

שורשים יהודיים של הרפובליקה המודרנית

פניה עוז־זלצברגר

בספרו הנודע על החירות (1859) קבע ההוגה הליברלי הגדול, ג'ון סטיוארט מיל, שתם ונשלם עידן "המוסר הנוצרי". האתיקה שמקורה בכתבי הקודש, זו שאנו מכנים אותה היום המסורת היודיאור־נוצרית, לא תוכל עוד לשמש יסוד לתורת חירות מודרנית. שהרי הברית החדשה, טען מיל, אין בה כלל שיטת מוסר שלמה, ואף אין היא מתיימרת לכך. ובאשר לברית הישנה, כאן יש ויש דוקטרינה אתית, ואפילו דוקטרינה אתית מורכבת. אך דא עקא, שתורת המוסר התנ"כית היא "במובנים רבים ברברית, ומיועדת רק לעם ברברי"¹.

בדברים אלה של מיל, באמצע המאה התשע־עשרה, נסתם הגולל על שלוש מאות שנים של הֶבראיזם פוליטי, שלוש מאות שנים שבמהלכן ניסו הוגים פוליטיים למצות מן המקרא העברי, ולעתים גם מן התלמוד, הספרות הרבנית ועוד כמה מ"ספריהם של היהודים", רעיונות ודגמים, ואפילו שיטות פוליטיות שלמות, שניתן היה להבינם, ללמוד מהם ואפילו לממש אותם בראשית ימי אירופה המודרנית.

מעתה, אומר מיל, האדם המערבי המודרני עומד לבדו מול שאלת הצדק וסוגיית החירות, מצויד בתבונתו ובמצפונו בלבד. כתבי הקדמונים, ובכללם

כתבי הקודש, אינם עוד מקור השראה וכלי עבודה בידיו של הפילוסוף הפוליטי. התנ"ך, לידם של מיל ורבים מבני־דורו, מקומו בכנסייה ובסמינרים לפילולוגיה משווה, לא עוד על שולחנו של ההוגה המדיני.

יורשיו של מיל, ההוגים הליברליים הגדולים של העת החדשה, לרבות ישעיהו ברלין וג'ון רולס, ראו בכל עירוב של תיאולוגיה ופוליטיקה שריד ארכאי ואף מסוכן. הליברליזם המינימליסטי וה"רזה", הליברליזם המושתת על זכויות האדם, חופש המחשבה והביטוי ועקרון השוק החופשי, לא נזקק עוד לכתבי קודש או למודלים היסטוריים קדומים, הגם שהמשיך להתייחס בכבוד גדול לפוליס היוונית ולרפובליקה הרומית כתקדימים מכוננים.² בשוק הרעיונות המשוכלל שהקים ג'ון סטיוארט מיל למען הדמוקרטיה הליברלית נדחק הדוכן העברי הקדום לקרן זוית.³

סיפורו של ההבראזים הפוליטי יעמוד בלב מאמר זה, שבו אבקש לתאר בקצרה את אחת הפרשיות המרתקות בתולדות המחשבה המדינית, את סיפור הפוליטיזציה הגדולה של התנ"ך במאה השבע־עשרה. אבל פרשייה זו לא תידון כאן כאנקדוטה היסטורית מרתקת גרידא. אף אין בכוונתי להציג לראווה עידן של פילוסמיות אירופית שעבר מן העולם. לא באתי לריב את ריבם של המקורות היהודיים רק באשר הם יהודיים, ורק משום שעקבותיהם נמחו – שלא בצדק – מתוך ספרות עיונית ענפה המתעדת את מכלול הכרומוזומים האינטלקטואליים של תרבות המערב.

אני מבקשת לייצג כאן אסכולה בת־זמננו של היסטוריונים של המחשבה הפוליטית המציעים לטוות חוטים בעלי משמעות וטעם לזמננו שלנו מתוך הנכסים שמסורת המערב כולה מעמידה לרשותנו. היסטוריונים אלה, ובעיקר אסכולת קיימברידג' שחוללה בשלושת העשורים האחרונים שינוי עמוק בחקר ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית, מציעים לאחרונה שימוש אקטואלי – אם כי זהיר ומסויג – באוצר הרעיונות של מסורת המחשבה המדינית. "יש בוודאי מישור עמוק יותר", כתב לאחרונה קוונטין סקינר, מי שנחשב לבולט שבחוקרי המחשבה הפוליטית של ראשית ימי אירופה המודרנית בדור האחרון, "שבו הערכים שלנו בהווה וההנחות הזרות־כביכול של אבות אבותינו עולים, במידה מסוימת, בקנה אחד... די בכך ש[ההיסטוריונים של הרעיונות] יחשפו את העושר המוזנח־תכופות של מורשתנו האינטלקטואלית ויציגוהו לאור השמש".⁴ סקינר חושב כאן על דרכים חדשות לקרוא במקיאווולי, הובס, לוק, וגם במקורותיהם הרומיים והרנסנסיים. ההיסטוריה הנכתבת ברוח זו היא "היסטוריה של הקשרים",⁵ החושפת בפרוטרוט את רשת ההקשרים הרעיוניים

של כל הוגה והוגה וממקמת אותו, ואת מדף הספרים שלו, עמוק בתוך תקופתו־שלו ולנוכח שלל מקורותיו. אבל דווקא בשל כוחו הרב של חקר ה"הקשר" עולה לעתים באוב העוצמה, הקוהרנטיות והרלוונטיות העמוקה של רעיונות פוליטיים מדורות עברו. כשמביטים מקרוב על שולחן עבודתו של פילוסוף, על כן־הכתיבה שלו ולתוך נבכי ספרייתו, יש שהוא מתחיל לדבר בקול צלול אל תקופתו שלנו. והדברים אמורים בעיקר בהוגי המאה השבע־עשרה. "רבים מן העימותים שאפינו את הפוליטיקה שלה", כתב לאחרונה היסטוריון אחר איש אסכולת קיימברידג', ריצ'רד טאק, "קיימים בדרך זו או אחרת גם במפנה המאה העשרים. וככל שמשתבחת הבנתנו ההיסטורית לגבי העימותים ההם, כך הם הולכים ונדמים לאלה המודרניים".⁶

בהקשר זה, יש יותר מעוול היסטורי גרידא בהשכחתם של המקורות היהודיים שהשפיעו השפעה עמוקה על המחשבה הפוליטית האירופית בתקופה המודרנית המוקדמת. לא רק תיקון הזיכרון, כי אם גם תועלת תרבותית ופוליטית עשויה לצמוח משחזור הרעיונות בני־הקיימא שהניב המפגש הלמדני בין הוגים אירופים מהפכניים למקורותיהם העבריים והיהודיים, מפגש רב־עוצמה שהתרחש ממש ליד עריסותיהן של תפישות החירות המודרניות אשר נולדו במאה השבע־עשרה. לשם שחזור זה יש לדון בהבראיסטים הפוליטיים המרכזיים של המאה ההיא, ובהם הובס, סלדן, הרינגטון ולוק. חשוב גם להתעכב אצל הדור שבא בעקבותיהם, דור הוגי הנאורות, ואצל תלמידיהם של אלה, הפילוסופים של הליברליזם המודרני, אשר רובם בחרו לנטוש את מקורות ההשראה היהודיים של קודמיהם, והפנו עורף – לפעמים בבזז – למקורות התנ"כיים, התלמודיים והרבניים של הפילוסופיה הפוליטית המערבית.⁷

שכן ההיסטוריה של הרעיונות היא יצור ערמומי. בשלושת העשורים האחרונים מגלים פילוסופים פוליטיים עניין גובר והולך ברעיונות החירות של המאה השבע־עשרה. בעקבות "ההיסטוריונים של ההקשרים" הם מחפשים באותה מאה אקטואלית מאוד, עידן העצמאות ההולנדית והמהפכה האנגלית, עידן הרדיקליות הדתית והמהפכנות הפוליטית, בסיס לתפישת חירות משוכללת יותר לזמננו שלנו. הם מנסים לשחזר בעיקר את תפישת הרפובליקה של המאה השבע־עשרה כהשראה אפשרית לדגם של חירות פוליטית שתהא עשירה יותר, מגוונת יותר ואף קהילתית יותר מן הליברליזם הקלסי וה"רזה", הליברליזם המינימליסטי העומד בעיקר על זכויות האזרח וחירות הביטוי. לא כדי לכפור בליברליזם של הפרטים מועלות תורות החירות הללו באוב, כי

אם כדי לעמוד על מגבלותיו ולהשלימו בתובנות נוספות. יתרה מזאת, כפי שאבקש להראות כאן, ג'ון לוק, אביו הגדול של ליברליזם-הפרט, שילב בחיבוריו קווי מחשבה רפובליקניים, חברתיים וכלכליים אשר תלמידיו סילקו אל השוליים. וג'ון לוק היטיב לקרוא בתנ"ך.

שיבה זו אל סדנת המאה השבע־עשרה יש בה דרמה פוליטית עכשווית מאוד. היא מתרחשת נגד דעתם של כמה מגדולי ההוגים הליברליים בני־זמננו. במחצית השנייה של המאה העשרים עמד ישעיהו ברלין – אחד מממשיכי דרכו הסלקטיביים של לוק – על קיומם של שני דגמים גדולים של חירות פוליטית במחשבת המערב במהלך ארבע מאות שנותיו של העידן המודרני. זה הליברלי, שאותו הילל ברלין, מושתת על "חירות נגטיבית", חירות האזרח מפני המדינה, חירותו של הפרט הזכאי לחיים, לחירות ולרכוש מפני התערבות של השלטון ושל הזולת ברשות היחיד שלו. ומנגד – הדגם הרפובליקני, שברלין העמיד אותו על "חירות פוזיטיבית". כאן נקרא האזרח – ואפילו נדרש – להשתתפות ברשות הרבים, לאחריות אקטיבית בפוליטיאה, בעניין הציבורי המשותף, בֶּרֶס־פובליקה. מפני הדגם הזה חשש ברלין מאוד. הוא דימה למצוא בו את שורשי הלאומנות הטוטליטרית, את שורשי הכפייה המודרנית של תביעות הקהילה על נפש היחיד.⁸

בעניין הזה חולקים כיום על ברלין כמה מן החשובים שבתלמידיו. מזה שנים אחדות מציע קוונטין סקינר בחינה רצינית של המסורת שהוא מכנה אותה "החירות שקדמה לליברליזם", או המסורת ה"ניאורומית" של אירופה המודרנית.⁹ הוא מציע אותה כחלופה, או כהשלמה נחוצה, לאותה חירות־פרט אנוכית, אותו "אינדיבידואליזם רכושני" שזוהה עד לאחרונה עם הליברליזם הקלסי. סקינר וחבריו גם מציעים לקרוא את ג'ון לוק כרפובליקני ולא כליברל מינימליסטי, ולכך עוד אשוב. אבל סקינר, ורוב עמיתיו, המשחזרים כעת למעננו רלוונטיות חדשה בהגות המאה השבע־עשרה, עודם מתייחסים למקורות המקראיים, התלמודיים והרבניים של ההוגים שבמרכז דיונם כאנקדוטה היסטורית לכל היותר. לדידם, החירות הרפובליקנית הובאה לאירופה המודרנית היישר מרומא, בתיווכו של מקיאוולי.¹⁰ אין להם צורך בספר יהושע ובספר שופטים ובמלכים א, ולא ביוסף בן מתתיהו ולא במסכת סנהדרין ולא ברמב"ם.

אבל כאן חולקת אני על מוריי ועל רבותי: מלכים א והרמב"ם היו סנדקים מן המניין ליד עריסתו של הרפובליקניזם האירופי. תפישת החירות המורכבת והאקטואלית שהורישה לנו המאה השבע־עשרה עשתה שימוש שאינו מקרי

ואינו קוריוזי במקורות השראה יהודיים. אבקש לגעת כאן בשלושה עניינים מהותיים שהתנ"ך ומפרשיו היהודיים, ורק התנ"ך ומפרשיו היהודיים, הציעו לאירופה המודרנית בראשיתה כיסוד מוסד בתפישת החירות החדשה שלה. שלושת העניינים המהותיים הללו, שהוגי הנאורות והליברליזם המאוחר פנו להם עורף ולא מצאו בהם עניין רב, חוזרים כעת אל לב השיח הפוליטי בן-זמננו והם רלוונטיים גם למצב הישראלי.

חשוב לומר מיד: מאמר זה אינו עוסק במחשבה מדינית יהודית, אלא בפילוסופיה הפוליטית של אירופה המודרנית המוקדמת, אשר הכתבים היהודיים היו חלק ממרקמה הטבעי, והוגים ופרשנים יהודים – אמנם רק מעטים – מילאו תפקיד בעיצובה. יתר על כן, הדגש כאן אינו על פרשנות "נוצרית" לכתבי הקודש היהודיים, פרשנות שרבים וטובים במקומותינו פוטרם אותה במעין זלזול. הפרשנות הפורייה שנעסוק בה כאן היא בראש ובראשונה לא נוצרית ולא יהודית, כי אם אתית ופוליטית. יש לה חלק במארג ההגות האירופית המודרנית. "הרפובליקה של העברים", אותה ישות מופלאה שההבראיסטים המודרניים המוקדמים התרפקו עליה, ואולי המציאו אותה, היא בראש ובראשונה דגם פוליטי. וכך יש לשפוט אותה. כדגם פוליטי, ואולי אפילו כזה המוסיף להיות רלוונטי לדידנו כאן ועכשיו, לאו דווקא כיהודים, אלא בעיקר כיורשיה המהססים, הפוסחים על שתי הסעיפים, של הדמוקרטיה הליברלית המערבית.

ב

המאה השבע-עשרה הייתה התנ"כית שבמאות האירופיות. כמובן, אירופה התרועעה עם העברית הרבה קודם לכן. הפילוסופים של הרנסנס המאוחר – פיקו דלה מירנדולה, יוהנס רויכלין, ארסמוס מרוטרדם ועוד רבים – היו אמונים על הברית הישנה וכמה מהם קראו עברית היטב. מרטין לותר הביא את התנ"ך כמעט אל כל שולחן מטבח בכל בית יודע קרוא בצפון אירופה. אבל אלה, לרבות לותר, לא מצאו בביבליה מקורות להשראה מדינית דווקא. כאן אני מבקשת להתמקד בפוליטיזציה של התנ"ך בידי הפרוטסטנטים שאחרי לותר, ובעיקר בידי הקלוויניסטים. ובתוך אותה פוליטיזציה אני מבקשת לחשוף אותם חוטים בני-קיימא המובילים אל תובנות פוליטיות

התקפות לזמננו שלנו. ולכן אלך ואצמצם את הים ההבראיסטי לכלל אגם ששוחים בו כמה דגים שאותם אני מבקשת ללכוד.

למן אמצע המאה השש-עשרה, כשהפרוטסטנטים החלו להפיק מכתבי הקודש שורה של תובנות חדשות, ועד 1710 לערך, כאשר הנאורות המוקדמת החלה להתנער מן "הדעות הקדומות" ו"האמונות הטפלות" המעלות את הביבליה לדרגת טקסט מקודש, שימש התנ"ך דגם בסיסי לדיונים על המדינה הטובה, המשטר הנכון והיחסים הרצויים בין שליט לנשלטים. הוגי המאה השבע-עשרה הלכו לאור ספר הספרים לכיוונים שונים ומשונים. היו מלוכנים על פי התנ"ך, רפובליקנים על פי התנ"ך, הורגים-מלכים על פי התנ"ך, פטריארכלים ומגני הסדר הישן על פי התנ"ך, מהפכני קניין ושוללי רכוש ומשווי מעמדות על פי התנ"ך, אימפריאליסטים צרפתיים ואנטי-אימפריאליסטים צרפתיים, פטריוטים אנגלים ואויביהם – הכל על פי התנ"ך. גם הפוליטיקה שלהם, וגם הפולמוסים ואפילו הפרודיות שלהם על יריביהם, הסתייעו בתנ"ך. וכמובן הם הניחו בצדק שכולם, כותבים ובני-פולמוס וקוראים, מצויים היטב בברית הישנה ושיננו את פסוקיה עוד כתינוקות מול דוכנו של כוהן הדת.¹¹

בקצוות הרדיקליים של קשת האפשרויות הפוליטיות באותה מאה מסוכסכת ומקיזת דם אנחנו מוצאים בצד אחד את ז'אק-בנין בוסואה, חסיד המלוכה הצרפתית ותומך נלהב ביומרתה לשלוט באירופה כולה, שהתנ"ך שלו הוא מקור-השראה גדול לביסוס זכותם האבסולוטית של מלכים וכובשים. בצד האחר עמד התנ"ך של הורגים-המלכים בשם חופש האמונה, כפי שממחישה הווידויקה קונטרס מיראנוס של יוניוס ברוטוס.¹² עמדה קיצונית אחרת ביטאו ה"לולרס" (משוים) האנגלים, מהפכנים אנטי-מלוכנים שהתכוונו לבטל את הרכוש הפרטי.¹³ המשותף לכל אלה היה לא רק השימוש בביבליה העברית כמקור ראשון במעלה לתפישה הפוליטית שלהם, אלא שכנוע פנימי עמוק בייחודה של הברית הישנה, שרק היא (ולא הברית החדשה) תצלח כמקור ראשוני לפענוח המצב האירופי של זמנם. כי הם, הקלוויניסטים והפוריטנים, הצרפתים, ההולנדים והאנגלים, הם-הם "ישראל השנייה", ומדינת העברים הקדומה היא התבנית לקיומם הפוליטי בעולם הזה. לא אתונה ולא ספרטה ולא רומא, כי אם עם ישראל, מלכיו וכוהניו, מוסדותיו וחוקיו.

בכוונתי להתמקד ביסוד התנ"כי של הרפובליקניזם האירופי המודרני בהתהוותו, ולכן לא אתייחס לקצוות המלוכניים ביותר או הדמוקרטיים-רדיקליים ביותר של קשת ההבראיזם הפוליטי, וגם לא ארחיב לגבי שפינוזה,

שהיה דמוקרט יותר משהיה רפובליקני, ולגבי מסורת הסובלנות הבינ־דתית אשר שוכללה בידי שפינוזה ולוק לכלל תורה של סובלנות פוליטית.¹⁴ כי לא בסובלנות עסקינן, ואף לא בשוויון מטפיזי בין ברואי של האל, אלא במעשיהם של אזרחים בתוך הפוליטיאה, בינם לבין עצמם ובינם לבין חוקיהם וצלם אלוהים שבהם.

הייתה קבוצה של הוגי דעות – והם לב סיפורי – שמיצו מתוך התנ"ך שלושה רעיונות גדולים שאותם קיוו להנחיל לאירופה בת־זמנם, רעיונות שמקורם הבראיסטי במובהק, שלא די היה ביוון ולא ברומי ולא בגרמנים של טקיטוס כדי להעלותם על סדר היום האירופי. ואלה היו רעיונות בני־קיימא שאפשרו את התגבשות תפישת המדינה המודרנית ואת עלייתם של רעיונות החירות המודרניים, לרבות הליברליזם הקלסי עצמו. ראשית, מודל לא־פיאודלי של מדינה ושל חוק, תפישת משפט שעל פיה יתוו גבולות מדיניים ברורים שבתוכם ייכון דין אחד ויחולו זכויות כלליות; שנית, רעיון "הכלכלה המוסרית", שיש בה ציווי עליון לערבות הדדית והגבלה עקרונית על זכות הקניין; ושלישית, מודל "הרפובליקה הפדרטיבית" שמצאו ההוגים האירופים בשנים־עשר שבטי ישראל – מודוס ויונדי שא־פשר לשבטי ישראל לקיים, במשך זמן מה, צורת שלטון לא־ריכוזית, קיום מדיני ששילב באורח מפליא תכנית אלוהית רבת־כוח וכמו דטרמיניסטית עם שפע של גיבורים וגיבורות אנושיים, מקומיים מאוד, עזי יצרים ונוטים לסטייה ולחטא, לגחמה ולמקריות, וגם למעורבות אישית בהחלט בדברי הימים.

שלושת העניינים המהותיים האלה, כך אבקש לטעון, השפיעו על הנפש הרפובליקנית האירופית בדרכים הניכרות בה עד היום. ושלושת העניינים האלה – הגבול, "הכלכלה המוסרית" והרפובליקה הפדרטיבית – שייכים גם לסדר היום שלנו כאן היום. שוב, כמו בעידן מלחמות הדת של המאה השבע־עשרה, נחוץ מאוד לדון בהם.

ג'ון סלדן, משפטן אנגלי, הקדיש את כל חייו ללימוד המשפט העברי הקדום. הוא היה חדור שאיפה: להראות כי דיני העברים, כפי שהם מופיעים בחומש ומתפרשים בתלמוד ואצל הרמב"ם, הם הליבה ההיסטורית של המשפט הטבעי המשותף לכל בני האדם. אם לא נשמע שמו של סלדן היום, אין בכך רבותא: כבר וולטיר, מאה שנים אחריו, ראה במאמץ של סלדן דוגמה ללמדנות טפלה, קלריקלית ונלעגת.

אבל סלדן, ההבראיסט המשפטי בה"א הידיעה של המאה השבע־עשרה, היה נערץ על גדולי ההוגים המשפטיים של תקופתו. גרוטיוס ראה בו את "תהילתה של אנגליה". לייבניץ ולוק רחשו לו הערכה רבה.¹⁵ בלב מכלול החיבורים הענק שהותיר סלדן ניצב ספרו הגדול משפט הטבע והאומות על פי העברים,¹⁶ שיש בו שבעה שערים, בהתאם לשבע מצוות בני נוח, שסלדן ראה בהן ביטוי ראשוני של המשפט הטבעי וגם יסוד למשפט האומות.¹⁷ על הניסיון הגדול הזה לרדוקציה של החוק הטבעי האוניברסלי למרכיביו הראשוניים, הכתובים עברית, נחל סלדן תהילה בחייו – וסרקזם נאור במותו.

על פי סלדן, העברים הקדומים יצרו בחסד האל את מדינת החוק הראשונה בהיסטוריה ואת הפרדיגמה הגדולה לשלטון החוק בכלל. שכן התורה שנתן להם אלוהים בסיני הייתה החוק הטבעי עצמו, והמשפט הנגזר ממנה אינו משפט קנוני כי אם משפט אזרחי לכל דבר. עניין זה נותח באזמלים דקים בספרו המוקדם של סלדן, ההיסטוריה של המעשרות,¹⁸ שבו עמד על כך שדיני המעשר העבריים הקדומים – וכן דיני השמיטה והיובל – היו חלק מן המשפט האזרחי של המדינה הישראלית הקדומה. לא חוק אלוהי, כי אם דין אזרחי, ועל כן – תבנית ריאלית לחלוטין לכל חברה לעתיד לבוא, לכל חברה שתבקש לחוקק לעצמה חוקים אגרריים וחברתיים שיש בהם טעם מוסרי ומחויבות קהילתית. סלדן קבע שדיני המעשרות היהודיים, כמו דיני הנישואין והגירושין היהודיים שעסק בהם בחיבור נוסף,¹⁹ מעידים בראש ובראשונה על כך שהמדינה העברית הקדומה הסדירה את כל ענייניה החברתיים והמדיניים באמצעות קורפוס חוקים שמקורם אמנם באל, אך

חיותם במערכת משגשגת של משפט אזרחי. הסנהדרין פעל כסנאט המרחיב את החוקה, דהיינו את התורה שקיבל משה בסיני, ומפרש אותה.²⁰ אותה חוקה הייתה סלע קיומה של מדינת העברים הקדמונית, החברה הראשונה בהיסטוריה שהכירה בעליונותו של החוק בכל ענייני אנוש. במילים אחרות, במילים מוכרות, ישראל הקדומה על פי סלדן הייתה מדינה שבה מלוא כל הארץ משפט.²¹ לראשונה בדברי ימי העמים נקב הדין את ההר.

ניתן להתווכח על הבכורה שייחס סלדן למדינת-החוק העברית, אבל בכך נחמיץ את העיקר. הנקודה המעניינת כאן אינה יפעתה של ישראל המקראית בעיניהם המסוננוורות של נוצרים אדוקים בראשית העת החדשה, אלא הסיוע שהעניק התנ"ך לתורת החירות הרפובליקנית ולליברליזם המוקדם. סלדן, ובן-תקופתו תומס הובס, מצאו בדוגמה העברית הקדומה השראה למהלך מהפכני, לא מהלך של העברים הקדמונים אלא של סלדן והובס עצמם: העמדת המדינה כסמכות המוסרית העליונה של חברות פוליטיות מודרניות. מכאן נגזרו בידוד המדינה מהשגחתו הפעילה של האל, הרחקת מוסדותיה משלטון הכנסייה, ניתוק הפוליטיקה מן התיאולוגיה, והרחקת מערכת המשפט מן הצו האלוהי ומן החוק הקנוני. סלדן, כמו הובס, היה אדוק בדתו, אך עמדתו הפוליטית הייתה אַראסטית: תנו לאלוהים את אשר לאלוהים ולפרלמנט את אשר לפרלמנט. בסופו של דבר הוביל המהלך הזה לחילונה של הפוליטיקה האירופית המודרנית.

גם הובס היה הבראיסט פוליטי חשוב. כיום יש השוכחים שהלווייתן של הובס נשען בעוצמה רבה, בשניים מתוך ארבעת ספריו, על מודל המדינה העברית הקדומה. כפי שהראה לאחרונה מנחם לורברבוים, הפוליטיקה של הובס הייתה ביסודה תיאולוגיה פוליטית, שביקשה להתגדר בסמכות המקראית כדי להראות שהריבון, ורק הריבון, הוא המפרש המוסמך והלגיטימי של רצון האל. המקור להצדקתה של הקהילייה הפוליטית הוא, בהטעמה רבה, רצון האל והסכמת ברואיו. אבל עם חלוף אותו רגע דמוקרטי גדול שבו הכל נותנים את הסכמתם החוזית להקמת המדינה, במתכונת המוצהרת של ברית ישראל ואלוהיו,²² נותר על כנו הריבון לבדו כמקור החוק וכאשיית הסדר החברתי.²³ גם סלדן וגם הובס עושים אפוא מהלך דומה: גם אם בישראל הקדומה עיגן האל לראשונה את המשפט הטבעי במערכת דינים היסטורית, וכונן סמכות מדינית אשר תפרש את הדינים האלה ותאכוף אותם, בסופו של דבר מגיחה מתוך העשן דמותו של הריבון המודרני. בבדידות מזהרת, בבדידות של מדינאי

חילוני, מניח אותו ריבון-מונוליט מאחוריו את האל ואת העם ואת הברית ואת ארון הקודש, ופוסע לבדו אל אירופה שלעתיד לבוא, אירופה של מדינות ריבוניות שהרציונליזם הפוליטי נר לרגליהן.

מה תרם אפוא סלדן למחשבת החירות המדינית במערב? אם רציונליזציה וחילון הם מפתחות לחירות, כי אז גם סלדן וגם הובס ניצבים כמו פיות טובות-למחצה ליד עריסתה של המדינה המודרנית. אבל סלדן הציב בפני האירופים גם רעיון נוסף, הלקוח היישר מן החוק המקראי ומבסס את תפישת המדינה האירופית ברגע מכריע בתולדותיה. כפי שהציע לאחרונה אברהם ברקוביץ, סלדן מצא בתנ"ך סימוכין למושג קו הגבול בין יחידות טריטוריאליות – קו הגבול כמושג מופשט, ובעצם כמושג מומצא, דמיוני, אשר מעניק איכות טוטלית חדשה לטריטוריה המדינית.²⁴

הסיבה למאמץ האינטלקטואלי האדיר הזה הייתה קטטה בין ציי הסוחר האנגלי וההולנדי על זכויות שיט בים הפתוח. ההולנדים, שייצג אותם המדינאי והמשפטן הדגול הוגו גרוטיוס, תבעו "ים חופשי", חופשי מגבולות וזכויות קניין. ואילו אנגליה, המעצמה הימית המתחרה, ביקשה "ים סגור" שמותוים בו גבולות טריטוריאליים. סלדן נחלץ לפעולה מטעם האינטרס האנגלי ובמצוות מלכו צ'רלס הראשון.²⁵ כך נכתבו שני חיבורי מופת בתולדות המשפט הבינלאומי, מְרָה לִיבְרוּם ("הים החופשי"; 1609) של גרוטיוס אשר טען – בהסתמך, בין השאר, על הברית הישנה – שגבולות ימיים הם דמיון גרידא ועל כן אינם קבילים; ואילו סלדן השיב לגרוטיוס בספר פולמוס בשם מְרָה קְלָאוּסוּם ("הים הסגור"; 1635), שדווקא התנ"ך והתלמוד, בהתוותם בדייקנות נחרצת את גבולות ארץ ישראל ואת הגבולות בין נחלות השבטים, יצרו תפישה משוכללת ביותר שעל פיה גבולות הם פיקציה משפטית מחייבת.²⁶ מכאן שגם גבולות ימיים, שכמוהם היו כבר לישראל הקדומה, שרירים וקיימים חרף היותם – ודווקא בשל היותם – פרי דמיון משפטי.

כאן ניתן להצביע על ההשראה ששאב סלדן מן התנ"ך ומן התלמוד. כפרוטסטנטי, אשר דיני הגירושין היהודיים קרצו לו בשל יכולתם להתיר את מה שאסר החוק הקנוני, וגם כמדינאי בריטי בתקופת מפתח של התהוות מערכת האומות האירופית, מצא סלדן בתנ"ך הצדקה ואמצעים משפטיים להתוויית גבולות טוטליים, לתחימתה החדשה של היחידה המדינית בתוך עולמה החוקתי.

סלדן פעל כאן על יסוד חידושו הגדול של הצרפתי ז'אן בודין – רעיון הריבוניות, ההחלה השלמה של סמכות עליונה על טריטוריה אחידה ללא

מדרגות של האצלה וחלוקה ושלטון-משנה.²⁷ אבל, עוד יותר מבודין, ביקש סלדן להגדיר את המדינה בתוך גבולותיה, ולהדגיש את מוחלטותם של הגבולות האלה כיסוד לריבונות כלפי פנים, וכיסוד למערכת המדינות המודרנית כלפי חוץ. לא במקרה זכה הים הסגור של סלדן לתהילה, ולתרגום לאנגלית, בעידן שלאחר חתימת שלום וסטפליה. התובנה הגבולית-טריטוריאלית שלו הייתה לזו היווצרותן של המדינות האירופיות החדשות, ששלטוןן ואף גבולותיהן משוחררים מן הנזילות שאפיינה את המערכת הפיאודלית הקורסת. מאחר שסלדן, כמו בודין והובס, היה מלוכני בהשקפתו המדינית, מן הראוי להדגיש את תרומתו לציר המחשבה הרפובליקנית במובן הרחב של מושג זה. אחדות החוק ואחדות המרחב המדיני היו יסוד מוסד בתפישה הרפובליקנית המודרנית, אשר הלכה והתגבשה במהלך המחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה. ישראל הקדומה, על פי סלדן, הייתה מדינת חוק מובהקת, בתוך מרחב מדיני תָּחוּם וברור, ובניהולם של מוסדות פוליטיים שכל קיומם עמד על החוק, על פרשנותו ועל אכיפתו. במובן עמוק זה היה סלדן, כמו גם מלוכנים אנגלים אחרים בתקופה ההיא, אמון על רעיון-תשתית רפובליקני. בערוב ימיו של סלדן, בתקופת המהפכה האנגלית ושלטונו של אוליבר קרומוול, היו חיבוריו נר לרגליהם של רפובליקנים רדיקליים ממנו, אנטי-מלוכניים בריש גלי והבראיסטים פוליטיים בזכות עצמם. אבל בזכות מתינותו השפיע סלדן גם על דור ההוגים שקם לאחר קריסתה של הרפובליקה האנגלית קצרת הימים וכינונה מחדש של המלוכה.

כי בתוך המדינה הבודינית וההובסית והסלדנית, זו שריבון בראשה ושלטונה מרוכז וגבולותיה ברורים, בתוך הלווייתן התָּחוּם הזה, צמחה מסורת גדולה אחת של החירות האירופית, זו שיסודה במשפט הטבעי. המדינה היא כעת מקור החוק, ועל כן גם מקור הזכויות. נתיניו של הריבון – דווקא בהיותם שווים בנתינותם בתוך גבולות ברורים ונטולי ספק – יכולים היו כעת לשאת זכויות מסוג חדש, זכויות אוניברסליות ושוות.²⁸ כשם שבתוך הגבולות הברורים של ישראל המקראית "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגֵר הגר אתכם",²⁹ כך נוצר במדינה הריבונית האירופית החדשה מרחב שוויוני חדש. "הים הסגור" של סלדן, הגבולות הברורים, הריבון המוחלט – כל אלה, שנוצרו והומשגו בהשראה תנ"כית ותלמודית ברורה וגלויה – אפשרו לדור הבא, דורו של ג'ון לוק, ליישם תורת זכויות חדשה במרחב המדיני שהתהווה. אני מבקשת להבחין ולהדגיש: לא זכויות האזרח הבסיסיות הן פרי השראה מקראית, אלא דווקא המרחב המדיני התָּחוּם והברור שבו הן

מתקיימות. רעיון אחדותו של החוק מקורו גם בתפישת המשפט הרומי, אבל את לכידות הגבולות כיסוד לחלותם של חוקים נטל סלדן ממדינתם הקטנה של העברים הקדומים ולא ממרחביה העמומים של רומא, הרפובליקה בעלת האמפריה או הקיסרות החובקת עולם. ישראל של בית ראשון ושל בית שני הייתה, בעיני סלדן, מדינת חוק משום שהיה ברור לחלוטין על איזו טריטוריה חלים דיניה. שהרי אפילו דיני הנישואין והגירושין העבריים תלויים בהגדרה ברורה של שטח ארץ ישראל, כנאמר במסכת גיטין. קישור זה בין רעיון חלותו הכללית של המשפט ובין מושג הגבולות המוסדרים הוא תובנה שנצנצה במוחו של ג'ון סלדן כאשר עיין בספר דברים, במסכת גיטין ובמסכת סנהדרין. אותם ספנים אנגלים שנאבקו במלחי צי הסוחר ההולנדי על מה שהיום מכונה מים טריטוריאליים תחומים, לא העלו בדעתם שמסכת גיטין היא אחד המקורות להסדרת העימות שעליו התקוטטו בפונדקי הנמל שברوترדם ובשפך התמזה. אבל ההיסטוריה של הרעיונות, כפי שכבר אמרנו, היא יצור ערמומי עד מאוד.

ד

ג' ון סלדן, אשר מת זמן קצר בטרם הושבו היהודים לארצו, אולי לא פגש יהודי מימיו. משפטנים אנגלים אחרים בני זמננו נסעו לאמסטרדם, לליידן ולז'נבה כדי להתחבר אל הרשת הקונטיננטלית המופלאה, הארעית, שבתוכה הזינו רבנים את השכלתם העברית של מלומדים נוצרים. כך בז'נבה, וכך בליידן – אבל אמסטרדם הייתה לב ההתרחשות הזאת, וכידוע במשך מאה מופלאה אחת התחוללה בה אינטראקציה חברתית ולמדנית של ממש בין יהודים, בעיקר ממגורשי ספרד ובעלי גישה להשכלה קלסית, ובין מלומדים נוצרים, בעיקר קלוויניסטים שאש העברית בערה בהם. השיא והשבר של הדיאלוג הרעיוני ההוא, מקרה המבחן שבו נרשמו ניצחונות האינטלקטואלי ותבוסתו החברתית-אנושית, היה כמובן ברוך שפינוזה, חוצה הגבולות הטרגי, המנציח הגדול של ה"אחרות" היהודית-נוצרית.

אבל אנחנו מחפשים כאן דבר קונקרטי אחד – השפעה מוכחת ומאריכת ימים בתחום המחשבה המדינית. והנה, כאן, בהולנד של תור הזהב, עלתה והתגבשה הרפובליקה העברית הקדומה כארכיטיפ, כטיפוס אידיאלי, למערכת

משפטית ומדינית. גדול הפילוסופים האירופים של המשפט הטבעי, המדינאי ההולנדי הוגו גרוטיוס, היה אחד מראשוני המחפשים את אשיות המשפט הטבעי, המשותף לכל בני האדם ולכל האומות, בהבראיקה וריטאס – האמת היהודית – של הדגם התנ"כי.³⁰ אבל האיש שהוציא לאור את קשר ההשראה העברית-הולנדית בדרך מרתקת ואפקטיבית ביותר היה תלמידו ויריבו של גרוטיוס, המשפטן ההולנדי פטר ון דר קון, הידוע ביותר בשמו הלטיני פטרוס קונאיוס.

ספרו הגדול של קונאיוס, הרפובליקה של העברים, יצא לאור בשנת 1617.³¹ לא היה זה הספר הראשון שנשא את הכותרת הזאת, אלא הספר השנים-עשר בערך. אבל חידושו של קונאיוס נעוץ בעוצמה ובמעוף שבהם הציג לפני קוראיו, מדינאים הולנדים ומלומדים מכל רחבי אירופה, את ישראל של ימי בית ראשון, ובעיקר את המדינה העברית שקדמה לפילוג הממלכה, כדגם אקטואלי לשימושם של המחזות המאוחדים העצמאיים של ארצות השפלה. ואולי לשימושה של כל מדינה אירופית שזיק של עצמאות ויראת אלוהים ושאית צדק דבק גם בה. קונאיוס היה אדם מעשי ובעל קשרים פוליטיים מסוימים. על כן הפנה את ספרו, כבר בראשית המבוא, לאסיפת השדרות של הולנד ומערב פריזיה ולמגיסטראטים שעמדו בראשה. הוא הציע להם, חד וחלק, ללמוד מן "הרפובליקה הקדושה והמופתית ביותר בעולם".³²

הפרוטסטנטים ההולנדים, כמו אחיהם האנגלים, היטיבו לעלעל בתנ"ך, ולא היססו גם להטיחו בפרצופם של רודנים. עוד לפני קונאיוס היו קלוויניסטים הולנדים אשר מצאו בסיפור יציאת מצרים דגם נפלא להצדקת מלחמת העצמאות של ההולנדים בספרדים.³³ אבל כעת הציע קונאיוס מדרגה חדשה של השראה: לא עוד מרד של עבדים באדוניהם, לא עוד מרד של נתינים בעלי דת אמת ברודנים אוכפי דת שקרית, כי אם עניין רחב בהרבה: מודל חוקתי ומשפטי לתפקודה של מדינה עצמאית.

מה מצא קונאיוס במדינה העברית הקדומה? בראש ובראשונה, הוא מצא בה, ובספרים ההיסטוריים של התנ"ך בין שמות למלכים ב, מקור השראה פוליטי ריאליסטי. קונאיוס הציע לאירופים של זמנו רלוונטיזציה של התנ"ך על יסוד שליטתו המרשימה בפרשנויות ובהרחבות שמצא בתלמוד, בקדמוניות היהודים ובנגד אפיון של יוסף בן מתתיהו, ובמשנה חזרה לרמב"ם. המקורות האלה אפשרו לו לתרגם את הלשון המקראית לשיח פוליטי במסורת היוונית-רומית ובמתכונת האירופית המוכרת. אבל ישראל הקדומה לא הייתה מודל היסטורי גרידא, בדומה ליוון או לרומא. דווקא המקור האלוהי של חוקיה, דווקא היותה

תיאוקרטיה, ועם זאת פוליטיאה לכל דבר, אפשרו לה להציג בפני המאה השבע־עשרה דגם משובח של רפובליקה בעלת חוקים התואמים את המשפט הטבעי ורוח קהילתית וחברתית הנובעת במישרין מצווי הצדק האלוהי. אין זו מונרכיה וגם לא אוליגרכיה ולא דמוקרטיה, קבע קונאיוס, כי אם רפובליקה שחוקיה מקורם היישר באל, ומשטרה מבוסס על סנאט – הסנהדרין – ומגיסטראטים, לרבות השופטים והכהנים, אשר אוכפים ומבצעים את החוק.³⁴ קונאיוס היה מרותק בעיקר לשני עניינים: החוקים האגריים והחברתיים של המקרא, ותפקודה של המדינה בימי בית ראשון כרפובליקה פדרטיבית לכל דבר ועניין. כקלוויניסט פוליטי קסמו לו הפירות החברתיים של ההרמוניה המקראית ההיא בין מנהיגים לכוהנים, בין דבר אלוהים לביצועו החוקתי, בין תיאוקרטיה לפוליטיאה. הוא ביקש לטוות מתוך התנ"ך את החוט שאינו מצוי באריסטו ובקיקרו ואצל הסטואים – את חוט האחריות החברתית והצדקה הקהילתית. ועל כן הקדיש פרקים רבים לניתוח הצווים המקראיים בדבר המעשרות, הלקט, הפיאה והשכחה, השמיטה והיובל. מכאן, כך טען, נגזרה בתקופת ההתנחלות חלוקה שווה וצודקת של הקניין הקרקעי, חלוקת הנחלאות בין השבטים ובתי האב אשר ספר יהושע פירט אותה בדקדקנות ובחגיגות לדורי דורות. ואילו החוקים האגריים והחברתיים בספרי ויקרא, במדבר ודברים, חוקי הצדק המדברי, הטרומ־התנחלותי, המשיכו לפעול כמעין מנגנון מתקן. חוקים אלה הבטיחו, כלשונו של קונאיוס, ש"חמדנותם של מעטים לא תפגע בקניין אשר חולק בשוויון כה הוגן" בין בני ישראל בתקופת ההתנחלות.³⁵

את החוט האבוד הזה אני מבקשת לשחזר ולהביא לתשומת לבנו, מפני שהחוט הזה ניתק בידי הליברליזם הקלסי, אבל קצותיו מצויים באותן תפישות של המדינה ושל החירות אשר ניצבו על עריסתו של הליברליזם. והם חשובים כיום למי שמסרב, כמוני, לקבור את הליברליזם, ומבקש לייצב אותו על רגליים חברתיות.

העניין השני שקונאיוס נדרש לו היה תפקודה של הרפובליקה של העברים כפדרציה של שבטים שהטריטוריות שלהם נהנו מכמעט־אוטונומיה. כאן הציעו לו ספרי יהושע ושופטים דבר מה שלא היה באתונה, לא בספרטה ולא ברומא: במקום רפובליקה הומוגנית ואקסקלוסיבית, לעתים בעלת אימפריה משועבדת, דגם חילופי של רפובליקה פדרטיבית ואינקלוסיבית, שקשת ההווה התרבותית שלה מצויה בתוכה ולא מחוצה לה. ישות מדינית המותירה מרחב רב למרכזים מקומיים, לשונות גיאוגרפית ומנטלית, למנהיגות

מקומית רבת-עוצמה, לפרסונות היסטוריות חזקות ומגוונות, לאותן דרמות של אשיות ושל נוף גיאוגרפי-תרבותי שאנו מכירים מגדעון ועד שמשון. מדינה שירושלים היא בירתה הרוחנית, אבל לבה האזרחי פועם בערים רבות אחרות במרחבי נחלות השבטים.³⁶

המגוון הנופי והאנושי של שבטי ישראל, בעיקר בתקופת השופטים, כדימוי יסוד ליופייה של המדינה הפדרטיבית ולעוצמתה (אבל גם לחולשותיה) של מנהיגות מקומית, הוא עניין שעורר את סקרנותם של הוגים אירופיים מבודין ועד לוק. בסייגים הנדרשים, אפשר למצוא כאן דגם קדום של תפישה "רב-תרבותית" במובנה האינטגרלי, חגיגת מגוון בתוך יחידה מדינית אחת ואף בתוך תרבות לשונית-פוליטית אחת. לדידו של קונאיוס סיפקה ישראל הקדומה דגם מובהק להכרה הרפובליקנית בעוצמתה של קשת ההבדלים האנושית, אשר דווקא היא, ולא אחדות נתינים דוממת, מהווה את ציר הקיום של מדינת אזרחים תוססת וערנית.

בעניין זה – יתרונם הפוליטי של ה"רבים" המגוונים על ה"יחיד" או ה"מעטים" – פסקו את פסוקם הוגי דעות רבים, ממקיאולי ועד ג'ון סטיוארט מיל. אך בכל הנוגע לתיאור הבדלי האופי, ההרגלים והשונות הגיאוגרפית של שבטי ישראל, ודווקא בהקשר של ביקורת פוליטית נוקבת, כלומר רפובליקנית בנגינתה, לא הגיע איש, כמדומני, לקרסוליה של דבורה הנביאה.³⁷ שירת דבורה באה מתוך הליבה הפועמת של הפדרציה הישראלית הקדומה.

נשוב אל קונאיוס. גם הוא, כמו הנביאה, היטיב להבין את היסוד המשותף, האינטגרלי, החבוי במנעד הפדרטיבי. הדבר שהחזיק את הרפובליקה של העברים וליכד אותה – עד שבא ירבעם ופילגה ללא השב – הוא עקרון הקונקורדיה, החברתיות האנושית הבסיסית שאותה העלה על נס המורה הגדול של קונאיוס ושל משפטני הטבע, הוגו גרוטיוס. הברית שהחזיקה את שבטי ישראל יחדיו באותו עידן פלאות רפובליקני מוקדם היא שביססה במאה השבע-עשרה את האידיאל הגדול שהנחיל גרוטיוס לתלמידיו, ובעיקר לג'ון לוק: הרעיון שאחריות חברתית ורדיפת שלום טבעית מחברת בין בניה של כל חברה מדינית, ומגשרת אף בין האומות ובין שכנותיה.³⁸

כבר עתה, בטרם חצינו את שנת 1650, מצויים אפוא בידינו שלושה עקרונות, אשר שורשיהם נעוצים בישראל המקראית, אך תוקפם לא פג וערכם אינו מוזיאוני בלבד: תפישת הגבול והטריטוריה כבסיס להחלתן של זכויות כלליות, רעיון הרפובליקה שהצדק החברתי-כלכלי רשום בכרומוזומים החוקתיים שלה, ורעיון המדינה הפדרטיבית, המבוזרת והעשירה במנהיגים ונהגים מקומיים, אך מתקיימת בזכותה של קונקורדיה, כיאה לעם המקורב ביותר אל עקרון החברתיות האנושית המקובע במשפט הטבעי.

הקשר בין המרכיבים הללו התהדק במשנתם של בני הדור שלאחר סלון וקונאיוס. לשיא תפארתה הגיעה הרפובליקה של העברים בתולדות המחשבה המדינית המערבית באמצע המאה השבע-עשרה, כאשר המהפכנים האנגלים הרפובליקנים העלו אותה על ראש שמחתם והעמידוה בראש דגמיהם ההיסטוריים, תכופות לצדה של הרפובליקה הרומית, אבל בדרך כלל גבוה מעליה. כך עשה ג'יימס הרינגטון באוקיאנה (1651), וכך עשה ג'ון מילטון בהוגה על האומה האנגלית (1658). כך עשו גם רפובליקנים שאולי אינם כה ידועים במקומותינו, אבל מעוררים לאחרונה עניין רב וכתביהם זוכים למהדורות חדשות: אלג'רנון סידיני ומרצ'מונט נדהם.

הוגים אלה כתבו את חיבוריהם בתוך גל פילושמי גדול אשר אפיין את החלק המשיחי של המהפכה האנגלית, ופתח בסופו של דבר את שערי אנגליה הרפובליקנית לפני היהודים שגלו ממנה בימי הביניים. מהלך זה, שנרקם בין מנשה בן-ישראל לאוליבר קרמוול, התבסס על תנועה הבראסטיטית-נוצרית בעלת סממנים מילנאריים.³⁹ אך ענייננו כאן אינו בנוצרים המשיחיים כי אם בהוגים הפוליטיים, אשר מצאו בברית הישנה לאו דווקא בשורת-קץ אפוקליפטית, כי אם דגם מדיני בר-קיימא. כל הוגי הדעות הללו היו שותפים לחלום המרתה של המלוכה האנגלית ברפובליקה, קומונולת, אשר תקום על אדמת אנגליה כמדינה נוצרית כלילת מוסר. חלקם תמכו באוליבר קרמוול, הלורד-פרוטקטור אשר הנהיג את אנגליה המהפכנית קצרת הימים. אחרים הסתייגו משלטונו וראו בו השחתה מהירה ואכזרית של החלום הרפובליקני.

היו שקיבלו עליהם את דין חזרתה של המלוכה לאחר מותו של קרמוול וקיוו להנחיל לאנגליה המלוכנית, אולי באמצעות הפרלמנט, סממנים רפובליקניים. אבל כל הרדיקלים האנגלים הללו קיוו, כך או אחרת, לכוון בארצם את "ישראל השנייה".

הרינגטון ומילטון, סידי ונדהם, חוזרים בגרסאות מעט שונות על כמה רעיונות בסיסיים: לעם ישראל הייתה אי־אז רפובליקה.⁴⁰ רפובליקה קרובה לשלמות. היא התקיימה למן יציאת מצרים, ולכל הפחות עד המלכתו של שאול. זו הייתה חברה היסטורית ופוליטית מובהקת, חרף מקורה האלוהי הטרנסצנדנטי. יתרה מזאת, בזכות מקורה האלוהי הייתה זו מדינת משפט וקהילייה של צדק חברתי ושל חירות רפובליקנית.⁴¹ חשוב להדגיש: כאשר הרינגטון, או שפינוזה, מכנים את ישראל הקדומה "תיאוקרטיה" (בעקבות יוסף בן מתתיהו⁴²), אין הם מתכוונים לאיראן של האיאתוללות. כוונתם לדגם משטר ארצי, בעל מערכת משפטית ופוליטית המחייבת השתתפות אזרחית וחירות אזרחית, אשר התמזל מזלו ומקורותיו נחצבו במישרין מצוים אלוהיים על פי המשפט הטבעי. לא מדינה על־פוליטית, כי אם מדינה פוליטית גבישית ומזוקקת וקרובה לרפובליקה כפי שאלוהים התכוון לברוא. ממלכת כוהנים וגוי קדוש – אך לא בדיוק ממלכה, ולעולם לא ממלכה אבסולוטית, ובוודאי לא מדינה הכפופה לשליטת הכוהנים.⁴³

צלו הארוך של העידן הרומי־קתולי נח על הפרוטסטנטים הללו, המבקשים לפלס להם דרך בתוך פוליטיקה מהפכנית, פוליטיקה של קדושה, של גאולה, של פרלמנט הורג מלכים. הם רחשו תיעוב עמוק לשלטון האפיפיורים, לאבסולוטיזם ירא־הכנסייה הרוטן אליהם מן הצד האחר של התעלה האנגלית, חושף שיניים ספרדיות וצרפתיות לקום עליהם ולכלותם, מעשה פלשתים ועמלקים. הם הניפו את התנ"ך כדי להתגדר בו ולהתגונן מפני המילניום־ומחצה הקתולי, מפני מלכיו ואפיפיוריו וקדושי. העברית נשלפה מנדנה כנגד יהירותה של הלטינית. ירושלים שלהם הייתה היפוכה של רומא האפיפיורית: לא כוהני הדת משלו בה, כי אם העם כולו, או לפחות נציגיו, על פי מפתחות של שבט ובית אב ועל פי אמות מידה של תבונה מדינית. כולם מיטיבי קרוא, כולם יודעים את התורה, כולם אמונים על המשפט הטבעי בגילוי האלוהי, כולם נוטלים חלק ברפובליקה של מצוות.

חלק מן הרפובליקנים האנגלים, ובהם סידי, הלכו בעקבות קונאיוס ואפינו את משטרה של ישראל הקדומה כרפובליקה אריסטוקרטית. כלומר,

היא נשלטה בידי הסנהדרין שפעל כסנאט, ולצדו פקידי שלטון – מגיסטראטים – ובהם גם הכוהנים. בעת הצורך, בשעת משבר, קם לישראל שופט-לוחם.⁴⁴ אבל השוויון היחסי ברכוש והשותפות האזרחית עשו אותה רפובליקה קלסית לכל דבר, חוליה בשרשרת ההיסטורית. הרינגטון, במיוחד, טרח להדגיש את ההיסטוריות של ישראל הקדומה, ובלשון ימינו – את ה"נורמליות" שלה.

ובכל זאת היה בה עוד משהו: היא הייתה מדינתו של העם הנבחר. חוקיה, ובפרט המצוות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו, התגבשו לכלל מטלה רוחנית ואוניברסלית שלא הייתה מוכרת באגורה היוונית או בפורום הרומי. הרפובליקנים האנגלים, בדומה לקונאיוס, העלו על נס את החוק האגרי המקראי כיסוד לצדק קנייני חלוקתי – תנאי חשוב לחיותה של הרפובליקה ולקיום העיקרון הפדרטיבי.⁴⁵ עקרונות הצדק הללו האפילו על ה"טוב" היווני, על ה"וירטוס" הרומי. היה לה, לרפובליקה של היהודים, ממד רוחני ואתי אשר איש מן הקלסיקונים הפאגאנים לא זכה להתוודע אליו. ניכר בה המגע של אצבע האלוהים והרישום הפוליטי והמוסרי העמוק שהותירה. חקוקים היו בה סימני החרט שכתב את המצוות על לוח אבן.⁴⁶ חוקתה ניתנה לה בסיני.

ובדיוק את הדבר הזה, את מגעה הקל והקדוש של אצבע אלוהים בפרלמנט, קיוו אותם פוריטנים-רפובליקנים אנגלים לרשת. הם ביקשו לכוון באנגליה המהפכנית את ישראל השנייה, את ירושלים האמיתית. לבם אמר להם שאנגליה ראויה, שהזמן בשל, שהאל עימם.

רוב ההוגים הללו מנמקים באריכות מדוע התנ"ך תומך ברפובליקה ולא במלוכה, ומדוע המלוכה, או לכל המאוחר פילוג הממלכות, הביאו על ישראל הקדומה דעיכה, חורבן וגלות.⁴⁷ המלכת שאול היא השבר הגדול, והם חוזרים שוב ושוב לשם, לשמואל א פרק י', אל רגע הטעות. שכן הייתה זו טעות גדולה, הן תיאולוגית והן פוליטית. הרי רק לה' הממלכה. והרי מעמד מתן תורה היה רגע ההשקה של רפובליקה, ובשום פנים לא של מלוכה.⁴⁸ רפובליקה היסטורית לכל דבר ועניין קמה למרגלות ההר, ולה חוקה ומוסדות ורוח אזרחית.⁴⁹

על הפרשנות הזאת ריחפה תמיד רוחה של רומא העתיקה. הרינגטון, תלמידם של אריסטו, קיקרו ומקיאווולי, ביקש להחיל על המדינה העברית הקדומה את תכניו היסודיים של הרפובליקניזם הקלסי: שלטון של רבים,

מעוגן בחוקים, נתמך במוסדות יציבים וקבועים, ומונע באמצעות סגולה טובה המבטיחה השתתפות פוליטית ומצפון אזרחי. ככל שיתמידו מוסדותיה וסגולת אזרחיה, כן יתארכו ימי הרפובליקה. אבל לא עד אין-קץ: כבר אריסטו ידע שכל יחידה מדינית, כל פוליטיאה, זמנה קצוב ומעגל חיה נתון בידי ההיסטוריה. אפילו הפוליטיאה של האלוהים עצמו, כך הבינו הרפובליקנים האנגלים, מתנועעת על גלי הזמן מן הרגע שבו הופקדו הגאיה בידי בני אדם בשר ודם.

למן אותו הרגע הוביל מעגל החיים ההיסטורי את ישראל הקדומה אל ימי זוהרה ואל דעיכתה, הפיכתה לממלכה ופיצולה לשתי ממלכות, ומשם אל אסון קריסתן הצפוי מראש של הממלכות הללו. יציאת ישראל לגלות הייתה, לדידם של הקוראים הנוצרים הללו, אסון פוליטי – נוסח נפילת אתונה וסיאוב הרפובליקה הרומית – לא פחות משהייתה שבר תיאולוגי וקטסטרופה אנושית.

אבל על מה מעיד הכישלון ההיסטורי ההוא? האם הוא פוסל את הרפובליקה של העברים מלשמש דגם פוליטי לעתיד לבוא? כך סבר ברוך שפינוזה, אשר כפר בתועלתה של המדינה העברית הקדומה כמקור השראה לבני הזמן המודרני, וראה בקריסתה עדות לעקרונה. לא כן הרפובליקנים ההולנדים והאנגלים: הם, אשר למדו מן היוונים ומן הרומים לכבד את מעגל החיים הטבעי של הטובה בצורות המשטר, לא נטרו לרפובליקה של הר סיני טינה על נפילתה ועל מותה ולא פסלוה לעדות. ההפך הוא הנכון: דווקא הודות למוחשיות העזה שהעניק להיסטוריה של ישראל הקדומה היה התנ"ך טקסט רפובליקני חי ונושם במאה השבע-עשרה. במותה הורישה הרפובליקה של העברים את צו האל לרפובליקות אחרות. ומבחינת המהפכנים האנגלים, שראו בעצמם יורשים מובהקים, היה זה צו לקיום פוליטי עצמאי הכפוף לחוקה אזרחית בלבד, ולא לזיווג הקתולי המקודש של מלוכה וכנסייה.

וכך, התנ"ך, בסיועם של יוסף בן מתתיהו והרמב"ם, סיפק לרפובליקנים האדוקים ההם דגם של קהילייה פוליטית שמקורה אלוהי אבל יצריה היסטוריים בתכלית, ועל כן היא מעורבת במלחמות רבות ומיטלטלת במאבקים פנימיים, מאבקי אישיות ושלטון.⁵⁰ ובכל זאת, חרף חולשותיה האנושיות, היא נושאת על גבה ציווי לצדק חברתי המגולם בספר חוקים שאין שני לו.

ההיסטוריה, כידוע, בולעת את כל יצירה הפוליטיים: הרפובליקה של העברים איננה עוד. צאצאיה מתהלכים באירופה מוכים וחפויי ראש. הקונקורדיה פינתה מקומה לדיסקורדיה, לא מעט באשמת המלכים והיצירים הרעים. אבל ספר החוקים הקדום ההוא עומד על המדף, באוקספורד ובליידן ובנפולי ובז'נבה, ועימו גם ספרי ההיסטוריה המתעדים את שנות מימוש הפוליטי. והספר הרי הוא נצחי, והוא כתוב עברית.

ו

גוֹן לוק, אבי הליברליזם הקלסי, היה נוצרי מאמין אשר כל השקפתו המדינית נשענה במוצהר על חובתם של בני האדם לקיים את מצוות בוראם. לוק גם היה, כנראה, אחרון הפילוסופים הפוליטיים הגדולים שבאמת דפדפו בתנ"ך באצבעות מיומנות.⁵¹ תלמידיו, הוגי הנאורות הצרפתית והסקוטית, המבריקים והאפקטיביים שבתלמידיו – הם שסילקו את הביבליה היהודית והנוצרית משולחן הכתיבה שלהם. ג'ון לוק ניצב אפוא על קו פרשת המים של תולדות ההבראזם הפוליטי. הוא ידע דברים שנשתכחו ממרבית יורשיו, ועיגן אותם בשיטתו הפוליטית.

מי שמצוי בזירה התוססת של חקר לוק בשלושים השנים האחרונות צפה בשינוי מעמקים של דמותו הפילוסופית של לוק. אין הוא עוד תיאורטיקן של ליברליזם קר, "רזה", חילוני-רציונליסטי, הורה רוחני של הקפיטליזם.⁵² נהפוך הוא. ראשית, לוק האמין שבלי אלוהים לא נקיים הבטחות, ובלי קיום הבטחות אין אמנה חברתית ואין מדינה.⁵³ שנית, לוק האמין לא רק שהמדינה צריכה להבטיח את זכויות אזרחיה לחיים, לחירות ולרכוש, אלא גם שלאזרחים יש מחויבות עמוקה כלפי המדינה ובעיקר כלפי אחיהם, בהיותם ברואים בצלם. את שני העניינים היסודיים האלה השעין לוק בעיקר על ספר הברית החדשה ועל מסורת המשפט הטבעי.

אבל המפתח היה בברית הישנה. מפני שיריביו של לוק, ובעיקר רוברט פילמר, טענו שהמלך מולך בחדסד האל, והוא פטור מכל בקרה אנושית, שהרי הוא יורשו הישיר של אדם הראשון. לוק גייס את כל בקיאותו המקראית כדי להפריך את הטענות שאלוהים העניק לאדם הראשון ריבונות מוחלטת, או שאדם הראשון (ונוח אחריו) הוריש את הריבונות הזאת לשושלת קווית

ורציפה שבקצה האחר ניצב מלך אנגליה ג'יימס השני. שלטון אינו קניין מוחלט ולא ירושה ליניארית.⁵⁴ שלטון תלוי במחויבות השליט לזכויות הנשלטים, והוא בר-ביטול והעברה כאשר הפרת זכויות הנשלטים עוברת את גבולות הנסבל. מה נחוץ אפוא ללמוד מן התנ"ך? קודם כל, עצם ייסודה של המדינה והיציאה ממצב הטבע היו הכרחיים משום שבמצב של סכסוך ומלחמה נחוץ שופט ארצי ואין די במשפט האל. אילו די היה באל, האם הייתה פורצת מלחמה בין בני ישראל ובני עמון בימי יפתח, אשר ביקש במפורש מן הקדוש ברוך הוא שישפוט בין הנצים?⁵⁵ בדומה להוגים קלוויניסטיים אחרים, לוק ראה בתקופת השופטים המקראית מעין שלב מעבר בין מצב הטבע לחברה האזרחית, והמחשה לצורך בממשל מדיני לשם יישוב סכסוכים.⁵⁶ התנ"ך הוא שתיעד את החלטתם של בני האדם "לכונן שופט עלי אדמות" ולהקים את "החברה הפוליטית, או האזרחית".⁵⁷

ליהודים הייתה מדינה מיוחדת במינה, אשר האל עצמו כונן אותה, וגם היא – בעיקר היא – "אינה מעדיפה כלל שלטון פטרנלי".⁵⁸ ביסודה, התורה היא המסד המשפטי של החירות הלאומית היהודית. כך במילותיו של לוק ממש: החירות הלאומית היהודית.⁵⁹ אבל דווקא מפני ש"ממשל היהודים" נוסד בידי האל עצמו, והיה נתון להשגחתו המיוחדת, חשוב היה ללוק להראות עד כמה "כתבי הקודש שותקים" בכל הנוגע לממשלים אחרים, ו"מדברים מעט מאוד על מדינות".⁶⁰ אין זה אומר שאלוהים אינו נוכח במדינה. להפך. האמונה באל היא הערבות היחידה לכל מהלך פוליטי. אבל שום שליט אינו רשאי להתגדר במוחלטות שלטונו מתוך הסתמכות על חסד האל. יתרה מזאת, עצם הזכות להתקומם נגד שליט רודני מעוגנת בסיוע האלוהי שהוענק למלך חזקיהו כאשר מרד בכובשו ובאדונו, במלך אשור.⁶¹ האם לא סייע האל הטוב למורד במלכות, כאשר הצדק היה עימו?

לוק זיקק אפוא מאה שנים של הבראיזם פוליטי מהפכני לכלל שיטה סדורה של צידוק, מסויג ומתון, לחילופי שלטון בשם עקרון החירות. אבל בכך אין מתמצים התימוכין המקראיים להשקפת עולמו. שכן לתפישתו המדינית של לוק יש ממד כלכלי ומוסרי עמוק, ועליו אני מבקשת לעמוד כאן, מפני שמעט מאוד נכתב עד כה על קשר המעמקים בין תפישת השלטון של לוק לתפישת הקניין שלו. וממש כאן, כך אני טוענת, נתן ספר בראשית לאבי הליברליזם השראה שאין לה תחליף. כאן מצטרפת "הכלכלה המוסרית" של לוק – אשר יורשיו מיהרו לנטוש אותה – אל תפישת השלטון המגבילה והמסייגת שלו, המבטיחה חירויות אזרחיות. כאן מתלכדים מרכיביה של

"הרפובליקה של העברים" כפי שסקרנו אותם אצל סלדן, קונאיוס, הרינגטון וסידני; עקרון החוק, הצדק החברתי והביזור השלטוני-גיאוגרפי-אנושי מובאים יחדיו לידי שכלול תיאורטי תחת ידיו של לוק.

שהרי ספר בראשית הוא יסוד מוסד לכל הדברים הללו. כשם שאדם הראשון לא היה שליט אבסולוטי, כך הוא גם לא היה בעליה של הארץ. אדם הראשון לא קיבל מבוראו דומיניום על צאצאיו ועל האדמה שתחת רגליו. לא הוא ולא נוח ולא שלושת בניו של נוח. בראשית, אמר לוק, הייתה כל האדמה שייכת לכל בני האדם.⁶² איש לא תבע לעצמו מלכות או קרקע.

לוק לא ביקש להקצין רעיון זה ולהחילו על אנגליה בת-זמנו. הוא לא היה פרוטרו-קומוניסט ואף לא רדיקל מאסכולת ה"משווים", תובעי החלוקה מחדש של הקניין.⁶³ רוב פרשני לוק בזמנו מסכימים שהקדומה הקדומה של ספר בראשית הייתה בעיניו עניין זמני. הוא ראה בה, על פי הבחנה נהוגה במסורת המשפט הטבעי, "קדומה שלילית", שמתוכה, בחלוף הזמן, נוטלים לעצמם בני האדם רכוש קרקעי פרטי – ולא "קדומה חיובית" שעל פיה כל הארץ שייכת לכל בני האדם לתמיד.⁶⁴ אין רע ברכוש הפרטי כשלעצמו, מפני שהוא, כפי שטענו הרפובליקנים, היסוד להשתתפות האזרחית בקהילייה המדינית.⁶⁵ לוק לא כפר בכך, ואף עמד על חשיבותה של הזכות האזרחית לקניין, ועשה זאת מטעמים אקטואליים מפורשים: נגד ניסיונותיהם של מלכי בית סטיוארט להחרים את רכושם של מתנגדיהם הפוליטיים ולבטל בדרך זו את מעמדם האזרחי. ובכל זאת, יש גבול גם לזכות חשובה זו. שהרי קניינו ניתן לנו מידי קונה שמים וארץ: "[השמים שמים לה'] והארץ נתן לבני אדם", מצטט לוק את דוד המלך.⁶⁶ ובחיבור מוקדם יותר קבע ביתר בהירות, באנגלית פשוטה ומהדהדת: שום קניין בעולם "אינו עד כדי כך שלנו שהוא חדל להיות של אלוהים".⁶⁷

זה לב העניין. כאן נסמכת תפישת הצדק החברתי של לוק היישר על תפישת החירות המדינית שלו. על פי לוק המושג קניין, פרופרטי, חל גם על חיינו, חירותנו ועל רכושנו הפרטי, שהוא גם המפתח לחברותנו בקהילייה הפוליטית. אבל דווקא בשל כך יש גבול לרכוש הפרטי. בעבר הקדום היו בני האדם זכאים רק למה שיכולים היו לעבד בכוח עמלם בלבד וליהנות מפירותיו בעצמם;⁶⁸ אלא שהמצאת הכסף הגדילה מאוד את היכולת לצבור רכוש והון. ובכל זאת, אם הזולת גווע ברעב, זכותו לחיים גוברת על זכותנו לרכוש ועלינו להאכילו,⁶⁹ שהרי "האלוהים, אדון ואב לכל, לא העניק לאף אחד מבניו רכוש שכזה, בחלקו המיוחד בעולם הזה, אלא על מנת שיעניק

לאחיו הנזקק זכות לעודפים של נכסיו, ולא צודק יהיה למנוע אותם ממנו כאשר מחסורו דוחק".⁷⁰ בקצרה, ממש כשם שאין שלטון מוחלט, כך אין גם רכוש פרטי מוחלט. הליברליזם המוקדם ינק את עקרונות הצדק החברתי שלו מאותו המקור שממנו שאב את עקרונות השלטון המוגבל. לוק הוסיף להשתייך אפוא למחוזות "הכלכלה המוסרית", להוגים אשר כללו את הגר, היתום והאלמנה בניתוחיהם ההיסטוריים והמדיניים. הקונטקסט של לוק היה עדיין זה שבא לידי ביטוי תמציתי אצל לייבניץ: הצדק אינו אלא צדקה.⁷¹ שימו לב שבשפה הלטינית ובבנותיה אין כל קשר אטימולוגי בין יוסטיציה לקאריטס. אבל העברית, כידוע לנו, הסמיכה את השניים משחר בריאתה.

אבקש להצביע, אם כן, על קשר אמיץ – הטעון עדיין בירור יסודי בכל הנוגע ליחסי סיבה ותוצאה – בין ההבראיזם הפוליטי לתפישת החירות הרפובליקנית שקדמה לליברליזם הקלסי. כל עוד דבקו ההוגים האירופים בתבנית "הכלכלה המוסרית", הייתה המדינה העברית הקדומה נר לרגליהם, מפני שרק היא סיפקה להם דגם לאלטרואיזם דתי-חברתי קהילתי ומעוגן בחוק.⁷² ואולי צריך להפוך כאן את הקשר הסיבתי ולומר שכל עוד קראו המשפטנים והפילוסופים בתנ"ך קריאה אקטואלית, וראו בו מקור טוב ומועיל לתיאוריה פוליטית מודרנית, הם דבקו בעקרונות "הכלכלה המוסרית".

ז

ש הסברים רבים לדעיכתו של התנ"ך הפוליטי בראשית המאה השמונה-עשרה. היסטוריונים תולים זאת בנסיגתה של הפרוטסטנטיות הרדיקלית, ברתיעה הגוברת מפני התלהמות אדוקה (כפי שהראה מיכאל הד⁷³), במפלת הרפובליקניזם האנגלי המהפכני, בעליית המלוכה הריכוזית הריאל-פוליטית, ואף בנסיגת הכתיבה הלמדנית הלטיניסטית, ובכללה גם המומחיות ההבראיסטית, לטובת השנינות הפילוסופית החדשה בשפות אירופה המודרניות נוסח אדיסון ונוסח וולטיר.

על כל אלה אני מבקשת להוסיף את עלייתה של הנאורות הסקוטית עם תפישה חדשה של חברה וכלכלה, תפישה שתבנית היסוד שלה אינה עוד "הכלכלה המוסרית" אלא השוק הטבעי, שוק שיד נעלמה מכוונת אותו

ומשתתפיו מחזיקים בקניין טוטלי, ללא סייגים.⁷⁴ כאן, בשוק הטבעי בגלגולו המודרני, אין עוד ממד אלוהי לקניין הפרטי. אין עוד צורך באלטרואיזם הדדי בסיסי של ברואים בצלם. אין עוד בצע בשנאת הבצע. נהפוך הוא: האדם האירופי המודרני של דיוויד יום ואדם סמית הוא סוחר ולא אזרח, מנומס מאוד ואנוכי עד היסוד, פרטי ואינטרסנטי בתכלית. טובת הכלל היא מעין בונס בלתי מכון של פועלו למען ביתו, הודות למנגנוני הוויסות של השוק. הוא מקיים הבטחות בשל לחץ חברתי וחשש מדעותיהם של שכניו, לא מיראת אלוהים. אפילו אם אדם פרטי זה או אחר הוא מוסרי, החברה כולה אינה יכולה להיות מוסרית ואין לה כל צורך בכך.⁷⁵ הצדק הוא עיוור ומכני, ובני האדם מלוטשים דיים כדי לאזן איש את יצריו הרעים של שכנו. יום וסמית הם שסגרו את התנ"ך ואת קיקרו, ופתחו את פרינקיפיה מחמטיקה של ניוטון, בבואם להמציא את מדע הכלכלה המודרנית.⁷⁶

כאן חל הקרע הגדול הראשון בתולדות הליברליזם הקלסי,⁷⁷ קרע שנולד בקריאה הסלקטיבית בכתבי אביו הגדול, ג'ון לוק. האזרח הוא נשא של זכויות שמעניקה המדינה, זכויות שאין עוד כנגדן חובות מוסריים. עליו לשמור חוק, אך הוא פטור מאחריות אזרחית קהילתית. את מקום ההשתתפות האישית תופסים חוקות ומנגנוני איזון משטריים. דיוויד יום קבע שמסוכן לבסס מדינה מודרנית גדולה על סגולותיהם הטובות של אזרחיה.⁷⁸ ז'אן ז'אק רוסו טען שכל מדינת חוק היא רפובליקה.⁷⁹ גם עמנואל קאנט הכריז, שניתן להקים מדינה מאורגנת היטב "אפילו לעם של שטנים", ובלבד שיהיו רציונליים.⁸⁰ לא האזרחים, כי אם התבונה והחוק, אמרו רוסו, יום וקאנט, הם אשיותיה של מדינת העתיד. הליברליזם הקלסי הפנים אפוא את תפישת הטריטוריה והמשפט שהפיק ג'ון סלדן מקריאתו בתנ"ך ובתלמוד, אבל לא את ציווי הערבות ההדדית של "הכלכלה המוסרית".⁸¹

ההוגים הגדולים של הנאורות לא נזקקו עוד לברית הישנה ולרפובליקה של העברים. כתביהם הפוליטיים של יום, קאנט ואבות הפדרליזם האמריקני ריקים כמעט מהתייחסויות ליהודים בכלל, קל וחומר לניסיונם הפוליטי הקדום. כעת, בניגוד למאה הקודמת, עליבותם ונחיתותם של היהודים בני-התקופה עלו בקנה אחד עם זניחותו של המקרא כמקור השראה או כיסוד פילוסופי ורוחני לתיאוריות חדשות על אודות המדינה והחברה.⁸² לדידו של מונטסקייה רב-ההשפעה, שוב לא היו שנים-עשר השבטים אלא חברה קדומה המצויה על סף המעבר בין שלב המרעה לשלב החקלאות. התורה שוב לא הייתה התגלמות הצדק האלוהי או הטבעי, אלא חוקה עתיקה מעשה אדם.

גם אם כמה מחוקי משה היו "נבונים בתכלית" בהקשר דתי-היסטורי, קבע מונטסקייה, אין מכל מקום קשר מהותי בינם ובין המשפט הטבעי. לעתים מצוות הדת היהודית אף סותרות במובהק את חוקי הטבע.⁸³ ביהודים בני-הזמן ראה אפוא הליברליזם האירופי מושא מורכב ליצרים, לאיבה ולנדיבות, אבל לא בני-שיח תיאורטיים, בוודאי לא בתחום ההגות המדינית.⁸⁴

הבעיה לא הייתה נעוצה באנטישמיות גרידא, על אף שחלק מהוגי הנאורות בלטו ביחסם השלילי כלפי יהודים; שהרי גם אחדים מהוגי המאה השבע-עשרה, ובהם ג'ון סלדן עצמו, שילבו דעה שלילית על היהודים בני-זמנם עם עניין עז והערכה גדולה לרפובליקה העברית הקדומה ואף להוגי דעות יהודים מאוחרים. אבל זו הרבותא: שניות זו היא שאבדה כעת. לדידם של מונטסקייה, רוסו ויום, ההיסטוריה המקראית יש בה לכל היותר דוגמאות פוליטיות זניחות, חלק מן הגלריה המצויה בספרייתו של אדם משכיל ותו לא.⁸⁵ רוסו ראה במשה ובליקורגוס מחוקקים שווי ערך מבחינה היסטורית ורחוקים מן המציאות האירופית של זמנו.⁸⁶ אצל הוגים אחרים, דוגמת קאנט, המסורת המדינית היהודית מוקעת כתקדים שלילי ממש. נוהגי ישראל המתועדים בתנ"ך שוב אינם תבנית היסוד של המשפט הטבעי, והעברים הקדומים שוב אינם בני-המזל שהיו פעם קרובים ביותר לצלחת המשפטית-רציונליסטית של דברי אלוהים חיים. הרפובליקה של העברים שוב אינה דגם של חירות.⁸⁷ וכאן נעוץ ההבדל בין רעיון החירות הרפובליקני-מהפכני של המאה השבע-עשרה ובין רעיון החירות הליברלי, אשר קרם עור וגידים אצל מונטסקייה, יום, רוסו וקאנט: האחרונים לא ראו עוד לנגד עיניהם קהילת אזרחים פעילה המחויבת לשלטון עצמי ולצדק חברתי, כי אם מדינה גדולה בעלת כלכלה מודרנית ומוסדות שלטון – ולו גם שלטון מלוכני – האוכפים את מרות החוק על נתינים שדעתם נתונה לחיי הפרט ולעסקיהם בשוק. מונטסקייה אף תקף במישורין את האוטופיה הרפובליקנית של ג'יימס הרינגטון. "באידיעתו את טבעה של חירות אמיתית", טען, "העסיק עצמו [הרינגטון] בחיפוש אחר חירות דמיונית".⁸⁸

נטישת המקורות היהודיים עלתה אפוא בקנה אחד עם זניחתה של תפישת החירות הרפובליקנית בגרסתה הפרוטסטנטית-מהפכנית. התנ"ך הפוליטי הלך ונסגר. את שינוי המעמקים הזה מיטיבה ללכוד דווקא הערה קטנה של דייוויד יום, כלאחר יד, במאמרו "על האשראי הציבורי". התנ"ך, כותב יום, מזכיר את אוצר ממונו של המלך חזקיהו, "אם אני זוכר נכון".⁸⁹

ג'ון לוק, כמדומה, היה מעדיף להיקבר חיים ולא להיתפס בהתייחסות מזלזלת כל כך כלפי הברית הישנה. רבים מבני הדור שלאחר יום אפילו לא טרחו עוד לנסות ו"לזכור נכון".⁹⁰

כקול קורא במדבר נותר משה מנדלסון, שבספרו 'ירושלים ובכתביו האחרים' ניסה לעצור את ההתרחקות הברורה של הזרמים המרכזיים בפילוסופיה האירופית מן הקורפוס היהודי. אלא שמנדלסון עצמו נתפס בתולדות הנאורות, למרבה האירוניה ושלא בטובתו, דווקא כנמען של הצהרות מרטיטות נוסח נחן החכם של גוטהולד אפרים לסינג,⁹¹ יותר מאשר כפילוסוף שהצליח לייבא מהויות מן הפילוסופיה היהודית אל השיח המודרני. מנדלסון זכור בעיקר – ובדרך שהייתה מכעיסה ומעציבה אותו עצמו – כאובייקט ולא כסובייקט. כצודק ולא כצודק.⁹²

את התבנית הזאת הנחילה הנאורות לליברליזם האירופי המאוחר. היהודי – לא עוד מורה פוליטי – הוא כעת אבן בוחן לסובלנות, או להיקסמות, או לתיעוב, של האדם האירופי המודרני. יהודי אירופה הופכים למכותבים, לא עוד מתכתבים. היהודי אצל לסינג, וולטר סקוט וג'ורג' אליוט הוא נמען של חסד, נשא מושך ואזוטרי של חכמה נסתרת עתיקה – אך ספר הספרים שלו הושלך משולחן עבודתו של הפילוסוף הפוליטי בחזרה אל מקומו הישן על דוכן המטיף ותחת מנורת הפילולוג.⁹³

ח

עד הרבע האחרון של המאה העשרים נותרה בליברליזם המערבי, שיהודים כמו ישעיהו ברלין ויעקב טלמון תרמו כה רבות לחיזוקו, רק זיקה קלושה בלבד למקורות היהודיים. גם חנה ארנדט, שביקורתה כלפי הליברליזם האינדיבידואליסטי יונקת ממקורות יווניים ורואה בפוליס דגם השראה עיקרי, לא נזקקה ל"רפובליקה של העברים". המחויבות היהודית לליברליזם, שהתחזקה מאוד לאחר מלחמת העולם השנייה ורצח יהודי אירופה, לא נשענה כמעט כלל על מקורות השראה יהודיים. טלמון וברלין, בעלי זהות תרבותית יהודית מוצקה, חברו אל הליברליזם כנמעניו אסירי התודה, לא כצאצאיה של תרבות שותפה.⁹⁴ ליברלים יהודים אחרים, כמו המשפטנים האוקספורדיים

הל"א הארט ויוסף רז, לא חשו צורך במגע כלשהו בין זהותם האישית ומוצאם הלאומי לבין תורתם המשפטית-מדינית. מצד אחר, פילוסופים יהודים כמרטין בובר ועמנואל לוינס, שעשו שימוש עשיר במקורות, לא נמנו דווקא עם שורות ההוגים המדיניים הליברליים.

מצב עניינים זה השתנה בשלושת העשורים האחרונים. הליברליזם הקלסי לא קרס, אך נמתחה עליו ביקורת נוקבת מצד כותבים אשר הפנימו היטב את ערכיו. לדעת רבים, היום אין די ב"ליברליזם רזה", אין די בהסדרת זכויות האזרח הבסיסיות בלבד, ואין די בכלכלת שוק חופשית. אותה "חירות נגטיבית", החירות של היחיד מפני התערבות גסה של מדינה, כנסייה וממסד, שאותה הוקיר ישעיהו ברלין, שוב אינה יכולה לפטור אותנו מן ההתמודדות עם "החירות הפוזיטיבית", החופש לפעולה אזרחית במרחב הציבורי, אשר ברלין כה חשש מניצולה לרעה. גם ליברלים מובהקים שבינינו מבקשים לדון כעת גם בזכויות חברתיות ולא רק בזכויות פרט, גם בזכויות קבוצתיות ובזהות קיבוצית ולא רק בזו הפרטית. הליברליזם נקרא לבחון גם את הסדרת חיי השכונות של תרבויות החיות בכפיפה מדינית אחת. שאלות של צדק חברתי וכלכלי מחלחלות כעת עמוק לתוך מורשת השוק החופשי והיד הנעלמה מבית מדרשם של הנאורים הסקוטים. ובניגוד למסורת הריכוזית, המדינית-גבוהה, הלגליסטית, שירש הליברליזם מיום וממונטסקייה ומקאנט, אנו מגלים כעת שוב את כוחה של התובנה הרפובליקנית היסודית המייחסת משקל רב לאזרח הפעיל, המייחסת חשיבות להתרחשויות פוליטיות המבזורות בארץ כולה, הרחק מגבעת הקפיטול ומגבעת רם ומגדותיה של התמזה.

על כן מתחילים הוגי דעות ליברליים ופוסט-ליברליים יהודים וישראלים לחפש נקודות של רלוונטיות במקורותיהם התרבותיים: מיכאל וולצר, יעל תמיר, אמיתי עציוני.⁹⁵ אבל דווקא האסכולה שעל ברכיה התחנכתי, ההיסטוריונים חניכי קיימברידג' והתיאורטיקנים של הרפובליקניזם, מעדיפים להסתפק בהשראה ה"ניאו-רומית" של המסורת הרפובליקנית האירופית ולהמעט בערך ההשפעה היהודית או להתעלם ממנה לחלוטין.⁹⁶

אין תחליף להשראה היוונית והרומית. בלעדיה אין הומניזם, אין פרט, אין ליבה דמוקרטית ואין תשתית מוסדית ואנושית לאותו עניין שאריסטו חקק בזיכרוננו המשותף, אותו עניין שהיוונים הם שהמציאוהו, שהם טבעו את שמו, ואף העזו לקשר אותו בטבורו עם היפה ועם הטוב: הפוליטיקה.

אבל כאשר נטלה אירופה המודרנית את קצות החוטים הללו, חוטי-השתי, הם נשזרו בעוד רעיונות שלא באו מאתונה ולא מרומא. בבואנו לשזור את חוטי-הערב הללו בתפישות החירות המודרניות ממתין לנו התנ"ך, ועימו התלמוד והמשנה תורה. התנ"ך המדיני, שבעיני הנוצרים ההם היה קדוש יותר מטקיטוס – אבל גם היסטורי ופוליטי יותר מן הברית החדשה; התנ"ך התוחם גבולות כדי לקבע בתוכם ישות מדינית שחוקיה חלים על כל יושביה; התנ"ך המשפטי, שאלוהיו הוא בראש ובראשונה שופט כל הארץ, וילוד אישה כאברהם אבינו מהין על כן לערוך לו מדי פעם ביקורת שיפוטית.⁹⁷

ועם התנ"ך המדיני והתנ"ך המשפטי ניצב גם התנ"ך החברתי, שחוקיו הסוציאליים השפיעו עמוקות על הרפובליקניזם האוטופי ועל "הכלכלה המוסרית" של המאה השבע-עשרה. אלמלא נגנזה המורשת הזאת ונקטע הרצף שלה הייתה יכולה להזין במישרין את המחשבה החברתית של ראשית המאה העשרים. פעם כמעט ידענו זאת. א"ד גורדון, ברל כצנלסון ומרטין בובר בוודאי ידעו. אנשי ארץ ישראל העובדת והקיבוצים והמושבים הבינו דבר מה על הרלוונטיות של המקרא לכמיהה המודרנית לצדק חברתי, אבל הם לא ידעו שסלדן, קונאיוס והרינגטון ולוק כבר היו שם, שאירופה המודרנית בראשיתה השקיעה מאמצי תיווך רבים בין הישראלים הקדומים לישראלים החדשים, ובנתה גשר פוטנציאלי בין רעיונות חדשים של חירות וצדק למקורותיהם הכתובים גם עברית. ואת הגשר ההוא נחוץ לחפור ולשחזר עכשיו.

מה הם אפוא הנכסים בני-הקיימא שמציעה לנו המאה השבע-עשרה לקרוא, בעיניים לאו דווקא יהודיות, מתוך מקורותינו שלנו? הצעתי כאן שלושה: קונקרטיזציה טריטוריאלית של מדינת החוק; רפובליקניזם לא-רומי שמושתת על קהיליה של אחריות הדדית השומעת קול מוסרי עליון ומפרשת אותו באמצעות חוקים חברתיים; ולבסוף – המודל הפדרטיבי, ששוב נחוץ כל כך בפתח המאה העשרים ואחת. נחוץ, לא רק משום שלנגד עינינו אירופה מכוננת עצמה כרפובליקה פדרטיבית, אלא משום שישראל המודרנית עצמה היא, אם נאבה ואם לאו, רפובליקה פדרטיבית. לא לחינם משמשים לנו שבטי ישראל מטפורה קצת שחוקה לתיאור טווח ההבדלים התרבותיים, החברתיים והמנטליים שבינינו, ולביטוי האפשרות שבין השוניות והמתחים והחולשות, ממש כבשירת דבורה, מסתתר איזה מכנה משותף עמוק, איזה אינטגרל.

לכן אני מציעה להקשיב לרפובליקנים ההם, קונאיוס והרינגטון, ולמה שמצאו בתנ"ך: דווקא למרגלות ארון הברית הם מצאו פוליס. דווקא

בתיאוקרטיה הקדומה היא הם מצאו נוף פוליטי מבוזר ועתיר מנהיגים מקומיים ואישים חדי לשון. היהודים המתוככים עם תכניתו הגדולה של האלוהים, הם שהיו נחוצים לרפובליקנים של המאה השבע־עשרה. לא רק הפאגאנים היוונים והרומים שיצריהם העזים פטורים מעולה של תכנית אלוהית; לא רק הנוצרים האדוקים שהתיאולוגיה שלהם מחייבת דיכוי תשוקות הפרט וציות לשליט שבחסד האל – אלא דווקא היהודים, שאמונתם ותפישת ההיסטוריה שלהם מנומרים ברצונות פוליטיים פרטיים ובדמויות פוליטיות סוררות, דווקא הם היו דרושים לניסיון הנועז להחיל על אירופה המודרנית את תבניתה של הפוליטיאה האזרחית.

אין בדברים אלה כדי לחגוג בזחיחות דעת את העובדה שיש הרבה מאוד כרומוזומים יהודיים בגנטיקה המורכבת של מחשבת החירות המערבית בין ארסמוס ולוק, אלא כדי להציע שנחשוב מחדש על מבחר מצומצם של הכרומוזומים הללו שאולי נחוצים לנו היום. אולי יש בהם גם כדי לפרק סוף־סוף את הדיכטומיה הפשטנית בין יהדות לליברליזם, או בין יהדות לדמוקרטיה ליברלית, בבחינת העתיק והמסורתי כנגד הזר והמיובא. הליברליזם אינו יוונות. משוקעות בו פרדיגמות שמקורן בספרי שמות, שופטים ושמואל ומלכים, בתלמוד וברמב"ם. אם תרצו, תינוקות שנשבו. אם תעדיפו, שארי בשר בלב מחשבת המערב.

הנכס הגדול ביותר שהעניק התנ"ך לקוראיו הפוליטיים הוא הכרה בחשיבותה של אישיות היחיד בתוך ההיסטוריה המדינית, בסגולות אופיים של שופט־לוחם כגדעון, מנהיגה־משוררת כדבורה, אופוזיציונר כנתן הנביא, רוצח־בעת־מלחמה כיעל אשת חבר הקיני, מתקן חברתי כעמוס, בן אדם כשואל המלך. התנ"ך הקדים את מקיאווולי ובישר את בואו של הסובייקט הפוליטי, האינדיבידואל החושב והפועל, החושק והמתאפק, אל תוך ההיסטוריה המערבית. התנ"ך הוא המוסך תדיר, כבשירו של נתן אלתרמן ל"ל חויה", "את כישופה של רעות־רוח בבנינה של ממלכה", את מניעי הפרט בדברי ימיה של המדינה.

זהו קסם לרפובליקנים, שהפוליטיאה שלהם עומדת על סגולותיו הטובות של האזרח ועל רוחו וערונותו של היחיד. אבל לא לליברלים. הללו – מיום וקאנט עד ברלין ורולס – ביקשו להרחיק את המדינה המודרנית הגדולה מכל תלות בסגולות נפשו ואופיו של הפרט הפעיל, של מנהיג זה או אחר, של אזרח זה או אחר.

כל מי שחש היום שההימור הזה נכשל, שמכניזמים לגליסטיים אין בהם די, שמוסדות וחוקות ואפילו זכויות אין בהם די, מוזמן אפוא לחזור אל המעבדה הגדולה של המאה השבע־עשרה. ומשם, בהשראת הרפובליקה של הרומאים והרפובליקה האחרת, שאין לה תחליף, זו של העברים, אפשר אולי להחזיר את טבע האדם, את אחריות הקהילה ואת מעשיו של היחיד אל לב הדיון הפוליטי והציבורי.

פניה עוז־זלצברגר היא מרצה בכירה בבית הספר להיסטוריה ובפקולטה למשפטים באוניברסיטת חיפה. המאמר מבוסס על ההרצאה במחשבה מדינית יהודית על שם זלמן חיים ברנסטין שנערכה על ידי מרכז שלם בירושלים, ביום 10 בינואר 2002.

הערות

המחקר שביסוד המאמר נערך בחלקו בתמיכת הקרן הלאומית למדע, ובחלקו בהשראת סמינר והרצאה במסגרת מרכז שלם. אבקש להודות לשלמה אבינרי, מיכאל הד, אופיר העברי, עלי זלצברגר, א"ב יהושע, מרים ירדני, מנחם לורברבוים, דן פוליסר, יוסף ציגלר, מנחם קלנר, ואביעזר רביצקי, על הערותיהם מאירות העיניים לטיוטות מוקדמות של מאמר זה. על דיון ותגובות נתונה תודתי גם למשתתפי סמינר מרכז שלם ולמאזיני ההרצאה השנתית על שם חיים זלמן ברנסטין בשנת תשס"ב. תודה מיוחדת ללאה קמפוס בוראלי, אשר העמידה לרשותי חומר שטרם פורסם. גבי גוארינו ויוליה ברשדסקי לייבוביץ' סייעו בתרגום מאיטלקית ויבואו על הברכה. לבסוף אני רוצה להודות ליורם חזוני על הערותיו.

1. "אבל לפני שנצהיר מהו המוסר הנוצרי ומה אינו, יהיה זה מועיל אם נחליט תחילה מה משמעותו של מוסר נוצרי. אם מושג זה מכוון רק לברית החדשה, אני תמה אם אדם השואב את הידע שלו בעניין זה מן הספר עצמו יכול להניח לגביו שהוצג דוקטרינה שלמה של מוסר או שנועד לשמש כדוקטרינה כזו... מעולם לא היה זה מן האפשר לגזור ממנו גוף של דוקטרינה אתית מבלי לבסס אותו על הברית הישנה, כלומר על מערכת שהיא בהחלט מורכבת, אבל במונחים רבים ברברית ומיועדת רק לעם ברברי". J.S. Mill, *On Liberty* (1859), ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge, 1989), pp. 49-50.

2. וכך במרבית הסקירות הכלליות של המסורת הליברלית, דוגמת John Gray, *Liberalism* (Minneapolis: University of Minnesota, 1986).

3. Michael J. Sandel, ed., *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University, 1984), שנחשב בשני העשורים הקודמים לאסופה מרכזית בפילוסופיה בין חסידי הליברליזם הקלאסי למבקרי, אינו כולל אף לא התייחסות אחת למקורות היהודיים, לא מצד "ליברלים" כישעיהו ברלין ולא מצד "מבקריהם", כדוגמת חנה ארנדט ומיכאל וולצר. וולצר פיתח, אמנם, במקביל לביקורת הליברליזם שלו, גם דיון מעמיק במחשבה הפוליטית היהודית. לעומתו, מבקרי-ליברליזם קתולים כמו צ'רלס טיילור ואלסדייר מקינטייר חשפו כבר בשנות השבעים את הרלוונטיות הפוליטית המצויה לדעתם בפילוסופיה המוסרית הקתולית.

4. Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge, 1998), pp. 117-119 (להלן חירות בטרם הליברליזם).

5. "contextual history".

6. Richard Tuck, *Philosophy and Government, 1572-1651* (Cambridge: Cambridge, 1993), pp. xi-xii.

7. מעניין שגם הוגים שטענו כי העולם המודרני והאדם המודרני תובעים מבנים תיאורטיים חדשים בתכלית, כי למודרנה יש תובנות פוליטיות החורגות מכל קשת האפשרויות שמציעה לה מורשת העולם העתיק, עדיין מצאו עניין ביוון העתיקה וברומא העתיקה, ואפילו בגותים ובסקסונים הקדומים. המקורות העבריים נזנחו בידי הנאורות הרבה לפני החלופות ההיסטוריות האחרות.

8. ישעיהו ברלין, "שני מושגים של חירות" (1958), בתוך ישעיהו ברלין, ארבע מסות על חירות, תרגום: יעקב שרת (תל אביב: רשפים, תשל"א), עמ' 170-220.

9. סקינר, חירות בטרם הליברליזם.

10. J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton, 1975) (להלן המומנט המקיאוויליאני); Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, vol. I: The Renaissance* (Cambridge: Cambridge, 1978), chs. 4, 6; ולתיאוריה פוליטית ששורשיה בהיסטוריה של המחשבה הפוליטית ראה Phillip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Clarendon, 1997) (להלן רפובליקניזם).

11. כך, למשל, כתב לייבניץ פרודיה עוקצנית על ההיסטוריון הצרפתי הגדול בוסואה. בוסואה התיימר לגזור את זכות הכיבוש הצרפתי באירופה היישר ממושג סמכות השלטון (אוטוריטס) שנטל משה מן האל, ואף "שאל" לו מן המצרים זכות אשר חלה גם על כיבוש כנען ושלטון העברים בכנענים: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Mars Christianissimus* ("The Most Christian War-God") (1683), in Gottfried Wilhelm Leibniz, *The Political Writings of Leibniz*, ed. and trans. Patrick Riley (Cambridge: Cambridge, 1972), p. 126.

12. חרף הניגודים ביניהם, בוסואה וברוטוס הביאו איש-איש בדרכו את השימוש הפוליטי בתנ"ך לפסגת שכלולו. שניהם ראו ביחסי העם עם מלכו ברית מטעם האל (אך נחלקו בדבר האפשרות לפרקה), ושניהם מצאו בשמואל א ח את הליבה ההיסטורית של השקפת המדינה. שניהם פעלו בתוך הפרדיגמה המונרכיסטית החורגת מתחום דיונו כאן. השווה Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos: Or, Concerning the Legitimate Power of a Prince Over the People, and of the People Over a Prince* (1579), ed. and trans.

George Garnett (Cambridge: Cambridge, 1994) (להלן התוצאות נגד רודנים); על הברית הישנה כמקור ייחודי, בתוך תבנית המשפט הטבעי, ראה שם בהקדמה של ג'ורג' גרנט, עמ' xxxi-xxx. בוסואה, שפעל כמאה שנים לאחר מכן, כונה בידי ההיסטוריונית ג'ודית שקלאר "קלוויניסט נוטה-ליהדות" ("Judaizing Calvinist"). למרות שספרטה, אתונה ורומא משמשות דוגמאות שוות ערך כביכול לישראל הקדומה בחיבורו הידוע, בוסואה קבע שלמודל הישראלי אין אח ורע בחשיבותו. כך בספרו הפוליטי ביותר, שהתפרסם רק לאחר מותו: Jacques-Benigne Bossuet, *Politics Drawn From the Very Words of Holy Scripture* (1707), ed. and trans. Patrick Riley (Cambridge: Cambridge, 1990) (להלן פוליטיקה שאובה מכתבי הקודש). ובעניין ייחודה של הדוגמה העברית ראה ריילי, "הקדמה", בתוך בוסואה, פוליטיקה שאובה מכתבי הקודש, עמ' xx-xix (הציטוט מדברי שקלאר באותה ההקדמה, עמ' xi).

Christopher Hill, *The English Bible and the Seventeenth-Century Revolution* 13 (Harmondsworth: Penguin, 1993).

14. על מחשבת ה"פוליטיקה" (politiques) בצרפת ובארצות השפלה ועל היחס ליהודים בפרדיגמה של הסובלנות הבין-דתית: מרים ירדני, הונוותים ויהודים (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ח); על שפינוזה ולוק: Jonathan Irvine Israel, *Locke, Spinoza, and the Philosophical Debate Concerning Toleration in the Early Enlightenment (c. 1670-1750)* (Amsterdam: Koninklijke Nederlands Akademie van Wetenschappen, 1999) (להלן לוק, שפינוזה וסובלנות).

15. אף כי לייבניץ ראה בו כשרון מבוזבז משהו. השווה Gottfried Wilhelm Leibniz, "Opinions on the Principles of Pufendorf" (1706), in Leibniz, *Political Writings*, p. 66.
16. John Selden, *De jure naturali & Gentium juxta Disciplinam Ebraeorum* ("The Law of Nature and Nations According to the Hebrews") (London, 1640). (להלן משפט הטבע).
בספר זה הוא מעמיד את המשפט הטבעי על דיני הרפובליקה הישראלית הקדומה.
17. סלדן דן בפרוטרוט במצוות בני נוח ובנגזרותיהן במסכת סנהדרין בתלמוד. סלדן, משפט הטבע.

John Selden, *A History of Tithes* (London, 1618) 18.

John Selden, *Uxor Hebraica* ("The Jewish Law of Marriage and Divorce") (London, 1646) 19.

20. לסנהדרין כגוף מחוקק, פרשן ושופט – כתקדים למערכות משפט לא-קליריקליות בתרבויות אחרות לעתיד לבוא – הקדיש סלדן את ספרו רחב ההיקף *De Synedriis & Praefecturis Juridicis Veterum Ebraeorum* ("On the Sanhedrin and the Judiciary Posts of the Ancient Hebrews") (1750-1753).

21. על מרכזיותו של סלדן במסורת המשפט הטבעי, ועל טענתו ששבע מצוות בני נוח הן התגלות היסטורית של המשפט הטבעי, ואילו עשרת הדיברות – דין אזרחי עברי לכל דבר, ראה Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge, 1979), ch. 4 (להלן תיאוריות על זכויות טבעיות).

Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: J.M. Dent and Sons, 1651), book iii, 22. ch. 35.

23. מנחם לורברבוים, "שובו של לווייתן: על התיאולוגיה הפוליטית של הובס", תרבות דמוקרטית, בהכנה לדפוס.

24. Abraham Berkowitz, "John Selden and the Biblical Origins of the Modern International Political System," *Jewish Political Studies Review* 6:1-2 (Spring 1994), pp. 27-47. לתזה זו יש תימוכין בחיבורו של טאק, המעיר שסלדן תרם למסורת המשפט הטבעי דגש חדש על האופי החוזי של יצירת הגבולות הטריטוריאליים בפרט, ועל חשיבות החוזה במשפט הטבעי בכלל. חשיבה חוזית מורכבת בכל הנוגע לגבולות ולקניין – אותה מצא סלדן כבר בימי האבות ובוודאי בימי ההתנחלות – הפכה תחת ידיו ליסוד של המשפט הטבעי עצמו: טאק, "חאוריות על זכויות טבעיות", עמ' 87-88. אלא שאותה המשגה מקראית משוכללת של טריטוריה וקניין, המרחיקה אדם מקניין זולתו, כוללת גם מגבלות על התעשרות הפרט על חשבון זולתו, ומקבעת את החבות החברתית שהנחיל המקרא למשפטני הטבע עד לוק.

25. את היזמה החל עוד במצוות ג'יימס הראשון, אך הספר יצא לאור רק בימי יורשו. מבחינת עמדתו הפוליטית היה סלדן מונרכיסט מתון. כחבר ב"פרלמנט הארוך" הוא תבע מן המלך צ'רלס הראשון לכבד את זכויות חברי הפרלמנט בשם המסורת הפוליטית האנגלית, לא משיקולים מהפכניים. על כך, על שתבע "זכויות של אנגלים" ולא זכויות כלל-אנושיות מופשטות, שיבח אותו אדמנד ברק, שראה בסלדן אחד מן "המלומדים המעמיקים" של זמנו, בספרו מחשבות על המהפכה בצרפת (1790), תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, תשנ"ט), עמ' 49.

26. John Selden, *Of the Dominion and Ownership of the Sea (Mare Clausum)*, 1635), English trans. Marchamont Nedham (1652).

27. גם בודין היה הבראיסט פוליטי. לא ניתן להרחיב עליו כאן את הדיבור, ואסתפק בשתי הערות. ראשית, בודין, בניגוד לסלדן, השתמש בדוגמה העברית הקדומה (במקביל ליוונית) דווקא כדי להמחיש את שלב המעבר בין המשפחה למדינה הריבונית, שלב "החברה האזרחית" או פדרציית ההתאגדויות השבטיות; עם ישראל יצר קהיליה בעלת חוקים ונטולת מלך, עד שכורח ההמלכה פקד אף אותו. שנית, בודין משתמש בפרשת הריגתו של המצרי בידי משה כדי להמחיש את טיעונו ש"נסיך זר" זכאי לצאת לעזרת נתיניו של רודן כאשר "שער הצדק סגור בפניהם" (שהרי בעצמם אינם זכאים להתקומם, אליבא דבודין, נגד מדכאם), ואף להרוג את הרודן. מעשהו של משה "אין כמוהו מכובד וראוי לתהילה". Jean Bodin, *The Six Books of the Commonweal*, facsimile reprint of the English translation of 1606, ed. Kenneth Douglas McRae (Cambridge: Harvard, 1962), esp. book iii, ch. 7; and book ii, ch. 5 (להלן שישה ספרים). לידיו של בודין שלמה היה ריבון מוחלט, שכוהניו הגדולים ומערך יועציו היו מגיסטראטים החייבים לו ציות מוחלט, "וכך היה בכל הממלכות", כלומר אין ייחוד תיאוקרטי ישראלי (בודין, שישה ספרים, ספר 3, פרק 6).

28. על תרומתו של הובס לשיח הזכויות האוניברסליסטי בדורות שאחריו ראה טאק, "חאוריות על זכויות טבעיות". ובאשר לבודין, מעניין לציין שפייר גייל השתמש בדוגמת משה רבנו של בודן כדי לבסס את טענתו שבודין לא היה אבסולוטיסט אפל, כי אם הוגה פוליטי עצמאי מזהיר אשר ניסה למנוע דיכוי ורדיפה דתית בעידן מלחמות הדת, בעיקר רדיפה אפיפיורית, בעזרת תורת הריבונות שלו: "An Historical and Critical Dictionary" Pierre Bayle, in Pierre Bayle, *Political Writings*, ed. Sally L. Jenkinson (Cambridge: Cambridge, 2000), pp. 26-27.

29. במדבר טו:טז.

30. גרוטיוס הציע לראות ב"רפובליקה של העברים" דגם מעשי לתיקונה של הרפובליקה ההולנדית הצעירה. אולם חיבורו של גרוטיוס בנושא זה, רפובליקה אמנדאטה, לא ראה אור אלא כמאה שנים לאחר מותו.

31. אני משתמשת כאן במהדורה הדו־לשונית החדשה בעריכת לאה קמפוס בוראליו, המביאה כנגד המקור הלטיני את התרגום האנגלי (של קלמנט בארקסדייל) משנת 1653. Petrus Cunaeus, *The Commonwealth of the Hebrews* (1617/1653), intr. Lea Campos Boralevi (Florence: Centro Editoriale Toscano, 1996) (להלן הרפובליקה של העברים).

32. קונאיוס, הרפובליקה של העברים, עמ' 5/4.

33. Michael Walzer, *Revolution of the Saints* (Cambridge: Harvard, 1965).

34. על הסנהדרין כסנאט: קונאיוס, הרפובליקה של העברים, עמ' 59/58 וכן 143/142 ובמקומות נוספים. המוטיבים של סלדן חוזרים ונשנים בהקדמה לספרו של קונאיוס: שבע מצוות בני נוח, משה כמחוקק היישר מפי האל (ובכתב, לראשונה בהיסטוריה), מקורו האלוהי של שלטון החוק הישראלי הקדום, מרכזיות החקיקה בחייה ובקיומה של כל רפובליקה. קונאיוס, הרפובליקה של העברים, עמ' 31/30–45/44.

35. קונאיוס, הרפובליקה של העברים, עמ' 61/60. קונאיוס מצטט באריכות, בהקשר זה, מספר ויקרא פרק כה ומדגיש את מנגנון החיות וההתחדשות של חלוקת הקרקעות ושל הצדק האגררי באמצעות היובל והשמיטה, כמו גם את מניעת העוני והאורבניזציה המזיקה באמצעות דיני הגר והאלמנה, הביכורים והמעשר – כל זאת בהשוואה למרכז הקרקעות, ההתנוונות והשחתת המידות ברומא העתיקה. קונאיוס, הרפובליקה של העברים, פרק 3.

36. קונאיוס, הרפובליקה של העברים, עמ' 11/10–7/6, אך השווה לדינו של המחבר במרכזיות ירושלים על פי התלמוד ובזיהוי נפילתה עם נפילת הרפובליקה היהודית (המינוח של קונאיוס לציון ימי בית שני) בפרק 7.

37. שופטים היד-יח.

38. ראה בעיקר טאק, תיאוריות על זכויות טבעיות, עמ' 72–74. רעיון הקונקורדיה, שגרוטיוס ייחסו לחברה האנושית הטרנס־מדינית כולה, בבחינת דפוס יסוד במצב־טבע המושתת על "זכויות טבעיות", הועתק בידי קונאיוס לתיאור הרב־קיום הפדרטיבי של ישראל הקדומה בימי גדולתה. יש להעיר שסלדן מתייחס לענף שונה במסורת המשפט הטבעי, שעל פיו המצב הקדם־מדיני יש בו חירות מושלמת ועל כן אין בו זכויות טבעיות; ואילו הובס שלל מן המצב הטבעי את הקונקורדיה הגרוטיאנית. השווה טאק, תיאוריות על זכויות טבעיות, פרקים 4–6. וראה גם קונאיוס, הרפובליקה של העברים, עמ' 13/12–9/8.

39. David S. Katz, *Philo-Semitism and the Readmission of the Jews to England* 1603–1655 (Oxford: Clarendon, 1982).

40. על הרינגטון, החשוב שברפובליקנים ההבראיסטים, ראה בעיקר J.G.A. Pocock, "Historical Introduction," in J.G.A. Pocock, ed., *The Political Works of James Harrington* (New York: Cambridge, 1977); Blaire Worden, "James Harrington and the Commonwealth of Oceana, 1656," in David Wootton, ed., *Republicanism, Liberty, and Commercial Society* 1649–1776 (Stanford: Stanford, 1994), pp. 82–110.

41. לדיון מקיף ברפובליקה של העברים תוך פולמוס גלוי עם הקריאה המלוכנית בתנ"ך: James Harrington, *The Commonwealth of Oceana* (1656), ed. J.G.A. Pocock (Cambridge: Cambridge, 1992); Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government* (1698), ed. Thomas G. West (Indianapolis: Liberty Classics, 1990) (להלן בהתאמה אוקיאנה; דיונים). סידני כתב פולמוס נגד האוטופיה פטריארכה של רוברט פילמר, חיבור מרכזי של זרם המונרכיזם ההבראיסטי במאה השבע-עשרה אשר גם ג'ון לוק הקדיש מאמץ גדול להפרכת טיעונו.
42. יוספוס פלביוס, נוד אפיון, כרך ב, משפט 165, הוא המקור להגדרת משטרה של "הרפובליקה של העברים" כ"תיאוקרטיה" – כלומר, שני מונחי המפתח הללו באים ממנו.
43. הכללת הכוהנים בין שאר המגיסטראטים – ובמקרה זה מגיסטראטים הכפופים למלך – מופיעה כבר אצל בודין, שישנה ספרים, ספר 3, פרק 6, עמ' 360.
44. סידני, דיונים, פרק 2, חלק 9, בעיקר עמ' 62 בהערת השוליים. משה, לפי סידני, ייסד "ממשל מעורב" בעל סמכויות מוגבלות (עמ' 288–289) ובכלל זה הסנהדרין (עמ' 127).
45. לצד ויקרא כה הם מצטטים בהקשר זה גם את יהושע יג-ט.
46. בעניין יתרון ישראל על יוון ורומא הודות למקורה האלוהי של המדינה ולמסורת "הפרודנציה העתיקה" שלה ראה הרינגטון, אוקיאנה, עמ' 39–40.
47. חוזרים ונשנים בהקשר זה דברי משה בדברים ד:ה, דברי גזעון בשופטים ח:כג, שמואל א ח כולו, אך בעיקר פסוק ז, וכן הושע יג: י-יא. ראה, למשל, John Milton, *Defense of the People of England* (1658), in John Milton, *Political Writings*, ed. Martin Dzelzainis, trans. Claire Gruzelier (Cambridge: Cambridge, 1991), p. 102 and *passim*; Algernon Sidney, *Court Maxims*, ed. Hans W. Blom, et al. (New York: Cambridge, 1996), pp. 42–43 and *passim*. סידני, שספרו דיונים התפרסם לאחר הרסטורציה, הדגיש שמלכי ישראל הומלכו רק בהסכמת העם ובהרשאת הסנהדרין, אשר להם אף שמורה זכות ההתנגדות למלך רודני. סידני, דיונים, עמ' 289, 328–329 והלאה (עניין זה נידון על יסוד קדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו, ספר 4, פרק 8).
48. ולעניין זה דרש סידני על שמואל א פרק ח: "שמואל לא תיאר באוזני העברים את תפארת המלוכה החופשית; אלא את הרעות שהעם יצטרך לסבול, כדי שיוכל להטות אותם מלהתאוות למלך". סידני, דיונים, עמ' 336.
49. הדגש המשפטי של סלדן לא נעלם אפוא, אבל נוסף לו ממד רפובליקני מובהק. והשווה סידני: "The Kings of Israel and Judah were under a Law not safely to be transgressed" – כותרת תת-פרק בדיונים, פרק 3, חלק 2, עמ' 344.
50. מעניין שגדול ההיסטוריונים של הרפובליקניזם בזמננו, ג'ון פוקוק, אשר עשה את הרינגטון יסוד מוסד של המסורת הרפובליקנית המודרנית ומתווך ראשון במעלה בין מקיאולי לאבות החוקה האמריקנית, לא עמד על חריגותה של ההשראה המקראית של הרינגטון, אשר מייחדת אותו בתוך רצף המומנט המקיאוליאני של פוקוק.
51. על האופי ה"תיאוצנטרי" של תורת המדינה של לוק ראה בראש ובראשונה John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'* (Cambridge: Cambridge, 1969) (להלן המחשבה הפוליטית). לוק חונן כפוריטני, הגם שבבגרותו מיתן את הרעיונות הפוליטיים הקיצוניים של הפוריטניזם שספג בנעוריו. בערוב ימיו כתב פרשנויות לכתבי הקודש, בעיקר לאגרותיו של פאולוס.

הוא השתעשע עם איזק ניוטון ברזי הכרונולוגיה המקראית, ומת בשנת 1704 כשבעלת הבית שלו קוראת באוזניו מתוך ספר תהלים. ראה John Mark Goldie, "Introduction," in Locke, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge, 1997), pp. xiv-xvi. להלן "הקדמה".

52. כך נתפש לוק בעיני מקפרסון בספרו הידוע C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke* (Oxford: Clarendon, 1962), שהשפיע רבות על זיהוי הליברליזם הקלסי עם קידוש חירות הפעולה הכלכלית של היחיד בתנאי שוק בלתי מרוסנים.

53. "שהרי על מי שמכחיש את קיום האל, אינן מקובלות לא ההבטחות, לא האמנות ולא הבריתות, שהם הקשרים היוצרים את החברה האנושית, ואין כל קדושה נודעת להן בעיניו". ג'ון לוק, איגרוח על הסובלנות (1689), תרגם יורם ברונובסקי (ירושלים: מאגנס, תש"ן), עמ' 83-84. לוק הוציא מכלל הזכאים לסובלנות הן את האתאיסטים, שאין עליהם מורא אל לשם קיום הבטחות, והן את הקתולים, אשר דתם אוכפת עליהם נאמנות למדינה זרה.

54. לכך הקדיש לוק את המסכת הראשונה על הממשל המדיני: John Locke, *Two Treatises of Government* (1690), ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge, 1996). מספר העמודים המצוטטים להלן מתייחסים למהדורה זו. להפרכת ההיפותזה השושלתית-ליניארית, תוך שימוש נרחב בתנ"ך, ראה "המסכת השנייה", בפרק xi, עמ' 218-263 (להלן שחי מסכתוח).

55. שופטים יא:כז. כזכור, יפתח אף מעלה בפני העמונים נימוקים משפטיים בדבר זכותם של בני ישראל על הארץ.

56. סיפור יפתח חוזר ונשנה אצל לוק (ולפניו אצל גרוטיוס ואצל ז'וריו [Pierre Jurieu]). ראה לוק, שחי מסכתוח, "המסכת הראשונה", פסקה 163, עמ' 260; "המסכת השנייה", פסקה 176, עמ' 376, ופסקה 109, עמ' 340. אך בעיקר ראה "המסכת השנייה", פסקה 21, עמ' 282, והערות העורך באותו העמוד.

57. לוק, "המסכת השנייה", פסקה 89, עמ' 325.

58. לוק, "המסכת השנייה", פסקה 101, עמ' 334.

59. ומגבולותיה של חירות זו, המושתתת כולה על ציות לחוקים שניתנו בסיני, חרגו לדבריו הן הפרושים שגבה לבם וניסו "לשבת על כס משה" (מתי 23:2), והן ישו הנוצרי, מייסד "החירות הנוצרית" שמעצם מהותה "לא עוד נכנעת לצווים משפטיים". John Locke, "First Tract on Government" (1660), in Locke, *Political Essays*, pp. 26-27. יש להבחין בין מסה מוקדמת זו ובין שתי "מסכתות" המפורסמות מ-1690.

60. גולדי, "הקדמה", עמ' 51. אילו היו כתבי הקודש מסד חוקתי מושלם לכל ענייני אנוש, כל חקיקה אזרחית חדשה הייתה בגדר חילול הקודש. ראה John Locke, "Second Tract on Government" (ca. 1662), in Locke, *Political Essays*, p. 72.

61. "והיה ה' עמו בכל אשר יצא ישכיל וימרד במלך אשור ולא עבדו", מלכים ב יח:ז. לוק מעלה על נס את השימוש המקראי במילה "וימרד" – האישור האלוהי למרד ממשי! לוק, "המסכת השנייה", פסקה 196, עמ' 396.

62. אין בבראשית א:כח, וגם לא במקומות אחרים, כל זכר ל"מלכותו של אדם או לדומיניון הפרטי שלו, ההיפך הוא הנכון", קובע לוק ב"מסכת הראשונה", וממשיך: "לסיכום, הטקסט

הזה (בראשית א:כח) רחוק מלהוכיח שאדם הוא הבעלים היחיד. אדרבה, מן המתנה הזו של האל וגם ממקומות אחרים בכתבי הקודש משתמע שכל הדברים שייכים במקורם לכל בני האדם; ריבונותו של אדם, המיוסדת על הדומינן הפרטי שלו, חייבת להיפסק, שכן אין כל בסיס שיתמוך בה". לוק, "המסכת הראשונה", חלק 40, עמ' 169. ההדגשות במקור. השווה Peter Laslett, "Introduction," in Locke, *Two Treatises of Government*, p. 101.

63. על תפישת הקניין של לוק: טאק, ח'אוריוח על זכויות טבעיות; דאן, המחשבה הפוליטית; James Tully, *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries* (Cambridge: Cambridge, 1980).

64. בעניין זה יש מחלוקת בין טאלי, הסבור שלוק צידד ב"קומונה חיובית", ובין טאק ודאן (וכן איגנאטייף והונט, להלן) המייחסים ללוק מודל של "קומונה שלילית".

65. לנגד עיניו של לוק עמדו גם האחוזות שהוחרמו מבעליהן בידי צ'רלס השני וג'יימס השני בעוון אמונה נוצרית סוטה. לוק ביקש להגן על רכושם של הג'נטלמנים נרדפי הדת, על רכושם של פוריטנים אופוזיציונרים כמו בני־משפחתו ופטרוניו, ובעקיפין גם על כל נרדפי הדת באשר הם. במובן זה הייתה תפישתו של לוק רפובליקנית במהותה: רכוש הוא הבסיס להשתתפות אזרחית, והשתתפות אזרחית היא היסוד לחירות. למרות שפתרונו של לוק היה מונרכיה מוגבלת, ניכרים בתורתו יסודות רפובליקניים חשובים. אנגליה הייתה בעיניו מדינה בעלת סממנים של רפובליקה פדרטיבית, עם שלטון מקומי מבוזר וחזק והשתתפות אזרחית ערה. בסוגלות פוליטיות אלה מצא לוק מיזוג של נצרות טובה ושל רפובליקניזם רומי. המקורות הראשוניים לקריאה בענייני מוסר, על פי חיבורו "Concerning Reading", *De Officiis* של קיקרו והברית החדשה. ראה גולדי, "הקדמה", עמ' xxxi.

66. תהלים קטו:טז. הדברים נידונים בפרק "על הקניין" ב"מסכת השנייה", שם מסביר לוק כיצד נוצר הקניין הפרטי ומה הן מגבלות הזכות לקניין. לוק, "המסכת השנייה", פסקה 25, עמ' 286.

67. ההקשר שבו נאמרו הדברים הוא הסוגיה, אם ייתכן שדבר האל בענייני קניין יהא נוגד את חוקי הטבע. האם יציאת בני ישראל ממצרים בצו ה', תוך שהם נוטלים עימם רכוש מצרי, כמוה כהפרת זכות הקניין של המצרים על פי המשפט הטבעי? לוק מפנה כאן את קוראיו לספר שמות יב:לה. תשובתו ברורה: לא ולא. האל יכול להעביר קניין מיד ליד בלא שתופר הזכות הטבעית של הבעלים הקודמים, מפני שכל קניין נתון בידינו "בהשאלה" מן האלוהים. ראה John Locke, "Essays on the Law of Nature VII" (ca. 1663-1664), in *Locke, Political Essays*, p. 126.

68. לוק, "המסכת השנייה", פסקה 36, עמ' 292-293, וכן הערת העורך לפסקה זו בעמ' 292. הקביעה המפורסמת של לוק, "בראשית כל העולם היה אמריקה" (לוק, "המסכת השנייה", פסקה 49, עמ' 301), מצטרפת למודל תנ"כי: בספר בראשית מתועד המעבר מעידן הקניין הקומונלי לשלב שבו החזיקו בני האדם (קין ואברהם, למשל) רכוש פרטי מועט ומצומצם. המודל התנ"כי מופיע אצל לוק לפרקים לבדו ולפרקים בסמיכות למודל של אמריקה הטרומ־מדינית. השווה לוק, "המסכת הראשונה", פסקה 130, עמ' 237, והערת העורך באותו העמוד; לוק, "המסכת הראשונה", פסקה 136, עמ' 240; לוק, "המסכת השנייה", פסקה 38, עמ' 295.

69. יש דקויות רבות של המשפט הטבעי אשר לא נוכל להרחיב בהן כאן, למשל שאלת "הזכות המושלמת" לעומת "הזכות הבלתי מושלמת" שהוגי המשפט הטבעי מגרוטיוס ועד

לוק דנו בה באריכות, או שאלת ההסכמה לחלוקה הראשונית של הרכוש הקרקעי, אשר נידונה בין פילמר ללוק. ללוק היה חשוב להדגיש, בעזרת התנ"ך, שבמצב הטבעי שרר שפע רב, ועל כן לא היה צורך בהסכמה של כל בני האדם כאשר פרטים החלו ליטול לעצמם קרקע כקניין פרטי.

70. לוק, "המסכת הראשונה", פסקה 42, עמ' 170. העורך סבור שלוק חשב כאן על לוקס יא:מא, ואילו מסורת "הכלכלה המוסרית" שהתוית לעיל מצביעה בסבירות לא פחותה, לדעתו, על הדינים החברתיים של החומש.

71. הצדק, כתב לייבניץ, הוא "הצדקה של החכמים". ואף זאת: "גם משה, גם ישו, גם השליחים וגם הנוצרים הקדומים לא ניהלו את הצדק אלא בהתאם לצדקה (קאריטאס)". ראה Gottfried Wilhelm Leibniz, *Elementa Juris Naturalis*, Acad. Ed. VI, p. 481, מצוטט אצל ריילי, "הקדמה", עמ' 3. והשווה לוק עצמו במאמרו "המסכת הראשונה", חלק 42, עמ' 170.

72. לא במקרה זיהה קרל מרקס אלמנט זה בתנ"ך, אבל שיטתו הדיאלקטית מנעה ממנו להציע רלוונטיוּציה בנוסח "ישראל שנייה", או להכריז על מודל היסטורי כלשהו כתקף ובר־חיקוי. כך שהיורשת האמיתית של "הכלכלה המוסרית" הרפובליקנית־נוצרית היא הסוציאלי־דמוקרטית, הגם שגוף מחשבה זה צמח במנותק מהשראות היסטוריות־תאולוגיות.

73. Michael Heyd, *'Be Sober and Reasonable': The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries* (Leiden: Brill, 1995).

74. אדם סמית הציע פתרון חדש לבעיה שהעסיקה את משפטני הטבע מאז תומס אקווינס: כיצד ליישב זכות מוחלטת לקניין עם הציווי המוסרי (שסמית לא כפר בו) להאכיל רעבים. בכלכלה מודרנית, קבע סמית, ייווצר איזון בין הון, עבודה וצרכי קיום אשר יספק את תביעות הצדק הטבעי ללא הטלת סייג כלשהו על הקניין הפרטי, או חבות מוסרית כלשהי על בעלי הממון (העשויים, עם זאת, לחוש חמלה וולונטרית). ראה Istvan Hont and Michael Ignatieff, "Needs and Justice in the Wealth of Nations: An Introductory Essay," in Istvan Hont and Michael Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge, 1983), pp. 1-44 (להלן "צרכים וצדק").

75. הונט ואיגנטייף, "צרכים וצדק", עמ' 42-43. וראה באותו הקובץ: John Dunn, "From Applied Theology to Social Analysis: The Break Between John Locke and the Scottish Enlightenment," pp. 119-135 (להלן "מתיאולוגיה שימושית").

76. הסקוטים התווכחו בינם לבין עצמם על המהלך הזה. הסמן הרפובליקני של הנאורות הסקוטית, אדם פרגוסון, כתב על שלושה מקרים מיוחדים שבהם "ממשלה דמוקרטית" אפשרה חלוקה מחדש של הקניין כדי לקדם את החירות והצדק החברתי: ישראל הקדומה (בעידן ההתנחלות), ספרטה וכרתים. אך הוא ראה בשלושת המקרים האלה חריגים המעידים על הכלל: "מקצתם, אשר חשבו שחלוקה לא־שוויונית של העושר אינה צודקת, דרשו הקצאה מחדש של הרכוש, כיסוד לחירות [במהדורות מאוחרות: "לצדק ציבורי"]. התכנית הזאת מתאימה לממשלה דמוקרטית; ... התנחלויות חדשות, כמו אלו של בני ישראל, וסדר חברתי חדש, כמו זה שבספרטה ובכרתים, סיפקו דוגמאות לביצועה בפועל; אבל במרבית המדינות האחרות אפילו הרוח הדמוקרטית לא יכלה אלא להאריך את המאבק למען

חוקים אגריים". Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (1767), ed. Fania Oz-Salzberger (Cambridge: Cambridge, 1995), p. 151.

77. "אפילו היום קשה לנו לתפוש את עומק השסע הזה בתולדות הליברליזם"; דאן, "מתאולוגיה שימושית", עמ' 121. הדברים מתייחסים אל ההסטה הסקוטית של רעיונות לוק, שעל פיה הצדק, הקניין, הזכויות והחובות אינם נשענים עוד על יראת אלוהים כי אם על "דעה" אנושית-חברתית בלבד.

78. Knud Haakonssen, "Introduction," in David Hume, *Political Essays* (Cambridge: Cambridge, 1994), p. xxiv.

79. "קורא על כן בשם רפובליקה לכל מדינה המתנהלת על פי חוקים, ותהא צורת הנהלתה מה שתהא. כי רק במדינה כזו שולט העניין הציבורי, והדבר הציבורי" (רס פובליקה) אינו מילה בעלמא. ז'אן ז'אק רוסו, על האמנה החברתית, תרגם יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תשנ"א), ספר 2, פרק 6, עמ' 57. גם לכפיפותו של המלך לחוק ולצדק יש מקור מקראי, בסיפורי שאול ודוד, כפי שידעו היטב המשפטנים בני דורו של סלדן. מקור זה נשמט מזיכרונם של רוב התיאורטיקנים של "שלטון החוק" הבריטי-אמריקני ו"מדינת החוק" הגרמנית.

80. עמנואל קאנט, לשלום הוצח' (1795), תרגמו שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטרייך (ירושלים: מאגנס, תשל"ו), עמ' 60.

81. גם לברוך שפינוזה הייתה יד בדחיקתו של הרפובליקניזם ההבראיסטי לטובת הליברליזם המודרני. שפינוזה, כמו לוק, היה אמון על המקרא – אבל פרשנותו סייעה דווקא לחסל את מעמדו של המקרא כטקסט פוליטי אקטואלי, וזאת לא רק בשל גישתו הביקורתית, הבלשנית-ספקנית של שפינוזה כלפי הטקסט הקדום, אלא בעיקר מסיבות של מהות: שפינוזה מצא במקורות היהודיים יסוד לאינדיבידואליזם דמוקרטי, ולא לקהילתיות רפובליקנית. בכך סייע להעמיד את היהודים בני-זמנו באור שבו ראתה אותם הנאורות: כמושאי סובלנות, ולא כיורשיהם של טקסטים פוליטיים בני-קיימא; כפרטים נשאי זכויות אוניברסליות ולא כצאצאיהם של העברים הרפובליקנים הקדומים. ראה בעיקר Steven B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity* (New Haven: Yale, 1997) וכן ישראל, לוק, שפינוזה וסובלנות. והשווה: אביעזר רביצקי, "דת ומדינה: דגמים מתחרים במחשבה היהודית", חירות על הלוחות: קולות אחרים על המחשבה הדתית (תל אביב: עם עובד, תשנ"ט), עמ' 84–89.

82. העברים הקדומים, קבע מונטסקייה, בוודאי לא היו עם של סוחרים. מכך משתמע שאין בתולדותיהם לקח לאירופים המודרניים (המקור של מונטסקייה לקביעה זו, לצד מלכים א ט ודברי הימים ב ח, הוא יוספוס פלביוס בספרו נגד אפיון). דרך משל, הסחר הימי ביס האדום בימי שלמה המלך היה פרי זמני של כיבוש אילות ועציון גבר מידי האדומים, והוא דעך עם אבדן. Charles de Secondat Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, eds. and trans. Anne M. Cohler, et al. (Cambridge: Cambridge, 1995), book xxi, ch. 6, p. 359 (להלן רוח החוקים). גם תרומת היהודים האירופים למודרניזציה של שוק הכספים אינה הופכת אותם, בשום מובן, למורי הוראה פוליטיים. היהודים בימי הביניים נדחקו אל המסחר הנכלולי והמסובא, קרבנות של שרירות ואלומות ושל הדעה הקדומה הנוצרית נגד נשיכת נשך. מונטסקייה היה בין הראשונים שהבחינו בכך שמתוך סיאוב מאולץ זה יצרו היהודים יש

מאין את הכלים הפיננסיים של הסחר המודרני, בהמציאם את מכתבי האשראי, כלומר את השטרות. בכך שימשו זרזים ראשונים במעלה של תהליך המודרניזציה על פי מונטסקייה, כלומר "פריצת הדרך של המסחר מתוך הברבריות האירופית". מונטסקייה, רוח החוקים, ספר xxi, פרק 20, עמ' 387-390. והשווה לניתוח כישלונה של רוסיה כאומת מסחר בהקשר של גירוש היהודים בידי הצארינה יליזבטה, מונטסקייה, רוח החוקים, ספר xxii, פרק 14, עמ' 416-417. ניתוח אוהד זה מותיר את היהודים בבחינת זרזי-מודרניזציה נטולי קול פילוסופי.

83. מונטסקייה שיבח את כינון ערי המקלט לרוצחים בשוגג כחקיקה נבונה בהקשרה ההיסטורי: מונטסקייה, רוח החוקים, ספר xxv, פרק 3, עמ' 482. אך במקום אחר גינה את העם היהודי על "טיפשותו הגדולה", על יסוד הסברה שהיהודים סירבו להתגונן מפני איביהם ביום השבת. הלא בעניין זה חייבים חוקי הטבע לגבור על ציווי הדת, טען מונטסקייה; מונטסקייה, רוח החוקים, ספר xxvi, פרק 7, עמ' 501.

84. הנאורות הצרפתית הציגה קשת מורכבת של התייחסויות ליהודים בני-זמנה, למן העיונות הבוטה של וולטיר, שמאחוריה עוד הסתתרה התעניינות כמעט אובססיבית, דרך האזכורים ההיסטוריסטיים הפושרים של רוסו, ועד להכללה האוניברסליסטית של המהפכה הצרפתית. אברהם הרצברג, חנונת ההשכלה והיהודים בצרפת, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: כתר, תשל"א); Adam Sutcliffe, *Judaism and Enlightenment* (Cambridge: Cambridge, forthcoming). יקצר המצע מניתוח מורכבותו של וולטיר ביחסו ליהודים. אבל אציין כאן שיש אירוניה בהשוואה בין וולטיר ובין הובס והרינגטון: שלושתם היו אנטי-קלריקלים מובהקים בתפישתם הפוליטית, אבל הובס והרינגטון זיהו את המדינה הישראלית הקדומה עם פוליטיזציה מבורכת של הקלריקלים, בעוד שוולטיר מצא בה דווקא את התגלמות הקלריקלים העל-פוליטי.

85. הנאורות הסקוטית התעניינה מעט מאוד ביהודים, בכתיבהם ובאורחותיהם. דייוויד יום ציין אגב אורחא את נטייתם ה"לאומית" של יהודים לרמאות במאמרו הידוע "על מיני אופי לאומי". בהערת שוליים הוסיף יום תובנה מעניינת יותר: קבוצות מיעוט אשר נפלו קרבן לדעות קדומות, ולכן כבר אין להן שם טוב להגן עליו, "נעשות רשלניות בדבר התנהגותן שלא בינן לבין עצמן". David Hume, "Of National Characters," in Hume, *Political Essays*, p. 84.

יום מחסל במחי הערת שוליים את כל דקויותיהם של חוקרי "הרפובליקה של העברים", שעמלו לכלול את הכוהנים במסכת מוסדותיה המדיניים, כאשר הוא קובע שכוהנים הם תמיד אויבי החירות, ואילו החירות – אויבת כוחם המדיני של הכוהנים. מדינת בית חשמנאי היא בעיניו דוגמה אחת לשיתוף פעולה דכאני בין נסיכים בעלי יומרות רודניות לממסד הקלריקלי. המקור של יום הוא, באורח אופייני, דברי הימים לטקיטוס. David Hume, "Of the Parties of Great Britain," in Hume, *Political Essays*, p. 41.

86. בכך נסגר מעגל: גם ההוגים הפוליטיים של ההומניזם המוקדם הציבו את משה לצד מחוקקים אחרים מן העת העתיקה. הקלוויניזם הוא שהעלה את משה לדרגת מתווך יחיד במינו בין האל והמשפט הטבעי לבין הדין העברי. רוסו הפוסט-קלוויניסטי מחזיר את משה למקומו אצל מקיאווילי, אשר מעמיד אותו לצד כורש, רומולוס ותזאוס. השווה מקיאווילי, הוסיף (1513), פרק 6.

87. קאנט טרח והראה, שחדות הניצחון הצבאי של הישראלים הקדומים מנוגדת לצדק הטבעי והאלוהי, ובלשונו "לאידיאה המוסרית של אבי בני האדם": קאנט, לשלום הנצח, 1795.

עמ' 46, הערת שוליים. רעיון ה"ברית" האנטי-מלחמתית שקאנט מציע באותו הקשר כהקדמה זמנית לרפובליקת-העולם שבחזונו, אינו שואב דבר וחצי דבר מן הברית המקראית בין העם לאלוהיו. כפי שממחישים רוסו וקאנט, מסורת האמנה החברתית איבדה זה כבר את ההשראה התנ"כית אשר ניכרה בכתביהם של הובס ולוק.

במקום אחר קבע קאנט בבדיחות דעת, עד כמה שקאנט מסוגל לבדיחות דעת, שנבואות החורבן של נביאי ישראל היו נבואות המגשימות את עצמן, מפני שהנביאים "כמנהיגי העם, העמיסו על חוקתם כה הרבה מטלות הלכתיות (ולכן גם אזרחיות) עד שמדינתם נעשתה בלתי מסוגלת להתקיים כשלעצמה, ובעיקר ביחסיה עם מדינות שכנות. וכך, נבואות הזעם של הכוהנים נפלו בדרך הטבע על אוזניים ערלות, מפני שאותם הכוהנים עצמם דבקו בעקשנות באמונתם בחוקה הבלתי אפשרית שהם עצמם כוננו, אשר על כן יכולים היו לחזות את התוצאות בוודאות נטולת טעויות". הערבוב שערבב קאנט בין כוהן לנביא ממחיש את הזלזול שנהג פילוסוף זה במקור המקראי. אך היא הנותנת: קאנט כלל לא התייחס אל התנ"ך כמודל היסטורי או חוקתי. מטרתו הייתה בעיקר לשים ללעג נסיכים ומיניסטרס בני־זמנו, שאף הם מחוקקים שלא על פי התבונה. תרגום שלי על פי הנוסח האנגלי: Immanuel Kant, "The Contest of the Faculties" (Der Streit der Facultäten, 1798), in Hans Reiss, ed., *Kant's Political Writings*, trans. H.B. Nisbet (Cambridge: Cambridge, 1997), p. 177.

88. מונטסקייה, רוח החוקים, ספר xi, פרק 6, עמ' 166.

89. David Hume, "Of Public Credit," in Hume, *Political Essays*, p. 166.

90. השווה כאן גם את דיונו הקצר והיבש של אדם סמית על העניין הפרוטסטנטי בלימודי העברית, אשר מעמדה באוניברסיטאות נותר משני משום ש"אין לה קשר ללימודים קלסיים, ומלבד כתבי הקודש אין בשפה זו ולו ספר אחד בעל ערך כלשהו". Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Edwin Cannan (New York, 1937), pp. 722-723.

אבל יש לשים לב להבדל דק אך חשוב. באנגליה דווקא המשיכה לפרוח ההשוואה המטפורית הגדולה בין האנגלים לעברים הקדמונים, שביסודה גאוה באנגליה, ובאימפריה הבריטית המתהווה, בבחינת "ישראל השנייה". האנלוגיה הזאת שרדה בשדה התרבות, המוסיקה והיצירה הספרותית. היא השפיעה עמוקות על הזהות הלאומית החדשה שבנו לעצמם האנגלים – ויתרה מזאת, הבריטים – במהלך המאה השמונה-עשרה. לעניין זה

ראה Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837* (New Haven: Yale, 1992).

המקורות היהודיים נותרו כמשקע מעמקים בתרבות הבריטית בין יהודה המכבי וישראל במצרים של פרידריך הנדל לבין ירושלים של ויליאם בלייק, אייבנהו של וולטר סקוט ודניאל דידונה של ג'ורג' אליוט. אבל הם לא שבו להופיע במרחב המדיני. ישראל הקדומה סיפקה כעת דימויי גבורה, תבנית של אומה שזכתה לברכת שמים, והיא הותירה איזה חותם ארוטי ביהודים המתהלכים ברומנים של המאה התשע-עשרה. אבל היא לא הייתה עוד דגם חוקתי ומשפטי. ההבראזים הפוליטי דעך בבריטניה כמאה וחמישים שנה לפני דעיכתו של ההבראזים התרבותי-לאומי.

91. Gotthold Ephraim Lessing, *Nathan der Weise* (1779). גם מונטסקייה כתב מונולוג של יהודי הניצב מול האינקוויזטורים של ספרד ופורטוגל, תרגיל מובהק ב"השמעת קולו של האחר" נוסח הנאורות הצרפתית. בדומה לשייקספיר בסוחר מוונציה, מונטסקייה אמביוולנטי ביחסו ליהודי שלו. אך המונולוג מסתיים באזהרה המדהדת, כי "אם יעז מישהו

בעתיד לקבוע, שבזמננו אנו היו האירופים בני־תרבות, יביאו כנגדו אתכם [האינקוויזיטורים] כהוכחה לכך שהם היו ברברים". מונטסקייה, רוח החוקים, ספר xxv, פרק 14, עמ' 492.

92. עם זאת, אין להמעיט בערכה של תורת המדינה של מנדלסון בהקשרי הנאורות הגרמנית, והשווה: David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (Berkeley: University of California, 1996). כהוגה פוליטי, אין מנדלסון משתייך אל המסורת הרפובליקנית אלא – בדומה להוגים גרמנים רבים אחרים – אל המסורת הלגליסטית ששורשיה במשפט הטבעי, תפישה אטאטיסטית שאינה מקשרת בין הלגיטימיות של המדינה וטיב משטרה לבין שיעור השתתפותם הפעילה של אזרחיה.

93. והשווה הערתו הקצרה והחותכת של קאנט על כניסתם של היהודים וכתוביהם אל שדה ההיסטוריה המוכרת, זו של "הציבור המשכיל", רק עם תרגום השבעים והכנסת התנ"ך לעולם הלמדנות ההלניסטית־תלמאית. המדד היחיד לכתובה היסטורית "אמיתית" ו"מוכרת" הוא זה היווני. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose" (Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784), in Reiss, *Kant's Political Writings*, p. 52 n.

94. בכל הנוגע לישעיהו ברלין, עניינו הרב בלאומיות היהודית החדשה ובאישים כמשה הס וחיים וייצמן לא הושגת על מקורות מן הכתובים העבריים ומן ההוגות היהודית העתיקה. הסיווג שהציע ברלין בין לאומיות נאורה לליברליזם מבוססת – באופן חלקי – על ניסיון יהודי בעת החדשה בלבד. ואילו יעקב טלמון הדגיש את מקורותיהם היהודיים של הסוציאליזם ושל הלאומנות, ואף של הפרוטסטנטים המוקדמים המשיחיים – אבל לא של המחשבה הרפובליקנית והליברלית המוקדמת. השווה יעקב טלמון, "נביאים ואידיאולוגיה: הנוכחות היהודית בהיסטוריה", חידת ההווה וערמת ההיסטוריה: עיונים בהיסטוריה היהודית בפרספקטיבה אוניברסלית, ערך דוד אוחנה (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"א), עמ' 13–26 ובעיקר 17–18.

95. Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton, 1993); Michael Walzer, Menachem Lorberbaum, Noam J. Zohar, eds., *The Jewish Political Tradition* (New Haven: Yale, 2000); Amitai Etzioni, *Rights and the Common Good: The Communitarian Perspective* (New York: St. Martin's, 1995).

96. פוקוק, המומש המקיאוויליאני; סקינר, חירות בטרם הליברליזם; פטיט, רפובליקניזם. וכך גם ספרו החשוב של מרטין תום, שמסגרתו ההיסטורית היא מפנה המאה השמונה־עשרה, והעדר המקורות היהודיים ניכר בו במיוחד: Martin Thom, *Republics, Nations, and Tribes: The Ancient City and the Modern World* (London: Verso, 1995).

97. ההשגות המפורסמות על צדקת משפטו של ה' בפי אברהם בבראשית יח:כג–כה ("השפט כל הארץ לא יעשה משפט"), וכן בפי אבימלך מלך גרר בבראשית כד:ה.