



הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד

Author(s): א.א. אורבך

Reviewed work(s):

Source: *Zion* / ציון, Vol. (תש"ך), pp. 141-189

Published by: [Historical Society of Israel/](http://www.hsi.org/)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/70050702>

Accessed: 17/11/2011 11:46

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at

<http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Historical Society of Israel/ is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Zion* /.

<http://www.jstor.org>

לזכר איש-אמת ידידי אריך בילדהאור
במלאת עשרים שנה למוטו הטראגי

אפרים א. אורבך

הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד

המחקר הכללי על העבדות בעולם העתיק, רואה בעבדות יסוד מכריע בחיי החברה ההיא ואין הוא מצמצם את עיונו בהערכתה ובתוצאותיה בלבד אלא מרבה לשאול לעיקר פעולתה, לפונקציות שלה בחיי החברה לכל רבדיה¹. לעומת זאת מעטים המחקרים, העוסקים בעבדות בישראל בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, — השואלים שאלות מעין אלו. רובם ככולם מצמצמים את היקפה של הבעיה ונוטים לראות בעבדות בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד מעין שריד של תקופה קדומה, תופעה שנמצאה בתהליך של שקיעה והיא עומדת לעבור מן העולם. גישה זו מצויה לא רק במחקרים, שמגמתם האפולוגית מפורשת והבאים לתאר את יחס היהדות לעבדות כעין תנועה לקראת ביטולה של העבדות מכל וכל², אלא גם במחקרים, שעניינם העיקרי הוא הטיפול בפרטי הלכות ובהסברם של תהליכים משפטיים הכרוכים בעבדות³. הלכות רבות נתפסו בחינת הלכה ואין מורין כן, כלומר ראו בהן הלכות ארכיאולוגיות, הדנות כביכול דיון תיאוריטי בהלכות עבדים כפי שצריכות היו להיות לפי דעת התנאים והאמוראים בימי הבית הראשון, כשעדיין נהגה העבדות בכל היקפה. תפישה זו גרמה גם להתעלמות מסיפורים, מעשים ומשלים, הנפוצים על פני ספרות חז"ל והמשקפים מציאות אחרת. ההשקפות הנ"ל בולטות בעיקר בדיונים על מציאותו של עבד עברי בימי הבית השני, אבל כפי שנראה, אין לנתק בעיה זו מבעית העבד הכנעני בארץ ישראל, כי ניתוק כזה מונע בעד החוקר מלהבין הלכות רבות בשני התחומים כאחד ולעמוד על רקען הממשי.

- (1) ר' W. L. Westerman, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, 1953, והבקורת של M. J. Finley, *The Journal of Roman Studies*, P. A. Brunt, 1958, עמ' 114–170 ובמאמרו החשוב של M. J. Finley, *Historia*, VIII, 1959, עמ' 145 ואילך.
- (2) M. Mielziner, *Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern*, 1859; צדוק הכהן, *L'Esclavage selon la Bible et la Talmud*, 1867. החיבור תורגם לעברית ע"י יצחק שלמה פוקס: העבדות על פי התורה והתלמוד, קראקא תרנ"ב. כרקע לחיבורים אלה יש לראות את מלחמת האזרחים באמריקה ודי להביא את דברי כהן (עמ' 10): "דבר מעורר תוגה ועצב הוא כי העמים החדשים אשר המציאו את מסחר הכושים לא שמו לב אל הרוח החופף על תורתנו הקדושה. לו עשו כזאת כי אז גרע מספר החסאים אשר ראוי להתאונן עליהם". ר' גם J. Winter, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtl. und gesell. Beziehung nach Talm. Quellen*, 1886; המחברת של R. Salomon, *L'esclavage en droit com-*, 1931, par Juif, אין לה שום ערך עצמי והיא בחלקה הגדול אוסף של הבאות מדברי צדוק הכהן. כקוריוז בעלמא הנני מזכיר את החיבור "העבדות בתורה ובהלכה" מאת יהואל פאלסקי, הוצאת המחבר, ניו יורק 1959, בצירוף תרגום לאנגלית. פרקים לעבדות הקדישו ש. קרויס, בִּי Talm. Archäologie כ"ב, עמ' 83 ואילך, ורב צעיר, תולדות ההלכה, ח"ג, עמ' 300 ואילך.
- (3) ש. רובין, *Das Talmudische Recht*, וינה 1920, מוקדש כולו לדיני עבד כנעני וכולל השוואה ל־*corpus iuris*.

א

נפתח בדיון על עבד עברי. דעה מהלכת בין החוקרים שבימי הבית השני לא היו עבדים עברים. יש מקדימים המעבירים את העבדות העברית מהעולם עם חורבן הבית הראשון⁴, ויש מאחרים הסבורים, "שלאחר נחמיה, שהפקיע את שעבוד הגוף של החייבים לבעלי חובות, הלכה העבדות היהודית ונתמעטה ובטלה לגמרי. מכאן ואילך אין למעשה רמז של ממש למציאות של עבדות עברית בארץ ישראל בכל ימי הבית השני"⁵. עצם הקביעה, שאין רמז לעבדות עברית בימי הבית השני, עדיין טעונה בדיקה, אבל על כל פנים אין בדברי רוב החוקרים רמז לסיבות ולמניעים שגרמו לביטולה של העבדות העברית. החברה העתיקה כולה היתה מבוססת על קיומם של עבדים. עובדה זו מונחת ביסודם של החיים המדיניים, הכלכליים והחברתיים. מבחינה זו לא יצא מן הכלל גם עם ישראל. אמנם דין התורה העניק מעמד מיוחד לעבד העברי, המבדיל אותו לטובה מהעבד הכנעני, אבל לאור עדויות המקרא נראה, שבתקופת הבית הראשון רבו העבדים העברים ולא רק אלה שנמכרו בגנבתם (שמות כב' א') או שמכרו את עצמם מחמת עוניים (ויקרא כ"ה ל"ט), אלא נוספו עליהם לוויים ששועבדו על ידי נושיהם (מלכים ב' ד' או עמוס ב' ו'; ח' ו'—ח'; ישעיה נ' א'; נחמיה ה' ה'). אמנם דיני התורה, שלא כדיני חמורפי⁶, אינם מכירים בשעבוד גופו של אדם בחובותיו, אבל למעשה לא נהגו לפיהם, בפרט בימי מצוקה ורעב, או כשידם של העשירים והחורים היתה תקיפה מידם של השלטונות, שלא יכלו להגן על חרותם של אנשים שירדו מנכסיהם⁷. ועל מצב דברים זה מעיד גם המשל: "עשיר ברשים ימשול ועבד לזה לאיש מלוה" (משלי כ"ב ז'). מה הם התנאים שהשתנו בימי הבית השני? האם נסתתמו כל מקורותיה של העבדות? גולאק⁸ טוען, שאחרי נחמיה אין זכר לעבדות החייבים בצורותיה השונות ומכיון שבארצות הסמוכות לארץ ישראל היה נוהג בתקופה היוונית ובתקופה הרומאית שעבוד הגוף בעיקר בדרך של מאסר החייבים צריך לומר שגם בארץ לא היתה נוהגת עבדות החייבים לפחות מהתקופה היוונית ואילך. "ביטולה" של עבדות החייבים — אומר גולאק — צריך היה לשמש גורם חשוב לביטולה של העבדות העברית בכלל, אלא שהוא מודה שאין לנו מקורות ברורים לקבוע על פיהם את זמן ביטולה. ברם לא זו בלבד, אלא כפי שנראה אין לנו מקורות ברורים גם לעצם ביטולה והסברא שביטול שעבודם

(4) צדוק כהן, שם, עמ' 27. בעז כהן, במאמרו *Civil Bondage in Jewish and Roman Law*, בספר *היובל לכב' לוי גינצבורג עמ' 113 ואילך*.

(5) ג. אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, ח"ב עמ' 229 ועיין גם א. גולאק, תולדות המשפט בישראל בתקופת התלמוד, ח"א, החיוב ושעבודיו, ירושלים תרצ"ט, עמ' 20. דברי ש. בארון, *A Social and Rel. History of the Jews*, ח"ב, עמ' 285 (כעת בתרגום העברי, היסטוריה חברתית ודתית של עם ישראל, תש"ך ח"ב עמ' 40): "ראשית כל הרי התחיל (?) העבד העברי להיעלם לגמרי עם שלח (?) הבית השני" הם כהלכתא בלי טעמא.

(6) עיין *Slavery in the Near East*, J. Mendelsohn (1949). דבריו שם עמ' 32—33, שגם בשמות וגם בדברים מדובר על עבדים — לוויים, הם חסרי יסוד, הגם שאחדים מחוקרי המקרא מחזיקים בדעה זו. עי' י. קויפמן, תולדות האמונה בישראל, כ"ד ס"א, עמ' 321 הע' 24.

(7) עי' גולאק שם, עמ' 15 ואילך; י. גוטמן, שעבוד גופו של אדם בחובותיו בתורת ישראל, ספר דינבורג, ירושלים תש"ט, עמ' 68 ואילך.

(8) שם, עמ' 18.

של החייבים הביא לידי כך יש עליה פירכא מעיקר דיונו. גולאק למד את ביטול שעבוד החייבים על פי היקש מהמצב בארצות הסמוכות לארץ ישראל, אבל לא זו בלבד שלא בטלה בהן העבדות, אלא למרות כל החקיקה שאסרה שעבודם של חייבים, הרי למעשה המשיכו בו⁹. מה נמסר במקורות על עבדים עברים? כל אחד יודע שבמשנה, בתוספתא, במדרשי ההלכה ובתלמודים דנים בדיני עבד עברי כמו בכל שאר ההלכות, ועובדא זו לא נעלמה גם מגולאק. אלא שהוא סבור, "שאין ספק בדבר שחלק גדול מהם נשנה להלכה בלבד ובזמן שלאחר ביטולה של העבדות העברית"¹⁰. ובכן משתמע בכל זאת מדבריו שלפחות חלק קטן של הלכות עבד עברי הוא מזמן שבו נהגו גם הלכה למעשה. אם כן חוזרת השאלה למקומה: אלו הלכות נהגו ואלו הלכות לא נהגו ומתי פסקו הראשונות לנהוג ומתי האחרונות? ברם תחילה שומה עלינו לברר את טיבה של המסורת המעידה בפירוש על ביטול העבדות העברית, שבלי ספק היא שקבעה את דעתם של החוקרים, גם של אלה שנסו להוסיף ביסוס וראיה לשיטתם. שנינו בברייתא: "אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג שנאמר עד שנת היובל יעבוד עמך (ויקרא כ"ה מ') ואין שדה החרם נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג... אין בתי ערי חומה נוהגין אלא בזמן שהיובל נוהג..."¹¹. זמן ביטול היובלות נקבע בברייתא אחרת עוד לימי הבית הראשון: "משגלו שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה בטלו יובלות"¹². כבר מפרשי התלמוד הראשונים עמדו על סתירה בולטת בין הברייתות הנ"ל לבין המסופר במשנה על תקנתו של הלל הזקן בעניין בתי ערי חומה, שבאה למנוע מהלוקח להיות "נטמן יום שני עשר חדש, שיהא חלוט לו" ולכן התקין "שיהא — המוכר — חולש את מעותיו בלשכה ויהא שובר את הדלת ונכנס" (ערכין פ"ט מ"ד). מכאן משמע באופן ברור, שדין בתי ערי חומה נהג עדיין בימיו של הלל. רבנו תם מסיק ממשנה זו שהיובל עדיין נהג בימי הלל, ואת ביטול היובלות משגלו שני השבטים וחצי, הוא רואה רק כזמני. הוא מקבל את תירוצו של רבי יוחנן "ירמיה החזירן ויאשיה מלך עליהן" (ערכין ל"ג א') ומוסיף: "ובבית שני, אע"פ שלא חזרו (כולן) כיון שחזר מכל שבט ולא היו מעורבבין, מנו יובלות כי חזרו מכל שבט ושבט והיו יושבין בעריהם"¹³. שיטה אחרת מצא לו הראב"ד. לדעתו נהג היובל כל זמן שהיה בית דין קבוע בארץ ישראל: "כי היכי דתיקון רבנן זכר לשמיטה תיקון זכר ליובל וא"א שתיקנו לזה ולא תיקנו לזה לפי ששניהם תלויים זה בזה והיובל טעון קידוש ובימי רבותינו היה ב"ד קבועין בארץ ישראל ותוקעין ומשלחין עבדים, ושדות חוזרות לבעליהן זכר ליובל... אבל עכשיו שאין שם ב"ד שמקדשין אותם ואינם תוקעין ומשלחין עבדים אין היובל נוהג כלל, שאלו הרבירים מעכבין ביובל כדקתני במס' ר"ה".

9 Röm. Abt., ZSSRG ב־ Das Sklavenrecht im Rechte der Papyri, R. Taubenschlag
 כ' 50, 1930 עמ' 147, R. Sugranyes de Franch, Études sur le droit Palestinien a l'époque évangélique, 1946, עמ' 118 ואילך.

10 שם עמ' 19.

11 ערכין כ"ט א' וש"נ.

12 ספרא בהר פ"ב ג', ירו' שביעית פ"י ה"ג, גיטין פ"ד ה"ג וערכין ל"ב ב.

13 ס' הישר ס' ק"ד, הוצ' שלזינגר, ירושלים תשי"ט, עמ' 91 ס' קכ"ג, ועיני תוס' גיטין ל"א א' ד"ה בזמן ותוס' ערכין ל"א ב' ד"ה התקין ובשטה לתלמיד ר' יחיאל מפריש למס' מו"ק, כתבי מכון הערי פישעל, עמ' י"ג.

הרמב"ן דוחה את שיטת רבנו תם¹⁴, שהיובל נהג מן התורה בימי הבית השני, ולדעתו של הראב"ד שהיובל נהג מדרבנן הוא מסכים רק במידה שהמדובר הוא בימי הבית: "וי"ל שהיה דין בתי ערי חומה נוהג בימי הלל מדבריהם ואפשר שכל דיני יובל נוהגין כן מדבריהם בימיו ולא לעבור על ד"ת ולהתיר עבד עברי בשפחה אלא להחמיר וסעד נמצא לזה בספר יוסף בן גוריון הכהן¹⁵ שאמר שנתקדש היובל בימי א' ממלכי חשמונאי... לעומת זאת הוא אומר על הימים שלאחר החורבן "ולפום דעתא צילתא נמי אינו במשמע שקידשו יובל מדבריהם לאחר החורבן שהרי הארץ חרבה ושוממה כדיטמאי¹⁶ ואין ישראל עליה אלא כעבד שלן באכסני' ולמה יחזרו שדות ובתי ערי חומה וינהגו בעבדים והם עבדים לעבדים אבל בימי הבית הוא שנהגו ב'".

הצד השווה בכל דברי הראשונים הנ"ל, שלמרות המסורת שבהלכה שהיובל לא נהג אלא בשעה שכל יושביה עליה, הרי למעשה נהגו דיני היובל לפחות בימי הבית השני¹⁷. אין איפוא לראות בכלל "אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג" מקור לביטולה של העבדות העברית בימי הבית השני. ברם נראה שהכלל הזה הווקק את מציאותו של עבד עברי לנהגו של היובל לא היה ידוע לרוב התנאים, וגם האמוראים התעלמו מקיומו. משניות המסיחות לפי תומן ואינן עוסקות בדיני עבד, כגון: "ומזכה להן על ידי בנו ובתו הגדולים ועל ידי עבדו ושפחתו העברים ועל ידי אשתו" (עירובין פ"ז מ"ו), "המחרים בנו ובתו עבדו ושפחתו העברים ושדה מקנתו — אינן מחרמים" (ערכין פ"ח מ"ה), "מציאת בנו ובתו הגדולים, מציאת עבדו ושפחתו העברים... הרי אלו שלהן" (ב"מ פ"א מ"ה), — משניות אלו, המתבססות על העקרון שעבד עברי אין גופו קנוי, אפשר אולי לפרשן כהלכה עיונית, אבל לא את העצה הניתנת "מערימין על מעשר שני, כיצד אומר אדם לבנו ולבתו הגדולים ולשפחתו העברים הא לכם מעות הללו ופדו בהן מעשר שני"¹⁸. מתקבל על הדעת יותר שכל המשניות הנ"ל מניחות את מציאותו של עבד ושפחה עברים בבית כמו של הבן, הבת והאשה. מתוך הנחה זו נגש גם לבחינתן של הלכות עבד עברי גופן וננסה לעמוד על תנאי המציאות שבהן צמחו.

במקורות התנאים נשתמרו הלכות במגמה של הבחנה בין דיני עבד עברי שנמכר בגנבתו

(14) חידושי הרמב"ן לגיטין ל"ו ע"א, דפ' ירושלים, י"ז ע"ב—ע"ד ושם הוא מביא גם את שיטת הראב"ד, ועי' בקיצור גם בספר הזכות על הרי"ף גיטין פ"ד רמז תנ"ז. דברי הרמב"ן העתקו בחלקם ע"י הריטב"א בחידושי לגיטין שם, ולשיטת הריטב"א עוד נחזור להלן, ועיין גם בחידושי הר"ן לגיטין, קושטא תע"א, ל"ז ע"א.

(15) לא מצאתי ידיעה כזאת לא בכתבי יוסיפוס ולא בספר יוסיפון. ומסורת זו מביא גם ר' זרחיה הלוי בתשובתו בעניין שמיטת כספים בזה"ז, שהובאה בס' התרומות שער מ"ה חלק א' אות ג' והנני מדפיסה מתוך כ"י בס' הזכרון לרב הרצוג ז"ל.

(16) בס' הזכות שם: בידי ישמעאלים. ואולי צ"ל: בידי טמאים.

(17) בית הבחירה למאירי גיטין, הוצ' קלמן שלזינגר, ת"א תשט"ו, עמ' 158: "נוהגים היו בכל מיני (צ"ל: דיני) יובל מדבריהם להחמיר".

(18) מע"ש פ"ד מ"ד. הסוגיא בגיטין ס"ה ע"א קובעת את המשנה במעשר בזמן הזה דרבנן ומקשים "ואמה העבריה בזמן הזה מי איכא והתניא אין העבד העברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג", אבל בוודאי שאין זה פשוטה של המשנה, ועיין בירושלמי פ"ד ה"ד, ג"ה ע"א, ויתכן ללמוד מהמשנה, שלמעשה לא יצאה אמה עבריה בסימנים.

לבין עבד עברי שמכר את עצמו¹⁹. כך שנינו בברייתא (קידושין י"ד ב'): "המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, מכרוהו בית דין אינו נמכר אלא לשש, המוכר עצמו אינו נרצע, מכרוהו בית דין נרצע, מוכר עצמו אין מעניקים לו, מכרוהו בית דין מעניקים לו, המוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, מכרוהו בית דין רבו מוסר לו שפחה כנענית. ר' אלעזר²⁰ אומר זה וזה אינו נמכר אלא לשש, זה וזה נרצע. זה וזה מעניקים לו. זה וזה רבו מוסר לו שפחה כנענית". לפי דברי התנא קמא אינם נוהגים למעשה דיני עבד עברי המפורשים בתורה ב"מוכר עצמו". הוא יכול למכור את עצמו לתקופה ארוכה משש שנים, אין הוא נרצע כעבור שש שנים, אבל גם רבו אינו יכול להשתמש בו להעמיד ולדות משפחה כנענית ומאידך אין הוא חייב להעניק לו כלום בשעת שחרורו. דעתו של ר' אלעזר המשווה את המוכר עצמו לנמכר בגנבתו מתאימה מצד אחד לפשוטו של כתוב (משפטים כ"א א'), שאין בו כלל הבחנה בין שני סוגי עבדים, אבל מאידך יש בה תגובה שלילית על השיטה הראשונה, שצמצמה בהכרח את הנאמר בפרשת "כי תקנה עבד עברי..." לנמכר בבית דין. ואמנם מצאנו דרשה ההולמת את שיטת ר' אלעזר: "כי תקנה עבד עברי, זה שהוא מוכר את עצמו ולהלן הוא אומר כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה (דברים ט"ו י"ב), זה שבית דין מוכרים אותו לך, בא הכתוב ללמדך לשון קצרה, כי תקנה עבד עברי, בין שמוכר עצמו ובין שבית דין מוכרין לך"²¹. לעומת זאת קשה למצוא אחיזה בדרשת הכתובים לשיטה הראשונה²², ונראה שההלכה המגבילה את דיני עבד עברי לנמכר בגנבתו היא ההלכה שנהגה במציאות. אנשים שמכרו עצמם, לא חלו עליהם החובות שחלו על פי דיני התורה על עבד עברי ולא נהגו גם מהזכויות שהעניקו לו. להפקעתו של המוכר את עצמו מדיני העבדות, יכלו להיות שתי תוצאות מנוגדות. היא יכלה להביא לכלל יצירת מעמד של שכירים לתקופות ארוכות, שההבדל בינם לבין שכירים רגילים הוא רק במשך זמן השעבוד לאדוניהם, אבל היא יכלה גם לעשות את העבד העברי לעבד עולם, שאין הרבה בינו לבין עבד נכרי. נראה שיש לנו עוד מקור להלכה, שרק הנמכר בגנבתו ורוצה להשאר בעבדות יותר משש שנים הוא נרצע, בדרשתו הידועה של רבן יוחנן בן זכאי "ומה ראתה אוזן שתמצא מכל אברים, היה רבן יוחנן בן זכאי אומרה כמין חומר, אוזן ששמעה לא תגנוב והלך וגנב היא תרצע מכל אבריו"²³. אמנם נמצא נוסח אחר של דרשה זו: "וכי מה נשתנה אוזן לרצוע יותר מכל האיברים כולן? לפי ששמעה מהר סיני כי לי בני ישראל עבדים (ויקרא כ"ה נ"ה), עבדי הם, פרקה ממנה עול שמים והמליכה עליה עול בשר ודם לפיכך אמר הכתוב תבוא אוזן ותירצע שלא שמרה את מה ששמעה"²⁴. לפי זה המדובר דוקא במוכר עצמו. אבל מכמה

19 המשפט היווני הכיר את המכירה העצמית והיא היתה שכיחה גם בתקופת הקיסרות בפרובינציות המזרחיות. לעומת זאת לא הכיר בה המשפט הרומאי. עי' על כל הבעיה בספרו של R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, עמ' 11 ואילך, ור' להלן הע' 31.

20 ועיין בתוס' קידושין ט"ו א' ד"ה ואידך "ברוב ספרים גרס ר' אלעזר" וכן הרשב"א בחידושין לקידושין שם "ברוב הספרים גרסין הכא ר' אלעזר ולא ר' אליעזר".

21 מכידרשב"י, הוצ' אפשטיין מלמד, עמ' 159.

22 עיין מכילתא דר"י משפטים פ"א, הוצ' הורוביץ-רבין, עמ' 247, והתקשו כל המפרשים בפירושה וגם פירושו של הורוביץ שם דחוק, כי העיקר חסר מן הספר, ועיין בתורה שלמה לשמות כ"א אות ל"ט.

23 מכילתא, שם, עמ' 253. 24 תוספתא ב"ק ז' ה', קידושין כ"ב ב'.

טעמים יש לראות את הנוסח הראשון כעיקר. קשה לומר שבשעה שהוא דורש פסוק בשמות בלשון "און ששמעה" התייחס ריב"ז לפסוק בויקרא ויותר מובן הזכרת הדיבור מעשרת הדברים. יתר על כן: הנוסח השני יש לו מקבילה מלאה בדרשת ר' שמעון ברבי שהיה "דורש את המקרא הזה כמין חומר. מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? אמר הקב"ה דלת ומזוזה שהיו עידי במצרים שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים והוצאתים מעבדות לחירות והלך וקנה אדון לעצמו ירצע בפניהם"²⁵. נראה שבהשפעת דרשה זו ודומות לה²⁶ הורחבה גם דרשתו של ריב"ז על כל סוגי העבדים. הסברה נותנת שדרשתו של ריב"ז נאמרה רק על הנמכר כגנבתו, תחילה בעל כרחו, ורוצה להמשיך אחר כך מרצונו בעבדות, כי בזה הוא מוכיח שמכירתו לעבד לא נחשבה בעיניו כעונש על גנבתו ואין הוא מתחרט על מעשיו, אלא עומד הוא במריו. על הדרשות האחרות קשה לומר למה לא נרצע מיד אחרי שמכר את עצמו?²⁷

המכירה העצמית נראתה רק כפגומה, אם לא נעשתה מתוך דחק ועוני, וכך דרשו "מניין שאין אדם רשאי למכור עצמו ולהניח באפונדתו וליקח לו בהמה וליקח לו כלים וליקח לו בית, אלא אם כן העני, ת"ל וכי ימוך ונמכר, הא אינו נמכר אלא אם כן העני" (ספרא בהר פרק ז'). ההלכה שהפקיעה את העבד העברי המוכר את עצמו מהחובה לשחררו כעבור שש שנים — השלימה עם מציאות מסוימת, מציאות שירמיה (ל"ד י"ב—ט"ז) התנגד לה בשעתו ואשר גברה בתוקף תנאים אוביקטיביים. קיום מוסד העבדות בחברה העתיקה בארץ ישראל לכשעצמו, היה גם בעוכרי הזכויות של העבד העברי בזמנים שעבדים נכרים לא היו מצויים בזול ובשפע, והמצב הכלכלי הקשה העמיד רבים במצב של מועמדים "למכירת עצמם". תקופה כזאת יש לראות בזמן שבין נחמיה ועד למלחמת החשמונאים. מלחמות וכיבושים הפותחים מקור זול לרכישת עבדים לא היו. תנאי המשק והכלכלה לא היו שונים מאלה המתוארים בנחמיה פרק ה', אכרים זעירים, אשר התרוששו אחרי שנות בצורת ופגעים אחרים וכבר מכרו את שדותיהם וכרמיהם, יכלו להציע עוד

(25) שם, ר"ש ברבי רק משתמש בלשון הכתוב בויקרא, אבל דרשתו מיוסדת על יציאת מצרים, ובירו' קידושין פ"א, ה"א, נ"ט ע"ד: "תני ר' אליעזר בן יעקב אומר ולמה אל הדלת שעל ידי הדלת יצאו מעבדות לחרות".

(26) בירו' קידושין שם: "שאלו התלמידים את ריב"ז מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו, אמר להם און ששמעה מהר סיני לא יהיה לך אלהים אחרים על פני ופורה מעליה עול מלכות שמים וקבלה עליה עול בשר ודם... ובהמשך לכך גם הדרשה כמו בתוספתא הג' ובבבלי הג', ינראה שהדרשה הראשונה היא בחינת נוסח מתוקן של השגיה. דרשתו של פילון על העבדות הנפשית, de cherubim, 72, שלה רמז י. בער, ישראל בעמים, עמ' 125 הע' 33, אינה מוכיחה כלום לענייננו. בער (שם עמ' 45) רצה למצוא בדרשתו של ריב"ז נוסח דתי של דברי פילון, שנאמרו על דעת החסידים הראשונים, שהעבדות מתנגדת לטבע. אמנם נהגו פעם דיני עבד עברי הלכה למעשה אלא שלסוף הבשילה תורת החסידים את פירותיה ודיני העבדות נעלמו בין ישראל לרעהו". ברם אין להתעלם מהעובדה שדרשת ריב"ז לא באה — גם לא בנוסח שבמכילתא — כדי להכריז איסור על החזקת עבדים עברים אלא להסביר את רציעת העבד והשאתו בעבדות. צמצומה וביטולה של העבדות הם — כפי שהוכחנו בפנים — תוצאה של מציאות מסוימת ושל תנאים מסוימים.

(27) וכך היקשה בעל "מנחת יהודה" ובפי' המיוחס לרא"ש ב"הדר זקנים", ועי' תורה שלמה לר"מ כשר, משפטים פ"א, אות קל"א.

רק את בניהם ובנותיהם ואת עצמם למכירה. ולא תמיד קם להם מגן כנחמיה, שבמעשה ה־ *σεισάχθεια* שלו אין לראות אלא אקט חד־פעמי ולא תקנה לדורות²⁸, כשם שלריפורמה של סולון נודע רק ערך של תיקון חלקי ולא של עקירת שורש הרע²⁹. כל המשא והמתן של החוקרים על שעבוד חייבים³⁰ מאבד הרבה מחשיבותו, אם שמים לב לאפשרויות טשטוש התחום בין חיוב משועבדים לבין מכירה מרצון של בנים ובנות או מכירת עצמו. לעתים אף יכלה ההצעה: "בא ועשה עמי בחובך"³¹ להיראות כעצה טובה וסיוע. בתנאים מסויימים נראתה אף קניית עבדים אלה כרע במיעוטו, שכן עודף כוח אדם וחוסר אמצעי קיום, פתחו פתח למכירה לנכרים ולחוץ לארץ. מהפפיר רוסים של זינון³², מאמצע המאה השלישית לפנה"ס, הגנו למדים על סחר עבדים מפותח בדרום הארץ, שעסק ביצואם למצרים. המכירים הנמוכים בעד העבדים מארץ ישראל, בהשוואה למכירים במצרים, מוכיחים, שההיצע לא היה קטן, ואין להניח שמקור העבדים והשפחות היה רק באדום ובעבר הירדן ולא ביהודה³³. בהקשר זה מן הראוי להזכיר שבכתובות של דלפי מהשנים 170—175 לפנה"ס, נמצאות שתי תעודות על שחרור עבדים יהודים. באחת מדובר על שחרורן של שלוש שפחות יהודיות ובשנים על שחרורן של *Ἰουδαῖος τὸ γένος Ἰουδαῖον* אמנם במקרה זה יכול להיות שעבדים אלה היו כבר משבויי מלחמת החשמונאים³⁴. דין התורה על גאולת יהודים שנמכרו לגוים נחשב כחובה גם על ידי האנשים, אשר לא נמנעו מלשעבד את אחיהם החייבים בימי נחמיה (ה' ח'). ההלכה עוסקת בפרטי הבעיה של מכירה עצמית לגוי. עצם המעשה נחשב כעבירה מצד הנמכר³⁵. יחד עם זה הורחבה מצות הגאולה "משאר בשרו ממשפחתו" — על כל אדם. לא קרבת המשפחה משמשת נימוק לגאולה אלא החשש הברור שמכירת יהודי לנכרי, פירושה בסופו של דבר "טמיעה" ולפיכך מצווה כל אחד "אל תניחו שיטמע"³⁶. מתוך ידיעת המציאות שיהודים נמכרו כעבדים לבתי מקדש של גויים נתפרש הבטוי "עקר משפחת גר" (ויקרא כ"ה מ"ז)

(28) ר' R. Kittel, *Geschichte des Volkes Israel*, III, 1929 עמ' 648.
(29) ר' E. Ciccotti, *Der Untergang der Sklaverei im Altertum*, 1910, עמ' 41 ואילך. תמונה חיובית יותר מעלה I. M. Linforth, *Solon the Athenian*, 1919, עמ' 65 ואילך ועמ' 269 ואילך, אבל ר' להלן עמ' 147.
(30) עיין לעיל הע' 7.

(31) ר' גיטין נ"ח ע"א. המעשה המובא שם הוא מלפני החורבן והדרשן הביאו לפרש את הפסוק: "ועשוק גבר וביתו איש ונחלתו" (מיכה ב' ב'). ועל מכירה עצמית בעולם ההלניסטי ר' V. Arangio-Ruiz, *Persone e famiglia nel diritto dei papiri*, 1930, עמ' 4.

(32) ר' א. צ'יקובר, ארץ־ישראל לאור הפאפירוסים של זינון, תרביץ ש"ד, תרצ"ג עמ' 238 ושם עמ' 354, וכעת גם בספרו האנגלי *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959, עמ' 62.
(33) ב' P. Zen 59003, ר' Tcherikower and Fuks, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, ח"א, 1957, על מכירת נערה מצידון. אשר לקריאה *ἐιδώμιον* ר' שם עמ' 120 הע' 5. בין אנשי הקלרוכיה של טוביה מופיע גם יהודי ששם אביו היה חנניה.

(34) ר' C.I.J., 709—711, ועי' שירר, *Geschichte des jüd. Volkes*, ח"ג, עמ' 55.
(35) ספרא בהר פרק ז' א': "מנין כשיהא נמכר אינו נמכר אלא לך ת"ל ונמכר לך". ובמדרש הגדול לויקרא, הוצ' ראבינאוויץ, תר"צ, עמ' 646 נוסף: "ואפילו העני ואין לו מה יאכל". ועל ההבחנה בין מכירה לגוי לבין מכירה לגר תושב, ר' גם ברמב"ם הלכות עבדים, פ"א ח"ג, ועוד נשוב לדון בה.
(36) ספרא שם פרק ח' ג' "ונגאל ביד כל אדם" וכן בתרגום המיוחס ליונתן ויקרא כ"ה מ"ט "או ידא דצבורא ויתפרק".

על הנמכר לעבודה זרה עצמה³⁷. יש להניח שגואלי העבדים שנמכרו לנכרים — רובם — נשתעבדו בהם ורק מיעוטם גאלו אותם לשם שחרור גמור. לפי מסורת — הלכה ברורה אינה בידינו — בספרא (בהר פרק ט') חולקים בדבר זה ר' יוסי הגלילי ור' עקיבא ושניהם מבחינים בין גואלים קרובים לבין גואלים שאינם קרובים: "ואם לא יגאל באלה — ר' יוסי הגלילי אומר באלה לשחרור ובשאר כל אדם לשעבוד; ר' עקיבא אומר באלה לשעבוד ובשאר כל אדם לשחרור". בבבלי (קידושין טו ב) אין תולין את המחלוקת בדרשת הכתוב אלא בסברא "ר' יוסי הגלילי סבר מסתברא גאולת אחרים לשעבוד, דאי אמר לשחרור הוה מימנעי ולא פוקי ליה ור"ע סבר מסתברא גאולת קרובים לשעבוד דאי אמרת לשחרור כל יומא ויומא אזל ומזבין נפשיה". שם גם נמסרת דעת חכמים (מאן חכמים רבי היא) "הכל לשחרור". דעה זו משקפת את האידיאל הרצוי, אבל מותר להניח שבמציאות פעלו שתי הסברות כאחד, גם זו המיוחסת לר' יוסי הגלילי, שאנשים זרים לא הסכימו לגאול את הנמכרים לנכרים אלא בתנאי שיהיו עבדיהם עד בוא היובל, וגם זו המיוחסת לר' עקיבא, שקרובים חששו לגאול לשם שחרור מלא, כדי שאותם המוכרים עצמם לא יחזרו על מעשיהם מדי פעם בפעם לשם צבירת רכוש, בהיותם בטוחים שקרוביהם ידאגו לגאולתם. נגד ניצול מעין זה של חובת הגאולה היתה מכוונת גם ההלכה: "בא ואמר לו הרי אני נמכר, יכול הזקק לו, ת"ל אחרי נמכר, הא אין אתה נזקק לו אלא משימכר" (ספרא בהר פרק ח' א'). חששות אלה הביאו לקביעת ההלכה במשנה "המוכר את עצמו ואת בניו לנכרים, אין פודין אותו אבל פודים את הבנים לאחר מיתת אביהן" (גיטין פ"ד מ"ח). ונראה שהיא נתנסחה בתקופה שבה היתה ההופעה בחינת חזון נפרץ (עיין להלן עמ' 181)^{37*}. החובה והרצון למנוע מכירתם של יהודים לנכרים ולחזוץ לארץ הגדילו את היקפה של העבדות הפנימית וזו סיפקה עד לימי החשמונאים את כוח העבודה העיקרי לבעלי הרכוש ולבעלי האחוזות הגדולים. העבד העברי נקנה לעבדות עם בני ביתו, אשתו ובניו, והאדון חייב במזונותיהם: "הוא ובניו עמו, מה רבו חייב במזונותיו, אף רבו חייב במזונות אשתו ובניו, יכול אפילו נשא אשה שלא מדעת רבו, ת"ל הוא ואשתו ובניו, מה הוא מדעת רבו, אף אשתו ובניו מדעת רבו"³⁸. ברור שזכות ההסכמה הניתנת כאן לאדון קשורה באפשרות של תועלת שבידו להפיק גם מבני ביתו של העבד. אמנם נאמר במכילתא דרשב"י³⁹: "יכול יהא מעשה אשתו ובניו ובנותיו של רבו, ודין הוא מה עבד כנעני שאין רבו חייב במזונותיו, מעשה בניו ובנותיו של רבו — זה שרבו חייב במזונותיו אינו דין שיהיו מעשה בניו ובנותיו של רבו, ת"ל הוא, הוא מעשה ידיו של רבו ואין מעשה בניו ובנותיו של רבו". אבל כאן פירש הרמב"ן:⁴⁰ "ועדיין אני אומר שאם רצו אשתו ובניו ליזון משל אדון הוא לוקח מעשה ידיהם כמו שכתבת, ולא באו למעט בברייתא זו אלא שאינם שלו כדין עבד כנעני וכדין העבד עצמו, אלא יכולים הם לומר אין אנו ניזונים ואין אנו עושים".

37) ספרא שם פרק ח' א', קידושין כ ב, ערכין ל ב, וע' בתרגום הנ"ל ויקר' כ"ה מ"ז.

37*) על פדיון אנשים במזרח הקדום, ר' ר. ירון *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*

כ"ו 1959 עמ' 155 ואילך.

38) ספרא בהר פרק ז' ג' ועיין קידושין כ"ב א בברייתא של ר' שמעון, וגם מדיון הגמרא שם לא

משמע שאין האדון רשאי להעביד את האשה. (39) הוצ' אפשטיין-מלמד, עמ' 161.

(40) בפירושו לשמות כ"א ג', אבל עי' ברמב"ם הל' עבדים פ"ג ה"ב ובכ"מ שם ובמשנה למלך שם.

תופעה שכיחה ביותר היתה מכירת בנות על ידי האבות, ומגמת ההלכה היתה לצמצם זכות זו. ההלכה — "האיש מוכר את בתו ואין האשה מוכרת את בתה"⁴¹ — כוונתה היתה כנראה בעיקר למנוע בעד נשים אלמנות, שנשארו ללא אמצעי מחיה מספיקים, להיפטר בדרך זו מבנותיהן. זכות המכירה של האב הוגבלה רק לבת קטנה ולא כשהיא נערה.⁴² האמה העבריה אינה עובדת את בני האדון⁴³ והיא יוצאת לחרות לא רק בשש⁴⁴ וביובל אלא גם עם מיתת האדון⁴⁵ או עם הבאת סימני נערות. גם איפשרו לפדות את האמה בעל כרחו של האדון⁴⁶. ספק גדול אם הלכות אלו צמצמו את עצם התופעה של מכירת בנות. על מידת שכיחותה מראה גם הברייתא: "אין אדם רשאי למכור את בתו ולהניחם בפונדיתו וליקח בהם בהמה וליקח בהם כלים וליקח בהם עבדים ולגדל בהן בהמה דקה ואפילו לעשות בהם סחורה אלא אם כן העני, ואם מכר הרי זה מכור"⁴⁷. יש לשים לב ללשונות, 'ליקח בהם עבדים', 'אפילו לעשות בהם סחורה'. ברור שמצויים היו אנשים שמכרו את בנותיהם גם לשם מטרות אלו ומבחינה משפטית מכירתם היתה מכירה. גם בתיאור שתיאר ר' יוסי בר' חנינא שלבי הידלדלותו של אדם, עומדת מכירת הבת אחרי מכירת הבית

41) סוטה פ"ג מ"ח, ועיין מכילתא משפטים פ"ג, הוצ' הורוביץ-רבין, עמ' 255.
42) מכילתא שם, עמ' 254, ור' דברבי הורוביץ שם הע' 12: "המפרשים נתייגעו לפרש הגי' שלפנינו..." וגם הוא לא עלה בידו לפרש, ונראה לי שהמשפט הקשה ניתן להתפרש בנקל אם מבינים את המלים "שהוא רשאי בקדושה" כמשפט מוסגר, והפי' הוא "אמרת הואיל ומוציאין אותה הסימנים מרשות אביה (שהוא רשאי בקדושה) — בעודה קטנה) כשהיא נערה ק"ו עד שלא נמכרה".

43) קידושין י"ז ב', אבל העבד עובד את הבן ואת הבת ולא את הורש.
44) מכילתא משפטים, פ"ג, עמ' 257. גייגר, אורשריפט, עמ' 187, רצה ללמוד מלשון הברייתא בספרי דברים פי' קי"ח (קידושין י"ח א') על המסורת הקדומה, שלפיה האמה העבריה לא יצאה כצאת העבדים בשנים וביובל, אבל דבריו כבר נדחו בצדק ע"י פינלש, דרכה של תורה, עמ' 181, ועיין בהערת הורוביץ במכילתא שם.

45) בברייתא בקידושין י"ח א' נאמר אמנם "יש בעברי שהוא יוצא... ובמיתת האדון...", אבל בספרי שם במקום זה: ובגרעון כסף, כמו במשנה בקידושין פ"א מ"ב. ובירושלמי קידושין פ"א ה"ב: "בר פדיה אמ' אמה העבריה יוצאה במיתת רבה מה טעמא ואף לאמתך תעשה כן וכתוב יהיה לך עבד עולם, הקיש אמה עבריה לנרצע, מה הנרצע יוצא במיתת רבו, אף אמה עבריה יוצאה במיתת רבה". והירו' קושר הלכה זו בהלכה שאמה העבריה — בנגוד לע"ע אינה עובדת את הבן ואת הבת, כמפורש גם במכילתא סוף פ"ב עמ' 254 (הגי' בירו'): "אמה העבריה עובדת את הבת..." משובשת ועיין פינלש שם בהערה). ויתכן שגם בבבלי התכוונו לעבד עברי שנרצע, שאף הוא אינו עובד את הבן.

46) בספרי דברים פי' קי"ח: "ופודים אותו ה' בעל כרחו", אבל רבנו הלל גרס "אותו", כמו בקידושין י"ח א', ונראה שפשוט המאמר ו"מפדין אותו בעל-כרחו" הוא כ"סבר רבא למימר בעל כרחיה דאדון", והלשון, "מפדין" מסייעת אף היא לפירוש זה, ולפירוש דברי אביי, ר' במאירי עמ' 112. המו"ל הכניס כוונה זוהי לדבריו (ר' שם הע' ב') שלא בי"ד כופין אלא קרובים כופין, איזה כוח יש לקרובים? ועיין גם בשיטה לא נודע למי לקידושין שם.

47) תוספתא ערכין ה' ז', עמ' 549. ההלכה שאח"כ "אין אדם רשאי למכור את עצמו..." העבירה את כל המקרים הנ"ל, אבל ברור שאין היא משקפת מציאות בפרטית. קשה להניח שאדם מכר את עצמו לשש שנים, כדי לגדל בכסף מכירתו בהמה דקה, ותמוהה הלשון, "ואפי' לעשות בהן סחורה". ועיין בספרא בהר פרק ז' א' בברייתא שהבאנו לעיל עמ' 146 ובמס' עבדים פ"ב, הוצ' קירכהיים, עמ' 26: "לא ימכר את עצמו ליקח לו כסות או מצעות". ועיין להלן הע' 192.

ולפני הלואה ברבית ⁴⁸. מהימים שלפני החורבן נשארה לנו עדותם של ר' יוסי הכהן ור' זכריה בן הקצב, על תינוקת שהורחנה באשקלון ורחקה בני משפחתה (עדויות פ"ח מ"ב). מספר האנשים שהגיעו לעבדות ע"י מכירת בית דין לא היה כנראה רב. הכתוב "ואם אין לו ונמכר בגנבתו" (שמות כ"ב ב') נאמר בקשר לבא במחתרת. חכמים פירשוהו על כל גנב ⁴⁹ שלא היה בידו לשלם את הגנבה ⁵⁰, אבל הגבילו באופנים שונים את אפשרות המכירה. הגנב "נמכר בגניבו ואין נמכר בכפילו, נמכר בגניבו ואין נמכר ונשנה בגניבו" ⁵¹. הלכה זו באה להוציא נוהג אחר, שעליו מעיד יוספוס: "מי שגנב בהמה ישלם קנס ארבעה, חוץ מגנבת שור, שבעדו חייב הוא לשלם פי חמשה, ומי שאין ביכלתו לשלם את הקנס, יהא עבד לאלה שהגישוהו לדין" ⁵². יוסיפוס נראה כסותר את ההלכה בשתיים: (א) הגנב נמכר בקנסו, (ב) הוא נמסר כעבד לבעל הגנבה. את הסתירה השניה ניסו החוקרים ליישב אם על ידי זה שפטורה כטעות של יוסיפוס ואם על ידי פירושים דחוקים לדבריו. בודאי לא התכוון יוסיפוס לומר שהגנב יהא רק עבד של אלה שהגישוהו לדין, שכן הוא עצמו מדבר על מכירתו לצד שלישי ⁵³. מאידך, אין זה מן הנמנע שבשעה שלא מצאו קונה לגנב ניתנה רשות לבעל הגנבה להשתמש בו כעבד עברי ולכן יש לראות דוקא בדברי יוסיפוס משום תאור המצב בזמן מאוחר יותר, שבו כפי שנראה, עבד עברי לא היה מצוי — ולרבים גם לא רצוי. וממילא נעשתה גביית דמי הגנבה אפשרית רק על ידי מכירת הגנב לבעל הגנבה. נראה שיש להתייחס בכובד ראש גם להודעתו של יוסיפוס שהעבד נמכר, אף אם לא היה בידו לשלם את הקנס, תופעה שנגדה יצאה ההלכה "נמכר בגניבו ואין נמכר בכפילו", אבל כנראה לא נתקבלה למעשה ⁵⁴. שכן ברור שהמקרה של "ואין לו" היה שכיח יותר דווקא כאשר הגנב חייב היה לשלם ארבעה או חמשה, היינו כשטבת או מכר. יוסיפוס שמר כאן על שריד של הלכה קדומה, ולא רק בפרט זה.

(48) תוספתא שם עמ' 550 : קידושין כ א וס"ג.

(49) ודוקא על הבא במחתרת אמר רב, סנהדרין ע"ב א, שהוא פטור מלהחזיר את הגנבה... מפני שקנאה בדמי נפשו. ועי' ברמב"ן בפירושו לשמות כ"ב ב.

(50) ויפה פירש ר' יוסף בכור שור (שמות שם): "וקודם מתן תורה אפילו היה לו מה לשלם נעשה עבד לבעל הגנבה כדכתוב "אשר ימצא אתו יהיה לי לעבד" (בראשית מ"ד י') גבי בנימין ואעפ"י שהיה לו הרבה מה לשלם, אבל נתנה תורה ונתחדשה הלכה, שכל זמן שיכול לשלם לא ימכר כעבד". בקודקס חמורבי פרק ח', "גנב שאין לו לשלם יומת", The babylonian Laws, Driver-Miles, 1955, עמ' 17.

(51) מכירדשב"י עמ' 192, יר' סוטה ספ"ג וקידושין י"ח א.

(52) קדמוניות ס"ד 271, ועל הקשי שבדברי יוסיפוס כבר עמד ריטר בספרו Philo und die Halacha, 1879, עמ' 59. מ. אוליפקי במאמרו Der jüd. Sklave nach Josephus und der Halacha, Magazin der Wissenschaft des Judentums, 1889, עמ' 77 מתרגם τοῖς καταδεδουασμένοις "על ידי אלה שגרמו לחיובו". ה. וייל Die jüd. Strafgesetze des Fravius Josephus עמ' 120 הע' 14, הציע לראות כאן dativus Ethicus ותרגם "יהא עבד לטובתם של אלה", אבל לפי דברינו בפנים אין צורך בכל הפירושים האלה. א. שליט, בהערותיו לתרגום העברי של הקדמוניות, עמ' פ"ז, הע' 165—166, התעלם מהקשי שבדברי יוספוס.

(53) קדמוניות ט"ז א' א'.

(54) נסיונו של אוליפקי במאמרו הנ"ל עמ' 76 להשלים בין יוספוס לבין ההלכה על ידי זה שהוא מפרש את המלה τὸ ἐπιτιμῶν כמכוננת לקרן, אין לקבלו. יוספוס משתמש במלה זו גם כשמדובר על עונש מוות, ר' נגד אפיון, ב' קצ"ט.

כשהוא מדבר על העבדים הנשלחים לחפשי בשנת היובל, הוא אומר: "הלא הם אלה שמשם הוציא דיגם לעבדות ולא לעונש מות והם בני העם שעברו על אחד החוקים"⁵⁵. החוקים הסתפקו בקביעת הסתירה בין יוסיפוס, המניח כאן עונש עבדות בגלל עבירה על אחד החוקים, בשעה שדין התורה וההלכה יודעים רק מכירה לעבדות של גנב שאין לו לשלם⁵⁶. ברם הדברים אינם כה פשוטים: נראה שגם במקרה זה שמר יוסיפוס על שריד של הלכה קדומה. יש לזכור שבדבריו על העבד העברי אין יוסיפוס מתאר נוהג הלכתי של ימיו הוא, כשם שגם דברי התנאים של המאה הראשונה בתחום זה הן ברובם שרידי הלכות של דורות ראשונים. לפחות במקרה אחד מצאנו התנגדות מפורשת בהלכה של תנאים לאפשרות של מכירה לעבדות כעונש. לפסוק "ונמכר בגנבתו" נאמר, "בגנבתו ולא בזממו"⁵⁷, כלומר עדים שהעידו על פלוני שגנב ונמצאו זוממין "אין נמכרין בעבד עברי". ועדיין סבר האמורא רב המנונא לומר, שאם התברר שהאדם שעליו העידו אין לו לשלם, "אע"ג דאית להו לדידהו מידבני"⁵⁸. אין להניח שדברים אלה נאמרו רק מכוח סברה. הרי מצאנו סוגי עונשים שהונהגו על ידי חכמים ואין להם מקור בתורה. כגון "מי שלקה ושנה, בית דין מכניסין אותו לכפה ומאכילין אותו שעורין עד שכרסו מתפקעת; ההורג נפש שלא בעדים, מכניסין אותו לכפה ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ"⁵⁹. ייתכן איפוא שבמקרים מסויימים שימשה גם המכירה לעבדות פנימית עונש לעבריינים. ועוד נראה שבדורות מאוחרים הסתמכו על ברייתא: "ראית שאינו נוהג כשורה, מנין שאתה רשאי להשתעבד? ת"ל לעולם בהם תעבודו ובאחיכם"⁶⁰. היחס הזהיר, שנקטנו בו לגבי דברי יוסיפוס נראה לי מוצדק גם על פי דבריו בדבר "חוק הגנבים" של הורדוס: "בהנהלת ענייני המדינה כולה השתדל המלך להסיר אחד אחד את מעשי העוול שהיו כרוכים בפשעים בעיר ובמדינה ושם חוק, שלא היה דומה כלל לחוקים הראשונים, חוק שהוא עצמו קבעו, המסגיר את הגנבים הבאים במחתרת להיות מוצאים אל מחוץ לממלכה. דבר זה לא זו בלבד היה עונש קשה יותר מדי לנענשים, אלא כרוך גם בהפרת חוקי האבות, שהרי להיות עבד לגויים, לאלה שאין להם אותו אורח־חיים, ולהיות אנוס לעשות כל מה שהללו מצווים — זה חטא לדת ולא עונש לאלה שנתפסו... שכן החוקים ציוו, שגנב חייב לשלם ארבעה, ואם אין לו ונמכר, אולם לא לגויים ולא שיהא נתון לעבדות שאינה נפסקת, שהרי היו חייבים לשלחו מקץ שש שנים. ואילו חוק זה... היה עונש קשה ולא על פי דין..."⁶¹. הגם שיוסיפוס מתייחס בחיוב לנימוקים שהביאו

(55) קדמוניות, ספר ג', 382.

(56) ר' לעיל הע' 52, ועיין גם בדברי בלקין Philo and the Oral Law 1940, עמ' 208.

(57) עיין במקורות שציינו לעיל הע' 51, ועיין תוס' מכות א' א, בבלי שם ב' ב.

(58) מכות ב ב, מתוך הקושיא, "אי אנת הוה לך מי הוה מזדבנת אנן נמי לא מזדבנין" משנים את דברי רב המנונא ומקיימים אותם רק במקרה של "היכא דלית ליה לא לדידיה ולא לדידהו".

(59) סנהדרין פ"ט מ"ה—מ"ו, ועיין ב"ב פ"י מ"ח "הרי החונק את אחד בשוק"... והכוונה לתפיסת החייב כדי לאסרו ולהכריחו לשלם את חובו, כפי שפירש גולאק, תולדות המשפט בישראל בתקופת התלמוד, עמ' 27 עפ"י מתי י"ח כ"ח — ובכן עונש מאסר לחייבים.

(60) ב"מ ע"ג ב, ועיין להלן עמ' 187.

(61) קדמוניות ט"ז א' א', ועי' במאמריהם של י. גוטמן וב. כהן הנ"ל הע' 4 והע' 5 ובמאמרו של א. גולאק, החוק של הורדוס המלך על עונש הגנבים, ספר קלויזנר, עמ' 132 ואילך, ועי' כעת בדבריו הארוכים של א. שליט, הורדוס המלך, האיש ופעלו, ירושלים תש"ך, עמ' 125—134 ועמ' 418—435. נראה לי שגם כאן

את הורדוס לחקיקת חוק הגנבים, היינו לרצון להשלטת סדר ולביעור ה"גנבים", הרי הוא דוחה את עצם החוק בהיותו סותר את הדין האוסר על מכירת יהודים לנכרים ועל אחת כמה וכמה על מכירה לגויים שבחול"ל. מכירה זו נחשבת בעינינו "חטא לדת". בלשון חכמים "אל תניחו שיטמע" (לעיל עמ' 147).

היוצא מדברינו אלה, שלפי ההלכה הקדומה נהגה גם מכירת גנב בכפלו ובארבעה וחמשה וכן מכירת עדים זוממים במקרים מסויימים. ההלכה המאוחרת יותר דרשה, "בגנבו ולא בכפלו בגנבו ולא בזממו"⁶². ההבדל בין שתי ההלכות הוא הבדל עקרוני בתפישת עצם המכירה על ידי בית דין. לפי יוסיפוס ולפי ההלכה הקדומה נתפסת מכירה זו כאחד מעונשי בית דין, ולפיכך אין גם קשר כל שהוא בין המכירה לבין גודל ערך הגנבה. הגנב נמכר לעבדות של שש שנים וכך מדגישים גם בברייתא המפרשת את הכתוב: "ואם אין לו ונמכר בגניבתו, או ונמכר בגניבתו, שומע אני לעולם, ת"ל שש שנים יעבוד וגו', מגיד שהוא עובד שש שנים ובשביעית יוצא"⁶³. בהתאם לכך גם לא היתה אפשרות ולא צורך למכור יותר מפעם אחת, "כיון שנמכר פעם אחת שוב אי אתה רשאי למכרו"⁶⁴. לא כן הדבר לפי ההלכה המאוחרת. שראתה במכירה אמצעי לפצות את בעל הגנבה. לפי שיטה זו יש צורך לקבוע את היחס בין ערכו של הגנב העומד להימכר כעבד לבין ערך הגנבה. ואמנם שנינו: "בגניבתו, לא פחות ולא יותר. רבי יהודה אומר אם גנב פחות ממה שש, אינו נמכר; יותר ממה ששווה, הרשות ביד בעל הגנבה, אם רצה למכור ימכור, ואם לאו, כתב לו שטר. רבי אליעזר אומר גנב פחות ממה ששווה אינו נמכר, יותר ממה ששווה דיו להשתכר מחצה ולהפסיד מחצה"⁶⁵. לפי דעת ר' אליעזר נמכר הגנב אם יש במכירתו כדי תשלום הגנבה בדיוק או בידו לשלם חלקה, אין הוא נמכר אם ערכו עולה על ערך הגנבה. גם ר' יהודה מסכים שאם גנב פחות ממה ששווה אינו נמכר, אבל אם גנב יותר הרי הוא מניח אפשרות של מכירה שניה, לדעת התנא קמא קיימת אפשרות של מכירה רק אם הגנב מכניס על ידי מכירתו בדיוק את ערך הגנבה⁶⁶. אין צורך לומר, שתנאי זה אינו שכיח ביותר והוא מסתבר מתוך מציאות שמגמתה היתה לראות במכירת גנב על ידי בית דין תופעה שחלפה. מתוך מגמה זו ניתן להבין גם את התנאים הנדרשים בקשר לעבד נרצע: "ואם אמור יאמר העבד, מגיד שאינו נרצע עד שיאמר וישנה, אהבתי את אדוני, אין לו אלא בזמן שיש לו אשה ובנים ולרבו אשה ובנים... אהבתי את אדוני וגו' הוא אוהב את רבו ורבו אוהבו... והגישו אדוניו אל האלהים, אצל הדיינים, שימלך

נוקט יוספוס כדוגמא את המשלם ארבעה כמקרה השכיח של "אין לו", אבל אין כוונתו לומר שכל גנב חייב לשלם ארבעה, ובוה נדחים דברי כהן שם עמ' 118, ועיין שליט שם עמ' 420.

(62) עיין לעיל עמ' 150, ועיין שליט, שם, עמ' 127.

(63) מכילתא משפטים פי"ג עמ' 293, ועי"ש פ"א, עמ' 248.

(64) קידושין י"ח א'. הגם שהלכה זו נשנית בהקשר עם ההלכות, ולא "בגנבו... ולא בזממו..." אין הכרח שהן נובעות ממקור אחד.

(65) מכילתא משפטים פי"ג עמ' 294 ועי' בהערת הורוביץ שם.

(66) במכילתא פי"ג עמ' 193, דעתו של ר' אליעזר: "עד [שיהא] שקול כנגד גניבו" וכך גם בברייתא שבבבלי קידושין י"ח א'. ודעת הת"ק שם "גניבו אלף ושוה חמש מאות נמכר וחוזר ונמכר" היא דעת ר' יהודה כפי שפירשנוה. בכ"מ. חסרות המלים "וחוזר ונמכר", וכן לא גרסו רב האי גאון בס' מקה וממכר סוף שער ו' ועיין בהגהת הגר"א שם עפ"י הרמב"ם, הל' גנבה פ"ג הי"ד, ועי' במ"מ שם ובהערת הורוביץ שם.

במוכריו...⁶⁷ תנאים אלה עושים את רציעת העבד לעניין נדיר ביותר וברור שהם נדרשו רק בזמן שעצם עניין הרציעה כבר לא נהג למעשה: תחילה צומצמה הרציעה לנמכר על ידי בית דין, אבל "המוכר עצמו אינו נרצע", שכן "המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש"⁶⁸, אם התנה לימכר לתקופה יותר ארוכה. החידוש שבהלכה זאת מאושר על ידי ההלכות ששרדו, שלפיהן גם המוכר עצמו נרצע, כדעת ר' אלעזר וכדברי רבי⁶⁹ לפסוק "והגישו אדוניו אל האלהים אצל הדיינים... בנמכר בבית דין על גנבתו הכתוב מדבר, אבל כאן אינו נרצע אלא בינו לבין עצמו". ובנוסף אחר: "כתוב והגישו אדוניו אל האלהים והגישו אל הדלת וגו' הא כיצד? זה שהוא נמכר בבית דין והגישו אדוניו אל האלהים וזה שהוא מוכר את עצמו הגיש אל הדלת"⁷⁰. הדרשות והתנאים נתנסחו כאילו נהגו מאז ומקדם גם בדינים שדיברנו עליהם וגם בדיני בן סורר ומורה, עיר הנדחת ובית המנוגע, עד שאמרו על כל אחד מהם שלא "היה ולא עתיד להיות ולמה נכתב דרוש וקבל שכר"⁷¹. אבל הדרישה וקבלת השכר באו כדי ליישב את הפרישה מקיומן של אותן הלכות במציאות. על כל פנים בדיני מכירת הגנב מצאנו הלכות שאינן מכירות את הסייגים והתנאים וכפי שנראה בהמשך דברינו יש בדינו גם לקבוע את הזמן שבו נהגו הלכות אלו במלואן וכן גם את הגורמים, שהביאו לצמצומה של העבודות העבריות ולצמיחתן של ההלכות המאוחרות. ברם תחילה נעניין עוד בקיצור במצבו של העבד העברי. בדברי בן סירא נשארה לנו עדות חשובה מהתקופה הקדם-חשמונאית. היחס לעבד נקבע מתוך תערוכת של השבון תועלתי, הרואה בו בעיקר כוח עבודה, ושל רגש הומני, שאיננו מתעלם מעובדת היות העבד אדם. התגברותו של היסוד האחד על השני קשורה בטיבו של העבד, כושרו, דרגתו והתנהגותו, אבל גם במצבו הכלכלי של האדון. לא הרי בעל עבדים רבים כהרי בעל עבד אחד. וזהו לקח דברי בן סירא בפרק ל"ג (כ"ט—לו): "מספוא ושוט ומשא לחמור ומרדות מלאכה לעבד / העבד עבדך שלא יבקש נחת ואם נשא ראשו יבגוד בך / העבד עבדך שלא ימרוד כי הרבה רעה עו[שה בטלה] / ... הפקידהו בעבודה כראוי לו (ואם לא ישמע) הרב[ה] אסוריו / ואל תותר על כל אדם ובלא משפט [אל תעש דבר] / ... אחד עבדך כאח חשבה[ו] ואל תקנא ב[דם נפשך] כי אם ענייתו יצא ואבד באיזה ד[רך תבקשנו]". ובאותה רוח יש להבין גם את דבריו בפרק ז' (כ"א כב): "אל תרע עבד עובד

67) מכילתא משפטים פ"ב, ועיין מכילתא פ"ב עמ' 162 ושם: "עד שיאמר וישנה וישלש". ור' אלעזר בן עזריה עוד הוסיף שם: "חלה אצל רבו או שחלה רבו אצלו אינו נרצע". ובספרי דברים פ' קכ"א סתם "אם חלה הוא או רבו הרי זה אינו נרצע שנ' כי טוב לו עמך", ועיין קידושין כ"ב א' ויר' שם פ"א ה"ב, כ"ט ע"ד.

68) קידושין י"ד ב', ועיין ברש"י שם ובמה"ג לויקרא, הוצ' רבינוביץ, עמ' 643. "עד שנת היוכל יעבד עמך, מלמד שהמוכר עצמו יש לו למכור עצמו ליתר על שש". פינקלשטיין, מחקרים לזכרון ר' עמרם קאהוט, ניריורק תרצ"ו, עמ' ק"ו הע' ב', אומר: "וזה ודאי ממכילתא דר' ישמעאל לויקרא שנאבדה. אמנם כן פסק הרמב"ם בה' עבדים פ"ב ה"ג וברור שהעתיק את הברייתא ממדרשו של ר' ישמעאל על ויקרא". ולדברי ר' אלעזר ר' לעיל עמ' 145 הע' 20.

69) מכילתא דרי' משפטים פ"ב, עמ' 252, ועי"ש בהע' הורוביץ, ובהערת מ. כשר, תורה שלמה, משפטים סי' קי"ד.

70) ירו' קידושין פ"א ה"ב, נ"ט ע"ג.

71) סנהדרין ע"א א', ועיין תוספתא נגעים ו' א'.

אמת וכן שכיר נותן נפשו / עבד משכיל אהוב כנפש אל תמנע ממנו חופש". בנסיון לייחס את הנאמר כאן לעבד עברי ואת הנאמר בפרק ל"ג לעבד נכרי⁷², אינני יכול לראות אלא הבחנה שרירותית. דברי בן־סירא הם בחינת עצות טובות, וככל דבריו — פרי נסיון שבמציאות. ברם מה אנו למדים ממקורות ההלכה על מצבו של העבד העברי? בספר ויקרא (כ"ה ל"ט) הזהירה התורה: "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך לא תעבוד בו עבודת עבד", והוסיפה עוד פעמים (שם מ"ב ושם מ"ו) את האתראה "לא תרדה בו בפרך". בכל הפרשה כולה נמנעת התורה מלהשתמש כלפי המוכר עצמו במלה "עבד", ובאופן כללי נאמר: "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד". (שם מ"ב) נראה איך נתפרשו כתובים אלה על ידי חז"ל גם לאור המציאות וגם לאור העובדא שבספר שמות מדובר על עבד עברי (כ"א ב', כי תקנה עבד עברי, שם ה', ואם אמר יאמר העבד). בספרא (בהר פרק ז') אנו שונים: "כי ימכר לך אחיך שתנהוג בו באחווה, יכול אף הוא ינהוג בעצמו באחווה ת"ל עבד. יכול אף את תנהג בו כעבד, ת"ל אחיך הוא, הא כיצד את נוהג בו באחווה והוא נוהג בעצמו בעבדות. לא תעבוד בו עבודת עבד, שלא יטייל אחריו בגלטקא (lectica)⁷³ ולא יטול לפניך כלים במרחק... יהיה עמך, עמך במאכל, עמך במשתה, עמך בכסות נקיה, שלא תהא אוכל פת נקייה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין והוא שותה יין חדש, אתה ישן על מוכין והוא ישן על תבן..." בדומה לדברי בן סירא "חשבהו כאח", נדרש האדון להתייחס לעבד העברי כמו לאח, אבל העבד חייב לנהוג כעבד. יחס האחווה של האדון מקבל בטוי מעשי בהבטחת תנאי תזונה ומגורים הדומים לתנאים שהוא רגיל בהם. אין הוא רשאי לדרוש ממנו שרותים שיש בהם משום בזיון מיוחד. אשר לסוגי העבודה שאותם יכול בעל העבד לדרוש ישנן הלכות חלוקות. באותה ברייתא שבספרא אנו שונים "עבד עמך שלא תמסור לו אומנות לאחר, שאם היה בלן לרבים, ספר לרבים, נחתום לרבים לא יעשה. רבי יוסי אומר אם היתה אומנותו לפנים מיכן יעשה, אבל רבו לא ילמדנו בתחילה, אבל אמרו חכמים מספר לו את שערו ומכסו לו את כסותו ואופה לו את עיסתו".

העבד העברי יכול היה לעבור מידו של אדון אחד לידי אדון אחר על ידי מכירה, ואת הפסוק "לא ימכרו ממכרת עבד", פירשו "שלא יעמידנו בסמטא ויעמידם על אבן המקח"⁷⁴. מכירה מעין זו יש בה משום בזיון, והאדון מצווה שלא לבזות את עבדו העברי: "עבד יכול תקראנו עבד לשום בזיון, ת"ל כי תקנה עבד עברי, התורה קראתו עבד בעל כרחו"⁷⁵. גם דברי הכתוב "ולא תרדה בו

72) כך מ. צ. סגל, ספר בן־סירא השלם, ירושלים תשי"ג, עמ' מ"ח.

73) כ"ה הגי' בילקוט שמעוני דפ. שלוניקי. בספרא: בלגטיא ועי' במכידר"י נזיקין פ"א עמ' 248. 74) ספרא בהר פ"ו גי' הילקוט היא, "אבן הלקח" וכן פייט ר' שלמה הבללי "חבול בעבד מקח הנלקח באבן הלקח". עיין ד. גולדשמידט, תרביץ, שכ"ג, עמ' 204 הע' 19. וברור שר' שלמה שאב את דבריו מהספרא, כפי שגם ביאר לנכון המפרש בכ"י. והוא מקביל לבטוי היווני $\lambda\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma \pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$, כפי שהעיר גולדשמידט שם. ועי' ספרי דברים פ' כ"ו: "...ונכנס המלך לביתו ונטל בניו ובנותיו והעמידן על אבן המכר".

75) מכילתא דר"י נזיקין, פ"א, עמ' 247. ועיין בש"ג ולפי הגי' "בעל כרחו" יש מקום להגהתו של בעל איפת צדק (עי' בהע' הורוביץ שם הע' 15): "יכול תקראנו עבד לשום בזיון ח"ל אחיך נוהג בו אחוה. יכול אף הוא ינהוג בעצמו אחוה ת"ל עבד התורה קראתו עבד בעל כרחו" ונשמט ע"י הדומין מן ת"ל עד ת"ל".

בפרך" לא נתפרשו על עבודות קשות ומפרכות אלא על התקלסות והתעללות בו: "שלא תאמר לו החם את הכוס הזה והוא אינו צריך, הצן את הכוס והוא אינו צריך, עדור תחת הגפן עד שאבוא..." (ספרא בהר פ"ו). מותר היה להעביד את העבד העברי בכל עת, "בין ביום ובין בלילה" (קידושין ט"ו א').⁷⁶ זמנו של העבד שייך לאדון ולכן אדון שחבל בעבדו העברי פטור מלשלם לו "שבת" (ב"ק ח' ג'), כי הזמן אינו ברשותו של העבד. מתוך הלכות אחדות שבמשנה שהבאנו לעיל (עמ' 144) יוצא באופן ברור שעבד עברי אין גופו קנוי, אולם אין להתעלם לחלוטין מאותה ברייתא שעליה הסתמך אחר כך רבא ולמד שעבד עברי גופו קנוי (להלן עמ' 186). ברם נראה שבמציאות פעל בוודאי גם ביחס לעבד העברי אותו כלל שכוחו יפה היה גם בחברות אחרות, שלא היחס ההומני ולא הקביעות המשפטיות היו הגורמים המכריעים, אלא טיבו של העבד ועברו הכלכלי. עבדים, שדיעתם המקצועית הבטיחה הכנסה גדולה, הושכרו לשם ביצוע עבודות והם קיבלו מבעליהם חלק מהכנסתן. עבדים כאלה, מביאי שכר, ידועים היו ביוון ובאלכסנדריה.⁷⁷ מתוך תנאים דומים מסתברת ההלכה "מה שכיר ביומו תתן שכרו, אף זה (כלומר עבד עברי) ביומו תתן שכרו" (ספרא בהר פרק ז').

על מעמדו המשפטי של העבד העברי מורים דיני השחרור של העבד. המשנה (קידושין פ"א מ"ב) מכירה בשלוש דרכי שחרור של העבד העברי: השנה השביעית למכירתו, היובל, וגרעון כסף שהיינו פדיון עצמי. שחרורים אלה נעשים בעל כורחו של האדון, המשנה אינה מכירה באקט פורמלי של שחרור, אם הוא נעשה מרצונו של האדון, כי אין גופו קנוי ואין לו עליו אלא "חוב ממון עבודת שש שנים"⁷⁸. אבל הברייתא מכירה דרך שחרור נוסף והיא: שטר שחרור⁷⁹, ואין ספק שלפנינו שריד של הלכה קדומה, שכן ישנן ברייתות המתפלסמות נגדה ודוחות אותה, כגון: "יצא לחפשי חנם למה נאמר, לפי שהוא אומר וכי תשלחנו חפשי, שומע אני שיכתוב לו גט שחרור, ת"ל יצא לחפשי"⁸⁰. הנהוג של שחרור עבד עברי בשטר מסתבר מתוך ההלכה עצממה את היציאה לחופש אחרי שש שנים לנמכר בבי"ד בלבד. לעבדים שמכרו את עצמם — והם היו, כפי שראינו, המרובים — לא נשאר, מלבד היובל, אלא שחרור מוקדם על ידי אדוניהם. אין להניח,

(76) המשנה של הברייתא "וכי תעלה על דעתך שעבד עברי עובד בלילה" נאמר ברוח ההלכה המאוחרת, כפי שהיא שנויה גם במכיר"י נזיקין פ"א עמ' 248: "מה שכיר עובד ביום ואינו עובד בלילה אף עבד עברי עובד ביום ואינו עובד בלילה, ר' יוסי אומר הכל לפי אומנות".

(77) על ה-*μισθοφορὸν τὰ σώματα* ר' Westerman, *Slavery and the Elements of Freedom in ancient Greece*, Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Art and Science in America, 1943, עמ' 6, ועל תופעה זו בין "עבדים כנענים", ר' להלן עמ' 158.

(78) קידושין ט"ו א, ועיין ברש"י שם ד"ה למה.

(79) קידושין שם, תירוצם של התוס' שם ד"ה אמר, ועיין יבמות ע' א ד"ה אלמא. התירוצ' הבא להכניס את דברי הברייתא לתוך המשנה אין לראות בו אלא נסיון של הרמוניזציה. ועיין במדרש הגדול לשמות, הוצ' מרגליות, עמ' תס"ב.

(80) מכיר"י נזיקין פ"א עמ' 249 ובפסיקתא זוטרתא: "גט שחרור כדרך שכותבין לעבד כנעני", ועיין במכילתא דרשב"י, הוצ' אפשטיין-מלמד, עמ' 160–161: "וכי תשלחנו חפשי מעמך מלמד שמצוה לומר לו צא... נאמר כאן חפשי ונאמר להלן חפשי מה חפשי האמור להלן שטר אף חפשי האמור כאן שטר... ת"ל יצא לחפשי חנם".

שבזמנים שבהם היו שכיחים עבדים עבריים, יכול היה שחרורם להיעשות ללא שטר. שהרי במקרה כזה נשקפה להם סכנה של טענת שעבוד מצד אדוניהם ללא אפשרות להוכחת שחרורם. ביטול הצורך בגט שחרור במקרה של שחרור מוקדם מסתבר רק לאחר צמצומה של תופעת העבדות העברית.⁸¹ גם אם קניין הגוף לא היה מוחלט בכל המקרים, הרי היתה לו, לאדון, כפי שראינו שליטה גמורה על זמנו של העבד והיה בידיו להכתיב לו את עבודתו ומלאכתו והעיקר — לשלול ממנו את חופש התנועה, שהוא לדברי ר' יהודה עיקר סימן ההיכר של החרות: "וקראתם לדרור אין דרור אלא חרות, א"ר יהודה מה הלשון דרור כמדדיר בי דיירא ומסחר בכל מדינה" (ספרא בהר פרק ב')^{81*}. אגב, זכות זו של תנועה חפשית כסימן היכר של חרות נזכרת גם בכתובות השחרור של דלפי וגם בתעודה קודמת להן, ממקדוניה, משנת 235 לפנה"ס⁸². שחרור של העבד החזיר אותו מבחינה חוקית למעמד של אזרח בעל זכויות מלאות, אבל האם לא דבק בו פגם לפחות מבחינה ציבורית ומבחינת אפשרויות ההתקדמות? במחלוקת של תנאים נרמז לדעה, שהיו לה בודאי מהלכים במציאות, שהעבד העברי המשוחרר אינו חוזר למעמדו הקודם מכל הבחינות. "ושב אל משפחתו ואל אחוזת אבותיו ישוב, למה שהוחזקה משפחתו הוא שב, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר אל אחוזת משפחתו הוא שב ואינו שב לשררה שהיה בה" (ספרא בהר פרק ז'). כמו במקרים רבים אחרים, מוסר ר' יהודה כאן הלכה קדומה, והוא רק הסמיך אותה לכתוב, בה בשעה שר' מאיר הגיע לכלל ביטולה של הלכה זו מתוך דרשת הכתוב⁸³.

תיאור העבדות העברית שהעלינו עד כה הולם את התקופה הקדם־חשמונאית. בפני הפרובינציאלי הקטנה, שנהנתה מאבטונומיה דתית־משפטית, אבל היתה בלתי עצמאית מבחינה צבאית ומדינית, סגור היה המקור העיקרי הזול להשגת עבדים, והוא — המלחמה, והשבייה הכרוכה בה. גם כוחה הכלכלי של יהודה — בעיקרה ארץ חקלאית, ללא מחצבים, לא הספיק לה כדי לקנות עבדים נכרים במספרים ניכרים, שעלולים היו להשפיע על צמצומה של העבדות הפנימית.

ב

שינוי מכריע חל עם מלחמות החשמונאים וכיבושיהם של מלכי החשמונאים הראשונים. שבויי מלחמה, אוכלוסיה שגורשה ונושלה מהערים הנכריות שנכבשו על ידי יוחנן הורקנוס ועל ידי אלכסנדר ינאי, היו מועמדים למכירה לעבדות⁸⁴. עבדים אלה כונו בשם עבד כנעני על שם הכתוב

(81) ועוד בתקופה מאוחרת מצאנו "עד כמה מגלגלין עליו? א"ר יוחנן עד כדי שיאמר לו עבדי אתה", ירו' שביעות פ"ז ח"ח ועי' להלן עמ' 186.

(81*) פרוש זה הולם את האטימולוגיה של המלה "דרור" כפי שהסבירה לאחרונה יוליוס לוי בספר "ארץ ישראל" ש"ה, תשי"ט, החלק האנגלי, עמ' 21 ואילך.

(82) ועל הנוסחה ἀποτρέχειν οἷς καὶ θέλην P. Koschaker, Über einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebiete des Hellenismus, Abhandlungen der Sächsischen Akademie, Phil. Hist. Klasse, XII, 1, עמ' 23, ועל הקבלות במשפט ההבלי ובפפירוסים של יב, ר' י. רבינוביץ, Jewish Law, 1956, עמ' 30.

(83) ר' במאמרי "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ תשי"ח, עמ' 180 הע' 49.

(84) עי' יוספוס מלחמות א' ד' ג'. על אריסטובלוס מספר יוספוס, קדמוניות י"ג, 319, שהכריח את אנשי יסור שרצו להשארו במוקדמו, להתייגר, אבל אין הוא מספר מה נעשה לסרבנים. ור' גם שם סעיף 257.

"עבד עבדים יהיה לאחיו... ויהי כנען עבד למו" (בר' ט' כ"ה—כ"ו). אין לנו ידיעות מדויקות על מספרי העבדים, אבל אזהרתו של הלל, "מרבח שפחות מרבח זמח, מרבח עבדים מרבח גזל" (אבות ב' ז') מלמדת שריבוי עבדים לא היה תופעה בלתי מצויה גם בזמנו. בספר שושנה מיחסים לגיבורה 500 עבדים, יוספוס (מלחמות א' ל"ג ט') מספר שבהלוותו של הורדוס השתתפו 500 ילידי בית ועבדים משוחררים. אבל מספר זה אינו אלא ציון למספר גדול של עבדים והוא חוזר בכמה וכמה מקורות של אגדה.^{84*} ערך דומה יש למספר שנקב ר' טרפון בהגדרה שנתן לעשיר: "כל שיש לו מאה כרמים ומאה שדות ומאה עבדים שעובדין בהן" (שבת כ"ה ב'). מאידך עבד אחד נמצא תמיד בקרבתו של בעל בית.⁸⁵ "ואמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו".⁸⁶ גם בחלקים אחרים של הקיסרות הרומית ובמדינות ההלניסטיות לא עלה מספר העבדים של אזרחים רגילים על אחד או שנים. רק במקרים יוצאים מן הכלל עלה על עשרה, והמספר ארבע מאות נחשב גוזמא.⁸⁷ מצב דומה שרר ביהודה, והמשפחות העשירות והגדולות ובעיקר משפחות הכהנים הגדולים היו להם עבדים במספרים גדולים יותר, מהם שמילאו גם תפקידים בבית המקדש. לפי מסורת אחת היו המכים בחליל במקדש, עבדי כהנים.⁸⁸ על עבדים שעבדו למען המקדש הננו שומעים בברייתא "המקדיש עבדו עושה ואוכל" (גיטין ל"ה ב). עבדים אלה לא יכלו להשתחרר בדרך הרגילה: "המקדיש נכסיו והיו בהן עבדים אין הגזברין רשאים להוציאן לחירות, אבל מוכרין אותם לאחרים ואחרים מוציאין אותן לחירות" (שם). אבא שאול בן בטנית ואבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים אמרו "אוי לי מבית ישמעאל בן פיאבי, שהם כהנים גדולים ובניהם גזברים וחתניהם אמרכלן, ועבדיהן באין וחוברים עניינים במוקלות" (תוספתא מנחות י"ג כ"א, פסחים ג"ז א'). בדומה לכך מספר יוספוס על עבדי חנניה הכהן הגדול שלקחו בזרוע את המעשרות בגרנות וחבטו במקליהם את הסרבנים (קדמוניות כ' ט' ב'). עבדים כאלה עלו לגדולה והיו בחינת "עבד מלך מלך" (שבועות מ"ז ב'). יש מהם שכנראה נטמעו אף בכהונה, והמשנה מדברת על "כהנת שנתערב וולדה בוולד שפחתה" (יבמות פ"א מ"ה). ואולי מורים על תופעה זו מאמריו של שמואל "ארבע מאות עבדים, ואמרי לה ארבעת אלפים עבדים היו לו לפשחור בן אמר וכולם נטמעו בכהונה וכל כהן שיש בו עזות פנים אינו אלא מהם: כל דאמר מדבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא" (קידושין ע' ב'). ברור ששמואל אינו מוסר כאן את

*84 אבדר"נ ג"א פ"ז. "מעשה בריבה אחת שנשבתה היא ועשר שפחותיה ונטלה יוניי אחד... יום אחד נתן לה כדה ואמר לה צאי והביאי לי מים. עמדה אחת משפחותיה ונטלתו ממנה. אמר לה מה זה. אמרה לו, חיי ראשך אדוני, אני הייתי מחמש מאות שפחות של אמא של ריבה זו". קידושין ע' ב', "ארבע מאות עבדים ואמרו לה ארבעת אלפים עבדים היו לו לפשחור בן אמר" ובירושלמי שם פ"ד ה"א "חמשת אלפים" ובודאי שגם שם צ"ל: חמש מאות. ואף דברי ר' אליעזר, כתובות פ"ה מ"פ "ואפילו הכניסה לו מאה שפחות" לשון גוזמא היא.

85 ר' בכורים פ"ב מ"ו, תוספתא סוכה ב' י', בבלי סוכה מ"א ב, ספרי דברים פ"י שנה, מנחות פ"ה ב.

86 תוספתא פאה ד' י', כתובות ס"ז ב' וש"נ.

87 ר' Westerman, עמ' 31—34; ושם עמ' 88—89. כמוכן שהמצב שונה מזה בנוגע לעבדים במכרות ובמפעלים גדולים. ועיי' א. ביכלר, הערות על מצבו הדתי של עבד כנעני במאה שלפני חורבן הבית ושל אחריה, Occident and Orient, Gaster Anniversary Volume 1936, עמ' 549 ואילך.

88 ערכין פ"ב מ"ד, תוספתא שם א' ט"ו, עמ' 544, בבלי שם י"א א, סוכה ג"א א.

דעתו אלא מסורת קדומה יותר. המאמר הראשון נזכר בירושלמי (יבמות פ"ח ה"ג) בשם ר' יהושע בן לוי ושמא יש למצוא את מקורו של המאמר השני בסיפורו של יוספוס (מלחמות ב' ז א) על נוכח יהודי אחד שגידל בביתו עבד רומאי משוחרר בצדון ושם עליו את שמו של אלכסנדר בנה של מרים החשמונאית שנהרג בידי הורדוס, והצליח להוליך שולל את יהודי כרתים ומילוס, ורק בחצר הקיסר נתגלו מעשה תעתועיו. לעבדים מסוג זה היה כנראה גם רכוש משלהם. כמו במשפט הרומי⁸⁹, כך שולט לכאורה גם במשפט התלמודי הכלל ש"מה שקנה עבד קנה רבו"⁹⁰. אבל האמוראים בעצמם כבר עמדו על כך, שלא כל מקורות התנאים מבוססים על הנחה זו. לדעת חכמים במשנה (קידושין פ"א מ"ג): "עבד כנעני... קונה את עצמו בכסף על ידי עצמו... ובלבד שיהא הכסף משל אחרים". ברור שדעה זו מבוססת לפי פשוטם של הדברים על ההנחה, ש"יש לעבד קניין בלי רבו"⁹¹. וזאת גם המציאות המשתקפת בברייתות שבהן מדובר על פקדונות בידי עבדים⁹², על הלוואות מעבדים ועל עבדים שקנו עבדים⁹³. ואין מציאות זו בימי הבית שונה ממצב הדברים העולה מתוך המקורות היוונים והיוונים-מצריים⁹⁴ ובמידה מסויימת גם מתוך המשפט הרומי, ששמר בצורה יותר קפדנית על העקרון המשפטי של "מה שקנה עבד קנה רבו" ועם זאת שמר על זכותו של העבד לגבי ה-peculium⁹⁵. עבדי עשירים, עבדים שהיו ממונים על האדמיניסטרציה של אחוזות

Et quodcumque per servum adquiritur id domino adquiritur: 52 § I Inst. Gaius ר' (89

לפי הכלל שם qui in potestate nostra est nihil suum habere potest

(90 פסחים פ"ח ב ע"י מגילה ט"ז ב' ו"ג, עבד שקנה נכסים "עבד למי ונכסים למי" וב"ר פס"ז ה' "עבדא דמאן נכסי דמאן עבדא ומה דלילה למאריה". וע"י בהוצ' תיאודור-אלבק, עמ' 759 ובש"נ שם. וע"י א. גולאק, קניינו של עבד כנעני ונכסיו המיוחדים לפי דיני התלמוד, תרביץ א' ס"ד, עמ' 20—26. וי. אוסטרזר, Prawo majątkowe niewolnika w prawie żydowskim, בס' היובל לכב' משה שור, ורשא 1935, עמ' 93—112.

(91 קידושין כ"ג, ב כ"סלקא דעתך" שבסוגיא שם ואפילו לדעת רב ששת יש לו קניין אם הנותן התנה, "על מנת שאין לרבו רשות בו" אלא ברור שדבריו ודברי ר' אלעזר משקפים דעות של תקופה מאוחרת, ועיין בירו' שם ה"ג.

(92 תוספתא ב"ק יא א, ב"ב נ"א ב, גיטין מ א, וע"י גם במקבילות ממתי כ"ה י"ד—ט"ז; (לוקס י"ט ג') ומתי כ"ד, מ"ה—מ"ז (לוקס י"ב, מ"ג—מ"ד), שכבר העיר עליהן גולאק במאמרו הנ"ל עמ' 21 הע' 2, ומן הראוי להזכיר גם את תרגום השבעים למשלי כ"ב ז' "עבד לווה לאיש מלוה" και οὐκέτι ἰδίους δεσπόταις δαυελοῦσιν, ועיין ב"ב נ"א ע"א "דלא ניתא ליה לשוייה נפשיה עבד לווה לאיש מלוה", ועיין לעיל עמ' 142.

(93 ספרא אמור פרשה ה', יבמות ס"ו א' ירו' שם פ"ז ה"א. וע"י ל. גינצבורג, שרידי ירושלמי, עמ' 338, עפ"י הקונטרס אחרון שבילק"ש דפ' שלוגיקי "בעבד שקנה עבדים ע"מ שאין לרבו רשות בהן קניינו הוא ואם מת כל קודם בהם זכה".

(94 על הראיות שהביא גולאק, עמ' 22, יש להוסיף את הידוע מתוך החוקים של Gortyn בכרתים. ה' οὐκεὺς וה' δολοὺς כללו להיות — וגם היו — בעלי רכוש ר' Westerman שם, עמ' 16, ור' גם R. F. Willets, The historical importance of the Gortyn Laws, University of Birmingham Historical Journal כ"ג 1951, עמ' 95 ואילך.

(95 ר' Buckland, The Roman Law of Slavery, עמ' 187—206, R. Sohm, Institutionen, 1917, עמ' 584—586 ועיין R. Taubenschlag, The Law of Graeco-Roman Egypt, מהד' ב' 1955, עמ' 87 ואילך.

גדולות ועל עבדים אחרים, עבדים שניהלו עסקים באופן עצמאי, וגם עבדים שעבדו כשכירים⁹⁶ מחוץ לבית אדוניהם, הגיעו לרכוש⁹⁷. מטעמים תועלתיים ומתוך רצון לשמור על נאמנותם של עבדים אלה, לא היו אדוניהם מעוניינים לערער על זכותם זו והעדיפו אף להקנות למציאות זו מעין מעמד משפטי חוקי, במקום לסייע ליצר ההעלמה והמעילה. היו גם בעלים שכתבו את נכסיהם לעבדיהם ונראה שלא התכוונו לשחרורם, אלא שההלכה ראתה ניגוד בין "כתיבת נכסים" לבין מעמד העבדות וקבעה שמעשה זה — גורר אחריו שחרור גמור⁹⁸. בצדק עמד אוסטרזר⁹⁹ על הקשר הקיים בין זכות הקניין של עבד כנעני לבין ההלכות הקובעות את השחרור החלקי. בין אם המדובר, כדעת רבי, בעבדים שאדוניהם שחררו אותם לחצאין ובין אם המדובר בעבדי שותפין, שאחד השותפין שחרר את החלק שהיה לו בעבד, הרי נוצר מצב של שותפות בין העבד למחצה לבין אדונו למחצה. ואמנם המשפט הרומי אינו מכיר בשחרור חלקי. העבד הוא res ואין הוא יכול להיות שותף לרבו בגוף עצמו או במעשה ידיו, ושחרור חלקי של אחד השותפים בפני הפריטור זיכה את השותפים האחרים בחלק המשותף. עבד של שותפים — הוא עבד כולם ואין לשחררו עד שישחררוהו כולם. לעומת זאת מדובר בפפירוסים על שחרור למחצה ולשליש, אלא שלא ברור מה היה דינו של עבד כזה.

מתקבל על הדעת, שלזכותו של העבד לקניין משלו, נודעו תוצאות לשאלת אחריותו לנזקין שנגרמו על ידו. אמנם ההלכה הפסוקה שבמשנה היא: "העבד והאשה פגיעתן רעה, החובל בהן חייב והם שחבלו באחרים פטורין" (ב"ק פ"ח מ"ד), אבל מתוך הסיפא שלמשנה זו "אבל משלמין לאחר זמן נתגרשה האשה ונשתחרר העבד חייבין לשלם", למדים בבבלי (ב"מ י ב) "אשה ועבד בני חיובא נינהו והשתא לית להו לשלומי". ונראה מאד שדברי המשנה "משלמין לאחר זמן" אינם מתפרשים ע"י "נתגרשה האשה...", אלא רצונם לומר שאם מתברר לאחר זמן שיש בידי העבד או האשה לשלם הרי הם חייבים לשלם. הסיום שבמשנה מוסיף שחובת תשלום זו רובצת עליהם גם אחרי שמעמדם האישי נשתנה. ראייה לפירוש זה נמצאת בירושלמי תרומות (פ"ז ה"ג)

(96) ירו' שבועות פ"ז ה"א: "הקדים לו שכרו... היה עבד, וב"ד מוסרין שבועה לעבד?" העבדים הידועים כ- $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ οἰκουυτες היו ביוון מחוץ למקום מושב בעליהם, עבדו במקצועם ומסרו חלק משכרם לבעליהם, ע' לעיל הע' 77.

(97) על רכושם של עבדים ביוון ר' A. Ehrhardt, Studien zum antiken Sklavenrecht, Romanistische Abteilung ZSSRG, כ' 68; 1951, עמ' 84, S. Lauffer, Die Bergsklaven von Laureion, ח"א, עמ' 78 ואילך; ח"ב, עמ' 175 ואילך.

(98) כך יוצא מניסוחה של לשון המשנה והברייתות "הכותב נכסיו לעבדיו — יצא בן חורין". פאה פ"ג מ"ח — תוס' שם א' י"ג. ביסודן של הלכות אלו מונח העקרון, שאמנם יכול העבד לקנות את הנכסים, אבל קניין זה עושה אותו לבן-חורין. לפי העקרון של "מה שקנה עבד קנה רבו" — הרי אין בכלל אפשרות כזאת, והתוצאה היא בהכרח שהעבד נשאר עבד והנכסים שייכים לבעליו. וכך יש להבין את קושיות הגמרא גיטין מ"ג א' על דברי ר' שמעון בתוספתא שם "לעולם הוא בן-חורין עד שיאמר כל נכסי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן, טעמא דאמר חוץ מאחד מריבוא שבהן, הא אמר הכי קני, אמאי והא עבד קא קרי ליה?" דברי ר' שמעון וכן ההלכה החולקת עליו "שייר קרקע כלשהוא וכו'" מייצגים שלב מאוחר יותר.

(99) במאמרו הנ"ל ובמאמרו: השחרור החלקי במשפט התלמוד, תרביץ ש"ח, עמ' 4.

לדברי המשנה: "המאכיל את בניו קטנים, ואת עבדיו בין גדולים בין קטנים... משלם את הקרן ואינו משלם את החומש" — מוסיפים שם "לא הספיק לשלם עד שנשתחרר נותן, היו לו נכסים שאין לרבו רשות בהן נותן". גם המחלוקת שבין הצדוקים והפרושים (ידים פ"ד מ"ז) ונימוקיהם יש בה כדי לאשר את מה שאמרנו. הצדוקים הטילו את האחריות לנזקי העבד על רבו, כי לשיטתם אין העבד אחראי למעשיו "וידו כיד רבו" (ב"מ צו א). אף לא ייתכן שהעבד יוכל לפצות את הנזק; האדון מצווה לשלם בעד נזקי עבדו כמו בעד נזקי בהמתו. יתר על כן הוא אחראי לקיים מצוות בעבד, ותשלום נזיקין — מצוה היא. לדעתם של הפרושים אחראים העבדים למעשיהם, שיש בהם דעת, ואם ברשותו הכסף הוא חייב לשלם; אם לא — אין האחריות על האדון כי הדבר יוכל לגרום לתקלה והאדון יכול לטעון "שאם אקניטנו ילך וידלוק גדישו של אחר ואהא חייב לשלם" (ידים שם). חילוקי דעות אלו בנוגע למידת אחריותו של העבד לנזקין מקבילים מצד אחד לידוע לנו על המצב המשפטי ביוון, אבל מהצד השני הם נבדלים ממנו הבדל עקרוני ויסודי. אפלטון¹⁰⁰ יודע רק על אחריות חלקית של האדון לעבדות העבד, אם הן נעשו בידיעת בעליו. עבד החובל בבן חורין חייב מלקות, אבל אין לפגוע באדון. העבד יכול היה במקרה של חבלה גם להימכר לנחבל ל"שימוש כל שהוא". דרך פיצוי זו ידועה היתה כנראה גם למשפט האתי. מסירת העבד לעבודה לטובת הנחבל יש בה משום הטלת האחריות על האדון. המשפט האלקסנדרוני¹⁰¹ הכיר בשתי אפשרויות: הלקאת העבד, או פיצוי על ידי האדון, אם הוא מסרב למסור את העבד להלקאה. אבל בפפירוס ליל¹⁰² מדובר בעיקר על אחריות האדון לנזק שגרם העבד. אם האדון לא רצה לעמוד למשפט, יכול היה לפטור את עצמו על ידי מסירת העבד לנחבל, אלא שהלה חוייב בהלקאתו ובקעקועו או במכירתו לחוץ לארץ. תקנות אלו באו למנוע קנוניה מצד העבד והנחבל כדי להוציא את העבד מרשות בעליו החוקיים, כשם שהאחריות שהוטלה על האדון באה להציל את הנחבל מקנוניה בין העבד לבין אדונו. ההלכה הפרושית¹⁰³ באה להגן על האדון על ידי פיטוריו מפני יצר הנקמה של העבד — דאגה שאינה ידועה לא למשפט היווני ולא להלכה הצדוקית. עם זאת קשה להעלות על הדעת, שלא שמה לב גם להגנת הנחבל, אלא שבניגוד למשפט היווני לא הבחינה בין עבד לבין בן-חורין ולא באה להטיל על העבד עונש מלקות של חבלה, שלא נהג לגבי בן-חורין, אלא הטילה עליו חובת התשלום לאלתר אם היה בעל רכוש, ואם לא — לאחר זמן. גם ההלכה הצדוקית וגם ההלכה הפרושית לא הכירו בעונש המלקות לעבד ועל ידי זה שמרו על העבד מפני ניצולו לרעה על ידי האדון "כשליח לדבר עבירה". בהשוותם את דינו של העבד לדינו של בן-חורין, נבדלו הבדל יסודי מכל השיטות הידועות של המשפט ההלניסטי. גישה זו היתה

(100) על החוקים 936d XI, ועי' Plato's Law of Slavery, G. R. Morrow, 1939, עמ' 60, ועי' על החוקים שם 879, 882.

(101) עי' Dikaionmata ברלין 1913, עמ' 110.

(102) Chestom, Mitteis, 29 P. Lille, 369 ועי' Dikaionmata עמ' 111, S. Lauffer, בספרו "הנ"ל ח"א

עמ' 113—115.

(103) דעתו של ל. פינקלשטיין, The Pharisees, 1938, עמ' 283, שכל השאלה היתה להם לפרושים רק משמעות עיונית, מפני שהם לא היו בתור פלביים בעלי עבדים, אין לה יסוד כלשהו ועומדת בניגוד לכל המקורות.

פועל יוצא של דין התורה, שהעניש את האדון שהוציא את שן עבדו או את עינו והטיל עליו חובת השחרור (שמות כ"א כ"ו—כ"ז). חכמים הרחיבו חלותו של דין זה על כל ראשי אברים שאינם חוזרין¹⁰⁴, ונחלקו אפילו על כך אם חבלת העבד שלא במתכוון גוררת אחריה שחרור. "המכה את עבדו בין שמתכוון לו ובין שאין מתכוון לו, יצא בן חורין. רבן שמעון בן-גמליאל אומר במתכוון יצא לחרות ובשאינ מתכוון — לא יצא לחרות"¹⁰⁵. דברי הת"ק הם ההלכה הקדומה ודברי רשב"ג הם ברוח ההלכה המאוחרת שצמצמה, כפי שנראה להלן, את אפשרויות השחרור של עבד כנעני. לעומת זאת לא גרסה ההלכה הקדומה את ההבחנה בין מתכוון לשאינ מתכוון, כדי למנוע מן האדון שימוש לרעה בטענה מעין זו, שנגדה היה העבד חסר אונים. כמו כן הישוו חכמים את דינו של החובל בעבד כנעני של חברו לדין חובל בן חורין וחייבוהו בתשלום חמשה דברים (ב"ק, פ"ח מ"ג ושם מ"א). ישראל שהרג עבד בשוגג דינו כהורג בן-חורין — וגולה (מכות פ"ח מ"ב), ובמזיד — חייב מיתה. האדון שהרג את עבדו דינו מיתה, וחכמים ביטלו את האפשרות לפרש את הפסוק "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשבט ומת תחת ידו נקם ינקם" (שמות כ"א כ')¹⁰⁶ — ממון. שויון מוחלט זה של העבד לבן חורין בכל הנוגע להגנה על חייו, אין לו דמיון לא במשפט היווני ולא במשפט הרומאי. גם לפי אפלטון אין ההורג עבד בשוגג או מתוך כעס חייב אלא בתשלום לבעל העבד, ואם הרוצח הוא האדון אינו חייב אלא לטהר עצמו. עונשו של הורג עבד במזיד שווה לעונשו של הורג בן-חורין, רק אם הרג את העבד מתוך פחד שהלה ימסור לשלטונות על פשעיו. מכיון שאפלטון מציין את המקרה הזה וכן את המקרה של עבד שהרג את העבד כחייבי מיתה, הרי אין להניח שחשב על עונש אחר מאשר גלות לבן-חורין שהרג את העבד בהתאם למשפט האתי¹⁰⁷. בכל השלבים של תולדות המשפט הרומאי, גם אלה שראו בעבד יותר *persona in alterius*

104) מכילתא משפטים פ"ט, עמ' 279—280, קידושין כ"ד ב ועי"ש במחלוקת לענין גט שחרור: "ודברי ר"ע בשאר אברים וכו' הואיל ומדרש חכמים הוא", ועי' בפ' הר"ח, אוצר הגאונים, עמ' 20, ובתוס' שם ד"ה הואיל.

105) תוספתא ב"ק ט' כ"ד. ביכלר במאמרו הנ"ל; עמ' 555 הע' י"ט, קובע זמנה של הלכה זו "בגליל אחר השמד", ומוסיף "ולא מצינו ביהודה לפני מלחמת ברי-כוכבא רמז שישאל הכה את עבדו וענהו ביסורין". ואין דברים אלה אלא מתמיהים. הברייתא בתוס' שם ה"י: "החובל... בעבדו ובשפחתו הכנענים חייב בכל" משובשת היא וכבר עמד על כך הרמב"ן במלחמות, ועי' בחסדי דוד ובשאר מפרשי התוספתא שהגיהו את לשונה.

106) מכילתא דר"י משפטים פ"ו, דין התורה "אם יום או יומיים יעמד לא יקם כי כספו הוא" (שמות כ' כ"א) הובן עליידי רוב המפרשים (הרשב"ם, ראב"ע, הרמב"ן ועוד) כמדבר בהכאה בשבט "בדבר שאדם רגיל להכות את עבדו ולהוכיחו אבל בחרב, לפי הפשט, אחר יום או יומיים חייב מיתה שאין זה דרך תוכחה אלא דרך רציחה". ועיין ברמב"ם הל' רוצח פ"ב הי"ד "יראה לי שהמכה את עבדו בסכין ובסיף, באבן או באגרוף ואמדהו למיתה ומת אינו בדין יום או יומיים". והגם שלא נמצא מקור בדברי חז"ל לדבריהם, יתכן שגם הם ראו את הפירוש הזה כפשוטו של מקרא ויש סימוכים לכך בדבריהם. ר' בדברי מ. כשר "תורה שלמה", משפטים, עמ' קי"א. בדומה למפרשים הנ"ל, הבין גם פילון את דברי הכתוב, III Spec. leg. 141, ועי' Philons Griech. und Jüd. Bildung, I. Heinemann, 1937, עמ' 341 ובספרו של בלקין הנ"ל עמ' 95 ואילך.

107) J. R. Morrow בספרו הנ"ל עמ' 47 ואילך.

potestate מאשר idiosuati sar' אין יודעים עונש על הריגת עבד אלא קנס כספי¹⁰⁸.

מעמדו המשפטי של העבד הכנעני קשור קשר הדוק במצבו הדתי של העבד וקיימת השפעת גומלין בין שניהם¹⁰⁹. עצם כניסתו של העבד לעבדות בבית ישראל, שקשורה היתה במילה ובטבילה—היה בו מעין גיור. ריבוי עבדים כנענים ביהודה הלך, כפי שראינו, בד בבד עם התבססותה של מלכות החשמונאים והתפשטותה. מאידך ידוע לנו על מעשי מלכי החשמונאים, שאחרי כיבוש אדום ויטור אילצו את תושביהם לימול (קדמוניות י"ג, ט' א'; ושם י"א ג'). אין איפוא ספק שהקפידו על מילת העבדים שרכשו ומותר להניח שההלכות המחמירות והמקפידות על מילת עבדים, מקורן בתקופה זו. כמו במקרים אחרים כן שמר ר' אליעזר גם במקרה זה על המסורת הקדומה, שאין אדם "רשאי לקיים עבדים ערלים" ושמילת עבדיו מעכבת את אדון העבד מלאכול בפסח¹¹⁰. ביצוע מעשה המילה נדרש מיד, ואסור היה להשהותו. ר' שמעון בן אלעזר אומר אין משהין אותו בארץ ישראל מפני הפסד טהרות, ובעיר הסמוכה לספר אין משהין אותו כל עיקר שמה ישמע דבר וילך ויאמר לחברו גוי" (יבמות מ"ב). הנימוק הבטחוני שניתן להלכה זו מסתבר בעיקר על רקע התקופה החשמונאית והיא הלכה מקבילה לזו ששנינו בספרי (דברים פי' רנ"ט), שאין מושיבין גר תושב בספר. ההנחה המונחת ביסודן של הלכות אלו היא שמלין את העבד וטובלין אותו בעל כרחו וגם אם ישראל לוקח עבד מן הנכרי אין העבד צריך לקבל¹¹¹. טבילת העבד נתקנה בודאי יחד עם טבילת הגר וזו נהגה זמן רב לפני ב"ש וב"ה, שכן הם מניחים את קיומה¹¹². לאחר המילה והטבילה, יכול היה העבד לעשות את כל העבודות בבית אדונו ולא היה שום מקום לחשוש למגעו בטהרות ולא לאיסור יין נסך (תוספתא ע"ז ג יא). ואם היה עבדו של כהן, הותרה לו אכילת תרומה (יבמות ע א). מכאן ואילך נכנס בעול מצוות ונחשב ל"אחיו במצוות" של ישראל (ב"ק פ"ח א) והושווה לו לכל עונשין שבתורה, כלומר כל איסורין מוטלין עליו והוא אחראי למעשיו ולעברותיו. אמנם במעשה עבדו של ינאי שהרג את הנפש דרש שמעון

(108) ר' O. Karlowa, Röm. Rechtsgeschichte ח"ב, עמ' 150 ואילך, ובמאמרו הנ"ל של A. Ehrhardt

עמ' 85 ואילך. ור' גם A. M. Duff, Freedmen in the early Roman Empire, 1928, עמ' 16 ואילך.

(109) על קשר זה לא עמדו כל צרכם לא ביכלר במאמרו הנ"ל בס' היובל לגסטר מחד ולא גולק ואוסטרזצר במאמריהם הנ"ל מאידך. ביכלר יגע באריכות להוכיח את קיום מצות מילת עבדים הלכה למעשה — דבר, שהוא גם לדבריו (עמ' 570) "מובן מעצמו", ולפי עניות דעתי לא השכיל לעמוד על משמעותן של הלכות אחדות ורקען המציאות.

(110) מכילתא בא פט"ו, הוצ' הורוביץ-ריבין, עמ' 53. על דעתו החלוקה של ר' ישמעאל נדון אח"כ. דעתו של ר' אליעזר נשנית כהלכה סתמית בתוספתא פסחים ח' י"ח, "אחד פסח מצרים ואחד פסח דורות מי שהיו לו עבדים שלא מלו ושפחות שלא טבעו מעכבין אותו בפסח. ר' אליעזר בן יעקב או' אומר אני בפסח מצרים הכתוב מדבר". דעתו של ביכלר, עמ' 554, שהמדובר בר' אליעזר בן יעקב הקדמון, אינה נראית לי. המקרה של השהית מילתו של עבד המיוחס לר' אליעזר הוא רק אם לקחו רבו ערב שבת עם חשכה ולא הספיק למולו עד שהחשיך. חובת המנוחה בשבת מוטלת גם על עבד זה.

(111) יבמות מ"ח א אליבא דר' שמעון בן אלעזר, ועי' רש"י מ"ז ב' ד"ה כופה ובירור' שם פ"ח ה"א. ופדר"א פכ"ט "עבדים נמולים שלא בטובתם ושלא ברצונם", ועל שיטות הגאונים הראשונים, ר' אפסרוביצר, מחקרים בספרות הגאונים, ירושלים תש"א, עמ' 131 הע' 7.

(112) פסחים פ"ח מ"ח, תוספתא פסחים ז י"ג ושם ח י"ח, ועי' י. נ. אפשטיין, תרביץ, ש"ג, עמ' 276, ובהערותו למאמרו של נ. אלון, תרביץ, ש"ט (מחקרים ח"א עמ' 124).

בן שטח*¹¹² שגם ינאי יבוא לבית דין בהנמקה "והועד בבעליו יבוא בעל השור ויעמוד על שורו" (סנהדרין י"ט א'), אבל תביעה זו באה כנראה בעקבות החשד שינאי שלח את העבד להרוג את הנפש. ושם סבר שמעון בן שטח כדעת שמאי הזקן משום חגי הנביא, שהאומר לשלוחו צא הרוג את הנפש, שולחיו חייב (קידושין מ"ג א'). בעניין קיום מצוות עשה חייב העבד בכל המצוות שאשה חייבת בהן וכמותן פטור הוא מן ק"ש ומן התפלין אבל חייב בתפלה ובמוזוזה ובברכת המזון (ברכות פ"ג מ"ג), ואפילו עבד מברך לרבו (ברכות כ' ב'). דרגתו הדתית של העבד תלויה היתה בוו של רבו, ועבדו של חבר הרי הוא כחבר, ולשיטת ר' מאיר "עבדו של חבר שנמכר לעם הארץ אינן צריכין לקבל דברי חברות לכתחילה" והוא ממשיך להשאר בנאמנותו (ע"ז ל"ט א'). בשני עניינים נבדל העבד מהאשה. העבד יכול לקבל עליו נזירות. אמנם אדונו יכול לכופו לעבור על נזירותו, אולם אין הוא יכול להפר אותה ולבטלה; העבד חייב להשלים את נזירותו אחרי שחרורו¹¹³. רבי צדוק, שחי בדור החורבן, סיפר מעשה ברבן גמליאל שאמר לטבי עבדו "צא וצלה לנו את הפסח על האסכלא"¹¹⁴. קרוב לוודאי שהמדובר ברבן גמליאל הזקן, אותו הנשיא, שהמלך — אגריפא — והמלכה שאלוהו בדבר הפסח, שאמרו לעבדיהם לשחטו "ויצאו ושחטו עליהן שני פסחים" (פסחים פ"ח ב'). על שפחתו של רבן גמליאל טביתה מסופר "שהיתה מכתפת יינות לבסכים והיתה בודקת על כל חבית וחבית אם לא נטמאה"¹¹⁵. שיתופם של עבדים בעבודות הקשורות בקדשים ובטהרות נהג בוודאי לא רק בית הנשיא ויש להניח שקדם גם לזמנו. ואמנם השתתפותם של העבדים בהבאת הפסח נתנסחה כהלכה כללית: "האומר לעבדו צא ושחט עלי את הפסח וכו'" (פסחים פ"ח מ"ב). עבדים הורשו להביא קרבן חטאת למקדש (ספרא נדבה פ"א). דין טהרתו של עבד מצורע הושווה לדין בנו ובתו של האדון ושנינו במשנה "מביא אדם על ידי בנו ועל ידי בתו, על ידי עבדו ושפחתו קרבן עני ומאכילן בזבחים" (נגעים פ"ד מ"ב), דין טהרת יולדת חל על שפחות "בין משוחררות ובין שאינן משוחררות" (ספרא תזריע פ"א). והיו גם

¹¹² כידוע מספר יוסיפוס, קדמוניות יד ט ד, סיפור דומה על הורדוס ושמציה או שמאי, רוב החוקרים במאה שעברה וגם פינקלשטיין, בספרו הנ"ל עמ' 685, מזהים את שני הסיפורים וסבורים שבתלמוד הוחלף שמו של הורקנוס השני בינאי' ושל 'סמיאס' בשמעון בן שטח, אבל ההבדלים שבין שני הסיפורים הם גדולים למדי ואין גם להסביר את הסיבה להחלפת השמות וצדקו קלויזנר, הסטוריה של הבית השני, כ"ג, עמ' 253, ושליט בספרו הנ"ל, עמ' 358 בדחותם שיטה זו.

(113) נזיר פ"ט מ"א, ועיין בבלי שם ס"ב ב' וביר' שם פ"ט ה"א.

(114) פסחים פ"ז מ"ב, ביבלי, שם, עמ' 567, דוחק לומר שהמדובר ברבן גמליאל דיבנה, שאמר לטבי עבדו לצלות לו גדי מקולס, על פי המשנה ביצה פ"ב מ"ז וכבר קדמוהו בכך הרש"ש בהגהותיו ושי"ר ב"שורון' של קאבאק, תרי"ז, עמ' 55 (עי' אלבק, השלמות לסדר מועד, עמ' 451). אבל פשוט לומר שהכוונה לרבן גמליאל הזקן ובכינוי טבי נקראו עבדי בית הנשיא, כמו שמפורש בירושלמי נדה פ"א ה"ח "של בית רבן גמליאל היו קורין לעבדיהן ולשפחותיהן אבא טבי ואבא טביתא".

(115) יר' נדה פ"ב ה"א, ויק"ר י"ט ד', הוצ' מרגליות, עמ' תכ"ו, ופסקתא דרב כהנא, ק"ה ע"ג ושם: "ומעשה בשפחתו של רבן גמליאל שהיתה מפנה לבית כלי טהרות וחביות". וכפי שהעיר ביבלי, עמ' 566, אין "מפנה מבית לבית" אלא פירוש של "מכתפת". ועי' נדה ו' ב' ובתוס' שם ד"ה בשפחתו, על הרחקת עבדים מטקסים פולחניים ביון, ר' Reinheitsvorschriften im Griech. Kultus, Wächter, 1910, עמ' 123 ואילך ועל הפולחן הרומאי Rel. u. Kult. der Römer, Wissowa, עמ' 111 ועמ' 397 הע' 5.

מקבלין מחצית השקל מעבדים (שקלים פ"א מ"ה) ועל ידי זה היה להם חלק בקרבנות הציבור. קרובים ביותר לענייני עבודה וטהרה היו עבדי כהנים. הם אכלו לא רק תרומה אלא גם את המזבח מקדשים קלים, שהיה אסור לישראלים (תוספתא יבמות י"ב ו'). היו עבדים שקיימו גם מצוות שלא היו חייבים בהן¹¹⁶. ואם אולי לא רבו עבדים כטבי עבדו של רבן גמליאל, שלדברי רבו היה תלמיד חכם¹¹⁷, הרי בוודאי שלא היה יחיד מסוג זה. עצם הנאמנות בדיני טומאה וטהרה, איסור והיתר, תרומות ומעשרות עד כדי דרגת חבר, כרוכה היתה בצדה ידיעה לא מעטה בתורה ובהלכותיה.

מעמדו הדתי של העבד כפי שתואר לעיל ושילובו בחייה הדתיים של המשפחה והעדה השפיעו בהכרח גם על מצבו המשפטי. על כך מורה המחלוקת של ב"ש וב"ה על דינו של חצי עבד וחצי בן חורין: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל. אמרו להם בית שמאי: תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם. לישא שפחה אינו יכול, בת חורין אינו יכול. ליבטל? הלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנ' לא תהו בראה לשבת יצרה (ישעיה מ"ה י"ח). אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו. חזרו ב"ה להורות כב"ש" (עדויות פ"א מ"ג, גיטין פ"ד מ"ה). ב"ש לא באו לבטל את המעמד של משוחרר לחצאין מכל וכל, והלכה רבות שנויות לפי העקרון של "עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד". ההלכה שנתחדשה על ידי ב"ש ושב"ה חזרו להורות כמותה באה רק לתקן את מצבו של עבד, שלא קיים מצות פריה ורביה¹¹⁸. אם נוצר מצב משפטי שבו אין הוא יכול לקיים מצוה זו, שכן בהיותו חצי עבד וחצי בן חורין, אין הוא יכול לשאת שפחה ולא לשאת בת ישראל, הרי מכריעה המצוה הדתית ומכריחין את בעל העבד לשנות את מעמדו המשפטי על ידי שחרור גמור¹¹⁹. הלכות אחדות הנוגעות למצבו הדתי של העבד מניחות כדבר פשוט שהיה

116 טבי עבדו של ר"ג היה מניח תפילין, מכילתא דר"י בא פ"ז ע"מ 68, ביר' ערובין פ"י ה"א נוסף: "ולא ימחו בידו חכמים".

117 סוכה פ"ב מ"א, ועי' ירו' שם "רוצה היה טבי עבדו של ר"ג לשמוע דברי חכמים". ועי' יומא פ"ז א: "הרבה בנים היו לו לכנען שראויין ליסמך כטבי עבדו של ר"ג אלא שחובת אביהן גרמה להן". אבל עי' ביר' מגילה פ"ג ה"ג "א...אר' חמא בר' עוקבא בשם ר' יוסי בי ר' חנינא אסור ללמד את עבדו תורה..." וזהו מקור הפסק של הרמב"ם הל' עבדים פ"ח ה"ח. ועי' שו"ת שבט מנשה לר"מ גראסבערג, ברלין תרנ"ו, סי' א. 118 עי' גיטין מ"א ב—מ"ב א ותוס' שם ד"ה לא תהו ובהידושי המאירי, ע"מ 162, ועי' תמורה כ"ה א וביר' גיטין פ"ד ה"ו. בניגוד לדעה זו עומדת דעת אותם אמוראים ששללו מהעבד כל יחוס משפחתי. עי' יבמות ס"ב א "אמר ר' אבא הכל מודים בעבד שאין לו חיים דכתיב "שבו לכם פה עם החמור, עם הדומה לחמור". דרשה זו מיוחסת בקידושין ס"ח א לרב הונא, ועי' ב"ר פנ"ו אות ב', הוצ' תיאודור, ע"מ 596, ועיין ירו' יבמות פ"ב ה"ו וסנהדרין נ"ח ב' בדברי רב חסדא "ועבדים יש להן ייחוס?". ואמנם היקשו בתוספות יבמות שם ד"ה הכל מדברי ב"ש על שיטת האמוראים והתקשו ליישבה. על דין הולד של עבד הבא על ישראלית, ר' תוספתא קידושין ד ט"ו, יבמות מ"ה א וקידושין ע"ה ב.

119 סברתו של ביכלר, ע"מ 551, שב"ש רצו בתקנתם לתרום לשיפור המצב הדימוגרפי, אחרי שהאוכלוסיה נתמעטה בעקבות גזרות אנטייכווס, מלחמותיהם של ינאי והורדוס — אינה מתקבלת על דעת. לא הוכח שמספר יושבי הארץ נתמעט בתקופת החשמונאים, וההיפך הוא הנכון. ועוד, הרי ב"ש הרשו לו לאדם בישראל "ליבטל מפריה ורביה אם היו לו שני זכרים", יבמות פ"ו מ"ו. סברתו של פינקלשטיין, תורת כהנים כתב יד רומא, ניריורק תשי"א, מבוא ע"מ נ"ו, שב"ה סברו שחצי עבד וחצי בן חורין רשאי לשאת

בידי עבד רכוש משלו. המשנה הראשונה בערכין מונה את העבדים בין "המעריכין והנערכין, הנודרים והנדריים" ובתוספתא (שם א' ב') מוסיפין "אם יש להם בזמן הזה (כלומר בהיותם עבדים) גובין מהן ואם לאו כותבין עליהן וגובין מהם לאחר זמן". בידי ר' הושעיה היתה מסורת שלפיה אם "עבד מביא פר ורבו מביא שעיר, עבד קודם לרבו"¹²⁰.

ההלכות שהבאנו ורבות שכמותן מעידות לא פחות מהמספרים הנקובים על מקומו של העבד הכנעני בחברה העברית בימי הבית השני. עם ריבויים של העבדים והשפחות רווחה גם הופעת השחרור מרצונו הטוב של האדון, אם מתוך הכרת טובה לעבדים, שקנו להם זכויות והרבו את רכוש אדוניהם, ואם מתוך חשבונות כלכליים ומשקיים אחרים. הסכומים ששולמו תכופות על ידי עבדים בעד חרותם היו גבוהים בהרבה ממחירים של העבדים בשוק, עד שלעתים היה בשחרור משום עסק מכניס לאדון¹²¹. שחרור שפחות בא גם לשם נשואין ודי בהבאת הברייטא הבאה "יש מוכר את אביו להגבות כתובתה, כיצד ישראל לקח עבד ושפחה מן השוק ולהם בן ושחרר את השפחה ונשאה ועמד וכתב כל נכסיו לבנה, נמצא זה מוכר את אביו להגבות את אמו כתובתה"¹²². מתוך דברי ב"ש שהבאנו יוצא ברור שעבד משוחרר מותר היה לו לשאת ישראלית, לדברי הברייטא (תוספתא קידושין ה' ב') מותר היה גם בכהנת. הוולדות שבאו מנשואין של עבד משוחרר וישראלית או של שפחה משוחררת וישראלי נחשבו כישראלים גמורים¹²³. ונראה שישנה הלכה המורה על כך שנשואין אלה נראו גם רצויים שכן שנינו (תוס' שם י"ב): "נשתחררה שפחה ובא עליה עבד והוליד בן הרי זה עבד; נשתחררו שניהם והולידו בן הריהו עבד משוחרר". עבדים משוחררים אלה נטמעו בקלות בחברה היהודית, שכן רגילים היו בקיום מצוות ובמנהגי ישראל. עובדא זו מסבירה גם את סיפורו של ר' אלעזר בר' צדוק על התקלה שארעה לו "תני א"ר בר צדוק מימי לא העדתי אלא עדות אחת והעלו עבד לכהונה על פי"¹²⁴, וכן את המעשה ברבי אליעזר "שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה" (גיטין ל"ח ב'). עם שחרורו נעשה העבד ישראל גמור. אמנם מצאנו שהכהנים נהגו גם בעניין הזה סלסול בעצמם ולא הכשירו את עדות החדש של עבד משוחרר "מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו המשוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו, וכשבאו לפני בית דין קבלו את עבדו

שפחה, אינה מתיישבת עם חזרתם של ב"ה. מדוע לא השיבו להם לב"ש: "תקנו את העבד, ישא שפחה". כל דיונו של פ. על שפחה חרופה צריך עיון ואכמ"ל.

(120) ירו' הוריות פ"ג ה"ד, לפי הגהת ה"פני משה", ובויק"ר ה' ד' הוצ' מרגליות עמ' ק"י: "עבד מביא פר ורבו מביא טלה".

(121) ר' Morrow בספרו הנ"ל, עמ' 97; Duff, בספרו הנ"ל, עמ' 18.

(122) יבמות צ"ט א, תוספתא קידושין ה' י"ג.

(123) אמנם שנינו בברייטא בתוספתא קידושין ד ט"ו: "כהנת לוי' וישראלית שנישאו לגר הוולד גר, לעבד משוחרר הולד עבד משוחרר". אבל כבר כתב בעל "חסדי דוד" ששנויה היא כדעת ר' יהודה במשנה קידושין פ"ד מ"ו "שבת גר כבת חלל זכר" ולא כר' אליעזר בן יעקב (שם מ"ז) "ישראל שנשא גיורת בתו כשרה לכהונה וגר שנשא בת ישראל בתו כשרה לכהונה". ועי' ברמב"ם הל' איסורי ביאה פט"ו ה"ט.

(124) יבמות צ"ט ב. בכתובות כ"ח ב מסופר מעשה זה בשם ר' אלעזר בר' יוסי, ובירו' שם פ"ב ה"ו בשם ר' ישמעאל בר' יוסי.

ופסלו את בנו"¹²⁵. העבדות היתה גורם מסייע לגיור ורבים נכנסו דרכה תחת כנפי השכינה. מעמד המשפטי של העבד המשוחרר הושווה לזה של הגר, אבל מבחינת מעמדו החברתי זכה הגר למעמד מכובד יותר ואמרו במשנה (הוריות פ"ג מ"א) שגר קודם לעבד משוחרר. אופיה החברתי של הלכה זו גלוי בהסברו של ר' אלעזר בר' שמעון "בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר מפני שזה גדל בקדושה וזה לא גדל בקדושה, אלא מפני שזה היה בכלל ארור וזה לא היה בכלל ארור" (תוספתא שם ב י). כן נחשבה השפחה המשוחררת כירודה מבחינה מוסרית ביחס לגיורת: "מפני מה הכל קופצין לישא את הגיורת ואין הכל קופצין לישא את המשוחררת, מפני שהגיורת היא היתה בחזקת משתמרת והשפחה היתה בכלל המופקרת" (שם).

הלכות עבד כנעני שעסקנו בהן מקורן בימי הבית השני מתקופת החשמונאים ואילך והן כולן מוכיחות, שלבעלי היכולת היו אפשרויות בלתי מוגבלות ברכישת עבדים אלה. עובדה זו מסבירה יפה את צמצומה של העבדות העברית ואולי אף את ביטולה, אם לא להלכה הרי למעשה. לא מצאנו חוק מפורש האוסר שעבודו של יהודי בארץ-ישראל, כפי שהיה ידוע באלכסנדריה וברומא לגבי האזרחים שאין לשעבדם בעירם ובמדינתם¹²⁶, כי הצד השני של חוקי יון ורומא היה, שאמנם לא נאה הוא למסור לעבדות אזרח במדינתו, אבל מותר למכרו כעבד לחוץ-לארץ ודוקא מכירה זו נחשבה כאסורה לחלוטין בישראל. וכבר שמענו על ההתנגדות לחקיקתו של הורדוס שבא להנהיג חוקים אלה בישראל. (לעיל עמ' 151). התנאים הנוחים יותר בהחזקת עבד כנעני, אפשרויות הנצול הגדולות יותר של כח עבודה זול עשו את רכישת העבד העברי מבחינה כלכלית לבלתי משתלמת. מתוך מציאות זו מסתברת הברייתא "כי טוב לו עמך עמך במאכל עמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין וזה שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכין והוא ישן על גבי תבן. מכאן אמרו כל הקונה עבד רבו כקונה אדון לעצמו" (קידושין כ"ב א'). וכמובן שבכך לא היו מעוניינים אלה שרצו לקנות עבדים ויתכן שהגיעו גם לידי מצב שיהודים שרצו למכור את עצמם, לא מצאו קונים ועל כך מורה אולי הדרשה, מניין כשאתה קונה לא תהא קונה אלא עבד עברי שנאמר "כי תקנה עבד עברי" (ספרי תצא פי' ק"ה). דרשה זו עומדת בסתירה גמורה לדברי הספרא "לא תרדה בו בפרך... שמא תאמרו הואיל ואסרת לנו את כל אלו (העבדות שאסור להטילן על עבד עברי, לעיל עמ' 154) במה נשתמש, ת"ל ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים אשר סביבותיכם..." (בהר פרשה ו'). בעוד שדרשה זו משקפת את המגמה של ביטול העבדות העברית הרי שדברי הספרי פונים נגד תוצאה של מגמה זו בתקופה שבה היתה כבר לעובדא.

ג

חורבן הבית ואבדן החירות המדינית, ובעיקר הירידה הכלכלית והדלדול הכללי שבאו בעקבות מרד בר כוכבא, גרמו לשינויים מהותיים במצב הדתי והמשפטי של העבדים ורושמים של שינויים אלה ניכר יפה בהלכות עבדים, השייכות לתקופה זו. הן מעידות גם על תמורות בהרכב המעמדי

(125) ר"ה פ"א מ"ז. ועל היחס שבין כהנים לבית דין ר' ביכלר, Das Synedtrion in Jerusalem, 1904, עמ'

102 ואילך.

(126) על אלכסנדריה ר' Dikaionata, עמ' 122 ואילך; Taubenschlag, בספרו הנ"ל עמ' 95. ועל רומא,

Römische Geschichte, Mommsen, חלק א' עמ' 102 ואילך.

של החברה היהודית. יוספוס מוסר שמספר השבויים במלחמה הגיע לתשעים ושבעה אלף. הקיסר ציווה להפריש את הצעירים הגדולים בקומה ואת יפי התואר כדי שישתתפו במסע הנצחון שלו, והשאר — מבני שבע עשרה ומעלה — נשלחו כעבדים בעיקר למכרות שבמצרים. הקטנים מבני שבע עשרה נמכרו לעבדים במקומות אחרים (מלחמות ו' טו' ב—ג). יש להניח שרבים מהשבויים האלה היו מהשכבות האמידות, שהיו בעלי עבדים, ואף שמענו על שפחות שנמכרו יחד עם בנות גבירותיהן לעבדות¹²⁷. אבל רוב העבדים בודאי ניצלו את תקופת המהומות וההתפרקות, כדי לעבור לאויב או כדי למצוא לעצמם את הדרך לחרות.

הנסיון להקים את ההנהגה הדתית והלאומית של האומה מחדש כרוך היה במאמצים להתקין תקנות והלכות, שיהא בהן כדי לסייע לחינוקה של האוכלוסיה היהודית, להיאחזותה בחלקה או ברובה של הארץ, לשילובה בתנאי המשק והמסיבות שנשתנו תוך מאבק במגמות הנישול מצד השלטונות הרומאיים בפרובינציה הכבושה¹²⁸. מאמצים אלה ניכרים גם בתחומן של הלכות עבדים. הבעיה שעמדה בפני החכמים היתה, לשמור על מצבו הדתי של העבד הכנעני ועם זאת לאפשר לאלה שזקוקים היו לעבדים, להחזיק בהם גם בתנאים שהשתנו. קשה היה להטיל על עבדים את חובת המילה, שכן עבדים סרבנים ידעו שמידת כוח השלטון של אדוניהם נתמעטה עם החורבן. קשי זה היה קיים גם בימים שבהם לא היו גזרות על קיום המצוות ועל המילה ועל כך מורה גם הריסקריפט של אנטונינוס פיוס, שביטל את גזרות הדריינוס והתיר את המילה ליהודים, אבל הדגיש במפורש את איסור המילה של עבדים¹²⁹. נראה שהוא בא לתת תוקף חוקי למציאות שרווחה כבר לפני גזירות אדרינוס. אמנם לא כל הזמנים היו שווים והקיסרים הסינקרטיסטיים לא הקפידו כלל על הענשת המולים, אבל מבחינה חוקית נשאר האיסור בתוקף והיה חשש שעבדים יסכימו בכוונה למול כדי לתבוע בהתאם לחוק את שחרורם¹³⁰. הד למציאות זו הננו מוצאים בשתי פלוגות של תנאים, שנראות לי אחת כרוכה בשניה. "ת"ר מקיימין עבדים שאינן מולין דברי ר' ישמעאל, רבי עקיבא אומר אין מקיימין" (יבמות מ"ז ב). ר' עקיבא מחזיק בהלכה קדומה והולך בשיטת רבו ר' אליעזר, לעומת זאת התיר ר' ישמעאל לקיים אותם עבדים שנקנו על ידי יהודי וסברו למול. מעין פשרה בין דעות שני התנאים מצינו בברייתא "הלוקח עבד מן הגוי ולא רצה למול מגלגל עמו עד שנים עשר חדש, לא מל חוזר ומוכרו לגוי". פשרה זו נתקבלה כנראה הלכה למעשה, למרות התנגדותם של כמה מהתנאים — כגון ר' שמעון בן אלעזר — שהמשיכו לשנות את ההלכה הקדומה. כך מסופר מעשה "על עיר אחת היתה בארץ ישראל ולא רצו עבדיה למול

(127) ר' לעיל עמ' 157 והע' 84*.

(128) ר' ג. אלון, חולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, עמ' 36 ואילך, ובמאמרי

"היהודים בארצם בתקופת התנאים", "בחינות" תשי"ג, עמ' 61 ואילך.

Judaei si alienae nationis comparatos servus circumciderunt, aut deportantur aut (129

XLVII, digest., capite puniuntur. ועי' שירר, ח"א, עמ' 677 הע' 81.

(130) עיין זיסטר Les Juifs dans l'empire Romain ח"א עמ' 268 ואילך ב- Cod. Theod. 16.9.1 נאמר :

Si quis Judaeorum Christianum mancipium... circumciderit, minime in servitute retineat circumcismus, sed ilbertatis privilegiis qui hoc sustinuerit, potiatu

עמ' 269 הע' 2, היה קיים עוד בתקופה האלילית.

וגלגלו עמהם עד שנים עשר חדש וחזרו ומכרום לגויים". וכן הכריעו ראשוני האמוראים בראשית המאה השלישית וניסחו את ההלכה בלשון הברייתא הנ"ל¹³¹. ההנחה של שיטה זו היא "כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו, כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו והלוקח מן הנכרי צריך לקבל" (יבמות מ"ח א). הסכמת העבד לקבל עליו עול מצוות, שלא נדרשה כלל על ידי ההלכה הקדומה (לעיל עמ' 162), שמא אף היא באה להגן על בעל העבד מפני נגישת השלטונות. ברם ברור שההיתר להחזיק עבדים שאינם מולים לתקופת נסיון של שנה, מתוך תקווה שיעלה בידי אדוניהם להשפיע על העבדים להכנס בברית ולקבל עליהם עול מצוות המוטלות על עבדים, פתח פירצה ובוודאי לא היו מעטים שהמשיכו להחזיק באיסור עבדים שאינם מולים אחרי שהתחילו בכך בהיתר. ואמנם שומעים גם על מקרים, שקנו "עבדים ערלים מן הגוי על מנת שלא למהלך"¹³². לדעת ר' יוחנן קונסים את הקונים האלה, ונאמנותם של עבדים כאלה נשארה פגומה גם אחרי שמלך, אבל בדורות מאוחרים יותר נראה שלא יכלו לעמוד בפני ההכרח של ויתורים נוספים. "שלה רבין משמיה דרבי אלעאי וכל רבתי אמרו לי משמו איזהו עבד ערל שמוטר לקיימו זה שלקחו רבו על מנת שלא למולו"¹³³. נראה לי שכאן מדובר על החזקת עבד לחלוטין ואולי נמצאת אף הגדרה משפטית למעמדו של עבד כזה בירושלמי¹³⁴ והוא — של גר תושב.

(131) יבמות מ"ח ב, ועי' לעיל עמ' 22 הע' 111. בבבלי שם נמסרת ההלכה בשם ר' יהושע בן לוי, ביר' יבמות פ"ח ה"א ר"י יוסי בשם ר' יוחנן ר' שמעון בר בא בשם ר' יוחנן, והמעשה בעיר אחת נמסר בשם ר' יהושע בן לוי.

(132) יר' שם בשם ר' יוחנן "הלוקח עבדים ערלים מן הגוי על מנת למהלך אפילו מלך לא יאכלו בתרומה" והגיה בצדק בעל קרבן העדה "על מנת שלא למהלך". פירושו של בעל פני משה "למהלך, ולא טבלו" אינו מתקבל, כי העיקר חסר מן הספר, ועי' ז. וו. רבינוביץ, שערי תורת א"י, עמ' 351. עניין התנאי מופיע גם בנוסח המעשה בעיר אחת "ע"מ למהלך וחזרו בהן". הבטוי "ואם לאו, הכל כמנהג המדינה" רומז כנראה גם הוא לחוסר הכרעה לגבי העבדים הסרבנים.

(133) יבמות מ"ח ב ועי' בדברי הגאון בקהלת שלמה עמ' נ"ח ס' כ"ד (אוצר הגאונים, יבמות, עמ' 118) "הא דשלח ראבין... דלא קא מפרשין או לשנים עשר חדש או לעולם, אפשר לאוקמה להווא נמי ב"ב חדש דלא תפלוג על הלכתא". וכן פ' רב האי גאון בס' מקח וממכר י"ט ע"ב ואוצר הגאונים, שם, עמ' 112. אבל אם לא נלך בדרכי ההרמוניזציה, הרי פשוטם של הדברים הוא שמוטר לקיימו לעולם. ונראה, שזאת היתה גם כוונת רב פפא בהבחנתו "היכא דלא אתני בהדי אבל היכא דאתני אתני", ועי' לעומת זאת בפרש"י שם ד"ה אבל ובתוס' ד"ה היכא הר"ה. ויתכן שגם רב נחשון גאון פירש את דברי רבין ורב פפא כמו שפירשנו ומכאן למד להתיר מכירת עבדים שאין מקבלין מצוות לגויים לאלתר. שע"צ כ"ו ע"ב ס' כ"ז (אוצר הגאונים, גיטין, עמ' 89) ובוה סרים הקשיים שהתלבט בהם בן-ציון וכהולדר במאמרו The Halakah and the proselyting of Slaves during the Gaonic era, 1956, Historia Judaica, עמ' 92, שבו הבלית בצדק חשיבותה של תשובה זו, כשם שהיטיב לעמוד על הרקע החברתי והכלכלי של כמה מתשובות הגאונים בתחום הזה ויש בו משום השלמה לדברי ש. אסף, עבדים וסחר עבדים אצל היהודים בימי הביניים, ציון, ש"ד עמ' 91 ואילך (= באהלי יעקב תש"ג עמ' 223 ואילך). ועי' במאירי לגיטין, הוצ' ק. שלזינגר, עמ' 191: "ומכל מקום אם התנה למול הרי זה מותר לקיימו כמה שירצה ולמכרו לגוי או לחוצה לארץ". ומקורו בדברי הגאונים הנ"ל, ועיין להלן עמ' 178. הע' 167 ובטור יו"ד ס' רס"ז "ואם כשקנאו התנה עמו ע"מ שלא למולו מותר לקיימו". ובדרישה שם העיר, שדברים אלו לא היו בטור שלפני הב"ב ועי' בב"ב שם.

(134) יר' יבמות פ"ח ה"א "עבד תושב לעולם גר ותושב הרי הוא כגוי לכל דבר". ועיין בפ' הרידב"ז, שרמז לדברי הרמב"ם איסורי ביאה פ"ד ה"ט: "ואם התנה עליו מתחילה שלא ימול ולא יטבול אלא יהיה

שינוי מרחיק לכת חל אחר החורבן בהלכות שחרור עבדים. בברייתא מצאנו מחלוקת זו: "תנו רבנן לעולם בהם תעבודו רשות דברי רבי ישמעאל, רבי עקיבא אומר חובה". מתוך דברי ר' עקיבא הסיק שמואל שכל המשחרר עבדו עובר בעשה" (גיטין ל"ח ב'). כבר רמזנו לכך שמחלוקת זו קשורה במחלוקת הקודמת שבין ר' ישמעאל ור' עקיבא. ר' עקיבא, שאסר לקיים עבדים מולים, אסר גם על שחרורם של עבדים. לעומת זאת התיר ר' ישמעאל שחרורם של עבדים, כי הוא התיר גם לקיים עבדים שלא מלו. לדעתו של ר' עקיבא הסכימו גם תנאים אחרים מבני דורו. מ"המעשה ברבן גמליאל שהפיל שן טבי עבדו אתא גבי דר' יהושע אמר ליה טבי עבדי מצאתי עילה לשחררו" מדייק ר' מנא בירושלמי (כתובות פ"ג ה"י), "כל גרמה אמרה שאסור לשחררו די לא כך היה לו לשחרר משעה ראשונה". וכן נמסר על ר' יוסי הגלילי שאסר לשחרר עבד כנעני (יר' יבמות פ"א ה"ו)¹³⁵. ברור שהאיסור על שחרור עבדים בא לשנות את ההלכה הקדומה שנהגה בזמן הבית ולא הכירה הגבלות בתחום זה. בוודאי אין לחפש את הגורמים לשינוי זה בדרשת הכתוב, שאינה אלא אסמכתא, אלא במציאות החברתית והדתית וברצון לשמור על יציבותה ולתקנה. חוסר היכולת להכריח את העבדים לקבל עליהם את מצות המילה וכל הכרוך בה מסביר את השאיפה לשמור על אותם העבדים, שכבר נמצאו בבתי היהודים ועל אלה שגדלו בהם כילידי בית. מאידך פעל גם החשש להטמיע מספרים ניכרים של משוחררים בעדה היהודית ולהגדיל על ידי כך יסוד מפוקפק מבחינת נאמנותו הלאומית והדתית באומה¹³⁶. החשדנות כלפי העבדים גדלה, ובניגוד להלכה הקדומה "אמר רב נחמן בשם שמואל הלוקח עבדים מן הנכרים אע"פ שملו וטבלו עושין יין נסך עד שתשקע ע"ז מפיהם, וכמה — אמר ריב"ל עד שנים עשר חדש"¹³⁷. גורם מרתיע מפני הטמעת עבדים משוחררים היתה גם הנצרות המתפשטת בארץ ישראל, שעשתה נפשות רבות בין העבדים. קיים היה חשש, שדוקא הקירבה בין שתי הדתות עלולה להביא לטשטוש התחומים ודווקא התביעות המעטות של הדת החדשה עלולות להביא לידי העדפתה. הנסיון השלילי, ביחס לנאמנותם של גרים ויראי ה' בימי המלחמה עם הרומאים ובימי מרד בר כוכבא, שהביא להחלשת פעולת הגיור, פעל גם לטובת איסור שחרור עבדים. מאמרו של ר' יהושע בן לוי, "אסור לאדם שילמד את עבדו תורה" (כתובות כ"ח א), הנמסר בירושלמי גם בשם ר' יוסי בר חנינא (כתובות פ"ב ה"י)^{137*}, מסתבר ג ר ת ו ש ב מותר לקיימו בעבודתו כשהוא גר תושב" והראב"ד השיג כך על סיום דברי הרמב"ם, "ואין מקיימין עבד כזה אלא בזמן חיובו" עיין במגיד משנה שם. ועיין גם יר' עירובין פ"ו ה"ב.

(135) אמנם בגיטין ל"ח ב נאמר "דתניא בהדיא רבי אליעזר אומר חובה", אבל ברייתא זו אינה ידועה לסוגיא בברכות מ"ז ב וכבר הקשה ב"פני יהושע" מדוע אין מקשים מדר' אליעזר אדר' אליעזר. והברייתא מובאת רק כתשובה על הקושיא "ודילמא ר' אליעזר סבר כמ"ד רשות".

(136) הסברים דומים ניתנו גם לחקיקתו של אוגוסטוס lex Aelia Sentia וב- lex Fufia Caninia, שהגבילו את ממדי השחרור ברומא. ר' על אלה ועל חקיקת הקיסרים האחרים בכיוון זה בספרו של Barrow הנ"ל, עמ' 179 ואילך.

(137) ע"ז נ"ז א', ועיין בתוס' שם ע"ג ד"ה לאפוקי: "דריב"ל לא קאי על דברי שמואל לפרש דבריו דהא איהו קשיש מיניה הוה ועיקר דבריו של ריב"ל נאמרו ביבמות... ותלמודא קבעה הכא לפרושי מילתא דשמואל". ועיין לעיל הע' 131. ועיין יר' ע"ז פ"ד ה"ה, "שמעון בר חייה הוה מתני להייה בר רב גוי מאימתי עושה יין נסך א"ל משיועד בטיב ע"ז. אפיק רב יאשיה מכילתא (צ"ל: אפיק רב רישיה מכילתיה, כפי שהגיה י. שור ב"חלוץ"; עיין וייס, דור דור ודורשיו, ח"ב, עמ' 226) א"ל דהא דאת אמר בלוקח עבדים (כצ"ל ולא: ענשים) מן הגוי". (137*) עיין לעיל עמ' 164 הע' 117.

מתוך חשש לאי־נאמנותם של עבדים, כפי שבא לידי ביטוי בפתגם שבבבלי (ב"מ פ"ו ב): "אמר תמן לית הימנותא בעבדי" המזכיר את דברי ר' יוחנן "אל תאמין בעבד עד ששה עשר דור"¹³⁸. ברור שאיסור השחרור לא נהג למעשה בכל חומרתו בכל התנאים ובכל הזמנים. דווקא בימי הגזירות עצמן השתמשו כנראה בשחרור, כדי להציל עבדים שקיבלו עליהם עול מצוות מרצונם מהישג ידיהם של השלטונות. בדרך זו יש להבין את האשמת השלטונות שהוטחה נגד ר' אלעזר בן פרטא "מ"ט קא שבקית עבדך לחרות" (ע"ז י"ז ב'). במאה השלישית, תחת שלטונם של הסיוירים, היה המצב המדיני נוח יותר¹³⁹ ויש מקום להניח, שגם ביחס לעבדים ניתן ליהודים לקיים את דיני ישראל וממילא גדלו האפשרויות להחזקת עבדים ורכישתם. שינוי זה גרר אחריו יחס ליברלי יותר לגבי שחרור עבדים, אלא שצורת השחרור הוגדרה בצורה חד־משמעית יותר, ואמנם מוצאים אנו בברייתא, שסיכמה את דיני הגיור ושהיא אינה קדומה למחצית השניה של המאה השנייה, דין של טבילה שניה לעבד משוחרר, שרק היא עשתה אותו ליהודי. במקורות הקדומים אין רמז לטבילה זו¹⁴⁰. גם אותם התנאים שבשמש נמסר על איסור השחרור דנים בפרטי דיניו¹⁴¹. מסופה של תקופת התנאים ומראשית תקופת האמוראים נשארו בידינו שורה שלמה של הלכות וסוגיות הדנות בדרכי שחרור שונים וגם עדויות על מעשי שחרור. המגמה השולטת בכולן היא לקשור את השחרור בשטר שחרור פורמאלי. מגמה זו מסתמנת במחלוקת התנאים בעניין שחרור עבד היוצא לחרות בראשי אברים: "בכולן עבד יוצא בהן לחרות וצריך גט שחרור, דברי רבי ישמעאל. ר"מ אומר אינו צריך, רבי אלעזר אומר צריך. רבי טרפון אומר אינו צריך, ר"ע אומר צריך. המכריעין לפני חכמים אומרים נראין דברי ר' טרפון בשן ועין, הואיל ותורה זכתה לו ודברי ר"ע בשאר אברים הואיל וקנס חכמים הוא" (גיטין מ"ב ב, קידושין כ"ד ב)^{141*}. לא נתפרש טעמם של התנאים, שדרשו גט שחרור במקרה של חובת שחרור על פי דיני ישראל ואפילו על פי דין התורה, כשם שלא

(138) ירו' תוריות פ"ג ה"ט. וכאן כנראה גם המקור למאמר המיוחס לר' יוחנן בפרקי דר"א פכ"ט: "רבי יוחנן אומ' כל הע"א הבאים בישראל נמולים בטובתם וברצונם שמים הם גימולים ואף על פי כן אין מאמינים בהם עד שבעה דורות שלא ישובו למוצאיהם, אבל עבדים נמולים שלא בטובתם ושלא ברצונם ואין אמונה בעבדים, כך כל עבדים שנימולים עם אברהם אבינו לא נתקיימו לא הם ולא זרעם בישראל... ולמה מלן בשביל הטהרה שלא יטמאו את אדוניהם במאכליהם ובמשתיהם..." המאמר הזה והמשכו נשמטו, מחמת הצנזורה, בהוצאת הרד"ל של פדר"א. הערכה זו של עבדים אינה משקפת את יחסם האישי של חכמים. ועל רבי יוחנן מסופר "אכיל קופד ויהיב לעבדיה, שתי חמר ויהיב לעבדיה וקרי אנפשיה הלא בבטן עושגי עשהו", ירו' ב"ק פ"ח ה"ה. יחסו זה של ר' יוחנן לעבדו דומה ליחסו של ר"ג לעבדו טבי, אבל אין להקיש מכאן על היחס הכללי, — למרות דברי הגמרא יומא ע"ה א. "קלל את כנען אוכל מה שרבו אוכל ושותה מה שרבו שותה" —, כשם שאין ללמוד מיחסו של קיקרו לעבדו טירו (Ad Atticum 3, 13: 25, 13, הוא — כמו ר"ג, שקבל תנחומן כשמת טבי עבדו, ברכות ט"ז ב' — שלח תנחומין למותו של עבד, שם 10, 12 ועיין וסטרמן עמ' 78) או מדברי סיניקה (1, 47: "זכור שזה שאתה קורא לו עבד בא מאותו מוצא, הוא מואר על ידי אותם שמים, נושם, חי ומת בדומה לך") על היחס הכללי לעבדים ברומא.

(139) ר' I. Severi, A. Calderini, בולוניה 1949, עמ' 409 ואילך והספרות הרשומה שם, עמ' 596.

(140) יבמות מ"ז ועיין בתוס' שם ד"ה שם גר.

(141) "האומר לשפחתו הרי את בת חורין וולדך עבד הולך כמותה דברי ר' יוסי הגלילי", קידושין ס"ט א, ועיין בתוס' גיטין ל"ח א' ד"ה כל, שעמדו על המציאות הסותרת את הכלל.

(141*) עיין מכידר"י משפטים פ"ט עמ' 279, ומכידרשב"י עמ' 177.

נתפרש טעמה של תביעה זו לגבי דרכי שחרור שמקורן בשיטות המשפט ההלניסטי והרומאי, שנתקבלו בתקופות קודמות הלכה למעשה או שלא היו מקובלות לפני זה ורק רוחו אחר כך ואפילו בניגוד להלכה הקודמת. ההלכות והסוגיות העוסקות בנידון שנויות ללא מתן טעם ונימוק. אבל נראה שנוכל לעמוד על טעמיהן ונימוקיהן, אם נזכור שהשחרור בשטר היה בו צד פומבי ופורמאלי, בה בשעה שדרכי השחרור האחרות היו חסרות יסוד זה. שחרורו של העבד הביא לפי דיני ישראל לחרותו הגמורה ולניתוקו מכל זיקה של שעבוד וחובה כלפי בעליו הקודמים. לא כן היה הדבר בדרכי השחרור במשפט היווני והרומאי. המשוחרר נשאר במידה ידועה תחת שלטון רבו הקודם והיה מחוייב לשרת את משוחררו שרותים מסויימים, ואם זלזל בחובותיו היה צפוי אף לעונש מאסר¹⁴². בעלים, שנידלדלו מנכסיהם, שקשה היה להם לפרנס את עצמם ואת עבדיהם, ראו בשחרור זה מוצא מסויים. מצד אחד עמד לרשותם כוח עבודה ומאידך פטורים היו מכל אחריות לגביו. אדון העבד היהודי יכול היה גם לראות בדרך שחרור כזאת מוצא מקשיים שנגרמו על ידי ההלכות הקשורות במצבו הדתי של העבד. הוא פטר את עצמו מכל אחריות. במקרים רבים יכול היה גם שחרור כזה להיות פיקטיבי, מתוך הסכם עם העבד, שאף הוא "בהפקרא ניהא ליה" (גיטין י"ג א'). עניינם של החכמים בסוף המאה השנייה ובמאה השלישית היה לשמור בקפדנות על מעמד המשפטי והדתי של בני עדתם. התנגדותם לשחרור עבדים היתה מכוונת בעיקרה לשחרור מדומה ולטשטוש התחומים בין עבדות לשחרור. רק העבד המשוחרר על ידי שטר נחשב כיהודי וראוי לשאת בת ישראל. על פי הנחות אלו תסתבר לנו משמעותן של הלכות אחדות, שלכאורה הן בלתי מובנות, בפרט אם נתבונן בהן לאור הידוע לנו על דרכי השחרור בעולם היווני-רומי. נפתח בהלכה, שזיקתה לדרכי השחרור הנכריים היא מעל לכל ספק. בירושלמי (גיטין פ"ד ה"ד) נאמר "אין לי היוצא בשן ועין, מניין היוצא בכיפה ובהרניק טיאנוס ובחרות של מלכים, תלמוד לומר לחפשי ישלחנו מכל מקום". המפרשים נתקשו הרבה בפירוש המאמר ובבאורן של המלים הסתומות, אבל צדקו החוקרים שראו במלים אלו לשונות שחרור רומאיות והמדובר כאן ב-"*manumissio vindicta*"¹⁴³, שלב קדום יותר של הלכה זו נשמר לדעתי בבבלי (גיטין כ' א'):

(142) ר' Morrow בספרו הנ"ל עמ' 99 Barrow בספרו הנ"ל, עמ' 190. ה'- *παρὰ μὴν* היתה ידועה גם במשפט הבבלי והיא מופיעה גם באחת התעודות של יב, ר' E. Kraeling The Brooklyn Museum Papyri, 1953, עמ' 186 וי. רבינוביץ בספרו הנ"ל, עמ' 27.

(143) פירושיהם של ה"קרבן עדה" ו"פני משה" הם על פי הבבלי גיטין כ א, והראשון שעמד על כוונת הדברים הוא פינלס, דרכה של תורה, עמ' 74–75. אלא שהוא הבין "כתב שעל גבי טבלא" את הרשום ע"י הצנזור ובהתאם לכך הגיה גם ביר' "אנדוקטא וקינס", אבל ה' *Manumissio censu* נהגה רק בימי הריפורם-ליקה ולא ידוע עליה שום דבר בימי הקיסרות. ר' Duff, בספרו הנ"ל, עמ' 24 ואילך, ועיין F. Schulz, 1951 Classical Roman Law, עמ' 83. בדומה אין יסוד לפירושו של פינלס לחרות של מלכים – כשחרור עבדים מלשינים (ובעקבותיו גם קרויס Arch. כ"ב עמ' 99 וגם פרושו "טבלא" *per mensam* אין לקבלו) ש. רובין בחיבורו הנ"ל, עמ' 128 הע' 48, מסביר את "היוצא בכפה" כ-"*Manumissio per pileum*". כדרך שחרור מיוחדת. אבל שחרור כזה לא היה ידוע כלל, כפי שכבר העיר זיטטר, ח"ב, עמ' 83 הע' 7. על נוסח הברייתא במס' עבדים פ"ג, הוצ' קירכהיים ל' ב', עיין נ. ברילל, *Jahrbücher* ח"ה-ו', עמ' 119 ואת הברייתא שם יש לדעתי להגיה בדרך זו "יוצא בטבלא ובפינקס ואינו יוצא בכיפה של מלכים ובאנטיקטא (בוינדקטא)". ולפי"ז מתאימה ברייתא זו לנוסח שבבבלי, כפי שהסברנוהו בפנים.

"עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופנקס יצא לחרות, אבל לא בכתב שעל גבי כיפה ואנדוכתרי". מתוך זה שלא הבינו בבבל בשעת עריכת הסוגיא את משמעות המונחים "כיפה ואנדוכתרי" הביאו לעניין שאינה עניינה, כלומר לשאלת החמרים שעליהם מותר לכתוב את הגט ופרשוה ככתב הרקום על גבי כיפה, אבל נראה שהמלה "בכתב" נוספה בסיפא של הברייטא על פי הפרוש הזה ונוסחתה המקורית של הברייטא היתה "אבל לא על גבי (=על-ידי) כיפה ואנדוכתרי" וכוונתה של הברייטא כולה היא שעבד שיצא בשטר הכתוב על גבי טבלא ופנקס *manumissio per epistulam* יצא לחרות כשיטתו של ר' שמעון, שגם גיטי נשים ושחרורי עבדים העולים בערכאות של נכרים כשרים (גיטין י ב—יא א), אבל אין העבד יוצא לחרות בדרכי השחרור האחרים אף לא בוינדיקטא. ההלכה המאוחרת שבירושלמי הכירה גם בתקפו של שחרור זה, אלא שדרשה לצרף לו גט שחרור¹⁴⁴.

התפתחות זו משתלבת בדרך מעניינת בידוע לנו על דרכי השחרור בארצות המזרח של הקיסרות¹⁴⁵. עד למאה השלישית נהגו בדרכי השחרור היווניות הבלתי פורמאליות: הכרות כרוז (*διαθήκη*) בתיאטרון, במקום אסיפה (*ἐπὶ βωμόν*) או במקום בית דין (*ἐν δικαστηρίῳ*) ושטר שחרור שעליו חתמו עדים. הרומאים לעומת זאת השתמשו גם בפרובינציות בצורת ה-*manumissio vindicta*, עד שמוצאים בכתובות מסוימות מעין שתי קבוצות באוכלוסיה הערים: משוחררים ע"י מתיישבים רומאיים (*οὐὐνδικτάριοι*) ומשוחררים על ידי תושבי המקום לפי נוהגם (*ἀπελεύθεροι*). המצב נשתנה החל מימי קרקלה. ה-*manumissio vindicta* היתה לצורת השחרור גם לאוכלוסיה המקומית ומי שלא מילא אחריה זכה רק בשחרור חלקי של ה-*lex Iunia* ולא בשחרור המלא שגרר אחריו את ה-*civitas romana*. ברם הביצוע של חוק זה נתקל למעשה בהתנגדות האוכלוסיה המקומית, שהמשיכה בדרכי השחרור האחרים עוד במאה הרביעית. הסיבה העיקרית להתנגדות זו היתה שה-*manumissio vindicta* יכולה להעשות רק בפני פקיד שקיבל לשם כך את ה-*legis actio*¹⁴⁶. הברייטא של המאה השניה משקפת את המצב בארצות המזרח של הקיסרות והיא אינה מכירה אלא בשחרור בשטר והיא שוללת לגמרי את ה-*manumissio vindicta*, שלא היתה מקובלת גם בין הנכרים באותו זמן. הנוסח המאוחר יותר של הירושלמי, כנראה מהמאה השלישית, מכיר גם בדרך שחרור זו בהתאם לשינויים שחלו. "היוצא בכיפה ובאינדיקטא ובחרות של מלכים" הוא תיאור מדויק של ה-*manumissio vindicta*, המשוחרר והמשחרר חבשו לראשם כיפה (*pilleus*), הטוען לשחרור בשם העבד (*assertor libertatis*) נגע במקל (*vindicta*) בעבד, והכל נעשה בפני

(144) כך הבינו גם רובין שם ולא כפינלס שם שאינם צריכים גט שחרור כמ"ד שהיוצא בראשי אברים

א"צ גט שחרור.

(145) ע"י *Reichsrecht und Privatrecht*, L. Mitteis, 1891 עמ' 103 ועמ' 376 ואילך. החוקרים שדנו

בסוגיא שלנו, נתעלמו מהם ההבדלים שבין המצב בפרובינקיות ובין המצב באיטליה.

(146) *Vindicta manumittuntur apud magistratum populi Romani velut 7§ 1 tit, Ulp.* ר' 146

A Dicti-, A. Berger, 195 עמ' 195 Institutionen, Sohm ע"י *consulem praetoremve vel proconsulem*

H. festuca ר' H. Mitteis, 576 עמ' 576, ועיין *onary of Roman Law*, 1947 עמ' 22 ואילך. ועי' *La constitution Antonine*, F. de Visscher

Roman dynamism, Wagenvoort, 1947 עמ' 22 ואילך. ועי' *Cahiers d'Histoire mondiale, et la persistance des droits locaux*, 1955 עמ' 788 ואילך.

שהבאנו לעיל (עמ' 157), המכירה הקדשת עבדים ועבדים במקדש. התירוץ "רב תנא הוא ופליג",

147 גם במשפט הרומי הכריז ב־ *Manumissio testamento* בנוסחאות *Liber esto Stichus, iubeo Stichum esse liberum* אבל לא בנוסח *Stichum esse liberum* Duff שם עמ' 25.

148 גיטין מ ב, בנוסח הברייטא שבתוספתא ב"ב ט י"ד נו' בדברי חכמים "וכופין את הירושין לקיים דברי המת". ועיני ליברמן, תוספת ראשונים, ח"ג, עמ' 147, ועיני תוספתא גיטין ז ג ויר' גיטין פ"א ה"ה: "תנן שטר שחרור זה לעבדי ומת רבי אומר לא זכה וחכ"א זכה, כופין את הירושין לקיים את דברי המת. אמר ר' זעירא... באומר שחררו אף ר' מודה אם באומר כתבו ותנו אף רבנן מודי, אלא כן אנן קיימין באומר תנו". ועיני ברש"י ובתוס' גיטין י"ג א ד"ב האומר תנו גט.

149 ירו' גיטין פ"ד ה"ד, ור' שם במעשה באמתיה דרבה בר זוטרא. ר' יהושע בן לוי אמר אינו רשאי לשעבדה, אבל בבבלי שם ל"ט ב': "מה אשה איסורא ולא ממונא אף עבד איסורא ולא ממונא".

150 גיטין ל"ח ב, ל"ט א, בשם שמואל שם ל"ח א': "ואינו צריך גט שחרור", ביר' שם, ר' אבהו בשם ר' יוחנן אמר המפקיר את עבדו אינו רשאי לשעבדו ואינו רשאי לכתוב לו גט שחרור אמר ליה ר' זעירא כל עמא אמרין דהיא צריך ואת אומר אינו צריך". ר' זעירא השיב לר' אבהו שמסר את דברי ר' יוחנן לא "ככל עמא". הרשב"א בחידושיו ל"ב ק ל"ח א' מביא את דברי הירושלמי בנוסח אחר "ר' אילא בשם ר' יהודה בר' המתאיש מעבדו אינו רשאי לשעבדו ואינו צריך לכתוב לו גט שחרור אמר ליה ר' זעירא כל עמא אמרין דהוא צריך ותומר אינו צריך". ולפי"ז נראה שלא היו לפניו דברי ר' אבהו בש"ר יוחנן בנוסח שונה מזה שבבבלי, ודברי ש. צייטלין, הפקר ויאוש, בסה"י ל"ב ל. גינצבורג, עמ' שע"ב הע' 33, אין להם יסוד.

הרשב"א אומר במפורש "ורב ור' יוחנן דאמרו צריך גט שחרור" ואין הוא מעיד על נוסח שונה שבירושלמי! 151 ירו' שם ובבלי שם מ א ואמנם רבה בר רב שילא צמצם הלכה זו "כשרבו הניח לו תפילין" ובסתם גמרא העבירו תרוץ זה גם לעניין, "עבד שנשא בת חורין" וקבעוהו "כשרבו השיא לו אשה", אבל ברור שרבי והאמוראים הראשונים לא התכוונו לכך.

או הנסיון להעמיד את דברי התנאים "במקדיש לדמי", הם תירוצים של דוחק ואף הטעם הניתן לדברי רב "גופא לא קדוש, לדמי לא קאמר דליהוי עם קדוש קאמר" אינו מתקבל בכל הנוגע לחלקו הראשון, שכן ההלכות הקדומות מכירות הקדשה לדמים גם אם לא אמר לדמי. דברי רב מובנים רק אם מסבירים את המונח "המקדיש" אחרת מאשר בברייתא, "המקדיש נכסיו והיו בהן עבדים". רב אינו מדבר על הקדשה אלא על נוסחא של שחרור ובגמרא מופיע המאמר "המקדיש עבדו" כמקביל ל"מפקיר עבדו" וכוונתו, "דליהוי עם קדוש". המדובר איפוא בצורת שחרור שבה ההקדשה אינה אלא פיקציה והידועה בעולם היווני-רומאי וגם מתוך תעודות שחרור של יהודים, כגון אלה מדרום רוסיה¹⁵². המקדיש עבדו יוצא איפוא לחרות — אבל אף הוא, כמו המפקיר עבדו, צריך לגט שחרור. פירושנו זה מתאשר לדעתי על ידי מאמר אחד של רב: "המקדיש ידי עבדו אותו העבד לזה ואוכל ועושה ופורע"¹⁵³. רב בעצמו מכיר איפוא באפשרות של הקדשת עבד, אם אין בלשון משום נוסחת שחרור.

המגמה שמצאנו להבדיל הבדלה מוחלטת בין המשוחרר לבין העבד מונחת גם ביסודן של ההלכות הדנות בצוואות שחרור וכוונתן היא למנוע חזרות ואי בהירות. בשם רב נחמן נמסר "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד, חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד, שהרי יצא עליו שם

(152) על הכתובות האלה, שפורסמו בזמנו ע"י לטישב, כתבו בשעתם הרבני, ליפינסקי, דירנבורג וקרויס בס' היובל לכב' הרכבי 1908 עמ' 52 ואילך (ושם רשומה הספרות הקדומה) Westerman, עמ' 125 הע' 91 העיר בצדק: Kraus was misled by his lack of knowledge of the greek manumission by dedication: to a god in which the consecration of the slave to the god was a mere phrase נוספות בדרום רוסיה הביא אתו שורה ארוכה של מחקרים רוסיים וגם של החוקר היהודי בפולין בנימין נאדל, Żydowskie dokumenty prawne ze starożytnego Naczarnomorza, Biuletyn Żydowskiego Instytutu Historycznego 1958, מס' 27 עמ' 3 ואילך, א וויכטיקער מקור צו דער געשיכטע פון די יידען אין מזרח אייראפע, בלעטער פאר געשיכטע 1958 עמ' 98 ואילך, O starogreckich napisach dotyczących Żydów z rejonu Czarnego Morza 1960, מספר 33 עמ' 77 ואילך ובמאמרו הרוסי ב־ Archiv Orientalni 1960, מעמ' 55 ואילך (אני מודה למר שמרוק שעזר לי בקריאת מאמר זה). במאמרים אלה רשומה הספרות הקדומה. נאדל מקדש מלחמה על מגמתם של החוקרים הרוסיים גיידוקביטש, קניפוביץ, בלאוואטסקאיה למעט מציאותם של יהודים בשטחים שעל יד הים השחור בתקופה הקדומה. במאמרו האחרון דן בנוסחאות הכתובות על רקע דיני השחרור בא"י ובבבל. אבל לאור דברינו נדמה לי שבכל זאת יש להטיל ספק בדבר אם אמנם הנוסחא $\chi\omega\rho\iota\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\eta\nu\ \pi\rho\omicron\sigma\sigma\epsilon\upsilon\chi\eta\nu\ \theta\iota\omega\pi\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\varsigma\alpha\rho\tau\epsilon\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ מתכוונת נוסף להשתתפות בעבודת ה' (קבלה גמורה של היהדות) גם לחובת שרות בבית התפלה וברכוש, ואינו אלא נוסח השחרור על דרך "המקדיש". לפנינו איפוא צורה של manumissio in hierodulismum. Mitteis, בספרו הנ"ל, עמ' 375, העמיד על כך שדרך שחרור זו, שהיתה נפוצה במאה השניה, אינה מופיעה בתעודות של המאה השלישית, אבל הוא רואה ב־ manumissio in ecclesia, שהונהגה על ידי קונסטינטינוס המשך לה. יתכן שבמאמרו של רב יש לנו עדות לקיומה גם במאה הג'. ועי' Light from the ancient East, 1910 עמ' 326 ואילך. נוסחת השחרור בכתבות אלו $\delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\alpha\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \delta\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\nu\ \beta\nu\acute{\nu}\lambda\eta\tau\alpha\iota$ מוכירה את הנוסחה הנ"ל הע' 82.

(153) גיטין י"ב א' ועיין בתוס' ד"ה אמר שהקשו "וכי היכי דמקדיש ידי עבדו אמרינן דהו קדושים למלאכתו, הכי נמי כשהקדיש כל עבדו היה לך למימר שהקדישו למלאכתו" ובתרוץ השני אמרו בלשונם "כשמקדיש עבדו סתם משמע יותר למיהוי עם קדוש". ובירר' ב"ק פ"ה ה"ד בשם ר' יוחנן "המקדיש מעשה ידי עבדו יוציא לו מהן פרנסתו והשאר הקדש".

בן-חורין" (גיטין ט' א'), ויכול היה להסתמך על דברי חכמים במשנה (גיטין פ"א מ"ו) שהשולח שטר שחרור לעבדו אינו יכול לחזור בו "לפי שזכין לאדם שלא בפניו". עבד המביא את גטו וכתוב בו "כל נכסי קנייני לך", אפילו אם אין עדים לקיים את הגט, אם הוא אומר בפני נכתב ובפני נחתם, הרי הוא יוצא לחרות¹⁵⁴. אבל לא רק השטר של המצווה אלא גם אמירתו והצהרתו היו בגנות תוקף, וכך אמר ר' יוחנן "מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה לאחר מותי, כופין את היורשים וכותבין לה גט שיחרור". רב שמואל בר יהודה מסר בשמו שגם "מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי, קורת רוח עשתה לי, יעשה לה קורת רוח, כופין את היורשין ועושים לה קורת רוח" (גיטין מ' א'), "ואם אין רוחה נתקררה בלא שחרור, ישחררה" (רש"י שם). כל ההלכות שהבאנו מראות על הנטיה הברורה להכריע במקרה של ספק לצד השיחרור ולעשות את השיחרור מוחלט¹⁵⁵. ברם הכרעות אלה לא השפיעו בהכרח בכיוון של ריבוי מעשי השיחרור. להיפך, תוצאתם יכלה להיות יתר זהירות בנוהג השיחרור ועל כל פנים צמצום שלבי הביניים בין עבדות לחרות.

הגורם הדתי, שעיצב כפי שראינו את תוכנן של הלכות שיחרור עבדים, נודעה לו השפעה מכרעת גם בתחום מסחר העבדים. מסחר זה היה חד-סטרי. אסור היה למכור עבדים לנכרים ולחוץ לארץ, כדי שלא להפקיעם מחובת קיום מצוות, כמפורש במשנה "המוכר עבדו לגוי או לחוצה לארץ — יצא בן חורין" (גיטין פ"ד מ"ו). הלכה זו, שבוודאי הלכה קדומה היא¹⁵⁶, משמעותה מובנת, במידה שהמדובר הוא במוכר לנכרי בארץ, בתקופה שבה היה השלטון יהודי. במקרה זה יכול היה בית דין לשחרר את העבד והיה בכך משום עונש למוכר, שכן יש להניח שהנכרי הקונה, אם כבר שילם את הכסף, תבע גם את החזרתו. לעומת זאת אין ההלכה על הוצאת עבד לחו"ל חד-

154) שיטתו של רבא גיטין ח א, ועיין לעיל עמ' 159, הע' 98. לפי המשפט הקלסי הרומאי לא היה כל ערך להורשת נכסים לעבד בלי שחרור מפורש לצדה, לעומת זאת קבע המשפט היוסטיניאני שבמקרה כזה השיחרור מובן מאליו, *Servus a domino suo heres institutus... fit ex testamento liber* 1, 14, 2 Inst. ועיין ברגר בספרו הנ"ל עמ' 577.

155) מבחינה זאת קיים דמיון לכלל שב- *In ambiguis sensibus melius est et 7, 4, 14, 2, Cod. Iust.* (155) *maxime libertate favore eius humaniorem amplecti sententiam* ומעין כלל זה מביא קיקרו *de officiis* 23 בשם הקטיוס *Hecatonis talium quaestionum; sit ne boni viri in maxima charitate annonae familiam non alere? In utramque partem disputat, sed tamen ad extremum utilitate putat officium dirigi magis, quam humanitate* רובין, בחיבורו הנ"ל, עמ' 102 ואילך, לומד מהמאמרים שדגו בהם על קיום של שחרור בלתי שלם או שחרור פחות-ערך בימי האמוראים, אבל ההיפך הוא הנכון. כל עיקרן של ההלכות שהבאנו בא לבטל אפשרות זו. שם, עמ' 111, הקביל רובין את דברי ר' יוחנן לדברי אולפיאנוס ב-Dig. 5, 40 ובהע' 75 עמ' 134 הוא מסיק, שר' יוחנן קיבל את דעתו של המשפטן הרומאי, אבל גם דברי רבי אמי ורבי אסי שאמרו לר' יוחנן "רבי אי אתה מודה שבניה עבדים" מורים שהעקרון המונח ביסוד דברי ר' יוחנן הוא זה שהצבענו עליו בפנים [וראה כעת את דברי ראובן ירון בספרו הנ"ל הע' 191, עמ' 164 ואילך]. ויתכן שנטו לנהוג בחרות יתרה לגבי שחרורן של שפחות מטעמים מוסריים, כמו במעשה ד"ההיא אמתא דהות בפומבדיתא", גיטין ל"ח א, ועל משוחררת שהובאה לקבורה לבית שערם מהגולה היוגית במאה השלישית או הרביעית, ר' נ. אביגד, J.E.I. 1959, עמ' 219. [וכעת גם בס' ארץ ישראל, תשכ"א עמ' 67].

156) ר' לעיל עמ' 162, ועי' במגילת ברית דמשק י"ב י"א, הוצ' רובין, עמ' 61.

משמעית. אפשר לפרשה כמכוונת למקרים שבהם נמכר העבד לבן חוץ לארץ, אבל עדיין לא הספיק להוציאו לשם. וכך משתמע מלשון התוספתא (עבודה זרה ג י"ח): "המוכר עבדו בחוצה לארץ יצא בן חורין וצריך גט שחרור מרבו שני. רבן שמעון בן גמליאל אומר פעמים יצא ופעמים לא יצא. כיצד? אמר פלוני בן פלוני, מוכר אני עבדי לפלוני אנטיוכי, יצא בן חורין. לפלוני אנטיוכי שרוי בלוד, לא יצא בן חורין". בדברי רבן שמעון בן גמליאל מפורש שהעבד נמצא עדיין בארץ. עיקרה של התקנה באה למנוע את הוצאתם של עבדים מהארץ, הן מטעם האיסור הכללי (כתובות פ"ג מ"א) והן מחמת החשד המיוחד לגבי עבד שבוטפו של דבר יימכר לנכרי ויופקע ממצוות כלשון הברייתא "שמא יצא לרשות שאינה רשות"¹⁵⁷. שכן אפילו סוריה נחשבה "למקום שאין ישראל מצויין" (יר' דמאי פ"ו ה"א).

לדעת האמוראים בבבל הוטל הקנס על הקונה. הוא חייב לשחרר את העבד והוא מפסיד את ממונו כהכרעת שמואל אליבא דרב יוסף "לא הדרי זביגי". על שאלת אביו "מה חזית דקנסינן ללוקח נקנסיניה למוכר", השיב רב יוסף "מסתברא היכא דאיכא איסורא קנסינן". אבל לאמיתו של דבר היה בהטלת חובת השחרור על הקונה היהודי ללא קבלת כספו ששילם בעד העבד, משום אמצעי הרתעה, ששלל מבעלי העבדים בארץ את האפשרות למכור את עבדיהם ליהודים מחוץ לארץ, כתשובתו הראשונה של רב יוסף "לא עכברא גנב אלא חורא גנב" (גיטין מ"ד ב – מ"ה א). דברי שמואל ורב יוסף מסתברים כמכוונים למקרה שהעבד עדיין לא הוצא מהארץ, אלא נמכר בארץ למטרה זו. לעומת זה דנים בירושלמי¹⁵⁸ במקרה שהמוכר הוציא את העבד לחו"ל ומכרו שם, ומכריעים "אם ידע רבו השני, שניהם נותנין את דמיו, ואם לאו, הראשון נותן את דמיו והשני משחררו". הלכה זו באה למנוע הערמות, שעליהן נדבר להלן.

ההלכה, ש"המוכר עבדו לגוים יצא לחרות", היתה חסרת משמעות בימים שלאחר מרד בר כוכבא. על רקע זה מסתברים דברי רשב"ג "בד"א בזמן שלא כתב לו אונו אבל בזמן שכתב לו אונו הרי זה גט שחרורו". לדברי רב ששת אונו במקרה זה הוא התחייבות מצד הבעל היהודי "לכשתברח ממנו אין לי עסק בך"¹⁵⁹. המציאות שמאחורי הלכה זו היא: יהודי שנאלץ למכור את עבדו ומצא רק קונה גוי, והרי הוא מוכרו מתוך הסכמה עם העבד, שניתנת לו האפשרות לברוח מבלי שרבו המוכר יבוא אליו אחר כך בתביעות. עצם מכירה זו היה בה איפוא משום שחרור. על דרך זו מסתברת גם ההלכה "נטלו בחובו או שנפל לו בסיקריקון יצא בן-חורין"¹⁶⁰, עבד שגוי גבה אותו

(157) למלים אלו אין מקום, לדעתי, בהלכה שבה הן נמצאות, שכן המוכר לנכרי כבר הוציא את העבד "לרשות שאינה רשות" (רשות הנכרי היא אינה רשות) אלא מקומם בהי"ח אחרי המלים "לפל" אנטיוכי יצא בן חורין (שמא יצא לרשות שאינה רשות), כלומר שאותו פל' ימכרו באנטיוכיה לנכרי, על איסור המכירה לחוץ לארץ ר' לעיל עמ' 175. י. אוסטרזר, תרביץ ש"ה, עמ' 301 הע' 3, רומז לחוקי המורפי 280, 281 אבל שם לא מדובר על איסור כללי שלמכירת עבד לחו"ל ולא ידוע באיזו דרך הגיעו לחו"ל, מלבד זה מבדילים שם בין עבדים וילידי הארץ (בבלי) לבין ילידי ארץ אחרת ורק הראשונים יוצאים לחפשי, ר' Driver-Miles, The Babylonian Laws, עמ' 95, ומנדלסון בספרו הנ"ל עמ' 4.

(158) ירו' גיטין פ"ד ה"ו, ועי' בק"ע וב"נועם ירושלמי" שם, ולפי פירושנו אין צורך לומר שהירושלמי חולק על הבעלי ועיין להלן הע' 170. (159) גיטין מ"ג ב, ועי' בתוס' שם ד"ה אבל.

(160) תוס' ע"ז ג ט"ז, בבבלי גיטין מ"ד א הגירסא "לא יצא לחרות". והפירוש הנכון של סיקריקון ניתן ע"י א. גולאק בתרביץ ש"ה, עמ' 23 ואילך, אבל הוא לא עמד כל צרכו על משמעותה של הברייתא שלנו.

בחוב שהיה חייב לו בעל העבד או עבד שהגוי קנה אותו מהשלטונות במכירה פומבית (σὺν ἀγοῇ), – עבדים כאלה הופקעו על ידי השלטונות בסמוך למרד בריכוכבא מרשותם של יהודים – יוצאים לחרות. תקנה זו באה להרתיע את הקונים מרכישת עבדים כאלה ולצמצם בדרך זה את ערכה של ההפקעה.

מתוך החשש להפקעת עבדים מרשות ישראל תיקנו חכמים כמה תקנות שמגמתן לצמצם את היקף שעבודו של העבד בחוב מצד רבו למלוים נכרים. "לוה עליו מן הגוי, אם עשה לו הגוי נימוסות – יצא בן־חורין; ואם לאו – לא יצא בן־חורין"¹⁶¹. כפי שהסביר גולאק¹⁶², מתוך השוואה עם נוסחאות הפפירוסים ועם סדרי המשפט הרומאי והסורירומאי, אין נימוסות אלה אלא הפעולות המשפטיות בסדר הגבייה, שחייבו את בעל החוב לשלוח תזכורות והודעות קודם שיגבה את חובו מן המשכון. ההלכה הכריזה על העבד כבן־חורין מהרגע שבה התחיל בעל החוב הגוי בסדר הגבייה. המדובר הוא במקרה, שהבעל לא שחרר את העבד אחרי שעשאו אפותיקי, שעליו דנה המשנה "עבד שעשאו רבו אפותיקי לאחרים ושיחררו, שורת הדין אין העבד חייב כלום, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן־חורין וכותב שטר על דמיו רשב"ג אומר אינו כותב אלא משחרר" (גיטין פ"ד מ"ד). שוב אנו מוצאים את רשב"ג מכריע לטובת העבד, שכן הוא מבטל כל זיקה מצדו לבעל חוב והוא מחייב רק את רבו, החייב לכתוב שטר על דמיו לבעל חוב. דעתו של רשב"ג נתקבלה להלכה בבביתא "העושה עבדו אפותיקי, מכרו אינו מכור, שיחררו משוחרר"¹⁶³. הגם שהעבד אינו נתון לגמרי לרשותו של החייב, שכן אין הוא יכול למוכרו, הרי בכוח השחרור להפקיע את השעבוד, כי "לא מצאנו עבד משתחרר חוזר ומשתעבד"¹⁶⁴. דין זה היה בו כדי לבטל, גם מנקודת־ראותו של בעל חוב ישראל, כל ערכה של עשיית העבד אפותיקי. ועל אחת כמה וכמה מנקודת־ראות של בעל חוב נכרי, שממנו נשללה למעשה האפשרות לגבות את החוב מהעבד גם כשהחייב לא שחררו. ברור שהלכה זו באה למנוע העברת עבדים לרשותו של נכרי גם בדרך עקיפין.

ברם כל האיסורים על מכירה ישירה של עבד לנכרים, לא היה בהם בכדי לסתום את הפריצה. לא היתה כל אפשרות להוציא את העבד לחרות אחרי שעבר לרשותו של הנכרי, ורבו בוודאי העבדים שהעדיפו את רבם השני על הראשון. לא מעטים היו גם המקרים, שבהם נקנו עבדים יהודים לשם הוצאתם לחוץ לארץ. כבר רמזנו, שההלכה שהעבד יוצא לחרות במקרה של מכירה לחוץ לארץ, לא יכלה למנוע מעשים אלה וקשה היה להפעילה לאחר מעשה. האינטרס הכלכלי שהיה כרוך בסחר עבדים גרם לריבויים של העבריינים. על כך מעיד מספר ההלכות הדין במקרים כאלה. העובדא שמדובר בהן לרוב בהוצאת עבדים לסוריה, ואף הדגישו במפורש "המוכר עבדו לסוריה כמוכר לחוץ לארץ" (תוספתא כלים א ה, גיטין ח א), משקפת יפה את המציאות, שכן ארץ זו היתה

161) בתוס' שם וגיטין מ"ג ב.

162) תולדות המשפט בישראל, תרצ"ט, עמ' 152–155. "המאמר עשה לו נימוסות" הוא תרגום מדויק

של המאמר הרגיל בשטרות הפפירוסים.

163) ירו' יבמות פ"ז ח"א: "מה עבד ליה רבי יוחנן קל הוא בשחרור".

164) ירו' פסחים פ"ב ח"א: "א"ר אבהו פתח לנו ר' יונתן פתח מאיר כאורה לא מצאנו..." ועי' גולאק,

שם, עמ' 57.

מרכז סחר עבדים ואחד מחלקי הקיסרות מחוץ לאיטליה שסיפקו את מספר העבדים הגדול ביותר שאפשר לעמוד על מקום מוצאם.¹⁶⁵ ההלכה נקטה באמצעי של הטלת קנסות על המוכרים עבדים לנכרים, קנס שאין לו עדיין רמז במשנה והוא שנוי תחילה בברייתא במקרה מיוחד: "המוכר עבדו ליריד של גויים, דמיו אסורין ויוליך לים המלח וכופין את רבו שיפדנו לחירות". (תוספתא ע"ז ג י"ט). המוכר עבר כאן שתי עבירות. הוא מכר עבד לגויים ומכר אותו ביריד של גויים ונהנה מהנחת המכס*¹⁶⁵ וענשו כפול, אסור לו ליהנות מהדמים שקיבל והוא חייב לפדות את העבד לחרות, למרות זאת שחובה זו אינה כלולה בהלכה שבמשנה. אבל גם בברייתא עדיין לא פורש כמה הוא חייב להוציא לשם פדיון העבד. בצורה כללית וסתמית נתנסחה ההלכה על ידי ר' יהושע בן לוי: "המוכר עבדו לנכרים, קונסין אותו עד מאה בדמיו"; ולפי "איכא דאמרי": "עד עשרה בדמיו" (גיטין מ"ד א). רש"י פירש, שקונסין אותו "לפדות מיד הנכרי". ויש לפירושו סמך בברייתא שבתוספתא¹⁶⁶. הגאונים פירשו את דברי ריב"ל על דרך אחרת: "כך ראינו שאין מחייבין אותו לפדותו מן הגויים, אבל חייבו חכמים לקנוס את רבו שהפקיעו מן המצוות, ואותו קנס יהיה לפדיון שבוים או לתכריכי מת מצוה או לבעלי תורה"¹⁶⁷. אבל לאמיתו של דבר, דבריהם אינם רק פירוש אחר לדברי ריב"ל, אלא הלכה מחדשת, שכן אין הם מחייבין לפדות את העבד מן הגויים. חיוב זה הכביד בהכרח על סחר עבדים בממדים גדולים ונראה שפירושם של כמה מהגאונים לדברי ריב"ל קשור במגמתם להרחיב את האפשרויות של סחר עבדים עם העולם הנכרי, שתפס מקום מרכזי בבבל תחת שלטון הערבים¹⁶⁸. מגמה זו בולטת בתשובת רב נחשון גאון: "וששאלתם רגילין במקומנו לקנות עבדים בזול ואין להם סחורה כמותה, מהו למוכרן לאלתר, שאין עומדין בדין ישראל כלל אלא אחד ממאה ויש לנו בהן ריוח הרבה. כיון שאין מקבלין מצוות מותר למוכרן לגויים, שכשאמרו חכמים אסור למכור עבדים של ישראל לגויים בעבדים שקיבלו עליהן מצוות, אבל הללו שאין מקבלין מצוות מותר"¹⁶⁹. הבחנה זו והיתר זה של מכירת עבדים לאלתר והכרוך

(165) Archäologisches Institut des Deutschen, 'Die Herkunft der Röm. Sklaven', Bang ר' Reiches, Röm. Mitteilungen, כרך 25, 1910, עמ' 232 ואילך, ושם עמ' 247 הוא מביא את דברי קיקרו Judaei et Syri, nationes natae servituti: 5, 10 de prov. cons. על מספרי העבדים בסוריה במאה הרביעית ר' F. M. Heichelheim, Roman Syria, בספרו של T. Frank, An economic survey of the Roman Empire, 1938, כ"ד עמ' 164 ואילך ור' P. Piganiol, Empire chrétien, 1947, עמ' 405, P. Petit, Libanius et la vie municipale a Antioche, עמ' 310 הע' 10.

(165*) הנאה זו הותרה כשהוא הולך לקנות עבדים "אפילו ערלים מפני שמכניסם תחת כנפי השכינה", תוס' שם א' ח', ועי' ע"ז פ"א ה"ד, בבלי שם י"ג ע"ב ובר' פמ"ז אות י', הוצ' תיאודור עמ' 476. (166) וגם על דברי הגמרא שם "שאני עבד דלא הדר ליה" ובה"ג דפ' ורשא ס"ו ע"ג מובא מאמרו של ריב"ל בלשון זו: "המוכר עבדו לגוי קונסין אותו עד מאה בדמיו ועבד יוצא לחרות". וכן גם בקטע שהדפיס ל. גינצבורג, בגיאוניקה, ח"ב, עמ' 397, וכן פירש הרמב"ם הל' עבדים פ"ח א'. (167) רב כהן צדק, שע"צ כ"ו ע"א סי' י"ט, ועיין אוצה"ג לגיטין עמ' 84 סי' רכ"א — ב', אבל ר' גם שם סי' רי"ט—ר"ב.

(168) ר' B. Spuler, Iran in frühislamischer Zeit, 1952, עמ' 439 ואילך.

(169) שע"צ כ"ו ע"ב, סי' כ"ז, אוצה"ג שם סי' רכ"ג, ועיין גם שם סי' ר"כ בתשובת רב נטרונאי גאון. ושם סי' רכ"ז "וכל דלא מטבלין שרו לזבוננהו לגויים"...

בה, באו לאפשר סחר עבדים, כפי שיוצא גם מנוסח השאלה, והם סוטים מההלכה התלמודית, שלא ידעה פשרה בתחום זה. גם מי שירש עבדים מן הגויים, אסור היה למוכרו לגויים משבאו לרשותו וכן מי שירש עבדים בחוץ לארץ, אסור היה לו למכרו שם אחרי שבאו ברשותו (תוס' ע"ז ג' ט"ז, י"ח). וכדי למנוע הערמות, אמרו שגם "עבד שברח לחוץ לארץ אין רבו רשאי למכרו שם" (שם), ור' יוחנן שנה שגם עבד שיצא אחרי רבו לסוריא ומכרו שם רבו, יצא לחרות¹⁷⁰. לצמצום האפשרות של מכירת עבדים מטעמים דתיים נודעו תוצאות כלכליות ובעקיפין השפיע גם על מצבו של העבד בבית רבו היהודי ועל היחסים שביניהם. בעל העבד היהודי יכול היה למכרו רק ליהודי, והגבלה זו הורידה את המחיר. בעלי העבדים, שמצבם הכלכלי נעשה קשה, וכאלה היו רבים במאה השלישית על המשברים הכלכליים, האינפלציות ועול המסים הכבד¹⁷¹ — לא יכלו להחזיק בעבדים ולפרנסם, ומאידך גם קשה היה להם למכרם במחיר מתקבל על הדעת ולכן נטו להפיק את התועלת מכוח העבודה של העבד ולמעט בו בזמן בסיפוק צרכיו 'אדונים' אלה יכלו לומר לעבדיהם כלשון הגמרא "עשה עמי ואיני זנך". אמנם מצאנו כבר במשנה¹⁷², שלדעת חכמים רשאי האדון שלא לזון את עבדו, אבל מלשון המשנה אין להסיק שהוא יכול לדרוש מהעבד שגם יעבוד בשבילו בשעה שאינו מפרנסו, אלא שהוא אומר לו "צא מעשה ידיך במוזנותיך" והוא פוטר את עצמו מלהוציא יותר על פרנסת העבד מאשר הוא מכניס. ר' מאיר חלק גם על דעה זו, שבאה לתת בידי האדון אמצעי לדרכן את העבד להכניס יותר בעבודתו ולהכניס לפחות את לחם אכלו ("עבדא דנהים כרסיה לא שויא למריה ולמרתיה מאי מתבעי"). אבל גם בסוף תקופת התנאים עדיין לא העלו על הדעת שהרב יכול לומר לעבד "עשה עמי ואיני זנך". על כך מורה גם המחלוקת הבאה בברייתא: "רבן שמעון בן גמליאל אומר יכול העבד לומר לרבו בשני בצורת או פרנסני או הוציאני לחרות, וחכמים אומרים הרשות בידי רבו". אבל גם חכמים נתנו רשות לכך רק בשני בצורת, בנימוק המנוסח בגמרא בלשון זו: "מאן דמרחם אבני חרי אעבד נמי רחומי מרחם". גם בפיהם של האמוראים הראשונים אין אנו מוצאים עדיין את הכלל של "עשה עמי ואיני זנך". אמנם אמר ר' יוחנן¹⁷³: "הקוטע יד עבד חבירו, רבו נוטל נזקו וצער ריפוי שבתו בושתו והלה יתפרנס מן הצדקה", אבל כאן המדובר בעבד שאינו מסוגל לעבוד. ור' אחא חלק גם עליו ואמר "מצווין ישראל לפרנס עבדים קיטעין יותר מן השלמין", ואין הוא סומך על רחמי הבריות, כי "מצווים ישראל לפרנס בני חורין יותר מעבדים" ולכן לא ימצאו עבדים

(170) גיטין מ"ד ב, בתוס' ע"ז שם נאמר "יצא עבד עם רבו לסוריא לפיכך אם מכרו שם הרי זה מכור" וכן תני' ר' חייא בבבלי שם "איבד את זכותו", ואמנם מיישבים בבבלי שם את הסתירה "לא קשיא כאן שדעת רבו לחזור כאן שאין דעת רבו לחזור". אבל נראה שיש כאן מגמה של החמרה מתוך חשש הערמה, שכן עצם ההוצאה לחוץ לארץ, אם הרב נשאר שם והוא ברשותו, אינה גוררת אחריה קנס, עיין במאירי לגיטין שם עמ' 191 "ולפי דרכך למדת שלא יצא לחרות על שהוציאו מארץ ישראל אע"פ שעשה שלא כהוגן". (171) ר' במאמרי ב"ציון" ש"ט, עמ' 9 בספרות הרשומה שם הע' 58 וכעת גם I Severi: A. Calderini עמ' 355 ואילך.

(172) גיטין פ"א מ"ו, ועיין בסוגיא בגיטין י"א ב — י"ב ב, ועי' אלקב, בהשלמותיו לנשים עמ' 396. (173) ירו' ב"ק פ"ה ה"ד ויר' כתובות פ"ה ה"ה וגיטין י"ב ב, וינטר בספרו הג'ל עמ' 56 מביא בשמו של ר' ישראל לוי את ההצעה למחוק בדברי ר' יוחנן את המלים "רפוי שבתו" מתוך הנחה שאלה שייכים לעבד. אבל קשה לקבל הגהה זו, ואין היא באה אלא להמתיק את הדין.

להתפרנס מן הצדקה. רק המציאות הקשה הכריחה את האמוראים המאוחרים להשלים עם האומר לעבדו "עבד עבדתא כולי יומא ולאורתא זיל סחר"¹⁷⁴, הגם שלא יכלו למצוא אסמכתא במקורות הקדומים להכרעתם ש"יכול הרב לומר לעבד עשה עמי ואיני זנך".

אין פלא, שהתנאים החמריים הקשים בהם נתונים היו עבדים רבים, נוסף על הבעיות שנבעו מהתביעה לקיום מצוות ולקבלת משטר חיים מסויים, גרמו לריבוי מעשי הבריחה של עבדים, שהיתה גם בלאו הכי תופעת לוואי קבועה של העבדות בכל מקום ובכל זמן, למרות כל האמצעים שנקטו נגדה.¹⁷⁵ מציאות זו הביאה לפירושים שצמצמו והגבילו את האיסור הכולל על הסגרת העבד, המפורש בכתוב "לא תסגר עבד אל אדניו אשר ינצל אליך מעם אדניו" (דברים כ"ג טז). ר' יאשיה פירש את הפסוק למוכר עבדו לחוץ לארץ שהוא יוצא לחרות, ובנו ר' אחי אמר "בעבד שברח מחוץ לארץ הכתוב מדבר"¹⁷⁶. ונמצאת ברייתא החולקת אף על דעה זו ושונה: "ברח מחוץ לארץ רשאי להחזירו" (ירושלמי גיטין פ"ד ה"ו). הלכה למעשה נתקבלה דעתו של ר' אחי בר' יאשיה, שעבד שברח לארץ ישראל אין להחזירו לחוץ לארץ ואף כפו את אדונו היהודי של העבד לשחררו. כך נהג רב אמי במעשה דלהלן: "ההוא עבדא דערק מחוצה לארץ אזל מריה אבתריה, אתא לקמיה דרבי אחי אמר ליה נכתוב לך שטרא אדמיה וכתוב ליה גיטיה דחירותא

174) ב"ק פ"ז ב' דברי רובין עמ' 43 על המאמר "עשה עמי — ואיני זנך" Ein Hirngespinnst ohne jeden praktischen Wert אינם אלא אפולוגיטיקה והתנהגותו של ר' יוחנן עצמו אינה עניין לכאן ר' לעיל הע' 138.

175) כסינופון המליץ על רישום כתובות קעקע לעבדי המדינה, ר' Westerman עמ' 53. על רישום כזה מעידה תעודה ממצרים בשנת 145 לפנה"ס Meyer, Jur. Pap. 9, 50. החוק הרומאי הטיל על המוכר את חובת ההודעה על נטיתו של העבד לברוח, והמוכר קיבל עליו ערבות אם יחזור לסורו תוך זמן קבוע כלשון התוספתא מכות ד' ט"ו "הרושם על עבדו שלא יברח פטור" ונראה שזאת היא גם כוונת המשפט "ורשום דאינש לא אית עליה" בשטר מכירת עבד שהתקין רב יהודה (גיטין פ"ו א). אמנם גולאק, Das Urkundenwesen im Talmud, 1935, עמ' 106, דוחה פירוש זה, כי אין להבין לשם מה צריך היה להצהיר על כך בשטר, הרי אפשר היה לראות אם יש "רשום" בעבד והוא מקבל את הגי' "רשו" המובאת בתוס' שם ד"ה רשום (ועי' גם בערוך ערך רשו). אבל שמא הכוונה להצהיר שחובת רישום כזאת אינה מוטלת עליו, שכן בוודאי נמנעו בעלי העבדים לסמן את עבדיהם כמועדים לבריחה, אם רצו למכרם. בהודעה שאין העבד נוטה לברוח קיבל עליו המוכר אחריות למקרה של בריחה. גם ב" Dig. 1, 4, 3, 21 נדרש המוכר להצהיר שהעבד אינו נוטה לברוח. בשטר מכירת שפחה, שנמצא בדורא אירופוס ושנחתם באדיסה בשנת 243, כתבה המוכרת: "זבנתה לך אמתא הדא כד אכין חד נמוס דמכא ועדמא לירחא שתא שלמינ. והכנא הות תנוי בינתהון ואן תערק לה אמתא הדא מן יומנא ולהלן מן גוה דתירו זבונא". המוכרת משתחררת כאן במפורש מהאחריות לבריחת השפחה כעבור ששה חדשים. עיי' A third century Contract of Sale, A. R. Bellinger & C. B. Welles, Yale Classical Studies, from Edessa 1935 עמ' 83 ואילך ור' בעיקר עמ' 104—109.

176) גיטין מ"ה ב', ועיין בספרי דברים פ' רנ"ט ועי' בפ' הרמב"ן לדברים כ"ג ט"ז. מסופקני אם אפשר למצוא בדברי רבי "בלוקה עבד על מנת לשחררו"... רמז לשחרור על ידי מכירה, כפי שהציע ז. פלק, Journal of Semitic Studies כ"ג, 1959, עמ' 127.

ואי לא מפקנא ליה מינך מדרבי אחי בר' יאשיה¹⁷⁷. אבל עיקר הבעיה לא היתה זו של עבדים שברחו מחוץ לארץ אלא להיפך עבדים שברחו מהארץ לארצות השכנות. על דרכם של בעלי העבדים נערמו קשיים בהחזרתם של העבדים, גם אם עלה בידיהם להוכיח את בעלותם ולהחזירם לרשותם. ואמנם מוצאים אנו שהאמוראים הראשונים נחלקו בשאלה אם מותר למכור בחו"ל עבד בורח: "ברח מארץ לחוצה לארץ ר' יאשיה בשם ר' חייא רבה אמר מותר, ר' הושעיה רבה אמר אסור". האמוראים שבסוף המאה השלישית ובמאה הרביעית מצאו דרכים שונות של פשרה. על ר' יצחק דיהבא, תלמידו של ר' יוחנן (ירו' ביצה פ"א ה"ט), מסופר: "הוון ליה עבדיה ערקין לבנותהון אתא שאל לרבי אמי ואורי ליה אונו אסור אנטריס שרי, אפרכוריס צריכא". שני דורות אחר כך הסתמך על הכרעה זו ר' מנא, כשנשאל על "אמתיה דרבי אבא בר אדא ערקת לקליסיא"¹⁷⁸. רב אמי הבחין בין צורות מכירה שונות, מהן התיר מהן אסור ואחרות ראה כמפוקפקות. הבחנות שאינן תלויות בדרכי המכירה הננו מוצאים בדברי ר' זעירה, שהתיר למכור בחו"ל "עבד שלמוד לברוח לשם" ואסר מכירתו של עבד שאינו למוד לברוח, ובדברי ר' יוסי, שתלה את הדבר ביכולתו של הרב להביא את העבד משם.

עם ריבויים של השבויים בעקבות מלחמת בר־כוכבא, תיקנו החכמים בתקופת אושא שורה של תקנות הקשורות בפדיון שבויים (גיטין פ"ד מ"ו) ובתוכן גם תקנות העוסקות בפדיון עבדים שנשבו. במשנה (שם מ"ד) אנו שונים: "עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשום עבד, ישתעבד; אם לשום בן חורין, לא ישתעבד. רבן שמעון בן גמליאל אומר בין כך ובין כך, ישתעבד". במשנה לא נתפרש למי ישתעבד, אבל מה שנסתם בה פורש בתוספתא: "עבד שנשבה ופדאוהו, אם לשם עבד, ישתעבד ורבו נותן את דמיו; אם לשם חרות, לא ישתעבד ואין רבו נותן את דמיו. רבן שמעון בן גמליאל אומר, בין כך ובין כך ישתעבד ורבו נותן דמיו, כשם שישאל מצוין לפדות את בני חורין כך מצוין לפדות את עבדיהם". פשוטם של דברים אלה הוא שהעבד הנפדה לשם עבדות, ולדברי רשב"ג גם העבד הנפדה לשום בן חורין, משתעבד לרבו הראשון¹⁷⁹.

(177) גיטין מ"ה א. וכך גם נהג רב חסדא בבבל כשתבע את החזרת עבדו הבורח והפנו אותו לדברי הכתוב. (178) ירו' גיטין פ"ד ה"ו לדעתי יש לגרוס במקום לבנותהון: לכנותהון. כמו עזרא ד' ז' ועוד, והכונה ל"סיעתם, לחבריהם" ועי' ערוך השלם ערך כנותא. את המאמר הקשה בירושלמי פירש לנכון י. נ. אפשטיין, תרביץ ש"ח עמ' 316 ואילך. בצדק דחה את פירושי המפרשים והמלונים שרצו לראות באנטריס, אפרכוריס וגם באוני שמות מקומות. המדובר כאן בג' סוגי מכירה. אוני — ὄνι הוא שטר המכירה, שעושה את המכירה מיד גמורה, ר' Taubenschlag, בספרו ה"ג, עמ' 208. אנטריס הגיה אפשטיין אנט[י]כ[י] ריס ἀντιχρηστικὸς אבל נ"ל שאין צורך בהגזה זו והכונה ל-ἀντιχρηστικὸς ופרושו הגשת ערעור במקרה של גביית משכון ר' Preisigke, Wörterbuch der Griech. Papyrskunde ח"א עמ' 139. אפרכוריס הוא ἀπαρχωρησις העברה. ר' Preisigke, שם ח"ב עמ' 262. ר' אמי אסר איפוא על המכירה הסופית באוני, התיר את המכירה באנטריס, כי בה שמר המוכר לעצמו זכות ערעור, והשאר בצריך עיון את ההעברה ללא שטר, האפרכוריס (עי' גם בדברי י. אוסטרזר, תרביץ ש"ט עמ' 395). אפשטיין שם 210 זהה את המעשה שבירו' עם המעשה בגיטין מ"ה א', אבל, לדעתי, אין לזהות את שני המעשים. בבבלי מדובר על עבד שברח מחו"ל לא"י בעוד שבירו' מסופר על עבדים שברחו לחו"ל ור' אמי הורה הוראות שונות בשני המקרים.

(179) ר' תוספתא גיטין ד ג. ועל תוספתא זו הסתמך הרשב"א בחידושו לגיטין ל"ז ב' והכריע כדעת המפרשים את דברי רשב"ג אליבא דרבא "בין כך וכך ישתעבד כדחזקיה" — לרבו ראשון (עיין בתוס' שם ד"ה

בתוספתא אין הבחנה בין "לפני יאוש" ובין "לאחר יאוש". היא הועלתה בראשונה על ידי אביי ורבא¹⁸⁰, שפירשו כל אחד ואחד לשיטתו את המשנה. אמוראי ארץ ישראל לא נזקקו להבחנה זו בקשר לפדיון עבדים שבויים, כי גם הם הניחו שאין הרב מתייחס מעבדים שבויים, ואם הצהיר במפורש על כך הרי דינו כדין כל המתייחס מעבדו¹⁸¹. גם ר' יוחנן וגם ריש לקיש פסקו כרשב"ג, ומתוך נימוקיהם של אמוראי ארץ-ישראל הרינו עומדים על כך שלא ראו את המחלוקת שבין רשב"ג לבין הת"ק כמחלוקת עקרונית בשאלה אם הופקעה על ידי השבייה והפדיון זכות הבעלות של אדון העבד או לא^{181*}. על דברי הת"ק אומר ר' אילא בשם רבי יסא: "בדין הוא, אפילו לשם בן חורין ישתעבד, ולמה אמרו לא ישתעבד? שלא להוציא לזוה על בני חורין"¹⁸². ברם טעם זה, שלא להוציא לעז על בני חורין שמותר להשתעבד בהן, לא עמד בפני הטעם שניתן על

בין כך ובחידושי הריטב"א (שם). נסיונו של ש. צייטלין, הפקר ויאוש, ס' היובל לכב' לוי גינצברג, עמ' שע"ט הע' 60, להוכיח דוקא מן התוספתא ש"בין כך וכך ישתעבד משמע דוקא לרבו השני ולא לרבו הראשון", אין לו על מה שיסמוך והוא מנוגד לפשוטה של התוספתא וכבר נדחה על ידי אלבק, בהשלמות לנשים עמ' 399, ודוקא מתוך נימוקו של רשב"ג, שעליו סומך צייטלין, אפשר ללמוד את ההיפך. בתוספתא נאמר "רק מצווין לפדות את עבדיהם", צווי הפדיון מוטל בראש וראשונה על רבו של העבד, שהשבייה לא הפקיעה את בעלותו ולכן אם הקדימו אחר אין לזה אלא הדמים ששלם והרב יכול לעשות בעבד כרצונו. ולזה התכוון גם ר' זעירא ביר' גיטין פ"ד ה"ד מתניתא אמרה כן "רבו נותן את דמיו ומשחררו לא אמר אלא רבו". את המצוה של פדיון עבדים שבויים קיימו גם בחוץ לארץ. השפחה וילדיה שנפדו על ידי הקהלה היהודית ב P. Oxy. 1205, (זיסטר ח"א עמ' 427 הע' 8), לא היתה אלא שפחה של יהודים, שהגיעה לרשותם של גויים.

180) עי' גיטין שם וגם מהמעשה "דאמתיה דמר שמואל" (שם ל"ה א) אין להביא ראיה לדעתו של שמואל. המשחררים מודיעים לו, לשמואל, שהם סבורים כר"ג, אבל אם הוא סבור כחכמים, הרי פדו אותה לשם אמנות; אין הם חוקרים ושואלים אם שמואל התייחס או לא. דברי הגמרא "ואינהו סבור לפני יאוש היה ולא היא לאחר יאוש היה ושמואל לא מביעא דאשתיעבדי לא משתעבדי בה אלא גיטא דחירותא נמי לא אצרכה" אינם מוכיחים על דעת שמואל, אלא הם אוקימתא של הגמרא אליבא דרבא (הרשב"א בחידושי פרש דהני דפרקי כאביי ס"ל, אבל עיין בחידושי הריטב"א לגיטין שם).

181*) דרשת רב פפא גיטין ל"א א' שהשבאי קונה את העבד בחזקה מהפסוק "וישב ממנו שבי" (במדבר כ"א) לא היתה ידועה בא"י, ועי' בחידושי הרשב"א גיטין שם "ושמא שמואל לא צריך ליה לקרא ולאו לא שמועין דנכרי ישראל קונה, אלא ספור דברים ומאורע שהיה".

182) יר' גיטין פ"ד ה"ד. את דברי חזקיה הבאתי בפנים בנוסח הבבלי ל"ז ב', וביר' נאמר "אמר ר' אבהו בשם חזקיהו בדין היה שאפילו לשם עבד לא ישתעבד ולמה אמרו ישתעבד שלא יהא העבד מברית עצמו מן שבויין (ברשב"א: לשבויין וכצ"ל)", מפרשי הירושלמי פירשו את דברי ר' אבהו בשם חזקיה כנותנים טעם לשיטת הת"ק ונתקשו הרבה. בעל ק"ע מפרש שהמדובר באחר יאוש ובעל פנ"מ מפרש אמנם בלפני יאוש אבל ישתעבד לרבו שני. וגם דברי ח. אלבק, השלמות שם עמ' 349, אינם נראים, שכן מדברי ר' יוחנן אין ללמוד שהשבאי קנה את העבד. העבד הבורח יוצא לחרות מפני שברח ואין לחשוש לטעמו של חזקיה, כמו שפרשנו בפנים. ולכל הפרושים הנ"ל קשה קושיית הרידב"ז: "מי יאמר לו לעבד שיפדו אותו לשם בן-חורין" שניצטרך לחשוש שמשום כך יפיל עצמו לגייסות? ולכן נראה שדברי ר' אבהו בשם חזקיה הם שלא במקומם והם צריכים לבוא אחרי דברי ר' אילא. וכשם שר' אילא פרש את דברי הת"ק בא ר' אבהו בשם חזקיה לפרש את דברי רשב"ג, שמצוות פדיון העבד היתה צריכה להביא אתה בדין את השחרור גם כשהפודה פדה אותו לשם עבד, אבל מחמת החשש שלא יהא העבד מברית עצמו לשבויין, מתוך ידיעה שהיהודים מצווים לפדות את עבדיהם אמר רשב"ג שבין כך ובין כך ישתעבד.

ידי חזקיה לשיטת רשב"ג והמתאים למציאות של ימיו: "שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומפיל עצמו לגייסות ומפקיע עצמו מיד רבו". מתוך נימוק זה אפשר להבין, שההלכה הנמסרת בשם ר' יוחנן "עבד שברח מבית-האסורים יצא לחירות ולא עוד אלא שכופין את רבו וכותב לו גט שחרור"¹⁸³, אינה עומדת בסתירה להכרעתו כדעת רשב"ג, שכן במקרה של בורח אין מקום לטעמו של חזקיה כדברי רבא "בורח שאני, השתא לקטלא מסר נפשיה אפולי אפול נפשיה לגייסות?"

דעתו של רשב"ג, ששללה פדיון עבדים שבויים לשם שחרורם, הוצדקה על ידי המציאות, שבה קשה היה להבחין בין עבדים שנשבו לבין עבדים שברחו והפילו עצמם לגייסות. בדרך כלל נחשבו עבדים כבלתי ראויים לשרות בלגיונות והשתמשו בהם לעבודות שונות, מאחורי קווי הלוחמים, כ־ Calones בלבד. אבל בזמנים קשים צירפו אותם גם לשורות הצבא הלוחם. מרקוס אברליוס נאלץ לנהוג ככה, אחרי שצבאותיו נידלדלו בעקבות מגפה קשה וקרא לחיילים-עבדים אלה בשם voluntarii¹⁸⁴. על היקפה של בריחת עבדים לגייסות בסוף המאה השלישית נשמרה עדות מצויינת בסוגיה שבבבלי (גיטין מ"ד א'): "בעו מיניה מר' אמי, עבד שהפיל עצמו לגייסות ואין רבו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני אומות העולם מהו שיטול את דמיו... שלח להו ר' אמי מגי' אמי בר נתן תורה יוצאת לכל ישראל, עבד שהפיל עצמו לגייסות ואין רבו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני האומות, מותר ליטול את דמיו וכותב ומעלה בערכאות של נכרים מפני שהוא כמציל מידם". ממעשה זה אנו למדים כמה דברים: (א) העובדא שראש ישיבת טבריה ראה עצמו נאלץ להוציא "הוראה לכל ישראל" על עבדים המפילים עצמם לגייסות מוכיחה שבריתה זו היתה בסוף המאה השלישית מעין מכת מדינה. (ב) שבדרך כלל מוכנים היו גם בתי-משפט הנכריים לסייע בהחזרת עבדים בורחים¹⁸⁵. (ג) הגייסות מוכנים היו לשלם את מחירם של העבדים אבל כתמורה דרשו שטר מכירה כתוב בערכאות של נכרים. ברור שבמציאות זו לא ראו כל טעם לשחרר עבד שהפיל עצמו לגייסות, אם עלה בידי יהודי, אחרי מאמצים גדולים, לפדותו מתחת ידיהם.

המצב החמיר בהרבה במאה הרביעית עם החקיקה האנטי-יהודית, שהחלה עם איסורו של קונסטנטינוס על רכישת עבדים נוצרים על ידי יהודים. קונסטנטינוס כלל באיסור זה גם עבדים עובדי אלילים, וציווה להחרים את העבדים שנקנו, בין אם הם עובדי אלילים ובין אם הם נוצרים — אלא שבמקרה האחרון נמצא הקונה היהודי מפסיד גם את כל העבדים הנוצרים שהיו ברשותו מכבר. על מילת עבדים הטיל קונסטנטינוס עונש מות¹⁸⁶. אחד מסופרי הכנסיה מסביר את

(183) גיטין ל"ח א' ועיין בס' העיסור ח"א אות ג' גט חליצה וחרות, הוצ' ר' מאיר יונה ט' ע"א "ועבד שברח מן האסורין יצא לחירות דוק אלא ר' אר' בשמיה דרב הינאי" (צ"ל: רב הילאי, ע"ש הע' ל"ט), ולא מצאתי דעה זו במק"א.

(184) ר' Barrow, בספרו הנ"ל עמ' 147 ואילך.

(185) בעית ה־ fugitivi העסיקה את השלטונות לא רק מתוך רצון להחזיר את הרכוש לבעליו החוקיים, אלא מתוך חשש מפני התארגנותם של הבורחים בקבוצות של שודדים. החיפוש אחרי עבדים כאלה היה עסקם של ה־ fugitivarii. ר' Westerman, בספרו הנ"ל, עמ' 107.

(186) ר' Cod. Theod. 22.8.16 והחוק של קונסטנטינוס שם 2.9.16 משנת 339, ועי' זיטטר, שם, ח"ב, עמ' 76.

נימוקיה של חקיקה זו בעניינה של הכנסיה שהיהודים לא ימשכו את אלה, שאמנם אינם חסים עדיין תחת כנפיה, אבל עתידים הם להצטרף אליה באחד הימים¹⁸⁷. אמנם חוקים אלה לא אסרו על היהודים להתזיק בעבדים שנמצאו מקודם ברשותם, וגם החוקים משנות 417–384 העניקו רק לנוצרים את הזכות לפדות מידי יהודים את העבדים שמכרום להם, גם אם קיבלו בינתיים את דת ישראל, אבל אין ספק שעבדים בורחים יכלו למצוא בקלות תמיכה וחסות בצלה של הכנסיה ועושי דברה.

כתוצאה מהקשיים בהשגת עבדים כנענים בסוף המאה השלישית ובמאה הרביעית אפשר היה לצפות לשיפור מצבם של הפועלים השכירים, שכן העבדים ככוח עבודה זול יותר היו מתחרהם הגדולים בכל המקומות והזמנים, אבל נראה שהמצב הכלכלי הקשה ותנאי העבודה שנדרשו מהשכירים¹⁸⁸, שהעמידו אותם כמעט בדרגת עבדים, לא היוו כוח משיכה. מצד אחד רגילים היו לומר "פוק חזו כמה בטלני איכא בשוקא" (ברכות י"ז ב' ועוד), ומאידך הננו מוצאים שוב יהודים המוכרים עצמם לנכרים. המסים והארנונות הקשים הכבידו על בעלי האחוזות הקטנות ועל בעלי המלאכה וכמובן גם על הפועלים השכירים שהעסיקו אותם. מהפפירוסים במצרים מראשית המאה הרביעית, הננו יודעים על עזיבתם של כפרים שלמים וגם על בריחתם של אותם הפקידים שמתפקידם היה לגבות את מס התבואות¹⁸⁹. בורחים כאלה היו מצויים גם בארץ והיו מהם שהפילו את עצמם לגייסות והצטרפו לשורות הלגיונות של הרומאים¹⁹⁰ ומקצתם אף בחרו להשכיר את עצמם כלודרים בקרקסאות. ההלכה שבמשנה האומרת "המוכר את עצמו ואת בניו לנכרים אין פודין אותו אבל פודין את בניו" רוככה על ידי האמוראים וצומצמה רק למי "שמכר עצמו ושנה, אבל אם מכר עצמו פעם אחת פודין אותו"¹⁹¹. רק על המוכר עצמו ללודים אמרו שאין פודין אותו

על המצב במערב ר' B. Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental*, 1960, עמ' 184 ואילך ועמ' 327 ואילך.

(187) דברי סוקרטס Hist. ecclesia 3.17, הובאו ע"י ז'סטר, שם, עמ' 72 הע' 3.

(188) D. Farbstein, *Das Recht der unfreien und freien Arbeiter nach jüd.-Talm. Recht*, ברן 1866; ה. היינמן, *The Status of the Labourer in Jewish Law and Society in the tannaic Period*, 1866; HUCA כ' 25, 1954 עמ' 263 ואילך; ולאחרונה בעבודתו הפולנית של F. Gryglewicz, *Najemny robotnik*, w *Palestynie za czasów Chrystusa Pana*, 1958 עמ' 6. עבודה זו כוללת חומר השוואתי עשיר. אבל העבור דות הנ"ל, במידה שהן דנות בתקופת האמוראים, לא הבליטו את התמורות שחלו.

(189) Grundzüge, Mitteis-Wilcken כ"א, ח"ב, עמ' 235 ואילך, ושם עמ' 477 ועמ' 485; A. E. R. Boak and H. C. Rostowzew, *Studien zur Geschichte des röm. Kolonats*, 209. ועיי' Flight and oppression in fourth-century Egypt, Youtrie Studi in onore di Aristide Cal- בקובץ 310, 1957 עמ' 325 ואילך. שם פורסמו שני פפירוסים חדשים מפיוס מהשנים 304–310, שמהם יוצא איזה לחץ קשה של מסים וחובות עבור קרקעות עזובות רבץ על אוכלסי הכפרים, שבהם רבו הבורחים. עול זה גרם לבריחות נוספות. החידוש שבפפירוסים אלה הוא החוק הנוכח בהם שכל המוסר בורח לידי השלטונות יקבל פרס של עשרים דינר.

(190) ר' ז'יסטר, ח"ב, עמ' 276, וש. קרויס, רומי ופרס, עמ' 163.

(191) כ"ה בירושלמי גיטין פ"ד ה"ט, בבבלי גיטין מ"ו ב בשם רב אסי "והוא שמכר ושנה ושלש". הספור

על רב אמי בבלי שם מ"ו א והספור על ר' אבהו ביר' שם ולהערכת הלודר ר' ב"ר פצ"ו תיאודור-אלבק,

אפילו פעם אחת, כי הוא נחשב כמופקר ומפקיר את חייו. אבל משרבו המוכרים עצמם ללודים, לא מחמת הפקרות אלא מחמת אונס, נטו לצוות גם על פדיונם. על כך מורים שני הסיפורים הבאים. "ההוא גברא דזבין נפשיה ללודאי, אתא לקמיה דרבי אמי אמר ליה: פורקן א"ל תנן המוכר את עצמו ואת בניו לנכרים אין פודין אותם, אבל פודין את הבנים משום קילקולא וכ"ש הכא דאיכא קטלא. אמרו ליה רבנן לרבי אמי: האי ישראל מומר הוא דקא חזי ליה דקאכיל נבלות וטריפות. אמר להו: אימא לתיאבון הוא דקאכיל. אמרו ליה: והא זימנין דאיכא היתרא ואיסורא קמיה ושביק היתרא ואכיל איסורא. אמר ליה: זיל לא קאי שבקי לי דאפריקנך". בעוד שר' אמי נכנע לטענת חבריו, שהצביעו על מעשיו של אותו אדם שמסר עצמו ללודים, הרי מסופר בירושלמי "מעשה באחד שמכר עצמו ללודים, אתא עובדא קומי ר' אבהו אמר: מה נעשה, 'מפני חיינו עשה'". באמצע המאה הרביעית, בימי ר' מנא, מישכנו בני צפורי את בניהם בידי נומירא. כנראה פלוגת אנשים שנשלחה לגבות מסים "ור' מנא התיר להם למכור את הבתים שהשכירו לאחרים, כדעת ר' אמי, אפעלי שלא "סבר כדעתיה אלא בגין ציפרייא דלא יחלטון בניהון"¹⁹². העובדא, שאנשים נאלצו למכור את עצמם כלודרים, כדי למצוא את פרנסתם, ולמשכן את בניהם בידי נכרים, כדי לשלם מסים, מוכיחה גם עד מה קשה היה למצוא עבודה כשכירים וממילא עד מה קשים היו תנאי עבודתם. כבר בימי התנאים אנו שומעים על פועלים, שהשכירו עצמם ביום ועשו את מלאכתם בלילה, ועל פועלים, שהרעיבו וסיגפו עצמם כדי להאכיל מזונותיהם לבניהם, ואוסרים עליהם לעשות זאת "מפני גזל מלאכתו של בעל הבית" (תוספתא ב"מ ח' א'). פועל שנשכר סתם למלאכה, מבלי לפרט את טיבה, העמיד את כל זמנו וכוח עבודתו לרשותו של השוכר, ואם מצא מציאה הרי אף זו היתה לבעל הבית¹⁹³. מצבו של פועל שנשכר לתקופה ממושכת דומה היה לזה של עבד עברי, ואת הזכות שניתנה לו, לפועל, לחזור בו משכירותו, למדו האמוראים מעבד עברי¹⁹⁴.

אין בידינו לקבוע על פי המקורות את היחס המספרי שבין העבדים שהעסקו בעבודות בית

עמ' 1200 "בנוהג שבעולם אין לודר עושה דייתיקי ומי עושה דייתיקי בן חורין" הלודר יש לו רכוש, אבל הוא מופקר. בילק"ש בראשית רמז קנ"ז הג' "אין עבד עושה דייתיקי", אבל הגי' המקורית היא ללא ספק זו שבב"ר כי אין טעם להשוואה של עשו עם עבד, אבל יש טעם להשוואתו עם לודר, כי שניהם חייבים היו מושלכים כנגדם. מאידך מלתא דפשיטא היא שאין עבד עושה דייתיקי. [כעת הגיע לידי ספרו של ראובן ירון, Gifts in con-templation of Death, Oxford 1960, ושם עמ' 151 הוא מעמיד על יסוד הנוסח שבילקוט (גם כהן עמ' 41 יודע רק מקור זה) הבדל בין המאמר הזה ובין המשפט הרומאי, אבל לאור הנאמר לעיל, אין יסוד לכך].

(192) ירו' פסחים פ"ד ה"ט, ליברמן, ירו' כפשוטו עמ' 444, סבור שהרומאים תפשו את בני אנשי צפורי לשם ערבון ולא היהודים משכנו אותם, אלא ספק אם הלשון "והוון בניהון מישכונין גביהון" סובל פירוש זה. לעומת זאת צודק ליברמן שבירו' ב"מ פ"ח ה"ט מדובר ביהודי שמשכן ביתו, ולא כגולאק, תולדות המשפט בישראל, עמ' 21. ועיין גיטין ו' ע"א ובתוס' שם ד"ה ויתנו.

(193) ב"מ י"ב ב' ומעניין שאין שואלים על ברייתא זו מהדין שבמשנה שמציאותו של עבד היא שלו "ולא יהא אלא כעבד", אלא להיפך מקשים על עבד "אמאי, לא יהא אלא פועל". והאמוראים מגבילים בדרכים שונות את זכותו של העבד על המציאה, ועיין לעיל עמ' 144.

(194) ירושלמי ב"מ פ"ו ח"א, "אמר רבי יוחנן עבד עברי היא מתניתא" ולפירושו של הירושלמי עיין בנתיבות ירושלים לר' ישראל חיים דייכעס, ל"ז ע"ד, ובשערי תורת ארץ ישראל, עמ' 492.

ובמלאכות ובין העבדים שהעסקו במשק החקלאי. בזמנים שבהם היו אחוזות גדולות בידי יחידים, הרי בודאי רבו, כמו בכל מקום, עבדים שעבדו באחוזות אלו. בתקופה שאנו עומדים בה, כלומר במאה הרביעית, התעצמה התופעה של אריסים, מהם שנאלצו למכור את שדותיהם, אבל המשיכו לעבוד כאריסיהם של הבעלים החדשים. הנהגת הקולונטוס בארץ בשנות השמונים של המאה הרביעית הביאה גם לאריסים אלה שעבדו ועבדות למחצה^{194*}.

ברם בה בשעה שבארץ ישראל לא מצאנו אלא רמזים קלושים¹⁹⁵ למציאותו של עבד עברי ממש, הרי ישנן עדויות מפורשות לכך במאה הרביעית בבבל בחוגים של חכמים עשירים. עבדים עברים אלה היו אנשים, שלא שילמו את מסי המלכות והם שועבדו על ידי האנשים ששילמו את המסים עבורם: "אמר ליה רב פפא לרבא: חזי מר הני רבנן דיהבי זוזי אכרגא דאנשי ומשעבדי בהו טפי. אמר ליה: השתא איכו שכיבא לא אמרי לכו הא מילתא, הרי אמר רב ששת מוהרקייהו דהני בטפסא דמלכא מנח ומלכא אמר מאן דלא יהיב כרגא לשתעביד למאן דיהיב כרגא" (ב"מ ע"ג ב). נימוקו של רבא מבוסס כאן על דינא דמלכותא, שכל מי שאינו משלם את הכרגא הרי כאילו חותם העבדות שלו נתון בידי המלך והוא מעביר אותו למי שמשלם את הכרגא. במקור מקביל¹⁹⁶ הכריע רבא שאותם עבדים צריכים אפילו גט שחרור – הוא הולך לשיטתו שעבד עברי גופו קנוי¹⁹⁷. שעבודם של יהודים לא הצטמצם רק למשתמטים מפרעון הכרגא, שעברו על דיני

* (194) ע"א. גולאק לחקר תולדות המשפט העברי, תרפ"ט, עמ' 137.

(195) ירו' שבועות פ"ו ה"ח "עד כמה מגלגלין עליו, א"ר יוחנן עד כדי שיאמר לו עבדי אתה. הגע עצמך שהיה כהן? בעבד עברי (כצ"ל ולא, ועבד שבדפ' והגיה כן בעל יפה עינים לשבועות כ"ח א), וכי יש עבד עברי בזמן הזה? ועיין קידושין כ"ח א ושם אין מקשים את הקושיא שבירושלמי. מהמעשה בקידושין ס"ט א על רבי שמלאי אין להסיק מסקנא כלשהי, העצה "זיל גנוב ואזדבן בעבד עברי" הם דברי סתם גמרא, ושם גם מקשים "ובשני דרבי שמלאי עבד עברי מי הוה", ההבדל בין א"י לבין בבל משתקף אולי גם במאמר המדרש, איכה רבה פתיחתא ט"ו, הוצ' בבור ז' ע"א: "כל המעמיד תלמיד רשע בא"י כאלו מעמיד ליסטים ובחוצה לארץ מעמיד עבד".

(196) יבמות מ"ו א' "והני רבנן" הם שם הני דבי רב פפא בר אבא שעליהם מסופר בשבת קי"ט א "דשכיח לן בישראל וחמרא כל יומא". רש"י מפרש "ונכרים היו", אבל בב"מ פרש שהמדובר ביהודים. הרשב"א מביא את פירושו של הר"ח "דגרים תושבים הוו", אבל אין בו, בפירוש זה, אלא להעלות תמיהה חדשה וכי גר תושב נוהג בזמן הזה. ואמנם הרשב"א מוסיף "ואי לאו דמסתפינא ד"ש ר"א ל"ם נ"ג ה"ו והיינו דקאמר דמשתעבדי בהן עבדותא יתירא וכתוב לא תעבוד בו עבדות עבד ומיהו אנשי דלא מעלי הוו ובעי מיניה אי בעי גיטא דחירותא כיון דגבאי המלך מוכרין לו ופשט ליה דמוהרקייהו דהני בטופסא דמלכא מנח דעל דעת כן הם באים לדור בארצו וכאלו לקחם במלחמה שיש לו בהן קניין הגוף דכתוב וישב ממנו שבי וזה שמכרן לו גופן קנוי לו דעבדים עברים שנמכרו לו ע"י גבאי המלך וכי נפקי גיטא דחירותא הוא דצריכין" (אבל הרשב"א בעצמו אמר שאין זה אלא ספור דברים, ר' לעיל הע' 191) ועיין בחידושי הריטב"א לקידושין ס"ט א והוא מפרש את דברי הגמרא שאין עבד עברי נוהג בזמן הזה "שאינו נוהג בדין עבד המפורשים בתורה לצאת בשנים וביובל ובמיתת אדון ולהיות מותר כשפחה כנענית, אבל הוא יכול למכור עצמו לעכו"ם (?) או לישראל והוא קנוי לו קניין הגוף ולכי נפיק בעי גיטא דחירותא כדאיתא בפ' החולץ". ועיין לעיל עמ' 4 הע' 14.

(197) קידושין ט"ז א. ועי' בתוס' ד"ה אמר ויבמות ע"א תד"ה אלמא, ורב האי גאון בס' מקח וממכר שער ב' (אוצה"ג קידושין סי' ע"ג) אחרי שאמר שאין מכר מתקיים אלא בדבר שיש בו מששא הוא ממשיך "ואם גפשו להקשות, כי ימכר לך אחיך העברי, שאין לך בגופו שום דבר הא גריסין ואמרינן עבד עברי גופו קנוי",

דמלכותא, אלא כלל גם עבריינים אחרים: "רב סעורם אחוה דרבא הוה תקיף אינשא דלא מעלי ומעייל להו בגוהרקא דרבא. אמר ליה רבא: שפיר קא עבדית דתנינא ראית שאינו נוהג כשורה מניין שאתה רשאי להשתעבד בו, ת"ל לעולם בהם תעבודו ובאחיהם" (ב"מ שם). עבריינים כאלה לא היו מעטים. רבא בעצמו אמר על פומבדיתא "רוב גבבי ישראל נינהו" (ע"ז ע א). והמצב לא היה שונה מזה בנרש ובמחוזא¹⁹⁸. השעבוד ביהודים וחיידוש המוסד של העבדות העברית למעשה, אין להסבירו על רקע של חוסר עבדים נכרים. יש בידינו ידיעות על מציאותם של עבדים נכרים בבבל גם לפני ימיו של רבא וגם לאחריו. על אביו של רבא מסופר: "בי רב יוסף בר חמא הוה תקיף עבדי דאינשי דמסיק בהו זוזי ועבדי בהו מלאכה" (ב"ק צ"ז א'). את השאלה על "ההוא עבדא דבי תרי קם חד מינייהו ושחרריה לפלגיה, אמר אידך השתא שמעי בי רבנן ומפסדו ליה מינאי אזל אקנייה לבנו קטן" — שלח רב יוסף בריה דרבא לרב פפא. עבדים שנמכרו על ידי יהודי לנכרי ואדונם זה מת באו לפני רבינא והוא אמר להם לפנות לרבם הראשון היהודי ולדרוש ממנו גט שחרור¹⁹⁹. ועבדים נכרים היו גם ברשותם של חכמים כפי שמוכיח הסיפור הבא: "מנימין עבדיה דרב אשי בא לאטבולי מסריה ניהליה לרבינא ולרב אחא בריה דרבא, אמר להו חזו דמנייכו קבעית ליה. רמו ליה ארדיסא (שלשלת או סודר) בצואריה, ארפו ליה וצימצמו ליה, ארפו ליה וצימצמו ליה, ארפו ליה כי היכי דלא הוי חציצה צימצמו ליה, כי היכא דלא ליקדים ולימא לשם בן חורין אני טובל, בהדי דדלי רישיה ממיא, אנחו ליה זולטא דטינא (כלי עם טיט) ארישיה ואמרו ליה זיל אמטי לבי מר" (יבמות מ"א). עבד זה נקנה על ידי רב אשי מנכרי, שכן רק במקרה זה חל הדין שנמסר בשם רב "הלוקח עבד מן הנכרי וקדם וטבל לשם בן חורין קנה עצמו בן חורין" (שם מ"ה ב). מר זוטרא קנה בחזקה את עבדו של ר' יהודה הנדואה, שהיה גר שאין לו יורשין (קידושין כ"ב ב). ובדאי שרבו שפחות בבתיהם. על כל פנים מסופר על היחס השונה של שמואל לשפחותיו מזה של רב ששת ורב נחמן²⁰⁰. לא מעטים היו כנראה עבדים משוחררים וכנראה גם עבדים בורחים בלי גטי שחרור שנשמעו בין היהודים. אנחנו שומעים כמובן רק על מקרים שבהם ידעו האמוראים להכריז על אנשים מסויימים שהם עבדים. רב יהודה הכריז בפומבדיתא: "אדא ויונתן עבדי... בטי בר טוביה ברמות רוחא לא שקול גיטא דחירותא". רב יוסף אמר על תושבי בי כובי שבסביבת פומבדיתא "כולם דעבדי"²⁰⁰. אינני רואה סיבה כלשהי להניח

ועיין בדברי הרז"ה בספר הצבא מדה ז' וברמב"ם הל' עבדים פ"ב ה"א ובדברי הראב"ד, תמים דעים ס"י רל"ט, נ"ט ע"ב.

(198) ר' חולין קכ"ז א' 'נרשא נשקין מני ככין' ועיין ב"ק קט"ו א' ודברי רבא ר"ה י"ז א' ו'אוינהו משפירי שפירי בני מחוזא ומקריין בני גיהנם' ועי' ע"ז כ"ו א' ור' Die Landschaft, J. Obermeyer, Babyloniens עמ' 173 ועמ' 309.

(199) שני המעשים בגיטין מ א, במעשה הראשון מדובר על דסקרתא דעבדי, רש"י פרש קריה וגם לוי ויסטורוב "כפר של עבדים, 'מושבה של עבדים' אבל לפי ד. גיגר בתשלום לערוך השלם, עמ' 146, הפירוש הוא "אחוזה שיש בה עבדים".

(199*) נדה מ"ז א' ושם מובאת גם דרשתו של שמואל "לעולם בהם תעבודו, לעבודה נתתיו ולא לבושה" ועי' בתוס' שם ד"ה בדק.

(200) קידושין ע' ב, ועיין בשאלות ס"י מ"א ושם הגי': מכריז רבי יהודה בנהרדעא אדא ויונתן עבדי... .

שדוקא בימי רבא, שהיו ימי המלחמות הממושכות של שבור השני נגד הרומאים, נסתתמו מקורות העבדות הנכרית²⁰¹. אין זאת אלא ששעבודם של יהודים עבריינים היה אחד העונשים שניתנו בידי בתי הדין היהודיים על ידי השלטונות²⁰². שעבודם של חייבים בחובותיהם היה כנראה תופעה כללית בפרס הססנידית וגם יהודים מצאו עצמם במצב זה, אף במתכוון, מתוך תקווה שבני עדתם יפדו אותם. עדות לכך יש לנו כבר במאה השלישית "הנהו בני בי מיכסי דיזיפ זוזי מגוי ולא היה להו למפרעינהו, אתו וקא גרבו להו. אתו לקמיה דרב הונא, אמר להו: מה איבעד לכו דתנן המוכר את עצמו ואת בניו לנכרים אין פודין אותו. אמר ליה רבי אבא, לימדתנו רבינו והוא שמכר ושנה ושלש, אמר הני מרגל רגילי דעבדי הכי" (גיטין מ"ו ב'). לאור הנאמר על שעבודם של עבריינים מימי רבא ואילך, ניתן לשער שגם יהודים נהגו בשעבודם של חייבים ובפרט בשעבודם של חייבים שנפדו על ידם. ונראה שאנשים שהגיעו בדרך זו לעבדות מוכנים היו שוב למכור את עצמם גם אחרי שחרורם, בפרט כשהשחרור השאירם ללא פרנסה. על כך מעיד המעשה שאירע לרבא עצמו²⁰³: "ההוא עבדא סבא דאזל צבעיה לרישיה ולדיקניה, אתא לקמיה דרבא אמר ליה: זיבנן. אמר ליה: יהיו עניים בני ביתך. אתא לקמיה דרב פפא בר שמואל ובניה, יומא חד, א"ל אשקיין מיא אזל חוריה לרישיה ולדיקניה. א"ל חזי דאנא קשיש מאביך קרי אנפשיה צדיק מצרה נחלץ ויבא אחר תחתיו".

על כל פנים יש בחידוש העבדות העברית כאחד העונשים שבידי השלטונות היהודים בבבל

מכריו רב נחמן בשכנציב עדא ועוא ויונתן עבדי... ועי' קידושין שם ע"א במעשה בההוא גברא מנהרדעא. ועי' יבמות מ"ה ב' "עבדיה דר' חייא בר אמי אטבלה לההוא נכרית לשם אנתתא אמר רב יוסף יכילנא לא כשרי בה ובברתה" ("להיות גיורת גמורה", רש"י שם).

201 לפני רבא הובאו מקרים של הורשת שתי שפחות לשני אחים (ב"ב מ"ג ב) ושל אשה שהכניסה לבעלה שתי שפחות (כתובות פ' ב).

202 כל הבעיה של העבדות העברית בבבל לא נידונה באף מלה בספרו של S. Funk, Die Juden Babylonien, ח"ב, 1908. כך נהג גם J. Newman, The Agricultural Life of the Jews in Babylonia, 1932, כי כבר החליט בעמ' 63, שהעבדות העברית פסקה עם חורבן הבית הראשון. אמנם שלא כפונק הוא מקדיש לפחות עמודים אחדים, 67–73, לענייני העבדות בכלל, אלא אין זה אלא אוסף ציטטים, שלעתים אינם שייכים לעניין. כגון שבת נ"ה א', ע"ז ל"ח ב'. הני דבי ריש גלותא אינם דוקא עבדים. אבל גם בספרו של A. Christensen, L'Iran sous les Sassanides, 1949 לא מצאתי דיון על בעיות העבדות בפרס הססנידית ובודאי שדברי התלמוד בנידון לא הגיעו לידיעתו.

203 ב"מ — ס' ב אמנם, רש"י ד"ה זיבנן מפרש "וכנעני היה, דעבד עברי אסור לאחר החורבן, שאין חיובל נהג". אבל כבר כתב הרשב"א בחידושי (ירושלים תרצ"א, והובאו דבריו בשיטה מקובצת) "וגם זה אינו מחוור בעיני, דכנעני זה אם לא נשתחרר היאך יכול למכור את עצמו, דאדון הוא, ואם נשתחרר ה"ז כישראל גמור" ובחידושים המיוחסים לריטב"א הקשו עוד מהמשך המעשה "אי עבד כנעני הוא מאי איכפת ליה אי קשיש מאביה הוא. הא כתב לעולם בהם תעבודו" (רבא הוא אנב בעל המאמר "עבד אין נפשו קנויה לו", גזיר ס"א א) והרשב"א מביא את פרושו של הראב"ד "דישראל היה ושכירות לזמן היה וקראו מכר לפי שאפילו המוכר עצמו לשם נקרא מכר". אלא שהוא מקשה עליו "א"כ מה קאמר ליה רבא ויהיו עניים בני ביתך" ואמנם ספק הוא אם רבא השיב ל"עבדא סבא" (ועי' בדק"ס עמ' 170 שבכ"י ואצל כמה מהראשונים הגי': גברא) או שמא רק המספר הלביש את סרובו של רבא במאמר המשנה באבות (פ"א מ"ה).

וכאחד מסימני ההיכר של האבטונימיה המשפטית²⁰⁴ שלהם, משום החזרה פרדוכסלית של גלגל ההיסטוריה אחורנית — לימיו של הורדוס.

בתאור העבדות בישראל, כפי שהיא עולה מתוך ההלכות, יכולנו להבחין שלוש תקופות: הקדמ־חשמונאית, התקופה עד לחורבן הבית, וזו שלאחריה עד לסופה של המאה הרביעית. הצד השווה שבכולן היא הזיקה העמוקה בין מוסד העבדות לבין התנאים החברתיים והמדיניים בתקופות השונות. תנאים אלה הושפעו אמנם השפעה מכרעת על ידי הדינים וההלכות, שנגעו למצבו הדתי של העבד. להבלטה מיוחדת ראוי השויון המוחלט של העבד לבן חורין בכל הנוגע להגנה על חייו. פעלו כאן השקפות מושרשות עמוק על האדם שנברא בצלם אלהים ועל "שופך דם האדם בדמו ישפך" (ר' סנהדרין פ"ד מ"ה). אבל מאידך מראים גם דינים אלה עקבות של התפשרות עם המציאות. אבדן החירות המדינית ושעבוד כללי גרמו להפחתת תוקפם של אידיאלים חברתיים ואף לריאיניטרפוטציה של חוקים ותקנות ברוח הנוגדת אותם. נמנענו בכוונה מלדון במשפטי ההערכה²⁰⁵ על העבדים והעבדות המצויים בספרות חז"ל, בין אם יש בהם בטוי לזלזול עמוק ביותר ובין אם הם מגלים יחס הוגן יותר והרגשות אנושיות. הגדרות ופתגמים מעין אלה בשני הכיוונים מצויים בספרות היוונית הקלאסית, בחיבורי הסופרים מאנשי הסטואה ובכתבי הנוצרים²⁰⁶, אבל לא בהם ולא במקורות היהודיים²⁰⁷ יש סימן כלשהו לרעיונות של ביטול העבדות, ואילו בכולם קיים הבדל יסודי בין בני חורין לבין עבדים. עובדת יסוד זו והאינטרסים המדיניים והכלכליים הכריעו את הכף. הענין ההומני במעמדו של העבד התעורר לעתים רק אחרי שהמצב הכלכלי גרם להרעה מתמדת במצבו המשפטי והחברתי. הלכות עבדים אין בהן כדי להוסיף פרק מפואר לתולדות המוסר בישראל, אבל משתקפת בהן מציאות חברתית בימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד.

(204) וגם זו לא היתה מלאה, כפי שיוצא מהסיפור בתענית כ"ד ב "ההוא גברא דאחיוב נגדא בבי דינא דרבא (משום דבעל גויה, ליתא בכ"י, ע"י ברקדוקי סופרים ע"ד מ"א) נגדיה רבא ומית, אשתמע מילתא בי שבור מלכא בעא לצעורי לרבא...".

(205) ר' לעיל עמ' 153 ועמ' 170, הע' 138, והע' 199* והע' 204.

(206) ר' J. Vogt, Sklaverei und Humanität, בפרסומי האקדמיה במיינץ, 1953, עמ' 161 ואילך; בספרו הנ"ל של Morrow, עמ' 120 ואילך; ובספרו של Westerman, הנ"ל, עמ' 76 ועמ' 113. ור' גם H. Dörries, Konstantin der Grosse 1958 עמ' 72 ואילך.

(207) גם דברי הרמב"ם בסוף הלכות עבדים, שמרבים לצטט אותם "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ומדרכי החכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק...". אין בהם משום חידוש לגבי דרכי החכמה של בן־יסרא. המאמרים ההומניים משמשים כמובן נקודת אחיזה להשתפכותם של אפולור־גיטים והמעוניין יוכל למצוא דוגמאות לרוב בספרו של צדוק כהן, עמ' 35, 45, 61 ועוד. ודי לנו בהבאת משפט אחד מעמ' 65: "רק ההתנגדות האמתית להעבדות העירה את התלמוד להוציא משפטים קשים על העבדים בנוגע לדרכי חייהם רגשותיהם והלך רוחם". גם רובין אינו משתחרר מהמגמה האפולור־גיטית, ר' דבריו עמ' 30 ואילך (וגם בארון הולך בעקבותיו בספרו הנ"ל עמ' 50) על השאלה אם העבד הוא רק מושא המשפט או גם נושא. ברם השניות המתגלה בהלכה, שבה העבד הוא מצד אחד נכס, (res) ודינו כמקרה קעין, כמטלטלין או כבהמה ומאידך גם אישיות משפטית, מצויה גם במשפט היווני. ר' Morrow, עמ' 26 ושם הע' 8 ועי' Taubenschlag, בספרו הנ"ל עמ' 91 ואילך. והחוקרים החדשים של הבעיה במשפט הרומאי נוטים למעט אף בו את חריפות הניגוד שבין res ו-persona. עי' A. Ehrhardt, במאמרו הנ"ל עמ' 94 ור' גם Buckland בספרו הנ"ל עמ' 715.