אזרחות רומית. הגבלות אלה הן רק דאגה לאזרחים הרומיים, ולא לשבויים. יש תעודות אודות המדיניות של אוגוסטוס, שתוכנן נועד לחיזוק ועידוד האוכלוסיה האיטלקית, כמקור לאדמניסטרטורים וחיילים קיסריים.<sup>173</sup> לכן, הוא יצר הגבלות חוקיות. בכך רצה לחסום את התופעה הנפוצה של שחרור לא פורמאלי של עבדים, אשר הביא למעמד גדול של משוחררים הנהנים מחופש מלא. בתחילה נחקק החוק היוניאני *Junia Norbama*

<sup>172</sup> שם, ספר שלישי, עמ' 114 – 116.

<sup>173</sup> דרומי, תולדות הקיסרות, עמ' 73 – 76.

*Lex*, שהועבר כנראה בשנת 17 לפנה"ס, אשר בו הוסדר למשחררים - הלאטינים יוניאנים - קטגוריה חדשה, בה החזיקו בזכויות אזרח מוגבלות עם אפשרות לקידום לאזרחות מלאה.

לאחר מכן, בשנת 2 לפנה"ס, חוקק את הפופיאה – קאניאנה, *Lex Fufia Comima*, אשר הגביל את שחרור העבדים על ידי צוואות. בין היתר, חוק זה קובע מכסה לשחרור עבדים. מי שיש לו בין שנים לעשרה עבדים, מורשה לשחרר עד למחצית העבדים. מי שיש לו מעשרה עד שלושים עבדים, מורשה לשחרר עד שליש. מי שיש לו עד מאה, מורשה לשחרר עד רבע. מי שיש בין מאה לחמש מאות, מורשה לשחרר עד חמישית.

לאחר מכן, בשנת 4 לסה"נ, נחקק החוק אליה – סנטיה, *Lex Aelia Sentia*, אשר הציב מעצורים על שחרור עבדים במשך חיי אדוניהם, כגון גיל של עשרים לאדון המשחרר, וגיל של שלושים לעבד המשחרר, אלא אם כן שוחרר בטקס הטפיחה, וכן הגביל רכישת אזרחות מלאה בידי עבדים משוחררים.<sup>174</sup> בחוק האחרון, גם יצר קטגוריה חדשה עבור עבדים משוחררים בעלי אופי מפוקפק, אשר בדומה לנוכרים שנכנעו, נמנע מהם באופן תמידי מלהשיג אזרחות רומית או לחיות עד מרחק של מאה מיילים מרומא.

אמנם, בעדות על בעיית שחרור העבדים, בהשקפה בת הזמן ההוא, המוכא ב Dionysius of Halicarnassus, *Antiquities Romanae* IV, 24, 4 – 8 (Loeb Classical Library), יש תאור קשה של מצב מביך.<sup>175</sup>

כאשר המסורות האצילות של העולם הרומאי, הגיעו לשפל המדרגה ולסאוב כזה, שאנשים עשו הון על ידי שוד, פריצות לבתים, זנות וכל אמצעי נקלה אחר, רכשו חרותם בכסף זה והפכו מיד לרומאים. אחרים שהיו אנשי סוד ושותפים לפשע אדוניהם בהרעלות, רציחות, ופשעים כנגד האלים והמדינה, קיבלו מאדוניהם את השחרור, כגמול על כך. גם מי שרצה ליהנות מכמות גדולה של חיטה או כל חלוקה ציבורית לעניים שבאזרחים, שחרר עבדיו תמורת הבאת ההטבה למשחרריהם. היו ששחררו מתוך רצון לפופולריות, או כדי שיוכלו להיקרא אנשים טובים בהלוויתם, כך שיהיה המון מתאבלים אחריהם.

מצד אחד המחבר קורא לחקור נושא מושחת זה. מצד שני, הוא מציע לרשום כאזרחים את מי שיימצא ראוי לכך, "אך יצטרכו להוציא (לגרש) מן העיר, את עדר הבזויים והמושחתים". משמע, שגם במציאות הייתה הרבה שחיתות ומסחר בעבדים ובשחרור שלהם. לבסוף, הוא מציע לגרש

<sup>174</sup> האדון יכול לשחרר את עבדו בחייו, על ידי טקס של תביעה משפטית מדומה (היתולית) בפני אחד המגיסטרים הגבוהים, שיאשר את חרות העבד. מיד לאחר מכן, האדון מעניק לו טפיחה, שסימלה, את ההשפלה האחרונה שלו כעבד. כל זאת, בפני וועדת שחרור המורכבת מחמישה סנאטורים.

<sup>175</sup> דרומי, תולדות הקיסרות, עמ' 74.

את הבזויים והמושחתים, כלומר את העבדים שלא שוחררו כדין, כך ששוב אין לעבדים זכות שחרור עצמית או דאגה לשימוש בעבדים למשימות לא מכובדות. יש כאן רק דאגה האם הדברים נעשו כחוק בלבד, ושלא תיפגע החברה הרומית. עוד מביא י' דרומי תעודות אודות היטלי מס של חמישה אחוזים על שחרור עבד.<sup>176</sup> עם עליה בשחרור העבדים, המס הפך למקור הכנסות חשוב לאוצר הקיסר. הוא מביא תעודות של חוזה השחרור ובתיאור הסכום של הכופר על כך. שוב עניין הכסף והרווח שבדבר.

לפי י' רוטמן, בעיני החוק הרומי, אדם יכול למכור עצמו ללא הגבלה. גם יש הבחנה בין שבייה אזרחית לצבאית (במלחמות וכדו') ולכל אחד מאפיינים שונים. החוק הרומי לא מונע מכירת ילדים. אמנם בשנת 294 לסה"נ חוקקו הקיסרים דיוקלטיאנוס ומקסימיאנוס, חוק שמנע מכירת ילדים לעבדות. אך למעשה המצב לא השתנה וגם במאה הרביעית, נמשכה מכירת ילדים לעבדות. אף כי גם בהמשך ניסו הקיסרים לחוקק חוקים המצמצמים זאת, אך בפועל תופעה זו נמשכה.<sup>177</sup>

השפעה נוספת על מערכת החוקים, הייתה לקבלת הנצרות כדת האימפריה. הדבר מתבטא, בכך שמצאנו כמה חוקים מאוחרים, שנחקקו בתקופה הביזנטית, והקשורים גם לשבויים, ולהם השלכות לרעה, על היהודים המחזיקים בשבויים אחרים.

אחר הבאת החוקים הנ"ל, העוסקים בשבויים שכבר הפכו להיות עבדים ובשחרורם, עדיין חסרה לנו משנה מסודרת ליחס החוקי של הרומאים לשבוייהם בעת המלחמות או בעת חטיפות, במהלך תקופות השבי השונות, מלבד ההכרה ההיסטורית כי הוא נשלל מכל זכויות, ואפילו המשפחתיות, ואף נשלח למיכרות, לחפירת מתכות או ל"משחקי שעשועים" ולחיות טרף. בעיקר, בתקופות הראשונות של השבי, עד שנעשה עבד בבית של אדון מסודר. אף כי יש מספר חוקים הקוראים קריאה כללית, שלא להתאכזר אליהם, הרי מדובר כשבוי כבר נהיה עבד מסודר לאדונו. אפילו אז, אין בחוקים אלה פירוט מסודר. גם המעט הוא מטעם נגיעה אישית של האדון. אין דאגה לעבד או לזכויותיו, כי אם במעט בלבד.

במילון אוקספורד מודגש שברומא, בעצם לא היה כלא ציבורי כמקום ענישה. המאסר שימש כמעצר זמני עד למשפט.<sup>178</sup> לעומת זאת, אדם פרטי יכול היה לקחת תחת חסותו מי שעשה לו עוול או חייב לו כסף, או שבאחוזות הגדולות החזיקו עבדים כאסירים לעבודות שונות.

---

<sup>176</sup> שם, עמ' 224 – 227.

<sup>177</sup> רוטמן, השבייה בתקופה הביזנטית, עמ' 27 – 36 ובמפתח ערך: *war captives, civilian captives* וכן שם, עמ' 174 – 176 בערך *children*.

<sup>178</sup> *Oxford Classical Dictionary*, s.v. "prison", p. 1212.

סיכום: מהמקורות שנדונו עד כה עולה כי בתקופות השבי הראשונות, ולפעמים אף כשנעשה עבד מסודר תחת אדונו, לא הייתה משנה מסודרת על פי חוק אלא נורמות התנהגות משתנות. יתרה מזאת, כל מצביא או קיסר נהג ככל שעלה על רוחו: לפעמים הוא היה מושפע מהמצב הצבאי ומדרך לחימתם של השבויים נגדו, טרם שבייתם. לפעמים היה מושפע מצורך כלכלי, כאשר רכוש השביה משמש גורם חשוב לצרכים כלכליים: הן לצרכים פרטיים של הקיסר או פקידיו או חייליו ומצביאיו או לצרכים ציבוריים, הן לצרכים אזרחיים כבנייה והן צבאיים, ובעיקר צורכי מלחמה. השבוי הוא כאמור רכוש, צורך מסחרי, שהאדון זקוק לו. במיוחד, אם נלקח כשבוי במלחמה, וכדומה, הרי אף מוצדק להשפילו, לנצלו ואף להתעלל בו, להמיתו ולנקום בו, כי זה "משפט העמים". לכן, אין רכוש כזה זקוק לחוק ומשפט אלא הוא תלוי באדונו ששבה אותו או קנאו בצורה חופשית בשוק. אפילו מי שמכר עצמו הרי הוא מוריד עצמו לדרגת רכוש, וממילא כך יהיה היחס אליו. אמנם, יש כמה חוקים העוסקים בעבד משוחרר, אך עם הרבה מגבלות, ומגמתן להגן על טובת האדם המשחרר או המדינה.

3.7. שבויים יהודיים בידי רומא:

לאור ההגדרה והיחס החוקי אל העבדים ובמיוחד השבויים, בחברה הרומית, נבדוק את יחסה לשבויים יהודיים. נדון בריבוי השבויים, היחס אליהם בשלבים השונים של המלחמות וביניהם, המסחר בהם ובאדמותיהם. נפתח ביחס לשבויים במלחמת החורבן ובעיקר בתוצאותיה. המקורות העוסקים בנושאי השבויים מתארים תמונה כוללת קשה במיוחד.

באופן טבעי, העדות הקרובה בזמן והחשובה בכללה, גם אם לא תמיד אמינה, היא של יוספוס, בן דור החורבן, בספרו מלחמת היהודים, שבו מתוארת תפיסת השבויים, חלקם תוך כדי מלחמה וחלקם נכנעו ומסרו עצמם.<sup>179</sup> הוא אמנם ייפה את מעשיהם של הרומאים, הדגיש את טוב ליבו של טיטוס, וניסה להציג את הרציונל שמאחורי התנהגות הרומאים, לסוגים השונים של הנכנעים. בכך הוא מצדיק את יחסם הנוקשה של הרומאים, במעשיהם האכזריים כנגד חלק ניכר של השבויים. אכן, כבר העירה מרים בן-זאב כי לעיתים קרובות יש לבחון את דברי יוספוס בזהירות רבה.<sup>180</sup> מבין הדברים, ראוי לבחון אם הייתה קיימת מערכת חוקים מוגדרת ביחס לשבויים. ניתן להבחין ביחס של טיטוס למעמדות שונים מבין השבויים.

וזו לשונו במלחמות ו', ו', ב', (תרגום שמחוני, עמ' 363 - 364), בנאום של טיטוס/יוספוס מול הרוצים להיכנע:

והנה שמעתי, כי העם רוצה להשלים אתנו, ושמחתי, ועוד לפני המלחמה קראתי לכם לשבות מריב, וזמן רב חמלתי על האויבים הנלחמים בי, ונתתי את בריתי לנופלים

<sup>179</sup> יוספוס, מלחמות היהודים, ו', ו', ח - ט.

<sup>180</sup> פוצ'י בן זאב, אמינות יוספוס, עמ' 53 - 63; הנ"ל, יוספוס ואפולוגטיקה.

אלי, ושמרתי אמונים לבורחים, ורחמתי על רבים משבוי החרב, וענשתי את המתעללים בהם ענש קשה, ובלי חמדה הקרבתי את מכוונות המלחמה אל חומותיכם, ועצרתי בעד רוח אנשי צבאי וחמת רצחם עליכם כל היום, ואחרי כל נצחון עשיתי כמעשה הניגף במלחמה ודברתי אליכם שלום, וכאשר קרבתי אל המקדש, הואלתי עוד הפעם לעזוב את חקי המלחמה וקראתי אליכם, לרחם על קדשיכם אתם ולהציל את ההיכל למענכם, וגם הבטחתי אתכם להוציאכם בשלום ונשבעתי לכם לפדות את נפשותיכם, וגם נתתי לכם לבחור במקום אחר ולהלחם אתנו משם כטוב בעיניכם... אם תפרקו את כלי נשקכם ותסגירו את עצמכם בידי, אתן לכם את נפשכם לשלל, וכבעל בית ארך-אפים, אעשה שפטים באשר אין לו תקנה, ואת הפלטה אציל למעני.

ג. לדברים האלה ענו המורדים, כי לא יוכלו לכרות עמו ברית, יען נשבעו לבלתי עשות את הדבר הזה לעולם. ועל כן בקשו ממנו, כי יתן להם לצאת דרך החומה עם נשיהם ובניהם, למען ילכו להם אל המדבר ויעזבו את העיר בידו. לשמע הדבר הזה, חרה אף טיטוס באנשים האלה, העתידים לנפול בידו בקרוב, כי מלאם לבם לדרוש ממנו דברים, כאלו נצחו במלחמה, וצוה להודיע אותם, כי לא יוסיפו לנפול אליו ולקוות, אשר ישמור להם את הברית, כי לא יחמול על נפש איש, ועל כן עליהם להלחם בכל כוחם ולהושע בזרוע ימינם, אם יעלה הדבר בידם, ומן היום ההוא והלאה יעשה להם ככל חמר משפטי המלחמה. ועל אנשי הצבא צוה לשרוף את העיר התחתונה ולהוציא את שללה. אנשי הצבא שבתו ביום ההוא, וביום השני שרפו את הארכיון (בית-הפקודות) ואת המצודה (חקרא) ואת בית המועצה ואת העפל, והאש הגיעה עד ארמון היליני, הבנוי בתוך המצודה. גם הרחובות והבתים המלאים חללי רעב היו למאכלת אש.

ד. וביום ההוא שלחו בני המלך איזטס ואחיו וגם רבים, מטובי ירושלים, אשר נאספו להם יחד, להתחנן אל הקיסר, כי יכרות אתם ברית. ואף כי היטב חרה לטיטוס על כל שארית העם, לא כבש את יצרו הטוב, וקבל את פני האנשים בשלום ונתן אותם במשמר, ואחרי כן אסר את בני המלך ואת קרוביו והוליך אותם אל רומא, למען יהיו לו לבני תערוכות.

משמע, שכבר לפני סיום הקרב, טיטוס היה מוכן לתת לנכנעים את נפשם לשלל, אם יסגירו עצמם וימסרו בידו את כלי נשקם. אחרת, ילחם בהם ויהרגם. אכן, היו שבאו לכרות עמו ברית ורק את בני המלך לקח כבני תערוכות. אמנם, הוא מדגיש כי כל זה הוא רק ברחמים, כי הוא ארך אפיים ועוצר בעד חייליו צמאי הלחימה.

בפועל, הקרבות נמשכו והיהודים קרסו מול מכוונת המלחמה המשומנת היטב ועוצמת הצבא

הרומי, שחיכה כבר זמן רב לנפילת האוייב, והרצון לנקום בו. גם בשלב זה משתמע כי היה יחס שונה בין הנופלים בידי הרומאים. וכך כותב יוספוס (ו', ח', ב', ג'):

ב. ובימים ההם נאספו שרי צבא האדומים בסתר, ויעצו עצה להסגיר את עצמם בידי הרומאים. ושלחו חמשה אנשים אל טיטוס, ובקשוהו לכרות אתם ברית. טיטוס קיוה, כי גם העריצים יכנעו מפניו, בסור מעליהם האדומים, אשר נטלו חלק במלחמה בראש. אחרי המלכו זמן רב בדעתו, הסכים לאחרונה ושלח מעליו את האנשים. והאדומים התכוננו לעזוב את העיר, והנה נודע הדבר לשמעון, והוא מהר להמית את חמשת האנשים, אשר יצאו לדבר עם טיטוס, ואת ראשי האדומים עם יעקב בן סומא, נשוא הפנים ביניהם, תפש ואסר בכלא, אף צוה לשמור על המון האדומים, אשר היו כאובדי עצות בהלקח מהם נשיאיהם, ולהציג על החומה אנשי משמר זריזים. אולם, נבצר מכח השומרים לעצור בעד הפליטים הרבים, הנופלים אל השונא, אף כי גדל מספר ההרוגים, רבו ועצמו מהם הנמלטים, והרומאים קבלו את כולם, כי טיטוס בטוב לבו לא נזקק לפקודותיו הראשונות, וגם אנשי-הצבא כבר שבעו מדם ולא הוסיפו להמית את הבורחים, ועוד קוו לבוא על שכרם, כי רק את אזרחי העיר שלחו לחפש, אולם את יתר ההמון עם הנשים והטף מכרו לעבדים ולא הרבו במחירם, כי גדל מאד המון הנמכרים ומספר הקונים היה מצער, ואף כי העביר טיטוס קול, לבלי יפול אליו איש בגפו, למען יצאו אליו האנשים לבתיהם ולמשפחותיהם, בכל זאת, קבל גם את היחידים בחסד והקים בית דין, להבדיל מהם את הראויים לענש מות. והנמכרים לעבדים היו לאין מספר, ורק בני ירושלים, ארבעים אלף נפש ויותר, נפדו מעבדות, כי שלח אותם הקיסר ללכת אל כל הטוב בעיניהם.

ג. ובימים ההם יצא אחד הכהנים ושמו פנחס בן תבותי, אשר לו נשבע לו הקיסר להציל את נפשו, אם ימסור בידו חלק מכלי המקדש... גם שומר אוצר המקדש, ושמו פנחס... ונוסף על אלה מסר הרבה מיתר כלי המקדש וגם מעדי המקדש, ואף כי נתפש בחוזק יד, עשה לו טיטוס כמשפט בורחי המלחמה ונתן לו את נפשו לשלל."

משמע, שהיה מיון מסוים תוך כדי המלחמה: היו מי שנלחמו, הם הומתו. היו פליטים רבים שמסרו עצמם ונכנעו, כמו האדומים, או "בורחי המלחמה" ששוחררו. כמו כן, האזרחים נשלחו לחופש, והשאר נלקחו כשבוים.

ובהמשך שם ו', ט', ב- ג (תרגום שמחוני עמ' 369 - 370):

ב. וכאשר עיפו ידי אנשי הצבא מלבד הרצח, נראה בעיר המון רב מיושביה, אשר נצלו מן המטבח. והקיסר צוה להמית רק את המזוינים העומדים על נפשם, ולקחת את יתר העם בשבי. ואנשי הצבא עשו כמצותו ועוד הוסיפו להמית גם את הזקנים ואת החלשים, ואת הבריאים והאנשים, אשר מצאו בהם חפץ, דחפו אל הר הבית

וסגרו אותם בעזרת הנשים. והקיסר הפקיד את אחד עבדיו המשוחררים לשמור עליהם, ואל פרונטון אוהבו אמר, לעשות משפט כל איש ואיש. פרונטון צוה להמית את כל המורדים והשודדים, אשר גלה מהם איש את תועבות רעהו, ומקרב הצעירים הבדיל את הגדולים בקומה ואת יפי התאר, וחשך אותם לחג הנצחון. ומיתר העם אסר כל בחור מבן שבע עשרה ומעלה, ושלח אותם לעבוד בסבלות מצרים (הכוונה בהרי לוב). ורבים מהם, נתן טיטוס למנחה למדינות שונות, להעבירם בבתי חזיון למען ימותו איש בחרב אחיו או במלחמה עם חיות רעות, והקטנים מבני שבע עשרה נמכרו לעבדים. ובעוד פרונטון שם פדות בין הנתפשים, והנה גועו מהם כאחד עשר אלף איש ברעב, כי מנעו מהם השומרים את לחמם, מגודל שנאתם אליהם, וגם רבים מהם מאנו לנגוע בלחם אשר נתן להם. ואמנם לא נמצא די לחם, להמון השבויים הרב.

ג. ומספר השבויים, אשר נתפשו בכל עת המלחמה, היה תשע רבבות ושבעת אלפים,

משמע, שטיטוס מינה את ידידו פרונטו, אשר מיין את היהודים: המתת המורדים והשודדים, הצעירים היפים והחסונים הוא השאיר למצעד הניצחון, בני השבע עשרה והלאה נשלחו לעבודות סבל בהרי לוב, ורבים ניתנו כמנחה לאזרחי המדינות השכנות, לחזיונות ו"משחקי השעשועים" האכזריים שלהם, ורבים סתם גוועו ברעב.

פרטים נוספים ועגומים מביא יוספוס על הטיפול בשבויים, בנאומו של אלעזר בן יאיר במצדה, הבוחר עם כל חבריו להתאבד, מחשש מה יעשה להם כשבויים. וזו לשונו שם ז', ז', ח', (תרגום שמחוני עמ' 400):

ומי בקרבנו לא יבין את עצם עברתם, כאשר תמצא ידם לתפש אותנו חיים, ואוי לבני הנעורים, אשר יפרכו היסורים הרבים את ימי עלומיהם, ואוי למלאי הימים, אשר יכשל כח זקנתם לשאת את הצרות, ראה יראה האחד בהלקח ממנו אשת נעוריו לחרפות, ושמוע ישמע את קול בנו המשוע לעזרת אביו, וידיו תהיינה אסורות ולא יהיה לו כח להושיע.

גם בספרו חיי יוסף, יוספוס רוצה להראות כיצד דאג למי שיכול היה, ומתאר כיצד טיטוס שיחרר לבקשתו, שבויים שהיו בעיקר קרוביו וידידיו. לדבריו, הוא הציל קרוב לשלוש מאות שבויים, "ובלי שהם שלמו כופר כלשהו שחררת אותם והענקתי להם את מעמדם הקודם". הוא הצליח לשחרר אפילו שלושה שבויים צלובים, שהיו קרוביו, וטיטוס אף דאג לרפואתם.<sup>181</sup> מתוך דברי ההלל לעצמו ולרומאים, אנו רואים את יחסם האכזרי של הרומאים לשבויים, ורק בשל טובת הנאתם, שחררו את השבויים.

<sup>181</sup> יוספוס, חיי יוסף, (תרגום שוורץ, עמ' 138 – 139).



יוסף קלוזנר, בסקירתו את "חגיגת הדם של טיטוס", מתאר מעשים מזעזעים הנזכרים אצל יוספוס ואחרים, אודות יחסו האכזרי של טיטוס ליהודים בכלל, ולשבויים, בפרט.<sup>182</sup> הוא אף מעיר באירוניה על טיטוס, כי "עדיין לא שכחה רתיחת דמו של 'תענוג המין האנושי', למרות אהובתו היהודיה ברניקה, וידידו אגריפס מלך יהודה, ויועצו היהודי יוספוס.

גדליהו אלון דן ב"תוצאות מלחמת החורבן של הבית השני" בתחומים השונים.<sup>183</sup> בתחילה הוא מסכם את מספר ההרוגים: יוספוס במלחמות (ו', ט', ג') מדבר על מיליון ומאה אלף. טקיטוס מדבר על שש מאות אלף, וכל זה מאנשי ירושלים בלבד.<sup>184</sup> לפי יוספוס יש להוסיף מאה ושש אלף, הנופלים בחרב במקומות השונים. עוד יש להוסיף שלושים ושבע אלף יהודים, שנרצחו בידי הנוכרים בקיסריה, בית שאן, אשקלון ועכו. כמו כן, יוספוס מדבר על תשעים ושבע אלף שבויים מירושלים ועוד ארבעים ואחד אלף שבויים, משאר מקומות, שנשבו ונמכרו לעבדים, לפני המצור על ירושלים, או נשלחו לעבודות פרך באוניות או במכרות, ושניתנו במתנה לערי הנוכרים הסמוכות לארץ-ישראל, שילחמו בחיות טרף בתיאטראות. ייתכן שיש גוזמה במספרים מופלגים אלה. יש בהם גם חללים יהודיים מבני חוץ לארץ שבאו לסייע ביד אחיהם. רבים מהשבויים נפדו על ידי אחיהם, בני ארץ-ישראל והקהילות.<sup>185</sup> אלון מסיק מכל המספרים והיחס הנוקשה של הרומאים, כי :

אף על פי שרבים היו הנופלים במלחמה נוראה זאת, שכדי לדלדל את הישוב בגופו, עשו כאן הרומאים, לאין ספק, מלחמת השמד ברצח האוכלוסין, מכל מקום לא עלתה מזימתם אלא במקצת.

כאמור לעיל, היחס לשבויים כחלק מעם המורד, היה גם בתחומים אחרים. אלון דן גם במישור החקלאי, שבו היה קשה חורבן המשק. הרומאים נהגו להעניש את הלוחמים בכך ש-"התנקמו" בשדותיהם ועסקו בשרפת בתייהם ושדותיהם.<sup>186</sup>

בהמשך,<sup>187</sup> אלון מביא את יוספוס, המספר במלחמות ז' ו' ו', (תרגום שמחוני עמ' שפו) על הכרזת

---

<sup>182</sup> קלאוזנר, היסטוריה של הבית השני, עמ' 278 – 282. תיאוריו מאוד חדים ועסיסיים בתאור הזוועות.

<sup>183</sup> אלון, תולדות היהודים, ח"א, פרק ב'.

<sup>184</sup> עפ"י הערת המנחה ע' פרידיהיים: טקיטוס מדבר על כל המלחמה. גם בעניין יוספוס, המספר 97,000 כולל את השבויים בכל עת המלחמה. בכלל, יוספוס נזכר (מלחמת היהודים, ז', 368) שנהרגו 18,000 ובספר השני (359 - 361) הוא מדבר על 10,500. המספרים שמביא יוספוס אינם קרוב לוודאי מדויקים. <sup>185</sup> יש מקומות שיוספוס לא מזכיר מספר חללים. זאת ועוד, מספריו אינם כוללים את היהודים שנהרגו במלחמת האחים, בין היהודים לבין עצמם. הסופרים הנוצריים נקטו במספר מופלג של שלושה מיליון חללים.

<sup>186</sup> אלון, תולדות היהודים, ח"א, עמ' 34 – 35.

<sup>187</sup> שם, עמ' 36 – 42.

אספסיאנוס בהפקעת הקרקע של ארץ יהודה.<sup>188</sup> כן, הוטל על החברה היהודית המס היהודי המיוחד של שתי דרכמות. ניתן לכנות את ארץ יהודה "ארץ שבויה": בבני אדם, ברכוש ובמיסוי. בהמשך, אלון מוכיח שבמלחמת החורבן ולאחריה, היו גם רדיפות דת, שמהן סבלו שבויים רבים. במיוחד שהיהודים הפכו בזמן החורבן ל- *dediticii*, ובכך נשללו מהם הזכויות, כולל שמירת הדת. לדוגמה, בתארו את השבויים בתיאטראות:

רבים ראו את השבויים בתיאטראות שעמדו בכל מיני ייסורים ומיתות משונות ולא הוציאו מפייהם דבר לחרף את התורה" (נגד אפיון א' ח'). ועוד (שם ל"ב): וסבור אני, כי אחדים ממנצחנינו הביאו על הכנועים את היסורים, לא משנאה אלא כדי לראות במחזה הנפלא, מציאותם של אנשים, שלגביהם יש רק פורענות אחת בעולם: כפייתם על ידי כובשיהם לעשות מעשה שכנגד התורה או להוציא לגנותה דיבור אחד מפייהם".<sup>189</sup>

אלון מאריך כדי להוכיח כי הייתה לרומאים מדיניות עקרונית של טביחה והריגה, כמה שיותר. לדעתו, גם רבן יוחנן בן זכאי אולץ ללכת ליבנה כשבויים אחרים. הרומאים כינסו את הנכנעים להם וכן את הנופלים מרצונם לערים מסוימות, כאשר אחת מהן הייתה יבנה. יוספוס טוען כי טיטוס כנסם שם לטובתם ולרצונם, אך למעשה נישל אותם מנחלתם והכניסם לערי מעצר. הברירה האחרת הייתה או להיכלא כאסירים תחת שמירת הרומאים או להישלח לערי הנוכרים, ו"במידת הרחמים" שלו, שלחם טיטוס לאותן ערי מעצר. בדרך זו, רצו למנוע מהנכנעים, לחזור ולהצטרף אל המורדים, בשעת כושר, כפי שקרא לאחר מפלת קסטיוס גאלוס באוקטובר/נובמבר שנת 66. זהירות זאת, מוצדקת על ידי יוספוס וסופרים רומיים כמו קאסיוס דיו, המרבים לתמוך את טיעוניהם, במקרים שבהם הנכנעים תקפו חיילים רומיים או השחיתו מעיינות שסיפקו מים לרומאים. יוספוס מדגיש את המדיניות הקשה רק כלפי הלוחמים ולא כלפי האחרים הנכנעים, אתם נהגו במידת הרחמים ובעין יפה.<sup>190</sup>

כאמור, אלון מאריך להוכיח כי הייתה לרומאים מדיניות עקבית וסיסטמטית להרוג ולאבד, ואף הפרו הבטחות או בריתות עם היהודים. הם הרגו כאלה שברחו ואף נכנעו, או שמכרו לעבדים ושפחות, בעיקר נשים וילדים. במקרים מסוימים בהם חמלו על הנכנעים, היה זה משום טובת הנאה של הרומאים, במקרים שהיה הדבר כדאי להם, ולא ממדיניות עקרונית של הפלייה לטובה של הנכנעים, כדברי יוספוס. אלון מוכיח זאת ממקומות שונים בהם יהודים נכנעו, אך הרומאים הפרו הבטחתם וטבחו באכזריות שבויים.<sup>191</sup> כמו הסיפור בטריכי, בו יוספוס מנסה להצדיק את

<sup>188</sup> נושא שביית רכוש וקרקע נדון בפרק 3. 9, וכאן הובא רק בהקשר ליחס הכללי למדינה השבויה.

<sup>189</sup> אלון, תולדות היהודים, ח"א, עמ' 43 – 45.

<sup>190</sup> שם, עמ' 190 – 193.

<sup>191</sup> ראה שם, הערות 30, 31. צעדים אלה נועדו כדי למשוך עוד אחרים שנשארו במחנה, לצאת אליהם.

טבח הנכנעים, בכך שהיו ביניהם פליטים שהתסיסו אותם להילחם. זאת למרות הברית שכרתו התושבים עם הרומאים, לפני כן.<sup>192</sup> אלון מדגיש שהייתה כאן:

”מלחמה עם עם היהודים שבארץ-ישראל שתכליתה: נטילת האוטונומיה המדינית מישראל וביטול שלטונה של הסנהדרין. וביותר, דלדולה הפיזי והרוחני של האומה. כך היהודים שבארץ, לא יהיו עוד כשרים להתקומם כנגדם ולאיים על שלטונם. לפיכך, ברוב המקרים לא הבחינו בין קיצונים ומתונים: בין לוחמים ורודפי שלום, בין שבויי חרב ובורחים, שכן עיקר מבוקשם במלחמה הייתה דיכוי וכיליונו של העם, ולא של מחוללי המרד.<sup>193</sup> הרומאים השתמשו בתושבים הנוכרים המקומיים, ככוח עזר המשלים את מעשיהם האכזריים בשבויים היהודים, מתוך ידיעה שהללו יעשו זאת בשמחה ובחריצות רבה.”<sup>194</sup>

שמואל ספראי, תלמידו של אלון, המשיך כיוון זה.<sup>195</sup> כאמור, יוספוס מדבר על מיליון חללים, מבין הנצורים (מלחמות ו', ט', ג', תרגום שמחוני עמ' שסג). בן דורו הצעיר, טאקיטוס, מדבר על שש מאות אלף לוחמים יהודים.<sup>196</sup> לנתונים אלה, יש להוסיף את מאה אלף ההרוגים שלפי יוסיפוס, נהרגו בשלבים הראשונים של המלחמה. עם הקמת שלטון יהודי בירושלים בתחילת המרד, גם בערים היווניות, שבהן היה מיעוט יהודי, כגון: בקיסריה, בית שאן, עכו, התנפלו תושביהן היווניים על היהודים וערכו בהם טבח. רק ערים מעטות שמרו על יחסי שלום עם היהודים. רק בגרש שבעבר הירדן, לא הרגו בהם ושילחום לשלום (מלחמות ב', יח', א – ט, תרגום שמחוני עמ' קנב – קנז). על ההרוגים יש להוסיף מספר רב של שבויים שנלקחו לפני המצור ואחריו. רבים מהם נמכרו לעבדים או נשלחו לעבודות פרך באוניות או במכרות או ניתנו במתנה לערים הנוכריות הסמוכות לארץ, כדי שיילחמו בחיות טרף בתיאטראות.

לדעתו של ש' ספראי, אף כי המספרים אצל הסופרים הנ"ל מוגזמים, ודאי שרבות נפלו בחרב או נשבו. רבים מהשבויים נפדו על ידי אחיהם היהודים בארץ, או שנפדו על ידי הקהילות, אליהן הובלו או נמכרו לעבדות. אחרים, נשתחררו במשך השנים. "רבים מהשבויים אבדו בשביים, כלו בעבודת פרך או נטמעו בין שוביהם". גם בתחום המיסוי, הופלו היהודים לרעה בכך שגם שילמו היטלים קשים לאחזקת מערכת הצבא והמינהל הרומי, המקובלים בכל ארצות נכבשות, אך ליהודים הוסיפו מס גולגולת: מס שנתי של שני דינרים לכל יהודי, ואפילו מי שהיה יהודי והתכחש לכך. מס זה היה למען היכל יופיטר קאפיטולינוס שברומא, במקום מחצית השקל שהעלו למקדש. רבי חנניא סגן הכהנים מעלה את סבל העם וזעקתו על הארנונא, שהוטל למימון הצבא והפקידות

<sup>192</sup> שם, עמ' 193 – 198.

<sup>193</sup> שם, עמ' 198 – 199.

<sup>194</sup> שם, עמ' 199 – 200.

<sup>195</sup> ספראי, התאוששות הישוב היהודי, עמ' 319 – 327. מנגד, ראו: רוזנפלד, זמן לימינלי.

<sup>196</sup> טאקיטוס, דברי הימים, ה, א, 13.

הרומית, באבות דרבי נתן נוסח א, פ"כ, (מהדורת שכטר, לו, ע"א):

שכן כתוב במשנה תורה על ידי משה רבנו, "והיו כן לאות ולמופת ובזרעך עד עולם תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לב מרוב כל, ועבדת את אויבך אשר ישלחנו ה' כן ברעב ובצמא ובעירום ובחוסר כל" (דברים כח, מז-מח): "ברעב" כיצד, בזמן שאדם תואב לאכול פת שעורים ואינו מוצא, אומות העולם מבקשין ממנו פת נקייה ובשר שמן: "ובצמא" כיצד, בזמן שאדם מתאוה לשתות טיפה של חומץ טיפה של שכר ואינו מוצא, אומות העולם מבקשין ממנו יין משוכח שבכל המדינות: "ובעירום" כיצד, בזמן שאדם יבא ללבוש חלוק של צמר או של פשתן ואינו מוצא אומות העולם מבקשין ממנו השיראין והכלך שבכל המדינות:..

סוג אחר של מס היה האנגריא, הטלת חובת העבודה לצורכי השלטונות. זה היה סלילת דרכים, העברת משאות למרחקים גדולים. לעיתים זה מס המשעבד את האדם לבדו ולעיתים זה כולל שיעבוד בהמתו. לעיתים הוא נתפס לזמן קצר ולעיתים לזמן ארוך. כמדיניות כללית, נהגה רומא בסובלנות דתית עם העמים הנכבשים. אך בעת מלחמה ומרד שהתארכו והגבירו את תאוות נקם השלטונות, רמסו הרומאים את חירויותיהם הדתיות, בתואנה "שאינ דבר תועבה כלפי היהודים".<sup>197</sup> גם בספרי יוספוס, שהיה נאמן השלטון, מפוזרים רמזים על גזרות דתיות, תאורי טבח בערי סוריה, הרס בתי כנסיות ובניית תיאטראות במקומם. למרות זאת, נשארו היהודים נאמנים, אף על פי ש-"רבים ראו את השבויים בתיאטראות שעמדו בכל מיני ייסורים ומיתות משונות ולא הוציאו מפיהם דבר לחרף את התורה".<sup>198</sup> בהמשך, מתאר ש' ספראי את השתלטות השלטון על הקרקעות, ומוסיף על ג' אלון את תופעת המציקין.

במצב החדש שנוצר, ניזוקו החקלאים גם מתופעת המציקין, שהם בעלי הקרקעות החדשים שהיו לוחצים אותם, מעלים את המיסים, ומוצאים אמתלא כלשהי, לנשלם לגמרי. המציקין היו נוכרים אך גם יהודים, וריבוי תופעה זאת נקראת בלשון המשנה "מכת מדינה".<sup>199</sup> מציאות מרה זאת מתוארת במדרש ההלכה, הספרי:<sup>200</sup>

"ויראהו ה' את כל הארץ מלמד שהראהו ארץ-ישראל מיושבת על שלוותה, וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... עד דן, מלמד שהראהו ארץ דן מיושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... (ב) ואת כל נפתלי, מלמד שהראהו ארץ נפתלי מיושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... ואת ארץ אפרים, מלמד

<sup>197</sup> מלחמת היהודים, ג', י', י' (תרגום שמחוני, עמ' רטז – ריז).

<sup>198</sup> נגד אפיון א, ח, 43.

<sup>199</sup> משנה, בבא קמא פ"י מ"ה.

<sup>200</sup> ספרי דברים, פרשת וזאת הברכה, שנו (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 425 – 427).

שהראהו ארץ אפרים יושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... ומנשה, מלמד שהראהו ארץ מנשה יושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... ואת כל ארץ יהודה, מלמד שהראהו ארץ יהודה יושבת בשלמותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... עד הים האחרון, מלמד שהראהו פני כל המערב יושב על שלותו וחזר והראהו מציקים המחזיקים בו... (ג) ואת הנגב, מלמד שהראהו דרום יושב על שלותו וחזר והראהו מציקים המחזיקים בו...עד צוער, אלו מציקי ישראל, כגון אלו הבלשים הדרים עם המלכות ועתידיים ליאבד עמהם."

יהודים הזוכים בקרקעות היו מנאמני השלטון. כך נוצרה גם שכבה אמידה חדשה: יהודים בעלי תפקיד כמוכסים או נאמנים או שותפים בהנהגת המקומות. הם זכו לכינוי הגנאי "הגבאים והמוכסים". לרוב, היו אלה יהודים שפרשו מן המרד או סתם יהודים שניצלו המצב לסייע לשלטון ולזכות בתפקיד. הברייתא, שבסוף משנה סוטה ט טו, מתארת שכבת "בעלי הזרוע" שיצרו הרומאים:

רבי פנחס בן יאיר (ויש גורסים: ר' אליעזר) אומר: משחרב בית המקדש, בושו חברים ובני חורין, וחפו ראשם ונדלדלו אנשי מעשה, וגברו בעלי זרוע ובעלי לשון.<sup>201</sup>

למרות המצב הקשה, ולמרות ההרס הכלכלי והתמעטות האוכלוסיה, חוט השדרה של היישוב לא נשבר כליל. חל תהליך שיקום מהיר, והממצאים הארכיאולוגיים, נותנים תמונה יותר חיובית אודות מצב היישובים השונים, אף שבמקורות הספרותיים יש תיאור חד על חורבן. ההנהגה היהודית ברוכת כשרון ומעש, הביאה לבניית מערכות חברתיות יהודיות בעלי משמעות, ואף לפריחה רוחנית, אשר הטביעו את חותמם לדורות.<sup>202</sup>

במקום אחר מוסיף ספראי, על המצב הקשה שלאחר החורבן. על אף שרומא נהגה בסובלנות כלפי דתותיהם של העמים הנכבשים, "אולם לאחר מלחמה ממושכת זו שהעלתה טינה רבה, נגזרו גזרות שאופיין לא רק מדיני אלא גם דתי מובהק, אם מתוך צו מפורש, מטעם השלטונות הגבוהים, ואם מתוך הסכמתם שבשתיקה בלבד". עד שהיהדות לא קיבלה מעמד חוקי ציבורי, היו היהודים מבחינה חוקית במעמד של "כנועים", וזכויותיהם הציבוריות והדתיות נשללו מהם בדין המלכות.<sup>203</sup>

גם אריה כשר מפנה לדברי יוספוס במלחמות ה', יג', ה', (תרגום שמחוני עמ' שכד), המבחין בין

<sup>201</sup> ספראי מציין כי בנוסחים העיקריים נאמר ר' אליעזר, בן דור החורבן, במקום ר' פנחס בן יאיר. לפיהם, מקור זה תואם יותר את תוצאות החורבן.

<sup>202</sup> ספראי, התפתחויות בגליל.

<sup>203</sup> ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 307 – 308.

היחס הרומי "אגנין הטעם" כביכול, לשבויים, לבין היחס המשפיל יותר של חילות-העזר (*Auxiliare*) הסורי ערבי, לשבויי המרד היהודיים.<sup>204</sup> יחסם האכזרי והמשפיל של חילות העזר, המגיע עד כדי ריטוש המעיים כדי למצוא מטבעות זהב, מבהיל אף את טיטוס, הנותן פקודת יום למפקדי הכוחות, בה הוא מביע שאט נפש ממעשה מחפיר זה, ומאיים בעונש מוות במקרה של הישנותו. אריה כשר, באירוניה ממשיך להראות, כיצד יוספוס מגן בכתיבתו על הרומאים ביחסם לשבויים.

השבויים הופקדו למשמר במחנות שבויים בערים הלניסטיות. תושבי ערים אלה עשו מלאכה נאמנה, ולא נשאו פנים לאויביהם המובהקים שנמסרו בידיהם. מידי פעם, טיטוס חגג ימי הולדת או שאר אירועים, בהם ערך משחקי שעשועים, בהם חזו רומאים והמון מבני האוכלוסייה המקומית, כיצד שבויים יהודיים נאבקים עם חיות טרף, בקרבות ביניים איש ברעהו, ובשריפה על המוקד. יוספוס מתאר מופעי ראוה בערים שונות, החל מקיסריה בארץ, דרך ערי הסביבה: בירות, צור וצידון וכן בערי סוריה. בחזיונות שעשועים אלה "שבהם הדגימו השבויים היהודים את חורבנם העצמי",<sup>205</sup> ניספו אלפים מהשבויים, כאשר בעיני צופי מחזות השעשועים בקיסריה, נראו אופני מיתה אכזריים אלה, כעונש קל מדי.<sup>206</sup> במיוחד תושבי האזור, עלצו למראה אויביהם המומתים.<sup>207</sup>

לעומתם, אברהם ביכלר מבקש למתן במקצת את חומרת המצב.<sup>208</sup> מתוך ליקוט נתונים מספרי המלחמות של יוספוס, הוא מסיק כי הרבה יהודים מהגליל, פרט לאנשי יוחנן מגוש חלב, נשארו במקומם, כי לא הצטרפו למרד בירושלים. גם מהנצורים בירושלים, עיקר המתים היו כמובן הקנאים, ומשאר העם היו בעיקר מדלת העם, שלא יכלו לצאת מן העיר. לעומתם, רבים מנכבדי העיר עזבו את העיר, כבר אחרי מפלת קסטיוס גלוס, בשנת 66. חלק מהכוהנים ושאר נשואי הפנים, נמלטו והסגירו עצמם אל הרומאים, וטיטוס הרשה להם להיות בגופנא, עד שיחזרו לנחלותיהם. גם בין החכמים, כולל כוהנים, מצאנו חלק מהחכמים שהיו עוד לפני החורבן, ומילטו עצמם בדרך כלשהי. לדעתו, גם לא היה איסור כל כך חמור על ביקור יהודים בירושלים לאחר החורבן, כפי שנזכר במקורות נוצריים, ואפילו מעשר שני, עוד היו מעלים לירושלים. גם לאחר מרד בר-כוכבא מצאנו מקורות שונים שעלו לירושלים, במאורעות שונים.

<sup>204</sup> כשר, כנען פלשת יוון וישראל, עמ' 292 – 293.

<sup>205</sup> כשר, שם, עמ' 293; יוספוס, מלחמת היהודים, ז ב-ה (תרגום שמחוני, עמ' שעא-שעז).

<sup>206</sup> שם, עמ' 293.

<sup>207</sup> שם, עמ' 293.

<sup>208</sup> ביכלר, מחקרים, עמ' 87 – 91, ולהלן, עניין החכמים, עמ' 98 – 101. ביכלר קדם לאלון, אך הבאנו אותו לאחר סדרת החוקרים הרואים את התקופה ביתר חומרה.

גם דוד גודבלאט כביכר, ממתן ואף מצמצם את הפגיעה בחברה היהודית בארץ-ישראל בשלב המידי שלאחר החורבן. לדעתו, בגליל הייתה פגיעה חלקית מאד, ואף ביהודה, עיקר הפגיעה הייתה בירושלים, ומעט בדרום השפלה. כלומר, לדעתו, כל המספרים שהובאו על ידי יוספוס על הפגיעה האנושית אינם מדויקים, וההוכחה הפיזית היא מעיון במקומות שבהם נערכו הקרבות, והללו לא היו רבים.

לכן לדבריו, גם החברה היהודית הצליחה להשתקם יחסית מהר מתוצאות החורבן. לדעתו, יש גם להמעיט בהרבה במספר השבויים שלקחו עמם הרומאים מהארץ, והם הרבה פחות ממה שתואר אצל יוספוס ונתקבל על ידי חוקרים במחקר.<sup>209</sup> אמנם, דעתו קצת קיצונית, כי אף אם יצומצמו המספרים אצל יוספוס וחו"ל, עדיין ברור שמדובר בריבואות שבויים מכל מערכות המלחמה במהלך מלחמת החורבן, שלגביהם אין הוא חולק על אמינותם.

גם שמואל ייבין סבור, שיוספוס נוקט במספרים מוגזמים ביחס להרוגים ושבויים. הרי לא מצאנו צפיפות כזאת של אנשים, הנזכרת אודות היישובים בארץ, לעומת אחרים הידועים כיותר צפופים.

כמו כן:

”במידה שלא היה בדבר הכרח של מסיבות מלחמה או השתלהבות יצרים בקרב, לא גרסו המצביאים הרומאים השמדה שיטתית של הישוב, אף על פי שפעלו כמנהגם באכזריות רבה, בנפות שאליהן נשלחו משלחות עונשים”.<sup>210</sup>

לדעתו, רוב הערים קבלו את הרומאים ופתחו שעריהם ואכן הם לא סבלו. אף היהודים שבהם בקשו מהם לשלוח חיל מצב, והרומאים לא רצו לקנטר התושבים ולגרום להם להצטרף למורדים. אמנם, גם הוא מסכים שהיו התנפלויות על יהודים, ובעיקר בערים המעורבות ועל ידי התושבים הנוכרים, כאשר ”הצבא הרומאי היה גורם צדדי, בין שהשתתף בעצמו במעשה הביזה וההרג, ובין שרק מנע עצמו מלהפריע את מעשי האספסוף הפרוע”. למרות זאת, ייבין מחדד את ”כוונת הביזוי הפוליטי” של הרומאים לעומת שאר הפרובינקיות, בכך שלא עשו את ירושלים כבירת הפרובינקיה החדשה, ובמקומה קבעו את קיסריה, שהיתה זרה ליהודה, ברוחה ובסגנון חייה. כמו כן, הם השאירו חיל מצב קבוע. במיוחד, ביזו את העם בכך שהטביעו מטבעות שונות ובכתובות שונות, שתכליתן היה להדגיש את מפלת יהודה. כך הוטבע בקיסריה מטבע ברונזה, שבצדה האחד

<sup>209</sup> גודבלאט, יהודי ארץ-ישראל. אם כי במחקר אחר, חוקר זה נשמע אולי מהוסס יותר בעניין, ראו: גודבלאט, העקרון המלוכני, עמ' 132 - 271.

<sup>210</sup> ייבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' קצו הערה 45. גם הוא מסכים שיוספוס משוחד בהטלת האשמה רק על הקנאים, כפי שגם הוא מסכים בהמשך דבריו, כי הרומאים לא עצרו בעד הנוכרים, ואף השתתפו במעשי השוד והביזה.

דמות דיוקנו של הקיסר, ובה כתובת של תארי. מצד שני, הוטבעה דמות אלת הנצחון כשהיא חורתת כתובת במגן התלוי על הדקל, וסביבה הכתובת: יהודה השבויה.

גם ברומא הוטבעו מטבעות, שמצד אחד ראשו של אספסינוס ומבחר תארי, ובצד השני דמות אשה כפותת ידיים תחת התומר וסביבה הכתובת: יהודה המנוצחת או מטבע שבצד השני שבויה תחת התומר, ולידה שבויה כפותת ידיים בבגדי אסיר, וסביבה הכתובת: יהודה השבויה.<sup>211</sup>

נוסיף על דבריו את הנזכר לעיל במבוא, כי הטבעת מטבעות בכתובת זו ברקע משפיל זה, היה על ידי הממשל הרומי מימי הקיסר אספסיאנוס משנת 70/71 עד שנת 96 לסה"נ, עם מות בנו השני הקיסר דומיטיאנוס, שהנפיקו מטבעות מברונזה, כסף וזהב, שעליהן נחרטו המילים הלטיניות *Iudaea capta* או *Iudaea devicta* או במילים היווניות: *Ἰουδαίας ἐαλωκυίας* כלומר: יהודה השבויה או/ו הכנועה.<sup>212</sup> מעבר להשפלת היהודים, הדבר מלמד על יחסו והיבטו המשפטי של הממשל הרומי אודות המעמד של העם היהודי והארץ, כארץ שבויה בידי מנצח, וכמקובל בעולם הרומי.

לעומת הגישה הרואה ביחס הרומאים אל היהודים כיחס משפיל, ומלחמה עם היהודים בארץ-ישראל, מ' מור מציג גישה אחרת, הרואה ביחסה של רומא לאחר החורבן, דווקא יחס המנסה לשקם ולהרגיע את המתרחקות עם היהודים.<sup>213</sup>

זוהי גישתם של י' ניוסנר, ואחריו ד' גודבלאט ואחרים. בניגוד לג' אלון, הרואה משבר עמוק בעם היהודי עם חורבן המקדש המהווה עיקר עבודת ד', הרי לדעת י' ניוסנר, כבר לפני החורבן מצאנו כי הפרושים צמצמו את ממדי חשיבותו של המקדש, כנזכר באבות דר' נתן שר' יוחנן בן זכאי מרגיע את ר' יהושע,<sup>214</sup> שיש כפרה אחרת כתחליף למקדש והיא מצוות גמילות חסדים.<sup>215</sup> ממילא, המשבר לא היה כל כך קשה. מ' מור מבין מזה וממקורות נוספים, כי לא היו רדיפות דתיות נגד היהודים לאחר המרד. הוא מביא את ראייתו של גודבלאט אודות היקפו המצומצם של המשבר, והוא שיקומה המהיר של היהדות לאחר החורבן. זאת, על אף שכל יהודי האימפריה שילמו את מס היהודים המפורסם, עבור חירותם הדתית, שתי דרכמות. בעוד ש' ספראי רואה במס זה השפלה ודיכוי, ובעקיפין כפייה לעבודה זרה, מור מביא את דעתה של מארי א' סמולווד, כי "הגורם

<sup>211</sup> ייבין, שם, עמ' כא – כב, לג – לד (צילום המטבעות). וראו את תבנית המטבעות, בנספח א.

<sup>212</sup> ברין, קטלוג יהודה השבויה, עמ' 45. לפיו, אף הדריאנוס קיסר השתמש במוטיב זה. וראו גם: מאדן, מטבעות היהודים, עמ' 183-197. ועוד הרבה.

<sup>213</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 15 – 50.

<sup>214</sup> פ"ד (נוסח א, מהדורת שכטר, עמ' 21).

<sup>215</sup> ניוסנר מתארך את המקור הנידון לתקופה שלפני החורבן, וכביטוי לדרישה לטהרה פולחנית. אמנם, לדעת ע' פרידהיים [כך נמסר לי בשיחה עימו], מקור זה הנו ללא ספק לאחר החורבן, ומכאן שהראייה בעייתית.



הכלכלי", היווה אחת הסיבות, להטלת מס זה.<sup>216</sup> גם השינויים של מעמד הפרובינקייה "יודיאה" לדרגת פרובינקיה פראטורינית, עם הצבתו של הלגיון העשירי פרטנזיס, בירושלים, היוו ראיות לגישה הרואה בכך הגברת החיכוך בין היהודים לצבא. לעומתם, מ' מור הופך התמונה, ולדעתו שינויים אלה היו רק כדי לשפר את מינהל הפרובינקיה. זאת, לאור התנהלותם השלילית של הנציבים שלפני החורבן, דבר שהיה גורם מרכזי למרד הגדול. אדרבה, החלפת חילות העזר המקומי, בחילות עזר מפרובינקיות מערביות, נועד להקטין החיכוך, שהיה ליהודים עם האוכלוסייה המקומית.<sup>217</sup> אם היה תגבור הכוחות, זה רק משום שהוגדל שטח הפרובינקייה ורק בשעות משבר תוגברו הכוחות ממש, מה שאין כן בשעות רגיעה. גם מקורות שונים אודות תסיסה של יהודים או התנהלות של הצבא הרומי כנגד תסיסות שונות, לא מוכחות כוודאיות. לדוגמה, היחס הקשה של דומיטיאנוס ליהודים לא היה רק בארץ-ישראל אלא בכל האימפריה, ואפילו בעיר רומי. גם מינויו החריג של פאלקו ביודיאה, לא נעשה עקב מצב חרום בפרובינקיה, אלא קשור לייסוד פרובינקיית ערביה, ומטרת מינויו הייתה להבטיח עורף שקט לקראת הפיכת הממלכה הנבטית לפרובינקיה רומית.<sup>218</sup> גם תופעת ה"ליסטאות המדינית", שהיתה בין שתי המרידות ורקע לשנייה, עליה מדבר ג' אלון, אינה אלא "ליסטאות חברתית". מינוח זה אינו על רקע מדיני אלא על רקע של מחאה חברתית. ברקע של כניסת כובש חדש ומשברים כלכליים, נוצרים מעמדות חברתיים חדשים, המבטלים את המעמדות הישנים, בעיקר של החברה הכפרית החקלאית, וכך נוצר אי שקט, המקבל עידוד מהכפריים. אך אין בכוח לייסטאות חברתית להיות בסיס למרד לאומי. אדרבה, במצב כזה, הליסטים החברתיים מאבדים מעמדם.

אם כן לגישת ניוסנר, גודבלאט, מור, לאחר המרד לא היה יחס עויין במיוחד נגד היהודים. אדרבה, היה ניסיון להרגיע את המצב ולהסדיר את היחסים עם היהודים. גם ממקורות חז"ל שליקט שמעון אפלבאום, לעדות לנושאי המרד הראשונים ולאזורים בהם פרץ המרד השני, מנחם מור מפקפק במהימנותם ההיסטורית, הן מתוך ספק של זמנם והן באופיים ההיסטורי. לכן, "הם בעיקרם סיפורים המשתייכים לז'אנר הפולקלוריסטי".<sup>219</sup>

לסיכום קטע זה, מור דוחה את דעת אפלבאום, אודות מרכזיות התנועה הכפרית שהיתה במרד השני, וכי מצבם בין שתי המרידות היה קשה יותר ממצבם לפני המרד הגדול. לדעתו, מצב האיכרים לא הורע דווקא עקב הכיבוש הרומי, אלא הוא מצב קיים בכל הכיבושים מימי שיבת ציון, ועניין המסחר אף הוא דחק את רגלם. בכלל, הגישה הכלכלית החדשה של הרומאים הייתה

<sup>216</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 27; גודבלאט, יהודי ארץ-ישראל, עמ' 162 – 163. וכן את ספראי, התאוששות היישוב, עמ' 25 – 38. וראה ככלל את סיכום מלחמת החורבן אצל סמולוד, היהודים תחת שלטון רומי, עמ' 293 – 388; רוזנפלד, זמן לימינלי.

<sup>217</sup> מור, שם, עמ' 26.

<sup>218</sup> שם, עמ' 27 – 50.

<sup>219</sup> שם, עמ' 72.

זרה להם. גם מקורות חז"ל לא מהווים ראיות ברורות לכך. האיכרים הצטרפו למרד לא מסיבות אגרריות אלא הצטרפו לחלקים אחרים באומה, "ממניעים שהתפיסה אודות הסכנה האפשרית שצצה לקיומם הלאומי-הדתי של מקצת יהודי ארץ-ישראל, בתקופה שקדמה למרד בר-כוכבא". גם ענייני הפגיעה בקרקעות ורכוש, כגון דיני סיקריקון וענייני המציקים, נדחה על ידי מור, כתופעה שאין זיהוי תקופתה ברור, וכל עניינים אלה הם על רקע כלכלי-חברתי, שבה יש מאבק בין "החברה הפטריארכלית היהודית ובין השיטות הכלכליות הזרות לה, שאותן מייצג השלטון הרומי בפרובינקיה".<sup>220</sup> כבר מאז תחילת הבית השני, מהרפורמה של נחמיה (ה, ב-ה), מצב האיכרים לא היה כפי טוב, ואף ספראי במחקרו "מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן הבית השני", אומר כי אכן הייתה הפקעת קרקעות אך שטחי קרקע רבים נותרו בידי בעליהם היהודיים.<sup>221</sup> בהמשך, דן מור במניעים הלאומיים - דתיים.<sup>222</sup> גם כאן יוצא נגד אפלבאום ואחרים, שבחנו את אדרינוס במבט של טוב או רע ליהודים, ולא בחנוהו על פי היחס הכללי שנקט באימפריה בכלל.<sup>223</sup>

מדברי מור עולה אפוא כי יחסו של השלטון הרומי, לא היה יותר נוקשה אל היהודים מלשאר הפרובינקיות. אדרבה, הם אף ניסו להחזיר את החיים לשיגרה לאחר החורבן, ואף להוריד הגורמים שהביאו למתח לפני המרד הגדול. גם מצב הקרקעות לאחר החורבן לא היה גרוע יותר מהמצב לפניו. כבר דורות רבים הייתה הפקעת קרקעות גדולה והרחבת שיטת האריסות. ברם, גישה זו מרחיקה לכת במזעור הפרופיל של המאורעות, ובהנמכת יחסם העויין של הרומאים ליהודים, כמשתמע מתוך האירועים ההיסטוריים והן ממקורות חז"ל. למשל, כיצד ניתן להסביר את הטלת מס הדרכמות רק על החברה היהודית, רק משום "גורם כלכלי"? גם בעיית העברת פלקו מהארץ, מראה כי אכן היה יחס עויין מצידו, עד שהשלטון המרכזי הבין את הצורך בהחלפתו.

הגרעין ההיסטורי במקורות העוסקים בענייני הסיקריקון והמציקים, נדחו על ידי מור בהערה מעומעמת כתופעה שאין זיהוי תקופתה ברור, וכל עניינים אלה הם על רקע כלכלי-חברתי, שבה יש מאבק בין "החברה הפטריארכלית היהודית ובין השיטות הכלכליות הזרות לה, שאותן מייצג השלטון הרומי בפרובינקיה".<sup>224</sup> הסבר זה קשה, כי המקורות על סיקריקון מתיחסים להיבט דתי ברור כגזרת הרומאים, כמשתמע מהמקורות במשנה ובתלמוד, ובמיוחד, בבבלי גיטין, בפרק חמישי. שם נזכרים שלושה שלבים בגזרות הרומאים, בהקשר תקנות חכמים, בעניין הסיקריקון:

<sup>220</sup> שם, עמ' 68 – 69.

<sup>221</sup> פירוט בשביית ומיסי הקרקעות ראו בהמשך בנושא: שביית רכוש ובעיקר קרקעות.

<sup>222</sup> שם, עמ' 80 – 97.

<sup>223</sup> בהמשך יורחב הנושא, בסעיף: המעמד החוקי של אסירי גזרות המלכות.

<sup>224</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 68 – 69.

גם המקורות העוסקים במצב הקרקעות, מראים כי הייתה פגיעה במצבן האגררי, בתקופה שבין שתי המרידות. אחד המקורות, ששמעון אפלכאום מביא, כהוכחה לכך כי המצב היה קשה ושאותו דוחה מור, הוא התלמוד הירושלמי על אודות קרקעותיו ורכוש ר' אלעזר בן חרסום (ירושלמי, תענית פ"ד ה"ח, סט ע"א), שבו איתא:

עשרת אלפים עיירות היו בהר המלך, ולר' אלעזר בן חרסום היו אלף מהם, וכנגדו היו לו אלף ספינות בים וכולהם חרבו.

מנחם מור מעדיף להסתמך על פי פטר שפר, המקדים זאת לתקופה שלפני החורבן, שכבר אז חרב רכוש ר' אלעזר בן חרסום. גם העובדה שלא ידוע מי החריבן, מצטרף להנחה הנ"ל. אך המעיין במקור זה, יראה כי התלמוד הירושלמי עוסק בכמה עניינים וסיפורים, הקשורים לחורבן בית שני, ולפי רצף הדברים משמע, שחורבן הרכוש היה עקב המרד הגדול! כך במקבילה, בשינויים, באגדות החורבן בבבלי בגיטין נז ע"א – ע"ב ובאיכה רבה ב ה, נשארים אצל מ' מור בגדר "מקור פולקלוריסטי בלבד". גם אם נראה בהם מקור אגדי, בעל משמעות מוסרית נגד הקנאות, שאיפיינה תקופה טרום החורבן וטרום מרד בר-כוכבא, אי אפשר להמעיט מחומרת יחס הרומאים ממקורות אלה, ולטעון: "ולכל היותר מלמדים מקצתם על המתח הרב ששרר באזורים מסויימים בין האוכלוסייה המקומית ובין השלטונות הרומיים".<sup>226</sup> לכן כמדומני, כי יש להעדיף את דעת הגישה הביקורתית המתונה במחקר ולפיה אין טקסט ללא קונטקסט היסטורי, כדעותיהם של קלוזנר, ייבין, אלון, ספראי ואחרים, כי היחס לאוכלוסייה ביהודה היה קשה ואכזרי, ויותר מכך לשבויים שהתעללות בהם הייתה חמורה.

ראוי לציין כי אזכור נושא השבויים במקורות חז"ל בהקשר למלחמת החורבן מובא אמנם, במקורות התלמודיים בעיקר, שהם מאוחרים יחסית, ורובם הם תיאורים אגדיים. המקורות התנאיים מזכירים את מלחמת החורבן מעט ולא באיזכור סיפורים, אלא בעיקר בענייני הלכה. ברם, לסיפורים אלה יש מקבילות חלקיות גם אצל יוספוס, המוסיף, מנקודת מבטו כהנה וכהנה סיפורים אחרים, וקרבתו למלחמה והיותו בן דורה, מלמדים כי בסיפורים בכללם יש להם יסוד היסטורי מוצק כפי שהראה לאחרונה מאיר בן שחר. בנוסף לכך, ביחס לאגדות חז"ל עצמם, יש לראות את הגרעין ההיסטורי הבולט בתיאורים הקשים של השבייה, המהווים חלק מכריע בתיאורי אגדות החורבן. הדבר אף מלמד כי יש בסיפורים אלה, גם מגמה ברורה בהדגשת השבייה יותר מהדגשת ההרג, שגם הוא היה בלתי מבוטל. כיוון זה של אגדות החורבן, ביחס למרד בר-כוכבא, יהיה בכיוון הפוך: הדגשת ההרג ומיעוט בספורי שבייה, כפי שיובא בהמשך. בן שחר טוען

<sup>225</sup> בבבלי, גיטין נה ע"ב, מודגש בפירושו שנושא הסיקריקון נתפס אצל חכמים כגזרה ולא רק כעניין כלכלי. וראה בהמשך.

<sup>226</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 79.

שאגדות הנזכרות בפרק חמישי בבבלי בגיטין, יותר קרובות ליוספוס, מאשר מקורות ארץ-ישראל מימי התלמוד.<sup>227</sup>

לכל הדעות, גם לגישה הרואה את יחסם הקשה של הרומאים ליהודים בכלל ולשבויים בפרט, ובודאי לגישה שהיחס ליהודים ולשבויים שלהם לא היה שונה משאר הפרובנקיות, מלבד בעת המרידות, הרומאים ניסו להשליט סדר אחר, באמצעות החזרת השלטון המקומי. התאוששות כללית ואף כלכלית, החלו לתת את אותותיהן. המשנה, גיטין ה' ו', מתארת השתלשלות תקנת סיקריקון על ידי החכמים:

“לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי המלחמה. מהרוגי המלחמה ואילך יש בו סיקריקון.”<sup>228</sup>

כלומר, בזמן המלחמה, ההרג והאלימות היוו סכנה קיומית לאוכלוסייה היהודית שלא יכלה לעמוד מול תופעות אלה. אך אחרי המלחמה, הם נאבקו בתופעה זאת על ידי תקנה. משמע, המצב נרגע והסדר החל לחזור לשיגרת היומיום, לכן הם יכלו להיאבק בכך. גם הבבלי, גיטין נה ע"ב, מספר על שלושה שלבים של גזרות המשמשים כרקע להבנת שלבי התקנות של חכמים:

דאמר רבי אסי, ג' גזרות גזרו: גזרתא קמייתא - כל דלא קטיל ליקטלוהו, מציעתא - כל דקטיל לייתי ארבע זוזי, בתרייתא - כל דקטיל ליקטלוהו; הלכך קמייתא ומציעתא, כיון דקטילי - אגב אונסיה גמר ומקני, בתרייתא, אמרי: האידינא לישקול, למחר תבענא ליה בדינא.<sup>229</sup>

משמע, שבגזרה הראשונה והשנייה, לפי מקור זה, עודד השלטון להרוג יהודים, ואף לשלם שכר על כך. אכן היהודי גמר בדעתו לוותר על קרקעותיו כדי להציל את נפשו, ובהן לא חלה תקנת סיקריקון. רק בשלב השלישי, כאשר השלטון חזר ליחסי שמירה על היהודים והזהיר מלהורגם, שוב היה ניתן להפעיל התקנה. אמנם, נחלקו דעות, הן בקרב פרשני המשנה והתלמוד, הן בקרב החוקרים, האם גזרות אלה היו לאחר החורבן או לאחר מרד בר-כוכבא? מסמיכות המאמרים הנ"ל להמשך המובא בתלמוד, העוסק באגדות החורבן, מסתבר כי הדברים היו קשורים לתקופה שלאחר החורבן. אמנם, סוף המשנה הנ"ל, העוסקת בשינוי שעשה רבי לתקנה זאת, מראה

<sup>227</sup> בן שחר, ביטול הקרבן לשלום הקיסר.

<sup>228</sup> תקנת הסיקריקון תידון במפורט בהמשך בפרק: “שביית רכוש ובמיוחד קרקעות”.

<sup>229</sup> בתרגום לעברית: “ג' מצבי גזרה היו: גזרה ראשונה: כל שלא הרג, יהרגוהו. אמצעית, כל שהרג יביא ארבעה זוזים. אחרונה, כל שהרג, יהרגוהו. לכן, במצב של הגזרה הראשונה והאמצעית, כיון שהורגים, אגב אונסו הוא (בעל הקרקע) גומר בדעתו ומקנה. במצב של האחרונה, הוא אומר, שהיום יקח הקרקע, ולמחר אתבע אותו בדין”. הסבר יובא מיד בהמשך הדיון.

בכל אופן, לשתי הדעות משמע, שהייתה חזרה לשיגרה גם מצד השלטון, הן לאחר החורבן והן לאחר מרד בר-כוכבא. יוספוס מדבר על כך שכבר בשנת 68 לסה"נ, "עלה אספסינוס על לוד ועל יבנה, וכששתיהן נמסרו לידו הושיב בהן את התושבים ההגונים מן הערים שנכנעו לפניו תחילה".<sup>231</sup>

גם ש' ספראי מדבר על התאוששות יישובית וכלכלית, עקב המוטיבציה של האוכלוסיה שרובה שרד, ונעשו מאמצים להשתקם במהירות.<sup>232</sup> שבויים רבים נפדו בידי אחיהם בארץ-ישראל ובהקילות התפוצות, שבעריהן נמכרו לעבדות.<sup>233</sup> אחרים נשתחררו בדרכים שונות, כשחלקם שב ארצה וחלקם השתקעו בקהילות התפוצות השונות. דווקא מצד הרומאים, הייתה הכבדה מסויימת, על ידי הפקעת הקרקעות לגמרי מבעליהם היהודיים או הפיכתם לאריסים, וכן בהטלת מס קרקע וגם מס גוגלגולת, והוא מס שני הדרכמונים שהוטל להעלות בכל שנה לאוצר המלכות, למען יופיטר, אלוהי רומא. מס זה היה מיוחד ליהודים בכל הקיסרות הרומית, בפעם הראשונה. אף היה בו בעקיפין משום כפייה לעבודה זרה, כי היה בו ביטוי למען יופיטר אלוהי רומי, שכביכול, ניצח את אלוהי ישראל. גם שאר מיסי ארנונא היו כבדים יותר מהמקובל בארצות השכנות, במיוחד, שהיה תיגבור בחיילות ובפקידות שהובאו לארץ. הספרות התנאית עוסקת בסוגי אנגריות שונים: שהן כפיית השלטונות ובעיקר הצבא, את הנתינים, עירוניים וכפריים, לבצע עבודות בהובלה או בתיקון דרכים וסלילתן, בגופם ובבהמות הבית שלהם, שהיו מחרימים אותם לצמיתות או לתקופה מסוימת.

על-אף היחס הקשה, יהודים חזרו לארצם או נשארו בה, וניסו בכל מחיר להיאחז בנחלת אבותיהם. אף לדידו של יהושע שוורץ הייתה התאוששות כלכלית מהירה, אמנם יותר באזורים שהייתה בהם אוכלוסיה יהודית ניכרת, כמו סביבת העיר לוד.<sup>234</sup> כך סבור גם דניאל שפרבר, העוסק בכל הקשור לקרקע והיחס אליה בתקופה הנדונה. גם לאחר המרד והחורבן, נשתמרה בארץ-ישראל צורת התיישבות חקלאית זו, כאשר מרבית הקרקעות היו בידיהם של איכרים עצמאיים שעבדו אותן בעמל כפיהם, ובעזרתם של בני משפחותיהם.<sup>235</sup> אפילו לאחר מרד בר-כוכבא ניזוקה האיכרות בצורה משמעותית, אך עדיין נותרו בידי יהודי הגליל קרקעות רבות. גם

---

<sup>230</sup> אמנם, ניתן לומר, כי התקנה החלה עוד לאחר החורבן והפסיקה בימי בר-כוכבא עקב קשיי התקופה, ושוב חזרה והמשיכה לאחר מרד בר-כוכבא, עד ימי רבי. עוד דיון בכך בהמשך בפרק "שביית רכוש ובמיוחד קרקעות".

<sup>231</sup> מלחמת היהודים, ד 444.

<sup>232</sup> ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 303 – 308.

<sup>233</sup> ראו לעיל בדברי החוקרים שהזכירו זאת, כגון ייבין, אלון, כשר.

<sup>234</sup> שוורץ, כלכלה ומסחר בלוד בדור יבנה, עמ' 198 – 201.

<sup>235</sup> שפרבר, הקרקע, 160 – 186.

משה דוד הר מוכיח כי הייתה התאוששות, לאור המשך המסגרת הכללית של השלטון, והרוב היהודי נשמר, ואף היישוב היהודי שנפגע וניזוק ביותר, הצליח להתגבר ולהתאושש.<sup>236</sup>

ב"צ רוזנפלד, מתייחס להחזרת הסדר על ידי רומא, במאמרו אודות רבן גמליאל, והרקע למינויו כנשיא. הוא מראה כיצד נהגו הרומאים בכל האזורים שכבשו בכך, שבפועל היו מאוד מעשיים ומינו מנהיג פוליטי של העם המקומי, או את בנו, ובלבד שיהיה נאמן לשלטון הרומי.<sup>237</sup> נראה שזאת הסיבה שהתאפשר לרבן גמליאל השני, לשוב להנהגת החברה היהודית, אף שהיה בנו של אחד מראשי המרד, רבן שמעון בן גמליאל הזקן שנהרג בחורבן בית שני. הוא היה בן למשפחה ירושלמית מיוחסת ועשירה, ממעמד ההנהגה, ובכך יכלו לחזור ליציבות שהייתה המגמה העיקרית במדיניותם: יציבות האימפריה.<sup>238</sup> בכך הוא מסביר מציאות החכמים בעלי נכסים באזור שפלת יהודה, כמו יבנה ובעיקר לוד. כחלק מהחזרת היציבות המקומית, הרומאים אף החלו בהחזרת אדמות אך לא בירושלים אלא במקומות חילופיים, כמו לר' טרפון וכן לרבן גמליאל, נתנו באזור לוד.<sup>239</sup> בספרו: "לוד וחכמיה", ממשיך כיוון זה של שיקום העיר לוד, כחלק משיקום ערים חרבות, בהם הושיבו שבויים, ובעיקר הנכנעים, כדי לרכוזם, ובכך "להקל על הצבא הרומי המתקדם לתוך יהודה, ... כדי שלא יחזרו וימרדו". אספסיאנוס אפילו הורה להחזיר האדמות לבעליהן, מלבד של המורדים או הנהרגים, אותם חילק לבעלי תפקידים בשלטון הרומי או ל"משתפי פעולה". יש מקומות כמו במקרה של לוד, שהרומאים אף שידרגו אותם למעמד של טופארכיה.<sup>240</sup>

יתרה מכך, לאחר החורבן בשנת 70, בימי שלטון "השושלת הפלאווית", עד שנת 96 עם הירצחו של דומיטינוס, המדיניות הרומית כלפי היהודים הייתה קשה וקשוחה, והשלכותיה ניכרות גם ביחס לשבויים. לכן שיקום היחסים בין הרומאים לבין יהודי ארץ-ישראל היה בעיקר לאחר השושלת הפלאווית, עם עלות נרוה לשלטון (96 – 98 לסה"נ). מאז, האווירה הייתה נוחה יותר, ואף שופרו היחסים עם ההנהגה היהודית, מתוך שאיפה להחזיר את היציבות לאזור.

מצב זה לאחר החורבן מתואר היטב במכילתא דרבי ישמעאל, מסכת בחדש, יתרו, פרשה א', (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 203 – 204):

כבר היה רבן יוחנן בן זכאי עולה למעון יהודה; ראה ריבה אחת מלקטת שעורים מתחת גללי הסוס, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי, ראיתם ריבה זו מה היא, אמרו לו, עברית, סוס זה של מי הוא, אמרו לו, של פרש ערבי אחד. אמר להם רבי יוחנן בן

<sup>236</sup> הר, אחרי חורבן בית שני, עמ' 283 – 288.

<sup>237</sup> רוזנפלד, מעמדו של רבן גמליאל.

<sup>238</sup> שם, עמ' 153 – 154.

<sup>239</sup> שם, עמ' 159.

<sup>240</sup> רוזנפלד, לוד וחכמיה, עמ' 9 – 17; איזק, אדמת יהודים.

זכאי לתלמידיו, כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה, והייתי קורא אותו ולא הייתי יודע מה הוא. אם לא תדעי לך היפה בנשים. לא רציתם להשתעבד לשמים, הרי אתם משועבדים לפגומי גוים, ערביים; לא רציתם לשקול לשמים בקע לגולגולת, הרי אתם שוקלים חמשה עשר שקלים במלכות אויביכם; לא רציתם לתקן הדרכים והרחובות לעולי רגלים, הרי אתם מתקנין את הבורגסין ואת הבורגנין לעולי לכרכי מלכים.

כמו כן, שמרו עליהם בבורגנין, שהם מגדלי שמירה, בתפקידי שיטור ושמירה.<sup>241</sup> בתיאורים מאוחרים יותר באגדות החורבן, הנזכרים בירושלמי, תענית פ"ד ה"ה, (סט ע"א), ומקבילות בשינויים במדרש, איכה רבה ב, מז - נג (מהדורת בובר, עמ' 102 - 110), ובבבלי, גיטין נו ע"א - ע"ב, יש תיאור, אודות יחסו הקשה והאכזרי של האוייב בשבוייו היהודיים, לאחר החורבן. חלק מהתיאורים הקשים עוסק בכמות רבה של דם, אנשים, נשים וטף שנהרגו בחורבנות השונים. תאורים אלה, מעידים על חוסר מעמד אנושי כלשהו של שבויי האוייב, ובמקרה הטוב יותר, על הפיכתם לסחורה אנושית, הנמכרת בשווקים, והמשמשת לצורכי שעשועים.

יש להוסיף את שנאת ישראל, ליחס הנוקשה בתקופה הרומית, הנזכר לעיל במקורות ספרות התקופה, והרואה בעם היהודים כעם של עבדים.<sup>242</sup> די לציין התאור הארסי של הסופר מאנתון, הקורא ליהודים "אנשים בני בלי שם" שלפתע התנפלו על המצרים, ומתאר את המעשים האכזריים שלהם ש-"התעמרו בשנאה", ולקחו בשבי. לכן הוא מכנה את היהודים בתואר הגנאי "היקסוס", אשר לפי תרגומו השני והעיקרי של יוספוס, פרושו: "רועים עבדים", שהוא המעמד הנמוך בעולם העתיק, כפי שמכנה אותם "עם עבדים". אריה כשר מנתח את סיפורו של מאנתון, אודות מוצאם השלילי של היהודים.<sup>243</sup> הזהות שבין היהודים והמצורעים, שהיו תמיד במעמד מנודה מהחברה, מהפחד הנורא של מחלה זאת ומחשש להידבקות ממנה.<sup>244</sup> מאנתון אף מקשר זאת לטבע העבדות אשר דבק באומה היהודית, כי בעצם מוצאם הוא כעם של עבדים.<sup>245</sup> ממילא, העבדות של אבות האומה היהודית, מצדיקה את שיעבוד היהודים לתמיד. מסקנה זו משתלבת עם החשיבה היוונית שעל פי אריסטו, ולפיה יש מושג של "עבדות חוקית" של שבויי מלחמה.<sup>246</sup> יתרה מכך, כשר מבין כי מאנתון מוריד יותר את מעמד היהודים, כי הם ממוצא נחות ונקלה יותר מן "העבדות החוקית". הם שייכים ל-"עבדות הטבעית", שעניינה אנשים שנולדו להיות עבדים בטבעם. בכך הם אף נחותים מ-"הברברים".

<sup>241</sup> על מתקנים אלו, ראו: איזק, בורגי ובורגארי.

<sup>242</sup> ראו לעיל בהרחבה בפרק 3.2 הדין בשנאת ישראל בתקופה הרומית.

<sup>243</sup> כשר, גרסת מאנתון, עמ' 52 - 81, ובעיקר, שם, עמ' 70 - 72.

<sup>244</sup> כשר, נגד אפיון, הערות 234 - 237, 267.

<sup>245</sup> איגרת אריסטאס, 12 - 16, 20 - 25, 36 - 37.

<sup>246</sup> אריסטו, פוליטיקה, א, 1255 א, עוסק במושגים אלה.

מקור חיצוני אחר הוא אפיון, הרואה ביהודים "עם עבדים" "אשר רק עובדים את הגויים חליפות וגם אסונות רבים קרו את עירנו", כעונש וכראיה לכך שמשפטיהם לא ישרים. על כך מתנצל יוספוס כי הרבה עמים נכבשו ונשלטו על ידי עמים אחרים, כולל המצרים.<sup>247</sup>

סקירת המקורות והמחקר, עסקה בהרחבה במעמד החוקי של השבויים היהודים בתקופה הרומית, לאחר המרד הגדול. משתמע כי מערכת החוקים הרומית ביחס לשבויים היהודיים, בעת המלחמה ולאחריה, הייתה נוקשה למדי ואף לפי מקצת החוקרים, כניסנו ומור, הממעטיים בתוצאות החורבן. כפי שצויין ביחס למערכת החוקים הכללית של רומא, גם בה הכל היה שרירותי בהתאם לרצונם של מפקדי הצבא ויחסם לנכבשים בכלל ולמורדים ומקורביהם בפרט, וכך גם היחס לשבויים היה נוקשה בהתאם. גם היחס לקרקעות המדינה היה בהתאם לצרכים הכלכליים שלהם ושל הצבא. השיפור היה לאחר תום השושלת הפלאווית מתוך רצון להחזיר את המצב לרגיעה.

נעבור ליחס הרומאים לשבויים היהודיים במרד בר-כוכבא ולאחריו. בתקופה זאת ניכר יותר הדבר, כי היחס לשבויים ואף להחרמת קרקעות, אינו חלק ממערכת חוקים כתובה. הזעם והכעס שפרקו הרומאים על הקושי שלהם בדיכוי המרד, הביא את הדריאנוס ליחס מדכא ואכזרי כלפי היהודים המשתתפים במרד, וממילא הדבר השפיע על היחס הקשה לשבויים.<sup>248</sup> תחילה נסכם בקצרה את תולדות המרד הקשה הזה, בעיקר מאותם היבטים הנוגעים לבעיית השבייה. המרד פרץ בשנת 132 והסתיים בשנת 136 לערך. הוא התנהל בעיקרו בחבל ארץ יהודה וסביבותיה, כגון באזור שמערב לים המלח, האזור הצפוני של השומרון והגיע לערך לגבולות שבין השפלה למישור החוף. המניעים למרד היו בניית אליה קפיטולניה כעיר רומית ובמקום המקדש היהודי הוקם מקדש אלילי. כן סבורים חוקרים רבים כי יש לקבל הדעה של ספרטינוס, שגם גזרת המילה, אולי משנת 129 לסה"נ שימשה כעילה עקיפה למרד.<sup>249</sup> כיום יש נטיה במחקר להסביר את המרד, לא כהתפרצות חד פעמית אלא כתהליך שהתפתח בהדרגה, על ידי עימות בין שני הצדדים, שהתפתח במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה השנייה לסה"נ.

תגליות ארכיאולוגיות, אפיגראפיות והיסטוריות שונות קידמו המחקר על מרד בר-כוכבא בדור האחרון, ודנו בשאלות יסוד רבות של המרד. על חלקן ניתנו תשובות מתקדמות יותר מבעבר. חלק

<sup>247</sup> יוספוס, נגד אפיון, א יד, (תרגום כשר על אתר והערות 73 – 91).

<sup>248</sup> אזכור אבדות הצבא הרומי נזכר כבר אצל קאסיוס דיו הכותב: "גם רומאים רבים נפלו במלחמה זאת" (קאסיוס דיו, תולדות הרומאים, סט, 14); ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 320 – 321; מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 233 – 245.

<sup>249</sup> בכך נעסוק בהרחבה בהמשך. נציין בקצרה את החוקרים שעסקו בכך: ייבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' קכב - קכד. קלאוזנר, כשאומה נלחמת על חירותה, עמ' 151 – 152; ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 321 – 323; אופנהיימר, המרד, עמ' 10, 20 – 21; אופנהיימר, בר-כוכבא וקיום מצוות, עמ' 140 – 146; אופנהיימר, שמירת שבת ומרד בר-כוכבא, עמ' 233 – 234; רפפורט, יהודה ורומי – מרידות היהודים, עמ' 137.



מן השאלות טרם זכה לפתרון משביע רצון וכן אין גם מידע מספיק לענות עליהם. הסבר זה נוגע לבעייה הנזכרת של המצב לפני המרד: האם היו ממש התנגשויות בין היהודים לרומאים, מידע שנרמז בכמה מקורות, וממילא גם כללו פגיעות פיזיות באוכלוסייה ואולי שעבוד ושבייה.

מידע זה עמום, והוא מתקשר לבעייה, האם גזרות הדת קדמו למרד בר-כוכבא והיו גורם חשוב בפריצתו נוסף לגורמים הנזכרים, או שמא הגזרות נגזרו בעקבות המרד? וזאת כתוצאה משינוי יחס הדריאנוס ליהודים, שרצה להשמיד את הדת היהודית והטיל את גזרות השמד הידועות. נחלקו דעות המחקר בעניין, וקבוצת חוקרים לא מעטה סבורה שהגזרות קדמו למרד ואף היו עימותים לפני המרד.<sup>250</sup> לעניין זה מצטרפת בעיית יחסו של הדריאנוס ליהודי ארץ-ישראל, שכן קשה להבין מדוע נקט בשיטת גזרות דת ולא בחיסול פיזי. בעיה זו נדונה רבות במחקר, ובסך הכל מהצטברות עדויות בנות הזמן משתמע, כפי שהציעו חוקרים רבים, כי הדריאנוס היה בעל אישיות מורכבת, ובין היתר היה אוהד מובהק של התרבות היוונית-רומית, וכן היה מעורב בדיכוי מרד התפוצות של קודמו טריינוס, ובכלל הוא הסתובב שנים רבות במזרח. גורמים אלה ואחרים גרמו לכך, שכאשר התמנה לקיסר, לא הייתה לו אהדה יתירה ליהודים, ואף התיחסות שלילית לחברה היהודית בארץ, כבר מראשית שלטונו. במקורות חז"ל מצאנו כי בתחילת דרכו, הדריאנוס הרבה להתווכח עם החכמים, ובעיקר עם ר' יהושע. הוא אף הציע לבנות בית מקדש אך התחרט, עקב הלשנת השומרונים.<sup>251</sup> בשלב מסויים, שהיה כנראה לאחר מרד יהודי התפוצות, ובסיורו באזור וברצונו לקדם את המדיניות הפאן-הלנית, לפני מרד בר-כוכבא, הוא החריף יחסו יותר, ורדף את היהודים עד שנחשב לעריץ ואכזר, ונקרא בצרוף לשמו: "שחיק עצמות" או בתרגום הארמי: "שחיק טמיא".<sup>252</sup> יחס אכזרי זה, מעיד על היחס הקשה שהרומאים נהגו ביהודים לאחר המרד וממילא על השפעותיו ביחסם לשבויים היהודיים. תקופה זאת כונתה בפי החכמים כתקופת שמד, והרבה מהם הוצאו להורג.<sup>253</sup> במצב, בו יחס הרומאים לאחר המרד היה עויין את הדת או הלאומיות היהודית, היחס לשבויים היה קשה ביותר. יתרה מזאת, בשלבים מסויימים אף לא היה ניתן לדבר על שבויים.

הדבר הלך והתפתח עד למרד, שייתכן והגזרות קדמו לו או היו תוצאה שלו. המלחמה הקשה

<sup>250</sup> ליברמן, רדיפת דת ישראל, עמ' 348 – 369; שטרן, ההיסטוריה של ארץ-ישראל, כרך ה', עמ' 346 – 350. לסיכום תולדות המרד, ראו למשל: שירר, ההיסטוריה היהודית, כרך א', עמ' 497 – 514; סמולוד, היהודים תחת שלטון רומי, עמ' 428 – 486. במחקרים אלה מצוי סיכום ממצה של מחקרים קודמים מסוף המאה ה-19 ומראשית המאה ה-20. ולמחקר העדכני, ראו: שפר, מרד בר-כוכבא - הערכה מחודשת; מור, מרד בר-כוכבא; מור, המרד היהודי השני, שהוא גרסה אנגלית מעודכנת לקודמו. וראו גם: אשל, מרד בר-כוכבא.

<sup>251</sup> בראשית רבה, סד כט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 710); ילקוט שמעוני תולד, רמז קיא ד"ה ויאמרו ראה ראינו, (מהדורת הימן, עמ' 534).

<sup>252</sup> הנקרא כן בלמעלה מעשרים מקומות.

<sup>253</sup> ראו בהמשך, בפרק העוסק ב-"מעמד המיוחד של אסירי גזרות המלכות".

הביאה לתוצאות עגומות של החברה היהודית בארץ יהודה, שהושמדה ברובה, ורכבות ממנה נמכרו לעבדות ולצורות שונות של שבייה. המקורות השונים: מקורות חז"ל, ומקורות חיצוניים: מדיו קסיוס הרומי ועד מקורות נוצריים, מסכמים את המרד באותה נימה של חורבן יהודה והתרוקנותה מתושביה היהודיים. אמנם גם הצבא הרומי ספג אבדות כבדות ביותר, אך עתודותיו ויכולתו הלוגיסטית הרבה, וכח האדם העצום שעמד לרשותו, הובילו לנצחוננו ומיגור לוחמי בר-כוכבא.

מכל מקום, מספר השבויים בנוסף להרוגים, נמדד ברכבות רבות, לפי המקורות, ובעיקר דוקא לפי הדיווח של דיו קסיוס, בקטע הידוע שהוזכר למעלה, המסכם את תוצאות המרד.<sup>254</sup>

ראוי לציין שמבחינה היסטורית, במקור המרכזי על תולדות המרד, דיו קסיוס בתקצירו הנודע, מסכם את מאורעות המרד אך אינו מזכיר שבויים, כי אם אולי ברמז. בתארו את מהלך המלחמה והשיטה הרומית של המפקד הרומי יוליוס סוורוס, מציין דיו קסיוס:

הוא לכד אותם יחידות יחידות וכיתר את קווי האספקה ומנע אותה, על ידי כך הוא היה מסוגל לאט לאט ובהסתכנות מועטת, לעייפם, להחלישם ולהשמידם. למעשה, רק מתי מעט מהם ניצלו.

מדבריו, יש אולי רמז, שכוונתו כשכיתרו היחידות הרומיות את חיילי בר-כוכבא, הם שבו אותם, ומן הסתם הרוב נהרגו, וחלק לא ידוע נישבו. גם בסוף המשפט "רק מתי מעט ניצלו", מאפשר לחשוב: אולי אלה שניצלו נשבו והיתר נהרגו. גם בהמשך, בסיכום תוצאות המרד, לא נזכר במפורש שהיו שבויים. כך הוא מתאר:

חמישים ממצודותיהם העיקריות ותשע מאות שמונים וחמישה מכפריהם החשובים ביותר נחרבו. חמש מאות ושמונים אלף איש נהרגו בהתקפות ובקרבות, ואילו את מספר המתים מרעב, ממגפה ומאש - לא ניתן היה לברר. כתוצאה מכך התרוקנה מתושביה כמעט יהודה כולה... וזאבים וצבועים רבים התפרצו מיללים לעריהם... זה היה סוף מלחמת היהודים.<sup>255</sup>

התיאור מדבר באופן עקבי על הרוגים או מתים ולא על שבויים. אולי ניתן להבין ברמז, כשהוא מדבר על מצודות עיקריות או כפריהם החשובים, שהיו פחות עיקריים וחשובים שלא נהרגו ונישבו, וכן כשהוא אומר שיהודה כמעט התרוקנה, שמעט שרדו ונישבו. מסקנות אלה מעניינות, כי אף אם הרמזים הנזכרים, מתכוונים לשבויים, הם כבר לא היו הרבה, כי כמעט כולם נהרגו. על

<sup>254</sup> לסיכום זה ראו למעלה במחקרים שנזכרו בהערה הקודמת, ולהלן בפנים.

<sup>255</sup> דיו קסיוס, ספר סט 13 – 15. התרגום הוא על פי ב' איזק שהובא אצל אופנהיימר, מבוא, עמ' 17 – 20. על תפיסת המרד בעיני דיו קסיוס כמרד יהודי עממי ודתי, ראו: איזק, קאסיוס דיו.

כן, לנושא השבייה, דווקא מקור חשוב זה אינו מסייע, אם כי אפשר שהדגש בתיאור המתים היה להעצים התוצאות העגומות עבור היהודים, וללא רצון להכנס לפירוט. אפשרי, שכלל בין המתים גם את השבויים, שגורלם לא היה טוב בהרבה מהמתים.

מקורות חיצוניים נוצריים מאוחרים מהמאה הרביעית ואילך, מדברים על שבויים יהודיים רבים שנלקחו על ידי הדריאנוס ונמכרו לעבדות. אך הן ידיעות כלליות ומאוחרות ואף מגמתיות עקב מקורן הנוצרי ובמיוחד לאור הוויכוח היהודי-נוצרי ההולך וגובר במאות אלו. על כן, המידע החיצוני על היקף השבויים לאחר מרד בר-כוכבא, אינו אמין דיו, וקשה לדעת עד כמה היה היקף השבייה גדול מבחינה מספרית, אף כי היה.<sup>256</sup> לעיל ראינו שמקורות חז"ל המדברים על שבויים, אינם מלמדים על היקף השבייה אלא על כך שהיו רבים מאד, והם נמכרו בזול מאד בשווקים הידועים, כמו בוטנה ליד חברון או בעזה. לאמור, מכל המקורות הקיימים, קשה לחלץ מידע ברור על מספרי השבויים אף כי המקורות המאוחרים מתעקשים לדווח על שבויים רבים במיוחד.<sup>257</sup> נראה כי הדין עמם, משיקול כללי שבמלחמות לרוב, מספר ההרוגים באוכלוסיה מודגש במיוחד על ידי המקורות, המספרים סיפורי אותן המלחמות. אך אין ספק, שעיקר האוכלוסיה נותרה ולא נהרגה, ודאי שחלק בלתי מבוטל ממנה נלקח בשבי, כפי שדווח לעיל באשר לתוצאות מלחמת החורבן בשנת 70. אלא כשם שהמידע בכללו על מרד בר-כוכבא הוא ספוראדי וחלקי מאד, כך גם תוצאותיו המדויקות אינן ברורות אלא ידועות בכללן, כפי שעולה מדברי דיו קסיוס הנזכרים.

במאה הרביעית לסה"נ, כבר קיימת חקיקה יותר מסודרת, ביחס לעבדים, והשלכותיה על היהודים. מיכאל אבי-יונה, הסתמך הרבה על המשפט הרומי לתיאור תולדות התקופה, הוא מתאר את ההרעה שחלה ביחס של הרומאים במאה הרביעית, בעלות הנצרות לשלטון, ובחוק העבדים שהורחב, לאיסור עבדות על כל בן עם אחר.<sup>258</sup> היה לכך חשיבות כלכלית יתירה. מכה כלכלית קשה הונחתה על בתי המלאכה היהודיים. כמו כל בעלי מלאכה ותעשיינים, גם היהודים היו מושתתים על עבודת העבדים. דבר זה גרם למכה כלכלית, וייתכן שזה היה אחד הגורמים לפרוץ מרד גאלוס, שהיה כמה שנים אחרי פרסום החוק. לעומת זאת בימי יוליאנוס (361-363 לסה"נ), בוטלו חלק מחוקים אלה.

מאוחר יותר, עם עלייתו של תיאודסיוס הראשון בשנת 392 לסה"נ, החלה החמרה בחקיקה נגד היהודים. שוב חוק איסור הגיור ואיסור החזקת העבדים בכלל, קיבל משנה תוקף והוצאו אל הפועל ביתר מרץ. אך כאן הייתה נסיגה, ובשנת 417 לסה"נ, הותר לרכוש ולהחזיק עבדים נוצריים לפי צוואה או מתנה, בתנאי שלא יפגעו בדתם. כמו כן, הותרה רכישת עבדים לא נוצריים או

<sup>256</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 235 – 236. דבריו מבוססים על דברי ייבין, מרד בר-כוכבא, עמ' 182 – 184.

<sup>257</sup> מור, בר-כוכבא, עמ' 233 – 238.

<sup>258</sup> אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, ובעיקר פרקים שישי ושמיני.

יהודיים. בחוקים אלה, אנו רואים מערכת מסודרת חלקית, מאוחרת, שבבסיסה החוקי, הכרה במעמד העבד שנשבה כמעמד חוקי טבעי הנקרא "משפט העמים", כיצד הוא מאבד זכויותיו המשפחתיות אם נענש, וכן, כיצד ומהן זכויות העבד המשתחרר. כמו כן, ראינו כי מן התקופה הנוצרית, יש הגבלות נוספות המגבילות את זכויות היהודים, להשתמש בעבדים שלהם. אמנון לינדר, פירט יותר ממיכאל אבי יונה, ובספרו הראה כי באופן כללי הייתה גישה סובלנית כלפי הדת היהודית, בתקופה בה השלטון הנוצרי ירש את השלטון והמשפט מהתקופה הפאגאנית.<sup>259</sup> עמדה זאת הייתה בעצם הכרתה בדת היהודית כ-"דת מותרת", ואף להשלים עם מנהגים שהיו מנוגדים לנורמות חברתיות משפטיות, שהיו בחברה הפאגאנית, כגון מילה. גם המדינה הגבילה עצמה בחילול הדת היהודית, כגון זכויות היהודים במניעת חילול שבת וחג. אף-על-פי-כן, הייתה השפעה של הנצרות בכמה תחומים (שם במבוא עמ' 46 - 47).

בענייננו, היו כמה חוקים הקשורים בקשר משני לעניין השבויים, כגון, חוק שניתן על ידי קונסטאנטינוס הגדול, מן התאריך: 21 לאוקטובר שנת 335 לסה"נ, איסור למול עבדים נכריים ולרדוף מומרים. החוק דן בשני עניינים: א. איסור למול עבד שאינו יהודי שנקנה על ידי בעלים יהודים: אם נימול יצא לחופשי (שם עמ' 100 - 101). יותר מאוחר מחריף האיסור על ידי קונסטאנטינוס, בנו של קונסטאנטינוס הגדול, והוא חוק איסור רכישת עבדים שאינם יהודיים.<sup>260</sup> ב-13 באוגוסט שנת 339 חוק חוק, האוסר על היהודי לקנות עבד בן כת אחרת או בן עם אחר, ואם יעבור על כך, ייתבע העבד מייד לאוצר. ושם בהמשך מביא לשון החוק:

אסור ליהודי לקנות עבד נוצרי, גם לא ישיג אותו מכוח הענקה או כל זכות אחרת".  
ואם יימול אותו ייענש עונש מוות, והעבד יצא לחירות (עמ' 105 - 109).

חוק נוסף, מספטמבר שנת 384, עוסק באיסור החזקתם וגיוור עבדים נוצריים בידי יהודים. בחלק הראשון, אוסר המחוקק הרומי-ביזנטי ברכישת עבדים נוצריים בידי יהודים וגיוורם. העבריינים ייענשו באובדן העבדים ו"בעונש מתאים". בחלק השני נקבע, שעבדיהם הנוצריים של יהודים או כאלה שגוירו בידי בעליהם, ייפדו מעבדותם על ידי נוצרים, אשר ישלמו את מחירם (שם עמ' 126 - 127).

בחוקים אלה, מעבר להשפעה הנוצרית שבהם, יש בהם הגבלה ליהודים להשתמש בעבדים שהגיעו למעמדם עקב שבייתם על ידי הנוכרים ומכירתם בשוק העבדים, או כאלה הרוצים להיות תחת חסות יהודית, שמשמעותה ההלכתית, גם גיוור לצורך עבדות. יש לזכור כי מעמדו של העבד

<sup>259</sup> לינדר, היהודים והיהדות בחוק הרומי.

<sup>260</sup> בכלל, קונסטאנס, בשונה מאביו קונסטאנטינוס, החמיר את החקיקה הקיסרית כנגד היהודים, כגון חקיקת האספה באלווירה של שנת 339, שנועדה ליצור חציצה בין יהודים לנוצרים ולצמצם את הפריבילגיות שניתנו ליהודים עד אז. בשנת 353, נאסר על הנוצרים להתגייר.

הכנעני היה דורש מן היהודי גם חובות וכבוד ותנאים מסוימים, על אף היותו עבד, כנזכר במשנה ובתלמוד בפרק ראשון בקידושין ובעוד מקורות, ואשר יידון בהמשך המחקר.<sup>261</sup> לכן, המגבלות בגיור העבדים, בעצם מנעו מן היהודים את היכולת להחזיק בהם.

3. 8. שבייה, הרוגי המלכות וקידוש השם:

נושא השבייה הוא מורכב כפי שתוצאות כל מלחמה מורכבות למדי. כמו שתופעת לקיחת שבויים הייתה נלווית לכל מלחמה או מרד או תקופת גזרות, כך גם הייתה תופעה של הימנעות מהגעה למצב של שבייה. כגון: בריחה מאזורי המרד או עמידה פאסיבית כנגד הגזרות הדתיות. ממילא, אלו ואלו לא התמודדו עם השבייה. השאלה היא מה היו ממדי אותן תופעות? כלום היו נרחבות או מעטות? זהו נושא שטרם נדון עד כה במחקר.

אכן, ניתן ללמוד מתוך גזרות הדת בימי המקרא, כאשר נבוכדנצר הבבלי, גזר על מי שלא ישתחוה לפסלו, שיושלך לאש, כפי שעשה לחנניה מישאל ועזריה, אשר ניצלו בנס, וכן דניאל ניתן בגוב האריות עקב תפילתו לד'.<sup>262</sup>

כך היה עם יהודי ארץ-ישראל בימי מרד החשמונאים, ואלה פורטו בראשית שני ספרי המקבים, הראשונים. הגזרות היו חוק השליט, הוא אנטיוכוס הרביעי, ומי שנתפס כשעבר על הגזרות נדון לרוב למיתה. במצב זה לא הייתה שבייה כי הוצאו להורג, או שהיו כאלה שברחו מהאזור. בהמשך, עם הכיבוש הרומי, אף שהיו מרידות שונות לא נודעו להן היבטים דתיים, עד החורבן, שהיה הבולט מכולם בהיקפו ובתוצאותיו.<sup>263</sup>

בין החוקרים, קיימת התדיינות האם היו גזרות דת כלליות או חלקיות לאחר החורבן, ועקב זאת גם יחס שונה לשבויים? אלו סבר כי יחס הרומאים כתוצאה מהחורבן לא היה כמו בכל מלחמה. הם הטילו צעדי עונשין שונים, שכללו התאכזרות בהרג ובשבייה, ובהורדת מעמדם האזרחי לדרגת *dediticii*, ובכך נשללו מהם הזכויות, כולל שמירת הדת. עדות כזו עולה למשל מיוספוס בסיפור על בני טריכיאה, שנרצחו בטבריה ונמכרו לעבדים. יוספוס שם בפי אספסינוס אמירה חמורה: "אין לנהוג כלפי היהודים נוהג חוקי מתוקן של משפט המלחמה: הרי הם מופקעים מן החוק, ואין לך דבר אסור כלפיהם" (מלחמות ג' י' י'). כך נשמע מסיפורו על יהודי אנטיוכיא והגזרות שהוטלו עליהם לעבוד עבודה זרה, ולזכות לאלילים כאשר המיתו את המסרבים, והם הרבים, והנציג הרומי מצווה על החיילים לאנוס את היהודים לעבור על דתם, לחלל שבתות. "וכן בטלה שמירת שבת לא רק באנטיוכיא בלבד, אלא אף בשאר כל ערי סוריא" (מלחמות ז' ג' ג'). גם בסיפורו על ההתעללות באיסיים, הוא מתאר את העינויים האכזריים שהם עמדו בהם, ולא

<sup>261</sup> משנה, קידושין א ג, ובבבלי, שם, כב ע"ב עד כה ע"ב וכן מקבילות, כדלקמן.

<sup>262</sup> דניאל פ"ג-ו.

<sup>263</sup> כפי שפורט למעלה. וראו: כשר, המרד הגדול, עמ' 12 – 92.

טמאו את שם המחוקק, משה, או שלא טמאו בשרם במאכלות האסורים (מלחמות, ב' ח' י'). גם בתארו את השבויים בתיאטראות:

רבים ראו את השבויים בתיאטראות שעמדו בכל מיני ייסורים ומיתות משונות ולא הוציאו מפיהם דבר לחרף את התורה" (נגד אפיון, א' ח').

ועוד (שם ל'ב) :

וסבור אני, כי אחדים ממנצחינו הביאו על הכנועים את היסורים, לא משנאה אלא כדי לראות במחזה הנפלא, מציאותם של אנשים, שלגביהם יש רק פורענות אחת בעולם: כפייתם על ידי כובשיהם לעשות מעשה שכנגד התורה או להוציא לגנותה דיבור אחד מפיהם.

גם הירונימוס (340 – 420 לסה"נ) בפירושו לדניאל (יא, לג) מדבר על כך שבגלל התורה יירצחו. גם אב-הכנסייה, יוחנן מללס (491-578 לסה"נ), הקים בדפני המהוללה, הסמוכה לאנטיוכיא, תיאטרון במקום שעמד בית כנסת, וכתב ממעל לו: "משלל יהודה, ועשה כן "להמרות את רוח היהודים".<sup>264</sup> גם בימי הקיסר דומיטיאנוס (81-96 לפנה"ס) היו גזרות כנגד ההתייהדות וכן שלפי עדות אוסיביוס, הוא פקד להכרית את כל זרע בית דוד, ועל כן "קמה רדיפה על היהודים". מכל התיאורים האלה, מסיק ג' אלון כי היו גזרות להעברה על דת בימי החורבן הגדול.

אם אכן היו דברים כאלה, ייתכן שהייתה גם התגוננות דתית, כבריחה מהארץ, או אולי התגוננות פאסיבית עד מוות שמנעה שבייה. ברם, מצבים כאלה לא מדווחים במקורות בני הזמן, ועל אף דוגמאות אלה, שלא מעידות בהכרח על גזרות דת כוללות אלא על מצבי עמידה דתית של הנכבשים, שגם בשעה שהכריחום להתנהל לפי צרכי השלטון הרומי, הם לא עברו על מצוות הדת. כך למשל, אם הם אולצו לעשות מלאכות שונות בשבת, הם עמדו על שלהם ונמנעו כפי יכולתם מלחלל את השבתות. אך לא ידועה תופעה של גזירות דת כוללות על החברה היהודית לאחר החורבן אלא יותר מעשי אכזריות במקומות שונים. על כן, גם עמדתו של ג' אלון לא נתקבלה ככללה, ולא הוכחו קיום גזרות דת, כפי שהיו לאחר מכן במרד בר-כוכבא.<sup>265</sup> מכל מקום, מסתבר כי היו מצבים של שבייה במלחמת החורבן שהשבויים לא נועדו להיפדות אלא שימשו כאובייקטים לצורכי השלטון הרומי.

לעומת זאת, לאחר מרד בר-כוכבא, מתחדדת תופעה חריפה בין היהודים והרומאים, ביחס לשבייה. מלבד השבויים הרבים הרגילים, שמספרם ותולדותיהם בשבייה ידועים רק באופן כללי,

<sup>264</sup> אלון, מחקרים, א', עמ' 228 – 237.

<sup>265</sup> ליברמן, רדיפת דת ישראל; גודבלאט, יהודי ארץ-ישראל, בעיקר בתחילת דבריו. איזק, המדיניות הדתית הרומית; הורבורי, מלחמה יהודית, עמ' 109 – 128; שוורץ, יבנה: הערכה מחודשת.

גזרות הדת הכבדות שהיו ייחודיות למרד זה, יצרו מצבים שונים משני צידי המתרס, הרומאים והיהודים, ואלה הובילו גם לתוצאות מיוחדות ולבעיות מורכבות במשמעות השבייה.

אחת התופעות הנזכרות במצבים אלה, היא פרשת קידוש השם. הפרשה הידועה שבהן, זכתה לתואר "עשרת הרוגי מלכות". היא גם זכתה לפרסום מיוחד בחברה היהודית והייתה לה משמעות רבה לדורות הבאים, בעניין ה-"מרטרולוגיה" היהודית. פרסומה נבע מהעובדה שעיקר תוכנה הוא סיפור חכמים ידועים, שפעלו ערב מרד בר-כוכבא וקדשו את השם, ובראשם רבי עקיבא. ניתוח מפורט של שמואל קרויס שדן בשאלות ההיסטוריות של סיפור הרוגי המלכות, הראה שעיקרו בא להעצים את מות הקדושים של צמרת החכמים, אף כי נוסחים שונים של הסיפור אינם תואמים בגרסתם.<sup>266</sup> פרשת הרוגי המלכות הייתה חלק מ-"קו פרשת מים", בגישה היהודית של קידוש השם, כפי שיובא בהמשך, והייתה לה משמעות רצינית גם לעניין בעיית השבייה. היא מעלה אפשרות כי הייתה כאן התמודדות פאסיבית עממית, וייתכן שמנעה במידה מסוימת את כמות השבייה, עקב העדפת המועמדים לשבי, למות, ולא להיות שבויים.

נראה כי התשובה לכך, תלויה בכמה סוגיות מרכזיות בנושא המרד, ובעיקר, מהצד הרומי. סוגיה אחת היא האם לרומא היתה מדיניות מיוחדת ביהודה, לעומת שאר הפרובינקיות? סוגיה שנייה, היא האם יחס הדריאנוס כלפי היהודים היה עויין במיוחד? שתי סוגיות אלה שזורות בסוגיה שלישית, והיא עמדת החוקרים, ביחס למידת מרכזיות ההיבטים הדתיים בכלל, במרד בר-כוכבא. ככל שנייחס לשני הצדדים שימוש בעד או נגד מניעים דתיים, כך בעיית ההתמודדות הפאסיבית ומניעת השבייה הייתה יותר רחבה ממה שידוע עד כה במחקר.

הגישה הפוזיטיבית בעניין, מיוצגת על ידי קבוצה נכבדה של חוקרים הנותנים משקל ניכר למניעים הדתיים של המרד ותוצאותיו משני הצדדים. שמואל אברמסקי סבור כי רומא הנהיגה מדיניות מיוחדת ביהודה, מה שלא נהגה כך באימפריה שלה, שבה הייתה מעניקה חירות דתית, לא הייתה מתערבת בענייני פולחן, לא כפתה אמונותיה על עמים אחרים, ולא ניהלה רדיפות דתיות, למעט כנגד כיתות חדשות, כמו הנוצרים. כל זה מוכיח על היחס המיוחד שחשה האימפריה הרומית נגד יהודה, כי ביהודה היה צירוף של "מלחמת חירות המעורגת באידיאולוגיה דתית לאומית". מכאן גם הלהט והתכיפות שלה.<sup>267</sup>

לכן, היה הדריאנוס קנאי לאימפריה ורווחתה, ובפולחן הקיסר ראה ערובה לשלמותה. מכאן החומרה במלחמה ביהודה, על שהעזה לפגוע בקיסרות ובקיסרים. במיוחד בימי הדריאנוס, שהיה מלך נאור, שאיפתו לתיקונים, דביקותו בתרבות ההלניסטית – רומית, ומאמציו למען השלום באימפריה. אך הוא גם היה נתון לתהפוכות, ובזמן התפרצות היה מסוגל לאכזריות ולמעשי נקם.

<sup>266</sup> קרויס, עשרה הרוגי מלכות.

<sup>267</sup> אברמסקי, בר-כוכבא, עמ' 125 – 138.

כאן הייתה המערכה הצבאית שזורה בענייני אמונה, ולא רק בגלל עצמיות היהדות, אלא גם בגלל עצם מעמדו של הקיסר.<sup>268</sup> אכן, הוא מצד אחד מופיע כמלך המתווכח עם ר' יהושע, ומצד שני נקרא בתואר דוחה: "הדריאנוס שחיק עצמות".

השליט הרומי הטיל איסורים, שחריפותם האכזריות שבה בוצעו, והיקפם הרב, מעיד שיד רומי היה בדבר. הגזרות נגזרו במיוחד, ובראש, נגד החכמים, אף שלא היו מראשי המרד. אין ראייה כי החכמים היו מנהיגים, ואפילו ר' עקיבא ותלמידיו, אך הרומאים ראו בהם בהשפעתם ובלמידם, כי הם אלה שהעצימו את התודעה הקיבוצית, עוררו געגועי גאולה, והניחו יסודות למעשי מרידה, כבוא השעה.<sup>269</sup> לדעת אברמסקי: "התבלבלו התחומים בזמן הרדיפות, וכרגיל בימים אלה של פירוק חוק, נטלה מלכות לעצמה נוהג של שרירות לב, אפילו לגבי חוקים משלה". כאן הוא מביא אגדות המראות על עריצות הדריאנוס, גם ביחס להיותו מלך וגם בהערמה על שבויים, שהבטיח לחון אותם, אך לא עמד בהבטחתו.<sup>270</sup> שנאת ישראל לא הייתה המניע הראשוני לפעילותו נגד היהודים, אלא רק לאחר שהם נאבקו במטרותיו, הוא נלחם בהם ורכב גם על גל שנאת היהודים, שרווחה בעולם הרומי.

גם שמואל ייבין רואה בגזרות שלאחר מרד בר-כוכבא, חלק מפתרון מסודר לשינוי תרבות היהודים שנשארו בארץ.

"הרי הדריאנוס התחיל עושה להחייאתה של ירושלים עוד קודם שפרץ המרד, ואגב כך כנראה נסתבך גם בגזרות על הדת: מעתה לא הייתה מניעה שימשיך בביצוע תכניתו. המרד רק הועיל לחזק את נטייתו והחלטתו, כמוקיר מובהק של תרבות יוון ובז לכל "ברבריות" החורגת ממסגרתה, לעקור מן השורש את מקור הרע, את מנהגייהם ודתיהם השונים של היהודים. על היהודים בארץ-ישראל נגזר לתדול מלהיות עם מיוחד, ולהינתך בכור ההיתוך הכללי... הבעייה הייתה מה יעשה באלה שלא מתו ולא נישבו בידי הגייסות? ... התשובה פשוטה: אלה שנשארו חייבים להסתגל להיות ככל הגויים".<sup>271</sup>

אמנם, הוא נזהר מלומר כי הדריאנוס רדף את היהדות כדת, שהרי לא רדף כך גם את היהודים ברחבי האימפריה הרומית. "הדריאנוס נלחם רק ביהודי הארץ, כקיבוץ סוציאלי מיוחד, כעדה דחוסה, שבתוקף הליכותיה המיוחדות תבעה לעצמה זכות של משטר חיים נבדל ויחס מיוחד מצד

<sup>268</sup> שם, עמ' 126 – 127.

<sup>269</sup> שם, עמ' 129 – 132.

<sup>270</sup> שם, עמ' 136.

<sup>271</sup> ייבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' קכב - קכד. לדעתו מגמה זאת אף כללה הפיכת ירושלים לעיר נוכרית, שינוי שמות הערים בארץ, ובכלל "הלניזציה של הערים בארץ-ישראל". כל זאת מלבד שילוח פלוגות עונשים למרכזי יישוב גדולים, כדי לעשות בהם שפטים, לאחר דיכוי המרד.



השלטונות", ובימיהם אי אפשר היה להפריד בין הדת לחיים האזרחיים. כדי לשבור את קשי עורפו של היישוב, יש לכלות תחילה את מנהיגיו הרוחניים. הרי שלדעתו כן הייתה כאן רדיפה דתית לאומית.

גם יוסף קלוזנר אומר, שבתחילה הדריאנוס לא שנא את היהודים, וכל מחשבתו הייתה להעצים את הפולחנים הרומיים אך לאחר המרידות השונות, הטיל גזרות נוראות, הנקראות "שעת השמד", כי הרומאים "ראו שהמרד פרץ מתוך מניעים דתיים-לאומיים וש אחד מראשי המרד היה שר התורה, גדול התנאים ר' עקיבא, והחליטו שצריך לעקור את התורה משורש ואז יבוא הקץ גם למרידות.<sup>272</sup>

גם שמואל ספראי סבור שבתחילת דרכו, הדריאנוס האיר פנים למזרח כולו ואף ליהודים.<sup>273</sup> לאחר זמן החליף דעתו בכיוון הפאן הלני, אך בעיקר, לאחר מרד בר-כוכבא, המצב הגיע לכך שבספרות התנאית מדברים על "משחרבה יהודה, במהרה תיבנה". הדריאנוס מבצע את תוכניתו להפוך את ירושלים לעיר אלילית, ואף ביקש לעקור כל זכר לקשר שבין היהודים לארץ-ישראל, ושינה את השם יודיאה, לסוריה-פלסטינה, שם שנתרווח בספרות הלועזית. הרומאים החלו ברדיפות שיטתיות, שחלק מהן נזכרות בפרשת עשרת הרוגי מלכות, אף שחלק מהחכמים נרדפו בתקופות אחרות, עיקר הפרשה שייך לתקופה זאת, שלאחר מרד בר-כוכבא.

אהרן אופנהיימר סבור כי גזרות השמד שהטילו הרומאים, קדמו כבר למרד אך היו בעיקר לאחריו.<sup>274</sup> לפני המרד, הפיכת ירושלים לאלילית בימי הדריאנוס, וייתכן שאף גזרת המילה, הביאו לפרוץ מרד בר-כוכבא. גם הדריאנוס הנאור, התומך ביהודי אלכסנדריה וההורג מצביא אכזרי, קוויטוס, המרבה להתווכח עם ר' יהושע ואחרים בענייני יהדות, הייתה לו כוונה ברורה בכך. בוודאי לאחר המרד, מטרת גזרות השמד הייתה: "לפגוע באותם יסודות דתיים שיש להם משמעות לאומית ולחסל את הנהגתו העצמית של עם ישראל". במקום אחר, מזהה אופנהיימר את תוכן הגזרות שלא היו כלליות על כל המצוות אלא דווקא על מצוות שיש להן משמעות לאומית. כגון, נטילת לולב שסימלה שמחה וניצחון או מוות. מצה, סימלה את חג החרות או תרומות ומעשרות שהיוו מנוף כלכלי למרד.<sup>275</sup> אופנהיימר לומד מהמימצא הארכיאולוגי ומהספרות התלמודית, כי שמירת השבת ועוד מצוות פשוטו בעם, "ושמירתן קידשה את האמצעי לקיומן", במיוחד בימי המרד ובימי השמד שלאחריהם.<sup>276</sup>

רקעו של המרד ושורשיו נעוצים בתקופת יבנה, שחרתה על דגלה את המשך קיומו

<sup>272</sup> קלאוזנר, כשאומה נלחמת על חירותה, עמ' 151 – 152.

<sup>273</sup> ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 321 – 323.

<sup>274</sup> אופנהיימר, המרד, עמ' 10, 20 – 21.

<sup>275</sup> אופנהיימר, בר-כוכבא וקיום מצוות, עמ' 140 – 146.

<sup>276</sup> אופנהיימר, שמירת שבת ומרד בר-כוכבא, עמ' 233 – 234.

של הלאומי - דתי של העם היהודי. כתוצאה מכך זכו המרד בכלל ובר-כוכבא בפרט, לתמיכתם של חכמים ור' עקיבא בראשם.

מדבריו אלה והקודמים, מובן הרקע למאבק הרומאים כנגד הצד הדתי של העם, ששימש מנוע למרד. יש לציין, כי גם מההיבט הנומיסמטי של מטבעות ימי המרד, הוצע כי ייסודה של איליה קפיטולינה היה עוד לפני מרד בר-כוכבא. אוריאל רפפורט מביא את דעתו של יעקב משורר, המסיק זאת מתוך מטבע לציון ייסוד העיר האלילית במקומה של ירושלים, לאחר דיכוי המרד.<sup>277</sup> מטבע זה נושא כתובת עם שמה החדש של העיר והוא מתאר את טקס סימון גבולות העיר החדשה על ידי חריש (הקיסר, נוהג במחרשה רתומה לשור ופרה). כמו כן מצא משורר מטמון מטבעות, הכולל דינרים של הקיסרים הפלאווים, ובר-כוכבא, ומטבע של איליה קפיטולינה, שלדעתו הוטמנו במרד. א' רפפורט טוען כי כל אלה מחזקים ההנחה כי הקמת איליה קפיטולינה קדמה למרד, והייתה אחד הגורמים החשובים לכך. מכאן כי הדריאנוס, הוכיח חוסר רגישות ועריצות כלפי היהודים. דעה זו מבוססת יותר עתה, בעקבות מחקרי בועז זיסו וחנן אשל שהוסיפו מוצגים ומטבעות נוספים והראו כי מן המטבעות, עולה בברור שאיליה קפיטולינה נוסדה לפני המרד.<sup>278</sup> גם י' א' הלוי, נאמן לדרכו, ביחס לשנאה העזה של רומאים ליהודים, ולכן לא היו שבויים מביתר כלל, כי את כולם הרגו, כנזכר באבות דר' נתן (ל"ח, מהדורת שכטר, עמ' 114 - 115) :

ממשמע שנאמר והרגתי אתכם בחרב, איני יודע שהנשים נעשו אלמנות ובנים יתומים? אלא אלמנות ולא אלמנות, כגון שלא ימצאו להן עדים להתירן להינשא, כגון ביתר, שלא נמלט ממנה נשמה, להתיר אשת איש.

לדברי הלוי, רק אחר שלושה ארבעה חודשים, טיניוס רופוס התנפל על כל עיר שהיה בה חשד לקושרים, והרג את כל הזקנים והטף, ואת הנערים והגיבורים הביאו למוכרם בשוק. אלה השבויים שנמכרו בשוק בבוטנה, ואחר כך בעזה, ואחר כך לאוניות למקומות רחוקים. על כך נאמרו דברי דיו קאסיוס כי "כמעט כל ארץ יהודה הייתה למדבר שממה", ואז הרומאים השיבו את החרב אל תערה.<sup>279</sup> כלומר, היחס החריף ממצב של שבויים והתחשבות כלשהי באסירים, למצב של הרג, כמו בזמן מלחמה.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> רפפורט, יהודה ורומי – מרידות היהודים, עמ' 137.

<sup>278</sup> זיסו ואשל, בנינה של איליה קפיטולינה; אשל, אליה קפיטולינה; אשל, ייסוד אליה קפיטולינה.

<sup>279</sup> הלוי, חלק ראשון כרך חמישי, אחרי לכידת ביתר, עמ' 638 – 640.

<sup>280</sup> הלוי, שם, עמ' 664 – 672, בטוב טעם, מאריך להוכיח, כי היו כמה שלבי צרות, וביניהם נחו הרומאים. אך ניתן לדון בדבריו, מניין כי הרומאים נחו בין מרד ביתר ובין ההשתוללות של טיניוס רופוס וכן שנחו בין זה לגזרות השמד, ולא היה זה ברצף: מרד קשה שהביא לגזרות.

תפיסה פחות פוזיטיבית שונה מהקודמים הביע שאול ליברמן, הממתן את אופיין של הגזרות.<sup>281</sup> הוא מנתח מאורע זה ומגיע למסקנה, שאינה מבחינה בחריגה מיוחדת בהתנהלות הרומאים דווקא נגד החכמים היהודיים בימי הדריאנוס. הממשל הרומי יכול היה למסגר את כל הגזרות בתוך החוק הרומי. הייתה כאן גם התדרדרות הדרגתית, עקב התגובות של היהודים, וממילא, לתגובות נגד של הרומאים. כך, איסור ברית המילה לא היה דווקא נגד הדת היהודית אלא היה איסור כללי של סירוס, ובמסגרתו היא הוטלה קודם מרד בר-כוכבא. אמנם, זה גרם למרד, וכשהתחילה התסיסה אחרי שדוכא המרד, נאסרו רוב המצוות. אמנם גם בין המצוות, היו דברים שלא נאסרו באותה חומרא: הרי מצאנו כי לכל מצווה היה עונש אחר. כגון תפילות, ארבעת המינים וסוכות, שעליהם "רק" קבלו מלקות, כי גם אצלם נהגו בדומה.

גם ביחס להמתות המשונות של עשרת הרוגי מלכות, אין ליברמן מוצא בהן חריגה מיוחדת. מיתת ר' חנינא בן תרדיון בשרפה על שלימד תורה, הינה עברה של פושעים פוליטיים, שהמלכות היתה הורגת את כל המשפחה. לכן, אף אשתו הומתה, ובתו ניתנה בקובה של פרוצות, ואף הוא מנהג המלכות. כמו כן, לפי המקור בבבלי (עבודה זרה יז ע"ב), שנהרג על אמירת שם ד' המפורש ברבים, הינה עברה על החוק, כי יש בו קסם של פשע, שהרי עלול לגרום אחריו מיתה של הרודפים שם.<sup>282</sup> הריגתם של שני החכמים הראשונים: ר' ישמעאל ור' שמעון, שקדמה לר' עקיבא, הייתה בתחילת המרד, ונאסרו בשל השתתפותם בו. לכן ר' שמעון תוהא לפני ר' ישמעאל, על מה הוא יוצא ליהרג? כלומר, לא היה כאן עניין של קידוש השם.<sup>283</sup>

גם בעיניו ר' עקיבא, הוא מנסה לראות התנהלות מקובלת של המלכות. לדעתו, מכל המקורות ברור שציערו את ר' עקיבא רק בשעת קריאת שמע, עד שמת בסמוך לאותו מעשה. לא הייתה כוונה להורגו, שהרי הנציב רצה להתווכח אתו ולחקור אותו על טיב התסיסה, ולכן החזיקו הרבה זמן במאסר. אך ר' עקיבא היה זקן מופלג, ובשעת החקירה, בניגוד לפקודת המלכות, התחיל לקרות קריאת שמע בפני קהל ועדה והשופטים, אז כעס הנציב וסרקו את בשרו של ר' עקיבא במסרקות ברזל. כתוצאה מכך מת מהעינויים. אך לא היה כאן מגמה לכתחילה לסרוק בשרו ולהורגו.<sup>284</sup>

לדעת ליברמן, לא היו גזרות מיוחדות על היהודים, כי מניתוח מקורות יהודיים ונוצריים, יש דמיון בין גזרות שהיו על חכמים יהודיים ועל קדושים נוצריים וכן יש דמיון גם בין צורת העינויים שלהם. לדוגמה, חייו ומותו של *Pamphilus*, רבו הגדול של אבסביוס, שהותו בבית הסוהר, עבודתו שם, ביקור תלמידיו, הוויכוחים עם המושל הרומאי, עינוייו ומותו (אחר שנתיים), מהווים

<sup>281</sup> ליברמן, רדיפת דת ישראל, עמ' 348 – 369. גם בחלק השני של מאמרו, שם עמ' 369 ואילך.

<sup>282</sup> שם, עמ' 353 – 354.

<sup>283</sup> שם, עמ' 362.

<sup>284</sup> שם, עמ' 358 – 362.

לדעתו, לא נמצא במפורש איסור כולל על דת היהודים, ומספיק שיהודי הוכיח שהוא משתמד ומוכיח את נאמנותו לקיסר ולרומא, בנסכו יין לגניוס של המלך. כך נהגו גם נגד הנוצרים.<sup>286</sup> ייתכן שלא היה בימי הדריאנוס שמד מיוחד, אלא מצב שגרר מצב, אך בעיקרו היה מקובל בחוקה הרומית.

ליברמן, אינו מבטל את קיום גזרות הדת אלא משתדל להראות שהם נעשו בכלים רומיים מקובלים, כגון במסגרת החוק או הכנסתם לתבנית מנהלית, הידועה גם ממקורות אחרים. עם זאת עדיין לפי דבריו, ההיבטים הדתיים היו מרכיבים מרכזיים במלחמה וממילא בתוצאותיה וכן ביחס המתגונן של החברה היהודית שחלקים ממנה לא השלימו עם הגזרות, והתגוננו באופן פאסיבי או על ידי בריחה, או מה שיותר בולט בתוצאות מרד בר-כוכבא, מעשי קידוש השם. אך ליברמן שונה בכך מקודמיו, שהמעשים יכלו להקיף קבוצות נכבדות בחברה וכך גם נמנעה למעשה חלק מהשבייה שבמקומה הועמד המוות כמעשה הירואי.

גישה שונה לחלוטין, מבטא מנחם מור בעקבות ניוסנר וההולכים בשיטתו. מור דן במניעים הלאומיים-דתיים.<sup>287</sup> הוא יוצא נגד דעת שמעון אפלכאום ואחרים, שבחנו את הדריאנוס במבט של טוב או רע ליהודים, ולא בחנוהו על פי היחס הכללי שנקט באימפריה בכלל. הדריאנוס נסוג ממדיניות טריאנוס, שהתפשט לכיוון המזרח ולבסוף נאלץ לסגת מכיבושיו והתייצב על הפרת. הדריאנוס ראה חשיבות לייצב את המשטר בפרובינקיות במזרח, בתחום הכלכלי, הדתי והחברתי, על מנת שישמשו כחולייה חזקה שם, כאשר יודיאה היא אחת מהן. כך הרבה בביקורים במזרח, וכן ניסה לאחד את כולן סביב הפן הדתי הילני, וסביב פולחן הקיסר. בכך גם חשב לאחד אותן עם הגישה הרומית הכללית. לכן, בתחילת שלטונו אף מצאנוהו טוב ליהודים, בכך שסילק את קויטוס ובפקודת הסינט הוציאו להורג עם עוד שלושה מצביאים, בתואנה כי נחשדו בפעולות חתרניות נגדו. פעולה זאת יכולה להיחשב כמחווה ליהודים, על שקויטוס דיכא את מרד היהודים במסופוטמיה באכזריות. גם העובדה שהגן על יהודי אלכסנדריה במאבקם נגד היוונים בעירם, מראה על יחס חיובי שלו. במיוחד, נראה יחסו החיובי, בכך שחשב לתת ליהודים לבנות להם את המקדש, עד שהשומרונים מנעו זאת.<sup>288</sup> לדעת מור, גם כאן זה נבע מחישוביו לחזק ישובית – כלכלית את המזרח, ואת הפרובינקיות באזור זה. דחיית התכנית, קשורה לסערה שעוררו היהודים נגד תוכנית הקיסר לבנות את ירושלים, לא כעיר יהודית וללא המקדש. כדי לא להיכנס לעימות בתחילת שלטונו, העדיף הקיסר להשתיק ולדחות רעיון זה. גם במעשים הדתיים שעשה במזרח

<sup>285</sup> שם, עמ' 365 – 367.

<sup>286</sup> שם, עמ' 364.

<sup>287</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 80 – 97. הוא עקבי בשיטתו גם ביחס למלחמת החורבן כאמור למעלה.

<sup>288</sup> בראשית רבה, סד כט, (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 710).

כולו, היה בכך חלק מתכניתו המדינית לייצוב הפרובינקיות במזרח. אמנם, היהודים ראו בכך פעולות של מלחמה דתית ופגיעה בחירותם הדתית.

עוד סבור מנחם מור, כי בעניין הסיבות לפרוץ מרד בר-כוכבא, נחלקו הדעות. לפי קאסיוס דיו, פרץ המרד עקב החלטת הדריאנוס לבנות את איליה קפיטולינה כעיר אלילית שבמרכזה מקדש אלילי. אך ההיסטוריה אוגוסטה, בביוגרפיה של הדריאנוס, תולה זאת בגזרת המילה. אבסביוס, תולה הכל ב"שיגעונם" של היהודים ובמנהיגם בר-כוכבא, ורק כעונש על המרד הוקמה איליה קאפיטולינה. במחקר, היו תומכים לכל דעה ואף דעה המצרפת את שתי הסיבות: גזרת המילה ובניית איליה קאפיטולינה.<sup>289</sup> חיים דב מנטל דבק בדעתו של אבסביוס, ושני הדברים הנ"ל הן תוצאה של המרד.<sup>290</sup> מור טוען כי תכנית הדריאנוס למיזוג הפרובינקיה היהודית בתוך האימפריה, הביאה לחשיבה שלו לייסוד פאנהלניון של המזרח, על ידי ביטול המעמד המיוחד של היהדות כדת מותרת (*religio licita*), ולא לאפשר לפרובינקיה זאת, להיות יחידה נפרדת. לכן, גם הקמת מושבה רומית בשם איליה קאפיטולינה וגם גזרת המילה נועדו לשרת מדיניות זאת. בהקמת המושבה הרומית הוא מקבל את עדות קאסיוס דיו, כי גם נבנה שם מקדש אלילי. גם ביחס לגזרת המילה, מור מקבל את הדעה כי הדריאנוס הוא זה שגזר הגזרה ולא הנציב, כי ראה בכך חלק משילוב היהודים. אך מה לעשות והיהודים לא ראו זאת כך, אלא פגיעה באושיות היהדות.<sup>291</sup> מור רואה גם בגזרות שבאו אחרי המרד, תופעה חולפת עקב ביטולן על ידי אנטונינוס פיוס, ואף החכמים הסתגלו לגזרות, בהניחן את ההלכה כי מותר לעבור על כל התורה, מלבד שלוש העברות החמורות (בבלי סנהדרין עד ע"א). אך דעתו של מור אינה משקפת את העולה ממקורות התנאים, שאנשים מסרו נפשם על הרבה פחות משלוש העברות החמורות, כגון דברי המכילתא דרבי ישמעאל (יתרו, מסכת בחדש, פרשה ו, מהדורת הורוביץ, עמ' 227):

רבי נתן אומר, לאוהבי ולשומרי מצותי, אלו ישראל שהם יושבין בארץ-ישראל ונותנין נפשם על המצות. מה לך יוצא ליהרג, על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף, על שקראתי בתורה, מה לך יוצא ליצלב, על שאכלתי המצה, מה לך לוקה מאפרגל, על שנטלתי את הלולב; ואומר (זכריה יג, ו) אשר הוכיחי בית מאהבי, מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים.<sup>292</sup>

המקור מעיד כי הוא מודע שיש שקידשו את השם, סתם, בקיום מצוות בארץ-ישראל, כגון מילה,

<sup>289</sup> הר, סיבותיו, עמ' 6 הערה 25. שוורץ, בר נבא.

<sup>290</sup> מנטל, המניעים, עמ' 35 – 59.

<sup>291</sup> מור, הגורמים המידיים.

<sup>292</sup> במדרש ויקרא רבה, לב א (מהדורת מרגליות, עמ' תשלח), הובא נוסח ארוך המוסיף עוד מצוות שנאסרו: מה לך יוצא ליסקל על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף על ששימרת את השבת, מה לך יוצא ליהרג על שאכלתי מצה, מה לך לוקה בפרגל על שעשיתי סוכה, על שנטלתי לולב, על שהנחתי תפלין, על שהטלתי תכלת, על שעשיתי רצון אבי שבשמים.

קריאה בתורה, אכילת מצה, נטילת לולב. ואין בכך כלל קשר להכרעה הידועה של שלוש עברות עליהן יהרג אדם מישראל. נראה כי מור אף אינו מבחין בין מקורות תנאיים למקורות התלמודיים המאוחרים, ובפרט בין מקורות ארץ-ישראל ובבל.<sup>293</sup>

גם יחסו העוין של הדריאנוס כלפי היהודים מוכח מהמקורות הבאים:

במדרש איכה רבה מסופר כי יהודי אחד עבר קודם הדריאנוס, ושאל בשלומו, ולשאלתו מי הוא ותשובתו שהוא יהודי, ציווה להסיר את ראשו. ויהודי אחר שלא שאל בשלומו, ולשאלתו מיהו ומדוע לא שאל בשלומו, שוב ציווה להסיר ראשו. כששאלו השרים שלו לפשר הציוויים הסותרים ענה: "ואתם רוצים ליעץ לי איך אני צריך להרוג בשונאי, הרי רק תואנה אני מבקש"!<sup>294</sup>

במדרש אחר באיכה רבה, שוב מסופר על הדריאנוס שהושיב שלוש משמרות במקומות שונים, ובעזרת כרוז ניסה לפתות את היהודים לצאת ממחבואיהם, וכך יתן להם את מילתו, "בואו והתחננו שלא תילקחו לשבי". הם הובאו לבקעת בית רימון, והדריאנוס אמר לשר צבאו: עד שאני אוכל קצה הלחם זו, וירך תרנגול זה, אבקש שלא ימצא אחד מהם. מייד הקיפם שר הצבא בהמון ליגיונותיו, והרגום והיה הדם בוקע והולך עד שהגיע לקיפרוס.

אין ספק כי ביחס כזה, לא היה שום הגיון ליפול בשבי, ובוודאי לא היה מקום לפדיון שבויים. אשר על כן, קשה לקבל את מכלול דבריו של מור, וסביר הרבה יותר להניח כי היו גזרות דת תקפות וחמורות שניתכו על החברה היהודית בארץ-ישראל, אשר גרמו לה לקשיים רבים, ובין היתר הובילו למעשי קידוש השם עממיים, ועל ידי רבים.

מעשה עשרת הרוגי מלכות, אף כי נוצק בתקופה מאוחרת יותר, משקף את המציאות של היות תופעת קידוש השם רווחת, וחכמים רבים היו בין הבולטים שקיימו מעשים אלה, ובראשם רבי עקיבא שלכל הדעות השפעתו הייתה רבה בדור זה. הנושא קשור היטב לבעיות קידוש השם, ועדיף להניח שדווקא העובדה שהמנהיגות הדתית עשתה באופן עקבי מעשי קידוש ה', קיבל הדבר משמעות רבה והיה לבסיס הלכתי ורעיוני לדורות, שהניע גם את עיצוב גיבוש סיפור עשרת הרוגי מלכות. במחקר כבר עמדו על שגופו ועיקרו של רעיון קידוש השם, כפי שנתפס בדורות המאוחרים יותר, עוצב סופית בעקבות מרד בר-כוכבא.<sup>295</sup> באשר לנושא השבויים, היבט זה של קידוש השם, יוצר בעייה הפוכה שהמועמדים לשבייה, הנכבשים יצרו לעיתים מסלול עוקף כדי לא להגיע למצב שבייה או סכנת נפשות בכלל, והם עשו זאת במחיר חייהם. אפשר שהיו גם כאלה שכבר נשכו ומסרו את נפשם על קידוש השם כדי לא לחלל את הדת.

אך מן הסתם, היו גם אחרים שרצו להמנע מהשבייה על הרקע גזרות הדת, והם נמנעו מלקיים

---

<sup>293</sup> להבחנה הברורה ביניהם, ראו: אפרון, המסורת התלמודית, עמ' 58 – 61, 70 – 72, 102 – 105.  
<sup>294</sup> איכה רבה, ג נח, ד"ה רבת, (מהדורת בוכר, עמ' 138); שם א' סי' מה' ד"ה "על אלה", (מהדורת בוכר עמ' 82).

<sup>295</sup> ספראי, קידוש השם.

המצוות, ולמעשה נכנעו לממשל הרומי.<sup>296</sup> בין אלה, יש להזכיר למשל את "המשוכים", שניסו לחפות על מקום המילה שלהם וכך קיוו לא להתפס ולהמנע משבייה. תופעה זו נזכרת אף בספרות התנאים, בתוספתא, שבת פ"ט ה"ט, (מהדורת ליברמן, עמ' 23), שנינו:

המשוך צריך שימול, רבי יהודה אומר: משוך לא ימול מפני שהוא מסוכן. אמרו לו, הרבה מלו בימי בן כוזיבא והיו לו בנים ולא מתו.<sup>297</sup>

התנאים לא נחלקו על עצם התופעה שהייתה ידועה אלא הסכנה של מילה נוספת למי שמשך עורלתו. כמו כן, מדברי החכמים, ולא נראה שרבי יהודה חלק על כך, היו "הרבה" משוכים והם מלו והיו להם בנים, משמע, הם לא נשבו והצליחו להתחמק מהשלטון. זו הייתה אפוא דרך אלטרנטיבית אחת מני רבים, למי שלא רצה להסתכן והעדיף להתחכם. מן האמור אודות היחס העויין והמיוחד של השלטון והקיסר, והחרפת היחס לשבויים לאחר מרד בר-כוכבא, יהודים רבים מתוך החברה היהודית ובעיקר מעולם החכמים, אמצו דרכים שונות, הנמנעות מלהגיע לשבייה.

גם מצד הרומאים, ניתן לראות את מיעוט תופעת השבייה. המקורות והחוקרים שעסקו בתוצאות המרד הדגישו את אכזריות הרומאים, ובעיקר, הכמות האדירה של הרוגים, שאף לא ניתנו לקבורה. הרושם הרב והדגש על ריבוי מספר ההרוגים, מכסה משהו על בעיית השבויים, שכמעט ואינם נזכרים, כגון בדברי דיו קסיוס הנזכרים. כן הוא גם במקורות חז"ל, שכאמור, שמרו הדים בעיקר בנושאים שעסקו בתוצאות המרד. תחילה מקור תנאי העוסק בחכמים, אך הרומז במפורש למודעות שכוונת השלטונות להרוג ולא לאסור או לשבות.

מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, נזיקין פרשה יח, מהדורת הורוביץ, עמ' 313:

"כבר היה רבי ישמעאל ורבי שמעון<sup>298</sup> יוצאין ליהרג, אמר לו רבי שמעון לרבי ישמעאל, רבי, לבי יוצא שאיני יודע על מה אני נהרג, אמר לו רבי ישמעאל לרבי שמעון, מימך לא בא אדם אצלך לדין או לשאלה ועכבתו עד שתהא גומע כוסך או עד שתהא נועל סנדלך או עד שתהא עוטף טליתך ואמרה תורה אם ענה תענה, אחד עינוי מרובה ואחד עינוי מועט, ובדבר הזה אמר לו, נחמתני רבי; וכשנהרגו רבי שמעון ורבי ישמעאל אמר להם רבי עקיבא לתלמידיו, התקינו עצמכם לפורענות, שאלו טובה עתידה לבא בדורנו,

<sup>296</sup> להיבט מעניין זה היו הדים גם במדרשים המאוחרים. כך למשל, באיכה רבה, א ד"ה מה על אלה, (מהדורת בובר, עמ' 82), מסופר על הדריאנוס שניסה לפתות אנשים שהתחבאו לצאת ולהתמסר והבטיח שלא יאונה להם כל רע. אלה שהתפתו נתפסו, ולשאלתם מה נותן המלך, נאמר להם: "בואו והתחננו שלא תילקחו לשבי". הם הובאו לבקעת בית רימון, והוקפו בליגיונות, "והרגום והיה הדם בוקע והולך עד שהגיע לקיפרוס". וכן בסגנון ערמומי אחר, שם (מהדורת בובר, עמ' 81).

<sup>297</sup> ועיינו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, ג, שבת, עמ' 251; ראבילו, גזירת המילה, עמ' 43.

<sup>298</sup> מתוך המקבילות הכוונה לרשב"ג הראשון שנהרג בחורבן בית שני [ראו הערת הורוביץ-רבין, עמ' 313 הערה 5]. וראו גם: היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ח"ב, עמ' 818.

מתחלה לא היו מקבלין אותה אלא רבי שמעון ורבי ישמעאל, אלא גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם, שפורענות גדולה עתידה לבא בדורינו וסילק אלו מבינותינו, לקיים מה שנאמר ישעיה נז א: הצדיק אבד ואין איש שם על לב ואנשי חסד נאספים ואין מבין".

מקור תנאי זה הוא אולי המקור הבסיסי ששימש כגרעין להתפתחות ספור עשרת הרוגי מלכות. הוא עוסק בהוצאתם להורג של שני חכמים מרכזיים במרד החורבן, רבן שמעון בן גמילאל הראשון ורבי ישמעאל [בן אלישע, כפי הנראה]. לאחר מכן רבי עקיבא מבשר שזה סימן לפורענות "גדולה, העתידה לבא בדורינו".

ההרג מתחיל בגדולי החכמים, והיווה סימן להתפשטותו לכל שדרות העם, אליבא דרבי עקיבא עד תקופתו במרד בר-כוכבא. המקור מדגיש ההיבט המרכזי של ימי המרד, ההרג הגדול שלדעתו החל בחכמים והתפשט הלאה. ניתן כמובן להניח שחכמים ראו את נקודת מבטם שההרג מתחיל "בקצינים שבמחנה" לפי דרכם, ולכן המקור מסיים גם בפסוק העוסק באובדן הצדיק, הוא חכם התורה הגדול. עם זאת, היות ומדובר בגזרות דת יש להניח שהאישים שייצגו את הדת, קרי חכמים, היו הראשונים שהשלטונות נטפלו אליהם ולאחר מכן גם לקהל הרחב.

גם מקורות מאוחרים יותר שמרו הדים ברורים לאותה מגמת הרג ולא שבייה. הירושלמי, תעניות פ"ד ה"ה, (סט ע"א), מציין את הכמות האדירה של הרוגים ואת גודל האכזריות, בעיקר סביב ביתר, וכמעט שלא נשתייר אף אחד, משמע, ללא שבויים.

והיו הורגין בהם והולכין, עד ששקע הסוס בדם עד חוטמו, והיה הדם מגלגל סלעים משאוי מ' סאה, עד שהלך הדם בים ארבעת מיל. אם תאמר, שהיא קריבה לים, והלא רחוקה מן הים ארבעים מיל. אמרו, שלש מאות מוחי תינוקות מצאו על אבן אחת ומצאו שלש קופות של קצוצי תפילין של תשע תשע סאין, ויש אומרים תשע של שלש סאין. תני רשב"ג אומר, חמש מאות בתי סופרים היו בביתר והקטן שבהן אין פחות מחמש מאות תינוקות. והיו אומרים אם באו השונאים עלינו במכתובים הללו אנו יוצאין עליהן ומנקרים את עיניהם, וכיון שגרמו עונות, היו כורכים כל אחד ואחד בספרו ושורפין אותו, ומכולם לא נשתייר אלא אני. וקרא על גרמיה [איכה ג נא] "עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי". כרם גדול היה להדריאנוס הרשע, שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל, כמן טיבריא לציפורי, והקיפו גדר מהרוגי ביתר מלא קומה ופשוט ידים, ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמד מלך אחר וגזר עליהם שיקברו.<sup>299</sup>

גם המקור באיכה רבה, עוסק בכמות האדירה של הרוגים ואף בו לא נזכרים שבויים: <sup>300</sup>

<sup>299</sup> וכן הוא במקבילות בשינויים באיכה רבה, וילנא, ב, ד"ה: "בלע" ובמהדורת בובר עמ' 99.

<sup>300</sup> וילנא, פרשה ב, ד"ה בלע ד', ובמהדורת בובר, עמ' 99 והלאה.



היו הורגים בהם עד ששקע הסוס בדם עד חוטמו והיה הדם מגלגל אבנים של ארבעים סאה והולך בים ארבעה מילין, ואם תאמר שקרובה לים והלא רחוקה מן הים ארבעה מילין, וכרם גדול היה לו להדריאנוס שמונה עשר מיל על שמונה עשר מיל, כמין טבריא לציפורי, והקיפו גדר מהרוגי ביתר, ולא גזר עליהם שיקברו עד שעמד מלך אחד וגזר עליהם וקברום, ר' הונא אמר יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה נקבעה הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו והמטיב שנתנו לקבורה.

באיכה רבה פרשה ב ד, ד"ה בלע ד', (מהדורת בובר, עמ' 99 והלאה) גם מעצימים כמות האבדות, וללא שבויים:

א"ר יוחנן שלש מאות מוחי תנוקות נמצאו על אבן אחת ושלוש מאות קופות של קצוצי תפילין נמצאו בביתר וכל אחת ואחת מחזקת שלש סאין וכשאתה בא לחשבון אתה מוצא שלש מאות סאין. אמר רבן גמליאל חמש מאות בתי סופרים היו בביתר וקטן שבהם לא היה פחות משלוש מאות תינוקות והיו אומרים אם יבואו השונאים עלינו במכתבין הללו אנו יוצאין ודוקרין אותם וכיון שגרמו העונות ובאו השונאים כרכו כל אחד ואחד בספרו ושרפו אותם ולא נשתייר מהם אלא אני וקרא על עצמו "עיני עוללה לנפשי וגו'"

גם בבבלי, גיטין נח ע"א, מעצימים מאוד את מספר ההרוגים וממעטים בהזכרת השבויים:

אמר רבה ב"ר ב"ר חנה אמר ר' יוחנן: ארבעים סאה קצוצי תפילין נמצאו בראשי הרוגי ביתר. רבי ינאי ברבי ישמעאל אמר: שלש קופות של ארבעים ארבעים סאה. במתניתא תנא: ארבעים קופות של שלש סאין. ולא פליגי: הא דרישא, הא דדרעא. אמר רבי אסי: ארבעה קבין מוח נמצאו על אבן אחת. עולא אמר: תשעת קבין. אמר רב כהנא, ואיתימא שילא בר מרי: מאי קראה? (תהלים קלז ח) בת ככל השדודה אשרי שישלם לך וגו' אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע... אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבן שמעון בן גמליאל, מאי דכתיב: (איכה ג נא) עיני עוללה לנפשי מכל בנות עירי? ארבע מאות בתי כנסיות היו בכרך ביתר, ובכל אחת ואחת היו בה ארבע מאות מלמדי תינוקות, וכל אחד ואחד היו לפניו ארבע מאות תינוקות של בית רבן, וכשהיה אויב נכנס לשם היו דוקרין אותן בחוטריהן, וכשגבר אויב ולכדום, כרכום בספריהם והציתום באש.

גם באבות דרבי נתן, לח, מהדורת שכטר, עמ' 114 - 115:

ממשמע שנאמר והרגתי אתכם בחרב, איני יודע שהנשים נעשו אלמנות, אלא אלמנות ולא אלמנות, שלא ימצאו להן עדים להתירם להנשא. כגון ביתר, שלא

במקור מיוחד בירושלמי, חגיגה פ"ב ה"א, (עז ע"ב), נזכר משתף פעולה יהודי שפעל באישור השלטון. משתף הפעולה כזה נזכר בירושלמי והוא "אחר", אלישע בן אבויה, בן הדור, "שהיה הורג רבי תורה אמרין כל תלמיד דהוה חמי ליה משכח באורית' הוה קטיל ליה". ושם בהמשך נזכר, ש"בשעת עקתא", שזו שעת צרה או שמד, היה משתף פעולה עם הרומאים על מנת להטיל עליהם משאות בשבת, ושיעשום דרך חילול שבת, וכנראה מי שלא עשה כן, נהרג. מקור זה חריג, עקב החידוש ש-"אחר" תמיד נחשב חכם שיצא לתרבות רעה, העסוק בעצמו ובבעיותיו הרוחניות, ואלו כאן הוא מתגלה כמשתף פעולה רגיל הנאמן לשלטון גם במעשים חמורים כאלה. יש לציין כי היו פקחים שמונו לבדוק אם היהודים לא עוברים על גזרות הדת. הללו נקראו לפעמים "קסדור", הם מפקדי צבא, והם נזכרים בכמה מקורות, בהקשר לשעת סכנת גזרות שמד, כמי שפקחו על היהודים, ואם העיזו לקיים את המצוות הם נהרגו מיד.<sup>302</sup>

ממקורות חז"ל, בולטת העובדה והדגשת חומרת היחס הרומי, בעיקר עקב גזרות הדת. אך גם ללא קשר אליהם עומדת כוונת ההרג של הרומאים, ואין כמעט מקום לשבייה. ואמנם יש גם מקורות על שבייה, כגון המקור בירושלמי שהוזכר בהקשר ליהודים שנמכרו כעבדים בשווקים הגדולים של בוטנה, עכו ועזה, וכן מקורות כהירונימוס המאשרים מסורות אלה, שהיו הרבה יהודים שנשבו.<sup>303</sup>

כן יש לציין מקור תנאי על שריפת חכם גלילי, ממנו משתמע כי גם בעת גזרות השמד הייתה שבייה שהיקפה אינו ברור. בספרי, דברים פ"א, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 346), שנינו: כשתפסו את רבי חנינה בן תרדיון נגזרה עליו גזירה לישרף עם ספרו... אמרו לאשתו נגזרה על בעלך גזרה לישרף ועליך ליהרג... אמרו לבתו: נגזרה גזירה על אביך לישרף ועל אמך ליהרג, ועליך לעשות מלאכה".

משמע, ההורים נהרגו כל אחד לפי המיתה שנקבעה לו, בהתאם לפעילות האנטי רומית של רבי חנינה. אך בתם, לא נהרגה כהוריה אלא נשבתה ונלקחה למלאכה, משמע לכל מלאכה שתקבע לה על ידי אדוניה, ולפי הבבלי, עבודה זרה יח ע"א, שיעמידוה "בקובה של זונות". מכל מקום, העובדה שאחת משלוש הדמויות בספור לא נהרגה אלא נשבתה ונמכרה לסוג עבדות, מלמדת כי היו שבוים שנמכרו לעבדות על ידי הממשל הרומי או בא כוחו. אך כאמור, אין בו כדי להצביע על היקף השבייה.

<sup>301</sup> מקור זה הוא הרחבה של דברי מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, נזיקין, יח, (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 314), שגם ממנה משתמע אותו רעיון אם כי פחות מפורש, וגם לא נזכרת ביתר.

<sup>302</sup> משנה, בכורות ה ג (הקסדור רק מקלקל את קיום המצווה); תוספתא, ברכות פ"ב ה"ג (מהדורת ליברמן, עמ' 8-9); תוספתא, עירובין פ"ה [בכ"י ערפורט פ"ח] ה"כב (מהדורת ליברמן, עמ' 115-116); בבלי, שבת מט ע"א (אלישע בעל כנפיים).

<sup>303</sup> ראו: ירושלמי, עבודה זרה פ"א ה"ד (לט ע"ד).

מכאן יש להסיק שהמדיניות הרומית הייתה יותר בכיוון הרג ופחות בכיוון שבייה, שהיקפיה היו הרבה פחות מהמצופה במלחמה שתוצאותיה היו חמורות ליישוב היהודי. גם ממקורות חיצוניים מאוחרים, קיימת אי הבהירות ביחס לאפשרות שהיו גם שבויים. כך מציג מחבר הכרוניקה השומרנית, את מלחמת הדריאנוס על ירושלים, כפי שמביאו ייבין, בסוף ספרו:<sup>304</sup>

ו(המלך) בא ושרף בתים וצלב מורי הוראה והרג חכמים. והיו מתים בשבי וברעב, והיו גוויותיהם מושלכות ללא קובר. והיו (הרומאים) עוברים על חוק ביחס אליהם ואל מתיהם, והיו מענים אותם במבצרים ובדרכים.

הוא מזכיר במעומעם את השבי. אך למשל אבסביוס, מאבות הכנסייה, מתאר את תגובת הנציב הרומאי רופוס על מהומות היהודים, הוא עוסק בהרג ולא מזכיר שבייה:

רופוס נציב יהודה, דיכא ביד חזקה את חוצפת העם הזה, לאחר שנשלחה אליו תגבורת צבא מטעם הקיסר. הוא השמיד אלפים רבים של גברים, נשים וטף ללא הפליה, ובתוקף חוק המלחמה החריס את קרקעותיהם.<sup>305</sup>

אכן, מהמקורות הפנימיים והחיצוניים, עולה חומרת האכזריות הרומית מנקודות מבט שונות. אך השבייה מעומעמת והיקפה אינו ברור.

גורם נוסף ליחס המיוחד והעויין של השלטון ובמיוחד הקיסר, אל השבייה, הוא המחיר הכבד ששילמו בשלבי המרד. כלומר, הדגש במקורות על ההרג, עשוי להיות מעין תוצאת המצב המלחמתי בין הרומאים ליהודים. היחס הנוקשה של הרומאים לנתפסים בימי גזרות, ומיעוט מצבי השבייה והפדות ממנה שבויים, הוא המאבק הקשה שניהלו נגדם המורדים והמחיר הכבד ששילמו הרומאים על כך. המורדים נחלו הצלחות זמניות, מה שהצריך להביא לארץ-ישראל לוחמים רבים למערכה, ולמרות זאת, נאלצו הרומאים לשלם על כך מחיר כבד, בכך שאיבדו חיילים רבים. למחיר זה הייתה השפעה רבה על הרומאים, עד כי לאחר דיכוייה, נמנע הקיסר מלברך את הסנאט בנוסח המקובל "אם שלום לכם ולבניכם, טוב הדבר, שכן גם לקיסר ולצבאו שלום".<sup>306</sup> קשיים אלה השפיעו על היחס הנוקשה לשבויים. וכך חז'ל מתארים המספרים הגדולים של אבדות שני הצדדים, בירושלמי בתענית פ'ד ה'ה, (סח ע'ד):<sup>307</sup>

<sup>304</sup> ייבין, מלחמת בר-כוכבא, עמ' קע – קעג.

<sup>305</sup> שם.

<sup>306</sup> או בנוסח "לי ולחיילי שלום", ראו: קלאוזנר, אומה נלחמת על חירותה, עמ' 151; ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 321, נזכר הנוסח: "אם שלום לכם ולבניכם מוטב, לי ולצבאי שלום".

<sup>307</sup> וכן במדרש בראשית רבה, סה כב (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 740). אמנם, במקור זה נזכר אך ורק העניין של שמונים אלף.

אמר רבי יוחנן: קול הדריאנוס קיסר הורג בביתר, שמונים אלף ריבוא. אמר ר' יוחנן: שמונים אלף זוג של תוקעי קרנות, היו מקיפין את ביתר, וכל אחד ואחד היה ממונה על כמה חיילות. והיה שם בן כוזבה, והיה לו מאתים אלף מטיפי אצבע. שלחו חכמים, ואמרו לו: עד אימתי אתה עושה את ישראל בעלי מומין? אמר להן: וכי היאך איפשר לבודקן? אמרו לו: כל מי שאינו רוכב על סוסו ועוקר ארז מן לבנון, לא יהיה נכתב באיסרטיא שלך. והיו לו מאתים אלף כך ומאתים אלף כך.

גם אם נניח שהמספרים מופלגים ויש לצמצמם, הם מלמדים על כוחות גדולים גם של בר-כוכבא, וממילא מנגד, נאלצו הרומאים להפעיל כוחות יותר גדולים לחסול המרד. זאת, בניגוד לדעת מור, המצמצם מימדי המרד בכלל, וגם מימדי הכוחות הרומיים בפרט, וממילא את אבדותיהם.<sup>308</sup> הוא גם מצנן גבורת בר-כוכבא, שאיננו מנהיג לאומי שאיחד את שורות הלוחמים היהודיים, אלא רואה בו מנהיג מקומי, אשר מימדי המרד היו מצומצמים לאזור מסויים ביהודה, ויוצא נגד האדרת שמו וגבורתו. לכן, לדעתו, גם אין להאדיר את מימדי הצבא הרומי שנלחם נגדו. אמנם היו כאן שני לגיונות ומספר מצומצם של כוחות עזר, אך לדעתו המספר אינו ידוע בברור. גם במקורות חז"ל אין מבליטים את יתרונם המספרי של הרומאים. אמנם גם הוא מודה כי בשלבי המרד הראשוניים, סבל המחנה הרומאי מאבדות קשות, אלא שתולה זאת באי התאמתם את שיטות הלחימה לטקטיקת הלחימה של המורדים.

גם בעניין זה, דבריו של מור אינם נראים מאותם מקורות חז"ל הנ"ל, המדברים על המחנה הרומאי שהיה בגודל של "שמונים אלף זוג תוקעי קרנות היו מקיפין את ביתר וכל אחד היה ממונה על כמה חיילות", וכן שחייליו של בר-כוכבא היו כארבע מאות אלף חיילים. גם אם ניכר כי המספרים מוגזמים, וסביר להניח שכך היה, הם ביטוי להרג של רבים מאוד, ומתוך אכזריות קשה.<sup>309</sup> נראה כי דעת מור יוצאת דופן גם ביחס לחוקרי זמננו, הרואים בכל סימני המרד ביטוי למרד בעל עוצמה. עצם הצבת שני הליגיונות: העשירי, לאחר המרד הגדול, כנזכר אצל יוספוס, והשישי, לאחר פולמוס קיטוס, וכן בכוחות מלגיונות נוספים, וחיילות העזר הרבים שגוייסו לכך, הם ביטוי למאמץ מיוחד שהשקיעו הרומאים ביודיאה, ובעיקר בתקופות המרידות.<sup>310</sup> בעצם, מ' מור עצמו שחזר

<sup>308</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 28 – 41, 247 – 249; מור, ההיקף הגיאוגרפי.

<sup>309</sup> מור נאמן לגישתו כי המרד היה מצומצם ולא כלל ארצישראלי, לפיכך הוא מקטין את המספר של החילות הרומיים, אף כי הכל נעשה רק מתוך סברות של "אין הדעת נותנת שכדי לסייע לצבא הרומי במלחמתו נגד המורדים, ישאיר הקיסר את מצרים ללא לגיון" (מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 248). כך ביחס לגיוס לגיון מהפרובינקייה ערביה, שגם שם הוא לא יותיר אותה לאי-שקט ששרר עקב התקפות הבדווים. אך, אלה הן סברות בעלמא, שאינן עומדות מול המספרים העצומים הנזכרים במקורות חז"ל ואחרים. וצריך עיון.

<sup>310</sup> ראו: ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 320 – 321; רפפורט, יהודה ורומא - מרידות היהודים, עמ' 124 – 128; אפלבוים, מלחמת בר-כוכבא ותוצאותיה, עמ' 233 – 237; שצמן, העימות הצבאי הרומי – יהודי, עמ' 300 – 329.

במאמר מיוחד את היקף הכוחות שעמדו לרשות הרומאים במרד בר-כוכבא.<sup>311</sup> וכך מסכם י' שצמן:

המרד הגדול הראה שההנחות הראשונות היו מוטעות, וכי היה צורך להנהיג סדרי ביטחון חדשים. לאחר יובל שנים, התברר שגם אלה לא הספיקו, והיה צורך להגדיל את חיל המצב. מבחינה זאת, ההתפתחות ביודיאה היתה הפוכה לתהליכים הרגילים של התבססות השלטון הרומי בפרובינקיות, לפי שכמעט בכל הפרובינקיות צומצם חיל המצב בהדרגה במרוצת השנים... לא כך היו הדברים ביודיאה.<sup>312</sup>

כל זה מעיד על לחץ ואווירה קשה בהם היו נתונים הרומאים. גם האבדות הרבות שספגו וגם הגזרות שגזרו, מעיד על לחץ זה. מצב זה נתן להם לגיטימציה חוקית, להרוג במקום לאפשר להיות שבוי. באווירה שכזאת פחתו סיכויי השבייה, וודאי הפדות.

רקע נוסף ליחסו הנוקשה של הדריאנוס ליהודים, הוא החיסול השיטתי שלהם במרד התפוצות, כשליחו של טריינוס.<sup>313</sup> אברהם שליט רואה בטריינוס כמי שניסה להמשיך את "תוכנית המזרח" של נירון, ואת כישלונו כאותו כישלון של נירון: פעילות היהודים. לדעתו, נירון חלם להיות כמו אלכסנדר מוקדון, לכבוש את כל המזרח. אך פעילות היהודים במרד הגדול, והאילוץ להעסיק כוחות רבים, הפריעו ועצרו תכניתו הגדולה. יותר מאוחר, טריינוס ניסה גם הוא להפוך את כל המזרח לאימפריה רומית גדולה, אך המהומות ב"מרד התפוצות", שהיו באזורי האימפריה השונים: בקפריסין, בקיריניקה, ובמצרים, שבו השתתפו גם היהודים, נשפו בעורף המזרחי של הממלכה הרומית, ושוב נגנזה התוכנית הגדולה. הנזק היה אף קשה יותר מימי נירון. גם אם היהודים לא כיוונו לכך, בפועל הם עצרו את הרומיזאציה של המזרח.

גם לפי יהושע גוטמן, טריינוס היה שיכור ניצחונות במזרח, עד סוף שנת 115.<sup>314</sup> אז אירעה רעידת אדמה באנטיוכיה, תוך שהוא המשיך כיבושיו עד חוף הים הפרסי, בעקבות אלכסנדר הגדול. אך כאן באה המפלה מידי סנטרוך, מנהיג הפרתים, ושמה לאל את כל הישגיו. כאן הצטרפו כל מיני נבואות, מעין אלה שב"חזון היספסטס", על התמוטטותה של רומי, וגם אצל היהודים זה קיבל מימד של תנועה משיחית. לכן, היהודים ועוד עמים, היו בין המורדים נגדו. "רב היה חלקם של היהודים בהפצת הרעיון על ירידתה של רומי והקמת משטר חדש של שלטון בעולם" (שם עמ' 184 או בסוגיות 68).

<sup>311</sup> מור, הצבא הרומי ביהודה.

<sup>312</sup> שצמן, העימות הצבאי הרומי – יהודי, עמ' 300 – 329.

<sup>313</sup> שליט, דרכי הפוליטיקה המזרחית של רומי, עמ' 16 – 32. שליט מבדיל שם בין שאיפת נירון לייצור אימפריה יותר מזרחית ובין שאיפת טריינוס לייצור אימפריה מערבית השולטת על המזרח. אמנם, שניהם נאלצו להעסיק חיילותיהם באופן ניכר, במרידות שבמרכזם היו היהודים.

<sup>314</sup> גוטמן, מלחמות היהודים, עמ' 33 – 69.

לכן, פקודותיו של טריינוס היו מאוד חדות כגון: "לטהר את מסופוטמיה מיהודיה". וכן במצרים.<sup>315</sup> לאור זאת, מכיוון שהדריאנוס נשלח על ידי טריינוס לטפל במרד במצרים, ממילא הכרתו את היהודים ומלחמתו בהם והנזק שהם גרמו לרומי, בוודאי השפיעו עליו ביחסו אליהם. לסיכום, יחס השלטון הרומי לשבויים היהודיים, היה עויין במיוחד בתקופת המרידות ולאחריהן, הן עקב מדיניות מיוחדת של רומי ביהודה, לעומת שאר הפרובינקיות, והן עקב יחסו העויין של הדריאנוס כלפי היהודים. גם מרכזיות ההיבטים הדתיים בכלל של מרד בר-כוכבא שזורה בכך, וכן המחיר הכבד של רומי הגביר זאת.

בעוד שביחס לתקופת החורבן ולאחריה, קיימת התדיינות האם היו גזרות דת כלליים או חלקיים ועקב זאת גם יחס שונה לשבויים, אך ביחס לתקופה שלאחר מרד בר-כוכבא, קיימת הסכמה אצל הרבה חוקרים כי הייתה עוינות מיוחדת שהביאה ליתר הריגה ובדרכים משונות ואכזריות, ופחות עיסוק בשבויים, כגון פרשת עשרת הרוגי מלכות. הרבה מהחברה היהודית ובעיקר מעולם החכמים, אמצו דרכים שונות, הנמנעות מלהגיע לשבייה או על ידי בריחה או על ידי התמסרות והפגנה של קידוש ה'.

### 3.9. שביית רכוש וקרקעות ומאבק החכמים להחזרתן:

סוג שבייה אחר היה תופעת הפקעת רכוש וקרקעות, מיסוי כבד, ושאר סוגי אלימות. כל אחד מנושאים אלה זוקף מחקר לעצמו. נעסוק בנושאים אלה, מתוך ההגדרה של ארץ יהודה כ-"ארץ שבויה".<sup>316</sup> תופעות אלה היו נילוות להגדרה זאת, כך שנתמקד יותר בהקשר זה. הפקעת הקרקעות הייתה תופעה המצוייה בעיקר, לאחר מלחמה או מרד. הדבר נעשה על ידי הצבא, כעונש או כנתינת שכר לחיילים, או לקיחה בכוח, על ידי בעלי זרוע אלימים ושונים, מהחברה הנוכרית שישבה בארץ, וניצלה את דיכוי אויביהם היהודים. היה זה שביית הרכוש בכלל והקרקעות בפרט. שצמן מתאר את גידול הקרקעות בטריטוריה הרומית. חלק ניכר נבע מאדמות שהוחרמו והפכו לאדמת ציבור. הוא מביא את דברי אפיאנוס, המפרט:

כי הם היו מביאים מתיישבים לערים הקיימות, על מנת שיקיימו את נקודות המשמר, ולהם נתנו קרקעות מעובדות, על ידי מכירה או חכירה. קרקעות מוברות, הכריזו שהרוצה לעבדה לפי שעה, רשאי לעשות זאת בתשלום מן היבולים השנתיים. עשירית

---

<sup>315</sup> עיינו: סוגיות בתולדות עם ישראל, עמ' 69 – 76. וראו גם את מאמרו של ג' אלון בעניין היהודים בקיפרוס: קפריסין: המאורעות במיסופוטמיה, המבאר את השתתפותם של היהודים במרידה הכללית, ומלחמתם בארצות הדרומיות, כגורם לפקודותיו הקשות של טריינוס כנגד היהודים. אמנם, הוא מסייג את שאיפותיו של טריינוס להיות כמו אלכסנדר מוקדון. רצונו היה להרחיב ולייצב את הגבולות המזרחיים של הממלכה הרומית.

<sup>316</sup> ראו: (לעיל, פרק 3.8) העוסק במעמד השבויים היהודיים בחברה ובחוקה הרומית.

מגידולי זרעים וחמישית מפירות האילן. גם לאנשי מקנה נקבע מס מן הבהמה הדקה. זאת עשו לשם ריבוי של הגזע האיטלקי, שנראה בעיניהם מסוגל לעמוד בעמל רב, כדי שיהיו מזומנים להם בני ברית תחת ידם (מלחמת האזרחים, 7.1: תרגום ד. רוקח).

י' שצמן מסכם: האדמה שהופקעה נעשתה אדמת ציבור (*ager publicus*), והשתמשו בה להקמת קולוניות. הקרקע שחולקה למתיישבים, לפעמים הפכה לקרקע פרטית, לפעמים היא הוחכרה בתנאי מיסים.

מ' עמית סוקר את חוקי אוגוסטוס אודות מעמד העבדות והשבויים. אוגוסטוס חידש עונש של עבדות. הקיסר יכול היה להמיר עונשו של נידון למיתה בעבדות, ולעשות בו כרצונו: לעשות כל עבודה קשה שעשו העבדים לטובת הציבור. לעיתים, זה היה מלווה גם בעונשים כלכליים של החרמה חלקית או מלאה של רכוש. רבים מהנידונים למיתה במשפט, מצאו דרך לשמור על חלק מרכושם לטובת בני משפחתם, על ידי עריכת צוואה, בה צויין כי הקיסר הוא היורש של הרכוש. צוואה כזאת אושרה, וכך נמנעה החרמה מוחלטת של כל הרכוש.<sup>317</sup>

אלון מביא את יוספוס (מלחמת ד' ו' ו') אודות הפקעת הרכוש ובמיוחד קרקעות והכבדת עול המיסוי. יוספוס מזכיר את הכרזת אספסיאנוס בהפקעת הקרקע של ארץ יהודה.<sup>318</sup> למעשה, המלחמה גררה גם שינוי במעמד הרכוש הקרקעי של העם: א. הפקעת הבעלות מידי היהודים שנשארו יושבים על אדמתם, כאריסים, וצפויים לנישול בכל שעה. ב. הפקעת הקרקע הלכה למעשה מידי רבים, שהיו עם הלוחמים או שנחשדו בכך. ג. העברת קרקעות לידי נוכרים. ד. העברת קרקע מרשות אחת של ישראל לרשות אחרת. לא מעט מהקרקעות שהופקר מבעליהם שברחו או שנשבו, הם "נכסי שבויים", "נכסי רטושים", "נכסי נטושים", שנזכרו במסורת התנאים.<sup>319</sup> כמו כן, האומה כולה השתעבדה בתשלומי מיסים שונים: דמי אריסות עבור עבודתם את האדמה, שכעת אינה שלהם. אדרכמונים, שהם מיסים לאל הרומאי הכובש, יופיטר קאפיטולינוס, במקום מחצית השקל לאלוקי ישראל, שכעת "נוצח". ארנונה, עבור אחזקת המערכת הפקידותית הכובשת, וכן מיסי עבודות המלך, שהם עבודות כפיים, אנגריא, שאף אותם נאלצו לתת עקב היותם שבויים כעת תחת מלכות אחרת. המדרש מציג זאת כמידה כנגד מידה: שעבוד לנוכרים משום שלא שיעבדו עצמם לשמייים. וכך הוא מספר:<sup>320</sup>

<sup>317</sup> תולדות הקיסרות הרומית, עמ' 189. ראו: (לעיל, פרק 3.3 עד 8.3).

<sup>318</sup> אלון, תולדות היהודים, ח"א, עמ' 36 – 42.

<sup>319</sup> תוספתא, כתובות פ"ח ה"ג (מהדורת ליברמן, עמ' 84); ירושלמי, כתובות פ"ד ה"ח (כט ע"א); בבלי, בבא מציעא לח ע"ב.

<sup>320</sup> מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו - מסכת בחדש, פרשה א', (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 203 – 204).

כבר היה רבן יוחנן בן זכאי עולה למעון יהודה; ראה ריבה אחת מלקטת שעורים מתחת גללי הסוס, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי, ראיתם ריבה זו מה היא, אמרו לו, עברית, סוס זה של מי הוא, אמרו לו, של פרש ערבי אחד. אמר להם רבי יוחנן בן זכאי לתלמידיו, כל ימי הייתי מצטער על הפסוק הזה, והייתי קורא אותו ולא הייתי יודע מה הוא. אם לא תדעי לך היפה בנשים. לא רציתם להשתעבד לשמים, הרי אתם משועבדים לפגומי גוים ערביים; לא רציתם לשקול לשמים בקע לגולגולת, הרי אתם שוקלים חמשה עשר שקלים במלכות אויביכם; לא רציתם לתקן הדרכים והרחובות לעולי רגלים, הרי אתם מתקנין את הבורגסין ואת הבורגנין לעולי לכרכי מלכים.

כמו כן, שמרו עליהם בבורגנין, שהם מגדלי שמירה, בתפקידי שיטור ושמירה. העולה ממאמרו של אלון, כי אפשר לקרוא לארץ יהודה ארץ שבויה: בבני אדם, ברכוש ובמיסוי.

ספראי, מפריד בין כוח ההתאוששות של החברה היהודית ובין המצוקה הכלכלית.<sup>321</sup> אמנם, רבים מהיהודים נשארו בעלי אדמותיהם, אך חלק ניכר מאדמות היהודים הופקעו. מספרות התנאית עולה זעקת בני הדור על ה"מציקים", אשר היו צורות שונות של ביטויי הפקעה: יש שהופקעו ממש וניתנו לחיילים ויטראנים, כנזכר אצל יוספוס, (מלחמות ז', ו' 1) כמו במוצא. במקרים רבים, נמסרו האדמות לנאמני השלטון או לאלה שהצטרפו אליהם למלחמה, יהודים ושאינם יהודים. רבים נושלו מהבעלות אך נשארו אריסים של חוכרים גדולים נאמני השלטון, כאשר הם נאלצו לחכור את אדמות אבותיהם מהם, תמורת דמי אריסות גבוהים. "המציקים" חיפשו תמיד תואנה בנישול האריסים עקב אי תשלום בזמן או שאר תואנות. גם בעלי קרקעות, שילמו מיסי קרקע גבוהים, במיוחד לאחר החורבן, וזאת בנוסף ל"מס גולגולת" מיוחד שהוטל על כל יהודי בארץ ובתפוצות, למען אוצר המלכות, למען יופיטר, אלוהי רומי. גם נטל האנגריות למיניהן, שהן כפייה של השלטונות, ובעיקר הצבא, לנתינים העירוניים והכפריים, לבצע עבודות בהובלה או בתיקון דרכים וסלילתן, בגופם ובבהמות העבודה שלהם, שהיו מחרימים אותם לצמיתות או לתקופה מסוימת.

אברהם ביכלר כבר בזמנו היטיב להגדיר את המעמד המשפטי של הקרקעות: הקיסר היה הבעלים בארץ יהודה והאדמה הוכרזה כרכושו הפרטי של אספסינוס, וכמובן שחיילים קיבלו קרקעות.<sup>322</sup> כך נלמד מהמקור הנזכר במכילתא מדברי ר' יוחנן בן זכאי: "לא רציתם לתקן הדרכים והרחובות לעולי רגלים, הרי אתם מתקנין את הבורגסין ואת הבורגנין לעולים לכרכי מלכים", מכאן, שיהודים גוייסו לעבודות כפייה בכרמים המלכותיים. כל זאת מלבד המיסים שהוטלו עליהם. ביכלר משער כי ההרג הרב או מכירה לעבדות, גרם לכניסת נוכרים שנהרו בהמונים אל

<sup>321</sup> ספראי, תקופת המשנה והתלמוד, עמ' 303 – 306.

<sup>322</sup> ביכלר, מחקרים, עמ' 144 – 150.



יהודה, והם חכרו קרקעות. אך לא השתמרו ידיעות על כך.<sup>323</sup> כמו כן, ניצלו כארבעים אלף תושבי העיר שעברו לידי הרומיים בעת המצור. מהם קיבלו בחזרה את שדותיהם מהרומאים כשכר כניעה, ומהם חכרו זאת מהרומאים.<sup>324</sup>

גם במקורות חיצוניים מצאנו התיחסות לכך, ביחס לעידן מאוחר יותר, במרד בר-כוכבא. אבסביוס, מאבות הכנסייה, כותב על רופוס נציב יהודה: "ובתוקף חוק המלחמה החרים את קרקעותיהם".<sup>325</sup>

החכמים, מנהיגי הציבור, נלחמו בתופעות האלימות ושביית הקרקעות, על מנת למנוע עידוד ההפקעה, הן אצל היהודים הקונים והן בהשלכות הממוניות וההלכתיות של שימוש בקרקע זו. לכן תיקנו מספר הלכות הנאבקות בתופעת ה"סיקריקון". תוכנן הוא: מאבק באלימים. "סיקריקון" הוא איש אלים.<sup>326</sup> הלכה אחת עוסקת בעבדים. כדי למנוע תופעה, שעבד יימכר לנוכרי, מדעתו של בעליו הישראליים, קבעו החכמים שהעבד יוצא לחרות. אך במקרה שנטלו סיקריקון, נאמר בבבלי גיטין (מד ע"א) "גבאו בחובו או שלקחו בסיקריקון, לא יצא לחרות". כלומר, אם העבד יחזור בדרך כלשהי לבעליו הישראלי, יחזור להשתעבד לו.

הלכה מרכזית אחרת במאבקם של החכמים נגד הסיקריקון, היא "תקנת סיקריקון". כדי להגן על בעלי בתים שאדמותיהם נלקחו בכוח, תקנו חכמים שהקונה יקנה תחילה מבעל הקרקע היהודי ואחר כך יקנה מבעל הזרוע. אחרת, מיקחו בטל. בירושלמי, גיטין, פ"ה ה"ז, (מז ע"ב), מתואר מצב זה ורקעו הדתי:

בראשונה גזרו שמד על יהודה, שכן מסורת בידם מאבותם, יהודה הרג את עשו דכתיב: (בראשית מט ח) ידך בעורף אויביך. והיו הולכין ומשעבדין בהן ונוטלין שדותיהן ומוכרין אותן לאחרים.

כבר נזכר למעלה הבבלי, גיטין (נה ע"ב), המדבר על שלושה שלבים של גזרות. בגזרה הראשונה והשנייה, עודד השלטון להרוג יהודים ואף לשלם שכר על כך. במצבים אלה, היהודי גמר בדעתו לוותר על קרקעו כדי להציל נפשו, ובהן לא חלה תקנת סיקריקון. רק בשלב השלישי, כאשר השלטון חזר ליחסי שמירה על היהודים והזהיר מלהורגם, שוב היה ניתן להפעיל התקנה.

עקב השתלשלות מצבים אלה, המשנה, בגיטין הו, מתארת השתלשלות תקנת הסיקריקון:

לא היה סיקריקון ביהודה בהרוגי המלחמה. מהרוגי המלחמה ואילך יש בו סיקריקון. כיצד, לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית, מקחו בטל. מבעל הבית וחזר ולקח

<sup>323</sup> שם, עמ' 148.

<sup>324</sup> במלחמות היהודים ז', ו', ו' נזכרת מסירת קרקעות לחיילי רומא.

<sup>325</sup> אוסביוס, תולדות הכנסייה, על פי ייבין, מלחמת בר-כוכבא.

<sup>326</sup> ספראי, סיקריקון, עמ' 263 – 264.

מסיקריקון, מקחו קיים. מן האיש וחזר ולקח מן האשה, מקחו בטל. מן האשה וחזר ולקח מן האיש, מקחו קיים. זו משנה ראשונה. בית דין של אחריהן אמרו, נותן לבעלים רבוע. אימתי, בזמן שאין בידן ליקח אבל אם יש בידן ליקח הן קודמין לכל אדם. רבי הושיב בית דין, ונמנו שאם שהה לפני סיקריקון י"ב חדש, כל הקודם ליקח יקח ונותן לבעלים רביע:

משמע, שזמן הרוגי המלחמה הנזכר במשנה, נחלק לשני שלבי הגזרה הראשוניים הנזכרים בבבלי הנ"ל, שלכן לא יכלו לתבוע הקרקע, ומראש ויתרו עליה כדי שלא ייהרגו. בעניין מקום חלות התקנה, התוספתא, גיטין פ"ג ה"י, (מהדורת ליברמן, עמ' 257) מבארת שביטלו התקנה ביהודה: "ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון מפני יישוב המדינה". בירושלמי, גיטין פ"ה ה"ז, (מז ע"ב), הנזכר, הסבירו זאת, שלאחר התקנה:

והיו בעלי בתים באין וטורפין והיתה הארץ חלוטה ביד סיקריקון, נמנעו מליקח, התקינו שלא יהא סיקריקון ביהודה.

פרשני המשנה והתלמוד נוטים לשייך תקנת סיקריקון לימי טיטוס, לאחר החורבן. כאמור לעיל, מסמיכות המקורות הנ"ל להמשך התלמוד, העוסק באגדות החורבן, משמע שאכן זה קשור לתקופה שלאחר החורבן. אמנם, סוף המשנה הנ"ל, העוסקת בשינוי שעשה רבי לתקנה זאת, מראה שמדובר על התקופה שלאחר מרד בר-כוכבא.<sup>327</sup>

ספראי טוען כי מקורות אלה עוסקים בזמן שלאחר מרד בר-כוכבא.<sup>328</sup> גם שוורץ סובר כספראי ואף מוכיח מעניין זה, וכן מעניין נכסי השבויים והנטושים, דלקמן, שעוד נשארו יהודים ביהודה לאחר המרד, למרות מימדי ההרס, והחיים היהודיים נמשכו גם בחבל ארץ זה על אף שהיה מוקד המרד.<sup>329</sup> ספראי אף דוחה הגירסא שהייתה לפני גרץ, הגורסת במשנה ר' יהושע במקום רבי, ולטענתו תקנת סיקריקון הייתה רק עקב החורבן, ואלה של מרד בר-כוכבא אבדו. אך ספראי מוכיח כי הגרסא הנכונה היא רבי, שאכן התקנה נמשכה עד ימי רבי.

אמנם, גרץ קישר משמעות הסיקריקון למלה "סיקריים", הקנאים בזמן החורבן, ממילא קושר את התקנה לימי המרד הגדול. אפלבאום טוען כי היה זה לאחר החורבן, אך גם הוא מודה שהמקור הירושלמי, שייך לאחר מרד בר-כוכבא.<sup>330</sup> לכאורה, ניתן להוכיח, על פי תחולת התקנה, המחלוקת בין יהודה והגליל בעת המלחמה, שביהודה לא החילו התקנה, כי זה מתאים יותר לדעות החוקרים

---

<sup>327</sup> אמנם, ניתן לומר, כי התקנה החלה עוד לאחר החורבן והפסיקה בימי בר-כוכבא עקב קשיי התקופה, ושוב חזרה והמשיכה לאחר מרד בר-כוכבא, עד ימי רבי בשלהי המאה השנייה לסה"נ או בראשית המאה השלישית.

<sup>328</sup> ספראי, סיקריקון.

<sup>329</sup> שוורץ, ארץ יהודה, עמ' 215 – 223.

<sup>330</sup> אפלבאום, המצב האגררי, עמ' עמ' 279 – 280; שוורץ, ארץ יהודה, עמ' 218, הערה 23.

הנזכרים, כמו ספראי, שהתקנה שייכת לתקופה שאחר מרד בר-כוכבא, ואכן הגליל לא היה פעיל במרד זה. לעומת זאת, בארץ יהודה, בה היה עיקר המרד, ויחס השלטון לאנשים ולרכוש היה נוקשה מאוד, לא היה דין סיקריקון נוהג בזמן "הרוגי המלחמה", כי אחרת "נמנעו העם מליקח", כנזכר בירושלמי הנ"ל. אך "מהרוגי מלחמה ואילך" יש בה תקנת סיקריקון. כלומר, לאחר המלחמה, כשיחס השלטון השתנה, וכבר לא הייתה הגזרה להרוג בישראל ולהפקיע רכושם, ובמיוחד, לאחר עליית בית סוורוס, כאשר התמעטה תופעת הפקעת הקרקעות על ידי השלטון, יהודי שנלקח רכושו על ידי אדם אלים, לא ויתר על קרקעו, ושוב היה צורך ויכולת להיאבק בתופעת האלימות. אמנם, גם לשיטה המשייכת גזרות אלה לימי החורבן ואחריו, ניתן לומר כי גם במרד הגדול היחס לאנשי הגליל הלך והשתפר עם הזמן, על אף השתתפותם בשלבי המרד הראשונים, ולכן שם יכלו החכמים להיאבק יותר מאשר ביהודה.<sup>331</sup>

לגופם של הלכות הקשורות לסיקריקון. החכמים נעו בין הרצון להילחם בתופעת האלימות, ובין רצונם לשמור על חיים תקינים בחיי היומיום "מפני ישוב המדינה", כנזכר בתוספתא או כדי "שלא תהא הארץ חלוטה בידי סקריקין", כנזכר בירושלמי.<sup>332</sup> לכן, היו הבדלים בין מקומות ובין תקופות ובין אנשים המשתמשים בקרקע, מתי וכיצד להחיל תקנה זאת. באזורים שונים של הארץ, היה מצב שונה ביחס השלטונות לרכוש כמו לאנשים, וממילא נבעו התנאים לתקנה זאת. לכן, "גליל לעולם יש בה משום סיקריקון". יחס השלטון לאנשים ולרכוש לא היה כל כך עויין שם, ואם היו שם תופעות אלימות, אפשר היה להיאבק בהן.<sup>333</sup>

גם בענייני מטלטלין הייתה סיבה זאת, ולכן נזכר בירושלמי שאין בהם דין סיקריקון, כי גם זה היה מפני תיקון העולם, שלא יימנעו מלקנות.<sup>334</sup> עוד הקלה בדין סיקריקון למשתמשים בקרקע, שאינם בעליה, נזכרת בתוספתא, גיטין פ"ג ה"א, (מהדורת ליברמן, עמ' 258):

העריסין והחכורות והאפטרופין אין בהן משום סיקריקון. היורד לשם חוב, לשם אנפרות, אין בהן משום סיקריקון.

בירושלמי שונה הלשון במקצת: "חכירי בתי אבות אין בהם משום סיקריקון". בהמשך, מעמיד זאת הירושלמי בשני מקרים: אם לא נלקח מהבעלים אלא מן החוכר או ניתן לחוכר, לא מפעילים

---

<sup>331</sup> אופנהיימר, הגליל בעת מרד בר-כוכבא, עמ' 234 – 237; אפלכאום, מבוא, עמ' 22 – 23; מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 103 – 121.

<sup>332</sup> תוספתא גיטין, פ"ג ה"א (מהדורת ליברמן, עמ' 257); ירושלמי, שם פ"ה ה"ז (מז ע"ב).

<sup>333</sup> תוספתא, שם. וראו: ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח"ו, נשים – גיטין, עמ' 842 – 844.

<sup>334</sup> עיינו: ירושלמי, גיטין פ"ה ה"ז (מז ע"ב). מסביר ה-"פני משה" על אתר, שהדבר נובע מכך משום ייאוש הבעלים מזה. מנגד, בעל "קרבן העדה" מסביר, שסיבת העניין בכך שהדבר חלק מהתקנה, אחרת יימנעו אנשים מלקנות. גם בקרב החוקרים הועלו מספר כיוונים. ספראי (שם, סיקריקון, עמ' 264) דוחה את פירושה של כמה חוקרים, ולפיהם היה זה משום שלא הפקיעו מטלטלין, ומסביר, כי כמו שבעניין הגזלן התירו לקנות ממנו, שהרי קנה הגזלן את גזילתו והתחייב בתשלומי כסף, כך התירו לקנות ממנו את המטלטלין, ולכן תרומתו תרומה. ראו: ליברמן, (הערה דלעיל).

דיני הסיקריקון, כי כאן לא שייכת או לא תועיל התקנה. ספראי מביין את המושג "חכירי בתי אבות" כמעבדים את האדמה כמה דורות, מעין בעליהם של האדמה, וכשאדמה זו הופקעה בידי המלכות, גם כשלא כדין, רשאים הם לזכות באדמה. במיוחד שבעלי הקרקע היו נפגעים מהפקעות אלה וקרקעות אלה היו נעבדים בידי החוכרים, ולכן יש חשיבות לאפשר לחוכרים לקבלה מידי הסיקריקון.<sup>335</sup> המשותף לכל ההסברים הוא הרצון להמשיך את החיים ולאפשר חיי יומיום, למרות הנסיבות הקשות של אלימות ביחס לקרקעות.

ספראי רואה בשלבי התקנה השונים, ובשינוי יחס בית סוורוס ליהודים לטובה, גם ביטוי להשלמת האומה להלכה ולמעשה, בשלטון הרומי. בעוד שעד לימי בר-כוכבא, לא הכירה האומה בחוקיות חוקי הרומיים, הרי שלאחר המרד, המציאות גרמה לשינוי היחס הנזכר. לכן, בימי רבי, כבר היה אפשר להכיר במעשי השלטון וסדריו, כך שבמכירה של סיקריקון ששהתה י"ב חודש ולא נגאלה בידי בעליה, רשאי כל אדם לזכות בה.

דביר מציע פרשנות אחרת, מרחיקת לכת, ביחס לסיקריקון. בעוסקו באישיות בר-כוכבא, הוא מקשר זאת לעניינינו. תחילה הוא מקשר בין הורדוס, חברי כת המדבר שבים המלח, ובר-כוכבא, סביב הרעיון המשיחי. מתוך כך הוא מגיע לעניין הלאמת הקרקעות. אנשי כת המדבר, שאפו לעולם יותר מוסרי וטוב. לכן לדעתם, המנהיגות היהודית בירושלים שהייתה מושחתת, צריכה לעבור מן העולם, בתוך כל הרשעה. ממילא, הם צפו את נפילת ירושלים אך האמינו באחרית יותר טובה שתבוא לאחר מכן, ואף ציפו לקץ. גם הורדוס ראה עצמו ממשיך שושלת המלוכה שבישראל וכך העיז להתנהג בעריצות ובשלטון תקיף.

לדעתו, גם בר-כוכבא ראה עצמו ממשיך ההנהגה בישראל. הוא אף קיבל תמיכה מר' עקיבא, על פי עדות תלמידו ר' שמעון בר יוחאי, על היותו המשיח, שעליו נאמר הפסוק: "דרך כוכב מיעקב".<sup>336</sup> זאת, כי גם ר' עקיבא דאג לקירוב הקץ. לכן, בר-כוכבא ראה עצמו רשאי אף להעביר את קרקעות המדינה ויכולה, לצורך המאמץ המדיני - משיחי. לשם כך נטלו הקרקעות והחכירות. לכך דביר מקשר את עניין הסיקריקון, ומסביר באופן מפתיע את המקורות. השתלשלות המצב, כפי שנזכר בירושלמי בכתובות פ"א ה"ה, (כה ע"ג), הייתה כך: "בראשונה גזרו שמד על יהודה", זו תקופת הדריאנוס, "שכן מסורת בידם מאבותם יהודה הרג את עשו", להסברו, יהודה, אלה אנשי יהודה שניצחו את רומי, בתחילת המרד, ולכן "והיו הולכין ומשעבדין בהן ונוטלין שדותיהן ומוכרין אותן לאחרים". גם כאן דביר מפתיע, כי השליחים, פקידי בר-כוכבא, נטלו את השדות מידי העם, ומוכרין אותם על ידי החכרה, כנזכר במכתב לאלעזר בן השלוני: "התקינו שלא יהא

<sup>335</sup> להסבר הראשון, ראו: "פני משה" ו-"קרבת העדה". ועל הסברו של ספראי, ראו: הנ"ל, סיקריקון, עמ' 265.

<sup>336</sup> ירושלמי, תענית פ"ד ה"ה, (סח ע"ד); איכה רבה, ב ה (מהדורת בובר, עמ' 101).

סיקריקון ביהודה", ומשמעותו, שלא יחשיבו הפקעה זאת כגזל! !<sup>337</sup> רק בהמשך, לאחר התבוסה, כשהחלה אנרכיה, העלימו חכמים פרשה זאת של המרד והפקעת הקרקעות, וקבעו כי "מהרוגי מלחמה ואילך יש בה סיקריקון", כי כל המפקיעים כעת, הם גזלנים שניצלו האנרכיה או כאלה שסייעו בידי הרומיים, "עד שהארץ הייתה חלוטה בידי סיקריקון".<sup>338</sup>

קשה מאוד לקבל את דעת דביר החריגה, ההופך את זהות הסיקריקון, מאלה השייכים לרומי או מנצלי המצב, ומפרש שהכוונה ללוחמי בר-כוכבא. הרי כל הדיון הנזכר במסכת גיטין סביב עניין הסיקריקון, קשור לאגדות החורבן ולצרות שעשו הרומאים, וכיצד ניתן להופכם. במיוחד, הנזכר שם בבבלי בגיטין נה ע"ב, על שלושה שלבים בגזרות הרומאים, ובהתאם לכך שלבי התקנות של חכמים, בעניין הסיקריקון, הובאו לעיל בפרק 3.7, ובתרגום:

ג' מצבי גזרה היו: גזרה ראשונה: כל שלא הרג, יהרגוהו. אמצעית, כל שהרג יביא ארבעה זוזים. אחרונה, כל שהרג, יהגוהו. לכן, במצב של הגזרה הראשונה והאמצעית, כיון שהורגים, אגב אונסו הוא (בעל הקרקע) גומר בדעתו ומקנה. במצב של האחרונה, הוא אומר, שהיום יקח הקרקע, ולמחר אתבע אותו בדין. משמע, כי תופעת הסיקריקון הייתה תוצאה של מעשי הרומאים.

מ' מור הקל מאוד גם בתופעת הסיקריקון, כחלק מגישתו העקרונית בהמעטת יחסו הקשה של השלטון הרומי.<sup>339</sup> בכלל, בנושא החרמת הקרקעות, יוצא מור נגד גישת אפלבאום, הטוענת כי דיכוי המרד הגדול הביא לשינויים מרחיקי לכת במצב האיכרות היהודית.<sup>340</sup> זאת עקב מדיניות הדיכוי הבאה לידי ביטוי בהחרמה ובהפקעה נרחבת של קרקעות מידי בעליהם היהודיים, והפיכתם לאריסים באדמותיהם שלהם. בהמשך לדברי לוריא, אפלבאום זיהה אדמת המלך או הכתר, כאזור הר המלך, המשתרע מאזור ים המלח, ועד שפלת לוד. התוצאה המעשית היא שמעט מאדמות האזור הרחב הזה, ניתן למשתפי פעולה, והשאר, לקח אספסיאנוס והחכיר חלק מהם ליהודים.<sup>341</sup> לכן, אזור זה היה מוקד תסיסה במרד בר-כוכבא.

לעומתם, מור טוען שגישה זאת הסתמכה בעיקר על דברי יוספוס (מלחמת ז, 216 - 217): "הוא שמר את הארץ כאחוזתו הפרטית". עוד טוען מור, ששייכות אדמות הכתר למלכות, לא החלה אצל הרומאים אלא הייתה כבר מאז כמה כיבושים בעבר. מראשית ימי שלטונם של המלכים ההלניסטיים, ואף דרך ימי שלטונם של החשמונאים, שלאור מחקר של שליט, הם לא עצרו

<sup>337</sup> ירושלמי, גיטין פ"ה ה"ז (מז ע"ב).

<sup>338</sup> דביר, בר-כוכבא, עמ' 105 - 129, ובעיקר, עמ' 121 - 122.

<sup>339</sup> ראו בהרחבה: (לעיל, פרק 3.8).

<sup>340</sup> אפלבאום, שאלת הקרקע, עמ' 283 - 287.

<sup>341</sup> לוריא, ינאי המלך, עמ' 38 - 40.

התהליך.<sup>342</sup> אדרבה, הם לקחו את אדמות העידית בהתאם לנוהג ההלניסטי, והאחרים, הם העניקו בתמורה של מקבלי הקרקעות להתגייס לצבא, בעת הצורך. אפילו בימי בר-כוכבא המשיכה שיטה זאת, והפפירוסים מוואדי מורבעאת מוכיחים שחלקים ניכרים מהם הוחכרו על ידי הנשיא ( שם עמ' 59 - 66).

לדעתו, כל התופעות האלה, הן על רקע כלכלי-חברתי, שבה יש מאבק בין "החברה הפטריארכלית היהודית ובין השיטות הכלכליות הזרות לה, שאותן מייצג השלטון הרומי בפרובינקיה" (שם עמ' 68 - 69). מאז תחילת הבית השני, מהרפורמה של נחמיה (ה, ב-ה), מצב האיכרים לא היה בכי טוב, ואף ש' ספראי במחקרו "מצוות שביעית במציאות שלאחר חורבן הבית השני", אומר, כי אכן הייתה הפקעת קרקעות אך שטחי קרקע רבים נותרו בידי בעליהם היהודיים.<sup>343</sup>

קשה לקבל דעת מור, המצמצם באופן שיטתי את רמת העוינות הרומית ליהודים, ולמעשה, כמעט אינו מתמודד עם מקורות חז"ל, פרט לכך שהביאם ומיזער את אמינותם, רק על פי שיקול דעתו. כך לגבי תופעות הסיקריקון ושאר אלימי רכוש וקרקע, כשטוען שהיה רק מאבק בין שיטות כלכליות. הרי מכל המקורות לעיל, בין מקורות חז"ל העוסקים בסיקריקון ושאר פגיעות ברכוש, ובין בדברי החוקרים ספראי, אפלבאום ואחרים, הוכח בעליל, כי תופעת "הסיקריקון" ו"המציקים", כן היו על רקע ההתנכלות העויינת של הרומאים, בין אם זה היה לאחר החורבן ובין אם זה היה לאחר מרד בר-כוכבא.

הלכת הסיקריקון מצביעה על הפקעות שרירותיות של חלק מהקרקעות, "שהייתה הארץ חלוטה בידי סיקריקון", דהיינו שבייה משמעותית של אדמות הארץ בידי הממשל הרומי ומקורביו. במקביל, ראינו כיצד חכמים נאבקו במצב זה בשלבים, לפי תנאי המצב המדיני והמשפטי באותם הדורות, לאור הרצון הבסיסי לאפשר להמשיך את חיי היומיום.

"היורד לשם חוב, לשם אנפרות": תופעה נוספת של נטילת קרעות בכוח, הייתה על ידי בעלי חובות, על חשבון החוב שחייבים להם. או סתם נטילה בכוח, הנקראת: "אנפרות", היינו נוטריקון של "אין פה ראייה", כלומר, לקיחה בכוח שאין ראייה לבעלות עליה, כי אין ראייה וסיבה ללקיחתה באופן חוקי.

אכן, אין במעשים כוחניים אלה דין סיקריקון כנזכר בתוספתא, גיטין פ"ג ה"יא (מהדורת ליברמן, עמ' 258):

היורד לשם חוב, לשם אנפרות, אין בהן משום סיקריקון. אנפרות עצמה ממתנת לבעלים כל שנים עשר חודש.

<sup>342</sup> שליט, הורדוס המלך, עמ' 95 - 96; 399 - 400 הערה 91.

<sup>343</sup> ספראי, מצוות שביעית, עמ' 308 - 310.

הבבלי מתקן ומסביר שכוונת המקור שבעצם אין דין סיקריקון באנפרות ורק בסיקריקון עצמו, יש דין י"ב חודש. כמו כן, הבבלי מציין שבבבל אין דין אנפרות כי המציאות שם הייתה שיש "בי דואר", סוג של בית משפט נכרי, שהבעלים שלקחו מהם הקרקע, היו צריכים לתבוע בו, ואם לא מחו הרי זו ראייה לצדקת התקיפה על ידי בעל החוב הנכרי (בבלי, גיטין נח ע"ב). הפרשנים נחלקו בהבנת הדין, שבאנפרות "אין בהם דין סיקריקון". יש הרואים באי תביעת הבעלים את בעל החוב הכוחני, מעין הודאה, ויכול הקונה מבעל החוב להשאיר זאת אצלו.<sup>344</sup> אך יש הרואים בכך תופעה שהייתה קיימת גם בתוך החברה היהודית, ובכלל, חכמים נאבקו בה, ולא נתנו לקונה מהם את ההזדמנות של יב' חודש, הקיימת אצל הקונה מסיקריקון, אלא מיד יכולים הבעלים לסלקו ואף לאחר זמן זה, כי אינו מותר ומתכוון לתבוע אותו.<sup>345</sup>

גם במחקר נחלקו בעניין. ספראי מביא בתחילה דעת גולאק, שזה מס שכירות של הקרקע, ולא דווקא של השלטון, וההלכה הפקיעה זאת מהסיקריקון, כי המכירה נעשתה בידי השלטונות ובתי דיניהם. אך ספראי רואה בכך המשך ההכרה במעשי השלטון, כנ"ל אודות תקנת סיקריקון, בימי רבי. הוא מסביר שאנפרות זה סוג של מיסי קרקע בדומה לדימוסיא, המופיעה יחד עם ארנונא וגולגולת, כנזכר בירושלמי, כתובות פ"י ה"ה, (לד ע"א): "הנהיג רבי בארנונא ובגולגולת ובאנפרות כהדא דבן ננס". הוא מבאר שהקונה קרקע מידי השלטון, שהפקיע קרקע זאת מחמת חוב או מחמת אי תשלום של מס, אינו חייב הקונה להחזירה לבעליו, כי חכמים הכירו חוקית בהפקעה זאת, ואין זה נידון ב"דין סיקריקון". זאת, כי "כבר הכירו חוקית בימיו במיסי הקרקע של השלטונות, כשם שגם בסיקריקון כשלעצמו, הכירו במידה רבה מזו שבדורות לפניו".<sup>346</sup> מכאן, כי היו תופעות אלימות ושבייה כוחנית של הרכוש, הן על ידי השלטון והן על ידי סתם נכרים והן על ידי יהודים. תופעות אלה היו תלויות בשלבים השונים של יחס השלטון ליהודים, שגם הן היו תלויות במצב המדיני הפנימי וכן במרידות השונות. ככל שהיה יותר מתח, כך היה יותר מצב של שביית רכוש וקרקעות, הן מידי השלטון והן על ידי יחידים: כגון, אוכלוסיה נוכרית שלא אהדה יהודים והם קיבלו מהשלטון אדמות, בעיקר, לאחר המלחמות. כמוכן, שמצב זה נוצל גם על ידי גורמים פרטיים שונים, בעיקר נוכרים, אך גם יהודים. חכמים ניסו להיאבק בתופעות אלו. תחילה, באי הכרה מוחלטת של גזרות השלטון, ואחר כך בהכרה חלקית, וככל שהמתח ירד, ההכרה במציאות הקיימת נכנסה לשגרה.

תופעה נוספת של נטישת קרקעות הייתה מצוייה עקב בריחה של אדם "מדעת" או "שלא מדעת", כלומר, באופן מכוון או באונס, עקב חובות או מפני רדיפת השלטון, או ממצבי אלימות שהיו אז.

<sup>344</sup> ראו: רמב"ם, משנה תורה - הלכות גזלה ואבדה, פ"י ה"א-ב.

<sup>345</sup> רש"י בפרושו ורבינו מנחם המאירי בפירושו: בית הבחירה לבבלי, גיטין נח ע"ב. אמנם, מלשון התלמוד משתמע שהתוקף הוא נוכרי, אך המלחמה בעצם התופעה, היא עקרונית, ולא משנה מיהו התוקף.

<sup>346</sup> ספראי, סיקריקון, עמ' 265 – 266. ספראי מפנה לגולאק, יסודי המשפט העברי, ח"ג.

כך גם הוא היה סוג של שבוי, המותיר קרקעותיו ללא אחזקה שוטפת.

החכמים נאבקו נגד מצבי האלימות אך גם דאגו לשמירת הקרקעות וליבול פירותיהם, בינתיים. כל עוד הבעלים השבויים לא נמצאים, כי לא ידוע הקורה להם, יש צורך למצוא אפוטרופוס או קרוב משפחה, שיטפל בכך. לכן, מתנהל דיון על הצידוק והדרך לשמירה על נכסי השבויים. הדיון הוא עקב העלות לשמירת הקרקע והחשש פן יפסיד היורד את הקרקע. בתוספתא, כתובות פ"ח ה"ג, (מהדורת ליברמן, עמ' 84), עוסקים בנוהל טיפול הקרוב ב"נכסי שבויים", "נכסי נטושים" ו"נכסי רטושים":

היורד לנכסי שבויין, ושמע בהן ממשמשיין ובאיין, אם קדם ותלש מן הקרקע כל שהוא הרי זה זריז ונשכר. אילו הן נכסי שבויין, כל שהלך אביו או אחיו או אחד מן היורשיין למדינת הים, ושמע בהן שמתו, וירד לנחלה. אילו הן נכסי נטושיין, כל שלא שמע בהן שמתו וירד לנחלה, רבן שמעון בן גמליאל אומר: שמעתי שהנטושיין כשבויין. היורד לנכסי רטושיין מוציאיין מידן וכולן שמין להן כעריס אילו הן רטושיין כל שלא יודע היכן הן.<sup>347</sup>

תוכן הדברים: נכסי שבויים הם קרקעות של אנשים נעדרים, ששמעו שמתו, לכן, הקרוב היורד לטפל בשדות השבוי, זכה. אך בנכסי נטושים, שלא ידוע מה קרה לנעדר, לר' שמעון דינם כנכסי שבויים, והקרוב זכה. בנכסי רטושים, הנעדרים עזבו מדעת, ואז אין מורידים הקרוב. כמו כן, מי שהותר לרדת לנכסי נעדרים, משתכר כאריס, גם אם חזרו הבעלים ולא הספיק לאכול יכול השדה. בבבלי, בבא מציעא לח ע"ב - לט ע"א, מובאת הברייתא, הנזכרת בתוספתא הנ"ל שהיא כידוע מקור ארצישראלי, אך בתוספת שינויים:

דתניא: היורד לנכסי שבוי - אין מוציאיין אותו מידו, ולא עוד אלא, אפילו שמע שממשמשיין ובאיין, וקדם ותלש ואכל - הרי זה זריז ונשכר... היורד לנכסי נטושים - מוציאיין אותו מידו. ואלו הן: נכסי נטושים: הרי שהיה אביו או אחיו או אחד מן המורישיין, הלכו להם למדינת הים ולא שמעו בהם שמת. ואמר רבן שמעון בן גמליאל: שמעתי שהנטושיים כשבויין. היורד לנכסי רטושים - מוציאיין אותו מידו...

משמע, קרוב יכול לרדת לכתחילה לנכסי שבויים. בנכסי נטושים, לדעת חכמים, מוציאים את הקרוב, לעומת ר' שמעון שמשווהו לנכסי שבויים. מוסיפה הברייתא (שם לט ע"א):

תנא: וכולם שמין להם כאריס. אהיאי? ...אלא אנטושים, למאן? ...כשבויין, ולא שבויין. כשבויין - דאין מוציאיין אותן מידו, ולא שבויין - דאילו התם זריז ונשכר,

<sup>347</sup> בבבלי בבא מציעא לח ע"ב, מצוי נוסח שונה במעט, ותוכנו יותר החלטי ביכולת ירידת הקרוב.



ואילו הכא שיימין ליה כאריס....הכא נמי, תקינו ליה רבנן כי היכי דלא לפסדינהו.  
וכולן שמין להם כאריס.

תוכן הדברים: לדעת רבן שמעון בן גמליאל, בנכסי נטושים, מורידים הקרוב לכתחילה, אך אינו יכול להשתכר כרגיל, אלא ישתכר רק כאריס. ממשיך התלמוד לבאר, כי גם אצל שבוי שברח לדעת, הנקרא לעיל "נכסי רטושים", יש דיון האם להוריד קרוב לנכסיו. לדעת האמוראים הבבליים, שמואל אין מורידין, ולדעת רב נחמן כן מורידין, כי בורח הוא כשבוי, אם ברח מחמת אשמת רצח, וכדומה. אכן, אם בורח מחמת מיסוי, אין מורידין.

בתחילת הדיון (שם לח ע"ב), הובאה מחלוקת אמוראים, בה נחלקו התנאים בתוספתא הנ"ל:

אתמר, שבוי שנשבה. רב אמר: אין מורידין קרוב לנכסיו, שמואל אמר: מורידין קרוב לנכסיו. בשמעו בו שמת - כולי עלמא לא פליגי דמורידין, כי פליגי - בשלא שמעו בו שמת. רב אמר: אין מורידין, דלמא מפסיד להו. ושמואל אמר: מורידין, כיון דאמר מר שיימין להו כאריס - לא מפסיד להו.

כלומר: הדיון מתנהל סביב השאלה אם להוריד קרוב לנכסי שבוי, וברור לתלמוד שאם שמעו שהשבוי מת, מורידים קרוב לנכסיו. אך אם לא שמעו, לרב אין מורידים הקרוב, שמא יפסיד השבוי. ולשמואל, כן מורידים כי משלמים לו כאריס, וישתדל לא להפסיד.

דין נוסף השומר על נכסי השבוי, נזכר שם, (לט ע"א):

אמר רב יהודה אמר שמואל: שבוי שנשבה והניח קמה לקצור, ענבים לבצור, תמרים לגדור, זיתים למסוק - בית דין יורדין לנכסיו ומעמידין אפוטרופוס, וקוצר ובוצר וגודר ומוסק, ואחר כך מורידין קרוב לנכסיו. - ולוקים אפוטרופא לעולם! - אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן.

תרגום: בתחילה, שמואל מעדיף להוריד אפוטרופוס לנכסי שבוי, כיוון שאינו נוטל שכר. אחר כך, להוריד קרוב בשכר אריס, כדי להתמיד בדבר. כי אפוטרופוס לא ירצה להתמיד בחינם.

עוד דין המגן על נכסי השבוי, היא אמירתו של רב הונא (שם לט ע"א): אין מורידין קטן לנכסי שבוי, ובהמשך מסבירים זאת: "דלמא מפסיד להו", כלומר, הוא לא מיומן, ועלול להפסיד הנכסים. מכל הנ"ל, אנו רואים כיצד החכמים דאגו לשמירת נכסי השבוי הנעדר, לאורך תקופת המשנה והתלמוד, הן בארץ-ישראל הן בבבל התלמודית.

תופעת המציקים: תופעה נוספת שאפיינה את התקופה שלאחר המרד הגדול והחורבן, הייתה תופעת המציקים. אין להם זהות ברורה וגם לא הגדרה ברורה, במה הציקו. החוקרים נסו למצוא בחז"ל עדויות לכך. בספרי, דברים פייסקא שיז, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 360), שנינו:

ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור, אלו מציקים שהחזיקו בה בארץ-ישראל והם קשים להוציא מהם פרוטה כצור, למחר הרי ישראל יורשים נכסיהם והם עריבים עליהם כשמן וכדבש. חמאת בקר, אלו הפיטקים והגמונים שלהם, עם חלב כליות, אלו כליריקים שלהם. ואילים, אלו קינטרונים שלהם. בני בשן, אלו בניפיקרין המוציאים מבין שניים. ועתודים, אלו סנוקליטים שלהם. עם חלב כליות חטה, אלו מטרניאות שלהם. ודם ענב תשתה חמר, למחר הרי ישראל יורשים נכסיהם ועריבים להם כשמן ודבש.

מקור נוסף בספרי, דברים פסקא שנו, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 426):

עד דן, מלמד שהראהו ארץ דן מיושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... (ב) ואת כל נפתלי, מלמד שהראהו ארץ נפתלי מיושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... ואת ארץ אפרים, מלמד שהראהו ארץ אפרים יושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... ומנשה, מלמד שהראהו ארץ מנשה יושבת על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... ואת כל ארץ יהודה, מלמד שהראהו ארץ יהודה יושבת בשלמותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בה... עד היס האחרון, מלמד שהראהו פני כל המערב יושב על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בו. (ג) ואת הנגב, מלמד שהראהו דרום יושב על שלותה וחזר והראהו מציקים המחזיקים בו... עד צוער, אלו מציקי ישראל כגון אלו הבלשים הדרים עם המלכות ועתידים ליאבד עמהם.

ממקורות אלה משמע שהציקו, הן בירושל חבלי הארץ השונים והן בתחומי החיים השונים, במיוחד כנזכר בהמשך, ממדרש איכה. שני המקורות הללו משמשים בסיס לדברי אפלבאום, כי זהו תיאור מצב הקרקעות בין שתי המרידות, מלבד האיזכור של צוער שהיא מאוחרת.<sup>348</sup> לדעתו, במקור הראשון מזהים שכבת המציקים: א. אנשי צבא רומיים מדרגים נמוכים: כילוריקים, קינטריונים, ובניפיקרין. ב. קצינים ופקידות גבוהה: סנוקליטים, סנאטורים, ומטרניאות. ג. יהודים משתפי פעולה עם הרומאים. לקבוצות אלה נמסרו הקרקעות בקניין מוחלט ואף למוכרן.

אמנם בעניין התקופה, יש דעות שונות. ספראי מאחר את המקור הראשון לימי רבי, שנים רבות לאחר המרד השני.<sup>349</sup> מתוך שאין וודאות לתיארוך תקופת מקור הזה ומתוך דברי גודבלאט שאין וודאות לשיוך המציקים לקבוצות הנזכרות, מור ממשיך בקו המעדין את התנהגות הרומאים, וטוען שאין עניין המציקים קשור לניסיונות השלטון הרומי לפגוע ביהודים אלא זה קשור לביטוי יוני שמשמעותו קצין הממונה על הפקעת רכוש משועבד. תהליך הטלת משכנתא על רכוש באמצעות

<sup>348</sup> אפלבאום, המצב האגררי, עמ' 280; הנ"ל, שאלת הקרקע, עמ' 280.

<sup>349</sup> ספראי, מצב היישוב היהודי, עמ' 190 הערה 139.

פקיד ציבורי או שופט, היה זר לחברה היהודית, וזהו ההד השלילי למושג המציקים.

אך קשה להוציא את המשמעות הפשוטה במקור הנ"ל (בספרי, שנוז), המשווה בין תקופת השלווה של חבלי הארץ השונים לעומת מצבם הרע, בתקופת המציקים. במיוחד, שמשווה בינם ל-"בלשים הדרים עם המלכות ועתידיים ליאבד מהם", משמע שמדובר בסוג אנשים עוינים שעתידיים ליאבד! כמו כן, יקשה להסביר המציקים, רק כסגנון אחר של פקידי ציבור, כהבנת מור, שהרי במקור נוסף באיכה רבה, בוודאי נשמע המינוח מציקים, כמי שעויין ממש ליהודים ולא רק כוויכוח על רקע של מיסי קרקע, כדברי מור:

דבק לשון יונק, אמר רבי אבא בר כהנא: אמת המים שהיתה באה מן החניות, עמדו המציקים החריבוה ושפכוה, והיה אדם מוליך את בנו לאמה ולא מצא מים והיה מדבק לשונו לחכו בצמא,<sup>350</sup>

ומקור המקביל לו באיכה רבה:<sup>351</sup>

מימינו בכסף שתינו, פעם אחת עלו המציקים ונטלו פתן ויינן ושמן ומימיהן, חזרו ומכרו אותם להם. אמרו, אוי לנו שנתקיים בנו הפסוק הזה: מימינו בכסף שתינו עצינו במחיר יבאו.

בשני הנוסחים, מינוח המציקים קשור לתקופה של צרות, הנזכר במגילת איכה, שהוא מבטא תקופת הצרות של עם ישראל. כמו כן, מדובר בתחומי חיים שונים, משתיית מים ודרך הפת והיין ושמן, ובכלל חבלי ארץ, כנזכר במקורות הנ"ל בספרי. אם כן, בוודאי שהמציקים היו גורם עויין לעם ישראל, ובעיקר כאלה שנאבקו ביהודים.

לסיכום, הפרק עסק בשביית הרכוש והקרקעות, כעין "שבייה בתוך הבית של הנכבש". הפרק עסק בעיקר בניתוח נושאי השבייה השונים בשתי המרידות הבולטות, מרד החורבן ובר-כוכבא, שמתוך המקורות העוסקים בהם בא עיקר המידע. חלק ניכר מאדמות היהודים הופקעו וניתנו לחיילים וטראנים, כנזכר אצל יוספוס (מלחמות ז', ו', ו'), כמו במוצא/קולוניא. במקרים רבים נמסרו האדמות לנאמני השלטון או לאלה שהצטרפו אליהם למלחמה, יהודים ושאינם יהודים. רבים נושלו מהבעלות אך נשארו אריסים של חוכרים גדולים נאמני השלטון, כאשר הם נאלצו לחכור את אדמות אבותיהם מהם, תמורת דמי אריסות גבוהים. נוצרו תופעות של אלימות שילטונית או תופעות חברתיות שליליות כגון "מציקים", "סיקריקון", "ליסטים".

<sup>350</sup> איכה רבה, ד ד (מהדורת בובר, עמ' 144), גרסינן: "הסוקרים" במקום המציקים. ראו שם סוף הערה מג' על אודות גרסה זאת.

<sup>351</sup> אמנם, מדרש איכה רבה הוא מקור אמוראי, בעוד שהספרי הנו ממקור תנאי, מבית מדרשו של ר' עקיבא, אך המינוח במקורות השונים נשמע שלילי באותה מידה. וראו גם: איכה רבה, ד ד (מהדורת בובר עמ' 155): פעם אחת הלכו "השונאים" לשם, במקום "מציקים", וראו: שם, הערה י"ד.

גם בתחום המיסוי היה מצב של "שבייה בתוך הבית של הנכבש", כאשר גם בעלי קרקעות, שילמו מיסי קרקע גבוהים, בנוסף למס גולגולת מיוחד - פסקוס יודאיקוס - שהוטל על כל יהודי בארץ ובתפוצות, למען אוצר המלכות, למען יופיטר קאפיטולינוס, גדול אלוהי רומי. גם נטל האנגריות למיניהן, שהיו כפייה של השלטונות, ובעיקר הצבא, על הערים והכפרים, לבצע עבודות בהובלה או בתיקון דרכים וסלילתן, בגופם ובבהמות העבודה שלהם, שהחרימו אותם לצמיחות או לתקופה מסוימת.

אכן ארץ יהודה הוגדרה כ-"ארץ שבויה", בכל התחומים, כמוטבע במטבעות התקופה. שבייה זאת הקיפה את כל תחומי החיים: האדם עצמו, רכושו ותנאיו הכלכליים.

#### 4. שבייה בחברה היהודית ובהלכת חז"ל:

לעומת המעמד הקשה של שבויים בחברות הלא יהודיות, בחברה היהודית, היחס לשבויי המלחמה ולשבויים שנקנו בעת שלום, היה יותר עדין ומוסרי. נפתח את הדיון ביחס הכללי לשבויים, לאחר מכן לעבד ואמה עבריים ובהמשך לעבדים שבויים מעמים אחרים. לבסוף, לשבויים שנשבו בידי שודדים יהודיים.

#### 4.1. מעמדם מימי המקרא ועד חז"ל:

העבדות והשבייה במקרא, מקובלת כנתון ידוע ויש התייחסויות לא מעטות אליה. חשיבות הבאת מקורות אלה היא משום שהחכמים ראו במקרא בסיס להסבריהם, אמירותיהם ומדרשיהם. המקרא מתייחס אגב תיאור מאורעות, לבעיית השבי ומציג יחס יוצא דופן לשבויים. לדוגמה, המקרא מציין כי אברהם טרח להחזיר שבויים למעמדם הקודם. לאחר נצחונו הוא החזירם למלך סדום, וכן את רכושם, למרות שהלה הציע לאברהם: "תן לי את הנפש והרכוש קח לך". אך אברהם עונה: "אם מחוט ועד סרוך נעל, ואם אקח מכל אשר לך" (בראשית יד כא - כג).

דוד משיב רוחו של נער מצרי שהיה עבד לאיש עמלקי, מאלה שפשטו על צקלג, לעומת אדונו, שהשאירו בשטח במשך שלושה ימים ללא מאכל ושתייה, כי היה חולה (שמואל א', ל, יא - יב). בתקופת אחאב מלך ישראל, במלחמות ארם נגד ישראל, על אף שארם יזמו את המלחמות פעמיים ואחאב ניצח בהן, עבדי מלך ארם מייעצים לו לפנות לאחאב כי "מלכי בית ישראל מלכי חסד הם" (מלכים ב', כ, לא - לג). אכן אחאב מעלה אותו על מרכבתו, רואה במלך היריב כאחיו, וסולח לו. משמע שכך הייתה תדמית מלכי ישראל, בעיני העמים.

גם אחר כך, באחת ממלחמות ארם בישראל, בימי יהורם בן אחאב, הנביא אלישע מסנוור את חיילי ארם ומובילם לשומרון, ולשאלת המלך, האם להכותם? עונה הנביא:

ויאמר לא תכה, האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה? שים לחם ומים לפניהם  
ויאכלו וישתו וילכו לאדוניהם (מלכים ב', ה כב).<sup>352</sup>

אך קיימת גם התנהלות אכזרית של מלך יהודי. אמציה מלך יהודה שובה שבויים מבני שעיר:  
ועשרת אלפים חיים שבו בני יהודה, ויביאום לראש הסלע, וישליכום מראש הסלע,  
וכלם נבקעו.

באנציקלופדיה המקראית, צויין כי בעניין "גורלם של שבויי המלחמה בידי ישראל אין אנו  
מוצאים במקרא אלא רמזים מעטים".<sup>353</sup> עם זאת, כמעט בכל אותם המקרים היחס מצד היהודים  
עדין יותר. מקרה העוסק במעין מלחמת אחים מלמד על היחס לשבויים. במלחמת פקח בן  
רמליהו, מלך ישראל, באחז מלך יהודה, פקח שבה מאתיים אלף מיהודה, והנביא עודד מזהירו  
שלא לקחת אותם בשבי (דברי הימים ב', כח יא): "ועתה שמעוני והשיבו השביה אשר שבתם  
מאחיכם". ואכן בהמשך (שם טו), הם האכילו, הלבישו, הנעילו את השבויים, והחזירו למקומם.  
מקרה זה משמש כחלק מנאום הכהן משוח המלחמה, המחזק את הלוחמים היוצאים לקרב,  
ומדגיש להם כי יחס האוייב לשבויים ששובה בעת מלחמה, אינו כיוחס ישראל לשבויים, כנזכר  
במשנה, סוטה ח א.<sup>354</sup>

גם בהיבטים המשפטיים, המקרא מתייחס לעבדות ולשבויים כמצב נתון, אך יש קביעות ליחס  
אנושי לעבדים, ובתוכם לשבויים. הדבר בולט בספר שמות בפרק כא, בכמה קביעות משפטיות.  
שם משמע כי הקו המוביל הוא שמירה על יחס אנושי הוגן לעבדים, אך המציאות לא תמיד עלתה  
בקנה אחד עם העקרונות המשפטיים.<sup>355</sup>

לעיתים העקרון המשפטי במקרא, מחמיר את היחס לשבויים כשמדובר באוכלוסיות מסוימות.  
ההוראות הכתובות בדברים כ, י - יח, מבחינות בין שבעת עמי כנען, בהם היחס יותר נוקשה, ובין  
העמים הרחוקים, להם היחס יותר מיקל. וזו לשון הכתוב:

פי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום: (יא) והיה אם שלום תענף  
ופתחה לך והיה פל העם הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך: (יב) ואם לא תשלים עמך

---

<sup>352</sup> אפשר לפרש שאין לך להכות שבויים, כרש"י. או כאחרים: וכי אתה שבית במלחמה שאתה רוצה  
להכותם? עדיף פירוש רש"י.

<sup>353</sup> אנציקלופדיה מקראית, ח"א, שם טור 477.

<sup>354</sup> "ואמר אליהם (שם) שמע ישראל וגו' על אויביכם ולא על אחיכם לא יהודה על שמעון ולא שמעון  
על בנימין שאם תפלו בידם ירחמו עליכם, כמה שנאמר: (דברי הימים ב, כח טו): "ויקומו האנשים אשר  
נקבו בשמות ויחזיקו בשביה וכל מערומיהם הלבישו מן השלל וילבישום וינעילו ויאכילו וישקום  
ויסכום וינהלום בחמורים לכל כושל ויביאום יריחו עיר התמרים אצל אחיהם וישבו שומרון" על אויביכם  
אתם הולכים שאם תפלו בידם אין מרחמין עליכם".

<sup>355</sup> הסזר, עבדות ביוון ורומא; הסזר, עבדות והיהודים.

ועשתה עמך מלחמה וצרת עליה: (יג) ונתנה יקוק אלהיך בידך והפית את כל זכורה לפי חרב: (יד) רק הנשים והטף והבהמה וכל אשר יהיה בעיר כל שללה תבו לך ואכלת את שלל איביך אשר נתן יקוק אלהיך לך: (טו) פן תעשה לכל הערים הרחקת ממך מאד אשר לא מערי הגוים האלה הנה: (טז) רק מערי העמים האלה אשר יקוק אלהיך נתן לך נחלה לא תחיה כל נשמה: (יז) פי החרם תחרימם החתי והאמרי הפנעני והפרזי החזי והיבוסי כאשר צוה יקוק אלהיך: (יח) למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות ככל תועבתם אשר עשו לאלהיהם וחטאתם ליקוק אלהיכם:

לפי דברי המקרא, היחס לעמי כנען צריך להחרימם ולא להחיות כל נשמה, לעומת העמים הרחוקים שקוראים אליהם לשלום ולוקחים כשבויים, כאשר הם יהיו למס עובד. אך במקורות חז"ל נתפרשו מקראות אלה בצורה מעודנת יותר.

גם יוספוס מתייחס לנושאים אלה ומדגיש את היחס חיובי לשבויי האויב. בספרו "חיי יוסף", מתאר את מנהיגותו וקביעת כללים הוגנים בענייני מלחמה, כגון יחסו לשבויי האויב, עוד בהיותו מפקד בגליל. "אף על פי שכבשתי בכוח.... לא הענשתי אותו ואף לא איש מעמי הערים האמורות". הוא אף מציין כי הרחיק עצמו מן התשוקות המנוגדות ל"חוק" כגון: שהגן "על כל אשה מחילול כבודה". הוא רק מודה שלקח "חלק מן השלל" שתפס בניצחונותיו על הסוריים ושלח זאת לקרוביו בירושלים.<sup>356</sup>

גם בספרו נגד אפיון, מאמר שני, פיסקה כט, מסביר יוספוס את הצדק והמוסר בחוקי התורה של עמו, גם לאחרים. הוא מדגיש את רמת המוסר הגדולה הנדרשת מהחברה היהודית, אפילו בעת מלחמה:<sup>357</sup>

ברם הוא דרש גם דברים נוספים, שאותם אנו צריכים לחלוק עם אחרים, (כך למשל), הוא דרש מאיתנו (להיענות בחיוב) ולתת לכל השואלים מאתנו אש, מים ולחם, להנחותם בדרך, לא להשאיר מת באין קובר, ולגלות יחס הוגן אפילו לאויבים מושבעים, הוא לא התיר להעלות באש את ארצם (של האויבים), ולא לגדוע עצי פרי, (ולא זו בלבד) אלא גם אסר לקחת שלל כלי זינם של הנופלים בקרב, ואפילו נזהר בשבויי מלחמה לבל ייעשה להם עוול, במיוחד בנשים. כך הוא חינך אותנו באדיבות ובאהבת הבריות עד כי לא שכח אפילו להתייחס לבעלי חיים חסרי בינה.

אמנם, יוספוס מרחיק לכת ביחס האדיב של ישראל לאויבים, באומרו לעיל: "הוא לא התיר להעלות באש את ארצם". כבר העיר על כך כשר כי נזכר בתורה איסור שכזה, אלא רק בעניין גדיעת עצי מאכל. יש להוסיף, כי יש תיאורי קרבות במקרא, בהם נצטוו ישראל להעלות באש את

<sup>356</sup> יוספוס, חיי יוסף, עמ' 82 - 83

<sup>357</sup> יוספוס, נגד אפיון, ב כט (תרגום כשר, הערות 211 - 213).

גם דברי יוספוס, אודות לקיחת שלל בכלל, באומרו לעיל: "אלא גם אסר לקיחת שלל את כלי זינם של הנופלים בקרב", הם מרחיקי לכת. אכן, גם על כך, העיר כשר, כי לא נמצא כל אחיזה במקרא לכך. אדרבה, מצאנו גם במקרא וגם במקורות מאוחרים, כולל יוספוס עצמו, על שימוש בשלל ובכלי זינם של האויב.

במקורות חז"ל, ניתן לפגוש התייחסות לבעיות אלה כבר במקור תנאי קדום, אולי הקובץ הערוך הראשון בספרות החכמים. המקור מדגיש היבט הומני של גבורי המקרא לעבדות. בסדר עולם רבה, פרק כג (מהדורת מיליקובסקי, עמ' 297), אנו קוראים:

לאחר מפלתו של סנחריב עמד חזקיה ופטר את האוכלוסין שבאו עמו בקולרין, וקבלו עליהם [עול] מלכות שמים, לקיים מה שנאמר ביום ההוא יהיו חמש ערים [בארץ מצרים] מדברות שפת כנען וגו' (ישעיהו יט יח), הלכו ובנו מזבח, והיו מקריבין עליו עולות לשם שמים, שנאמר ביום ההוא יהיה מזבח לה' וגו' (שם ישעיהו יט, יט), והיו מתפללין ומשתחווין אל ירושלם, שנאמר ואלריך ישתחוו אליך יתפללו (ישעיהו מה, יד).

לפי מקור זה חזקיה שחרר לחלוטין את אלה שבאו עם צבא סנחריב מלך אשור, לכבוש את ירושלים. הם היו נוכרים וקבלו עליהם עול מלכות שמים לאחר שחרורם. כלומר, הוא נהג עמם בחסד ובצורה אנושית ושחררם אף כי היו חלק מהאויב שצר על ירושלים.<sup>359</sup>

היבט הלכתי מחייב יותר ומרחיק לכת מהמקרא הובא בספרי, דברים פיסקא קצט-ר, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 237 – 238). הוא מפרש התנאים, אותם מציבים לאויבים השונים בשעת מלחמה, ולשונו מפויסת יותר גם כלפי שבעת העמים:

"פיסקא קצט: כי תקרב אל עיר, במלחמת הרשות הכתוב מדבר. אל עיר, ולא לכרך. אל עיר, ולא לכפר: להלחם עליה, ולא להרעיבה ולא להצמיאה ולא להמיתה מיתת תחלואים.

וקראת אליה לשלום, גדול שלום שאפילו מתים צריכים שלום. גדול שלום שאפילו במלחמתם של ישראל צריכים שלום. גדול שלום שדרי רום צריכים שלום שנאמר (איוב כה ב) עושה שלום במרומיו. גדול שלום שחותמים בו ברכת כהנים ואף משה

<sup>358</sup> כגון ביריחו, ראו: יהושע, ו כד. וכן בעי, ראו: שם, ח ו-יט. וכן בחצור, ראו: שם, יא. ולפי שופטים, א ח ירושלים נשרפה על ידי יהודה.

<sup>359</sup> מיליקובסקי, [סדר עולם, פירוש, עמ' 383 – 384] סבור כי העורך ביסס את דבריו על רקע תקופתו במחצית השנייה של המאה השנייה לסה"נ בדור שלאחר מרד בר-כוכבא.

היה אוהב שלום שנאמר (דברים ב כו) ואשלח מלאכים ממדבר קדמות אל סיחון מלך חשבון דברי שלום.

פיסקא ר - והיה אם שלום תענך, יכול אף מקצתה, תלמוד לומר: ופתחה לך, כולה ולא מקצתה. והיה כל העם הנמצא בה, לרבות כנענים שבתוכה. יהיו לך למס ועבדוך, אמרו מקבלים אנו עלינו מסים ולא שיעבוד, שיעבוד ולא מסים, אין שומעים להם עד שיקבלו עליהם זו וזו. ואם לא תשלים עמך ועשתה עמך מלחמה, הכתוב מבשרך שאם אינה משלמת עמך, לסוף שהיא עושה עמך מלחמה. וצרת עליה, אף להרעיבה אף להצמיאה אף להמיתה במיתה תחלואים. ונתנה ה' אלהיך בידך, אם עשית את כל האמור בענין לסוף שה' אלהיך נותנה בידך. והכית את כל זכורה לפי חרב, שומע אני אף הקטנים שבתוכה, תלמוד לומר רק הנשים והטף והבהמה, או אינו אלא טף של נקיבות אמרת ומה מדין שהמית את הגדולות החיה את הקטנות כאן שהחיה את הגדולות אינו דין שיחיה את הקטנות הא אינו אומר כאן טף אלא טף של זכרים.

פיסקא רא - כן תעשה לכל הערים הרחוקות, הרחוקות בתורה הזאת ואין הקרובות בתורה הזאת. אשר לא מערי העמים המה, אין ערי הגוים האלה בתורה הזאת. רק מערי העמים האלה לא תחיה כל נשמה, בסיף.

משמע, יש הבדל בין שבעת עמי כנען והעמים הרחוקים. ההבדל הוא רק אם לא השלימו, שמחרימים את שבעת העמים כדי שלא יחטיאו את ישראל, כפי שקרה בתחילת ספר שופטים. אך אם השלימו, משאירים אותם למס ועבדות.<sup>360</sup> גם המס והעבדות היו ביחס מכבד. שהרי ידוע שהיה זה תמורת שכר, כפי שנתן יהושע את הגבעונים לחוטבי עצים ושואבי מים.

במקור מן המאה השלישית לסה"נ המובא בירושלמי, שביעית פ"ו ה"א, (לו ע"ג), נאמר כי גם ביחס לשבעת העמים, יש תחילה לקרוא להם לשלום ורק אחר כך להלחם:

דאמר רבי שמואל בר נחמן: שלש פרסטיגיות שילח יהושע לארץ-ישראל עד שלא יכנסו לארץ. מי שהוא רוצה להפנות, יפנה. להשלים, ישלים. לעשות מלחמה, יעשה. גרגשי פינה והאמין לו להקב"ה והלך לו לאפריקי (מלכים ב', יח, לב). עד בואי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם, זו אפריקי. גבעונים השלימו (יהושע י, א) וכי השלימו יושבי גבעון את ישראל שלשים ואחד מלך עשו מלחמה ונפלו.

במדרש מאוחר יותר, כבר הורחב היבט הקריאה לשלום, ונטען כי כבר משה שקדם ליהושע עשה כן. בתנחומא, שופטים יט, (מהדורת בובר, עמ' צ') מביא סיפור זה ומוסיף כי קרא משה לשלום, לפני מלחמתו בסיחון מלך האמורי, על דעת עצמו, ומזה ד' מלמד הנחייה גם למלחמות

<sup>360</sup> ראו בפרשני התורה מימי הביניים, ובעיקר רש"י ורמב"ן, הדנים בכך.



אמר לו הקדוש ברוך הוא: חייך, עשית כראוי, שאני מסכים על ידך. לפיכך, משה מזהיר את ישראל ואומר להם: כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום.

גם ביחס למקרה ההתאכזרות של אמציה מלך יהודה כלפי שבוייו מבני שעיר, הנ"ל, מפליג מדרש אגדה מהמאה החמישית-שישית בהדגשת המעשה כלא מוסרי ומציג מעשה זה כגורם לעונש חמור של גלות. באיכה רבה, פתיחתא יד, (מהדורת בובר, עמ' 12):

רבי חנינא בר פפא פתח. איש חכם נשפט את איש אויל ורגז ושחק ואין נחת (משלי כט, ט)... דבר אחר: איש חכם נשפט. זה הקדוש ברוך הוא, ...את איש אויל. אלן ישראל, ...ורגז ושחק. רגזתי ואין נחת, שחקתי ואין נחת. רגזתי עליכם בימי פקח בן רמליהו, ...שחקתי עליכם בימי אמציהו, שנאמר ואמציהו התחזק וינהג את עמו וילך גיא המלח (דברי הימים ב' כה יא), מהו גיא המלח, תחת כפי המלח תחת כפויי מלחמה. ועשרת אלפים חיים שבו בני יהודה ויביאום לראש הסלע וישליכום מראש הסלע וכלם נבקעו (דברי הימים ב' כ"ה יב), ואין נחת. באותה שעה אמר הקדוש ברוך הוא: מה אלו עושין כאן יגלו, כיון שחטאו גלו, וכיון שגלו התחיל ירמי' מקונן עליהם איכה.

מקורות אלה, ראשיתם בטרם היות הספרות התנאית שהמשיכה והרחיבה את אותה גישה מעודנת. המשכם במערכת הזמן, הם המקורות התלמודיים והמדרשיים, המתמידיים ומרחיבים אותו קו עקבי של התייחסות מוסרית לשבויי מלחמה, שכללה הגבלת יחס המנצחים שלא יאבדו את צלמם האנושי. כל זאת פרט ליחס לשבעת העממים, שאף לגביהם יש עידון ניכר במקורות החכמים.

#### 4.2. מעמד השבויה הנוכרית:

ענה יידון מעמדם השבויים הלא יהודיים בספרות היהודית. מעמד מיוחד הזוקף התייחסות מיוחדת של כבוד, הוא מעמד אשת אויב השבויה. במלחמות ישראל, בהן שבו שבויים, היו לוקחים אותם לעבדים ושפחות, כנהוג בעולם העתיק. כך נזכר במלחמת ישראל במדין (במדבר פרק לא), ששם הרגו את הגברים הלוחמים, ולקחו את הנשים והטף כעבדים ושפחות. אך נאסר עליהם לשאת השפחות לנשים או לנהוג בהן כל יחס אישות, והוא יידון בהמשך, במעמד שפחה ועבד כנעניים.

מעמד שבויה, יפת תואר: דין אשת יפת תואר, הוא דין מיוחד הנזכר בדברים (פרשת כי תצא, כא י-יד), במצב מלחמה, בו הותר ללוחם יהודי לקחת אשה מהאויב הנלחם בהם, ולהביאה לתוך ביתו.

<sup>361</sup> כך מופיע במהדורת וילנא. הקטע חסר במהדורת בובר.

כבר יוספוס, בספרו "קדמוניות היהודים", בספר הרביעי, העוסק בחוקי התורה, מזכיר בין היתר את פרשת השבועיה הנוכריה והיחס המכבד אותה:<sup>362</sup>

ואם לקח אשה שבויה, בתולה או גם נשואה, וירצה לשכב אתה, לא תהא לו הרשות לינגוע במיטתה ולשכב אותה, לפני שגזזה שיערה ולבשה בגדי אבלות ובכתה על קרוביה וידידיה שמתו במלחמה. כדי לספק צרכה באבלות עליהם: משעשתה כן, תהא דעתה פנויה עליה לחגיגות ולנישואין: שכן מן הדין והיושר שינהג כבוד ברצונה, כיוון שלקחה להעמיד לו ולדות, ולא שירדוף אחר תענוגו בלבד, ולא יתן דעתו על כל מה שיכול לגרום לה נחת רוח. ולאחר שיעברו שלושים ימי אבלה – כל אלה מספיקים לנשים נבונות לבכות את הנפשות היקרות ביותר – יכרתו את ברית הנישואין. ואם ימאס בה מלהיות לו אשה לאחר שמילא את תאוותו, אל תהי הרשות בידו לעולם לשעבדה כשפחה, אלא תלך לה למקום שתרצה: הרשות הזאת נתונה לה.

גם בספרו "נגד אפיון", מאמר שני, פיסקה כט, יוספוס מראה את היחס המכבד של התורה גם לאחרים, ומדגיש היחס המיוחד שד' ציווה על היהודים להתייחס לשבויה של האויב, באומרו: "ואפילו נזהר בשבויי מלחמה לכל ייעשה להם עול, במיוחד בנשים".<sup>363</sup>

מדבריו בקדמוניות, עולה בברור כי ידועה הייתה לו הלכה חד משמעית שקבעה כי השובה אינו יכול לבצע בשבויה מעשה כלשהו לפני שמביאה לביתו, ומבצע תהליך שנקבע בתורה ונושאה לאשה. ב-"נגד אפיון" מוסיף, כי היחס לשבויי מלחמה בכלל חייב להיות הוגן ובמיוחד לנשים. להלן מתברר כי חכמים הלכו בקו דומה, אך בימי התלמוד הייתה מחלוקת בדבר.

בספרות התנאית הורחב העניין בפרשנות על ספר דברים. המסורת בספרי, דברים פיסקא ריד, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 246 – 247), מזהירה את השובה מפני איסורי פגיעה בה:

"פיסקא ריא: ושבת שביו, לרבות כנענים שבתוכה... ולקחת לך לאשה, שלא תאמר הרי זו לאבא הרי זו לאחי. פיסקא ריג: ואחר כן בוא אליה ובעלת, אין לך בה אלא מצות בעילה".<sup>364</sup>

... פיסקא ריד: "ושלחתה", בגט, כדברי רבי יונתן. ואם היתה חולה ימתין לה עד שתבריא. קל וחומר לבנות ישראל שהן קדושות וטהורות. ומכור לא תמכרנה בכסף, אין לי אלא שלא ימכרנה בכסף מנין שלא יתננה במתנה ולא יעשה בה טובה? תלמוד

<sup>362</sup> יוספוס, קדמוניות היהודים, ד 257.

<sup>363</sup> עיינו בהרחבה בתרגום א' כשר ל-"נגד אפיון", בסוף הערה 21. עיין לעיל בפרק זה בסוף סעיף 1, ובהערה שם, אודות ספר זה ומחברו.

<sup>364</sup> על הערת המהדיר, ראו: ספרי דברים, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 246 לשורה 10).

לומר: "ומכור לא תמכרנה בכסף". "לא תתעמר בה", שלא תשתמש בה. דבר אחר: "לא תתעמר בה", כדברי רבי יונתן. דבר אחר: הרי זו אזהרה לבית דין. "תחת אשר עניתה", אפילו לאחר מעשה יחידי".

הספרי מציע הלכה הדומה למשתמע מיוספוס, הכורכת חובת קיום התהליך של טיפול בשבויה והרגעתה לפני הביאה, ואין למוכרה אם אינו רוצה בה. אך מוסיף היבט חשוב שיש לנהוג בה כאשר לכל דבר, כולל גירושין בגט כמו כל אשה ישראלית. חייב לדאוג לרפואתה ועד אז אינו מגרשה, אפילו יותר מאשה ישראלית.<sup>365</sup> כן נוסף, שאף הכנענים שכבר נזכר לעיל, שנחשבו חריגים ביחס המחמיר אליהם כשנשבו, כגון יפת תואר, היחס אליהם היה כלכל העמים האחרים. ברם, כבר בימי התנאים או לאחר מכן, בתלמודים נחלקו בפעילות הראשונית, האם מותר לבא עליה בשעת המלחמה? יש מקור תנאי, המביא מחלוקת שני תנאים בני הדור שלאחר מרד בר-כוכבא. אלא שהמקור משוחזר, ועדיין נחשב כמסופק, באשר לקדמותו. המקור הוא מדרש תנאים, דברים כא יד, (מהדורת הופמן, עמ' 128):

לא תתעמר בה תחת אשר עניתה. לא תתעמר בה, אחר כל המעשים, הכתוב מדבר, אתה אומר אחר כל המעשים הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא לאחר בעילה, אלא אם אמרת כן, הרי היא אשתו לכל דבר. הא [מה] תלמוד לומר: לא תתעמר בה תחת אשר עניתה, אחר כל המעשים הכתוב מדבר, דברי ר' יאשיה: ר' יונתן אומר, אחר הבעילה הכתוב מדבר או אינו מדבר אלא לאחר כל המעשים, תלמוד לומר: (בר' לד ב) ויקח אתה וישכב אתה ויענה. הרי אתה דן, נאמר כאן ענוי ונאמר להלן ענוי. מה ענוי שנאמר להלן אחר הבעילה הכתוב מדבר אף ענוי שנאמר כאן אחר בעילה הכתוב מדבר.

המחלוקת הובאה על שם שני תלמידי רבי ישמעאל הבולטים, בני דור שאחר מרד בר-כוכבא. רבי יאשיה סבור כי תחילה יש לבצע כל המעשים, אותם דורשת התורה, ואחר כך לבעול, כי אם יהיה להיפך אז תיחשב כאשתו לכל דבר. רבי יונתן סבור הפוך, תחילה יש בעילה ולאחר מכן כל ההליך של התורה. לפי שיטתו, יש להקל על השובה ולאפשר לו תחילה לבעול.

שתי דעות אלה, הובאו בפי רב, שהיה חכם מרכזי בדור הראשון לתלמוד, ובפי הבולט שבחכמי הדור השני של התלמוד בארץ-ישראל, רבי יוחנן. בתלמוד הירושלמי מכות פ"ב ה"ה, (לא ע"ד), מובאות שתי דעות:

---

<sup>365</sup> במקור מאוחר, במדרש אגדה, דברים כי תצא כא יד, (מהדורת בובר עמ' 201) הוסבר כי "תחת אשר עניתה, שאין עושה לו שום עבדות".

רבי יוחנן שלח לרבנין דתמן, תרתין מילין אתון אמרין בשם רב, ולית אינון כן. אתון אמרין בשם רב, יפת תואר לא התירו בה אלא בעילה ראשונה בלבד. ואני אומר ולא בעילה ראשונה ולא בעילה אחרונה, אלא לאחר כל המעשים. ואחר כן תבוא אליה ובעלתה [דברים כא יג] אחר כל המעשים.

בתרגום: ר' יוחנן שלח לחכמי בבל: אתם אומרים שתי שמועות בשם רב, והן לא כן. אתם אומרים בשמו שיפת תואר לא התירו בה אלא בעילה ראשונה בלבד. ואני אומר, לא בעילה ראשונה ולא אחרונה, אלא אחר כל המעשים, (שנאמר) ואחר כן תבוא אליה ובעלת.

דעה נוספת הובאה בבבלי, קידושין כא ע"ב- כב ע"א, לפיה לכולם מותר בביאה ראשונה, כי דברה התורה כנגד יצר הרע ו"מוטב יאכלו ישראל בשר נבלות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות".<sup>366</sup> אמנם בהמשך שם, שוב מובא סייג: "והבאת - מלמד שלא ילחצנה במלחמה". כלומר, הדבר נאסר בעת מלחמה.<sup>367</sup>

בהמשך הספרי שם, פסקא ריח, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 251), הובא גם היבט מוסרי מרתיע בלקיחת יפת תואר:

אביו של זה ( של בן סורר) חשק יפת תואר, והכניס שטן לתוך ביתו, ונעשה בנו סורר ומורה, וסופו להמיתו מיתה משונה.

קישור זה הוא משום שפרשת בן סורר נסמכה לפרשת יפת תואר, שהובאה לפניה במקרא. לפי הדרשה, מעשה השבייה והתפיסה של יפת תואר מביא רק לתוצאות שליליות, שלהן גם תוצאה גנטית שלילית, כנראה כעונש: מיפת תואר יצא בן סורר. אכן, גישה זו נמשכת בבבלי, סנהדרין (קז ע"א): "כל הנושא יפת תואר - יש לו בן סורר ומורה".<sup>368</sup>

---

<sup>366</sup> שם בבבלי, קידושין כא ע"ב, דן בבעיה האם כהן מותר ביפת תואר? ועל כך נחלקו רב ושמואל, בשתי לשונות שם, האם רק בביאה ראשונה או אפילו בביאה ראשונה הוא נאסר?

<sup>367</sup> מפרשי התלמוד דנו במשמעות איסור הלחץ. רש"י בבבלי, קידושין כב ע"א ד"ה: "שלא ילחצנה", וכן נוטה גם שיטת הרמב"ן בדברים כא, יג, ולפיה אסור לבעול עד שיביאנה לביתו, ויעשה את כל הנזכר בתוך ביתו. אך רבנו תם, בתוספות שבבבלי, קידושין כה ע"א ד"ה: "שלא ילחצנה" סבור: "דביאה ראשונה מותרת במלחמה אבל ביאה שניה אסורה, עד שתהא בביתו גיורת (ויעשה סדר הפרשה)".

<sup>368</sup> קישור סיבתי זה אף הוטמע בתיאור אירועים בחיי דוד לפי פרשנותם המאוחרת של חז"ל. בבבלי, סנהדרין, קז ע"א, מסופר, כי דוד מצדיק היות אבשלום בן אשת יפת תואר, שהרי היא הותרה בתורה. על כך שמים חז"ל את התשובה הבאה בפיו של חושי הארכי: "מאי טעמא קנסיבת יפת תואר? אמר ליה: יפת תואר רחמנא שרייה. אמר ליה: לא דרשת סמוכין, דסמיך ליה כי יהיה לאיש בן סורר ומורה". לשון אחר: מדוע נשאת יפת תואר? ולאחר שדוד עונה שזה מותר, אומר לו חושי, היית צריך להתחשב בדרשת הסמוכין, הקושרת בין נשיאת יפת תואר ובין התוצאות העלולות לצאת מכך. כלומר, גם אם זה הותר בשעת הדחק, עלול הדבר להביא לתוצאות קשות.

בבראשית רבה, פרשה מה ו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 454), אף מוצא מקור קדום ליחס זהיר ומכבד זה לשפחה בכלל. הוא מייחס זאת לאברהם בדבריו לשרה, שהזהירה מעינויה של הגר שפחתם:

(ו) [ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך] וגו', אמר: אכפת לי לא בטובתה לא

ברעתה, כתוב: "לא תתעמר בה תחת אשר עיניתה" (דברים כא יד), וזו מאחר שציערנו אתה אנו משעבדים אתה, איכפת לי לא בטובתה ולא ברעתה. כתיב: "ותענה שרי ותברח", וכתיב: "לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה" (שמות כא ח), וזו מאחר שעשינו אותה גבירה נעשה אתה שפחה? איכפת לי לא בטובתה ולא ברעתה.

במדרש, תנחומא, כי תצא א, (מהדורת בובר, עמ' 33), מרחיק לכת יותר, ואף רואה בכך עברה הגוררת עברה, ומאורע שלילי אחד רודף מאורע שלילי אחר, וזו לשונו:

שנו רבותינו: מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה. "וראית בשביה אשת יפת תאר [וגו'] וגלחה את ראשה" (שם דברים כא, יא-יב), כדי שלא תמצא חן בעיניו, מה כתיב אחריו, "כי תהיין לאיש שתי נשים" (דברים כא, טו), שתי נשים בבית, מריבה בבית, ועוד האחת אהובה, והאחת שנואה, או שתיהן שנואות, מה כתיב אחריו, "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה" (דברים כא, יח), כל מאן דנסיב יפת תואר נפיק מינייהו בן סורר ומורה.<sup>369</sup> שכן מצינו בדוד, על שחמד מעכה בת תלמי מלך גשור, בצאתו למלחמה, יצא ממנו אבשלום, שביקש להרוג אותו, ושכב עם נשיו לעיני כל ישראל ולעיני השמש, ועל ידו נהרגו כמה רבבות מישראל, ועשה מחלוקת בישראל, ונהרג שמעי [בן גרא] ושבע בן בכרי, ואחיתופל, ומפיבושת, ואיש בשת, והשליט ציבא על כל בית שאול

מהמקורות העוסקים בשבוית מלחמה, יפת תואר, משתמע, כי כבר המקרא מסמן גישה ממתנת מאוד, ביחס לשבוית מלחמה, המעכבת אפשרות ההתעללות בה. יוספוס מציג קו תקיף והומאני מחמיר יותר, המדגיש כי עצם השבייה שלה אינו לרוח ההלכה היהודית, כנזכר אצל החכמים שבאו אחריו, והצריכו אף גט. אם כי בתלמוד, יש קו של הקלה כלפי הפעילות הראשונית, ויש דעות שהתירו ביאה ראשונה במלחמה עצמה, עקב לחצי המצב המלחמתי. עם זאת, דעת חכמים לא הייתה נוחה כלל מפרשת יפת תואר, ואף הציגו תוצאות שליליות על הצאצאים העתידיים. הגישה המקראית הממתנת, נקלטה היטב בספרות התקופה בכתבי יוספוס, ובספרות ההלכה (מימי יוספוס, ובדברי הבאים אחריו) של התנאים וחכמי התלמוד שאף הוסיפו סייגים משלהם שכמעט עשאוה בלתי אפשרית.

<sup>369</sup> תרגום: "כל מי שנושא יפת תואר, יוצא ממנו בן סורר ומורה".

#### 4. 3. עבד כנעני בהלכת חז"ל:

העיסוק בשבייה מחייב התיחסות לנושא העבדות של לא יהודים אצל יהודים. יידונו כאן עיקרי הדברים הנוגעים ליסודות עבדות זו, בה יהודים החזיקו שבויים לא יהודיים כעבדים ושפחות. המונח עבד כנעני, ראשיתו ושימושו הבסיסי הוא בספרות חז"ל. שכן אינו מתייחד דווקא לכנענים הנזכרים במקרא, שהם העמים שישבו בארץ-ישראל בימי המקרא. בספרות חז"ל הורחב ושונה המינוח והוא יוחס לכל עבד או שפחה (המקבילה הנשית), שאינם יהודים לפי הלכת החכמים. העבד או השפחה נזכרים פעמים רבות מאד, וברובה המוחלט של המערכת ההלכתית, ולעיתים קרובות אף בפרטי הפרטים של ההלכה, וכמובן גם ההגדה. קשה יהיה להניח שנוכחות כה רבה, אינה מושפעת ממציאות רווחת של הימצאות עבדים ושפחות לא יהודיים בתוככי החברה היהודית, ואף כעין חלק אינטגרלי מאורח חייה היומיומיים. כיצד מגיעים עבדים ושפחות לחברה שלא הייתה פתוחה לקליטת אנשים, שלא התנהלו לפי אמות המידה הדתיות שלה? אין ספק שגם המציאות הכלכלית, קבעה לא מעט צורך בעבדות, כפי שהיה מקובל בעולם הרומי וכל סוגי החברות הידועות שאכלסו אותה, שהעבדים היו כח עבודה ואף חלק בלתי נפרד מחיי המשפחה של כל אותם העמים.<sup>370</sup>

מציאות עבד או שפחה כנעניים אפשרית כאשר נלקחים כשלל במלחמה או כשמכרו עצמם. שלל מלחמה נזכר בכמה מלחמות במקרא. האפשרות של מוכר עצמו, או שנקנה מישראל או מנוכרי אחר - נזכרת בספר ויקרא, כה:

(מד) ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים אשר סביבתיכם, מהם תקנו עבד ואמה.  
(מה) וגם מבני התושבים הגרים עמכם, מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם, והיו לכם לאחזה. (מו) והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחזה, לעולם בהם תעבדו. ובאחיכם בני ישראל איש באחיו, לא תרדה בו בפרך.

חכמים פירשו מקראות אלו להבין הלכות העבדים משני הסוגים. התנאים נחלקו אם מותר לשחרר עבד כנעני ותלוהו בהבנת הקטע: "לעולם בהם תעבדו", כנזכר בבבלי, סוטה ג ע"א:

לעולם בהם תעבדו - רשות, דברי רבי ישמעאל, ר' עקיבא אומר: חובה.

היחס אל העבד הושפע גם מההיבט הדתי היהודי, ולמעשה, נעשו מאמצים לשדרג מעמדו הדתי, כחלק מחיי המשפחה והחברה היהודית. סביר להניח כי הדבר נבע מחשש צמיחת בעיות דתיות בתוך המשפחה, בה נקלטו העבדים, וחששו שמא ישפיעו על בעליהם או אף יינשאו להם. על כן נחלקו. ר' ישמעאל סבור, כי אין חובה להחזיקם ואפשר להוציאם. אך ר' עקיבא מחייב להחזיקם ולא לשחררם.

<sup>370</sup> ראו בהרחבה: הסזר, עבדות והיהודים; הסזר, עבדות ביוון ורומא.

הרגישות כלפי ההשפעות והבעיות הדתיות, באה לידי ביטוי בהלכה כי יש למולם, ולחייבם לקיים חלק מהמצוות וכך הוא למעשה הופך להיות יהודי ברמה מסוימת, שכן המילה נחשבה להליך מרכזי בגיור בימי הבית השני ולאחריו, וכאמור ייתכן שהיא אף הייתה מהמניעים לפרוץ מרד בר-כוכבא. אך כאמור לעיל, גם לאחר המילה הוא אסור בנשיאת אשה ישראלית.

חכמים יכלו למצוא סימוכין ליחס הדתי הנזכר כבר במקרא אצל אברהם אבינו, אבי האומה הישראלית, אשר רצה לקרב את העמים אליו, בהיותו "אב המון גויים". כאשר נצטווה על מצוות ברית המילה, לו ולזרעו לדורות, ונצטווה גם למול עבדים שהיו לו.<sup>371</sup> בבראשית נזכר (יז יב - יג):

(יב) ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם, יליד בית ומקנת כסף, מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא. (יג) המול ימול יליד ביתך ומקנת כסף והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם.

ברם, המילה היא אחת המצוות הקשות ביותר לקיום, עקב פגיעה בגוף הנימול. לפיכך, לא מפתיע כי מדברי התנאים עולה בעייה מעניינת של ביצוע בחובה זו. בבבלי, יבמות, מח ע"ב, איתא ברייתא תנאית:

תנו רבנן: מקיימין עבדים שאינם מלין, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר: אין מקיימין... אמר רבי יהושע בן לוי: הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול - מגלגל עמו עד י"ב חדש, לא מל - חוזר ומוכרו לעובדי כוכבים.

משמע, לא כל העבדים הסכימו לימול והייתה בעייה לחייבם. לפי ר' ישמעאל, יש להשתדל למולם, ואם אינם מתרצים אפשר להחזיקם כעבדים גם במצב זה. ר' עקיבא סבר כי זו חובה ואין להחזיקם אם אינם נימולים. לפי החכם התלמודי ר' יהושע בן לוי שפעל כראש חכמי הדרום, בדור שלאחר רבי יהודה הנשיא, צריך להשתדל להשפיע על העבד שנה שלימה ואם אינו מסכים יש למוכרו לאינו יהודי. כאמור לעיל, חיוב המילה, קשור לחשש ההשפעה הדתית.<sup>372</sup>

אך בהמשך דיוני חכמי הדרור השלישי-רביעי לאמוראי ארץ-ישראל, וממסורותיהם שהובאו מארץ-ישראל לכבל משמע, שגם הגיור כעבד, לא נעשה בכפייה. אם התנה שאינו רוצה למול, מותר לקיימו.

<sup>371</sup> אכן, בראשונים נזכר שזהו המקור לדברי ר' עקיבא, ואף יש הסוברים שכל העניין מן התורה. כגון: תוספות על בבלי, יבמות מח ע"ב: ד"ה: "אין מקיימין", וכן בתוספות הרא"ש, על אתר.

<sup>372</sup> כך נפסק בימי הביניים, ראו: רמב"ם, משנה תורה - הלכות עבדים, ח יב: "הקונה עבד מן העכו"ם סתם, ולא רצה למול ולקבל מצות העבדים מגלגלין עמו כל שנים עשר חדש. ואם לא רצה, חוזר ומוכרו לעכו"ם או לחוצה לארץ, ואם התנה העבד עליו תחלה שלא ימול, הרי זה מותר לקיימו כל זמן שירצה בגיותו, ומוכרו לעכו"ם או לחוץ לארץ"; שם - הלכות מילה, א ו; שם - הלכות איסורי ביאה, יד ט; ספר החינוך, סימן שמז: "אסור לנו להשהותם (עבדים) בביתנו יותר מיב' חודש, אלא מוכרין אותן מיד". וכך נפסק בשולחן ערוך, יורה דעה, רסז ד: "ובלבד שיקבל עליו שבע מצוות ויהיה כגור תושב".

שלח רבין משמיה דרבי אילעאי, וכל רבותי אמרו לי משמו: איזהו עבד ערל שמותר לקיימו? זה שלקחו רבו על מנת שלא למולו... אמר להו רב פפא: אפילו תימא רבי

עקיבא, הני מילי היכא דלא אתני בהדיה, אבל היכא דאתני - אתני.<sup>373</sup>

רבין, הנחותי הידוע, מאלה שכאו מארץ-ישראל לבבל, ובן הדור השלישי, הביא הלכה בשם ר' אילעאי וכל רבותיו בני הדור הקודם בארץ-ישראל, כי יש למול את העבדים. אך אם התנה שלא למול אותו, יכול לקיימו גם במצב זה. רב פפא, חכם בבלי מהדור החמישי, מציע ליישב גם לפי גישת ר' עקיבא, שאם התנה סתם יכול לקיימו. ממסורות אלה שמקורן בארץ-ישראל עולה כי הייתה הקלה בהקשרי קניית עבדים.<sup>374</sup> אם כי, מהמשך אותה סוגיה תלמודית,<sup>375</sup> משתמע כי הייתה גם מסורת מחמירה, ואף היא הובאה מארץ-ישראל:

יחיב רבי חנינא בר פפי ורבי אמי ור' יצחק נפחא אקילעא דרבי יצחק נפחא, ויתבי וקאמרי: עיר אחת היתה בארץ-ישראל ולא רצו עבדיה למול, וגלגלו עמהם עד שנים עשר חדש, וחזרו ומכרום לעובדי כוכבים. כמאן? כי האי תנא; דתניא: הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול - מגלגל עמו עד שנים עשר חדש, לא מל - חוזר ומוכרו לעובדי כוכבים; ר' שמעון בן אלעזר אומר: אין משהין אותו בארץ-ישראל, מפני הפסד טהרות, ובעיר הסמוכה לספר - אין משהין אותו כל עיקר, שמא ישמע דבר, וילך ויאמר לחברו עובד כוכבים.

החכמים הנזכרים בקטע זה היו גם הם בני הדור השלישי לאמוראי ארץ-ישראל, ר' חנינא בר פפי, ר' יצחק נפחא ור' אמי. הם הביאו חיזוק לעמדתם, בספור על עיר אחת בארץ-ישראל שכך נהגו יהודיה, למכור עבדים כעבור שנה מקנייתם, אם לא רצו למול. כן הביאו לכך מקור תנאי, מברייטא, ששתי הדעות בה סבורות כי יש למכור לגויים חזרה, עבד שלא רצה למול, במשך שנה מקנייתו. החכם ר' שמעון בן אלעזר, בן דורו של רבי, אף סבור שאין להשאירו בארץ-ישראל, מפני נזקים בדיני טומאה וטהרה, ובעיר ספר, קיימת אף סכנה ביטחונית שיעביר הלאה את הידיעה, כי לא הוצרך לימול.

להתייחסות הדתית לעבדים יש פנים רבות, ולעיתים היה היחס אליהם דומה ליהודים. כך למשל במשנה, ברכות ב ז:

<sup>373</sup> תרגום: "שלח רבין משמו של ר' אילעאי, וכל רבותי אמרו משמו: איזה עבד ערל שמותר לקיימו? זה שקנאו רבו בתנאי שלא ימולו. אמר להם רב פפא: גם לשיטת ר' עקיבא הסובר שאין לקיים עבד ערל, דווקא שלא התנה במפורש, אך אם אכן התנה העבד, התנאי קיים."

<sup>374</sup> עוד סנקציה הלכתית הובאה בבבלי, יבמות, מה ע"ב - מו ע"א, בעניין שחרורו של העבד, שכן ישנו תנאי להיותו עבד הקנוי בגופו לאדונו, רק אם העבד עבר תהליך של גיור לשם עבדות. אחרת, איננו כי אם שכיר. וראו את פירושו של רבינו מנחם המאירי לבבלי, יבמות מו ע"א. ועוד.

<sup>375</sup> בבלי, יבמות מח ע"ב.



”וכשמת טבי עבדו, (רבן גמליאל המנהיג ביבנה) קבל עליו תנחומין. אמרו לו תלמידיו: לא למדתנו רבינו שאין מקבלין תנחומין על העבדים? אמר להם: אין טבי עבדי כשאר כל העבדים, כשר היה.”

התבטאות אחרת של אותו חכם, מצויה במשנה, סוכה ב א:

”מעשה בטבי עבדו של רבן גמליאל, שהיה ישן תחת המטה, ואמר להן רבן גמליאל לזקנים, ראיתם טבי עבדי, שהוא תלמיד חכם ויודע שעבדים פטורין מן הסוכה? לפיכך ישן הוא תחת המטה.”

היבט אחר בשחרור עבד כנעני, מסופר בבבלי ברכות (מז ע"ב) כי לפעמים מצווה לשחררו:

ואמר רבי יהושע בן לוי: תשעה ועבד מצטרפין. מיתיבי: מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה; שחרר אין, לא שחרר לא! - תרי אצטריכו, שחרר חד ונפיק בחד. והיכי עביד הכי? והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: לעלם בהם תעבדו! - לדבר מצוה שאני. - מצוה הבאה בעבירה היא! - מצוה דרבים שאני.

משמע, שלכתחילה אסור לשחררו, אך מותר לצורך מצווה חשובה ולצורך הרבים, כמו לצירוף למניין לתפילה.

גם שפחה עוברת עילוי במעמדה, ומקבלת עול מצוות כאשה. אמנם, אף שחייבים ברמה מסויימת של יהדות, הם לא גויירו להיות יהודים לגמרי. לכן, שניהם אסורים בנישואין עם יהודים, אך על ידי שחרורם, הם הופכים להיות יהודים לכל דבר.

מכל תהליך קבלת עבד כנעני, נראה כי המגמה היא להעלותו במעמדו, ולהכניסו ברמה מסויימת של יהדות. גם ביחס אליו, אנו רואים שיש מגבלות בהתנהגות האדון היהודי אליו, לכן, לפעמים, הוא משתחרר עקב חריגת אדונו מכללי אחזקתו, כגון פגיעה באחד מעשרים וארבע ראשי איברים שלו, כנזכר בבבלי קידושין (דף כד ע"א):

תנא: יוצא בשן ועין וראשי אברים שאינן חוזרים; בשלמא שן ועין כתיבי, אלא ראשי אברים מנלן? דומיא דשן ועין, מה שן ועין מומין שבגלוי ואינן חוזרין, אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין.

חריגה נוספת בהחזקתו, המוציאתו לחרות, היא על ידי מכירתו לגוי או לחוץ לארץ, כנזכר במשנה, גיטין ד ו וכן בתוספתא עבודה זרה, פ"ג ה"יח, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 465):

המוכר עבדו בחוצה לארץ יצא בן חורין וצריך גט שיחרור מרבו שני,

ובתוספתא, כלים (בבא קמא) פ"א ה"ה, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 569), הרחיבו

תחום איסור המכירה: "והמוכר עבדו לסוריא, כמוכר לחוצה לארץ".<sup>376</sup>

מצבים נוספים, בהם האדון חייב לשחרר עבדו, נזכרים בבבלי גיטין (לט ע"ב - מ ע"א): אם עשאו רבו אפותיקי לבעל חובו ושחררו, או שהשיאו רבו בת חורין, או שהניח לו רבו תפילין או שאמר לו רבו לקרוא שלושה פסוקים בתורה בפני הציבור, הרי הם ביטוי של בן חורין וכופין את רבו לשחררו.

בדיונים הנזכרים עולה היבט ייחודי של החזקת עבד לפי הלכת חכמים, וזו הזיקה להיבטים דתיים ולא רק להיבט הכלכלי. על כן, החכמים דרשו מילה וקיום מצוות. אף אם נאלצו להתפשר ולא יכלו להכריח עבדים למול, עקב הנסיבות המדיניות, בהחלשות היישוב היהודי בארץ-ישראל במאות השנייה - רביעית. החזקת עבדים לא נפסקה וממילא בעיותיה נמשכו, וחכמים נחלקו ביניהם עד כמה להקל ביחס למילת עבדים והמשך החזקתם. פרטי דיני עבדים, חורגים מהנושא העיקרי, אך היותו במעמד שבו, הצריך, כאמור, התיחסות להיבטים העקרוניים של היחס אליו ותנאי החזקתו, ובהם ראינו כי אין הוא סתם רכוש, אלא לכתחילה מעלים את מעמדו, להיות יהודי חלקי.<sup>377</sup>

4.4. שפחה כנענית בראי המשפט העברי:

אשת יפת תואר נלקחה במלחמה כאשה, מעין מחטף של יחיד, ואילו שפחה נוכרית היא אשה שנלקחה לרוב בקניין, בשווקים, ומכונה במקורות חז"ל שפחה כנענית, או סתם שפחה. אמנם, פעמים רבות גם היא הייתה שבויית מלחמה שנמכרה כשבוייה או שמכרה עצמה כשפחה. אך שפחה כנענית, לרוב נקנתה על ידי יהודים בשווקים או מאחרים, וכך הם היו מעין "יד שנייה". בדומה לעבד הזכור, גם ביחס אליה היו היבטים דתיים, ובעיקרם, הצורך לקיים חלק מהמצוות, כאשה. בכך מעלים אותה למעמד מיוחד, אף כי אינה יכולה להינשא ליהודי. וכך אומרת המשנה קידושין ג יב:

"וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין, הולד כמותה. ואיזה? זה ולד שפחה ונכרית".

בבבלי, קידושין סח ע"א - ע"ב, מובא מקור לכך בשם חכם מרכזי בדור הראשון לאמוראי בבל, שאין טקס הקידושין של יהודי תופס בה, והוסמך לכך המקור שהולד עבד כמותה:

<sup>376</sup> וכן אם ברח לארץ-ישראל, ראו: בבלי, גיטין מה ע"א.

<sup>377</sup> ראו על כך גם בפרק "מצב המחקר" 1. 3. ושם בהערות.

שפחה כנענית מנלן? אמר רב הונא, אמר קרא: "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור. אשכחן דלא תפסי בה קדושי, ולדה כמותה מנלן? דאמר קרא: שנאמר (שמות כא ד): "האשה וילדיה תהיה לאדוניה".

אמנם קיים מצב חריג בעבד עברי, הרשאי לשאת שפחה כנענית שאדונו נותן לו, אך ילדיה נשארים עבדים כנעניים ושייכים לאדונו. אפשרות זאת נזכרת בשמות (כא ד):

אם אדניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדניה, והוא יצא בגפו.

מצב זה גם מבטיח כי יהודים לא יוכלו להתעלל בשפחות. אמנם, חכמי הדורות המאוחרים נחלקו איזה עונש מלקות חייב יהודי שכזה, האם מהתורה או מכות מדרבנן.<sup>378</sup> אך בכל מקרה הזהירו על כך ועל תוצאותיו.<sup>379</sup> בתקופות הגאונים אף היכו ונידו אותו.<sup>380</sup>

נשיאת השפחה על ידי אדונה: אם האדון העברי נותן לשפחה להינשא עם בן חורין, אומר הבבלי גיטין לט ע"ב:

אמר ר' זירא אמר ר' חנינא אמר רב אשי אמר רבי: עבד שנשא את בת חורין בפני רבו, יצא לחירות. אמר לו רבי יוחנן: כל כך יש בידך, ואני שונה: הכותב שטר אירוסין לשפחתו, ר' מאיר אומר: מקודשת, וחכמים אומרים: אינה מקודשת! כדאמר רבה בר רב שילא: כשרבו הניח לו תפילין, הכא נמי כשרבו השיאו אשה.

מתוך דיון זה, נחלקו אחר כך הגאונים, אודות מקרה שהאדון עצמו נשא שפחתו, האם יצאה לחרות, כי בכך ביטא רצונו לשחררה. כך הייתה מסורת אצל חכמי הדורות המאוחרים, אף שהמקור

---

<sup>378</sup> כך מתרגם אונקלוס את הפסוק בדברים, כג, יח: "לא תהיה קדשה מבני ישראל, ולא יהיה קדש מבני ישראל", כאשר הפסוק מוסב על עבד שבא על בת ישראל או ישראל הבא על שפחה, ומשמע שזהו עניין דאורייתא. אך הרמב"ם, [משנה תורה - הלכות איסורי ביאה, יב, יא - יב] מציין כי האיסור הוא דרבנן.

<sup>379</sup> הרמב"ם, שם, מוסיף בהלכה יג כדלהלן: "אל יהי עון זה קל בעיניך מפני שאין בו מלקות מן התורה, שגם זה גורם לבן לסור מאחרי ד', שהבן מן השפחה הוא עבד ואינו מישראל, ונמצא גורם לזרע הקדש להתחלל ולהיותם עבדים. הרי אונקלוס המתרגם כלל בעילת עבד ושפחה בכלל לא יהיה קדש ולא תהיה קדשה".

<sup>380</sup> בבית יוסף, אבן העזר, סימן טז ד, הביא בשם הגאונים כי: "בר ישראל שנתפס עם שפחתו, מוציאין אותו ממנו ומוכרים אותה ומפזרים דמיה לעניי ישראל, ומלקין אותו ומגלחין שערו, ומנדין אותו שלושים יום".

לכך עלום.<sup>381</sup> ריבלין מביא דיון רחב אודות שחרור עבדים ושפחות על ידי נישואין מימי התלמוד, ובעיקר בדורות שלאחריו.<sup>382</sup>

משמע, שברצף הדורות היה ליהודי איסור מוחלט להתקשר לשפחה אלא אם כן שחררה, ואף הילדים לא הוגדרו כיהודים, וחכמי הדורות התייחסו לכך ואף הגיבו במלוא החומרה. ממילא, יהודים נזהרו בכך מאוד.

פגיעה מכוונת בנשות האוייב: תוצאה הנגזרת מהדיון באשת יפת תואר ובשפחה, מביאה להדגיש עובדה חשובה המאפיינת את המשפט שנהג בחברה היהודית בתקופות השונות: לא הייתה בצבא היהודי, אווירת התפרעות ופגיעה גסה בנשות האוייב. ראשית, האסור ליהודי לשאת אשה נוכרית, ואף שפחה כנענית שגויירה כשפחה, הרי היא חייבת במצוות כיהודיה. שנית, גם ביחס לאשת יפת תואר, ראינו לעיל שיש מגבלות חמורות בלקיחתה, ואחרי כל אלה הוא מחוייב להתייחס אליה כאשתו לכל דבר. אף אחרי כל זאת, ראינו כי אין רוח חכמים נוחה, ממצב זה, ואף הזהירו על התוצאות העלולות לנבוע מנשיאת אשת יפת תואר.

אכן, לפי האנציקלופדיה המקראית, ספק הוא אם אפשר למצוא בחוקי האשורים מעמד דומה לאשת יפת תואר, הקיים בחברה היהודית.<sup>383</sup>

מקום קבורתם: יש מקומות שציינו את מקום קבורתם של עבדים משוחררים וילידי בית, כנזכר בכתובת יהודית מסמירנה.<sup>384</sup>

מכל האמור לעיל, ראינו את היחס המכבד של החברה היהודית לשבויים הנוכרים, כבר במקרא, ובהמשך, גם בדברי חכמינו. גם יוספוס מתאר כללים הוגנים בענייני מלחמה, כגון יחסו לשבויי האויב וכן החכמים קבעו כללי התנהגות המגבילים את היחס המשפיל כלפי השבויים הזרים. השבוי הופך להיות עבד כנעני, וגם השבויה הופכת להיות שפחה כנענית, כך שהם בעלי מעמד יהודי חלקי, ויפת תואר אף הופכת להיות אשתו היהודיה לכל דבר, או שמשוחררת.

דברי הרמב"ם בסוף הלכות עבדים (פ"ט ה"ח), מבטאים רוח זאת:

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך, ואף על פי שהדין כך, מדת חסידות ודרכי חכמה, שיהיה אדם רחמן ורודף צדק, ולא יכביד עולו על עבדו, ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו

<sup>381</sup> ראו: בית יוסף על הטור, אבן העזר, טו י, שיש דעה בקרב הגאונים שבכך שיחררה, בניגוד לדברי הרמב"ם. קדם לו בכך ה-"מאירי", בספרו: בית הבחירה לבבלי, קידושין (כג ע"א, ד"ה: "לענין ביאור").

<sup>382</sup> ראו בהרחבה: ריבלין, שחרור עבדים ושפחות, עמ' 251 – 254.

<sup>383</sup> אנציקלופדיה מקראית, ח"א, ערך: "אסיר", טורים 476 – 477.

<sup>384</sup> רוט-גרסון, יהודי סוריה, עמ' 173 הערה 9. היא מפנה למחקרו של פריי, מס' 741.

מכל מאכל ומכל משתה... לעבדות מסרן הכתוב לא לבושה... ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בעכו"ם עובדי עבודה זרה, אבל זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל שהשפיע להם הקדוש ברוך הוא טובת התורה, וצוה אותם בחקים ומשפטים צדיקים, רחמנים הם על הכל...

לכאורה, מצאנו גם דוגמה של פגיעה בעבד, כנזכר בבבלי בבא קמא (עד ע"ב):

מעשה בר' גמליאל שסימא את עין טבי עבדו, והיה שמח שמחה גדולה; מצאו לר' יהושע, אמר לו: אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות? אמר לו: למה? א"ל: שסמיתי

את עינו, אמר לו: אין בדבריך כלום, שכבר אין לו עדים.

אמנם, הכרותנו את יחסו המחבב מאוד של רבן גמליאל דיבנה לטבי עבדו, ממקורות אחרים, כולל העובדה שהתאבל עליו, על אף שאין להתאבל על עבד, ואיפשר לו להניח תפילין, מעיד כי הייתה כאן שמחה אמיתית שעבדו השתחרר.<sup>385</sup> ממילא, לא כיוון לענות אותו, אלא הדבר נעשה בשגגה.

כל זאת, לעומת התיאור הקשה ביחס היוונים והרומאים לשבויים, המתוארים לעיל בפרקים 2, 3, כאשר הגברים, נלקחו למשחקי שעשועים ותחרויות באיצטדיונים, או שנלקחו לקלון, או לעבדות קשה במכרות או הנמכרים בשווקים של מסחר. אצל הנשים, הייתה התעללות ופגיעה קשה בכבודן, מלבד המעמד השפל אליו הן נלקחו.

4. 5. היחס לעבדים יהודיים:

אם עד כה עסקנו בשבויים לא יהודיים הנמצאים בחברה היהודית, כעת נסקור בקצרה, מהו היחס המשפטי בחברה היהודית לעבדים יהודיים או שבויים יהודיים שנשבו על ידי אחיהם היהודיים או שנמכרו להם וכן מהו היחס אליהם, בימי עבדותם.

העבדות נזכרת במקרא, ונבדוק כיצד הבינו אותם מקורות חז"ל. עבד עברי הנזכר במקרא כולל שני סוגי עבדים. האחד, עבד הנמכר על ידי בית דין. השני, עבד המוכר עצמו.

עבד הנמכר על ידי בית דין, הרי זה לשם מטרה חינוכית ועל ידי תמיכה זמנית. אין זה עבד הנתפס על ידי אחיו מתוך כפייה וליסטות. אדרבה, זאת מסגרת היזומה על ידי הציבור ונציגיו. אדם זה נמכר על ידי בית הדין, עקב חובותיו כגנב, כנזכר במקרא בשמות כא ב, ועוד. אדם זה שלא ידע לחיות חיים עצמאיים, והתדרדר לפשע הגנבה, ואינו מסוגל להחזיר חובותיו, הרי הוא נמסר לכעין

---

<sup>385</sup> שמחות, פ"א ה"י (מהדורת היגער, עמ' 100-101): "וכשמת טבי עבדו של רבן גמליאל קיבל עליו תנחומין, אמרו לו תלמידיו והלא שניתה לנו שאין מקבלין תנחומין על העבדים, אמר להם: אין טבי עבדי כשאר עבדים, שכשר היה. אף הוא הניחו להניח תפילין, אמרו לו לא כך לימדתנו שעבדים פטורין מתפילין, אמר להם אין טבי עבדי כשאר עבדים, כי כשר הוא".

”משפחה אומנת”, המדריכה אותו בעל כורחו, במשך שש שנים בלבד. אדרבה, לא מאפשרים לו להישאר יותר משש שנים אצל אדונו. רק כאשר מבטא את רצונו להמשיך, ואומר (שמות כא ה-ו):

ואם אמר יאמר העבד אהבתי את אדני את אשתי ואת בני, לא אצא חפשי. והגישו אדניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה, ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעלם.

משמע, שרק לאחר בקשתו ורציעתו באוזן – על מנת להרתיע ולהתריע כי אין זה רצוי, - רק אז מאריכים תקופת עבדותו עד היובל, שנת החמישים. גם זה מוגבל במיגבלות שונות בשיעבודו.<sup>386</sup> הצורך למנוע מהעבד להאריך תקופת עבדותו, מובא בצורה מיוחדת בברייתא תנאית, המובאת בבבלי, בבא קמא כח ע”א:

מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרבה בו לצאת, וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור? תלמוד לומר: לא תקחו כופר... לשוב, לא תקחו כופר לשב!

רבו מפציר בו להשתחרר, ואף נאלץ לחבול בעבד שמתמהמה בכך, עד שיצא לחרות, ואם תוך כדי כך חבל בו בשוגג, הרי הוא פטור.

הסוג השני של עבד יהודי בחברה היהודית, הוא מי שמוכר את עצמו. גם הוא שמכר עצמו עקב חובותיו, אינו משתעבד אלא בתנאים ומיגבלות, הקוצבים את זמן ותנאי שיעבודו.<sup>387</sup> הדברים מפורטים במדרש הקדום: ספרא בהר, פרשה ה פרק ז, א, (מהדורת וויס, עמ’ קט’ טור ג’):

מנין שאין אדם רשאי למכור עצמו ולהניח באפונדתו וליקח לו בהמה וליקח לו כלים, וליקח לו בית אלא אם כן העני, תלמוד לומר: ”וכי ימוך ונמכר”, הא אינו נמכר אלא אם כן העני, ומנין כשיהא נמכר אינו נמכר אלא לך, תלמוד לומר: ”ונמכר לך”.

בכלל, נחלקו התנאים, האם מעמד המוכר עצמו הוא כמכרוהו בית דין, או שהכל תלוי בתנאי העסקתו הפרטיים. וכך נזכר בבבלי, קידושין יד ע”ב:

דתניא: המוכר עצמו - נמכר לשש ויתר על שש, מכרוהו בית דין - אינו נמכר אלא לשש; המוכר עצמו - אינו נרצע, מכרוהו בית דין - נרצע; מוכר עצמו - אין מעניקים לו, מכרוהו בית דין - מעניקים לו; המוכר עצמו - אין רבו מוסר לו שפחה כנענית,

---

<sup>386</sup> בבבלי, קידושין כב ע”א; מסכת גרים, ג א (מהדורת היגער, עמ’ עג), נזכרים כמה תנאים להמשך שיעבודו: עד שיאמר וישנה ”אהבתי” וכו’, שהאמירה תהיה בסוף השנה השישית, ועוד תנאים אחרים.

<sup>387</sup> דיון רחב בכך נזכר בבבלי קידושין יד ע”א, ובספרא לקמן.

מכרוהו בית דין - רבו מוסר לו שפחה כנענית; רבי אלעזר אומר: זה וזה אינו נמכר אלא לשש, זה וזה נרצע, וזה וזה מעניקים לו, וזה וזה רבו מוסר לו שפחה כנענית;

בכל מקרה, האדון מחוייב במשנה זהירות ביחס לעבד העברי, בין שנמכר על ידי בית דין ובין שמכר עצמו, עד שהבבלי בקידושין כ' ע"א, מרחיק לכת במאמרו: "כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו". אכן, בפרטי העסקתו כעבד, האדון מוגבל מאוד, והדברים מפורטים בהמשך ספרא בהר, פרשה ה פרק ז (א), (מהדורת וויס, עמ' קט' טור ג') הנ"ל:

ומנין כשיהיו בית דין מוכרים אותו לא יהיו מוכרים אותו אלא לך? תלמוד לומר: "כי ימכר לך אחיך" שתנהוג בו באחזה. יכול אף הוא ינהוג בעצמו באחזה, תלמוד לומר: "עבד". יכול אף את תתנהג בו כעבד? תלמוד לומר: "אחיך הוא", הא כיצד, את נוהג בו באחזה והוא נוהג בעצמו בעבדות. (ב) "לא תעבוד בו עבודת עבד", שלא יטול אחריך בלנטיא ולא יטול לפניך כלים במרחץ, דבר אחר "לא תעבוד בו עבודת עבד", בו אין אתה עובד עבודת עבד, אבל עובד אתה כבן חורים עבודת עבד. (ג) "כשכיר", מה שכיר ביומו תתן שכרו, אף זה ביומו תתן שכרו, "כתושב", מה תושב בטוב לו לא תוננו, אף זה בטוב לו לא תוננו, "יהיה עמך", עמך במאכל עמך במשתה, עמך בכסות נקייה, שלא תהא אוכל פת נקייה והוא אוכל פת קיבר אתה שותה יין ישן, והוא שותה יין חדש, אתה ישן על מוכין, והוא ישן על התבן, יעבד עמך, שלא תמסור לו אומנתו לאחר, שאם היה בלן לרבים, ספר לרבים, נחתום לרבים, לא יעשה. ר' יוסי אומר: אם היתה אומנתו לפניו מיכן יעשה, אבל רבו לא ילמדנו בתחילה, אבל אמרו חכמים, מספר לו את שערך ומכבס לו את כסותו ואופה לו את עיסתו, "ויצא מעמך", שלא תהיה אתה בכפר והוא בכרך, אתה בכרך והוא בכפר, הוא ובניו עמו, מה רבו חייב במזונותיו, אף רבו חייב במזונות אשתו ובניו, יכול אפילו נשא אשה שלא מדעת רבו תלמוד לומר: "הוא ואשתו ובניו", מה הוא מדעת רבו אף אשתו ובניו מדעת רבו.

אכן, משפחה אומנת זאת מוגבלת בשיעבודה את העבד, ומצווה להביאו לחיים עצמאיים. ישנו מקרה חריג של יהודי הנאלץ למכור עצמו לנוכרי. וכך נזכר בספר ויקרא, פרק כה:

(מז) וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו ונמכר לגר תושב עמך או לעקר משפחת גר: (מח) אחרי נמכר גאלה תהיה לו, אחד מאחיו יגאלנו: (מט) או דדו או בן דדו יגאלנו או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו או השיגה ידו ונגאל:

מכאן, כי אדם זה נאלץ למכור עצמו, עקב מצבו הכלכלי הירוד. למרות זאת, מחייב הכתוב את עצמו או קרוביו לגאלו, ולא להישאר במעמד העבדות.

לאור האמור לעיל, החברה היהודית בעיני חוקת החכמים, מקיימת את העבדות בתוכה אף של יהודים ובדומה לסביבתה, אך מעדנת אותה במידה רבה, כדי לאפשר לעבד לחיות כבן אנוש.

הדבר נכון לגבי העבד העברי גם בספרות התנאית, המגבילה שליטת האדון בעבדו, ומגבירה את הטיפול האנושי בעבד. כך גם בספרות התלמודית ההולכת בעקבות קודמתה, עד שכאמור הבבלי מסכם מעמד העבד שכמעט לא משתלם לקנותו, כי האדון: "כקונה עבד לעצמו". בעיקר, העבדות מוגבלת לתקופה של שש שנים כשמכרוהו בית דין, ואף המוכר עצמו, שאין מגבלה זו, היחס לעבד כזה, דומה לסוג השני. בשני המקרים, העבד נמצא בתנאי אימוץ חינוכיים. בכל מקרה, העבדות היא זמנית, וחובה לעזור לו לצאת ממעמד זה.

לסיכום, היחס לשבוי היהודי עולה מדברי הכהן אל היוצאים למלחמה שהובאו בספרי, דברים פסקא קצב, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 233):

אמר אליהם: "שמע ישראל אתם קרבים היום למלחמה על איביכם", ולא על אחיכם, לא יהודה על שמעון ולא שמעון על יהודה שאם תפלו בידם ירחמו עליכם... כמה שנאמר: "ויקומו האנשים אשר נקבו בשמות ויחזיקו בשביה, וכל מערומיהם הלבשו מן השלל, וילבישום וינעילום ויאכילום וישקום ויסוכום וינהלום בחמרים לכל כושל, ויביאום יריחו עיר התמרים, אצל אחיהם וישבו שמרון" (דברי הימים ב, כח טו). על אויביכם אתם הולכים שאם תפלו בידם אין מרחמים עליכם.

לפי הכהן, רק היהודים התייחסו יפה לשבוי היהודי אך אחרים לא כן. אזהרת הכהן נועדה, לחזק ליבות הלוחמים, תוך השרשת הרעיון שהאויב הלא יהודי, אינו מרחם ואינו חס על חיי הלוחמים היהודיים, והוא יעשה בהם מעשים אכזריים שונים.

4.6. תופעות של שבייה שלילית בחברה היהודית:

גם בחברה היהודית הייתה תופעה שלילית של שבייה. נבדוק את מעמדה החוקי ומימדיה במציאות החברתית היהודית בכלל, ובתקופה ההלניסטית והרומית, בה אנו דנים בפרט, ולפי זה נקבע את יחס החברה לכך.

אחת התופעות החמורות של שלילת חופש האדם בחברה היהודית היא גנבת נפש. במקרא יש התייחסות מחמירה לתופעה זאת, במספר מקומות. ידועה פרשת מכירת יוסף על ידי אחיו לעבד (בראשית, לז כז):

לכו ונמכרנו לישמעאלים וידנו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא וישמעו אחיו: (כח) ויברו אנשים מדינים סחרים וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף ויביאו את יוסף מצרימה: (לו) והמדנים מכרו אתו אל מצרים לפוטיפר סריס פרעה שר הטבחים:



משמע, כי נמכר כמה פעמים, וכי היה זה נוהל מקובל, להעבירו כמה ידיים ואף למוכרו בשוק, במצרים. גם יוסף מזכיר זאת בהמשך, בבקשתו את עזרת שר המשקים לשחרורו, וקורא לכך גנבה (בראשית מ טו): "כי גנב גנבתי מארץ העברים".

חומרת המעשה נזכרת במפורש במקרא, כמה פעמים. בספר שמות (כא טז) נאמר: "וגנב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת". וחזור הכתוב בדברים (כד ז): "כי ימצא איש גונב נפש מאחריו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו ומת הגנב ההוא ובערת הרע מקרבך".<sup>388</sup>

חכמים הלכו בעקבות המקרא ופירשו זאת בדיבר השמיני שבעשרת הדברות: לא תגנוב, שנתפרש על ידי חכמים במכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכת בחדש, ח, (מהדורת הורביץ –

רבי, עמ' 232 - 233):

לא תגנוב. למה נאמר? לפי שהוא אומר: וגונב איש ומכרו (שמות כא טז), עונש שמענו, אזהרה מנין? תלמוד לומר: לא תגנוב.

המקור מפרש את הדיבר השמיני כאזהרה לאסור גנבת נפשות, והיא שעבוד או מכירת אדם לעבדות.<sup>389</sup> נראה כי רעיון זה שימש כבסיס למקורות מאוחרים שקישרו פרשת עשרת הרוגי מלכות עם מכירת יוסף לעבדות, וטענו כי זה היה הגורם להריגת גדולי החכמים, לאחר מרד בר-כוכבא.<sup>390</sup> מדרש ידוע, המכונה "מדרש עשרת הרוגי מלכות", והנאמר ברטט על ידי יהודים רבים באמצע הוידוי של מוסף יום הכיפורים, מבטא זאת.

מיד נתן הקדוש ברוך הוא בלב הקיסר של רומי, ללמוד תורת משה מפי חכמים וזקנים והתחיל בספר בראשית, ושלח לקרוא לעשרה חכמי ישראל, אמר להם: עומק הדין יש לי לשאול מכם, ואל תאמרו לי כי אם הדין ואת האמת והמשפט. אמרו לו אמור. אמר להם: ומי שגנב איש מאחיו של בני ישראל והתעמר בו ומכרו מה דינו? אמרו לו התורה אמרה מות יומת. ענה ואמר להם, אם כן, אתם חייבים מיתה, אמרו לו אמור

---

<sup>388</sup> ראו: ערך: "גנבת נפשות", אנציקלופדיה מקראית, ח"ב, טורים 538 – 539.

<sup>389</sup> במדרש יותר מאוחר בהרבה (מאה 11), שאולי מכיל עדיין חומר קדום מימי התלמוד, אף הישוו את המעשה החמור הנידון לרצח וניאוף, וכך גם בעניין העונש, ראו: פסיקתא זוטרתא (לקח טוב) שמות, פרשת יתרו, כ יג (מהדורת בובר, עמ' 138): "אבל לא תגנוב כענין לא תרצח ולא תנאף, מה שתיים אלה מיתת בית דין, אף לא תגנוב, מיתת בית דין".

<sup>390</sup> מובא באוצר המדרשים (מהדורת אייזנשטיין, "עשרה הרוגי מלכות", עמ' 440). במדרש משלי, א (מהדורת בובר עמ' 45), שנתחבר בימי הגאונים, אך מבוסס על דברי תנאים ואמוראים, נזכר הקשר בין מכירת יוסף ועשרת הרוגי מלכות, ואף מורחב העונש לכל דור. וכך לשונו: "אמר ר' יהושע בן לוי לא נמשכו עשרה הרוגי מלכות אלא בחטא מכירתו של יוסף, אמר ר' אבין: הוי אומר נפרעו עשרה מכל דור ודור ועדיין אותו החטא קיים".

למה, אמר להם: על מכירת יוסף שמכרוהו אחיו, ואם הם היו בחיים הייתי דן אותם, ועתה שאינם בחיים, אתם תשאו עון אבותיכם.

ובהמשך מסופר, שאף בשמים נגזרה הגזרה, בסיבת מכירת יוסף על ידי אחיו:

אמר לו גבריאֵל: ישמעאל בני חי נפשך, שכך שמעתי מאחורי הפרגוד, שעשרה חכמי ישראל נמסרו להריגה ביד מלכות הרשעה... שמיום שמכרו השבטים את יוסף, לא מצא הקדוש ברוך הוא בדור אחד עשרה צדיקים וחסידים כמו השבטים, לפיכך הקדוש ברוך הוא פורע מכם.

אזכור נוסף במקור זה, המבהיר את עונש גונב הנפש, מופיע במכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכת נזיקין פרשה יג, (מהדורת הורביץ-רבין, עמ' 295): "גונב נפש בני אדם שהוא מתחייב" הגונב חייב מוות לפי הלכה זו.

מקור תנאי נוסף מעלה בעיה בחומרת המעשה, והוא מופיע בספרי, דברים, פסקא רעג, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 293):

גונב נפש מאחיו, ולא מאחרים. מבני ישראל, להביא הגונב את בנו ומוכרו שהוא חייב דברי רבי יוחנן בן ברוקה וחכמים אומרים הגונב את בנו ומוכרו פטור".

הכתוב מצמצם את חומרת עונש גנבת הנפש מבני ישראל בלבד. רבי יוחנן בן ברוקה סבור כי המעשה כולל אף גנבת בנו ומוכרו, וחכמים סברו כי על בנו פטור, אף כי אסור, אולי משום שמן הסתם ירחם עליו. מכל מקום, התופעה הייתה ידועה ולא בלתי אפשרית לפי מקורות התנאים ועל כן נדונו אף העונש וגבולות האיסור החמור.

4. 7. שודדים יהודיים:

תופעה שלילית של שבייה או סוג של גנבת נפש, היא השבייה על ידי ליסטות, שאותה מצאנו גם בתוך החברה היהודית בימי קדם. היא נבעה מתוך מציאות של חבורות אלימות של שודדים יהודיים, הנקראים ליסטים או סתם סוחרים אשר עסקו גם בשוד ובמסחר שבויים. תופעות אלה היו גם ביבשה וגם בים. כמו כן, נמצאו אנשים שנכבשו על ידי שיעבוד הגוף, כחייבים לבעלי חובות.

התופעה נזכרת כבר במקרא, אודות חבורות שליליות של יהודים, הנעזרות באלימות, כאורח חיים קבוע שלהם. כגון אצל דוד ונבל הכרמלי בשמואל (א, כה י):

ויעץ נבל את עבדי דוד ויאמר מי דוד ומי בן ישי היום רבו עבדים המתפרצים איש מפני אדניו: (יא) ולקחתי את לחמי ואת מימי ואת טבחתי אשר טבחתי לגוזי ונתתי לאנשים אשר לא ידעתי אי מזה המה.

לעומת דברי נבל הקשים נגד דוד, אומר אחד הנערים לאביגיל, אשת נבל (שם טו):

והאנשים טבים לנו מאד ולא הכלמנו ולא פקדנו מאומה כל ימי התהלכנו אתם בהיותנו בשדה. (טז) חומה היו עלינו גם לילה גם יומם כל ימי היותנו עמם רעים הצאן.

גם בסוף בית ראשון, בימי המלך צדקיהו, העם בראשות מנהיגיו, כבשו עבדים לאחר ששחררום. הנביא ירמיהו מוכיחם בתוכחה קשה (ירמיהו לד ח - טז), ומנבא כי שלילת החופש מעבדיהם, תביא גם עליהם שלילת חופש בדרכים הקשות ביותר: חרב, רעב, שבי ביד אויביהם. במשך ימי הבית השני, טוען ג' אלון כי מעמד העבדים לא היה משובח בירושלים יותר מאשר אצל אומות העולם.<sup>391</sup> כך הוא מדייק מבין סירא אשר קורא למתינות כלפי העבדים, מצד בעליהם. אלא שתביעה זאת מנומקת בהבחנה פרקטית - אקונומית:

שלא ינוצל כוח העבודה, באופן שיימצאו הבעלים מפסידים. כמו כן, יש לזרז העבדים על ידי תיגמול וסיכוי לשחרור. לדעת אלון, העבדים שימשו בעיקר, לשימוש אישי ולא חקלאי. לבסוף, הוא מביא מחלוקת בין החוקרים האם הייתה "עבדות עברית". הוא נוטה לומר, כי לאחר נחמיה, שהפקיע את שיעבוד הגוף של החייבים לבעלי חובות, הלכה העבדות היהודית ונתמעטה ובטלה לגמרי. מכאן ואילך, אין רמז של מציאות עבדות עברית בארץ-ישראל. אדרבה, המסורת התנאית מעידה על ביטולה, כנזכר בבבלי תנאית בבבלי, בערכין כט ע"א.

לעניות דעתי, אלון מעט הפריז, בהשוותו את מעמד העבדות בירושלים לזה שאצל העמים. הרי המקרא וכן חכמים, הגבילו את העבדות ונאבקו נגד ניצול העבד, כנזכר לעיל, ומתומצת בדברי הבבלי בקידושין כב ע"א:

"כל הקונה עבד כקונה ארון לעצמו".

במקורות התנאיים יש התייחסות לנושאים אלה. במשנה, סוטה ט ט, שמתייחסת לשלהי ימי הבית השני, שבהם שרר בארץ תוהו ובוהו מדיני, חברתי ודתי, נאמר:

משרבו הרוצחנין, בטלה עגלה ערופה. משבא אליעזר בן דינאי, ותחינה בן פרישה היה נקרא, חזרו לקרותו בן הרצחן.

לפי המשך המשנה, מדובר על סוף הבית השני, ומתואר מעשה חריף של ביטול מעשה הכפרה של עגלה ערופה, הבא על רצח לא ידוע, כי זה היה ללא תועלת. מכאן, שזו הייתה תופעה נפוצה. המשנה אף טרחה להזכיר שני שמות של אותו אדם שהיה ידוע כאלים, ואף כונה על שם אכזריותו. מן הסתם המשנה מתכוונת לשנים האחרונות של ימי הבית השני, בהם היו תופעות כיתתיות וקבוצתיות אלימות, כולל רוצחים כגון הסיקריים שהוזכר למעלה.

<sup>391</sup> אלון, מחקרים, ח"ב, עמ' 228 - 229.

גם יוספוס מזכירו כמנהיג של קנאים שנקמו בשומרונים עקב רצח של יהודי, ומספר שהנציב הרומאי, קומאנוס (48 – 52 לסה"נ), יצא מקיסריה עם פרשים, הרג רבים מאנשי אלעזר והפיץ את היהודים המתנפלים, אלא שאלה פנו לביזה "וכל הארץ מלאה חמס ושווד, ומרי הנפש ניסו להתקומם כפעם בפעם".<sup>392</sup>

התופעה מתחזקת, בעיקר, בתקופות של מהומות ואי יציבות פוליטית וחברתית. כך היה בכל האימפריה הרומית ובכלל זה בארץ-ישראל. לכן, התופעות הללו התחזקו לפני ואחרי המרידות ובתקופות זעזועים באימפריה הרומית, כגון בין 235 – 284 ויותר מאוחר בימי מרד גאלוס בשנת 351.<sup>393</sup>

מקורות התנאים מודעים היטב לבעיה החברתית של ליסטים יהודיים, ומוזכרים לעיתים במפורש כבעיה חמורה. במשנה, בבא קמא ו א, שנינו:

"הכונס צאן לדיר ונעל בפניה כראוי, ויצאה והזיקה, פטור. לא נעל בפניה כראוי, ויצאה והזיקה, חייב. נפרצה בלילה או שפרצוה ללילה, ויצאה והזיקה, פטור. הוציאה ללילה, ויצאה והזיקה, חייב. נפרצה בלילה או שפרצוה ללילה, ויצאה והזיקה, פטור. הוציאה ללילה, ויצאה והזיקה, חייב."

המשנה עוסקת בשומר שקיבל על עצמו לשמור על הצאן. מתי חייב על אי שמירתו ומתי פטור. אם ארע דבר בלתי צפוי, כפריצה בלילה או הוציא ליסטים, הליסטים חייב. מובן שמדובר ביהודי ליסטים, שביחס אליו ההלכה פעילה.

הליסטים נחשב למי שיש בידו נשק, וזהו המסוכן בפעילותו, שכן זה יכול היה להסתיים גם ברצח.<sup>394</sup> יש שמדובר ב-"גדודי ליסטים", משמע, קבוצות גדולות המתנפלות על יישובים ולא רק על אדם בודד.<sup>395</sup> אכן, נזכר ליסטים יהודי שנשפט על ידי השלטון בעוון רצח, או שהשתתף בחבורה שרצחה, ואף מודה על כך. בתוספתא, יבמות פ"ד ה"ה, (מהדורת ליברמן, עמ' 11):

הרגנוהו, הרגתיו, לא ישא את אשתו. ר' יהודה אומר: הרגתיו, לא תנשא אשתו. הרגנוהו, תנשא אשתו. אמרו לו: מעשה בליסטי אחד שנתפש בקפוטקיא והיה יוצא ליהרג, ואמר: צאו ואמרו לאשתו של שמעון בן כהנא, אני הרגתיו בכניסתו ללוד,

<sup>392</sup> יוספוס, מלחמות, ב, יב, ג - ה.

<sup>393</sup> איזק, ליסטים; הנ"ל, גבולות האימפריה, עמ' 68 – 89; ספראי, הבטחון הפנימי.

<sup>394</sup> תוספתא, בבא מציעא פ"ח ה"טז, (מהדורת ליברמן, עמ' 106). אכן, מדרשים מאוחרים מציינים זאת במפורש. דברים רבה, האזינו, (מהדורת ליברמן, עמ' 126): "משל למה הדבר דומה? לסוחר גדול המהלך במקום סכנת נפשות תפשוהו ליסטים, בקשו להרגו". תנחומא אמור (סי' יח'); קהלת רבה פרשה ז כו א; שמות רבה, שמות ג א (מהדורת שניאן): "דבר אחר: מי אנכי. אמר לפניו: רבון העולמים, היאך אנכי יכול ליכנס למקום ליסטים, למקום הורגי נפשות"; תנחומא, בשלח, י (דפוס וורשא): "משל לאחד שהיה מהלך בדרך והיה מנהיג בנו לפניו. באו ליסטים לשבותו מלפניו, החזירו לאחוריו".

<sup>395</sup> מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כב י (מהדורת אפשייין-מלמד, עמ' 205). פעמיים.

ובא מעשה לפני חכמים, והשיאו את אשתו. אמר להם: משם ראה, שלא אמר אלא הרגנוהו.<sup>396</sup>

גם המקורות התלמודיים המאוחרים יותר עוסקים בהיבטים שונים של ליסטות. בבבלי עבודה זרה כה ע"ב:

מעשה בתלמידי ר' עקיבא שהיו הולכים לכזיב, פגעו בהן ליסטים, אמרו להן: לאן אתם הולכים? אמרו להן: לעכו. כיון שהגיעו לכזיב פירשו. אמרו להן: [תלמידי] מי אתם? אמרו להן: תלמידי ר' עקיבא, אמרו להן: אשרי ר' עקיבא ותלמידיו, שלא פגעו בהן אדם רע מעולם.

ובהמשך שם, מספר התלמוד על מקרה אחר שקרה עם גנבים בבבל, ומסיים, בהשוואה בין גנבי בבל, הגרועים יותר מליסטים שבארץ-ישראל. שם כו ע"א:

"תא חזי מה בין גנבי בבל ולסטין דארץ-ישראל".<sup>397</sup> משמע, שהיו אלה ליסטים יהודים.

גם בין יהודים שהיו נציגי השלטון ופקידיו, היו אנשים מפוקפקים, החשודים בכל מיני תחלואי מסחר שלילי. לפעמים היו חבורות שלמות במשפחה, כנזכר בספרא קדושים פרשה י (יג):

"ושמתי אני את פני" – פונה אני מכל עסקי ועוסק בו, "באיש" – ולא בציבור, "ההוא" – ולא אנוס לא שוגג, ולא מוטעה, "ובמשפחתו" – מה תלמוד לומר? אמר ר' שמעון: וכי מה חטאת המשפחה אלא ללמדך שאין לך משפחה שיש בה מוכס, שאין כולה מוכסין. שיש בה ליסטים, שאין כולה ליסטים מפני שמחפים עליו".

גייס: גם המילה "גייס" חוזרת כמה פעמים, כביטוי לשוד ומעשי רצח הכוללים שבייה, ומאפיינים תקופה או מצב של אי יציבות. כך, מקור אחד מציין שמשיאין אשה על פי עד אחד, במקום שיש בו גייסות, ולא קל להשיג עדים. וכך נזכר במשנה, יבמות טז ז:

אמר רבי עקיבא: כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה, מצאתי נחמיה איש בית דלי. אמר לי: שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ-ישראל על פי עד אחד, אלא רבי יהודה בן בבא. ונומיתי לו: כן הדברים. אמר לי: אמור להם משמי, אתם יודעים שהמדינה משובשת בגייסות, מקובלני מרבן גמליאל הזקן, שמשיאין את האשה על פי עד אחד, וכשבאתי והרציתי הדברים לפני רבן גמליאל, שמח לדברי ואמר: מצאנו חבר לרבי יהודה בן בבא.

מקור נוסף המצוי בספרי זוטא, במדבר, לה, כה, (מהדורת הורוביץ, עמ' 334), מפרט באילו מקרים לא יצא ההורג בשוגג מעיר מקלטו:

<sup>396</sup> הדיון נסוב סביב המקרה שבו אדם טוען שהרג או השתתף בחבורה שהרגה, והשאלה היא האם לקבל את עדותו, ולהתיר את אשת הנרצח מעגינותה, על מנת שתוכל להינשא לאחר, שהרי "אין אדם משים עצמו רשע". חכמים ור' יהודה נחלקו האם גם כשאומר "הרגתיו" מקבלים עדותו על ידי קבלה חלקית של דבריו, "פלגינן דיבורא", כדעת חכמים. או שנקבל עדותו רק כשאומר "הרגנוהו", שמעיד על כך, שרק השתתף לחבורת הרוצחים אך לא הרג בעצמו, כדעת ר' יהודה.

<sup>397</sup> תרגום הקטע: "בא וראה מה בין גנבי בבל וליסטים של ארץ-ישראל".

אשר נס שמה, לא יצא למול את הקטן. שמה לא יצא להציל מן הגייס מן הנהר מן הדליקה מן המפולת.

מקור נוסף, המופיע בירושלמי סוכה, פ"ב ה"ה, (דף נג ע"א), פוטר מסוכה לגמרי את השומר מפני הגייסות.

שומרי העיר ביום ובלילה, פטורין מן הסוכה בין ביום ובין בלילה. הדא דאת אמר בשומרי גייסות אבל בשומרי ממון עשו אותן בשומרי גנות ופרדיסין. אמנם, לא בכל פעם אלה הם סתם ליסטים, אלא לפעמים ואולי בחלק ניכר מהמקרים, נראה כי הביטוי "גייסות" הוא של חילות הרומאים, וכובשים אחרים. אכן, בבדיקה שיטתית בהרבה מקורות, ניתן להבחין בין "ליסטים" ובין "גייס". ליסטים נזכרים בהקשר של שודדים פרטיים, שאכן חלק מהם היו גם יהודים. לעומת זאת, גייס או גייסות נזכר תמיד בהקשר של יחידה צבאית, ובדרך כלל של הצבא הכובש והחילות הנספחים לו, כגון חילות העזר, תושביה הנוכרים של הארץ, שהם לא היו יהודים. אך המשותף לכל, הוא היכולת השרירותית לתפוס, או להרע למישהו הנקרה בדרכם, כשלעיתים הם לוקחים אותו בשבי.<sup>398</sup> כך עדיף להניח ביחס לסיפור תפיסת ר' עקיבא.

גם בעדות להתיר אשת המת בכלל והשבוי בפרט, על ידי דרישה וחקירת עדות אודות המת, נזכר עניין הגייס בתוספתא, יבמות פ"ד ה"י (מהדורת ליברמן, עמ' 54):

אין בודקין לעידי נשים בדרישה ובחקירה. ר' טרפון ור' עקיבא אומר, בודקין לעידי נשים בדרישה ובחקירה. מעשה באחד שבא לפני ר' טרפון להעד לאשה שתנשא. אמר לו: בני, היאך אתה יודע לאשה זו עדות. אמר לו: רבי, עמנו היה בשיירה ונפל עלינו גייס, ונתלה הוא בייחור של תאנה ופשחו, והחזיר את הגייס לאחוריו. אמרתי לו משבחתך אני ארי. אמר לי יפה אמרת כיונתה לשמי, כך אני נקרא בעירי יוחנן בן יונתן אריא, דמכפר שחרא. אמר לו: יפה אמרת בני יונתן בן יוחנן אריא דמכפר שחרא. אמר לו: לאו רבי, אלא יוחנן בן יונתן אריא דמכפר שחרא. אמר לו: והלא כך אמרת יונתן בן יוחנן דמכפר שחרא אריא? אמר לו: אלא יוחנן בן יונתן דמכפר שחרא. בדק ר' טרפון לעדותו שלשה פעמים ונמצאת מכוונת, והשיא את האשה על פיו. מיכן והלך הונהגו שיהו בודקין לעידי נשים בדרישה ובחקירה.

---

<sup>398</sup> לדוגמה: במדרש תנאים, לדברים לב י, (מהדורת הופמן, עמ' 191) מודגש יותר: "ימצאהו בארץ מדבר" - זה אבינו אברהם ובתהו ילל ישימון" - במקום צרות ובמקום גייסות ובמקום לסטים מושלו". משמע, כאן שיש הפרדה בין המושג גייסות וליסטים. בירושלמי, סוכה פ"ב ה"ד, (נג ע"א), הדין לגבי פטור שומרים ממצוות סוכה, נאמר: "הדא דאת אמר בשומר גייסות אבל בשומרי ממון עשו אותן כשומר גנות ופרדיסין". בבבלי, קידושין עו ע"ב איתא: "ארבע מאות ילדים היו לו לדוד... והיו מהלכים בראשי גייסות". משמע, שהחשיבו אותם כראשי היחידות הצבאיות. וכן, בבבלי, סנהדרין צה ע"ב: "והכתיב ויצא מלאך ה' ויכה במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף (ויקומו) [וישכימו] בבקר והנה כלם פגרים מתים" - ! אמר רבי אבהו: הללו ראשי גייסות הן.

סיפורי ליסטות ובעיות עם הגייסות הללו, נקשרים גם לתקופה שלפני מרד בר-כוכבא, שאז פעלו רבי טרפון ורבי עקיבא. כבר אברהם ביכלר ציין כי התנאים המדיניים ביהודה לאחר החורבן, היו כר פורה לריבוי מספר העוברים על החוק ולריבוי שודדים. הם הכבירו על כלכלת הארץ ועל סיכויי השיקום בכל האזורים.<sup>399</sup> גם בגליל, בה לא היו כל כך מלחמות, מצאנו שאפילו בנו של רבי חנינא בן תרדיון מסיכנין, מצטרף לחבורת שודדים, ההורגת אותו לאחר שגילה סודם (שמחות יב, יג, מהדורת היגער, עמ' 199 : איכה רבה ג טז, מהדורת בובר, עמ' 128). ארץ יהודה שסבלה ממלחמה אחר מלחמה, סבלה יותר ממעשי עושק וגזל. רבי עקיבא יורד לבבל לעבר השנה, ומסתפק בעד אחד המעיד על מותו של אדם, על מנת להתיר את אשתו להינשא מחדש. בהמשך דבריו, מסתמך נחמיה איש בית דלי על העובדה "שהמדינה (יהודה) משובשת בגייסות" (משנה, יבמות טז ז). רבי טרפון מסתכן מפני הליסטים, בשעה שהיטה לקרוא קריאת שמע, כבית שמאי (משנה ברכות א ג).

יש מקרים בהם משמע במפורש שהיו אלה ליסטים יהודים, כמו יהודים מהגליל שנחשדו ברצח, ובאו אל רבי טרפון ובקשו ממנו מחסה, אך הוא סרב להיענות לבקשתם (בבלי, נידה סא ע"א). או דברי רבי יהודה, המספר על אדם, שלפני מותו בקפדוקיא הודה שהרג את שמעון בן כהנא, בכניסה ללוד, כך הותרה אשתו להינשא מחדש. לאחר שמביא עוד מקרים של ליסטות, ביכלר מנסה לצמצם זאת לתקופת פולמוס של קיטוס, בשנת 116 לסה"נ.

נראה לנו לומר, כי היו מעורבים במקרים אלה, גם גייסות של חיילים וגם של ליסטים. הכל נובע מהמצב המדיני שהיה באזור ומהמצב של אי שקט הפנימי שהיה ביהודה. כאשר יש אי-שקט, מקרי אלימות רבים יכולים להתרחש.<sup>400</sup>

אלון ואחרים בעקבותיו, רואים בכך "ליסטות מדינית" שקדמה למרד בר-כוכבא, עקב היות תסיסה אנטי רומית ושאיפה מתמדת להשתחרר מעולה של רומי. לכן, בחלק מסיפורי הליסטים יש תמיכה, אף מצד החכמים.<sup>401</sup> דוגמאות לכך, הוא הסיפור הנ"ל בבבלי (נידה סא ע"א), אודות הרוצחים שפנו לר' טרפון בבקשת תמיכה להסתירם, והוא אמנם לא החביאם אך גם לא הסגירם ועודדם להתחבא. או הנ"ל באיכה רבה ג טז, (מהדורת בובר, עמ' 128), אודות בנו של ר' חנינא בן תרדיון שנהרג על ידי ליסטים, וניכר כי ר' חנינא ומשפחתו הזדהו עם הליסטים.

<sup>399</sup> ביכלר, מחקרים, עמ' 138 – 148.

<sup>400</sup> ע' פרידהיים העלה בפני השערה כי אלה הם גייסות של הצבאות הרומיים או הפרתיים, עקב המתיחות ששררה ביניהם לאורך שנות חיכוך רבות, ובמיוחד שהסיפור עם ר' עקיבא, ארע בנהרדעא.

<sup>401</sup> אלון, תולדות, ח"ב, עמ' 1 – 4 ; אורבך, מיהודה לגליל ; אופנהיימר, היישוב היהודי בגליל, עמ' 53 – 66 ; 82 – 83 : הר, האם נשתתף הגליל, עמ' 67 – 80 ; אפלבוים, הרקע והגורמים למרד בר-כוכבא, עמ' 237 – 242.

אפלבאום מקשר את עליית תופעת הליסטות בעשור השנים שקדמו למרד בר-כוכבא, לאי שקט ששרר בפרובינקיה כולה, בעקבות מרד התפוצות בימי טריינוס, שייתכן שכלל גם את יהודה.<sup>402</sup> כמו כן, אי שקט השתרר לאחר מות טריינוס, עם עליית הדריאנוס, אשר השקפת עולמו ורצונו לחדש את בניינה הנכרי של ירושלים, התסיסו את האווירה העויינת של היהודים כולם. כך נמצאו אבני מיל משנות העשרים של המאה השנייה לסה"נ, המלמדות שהובא לארץ עוד לגיון, נוסף על הלגיון העשירי, שכבר היה כאן מימי החורבן. הלגיון הנוסף, הובא כתיגבור לאזור הגליל ובסיסו היה ב-"לגיו" (כפר עותנאי - כיום, אזור צומת מגידו). אפלבאום מציין ששלוש דוגמאות מתוך אלה שמביא אלון לפעילותם של ליסטים, מתייחסות לגליל, דבר המעיד על אי-שקט גם שם, ולכן הובא התגבור וגם נסללו דרכים לשם.

כמו כן, לדעתו התסיסה והליסטות היו גם תוצאה של מרכיב חברתי – כלכלי, שבמרכזו תסיסה רחבה במיגור הכפרי. מגזר זה נפגע קשה מאוד, עם נישול חלקו מאדמתו, ועקב המיסוי הקשה בכלל, דבר שהביא גם לעוני ולהתפרצות תופעות השוד והליסטות. רקע זה הצטרף אחר כך,

לתסיסה המדינית – דתית בימי מרד בר-כוכבא.<sup>403</sup>

לעומתם, סבור מ' מור כי הליסטות הנזכרת במקורות ביחס לתקופה שבין שני המרידות אינה "ליסטות מדינית" אלא "ליסטאות חברתית", המהווה סוג של:

"צורה פרימיטיבית של מחאה חברתית, ואין לראות בה תופעה מדינית, מפני שהיא

שלב קודם למחאה ולליסטאות מדינית".

מיעוט או חבורה בני החברה האיכרית – כפרית, המתבססת על חקלאות אך הם חסרי קרקעות כתוצאה מהכיבוש הזר, שלקח הקרקעות או חילקם אחרת וחילקם למעמדות חדשים. אי השקט ואי שביעות הרצון של האוכלוסיה שנפגעה, מצמיחה חבורות אלה שאף נהנות מחסות הסביבה, בקרבה הם חיים. לפעמים זו תוצאה גם של משברים כלכליים או שנות בצורת הנוספים לאי שביעות הרצון. בסביבה צדדית כפרית, בה השלטון אינו חזק דיו, מתפתחת מציאות זאת, ביתר קלות. עם מיסוד אי שביעות רצון של האיכרים, עד הפיכתה לתנועת מרד חברתי – איכרי או תנועת שחרור לאומית, מתבטל ערך הליסטים והם מאבדים מיעילותם. כמו כן, הליסטות החברתית היא חסרת כח, עד כדי התקוממות נגד הכובש. לצורך שכזה צריכה הנהגה רבת השפעה, וכאן הליסטים מאבדים מערכם ונעשים חיילים מן השורה, אם מתארגנת התארגנות כללית.

לדבריו, נוצר גם מצב שלילי בחברה היהודית המסביר את הרקע לדיני אנפרות וכדומה.<sup>404</sup>

מכל מקום, גם מ' מור סבור כי הייתה אי יציבות בתקופה שבין המרידות. נכון שקשה להפריד בין הליסטות על רקע ההתנכלויות לאויב או כרקע למצב הכלכלי והחברתי הרעוע. אך מהעובדה שהתנכלו גם לחכמים ותלמידיהם, משמע שהיה גם ליסטים יהודיים שניצלו המצב הרעוע.

<sup>402</sup> אפלבאום, הרקע והגורמים למרד בר-כוכבא, עמ' 209 – 210.

<sup>403</sup> שם, עמ' 211-220.

<sup>404</sup> מור, מרד בר-כוכבא, עמ' 51 – 59, המדבר על שודדים יהודיים או "ליסטאות יהודית".



תופעת הליסטות בארץ, נזכרת לא מעט גם בתקופת התלמוד. הסיפור הידוע בעניין זה עוסק בחכם ריש לקיש, מהדור השני לאמוראי ארץ-ישראל, ומייסד שותף של המרכז הגדול בטבריה, עם חברו ורבו, ר' יוחנן. בבבלי גיטין מז ע"א מובא:<sup>405</sup>

ריש לקיש זבין נפשיה ללודאי, שקל בהדיה חייתא וגלגלתא, אמר: גמירי, דיומא בתרא כל דבעי מינייהו עבדי ליה, כי היכי דליחול אדמיה. יומא בתרא אמרו ליה: מאי ניחא לך? אמר להו: בעינא אקמטינכו ואותבינכו, וכל חד מינייכו אמחי' חייתא ופלגא. קמטינהו ואותבינהו כל חד מינייהו, כד מחייה חד חייתא נפק נשמתיא חרקיניה לשיניה, א"ל: אחוכי קא מחייכת בי? אכתי פש לך גבי פלגא דחייתא, קטלינהו כולהו<sup>406</sup>

בתרגום: ריש לקיש מכר עצמו ללודיים. לקח עמו שק ואבן. אמר: ידוע שביום האחרון לשבי כל שמבקש השבוי, ניתן לו, כדי למחול על דמו. ביום האחרון אמרו לו: מה נוח לך? אמר להם, ארצה לקשורכם ולתת לכם מכה וחצי. קשרם והושיבם, כל אחד מהם, וכאשר הכהו מכה אחת, יצאה נשמתו (כמעט), אמר לו אתה שוחק עלי, נשאר לך עוד חצי מכה. כך הרג את כולם. מצוי גם ביטוי "אלו זבנת נפשך ללודין", (תרגום: אילו מכרת עצמך ללודים), מן הירושלמי, תרומות פ"ח ה"ד, (מו ע"ב), אנו למדים כי עצם התופעה הייתה לא נדירה. שם גם הובאו סיפורים על חכמים נוספים שנשבו על ידי גזלנים למיניהם.

הדוגמא של ריש לקיש היא מאפיין של התקופה זאת, בה אפילו "בן טובים" נתפס לליסטות.<sup>407</sup> עליו מסופר כי ר' יוחנן החזירו למוטב, כנזכר בבבלי בבא מציעא פד ע"א:

יומא חד הוה קא סחי רבי יוחנן בירדנא, חזייה ריש לקיש ושוור לירדנא אבתריה, אמר ליה: חילך לאורייתא! - אמר ליה: שופרך לנשי! - אמר ליה: אי הדרת בך - יהיבנא לך אחותי, דשפירא מינאי. קביל עליה. בעי למיהדר לאתויי מאניה - ולא מצי הדר. אקרייה ואתנייה, ושווייה גברא רבא.

תרגום: יום אחד היה שוחה ר' יוחנן בירדן. ראהו ריש לקיש, וקפץ לירדן אחריו. אמר לו ר' יוחנן: כוחך לתורה, ענהו ריש לקיש: יופיך לנשים. אמר לו ר' יוחנן: אם תחזור בך, כלומר שתלמד, אתן

---

<sup>405</sup> למושגים: "לודאים" או "לודיים", שני מובנים: (א) גלדיאטורים (בלטינית: *Ludus gladiatorius*, מקום חינוך הגלדיאטורים), (ב) לפי דעה אחרת: "בני ארץ לוד". וראו על כך: מרגליות, אנציקלופדיה לחכמי התלמוד, בתחילת הערך: "ריש לקיש"; פרידהיים, החגים הציבוריים, עמ' 62 הערה 94.

<sup>406</sup> אכן, בהמשך חייו ריש לקיש מזהיר שאדם לא יכניס עצמו לסכנה ללודאים, בשביל רווח כלשהו, וכך הוא אומר בירושלמי, עבודה זרה פ"ב ה"ג, (מא ע"ב): "אמר רבי שמעון בן לקיש אילו ללודין זבנת גרמך, זבינתה גרמך בדמים יתירין וכא בדמין קלילין"

תרגום: אילו ללודיים מכרת עצמך האם היית עושה זאת בעד דמים יתרים, וכוודאי כאן בדמים מעטים?

<sup>407</sup> אך מן העובדה שריש לקיש הצטרף אליהם בתחילת דרכו, אף שמעיד על עצמו כי בא מבית של חכמים, בהעידו בבבלי, שבת קיט ע"ב: "כך מקובלני מאבותי", משמע שהיו גם יהודים בין הליסטים בתקופה זאת, ואף מתוך עולמם של חכמים, וראו עוד: פרידהיים, עיונים היסטוריים, עמ' יד-טו.

לך את אחותי, שהיא יפה ממני. הסכים וכשרצה לחזור ולמצוא בגדיו, לא יכול לחזור. כלומר, משקבל עליו עול תורה תשש כחו. לימדו ר' יוחנן ועשהו לחכם גדול.

היימן דן אודות תחילת דרכו.<sup>408</sup>

והילד הזה חונן מאת הטבע בגבורות נפלאה שלא התיירא מפני כל, והתחבר עם אנשים גבורי חיל כמותו ויהי עליהם לראש, ונטה מן אורח הישר ולא שם לבו לתורה אף שאבותיו היו גדולי הדור, ונשאר לנו זכרונות ממעשיו בימים ההם מה שיסופר בגיטין מזו. שזבן נפשיה ללודאי, וסמך על גבורתו שיבער הרשעה מקרב הארץ, את כת האוכלים בשר אדם, וכאשר יסופר שם שהמית את כולם, והיה זאת תמיד לשיחה בפיו לאמר: אלו זבנת נפשך ללודין, (ירושלמי תרומות הנ"ל).  
וכן גם כשהיה כבר מראשי גדולי הדור, יסופר עליו שם:

רבי אימי איתצד בסיפסיפה. אמר ר' יונתן, יכרך המת בסדינו. אמר ר' שמעון בן לקיש, עד דאנא קטיל אנא מתקטיל אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא אזל ופייסון ויהבוניה ליה אמר לון ואתון גבי סבון והוא מצלי עליכון אתון גבי ר' יוחנן אמר לון מה דהוה בלבכון איעבד ליה יתעבוד לון ימטא לההוא עמא לא מטון אפיפסירוס עד דאזלון כולהון.

זעיר בר חנינא איתצד בספסיפה סלק רבי אמי ורבי שמואל מפייסה עלוי אמרה להון זנביה מלכותא: יליף הוא ברייכון, עבד לכון ניסין מעשוקין ביה. עלל חד סרקיא, טעין חד ספסר אמר להון בהדא ספסירא קטיל בר נצר לאחוי ואישתיזיב זעיר בר חנינא.

ר' יוחנן אמר איקפח בעלי קנייה. סליק לבית וועדא, והוה ר' שמעון בן לקיש שאיל ליה והוא לא מגיב, שאיל ליה והוא לא מגיב. אמר לו: מהו הכין? אמר לו: כל האיברים תלוין בלב והלב תלוי בכיס אמר לו: ומהו כן? אמר לו: ומהו את כן? אמר לו: איקפחת בעלי קנייה. אמר לו: חמי לי זויתה. נפיק, מחוי ליה. חמיתון מן רחוק ושרי מצלצל אמרין אין ר' יוחנן הוא, יסב פלגא. אמר לון: חייכון כולה אנא נסיב ונסיב כולה.

תוכן הדברים: ר' אימי תפשוהו גזלנין בסיפסיפה, עד שר' יונתן התייאש ממנו, אך ר' שמעון בן לקיש אמר, אני ארדוף אחריהם ואהרוג אותם או אני אהרג, וסוף היה שפייסם עד שהצילו מידם. אחר כך, שכנעם לבוא לר' יוחנן, שיתפלל עליהם אכן הם באו, והוא התפלל עליהם שיקרה להם מה שרצו לעשות. הם לא הספיקו להתרחק וכולם נהרגו.

<sup>408</sup> היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ח"ג, עמ' 1194. חוקר זה, דוחה את הדעה הגורסת כי ריש לקיש היה בתחילה "בן טובים". אך, אין בשאלותיו כדי להפריך זאת, ובמיוחד לאו העובדה שבתקופה הנידונה, מצב הליסטות היה נפוץ מאוד בארץ-ישראל הרומית, ובהחלט ייתכן שגם הוא נתפש לכך, בייחוד, מפני חוזקו וגבורתו הגופנית, או כדברי מרגליות, באנציקלופדיה לחכמי התלמוד, ח"ב, עמ' 792, ערך: "ריש לקיש", שהלה היה חסר כל אמצעים.

עוד סיפור אודות ליסטים מסיפסיפה, ששבו את זעיר בן חנינא, וכשעלו שני אמוראים לפייס ולשדל לפדותו, אמרה להם המלכה זנוביה, אם "מלומד הוא בוראכם בניסים", שיעשה לכם נס. ואכן, ישמעאלי נכנס וסיפר לה כי בחרב זה הרג האח את בן נצור.<sup>409</sup> עד שהשתהו בידיעה זאת, בהזדמנות זאת הצליחו לברוח ממנו.

וכן מסופר שם, שפעם אחת חמסו לסטים מר' יוחנן כל ממונו וריש לקיש רדף אחריהם והשיגם והשיבו את כל רכושו.

משמע, שתופעת הליסטות הייתה נפוצה בזמנם, בגלל המצב הכלכלי הקשה שהיה במחצית השנייה של המאה השלישית לסה"נ, שהתחיל בתקופה שבין השנים 235 ו-284 לסה"נ, בין רצח הקיסר אלכסנדר סוורוס לבין עלייתו של הקיסר דיוקלטיאנוס, שזכתה לכמה כינויים בהיסטוריה הרומית, כמו "תקופת המשבר האימפריאלי", "תקופת האנרכיה", מכיוון שהתופעה הבולטת בה הייתה מאבק בין המצביאים הרומיים על כס השלטון.

בזה אחר זה עלו לשלטון ברומא עשרים קיסרים, כשנתיים וחצי בממוצע לכל שליט. חלקם נרצחו, חלקם הודחו, ופרט להם נמנו שותפים לשלטון שמינו הקיסרים, ושורה ארוכה של "טוענים לכתר", אשר משלו בפרקי זמן קצרים על חלקי האימפריה השונים. קל אפוא להבין, כיצד כל מעבר חד משליט אימפריאלי אחד למשנהו חולל לעתים רעידת אדמה, באימפריה הגדולה. גדליהו אלון אומר כי ימי משבר אלה גרמו להתמוטטותה של האדמיניסטרציה המלכותית, וכן נתערער ביטחון השלום הציבורי והדרכים. ממילא המסחר התמעט ובכלל חיי הכלכלה.<sup>410</sup>

כבר במאה הראשונה לפנה"ס (במיוחד לאחר מינויו של אוגוסטוס לפרנקס), ירד כוח הסנאט. בתקופה שלפני המשבר, חלה גם התערערות ביכולת ההגנה של הקיסרות מפני אויבים מבחוץ, כמו האימפריה הסאסאנית ושבטים מהמזרח ומהצפון. בין הסיבות העיקריות לפרוץ המשבר ולמידת חומרתו, נמנות הבאות: ירידת כוח הצבא והאנרכיה שפשתה בשורותיו, גידול האימפריה שהקשה מאוד על שליטה היקפית ויעילה, פלישות צבאיות של שבטים עוינים, שינויים בהרכב החברתי של תושבי האימפריה, שהתאפיין בהחלשות האריסטוקרטיה הוותיקה והפקידות האזרחית, התפוררות הכלכלה ועול מסים גובר שהביא לנטישת קרקעות. על כך מוסיף אלון, כי המלחמות שבין מושל למושל, הגבירו את שחיתות הגייסות, שפרעו ועשקו אזרחים ושיתקו את חיי היישובים. בנסיבות של היעדר ביטחון שוטף, פרחו ונפוצו מקרים רבים של שוד וגזל, המסביר את תופעת הליסטות.

---

<sup>409</sup> "פפא בר נצור", זהו שמו במקורות חז"ל, אך למעשה הכוונה לאדינת, בעלה של זינוביה או אחד מאבותיו, שפעל כאחד ממלכי פלמירה-תדמור, ראו: אלון, תולדות היהודים, ח'ב, עמ' 170. ושם בעמ' 174 טוען אלון, כי לא מן הנמנע, כי בנו של בר נצור, נרצח על-ידי הרומאים, ואולי אף בתמיכתה של זינוביה, שרצתה לרשת את השלטון, לה ולבנה, ולא לבן מאשה אחרת.

<sup>410</sup> אלון, תולדות היהודים, ח'ב, עמ' 84 – 91.

הירידה בערך הכסף, נתפסת כסממן הבולט של משבר המאה השלישית, כאשר אינפלציה קשה, גרמה להתדרדרות הכלכלה עד למצב של סחר חליפין. אחוז הכסף במטבע הלך וירד, וחוסר האמון במטבע הביא להתמוטטות המסחר, החקלאות והתעשייה, ולהכבדה בעול המסים. הירידה בערך הכסף נבעה, מהטבעת יתר של קיסרים מתחלפים, למימון הוצאות המלחמה הרבה.

בתקופה המשבר האימפריאלי, התחזקו מקדמי הפיצול והפילוג ברחבי האימפריה. כוח המרכז ברומא נחלש והחלו לעלות כוחות פריפריאליים פוליטיים - רומיים מזה ואויביה של רומא מזה, שהתדפקו על שערי האימפריה. תופעה זו התגלמה היטב במישור הכלכלי, כאשר נדד גם המשקל הסגולי של הכלכלה הרומית מן המרכז אל המעטפת החיצונית, לפרובינקיות. בתקופה זו נודעה שחיקה ניכרת של ערך הכסף, שהובילה להתמוטטות מערך הכספים ולצמצום היקף ייצור המזון, מה שהביא בתורו, לנטישת כפרים לטובת הערים ולירידת מעמד העיר. נוסף על כך גם משבר דתי-פולחני, שנבע מההתנגשות בין הנצרות המתפשטת לבין פולחני המזרח, שאיימו על אדנות ההלנו-רומית. אם "בימים כתיקונם" ניצלו השליטים המקומיים מטעם הרומאים בפרובינקיות את מעמדם להפקעת רכוש, גביית מסים מעיקים והטלת גזירות שונות, בודאי שנהגו כן במשבר המאה השלישית לסה"נ.

במחקר, מקובלת האסכולה אודות המצב הקשה ששרר בתקופה זאת, והיא מיוצגת במיוחד אצל אבי-יונה, כדבריו:

מצבה הכלכלי של ארץ-ישראל נשתנה שינוי ייסודי בתקופה שאחרי קונסטנטינוס קיסר. מפרובניקיה קטנה ונידחת של האימפריום הרומאי, היא נהפכה ל"ארץ הקדושה". אליה זרמו עולי רגל מכל רחבי האימפריום ומחוצה לו, והתיישבו בה נזירים ופליטים למיניהם... האוכלוסייה רבתה בשל הפעילות הכלכלית, ודבר זה שוב חייב את הרחבת השטח המעובד לעבר שטחי ספר שבין המזרע לשימון.<sup>411</sup>

לעומתו טוען דורון בר שלא היה משבר: לעומת המחקרים הרבים על תולדות ארץ-ישראל בתקופה הביזנטית שהדגישו את ייחודה הכלכלי של תקופה זו, הממצא הארכאולוגי שהצטבר לאחרונה, מלמד על מרכזיות התקופה הרומית המאוחרת, מבחינת עצמת ההתיישבות והכלכלה. נכון הוא כי ברבים מאזורי הארץ הייתה התקופה הביזנטית תקופת השיא בהתיישבות, אך המחקרים העדכניים מעידים באופן חד-משמעי כי המאה הרביעית, התקופה שבה החלו להיבנות מבני הדת בארץ-ישראל, לא הייתה עת המפנה בכלכלה המקומית. השינוי היישובי והכלכלי החל כבר בתקופה הקודמת, בתקופה הרומית המאוחרת.

---

<sup>411</sup> אבי-יונה, אטלס כרטא, עמ' 101; הנ"ל, המסחר והתעשייה, עמ' 125 - 136, ובמיוחד בסיכום הדברים, שם, עמ' 136.

לדעתו של בר, הדבר התחיל עוד לפני כן: בתקופה הרומית המאוחרת, היו תופעות מובהקות של התפתחות יישובית וחקלאית וכן תהליכי התפשטות מאזורי גלעין לשוליים. על סמך תוצאות סקרים ומחקרים ארכאולוגיים עדכניים, אפשר להסיק כי המאה השנייה והשלישית אופיינו בפריחה ושגשוג במגזר העירוני והכפרי כאחד. ממצאים אלו מלמדים כי התפיסה המקובלת הרואה את התקופה הרומית המאוחרת, כעת של נסיגה כלכלית ויישובית, היא מוטעית. לאמתו של דבר הייתה זו תקופה של התפשטות יישובית, שבאה לידי ביטוי לא רק באזורי גלעין שהיו מיושבים מימים ימימה, אלא גם באזורי שוליים מובהקים.

לדעתו, הסיבה להתפתחות הייתה: ההתפתחות היישובית והדמוגרפית המאפיינת את הארץ בתקופה זו קשורה לכך שהארץ, בדומה לאזור כולו, נשלטה על ידי האימפריה הרומית. ארגון מדיני וכלכלי רב היקף ועצמה כמוהו, איפשר ייצוא מוצרי חקלאות כמו יין או שמן מהארץ לארצות שכנות, וזיכה את תושבי הארץ ביתרונות כלכליים שלא היו להם בתקופות קודמות ומאוחרות לתקופה הרומית והביזנטית.

ההיסטוריוגרפיה היהודית נטתה לראות בתקופה הרומית המאוחרת, בעיקר בשל המרידות והגזרות של הדריאנוס, את אחת התקופות הקשות ביותר בתולדות עם ישראל בארצו, אולם, לדעת בר, שלטון הרומאים העניק לתושביה יתרונות פוליטיים וכלכליים רבים שהביאו לעלייה רצופה במספר התושבים, היישובים ותהומי השטח המעובד. מוסכם על החוקרים כי ערי ארץ-ישראל פרחו במהלך התקופה הרומאית המאוחרת, אך נדמה כי השגשוג בלט במיוחד במגזר הכפרי, ששם תופעות יישוביות שראשיתן בימי הבית השני, באו לידי ביטוי נרחב יותר במאה השנייה והשלישית, המשיכו להתחזק במאה הרביעית, אולי כתוצאה של הרפורמות שהנהיג הקיסר הרומי דיוקליטינוס, והגיעו לשיאן בתקופה הביזנטית. התפיסה הרווחת, גורסת כי יהודי ארץ-ישראל החלו לסבול משקיעה יישובית וחקלאית ומחקיקה אימפריאלית מפלה, כבר בשלהי התקופה הרומית המאוחרת ובתחילת התקופה הביזנטית.<sup>412</sup> התאוששות היהודים מן התוצאות הקשות של מרידותיהם והשיפור הניכר במעמדם שאפיינו את המחצית השנייה של התקופה הרומית המאוחרת, נגדעו באבם במהלך התקופה הביזנטית, מאחר שהיהודים נאלצו להתמודד עתה גם עם רדיפות על רקע דתי. הממצא הארכאולוגי, לא רק שאיננו מאשר טענות אלו אלא מלמד על מגמה הפוכה לחלוטין, לפחות בחלק מאזורי הארץ. באזורים מובהקים של נוכחות יהודית, למשל

---

<sup>412</sup> על ההתפתחות החקלאית, ראו למשל: פליקס, החקלאות, עמ' 12 - 14; הנ"ל, החקלאות היהודית. אבי-יונה, הכלכלה הביזנטית. חוקר זה סבור כי היה ליהודים ולשומרונים חלק בפריחה הכלכלית בתקופה הביזנטית, הואיל ושימשו כמורי דרך לעולי הרגל הנוצריים. וראו גם: אורבך, היהודים בארצם. לכלכלת יהודי הגולן, ראו: אורמן, כלכלת הקהילות. על רציפות יישובית בגולן התחתון מן התקופה הרומית עד לימי ביזנטיון, שעה שהגיע היישוב היהודי לשיא התפתחותו, עיינו: בן-דוד, הישוב בגולן התחתון. על יצוא שמן-הזית לסביבה הקרובה והרחוקה, ראו: שם, עמ' 1 - 62. להתפשטותם היישובית של השומרונים, ראו: ספראי, השומרונים.

בגולן, נמשכה הפריחה הכלכלית בתקופה הרומית המאוחרת ולכל אורכה של התקופה הביזנטית.

413

אך מרבית החוקרים אינם מקבלים את דעתו של בר, ודבקים בגישה הרואה במאות השלישית והרביעית, תקופת משבר באימפריה הרומית. גם שפרבר, העוסק בכל הקשור לקרקע והיחס אליה בתקופה הנדונה, טוען שאף כי לאחר החורבן ואף לאחר מרד בר-כוכבא, עדיין היה לאיכר היהודי קרקעות, ולאחר מרד בר-כוכבא ניזוק האיכר בצורה משמעותית, אך עדיין נותרו בידי יהודי הגליל קרקעות רבות. רק במאה השלישית לסה"נ התרחש תהליך של נטישת קרקעות ומעבר מואץ של קרקעות לידיהם של בעלי אחוזות, ומידיהם של יהודים לידיהם של נכרים, ומעבר מן הכפר אל העיר.<sup>414</sup>

נראה לומר, כי שתי הגישות עוסקות במבט שונה על התקופה המדוברת, התקופה הרומית המאוחרת. בפרובינקיה הרומית *Iudaea* (לשעבר), ומאז מרד בר-כוכבא – הפרובינקיה סיריה-פלאיסטינה, נוצר מצב מאוד מורכב. מצד אחד, אכן הייתה פריחה בארצות המזרח ואף בארץ, שהגבירה את תנופת ההתיישבות והכלכלה. כך היה בעיקר, בתקופה שאיפיינה את ימי רבי יהודה הנשיא, בשלהי המאה השנייה ותחילת המאה השלישית לסה"נ. אך מצד שני, למרות ההתפתחות היישובית והכלכלית שהמשיכו לצבור תנופה, אין להתעלם מחוסר הסדר וחוסר היציבות ששררו ברומא, כנ"ל. אף שבעלייתו של דיוקליטינוס באה יציבות שילטונית, אך טוען אלון, כי כמה גורמים הביאו למצב קשה של האזרחים:<sup>415</sup> א. השינוי באדמיניסטרציה – בהפרדה של השלטון הצבאי והשלטון האזרחי – הרי זה הביא להגדלת המערכת הפקידותית, וממילא, להכבדה העול על הנתינים. ב. ריבוי האפרכיות ופירוקן של כל אחת לשתיים ושלוש. ג. השלטון כפה על בעלי האדמות ועל בעלי האומנויות, להיצמד לעבודתם ולא לנוטשם, ובכך רצה להבטיח את המיסוי שלהם. במיוחד, החקלאים נשאו בנטל הכבד של המיסוי הבטוח, אף שהיו אריסים, וחוייבו להמשיך בכך, דבר שהביא לנטישת אנשים את אדמתם או אומנותם. כל זה הביא לחוסר יציבות והיווה קרקע פוריה לליסטות.

לדעתו, הדי המשבר - ה"אנרכיה" בקרב הציבור היהודי השתקפו היטב בספרות חז"ל: "משמת רבי הוכפלו הצרות".<sup>416</sup> רמז למשבר הפוליטי שפקד את הקיסרות, נרמז על ידי רבי לוי, המספר על הדוכס – *dux*, שר הצבא, "שזרקו לו הלגיונות פורפירא" (שמות רבה טו, יג). ה-"פורפירא", או מעיל ארגמן המסמל את טקס ההתקסרות, מתחבר כאן לתופעת המעורבות הצבאית בבחירת הקיסרים. המכילתא מספרת על קיסר חדש שטבעו לכבודו מטבעות, והנציחו אותו בפסלים,

<sup>413</sup> בר, התיישבות וכלכלה בארץ-ישראל, עמ' 27 – 46.

<sup>414</sup> שפרבר, הקרקע, עמ' 160 – 186.

<sup>415</sup> אלון, תולדות היהודים, ח"ב, עמ' 89 – 91.

<sup>416</sup> תוספתא סוטה, פ"טו ה"ה (מהדורת ליברמן, עמ' 240).

ומשעלה קיסר חדש, ולא לאחר זמן רב, שיברו את צלמי קודמו ופסלו את מטבעותיו. רבי יצחק מתוודה בנוסח של "מלכות נכנסת ומלכות יוצאת. (אך) ישראל עומד לעולם" (קהלת רבה א, ד), ללמדנו על חילופים תכופים של השלטון הקיסרי, מול הנצחיות והיציבות שבעם ישראל. רבי אליעזר רומז בהפלגה על גשמי זעף וזעם שירדו במחצית המאה השלישית. רבי יוחנן משמיע וידוי מעניין, בבחינת השוואה בין התקופות: "יפה סיפסוף שאכלנו בילדותינו מפרסקין שאכלנו בזקנותנו דביומוי אישתני עלמא. (שבימינו השתנה העולם)".<sup>417</sup> כמובן, שבתקופה זו הוטלו מסים רבים על התושבים, הנזכרים גם בחז"ל. המיסוי הקיים הוכבד, וממילא, זה הוסיף מאוד על המצב והאווירה הקשה.

א"א אורבך טוען כי גם נושא העבדים ושחרורם, קיבל משמעות מיוחדת בתקופה זאת. ידוע שבאושא תוקנו הרבה תקנות אודות פדיון שבויים, אחרי תקופת בר-כוכבא. הן נזכרות במשנה, גיטין ד, ו, ובין היתר יש גם הלכות לפדיון עבדים שנשבו. במשנה, שם ד, אנו שונים:

"עבד שנשבה ופדאוהו: אם לשום עבד, ישתעבד. אם לשום בן חורין, לא ישתעבד. רבן שמעון בן גמליאל אומר, בין כך ובין כך ישתעבד. עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים ושחררו, שורת הדין אין העבד חייב כלום, אלא מפני תקון העולם, כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וכותב שטר על דמיו. רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו כותב אלא משחרר":

בתוספתא מבאר ר' שמעון: "בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן דמיו, כשם שישראל מצווין לפדות את בני חורין, כך מצווין לפדות את עבדיהם".

כלומר, גם העבד הנפדה לשם בן חורין, משתעבד לרבו הראשון. חזקיה נותן טעם לר' שמעון: "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומפיל עצמו לגייסות, ומפקיע עצמו מיד רבו". אורבך טוען כי המציאות הייתה שהרבה עבדים ברחו כדי להתגייס לגייסות, בגלל המצוקה הכלכלית והתנאים החומריים הקשים, שאפיינו את המאה השלישית והרביעית. לכן הוא גם מטעים את גישת רבן שמעון בן גמליאל, ששללה פדיון עבד שבוי לשם שחרורו.<sup>418</sup> המציאות הוכיחה שקשה היה להבחין בין עבדים שנשבו ובין עבדים שברחו והפילו עצמם לגייסות. בדרך כלל, העבדים לא צורפו להיות חיילים בלגיונות אלא לעבודות שונות, אך בזמנים קשים צורפו להיות חיילים כגון, אצל מרקוס אורליוס, (161 – 180 לסה"נ) שנאלץ למלא שורות חייליו, עקב מגפה שהייתה בצבאו ועקב דלדול החיילים אצלו. לכן סבר אורבך כי משבר זה הקטין את הכדאיות למצוא עבודה כשכירים, שנדרש מהם להיות כמו עבדים, והביא לכך שיהודים הרבו למכור את עצמם.<sup>419</sup>

<sup>417</sup> ירושלמי, פאה פ"ז ה"ג, (כ ע"א).

<sup>418</sup> אורבך, הלכות עבדים, עמ' 221.

<sup>419</sup> שם, עמ' 223. עוד על משבר המאה השלישית לסה"נ, ראו: גרנט, התמוטטות ותקומה, עמ' 3 – 5.

אירוע שכבר הוזכר, הלא הוא מרד גאלוס, מלמד על אי-שקט בטחוני ומדיני בארץ-ישראל בזמנו. המרד פרץ בקיץ 351, בשעה שנפוצו שמועות על מפלת הקיסר קונסטנטיוס מול המורד - הקיסר בגאליה. בשנת 337 מת הקיסר הרומי הנוצרי קונסטנטיוס וממלכתו הגדולה התפצלה בין שלושת בניו. הבכור, קונסטנטיוס השני, קיבל לידיו שליטה על מזרח האימפריה, ועל הפרובינקיה פלשתינה לשעבר. לאחר שלוש עשרה שנים של מלחמות אחים ומרידות במערב האימפריה, נותר קונסטנטיוס לבדו כמושל כל האימפריה. ב-351, קירב אליו קונסטנטיוס את בן-דודו, גאלוס, כדי להקל מעליו את עומס השלטון, ומסר בידו את השליטה על מזרח האימפריה הרומי.

באותה העת, החריפה המתיחות בין הרומאים לבין הפרסים. שבור השני, מלך פרס, החל להתעמת עם הרומאים כבר בשנת 336 לסה"נ. שאיפתו הייתה להשתלט מחדש על צפון מסופוטמיה, שנכבשה על ידי הרומאים כארבעים שנה קודם לכן. מהלכים אלה הפיחו תקוות, בקרב מי שרצה לנהל מרד מוצלח ברומאים, תוך שהוא מנצל את ההסתבכות הרומית במזרח.

אחיו של קונסטנטיוס, קונסטאנס, נחשף למהלך מרדני מסוכן בגליה, שמאחוריו עמד שר צבא מהולל, ובאותה שנה ממש (350), ובהפרש של חודש וחצי, ניהל מפקד צבא אחר באיליריה, מרד נגד הרומאים. קונסטאנס נהרג בקרבות וקונסטנטיוס נכשל בעימותים הצבאיים נגד המורד הראשון. בשל המתחים שהתעוררו בין גאלוס לבין בעלי תפקידים רומיים במזרח האימפריה, הודח לבסוף גאלוס ואת מקומו תפס המצביא אורסיקינוס.

החרפת המתיחות בין הרומאים לפרסים, וההסתבכות הרומית במזרח, הביאה למרד גם בארץ.

כמו כן, בתקופה זו נפוצו ציפיות משיחיות בקרב יהודי ארץ-ישראל. ציפיות משיחיות היו מאז ומעולם תשתית רעיונית - רוחנית להתפרצות מרידות. מקורות של חכמים במאה הרביעית, מגדירים את רומא כ"זו המלכות הרשעה שמסיתה את העולם ומטעה אותו בכזביה" (שיר השירים רבה ב, יא), ו"בשעה שנכנס עשיו (כינאי לרומא) נכנסה גיהנום עמו" (בראשית רבה סז ב, מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 753) ועל כן, הצהיר רבי פנחס בן חמא: "כשם שפתח העולם בד' מלכויות, חתם בד' מלכויות... בבל, מדי, יוון ואדום" (קהלת רבה ה, טו) ורבי אליעזר בר אבינא דרש: "אם ראית מלכויות מתגרות אלו באלו, צפה לרגליו של משיח" (בראשית רבה מב ד, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 409).

בראש המרידה עמד פאטריקיוס. רובו המכריע של העם גילה עמדה מתונה, פרגמטית ומתפשרת עם הממשל הרומי. המרד פרץ בציפורי, וכלל גם את טבריה ולוד, עד שכוחות רומיים הכניעו. הד לאירועים קשים אלה מופיע במדרש (פסיקתא רבתי ח, כט):

קול צעקה משער הדגים, זו עכו... ויללה מן המשנה – זו לוד... ושבר גדול מן הגבעות – זו ציפורי... הלילו יושבי המכתש – זו טבריה."



ממצאים ארכאולוגיים מלמדים כי מקורות המרד נפגעו, אך לא פגיעה קשה, ויישובים כמו ציפורי וטבריה, השתקמו עם הזמן ושבנו לתפקד, כמעט כמו בתקופה שלפני המרד. התגובה הרומית לאחר המרד הייתה נקודתית: הטלת משטר צבאי על מרכזי המרד, פגיעה בזכויות הפוליטיות, הכלכליות והמשפטיות של התושבים ומרדף אחר גורמים שהיו מעורבים ביוזמת המרד ובתמיכה בו. האחראי לניהול המדיניות הרומית היה המצביא אורסיקינוס, שליח הקיסר קונסטנטיוס. הפעילות הרומית לאיתור גורמים עוינים להם, מוצאת את ביטויה בירושלמי, יבמות פ"טז ה"ו, (טו ע"ג), מפי רבי חייא בר אבא:

"בימי אורסיקינוס המלך, נתבעו אנשי ציפורי, נתנו רטיה על אפם ולא הכירום, ולבסוף נאמרה עליהם לשון הרע, ונתפשו כולם".

משמע, שהיה מרדף כנגד גורמי המרד וניסיונות מילוט והסתתרות, וכן אווירה קשה, בה יהודים הסגירו את אחיהם לרומאים. לאחר המרד, לא הוטלו גזירות שמד, לא נרדפה הנשיאות ולא נרדפו החכמים, כי המרד לא נתמך על ידם, ואף נזכר כי היו חכמים שאורסיקינוס כבדם, כמו ר' יונה ור' יוסי, כבירושלמי ברכות פ"ה ה"א, (ט ע"א). כל זה הביא לכך שמערכת היחסים בין היהודים לרומאים חזרה לתקנה לאחר זמן קצר.<sup>420</sup> לעניין השבייה, המקורות הנזכרים על השבר, היללה וצעקה מגבעות ציפורי, מלמדים כי היו שבויים והרוגים לא מעטים, אף כי היקפם כהיקף המרד, אינו ברור.

מתיאורי המשברים במאה השלישית והרביעית לסה"נ והמקורות השונים, משתמע שהיה גם אקלים מתאים, שבו התגברה תופעת הליסטות בחברה כולה, יהודים ושאינם יהודים כאחד.<sup>421</sup> היבטים אלה הם גם הרקע לריבוי סיפורי פדיון השבויים הנזכרים, וכן לנהי במקורות היהודיים שיש להם זיקה למרד גאלוס. על כן, אף אם לא תמיד ברורה היקפה של תופעת השבייה, אין ספק שהיא הייתה כעין תופעה מלווה של המציאות הקיומית של החברה היהודית בארץ-ישראל ולכן היא נזכרת לא מעט במקורות חז"ל. עקב כך נקל למצוא לא מעט אזכורים, דיונים וסיפורים והלכות העוסקים בפדיון השבויים שתפסה מקום חשוב בחיי החברה בשל הסכנה שבה והרגישות לחיי אדם.

4. 8. שוד ימי:

תחום אחר של ליסטות הוא השוד הימי. אף עיסוק זה כלל שוד בני אדם וסחר בהם. האם גם יהודים היו שותפים לשוד ימי? בתקופה החשמונאית, יוספוס מתאר טענות האחים החשמונאים

---

<sup>420</sup> גייגר, המרד בימי גאלוס, עמ' 202 – 217; אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, עמ' 153 – 158.  
<sup>421</sup> בדיון שבין ר' שמעון בן לקיש לר' יוחנן, אודות סיעה של ליסטים שאמרו: "תנו לנו אחד מכם ונהרגהו, ואם לא נהרוג את כולכם", נאמר כי הוא מתנה את מסירתו, "והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי", ראו על כך: ירושלמי, תרומות פ"ח ה"ד (מו ע"ב). קרוב לוודאי שרגישותו של ריש לקיש לעניין זה, נובעת מעברו בחייו.

בפני פומפיוס, כאשר הורקנוס האשים את אחיו במעשי שוד ימי, וכך רצה להציגו כאויב של הרומאים (קדמוניות, יד 43).

אריה רונה, בדיוניו על השוד הימי בתקופה החשמונאית, מעלה השערה שאולי גם אלכסנדר ינאי השתמש בשירות שודדי הים, למטרותיו הצבאיות והכלכליות.<sup>422</sup> הוא מביא זאת, תוך כדי עיסוק במאבק הרומאים, בתקופת פומפיוס, נגד שודדי הים אשר הזיקו לאימפריה הרומאית במקומות שונים בים התיכון ובערים השוכנות לחופיו. אולם, ניתן להטיל ספק לפחות ביחס לנאמר אודות אריסטובולוס, כפי שמובא שם בשם א' רפורט, שבימיו כבר חיסל פומפיוס את השוד הימי.

יוספוס עוסק בתקופה נוספת של שוד ימי, והפעם בתקופת המרד הגדול: האחד ביהודי יפו, בעת המרד הגדול, והשני בקרב בטריכאי. בסיפור של יפו, במלחמות (ג', ט'), הוא מתאר כי אנשים שגורשו מן הערים לרגל המלחמות מבית ומהאויב, בנו את יפו ההרוסה:

ויען אשר נבצר מהם לפשט על מקומות היבשה, אשר נלחמו עליהם האויבים, על כן שמו את פניהם לשוד הים. הם בנו להם ספינות שודדים רבות והרבו לעשות שוד וחמס, בדרך הים אשר בין סוריה וכנען (פניקיה) ובין ארץ מצרים, עד אשר לא יכלה עוד אונייה להפליג בים הזה מפחדם וממוראם.

לאחר מכן הוא מתאר את מלחמת אספסינוס כנגדם, וכן את המכה שהרוח הכתה בהם. המקרה השני שיוספוס מביא (במלחמות ג', י'), הוא הקרב על טריכאי, בו נמלטו חלק מהתושבים לים כנרת, ואספסינוס ציווה לבנות כלי שייט לרדוף אחריהם. שם מציין יוסף:

סירותיהם היו קטנות, כדרך סירות השודדים, וחלשות מכדי לעמוד בפני כלי השייט (הרומיים).

הממשל הרומי טבע מטבעות בהקשר לאירועים אלה. נמצאו מטבעות של אספסיאנוס, טיטוס, ודומיטיאנוס, הנושאים על גבם דמות "ויקטוריה" (אלת הניצחון) ניצבת על גבי חרטום של ספינה וכתובת: *Victoria navalis* (ניצחון ימי), המעוררות אצל החוקרים אפשרויות לקשר לניצחון הרומי ביפו או לניצחון בים כנרת. רפורט נוטה לומר שאין זה קשור למלחמה בים כנרת שהוא אגם סגור ואינו קשור לתחבורה ימית. הוא מעדיף לקשור זאת לסיפור ביפו, שלדעתו אף אם היה בעל ממדים צנועים, היה עניין כללי הראוי להנצחה על גבי מטבעות.<sup>423</sup>

א' רונה, בדיון על השוד הימי בתקופת המרד הגדול, מביא מספר חוקרים, כטולקובסקי ושש, הנוטים לראות את שהיה ביפו, כחלק מהפעילות של המרד ברומי.<sup>424</sup> אמנם, רונה אינו מקבל את

<sup>422</sup> רונה, תפיסת המרחב הימי, עמ' 43 – 48.

<sup>423</sup> רפורט, יהודה ורומא - מרידות היהודים, עמ' 136.

<sup>424</sup> שש, פרק 8, עמ' 209 – 215; שש, הפיראטים של יפו.

דברי טולקובסקי, כי היה בכך סכנה אמיתית על נתיבי הובלת החיטה לרומא, אך מקבל דבריו ודעת שש כי היה זה חלק מהמרד, גם אם לא תואם עם מנהלת המרד בירושלים.

גם ביחס ליהודים בכנרת, רונה מעיר שם שלא סביר שדייגים אלה שעסקו בדייג לפרנסתם, ואשר כונו על ידי יוסף כ"אנשים פשוטים", יעסקו בשוד ימי. גם לדעתנו, קשה להבין מדברי יוספוס כי הם עסקו בשוד ימי, אלא נראה כי זה רק תיאור של סוג הספינות שהיו דומים "כדרך סירות השודדים" ולא שהם בעצמם עסקו בשוד.

על כן, גם אם היה בסיס לספורי שודדי ים יהודים, היו אלה מעשי יחידים או קבוצות אשר קיימים בשוליים של כל חברה. לעומת זאת, ספק רב אם הייתה מדיניות של שלטון יהודי, בימי הבית השני שעסקה או כיוונה או עשתה יד אחת עם שודדי ים, וכך גם עסקו בשבויים אנושיים וביחס האכזרי אליהם.

ראינו כי גם בחברה היהודית הייתה תופעה שלילית של שבייה. לעיתים היתה של גנבת נפש על ידי חבורות של שודדים יהודים, הנקראים ליסטים או גייסות, או סתם סוחרים אשר עסקו גם בשוד ובמסחר שבויים. תופעות אלה היו גם ביבשה וגם בים. כמו כן, נמצאו כאלה שנכבשו על ידי שיעבוד הגוף של החייבים לבעלי חובות. אמנם, היקף תופעות אלה היה מצומצם ובעיקר אפיין תקופות משבר באימפריה, כמו במאה השלישית, או במצב של תוהו ובוהו שלטוני תוך כדי מרידות ולאחריהן.

#### חלק ב': פדייה:

5. רקע חברתי והיסטורי בחברה הרומית ובעולם היהודי:

5.1. הגדרות פדייה במקרא ובמחקר:

בפדיון שבויים הרחיבו החכמים במשך הדורות לכמה תחומים, בהתאם לתנאי החיים. אליעזר בשן, בספרו שבייה ופדות (מבוא עמ' 19), מחלק זאת לארבע הגדרות. נלך בדרכו, נבאר ונוסיף:

א. שבי ביד ליסטים או שבויי מלחמה, ביבשה או בים. התלמוד הבבלי בכתובות (נא ע"ב) מגדיר שבויי מלכות כגון של אחשוורוש או גנובי ליסטות כשבויים.<sup>425</sup>

ב. שחרור ממאסר עקב חוב, עלילה או מסיבה כלשהי. שם יש תנאים בלתי אנושיים או נשקפת סכנה לבריאותו ולחיו, וכן נמנע ממנו לקיים המצוות כהלכתן, ויש חשש שיצא לשמד. אצל אשה השבויה יש חשש לחילול כבודה. לכן מצאנו במשנה בכתובות ב ט: "האשה שנכבשה בידי עכו"ם

---

<sup>425</sup> ראו אמנם שם בתלמוד, המחלק בין סוגי מלכות או ליסטים, אך זה רק למעמד האשה השבויה, לגבי השאלה: האם יש חשש שנתרצתה ואז נאסרת? אך עצם ההשוואה קיימת.

על ידי ממון... על ידי נפשות". או במשנה בעדויות ח ב העידו על "בת ישראל שהורהנה באשקלון", כלומר שנתמשכנה על חוב.

בדור מאוחר יותר, רבי אשתורי הפרחי, בעל "כפתור ופרח", מגדיר במפורש מקרים אלה של חוב רגיל או מס, כמצב של שבי ואת המצווה לפדותם.<sup>426</sup> וזו לשונו:

ומסתברא, דהוא הדין לכל דדמי ליה, כגון מי שנתחייב ממון לגויים, אם מחמת הלואה אם מחמת מס, כגון כסף גלגלתא שפורעין בארץ ישמעאל מדי שנה בשנה וכיוצא בהם. והעני ההוא אין עמו כלום ואם לא יפרע יאסרוהו ויתנוהו בשבי, או יכוהו עד שתצא נפשו וימות תחת השבט, אין לך פדיון שבויים גדול מזה, וכל ישראל מצווין לפדותו.

ג. חילוץ מסכנת שמד או במקום שאי אפשר לקיים בו מצוות, גם כשלא נשקפת סכנת עינויים או מוות. פדיונו חל לא רק על גופו, אלא גם על נשמתו וייחודו היהודי.

ד. מגביות למען יושבי ארץ-ישראל נחשבו במסגרת מצווה זאת, משום הסכנה ליהודי הארץ, מחמת החובות שרצו עליהם. כך נמצא בכתבי שליחות מראשית המאה הי"ז.

להגדרות ג' וד' נצרף את דברי יעקב בלידשטיין המרחיב את המושג שבי והצורך לפדיונו, מעבר

לסכנה הפיסית וסכנת חיים, גם לסכנה רוחנית.<sup>427</sup>

יהודי הכלוא בכלא נוכרי בגין אי תשלום חוב, נחשב לשבוי<sup>428</sup>... החזרה הביתה לא פחות חשובה מההצלה מפגיעה פיסית, והשמירה על הזהות מתקיימת על ידי השמירה על החיים. אל נופתע למצוא אפוא כי חכמי הביניים מעודדים פדיון שבויים, כי בכך מצילים את השבוי מן העברה ומאפשרים לו לחיות חיי יהודי.<sup>429</sup>

לדעתו, ריבוי מקרי השבייה, הביא לכך שפדיון שבויים נכנס כאחד מתנאי הכתובה, וכן שבעם היהודי בגלל מצבו הסוציו-היסטורי המיוחד, ואם בגלל המערכות הנורמות שהפנים, יצרו אחריות כבדה לפדיון השבויים.

<sup>426</sup> ר' אשתורי הפרחי, כפתור ופרח, (מהדורת לונץ, עמ' תקפ – תקפא).

<sup>427</sup> בלידשטיין, פדיון שבויים במסורת ההלכתית, עמ' 19 – 20.

<sup>428</sup> רמב"ם, משנה תורה - הלכות מלוה ולוה, א ו.

<sup>429</sup> בלידשטיין מפנה לר' שלמה לוריא, ים של שלמה, גיטין פרק ד', סימן סו; שו"ת רדב"ז, חלק ו', סימן ב' אלפים סד (כאשר רדב"ז מתייחס לאפשרות של שמד); פירוש הרמב"ן על התורה – ויקרא, כה מז.

ה. נוסף הגדרות נוספות: אדם המוכר עצמו או שלוה עקב דוחקו, ושבו אותו או אסרו אותו המלווים, ובעיקר נוכרים, על אי פירעון ההלוואה. כמו כן, במקרה של גונב ממון הגויים, שנאסר, נאמר בבבלי בכתובות (כז ע"א) כי לדעת רב, גם אשתו ובניו של גנב נחשבים שבויים. לדעת לוי, רק אשתו של רוצח, היא בגדר שבוייה. כן נחלקו האמוראים ממתני הם נחשבים לשבויים, כאשר לחזקה רק לאחר שנגמר הדין הם בגדר שבויים. לר' יוחנן, כבר משעה שנתפסו הם שבויים.

ו. ההולך למדינת הים, כלומר, היוצא לחוץ לארץ ולא ידוע האם ומתי יחזור. בירושלמי יבמות פ"טו ה"ג, (טו ע"א), נאמר:

היורד לניכסי שבויין ושמע עליהן שהן ממשמשין ובאין, וקפץ ותלש מן הקרקע, הרי זה זריז ונשכר. ואילו הן ניכסי שבויים, כל שהלך אביו או אחיו או אחד מכל המורישין אותו למדינת הים, ושמע עליהן שמתו, וירד לו לנחלה. אבל ניכסי נטושין, מוציאין אותה מידו. ואילו הן ניכסי נטושין, כל שהלך אביו או אחיו או אחד מכל המורישין אותו למדינת הים, ולא שמע עליהן שמתו, וירד לו לנחלה, אמר רבן שמעון בן גמליאל, שמעתי הוא שבוי, הוא נטושים. אבל ניכסי רטושים מוציאין מידו. ואילו הן ניכסי רטושין, כל שהלך אביו או אחיו או אחד מכל המורישין אותו למדינת הים, ואין ידוע איכן הוא. שמואל אמר שבוי, זה שיצא שלא לדעת. שאילו יצא לדעת, היה מצויהו. נטוש, זה שיצא לדעת. תדע לך, שעילה היה רוצה להבריחו מנכסיו, הרי לדעת יצא ולא צויהו.

ז. המציל עצמו מפני ליסטים, אפילו בכספים המיועדים לפדיון שבויים. הבבלי בבא קמא קיז ע"ב

אומר:

ההוא גברא דהוה מפקיד גביה ארנא דפדיון שבויים, סליקו גנבי עילויה, שקלה יהבה ניהלייהו, אתא לקמיה דרבא, פטריה. אמר לו אביי: והא מציל עצמו בממון חבירו הוא! אמר לו: אין לך פדיון שבויים גדול מזה<sup>430</sup>.

ח. גזרות שמד של המלכות: מצב זה מצריך בהמשך פרק בפני עצמו ודוגמה לכך היא פרשת עשרת הרוגי מלכות.

5. 2. עיקרון החירות, המנוגד לשבייה והמעודד פדייה:

הערך היסודי לשחרור מהשבי הוא עיקרון החירות האישית, העומד ביסוד חיי כל אדם פרטי, וביסוד כל חברה באנושות. ממילא, שביית גוף האדם או רכושו, בין עקב מלחמה ובין עקב פשע

---

<sup>430</sup> תרגום: "מי שהפקידו אצלו כסף לפדיון שבויים, ונתנו לגנבים תמורת שיעזבוהו, ופטרו רבא, כי פודה עצמו משבי".

אזרחי של אלימות, פוגע בחירותו. כך גם מניעת חירותו הדתית כמניעתו מקיום מצוות או הסטתו מדרכו הדתית. בחברה היהודית נזכר יסוד זה, הן ביחס לעצם מניעת חירות האדם והן בצורך הדחוף לפדיית השבוי, כבר בהיותם עבדים במצרים, כאשר ד' מודיע כי כוונתו לשחררם על מנת לעבוד אותו בארץ אבותיהם.<sup>431</sup> יסוד זה כבר מתמסד במקרא, למשל איסור המשך העבדות לאחר שש שנים, ורציעת מי שמתעקש להמשיך להיות עבד. כן מודגש רעיון החירות הפרטי בויקרא פרק כה:

(לט) ווכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך, לא תעבד בו עבדת עבד. (מ) כשכיר כתושב

יהיה עמך עד שנת היבל יעבד עמך. (מא) וויצא מעמך הוא ובניו עמו ושכ אל משפחתו ואל אחזת אבתיו ישוב. (מב) ככי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ

מצרים לא ימכו ממכרת עבד.

מקראות אלה ואחרים עמדו לפני החכמים בבואם להתייחס לחירות האישית והם ביטאו זאת בדבריהם בכל ספרות המשנה והתלמוד, וכפי שיובא בסעיפים הבאים.

ברם, יש צורך להוסיף ממד חברתי חשוב, להבין את החירות האישית והיא מחשבת החירות הלאומית. הם נכרכים יחד כבר במקרא, ובזיקה ברורה לחירות הרוחנית. כלומר, אם הפרט הולך בדרך שהתורה מתווה הרי הוא מצטרף לחברה כולה והם זוכים לחיי חירות בארצם. ו

וכך נאמר בויקרא פרק כו:

(ג) אם בחקתי תלכו ואת מצותי תשמרו ועשיתם אתם: (ו) ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבר בארצכם: (ז) ורדפתם את איביכם ונפלו לפניכם לחרב: (יא) ונתתי משפני בתוככם ולא תגעל נפשי אתכם: (יב) והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם: (יג) אני ד' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהית להם עבדים ואשפר מטת עלכם ואולך אתכם קוממיות:

המוטיבים המרכזיים הם קיום מצוות הדת, ואז יהיו במצב חירות אופטימלית כשהדבר כולל חירות הכלל וחירות הפרט גם יחד. החירות כוללת חירות מדינית של העם בארצו, הרחקת מלחמות מהחברה, הגנת ד' על העם בארצו. לבסוף נזכר רעיון הרקע ההפוך, החירות היא הערך

---

<sup>431</sup> בשעבוד מצרים, מודיע ד' למשה, כי כוונתו לשחררם על מנת לעובדו בארץ כנען, ראו: שמות ג ז-ח: "ויאמר ד' ראה ראיתי את עמי אשר במצרים... וארד להצילו מיד מצרים ולהעלתו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה אל ארץ זבת חלב ודבש אל מקום הפנעני...".

הבסיסי ולכן ישראל הוצאו ממצרים שבה היו עבדים חסרי חירות, וזה המצב הגרוע של האדם והחברה. על כן, יש לזכור חשיבות החירות עקב העבדות שקדמה לה.

מניעת חירות היחיד או החברה, מאלצת אותם לפעול במאבק נגד שלילה זאת, וגם בעידוד וחיוב פדיון השבויים.

דוד פלוסר דן במקורות שורשי עיקרון החופש והחירות של החברה היהודית, ובחיבורם לשאיפה לעצמאות מדינית, תוך כדי ניתוח התנהגות אנשי מצדה, ובחירתם בחופש.<sup>432</sup> יוספוס בספרו על מלחמת החורבן, שם בנאומו של אלעזר בן יאיר את אהבתם לחירות. אך גם לדבריו, המעשה לשים קץ לחייהם, היה עקב ידיעתם כי ייהרגו בידי הרומאים, לאחר נפילתם בידיהם.<sup>433</sup> בתחילה, פלוסר דן במקור החירות, ומוצא אותו בעם ישראל בשחרור משיעבוד מצרים. אמנם, "בסיפור יציאת מצרים מדובר על עבדות, אך אין זכר לחופש",<sup>434</sup> וגם המונח "חופש" אינו נזכר במקרא.<sup>435</sup>

פלוסר משחזר את התפתחות מושג החירות:

"אידיאל השיחרור משיעבוד מדיני קיים וכולט בתיאורי יציאת מצרים... והוא הדין לגבי שיבת ציון מבבל ובשורת הגאולה לעתיד".<sup>436</sup> [...] בימי בית שני נתחדש משהו בסיסי ברעיון החירות בישראל. [...] בא במגע פורה עם רעיון החירות היווני שהתגבש "בתקופת מרכזיות הפוליס בחיים הפוליטיים, כאשר תושבי הפוליס ראו עצמם כבני חורין, מעצם השתייכותם לעירם. רבים בעם ישראל ראו את שיעבוד המלכויות כמצב בלתי חוקי ובלתי טבעי, ושאפו לעצמאות מדינית.<sup>437</sup> אין זה רק כנגד מלכות רומי אלא בכלל שיעבוד מלכויות: איני משליט עליכם אחרים אלא אני... איני ממליך עליכם מאומות העולם, אלא מכם".<sup>438</sup>

לדברי פלוסר,<sup>439</sup> חל שינוי בתפיסת משמעות החירות לא בימי שיבת ציון, כשהיה שעבוד לפרס אלא בימי החשמונאים. החירות שהתבטאה בשאיפה לעצמאות, נזכרת בדברי מתתיהו, ואחריו

---

<sup>432</sup> פלוסר, הרוגי מצדה.

<sup>433</sup> יוספוס, מלחמת, ז, 321, 324.

<sup>434</sup> פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 118.

<sup>435</sup> שם. בהערה 9, פלוסר מפנה למחקרו של פינס, המחשבה היהודית, עמ' 128.

<sup>436</sup> זו תגובת ישעיה תשבי לדברי פינס, חירות, עמ' 135 – 136. הדברים מובאים כמובן על-ידי פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 118 והערה 10.

<sup>437</sup> פינס, המחשבה היהודית, עמ' 128.

<sup>438</sup> מכילתא דר' ישמעאל, לשמות יט ו, (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 208); פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 120.

<sup>439</sup> פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 118 ואילך.

בדברי יהודה המקבי בנו.<sup>440</sup> במיוחד באיגרת המיוחסת ליהודה המקבי ליהודי מצרים, קצת לפני חנוכת הבית (מקבים ב', א, י-יב, תרגום שוורץ, עמ' 77). ניתן להסיק מדבריו כי מטרת טיהור המקדש, תפתח תקופה חדשה בעם ישראל, שבכך יושיע ד' כל עמו ונתן את הנחלה לכולנו. כוונתו, גם ליושבי הגולה, ד' נתן כעת את המלוכה. כלומר, זה יוביל לתהליך של גאולה שלמה. גם בסוף ימי הבית השני, רבן יוחנן בן זכאי, מן הפרושים המתונים, דגל בחירות האומה ולא בשעבוד מלכויות. הוא מסביר את רציעת האוזן של העבד המשתעבד עד ליובל, כי אוזן זו עברה על מה ששמעה בהר סיני: "כי לי בני ישראל עבדים" ולא עבדים לעבדים. (תוספתא בבא קמא פ"ז ה"ו, מהדורת ליברמן, עמ' 30). הוא מרחיק עוד יותר באומרו לאחר החורבן, כשראה את בתו של נקדימון בן גוריון העשיר, מלקטת שעורים מבין גללי הסוס: לא רציתם להשתעבד לשמיים, הרי אתם משועבדים לפגומי גויים ערבים... תחת אשר לא עבדת את ד' אלקיך באהבה, עבדת את אויבך בשנאה".<sup>441</sup>

אמנם המסקנה, שונה בינו ורוב החכמים, לבין הקנאים. לרוב החכמים, עול מלכויות בא על ישראל משום שחטאו, ואם ישובו בתשובה שלמה אל ד', שום אומה ולשון לא תשלוט בהם. אך לקנאים, אם תקבל עול מלכויות, חטאת כלפי שמיים. לכן, קבוצות של הקנאים בסוף ימי הבית השני הובילו מושג זה לרעיון אוטונומי שלא היה בר-סיכוי מבחינה ריאלית, ובעיקר כשאחזו בכל אמצעי, גם אם לא התחשב בצדק ובמשפט. על כן, נאלצו להביא את רעיון החירות למחוזות בלתי אפשריים שהגיע עד להתאבדות המונית של מגיני מצדה. כך פלוסר מסביר מעשה זה:

כאשר קיים דחף לתוקפנות אלימה ורצחנית כלפי חוץ, בתנאים אשר בהם נסתמת האפשרות של ביצוע התוקפנות כלפי חוץ, מופנה יצר התוקפנות כלפי פנים, כלפי התקיפים עצמם, והם עשויים לשים קץ לחייהם.<sup>442</sup>

יוספוס שם בפייהם את הטענה כי "אין זה אלא חרון אף ד', על הפשעים הרבים אשר ביצענו בטירופנו ביד רמה נגד בני עמנו". פלוסר מביא ספרות שלמה אודות הצדקת הנידון את הדין,

---

<sup>440</sup> בספר מקבים ב', יג, י - יא (תרגום שוורץ, עמ' 251); יד, (תרגום שוורץ, עמ' 252). וכן אצל שמעון הנשיא "הוסר עול הגויים מישראל", ראו: מקבים א, יג, מא - מב (תרגום רפפורט, עמ' 302). בעקבותיהם צעד גם יוספוס, [קדמוניות היהודים, ב, 281] אודות היות ישראל אוהבי חירות מובהקים. על נאומיו של מתתיהו, ראו: יוספוס, שם, יב, 281. ועל נאומו של יהודה, עיינו: יוספוס, שם, יב, 302 - 304.

<sup>441</sup> מכילתא דר' ישמעאל, בחדש, פרשה א, (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 203 - 204).

<sup>442</sup> פלוסר, הרוגי מצדה, עמ' 134 ואילך. הוא מביא אותם מקרי התאבדות הנזכרים על-ידי יוספוס, מלחמת היהודים א, 311 - 313 וכן בקדמוניות, ד, 429 - 430.



ובכך כפרתו. החל מהמומתים על ידי בית הדין,<sup>443</sup> דרך דו-השיח של שאול ושמואל, לפני הקרב האחרון בו נפל, כאשר שאול מכיר ומצדיק עליו את הדין. גם יוסיפוס מתפעל מכך,<sup>444</sup> וממשיך באלקימוס, אחיינו של יוסי בן יועזר, שפרק עול וחזר בתשובה וקיים בעצמו ארבע מיתות בית דין.<sup>445</sup>

אם נסכם את פלוסר, אידיאל החירות היה משותף למגיני מצדה, לקנאים ואף לרוב החכמים. אלא ששוחרי השלום מבין החכמים, חשבו שחידוש העצמאות המדינית, מותנה בטוהר המידות של עם ישראל. לקנאים, קבלת עול מלכויות הוא חטא אשר לא יכופר. מכאן האקטיביזם והמרדנות שלהם, אשר הביאו אסון נורא על עם ישראל.

אמנם, דעת פלוסר, כי רק בימי החשמונאים נתחדש רעיון הבסיסי של חירות בישראל, תמוהה ביותר. לדעתו, כתוצאה ממגע פורה עם רעיון החירות היווני שהתגבש "בתקופת מרכזיות הפוליס בחיים הפוליטיים, כאשר תושבי הפוליס ראו עצמם כבני חורין מעצם השתייכותם לעירם. רבים בעם ישראל ראו את שיעבוד המלכויות כמצב בלתי חוקי ובלתי טבעי ושאפו לעצמאות מדינית". אתמהה, הרי בתקופות השופטים ומלכי בית ראשון, החברה היהודית נאבקה להשגת עצמאות מדינית ורוחנית.

סימני חירות לאומיים נוספים, מוצא דוד שפרבר בקיום מצוות ארבעת המינים ובמיוחד בלולב, ביטוי לניצחון וחירות בחברה היהודית. כבר בחברה של המזרח הקדום, ואחר כך בחברה היוונית והרומית, מצאנו ביטוי זה בסמל של ענפי הדקל.<sup>446</sup> בחברה היהודית מסתמל הדבר במצות חג הסוכות (ויקרא כג לג - ואילך), וכן בכמה אירועים היסטוריים כמו בתחילת ימי הבית השני, בימי עזרא ונחמיה, בעת חזרתם לארץ, וחגיגתם את חג הסוכות עם ארבעת המינים באירוע חגיגי מיוחד (נחמיה ח, יג - יח). גם בעתיד, נדרשים העמים לבוא לחוג את חג הסוכות (זכריה פרק יד, טז): "והיה כל הנותר מכל הגוים הבאים על ירושלים, ועלו מי שנה בשנה להשתחות למלך ד' צבקות ולחג את חג הסוכות". זה יהיה לאחר ניצחון ישראל על העמים (שם יד, א - ח) והכרה באלוקי

---

<sup>443</sup> כך אומרים למומת בבית הדין: "שכן המומתין מודין...ואם אינו יודע להתודות אומרים לו תהא מיתתי כפרה על כל עוונותי" (משנה, סנהדרין ו ב; וכן בתוספתא, שם, פ"ט ה"ה [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 429]).

<sup>444</sup> ויקרא רבא, כו ז-ט (מהדורת מרגליות, עמ' תרה - תרו) והשוו: יוספוס, קדמוניות, ו, 344 - 345.

<sup>445</sup> בראשית רבה, כו כז, (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 742 - 744); ילקוט שמעוני לבראשית, רמז קטו, (מהדורת הימן, עמ' 553 - 554); מדרש תהלים, יא ז (מהדורת בובר, עמ' 103 - 104). אמנם, מתוך מקבים א ט, נד - נו (תרגום רפפורט, עמ' 243), וגם מתוך יוספוס, קדמוניות, יב, 413 עולה, כי אלקימוס מת משבץ. ואולם, האגדה מבקשת לספר את העובדה שיהודים נהרגו בגלל אלקימוס, וביניהם דודו, יוסי בן יועזר. וראו: בר, חכמי המשנה והתלמוד, עמ' 291.

<sup>446</sup> שפרבר, ארבעת המינים. וראו עוד: אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, עמ' 346 - 349.

ישראל, כנזכר שם (יד, ט): "והיה ד' למלך על כל הארץ, ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד". כדי לבטא ניצחון זה, יבואו לחוג את חג הסוכות. גם במקורות ספרותיים שונים נזכר רעיון זה.

ביהודית (טו, יב - יג) מתואר טקס שנערך לאחר מעשה התשועה שלה, כשהנשים אוחזות ענפים ועטרות עלי זית. במקבים ב', י, ו - ז (תרגום שוורץ עמ' 208), מסופר שחגגו בחנוכה את שלא חגגו בחג הסוכות.

"ועל כן, בענפי עץ עבות ובענפי הדר ובכפות תמרים בידיהם, הודו לאשר הצליח בידם לטהר את מכונו".

גם בשימושם במטבעות או בקישוט אומנותי של מקום, ביטאו היהודים את כמיהתם לניצחון וחירות החברה היהודית. כך מצאנו במטבעות בר-כוכבא את ענף הדקל, האגוד עם ארבעת המינים האחרים, ואף הם שימשו לצד העניין הדתי, כמייצגי לקיחתם במקדש, גם סמלי ניצחון, שלהם ייחלו בר-כוכבא ולוחמיו.<sup>447</sup>

הדגשת ההיבט הלאומי-חברתי של החירות, נועד להסביר את הקשר בין החברה לפרט. אם הפרט נפגע, הוא אינו רק חי לעצמו אלא יש לו קשר לחברה, ויש לה מחויבות אליו. קשרים אלה התגבשו מימי המקרא, ולדעת פלוסר, בעיקר מימי המקבים כשהתחדשה השאיפה לחירות האישית והלאומית. על כן, גם לאחר חורבן הבית ובעיקר לאחר מרד בר-כוכבא, משנחלש ההיבט הלאומי, הוא לא נעלם כי התבסס גם על זיקה רוחנית בין הפרט לכלל. על כן, החברה ממשיכה להתנהל גם לפי אמות המידה של הזיקה בין הפרט לכלל ולפיכך גם בבעיות קריטיות של היחיד, החברה מתערבת או חשה מחויבות להתערב ככל יכולתה. תובנה זו עשויה להבהיר את נושא פדיון השבויים, שבו החברה מתערבת ופועלת למען היחיד, ובמיוחד בתקופות שיעבוד או גלות, שם חירות זאת נפגעת במיוחד.

### 5.3. שינויים ותמורות בחברה היהודית ביחס לשבוי:

היבט נוסף המהווה רקע חשוב לחיזוק עניין פדיון השבויים בחברה היהודית, בנוסף לחובה הדתית, הוא השינוי החברתי כלכלי של החברה היהודית, בתקופה הנידונה במחקרנו. החל מהכיבוש הרומי של יהודה בשנת 63 לפנה"ס, החל תהליך זוחל של הצטברות קרקעות בידי המושלים וגורמי חוץ, לצד עשירים כמו עשירי ירושלים.<sup>448</sup> מאוחר יותר, המרידות החוזרות נגד השלטון, ערערו את מבנה החברה היהודית, שעברה כתוצאה מכך ממבנה שבטי של משפחה

<sup>447</sup> אמנם לדעתו של שפרבר: "מסתבר מאוד שבעקבות נהג זה של תהלוכה עם כפות תמרים, שהתפשט בעולם, פירשו החכמים - עם תחילת העיסוק במדרש ההלכה את הלקיחה האמורה בפסוק שבספר ויקרא כלקיחה ביד, אף שבמקור לא היה הדבר כן." (שפרבר, ארבעת המינים, עמ' 176), עניין זה דורש דיון אודות משמעות התורה שבעל פה בכל מצווה, ואין זה מקומו.

<sup>448</sup> גודמן, מקורות המרד היהודי, עמ' 29 - 51.

מורחבת למבנה של משפחות גרעיניות. תהליכים אלו, התעצמו עם כישלון המרד הגדול בשנים 67 – 70 לסה"נ שהוביל לחורבן המקדש השני, וכן לאחר מרד בר-כוכבא, בין השנים 132 – 135 לסה"נ.

כתוצאה מאירועים אלה, גברים יהודים רבים נהרגו, נפצעו, או נלקחו בשבי ונשלחו לרומא. משפחות ויחידים ברחו או הוגלו, ורבים איבדו את קרקעותיהם, שנלקחו מידיהם במרידות, והוחרמו על ידי השלטונות. לאחר "המרד הגדול" הטילו הרומאים מס מיוחד על היהודים של שני דראכמות, במקום מחצית השקל למקדש, וזאת בנוסף למיסוי שהוטל עליהם קודם לכן. איכרים רבים לא עמדו בלחץ הכלכלי, ונאלצו למכור את שדותיהם לבעלי אחוזות עשירים, ולהרוויח את לחמם כאריסים או כפועלים על האדמות שהיו בעבר שייכות להם.<sup>449</sup> המעבר המבני ממשפחות גדולות למשפחות גרעיניות, גרם לאבדן האפשרות לקבלת תמיכה מהמשפחה הרחבה במצב של כשל כלכלי, כך שכל עול הפרנסה היה מוטל על ראש המשפחה ועל אשתו. במקרים שבהם נכשלו ההורים מבחינה כלכלית, נידונו הם וילדיהם לחיי מצוקה ועוני. גורמים כגון מחלה, זקנה, או אבטלה היוו אף הם רקע להתרוששות, ובמיוחד במצבים שבהם לא ניתן היה להסתייע בתמיכת המשפחה הרחבה. מאידך, העדר תמיכת המשפחה הרחבה, הוליד את הצורך לבנות מערכות חברתיות לסיוע לנזקקים. כך ניתן דגש מיוחד לעניין פדיון השבויים, שדרש מאמצים מיוחדים ובמיוחד כלכליים, דבר שהחברה יכלה לעשות יותר מהמשפחה הגרעינית, הפגועה מבעיות התקופה.<sup>450</sup> גם אליעזר בשן, עומד על בעיית הפיזור ההופכת בהדרגה את החברה היהודית מחברה לאומית לקהילתית.<sup>451</sup>

#### 4.5. מעמדות החברה בעולם הרומי ובעולם היהודי – הבדלים:

על מנת להבין את המחוייבות הציבורית וההנהגתית בחברה היהודית, נבחן את מבנה החברה היהודית ומחוייבויות הציבור ומנהיגי הציבור. בחברה היהודית, הציבור נשא בנטל מצוות פדיון שבויים בצורה מאורגנת. חשוב לציין כי המחוייבות והכללים למצווה זאת, היו דומים בארץ-ישראל ובבבל, ואחר כך בשאר מקומות הפזורה. לכן כללים דומים נאמרים גם בשני התלמודים וגם במדרשים השונים.<sup>452</sup> כמו כן, חכמים יצאו לפדות שבויים מהארץ לחוץ לארץ, וכן להפך, כפי שנראה בהמשך, בכמה סיפורים. מציאות זאת מוכיחה כי מצווה זאת היתה משותפת לכל הקהילות היהודיות, ואף פעלו על פי כללים דומים. גם החוקרים השונים, נעזרים מהמקורות

<sup>449</sup> על הפועלים ועל חשיבותה של הבעלות על הקרקע בעולם העתיק, לביסוס המעמד הכלכלי, ראו: פרלמוטר, מעמדות הביניים, עמ' 80, הערה 375.

<sup>450</sup> על התהליכים שעברו על המשפחה היהודית בתקופה זו, ראו: רובין, ברור סוציולוגי; פרלמוטר, מעמדות הביניים עמ' 81. בהערה 374, הביא שם ספרות נרחבת.

<sup>451</sup> בשן, שבייה ופדות, עמ' 19 – 20.

<sup>452</sup> אמנם, עניין זה מצריך עיון יותר מעמיק ואין כאן מקומו. הסתמכנו רק על העובדה שהכללים דומים, וכי בשני התלמודים עוסקים בהם, עם הבדלים הלכתיים מעטים, שאותם הזכרנו לעיל בכמה מקומות.

השונים ולא מבחינים כל כך בין הקהילות היהודיות השונות. אכן, מצוות פדיון שבויים חצתה גבולות ומדינות, והקיפה את כל הפזורה היהודית.

קופת פדיון שבויים נזכרת בבבלי, בבא קמא ק"ז ע"ב: "ההוא גברא דהוי מפקיד גביה ארנקא דפדיון שבויים". בכלל מצאנו שהציבור מחוייב למצווה זאת כציבור. לכן, ציבור הבונה בית כנסת, חייב למכור חומרי הבניה אם עוד לא בנו, אף שהזדמנה מצוות פדיון שבויים (בבלי, בבא בתרא ג ע"ב). כספי תרומה שניתנו לציבור, יינתנו בעדיפות למצווה זאת (שם ח ע"א).

בשן טוען כי אכן היה "ארנק של פדיון שבויים", המקביל לארנק צדקה, שהיה בימי התנאים בארץ-ישראל. קופה מיטלטלת זו הייתה נתרמת על ידי הציבור: הן בהתנדבות והן בהקצבה כספית שעל הקהילה לשלם.

כמה ראיות לכך: בירושלמי שקלים פ"ב ה"ה, (מו ע"ג) נאמר: "מותר שבויים לשבויים", "מותר שבוי לאותו שבוי". משמע, דווקא כשגבו לשבוי מסויים, גם המותר עובר אליו. אך אם גבו עבור סתם שבוי, בלא לפרט עבור שבוי מסויים, והשבוי נפטר או שוחרר או שנשאר מהוצאותיו, הכסף נשאר בידי הציבור ועובר למקרה אחר. בבבלי בבא בתרא (ח ע"ב) נזכר: "אין פוסקין צדקה על היתומים, אפילו לפדיון שבויים", משמע, על אחרים כן פוסקים. ההגבלה של אי פדיית השבויים יתר מכדי דמיהן משום "דוחקא דציבורא" (בבלי, גיטין מה ע"א), מעידה על הנחה שהציבור היה פודה ותורם לשם כך. גם החשש שישתמשו בכספי בית הכנסת לפדיון שבויים (בבלי, בבא בתרא ג ע"ב), ולכן אין סותרים בית כנסת עד שיהיה אחר, מוכיח כי זו חובה ציבורית חשובה. עוד מוסיף בשן, כי בתקופת הבית השני ולאחר החורבן, הונחו היסודות למוסדות ציבור שעסקו בכך, ותודעה קהילתית זאת שימשה דגם לדורות הבאים. בפעולה זאת שותפו שכבות עממיות רחבות, אך הרוח החיה והמפעילה, היו חכמי ישראל ששימשו דוגמה אישית בתור תורמים ומתרימים ואף לא חסכו ביקורתם מבעלי ממון קמצנים.

ככלל, החברה היהודית הייתה מאורגנת באופן הרואה את עניין הדאגה לזולת, כמרכיב מרכזי של הקהילה העירונית והכפרית. מבנה זה היה שונה בעיר המעורבת, שם היו כללי הנהגה נוכריים. אמנם גם שם הנהגה היהודית עסקה הרבה בצד החברתי. ממילא, עניין פדיון שבויים תופס בחברה היהודית, מקום נכבד.

ש' ספראי רואה במבנה הקהילה היהודית, שוני משמעותי מהמקובל בחברה הנוכרית: אין בה כל הבדל בין בן עיר לחברו.<sup>453</sup> הזכות להיות בן עיר, אינה תלויה במעמד הכלכלי או ברכוש שיש לו בעיר. רק לגבי מינוי פסולי יוחסין כממזרים או גרים יש מגבלה. גם אם הייתה השפעה זרה בתקופת הסיברים, בחלוקה בין ה- *honestiores* ובין ה- *humiliores*, וממילא העלה הדבר את חשיבותם של בעלי הנכסים בהנהגה הציבורית, והעברת התפקיד לבניהם, הרי המסורת היהודית

<sup>453</sup> ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ח"ב, עמ' 470 – 472.

שמה מעצור לביסוס חלוקה זאת, והמעמד של כלל התושבים לא נפגע. גם רכוש העיר אינו שייך להנהגת העיר אלא שייך לאנשי העיר. בני העיר היוו שותפות גדולה, והנהגת העיר מנהלת את הרכוש המשותף.

לפי הבנה זאת של העיר היהודית, מובן כיצד הדאגה לזולת מחייבת את כל בני העיר בשותפות בעזרה לזולת בכלל, ופדיון שבויים כ"מצווה רבה", בפרט. במאמר אחר ספראי אומר כי לצד יוזמה פרטית שהייתה במצווה זאת, הייתה ליד מרכז ההנהגה בארץ-ישראל, קופה שיועדה לפדיון שבויים מהארץ או מהתפוצות.<sup>454</sup> לכן, נשלחו מטעם בית הוועד, קבוצת חכמים, או חכם מסויים, לפדות שבוי באחת התפוצות. כך מצאנו מקורות על חכמים שנשלחו לפדות שבויים כמו בבבלי, יבמות (מה ע"א):

רבי אחא שר הבירה ור' תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו, פרוק הנהו שבוייתא דאתו מארמון לטבריא. לפי גרסאות אחרות נאמר: דאתו מארמון לאנטיכיא.<sup>455</sup>

הרי שיצאו חכמים מארץ-ישראל לעיר הבירה אנטיוכיא, על מנת לפדות שבויים.<sup>456</sup> או בבבלי כתובות (כג ע"א) כאשר אביו של שמואל דאג לשבויים, כיצד להתירן בבית הדין. ספראי רואה את סיפור פדיון השבויים של ר' יהושע בן חנניה את התינוק ברומי, אשר לפי הבבלי זה היה ר' ישמעאל בן אלישע, כשליחות רבו, רבן יוחנן בן זכאי שהיה מנהיג החכמים.<sup>457</sup>

א"א אורבך מרחיב במגמות החברתיות והדתיות במצוות הצדקה, ומשווה בין המגמה בחברה היהודית לבין החברה הרומית והנוצרית.<sup>458</sup> הוא מנתח את הדיון שהעלה רבן יוחנן בן זכאי בין תלמידיו, כנזכר בבבלי בבא בתרא (י ע"ב):

תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: בני, מהו שאמר הכתוב (משלי יד, לד): צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת? נענה רבי אליעזר ואמר: צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, דכתיב: ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, וחסד לאומים חטאת - כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו, ..., נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר: צדקה תרומם גוי וחסד - לישראל, ולאומים - חטאת. אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם, לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל, ולעכו"ם חטאת. מכלל שהוא

<sup>454</sup> ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ח"א, עמ' 306 – 307.

<sup>455</sup> תרגום: "ר' אחא... ור' תנחום..., פדו אותן שבויים שבאו מארמון לטבריה". כ"י מינכען גורס: "מארמון לאנטיכיא".

<sup>456</sup> ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ח"א, עמ' 292 – 293, ונוסחו המועדף של רש"י.

<sup>457</sup> ספראי שם, עמ' 352, על פי תוספתא הוריות ב ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476); ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ד, (דף מח ע"ב); בבלי, גיטין נח ע"א; איכא רבה, ד ד (מהדורת בובר, עמ' 224).

<sup>458</sup> אורבך, מגמות דתיות וחברתיות, עמ' 97 – 113.

נמי אמר, מאי היא? דתניא, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם.

לדעת אורבך, דווקא רבן יוחנן בן זכאי ידע משהו על סדרי שלטון הרומאים, ועל מעשיהם ודאגתם לעניים, לחולים, לזקנים ולבעלי מומים, וכן על עשירים שהורישו או חילקו מעושרם לצורכי ציבור. אף על פי כן, בעולם היווני-רומי לא הייתה הצדקה, חלק מהמוסר החברתי אלא של נורמה החברתי. גם אם היו מעשי נתינה לשכבות השונות בעם, הם לא היו קשורים כלל וכלל בסעד לעני, מתוך רגש חמלה כלפי הסובל ובעיקר, אין הם מכוונים לפרנסת העניים.

מעשים אלה נעשו מתוך שאיפה לכבוד והכרה, וכך היה זוכה לפרסום. גם השלטון, מידי פעם היה עושה מעשים, כמו חלוקה להמונים, שראה בהם אמצעי לחיזוק שלטונו והגדלת כבודו בעיני המעמדות הנמוכים. מתוך שאיפה לכבוד ולהכרה. מעניינת ביותר העובדה, שביוון וברומי לא היה קיים קשר כל-שהוא בין מעשי הצדקה והחסד, לבין הדת.<sup>459</sup> לכן, אין מידע על השתתפות האלים הרומיים, במאבק הפלביים נגד הפטריקים.

העשוקים והעניים לא היו קרובי האלים. אורבך מחדד הבחנה זאת, מהספור של מונבז מלך חדייב, שבזבו כל אוצרותיו בשני בצורת. לא היה בו לכשעצמו משום חידוש, אבל תשובתו לטוענים נגדו, מיוחדת ומאפיינת את החשיבה שהייתה בחברה היהודית:

אבותיי גנזו אוצרות במקום שהיד יכולה לשלוט בהם, ואני גנזתי אוצרות במקום שאין היד יכולה לשלוט בהם... אבותיי גנזו אוצרות של ממון, ואני גנזתי אוצרות של נפשות... אבותיי גנזו לאחרים, ואני גנזתי לעצמי... אבותיי גנזו אוצרות בעולם הזה, ואני גנזתי אוצרות לעולם הבא.

תשובה זו לא יכלה להינתן על ידי שליט בעולם היווני-רומי, שרוח היהדות לא דיברה מתוך גרונו. כמו כן, הוא מחדד את ההבדל בין מבנה החברה היהודית למבנה החברה הנוצרית בתקופה ההיא. כבר בדור החורבן, הייתה התגברות בצורך לעזרה לזולת. אולם דרשות אודות הצדקה, הולכות ומתרבות בסוף המאה השלישית לסה"נ, על הרקע הכלכלי והחברתי המתואר לעיל.<sup>460</sup>

<sup>459</sup> אורבך, שם, עמ' 100: "כשקיקרו מדבר על *beneficentia* הוא מתכוון בכללו של דבר, להגדיל באמצעותה את כוח המדינה. עצתו, לנדב לביצור חומות, לבניית נמלים, תעלות. נדבות מסוג זה, לא תשכחנה את שמו וזכר האיש, גם בדורות הבאים. אבל בני דור הנדבן, יעריכו יותר, והיינו בניית תיאטרות, גלריות לטיולים ובתי-מקדש. ברור שחלוקת התבואות ברומא, לא נשאה אופי של מתנות עניים. יכלו ליהנות ממנה כל האזרחים, ובעיקר בעלי זכויות מדיניות ולא רק העניים."

<sup>460</sup> אורבך, שם, עמ' 111. חוקר זה מביא מקורות לכך, כגון: "אמר ר' אסי שקולה צדקה כנגד כל המצוות" (בבלי, בבא בתרא ט ע"א). בשיר השירים זוטא (מהדורת בוכר, ע' 23), אפילו נאמר: "ובכל מקום הוא מלמד על הצדקה שכחה גדול מכל המצוות"; בבלי, סוכה מט ע"ב: "אמר רבי אלעזר: גדול העושה

אך יש סברה נוספת, אם נראה בהן פרי התנצחות והיאבקות עם הדת הנוצרית, שגם היא העמידה במרכז פעולתה את מעשי הצדקה. הקרקע שהוכשרה על ידי הדלות והעניות, שהתפשטו במאה השלישית, נוחה היתה לקליטת הזרע, שזרעה הכנסייה אשר נחלה את נצחונה, ובכך נעשתה הנצרות, הדת השולטת בקיסרות הרומית במאה הרביעית. חשיבות מעשי הצדקה והחסד להישגי הכנסייה הנוצרית, היתה ברורה גם למעריציה וגם למתנגדיה.<sup>461</sup>

מצד אחד, ראו חכמי ישראל את מורי הנצרות, משתמשים בתורת ישראל וחכמיו, ומצד שני נוכחו לדעת כי הם באים לערער את קיומו המיוחד של העם ולהמיט עליו כליה. כמה מדרשות חז"ל, תתבהרנה לאור ההשוואה עם תורת הצדקה של הכנסייה, ומשמעותן, תגובות על פעולותיה והישגיה של הכנסייה. לדעת הכנסייה, הצדקה לא באה לבטל את העוני, אלא להראות אהבה ולעורר אהבה. הפחתת הסבל היא רק תופעת לוואי. העוני נשאר כמעט הכרחי, כאמצעי לקידום הכרת אלהים. בזבוז הרכוש עלול היה לסייע בכך. מטרת הצדקה אינה בהבטחת טובת הזולת ובשיפור מצבו, אלא בהבטחת ישועתו ופדות נפש הנותן.<sup>462</sup>

אמנם, גם חכמי ישראל עמדו על הטובה הצומחת מן הצדקה לעושיה, כגון בפירוש הפסוק "גומל נפשו איש חסד" (משלי יא יז), באותו מובן שהמחלק צדקה גומל בזה טובה לנפשו, ומייחסים זאת להלל הזקן. אולם על אף הדגשת הזכות הגדולה, שהצדקה מקנה למקיימה, אין זכות זו אלא תופעת לוואי לעצם המעשה, שמטרתו הוא העני.

ר' עקיבא מיישב את העובדה שעניים מצויים בעולם מנקודת ראותו של הקב"ה, ולא מנקודת ראות האדם. אין אלקים רוצה, לא בעולם שכולו עשירים אך גם לא בעולם שכולו עניים. תפקיד האדם לקיים "אפס כי לא יהיה בך אביון". דרך נתינת הצדקה אינה הדרך היחידה ואף לא הטובה

---

צדקה יותר מכל הקרבנות". בלשון דומה שנינו גם בירושלמי, ברכות פ"ב ה"א (ד ע"ב); שקלים פ"ב ה"ה, (מז ע"א); ראש השנה, פ"א ה"א (נו ע"ב); מועד קטן פ"ג ה"ז, (דף פג ע"ד).

<sup>461</sup> אורבך מפנה במאמרו (מגמות דתיות וחברתיות, עמ' 112) לאבסביוס, תולדות הכנסייה, 9: 14, המתאר את התנהגות הנוצרים בשעת המגפה, שפרצה בימי מקסימינוס דיה: "חסידותם של הנוצרים הופיעה באור בהיר לעיני כל עובדי האלילים, כי הנוצרים היו היחידים, שהראו במעשיהם מידת רחמנות ואהבת הבריות בתוך המצוקה הגדולה. אחדים מהם עסקו יום יום בקבורת המתים... אחרים אספו את מזי הרעב שבעיר למקום אחר וחילקו ביניהם לחם. כשדבר זה נודע, היללו את אלהי הנוצרים והודו כי רק הם הנוצרים הם החסידים באמת ויראי ה', כי הוכיחו זאת במעשיהם". כמו כן, הוא מביא כי גם יולינוס קיסר (הכופר), העריך את ארגון פעולות הצדקה של הכנסייה, כגורם חשוב ביותר בהתפשטות השפעתה. הוא מתלונן על רשלנות עובדי האלילים בענייני צדקה, בניגוד לנוצרים המתרבים, לא בגלל חייהם הקדושים, אלא בעיקר בגלל הפילנתרופיה שלהם. הוא מייעץ גם לעובדי האלילים ללכת בדרכם.

<sup>462</sup> עיינו: אורבך, מגמות דתיות וחברתיות, עמ' 113, שבו המלומד מפרט: "הנצרות לא התכוונה אף בתקופה האוונגלית, וודאי בתקופה הפאולינית והקתולית, לשינויים במבנה החברתי. גם פעולותיה לא היו בגדר תיקונים סוציאליים. היא חשבה רק על הפעלת רגש האהבה בפעולות הצדקה, הפעלת האהבה בצורה אוונגלית קיצונית, הוגבלה רק למנזרים, שאיפשרו לכנסייה לבסס שיטה של מוסר כפול: האסקטי למחצה או לשליש. כך נמצאה הדרך להשלים בין העולם לבין המוסר האוונגלי. כך נפתרה גם בעית היחס לרכוש".

ביותר. בשם ריש לקיש אמרו בבבלי שבת (סג ע"א): "גדול המלוה יותר מן העושה צדקה והמטיל בכיס יותר מכולן". המגמה היא לשנות את מצב העני.

תוך כדי הכרה בקיום ההבדל בין עניים לבין עשירים כדבר נתון, על ידי תמיכתו זוכה העשיר בתפלת העני, המרבה ומגדילה את עשרו. שניהם נעשים שותפים, העניים מרבים נכסי העשירים על ידי תפלתם, והעשירים העומדים לעניים בשעת דחקם, מפרנסים את נשמותיהם.

גם ב"צ רוזנפלד עוסק באירגון הציבורי של הצדקה ביהודה. ארגון הצדקה, החל בשלהי ימי הבית השני.<sup>463</sup> הצדקה כבר ידועה כמצוה מן התורה, כגון מתנות עניים, סיוע בהלוואות וסיוע מזדמן לעני הזקוק מאד. ברם, לא נזכר בתורה הצורך לארגן מוסדות קבועים של צדקה, כדוגמת אלה הנזכרים אחר כך במשנה, כקופה ותמחוי. עם זאת, לפי מקורות התנאים, כנראה שבשלהי ימי הבית השני, כמה מרכיבים ארגוניים של הצדקה כבר היו קיימים בחברה היהודית דאז. כך, פסיקה בבית הכנסת לטובת מטרת צדקה שונות היו רגילות, ומלמדות שעצם התוכנה שיש צורך בארגון צדקה קבועה ולא מזדמנת, כבר הייתה ידועה ומיושמת בחברה היהודית.

יש הבדל אם הציבור מתארגן באופן ספונטני כשקורה מקרה שבי של בודד או קבוצה, לבין אם הציבור מאורגן ויש לו גם נסיון במשך הזמן, כי אז הוא מסוגל להתמודד עם הנושא בהצלחה הרבה יותר גדולה. קודם כל, תמיד מצוי כסף זמין שניתן לנצלו לצורך פדיון שבויים, על ידי מערכת גבייה קבועה של נותני צדקה יום יום או שבוע שבוע, ולא באופן עונתי. כמו כן, הוא עשוי לדעת היטב לפנות למקורות נוספים שהוא אתם בקשר: כגון עשירי העיר שהם יותר זמינים, מקורות נוספים, חוץ מקומיים: קשרים עם כל מיני אישים כגון אישי ממשל, גוים עשירים. כל זה אינו גורע מנתינות מקריות וחד פעמיות כגון נדבת עשירים לבית הכנסת, או לפדיון שבויים או לכל צורך קהילתי אחר.

העולם הרומי אינו מכיר מושגים אלה. יש רק מתנות שנותנים עשירי העיר מידי פעם, בעיקר לטובת העיר, כגון בניית מבני ציבור, או משלמים כדי להביא חיטה בשנות בצורת, על מנת שלא תהיה מרידה. העשירים היו לעיתים גם משלמים את המיסים שהרומאים הטילו, כדי לסייע לציבור שלא יכול לעמוד במטלות המיסים הרומיים.

אם כן, בחברה היהודית היה דגש בעזרה לזולת, עד כדי הוצאתו ממצבו הירוד, והבאתו להשתלבות בחברה, וכל זה כמצווה דתית וחלק משמעותי בעבודת הבורא. כך גם הייתה מצוות הצדקה גורם מלכד, המגביר את האחריות ההדדית.<sup>464</sup> ממילא, ערבות זאת שימשה רקע חזק ומובן

<sup>463</sup> רוזנפלד, ארגון ציבורי של הצדקה, עמ' 49 – 62.

<sup>464</sup> לעומת זאת בחברה הנוצרית, התרוקנו בהדרגה מעשי הצדקה מהמחויבות האישית ועברו לאחריות וארגון הכנסיה. הללו הסיחו הכוונה למעט על ידה את אי-השוויון שבין חברי הכנסיה.



לעדיפות שקיבלה מצוות פדיון שבויים, במיוחד, ככל שהרקע ההיסטורי בתקופות מסוימות, הביא להחרפת בעייה זאת.

פפירוס חשוב משנת 291 לסה"נ, המעיד על יישום העזרה לזולת בחיי היומיום, נמצא בעיר אוקסירינכוס במצרים. ספראי מביא תרגום פפירוס זה, שם נזכר שיוסטוס הבולווטי מאונו, בא לעסוק בשם בני קהילת אונו במצוות פדיון שבויים של אשה ובנה שהובאו למצרים.<sup>465</sup> לדעתו, הסכום הנזכר שם, ארבע עשרה כיכרות כסף הניתן עבור אשה ושני ילדיה, הוא רב, אף בהתחשב עם ירידת ערך הכסף באותם ימים. ספראי לומד מכך: "ומסתבר הדבר בכך, שהיהודים היו מוכנים לשלם כל סכום שהוא לפדיון שבויים".<sup>466</sup>

ז' ספראי מונה את השירותים הקהילתיים בעיר היהודית, ובנוסף לתפקידי הקבע, עסקו בני העיר בפתרון צרכים ארעיים, שאחד מהם הוא פדיון שבויים.<sup>467</sup> לדעתו, הייתה מערכת מס למטרות עירוניות שאחת מהן היא פדיון השבויים. גם הוא מבחין בין מערכת הצדקה בציבור היהודי ובין זו שבעולם הרומי. בעוד שבקהילה היהודית, נתפס עניין הצדקה והעזרה לזולת כחובה מוסרית והלכתית – דתית ראשונה במעלה, הרי שבחברה הרומית הרחמנות נחשבה למידה יפה, אך מעולם לא תורגמה לתפיסה כוללת ומחייבת של הציבור. גם אם הפוליס העניק לחם לכלל האוכלוסייה, הרי שזה ואף מהפכות סוציאליות ואגרריות, נתפסו כצעדים פוליטיים להרגעת הרוחות, ולא כצעד מוסרי. בחברה היהודית הייתה "אחוזה שורשית ותחושת שותפות גורל בין כל שכבות האוכלוסייה. בכך נבדלה העיר היהודית הבודל מהותי מן הפוליס הנוכרית".<sup>468</sup>

בדור האחרון פורסמו מספר רב יחסית של שטרות שחרור יהודיים מרחבי העולם הרומי, המעידים כי החברה היהודית ויחידים בתוכה, עשו מאמצים רבים לפדות שבויים ככל שיכלו.<sup>469</sup>

נדבך חשוב נוסף לאחרונה, במחקרו של חיים פרלמוטר על מעמדות הביניים בחברה הרומית והיהודית.<sup>470</sup> התפיסה הקלאסית בחקר החברה הרומית, הסתמכה על החלוקה שבחקיקה הרומית. החקיקה, שהתבססה על המגע בין האזרח לבין השלטון בתחומי השירות הצבאי, המיסוי

---

<sup>465</sup> למקורו של הפפירוס, ראו: צ'ריקובר ואחרים, קורפוס, עמ' 33 – 36, מס' 473.

<sup>466</sup> ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ח"א, עמ' 236 – 237 ובהערותיו על אתר. שטר זה היה לפי הנוהג הרומי "שטר שחרור של עבדים"/"שחרור בין ידידים". מקורו בלטינית, אך בתעודה זאת הוא נכתב ביוונית.

<sup>467</sup> ספראי, הקהילה היהודית, עמ' 69 – 71, 323, וראו שם: הערות 72, 76, 77, על חוקי המס העירוני.  
<sup>468</sup> במקום אחר מציין ספראי כי המילה צדקה משמעה צדק (שם עמ' 322 – 323). מאוחר יותר, בימי התלמוד, הרחיבו את התשלומים השונים לצורכי העיר כמו שכר סופרים ומשנים, וגם אלה נחשבו צדקה. אף המילה הארמית לכך היא: "מצוותא", היינו: מצווה. למעשה, מרבית הפעילות הקהילתית הייתה בתחום זה, ועל אודות מערכות צדקה אזוריות, ראו בהרחבה: שם, עמ' 74 – 76.

<sup>469</sup> גיבסון, שטרות שחרור.

<sup>470</sup> פרלמוטר, מעמדות ביניים, עמ' 52 – 81.

והמשפט, חילקה את החברה מאמצע המאה השנייה ואילך באופן קטבי ל *honestiores*, הם השכבות האמידות בחברה, שזכו ליחס מועדף מצד מערכת הממשל והמשפט, לבין *humiliores*, פשוטי העם, הפלביים (*plebians*) שלא נהנו מיחס כזה, ושרובם היו עניים מרודים על סף הרעב.<sup>471</sup> ספרות החברה הרומית, שנכתבה ברובה על ידי בני החברה הגבוהה, אימצה במקרים רבים גישה זו, כפי שהראה מחקרו הקלאסי של ג' אלפולדי ובמבנה החברתי שפיתח.<sup>472</sup> המחקרים על החברה הרומית נטו להתמקד בחברה הגבוהה, שכן הרבדים הנמוכים נתפסו כמסה אנושית אחת של עוני מרוד. בשלשת העשורים האחרונים יש עניין מחודש בריבוד מדויק ומפורט יותר של החברה הרומית, המבחין בריבוד פנימי, בקרב השכבות הנמוכות ביותר של החברה, הפלביים (*plebians*). במחקר נמצאו רמזים לאפיון העוני גם בתוך החברה הרומית עצמה. תפיסת העוני בעיניהם של בני המעמדות הגבוהים הייתה תלויה-פרספקטיבה ונבעה מהמרחק שהיה ביניהם לבין העניים, ולכן התייחסו אליהם ברוב המקרים כמסה אנושית אחת גדולה, שהתועלת היחידה שאפשר להפיק ממנה היא יחסי פטרון - נתמך.<sup>473</sup>

סיכום דברי פרלמוטר על הריבוד חברתי שרובו היה מהמעמדות הנמוכים, מעלה את השאלה בה דנו במחקר, האם הייתה בחברה הרומית דאגה אמיתית לעניים, או שמא הצעדים הפילנתרופיים נבעו רק משאיפותיהם ומצרכיהם הפוליטיים של העשירים. הוא מביא כי היו שסברו שהתרומה לעניים נבעה ממניעים הומניטאריים נעלים בלבד, ואחרים שסברו שהתרומה נבעה מהרצון לזכות באהדה ובשבחים, ומהיווצרות של יחסי תלות של העניים בפטרונים.<sup>474</sup> גם בחברה היהודית, ה- "עניים", היו בתחתית הסולם החברתי, אולם הרובד העני של האוכלוסייה לא היה עשוי מקשה אחת, אלא שכבות שונות בעלות מעמד חברתי-כלכלי, שונה לחלוטין זו מזו.<sup>475</sup> למעשה, כל הריבוד החברתי של העניים התבסס על עתודות המזון שעמדו לרשותו במזון או בכסף לקנייתו – ליום, לשבוע, לשנה. העני הוא זה שאינו מסוגל לייצר לעצמו מקורות מחייה מספיקים, וברובד הנמוך ביותר של העניים, נמצאים אלה התלויים לחלוטין בכספי צדקה, למילוי צרכיהם הבסיסיים ביותר, כגון, יתומים חסרי כל.

כבר המקרא מתייחס לחובת הפרט לסייע לאדם הנמצא במצוקה כלכלית, כגון, להלוות ללא ריבית, צדקה, מתנות עניים בשדה – לקט שכחה ופאה. וכן, מצוות מעשר עני מיבולי השדה, לפי

---

<sup>471</sup> ראו: שם, הערה 199. בהערה זו פרלמוטר מפנה למקורות המצביעים על כך שהחוק הרומי לא הבדיל בין רמות שונות של עוני בחברה, ואילו ברמת העושר עסקה רק במעמדות הגבוהים, הסנאטורים או הפרשים.

<sup>472</sup> פרלמוטר, מעמדות ביניים, הערה 200.

<sup>473</sup> ראו: שם, ובעיקר את המקורות הרבים שהוא מביא בהערה 207. כמו כן, פרלמוטר מוכיח כי מרבית האוכלוסייה של העולם הרומי צרכה, רק מצרכים בסיסיים ביותר. וכן ש-99% מהאוכלוסייה התקיימה בקושי, ורק 1% שהם בני המעמדות הגבוהים, נהנו בפועל משפע כלכלי.

<sup>474</sup> לדעות השונות, ראו: פרלמוטר, שם, הערה 225.

<sup>475</sup> שם, הערות 236 – 248. שם הוא מביא את המקורות המקראיים הראשוניים העיקריים.

פירושי החכמים: בשנתיים מתוך מחזור של שבע שנים ומצוות שמיטת קרקעות ושמיטת כספים. מצוות סוציאליות אלה, נועדו גם לצמצם את הפערים בחברה וליחסה של החברה לעוני ולעניים.<sup>476</sup> החברה היהודית בימי המשנה והתלמוד הוסיפה נדבך לחיוב המקראי בדמות ההתארגנות הציבורית של החברה בכל נושאי הסיוע החברתי לכל הנצרכים וכן בהיבטים חברתיים נוספים כגון החינוך והמחויבות הקהילתית של הפרט לקהל שבו פעל. על כן, לא מפתיע שהיבט חברתי חשוב כמו פדיון השבויים היה ערך טבעי המחייב את כל חלקי החברה ואף זכה ליחס מועדף במסגרת הארגון החברתי. מעניין לציין אמנם, כי נכתב על צדקה ופילנתרופיה בחברה הרומית, ומשתמע כי הקיסרים נחלצו למצבי מצוקה של ההמונים ושילמו לסוחרים בעת עליית מחירים, כך שההמון יוכלו לרכוש האוכל ביתר קלות.<sup>477</sup>

כמו כן, נמצאו הרבה כתובות ומצבות, בהן נזכר כי אנשים פרטיים תרמו או נדבו למסכנים ולכל מיני אנשים הנזקקים לסיוע בתחום הכלכלה או החינוך. היו גם שרותי רפואה ציבוריים או סעודות ציבוריות לכל אנשי העיר, ללא הבדלי מעמדות, וכן מצאנו תמיכה וסיוע לילדים חסרי אמצעים. אך כבר הוכח למעלה בדברי אורבך וספראי, כי אין ראייה שהסיוע בעולם הרומי היה ממניעי עזרה לזולת, אחווה שורשית ותחושת שותפות גורל בין כל שכבות האוכלוסייה, מתוך כוונה להתמודד ולחסל את העוני. יש בעולם הנוכרי עניין של חמלה או מידה יפה להראות אהבה ולעזור אהבה, או שיש כאן הרבה פרסום עצמי או של אחרים בין אם זה ליחידים ובין למלכים, שגם רצו "שקט תעשייתי" ובכך להשקיט התמרמרות הציבור על מצב כלכלי קשה.

#### 5.5. יחסה של החברה הרומית לפדייה.

ההבדל שבין החברה היהודית ובין החברה הרומית לענייני צדקה ועזרה לזולת, מבהיר גם את הבדל היחס שביניהן, לפדיון שבויים. בעוד שבחברה היהודית, נחשב הדבר למצווה חשובה, "מצווה רבה", ויש התארגנות של כל החברה לכך כפי שנזכר לעיל (בסעיף הקודם), וכפי שנרחיב בהמשך, הנה בחברה הרומית, כל עניין הנפילה בשבי של החייל הרומי, היה נחשב לפגיעה בכבודה של רומא.

פייג וישניא, דנה בבעיית היחס לשבויים מקרב חיילי ואזרחי רומא.<sup>478</sup> לדעתה, מחקרים רבים וספרות רבה נכתבו על הכיבושים, ואף על השלל הרב, שכלל שבויים רבים שנמכרו לכל המרבה במחיר. אך למרות שספרות זאת עוסקת אף בתבוסות הרבות, יש התעלמות כמעט מוחלטת מגורל השבויים מקרב אזרחי רומא ובעלי בריתה. רק לעיתים רחוקות, נזכרים מספר השבויים, ולעיתים

<sup>476</sup> שם, הערות 249 – 258. שם הוא מביא את המקורות השונים מהנביאים ומספרות בית שני.

<sup>477</sup> אורבך, מגמות דתיות וחברתיות; הנדס, צדקה; מורלי, עניים ברומא.

<sup>478</sup> פייג וישניא, פדיון שבויים ברומי העתיקה.

הם רבים, כגון מאתיים אלף חיילים ואזרחים רומיים, שנשבו על ידי שבטים שמעבר לדנובה, במלחמות הקיסר מרקוס אורליוס, בין השנים 160 – 166 לסה"נ.

אך יש פער בין המקורות המשפטיים העוסקים במעמד השבויים החוזרים ובין המקורות ההיסטוריים, דבר המעיד על היחס המורכב של המדינה והחברה, לשבויים שיצאו להלחם בשם החברה. בעולם העתיק, ועד המאה השבע עשרה, לא נהנו שבויי המלחמה מאמנות המגינות עליהם, אלא היה מקובל כי הנופלים בשבי הם רכושו של השובה ונתונים לחסדו. כך היה גם בעולם הרומי. רק ברי המזל שהשיגו כופר עבורם, שוחררו. ברגע שהשבוי הרומאי איבד חירותו, אבדו זכויותיו ואזרחותו. אמנם, אם זכה להשתחרר, הוא שב והיה לאזרח מהשורה, ברגע שדרכה כף רגלו על אדמה רומית. מצב זה נקרא פוסטלימיניום, ופרושו המילולי מעורפל, אך נותר במשמעותו עד סוף ימי האמפריה, כנזכר בדיגסטה בפרק המוקדש לפוסטלימיניום ושבויי מלחמה (15 : 49).<sup>479</sup>

דיוניסיוס (מהלינקנסוס, 60 לפנה"ס – 7 לסה"נ) כתב על ההיסטוריה הקדומה של רומא, בה הייתה החברה בנויה על בתי אב, והוא מציין חוק שקבע רומולוס לחברה החדשה, הבנויה על יחסים בין פטרוני והקליינטים שלו, כאשר אם נשבה הפטרוני, מחוייב הקליינט לפדות את אדונו או בנו מהשבי. אך לא מופיע, האם הפטרוני צריך לדאוג גם לקליינט השבוי.

פייג ממשיכה לסקור נושא זה. גם בתקופה מאוחרת, כשרומי הייתה למעצמה חובקת עולם, המדינה לא לקחה אחריות על פדיון שבוייה. קיקרו סבר כי פדיון שבויים אינו באחריות המדינה אלא דרך נאותה ביותר לבעלי ממון, להוכיח נדיבותם. מן הראוי שהעשירים יקדישו מממונם לנפגעים מאסון, ובמקרה של פדיון שבויים, יהיה זה לתועלת המדינה. אכן מנהג זה היה רווח בין הסנטורים, לפי עדותו.<sup>480</sup> האידאולוגיה הרומית לא ראתה בכניעה דרך אפשרית. חייל שנפל בשבי נחשב כמי שהפר את חובתו למדינה משום שלא נלחם כראוי. המוטו היה "לנצח או למות". בלשון מפקד רומאי שהובס ונתבע על בגידה: "טוב היה יותר למדינה, לו מתי בקרב".

כאשר יכלו הרומאים לשחרר שבויים בלי לשלם כופר, כמו על ידי הסכמי שלום שכפו על אויביהם המנוצחים, לא הססו לעשות זאת. כמו באותו קרב שמעבר לדנובה, כפה הקיסר מרקוס אורליוס על השבטים המנוצחים, להחזיר מאתיים אלף חיילים ואזרחים רומיים שבויים. לפעמים, נעשו חילופי שבויים על ידי המפקדים בשטח. כגון: בשנת 217 לפנה"ס, כאשר המצביא פאביוס מאקסימוס השיג הסכם חילופי שבויים עם חניבעל, וכאשר נשאר עוד 240 שבויים רומאים, פנה לסנאט, לפדותם על חשבון קופת המדינה. הסנאט לא אישר ואף התרעם עליו שפעל בניגוד לכבוד המדינה וטובתה, כי פעל לשחרר אנשים שנפלו בשבי האויב בשל פחדנותם. פאביוס שילם

<sup>479</sup> לדיון בחוק זה, ראו: סעיף 5.6.

<sup>480</sup> על החובות, ספר שלישי.

מכספו, על ידי שמכר קרקעותיו והוא ננזף על כך, אף שלא רצה לקבל מהמשוחררים את הכסף. במקרה אחר, שונה היה גורלו של המצביא סקיפיו אפריקנוס שהביס את חניבעל בקרב זאמה, בשנת 202 לפנה"ס. בשנת 190 לפנה"ס, סייע סקיפיו לאחיו שהיה קונסול, במלחמתו נגד אנטיוכוס השלישי, באסיה הקטנה. הבן של סקיפיו נפל בשבי, ואנטיוכוס השיב הבן לאביו במחווה של רצון טוב, בלי לבקש תמורה. אך שלוש שנים אחר כך, הואשם סקיפיו בקבלת שוחד מאנטיוכוס, והשבת בנו ללא כופר, שימש כראיה לכך. הוא הועמד לדין וסיים חייו כמנוחה באחוזתו.

הפרשה המתועדת ביותר אודות פדיון שבויים, היא פרשת המשא ומתן על שבויי הרומאים שנפלו בידי חניבעל, בקרב קאנה בדרום איטליה, במהלך המלחמה הפונית השנייה (אוגוסט 216 לפנה"ס). שמונת אלפים חיילים רומאים על נשקם, נשבו ללא מאבק, ורבים מהם היו בנים למשפחות מיוחסות. עשרה מהשבויים שוגרו לרומא, לאחר שנשבעו לחזור, כדי לשאת ולתת על שחרורם. הרבה גירסאות יש על פרשה זאת.<sup>481</sup> מן הגרסאות השונות, עולה שחברי הסינאט לא ראו בעין יפה את פדיון השבויים, ואף אסרו לקרובי השבויים לפדותם, עקב התבוסה הקשה בקרב קאנה. אמנם, מצאנו כי היו מקרים בהם קרובי משפחה עשו מאמצים לשחרר קרוביהם, ללא אישור הסנאט.

אמנם, פייג וישניא מסיקה שפרשה זאת המלאה בגירסאות שונות, היה בה מן הטיוח על ידי סנאטורים, כי הם לא נתנו לקרוביהם להינמק בשבי, רק בגלל אתוס גבורה רומי. לדעתה, על פי גירסאות שונות, משמע שאכן המשפחות העשירות שילמו דמי כופר, ואף אישרו לנציגי השבויים, שהיו ממשפחות מיוחסות, להפר השבועה ולא לחזור למשא ומתן. כמו כן, נשארו חלק מהשבויים, כנראה מאלה שלא יכלו להשתחרר על ידי משפחותיהם, שנפדו ביוון, במחיר רב. גם מפירי השבועה נקנסו ונמנעה מהם אפשרות להתמודד על מישרות ציבוריות.

הדגם לחיקוי, שהמסורת ביכרה לטפח לדורות הבאים, היו סיפורי גבורה אודות מפקדים שהעניקו את חייהם ולא נסוגו, וכן על אי פדיון שבויים. דורות שיננו ברומא את נאומו של הסנטור הקשיש, אפיוס קלאודיוס, שהטיף שלא להגיע להסכם עם פירוס, מלך אפירוס שפלש לאיטליה, אך לאור

---

<sup>481</sup> לפי גרסתו המפורטת של טיטוס ליוויוס, התקיים דיון בסנט בשאלה: מי יממן את הכופר? והסנט הסכים לתת הלוואה בלבד, ואף זה נשלל לבסוף, עקב דבריו החריפים של זקן הסנטורים, שנשא נאום בגנות השבויים ובכניעתם המבישה לפני האויב, וכך הסנט חזר בו. לגרסה אחרת שלו, הסנט סרב לפגוש את השבויים ולדון בכך. לגרסה אחרת, של אפיאנוס היווני, היסטוריון בן המאה הראשונה לסה"נ, השאלה שעמדה לפני הסנאט הייתה רק האם להתיר לקרובי השבויים לשלם כופר, וגם בקשה זו נדחתה. לגרסת קיקרו, המסתמך על פוליביוס, הסנאט סרב לאשר את הפדיון, על אף שנציגי השבויים טענו כי פגעו בכבודה של רומי, הואיל ולא השתתפו בקרב, אלא שמרו על מחנה סמוך, ולאחר נפילת חיילים רבים, העדיפו שלא להילחם. אך הסנט חשש שזו מזימה של חניבעל, לפגוע ברוח הקרב של חיילי רומא, שיעדיפו להיכנע ולהיפדות מן השבי על פני הלחימה. לכן, הסנאט קבע איסור פדיון שבויים באופן גורף, כי על החיילים הרומיים מוטלת החובה לנצח או למות. אם ינוצחו, לא יזכו להינצל.

אבודותיו, ביקש להגיע להסכם גם על פדיון שבויים. הסנאט פעל ברוח זאת, ואף דרש מהשבויים הרומיים לחזור אל פירוס, אחרת יהרגום. סיפור אחר אודות אי פדיון שבויים, שהפך לאפוס לאומי, והונצח על ידי סופריה ומשורריה של רומי, קשור בקונסול גאיוס אטיליוס רגולוס, שפלט לצפון אפריקה במלחמת הפונית הראשונה (264 – 241 לפנה"ס) ונשבה על ידי קרתגו. הוא נשלח על ידם, להציע פדיון שבויים לפני הסנאט ברומי, אך הוא המליץ להם שלא לשחררו, שב לאפריקה ומת באכזריות.<sup>482</sup>

יש רק מעט "סיפורי שבויים", בהם מסופר על הסכמי חילופי שבויים, ואף קיקרו וסנקה (שפעל בימי נירון קיסר 54 – 68 לסה"נ), ראו במערכת הלא רישמית של פדיון שבויים, מעשה נדיבות פרטית. "גאוותה של רומי הייתה על כך שהעלתה על נס את אי פדיון שבוייה". עם התרחבות האימפריה במאות השנייה והשלישית, ולחץ השבטים בגבולותיה, החלו המושלים המקומיים להחליט בעצמם. גם מספר הגדול של אזרחים, העוני של האוכלוסיה, והיעדר ריכוז שילטוני, ומחסור חריף בכוח אדם, כל אלה שינו את פדיון השבויים ממעשה נדיבות, ליוזמה מסחרית פרטית. המשוחרר, התחייב כלכלית להחזיר הכסף, ובעיקר, על ידי עבודתו. פייג וישניא מסיימת, כי לא היה ייחוד ביחס רומי לשבוייה, מעבר למה שנהגו קודמותיה: שלוש הדתות, יהדות נצרות ואיסלאם. גם הן ראו בכך מעשה צדקה ולא מחויבות של השליט כלפי מי שנשלח לקרב, כי המדינה אחראית על גורל שבוייה. תהליך זה של אחריות המדינה, התהווה במקביל להתגבשותה של המדינה המודרנית רק ב"אמנת ז'נווה".

בנקודה האחרונה, דעתנו שונה מדעת פייג וישניא, על יחס היהדות לשבוייה. הוכח למעלה, כי יש חובה גם על הפרט וגם על מנהיגי הציבור לעשות כל מאמץ לפדיון שבויים, כמחויבות. מכיוון ש-"העזרה לזולת" הייתה ערך המוטבע בחברה, הרי שפדיון השבויים היה ערך טבעי, המחייב כל חלקי החברה ואף זכה ליחס מועדף מבין החובות החברתיות, בה הקהילה והנהגתה מחוייבים. יחס מועדף זה יבוא לידי ביטוי בפרטי המצווה, הנזכרים בפרק הבא. בחברה היהודית, יש חובה לכל אחד ובמיוחד למנהיגיה, כי נלקח "בשר מבשרה".

מבט חדש מוסיף רוטמן למושגי השבייה והפדייה, בהפרידו בין שתי תקופות: עד למלחמה הפונית השנייה, 216 לפנה"ס, ולאחריה. לפניה, העבדים שבעולם העתיק שמשו לצורך עבודות או לצורך של חילופי שבויים, במסגרת הסדרים מדיניים שלאחר מלחמה.<sup>483</sup> אם אחד הצדדים יצא מובס באופן מוחלט, שבוייו הוצאו להורג ולא הייתה עיסקת חילופי שבויים, או שהם נמכרו לעבדות, או הועברו ממקום למקום, כחלק ממדיניות הדמוגרפית של המנצח. לאחר המלחמה הפונית השנייה, בה הפסידו הרומאים לחניבעל בקרב קאנה, הקשיחו הרומאים היחס לשבוייהם

<sup>482</sup> גם אם הסיפור לא היה ולא נברא, כהרבה סיפורי גבורה אחרים, הוא ודאי שיקף את האידיאולוגיה שרומא ביקשה להציג כלפי פנים וכלפי חוץ.

<sup>483</sup> רוטמן, פדיון שבויים וחילופי שבויים.

שנפלו בשבי האויב, וסרבו לעשות חילופי שבויים. סירוב הסינאט הרומי לאפשר פדיון השבויים בקרב קאנה, ביטא חשיבה מחודשת בתרבות המלחמה הרומית, הרואה בנפילה בשבי, "מעשה מביש". "האידיאל החדש דרש להילחם עד לניצחון או עד למוות", ובגללו, המדיניות הרומית התנערה מכל אחריות לחייו ולמעמדו של השבוי. השלכה משמעותית לכך הייתה גם בחוק הרומי, במיוחד ביחס לחייל בנפל בשבי, שאיבד כל זכויותיו, כפי שהוזכר למעלה. לדעת רוטמן, רק בשלהי העת העתיקה, התפתחה סולידאריות דתית לקבלת אחריות רחבה לפדיון השבויים. ובמקביל לסולידאריות שהתפתחה ביהדות, כך גם בנצרות התפתחה תחושה של שותפות גורל, עד להגדרת פדיון השבויים כמעשה צדקה וכמצווה דתית וכחובה חברתית ומדינית.<sup>484</sup>

יחס החברה לשבויים, ובפרט בחברה הרומית, היה שונה מיחס החברה היהודית לשבויה. ספראי היטיב לבאר זאת לעיל, כי בני העיר היוו שותפות גדולה, והנהגת העיר מנהלת את הרכוש המשותף. לכן, הדאגה לזולת, ולא משנה מי הוא, מחייבת את כל בני העיר, בשותפות בעזרה לזולת, בכלל, ובפדיון שבויים כ"מצווה רבה", בפרט.

גם פרלמוטר מדגיש את ההבדל שבין גישת חכמים לזו של החברה הרומית לעשירים בכלל, ולמחויבות החברתית שלהם, בפרט.<sup>485</sup> הוא מציין כי החכמים התייחסו לרכוש ולעושר כדבר מבורך, אך דרשו שאדם ירוויח את ממונו ביושר, ושיחלק ממנו לעניים, מה שלא נדרש בחברה הרומית. העושר היה מרכיב מרכזי במעמד האזרח הרומי, ואף תרומותיו היו לצורך הקידום האישי שלו. וכך מתאר פרלמוטר:

כך למשל, נהנה האזרח העשיר מזכויות יתר, על פי ערך הנכסים שהיו בידיו.<sup>486</sup> הסופרים ברומא והשפה הלטינית קישרו בין "עושר" לבין "יושר", והתייחסו לאזרח עשיר, כאמין יותר מאשר העני. קבלת תפקידים ציבוריים הייתה תלויה במצבו הכלכלי של המועמד, כאשר לכל תפקיד נקבע רף מינימום של נכסים. עדות לחשיבות שייחסו הרומאים ליכולת הכלכלית של האדם, הן התרומות הנדיבות שתרמו העשירים למפעלי בנייה, לקולגיות, ולשאר צרכי ציבור – תרומות שזכו לכבוד ולפרסום באמצעות כתובות. ההנחה הייתה שפרסום העושר יביא להכרה של האזרח הפשוט במעמדם הבכיר של העשירים, ומתוך כך יגרום לכך שהאוכלוסייה הפלבאית

---

<sup>484</sup> רוטמן סוקר מתוך כתבי ומעשי בישופים נוצריים מהמאה השלישית והרביעית לסה"נ, את המחויבות הדתית של הבישופים, לכוון את מאמצי הכנסייה לשם פדיון מאמינים נוצריים. התקנות הנזכרות בהמשך הן: תקנה המאפשרת לכנסייה למכור נכסיה עבור השבויים, והשנייה, לטפל בירושות שנתנו חלק מהירושה לצורך זה.

<sup>485</sup> פרלמוטר, מעמדות הביניים, עמ' 220 – 221.

<sup>486</sup> פרלמוטר, שם, הערה 1250. חוקר זה מציין כי קיימת ספרות מחקרית רבה על תפקיד העשירים הגדולים בפוליטיקה בעיר רומא, וכך היה גם היחס לעשירי הפרובינקיות, ובכלל זה כמובן, ביהודה.

תקבל ברצון את הנהגתם של בעלי הממון. בחברה היהודית לא הייתה קיימת תופעה מסוג זה.<sup>487</sup>

גישה רומית זאת הייתה שונה מזו המקובלת בחברה היהודית. אדרבה, בחברה היהודית היה עידוד לעשיית חסד וצדקה, שלא על מנת לפרסם מעשי האדם. הדרגה היותר גבוהה בעזרה לזולת היא דווקא על ידי "מתן בסתר", לפחות כך הוא בתלמודים.<sup>488</sup> כמו כן, ראוי לציון מאמרו של החכם התלמודי הארץ-ישראלי מהדור השני ביחס לחשיבות מתן בסתר, כגון הנזכר בבבלי בבא בתרא (ט ע"ב):

"אמר ר' אלעזר, גדול העושה צדקה בסתר, יותר ממשה רבינו, דאלו במשה כתיב: "כי יגורתי מפני האף והחמה" ואלו בעושה צדקה בסתר כתיב (משלי כ"א): "מתן בסתר יכפה אף ושוחד בחיק חמה עזה".

או מאמר נוסף הנזכר שם, י ע"א:

"ואי זו היא שמצילתו ממיתה משונה? נותנה ואינו יודע למי נותנה, נוטלה ואינו יודע ממי נוטלה....ליתב לארנקי של צדקה".

כמו כן, יש כמה סיפורים תלמודיים על חכמים בארץ-ישראל שהתאמצו לעשות זאת בצינעה.<sup>489</sup> אם כן, המגמה בעזרה הדדית בחברה היהודית, נבעה מתוך עזרה לזולת, וכמה שיותר בסתר, על מנת שלא לפגוע בו, וכך יהיה יותר קל לשקמו. מכל מקום, אמירות החכמים מלמדות על הדגשת המחוייבות החברתית מהעשיר עד העני, ממד שלא היה קיים בחברה הרומית, וזה היה חלק גם מהאחריות הציבורית הרחבה שהיוותה בסיס גם לחובת פדיון שבויים.

5.6. יחס החוקה הרומית לחייל החוזר מהשבי:

גם במישור החוקי הרומי, כמעט ולא נמצאת התייחסות לצורך בפדייה או במעמד החוזרים מהשבי. גם ביחס לזכויות החייל השבוי המשוחרר, יש מעט התייחסות מפורשת, פרט לחוק הפוסטולמיניום. בחוק הרומי, ב"מוסדות" (*Institutiones*) יש התייחסות מועטה ביחס למעמד החייל הרומי בעת היותו בשבי. בפרק שנים עשר, העוסק באלה שלא הותר להם לעשות צוואות, נאמר:<sup>490</sup>

<sup>487</sup> גודמן, מקורות המרד היהודי, עמ' 126 - 133. על תרומות גדולות של עשירים יהודיים, ראו: יוספוס, קדמוניות היהודים, ה' 205; על קנטוריון רומי שתרם להקמת בית הכנסת בכפר נחום, ראו: לוקס, 7: 5. ועל ממצא הפפירוסים היהודיים ממצרים, עיינו: (פוצ'י) בן זאב, מרד התפוצות, עמ' 15 - 77.

<sup>488</sup> ירושלמי, פאה פ"ח ה"ח, (כא ע"ב).

<sup>489</sup> שם; ירושלמי, שקלים פ"ה ה"ד, (מט ע"ב).

<sup>490</sup> איזנשטדט, ספרי החוקים של יוסטינינוס, ספר שני, עמ' 64; פייג וישניא, (לעיל, פרק 5.5).



הצוואה שעשה השבוי בשעה שהיה בידי האויבים, אינה קיימת, אף על פי שחזר לאחור זמן משביו. לא כן הצוואה שעשה בשעת היותו במדינה. צוואה זו קיימת: במקרה שחזר משביו – על סמך דין של מעבר גבול, ובמקרה שמת שם – על סמך החוק של קורלניוס.

החוק העיקרי הדין בזכויות השבוי הוא חוק הפוסטלימיניום. כפי שכתבה פייג-וישנייא, (לעיל פרק 5.5). רק ברי המזל שהשיגו כופר עבורם, ובעיקר על ידי קרוביהם, שוחררו. ברגע שהשבוי הרומאי איבד חירותו, אבדו זכויותיו ואזרחותו. אמנם, אם זכה להשתחרר, הוא שב והיה לאזרח מהשורה, ברגע שדרכה כף רגלו על אדמה רומית. חוק זה נקרא כאמור פוסטלימיניום, ופרושו המילולי מעורפל, אך נותר במשמעותו עד סוף ימי האימפריה, כנזכר בדיגסטה (49.15) שהוקדש לפוסטלימיניום ושבויי מלחמה. הסנאט לא עשה מאמצים לשיחרור שבויים. רק אם השבוי הצליח לברוח מהאויב, זכותו לחזור למצבו הקודם.<sup>491</sup> אך אם הוא נשבה ומחוייב לחזור לשבי, על ידי שבועה, אין הוא יכול לטעון להכרה בו במעמד זה. אפילו אם שוחרר על ידי האויב אינו זוכה לגיבוי חוק זה (מתוך הדיגסטה, 4-5, 15, 49).

ברגר, מתייחס גם הוא לחוק הפוסטלימיניום ומבהיר שאף שהחזר מהשבוי חוזר להיות אזרח רומי, אך נישואיו שבטלו אינם חוזרים כבתחילה. גם חפציו אינם שייכים לו והוא יצטרך לקנותם מחדש.<sup>492</sup>

רוטמן, קובע את פרשת התבוסה לחניבעל, במלחמה הפונית השנייה, בשנת 216 לפנה"ס, כסוג של "קו פרשת המים" ביחס לשבויים שנפלו מצד הרומאים.<sup>493</sup> סרובו של הסינאט לאפשר כל צורה של פדיון שבויים, סלל את הדרך לגישה הקובעת כי האידיאל הוא "לנצח או למות". חייל שנשבה, חילל את כבוד רומא. לכן גם מבחינה חוקית, השבוי איבד מעמדו כאזרח, גם בתוך גבולות האימפריה. כל עוד הוא בארץ האויב, השבוי איבד את רכושו ואפילו נישואיו נתבטלו, כי נישואין שייכים רק לבני זוג חופשיים. אין פדיון אלא באופן פרטי, על ידי המשפחה. גם במקרה כזה, נאלץ המשוחרר להישאר מחוץ לגבולות האימפריה, שכן מעמדו לא היה כמעמד רומי חופשי. רוטמן מנתח את חוק הפוסטלימיניום, אשר פותח בתקופת האימפריה, לצורך אזרחים שיצאו מחוץ לגבולות האימפריה, שיוכלו לשמור על מעמדם המשפטי. חוק זה לא חל באופן אוטומטי גם על שבויים שנשבו. על השבוי שנפדה או על משפחתו, היה לפנות לערכאות כדי לשוב ולזכות ברכוש שהשאיר האדם לפני שנשבה. העובדה שנישואיו בוטלו וכן מעמד רכוש השבוי הופקע בעת היותו בשבי, מחזק את טענתה הנזכרת של פייג-וישנייא, כי בעת שהשבוי הרומי איבד חירותו, אבדו זכויותיו ואזרחותו, עקב היחס המשפיל שהחברה הרומית ראתה בעצם

<sup>491</sup> אנציקלופדיה NP.

<sup>492</sup> ברגר, אנציקלופדיה, עמ' 380, 639.

<sup>493</sup> רוטמן, חילופי שבויים ופדיון שבויים, עמ' 44 – 45.

מצב השבייה, מלבד אם הצליח לברוח ממנה. יש התעלמות כמעט מוחלטת מגורל השבויים מקרב אזרחי רומא ובעלי בריתה.

קרב נוסף שהשפיע על מימוש חוק זה היה בשנת 9 לסה"נ, בקרב ביער טויטבורג, שבגרמניה מכונה גם קרב וארוס (*Varusschlacht*), בו הובס הצבא הרומי על שלוש לגיונותיו.<sup>494</sup> בנייתוח הקרב, כותב ואסיל ליסה כי הרבה עמימות נשמעת מהיסטוריוני העת העתיקה. בין היתר, יש עמימות אודות ההשלכות על חוק הפוסטלימיניום, וייתכן שהיו מרחיקות לכת: כגון, ייתכן שלא הורשו חיילים שנפדו על ידי קרוביה לחזור לאדמת איטליה.

קשר נוסף של חוק זה, והוא ביחס לעבדים משוחררים, המגביל את תכולת חוק זה. לעיל, הזכרנו את ניתוח של פייג-וישנייא אודות "גאוותה של רומי שהייתה על כך שהעלתה על נס את אי פדיון שבוייה". עם התרחבות האימפריה במאות השנייה והשלישית, ולחץ השבטים בגבולותיה, החלו המושלים המקומיים להחליט בעצמם. גם מספר הגדול של אזרחים, עוני האוכלוסייה, והיעדר ריכוז שלטוני, ומחסור חריף בכוח אדם, כל אלה שינו את פדיון השבויים ממעשה נדיבות, ליוזמה מסחרית פרטית. המשוחרר התחייב כלכלית להחזר הכסף, ובעיקר, על ידי עבודתו. נוצרה גם בעייה משפטית, בה השבוי נטול הזכויות הופך לאזרח מן השורה, וממילא, כל התחייבותיו כשבוי בטלות מתוקף חוק הפוסטלימיניום, בו אזרח רומי שנשבה, עם שחרורו, מייד חוזרות אליו כל זכויותיו. לכן, חפשו דרך לאכיפת ההתחייבויות שלו, ובכך לעודד יזמים פרטיים. כך נחקק בשלהי המאה השנייה לסה"נ, חוק שקבע כי השבוי לא ייחשב כמי ששב מתוקף הפוסטלימיניום, כל עוד לא החזיר את חובו. החוק גם אסר על הפודה לגבות יותר ממה שפדה, ובכל מקרה, התלות ביניהם לא תהיה יותר מחמש שנים.

מור מזכיר כי המשפט הרומי איפשר לבעל חוב לשעבד גופו של החייב, ואף גופם של בני ביתו, על מנת להבטיח את החזרת החוב. לאחר שלבים אחדים, לנושה הייתה הזכות גם להמית את החייב. "זכות זו בוטלה באופן רישמי בתחילת המאה הרביעית, ובמקומה התאפשר מאסר.

סיכום: גם חוק הפוסטלימיניום, הנראה כחוק חיובי, המאפשר להחזיר את הזכויות לחייל החוזר מהשבי, היה מוגבל מאוד ומכיל תנאים שאינם מעודדים הערכה למי שחזר מהשבי. הוא רק מאפשר לנופל בשבי, לקבל חלק מזכויותיו שבעבר, וגם זה באופן חלקי.

---

<sup>494</sup> שבטים גרמניים בהנהגת ארמיניוס, מנהיג שבט הכרוסקים, הציב מארב מתוחכם נגד חיל הרומאים של פובליוס קווינקטיליוס וארוס. עקב תבוסה זו, בה נהרגו כ-20,000 לוחמים, כ-10 אחוזים מהצבא הרומי, נטש קיסר רומא אוגוסטוס את תוכניותיו, להרחיב את גבולות רומא מזרחה, מעבר לנהר הריין.

6. כללי הפדייה בחברה היהודית:

לאחר שראינו את מבט החברה הרומית על עולם הפדייה, נבחן את יחס החברה היהודית לעולם הפדייה. נתחיל במעמד מעשה זה כמצווה.

6.1. מקורות פדיון שבויים מלאחר החורבן, ויסודות ערך זה:

לכאורה, פעולה זאת לא נזכרת במפורש במקרא, כמצווה. הדבר נזכר רק כעובדה, במעשה אברהם ולוט ובחוקי חמורבי, ומכך ניתן להסיק:

אפשר לשער שהייתה חובה מוסרית לפדות שבויים, התופסת מקום חשוב בתלמוד, הייתה מורגשת בלבבות ואף נוהגת למעשה בימי המקרא (ובימי הבית השני).<sup>495</sup>

א' בשן מדגיש שהתורה מצווה על דרכי התנהגות כלפי הנוכרים, ולא כלפי שבויי ישראלי הנמצא בשבי נוכרים, או במלחמות יהודים, בינם לבין עצמם.<sup>496</sup> ניתן ללמוד על כך רק ממעשים מעטים הנזכרים במקרא, כמעשה אברהם או מלחמת ישראל ביהודה (דברי הימים, ב', כח).

בהמשך, נמצא מקורות לערך חברתי מרכזי זה אשר שזור בחיי החברה. אכן לאחר חורבן הבית השני כבר יש עדויות ראשונות על היות פדיון שבויים, נושא חברתי ידוע, והיו לו היבטי ארגון חברתיים סדורים. עובדות אלה עולות מכתובות ארמיות ויווניות שנמצאו במערות מדבר יהודה, וכפי שצויין כבר בפתיחת פרק השבייה. בנוסח כמה מהכתובות נאמר, בין היתר:

"ואם תשתבאי אפרקנך מן ביתי מן נכסי ואתבנך לי לאנתה. [תרגום: ואם ישבו אותך אפדך מביתי ומנכסי ואשיבך לי לאשה], (על פי פפירוס ידין 110, הנזכר להלן, בנספח).

משמע, בשליש הראשון של המאה השנייה לסה"נ, לפני מרד בר-כוכבא, הייתה התחייבות קבועה של הבעל שצויינה במפורש בכתובה, כנוהל רגיל, כי שבי נחשב כדבר מצוי. כנגד זה, כבר היה מקובל מבחינה משפטית, לחייב הבעל לנסח התחייבות מפורשת לפדות את אשתו מהשבי, ולהחזירה להיות אתו. המשפט ייצג אפוא מציאות חיי היום יום של תופעת השבי, ויותר מכך, ההכרה החברתית שיש לפדות מהשבי כגון בחיי משפחה, ולפיכך החברה התארגנה לכך ומיסדה התחייבות משפטית בנושא זה. ודאי, אלה קדמו לזמן השטרות שנתגלו באקראי והשתייכו לחברה היהודית של ראשית המאה השנייה לסה"נ.

נוסח משפטי זה מצוי גם במשנה, שנוסחה לקראת שלהי אותה המאה, זמן לא רב לאחר כתובות מדבר יהודה. יתר על כן, המשנה עוסקת בנושאי הפדיון בכמה מקומות, ובעקבותיה גם התוספתא,

<sup>495</sup> הובארד, פדה.

<sup>496</sup> בשן, פדות ושבות.

והם מוסיפים היבטים אחרים ויותר מוצקים, המעידים כי החכמים התייחסו לנושאים אלה בצורה אינטנסיבית, וקידמו קיום הלכתיים, בהגדרות שעיצבו מסגרות משפטיות, ביחס החברתי המאורגן לפדיון שבויים. כמובן, נושא זה היה חלק מכלל הנושאים, שהחכמים הטיבו ליצוק להם את המסגרת המשפטית הסדורה.

הנה התחייבות הבעל כניסוחה במשנה, כתובות ד ט :

”נשבית חייב לפדותה ואם אמר הרי גיטה וכתובתה תפדה את עצמה אינו רשאי”.

הניסוח מבוסס על ההנחה הכללית שהכתובה ניתנת על דעת בית הדין, משמע, בכפוף לסמכות החכמים בנושאים אלה. היו בתוך הכתובה כמה חיובים של הבעל כלפי אשתו, והם נתכנו “תנאי בית דין”, משמע, כי פדיית האשה על ידי הבעל שישלם מכספו, הוא חלק מחובות הבעל כלפי אשתו לפי הוראה כללית של החכמים.

במשנה נוספת, קיימת התייחסות לפרטים נוספים במערכת הארגונית של החברה, ביחס לפדיון שבויים. משנה, שקלים ב ה :

”מותר שבויים לשבויים מותר שבוי לאותו שבוי”.

משפט קצר זה הוא חלק מדיוני המשנה בנושאים שונים שהוקצו לטובתם סכומי כסף או חפצים או בעלי חיים, ולאחר מילוי החובה, נותר הכסף או יתרה אחרת, ולכל דבר נקבע מה יעשה עם יתרתו. כך גם לגבי שבויים, סכום כסף הוקצה לפדיונם ולאחר ששולם, נותר סכום מההקצבה. המשנה קובעת כי מותר הכסף שהוקצה לפדיון השבויים, יועבר חזרה לקופה המארגנת, מן הסתם של הקהילה המקומית, וישמר למקרה שתהיה בעייה דומה בעתיד. אם הכסף נאסף עבור שבוי אחד, יינתן לאותו שבוי, על מנת שיוכל להשתקם. מקור קצר זה, הוא משמעותי לנושא בכללו. שכן המשנה מתייחסת לנושא השבויים, כמציאות רגילה, ולשם כך היו קופות מאורגנות שדאגו להסדרת פדיון השבויים והיו אחראיות ככל הנראה לכל התהליך, עד שחרורם וראשית שיקומם. יש גם ללמוד מהאבחנה בין שני המקרים הרגילים, כשהיו שבויים רבים, שדין פדיונם היה שונה משל שבוי יחיד.

מקור חשוב נוסף היא משנה, הוריות ג ז :

”והאשה קודמת לאיש, לכסות ולהוציאה מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים לקלקלה האיש קודם לאשה”.

המשנה קובעת סדרי קדימות כפי שיפורט בהמשך, וכנראה יחיד או גוף מאורגן אמורים להחליט מי קודם לפדייה.

בעקבות המשנה, התוספתא, הוריות פ"ב ה"ה-ו, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476), מרחיבה את המקרים של סוגי השבויים ופדיונם, והצבת סדרי עדיפויות, מי יש לפדות תחילה: האב, הרב והאשה. לבסוף הובא סיפור על ילד ירושלמי שנמכר לעבדות כתוצאה מהחורבן ופדאו חכם:

"מעשה שהלך ר' יהושע, ואמרו לו יש כאן תינוק אחד ירושלמי יפי עינים וטוב רואי, ועומד לקלון והלך ר' יהושע לבודקו. כיון שהגיע לפתח, אמר המקרא הזה: "מי נתן למשיסה יעקב, ישראל לבוזזים", נענה אותו תינוק ואמר: הלא ד' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו. באותה שעה אמר ר' יהושע: מעידני עלי שמים וארץ שאיני זו מיכאן עד שאפדה אותו. פדאו בממון הרבה ושיגרו בארץ-ישראל ועליו אמר: "בני ציון היקרים המסולאים בפז"

ר' יהושע, בן דור החורבן, פדה את התינוק/נער, שלפי הבבלי היה רבי ישמעאל, לאחר שבחנו אם יודע את סיבת הגלות.<sup>497</sup> הוא ידע להשיב כי היה זה בעטים של חטאי החברה בארץ. מתוך הדיון ברור שהתינוק נמכר לשבי בעקבות החורבן, ומתוך ההתדיינות בינו לבין החכם משתמע שהוא לא היחיד שהוגלה ונמכר לשבי אלא רבים מהחברה היהודית בארץ-ישראל שחטאו ונענשו במכירה לעבדות. המקור מלמד שיחיד עושה מאמצים לפדות ילד שבו, שכמותו היו רבים לאחר מלחמת החורבן שהלכו לשבי ומכירה לעבדות, וממילא גם גדל הצורך לפדייה.

קשיים אלה עולים במקור תנאי נוסף, המציג משמעות רחבה של קושי השבייה, כנראה, כתוצאה ממלחמות, ובעיקר, שלא תהיה פדייה מהשבי. במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כב, כג, (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 211), על הפסוק: "וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים", נדרש במכילתא:

"וחרה אפי" - נאמר כאן חרון אף ונאמר להלן חרון אף (דברים יא יז), מה חרון אף האמור כן חרב, אף להלן חרב. מה "חרון אף" האמור להלן עצירת גשמים וגלות, אף "חרון אף" האמור כן עצירת גשמים וגלות. "והרגתי אתכם בחרב" - וכי המקום הורג אותן? אלא מביא עליהן מי שהורג אותם בחרב. "והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתומים" - וכי אין אנו יודעין שכשיהרגם בחרב, נשיהן אלמנות ובניהם יתומים? אלא נשיהן יושבות ומשמרות בשביין ואינן יכולין להינשא ובניהם יתומים שהיו יושבין ומשמרין בשביין ואינן יכולין לירד [ל]נחלה.<sup>498</sup>

<sup>497</sup> בבלי, גיטין נו ע"א. וראו גם: ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ד, (מח ע"ב). יוספוס, מציין שהייתה חלוקה של שבויים: הנערים הקטנים נמכרו לעבדים, ואלה שהיו יותר מבן שבע עשרה שנה, ויפי תואר, נשמרו לחג הניצחון ברומא, ראו: יוספוס, מלחמת, ו, ו. וכן, שם, ט). מסתבר, כי ר' ישמעאל היה שייך לאחת משתי אפשרויות אלה. מקורות נוספים על חכמים שהסתכנו להציל שבויים מגזלנים ואחרים, יפורטו להלן בפרק 8 (סעיפים: 1. 2. 5).

<sup>498</sup> רש"י, שמות, כב כג: "לפי שאין יודעים אם מתו אם נשבו".

מקורות אלה מייצגים את בעיית השבויים ופדיונם מלאחר החורבן, וכתוצאה מהכשלון הקשה וההשתעבדות לרומאים ששבו ומכרו אלפי שבויים. הם מסבירים את התוצאות העגומות, עבור המשכיות וקיום החברה היהודית בכלל, שהבעלים יהיו שבויים ונשותיהם לא יוכלו להתחתן ולהקים משפחות, להמשכיות הדורות. הבנים ירצו להמשיך את נחלות אבותיהם ולא יהיו להם, וממילא לא יהיה בסיס כלכלי לקיום החברתי בארץ-ישראל.

הימצאות מקורות אלה, המפרטים מחוייבות הפדייה בחיי היומיום של היחיד, המשפחה והחברה, עד כדי פרוט מעשי נרחב, מעידים כי היו מקורות בסיסיים ערכיים, המוטמעים בחיי החברה, שגרמו להעצים את חשיבות פדיון שבויים. בסיס אחד, הוא שמירת ערך החיים, הנזכר במדרש ההלכה תנאי בספרא, קדושים פרשה ב' פרק ד, על הפסוק "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא יט טז):

ומנין, אם ראית טובע בנהר או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו, חייב אתה להצילו בנפשו? תלמוד לומר: "לא תעמוד על דם רעך", ומנין לרודף אחר חבירו להורגו, ואחר הזכור, ואחר נערה המאורסה, חייב אתה להצילו בנפשו? תלמוד לומר: "ולא תעמד על דם רעך".<sup>499</sup>

המקור מדגיש, דבר המפורש כמעט בפסוק, כי יש חובה משפטית על כל יחיד להציל כל אדם הנתון בסכנת נפשות, אף אם צריך להרוג את רודפו. מכאן, כמעט מפורש שפדיון נפש השבוי עשוי היה להיות בסיס לחובה המשפטית לפדותו מהשבוי כדי להציל חייו. ועוד זאת, גם חובת הערבות ההדדית הוותה בסיס שני לפדיון שבויים.

בתלמוד הבבלי הרחיבו חכמי בבל את הדיון על בסיס ברייתא ארצישראלית זו, והתלמוד הסיק במפורש כי זה כולל גם סיוע לפדות משבי. בבבלי, סנהדרין, עג ע"א מובא כדלהלן:

תנו רבנן: מניין לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו - תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא להכי הוא דאתא? האי מיבעי ליה לכדתניא: מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר, או חיה גוררתו, או לסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו - "לא תעמד על דם רעך".

תרגום: האם לכך הפסוק מלמד, כלומר, האם נלמד מ"לא תעמד" את הדין של פגיעה ברודף, והרי נלמד מפסוק זה חובת הצלת החבר, מכל מיני מצבים של סכנה?

---

<sup>499</sup> בבבלי, סנהדרין עג ע"א, נזכר עניין זה. אך התלמוד שואל: "והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין - תלמוד לומר והשבתו לו! ועונה: "אי מהתם הוה אמינא: הני מילי - בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי - אימא לא, קא משמע לן". ובתרגום: "האם מפסוק זה נלמד דין זה, הרי הוא נלמד מהשבת אבדה, ובוודאי השבת גופו? ועונה: אם משם, הייתי לומד רק להשבת גופו. אך כעת נלמד כי גם צריך לטרוח ולהוציא כסף על כך".

משמע, שברור לברייתא תנאית זו כי הצלת החבר מסכנה הנכלל ב-"לא תעמד על דם רעך", כוללת גם מליסטים, שזה ממש שבייה.

התלמוד הבבלי מוסיף שמצוות פדיון שבויים היא "מצווה רבה", כי שבוי מצוי בסכנה, הגרועה מכל הסכנות. ממילא, חובת ההצלה כלפיו גדולה ביותר. וזו לשונו בבבלי, בבא בתרא ח ע"ב:

אמר ליה רבא לרבה מרי: מנא הא מילתא דאמור רבנן, דפדיון שבויים מצווה רבה היא? אמר ליה, בר דכתיב: (ירמיהו טו ב): "והיה כי יאמרו אליך אנה נצא? ואמרת אליהם, כה אמר ד': אשר למות למות, ואשר לחרב לחרב, ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי, ואמר רבי יוחנן: כל המאוחר בפסוק זה קשה מחבירו. חרב קשה ממות - אי בעית אימא: קרא, ואי בעית אימא: סברא; אי בעית אימא סברא, האי קא מינוול והאי לא קא מינוול; ואי בעית אימא קרא, תהלים קט"ז, טו: "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו". רעב קשה מחרב - איבעית אימא סברא, האי קא מצטער והאי לא קא מצטער; איבעית אימא קרא, איכה (ד ט): "טובים היו חללי חרב מחללי רעב". שבי [קשה מכולם], דכולהו איתנהו ביה.<sup>500</sup>

הערבות ההדדית שהתקבלה בברית בערבות מואב, היא מניע נוסף לפדייה משבי, לפי החכמים כבר מימי התנאים, ומפורש הדבר יותר בימי התלמוד.<sup>501</sup>

היבט נוסף שתרים לצריכה עמוקה של הפדייה בחברה היהודית, הוא היות פדיון שבויים "מצווה רבה". זה מאפשר, לחכמי בבבלי באמצע תקופת התלמוד, להפנות ולשנות ייעודי כספי ציבור והקדש לצורך זה, ואפילו של יתומים, כנזכר בבבלי, בבא בתרא ח ע"א:

רבה רמא צדקה איתמי דבי בר מריון, אמר ליה אביי, והתני רב שמואל בר יהודה: אין פוסקין צדקה על היתומים, אפילו לפדיון שבויים? אמר ליה: אנא, לאחשובינהו קא עבידנא. איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארנקא דדינרי לקמיה דרב יוסף, אמרה: ליהוי למצוה רבה. יתיב רב יוסף וקא מעיין בה, מאי מצוה רבה? אמר

---

<sup>500</sup> תרגום ופירוש: "פדיון שבויים מצווה חשובה היא. שאל רבא, מנין? ענהו רבה: בירמיה נזכר שהעם שואלים לאן נלך בגלות ומה יקרה שם? ואז הוא מצטט את תשובתו בה משמע, שיש כמה ייעודים רעים לגולים: מוות, חרב, רעב, שבי, ואמר ר' יוחנן, שכל המאוחר בפסוק הוא קשה יותר מחברו. וכך לומד שהשבי קשה מכולם, כי יש בו את כל מיגרעות של האחרים, ביחד". כמו כן, עיינו: בשן, שבייה ופדות, עמ' 23 וכן שם בסיכומו בעמ' 272.

<sup>501</sup> יש יסוד לכך כבר בתורה, ראו: דברים כט ט-יא: "אתם נצבים היום כלכם", וכן במעשה עכן (יהושע, ז יא). במכילתא דרבי ישמעאל, מסכת בחדש, ה, (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 219), הובאה דעתו של רבי, שישראל התחייבו רק על הנגלות, אך, מן הניסוח עולה בברור שהעניין מבוסס על ערבות הדדית. בירושלמי, סוטה פ"ז ה"ה, (כב ע"א), סבור ריש לקיש, אמורא ארצישראלית שפעל במחצית השנייה של המאה השלישית לסה"נ, שקיבלו גם את הנסתרות, וזאת מיד לאחר מעבר הירדן עם יהושע. בבבלי, סנהדרין מג ע"ב, הובאה מחלוקת תנאים על מימדי הערבות ההדדית, בעניין "הנסתרות" בלבד, כלומר, על מעשים נסתרים, אך באשר לגלוי, כולם מודים כי יש בה ערבות הדדית.

לו אביי, מדתני רב שמואל בר יהודה: אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון

שבויים, שמע מינה.<sup>502</sup>

חשיבות הפדיון מאפשר גם למכור ספר תורה וחומרי בנייה של בית הכנסת, כנזכר שם על ידי חכמים מאוחרים מהדור הששי, בבבלי, בבא בתרא ג ע"ב. התלמוד עוסק בהבטחת בניית בית הכנסת על ידי הציבור, במידה והחליט להרוס את הקיים. ומשמע כי רק למצוות פדיון שבויים מאפשרים לתרום כספי ציבור שכבר נתרמו לבניין בית הכנסת:

אמר ליה רבינא לרב אשי: גבו זוזי ומחתי, מאי? אמר ליה: דילמא מיתרמי להו פדיון שבויים ויהבי להו. שריגי ליבני והדרי הודרי ומחתי כשורי, מאי? אמר ליה: זמנין דמתרמי להו פדיון שבויים, מזבני ויהבי להו. אי הכי, אפילו בנו, נמי! אמר ליה: דירתיה דאינשי לא מזבני.

תרגום: שאל רבינא את רב אשי: אם גבו המעות הנדרשות לבניית בית כנסת חדש, והן אצל הגבאי צדקה, האם יהא מותר להרוס בית כנסת ישן כדי לבנות החדש? ענה לו: לא, שמא יזדמן להם מקרה של פדיון שבויים, ויתנו הכסף לכך. שאלו שוב: אם הלבנים מסודרות זו על גב זו, וקורות הגג משופות וקורות הבנין מונחות, מה יהא הדין? ענהו: שמא יזדמן להם פדיון שבויים ויתנו הכסף לכך. שוב שאלו: אם כך, אפילו כבר בנו את בית הכנסת, שמא יזדמן פדיון, ויתנוהו לשם כך? ענהו: אנשים לא מוכרים דירתם.

לאור היות הפדיון מצווה חשובה, ולאור דברי הבבלי לעיל (בבא בתרא ח ע"ב), הרואה בשבי, מצב שיש בו את כל העונשים הבאים על האדם, ממילא מצווה זאת קודמת לפרנסת עניים ולכסותם, כלומר, לכל מצוות הצדקה, לסוגיה השונים. עיקרון זה אף הופעל למעשה, כנזכר בבבלי תענית (כב ע"א):

אמרו ליה: דידך ניהו ושקלינהו מינך. אמרו ליה: במטותא מינך, במאי חשדתינך?  
אמר להו: אמינא, פדיון שבויים איקלע להו לרבנן, ואכסיפו למימר לי. אמר ליה:  
השתא נשקלינהו מר! - אמר להו: מההוא שעתא אסחתינהו מדעתאי לצדקה.<sup>503</sup>

<sup>502</sup> תרגום: "רבה הטיל צדקה על יתומי בית מריון. שאלו אביי, והרי שנה רב שמואל בר יהודה בכרייתא, שאין מטילין צדקה על היתומים ואפילו עבור פדיון שבויים? ענהו רבה: אני עושה כן להחשיבם ככל דבר מצווה, כאביהם. ומוכיח לרב שמואל, שאין מטילין על היתומים אפילו עבור פדיון שבויים, ממעשה של איפרא הורמיז, אמו של מלך שבור, ששלחה ארנק דינרים לפני רב יוסף ואמרה לו שיהא לצורך מצווה חשובה. ישב רב יוסף והתבונן, מה נקרא מצווה חשובה? אמר לו אביי, ממה ששנה רב שמואל הנ"ל, שאין פוסקין צדקה על היתומים, ואפילו לפדיון שבויים, משמע, פדיון שבויים היא מצווה חשובה."

<sup>503</sup> רקע: אביי שלח שני שליחים לבדוק, במה היא גדולתו של אותו אומן מקיז דם, הנקרא אבא אומנא. הם ניסוהו, ולקחו שני מצעים שנתן להם, ובאו לשאלו בכמה יהיה מוכן לשלם על כך? הם רצו לראות תגובתו לכך שלקחו ממנו וכעת מוכרים לו. אך בצדקותו, ענה: שיתן כך וכך. כאן מתחיל הקטע המצוטט, והנה תרגומו: "אמרו לו, שלך הם ולקחנו ממך. אמרו לו: בבקשה ממך במה חשדתנו? אמר להם:



אליעזר בשן מייחס לחשיבותה של מצווה זו מספר השלכות: א. שינוי בייעודי כספי צדקה שניתנו למטרות אחרות, למען פדיון שבויים, כנ"ל. ב. הנודר סתם לצדקה, פדיון שבויים בכלל זה. ג. למטרה זאת אפשר לתבוע מאדם השתתפות בסכום גבוה יותר מאשר לצדקה, מלבד מיתומים. כמו כן, בשן מביא שורה של השלכות שהביאו חכמי הדורות המאוחרים, והנובעות ממעמדה החשוב של מצווה זאת.<sup>504</sup>

ראינו כי תודעת הפדייה בחברה היהודית הייתה חלק מחיי היחיד, המשפחה והחברה. הפדייה הוטמעה עמוק ונצרכה כמחוייבות ומצווה, הנסמכת על שמירת ערך החיים ועל יסוד הערכות ההדדית. גם חשיבותה יותר מהמצוות החברתיות האחרות, סייעו לכך.

## 6. 2. מי מחוייב לפדות? ומי טיפל בנושא? :

כאמור, במצווה ייחודית זו עסקו יחידים וציבור. המידע על העיסוק בפועל בפדיון השבויים עולה מתוך ספרות חכמים. על כן, טבעי שחכמים ומנהיגי הציבור וחסידיים, נזכרים כמי שהיו פעילים בארגון ותפעול מערכת הפדיון. אפשר להניח כי גם גורמים אחרים בחברה עסקו בעניין כפי שיוכח בהמשך, אלא שלא שרדו מהם הרבה מקורות. בשן מציין כי ההימצאות במצב שבייה שהעיקה על החברה היהודית, ביחד עם טיפוח החכמים ודוגמתם האישית בכך, וכן אהבת ישראל, והארגון הקהילתי, כל אלה סייעו לתודעה העמוקה של מצווה זאת בחברה היהודית.<sup>505</sup>

נראה להוסיף כי המחויבות למצווה זאת שהוכחה לעיל כחובה הלכתית, המבוססת על שמירת ערך החיים והערבות ההדדית, והיותה מועדפת על הרבה מצוות, ואף על החשובות שבהן, היא אשר צרכה מימד מחייב וחשוב בתודעה היהודית. לפיכך, המחויבות העמוקה והתגייסות גדולי החכמים, הטמיעו עמוק את ערך הפדייה בחברה היהודית, עד שגם פשוטי העם התאמצו לקיימה.

עם זאת, ספק רב אם העיסוק האינטנסיבי בבעיות קשות אלה היה מתפתח ללא הדחיפה הדתית של החכמים שראו בנושא, היבט דתי מרכזי, וכדברי ספראי שזה היה עיסוק מרכזי של החכם ובית הדין.<sup>506</sup> בית המדרש שימש מרכז לימוד החכמים, אך גם מקום המשפט ועשיית מעשי חסד, עזרה לנזקקים שונים ובין היתר גם פדיון שבויים.

---

חשבתי, שמא הזדמן להם פדיון שבויים לחכמים, והתביישו לומר לי. אמרו לו: תקח זאת כעת. אמר להם: מאותה שעה, הסחתי חפץ זה מדעתי לצורך צדקה".

<sup>504</sup> בשן, שבייה ופדות, עמ' 24. שם הוא מפרט את ההשלכות לחשיבות המצווה ומביא מקורות לכך.

<sup>505</sup> במבוא לספרו: שבייה ופדות, עמ' 19.

<sup>506</sup> ספראי, בשלהי הבית השני, עמ' 182 – 185.

במקום אחר, מביא ספראי כי "העולים לרגל קשרו עלייתם, גם לזקינותם לבית הדין הגדול, ולכהנים שבמקדש. או שבית הדין עשה מעשים אלה בימים שעלו רבים לרגל". בהערה שם הוא כותב: "כמה ראשונים מביאים ברייתא זו בתוספת: "ופדיון שבויים", שהוא מהדברים שבית הוועד היה עושה, גם אם הייתה שבייה במקומות מרוחקים.<sup>507</sup> ספראי אף מזכיר כי סיפור פדיון התינוק על ידי ר' יהושע היה בסמוך לאחר החורבן, ומכיוון שר' יהושע לא היה בעל אמצעים ופדאו בממון הרבה, "יש להניח כי נשלח לרומי ופעל בה בשם מוסד ציבורי, ומתוך מה שעולה מן המעשים האחרים, לא נימצא רחוקים מן האמת אם נניח כי אף מעשה זה בשליחותו של רבן יוחנן בן זכאי נעשה".<sup>508</sup> ע' פרידהיים סבור כי רוב "רובם של חכמי ארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד היו אכן מעורבים בקהילה", ואף מעורבות עמוקה בענייני צדקה.<sup>509</sup>

זאת, למרות מגמות אחרות שהיו אצל חלק מהחכמים, לברוח מעיסוק בצורכי ציבור מסיבות שונות. אמנם הרוב ראו חשיבות לעזור לזולת, ולקיים מצוות שבין אדם לחברו. אכן מצאנו הרבה מחכמי ישראל עוסקים בכך למעשה, וכראשי ציבור, היוו דוגמה לכך, ואף יכלו לגייס יותר אפשרויות לקיומה של המצווה.

חסידים: קבוצה מיוחדת הנקשרת לעיסוק בפדיון שבויים, הם חכמים שנקראו "חסידים". החסידים הקפידו והידרו במצוות והיו בעלי מידות מיוחדות.<sup>510</sup> התנא מצביין אותם בכך: "כשם שהצדיקים הראשונים היו חסידים כך בהמתן היו חסידות".<sup>511</sup> הם התאמצו מאוד גם במצווה זאת ואף הרחיקו לכת, עד שהיו מוכנים להסתכן, להתבייש ואף לחרוג במעשיהם, כדי להוציא שבי או שבויה. במקור זה, מובאים שני מעשים אודות חסידים שעסקו בכך באופן מיוחד. וכך נאמר שם (עמ' 37):

והוי דן את כל האדם לכף זכות. מעשה בריבה אחת שנשבית, והלכו אחריה שני חסידים לפדותה. נכנס אחד מהם לקובה של זונות. כשיצא, אמר לחבירו: במה חשדתני. אמר, שמא לידע בכמה דמים היא מהורהנת. אמר לו: העבודה, כך היה.

---

<sup>507</sup> ספראי, העליה לרגל, עמ' 112; 119 הערה 33. ראו: תוספתא, הוריות ב ה, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476), ומקבילות; ירושלמי, כתובות פ"ב ה"ו (כו ע"ג); בבלי, גיטין נח ע"ב. והשוו: בבלי, יבמות מה ע"א.

<sup>508</sup> ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ח"ב, עמ' 352. שם בהערה 80 מביא ספראי מקור נוסף לפדיון שבויים על ידי ר' יהושע, עיינו: שם.

<sup>509</sup> פרידהיים, מנהיגות ציבורית, מציין כי רתיעת חלק מהחכמים נבעה למשל מדרישה גבוהה של יושר וצדק וביטול מלימוד תורה.

<sup>510</sup> על החסידים, ראו: אלון, תולדות היהודים, ח"ב, עמ' 146 – 147. ספראי, ארץ-ישראל וחכמיה, עמ' 169 – 170. ספראי, בימי הבית ובימי המשנה, ח"ב, עמ' 501 – 539; בן שלום, חסידות וחסידים; ספראי, צדקה של חסידים.

<sup>511</sup> אבות דרבי נתן, ח (נו"א, מהדורת שכטר, עמ' 38).

אמר לו: כשם שדנתני לכף זכות, כך הקב"ה ידין אותך לכף זכות: שוב מעשה, בריבה אחת שנשבית, והלכו אחריה שני חסידים לפדותה. ונתפס אחד מהם לשום לסטים, וחבשוהו בבית האסורין. בכל יום ויום היתה אשתו מביאה לו לחם ומים. יום אחד אמר לה לך אצל פלוני ואמרי לו שאני חבוש בבית האסורין מפני הזנות. והוא יושב ושוחק בבית ואינו משגיח על הריבה. אמרה לו: לא דיין שאתה חבוש בבית האסורים אלא שהיית מתעסק בדברים בטלים. לא הלכה אלא היתה מתעסקת בדברים בטלים. אמר לה בבקשה ממך לך ואמרי לו. הלכה ואמרה לו. מה עשה אותו האיש? הלך והביא כסף וזהב ובני אדם עמו והוציאו את שניהם. כשיצא, אמר להם: תנו לי ריבה זו שתישן עמי בבגדיה על המטה. לשחרית, אמר להם הטבילוני והטבילוהו. אמר לטובליהם לטבילה שלי במה חשדתוני. אמרו לו: אמרנו כל אותן ימים שהיה חבוש בבית האסורין היית רעב וצמא ועכשיו יצאת לאויר העולם, וחם בשרך עליך ושמא ראית קרי. אמר להם: לטבילה של ריבה זו במה חשדתוהו. אמרו לו: שכל אותן הימים שהיתה שרויה בין הנכרים, היתה אוכלת משלהם ושותה משלהם. עכשיו אמרת הטבילוהו כדי שתטהר. אמר להם העבודה כך היה, ואתם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות:

סיפור נוסף המאפיין את קהל "החסידים", הובא כברייתא בבבלי, שבת קכז ע"ב:

תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שפדה ריבה אחת בת ישראל, ולמלון השכיבה תחת מרגלותיו, למחר ירד וטבל ושנה לתלמידיו. ואמר להן: בשעה שהשכבתיה תחת מרגלותי במה חשדתוני? - אמרנו: שמא יש בנו תלמיד שאינו בדוק לרבי. - בשעה שירדתי וטבלתי במה חשדתוני? - אמרנו: שמא מפני טורח הדרך אירע קרי לרבי. - אמר להם: העבודה, כך היה. ואתם, כשם שדנתוני לכף זכות - המקום ידין אתכם לכף זכות.

חסיד אחר שפעל בשלהי תקופת המשנה, ואולי הוא הנודע בין החסידים שנזכרו בספרות חז"ל, הוא רבי פנחס בן יאיר, ומיוחס לו עיסוק בפדיון שבויים. הסיפור עצמו עטוף באגדה ניסית, אך חשובה העובדה למאמצי החכם לקיים את מצוות פדיון השבויים. כך מובא בבבלי, חולין ז ע"א:

דרבי פנחס בן יאיר הוה קאזיל לפדיון שבויין, פגע ביה בגינאי נהרא, אמר ליה: גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך, אמר ליה: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה אמר ליה: אם אי אתה חולק, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם, חלק ליה.

תרגום: רבי פנחס בן יאיר היה הולך לפדיון שבויים. פגע בו הנהר גינאי, אמר לו: גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך. אמר לו: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק

עושה ספק אם אתה עושה, אני ודאי עושה. אמר לו: אם אתה חולק, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם, חלק לו.

בהמשך נזכר שם, שר' פנחס אף דרש מהנהר להיחצות שוב עבור שני מלוויו, ובכך הרחיק לכת יותר ממשה רבנו, שנחצו המים בעבורו רק פעם אחת.

בכלל, גם בעיני הציבור, המצווה הייתה משוייכת לחכמים, כדברי אותו אומן שלא קיבל שכרו מאותם חכמים, וחשב לעצמו:

"חשבתי, פדיון שבויים הזדמן להם לחכמים, והתביישו לספר לי". ואף שהציעו לו כעת לקבל שכרו, ויתר על כך כי "כבר הסיח דעתו מהם לצורך צדקה" (בבלי, תענית כב ע"א).

השתתפות העשירים: מטבע הדברים בעלי הממון השתתפו באחריות חברתית זאת, ואף הותרמו על ידי החכמים, באופן מיוחד. כך מצאנו כי החכמים היו מסתובבים במסעות צדקה ועזרה לזולת, והיו מתרימים בקהילות היהודיות שעברו דרכן.<sup>512</sup>

מצווה גם של פשוטי העם: לא רק החכמים הצטיינו במצווה זאת ואף לא רק העשירים. במציאות החברה היהודית, גם אנשים פשוטים עשו זאת, כי כולם היו מחויבים בכך. זהו ערך חברתי המוטל על כל אחד היכול לקיימה, אלא שמנהיגי הציבור, והציבור כקהילה, היו יותר זמינים לקיומה. זאת, כי מחויבות הפדייה הועמדה כגבוהה בסולם העדיפויות, וכך הוטמע ערך זה אצל כל אחד מן החברה היהודית.

אכן, נזכרים אנשים מן השורה שהיו עסוקים בכך, ואף צוינו על ידי החכמים על כך. בירושלמי, תענית פ"א ה"ב, (סד ע"ד), נזכרים סיפורים על אנשים פשוטים, כך:

אמר לון חד זמן אוגרית חמרי לחדא איתה והוות בכייה גו איסרטה ואמרית לה מה ליך אמרה לי: בעלה דהיא איתתא חביש, ואנא בעיית מיחמי מה מיעבד ומפניניה וזבנית חמרי ויבית לה טימיתיה ואמרית לה הא ליך פניי בעליך ולא תחטיי. אמרין ליה כדיי את מצלייא ומתעניי.

תרגום: הראו בחלום לחכמים, על חמר אחד שיש לשלוח אליו להתפלל על גשמים. כששלחו החכמים לברר על טיבו, נזכר במעשה שמכר את חמורו, ובכך הפסיד את פרנסתו העצמאית, ובכך סייע לאשה לפדות את בעלה. שוב, מסופר שם על אדם פשוט שהיה עובד בעבודות שיש בהן עברות. אף על פי כן, החכמים שלחו אליו שיתפלל על גשמים, ואכן נענה, עקב הצטיינותו פעם בפדיון שבויים. וזהו סיפורו:

---

<sup>512</sup> כגון הסיפור על אבא יודן מאנטיוכיה, ראו: ירושלמי, הוריות פ"ג ה"ו, (מא ע"א); ויקרא רבה, ה ד (מהדרת מרגליות עמ' קי – קיג).

איתחמי לר' אבהו פנטקקה יצלי, ואתי ומיטרא, נחית מיטרא.<sup>513</sup> שלח ר' אבהו ואייתיה אמר לו: מה אומנך אמר לו: חמש עבירן ההוא גוברא עביד בכל יום מוגר זנייתא משפר תייטרון מעיל מניהון לבני מטפח ומרקד קדמיהון ומקיש בבבולייא קדמיהון אמר לו: ומה טיבו עבדת אמר לו: חד זמן הוה ההוא גברא משפר תייטרון אתת חדא איתא וקמת לה חורי עמודא בכייה ואמרת לה מה ליך ואמרה לי: בעלה דהייה איתתא חביש. ואנא בעיא מיחמי מה מעבד ומפנינ'. וזבנית ערסי ופרוס ערסי ויבית לה טימיתיה, ואמרת לה הא ליך פניי בעליך ולא תיחטיי אמר לו: כדיי את מצלייא ומתענייא.

תגום: ר' אבהו ראה בחלומו: פנטקקה יתפלל וירדו גשמים. ואכן ירדו גשמים. שלח ר' אבהו והביאו. אמר לו: מה אומנותך? אמר לו: חמש עברות עושה אותו האיש [= אני] בכל יום: משכיר זונות, משפר תיאטרון, מכניס כליהן לבית המרחץ, מטפח ומרקד לפניהן, ומקיש בתוף לפניהן. אמר לו: ומה מעשה טוב עשית? אמר לו: פעם אחת היה האיש משפר תיאטרון, באה אשה אחת ועמדה לה מאחרי העמוד ובכתה. ואמרת לה: מה ליך? ואמרה לי: בעלה של אותה האשה חבוש, ובקשתי לראות מה אעשה ואפדנו, ומכרתי מטתי ומצעי ונתתי לה את דמיהם, ואמרת לה, הילך, פדי בעלך ולא תחטאי. אמרת לי: כדאי אתה להתפלל ולהיענות!  
גם בבבלי בתענית כב ע"א, מצאנו סיפורים על שומר בית אסורים יהודי, ומדגיש התלמוד שם, כי לא היה נראה כיהודי, כאשר ר' ברוקא היה רגיל לפגוש את אליהו הנביא.

פעם, אמר לו ר' ברוקא לאליהו: היש בשוק הזה מי שיזכה בעולם הבא? אמר לו אליהו, לא. בינתיים, הוא ראה אדם שהיה נועל נעליים שחורות (שלא כמנהג ישראל), ולא שם חוט של תכלת (ציצית, כך שנראה כגוי). אמר לו אליהו: אדם זה הוא בן עולם הבא. רץ אחריו ר' ברוקא, ושאל אותו מה מעשיך? ... למחר, אמר לו: שומר ביתי האסורים, אני, ואני אוסר את האנשים לחוד ואת הנשים לחוד, ושם את מיטתי ביניהם כדי שלא יבואו לידי עברה. כאשר אני רואה בין האסורים בת ישראל, שהנכרים (בעלי בית האסורים) נותנים את עינם עליה, אני מוסר נפשי ומצילה. יום אחד, היתה נערה מאורסה יהודיה אסורה אצלנו, שהנכרים שמו עיניהם עליה, לקחתי שמרים של יין, האדומים כדם, וזרקתי על שיפולי בגדיה, ואמרת להם: דרך נשים לה". בהמשך הוא מסביר את לבושו כנוכרי, שזה על מנת לקבל מידע בין הנוכרים, כנראה ראשי השלטון, והוא מוסר זאת לחכמי ישראל והם מתפללים ומבקשים רחמים ומבטלים הגזרה.

אשה הפודה שבויים, נזכרת באסתר רבה, פתיחתא ג, (מהדורת תבורי-עצמון, עמ' 8 – 9):

---

<sup>513</sup> פנטקקה: "פנטה" ביוונית פרושו חמש. "קקוס" פרושו רע, לכן הכינוי לאותו יהודי רומז שעשה חמש עברות בשגרת חייו, וראו: ליברמן, יוונית ויוונית, עמ' 24.

אמר ר' פנחס: מעשה בפרוצפריה, באשה אחת שהיתה פודה את השבויים, באת שבויה אחת ופדיתה. באת שניה, ופדיתה. באת שלישית ופדיתה. כיון שמטה ידה ולא היתה יכולה לפדות, מיד הקיפיה לגיונות והרגוה. וכל כך למה? כדי לזרז שבויה הבאה.

שם המקום, פרוצפריה, אינו ידוע. אך המעשה מעיד על תפיסה עממית הכוללת אף נשים נדבניות, העוסקות במצוות פדיון שבויים. לפי הספור, כל עוד יכלה אשה עשירה זאת לשחד את השבאים בכסף, הניחו לה. אך כאשר תם כספה, חזרו להרוג את השבויים. זה משמש רקע להמשך דברי המדרש, על מצב בו הנוכרים הקונים עבדים, לא רוצים לקנות שבויים יהודיים, כי מטרתם להשמיד ולהרוג אותם, ממילא אין טעם לקנותם.

ר' לוי ור' יצחק. ר' לוי אמר: מי לקח לו חבר ולמחר הוא להריגה? מי לקח לו אשה ולמחר היא להריגה? אמר ר' יצחק: לעבדים ולשפחות אין אתם נקנין, אבל נקנין אתם להשמיד להרוג ולאבד, שכן אסתר אומרת לאחשורוש: ואלו לעבדים ולשפחות נמכרנו החרשתי (אסתר ז ד). שכן כתב לנו משה רבינו בתורה: "והתמכרתם שם לאויבך לעבדים ולשפחות ואין קונה (דברים כח סח)".

סיכום הסיפורים מגלה מגוון אישים מרבדי החברה השונים שעסקו בפעילות למען פדיון שבויים, ולא רק חכמים או מנהיגים או עשירים. חשיבות הנושא בעיני פשוטי העם ועד לחכמים, הניע את העיסוק בפדייה. ללא ספק, החכמים כהנהגה דתית, היו מעורבים יותר מאחרים. עם זאת, יש להוסיף ואין ספק בכך כי היה מניע היסטורי קבוע שגרם לעיסוק המרובה בפדיון שבויים. התיאורים בפרקים הקודמים של המלחמות שעברו על האוכלוסיה היהודית או מצבים הקשים כמו תקופת הזעזועים באימפריה הרומית, שגם גרמו להפרת הסדר הציבורי באימפריה, גרמו לאי סדר מקומי ולהגברת הליסטות או בעיות קשות של גנבת נפשות. השבייה הייתה תוצאה מורכבת של גורמים רבים מסוגים שונים. על כן, גם הפדות הייתה בעייה חברתית חריפה בתקופות שונות והצריכה את רוב רבדי החברה לעסוק בה, כי לרבים הייתה גם נגיעה אישית שהשבוי או השבויים היו בני משפחה. לעיתים קרובות, הפדות הייתה מורכבת יותר מבחינת מספר השבויים או חשיבותם ומעמדם בחברה היהודית שהצריך השתתפות פעילה של החברה כולה. נוסף לכך את ההטמעה של מצווה חברתית חשובה זאת על פני מצוות אחרות, שנצרכה עמוק בכל רבדי החברה. על כן, אין ספק שמגוון הספורים מייצג גרעין היסטורי מוצק של השתתפות פעילה של כל קבוצות החברה. עם זאת הדחיפה, בעיקר בשבייה מורכבת, נדחפה על ידי החכמים וההנהגה.

6.3. סדרי עדיפויות:

יש סדר עדיפויות בפדיון השבויים. שיקולים שונים לכך וננסה למצוא את סדרי העדיפות שביניהם. מצד אחד מצאנו כי שיקולי חשיבות קובעים את סדרי העדיפות. מאידך, יש התחשבות

גם בשיקולי בושה, ביזיון, קושי ופרנסה. נעיין במקורות השונים. נפתח במקור שכבר הוזכר בתחילת פרק זה, משנה, הוריות ג ז:

האיש קודם לאשה - להחיות ולהשיב אבדה, והאשה קודמת לאיש - לכסות ולהוציא מבית השבי. בזמן ששניהם עומדים בקלקלה - האיש קודם לאשה.

משמע, שאם אין סכנה לחיי השבוי, האשה קודמת לאיש, מחמת הבושה של חיי זנות, שהיא עלולה להיפגע בשבי. אך במצב סכנת חיים, האיש קודם לאשה, מחמת חשיבותו בקיום מצוות. מקור נוסף במשנה, בבא מציעא ב יא:

היה אביו ורבו בבית השבי, פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו. ואם היה אביו חכם, פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו:

תוספתא, הוריות ב ה, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476), מפרטת יותר:

הוא ואביו ורבו עומדין בשבי, הוא קודם לרבו ורבו קודם לאביו, ואמו קודמת לכל אדם. איזהו רבו? רבו שלימדו חכמה ולא רבו שלימדו אומנות. ואיזה זה זה שפתח בו תחילה. ר' מאיר אומר: רבו שלימדו חכמה ולא רבו שלימדו אומנות. ור' יהודה אומר: כל שרוב תלמודו הימנו. ור' יוסי אומר: כל שהאיר עיניו במשנתו. האיש קודם לאשה ולהחיות ולהשיב אבדה. האשה קודמת לאיש לכסות, ולהוציא מבית השבי. בזמן ששניהם עומדין בקלון, האיש קודם לאשה.

ראינו במשנה כי האיש קודם "להחיות". מה פירוש "להחיות"? הסברים שונים ניתנו. בירושלמי, הוריות פ"ג ה"ד, (מח ע"א), נידון בעדיפות בין "להחיות" ובין הביטוי "לכסות":

עד כדון בשהיה זה להחיות וזה להחיות... אבל אם היה זה להחיות וזה לכסות, אותו של החיות קודם.

בענייני פרנסה, נאמר בבבלי, בכתובות סז ע"א:

יתום ויתומה שבאו להתפרנס, מפרנסין את היתומה ואחר כך מפרנסין את היתום, מפני שהאיש דרכו לחזר אחר הפתחים ואין דרכה של האשה לחזר על הפתחים.

בקדימות אמו, בירושלמי הוריות פ"ג ה"ד, (מז ע"א), לא נזכר חילוק בעיקרון זה. אך בבבלי (שם, יג ע"א) נזכר כאן "אמו קודמת לכולם", ובגרסא המובאת אצל ר' דוד פרדו נוסף: "ואית דבעי למימר דאמו קודמת אפילו לדידיה". משמע, אמו קודמת גם לעצמו. כאשר שניהם עומדים לקלון, מסביר הירושלמי בהוריות שם:

האיש קודם לאשה למה? האשה דרכה לכך, והאיש אין דרכו בכך.

סדרי עדיפויות נוספים, הקשורים יותר לחשיבות הנפדה, נזכרים בהמשך שם, בתוספתא, הוריות, פ"ב ה"ח – ה"י, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476):

חכם קודם למלך. מת חכם אין לנו כיוצא בו מת מלך כל ישראל ראויין למלכות: המלך קודם לכהן גדול... כהן גדול קודם לנביא, .. משוח בשמן המשחה קודם למרובה בגדים, ומרובה בגדים קודם למשוח מלחמה, ומשוח מלחמה קודם לסגן, וסגן קודם לראש המשמר, וראש המשמר קודם לראש בית אב, וראש בית אב קודם לאמרכל, ואמרכל קודם לגיזבר, וגיזבר קודם לכהן הדיוט, וכהן הדיוט קודם ללוי, ולוי קודם לישראל, וישראל קודם לממזר, וממזר קודם לנתין, ונתין קודם לגר, וגר לעבד משוחרר. אימתי? בזמן שכולן שוין. אבל אם היה הממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם הוא לכהן גדול עם הארץ שנאמר: יקרה היא מפנינים מכהן גדול הנכנס לפניי לפנינים. ר' שמעון בן אלעזר אומר: בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר, מפני שזה גדל בקדושה וזה לא גדל בקדושה, אלא מפני שזה היה בכלל ארור וזה לא היה בכלל ארור:

מפירוט זה עולה כי לפעמים העדיפות בפדייה היא לפי שיקול הקירבה, ולפעמים הקדימות היא לפי חשיבות. ננסה למצוא סדר לדבר, מתוך השוואה לתחומי עזרה הדדית אחרים. בענייני צדקה מצאנו כי שיקולי קירבה קודמים. וכך נאמר בספרי, דברים פיסקא קטז, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 174 – 175):

כי יהיה בך, ולא באחרים. אביון, תאב תאב קודם. אחיך, זה אחיך מאביך כשהוא אומר מאחד אחיך, מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך. באחד שעריך, יושבי עירך קודמים ליושבי עיר אחרת. בארצך, יושבי הארץ קודמים ליושבי חוצה לארץ. כשהוא אומר באחד שעריך, היה יושב במקום אחד, אתה מצוה לפרנסו. היה מחזר על הפתחים אי אתה זקוק לו לכל דבר. אשר ד' אלהיך נתן לך, בכל מקום.

גם בענייני הלואה, שיקולי קירבה קודמים. על הפסוק (שמות, כב כד): "אם כסף תלוה את עמי", נדרש במכילתא דרבי ישמעאל, משפטים, מסכת כספא פרשה יט, (מהדורת הורביץ, עמ' 315):<sup>514</sup>

"את עמי", ישראל וגוי עומדין לפניך ללוות, עמי קודם. - עני ועשיר, עני קודם, ענייך ועניי עירך, ענייך קודמין לעניי עירך, עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמין, שנאמר: "את העני עמך".

גם בענייני גאולת קרקע שמכר ישראל, חובת הקרוב לגאלו, כנזכר בספרא, בהר פרשה ג, "ובא גואלו הקרוב אליו, מלמד שהקרוב [קרוב] קודם". מוסיף עליו שם, שם, פרשה ו':

<sup>514</sup> והובא גם בבבלי, בבא מציעא ע"א.



"גאולה תהיה לו", מיד, אל תניחנו שיטמע, מנין שאחיו מאביו קודם לאחיו מאמו? תלמוד לומר: "אחד מאחיו יגאל". (ב) "דודו" זה אחי אביו, "בן דודו", זה בן אחי אביו, "או משאר בשרו ממשפחתו", מלמד שהקרוב קרוב קודם. (ג) "או השיגה ידו", יד עצמו, "ונגאל", ביד כל אדם. מה תלמוד לומר? "יגאלנו" "יגאלנו" "יגאלנו" ג' פעמים, לרבות את כל הגאולות שיהו כסדר הזה.

נראה לומר, יש הבדל בין יחיד וציבור בסדרי העדיפות בפדייה. אצל היחיד, שיקול הקירבה יהיה הגורם הראשון. אמנם, במצב של פיקוח נפש בין שני קרוביו, כגון בין אביו ואמו, גם כאן שיקול החשיבות יקבע, ואביו יהיה קודם לאמו. כמו כן, אם השבויים לא נמצאים במצב של פיקוח נפש, אך יש חשש של קלון או בושה בין קרוביו, האיש קודם לאשה. ונראה אף לומר, שהביטוי "קרוב קרוב קודם" מחייב מאוד, עד כדי כפייה שבית הדין כופין את הקרוב יותר, אם הוא עשיר.

אך אצל הציבור, יוקדמו שיקולי החשיבות, ואי אפשר להטיל על הציבור חובת פדיון לפי קירבה. אך במצב של סכנת נפשות לשבויים, או שיקולי קלון ובושה, גם בציבור יקבעו.

6. 4. ממון רב – יתר מכדי דמיו:

עד איזה סכום ממון, מותר או צריך לפדות השבוי? נאמר במשנה, גיטין ד' ו:

"אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם."

משמע, שאסור לפדות השבוי יותר מערך דמיו בשוק. מדוע? שאול ליברמן מביא גירסא בירושלמי בגיטין, המסביר במפורש: "דלא ליגרו שבאי ומייתי".<sup>515</sup> הירושלמי מכריע במה שמסתפק הבבלי, כגישה השנייה, שלא יתגרו השבאיים יותר לעתיד.

הבבלי שם בגיטין מה ע"א מתלבט בסיבת הדבר של תיקון העולם:

איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם - משום דוחקא דצבורא הוא, או דילמא משום דלא לגרבו ולייתו טפי? תא שמע: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב. אמר אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד.

תרגום: האם זה מפני דוחק הציבור, כלומר, אי אפשר להלאות הציבור בהוצאות מרובות או שהחשש הוא עתידי, כדי שלא יתאמצו האויבים לשבות עוד יהודים, מחמת תאוות הממון הרב ששולם. ההבדל בין שתי הסיבות הוא, כאשר טורח לציבור, כגון הדוגמה של מעשה בתלמוד, בו אדם פדה את בתו בכסף רב, ללא שימוש בכספי הציבור. לפי הגישה הראשונה, יהיה מותר, אך לגישה השנייה, החשש מפני העתיד, ממשיך להתקיים, ויהיה הדבר אסור. לכאורה, אין הכרעה

<sup>515</sup> ליברמן, תוספתא כפשוטה - גיטין, עמ' 837 שורה 51.

דבר, כי אביי מעלה מחשבה, כי ייתכן שגם כשאנו לטורח על הציבור, אין רוח חכמים נוחה בכך, מהחשש השני שמא הדבר יגדיל תאבון הגויים לשבות שוב.

בעצם, נראה שגם הבבלי הכריע בדרך זו, שהרי הבבלי, כתובות נב ע"א - ע"ב, מזכיר ברייתא, העוסקת בחיוב הבעל לפדות את אשתו. משמע משם, שהבעל חייב לפדות את אשתו אפילו פי עשר מדמיה, לפחות בפעם הראשונה. רבן שמעון בן גמליאל מסייג זאת על פי תיקון העולם, הנזכר במשנה גיטין. ממהלך התלמוד עולה כי מקבלים סייג זה, שלא לפדות גם את אשתו יותר מכדי דמיה. אם כן, כאן הכריעו את הספק הנזכר בגיטין, שהסיבה היא עתידית, שלא יתאמצו הנזכרים לשבות שוב.

אמנם, אפשר גם להבין ההפך מסתם הברייתא, כי לבעל יש מחויבות יותר גדולה כלפי אשתו, כמו שיכול לפדות עצמו, ובלשונם של בעלי התוספות כי "אשתו כגופו"<sup>516</sup>. משמע, שזה יותר אף מבתו של אדם, בו אדם פדה אותה בממון רב, כנזכר במעשה הנזכר בגיטין. גם משמע, שכאן הברייתא מכריעה את הספק הנזכר בגיטין, ואכן אדם יכול לפדות עצמו או אשתו, גם בממון רב יותר מכדי דמיו.

ייתכן, שההכרעה כאן אף מרחיקה לכת, שאדם יכול לפדות מיוזמתו בכל מחיר, אם זה לא על טורח הציבור. ניתן להבין זאת, כדילמה העומדת בפני ציבור המתמודד עם מקרים רבים. אך כל יחיד וקרוביו, רשאים לפעול לטובת עצמם, ככל העולה על רצונם ויכולתם.

בימי מלחמה: במצב זה גם אפשר לפדות בכל מחיר, כי לא שייכים שני החששות, שמפניהם תיקנו את האיסור הנזכר ביותר מכדי דמיו: גם טעם דוחק הציבור וגם הטעם שעלולים האויבים להתאמץ לשבות שוב בעתיד. ממילא כולם גלו ונשבו, ואין האויב חי באווירת תאוות ממון כי הוא רק הורג. לכן אם בכל זאת הוא מסכים, יהיה מותר לפדות יתר מכדי דמיו.

תלמידי חכמים: לצורך פדיון תלמידי חכמים גם הוציאו ממון רב. כך עולה מסיפור פדייתו של ר' יהושע את התינוק, הלא הוא קרוב לוודאי ר' ישמעאל, בממון רב, בהכרתו כי בעתיד יהיה חכם גדול, כנזכר בתוספתא בהוריות פ"ב ה"ה - ה"ו, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476):

מעשה שהלך ר' יהושע, ואמרו לו: יש כאן תינוק אחד ירושלמי, יפי עינים וטוב רואי ועומד לקלון, והלך ר' יהושע לבודקו. כיון שהגיע לפתח, אמר המקרא הזה: "מי נתן למשיסה יעקב ישראל לבוזזים". נענה אותו תינוק ואמר: "הלא ד' זו חטאנו לו ולא אבו בדרכיו" (ישעיה מב כד). באותה שעה אמר ר' יהושע: מעידיני עלי שמים וארץ שאיני זו מכאן עד שאפדה אותו. פדאו בממון הרבה ושיגרו בארץ-ישראל, ועליו

---

<sup>516</sup> תוספות על בבלי, גיטין מה ע"א, ד"ה: "דלא": "שאני אשתו דהויא כגופו יותר מבתו דהכא ועל עצמו לא תקנו, שלא יתן כל אשר לו בעד נפשו".

אמר: "בני ציון היקרים המסולאים בפז".

נוסח דומה נמצא בירושלמי הוריות פ"ג ה"ד, (מח ע"ב), המפרט יותר את יופי הנער, ושיועד לקלון: "שהיה אדמוני עם יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו מסודרות לו תלתלים, והוא עומד לקלון".

אמנם, בבבלי גיטין נח ע"א, מפרטים יותר במעשה, בעתידו, במאמצים ובסכום שרצה לשלם:

תנו רבנן: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לדרך גדול שברומי... אמר: מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה! שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו. אמרו: לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל. ומנו? רבי ישמעאל בן אלישע.

בהבדל שבין המקורות ניתן להבחין כי לבבלי, ר' יהושע התאמץ ללכת לרומי, וכן התאמץ להשקיע "כל ממון", ולא נזכר שעמד לקלון עקב יופיו, מה שכן נזכר בתוספתא וכן בירושלמי. משמע, גורם החכמה הוא שיקול לפדות יותר מכדי דמיו. כיוון זה אמצו חכמים, בדורות יותר מאוחרים.

מצב של סכנת נפשות: אם יש חשש אמיתי שהשבוי ימות, בטלים כל הטעמים, ויש לעשות מאמצים עליליים לפדותו, אף שיוציאו ממון רב. או שמא גם כאן השבוי יאלץ להישאר בשבי, כדי למנוע שבייה נוספת של אחרים, כהבנת אביי בבבלי, גיטין מה ע"א.

עמידה לקלון: לפי התוספתא בהוריות שם פ"ב ה"ה, (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 476), מקדימים לפדות האיש לפני האשה, עקב שיקול של קלון וכן שבוי אחר ללא בעיה זו.

האיש קודם לאשה ולהחיות ולהשיב אבידה. האשה קודמת לאיש לכסות ולהוציא מבית השבי. בזמן ששניהם עומדין בקלון, האיש קודם לאשה. מעשה שהלך ר' יהושע, ואמרו לו יש כאן תינוק אחד ירושלמי, יפי עינים וטוב רואי ועומד לקלון, והלך ר' יהושע לבודקו.

סיוע לבעייה המיוחדת של עמידת השבוי לקלון, משתמע מדינה של נערה המאורסה. בדברים (כב כו), אומר הכתוב:

ולנער לא־תעשה דבר. אין לנער חטא מות, כי כאשר יקום איש על־רעהו ורצחו נפש, כן הדבר הזה.

על כך נדרש בספרי דברים, פיסקא רמג, (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 273):

"כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש", מלמד שכל אנוסים שבתורה פטורים ומצילים אותם בנפשם. אין לי אלא זה, מנין אף הרודף אחר חברו להרגו, ואחר

הזכור? תלמוד לומר, "כן הדבר הזה", יכול אף הרודף אחר הבהמה והמחלל את השבת והעובד עבודה זרה, תלמוד לומר: "הזה", "זה" בסקילה ואין כל אלו בסקילה.

משמע, שמעשה קלון שווה לרצח. ממילא יש חשיבות מיוחדת לפדותו, ואף ביתר מכדי דמיו, כמו בסכנת נפשות.

ש' מור מדייקת מסיפור פדיון התינוק על ידי ר' יהושע, כאילו ניתן להוכיח כי הפדייה הייתה תלויה ברמת נתינתו של השבוי לחברה היהודית. לטענתה, מלבד מבחן הנאמנות הדתי שנערך לגבר השבוי, "גירסת הסיפור שבאה בתלמוד הבבלי מוסיפה כי השבוי הגבר עמד גם למבחן התועלת החברתית, שהייתה עשויה לצמוח לקהילה מפדיונו". גם לנשים נערך מבחן נאמנות בתחום האישות.<sup>517</sup> אך יש קושי רב בפרשנות כזו. כיצד אפשר להעלות טיעון המתנה את הפדיון בתועלת ציבורית בלבד ומתעלם ממצבו המסוכן או המבזה של השבוי או השבויה? הרי המחויבות היא לפדות בכל מקרה, אלא שלפעמים נלקח השיקול של "יתר מכדי דמיו", כשיקול ציבורי. ממילא, במקרים מסויימים יש גם שיקולים ציבוריים לפדות יתר מכדי דמיו, אך ביחד עם שיקולי סכנה וקלון של השבוי או השבויה. אין כאן רק שיקול ציבורי אלא שיקול בין מצב השבוי הפרטי ובין יכולתו וצרכיו של הציבור כולו. אם כן, יש לא מעט מצבים חריגים, בהם פודים יותר מכדי דמיו.

בלידשטיין מנתח מצב זה, בכך שהיה מתח בין ערכים, בפדיון השבויים.<sup>518</sup> מצד אחד, מאמץ ציבורי חסר פשרות, למילוי חובת פדיון שבויים וראייתה כמצווה חשובה ביותר. מצד שני, הגבלות וצמצום, וזאת בלחץ ערכים וצרכים אחרים, כגון הפגיעה בציבור בעתיד או בשבויים האחרים. למעשה, המגמה שדגלה בהצלת השבוי "בכל מחיר", יצאה וידה על העליונה. אט אט התקנה והסייגים התגמשו, ו"במשך הזמן זה משנה ממקומה. לא ערערו עליה בריש גלי, אך גנזו אותה ב"מוות אלף ההסתייגויות". במאות שנים שלאחר מכן, הוסיפו הסתייגויות ומעט מהחכמים תמכו בתקנה כמשמעה. "הרוב גנזו את התקנה למעשה, אם לא להלכה".

דברי בלידשטיין אכן ראויים למבחן המציאות, ונראה כי הם תלויים בגורמים המשתנים מאוד, בתקופות שונות. הדבר היה תלוי ברמת אכזריות האויב והשבאים, רמת הדרישות לפדיון, הישנות מעשי ביזה ושווד מהיהודים, מצבה הכלכלי של החברה היהודית, מערכת היחסים בינם לכוזב או לאומה, בתוכה הם חסו, ועוד גורמים המשתנים בכל תקופה.

6. 5. מותר כספי הפדיון:

מה עושים אם נשאר כסף שיועד לפדיון? המשנה, שקלים ב ה, אומרת:

<sup>517</sup> מור, חזרה מן השבי, עמ' 78 – 79.

<sup>518</sup> בלידשטיין, פדיון שבויים במסורת ההלכתית, עמ' 19 – 20.

”מותר שבויים לשבויים. מותר שבוי לאותו שבוי”.

גם בתוספתא, שקלים, פ”א ה”ב, (מהדורת ליברמן, עמ’ 204), נמשך כיוון זה, בהדגשה שיאמר זאת בבירור :

”מותר עניים לעניים. מותר שבויין לשבויין. ואם אמר לעני זה, לשבוי זה, מותרו שלו”.

אך בהמשך היא פותחת פתח לשינוי הייעוד :

”אין פודין שבוי בשבוי... ואין ממחין ביד פרנסים לכך”.

משמע, שכסף שיועד לשבוי מסוים, אין לשנותו לפדיון שבוי אחר. אך יש סמכות ביד הפרנסים, שהם מנהיגי הציבור, לשנות הייעוד. בירושלמי שקלים פ”ב ה”ה, (דף מז ע”א), מאמצים גישה זאת.

דיון על שינוי ייעוד כסף ציבורי הנתרם למטרה מסוימת, האם ומתי, מותר לשנותו ולהעבירו למטרה אחרת, מתנהל גם בענייני הצדקה ושאר צורות של עזרה הדדית, וגמילות חסד. בבבלי, בבא בתרא ח ע”ב, נזכרת ברייתא תנאית: ”רשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי, ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו”, המלמדת על ארגון עירוני רציני וסמכות בני העיר בנושאים אלו. הדבר משתמע גם מניסוח עברי של המקור, וכן מסופר על האמורא אביי, מהדור הרביעי בבבלי, שפעל כך למעשה וישב על מחצלאות בבית כנסת, שנתרמו מהקופה. אמנם מקור זה סותר מקור הנזכר בשקלים, שמותר עניים לעניים, ומותר עני לאותו עני, וכן בשבוי ובמת; כמו כן, זה סותר את המסורת שבבבלי, בערכין ו ע”א :

מי שנדב נר לבית כנסת, אסור לשנותו לדבר הרשות, וכן האומר פרוטה זו לצדקה, עד שלא באה לגבאי מותר לשנותה, משבאה ליד הגבאי אסור לשנותה.

סביר להניח כי בנושאי חסד, כוח מנהיגי העיר היה רב אלא שהיו מחלוקות עד היכן כח זה, כגון במקורות המייצגים פריטי חסד חשובים. כך היה ביחס לפרטי הפדיון ובעיותיו השונות שבימי המשנה, ויותר מכך, בימי התלמוד. מגוון הבעיות הלך וגדל בחיי היום יום ועמן גם הצורך למצוא פתרונות סבירים לתופעות השונות ובמיוחד הדחופות, ואף נחלקו בחלק מהם.

6.6. כמה פעמים צריך לפדות?

שבוי שנשבה בעל כורחו, הציבור צריך לעשות כל מאמץ לפדותו, גם אם נשבה כמה פעמים. אך אם יזם בעצמו את השבייה, או הכניס עצמו למצב זה למטרות שונות, יש גבול לפדיונו. כך שנינו במשנה, גיטין ד ט :

המוכר את עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים - אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן.

מסביר הירושלמי, גיטין פ"ד ה"ט, (מו ע"א) :

מתניתא בשמכר עצמו ושנה, אבל אם מכר עצמו פעם אחת, פודין אותו. ואם מכר עצמו ללודים, אפילו פעם אחת אין פודין אותו. מעשה, באחד שמכר את עצמו ללודים, אתא עובדא קומי רבי אבהו. אמר: מה נעשה מפני חייו עשה.

המשנה שנתה עקרון ברור שיש לפדותו אלא אם מכר עצמו לעובד כוכבים. ברם, הירושלמי מסביר שהכוונה רק לפעם אחת ואם מכר עצמו יותר מפעם אחת, אין חובה לפדותו. כמו כן, אם מכר עצמו ללודיים שהם גלדיאטורים, שהיו מסוכנים מאוד, אפילו בפעם הראשונה אין פודים את זה שסיכן עצמו, במודע.

גם אם לווה מנוכרים באופן קבוע, שהסיכוי להילקח בשבי על אי פריעת חוב, נחשב לסיכון עצמו, אינו מחייב פדייתו מהשבי. הרחבה ופירוט מצוי בבבלי, גיטין מו ע"ב :

הנהו בני בי מיכסי, דיזפי זוזי מעובדי כוכבים, ולא הוה להו למפרעינהו, אתו וקא גרבי להו, אתו לקמיה דרב הונא, אמר להו: מאי איעביד לכו, דתנן: המוכר את עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים - אין פודין אותו. אמר ליה רבי אבא: לימדתני רבינו, והוא שמכר ושנה ושילש! אמר ליה: הני מרגל רגילי דעבדי הכי.

תרגום: אותם בני מכסה שלוו מנוכרים, ולא פרעו החוב, ונשבו על ידי הנוכרים, רצו שרב הונא ייפדם. ענה להם, מהדין של מוכר עצמו, אינו צריך לפדותם. לשאלת רבי אבא, שהדין עוסק רק במי שעושה זאת כמה פעמים, והתשובה שהם היו רגילים ללוות, וסיכנו עצמם, משמע, רב הונא, הבולט בחכמי בבל מהדור השני, יודע פירוש המובא בירושלמי, לפי תשובתו לתלמידו רבי אבא, שיש גבולות למספר הפעמים לפדות השבוי, אם זה לא נעשה באונס אלא במודע או ברשלנות המזמינה שבייה, אלא אם כן יש חשש לחייו.<sup>519</sup> אף זה מסייע להנחה כי אף המשנה נתכוונה לכך, ולמעשה השאירו להנהגה הדתית יכולת משפטית, למנוע לעיתים פדיית שבוי שגרם לעצמו רעה, כחלק מגבולות היחס לשבייה ובעיקר לפדייה.

6.7. מחוייבות הבעל לאשתו:

כבר נזכרה מחוייבות הבעל לפדות את אשתו בחברה היהודית. היא אף עולה על מחוייבות כלפי

<sup>519</sup> ליתר פירוט, ראו: פרק 7.10.

אחרים, הנ"ל בדיני פדייה. זאת, לאור הכלל ש"אשתו כגופו" שבבבלי, יבמות סב ע"ב. ברם, מן הראוי לסקור את תהליך ההתגבשות של חובה עתיקה זו.

מסמך הכתובה בטרם ימי המשנה:

בימי המקרא טרם נודעה הכתובה, עקב השיטה המקובלת שהסכם בין משפחת החתן למשפחת הכלה, ובעיקר בין האבות, התבסס על מתן מוהר מצד החתן לצד הכלה.<sup>520</sup> בימי הבית השני חלו בהדרגה שינויים, ובמקביל למוהר, נתבקשה משפחת הכלה לתת נדונייה, כדי להכניס בעיקר נכסים כקרקעות, ובכך לחזק המצב הכלכלי של בני הזוג ולייצב יותר טוב את המשפחה. עברו גלגולים שונים, הן על המוהר והן על הנדונייה, בעיקר ביחס לסכומיהם. במשך הזמן החלו להעלות הסכמים אלו על הכתב, בחוזה שהלך והשתכלל בפרטיו. לפי גולאק וקצוף, הכתובה נהגה בחברה היהודית, כבר מימי הבית המוקדמים, ובימי תקנת שמעון בן שטח, הוסיפו בה את אחריותו הכללית של הבעל לאשתו בעניין הנכסים.<sup>521</sup> מכל מקום, הכתובה, בשמה זה, נזכרת רק במשנה, אף כי יש הוכחות לכך שהיא קדמה לה, אף באותו נוסח, כמשתמע משטרות שנחשפו במדבר יהודה. גרעין חוזה של כתובה, נתגלה על ידי עמוס קלונור, ונקרא "כתובת מרשה".<sup>522</sup> המסמך הוא חוזה הנישואין (כתובה) הקדום ביותר הידוע לנו, משנת 176 לפנה"ס, ובנוסחו הוא מזכיר את הנהוג בדורות מאוחרים יותר.<sup>523</sup>

אכן, הכתובה ובכללה התנאי הזה, נמצא בשטרות מדבר יהודה, מהשליש הראשון של המאה השנייה לסה"נ. נמצא, כי נוסחי כתובות שנמצאו במספר גדול יחסית (שמונה כתובות בארמית וביוונית) תואמים בעיקרם את נוסח הכתובה במשנה ובמקורות חז"ל שאחריה. הכתובה הידועה ביותר, נכתבה בשנת 128 לסה"נ במערות מדבר יהודה בעין גדי, והיא מכונה "כתובת בכתא".<sup>524</sup> הכתובה היא של אלמנה יהודייה בשם בכתא בת שמעון שחיה ערב מרד מרד בר-כוכבא, שנפטרה כפי הנראה בשלהי המרד (135/6 לסה"נ), במערה שבה נתגלתה כתובתה. בשורה 10 בכתובה, מופיעה התחייבות הבעל לאשתו לפדותה אם תילקח בשבי: "אם תשתבאי אפרקינך".<sup>525</sup> גרעינים קדומים אלה, במיוחד שהראשון קודם בזמנו אפילו לימי שמעון בן שטח, שתיקן חלק מהכתובה,

<sup>520</sup> אנציקלופדיה מקראית, ח"ד, ערך: "מהר", טור 702 – 706.

<sup>521</sup> גולאק - קצוף, השטרות בתלמוד, עמ' 72 - 117. הוא מביא את הסקירה על תולדות ומהות הכתובה בספרות חז"ל.

<sup>522</sup> קלונור ואשל, כתובת מרשה. וראו שם: נספח ב, שבו מופיע צילום תוכנה ותרגומה. הכתובת נמצאה במרשה, על שבר חרס, והיא כתובה ארמית בכתב עברי.

<sup>523</sup> יש הטוענים כי זו רק טיוטת הכתובה, כי אין חתימות העדים למטה, ראו: קלונור ואשל, כתובת מרשה.

<sup>524</sup> הכתובה נתגלתה בחפירות ידן בשנת 1961, ראו: ידן, המערות במדבר יהודה, ח"ב, עמ' 221 – 222; ידן, תגליות המערות במדבר יהודה, עמ' 237 – 238; ידן, גרינפילד, ירדני, כתובת בכתא, שם נספח ג.

<sup>525</sup> ידן, ממצאים, עמ' 123, 126 – 127, 129, 136 – 137, ושם זיקה למשנה.

מעיד על אמינות נוסח המשנה בכלל, וקדמות נוסח זה הכולל מחוייבות ויחס לשבייה, בפרט.<sup>526</sup> גם למסורת הבבלי, משתמע כי הכתובה נהגה בסוף ימי הבית השני. בגיטין נז ע"א, מסופר:

מעשה בארוס וארוסתו שנשבו לבין העובדי כוכבים והשיאום זה לזה, אמרה לו: בבקשה ממך, אל תגע בי, שאין לי כתובה ממך, ולא נגע בה עד יום מותו.

הסיפור הובא בתוך קובץ סיפורי אגדות החורבן, ומכאן שוייך לפרק זמן השנים שלאחר שנת 70 לסה"נ. המצב המסובך של נישואין כפויים בשבי, אינו עיקר, אלא הדגש שלא ניתן לה כתובה. לפי מקור זה הייתה הכתובה כבר נוהל קבוע בדור החורבן.<sup>527</sup>

פחות ממאה שנים אחרי "כתובת בבתא", נערכה המשנה. העיון במשנה מלמד שהיו נוסחאות של כתובות לפני המשנה, וחכמים השתמשו בנוסח שהיה מקובל בחברה היהודית וראו בו הסכם משפטי טוב המחייב את שני הצדדים.

פיסקת הפדייה נזכרת במשנה, כתובות ד ח, כחלק מחובות הבעל המפורטות בכתובה. לכן נזכר שם: "אם תשתבאי אפרקינך ואותביניך לי לאנתו". כלומר, אם תלקחי בשבי, אפדך ואשיבך להיות לי לאשה. לעומתה, בכתובת אשת כהן, שלאחר השבי אסורה לחזור להיות אשתו, הנוסח הוא: "אהדרינך למדינת". כלומר, אשיבך למדינת. המשנה מוסיפה ומדגישה, כי גם אם לא כתב לה מחוייבות זאת בכתובה, הבעל חייב בכך כי זה "תנאי בית דין", כלומר, זו מחוייבות מובנית בכתובה. כך נאמר בהמשך המשנה, שם, ד ט:

נשבית, חייב לפדותה ואם הרי גיטה וכתובתה, תפדה את עצמה, אינו רשאי לקתה, חייב לרפאותה.<sup>528</sup> הרי גיטה וכתובתה תרפא את עצמה, רשאי.<sup>529</sup>

המשנה מדגישה את חובת הבעל לפדות את אשתו מהשבי, בכך שמבחינה בין חובה זאת ובין חובתו לרפאותה. הבדל זה, שהבעל יכול להיפטר מרפואת אשתו ואינו יכול להיפטר מפדיונה, נובע מחומרת בעיית השבייה, להיטמע בין האומות, ומחובת הבעל בכך מתחילת נישואיו. לכך יש להוסיף את האמור לעיל בחומרת השבי והיותו מסוכן וקשה, אף מרעב ומוות. במיוחד, הדבר

---

<sup>526</sup> לתולדות הכתובה בימי בית השני עד בבתא, ראו: כשר, נגד אפיון, עמ' 488, ושם ספרות נרחבת; אילן, נשים יהודיות, עמ' 89 – 94.

<sup>527</sup> ראו גם: אשל, אשל וירדני, שטר מ"שנת ארבע לחורבן בית ישראל", עמ' 24 – 25.  
<sup>528</sup> אם הבעל רוצה לומר הרי זה גיטך וכתובתך, ולא אעסוק בפדיונך, אינו יכול, שכבר נתחייב בכך. לעומת רפואתה, שמעיקר הדין, יכול לומר לה: "הרי גיטך וכתובתך", ונפטר מלדאוג לרפואתה. אמנם, בבבלי, יבמות נב ע"ב, נאמר כי חובה זאת לגבי אלמנה, היא רק ברפואה שאין לה קיצבה.  
<sup>529</sup> גם מרפואת אשתו אינו נפטר אלא בתנאים מסויימים. אכן להלכה, מסתייגים מאוד מכך ש-"אין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ", כדברי הרמב"ם, (משנה תורה - הלכות אישות, פ"ד ה"ז).



נכון יותר אצל אשה שבויה, לה יש יותר עינוי וביזיון.<sup>530</sup>

כמה פעמים חייב הבעל לפדות את אשתו, ובכמה? תשובה לכך ניתנה בברייתא תנאית שהובאה בבלי, כתובות נב ע"א - ע"ב:

תנו רבנן: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה - פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם, מפני תקון העולם.

לפי הדעה הראשונה הבעל חייב לפדות את אשתו אפילו פי עשר מדמיה, בפעם הראשונה, ובפעמים הבאות תלוי ברצונו. רבן שמעון בן גמליאל חולק על הפעם הראשונה, שאין לפדות בסכום העולה על המקובל. עם זאת, לא ברורה דעתו ביחס לפעמים הנוספות, שמא אינו חולק. התלמוד שם אינו מכריע בין הדעות. אמנם ראינו לעיל (פרק 6. 4.) כי ניתן להבין שמחוייבות הבעל גדולה, כי "אשתו כגופו", ויכול לפדותה גם בממון רב, יותר מכדי דמיה.<sup>531</sup>

פירוט נוסף של בעיות פדייה הובאו בשני התלמודים. בירושלמי, כתובות פ"ד ה"י, (כט ע"א), מובאת ברייתא, המסייגת את חובת פדיון האשה רק לבעל ולא ליבם: "תני יבמה שנשבית אין היורשין חייבים לפדותה". כמו כן, הוא מסייג שזה רק בחיי הבעל:

רבי חייה בר אשי בשם רב: לא סוף דבר שנשבית בחיי בעלה אלא אפילו שנשבית לאחר מיתת הבעל, אין היורשין חייבין לפדותה.<sup>532</sup>

בפרט נוסף נחלקו בקרב אמוראי בבל מן המאה השלישית לסה"נ. האם חובת הפדיון נאמרה אף ככהן גדול הנושא אלמנה, וכן ככהן שנשא גרושה? אבוי מחייבו, שהרי יחזירה למדינתה כהתחייבותו בכתובה. רבא פוטר, כי רק אם איסור השבייה גורם לה, מחוייב. כלומר, רק אם השבייה גרמה לאוסרה עליו, הכהן מחוייב לפדותה. אך באלמנה לכהן גדול, היא הייתה אסורה עליו כבר לפני כן.

הבבלי (שם נב ע"א) מסייג זאת באופן חיובי, דווקא לתקופת חיי הבעל. להלכה, התלמוד מביא מעשה, בו פוסק רב כר' חייא, הפוסק כברייתא שישורשו לא מחוייבים בכך, אף שידע על כך בחייו.

---

<sup>530</sup> בעלי התוספות לבבלי, כתובות מז ע"ב, ד"ה: "זימנין" מסבירים את ההסבר של להיטמע בין האומות. הרמ"ה מסביר ההסבר השני.

<sup>531</sup> לתוספות בבבלי, גיטין מה ע"א, ד"ה: "דלא", אדם יכול לפדות עצמו יותר מכדי דמיו, והוא הדין את אשתו, שהיא כגופו. הרחבה בנושא "תיקון העולם", שעליו מדבר רבן שמעון בן גמליאל, ראו: פרק 4. 6.

<sup>532</sup> בעל ה-"פני משה", רבי משה מרגלית בן המאה ה-17, מבהיר שאף שנשבתה לאחר מות הבעל, והיה אפשר לומר שכבר נתחייבו היתומים בפדיונה, כי הם אחראים לתשלום כתובתה. אף-על-פי-כן, אין זו חובתם אלא מחוייבות הבעל בלבד.

כי כבר אין את המחוייבות להחזירה לאשה, כפי שהתחייב בכתובה.<sup>533</sup>

יש לציין כי למרות חשיבות הפיסקה המתייחסת לחובת הבעל לפדיית אשתו, היא היוותה מוקד דיון במחקר.<sup>534</sup> שכן, כתובה מאוחרת יותר, מהמאה החמישית לסה"נ, המכונה "כתובת קלן", נכתבה במקורה על פפירוס במצרים הביזנטית, בעיר אנטינופוליס שבמחוז תבאי, ובכתובה זאת לא נמצא לפי שעה הפיסקה של ארץ-ישראל "אם תשתבאי אפרקינך". תופעות כאלה ידועות מכתובות בבליות, בעיקר מתקופות מעט יותר מאוחרות, שאף בהן לא נזכרות המילים על פדות מהשבי. ייתכן כמובן, שגם אם לא נכתב היה נוהל, שהבעל אמור לפדות את אשתו, מכח אחריות כללית של נכסיו לכתובת אשתו. מכל מקום, הדבר מלמד כי במשך הדורות, לא תמיד נכללו כל מרכיבי הנוסח המצוי בכתובות.<sup>535</sup> עוד ממצאים בני-הזמן וכן מתקופות מאוחרות יותר, הניעו תובנות חדשות במחקר ביחס לכתובות ולשאר השטרות ונוסחיהן וזיקתם למקורות חז"ל.<sup>536</sup>

הדיון בסעיף זה מעלה היבטים שונים של חובת הבעל לפדות אשתו השבויה, הנובעים מהמחוייבות הבסיסית של תנאי נישואיהם. כבר מימי הבית השני נקשרה חובת הפדיון לכתובה שיצרה מחוייבות ברורה של הבעל לפדות את אשתו. בהמשך ימי המשנה ולאחר מכן בתלמודים נדונו פרטים נוספים של גבולות חובת פדיון האשה, ומטבע הדברים, אף לא בהכרח נחתכו ונותרו במחלוקת. מכל מקום, גם הפירוט נבע ממצאות היסטורית המורכבת של השבייה, שהייתה נושא קבוע שליווה את החברה היהודית, וחכמים נאלצו להתמודד עם בעיות שהתעוררו חדשים לבקרים והשתדלו להציע פתרונות קבילים ולא תמיד היו מוחלטים. לעתים, היו הבדלים בין נוסחי הכתובות, בין המקומות השונים, האם נמצאת שם הפיסקה העוסקת במחוייבות הבעל לפדיית אשתו. אך אין בכך הכרח שלא נהגה התחייבות זאת של הבעל לפדיית אשתו מהשבייה.

8.6. מעמד היתומים במצווה זאת:

מצוות הפדייה אינה באה על חשבון יתומים, כנזכר בתוספתא, תרומות פ"א ה"י, (מהדורת ליברמן, עמ' 109):

אפיטרופין תורמין ומעשרין על ניכסי יתומין, מוכרין בתים שדות וקרמים בהמה עבדים ושפחות, להאכיל ליתומים, לעשות להם סוכה ולולב וציצית וכל מצוות האמורות בתורה, לקנות להם ספר תורה ונביאים דבר הקצוב מן התורה. אבל אין

<sup>533</sup> יש שם ברייתות החולקות אם היורשים מחוייבים, אם הכיר בשבייתה בחייו.

<sup>534</sup> אולשובי-שלנגר, כתובות קראיות מהגניזה, הוכיחה כי בארץ-ישראל המשיכו בכתובת פיסקה זאת, ואילו בבבל הפסיקו. וראו גם במאמרה "הכתובות הקראיות". מנגד, ראו: פרידמן, כתובות קראיות.

<sup>535</sup> לכתובת קלן וניסוחה, ראו: קולט סיראט, קודרליר, דוכן, פרידמן, כתובת קלן, עמ' 21.

<sup>536</sup> על משמעות הלכתית וכלכלית של חוזים בדורות מאוחרים, והסקירה מימי התלמוד, ראו למשל: ריבלין, כלכלה והלכה, עמ' 584 – 604; ריבלין, הגניזה ירושה וצוואות, עמ' 241 – 255.

פודין עליהם שבויים ואין פוסקין עליהם צדקה לעניים בבית הכנסת דבר שאינו קצוב  
מן התורה.

המקור התנאי מגדיר סמכויות אפוטרופוס להשתמש בכספי יתומים לצרכיהם השונים. לרוב, הם  
צריכים להוציא על דברים שחובת היתומים לעשותם. אך יש דברים שעל אף שהארגון הציבורי  
מחייב הוצאת כספים למטרות ציבוריות, היתומים פטורים מהם. לכן אין האפוטרופוס רשאי  
להוציא מכספי היתומים, למטרת פדיון שבויים אף כי הארגון הציבורי מחייב. מאוחר יותר,  
בבבלי בבא בתרא ח ע"א, עולה עמדה שונה:

רבה רמא צדקה איתמי דבי בר מריון, אמר ליה אביי, והתני רב שמואל בר יהודה:  
אין פוסקין צדקה על היתומים אפילו לפדיון שבויים! אמר ליה: אנא לאחשובינהו  
קא עבידנא.

לשון אחר: בדור השלישי לאמוראי בבל, הטיל אחד מגדולי החכמים, רבה, חובת תשלום צדקה  
על יתומי בר מריון. תלמידו הגדול, אביי, הקשה מברייתא ששנה רב שמואל בר יהודה, שנאמר  
במפורש שאין להטיל חובת תשלום על היתומים אפילו עבור פדיון שבויים! רבה נסוג מעט אך  
לא ביטל דעתו, והסביר כי הטיל עליהם לא כחובה אלא כדי לכבדם שייחשבו כמכובדים,  
המשתתפים במצווה חשובה זאת. נראה כי רבה ידע שאין לחייב היתומים, ושינה, לא כחובה  
משפטית אלא חברתית.

7. מעמד השבויים היהודיים בשבי ולאחר השבי:

1. מסירות השבויים בקיום מצוות:

שבויים התאמצו לשמור על אורח חייהם היהודי בהיותם בשבי. יוספוס, בספרו "נגד אפיון",  
כותב:<sup>537</sup>

כי טבעי הוא ליהודים כולם מיום היוולדם, להתייחס [אל הספרים] כמו אל מצוות האל,  
לשמור להם אמונים, ואף למות למענם ברצון, אם יש צורך בכך. אכן, רבים כבר חזו  
בעיניהם פעמים רבות בשבויים [יהודיים] שהתנסו בעינויים ובמיתות משונות  
בתיאטראות, מבלי שהוציאו מפיהם, אפילו מילה אחת נגד התורה ונגד הכתובים  
הנספחים אליה. וכי מישהו מהיוונים מסוגל היה לעמוד בכך? הן גם למען הצלת כל  
כתביהם מאובדן לא היה סובל איש מהם, אפילו את הפגיעה הקלה ביותר.

אריה כשר מעיר כי יוספוס התכוון לשבויים יהודיים ממלחמת החורבן וכנראה גם מאירועים

<sup>537</sup> יוספוס, נגד אפיון - מאמר ראשון, ח 42 – 44 (תרגום כשר, ח"א, עמ' כ – כא).

היסטוריים קודמים.<sup>538</sup> מכל מקום, ההכללה שהשבויים היו מוכנים למסור נפשם על דתם, אף אם נניח שהיא מופלגת, אך ודאי מייצגת קשת רחבה של השבויים הרבים לאחר החורבן שאכן עשו מאמצים רבים לשמור דתם, אף במחיר סיכון עצמי. עדות יוספוס חשובה, שכן הוא לא תמיד היה מזוהה עם עמדות השבויים אלא נטה לסנגר על הממשל הרומי ומעשיו. לכן אמירה גורפת זו מייצגת מן הסתם גרעין היסטורי אמין למדי.

גם במקורות חז"ל מימי התלמוד נשתמרו הדים לתופעות אלה. מקור בבלי הנכלל בקובץ אגדות החורבן, והמתייחס לאותו פרק זמן, מספר על שבויים אנונימיים, שיכלו להיות מכל רובד חברתי, ועשו מאמץ לשמור על עקרונות הדת. בבבלי, גיטין נו ע"א, איתא:

מעשה בארוס וארוסתו שנשבו לבין העובדי כוכבים והשיאום זה לזה, אמרה לו: בבקשה ממך, אל תגע בי, שאין לי כתובה ממך, ולא נגע בה עד יום מותו. וכשמת, אמרה להן: סיפדו לזה שפטפט ביצרו יותר מיוסף, דאילו ביוסף לא הוה אלא אלא חדא שעתא, והאי כל יומא ויומא; ואילו יוסף לאו בחדא מטה, והאי בחדא מטה; ואילו יוסף לאו אשתו, והא אשתו.

תרגום: וכשמת אמרה להן: ספדו לו שפטפט – התמודד עם יצרו, יותר מיוסף, שאילו ביוסף לא היה מתמודד אלא שעה אחת, וזה בכל יום ויום. כמו כן, יוסף לא היה באותה מיטה וזה היה במיטה אחת ובכל זאת התמודד עם יצרו. משמע, הם הקפידו להימנע ממגע כי אסור לשאת אשה בלא כתובה, וכך שמרו על עצמם במצב קשה זה. סיפור אנונימי זה מהווה סיפור יסוד מייצג, להאדרת תופעת שמירת הדת הקשה גם בתנאי שבי, בכל רובדי החברה היהודית והם תואמים להפליא את דברי יוספוס.

סיפורים נוספים מתייחסים למרד בר-כוכבא ולאחד מגיבוריו המרכזיים, רבי עקיבא, המבליטים דוקא כיוון הפוך מהקודם. הדוגמה האישית של החכם הבולט, שבשביו עשה מאמצים רבים לשמור על ערכי ההלכה, אף בנושאים לא אקוטיים. כך למשל, בירושלמי, יבמות פ"ב ה"ה, (יב ע"ד), מסופר על מסירות נפש של ר' עקיבא ללימוד תורה גם בימי שביו, וכן של תלמידיו ללמוד ממנו. כאשר תלמידיו רצו לברר הלכה על החולצת בבית האסורים, עשו עצמם כרוכלים, ענה הוא להם. וכך נזכר שם:

חלצה בשנים או בשלשה ונמצא אחד מהן קרוב או פסול, חליצתה פסולה. ר' שמעון ור' יוחנן הסנדלר מכשירין. מעשה שחלצה בינו לבינה, ולבית האסורין ובא מעשה לפני ר' עקיבה, והכשיר... בבית האסורים היה מעשה. ולבית האסורים בא המעשה. רבי יוחנן הסנדלר עבד גרמיה וכול, יומא עבר קומי בית חבישה דר' עקיבה והוה

<sup>538</sup> כשר, נגד אפיון, ח"א, עמ' 72 לשורה 43.

מכריז ואמר: מאן בעי מחטין מאן בעי צינורין. חלצה בינו לבינה מהו? אודיק ליה ר' עקיבא מן כוותא. אמר ליה אית לך כושין אית לך כשר.

לשון אחר: ר' יוחנן הסנדלר עשה עצמו כרוכל ועבר ליד חלונו של ר' עקיבא בבית האסורים. הוא צעק מי רוצה מחטים וצינורות והבליע בתוכו שאלה הלכתית אם חלצה בינו ובינה. ר' עקיבא השיב שזה כשר, והבליע זאת בתוך בקשה לקנות מסרגה.

סיפור נוסף מיוחס לרבי עקיבא בבבלי, עירובין כא ע"ב:

תנו רבנן: מעשה ברבי עקיבא שהיה חבוש בבית האסורין, והיה רבי יהושע הגרסי משרתו. בכל יום ויום היו מכניסין לו מים במדה. יום אחד מצאו שומר בית האסורין, אמר לו היום מימך מרובין, שמא לחתור בית האסורין אתה צריך! שפך חציין, ונתן לו חציין. כשבא אצל רבי עקיבא, אמר לו יהושע, אין אתה יודע שזקן אני וחיי תלויין בחייך? סח לו כל אותו המאורע אמר לו: תן לי מים שאטול ידי. אמר לו: לשתות אין מגיעין, ליטול ידיך מגיעין? אמר לו: מה אעשה שחייבים עליהן מיתה, מוטב אמות מיתת עצמי ולא אעבור על דעת חבירי. אמרו: לא טעם כלום עד שהביא לו מים ונטל ידיו. כששמעו חכמים בדבר, אמרו: מה בזקנתו כך - בילדותו על אחת כמה וכמה. ומה בבית האסורין כך - שלא בבית האסורין על אחת כמה וכמה.

ר' עקיבא מסר נפשו על קיום מצוות נטילת ידיים במעט מים שקיבל, ורק שלא לעבור על תקנת חכמים, ואינו מן התורה. בכך יש מעין השלמה, גם החכמים וכן אנשים אחרים מכל רובד חברתי שמרו על ערכי הדת בשבי ובכל מצב, וכדברי יוספוס ואמירתו המכלילה.

א' כשר מציין את ההערכה שהייתה בין העמים, ובמיוחד בין הוגי דעותיהם, לדבקות בערכים עד כדי מסירות הנפש, כדברי הסופר הרומי, סנקה אשר כתב כדלהלן: <sup>539</sup>

איש תמים לא יתחרט על הצדק, אף אם הוא סובל בשבילו עינויים קשים. אף אם הוא בא באש, אף אם יאחז המוקד אבר אחר אבר, ויסובב את כל הגוף החי, יכלה הלב בתמימותו ותנעם לו האש היוקדת, אשר תפיץ באותה שעה גם את האורה על אמונתו הזכה. <sup>540</sup>

אך ליוספוס, החברה היהודית התבלטה בכך יותר, באומרו: "וכי מישהו מהיוונים מסוגל היה לעמוד בכך"?

<sup>539</sup> כשר, נגד אפיון, ח"א, עמ' 72 הערה 43.

<sup>540</sup> כשר משער כי יוספוס לא רצה לזהות את המוסרים את נפשם המזוהים עם הקנאים, כי אלה היו שנואי נפשו וגם אויבי רומא.

במקורות תלמודיים עולה היבט מעניין המתייחס לתקופת ימי השבי: המשכיות הקשר עם השבויים ודאגה וסיוע להם, מצד הציבור. גם אם לא הצליחו לפדותם, עשו מאמצים רבים להקל על שביים, בשמירת אורח חייהם הדתי. בשבוי חכם, התאמצו לעמוד עמו בקשר הדוק ואף רצו ללמוד הימנו תורה. כך עולה מהנזכר על תלמידי ר' עקיבא, שעמדו עמו בקשר, דאגו לו ואף למדו ממנו הלכות, כנ"ל. מקרה נוסף הוא דיון על שבוי שלא יודע מניין הימים, כיצד יקבע יום שבת שלו. בירושלמי, שבת פ"ז ה"א, (דף ט ע"א), יש מחלוקת משולשת, כיצד ימנה הימים.<sup>541</sup>

לעיתים, נזכרת מסירות היחידים שעשו כל מיני מעשים סמויים ובעייתיים, ולו רק כדי להגן על יהודים אחרים, שלא ייפגעו בימי שביים. וכך מסופר במסורת בבבלי [בבלי, תענית (כב ע"א)], על ר' ברוקא חוזאה :

ר' ברוקא חוזאה הוה שכיח בשוקא דבי לפט, הוה שכיח אליהו גביה, אמר ליה : איכא בהאי שוקא בר עלמא דאתי ? - אמר ליה : לא. אדהכי והכי חזא ליההוא גברא דהוה סיים מסאני אוכמי, ולא רמי חוטא דתכלתא בגלימיה. אמר ליה : האי בר עלמא דאתי הוא. רהט בתריה, אמר ליה : מאי עובדך ? - אמר ליה : זיל האידנא ותא למחר. למחר אמר ליה : מאי עובדך ? - אמר ליה : זנדוקנא אנא, ואסרנא גברי לחוד ונשי לחוד, ורמינא פוריאי בין הני להני כי היכי דלא ליתו לידי איסורא. כי חזינא בת ישראל דיהבי נכרים עלה עינייהו מסרנא נפשאי ומצילנא לה. יומא חד הוות נערה מאורסה גבן דיהבו בה נכרים עינייהו, שקלי דורדייא דחמרא ושדאי לה בשיפולה, ואמרי : דיסתנא היא. אמר ליה : מאי טעמא לית לך חוטי ורמית מסאני אוכמי ? - אמר ליה עיילנא ונפיקנא ביני נכרים כי היכי דלא לידעו דיהודאא אנא, כי הוו גזרי גזירתא מודענא להו לרבנן, ובעו רחמי ומבטלי לגזירתייהו. ומאי טעמא כי אמינא לך אנא מאי עובד ואמרת לי זיל האידנא ותא למחר ? - אמר ליה : בההיא שעתא גזרי גזירתא, ואמינא ברישא איזיל ואשמע להו לרבנן דלבעי רחמי עלה דמילתא.

תרגום : ר' ברוקא מבית חוזאי היה רגיל ללכת בשוק, במקום ששמו "בי לפט". אליהו הנביא היה רגיל לפגשו. פעם אמר לו ר' ברוקא לאליהו : היש בשוק הזה מי שיזכה בעולם הבא ? אמר לו, לא. בינתיים, ראה אדם שנעל נעליים שחורות (שלא כמנהג ישראל), ולא שם חוט של תכלת (ציצית, כך שנראה כגוי). אמר לו אליהו : אדם זה הוא בן עולם הבא. רץ אחרינו ר' ברוקא, שאלו מה מעשיך ? אמר לו, לך עכשיו ובא למחר. למחר, אמר לו : שומר בית האסורים אני, ואני אוסר אנשים לחוד ונשים לחוד, ושם מיטתי ביניהם, כדי שלא יבואו לידי עברה. כאשר אני רואה בין האסורים בת ישראל, שהנכרים (בעלי בית האסורים) נותנים עינם עליה, אני מוסר נפשי ומצילה. יום אחד,

<sup>541</sup> גם בבבלי, בשבת סט ע"א, מצויה מחלוקת דומה. אמנם, שם נזכרת המחלוקת בין שני אמוראים, ורק בהקשר של ההולך במדבר, בעוד שבירושלמי, יש גם בקשר לתינוק שנשבה בין הגויים.

הנוכרים שמו עיניהם על נערה יהודיה מאורסה האסורה אצלנו. לקחתי שמרי יין, האדומים כדם, וזרקתי על שיפולי בגדיה, ואמרתי להם: דרך נשים לה".

בהמשך הוא מסביר את לבושו כנוכרי, שזה על מנת לקבל מידע בין הנוכרים, כנראה נציגי השלטון, ומסר זאת לחכמי ישראל, והם מתפללים ומבקשים רחמים לבטל את הגזרה.

במקרה נוסף, מתירים להציל יהודים המצויים בשבי ובסכנת חיים. בבבלי, עבודה זרה יח ע"ב (עפ"י ש' אברמסון, מסכת עבודה זרה - כ"י ספרדי, עמ' 33), מצויה ברייתא, ובה מחלוקת תנאים שמקורה בתוספתא, עבודה זרה פ"ב ה"ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 462),<sup>542</sup> בנושא:

[דתניא:] אין הולכין לאיצטדינין אסור מפני שופכי דמים,<sup>543</sup> ור' נתן מתיר מפני שני דברים, אחד שצווח ומציל, ואחד מפני שמעיד על האשה להשיאה.

לפי דעה ראשונה, הכלל שאין ללכת לאיצטדינין הוא קביעת הלכה, ללא אזכור היוצאים מהכלל. רבי נתן ערך אבחנה לגבי סוג של פיקוח נפש שמותר ללכת לאיצטדינין, כי יצווח ויתחנן שיעזבו את השבוי הנאבק בחיה ואולי יצילנו. בכך אולי ישפיע על המושל הרומי שירים את אצבעו כדי להצילו, ולא יוריד את אצבעו למטה, כי אז הגלאדיאטור המנוצח נהרג.<sup>544</sup> גם כשלא הצליחו להציל השבוי והוא נהרג, הרואה, יכול יוכל להעיד לאשה שבעלה נהרג באיצטדינין, וישחררה מעיגונה.

דאגה אחרת היא לרכוש השבוי, בימי שביו. בבבלי, בבא מציעא לח ע"ב, התנהל דיון אודות הצידוק לשמירת נכסי שבויים, עקב עלות שמירת הקרקע והחשש, שמא היורד יפסיד את הקרקע.

אתמר, שבוי שנשבה. רב אמר: אין מורידין קרוב לנכסיו, שמואל אמר: מורידין קרוב לנכסיו. בשמעו בו שמת - כולי עלמא לא פליגי דמורידין, כי פליגי - בשלא שמעו בו שמת. רב אמר: אין מורידין, דלמא מפסיד להו. ושמואל אמר: מורידין, כיון דאמר מר שיימינן להו כאריס - לא מפסיד להו.

---

<sup>542</sup> "העולה לתרטיאות של גוים אם היה ציירו מפני צורך מדינה הרי זה מותר, אם מתחשב הוא הרי זה אסור. היושב באיסטרטון הרי זה שופך דמים, ר' נתן מתיר משום שני דברים מפני שצווח ומציל נפשות ומעיד על האשה שתנשא."

<sup>543</sup> דפוס פיזארו 1515 ודפוס וילנא גורסים: "מושב לצים", אך ראו את הגהות הב"ח על אתר וכן כ"י מינכען: "מפני שפיקו דמי"; "כ"י פאריס 1337: "מפני שהם שופכי דמים"; "כ"י ניו-יורק, בית המדרש לרבנים 15: "מפני שופכי דמים"; מכון שוקן למחקר יהודי 3654: "מפני שחשודין על שפיכות דמים". וכך נזכר בפסקי רי"ד על בבלי, בבא קמא מ ע"ב, הערה 556. כך היא גם הגירסא ב-"עין יעקב" (דפוס ראשון, עיינו: שם).

<sup>544</sup> בנוסח אחר (הערה דלעיל): "אין הולכין לאיצטדינין מפני שהם שופכי דמים". ועל נוהג רומי זה להרים את האגודל על-מנת להציל את הגלאדיאטור המנוצח, ראו בהרחבה: פרידהיים, חז"ל ופגניות, עמ' 349-348. הערה 1379.

המחלוקת בין רב לשמואל, בני הדור הראשון לאמוראי בבל, אם להוריד קרוב לנכסי שבוי. ההסבר לכך הנו מצב השבוי שאינו ברור. אם מת, מוסכם שמורדין כדי לדאוג לרכושו. אך, אם לא ידוע, בכך נחלקו. עוד הלכה בהקשר דומה שהובאה בשם שמואל. בית דין דואגים לתנובה החקלאית של שבוי, וממנים לו אפוטרופוס שיטפל בכל התוצרת שלו עד המכירה, על-מנת שלא יפסיד. בבבלי, בבא מציעא לט ע"א, יש דיון נוסף כיצד לשמור על נכסיו בעונה החקלאית שלהן:

אמר רב יהודה אמר שמואל: שבוי שנשבה והניח קמה לקצור, ענבים לבצור, תמרים לגדור, זיתים למסוק, בית דין יורדין לנכסיו ומעמידין אפוטרופוס, וקוצר ובוצר וגודר ומוסק, ואחר כך מורדין קרוב לנכסיו. - ולוקים אפוטרופא לעולם! - אפוטרופא לדיקנני לא מוקמינן.

שמואל, לשיטתו שיש לטפל בנכסי השבוי או להוריד קרוב, אם לא ידוע מה עלה בגורלו. אולי תחילה, יש לטפל בתוצרתו החקלאית? עוד הובא בשם רב הונא, תלמידם הגדול של רב ושמואל והבולט בדור הבא בבבל, שם, לט ע"א: אין מורדין קטן לנכסי שבוי, ובהמשך מסבירים זאת: "דלמא מפסיד להו".<sup>545</sup> כנראה, נהגו להוריד לנכסי שבוי בבבל, לפחות כדעת שמואל, אך לפי רב הונא תלמידו, אין להוריד קטן שהרי הוא יקלקל ויזיק לנכסי השבוי. מכאן, כי בעיקר מימי התלמוד בארץ-ישראל, וביותר בבבל, יש ידיעות על דאגת החברה להקל על השבוי את השהייה אף בימי שבוי.

מכל הנ"ל, אנו רואים כי החברה היהודית דאגה להקל על השבויים את השהייה בימי שביים, הן בחיי קיומם, והן בשמירת ערכי הדת, ולא מן הנמנע כי מצב דומה היה קיים בארץ-ישראל.

7. 3. נישואי אשת שבוי בחברה היהודית:

באנציקלופדיה מקראית מודגש ההבדל בין אשת שבוי ישראלי, שאינה מותרת בהיותה חופשייה, בתקופת שבי בעלה, לבין אומות העולם.<sup>546</sup> אכן, בחוקי חמורבי היקלו בכך, והתירו לאשת שבוי להינשא לאחר, אם אין בביתה לאכול (סעיף 133). גם במשפט האשורי נפסק באופן דומה, בתנאי שאין לאשה חם (חותן), או בן שיפרנס אותה, וזאת רק כעבור שנתיים מאז שנשבה בעלה.

בחברה היהודית, אשת השבוי נכנסת לתקופה קשה בכל ימי שביית בעלה. אם ידוע כי בעלה חי, היא נשארת אשתו לכל דבר, גם אם זה נמשך זמן רב. אך העבייה העיקרית היא כאשר לא ידוע מה עלה בגורלו. מכיוון שהשבוי מוגדר כמצב הקשה, כפי שנאמר כבר פעמים רבות, במיוחד כאשר לא קל להשיג מידע על מצבו או מותו של השבוי, תישאר אשה זאת במעמד נשואה המוגדרת כ-"עגונה", עד שתותר באופן ברור מכבלי עיגונה, על מנת שתוכל להינשא מחדש.

<sup>545</sup> לדיון נוסף ברכוש השבוי ונכסיו, ראו: פרק 3. 9.

<sup>546</sup> אנציקלופדיה מקראית, ח"א, ערך: "אסיר".



העגינות קשורה במצבים רבים, ונתמקד בהקשר לבעיות העגינות עקב שבייה. האשה אינה יכולה להנשא לאחר, ואם תעמוד במגע עם אחר, ילדיה שיוולדו ייחשבו כממזרים.<sup>547</sup>

מצד אחד, חכמים הקלו בסוגי העדים היכולים להעיד לאשה על מות בעלה. מצד שני, הקפידו מאוד על תוכן העדות, על מנת לוודא שאכן בעלה מת, ואפשר יהיה להתיר לאשה להינשא בשנית. מספר אנקדוטות המשמשות מקור לחלק מדיני התרת עגונה, נזכרות בהקשר של שבויים. למשל, עדות נכרי התקבלה במסיח לפי תומו, כפי שעולה מתוך התוספתא, יבמות פ"ד ה"ז, (מהדורת ליברמן, עמ' 53):

אבא יודן איש צידן אומר: מעשה בגוי וישראל אחד שהיו מהלכין בדרך. אמר אותו הגוי: חבל על ישראל אחד שמת כאן, וספדתיו וקברתיו. ובא מעשה לפני חכמים והשיאו את אשתו. אמר רבן שמעון בן גמליאל: מעשה בקולר של בני אדם שהלכו לאנטוכיא, בחזירתן אמרו: לא נהרג ממנו אלא פלוני יהודי, ובא מעשה לפני חכמים והשיאו את אשתו.

במעשה זה, מדובר במי שנתון "בקולר" הנתון בשלשלאות, כלומר שבויים שהובלו לאנטוכיא, בירת פרובינקיית סוריה.<sup>548</sup> ממשיכה התוספתא שם (פ"ד ה"ח), לספר עוד מקרה של עדות נוכרי, על לוחמים יהודים שנעלמו במלחמת ביתר:

שוב, מעשה בששים בני אדם שירדו לכרקום ביתר, ולא עלה אחד מהם, ובא מעשה לפני חכמים והשיאו את נשיהם.<sup>549</sup>

משמע, לוחמים יהודיים נהרגו בדרך להצטרפם למרד בביתר. סביר להניח כי סמיכותם של מקרים אלה הנזכרים שם בתלמוד, בו נזכר כי היו ב-"קולר", מקשרים בין נסיבות המקרים, כפי שמעיד הביטוי "ושוב מעשה", המעיד אף הוא על המשכיות של אותן נסיבות. אכן, בתקופה שלפני מרד בר-כוכבא, היו מאוד נפוצים מצבי ליסטות ושבי, כנזכר לעיל בהרחבה. מתוך המקור, משמע כי סמכו חכמים להתיר אשה מעגינותה, אם בעלה נשבה או נאסר או נתפס במלחמה, וכשנוכרי העיד כ-"מסיח לפי תומו".

היו עוד הקלות על אשת מת או שבוי שנעלם ולא ידוע מצבו. הזכרנו לעיל, כי הקלו בכללי העדות על מותו. כגון הדיונים על היעלמות הבעל בנסיבות שאינן ברורות, אך בוודאי כי שבי הוא גורם

---

<sup>548</sup> סוקולוף, מילון, עמ' 479.

<sup>549</sup> שני המעשים הובאו בשנינויים קלים ובהרחבה בבבלי, יבמות קכב ע"א. בשניהם נאמר שהנכרי מעיד במפורש, למשל במעשה הנוכרי: "ובא עובד כוכבים ואמר: חבל על ששים בני אדם שהיו מהלכין בדרך ביתר, שמתו וקברתים, והשיאו את נשותיהם". במאגר עדי הנוסח של התלמוד הבבלי, מטעם מכון ליברמן, מופיע בכת"י מוסקבה, מינכען ואוקספורד המילה "גוי", במקום עובד כוכבים.

מרכזי בכל התופעות הללו. על כן, ראוי להביא מקורות תנאיים, הממחישים את חומרת בעיית השבי, שהייתה חלק מכל התעלומות הללו ואת התמודדות חכמים עמם, בנושא שדנו בו בצורה תדירה. רוב הדיונים רוכזו בקבוצת משניות, במסכת יבמות, סוף פרק טז:

משנה ה: אפילו שמע מן הנשים אומרות: מת איש פלוני, דיו. רבי יהודה אומר אפילו שמע מן התינוקות אומרים: הרי אנו הולכין לספוד ולקבור את איש פלוני. בין שהוא מתכוין ובין שאינו מתכוין רבי יהודה בן בבא אומר: בישראל עד שיהא מתכוין ובגוי אם היה מתכוין אין עדותו עדות:

משנה ו: מעידין לאור הנר ולאור הלבנה, ומשיאין על פי בת קול. מעשה באחד שעמד על ראש ההר, ואמר: איש פלוני בן פלוני ממקום פלוני מת. הלכו ולא מצאו שם אדם, והשיאו את אשתו. ושוב מעשה בצלמון, באחד שאמר: אני איש פלוני בן איש פלוני, נשכני נחש והרי אני מת, והלכו ולא הכירוהו והשיאו את אשתו:

משנה ז: אמר רבי עקיבא: כשירדתי לנהרדעא לעבר השנה, מצאתי נחמיה איש בית דלי. אמר לי: שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ-ישראל על פי עד אחד אלא רבי יהודה בן בבא. ונומיתי לו: כן הדברים. אמר לי: אמור להם משמי, אתם יודעים שהמדינה משובשת בגייסות. מקובלני מרבן גמליאל הזקן, שמשיאין את האשה על פי עד אחד, וכשבאתי והרציתי הדברים לפני רבן גמליאל, שמח לדברי, ואמר: מצאנו חבר לרבי יהודה בן בבא. מתוך הדברים, נזכר רבן גמליאל שנהרגו הרוגים בתל ארזא, והשיא רבן גמליאל הזקן נשותיהם על פי עד אחד, והוחזקו להיות משיאין על פי עד אחד, והוחזקו להיות משיאין עד מפי עד, מפי עבד, מפי אשה, מפי שפחה. רבי אליעזר ורבי יהושע אומרים: אין משיאין את האשה על פי עד אחד. רבי עקיבא אומר: לא על פי אשה ולא על פי עבד ולא על פי שפחה ולא על פי קרובים. אמרו לו: מעשה בבני לוי, שהלכו לצוער, עיר התמרים, וחלה אחד מהם בדרך, והביאוהו בפונדק, ובחזרתם, אמרו לפונדקית: איה חברנו? אמרה להם: מת וקברתיו, והשיאו את אשתו. אמרו לו: ולא תהא כהנת כפונדקית? אמר להם, לכשתהא פונדקית נאמנת. הפונדקית הוציאה להם מקלו ותרמילו וספר תורה, שהיו בידו:

מתוך המשנה ביבמות עולה כי בדור יבנה היו חילוקי דעות על ההקלות בעדות עגונות, ולא הייתה הסכמה בין החכמים, כגון בעדות של עד אחד, או של פסולים. אך לאחר שבא ר' עקיבא מנהרדעא, והתברר שהייתה מסורת מרבן גמליאל הזקן, סבו של רבן גמליאל נשיא חכמי יבנה, הסכימו כל החכמים לקבל עדות עגונה על פי עד אחד. גם בשאר ההקלות, כגון לקבל עדות אשה, משמע שם (בבלי, יבמות קכב ע"א), שר' עקיבא חזר בו, וקיבלו כולם את העדות גם של פסולים. למעשה, עולה שכל העדים הפסולים בדרך כלל, כשרים להעיד עבור אשת המת או השבוי.

אמנם, לגבי תוכן העדות, הזכרנו לעיל, שיש הקפדה יתרה. לכן נדרשים סימנים מובהקים או צירוף של כמה סימנים אמצעיים, על מנת להיות ודאי שאכן המת או השבוי מתו, ואפשר להתיר את האשה מעגינותה. וכך שנינו במשנה, יבמות טז ג:

אין מעידין אלא על פרצוף פנים עם החוטם, אף על פי שיש סימנין בגופו ובכליו אין מעידין אלא עד שתצא נפשו. ואפילו ראוהו מגוייד וצ'לוב והחיה אוכלת בו, אין מעידין אלא עד שלשה ימים. רבי יהודה בן בבא אומר, לא כל האדם ולא כל המקום ולא כל השעות שוין:

משמע, שהמת היה במצבים קשים של מיתה, שהיו גם מצויים בין שבויי היהודים שנצ'לבו על ידי הרומאים, או שאר מיתות משונות. לעניין זירת הארוע, שנינו במשנה, יבמות טז ד:

נפל למים בין שיש להן סוף בין שאין להן סוף, אשתו אסורה. אמר רבי מאיר: מעשה באחד שנפל לבור הגדול, ועלה לאחר שלשה ימים. אמר רבי יוסי: מעשה בסומא שירד לטבול במערה, וירד מושכו אחריו, ושהו כדי שתצא נפשו, והשיאו נשותיהם. ושוב מעשה בעסיא, באחד ששלשלוהו לים ולא עלה בידם אלא רגלו. אמרו חכמים: מן הארכובה ולמעלה תנשא מן הארכובה ולמטה לא תנשא.

משמע, שתנאי המקום בו נעלם המת או השבוי, נדרשים להיות ברורים שאכן שם מת.<sup>550</sup> תחום נוסף שהקלו בו, להתיר את אשת המת בכלל והשבוי בפרט, הוא דרישה וחקירה לעדות על המת. בירושלמי, יבמות פ"טז ה"ה (טו ע"ד) מסופר:

אין בודקין עידי מיתה בדרישה וחקירה. מעשה באחד שבא להעיד לפני רבי טרפון על האשה שנשאת. אמר לו: בני היאך אתה מעיד על האשה שתנשא? אמר לו: רבי, עמנו היה בשיירה וירד הגייס עלינו ונתלה ביחור של זית ופשו, ורדף הגייס וחזר. נומתי לו: בני, משבחך אני בארי, נומה לו: יפה כיוונת לשמי, אני נקרא בעירי יוחנן בן יונתן אריה, מכפר שיחלה. אמרתי לו: בני יפה אמרת יוחנן בן יונתן אריה מכפר שיחלה. אמר לי: לא כך אמרתי, אלא יוחנן בן יונתן אריה מכפר שיחלה. אמרתי לו: והלא כך אמרת יונתן בן יוחנן ארי מכפר שיחלה? אמר לי: לא כך אמרתי אלא יוחנן בן יונתן ארי מכפר שיחלה. לאחר הימים חלה ומת, ובדק רבי טרפון את עדותו והשיאו את אשתו, או נימר משום מה בכך. אשכח תני, אין בודקין עידי מיתה בדרישה וחקירה, ודלא כרבי טרפון, דרבי טרפון אומר בודקין עידי מיתה בדרישה וחקירה.

העד העיד כאן על אדם שנרדף על ידי הגייס והדפו, כאשר העד העיד על שמו המבטא גם את גבורתו, ולאחר ימים מת. ר' טרפון בדק את המקרה והשיא האשה על פיו, אך חכמי התלמוד לא

---

<sup>550</sup> להרחבת הפרטים בנושאים אלו, עיינו: ירושלמי יבמות, פ"טו ה"י (טו ע"ב - טז ע"א); בבלי, יבמות קכא ע"א - ע"ב.

היו בטוחים כי ר' טרפון בדקו מצד הדין, או משום שכך ארע בברור במקרה זה. ואולם, למסקנת התלמוד, מצאנו כי ר' טרפון דורש דרישה וחקירה בניגוד לר' עקיבא.

ואילו, בבבלי יבמות קכב ע"ב, עולה בברור כי ישנה מחלוקת בעניין זה, וכי ר' טרפון דרש זאת לכתחילה.

משמע, שבתקופה קשה כמו במחצית הראשונה של המאה השנייה לסה"נ, המתאימה לימי ר' טרפון, סמוך למרד בר-כוכבא, הסתובבו "גייסות", שתפסו או שבו הולכי דרכים. במקרה זה, הצליחו היהודים לעמוד על נפשם.

המקורות מלמדים שהייתה מגמה כללית לסייע לאשת המת בכלל, והשבוי בפרט. מרכיב בולט בדיון ההלכתי ובהתייחסות החברתית לסיוע, בא לידי ביטוי במצבי חוסר הידיעה על השבוי, ואובדן הקשר עמו. נעשו מאמצים גם לחפשו או להגיע לאנשים שהייתה להם פיסת מידע עליו, לדעת מה מצבו ולנסות להגיע אליו. אך לא פחות מכך, גם לסייע לאשתו ולמשפחתו, כשהביטוי "משום עיגונא הקלו בו רבנן", שימש כיוון יעד מרכזי.

7. 4. מעמד האשה השבויה:

י' בלידשטיין, מציין שחוקי אתונה אוסרים אשה שנאנסה לבעלה.<sup>551</sup> בחברה היהודית, מעמד אשה נשואה לאחר שחרורה, היה מורכב ונדון במקורות, שכן הן היו נתונות לפגיעה בתחום חי האישות. לכן, יש לברר אם היא יכולה לחזור לבעלה. היה רצון עז להחזיר את השבויה לחיק משפחתה. אמנם, היה צורך אמיתי לברר, אם היא שמרה אמונים לבעלה. בירור זה דרש שתי בדיקות יסודיות: ראשית, האם בכלל נבעלה בהיותה בשבי, או שמא עשתה מאמצים או שהיו שאר תנאים, שלא איפשרו לשבאים, לבצע זממם. שנית, גם אם כן נבעלה, האם היה לחיים משותפים אלה, הסכמה ורצון מצד האשה, באיזהו שלב בתקופת השבי?

החכמים שפעלו בדור שלאחר חורבן בית שני בראשית תקופת יבנה, נחלקו אם יש להניח כי השבויה נבעלה על ידי השבאי. ועל כך שנינו במשנה, כתובות ב ה:

אמרה: נשביתי וטהורה אני, נאמנת שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני, אינה נאמנת.

כלומר, אם יש עדים שנשבית, לא יכולה להכחיש ולומר, שנכון הדבר שנשביתך אך לא נבעלה. כי אנו יוצאים מתוך הנחה שאכן נבעלה. ר' יהושע, חכם מרכזי שפעל מהחורבן ועד קרוב למרד בר-כוכבא, מבטא הנחה זאת, באומרו לחכמים, בתוספתא, כתובות פ"א ה"ו, (מהדורת ליברמן,

<sup>551</sup> בלידשטיין, הערה 22. הוא מפנה לספרו של: A. Harrison, *Laws of Athens*, I, 35 – 36.

אמר להן ר' יהושע: אי אתם מודים בשבועיה שנסבית לבין הגוים, שיש לה עדים שנסבית והיא אומרת טהורה אני, שאין נאמנת? אמרו לו: לא, אם אמרתם בשבועיה שיש לה עדים, תאמר בזו שאין לה עדים... אמרו לו: מפני שגוים חשודין על עריות.

כלומר, אף חכמים מסכימים להנחה זאת בשבועיה, שאף שלא היו ממש עדים, עצם היותה בשבי, נחשב לעדות שאכן נבעלה, אף אם תכחיש זאת. ר' דוסא, אף הוא בן דור יבנה, וחכמים, נחלקו במשנה, עדויות ג' ו, סביב הערכת מצב השבועיה. האם בוודאי נאנסה על ידי השבאים, כהבנת חכמים, ולכן אשת כהן שנסבתה אסורה בתרומה, בחזרתה מהשבי, או שיש להעריך שלא נאנסה, כהסבר ר' דוסא, בברייתא המובאת בבבלי, כתובות לו ע"ב:

אמר רבי דוסא: וכי מה עשה לה ערבי נכל עדי הנוסח הידועים גורסים: ערבי (כ"י מינכעץ 95; וטיקן 112, 130, 487; דפוס שונשינו 1487 ודפוס וילנא) הלז? וכי מפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה?

גם בדור שלאחר מרד בר-כוכבא, קיבל ר' יהודה את דעת ר' דוסא, כפי ששנינו במשנה, בכתובות ג ב:

שבועיה שנפדית הרי היא בקדושתה אף על פי שגדולה.<sup>553</sup>

דבריו נאמרו בהקשר לשאלה, אם דין האונס או מפתה או מוציא שם רע, החייבים בקנס, יתקיים גם בשבועיה, כאשר לדעת חכמים, לא יתקיים דין זה, כי היא חשודה שכבר נאסרה. בעוד שלדעת ר' יהודה יתקיים גם בה דין זה, כי היא אינה חשודה שנאסרה. יתרה מזאת, לדעת ר' דוסא ור' יהודה, יש להקל על השבועיה בעוד דברים: ראשית, האם הפודה אותה, ראוי לשאתה? כנזכר בתוספתא, יבמות פ"ד ה"ד, (מהדורת ליברמן, עמ' 110):

הפודה את השבועיה, ישאנה. מעיד בה, לא ישאנה. ר' יהודה אומר: בין כך ובין כך לא ישאנה.

אך הבבלי, בכתובות לו ע"ב, מסביר ברייתא זו, כי ר' יהודה אמר זאת רק לחכמים, החושדים בשבועיה. אך לדעתו, שאינו חושד בשבועיה, בין כך ובין כך ישאנה. וענו לו חכמים: דווקא אם התאמץ לפדיונה, יודע שאינה אסורה ולכן ישאנה, אך אם רק העיד על כך שאינה אסורה, אכן לא ישאנה, שמא עיניו נתן בה. השלכה נוספת היא, אם שבועיה תצטרך להמתין שלושה חודשים לאחר

<sup>552</sup> הם דנו בנאמנות אשה מעוברת, ור' יהושע הוכיח משבועיה, שאשה לא נאמנת, במצבים כאלה.

<sup>553</sup> אמנם, ר' יוחנן ורבה נחלקו שם, כתובות לז ע"ב, האם דעת ר' דוסא ור' יהודה זהה באופן עיקרי.

ימי שבייה כדי להינשא מחדש? כנדרש מאשה הנישאת בשנית.<sup>554</sup> בבבלי, כתובות לו ע"א, נזכרת מחלוקת תנאים בדור שלאחר מרד בר-כוכבא. ר' יוסי אומר: לא תצטרך, שהרי עושה כל מאמץ שלא להתעבר, ולר' יהודה כן. אך התלמוד מסביר כי גם לר' יהודה, יש להבחין בין הדברים, וזאת בלבד אם ראוה שנאסרה בימי שבייה. אחרת, ודאי שנאמן לשיטתו, שאין לחשוך בה שנאסרה. משמע כי התלמוד הבין שר' יהודה מחמיר, משום שקל לומר לה להמתין, אף כי מתוך המקורות הקודמים, משמע שאין הנחה גורפת שהשבויה נבעלה.

כאמור, התקבלה הדעה, ששבויה אכן נבעלה בימי שבייתה. אמנם, אין זה מדין תורה, ובעצם השבויה מנוולת עצמה בפני שוביה, אלא שחכמים החמירו בכוהנים, מפני מעלת הכהונה. לכן, נראה בהמשך, כי חכמים הקלו מאוד בנסיבות המערערות הנחה זאת.

7.5. שבויה אשת כהן לבעלה הכהן:

ראינו לעיל, כי באשת ישראל, הדיון היה האם בכלל התייחדו אתה בימי שבייה ואם זה באונס, כי אז היא מותרת לבעלה הישראלי. אך אם התייחדה מרצון היא אסורה לחזור אליו. באשת כהן, הדיון יותר מורכב, כי רווחה ההלכה שאשת כהן שהתייחדו אתה, אף אם זה היה באונס, אסורה לבעלה. לכן, עלינו לברר אם אכן התייחדו אתה בימי שבייה.

7.5.1. תולדות איסור אשת כהן שבויה לבעלה:

הדים קדומים קיימים לבעיית מעמד אשת כהן שנשבתה ושוחררה. כבר מימי החשמונאים ואילך מסתמנת מסורת כתובה, שגרסה שאינה יכולה לחזור ולחיות עם בעלה. אם חזרה, הילדים נושאים חותמת של בעיית כשרות ככהנים. ' בלידשטיין מביא עדויות קדומות ידועות - לפסילת אשה שבויה לכהן.<sup>555</sup> בכמה מקורות מובא כי התריסו נגד ראשי בית חשמונאי, כי הנם פסולים לכהונה כיוון שאמם נשבתה. לפי יוספוס, אלעזר דרש שיוחנן הורקנוס יניח את הכהונה הגדולה, "מפני ששמענו מפי הזקנים שאמך היתה שבויה בימי מלכותו של אנטיוכוס אפיפנס". טענה דומה רווחה בעם נגד אלכסנדר ינאי שהוא "נצר משפחת שבויות".<sup>556</sup>

ראיה נוספת מיוספוס בספרו "חיי יוסף", המספר כיצד אספסיאנוס טיפל בו בכבוד. בין היתר הוא

---

<sup>554</sup> הבחנה של שלושה חודשים נזכרה כבר במשנה, יבמות ד י: "וכן כל שאר הנשים לא יתארסו ולא ינשאו עד שיהיו להן שלשה חדשים", לדעת אם היא מעוברת או אינה מעוברת, להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני.

<sup>555</sup> בלידשטיין, מעמדן האישי של נשים שבויות, עמ' 38.

<sup>556</sup> קדמוניות היהודים, יח, 291: שם 372; בלידשטיין, [שם, עמ' 38 והערה 9] מביא מקורות מחקריים בנושא זה.

דאג לו לאשה, ויוספוס מדגיש את היות האשה בתולה, מהשבויים שנשבו בקיסריה.<sup>557</sup> הרי שמדגיש את כשרותה לו בהיותו כהן, אף שהייתה שבויה.

גם בספרו "נגד אפיון" מציין יוסף את שמירת גזע הכוהנים, בכך ש-"אבותינו נקטו אמצעים להבטיח שגזע הכוהנים לא יתערב (בזרים), ויישאר בטהרתו". יוספוס ממשיך ומציין, בין היתר, בדקו ביחוס הנשים הנישאות להן, ובמיוחד במצבי מלחמה:

אך למקרה שתפרוץ מלחמה, כפי שקרה כבר פעמים רבות, ... ובמיוחד בימינו אלה עצמם, או אז ניצולי הכוהנים יחברו שוב רשימות חדשות מתוך הארכיונים, ויבדקו שוב את הנשים ששרדו לפליטה, כי אין הם מתירים להינשא לשבויים, מאחר שהם חושדים פן באו במגע עם נוכרים, (כפי שקרה) פעמים רבות.

משמע, מעדותו של כהן שחי ופעל בשלהי ימי הבית השני, כי כך נהגו בפועל. אריה כשר סבור כי אכן יוספוס היה בקי בדינים אלה, וכראיה הוא מפנה למקורות הנזכרים ואחרים, המוכיחים זאת.<sup>558</sup> הוא גם מציין את התנצלות יוספוס על לקיחת שבויה יהודית שהייתה בתולה מקומית, בכך שנעשה הדבר בפקודת אספסיאנוס, "אבל נראה כי הסברו היה בגדר תירוץ אפולוגטי".<sup>559</sup> מכל מקום, הדי מסורת זו השתלשלו מימי החשמונאים ועד יוספוס. מעניין לציין כי הדים אלה נמשכים ומופיעים במקור מאוחר יחסית, בבבלי, קידושין סו ע"א:

אמרו לינאי המלך רב לך כתר מלכות, הנח כתר כהונה לזרעו של אהרון, שהיו אומרים אמו נשבית במודיעין.

הבבלי אינו אומר במפורש שיש איסור על כהן להחזיר את אשתו השבויה, אך הדי הנוהג הקדום משתקפים בנוסח הסיפור, או יותר נכון, ההקנטה שהחכמים רמזו לינאי, כשהזכירו לו הבעייה שאמו נשבתה במודיעין. עם זאת, ההיבט המשפטי של איסור החזרת אשת כהן לבעלה, נדונה רבות גם בספרות ימי המשנה, מתיאור האירוע מימי הבית השני, והדיון נמשך באופן אינטנסיבי, עד שלהי תקופת התלמוד.

דבר זה מלמד על דקדוק מיוחד של הכהנים בהלכה זו, בשל רצונם לשמור על טוהרת ייחוסם, ולא רק על ההלכה. שכן לא כל החכמים קיבלו את כל פרטי ההלכות, הקשורות בנושא זה של אשת כהן שנשבתה שאסורה לבעלה.

<sup>557</sup> יוספוס, חיי יוסף, 415 (תרגום שוורץ, עמ' 138 וכן הערה 431).

<sup>558</sup> כשר, נגד אפיון, ח"א, עמ' 35 הערות 35 – 36, על רשימתו המדוייקת של יוספוס.

<sup>559</sup> כשר, שם, מקורות לסוגיה זאת של נישואי יוספוס עם שבויה. כמו כן, העיר על נשיאת כמה נשים ללא גירושי הראשונות, אך אין זו בעייה של הכהנים בלבד. גם במבוא לספרו הנ"ל, [נגד אפיון, (תרגום כשר, עמ' 17), כשר מעיר כי יוספוס שילם מחיר יקר כאשר עבר לצד הרומי, שבא לידי ביטוי בכך כי בית היתר, נאלץ לשאת שבויה בתולה, אף כי היה כהן.

אכן, במשנה מסופר על משפחת כוהנים, בימי הבית השני, שרצו להחמיר על עצמם, בבת משפחתם שנתמשכנה בידי הנוכרים על חוב ממון, אך חכמים לא קיבלו זאת, כי הייתה עדות שגילתה את עצם העניין, אך גם העידה על טהרת הילדה. וזו לשון המשנה, עדיות ח ב:

העיד רבי יוסי הכהן ורבי זכריה בן הקצב, על תינוקת שהורחנה באשקלון, ורחקה בני משפחתה, ועדיה מעידים אותה שלא נסתרה ושלא נטמאה. אמרו להם חכמים: אם מאמינים אתם שהורחנה, האמינו שלא נסתרה ושלא נטמאה. ואם אין אתם מאמינים שלא נסתרה ושלא נטמאה, אל תאמינו שהורחנה.

מקור זה המתייחס כאמור לימי הבית השני, ועוסק בתינוקת, משמע ילדה/נערה, שלא הייתה נשואה ובכל זאת רחקה בני משפחתה. משמע, שר' זכריה הכהן, מחזק ידי חכמים שזו הייתה ההלכה הקבועה שבידם, שאין להחמיר עליה, ולאוסרה לחזור לבעלה הכהן.

אמנם, בבבלי, כתובות כז ע"א, יש גם לשון אחרת של "איכא דאמרי", שאכן מחלקת בין נחבשה בניגוד לרצונה, שאז בממון ייזהרו מלנגוע בה, ובין שנתמשכנה על אי פרעון חוב, מה שנקרא במשנה "שהורחנה", שאז יעזו לינגוע בה ביתר קלות, כי קנויה להם על פי חוקיהם, ותצטרך עדים שלא נטמאה בימי השבי. עוד בעניין הנחבשת יעוין בהמשך, באשת ישראל.

משנה נוספת מתייחסת ישירות לנושא. המשנה, בכתובות ב ט, דנה באשה שנתפשה על נפשות שהיא אסורה, ובוודאי נגעו בה השבאים.<sup>560</sup> אם היא אשתו של רוצח, "כגון אשתו של בן דונאי" היא בוודאי תיטמא על ידי השבאים. חזקיה אוסרה, רק אם כבר נגמר הדין למיתה. ור' יוחנן אוסר כבר מרגע שנעצרה על נפשות, שכבר מאז הם מתירים לעצמם לטמאה.<sup>561</sup> ממשיכה שם המשנה: "עיר שכבשה כרכום כל הכהנות פסולות".

מגביל זאת שם הירושלמי בכתובות, פ"ב ה"ט, (כו ע"ד):

אי זהו כרקום? רבי בא בשם רב חייה בר אשי כגון דוגין ושלשיות וכבלים ואוויזים ותרנגלין ואפרטוטות מקיפין את העיר ומר רבי בא בשם רב חמא בר אשי מעשה היה וברחה משם סומה אחת. היה שם פירצה אחת, מצלת את הכל. היו שם מחבויים, צריכה ר' זעירה ר' בא בר זבדא ר' יצחק בר חקולה בשם ר' יודן נשיאה ובלבד כרקום של אותה מלכות אבל כרקום של מלכות אחרת כליסטים הן. ואפילו קטן ר' אימי בשם ר' יהושע בן לוי אפי' קטן אפילו קרוב אפי' קטן וקרוב

<sup>560</sup> רש"י במשנה מפרש זאת באשה שהורשעה בדיני נפשות. אך בשיטה מקובצת שם על המשנה ועוד פרשנים, משמע, כי מדובר באשה אשר נתפשה עקב מעצר בעלה על רקע דיני נפשות.  
<sup>561</sup> ירושלמי, כתובות פ"ב ה"ט, (כו ע"ד); בבלי, כתובות כז ע"א.



תרגום: אם הניחו כל מיני צורות שמירה חזקות סביב העיר, כגון לוחמים ושלשלאות וחיות שמירה, אז אין סיכוי שהנשים תצלחנה לברוח משם. אף על פי כן, מספר ר' בא כי הייתה אשה סומא שהצליחה לברוח, וזה מציל את כולן, שגם הן מותרות, כי פירצה אחת מצלת.

אך הירושלמי נשאר בצריך עיון, שכן מה יהא הדין אם יש שם מחבוא שאשה יכולה להתחבא? האם מצלת על כולן? מכל מקום, הירושלמי כבר מסייג את הכלל המופיע במשנה, ומציע פתח הקלה אחת שברחה, מצילה על כולן ומותרות לבעליהן.

הקלה אחרת הובאה בבבלי, כתובות כז ע"א:

רבי יצחק בר אלעזר משמיה דחזקיה אמר: כאן בכרכום של אותה מלכות, כאן בכרכום של מלכות אחרת. של אותה מלכות נמי, אי אפשר דלא ערק חד מינייהו! אמר רב יהודה אמר שמואל: כשמסמרות רואות זו את זו. אי אפשר דלא ניימא פורתא! אמר רבי לוי: כגון דמהדר לה למתא שושילתא וכלבא וגוויזא ואוויזא.

באור: דווקא בחיל הכובש של מלכות אחרת, שלא ישאר בעיר הכבושה, נאסרות הנשים, מחשש שהכובשים יעשו מה שברצונם. אך בחיל הכובש של אותה מלכות, שיישאר אחר כך במקום, ואין עניין לכובש ליפגוע במי שישלוט עליו, תהיינה הנשים בחזקת מותרות, אפילו נשות הכהנים. זאת בתנאי שיש שמירה ומשמעת חזקה על החיילים, כגון שלשלאות ברזל, כלבים, חתיכות עץ ואוויזים, שיגלו את העובר לידם. כאשר חשש זה של צורת השמירה, לא נדרשת על ידי כל האמוראים. גם בדור שני של אמוראי בכל, רב יהודה בשם שמואל עוד מתדיין האם יש צורך בשמירה צפופה. גם בדור שני של אמוראי ארץ-ישראל, ר' יהודה נשיאה וחכמים חולקים בדבר. יש המוותרים על מערכת שמירה זאת.

כמו כן, מכריע שם הבבלי בהקלה נוספת, במה שהירושלמי נשאר בספק:

אמר רב אידי בר אבין אמר ר' יצחק בר אשיאן: אם יש שם מחבוא אחת, מצלת על הכהנות כולן. ולשאלתו של רבי ירמיה שם: אינה מחזקת אלא אחת, מהו? מי אמרינן כל חדא וחדא היינו הא, או דלמא לא אמרינן?... הכא מי יימר דאיטמי.

מסכם התלמוד, שמכיוון שאין כאן וודאות שהאשה נטמאה, אלא חשש, אפשר לתלות ולהקל בכל אפשרות שתצדיק זאת, כגון מחבוא שאפשר שהתחבאה בו.

עוד אומר הירושלמי, שבדור השמד, היו הכהנות מחביאות עצמן, כדי שלא תאנסנה על ידי הגזרה של הנוכרים ואז הן עלולות להיאסר. בירושלמי, כתובות פ"א ה"ה, (כה ע"ג)<sup>562</sup> איתא:

---

<sup>562</sup> הדברים מבוססים על משנה, כתובות א ה, שבה נאמר: "האוכל אצל חמיו ביהודה שלא בעדים אינו יכול לטעון טענת בתולים מפני שהוא מתייחד עמה". הירושלמי מסביר מדוע היו מייחדים ביהודה, אף

בראשונה, גזרו שמד ביהודה, שכן מסורת להם מאבותם, שיהודה הרג את עשו דכתיב: "ידך בעורף אויביך" (בראשית מט, ח). והיו הולכין ומשעבדין בהן, ואונסין את בנותיהן, וגזרו שיהא איסטרטיוס בועל תחילה. התקינו שיהא בעלה בא עליה עודה בבית אביה, שמתוך שהיא יודעת שאימת בעלה עליה, עוד היא נגרת. מכל מקום אין סופה להיבעל מאיסטרטיוס? אנוסה הוא, ואנוסה מותרת לביתה. כהנות מה היו עושות? מטמינות היו. ויטמינו אף בנות ישראל? קול יוצא ומלכותא שמעה, ואילין ואילין מתערבבין.

משמע, כנראה בתקופת מרד בר-כוכבא, ביהודה נהגו לייחד האשה עם ארוסה, כדי שיתחבב עליה, ולא תסכים לגזרת הנוכרים, להיבעל למושל, בתחילת הנישואין. כך היא תהיה אנוסה, ואם היא ישראלית היא מותרת לבעלה, אך אם היא כוהנת, אסורה. לכן, הכוהנות החביאו עצמן.<sup>563</sup> גם בבבלי, כתובות ג ע"ב, נזכרת גזרה, שבתולה הנשאת ביום רביעי, "תבעל להגמון תחילה". והתלמוד מתאר שהיו צנועות, וכוהנות מסרו נפשן ולא הסכימו לכך. מקור זה תורם להבנת בעיות השבייה, ובכלל זה של נשות כהנים, תופעות תדירות בדורות לאחר החורבן, וכן מקור להבנת הקשיים בהווי השבי או כיצד נשבו נשים (וכמובן גם גברים וילדים) ומה היו הבעיות הייחודיות שלהן בשבי.

אם מדובר באשתו של גנב, נחלקו ראשוני האמוראים (שם בבבלי), אם היא כנתפשת על נפשות ואסורה, או שלא יגעו בה רק על רקע ממוני. אך ב-"אשת ליסטים, כליסטים", כך מכריע ר' יוחנן בירושלמי בכתובות פ"ב ה"ט (כו ע"ד), ומיד יפקירוה השלטונות. נראה לומר כי השאלה אם אשת גנב היא כמו אשת רוצח, ולכן היא בחזקת שנטמאה או לא, גם זה תלוי בכל מקום ברמת העוינות וכללי המשפט במקום, וכן ברמת הקשר העויין ליהודים.

בכלל, נראה לומר כי ביחס הכללי של החכמים לאשה השבויה, ניכרת מגמה עקרונית להקל על השבויה ומציאת כל הזדמנות להתירה. המחלוקות השונות הן תוצאה רגיונלית והיא תלויה בכל מלכות וגזרותיה. יש מקומות בהם היה המצב יותר גרוע, כך שהיה יותר סיכוי שנטמאה בימי שבייה, עד שתביא עדים שאכן נשארה טהורה. זה שורש הויכוח בין חזקיה ור' יוחנן, אם אשה שנתפשה מחמת נפשות, היא בחזקת שנטמאה מרגע המעצר או דווקא מרגע ההרשעה בדין. לפיכך גם הסברנו את הויכוח האחרון, לגבי אשת גנב היא כמו אשת רוצח ולכן היא בחזקת שנטמאה או לא, שזה תלוי בכל מקום, ברמת העוינות ליהודים, בכללי המשפט במקום ובמצב

---

שזה היה רק לאחר אירוסין. על כך עונה הירושלמי, שעניין זה היה כדי להתמודד עם הגזרה הקשה שנגזרה על הכלות.

<sup>563</sup> לשאלת התלמוד ירושלמי, כתובות פ"א ה"ה (כה ע"ג): "גם הישראליות תטמנה את עצמן?" ותשובתו כדלהלן: השאירו המצב עפי שהיה, ולא דרשו מן הישראליות שאף הן תטמנה עצמן, כי אם כולן תעשינה כך, הנוכרים יחפשו את כולן וגם הכהנות תתפשנה.

לסיכום תולדות המסורת ההלכתית על אשת כהן שבויה ומעמדה ההלכתי והמשפחתי, בעת שחרורה, יש לציין כי י' בלידשטיין סבור כי איסור שבויה נחשב "דין תורה" בתקופה קדומה, ואחר כך נתפס כדברי סופרים.<sup>565</sup>

אך לאור השתלשלות ההלכה כפי שהובאה עד כה, עדיף להניח כי כבר מתחילה היה מוסכם על הכל כי מן התורה שבויה מותרת, אלא שחכמים עשו מעלה בכהונה והחמירו. אך גם הם הלכו במגמה של הקלות בדיני עדותה, כפי שהראנו לעיל, בהלכות המקילות בענייני עדות על מקרים אלה, ועוד.

זאב פלק טוען כי ההבדל בין כהן וישראל, לעניין אשה שנאנסה אינו נובע מדרישה הלכתית מיוחדת לגבי כהונה, כי אם מתוך חשדנות מוגברת של הכוהנים. לאחר שמביא את המקרה של יוחנן הורקנוס (לפי גרסת יוספוס,<sup>566</sup> או ינאי, לפי גרסת הבבלי בקידושין סו ע"א) בו טענו כי אמו הייתה שבויה, ולכן היתה אסורה על אביו, אומר פלק:

מסתבר, כי דווקא הכוהנים החמירו בעניין זה, וחשדו בכל שבויה בידי חיילים נוכרים, שלא שמרה על טהרתה. לכן כתבו הכהנים בכתובה, וכו'. כלומר, התנאי המיוחד שבכתובת הכוהנים נובע מחוגי הכוהנים בלבד.<sup>567</sup>

אך בלידשטיין דוחה זאת.<sup>568</sup> לדעתו, לאור העובדה כי דווקא הפרושים והעם מקפידים על כשרות החשמונאים לשמש כוהנים גדולים, משמע שזו הלכה כללית מחייבת, ולא מסתבר שקינאו את קינאת הכהונה בלבד. זאת ועוד, לאור המשנה שבמסכת כתובות א ה, העניין מופיע כתנאי בית דין, וכן האיסור מופיע ביוספוס כפירוש מוסמך למקרא.

יש להוסיף על דברי י' בלידשטיין, שהרי ז' פלק בעצמו כותב כי מדברי יוספוס וכן מתוך התלמוד בקידושין, משמע כי יוחנן/ינאי לא הכחיש את עצם ההלכה האוסרת שבויה לכהן? כל כעסו היה על העלילה בדבר. כך, יש לדייק גם מתוך דבריו של שאול ליברמן למעשה הנזכר במשנה, כתובות ב ט. לדידו של ליברמן, המעשה על אודות ר' זכריה בן הקצב שהעיד על כשרות אשתו "משעה שנכנסו עכו"ם לירושלים", היה המעשה החמור של הנציב הרומי פלוורוס, "שערכו טבח איום באנשי ירושלים", ולכן "נחשבו כל נשי ירושלים כאנוסות (על ידי החיילים)". אף י"א הלוי שיער שהמשנה רומזת למעשה נבלה זה.<sup>569</sup> מתוך הפירוש של ליברמן והלוי, יוצא כי המשנה הזאת,

<sup>564</sup> רעיון דומה מצאנו אצל אחד מחכמי הראשונים, ר' מנחם המאירי, בית הבחירה, לבבלי, כתובות, כו ע"ב, המבחין בין סוגי העמים שבקרבם, חיים האנשים, כך שדברי התלמוד כי "יד המלכות תקיפה", גם בממון היא אסורה, תלויה בסוג העמים שביניהם היהודים חיים.

<sup>565</sup> בלידשטיין, מעמדן האישי של נשים שבויות, הערה 14.

<sup>566</sup> קדמוניות היהודים, יג, י, ה, 292. (תרגום שליט).

<sup>567</sup> פלק, מבוא לדיני ישראל, עמ' 279 והערות 53, 54.

<sup>568</sup> בלידשטיין, מעמדן האישי של נשים שבויות, עמ' 42.

<sup>569</sup> הלוי, דורות הראשונים, ח"ב, "סוף חשמונאים עד נציבי רומא", בעיקר, פרק לג'.

מהווה דוגמה מצוינת להלכה שהייתה רווחת בין החכמים, ועל אף הנסיבות הקשות לכל אנשי העיר, זאת הייתה ההלכה, ולא היתה בכך כל חשדנות יתרה של הכהנים.<sup>570</sup> עוד מבקש ז' פלק למצוא מצב ביניים של אשת כהן. הוא מסיק מתוך המשניות בעדויות ח ב וכן בכתובות ב ט, כי:

כנראה חידש ר' זכריה בן הקצב שהאשה יכולה לגור בבית מיוחד של הכהן, ולהיזון מנכסיו (ת' שם) וכך נפסקה ההלכה של ר' דוסא כי "השבויה אוכלת בתרומה (משנה, עדויות ג ו).

אך קשה לקבל פרושו למשניות ההן, וגם לא בכתובות ב ט, שכן דווקא מתוכן עולה שאין מצב ביניים, שבו האשה יושבת בבית מיוחד ואוכלת בתרומה, אלא לחכמים, אם אינה נאמנת, אינה חוזרת כלל להיות אשת כהן, גם לא לאכילת תרומה, ולר' דוסא, אם נאמנת היא חוזרת להיות אשת כהן לכל דבר. כמו כן, אין לשרבב את הדיון שבין ר' זכריה בן הקצב וחכמים בעניין זה, כי הוא היה רק לגבי נאמנות העדות על האשה.

7. 5. 2. הקלות בהלכות כהנת שבויה:

הקלות שונות נאמרו בעניין כהנת שבויה. המשנה, כתובות ב ט, הנזכרת, הקלה לקבל פסולי עדות למיניהם:

ואם יש להן עדים, אפילו עבד אפילו שפחה הרי אלו נאמנים. ואין נאמן אדם על ידי עצמו. אמר רבי זכריה בן הקצב: המעון הזה לא זזה ידה מתוך ידי, משעה שנכנסו גוים לירושלים ועד שיצאו. אמרו לו: אין אדם מעיד על ידי עצמו".

כלומר, פסולי עדות מעידים כאן בשבויה, אך לא בעלה. עם זאת, רבי זכריה בן הקצב, המעיד כנראה על תקופת המצור על ירושלים, בין 66 – 70 לסה"נ, מדגיש שאשתו הייתה עמו כל הזמן ברצף ולא נגעו בה האויבים. משמע שהוא עצמו הבין שעדות כזו לא פוסלת את אשת הכהן מלחיות הלאה עם בעלה, ובמקרה שלו, זו הייתה אשתו. מכאן, כי גם בדקדוקי הלכה זו, היו בין הכהנים, מחמירים פחות, כזכריה בן הקצב, והיו יותר, כאלה שחלקו עליו. המשך לדיון, ומפרט יותר, הובא בירושלמי, כתובות פ"ב ה"ט, (כו ע"ד), שאמנם אוסר בבעלה, אך מיקל בבנה הקטן, ואף מביא מעשה שנחלקו בו אמוראים בהוראה למעשה, ומסקנתו להקל:

ואפילו קטן? ר' אימי בשם ר' יהושע בן לוי, אפילו קטן אפילו קרוב, אפילו קטן וקרוב נשמענה מן הדא. חנניה קרתיסיה, אישתבאי הוא ובניה ואיתתיה. אתון לגבי רבי חנינא ולא קבלון, אתון לגבי רבי יהושע בן לוי וקבלון. הדא אמרה: אפילו קטן וקרוב.

<sup>570</sup> ליברמן, יוניית ויוונות, עמ' 140. כך הוא מבאר מדרש בסוף שיר השירים זוטא, עמ' 137 – 141.

תרגום: האם עדות קטן או קרוב נאמן. מביאים סיפור אודות חנניה קרתיסיה, שהיה כהן, ונשבה הוא ואשתו ובנו, ובאו לפני ר' חנינא ולא קיבל עדות הבן שאמו לא נטמאה, ור' יהושע בן לוי קיבל. ומסיק התלמוד, שמקבלים עדות קטן שהוא קרוב.<sup>571</sup>

בבבלי, כתובות כז ע"ב, נאמר כי פסולי עדות הנאמנים הם עבד ושפחה (של אחרים) או עדות אשה ותינוק או תינוקת, וכן אביה ואמה של השבויה. אך לא בבנה או בבתה או בשפחתה, המחפים עליה, אלא אם היא מסיחה לפי תומה. בענין הבעל שאינו נאמן, מוסיף שם הבבלי, למרות שנאסרו, יהיו מותרים לגור באותה חצר ולייחד לה שם בית, בניגוד לגרושה רגילה, האסורה לגור באותו שכונה או כפר קטן. אם היא אשת כהן, אף אסורה באותו מבוי. אך כאן בשבויה הקלו, בתנאי שלא יתייחדו, כגון שתצא בראש בניה ונכנסת בסוף בניה.

7. 5. 3. נשים פסולות לכהן: חיתון וזיקת השבויה אליהן:

המקור להחמרה המיוחדת בכהנים, הוא המקרא בו הוזהרו הכהנים, ביחס לנישואיהם: "אשה זונה וחללה לא יקחו...כי קדוש הוא לאלקיו" (ויקרא כא ז). במדרש ההלכה, בספרא, דורשים כמה הגדרות לזונה (אמור, פרשה א, ז) ובלשון דומה גם במשנה, יבמות ו ה:

"אשה זונה" – רבי יהודה אומר: זונה, זו איילונית. וחכמים אומרים: אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות. רבי אלעזר אומר: אף הפנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות. (ח) "וחללה", איזו היא חללה? זו שנולדה מאחד מכל הפסולים.

לחכמים, אין בהגדרה זאת רק מובן שלילי שלה, שעשתה זאת ברצון ובהפקרות אלא גם אם באה ממצב מסויים, כגון גיורת או משוחררת, אף היא נכללת בהגדרה זאת, ואסורה לכהן. לכן, באשת כהן או בישראלית לכהן, עלינו לברר אם אכן לא נישאת לכהן לאחר ביאה אסורה.

אמנם, י' בלידשטיין מנסה ללמוד איסור שבויה מ-"חללה", אך גם הוא (שם בהערותיו) חוזר לדרשת חכמים, לאסור השבויה מהמילה "זונה".<sup>572</sup> נראה, כי אין להכללת שבויה בהגדרה זאת משמעות שלילית מופקרת, אלא משמעות של התייחדות אסורה. ממילא, התייחדות עם נכרי מכלילה שבויה בהגדרה זאת, וממילא היא אסורה לכהן.

בתוספתא, המובאת בבבלי, נאמר במפורש:

בן ט' שנים ויום אחד, גר עמוני ומואבי, מצרי ואדומי, כותי, נתין, חלל וממזר, שבאו על כהנת לוייה וישראלית - פסלן; רבי יוסי אומר: כל שזרעו פסול - פוסל, כל שאין

<sup>571</sup> בבבלי רצו לומר, שיש בכך מחלוקת תנאים, אך מסיים הבבלי בכיוון שנאמנים רק במסיח לפי תומו. בעוד שבירושלמי, רק מביאים המעשה ולא מחלקים חילוק זה של מסיח לפי תומו, אלא מסיקים בפשטות שהקטן שהוא קרוב, כי הוא בנה, נאמן.

<sup>572</sup> בלידשטיין, מעמדן האישי של נשים שבויות, הערות 3-4.

זרעו פסול - אינו פוסל; רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאתה נושא בתו - אתה נושא אלמנתו, וכל שאין אתה נושא בתו - אי אתה נושא אלמנתו.

ומוסיף הבבלי ביבמות סח ע"א: מנא הני מילי? אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא (ויקרא כ"ב יב): "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", כיון שנבעלה לפסול לה - פסלה".<sup>573</sup>

האמוראים ממשיכים כיוון זה בבבלי, יבמות נו ע"ב, ומבארים כי אשת כהן, אף שנאנסה, אסורה לחזור אליו.

אמר רבא: אשת כהן שנאנסה - בעלה לוקה עליה משום זונה. משום זונה אין, משום טומאה לא? אימא: אף משום זונה. מתיב רבי זירא (במדבר ה יג): "והיא לא נתפשה" אסורה, הא נתפשה מותרת, ויש לך אחרת שאף על פי שנתפשה - אסורה, ואי זו? זו אשת כהן, ולא הבא מכלל עשה - עשה! אמר רבה: הכל היו בכלל זונה, כשפרט לך הכתוב גבי אשת ישראל והיא לא נתפשה אסורה, הא נתפשה - מותרת, מכלל, דאשת כהן כדקיימא קיימא.

ממילא, עלינו רק לברר, אם אכן התייחדו אתה. זאת, לעומת אשת ישראל, אם התייחדו אתה באונס, מותרת לבעלה הישראלי, אך אם זה היה מרצון, אסורה לחזור אליו, ממילא אצלה נברר האם זה היה ברצון, כדלקמן.

חכמים הלכו לכיוון המיקל בתחום השבייה. הם חיפשו כל קולא, ו"מתחו את החבל" עד לקצה האפשרי. זאת האמירה בבבלי, בכתובות כז ע"א: "הכא מי יימר דאיטמי". כלומר, מדין תורה אין וודאות שהאשה נטמאה, כי "אף שרוב עובדי כוכבים פרוצים בעריות" (בבלי, כתובות יג ע"ב), אין זה נחשב לעדות ברורה. רק חכמים, החמירו משום מעלת הכהונה, כאילו יש רוב שנבעלה לנוכרי. זהו שנזכר שם (כז ע"ב): "הכא חששא הוא", כלומר, בשבויה זה רק חשש שגזרו בכוהנת. לכן, הם גם חפשו את כל הנסיבות, היכולות להביא לאמון האשה, ואז תהיה נאמנת, ומותרת לבעלה הכהן. לכך מצטרפות סיבות נוספות: לא בקלות השובה ירצה לעשות זאת וגם האשה תמאס עצמה, על פי ההנחה של הבבלי בקידושין (יב ע"ב) "אם הקילו בשבויה דמנוולה נפשה גבי שבאי".

מקור תנאי נוסף, עוסק ומיקל בנושא שבויה כוהנת. המשנה, בכתובות ב ה, מביאה פרטים המקילים בעניין אשת כהן:

אמרה נשבית וטהורה אני נאמנת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים

<sup>573</sup> נידה פ"ו ה"ה, והובאה גם בבבלי, יבמות סח ע"א; קידושין, עד ע"ב.

שנשבת והיא אומרת טהורה אני, אינה נאמנת. ואם משנשאת באו עדים, הרי זו לא תצא.

הבבלי בכתובות כג ע"א, ממשיך להקל בדבר, שמספיקה החלטת בית דין על פי עדותה, כדי שתהיה מותרת להינשא לכתחילה, גם אם אחר כך באו עדים:

אמר אבוה דשמואל: לא נשאת - נשאת ממש, אלא כיון שהתירוה לינשא, אף על פי שלא נשאת. והא לא תצא קתני! לא תצא מהתירה הראשון.

ומביאים את התוספתא, המאשרת דברי חכם זה. כמו כן, התלמוד מביא סיפור על בנותיו של שמואל שנהגו בהן על פי עדותן בבית דין, אף שהן התחכמו להקדים ולהופיע לפני בית דין, לפני שוביהם. בירושלמי כתובות פ"ב ה"ו, (כו ע"ג), אף מדגישים שהן לא שקרו, ואכן עדותן נאמנת. עוד הקלה באמון בדבריה של השבויה, מצויה בתוספתא, כתובות פ"ב ה"ב, מהדורת ליברמן, עמ' 61):

אמרה נשביתי, וטהורה אני, ויש לי עדים שטהורה אני, אין אומרים נמתין עד שיבאו עדים ויתירוה אלא מתירין אותה מיד. אם משהותרה באו עדים, ואמרו נשבת היא, הרי זו לא תנשא... נשבת וטמאה היא, אף על פי שיש לה בנים תצא.

בבבלי בכתובות (כג ע"א) מוסיף:

התירוה לינשא, ואחר כך באו עדים ואמרו לא ידענו - הרי זו לא תצא

משמע, שאיננו חוששים לעדים. התלמוד מביא גם סיפור המחזק דין זה, והקשור לספור הנ"ל, אודות בנותיו של שמואל. לאחר שהותרו בבית דין עקב הודעתן, אמר ר' חנינא, שהתיר הבנות, לרב שמן בר אבא, שהיה כהן קרוב שלהן, שישא אחת מהן ולא יחשוש לעדים העלולים לבוא.<sup>574</sup> מגמות הקלה נוספות עולות כבר מתוך המשנה שם, ב ו:

שתי נשים שנשבו, זאת אומרת נשביתי וטהורה אני, וזאת אומרת נשביתי וטהורה אני, אינן נאמנות. ובזמן שהן מעידות זו את זו הרי אלו נאמנות.

משמע, אף שעדים העידו על שבייתן, הן נאמנות להעיד זו על זו, כי מספיקה עדות עד אחד או אשה, על מנת לקבל העדות (כנזכר שם, במשנה ט'). בהמשך הפרק, ממשיכה המשנה (שם ט) לפרט, באיזה סוג תנאי שבי, אשת הכהן תיאסר לבעלה, כי הדבר ברור שהשובים יתעללו בה ובאיזה מקרים תהיה מותרת, כי גם אצל השובים יש רתיעה מעשית או כדאית, שלא להתעלל

<sup>574</sup> לדעת בעלי התוספות לבבלי, כתובות כג ע"א ד"ה: "והא איכא עדים במדינת הים", אפילו כשיש קול שיש עדים במדינת הים שנשבת, איננו חוששים להם.

בה.<sup>575</sup> אך ראינו מגמה כללית של חיפוש עילה להאמין לאשה שתחזור לחיות עם בעלה, אפילו הכהן.

נחבשה: במעמד אשה שנכלאה על ידי נכרים בעוון כלשהו, יש חלוקה לפי רקע כליאת האשה וכן לפי תנאי המקום. וזו לשון המשנה, שם ב ט:

האשה שנחבשה בידי גוים: על ידי ממון, מותרת לבעלה. על ידי נפשות, אסורה לבעלה. עיר שכבשה כרכום כל כהנות שנמצאו בתוכה פסולות.

ההסבר הוא שאם נתפשה בשביל ממון שהייתה חייבת להם ומצפים לקבלתו, לא יעזו לעשות מעשה. לכן, לא צריך עדים להתירה. אך אם נתפשה כי הייתה נידונת לנפשות, אסורה, שמא תתרצה לאחד מהם כדי שלא ימיתוה.<sup>576</sup> אמנם, באשה זו שנחבשה על ידי ממון או נפשות, מסייג הבבלי, כתובות כו ע"ב, ואומר:

אמר רב שמואל בר רב יצחק אמר רב: לא שנו אלא שיד ישראל תקיפה על עובדי כוכבים, אבל יד עובדי כוכבים תקיפה על עצמן, אפילו על ידי ממון - אסורה לבעלה.

משמע, אם השלטון הוא נכרי, גם על ידי ממון תהיה אסורה. כמו כן, אם מכרה עצמה או משכנו אותה, הרי היא אסורה עד שיעידו עדים שלא נסתרה בימי שבייה.

מן האמור עד כה משמע, מצד אחד, הדין באשת כהן שנשבתה או נכבשה שאסורה לחזור לבעלה הכהן, אף שנאנסה. מצד שני, אם יש סיבה כלשהי או עדות כלשהי להוכיח שלא התייחדה, הולכים לקולא ומחפשים כל דרך היתר, להחזירה לבעלה הכהן.

7. 5. 4. שבויה אשת כהן באכילת תרומה:

השלכה נוספת לאשת כהן שנאנסה, הוא הדין שאסורה לחזור ולאכול בתרומה. כלומר, מכיון שהיא נאלצת להיפרד מבעלה הכהן, בנוסף, היא מפסיקה לאכול מתרומה שנהנתה עד עכשיו, כאשת כהן. הבבלי, יבמות מה ע"א, מביא את מקור דרשת הכתוב:

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון: מנין לעובד כוכבים ועבד הבא על הכהנת ועל הלוייה ועל הישראלית, שפסלוה מלאכול בתרומה? שנאמר: ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, מי שיש לו אלמנות וגירושין בה, יצאו עובד כוכבים ועבד שאין להם אלמנות

---

<sup>575</sup> יש פרשנים מאוחרים המשליכים דינים אלה, גם לאשת ישראל, שתיאסר לבעלה, אם השוכים התעללו בה או יש חשש לרצון.

<sup>576</sup> הר"ן בשם ר' חננאל והגאונים וכן הרמב"ם, מסבירים משנה זאת באשת כהן, אך אם הייתה אשת ישראל שנחבשה, אפילו על ידי נפשות מותרת לבעלה, שאין חוששים שנבעלה מרצון. אמנם, יש אומרים שבנפשות, גם באשת ישראל אסורה.



וגירושיך בה.

משמע, שבויה שנאנסה על ידי שבאי ואנו מניחים שבא עליה, היא נאסרת באכילת תרומה, אם היא בת כהן האוכלת בתרומה, הרי לאחר השבייה היא אסורה להמשיך לאכול התרומה. או אם היא ישראלית שהייתה נשואה לכהן, ויש לה בנים ממנו, ובדרך כלל אם היא נתאלמנה היא ממשיכה לאכול התרומה, בזכות בנה הכהן. אך אם נשבתה, תיאסר באכילת התרומה, מלבד שהיא אסורה לחזור לבעלה הכהן, כנ"ל. וכך נדרש בבבלי יבמות (סח ע"א):

אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא (ויקרא יב יב): "ובת כהן כי תהיה לאיש זר, הוא בתרומת הקדשים לא תאכל", כיון שנבעלה לפסול לה - פסלה.

כלומר, מי שנחשב לה זר, פוסלה מלהישאר בזכויות הכהונה, לאכול תרומה. אמנם, לגבי שבויה, שיש רק חשש שמא נבעלה על ידי שוביה, האם נפסלת בתרומה? בכך נחלקו עוד בדור התנאים, במשנה במסכת עדויות ג ו:

השבויה אוכלת בתרומה דברי רבי דוסא. וחכמים אומרים: יש שבויה אוכלת ויש שבויה שאינה אוכלת. כיצד? האשה שאמרה נשביתי וטהורה אני, אוכלת, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שנשבתה והיא אומרת טהורה אני, אינה אוכלת.

גם בדור אושא, ר' יהודה מחזיק בדעת ר' דוסא, באומרו במשנה בכתובות ג ב:

ר' יהודה אומר: שבויה שנפדית הרי היא בקדושתה אף על פי שגדולה.

מחלוקתם היא סביב הערכת מצב השבויה. האם בוודאי נאנסה על ידי השבאים? כהבנת חכמים, או נעריך שלא נאנסה כהסבר ר' דוסא, בברייתא המובאת בבבלי בכתובות (לו ע"ב):

אמר רבי דוסא: וכי מה עשה לה ערבי הלז? וכי מפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה?

כאמור בתחילת פרק זה, ההנחה שנתקבלה בין רוב החכמים היתה, ששבויה בוודאי נבעלה. אמנם, אין זה מדין תורה, ובעצם השבויה מנוולת עצמה בפני שוביה, אלא חכמים החמירו בכוחנים, מפני מעלת הכהונה. לכן, בנסיבות המערערות הנחה זאת, חכמים הקלו מאוד להחזירה לבעלה הכהן, ולכל דיני הכהונה.

7.6. שבויה אשת ישראל, לבעלה הישראלי:

בשבויה אשת ישראל, המקרא בדברים (כב, כה - כז) מבחין בין נבעלה מרצון או מאונס:

(כה) ואם בשדה ימצא האיש את הנער המארשה והחזיק בה האיש ושכב עמה ומת האיש אשר שכב עמה לבדו: (כו) ולנער לא תעשה דבר אין לנער חטא מות כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש פן הדבר הזה: (כז) כי בשדה מצאה צעקה הנער המארשה ואין מושיע לה:

במדרש ההלכה ובתלמודים, מבחינים בין אונס של ישראלית המותרת לבעלה, ובין אונס של אשת כהן, האסורה לבעלה הכהן.

במדרש ההלכה, בספרי במדבר (פרשת נשא פיסקא ז, מהדורת הורוביץ, עמ' 12), מבחין זאת בהקשר של סוטה שנאנסה (בפסוק שבמדבר ה, יג):

”והיא לא נתפשה”, להוציא את האנוסה, או בין בישראל ובין בכהונה, אמרת, אם המטמאה טומאה קלה עשה בה אונס כרצון בכהונה, סוטה חמורה, דין הוא שנעשה אונס כרצון בכהונה.

מכאן והלאה, נראה מגמה של דרכי הקלה לשבויה, כך שתוכל לחזור לבעלה הישראלי הראשון. גם התלמודים הולכים בכיוון זה ואף מרחיבים פטור זה לסוגים שונים של אונס.

בירושלמי בסוטה פ”ד ה”ג (יט ע”ד), ובמדרש במדבר רבה, ט י (דפוס ורשא), אף מסופר כי באה אשה לרבי יוחנן (או לרבי יהודה הנשיא, כגירסת המדרש) ואמרה שנאנסה, ושאלה האם מותרת לחזור לבעלה?

ויש לך שאינה תפושה בישראל והיא מותרת, ואי זו זו? זו שתחילתה באונס וסופה ברצון, כהדא איתתא אתת לגביה רבי יוחנן, אמרה ליה: נאנסתי. אמר לה: ולא ערב לך בסוף? אמרה ליה: ואם יטבול אדם אצבעו בדבש ויתננה לתוך פיו ביום הכיפורים, שמא אינו רע לו ובסוף אינו ערב לו? וקיבלה.

משמע, שרבי יוחנן או יהודה הנשיא השתכנע ממשל זה, ממנו משתמע, שדבר שנעשה באונס, אף כי בשלב מסויים הוא ברצון, הרי הוא עדיין אונס.

הרי לנו מקור ארצישראלי מן המאה השנייה/שלישית לסה”נ שכך נהגו למעשה. הבבלי בכתובות נא ע”ב, מביא מקור תנאי הדורש דרשה יסודית לגבי אשת איש שנאנסה:

תניא אידך: ”והיא לא נתפשה”, אסורה. הא נתפשה מותרת, ויש לך אחרת שאף על

פי שנתפשה אסורה, ואיזו? זו אשת כהן.<sup>577</sup>

<sup>577</sup> היתר אנוסה כאן הוא מסוטה, ולמעשה הוא חוזר ונשנה בכתוב (דברים, כב כו), בנערה מאורסה שנאנסה, ”ולנערה לא תעשה דבר”, אך יש צורך בשני המקורות. כגון בהבנת האבני נזר בשו”ת שלו, אבן העזר, מד, אות ג-ד, המחלק, שבמקור זה האחרון הוא למי שלא היה התחלת האונס בהתחלת חיוב, בעוד

כלומר, אשת ישראל, אם נתפשה, כלומר נאנסה, מותרת וחוזרת לבעלה. אך אשת כהן, אף שנאנסה, אינה חוזרת לבעלה הכהן. בתחילה, הוא מביא מחלוקת לגבי אשה ישראלית רגילה, שלא נשבתה, שנאנסה, כאשר תחילתה באונס אך סופה ברצון. לדעת אביו של שמואל היא אסורה. אך לדעתם של רב וכן של רבא, היא מותרת לבעלה. הבבלי אף מביא ברייתא המסייעת להם, ודורשת פטור של תחילתו באונס וסופה ברצון, על הפסוק הנ"ל "והיא לא נתפשה", הכוללת אף מקרה זה של תחילתו באונס וסופו ברצון.<sup>578</sup>

אך בשבועיה שנאנסה ולבסוף התרצתה, גם אביו של שמואל מודה שם (בבלי, כתובות נא ע"ב) שחוזרת לבעלה הישראלית, כי "בשבועיה הקילו". שוב מגמת ההקלה על השבועיה נמשך.

למרות הנאמר באריכות לעיל, באשר למגמת ההקלה של החכמים ביחס לחזרת השבועיה הישראלית לבעלה, יש השלכה המגבילה אותה, והיא קשורה לעתיד, כלומר, יכולתה להינשא בעתיד לכהונה, כנזכר בבבלי ביבמות (נו ע"ב):

אמר רב עמרם: הא מילתא אמר לן רב ששת... אשת ישראל שנאנסה, אף על פי שמותרת לבעלה - פסולה לכהונה.

משמע, שאם תתאלמן מבעלה הישראלית, לא תוכל בעתיד להינשא בשנית, לכהן. מלבד זאת ראינו כי מגמת ההקלה היא המנחה החכמים בכך.<sup>579</sup>

---

שהלימוד מסוטה, בא לפטור סוטה שנאנסה, למרות שיש לה רקע של התחלת חיוב, כיוון שנתנה עיניה באחר.

<sup>578</sup> אביו של שמואל מחמיר במקרה זה, כי מבין שהגדרת אונס הנלמדת מ-"והיא לא נתפשה", היא דווקא אונס מתחילתו ועד סופו. בעוד שרב ורבא, וכן מתוך המקרה המסופר בימי רבי, בהמשך דברינו, משמע, שכל מקרה שהחל באונס הוא הקובע, ורק בהמשך, היצר הוא שהתלבש על הנאנסת.

<sup>579</sup> נחרוג מעט מתקופת עבודתנו, על מנת להראות כי גם בתקופות מאוחרות, המשיכו הפרשנים את מגמת ההקלה על שבועיה אשת ישראל, וכך הסבירו את תחילת המשנה כתובות ב ט: האשה שנחבשה בידי גוים, על ידי ממון מותרת לבעלה, על ידי נפשות אסורה לבעלה. לדעתם, מדובר באשת כהן, שדווקא בה מקילים בממון ומחמירים בנפשות. אך בישראלית, מקילים אפילו בנפשות. לפי זה, גם בנחבשת ימשיך דין השבועיה. אך רש"י ותוספות מפרשים משנה זאת על אשת ישראל, ויוצא מדבריהם כי גם בה מחמירים, וחוששים שאם נחבשה על ידי נפשות, אסורה לבעלה. במה שונה הנחבשת מסתם שבועיה? טעמו של רש"י הוא שבממון "דמרתתי להפסיד ממוני, ואינן מפקירין אותה". כלומר, מפחדים להפסיד הממון. אך בנחבשה לנפשות: "דהואיל ונוהגין בה הפקר, חוששין שמא נתרצתה באחד מהן". גם בתוספות הסבירו טעם דומה להיתר בממון, ובנפשות אסורה: "שמא נתרצת כדי למצא חן שלא יהרגנה". בלידשטיין מוצא הבדל בין רש"י ובעלי התוספות (בלידשטיין, מעמדן האישי של נשים שבועיות, עמ' 47 - 53). רש"י, מדגיש את יחס השובים, המפקיר והמזלזל לאשה. אמנם, לדבריו קשה להבחין בין השבועיה והנחבשת, הרי בשניהם יש אונס מצד השבאי. בעוד שלדעת תוספות, הנימוק הוא כניעתה של האשה, בנחבשת היא מבינה שאין לה סיכוי אחר, בעוד שבשבועיה היא לא תתרצה אלא תחכה לפדיונה. אכן, כבר לעיל ראינו כי ישנם הבדלים וחלוקה בידי מי ועל מה נחבשה האשה, מה שלא נזכר אצל השבועיה. לעומתם, שיטת הגאונים והרמב"ם הנ"ל, אינה מבחינה כלל בין סוגי הכפייה, וכדברי הרמב"ן: "כל ריצוי מחמת פחד, מותר לישראל". גם בלידשטיין מבין שיש כאן מחלוקת עקרונית בין חכמי אשכנז שבעקבותיהם פוסק הרמ"א להחמיר, ובין השיטה הבבלי - ספרדית, שבעקבותיה פוסק המחבר, ר'

מקורות שונים בספרות החיצונית של ימי הבית השני ומן ההלכה הכיתתית, משקפים שיטה אחרת, אשר אסרה כל אנוסה לבעלה. בספר "צוואת השבטים" וב"ספר היובלים" וכן אצל חכמי הקראים, נזכרת פרשנות מסוימת אודות מעשה ראובן ובלהה, אשר תוכנה הוא התרחקות יעקב ממנה, עקב ההבנה, שגם אנוסה אסורה על בעלה. לשיטתם, פטור האנוסה בפסוק הנ"ל בדברים, הוא רק מאחריות פלילית אך אינה מותרת לבעלה.<sup>580</sup>

גם חנוך אלבק מוצא אצל חכמים מסורת כזאת בסיפורת התנאים "הלכה עתיקה", האוסרת ישראלית שנאנסה לבעלה. כוונתו למשנה בנדרים יא יב:

בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה: האומרת טמאה אני לך.

הוא מבין שמדובר באשת ישראל היוצאת מבעלה, אף שהיא זכאית בכתובתה, זאת אומרת, כשנאנסה.<sup>581</sup> אך פירושו קשה, שכן הוא מפרש זאת בניגוד להסבר המשנה, על פי הבבלי בנדרים צא ע"ב, שמדובר באשת כהן. גם מתוך הבבלי בכתובות (נא ע"ב) לא משתמע, כן. שם מובאת דעת אביו של שמואל, החושש שגם באשת ישראל שנאנסה, תהא אסורה לבעלה, שמא תחילתה באונס וסופה ברצון, ורק אם יהיו עדים שצווחה מתחילה ועד סוף, הרי זה אונס שעליו דיבר

---

יוסף קארו, להקל. גם כאן נאמר מה שאמרנו לעיל בשבועיה אשת כהן. ייתכן שרש"י ובעלי התוספות הלכו לפי המציאות שהייתה בזמנם, שהיה הבדל בין שבויים שאין להם סיכוי, והיחס אנושי אליהם היה מאוד קשה ומזלזל. לכן אין סיכוי שינסו לרצות האשה, וברור שהכל בא מתוך אונס וכפייה. לעומת נחבשת, שהיחס מצד השובה, יותר מכבד, כאשר הוא מנצל מצב הנחבשת ורוצה ליהנות מהמצב, בו השתלט על היהודי וגם על אשתו. כאן, עלול גורם הפיתוי להיות יותר משמעותי מצידו, וממילא הוא גם גורם יותר לרצון של האשה. רעיון דומה מצאנו גם בפירושו של רבינו מנחם המאירי, המבחין בין סוגי העמים בהם חיים האנשים, כך שדברי התלמוד שיד המלכות תקיפה, גם בממון היא אסורה, תלויה בסוג העמים ביניהם היהודים חיים. וזו לשונו: "אבל בזמן שיד אומות העולם תקפה על עצמם, רצה לומר על ישראל, אסורה שמא אנסוה ואין מתיראים להפסד ממונם, הואיל וידם תקפה. ומכל מקום יראה לי, שבכל מקום שיש בו אימת מלכות, מותרת, שהמלכות אינה מנחת מדת הדין ללקות בין לישראל בין לארמאי. וכן נראה, שלא נאמרו דברים הללו, אלא בגוים שהם כעין לסטים לעשות דין לעצמם. אבל כל שהיא נחבשת בחצר ובערכאות, אין בו שום חשש. וכן הוריתי בה על ידי מעשה, והסכימו בה עמי גדולי הדור. וכן כל שנסגרה בבית הערכות הואיל ויש שם אימת מלכות, אין אוסרין אותה כלל". לפי כל זה, נחזור להבנה הנ"ל, כי הגישה העקרונית מתירה אשת ישראל שנחבשה כמו אשת ישראל השבויה, ואינה מבחינה ביו סוגי הכפייה והאונס, וכל המחלוקת בין חכמי אשכנז וספרד תלויה בתנאי המקום והזמן.

<sup>580</sup> ראו בהמשך את דברי ש' מור, הנסמכת על כך, ודברי הביקורת שלנו נגד עמדתה.

<sup>581</sup> ראו ח' אלבק, במשניות, נשים, נדרים, ירושלים תל אביב, תשי"ט, בהשלמות ותוספות עמ' 369, ד"ה טמאה אני לך. הוא מוכיח גם מן המקרה של דוד שלא בא אל פילגשיו (בשמואל ב', כ, ג). הוא מפנה לרד"ק שם, וכן לירושלמי, סנהדרין פ"ב ה"ג. כמו כן, אלבק מביא את המקורות החיצוניים הנ"ל. זאת ועוד, הוא גם מביא את אביו של שמואל, בעניין תחילתה באונס וסופה ברצון, שמוכא בבבלי, כתובות נא ע"ב, שרצה לנהוג כך למעשה ולהחמיר, ולכן שתק כשרב הקשה עליו מן הברייתא. אך כבר הראנו, כי גם אביו של שמואל, דיבר במקרה מסויים שלא הייתה עדות ברורה, וגם הוא הודה שבשבויה מקילים. בכלל, לא קבלו דעתו הן בדורו והן מראיות של ברייתא תנאית שקדמה לו. משמע, שלא הייתה "הלכה עתיקה" לפניו. ראו בלידשטיין המרחיב בעניין זה (הנ"ל, מעמדן האישי של נשים שבויים, עמ' 47 - 53).

הכתוב שתהא פטורה. אך התלמוד דוחה את דעתו, כאשר רב סותר דבריו מן המשנה שם, שכל אדם מישראל מתחייב לפדות את אשתו אם תהיה שבויה.<sup>582</sup> כמו כן, רבא מביא בהמשך, ברייתא תנאית מפורשת, המסבירה את הפסוק של הנאנסת בספר דברים, שחוזרת לבעלה, אף אם זה היה באונס שסופו רצון. בכל מקרה, גם אביו של שמואל מודה שבשבויה הקילו. משמע, שהייתה הלכה ברורה, גם מימי חכמי התנאים וגם בימי האמוראים, שהמקרא מתיר ישראלית שנאנסה, לבעלה הישראלי. גם ' בלידשטיין, מאריך להוכיח כנגד שיטתו של חנוך אלבק:

”אין העדויות מספיקות לקבוע שלפי ”ההלכה (!) העתיקה” נאסרה אשת ישראל שנאנסה (אף שנסכים ש”הלכה עתיקה” מסוימת כן אסרה), ורק בהלכה המאוחרת הותרה. הלכה כזו, סוטה יתר על המידה מהכתוב בדברים כב כו ומרוח הנאמר שם, להתקבל כהנחה רווחת.”

נוסיף על דבריו, אודות הנאמר במפורש בדברים כב כו, אצל נערה, אשת איש, שנאנסה: ”ולנערה לא תעשה דבר”, שהנה מקור זה משמש ”בניין אב” לכל מקרי האונס, שעליהם חל המינוח המשפטי: ”אונס רחמנא פטריה”. הוא נזכר פעמים רבות במדרשי ההלכה, בתלמודים ועוד.<sup>583</sup> ברור אפוא, ובוודאי על פי כלל יסודי זה, כי האשה מותרת לבעלה!

אמנם, גם בלידשטיין מנסה לומר, כי הגישה המחמירה שימשה ”בחוגים די רחבים”, כנזכר במשנה בעדויות ח ב:

העיד ר' יוסי הכהן ור' זכריה בן הקצב על תינוקת שהורהנה באשקלון, וריחקה בני משפחתה.

לעניות דעתנו, קשה להוכיח ממשנה זאת כי כך נהגו ב-”חוגים רחבים”. אדרבה, מתוך משנה זאת עולה, כי חכמים דחו עדות זאת מכל וכל. אף התלמוד משתמש בעדות זאת שבמסכת עדויות, הנחשבת כמסכת מובחרת במשניות, ומקבל מסקנה זאת של החכמים.<sup>584</sup>

מסתבר לומר, כי היה זה מקרה מסוים של משפחה מסוימת, ואף אותו דחו חכמים. ייתכן, שאף משפחה זאת נהגה כן, או מחוסר ידיעה או מוויכוח עם החכמים לעניין העדות שם. ממילא, אין

---

<sup>582</sup> נכון שלדברי תוספות, שם ד"ה: ”אונס”, הרי העניין מדאורייתא, אך גם לדעתו, זהו רק אם יש חשש שנאנסה, כגון שצווחה מתחילה ועד סוף. הרי שבאונס ודאי, היא מותרת וכגון בשבויה. אך לריטב"א ושאר הראשונים, משמע שזהו דרבנן, כי אז יותר שייך הלשון: ”בשבויה הקילו”.

<sup>583</sup> מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים - מסכתא דנזיקין, יג (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 293); ספרי דברים, פסקא רמג (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 273); ירושלמי, כתובות פ"ג ה"ט (כח ע"א); בבלי נדרים כז ע"ב; בבא קמא, כח ע"א, ועוד.

<sup>584</sup> התלמוד רואה במסכת עדויות כמובחרת שבמשניות, ראו: בבלי, ברכות כז ע"א; קדושין, נד ע"ב; בכורות, כו ע"א.

מכאן ראייה שהדבר הונהג ב-"חוגים רחבים" בקרב החברה היהודית.<sup>585</sup>

עוד מסכם בלידשטיין ומגדיר את המעמד המשפטי של השבויה:

"מבחינה יורידית: האשה הוחזקה כנבעלת, אך מכיון שמדובר בחזקה בלבד (ולא בעדות), יש לסמוך על כל עובדה המסוגלת לערער חזקה זו", ובהמשך הוא קורה לכך "יחס אמביוולנטי" – דו ערכי."

לעניות דעתנו, נראה כי אין צורך לקרוא לכך יחס דו ערכי, שמשמעותו חיפוש ההחמרה עם ההקלה, אלא יחס עקרוני שנקבע עוד ביסוד כללי ההלכה והמשפט של החברה היהודית, שמגמתו להקל לכתחילה, לאור המציאות המשפטית הקשה, שאליה נקלעה האשה.

ש' מור מרחיבה את "מעגל המתנכרים", על פי מקרה בודד זה, ודבריה אינם סבירים כלל. לדבריה, ניתן להוכיח ממקרה זה כי הייתה גישה המתנכרת לשבויה. אדרבה, גם במקרה זה, עמידתם התקיפה של החכמים - שהיא בעצמה מדגישה זאת - מראה כי היה זה מקרה חריג ותו לא. גם השערתה כי היה זה בניגוד לעמדת המשפחה "ואולי של הקהילה כולה", זו סברא שאין לה אחיזה בכתוב, המדגיש, שאלה היו "משפחתה".

גם ניסיונה להוכיח ממקרה בנותיו של שמואל שנשבו ו"הערימו" בידיעתן ההלכתית על ר' חנינא, אינו ניכר מהכתובים (ירושלמי, כתובות פ"ב ה"ו, כו ע"ג ובבלי, כתובות כג ע"א).<sup>586</sup> שם מסופר שלאחר שהותרו בנותיו השבויות של שמואל בבית דין עקב הודעתן, אמר ר' חנינא, שהתיר הבנות לרב שמן בר אבא, שהיה כהן וקרוב שלהן, שישא אחת מהבנות, ולא יחשוש לעדים העלולים לבוא. לאחר שאכן נישאו לו ומתו, תוהה הירושלמי על מיתתן:

למה, בגין דשקרונ? חס ושלום, לא שקרון. אלא מן חטאת דחנניה אחי ר' יהושע, שעבר את השנה בחוץ לארץ.<sup>587</sup>

תרגום: למה מתו, האם כי שקרו? ועונה: חס ושלום, זה בגלל החטא שעבר חנניה את השנה בחוץ לארץ, וזה אסור.

מור רואה בעצם השאלה אודות מיתתן, רחשי הסביבה שלא אהדו והאמינו לשבויות, כר' חנינא, שעשה כל מאמץ לקבלן ולהקל עליהן, ואדרבה, הסביבה ראו בכך ראייה לאי נאמנותן של בנות שמואל השבויות (שם עמ' 72). אך לדעתנו, גם כאן יש השערה שאינה כתובה, ודווקא המאמץ

---

<sup>585</sup> בלידשטיין, מעמדן האישי של נשים שבויות, עמ' 43 – 45, ובהערותיו המחכימות שם. המשנה על עדות זאת ודחייתה על ידי החכמים, נזכרת גם במשנה, כתובות ב ט, וגם במשנה, עדויות ב ח. יש בכך כדי להעיד על הבהירות של הלכה זאת, וכך היא נזכרת בבבלי, כתובות (כו סע"ב-כו רע"א). ראו: לעיל דברינו בעניין דעתו של ז' פלק על אודות ר' זכריה בן הקצב.

<sup>586</sup> ראו: לעיל בפרק 7. 5. בדברינו שם.

<sup>587</sup> ראו בשו"ת יחיה דעת חלק ו בהקדמה וקונטרס "יביע אומר", הדן בדיוק ההיסטורי של עניין זה.

של ר' חנינא לקבלן וכן התשובה כי מתו מסיבות אחרות, מראה כי אכן ראו בהן שבויות הראויות לחזור לחיק החברה היהודית.

כיוון זה חוזר בדבריה, במקרה בנותיו של רב נחמן, שר' עיליש ניסה לשחררן, עד שנוכח לדעת כי הן החליטו להיות נאמנות לשוביהן, ויתר על כך. גם כאן ש' מור מנסה להראות כי הנאמנות הוחלפה, עקב חששן מן היחס המנוכר שהן עלולות לקבל מבעליהן לשעבר. גם החשש שהן עסקו בלחשים, מציג את "פחדן מעוצמת השינוי שהן יחוו עקב אות הקין שיטיל עליהן השבי בעיני הקהילה" (מור, שם, עמ' 75). השערה זאת אינה מתקבלת על הדעת, לאור מאמציו וניסיונו הכן של ר' עיליש לפדותן, אלא שבדק את נאמנותן כדי לדעת אם יש לו להסתכן ולשחררן.<sup>588</sup> לכן, נעדיף לומר, כי בניתוח המקורות הכתובים ובעיקר הסיפורים, "אין לך בו אלא חידושו", ויש לנהוג זהירות במידת ההשערות.

ש' מור מנסה גם לטעון כי ממקורות חיצוניים משמע, שהיה תהליך משפטי משתנה שהחל כהלכה קדומה, ומתוך "הלכה קדומה, שההלכה התנאית החלה בצמצום הפסול של האשה", ו"תהליך הדרגתי זה משקף שינוי ערכי משמעותי בתפיסת עולמה של התרבות היהודית". משמע מדבריה, כי היה בעולם החכמים, תהליך ושינוי הדרגתי, המיקל בהלכות שבויה.<sup>589</sup> היא חוזרת על כך במאמרה על החוזרים מן השבי, בו היא מתארת יפה את המורכבות שלהם בחזרה, הן במשפחה והן בחברה. לטענתה, הנסיבות ההיסטוריות הביאו לכך, ש-"ההלכה התנאית החלה בתהליך המצמצם את הבעילה כקובעת את המשך חייה המשפחתיים של האשה", רק אם בעלה הוא כהן.<sup>590</sup>

דבריה אינם סבירים, לאור מה שהראנו כי מאז המקרא ודרשתו, וכן ממקורות חכמי המשנה והתלמוד, יש עקביות וגישה ברורה, שאינה פוסלת אשה שבויה לבעלה הישראלי. אדרבה, נאמר במפורש במקרא אצל אנוסה (דברים כב, כו): "ולנערה לא תעשה דבר אין לנער חטא מות", וכך מקובל בכל המקורות של חכמי התקופה, שמדובר באשת ישראל שנאנסה, שהיא מותרת לבעלה, ואף השווה שבויה אליה. אין הנזכר במקורות החיצוניים או בכתות מדבר יהודה, אודות יחסו של יעקב לבלהה, כדי להעיד על ההלכה של החכמים. להם יש בתלמוד ובמדרשים, פרשנות אחרת למעשה זה. אף כי זו פרשנות אמוראית המאזנת לספרים החיצוניים, אך היא משקפת המשך ורצף לפרשנות המשפטית הלכתית הנ"ל, שהייתה עיקבית להתיר אנוסה או שבויה לבעלה הישראלי. דבר זה מעיד על רצף ועיקביות במעמד המשפטי ההלכתי של אשה זאת. לא חלה תזוזה בעקרונות המשפטיים, אלא בתרגומם למציאות, בה היו סוגים שונים של אנוסה או שבויה.

<sup>588</sup> לדיון רחב במעשה זה, ראו: פרק 7. 10. למעשה, פודים גם במצב כזה. ולגבי הסיכון הכרוך בכך, ראו: פרק 8. 1 ו-8. 5.

<sup>589</sup> מור, הלכות שבויה, עמ' 193 – 225.

<sup>590</sup> מור, החזרה מן השבי, עמ' 61 – 82.

יתרה מזאת, גם לפי הפרשנות החיצונית, יעקב נהג במידת חסידות ואין ראייה שנהג כהלכה הנהוגה בישראל. ראינו לעיל נורמות אחרות ומחמירות, שנהגו בזרמים כתתיים בחברה היהודית בימי בית שני, מה שלא נהגו בקרב הפרושים, ובכלל בעולם של חז"ל, בתקופות השונות. כבר בימי ינאי ידעו להבחין שהחמרה אצל שבוייה היא רק אצל כהן, כפי שיוספוס מעיד על כך, כבר בימי הבית ביחס לעצמו עקב היותו כהן, וכן במקורות (בבלי קידושין סו ע"א, ועוד).<sup>591</sup> הרי שהמעמד המשפטי בנושא זה, היה ברור כבר בתקופות קדומות, ולא נורמות חברתיות שעיצבו את החוק.

לעיקרו של דבר, ראינו בכל סעיפי פרק זה את דאגת החברה לשבויים בכלל, ולאשה השבויה בפרט. הבדיקות הן רק לוודא את היכולת לחזור לשיגרה המשפחתית, כפוף לכללי ההלכה הנהוגים בחברה היהודית מאז שקיבלו כללים אלה, ומחפשים כל סיבה היכולה לסייע בכיוון זה. במיוחד החכמים - שגם מור מסכימה לכך - עשו כל מאמץ להחזיר את השבויים לחיק משפחותיהם, בכל המובנים. בוודאי, לפעמים החכמים מחזקים כיוון מסויים בתוספת תקנות, כמו התקנה שהבעל מתחייב לפדות את אשתו, אך אין זה מעיד על רצון דוחה של הבעלים כלפי נשותיהם, כפי שמשערת מור, אלא בעייה מציאותית אמיתית קשה, בה לא יכלו הבעלים לבד, לעמוד בנטל הקשה של פדיון. לכן, המחוייבות המוחלטת של הבעל בכתובה, בתוספת מאמצי החברה כולה, היו אמורים לתת מענה למצב הקשה.

7.7. סוגים שונים של שבאים :

בפרק זה ראינו כי בשבויה אשת ישראל, קיימת הבחנה ברורה בין נבעלה מרצון או מאונס, הנלמד מנערה המאורסה שנאנסה. זאת למדנו במדרש ההלכה ובתלמודים, המבחינים בין אונס של ישראלית המותרת לבעלה, ובין אונס של אשת כהן, האסורה לבעלה הכהן. לעומתם, יש מקורות הלומדים זאת מדיוק הנלמד מסוטה. גם הבאנו את הספור שבירושלמי בסוטה פ"ד ה"ג (יט ע"ד), ובמדבר רבה ט י (דפוס ורשא), אודות האשה שבאה לרבי יוחנן (או לרבי יהודה הנשיא, כגירסת המדרש) ואמרה שנאנסה, ושאלה האם מותרת לחזור לבעלה? לאחר שאמרה שבויה אחת לרבי או לר' יוחנן את המשל: ואם יטבול אדם אצבעו בדבש ויתננה לתוך פיו ביום הכיפורים, שמא אינו רע לו ובסוף אינו ערב לו? וקיבלה, משמע שנהגו להתירה למעשה.

גורם משמעותי בקביעת האונס והמשפיע על השאלה, האם השבויה נאנסה או התרצתה לשוביה, הוא סוג השבאי. לכן, הבבלי בכתובות (נא ע"ב) מביא ברייתות של תנאים, המבחינות בין סוגים שונים של שבאים :

---

<sup>591</sup> יוספוס, חיי יוסף, 415 (תרגום שוורץ, עמ' 138 הערה 431) המפנה למקורות נוספים בהם גם יוסף הדגיש חשיבות החוק הנידון. לדין נוסף בדבריו, ראו: לעיל, פרק 7.5.



תנו רבנן: שבויי מלכות, הרי הן כשבויין, גנובי ליסטות אינן כשבויין. והתניא איפכא! תשובה: מלכות אמלכות לא קשיא: הא במלכות אחשורוש, הא במלכות בן נצר; ליסטות אליסטות לא קשיא: הא בבן נצר, הא בליסטים דעלמא. ובן נצר, התם קרי ליה מלך, והכא קרי ליה לסיטת? אין, גבי אחשורוש לסיטת הוא, גבי לסיטת דעלמא מלך הוא.

הסבר: התלמוד מקשה כי יש סתירה בין שתי ברייתות, האם שבויות מלכות או שבויות של ליסטים הן כשבויות או לא, כלומר, האם הן חוזרות לבעליהן, כי ברור שלא התרצו לשוביהן או שהן מתרצות לשוביהן, ולכן לא תחזורנה לבעליהן. תשובה: התלמוד מבחין בין מלכות שהשבוייה יודעת שאין סיכוי שתהיה מלכה, ובוודאי שלא תתרצה, ובין מלכות שיש חשש שתהיה מלכה ולכן תתרצה. גם בין סוגי הליסטים, תלוי בהערכת המקרה, אם תתרצה או לא.

אכן, בדור השני של האמוראים, מסכם רב יהודה, בקטע המסתמך על הברייתות הנ"ל:<sup>592</sup>

אמר רב יהודה: הני נשי דגנבו גנבי - שריין לגוברייהו. אמרי ליה רבנן לרב יהודה: והא קא ממטיאן להו נהמא! מחמת יראה. והא קא משלחן להו גירי! מחמת יראה. ודאי, שבקינהו ואזלן מנפשייהו - אסירן.

תרגום: אותן נשים נשואות שגנבו ליסטים, כשחוזרות, מותרות לבעליהן. ואף שממציאות לחם לליסטים, הרי זה מחמת יראה ולא ברצון. וכן, אף שבשעת הלחימה הן ממציאות לליסטים חיצים, הרי זה מחמת יראה. אמנם, אם הליסטים איפשרו להן ללכת, והן חזרו אל הליסטים, וודאי שהן אסורות לבעליהן.

ברור אפוא, שכמעט בכל סוגי השבויות, אנו נוטים להקל עליהן בחזרתן לבעליהן הישראלים, וממילא הן חוזרות למעמדן המלא.

מכל הנ"ל, ראינו שאשת ישראל שנאנסה, חוזרת לבעלה ויש מגמת כללית של הקלה בתחומים שונים כדי לאפשר זאת. למעט, בענייני כהונה לעתיד, שהיא מנועה מהם.

7.8. מעמדו של הילד שנולד בשבי:

דיון קשה התנהל בין החכמים במשך כמה דורות, בימי המשנה והתלמוד, אודות מעמד הילד הנולד מאשה שנאנסה על ידי נוכרי, בעת היותה בשבי. כבר בדור התנאים ביבנה, נחלקו החכמים בכך, אך עיקר הויכוח התנהל בדור של רבי יהודה הנשיא, ואחר כך בימי האמוראים הראשונים, בבבל ובארץ-ישראל.

<sup>592</sup> ביאורים שונים נאמרו על ידי הראשונים, לגבי השאלות: מדוע במלכות אחשורוש מותרת כי לא תסכים להיבעל מרצון ואילו במלכות בן נצר יש חשש שתיבעל מרצון? ומדוע בליסטים סתם לא תסכים לכך? על ההבחנות השונות בין המקרים, עיינו: שם.

בתקופת התנאים, בתחילה הייתה דעת החכמים נוטה לאסור את הילד כממזר, ורק דעות יחידים הכשירוהו, כנזכר בסתם משנה, יבמות ז ה:

ממזר פוסל ומאכיל. כיצד? בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל, וילדה הימנו בת, והלכה הבת ונישאת לעבד או לגוי, וילדה הימנו בן, הרי זה ממזר.

בצורה יותר מפורשת נזכר בתוספתא קידושין פ"ד ה"טז, (מהדורת ליברמן, עמ' 292):

גוי ועבד הבאו על בת ישראל והולידה בן הולד ממזר ר' שמעון בן יהודה אומר משם ר' שמעון: אין ממזר אלא מן האשה שאיסורה איסור ערוה, וחייבין עליה כרת.<sup>593</sup>

אך בדורות הראשונים של האמוראים, מתנהל דיון על עצם העניין, וגם על מסורת הפסיקה בנושא זה. בעוד שבירושלמי, יבמות פ"ז ה"ז, (ז ע"ד) על המשנה הנ"ל, משמע שזאת הדעה הכללית שאכן הולד ממזר, הרי כבר בדור הראשון של האמוראים ישנו ויכוח בדבר. בירושלמי יבמות (פ"ז ה"ז [דפוס וילנא]) משמע כי לדעת רב הולד כשר, אך בירושלמי יבמות פ"ד ה"טו, (ו ע"ג) משמע כי יש גם מחלוקת בדבר, בין אמוראי ארץ-ישראל בדור הראשון, ר' יוחנן וריש לקיש הפוסלים ובין אחרים המכשירים.

דיון רחב מתנהל בבבלי ביבמות מה ע"א בנושא זה. לאחר שהובאה התוספתא הנ"ל, מסופר על מעשה שבייה, שהובא בפני ר' אמי, דור שני של אמוראי ארץ-ישראל, ובעניין במעמד הולד, נמסרו מסורות שונות, בשם אמוראים שונים, מהדור הראשון של חכמי ארץ-ישראל ובבל:

רבי אחא שר הבירה ורבי תנחום בריה דרבי חייא איש כפר עכו, פרוק הנהו שבויתא דאתו מארמון לטבריא, הוה חדא דאעברא מעובד כוכבים, ואתו לקמיה דר' אמי; אמר להו, ר' יוחנן ור' אלעזר ור' חנינא דאמרי: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, הולד ממזר. אמר רב יוסף: רבותא למחשב גברי? הא רב ושמואל בבבל, ורבי יהושע בן לוי ובר קפרא בארץ-ישראל, ואמרי לה חלופי בר קפרא ועיילי זקני דרום, דאמרי: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, הולד כשר! אלא אמר רב יוסף: רבי היא, דכי אתא רב דימי, אמר רבי יצחק בר אבודימי, משום רבינו אמרו: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, הולד ממזר.

תרגום: שני אמוראים פדו שביות שהובאו מארמון לטבריא, (ובגרסא בכתבי יד וברש"י, לאנטיוכיא), ואחת מהן הייתה מעוברת מנוכרי, והביאון לדון בכך לפני ר' אמי. אמר להם שהולד ממזר כדעתם של ר' יוחנן, ר' חנינא ור' אלעזר. לעומתו, אמר רב יוסף, כי רב ושמואל בבבל,

<sup>593</sup> ר' שמעון בן יהודה, תנא בדור החמישי, תלמיד ר' שמעון בר יוחאי, מתוך: מרגליות, חכמי המשנה והתלמוד, ח"ב, עמ' 856.

ור' יהושע בן לוי ובר קפרא, בארץ-ישראל אמרו שהולד כשר. אמנם, נמסר בשם ר' יהודה הנשיא, כדעת האוסרים.

משמע, שבדור ראשון של אמוראים, הן בארץ-ישראל והן בבבל, עדיין נחלקו בנושא, האם הולד ממזר או כשר. בהמשך העמוד מסופר, כי הייתה מסורת אחרת בשם ר' יהודה הנשיא שהתיר, וכן מובאים שני סיפורים על ילדים שנולדו לישראלית ונוכרי, ודרשו מרב ורב יהודה, אמוראים מהדור הראשון והשני בבבל, שיאפשרו להם להינשא עם בנותיהן, והחכמים הציעו להם לבוא לקהילה כלשהי, באופן שלא יכירו, וכך יוכלו להינשא עם בנות ישראל. בהמשך, בבבלי יבמות מה ע"ב, נזכרת הכרעת התלמוד שהולד כשר. כהשלכה נוספת להכרעה זאת, מובא סיפור על רב מרי בר רחל, אמורא בדור השלישי והרביעי בבבל, שנולד מנישואי נוכרי ששבה את רחל, בתו של שמואל, ורבא – אמורא בדור הרביעי בבבל – רצה לבטא את ההכרעה ההלכתית שהוא ישראל לכל דבר, בכך שמינהו לתפקיד ציבורי.

רבא אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל, ואף על גב דאמר מר: "שום תשים עליך מלך", כל משימות שאתה משים – אל יהו אלא מקרב אחיך! האי כיון דאמו מישראל, מקרב אחיך קרינן ביה.

תרגום: רבא הכשיר את רב מרי בר רחל, ומינהו לגבאי בבבל. אף שנאמר שבכל משרה ציבורית יהיה רק ישראלי "מקרב אחיך", מכיוון שלרב מרי אמו ישראלית, זה בסדר.<sup>594</sup>

לאחר ההכרעה שהולד כשר, עדיין יש דיון האם הוא פגום, כלומר, לא יוכל להינשא לכהן, אם זו בת, ואם זה בן – לדעה מסויימת – בתו לא תוכל להינשא לכהן. בירושלמי יבמות פ"ד ה"טו, (דף ו ע"ג) משמע, כי זה נכון לגבי פסול בת שכזאת לכהן, לכל הדעות.<sup>595</sup> בבבלי ביבמות מה ע"א, נזכר במפורש:

רבי יהושע בן לוי אומר: הולד מקולקל. למאן? אילימא לקהל, הא אמר רבי יהושע: הולד כשר! אלא לכהונה, דכולהו אמוראי דמכשרי, מודו שהולד פגום לכהונה, מקל וחומר, מאלמנה: מה אלמנה לכהן גדול שאין איסורה שוה בכל – בנה פגום, זו

---

<sup>594</sup> לגבי מינוי מלך, קיים דיון בדורות מאוחרים, אם שני ההורים צריכים להיות ישראלים, או מספיק שאמו תהיה ישראלית. במינויים אחרים, אומר רבא, כי מספיק שאמו תהיה ישראלית, וכן משמע מתוך בבלי, יבמות קב ע"א, או בוודאי שכן, אם אביו מישראל. ראו במעשה המופיע במשנה סוטה, ז ח: "אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים, וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, אמרו לו: אל תתירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה". ובפרשנים על נסיבות המקרה.

<sup>595</sup> אך בהשלכות הפגם בעניין הבן, יש דיון בפרשנים עליו, האם גם בו יש פסול, לעניין שהוא פוסל את נשיו ואת בנותיו מלהינשא לכהנים.

מן הדיון הארוך בדורות השונים, משמע, שנחלקו החכמים לדורותיהם, על מעמד ולד שנולד מנוכרי שבא על בת ישראל, ובענייננו זה נכון גם אצל שביות כפי שראינו בכמה סיפורים. הדבר הוכרע רק בדור מאוחר, דור האמוראים השני והשלישי, שהולד כשר, ועדיין נחלקו בדורות המאוחרים יותר, אודות מעמדו של הולד ביחס לכהונה. גם עצם הדיון הממושך על פני כמה דורות, מעיד כי מציאות בני שבויים הייתה מצוייה מאוד בחברה היהודית.

7.9. שבויי העיר תדמור :

פרשה מיוחדת המעידה על גודל הנזק שחכמים ראו בעולם השבייה, היא פרשת שבויי העיר תדמור וכן שבויי מקומות הקשורים לעשרת השבטים. נעסוק מעט ברקע ההיסטורי, על מנת להבין את השלכות על השבויים היהודיים.

העיר תדמור, הנקראת פלמירה, נמצאת במדבר סוריה בתחום ארץ חמת, בדרך השיירות מקטנא שבדרום דמשק, אל מדינת מארי, ובירתה בתל חרידי שעל הפרת התיכון. שלמה המלך כבש אותה ובנה אותה מחדש, בין שאר ערי המסכנות שבנה בחמת (דברי הימים ב ח, ג-ד). הן שמשו כתחנות משמר, להגנה על דרכי ממלכתו הרחבה, ש"בכל עבר הנהר מתפסח ועד עזה" (מלכים א', ה ד).<sup>597</sup> וכך מסופר שם (ט, יז-יח) :

ויבן שלמה את גזר ואת בית חורון תחתון ואת בעלת ואת תמר (הקרי : תדמור) במדבר בארץ.

תדמור גם הייתה תחנת דרכים בנאת מדבר, מקום מנוחה לשיירות שבחרו בדרך המדבר הקצרה, במסעיהם מחופי ארץ-ישראל וסוריה אל ארצות הפרת והחדקל. במאה הראשונה לסה"נ, הפכה תדמור לעיר גדולה. עושרה ועוצמתה באו לה עקב מצבה הגיאוגרפית, ומקומה המדיני והצבאי בין שתי המעצמות היריבות: בין הפרתים, ויורשיהם, הפרסים הססאנים ממזרח, ובין הרומאים ממערב. במלחמותיהם הממושכות, שיבשו את דרכי המסחר, וגרמו לתדמור להתפתח למרכז

<sup>596</sup> בפרשנים קיים דיון, אם התלמוד הכריע שהולד כשר ולא פרט, האם כשר אף לכהונה. או שהולד פגום לכהונה. להלכה: לכתחילה לא ישא כהן בת נוכרי או עבד שבא על בת ישראל, אך אם נישאו, אין כופים אותו להוציאה.

<sup>597</sup> בתעודות אחדות ממושבה אשורית בכניש שבקפדוקיה (מהמאה ה-19 לפנה"ס), היא נזכרת בשם תדמור. שם העיר בתעודות אלה, הולם יותר את השם המקראי, מאשר השם הנזכר בכתובות אשוריות מאוחרות בצורת "תדמר". מתעודות אלה מוכח שכבר בתחילת האלף השני לפנה"ס, שימשה תחנה למסחר ולשיירות נודדים, בדרך שבין דמשק לבין מסופוטאמיה. היא נזכרת בכתובת תגלת פלאסר הראשון, במנין 42 הארצות שכבש המלך אשורי, בראשית המאה הי"א לפנה"ס, במלחמותיו במערב אסיה ובמסעותיו לחוף הים התיכון. יש אומרים שהייתה באלף השני לפנה"ס מקום מושב מושל ארץ קדם. מתוך: אנציקלופדיה גיאוגרפית מקראית.

מסחרי ניטרלי, בין המזרח ובין המערב. לפי ג' אלון, כנראה שבסוף ימי טרינוס (שנת 117 לסה"נ לערך), תדמור-פלמירה נסתפחה למלכות רומי.<sup>598</sup> היא המשיכה ליהנות ממעמד כלכלי חזק, ואף הייתה ידועה בכוחה הצבאי, ובעיקר ביחידות הקשתים שלה, ששרתו את רומי, אף בשאר ארצות.

במאה השלישית לסה"נ, תדמור הופכת גם לממשלה אדירה. דעת אלון היא כדעת החוקרים, הרואים בתדמור כמי שמסייעת ביד רומי, ולא כדעות הרוצות למצוא חיבור בין אודינת והפרסים. לפי כתובת שחקק שבור מושל פרס אודות מסעותיו, מתברר כי לאחר שניים או שלושה מסעות כיבושי הפרסים, וכיבוש כמה איפרכיות במזרח לצורך שלל וביזה, אודנתוס או אדינת מושל תדמור, מצליח להנחיל לפרסים מכה ניצחת.<sup>599</sup> הוא מפסיק את מסעות הכיבושים שלהם, ואף כובש את מסופוטמיה ומחזירה לרומי.<sup>600</sup> אודינת מיזג בין יסודות המזרח ובין התרבות היוונית רומית. ייתכן שעל כך שילם בחייו ובחייו בנו, ואז עולה אשתו זינוביה לשלטון.<sup>601</sup>

היהודים בתדמור: במקורות חז"ל, יש המייחסים את תחילת ישוב היהודים שם, עוד מימי עבדי שלמה. יש הקושרים זאת לפרשת שביית בנות ירושלים, בעת החורבן הראשון והשני (בבלי, יבמות טז ע"ב), כנזכר בהמשך. גם בבית שני נזכרת אשה מעיר זאת, המביאה קורבן נזיר. וכך נזכר במשנה, בנזיר (ו יא): "מעשה במרים התרמודית".

אכן, בהמשך השלטון הרומי, במאה השלישית, וגם לפני כן, קיים היה ישוב יהודי ניכר בתדמור. ראשית הקהילה המאורגנת, נעוצה כנראה, בהגירת יהודים מהגולה הבבלית הסמוכה. כמו כן

---

<sup>598</sup> אלון, תולדות היהודים, ח"ב, עמ' 168 - 181.

<sup>599</sup> אלון, שם, עמ' 164 - 168. כתובת זאת, הנקראת Kaba of Zoroaster ושנתגלתה ב-1936, נמצאה חקוקה בבית אבנים מלפני הקברות האחמדינים, סמוך לפירסיפוליס. נתפרסמה כולה, ב-AJSL, כרך 57 (1940). אלון מבין ממנה כי היו אלה רק מסעות שלל ותוצאותיהם ניכרות גם בבבלי מועד קטן (כו ע"א): "אמרו ליה לשמואל: קטל שבור מלכא תריסר אלפי יהודאי במזיגת קיסרי". כלומר: הרג שבור המלך 12000 יהודים במזיגת קיסרי.

<sup>600</sup> בתמורה לעזרה שעזר לרומאים במלחמתם עם הפרסים, הוכתר אדינת (או: אודנתוס) מושל תדמור, בתואר נציב רומי בארץ הקדם. 12 שנה (261-273) היו גם ארץ-ישראל, סוריה ואסיה הקטנה כפופות למושלי תדמור. בימיו ובימי אשתו יורשתו זנוביה (Zenobia) הגיע תדמור לשיא פריחתה, והייתה לבירה של ממלכה עצמאית, ששלטונה השתרע עד אסיה הקטנה והבוספורוס בצפון מערב ועד מצרים בדרום מערב. שאיפותיה הנועזות של זנוביה, שהכריזה על ממלכתה כעל קיסרות (270), עוררו את אורליאנוס קיסר רומי לעלות עליה למלחמה. בשנת 273 כבשו צבאותיו את תדמור והחריבוה עד היסוד, יושביה נמכרו לעבדים, והמלכה הגאה נלקחה בשבי ונשלחה כבולה בכבלי זהב לרומי. לפי אלון, שם, עמ' 176 - 177, זינוביה עשתה צעדים של ביטוי עצמאות, כגון התקרבות לחוגים עצמאיים, שאינם מאוהדי רומא שהביאו לכיבושה על ידי רומא. אמנם דבריו של אלון אודות חיבתה ליהודים, טעונים ראיות. במיוחד שראינו את הירושלמי, תרומות פ"ח ה"ד, (מו ע"ב), המזכיר את הסיפור בימי ר' יוחנן, אודות האמורא שנשבה, ובאים חבריו לשכנעה לשחרר אותו, והיא לא אוהדת אותם, ואף לועגת להם ומציעה שהאלוקים שלנו המלומד בניסים, ישחררו. ראו: לעיל בפרק 4.7.

<sup>601</sup> אלון, שם, עמ' 174. או שהרומאים התנקשו בו, או שאשתו זינוביה, שרצתה להוריש את השלטון לבנה, דאגה לחסל אותו.

התחזקה הקהילה, בייחוד מקהילות יהודים גדולות במדינת הפרתים שבממלכת בני-ססאן החשוכה, שכוהניה הקנאיים רדפו את כל בני האומות האחרות. אין ספק שרבים מהיהודים בסוריה ממערב, באו להתיישב במרכז המסחרי של תדמור בימי פריחתה.

תדמור בעיני חז"ל: לחז"ל הייתה מסורת על השתתפות בני תדמור בלגינות שהחריבו את ירושלים, וייחלו ליום מפלתה. וזו לשון הירושלמי בתענית פ"ד ה"ה, (סט ע"ב):

אמר רבי יוחנן: אשרי מי שהוא רואה במפלתה של תדמור, שהיא היתה שותפת בחרבן הבית הראשון ובחרבן הבית השני. בחרבן הראשון העמידה שמונים אלף קשטים, ובחרבן השני העמידה שמונת אלפים קשטים.

המדרש בבראשית רבה נו יט, (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 610) על בראשית כב יז: "וירש זרעך את שער אויביו... וירש זרעך את שער שונאיו", מקדים המימרא הנ"ל, לרבי יהודה הנשיא. במספר יותר גדול, נזכר באיכה רבה ב ב, (מהדורת בובר, עמ' 109):

בלע ד' ולא חמל... אמר ר' יוחנן: אשרי מי שראה במפלתה של תרמוד... ר' יודן אמר: בחורבן ראשון העמידה שמונים אלף קשתין ובשני העמידה ארבעים אלף קשתין. רבי הונא אמר: בחורבן אחרון, הם כראשון.

ומה הם עשו באכזריותם? וכיצד השפיע הדבר על השבויים היהודיים? ובעיקר, השבויות היהודיות? על כך השיבו בבבלי, ביבמות טז סע"א - רע"ב:

אין מקבלים גרים מן התרמודים... מאי טעמא לא...? משום בנות ירושלים... תריסר אלפי גברי (נכנסו עם צבאות האויב לירושלים). בשעה שנכנסו עובדי כוכבים להיכל הכל נפנו על כסף וזהב, והם נפנו על בנות ירושלים, שנאמר: (איכה ה, יא) נשים בציון עינו..."

משמע, יחס דוחה זה, נובע לא רק מעצם השותפות שלהם בחורבן, ולא רק מאכזריותם, אלא גם ואולי בעיקר, בשל הנזק הכבד שגרמו לעולם המשפחה היהודי. לכן חששו החכמים לקבל גרים מהתדמורים, שמא כתוצאה ממעשיהם בשבויות היהודיות, גרמו לממזרים, או בעצם ההכרח בנשיאתן של השבויות האלה, וכדעת האומר שנוכרי הבא על בת ישראל הוולד ממזר. או שכתוצאה מנישואין כפויים אלה, הצאצאים הנולדים מכך, חיו כבר באווירה של אי ההקפדה בדיני הנישואין, מכיוון שכבר לא הכירו ושמרו את דיני המשפחה. דיון מקיף נערך בעניין זה.

הוא אף ארוך בזמן, ובמשך כמה דורות עסקו בו.<sup>602</sup> מסופר שם בבבלי, כי ר' דוסא בן הרכינס,

---

<sup>602</sup> הדיון בבבלי, יבמות (טז ע"ב), נסב על השאלה האם נוכרי או עבד הבא על בת ישראל, הולד ממזר או לא. לדעה שהוא ממזר, כגון שיטת רב אסי, הרי מובן שבני השבויות היו ממזרים. אך גם לדעה שגוי

שהאריך ימים הרבה, מספר לחכמי התנאים של דור יבנה: לר' יהושע, ר' אליעזר בן עזריה ולר' עקיבא (בבלי, יבמות טז ע"א) כדלהלן: <sup>603</sup>

על מדוכה זו ישב חגי הנביא ואמר שלושה דברים: ... ומקבלים גרים מן הקרודיין ומן התרמודים.

לאחר מכן מתנהל דיון עוד בימי תלמידי ר' יוחנן, דור ראשון של האמוראים, האם הוא התיר לקבל גרים מתדמור (שם טז ע"א בסופו, וע"ב). גם בימי האמורא עולא מהדור השני – שלישי, ואחר כך בימי רבא, מהדור הרביעי, עוד דנים ביוצאי מקומות אלה ובפסולים שבהם.

נראה, כי באמצע המאה השלישית לסה"נ, בימי ר' יוחנן וריש לקיש, התדמורים כבשו גם את הארץ. כך משמע, מן השיחה שהתקיימה בין מלכתם, זינוביה, ובין האמוראים, אם בכלל היתה כזו: ר' אימי ור' שמואל, בדבר שחרורו של חברם ר' זעירא בר חנינא שנשבה בתדמור (ירושלמי תרומה פ"ח ה"ד, מו ע"ב). <sup>604</sup> במסורת מאוחרת, אחד ממנהיגי תדמור, המכונה פפא בר נצר [= אודינת ככל הנראה], החריב את נהרדעא ואת ישיבתה, בשנת 258. <sup>605</sup>

למעשה, היו עוד מקומות שמוצאם משבווי עשרת השבטים, שגם שם הועלו חששות אלה של פסולי יוחסין. הבעייה שם עוד החריפה עד שרב יהודה, אמורא מהדור השני, בן המאה השלישית, אומר בשם רבו, רב אסי, בבבלי יבמות טז ע"א וע"ב:

עובד כוכבים שקידש בזמן הזה - חוששין לקדושין, שמא מעשרת השבטים הוא. והא כל דפריש מרובא פריש! בדוכתא דקביעי; דאמר רבי אבא בר כהנא: "וינחם בחלח

---

הבא על בת ישראל, הולד הוא ישראל - וכפי שנזכר בכמה מקורות, ובמיוחד לדעת ר' יוחנן, שאמר שם השמועה אודות התרמודים/תדמוריים, יש חשש שמא הצאצאים הישראלים לא הקפידו על דיני עריות ולכן הם ממזרים. דיון נרחב ברש"י, תוספות, חכמת שלמה, ועוד.

<sup>603</sup> כנזר בכמה מקורות, ראו: אגרת רב שרירא גאון, (מהדורת לוין, חיפה, עמ' 11): "מן כד נחת נפשיה דרבי יוחנן בן זכאי, והוה רבן גמליאל, ועדאין הוה איכא רבי דוסא בן הרכינס ואחרני נמי מהנהו ראשונים". (תרגום עברי), כיצד נכתבה המשנה: "והיו עדין גם כן ר' דוסא בן הרכינס ואחרים גם כן מאותם הראשונים, [שחיו בזמן בית שני]". וכן ברמב"ם בהקדמתו למשנה, ד': "שמעון הצדיק ור' דוסא בן הרכינס היו בדור אחד, ור' דוסא בן הרכינס האריך ימים עד זמן ר' עקיבא ובני דורו".

<sup>604</sup> חז"ל, ובייחוד אלה מהם שעלו לארץ-ישראל מבבל, הכירו את תדמור ואת יושביה. כך, למשל, ידע הלל, לפחות לפי המסורת הבבלי, לבאר לשואל: "מפני מה עיניהן של תדמוריי תרוטות? מפני שדרין בין החולות" (בבלי, שבת לא ע"א), ור' יוחנן הטברני, ידע את עיסוקם של עניי תדמור, שהיו מוכרים עצים דקים להבערת אור בבתיים, ולפיכך פירש את ההלכה בדבר הזמן של הדלקת נר חנוכה "עד שתכלה רגל מן השוק: עד דכליא ריגלא דתרמודאי" (בבלי, שבת כא ע"ב). לפיכך, סביר שהתרמודאים היו גם כאן בארץ, וברור כי בארץ-ישראל ידעו היטב את ההיסטוריה המדינית של תדמור-פלמירה שהתקוממה נגד רומא, ובדרך גם פגעה ביישוב היהודי באזור ארם-נהריים, עד שאמרו בירושלמי, תעניות פ"ד ה"ה (סט ע"ב): "אמר רבי יוחנן: אשרי מי שהוא רואה במפלתה של תדמור". ועוד הרבה.

<sup>605</sup> בסדר תנאים ואמוראים ובאיגרת רב שרירא גאון (מהדורת לוין, עמ' 82), נזכר זאת. החוקרים דנים במי מדובר. ראו: אלון, תולדות היהודים, ח"ב, עמ' 171 הערה 43.

ובחבור נהר גוזן וערי מדי", חלח - זה חלזון, וחבור - זו חדייב, נהר גוזן - זו גינזק, וערי מדי - זו חמדן וחברותיה, ואמרי לה: זו ניהר וחברותיה, חברותיה מאן? אמר שמואל: כרך מושכי, חידקי, ודומקיא, אמר ר' יוחנן: וכולן לפסול.<sup>606</sup>

במילים אחרות, אמוראי הדור הראשון, השני והשלישי בארץ-ישראל ובבבל, עדיין מניחים שהבאים ממקומות אלה של עשרת השבטים, הם פסולים בייחוסם, שמא יש ביניהם יהודים ממזרים, כך שאי אפשר לקבל אפילו גרים, שמא הם מאותם פסולים.

לאחר מכן, התלמוד מקשר זאת לבעיית שבויי תרמוד, היא תדמור, ואשר היא הגורמת להתפשטות הפסולים גם לאזורים אחרים, הסמוכים לתרמוד, אלה שהיו בהם שבויי עשרת השבטים. וכך נזכר שם בבבלי, יבמות יז ע"א:

פסולי דהרפניא - משום פסולי דמישון, ופסולי דמישון - משום פסולי דתרמוד, פסולי דתרמוד - משום עבדי שלמה.

ובתרגום: פסולי העיר הרפניא הם משום פסולי העיר מישון, שהם נפסלו על ידי פסולי תרמוד שנפסלו על ידי עבדי שלמה.

בקשר שבין שבויי תרמוד (היא תדמור) ושבויי עשרת השבטים, חשוב לציין שתי עובדות: ראשית, הקשר בין המקומות מובן יותר, לדעה שפסולי תדמור הם מימי עבדי שלמה, שאכן קדמו לשבויי עשרת השבטים, שהוגלו בסוף ממלכת ישראל, כמאתיים שנה לאחר מכן. כך שפסולי תדמור קיבלו והתערבו בשבויי עשרת השבטים.

אך לדעה שפסולי תרמוד קשורים לחורבן הבית הראשון או השני, שהיה אחרי הגליית עשרת השבטים, צריך לומר כי באיזה שלב היסטורי מאוחר יותר, היה כמסתבר קשר בין אנשי המקומות השונים, ופסולי תדמור התערבו ביניהם, והעמיקו כפי הנראה את ההתבוללות.

לפי הנאמר לעיל, אודות חשיבות תדמור כעיר מסחר מרכזית, בה עוברים נתיבי מסחר חשובים מחופי ארץ-ישראל וסוריה אל ארצות הפרת והחדקל, מובן הדבר, כי אנשים רבים עברו דרך העיר הזאת. ממילא, השפעתה הייתה רבה גם בהתערות האנשים שלה לבין תושבי האזור כולו. לכן, חז"ל ייחסו חשיבות להתערבות הפסולים מתדמור, במקומות אחרים.

שנית, בעוד שביחס לפסולי תדמור, יש דעות שונות אם מותר לקבל מהם גרים או לא, הרי ביחס לאנשים הבאים מאזורי פסולי עשרת השבטים, כבר הוחלט שהם נוכרים גמורים, וממילא אפשר

---

<sup>606</sup> בתרגום: לאחר המימרה כי נוכרי שהתגייר ונשא בת ישראל, הולד נוכרי, מחשש שמא בא מעשרת השבטים שהתערבו בהם פסולים, שואל התלמוד: והרי יש כלל שכל הפורש ממקום מסויים, הולכים על פי הרוב, ואם כן הנוכרי הוא משאר העמים ובגיוורו כשר? ועונה: כי עשרת השבטים לא פרשו מהרוב אלא היו קבועים במקומותיהם המצויינים כאן, ובמקום קבוע לא הולכים אחר הרוב, אלא על כל אחד יש ספק שקול, שמא הוא מהפסולים.



לקבל מהם גרים. למרות שר' יוחנן רצה לפסול את כולם, הרי האמורא הבבלי שמואל, הכריע את הדין, וקבע שהם כשרים. זאת, כי לאור מסורת ברורה, כנזכר בבבלי, יבמות יז ע"א :

גמירי, דבנתא דההוא דרא איצטרוויי אצטרו. איכא דאמרי: כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר לו: לא זזו משם עד שעשאו עובדי כוכבים גמורים, שנאמר: בה' בגדו כי בנים זרים ילדו.

ובתרגום: מסורת הייתה בידם כי נשות עשרת השבטים נעשו עקרות ולא ילדו ילדים.<sup>607</sup> או שהכריעו באותו הדור שהם נוכרים גמורים.

למרות שהובאה מסורת מחגי הנביא שמקבלים גרים מתדמור, כנראה שלדורות האמוראים הייתה מסורת אחרת בשמו או שהיה מי שהייתה לו דעה קדומה אחרת.<sup>608</sup>

בגלל גודל הבעייה, ראינו לעיל בירושלמי ובמדרשים של אמוראי ארץ-ישראל את הברכה: "אשרי מי שראה במפלתה של תרמוד". האמוראים הבבליים ביטאו במילים חריפות את השמחה לאידה של עיר זאת: "עתידין ישראל דעבדי יומא טבא כי חרבי תרמוד" (שם). אכן בתקופת אמוראים אלה, בשנת 272 לסה"נ, הקיסר הרומי אורליאנוס, כבש את תדמור ולקח את המלכה זנוביה בשבי, והביא אותם לתהלוכת הניצחון ברומא ושם הוציא אותה להורג. הוא החריב הרבה מהממלכה, והחזירה להיות תחת השלטון הרומי.

7. 10. שבויים במעמד נמוך: מוכר עצמו, גנב, רוצח:

מוכר עצמו לשבייה או עבדות: יש כמה סוגי אנשים בחברה היהודית שהיו מעוניינים במצב של שבי. יש שנכנסו מהסכמתם למצב זה, ויש גם כאלה שנקלעו למצב זה מאונס, אך רצו להישאר שם מתוך רצון.

היחס אליהם עדין ביותר. מצד אחד מנסים לשדר להם יחס מחמיר, ומערימים עליהם קשיים שיימנעו מכך. מצד שני לא נותנים להם ליפול לגמרי אלא בכל זאת מנסים לעזור. יש יהודי המוכר עצמו לאחרים, ואף לנוכרים, עקב מצבו הכלכלי המתדרדר. חז"ל ראו מציאות זאת בחומרה רבה. לכן, במשנה בגיטין ד ט, נזכר שאין פודין אותו:

המוכר את עצמו ואת בניו לעובדי כוכבים - אין פודין אותו, אבל פודין את הבנים לאחר מיתת אביהן.

---

<sup>607</sup> לפי הריב"ן הן שתו כוס עקרות ולפי המאירי הן ניוולו עצמן, כדי שלא יבואו עליהן או שמטורח הדרך הן לא ילדו.

<sup>608</sup> בעלי התוספות בבבלי, יבמות טז ע"ב שואלים: "תימה: היכי פליג ר' יוחנן אחגי הנביא? ושם סבר ר' יוחנן שלא אמרה חגי מעולם". או לשיטת הריטב"א (בבבלי, נידה נו ע"ב, ד"ה: "אמוראי נינהו") היה ידוע להם כי יש דעות תנאים הסוברות כך.

אך התלמודים מצמצמים את האיסור לפדותו. בירושלמי גיטין פ"ד ה"ט, (מו ע"ב) מחמירים: "ואם מכר עצמו ללודים, אפילו פעם אחת אין פודין אותו". כלומר, אם מכר עצמו לגלדיאטורים, ויתר על פדיון עצמו. אך מיד מביא התלמוד מעשה שאירע כן, כאשר ר' אבהו פירש סייג זה: "מה נעשה? מפני חייו עשה". כלומר, הוא עשה זאת כי לא היה לו ממה לחיות, הרי שעשה זאת כצעד ייאוש, ולכן ייפדה.

בבבלי בגיטין מו ע"ב מסבירים האמוראים רבי אסי הארץ-ישראלי ורב הונא הבבלי, שלא הרשו לאחרים לפדותו אלא לאחר שלוש פעמים, כדי שלא יחזור וימכור עצמו, ויסמוך על כך שיפדוהו, אלא אם מתכוונים להורגו, שאז יפדוהו אף כמה פעמים.

אם הוא מומר לתיאבון לפי הבבלי הנ"ל, אכן פודים אותו פעמיים הראשונות, אך אם הוא מומר להכעיס, אין פודים אותו אף אם יהרגוהו.<sup>609</sup> התלמוד אף מביא מעשה אודות מומר כזה שמכר עצמו לגלדיאטורים, ור' אמי לא פדאו.

לווה מהם: גם במקרה שלווה מהם, רוח התלמוד אינו נוחה מכך שהרי סיכן עצמו, ומשווה אותו למוכר עצמו, שאם שנה ושילש בדרך זאת, אין פודים אותו (שם; בבלי, גיטין מו ע"ב). התלמוד מספר על בני מקום שלווה כמה פעמים, עד שר' אמי לא רצה לפדותם.

מכל הנ"ל, אנו רואים שרוח חכמים לא הייתה נוחה שיהודים מכרו עצמם בכלל, ולנוכחים בפרט, ואחר כך מטילים עצמם לעול על החברה, לפדותם. לכאורה, היה מקום להתנער מאדם שכזה. במיוחד, אם הוא מדרדר עצמו מאיסור אחד לשני,

כנזכר בתוספתא ערכין פ"ה ה"ט (מהדורת צוקרמאנדל, עמ' 550):

אמר ר' יוסי ב"ר חנינא: בוא וראה כמה קשות אבקת של שביעית. כיצד, אדם עושה מלאכה בפירות שביעית, התחיל מוכר מטלטליו, שנאמר... לא הרגיש, התחיל מוכר שדי אחוזתו... לא באת לידו עד שמכר את ביתו... לא באת לידו עד שמכר את בתו... לא באת לידו עד שלוה ברבית... לא באת לידו עד שמוכר את עצמו... ולא לך אלא לגר... ולא לגר צדק אלא לגר תושב... אלא לעובד עבודה זרה... נעשה כומר לעבודה זרה:

אמנם, למרות זאת "אין אנו דוחים אבן אחר הנופל", כלומר, איננו ממשיכים להפילו אלא משתדלים לפדותו וגם מקילים בפדיונו, כדברי הגמרא בבבלי, קידושין ל סע"א - רע"ב (והובא גם בבבלי, ערכין כ סע"א - רע"ב).

אפשר לראות את הדילמה בדעת החכמים, האם לעזור לאדם שהכניס עצמו למצב זה. בתחילה,

<sup>609</sup> תנאי זה לא הובא ברמב"ם במשנה תורה - הלכות מתנות עניים, ח יג, אך הובא ברדב"ז, על אתר.

הבבלי רוצה להחמיר עליו על שדירדר עצמו לכך, ואז הוא מביא את התוספתא הנ"ל, שלא נסייע בפדיונו:

הא לענין פדיון - נחמיר עליה מדרבי יוסי בר' חנינא! דתניא... אך למרות זאת התלמוד לא רוצה לדחותו לגמרי: אמר ליה: התם הא אהדריה קרא, דתני דבי רבי ישמעאל: הואיל והלך זה ונעשה כומר לעבודת כוכבים, אימא: לידחי אבן אחר הנופל? תלמוד לומר: אחרי נמכר גאולה תהיה לו אחד מאחיו יגאלנו.

עדיין תוהה התלמוד, גם אם עקרונית נפדהו, אך אולי לא נקל עליו בפדיון:

ואימא: גאולה תהיה לו, כי היכי דלא ליטמע בין העובדי כוכבים, הא לענין פדיון –

נחמיר עליה מדרבי יוסי ברבי חנינא!<sup>610</sup>..אמר רב נחמן בר יצחק: תרי קראי כתיבי כתיב: אם עוד רבות בשנים, וכתיב: ואם מעט נשאר בשנים, וכי יש שנים מרובות ויש שנים מועטות? אלא נתרבה כספו - מכסף מקנתו, נתמעט כספו - כפי שניו...מאי בשנים? נתרבה כספו בשנים - מכסף מקנתו, נתמעט כספו בשנים - כפי שניו. אמר רב יוסף: דרשינהו רב נחמן (בר יצחק) להני קראי כסיני.<sup>611</sup>

מצד אחד, חכמים רואים באדם שהגיע למכירת עצמו, חלק מהידרדרות על שהחל במסחר בשביעית, והמשיך לחטוא בעוד תחומים עד שמכר עצמו לנוכרי ואף משמש עבודת כוכבים, ומצד שני, לא משאירים אותו ביד הנוכרי ואף מקילים בפדיונו.

מציאות של מכירת יהודים את עצמם, הייתה תלויה גם במצב הכלכלי. לדוגמה, א"א אורבך טוען שבגלל המצוקה הכלכלית שהייתה במאה הרביעית למצוא עבודה כשכירים, יהודים הרבו למכור עצמם. הוא מוכיח ממעשה הנזכר בירושלמי, אודות בני ציפורי שמשכנו בניהם בידי נומירא, כנראה פלוגת אנשים שנשלחו לגביית מיסים.<sup>612</sup> עוד מוסיף אורבך במאמרו, כי עקב המצוקה במאה הרביעית עזבו כפרים שלמים את מקומם, והם מפילים עצמם לגייסות ולשורות הלוחמים של הרומאים, או שהיו שמכרו עצמם כלודרים לקרקסאות.

סוג שני של שבויים, כאלה שנקלעו למצב של שבי, ומעוניינים להמשיך בו מתוך רצון. מקורות לכך מצאנו לגבי שבוייה שנבעלה מרצון. בבבלי גיטין מה ע"א, מסופר על רב עיליש שלא עשה מאמצים להוציא את בנות רב נחמן מהשבי, אף שהייתה לו היכולת, לאחר ששמע שהן מרוצות

---

<sup>610</sup> כלומר: לפחות, נחמיר עליו על שדירדר עצמו מעוון אחד למישנהו, כנזכר בדברי ר' יוסי בן חנינא בתוספתא הנ"ל?

<sup>611</sup> עונה רב נחמן בר יצחק: מלשון הכתוב המיוחד, משמע שבפדיון תמיד הולכים לקראת מוכר עצמו.

<sup>612</sup> אורבך, מעולמם של חכמים, עמ' 223. וראו בהמשך, כיצד אורבך מציין זאת גם בענין פדיון עבד כנעני והמצוקה שהייתה במאה הרביעית לסה"נ בנושא זה.

מבעליהן השבאים.<sup>613</sup> אמנם בהמשך משמע, שהן כן נפדו. כנראה שנעשו מאמצים מעבר לשורת הדין או שזה נעשה בעל כורחן.<sup>614</sup> דוגמאות נוספות ראינו לעיל, במצבי כיבוש או סוגי שבאים, בהם אנו משערים מתי השבויה נבעלה מרצון, וממילא אסורה גם על בעלה הישראלי ובוודאי על בעלה הכהן. הדבר תלוי בנסיבות רמת הכפייה או ברמת הסיכון שהאשה נמצאת בו. לכן, יש הבדל בין עיר שכבשה כרקום או נחבשה על דיני ממונות או דיני נפשות (משנה כתובות פ"ב מ"ט) או האם נתפסה על ידי מלכות או על ידי ליסטים.<sup>615</sup>

אמנם, יש להפריד בין חזרתן לבעליהן, בזה אנו מחמירים ואוסרים עליהם. לעומת עצם השבייה, שעדיין יש להשתדל לפדותן, כמו שראינו במקרה של רב עיליש, וכן ראינו לעיל ש-"אין דוחין אבן אחר הנופל", במי שדירדר עצמו בעוונות עד שהגיע למכירת עצמו לנוכרי, שמקילים עליו גם בעצם הפדיון וגם בדרך הפדיון. גם מעמד אשה שמכרה עצמה או שמשכנו אותה, הרי היא אסורה לבעלה הכהן עד שיעידו עדים שלא נסתרה בימי שבייה. זאת, כי על פי דיני העכו"ם היא קנויה להם לחלוטין וברשותם, ויעשו בה מה שרוצים. (בבלי, כתובות כז ע"א).

שבויה שהיא אשת מי שגנב ממון מנוכרים או שהיא אשת רוצח, שנאסר:

מקרה זה נזכר בבבלי, כתובות כז ע"א, כי לדעת רב, גם אשת גנב ובניו, נחשבים לשבויים. לדעת לוי, רק אשת רוצח ובניו, נחשבים בגדר שבויים. ההשלכות הן לגבי אשת כהן שגנב, שתהינה אסורות כנ"ל. לגבי אשת ישראל שגנב, שוב ייבדקו נסיבות הנוכרים והתנאים, כנזכר באשה שנחבשה על ענייני ממון או נפשות.<sup>616</sup> כמו כן, נחלקו האמוראים במקרים אלה, ממתי האשה נחשבת לשבויה. לחזקיה, רק לאחר שנגמר דין הבעל, היא בגדר שבויה. לר' יוחנן, כבר משעה שנתפס הבעל, היא שבויה.<sup>617</sup>

7. 11. עבד כנעני:

מצוות פדיון שבויים מרחיקה לכת גם בעבד כנעני של יהודי. גם עבד כנעני שנשבה, חובה על אדונו לפדותו. בתוספתא, גיטין פ"ג ה"ד (מהדורת ליברמן, עמ' 255) יש אפילו השוואה לחובת פדיון ישראלי:

---

<sup>613</sup> יעויין במהרש"א שם בחידושי אגדות, שרב עיליש ידע שהן נבעלו, אלא שרצה לברר אם היה זה באונס או ברצון.

<sup>614</sup> אפשרות אחרונה נזכרת במהרש"א, חידושי אגדות, שם בבבלי, גיטין מה ע"א ד"ה: "אי קיימן".

<sup>615</sup> ראו: פרק 7. 4, הדן במעמד האשה השבויה וכן שם בפרק 7. 7, הדן בסוגים שונים של שבאים.

<sup>616</sup> ראו: לעיל פרק 7. 4.

<sup>617</sup> עצם פדיון גונב ממון מנוכרים: חכמי הדורות הראשונים התדיינו האם צריך להתאמץ לפדות גם גונב ממון מנוכרים, כמי שלווה מהם, שהוא מומר לתאבון ומורה היתר לעצמו לגנוב מהנוכרים או מומר להכעיס אסור לפדותו ומומר לתאבון אינו צריך לפדותו אף שמותר. דעה ראשונה היא הרדב"ז בהבנת הרמב"ם, משנה תורה - מתנות עניים, פ"ח ה"יג, והשנייה של ר' יוסף קארו.

”כשם שישראל מצווין לפדות את בני חורין כך מצווין לפדות את עבדיהם”.

ראשית, המשנה בגיטין ד ד אומרת:

עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד ישתעבד. אם לשום בן חורין, לא ישתעבד. רבן שמעון בן גמליאל אומר בין כך ובין כך ישתעבד. עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים ושיחררו, שורת הדין אין העבד חייב כלום אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין, וכותב שטר על דמיו. רבן שמעון בן גמליאל אומר אינו כותב אלא משחרר.

לא נתפרש למי ישתעבד ובאיזה מצב של יאוש הבעלים. אומרת התוספתא בגיטין הנ”ל:

עבד שנשבה ופדאוהו לשום עבד, ישתעבד, ורבו נותן דמיו. לשם בן חורין, לא ישתעבד ואין רבו נותן דמיו. רבן שמעון בן גמליאל אומר: בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן דמיו. כשם שמצווין ישראל לפדות את בן חורין כך מצווין לפדות עבדיהן”.

בהמשך: (פ”ג ה”ה) ר’ לעזר אומר: אף בזה לא יחזיר.

אין כאן פירוט נוסף כמו בבבלי (בהמשך).

הירושלמי בגיטין ד ד, (מה ע”ד), גם לא נכנס לחילוק אם היה יאוש או לא, אך מסביר החשש בפדיון העבד.

רבי אבהו בשם חזקיה, בדין היה שאפילו לשם עבד לא ישתעבד, ולמה אמרו ישתעבד שלא יהא העבד מבריח עצמו מן שבויין. אמר ר’ זעירא, מתניתא אמרה, כן רבו נותן את דמיו ומשחררו. לא אמר אלא רבו, הא אחר לא. רבי אילא בשם רבי יסא, בדין היה אפילו לשם בן חורין ישתעבד, ולמה אמרו לא ישתעבד שלא להוציא לווה על בני חורין. אמר רבי יוסי אם כן רבן שמעון בן גמליאל אומר, בין כך ובין כך ישתעבד, שכשם שישראל מצווין לפדות בן חורין כך הן מצויין לפדות את העבדים. אהן תנייא קדמיא סבר מימר מצווין הן לפדות בני חורין ואין מצווין לפדות את העבדים. ר’ יעקב בר אידי בשם ריש לקיש אמר: הלכה כרבן שמעון בן גמליאל.

תמצית דבריו: לר’ אבהו בשם חזקיהו, אפילו לשם עבד לא ישתעבד “שלא יהא העבד מבריח עצמו מן השבויין” (ברשב”א: צ.ל. לשבויין). לר’ אילא בשם ר’ יסא, תמיד לא ישתעבד “שלא להוציא לעז על בני חורין”.

כלומר, שלא ישעבדו סתם עבדים שנשתחררו.<sup>618</sup> כמו כן, פוסק ריש לקיש כרבן שמעון בן

<sup>618</sup> יש לציין כי כאן אין נוסח ירושלמי ונציה. יעויין שם במאמרו של אורבך [הערה 182], המביא הסברים שונים ואת שלו, בהבנת הדברים.

בבבלי בגיטין (לז ע"ב) נחלקו האמוראים בהבנת המשנה, אך רוח שחרור העבד עולה מהם. תמצית הבבלי:<sup>619</sup> אביי מעלה את השיקול שיימנעו מלפדותו, לדעת חכמים. בעוד שלרשב"ג ידוע העניין שיש מצווה לפדות העבד ולא יימנעו מלפדותו. רבא, לדעת רשב"ג, מעלה את השיקול שיחזור לרבו על מנת שלא יפיל עצמו לגייסות שישבוהו ויוציאוהו מרבו.

בהמשך (שם לח ע"א), מביא הבבלי שני סיפורים אודות מאמצים לשחרור שפחה כנענית. גם בירושלמי וגם בבבלי, מובא בשם ר' יוחנן, שאם העבד הכנעני ברח מבית האסורים של עכו"ם, יצא לחרות, כי כנראה האדון התייאש ממנו, כך שכופים את רבו לכתוב לו גט שיחרור.

יש מקרים בהם קונסים האדון לשחרר את עבדו הכנעני. זהו כאשר האדון מוכר עבדו לחוץ לארץ. חכמים הטילו עליו עונש, וחייבוהו לשחררו. בתוספתא כלים (בבא קמא) פ"א ה"ה (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 569) מורחבת הלכה זאת גם לסוריה: "והמוכר עבדו לסוריא כמוכר לחוצה לארץ".

מהדעות השונות נשמעת רוח של שחרור העבד, מלבד חשש הנשמע מדעת רשב"ג.

א"א אורבך מצדיק את גישת רבן שמעון בן גמליאל, ששללה פדיון עבד שבוי לשם שחרורו.<sup>620</sup> המציאות הוכיחה שקשה היה להבחין בין עבדים שנשכו בידי הנוכרים ובין עבדים שברחו והפילו עצמם לגייסות. אמנם, בדרך כלל, העבדים לא צורפו להיות חיילים בלגיונות אלא לעבודות שונות. אך בזמנים קשים, צירפו אותם גם לצבא הלוחם והם היו נגד היהודים. הוא מוכיח זאת מפסק שהוציא ר' אמי ראש ישיבת טבריה, "לכל ישראל", אודות עבדים המפילים עצמם לגייסות, שאם אדונו היהודי לא יכול להוציאו, לא בדיני ישראל ולא בדיני האומות, ש-"מותר ליטול את דמיו (בהסכמה מן השוכים הנוכרים רק לכך, אשר לא מוכנים לשחרר העבד) וכותב ומעלה בערכאות נוכרים, "מפני שהוא כמציל מידם" (בבלי, גיטין מד ע"א). לדעתו, המצב החמיר בהרבה במאה הרביעית, עם החקיקה הנוצרית האנטי יהודית של קונסטנטינוס הראשון, שאסר על היהודים רכישת עבדים נוצריים ועובדי אלילים, וציווה להחרים עבדים שנקנו. אם זה היה

<sup>619</sup> ביתר פרוט: אביי מעלה את השיקול שהעיקר שייפדו את העבד. אביי מבין המשנה שהמדובר הוא לפני ייאוש האדון הראשון, לכן לחכמים, אם פדאוהו לשם עבדות יחזור העבד לרבו הראשון, ואם לשם בן חורין, לא ישתעבד לרבו הראשון שמא ימנעו אנשים מלפדותו. אך גם לא לרבו השני, שהרי לשם בן חורין פדאו. לרבן שמעון בן גמליאל, בין כך ובין כך ישתעבד לאדון הראשון, כי כשם שמצווה לפדות את בני החורין כך מצווה לפדות את העבדים. לדעתו של רשב"ג, לא יימנעו מלפדותו גם אם יחזור לרבו הראשון. רבא מבין את המשנה, שמדובר לאחר ייאוש האדון הראשון, לכן לחכמים, אם פדאו לשם שיעבוד ישתעבד לרבו השני. אם לשם בן חורין לא ישתעבד לא לראשון ולא לשני. לשני לא, שהרי פדאו לשם בן חורין, לראשון גם לא, שהרי לאחר ייאוש פדאוהו. לרבן שמעון בן גמליאל, תמיד ישתעבד לרבו הראשון כהבנת חזקיה בדור יותר מאוחר, כדי שלא יהא כל עבד מפיל עצמו לגייסות כדי שישבוהו ויוציאוהו מיד רבו.

<sup>620</sup> אורבך, מעולמם של חכמים, עמ' 221 והערות 184 – 187.

נוצרי, נקנס היהודי והפסיד את כל העבדים הנוצריים שהיו אצלו. כמו כן, הוטל עונש מוות על מילת עבדים.

חקיקה נוצרית זאת, נועדה למנוע משיכת מאמינים נוצריים או כאלה שעתידיים להצטרף אל הנצרות. אמנם נסייג דבריו אודות צדקת רבן שמעון בן גמליאל, בכך שארע הדבר כאשר החמיר המצב, אך במצב יותר תקין, ראינו גישה אוהדת לפדיון שבויים, גם אליהם.

סיכום: מכל הדעות והמעשים אנו מבחינים במבט שלילי של החברה היהודית ביצירת מעמד של עבדים אף שמכרו עצמם. אך למרות שהביאו עצמם לכך, "אין דוחין אבן אחר הנופל" ומשתדלים בפדיונם. כמו כן, ראינו דאגה לפדיית העבד או השפחה הכנעניים, כאשר לפעמים הם חוזרים לרבים הראשון ולפעמים אף לוחצים לשחררם לגמרי.

8. סיכון ואחריות בדרכי הפדייה:

מלבד פדיון השבויים בדרך המקובלת על ידי כסף, לפעמים נמצאו דרכים נוספות לחלץ שבויים. בדרך כלל לא היו דרכים אלה, מקובלות. לעיתים, במקרים אלה מתנגש עיקרון הצלת השבוי, בעיקרון אי פגיעה בשבויים אחרים.

8.1. הברחת שבויים:

אין מבריחין השבויים: אחת הדרכים לשחרר השבוי הוא על ידי הברחתו. אך כאן אנו נתקלים בתקנה קשוחה שהובאה במשנה, גיטין ד ו:

ואין מבריחין את השבויין, מפני תיקון העולם; ר' שמעון בן גמליאל אומר: מפני תקנת שבויין.

כלומר, לדעת התנא הראשון (תנא קמא) בסתם משנה, אין מבריחין מפני הדאגה לשבויים שייתפסו בעתיד, שיתאכזרו אליהם יותר. לדעת ר' שמעון, הדאגה היא מפני השבויים האחרים הנמצאים כעת בשבי, שמא יתאכזרו אל הנשארים בעבור בריחת האחרים. התוספתא בגיטין, פ"ג ה"ו, (מהדורת ליברמן, עמ' 257):

אין מבלעין דינרי זהב במלחמה מפני סכנת נפשות. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אין מבריחין את השבויין מפני תקנת שבויין.

התוספתא עוסקת באיסור הברחות:

בתחילה מדובר באיסור הברחת מטבעות על ידי בליעה, כהבנת שאול ליברמן, המסתמך על תיאורי יוספוס, אודות השבויים שבלעו מטבעות והרומאים גילו זאת והיו מבקעים אותם. לאחר מכן עוסקת בהברחת השבויים, ומביאה רק את דעת רשב"ג, שלא להבריח מפני השבויין. גם

בירושלמי, גיטין פ"ד ה"ו (מו ע"א) מסבירים את רשב"ג: "דלא יהוון קטרינון". משמע, החשש שמא יקשרו אחרים בשלשלאות, כלומר, ייפגעו בשבויים האחרים שעכשיו אתו בשבי.

בבבלי גיטין מה ע"א מבהירים את ההבדל בין הדעות: "מאי בינייהו? איכא בינייהו, דליכא אלא חד". כלומר, אם יש במקרה הנוכחי רק שבוי אחד, עושים כל תחבולה כדי להצילו. וכן אם יבריחו את כולם, גם זה רצוי, כי בשני המקרים אין פגיעה נוכחית באחרים. משמע, שיש כאן שתי גישות עקרוניות: האם להתחשב בעתיד, שיפגעו בשבויים עתידיים או להתחשב רק במקרה הנוכחי. אין הכרעה בתלמודים בכך. גם המפרשים והפוסקים נחלקו באיזה גישה להתחשב, ובמציאות קשה ומסובכת במקרים כאלה, קשה היה להכריע, כפי שנראה בהמשך.

הברחת שבוי בעת סכנת נפשות: בעת חשש למיתה של השבוי הפרטי, נראה שמותר להצילו בכל דרך. ראינו זאת לעיל בדין תשלום יותר מכדי דמיו, שבסכנת נפשות מותר לתת יותר מכדי דמיו. בוודאי הדבר נכון, כאשר יכולים סתם להבריחו, ללא צורך בתשלום, ואז גם נמנעים מבעיית תקנת העולם הנ"ל.

הברחת השבוי בעת מלחמה ובעת מצב של כלייה:

נראה כי דווקא בתקופת רגיעה שלאחר מלחמה או בתקופה בה מצויים שוד וליסטות, חששו לשיקולים הנ"ל, שמא יפגע הדבר באחרים או בעתיד.

אך בשעת כלייה או במלחמה, בהן האוייב לא מתנהג בכללים רגילים אלא הורג בחמת זעם וללא הבחנה, הרי הוא לא מעוניין בשבויים, כפי שהיה לאחר מרד בר-כוכבא. הזעם הגדול של הרומאים בא לידי ביטוי בכמות הדם הרב שנשפך, כמתואר בירושלמי, בתענית פ"ד ה"ה (סט ע"א):

"והיו הורגיין בהם והולכין עד ששקע הסוס בדם, עד חוטמו, והיה הדם מגלגל סלעים משאוי ארבעים סאה, עד שהלך הדם בים ארבעת מיל".

גם בתקופה שלאחר מלחמת החורבן, כן נלקחו שבויים רבים ולא תמיד נהרגו. מעשים ריאליים שכאלה שנדונו אצל חכמים באופן טבעי, העלו את שתי ההתייחסויות, ולא תמיד היה קול ברור. נראה שבאופן מעשי, בעיות כאלה נפתרו בהתאם למקרה המסויים והבעיות שמסביב לשביה זו. עם זאת, עצם הדיון על הברחת שבויים, מלמדת כי אכן היו תופעות לא מעטות ומסוגים שונים של הברחות שבויים.

הברחת עצמו או על ידי קרוביו:

אם האדם מציל את עצמו, לכאורה צריך להיות ברור שמותר ואף הכרחי, גם אם ייפגעו אחרים. הרי ר' עקיבא מבאר את הדין של "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה לו), שמשמעותו: כמוך ולא יותר.



ממך וגם לא על חשבונך. וכך דרש במקרה של שניים המהלכים במדבר, כנזכר בספרא בהר, פרשה ה ו, (מהדורת וייס, קט ע"ג):

(ג) וחי אחיך עמך, זו דרש בן פטורי שנים שהיו הולכים במדבר ואין ביד אחד אלא קיתון של מים אם שותהו אחד מגיע ליישוב ואם שותים אותו שנים שניהם מתים, דרש בן פטירי ישתו שתיהם וימותו שנאמר: "וחי אחיך עמך", אמר לו ר' עקיבא: "וחי אחיך עמך" חייך קודמים לחיי חבירך.<sup>621</sup>

כלל זה של "חייך קודמים לחיי חבירך" משמש בסיס משפטי הלכתי חשוב, להליכה בין הרצון לעזור לחבר, ובין גבולות הפגיעה בעצמו. כך גם משמע מן הסיפור המובא בבבלי גיטין (מה ע"א) שהדבר מותר, וכי אין להתחשב באחרים כלל. וכך מספר שם התלמוד:

גרמא להו מילתא ואשתביין, ואישתבאי איהו נמי בהדייהו. יומא חד הוה יתיב גביה ההוא גברא דהוה ידע בלישנא דציפורי, אתא עורבא וקא קרי ליה, אמר ליה: מאי קאמר? אמר ליה: עיליש ברח עיליש ברח, אמר: עורבא שיקרא הוא ולא סמיכנא עליה. אדהכי אתא יונה וקא קריא, אמר ליה: מאי קאמרה? אמר ליה: עיליש ברח עיליש ברח, אמר: כנסת ישראל כיונה מתילא, שמע מיניה מתרחיש לי ניסא. אמר: איזיל אחזי בנתיה דרב נחמן, אי קיימן בהימנותייהו אהדרינהו. אמר: נשי כל מילי דאית להו סדרן להדדי בבית הכסא, שמעינהו דקאמרן: עדי גוברין ונהרדעי גוברין, לימא להו לשבויהו דלירחקינהו מהכא, דלא ליתו אינשיין ולישמעי וליפרקינן. קם ערק, אתא איהו וההוא גברא, לדידיה איתרחיש ליה ניסא עבר במברא, וההוא גברא אשכחוה וקטלוה. כי הדרן ואתן, אמר: הוּו קא בחשן קידרא בכשפים.

בתרגום: בנות ר' נחמן נשבו ואף ר' עיליש נשבה לידן. פעם ישב ליד הבקי בלשון ציפורים. כשמע קול העורב, ושאלו מהו אומר. ענהו: עיליש ברח, עיליש ברח. אך ר' עיליש אמר שהעורב שקרן. אך כשגם היונה קראה זאת, ר' עיליש קיבל זאת כי ישראל נמשלו ליונה, והבין שמתרחש לו נס. הלך לראות האם הבנות נשארו נאמנות, שינסה לפדותן. שמע שאומרות שהן מרוצות משוביהם ומקוות שירחיקון כדי שלא יבואו בעליהן.

לכן, ברח ר' עיליש לבדו, ואף איש אחר אתו. אך לפי האגדה, לר' עיליש קרה נס והצליח לעבור במעבר, והשני נתפס ונהרג. משמע, שר' עיליש ברח על ידי עזרה ניסית, ולא חשש ממה שיקרה עם האחרים. אדרבה, מזה שהיה אתו משהו שנתפס ונהרג, מוכח שאין לאדם עצמו לחשוש, למה

---

<sup>621</sup> בבבלי, בבא מציעא סב ע"א, מובא בן פטורא בכרייתא זאת, בלשון יותר של המלצה: "דרש בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: "וחי אחיך עמך" - חייך קודמים לחיי חבירך.

שיקרה לאחרים.

ראשית, אנו רואים כי תופעת השבייה הייתה גם בבבל, ואף אצל המשפחות המכובדות. רב נחמן, היה מחותן עם ראש הגולה והיה אף בעל אמצעים, ובכל זאת בנותיו נשבו. כך אנו עדים גם להשפעת מצב השבייה, אפילו על בנותיו של רב נחמן, עד שהן מוכנות להישאר בשבי ומוותרות מלחזור לבתיהן.

שנית, עצם הבאת הסיפור על ידי הבבלי, כהמשך לנזכר במשנה התנאית, מעיד כי חשיבתם של חכמי בבל בכללי פדיון השבויים, הייתה שווה לזו של חכמי ארץ-ישראל, ובכך נדון מיד בהמשך.

ראייה נוספת להעדפת הצלת עצמו בלא לחשוש למה שיקרה לאחרים, הנזכר בפרק 6.4. לעניין פדיון השבוי יתר מכדי דמיו, שיכול אדם לפדות עצמו, אשתו ואף בתו, בהרבה יותר מכדי דמיו, כך יהיה הדין גם ביחס להצלת עצמו על ידי הברחת עצמו או אשתו או קרוביו, בלא להתחשב באחרים.

נראה להסביר הבחנה זאת, כי דווקא בחובת הציבור, מתעוררת השאלה הנזכרת במשנה ובבבלי בגיטין מה ע"א, עד כמה זה יפגע באחרים, אך כאשר כל אחד מנסה להציל עצמו או קרוביו, לכאורה הוא קודם לאחרים.

בניגוד לדעה תנאית זאת, לכאורה, נראה מכמה חכמי בבל כי לא ראו בעין יפה את הפגיעה באחרים, כתוצאה מהצלת עצמו, לאור פרשנותם את מעשה המלך דוד בנוב עיר הכהנים. מסופר שם (בבלי, סנהדרין צה ע"א), כי כאשר אחזו בולמוס והיה מסוכן, הרשה לעצמו לבקש לחם קודש מאחימלך, אף שסיכן את אחימלך וביתו. ראשית, דוד בעצמו אמר לאביתר, בנו היחיד של אחימלך, הנותר מהריגת כל אנשי ביתו (שמואל א', כד, כב).

ידעתי ביום ההוא כי שם דויג האדומי, כי הגד יגיד לשאול, אנכי סבותי בכל נפש בית אביך.

אכן המסורת שבבבלי סנהדרין צה ע"א, מביאה זאת כטענת ד' אליו: "על ידך נהרג נוב עיר הכהנים" (שמואל ב', כא, טז):

"וישבי בנב אשר בילידי הרפה, ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד". מאי וישבי בנוב? אמר רב יהודה אמר רב: איש שבא על עסקי נוב. אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד: עד מתי יהיה עון זה טמון בידך? על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגו שאול ושלשת בניו. רצונך - יכלו זרעך או תמסר ביד אויב? אמר לפניו: רבוננו של עולם! מוטב אמסר ביד אויב, ולא יכלה זרעי.

בהמשך מסופר, כי אכן דוד נענש וניתן ביד אחיו של גולית, אף שניצל בידי אבישי בן צרויה. לכאורה, משמע שאין לפגוע באחרים על חשבון הצלת עצמו.

אמנם, אין להביא משם ראייה היסטורית - שכן מדובר באגדה אף כי ברור שבאמצעותה ביקשו חכמים להעביר "מוסר השכל" לאור המציאות מימיהם - ואין סתירה בין הגישה התנאית המעדיפה את חיי האדם על חברו ובין גישתם של חכמי בבל, כי אצל דוד המקרה שונה.<sup>622</sup> דוד אמר לאחימלך שהוא בא בשליחות סודית של המלך, וביקש ממנו סיוע כלכלי, בפני דואג האדומי, איש אמונו של שאול, כך שמיד הכשיל את אחימלך ופגע בכך באחרים. מה שאין כן, כאשר השבוי עושה זאת בהיחבא, ולא לפני האוייב השובה, אין לחייבו על גרימת רעה שתיעשה אחר כך לאחרים.

סיבה נוספת תהיה לחייב בריחת השבוי עצמו, כאשר יהיה בכך תועלת לשבויים האחרים. כגון, על ידי בריחתו יזעיק עזרה ויציל שבויים אחרים, או יעביר מידע שיאפשר להזעיק עזרה, ועוד. זאת אפשר להוכיח מהניסיון של ר' עיליש להציל את בנות רב נחמן.

הברחת השבוי על ידי קרוביו:

לכאורה, הקרובים מותרים ואף מחוייבים לעשות יותר מאמצים לגאול את קרוביהם השבויים. קיימת חובה יסודית לקרוב לגאול קרובו שנמכר לעבדות, כנזכר בבבלי, קידושין כא ע"א, על הפסוק: "או דודו או בן דודו יגאלנו (ויקרא כה): "ההוא לקובעו חובה". אמנם, גם כאן תעלה הבעייה הנ"ל במבריח עצמו, האם מותר הדבר, גם כשהבריחה תפגע באחרים, וגם כאן נאמר, כי כשם שאדם יכול להבריח עצמו בלא לחשוב על אחרים, הוא הדין על ידי קרוביו.

דוגמא מפורסמת לעזרת קרובים בפדיון שבויים, מצאנו בסיפורו של ר' מאיר, העושה כל מאמץ להציל את אחות אשתו, ברוריא, על פי בקשתה, אף שהייתה בקובה של זונות. וכך מסופר בבבלי, עבודה זרה יח ע"א:<sup>623</sup>

ברוריא, דביתהו דר' מאיר, ברתיה דר' חנינא בן תרדיון הואי, אמרה לו: זילא בי מלתא דיתבא אחתאי בקובה של זונות. שקל תרקבא דדינרי ואזל, אמר: אי לא איתעביד בה איסורא מיתעביד ניסא, אי עבדה איסורא לא איתעביד לה ניסא. אזל נקט נפשיה כחד פרשא, אמר לה: השמיעני לי, אמרה ליה: דשתנא אנא. אמר לה: מתרחנא מרתח, אמרה לו: נפישין טובא (ואיכא טובא הכא) דשפירן מינאי. אמר:

<sup>622</sup> שמואל א, כא ג: "ויאמר דוד לאחימלך הפהן המלך צוני דבר ויאמר אלי איש אלידע מאומה את הדבר אשר אנכי שלחך ואשר צויתך ואתה הנערים יודעתי אל-מקום פלני אלמוני".

<sup>623</sup> מקור הספור מצוי בבבלי אף שקרה בארץ-ישראל. לפי תוכן הסיפור, ולפי הכרת התקופה של תלמידי ר' עקיבא, הייתה זאת תקופה קשה מצד יחס השלטון אל היהודים בכלל ואל החכמים, בפרט. ייתכן, שזאת הסיבה לכך, שהמעשה אינו מוזכר בתורת ארץ-ישראל.

שמע מיניה לא עבדה איסורא, כל דאתי אמרה ליה הכי. אזל לגבי שומר דידה, אמר ליה: הבה ניהלה, אמר ליה: מיסתפינא ממלכותא, אמר ליה: שקול תרקבא דדינרא, פלגא פלח ופלגא להוי לך. אמר ליה: וכי שלמי מאי איעביד? אמר ליה: אימא אלהא דמאיר ענני ומתצלת.

הסבר: ברוריה, אשת ר' מאיר, בת ר' חנינא בן תרדיון, דרשה מר' מאיר שיציל אחותה מבית הבושת. אמר ר' מאיר שהוא יבחן אם ייעשה לו נס, וילמד מכך שלא חטאה. ביקש ר' מאיר מהשומר, שיציל אותה. ענה לו שהוא מפחד מהמלכות. ר' מאיר נתן לו שלושה קבין של דינרי זהב, חציו לו וחציו לשחד המלכות. שאלו השומר, ומה אעשה כשייגמר לי, ענהו ר' מאיר, שיאמר אלוקי ר' מאיר ענני, ויקבל עוד. כך שיחררה השומר. כששמעה המלכות על כך, העלו השומר לתלייה. אך הוא אמר ההמשפט הנ"ל וניצל. שאלוהו כיצד זה, וסיפר להם המעשה.

משמע, שר' מאיר עשה כל מאמץ, בכניסה למקום לא מכובד ומסוכן, ואף הוציא סכום גדול של כסף ואף השתמש בדרך ניסית, וכל זה על מנת להציל את גיסתו.<sup>624</sup>

מניעת מסירת עצמו:

לעומת מצב של בריחה מהשבי, יש מצב שהאדם רק מיועד להיות נמסר למאסר או שבי, אך מונע זאת, האם גם זה מותר, או עדיף שימסור עצמו.

לכאורה, במקרה זה ברור שיכול למנוע עצמו, כי עוד לא נכנס למצב השווה לשבויים אחרים. כך כנזכר בבבלי יבמות עט ע"א, כאשר דוד מנע את העברת מפיבושת בן יהונתן לפני ארון הקודש, על מנת שלא ייענש על עוון שאול בגבעונים. וזו לשונו:

מתיב רב חנא בר קטינא (שמואל ב', כא ז): "ויחמול המלך על מפיבושת בן יהונתן בן שאול" ! שלא העבירו. וכי משוא פנים יש בדבר? אלא שהעבירו וקלטו, ובקש עליו רחמים ופלטו. ואכתי משוא פנים יש בדבר! אלא שבקש רחמים שלא יקלטו הארון. והא כתיב (דברים כד, טז): "לא יומתו אבות על בנים" ? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא.

משמע, שמותר למנוע מאדם מלהיכנס למסירות נפשו, גם אם אחרים יהיו במקומו. אמנם, קיימת גם כאן, שאלה מוסרית עד כמה זה הגון, והאם יש בכך פגיעה באחרים. נרחיב בהמשך.<sup>625</sup>

ראינו כי הברחת שבויים מעוררת שאלות מצפוניות ומעשיות. בעצם ההברחה קיימות שתי גישות

<sup>624</sup> בהמשך נלמד ממעשה זה פרטים נוספים בדרכי הצלתם של שבויים.

<sup>625</sup> פרק 8.4.

האם להתחשב בעתיד, שהכובש עלול לפגוע בשבויים עתידיים או להתחשב רק במקרה הנוכחי. אך בעת סכנת נפשות או בעת מלחמה, כאשר אין התחשבות של האוייב, הברחת השבוי היא מוכרחת. חיי האדם קודמים לחברו גם בענייני שבייה אלא אם כן הוא הכניס את חברו לכך. קרוביו של השבוי, מחוייבים לעשות כל מאמץ לפדיונו, גם בדרכים לא שגרתיות.

8.2. סיכון עצמי של הפודה:

עד כמה אדם צריך או מותר, להיכנס ולסכן עצמו בכל דרך שהיא, במצווה זאת, על מנת לנסות להציל שבויים? זה קשור לשאלה כללית, והיא: עד כמה אדם מצווה למסור נפשו תמורת אחרים בענייני הצלה, בכלל?

כתבנו לעיל כי יש שתי מצוות יסודיות המהוות בסיס לעזרה לזולת, ולהן השלכה לחובת הפדייה בחברה היהודית.<sup>626</sup> הן נזכרות בויקרא יט טז: "לא תעמד על דם רעך", או מדין "ואהבת לרעך כמוך" (שם יט יח). נשאלת השאלה, עד כמה אדם מצווה להתאמץ להציל שבויים?

בסעיף הבא, נדון בכך שאדם אינו מחוייב למסור עצמו למען הצלת אחרים. לכן, נזכר בתוספתא, תרומות פ"ז ה"כ, (מהדורת ליברמן, עמ' 148), כי במקרה של סיעת אנשים שנוכרים דורשים אחד מהם, אסור למסרו להם.

הדיון שלנו עוסק כאשר המציל מסכן עצמו ביוזמתו שלו. דוגמאות ליוזמה עצמית של פדיון, שיש בהן סיכון עולות מהירושלמי. בתלמוד הירושלמי, בתרומות פ"ח ה"ד, (מו ע"ב), שהובא לעיל בפרק 4.7. מסופר על חכמים שסיכנו עצמם על מנת להציל שבויים אצל גזלנים, וכדומה. נביא שוב רק את תוכן הדברים, וננסה להסיק מהם מסקנה היסטורית לענייננו.

נזכר בירושלמי תרומות, פ"ח ה"ד, (מו ע"ב), כי ר' אימי תפשוהו גזלנין בסיפסיפה, ור' יונתן התייאש ממנו. אך ר' שמעון בן לקיש אמר, אני ארדוף אחריהם ואהרוג אותם או אני אהרג. לבסוף היה שפיסם עד שהצילו מידם, ושכנעם לבוא לר' יוחנן, שיתפלל עליהם, ואכן הם באו. הוא התפלל עליהם שיקרה להם מה שרצו לעשות. הם לא הספיקו להתרחק וכולם נהרגו. עוד סיפור אודות ליסטים מסיפסיפה, ששבו את זעיר בן חנינא, וכשעלו שני אמוראים לפייס ולשדל לפדותו, אמרה להם המלכה זנוביה, אם "מלומד הוא בוראכם בניסים", שיעשה לכם נס. ואכן, ישמעאלי נכנס וסיפר לה כי בחרב זה הרג האח את בן נצור. עד שהשתהו בידיעה זאת, בהזדמנות זאת הצליחו לברוח ממנו.

וכן מסופר שם, שפעם אחת שאל ריש לקיש את ר' יוחנן שאלות בבית המדרש והוא לא ענהו, עד

<sup>626</sup> ראו: לעיל פרק 6.1.

שר' יוחנן סיפר כי הוא טרוד בכך שחמסוהו לסטים את כל ממונו.<sup>627</sup> ריש לקיש רדף אחריהם והשיגם והשיבו את כל רכושו.

הנה מתוך סיפורים אלה, ועל-אף הז'אנר האגדי המובהק המאפיין אותם, נראה כי יש בהם גרעין היסטורי של ניסיונות חוזרים ונשנים של חכמים להציל שבויים יהודיים במאה השלישית לסה"נ, כאשר אותם אמוראי ארץ-ישראל הנזכרים בירושלמי דבקים בגישתם העקרונית, כי יכול אדם להכניס עצמו בסיכון כדי לפדות את חברו. גישה אחרת, האומרת שאין לאדם להכניס עצמו בספק סכנה, כדי להציל את חברו, נשמעת מסיפור המופיע בבבלי, נידה ס ע"א:

הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא. אתו לקמיה דרבי טרפון, אמרו ליה: לטמרינן מר, אמר להו: היכי נעביד, אי לא אטמריכו חזו יתייכו, אטמרינכו הא אמרו רבנן, האי לישנא בישא, אף על גב דלקבולי לא מבעי מיחש ליה מבעי, זילו טמרו נפשייכו.

תרגום: אותם בני הגליל, שיצא עליהם קול, שהרגו נפש. באו לר' טרפון וביקשוהו שיסתירם. אמרו להם: איך אנהג? אם לא אסתירכם, יגלו אתכם. אם אסתירכם, הרי אמרו חכמים, שלשון רעה, אף שלא מקבלים אותה, יש לחוש לה. (כלומר, ייתכן שאכן הרגתם) לכן, לכו הסתירו עצמכם.

ממילא, משמע, שר' טרפון לא הכניס עצמו בספק סכנה, שהרי לא ברור שבני גליל אלה אכן יורשעו.

גם הסיפור שיובא בהמשך אודות האחים פפוס ולוליאנוס שמסרו עצמם תמורת יהודי לוד, מהווה מקור לכך שמותר לעשות זאת. אך, ייתכן שגם הם היו בתוך העיר, וממילא הם היו חלק מן השבויים. אכן, ברור שאחים אלו הקריבו עצמם לטובת הציבור כולו.

הדעות החלוקות בין הירושלמי והבבלי, בעניין עד כמה צריך האדם לסכן עצמו, תהיינה תלויות גם במציאות ההיסטורית באותו מקום או באותה תקופה. מריבוי המקרים הנ"ל, בתקופת ר' יוחנן וריש לקיש, עולה כי אווירת ההפקר ששררה בחברה, דרשה מאמצים יותר גדולים על מנת להתמודד עם מציאות חברתית וכלכלית עגומה שהתבטאה, בין היתר, בריבוי מעשי שבייה. לכן, במציאות כזאת, יש חשיבות לעשיית מאמצים של הצלה לצורך פדייה, אפילו כאשר הדבר אף כרוך בסיכון עצמי רב.<sup>628</sup>

<sup>627</sup> אך יתכן, שכבר במקרה הראשון, נראת מחלוקת בין ר' יונתן וריש לקיש אם מותר להכניס עצמו לסכנה.

<sup>628</sup> ראו: לעיל 7. 6. רעיון דומה.

סוגיא הלכתית מאלפת בתחום פדיון שבויים היא : האם ניתן להגיע להסדר מוסכם עם הכובש, למסור שבוי לכובש או לליסטים, תמורת הצלת שבויים אחרים? סוגיא זאת נקראת בעולם החכמים "אין דוחין נפש מפני נפש", והיא עוסקת בהקשר רחב יותר, לאו דווקא בשבויים. אך הדבר מצוי גם בשבויים, שמסירת האחד תביא להמתתו, ואצל נשים שבויות, מסירת שבוייה אחת תביא לפגיעה בכבודה. כמוכן שבמסירת השבוי/יה האחד/ה אחת, קיימת סכנה של מסירות נפשו, על מנת להציל האחרים. הדבר נכון לא רק בשבויי מלחמה ממש, אלא אף בכל מצב בו ציבור או קבוצה הנדרשים למסור מי מהם, הרי שהם בגדר של שבויים, והאחד נדרש להימסר, תמורת שחרור או הקלה בתנאיהם של האחרים. במשנה, תרומות ח יב, למדנו :

וכן נשים שאמרו להם עובדי כוכבים: <sup>629</sup>תנו אחת מכם ונטמא, ואם לאו הרי אנו מטמאים את כולכם, יטמאו את כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל.

בקשת הגויים כאן היא סוג נוסף של שבייה. לא גנבה או גזלה או מלחמה אלא לקיחת אנשים באופן מודע, שהחברה נאלצת לתת לשובים. אין המשנה מפרטת, מה יהיה הדין, כשהנוכרים דורשים מישהי מסוימת, וכן מה הדין אם השבוי הנדרש, אכן חייב עונש.

בתוספתא, תרומות פ"ז ה"כ, (מהדורת ליברמן, עמ' 148), מרחיבים חכמים גם למצב של שבי ומלחמה:

סיעה של בני אדם שאמרו להם גוים: תנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם. יהרגו כולן ואל ימסרו להן נפש אחת מישראל. אבל אם ייחדוהו להם כגון שייחדו לשבע בן בכרי, יתנו להן ואל יהרגו כולן. אמר ר' יהודה: במי דברים אמורים, בזמן שהוא מבפנים והן מבחוץ אבל בזמן שהוא מבפנים והן מבפנים, הואיל והוא נהרג והן נהרגין, יתנוהו להן ואל יהרגו כולן. וכן הוא אומר, (שמואל ב, כ, כב): "ותבא האשה אל כל העם בחכמתה" וגו' אמרה להן: הואיל והוא נהרג ואתם נהרגין תנוהו להם ואל תהרגו כולכם ר' שמעון אומר: כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה.

משמע, שכאשר הנוכרים דורשים אדם מסויים, הוא כבר נחשב לשבוי, ולכן ימסרוהו. גם זה תלוי, באיזה מצב נמצאים הנוכרים והשבויים. כמו כן משמע שאם יש מצב שכולם ממילא ייהרגו, ר' יהודה מתיר למסור אחד מהם.

בירושלמי, תרומות ח ד (מו ע"ב), הוסיפו אמנם תנאי של "ייחדוהו":

<sup>629</sup> בירושלמי, תרומות פ"ח ה"ד (מה ע"א), הגרסא היא: "וכן נשים שאמרו להן גוים".

תני: סיעות בני אדם שהיו מהלכין בדרך, ופגעו להן גוים, ואמרו: תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו, ואם לאו הרי אנו הורגין את כולכם.<sup>630</sup> אפילו כולן נהרגין, לא ימסרו נפש אחת מישראל. ייחדו להן אחד כגון שבע בן בכרי ימסרו אותו ולא ייהרגו. אמר רבי שמעון בן לקיש: והוא שיהא חייב מיתה, כשבע בן בכרי. ורבי יוחנן אמר: אף על פי שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי.

הירושלמי שם מוסיף גם את הסיפור הבא:

עולא בר קושב תבעתיה מלכותא. ערק ואזיל ליה ללוד, גבי ר' יהושע בן לוי. אתון ואקפון מדינתא אמרו להן: אין לית אתון יהבון ליה לן אנן מחרבין מדינתא. סלק גביה ר' יהושע בן לוי ופייסיה, ויהביה לון. והוה אליהו זכור לטוב יליף מתגלי עלוי ולא אתגלי וצם כמה צומין ואיתגלי עלוי אמר ליה ולמסורות אני נגלה אמר ליה: ולא משנה עשיתי? אמר ליה: וזו משנת החסידים?

תרגום: עולא בר קושב נתבע על ידי המלכות וברח ללוד. לאחר איום המלכות שתחריב את המדינה [= העיר] אם לא יסגירוהו, שיכנע ר' יהושע אותו, שיסכים להסגירו למלכות. שם הושמה בפיו של אליהו הנביא הערה, ולפיה על ר' יהושע בן לוי לנהוג לפי "משנת חסידים", ולא על פי הדין הפשוט, היינו לא להסגירו.<sup>631</sup>

שאל ליברמן מבחין בין המשנה העוסקת בגויים שעשו זאת לתאוותם, ולא ייחדו מישהי, (לכן לא תמסורנה אף אחת מהן), לבין התוספתא, העוסקת בנוכרים שדרשו יהודי שהכעיס, אלא שלא ידעו מי הוא, לכן דנים מתי כן למסור.<sup>632</sup> בכלל, בהבנת החילוק של ר' יהודה בתוספתא, בעניין "בזמן שהוא מבפנים והם בחוץ", ליברמן מביא מספר הסברים.<sup>633</sup>

מקרים נוספים של הסגרת שבוי תמורת שבויים, נזכרים אצל חכמי ארץ-ישראל, הן בירושלמי והן במדרשי בראשית רבה ובויקרא רבה. בירושלמי, שקלים פ"ו ה"ב (נ ע"א), מסופר:

<sup>630</sup> יש הבדל בין גירסת התוספתא הנ"ל ובין הירושלמי, בכך שכאן בירושלמי נוסף, "שהיו מהלכין

בדרך", משמע, שגם בליסטים יהיה אותו הדין, כמו בנוכרים שכבשו או צרו. בשנייהם יש דיני שבויים.

<sup>631</sup> בנוסח המדרש רבה נוסף, שר' יהושע שכנע את השודד בכך, שלא יפגע בציבור שלם. וכך נאמר בבראשית רבה ויגש פרשה צד ט, (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1185): "איטפל ליה רבי יהושע בן לוי ופייסיה, ואמר ליה מוטב דלקטול ההוא גברא ולא ליענשו ציבורא על ידיה, איפייס ליה ויהביה ניהליהו".

<sup>632</sup> ליברמן, תוספתא כפשוטה - תרומות, עמ' 420 – 421.

<sup>633</sup> האחד, הרד"ק והר"י קרא, שר' יהודה מיקל, ודווקא אם המבוקש בפנים והנוכרים בחוץ לא ימסרוהו, שמה יתיאשו מהמצור. אך אם הגויים כבר בפנים, ויהרגו את כולם, אז ימסרוהו. אך שאל ליברמן מעדיף את הפירוש המובא ברד"ק, שהיווה תוספת בדברי ר' יהודה: "כמו שעשו בני יהודה בשמשון", והיא באה לומר לר' יהודה, שאינו חולק בלא ייחדוהו, אלא במקרה שייחדוהו, שאפילו אם אינו חייב מיתה כשבע בן בכרי, מוסרים אותו, אם כולם עלולים ליהרג. אמנם לתנא קמא ור' שמעון, אין הדין כן, ודווקא אם חייב מיתה כשבע בן בכרי וייחדוהו, רק אז ימסרוהו.



את מוצא, בשעה שעלה נבוכדנצר לכאן, בא וישב לו בריפני של אנטוכיה, ויצאה סנהדרין גדולה לקראתו, ואמרו לו: הגיע זמן הבית הזה ליחרב? אמר להן: אותו שהמלכתי אותו עליכם, תנוהו לי ואני הולך לי. באו ואמרו ליהויכין: מלך יהודה נבוכדנצר בעי לך (תרגום: רוצה אותך). כיון ששמע מהן כך, נטל מפתחות של בית המקדש עלה לגגו של היכל, אמר לפניו: רבונו של עולם, לכשעבר, היינו נאמנין לך והיו מפתחותיך מסוריך לנו. עכשיו, שאין אנו נאמנין הרי מפתחותיך מסוריך לך וכו'.

בבראשית רבה, צד ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1185), וכן בויקרא רבה, יט ו (מהדורת מרגליות, עמ' תלב) מרחיבים את הסיפור הנ"ל, ומקדימים עניין ההסגרה, עוד לימי יהויקים, שגם אצלו היה מצב של שבוי תמורת שבויים, ואף התנהל שם ויכוח בינו לבין החכמים, בסוגיא זאת של דחיית נפש מפני נפש.<sup>634</sup>

אמרו כיון שעלה נבוכדנצר להחריב את ירושלם עלה וישב לו בדפני של אנטוכיא. ירדה סנהדרין גדולה לקראתו, אמרו לו: הגיע זמנו של בית הזה ליחרב, אמר להן: לאו, אלא יהויקים מלך יהודה מרד בי, תנו אותו לי ואני הולך לי. אזלון ואמרו ליהויקים נבוכדנצר בעי לך. אמר להון וכך עושין דוחין נפש מפני נפש, דוחין נפשי ומקיימים נפשכם, לא כן כתוב: "לא תסגיר עבד אל אדניו" (דברים כג טז), אמרו לו: לא כן עשה זקינך לשבע בן בכרי? "הנה ראשו מושלך אליך בעד החומה (שמואל ב' כ, כא). כיון שלא שמע להן, עמדו ונטלוהו ושילשלו אותו. כיצד שילשלו אותו, ... אמר ר' יהושע בן לוי: אני מקיים דברי שניהם, חי שילשלו אותו לו אלא שהיה מפונק ומת בידן... כיון שהרגו, המליך את יכניהו בנו תחתיו וירד לו לבבל ויצאו כל בני עירו וקילסו אותו. אמרו לו מה עשיתה, אמר להן: יהויקים מלך יהודה מרד בי והרגתיו והמלכתי את יכניהו בנו תחתיו... מיד שמע להן חזר וישב לו בדפני של אנטוכיא. ירדה סנהדרין גדולה לקראתו אמרו לו הגיע זמנו של בית הזה ליחרב? אמר להן: לאו, אלא תנו לי את יכניהו בן יהויקים ואני הולך לי. אזלון ואמרו ליכניהו: נבוכדנצר בעי לך. מה עשה יכניהו, עמד וכינס כל מפתחות של בית המקדש ועלה לראש גגו של בית המקדש, ואמר לפניו: רבונו של עולם, הואיל ולא זכינו להיות גיזברין נאמנין לפניך מיכן ואילך הרי מפתחותיך לפניך.

לפי מקורות אלה, אמוראי ארץ-ישראל משליכים את דעתם בעניין זה, גם על מאורעות המקרא, שכך נהגו חכמי ישראל ומלכיהם, על פי כללים אלה, והסגירו מי שייחדוהו והיה חייב עונש למלכות. כמו כן, לא מן הנמנע כי הצורך לברר בימי אמוראי ארץ-ישראל סוגייה זו, נבע ממצאות בת-זמנם בעניין הסגרת יהודים לרומאים, כאשר ניסו לבסס את תפיסתם העקרונית בעניין זה על-

<sup>634</sup> אמנם בבראשית רבה מובא רק הסיפור של יהויקים, ואנו בחרנו לצטט את המובא בויקרא רבה, בו מסופרים שני הסיפורים, אודות יהויקים ויהויכין.

סמך תקדימים מקראיים, ובכך לתת גושפנקא לעמדתם בימי התלמוד.

”משנת חסידים” במסירת שבויים:

ראינו לעיל, כי בירושלמי נזכר הספור על ר' יהושע בן לוי, שהסגיר את עולא בר קושב, שנתבע על ידי הרומאים וברח ללוד, ושם נזכרת הערה שהייתה לאליהו הנביא לר' יהושע בן לוי, שהיה לו לנהוג על פי ”משנת חסידים”, ולא על פי הדין הפשוט, ולא להסגירו. לכן, הוא הפסיק להתגלות אליו. האם יש גבול למשנת חסידים זאת? האם בכל מחיר של הרג או הרס של ציבור שלם, עדיף לא להסגיר אדם שהוא בעצם ”גברא קטילא”?

שאל ליברמן הנ”ל בתוספתא כפשוטה, משווה גם לירושלמי, המכניס את גורם ”משנת החסידים” לאיסור ההסגרה.<sup>635</sup> הוא מנסה להביא טעם להוראה הזאת, בכך שאין להעדיף דם המוסגר משל אחרים, או כפי ששמע בבראשית רבה, שהבעיה היא שלא יימסר על ידם בידים. או כהבנת רבינו מנחם המאירי שלא ימהר בדבר, אלא ימתין לראות את איומי הנוכרים, עד כמה הם רציניים.<sup>636</sup>

גם לפי נוסח בבראשית רבה, צד ט (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1185), יש התייחסות ל”משנת חסידים”. שם כתוב שר' יהושע בן לוי שיכנע את השודד בהצדקת הסגרתו, בכך שלא יפגע בציבור שלם. כבר נזכר לעיל בתרגום הסיפור כי ר' יהושע בן לוי שכנע את המבוקש על ידי המלכות, ואמר לו: מוטב שיהרגו אותו ולא ייענש ציבור שלם על ידו, ואכן הוא התפייס והסגירוהו. אף-על-פי-כן, אליהו התרעם עליו שאיננו רוצה להיות חבר של ”מוסר”, משום שלא קיים ”משנת חסידים”, ולכן הפסיק להיפגש עמו. וכך אמר לו שם:

וכי ”משנת חסידים” היא? מיבעי להאי מלתא מתעבדא על ידי אחריני ולא על ידך.

תרגום: וכי ”משנת חסידים” היא? דבר זה צריך להיעשות על ידי אחרים ולא על ידך. אך מפתיעה העובדה, שלמרות שבעל המדרש שם בפי אליהו ביטוי חריף מאוד, בו הוא קורא לר' יהושע: ”מוסר”, מייד אחרי כן, מביא המדרש את סיפור הסגרת נבוכדנצר, ושם אין דרישה זאת של ”משנת חסידים”.

האם למרות הנימוק כבד המשקל של פגיעה בציבור הנזכר שם, אליהו טען כי ”אין זו משנת חסידים”? וכי היה לו לחכות שאחרים יעשו זאת ובכך לסכן את הציבור? אכן, המקרים הנ”ל אודות הסגרת המלכים יהויקים ויהויכין, מחזקים הגישה הנזכרת בתוספתא ובירושלמי, שאם מייחדים שבוי, ויש לנוכרים סיבה מוצדקת לתופסו, עקב היותו חייב בדין, הרי שיש להסגירו ולהציל את האחרים.

במקורות אלה יש התעלמות מ”משנת חסידים” הנזכרת בעניינו של ר' יהושע בן לוי. ייתכן,

<sup>635</sup> ליברמן, תוספתא כפשוטה - סדר זרעים, עמ' 420 – 421.

<sup>636</sup> ליברמן, שם, הערה 141. ליברמן מוסיף גירסה שהייתה מצוייה באחת מתשובות הגאונים: ”שהיה לך לפדותו בכל מטלטלין שבמדינה. כיוון ששמע ר' יהושע כך, הלך ופדאו באלף דינר זהב”. ואז יוצא שהיה שם סוף חיובי למעשה.

שהמציאות ההיסטורית במקרים אלה שונה. כאשר חברה שלמה נמצאת בסכנה, הסגרת היחיד יותר מוצדקת. במיוחד, אם הוא ממילא נאשם ביחסו השלילי, הן כלפי החברה והן כלפי ד'. אכן, יהויכין בעצמו הבין זאת ושיתף פעולה עם החכמים, ונמסר בהסכמתו. זאת, לעומת המקורות שהתייחסו ל"משנת חסידים", ובהן המציאות ההיסטורית הייתה של יחיד שהוא חלק מקבוצה.

כיוון נוסף ניתן להעלות על פי הנזכר במחקר, אודות "משנת חסידים", כמאפיין של קבוצה חברתית בעלת נורמות התנהגות מיוחדת שאינה מאפיינת את הציבור כולו.

שמואל ספראי העמיק בדמות החסיד בכמה ממחקריו.<sup>637</sup> החסידים היוו תנועה או זרם חברתי, הקרוב לעולמם של החכמים הפרושים, אך לא זהה לו. כמה מאפיינים להם, כגון: קרבתם היתרה לאלוקים המתבטאת בדימוי השכיח כ"בני בית" לפניו. ייחודה של אמונתם המוחלטת, בכך שזכותו של האדם מגנה עליו מכל רע אפשרי, מעשי החסד המרובים שלהם ואת כוח תפילתם. נסים ומופתים תופסים מקום נכבד בסיפורים עליהם, תופעה שהיא נדירה למדי בסיפורים על חכמים אחרים. במאמר מאוחר יותר, "חסידים ואנשי מעשה", הוסיף ספראי גם את העניות, כאחד מקווי האופי שלו, כאידיאל. ספראי מייחס תפיסה זו לבן הא: "לפום צערא אגרה" (משנה, אבות ה כה), תפיסה שמקורה, לדעתו, במפגש של בן הא עם אליהו הנביא המתואר בבבלי, חגיגה ט ע"ב. בכלל, החסידים, זוכים לגילויי אליהו באופן תכוף יותר מחכמים אחרים.

ייתכן שהייתה "משנת חסידים" השונה גם בהיבט ההלכתי של מצוות פדיון שבויים, כחלק מהתנהגות אחרת של מי שהיה חלק מקבוצת "החסידים", שהרבו והידרו במצווה זאת.<sup>638</sup> לכן, אף שברמה המקובלת בעולם החכמים, היו תנאים של הסגרה, הרי שאצל קבוצת החסידים, הייתה רמה נוספת, הדורשת להימנע "בכל מחיר", מהסגרה בידיים.

גם בנושאים אחרים, ראינו כי לאותם חסידים, יש רמות אחרות של התנהגות: כגון, ר' פנחס בן יאיר, מקפיד על רבי יהודה הנשיא המחזיק פרדות בחצרו, עד שקורא לכך בבבלי, חולין ז ע"ב: "מלאך המות בביתו של זה, ואני אסעוד אצלו" ? ואכן, הוא סרב להפצרות המרובות של הנשיא להתארח בביתו. אף שהנשיא הציע כל מיני פתרונות הלכתיים לגבי שאלת הפרדות, הוא לא קיבל אותן. ר' פנחס גם הקפיד על מאכל חמורו, מעבר לנדרש בהלכות תרומות ומעשרות. מצאנו עוד תחומים, שבהם החסידים נוהגים ברמה אחרת מן ההלכה.

ראינו כי הסגרת שבוי תמורת שבוי היא סוגיא עדינה מאוד, מדוע יהא "דם האחד אדום יותר מהשני" ? אך יש מצבים בהם אין מסירה כי השבוי כבר מיוחד אצל השוברים, וברור שהוא ייתפס. במקרים השונים, כי החכמים עמדו בפני הכרעות מורכבות, ובמקרים שונים נאלצו להכריע אחרת, בהתאם לנסיבות של המקרה.

<sup>637</sup> ספראי, חסידים ואנשי מעשה, עמ' 133–154; הנ"ל, משנת חסידים בספרות התנאית, עמ' 136–152; פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, עמ' 244–253.

<sup>638</sup> ראו: פרק 6.2. אודות השתתפותם המיוחדת של החסידים במצווה זאת.

בדורות רבים היו מצבי שמד וגזרות על החברה היהודית בכלל, ועל מנהיגיה החכמים, בפרט. במצב זה, הכובש רודף את שעבר על גזרותיו, ובדרך כלל דן אותם למיתה משונה ואכזרית. תקופות אלה נקראו תקופות "שמד", כגון במרד בר-כוכבא, ובעקבותיהן באו גזרות שמד. לעיל (בפרק 3. 8), עסקנו באי אפשרות פדיון שבויים מצד המלכות הכובשת, שהתייחסה אל העובר על הגזרות, כמי שלוחם ונתפס בעת מלחמה, שהוא נהרג במיתה משונה ואכזרית. אין לו אפילו מעמד של שבו.

בתקופה של "שמד", יש סיבה נוספת לאי הזכרת אפשרות של פדיון שבויים, אך זאת באה דווקא מצד השבויים. היא נובעת מהגדרה הלכתית שיושמה אצל היהודים, אך במיוחד על ידי החכמים. תקופת גזרות נגד היהדות, נחשבת ל"שעת שמד", בה יהודי מצווה למסור נפשו על כל קיום מצווה או אפילו מנהג יהודי. מעשה זה נקרא: קידוש השם.

דיוננו על אי פדיון בעת גזרות שמד וקידוש השם, ניכר בכמה ספורים של מסירות נפש, אך הוא ניכר מאוד בסיפור מאסרו של ר' עקיבא. הרי תלמידיו באו ללמוד ממנו בבית הסוהר, ונמשך מצב זה לפחות שנתיים, ומדוע בכל זאת לא נזכרת שום אפשרות של פדיונו? <sup>639</sup>. לכן ניכר כי כל הנזכר, אודות סיפור מיתתו, מדגיש כי רצה לקיים את מצוות קידוש השם ומסירות הנפש, הנזכר במקרא (דברים ו ה): "בכל נפשך". ציווי זה קיים עוד יותר, ב"שעת שמד".

נושא זה כבר נזכר במשנה ברכות ט ה: "ובכל נפשך", אפילו הוא נוטל את נפשך. מוסיף עליה בספרי דברים, לב ה (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 58):

ובכל נפשך, אפילו הוא נוטל את נפשך וכן הוא אומר תהלים מד כג: כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה, רבי שמעון בן מנסיא אומר וכי היאך איפשר לו לאדם ליהרג בכל יום אלא מעלה הקדוש ברוך הוא על הצדיקים כאילו הם נהרגים בכל יום.

הפסוק בתהילים מעיד כי כך מימשו ציווי זה, ור' שמעון מוסיף, כי עצם המוכנות לכך נחשבת למסירות נפש.

גם בימי תלמידי ר' עקיבא, ואחרי המרד, אחרי שנת 135 לסה"נ, אומר ר' נתן, בן דור אושא, במכילתא, כיצד בארץ-ישראל מסרו את נפשם גם על מצוות לימוד תורה, ארבעת המינים, ומצה:

"לאוהבי ולשומרי מצותי". "לאוהבי", זה אברהם אבינו וכיוצא בו; "ולשומרי מצותי", אלו הנביאים והזקנים. רבי נתן אומר, "לאוהבי ולשומרי מצותי", אלו ישראל שהם יושבין בארץ-ישראל ונותנין נפשם על המצות. מה לך יוצא ליהרג, על

<sup>639</sup> ראו למשל: ירושלמי, ברכות פ"ט ה"ה (יד ע"ב); בבלי, עירובין כא ע"ב; בבלי, יבמות קה ע"ב.

שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף, על שקראתי בתורה, מה לך יוצא ליצלב, על שאכלתי המצה, מה לך לוקה מאפרגל, על שנטלתי את הלולב; ואומר, זכריה (יג ו) אשר הוכיחי בית מאהבי, מכות אלו גרמו לי ליאהב לאבי שבשמים.<sup>640</sup>

בבבלי, סנהדרין עד ע"ב, מורחב ציווי זה אפילו על מנהג קל שהוא בעל צביון יהודי דתי.

אבל בשעת שמד אפילו מצווה קלה יהרג ואל יעבור... אפילו לשנויי ערקתא דמסנא.

כלומר, גם על מנהג קל שיש לו סיבה דתית, כלבישת שרוך נעל בצבע מסויים שהיה מקובל כמנהג ישראל, מצווים למסור את הנפש. ככל שהכובש מתכוון בגזרות "לעבור על דת", כך יש יותר חיוב למסור הנפש. ממילא, גם מצד השבוי אין אפשרות לפדיונו.

לפי זה, גם לשיטת שאול ליברמן הנ"ל, שהייתה ענישה מקובלת במלכות הרומית ולא מכוונת נגד היהודים, בכל זאת הייתה הידרדרות שהביאה למצב שעת שמד, וזה חייב מסירות נפש.<sup>641</sup> בבבלי, ברכות סא ע"ב, מסופר על מסירות נפשו של ר' עקיבא, המשמש כסמל לעיקרון זה:

רבי עקיבא אומר: "בכל נפשך", אפילו נוטל את נפשך. תנו רבנן: פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה, בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהלות ברבים ועוסק בתורה. אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות? ... אף אנחנו, עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה, שכתוב בה כי הוא חייך וארך ימיך - כך, אם אנו הולכים ומבטלים ממנה - על אחת כמה וכמה. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שתפסוהו לרבי עקיבא וחבשוהו בבית האסורים, ותפסו לפפוס בן יהודה וחבשוהו אצלו. אמר לו: פפוס! מי הביאך לכאן? אמר ליה: אשריך רבי עקיבא שנתפסת על דברי תורה, אוי לו לפפוס שנתפס על דברים בטלים. בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה, זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך - אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד.

גם בסיפור זה, לדעת ש' ליברמן הנ"ל, ר' עקיבא המשיך בכוונה לקרוא קריאת שמע, בניגוד לפקודת הקיסר.<sup>642</sup> משמע, הגדרת התקופה כ-"שעת שמד", מחייבת מסירות נפש, ואין עניין שהשבוי יפדה. במיוחד, לדעת החוקרים האחרים שהובאו בסקירה ההיסטורית, כגון שמואל

<sup>640</sup> מכילתא דרבי ישמעאל יתרו - מסכתא דבחדש פרשה ו, (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 227).

<sup>641</sup> ליברמן, רדיפת דת ישראל, עמ' 348 - 369.

<sup>642</sup> שם, עמ' 360 - 361.

אברמסקי ואהרן אופנהיימר ואחרים, הרואים בגזרות הרומאים, מגמה מכוונת נגד העם היהודי ודתו, שלטונו ולאומיותו, היה במצב זה סיבה לקידוש השם, למסור את הנפש, ולא להעלות את האפשרות של פדיון שבויים.

מצאנו שורשים קדומים לדפוס התנהגות זה, המעדיף את קידוש השם ממש, בייחוס התנהגות זאת לחנניה משאל ועזריה, נערי יהודה שגלו לבבל, לאחר חורבן הבית הראשון, כאשר נצטוו להשתחוות לצלם, שעשה נבוכדנצר בבבל. סיפור זה אף משמש סמל לסיפור של פפוס ולוליאנוס, הרוגי לוד. וכך נזכר במכילתא: <sup>643</sup>

זו היא ששאל טריונוס את לולוניס ואת פפיוס אחיו, כשגזר עליהן מיתה אמר להן: אני בנו של נבוכדנצר ואתם בניהם של חנניה מישאל ועזריה. יבוא מי שהציל את חנניה מישאל ועזריה מיד נבוכדנצר, ויציל אתכם מידי. אמרו לו: נבוכדנצר זכה ליעשות על ידו נסים, וחנניה מישאל ועזריה זכו שיעשה על ידיהם נסים. נבוכדנצר זכה שלא נתחייב לשפוך דם נקי, וחנניה מישאל ועזריה זכו שלא נתחייבו מיתה, ואתה אי אתה כדאי ליעשות נסים על ידיך ואנו אין אנו כדאי שיעשו לנו נסים. אתה נתחייבתה לשפוך דם נקי ואנו נתחייבנו מיתה. וכי אם אי אתה הורגנו אין אנו מתים? כתיב בתורתנו: "ואשר לא צדה והאלהים אנה לידו" מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, וכשנמות תדע שאנו בניו של חנניה מישאל ועזריה. לא מתו עד שראו אותן מחטטין את עיניו.

הספרא, <sup>644</sup> אף רואה במעשיהם דוגמה לכל העמים:

(יד) וחי בהם לא שימות בהם, היה ר' ישמעאל אומר... או אפילו ברבים ישמע להם? תלמוד לומר "ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי". אם מקדשים אתם את שמי אף אני אקדש את שמי על ידיכם, שכשם שעשו חנניה מישאל ועזריה שהיו כל אומות העולם בזמן ההוא שטוחין לפני הצלם והן עומדים דומים לתמרים, ... היום אני מתעלה בהם לעיני אומות העולם מכחישי התורה.

לאור זאת, יש לבחון אם להעדיף קידוש השם דרך מסירות הנפש, המונעת אפשרות של פדיון שבויים. או שמא לברוח ממנה או לעקוף אותה או כן להיפדות.

מהדיון בבבלי, סנהדרין עד ע"ב, שבשעת שמד "אפילו לשנויי ערקתא דמסנא" יהרג ואל יעבור, משמע שחייב זה הוא רק כאשר יהודי נקלע למצב, בו הנוכרי גוזר עליו או מחייב אותו לעבור על איסור או כשנתפס על כך שעבר על הגזרה. אך נשאלת השאלה: כלום יש לנסות לפדות אדם במצב שכזה, או אם הגוי השבאי מעלה זאת, מדוע שלא ייפדו? אמנם נראה כי חכמים וסתם

<sup>643</sup> מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כא יג, (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 169).

<sup>644</sup> אחרי מות, יג יד (מהדורת וייס, פו ע"א).

יהודים מפשרות העם, הכניסו עצמם למצב מסירות נפש, גם כשיכלו להימנע מכך או אף להימלט מזה. הם פשוט מנעו אפשרות של פדיון שבויים.

דומה כי זהו גם המוטיב הרעיוני של עשרת הרוגי מלכות. כך היה במעשה הנזכר של ר' עקיבא, בקריאתו את קריאת שמע בניגוד לפקודת הקיסר, הרי שהוא הכניס עצמו למצב ההריגה הסופי. כן משמע גם ממעשה ר' חנינא בן תרדיון הנזכר בבבלי, עבודה זרה יח ע"א:

תנו רבנן: כשחלה ר' יוסי בן קיסמא, הלך ר' חנינא בן תרדיון לבקרו. אמר לו: חנינא אחי, (אחי) אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכה? שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו, והרגה את חסידיו ואבדה את טוביו, ועדיין היא קיימת, ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה [ומקהיל קהלות ברבים] וספר מונח לך בחיקך! אמר לו: מן השמים ירחמו. אמר לו: אני אומר לך דברים של טעם, ואתה אומר לי מן השמים ירחמו, תמה אני אם לא ישרפו אותך ואת ספר תורה באש! אמר לו: רבי, מה אני לחיי העולם הבא? אמר לו: כלום מעשה בא לידך? אמר לו: מעות של פורים נתחלפו לי במעות של צדקה וחלקתים לעניים, אמר לו: אם כן, מחלקך יהי חלקי ומגורלך יהי גורלי. אמרו: לא היו ימים מועטים עד שנפטר רבי יוסי בן קיסמא, והלכו כל גדולי רומי לקברו והספידוהו הספד גדול, ובחזרתן מצאוהו לרבי חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהלות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו. הביאוהו וכרכוהו בספר תורה, והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו, כדי שלא תצא נשמתו מהרה.

ר' יוסי בן קיסמא ניסה להניא את ר' חנינא בן תרדיון, מלהיכנס למצב של מסירות נפש, בעוד שר' חנינא, העדיף להיכנס למצב שכזה.<sup>645</sup> לפי הבבלי, היו שתי דעות שונות באשר למסירות נפש בכל תנאי.

דוגמה נוספת לכך מצויה בסיפור אודות אלישע בעל כנפיים שהכניס את עצמו לסכנה, והפר גזרת המלכות, שלא להניח תפילין. וכך מסופר בבבלי, שבת קל ע"א, אחרי מאמרו של ר' שמעון בן אלעזר, שפעל בשלהי הדור שלאחר מרד בר-כוכבא על חשיבות מצוות מסירות הנפש:<sup>646</sup>

תניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל מצוה שמסרו ישראל עצמן עליהם למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון עבודת כוכבים ומילה - עדיין היא מוחזקת בידם, וכל מצוה שלא מסרו ישראל עצמן עליה למיתה בשעת גזרת המלכות, כגון תפילין - עדיין היא מרופה בידם... ואמאי קרו ליה אלישע בעל כנפים? - שפעם אחת גזרה מלכות

<sup>645</sup> לדיון נוסף בדברי שני החכמים, ראו: בפרק 3.7, בדבריו של מ' מור.

<sup>646</sup> תנא בדור הרביעי של התנאים, תלמידו או רבו של רבי מאיר, ראו: היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ח"ג, עמ' 1157.

הרשעה גזרה על ישראל, שכל המניח תפילין על ראשו - יקרו את מוחו. והיה אלישע מניח תפילין ויצא לשוק. וראהו קסדור אחד, רץ מלפניו ורץ אחריו. כיון שהגיע אצלו - נטלן מראשו ואחזן בידו. אמר ליה: מה בידך? - אמר לו: כנפי יונה. פשט את ידו ונמצאו בה כנפי יונה. לפיכך היו קוראין אותו בעל כנפים.

משמע, שגם בתפילין שהיא אינה מן המצוות החמורות, שתמיד צריך למסור עליהן את הנפש, הרי שבדור של שמד, כן מוסרין את הנפש.

בירושלמי, שביעית פ"ד ה"ב (לה ע"א), עולה כי בתקופת סכנה, יכול למסור נפשו על שאר מצוות אף שזה היה בצינעה, וכך מסופר שם:

רבי אבא בר זמינא הוה מחייט גבי חד ארמאי ברומי. אייתי ליה בשר דנבילה. אמר לו: אכול. אמר ליה: לינא אכיל. אמר לו: אכול דלכן אנא קטילנא לך. אמר לו: אין בעית מיקטל קטיל, דאנא לינא מיכל בשר דנבלה. אמר לו: מהן מודע לך, דאילו אכלת הוינא קטיל לך או יהודיי יהודיי או ארמאי ארמאי. אמר ר' מנא: אילו הוה ר' אבא בר זמינא שמע מיליהון דרבנן, מיכל הוה.

תרגום: רבי אבא בר זמינא היה מחייט אצל גוי אחד ברומא. הביא לו הגוי בשר נבלה וציווה עליו לאכול. ענהו היהודי שאיננו אוכל. שוב אמר לו הגוי, אכול אחרת אהרוג אותך. אך היהודי ענהו שהוא מוכן ליהרג, כי אינו אוכל נבלה. שאלו הגוי, מי אמר לך כך, שאם היית אוכל הייתי הורגך, כי או שאתה יהודי או שאתה גוי. אמר ר' מנא, שאילו היה ר' אבא בר זמינא מכיר את דברי החכמים, היה יודע שמותר לו לאכול, כי זה לא מן הדברים שעליהם ייהרג אדם ובל יעבור.

ר' אבא לא היה שבוי ביד הגוי אלא עבד עבדו. אך הגוי היה אלים ומאיים, ורצה לאלץ את ר' אבא לעבור על איסור אכילה לא כשרה. מבחינה מעשית, העובדה שהוא היה נתון לחסדו של הגוי, משמעה שהוא היה שבוי בידו. זו שבייה מסוג שונה, שבייה רגעית, שסכנתה יכולה להיות מרובה משבייה רגילה. החכם יכול היה למלט נפשו אם היה טועם ועובר על ההלכה, והוא לא ניסה לצאת ממצב זה. כמו כן, זאת היתה מסירות נפש על אכילת נבלה, שהייתה בצינעה בבית, שבתקופה רגילה, שאינה שמד, לא צריך למסור הנפש.<sup>647</sup>

מכאן עולה, שהיו חכמים שהחמירו על עצמם בהרבה פחות ממה שההלכה מחייבת, ולא הסכימו לחלץ את עצמם משבי זמני זה, והיו נכונים למות על קידוש השם.

הירושלמי עוד מעיר, שלדעת החכמים, הוא לא היה חייב לסכן את עצמו. כלומר, החכמים עצמם

<sup>647</sup> להסבר ה-"פני משה", שהיה זה בצנעה ולא היה צריך ליהרג לפי קביעת החכמים, אך: "ולטובתו היה שלא שמע זה", כי אז היה אוכל, והגוי היה הורגו. כך פירש גם פליקס, ירושלמי שביעית, פ"ד ה"ב, לשורה 66.



מיתנו גישה זו של מסירות נפש בכל תנאי, אף בהלכות פחות מרכזיות. לשון אחר, בעיית מסירות נפש בכל תנאי, הנוגעת גם למצבי שבי שונים, הייתה לאורך ימי המשנה והתלמוד נושא לא פתור, והיו שתי גישות לסכנות כאלה.

גם בבבלי עולה אותה בעייה של גבול מסירות הנפש. בכתובות יט ע"א, האמוראים דנים, האם עדים צריכים למסור נפשם כשאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו. לרב חסדא ימסרו הנפש ולרבא לא, מצד פיקוח נפש הדוחה את התורה שנאמר: "וחי בהם". כלומר, מצד הדין אל ימסור את נפשו על איסור שקר, כי אינו משלושת הדברים החמורים.<sup>648</sup>

מקרה נוסף של מסירות נפש היזומה מראש, והנזכר בכרייתא תנאית בבבלי גיטין נז ע"ב, או מתקופת שמואל מראשוני האמוראים, הוא סיפור של ארבע מאות ילדים וארבע מאות ילדות, בימי חורבן הבית הראשון, שהטביעו עצמם, כדי לא ליפול לקלון בידי חיילי נבוכדנצר.

מעשה בד' מאות ילדים וילדות שנשבו לקלון, הרגישו בעצמן למה הן מתבקשים, אמרו: אם אנו טובעין בים אנו באין לחיי העולם הבא? דרש להן הגדול שבהן: אמר ה' מבשן אשיב אשיב ממצולות ים (תהלים ס"ח כ"ג), מבשן אשיב - מבין שיני אריה אשיב, ממצולות ים - אלו שטובעין בים; כיון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים. נשאו ילדים קל וחומר בעצמן, ואמרו: מה הללו שדרכן לכך - כך, אנו שאין דרכנו לכך - על אחת כמה וכמה! אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם הכתוב אומר: כי עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה (תהלים מ"ד כ"ג).

סיפור דומה מובא על גדולי ירושלים בימי החורבן השני, המוותרים על חייהם כדי לא להתבזות על ידי חיילי אספסיאנוס, מובא במדרש באיכה רבה:

על אלה אני בוכיה, אספסיאנוס מלא ג' ספניות מגדולי ירושלים להושיבן בקלון של רומי, עמדו ואמרו: לא דיינו שהכעסנוהו במקדשו אלא אף בחוצה לארץ...<sup>649</sup>

גם כאן ממשיך המדרש דיון דומה בין הנשים והגברים, אך כאן מדובר על חורבן בית שני. אנו רואים כי תופעה זאת של הנשבים לקלון לאחר כל חורבן, מתנהגים באותה רוח של מסירות הנפש שהייתה חדורה בהם, על אף שלא נתחייבו בכך.

מצווה גם של פשוטי העם:

לא רק החכמים הצטיינו במסירות הנפש. מצאנו כי גם אנשים פשוטים עשו זאת. במקור קדום

<sup>648</sup> עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

<sup>649</sup> פרשה א' ד"ה מה על אלה בדפוס וילנא, ובפרשה א, ד"ה אלה אזכרה במהדורת בובר, עמ' 81.

מאוד, בגזרות שמד מימי גזרות היוונים, נזכר עניין מסירות הנפש, בסיפור המושרש בקרב כל העם, אודות חנה ושבעת בניה.

לפי מסורת קדומה זאת, נציגי הקיסר תפסו את האישה ושבעת בניה, וניסו לשכנע כל אחד מהבנים להשתחוות לפסל לטעום מבשר חזיר, וכך לעבור על איסורים חמורים בדת היהודית. כל אחד מהבנים דחה את תביעת המלכות, והם הוצאו להורג בעינויים קשים לעיני אמם. במקבים ב ז, (תרגום שוורץ, עמ' 165), יש תיאור קשה ביותר, אודות האכזריות שנהגו כלפי כל אחד משבעה האחים, ובמקביל, יש גם תיאור ארוך ומפורט של נאומי האחים ומסירות הנפש שלהם. גם ניסיון המלך לפתות את הילד הקטן בעושר וכן את האמא שתעזור לו בכך, אך האם פונה אל הילד בזקיפות קומה, שלא יירא מהמלך וילך בדרך אחיו, כפי שאכן עשה. כמו כן, לא נזכר כיצד האם מתה. גם במקבים ד, חוזר תיאור מפורט דומה.<sup>650</sup>

באיכה רבה (פרשה א, ד"ה מעשה במרים, מהדורת בובר, עמ' 85), נזכר הבן הקטן שניסו לפתותו בעורמה, והפילו את הטבעת, מתוך כוונה שירימה וישתחוה לפסל, אך הוא סרב לכך, ואף הוא הוצא להורג. האם ביקשה כי יניחו לה לנשק בניה ההרוגים, ולאחר מכן הפילה עצמה בנפילה מן הגג. וכך אמרה לבנה השביעי:

אמרה לו אמו בני אל ירך לבבך ואל תחת, אצל אחיך אתה הולך, ואתה ניתן בתוך חיקו של אברהם אבינו, ואמור לו משמי, אתה בנית מזבח אחד ולא הקרכת את בנך, אבל אני בניתי שבעה מזבחות והקרכת את בני עליהם, ולא עוד אלא דידך נסיון, ודידי עובדין, ... אמרו לאחר ימים נשתטית האשה ההיא, ועלתה לראש הגג והשליכה עצמה ומתה וקראו עליה אם הבנים שמחה.

שורשיות זאת מודגשת, בכך שמודגש סיפור הילד הקטן, וכיצד כל ילד מביא מקור אחר מהמקרא, לקידוש השם.

גם הייחוס לאברהם, וניסיון העקדה הנזכר במדרש, מעיד על כך.<sup>651</sup>

---

<sup>650</sup> סיפור זה מופיע במקבים ב, ז (תרגום שוורץ, עמ' 165). גם רוב ספר מקבים ד' (פרקים ח - יח), מוקדש למעשה זה. וראו: בבלי, גיטין נז ע"ב ובאיכה רבה, א נג (מהדורת בובר, עמ' 84). הסיפור נפוץ בקינות ט' באב של יהודי ספרד והמזרח. שמה של האישה שונה בגרסאות שונות של הסיפור. כך, באליהו רבה, כח (מהדורת איש-שלום, עמ' 151), מסופר כי זה קרה בימי הדריאנוס [= ושם: "בא אדריינוס קיסר ותפש אשה אלמנה (ושמה מרים בת תנחום) ושבעת בניה [...]". וראו גם: איכה רבה, שם; פסיקתא רבתי, מג (מהדורת איש שלום, קפ ע"ב: "אמרו רבותינו: מעשה היה במרים בת תנחום בימי השמד שהיו לה שבעה בנים ..."). בכל עדי-הנוסח העולים מתוך המקורות הנ"ל, האם מכונה מרים בת תנחום. ואילו, במקורות אחרים נקראת חנה, או ששמה אינו נזכר כלל.

<sup>651</sup> גישות אלו השפיעו בדורות מאוחרים יותר, כגון קהילות אשכנז שמסרו נפשם במסעי הצלב. ראו על כך: גרוסמן, שורשיו של קידוש השם; באומגרטן וקושלבסקי, מן האם והבנים ל'אם הבנים'.

מקור נוסף למארטרולוגיה של פשוטי עם, הוא הסיפור המפורסם של האחים פפוס ולוליאנוס המכונים "הרוגי לוד", שמסרו נפשם, כנזכר בברייתא במסכת שמחות, ח טו: <sup>652</sup>

וכשהרג טרגינוס את פפוס ואת לוליאנוס אחיו בלודקיא, אמר להם: אם מעמם של חנניה מישאל ועזריה אתם, יבא אלהיכם ויציל אתכם מידי, כדרך שהציל אותם אמרו לו: חנניה מישאל ועזריה צדיקים גמורים היו, ונבוכדנצר מלך הגון היה, וראוי ליעשות נס על ידו, אבל אתה מלך רשע ואין ראוי ליעשות נס על ידך, ואנו נתחייבנו הריגה למקום, ואם אי אתה הורגנו, הרבה הורגים יש למקום, הרבה מזיקים יש למקום, הרבה דובים, הרבה נמרים, הרבה אריות, שפוגעין בנו והורגין אותנו, אלא לא מסרנו הקדוש ברוך הוא אלא לידך, אלא שעתידי הקדוש ברוך הוא ליפרע דמינו מידך. אף על פי כן הרגן, אמרו לא זזו משם עד שראו מחטטין בעיניו.

בירושלמי, שביעית פ"ד ה"ב (כו ע"ב), דנים על מסירת נפש בפרהסיא, ושוב מסופר על פפוס ולולניוס, שנצטוו לשתות מים בכלי זכוכית צבועה, על מנת שיחשבו היהודים הרואים אותם, כי הם שותים סתם יינם, והם סרבו. לכאורה לא מסופר כי זה נבע מתוך יוזמתם למסירות נפש. אך ייתכן, שזה היה בזמן מאסרם, כך שאין סתירה לעצם תפיסתם שהייתה מתוך מסירות נפשם על מקרה אחר.

בבבלי תענית (יח ע"ב), הגירסא היא טריינוס ולא טרגינוס, ובסיום: "אמרו: לא זזו משם עד שבאו דיופלי מרומי, ופצעו את מוחו בגיזרין". מדובר בתקופת טריינוס, שבין שתי המרידות, ואכן היה מצב של מרד יהודי התפוצות בימיו, אף שלא ברור שהוא היה גם בארץ-ישראל. בשני המקורות לא צוינה סיבה למסירות נפשם. אך מן הדו-שיח אודות חנניה מישאל ועזריה, נראה כי הנסיבות דומות במקרה זה: פגיעה במעמד המלך או בגזרותיו, ואין מה לדבר על פדיון הנאשמים. <sup>653</sup>

בכמה מקורות אף נאמר ש-"אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן". <sup>654</sup> באחד מהם אף משווים ממש בין הרוגי לוד ועשרת הרוגי מלכות: "ושם מן הפרוכת ולפנים כל דיוקני הרוגי לוד ועשרה הרוגי מלכות" (אוצר המדרשים, "גן עדן – גיהנם" [מהדורת אייזנשטיין, עמ' 87]). משמע, שהיו

---

<sup>652</sup>ראו: פליקס, ירושלמי שביעית, א, ד ב, הערות 70 – 72, המביא בביאורו על מעשה זה, שקיימות שלוש מסורות אודותיו. לאחת, נהרגו בלודקיא. לשנייה בלוד, ולשלישית הושיבו אותם כשולחנים לעולי הרגל, כשהחליטה המלכות לבנות את בית המקדש.

<sup>653</sup> אמנם, רש"י בבבלי, תענית יח ע"ב, ד"ה: "לודקיה", נזכר כי הם התנדבו להציל את כל היהודים באזור לוד, עקב פגיעה בבית המלך ואיום מצד השלטון שימסרו את האשמים, ולא, ייהרגו כל תושבי האזור. אך יש לציין כי רש"י מביא זאת כלשון שנייה, ואף במקרה זה, זהו מצב שאין מה לדבר עם השלטון על פדיון.

<sup>654</sup> בבלי, בבא בתרא י ע"ב; פסחים נ ע"א בשינוי גירסא: "אין אדם".

אלה אנשים פשוטים שהגיעו במעשיהם לחשיבות של אחרים.

ייתכן שגם אלישע בעל כנפיים הנ"ל, שהיה מפורסם בחסידותו, היה גם אדם מן השורה, ולא דווקא מעולם החכמים, שהרי לא הובא מאמר בשמו מלבד סיפור זה.<sup>655</sup>

סיפור נוסף של פשוטי עם שמסרו נפשם במצב של שמד, הוא הסיפור הנ"ל אודות הילדים והילדות שנשבו לאחר החורבן הראשון, ומסרו נפשם והטביעו עצמם בים, עוד לפני שכפו אותם לקלון. הם מהווים קרוב לוודאי, השתקפות היסטורית למה שארע אחרי חורבן הבית השני. כמו כן, הם מהווים ראיה כי כבר מגיל צעיר, היה טבוע בהם החינוך של קידוש השם, עד כדי מסירות הנפש.

מכל המקורות הנ"ל משמע שיש מצווה להקדים וליזום את מסירות הנפש בין אצל החכמים ובין אצל פשוטי העם. ממילא אין לדבר על ניסיון של פדיון מהשבי.

למרות האמור לעיל, יש מקורות אחרים, מהם לכאורה משמע, שאסור ליזום מסירות נפש אלא כאשר אדם נקלע לכך. יתרה מכך, קיים חשש לאיסור התאבדות, הנאסר על כל יהודי, כנזכר במקרא (בראשית ט, ה): "אך את דמכם לנפשותיכם אדרש", ודרשו החכמים בבראשית רבה, פרשת נח פרשה לד ה, (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 324):

"אך את דמכם לנפשותיכם" להביא את החונק עצמו, יכול כשאל תלמוד לומר:  
"אך", יכול כחנניה מישאל ועזריה תלמוד לומר "אך".

ובמקור מדרשי מאוחר, במשנת רבי אליעזר, ט (מהדורת ענלאו, עמ' 169), קצת יותר מפורט:

אף ההורג את עצמו, הרי זה שפך דמים, שנאמר (בראשית ט, ה): "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש". ולמה נאמר בו מיעוט? יכול אם הקיפוהו השונאים, כשאל, והיו מבקשין לתעב בו, יהא חייב על הריגת עצמו? תלמוד לומר, "אך", מיעוט לזה, שאינו חייב. יכול אם אמרו לו עבוד עבודה זרה ואם לאו אנו הורגים אותך, אם עמד והרג את עצמו, יכול יהא חייב? תלמוד לומר, "אך", מיעוט את זה, שאינו חייב.

אכן, דיון אינטנסיבי התקיים בין חכמי הדורות השונים, בהבנת המקורות הנ"ל, האם מותר ומצווה לייזום המתה עצמית, כאשר יש דעה המתירה, מחשש שהשבו לא יעמוד בייסורים, וכן כדי למנוע ביזיון של מלכות, כמקרה של שאול או חנניה מישאל ועזריה, וכן כדי לתקן פרצה של הדור, הפרוץ בתחום מסוים. במציאות היסטורית שכזאת, אין לדבר על פדיון גם מצד השבוי. לעומתה, קיימת דעה האוסרת על השבוי להמית עצמו, כי רואה בכך איסור המתה עצמית, ומתחייב בנפשו.

<sup>655</sup> בבלי, שבת מט ע"א; שם, קל ע"א; מדרש תהלים, קג ז (מהדורת בובר, עמ' 434-435). ועוד.

הדעה המתירה, יוזמת ההמתה העצמית, הייתה גם מאחורי מעשה ההתאבדות ההמונית שהיתה במצדה. לפי יוספוס, המביא את דברי אלעזר בן יאיר, הם בחרו בכך, עקב אהבתם לחירות, אך גם עקב ידיעתם כי ייהרגו בידי הרומאים, לאחר נפילתם בידיהם.<sup>656</sup> גם בדורות מאוחרים, במסעי הצלב, נהגו כך חכמים ופשוטי עם בטבח הקהילות באירופה.<sup>657</sup>

לעתים, הגזרות היו מניעת עשיית מצוות עשה, ולא רק כפייה לעבור על איסורים. דוגמאות לכך: דניאל (ו ג), מסר עצמו על תפילה וכן אצל אלישע בעל כנפיים הנ"ל, שמסר עצמו על קיום מצוות תפילין, וכן ר' עקיבא שמסר עצמו על קריאת שמע.

האם גם בגזרות האוסרות עשיית מצוות עשה, צריכים למסור את הנפש, וממילא יכול להימסר מעצמו על כך. או שמא במצוות עשה, אין חובה לקדש שם שמיים, שהרי ביד הנוכרי לכופו שלא לעשות.

בין חוקרי הדורות האחרונים, יש דעות שונות. אהרן אופנהיימר טוען שהיו בין החכמים תגובות שונות. יש שניסו להמשיך ולקיים את המצוות בסתר או תוך שינוי. אחרים היו מוכנים לקדש שם שמים, וליהרג.<sup>658</sup>

פרהסיא :

במציאות של קידוש שם שמיים ציבורי, המוגדר כפרהסיא, בפני עשרה יהודים, גדלה חובת קידוש השם. לכן, במקרה זה, חובת קידוש השם, היא גם שלא במצב שמד וגזרות מלכות, אם הנוכרי מתכוון להעבירו על דת, ולא לשם הנאת עצמו.

לעיל (פרק 3. 8), הבאנו דעות כי בתקופות מרד בר-כוכבא ותקופת השמד שלאחריה, בימי תלמידיו של ר' עקיבא, הגזרות היו נגד היהדות והיהודים. לעומתן, במאה הרביעית לסה"נ, בימי אמוראי ארץ-ישראל, ר' מנא ואחרים, הורו היתרים לעבור על איסורים, מכיוון שהנוכרים היו מתכוונים בגזרותיהם, להנאת עצמם. וכך מתאר מיכאל אבי-יונה את המצב, לאחר המרד בימי גאלוס, ביוני 351, בעיקר בכמה ערים בארץ: ציפורי, טבריה, לוד, אזור עכו:<sup>659</sup>

אולם בדרך כלל לא הביאו מרד זה ודיכוי, להרעת מצבם של היהודים בארץ... בדרך כלל, נטו החכמים להקלות ההכרחיות: ר' מנא התיר לאופים לבא לשוק בשבת, כשהגיעו צבאו של פרוקלוס, מפקד רומאי, לעיר (ירושלמי, סנהדרין, פ"ג ה"ו, כא ע"ב). חכמי ציפורי התירו לאפות בשבת, ובנוה, התירו לאפות חמץ בפסח וכו',

<sup>656</sup> יוספוס, מלחמת, ז, 321, 324.

<sup>657</sup> ראו בפירוש "דעת זקנים" מבעלי התוספות, לפרשת נח, ט ה.

<sup>658</sup> אופנהיימר, המרד, עמ' 20

<sup>659</sup> אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, עמ' 156 – 158. לדיון מפורט על המרד, ראו: לעיל פרק 4. 7.

לאחר שהכיבוש נמשך גם באביב 352. החכמים הצדיקו את בהחלטותיהם בשתי דרכים: ראשית, לא היה בדבר משום סכנה לדת, - "לא התכוון (אורייסיקינוס) להשמדות אלא לאכילת פיתה חמה" (ירושלמי, שביעית פ"ד ה"ב, לה ע"א). ושנית, היה זה לצורכי ציבור - "שמא יצרכו לו (לאורייסיקינוס) הרבים" (ירושלמי, ביצה פ"א ה"ו, ס ע"ג).

סיכום מצב גזרות המלכות:

במצב גזרות שמד, אין סיכוי למאמצים רגילים של פדיון שבויים, מצד יחסו של האוייב, הרואה בכך מעין חיילי אויב הנלחמים בו, שלא היה נהוג להשאירם בחיים אלא להורגם או לענותם בכל מיני עינויים, כנ"ל (בפרק 3.9). בפרקנו הוספנו, שגם מצד השבויים, ולא רק החכמים, ראו בכך מצב שבו ההלכה תובעת מהם למסור את נפשם, ולפעמים אף ליזום זאת גם כשמן הדין לא היה צורך בכך. לכך היו סיבות שונות: א. להמנע מייסורים. ב. הדור פרוץ בתחום זה ויש לתקן זאת. ג. עניין לאומי כמו המלך, כמו במקרה של שאול וכדומה. נראה כי גם אצל ילדים ופשוטי העם הייתה מושרשת מסירות נפש זאת.

8.5. פדיון למעשה: בדרך חוקית ובדרכים לא מוסדרות:

למעשה, כיצד היה מתנהל פדיון שבויים, האם באופן חוקי ומסודר או בדרכים עוקפות, כגון שוחד? האם יש מנגנון חוקי, דרכו היו פודים או שזה היה משהו מקומי שהיה נתון גם להרבה שוחד? נעסוק באפשרות של מנגנון חוקי, וגם בעיקר בדרכים הלא חוקיות או יותר נכון, הלא מוסדרות, בפדיון השבויים. גם בפרק זה נראה כיצד יהודים הרחיקו במאמציהם, על מנת לקיים מצווה זאת.

לגבי מנגנון חוקי, הדבר לוטה בערפל. בנסיבות של שגרה שאינה קשורה למלחמה או מרידה או גזרות, לא היה מנגנון חוקי מסודר לפדיון שבויים, הנובע מהכרה בערך הפדייה. זאת כי מעמד העבדות והשבויים לא היה נחשב ללא מוסרי. אפילו ביוון הדמוקרטית, או ברומא, מעמד של שבויים ועבדים, שאינם שווים זכויות לאזרחים, היה מאוד מקובל. ראינו לעיל (פרק 3.5), כי גם גדולי הוגי הדעות כגון הסטואיקנים, שעליהם נמנה סנקה, שינו את השקפתם, והשלימו עם השקפת אריסטו, כי "יש שנולדו על מנת שימשלו בהם, יש שנולדו למשול". כך הם גם החלו לנהוג למעשה בראיית העבדים, כאחת מתלאות החיים הרבות, והסיחו דעתם ממנה. המדינאים, שראו בשבויים נכס כלכלי וכוח עבודה, בוודאי שלא ראו בפדיון שום ערך, וראינו לעיל, שגם בחוקה הרומית הכתובה (פרק 3.6), העבדות נחשבת לחלק מ"משפט העמים" החוקי.

אמנם, הייתה תופעה של שיחרור עבדים על פי חוק, אך היא הייתה מסוייגת מאוד, בהרבה תנאים והגבלות. במיוחד, כלפי השבויים היהודיים, היה יחס נוקשה כנ"ל (פרק 3.7). לכן, אווירת חוקיות השבויים ומעמד העבדים בחברה הנוכרית, לא היו זרים ומעוררי חמלה, אלא עסק כלכלי,

התלויים גם בשיקולי כדאיות, כנזכר שם. ממילא, לא היה מנגנון מסודר המכיר בערך הפדייה ומעודדה. נכון שמצאנו יהודים רבים שהוגלו כשבויים לרומא או למקומות אחרים, והשתחררו בתקופות מאוחרות יותר, ואף השתלבו כאזרחים, אך זה היה עקב השתדלותם המיוחדת של בני המקום או עקב המנגנון הלא חוקי שבו נעסוק בהמשך.

ככלל, נושא עדין ולא נעים זה, מובלע בתוך סיפורים שונים והמקורות בו מועטים, ובמיוחד במקורות הארצישראליים. לעתים ניעזר בסיפורים של הבבלי, כי יש רק מקור בבלי ואף מורחב. מה עוד, שסיפורים אלה קשורים לחכמי ארץ-ישראל ואין זה מן הנמנע שמקורם במסורות ארצישראליות. כמו כן, גם לעיני האמוראים הבבליים היה מונח העקרונות של ענייני הפדייה הנזכרים במשנה, והם אף מזכירים זאת, ועקרונות אלה מנחים אותם והם דנים בהם, גם אם מציאות השבי הייתה אחרת מבחינה היסטורית, אך לא בעיקרון ההלכתי.

דרכי הפדיון תלויים ביחסים ששררו בתקופות השונות, בין הרומאים והחברה היהודית. בתקופת מלחמה, בוודאי שלא היה מנגנון מסודר של חוקים בחוקה הרומית אודות שבייה, ובוודאי לא אודות פדיון שבויים, כנ"ל (בפרק 3.7). ראינו כי הדבר היה שרירותי, ותלוי ברצון הכובש, שבאותו זמן ניצח במלחמה או דיכא מרידה, או ברצון השליט המקומי, שיזם את השבייה בנסיבות של גזרות או ענישה. כך נזכר בסיפור רבן יוחנן בן זכאי בבבלי, גיטין (נו ע"א), לפיו, כאשר יצא מירושלים שבמצור וריצה את אספסיאנוס, ובישר לו על היותו מלך, ביקש את יבנה וחכמיה, וכן את שושלת רבן גמליאל ורפואה לר' צדוק.

אמנם, לפי גדליהו אלון, במאמרו הגדול "הליכתו של ר' יוחנן בן זכאי ליבנה", הייתה לרומאים מדיניות עקרונית של טביחה והריגה, כמה שיותר.<sup>660</sup> ממילא, הרומאים לא היו כל כך נדיבים כלפי ר' יוחנן בן זכאי, כמשתמע במקור הבבלי בגיטין הנ"ל, אלא נאלץ ללכת ליבנה, כחלק ממדיניות הרומאים, ולא ביקש המקום, עקב היותה עוד בעבר "בית וועד לחכמים", ונענה מנדיבות הרומאים, והכל לפי הגרסא שמדרש איכה רבה. כדי להבין את המעמד של יבנה, אלון מסביר באריכות את יחס הרומאים לשבויים. הרומאים כינסו את הנכנעים להם וכן את הנופלים מרצונם לערים מסוימות, כאשר אחת מהן הייתה יבנה. בכל אופן, היחס לשבויים היה אז מאוד שרירותי ותלוי במפקד הכובש או במושל האזור.

במציאות זאת של תלות השבויים במפקד הכובש או במושל, נאלצת החברה היהודית, להשתמש בעיקר, בדרכים לא ישירות לשיחרור השבויים: כמו השתדלות או שוחד, הן כספי והן הטבות אחרות ואפילו רוחניות. לעתים, נעזרו גם בדרכים של ניסים, הברחה, ועוד. נבחן דרכים אלה, וההישג בהן.

<sup>660</sup> אלון, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, עמ' 219-252.

השתדלות: יוספוס בספרו חיי יוסף, מספר שלפעמים יכול היה לשחרר שבויים על ידי השתדלות. הוא רוצה להראות כיצד דאג לקרובים וידידים, וכיצד טיטוס נענה לבקשתו. לפי תיאורו, הוא הציל קרוב לשלוש מאות שבויים, "ובלי שהם שלמו כופר כלשהו, שחררתי אותם והענקתי להם את מעמדם הקודם". הוא הצליח לשחרר אפילו שלושה שבויים צלובים, שהיו קרוביו, וטיטוס אף דאג לרפואתם.<sup>661</sup> מתוך דברי ההלל לעצמו ולרומאים, אנו רואים את היחס האכזרי של הרומאים לשבויים, ורק כשהיה צורך הפועל לטובתם, שחררו את השבויים.

מקרה נוסף של השתדלות נזכר אצל רבן יוחנן בן זכאי שיצא אל אספסיאנוס, כנ"ל. אליבא דאלון הנ"ל, לא נזכר במקורות הארצישראלים עניין "יבנה וחכמיה", והרשות שניתנה לרבן יוחנן בן זכאי, לא היתה, לפי כמה מן המקורות, אלא "לשנות לתלמידיו" או "לעשות המצוות וללמוד תורה". לפי אחרים, לא זכה לקבל מידי הקיסר אלא הקלה בתנאי מעצרו ולא ביקש הימנו אלא להחיות את הנמלטים מן ההרג, עם כיבוש ירושלים.

עוד נזכר שם בבבלי בגיטין נו ע"א, כי רבן יוחנן השתדל אצל אספסיאנוס להשאיר את שושלת של הנשיא, ר' גמליאל, וכן עבור רפואה לר' צדוק. כאמור, אלון נזהר בקבלת מקור זה. כמובן, דרך ההשתדלות מאוד תלויה ביחסי הקירבה או התלות שבין הצדדים.

שוחד רוחני: דרך נוספת להצלה ופדייה, מצאנו אצל רבן גמליאל דיבנה, עוד בתקופה שהיה מבוקש על ידי השלטון, ואחד מהם הצילו, תמורת הבטחת חלקו בעולם הבא, אעפ"י שייכתן מאוד כי כל הסיפור, או לפחות הקטע האגדי והארמי שבו הנה פרשנות של אמוראי בבל, שאינה קשורה כלל למציאות ההיסטורית הארצישראלית, ואמנם חשוב לציין כי כך האמינו בבבל שניתן "שוחד רוחני". וכך מסופר בבבלי תענית כט ע"א:

תניא: כשחרב טורנוסרופוס הרשע את ההיכל, נגזרה גזרה על רבן גמליאל להריגה. בא אותו הגמון ועמד בבית המדרש, ואמר: בעל החוטם מתבקש, בעל החוטם בא מתבקש. שמע רבן גמליאל, אזל טשא מינייהו. אזל לגביה בצנעא. אמר ליה: אי מצילנא לך מייתית לי לעלמא דאתי? אמר ליה: הן. אמר ליה: אשתבע לי. אשתבע ליה. סליק לאיגרא נפיל ומית. וגמירי, דכי גזרי גזירתא ומית חד מינייהו, מבטלי לגזרתייהו. יצתה בת קול ואמרה: אותו הגמון מזומן לחיי העולם הבא.

בתרגום: לאחר שנגזרה גזרה על ר' גמליאל להריגה, בא נציג השילטון והודיע על כך בבית המדרש. ר' גמליאל ברח אך ההגמון שלח לו בצינעה כי יהיה מוכן להצילו, אם יבטיח לו עולם הבא. לאחר שר' גמליאל התחייב ונשבע לו, הוא נפל מהגג והיה מקובל אצל הרמאים, שאם גזרו ומת אחד מהם, מבטלים הגזרה. בת קול הכריזה שאותו הגמון מזומן לעולם הבא.

<sup>661</sup> יוספוס, חיי יוסף (תרגום שוורץ, עמ' 138 – 139).



אפילו בדינם של עשרת הרוגי מלכות, מצאנו שוחד רוחני. המקורות באיכה רבה (מהדורת בובר, עמ' 100), וכן במדרש תהילים (מהדורת בובר, עמ' 89), מתארים את נחישותם של הרומאים להרוג אותם, ללא שום יכולת הצלה או פדייה. גם בהריגתו של ר' חנינא בן תרדיון, אחד מעשרת הרוגי מלכות, נזכר בבריתא בשמחות, כי לא ניסה להקל מעל עצמו את הריגתו. זאת, לעומת הבבלי, בו כן נזכר שהיה שוחד רוחני. וכך נזכר שם במסכת שמחות פ"ח ה"ב:

וכשנתפס רבי חנינא בן תרדיון למינות, גזרו עליו לשריפה, ועל אשתו להריגה, ועל בתו לישב בקובה של זונות. אמר להם מה גזרו על אותה עניה, אמרו לו להריגה, קרא עליה, צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו, הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא. אמרה להם מה גזרו על אותו רבי, אמרו לה לשריפה, קראה עליו, גדול העצה ורב העלילה אשר עניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו. וכששרפוהו כרכוהו בספר תורה ושרפוהו וספר תורה עמו, והיתה בתו צועקת ומתחבטת לפניו, ואמרה זו תורה וזו שכרה, אמר לה בתי אם עלי את בוכה ועלי את מתחבטת, מוטב שתאכלני אש שנופחה, ולא אש שלא נופחה, שנאמר תאכלהו אש לא נופח, ואם על ספר תורה את בוכה, הרי זה התורה אש ואין אש אוכלת אש, הרי הן הכתובין פורחין באויר, ואין האש אוכלת אלא העור בלבד.

לעומת זאת בבבלי נזכר שעל אף שזה היה ב"דור שמד" והקשה של מרד בר-כוכבא, והסיכוי להקל בגזרת המלכות היה קלוש ביותר, השוחד הרוחני הועיל במעט, והשומר היקל עליו את היסורים, בכך שהסיר את הספוגים מעל ליבו, כנזכר בבבלי עבודה זרה יח ע"א:

אמר לו קלצטונירי (השומר והמוציא אל הפועל): רבי, אם אני מרבה בשלהבת ונוטל ספוגין של צמר מעל לבך, אתה מביאני לחיי העולם הבא? אמר לו: הן. השבע לי! נשבע לו. מיד הרבה בשלהבת ונטל ספוגין של צמר מעל לבו, יצאה נשמתו במהרה. אף הוא קפץ ונפל לתוך האור. יצאה בת קול ואמרה: רבי חנינא בן תרדיון וקלצטונירי, מזומנין הן לחיי העולם הבא.

מקרה אחר של שחרור, תמורת שוחד שהוא גם ממוני ורוחני כאחד, נזכר בניסיון ר' מאיר להציל את גיסתו, אחות ברוריה אשתו, מבית בושת. וכך מספר הבבלי בעבודה זרה יח ע"א אשר הבאנו לעיל בפרק 8. 1. ברוריה, אשת ר' מאיר, בת ר' חנינא בן תרדיון, דרשה מר' מאיר שיציל את אחותה מבית הבושת. אמר ר' מאיר שהוא יבחן אם ייעשה לו נס, וילמד מכך שלא חטאה. ביקש ר' מאיר מהשומר, שיציל אותה. ענה לו שהוא מפחד מהמלכות. ר' מאיר נתן לו שלושה קבין של דינרי זהב, חציו לו וחציו לשחד המלכות. שאלו השומר, ומה אעשה כשייגמר לי, ענהו ר' מאיר, שיאמר "אלוקי דר' מאיר ענני", ויקבל עוד. כך שיחררה השומר. כששמעה המלכות על כך, העלו את השומר לתלייה. אך הוא אמר את המשפט הנ"ל וניצל. שאלוהו כיצד זה, וסיפר להם המעשה.

השוחד הממוני היה גורם להוציא אף ממקומות בזויים. כגון המעשים אודות החסידים שעסקו

בכך, הנזכרים במסכתות קטנות, (אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ח, מהדורת שכטר, עמ' 37). חסידים אלה שהקפידו והידרו במצוות, התאמצו גם במצווה זאת ואף הרחיקו לכת, עד שהיו מוכנים להסתכן ולהתבייש כדי להוציא שבוי או שבויה. וכך מסופר שם:

”והוי דן את כל האדם לכף זכות”. מעשה בריבה אחת שנשבית, והלכו אחריה שני חסידים לפדותה. נכנס אחד מהם לקובה של זונות. כשיצא, אמר לחבירו, במה חשדתני? אמר, שמא לידע בכמה דמים היא מהורהנת. אמר לו: העבודה כך היא... אמר לו: כשם שדנתני לכף זכות כך הקב"ה ידין אותך לכף זכות:

במעשה זה הייתה בושה. במעשה הבא מסופר על בושה וגם סיכון, כנזכר שם בהמשך:

שוב מעשה בריבה אחת שנשבית, והלכו אחריה שני חסידים לפדותה, ונתפס אחד מהם לשום לסטים וחבשוהו בבית האסורין. בכל יום ויום היתה אשתו מביאה לו לחם ומים. יום אחד אמר לה: לכי אצל פלוני, ואמרי לו שאני חבוש בבית האסורין מפני הזנות, והוא יושב ושוחק בבית, ואינו משגיח על הריבה. אמרה לו: לא דיך שאתה חבוש בבית האסורים אלא שהיית מתעסק בדברים בטלים. לא הלכה אלא היתה מתעסקת בדברים בטלים. אמר לה: בבקשה ממך לכי ואמרי לו. הלכה ואמרה לו. מה עשה אותו האיש? הלך והביא כסף וזהב ובני אדם עמו, והוציאו את שניהם. כשיצא אמר להם, תנו לי ריבה זו שתישן עמי בבגדיה, על המטה. לשחרית, אמר להם: הטבילוני, והטבילוהו. אמר לטובליהם, לטבילה שלי במה חשדתוני. אמרו לו: אמרנו, כל אותן ימים שהיה חבוש בבית האסורין היית רעב וצמא, ועכשיו יצאת לאויר העולם וחם בשרך עליך, ושמא ראית קרי. אמר להם: לטבילה של ריבה זו במה חשדתו? אמרו לו, שכל אותן הימים שהיתה שרויה בין להם. העבודה, כך היא, ואתם שדנתוני לכף זכות המקום ידין אתכם לכף זכות:

לעיתים, היו מנסים למנוע מראש את השבי, על ידי דרכים שונות. בירושלמי, תרומות פ"ח ה"ג (מו ע"א), מסופר על הצלת אשה על ידי כלב, משבאים, שבאו לעיר.<sup>662</sup>

חד בר נש זמין חד רבן ואייתיב כלבא גביה. אמר לו: ביזיון אנא חייב לך. אמר לו: רבי, טיבו אנא משלם ליה. שביין עלון לקרתא, עאל חד מינהון בעא מינסב איתתי ואכל ביציו:

תרגום: אדם הזמין רב, והביא כלב אצלו. אמר לו הרב, וכי בזיון נתחייבתי לך? ענהו המזמין, טובה אני משלם לכלב, כי שבאים באו לעיר ואחד מהם רצה לשאת את אשתי ואכל ביציו.

<sup>662</sup> בפסיקתא דרב כהנא, ויהי בשלח, יא (מהדורת מנדלבוים, עמ' 175 - 176), מסופר שהחכם היה ר' אבהו והארוע אירע בקיסריה-מאריטימה, מקום מושבו.

במקרה אחר, מסופר בירושלמי, ברכות פ"ט ה"א, (יג ע"א-ב), על חכם ששיקר לחיילים רומאים, כשרצו לפגוע בו. וזו לשונו:<sup>663</sup>

"אמר רבי פינחס: עובדא הוה ברב, דהוה עייל מחמתה דטיבריא. פגעון ביה רומאי, אמרון ליה: מן דמאן את? אמר לון: מן דסופיינוס, ופנינה. ברמשא, אתו לגביה, אמרין ליה: עד אימתי את מקיים עם אילין יהודאי? אמר לון: למה, אמרין ליה, פגענין בחד, אמרין ליה יהודאי, ואמרין ליה מן דמאן את? אמר לן דסופיינוס. אמר לון: ומה עבדתון ליה? אמר ליה, דיו ליה פנינן יתיה. אמר לון: יאות עבדתון. ומה מי שהוא נתלה בבשר ודם ניצול, מי שהוא נתלה בהקב"ה, לא כל שכן. ההוא דאמר (יואל ג, ה): "כל אשר יקרא בשם ה' ימלט".

תרגום: אמר ר' פנחס: היה מעשה ברב שעלה מחמתן לטבריה. פגשו בו רומאים ושאלוהו, למי הוא? וענה: שהוא מאנשי סופיינוס, (שהיה שם הנציב המקומי).<sup>664</sup> בערב, באו אל הנציב, ושאלוהו, עד מתי תחזיק היהודים האלו? ושאלם, מדוע? ענו לו, כי פגשנו יהודי וכששאלנוהו למי הוא, הוא ענה שהוא מאנשיך. שאלם הנציב. ומה עשיתם לו? ענו: פינינו הדרך. ענם: טוב עשיתם. (שמח הנציב שהזכירוהו) ומזה לומד הירושלמי, שאם הבוטח באדם ניצול, בוודאי הנושא שם ד' ובוטח בו.

עוד מקרה, בו חכמים הערימו על שבאים, ואף הביאו להמתתם, נזכר בירושלמי תרומות, פ"ח ה"ד (מו ע"ב), על אודות ר' אימי (או ר' איסי) שתפשוהו גזלנין בסיפסיפה, עד שר' יונתן התייאש ממנו, אך ר' שמעון בן לקיש רדף אחריהם ופייסם, עד שהצילו מידם, ושכנעם לבוא לר' יוחנן. הוא התפלל עליהם שיקרה להם מה שרצו לעשות. הם לא הספיקו להתרחק, וכולם נהרגו.

לעיתים, מצאנו גם מסירות של דאגה לשבויים היהודיים, שלא ייפגעו בתקופת שביים, כאשר יהודי עשה כל מיני מעשים סמויים ובעייתיים, ולו רק כדי להגן על השבויים היהודיים. עניין זה נזכר למשל במקרה של ר' ברוקא חוזאה, בבבלי, תענית כב ע"א, הנזכר לעיל בפרק 7. 2. אודות שומר בית האסורים, שאלהו הראה לר' ברוקא שהוא בן עולם הבא, על שהפריד בין האנשים והנשים, כדי שלא יבואו לידי עברה. וכאשר ראה בת ישראל האסורה, שהנכרים נותנים את עינם עליה, הוא מוסר נפשי ומצילה בדרכים מתוחכמות.

לעיתים, היו אף מקרים בהם השתמשו המשחררים בדרכים לא רגילות לשחרור השבויים. דוגמה

---

<sup>663</sup> אין זה ברור באיזה ר' פנחס מדובר. יחד עם זאת, מתקבל על הדעת כי הוא מספר על אודות רב, תלמידו של רבי יהודה הנשיא, מן הדור הראשון של האמוראים.

<sup>664</sup> לפי הפרשנות המאוחרת של בעל ספר חרדים, נאמר כי הוא שיקר.

לכך היא השימוש באמצעי של ניסים, על מנת לעשות כל מאמץ לפדיון שבויים הוא המעשה הנזכר בבבלי חולין ז ע"א:

רבי פנחס בן יאיר, הוה קאזיל לפדיון שבויין, פגע ביה בגינאי נהרא, אמר ליה: גינאי, חלוק לי מימך ואעבור בך, אמר ליה: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה ספק אי אתה עושה, אני ודאי עושה אמר ליה: אם אי אתה חולק, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם, חלק ליה. הוה ההוא גברא דהוה דארי חיטי לפיסחא, אמר ליה: חלוק ליה נמי להאי דבמצוה עסיק, חלק ליה. הוה ההוא טייעא דלווה בהדיהו, אמר ליה: חלוק ליה נמי להאי, דלא לימא: כך עושים לבני לוייה? חלק ליה.<sup>665</sup>

אעפ"י שהסיפור הנו אגדה נסית שקשה מאוד לדלות ממנה מסר היסטורי כלשהו, ובוודאי לגבי אמיתת הסיפור עצמו בפרטי פרטיו, עדיין עולה מן הנרטיב התלמודי כי ר' פנחס בן יאיר נאלץ להשתמש בנס, על מנת שלא להתעכב בקיום מצווה חשובה זאת, וגם כל הנלווה אליו, זכה – לפי הסיפור התלמודי/סתמאי (?), לנס עקב ליוויו את ר' פנחס, אשר השתדל בקיום מצווה עקרונית.

לעיתים, כנראה מעטות, היו השבויים היהודיים משוחררים עקב ההכרה בחכמתם, כגון הסיפור בבבלי, סנהדרין קד סע"א-רע"ב:

תנו רבנן: מעשה בשני בני אדם שנשבו בהר הכרמל, והיה שבאי מהלך אחריהם. אמר לו אחד מהם לחבירו: גמל שמהלכת לפנינו סומא באחת מעיניה, וטעונה שתי נודות, אחת של יין ואחת של שמן, ושני בני אדם המנהיגים אותה, אחד ישראל ואחד נכרי. אמר להן [שבאי]: עם קשה עורף! מאין אתם יודעין? אמרו לו: גמל - מעשבים שלפניה, מצד שרואה - אוכלת, מצד שאינה רואה - אינה אוכלת, וטעונה שתי נודות אחת של יין ואחת של שמן, של יין - מטפטף ושוקע, ושל שמן - מטפטף וצף. ושני בני אדם המנהיגים אותה אחד נכרי ואחד ישראל, נכרי נפנה לדרך וישראל נפנה לצדדין. רדף אחריהם, ומצא כדבריהם. בא ונשקן על ראשן, והביאן לביתן ועשה להן סעודה גדולה, והיה מרקד לפניהם ואמר: ברוך שבחר בזרעו של אברהם, ונתן להם מחכמתו, ובכל מקום שהן הולכין נעשין שרים לאדוניהם. ופטרן [והלכו] לבתיהם לשלום.

---

<sup>665</sup> תרגום הקטע: "שרבי פנחס בן יאיר היה הולך לפדיון שבויין, פגע בו בנהר גינאי, אמר לו: גינאי, חלוק לי מימך ואעבר בך, אמר לו: אתה הולך לעשות רצון קונך ואני הולך לעשות רצון קוני, אתה ספק עושה אם אתה עושה, אני ודאי עושה אמר לו: אם אתה חולק, גוזרני עליך שלא יעברו בך מים לעולם, חלק לו. היה אותו האיש שהיה דארי חטים לפסח, אמר לו: חלוק לו גם לזה שהרי במצוה עסוק, חלק לו. היה אותו ערבי שנתלוה עמכם, אמר לו: חלוק לו גם לזה, שלא יאמר: כך עושים לבני לוייה? חלק לו".

מכל הנ"ל משמע, שלא היו דרכים מסודרות ובכל מקום ובכל מצב ניסו לפדות או לשחרר בכל דרך אפשרית, גם אם היא מסוכנת או דורשת מאמצים לא שיגרתיים. אמנם, הדרך היותר מצויה הייתה דרך התשלום הממוני, שעליו התאמצו גם היחידים וגם הציבור, כנזכר לעיל, בפרקים העוסקים בכך. כל זאת לאור תופעת השבייה והעבדות המקובלת בעולם העתיק ובמיוחד בעתות מלחמה לגוניהן.

יתרה מכך, הזכרנו לעיל, כי בחברה הרומית, נושא פדיון השבויים, אפילו ביחס לחיילים רומיים שנפלו כשבויים בשליחות הרומאים, היה נחשב לפגיעה בכבוד רומא, כנזכר במחקרה של פייג וישניא, ובדברי רוטמן, בבעיית היחס לשבויים מקרב חיילי ואזרחי רומא.<sup>66</sup> אם אין יחס של הערכה וכבוד, אפילו למי שנשלח בשליחות המולדת, בוודאי שלא היה יכול להיות יחס של כבוד ואפילו לא חמלה, למי שנלחם נגד רומא, ונפל כשבוי.

לעומת זאת, בחברה היהודית שפדיון שבויים נחשב למצווה חשובה, ואף דאגה לשבוי בעת שביו, לכן, היה צורך למצוא בכל הדרכים את היכולות להביא לפדיון השבויים, גם אם הדבר היה כרוך בסיכון או בדרכים לא שיגרתיות או בעלות כלכלית רחבה. הערך הנעלה שהוכר כ-"מצווה רבה", אכן נקלט בחברה היהודית, במלוא האחריות והסיכון, הן בקרב פשוטי העם והן בקרב חכמים ומנהיגי הציבור.

#### 8.6. כללי התנהלות דומים בתפוצות החברה היהודית:

כבר נזכר לעיל, בתחילת פרק 5.4. כי בחברה היהודית, הציבור נשא בנטל מצוות פדיון שבויים בצורה מאורגנת, והמחויבות והכללים למצווה זאת, היו דומים בארץ-ישראל ובבבל, ואחר כך בשאר מקומות הפזורה. לכן כללים דומים נאמרים גם בשני התלמודים וגם במדרשים השונים. כמו כן, מציאות ענייני השבייה היו מצויים בכל תפוצות ישראל, ואף היו כאלה שנשבו במקום אחד ונפדו במקום אחר, כמו חכמים שנשלחו מארץ-ישראל לתפוצות, לפדות שבויים, כדברי ספראי, שם בהמשך פרק 5.4.

כמו כן, מצאנו כי היה מעבר של מסורות בין התפוצות, בעיקר בין בבל לארץ-ישראל ולהפך, אודות נושאים הקשורים לענייני שבייה ופדיון. כגון לעיל בפרק 7.9, בעניין שבוי תדמור. כמו כן, הבבלי מביא סיפורי שבייה מבבל ומקשר זאת לכללי השבייה הנזכרים במשנה, והקשורים לחכמי ארץ-ישראל ואין זה מן הנמנע שמקורם במסורות ארצישראליות. כלומר, גם לעיני האמוראים הבבליים היו מונחים העקרונות של ענייני הפדייה הנזכרים במשנה. הם אף מזכירים זאת, ועקרונות אלה מנחים אותם והם דנים בהם, גם אם מציאות השבי הייתה אחרת מבחינה היסטורית, אך לא בעיקרון ההלכתי.

<sup>66</sup> ראו: לעיל, בפרקים 2.2.5.5.5.5.6.

כך למשל, בבבלי גיטין מה ע"א מובא סיפור השבייה של ר' עיליש ובנות רב נחמן, בהקשר למשנה בגיטין ד ו, העוסקת במאמצי הפדיון, הנזכרים לעיל בפרק 7. 10. או כגון שני סיפורי שבויות שהיו בארץ-ישראל ובבבל, והם מהווים מוקד לדיון, בהבנת המשנה בכתובות ב ו, על ידי שני התלמודים: הן בירושלמי, כתובות פ"ב ה"ו, (דף כו ע"ג), והן בבבלי כתובות כג ע"א, ובדיוננו לעיל בפרק 7. 5. ממילא, גם המקורות המאוחרים של האמוראים, לעיל בפרק 8. 3., המייחסים אותם כללים לדורות המוקדמים להם, אף מימי המקרא, ממשכימים גישה זאת, שאכן השתדלו לנהוג לפי כללי ההתנהלות המקובלים במסורת חכמי הדורות.

יחד עם זאת, עמדנו על כך מקודם, כי המציאות המקומית מאוד השפיעה על כללי ההתנהלות אך לא על עצם הכללים, כי אם על השאלה: איזה כלל להפעיל באותן הנסיבות. לדוגמה, התקנה ש-"אין פודין יותר מכדי דמיו" של השבוי, הופעלה או לא הופעלה במקומות השונים, כנ"ל בפרק 6. 4. בהתאם לנסיבות המציאות ותנאיה, באותו מקום ובאותו דור. גם סדרי העדיפויות משתנים כנזכר בפרק 6. 3. או היחס להתנהלות השבויה בשבי, הנזכר בפרק 7. 7. בכל אלה הנושא תלוי בכמה גורמים: מיהו הכובש? מצב מלחמה או לאחריה? מיהו השבוי וסדרי העדיפויות בדבר.

8. 7. ספרות התקופה על אחריות מדינה לפדיון חייליה ואזרחיה:

עד כה נבחנו בעיות השבייה והפדות, וריקעם ההיסטורי, בספרות חז"ל, ובהשוואה למקורות נוספים מנקודת מבט של היחיד או החברה כקהילה, ומחוייבותם לעסוק בנושאים אלה. האם בספרות חז"ל הייתה מודעות על-קהילתית, משמע, מחשבה מדינית. לכאורה, ספרות זו התגבשה ונערכה אחרי חורבן הבית השני, כאשר פסק כל זיק מדיני מהחברה היהודית. הממשל הרומי ניהל לחלוטין את הפרובינקיה יודיאה, בראשות הנציב, והיהודים היו תלויים לחלוטין ברומאים. אמנם, היה מנהיג לקהילה היהודית, הנשיא, אך לא היו לו סמכויות מדיניות, אלא הגבילוהו לטיפול בחברה היהודית ובבעיותיה הדתיות.<sup>667</sup>

ברם, גם למחקר הנוכחי יש היבט ייחודי ברמה הלאומית. שכן, בעיות שבייה ופדות במדינה, או של ממלכה, במושגי התקופה, הם בהיקף, הגדול פי כמה מן הרמה הקהילתית. כגון: במלחמה בין מדינות, הכרוכה בשבייה ובאחריות אישית על אזרחים שבוים. במצבים אלה, יסודות החשיבה של חוקי פדיון השבוים במדינה עצמאית, ומחוייבותה כלפי אזרחיה, מעלה מערכת אחרת של חוקי פדיון.

<sup>667</sup> על הנשיא ומעמדו הציבורי, למעט בתקופה הקצרה של מרד בר-כוכבא (132-136 לסה"נ), נכתבה ספרות ענפה, שכן קיימות כמה דעות על התפקיד ומהותו: מן הממעטים את כוחו ועד המעצימים אותו. ברור אמנם כי הנושא המדיני בארץ-ישראל היה ביד הרומאים, ראו: לוי, מעמד החכמים; ג'קובס, הנשיאות ומוסדותיה, המביא פירוט התפקידים השונים שיוחסו במקורות לנשיא, ואת הדעות השונות במחקר לגביהן.

ספרות ימי המשנה והתלמוד, מתייחסת בגרעיני מידע, אודות עולם הפדיון משבייה של מדינה או ממלכה. אמנם, היא ניזונת מתקופות קדומות, בהן היה מושג המדינה והממלכה, מצוי בחברה היהודית. המורשת המקראית שהיה לה בסיס מדיני, בו צמחה, משמשת עוגן לספרות החכמים בימי המשנה והתלמוד, גם בעניין זה כבנושאים אחרים. גם בספרות של בית שני, ובעיקר של תקופת החשמונאים, מצוי מידע אודות היחס של מדינה יהודית לשבויה. אך בעיקר, החל מהמשנה, שבכמה ממסכתותיה מצויים גרעיני דיונים על בעיות מדיניות, ובכלל זה פדיון שבויים, וכן בהמשך, בספרות התנאית והתלמודית.

המשנה במסכת סוטה פרקים ז' ו'ח, עוסקת בכמה היבטי מלחמה של המדינה, ומשמעותיות שונות קשורות בדבר. קביעת מסגרת מדינית עם מחויבויות, משנה את המחויבות כלפי היחיד ושל היחיד כלפי המדינה.

המלחמה של מדינה, היא דוגמא טובה לרמת מחויבות המדינה אל הלוחם וכן של הלוחם למען המדינה, לפי שהלוחם מכניס עצמו ואחרים עמו, למצבי סכנה ניכרים, שאחד הבולטים בהם הוא הנפילה בשבי, ובהמשך, דרכי הפדות. המשנה, סוטה ח ז:

במה דברים אמורים במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה, הכל יוצאין: אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה (יואל ב טז). אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים, במלחמת מצוה אבל במלחמת חובה הכל יוצאין, אפילו חתן מחדרו וכלה מחופתה: <sup>668</sup>

במקור זה, המלחמה היא הנהגה ברמה לאומית של מדינה או מלכות. זאת, לעומת ספר שופטים המקראי, בו מסופר על מלחמות חלק מהשבטים ולא כל השבטים יחד כמדינה. בימי בית ראשון, הייתה המלחמה בניהול המלכות, אך מידי פעם עוד היה ניכר משקלם של שבט מסויים. מאז ימי שיבת ציון, ולאחר מכן בימי התנאים, אין חזרה לחברה שיש בה שבטים אלא לרמת שלטון מרכזי הפועל כמלכות, והיא המוציאה למלחמה. המינוח "הכל יוצאין" מבטא גם הוא את המשמעות של מחויבות למדינה או למלכות, לא לקהילה.

המשנה מבחינה בין שני סוגי מלחמה: רשות כנגד חובה, או לפי רבי יהודה, מצוה וחובה. מלחמת רשות פחות מחייבת, ובה גם יש פטורים ידועים, לאנשים עם בעיות שונות. אך למלחמת מצוה, או חובה לרבי יהודה, הכל יוצאין, ואפילו חתן וכלה שהם בשיא שמחתם. דוגמא זו מסמלת את החובה המוחלטת. מכאן, שאם חובת היחיד מוחלטת, הרי שגם למדינה יש חובות כלפיו. בתוספתא, סוטה פ"ז ה"כד, (מהדורת ליברמן, עמ' 202), מבואר:

ר' יהודה היה קורא למלחמת הרשות מלחמת מצוה. אבל מלחמת חובה, הכל יוצא

---

<sup>668</sup> על סוגים שונים של מלחמה: רשות, מצוה, חובה, ראו גם: ירושלמי, סוטה פ"ח ה"י (כג ע"א); בבלי, סוטה מד ע"ב.

התוספתא מתייחסת למחלוקת במשנה הנזכרת, ולפי הסברה אין בין הדעה הראשונה לשנייה אלא הבדלי מינוחים. מכאן, שמקור זה ממשיך את דברי המשנה באבחנה בין שני סוגי המלחמה. יתר על כן, לפי שני המקורות, המשנה והתוספתא, המחויבות האישית גוברת על פיקוח נפשו של היחיד, שחכמים סמכו מקורו לפסוק "וחי בהם", ודרשו "ולא שימות בהם"<sup>670</sup>. אדרבה, עצם קיום מצוות המלחמה, מחייבת כל חייל המשתתף בה, להסתכן לכל דרישות המלחמה, כולל סכנת נפילה בשבי האויב, ואף הצלת השבויים, גם במחיר כבד של סיכון של מוות. כל זה מצד החיילים המרכיבים את הצבא של החברה.

מהבבלי משתמעת מחויבות חלקית של המדינה, ובמידה מסויימת גם ביחס לשבייה ולפדות. וכך שנינו בבבלי, שבועות לה ע"ב:

דאמר שמואל: מלכותא דקטלא חד משיתא בעלמא לא מיענשא, שנאמר: כרמי שלי לפני האלף לך שלמה למלכותא דרקיעא, ומאתים לנוטרים את פריו למלכותא דארעא,

תרגום: מלכות שהורגת שישיית מהאוכלוסיה לא נענשת, כמדוייק מהפסוק בשיר השירים. משמע, שעד למספר זה של חללים, יכול המלך לעשות כל מה שיועיל לצורכי מלכותו, וזה כולל לצורכי המאמץ המלחמתי. לפי פרשנות מפרשי התלמוד, מדובר כאן אפילו במלחמת רשות, שאין מטרתה להגן מפני אויב, אלא מטרתה להגדיל גבולות הממלכה. בכל זאת מותר להסתכן במחיר זה של נופלים. בוודאי שבמלחמת מצווה, "מחיר" זה יותר מוצדק, למאמץ המלחמתי להגנה.

חשוב לציין, כי שמואל האומר דין זה, הוא זה שאמר את הכלל הבסיסי ביחסינו למלכות: "דינא דמלכותא דינא" (בבלי, בבא קמא ק"ג ע"א), כלומר, הוא הכיר דיני מלוכה אחרים בהיותו מקורב למלכות הססאנית. עיקר הקשר שלו היה עם מלכי הססאנים, כנזכר עם שבור מלכא (240 - 270 לסה"נ)<sup>671</sup>. אך בתחילת דרכו גם היה זמן מה בארץ-ישראל, ליד רבי יהודה הנשיא. הוא אף ריפא

<sup>669</sup> בירושלמי סוטה, פ"ח ה"י, (כב ע"ב), מופיע גם עניינו זה, כאשר התלמוד הארצישראלי מבאר את הבדלי הגישה בין החכמים לבין ר' יהודה: לפי רב חסדא יש מחלוקת תנאים בעניין, ואילו לדעת ר' יוחנן זהו הבדל סמנטי בלבד. בבבלי, סוטה מד ע"ב, אומר ר' יוחנן כי קיים הבדל ביניהם. לדידו של שאול ליברמן [= תוספתא כפשוטה, סדר נשים, עמ' 698], יש צורך לדייק כדי שתהיה הבחנה בין התנאים באשר למלחמת מניעה. זאת, כאשר לדעת חכמים זוהי מלחמת מצוה והעוסק במצוה פטור ממצוה, בעוד אליבא דר' יהודה, זוהי מלחמת רשות. ושוא, כך יש גם להבין את דעתו של רב חסדא בירושלמי, שם, פ"ח ה"י (כג ע"א).

<sup>670</sup> תוספתא, שבת פ"טו ה"יז, (מהדורת ליברמן, עמ' 73 - 75); בבלי, יומא פה ע"ב. פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, מלבד שלוש המצוות החמורות: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.  
<sup>671</sup> כנזכר בכמה מקומות, ראו למשל: בבלי, ברכות נו ע"א, סוכה, נג ע"א; מועד קטן, כו ע"א. במקור אחרון זה, עומד שבור מלכא על כך בפני שמואל כי לא הרג יהודי בחינם, מלבד במורדים שמרדו בו. ועוד.



עינו, אך לא הצליח להיסמך על ידו ונקרא רק חכם שמואל.<sup>672</sup> אהרן היימן טוען שאכן שמואל  
שהה בארץ-ישראל זמן מה, ואף הספיק ל"הביא אתו קבלות מגדולי התנאים מדורות שעברו,  
ומדור רבי", כלומר, הרבה מסורות תנאים. אמנם משה בר טוען ששמואל בעצמו לא היה בארץ,  
אלא אביו.<sup>673</sup> בכל אופן, או ששמע מאביו שהיה בארץ-ישראל או בהיותו מקורב למלכות, סביר  
להניח שהכיר גם את המלכות הרומית, בימי רבי יהודה הנשיא.<sup>674</sup> כלומר, שמואל הכיר את  
האווירה בשתי האימפריות הגדולות של התקופה ואף רומא לא הייתה שונה בזה מיריבתה  
הססאנית.<sup>675</sup>

העובדה שהתלמוד הביא מאמר הנ"ל של שמואל, וקיבל אותה ללא שאלה, מלמד שהתלמוד  
הבין את הלגיטימיות במימרא זאת. מספר קורבנות כזה יכול היה להשליך גם על בעיית השבייה  
והפדות, שהמלך יכול להרשות לעצמו גם לא להתחייב לפדות שבויים, עד כמות מסוימת, לערך  
שישית, כפי שאירע בימי שמואל. אפשר שאף אינו חייב להמנע מלצאת למלחמה, גם אם יידע  
שחלק ניכר מחייליו יושמד או ייפול לשבי. מצד שני, "המחיר" שמלכות מקדישה לצורך מאמץ  
מלחמתי, הוא להבטיח את הניצחון. אם למלכות תהיה יותר מחוייבות כלפי כל חייל, בכך שכל  
חייל ידע כי הצבא העומד מאחוריו ויעשה כל מאמץ להצילו, זה יאפשר יותר עזרה הדדית וייצור  
תחושת אחדות בין החיילים, כדי להביא למימוש "מחיר" זה, עד לניצחון.

ניתן להיעזר ולהאיר את פרשת מחוייבות המלכות, על פי מדרשים באירועים שונים במקרא, בהם  
העם התגייס להציל שבי שנשבה ממנו. בבראשית יד יד מסופר שאברהם, אבי האומה, קובע  
נורמה שתהא אבן יסוד בחברה היהודית, ומגייס את כל אנשיו, להציל את לוט אחיינו:

וישמע אברם כי נשבה אחיו וירק את חניכיו ילידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות  
וירדוף עד דן.

אברהם מתמודד עם אנשיו המעלים טענות שונות נגד יציאה למלחמה, ומחדיר בהם חשיבות  
העניין. במדרש בראשית רבה, מב יד, (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 416) מצאנו:

וירק את חניכיו: ר' יהודה אומר: הן הוריקו פנים כנגד אברהם, אמרו חמשה מלכים  
לא יכלו להם ואנו יכולין לעמוד בהן? ר' נחמיה אומר: הוריק פנים כנגדן. אומר: אצא

---

<sup>672</sup> כנזכר בבבלי, בבא מציעא פה ע"ב. לא ידוע, אמנם, כמה זמן שהה בארץ-ישראל, כי עיקר חייו היה  
בבבל.

<sup>673</sup> M. Beer, 'Samuel', *Encyclopaedia Judaica*, 14 (1971), p. 786

<sup>674</sup> היימן, תולדות תנאים ואמוראים, ח"א, עמ' 12, ערך אבא בר אבא, אבוא דשמואל הכהן. אביו שהה  
אצל רבי. ראו גם: אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ח"א, עמ' 212.

<sup>675</sup> תודה למנחה, פרופ' עמנואל פרידהיים, שהעלה כיוון זה. אכן שמואל נזכר פעמיים בבבלי, באמרו  
שמלכות האומרת, חייבת לבצע זאת, ואין חשש שלא תקיים, כי ביכולתה גם לעקור הר, ראו: בבלי, בבא  
בתרא ג ע"ב; ערכין ו ע"א.

ואפול על קידוש שמו של הקב"ה, ר' אבא בר זבדא אמר: בכלי זין הוריקן... (תהלים לה ג), ר' שמעון בן לקיש אמר: באבנים טובות ומרגליות הוריקן... ר' לוי אמר: בפרשת שוטרים הריקן היך דאת אמר מי האיש הירא ורך הלבב.

מקרה נוסף שעוסק בחברה היהודית בהיותה כעם, מובא בספר במדבר כא א:

וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי. (ב) וידר ישראל נדר לד' ויאמר, אם נתן תתן את העם הזה בידי והחרמתי את עריהם. (ג) וישמע ד' בקול ישראל ויתן את הכנעני ויחרם אתהם ואת עריהם ויקרא שם המקום חרמה.

משמע, העם מתגייס להציל השבי ואף נודר על כך, כנזכר במדרשים, המשבחים נדר זה לעומת אחרים שנדרו וכשלו. במדרש בראשית רבה, ע ג, (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 800) אנו קוראים:

ד' הן שנדרו, שנים נדרו והפסידו ושנים נדרו ונשתכרו, יעקב נדר והפסיד, יפתח נדר והפסיד, חנה נדרה ונשתכרה, ישראל נדרו ונשתכרו, שנאמר (במדבר כא) וידר ישראל נדר וגו'.

במדרש מאוחר, אף מציינים את הנתנה של הנדר לצורכי קודש, כמו שעשה יהושע ביריחו.<sup>676</sup> משמע שיש עידוד חיובי למעשיהם המיוחדים, על מנת להציל את השבויים. במיוחד, כאשר מדובר במחוייבות הציבור - העם, לכל אזרח המדינה, הנופל בשבי.

גם על המלך יש מחוייבות מיוחדת להציל שבויים של עמו וצבאו. בספרי המקבים, המקבילים בזמנם לתחילת הזוגות, מימי הבית, נזכר בכמה מקומות, כיצד המנהיג, יהודה, ראה את הצלת אחיו מהשבי, כחלק ממחויבותיו. במקבים א ג י – כג (תרגום רפפורט, עמ' 140 ואילך), במלחמתו נגד סירון במעלה בית חורון, יהודה מפיה רוח גבורה בחייליו, היראים מפני ריבוי האויבים:

ומן השמים הגבורה. הם באים אלינו כרב גאווה ופשע, להשמיד אותנו ואת נשינו ואת בנינו ולבז אותנו. ואנחנו נלחמים על נפשותינו ועל תורתנו.

וכן נזכר בהמשך (מקבים א', ג, מא) במאבקו נגד שלושת שרי הצבא ששלח ליסיאס לעמאוס:

<sup>676</sup> בפסיקתא זוטרתא לקח טוב, במדבר פרשת חקת (מהדורת בובר, קכג ע"ב).

“וישמעו סוחריו הארץ את שמעם, ויקחו כסף וזהב רב מאוד, וכבלים, ויבאו אל המחנה לקחת את בני ישראל לעבדים.”<sup>677</sup>

במקבים ב' ח'י - והלאה, (תרגום שוורץ, עמ' 182), נזכר יותר במפורש, כיצד יהודה לוקח על עצמו גם את המשימה של הצלת השבויים היהודיים.<sup>678</sup> כאשר ניקנור נשלח להלחם בו, והכין סוחרים לזכות בשבויים היהודיים כעבדים, ולהשתמש בהם כהחזר חוב לאדונו הרומיים. וזו לשון הכתוב:<sup>679</sup>

ונקנור אמר למלא למלך משבי היהודים, את אלפים הככר אשר הוא חייב לרומיים. וימהר וישלח לערים אשר על הים ויקרא להם לבוא לקנות את העבדים היהודים, ויאמר לתת תשעים עבד בכיכר... וכהודע ליהודה על בוא ניקנור... ויברחו היראים והבלתי בטוחים בגמול האלקים, איש לנפשו, ויעזבו את מקומם. ואחרים מכרו את כל אשר נשאר להם ויתפללו אל ד', להציל את הנמכרים על ידי ניקנור הרשע, עוד לפני המלחמה... והמקבי אסף את אשר אתו ששת אלפים מספרם, וידבר על ליבם בל יפל רוחם מפני הכבלים, ובל יפחדו מפני המון הגויים הרב, היוצאים להלחם בהם לא בצדק, כי אם עליהם להלחם בגבורה... והם בוטחים בנשק ובכח ידם ואנחנו בוטחים בקל ש-ד-י, אשר בכחו להפיל בתנועה אחת את היוצאים לקראתנו... ויכו מן האויבים... ואת כולם הניסו. ואת הבאים לקנותם, לקחו מהם את כספם וירדפו אחריהם דרך רב, וכו'.

משמע, יהודה ראה כחלק מהמחויבויות שלו, את הצורך בדאגה למניעת שבי אחיו ושחרור האחרים, שכבר שבה ניקנור, לפני כן. כמו כן, הוא ראה בכך מצווה דתית, שבשמה הוא יצא לקרב. אכן, אחריות לאומית דתית זאת, תורגמה למעשה בכמה אירועים בהם נחלצו, הוא ואחיו, לטובת אחיהם שחיו בקרב העמים שמסביב, ובכך מנעו מהם שבייה גדולה. במקבים א', ה (תרגום רפפורט, עמ' 167) מסופר כי יהודה ואחיו יצאו להילחם עבור אחיהם היהודיים שבגלעד, שנשבו בידי טימותאוס מנהיג בני עמון, והחזירו השבויים שנלכדו על ידו, והביאם בשלום לירושלים. כך ארע גם עם יהודים בגליל, כאשר נאספו עליהם הנוכרים בגליל הגויים, יצא שמעון אחי יהודה,

---

<sup>677</sup> תרגום רפפורט, עמ' 149. וראו: תרגום כהנא, ספרים חיצוניים, ח"ב, עמ' קט - קטו, אשר משווה שם בהערות, בין הנזכר בספרי המקבים השונים. בעניין הסוחרים שבאו לקחת שבויים, שם בפסוק מא, הוא משווה בין הנזכר כאן לנזכר במקבים ב' ח (תרגום שוורץ, עמ' 182).

<sup>678</sup> בר-כוכבא, מלחמת החשמונאים, עמ' 190. בכלל, יחסו לתיאורים במקבים ב' מאוד מסוייג, ראו: שם, עמ' 148. הוא טוען כי נוהג המסחר בשבויים, בעיקר, היה מקובל ביחס למלחמות נגד עמים מתמרדים, ולא בין מלכויות, ולכן התיאור במקבים ב' שבהמשך, מתאים למציאות זאת, אם כי מוגזם מעט. לעניות דעתנו, אין למעט יותר מדי בשורש התיאור, ובמיוחד לאור העובדה שעצם הרצון לסחור בשבויים, נזכר גם במקבים א', ארוע שלדעת ב' בר-כוכבא, נראה יותר מהימן.

<sup>679</sup> כהנא, הספרים החיצוניים, ח"ב, עמ' רב - רד.

בפקודת יהודה, להלחם עבורם ולהצילם, והביאם בשמחה ליהודה.

ג' גרמן, רואה ב-"סמכות הטבועה במלך, מעצם מלכותו, לכפות את נתיניו לצאת למלחמה, ואפילו במלחמת רשות, ולהעמידם בסכנת נפשות". במקום אחר הוא מחדד זאת: "סמכות שלטונית טבועה ובלתי מעורערת של המלך".<sup>680</sup>

להלן, נזכיר בקצרה את המסקנות של מספר חוקרים, לבעיית מחויבות המלכות, לשבויים ופדיונם. רוטמן סקר את התקופה ההלניסטית, רומית וביזנטית, ואת התפתחות נושא פדיון השבויים וחילופי השבויים.<sup>681</sup> בתחילה, היה זה חילופי שבויים מקריים או מקומיים. לאחר התחדשות הנצרות ובעקבות התפיסה הדתית, זה הופך למצווה דתית, שתתקבל בעתיד בצורה דומה גם באיסלאם, ולאחר מכן זה התפתח למחויבות של המדינה. במאה השישית לסה"נ, הקיסר יוסטיניאנוס מתקן שתי תקנות, המאפשרות לכנסייה ליישם את אחריותה כלפי שבויים, בברכת המדינה, אך עדיין לא כאחריות המדינה. רק בהשפעת האיסלאם, בא שינוי, לראות בפדיון השבויים אחריות המדינה. בהנהגת אבו בכר, החליף הראשון (632 - 634), דת האיסלאם ראתה בכל המאמינים אומה מוסלמית, וראתה חפיפה מוחלטת בין השתייכות פוליטית ובין השתייכות דתית באיסלאם. הזהות הפוליטית, הייתה תלויה בהשתייכות דתית ל-"קהל המאמינים".

לכן, גם ביחס לפדיון שבויים, כבר באיחוד השבטים המוסלמים, נאמר שאם אחד מהם יפול בשבי, "הדמים לפדיונם ישולמו על ידי כל שבט בהתאם לנוהג, בשיתופם של המאמינים כולם". כלומר, מדובר באחריות קיבוצית לפדיון שבויים. ביחסים בין החליפות המוסלמית ובין ביזנטיון, לא התפתח עניין חילופי שבויים, למעט מקרים מסויימים, עד לפתיחת עידן חדש ביניהם, לאחר עליית העבאסים באיסלאם, ועליית השושלת החדשה בביזנטיון, של ליאו השלישי (שנת 717) ובנו קונסטנטינוס החמישי (שנת 741). מעתה, האיסלאם התבצר בסידורים חברתיים, וביזנטיון החלה במפעל משפטי חדש, פרסום אוסף חוקים, האקלוגה, שהמשיך את שינוי החוק הרומי לחוק נוצרי. חוק זה קבע ששבוי ביזנטי שנפדה או נקנה על ידי תושב האימפריה יהיה חופשי, אך מחוייב להשיב דמי פדיונו לפודהו, או שיעבוד אצלו עד להשלמתו. הוא גם לא איבד את זכויותיו ומעמדו. בשנת 769, היה חילופי שבויים בין המלוכות, וכך נמשכו גם במקרים נוספים. כך התפתח העיקרון של החלפת שבויים, כנוהג דיפלומטי שבין מלוכות, עד שבמאה התשיעית, מסופר ב"ספר השירים" המיוחס לאבו פיראז אלאספהאני, על שליח שנשלח מבגדד לקונסטנטינופול כדי לפדות שבויים.

אמנם, עיקרון ההחלפה היה גורם ראשוני, ולכן במקרים שלא היה שיוויון במספרים של שני הצדדים, עדיין היה צריך להשלים את המכסה על ידי לקיחת עבדים מהשוק. לכן, ליאו השישי,

<sup>680</sup> המקור הראשון הוא גרמן, עבודת דוקטורט, ח"ב, עמ' 241 - 243. המקור השני הוא: גרמן, מלך ישראל, עמ' 297 - 299.

<sup>681</sup> רוטמן, פדיון שבויים וחילופי שבויים, עמ' 46 - 56. ולדיון בדבריו, ראו: לעיל, בפרק 5.5.

(שנת 886 לסה"נ), הנחה שרק אם אין כוונה לעיסקת חילופי שבויים, יהא מותר למצביא לעשות בשבויים כל שימוש אחר, כגון, למכור אותם. גם התרבו פשיטות ימיות על יישובי חוף, הן על ידי הביזנטים והן על ידי הערבים, כמעשים של פיראטים אך בגיבוי הצבא, על מנת להחליש האוכלוסייה וגם על מנת לשבות עבדים ומכירתם.

מאק, מנתחת את הדילמות ההיסטוריות במדיניות השבי והפדות.<sup>682</sup> מצד אחד, שאיפה פרטית להצלת השבוי הקרוב, היא טבעית. מצד שני היא עלולה להזיק לכלל הציבור במדינה, כי זה ייראה כחולשת החברה, שתזמין מקרים נוספים של שבייה. זו הייתה הדילמה בין נאום השבויים מקרב קאנה מול הסנאט הרומי, ובין הנאום של הקונסול הוותיק, טיטוס מאנליוס טורקוואטוס, שבז להם כגברים: "אשר נטשתם במורך רוחכם וברפיון ידיכם". היא קובעת:

העמידה הרומית הנחרצת מול חניבעל, הייתה לדגם חיקוי ולמופת, במורשת הקרב של ההיסטוריה המערבית לדורותיה.

שיטת "יד הברזל" לא משאירה מקום להתלבטות, כי אתוס המלחמה הוא: או ניצחון או מוות, ובכך "היא מסמנת שאיפה חסרת פשרות בדרך אל הניצחון או אל הסוף המר". לכן, גישה זאת מגנה את השבי, ומבטלת האחריות הציבורית כלפי השבויים.

גם היא כרוטמן, מדרגת את התקופה הנוצרית ואת אחריות הכנסייה, וכן את המפגש שבין החברה המוסלמית והביזנטית, כהתחלה של שינוי היחס של המדינה הנוצרית, כלפי שבוייה. אמנם, היא מאחרת את נקודת התפנית, לניצחון המוחץ של צלאח אדין על ממלכת ירושלים הצלבנית, בשנת 1187. בקרב זה, מלך ירושלים הצלבני, נלקח בשבי עם ראשי הצבא ובכירי אביריו, אך גם עם ראשי הכנסייה, והחשוב מכל, שגם "הצלב הקדוש" נפל בידי המוסלמים, ביחד עם כמות נכבדה של אזרחים נוצריים, אנשים, נשים וטף. היקף החורבן של אסון נפילת ממלכת ירושלים הצלבנית, חייב הערכות כלל נוצרית, והביא להכרת חשיבות שחרור השבויים. מאק מסיימת, שזה היה שלב חשוב כאשר דגם חשיבה זה, הוחל לא רק על שבויים אזרחים אלא גם על שבויים לוחמים. אמנם, עדיין שאלות של עלות ותועלת ממשיכות ללוות את המלחמות.

בהתגבשות החשיבה המדינית ביחס לאזרחים וחיילים שנשבו, ואף ביחס לשבויי האויב, ראינו לעיל, בדברי רחל פייג-וישנייא, כי גם בתקופה מאוחרת, כשרומי הייתה למעצמה חובקת עולם, המדינה לא לקחה אחריות על פדיון שבוייה. קיקרו סבר כי פדיון שבויים היא לא באחריות המדינה אלא דרך נאותה ביותר לבעלי ממון להוכיח נדיבותם. מן הראוי שעשירים יקדישו מממונם לנפגעי אסון, ובמקרה של פדיון שבויים יהיה זה לתועלת המדינה. אכן מנהג זה היה רווח בין הסנטורים, לפי עדותו (על החובות, ספר שלישי).

<sup>682</sup> מאק, דילמות היסטוריות, עמ' 19 – 24.

כל זה נבע מן האידאולוגיה הרומית שלא ראתה בכניעה, דרך אפשרית. חייל שנפל בשבי נחשב כמי שהפר חובתו למדינה כי לא נלחם כראוי. סיסמתם הייתה: "לנצח או למות", ובלשון מפקד רומי שהובס ונתבע על בגידה: "טוב היה יותר למדינה, לו מתי בקרב". הדגם לחיקוי, שהמסורת הרומית ביכרה לטפח לדורות הבאים, היו סיפורי גבורה אודות מפקדים שהעניקו את חייהם ולא נסוגו, וכן על אי פדיון שבויים. יש רק מעט מאוד "סיפורי שבויים", בהם מסופר על הסכמי חילופי שבויים, ואף קיקרו וסנקה (שכתב בזמן נירון קיסר 54 – 68 לסה"נ), ראו במערכת לא רשמית של פדיון שבויים, רק מעשה נדיבות פרטית. "גאוותה של רומי הייתה על כך שהעלתה על נס את אי פדיון שבוייה".

אמנם, בהמשך לאותה גישה, טוענת ר' פייג וישניא, כי לא היה ייחוד ביחסה של רומי גם ביחס לשבוייה שלה, כלומר, חיילים או אזרחים שלה שנפלו בשבי, מעבר למה שנהגו שלוש הדתות: היהדות הנצרות והאיסלאם. גם הן ראו בכך מעשה צדקה, ולא מחוייבות של השליט או המדינה, כאחראית על גורל שבוייה. החוקרים מציינים כי רק "אמנת ז'נווה", בתקופתנו, היא השלימה את התהליך להכרה בשבויים, שהם קורבנות המלחמה.<sup>683</sup>

אמנם לעניות דעתנו, החברה היהודית שונה מן הדתות/חברות האחרות. החברה הרומית ראתה בשבייה חרפה, ועל החייל "לנצח או למות", ממילא אין עידוד לפדייה מצד החברה והשלטון הציבורי. אמנם החברה הנוצרית הדתית ואחריה האיסלאם, ובעיקר בהשפעת האחרונה, החלו גם הם לראות בפדייה ערך חשוב, אך התהליך התקדם בהדרגה, עד לאמנת ז'נובה.

לעומתם בחברה היהודית, כבר מימי אברהם, מייסד האומה, דרך העם ההולך במדבר, הייתה אחריות ציבורית להציל ולפדות השבויים, ובכך נושאים אלה היו ברמת הקולקטיב והחברה כולה. אמנם, לא כך תמיד היה ברוב הזמן שבו עוסק מחקרנו, שבו היו ישראל תחת שלטון כובש, שבהם היו כללי הפדייה, כפופים למצב נתון. גם מחוייבות מיוחדת של המלך לעסוק בכך, נזכרת בספרי המקבים, וכן בעובדה שהוא היה רשאי לגייס כל האמצעים על מנת להילחם, כולל ספיגת אבדות במספר של שיטת מאזרחי המדינה. בכך יכול להיה לעשות כל מאמץ במטרה לסייע לשבויים.

סוגייה זאת עוד דורשת עיון רב והתעמקות מתוך רוב המקורות שעסק מחקרנו. שאלות רבות הכוללות גם מן השאלות שבהן עסקנו, מקבלות מבט יותר מקיף וארוך טווח.<sup>684</sup>

<sup>683</sup> ראו בהרחבה: לעיל, פרק 5.5.

<sup>684</sup> בלידשטיין, פדיון שבויים במסורת ההלכתית, עמ' 19 – 20.

מסקנות המחקר:

עולם השבייה הינו עתיק ימים, עוד מתקופות קדומות בהן נערכו מלחמות, או מאז שהאלימות הייתה חלק ממערכת היחסים החברתית, שבה יכול היה החזק לשעבד את החלש עקב חובו אליו או עקב מסחר בבני אדם.

המחקר עסק בהתמודדות עם מכלול נושאי השבייה ופדיון השבויים, בחברה היהודית בארץ-ישראל בימי המשנה והתלמוד (70 – 400 לסה"נ). אכן, עד לכתיבת מחקר זה, כמעט ולא נכתבו מחקרים העוסקים באופן ישיר, בנושאי השבייה והפדות בתקופה זאת, בצורה מקיפה על מרכיביהן הרבים. המחקר הנוכחי הנו אפוא חלוצי, בהתייחסו בצורה מקיפה אל מכלול המרכיבים של נושאי השבייה והפדייה. כמו כן, הוא חלוצי בהיותו בינתחומי, ומבצע ניתוח עומק עד לגיבושה של תמונה היסטורית-חברתית ומשפטית. הוא מאפשר להבין בצורה מקיפה גם נושאים שהניעו צמיחת נורמות חברתיות ותרבותיות, שהיוו אבני יסוד גם בהמשך הדורות.

נתיב המחקר המרכזי נסמך על עיון במקורות החברה היהודית בארץ-ישראל מימי המקרא ועד שלהי ימי המשנה והתלמוד, ובמקבילותיהם, במקורות העולם הרומי. לעיתים, מתייחסים המקורות ישירות לנושאי מחקרנו, ולעיתים, אגב הילוכם ודיוניהם, הם מתארים, כמסיחים לפי תומם, רבדים שונים מן הנעשה בתחום זה, בחברה היהודית. לאור העיון בספרות החכמים, במקורות יהודיים חיצוניים, ומקורות נכריים, ובמצאים ארכיאולוגיים ואפיגרפיים, הורכב הפסיפס של השבייה והפדייה, בתקופה זאת.

המחקר החל בהגדרות המושג שבוי ורקעו ההיסטורי. בקרב העמים הקדומים, השבוי אינו נחשב לאדם כי אם רכוש, תת יצור אנושי, צורך מסחרי ושאר צרכים שהאדם זקוק להם. במיוחד, אם נלקח במלחמה, אף מוצדק להשפילו, לנצלו, להתעלל בו ולהמיתו.

מצב השבייה נבע כתוצאה ממלחמה, שוד, מסחר, כוח עבודה זול, אך גם נמצאו כאלה שנכבשו על ידי שיעבוד הגוף לבעלי חובות, מאונס או מרצון. ועוד.

המציאות הזאת הייתה מקובלת, מוסרית ואף חוקית בעת העתיקה. גישת העולם הרחב בגירסתה היוונית-רומית, כמאה שנה לפני שרומי קלטה את המשלוח הגדול הראשון של עבדים, הוגדרה על ידי אריסטו היווני: "יש שנולדו על מנת שימשלו בהם, יש שנולדו למשול".<sup>685</sup> אפלטון קבע, כי כל מה שנלקח במלחמה שייך למנצחים. פילון האלכסנדרוני (25 לפנה"ס – 50 לסה"נ), עדיין הניח בימיו, כי אין האנושות יכולה להתקיים בלא עבדים, וקנייתם אינה סותרת את חוקי המוסר.

Athen, *Deipn.* VI, 272-275. <sup>685</sup>

הלך רוח זה היה טבעי במוסריותו, בחברה האנושית כולה.<sup>686</sup>

מחקר זה מפלס נתיב מחקרי חדש, הנכנס לעולם הפנימי של החברה הרומית והחברה היהודית. בחברה הרומית הוא מעלה, כי בכל הפרובינקיות, יחסם לארץ הנכבשת היה כיחס לרכוש, המהווה מקור חשוב לצרכים השונים של החברה הרומית בכלל, ולצורכי הכובש המסויים, בפרט.

מכל המקורות ההיסטוריים והממצאים השונים עולה כי בתקופות הראשונות של השבי, ולפעמים כאשר נעשה עבד מסודר תחת אדונו, לא הייתה משנה סדורה על-פי חוק, אלא נורמות התנהגות משתנות. יתרה מזאת, כל מצביא או קיסר נהג ככל שעלה על רוחו: לעתים הושפע מן המצב הצבאי ומדרך לחימת השבויים נגדו, טרם שנשבו. לעתים הושפע מן הצורך הכלכלי, כאשר רכוש השבי שימש גורם חשוב לצרכים כלכליים: הן לצרכים פרטיים של המלכות או פקידיו או חייליו ומצביאיו, הן לצרכים ציבוריים, אזרחיים כבנייה, והן צבאיים, ובעיקר לצורכי מלחמה. הגדרנו את השבוי כרכוש, תת יצור אנושי, המשמש את הכובש. במלחמה, אף מוצדק כאמור להשפילו עד מוות, כי זהו "משפט העמים". רכוש אינו זקוק לחוק ולמשפט, שכן הוא תלוי באדונו ששבה או קנאו בשוק. אף מי שמכר את עצמו הוריד את עצמו לדרגת רכוש, וממילא, כך התייחסו אליו.

בארץ יהודה, היחס היה יותר נוקשה, בעיקר עקב המרידות הקשות. לדעת חוקרים רבים, הייתה "כוונת ביזוי פוליטי" או "דלדול פיזי ורוחני של האומה", שלא יתקוממו כנגדם ויאיימו על שלטונם. מצב שרירותי זה, היה לא רק נתון לחסדי הנציב באותה פרובינקיה, כי אם גם תלוי רבות בחיילים ובמפקדים בשטח. ככל שהמפקד היה בעל גישה עוינת יותר, כך היחס היה קשה ואכזרי יותר.

ביהודה, היתה לכך משמעות מיוחדת, עקב היחס האכזרי והמשפיל של חילות העזר, אשר לעיתים, עלו באכזריותם על החיילים הרומיים, כגון, בריטוש המעיים, מעשה שנועד למצוא מטבעות זהב, עד שהדבר הבהיל אף את טיטוס, שנתן פקודת יום למפקדיו, שבה הביע שאט נפש מן המעשה המחפיר, ואף איים בעונש מוות למקרה הישנותו.<sup>687</sup>

מחקרנו הרחיב גם את היריעה אודות המגמה בפגיעה משמעותית במוסד המשפחה בחברה היהודית. נאמר לפחות, כי פגיעה זאת נוצרה כתוצאה ממדיניות השבייה הקשה, כלפי החברה היהודית. הפגיעה הייתה בחיי המשפחה הגרעינית, אשר לפי כללי המשפחה היהודית נוצרו לה בעיות רבות, וכן ביכולתה לתפקד כתא משפחתי היושב על קרקע שלה, והמתפרנסת מעבודת האדמה. כל זה בשלב הראשון של השבייה.

<sup>686</sup> גרנסי, רעיון העבדות, עמ' 157 – 172.

<sup>687</sup> כשר, כנען פלשת יוון וישראל, עמ' 292 – 293, ועיינו: לעיל, פרק 3.7.



לאחר המלחמה מעמד השבויים יותר ברור: אלה שנלקחו כשבויים, המוכשרים שבעבדים, וכן אלה שהיו עבדי העיר, זכו לתנאים סבירים באופן יחסי, ועבדו בעבודות בית, הוראה, לבלרות, מזכירות, רפואה, ואף נהנו מהכרת אדוניהם שהעריכו כישרונותיהם, ולפעמים איפשרו להם לחסוך מעט, עבור דמי שיחרורם. לעומתם, מצב עבדי הכפר - שרוב העבדים השתייכו לקבוצה זאת - היה עגום מאוד, כי סבלו מיחס נוקשה ואף אכזרי.<sup>688</sup> הם חיו בחבורות גדולות תחת משגיחים, שאף הם היו עבדים. כתמורה לעבודה מפרכת של יותר משתיים-עשרה שעות ביממה, הם קיבלו רק מזון, הדרוש לקיומם ולהמשך עבודתם. לעיתים, הם היו כבולים כדי למנוע בריחות. היו גם עבדים שעבדו במפעלי תעשייה, במיכרות, טחנות וכדומה. לכן, חייהם היו קצרים, לא יותר משלושים שנה, וכך נוצלו ללא רחמים. "היחס אליהם היה כמו היחס לבהמות עבודה".<sup>689</sup> האחרים שלא התמזל מזלם, או שהיו פראים ופושעים, נשלחו לבתי הספר לגלדיאטורים או לעבודות פרך במיכרות ובספינות.

מחקרנו גם חשף סוג נוסף של שבויים, והם אסירי גזרות המלכות, וממנו עולה כי היחס הנוקשה של הרומאים בעת מלחמה, היה נוהג גם כלפיהם. בדורות רבים היו מצבי שמד וגזרות על עם ישראל בכלל, ועל החכמים, מורי ההלכה, בפרט. הכובש רדף או תפס מי שעבר על גזרותיו, ולא התאפשרה כל חנינה, ולרוב, דנו אותם למיתה משונה ואכזרית, תוך כדי עינויים קשים. יחס נוקשה זה, נבע מכך ששבויים אלה נחשבו כשבויים הנתפסים בעת מלחמה, ואף ביתר שאת, עקב ההעזה לעבור על הגזרות המיוחדות שהוטלו על העם הנכבש, לא היה במקרה זה מקום לפדיון ובוודאי לא לשחרור.

תחום שבייה אחר, הנובע מיחס הכובש הרומי אל אדמת היהודים, כ-"יהודה השבויה", הוא שביית רכוש וקרקעות.<sup>689</sup> לאחר כל מלחמה או מרידה ברומי, התקיימה תופעה של הפקעת קרקעות על ידי הצבא הרומי, כעונש או כנתינת שכר לחיילים, או לקיחה בכוח על ידי בעלי זרוע אלימים ושונים, שבאו מתוך החברה הנוכרית שישבה בארץ, וניצלה את דיכוי אויביהם היהודיים. הייתה זו שביית הרכוש בכלל, והקרקעות בפרט. חלק ניכר מאדמות היהודים הופקעו וניתנו לחיילים ווטראנים, כנזכר אצל יוספוס (מלחמות ז', ו', ו'), כמו במוצא/קולוניה. במקרים רבים נמסרו האדמות לנאמני השלטון או לאלה שהצטרפו אליהם למלחמה, יהודים ושאינם יהודים. רבים נושלו מן הבעלות, אך נשארו אריסים של חוכרים גדולים נאמני השלטון, שנאלצו לחכור אדמות אבותיהם מהם, תמורת דמי אריסות גבוהים.

נוספו לכך כמובן תופעות של "ליסטים", "סיקריקון", "מציקין", "אנפרות", "גייסות", ושאר סוגי אלימות בלקיחת רכוש וקרקע. חכמי המשנה ניסו להיאבק בכך, בכל מיני תקנות הקשורות

---

<sup>688</sup> עמית, תולדות הקיסרות הרומית, עמ' 167. הוא ממשיך כידוע את ספרו של שצמן. וראו גם: קארי, דברי ימי רומא, עמ' 268 – 269. כמו כן, עיינו: לעיל, פרק 3.4.

<sup>689</sup> ראו: פרק 3.7. בהשלכות ההגדרה "יהודה השבויה" וכן ראו בנספחים, א': "תבנית מטבעות אלה".

לרכישת קרקעות מהסוג הנ"ל. כמו כן, החכמים דאגו לקרקעות השבוי, וחיפשו דרכים בהן אפוטרופוס או קרוב ירדו לנכסיו, ויחזיקו ויטפלו בהם, בינתיים.

תופעה נוספת הנלווית לשביית הרכוש, היא השתוללות השלטון גם בתחום המיסוי. המצב היה "שבייה בתוך הבית של הנכבש", כאשר הוטלו מיסים מיוחדים של עם נכבש, אך גם מיסים מיוחדים שהוטלו רק על החברה היהודית. בעלי קרקעות, שילמו מיסי קרקע גבוהים, בנוסף למס גולגולת מיוחד שהוטל על כל יהודי בארץ ובתפוצות, ה-"פיסקוס יודאיקוס", למען אוצר המלכות, למען יופיטר קאפיטולינוס, האל הגדול והחשוב ביותר בפנתיאון הרומי, שסגדו לו בגבעת הקפיטול שברומא. תחום מיסוי נוסף, התבטא בעבודות כפייה של השלטון, בתחומים שונים, כגון ה-"אנגריות" למיניהן, כאשר הצבא הרומי כפה על נתינים עירוניים וכפריים לבצע עבודות בהובלה או בתיקון דרכים וסלילתן, בגופם ובבהמות העבודה, או שהחרימו אותם לצמיתות או לתקופה מסוימת.

החכמים ניסו להיאבק בתופעות החברתיות השליליות בדרכים שונות, אך הם היו כפופים ומוגבלים למצב השורר באותה תקופה, ובעיקר במצב המדיני והכלכלי של הכובש הרומי, ויחסו לחברה היהודית.

מחקרנו חוקר לעומק גם את החברה היהודית, ומעלה כי לעומת החברה הנוכרית הנ"ל, התקיים בחברה היהודית יחס מכבד יותר לשבוי, ובמיוחד לשבויה. גם אם היתה "אשת יפת תואר" שנלקחה בשבי, רוח חכמים לא הייתה נוחה מכך, ואף הזהירו מתוצאותיה השליליות. גם כשהתירו, היו לכך הרבה תנאים מגבילים עד לנשיאתה המושלמת כאשה, וזאת על-מנת לרסן את יצרו של הלוחם היהודי, תוך כדי ניסיון לכבד את האשה השבויה, שלא יתעמר בה, ותהא זולה בעיניו.

גם שפחה כנענית שנלקחה כשבויה, זוכה למעמד מיוחד. לכן היא מתגיירת לצורך עבדות וחייבת במצוות כאשה. אך היא נשארת במעמד שאין יכולה להינשא ליהודי, והיהודי מוזהר שלא להינשא לה, אלא אם השתחררה כדת וכדין.

גם העבד כנעני זוכה במשפט העברי ליחס מכבד. מצווה להעלות את מעמדו על-ידי גיורו החלקי, ואף התקיים מאבק במסחר בעבדים, או בפגיעה בגופו, עד כדי מחויבות לשחרורו, במידה והייתה חריגה מאחד התנאים הנדרשים להחזקתו. במעמד השבוי הכנעני, ניכר היחס היהודי אליו יותר מאשר ביחס לרכוש סתמי, כמקובל בחוקי העמים.

תופעה שלילית של שבייה או סוג של גנבת נפש על ידי ליסטות, נמצאה גם בחברה היהודית. בדרך כלל, היא מצויה לאחר מלחמות, או במצב מדיני וכלכלי רעועים שהתקיימו באימפריה הרמית, כגון במאה השלישית והרביעית לסה"נ. חבורות אלימות של שודדים יהודיים, הנקראים "ליסטרים", "גייס" או סתם סוחרים עסקו גם בשוד ובמסחר שבויים. תופעות אלה היו גם ביבשה וגם בים. נמצאו גם כאלה שנכבשו על ידי שעבוד הגוף לבעלי חובות.

החברה היהודית משתדלת לא לקיים בתוכה מעמדות של עבדים, לסוגיהם השונים. ראשית היא מוקיעה אדם הגונב איש ומכרו, עד כדי עונש מיתה. רק אדם הגונב ואינו יכול לשלם גנבתו, נהפך זמנית לעבד, וגם זאת רק לצורכי חינוכו, כדי שיחיה חיים עצמאיים תקינים. גם מי שביזמתו נאלץ למכור את עצמו, מוגבל, אא"כ הגיע לחוסר אונים כלכלי. בשני המקרים, העבד מצוי בתנאי אימוץ חינוכיים, כאשר העבדות היא זמנית ויש חובה לסייע בידיו על-מנת להחליץ ממעמד נחות זה.

כל זה מעיד כי החברה היהודית שללה את עניין העבדות ונאבקה בתופעות המביאות אליה, ואף דרשה יחס מכבד כלפי השבויים הזרים.

לאחר חקר עולם השבייה, המשיך מחקרנו במקביל, בחקר עולם הפדייה. מחקרנו מתחקה אודות השאיפה לחירות בחברה האנושית בכלל, כרקע לפדיון שבויים, ומעלה את העניין כי השאיפה לחירות מדינית הייתה ביסוד כל אומה כבר בעולם העתיק. בחברה היהודית, השאיפה לחירות השפיעה גם על הייעוד הרוחני. אמנם, גם בתקופות של כיבוש זר, שמרה החברה היהודית על התפתחות דתית, כפי שהיה בימי הבית השני וכן לאחריו, שעה שהתרבות היוונית-רומית שלטה בארץ-ישראל. יתר על כן, תורי הזהב של פריחת בתי מדרש שונים, פעלו בימי בית שמאי ובית הלל, על-אף היותם תחת שלטון צאצאי הורדוס או הנציבים הרומיים. כך, גם היה לאחר שנת 70 לסה"נ, כאשר היו תקופות פריחה בימי יבנה, ואחר כך בימי רבי, בשלהי המאה השנייה ובראשית המאה השלישית לסה"נ. אך בתקופה של חירות מדינית, החברה היהודית הגיעה למימוש הייעוד הרוחני שלה במלוא העוצמה.

גם במישור הפרט, מצב של שבייה פוגע בחרות הגופנית והאישית של האדם, ובחברה היהודית, הפגיעה היא אף בייעודו הרוחני. לכן, החברה כולה מתגייסת לסייע לשבוי בעת השבי, אך בעיקר, למניעת מצב זה על ידי פדייתו או שיחרורו.

מחקרנו בחן גם את השינוי החברתי כלכלי בחברה היהודית בתקופה הנידונה, ומצא כי הייתה לכך השפעה רבה על עולם הפדייה. עקב הכיבוש הרומי, ובגלל המרידות החוזרות ונשנות, היה העוני תופעה נפוצה בקרב האוכלוסייה היהודית בארץ-ישראל. תהליך זוחל של הצטברות קרקעות בידי המושלים וגורמי חוץ, הרג הגברים במלחמות ובמרידות, שביית חלק מהמשפחה היהודית, והטלת מיסים כבדים על "יהודה השבויה", וכן גורמים כמו זקנה ואבטלה, כל אלה זעזעו את מבנה החברה היהודית, שעברה כתוצאה מכך, ממבנה שבטי של משפחה מורחבת, למבנה של משפחות גרעיניות.

שינוי חברתי זה גרם שלא הסתייעו בתמיכת המשפחה הרחבה. מאידך, העדר תמיכת המשפחה הרחבה הוליד צורך לבנות מערכות חברתיות, לסיוע לנזקקים. דגש מיוחד ניתן לפדיון השבויים, שדרש מאמצים מיוחדים ובמיוחד כלכליים, דבר שהחברה יכלה לעשות יותר מהמשפחה הגרעינית, הפגועה מבעיות התקופה.

גם פיזור העם ביחידות קהילתיות עצמאיות הביא לכך שהקהילה, המאורגנת כמדינה, המבוססת על יחסי גומלין בין הפרט והציבור, ושתפקידה לדאוג לכל צורכי הפרט, בכל מצב: ביומיום ובשעת צרה ומשבר, נטלה על עצמה את הפדייה כגורם ראשוני במעלתו החברתית והדתית. אך היה עוד מימד בחברה היהודית. הדגש בעזרה לזולת, בהצלתו ממצב "פיקוח נפש" בה נמצא בשבי, עד הוצאתו ממצבו הירוד, והבאתו להשתלבות בחברה, וכל זה כמצווה דתית וחלק משמעותי בעבודת הבורא. כך הייתה מצוות הצדקה גורם מלכד, ומגביר האחריות ההדדית. ממילא, זה שימש רקע חזק ומובן לעדיפות שקיבלה מצוות פדיון שבויים, במיוחד, ככל שהרקע ההיסטורי בתקופות מסויימות, הביא להחרפת בעייה זאת.

לעומת החברה היהודית, בחברה הרומית, האידאולוגיה הרומית לא ראתה בכניעה דרך אפשרית. חייל שנפל בשבי נחשב כמי שהפר את חובתו למדינה ולא נלחם כראוי. המוטו היה "לנצח או למות" ובלשון מפקד רומאי שהובס ונתבע על בגידה: "טוב היה יותר למדינה לו מתי בקרב". לעיתים הייתה מערכת לא רשמית של פדיון שבויים, אך מתוך דאגה פרטית של הקרובים או כמעשה נדיבות פרטית של עשירים. "גאוותה של רומי הייתה על כך שהעלתה על נס את אי פדיון שבוייה". סיסמא זאת קיבלה משנה תוקף, לאחר הקרב בקאנה, ובנאום המפורסם בסינאט, שהוקיע את עצם הנפילה בשבי, ודחה כל אפשרות החלפת שבויים או פדייתם, ולפי גירסא אחת, אפילו על ידי קרוביהם.

גם במישור החוקי, כמעט ולא נמצא התייחסות בחוקה לצורך בפדייה או בעניין מעמד החייל הרומי בהיותו בשבי, או בעניין מעמד החוזרים מהשבי.

החייל השבוי, בהיותו בשבי אבד כל זכויותיו ואזרחותו, עקב היחס המשפיל שהחברה הרומית ראתה בעצם מצב השבייה. אך כאשר חזר מהשבי, רק אם הצליח לברוח מהאויב, זכותו לחזור למצבו הקודם. חוק זה נקרא הפוסטלימיניום. אך אם הוא נשבה ומחוייב לחזור לשבי, על ידי שבועה, אין הוא יכול לטעון להכרה בו במעמד זה. אפילו אם שוחרר על ידי האויב אינו זוכה לגיבוי חוק זה. כמו כן, חוק זה מבהיר שאף שהחוזר מהשבי חוזר להיות אזרח רומי, נישואיו שבטלו אינם חוזרים כבתחילה. גם חפציו אינם שייכים לו, והוא יצטרך לקנותם מחדש ולפנות לערכאה לצורך זה.

לכן, ישנה התעלמות כמעט מוחלטת מגורל השבויים מקרב אזרחי רומא ובעלי בריתה. זאת, לעומת החשיבות המרובה שייחסה החברה היהודית לעניין הפדייה, ואף התארגנה באופן מיוחד, הן כיחידים ומשפחה והן כחברה, לעשות מאמצים עליליים, לשם השגת משימה חברתית ראשונה זאת.

המחקר הוסיף לחשוף את כללי הפדייה בחברה היהודית. ראשית, הוא בחן את היסוד הערכי שעליו הושתת העיקרון של פדיון שבויים, והעלה כי עניין הפדייה יונק משני ערכים שהם בסיסיים למצוות רבות: האחד, שמירת ערך החיים. השני, ערבות הדדית. מכאן רואה החברה היהודית את

ערך הפדייה כ- "מצווה חשובה ביותר", בעזרה לזולת. אך במצב רגיש של פדייה, קיימים בחברה היהודית כללי פדיון ברורים, הן ברמת המחויבות, הן בסדרי העדיפויות של שבויים, והן בצורך בהתחייבות כלכלית גדולה. אמנם, גם במצבים רגישים אלה, שומרת החברה לעצמה את גבולות יכולתה ואת הצורך במניעת הישנות מצבים אלה, גם במחיר של אי-פדייה במקרה מסויים.

יש המחוייב יותר, כמו הקרובים ביותר: בעל לאשתו או לילדיו. הכללים והרגישויות במצבים מיוחדים, היו משתנים בהתאם למצב הכללי של השובים, תדירות השבייה במקום או בתקופה זאת, או מצב קהילה יהודית ויכולתה הכלכלית או הדיפלומטית.

דיון רחב ומעמיק קיים מחקרנו במעמד השבויים היהודים, בשבי ולאחריו. תחילה, בדקנו את מסירות החברה והשבויים בעצמם לשמירת חייהם היהודיים והאישיים בעת שהותם בשבי.

מכאן נפרסה יריעה רחבה על אודות מעמדן של האשה הישראלית ואשת כהן, בחזרתן לאחר השבי. הראנו כי מאז ומתמיד, חיפשו חכמינו כל שביב מידע, ואף הקימו מערכת כללים חריגה, על-מנת לאפשר בצורה האופטימלית, חזרתן לבעליהן. במקרה של אשת הכהן סבב המידע בשאלה, האם נאלצה להתייחד עם שוביה ואף באונס, כי אז איננה חוזרת לבעלה הכהן, או שנסיבות המקרה מראות כי דבר מזה לא ארע במציאות. אך במקרה של אשה "ישראלית", סבב המידע בעניין, האם התייחדה מאונס, כי אז חוזרת לבעלה? הדיונים בשני המקרים עסקו בנסיבות המקרה, כאשר מגמת חז"ל היתה ונתרה להמציא עילה כלשהי, המאפשרת להחזירה למשפחה בכל מחיר כמעט. ככלל, ישנן גישות שונות, האם המגמה להקל היא מגמה מאוחרת ושינוי גישה אצל החכמים עקב מציאות היסטורית משתנה? או שמא הייתה מגמה עקרונית כבר מראשית קיומה של מציאות תופעת השבייה, כפי שהראנו בהרחבה.

פרשה שהעסיקה את החכמים לאורך תקופת המשנה והתלמוד, עוסקת בשאלת מעמדו של הילד הנולד מבעילת נוכרי את השבויה הישראלית. לבסוף הוכרע, כי הולד אינו ממזר, וכי כשר הוא לבוא בקהל. פרשה נוספת שריחפה כעננה שחורה מעל יהודים מאזורים מסויימים, על אודות כשרותם לבוא בקהל, היא פרשת יהודים הבאים מתדמור ומאזורים של עשרת השבטים.

מחקרנו דן בעניין זה, ממקור של חשד שהחל אצל עבדי המלך שלמה או ממקור של חשד מחורבן הבית הראשון והשני, כאשר הנוכרים מתדמור התערבו בכוח ומרצון בחברה העברית, וגרמו נזק רב לעולם המשפחה היהודית. כך, הטילו כתם קשה על הבאים משם. מכאן, נבע חשש החכמים, לקבל גרים מהתדמורים, שמא כתוצאה ממעשיהם בשבויות היהודיות, הולידו ממזרים. השפעתם הייתה גם לאזורי עשרת השבטים, אף ששם היתה מסורת ברורה יותר.

מחקרנו חקר גם כמה סוגי אנשים בחברה היהודית, שהיו דווקא מעוניינים לשבת בשבי. לרוב מדובר היה באנשים שנקלעו למצב כלכלי הקשה: יש שנכנסו בהסכמתם למצב זה, ויש שנקלעו למצב זה מאונס, אך רוצים להמשיך להישאר שם מתוך רצון.

יחס החכמים אליהם עדין ביותר. מצד אחד מנסים לשדר להם יחס מחמיר ומערימים עליהם קשיים שלא יגיעו למעמד עבדות, אך מצד שני "אין אנו דוחים אבן אחר הנופל", ולא נותנים להם ליפול לגמרי אלא בכל זאת מנסים לעזור. מכל הדעות והמעשים על אודות העבדות, אנו רואים מבט שלילי של החברה היהודית בהיווצרות מעמד עבדים, אף שמכרו עצמם. יחד עם זאת, ואעפ"י שהם אלה שהביאו את עצמם לידי-כך, "אין דוחין אבן אחר הנופל", ומשתדלים בפדיונם. קיימת אף דאגה לפדיית העבד או השפחה הכנעניים שנשבו, כאשר לפעמים הם חוזרים לאדונם הראשון, ולעיתים אף לוחצים לשחררם לגמרי.

בחלק האחרון הרחבנו את היריעה עד כמה החברה היהודית הרחיקה לכת במאמצי הפדייה, בלוקחה סיכון ואחריות בדרכי הפדייה. מאמצי הפדיון הפליגו לכל דרך אפשרית. כיוון שמעמד השבוי היה במצב תלות בכובש או במושל הרומי, הרי ששאלת פדיונו הצריכה גם דרכי פעולה יצירתיות, כגון מתן שוחד: הן ממוני והן רוחני, ושאר הטבות לשלטונות. לעיתים, אף היו מקרים שבהם השתמשו הפודים בדרכים לא רגילות לשחרור השבויים, כגון על-ידי תופעות מיסטיות, או מניעת פגיעה בשבויים בדרכים מסוכנות, עוד בהיותם בשבי.

מובן, שדרכים אלו טמנו בחובם גם סיכון עצמי. אך, המטרה החברתית הנעלה של "פדיון שבויים", הציתה את הדמיון ומסירות הנפש, באמצעות צעדים נועזים שנועדו להציל אפילו נפש אחת מישראל, וזאת בכל מחיר.

אשר על כן, יחידים, פשוטי עם, כחכמים, עשו מאמצים עילאיים, בשימושם בכל דרך, ובלבד להשיג מטרה חשובה זו. לפעמים, בשימוש במאמצים אלה, מתנגש עיקרון הצלת שבוי אחד, עם עיקרון של פגיעה בשבויים אחרים. כגון, במקרה של הברחת שבוי אחד, העלולה לגרום להענשת האחרים. או במקרה של סיכון או מסירת שבוי אחד, אשר תציל את האחרים, והלא "אין דוחין נפש מפני נפש". במקרים עדינים אלה, היו צריכים לנהוג בזהירות יתירה, שהרי גם הכרעות שהן על פי ההלכות הנפוצות המשקפות את דעת הרוב, עלולות היו להיתקל לעיתים ב-"משנת חסידים", שדרשה משנה זהירות וטיפול שונה במציאת פתרון לשביית יהודים.

אמנם, אצל אסירי גזרות המלכות נמנע עניין הפדייה. לעיל, בחלק העוסק בשבייה העלה מחקרנו, כי הכובש ראה במפירי הגזרות, סוג של לוחמים החייבים מיתה, ואף בדרך של מיתות אכזריות, כנזכר אצל עשרת הרוגי המלכות, עד שלא ניתן שום סיכוי לאפשרות הפדייה. בחלק זה העוסק בפדייה בחברה היהודית, העמקנו בחקר נושא מסירות הנפש, והעלינו כי גם מצד השבויים, ובעיקר החכמים, הרי שהם עצמם נמנעו מאפשרות של פדייה. הם ראו בכך מצב שבו ההלכה תובעת מהם למסור את הנפש על קידוש השם, ולפעמים אף ליזום זאת, גם כשלא נצרך הדבר מן הדין. זאת, כאשר מצויות סיבות מיוחדות לכך, כגון:

(1) קיים חשש שמא השבויים לא יעמדו בייסורים.

- (2) ישנו חשש פן ייעשה בהם מעשה קלון מיוחד.
- (3) בעיני חז"ל, הדור היה פרוץ בתחום זה ויש לתקן זאת.
- (4) קיים עניין לאומי כמו נפילת המלך, כפי שהיה אצל שאול.

מצבים אלה מאפשרים מסירות נפש יזומה בכלל, ובפרט בעת גזרות השלטון הרומי בארץ-ישראל, ובייחוד בשנים הקשות שבאו כתוצאה מחורבן בית שני ועד דור אושא. (70-170 לסה"נ בקירוב).

בסיום מחקרנו, עסקנו בשתי סוגיות כלליות: האחת, קובעת כי היו כללי התנהלות דומים בקרב יהודי התפוצות, דומים למה שהיה נהוג בארץ-ישראל. הציבור נשא בנטל מצוות פדיון שבויים בצורה מאורגנת, והמחויבות והכללים למצווה זאת, היו דומים הן בארץ-ישראל הן בכבל הפרתית והססאנית, ואחר כך בשאר מקומות הפזורה. לכן, כללים דומים נאמרים גם בשני התלמודים וגם במדרשים השונים.

כמו כן, מציאות היסטורית של ענייני השבייה היו מצויים בכל תפוצות ישראל, ואף היו כאלה שנשבו במקום אחד ונפדו במקום אחר, כמו חכמים שנשלחו מארץ-ישראל לרומא, על-מנת לפדות שבויים יהודיים. כמו כן, מצאנו כי היה מעבר של מסורות בין התפוצות, בעיקר בין בבל לארץ-ישראל ולהפך, בעניין נושאים הקשורים לענייני שבייה ופדיון.

בסוגיה כללית נוספת, נדונה יחסה של הספרות בתקופת המשנה והתלמוד, לבעיית הפדייה במסגרת מלכות ושלטון. החשיבה שנפוצה בחברה הרומית ביחס להצלת השבויים, הוסיפה להתקיים גם בתקופה מאוחרת, שעה שרומא הייתה למעצמה חובקת עולם, המדינה הרומית לא לקחה אחריות על פדיון שבויה. קיקרו סבר כי פדיון שבויים היא לא באחריות המדינה אלא דרך נאותה ביותר לבעלי ממון להוכיח את נדיבותם. מן הראוי שהעשירים יקדישו מתוך ממונם לנפגעים מאסון, ובמקרה זה, פדיון שבויים יהיה לתועלת המדינה. אכן מנהג זה רווח בין הסנטורים, לפי עדותו. אחרים היו קיצונים יותר באיסור הפדייה.

כל זה נבע מכך שהאידאולוגיה הרומית לא ראתה בכניעה דרך אפשרית. חייל שנפל בשבי נחשב כמי שהפר את חובתו למדינה ולא נלחם כראוי.

לעומתה, בחברה היהודית ובמיוחד בשלטון יהודי, הייתה חשיבה מנוגדת לכך. כבר בראשיתה אצל אברהם, ואחר כך כאומה, בהליכתם במדבר, ואחר כך כאומה, הייתה מערכת ציבורית ואף מחוייבות אישית לפדייה, שנקראה "מצווה חשובה". במיוחד, כאשר החברה היהודית הייתה נתונה תחת שלטון זר, והשפעת המצב הפוליטי הסוער, הקרינה גם על לקיחת שבויים במרידות ומלחמות וגם במעשי שוד וכיזת השבויים על ידי ליסטות, שם המקורות של חז"ל ואף המקורות החיצוניים, מתארים מערכת מתאימה של חוקי פדייה.

גם בתקופות שבהן השלטון היה בידי יהודים, כמו בימי שלטון בית חשמונאי, ישנן עדויות מספרי המקבים ומספרות חז"ל המאוחרת, שמהן עולה מחויבותו של הציבור ומנהיגיו, להכנס לעובי הקורה ולטפל באופן רציני בנושאי השבייה על-מנת להביא מקרים אלה לידי גמר טוב. המחקר העלה שאלות שאינן פתורות ביחס לשלטון יהודי, בכלל, ואף בעת החדשה, בפרט, שהן מורכבות וכרוכות במבט יותר מקיף ורגיש לשאלות ציבוריות במצבי פדייה.

נספחים : ממצאים שונים :

א. מטבעות רומיות המציגים את "יהודה השבויה".





ב. כתובה ממרשה משנת 176 לפנה"ס, ראו: ע' קלונר וא' אשל, "אוסטרקון ארמי ובו מסמך נישואין אדומי ממרשה משנת 176 לפנה"ס וזיקתו לכתובה היהודית", תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 485 – 502.

1. בירח סיון שנת 136 סילב]קוס מלכא

2. קוסרם בר קוסיד הו בחדות לבבה ]...אמר]

3. לקוסיד בר קוסיהב איתי ארסנה ]שמה

4. בתולתא כען בעה אנה מנך זי ]?

5. מראת בי תנתן לי כנומוס בנת ]

6. בנין דכרין זי יהוון לי מנה ]

7. ומראי ביתי וירתי מן ]?

8. קוסיד שמע לקבל זי ק]וסרם אמר ויהב לי ית אר]סנה

9. ברתה אנתה כזי יהב לה ].....יה]ב קוס <י>ד לארסנה

10. ברתה זוד לבוש ומנאי ] שוין כסף זוזין 300

11. נשאת ועלת לבית קוסרם זנה בעלה קבל

12. חתם

תרגום לעברית:

1. בחודש סיון שנת 136 (בימי) סילב } קוס המלך

2. קוסרם בן קוסיד, הוא מרצונו החופשי, ]...אמר]

3. לקוסיד בן קוסיהב: ישנה (אישה) ארסנה } שמה

4. בתולה. עתה מבקש אני ממך ש? } ...

5. אשתי, תתן לי כמנהג הבנות ]

6. בניים זכרים אשר יהיו לי ממנה ]

7. ובעלי ביתי ויורשי מן ]?

8. קוסיד שמע לאשר ק]קוסרם אמר ונתן לו את אר]סנה

9. בתו (ל) אישה. כאשר נתן ל[... נתן] קוס <י> ד לארסנה

10. בתו רכוש: לבוש וכלי [ ] (אשר) שווים שלוש מאות זוזים כסף.

11. נשאה וכנסה לבית קוסרם זה, בעלה, לפני....

12. חתם

ג. כתובת בבתא: בשורה העשירית התחייבות לפדותה אם תישבה. עיינו: 'י' ידין, החיפושים אחר בר-כוכבא, תל-אביב תשל"א, עמ' 222-253.

ARAMAIC LEGAL PAPYRI

P.YADIN 10: TEXT

RECTO

1 [בת]לתא באדר על הפטית]

2 [קפ°ש]

3 [אנת°]

4 [מן עי]נגד]

5 לאנת[ו]לאנת[ה]כדי[ן] מושה ויה[ו]דאי וזאנ[נה] לך ומ[כס]ך ו[יהב]נה לך במ[הר]ך ובכתבתך אעלך

6 וקים <ע>לך עלי כסף זווין ארבע מאה מה אנון צ[ו]רין מאה מה די

7 תצבא למשב ולמס[ן] נה מן פרנה עם דין לחמך וכסותך ופרשך

8 מזון אנתה ברת חורין אודי שום כסף זון[ו]ין א[א]בוע מאה די הימון סלעין

9 מאה מ<א>ה די תצב[ין] למשב ולמס[ן]נה מן פ[ר]ן עם דין לחמך ופרשך

10 וכסתך כנתה ברת חורין ואם תשבת[י]תשבתא אפרקנך מן ביתי מן נכסי

11 [ואתי]בנך לי לאנתה[ו]כתב[ת]ך קימא עלי כאש[ן] [°°] [הי/וכמלנ°] [ ]

12 [ ] [°°]

13 [ ] [°°] [ ] [°°]

14 נק[ב]ן [ת]הוא יתבא ומתזנן מן ביתי ומן נכסי עד [זמן] די ית[נסב] לבעלין ואם

15 <ואם> אנה אהך לב[נית] עלמי קדמך תה[ו]ין [י]תבא ומתזנן מן ביתי מן נכסי

16 [עד]מן די יצבוין [ירת]י למנתן לך כסף כתבתך ובכל זמן ד[ת]מר לי

17 [אחלף] לך שטרא דנה כדי חזא וכל נכס[ין] די איתי לי ודי אקנא אחראין וערבין

18 [לכתבתך] ואנה יהודה בר אלעזר קי[ם] עלי אנה כול די על [כתב

VERSO

19 [ ] [°°] [לבבתה] [ב]ית שמעון על יהודה בר אלעזר

SIGNATURES

20 [יהודה בר אלעזר על נפש]ה כתבה

21 [ ? ]

22 [בב]תא [ברת] שמ[עון] על נפשה

23 [ ] [אל°] [אלו/י בר] [ם ממור]ה

24 תומא בר שמעון ש[ה]ר

25 [בר יהו]חנן ש[ה]ר

26 [ ] [ר]

FRAGMENT

RECTO

[מנ°°]

VERSO

[אלעזר]

[126]

ביבליוגרפיה:

ספרות מתקופת המשנה והתלמוד:

אבות דרבי נתן, מהדורת שכטר, וינא תרמ"ז.

אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א.

אסתר רבה, מהדורת תבורי-עצמון, תשע"ד.

ילקוט שמעוני, מהדורת הימן, מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ג.

מדרש משלי, מהדורת בובר (באבער), וילנא תרנ"ג.

בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, ברלין תרס"ג-תרפ"ט.

ויקרא רבה, מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ג-תשי"ח.

דברים רבה, מהדורת ליברמן, ירושלים ת"ש.

איכה רבה, מהדורת בובר (באבער), וילנא תרנ"ט.

קהלת רבה, וילנא תרמ"ה.

רות רבה, וילנא תרמ"ה.

רות רבה, מהדורת לרנר, ירושלים תשל"א.

מדרש אגדה, מהדורת בובר, וינא תרנ"ד.

מדרש תנאים לדברים, מהדורת האפפמאנן (= הופמן), ברלין 1909.

מדרש תנחומא, מהדורת ורשא, רמת גן.

מדרש תנחומא, מהדורת בובר (באבער), וילנא תרמ"ה.

מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת הורוביץ – רבין, פרנקפורט תרצ"א.

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, מהדורת אפשטיין-מלמד, ירושלים תשט"ו.

משנת ר' אליעזר, מהדורת ענלאו, ניו יורק, תרצ"ד.

סדר אליהו רבה, מהדורת איש-שלום, ירושלים תש"ך.

סדר עולם רבה, מהדורת מיליקובסקי, ירושלים תשע"ד.

סדר תנאים ואמוראים, מהדורת מצגר, ירושלים תשנ"ח.

ספרא דבי רב, מהדורת וויס, וינה תרכ"ב.

ספרי במדבר וספרי זוטא, מהדורת הארוויטץ, לייפציג תרע"ז.

ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ברלין ת"ש (מהדורה שנייה, ניו יורק תשכ"ט).

פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מנדלבוים, ניוארק תשכ"ב.

פסיקתא רבתי, מהדורת איש-שלום, וינה תר"מ.

פסיקתא זוטרתא (לקח טוב), מהדורת בובר (באבער), וילנא 1884.

פרקי דרבי אליעזר, מהדורת רד"ל, וורשא תרי"ב.

תוספתא כפשוטה = ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ירושלים תשנ"ג.

תלמוד בבלי, מהדורת וילנא, עם מהדורות שטיינזלץ, ושוטנשטיין.

תלמוד ירושלמי, דפוס ונציה, רפ"ג.

תלמוד ירושלמי, על פי כתב-יד ליידין, מהדורת האקדמיה הישראלית ללשון עברית.

מקורות חיצוניים מתקופת המשנה והתלמוד: להלן בתוך ספרות המחקר.

אנציקלופדיות

A. BERGER, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, = אנציקלופדיה ברגר, Philadelphia, 1953.

J. R. E., 'Prisoners of War', *Brill's New Pauly Encyclopedia*, = NP אנציקלופדיה NP, Leiden 2007, pp. 875-876.

אנציקלופדיה העברית, כרך לא, ירושלים תשל"ט, ערך: "שבויים ופדיון שבויים".

אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים, עורך: מ' מרגליות, תל אביב תשמ"א.

אנציקלופדיה מקראית = אנציקלופדיה מקראית, ירושלים תש"י. כרכים א, ב.

ספרות המחקר:

M. AVI-YONAH, 'The Economics of Byzantine = אבי-יונה, הכלכלה הביזנטית Palestine', *IEJ*, 8 (1958), pp. 39-51.

אבי-יונה, אטלס כרטא = מ' אבי-יונה, אטלס כרטא לתקופת בית שני המשנה והתלמוד, ירושלים 1974.

אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון = מ' אבי-יונה, בימי רומא וביזנטיון, ירושלים תש"ל.

אבי-יונה, מסחר ותעשייה = מ' אבי-יונה, "המסחר והתעשייה בתקופה הרומאית ביזנטית". בתוך: מסות ומחקרים בידיעת הארץ, תל אביב תשכ"ד, עמ' 125-136.

אברמסקי, בר-כוכבא = ש' אברמסקי, בר-כוכבא נשיא ישראל, תל אביב 1961.

אדרי, חינוך מתבגרים ובעיות משמעת בארץ-ישראל בצל המרד הגדול ומרד בר-כוכבא = ש' אדרי, חינוך מתבגרים ובעיות משמעת בארץ-ישראל בצל המרד הגדול ומרד בר-כוכבא – היבטים היסטוריים, דיסרטציה, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשע"ח.

J. J. AUBERT, *Business Managers in Ancient Rome: a Social and Economic Study of the Institores, 200 B.C.- A.D. 250*, Leiden 1994.

אולשובי – שלנגר, כתובות קראיות = י' אולשובי-שלנגר, "הכתובות הקראיות והמסורת הקראית משפטית", תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 127 – 142.

J. Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage = כתובות קראיות מהגניזה*  
*Documents from the Kairo Geniza-Legal Tradition and Community Life in Mediaeval*  
*Egypt and Palestine*, Leiden- New York- Köln 1998

C. Osiek, 'The Ransom of Captives: Evolution of a = אוסיאק, פדיון שבויים  
'Tradition', *Harvard Theological Review*, 74/4 (1981), pp. 365-386

אופנהיימר, בר-כוכבא וקיום מצוות = א' אופנהיימר, "בר-כוכבא וקיום מצוות", בתוך: א'  
אופנהיימר וא' רפפורט, (עורכים), מרד בר-כוכבא, מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 140 –  
.146

אופנהיימר, הגליל בעת מרד בר-כוכבא = א' אופנהיימר, "הגליל בעת מרד בר-כוכבא", בתוך:  
ז. ספראי (עורך), התקופה הרומאית בארץ-ישראל, תל אביב תשל"ג, עמ' 234 – 237.

אופנהיימר, היישוב היהודי בגליל בתקופת יבנה = א' אופנהיימר, "היישוב היהודי בגליל  
בתקופת יבנה ומרד בר-כוכבא", קתדרה, 4 (תשל"ז), עמ' 53 – 66 ; 82 – 83 :

אופנהיימר, מחורבן הבית = א' אופנהיימר, "מחורבן הבית ועד ניצור האימפריה", בתוך: א'  
אופנהיימר, א' גרוסמן, י' קניאל (עורכים), עם ארץ מדינה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 74 – 92.

אופנהיימר, המרד, ייחודו = א' אופנהיימר, "מרד בר-כוכבא - ייחודו ומחקרו", בתוך: א'  
אופנהיימר (עורך), מרד בר-כוכבא, ירושלים תש"מ, עמ' 9 – 21.

אופנהיימר, שמירת שבת ומרד בר-כוכבא = א' אופנהיימר, "שמירת שבת ומרד בר-כוכבא",  
בתוך: א' אופנהיימר, י' גפני, מ' שטרן, (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד  
- מחקרים לכבודו של ש' ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 233 – 234.

אורבך, היהודים בארצם = א"א אורבך, "היהודים בארצם בתקופת התנאים", בתוך: י' גפני  
(עורך), מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ד, עמ' 31 – 42.  
אורבך, הלכות עבדים = א"א אורבך, "הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית, בימי הבית  
השני ובתקופת המשנה והתלמוד", בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים - קובץ מחקרים, ירושלים  
תשמ"ח, עמ' 179 – 228.

אורבך, מגמות דתיות חברתיות = א"א אורבך, "מגמות דתיות וחברתיות בתורת הצדקה של  
חז"ל", בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים - קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 97 - 124.

אורבך, מיהודה לגליל = א"א אורבך, "מיהודה לגליל", בתוך: הנ"ל, מעולמם של חכמים – קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 330 – 348.

אורמן, כלכלת הקהילות = ד' אורמן, 'כלכלת הקהילות היהודיות בגולן בתקופת המשנה והתלמוד', בתוך: נ' גרוס (עורך), יהודים בכלכלה - קובץ מאמרים, ירושלים 1985, עמ' 35 – 66.

איזנשטדט, ספרי החוקים = ש' איזנשטדט, ספרי החוקים של יוסטיניאנוס קיסר, ירושלים תרפ"ט.

איזק, דיו קאסיוס = ב' איזק, "קאסיוס דיו על מרד בר-כוכבא", בתוך: א' אופנהיימר, א' רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא - מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 106 – 112.

איזק, אדמת יהודים = ב' איזק, "אדמת יהודים בפרובינקיאה יודיאה לאחר שנת 70 לסה"נ", בתוך: א' אופנהיימר, א' כשר, א' רפפורט (עורכים), אדם ואדמה בארץ-ישראל הקדומה - קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ו, עמ' 87 – 94.

איזק, ליסטים = ב' איזק, "ליסטים' ביהודה ובערביה", קתדרה, 39 (תשמ"ו), עמ' 3 – 36. B. ISAAC, *The Limits of Empire – The Roman Army in the East*, Cambridge (Mass.) 1992.

איזק, בורגי וברגארי = ב' איזק, "למהותם של המושגים בורגי ובורגארי", בתוך: א' אופנהיימר, 'י גפני, מ' שטרן (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית השני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של שמואל ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 242-235.

איזק, ירושלים מלאחר המרד הגדול = ב' איזק, "ירושלים מלאחר המרד הגדול עד ימי קונסטנטינוס", בתוך: 'י צפירי וש' ספראי (עורכים), ספר ירושלים, התקופה הרומית והביזנטית 70 – 638, ירושלים תשנ"ט, עמ' 1 – 13.

איזק, עמדות הרומאים = ב' איזק, "עמדות הרומאים כלפי היהודים והיהדות", ציון, סו/א (תשס"א), עמ' 41 – 72.

B. ISAAC, 'Roman Religious Policy and the Bar Kokhba War', in P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome*, Tübingen 2003, pp. 37-54

T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine*, Tübingen, = אילן, נשים יהודיות, 1995.

אלבק, מבוא למשנה = ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשי"ט.

אלבק, מבוא לתלמודים = ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשכ"ט.

אלבק, משנה = ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים, תל אביב תשי"ז.

אלון, תולדות היהודים, א' ב' = ג' אלון, תולדות היהודים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשכ"א, חלקים א' וב'.

אלון, מחקרים א' = ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, חלק א', ירושלים תשל"ח.

אלון (1980) = G. ALON, *The Jews in their Land in the Talmudic Age*, Jerusalem 1980.

אלון, מחקרים ב' = ג' אלון, מחקרים בתולדות ישראל, חלק ב', ירושלים תשמ"ג.

אליאב, בית המרחץ = י' צ' אליאב, "האם הסתייגו היהודים מבית המרחץ הציבורי בראשית הופעתו?", קתדרה, 75 (תשנ"ה), עמ' 3 - 35.

אפלכאום, הרקע והגורמים למרד בר-כוכבא = ש' אפלכאום, "הרקע והגורמים למרד בר-כוכבא", בתוך: צ' ברס ואחרים (עורכים), ההיסטוריה של עם ישראל - יהודה ורומא - מרידות היהודים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 209 - 210, 237 - 242.

אפלכאום, המצב האגררי = ש' אפלכאום, "המצב האגררי לאחר חורבן הבית השני", בתוך: א' אופנהיימר (עורך), מרד בר-כוכבא - לקט מאמרים, ירושלים תשמ"מ, עמ' 277 - 286.

אפלכאום, שאלת הקרקע = ש' אפלכאום, "שאלת הקרקע ומרד בר-כוכבא", ארץ-ישראל, ח (תשכ"ז), עמ' 283-287.

אפרון, המסורת התלמודית = י' אפרון, "מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית - הארצישראלית כנגד הבבלית", בתוך: א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד בר-כוכבא-מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 47 - 105.

אפשטיין, מבואות לספרות התנאים = י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, משנה תוספתא ומדרשי-הלכה, ירושלים-תל אביב תשי"ז.

אשל, אשל וירדני, שטר מ"שנת ארבע לחורבן בית ישראל" = א' אשל, ח' אשל וע' ירדני, 'שטר מ"שנת ארבע לחורבן בית ישראל" - עדות נדירה לגזרות הדת אחרי מרד בר כוכבא?', קתדרה, 132 (תמוז תשס"ט), עמ' 5-24.

אשל, ייסוד אליה קפיטולינה = H. ESHEL, 'The Date of the Founding of Aelia Capitolina', in: L. H. Schiffman, E. Tov, and J. C. VanderKam (eds.), *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery; Proceedings of the Jerusalem Congress, July 1997*, Jerusalem 2000, pp. 637-643.



H. ESHEL, 'The Bar Kochba Revolt, 132-135', in: S. T. = אשל, מרד בר-כוכבא = Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, pp. 105-127.

אשל, אליה קפיטולינה = ח' אשל, "חרבה ביתר ונחרשה העיר": ירושלים, אליה קפיטולינה ומרד בר-כוכבא, ארץ-ישראל, כח (תשס"ח), עמ' 21 – 28.

באומגרטן וקושלבסקי, מן 'האם והבנים' ל'אם הבנים' = א' באומגרטן ור' קושלבסקי, מן 'האם והבנים' ל'אם הבנים' באשכנז בימי הביניים, ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, עא/ג (תשס"ו), עמ' 301-342.

ביכלר, מחקרים = א' ביכלר, מחקרים בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשכ"ח.

בלידשטיין, פדיון שבויים במסורת ההלכתית = " בלידשטיין, "פדיון שבויים במסורת ההלכתית: מתחים ומדיניות", בתוך: ב' פינקוס וא' טרוואן (עורכים) סולדריות יהודית בעת החדשה, שדה בוקר תשמ"ט, עמ' 19 - 27.

בלידשטיין, מעמדן של נשים שביות = " בלידשטיין, "מעמדן האישי של נשים שביות ומשומדות בהלכה של ימי הביניים", שנתון המשפט העברי, ג – ד (תשל"ו – תשל"ז), עמ' 35 – 116.

בן דוד, הישוב בגולן התחתון = ח' בן-דוד, הישוב בגולן התחתון בתקופת שלהי ימי הבית השני, המשנה והתלמוד, דיסרטציה, רמת-גן תש"ס.

(פוצ'י) בן זאב, המרד בימי טריינוס = מ' (פוצ'י) בן זאב, "המרד בימי טריינוס", בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, יהודה ורומא – מרידות היהודים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 198 – 204.

M. PUCCI BEN ZEEV, *Diaspora Judaism in Turmoil* = מרד התפוצות = 116/117 CE: *Ancient Sources and Modern Insights*, Leuven 2005.

M. (PUCCI) BEN ZEEV, 'The Uprisings in the Jewish = המרד היהודי = Diaspora, 116-117', in: S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, pp. 93-104.

M. BEN ZEEV (PUCCI), 'Between Fact and Fiction = אמינות יוספוס = Josephus' account of the destruction of the Temple', in: J. Pastor, P. Stern, and M. Mor (eds.), *Flavius Josephus: Interpretation and History*, Leiden 2011, pp. 53-63.

M. BEN ZEEV (PUCCI), 'Studies in Josephus: = יוספוס ואפולוגטיקה (פוצ'י) בן זאב, History and Apologetics', *Jerusalem Cathedra*, 3 (1983), pp. 13 – 25.

בן שחר, ביטול הקרבן לשלום הקיסר = מ' בן שחר, "ביטול הקרבן לשלום הקיסר", בתוך: ט' אילן ור' נעם, בין יוספוס וחז"ל, ח"ב אגדות החורבן, ירושלים תשע"ז, עמ' 566 – 596.  
בן שלום, חסידות וחסידים = מ' בן שלום, חסידות וחסידים: בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל אביב תשס"ח.

בן-שלום, צדקה של חסידים = מ' בן-שלום, "מתן צדקה של חסידים לאור אבות דר' נתן נוסח א'", בתוך: י' שחר ואחרים (עורכים), בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה: ספר זיכרון לאריה כשר, תל אביב תשע"ב, עמ' 275 – 294.

בר, אמוראי בבל = מ' בר, אמוראי בבל - פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשמ"ב.

בר, חכמי המשנה והתלמוד = מ' בר, חכמי המשנה והתלמוד - הגותם, פועלם ומנהיגותם, רמת גן תשע"א.

בר, התיישבות וכלכלה בארץ-ישראל = ד' בר, 'התיישבות וכלכלה בארץ-ישראל בתקופה הרומית המאוחרת ובתקופה הביזנטית (70 – 641 לסה"נ)', קתדרה, תשס"ג.

K. BRADLEY, *Slavery and Society at Rome*, Cambridge = בראדלי, העבדות ברומא (Mass.) 1994.

K. BRADLEY and P. CARTLEDGE (eds.), = בראדלי וקרטלדג', ההיסטוריה של העבדות *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 1: *The Ancient Mediterranean World*, Cambridge (Mass.) 2011.

בר-כוכבא, מלחמת החשמונאים = ב' בר-כוכבא, מלחמות החשמונאים - ימי יהודה המקבי, ירושלים תשמ"א.

ברקלי וסוויט, המחשבה הנוצרית הקדומה =

J. M. G. BARCLAY & J. SWEET, *Early Christian Thought in Context*, Cambridge 1996.

בשן, שבייה ופדות = א' בשן, שבייה ופדות בחברה היהודית בארצות הים התיכון, ירושלים תש"מ.

M. GAWLIKOWSKI, 'The Syrian Desert under the = המדבר הסורי = גאוליקובסקי, Romans', in S.E. Alcock (ed.), *The Early Roman Empire in the East*, Oxford, 1997.

D. GOODBLATT, 'Towards a Rehabilitation of the Tamudic = ריענון, גודבלאט, History', B. M. Boxer (ed.), *History of Judaism: The Next Ten Years*, Chicago .1981, pp. 31-44

גודבלאט, יהודי ארץ-ישראל = ד' גודבלט, 'יהודי ארץ-ישראל בשנים 70-132', בתוך: א' רפפורט (עורך), יהודה ורומא – מרידות היהודים, ההיסטוריה של עם ישראל, 11, תל-אביב תשמ"ג, עמ' 155-182.

D. GOODBLATT, *The Monarchic Principle*, Tübingen, = גודבלאט, העיקרון המלוכני = .1994

D. M. GOODBLATT, 'The Jews in the Parthian Empire = יהודי פרתיא = : What We Don't Know', in: B. Isaac and Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome; Jews in Antiquity*, Tübingen 2012, pp. 263 – 278.

M. GOODMAN, *The Ruling Class of Judaea: The Origins = גודמן, מקורות המרד היהודי = of the Jewish Revolt Against Rome A.D. 66-70*, Cambridge 1987

גוטמן, מלחמות היהודים = י' גוטמן, 'מלחמות היהודים בימי טריינוס', תרביץ, ז (תרצ"ו), עמ' 189 – 159.

A. GOLDBERG, 'The Mishna – A Study Book of Halakha', S. = גולדברג, המשנה = Safrai, (Ed.), *The Literature of the Sages*, I, Assen 1987, pp. 211-262

A. GOLDBERG, 'The Tosefta – A Companion to the = גולדברג, התוספתא = Mishna', S. Safrai, (ed.), *The Literature of the Sages*, I, Assen 1987, pp. 283- .302

S. R. JOSHEL, *Slavery in the Roman World*, Cambridge = גיזשל, העבדות בעולם הרומי = 2010.

E. L. GIBSON, *The Jewish Manumission Inscriptions of the = גיבסון, שטרות שחרור = Bosphorus Kingdom*, Tübingen 1999

גייגר, המרד בימי גאלוס = 'י גייגר, "המרד בימי גאלוס ופרשת בניין הבית בימי יוליאנוס", בתוך: צ' ברוס, ש' ספראי, 'י צפירי, מ' שטרן (עורכים), ארץ-ישראל בימי בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 202 – 216.

M. JACOBS, *Die Institution des jüdischen Patriarchen*, = ג'קובס, הנשיאות ומוסדותיה = Tübingen 1995.

L. GRABBE, *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, vol. 2: *The Coming of the Greeks. The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)*, 2008.

גרמן, עבודת דוקטורט = ג' גרמן, "דין מלך ישראל" כמסד לעיון בבעיית מעמדם של חוקי הכנסת בעולמה של הלכה, דיסרטציה, אוניברסיטת תל אביב תשנ"ז.

גרמן, מלך ישראל = ג' גרמן, מלך ישראל, תל אביב תשס"ג.

גולאק – קצוף, השטרות בתלמוד = א' גולאק, (ר' קצוף עורך) השטרות בתלמוד: לאור הפפירוסים היווניים ממצרים ולאור המשפט היווני והרומי, ירושלים תשנ"ד.

גולאק, יסודי המשפט העברי = א' גולאק, לחקר תולדות המשפט העברי בתקופת התלמוד, ירושלים, תרפ"ט.

גפני, חינוך קטנים = 'י גפני, "חינוך קטנים בתקופת התלמוד - מסורת ומציאות", בתוך: ר' פלדחי וע' אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 63-78.

גפני, יהודי בבל = 'י גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א.

I. GAFNI, *Land, Center, Diaspora*, Sheffield, 1997 = גפני, ארץ מרכז ופזורה =

I. GAFNI, 'The Political, Social, and Economic History of Babylonian Jewry, 224-638 CE', S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge, 2006, pp. 792-820.

גרוסמן, שורשיו של קידוש השם = א' גרוסמן, 'שורשיו של קידוש השם באשכנז הקדומה', בתוך: 'י גפני וא' רביצקי (עורכים), קדושת החיים וחירוף הנפש – קובץ מאמרים לזכרו של אמיר יקותיאל, ירושלים תשנ"ג, עמ' 99-130.

גרנט, עולמה של רומי = מ' גרנט, עולמה של רומי, תל אביב תשכ"ז.

M. Grant, *The Collapse and Recovery of the Roman Empire*, = גרנט, התמוטטות ותקומה  
.London-New York 1999.

P. GARNSEY, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, = גרנסי, רעיונות העבדות  
Cambridge 1996.

דביר, בר-כוכבא = " דביר, בר-כוכבא האיש והמשיח, ירושלים 1964.

L. DE JONG, *Becoming a Roman Province: An Analysis of Funerary Practices in Roman Syria in the Context of Empire*, Stanford  
2007.

דיקסון, המשפחה הרומית =

S. DIXON, *The Roman Family*, Baltimore 1992.

דן, חיי העיר = " דן, חיי העיר בארץ-ישראל בשלהי העת העתיקה, ירושלים תשמ"ד.

דרומי, הקיסרות הרומית = " דרומי, הקיסרות הרומית, מבחר מקורות ואוסף מאמרים, בעריכה  
ותרגום שלו, 2003

D. M. HOWARD JR., 'glh', *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, I, Grand Rapids 1997, pp. 861-864  
= הווארד, גלה

D. M. HOWARD JR., 'sbh', *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids 1997, 4: 18-19.  
= הווארד, שבה

R. L. HUBBARD, 'pdh', W. A. VanGemeren (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Grand Rapids 1997,  
3, pp. 578-582  
= הובארד, פדה

W. HORBURY, *Jewish War under Trajan and Hadrian*, = הורבורי, מלחמה יהודית  
.Cambridge (Mass.) 2014

היימאן, תולדות תנאים ואמוראים = א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, א-ג, לונדון תר"ע  
[נדפס מחדש, ירושלים תשמ"ז].

C. HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen 1997  
= הסזר, מבנה חברתי

- C. HEZSER, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford 2005 = הסזר, עבדות יהודית
- C. HEZSER, 'Slavery and the Jews', in: K. Bradley and P. = הסזר, עבדות והיהודים  
Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 1: *The Ancient  
Mediterranean World*, Cambridge 2011, pp. 438-455
- C. HEZSER, 'Greek and Roman Slaving in Comparative = הסזר, עבדות כיוון ורומא =  
Ancient Perspective: The Level of Integration', in: S. Hodkinson, M.  
Kleijwegt, and K. Vlassopoulos (eds.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman  
Slaveries*, Oxford 2015
- היינמן, האנטישמיות = י' היינמן, מקורה וטבעה של האנטישמיות בעת העתיקה, ירושלים  
תרפ"ט.
- הלבני, עיונים בהתהוות התלמוד = ד' הלבני, עיונים בהתהוות התלמוד: מבואות למקורות  
ומסורות, ירושלים תשס"ט.
- D. W. HALIVNI, 'Methods in the Study of the = הלבני, שיטות במחקר התלמוד =  
'Talmud', *Journal of Jewish Studies*, 30 (1979), pp. 192-201
- הלוי, דורות הראשונים = י' א' הלוי, דורות הראשונים, חלק ראשון, כרך חמישי, פרנקפורט,  
תרע"ח.
- A. R. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome, Aspects of = הנדס, צדקה =  
Roman Life*, Ithaca 1968
- הר, סיבותיו = מ"ד הר, 'סיבותיו של מרד בר-כוכבא', ציון, מג (תשל"ח), עמ' 1 - 11.
- הר, ההיסטוריה של ארץ-ישראל = מ"ד הר (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, כרך ה', ירושלים  
תשמ"ו.
- הר, אחרי חורבן בית שני = מ"ד הר, 'פני התקופה: ארץ-ישראל אחרי חורבן בית שני', בתוך: מ.  
שטרן (עורך), ההיסטוריה של ארץ-ישראל, כרך ד', ירושלים תשמ"ד, עמ' 283 - 288.
- J. M. HARRIS, 'Midrash Halacha', S. T. Katz (ed.), *The = הריס, מדרש הלכה =  
Cambridge History of Judaism*, vol. 4, *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge  
2006, pp. 336-368

K. HARPER, *Slavery in the Late Roman World*, = הרפר, העבדות בעולם הרומי המאוחר =  
.AD 275-425, Cambridge - New York 2011

G. WOLF, *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization* = וולף, להיות רומאי =  
*in Gaul*, Cambridge 1998

J.C. VANDERKAM, *An Introduction to Early Judaism*, Grand = ון דר קם, המבוא =  
Rapidis 2001

B. ZISSU & H. ESHEL, 'Religious Aspects = זיסו ואשל, בניינה של איליה קפיטולינה =  
of the Bar Kokhba Revolt : the Founding of Aelia Capitolina on the Ruins of  
Jerusalem', in: K. Ulanowski (ed.), *The Religious Aspects of War in the Ancient*  
*Near East, Greece, and Rome*, Leiden - Boston 2016, pp. 387-405

Y. YADIN, J. C. GREENFIELD, A. YARDENI, = "כתובת בכתא" = ירדני, גרינפילד, ירדני,  
'Babatha's Ketubba', *Israel Exploration Journal*, 44 (1994), pp. 75-104

Y. YADIN, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of* = ירדני, ממצאים =  
*Letters, Hebrew, Aramaic and Nabatean-Aramaic Papyri*, Jerusalem 2002

ירדני, המערות במדבר יהודה = י' ירדני, מערות מדבר יהודה, סקר ארכיאולוגי מטעם האוניברסיטה  
העברית, כרך ב', ירושלים תשכ"א.

ירדני, תגליות המערות במדבר יהודה = י' ירדני, החיפושים אחר בר-כוכבא: פרשת התגליות  
במערות מדבר יהודה ואיגרותיו של מנהיג המרד נגד רומא, ירושלים תשל"א.

יהודה ורומא, תפוצות ישראל = א' רפפורט (עורך), יהודה ורומא, האוניברסיטה הפתוחה,  
תפוצות ישראל באימפריה הרומית, תל אביב תשמ"א.

ייבין, מלחמת בר-כוכבא = ש' ייבין, מלחמת בר-כוכבא, ירושלים תש"ו.

יוספוס, קדמוניות היהודים = י' בן מתתיהו (יוספוס), קדמוניות היהודים, תרגום א' שליט,  
ירושלים תשמ"ה<sup>4</sup>.

יוספוס, מלחמות היהודים = יוספוס, מלחמות היהודים, תרגום י"נ שמחוני, וורשה תרפ"ג.

יוספוס, נגד אפיון = י' בן מתתיהו, נגד אפיון, תרגום א' כשר, ירושלים תשנ"ז.

יוספוס, חיי יוסף, תרגום ד' שוורץ, ירושלים תשס"ח.

כהן, רבינא = א' כהן, רבינא וחכמי דורו: עיונים בסדר הזמנים של אמוראים אחרונים בבבל, רמת גן תשס"א.

A. COHEN, 'Was Age the Decisive Criterion of Subordination = גיל כהן, Among the Amoraim?', *Jewish Quarterly Review*, 92 (2002), pp. 279–313

B. S. COHEN, *The Legal Methodology of Late Nehardean Sages* = כהן, אמוראי נהרדעא *.in Sasanian Babylonia*, Leiden 2011

B. S. COHEN, ' "In Nehardea Where There are no Heretics" – כהן, בנהרדעא = The Purported Jewish "Response to Christianity" in Nehardea (A Re-Examination of the Talmudic Evidence)', in: D. Jaffé (ed.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity: Text and Context*, Leiden – Boston 2010, pp. 27-44

B. S. COHEN, ' "Amoraic Baraitot Reconsidered – The כהן, ברייתות האמוראים = Case of Tannei Tanna Kameh', *AJS Review*, 38 (2015), pp. 1-28

B. S. COHEN, 'In Quest of Babylonian Tannaitic = כהן, מסורות תנאיות בבבלי = Traditions – The Case of "Tanna D'bei Shmuel" ', *AJS Review*, 33 (2009), pp. 271-303

B. S. COHEN, 'Le matériel anti-chrétien du Talmud de כהן, יהודים ונוצרים = Babylone – Considérations littéraires comme clé de datation', in: D. Jaffé (ed.), *Juifs et chrétiens aux premiers siècles – Identités, dialogues et dissidences*, Paris 2019, pp. 312-338

כהנא, הספרים החיצונים = א' כהנא, הספרים החיצונים, ספרי המקבים, ירושלים תש"ל.

M. I. KAHANA, 'The Halakhic Midrashim', S. Safrai Z. = כהנא, מדרשי ההלכה Safrai, J. Schwartz, P. J. Tomson (eds.), *The Literature of the Sages*, II, Assen 2007, pp. 3 – 105

כשר, המרד הגדול = א' כשר (עורך), המרד הגדול – הסיבות והנסיבות לפריצתו, ירושלים תשמ"ג.



כשר, גרסת מאנתון = א' כשר, "עקבותיה של "היסטוריה נגדית" בגרסת מאנתון על יציאת מצרים", בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים): יהודים ונוכרים בארץ-ישראל בימי הבית השני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ג, עמ' 52 – 81.

כשר, כנען, פלשת, יוון וישראל = א' כשר, כנען פלשת יוון וישראל, ירושלים 1988.  
כשר, נגד אפיון = יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון, תרגום א' כשר, ירושלים תשנ"ז.

כהנא, הכוהנים למשמרותיהם = ט' כהנא, "הכוהנים למשמרותיהם ולמקומות התיישבותם", תרביץ מח, (תשל"ט), עמ' 9 – 29.

לוין, בית הכנסת = L. I. Levine, *The Ancient Synagogue*, New Haven 2005

לוין, המאה השלישית = י"ל לוין, "ארץ-ישראל במאה השלישית", בתוך: צ' ברס ואחרים (עורכים), ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, א, ירושלים תשמ"ב, עמ' 143 – 119.

לוין, מעמד החכמים = י"ל לוין, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד: היבטים היסטוריים, ירושלים תשמ"ו.

ליברמן, רדיפת דת ישראל = ש' ליברמן, "רדיפת דת ישראל", בתוך: א' אופנהיימר (עורך), מרד בר-כוכבא - לקט מאמרים, ירושלים תשמ"מ, עמ' 348 – 369.

ליברמן, יוונית ויוונית = ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ-ישראל – מחקרים באורחות-חיים בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד<sup>4</sup>.

לינדר, היהודים והיהדות בחוק הרומי = א' לינדר, היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית, ירושלים תשמ"ג.

לפין, משנה בבא מציעא = H. LAPIN, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee: A Study of Mishna Tractate Baba Mesi'a*, Atlanta 1995

מאדן, מטבעות היהודים = F. W. MADDEN, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, New York 1864 [rep. New York 1967]

מאק, דילמות היסטוריות = מ' מאק, "דילמות היסטוריות ודילמות בנות זמננו של שבי ופדות", בתוך: מ' מאק (עורכת), שבויים, ירושלים תשע"ד, עמ' 19 – 24.

מור, הצבא הרומי ביהודה = מ' מור, "הצבא הרומי ביהודה בפרובינקיה יודיאה בשנים 132-135 לסה"נ", בתוך: א' כשר, ג' פוקס וא' רפפורט (עורכים): יוון ורומא בארץ-ישראל - קובץ מחקרים, ירושלים תשמ"ט, עמ' 98 – 130.

מור, מרד בר-כוכבא = מ' מור, מרד בר-כוכבא – עוצמתו והיקפו, ירושלים תשנ"ב.

M. MOR, 'The Geographical Scope of the Bar-Kokhba = מור, ההיקף הגיאוגרפי =  
Revolt', in: P. SCHÄFER, (ed.) *The Bar Kokhba War Reconsidered - New Perspectives  
.on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen 2003, pp. 107-131

מור, הגורמים המידיים = מ' מור, "הגורמים המידיים למרד בר-כוכבא: בחינה מחודשת", בתוך:  
' שחר, א' אופנהיימר, ר' מוסטיגמן (עורכים), בארץ ובתפוצות בימי בית שני ובתקופת המשנה:  
ספר זיכרון לאריה כשר, תל אביב תשעב, עמ' 173 – 195.

M. MOR, *The Second Jewish Revolt - The Bar Kokhba War*, = מור, המרד היהודי השני =  
.132-136 CE, Leiden 2016

מור, החזרה מן השבי = ש' מור, האמנם "סוף טוב-הכל טוב"? החזרה מן השבי בראי הספרות  
התלמודית, בתוך: מ' מאק (עורכת), שבויים, ירושלים תשע"ד, עמ' 61 – 82.  
מור, הלכות שבויה = ש' מור, "הלכות שבויה: שינוי ערכין בתרבות היהודית בין תקופת הבית  
השני לתקופה התלמודית", שנתון המשפט העברי, כג (תשס"ה), עמ' 193 – 224.

N. MORLEY, 'Slavery under the Roman Principate', in: K. = מורלי, עבדות =  
Bradley and P. Cartledge (eds.), *The Cambridge World History of Slavery*, vol. 1:  
.The Ancient Mediterranean World, Cambridge 2011, pp. 265-286

N. MORLEY, 'The Poor in the City of Rome', in: M. Atkins, = מורלי, עניים ברומא =  
R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge 2006, pp. 40 -- 60

S. HORNBLOWER and A. SPAWFORTH (eds.), *The Oxford* = מילון, אוקספורד =  
*Classical Dictionary*, Oxford 2012<sup>4</sup>.

F. Millar, *The Roman Near East, 31 BC-AD 337*, = מילאר, המזרח הרומי =  
Cambridge (Mass.) 1993

מיליקובסקי, סדר עולם, פירוש = ח' מיליקובסקי, סדר עולם - מהדורה מדעית, פירוש ומבוא,  
חלק שני, ירושלים תשע"ד.

J. C. MILLER, *The Problem of Slavery as History: a* = מילר, העבדות כשאלה היסטורית =  
*Global Approach*, New Haven 2012

I. MENDELSON, *Slavery in the Ancient Near East: A Comparative Study of Slavery in Babylonia, Assyria, Syria, and Palestine from the Middle of the Third Millennium to the End of the First Millennium*, Wetsport CT, 1978 (reprint of Oxford, 1949)

מנטל, המניעים = ח' ד' מנטל, "המניעים למרד בר-כוכבא", בתוך: צ' ברס (עורך), מלחמת קודש ומארטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 35 – 59.

D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1, = נוי, כתובות ממערב אירופה = Cambridge 1993.

J. NEUSNER, 'Rabbinic Sources for Historical Study: A Debate With Ze'ev Safrai', J. Neusner, A. J. Avery-Peck (eds.), *Judaism in Late Antiquity* part 3, *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient Judaism*, Vol. 1, New York 1999, pp. 123-142 = ניוזנר, היסטוריה רבנית =

J. NEUSNER, *Introduction to Rabbinic Literature*, New York 1994 = ניוזנר, מבוא לספרות חז"ל =

J. Neusner, 'From History to Hermeneutics: The Talmud as A Historical Source', *Review of Rabbinic Judaism*, 11 (2008), pp. 200–227. = ניוזנר, מהיסטוריה להרמנויטיקה =

סגל, תדמור = א' סג"ל, "תדמור/פאלמירה", קדמוניות, יד/1 (תשמ"א), עמ' 2 – 14.

M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat Gan 1991 = סוקולוף, מילון =

סטלו, חיי משפחה =

M. I. SATLOW, 'Rabbinic Views on Marriage, Sexuality and the Family', in: *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, *The Late Roman – Rabbinic Period*, Cambridge (Mass.) 2006, pp. 612-626

G. N. STANTON, 'Other Early Christian Writings: "Didache", "Ignatius", "Barnabas", "Justin Martyr"', in: J. Barclay, J. Sweet

- (eds.), *Early Christian Thought in its Jewish Context*, Cambridge (Mass.) 1996, pp. 174-190.
- A. SIVERTSEV, 'The Household Economy', in: C. סיברטסב, הבית = Hezser (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford 2010, pp. 229-246.
- C. SIRAT, P. CAUDERLIER, M. DUKAN & M. A. = סיראט ואחרים, כתובת קלן = FRIEDMAN, *La Ketouba de Cologne – Un contrat de mariage juif à Antinopolis* (Papyrologia Coloniensis XII) Opladen 1986.
- R. P. SALLER, 'Familia, Domus and the Roma = סלר, נשים וכלכלת המשפחה = Conception of the Family', *Phoenix*, 38 (1984), pp. 336-355.
- R. SALLER, *The Roman Empire: Economy, Society, and = סלר, החברה והכלכלה הרומית = Culture*, London 1987.
- R. P. SALLER, *Patriarchy Property and Death in the Roman = סלר, מוות במשפחה = Family*, Cambridge 1994.
- E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule*, = סמולווד, היהודים תחת שלטון רומי = Leiden 1981<sup>2</sup>.
- סנקה, מכתבי מוסר, 47 = סנקה, מכתבי מוסר, 47, תירגם אהרן קמינקא, ירושלים, 1940, כרך א'.
- ספראי, השומרונים = ז' ספראי, "השומרונים", בתוך: צ' ברס, ש' ספראי, י' צפריר ומ' שטרן (עורכים), ארץ-ישראל מחורבן בית שני עד הכיבוש המוסלמי, ח"א, היסטוריה מדינית חברתית וכלכלית של היהודים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 252 – 264.
- ספראי, הבטחון הפנימי = ז' ספראי, "מערכת הבטחון הפנימי בעיר היהודית בתקופת המשנה והתלמוד", קתדרה, 22 (תשמ"ב), עמ' 43 – 50.
- ספראי, מבנה המשפחה = ז' ספראי, "מבנה המשפחה בתקופת המשנה והתלמוד", מלאת, ח"א (תשמ"ג), עמ' 129 - 156.
- ספראי, האומה היהודית בכלכלה הרומית = ז' ספראי, 'לשאלת השתלבותה של האומה היהודית בכלכלה הרומית', בתוך: א' כשר, ג' פוקס וא' רפפורט (עורכים), יוון ורומא בארץ-ישראל – קובץ מחקרים, ירושלים, 1989, עמ' 143-173.

ספראי, הכלכלה = Z. SAFRAI, *The Economy of Roman Palestine*, London 1994  
ספראי, הקהילה היהודית = ז' ספראי, הקהילה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד,  
ירושלים תשנ"ה.

ספראי, מצב היישוב היהודי = ז' ספראי, "מצב היישוב היהודי בארץ-ישראל", בתוך: א'  
אופנהיימר וא' רפפורט, (עורכים): מרד בר-כוכבא - מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 182  
– 214.

ספראי, מקורות רבניים = Z. SAFRAI, 'Rabbinic Sources as Historical: A  
Response to Professor Neusner', in: J. Neusner, A. J. Avery-Peck (eds.),  
*Judaism in Late Antiquity*, part 3, *Where We Stand: Issues and Debates in Ancient  
Judaism*, Vol. I, Leiden 1999, pp. 143-167

ספראי, התפתחויות בגליל = Z. SAFRAI, 'Socio-Economic and Cultural  
Developments in the Galilee from the Late First to the Early Third Century',  
in P. J. Tomson – J. Schwartz (eds), *Jews and Christians in the First and Second  
Centuries: How to Write Their History?* (CRINT 13), Leiden 2014, pp. 278-310

ספראי, ארץ-ישראל וחכמיה = ש' ספראי, ארץ-ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד,  
ירושלים תשמ"ד.

ספראי, בשלהי הבית השני = ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה, ירושלים תשמ"א,  
עמ' 182 – 185.

ספראי, העליה לרגל = ש' ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, תל אביב 1965.

ספראי, קידוש ה' = ש' ספראי, "קידוש השם בתורתם של התנאים", ציון, מד (תשל"ט), עמ' 28  
– 42.

ספראי, היחסים בין הצבא הרומי והעם היהודי = ש' ספראי, "היחסים בין הצבא הרומי לעם  
היהודי בארץ-ישראל", בתוך: הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה - מחקרים בתולדות ישראל, ח"א,  
ירושלים תשנ"ד, עמ' 268 – 276.

ספראי, משנת חסידים בספרות התנאית = ש' ספראי, "משנת חסידים בספרות התנאית", בתוך:  
הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה - מחקרים בתולדות ישראל, ח"ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 501 –  
517.

- ספראי, חסידים ואנשי מעשה = ש' ספראי, "חסידים ואנשי מעשה", בתוך: הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה - מחקרים בתולדות ישראל, ח"ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 518 – 539.
- ספראי, סיקריקון = ש' ספראי, "סיקריקון", בתוך: בימי הבית והמשנה, מחקרים בתולדות ישראל, ח"א, ירושלים תשנ"ד, עמ' 259 – 268.
- ספראי, התאוששות היישוב היהודי = ש' ספראי, "התאוששות היישוב היהודי בדור יבנה", בתוך: הנ"ל, בימי הבית ובימי המשנה - מחקרים בתולדות ישראל, ח"ב, עמ' 319 – 340.
- ספראי, מצוות שביעית = ש' ספראי, "מצוות שביעית בבמציאות שלאחר חורבן הבית שני", תרביץ, לה (תשכ"ו), עמ' 304 – 328.
- ספראי, תקופת המשנה והתלמוד = ש' ספראי, "תקופת המשנה והתלמוד", בתוך: ח"ה בן-ששון (עורך), תולדות עם ישראל בימי קדם, תל אביב תשכ"ט, עמ' 295 – 367.
- M. SARTRE, *The Middle East Under Rome*, Cambridge - = סרט, המזרח תחת רומי = Harvard 2005.
- עמית, תולדות הקיסרות הרומית = מ' עמית, תולדות הקיסרות הרומית, ירושלים תשס"ב.
- N. POLLARD, 'The Roman Army as "Total Institution" in the East? Dura-Europos as a Case Study', L. D. Kennedy (ed.), *The Roman Army in the East*, JRA Suppl. 18, Oxford 1996, pp. 211-227 = פולארד, הצבא שולט
- N. POLLARD, *Soldiers, Cities and Civilians in Roman Syria*, = פולארד, חיילים בסוריה = Ann Arbor 2000.
- M. PUCCI (BEN ZEEV), *Jewish Rights in the Roman World: the Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius*, Tübingen 1998 = פוצ'י (בן זאב), זכויות היהודים בעולם הרומי
- M. PUCCI BEN ZEEV, 'Jews among Greeks and Romans', in: *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, New York 2010, pp. 237-255 = פוצ'י (בן זאב), יהודים בין יוונים ורומאים
- G. FUKS, 'Where Have all the Freedmen Gone? On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions from Rome', *Journal of Jewish Studies*, 36/1 (1985), pp. 25-32 = פוקס, משוחררים

פייג וישניא, פדיון שבויים ברומי העתיקה = ר' פייג וישניא, "השיבה הביתה, פדיון שבויים ברומא העתיקה", זמנים, 88 (2004), עמ' 84 – 93.

פינס, המחשבה היהודית = ש' פינס, "על המחשבה היהודית ועל השפעתה על העולם החיצוני", בתוך: מ' בר אשר, (עורך): מחקרים במדעי היהדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 126 – 129.

פלוסר, הרוגי מצדה = ד' פלוסר, "הרוגי מצדה בעיניהם ובעיני בני דורם", בתוך: א' אופנהיימר ו' גפני (עורכים), יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 116 – 146.

פליקס, ירושלמי שביעית = י' פליקס, ירושלמי שביעית, ירושלים תש"מ.

פליקס, החקלאות היהודית = י' פליקס, "החקלאות היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד", בתוך: צ' ברס, ש' ספראי, י' צפריר, מ' שטרן, (עורכים): ארץ-ישראל מחורבן הבית השני ועד הכיבוש המוסלמי, כרך א', היסטוריה מדינית חברתית וכלכלית, ירושלים תשמ"ב, עמ' 420 – 424.

פליקס, החקלאות = י' פליקס, החקלאות בארץ-ישראל בימי המקרא המשנה והתלמוד: הלכה ומעשה בעבודות יסוד חקלאיות, ירושלים תש"ן.

פלק, מבוא לדיני ישראל = ז' פלק, מבוא לדיני ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשמ"ג.

M. PESKOWITZ, 'Gender, Difference, and Everyday = חי היומיום = פסקוביץ, חי היומיום = Life', In: D. R. Edwards (ed.), *Religion and Society in Roman Palestine*, New York and London 2004, pp. 37-49.

פרידהיים, החגים הציבוריים = ע' פרידהיים, 'החגים הציבוריים שבמשנה עבודה זרה א, ב והמציאות התרבותית בארץ-ישראל וסביבותיה בימי המשנה והתלמוד', בד"ד – כתב-עת לענייני תורה ומדע, 14 (אדר תשס"ד), עמ' 47-72.

E. FRIEDHEIM, 'Sol Invictus in the Severus = הרבנים והחברה היהודית = Synagogue at Hammath Tiberias, the Rabbis, and Jewish Society: a Different Approach', *Review of Rabbinic Judaism*, 12/1 (2009), pp. 89-128

E. FRIEDHEIM, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine = חז"ל ופגניות = Étude historique des Realia talmudiques (Ier-IVème siècles)*, Leiden – Boston 2006

E. FRIEDHEIM, 'The *Mithrakana* in the *Yerushalmi* : A = מיתרקנה, פרידהיים, Historical Note', *MAARAV – A Journal for the Study of Northwest Semitic Languages and Literatures*, 21 1-2 (2014), pp. 319-328

פרידהיים, מנהיגות ציבורית = ע' פרידהיים, "מנהיגות ציבורית בתקופת המשנה והתלמוד - הערות אחדות על צמדותיהם של חכמי ארץ-ישראל", סיני, קיט (תשנ"ז), עמ' רעו – רפז. פרידהיים, עיונים היסטוריים = ע' פרידהיים, "עיונים היסטוריים בשאלת ההתמודדות ההלכתית של החכמים עם תרבות יוון ורומא בארץ-ישראל בימי המשנה והתלמוד", *AJS Review* 33, 2, (2009), עמ' א – יח.

פרידלינדר, חיי הרומאים, מימי הקיסר אוסטינוס עד אנטונינוס, תרגום מגרמנית, וילנה תרס"ט.

D. A. FRIEDMAN, 'Josephus on the Servile Origins of = עבדות, פרידמן, יוספוס, the Jews', *Journal for Study of Judaism*, 45 (2014), pp. 523-550

פרידמן, כתובות קראיות = מ"ע פרידמן, על יחס הכתובות הקראיות לכתובות הארץ-ישראליות מן הגניזה, תל אביב תשנ"ט.

פרלמוטר, מעמדות הביניים = ח' פרלמוטר, מעמדות הביניים בחברה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה: נוכחים אך נסתרים, דיסרטציה, רמת גן תשע"ב.

צפריר, המימצא הארכאולוגי והאמנותי = י' צפריר, ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, ח"ב, המימצא הארכאולוגי והאמנותי, ירושלים תשמ"ב.

V. A. TCHERIKOVER, A. FUKS, M. STERN (ed.), *Corpus* = קורפוס, צ'ריקובר ואחרים, *Papyrorum Judaicarum*, vol. 3, Jerusalem and Cambridge 1964

קארי, דברי ימי רומא = מ' קארי, דברי ימי רומא, (תרגום: ק' קצנלסון), תל אביב תשכ"ד.

.T. KAIZER, *The Religion Life of Palmyra*, Stuttgart 2002 = קייזר, חיי הדת בפלמירה

קלאוזנר, בימי בית שני = י' קלאוזנר, בימי הבית השני - מחקרים, ירושלים תשי"ד.

קלאוזנר, היסטוריה של בית שני = י' קלאוזנר, היסטוריה של בית שני, כרך ה', ירושלים תשכ"ח.

קלאוזנר, כשאומה נלחמת על חירותה = י' קלאוזנר, כשאומה נלחמת על חירותה, תל אביב תרצ"ו.

קלוזר ואשל, כתובת מרשה = ע' קלוזר וא', אשל, "אוסטרקון ארמי ובו מסמך נישואין אדומי ממרשה משנת 176 לפנה"ס וזיקתו לכתובה היהודית", תרביץ, סג (תשנ"ד), עמ' 485 – 502. קליין, ארץ יהודה = ש' קליין, ארץ יהודה, תל-אביב תרצ"ט.



W. KLINGSHIRN, 'Caesarius of Arles and = קלינגסהירן, פדיון שבויים בגאליה הרומית the Ransoming of Captives in Sub-Roman Gaul', *Journal of Jewish Studies*, 75 (1985), pp. 183-203.

קרויס, עשרה הרוגי מלכות = ש' קרויס, "עשרה הרוגי-מלכות", בתוך: א' אופנהיימר (עורך), מרד בר-כוכבא, ירושלים תש"מ, עמ' 239 – 276.

D. KRAEMER, 'The Mishnah', in: S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4, *The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, pp. 299-315.

R. KALMIN, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006 = קלמין, בבל היהודית

R. KALMIN, 'The Formation and Character of the Babylonian = קלמין, התהוות ה'Talmud', *Cambridge Ancient History of Judaism*, 4 (2006), pp. 840 - 876

R. KALMIN, 'Rabbinic Literature of Late Antiquity as a = קלמין, ספרות חז"ל Source for Historical Study', in: J. Neusner and A. J. Avery-Peck (eds.) *Judaism in Late Antiquity*, Leiden 1999, pp. 187– 99

ראבילו, גזרת המילה = מ"א ראבילו, "גזירת המילה כאחד הגורמים למרד בר-כוכבא", בתוך: א' אופנהיימר וא' רפפורט, (עורכים), מרד בר-כוכבא מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 27 – 46.

רובין, ברור סוציולוגי = נ' רובין, "מתאבל עליו מתאבל עמו" – ברור סוציולוגי של מקורות בספרות התלמודית על היקף הקרבה המחייב אבל", שנתון בר-אילן, י (תשל"ב), עמ' 111 – 122. רובין, ראשית החיים = נ' רובין, ראשית החיים – טקס לידה, מילה ופדיון הבן במקורות חז"ל, תל אביב תשנ"ה.

רובין, קץ החיים = נ' רובין, קץ החיים – טקסי קבורה ואבל במקורות חז"ל, תל אביב תשנ"ז. רובין, שמחת החיים = נ' רובין, שמחת החיים - טקסי אירוסים ונישואים, תל אביב תשס"ד. רוזנפלד, מעמדו של רבן גמליאל = ב"צ רוזנפלד, "מעמדו ופועלו של רבן גמליאל לפני הליכתו ליבנה", ציון, נ (תש"ן), עמ' 151 – 170.

רוזנפלד, לוד וחכמיה = ב"צ רוזנפלד, לוד וחכמיה, ירושלים תשנ"ז.

רוזנפלד, פריפריה מול מרכז = ב"צ רוזנפלד, "מקומות מושבם של החכמים בגליל (70-400): פריפריה מול מרכז", *Hebrew Union College Annual*, 69 (1998), עמ' 57 – 103 (החלק העברי).

B. Z. ROSENFELD and J. MENIRAV, *Markets and = שוק ושיווק*, רונפלד ומנירב,  
*Marketing in Roman Palestine*, Leiden 2005

רונפלד, ארגון ציבורי של הצדקה = ב"צ רונפלד וח' פרלמוטר, "יסודות הארגון הציבורי של הצדקה ביהודה בשלהי הבית השני: לפי מקורות התנאים", מחקרי יהודה ושומרון, כ, תשע"א, עמ' 49 – 62.

B. Z. ROSENFELD, "Liminal Time from the Destruction = זמן לימינל of the Second Temple until the Establishment of the Centre in Yavne: 70–85/90 CE", in P.J. Tomson – J. Schwartz (eds), *Yavne Revisited: The Historical Rabbis and the Rabbis of History*, (CRINT 14), Leiden 2017, pp. 142 – 157

רוטמן, פדיון שבויים וחילופי שבויים = י' רוטמן, פדיון שבויים וחילופי שבויים כמעשה מדיני ביהדות, בנצרות ובאיסלאם - התהוותו של נוהג ימי בניימי, בתוך: מ' מאק (עורכת), שבויים, ירושלים תשע"ד, עמ' 43 – 60.

Y. ROTMAN, 'Captives and Redeeming Captives: = רוטמן, שבויים ופדיון שבויים the Law and the Community', in: B. Isaac and Y. Shahar, (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity*, Tübingen 2012, pp. 227-247

Y. ROTMAN, *Byzantine Slavery and the = רוטמן, השבייה בתקופה הביזנטית Mediterranean World*, Cambridge (Mass.) 2009

רוט-גרסון, יהודי סוריה = ל' רוט-גרסון, יהודי סוריה בראי הכתובות היווניות, ירושלים תשס"א. רונה, תפיסת המרחב הימי = א' רונה, תפיסת המרחב הימי של היהודים בארץ-ישראל וסביבותיה מימי החשמונאים ועד שלהי התלמוד, דיסטריציה, רמת גן, תשע"ג.

רונה, המוצא אל הים = א' רונה, המוצא אל הים – היהודים וה- *Mare Nostrum*, כפר סבא תשע"ה.

ריבלין, הגניזה ירושה וצוואות = י' ריבלין, תרומת הגניזה לחקר דיני ירושה וצוואות, ירושלים תשנ"ט.

J. RIVLIN, 'Economics and law as reflected in Hebrew = ריבלין, כלכה והלכה contracts', in: *The Oxford Handbook of Judaism and Economics*, Oxford 2010, pp. 584-604.

ריבלין, שחרור עבדים ושפחות = י' ריבלין, "שחרור עבדים ושפחות על ידי נישואין", תעודה, טו (תשנ"ט), עמ' 241 – 255.

רייך, חורבן ירושלים והממצא הארכיאולוגי = ר' רייך, "חורבן ירושלים 70 לסה"נ. תיאורו של יוסף בן מתתיהו והממצא הארכיאולוגי", קתדרה, 131 (ניסן תשס"ט), עמ' 40 – 41.

J. B. RIVES, *Religion in the Roman Empire*, Oxford = דת באימפריה הרומית = 2005.

רפפורט, מקבים א' = א' רפפורט, ספר מקבים א', ירושלים תשס"ד.

רפפורט, יחסי יהודים ולא יהודים = א' רפפורט, "יחסי יהודים ולא יהודים בארץ-ישראל והמרד הגדול ברומי", תרביץ, מז (תשל"ח), עמ' 1 – 14.

רפפורט, יהודה ורומא - מרידות היהודים = א' רפפורט, יהודה ורומא - מרידות היהודים, בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, כרך 11, ירושלים תשמ"ג, עמ' 124 – 137.

שוורץ, בר נבא = ד' שוורץ, "איגרת בר נבא ומרד בר-כוכבא", ציון, מו (תשמ"א), עמ' 339 – 345.

שוורץ, מקבים ב' = ד' שוורץ, ספר מקבים ב', ירושלים תשס"ד.

שוורץ, ארץ יהודה = י' שוורץ, "ארץ יהודה בעקבות דיכוי מרד בר-כוכבא", בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), מרד בר-כוכבא - מחקרים חדשים, ירושלים תשמ"ד, עמ' 215 – 223.

שוורץ, הישוב = שוורץ, הישוב היהודי ביהודה מלאחר מלחמת בר-כוכבא ועד לכיבוש הערבי 135 – 640 לסה"נ, ירושלים תשמ"ו.

שוורץ, כלכלה ומסחר בלוד בדור יבנה = י' שוורץ, "על כלכלה ומסחר בלוד בדור יבנה", בתוך: א' אופנהיימר ואחרים (עורכים), יהודים ויהדות בימי הבית השני, המשנה והתלמוד - מחקרים לכבודו של ש' ספראי, ירושלים תשנ"ג, עמ' 198 – 201.

J. SCHWARTZ, *Lod (Lydda), Israel: From its Origins through the Byzantine Period (5600 B.C.E.-640 C.E.)*, BAR international series 571, Oxford = 1991.

שוורץ, האם היו היהודים חברת ים תיכונית? =

S. SCHWARTZ, *Were the Jews a Mediterranean Society? : Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton 2010

J. SCHWARTZ, 'Yavne Revisited: Jewish "Survival" = הערכה מחודשת = in the Wake of the War of Destruction', in P. J. Tomson – J. Schwartz (eds), *Jews and Christians in the First and Second Centuries: How to Write Their History* (CRINT 13), Leiden, 2014, pp. 238-252.

שליט, דרכי הפוליטיקה המזרחית של רומי = א' שליט, "דרכי הפוליטיקה המזרחית של רומי",  
תרביץ, ז/ב (תרצ"ו), עמ' 159 – 180.

שליט, הורדוס המלך = א' שליט, הורדוס המלך, האיש ופעלו, ירושלים תשכ"ד.

שליט, המשטר הרומאי = א' שליט, המשטר הרומאי בארץ-ישראל, ירושלים תרצ"ט.

S. STERN, 'Babylonian Talmud, Avodah Zarah = בבלי עבודה זרה טז ע"א = 16a: Jews and Pagans Cults in Third Century Sepphoris', in: S. Fine & A. Koller (eds.), *Talmud De-Eretz Israel – Archaeology and the Rabbis in Late Antique Palestine*, Boston – Berlin 2014, pp. 205-224

שטרן, ההיסטוריה של ארץ-ישראל = מ' שטרן, ההיסטוריה של ארץ-ישראל (עורך), כרך ד',  
ירושלים, 1984.

M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I-III, Jerusalem, 1974–1980 = שטרן, סופרים יוניים ורומיים

שטרן, שנאת ישראל ברומא = מ' שטרן, "שנאת ישראל ברומא", בתוך: י' גפני, מ"ד הר, מ' עמית  
(עורכים), מחקרים בתולדות ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשנ"א, עמ' 536 – 548.

H. L. STRACK (ed. G. STEMBERGER), = שטרן-שטמברגר, מבוא לתלמוד ולמדרש =  
*Introduction to the Talmud and Midrash* (tr. M. Bockmuehl), Edinburgh 1992.

E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, G. Vermes, F. Millar & M. Black (eds),  
vols 1-2, Edinburgh 1973-1979 = שירר, ההיסטוריה היהודית

P. STERN, 'Life of Josephus', *Journal for Study of Judaism*, 41 = שטרן, חיי יוספוס =  
(2010), pp. 63-93.

P. SCHÄFER, *The History of the Jews in Antiquity*, = שפר, תולדות היהודים בעת העתיקה =  
London-New York, 2003

שפר, יודופוביה = פ' שפר, יודופוביה, ירושלים 2010.

P. SCHÄFER (ed.), *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt against Rome*, Tübingen  
2003 = שפר, מרד בר-כוכבא - הערכה מחודשת

שפרבר, ארבעת המינים = ד' שפרבר, "מצוות "ולקחתם לכם" בחג הסוכות והתפתחותה", סידרא, טו (תשנ"ט), עמ' 167 – 180.

D. SPERBER, *Roman Palestine 200-400, The Land, Crisis and Change in Agrarian Society as Reflected in Rabbinic Sources*, Ramat Gan 1978

D. SPERBER, *Roman Palestine 200-400: Money and Prices*, = שפרבר, כסף ומחירים, Ramat Gan 1991<sup>2</sup>.

D. SPERBER, *The City in Roman Palestine*, New York - Oxford 1998 = שפרבר, העיר הרומית בארץ-ישראל

שצמן, תולדות הרפובליקה הרומית = י' שצמן, תולדות הרפובליקה הרומית, ירושלים תש"ן.  
שצמן ואחרים, רומא - אימפריאליזם ואימפריה = י' שצמן ור' צלניק (עורכים), רומא - אימפריאליזם ואימפריה, א-ב, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 2002.

שצמן, העימות הצבאי הרומי-יהודי = י' שצמן, "העימות הצבאי הרומי-יהודי", בתוך: א' רפפורט (עורך), יהודה ורומא - מרידות היהודים, ירושלים תשמ"ג, עמ' 300 – 329.

שרמר, זכר ונקבה = ע' שרמר, זכר ונקבה בראם: הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשס"ד.

R. Kalmin, *The Sage in Jewish Society of Late Antiquity*, = שרמר, "ביקורת על ציון, סה (תש"ס), עמ' 229 – 237.

שרמר, עולמם של חכמים = ע' שרמר, 'עולמם של חכמים בחברה היהודית בארץ-ישראל בתקופת המשנה: תורה, יוקרה ומעמד ציבורי', בתוך: מ' כהנא, ו' נעם, מ' קיסטר, ד' רוזנטל (עורכים), ספרות חז"ל הארץ-ישראלית – מבואות ומחקרים, ח"ב, לעולמה של ספרות חז"ל והקשריה, ירושלים תשע"ח, עמ' 553-581.

שש, הפיראטים של יפו = מ' שש, "הפיראטים של יפו, הזרוע הימית של המרד הגדול, פרק בתולדות עם ישראל", מעלות, 17 (תשמ"ו), עמ' 16-23.