

**רועי בקר בהליך עיבור השנה וכדיינים :
פרק נשכח במאבק על ההגמוניה השיפוטית
הפנים-יהודית בתקופת חז"ל**

ירון זילברשטיין *

- א. הקדמה
- ב. מעמדו של הרועה בספרות חז"ל
- ג. מעמדו של רועי בקר בתהליך עיבור השנה
- ד. רועי הבקר ומעמדו בהליכי הדיון במשפט העברי
- ה. סיכום

א. הקדמה

דמותו של הרועה בספרות היהודית השתנתה במהלך השנים. בתקופת המקרא הרועה היה דוגמה ומופת למנהיגות, לאחריות וליצירת סביבה הרמונית בין האדם ובין סביבתו. בתקופת חז"ל השתנתה דמותו והוא הוצג כגזלן, כאדם נמוך מעלה וכאדם המנסה לאחוז בתפקידים שאינם מתפקידיו. לצד זאת מדרשים של חז"ל המשיכו לשבח את דמותו של הרועה, וראו בו סמל ומופת של מנהיגות.

הטיעון שאציג במאמר זה הוא שניתן להסביר את אזכורו של רועי הבקר במשנה, במסכת סנהדרין (ג, ב) כשריד למאבק על סמכויות שפיטה בקהילה שניהלו חכמים עם גורמים חוץ-ממסדיים בקהילה היהודית. כדי לבסס טיעון זה, אציג סקירה קצרה של מקורות המתארים את דמות הרועה בכלל ודמות רועה הבקר בפרט הן בתקופת המקרא הן בתקופת חז"ל, ואציג את הליך עיבור השנה, שבוצע ככל הנראה בשלב מסוים על ידי רועי בקר, ואת יחסו השלילי של רבי שמעון בן לקיש לנוכחותו של חכם "זר" בהליך זה. מכאן אפנה להצגת המקורות הדנים בפסול רועה הבקר מלכהן כעד וכדיין בהליך שיפוטי. הקושי להצדיק פסול זה אצל רועי הבקר עשוי ללמד

* דוקטור, בית הספר למשפטים, המכללה האקדמית צפת.

שהוא נבע ממאבקם של חכמים להעביר תהליכים חברתיים לשליטתם, וזאת על ידי תהליכי 'מישפוט' (Judicialization).

ב. מעמדו של הרועה בספרות חז"ל

הכינוי "רועי בקר" (וכן בקרא)¹ הפך בספרות חז"ל לכינוי לאדם הנמצא בתחתית הסולם החברתי, ולדיין שאיננו ראוי לתפקידו.² דוגמה לכך ניתן למצוא בבבלי³ יבמות (טז ע"א):

"בימי רבי דוסא בן הרכינס התירו צרת הבת לאחין והיה הדבר קשה לחכמים. מפני שחכם גדול היה ועיניו קמו מלבוא לבית המדרש. אמרו ומי ילך ויודיעו... אמרו לו: רבי, אמור לתלמידך אחר וישב, אמר להם: ומי הוא? עקיבא בן יוסף. אמר לו: אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו שב בני שב כמותך ירכו בישראל. התחילו מסבבים אותו בהלכות... פגע בו ברבי עקיבא [=רבי יונתן בן הרכינס שהיה תלמיד חכם גדול – י"ז] אקשי ליה ואוקמיה [הקשה לו קושיא ותירץ לו רבי עקיבא תירוץ]. אמר לו אתה הוא עקיבא ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו? אשריך שזכית לשם ועדיין לא הגעת לרועי בקר אמר לו רבי עקיבא ואפילו לרועי צאן..."⁴

בקטע זה עמד רבי יונתן בן הרכינס על דמותו התורנית של רבי עקיבא, בהקשרו של הפולמוס על היתר צרת ערוות הבעל המת לאחיו. לדעתו, לשם הטוב שיצא לרבי עקיבא אין כל הצדקה, ורמתו התורנית של רבי עקיבא נמוכה אף מזו של רועה בקר.⁵

1 מאיר איילי פועלים ואומנים: מלאכתם ומעמדם בספרות חז"ל (1987) 109. איילי מציין שם כי לא ברור אם "בקרא" הוא בעל בית מגדל בהמות או רועה שכיר של עדרי בקר. מכל מקום במאמר זה נעסוק באדם שמקצועו הוא רעיית בקר. הזיהוי של "בקרא" עם רועה בקר מופיע, למשל, בתשובות הגאונים הרכבי (סי' ט).

2 מעניין לציין כי בכינוי זה כונו, למשל, אנשי משפט השלום העברי בידי מתנגדיהם בקרב הממסד האורתודוקסי בארץ ישראל (רונן שמיר "אבל, מי יהיו הדיינים? משפט, ספרות וזיכרון" עיוני משפט כו (תשס"ב) 516 וראו דוגמאות נוספות בהמשך. במאמרו זה שמיר מבקש לברר את דרך קביעת מקורו של ההרכב השיפוטי שידון בשאלה הקשורה לנשיאת שתי נשים, בספרו של א"ב יהושע מסע אל תום האלף (1997).

3 נוסח הבבלי כאן ובהמשך מובא על פי דפוס וילנא, אלא אם כן צוין אחרת. שינויים מרכזיים מכתבי יד ומדפוסים אחרים יצוינו בהערות.

4 לניסיון לתארך אירוע זה ראו יצחק אייזיק הלוי דורות הראשונים: ספר דברי הימים לבני ישראל (תשכ"ד) 340–341.

5 יש לציין כי אחת המסורות בחז"ל מציינת כי רבי עקיבא היה הרועה של כלבא שבוע (ראו למשל בבלי כתובות סב ע"ב). לדיון בסיפור הנישואין של רבי עקיבא ורחל בתו של כלבא שבוע כיצירה ספרותית ש' ספראי ר' עקיבא בן יוסף: חייו ומשנתו (תשל"א) 10–12.

יחס שלילי זה מגיע לשיאו בתוספתא ב"מ הרואה ברועה בהמה דקה⁶ את אחד מאויביו של העם היהודי:

"הגוים והרועים בהמה דקה ומגדליה לא מעלין ולא מורדין המינין והמשומדין והמסורות מורדין ולא מעלין".⁷

יחס שלילי זה מצוי גם בפירושו של רד"ק (פירוש לשופטים, ט, יג) המכנה את רועי הבקר כ"ריקים" ו"הנבזים באנשים",⁸ ובעקבותיו הולכים פרשנים רבים עד ימינו אלה. תיאורים אלה של רועי בהמה דקה ורועי בהמה גסה אינם עולים בקנה אחד עם תיאורים אחרים של רועים במקרא, ואציג כאן כמה מהם. בתנ"ך רווח התואר "רועה" ככינוי לאל.⁹ מוטיב זה שזור גם בתפילות כגון בפיוטי הימים הנוראים: "אנו צאנך ואתה רוענו", "כבקרת רועה עדרו מעביר צאנו תחת שבטו כן תעביר ותספר ותמנה ותפקד נפש כל חי".

אבות האומה מתוארים כרועים,¹⁰ ותכונת הרועה מוגדרת כתכונה הכרחית למנהיג בעם ישראל ובעמים נוספים.¹¹ מאנתון, הכהן המצרי המצוטט אצל יוספוס פלוויוס, מכנה את עם ישראל לגנאי בתור "עם של רועים", ויוספוס כותב כי "נכונים דבריו. הן

6 להגדרות בהמה דקה ראו למשל י' אהרני "בהמה דקה בתנ"ך ובספרות שאחריו" תרביץ יא (ת"ש) 56–73. לדעת שניאור זלמן בן ארי, הפגם המוסרי ברועי בהמה דקה נזכר לראשונה בדור יבנה, ואילו בדור אושא לא ראו עוד פגם בערכם המוסרי אלא ראו בהם עבריינים כלכליים, וראו שניאור זלמן יעקב בן ארי הרועה והמרעה בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (עבודת מ.א. אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ט) 259–261.

7 תוספתא ב"מ (ב: 33, בע' 72).

8 וראו גם את פירוש הכלי יקר לבראשית (יג, יד): "... מסתמא לא יסכים לוט עם רועיו והמה היו רועי בקר ולא מחכמה שאלו על זה".

9 ראו, למשל, רמון כשר מקרא לישראל: ספר יחזקאל (תשס"ד) 674–676. לדיון במזמור כג בתהלים ראו, למשל, אריה לודיג שטראוס על שלושה מזמורים מספר תהלים (תשי"ד); יהודה פליקס טבע וארץ בתנ"ך: פרקים באקולוגיה מקראית (תשנ"ב) 266–268. יש לציין שלדעת פליקס השינוי במעמדו של הרועה נבע מהתיישבות חקלאית צפופה שאילצה אותו לצאת אל מחוץ לתחומי היישוב. עיינו שם. ראו גם ירושלמי סנהדרין (י, א): "ניתנו מרועה אחד אמ' הק' אם שמעתה דבר מפי קטן ישראל והנייך לא יהא בעיניך כשומעו מפי קטן אלא כשומעו מפי גדול, ולא כשומעו מפי גדול אלא כשומעו מפי חכם, ולא כשומעו מפי חכם אלא כשומעו מפי נביא, ולא כשומעו מפי נביא אלא כשומעו מפי רועה, ואין רועה אלא משה כמה דתימר ויזכר ימי עולם משה עמו איה המעלם מים את רועה צאנו איה השם בקרבנו את רוח קדשו לא כשומעו מפי רועה אלא כשומעו מפי הגבורה ניתנו מרועה אחד ואין אחד אלא הקב"ה כמה דת מר שמע ישראל יי' אלהינו יי' אחד".

10 עם זאת כמה מדרשים מדגישים שגם האבות כרועים שמרו על עצמם מגזל, וראו ב"ר מ (בע' 392); נט (בע' 637) ועוד. ראו גם אצל שמואל פאבלו לינק רועי ישראל הקדומים אבירי האומה (1982). לדיון במידת הגזל המאפיינת את מלאכת הרעייה, ראו בהמשך.

11 כתבי פילון האלכסנדרוני (סוזן דניאל-נטף עורכת, כרך א, תשמ"ו) 224. דוגמה נוספת לעניין זה ניתן לראות בספר החלומות שהוא הרביעי ממרכיבי הספר החיצוני חנוך החבשי, הכולל את החלק הנקרא "שלטון שבעים הרועים" (פט 59–12 צ) המתאר שבעים עתים שבהם שולטים שבעים רועים בסיומה של ההיסטוריה של עם ישראל.

רעיית צאן היתה לאבותינו הקדמונים מסורת מובהקת ביותר, שהרי הם חיו חיי נוודים ועל כן גם נקראו 'רועים'¹². פילון רואה בעבודת הרועה תנאי הכרחי למנהיגות, ולדבריו "מלאכת הרועים היא גם הכנה למלוכה"¹³. מרועה נדרשות תכונות של כושר הנהגה, אחריות, אומץ לב ועוד.¹⁴ זאת ועוד, לעז ניתן בשעתו הכינוי "פרתו של האדם הקטן" והיא סיפקה במשק החקלאי הפשוט את עיקר הבשר לאכילה ואת רוב תנובת החלב.¹⁵ סביבת חייו של הרועה נתפסה כסביבה אידאלית להתפתחות תנאי צדק ומוסר,¹⁶ ובחזון אחרית הימים של ישעיהו, היו הרועה והצאן לחלק בלתי נפרד מסמלי השלום וההרמוניה.¹⁷ גם בספרות ההשכלה תיאור ארץ ישראל לא פסח על רועי הבקר, ועיסוקן הוצג כעיסוק מרכזי ומכובד.¹⁸

תיאור של רועי בקר כחלק מהחברה היהודית נמצא בבבלי עירובין (מה ע"א):

"תניא אמר רבי יהודה מעשה ברבי טרפון שהיה מהלך בדרך וחשכה לו ולן חוץ לעיר. לשחרית מצאוהו רועי בקר, אמרו לו רבי הרי העיר לפניך הכנס. נכנס וישב בבית המדרש ודרש כל היום כולו. אמרו לו משם ראייה שמא בלבו היתה או בית המדרש מובלע בתוך תחומו היה."¹⁹

מהסיפור שלפנינו עולה שרועי הבקר²⁰ נמצאים מחוץ לעיר אף בבוקרו של יום השבת! עם זאת, לא נשמעת ביקורת על התנהגותם והם אף פונים לרבי טרפון בכבוד ומזמינים אותו להיכנס לעירם.²¹ לדבריה של מיכל סדן, "דמות הרועה מופיעה כדמות הנעה בין

- 12 אריה כשר (מהדיר) יוספוס פלאוויוס, נגד אפיין (כרך א, תשנ"ז) בע' כה. ראו דין שם, בע' 106.
 13 כתבי פילון, לעיל הערה 11, משה א בע' 60.
 14 מיכל סדן הרועה העברי: גלגולו של דימוי וסמל מספרות ההשכלה לתרבות העברית החדשה בארץ ישראל (עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב, 2006) 47.
 15 מנחם הרן מקרא ועולמו: מבחר מחקרים ספרותיים והיסטוריים (תשס"ט) 442. חשיבות זו באה לידי ביטוי גם בתשלום על גניבתו של כל אחד מהם: "פִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר או שֶׁה וּטְבָחוֹ או מְכָרוֹ חֲמִשָּׁה בָּקָר וְשֵׁלֶם תַּחַת הַשׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׁה" (שמות כא, לו). ראו גם בבלי כתובות (עט ע"ב ומקבילה בבלי שבת (יט ע"ב)): "אמר רבא אמר רב נחמן הכניסה לו עז לחלבה, ורחל לגיזתה, ותרנגולת לביצתה, ודקל לפירותיו — אוכל והולך עד שתכלה הקרן".
 16 ירמיה (לג, יב–יג), וראו סדן, לעיל הערה 14, בע' 64.
 17 סדן, שם, בע' 212. חזון סוציאלי של אחרית הימים שבהם יתפרנס העם מרעיית צאן ולא ממסחר מופיע גם אצל הנביא צפניה וראו פליקס, לעיל הערה 9, בע' 255–256.
 18 סדן, שם, בע' 63.
 19 בבלי עירובין (מה ע"א). לכך יש לקשר גם את דברי ברית דמשק (יא, 5, [אך השוו גם שם י, 21]): "אל ילך איש אחר הבהמה לרעותה חוץ מעירו כי אם אלפיים אמה". דומה כי על רקע זה ניתן להבין את האזכור של 'סוכת הרועים' (ירושלמי סוכה [א, ב], בבלי סוכה [ח ע"ב]). גם מקיומה של סוכה זו ניתן ללמוד על התנהגותם הדתית של הרועים.
 20 כך לפי כת"י וטיקן 109, אוקספורד 23, דפוס פיזארו 1511 ודפוס ונציא 1522. בכ"י מינכן 95: "למחר מצאוהו רועים בהר אמרו לו הרי עיר לפניך הכנס".
 21 לעומת זאת, ההסבר למיקומו של רבי טרפון בירושלמי עירובין (ד, ד) איננו מובן כלל. עיינו שם.

עולם הטבע לתרבות וכמתווכת בין האדם לאל ובין בני אדם לבין עצמם".²² מתיאור שבבבלי עולה שהרועה היה דמות לימינאלית (ספי או שנמצא על הסף) מובהקת, הנמצאת הן במרחבים שמחוץ למקום היישוב הן במקום היישוב עצמו.

יש לציין שאף בתחום אבחון מומים לעניין מעשר בהמה נתפסו הרועים כחלק בלתי נפרד מהחברה היהודית. התוספתא אף מציינת כי "כל המומין הראוין לבוא בידי אדם רועי ישראל נאמנין, רועי כהנים אין נאמנין. חזרו לומר נאמן הוא על של חברו ואין נאמן על של עצמו" (תוספתא בכורות ג, ו).²³ בהקשר זה סיפר האמורא רב כי שהה שמונה עשר חדשים אצל רועה בהמה דקה²⁴ כדי להיות בקי במומי בהמות (בבלי סנהדרין ה ע"ב).²⁵

תיאור אופייה הלימינאלי של מלאכת רעיית הבקר הובא במדרש שמות רבה (יא), ומקבילות), שבו תוארו בני ישראל כמי שהוטלה עליהם במצרים מלאכת רעיית הצאן והבקר. מלאכה זו נתפסה במדרש זה כאומנות המתבצעת בעיקר מחוץ לשטחים מיושבים (בשטחי מרעה), ולכן בסוג עבודה זה חייבים הגברים לפרוש מנשותיהם ונמנעת מהם האפשרות להגדיל את משפחותיהם ואת כוחו של העם היהודי כולו. הגעתו של משה רבנו (שאף הוא רועה במקצועו) להציל את עם ישראל משעבוד זה הוגדרה במדרש כסוג של מידה כנגד מידה לעונש מצרי זה.

מדרש נוסף עמד על הקושי בעבודת הרועה:

"דבר אחר ה' רועי לא אחסר. זהו שאמר הכתוב מזקנים אתבונן, אמר ר' יוסי בן רבי חנינא אתה מוצא שאין אומנות בזויה בעולם מן הרועה, שכל ימיו הוא הולך במקלו ובתרמילו, ודוד קרא להקב"ה רועה, אלא אמר דוד מזקנים

22 סדן, לעיל הערה 14, בע' 45.

23 במשנה בכורות (ד, ג) קבע רבי מאיר שיש להראות כל בהמה בכורה למומחה בטרם תישחט, ובבבלי סנהדרין (ה ע"א-ע"ב) התרת הבכורות נכללת תחילה כאחד מסעיפי הרשות להוראה שקיבל רב"ח מרבי יהודה הנשיא. ממקורות אלה עולה שהסמכות לקבוע מומי בהמות נתונה בידי של חכם מומחה, והרמב"ם (בכורות ג, א) פסק כי: "אין שוחטין את הבכור אלא על פי מומחה שנתן לו הנשיא בארץ ישראל רשות ואמר לו התר בהמות במומן". אך בברייתא בבבלי בכורות (לא ע"א) מובא כי 'תנו רבנן כל הבכורות אדם רואה חוץ משל עצמו', ואילו בהמשך מעמידה הגמרא את הברייתא דווקא ביחיד מומחה. מכאן עולה שגם במקרה זה המגמה הייתה להעניק את הסמכות דווקא לחכם, ולא לרועה הבקי היטב בתחום המומים, אלא שכאן נבעה עמדה זו מהאינטרס האישי המובהק שיש לרועה במציאת מומים בבהמותיו, וראו בהמשך.

24 כך לפי כת"י Florence II-I-9, ירושלים (הרצוג) 1 ומינכן 95. בדפוס ברקו 1498 ובדפוס וילנא שלפנינו: רועה בהמה. דומה שיש לשקול את האפשרות שנוסח כתבי היד תוקן בדפוסים, בשל התמיהה העשויה להתעורר על לימודו של רב מרועה בהמה דקה.

25 לתיאור הרועה כסוג של רופא בהמות ראו אצל בן ארי, לעיל הערה 6, בע' 40. יש לציין כי התלמוד הירושלמי (סנהדרין א:א, יח:ב) מציין כי האמורא רב הונא היה עובד בתור רועה בקר, ובבבלי ברכות (מ ע"ב) נזכר נוסח ברכה ששמע רב מרועה, ואישר את נכונותו.

אתבונן, יעקב קרא לו רועה, שנאמר האלהים הרועה אותי מעודי, אף אני קורא אותו רועה, ה' רועי לא אחסר".²⁶

מדרש זה ציין שתי נקודות מרכזיות הקשורות לעולמו של הרועה. הראשונה היא הקושי הפיזי הכרוך באופי הארעי של עבודת הרועה ובהליכה ממושכת בעקבות העדרים. לדעת המדרש זהו מוטיב הביזוי שבעבודה זו.²⁷ שניאור זלמן בן ארי מציין שבמשבצת החקלאית של היישוב לא היו שטחי מרעה לרעיית צאן, ואלה נמצאו בשטחים הסמוכים ליישוב שאינם מתאימים לעיבוד חקלאי.²⁸ לכן מעמדו של הרועה התבטא במרחק שבין שטחי המרעה שלו ליישוב המגורים.²⁹ מכל אלה עולה הקושי במדרש כיצד דוד מכנה את הקב"ה בתואר "רועה". הפתרון המובא לקושי זה אינו מהותי אלא הסתמכות. דוד הולך כאן בעקבות יעקב אבינו שקרא אף הוא לקב"ה בתואר "רועה".

מסקירתם של המקורות שלפנינו עולה שחל שינוי מהותי ביחסם של חז"ל לרועים בכלל ולרועי הבקר בפרט. אם בתקופת המקרא זכה הרועה ליחס של כבוד והערכה, הרי בימי חז"ל הפך הרועה לדמותו של הרשע האולטימטיבי, ואף של טיפש.³⁰ רשע זה אף עמד בשורה אחת עם אויבי עם ישראל, כפי שראינו. מכאן עולה השאלה מה גרם לשינוי ביחסם של חז"ל לרועי הבקר, ומה הצריך את חז"ל "לגזור עליהם ולהעמידם בשורה אחת עם גזלנים וחמסנין", כדבריו של גולאק.³¹

לדבריו, הסיבה ליחס שלילי זה לרועים משקף ניסיון להתמודד עם התופעה, שרווחה באימפריה הרומית, שבשל עומס המסים על עבודות הקרקע, היו איכרים מזניחים את שדותיהם ופונים לעסוק במרעה.³² לדעת מאיר איילי, תדמיתו הנמוכה של הרועה נבעה "בוודאי משום שהוא נכנס לרעות בשדות זרים".³³ כאן יש להזכיר את אחת מהתקנות המיוחסות ליהושע בן נון (ירושלמי ב"ב ה, א; בבלי ב"ק פא ע"א):

- 26 מדרש תהלים [בוכר] מזמור כג ד"ה דבר אחר.
 27 לעדויות שהרועה היה עני ובזוי ראו בן ארי, לעיל הערה 6, בע' 33–36. לכך יש להוסיף גם את המדרש (ויקרא רבה ד): "במלתא אמ' הנדי תלא מרא זייניה קבלאי רעיא תלא קולתיה". תרגומו של פתגם זה הנו 'במקום שבו תלה האציל את כותנתו, תלה הרועה את מקלו' (ש"י פרידמן 'הפתגם ושברו עיון בתרבות המשל בספרות התלמודית' JSIJ 2 (2003) 62).
 28 שם, בע' 18–19, 96.
 29 שם, בע' 6. יתר על כן, באזורים כספר המדבר לא היה אפשר בעת העתיקה להתפרנס מחקלאות, ולפיכך רוב הפרנסה הגיעה מרעיית צאן (שם, בע' 16).
 30 ראו, למשל, מסכת גרים (ג, יג) הדנה ברכושו של גר שנתגייר: "היו לו ב' עבדים רועי בקר ובא אחד ואמר עבדי הללו והצאן שלי – הרי אלו שלו, ואם העבדים פקחין אומרים אנו בני חורין והצאן שלפנינו שלנו".
 31 א' גולאק "על הרועים ומגדלי בהמה דקה בתקופת חורבן בית שני" תרביץ יב (תש"א) 181. קושי נוסף שיש להזכיר כאן הוא סוג של היתר הניתן לרועים, בתקנות יהושע בן נון, לרעות גם בשטחי מרעה מסוימים הנמצאים בבעלות פרטית (בבלי ב"ק פ ע"ב).
 32 גולאק, שם, בע' 185.
 33 איילי, לעיל הערה 1, בע' 99.

"רועין בחורשין".³⁴ הסיבה לתקנה זו הייתה הניסיון להימנע מהנזקים שגרמה רעיית עזים בשטחים חקלאיים.³⁵ הקושי העולה מהסכר זה הוא שהאשמה בגזלנות אפשרית רק כלפי אדם החי במרחב היישוב (כגון רועי בהמה דקה), אך לא למי שנמצא מחוץ לתחומי העיר. מכאן שאין לשייך לרועי הבקר תכונות של גזלנות, ויש לחפש את המקור לתדמית הרעה שדבקה בהם בתחום אחר. יש להדגיש שבמאמר זה אדון במעמדו של רועה הבקר תוך שימור ההבחנה של חז"ל בין רועי צאן לרועי בקר.³⁶

ג. מעמדם של רועי בקר בתהליך עיבור השנה

הליך קביעת עיבור השנה היה אחד התהליכים החשובים בקביעת לוח השנה העברי וסדרי הרגלים והחגים. נקיטתו שמרה על שלמותו הרוחנית והתרבותית של עם ישראל כעם אחד השומר על אחדות החגים והמועדים. עם זאת, עד זמנם של התנאים פרטיו של הליך זה לוטים בערפל כבד, וכמעט אינם ידועים לנו עד סוף ימי בית שני.^{36א} התלמוד הירושלמי מתאר מצב הקשור להליך זה:

ר' שמעון בן לקיש אקדמון ליה חד סב לעיבורא ואעלוניה מן ההוא תרעא דלהל אמר כן יהא בני בשכרן נר' שמעון בן לקיש הגיע להשתתף בדיון בנושא עיבור השנה, וגילה שחכם אחד נכנס ותפס את מקומו. הכניסו את ר' שמעון בן לקיש דרך פתח אחר למקום ההתכנסות, והוא קילל את החכם שגם בו ינהגו

34 הבבלי (ב"ק פא ע"א) מצמצם היתר זה: "אמר רב פפא לא אמרן אלא דקה בגסה, אבל דקה בדקה וגסה בגסה לא, וכל שכן גסה בדקה דלא".

35 לתיאור הנזק הסביבתי מרעיית העזים ראו אלון טל הסביבה בישראל: משאבי טבע, משברים, מאבקים ומדיניות מראשית הציונות ועד המאה ה-21 (2006) 53. ראו גם את החוק להגנת הצומח (נזקי עזים), התש"י-1950 הדין בהגבלות המוטלות על מרעה עזים. יש לציין שלדעת בן ארי (בן ארי, לעיל הערה 6, בע' 254) הגזרה על מרעה בהמה דקה נבעה מהיקפו הרב של מרעה זה בהשוואה למרעה בהמה גסה. נועם זליגמן מציין באשר לתקופת המנדט הבריטי כי "היערות והחורשים של הצפון נצלו בעיקר לרעיית עזים – הבהמה היחידה שיכולה להוציא את מחיתה מן הצמחיה היעצית" הגסה של העצים והשיחים", נועם זליגמן המרעה הטבעי בישראל (1959) 53. על הסימביוזה של רעיית עזים בכרם לאחר בצירתו, וזיכולו על ידי כך, ראו בן ארי, שם, בע' 199, 291.

36 דומה שמלבד המקורות התומכים בגישה זו, שיוצגו בהמשך, יש להבין גם את דברי רבי יוחנן בבבלי סנהדרין (כו ע"א) כמשמרים הבחנה זו; כשם שלא יכול למנוע רבי יוחנן את רשב"ל מלכנות חכמים בתואר 'רועי בקר', גם אם היה נוקט את התואר החמור יותר 'רועי צאן' לא יכול למנוע ממנו את אמירתו. בן ארי, לעיל הערה 6, בע' 23, מציין חמישה סוגים של רועים: עבד, אריס, שכיר (שהיה הנפוץ מכולם), חוכר ובעל הצאן עצמו. לדעתו (שם, בע' 253), מגדל עדר בהמה דקה חשוד בגזל כי המרעה שלו גדול, אבל הרועה השכיר איננו חשוד בכך.

36א ש' ספראי וז' ספראי משנת ארץ ישראל: מסכת ראש השנה (תשע"א) 260–270.

באותה הדרך" ירושלמי ר"ה ב:ה, נח:ב [ומקבילה בירושלמי סנהדרין א:ב,
 יח:ג]]

סיפור זה עוסק בהליך עיבור השנה. בהליך זה נדרשו המתכנסים לקבוע, מתוך מסכת של שיקולים,³⁷ אם יש לקיים את חג הפסח במועדו, או שמא להוסיף לשנה חודש נוסף כדי שחג הפסח יחול בתקופת האביב. רשב"ל הוזמן להשתתף בכינוס לשם עיבור החודש, אך גילה כי חכם אחר³⁸ (ששמו אינו נמסר) עלה להשתתף בהליך עיבור השנה בתורו של רשב"ל.³⁹ מכיוון שכך, לדעת ליברמן,⁴⁰ העלו את רשב"ל למקום ההתכנסות לא מן השער הרגיל אלא משער אחר ("תרעא דלהל").⁴¹ הסיבה לכך הייתה ששטמו את הסולם בפתח הרגיל, ולא היה אפשר לעלות דרכו.

רשב"ל כעס על מעשהו זה של החכם ואמר "בני בשכרן", כך לפי נוסח כתב יד ליידין (Cod. Or. 4720). בדפוס ונציה רפ"ג, ובמקבילה בסנהדרין, הנוסח הוא "כן היא בשכרן". על פי נוסח זה קילל רשב"ל את החכם שגם בו ינהגו באותה הדרך, וכך נראה לגרוס גם בירושלמי ר"ה. הסוגיה המקבילה שבירושלמי הקישה על הסיפור שלפנינו מהסיפור על שלושת רועי הבקר. האנלוגיה התלמודית שבין החכם הזר התופס את מקומו של רשב"ל ובין שלושת רועי הבקר מלמדת שגם האחרונים נתפסים כ"חכמים זרים" התופסים מקום לא־להם בהליך עיבור השנה, כפי שנראה בהמשך.

סיפורם של שלושת רועי הבקר הובא גם בבבלי סנהדרין (יח ע"ב), ולפניו מובאת הלכה ולפיה אין לכלול את הכוהן הגדול בהרכב הדין בעיבור השנה. הסיבה לכך היא שעבודת הכוהן הגדול ביום הכיפורים כוללת טבילות רבות, ונעשית כשהכוהן יחף. לכן יש לכוהן הגדול עניין שתקופת הקיץ תתחיל מאוחר ככל האפשר, כדי שבחודש תשרי עדיין יהיה חם. מכאן עולה שהשינויים הקשורים במזג האוויר תלויים בתקופת השנה,⁴² ועל כך מקיש התלמוד הבבלי מהסיפור על שלושת הרועים (תרגום הקטע יובא בטבלה ובהמשכה):

37 כגון שיקולים ארגוניים-כלכליים, גורמי לוח ועוד, וראו תוספתא סנהדרין (ב, ב-ג).
 38 שהרי "זקן" אצל חז"ל איננו תיאור גיל אלא תיאור של תפקיד, וראו למשל יונתן שגיב עיונים בדרכי המדרש של התנאים על פי פרשיות נבחרות בספרא (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ט) 196.
 39 במקרה נוסף נמנע מרשב"ל להשתתף בהליך זה, וראו בבלי סנהדרין (כו ע"א).
 40 ש' ליברמן הערות לויק"ר, בע' תתסט.
 41 Michael Sokoloff *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* 278 (1990). אחרים מפרשים את "תרעא דלהל" כסוג של קישור לסוגיה הבאה, וראו צ"מ רבינוביץ "ערכם של קטעי הגניזה לחקר התלמוד והמדרש" תעודה א (תש"ס) 37 בהערת שוליים 16.
 42 פירוש הרב שטיינזליץ (שם), וראו יהודה פליקס החקלאות בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (תשכ"ג) 194.

ירושלמי ר"ה (ב:ה, נח:ב) [ומקבילה בירושלמי סנהדרין {א:ב, יח:ג}]	בבלי סנהדרין (יח ע"ב, כת"י הרצוג 1)
דאמ' ר' קריספא בשם ר' יוחנן	
מעשה שעברו השנה שלשה רועי בקר	והא הינהו שלשה רועי בקר דהוו יתבי ⁴³ [=והרי היו שלושה בקר שהיו יושבים]
חד מינון אמ' בכיר לקיש באדר מינן	פתח חד מניהו ואמר ⁴⁴ אם בכיר ולקיש כחדא יינן דין הוא אדר ואי לאו לאו דין אדר
וחורנה אמ' קדום באדר פוח לוחיך ופוק לקובליה	
וחורנה אמ' תור באדר בע[ד]רייה ⁴⁵ ימות ובטל תינתה משכיה ישלח	פתח אידך ואמר אם תור בצפר בתלג ימות ובטיהרא בטול תינתא ידמוך וישלח משכיה דין הוא אדר ואי לאו לאו דין אדר
	פתח אידך ואמ' אם קידום תקיף לחדא יהא ופח בלוע? ? יפוק לקבליה דין הוא אדר ואי לאו לאו דין אדר
ואנן חמיין שתא דלית חד מינהון ⁴⁶ [=ואנו רואים שנה שאין בה אחד מסימנים אלה]	
ועיברו את השנה על פיהם	וסמכו רבנן אחושבניהו, ⁴⁷ ועברוה לההיא שתא [=וסמכו חכמים על חשבונם, ועיברו שנה זו]

43 בכת"י פלורנס II-I-9: דהווי קיימי, בכת"י ק"ר 2: והא הנך, בכ"י מינכן 95: "והא הנהו שלש' (ירח אזל) רועי בקר דשמעינהו רבנן דקאמרי".

44 בכת"י פלורנס II-I-9, בכת"י ק"ר 2, בכ"י מינכן 95: "חד אמ".

45 האות ד' נוספה מעל המילה בכתב יד לידן.

46 סימני הרועים הם סימנים "אדריים" האמורים לאפיין את הגעתו של חודש אדר. אם סימנים אלה טרם הופיעו, הרי גם חודש אדר טרם הגיע, ולכן יש לעבר את השנה.

47 בכת"י מינכן 95: "וסמכו רבנן עלוהי ועיברוה", בכת"י פלורנס II-I-9 ובכת"י ק"ר 2: "ועברוה רבנן לההיא שתא".

<p>ותסברה רבנן אשלשה רועי בקר סמכי רבנן אחושב(?)ני?הו סמוך ואסתיועי הוא דאסתיעא מילתא [=האם אתה סבור שחכמים סמכו על החלטם של שלושת הרועים? חכמים סמכו על חשבונם שלהם, ורק הסתייעו בדברי הרועים]</p>	
	<p>אמ' ר' חלבו והסכים בית דין עמהן לא כן אמ' ר' זעורה והן שיהו כולם מורין מטעם אחד מכיון דאילין מורי לאילין ואילין מודיי לאילין כמי שכולן מורין מטעם אחד [=מכיוון שאלה מודים לאלה ואלה מודים לאלה, הכרעתם בנושא היא כמי שכולם מסכימים לאותו הנימוק]</p>

ההבדל הראשון שבין התלמודים נעוץ בהגדרת המאורע. במקבילה בירושלמי רועי הבקר מעברים בפועל את השנה ("מעשה שעברו השנה ג' רועי בקר"). במקבילה בבבלי, לפי כתב יד הרצוג 1, שלושת רועי הבקר "הוו יתבי", ובהמשך "פתח חד מניה ואמר". נוסח זה מלמד שזו הייתה התכנסות מיוחדת של שלושת הרועים, וכל אחד מהם "פתח" בדברים, כמקובל בהתכנסות אצל חכמים בספרות חז"ל. בשני כתבי יד אחרים הנוסח הוא "הוו קיימי" (היו קיימים). נוסח זה בבבלי יוצר את הרושם שההתכנסות של רועי הבקר לא הייתה למטרה מתוכננת מראש, אלא מפגש חברתי של שלושה רועים הנפגשים ביניהם ומחווים דעה על מצבן של עונות השנה. לדעת הרועה הראשון, חום הקרקע בחודש אדר גורם לכך שהתבואה הישנה שנזרעה והתבואה החדשה שנזרעה לאחרונה, יראו סימני צמיחה במשותף. לדעת הרועה השני בירושלמי (והשלישי בבבלי), בחודש אדר מנשבת רוח מזרחית.⁴⁸ ולכן במקרה שאתה מוציא נשיפה מגרוןך ומצליח לחמם רוח מזרחית זו, זהו סימן שהגיעה תקופת האביב. לדעת הרועה השלישי, בחודש אדר הסמוך לתקופת האביב בשעת הקור⁴⁹ השור יכול להגיע לכדי מוות, ואילו בשעת החום גם מתחת לצל עץ התאנה חם

48 Sokoloff, לעיל הערה 41, בע' 474.

49 יעקב נחום אפשטיין מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות (כרכים א-ג, בעריכת עזרא ציון מלמד, תשמ"ח) 287 הערה 4; Sokoloff, לעיל הערה 41, בע' 419.

לו והוא מנסה לפשוט את עורו. יש לציין שבמקבילה בבבלי סנהדרין (יח ע"ב) המצב המתואר הוא קור בשעת הבוקר שמתבטא בשלג ובשל כך השור עלול למות. משתי המקבילות עולה שאכן הוחלט לעבר שנה זו,⁵⁰ והשאלה היא מהו המשקל שניתן במקבילה בבבלי לדברי הרועים. בכת"י פלורנס II-I-9 ובכת"י ק"ר 2 ובדפוס שלפנינו הנוסח הוא: "ועברו רבנן להיא שתא", כלומר חכמים ביצעו את העיבור על פי נימוקי הרועים. דומה שהנוסח בכ"י מינכן 95 "וסמכו רבנן עלוהי ועיברוה", ובדומה לכך גם בכ"י הרצוג 1, מלמדים אף הם שלדעתם של הרועים ניתן משקל רב בהחלטתם של חכמים לעבר את השנה. בהמשך החליטה הסתמא בבבלי את מעמדם של הרועים בסיפור וטענה שדבריהם של הרועים היוו רק סיוע עקיף להחלטתם ולחשבונם של חכמים.

במקבילה בירושלמי צוין כי "עיברו את השנה על פיהם", כלומר קבעו שנה מעוברת על פי רועים אלה, ואילו רבי חלבו הוסיף "והסכים בית דין עמהם". דומה שבדברים אלה ניסה רבי חלבו (בדומה לסתמא בבבלי) לרכך את המסר ההחלטי העולה מהמקבילה בירושלמי, ולפיו רועי הבקר הם בעלי הסמכות לקבוע את השנה כשנה מעוברת. טיעון זה מדגיש את תפקידם המרכזי של רועי הבקר בהליך עיבור השנה, ואיננו מזכיר כל בעיה הקשורה לנאמנותם ההלכתית של רועי הבקר.⁵¹

מכאן אפשר לשער שבראשית תקופת האמוראים עיבור השנה עדיין היה נתון ברמה מסוימת בידיהם של רועי בקר. בעקבות שהותם הרבה בשטחי המרעה שמחוץ לתחומי היישוב,⁵² פיתחו רועי הבקר מומחיות רבה גם בתחום זיהוי השינויים בתקופות השנה, ובמיוחד במעבר שבין תקופת החורף לתקופת האביב. מומחיות זו הייתה נחוצה לקביעת עיבור השנה.

על כך יש להוסיף עובדה נוספת. ע"צ מלמד מציין שרוב קרבנות הפסח היו גדיים וטלאים [משנה פסחים ז, ב] משום שבתקופת האביב הם מרובים,⁵³ ואכן סימני הגדילה של בעלי החיים היוו אף הם סוג של סימן לקביעת עיבור השנה (תוספתא סנהדרין [ב, ד-ה]).⁵⁴ מכאן ניתן להבין מדוע ניתן משקל רב לדעתם של רועי הבקר, הבקיאים בתהליך גידול חיות אלה, בהליך עיבור השנה.

דומה שמציאות זו של רועי בקר המשמשים מומחים לעניין תקופות השנה, ומכאן

50 תהליך זה תלוי גם בשאלה העקרונית אם מסתמכים על סימנים פיזיים או שמא על חשבון, או שמא על צירוף שלהם. לא אכנס כאן לשאלה סבוכה זו ואציין רק שלדעת הרב שלמה גורן, הסוגיה של רועי הבקר זמנה הוא זמנו של בית המקדש שאז היו מעברים את השנה על סמך סימנים פיזיים (הרב שלמה בן אברהם גורן תורת השבת והמועד (תשמ"ב) 144).

51 זאת לעומת רועי בהמה דקה, וראו בן ארי, לעיל הערה 6, בע' 253.

52 כפי שעולה גם מהמדרש בשמות רבה שצוין לעיל.

53 עזרא ציון מלמד מפרשי המקרא: דרכיהם ושיטותיהם (כרך א, תשל"ח) 116.

54 לדיון בשאלה אם צריכים הם להסכים גם לטעמו של הרועה האחר ראו הרב אברהם יצחק קוק באר אליהו: פירוש לביאור הגר"א על הלכות דיינים (תשנ"ח) רכא אות כא; הרב שלמה בן אברהם גורן ספר הירושלמי והגר"א מווילנא (תשנ"א) 210-211.

גם לעניין עיבור השנה, לא הייתה לרוחם של חכמים. חכמים רצו להבנות את הליך עיבור השנה כהליך משפטי (ראו משנה סנהדרין [א,ב]),⁵⁵ ושאפו לרכז סמכות זו בידיהם כחלק מתהליך העברת תהליכים חברתיים לתהליכים משפטיים. דוגמה לשאיפה זו ניתן לראות בכעסו של רשב"ל על הזקן שנכנס לפניו לכינוס בעניין העיבור. שמו של זקן זה איננו מובא,⁵⁶ והדבר עשוי ללמד שלמרות חכמתו בתורה, הוא לא נמנה עם חוגי החכמים. ניתן לשער שהתנגדותו של רשב"ל נבעה מכך שאדם הנתפס בעיניו כחוק ממסדי, נכנס במקומו להליך עיבור השנה.

על כך יש להוסיף את העובדה שאחת המגמות המרכזיות של חכמים מסוף תקופת התנאים ואילך הייתה הדגשת הצורך ביישוב ארץ ישראל.⁵⁷ אופייה הלימינאלי של רעיית הבקר, והעצמת מוקדי סמכות חוץ-יישוביים בחברה היהודית, היו עשויים לפגוע במגמה זו ולכן הפכו רועי הבקר לסמל למנהיגות שלילית, כפי שנראה בהמשך.

ד. רועי הבקר ומעמדם בהליכי הדיון במשפט העברי

תחום פעילות נוסף שבו פעלו חכמים בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה היה הניסיון לגבש מוסדות משפט עצמאיים, פנים-קהילתיים שבהם יכנונו חכמים כדדיינים. שלום אלבק בספרו בתי הדין בימי התלמוד,⁵⁸ מצייין שלמרות הרושם הראשוני הנוצר מעיון במקורות חז"ל, שכביכול פעלו דיינים קבועים וממונים במוסדות הקהילות היהודיות בארץ ישראל, התמונה המדויקת יותר היא שההליך השיפוטי המרכזי בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה היה הליך הבוררות.⁵⁹

55 זאת כחלק מתהליך ה'משפוט' (Judicialization) שחל גם בנושאים נוספים כגון גיור, ויש לייחד לכך דיון נפרד. לסקירת תופעת המשפוט שבה המשפט תופס את עצמו ככלי חיוני למימוש זכויות ולשינוי סדרי עדיפויות לאומיים בחברה הישראלית ראו למשל יובל אלבשן זרים במשפט: נגישות לצדק בישראל (2005) 94; נטע זיו "עריכת דין בעידן גלובלי: מה צופן העתיד לעורכי דין" המשפט טו (תש"ע) 9–25.

56 לדיון בתופעה מקבילה של השמטת שמות והחלפה בשמות אנונימיים: "חסיד אחד", "אביו" ועוד, ראו מירון ביאליק לרנר "מעשיות קטועות: שחזור של סיפור קטוע בשריד הגניזה של מדרש עשרת הדיברות ונוסחו הקדום בבבלי" היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט (בעריכת י' לוינסון ואחרים, תשס"ז) 379.

57 וראו, למשל, בבלי סנהדרין (קב ע"ב): "אמר רבי יוחנן: מפני מה זכה עמרי למלכות – מפני שהוסיף כרך אחד בארץ ישראל. שנאמר ויקן את ההר שמרון מאת שמר בככרים כסף ויבן את ההר ויקרא [את] שם העיר אשר בנה על שם שמר אדני ההר שמרון". על מגמה זו יש להוסיף את מעשה טיהור העיר טבריה (ירושלמי שביעית ט, א ומקבילות), שבו נדון במקום אחר.

58 שלום אלבק בתי הדין בימי התלמוד (תשמ"ז) 14–18 וראו גם ישעיהו גפני יהודי בכל בתקופת התלמוד: חיי החברה והרוח (תשנ"א) 227 הערת שוליים 217; גדליה אלון מחקרים בתולדות ישראל בימי בית שני ותקופת המשנה והתלמוד (כרך ב, 1983) 45 הערת שוליים 123.

59 ראו גם שלום אלבק "הדיינים בימי התלמוד" מנהיגות רוחנית בישראל: מורשה ויעד (אלה בלפר עורכת, תשמ"ב) 40–56. למצב העניינים בקרב יהודי בכל יש לייחד דיון נפרד, ואין מקומו כאן.

הליך זה החל בהכרעה מצד בעלי הדין⁶⁰ בשאלה מי יהיו הדיינים שידונו בעניינם.⁶¹ הכרעה זו מובאת במשנה סנהדרין (ג, א): "דיני ממונות בשלשה זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד ושניהם בוררים להן עוד אחד דברי ר' מאיר⁶²] וחכמים אומ' שני דיינין בוררין להן עוד אחד". זהו הרכב אד-הוק, המוקם להליך שיפוטי מסוים ומתפרק לאחר מתן פסק הדין. חוסר יכולת האכיפה במוסדות השיפוט הפנים-יהודיים גרם לכך שלא היה טעם למנות דיינים קבועים,⁶³ ונדרשו דווקא דיינים מוסכמים על שני בעלי הדין.⁶⁴ משהפכה יהודה לפרובינציה רומית בשנת 6 לספירה, הפך הנציב הרומי לבעל סמכות שיפוט עליונה בארץ ישראל. עם זאת אין בידנו מידע עובדתי מספק בשאלת מעורבותו בהליכי המשפט.⁶⁵ ידוע שהייתה למערכת זו יכולת אכיפה לא מבוטלת

זרח ורהפטיג מציין שבמשפט היווני והרומי קדמה שיטת הבוררות לשיטת בתי הדין הקבועים ואילו במשפט העברי דיני הבוררות הונהגו אחרי שיטת בתי הדין הקבועים, ומופיעים מזמנו של רבי מאיר ואילך. זרח ורהפטיג "דיני בוררות במשפט העברי" מזכרת קובץ תורני לזכר הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (שלמה יוסף זיין זרח ורהפטיג עורכים, תשכ"ב) 508–509 וראו שם, בע' 509 בהערת שוליים 28 שיטות נוספות בנושא זמנם של דיני הבוררות במשפט העברי. אך דומה שגם במשפט העברי פעלו תחילה בתי דין של בוררים תוך ניסיונות מתמשכים להפוך אותם לבתי דין קבועים, וראו בהמשך. לדעת סבתו, במחלוקת ר"מ וחכמים משתקפת מחלוקת עקרונית בשאלת מעמדו של בית דין זה. לדעת ר"מ, מעמדו של בית דין זה קרוב למונח הפשרה, ואילו לדעת חכמים מעמדו זהה למעמדו של בית דין קבוע עי"ש. מ' סבתו "בית דין של בוררין" ספר היובל לרב מרדכי ברויאר (כרך ב, מ' בר אשר עורך, תשנ"ב) 479. לגישה אחרת, הרואה בהליך הבוררות הליך אידאלי שאינו קשור רק לבעיית האכיפה במוסדות השיפוט היהודיים ראו: Yuval Sinai "Arbitration as an Ideal Judicial Procedure" 18 *Jewish Law Association Studies* (2008) 279, 283–288, וכן יובל סיני השופט וההליך השיפוטי במשפט העברי (תש"ע) 147–151. חשוב לציין שהדיון בתפקידה של מערכת המשפט כמעצבת נורמות חברתיות טרם הוכרע ראו, למשל, Stuart A. Scheingold *The Politics of Rights: Law, Public Policy, and Political Change* (1974); Gerald N. Rosenberg *The Hollow Hope: Can Courts Bring About Social Change* (1991). עם זאת, את הסיבות להיווצרותם של מוסדות משפטיים יש לעגן דווקא בנסיבות חברתיות, וראו למשל דפנה הקר "הזמנה לסוציולוגיה של המשפט ומיפוי ראשוני של התחום בישראל" דין ודברים ד (תשס"ח) 95–129. ראייתו של הליך משפטי מסוים כהליך אידאלי, מגיע בדרך כלל בשלב מאוחר יותר, והדברים ארוכים.

60 במונח "בעל דין" אני משתמש כאן בהוראה של הבא להתדיין עם חברו בבית דין, תובע או נתבע. להוראתו של מונח זה במשפט העברי ראו אהרן קירשנבאום "ההודאה הפלילית במשפט העברי" קעמ"י 5 ח"ג (תשכ"ט) 308 בהערה 16.

61 ולעתים מדובר גם בדיין אחד וראו בהמשך.

62 "דברי ר' מאיר" ליתא בכ"י פלורנץ (יעקב נחום אפשטיין מבואות לספרות האמוראים (עזרא צינן מלמד עורך, תשכ"ג) 97).

63 אלון, לעיל הערה 58, בע' 44–48. אך השוו למשל בירושלמי יבמות (יב, ו): "בני סימונייא אתון לגבי רבי אמרין ליה בעא תתן לן חד בר נש דריש דיין וחזן ספר מתניין ועבד לן כל צורכינן ויהב לון לוי בר סיסי..."

64 לעובדה זו משמעויות מרחיקות לכת בתחומים של הליכי הדיון ודרך ביצוע פסק הדין, ובכך אעסוק אי"ה במקום אחר.

65 אריה כשר "הרקע הסיבתי והנסיבתי של מלחמת היהודים ברומאים" המרד הגדול הסיבות והנסיבות לפריצתו (אריה כשר עורך, תשמ"ג) 47. למאמר מקיף בנושא ראו: Alfredo Mordechai Rabello

לפסקי הדין שנתנה. בפרקי זמן מסוימים ניתנה רשות לבתי דין של בוררים יהודים לעסוק (בהסכמת שני הצדדים), בבעיות שהועלו לפניהם, אך רשות זו ניתנה במשורה ובהגבלה.⁶⁶

לדעת זאב ספראי, סדר בחירת הדיינים המתואר במשנתנו משקף את בחירתם של דיינים, בענייני ממונות, מתוך שבעת טובי העיר.⁶⁷ הנחת היסוד של ספראי היא שהיה מעין "מאגר" של דיינים (ולו מבין שבעת טובי העיר), שממנו נבחרו הבוררים, אך מהמשנה הבאה (סנהדרין ג, ב) העוסקת בקבלתם של אב או רועה בקר כדיינים (וראו בהמשך), עולה שהבחירה היא חופשית, ואינה נשענת על מאגר זה או אחר.⁶⁸

"אמר לו נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך נאמן עלי שלשה רועי בקר. רבי מאיר אומר יכול לחזור בו וחכמים אומרים אינו יכול לחזור בו."⁶⁹

ממשנה זו עולה שהיו שני סוגים של פסולים הקשורים בהליכים משפטיים: אב ורועה צאן. פסילתו של הראשון הייתה מחמת קרבתו לאחד מבעלי הדין, שהרי "אין לך קרוב יתר מאבא ומאביך" (תשוה"ג הרכבי סי' ריד). החשש היה שקרבה זו תפגע בשיקול הדעת של הדיין. מהותי להדגיש שפסול זה היה חשוב במיוחד בחברה של העת העתיקה שבה הרשת החברתית שבה חי האדם ופעל הייתה צפופה, והקשרים החברתיים שבין האדם למשפחתו היו כמעט בלתי ניתנים להתרה. מכיוון שמשנה זו באה לאחר המשנה העוסקת בסדר בחירת הדיינים, וכן מציינת במפורש את המספר שלושה,⁷⁰ אפשר לשער שהפסול המקורי באב וברועה הבקר הוא במינוים לדיינים. מכאן עולה השאלה מדוע נפסל רועה הבקר מלכהן כדיין.

שאלה זו מתחדדת לאור העובדה שמשנה א' בפרק ג' ציינה שתי קטגוריות

"Jewish and Roman Jurisdiction" *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (N.S. Hecht, B.S. Jackson, S.M. Passamaneck, D. Piattelli & A. M. Rabello eds., 1996) 141.

66 ראו אמנון לינדר היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית (1983); אלפרדו מרדכי ראבילו "השיפוט האזרחי בארץ ישראל משנת 63 לפנה"ס ועד שנת 70 לסה"נ" יוון ורומא בארץ ישראל (בעריכת אריה כשר, גדעון פוקס וריאל רפפורט, 1989) 131–140.

67 זאב ספראי הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (תשנ"ה) 83.

68 גם גולאק הלך בכיוון זה של פיקוח כלשהו על תהליך בחירת הדיינים, ולדעתו (אשר גולאק ביצעו בדיני התלמוד (תש"ב) 25) תהליך הבחירה היה נתון לפיקוח של בית דין קבוע ונעשה על פי הנחיותיו. יש לציין שגם לגישה זו אין ביסוס במקורות שלפנינו, ואדרבה, לא נראה שהאב או רועה הבקר נשמעו להנחיות ולפיקוח של בית דין קבוע.

69 משנה סנהדרין (ג, ב) ומקבילה בתוספתא סנהדרין (ה, א).

70 חידושי הרי"מ לסנהדרין (כג ע"ב ד"ה וי"ל בפשיטות): "... ומוכח לה מדתני אבא ואביך וג' רועי בקר למה לי' תרווייהו. על כרחך אבא כו' לענין עדות פסולי עדות לכשר. ורועי בקר לדיינים לכך בזה תני ג' ובהך חד"; "נאמנים עלי שלושה רועי בקר לדון, דאילו לעדות רועי בקר כשרים הן" (רע"ב למשנה סנהדרין שם), וכך גם בתשובות הגאונים (הרכבי סי' טט), באו"ז (ח"א שאלות ותשובות סי' תשנ"ב), במאירי (כד ע"א ד"ה המשנה השנייה) ועוד.

של פסולים: "קרובים" ו"פסולים". משנה ד' הביאה רשימה של אנשים המוגדרים "קרובים" לעניין זה, ואילו משנה ג' תיארה ארבעה אנשים בקטגוריה של פסולים: משחק בקובייה, ומלווה בריבית, ומפריח יונים וסוחר שביעית. רועי הבקר אינם נמנים עם קטגוריה זו (המפורטת במשנה ג'), ואין כל התייחסות לפסול שבהם במשנה ב' ("נאמנים עלי ג' רועי בקר"). יתרה מזו, כפי שראינו לעיל, רועי בקר אלה ישבו בהרכב שדן בעיבור השנה, מחמת מומחיותם.

פסלות הרועים מובאת לראשונה בתוספתא סנהדרין (ה, ה): "הוסיפו עליהם הגזלנין והרועים והחמסנין וכל החשודים על הממון עדותן פסולה", והביטוי "הוסיפו עליהם" עשוי ללמד על ברייתא המבארת את משנתנו.⁷¹ מבריייתא זו נלמד שפסול הרועים הוא לעניין מתן עדות, ולא לעניין כהונה כדיינים. בירושלמי סנהדרין (ג:ה, כא:א) העמיד רבי אבהו ברייתא זו ברועי בהמה דקה, ואילו בבבלי מוסבת על ברייתא זו הסוגיה הזאת:

"תנא עוד הוסיפו עליהן הרועים הגבאין והמוכסין. רועים מעיקרא סבור אקראי בעלמא הוא כיון דחזו דקא מכווני ושדו לכתחילה גזרו בהו רבנן... [=אשר לרועים היו סבורים שמעשיהם נעשים באקראי, אך מכיוון שראו שעושים את מעשיהם בכוונה, החליטו חכמים לפסול אותם]

אמר רבא רועה שאמרו אחד רועה בהמה דקה ואחד רועה בהמה גסה. ומי אמר רבא הכי והאמר רבא [=כיצד ניתן לומר שרבא אמר כך, והרי רבא אמר ש...] רועה בהמה דקה בארץ ישראל פסולין, בחוצה לארץ כשרין. רועה בהמה גסה אפילו בארץ ישראל כשרין! ההוא במגדלים איתמר. הכי נמי מסתברא, מדקתני נאמנין עלי שלשה רועי בקר. מאי לאו לעדות? לא לדינא. דיקא נמי, דקתני: שלשה רועי בקר. ואי לעדות שלשה למה לי ואלא מאי לדינא מאי איריא שלשה רועי בקר? כל בי תלתא דלא גמרי דינא נמי! הכי קאמר אפילו הני דלא שכיחי ביישוב [=כך גם נראה לומר, מכיוון ששנינו: שלושה רועי בקר. האם הכוונה בפסול לעדות? לא זהו פסול מלכהן כדיינים, שהרי בעדות אין צורך בשלושה. אם אנו עוסקים בפסול מלכהן כדיין מדוע יש צורך

71 וראו שמא יהודה פרידמן תוספתא עתיקתא (2002) 37 הערת שוליים 88. בכיוון זה הולך בעל המשובב נתיבות (סי' כב ס"ק ג): "... משום דבימי המשנה עדיין לא פסלו את הרועה, וע"ש פרק זה בורר דף כ"ה [ע"ב] תנא הוסיפו עליהם כו', תנא עוד הוסיפו עליהם רועי בקר כו', מעיקרא סברי אקראי בעלמא, מכי חזי דמכווני כו', הרי דבימי המשנה עדיין לא גזרו לפסלינהו לעדות מטעם רועה בקר, וגם האידנא דגזרו עליהם אינו אלא ברועה". הקושי ליישב בין מקור זה ובין המשנה הפוסלת כבר את רועי הבקר הביא את המהרש"א להפוך את סדר הזמנים ולטעון כי "... ע"כ הך מתני' דג' רועי בקר מתני' לבתר דהוסיפו עליהן הנך דקתני בברייתא הרועים כו' ולא קאי הוסיפו עליהן רק אהנך דקתני ואלו הן הפסולין כו' ודו"ק" (מהרש"א חידושי הלכות לסנהדרין [כה ע"ב ד"ה גמרא]).

להזכיר שהם דווקא שלושה רועי בקר, הרי כל שלושה אנשים נחשבים לבית דין, אלא הכוונה היא ברועי בקר שלא נמצאים במקום היישוב] אמר רב יהודה סתם רועה פסול, סתם גבאי כשר" (בבלי סנהדרין כה ע"ב)

סוגיה זו מורכבת מארבעה מקורות: הברייתא התנאית, שהוזכרה לעיל, ועליה פרשנות סתמאית, מימרה משמו של רבא, דיון סתמאי בדבריו של רבא ומימרה משמו של רב יהודה. הנחת הסתמא דגמרא היא שרועי הבקר הנזכרים במשנה ב' כבר נכללו ברשימת הפסולים, ולכן עולה השאלה מדוע יש לציין זאת בברייתא שוב.

התשובה שניתנה לקושי זה היא שעכשיו נפסלו הרועים מכיוון שהם מכניסים את הבהמות לרעייה בשטחים של אחרים, ולכן הם נחשבים לגזלנים. בכיוון זה הלך גם רב יהודה (בסוף הסוגיה) כשטען שסתם רועה הוא גזלן. הקושי העולה מכך הוא שאם רעיית הבקר מתבצעת מחוץ לשטחים מיושבים (כפי שראינו), הרי אין בשטחים אלה כל גזל. זאת ועוד, התואר "בקר" נזכר בכמה מקומות בתלמוד הבבלי (בבלי כתובות פד ע"ב, בבלי ב"מ מב ע"ב),⁷² בהקשר של דיני טוען ונטען. במקורות לא נשמעת כל טענה אישית נגד נאמנותו של הרועה, והיחס אליו זהה ליחס שניתן לבעלי דינו.

בהמשך לברייתא זו מובאת מימרה משמו של רבא, ולפיה הרועה שבו מדובר בברייתא זו הוא הן רועה בהמה דקה הן רועה בהמה גסה. הסתמא דנה בדבריו של רבא ומקשה על דבריו ממימרה אחרת בשמו ולפיה רועה בהמה גסה כשר, ואילו בעניין רועה בהמה דקה יש מחלוקת אם הוא מחוץ לארץ ישראל או בתוכה, שאז פסול הוא מכיוון ש"חמירי טפי משום ישוב ארץ ישראל" (רש"י שם).

סתירה זו מיושבת על ידי האוקימתא "ההוא במגדלין איתמר", כלומר רבא מבחין בין רועים היוצאים למרעה בשדות, אשר יש לראות בהם גזלנים, ובין רועים המגדלים בקר וצאן במכלאות,⁷³ והם אינם נחשבים לגזלנים. יש לציין שהמשנה (ב"ק ז, ז) אוסרת גידול בהמה דקה דווקא בארץ ישראל עצמה, אך במדבריות גידול זה מותר.⁷⁴

הראיה המובאת לכך היא משנתנו, המעלה כאפשרות את קבלתם של רועי הבקר כדיינים. בסיום הדיון הסתמאי נשאלת השאלה "מאי איריא שלשה רועי בקר? כל בי

72 ראו לעיל הערה 1.

73 לדיון בדעתו של י' אהרונ' שלפיה "צאן" איננו כולל את העזים ראו אפשטיין כרך ב, לעיל הערה 49, בע' 801–802.

74 לדרכי גידול נוספות ראו תוספתא ב"ק (ח: 11, בע' 39). יש לציין שגם הקריטריון להיתר (שם) "שתהא קשורה לכרעי המיטה", איננו מתקבל על ידי חכמים בסיפורו המפורסם של רבי יהודה בן בבא (תוספתא ב"ק [ח: 13, בע' 39–40]). יש לציין שעם חזרתו של עם ישראל לארצו נשאלה השאלה אם האיסור לרעות בהמות דקות עומד בתוקפו, וראו, למשל, הרב צ"פ פרנק, שו"ת הר צבי-ח"מ סי' ט; הרב ע' יוסף, שו"ת יביע אומר ג (ח"מ), סי' ז; שו"ת ציץ אליעזר ח"כ סי' יג. לעניין גידול בהמה דקה בארץ ישראל בזמן הזה ראו גם נחום רקובר איכות הסביבה: היבטים רעיוניים ומשפטיים במקורות היהודיים (תשנ"ד) 113–119.

תלתא דלא גמרי דינא נמי". כלומר מדוע בחרה המשנה דווקא ברועי הבקר כדוגמה לדיינים אפשריים? התשובה המובאת לשאלה זו היא שמעמדם של רועי הבקר בעייתית יותר ממעמדם של אנשים רגילים מכיוון שהם אינם נמצאים ביישוב (כפי שראינו), ולכן אינם בקיאים בסדרי הדין. עם זאת, גם הם יכולים לשמש דיינים, אם יחליטו על כך בעלי הדין.⁷⁵

מהסוגיה שלפנינו עולה כיוון אחד הפוסל רועים באופן כללי, וכיוון נוסף של הבחנה בין רועי צאן לרועי בקר, והתמקדות בפסילת רועים דווקא בארץ ישראל. מכאן עולות השאלות: מדוע הובאה במשנה האפשרות העקרונית לדון לפני הרכב של רועי בקר? מדוע הפכו רועי הבקר בהמשך לדוגמה לאנשים מושחתים?⁷⁶ ומהו המקור לטשטוש ההבחנה בין רועי הבקר לרועי הצאן?

נראה שהשינוי בעמדת חכמים בסוגיית מעמדם של רועי הבקר⁷⁷ משקף מאבק מהותי יותר על ההנהגה המסורתית של הקהילה היהודית בארץ ישראל במאות הראשונות לספירה. אפרים אלימלך אורבך טוען שהחברה היהודית היא "חברה שבמרכזה ובראשה עמדו מאז ומתמיד חכמים",⁷⁸ אך נראה שתמונה זו נובעת בעיקר מאופיים המגמתי של המקורות שלפנינו.⁷⁹

דומה שבפועל ניטש מאבק בין יסודות מנהיגות שונים בחברה. קולותיהם של יסודות מנהיגות אלה הגיעו לאוזנינו רק בעקיפין, כמו הסיפור על רשב"ל וחלקן בתהליך עיבור השנה. חכמים ביקשו לנכס לעצמם את כל סמכויות השיפוט של הקהילה.⁸⁰ בדרכם עמדו מוסדות עממיים של שיפוט, כגון עיבור השנה שבוצע על ידי

75 יש לציין שחלק מפרשני הסוגיה פירשו את הסתמא שלפנינו מתוך הדימוי השלילי של רועי הבקר, שהיה נקוט בידיהם, ולכן הסיקו שהסתמא שוללת כל אפשרות של דיון לפני רועי בקר, עיי"ש.

76 רבי יוחנן רואה ברועי הבקר אנשים הדומים במעמדם לחשודים על מצוות שביעית, וראו בבלי סנהדרין (כו ע"א).

77 יש לציין שמתח מתמיד מתקיים בין הרועים ובין עובדי האדמה, והדברים ארוכים. לסקירת מקורות ראו, למשל, סדן, לעיל הערה 14, בע' 46 בהערת שוליים 9.

78 ראו, למשל, אפרים אלימלך אורבך "מעמד והנהגה בעולמם של חכמי ארץ-ישראל" מעולמם של חכמים (תשס"ב) 306.

79 לפער בין מעשה החכמים למעשה המון העם ולקושי "אשר כל הדברים שנישא וניתן בהם מפי החכמים יצאו" ראו שמואל קרויס קדמוניות התלמוד (כרך א) 9. לעניין זה יפים דבריו של ע' פליישר הכותב שהדעה כי "כל שינוי המתחולל בסדרי התפילה על ציר הזמן, הוא בהכרח פרי פסיקה של איזה חכם, תנא או אמורא, ושלעולם אין דבר בסדרים הללו משתנה בלא פסיקה כזאת... היא הנחה אנכרוניסטית ומופרכת". עזרא פליישר "קריאת שמע של ערבית כמנהג ארץ-ישראל: בין ההלכה הקדומה למנהג המאוחר" תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן (ד' גולינקין ואחרים עורכים, תשס"ח) 295 בהערה 83.

80 ראו למשל שמואל ספראי ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה ותלמוד (תשמ"ד) 27.

מומחים לתקופות השנה,⁸¹ וכן אליטה כלכלית וחברתית שהתעלטה אף היא ודרשה לקבל תפקידים בהנהגת הקהילות.⁸² נראה שסמכות זו בענייני עיבור השנה הקנתה מעמד בכיר לרועי הבקר, והעניקה להם "הון חברתי" ניכר בתהליכי הכרעה ציבוריים.⁸³ הון זה הועבר גם לתחום המשפט הפרטי, ולכן במקרים מסוימים בחרו אנשים להתדיין לפנייהם גם בסכסוכים ביני ממונות.⁸⁴ ניתן לשער שזמן ההתדיינות היה כמקובל בימי הכניסה (שני וחמישי), שבהם נכנסו גם רועי הבקר לעיר כדי להשתתף במסחר.⁸⁵ חכמים ביקשו להכפיף סמכויות אלה לשיפוטם (כחלק מתהליך 'משפוט' – Judicialization), ובכך ליצור מעין "מהפכת שפיטות" בחברה היהודית של זמנם.⁸⁶ לכן מתויגים כאן הרועים כפסולים לדון, ונאמנותם של הרועים כדיונים מובאת במשנה רק כסוג של אפשרות תיאורטית. כך הפכו רועי הבקר ממומחים בתחומם, ובעלי ידע מקיף בדרכי הטבע, לסמל לאנשים שרמתם האישית נמוכה ביותר, ולכאלה "דלא גמירי".⁸⁷ ראוי להדגיש שדווקא חכמים כאן הם שפועלים במתודת ה"אינטלקטואליזם" של ג'ון דיואי (John Dewey),⁸⁸ המעדיפה ידע המבוסס על סכמטיזציה ופירוק לגורמים, על פני ידע המעוגן בהתנסות ובהקשר. דומה שזרו של ממש בשינוי לרעה שחל במעמדם של רועי הבקר, היה יחסם של חכמים לענף גידול הצאן. כמה ממקורות חז"ל עוסקים באיסורים שהוטלו על רועי בהמות דקות.⁸⁹ גולאק תולה הלכות אלה (כפי שראינו לעיל), במאבק במגמות

81 והשוו, למשל, לדמותם של אנשי משפט השלום העברי שראו בעצמם שופטים שציקר כוחם הוא שכל ישר וידיעה מקיפה על תנאי החיים של הקהילה אצל שמיר, לעיל הערה 2, בע' 519.

82 ראו אלון, לעיל הערה 58, כרך ב' בע' 48.

83 לדיון במושג זה ראו, למשל, James S. Coleman "Social capital in the creation of human capital" 94 *American Journal of Sociology* (1988) S95–S120; Pierre Bourdieu "The Forms of Capital" *Education: Culture, Economy and Society* (A. Halsey, H. Lauder, P. Brown & A. Stuart Wells eds., 1997).

84 לדיון בקושי ליישב בין פסילתם של שלושת רועי הבקר ובין קבלתם של שלושה הדיוטות לדיון ראו, למשל, בחידושי הרמב"ן (כג ע"א ד"ה מומחה).

85 ובכך יש להסביר גם את טענת התויו"ט (בפירושו למשנה סנהדרין ג, ב), ופרשנים נוספים: "ולרבותא נקט רועי בקר דלא שכיחי בישוב ולא ראו ולא שמעו עסקי דין בין אדם לחבירו".

86 במאפייני "מהפכת השפיטות" במשפט הישראלי המודרני ראו, למשל, דפנה ברק-ארז "מהפכת השפיטות: הערכת מצב" הפרקליט נ (תשס"ח) 3–27. לדיון במודל "הרועה המוסרי" לגבי פעילותו של בית המשפט העליון בישראל ראו יהושע שגב "בגץ בשירות הצדק" המשפט יב (תשס"ז) 439.

87 ראו תוספות הרא"ש לבבלי סנהדרין כה ע"ב (ד"ה הוסיפו עליהן) ועוד הרבה.

88 John Dewey *Experience and Nature* (1958) 21–22.

89 אדם המקבל עליו להיות חבר, איננו יכול לגדל בהמה דקה (משנה דמאי ב, ג), המגדל בהמה

שרווחו בארץ ישראל לאחר החורבן, לעבור מחיי קבע לחיי נוודות.⁹⁰ נראה שיחסם השלילי של חכמים לרועי הצאן תרם אף הוא ליחס השלילי כלפי רועי הבקר, למרות ההבחנה המתבקשת ביניהם בשל הימצאותו של רועה הבקר מחוץ למקומות יישוב. ניתן להעלות את ההשערה שהכללת נימוקים נוספים על אלה החקלאיים בהחלטה בעניין עיבור השנה⁹¹ נועדה אף היא לצמצם את סמכותם של רועי הבקר בהליך זה. אם בעבר השהות הממושכת בשדות גרמה לסוג של מומחיות בקביעת תקופות השנה, ולצבירת "הון חברתי" בתחום המנהיגות החברתית, בהמשך הפכה מומחיות זו לבעייתית. דווקא השהות ביישוב נתפסה בעיני חכמים כמקנה ידע לאדם, ואילו רועי הבקר נתפסו כפוגעים ביציבות היישובית של ארץ ישראל, ובסמכויות השיפוט שגיבשו לעצמם חכמים.⁹² שלילת הסמכות השיפוטית מרועי הבקר (גם במקרה של הסכמה הדדית בין הצדדים להתדיין לפנייהם), הייתה אמורה לפגוע במעמד החברתי בתחום דיני הממונות, ומכאן לפגוע אף בתחום מומחיותם הראשי – תהליכי עיבור השנה.

מעניין להראות שגם כעבור מאות רבות של שנים תיאר רבי משה סופר, מגדולי חכמי הונגריה, את החשש הרבני מפני כוח ממסדי לא־רבני בדמותם של רועי הבקר:

"אבל עכשיו נתקלקלו הדורות ונעותו הדיני' אדם קונה החבר באגורת כסף אחת אפילו אינו לא במקרא ובמשנה ובדרך ארץ ואין חבורתם נאה לא להסומך ולא לנסמך ע"כ אין לדקדק אם הוא רב ותופס ישיבה או לא עשה אלא מעשה

דקה אינו רואה סימן ברכה (תוספתא ביכורים ב:16, בע' 293), מאורות השמים לוקים בשל רעיית בהמה דקה (תוספתא סוכה ב:5, בע' 262) ועוד.

90 גולאק, לעיל הערה 31, בע' 188.

91 ומכאן שגם פחת משקלו של מרכיב תקופת האביב בקרב השיקולים לעיבור השנה. הקראים, לעומת זאת, הפכו את עניין התקופה לעניין מרכזי, ונראה ששיטת העיבור על פי "האביב" הייתה חידוש שחידשוהו הקראים מאז התיישבו בארץ ישראל, כפי שמוסר לנו לוי בן יפת בספר המצוות שלו: "והקראין אשר בארץ שנער (היא כבל) ובשאר המקומות הרחוקות רדפו אחרי הרבנין בעבור כי מצאו המעבורות שלהם תמימות במרכיב העתים"; כלומר כל עוד ישבו הקראים בכבל, בפרס וכו', נהגו על פי לוח הרבניים, שנראה טוב למדי בעיניהם; "והחליפו אותם (כלומר חלקו עליהם) אנשי ארץ ישראל כי ראו כי די בעיניהם לעשות עליו מן צורת האביב... להן הוא מפרט את הסימנים על השעורה להיות 'איתנה וקשה'." (משה גיל ארץ ישראל בתקופה המוסלמית הראשונה 634–1099 (כרך א, תשמ"ג) 642. הקראים החשיבו את ראיית הבשלת השעורה, שנתפסה כסימן מובהק לבואו של האביב ולתחילתה של השנה החדשה (לשיטתם), וראו נתן שור תולדות הקראים (תשס"ג) 61–62. הטענה (שם, בע' 169) כי זו הייתה גם אחת הסיבות להקמתם של מושבי הקראים בדרום, טעונה הוכחה.

92 מעניין בהקשר זה להביא את פרשנותו של המהר"ל למאמר חז"ל (בבלי סוכה כט ע"א): "בשביל ארבעה דברים המאורות לוקין ואחד מהם על מגדלי בהמה דקה בא", הטוען כי אלו המגדלים תלמידים קטנים של הגיעו להוראה להושיבם בראש ומכל שכן לסמוך אותם בשם חכם ורב... (הובא אצל שבתי דב רוזנטל גאון ההוראה (כרך ב, תשע"א) 327–328).

קוף בעלמא ולא סמך אלא קנה רצון אבל מ"מ יהי' הסומכים רב או ב"ד קבוע שבעיר כי מנהג ישראל תורה היא שלא יבואו ג' רועי בקר לסמוך את מי שירצו ולעשות חוכא וטלולא בקריאת שם רבי...⁹³

ה. סיכום

דמותו של הרועה בכלל ושל רועה הבקר בפרט השתנתה שינוי מרתק במהלך הדורות. במקרא נתפסו תכונות הרועה כהכנה למנהיגות וכסמל לתכונות בין-אישיות משובחות. בחזון ישעיהו, הרועה ועדרו היו חלק מרכזי מתיאור השלום וההרמוניה שישררו באחרית הימים.

לעומת זאת, בתקופת חז"ל הוגדר הרועה "גזלן" ועמד בשורה אחת עם הגרועים שבאויבי עם ישראל. המקורות משמרים את ההבחנה בין רועי הצאן לרועי הבקר, ולפי הבחנה זו יש להבין גם את סיבת השוני שבמעמדם. רועי הצאן נתפסו כגזלנים מכיוון שרעו את עדרי הצאן בשדות היישוב, ובכך פגעו בניסיונם של חכמים לחזק את היישוב היהודי בארץ ישראל. לחלופין, עזיבת אורח החיים האיכרי, והמעבר לחיי רועי צאן, פגעו אף הם ביישוב היהודי בארץ ישראל.

רועי הבקר, לעומתם, חיו במרחבים שמחוץ לתחומי היישוב. מומחיותם החקלאית הפכה אותם לבני סמכא בתחום עיבור השנה, ומכאן שאף לבעלי סמכות לדון בסכסוכים שבין אדם לחברו. חכמים ראו בשני התחומים הללו תחומים שיפוטיים ושאפו לרכז סמכויות אלה בידיהם. מכאן הדימוי שנוצר לרועי הבקר כדיינים שאינם ראויים לתפקידם, וכשפלים ובזויים בחברה היהודית של זמנם.

93 שו"ת חתם סופר חלק ה (חושן משפט) סימן קסג ד"ה אבל.