

# ציורן

העורכים: מיכאל טוך, נדב נאמן, ורד נעם, משה רוסמן

מזכיר המערכת: יחזקאל חובב



שנה פב • ב-ג • תשע"ז

רבעון לחקר תולדות ישראל  
החברה ההיסטורית הישראלית • ירושלים

## התוכן

157	יאיר פורסטנברג: מעמד השומרונים בהלכה התנאית על רקע תפיסת האזרחות הרומית
193	מרדכי עקיבא פרידמן: הנגיד, הנשיא והרבנים הצרפתיים – משבר בהנהגה בימי ר' אברהם בן הרמב"ם
267	מיכה י' פרי: סופרי קהילה, מכתבי המלצה לעניים וסגנון עברי אחיד סביב הים התיכון במאה האחת עשרה
309	יאיר לורברבוים: האומנם קבלת הרמב"ן היא "ידע סגור"?
	ספרים ודברי ביקורת
355	יאיר הופמן: נח חיות, בין התנחלות לגלות: לחקר העריכה של נביאים ראשונים
360	ורד נעם: יאיר פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה
368	יחזקאל פראם: מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן
373	ריכב (בוני) רובין: יוסי בן ארצי, אי קרוב־רחוק: התיישבות יהודית חקלאית בקפריסין 1883–1939
376	יוסי בן ארצי: חזי עמיאור, משק בית האיכר: המשק המעורב במחשבה הציונית
379	אלה באואר: עידו בסוק, תחיית הנעורים: משפחה וחינוך ביהדות פולין בין שתי מלחמות העולם
387	מספרות המחקר
391	ספרים שנתקבלו במערכת
XIII	תקצירים באנגלית

## מעמד השומרונים בהלכה התנאית על רקע תפיסת האזרחות הרומית

מאת יאיר פורסטנברג

### א. חברות בקהילת חוק: חכמים וחוק הרומי

לחוקי המעמד האישי במשפט הרומי היה תפקיד מכריע בעיצוב היבטים מסוימים בהלכה התנאית. הדמיון הבולט בין שתי מערכות החוק הביא את החוקרים להציע, שחז"ל הטמיעו בהלכותיהם עקרונות מן החוק הרומי הנוגעים למעמדם האישי של ייילודים ושל עבדים משוחררים. במציאות המצערת שבה העבדות נכפתה על היהודים, ואף היו נישואי תערובת, ניתן להניח שחכמים, בדומה לעמים אחרים באימפריה הרומית, הכירו היטב את הגדרות האזרחות הרומיות הנוגעות למקרים אלה.<sup>1</sup>

עם זאת, מעבר להיכרות המקומית עם מצבים משפטיים אלה, אני מבקש להציע שההלכות הללו חושפות את המודעות של חכמים לעקרונות היסוד של מערכת האזרחות הרומית, שקבעה את המעמד האישי בהתאם למידת ההשתייכות לקהילת החוק. מודל האזרחות הרומי השפיע על חכמים להגביל תפיסות קודמות ולעצב מחדש את תנאי היסוד של ההשתייכות לעם היהודי. במאמר זה אבקש לטעון, שגישה זו יכולה להסביר את מעמדם של השומרונים בספרות התנאית על רקע העמדות המוכרות לנו מתקופת הבית השני. המעבר מעוֹינות בין־אתנית בין יהודים לשומרונים, המשתקפת במקורות מימי הבית, לשותפות בחוק, העולה מעמדות תנאיות מוקדמות, מוסבר בצורה הטובה ביותר כאימוץ של מערכת ההשתייכות הרומית לקהילת החוק, לאור מדיניות האזרחות המדורגת שנקטה האימפריה הרומית, כפי שאראה בהמשך.

\* גרסה מוקדמת של מאמר זה הוצגה במפגש בנושא אזרחות של קבוצת המחקר על תגובות לאימפריאליזם הרומי שארגנה קתל ברתלו באקס אן פרובנס, ספטמבר 2014. ברצוני להודות לחברי במחלקה להיסטוריה של עם ישראל באוניברסיטת בן-גוריון שסייעו לי לנסח את טיעוני. תודה מיוחדת לקוראים מטעם מערכת ציון, שבנדיבותם הרבה העירו הערות נוקבות ועימתו אותי עם גישות חלופיות, שהדיהן נשמעים היטב בניסוח הנוכחי של המאמר. ההדגשות במאמר שלי אלא אם כן צוין אחרת.

1 ראו: Christine E. Hayes, 'Genealogy, Illegitimacy and Personal Status: The Yerushalmi in Comparative Perspective', *The Talmud Yerushalmi and Graeco Roman Culture*, 1–3, ed. Peter Schäfer, Tübingen 1998–2002; 3, pp. 73–89. הייו מתארת כיצד קיומם של נישואי תערובת עיצב את התפיסות המשפטיות של האוכלוסייה המקומית. על היקף מכירתם של יהודים לעבדות כשבווי מלחמה בעקבות כיבוש פומפיוס, המרד הגדול ומרד בר־כוכבא, עד כדי הצפה של השוק ושינוי הדמוגרפיה היהודית, ראו: Mary Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian*, Leiden 1976, pp. 131, 327, 457.

[ציון – רבעון לחקר תולדות ישראל, שנה פב (תשע"ז)]

מספר חוקרים הצביעו על הזיקה המפתיעה בין המשנה, קידושין ג, יב, לבין עקרונות החוק הרומי הדנים במעמד של ילודים במקרים שונים של נישואים בלתי חוקיים.<sup>2</sup> דומה שזיקה זו היא אחת העדויות החזקות להשפעתו של החוק הרומי על ההלכה התנאית, לאו דווקא בשינוי ישיר של הנורמה המשפטית אלא באימוצן של קטגוריות משפטיות רווחות.<sup>3</sup> לצורך הדיון נסתפק בהצבעה על העקרונות המשותפים לשני המקורות ועל השלכותיהם להבנת העמדה התנאית בכל הנוגע לקביעת המעמד האישי. המשנה מציגה ארבעה עקרונות הקובעים את מעמדו של היילוד:

- (א) כל מקום שיש קידושים ואין עבירה, הוולד הולך אחר הזכר; ואי זה? זה כוהנת ולויה וישראל, שנישאו לכהן וללוי וישראל.
- (ב) וכל מקום שיש קידושים ויש עבירה, הוולד הולך אחר הפגום שבשניהם; ואי זה? זה אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל ובת ישראל לממזר ולנתין.
- (ג) וכל מי שאין לה עליו קידושים, אבל יש לה קידושים על אחרים הוולד ממזר; ואי זה זה? זה שבה על אחת מכל העריות האמורות בתורה ופסולות.
- (ד) וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושים הולד כמזה; ואי זה זה? זה וולד שפחה ונוכרית.<sup>4</sup>

על פי משנה זו, מעמד היילוד נקבע לפי התוקף החוקי של מערכות היחסים ושל יכולת ההורים לבצע נישואים תקפים. בהיעדר יכולת זו, מעמדו של היילוד ייקבע לפי מעמדה

2 ראו בעיקר: Boaz Cohen, 'Some Remarks on the Law of Persons in Jewish and Roman Jurisprudence', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 16 (1946–1947), pp. 1–37; Shaye J.D. Cohen, 'The Origins of the Matrilineal Principle in Rabbinic Law', *AJS Review*, 10 (1985), pp. 19–53; idem, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley 1999, pp. 263–307.

3 במאמר אחר, שעליו אני שוקד, אני מפתח את הטענה שטיב היחסים בין ההלכה לחוק הרומי השתנה בהתאם למידת הנוכחות של הממשל והמשפט הרומיים בפרובינקיה. שינוי זה משתקף ברבדים השונים של הספרות התלמודית, העוקבת אחר השלבים השונים של ההתערות במרחב המשפטי הרומי. המשנה כאן אופיינית לניסיונות מן התקופה הסוורית, במקביל לעריכת המשנה, לבסס את מעמדו של החוק המקומי בפני הרשויות הרומיות, לפני הענקת האזרחות לכלל תושבי האימפריה בידי קרקאלה בשנת 212.

4 כצפוי, הפסקה האחרונה, העוסקת בנישואי תערובת, זכתה לתשומת הלב המחקרית העיקרית (ראו להלן), אך חשוב לשים לב שעל מקרה זה חלים אותם עקרונות שחלו על המקרים הקודמים. המקרה המשלים, של ילד שנולד לאב גוי ולאם יהודייה, אינו מופיע במשנה אך נחלקו בו התנאים בתוספתא, קידושין ד, טז (מהדורת ליברמן, עמ' 292), והוא נידון באריכות בשני התלמודים (ירושלמי, קידושין ג יד, סד ע"ג; בבלי, יבמות מה ע"א). הייז במאמרה (לעיל, הערה 1) מצביעה על התפתחות מקבילה בשתי המערכות ביחס לילד של אם בעלת אזרחות ולאב שאינו אזרח. במהלך המאה השנייה מתרחש תהליך מדורג של מתן לגיטימציה לילד מעין זה, במיוחד בצדה המזרחי של האימפריה, והתפתחות זו מזכירה את שינוי הפסיקה להקל המתועד בשני התלמודים.

של האם (פסקה ד), ואם היא אינה יכולה להינשא אלא לאדם מסוים זה, הילד ייחשב ממזר (פסקה ג). העקרונות של אולפיינוס, המשפטן הרומי יליד צור בן תחילת המאה השלישית, מקבילים לעקרונות אלה אף שאינם זהים להם:<sup>5</sup>

- (3) 'קונוביום' (*conubium*, נישואין) הוא הכושר לשאת אישה.
- (4) לאזרחים רומים יש קונוביום עם אזרחים רומים, אך גם עם לטינים או זרים שהוענקו להם זכות זו.
- (5) אין קונוביום עם עבדים.
- (6) אין קונוביום בין הורים ובין צאצאים בשושלת כלפי מעלה וכלפי מטה.
- (7) אם מישוה לוקח אישה האסורה עליו, הנישואים נחשבים טמאים (*incestum*), ולפיכך היילודים אינם מצויים תחת חסותו אלא נחשבים ממזרים (*spuri*), כאילו נולדו מיחסים מופקרים.
- (8) במקרה של נישואים חוקיים, הילדים הולכים אחר האב, אבל אם אלה לא התקיימו, הילדים הולכים אחר האם, אלא אם כן הילד נולד מאב זר ומאם רומית, כפי שקובע ה־*Lex Minicia*, בנוגע למי שנולד להורה אחד זר, שמעמד הילד הולך אחר הנחות.<sup>6</sup>

גם כאן, העיקרון המנחה הוא הכושר לבצע נישואים חוקיים (*conubium*). כמו במשנה, גם אצל אולפיינוס נתפס מעמדם האזרחי של ההורים כשיקול משני בלבד, והוא כפוף לעיקרון של ההכרה החוקית בנישואין. לפיכך, אף שהאזרחות של ההורים היא בדרך כלל תנאי מקדים לקבלת *conubium*, היא אינה הכרחית בכל מקרה, כפי שמבואר בפסקה 4, וגם קשרי דם משפיעים על קביעת תוקף הנישואים (פסקה 6). לפיכך, יחסים אסורים מוגדרים כנשיאת אישה שאין לאדם זכות חוקית לשאת (פסקה 7).

כך גם מתוארים הדברים במשנה. אם במקורות אחדים התנאים מגדירים מי הוא ממזר על פי חומרת האיסור של המעשה,<sup>7</sup> הרי שהמשנה מציעה בפסקה ג ניסוח מסורבל במיוחד, העוסק אך ורק בכושרם המשפטי של ההורים לבצע נישואים חוקיים: 'וכל מי שאין לה עליו

5 Ulpian, *Tituli* 5.3–8. השו"ג: Gaius, *Institutiones*, 1.55–92.

6 (3) *Conubium est uxoris ducendis facultas*. (4) *Conubium habent cives Romani cum civibus Romanis; cum Latinis autem et peregrinis ita, si concessum sit*. (5) *Cum servis nullum est conubium*. (6) *Inter parentes et liberos infinite cuiuscumque gradus conubium non est...* (7) *Si quis eam, quam non licet, uxorem duxerit, incestum matrimonium contrahit ideoque liberi in potestate eius non fiunt, sed quasi vulgo concepti spurii sunt*. (8) *Conubio interveniente liberi semper patrem sequuntur: non interveniente conubio matris conditioni accedunt, excepto eo, quod ex peregrino et cive Romana peregrinus nascitur, quoniam lex Minicia ex alterutro peregrino natum deterioris parentis condicionem sequi iubet*

7 השו"ג: משנה, יבמות ד, יג: 'ואיזה הוא ממזר, כל שאר בשר שהוא בלא יבוא, דברי רבי עקיבה. שמעון התימני אומר, כל שחייבין עליו כרת בידי שמים; והלכה כדבריו. רבי יהושע אומר, כל שחייבין עליו מיתת בית דין'.

קידושים, אבל יש לה קידושים על אחרים, הולד ממזר'. יש מקום לשער, שהגדרה יוצאת דופן זו נובעת מאימוץ העיקרון הרומי של חוקיות הנישואין גם כלפי יחסים עם עריות. גם במקרה האחרון במשנה, העוסק במי שנולד משפחה או מנכרית, הבעיה אינה עצם נישואי התערובת עם זר, כפי שניתן היה לצפות, אלא חוסר הכשירות של אישה זו לבצע נישואין חוקיים, הנחוץ בשביל ההכרה החוקית ביילוד. בלי ההכרה המשפטית, מעמדו של היילוד ייקבע בהתאם למעמד האם, בדיוק כמו בקטגוריית 'חוק העמים' (*ius gentium*) הרומית.<sup>8</sup> העקרונות העולים מן המשנה חורגים מן הגישה המקראית ואינם תואמים את העמדה היוונית הקלסית בדבר קביעת המעמד האישי, הכרוכה במישרין בשייכות האזרחית של ההורים. במסורת האתונאית, אזרחותם של ההורים לא הייתה בהכרח תנאי מספק לשם הענקת אזרחות ליילודים, ונדרשו לשם כך לעתים נישואין תקפים. עם זאת, היילוד הוכנס אל תוך ארגון הפולים רק דרך המערכת השבטית-המשפחתית.<sup>9</sup> מוצאה של המשפחה הקנה לכל יחיד ויחיד את מעמדו כאתונאי, וייחוס טוב אושרר במוסדות המוניציפליים והעניק לו את הזכות לקחת חלק בשלטון כאזרח פעיל.

לעומת זאת, הן המשנה הן אולפיינוס קובעים את גבולות הקהילה, יהודים מזה ואזרחי רומי מזה, בהתאם למי שמצוי תחת סמכות החוק. העיקרון היחיד המשמש במשנה להכרה חוקית, ובעקבות זאת למעמד כיהודי, שונה מן היסוד מן העיקרון של 'זרע קודש' שיצר עזרא (עזרא ט, ב), גם אם התוצאה נראית לכאורה דומה. גירוש הנשים הנכריות בספר עזרא מבוסס על התפיסה שנישואי תערובת מטמאים ומשחיתים את הזרע הקדוש ועל כן יש להרחיק מן הקהילה את הילדים הנולדים מנישואים אלה.<sup>10</sup> קשה לחשוב על ניגוד גדול

8 קיימים הבדלים ברורים בין שתי המערכות, ולפיכך ברי שאין לראות בתפיסה העולה במשנה אימוץ ישיר של הנורמות המשפטיות הרומיות. כך, לדוגמה, כדי שהיילוד יוכל לרשת את נכסיו אביו ויקבל את מעמדו החוקי נדרשים נישואים תקפים ולא רק כושר לקיום נישואים תקפים, ואילו הממזר ההלכתי יורש את נכסיו אביו. זאת ועוד, ה־*Lex Minicia* שינה את עקרונות היסוד וחוקק שמעמדו של צאצא שנולד לגבר שאינו אזרח ייקבע על פי המעמד הנחות. בביקורת מפורטת על מאמרו של שעה כהן (לעיל, הערה 2), בנוגע לייחוס ההולך אחר האם, הדגיש רנן קצוף את המגמות הסותרות של שתי המערכות, תוך שהוא מכחיש כל השפעה של החוק הרומי על התנאים. ראו: Ranon Katzoff, 'Children of Inter-marriage: Roman and Jewish Conceptions', *Rabbinic Law in Its Roman and Near Eastern Context*, ed. Catherine Hezser, Tübingen 2003, pp. 277–286. לעומת זאת, אם התנאים אינם מעתיקים את פרטי הנוהג המשפטי אלא את הקטגוריות המשפטיות, הבדלים אלה הופכים וניחים.

9 ראו: Giulia Sissa, 'The Family in Ancient Greece (Fifth–Fourth Century BC)', *A History of the Family*, 1: *Distant Worlds, Ancient World*, eds. André Burguière et al., Cambridge, MA 1996, pp. 194–227. כפי שמדגימה החוקה של אתונה, 'האזרח היה בראש ובראשונה בעל ייחוס טוב ונאצל'; סיסה, שם, עמ' 202.

10 כריסטין הייז הגדירה תפיסה זו 'טומאה גנאלוגית' ('Genealogical Impurity'). ראו: Christine E. Hayes, *Gentile Impurities and Jewish Identities: Inter-marriage and Conversion from the Bible to the Talmud*, Oxford–New York 2002, pp. 27–33. יצירתה של מגמה זו בתקופה הפרסית, בעקבות חזרתם של גולי בבל, משקפת את התפוררותה של הזהות היהודית לשני גורמים מתחרים: הגנאלוגיה ('זרע קודש') והמקום ('עם הארץ').

יותר לכך מרעיון החברות בקהילת החוק שמציעה המשנה. המשנה מבטלת את התפקיד של שימור המסגרת האתנית והשבטית בקביעת המעמד האישי, וממירה אותו בעיקרון הבודד של תוקף החוק. תחום חלותו של החוק הוא שקובע את מעמדם של נתיניו. מסגרת מושגית זו מכינה את הקרקע למעתק היסודי מן המקרא אל המשנה גם בנוגע למעמדם של העבד והשפחה. המקרא מציג ניגוד יסודי בין העבד לישראל. אם את הישראלי, עבד האלוהים, אין לשעבד,<sup>11</sup> הרי שבני עמים אחרים יכולים להפוך עבדיהם של ישראל: 'וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לְךָ מֵאֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבְתֶיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאִמָּה... וְהִתְנַחֲלֶתֶם אֹתָם לְבָנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לְרֵשֶׁת אַחֲזָה לְעַלְמָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאֲחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאֲחִיו לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפֶרֶךְ' (ויקרא כה, מד–מו). העבד, רכושו של הישראלי, נח בשבת, אוכל ממזון אדונו ואף מן התרומה שניתנה לכוהן, וכבן בית הוא משתתף בקרבן הפסח.<sup>12</sup> עם זאת, למרות שיתופו בריטואלים אלה, העבד נשאר נכרי, והזרות האתנית שלו מכוננת את מעמדו הנחות כמי שראוי לעבדות. ראויה לציון קרבתה של עמדה מקראית זו לגישתו של אריסטו כלפי הברברים וטבעם העבדותי.<sup>13</sup>

על רקע המודל המקראי של העבדות מתרחשות בהלכה התלמודית שתי התפתחויות משלימות. מצד אחד, בהתאם למאפייני העבדות הקדומה,<sup>14</sup> חכמים מבטלים כל קרבת משפחה קודמת של העבד והוא מנוע מיצירת קרבה מעין זו, גם לא באמצעות נישואים או לידה. רעיון זה נרמז במקורות התנאיים, כפי שעולה מספרי לדברים: 'איש ואחיו – פרט לעבדים שאין להם אחוה'. הוא מנוסח מפורשות בדברי האמוראים. לדברי רב, הכול מסכימים שלעבד אין יוחסין, ורב חסדא אף מסיק שלעבד מותר לקיים יחסי מין עם אמו ועם בתו.<sup>15</sup> מעמד העבדות גודע את הקשרים המשפחתיים ואף את ההשתייכות האתנית. מצד אחר, על העבד מוטלות חובות הלכתיות ודתיות כאישיות עצמאית, ויש להן השלכות גם מעבר להשתייכותו למשק הבית של אדונו. חובות העבד מקבילות לאלה של אישה יהודייה, ושניהם מוזכרים פעמים רבות יחדיו כמי שיש להם דרגת חיוב הלכתית דומה.<sup>16</sup> זאת ועוד, העבד, בניגוד לגוי, יכול להיטמא טומאת גוף: גופו של העבד מטמא בזוב ובקר, והוא יכול להיטהר כמו יהודים אחרים. במילים אחרות, שותפותו בקהילת ההלכה נושאת בחובה

11 אף שקובצי החוק בתורה עוסקים במקרה של עבד עברי, הם למעשה מצמצמים ביותר את תחולתו. העבד העברי אינו משתעבד כמו עבד רגיל (ויקרא כה, לט) ויש להוציאו לחופשי בתום זמן קצוב (שמות כא, ב; ויקרא כה, מ). היות שהוא מוגדר 'אחיו', יש לראותו כ'פועל שכיר' יותר מאשר כעבד. איסור על השעבוד של יהודי איש באחיו מופיע גם בפי ירמיהו (לד, ט) ובפעילות של נחמיה (ה, א–ח).

12 שמות יב, מד; כ, י; ויקרא כב, יא.

13 ראו: אריסטו, פוליטיקה, א, 4–7 (בתוך: אריסטו, פוליטיקה: ספרים א, ב, ג, תרגמה מיוונית נורית קרשון, תל אביב 2009, עמ' 31–39). ראו גם: Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge 1996, pp. 107–127.

14 'עבד, עבדות', האנציקלופדיה המקראית, ו, עמ' 5.

15 ספרי דברים, פסקה רצב (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 311); בבלי, יבמות סב ע"א; סנהדרין נח ע"ב.

16 ראו לדוגמה: משנה, ברכות ג, ג; נזיר ט, א; ובחים ג, א.

משמעות ריטואלית.<sup>17</sup> לפי הניסוח התלמודי, אף שלעבד 'אין אחווה' – 'אחיו הוא במצוות'.<sup>18</sup> לאחר שבוטלו קשריו המשפחתיים, העבד משתייך באופן בלעדי לקהילת החוק.<sup>19</sup> שתי ההתפתחויות הללו עומדות ברקע החידוש הבולט ביותר הנכלל בחוקי העבדות התנאיים בהשוואה למקרא. אף שהתנאים חלוקים בשאלה אם מותר לאדון להחזיק עבד שלא נימול, שמעמדו כשל נכרי, ואם מותר לשחרר עבד כנעני,<sup>20</sup> הם מסכימים כי העבד המשוחרר הופך מיד יהודי, בדומה לחוקי השחרור של העבדים הרומיים. למעשה, זו תוצאה הכרחית של מעמד העבד: מכיוון שאיבד את ייחוסו המשפחתי ואת זהותו האתנית, הוא מוגדר באופן בלעדי על פי מעמדו בתוך המערכת ההלכתית. המילה איננה מסמנת רק את שעבודו לאדון מִישראל אלא גם שהוא עצמו הפך בן ברית. מרגע שהבעלים הסיר את המגבלות שהתקיימו מתוקף הבעלות עליו, נותר העבד אישיות משפטית מוכרת בעלת חובות וזכויות. במילים אחרות, הוא הופך יהודי.

החוקרים הציעו הסברים שונים להקבלה בין החוק הרומי לחוק התנאי הנוגע למעמדו של העבד המשוחרר. קתרין ה'ר אימצה את המושג 'דה־הלאמה' ('denationalization') שטבעה מרי גורדון כדי לתאר את איבוד הזהות האתנית של העבדים בעולם הרומי.<sup>21</sup> על

17 משנה, זבים ב, א; ספרא, זבים, פרשה א, א (מהדורת וייס, נז ע"ג); בבלי, נזיר סא ע"ב. למשמעותה של עמדת חכמים, שלפיה גויים אינם נטמאים (בניגוד לעולה למשל מבמדבר לא, יט), ראו: Vered Noam, 'Another Look at the Rabbinic Conception of Gentiles from the Perspective of Purity Laws', *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity*, eds. Benjamin Isaac and Yuval Shahar, Tübingen 2012, pp. 89–110. נעם מציעה שני הסברים לעובדה שהגוי אינו נטמא: יש הבדל אונטולוגי בין יהודים לגויים – הגויים שייכים לתחום הטבע שאינו יכול להיטמא ואילו היהודים שייכים לתחום התרבות; או שאדם יכול להיטמא רק אם הוא משתייך לאלה שחל עליהם החוק. גישה זו פיתחה מירה בלברג. ראו: Mira Balberg, *Purity, Body and Self in Early Rabbinic Literature*, Berkeley 2014, pp. 132–139.

18 בבלי, בבא קמא פח ע"א; סנהדרין פו ע"א.

19 אפרים א' אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה חברתית', מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים תשס"ב, עמ' 179–228, ובמיוחד עמ' 200–203. אורבך מפרט את המקורות בדבר שותפותו של העבד במצוות וקושר את חיוב העבדים במצוות למגמת הגיור הכפוי של תושבי ארץ ישראל תחת שלטון החשמונאים. מדבריו עולה, שכל מי שמצוי תחת שליטתם של ישראל נדרש לקבל עול מצוות. מתוך כך אורבך אינו נדרש כלל להצדיק ולעגן את המציאות ההלכתית שלפיה העבד המשוחרר הפך יהודי. בעיניו זו תוצאה ישירה של מגמת הגיור החשמונאית. הוא אף מוסיף וטוען, שמשעה שלא ניתן היה להבטיח שהעבדים המשוחררים יקיימו מצוות, בעקבות החורבן, כמה מן החכמים אסרו לשחרר את העבד (עמ' 207).

20 מכילתא דר' ישמעאל, פסחא, טו (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 53); מכילתא דרשב"י, יב, מד (מהדורת אפשטיין–מלמד, עמ' 35); בבלי, יבמות מח ע"ב; גיטין לח ע"ב. אורבך מסביר את המחלוקות בעניינים אלה על רקע השינויים מן התקופה החשמונאית לתקופה הרומית והמגבלות שהוטלו על היהודים במילת העבדים. לעומתו, יהושע קולפ מוצא כאן ביטוי להבדל בין דבי ר' ישמעאל לדבי ר' עקיבא בנוגע לאפשרות של נכרים להשתייך לקהל השם ללא הצטרפות לישראל. ראו: Joshua Kulp, 'History, Exegesis or Doctrine: Framing the Tannaitic Debates on the Circumcision of Slaves', *Journal of Jewish Studies*, 57 (2006), pp. 56–79.

21 Catherine Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford–New York 2005, pp. 27–54.



רקע זה היא הציעה, שהעבדות הייתה מוקד עיקרי של היתוך תרבותי וחברתי גם בקרב היהודים, והוא הביא להיעלמותן של ההבחנות האתניות והדתיות הקודמות, ולדברי ה'ר, גם של הניגוד בין עבד עברי לעבד נכרי. לחלופין, נטלי דוהרמן הציעה לראות באזרח העבד המשוחרר ביטוי לאימפריאליזם תרבותי.<sup>22</sup> מבחינת הרומים, העבדות שימשה כלי להפצה ולהטמעה של אורחות החיים ושל הערכים הרומיים ('רומניזציה'), ואפשרה לנתינים זרים להיקלט בהדרגה אל תוך אורח החיים המיוחס של הרומים. להשקפתה, החכמים (קבוצה שולית ונטולת סמכות) גילו מידה מפתיעה של ביטחון תרבותי כאשר אימצו את המנגנון הזה כדי להטמיע ולקלוט גורמים זרים אל תוך חוקת התורה, באמצעות מוסד העבדות.

שני ההסברים מצביעים כל אחד בדרכו על ייחודה של תפיסת העבדות הרומית, ומתוך כך מנסים להסביר את טיבה של ההשפעה הרומית על ההלכה. ואולם, אם לוקחים בחשבון את ההתאמה הבסיסית בין העקרונות הקובעים את מעמדו של העבד המשוחרר לאלה הנוגעים ליילודים, סביר יותר שההתפתחויות המקבילות של חוקי המעמד האישי מבטאות גישה משותפת של אזרחות. ייתכן ששני התחומים המשפטיים התפתחו באופן עצמאי, בזמנים שונים, והגיבו לנסיבות מגוונות, שהרי הויקה בין חוקי העבדות של התנאים למוסד הרומי כבר מתועדת בשלבים המוקדמים ביותר של הספרות התנאית, ואילו החוקים הנוגעים למעמדם של היילודים נוסחו מחדש בשלב מאוחר באופן יחסי.<sup>23</sup> תחומים אלה גם מציגים היבטים שונים של השתתפות ב'קהילת החוק' שאינם תלויים בהכרח זה בזה: הכרה חוקית במעשה הקידושין מזה, וחיוב במצוות מזה. עם זאת, לשני התחומים משותפת המגמה להיטמע בסביבה הרומית ובשיח האזרחי הרומי. לפי תפיסת אזרחות זו, ההשתתפות בחוק וההכרה החוקית הן המכוננות את ההשתייכות לקהילה.<sup>24</sup>

ההיסטוריון קסיוס דיו הגדיר את העם היהודי על יסוד המחויבות לחוק ולא על פי שורשיו האתניים. לדבריו: 'הארץ קרויה יהודה והתושבים עצמם קרויים יהודים. אינני יודע מניין הגיע להם כינוי זה, אבל הוא חל על כל אחד מבני האדם האחרים שדבקים במנהגיהם, גם אם הם מעם זר'.<sup>25</sup> ראוי לציין שניסוח זה משקף את ההבחנה ששימשה את הרומים עצמם כדי להבדיל בין טיבה של האזרחות הרומית לבין הוזהות היוונית. גרג וולף הדגיש את הניגוד שבין היוונים לרומים בנקודה זו: 'לא היה די לדבר יוונית או להתנהג כמו יווני, אלא

Natalie B. Dohrman, 'Manumission and Transformation in Jewish and Roman Law', 22 *Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, eds.

Natalie B. Dohrman and David Stern, Philadelphia 2008, pp. 51–65

23 כבר משנת בית הלל ובית שמאי מניחה כמובן מאליו ששחרור עבדים הוא צורה של גיור (משנה, גיטין ד, ה). לעומת זאת, נראה שהקטגוריות הרומיות ליילודים נוספו רק בשלבי העריכה של המשנה (ראו לעיל, הערה 3).

24 לרעיון זה היו השלכות מרחיקות לכת על התפתחותו של הגיור. השוו: Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994, p. 61. לדברי גודמן, היהודים אימצו את התפיסה הרומית, המנוגדת לגישה היוונית, שלפיה הפוליטיאה לא הייתה מוגבלת לתושבי מקום אחד או לבני אתנוס מסוים.

25 קסיוס דיו, היסטוריה רומית 37, 17, 1; בתוך: Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1–3, Jerusalem 1974–1984; 2, p. 349

נדרשה גם גנאלוגיה יוונית. מסיבה זו, לסיפורי ייסוד היתה חשיבות מן המעלה הראשונה, מאחר שהם סייעו לייחס לערים הברבריות לפנים קשרי משפחה פיקטיביים עם היוונים.<sup>26</sup> לעומת זאת, ה'הומניטס' הרומי הופך באמצעות רכישת המנהגים המתאימים והיה פתוח לכול.<sup>27</sup> האזרחות והחוקים הרומים אפשרו לארגן מחדש את האנושות כמכלול, כשהם ממירים את ההשתייכות האתנית המורכבת ורבת הפנים בחלוקה אלטרנטיבית בין אזרחים לשאינם אזרחים. באמצעות הענקת קבוצות מובחנות של זכויות ושל יכולות משפטיות הצליחה האימפריה הרומית למקם קבוצות ויחידים על הציר שבין אזרח למי שאינו אזרח. הן יוספוס הן אייליוס אריסטידס, הנואם היווני בן המאה השנייה, הצביעו על השלכותיה של תפנית זו. אייליוס אריסטידס טוען, שהענקת האזרחות, ולא ההתפשטות ההלניסטית, היא האמצעי הראוי ביותר להכפפת החלקים הנחותים של האנושות לשלטון טוב כדי ליצור סדר עולמי חדש:

ראיתם לנכון למלא את מספר האזרחים, ורומאי הפך בידכם במקום שם של אזרח עיר לשם של עם משותף, ולא עם אחד מני רבים אלא כמי שניצב נגד כל האחרים. הרי אינם מחלקים את העמים כעת בין הלנים לברברים, ולא ניתן לגחך על החלוקה שאתם מציגים, מאחר שיצרתם אזרחות שהיקפה מרובה יותר מכל הגזע היווני, ואתם מבחינים בין רומאי למי שאינו רומאי.<sup>28</sup>

גם מתיאורו של יוספוס עולה, שהזהות האתנית הוכפפה לזהות האזרחית של העמים המזוהים עם רומי: 'וכי הרומאים באהבת הבריות שלהם לא נתנו חלק בשמם כמעט לכולם, ולא רק לאנשים יחידים אלא גם לעמים שלמים וגדולים? מכל מקום, אלה שנקראו לפנים איברים, טירנים וסאבינים נקראים [עתה] רומאים'.<sup>29</sup>

Gregg Wolff, *Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998, p. 59 26

על האופי המדויק של מה שנתפס בהסתכלות שטחית כנדיבות רומית בהשוואה למודל האזרחות ההלניסטי, ראו: Phillipe Gauthier, "Générosité" romaine et "avarice" grecque: sur l'octroi du droit de cite', *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974, pp. 207–215; idem, 'La citoyenneté en Grèce et à Rome: participation et intégration', *Ktèma*, 6 (1974), pp. 167–179. גוטייה מדגיש שלרומים לא היה אינטרס ליצור אחדות ולכידות פוליטית של האזרחים, בניגוד לאידאל הפוליטי של הפוליס היוונית. האזרחות הרומית הייתה פתוחה להצטרפות יותר משהייתה נדיבה, והיא עזרה לתמוך במסגרת האימפריאלית, תוך שימור ההבדלים הבין-קהילתיים. לדבריו, המחשבה הפוליטית היוונית לא חרגה מן הגבולות הצרים שהכתיבו האינטרסים של הפוליס.

אייליוס אריסטידס, נאום על רומי, סעיף 63. לטקסט היווני, עם תרגום ופירוש מקיף של הנאום הרומאי של אייליוס אריסטידס, ראו: James H. Oliver, *The Ruling Power: A Study of the Roman Empire in the Second Century after Christ through the Roman Oration of Aelius Aristides* (Transactions of the American Philosophical Society, 43), Philadelphia 1953, pp. 871–1003 28

נגד אפיון ב, 40 (תרגום עם מבוא ופירושים אריה כשר, ירושלים תשנ"ז, עמ' מה). יש לציין, שעל 29

חכמים, כך מתברר, היו מודעים לתפקידה המכריע של מגמת האזרח הרומית, שארגנה מחדש את הזהויות האתניות המרובות אל ניגוד מקיף-כול: אזרח ומי שאינו אזרח. המדרש על דברי הנבואה שנאמרו לרבקה לפני לידת יעקב ועשו (בראשית כה, כג) מבוסס על התפיסה המוכרת מדברי יוספוס, שהארגון מחדש של האנושות תחת רומא הביא לדחיקה של הסיווגים האתניים. ואולם, הדרשן בן המאה השלישית מזהה גם את הקוטב הנגדי של המערכת הבינרית המתהווה: 'ולאום מלאם יאמץ' – ר' חלבו משום דבי ר' שילא: עד כן קראין סבתכא ורעמא, מינך יקומון יהודאי וארמאי' (=עד היום היו קוראים סבתכא ורעמא, ממך יעמדו יהודים וגויים).<sup>30</sup> החלוקה המחודשת של שבעים האומות שהשתלשלו מנוח (דוגמת סבתכא ורעמא ורבים אחרים) לשתי קבוצות בלבד – יהודים ורומאים – מובילה בהכרח לצמצום משקלן של ההבחנות האתניות הקודמות לטובת מערכת המציבה זו כנגד זו שתי קהילות חוק. מעבר לכך, אני מבקש לטעון כי ההקבלה בין החכמים לרומאים אינה מוגבלת רק לתמונת העולם הפוליטית, המחולקת בין ישויות על-אתניות, אלא גם באה לידי ביטוי במנגנון האזרח ששתי המערכות מציעות. לא זו בלבד שהתמונה הבינרית במקורות חז"ל סוטה מן הסיווגים האתניים המוקדמים אלא שיש להבינה על רקע המודל האימפריאלי הרומי.

לאחרונה הציעו ישי רוזן צבי ועדי אופיר, כי הניגוד הבינרי בין יהודי לגוי נקבע בידו פאולוס והתגבש אצל חכמים בשתי המאות הראשונות לספירה והוא משקף תפיסה חדשה של הגוי.<sup>31</sup> לדעתם, בתמונת עולמם של יהודי הבית השני נתפסה ישראל כאחת מאומות רבות ומגוונות. לא הייתה קטגוריה אחת שתכלול את כל הגויים ולכן הם סווגו בהתאם למוצאם האתני ולמאפייניהם התרבותיים. בדומה לתפיסת 'הברברים' היוונית, שכללה בתוכה ריבוי

אף האינטרסים האפולוגטיים הגלויים של שני הכותבים, גם כותבים רומים, דוגמת סקיטוס (ספרי השנים, יא, כד), נסמכים על רטוריקה זו בדבר הפצת שמה של רומי לאומות אחרות, בניגוד לנוהג היווני. השוו: Sylvie Honigman, 'Philon, Flavius Josèphe, et la citoyenneté alexandrine: vers une utopie politique', *Journal of Jewish Studies*, 48 (1997), pp. 62–90

30 בראשית רבה סג, ז (מהדורת תאודור אלבק, עמ' 686). בהקשר הנוכחי, הגויים המדוברים הם 'רומאים' צאצאי עשו; ראו בפירוש מנחת יהודה על אתר.

31 הטענה הבסיסית בדבר היווצרות הקטגוריה הכוללת והאחידה של הגוי מופיעה במאמר המשותף של אופיר ורוזן-צבי: Adi Ophir and Ishay Rosen-Zvi, 'Goy: Towards a Genealogy', *Diné Israel*, 28 (2011), pp. 69\*–122\* דיון מפורט יותר במקרא ובספרות חז"ל מופיע במאמרו של ישי רוזן-צבי, 'הופעת הגוי בספרות חז"ל', מיתוס, ריטואל ומיסטיקה: מחקרים לכבוד פרופ' איתמר גרינולד, בעריכת גדעון בוחק, רון מרגולין וישי רוזן-צבי (תעודה, כו), תל-אביב תשע"ד, עמ' 361–438. על תפקידו של פאולוס בגיבוש הדיכוטומיה בין יהודי לגוי, המכוונת ליצירת קהילה משיחית משותפת ליהודים ולנכרים, ראו: Adi Ophir and Ishay Rosen-Zvi, 'Paul and the Invention of the Gentiles', *Jewish Quarterly Review*, 105 (2015), pp. 1–41. ניתוח חלופי של מקורות מימי הבית השני העוסקים ביחס לנכרים ללא ההבחנה המקובלת בין יהודי לגוי ראו: Ishay Rosen-Zvi, 'What if We Got Rid of the Goy? Rereading Ancient Jewish Distinctions', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 47 (2016), pp. 149–182

ומגוון של קבוצות, ניסו יהודי הבית השני לשרטט את ההבדלים התרבותיים והנורמטיביים שייסבירו את ייחודם בתוך מגוון זה. גם ההשקפות השליליות ביותר כלפי הלא-יהודים, כמו אלה המוצגות בספר 'היובלים', נמנעו מיצירת דימוי אחיד ומהותני שלהם. ברם, לריבוי זה כמעט שלא נשאר זכר במקורות התלמודיים. ההבחנה בין הקבוצות השונות נמחקה לטובת הבנייה של ה'גוי', כניגודו האחד והמוחלט של היהודי. לפי דרכם של רזון צבי ואופיר, התפיסה של כל הלא-יהודים כ'גויים' בספרות חז"ל מציגה גישה מהותית של האחר ולפיכך אינה דורשת כל הצדקה. קו הגבול הופך ברור והניגוד מובן מאליו. החכמים אינם מעירים על טבעו של ההבדל שבין היהודי לגוי מכיוון שהוא נתפס לדעתם כעובדה מובנת מאליה. לדעת רזון צבי ואופיר, ספרות חז"ל מציבה ניגוד אונטולוגי ממש בין יהודים ללא-יהודים.<sup>32</sup>

אופיר ורזון צבי לא הציעו דין וחשבון לשורשי המפנה בתפיסת הגוי.<sup>33</sup> על רקע נוכחותה של תפיסת האזרחות הרומית בהלכה התנאית, אני מציע לייחס למרכיב הזה תפקיד מכריע ביצירת השיח התנאי החדש. מנקודת מבט זו, הדרת הגוי מן החוק איננה תוצר לוואי של 'השונות האונטולוגית', כפי שעולה מדברי רזון צבי ואופיר. אדרבה, היא מכוננת את עצם הגדרתו כלא יהודי, כלומר, כאדם שאינו חבר בקהילת החוק הזאת.

היתרון שבהחלת מודל האזרחות הרומי על השיח התנאי על פני המודל האונטולוגי, כדרכם של רזון צבי ואופיר, בולט ביותר כאשר אנו בוחנים סיווגי ביניים למיניהם. רזון צבי ואופיר מציעים, שהניגוד האונטולוגי המובנה בין יהודי לגוי מביא בהכרח לביטול קטגוריות ביניים חמקמקות.<sup>34</sup> המגמה החדשה והחובקת כול ליצירת הבחנה בינרית בין יהודי לגוי פעלה לבטל כל מדרג ביניים או עמימות בתחום שבין הקטבים. כך ניתן להסביר, לדוגמה, את מיסודו של טקס הגיור התנאי, שמציע טרנספורמציה מלאה בין הקטגוריות המנוגדות תחת פיקוחם של חכמים. לפי תפיסה זו, טקס הגיור בספרות התלמודית מנסה לבטל את הגיוון בתהליכי הגיור השונים כפי שהתקיימו בתקופת הבית השני ואת השוני במידת ההיטמעות בקהילה היהודית, ולחתור תחת המעמד הסיפי, הלימינלי, של 'יראי שמים', שביקשו להשתתף בפרקטיקה היהודית בהיקף מוגבל.<sup>35</sup> דוגמה נוספת שמביאים רזון-

32 אופיר ורזון צבי, גוי, שם, עמ' 78\*–79\*, 98\*; רזון צבי, מה אם היינו נפטרים מהגוי, שם, עמ' 157. ראו גם: נעם (לעיל, הערה 17).

33 מעבר להקשר המשיחי הספציפי בתורת פאולוס, שלא מצא אחיזה לאחר מכן בקרב חכמים. לקראת סוף מאמרו מציע רזון צבי (הופעת הגוי [לעיל, הערה 31], עמ' 423) בקצרה כמה הקשרים אפשריים, אך הוא מקפיד שלא לתלות את תיאורו בדבר הולדת השיח בהקשר היסטורי או סוציולוגי מובחן.

34 אופיר ורזון צבי, גוי (לעיל, הערה 31), עמ' 78\*–80\*; רזון צבי, הופעת הגוי, שם, עמ' 368–375.

35 הבנה זו של טקס הגיור שעוצב בידי חכמים מבוססת על הניתוח שמציע כהן, התחלות (לעיל, הערה 2), עמ' 198–238; הוא מדגיש את תפקיד הפיקוח הרבני על התהליך. יש לשים לב שההיבטים המוסדיים של טקס הגיור אופייניים לגרסה הבבלית המאוחרת דווקא, כפי שהראה Moshe Lavee, 'The "Tractate" of Conversion: BT Yeb. 46–48 and the Evolution of Conversion Procedure', *European Journal of Jewish Studies*, 4 (2010), pp. 169–213. במקום אחר אני מציע גישה חלופית להבנת התפתחותו של טקס הגיור התלמודי. ראו: Yair Furstenberg, 'The Christianization of Rabbinic Proselyte Baptism', *Coping with Religious Change in*

צבי ואופיר למחיקתן של קטגוריות הביניים היא מעמדם של השומרונים בספרות חז"ל.<sup>36</sup> אם במקורות מתקופת הבית השני נחשפת מערכת יחסים אתנית ונורמטיבית מורכבת בין היהודים לשומרונים, הרי בספרות התנאית הם מזוהים כיהודים. רוזן-צבי ואופיר מסיקים, שהמשנה מכירה בקיומם של מקרים מסופקים אך היא פועלת לבטל את קטגוריות הביניים, דוגמת יראי שמים ושומרונים.

ואולם, אם ניישם את דגם האזרחות במקום הדגם האונטולוגי, התמונה תשתנה באופן דרמטי, ובסופו של דבר, כך אני סבור, תתאים יותר למציאות העולה מן הספרות התנאית. כפי שמלמד המודל הרומי, שייכות המבוססת על חלוקה בין אזרחים ללא-אזרחים מבטלת את העמימות של זהות משפחתית-אתנית, שלעיתים קרובות אינה מובהקת ובלעדית. יחד עם זאת היא מאפשרת להחיל דרגות ביניים של הכרה משפטית.<sup>37</sup> במקום להגדיר זהות מהותית של חברי הקבוצה, מערכת זו מניחה שיש אפשרות לזכות במעמד אזרחי חלקי על ידי אימוץ קבוצה מוגבלת של זכויות משפטיות. במקום מרחב מגוון של עמים וקבוצות מתקבל ציר בעל מדרג ברור של מעמדות אזרחיים. מושג האזרחות החלקית הרומי סיפק לחכמים את השפה שבאמצעותה הוגדרו קבוצות ביניים ואת הכלים המשפטיים לקביעת מעגלי השייכות לקהילת החוק. בחינה מדוקדקת של שינוי היחס כלפי השומרונים תגלה כיצד יישמו התנאים את שיח האזרחות כדי ליצור מעמד של שותפות חלקית בתוך קהילת החוק, בניגוד ישיר להצעתם של רוזן-צבי ואופיר.

בדיון להלן אציע להבין את מעמדם של השומרונים בספרות התנאית על רקע מסגרת האזרחות המדרגת, כמו שהייתה באימפריה הרומית. יש לציין, שבניגוד לסוגיות שנידונו לעיל על ילודים ועבדים, במקרה של השומרונים אין סימן לאימוץ ישיר של מוסדות משפטיים מסוימים, והתנאים מציגים אפיונים הלכתיים ייחודיים, שאין להם מקבילות במערכות משפטיות אחרות. עם זאת, לטענתי, יצירה משפטית חסרת תקדים זו התאפשרה רק לאחר הפנמת התפיסה הרומית בדבר נטילת חלק בחוק, שהולבשה על גבי תפיסות אתניות מסורתיות. מודל האזרחות הרומי מציע, מצד אחד, את הרקע להתפתחות הניגוד

*the Late Antique Eastern Mediterranean*, eds. Eduard Iricinschi and Chrysi Kotsifou, Tübingen 2017 (forthcoming)

36 אופיר ורוזן צבי, גוי (לעיל, הערה 31), עמ' 79; רוזן צבי, הופעת הגוי (לעיל, הערה 31), עמ' 371–372.

37 הכינוי 'חצי יהודי' ממחיש היטב את ההבדל בין התפיסות. בכינוי זה משתמש יוספוס בבואו לתאר את הורדוס (קדמוניות יד, 403), שבניגוד למשפחת המלוכה החשמונאית הוא הדיוט ואדומי, כלומר יהודי למחצה. בהתאם לתפיסה האתנית, תואר זה מצביע על ייחוסו המפוקפק, שנתערבו בו יסודות זרים. ייתכן שלפי גישה זו נדרשה היטמעות של כמה דורות כדי להיכלל בכלל ישראל באופן מלא. השוו: מגילת המקדש, עמודות לט–מ (אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, א–ג, ירושלים תש"ע–תשע"ג; א, עמ' 178–179). לעומת זאת, במושגי אזרחות לא ניתן לדבר במונחים מהותיים של יהודי למחצה, אלא על חבילה חלקית של זכויות וחובות. כך, למשל, במושגים רומיים נחשב רומאי אזרח גמור והלטיני הוא מי שהוענקו לו זכויות חלקיות. אין לערבב אפוא בין מעמד ירוד הנובע מאמביוולנטיות למעמד מוקנה של השתתפות חלקית.

הבינרי העל-אתני בין יהודי לרומי.<sup>38</sup> מצד אחר, מסגרת זו סיפקה את הכלים ליצירת קטגוריות ביניים חדשות של אורחות חלקית, כפי שניכר מן המקרה של השומרונים.

### ב. השומרונים בעיני יהודי הבית השני

מוצאם של השומרונים ומערכת היחסים שלהם עם החברה היהודית, פולחנה ומנהגיה בתקופת הבית השני, שנויים במחלוקת.<sup>39</sup> מקצת החוקרים רואים בשומרונים כת של יהודים, שהתפצלה מן המקדש בירושלים במהלך התקופה הפרסית המאוחרת ובראשית התקופה ההלניסטית, בדומה לכתות אחרות. הדמיון הרב בין אורחות חייהם למנהגים היהודיים וגרסתם לתורה המתוארכת לתקופה החשמונאית מלמדים לכאורה שמדובר בקבוצה שמוצאה בחברה היהודית של ימי הבית השני.<sup>40</sup> אחרים מצביעים על היסודות הישראליים של הקבוצה ועל זהותם העצמית של חבריה כצאצאיהם של שבטי יוסף. בשלהי תקופת הבית הראשון השתלבו גורמים זרים בתושבי הצפון ושינו מבחינה דמוגרפית ודתית את המבנה של תושבי השומרון, שמקורם בשבטי ישראל. המגמות הבדלניות של כמה מן הקבוצות הדומיננטיות של שבי ציון הבטיחו את ההיפרדות הסופית של תושבי יהודה מן השומרונים.<sup>41</sup>

על רקע העמימות ההיסטורית בנוגע למקורם של השומרונים יש מקום לשאול: מה היה יחסם של היהודים לקבוצה זו בתקופת הבית השני? האם הם ראו בשומרונים חלק מקבוצת ההשתייכות שלהם או התייחסו אליהם כבני לאום אחר, כגויים? האם יש עדות שהיהודים בתקופה זו, בדומה להיסטוריונים מודרניים, היו שותפים להתלבטות בנוגע למוצאם ולמעמדם של השומרונים? כפי שנראה מן המקורות להלן, קרבתם האפשרית של השומרונים אל היהודים העסיקה את בני התקופה, וישנן ראיות למאמץ לדחות כל אפשרות לזיקה בין הקבוצות. מספרות הבית השני עולה, כי כדי להבטיח הפרדה ברורה בינם לבין השומרונים הציגו היהודים את השומרונים כמי ששייכים ללאום אחר, שאין לו שום קשר משפחתי לאתנוס היהודי, בניגוד לעמדת השומרונים עצמם. במסגרת תמונת העולם

38 אין בדברים האמורים בפנים כדי לעקור את מקומה של הזהות האתנית בתפיסתם של חכמים (נקודה זו הדגישה Martha Himmelfarb, *Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*, Philadelphia 2006, pp. 174–181). ספק בעיני אם חכמים העצימו את ערכה של השייכות האתנית (כנגד גישות כיתתיות ונוצריות), כהצעת הימלפרב. עם זאת, בדומה לעמדה הרומית, החכמים לא ביטלו את ערך הייחוס אף שהוא אינו ממצה את מדיניות האזרחות. לשם כך הם נדרשו למודלים משוכללים יותר, שסיפקה להם המסגרת החוקית.

39 לסקירת המחקר ראו: Reinhard Pummer, 'Samaritanism – A Jewish Sect or an Independent Form of Yahwism', *Samaritans: Past and Present – Current Studies*, eds. Menahem Mor and Friedrich V. Reiterer, Berlin 2010, pp. 1–24; idem, *The Samaritans: A Profile*, Grand Rapids 2016, pp. 15–25.

40 ראו למשל: Uriel Rappaport, 'Reflections on the Origins of the Samaritans', נוף מולדתו: מחקרים בגאוגרפיה של ארץ ישראל ובתולדותיה מוגשים ליהושע בן אריה, בעריכת אלחנן ריינר ויוסי בן-אריז, ירושלים תש"ס, עמ' 9\*–19\*.

41 ראו: מנחם מור, משומרון לשכם: העדה השומרנית בעת העתיקה, ירושלים תשס"ג, עמ' 17–52.

האתנית של היהודים בתקופת הבית השני קל היה להתנער מן השומרונים, בטענה שהם שייכים לקבוצה אחרת. אמנם, הם האמינו ופעלו בכמה עניינים בדומה ליהודים, והדבר בהחלט יכול היה להטריד, אך דווקא מתוך כך הודגשה מידת נכריותם. היומרה לייצג את אותו פולחן והתחרות בין הקבוצות רק הפכו את התפיסה השומרנית לפוגעת יותר בעיני היהודים.

הכותבים בתקופת הבית השני השתמשו במגוון שיטות כדי לשלול את קרבתם של השומרונים לעם היהודי. דבריו של בן סירא (נ, לז–לח) מייצגים זאת היטב: 'בשני גוים קצה נפשי והשלישית איננו עם. יושבי שעיר ופלשת וגוי נבל הדר בשכם'.<sup>42</sup> בן סירא מתייחס לשומרונים הגרים בשכם כ'לא עם', ורומז לכתוב בדברים לב, כא: 'הם קנאני בלא אל פְּעִסְנִי בְּהַבְלִיָּהֶם וְאֲנִי אֶקְנִיאֶם בְּלֹא עֵם בְּגוֹי נָבֵל אֶכְעִסִּם'. על פי הפרשנות הקולעת של בן סירא לפסוק זה, האל מעניש את ישראל מכיוון שבגדו בו עם 'לא אל', כלומר באמצעות פולחן זר, ולכן הוא מקים נגדם 'לא עם', דהיינו עם נבל, שיבנה מרכז פולחן עבור אותו האל ויגרום קנאה לישראל.<sup>43</sup> במילים אחרות, לשומרונים אין זהות אתנית ממשית מכיוון שהם נוצרו באופן מלאכותי, רק כדי להתחרות בישראל כעונש על בוגדנותם. פרשנות זהה לפסוק והשקפה דומה לגבי השומרונים עולות מן הטקסט המכונה 'דברי יוסף ומשה', בפסקה העוסקת בגורלם של שבטי יוסף בגלות (שורות 10–15):

ובכל זה יוסף מוטל בארצות לא יִדְעוּ וישראל מפרפרים  
בגוי נאכר ובכל תבל מפצפצים. כל הריהם שממים מהם ונבליִם יִשְׁבִּים עַל־יְהוָה  
ועשים להם במה על הר גבה להקניא את ישראל. וידברו בדבֿרִי בלע ויחרפו את  
בני יעקב וישעירו בדברי פיהם לגדף על אהל ציון. וידברו דברי שקר וכול  
אמרי כזב ידברו להכעיס ללוי וליהודה ולבנימין בדבריהם. ובכל זה יוסף [נתון]  
ביד בני נאכר אכלים את כחו ושברים את כל עצמיו עד עת קץ לו.<sup>44</sup>

אף שהשומרונים אינם נזכרים בטקסט במפורש, הוא מתייחס בבירור אל הנבלים שבנו

42 משה צ' סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשנ"ז, עמ' שמח. על פי הנוסח העברי מן הגניזה. בגרסה היוונית, במקום 'שעיר' מופיע 'בהר שומרון', והוא מפריד באופן מלאכותי בין יושבי הר שומרון לבין יושבי שכם שבמשפט הבא. עם זאת, ראוי לשים לב להופעת הפועל 'וישעירו' (מתורגם: acted terribly) לתיאור פשעיהם של השומרונים בטקסט מקומראן (להלן, בפסקה הסמוכה), שורות 13, 20. 43 ראו גם מדרש תנאים לספר דברים על פסוק זה: 'ואני אקניאם בלא עם – אלו הכותים' (מהדורת הופמן, עמ' 196). מעניין להשוות פרשנות קדומה זו לפרשנות החלופית המופיעה בספרי דברים, פסקה שכ (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 367): 'אלו הבאים מברבריא וממרטניא ומהלכים ערומים בשוק. אין לך אדם בווי ופגום בעולם אלא המהלך ערום בשוק'.

44 דברי יוסף ומשה, על פי עותק ב (4Q372), קטע 1, שורות 10–15, עותק א (4Q371) ועותק ד (4Q373a). השלמות שאינן מתועדות בעותקים הללו מופיעות בסוגריים רבועים. ראו: קימרון, מגילות מדבר יהודה, ג (לעיל, הערה 37), עמ' 78. פרסום קודם בסדרת התגליות ראו: Eileen Shuller and Moshe Bernstein, '371–373 4Q Narrative and Poetic Composition<sup>a-c</sup>, Wadi Daliyeh, 2: The Samaria Papyri from Wadi Daliyah and Qumran Cave 4: Miscellanea, 2 (DJD, 28), Oxford 2001, pp. 171–204.



מקדש על הר גבוה כדי לגרום לישראל לקנא.<sup>45</sup> הרמוז לדברים לב, כא, מצביע על כך שגם המקור הזה, בדומה לספר בן סירא, רואה בשומרונים 'לא עם', אם לא בני נֶכר ממש.<sup>46</sup> בעקבות דברים לב, כא, גם ספר 'צוואת לוי' (ו, ב) מכנה את שכם 'עיר הנבלים'.<sup>47</sup> לכך נוסף הסבר הקושר את התושבים לכנענים, שנהגו בדינה שלא כהוגן: 'כי נבלה עשו בישראל ויענו את דינה אחותנו'. החיבור קושר אפוא את תושביה הנוכחיים של שכם, עיר הנבלים ('כי מהיום תקרא עיר הנבלים'), עם הכנענים הארוורים.<sup>48</sup> הטקסט אינו יוצר בהכרח קשר גנאלוגי בין השניים אך הוא כורך ביניהם.

45 לכך רומזת ככל הנראה ההתייחסות ל'במה על הר גבוה'. ראו: Eileen Schuller, '4Q372 1: A Text about Joseph', *Revue Qumran*, 14 (1990), pp. 349–375, esp. p. 372. חנן אשל מבחין בין בניית המקדש בשומרון במאה הרביעית לפני סה"נ שהביאה לקרע סופי עם השומרונים ובין בניית המקדש בתחילת המאה השנייה בהר גריזים, וסבור שתפילת יוסף נתחברה כנגד המקדש השומרוני בהר גריזים. ראו: חנן אשל, 'תפילת יוסף מקומראן, פפירוס ממזדה והמקדש השומרוני בהר גריזים', ציון, נו (תשנ"א), עמ' 136–125, ובמיוחד עמ' 133.

46 היו מי שביקשו למצוא בחיבור זה מאפיינים כיתתיים; יוסף משמש אב טיפוס לקיום בגלות ולנטישת ירושלים. ראו לדוגמה: Robert A. Kugler, 'Joseph at Qumran: The Importance of 4Q372 Frg. 1 in Extending a Tradition', *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint Presented to Eugene Ulrich*, eds. Peter W. Flint, Emanuel Tov and James C. VanderKam, Leiden 2006, pp. 261–278. גם דב גרא, 'הישמרו מן השומרונים?', קתדרה, 116 (תשס"ה), עמ' 152–147, מצביע על הזיקה בין הלשון החריפה בחיבור זה לבין סגנון הפולמוס בספרות הכת. עם זאת, מסתבר לראות זאת, בעקבות שולר, כטקסט אנטי שומרוני, הטוען נגד השומרונים שהם אינם צאצאי יוסף האמתיים. ראו: יצחק חמיטובסקי, 'הפולמוס היהודי-שומרוני על תחום היישוב השומרוני בתקופה ההלניסטית והחשמונאית לאור מגילות קומראן והספרות החיצונית', מגילות, ז (תשס"ט), עמ' 70–43. Esther Chazon and Yonatan Miller, "At the Crossroads": Anti-Samaritan Polemic in a Qumran Text about Joseph', *The "Other" in Second Temple Judaism: Essays in Honour of John J. Collins*, eds. Daniel C. Harlow et al., Grand Rapids 2011, pp. 381–387.

47 πόλις ἄσυνετος. כינוי זה אינו נגזר מן הפרשייה בבראשית אלא תואם את התרגום של 'גוי נבל' (ἔθνος ἄσυνετον). משמעות המילה היוונית היא 'חסר דעת' (פירוש התואם את דברים לב, ו: 'עם נבל [μωρός] ולא חכם'). בעקבות זאת ממשיך לוי ומסביר: 'כי כאשר ילעג איש לכסיל [μωρός] כן לעגנו להם' (ז, ג; השו': יובלים ל, ג: 'ויהתלו בהם'). לשון זו חוזרת ומקרינה על פרשית דינה, ועל פירוש הכתוב: 'כי נבלה עשה בישראל לשכב את בת יעקב' (בראשית לד, ז). 'צוואת לוי' רומז לפסוק זה, אך הוא מפרש 'נבלה' לא במובן של דבר שפל (ἄσχημον), כתרגום השבעים על אתר, אלא כחוסר דעת (ἄφροσύνη). זו גם דרכו של תרגום השבעים עצמו לדברים כב, כא: 'כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה'. גם פילון מרבה לייחס לשכם התנהגות לא תבונית (ἄφροσύνη), אך נראה כי הוא תולה זאת בשמו של אביו, 'חמור'. ראו: על הגירת אברהם, סעיף 224 (כתבי פילון האלכסנדרוני, בעריכת יהושע עמיר ומארן ניהוף, ה, א, ירושלים תשע"ב, עמ' 52); על שינוי השמות, סעיפים 193–195 (שם, עמ' 266).

48 כפי שמציין קוגל, 'צוואת לוי' כולל רכיבים פרשניים שונים, שאינם עולים בהכרח בקנה אחד. לדוגמה, החיבור מדגיש שתושבי העיר היו ראויים למיתה בגלל חטאיהם הכלליים של הכנענים, ובני יעקב הטרימו את עונשם העתידי. בד בבד, המחבר מניח שהנבלים עדיין יושבים בעיר. בין כך ובין כך משתקפת כאן האסוציאציה בין בני כנען ובין השומרונים שהם 'גוי נבל'. ראו: James



ייתכן שזו גם העמדה העולה מן האפוס של שכם המיוחס לתאודוטוס, המציע תיאור מקביל בפרטים רבים ל'צוואת לוי'. ואולם, בחיבור זה אין עדות ברורה ליחס בין תושבי העבר הכנענים בשכם לבין תושבי המקום הנוכחיים, ואין לדעת מהי עמדתו ביחס לשומרונים.<sup>49</sup> מחברים אחרים מחזיקים גם הם בעמדה המזהה את השומרונים עם הכנענים. עזרא מזהה את היושבים בארץ עם הכנענים (ט, א), והוא מחיל את המגבלות שהטילה התורה על נישואים עם כנענים גם על נישואים עם הארץ, שבהם הוא ככל הנראה כולל גם את השומרונים (ראו: ד, א-ד). באופן מפורש יותר אנו מוצאים גישה זו בספר 'הודית'. הספר סוטה מן הרשימה המקראית של העמים הכנענים וכולל את שכם יחד עם הכנעני והפריזי, היבוי ויהרגשי (ה, טז). גישה זו יכולה לשקף את הבזו שרחש המחבר לתושבי העיר בימיו, ואת עמדתו בנוגע לשורשים האמתיים שלהם.<sup>50</sup> ביטוי נוסף לזיקה בין השומרונים לכנענים הוא הכינוי המיוחס להם 'צידונים שבשכם'. הביטוי מופיע בחליפת המכתבים שמביא יוספוס בין הקהילה לבין אנטיוכוס אפיפנס, שבה השומרונים מנסים לנתק את עצמם מן היהודים:

למלך אנטיוכוס תיאוס אפיפנס תזכיר מהצידונים שבשכם... באי כוחה של המלכות חושבים כי מחמת קרבתנו [ליהודים] נוהגים אנו כמותם, וטופלים עלינו האשמות דומות, אף על פי שצידונים אנו לפי מוצאנו. דבר זה ברור הוא על יסוד תעודותינו הרשמיות... שכן זרים אנו להם (=ליהודים) במוצא ובמנהגים (קדמוניות יב, 258-264).

החוקרים התלבטו בנוגע למידת האותנטיות של המכתבים.<sup>51</sup> גם אם הכותרת אינה מייצגת

Kugel, 'The Story of Dinah in the "Testament of Levi"', *Harvard Theological Review*, 85 (1992), pp. 1-34

49 קולינס נטה לראות בעצם התיאור החיובי של מעשה שמעון ולוי עדות לעמדה האנטי שומרונית של המחבר. הוא אף משער שהתיאור נעשה בהשראת יוחנן הורקנוס, שהחריב את המקדש בהר גריזים (John J. Collins, 'The Epic of Theodotus and the Hellenism of the Hasmoneans', *ibid.*, [1980], pp. 91-104). ואולם, מעשה שכם שימש בתקופה החשמונאית זירה לנישואים טעונים אחרים, כגון נישואי תערובת וגירור, שאולי עמדו ברקע החיבור. כמו כן, יש לקחת בחשבון את הרצון הפרשני להצדיק את מעשי האבות, ולפיכך, כפי שגם סבור פומר, אין יסוד למסקנה שמדובר בחיבור אנטי שומרוני (Reinhard Pummer, 'Genesis 34 in Jewish Writings of the Hellenistic and Roman Periods', *ibid.*, 75 [1982], pp. 177-188). ככלל, טוען פומר נגד קולינס, היהודים היו יותר אמביוולנטים כלפי השומרונים. ואולם חלק זה של טיעונו נשען על ראיות מדבריות יוספוס; וראו להלן.

50 זרותו של שכם ברשימה ניכרת מציון שם העיר, שכם, ולא שם הקבוצה, כמו ביחס לכל האחרים. על מגמתו של מחבר 'הודית' ברשימה זו ראו: יהושע מ' גרינץ, ספר יהודית: תחזורת הנוסח המקורי בלוויית מבוא פירושים ומפות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 113. כנעניותו של שכם גם תואמת את מגמת החיבור, להתעלם מנוכחותם של השומרונים במרחב. ראו: Debora Levine Gera, *Judith*, Berlin-Boston 2014, p. 213

51 לסקירה על מחלוקת זו ראו: מור (לעיל, הערה 41), עמ' 106-122.

את עמדתם של השומרונים (או של קבוצה מתוכם)<sup>52</sup> הרי ששימשה למצער את מטרותיהן של הקבוצות המתחרות. לפי הכותב, המתבונן מבחוץ יכול לזהות בטעות בין היהודים לבין השומרונים בשל מנהגיהם הדומים, ולפיכך חשוב לו (ודאי אם המכתב נכתב בידי יהודי) להבדיל בין הקבוצות כבר משורשן. המנהגים השונים אינם מעידים בשום אופן על שותפות ומדובר בעם אחר. במקורות בני הזמן משמש הכינוי צידונים שם נרדף לפניקים, שבספרות היוונית החליף את שמם של הכנענים. אין ניגוד גדול מזה בין היהודים לבין הכנענים.<sup>53</sup> לבסוף, מסורת דומה צפה מחדש במקורות נוצריים מאוחרים. אפיפניוס מציג, בין השאר, שהשם שומרונים הגיע מן האב הקדמון שמר, צאצא של העמים הכנענים, הפריזים והגרגשים, ואילו פרוקופיוס זיהה את השומרונים עם הצִמְרִי, מילדי כנען (בראשית י', יח).<sup>54</sup> מקורות אחרים מתקופת הבית השני אינם מתייחסים לשאלת מוצאם של השומרונים אך משתמע שגם הם רואים בהם נכרים. זוהי כנראה ההנחה של ספר מקבים ב', המעיר שהשם החדש שניתן למקדש 'של זאוס כסניוס' ראוי לו מכיוון ש'בדיוק כאלה היו בני המקום' (ו),<sup>55</sup> מסתבר שהכותב רומז לעובדה המוכרת שהשומרונים הם ξένοι, כלומר ממוצא זר, ולכן קיבלו את האל ההולם את מוצאם.<sup>56</sup> החיבור בין השומרונים לבין הגויים מאפיין גם

52 ראו: Seth Schwartz, 'John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judaeans-Samaritan Relations', *Jewish History*, 9 (1993), p. 15

53 ביקרמן סבור שהמסמך אותנטי ויושבי שכם אף כינו עצמם בשם זה. ראו: Elias J. Bickerman, 'A Document Concerning the Persecution of Antiochus IV Epiphanes', *Studies in Jewish and Christian History*, 1, Leiden-Boston 2007, pp. 376-407. לחילוף בין כנענים לפניקים בתרגום השבעים ראו: Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*, 2, Philadelphia 1974, p. 195, n. 233

54 מקורות אלה מובאים בפירוט אצל גדליהו אלון, 'מוצאם של השומרונים במסורת ההלכה', תרביץ, יח (תש"ז), עמ' 146-156. לטענת אלון: 'אף אם כל הדעות שוות לגבי עיקר טיבם של השומרונים שנוכחי הוא, דומה שהעיון במקורותינו עשוי להעלות שלוש מסורות משתנות שמצויות היו בישראל בפני הבית ולאחר חורבנו על ייחוסם הלאומי של אלו'. לעמדות הקדומות, בדבר מוצאם הכותי או הכנעני של השומרונים, אלון מצרף את הדעה שהם נתערבו בישראל, אך זו כבר משקפת גישה רבנית מאוחרת, המבקשת להרחיק את השומרונים שלא על בסיס מוצאם. וראו להלן.

55 פסוק זה זכה לפירושים שונים בהתאם לזיקה המשוערת בין השומרונים לשמו של זאוס. לפירוש של תרגומים אפשריים ראו: שוורץ (לעיל, הערה 52), עמ' 15. לפי אפשרות אחת, בני המקום נחשבו מכניסי אורחים, כמו זאוס. תכונה זו יכולה להתאים למסורת הרואה במלכיצדק, שהוציא לאברהם לחם ויין, מלך של העיר שכם (כך על פי החיבור המיוחס לאפולמוס המצוטט אצל אוסביוס, הכנת הבשורה, ט, יז, 6-5). הצעה אחרת לתרגום הפסוק מופיעה אצל דניאל שוורץ, מקבים ב: מבוא תרגום פירוש, ירושלים תשס"ד, עמ' 152: 'הן את זה שבהר גריזים – כפי שביקשו יושבי המקום – (ולהסב את שמו ל) "של זאוס כסניוס"'. לדבריו, סופר אנטי שומרוני הוסיף לטקסט הערה, שהשומרונים ביקשו לשנות את שם המקדש. ראו שם, נספח ד, עמ' 301-302.

56 מפסוק אחר במקבים ב' למדו החוקרים כי השומרונים נחשבו גם הם יהודים. על פי האמור בפרק ה, כב-כג, אנטיוכוס השאיר ממונים כדי לדכא את העם (γένος) גם בירושלים וגם בהר גריזים. מכאן ניתן להסיק שהמלך שייך הן את היהודים הן את השומרונים לאותם העם. ראו: Robert Duran, 'Maccabees 6:2 and the Samaritan Question', *Harvard Theological Review*, 76 (1983), pp. 482-485. שוורץ, מקבים ב, שם, עמ' 147, מוסיף שזו הייתה כנראה גם עמדת המחבר, 'שלא

את תיאורי השומרונים בברית החדשה. דבריו של לוקס הם כנראה הברורים ביותר, אך גם מקורות נוספים בברית החדשה מניחים שהשומרונים הם גויים ואינם בכלל ישראל. בלוקס יו, יא–יט, ישו מזהה במפורש את השומרוני כגוי. מתוך עשרת המצורעים, רק השומרוני מהלל את ישו שריפא אותו, והוא אומר בתגובה: 'האם לא נמצא מי שישוב לתת כבוד לאלוהים מלבד הנכרי (ἀλλογενής) הזה?' ובמעשי השליחים, שליחותו של פיליפוס אל השומרונים סמוכה לשליחותו ליתר הגויים, כדוגמת הסריס האתיופי והערים ההלניסטיות (מעשי השליחים ה, ה–מ). משימתו מסמנת את ההתפשטות הראשונה של בשורת ישו מעבר לתחום יהודה, אל עבר הארצות הזרות, הן צפונית לשומרון הן דרומית לעזה.<sup>57</sup>

גם מתי משווה בין השומרונים ובין הגויים ומבחין ביניהם רק לפי מקום מושבם. השומרונים מתגוררים בתוך גבולות ההתיישבות היהודית שבגליל וביהודה ואילו גויים אחרים מתגוררים מחוצה להם. בגרסתו להוראותיו של ישו לתלמידיו הוא מוסיף (מתי י, ה–1): 'אל דרך הגויים אל תצאו (ἀπ-έλθῃτε) ואל עיר השומרונים אל תכנסו (εἰσ-έλθῃτε)'. מקורות אחרים מתייחסים לטומאתם של השומרונים, אך אינם כורכים אותה מפורשות עם טומאת הגויים. משל השומרוני הטוב (לוקס י, ל–לו) מניח שהשומרוני היה טמא (בניגוד לכוהנים וללויים, שחששו לטהרתם ועל כן לא עזרו לגוסס), והוא שמר על הציווי 'ואהבת לרעך כמוך' אף שלא כוון אליו. השומרוני נחשב אפוא דוגמה מובהקת לנכרי, המקיים את המצוות יותר מישראל. מיוחנן (ד, ז–טו) אנו לומדים, שהיהודים לא התרועעו עם השומרונים כפי שלא התרועעו עם גויים.<sup>58</sup> אם הייתה תחושה של קרבה יתרה לשומרונים בהשוואה לשאר הנכרים, היא הוצנעה במקורות הללו.

המקורות שנסקרו לעיל אינם מציעים תיאור מקיף של השומרונים. עם זאת, הם שותפים למגמה המבקשת להציג את השומרונים כקבוצה נכרית, בין אם בזיהויים ככנענים ובין אם בהצגתם כ'לא עם', תוך התעלמות מן האפשרות של קרבה כלשהי, אתנית או פולחנית, בין השומרונים ובין היהודים.<sup>59</sup> עמדה זו גם מונחת ביסוד התיאור המפורט שהציע יוספוס. אף

התנגד להקבלה זו'. עם זאת, קשה לדעתי לקבוע מסמרות בכך. נשים לב כי הן בהקשר הנוכחי הן בתחילת פרק ו, המחבר ממשיך במישרין לעסוק במצבה של ירושלים ומקדשה. בפסוק כג הוא חוזר לעסוק במנלאוס, שהיה עוין לאזרחים היהודים. למרות הזכרת גריזים, המחבר שב ומתייחס ללא כל התרעה לירושלים ולאזרחיה שבהם עסק לפני כן, ובהם עיקר עניינו. לפיכך, קשה לדעת אם במילה γένος הוא אמנם כיוון גם לשומרונים, שהובלעו במסגרת ההתייחסות לפעולות המלך.

57 בניגוד למקורות אלה, לדברי יוסטינוס מרטיר (1 Apol. 53), היהודים והשומרונים שייכים לאותו שבט (φύλον), והוא מציב אותם נגד הגויים המרובים שזכו לרוח הנבואה. ייתכן שתפיסה זו משקפת את נקודת מבטו של מי שגדל בשכם בקרב השומרונים.

58 בפסוק ט נוספה במקצת עדי הנוסח הערה מפורשת, שהיהודים נמנעים מלחלוק דברים עם השומרונים. לדיון מפורט ברקע ההלכתי האפשרי של הערה זו ראו: David Daube, 'Jesus and the Samaritan Woman: The Meaning of συγγράομαι', *Journal of Biblical Literature*, 69 (1950), pp. 137–147. ראו גם: מעשי השליחים, פרק י; ודיון בספרי: יאיר פורסטנברג, טהרה וקהילה בעת העתיקה: מסורות ההלכה בין יהדות בית שני למשנה, ירושלים תשע"ו, עמ' 219–221.

59 יוצא דופן מבחינה זו הוא הסיפור המופיע בפרק השמיני של החיבור 'יתר דברי ירמיה' (תרגום של החיבור פרסם יעקב ליכט, 'ספר מעשי ירמיהו', בר אילן: ספר השנה, א [תשכ"ג], עמ' 66–80). על פי

שמספר חוקרים מצאו ביוספוס ביטוי לעמדה אמביוולנטית כלפי השומרונים,<sup>60</sup> נראה כי גם הוא נטה להציגם כעם נפרד, ובכך להדחיק את סימני הקרבה והדמיון בין הקבוצות. אמנם, במסגרת שכתוב הסיפור המקראי על מקורם של השומרונים (מלכים ב' יז, כד–לד), יוספוס (קדמוניות ט, 288–290) אכן מכבד את עבודת האל שלהם ואת הקפדתם בשמירת המצוות, והוא אף מתעלם מן האשמה שבמקרא, שהם ממשיכים לדבוק בפולחן אלוהיהם הקודמים. לדבריו, הם ממשיכים עד היום לחיות לפי החוקים של אלוהי ישראל. עם זאת, אף שהם מאמצים מנהגים משותפים, יוספוס מדגיש את הטינה שרוחשים השומרונים ליהודים, ואת השוני המוחלט בין שני העמים. ברוח זו הוא קובע בסוף סיפור המעשה: 'כשהם רואים, שההצלחה מאירה ליהודים פנים, הם קוראים לעצמם קרוביהם של אלה' (שם, 291), ללמדך שכל טענה בדבר קרבה בין העמים היא שקר המכוון לטובת עצמם בלבד. זרותם של השומרונים עומדת גם ביסוד סיפורו של מנשה, אחיו של הכוהן הגדול, שהתחתן עם בתו של סנבלט השומרוני. הזקנים מגיבים בחומרה על המעשה, מכיוון שהם רואים בו נישואי תערובת עם נכרים, שנאסרו בתורה על פי הפרשנות המרחיבה של עזרא. הנישואים עם השומרונים הנכרים (ἄλλοφύλοι) גורמים ליהודים להתערבב עם נכרים ומצב זה מוביל לגלות (קדמוניות יא, 302–308).

עם בוא אלכסנדר מוקדון וניסיונם של השומרונים לזכות בהכרה מצד המלך, יוספוס מתייחס שנית לטבעם הצבוע של השומרונים. כאשר ראו שהמלך חלק כבוד ליהודים הם הכריזו על עצמם כיהודים:

גרסתו לסיפור הגירוש של הנשים הנכריות בתקופת שיבת ציון, ציווה ירמיהו על אלה שנשא נשים נכריות בבבל להתגרש מהן. אלה שסירבו סולקו מירושלים אך יכלו לחזור לבבל. כתוצאה מכך הם באו למדבר ההחק מירושלים ובנו שם עיר בשם שומרון. העמדה המשתקפת בטקסט מבלבלת למדי. מצד אחד, הוא מקבל את הבדלנות של עזרא. מצד שני, השומרונים נתפסים כיהודים חוטאים, שייתכן שעדיין יכולים לשוב בתשובה (ח, יב; עם זאת, יש הרואים פסוק זה כתוספת נוצרית). קשה אפוא לקבוע אם הטקסט משקף גישה מן המאה הראשונה או השנייה לסה"נ כלפי השומרונים. ראו: Peter van der Horst, 'Anti-Samaritan Propaganda in Early Judaism', *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context: Selected Essays on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism and Christianity*, Tübingen 2006, pp. 134–150. לדעת רבקה ניר זהו חיבור נוצרי וההיפרדות מבני הזוג הבבלים מייצגת את הדרישה לפרישות, שבאה יחד עם הטבילה בירדן. ראו: רבקה ניר, "'יתר דברי ירמיהו': חיבור יהודי או נוצרי?", לאוראל: קובץ מחקרים בתולדות ישראל בעת העתיקה, בעריכת מנחם מור ואחרים, ירושלים תשס"ו, עמ' 301–330.

ראו: Richard G. Coggins, 'The Samaritans in Josephus', *Josephus, Judaism and Christianity*, eds. Louis H. Feldman and Göhe Hata, Detroit 1987, pp. 257–273; Louis H. Feldman, 'Josephus' Attitude toward the Samaritans: A Study in Ambivalence', *Jewish Sects, Religious Movements and Political Parties*, ed. Menahem Mor, Omaha 1992, pp. 23–34; Reinhard Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus*, Tübingen 2009, p. 282. יש מי שביקש למצוא ביוספוס גישה רטורית משוכללת שהגדירה באמצעות השומרונים את גבולות הזהות היהודית. ראו: Sung Uk Lim, 'Josephus Constructs the Samari(t)ans: A Strategic Construction of Judae/Jewish Identity through the Rhetoric of Inclusion and Exclusion', *Journal of Theological Studies*, 63 (2013), pp. 404–431.

שכן מטבע השומרונים הוא, כפי שכבר אמרנו קודם באחד המקומות: כשהיהודים נתונים בצרה, הרי השומרונים מכחישים שהם קרוביהם ומודים אותה שעה על האמת; אולם כשהם רואים, שהמזל מאיר להם (=ליהודים) פנים קצת, הריהם ממהרים להתחבר אליהם ואומרים שהם קרובים להם (קדמוניות יא, 341).

אם כן, על רקע הטענה הנשמעת מן הצד השומרוני בדבר קרבה בין הקבוצות, טענה שעלולה הייתה להתקבל גם על דעת היהודים, מדגיש יוספוס כי השומרונים הם עם נפרד, אף שבשל הפחד מן ההנהגה בירושלים היו עוברי עברה למיניהם מיהודה מצטרפים אליהם תדיר (שם, 346–347).<sup>61</sup> פרשני יוספוס עמלו לחשוף אצלו גישה אמביוולנטית כלפי השומרונים, אך בעיני גישתו תואמת את המגמה הבסיסית של הכותבים בני תקופת הבית השני, להרחיק אותם באמצעות יצירת חיץ אתני בין הקבוצות.<sup>62</sup> מדברי יוספוס עולה, כי האמונות והמנהגים הדומים של השומרונים אינם יכולים להאפיל על הזרות הבסיסית שלהם כיישות אתנית נפרדת, שאותה הוא עמל לבסס ולחדד.

### ג. שינוי מעמד השומרונים בספרות חז"ל

מן המקורות שנסקרו בסעיף הקודם עולה, כי לא רק שהיו מי שראו בשומרונים נכרים, אלא שזו הייתה כנראה הגישה המועדפת על סופרי הבית השני, שכן הם קיבלו את הפרדיגמה האתנית, שנועדה ליצור הבדלה ברורה בין היהודים לשומרונים. והנה, על רקע גישה זו, מפתיע שחכמים נמנעו מלהגדיר את השומרונים בדרך זו ולא נטו כקודמיהם לסווג אותם בפשטות כנכרים. במקום זאת יצרו התנאים אוסף מסובך להפליא של הנחיות בכל הנוגע למידת שותפותם של השומרונים בתחומי ההלכה השונים.

מהו הרקע לשינוי זה? אכן, מעבר להבדלי הסוגה בין ספרות הבית השני לספרות התנאית, לא ניתן להתעלם מתמונות העולם השונות העומדות ביסודן. אופיים הפולמוסי של המקורות מימי הבית שבהם עסקנו מלמד על המאמץ לזהות את השומרונים כנכרים, ומדוע אין ספרות ההלכה התנאית שותפה למגמה זו? השיח התנאי בסוגיה לא רק שאינו בוטה כמו

61 סקירה מקיפה של המובאות מיוספוס המעידות שראה את השומרונים כנכרים וכמובחנים מן היהודים ראו: פלדמן, שם, עמ' 24–31.

62 בכתביו של יוספוס אין הצהרה מפורשת בדבר יהדותם של השומרונים, ולדעתי הרמזים שזיהו החוקרים אינם מסגירים עמדה מעין זו. לפי יוספוס (קדמוניות יא, 87), הכוהן הגדול התיר לשומרונים להצטרף לפולחן בבית המקדש, אך במובן זה הם לא היו שונים מיתר הגויים. סנבלט שכנע את אלכסנדר לבנות מקדש בהר גריזים, כי 'דבר זה הוא לתועלת גם למלך, שכוחם של היהודים ייחצה לשניים' (קדמוניות יא, 323). עם זאת, סנבלט אינו מתייחס לעמו כיהודים אלא ליכולתו לחסל את כוחם של היהודים על ידי משיכת קבוצות השפעה מיהודה לשומרון ולפצל את כוחם. בקדמוניות יא, 340, יוספוס מתאר את השומרונים כיהודים משומדים, ובכך מעיד שהיו יהודים במקורם. עם זאת, יש להבין זאת לאור קיומו המתמשך של זרם של יהודים משומדים, דוגמת מנשה, שעברו מירושלים לשומרון. העובדה שיוחנן הורקנוס לא גייר את השומרונים אינה מעידה שהם נתפסו כיהודים, מכיוון שהם ראו עצמם כבני ישראל ועל כן לא מצאו לנכון להתגייר.

המקורות שקדמו לו אלא שהוא מתעלם מן התפקיד הבסיסי של השיוך האתני, אף שחכמים עצמם נדרשים לו בהקשרים אחרים. אם כן, המגמה האופיינית לספרות הבית השני הייתה יכולה בנקל לשמש את התנאים לשם קביעת הפרדה מן השומרונים וזיהוי כנכרים. והנה, אפשרות זו אינה מנוצלת. כיצד נסביר את ההבדל בין המקורות?

במבט ראשון, המאפיין הבולט ביותר של התפיסה התנאית בהשוואה למקורות קודמים הוא הפחתת העוינות וההימנעות מבלגנות על רקע אתני. האם עמדה זו התקיימה בקרב קבוצות מסוימות עוד מקדמת דנא והיא השתמרה במקרה רק בספרות התנאים, או שמא נסיבות חדשות הן שהשפיעו על שינוי היחס לשומרונים?<sup>63</sup> ניתן להעלות על הדעת מספר הסברים חברתיים ודמוגרפיים למפנה זה. ייתכן שחורבן המקדש, שהיה סלע מחלוקת בין העדות, הביא לעלייתה של גישה סובלנית יותר כלפי השומרונים. לחלופין, שמא התרחבותם של תחומי ההתיישבות של היהודים והשומרונים חיזקה את יחסי הגומלין החברתיים והכלכליים בין האוכלוסיות?<sup>64</sup> עם זאת, גם אם נאמץ הסברים מעין אלה, אין בשינוי הנסיבות החברתיות כשלעצמו כדי להסביר את יצירתו של המעמד ההלכתי המורכב של השומרונים ואת ההתעלמות מן ההבדלה האתנית שרווחה בימי הבית השני, שכן הפער אינו מוגבל לפרט זה או אחר אלא נעוץ במסגרת ההתייחסות עצמה. אני מבקש אפוא לתלות את מערכת הסיווג החדשה של חכמים בנוכחותו של מודל האזרחות הרומי, שהוצג לעיל, ובאפשרויות שהוא פתח בפני חכמים.

החוקרים שעסקו ביחסם של חז"ל לשומרונים לא עמדו על הפער בינם לבין קודמיהם והסתפקו במתן פשר למורכבות העולה מספרות חז"ל עצמה. מעמדם המעורפל של

63 גדליהו אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א, תל אביב תשי"ד, עמ' 350–352, מציג בבירור את הפער בין התפיסה הרווחת בקרב יהודי הבית השני, שראתה בשומרונים נכרים, לבין העמדה הרווחת בקרב חכמים לאחר החורבן, שראתה בהם יהודים, אך לא ברור לחלוטין כיצד הוא מסביר פער זה. לצד ההערה 'לא כל ישראל ולא כל שעה ראו את השומרונים בכך (=כגויים)', הוא גם מציין את קיומם של יישובים מעורבים לאחר החורבן (ראו בהערה הבאה). בכל מקרה, אלון מדגיש את הקרבה היתרה בין היהודים לשומרונים בין המרידות, וטוען שהיא קרסה רק לאחר מרד בר־כוכבא. לדעת זאב ספראי, 'השומרונים', ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי, בעריכת צבי ברס ואחרים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 256, השומרונים בתקופה שלאחר החורבן נטו יותר ויותר לקבל הנחיה והדרכה רוחנית מן היהודים.

64 התייחסות מפורשת להתפשטות של ההתיישבות השומרנית לאחר מרד בר־כוכבא עולה מדברי ר' אבהו: 'שלוש עשרה עיירות נשתקעו בכותיים בימי השמד' (ירושלמי, יבמות ח ג, ט ע"ד), והחוקרים תלו בכך את התגברות החיכוך בין הקבוצות בהמשך המאה השנייה. עם זאת הוצע (בעקבות אלון, ראו בהערה קודמת), כי גם לפני המרידות גברה הקרבה בין הקבוצות. רבן גמליאל מכשיר בבית עותנאי שמצפון לשומרון גט של ישראל עם עדים כותים (משנה, גיטין א, ה; תוספתא, שם א, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 246]). על חכמי יבנה אנו קוראים: 'מעשה שנכנסו רבוינו לעיירות של כותים על יד הדרך' (תוספתא, דמאי ה, כד [שם, עמ' 93]), ושמא יש להסיק מכאן שבמסגרת סיווריהם פיקחו חכמים על היישוב היהודי שם (כך ישעיהו גפני, 'היחסים בין היהודים והשומרונים בתקופת המשנה והתלמוד', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ט, עמ' 99). לפירוט המקורות התלמודיים המעידים על התפשטות היישוב השומרוני ראו: יהודה נאמן, 'התפשטות השומרונים לאחר מרד בר כוכבא', סיני, קכ (תשנ"ז), עמ' קלט–קמט.

השומרונים בהלכה התלמודית זכה להתייחסות מרובה במחקר, ועל פי רוב תלו אותו בשינוי הנסיבות, שהוביל לגיבוש מדיניות הלכתית חדשה. יסודה של גישה זו במקורות התלמודיים עצמם, המתייחסים להתדרדרות במעמד השומרונים. תוספתא, דמאי ה, כד (מהדורת ליברמן, עמ' 93), מציינת שרבן שמעון בן גמליאל החמיר על פירות הכותים לעומת אביו רבן גמליאל, מאחר שראה שנתקלקלו. הירושלמי מצביע על ההשלכות שהיו להיטמעותם של השומרונים בסביבה העירונית הרומית:<sup>65</sup>

תני רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מצוה שהכותים נוהגין בה הם מדקדיקין בה יתיר מישראל. אמר ר' שמעון<sup>66</sup> הוא דתימא בראשונה שהיו משוקעין בכופרניהן (=דבר זה נאמר לכתחילה, כאשר היו משוקעים בכפריהם). אבל עכשיו שאין להן לא מצוה ולא שירי מצוה חשודין הן ומקלקלין הן.

כותיא דקיסרי בעו מר' אבהו (=הכותים בקיסריה שאלו את ר' אבהו): אבותיכם היו מסתפקין בשלנו. אתם מפני מה אינכם מסתפקין ממנו? אמר להן. אבותיכם לא קילקלו מעשיהם. אתם קילקלתם מעשיכם.<sup>67</sup>

לא ניתן להכחיש כי היחס לשומרונים הורע במהלך תקופת התלמוד. למן אמצע המאה השנייה התרחש תהליך מואץ של השתלבות השומרונים במרחב הרומי, עם יציאתם מתחום השומרון. תהליך זה גם הגדיל את החיכוך בין היהודים לשומרונים והביא לתחרות מוגברת ביניהם. בעקבות זאת השתנה לרעה מעמד השומרונים, והעמימות שאפיינה את היחס כלפיהם הוחלפה בהדרגה בהדרה מוחלטת.<sup>68</sup> לצד נסיבות חברתיות אלה, היה מי שביקש

65 על המעבר של השומרונים לערים ועל השתלבותם בחברה הרומית ראו: יצחק מגן, 'תחומי ההתיישובות השומרניות בתקופה הרומית-ביוזנטית', ספר השומרונים, בעריכת אפרים שטרן וחנן אשל, ירושלים תשס"ב, עמ' 271–245. לדברי מגן, החכמים באו במגע בעיקר עם השומרונים העירוניים שהתקלקלו. לזוהותו של ר' שמעון זה (ובהתאם לכך לקביעת זמנה של העדות) ראו: גפני (לעיל, הערה 64), עמ' 8, 39–40.

67 ירושלמי, פסחים א א, כו ע"ב; עבודה זרה ה ד, מד ע"ד. הירושלמי, שם, גם מציין את גזרות דיוקלטיאנוס (בתקופתו של ר' אבהו) כגורם לקלקול של השומרונים ולהתפשטות העבודה הזרה בקרבם. תיאור מקביל מופיע בבבלי, חולין ה ע"ב–י ע"א. עם זאת, כבר הראה משה לביא, שבמקום שבו הירושלמי מצביע על התדרדרות ארוכה ביחסים, הבבלי מציע תקנה חד פעמית שהדירה את השומרונים; היא נתקנה בעקבות מציאת יונה בראש הר גריזים. ראו: Moshe Lavee, 'The Samaritan May be Included – Another Look at the Samaritan in Talmudic Literature', *Samaritans: Past and Present* (above, n. 39), pp. 147–173, esp. p. 162. מאמרו של לביא מפרט את תרומתו של התלמוד הבבלי ליצירת השיח הבינרי, בניגוד לתמונה המורכבת יותר העולה מספרות ארץ ישראל.

68 ראו: אלון (לעיל, הערה 63); שאול ליברמן, 'לכתובת ההלכית מעמק בית-שאן', תרביץ, מה (תשל"ו), עמ' 54–63, ובמיוחד עמ' 59; יהודה אליצור, 'הכותים בדברי התנאים: במשנה, בתוספתא ובבבלי', ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים, רמת גן תש"ס, עמ' 393–414; Lawrence H. Schiffman, 'The Samaritans in Tannaitic Halakhah', *Jewish Quarterly Review*, 75 (1985), pp. 323–350; idem, 'The Samaritans in Amoraic Halakhah', *Shoshannat Yaakov*:



לזהות עיסוק מוגבר בהגדרת הזהות העצמית בתקופה זו, הן מן הצד היהודי (הרבני) הן מן הצד השומרוני. בין כך ובין כך התחדדו הניגודים בין הקבוצות.<sup>69</sup> וכך, לאחר תקופה של התלבטות אם להגדירם כיהודים או כגויים והדרה הולכת וגוברת, הם הוגדרו לבסוף כלא יהודים. התפתחויות חברתיות ותרבותיות אלה, שהתרחשו במאה השנייה והשלישית, סיפקו לחוקרים מסגרת היסטורית שבאמצעותה הסבירו את הסתירות בין המקורות השונים בנוגע ל'יהדותם' של השומרונים.

השאלה בדבר יהדותם של השומרונים עומדת לכאורה ביסוד מחלוקת רבן שמעון בן גמליאל ובנו רבי יהודה הנשיא. חכמים אלה דנים בפרות שהכניס כותי לתוך ביתו – האם הם נחשבים מעושרים כמו פרות ישראל או מקולקלים כמו פרות גוי. עם זאת, הניסוח הכללי של המחלוקת: 'הכותי כגוי דברי רבי, רבן שמעון בן גמליאל אומר כותי כישראל', כבר התפרש בירושלמי כמחלוקת כללית ועקרונית ביחס למעמדם של השומרונים.<sup>70</sup> וכך, עם סיומה של תקופת התנאים מוצגת לראשונה העמדה המשווה מפורשות את הכותים לגויים. לאור המעורבות הגוברת של השומרונים בסביבה הרומית, ההתבוללות שלהם וניחתם את מנהגי היהודים, התפרשו דברי התנא המאוחר, רבי יהודה הנשיא, כביטוי לנטייה ההולכת וגדלה לזהות את השומרונים כגויים. ואכן, הירושלמי מבחין בין עמדת התנאים שהכותים הם גרי אמת לדעתם של האמוראים שהם לא התגיירו כראוי.<sup>71</sup> בעקבות זאת מזהות העמדות ההלכתיות של הירושלמי באופן שיטתי את הכותי כגוי.<sup>72</sup>

*Jewish and Iranian Studies in Honor of Yaakov Elman*, eds. Shai Secunda and Steven Fine, Leiden 2012, pp. 371–389

69 שיפמן, תנאים, שם, עמ' 350; שמואל וזאב ספראי, 'השומרונים בספרות חז"ל', משנת ארץ ישראל: סדר זרעים, עם מבוא ופירוש היסטורי חברתי, מסכת ברכות, ירושלים תשע"א, עמ' 395–398. שיפמן מייחס לתקופת מרד בר-כוכבא תפקיד מכריע בהגדרה העצמית היהודית גם אל מול הנוצרים. ש' וו' ספראי דוחים את התהליך לתקופת האמוראים, שבה השומרונים עצמם פיתחו מסורת הלכתית ודתית נפרדת. על התגבשות הזהות הדתית השומרנית ראו: זאב ספראי, 'עיצוב הדתיות השומרנית – ממת', במעבה ההר, 3 (תשע"ד), עמ' 43–78.

70 תוספתא, תרומות ד, יב–יד (מהדורת ליברמן, עמ' 126–127); ירושלמי, ברכות ז א, יא ע"ב. עוד ראו: ירושלמי, דמאי ג ד, כג ע"ג; כתובות ג א, כז ע"א. גם ליברמן (לעיל, הערה 68) מפרש זאת כמחלוקת כללית, וכן דעת שיפמן, תנאים (לעיל, הערה 68), עמ' 327. לעומת זאת, ש' וו' ספראי (לעיל, הערה 69), עמ' 367, סבורים שמחלוקת זו במקורה הייתה מקומית בלבד. אכן, נראה שיש לקבל עמדה זו. ההלכות עוסקות במקורן בדינם של יהודי ונכרי, ובשלב מאוחר יותר באו תנאים וביקשו לקבוע את דינו של הכותי על דרך ההשוואה. ראו גם: לביא (לעיל, הערה 67), עמ' 156.

71 בניגוד לבבלי (קידושין עה ע"ב), שעולה ממנו כי כבר ר' עקיבא ור' ישמעאל נחלקו בשאלה אם הכותים הם 'גרי אריות' ולפיכך גרים פסולים או גרי אמת, מן הירושלמי (גיטין א ה, מג ע"ג–ע"ד) עולה שישנו הבדל בעניין זה בין תנאים לאמוראים: 'כותים משום מה הן פסולים' אמר ר' יוחנן משום גרי אריות... והאמר ר' עקיבא גרי צדק הן? ...הא רבן גמליאל מכשיר בגיטין...! בדומה לבבלי, כל אחת מן העמדות מסבירה בדרכה את פסול הכותים לנישואין, אבל הירושלמי לא נמנע מלהציב את ר' יוחנן האמורא לעומת ר' עקיבא ורבן גמליאל, הרואים בכותים יהודים. נראה שהירושלמי הסיק את דעת ר' עקיבא – שאינה מופיעה במקורות התנאיים – מן המעשה בתוספתא, דמאי ה, כד (מהדורת ליברמן, עמ' 93), שהוא עישר תבואה שהייתה ודאי של כותי, ומכאן שהם מחויבים



לגישה הרואה בשינוי המעמד ההלכתי של השומרונים שיקוף של תהליכים חברתיים ניתן להוסיף, בשוליים, גם שיקול גאוגרפי, וכבר בספרות התנאית מצויה הבחנה בין קבוצות שונות של שומרונים. כפי שמידת הנאמנות יכולה להשתנות מתקופה לתקופה, כך אפשר שיחולו בה תמורות גם ממקום למקום.<sup>73</sup> על רקע זה ביקש ליברמן להבחין בין מקומות שבהם נחשבו השומרונים מלכתחילה גזע ישראלי, או שרבים מישראל נטמעו בהם, לבין מקומות שבהם הכותים לא התגיירו כדין. כך הוא מבאר את המתח בין מקורות תנאיים לאמוראיים הדנים בטומאת ארץ העמים בשומרון ובמעמד הייחודי של עיירות כותים שעל יד הדרך.<sup>74</sup>

ואולם, אם התהליך הכולל בתקופת התלמוד נראה ברור, הרי שקשה הרבה יותר לעמוד על טיבו במשנתם של התנאים גופה. גם כאן יש סימנים לשינוי, אך אין בהם כדי להסביר את הממצא המורכב. יהודה אליצור ביקש לשחזר שתי תקופות מובחנות בתוך ההלכה התנאית גופה.<sup>75</sup> לדעתו, מחלוקת רשב"ג ורבי משקפת את הפער בין הגישה הקדומה לגישה חדשה, מבית מדרשו של ר' עקיבא. בתחילה, עד לתחילת המאה השנייה, התייחסו התנאים ישירות לתוכנן של העמדות ההלכתיות של השומרונים. הם הוזהרו מלהשתתף יחד עמם בעניינים שונים שהיו שנויים במחלוקת, דוגמת המקדש וטומאת נידה, והיחס אליהם היה דומה לצדוקים, שנחשבו בלי ספק בגדר ישראלי.<sup>76</sup> עם זאת, משזנחו השומרונים את מסורות ההלכה שלהם עצמם, סברו התנאים שהם אינם ראויים לאמון אף במקרים שבהם הנוהג השומרוני היה נכון מנקודת מבט הלכתית, עד שלבסוף זיהו אותם כגויים. מזונם וינם נאסר, ואף המגע אִתָּם הוגבל.<sup>77</sup>

בתרומות ובמעשרות כישראל (ראו להלן). הבבלי הוסיף והשלים גם את בר הפלוגתא של ר' עקיבא, ר' ישמעאל.

72 ש' ו' ספראי (לעיל, הערה 69) מדגימים מגמה זו של הירושלמי באופן שיטתי בתחומים רבים. גם הסיפורים על הכותים בירושלמי מציירים אותם כנכרים. ראו: Andreas Lehnardt, 'The Samaritans (Kutim) in the Talmud Yerushalmi: Constructs of "Rabbinic Mind" or Reflections of Social Reality', *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* (above, n. 1), 3, pp. 139–160.

73 'אמר רבן שמעון בן גמליאל אף במקום שעשו פירות כותי דמאי, כגון ירק של כפר עותני...' (תוספתא, דמאי ה, כג [מהדורת ליברמן, עמ' 93]). הלכה זו הובאה בעקבות ההלכה שאין מעשרין מפרות כותים על פירות כותים (דברי ר' אליעזר במשנה, דמאי ה, ט). ייתכן שדינם של פירות כותים הוא כפרות עם הארץ, דמאי, שאין מעשרים מזה על זה, אך מדברי רשב"ג עולה, שקיים הבדל בין כותים שונים ורמת הספק לגביהם משתנה ממקום למקום (בניגוד לעם הארץ שנקבעה בו רמת ספק אחידה).

74 ליברמן (לעיל, הערה 68), עמ' 57–58. לעניין טומאת ארץ הכותים השוו: תוספתא, מקוואות ו, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 657); ירושלמי, חגיגה ג ד, עט ע"ג (ובבלי, חגיגה כה ע"א).

75 אליצור (לעיל, הערה 68), עמ' 394–398.

76 להשוואה מפורשת בין הקבוצות ראו: משנה, נידה ד, ב.

77 מקור מרכזי לבירור השינוי במעמד השומרונים בין דור יבנה לדור אושא הוא משנה, דמאי ה, ט, והתוספתא המקבילה (ה, כא–כג [מהדורת ליברמן, עמ' 92–93]; השו: בבלי, מנחות סו ע"ב). הלכות אלה דנות באפשרות להפריש מפרות ישראל על פירות של גויים ושל כותים. תנא קמא ור' אליעזר

ואולם, לצד המקרים הבודדים שבהם מפורש הפער בין מוקדם למאוחר, ההבחנה הכוללת אינה מבוססת דיה ואינה מספקת הסבר למכלול הממצאים.<sup>78</sup> בשחזור מניח אליצור, כי שמותיהם של מוסרי ההלכה אינם משקפים בהכרח את מקורותיה, והלכות התואמות את הרוח הקדומה, גם אם הן ידועות רק בניסוח מאוחר, מקורן במשנתם של תנאים ראשונים.<sup>79</sup> גישה זו קובעת אפוא את זמנן של ההלכות על פי קנה מידה חיצוני – טיב היחס כלפי השומרונים.

לעומת זאת, שיפמן ביקש לאתר את נקודת המפנה ביחסם של חכמים אל השומרונים ברבדים השונים של ההלכות התנאיות, ולשם כך הוא מנתח כמה הלכות בודדות. לדבריו, על גבי הלכות של חכמי יבנה שעסקו באיסור קבלת קרבנות מן הגויים נוספה, בשלב מאוחר, התייחסות לשומרונים.<sup>80</sup> מן ההשוואה בין משנה לתוספתא קידושין הוא למד, שהכותים נוספו לרשימת פסולי החיתון רק במשנתם של חכמי אושא.<sup>81</sup> הדיון על הפרשת

במשנה מתירים, ואילו ר' יהודה, ר' יוסי ור' שמעון בתוספתא אוסרים. הירושלמי (דמאי ה ט, כד ע"ד) מבין שהמחלוקת נוגעת בשאלה אם יש קניין לגוי להפקיע מידי מעשרות, ומשמע שלדעת האוסרים לעשר מפרות ישראל על הכותי, גם קניין כותי מפקיע. כך גם מפרש ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: ביאור ארוך לתוספתא, זרעים, א, נויארק תשט"ו, עמ' 261. עמדה זו מפורשת אצל תלמידי ר' עקיבא בלבד, וייתכן אפוא לראותה כחידוש שנתחדש בדור זה, מאחר שחכמי יבנה, הנחלקים בשאלה אם פירות כותים ודאי או דמאי, מניחים בפשטות שפירותיהם חייבים בתרומה. כך מתאר גפני (לעיל, הערה 64), עמ' 28–31, את השתלשלות ההלכה. ואולם, לפי נוסח התוספתא, אין אף דעה הסוברת שפירות של גויים וכותים פטורים ממעשרות, מאחר שתורמים מפרותיהם ולא מפרות ישראל עליהם (אליצור [לעיל, הערה 68], עמ' 409; הערה 102; שיפמן, תנאים [לעיל, הערה 68], עמ' 343, הערה 78). בדיון זה, על כל רבדיו התנאיים, אין ביטוי לשינוי מהותי במעמד הכותי אלא רק להערכה משתנה של הסיכוי שהוא הפריש. וראו להלן.

78 אין סיבה לפקפק שהספרות התנאית משמרת הלכות מהקשרים חברתיים שונים, וניתן לזהות הקשרים אלה מבעד לפערים שבין יחידות טקסטואליות שונות. כך, לדוגמה, הצעתי לבאר את התפתחות דמותו ומעמדו של עם הארץ בספרות התנאית. ראו: יאיר פורסטנברג, 'עם הארץ בספרות התנאית והקשריו החברתיים', ציון, עח (תשע"ג), עמ' 287–320; פורסטנברג (לעיל, הערה 58), עמ' 313–350. עם זאת, מעבר לקושי לבסס הבחנה כרונולוגית בטקסטים, במקרה דנן אין די בגישה זו, לאור הפער היסודי בין הגישה התנאית הקדומה לספרות מימי הבית השני.

79 אליצור (לעיל, הערה 68), עמ' 394. דוגמאות להבחנה בין קדום למאוחר שאינן מעוגנות בטקסט ראו: שם, עמ' 407–408. אליצור מניח שהמשניות המאמינות לכותי בנוגע לפירות שבירו מוקדמות אף שנאמרו בסתם, מאחר שהן סותרות את מגמת תלמידי ר' עקיבא, הסבורים שפירות הכותי הם טבל גמור. ואולם מדובר בשתי סוגיות שונות במהותן: נאמנות להפריש ונאמנות להעיד על הפירות. דוגמה נוספת ראו שם, עמ' 413–414. הוא מניח שההלכות המאמינות לכותים בענייני טהרות 'קדומות בלי ספק' ולא הגבילו בהן את הכותים אלא בעניינים שבהם חלקו על ישראל. לפי דרכו, גישה זו התבטלה במהלך תקופת התנאים.

80 שיפמן, תנאים [לעיל, הערה 68], עמ' 334–337. הוא משווה את משנה, שקלים א, ה, האוסרת קבלת שקלים מן הכותי ומן הגוי, לדיון בין ר' יוסי הגלילי לר' עקיבא בתוספתא, שקלים א, ז (מהדורת ליברמן, עמ' 202), על קבלת נדבה מן הגוי. משנתנו תואמת את עמדת ר' עקיבא אלא שנוספה בה התייחסות לכותי.

81 שיפמן, שם, עמ' 328–334. ראו: משנה, קידושין ד, ג; תוספתא, שם ה, א (מהדורת ליברמן, עמ'

מעשרות מפרות ישראל על פרות של כותי מלמד כי רק בניסוחו המאוחר השתווה דינו של הכותי לזה של הגוי ומלכתחילה היה דינו כעם הארץ.<sup>82</sup> אכן, עיון בדוגמאות אלה מלמד כמה ספקות מעוררת מלאכת ההפרדה בין התקופות בתוך המסורות הללו. אמנם, בלא מעט מקרים נוסף דין הכותים על גבי המשנה הקדומה, ויש בכך כדי ללמד על התהוות העיסוק במעמדם, אך אין בתוספות אלה כדי להצביע על מגמה שיטתית מאוחרת.

בניגוד למגמות מאוחרות, ההלכה התנאית אינה מציעה הגדרה אחידה של השומרוני, וכפי שכבר הודגש בסקירה של ספראי, כל נושא הלכתי משקף תפיסה אחרת של השומרונים. המקרים שבהם דן שיפמן מלמדים שהירידה במעמדם קיבלה פנים שונות. אם בנוגע לאיסורי חיתון הוכנסו השומרונים לרשימת היהודים הפסולים, הרי שבפסיקה בסוגיית קרבנות קבעה המשנה שיש זהות בינם לבין הגוי.<sup>83</sup> מנגד, השינוי במעמד פרותיהם מדמאי לוודאי אין בו כדי לרמוז על הפיכתם לגויים, כפי שביקשו להסיק חוקרים. אם כן, כל אחת מן הסוגיות ההלכתיות שנידונו מציעה קריטריון שונה לשילובם של השומרונים, ולא ניתן לקבוע עיקרון מאחד ביחס לזהותם היהודית או לרמת הקפדתם בהלכה.

אכן, המקורות התנאיים אינם שואפים לקבוע מנגנון אחיד למעמד השומרונים ולמידת

293. בניגוד למסקנתו של שיפמן, הכותים לא נוספו בשלב מאוחר אל פסולי החיתון אלא שהתנאים הגדירו אותם מחדש כבעלי ייחוס מסופק האסורים בנישואין (כמו שתוקי ואסופי). עצם האיסור להתחתן עם כותים מושרש כמובן מקדמת דנא; וראו להלן, הערה 87.

שיפמן, שם, עמ' 337–344. לפירוש המקורות ראו לעיל, הערה 77.

82 משנה, שקלים א, ה, מציבה בעיות נוסח ופרשנות המשליכות על המדיניות כלפי קרבנות הגויים והכותים. מוסכם שאין מקבלים מידם שקלים, אך קיימות שתי גרסאות בנוגע לקרבנות: (א) 'הנכרי והכותי... אין מקבלים מידם קיני וזבים וקיני יולדות חטאות ואשמות מקבלים מידם' (כך כ"י פרמה, ליידין ופירוש הרמב"ם); (ב) 'הנכרי והכותי... ואין מקבלים מידם קיני וזבים וקיני יולדות חטאות ואשמות' (בכתבי יד של הבבלי עם מסכת שקלים). ועוד נוסח ביניים, שפוסק כראשון, שמקבלים מידם חטאות ואשמות, אך מנוסח כמו השני: 'נכרי וכותי... אין מקבלים מידם קיני וזבים וקיני יולדות חטאות ואשמות אין מקבלים מידם' (כך כ"י קאופמן וקימברידג'). לפירוש מלא ראו: אליעזר פינצ'ובר, משנה מסכת שקלים: בעיות נוסח ומהדורה ביקורתית, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 131–132. מצד הסגנון, חטאות ואשמות הן המשך לאותה רשימה של קני וזבים (כפי שמראה אלבק, בהשלמות ותוספות למשנה [חנוך אלבק, ששה סדרי משנה, סדר מועד, ירושלים תשי"ב, עמ' 458]). לכאורה, הדבר גם תואם את המשנה בהמשך, הקובעת שהם (כנראה גויים וכותים) מביאים רק מה שהוא נדר ונידב. מנגד, יעקב נ' אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, תל אביב תשי"ז, עמ' 340–341, מציע שגם חטאות ואשמות נחשבות קרבן שנידר ונידב. בכל מקרה, האפשרות להפריד בין דין הנכרי לדין הכותי לעניין קרבנות עולה רק בירושלמי, בעקבות הדיון אם דין הכותי כנכרי או כיהודי משומד. אף שהם מנועים מבניית המקדש (בעקבות עזרא ד, ג), הם ראויים להביא קני זב, בניגוד לגויים שאין להם טהרה. לפיכך סברו מקצת האמוראים שחלק זה של המשנה חל רק על גויים. אכן, ניתן לשלוף מן המשנה את המשפט על קרבנות ולקיים רצף המרחיק את הכותים מן התרומה למקדש על בסיס דברי עזרא (כך משחזר אפשטיין את המשנה הקדומה). לדיון בנוסח המשנה ובגלגולי פירושה ראו: אליעזר א' פינקלשטיין, 'עתיקותה של משנת שקלים פ"א מ"ה', ספר זכרון לבנימין דהפריס, בעריכת עזרא ציון מלמד, תל אביב תשכ"ט, עמ' 43–61.

השתלבותם בקהילה היהודית, אלא בוחרים במודל המתאים ביותר לכל אחד מן התחומים בנפרד. כמובן, טבעית ביותר הנטייה האמוראית, לנסות לפשט את המערכת בעזרת הגדרה כוללת של מעמד השומרונים. עם זאת, יש לזכור שמדובר רק בתגובה משנית למדיניות התנאית הבסיסית, שבה התפצל מעמד השומרונים לתחומים משפטיים נפרדים. לפיכך, מקורות תלמודים מאוחרים מנסים לקבוע את 'זהותם האמתית' של השומרונים לאור השאלה אם היו גרי אמת ועל כן יהודים, או שמא מתחילה לא היו נאמנים ועל כן הם עדיין גויים.<sup>84</sup> לעומת זאת, המקורות התנאיים רואים בשומרונים הן יהודים הן גויים, לפי הנושא ההלכתי העומד על הפרק.

ישנם אפוא שלושה מאפיינים של המדיניות ההלכתית של התנאים: האחד, התנגדות לכל הגדרה כוללת ואחידה של השומרונים. השני, הבחנה בין תחומי ההלכה השונים.<sup>85</sup> כאן מתגלה, כי הנסיבות החברתיות עצמן אינן מכתיבות במישרין את טיב היחס ואת עקרונות הפעולה אל מול מציאות זו. חכמים בוחרים מגוון מנגנונים, המשקפים גישות שונות ביסודן כלפי השומרונים: החל מהצגתם ככת פורשת דרך הצגתם כיהודים החשודים על המצוות ועד לזיהוים עם הגויים. אם לא נתפוס את ההלכות רק כמכלול של פרטים, שנועדו לקדם מדיניות חברתית מסוימת, עלינו לבחון מהי תמונת העולם המאפשרת לפרק את הזהות של השומרונים למרכיבים סותרים, הן כיהודים הן כלא יהודים.<sup>86</sup>

כאן אנו באים למאפיין השלישי: הסטייה המפתיעה של השיח ההלכתי התנאי מהנחות מוקדמות האופייניות לספרות הבית השני על אודות נכריותם של השומרונים. חוקרים קודמים הבלעו ניגוד זה וציירו תהליך רציף, שתחילתו בגישה הרואה בשומרונים כת נסבלת בתקופת הבית השני ובראשית תקופת התנאים<sup>87</sup> וסופו הדרה מוחלטת בשלהי העת העתיקה. דא עקא, שהפער בין הגישות בקרב הקדמונים נראה עמוק מכדי שניתן יהיה לטשטשו. אף שמסורות מימי הבית מספקות מסגרת פשוטה וקוהרנטית לסיווג מעמדם של השומרונים, השיח התנאי מתנגד לגישות מוקדמות אלה. התהליך ההיסטורי בתוך הספרות התנאית, שעליו הצביעו חוקרים קודמים, חידד את הנטייה בשכבות המוקדמות של ההלכה לקיים לפחות תחומים מסוימים שבהם השומרוני נחשב יהודי. ואולם, עמדה מוקדמת זו אינה תואמת את הנטייה החזקה בספרות הבית השני להתגבר על מעמדם האמביוולנטי

84 ירושלמי, גיטין א ה, מג ע"ג; בבלי, קידושין עה ע"ב.

85 כך למשל בראש מסכת כותים: 'דרכי כותיים פעמים כגוים, פעמים כישראל, ורובן כישראל'. מקורן של ההלכות במסכת כותים מסופק, ולפיכך אינני מתבסס עליהן לתיאור העמדה התנאית כלפי השומרונים.

86 לדברי שטרן, חכמים הציבו את השומרונים במעמד ביניים (interstitial) בין יהודים לנכרים, ולפיכך הם נעזרו בקטגוריה זו כדי לקבוע את גבולות החלות של הלכות שונות. ראו: Sacha Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden 1994, pp. 99–105 and n. 104

87 מתוך מגמה לשרטט תהליך מדורג של התדרדרות שראשיתו בגישה מכילה כלפי השומרונים, מציעים ש' וז' ספראי (לעיל, הערה 69), עמ' 363–367, כי מלכתחילה לא הכול אסור נישואין עם השומרונים, בעקבות הבבלי, המייחס לר' עקיבא את העמדה שהם גרי אמת. בשלב מאוחר יותר הם הוגדרו כספק, ולבסוף במסכת כותים כבר הוצב איסור מוחלט ביחס אליהם. ואולם מסקנה זו לא רק שאינה מעוגנת במקורות התנאיים אלא אף צועדת מעבר לשחזור הבבלי.

של השומרונים על ידי הרחקה אתנית. כך, למשל, במקום לייחס את איסור החיתון עם השומרונים לסוגיית נישואים עם גויים, כפי שמופיע בסיפורם של סנבלט ומנשה, התנאים כוללים את השומרונים בכלל היהודים שמעמדם מסופק ואינם מותרים לנישואין. מה עומד מאחורי מהפך תפיסתי זה?

הדמיון בין ההשקפה השלטת בספרות הבית השני, שראתה בשומרונים עם זר, לנטייתם של המסורת התלמודית המאוחרת להגדיר את השומרונים כגויים, טשטש את החידוש שביסוד המדיניות התנאית הבסיסית, העומדת כנגד שתי העמדות הללו. כפי שראינו, בעת העתיקה סווגו השומרונים כגויים מסיבות שונות. אם בימי הבית השני סומנו השומרונים כבעלי מוצא נפרד (או מומצא), שהתקיים לצד ישראל בתוך מרחב אתני מגוון, הרי שהשקפת הספרות התלמודית על השומרונים התבססה על היטמעותם הדמוגרפית והתרבותית בסביבה הרומית, בשיאה של האימפריה. נראה שבמעבר בין שני השלבים, המשקף את השינוי שראינו לעיל בין הריבוי האתני לבינריות של תמונת העולם הרומית, התקיים שלב ביניים. הוא משתקף במדיניות ההלכתית המורכבת של התנאים כלפי השומרונים, והוא מבוסס על שייכות אזרחית ועל שותפות בחוק.

#### ד. השומרונים כבעלי אזרחות חלקית

טבען הדינמי של הסוגיות המשפטיות הנוגעות לשומרונים והפרטים הרבים הנתונים במחלוקת מציבים אתגר בפני כל ניסיון להגדיר את מעמדם בהלכה התנאית. אף על פי כן, ניתן להצביע על כמה מאפיינים מרכזיים, החושפים את השיקולים של התנאים להעניק לשומרונים גישה מוגבלת למה שניתן לכנות 'קהילת החוק' באמצעות קבוצות מצומצמות של זכויות. לאופי המגע עם השומרונים היו השלכות של ממש מבחינת התנאים ושאר יהודי ארץ ישראל. על כן אנו יכולים להניח שמאחורי פרטי ההלכות עמדה מדיניות כוללת, שחברי הקהילה זיהו אותה בקלות, והיא הייתה יכולה להיות מיושמת בפשטות יחסית. אם אין אפשרות לצמצם את ההלכות לכלל מהות אחת של השומרוני, כיהודי או כגוי, כפי שראינו, יש מקום לבחון את האופן שבו שימשו הלכות אלה כמכלול. כדי לתאר את המדיניות הזאת בצורה הולמת, מבלי להידחק למהלך דיאכרוני אחיד, אני מציע לחלק את הסוגיות הנוגעות לשומרונים לארבעה תחומים, המייצגים מידות שונות של שותפות בהלכה וקובעים את מעמדם ביחס ל'קהילת החוק' היהודית: קיום מצוות, מעמד אישי, זכויות קנייניות, קשרים כלכליים.

(1) קיום מצוות: השומרונים נוהגים לקיים מצוות בדומה לישראל<sup>88</sup>, והם גם מדקדקים

88 תפקידו של קיום המצוות בקביעת מידת ההשתייכות ל'קהילת החוק' משתקף גם ביחס לקבוצות אחרות האסורות לבוא בקהל, שההלכה רואה לנכון להטעים את חיובן במצוות. ראו למשל: תוספתא, ברכות ה, יד-יז (מהדורת ליברמן, עמ' 27): 'הכל חייבין בברכת המזון כהנים לויים וישראל גרים ועבדים משוחררין חללים נתינים ממזרין סריס אדם וסריס חמה פצוע דכא וכרות שפכה'. השו"ת: תוספתא, מנחות י, יג-יז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 528).

במצוות שונות, כמו שבת, חמץ ומצה.<sup>89</sup> גם חכמים נתנו תוקף למצוות שהם מקיימים, ולפיכך ההבדל הבסיסי בין השומרונים לגויים לפי ההלכה התנאית הוא שפעולותיהם גם נושאות משמעות ריטואלית. זהו הסימן הבסיסי הקובע את הגבולות של קהילת המצוות. לעומת השומרונים, הגויים אינם מחויבים במצוות ועל כן אינם יכולים להשתתף בביצוען ולהוציא אחרים ידי חובה. לדוגמה, המשנה מלמדת שכותי מצטרף לזימון אך לא הגוי.<sup>90</sup> כמו כן, שחיטת הגוי אינה תקפה ואילו שחיטת כותי מכשירה את הבהמה לאכילה.<sup>91</sup> אמנם, התנאים חששו מפני מנהגיהם החריגים של השומרונים ומדבקותם בהר גריזים, ולפיכך דרשו פיקוח על שחיטתם כדי לוודא שנערכה כראוי.<sup>92</sup> כפי שצוין לעיל, להפרשת התרומה בידי השומרונים יש משמעות ריטואלית והיא מתירה את שאר הפרות, ובמובן זה השומרונים דומים לעם הארץ; ואילו גויים אינם יכולים לתרום עבור יהודים.<sup>93</sup> בעקבות עזרא הודרו השומרונים מתרומה למקדש, אך מידת ההרחקה שלהם מעבודת הקרבנות הייתה מוגבלת.<sup>94</sup>

89 כך למשל במשנה, נדרים ג, י, הם נכללים בכלל שובתי שבת. תוספתא, פסחים ב, ג (מהדורת ליברמן, עמ' 145), קובעת שמצה של כותים מותרת ואדם יוצא בה ידי חובה בפסח. היא מסתמכת על דעת רשב"ג, הקובע ש'כל מצווה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקין בה יותר מישראל', לעומת ר' אלעזר, הסבור שהם אינם בקיאים בדקדוקי מצווה. ככלל, התנאים ראו בכותים יהודים לעניין פסח, ולפיכך גם נקבע שבניגוד לגוי, שחמצו מותר לאחר הפסח, חמץ של כותי שעבר עליו הפסח אסור (תוספתא, שם ב, א–ב [מהדורת ליברמן, עמ' 144–145]). מצב זה מתרחש כאשר הכותים חוגגים את הפסח יום לפני ישראל, והם מכינים חמץ בשביעי של פסח של ישראל. לפיכך צריך לחכות שהם יסיימו את השאור של אותו יום, וההלכה שם מפרטת מגוון מצבים של קניית חמץ מן הכותים. על המגבלות הרבות שהוסיפו האמוראים להלכות אלה ראו: ש' ו' ספרא (לעיל, הערה 69), עמ' 381.

90 משנה, ברכות ז, א. הירושלמי מייחס עמדה זו לשיטת רבי, הסבור שהכותי כיהודי, לעומת רשב"ג שפוסל את הכותים. על הפרשנות המגמתית של הירושלמי ראו: לביא (לעיל, הערה 67), עמ' 149–159. כפי שכותבים ש' ו' ספרא, שם, עמ' 373, נראה שברובד התנאי מוסכם היה על החכמים שכותי כישראל לעניין זימון.

91 תוספתא, חולין א, א (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 500). בעניין מילה, הן גויים הן שומרונים יכולים למול יהודי, אם כי נחלקו התנאים כיצד לפקח עליהם ומי מהם עדיף שימול אם אין יהודי (ראו: תוספתא, עבודה זרה ג, יב–יג [מהדורת צוקרמנדל, עמ' 464]; בבלי, עבודה זרה כו ע"ב; מנחות מב ע"א).

92 מסיבה זו גם אין לענות אמן אחר ברכה של כותי, אלא אם כן שמע את סוף הברכה (משנה, ברכות ח, ח).

93 מעמד הדמאי שכמה מן התנאים מייחסים לפרות הכותים מלמד שתורמותו תקפה (ראו: תוספתא, דמאי ה, כג–כד). לתרומת גוי השוו: משנה, תרומות א, א, הפוסלת תרומה שגוי תרם עבור ישראל, למשנה, שם ג, ט, הקובעת שגוי וכותי שתורמו – תרומתם תרומה. התוספתא, שם ד, יב–יד (מהדורת ליברמן, עמ' 126–127), מגבילה את יכולתו של הגוי לתת תרומה רק למצב שהוא מפריש את הכול בפנינו על הגורן, כדי שיפריש מדעת ישראל. אצל הכותי לעומת זאת אין מופיעה הגבלה זו. מן התוספתא דמאי שנזכרה לעיל עולה במפורש, שפרות שהוא מוציא מתוך ביתו הם דמאי. במקרה של כותי מתעוררת בעיה: האם תרומה עבור כוהן כותי נחשבת תרומה (שם, הלכה יד)?

94 לכאורה, מעמדם כגויים לעניין זה (משנה, שקלים א, ח), אך ראו הצעתו של אפשטיין לשחזור מקורות המשנה (לעיל, הערה 83). שמואל ספראי, העליה לרגל בימי הבית השני, ירושלים תשמ"ה, עמ' 95–100, מרחיק לכת וקובע, כי המקדש בירושלים משך גם את השומרונים וגם הם השתתפו בפולחן שהתקיים בו. בעקבות הירושלמי, הוא מצמצם את המגבלות במשנת שקלים לגויים בלבד. המקור

היבט נוסף במעמדם של השומרונים כשותפים פעילים בקיום המצוות הוא שגופם של השומרונים יכול להיטמא בניגוד לגויים.<sup>95</sup> אמנם, הגוי נחשב טמא, אך טומאה זו נובעת ממעמדו כאחר ומסמנת את זרותו.<sup>96</sup> לעומת זאת התנאים מגדירים את רמת הטומאה הקבועה של השומרונים, אבל טומאה זו נובעת מן הפגמים שבמנהגי הטהרה שלהם, שאינם תואמים את הלכות נידה של חכמים. בהקשר זה המשנה משווה במפורש בין הכותים לצדוקים, והם מואשמים בקיום הלכות טהרה שלא לפי דרכם של כל ישראל. ההבדל ביניהם נעוץ אפוא רק בשאלה המעשית, אם קיים סיכוי ממשי שישנו את דרכיהם וינהגו כישראל.<sup>97</sup> במובן זה השומרונים דומים אף לעם הארץ, שגם לו מיוחסת טומאה קבועה, ושניהם טמאים פחות מן הגוי, שדרגת טומאתו כמו הזב.<sup>98</sup>

(2) מעמד אישי: אף שהשומרונים מובחנים מן הגויים ביכולתם לקחת חלק בקיום מצוות, בתחום הנישואין מעמדם נחות באופן מובהק. במובן זה הם דומים לעבדים, שחייבים במצוות אך אין תוקף לנישואיהם. יתרה מזאת, הם הקבוצה היחידה שנשללה ממנה זכות הנישואים באופן מוחלט, ובניגוד לגויים ולעבדים היא אינה יכולה לתקן זאת באמצעות גיור. המקורות מציעים מספר מסגרות הלכתיות כדי להסביר את מעמדם הייחודי של השומרונים. כפי שצוין לעיל, המשנה (קידושין ד, ג) משווה את המעמד האישי של השומרונים לבעלי מעמד מסופק, דוגמת אלה שאינם יודעים מי הוריהם (שתוקי ואסופי). התלמוד הירושלמי

הממשי היחיד שיכול ללמד על כך הוא המאורע שבו השומרונים פיזרו עצמות במקדש, המופיע אצל יוספוס (קדמוניות יח, 30), ומכאן שהשומרונים שהו בירושלים באותו זמן. ואולם נסיבות המעשה ואיסור הכניסה שנגזר בעקבותיו סתומים.

95 בדומה לעבד שנחשב אחיך במצוות וסובייקט של ההלכה, כפי שניסחה זאת בלברג (לעיל, הערה 17).

96 על הגדרתה של 'טומאת זור' במונחים הלכתיים ראו: פורסטנברג (לעיל הערה 58), עמ' 217–229;

Yair Furstenberg, 'Outsider Impurity: Trajectories of Second Temple Separation Traditions in Tannaitic Literature', *Tradition, Transmission, and Transformation from Second Temple Literature through Judaism and Christianity in Late Antiquity*, eds. Menahem Kister et al., Leiden 2015, pp. 40–68

97 ראו: משנה, נדה ד, א–ב. משנה זו שימשה את החוקרים להגדרת גבולות 'ישראל האמתי' בתפיסתם

של חכמים. ראו: Charlotte E. Fonrobert, 'When Women Walk in the Way of their Fathers: On Gendering the Rabbinic Claim for Authority', *Journal on the History of Sexuality*, 10 (2001), pp. 398–415; Daniel Boyarin, *Border-Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004, p. 60. עם זאת, הצבתם של הצדוקים והכותים בניגוד לישראל אינה מלמדת שהם אינם בכלל ישראל אלא שאינם נוהגים כמותם. ראו: Adiel Schremer, 'Thinking about Belonging in Early Rabbinic Literature: Proselytes, Apostates and "Children of Israel", or: Does It Make Sense to Speak of Early Rabbinic Orthodoxy?', *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, 43 (2012), pp. 249–275, esp. pp. 271–272

98 הגוי נחשב זב, כלומר מי שטמא בגופו ממש. הכותי טמא מדין בועל נידה, ועם הארץ טמא כמי שנושא מדרס (משנה, חגיגה ב, ז). משנה, כלים א, ג, מצביעה על ההבדל בין דרגות אלה. לתיאור מפורט של ההבדלים המעשיים בין דרגת טומאתו של הגוי לדרגת טומאתו של עם הארץ ראו: פורסטנברג (לעיל, הערה 58), עמ' 237–240.



מציע מספר הסברים היסטוריים לאיסור הנישואים, שאינם בהכרח תואמים את המעמד שניתן לשומרונים במשנה ואינם מנמקים את הגדרתם כמעין יהודים במעמד של 'ספק'.<sup>99</sup> על רקע זה ניכר כי המשנה אינה נשענת על סיפור דברים היסטורי מסוים, אף שהיה בו כדי לפתוח פתח לפתרון בעיית הממזרות; אדרבה, היא מבקשת להחיל על השומרונים את הקטגוריה המחמירה ביותר. כך ניתן להסביר מדוע המשנה מזכירה את הכותים רק אגב הדעה המונעת מפסולי הספק כל סוג של נישואין.<sup>100</sup> אין אפוא חשיבות לטכניקה ההלכתית הנבחרת והתוצאה אחת היא: הלכה למעשה השומרונים הם הקבוצה היחידה האסורה לבוא בקהל לעד.<sup>101</sup> המעמד הייחודי שמקנה המשנה לשומרונים חוסם כל אפשרות לחזרתם אל תוך העם היהודי. לא רק שנאסר עליהם להתגייר ולהינשא אלא שגם אסור להם אפילו להתחתן בתוך עצמם. במילים אחרות, אם הדבר היה תלוי בחכמים, הם היו מותירים אותם בשולי החברה היהודית, ללא כל אפשרות להתאזרח ולהתחתן באופן חוקי.

(3) זכויות קנייניות: ההלכות המועטות המתייחסות לזכויותיהם המשפטיות והקנייניות של השומרונים מכוונות להפלות אותם כגויים. לפי דרשה אחת במכילתא, השומרוני אינו נחשב 'רעהו' של ישראל ולכן אינו מוגן מפני נזקים: 'רעהו, להוציא שור של נכרי, שור של כותי שור של גר תושב'.<sup>102</sup> דרשה זו עומדת ביסוד קביעתה של המשנה: 'שור של ישראל שנגח של נכרי פטור, ושלנכרי שנגח לשור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק

99 ירושלמי, גיטין א ה, מג ע"ג. לפי ההסבר הראשון, בתחילה הייתה הקבוצה מורכבת הן מגרי אמת הן מגרי אריות, ולפיכך חל עליהם דין 'גוי הבא על בת ישראל הוולד ממזור'. לפי ההסבר השני, הם אינם בקיאים בדקדוקי גיטין ולפיכך יש ביניהם ממזרים. וההסבר השלישי, שזיקתו לאיסורי נישואין מעורפלת, קובע: 'לפי שנתערבו בהם כהני במות'. הנימוק האחרון סתום מבחינה הלכתית ולא ברור מה לכהני במות ולאיסור חיתון. כפי שהראה אליצור (לעיל, הערה 68), עמ' 399–402, להסבר זה יש זיקה למסורת המופיעה אצל יוספוס בדבר פרישתם של כוהנים למקדש בשומרון לאחר הדחתו של מנשה הכהן בעקבות נישואי התערובת עם בתו של סנבלט (קדמוניות יא, 302–308): 'והואיל וכהנים וישראלים רבים היו קשורים בנישואים כאלה היו אנשי ירושלים שרויים במבוכה לא קטנה כי כל אלה עברו אל סנבלט'.

100 כך גם עולה מן המקבילה בתוספתא, קידושין ה, א (מהדורת ליברמן, עמ' 293). יש לשים לב לכך שעל השומרונים גם נאסר לשאת ממזרים, היתר שהיה מאפשר להם השתלבות. לפיכך המשנה אינה מסתפקת בהשוואה לממזר ולנתין (ראו: משנה, כתובות ג, א), המותרים זה בזה על פי משנה, קידושין ד, א. הרשימה במשנה זו היא עיבוד תנאי של רשימות היחס המופיעות בעזרא, ולפיכך אין פלא שהשומרונים, שאינם נכללים כמובן בעשרת היחסין, מוצבים בקוטב הנגדי, כמי שנאסר עליהם לחלוטין לבוא בקהל לפי מדיניותו של עזרא, אך מתוך מסגרת הלכתית חדשה.

101 יש אפוא ניגוד בין המגמה המחמירה ביחס לשומרונים לבין המגמה המתירה נישואין עם מי שהתורה אסרה עליהם לבוא בקהל – ממזר, עמוני, מואבי ומצרי (דברים כג), מאחר שסנחריב בא ובלבל את כל האומות (ראו למשל: משנה, ידים ד, ד; תוספתא, קידושין ה, ד [מהדורת ליברמן, עמ' 294]). לצד זאת, מספר מקורות מצרפים את הכותי אל סוף רשימת האסורים לבוא בקהל (תוספתא, יבמות ח, א [שם, עמ' 24]; ספרי זוטא ה, כט [מהדורת הורוביץ, עמ' 238]; ל, יד [שם, עמ' 327]). ברשימות אלה אין החמרה מיוחדת על הכותי ומשמע שקידושיו תופסים.

102 מכילתא דרבי ישמעאל, נזיקין, יב (מהדורת הורוביץ–רבין, עמ' 290). למעמדו של 'גר תושב' בספרות התנאית ולשאלה אם ניתן לראות בו מעין אורח למחצה ראו: רוזן צבי, הופעת הגוי (לעיל,



שלם' (בבא קמא ד, ג). המכילתא מזהה באופן עקרוני בין השומרוני ובין הגוי ויוצרת חוסר סימטריה בין ישראל הפטור לבין הכותי החייב, אם כי התנאים נחלקו בפרטי חיובו.<sup>103</sup> דיני שטרות מדגימים גם הם את חוסר השוויון שבין היהודי, הנהנה מהגנת בית הדין, לשומרוני, שאינו זכאי לכך. המשנה, גיטין א, ה, קובעת שהשטרות שנחתמו בידי עדים שומרונים אינם תקפים. נראה שחוק זה מבקש להגביל את יכולתם של השומרונים לעתור ולהשתתף בהליכים משפטיים, ואינו משקף את חוסר נאמנותם דווקא. אכן, התנאים מוכנים לקבל את גטי הנשים ואת שטרות השחרור של עבדים שנחתמו בידי שומרונים, שכן, באופן כללי, יש תוקף לפעולותיהם בתחום הריטואלי.<sup>104</sup> זאת ועוד, פרות שיהודים הפקידו בידיהם נחשבים טהורים ומותרים לצריכה, כאילו היו יהודים עם הארץ.<sup>105</sup> אם כן, הדרתם של השומרונים אל מחוץ לבית הדין היהודי מכוונת באופן ספציפי לערער את עמידתם המשפטית נגד היהודים. במובן זה, מעמדם ניתן להשוואה למעמדם של העבדים. אמנם ההלכה מגנה עליהם מפני פגיעה פיזית,<sup>106</sup> אך הם אינם יכולים להעיד ואינם יכולים לשמור את זכויות הקניין שלהם.

הערה 31, עמ' 368–371. לאור דבריו, יש מקום להבדיל בין קטגוריה פרשנית כגון 'גר תושב' לבין גישתם של חכמים לקבוצה מסוימת שפעלה במחיצתם. נושא זה תלוי בקביעת נוסח המחלוקת בין תנא קמא לר' מאיר בעניין שור כותי שנגח שור ישראל. בתוספתא (בבא קמא ד, ג [מהדורת ליברמן, עמ' 14]) מופיעות עמדות קיצוניות: 'שור של ישראל שנגח שור של כותי ושל כותי שנגח שור של ישראל מועד משלם נזק שלם מן העלייה ותם משלם חצי נזק. ר' מאיר אומר: שור של ישראל שנגח שור של כותי (!) פטור ושל כותי (!) שנגח שור של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק מן העלייה'. תנא קמא מזהה בין כותי לישראל ור' מאיר מזהה בין כותי לגוי. הנוסח הרווח בבבלי (בבא קמא לח ע"ב, למעט כ"י המבורג 165; קטע גניזה אוקספורד Heb. c. 21/37–38) מוסיף מילה אחת בלבד המשנה את נקודת המחלוקת: 'שור של ישראל שנגח שור של כותי – פטור'. אם כן, התנאים אינם חולקים על כך ששור ישראל שנגח פטור, כבדרשת המכילתא, אלא רק אם כותי משלם כישראל או כגוי. כך גם מוצגת המחלוקת במסכת כותים ב, ב, המותירה רק את הסיפא לפי ר' מאיר, מאחר שהוא מסכים עם תנא קמא ששור ישראל שנגח פטור. על רקע המגמה להגדיר את מעמדם של הכותים באופן אחיד, כישראל או כגויים, ניתן להבין את ההתפתחות של נוסח התוספתא, שהרי דעת תנא קמא לפי נוסח הבבלי אינה הולמת חלוקה זו. עם זאת, קשה להכריע בנוסח המחלוקת. ראו: אליצור (לעיל, הערה 68), עמ' 402, המבכר את נוסח התוספתא.

הירושלמי (גיטין א ה, מג ע"ד) מנמק את ההבדל בין שאר שטרות לבין גיטין בכך ש'על הממון נחשדו ועל הממון נפסלו, לא נחשדו על העריות'. הבבלי קושר את הדברים למחלוקת על מידת הנאמנות של הכותים במצוות, אך אין בכך כדי להצדיק את ההבחנה שהמשנה יוצרת, כפי שהתלמוד נאלץ להודות. מן המשנה עצמה עולה, שההבדל בין התחומים נגזר מחלוקת סמכויות: 'כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים... כל השטרות העולים בערכאות של גוים אף על פי שחותמיהם גוים כשרים חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים'. חכמים מעניקים לרשויות הרומיות סמכות בענייני ממונות אך לא בענייני מעמד אישי. במקביל, הם אינם נותנים לכותים זכות עמידה בפני בית הדין היהודי בענייני ממונות.

משנה, דמאי ג, ד; השו: תוספתא, דמאי ד, כד–כז (מהדורת ליברמן, עמ' 83).

תוספתא, מכות ב, ז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 440). לעניין קללה והכאה ראו: בבלי, סנהדרין פה ע"ב.

(4) קשרים כלכליים: את האפליה במעמד המשפטי של השומרונים יש להבין על רקע מדיניותם הכוללת של התנאים בניהול היחסים החברתיים והכלכליים בין היהודים לשומרונים. ההלכה התנאית שואפת להחליש את אחיזתם של השומרונים בארץ ישראל ולהגביל בשיטתיות את המגע בין יהודים לשומרונים על ידי סיווגם כנכרים. מאכליהם נאסרים,<sup>107</sup> בדומה לגויים, והתוספתא במסכת עבודה זרה משווה פעם אחר פעם בין הגויים לכותים בנוגע להגבלות במסחר. לפיכך, השומרונים נכללים באיסור מכירת קרקעות בארץ ישראל לגויים: 'אין משכירין להם בתים שדות וכרמים ואין נותנין להם עירסיות וקבלנות בהמה, אחד הגוי ואחד הכותי'.<sup>108</sup> זאת ועוד, אף שהשומרונים אינם נחשבים מסוכנים כמו הגויים, התוספתא כוללת את שתי הקבוצות באיסור מכירת נשק.<sup>109</sup> התנאים מעצימים את חוסר האזיון המסחרי בין השוק היהודי לבין השוק השומרוני בהשוואת השומרונים לגויים לעניין שנת השמיטה. מצד אחד, החכמים מתירים לנצל את כוח הקנייה שלהם ולמכור להם זבל לדישון, מוצר שנאסר בתחומי השוק היהודי בשנה זו. מצד אחר, כל המסחר בפרות שמיטה בישראל נאסר מחוץ לשוק היהודי, כולל מסחר עם השומרונים.<sup>110</sup> תנאי השוק הייחודיים לשנת השמיטה יוצרים גבול ברור בין היהודים לכלל הנכרים בארץ, והשומרונים בכלל זה.

לפי עמדת התנאים, השומרונים משתייכים הן חברתית<sup>111</sup> הן כלכלית אל הגויים, ושיוך זה מעצב את אופי של יחסי המסחר אִתָּם. הלכות מעשרות משרות גם הן את ההבחנה שבין השוק היהודי לבין הפרות של השוק השומרוני החייבים בתרומות ובמעשרות. רק כאשר השוק השומרוני מקבל את סחורתו הישר מסיטונאים יהודים הוא פועל על פי עקרונות השוק היהודי. כך אנו למדים מן התוספתא: 'עכשיו רבותינו אמרו כל עיירות הכותיים שעל יד הדרך כגון תבואה והקטנית שלהן דמיי מפני שחזקתן מהר המלך שהן משתמשין ביהודה ושאר כל פירותיהן ודאי'.<sup>112</sup> אפשרויות המסחר עם השומרונים רחבות יותר מאשר עם הגויים, אך הדרישות המחמירות מציבות אותם בעמדה נחותה ביחס לשוק היהודי.<sup>113</sup>

107 על פת כותי ראו: משנה, שביעית ח, יא, שבה ר' אליעזר משווה בין פת כותי לבשר חזיר; תוספתא, חולין ב, כ (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 503). על התפתחות האיסור של בישולי כותים בקרב האמוראים ראו: ש' ו' ספראי (לעיל, הערה 69), עמ' 388–392.

108 תוספתא, עבודה זרה ב, ח (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 462). יש לשים לב לשיבוץ של הכותי כתוספת ללשון ההלכה הבסיסית, שהתייחסה ביסודה לגוי. לדעת ספראי, שם, עמ' 369, תוספת הכותי בתוספתא משקפת התפתחויות בהלכה דור אחד לאחר חתימת המשנה. בד בבד, כפי שצייתי לעיל, תוספת הכותי כרובד שני להלכה אופיינית למקורות תנאיים רבים.

109 ראו: תוספתא, שם ב, ד (שם, עמ' 462).

110 תוספתא, שביעית א, ד (מהדורת ליברמן, עמ' 166); שם ו, כ (שם, עמ' 192).

111 התנאים מניחים כמובן מאליו שהשומרונים נישאים נישואי תערובת עם גויים. ראו: תוספתא, אהלות יח, ו (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 616).

112 תוספתא, דמאי א, יא (מהדורת ליברמן, עמ' 64). האיסור הורחב לאחר מכן לכל השווקים השומרוניים. ראו: שם ה, כד (שם, עמ' 93).

113 לדוגמה, משנה, דמאי ו, ד, דורשת להפריש תרומה (ודאי) מין שנקנה משומרונים. אסור לקנות יין

## ה. המודל הרומי של האזרחות החלקית

לאור התיאור שהצענו למעמד המורכב של השומרונים, ברצוני לטעון שהתנאים לא התכוונו ל'ייהד' קבוצה זו או לזהות אותה כקבוצה נוספת של יהודים פורשים. עם זאת, מחויבותם של השומרונים לתורה ולמצוות (שבה כבר הודה יוספוס) שייכה אותם בעיני חכמים לקהילת חוק משותפת תחת סמכות החכמים עצמם. תפיסת ההתאגדות היהודית במונחים של 'פוליטיאה', חוקה, הפתוחה לכל מי שנוטל חלק באורח החיים היהודי ואינה מוגבלת לבני האתנוס, מוכרת היטב מן הספרות היהודית הכתובה יוונית, למן התקופה ההלניסטית ועד יוספוס עצמו.<sup>114</sup> יחד עם זאת, אצל חכמים אנו מוצאים לראשונה גרסה מפותחת יותר של תפיסה זו, שפעלה להגדרה מחודשת של מעמד השומרונים. התנאים נדרשו לקבוע מדרג בין השותפים השונים ב'פוליטיאה' באמצעות הענקת זכויות אזרחיות מוגבלות לשומרונים. הם הגבילו את גישתם של השומרונים למערכת החוק והמשפט ושללו מהם זכויות של אזרחים מן המניין. במובן זה, ההשוואה למדיניות הרומית של הענקת אזרחות חלקית, שהייתה מקובלת באותה תקופה, מאירת עיניים.

עוד בתקופת הרפובליקה התייחדו הרומאים בנכונותם לשלב קבוצות ויחידים אל תוך הגוף האזרחי, אם נמצאו ראויים לכך.<sup>115</sup> אייליוס אריסטידס ניסח מגמה זו בנאומו: 'לאחר שחילקתם לשניים את כל מי שתחת שלטונכם, ובכך אני כולל את כל העולם המיושב, הענקתם אזרחות בכל מקום לחלק הנאצל, המיוחס ובעל היכולת הגבוהה ביותר עד כדי צירוף למשפחתכם, ואת השאר הפכתם לנתינים ולנשלטים'.<sup>116</sup> לשם כך יצרו הרומאים מגוון כלים, וכן קבוצות של זכויות משפטיות, שנועדו לקבוע את מידת הכללתן של הקהילות השונות במשטר החוק הרומי. כאשר גדל כוחה של הרפובליקה הרומית היא החליפה את המודל הנפוץ של בריתות הדדיות, ששימש אותה מלכתחילה, בסדרה קבועה של זכויות שהוענקו לערים הלטיניות, ובכך יצרה מערכת אסימטרית של אזרחות חלקית. המרכיבים

מגוי מכיוון שהוא מוגדר יין נסך, אבל רק כאשר קונים ממי שאינו יהודי צריך להפריש תרומה; בכל מקרה אחר הנחת היסוד היא שהמוכר כבר הפריש את התרומה.

114 ראו סקירה אצל Josephus, 'The πολιτεία of Israel in the Greco-Roman Age', *Josephus and the History of the Greco-Roman Period: Essays in Memory of Morton Smith*, eds. Fausto Parente and Joseph Sievers, Leiden 1994, pp. 11–22; Tessa Rajak, 'The "Against Apion" and the Continuities in Josephus's Political Thought', *Understanding Josephus: Seven Perspectives (JSP Suppl., 32)*, ed. Steve Mason, Sheffield 1998, pp. 222–246.

לאפשרות ההתאזרחות לאור תפיסה זו ראו גם: כהן, התחלות (לעיל, הערה 2), עמ' 129–125. לתיאור מקיף של תולדות האזרחות הרומית ושל תהליך הסיפוח של קבוצות ובודדים ורים אל תוך הגוף האזרחי הרומי ראו: Adrian N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford 1973. לסקירה עברית על נושא זה ראו: משה עמית, תולדות הקיסרות הרומית, ירושלים תשס"ג, עמ' 600–610.

115 סעיף 59 (אוליבר [לעיל, הערה 28], עמ' 901). לערכה ולמשמעותה המשתנה של האזרחות בזמן הרפובליקה ובתחילת האימפריה ולרקע של התגבשותה של מדיניות ההטמעה ראו: Claude Nicolet, *The World of the Citizen in Republican Rome*, Berkeley 1980.

המרכזיים של הזכויות הללו כללו *commercium*, הכרה רומית בהתקשרות המסחרית (מעשה הקניין וחווה המכר), וזכות נישואין, *conubium*. נוספה עליהם גם הזכות לקבל אזרחות מלאה באמצעות השתקעות ברומא.<sup>117</sup>

עם התרחבות האימפריה יסדה רומא קולוניות של אזרחים רומים וכן מוניקיפיות, ערים ששמרו על חלקים מעצמאותן האדמיניסטרטיבית ומאזרחותן המקומית, אף שמעמד תושביהן היה כאזרחים רומים ללא זכות הצבעה (*civitas sine suffragio*).<sup>118</sup> כמו כן, אזרחות מלאה הוענקה לנושאי המשרה בערים אלה. לאחר מכן, בתקופת הפרינקיפט, התפתחה תופעה חדשה: קבוצת הזכויות המוגבלות לא רק הוענקה לקהילות שלמות אלא אף סיפקה את הכלי המשפטי להטמעת אנשים בודדים במשטר הרומי. עבדים ששוחררו באופן לא רשמי זכו למעמד של 'לטינים', הכולל את חבילת הזכויות שהוענקה ברפובליקה לערים הלטיניות. יחד עם הזכויות הבסיסיות של *commercium* ו-*conubium* הוענקה להם אף האפשרות להפוך לאזרחים מלאים באמצעות ילודה.<sup>119</sup>

ייסודן של מוניקיפיות שלתושביהן יש זכויות חלקיות ומוסדותיהן העירוניים רומיים היה אופייני בחלקה המערבי של האימפריה. לעומת זאת במזרח, על מסורותיו החוקתיות והפוליטיות העתיקות, התבססו ההקמה והארגון מחדש של הערים על מודל הפוליס ההלניסטי ומוסדותיו. כל אחת מן הערים הייתה יכולה להגיע למעמד של בת ברית חופשית של רומא ולקבל פטור מלא ממס, ובעלי מעמד והשפעה קיבלו אזרחות רומית כאות על שירותם למען האדמיניסטרציה הקיסרית. רק ערים מעטות במזרח, דוגמת קיסריה,<sup>120</sup> נוסדו או יושבו מחדש כקולוניות רומיות וזכו ל-*Ius Italicum*. האזרחים במעוזים אלה של נוכחות רומית נהנו לא רק מיתרונות פיסקליים אלא גם מהגנה על זכויות הקניין שלהם באמצעות גישה ישירה למוסדות המשפט הרומיים. לקולוניות אלה הייתה זכות לנהל את ענייניהן באופן עצמאי והן לא שועבדו למושל המקומי.<sup>121</sup>

בתקופה הסוורית התרחבו המודלים של הקולוניות הרומיות ושל ה-*Ius Italicum* במזרח למעגלים רחבים יותר של האוכלוסייה המקומית.<sup>122</sup> תושבי הפרובינקיות היו מודעים אפוא בהכרח לשוני הרב ברמת הנגישות אל האזרחות ואל המוסדות הרומיים ששרר בקרב האזרחים

117 שרווין-וויט (לעיל, הערה 115), עמ' 109–110.

118 שם, עמ' 57–58.

119 ראו: John A. Crook, *Law and Life of Rome*, London 1967, pp. 43–45.

120 על מעמדה של הקולוניה קיסריה ראו: Lee I. Levine, *Caesarea Under Roman Rule*, Leiden 1975, pp. 34–36; Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ (175 BCE–135 AD)*, A new English version, revised and edited by Geza Vermes and Fergus Millar, Edinburgh 1973–1987, 2, pp. 96, 118.

121 Arnold H.M. Jones, *The Greek City From Alexander to Justinian*, Oxford 1940, pp. 132–134.

122 שרווין-וויט (לעיל, הערה 115), עמ' 275–277. תיאור בהיר של ריבוי מערכות אזרחות ושל רמת ההיררכיה ביניהן עד למהפכה האנטונינית, שהעניקה אזרחות לכל תושבי האימפריה, ראו: Clifford Ando, 'Law, Citizenship and the Antonine Revolution', *Imperial Rome AD 193 to AD 294: The Critical Century*, Edinburgh 2012, pp. 76–99.

בערים בסביבתן. ההיררכיה בין הערים הללו ורמות הזיקה של תושביהן למנגנוני השלטון משתקפות בקבוצת הזכויות הלטיניות, הכוללת זכויות מסחר, נישואין והגנה במערכת המשפטית הרומית, ששירתה את אלה שנטלו חלק במעמד השלטוני של האימפריה. לאור הנאמר לעיל, אני מבקש לטעון שהמערכת האימפריאלית, שבה השתתפו קהילות מקומיות בזכויות האזרח הרומיות, סיפקה לתנאים מודל משפטי-אזרחי שעל פיו הם הציבו את השומרונים במעמד ביניים בתוך המרחב החוקי שביקשו לנהל. אמנם, לא מצאנו בספרות התנאית הגדרה מסכמת של מעמד השומרונים,<sup>123</sup> והתפיסה האתנית הייתה כה מורשת עד שחכמים לא יכלו להמיר אותה בחלופה אזרחית סדורה ומגובשת. ואולם, אני סבור שהמרחב המשפטי הרומי, שהציג מנעד רחב של זכויות אזרחיות, סיפק כלים (כפי שראינו לעיל, ביחס למשנה, קידושין ג, יב) לניהול מעמדם של השומרונים. עצם האפשרות להפעיל קריטריונים שונים של שייכות, תוך הצנעת תפקידה של ההגדרה האתנית, משקפת את השפה האזרחית הרומית. בהתאם לכך, מעמדם של השומרונים נקבע באמצעות רשימה של זכויות אזרחיות המקבילות לאלה שיושמו בהקשר הרומי. כמובן, אין לצפות לזהות בין ההגדרות ההלכתיות של התנאים ובין המערכת הרומית בכללותה. יחד עם זאת, נקודות הדמיון מלמדות על אימוץ של אופני ההגדרה הרומיים כיסוד לעיצוב המדיניות התנאית, שנתנה לשומרונים אזרחות חלקית. סיווג הקהילות לפי רמת השתתפותן בתחומים שונים של מערכת החוק שימש מודל למערכת ההשתייכות התנאית. בדומה לרומי, גם חכמים היו להוטים להעניק אזרחות לשומרונים, שעד כה היו מוגדרים נכרים, תוך הבטחת העליונות והשליטה עליהם במסגרת משפטית יהודית משותפת.

תחומיה של ה'פוליטיאה' היהודית מוגדרים בראש ובראשונה באמצעות שותפות במרחב הפולחני, דהיינו קיום המצוות. מרחב זה מבדיל באופן ברור ביותר בין אורח החיים היהודי לסביבתו המשפטית והתרבותית, ואין ספק שהשומרונים נחשבו כמי שנוטלים חלק בחוקה זו. בה בעת, המערכת ההיררכית שיצרו התנאים שוללת מן השומרונים את שתי הזכויות הבסיסיות הנחוצות כדי להצטרף לגוף האזרחי, *conubium* ו-*commercium*. בדומה למערכת הרומית, מניעת הזכות החוקית לנישואים מונעת את הגישה לאזרחות. במובן זה, מצבם של השומרונים היה גרוע מזה של הגויים, שהותר להם להתגייר ולהתחתן. אף זכויות הרכישה שלהם הוגבלו. הם הפכו אפוא תלויים בכוחו של השליט לשם כתיבת שטרות וצוואות ולא היה תוקף למוסדותיהם המשפטיים. כמו כן, כפי שהזכרנו (*peregrini*) אינם יכולים לקנות

<sup>123</sup> השוו לניסוח בראש מסכת כותים (לעיל, הערה 85). בניגוד לקטגוריות אחרות, כגון נכרי ועבד, אין מעמד מוגדר ל'שומרוני', בדומה למעמד ה'לטיני' (*nomen Latinum*), שניתן להחיל אותו גם על מקרים אחרים. מתקבל אפוא הרושם שלחכמים לא הייתה עמדה מוגדרת כלפי השומרונים והם פשוט הכריעו באופן נקודתי, ללא עמדה עקבית כלפי תופעה שמבחינתם הייתה בלתי ברורה, כמו במקרי ספק אחרים שחכמים הרבו לטפל בהם. אם כן, לכאורה אין צורך בהסבר חוקי-מערכתי למדיניותם של חכמים. יחד עם זאת, ברי שחכמים אינם בוחנים את השומרונים על פי אמות המידה של ספק יהודי, ועל יסוד קריטריונים הלכתיים פנימיים בלבד, אלא בהתאם למדיניות חברתית כלפי קבוצה זו. בהתאם לכך, סיווג השומרונים בעיני חכמים במעמד ביניים אינו תוצר של הנסיבות אלא של תמונת עולם אזרחית הכוללת את האפשרות לשותפות חלקית בקהילת החוק.

קרקע ברומא, כך נמנע מן השומרונים לרכוש קרקע בארץ ישראל. ההלכה התנאית מצאה לנכון להגביל את אפשרויות המסחר עם השומרונים כדי לבסס שליטה יהודית בארץ ישראל ולמנוע חדירה של גורמים זרים.

בניגוד לגישות קודמות כלפי השומרונים, האופייניות לתקופת הבית השני, חכמים לא ראו בשומרונים קבוצה יריבה בעלת תורה מתחרה, ועל כן הם הכפיפו אותם למערכת החוק היהודית. המרתן של חוקות מקומיות מקבילות במערכת חוק הגמונית, שתושבי האימפריה נטלו בה חלק ברמות שונות, תוך שאיפה להתמוג בתוכה,<sup>124</sup> הייתה סימן ההיכר של מערכת השלטון של האימפריה הרומית. מנגנון האזרחות החלקית שירת את האימפריה הרומית לשם הרחבת הגוף הפוליטי, ובו בזמן שימש כלי לשמירה ולפיקוח הדוק על אוכלוסיות שלא היו ראויות לאמון.<sup>125</sup> באופן דומה, החכמים הפגינו את יחסם המורכב כלפי השומרונים כשסיפחו אותם למערכת האזרחות המדורגת. השותפות החלקית בקהילת החוק משקפת את תפקידו חסר התקדים של החוק ביצירתה של זהות קבוצתית במחשבה הפוליטית הרומית, שהיא, מצדה, גם עיצבה את תפיסת האזרחות של חכמים.<sup>126</sup>

124 כפי שכתב ניקולה (לעיל, הערה 116), עמ' 47: 'Rome created an original conception of citizenship: not dual citizenship (since *civitas Romana* excludes any other, independent *civitas*) but, so to speak, a citizenship at two levels' עוד ראו: גוטייה, נדיבות רומית (לעיל, הערה 27), עמ' 213: 'Les citoyens romains natifs de Rome sont une minorité: tous les autres ont, si l'on veut, deux patries, mais la *civitas romana* ne se place pas sur le même plan et n'a pas la même valeur que la *patria naturalis*'

125 ניקולה, שם, עמ' 27.

126 בהקשר אחר דנתי בהטמעה של תבניות פוליטיות רומיות בהלכות עבודה זרה של התנאים. ראו: יאיר פורסטנברג, 'ביטול עבודה זרה: הדיאלוג של החכמים עם האלילות תחת הקיסרות הרומית', ראשית, 1 (תשס"ט), עמ' 117–144.

## SUMMARIES

### THE STATUS OF THE SAMARITANS IN EARLY RABBINIC LAW AND THE ROMAN CONCEPT OF CITIZENSHIP

Yair Furstenberg (pp. 157–192)

This article argues that the similarities between rabbinic and Roman law with respect to the ‘law of persons’ reveal rabbinic acculturation to the Roman notion of citizenship as membership within a legal community. The Roman model of citizenship served the rabbis to redefine the conditions for membership in the Jewish peoplehood beyond ethnic distinctions. Particularly, this conceptual shift explains the renewed status of the Samaritans in early rabbinic literature in comparison to Second Temple notions. The transition from ethnic enmity between Jews and Samaritans in Second Temple sources to partnership in law as reflected in early rabbinic sources is indebted to this Roman-like system of membership in a legal community. Roman imperial policy supplied the tools for creating new intermediate categories of partial citizenship.

Second Temple sources tend to overcome the ambivalent status of the Samaritans by defining them as a separate *ethnos*. Despite shared practices, Jewish writers of that period suggest various strategies to disassociate the Samaritans from themselves, ethnically. Yet the rabbis, surprisingly, chose not to define the Samaritans in these terms; instead, they have left us an extremely messy account of Samaritan participation in various fields of law. While scholars have strived to trace the deterioration of Samaritan status as they assimilated into the Roman environment during the second and third centuries CE, they have neglected to address the initial divergence from ethnic separation and the rise of a new mode of classification. Rabbinic policy presents a division of separate spheres of membership in the Jewish polity – ritual, personal status, and economic relations. Thus, while acknowledging the Samaritan commitment to the law and their affiliation to a shared polity, the rabbis at the same time employed the sphere of legal rights in order to create an asymmetrical relationship of dependency. This follows the imperial model of partial participation in Roman citizenship granted to specific communities. Like Rome, the rabbis were eager to confer membership onto the previously alien Samaritans, while ensuring Jewish control and supremacy over them within a shared legal framework.

## CONTENTS

---

- 157 Yair Furstenberg: The Status of the Samaritans in Early Rabbinic Law and the Roman Concept of Citizenship
- 193 Mordechai Akiva Friedman: The Nagid, the Nasi and the French Rabbis: A Threat to Abraham Maimonides' Leadership
- 267 Micha J. Perry: Communal Scribes and the Rise of a Uniform Hebrew Style around the Mediterranean in the Eleventh Century
- 309 Yair Lorberbaum: Did Nahmanides Perceive the Kabbala as 'Closed Knowledge'?

### *Books and Reviews*

- 355 Yair Hoffman: Noach Hayut, *From Settlement to Exile: A Study of the Edition of the Former Prophets*
- 360 Vered Noam: Yair Furstenberg, *Purity and Community in Antiquity: Traditions of the Law from Second Temple Judaism to the Mishnah*
- 368 Ted Fram: Maoz Kahana, *From Noda' BiYehudah to Hatam Sofer: Halakha and Thought in Their Historical Moment*
- 373 Rehav Rubin: Yossi Ben-Artzi, *Rural Jewish Settlement in Cyprus, 1883–1939*
- 376 Yossi Ben-Artzi: Hezi Amiur, *Mixed Farm and Smallholding in Zionist Settlement Thought*
- 379 Ela Bauer: Ido Bassok, *A Revival of Jewish Youth: Family and Education Among Polish Jewry Between the World Wars*

387 Research

391 Books Received

XIII Summaries



# ZION

*Editors:*

NADAV NA'AMAN, VERED NOAM, MOSHE ROSMAN, MICHAEL TOCH

*Editorial Secretary:*

YEHEZKEL HOVAV



VOLUME LXXXII • 2-3 • 2017

A QUARTERLY FOR RESEARCH IN JEWISH HISTORY  
THE HISTORICAL SOCIETY OF ISRAEL • JERUSALEM