

# המהפכה השוויונית של המקרא

יהושע ברמן

**מ**קובלות עלינו אמיתות אלה כמוכחות מאליהן, קובעת הכרזת העצמאות האמריקנית, "שכל בני האדם נבראו שווים, ושהבורא העניק להם זכויות מסוימות שאי אפשר לשלול מהם, וביניהן הזכות לחיים, לחירות ולרדיפת האושר".<sup>1</sup> הצהרה מעוררת השראה, ללא צל של ספק, אך גם פסקנית מדי – מבחינה היסטורית, לפחות. אף שאבות האומה האמריקנית ראו בערך השוויון "אמת מוכחת מאליה", ציוויליזציות רבות לאורך ההיסטוריה לא חלקו עמם השקפה זו. הן נשענו על הפרדיגמה ההפוכה בדיוק – זו הגורסת שכל בני האדם לא נולדו שווים, שהקהילייה האנושית היא מבנה דמוי פירמידה, שבקצהו העליון ניצבים בעלי זכויות היתר ובתחתיתו ההמונים הנחשלים. ימיה של תפיסה הירארכית זו כימיה של התרבות האנושית עצמה. הריבוד החברתי היה תופעה מקובלת בכל האימפריות והארצות של המזרח הקדום. בכל האזור כולו לא הייתה ולו ציוויליזציה אחת שהעלתה על נס אידיאל של חברה החותרת לצמצום הפערים בין המעמדות, בין האליטה המחזיקה בעוצמה הפוליטית, הכלכלית והצבאית ובין משוללי הכוח. יוון ורומא הצמיחו אמנם משטרים דמוקרטיים ורפובליקניים שהנהיגו צורות שונות של שוויון פוליטי ומשפטי בין האזרחים, אך הסדר הכלכלי שהונהג בהן שירת במרבית המקרים קבוצה קטנה של מיוחסים. אף שהעולם הקלאסי הוליד לא מעט רפורמטורים

---

חברתיים שביקשו להגן על מעוטי היכולת, הוא לא הותיר לנו כל עדות למאבק אשר שם לו למטרה לבטל את הבדלי המעמדות.<sup>2</sup> איש מהוגי הדעות ומן הסופרים שהעמיד לנו העולם הזה לא העלה על נס את השוויוניות ולא ראה בה תו היכר של סדר חברתי מתוקן. "יש שהובחנו משעת היוולדם", כתב אריסטו, "אלה להיות נשלטים, אלה להיות שליטים".<sup>3</sup> התפיסה המקובלת בימי הביניים הצדיקה אף היא את המציאות החברתית הבלתי שוויונית בטענה שכל מעמד סוציו-אקונומי ממלא את התפקיד שיועד לו לטובת הכלל.<sup>4</sup> תיאורטיקנים פוליטיים מן התקופה הקלאסית ועד ימי הרנסנס האיטלקי הניחו כי אדם שלא נולד למעמד בעל עצמאות וחירות לא יזכה לעולם ליהנות מזכויות אלה.<sup>5</sup> רק בעידן המהפכות האירופיות והאמריקניות של המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה בוטלו זכויות היתר של בעלי המעמד והוסרו מערכות הדיכוי והאפליה של הפיאודליזם והעבדות – או לפחות צומצמו במידה ניכרת.

השקפת העולם שערערה לראשונה על המוסכמה האנטי-שוויונית, ושהולידה מקרבה את האידיאלים הנחשבים כיום לעמודי התווך של החברה הנאורה, הגיחה מתוך חולות המזרח הקדום כבר לפני שלושת אלפים שנה. היא הועלתה על הכתב בקורפוס הספרותי, התיאולוגי והמשפטי המוכר לנו בתור התורה – חמשת הספרים המגוללים את סיפורי הבריאה, האבות, יציאת מצרים והנדודים במדבר, ולצדם את הוראותיו ואת חוקיו של האל, שנמסרו למשה בסיני.<sup>6</sup> התורה לא רק הנחילה לנו את האמונה המקראית, אלא גם חוללה מהפכה תפיסתית בשדה הפוליטי והסוציאלי, שהדיה מלווים אותנו עד עצם היום הזה. ואמנם, כאשר בוחנים את המצע הסוציאלי שהיא מקדמת, על רקע הנורמות שרווחו בעת העתיקה, מתגלה לנגד עינינו שורה של קפיצות מחשבה קוואנטיות בתוך תבנית מתוחכמת ושזורה היטב של תיאולוגיה, פוליטיקה וכלכלה.

כפי שאראה להלן, השקפת העולם שמציג לפנינו החומש מקדמת גישה שוויונית, העומדת בניגוד מובהק לפרדיגמה ההירארכית של התרבויות הסובבות. התורה אמנם מזכירה בעלי זכויות יתר, דוגמת המלך, הכוהנים והלויים – מצב עניינים שאינו יכול להיחשב לשוויוני במלוא מובן המילה<sup>7</sup> – אך שליטתם של אלה במשאביה של החברה הייתה מוגבלת מאוד בהשוואה לסמכות שהפעילו בעלי השררה בציוויליזציות השכנות של המזרח הקדום. וחשוב במיוחד: התורה דחתה את החלוקה המובנת מאליה בין מעמד של מטילי מס, המרכז בידיו את מרבית הכוח הפוליטי והנכסים הכלכליים, ובין מעמד גדול עוד יותר של

---

משלמי מס. תחת זאת, היא קראה לכינונו של סדר חברתי, פוליטי ודתי חדש, המבוסס על אידיאלים שוויוניים ועל חזון בדבר קהילייה המורכבת ממעמד יחיד והומוגני, שכל חבריו נהנים מהעצמה אחידה. קשה להפריז בחשיבותה של הקריאה הזו ובהשפעתה על מהלך ההיסטוריה האנושית.

**ה**מהפכה שחוללה התורה בתודעה הפוליטית הייתה כרוכה לבלי התר במהפכה שחוללה בתחום האמונה. אנשים למדו להתבונן בעיניים חדשות על הפוליטיקה רק משעה שלמדו לחשוב בדרך חדשה על התיאולוגיה. התפיסה שהפוליטי שונה מן הדתי ונבדל ממנו היא רעיון מודרני מיסודו: ההבחנה הזו הייתה זרה לחלוטין לרוחן של תרבויות המזרח הקדום. הדת והמדינה היו מעורות בזו, נשענו על אותם מקורות סמכות והתקיימו בכפיפה אחת – כחטיבה אחת – באותו מרחב ציבורי.

כדי להבין עד כמה הדוקה הייתה הזיקה בין פוליטיקה לתיאולוגיה בעולם העתיק, הבה נדמה את עצמנו לארכיאולוגים העורכים חפירות בתרבות קדומה ששמה "אמריקה". כשאנו מפענחים את הטקסטים הדתיים של אותה ציוויליזציה עתיקת יומין, אנו מגלים כי האל המרכזי בפנתיאון שלה נקרא "המפקד העליון". האל הזה שכן בארמון שמימי או במקדש שכונה "הבית הלבן", וחצה מדי פעם את הרקיע במרכבתו – "רכב ברזל 1". עוד אנו מגלים כי למפקד העליון הייתה רעיה שכונתה "הגברת הראשונה" – אלילה בעלת כוחות מצומצמים יחסית, שזכתה בכל זאת להערצה בשל טעמה האסתטי המיוחד. חפירותינו תגלינה עוד כי מול "הבית הלבן" השמימי ניצב מקדש נוסף, מבנה בעל כיפה שאכלס כ-535 אלים מקומיים ופחותים בדרגתם, אשר עסקו ללא הרף בחרישת מזימות ובכריתת בריתות; מפעם לפעם עלה בידם לערער את מעמדו של המפקד העליון ואף להדיחו מכיסאו.

מה שנגלה, במילים אחרות, הוא הקבלה ברורה בין הסדר המוסדי השורר עלי אדמות לסדר האלוהי המושל ברקיע. הרעיון כי הפוליטיקה הארצית היא בבואה של הממשל השמימי היה מקובל בעולם העתיק כולו – וקל להבין מדוע: משטרים פוליטיים, מעצם מהותם, הם מסגרות מלאכותיות, ולכן גם רעועות במידת-מה; לעתים קרובות הם מתקשים לנמק מדוע ראוי שאדם אחד ישלוט ולא זולתו. אבל המשטר עשוי לזכות בלגיטימציה בלתי מעורערת אם ההמונים הכפופים לו יאמינו שהוא מעוגן במציאות מוחלטת, שאותה אין לשנות;

---

שתקפותו של הסדר הפוליטי מעוגנת בעיקרון קוסמי מקודש. בהבטיחה כי הסדר הארצי משקף את ההרמוניה השמימית הסוותה הדת הקדומה את האמת האנושית, אנושית מדי, בדבר השימוש בכוח ובדבר מקורה האמיתי של השררה.<sup>8</sup> ברי אפוא מדוע קיימים קווי דמיון רבים כל כך בין האל הראשי בפנתיאון המסופוטמי, אַנְלִיל, למקבילו הארצי, המלך. בדומה למלך, גם אנליל מושל באמצעות האצלת סמכויות לנכבדים ולבעלי תפקידים שדרגתם נמוכה משלו. בדומה למקבילו הארצי, גם הוא עומד בראש אסיפה גדולה וגם הוא מתגורר בארמון ובו רעיות, ילדים ו"משק" מורחב.<sup>9</sup> ככלל, האלים ביקשו לעצמם קיום חסר דאגות ונהנו ממשתאות מפוארים שנערכו לכבודם. בדומה למלכים, נזקקו האלים לארמון, או למה שהיינו מכנים מקדש, שבו יוכלו לשכון ברוב פאר והדר, הרחק מהמוני העם, כשנתיניהם דואגים לספק את כל צורכיהם הגופניים.

כל אימת שהאל רצה דבר-מה – נאמר, שיפוץ המקדש או הרחבת הגבולות – הוא תקשר עם המלך באמצעות מתווכים שונים.<sup>10</sup> האלים לא דיברו מעולם אל ההמונים ולא העבירו להם הוראות. סיפורי הבריאה המיתיים מתארים את ההמונים כמי שמשרתים תכלית אחת ויחידה: לעבוד ולהעלות מס. פשוטי העם לא היו אלא משרתים השייכים למדרגה הנמוכה ביותר של ההירארכיה המטפיזית. האלים גילו בהם עניין רק באותה מידה שברון או בעל אחוזה פיאודלית עשוי להתעניין בהבטחת רווחתם של האריסים הפועלים בשירותו.<sup>11</sup> אין ספק שהמשרתים מילאו תפקיד חיוני בקיום הסדר המלוכני, אבל מנקודת מבטם של בעלי השררה היה זה תפקיד פחות-ערך שאין בו כבוד.

כנגד תמונת העולם הזו העמידה התורה השקפה שונה בתכלית, הנשענת על שני חידושים תיאולוגיים מרחיקי לכת. ראשית, היא הציגה דגם של ריבונות שמימית השולל את הלגיטימציה המקודשת של הירארכיות הכוח הארציות. ושנית, היא הניחה תשתית אידיאולוגית לקיומה של אומה הומוגנית המורכבת מאזרחים שווים.

חידושים אלה באים לידי ביטוי מובהק בסיפורי יציאת מצרים ומעמד הר סיני – נראטיבים שהיה בכוחם להותיר רושם עז וחריג בתודעתם של בני העת העתיקה. הקדמונים לא התקשו להאמין שהאלים יכולים לבקע את הים או לרדת בסופת אש על פסגת הר, אבל סיפורי יציאת מצרים ומעמד הר סיני כבר תבעו מהם לאמץ את דמיונם במידה ניכרת. הסיפורים האלה חיבבו את שומעיהם להאמין באירועים פוליטיים חסרי תקדים ובלתי סבירים לחלוטין – אפילו במושגים מיתיים. איש לא שמע מעולם על עבדים שהפילו את אדוניהם

---

ואיש לא שמע מעולם על אלים הפונים בדברים אל עם שלם. יתר על כן, כאשר המקרא הפיץ את הסיפור על עם של עבדים שזקף את קומתו וביתק את כבלי השעבוד שבהם היה אסור, הוא גם נתן מענה לשאלת הבחירה וההירארכיה החברתית בתוך האומה הישראלית. לנוכח המתואר בספר שמות, לא יכול היה איש מבני ישראל לטעון כי מעמדו רם יותר באופן "טבעי" מזה של אחיו. החומש עומד על כך שמוצאם של כל בני ישראל הוא ביציאת מצרים – אירוע לאומי מכונן, משחרר, אבל חשוב לא פחות – מחולל שוויון.

לסיפור ההתגלות האלוהית במעמד הר סיני מיוחסת בדרך כלל משמעות דתית, אך היו לו גם השלכות פוליטיות דרמטיות. כפי שציניתי, אלי המזרח הקדום נהגו להתגלות לפני מלכים ויחידים בעלי סגולה ולא גילו כל עניין בהמונים. אבל בסיני דיבר האל אל העם כולו, ולא התווה תפקיד כלשהו למלכים ולפמליותיהם.<sup>12</sup> למעשה, לאור ממצאים ארכיאולוגיים העומדים לרשותנו כעת, מתחוור לנו כי הנראטיב של מעמד הר סיני מציג את המוני בית ישראל כקולקטיב שכל אחד ואחד מחבריו נחשב למעין מלך.

כיצד התאפשרה תפיסה כה מהפכנית? כפי שצינינו מלומדים כבר לפני יותר מחמישים שנה, הברית שנכרתה בין האל ובין ישראל מכילה יסודות צורניים רבים המזכירים את "שבועות הווסאלים" של המזרח הקרוב.<sup>13</sup> אמנות מסוג זה היו בדרך כלל התקשרויות בין שליט רב-עוצמה ובין מלך חלש ממנו. השליט החזק, המזהה הזדמנות לטפח בעל ברית נאמן, עשוי לשלוח למלך הווסאל מזון בשעת רעב או לשגר לעזרתו חיילים אם יוטל עליו מצור. בתמורה, הצד הנכפף מסכים לשורה של צעדים המבטאים את הכרת התודה שלו ואת נאמנותו לשליט. בריתות אלה אפשרו למלך הווסאל לשמור על מעמדה האוטונומי של ארצו ולזכות לכבוד מלכים בבואו לבקר בחצר פטרונו.

סיפור מעמד סיני מעתיק את מתכונת שבועת הווסאלים אל מערכת היחסים בין האל ובין עמו הנבחר. בני ישראל, שניצלו ממצרים בידו החזקה ובזרועו הנטויה של האל, כורתים במעמד זה ברית עם ריבונם השמימי ומצהירים על נאמנותם לו ולחוקיו. מבחינה פוליטית וחברתית, מדובר במהלך מרעיש; אפשר שהחידוש הגדול באמת הטמון בתיאולוגיה המקראית אינו מושג האל היחיד – שהוצג כבר בידי פרעה אחנאתן במצרים במאה הארבע-עשרה לפנה"ס – אלא התמורה העמוקה במעמדם של ההמונים.<sup>14</sup> בתארה את העם בכללותו כנמענה של הברית, מרוממת התורה באופן רדיקלי את האדם הפשוט; ממשרתו של המלך הוא הופך למלך משרת.<sup>15</sup>

---

שדרוג מעמדם של פשוטי העם במקרא בא לידי ביטוי בעצם הרעיון שבני ישראל צריכים לספר ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני ולראות באירועים אלה את קורותיהם. כדי להבין את מלוא חשיבותה של הדרישה הזו צריכים הקוראים המודרניים להביא בחשבון את ההקשר התרבותי שבו נוסחה. יותר ממיליון כתובות הגיעו לידינו מארצות המזרח הקרוב הקדום, אך באף אחת מהן לא נמצאה תעודה המגוללת סיפור שמספר עם לעצמו על אודות חייו הקיבוציים ועל רגעי השיא והשפל שחווה, למען הדורות הבאים. המזרח הקדום הותיר לנו כמובן שפע של נראטיבים, אך כולם עוסקים במעשיהם של האלים ובמעללי המלכים והאצילים.<sup>16</sup> הסיפורים נכתבו לעתים מזומנות עבור האלים עצמם – כפי שאפשר ללמוד מן העובדה שטקסטים אלה התגלו לא פעם בספריות של מקדשים, נטמנו באדמה או הוסתרו במקומות בלתי נגישים אחרים. המיתוסים הועלו על הכתב כדי להזכיר לאלים את אחריותם. טקסטים המפרטים את הישגיו של המלך בשדה הקרב נקראו כדו"ח המוגש לאל בנוגע לפעולות שנקט השליט למענו; בניגוד לתורה, הם לא חוברו עבור ההמונים.

ואמנם, ייחודה של התורה אינו מתמצה בתכנים שהיא מנסה להנחיל; הוא מתבטא גם בזהותו של הנמען שאליו היא פונה. כיום, בעידן של אוריניות כמעט מוחלטת, הגישה לטקסטים מסוגים רבים ולידע הטמון בהם איננה מוגבלת עוד; באופן תיאורטי, לפחות, היא זמינה לכל. אבל בעולם העתיק, ובכלל זה במזרח הקדום, שררו תנאים אחרים. המיומנות הנדרשת לחיבורם של טקסטים ולקריאתם לא הייתה נחלת הכלל; היא הוגבלה למעמד מיומן של לבלרים, שעבדו בשירותו של המלך.<sup>17</sup> הכתב הופיע לראשונה באזור זה כמרכיב הכרחי בפעילות הביורוקרטית. הרישום בתעודות היה חיוני לניהולן של המדינות הגדולות שצצו במסופוטמיה ובמצרים. לאליטות של אותן תרבויות, שהשקיעו מאמצים רבים בשימור הסטטוס קוו, היה אינטרס מובהק למנוע מאחרים את ההשתלטות על אמצעי תקשורת חשוב זה. הבלרים לא היו מעוניינים אפוא כלל בפישוט הכתיבה. אדרבה: כתב היתדות של מסופוטמיה וכתב ההירוגליפים המצרי היו מערכות סימנים מורכבות להדהים, והיכולת לפענחן ולעשות בהן שימוש הייתה למעלה מיכולתם של אלה שלא הוכשרו לכך במיוחד.

על רקע זה מתבלטת עמדתו האנטי-אליטיסטית של המקרא. לא בכדי אין למצוא בו תיאור של כוהנים או של סופרים המגנים בקנאות על מיומנויות הכתיבה שלהם, כפי שהיה נהוג בתרבויות השכנות.<sup>18</sup> אף שמספרם של יודעי קרוא וכתוב בקרב העברים הקדומים היה, מן הסתם, נמוך למדי, הטקסט

---

המקודש שניצב במוקד הווייתם הדתית כוון לרבים ככל האפשר – אם לא לעיניהם, כי אז לאוזניהם. משה קרא את דברי האל באוזני העם לרגלי הר סיני,<sup>19</sup> והמוני בית ישראל אמורים היו להתקהל במקדש במועדים קבועים כדי לשמוע קריאה פומבית של התורה.<sup>20</sup> על יסוד זה התפתחו האמונה המקראית, והיהדות הרבנית בעקבותיה, כמסורות של "ידע פתוח", שהקריטריונים לשיפוטו, כפי שצינו עמוס פונקנשטיין והרב עדין שטיינזלץ, הם "ציבוריים, ידועים לכל ופתוחים לביקורת על ידי כל אלה שהם שותפים לאותו ידע".<sup>21</sup> האידיאל השוויוני של התורה משתקף בתקווה המפורשת שהביע משה: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם".<sup>22</sup> התורה חתרה לכינון קהיליה רחבה של אנשים בעלי רמה אינטלקטואלית ומוסרית גבוהה, מפני שביקשה לשתף את כל בני ישראל בדברי האל, ובכך הניחה את התשתית לא רק לתרבות המפוארת של האוריינות היהודית, אלא גם לפוליטיקה שוויונית יותר.

**ג**ם בתחומים החורגים מעניינה של התיאולוגיה חותרת התורה להחלת נורמות שוויוניות. גישתה בנוגע להפעלת סמכות ולכהונה פוליטית מדגימה זאת היטב; בכמה מובנים מהותיים, היא קרובה ברוחה לממשל הדמוקרטי המודרני יותר מאשר למונרכיה הקדומה. ואמנם, הגוף הריבוני החשוב ביותר במשטר שמציע המקרא הוא לא אחר מאשר העם עצמו. התורה אינה נוקבת בשמו של גורם מוסדי כלשהו שמתפקידו להסמיך מנהיגים או נציגים; היא פונה אל כלל העם בגוף שני – "אתה" קיבוצי – ומטילה עליו את המשימה לשים עליו מלך:

כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבתה בה, ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי; שׁוֹם תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, מקרב אחיך תשים עליך מלך, לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא; רק לא ירבה לו סוסים ולא ישיב את העם מצרימה למען הרבות סוס, וה' אמר לכם לא תִסְפוֹן לשוב בדרך הזה עוד; ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבבו, וכסף וזהב לא ירבה לו מאד; והיה לְשִׁבְתוֹ על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר מלפני הכהנים הלויים; והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו למען ילמד, ליראה את ה' אלהיו, לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת הַחֻקִּים האלה לעשתם; לבלתי רום לבבו מאחיו, ולבלתי סור מן המצוָה ימין ושמאול, למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל.<sup>23</sup>

---

זהו טקסט רדיקלי, הכולל כמה חידושים מפליגים. ראשית, מן ההיסטוריה האמריקנית אנו למדים עד כמה מופרך היה פעם הרעיון שאדם לא-לבן או אישה ימלאו תפקיד בבחירת השלטון. באותה מידה, בחברות המסורתיות לא העלה איש על דעתו שההמונים – האריסים, המשרתים – יוכלו לקבוע בדרך כלשהי את צורת המשטר שלו הם כפופים. במאה השבע-עשרה טען תומס הובס שהלגיטימציה של השלטון צריכה להישען על אקט של הסכמה ציבורית – "האמנה החברתית" המכוננת את הממשל הפוליטי.<sup>24</sup> אבל מקורות ההשקפה הגורסת שמינויו של מלך (הגם שלא זהותו הקונקרטי) מותנה ברצונו או בהסכמתו של העם מצויים כבר בתורה.<sup>25</sup>

אם לא די בכך, המקרא מבהיר שגם אם בוחרים ההמונים להמליך עליהם מלך, סמכותו של הלה מוגבלת באופן משמעותי בהשוואה לעוצמה שריכזו בידיהם שליטיהן של תרבויות הסביבה. השליטים האלה מילאו תפקידים מרכזיים בפולחן הדתי, ביצרו את כוחם באמצעות רשת של נישואין דיפלומטיים וחתרו – כאשר עלה הדבר בידם – לבנות כוח צבאי גדול. אך התורה אינה מיעדת למלך שום תפקיד פולחני, אוסרת עליו להרבות בנשים וקוראת לו להימנע מצבירת מומן וסוסים – הגבלות שבעטיין עלול לעמוד לרשותו צבא קטן בלבד.<sup>26</sup>

האיסורים הללו מעידים על מרכזיותו של רעיון שנטון החוק במחשבה הפוליטית המקראית. המקרא הוא אולי החיבור הראשון בהיסטוריה המציג רעיון זה בצורה ברורה ולא-מתפשרת. פרידריך האייק, אחד מהוגי הדעות המדיניים הבולטים של המאה העשרים, סבר כי הפילוסופיה הפוליטית האתונאית היא ערש הולדתה של ההשקפה המצדדת בשוויון בפני החוק;<sup>27</sup> אלא שספר דברים הקדימה בכך. אף שברחבי העולם הקדום נהגו המלכים להציג עצמם כשומרי הנאמנים של הסדר הקוסמי הנצחי, שממנו נגזר גם המשפט האנושי, ספק רב אם ראו עצמם באמת ובתמים ככפופים לבקרה קונסטיטוציונית. לעומת זאת, כל מוסדות הציבור הנזכרים במקרא – המשפט, הכהונה, המלוכה, הנבואה – סרים להלכה למרותו של החוק ופועלים מכוחו.<sup>28</sup> יתר על כן, מאחר שהתורה נקראה בטקס פומבי, הציבור כולו אמור היה (בעיקרון, לפחות) להכיר את דרישותיה – מצב עניינים שיש בו כדי להקשות על השלטון לעשות שימוש לרעה בסמכותו בתואנות מתואנות שונות.

התפיסה המקראית של הסמכות נכרכת בגישה שוויונית במובהק גם ביחס לניעות חברתית. הקצאת משרות פוליטיות על סמך מעמד וקשרי שארות רווחה כמעט בכל החברות הקדם-מודרניות, ובמקומות רבים היא נהוגה דה-פקטו עד עצם היום הזה. אולם בתורה, אולי לראשונה בהיסטוריה, מוצעת



---

חלוקה של כוח – של חלק משמעותי ממנו, בכל אופן – בהתאם לצרכים מעשיים ומוסדיים, ולא על פי מפתח של מעמד או של זיקה משפחתית (החריג הבולט הוא כמובן הכהונה).<sup>29</sup> מקריאת הקטע הרלוונטי בספר דברים אפשר להסיק שכל מי שהוא "מקרב אחיך" ראוי בעיקרון להתמנות למלך.

הוא הדין גם בשופטים: באופן תיאורטי, התורה מאפשרת לכל חבר בקהילייה של בני ישראל להתמנות לשופט; יתר על כן, כל חבר כשיר להשתתף בתהליך מינוי השופטים. ספר דברים משתמש גם כאן בלשון פנייה בגוף שני רבים: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך לשבטך, ושפטו את העם משפט צדק".<sup>30</sup> התורה אינה מוסרת בידי המלך את הסמכות למנות שופטים ואף אינה מורה על מנגנון כלשהו האמור למלא את המשימה. היא אינה אומרת דבר וחצי דבר על הגופים הייצוגיים הנוטלים חלק בהחלטה, על מספר השופטים שניתן למנות או על ההירארכיה הרצויה בתוך המערכת המשפטית. אין ספק שהיו גם היו הסדרים בתחומים אלה, אך לו קבעה אותם התורה בחוק, הם היו עלולים לטשטש את הנקודה המרכזית: חשיבותו המכרעת של גוף האזרחים בכללותו, שאליו פונה התורה בלשון "אתה".

**ח**תירתה של התורה לכינונו של סדר שוויוני הייתה כרוכה בהכרח גם בשינוי מקיף של השיטה הכלכלית. אחרי הכל, ביסודות השיטה הזו, לא פחות מאשר בכללי המשחק של הזירה הפוליטית, היו טמונים זרעי הדיכוי ואי-הצדק שנגדם התקומם המקרא.

מובן שהמציאות הכלכלית המשתקפת בתורה אינה מזכירה במאומה את המשק המודרני; זוהי מציאות של חברה שבטית, כפרית, שעיקר מחייתה מבוססת על חקלאות ועל גידול צאן ובקר. על רקע זה מתווה התורה אידיאל של מערכת כלכלית המעודדת את משקי הבית לסייע זה לזה ולדאוג לרווחתו של מי מהם שנקלע למצוקה.<sup>31</sup> זוהי מערכת של איכרים ורועים חופשיים הנמנים עם מעמד חברתי אחד ויחיד.<sup>32</sup> תפיסת העולם של התורה דוחה הן את הפיאודליזם, המעניק זכויות יתר לשכבה צרה של בעלי נחלות, והן את הסטייזם, שאפיין מדינות ביורוקרטיות ריכוזיות דוגמת מצרים, שמילאו את קופת השלטון בכספי המסים שנגבו מן הנתונים.<sup>33</sup>

בניגוד לשיטות אלה, שהגנו על האינטרסים הצרים של עילית פוליטית ופיננסית, פעלה התורה לטובת החברה בכללותה ושאפה לספק את צורכי המחיה

---

של אנשים רבים ככל האפשר.<sup>34</sup> חוקי המקרא קידמו את סדר היום השוויוני הזה בכמה דרכים. הראשונה שבהן נוגעת לחלוקת האדמות, שהיו, כאמור, מקור הפרנסה העיקרי באותה העת. במקומות אחרים בעולם העתיק הייתה הקרקע ברובה רכוש הארמון והמקדש.<sup>35</sup> התורה, לעומת זאת, אינה מכירה בנחלות השייכות למלך או לכוהנים. בעליה האמיתיים של הארץ הוא האל, שמסר אותה לעם כולו – על כל שדרותיו.<sup>36</sup> הרעיון שאפשר להקצות להמונים חלקות נרחבות של אדמה זמינה היה חסר תקדים. הדוגמה המפורסמת ביותר למהלך כזה בעת המודרנית היא חוק הנחלות האמריקני מ־1862, שאפשר כמעט לכל אדם שהגיע לגיל עשרים ואחת לתבוע לעצמו, כמעט ללא עלות, שטח של 160 אקרים (כ־650 דונם), וזה הפך לרכושו אחרי חמש שנות מגורים ועיבוד. החוק העניק להמוני אמריקנים הזדמנות יקרה מפיז לזכות באדמה משלהם במרחבים העצומים והריקים של ארצם המתפתחת.<sup>37</sup>

חשוב להדגיש שעל פי חזון התורה, הבעלות על האדמה הייתה קולקטיבית ונמסרה לידי משפחות או חמולות שהתאגדו יחד על בסיס מקומי, בתמיכת השבט.<sup>38</sup> התאגדויות מעין אלה תחזקו קשרי סולידריות משפחתית שאפשרו לפרט להקריב מעצמו למען זולתו מתוך ידיעה ברורה שבעת הצורך ייעשה אותו הדבר גם למענו. יתרון בולט של חיים במסגרת קבוצות שארים מורחבות, המתפרשות על פני שטחים גדולים, הוא פיזור סיכונים: כאשר פקדה את אחת היחידות המשפחתיות פורענות – יבול כושל, למשל – יכולות היו האחרות (שגורל דומה אולי לא נפל בחלקן) להיחלץ לעזרתה.<sup>39</sup>

אנתרופולוגים ציינו שאחד מגורמי המפתח להצלחת סוג כזה של "ביטוח" הוא נייחות האוכלוסייה. חוזקם של קשרי הסיוע ההדדי בין יחידות משפחתיות שכנות מותנה במידת לכידותן של היחידות ובסמיכות הגיאוגרפית ביניהן. אפשר להבין אפוא את ההיגיון הכלכלי של מצוות היובל: "וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרוֹר בארץ לכל יִשְׁבִּיהָ, יֹבֵל הוּא תִהְיֶה לָכֶם, וּשְׁבַתְּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תִּשְׁבּוּ."<sup>40</sup> האפשרות לשוב ולתבוע את הנחלה המקורית הבטיחה מידה של יציבות בקשרים בין משקים סמוכים. לעומת זאת, ניידות יתרה – שפירושה פירוק הזיקה הזו – עלולה הייתה לגרום לבעלי קרקעות שכנים לסרב לחלוק זה עם זה נכסים ואמצעי ייצור. ואמנם, חברות פרימיטיביות רבות, שאימצו את אסטרטגיית הסיוע ההדדי שתיארנו, הגבילו מאוד את האפשרות לעזוב את הנחלה ואת קבוצת השארות.<sup>41</sup> הרצון להגן על שדרות רחבות בעם מפני הידרדרות לעוני מרוד ומפני ניצול כלכלי עומד גם ביסוד גישתה של התורה לשמיטת חובות. האדם הפשוט שחי

---

במזרח הקדום לא נהנה אפילו ממידה מינימלית של ביטחון כלכלי. מעל ראשו ריחפה כל העת הסכנה שייקלע לחובות כבדים בעקבות מלחמה, בצורת, רעב או מחלה. דרך הפעולה הראשונה במקרים כאלה הייתה בקשת הלוואה; אלא שהלוואות ניתנו לא פעם בריבית אסטרונומית, שעלולה הייתה להביא את האיכר לפשיטת רגל. או אז היה נאלץ למכור כמה מבני משפחתו לעבדות כדי לפרוע את חובו. אם גם בכך לא היה די, לא הייתה נותרת בידי האיכר ברירה אלא לנטוש את אדמתו – מקור מחייתו – או למכרה, ולבסוף לשעבד גם את עצמו.<sup>42</sup> לא פעם המוצא היחיד שנותר לבעל החוב היה לרתום עצמו לשירות המדינה או להתקשר בהסדר כלשהו של אריסות פיאודלית עם אחד מבעלי הקרקעות.<sup>43</sup> למותר לציין שככל שיותר ויותר אזרחים חופשיים איבדו את השליטה על אמצעי הייצור שלהם, כך גבר גם הפיצול החברתי בין בעלי נכסים ובין חסרי כל.

מציאות סוציו-אקונומית עגומה זו הטרידה את כל החברות בעולם העתיק. פתרון שכיח לבעיה נמצא בדמות צווים מלכותיים שהורו על שמיטת חובות. המלכים נהגו להוציא צווים אלה בשנה הראשונה לשלטונם, ממניעים פוליטיים ברורים.<sup>44</sup> מטבע הדברים, ההמונים קידמו בברכה את הצעדים הללו ואילו הנושים – במורת רוח. ההיסטוריון היווני פלוטארכוס מספר שהכרזתו של המלך הספרטני אָגיס על שמיטת חובות נתפסה בעיני מלעיזיו כמהלך פופוליסטי זול ותו לא: "הוא מושיט לעניים את רכוש העשירים בשכר רודנות, ובחלוקת האדמות ובביטול החובות הוא קונה לעצמו שומרי ראש ולא אזרחים לספרטה".<sup>45</sup>

התורה בחרה בדרך אחרת. היא הורתה על מנגנון אוטומטי של שמיטת חובות מדי שבע שנים, שאינו תלוי כלל ברצונו של מלך או של בעל שררה אחר: "מקץ שבע שנים תעשה שְׁמִטָה; וזה דבר השְׁמִטָה: שמוט כל בעל מִשֶׁה ידו אשר יִשֶׁה ברעהו, לא יִגֹשׁ את רעהו ואת אחיו כי קרא שְׁמִטָה לה; את הנכרי תִּגְשׁ ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך".<sup>46</sup> שמיטת החובות, ששימשה לרוב מכשיר פוליטי בידי שליט המבקש לבסס את מעמדו, מוצגת כאן משל הייתה זכותו החוקתית של האזרח הפשוט. יתר על כן, המצווה הנהיגה סדירות בתיקון עוולות המערכת הכלכלית. בחברה שהושתתה על עיקרון אנטי-הירארכי, נודעה לכך חשיבות מופלגת: שמיטת החובות האוטומטית אמורה הייתה למנוע, או לפחות לבלום, את התפתחותו של תת-מעמד של אביונים.<sup>47</sup> גורם נוסף שעלול היה לדחוף את האיכר אל מחוץ למעגל הפרנסה היה עול המס. בהקשר זה חשוב להדגיש כי נורמות המיסוי של המזרח הקדום לא

---

נשמעו להבחנה המקובלת כיום בין מסי מדינה ובין תרומות לצורכי פולחן. מן התעודות שנשמרו בידינו מאותה העת אפשר להתרשם שהמסים שהועברו למקדשים יועדו גם למדינה – ולהפך.<sup>48</sup> עלינו לזכור שהמקדשים הגדולים במסופוטמיה ובמצרים היו מרכזים מנהלתיים שחלשו על משאבים כלכליים עצומים – חלקות אדמה נרחבות ומחסני תבואה, כמו גם גייסות של עובדים ומשרתים. כדי לכלכל את המקדשים הללו ולספק את צרכיה של האליטה הכהונית שחיה בהם נגבה מחיר כבד מן האנשים הפשוטים, שנאלצו לוותר על חלק ניכר מפירות עמלם. מי מהם שנמנע ממילוי חובתו מסיבה זו או אחרת הסתכן בענישה חמורה, נוסף על הקללות והאיומים בנקמה אלוהית שניחתו על ראשו.

התורה התנערה במופגן מן הנורמות הללו. ראשית, היא אינה מציינת מס ספציפי המיועד למדינה או לכל גורם ביורוקרטי אחר מחוץ לתחום הפולחן.<sup>49</sup> מובן ששום משטר אינו מסוגל לתפקד בלי מיסוי, אך דומה שהתורה הסתייגה ממתן לגיטימציה אלוהית לתופעה, ומשום כך אינה מזכירה שום סנקציה מטפיזית המוטלת על מי שמתחמק מחובתו. היא לא רצתה להפוך את האל לגובה מסים.

שנית, בני ישראל נדרשו להעביר למקדש תוצרת בהיקף מצומצם יותר מכפי שנאלצו לעשות מאמיני הפולחנים הממלכתיים של המזרח הקדום.<sup>50</sup> נכון אמנם שהכהונים והלויים ששירתו בקודש נחשבו בעיני התורה למשמר כבוד שמימי וזכו לכבוד ולהדר, אבל יוקרתן הדתית של הקבוצות האלה לא תורגמה לעוצמה כלכלית. אדרבה: התורה שללה מהן את האפשרות להחזיק באדמות חקלאיות משלהן. הן היו תלויות למחייתן בתרומות ובמעשרות שבני העם הפרישו לטובתן, ובפסוקים מסוימים הן אף נזכרות יחד עם קטגוריות אחרות של מעוטי יכולת – גרים, יתומים ואלמנות.<sup>51</sup>

שלישית, חוקי המעשרות של ספר דברים מבקשים להיטיב עם הציבור כולו. הם קובעים, בין היתר, כי בשנה הראשונה, השנייה, הרביעית והחמישית לשמיטה צריך עובד האדמה ליהנות בעצמו מן המעשר שהוא מפריש – או, לחלופין, לערוך באתר המקדש סעודה גדולה בכספי המעשר הזה.<sup>52</sup> לנוהג הזה, שאפשר לעולי הרגל לזכות בחוויה דתית ייחודית באתר הפולחן המרכזי, היה כנראה גם פן ארצי למדי: מאחר שלעתים רחוקות בלבד יכול היה עובד האדמה לצרוך בעצמו את המעשר כולו, היה עליו לחלוק אותו עם בני ביתו, וקרוב לוודאי שגם עם חברים אחרים בקהילה, שמזלם לא שפר עליהם. נוסף על כך,

---

התורה מורה שמדי שנה שלישית יש להעביר את המעשר ישירות לנצרכים – ללויים, לגרים, ליתומים ולא למנות.<sup>53</sup> מדובר, ככל הנראה, בתכנית המיסו הידועה הראשונה שנועדה במוצהר לתכלית סוציאלית.<sup>54</sup>

אחד ההיבטים המרשימים של הרפורמות הכלכליות של המקרא הוא האופן שבו הן משתלבות במדידת זמן חדשה. ברחבי המזרח הקדום עוצב לוח השנה בהתאם למקצבים אסטרונומיים מוחשיים וברורים: ספירת הימים התבססה על זריחת השמש ועל שקיעתה; ספירת החודשים – על מעקב אחר התמלאות הירח והתמעטותו; וספירת השנים – על חילופי העונות ועל התבוננות במיקומה של השמש ברקיע. אך המזרח הקדום לא הכיר חלוקת זמן ליחידות בנות שבעה ימים.<sup>55</sup> השבוע הוא ככל הנראה חידוש מקראי, המעוגן בסיפור על מנוחת האל מעמלו ביום השביעי של הבריאה.

הסדירות הטמפורלית החדשה, שהתבססה על מחזוריות בת שבעה ימים או שבע שנים, שירתה היטב את הפרוגרמה השוויונית של התורה. מצוות השבת, המורה על מנוחה לכל, מגשרת באופן זמני על התהום הפעורה בין בעלי הנכסים לחסרי האמצעים. תפקיד דומה מילאה ההכרזה על השנה השביעית כשנה של שמיטת חובות וכשנת שבתון, שבה יש לחדול מעיבוד השדות והכל מוזמנים ליהנות מן היבול. הזמן עצמו גויס לטובת אידיאל השוויון.<sup>56</sup>

במובנים מסוימים, התורה מציעה דרך ביניים בין שתי גישות כלכליות קוטביות, המגולמות בזמננו בסוציאליזם מחד גיסא ובקפיטליזם מאידך גיסא. הסוציאליזם מפגין חשדנות כלפי הקניין הפרטי ומפקיד בידי המדינה כוח כלכלי רב, מתוך הנחה שיש ביכולתה להבטיח את רווחת הכלל. אבל הניסיון ההיסטורי אינו מאשש את האמון בתכנון כלכלי מרכזי ומראה, מעל לכל ספק, כי תלות הדוקה של האזרח במדינתו מעודדת אי-יעילות ועצלנות. הקפיטליזם, מצדו, אמנם הוכיח עצמו כשיטה אפקטיבית יותר לקידום גשוגה החומרי של החברה, אולם בד בבד הוא מטפח את החמדנות ואת האנוכיות ובכך גובה מחיר מוסרי, חברתי, תרבותי – ואף כלכלי, כפי שמוכיח המשבר האחרון בשוקי העולם – שרבים אינם מוכנים לשלם. ההתמודדות עם פגמיה של כלכלת השוק המודרנית, טוען הוגה הדעות פרנסיס פוקויאמה, תובעת את שיקומם של הערכים שבהם דגלה גם התורה:

כדי שמוסדות הדמוקרטיה והקפיטליזם יפעלו כהלכה, עליהם לדור בכפיפה אחת עם מנהגים תרבותיים קדם-מודרניים מסוימים המבטיחים את תפקודם

---

הנאות. החוק, החוזה והרציונליות הכלכלית מספקים בסיס הכרחי, אם כי לא מספיק, ליציבותן ולשגשוגן של החברות הפוסט-תעשייתיות; לכך יש להוסיף גם הדדיות, מחויבות מוסרית, תחושת חובה כלפי הקהילה ואמון... אין אלה אנכרוניזמים אלא תנאים הכרחיים להצלחת החברה המודרנית.<sup>57</sup>

המצוות הכלכליות של התורה הן מעין ניסוי חברתי: הן ביקשו לעשות שימוש ביתרונות החיים במסגרת קבוצות שארות קטנות – הדדיות, מחויבות מוסרית, נאמנות קהילתית – כדי לכוון חברה לאומית המצטיינת באותן מידות טובות. באופן זה, הברכה החברתית והכלכלית הטמונה במידות אלה אמורה ליפול גם בחלקם של פרטים שאינם חיים בסמיכות גיאוגרפית ושאינן ביניהם קרבה משפחתית; מה שמאגד אותם יחדיו הוא רק השותפות בקהילת הברית, המקנה להם זכויות וחובות זה כלפי זה. המצוות מניחות את היסוד לסדר כלכלי שאיננו ריכוזי ושמכיר בלגיטימיות של צבירת עושר. בה בעת, הן מנסות להעניק לכל אדם את ההזדמנות לחיות בכבוד ולמנוע (או לפחות לצמצם) את הסכנה של ניצול מעמדי. אף שהתורה אינה מציגה דוקטרינה כלכלית שיטתית, ואף שתנאי הקיום בזמננו שונים מאוד מן המציאות הסוציו-אקונומית של עולם המקרא, המופת הזה לא איבד מאומה מתוקפו המוסרי בחלוף הזמן.<sup>58</sup>

**מ**ובן שתפיסת השוויון בעיני התורה – ובעיני המקרא בכללותו – שונה באורח מהותי מן ההבנה הרווחת של המושג בימינו. תפיסה זו עוגנה בהשקפת עולם קומוניטריאנית: בני ישראל, לשבטיהם ולמשפחותיהם, נחשבו חברים שווי דרגה בגוף הקיבוצי שנבחר בידי האל. השתתפותם בקהיליית הברית, כמעין מלכים-וסאלים, הקנתה להם חובות לצד זכויות; היא הכפיפה אותם לסמכותו של החוק האלוהי, אך גם הבטיחה כי לא ייפלו מרמס לדיכוי ולניצול מצד אחיהם המורמים מעם. כפרטים, הם זכו להגנה משפטית וכלכלית שכמותה לא ידעו מרבית נתיני ממלכות המזרח הקדום – אולם בראש מעייניה של האידיאולוגיה המקראית עמדה טובת הכלל.

ההגות המודרנית יצאה מנקודת מוצא שונה. אף שגם הפילוסופים של ראשית העת החדשה השתיתו את קריאתם לשוויון על עיון בתנ"ך, הם הפנו את תשומת לבם לחלקים אחרים בטקסט המקודש; בעוד שהתיאולוגיה הפוליטית

---

המקראית התבססה על סיפורי יציאת מצרים ומעמד הר סיני, הוגי הדעות האלה שאבו את השראתם גם מספר בראשית. בסיפור הבריאה הם מצאו סימוכין לאמונתם כי בין בני האדם שורר שוויון מעצם היותם בראי האל. ברוח זו כתב, למשל, ג'ון לוק בחיבורו הקלאסי על הממשל המדיני:

כי כל בני האדם הם יצירי כפיו של בורא אחד, כל-יכול וחכם לאין סוף, כולם משמשים ריבון אחד עליון, אשר קבע להם מקום עלי אדמות למען יעשו את דברו; הריהם אפוא קניינו של מי שברא אותם, ומיועדים הם להתמיד בקיומם כחפצו, ולא כרצון פלוני או אלמוני מקהלם. והואיל וכולנו מחוננים בכוחות נפש דומים, ולכולנו חלק בעדה אחת טבעית, אין להניח שמצוי בקרבנו סדר של דרגות המקנה לנו סמכות להשמיד זה את זה, כאילו נוצרנו איש לשימושו של חברו, כדרך שהיצורים מן הדרגות הנמוכות נוצרו לשימושנו.<sup>59</sup>

אצל לוק, כמו אצל תיאורטיקנים ליברליים אחרים, מקורן האמיתי של הזכויות אינו הסדר הפוליטי אלא מהותו המולדת של האדם; היותו בריה שניחנה בתבונה ובכושר מוסרי. שוויון אינו מתת הקהילייה לחברה, אלא מצב טבעי, בראשית, קדם-מדינתי. על יסוד הכרה זו קבע תומס ג'פרסון בהכרזת העצמאות האמריקנית, שכבר צוטטה בפתח המאמר הזה, "שכל בני האדם נבראו שווים, ושהבורא העניק להם זכויות מסוימות שאי-אפשר לשלול מהם".

בניגוד לזווית הקומוניטריאנית של המקרא, גישה מודרנית זו מעמידה את האינדיבידואל במוקד עניינה. היא רואה בו את אבן הראשה של החיים הפוליטיים והמשפטיים. הלגיטימיות של השלטון נשענת על הסכמה רחבה בין פרטים, ותכליתו העיקרית היא הגנה על חייהם ועל רכושם; בחשבון אחרון, המדינה אינה יותר מכלי מועיל בשירות האינטרס העצמי של האזרחים החיים במסגרתה. היא אינה מחויבת, באופן עקרוני, לשום יעד נעלה יותר.

התפיסה המודרנית רואה אפוא בשוויון היסודי בין בני האדם בסיס לזכויות: חברים בעלי מעמד שווה בחברה ראויים לשוויון הזדמנויות ואולי אף – כפי שטוענים מצדדי החלוקתי – לשוויון בתוצאות. כבר נוכחנו שהתורה נקטה אמצעים שנועדו לאפשר צורות מוקדמות ומתונות יותר של שוויון כזה. עם זאת, היא הדגישה עיקרון אחד שלא זכה לביטוי מספק בשיח הזכויות הליברלי: הצורך באכיפת שוויון גם בכל הנוגע לקבלת אחריות. תוך שימוש מושכל בגוף

---

שני יחיד, היא פנתה אל הקולקטיב העברי כולו ואל כל אחד מבני ישראל באופן אישי, והטילה עליהם שליחות דתית ומוסרית כבדת משקל. היא הסבירה לנמעניה שממוש השליחות הזו יזכה אותם בשפע ברכות, בעוד שהפקרתה תמיט עליהם אסונות לרוב. ובסופו של דבר, הדגשה חמורה זו של אחריות הכלל ושל האחריות כפי הכלל אינה רק רכיב חשוב במורשת המקראית; היא גם דבר-מה שהשיח הפוליטי והאתי בן זמננו נזקק לו בדחיפות.

---

יהושע ברמן הוא מרצה למקרא באוניברסיטת בר-אילן ועמית במרכז שלם. ספרו *Created Equal: How the Bible Broke with Ancient Political Thought* פורסם בהוצאת אוניברסיטת אוקספורד (2008). מהדורה עברית של הספר תראה אור בהוצאת טובי בשנת 2010.

## הערות

1. הנוסח העברי של הכרזת העצמאות מופיע באתר של שגרירות ארצות-הברית בישראל, ראה [http://israel.usembassy.gov/publish/constitution/us\\_decl.htm](http://israel.usembassy.gov/publish/constitution/us_decl.htm).
2. Howard Adelson, "The Origins of a Concept of Social Justice," in Kaikhasrov D. Irani and Morris Silver, eds., *Social Justice in the Ancient World* (Westport, Conn.: Greenwood, 1995), p. 26 (להלן "מקור התפיסה").
3. אריסטו, פוליטיקה, תרגום ח"י רות (ירושלים: מאגנס, תש"י), ספר א, פרק ה, עמ' 24.
4. אדלסון, "מקור התפיסה", עמ' 32.
5. Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford, 1997), p. 162.
6. במאמר זה אני מתייחס לנוסח התורה כפי שהגיע לידינו, כמעט ללא התייחסות ל"פרה-היסטוריה" שלו. צורתה הנוכחית של התורה מלמדת כי היא נועדה להיקרא כמכלול אחד ועל פי סדר קבוע. הגישה שתנחה אותי להלן נבדלת מן הניתוח הביקורתי של מקורות המקרא ומושתתת על ההנחה שאי-אפשר לבחון מילים, ביטויים וכלים רטוריים בלי להתייחס למשמעות הרחבה יותר של היצירה, שאם לא כן נגזר עלינו לקרוא את הטקסט המקראי במנותק מהקשרו הקומוניקטיבי.
7. התורה מציגה את הנשים ככפופות לגברים בתחומים רבים, ובכלל זה בחיי הפולחן, המשפט והצבא ובעניינים הנוגעים לבעלות על הקרקע. עם זאת, העצמת מעמדו של האדם



---

העברי הפשוט בתורה חלה במידה רבה גם על נשים. יתר על כן, יש בסיס לטענה שהמקרא מקצה לנשים מקום משופר במערכת החברתית בהשוואה למעמד שלו הן זוכות בספרות הקדומה של המזרח הקרוב. ראה Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses: Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth* (New York: Free Press, 1992); Tikva Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible: A New Interpretation of Their Stories* (New York: Schocken, 2002).

8. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), pp. 31-38; Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, ed. Mark I. Wallace, trans. David Pellaver (Minneapolis: Fortress, 1995), p. 54. ראה גם Samuel N. Eisenstadt, "Introduction: The Axial Age Breakthroughs—Their Characteristics and Origins," in Samuel N. Eisenstadt, ed., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York, 1986), pp. 2-4. לדיון על דתות המזרח הקרוב הקדום ראה J. David Schloen, *The House of the Father as Fact and Symbol: Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2001), p. 92.

9. Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, trans. Teresa Lavender Fagan (Chicago: University of Chicago, 2001), pp. 51, 91, 220; Robert Karl Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (Sheffield, England: Sheffield Academic, 1997), p. 153.

10. Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: University of Chicago, 1948), pp. 258-259.

11. Stephen A. Geller, "The God of the Covenant," in Barbara Nevling Porter, ed., *One God or Many? Concepts of Divinity in the Ancient World* (Chebeague Island, Maine: Casco Bay Assyriological Institute, 2000), p. 309.

12. כל זה משתנה כמובן עם עלייתה של שושלת בית דוד והלגיטימציה המקודשת שהוענקה לה. טיעוני כאן מתמקד בעמדה החברתית של התורה, עמדה שלא מומשה כנראה במלואה בשום שלב של ההיסטוריה המקראית.

13. לסקירה של מצב המחקר בנושא, ראה Noel Weeks, *Admonition and Curse: The Ancient Near Eastern Treaty/Covenant Form as a Problem in Inter-Cultural Relationships* (Edinburgh: T & T Clark, 2004), pp. 6-10.

14. Yochanan Muffs, *Love and Joy: Law, Language, and Religion in Ancient Israel* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), p. 45.

15. ההשלכות התיאולוגיות של פרדיגמת ברית הווסאלים נידונות ביתר העמקה במאמר שפרסמתי בגיליון קודם של חכנח, "כל יחיד הוא מלך", חכנח 26 (חורף התשס"ז/2007), עמ' 65-90.

16. Edward L. Greenstein, "The God of Israel and the Gods of Canaan: How Different Were They?" in *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies* (Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 1999), part A: *The Bible and Its World*, p. 56; John Van Seters, "The Historiography of the Ancient Near East," in Jack M. Sasson, ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 4 (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1995), pp. 2433-2444.

17. על הנושא הכללי ראה David Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford: Oxford, 2005).
18. ראה, למשל, Admonitions of Ipuwer, חיבור מצרי מאמצע האלף השני לפנה"ס, אצל Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings*, vol. 1 (Berkeley: University of California, 1975), p. 155.
19. שמות כד-א-ח.
20. דברים לא-י-ג.
21. עמוס פונקשטיין ועדין שטיינזלץ, הסוציולוגיה של הבערות (תל אביב: משרד הביטחון, 1987), עמ' 22.
22. במדבר יא:כט.
23. דברים יז-יד-כ.
24. תומס הובס, לויחן, עורך מנחם לורברבוים, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, 2009).
25. ראה שמואל א ח:ד-ט, שם רצונו של העם הוא הסמכות המכוננת את המשטר המונרכי - תופעה שאין לה אח ורע בהיסטוריה הפוליטית של המזרח הקדום.
26. Bernard M. Levinson, "The Reconceptualization of Kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic Histories' Transformation of Torah," *Vetus Testamentum* 51 (2001), p. 523 (להלן "המשגה מחדש של המלוכה"). עם זאת, ההפרדה בין המלוכה לפולחן היא תופעה דוטרונומיסטית מובהקת. מלכים רבים בישראל מעלים קרבנות, ובראשם שלמה (מלכים א ח:ה), ושלמה הוא אכן הכוח המניע בבניית בית המקדש הראשון (מלכים א ו-ח). בשום מקום בספרות הנבואית לא מתועדת מחאה נגד מלכים המבצעים מהלכים פולחניים. ביקורת כזו המופיעה רק בדברי הימים ב כו:טז-כ, בהתייחס לעזיהו. ראה Shemaryahu Talmon, "Kingship and Ideology of the State," in Benjamin Mazar, ed., *The World History of the Jewish People*, vol. 5: *The Age of the Monarchies: Culture and Society*, ed. Abraham Malamat (Jerusalem: Massada, 1979), pp. 13-14; Andrew D.H. Mayes, *Deuteronomy: The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), p. 272. אנדרו מאייס מציין כי השאיפה להחליש את יוקרתו של המלך על ידי הגבלת מספר הסוסים שמותר לו להחזיק תואמת את התפיסה המופיעה במקומות אחרים במקרא, שעל פיה צבירת עושר וסוסים משמשת מחסום בפני יכולתו של האדם להאמין באל (ישעיה ב:ז-ט; מיכה ה:ט-יד).
27. Friedrich A. Hayek, *The Political Ideal of the Rule of Law* (Cairo: National Bank of Egypt, 1955), pp. 6-9.
28. לווינסון, "המשגה מחדש של המלוכה", עמ' 531-532.
29. אפילו מונטסקיה, מאבות התיאוריה החוקתית המודרנית, שהציע מודל של הפרדת רשויות בחיבורו הקלאסי על רוח החוקים (1748), קיבל את הדעה הרווחת שפיזור יעיל של כוח צריך להתבסס על עמדות ההשפעה הקיימות בחברה. על יסוד התבוננותו בצורת הממשל האנגלית, טען מונטסקיה שהסמכות החקיקתית צריכה להינתן בידי גוף של אצילים וגוף של פשוטי העם. ראה מונטסקיה, על רוח החוקים, תרגם עידו בסוק (ירושלים: מאגנס, 1998), ספר יא, פרק ו, עמ' 151-153. מונטסקיה לא ראה באריסטוקרטיה העוברת בירושה רע הכרחי, או

---

אפילו הכרח מגונה, כי אם ברכה עבור שלטון מתוקן. בזכות נכסיה ועוצמתה, יכולה האצולה לשמש גורם ממתן בתוך השלטון ומשקל נגד לכוחו של המונרך. ראה Judith N. Shklar, *Montesquieu* (Oxford: Oxford, 1987), p. 87. יתר על כן, חינוכה המובהק של האריסטוקרטיה, הזמן הפנוי המצוי בידיה והעצמאות שממנה היא נהנית בשל העובדה שכוחה נובע ממשאביה שלה – כל אלה מאפשרים לה לתרום תרומה משמעותית יותר לממשל המתוקן מכפי שיש בכוחם של בני מעמדות נמוכים יותר להציע. ראה Thomas L. Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on 'The Spirit of the Laws'* (Chicago: University of Chicago, 1973), p. 129. מונטסקיה לא יכול היה אפוא להעלות בדעתו חברה חסרת מעמדות שבה חלוקת הסמכות היא מוסדית ואינסטרומנטלית לחלוטין, ומינויו של אדם למשרה אינו תלוי במוצאו ובמעמדו.

30. דברים טז:יח.

31. אני מאמץ כאן את אבחנותיו של נורמן גוטוולד בעניין הייצור השיתופי בעולם המקרא. ראה Norman K. Gottwald, "Social Class as an Analytic and Hermeneutical Category," *Journal of Biblical Literature* 112:1 (1993), p. 7.

32. Norman K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1979), p. 613. ראה גם Edward L. Greenstein, "Biblical Law," in Barry W. Holtz, ed., *Back to the Sources: Reading the Classical Jewish Texts* (New York: Summit, 1984), p. 96; Shalom M. Paul, *Studies in the Book of the Covenant in the Light of Cuneiform and Biblical Law* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2006), p. 44.

33. Jon D. Levenson, "Poverty and the State in Biblical Thought," *Judaism* 25:2 (Spring 1976), p. 232.

34. Norman K. Gottwald, "The Prophetic Critique of Political Economy: Its Ground and Import," in Norman K. Gottwald, ed., *The Hebrew Bible in Its Social World and Ours* (Atlanta: Scholars, 1993), pp. 362-363. על פי דניאל סנל, יש להניח כי בכל התקופות היו האיכרים בני החורין המגזר הגדול ביותר בעם ישראל. ראה Daniel C. Snell, *Life in the Ancient Near East: 3100-332 B.C.E.* (New Haven: Yale, 1997), p. 87.

35. באשר למצרים, ראה David O'Connor, "The Social and Economic Organization of Ancient Egyptian Temples," in Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 4, pp. 319-329. באשר למסופוטמיה, ראה Norman Yoffee, "The Economy of Ancient Western Asia," in Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 3, pp. 1387-1399. דומה כי לצד הנחלות שהיו רכושו של הכתר, התקיימה במזרח הקדום גם צורה כלשהי של בעלות פרטית על אדמות – מלבד, אולי, במצרים, שבה ייתכן שכל הקרקעות השתייכו להלכה לשליט. ראה סנל, החיים במזרח הקרוב הקדום, עמ' 125-128. ראה גם את רשימת המקורות המורחבת המופיעה אצל Gregory C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (Sheffield, England: Continuum International Publishing Group, 1993), p. 35. (להלן עבדות חוב בישראל ובמזרח הקרוב הקדום).

36. Jeffrey A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee: Uncovering Hebrew Ethics Through the Sociology of Knowledge* (Sheffield, England: Continuum International Publishing Group, 1993), p. 88.

37. Heather Cox Richardson, *The Greatest Nation of the Earth: Republican Economic Policies During the Civil War* (Cambridge: Harvard, 1997).
38. גוטוולד, שבט'י ה', עמ' 613.
39. David C. Hopkins, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age* (Sheffield, England: Almond, 1985), pp. 260-261.
40. ויקרא כה:י.
41. Richard A. Posner, "A Theory of Primitive Society, with Special Reference to Law," *Journal of Law and Economics* 23:1 (April 1980), pp. 17-18. באזורים חקלאיים רבים של אפריקה, כפי שציין ג'ורג' דלטון, קרקע מועברת בעיקר על ידי זכות שארים ולא על ידי קנייה.
- ראה George Dalton, "Traditional Production in Primitive African Economies," in George Dalton, ed., *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology* (Garden City, N.Y.: Natural History, 1967), p. 67.
42. ראה מלכים ב ד:א-ז; נחמיה ה:א-ו.
43. צ'ריצ'ינגו, עבדות חוב בישראל ובמזרח הקרוב הקדום, עמ' 50-51; גוטוולד, שבט'י ה', עמ' 212.
44. משה ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים: שוויון וחירות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום (ירושלים: מאגנס, 1985), עמ' 46.
45. פלוטארכוס, ח"י אישים: אנשי יוון ורומי, תרגם א"א הלוי, כרך ג (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ג), עמ' 92. באשר לתקופה הרומית, ראה התייחסויות דומות אצל קיקרו, על החובות, תרגמה אביבה קציר (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2003); ראה דיון גם אצל ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, עמ' 4-8.
46. דברים טו:א-ג.
47. Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), p. 192.
48. המעשרות המוזכרים הן במקרא והן כמעט בכל המקורות מן המזרח הקדום מופרשים רק למקדש או למשכן. ראה למשל Henk Jagersma, "The Tithes in the Old Testament," *Oudtestamentische Studiën* 21 (1981), p. 123. גם בממלכות יהודה וישראל ההבחנה בין מעשרות המלך ובין מעשרות המקדש לא הייתה תמיד ברורה, מפני שהמקדשים היו מעצם טבעם "בית ממלכה" (עמוס ז:יג) והמלכים פיקחו על אוצרותיהם (מלכים א טו:יח; מלכים ב יב:יט; יח:טו) והיו אחראים לאחזקתם (מלכים ב יב:ז-יז; כב:ג-ז; יחזקאל מה:יז; דברי הימים ב לא:ג-ו).
- ראה Jacob Milgrom, *Cult and Conscience: The "Asham" and the Priestly Doctrine of Repentance* (Leiden: Brill, 1976), p. 57. לסקירה על המעשרות במקרא ועל היחס בינם ובין המעשרות במזרח הקדום ראה משה ויינפלד, "המעשר במקרא: רקעו הממלכתי והפולחני", באר"שבע א (תשל"ג), עמ' 122-131.
49. לא כך הוא בכל ספרי המקרא. בשמואל א ח:טו-יז ובמלכים א ד:ז, המעשר הוא מס שנגבה על יסוד הטענה המשפטית שהממלכה היא מונרכיה מקודשת השייכת לאל ולמלך גם

---

Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, trans. ראה יחד. ראה (להלן החזרה). Allan W. Mahnke (Minneapolis: Fortress, 1996), pp. 216-217.

John F. Robertson, "The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples," in Sasson, *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 1, pp. 444-446. אבל ממקומות אחרים במקרא אנו למדים כי באירועי הפולחן המרכזיים נדרשו בני ישראל לא פעם להשקיע משאבים כלכליים ניכרים. ראה, למשל, מלכים א ח:ה.

51. ראה, למשל, במדבר יח-ח-לב; דברים יד:כט; כו:יב-יג.

52. דברים יד:כב-כו.

53. דברים יד:כז-כט; כו:יב-טו.

54. קרוסמן, החזרה, עמ' 217-218.

55. במסופוטמיה הוצגו שיטות שונות לפירוק החודש ליחידות קטנות יותר. ראה William W. Hallo, "New Moons and Sabbaths: A Case Study in the Contrastive Approach," *Hebrew Union College Annual* 48 (1977), pp. 12-13. (להלן "שבתות וירחים חדשים").

56. האלו, "שבתות וירחים חדשים", עמ' 15; Matitiah Tsevat, "The Basic Meaning of the Biblical Sabbath," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 84 (1972), p. 448; Benjamin Uffenheimer, "Myth and Reality in Ancient Israel," in Eisenstadt, *Origins and Diversity*, pp. 152-153.

57. Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1996), p. 11.

58. לדיון על השלכותיה של האתיקה המקראית על תהליך הגלובליזציה ראה Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2003).

59. ג'ון לוק, על הממשל המדיני, תרגם יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תשי"ט), עמ' 6.