

כל יחיד הוא מלך

יהושע ברמן

מושג הברית ממלא זה מכבר תפקיד מרכזי בהבנת המפגש המקראי בין האדם לאלוהים. מונח זה פופולרי במיוחד בקרב חוקרים ופרשנים המנסים לרתום את המקרא לדיון בסוגיות פוליטיות עכשוויות. אולם ניסיונות אלו מחבלים ביכולתנו לעמוד על פשרו של רעיון הברית, משום שפעמים רבות הם משתמשים בתיאוריות פוליטיות אנכרוניסטיות או בתובנות מאוחרות כדי לפרש את המונח, ולאחר מכן מלבישים את הפרשנות הזאת על הטקסט המקראי.

ספרו של דניאל אלעזר, בריח וממשל בישראל המקראית, מדגים היטב את הקושי הזה.¹ אלעזר מנסה לחלץ את משמעותה של הברית מן המחשבה בת־זמננו, ובעקבות מקס ובר² מתאר אותה כגורם המאחד את חברי קהילת ישראל. אולם הברית המקראית היא חוזה בין האלוהים לבין בני ישראל, וכל הגדרה שאינה מבוססת על הקשר הזה מחמיצה בהכרח את העיקר. יתר על כן, אלעזר מגלה ברית בכל מקום – אפילו בסיפור הבריאה – ושואף להראות שהעיקרון המנחה אותה עומד בבסיסו של כל סיפור חשוב בתנ"ך. ואולם, בגלל השימוש התכוף במושג הברית בהקשרים שונים כל כך קשה להגיע להגדרה מדויקת של המונח.³ גם בחיבור חדש יותר, המסורת הפוליטית היהודית, אסופה גדולה של מקורות ופרשנויות, נמנעים העורכים (מיכאל וולצר, מנחם לורברבוים ונעם זהר) מכל ניסיון לפרש את הברית במונחים פנים־מקראיים ובהקשרים התרבותיים של המזרח הקדום בלבד.⁴ הפרק בספרם הבוחן את סיפורי הברית במקרא עושה זאת לאור תיאוריות הסכמה בפוליטיקה המודרנית.

המחשבה הפוליטית המודרנית עסקה אפוא רבות ברעיון הברית, אך כמעט לא בדקה לעומק את השאלה הבסיסית: מהי משמעותו המקורית של מושג זה בספרות ובהגות המקראית? מקצת החוקרים הבחינו כבר לפני חמישים שנה כי ההסכם בין אלוהים לבני ישראל מזכיר מאוד את "חוזה האדנות" של המזרח הקדום, שנערכו בין שליטים ריבוניים לבין מלכים וְסֵאלִים הכפופים להם.⁵ ואמנם, כפי שאבקש להראות להלן, המקרא עושה שימוש מכוון בדגם משפטי-פוליטי קדום זה כפרדיגמה ליחסים שבין עם ישראל לאלוהים כדי להציג מטפורה תיאולוגית בעלת חשיבות מרחיקת לכת. לעומת המחקרים האקדמיים הרבים שהתמקדו בהיבט הקולקטיבי של הברית, אטען כי בהקשר המקראי המקורי היא מבטאת לא רק הכרה במעמדו הרם של עם ישראל בכללותו, אלא גם האצלת סמכות לכל פרט באומה זו. אלוהים כרת ברית לא רק עם ישראל, אלא עם כל יחיד הנמנה עם הקולקטיב הזה; ויחסי הכפיפות הללו רק מעצימים את שיעור קומתם של האינדיבידואלים המרכיבים את האומה העברית, שבחלקם נפל הכבוד להיחשב כמלכים, גם אם פחותים בדרגה, בעיני ריבונו השמימי. השלכותיה של טענה זו – שמעמד כמו-מלכותי הוענק מטעם המלך העליון לפרט, ולא רק לאומה כולה – חורגות מגבולות הדיון האקדמי. ייתכן שעקרון הברית הוא אחד הביטויים הרדיקליים ביותר של המהפכה שחוללה מחשבת המקרא, מהפכה שהדיה מוסיפים ללוות אותנו עד היום.

כדי לרדת לחקרה של מהפכה זו יש לבחון כיצד היא גייסה לצרכיה את תפיסות המלוכה שרווחו במזרח הקדום, ואיזו משמעות חדשה יצקה לתוכן הברית בין אלוהים לישראל. כצעד ראשון עלינו לנתח אפוא את האידיאולוגיה המלוכנית שעמדה בבסיס המונרכיות הגדולות שהקיפו את ישראל המקראית.

במחקרו הקלאסי, האהיל הקדוש, מתאר הסוציולוג פיטר ברגר את הדת כעיוות המונע על ידי הטיות אישיות ושאיפות פוליטיות, ומסווה בנייה של מוקדי השפעה ושימוש בכוח.⁶ כדי לתת הכשר לשליטתו בכוח יכול שליט עריץ להצהיר שהוא השליח הנבחר של האלים ושמנהיגותו זכתה לברכתם. ואולם, לדברי ברגר, התרבויות הקדומות הרחיקו לכת ביישומה של התפיסה הזאת, ויצרו הקבלה בין המוסדות המדיניים של הממלכה הארצית למוסדות השמימיים. הַסֵּדֶר השלטוני "כאן למטה" הוא ביטוי לסדר האלוהי של הקוסמוס "שם למעלה", מה שיוצר "היגיון של הקבלה", כפי שהגדיר זאת פול ריקר.⁷

בנתחו את המקבילות בין המדינה הארצית לממלכה האלוהית, מאפיין ברגר את פעולתם של המלכים האנושיים כ"חזרה מימטית" המבקשת לשקף את המציאות הקוסמית. הסמכות המלוכתית היא במהותה חיקוי של סמכות האלים.⁸ שתי תרבויות מייצגות מן המזרח הקדום, מסופוטמיה ואוגרית, מדגימות את ההיגיון שבהקבלה הזאת. לאחר הכיבושים הגדולים של סרגון מלך אכד בסביבות שנת 2300 לפנה"ס, ושל חמורבי בסביבות שנת 1800 לפנה"ס, התפתח במסופוטמיה המבנה הפוליטי של מנהיג מורם מעם. מבנה זה, שהתיימר לשקף את הממלכות השמימיות, היה לדגם המרכזי בתרבות המסופוטמית. בממלכה הארצית עמד המלך בראש פירמידה הייררכית של בעלי סמכויות; וכך היה גם בממלכה הנשגבת, שבה משל אנליל, אשר חלש על פנתיאון עשיר של אלים מסופוטמיים פחותים ממנו בדרגה. בדומה למקביליו הארציים שלט אנליל באמצעות האצלת סמכויות לנכבדים ולנושאי המשרות הכפופים לו, ועמד בראש אסיפה גדולה. ובדומה לעמיתיו על הארץ חי אנליל בארמונו עם נשותיו, ילדיו ומשפחתו המורחבת.⁹

תפיסה דומה באה לידי ביטוי גם בתרבותה של אוגרית, חברה קטנה יותר שהגיעה לשיא פריחתה בין השנים 1450 ל-1200 לפנה"ס על חוף הים התיכון, באזור שהיום הוא חלק מסוריה. מעגל ההשתייכות העיקרי היה המשפחה, השבט. היות שהחברה האוגריתית הייתה חברה קטנה יחסית, היא הייתה מורכבת ממשפחות גרעיניות שהתארגנו במבנה שבטי רב-שכבתי. בראש היחידה המשפחתית הטיפוסית עמד בן-המשפחה המבוגר ביותר, הפטריארך, שחלש על כמה משפחות גרעיניות בראשות בניו וגברים אחרים במשפחתו. הפטריארך שימש לעתים קרובות כמתווך במערכות היחסים ובחילוקי הדעות שנוצרו בקרב בני-משפחתו וניהל את הקשרים בין משק הבית שלו ובין משקי בית אחרים בקהילה. תפקידו העיקרי היה להבטיח את רווחת משפחתו ולערוב להמשכיותה.¹⁰

מבנה המשפחה הפטריארכלית עמד גם בבסיס הסטרוקטורות הפוליטיות של אוגרית. המלך הריבון נחשב לאבי האומה, לפטריארך העליון. כמו במסופוטמיה, ההקבלה המטפורית שהעניקה לגיטימציה למלוכה הארצית לא נועדה להצדיק רודנות דורסנית.¹¹ עריצות ונדיבות התקיימו זו בצד זו בטבעיות. מצד אחד הייתה למלך הפטריארך הזכות לשלוט בכל הפרטים, בכל הרכוש ובכל השירותים. מצד אחר, אף שהעם נדרש להיות נאמן לשלטון, המלך היה אמור לנהוג נדיבות בבני-ביתו. חוסנו של המבנה המשפחתי העובר בירושה נבע מן הנאמנות הפנים-משפחתית שעמדה בבסיסו.¹²

דגם המשפחה הפטריארכלית, ובייחוד הדגם של המשפחה המלכותית, השתקף במובהק בתיאור הממלכה האלוהית בתעודות של אוגרית. המערכת החברתית של האלים הייתה בבואה של משק הבית הפטריארכלי – המלכותי והלא-מלכותי.¹³ אם נשתמש במונחיו של ברגר, בעיני בני-אוגרית היה התחום הארצי שחזור חקייני של התחום השמימי – ומכאן הלגיטימציה להפעלת שררה במסגרתו.

תרבויות אחרות לא הסתפקו ביצירת הקבלות בין השליטים הארציים לשליטים האלוהיים ורוממו את המלך למעמד של חצי אל. הדוגמה הבולטת ביותר לתופעה זו היא כמובן הציביליזציה המצרית. מעמדו המטפיזי של פרעה הוא מוקד המיתוס המכונן של אוזיריס, המציג את המלך לא רק כבנו החי של קודמו אלא גם כגלגול אלוהי.¹⁴

טיב אלוהותו של המלך המצרי שנוי במחלוקת, אך אין ספק שהפרעונים נתפסו כהתגלמות האל ומילאו תפקיד אלוהי על הארץ.¹⁵ לפי השקפת העולם של המצרים הקדמונים, רק למלך יש גישה לעולם האלים; ואמנם, דמותו מופיעה תמיד בתיאורי הפולחן שעל קירות המקדשים. בדומה לדמותם הפולחנית של האלים, גם המלך הוסתר מעיני נתיניו. כאשר בכל זאת הופיע לפני קהל, הוא הוקף בסממנים של עוצמה וייצג בעיני הציבור את נוכחות האלים. פקודותיו נחשבו לציווי אלוהי ופעולותיו "לא מעשה ידי אדם".¹⁶

הדמות הראשית בכל הנראטיבים הקוסמיים האלה היא אפוא המלך, ובמידה פחותה – ההייררכיות האנושיות שהקיפו אותו. בהתאם לכך, ברוב תרבויות המזרח הקדום המלך הוא שריכוז בידיו את השררה, כלומר את הסמכות לנהל משפטים, להורות על מחיקת חובות, לשמש ככוהן הגדול ולעמוד בראש הצבא. מעמדו הרם של המלך הודגש בהכרח על חשבון תפקידים המטפיזי של הנתינים. במסופוטמיה, אירועים מבשרי רע, כגון ליקוי מאורות או רעידת אדמה, חייבו את בני האדם לפייס את האלים. אולם הפיוס נדרש רק מצד המלך; עליו בלבד הוטל לשאת תפילות, להקריב קרבנות או לגלח את גופו לאות הכנעה. מן העם בכללותו לא נדרש דבר. האלים המסופוטמיים הטילו את האחריות על המלך, ולא על ההמונים. במצרים ניתן להשקפה זו ביטוי אמנותי: מאז השושלות המוקדמות ביותר גילמה דמותו של המלך את הקהילה בכללותה, ולא רק את הריבון העומד בראשה.¹⁷

תפיסת המלוכה במקרא נראית שונה למדי. במבט ראשון, אותה "הרמנויטיקה של חשד" שברגר נוקט כדי לבחון כיצד שימשו דתות עתיקות כלי למתן הכשר למבני כוח קיימים, יכולה לזרות אור גם על תיאורי המלכות במקרא, או לפחות על חלקים מסוימים בהם. אולם אפילו מן הפרקים המבטאים אידיאולוגיה מונרכיסטית מובהקת (לטובת בית דוד, כמובן) עולים כמה הבדלים בסיסיים. לדוגמה, במזמור ב בתהלים, אחד המזמורים היותר פרו-מלוכניים, עוצמת הזהות בין האל למלך פחותה בהרבה מן המקובל ברחבי המזרח הקדום. הטענה שמעלה משורר תהלים צנועה יחסית: המלך הוא שליט לגיטימי משום שאלוהים בחר בו. הפסוק שבו האל אומר "בני אתה אני היום ילדתיך" אינו מרמז בהכרח על האלהה של המלך;¹⁸ הצירוף "בני אתה" הוא מונח משפטי המצוי גם בחוקי חמורבי, והוא מרמז על אימוץ.¹⁹ ייתכן שהביטוי "היום ילדתיך" מרמז אפוא שאלוהים אימץ את המלך בעת הכתרתו. אין ספק שהמלך, כפי שהוא מתואר לאורך המקרא, אינו אמור להיות "בצלמו של אלוהים" כמו במצרים. יתר על כן, שלטונו אינו מחקה את השררה האלוהית במידה שראינו באוגרית ובמסופוטמיה.

ואמנם, אף שפרקים רבים בתנ"ך, למשל ישעיה ו, מתארים את אלוהים כמלך על כיסא מלכות – תיאור המחזק בעקיפין את מוסד המלוכה – ההיגיון של ההקבלה בין השלטון הארצי לשלטון השמימי נעדר מן הטקסט המקראי באופן בולט. בסיפור המלכותו של שאול (שמואל א, פרק ח) נכנע הנביא לתביעת העם לשים עליהם מלך, ואלוהים מנחם אותו: "כי לא אתך מאסו כי אתי מאסו ממלך עליהם".²⁰ דומה שבכל ההיסטוריוגרפיה של המזרח הקדום זו הפעם היחידה שראשיתו ההיסטורית של מוסד המלוכה מתוארת במונחים שאינם קוסמיים – ואולי אפילו אנטי-קוסמיים במופגן. ספר דברים מתאר את העם – ולא את אלוהים – כמי שאחראי מלכתחילה להמלכת מלך על ישראל.²¹ ברבים מפרקי התנ"ך אין המלך נחשב גורם הכרחי בקשר שבין האל לעם. אפשר שהדבר מבטא ניתוק מסוים בין האומה למנהיגה בכל הנוגע לאלוהי – תופעה שאין למצוא כדוגמתה בצביליזציות אחרות במזרח הקדום.²²

השתתפות מערכת היחסים בין אלוהים לישראל על המושג הפוליטי "ברית" מצביע על כך שהמקרא לא רק הסתייג מן התיאולוגיה המונרכיסטית של התרבויות הסובבות, אלא אף הציע תפיסה חדשה לחלוטין של המלוכה הארצית. כפי שהצעתי לעיל, ההסכם בין אלוהים לישראל מזכיר את מה שמכונה בפי החוקרים "חוזה האדנות" של המזרח הקדום.²³ חוזי אדנות נכרתו בין שליטים

שעמדו בראש אימפריות או מלכויות רבות-עוצמה ובין מלכים אחרים, נחותים בכוחם, ששימשו למעשה כווסאלים שלהם. חשוב להדגיש שבמקרים מסוימים שמרו מדינות הווסאל במזרח התיכון הקדום על אוטונומיה ועל הגמוניה טריטוריאלית, וכפי הנראה גם נהנו ממעמד שאיפשר להן עצמאות רבה יותר ואולי גם כבוד רב יותר ממה שמשמע לכאורה מן המונח "וּסָאָל".

התפיסה המקראית של היחסים בין אלוהים לישראל נשענת על דגם של ברית כזאת בין מלך רם למלך נחות ממנו. כדי להבין באיזו מידה אכן נתפסו היחסים ככאלה, ולעמוד על משמעותה התיאולוגית של התפיסה הזאת, מן ההכרח לבחון את הנוסחים שאפיינו את החוזים הבינלאומיים הללו ואת התפקיד שהם מילאו בחיים הפוליטיים של המזרח הקדום. חליפת מכתבים בין מלכים, שנחשפה בחפירות ארכיאולוגיות, מעידה שחוזים בין מדינות היו שכיחים ביותר בעת העתיקה. ואולם, רוב רובם של הטקסטים החוזיים הקדומים הגיעו לידינו משני מקורות: מן הממלכה החתית, שמשלה באנטוליה בתקופת הברונזה המאוחרת (בערך בין המאה החמש-עשרה למאה השלוש-עשרה לפנה"ס), ומן האימפריה האשורית החדשה, שהפילה את חיתתה על המזרח הקדום במאות השמינית והשביעית לפנה"ס. ראוי להדגיש שלמרות הרעיון המשותף העומד בבסיס שני האוספים האלה, הם שונים מאוד בצורתם, בנוסחם ובתוכנם. בחמישים השנים האחרונות הצביעו מחקרים רבים על מקבילות בין התעודות הללו לברית המתוארת במקרא. בין החוקרים אף התעוררה מחלוקת באשר לשאלה האם סיפורי הברית במקרא מזכירים יותר את התעודות החתיות או את אלה הניאור-אשוריות. היום שוררת הסכמה שהבנה מלאה יותר של הטקסטים המקראיים העוסקים בברית מחייבת התייחסות לספרות החוזית משני האוספים גם יחד.²⁴

במאמר זה אתמקד בעיקר בחוזי הווסאלים בממלכה החתית ובמקבילות שאפשר לשרטט ביניהם ובין הטקסטים המקראיים, מתוך הנחה שמקורות אלו יאפשרו לנו לעמוד על משמעותו – ועל חדשנותו – של רעיון הברית בתנ"ך.²⁵ הממלכה החתית אמנם לא גבלה בארץ ישראל המקראית, אבל כיוון שחוזים פוליטיים הם מעצם טבעם בין-תרבותיים, הדעת נותנת שהם משקפים תפיסות יסוד ומונחים בסיסיים שהיו משותפים לציביליזציות של המזרח הקדום. מן ההשוואה בין המקרא לתעודות החתיות לא משתמע בהכרח שהחוזים החתיים שימשו מקור של השראה לברית הר סיני ולטקסטים אחרים. נכון יותר לטעון שחבנית החוזים הללו מייצגת את מוסכמות השיח הפוליטי שהיה נהוג בישראל, כמו במקומות אחרים.

מ כל התיאורים המקראיים של יחסי הברית בין בני ישראל לאלוהים, אין ספק שסיפור מעמד הר סיני בספר שמות, והחזרה עליו בספר דברים, הם החשובים ביותר. כאן מסופר לראשונה סיפור ההתגלות האלוהית לפני ישראל על הר סיני, האירוע רב־ההוד שבשיאו מקבלים בני העם הנבחר את עשרת הדיברות ואת התורה. אין פלא אפוא שמעמד הר סיני היה ברבות השנים לאבן הפינה של האמונה היהודית המסורתית.

והנה, מפתיע לגלות עד כמה דומים תיאורי הברית במקרא לחוזי האדנות החתיים. דמיון זה ניכר בעיקר ברכיבים צורניים מסוימים, וניתוחם יכול לשפוך אור על התיאולוגיה הפוליטית של המקרא. חמישה רכיבים בולטים במיוחד: (א) המבוא ההיסטורי; (ב) פירוט החובות, הזכויות ותחומי האחריות של כל צד בברית; (ג) הפקדת הברית במקדש; (ד) הזמנת העדים; (ה) ברכות על דבקות בברית וקללות על הפרתה.

א. המבוא ההיסטורי. חוזי האדנות של תקופת הברונזה המאוחרת נפתחו לרוב במבוא היסטורי המתעד את האירועים שהובילו לכריתת הברית. חלק זה, שפעמים רבות הוא ארוך מאוד, נועד להסביר את הנסיבות שהביאו את המלך הנשלט להכפיף את עצמו לממלכת הריבון. מבין חוזי האדנות החתיים המוכרים לנו, רק אחד מתאר מצב שבו הריבון משעבד בכוח את הווסאל.²⁶ כל שאר החוזים מתארים מחויבות שנוצרה מתוך הסכמה הדדית. אלה נחלקים לשני סוגים עיקריים: בהסכם מסוג אחד מעניק הריבון למלך הכפוף שליטה על שטחים מסוימים, שכבר היו ממילא חלק מממלכתו. החוזה מפרט את תנאי שלטונו של הווסאל, אבל מדגיש את הכבוד שהוא חולק למלך החתי. בהסכם מסוג אחר פונים שליטים אוטונומיים אל המלך החתי ומבקשים ממנו חסות בתמורה לנאמנותם כנשליטים. את החוזים האלה אפשר לכתוב חוזים של שעבוד עצמי.²⁷

עיקרון אחד עובר כחוט השני בכל המבואות ההיסטוריים האלה: הנשלט מביע בהם את מחויבותו המוסרית והמשפטית בתמורה לחסדים שמרעיף עליו הריבון.²⁸ בכל החוזים הנדונים יוזם המלך החתי פעולה לטובת הווסאל שלו ובתמורה זוכה בנאמנותו. גם אם העובדות המובאות בתעודות האלה מוטלות בספק, תוכנן מלמד על האתוס הפוליטי שהן מבקשות לבטא. המלכים החתיים של התקופה האמינו ככל הנראה שהלגיטימיות של תביעות האדנות שלהם תלויה בכך שהפעלת כוח מצדם תיעשה על בסיס מוסרי או משפטי. במילים אחרות, ההתחייבות של הווסאל למלך סיפקה לו את הבסיס לתביעת

האדנות. הסכם נחשב מחייב רק אם הווסאל קיבל עליו את תנאי החוזה מרצונו החופשי.

בנראטיבים של סיני יש רכיבים מקבילים חשובים לחוזים האלה. המבואות ההיסטוריים של החוזים הפוליטיים החתיים מתחילים בדרך כלל בנוסחה: "דברי [שם המלך החתי]", ומיד אחריה בא תיאור החסד שהעתיר השליט החתי על הווסאל – חסד שבזכותו מביע הנשלט את תודתו, ואת נכונותו להכפיף את עצמו למיטיבו. העובדה שבספר שמות סיפור יציאת מצרים קודם לסיפור מעמד הר סיני מתיישבת באופן כללי עם התבנית הזאת. אבל כדי להבין טוב יותר את ההקבלה, יש לבחון את המבוא המקדים את עשרת הדיברות: "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר: אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים".²⁹ ראוי לשים לב לבסיס המוסרי או המשפטי של החוקים שאלוהים נותן לבני ישראל: הוא אינו מזהה את עצמו כבורא השמים והארץ, אלא כאל שהרעיק חסדים רבים על "ממלכת" ישראל, חסדים שבזכותם הוא ראוי לנאמנותם ולכפיפותם של בני־העם. אחרי תשעה־עשר הפרקים המתארים את יציאת מצרים ואת הגאולה, הפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" נראה כחזרה מיותרת למדיי. ואולם, בצומת ההיסטורי הזה, שבו אלוהים כורת ברית עם בני ישראל, עולה הצורך לתעד בבירור, בנוסח החוזה עצמו, את חסדו של הריבון.³⁰

כפי שהוזכר לעיל, חוזי שעבוד עצמי בין מלכים ציינו בדרך כלל מערכת יחסים שראשיתה בבקשת עזרה של הנשלט מן הריבון. ואכן, הפרקים הראשונים של ספר שמות עולים בקנה אחד עם התבנית הזאת. גאולתם של בני ישראל מתחילה רק לאחר שזעקו אל אלוהים. הטקסט מציין כי האל שמע את תחינותיהם, ואלוהים חוזר ומדגיש זאת כשהוא מספר למשה על כוונתו לשחרר את ישראל מעבדות.³¹

ג. תנאי הברית. לאחר המבוא ההיסטורי פירטו בדרך כלל חוזי האדנות החתיים את התנאים שהטיל הריבון על הנשלט, כביטוי לנאמנותו. בדרך כלל נסבו התנאים על הסדרי הגנה: סימון גבולות, דיכוי פעולות הסתה, לכידה והסגרה של פושעים נמלטים וכדומה. לענייננו חשובים המונחים שבהם נעשה שימוש והדרך שבה חלחלו מונחים אלו לנראטיבים העוסקים במעמד הר סיני כפרדיגמה ליחסים שבין אלוהים לבני ישראל. לדוגמה, חוזים חתיים רבים מטילים מגבלות על הפעילות הפוליטית של המלך הנשלט; הוא רשאי לכרות ברית רק עם הריבון. חוזה חתי אחד מזהיר את הווסאל מפני עונש: "אם לא

[תבקש את] שלום [חאתי] ואת ידו [של מלך חאתי האדיר], אלא תבקש את שלומו של אחר... אזי תפר את השבועה".³²

מובאות כאלה מוסיפות רבדים חדשים לפסוקים מקראיים מוכרים. הקורא המודרני מבין את הדיבר "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" כהיגד אפיסטמולוגי: אלוהים שהוציא את בני ישראל ממצרים הוא האל האמיתי היחיד, ומכאן הצורך להדגיש שאמונה באלוהות אחרת היא שקרית.³³ אבל אם מסתכלים על הצייוי בהקשר של כתיבת חוזים בעולם הקדום, הוא מקבל צביון שונה. אלוהים הוא הריבון; עם ישראל הוא הנשלט. לעבוד אלוהים אחרים פירושו לא רק להאמין בכזב, אלא גם להפר מחויבות – ממש כשם שכריתת בריתות או כינון יחסים עם ממלכה אחרת יהיו בבחינת בגידה מצדו של המלך הווסאל.³⁴ לאור הטוב והחסד שהרעיף האל הריבון על עם ישראל הכפוף לו, הפרה כזאת היא כפיות טובה בוטה – כפי שמדגיש "המבוא ההיסטורי" לעשרת הדיברות ובעצם ספר שמות כולו.³⁵ הדרישה לנאמנות בלעדית היא שעומדת ביסוד האמירה התקיפה בעשרת הדיברות, שבה מכריז אלוהים על עצמו כ"אל קנא".³⁶

המונחים המופיעים בחוזי האדנות נותנים לנו זווית ראייה חדשה על כמה ביטויים מקראיים מוכרים. מה משמעותו של הצייוי "ואהבת את ה' אלהיך" בספר דברים?³⁷ בימי הביניים סברו הפרשנים כי על האדם להשתוקק לאל כשם שגבר משתוקק אל אישה בלתי מושגת.³⁸ אבל המונח "אהבה" ממלא תפקיד חשוב גם בשפת הבריתות הפוליטיות של המזרח הקדום. לאהוב, במובן הפוליטי המקובל בבריתות הללו, משמעו להוכיח נאמנות. באיגרות אל-עמארנה מן המאה הארבע-עשרה לפנה"ס כותב מלך גבל (ביבלוס, עיר בפיניקיה, היום בלבנון) לפרעה על המרד המתחולל בעירו: "ראה את העיר! חצייה אוהב את בְּנֵי עַבְד־אֲסִיר־תָּא [שתמכו במרד], חצייה אוהב את אדני".³⁹ באיגרת אחרת כותב מלך וסאל לפרעה: "אדוני, כשם שאני אוהב את אדוני המלך, כך גם [המלכים האחרים]".⁴⁰ ואם אהבה פירושה שמירת ההתחייבות החוזית, גם ההיפך הוא הנכון: הפרה של ברית מוגדרת בחוזי המזרח הקדום כאקט של שנאה.⁴¹

במקרא אנו מוצאים הקשרים דומים שבהם מופיעים המושגים "אהבה" ו"שנאה". ספר מלכים א' מדווח, למשל, כי חירם מלך צור שלח נציגים אל המלך החדש שלמה, "כי אֱהָב היה חירם לדוד כל הימים",⁴² כלומר היה נאמן לו מכוח ברית. את אהבת אלוהים אפשר להבין אפוא לא כנטייה רגשית, אלא כצו הדורש נאמנות איתנה. בנראטיבים של סיני נושאות המילים "אהבה" ו"שנאה" את המשמעויות האלה בדיוק, וכך הדבר גם בפסוקים שלהלן, האוסרים על

עבודת אלוהים אחרים: "לא תשתחוה להם ולא תעבדם כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פֶקֶד עֵוֹן אֲבֹתַי עַל בָּנִים עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים לַשָּׁנָה. וְעֵשָׂה חֶסֶד לְאֲלֹפִים לְאֹהֲבֵי וּלְשֹׂמְרֵי מִצְוֹתַי".⁴³ כשנאמר על אנשים שהם אוהבים את אלוהים הכוונה אינה בהכרח לאלה הזוכים בחוויה אקסטטית של נוכחות אלוהית, או אפילו לאלה החשים כלפי האל קשר רגשי עמוק. אהבת אלוהים אינה אלא נאמנות לו באמצעות שמירה על מצוותיו. בדומה לכך, אלה העוברים על המצוות מפרים את תנאי הברית, או, במילים אחרות, עושים מעשים המעידים על חוסר נאמנות, כלומר על "שנאה".

מלבד סוגיית הנאמנות, הטרימינולוגיה המשמשת לניסוח יחסי האדנות בתקופת הברונזה המאוחרת יכולה להבהיר גם את מעמדו המועדף של הנשלט בעיני הריבון – מעמד שאפשר למצוא לו מקבילה בתיאולוגיה המקראית, הרואה בישראל עם נבחר או "[עם] סגולה".⁴⁴ במסמך אוגריתי מסוים נקרא הווסאל המועדף על מלך אוגרית ה"סגלת" של ריבונו – מונח המרמז הן על כפיפות הן על ייחוד.⁴⁵ ואכן, נראה שהמתח הזה בין ייחוד לכפיפות משתמע גם מן ההתייחסות הראשונה במקרא ל"נבחרות", בפסוקים הפותחים את סיפור הברית בספר שמות פרק יט: "ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ".⁴⁶ כריתת הברית מציבה את עם ישראל תחת מרות, אך בה בעת מובטח לו מעמד מועדף בקרב כל הכפופים לאלוהים, כל עוד יישאר נאמן לתנאי החוזה עם אדונו.

בנוסף, חוזי וסאלים חתיים רבים מפרטים את המחויבויות של הריבון כלפי הנשלט: הגנה מפני פלישה; הבטחה לכבד את יורשו של המלך הכפוף; חיזוק הברית באמצעות נישואים בין משפחות המלוכה; הענקת אדמות; והבטחה לתמוך בווסאל גם אם יתבעו בני-עמו להדיחו.⁴⁷ הריבון אף מתחייב בדרך כלל לספק למלך הנשלט אמצעי מחיה. מחוות הדדיות של הבעת אמון ותמיכה היו לעתים קרובות חלק בלתי נפרד מן החוזים הפוליטיים האלה.⁴⁸ בנראטיבים של הר סיני, כמו בחוזים החתיים, יש ביטוי מפורש למחויבותו של אלוהים, כריבון, להגן על עם ישראל הכפוף לו.⁴⁹

המקרא מאמץ אפוא את המוסכמה החתית, אבל הוא מתאים אותה לתפיסה התיאולוגית הייחודית שלו. בחוזים החתיים, כל החובות המוטלות על הנשלט קשורות לפעולות המשרתות ישירות את האינטרסים של המלך הריבון. גם בנראטיבים של הר סיני, כפי שראינו, יש איסורים על עבודה זרה, דרישה לנוח ביום שבת כהכרה בריבונותו של אלוהים, ותיאורים של חובות פולחניות – ובכל אלה אפשר לראות ביטויים שונים לאינטרסים "אישיים" של אלוהים.⁵⁰

עם זאת, היקף החובות המוטלות על עם ישראל רחב ביותר לעומת החובות המוטלות בדרך כלל על מלכים נשלטים; החובות האלה כוללות, כפי שעולה מן המחצית השנייה של עשרת הדיברות ומחלקם המכריע של פרקים כא וכג בספר שמות, גם דרישות בתחומים כגון רווחת הציבור וצדק.

ג. הפקדת הברית במקדש. רכיב טיפוסי נוסף בחוזי הריבונות החתיים הוא סעיף הקובע כי עותק של הברית יופקד במקדש האל של הצד הנשלט, כדי לאשש את רצונו של האל המקומי במימוש תנאי ההסכם.⁵¹ הפקדת הברית גם מעבירה לתושבי המדינה הכפופה את המסר שהברית עומדת לתפוס מקום מרכזי במערכת הערכים שלהם.

אותו ניסוח, שעבר התאמה לתפיסה התיאולוגית החדשה, מופיע גם במקרא. הברית (או לפחות חלק סמלי מייצג מתוכה) הופקדה בתוך הארון שהושם בקודש הקודשים.⁵² בדרך זו הביע עם ישראל הנשלט הכרה פומבית בבריתו עם הריבון האלוהי ובתפקידה המרכזי במערכת הערכים שלו.⁵³ שוב עובד המוטיב כדי להתאימו לתיאולוגיה המקראית: הפקדת הלוחות החתיים במקדש האל של המלך הנשלט הייתה כאמור ביטוי פומבי לכך שהאל המקומי מאשר את אופייה המחייב של הברית; בברית סיני, לעומת זאת, האל המקומי של המלך הנשלט אינו אלא הריבון עצמו.

ד. העדים לברית. החוזים מתקופת הברונזה המאוחרת כללו בדרך כלל רשימה ארוכה של עדים שמימיים שנקראו להשליט את הברית ולהעניש את הנשלט אם יפר את תנאיה. פעמים רבות היו אלה אלים של עולם הטבע, ולעתים נקראו לעדות גם חלקים מעולם הטבע עצמו, כגון השמים, הארץ, ההרים או הנהרות. בטקסט מייצג אחד אנו מוצאים את הניסוח הבא:

ההרים, הנהרות, המעינות, הים הגדול, השמים והארץ, הרוחות והעננים.
הם יהיו עדים לברית הזאת ולשבועה הזאת. כל מילות הברית והשבועה,
החקוקות על לוח זה, אם טטה לא ימלא אחר מילות הברית והשבועה, אלא
יפר את השבועה, כי אז אֵלֵי השבועה האלה יהרסו את טטה...⁵⁴

גם התצורה הזאת השתנתה בהקשר המקראי. זימון אלים אחרים להיות עדים לברית בין אלוהים לישראל אינו הולם כמובן את רוח התנ"ך. תחת זאת, באירוע מסוים האל ממלא בעצמו הן את תפקיד המלך הריבון והן את תפקיד העד האלוהי: "שימו לבבכם לכל הדברים אשר אנכי מעיד בכם היום".⁵⁵ אולם בדרך כלל אנו מוצאים שריד לתמה מוקדמת יותר שרווחה במזרח הקדום: לא האל הוא המעיד על מחויבותם של בני ישראל, אלא איתני הטבע, השמים

והארץ, שמינה האל לתפקיד זה.⁵⁶ בנראטיבים של הר סיני מתוארים הלוחות כהוכחה סמלית או עדות פומבית לברית שבין האדם לאלוהים. הלוחות נקראים בפשטות "העדות", והארון נקרא "ארון העדות".⁵⁷

ה. ברכות וקללות. את החוזים החתיים היה נהוג לחתום בחסדים שירעיפו האלים על הנשלט בתמורה לנאמנותו ובפורענויות שיתרגשו עליו אם יפר את הברית. הברכות והקללות באו בדרך כלל אלה בצד אלה, כמו בפסקה הבאה:

אם תפר את מילות הברית, האלים... יהרסו אותך... הם יבורו אותך כמו תבן מבר... והאלים האלה... ידונו אותך עוני ודלות... שמך וצאצאך... יימחו מן הארץ... האדמה תהיה לקרח ואתה תחליק. אדמתך תהיה לביצה של [לא מובן]... ואתה תשקע לבטח ולא תצליח לעבור.

אם... תמלא אחר הברית והשבועה הללו, האלים האלה יגנו עליך... ועל רעייתך... ועל ילדיה ונכדיה... וארץ מיתני תשגשג ותגדל. ואתה... החורים יקבלו את מלכותך לעולמים.⁵⁸

מאפיין זה נעדר מסיפור סיני שבספר שמות, אך אנו מוצאים אותו במקומות אחרים בתורה, בייחוד בויקרא כה ובדברים כח. סדרה של הבטחות לשגשוג ולשפע נפתחת במקרא בפסוק "והיה אם שמוע תשמע בקול ה' אלוהיך". לאחר מכן מופיעה סדרה מפורטת יותר של קללות, הנפתחת בפסוק "והיה אם לא תשמע בקול ה' אלוהיך".⁵⁹

קווי הדמיון בין ברית סיני לחוזים החתיים בולטים מכדי לפטור אותם בתואנה שמדובר בצירוף מקרים. עם זאת, משמעות הדמיון הזה עדיין דורשת בירור. חשוב לציין שאותה תבנית מופיעה גם בטקסטים מקראיים מאוחרים יותר, כדוגמת פרק כד בספר יהושע, המספר על טקס הברית שעורך יהושע בשכם עם בני ישראל בערוב ימיו. הפרק פותח במבוא היסטורי המתאר את מעשי החסד שהעתיר אלוהים על ישראל במשך הדורות, וממשיך בפירוט התחייבותו של עם ישראל להיות נאמן ומסור לאלוהים לבדו. הברית נכתבת למען הדורות הבאים, ועדים נקראים להעיד על המחויבות הכלולה בה. במקום עדים שמימיים נקרא העם עצמו לעדות, ולצורך זה משמשת גם אבן גדולה שיהושע מקים במקדש ה'. יהושע מזהיר את בני ישראל מפני הקללה שתהיה מנת חלקם אם ימרו את פי אלוהים.⁶⁰

המשמעות התיאולוגית של ההקבלות שהצבענו עליהן לעיל היא מרחיקת לכת. ראשית, הכללתו של "מבוא היסטורי" בברית מרמזת שהיחסים בין האל לאדם מבוססים במקרא על הכרת טובה ועל מחויבות מוסרית, ולא רק

על עוצמתו האימתנית של אלוהים. מן השימוש במונחים "אהבה", "שנאה" ו"קנאה" עולה שהמקרא מחנך לראות באלוהים אישיות, ולא כוח בלבד. ובדומה לחוזי השעבוד העצמי החתיים, סיפורי הברית בתורה מדגישים את נכונותו של עם ישראל – הנשלט – לכרות ברית עם האל. הביטוי הידוע ביותר להסכמה זו הוא הצהרתם של בני ישראל מיד לאחר שקיבלו את עשרת הדיברות: "כל אשר דָּבַר ה' נעשה ונשמע".⁶¹

ואולם, אפשר שההשלכה החשובה ביותר של יציקת הברית בין אלוהים לישראל בתבנית חוזי הריבונות של תקופת הברונזה המאוחרת היא העצמת מעמדו של בן הברית האנושי, עם ישראל, הכורת חוזה עם האל כמלך נשלט. כדי להיווכח בכך די אם נחשוב על מערכות היחסים בין ילדים להוריהם, בין צעירים למבוגרים, בין עבדים לאדונים ובין נתינים לריבונים: בכל הדוגמאות האלה בעלי מעמד חברתי נמוך מקיימים קשר עם בעלי מעמד חברתי גבוה יותר. יתר על כן, כל מערכות היחסים הללו כרוכות במתן כבוד (הכבוד הוא תמיד חד-צדדי – הנחות חולק כבוד לגבוה ממנו בדרגה). במחקרו על כבוד ובושה ביחסים החוזיים במערב-אסיה הקדומה, הראה סול אוליאן כי האדון אינו מחויב לנהוג כבוד במשרתיו. חומר שנחשף בארכיונים של מארי ואל-עמארנה, לעומת זאת, מגלה שבחוזים פוליטיים נחשב הכבוד למצרך שהריבון והנשלט מעניקים זה לזה.⁶² באיגרות אל-עמארנה אנו מוצאים, למשל, תלונה שהעביר לפרעה אחד הווסאלים שלו, הקובל על שאין הוא זוכה לכבוד הראוי מן המלך המצרי, לעומת וסאל אחר.⁶³ באחד מחוזי השעבוד העצמי החתיים, שנערך עם המלך הווסאל שונאשורה מקיצוואטנה, חויב הנשלט להופיע בזמנים קבועים בחצרו של הריבון החתי. בחוזה נאמר:

שונאשורה יתייצב לפני הוד מלכותו ויביט בפניו של הוד מלכותו. כשתייצב לפני הוד מלכותו, כל האצילים של הוד מלכותו [יקומו] מכיסאותיהם. איש לא יישאר לשבת.⁶⁴

ברי שביקורו של שונאשורה בחצר המלך החתי אינו עונש. הוא מתקבל בברכה ובכבוד; האצילים החתים נדרשים לקום לכבודו. סעיפים בחוזי השעבוד העצמי של החתים מלמדים אותנו שהנשלט אמנם נכנע לריבון, אך נשאר אוטונומי ביחסיו עם הממלכה הדומיננטית. אין בחוזים האלה שום ראיות שהריבון היה רשאי לכפות יורש במקרה שהמלך הווסאל מת או ויתר על כיסאו, ואין ראיה שהחזיק בזכות לספח את שטחי הנשלט, אפילו במקרה של הפרת תנאי הברית.⁶⁵

מטפורות שונות שימשו במזרח הקדום לתיאור הקשר שבין האדם לאל: ילד והורה, עבד ואדון, נתין ומלך. המשותף למערכות היחסים האלה הוא, כאמור, שבכולן הכבוד הוא חד-צדדי; הנחות חולק כבוד לנעלה ממנו. כל אחד מן הדימויים הללו יכול לתאר את עמידתו של האדם מול אלוהים במקרא. אבל בצד כל אלה תר המקרא אחר דגמים משלימים שיאפשרו לו לתאר את המפגש בין האנושי לאלוהי בדרך חדשה ורדיקלית. את תבנית החוזים החתיים של תקופת הברונזה המאוחרת אימץ המקרא כיוון שבהסכמים האלה היו גילויי הכבוד הדדיים. משמעות הדבר היא שבתפיסה המקראית של הברית, אלוהים מכבד את האדם כשם שהאדם מכבד את אלוהים.

אולם מעבר להשלכות החשובות הנובעות מן הכבוד שחולק האלוהים לאדם, יש משמעות נוספת להקבלה בין הברית המקראית ובין החוזים הפוליטיים של תקופת הברונזה המאוחרת, שזכתה, למרבה הצער, לתשומת לב מעטה. רובם המכריע של חוזי הכפיפות החתיים מתקופת הברונזה המאוחרת בנויים כהסכמים בין שני פרטים – המלך הריבון והמלך הנשלט.⁶⁶ במקרא אין ספק שאלוהים הוא הריבון. אך מי ממלא את התפקיד המקביל לתפקידו של המלך הווסאל? לבני ישראל אמנם יש מנהיג – משה – אך אי־אפשר לכנות אותו מלך: במקרא אין שום התייחסות אליו כאל מונרך, וילדיו אינם נחשבים ליורשים אפשריים. יתר על כן, בלשון הברית אין שום רמז שמשה הוא מלך וסאל ובני ישראל הם נתיניו. הברית לעולם אינה מוצגת כברית בין אלוהים למשה. אדרבה, מן המקרא משתמע כי אלוהים כורת ברית עם העם כולו. מפתח לטעון שאת תפקיד המלך הנשלט ממלאים בברית סיני כלל בני ישראל, כגוף מלוכד, וייתכן שזה נכון במידה מסוימת. ואולם, בברית ניכר שאלוהים מתייחס אל בני ישראל כאל פרטים. כל דיבר מעשרת הדיברות אפשר לקיים או להפר כיחיד בלבד. שום דיבר אינו מחייב מאמץ קבוצתי, כמו זה הנדרש כדי לבנות בית מקדש, להמליך מלך או לצאת למסע כיבוש צבאי. יתר על כן, בדיברות עצמם מבחין אלוהים בין הפרטים המקיימים את הברית לפרטים שאינם מקיימים אותה. הוא נשבע לפקוד עוון אבות על בנים עד דור שלישי ורביעי של "שונאיו", ואילו ל"אוהביו" מובטח חסד לאלף דורות.⁶⁷ כשהאל כריבון חולק כבוד, הוא מרעיף אותו גם על יחידים ולא רק על הקולקטיב. בשמואל א אומר אלוהים: "כי מכבדי אכבד ובְּזִי יִקְלוּ".⁶⁸ אין פירוש

הדבר שהאל אינו מתייחס כלל לעם ישראל כאל גוף משותף, אלא רק שמבחינת הברית פרטים אינם נכללים תמיד ובהכרח בתוך הכלל.

אפשר להסיק אפוא כי במובן מסוים המלך הנשלט שעזמו כורת אלוהים ברית פוליטית הוא כל פרט בתוך האומה העברית; כל אדם בישראל יכול לראות את עצמו כמי שקיבל מעמד של מלך – מלך נשלט הכפוף לריבון האלוהי, הנהה מחסותו ומכיר לו תודה. ההוכחות לכך הן ההקבלות הבולטות בין התנאים המחייבים את המלך הנשלט בחוזים החתיים והשפה שבה משתמשים חוזים אלה לבין הציוויים המקראיים המקבילים, המחייבים כל פרט מבני ישראל. הזכרנו קודם לכן את החוזה עם המלך הווסאל שונאשורה, שבו נאמר שהוא "יתייצב לפני הוד מלכותו ויביט בפניו של הוד מלכותו".⁶⁹ אני שב ומדגיש שביקורו של שונאשורה הוא ביקור מדיני עתיר כבוד: אצילי המלך החתי חייבים לקום בנוכחותו. יש לשים לב שגם במקרא מתוארת הופעה רשמית כזאת בחצר המלך במילים "לראות את פניו".⁷⁰

אותה שפה בדיוק משמשת לתיאור המחויבויות של כל בני ישראל כלפי אלוהים. בפירוט תנאי הברית בספר שמות, לדוגמה, אנו מוצאים את חובת העלייה לרגל אל בית המקדש: "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני הָאֱדֹן".⁷¹ אולם במקרא רווחת התפיסה שבני תמותה אינם יכולים לראות את אלוהים. אם יביטו בו – ימותו, כפי שמסביר האל למשה המבקש לראות את פניו: "לא תוכל לראות את פְּנֵי כי לא יראני האדם וְחִי".⁷² לא מתקבל על הדעת שמה שנאסר על משה לעשות ולו פעם אחת – לראות את פני אלוהים – יידרש מכל גבר בעם ישראל לדורותיו. יתר על כן, השימוש במונח "אדון" בספרות המקראית ככינוי לאלוהים הוא נדיר. ואולם, אם בוחנים את הדברים לאורם של החוזים החתיים, משמעותם מתבהרת. הציווי על כל הגברים בעם ישראל לעלות לרגל מקביל לחובה המוטלת על הווסאל לפקוד את חצר ריבונו ו"להביט בפניו של המלך". אלא שכאן העלייה לרגל מוטלת על כל הגברים הבוגרים, ואילו בחוזים הפוליטיים החתיים רק המלך הנשלט מצווה לבקר את אדונו. קבלת נתיניו פשוטי העם של הווסאל תהיה מתחת לכבודו של המלך הריבון.

הקבלה דומה לחוזים הפוליטיים החתיים עולה גם בהקשר של החובה התקופתית לקרוא את החוזה בקול בחצר המלך הנשלט. בחוזה שנחתם בין המלך קופנטה-קורונטה ממירה-קואליה לבין מלך חתי נאמר: "[לוח זה] שהכיונתי [עבורך, קופנטה-קורונטה] ייקרא [בפניך שלוש פעמים בשנה]".⁷³ בחוזה אחר, שנערך עם המלך הכפוף אלכסנדו מוילוסה, מצהיר המלך החתי:

”בנוסף לכך, לוח זה שהכינותי עבורך, אלכסנדו, ייקרא בפניך שלוש פעמים בשנה, ואתה, אלכסנדו, תדע זאת.”⁷⁴

גם כאן אנו מוצאים חובה מקבילה במקרא, אך היא מוטלת על כל בני ישראל. בחוזי האדנות של תקופת הברונזה המאוחרת, המלך הנשלט הוא הממונה על ביצוע תנאי החוזה ועל הציות להם, ומשום כך הוא חייב לקרוא אישית את סעיפיו, כדי לחקוק בזיכרונו את הברית שכרת עם הריבון. אולם הברית בין אלוהים לישראל נכרתת עם כל פרט בקהילה זאת, ולפיכך כל אחד מבני העם חייב לשמוע אותה נקראת בקול רם. כל פרט אחראי למלא את תנאי הברית בנאמנות. ואכן, הברית בין אלוהים לישראל הוקראה באוזני העם כולו בכמה הזדמנויות. הפעם הראשונה הייתה בסיני. משה חזר באוזני העם על כל הדיברות והחוקים של האל, והעם ענה לו בקול אחד:

כל הדברים אשר דִּבֶּר ה' נעשה. ויכתב משה את כל דברי ה'... ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דִּבֶּר ה' נעשה ונשמע. ויקח משה את הדם ויזרק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה.⁷⁵

גם יהושע קרא באוזני העם את הברית בשכם, והמלך יאשיהו הקריא אותה במסגרת הרפורמות שלו.⁷⁶ קריאות פומביות של החוקים מתוארות כאירועים חד-פעמיים. עם זאת, בספר דברים מוגדרת הקריאה התקופתית של הברית באוזני כל העם כחובה:

מקץ שבע שנים במֵעַד שנת השמיטה בחג הסֻכּוֹת. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הִקְהֵל את העם האנשים והנשים והטף וגֵרְךָ אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו וִירָאוּ את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו לִירָאָה את ה' אלהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עֹבְרִים את הירדן שמה לְרִשְׁתָּהּ.⁷⁷

מתכונת הברית במקרא עוקפת אפוא את דמות המלך הנשלט ומחליפה אותו באיש הפשוט. הברית פונה אל היחיד: עליו הרעיף אלוהים את חסדיו; הוא שמחויב בביקור נאמנות ב”חצר” הריבון האלוהי; והוא שחייב להאזין לקריאת הברית כל שבע שנים.

לרעיון המקראי בדבר קיומו של קשר ישיר בין אלוהים לכל פרט בעם ישראל אין מקבילה במזרח הקדום. חוקים דתיים הניתנים להמון העם הם תופעה נדירה

במערכת המשפטית החתית, והם נעדרים לחלוטין מזו המסופוטמית. לאיש הפשוט בתרבויות האלה היה תפקיד קטן בלבד בעבודת האלים הפומבית ורובה הייתה נתונה בידי המלך והכוהנים. ככל הידוע לנו, לא היה לציבור במסופוטמיה תפקיד בפולחן הרשמי של המדינה או אפילו באירועים מיוחדים כגון חגיגות גדולות.⁷⁸ כמו כן, אין ראיות לנוהג דתי המזמן את חברי הקהילה אל המקדש.⁷⁹ לא כך הדבר בברית סיני. עניינו של אלוהים בכל אחד ואחד מבני העם הנבחר משתקף בברית זאת, שישראל מכונה בה "ממלכת כהנים".⁸⁰ כל חבר באומה העברית נקרא להתנהג בדרך היאה לכהנים; ואכן, אנו מוצאים במקרא הקבלות בין חוקים המוטלים על מעמד הכהנים לחוקים המחייבים את האדם הפשוט בישראל. על הכוהן נאסר לספר את שעריו כאות לאבלות, ואיסורים דומים חלים גם על האדם הפשוט;⁸¹ מצוות הקשורות לאכילת בשר טמא, המחייבות את כל עם ישראל, דומות למצוות שבמקומות אחרים יועדו במיוחד לכהנים;⁸² במצרים הייתה המילה סימן מובהק של מעמד כהנים,⁸³ אבל ישראל מחויב בה העם כולו.

הזכרתי קודם את פיטר ברגר, שטען כי את הדתות הקדומות אפשר להבין כהלכה רק אם בודקים את מי משרתות האמונות הקוסמיות המקובלות בתרבות מסוימת; הזכרתי גם כיצד שאבו מבני הכוח והשלטון בתרבויות המזרח הקדום לגיטימציה מן האופן שבו נתפש התחום האלוהי. מה אפשר לומר בהקשר הזה על הברית המקראית בין האדם לאלוהים? מי הרוויח ממנה?⁸⁴ קשה למצוא במקרא קבוצה אינטרסנטית היוצאת נשכרת מן הברית יותר מקבוצות אחרות. נראה שהמלך מרוויח מן הברית מעט מאוד, שהרי היא נערכת בין האל ובין עם ישראל כולו. אמנם אפשר להתווכח על השאלה אם הברית נכרתה עם עם ישראל כגוף מלוכד או, כפי שהצענו לעיל, עם כל אחד מן הפרטים המרכיבים אותו; אבל ברור שעל פי ספר שמות, דברים ויהושע אין אחיזה של ממש לטענה שהמלך, ולא האומה, הוא הצד הכפוף בברית עם אלוהים.⁸⁵

כמו כן, לא נראה שרעיון הברית שירת את האינטרסים של הסוחרים או בני המעמד הגבוה. קבוצות אלה מוזכרות לאורך המקרא בשני הקשרים בעיקר: בחומש – בנוגע למחויבויות שלהם כלפי העניים, ובנביאים – בנוגע להאשמות שהופנו כלפיהם. בספר ויקרא מושם אמנם דגש על מעמד הכהונה, אך לא בנראטיבים של הברית שבספר שמות יט–כד, לא ביהושע כד ולא בספר דברים, שבו נשללת מן הכהנים הזכות לנחלה.⁸⁶ ואולי הנביאים הם שהרוויחו

מן הברית? קבוצות או גילדות של נביאים מוזכרות אך מעט. "בני הנביאים" הנודדים, הנזכרים בשמואל ובמלכים, אינם מוזכרים שוב במקומות אחרים. קשה לומר אפוא שהם המרוויחים הגדולים מרעיון הברית.

יש חוקרים הטוענים שדגם הברית מייצג את טובת המדינה.⁸⁷ על המערכות שראינו במסופוטמיה, באוגרית ובמצרים אכן אפשר לומר שהן מייצגות את האידיאולוגיה של המדינה, כיוון שהן מציבות את שלומה בראש מעייניהם של האלים. אבל בדגם התיאולוגי-פוליטי של הברית המקראית, לא תהילתו של ישראל היא שחשובה לאלוהים. כאשר עם ישראל הוא בן ברית נאמן, האל שמח להבטיח את רווחתו. אולם כאשר הברית מופרת, אלוהים אינו מהסס לבטא את כעסו כלפי המדינה ואף מביא עליה חורבן. לפי המקרא, מה שחשוב לאלוהים הוא שתשמרנה ההתחייבויות כלפיו במסגרת מערכת היחסים בינו ובין עם ישראל.

לנוכח הדברים האלה ראוי לבחון מחדש את תפקידה של המלוכה האנושית בחשיבה המקראית. פרקים רבים בתנ"ך מאמצים גישה ספקנית מאוד כלפי עצם הרעיון של מלך בשר ודם. נהוג לחשוב שגישה זו נובעת מן החשש שמא תזכה המלוכה לתמיכה רחבה ותגרע ממעמדו של מלך המלכים האמיתי, האלוהי.⁸⁸ ואולם, כשאנו מתבוננים בתרבויות שכנות, אנו מגלים כי האחד אינו בא בהכרח על חשבון משנהו: מערכות שבהן המלך הארצי מקביל למלך האלוהי, או מערכות שבהן הוא עצמו שייך בדרך כלשהי לתחום האלוהי, מחזקות הן את הריבון האנושי והן את הריבון השמימי. ההקבלה לאלוהות מעניקה למבנה הכוח הארצי תוקף ומעמד מטפיזי. אולם גם ההפך נכון לא פחות: הדומיננטיות העצומה של המלך הארצי בתרבויות אלה רוממה גם את קומתם של האלים. למרות נוכחותם המבוצרת היטב של המשטרים המלוכניים – ואולי דווקא בגללה – הובטח מקומם של האלים במרכז כל אחת מן החברות האלה.

אם בחלק גדול מן הטקסט המקראי ניכר יחס דו-ערכי לרעיון המלוכה, אין זה משום שהכותבים פחדו לדחוק את הקדוש ברוך הוא לשוליים. הם חששו מדבר אחר לחלוטין – מפני האפשרות שהמלוכה תמעט בערכו של האדם הפשוט ותהפוך אותו לשולי, ונוסף על כך תגדע את הקשר הישיר בינו לבין אלוהים. הנביא שמואל ניסה לשכנע את בני ישראל לוותר על מלך והסביר כיצד הוא עתיד לגזול מהם את חירותם ואת רכושם:

זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו. ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש

חרישו ולקצֹר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו. ואת בנותיכם יקח לְקָחוֹת ולטָבָחוֹת ולאֲפוֹת. ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו. וזרעיכם וכרמיכם יעֲשֹׂר ונתן לסריסיו ולעבדיו. ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו. צאנכם יעֲשֹׂר ואתם תהיו לו לעבדים. וזעקתם ביום ההוא מלפני מלכם אשר בחרתם לכם ולא יענה ה' אתכם ביום ההוא.⁸⁹

המקרא אימץ אפוא תבנית דומה לנוסחאות החוזים הפוליטיים של התרבויות השכנות כדי לתאר באמצעותה את הברית בין ישראל לאלוהים כמערכת יחסים המושתתת על כבוד הדדי. בכך, הוא חולל מהפכה מרחיקת לכת בחשיבה החברתית והפוליטית: לראשונה בהיסטוריה האנושית הפך האדם הפשוט ממִשְׁרָתם של שליטים למי שנחשב בעצמו לדמות מלכותית הניצבת בהדרת כבוד בפני הריבון הכל יכול. ואמנם, האדרתו של הפרט בעיני אלוהים הוא אולי השיעור הפוליטי החשוב ביותר שמלמד אותנו המקרא וגרעין המורשת החברתית והמדינית המפוארת שהעמיד לדורות הבאים.

יהושע ברמן הוא עמית במרכז שלם ומרצה בחוג למקרא באוניברסיטת בר־אילן. מאמר זה הוא חלק מספרו מהפכות מקראיות: הטרנספורמציה של המחשבה החברתית והפוליטית במזרח הקדום, שיראה אור בקרוב.

הערות

1. Daniel J. Elazar, *Covenant and Polity in Biblical Israel: Biblical Foundations and Jewish Expressions*, vol. 1 (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1995).

2. Max Weber, *Ancient Judaism*, trans. Hans H. Gerth and Don Martindale (New York: Free Press, 1952); לסקירה כללית של מושג הברית המקראי בכתבי ובר ראה, Ernest W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1986), pp. 38-42 (להלן אל ועמו).

3. ספרו של אלעזר מסכם את כל התנ"ך, מספר בראשית ועד גלות בבל. רק בכותרות המשנה (הנפרשות על פני תוכן עניינים של שלושה עמודים) מופיעה המילה "ברית" לא פחות מ־46 פעמים.

4. Michael Walzer, Menachem Lorberbaum and Noam J. Zohar, eds., with the assistance of Yair Lorberbaum, *The Jewish Political Tradition* (New Haven: Yale, 2000).
5. George E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *The Biblical Archaeologist* 17:3 (September 1954), pp. 50-76; Klaus Baltzer, "צורות של בריתות" (להלן *Archaeologist* 17:3 (September 1954), pp. 50-76); Klaus Baltzer, *The Covenant Formulary in Old Testament, Jewish, and Early Christian Writings*, trans. David E. Green (Oxford: Blackwell, 1971) (להלן *נוסחח הברית במקרא*).
6. Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), pp. 31-38; 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 (להלן *בית האב*).
7. Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination*, ed. Mark I. Wallace, trans. David Pellauer (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995), p. 54.
8. ברגר, האהיל הקדוש, עמ' 38.
9. Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale, 1976), p. 4; Jean Bottéro, *Religion in Ancient Mesopotamia*, trans. Teresa L. Fagan (Chicago: University of Chicago, 2001), pp. 51, 91, 220 (להלן *דת במסופוטמיה העתיקה*); Robert K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), p. 153.
10. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (Oxford: Oxford, 2001), p. 58 (להלן *מקורות המונותאיזם המקראי*).
11. כמה מן השמות התיאופוריים (המכילים בתוכם את שם האל) במסופוטמיה אכן ביטאו את האמונה העממית שלפיה אפשר להסתמך על חסד האלים: שמש-חטין – "שמש מגן"; שמש-אפירי – "שמש דואג לי"; מרדוק-אבי – "מרדוק הוא אבי". בוטרו, *דת במסופוטמיה העתיקה*, עמ' 39-40.
12. שלון, בית האב, עמ' 79, 94. כמה מן המוטיבים הפטריארכליים הקשורים למלוכה, האופייניים לאוגרית, נמצאו גם במצרים. יאן אסמן הראה כיצד הצטייר פרעה במצרים כדמות אבהית, כמוליד, כמפרנס וכמחנך. פרעה היה הגורם המתווך בין הממלכה השמימית לממלכה האנושית כיוון שהיה בנו של אמון, אל השמש ואבי האומה כולה. ראה Jan Assmann, "Das Bild des Vaters im Alten Ägypten," in Hubert Tellenbach, ed., *Das Vaterbild in Mythos und Geschichte* (Stuttgart: Kohlhammer, 1976); Jan Assmann, *Stein und Zeit: Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten* (Munich: Wilhelm Fink, 1991).
13. סמית, מקורות המונותאיזם המקראי, עמ' 60; שלון, בית האב, עמ' 1, 350. לתיאוריה מנוגדת על הפנתיאון של אוגרית ראה Lowell K. Handy, *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1994). לביקורת על התיאוריה ראה שלון, בית האב, עמ' 356-357. באופן כללי, הפנתיאון האוגריתי היה מורכב ממבנה בעל ארבע רמות. האל הנעלה ביותר, שנקרא "אל", מתואר כפטריארך מזדקן, ואשתו האלוהית, האלה "עת'רת" (או בשמה המקראי "אשרה"), נתפסה כ"רבת", הגברת או המטריארך של המשפחה האלוהית. המלך/האב "אל" שלט על כל האלים, ועל האנושות כולה. הרמה השנייה בפנתיאון כללה את ילדי האל המלכותיים, שבעים בניה של "עת'רת". כמו בממלכה

הארצית, לבנים אלו היו משפחות משלהם (סמית, מקורות המונותיאזים המקראי, עמ' 56). נראה שהרמה השלישית, שעליה אנו יודעים מעט יחסית, הייתה מורכבת מ"אומנים" אלוהיים ששירתו את האלים של שתי הרמות הגבוהות. הרמה הרביעית והנמוכה ביותר של הפנתיאון הייתה הרמה של "משרתי האל [או עבדים]", כפי שמגדיר אותם ברוך לוין. קבוצה זו כללה ישויות אלוהיות המשמשות כמשרתות, שליחים ושומרי סף, המקבילים למשרתים בארמונו של המלך הארצי. ראה Baruch A. Levine, "Review of Jean-Michel de Tarragon's *Le culte à Ugarit*," *Revue Biblique* 88:2 (April 1981), pp. 246-247.

14. רק בכתבי פלוטארכוס אנו מוצאים את הגרסה הראשונה הרציפה של המיתוס, אך ממקורות שונים אנו יכולים לבנות מחדש את התמונה הכוללת. הגרסה המצרית המלאה ביותר של המיתוס מופיעה על מצבת אבן מן השושלת ה-18, המוצבת במוזיאון הלובר. ראה Jacobus Van Dijk, "Myth and Mythmaking in Ancient Egypt," in Jack M. Sasson, ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 3 (New York: Simon & Schuster, 1995), p. 1702. *לסיכום ודיון ראה שם, עמ' 1705-1702.*

15. לדיון בגישות השונות לאלוהותו של המלך המצרי ראה Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, trans. John Baines (London: Routledge & Kegan Paul, 1983), pp. 140-142. (להלן תפיסות האל במצרים העתיקה).

16. ביטויים כאלה ביחס לתחותמס ה-3 נמצאים בתוך *Urkunden des Ägyptischen Altertums* (Leipzig 1903-1939, Berlin 1955-1961) IV, 1236, 2; 165, 13 בהורנונג, תפיסות האל במצרים העתיקה, עמ' 139 הערה 104. יש ראיות לכך שגם במסופוטמיה זכה המלך למעמד כמו-אלוהי, שנתן לשלטונו הכשר. למן תקופת השליט האכדי סרגון (2300 לפנה"ס) אנו מוצאים ביטויים של סגידה למלכים, ואף פסלים בדמותם המשלבים איקונוגרפיה טיפוסית מעולם האלים. ראה William W. Hallo, "Texts, Statues, and the Cult of the Divine King," in John A. Emerton, ed., *Congress Volume Jerusalem 1986* (Leiden: Brill, 1988), Henri Frankfort, *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as* pp. 54-66 *the Integration of Society and Nature* (Chicago: University of Chicago, 1948), pp. 295-312. (להלן מלכות והאלים).

17. פרנקפורט, מלכות והאלים, עמ' 7. הפער המטפיזי שבין התחום של המלך לתחום של האיש הפשוט השתקף ישירות במבנה החברתי של תרבויות המזרח הקדום. בזמנים רבים בהיסטוריה של המזרח הקדום אנו עדים להפרדה בין המעמד השולט, שדרש כבוד, למעמד הנשלט, שהיה מחויב לתת כבוד. ראה Norman Gottwald, "Social Class as an Analytic and Hermeneutical Category in Biblical Studies," *Journal of Biblical Literature* 112:1 (1993), Ignace J. Gelb, "From Freedom to Slavery," in Dietz O. Edzard, ed., *Gesellschaftsklassen—XVIII: Rencontre assyriologique internationale*, München, 29 Jun ibis 3 Juli 1970 (Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1972), p. 92. Daniel C. Snell, *Life in the Ancient Near East: 3100-332* *B.C.E.* (New Haven: Yale, 1997), pp. 146-147.

18. תהלים ב:ז.

19. חוקי חמורבי, סעיפים 170-171.

20. שמואל א ח:ד-כב.

21. דברים יז: יד-טו.
22. פרנקפורט, מלכות והאלים, עמ' 341.
23. מנדהול, "צורות של בריתות", עמ' 50-76; בלצר, נוסחת הברית במקרא.
24. J. Gordon McConville, *Deuteronomy*, vol. 5 [Apollon Old Testament Commentary] Moshe Weinfeld, "Deuteronomy, Book of," in David ;(Leicester: Apollon, 2002), p. 24 N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 2 (New York: Doubleday, 1992), pp. 169-170.
25. Gary Beckman, *Hittite Diplomatic Texts*, ed. Harry A. Hoffner Jr. (Atlanta: Scholars Press, 1999) (להלן טקסטים חתיים דיפלומטיים).
26. Amnon Altman, *The Historical Prologue of the Hittite Vassal Treaties* (Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2004), pp. 43, 64 (להלן הפרולוג ההיסטורי). לנוסח, ראה את החוזה בין מורשילי ה-2, המלך החתי, לבין מנפה-תרחונטאסה מארץ נהר סחה. הטקסט מופיע אצל בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 82-86. ההתייחסות לטקסטים האלה נעשית על פי המספר הקטלוגי שלהם אצל Emmanuel Laroche, *Catalogue des Textes Hittites* (Paris: Klincksieck, 1971) (להלן קטלוג). מספרו של החוזה הנידון כאן הוא 69. בדיון שלהלן אצטט את התרגום מתוך האנתולוגיה של בקמן, ואת מספרו של כל חוזה על פי האסופה של לארוש.
27. לדיון בשתי הקטגוריות ראה אלטמן, הפרולוג ההיסטורי, עמ' 132-138.
28. אלטמן, הפרולוג ההיסטורי, עמ' 27; George E. Mendenhall and Gary A. Herion, "Covenant," in *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 1, p. 1181 (להלן "ברית").
29. שמות כ:א-ב.
30. מנדהול והריון, "ברית", עמ' 1183.
31. שמות ב:כג-כה; ג:ז, ט.
32. ברית בין המלך החתי שופילוליומה ה-1 ואזירו מלך אמורו, פסקה 15 (לארוש, קטלוג, מס' 49). ראה Itamar Singer, "The Treaties Between Hatti and Amurru," in William W. Hallo, ed., *The Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, vol. 2 (Leiden: Brill, 2000), p. 95.
33. שמות כ:ב-ג.
34. ראה מנדהול והריון, "ברית", עמ' 1179-1180.
35. ראה גם שמות לד:יב, טו.
36. שמות כ:ה. ראה גם שמות לד:יד; דברים ד:כד; ה:ט; ו:טו; יהושע כד:יט; נחום א:ב.
37. דברים ו:ה; יא:א.
38. רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה י, ג.
39. איגרות אל-עמארנה 71:138-73. ראה William L. Moran, "The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy," *Catholic Biblical Quarterly* 25:1 (January 1963) (להלן "המזרח הקדום"), pp. 79-80.

40. איגרות אל-עמארנה 40:53-44. ראה מוראן, "המזרח הקדום", עמ' 79.
41. ראה דיון אצל Saul Olyan, "Honor, Shame, and Covenant Relations in Ancient Israel (להלן "כבוד, בושה ויחסי ברית"). *Journal of Biblical Literature* 115:2 (1996), p. 210.
42. מלכים א ה:טו.
43. שמות כ:ה-ו.
44. שמות יט:ה. ראה גם דברים ז:ו; יד:ב; כו:יח; תהלים קלה:ד. ייתכן גם שהמילה "סגולה", במובן קניין או רכוש (ראה דברי הימים א כט:ג), קשורה למילה האכדית המקבילה "סיקילטו". ראה דיון אצל *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3 (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1997) p. 224 Kenneth ;ed. Willem A. VanGemeren, vol. 3 (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2003), p. 294, and p. 563, n. 115. (להלן על מהימנות הברית הישנה).
45. ראה Claude F.A. Schaeffer, *Le Palais Royal d'Ugarit*, vol. 5 (Paris: Imprimerie Nationale, 1965), no. 60, lines 7, 12 Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon, 1972), p. 226, n. 2. (להלן דברים).
46. שמות יט:ה.
47. מראי מקום להבטחות שהבטיח המלך הריבון החתי לווסאלים שלו מסוכמים בצורת טבלה אצל אלטמן, הפרולוג ההיסטורי, עמ' 151.
48. ראה Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute, 1978), p. 128.
49. לדוגמה שמות כג:כ-לג; דברים ו:י-יא.
50. שמות כג:ד, ח-י, כ-כב; כג:יח-יט.
51. ראה הברית בין שאטיווזה ממיתני לבין המלך החתי שופילולימה ה-1 (לארוש, קטלוג, מס' 52, פסקה 8; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 51); הברית בין המלך החתי חתושילי ה-3 לבין אולמי-טששופ מלך תרחונטאסה (לארוש, קטלוג, מס' 106, פסקה 5; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 111); ואת הברית בין המלך החתי טודהליאה ה-4 לקורונטה מתרחונטאסה (בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 123).
52. שמות כה:כא; מ:כ. ראה גם דברים לא:כו.
53. ראה דיון במגדנהול והריון, "ברית", עמ' 1184; אלטמן, הפרולוג ההיסטורי, עמ' 184; ויינפלד, דברים, עמ' 63.
54. ברית בין שופילולימה ה-1 ובין טטה מלך נוחששי (לארוש, קטלוג, מס' 53, פסקה 17; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 58).
55. דברים לב:מו.
56. דברים ד:כו; לי:ט; לב:א; ישעיה א:ב; ראה גם מיכה ו:א-ב בהקשר של ההרים.

57. לדוגמה שמות כה:טז, כא; כו:לג-לד.
58. ברית בין המלך החתי שופילולימה ה-1 לשאטיוזה ממיתני (לארוש, קטלון, מס' 51, פסקאות 15-16; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 48).
59. דברים כח:א-סח. ראה גם מנדלהול והריון, "ברית", עמ' 1181; ויינפלד, דברים, עמ' 116-146. כפי שצוין קודם, החוזים הווסאליים הניאו-אשוריים ושבועות האמונים מאירים גם הם פרקים מסוימים במקרא, בייחוד את פרקים כז-כט בספר דברים. עם זאת, יש לציין כי החומר הניאו-אשורי כשהוא לעצמו אינו מספק לדעתי את מלוא המקורות, או אפילו את המקור העיקרי, להבנת ההקשר הנרחב של הברית בספרים שמות, ויקרא, יהושע, ואולי גם ביתר הפרקים בספר דברים. המבוא ההיסטורי הוא מאפיין בלעדי של החוזים החתיים, ואינו מאפיין את החוזים הניאו-אשוריים; גם ברכות לצד קללות מופיעות רק בחוזים החתיים, ולעולם לא בחוזים ניו-אשוריים; והוראות להפקדת הברית ולקריאה תקופתית שלה מאפיינות רק את החומר החתי, ואינן מצויות בבריות או בשבועות האמונים הניאו-אשוריות. יתר על כן, ההבטחות שמבטיח המלך הריבון לווסאל וביטויי האהבה כלפיו – תמות מרכזיות בתורה, המביעות את זיקת אלוהים לבני ישראל – מצויים רק בחוזים החתיים, ולעולם לא בחוזים הניאו-אשוריים. סיכום מעודכן ביותר לטיעון זה נמצא אצל קיטשן, על מהימנות הברית הישנה, עמ' 283-294. ראה גם דיון אצל Hayim Tadmor, "Treaty and Oath in the Ancient Near East: A Historian's Approach," in Gene M. Tucker and Douglas A. Knight, eds., *Humanizing America's Iconic Book: Society of Biblical Literature Centennial Addresses 1980* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1980), pp. 142-152; מנדלהול והריון, "ברית", עמ' 1179-1202; ויינפלד, דברים, עמ' 59-157.
60. יהושע כד:א-יד, יט-כ, כב-כג, כו.
61. שמות כד:ז. ראה גם שמות יט:ח; כד:ג; דברים הכד; יהושע כד:טז-יח.
62. ראה אוליאן, "כבוד, בושה ויחסי ברית", עמ' 204.
63. איגרות אל-עמארנה 47:88, בתוך J.A. Knudtson, ed., vol. 2 *The Amarna Tablets*, (Leipzig: Hinrichs, 1915), p. 1177.
64. ברית בין המלך החתי טודהליאה ה-2 ושונאשורה מקיצואטנה, פסקה 9. לארוש, קטלון, מס' 41 – חתית; מס' 131 – אכדית; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 19.
65. אלטמן, הפרולוג ההיסטורי, עמ' 138, 484.
66. ראה בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, חוזים 2, 3, 7-18 (חוזה 15 הוא ברית שוויון). למספרי העמודים המתאימים אצל לארוש, ראה הטבלה המתמצתת של החוזים החתיים אצל בקמן, עמ' 6-8. מתוך שמונה-עשר חוזי הריבונות שיש בידינו, רק אחד נערך בין מלך חתי ריבון לבין עם שלם הכפוף לו, ללא אזכור שם המלך. תבניתו של חוזה זה שונה בכמה היבטים חשובים מן החוזים שנערכו עם מלכים כפופים. אין בו מבוא היסטורי ואין גם פירוט של החסדים שיורעפו על הכפוף אם יקיים את תנאי הברית. כפי שראינו, סיפורי הברית בספר שמות ובספר דברים כוללים את הרקע ההיסטורי של ברית סיני וכן שורה של ברכות המובטחות לבני ישראל אם יקיימו את הדיברות. במילים אחרות, סיפורי סיני דומים לתבנית חוזי הכפיפות החתיים מתקופת הברונזה המאוחרת, שנערכו בין מלך חתי לבין מלך כפוף, ולא לחוזים שנערכו בינו לבין עם כפוף בהעדר מלך.

67. שמות כ:ד-ה.
68. שמואל א ב:ל. בדומה לכך, אלוהים חולק כבוד גם לפשוטי העם. ראה תהלים צא:טו; ובייחוד ישעיה מג:ד. ראה אוליאן, "כבוד, בושה ויחסי ברית", עמ' 205.
69. ראה הערה 68 לעיל, ההדגשה הוספה. ראה גם הברית בין המלך החתי שופילוליומה ה'1 לבין טטה מלך נוחששי, פסקה 3: "טטה יתייצב לפני הוד מלכותי, אדוניו, מדי שנה בחאתי" (לארוש, קטלון, מס' 53; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 55); וכן הברית בין שופילוליומה ה'1 ובין אזירו מאמורו: "[אתה] אזירו [חייב להתייצב] מדי שנה אצל הוד מלכותי [אדוניך] בחאתי" (לארוש, קטלון, מס' 49, פסקה 1; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 37).
70. לדוגמה בראשית מג:ג, ה; שמות י:כח-כט; שמואל ב ג:יג; יד:לב.
71. שמות כג:יז. ראה גם שמות לד:כג; דברים טז:טז.
72. שמות לג:כ.
73. ברית בין המלך החתי מורשילי ה'2 לקופנטה-קורונטה ממירה-קואלייה, פסקה 28 (לארוש, קטלון, מס' 68; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 81).
74. ברית בין המלך החתי מואטלי ה'2 לאלכסנדו מווילוסה, פסקה 16 (לארוש, קטלון, מס' 76; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 91). בחוזה אחר, בין שופילוליומה ה'1 לשאטיווזה ממיתני, נאמר בפסקה 13 כי לוח זהה של החוזה "ייקרא שוב ושוב, לעולמי עולמים, לפני מלך ארץ מיתני ולפני החורים" (לארוש, קטלון, מס' 51; בקמן, טקסטים חתיים דיפלומטיים, עמ' 46).
75. שמות כד:ג-ד, ז-ח.
76. יהושע ח:ל-לה; מלכים ב כג:ב-ג.
77. דברים לא:י-יג.
78. בוטר, דת במסופוטמיה העתיקה, עמ' 165.
79. בוטר, דת במסופוטמיה העתיקה, עמ' 118. אבל בסוף "לודלול בל נמקי" ("האיוב המסופוטמי") נכנס הסופר למקדש ומתהלך בו.
80. שמות יט:ו.
81. ויקרא כא:ד-ה; יט:כז-כח. ראה Moshe Greenberg, *Studies in the Bible and Jewish Thought* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1995), p. 133 (להלן מחקרים במקרא ובמחשבה היהודית).
82. שמות כב:ל; דברים יד:כא; ויקרא כב:ח; יחזקאל מד:לא. ראה גרינברג, מחקרים במקרא ובמחשבה היהודית, עמ' 377.
83. Herman Te Velde, "Theology, Priests, and Worship in Ancient Egypt," in Jack M. Sasson, ed., *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 3 (New York: Simon & Schuster, 1995), p. 1733.
84. על סוגיה כללית זו ראה Stephen A. Geller, *Sacred Enigmas: Literary Religion in the Hebrew Bible* (London: Routledge, 1996), pp. 174-177.

-
85. אבל ראה מלכים ב כג:א-ד. שם נראה שיאשיהו ממלא תפקיד של מתווך.
86. דברים יח:א-ב. על שוויון הזכויות בין כוהנים ללוויים בספר דברים ראה Richard D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), pp. 226-232.
87. ניקולסון, אל ועמו, עמ' 200-201.
88. John L. McKenzie, *A Theology of the Old Testament* (New York: Geoffrey Chapman, 1974), pp. 267-317 ; vol. 1. J.A. Baker, trans. Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, (London: SCM Press, 1961), p. 441.
89. שמואל א ח:יא-יח.