

המוסר של רועי הצאן

הביטחון הכלכלי של הציוויליזציות הגדולות מוצג במקרא בבית עבדים משפיל, שבני ישראל נקלעו אליו אחרי שנתקנאו בתרבות החקלאית. בשורה ארוכה של סיפורים מעצים בפנינו המקרא את דמותו של רועה הצאן, זה שאינו מוסר את חירותו לשליטים ואפילו לא לאלוהים, ומניח אותו כתשתית של מוסר התורה, שיעמוד בתוקפו גם משייכנס העם לארצו ויבסס בה התיישבות קבע

לא פעם נאמר שאת המוסר המקראי ניתן לסכם בכלל אחד בלבד: ציות ללא עוררין למה שאלוהים ציווה עליך לעשות.¹ אך דעה זו נשענת על קריאה פשטנית מדי, אפילו רשלנית, של התנ"ך. בפועל, האלוהים מתואר במקרא כמי שמטיל אחריות מוסרית על יחידים ועל עמים גם כאשר לא ציווה עליהם דבר. כך, למשל, קין נענש על רצח אחיו (בראשית ד', י-יב) אף שלא הוא ולא אביו שמעו מאלוהים ציווי בעניין זה. גם דורו של נח הושמד בשל החמס שעשה (שם ה', ח), וסדום ועמורה נמחקו בשל שחיתותן (שם י"ח, כ) – למרות העובדה שאף הן לא קיבלו כל ציווי אלוהי בעניינים אלה.² בדרך דומה, הכתוב מצפה מהקורא להבין, כפי שהדמויות בתורה אמורות אף הן להבין, שאדם הראשון טעה כאשר ניסה להטיל על אלוהים (שנתן לו את חוה) את האשמה על אכילתו את פרי עץ הדעת; ששכרותו של נח היא חטא; ושבנו חם חוטא כאשר הוא רואה את ערוות אביו ומספר על כך לאחיו – כל זאת אף כי אלוהים לא ציווה דבר בנושאים אלה.³ ואנו אמורים לדעת, כפי שהדמויות בתורה אמורות לדעת, שאסור לבת לשכר את אביה ולשכב איתו, כפי שעשו בנות לוט; או לאנוס נערה, גם אם אוהבים אותה, כפי ששכב בן חמור עושה; או ללכוד ולשעבד קרוב משפחה, כפי שלבן עושה; או לשעבד בני עם אחר, כפי שפרעה עושה – אף שאלוהים לא ציווה דבר גם בנושאים אלה.⁴ אפשר למלא דפים על גבי דפים בדוגמאות כאלו. מעבר לכך, הוויכוח המפורסם של אברהם עם אלוהים על הצדק שבהשמדת סדום ("השפֹּט כֹּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" , בראשית י"ח, כה) אינו אלא

ד"ר יורם חזוני הוא נשיא מכון הרצל בירושלים.

מאמר זה מבוסס על פרק מספרו The Philosophy of Hebrew Scripture (Cambridge University Press, 2012) אשר זכה בפרס 'פרוזה' בתחום התיאולוגיה מטעם התאגדות המו"לים האמריקנים.

מופע ראשון בסדרה של מקראות שבהן דמויות מן התנ"ך מבקשות להחיל על אלוהים קנה-מידה מוסרי שאינו נגזר מפעולותיו.

הריבוי המובהק של דוגמאות כאלו מוביל למסקנה שהמקרא רואה את מצוות ה' כהשלמה לחוק מוסרי בסיסי, או כביטוי שלו, אשר נובע מטבעם של הדברים; ושבעיני הנביאים, בני האדם מסוגלים לעמוד על החוק הזה בעצמם, לפחות בקוויו הכלליים, גם ללא הוראות מפורשות מאלוהים. לפי תפיסה זו, המוסר המקראי מבוסס, באופן ראשוני, על סוג של "חוק טבעי"⁵.

מהו, אם כן, התוכן הממשי של המוסר הטבעי העולה מסיפורי התנ"ך? במאמר זה אבחן היבטים חשובים של המוסר הטבעי התנ"כי. אשען בעיקר על ספר בראשית, שכן הוא הספר המציב את המסגרת לכל מה שיבוא אחריו, ובמיוחד לרצף ספרי המקרא שמבראשית ועד מלכים שהינו הסיפור הבסיסי של המקרא.⁶ טענתי תהיה שאי אפשר להבין את התפיסה המוסרית המקראית לאשורה בלי להכיר בתפקיד המרכזי שנוטל בה הדימוי של רועה הצאן.⁷ בסיפור התורה, רועה הצאן ועובד האדמה נתפסים כמייצגים אורחות חיים סותרות ושני סוגים שונים של מוסר המתנגשים פעם אחר פעם – ובמיוחד בחייהם של אברהם, יוסף, משה ודוד. אך את ראשיתו של מוסר הרועה משרטט הסיפור הרבה קודם לכן, בימי קין והבל. העדפתו של ה' כלפי מוסר הרועה מתוארת אפוא כקודמת כמעט לכל הציוויים וההוראות שנתן לבני אדם. כל פרשנות לבריתות המאוחרות יותר, שה' כרת עם דמויות כאברהם, משה ודוד, צריכה להתבאר מתוך קיומה של עמדה מוסרית קודמת, שהבריתות הללו נשענות עליה.

אסיים בכמה הערות בדבר היחס שבין המוסר הטבעי המקראי לבין מערכת המצוות וסוגים נוספים של הוראות אלוהיות המופיעות בתנ"ך.

א. עולמם של רועים

על פי רוב, הספרות מן העולם הקדום מציבה במרכזה דמויות שנוולדו בקרב האצולה או המלוכה. לא כך הדבר בסיפור המקראי של תולדות ישראל. כאן אנו עסוקים ברועי צאן. אברהם, יצחק, יעקב, יוסף ואחיו, משה ואפילו דוד המלך – כולם רועי צאן. וסיפור תולדות ישראל, שהוא במידה רבה סיפורם של אישים אלו, רווי בתמונות מעולם הרועים: תולדות האנושות מחוץ לגן עדן מתחילות ברצח של הבל, רועה הצאן, בידי אחיו קין, שהיה עובד אדמה; וזאת כיוון שה' שעה אל קרבנו של רועה הצאן ולא אל זה של עובד האדמה. אברהם, אבי האומה, נולד במטרופולין של אור שבבל, אך עוזב אותה ומאמץ אורח חיים נוודי של רועים משום שאלוהים ציווה עליו לעשות כן. בשיא סיפורו של אברהם מתואר ציווי ה' אליו להעלות לעולה את בנו יצחק, אך בסופו של דבר ה' מוותר על הקרבן ומקבל את האיל שהובא תחתיו. יעקב מגדל את בניו כרועים, אך יוסף בנו יוצא מן הכלל: הוא חולם על אלומות בשדה, כלומר חלומות של עבודת אדמה, ואחרי שאחיו שומעים על חלומותיו הם מוכרים אותו למצרים, מעצמת-התבואה השכנה בהזדמנות לרועים ורואה בהם "תועבה". משה, גדול מנהיגי ישראל, גדל דווקא בארמונו של פרעה. אך במקום לקבל את אורח החיים המצרי, הוא בורח אל המדבר ושב אל אומנות אבותיו –



המקרא מדגיש את האופי ה"רועי" של סיפורם של בני ישראל. הכתוב מספר לנו שאחי יוסף מוצגים בפני פרעה דווקא כ"רועי צאן", שבשל כך חייבים להיות מובדלים מהמצרים, או שדוד מגיע לשדה הקרב אחרי שהוא "נוטש את הצאן" בידי שומר ושם את אבני הקלע ב"כלי-הרועים אשר לו"

רעיית הצאן. את ההתגלות האלוהית חווה משה בשעה שהוא נוהג את הצאן אחר המדבר. וכאשר הוא שב אל מצרים לעמוד בפני פרעה ולהמטיר מכות על הארץ, הוא עושה זאת כשמטה הרועים בידו. ביציאת מצרים יצאו מעבדות רק מי ששחטו שה ונתנו את הדם על מזוזות בתיהם. ומשהוציא משה את ישראל ממצרים, הוא מביא אותם למדבר סיני לשמוע את ה', בהתגלות המתרחשת בליווי קול שופר חזק מאוד (שמות י"ט, טז) – שופר שהוא קרן של איל, ושעתיד להיות גם סמל לכיבוש ארץ כנען בידי יהושע (יהושע ו', ה). אפילו הארץ שמשה מבטיח להביא את העם אליה מתוארת שוב ושוב כ"ארץ זבת חלב ודבש" (שמות י"ג, ה), דימוי המקשר לעולמם של הרועים, ואשר עומד בסתירה חדה ללחם ולסיר הבשר שבני ישראל זוכרים כסמל לימי שעבודם במצרים (שמות ט"ז, ג). דורות רבים אחר כך, לאחר הסבל של ימי השופטים, דוד מופיע לראשונה בזירת המערכה ללא שריון, כשמקל רועים בידו, והורג את גלית בחלוקי נחל שהוא שולף מכלי הרועים שלו. וכאשר דוד מוכתר כמלך ישראל, שבטי ישראל באים אליו ואומרים לו (שמואל ב ה', ב): "וַיֹּאמֶר יְיָ לְךָ: אֵתָה תִרְעֶה אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל"⁸.

מה כל זה אומר? קשה לראות בכך רק שיקוף של העובדה שהעברים הראשונים היו, במקרה, רועים. המקרא מדגיש את האופי ה"רועי" של סיפורם של בני ישראל הרבה מעבר למה שנדרש מדיווח: הכתוב מספר לנו כי "לא יוכלו המצרים לאכל את [ז"א: עם] העברים לחם כי תועבה היא למצרים" (בראשית מ"ג, לב), ושאחי יוסף מדגישים את היותם רועי צאן כאשר הם מוצגים בפני פרעה (מ"ו, לב – מ"ז, ג); או שדוד מגיע לשדה הקרב אחרי שהוא "נוטש את הצאן" בידי שומר, שם את אבני הקלע ב"כלי-הרועים אשר לו", ושם באוהל-הרועים שלו את כלי מלחמתו של גלית המובס (שמואל א י"ז). אף לאחת מהעובדות האלו אין ולו שמץ חשיבות עניינית, והן נושאות משמעות רק כחלק מיריעה רחבה יותר – יריעה שבה היות אדם רועה צאן, והיותו חושב ופועל כמו רועה צאן, הן בעלות משמעות מיוחדת, המצדיקה את האזכורים הללו.⁹

ב. בין קין להבל

ראיית רועה הצאן כמייצג מוסר עדיף על פני זה של עובד האדמה מופיעה כבר בתחילת ספר בראשית, בסיפור הרצח של הבל. זהו סיפור שהוא מעין הקדמה ומפתח לכל מה שמתרחש בהמשך, שכן הוא הדבר הראשון שהכתוב מספר לנו על האנושות שאחרי הגירוש מגן עדן, בעולם שבו בני האדם מצויים תדיר בסכנת רעב.

סכנת רעב זו היא חלק מתנאי החיים הבסיסיים שנכפו על האדם אחרי חטאו, ואלוהים גזר שהאדם יתמודד עמה באמצעות עבודת האדמה בעמל רב (בראשית ג', יז–יט, כג):

וּלְאָדָם אָמַר: "...אֲרוּרָה הָאֲדָמָה בְּעִבּוּרָהּ, בְּעִצְבוֹן תֹּאכְלֶנָּה כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ. וְקוֹץ וְדֹרֶדֶר תִּצְמִיחַ לָהּ, וְאָכַלְתָּ אֶת עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה. בְּזַעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם, עַד שׁוֹבֶה אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לָקַחְתָּ... וְיִשְׁלַחְהוּ יְיָ אֶ-לֶיךָ מִגֶּן עֵדֶן לְעַבֵּד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לָקַח מִשָּׁם.

פסוקים אלה חדורים מרירות גדולה. האדמה, שהייתה כה פורה, בגן עדן, הפכה עכשיו "ארורה"¹⁰, כך שאדם יכול רק בקושי רב להוציא את לחמו ממנה. היא מתנגדת לו ומאלצת אותו לשקוע כל העת בעבודה קשה. במובן מסוים, האדמה הפכה כעת אדוניתו,

המכתובה לו את מסלול חייו בכל יום מבוקר עד ערב, ומעמידה אותו כל ימי חייו בצללה של הידיעה שבסופו של דבר היא תשוב ותתבע אותו לעצמה. המרירות הזו של חיי החקלאות בעיני המקרא מקבלת ביטוי חריף במיוחד בביטוי "לעבוד את האדמה", המכיל גם את המשמעות של להיות עבד של האדמה, לשרת אותה. בהענישו את האדם, האלוהים שלח אותו להיות עבדה של האדמה עצמה.¹¹

והנה, מיד אחרי פסוקים מרעישים אלה, הכתוב פונה למעשה קין והבל. חוה, אנו לומדים, ילדה שני בנים, קין והבל. רק דבר אחד נאמר עליהם (ד', ב): "וַיְהִי הַבֵּל רֹעֵה צֹאן, וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה". כעבור זמן, קין מביא מנחה (דהיינו, קרבן) לה' "מִפְּרֵי הָאֲדָמָה", והבל הולך בעקבותיו ומביא מנחה מבכורות צאנו. ה' נענה למנחתו של הבל, אך דוחה את זו של קין. נכלם וזועם, קין קם והורג את הבל אחיו. ה' מקלל את קין, וקין מתרחק ופונה מזרחה, שם הוא מייסד עיר ושמה "חנוך" – העיר הראשונה.

מדוע ה' שועה אל מנחתו של הבל, ולא אל זו של קין? התורה הרי מדגישה שהבאת המנחה הייתה רעיון של קין. קין נוטה ליראת שמיים, ומרגיש צורך ליטול מפתו הדלה, זו שהוציא בקושי מן הארץ, כדי להעלותה כקרבן תודה לה'. הבל רק הולך בעקבותיו. אך מה שמטריד עוד יותר הוא שאלוהים דוחה את מה שנראה כביטוי של הכנעה מצד קין. ה' הרי קילל את האדמה ושלח את האדם לעבוד אותה, באמירה "בועת אפִיךָ תאכל לחם". אחר כך הוא משלח את האדם מגן עדן "לעבוד את האדמה אשר לקח משם". וזה הרי מה שקין עושה. הוא עובד את האדמה כפי שה' ציווה את אביו. הוא נכנע לרצון ה', ואפילו – לנוכח המארה והסבל – מוצא בלבו מקום להודות לה'. מדוע ידחה ה' את מנחתו של אדם תם, העושה את אשר אלוהים שלח אותו לעשות, כפי שעשה אביו לפניו?¹²

מצד שני, אלוהים לא אמר דבר על רעיית צאן. כאשר הבל נעשה רועה צאן, הוא עושה דבר שאלוהים לא שלח את האדם לעשות. "וַיְהִי הַבֵּל רֹעֵה צֹאן", מדגיש הכתוב – כלומר, הוא הפך עצמו לכוהן; בעוד "קַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה" – היה כבד, והמשיך דרך אבותיו. הבל רואה שהאדמה נתקללה, ושאדם יכול לאכול לחם רק אם יעבוד את האדמה. אך הכבשים יכולות למצוא את מזונן בלי שהאדם יעמול לגידולו. וכך, אם האדם יגדל כבשים, הוא יהיה פטור מהשעבוד לאדמה הארורה. במילים אחרות, הבל מצא דרך לחמוק מהקללה שהוטלה על האדמה.¹³ העובדה שהבל לא יום הבאת קרבן מחזקת אף היא את ההבנה שבחירתו של הבל ברעיית הצאן לא נבעה ממחשבה שזהו רצון ה', אלא מבחירה עצמאית. ולמרות כל זאת, ה' שועה דווקא למנחתו של הבל.

המאבק בין קין להבל שורטט בקפידה כדי להציג בפני הקורא שני אבות טיפוס, שיופיעו פעמים אין ספור לאורך סיפור תולדות ישראל, הנפרס מספר בראשית ועד למלכים. כל אחד מייצג אורח חיים וגם תפיסת עולם באשר לדרכי החיים האנושיים, באשר למוסר. הכתוב מציג בפני הקורא הכרעה בוטה למדי, ודוחק אותו להכיר בכך שבחירתו של ה', הבחירה הנכונה, אינה בהכרח זו שאנו היינו בוחרים.

אבות הטיפוס הללו הם:

חיי עובד האדמה. קין קיבל בהכנעה וביראה את קללת האדמה, וראה אותה ואת שליחת האדם לעבוד את האדמה כגזירה שאינה ניתנת לערעור. תגובתו היא לציית, כפי שעשה

אביו לפניו. בתוך המסגרת הכנועה הזאת, הוא מוצא דרכים לתת מהמעט שיש לו כמנחת תודה. בעיני התורה, קין מייצג את חיי עובד האדמה, חיים שבהם האדם מקבל מתוך הודיה את סדרי החיים שירש – סדרי חיים שרק הם יכולים להניב לחם וחיים.

חיי רועה הצאן. הבל מקבל את קללת האדמה כעובדה, אך לא כעובדה בעלת ערך עצמי, כזה המחייב נאמנות. העובדה שהאלוהים גזר את הקללה הזו, ושאינו השלים עמה, אינה הופכת את הקללה לטובה. תגובתו היא ההפך מהכנועה: הוא מתנגד, מגלה יזמות והעזה, ומסתכן בזעמם של אלוהים ואדם כדי לשפר את מצבו ואת מצבם של צאצאיו. הבל מייצג את חיי הרועה, שהם חיים של הסתייגות ותושייה, השואפים להיטיב את מצבו של האדם – שאיפה הנתפסת כרצונו האמתי של האלוהים.¹⁴

מן התיאור המקראי ברור שכאשר האלוהים שלח את האדם מגן עדן, הוא לא התכוון שיהפוך רועה צאן. אבל בסופו של דבר, זה מביא למה שהו שבו אלוהים בהחלט מעוניין: שיפור במצבו של האדם, טוב הצומח ממאמציו של האדם מבלי שנתבקש לכך. אמנם האלוהים לא העלה נושא זה קודם לכן, אך עתה, משהמנחות הובאו ואלוהים לא שעה אל מנחתו של קין, הוא מעביר בדיוק את המסר הזה כאשר הוא מסביר לקין את תגובתו (ד', ט-יז):

”לָמָּה חָרָה לְךָ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ?
הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב – שָׂאתָ...”

כלומר, ההצלחה תלויה בך. אם תיטיב, אם תשפר – אז תתנשא, ותוכל לשאת את פניך הנפולות.¹⁵ אלוהים מקבל את מנחתו של אדם השואף לשפר, להיטיב את הדברים מיוזמתו שלו. זה מה שאלוהים מצא בהבל, וזו הסיבה שהוא מקבל את מנחתו.¹⁶

מסתבר אפוא שאלוהים אינו מתרשם במיוחד מיראה, מקרבנות, מעשיית מה שאמרו לאדם לעשות ומה שאבותיו עשו לפניו. הוא אינו מתרשם אפילו מכך שאדם עושה את מה שבעיניו הוא גזירתו של אלוהים. כל הדברים הללו, שקין מביא עמו להניח על כף-המאזניים, יכולים להיות באותה מידה חלק מן החיים הפולחניים של עובד עבודה זרה, אפילו מחייו של רשע. אין להם כל ערך אם אין הם משרתים חיים המופנים אל טובת האדם באמת.

בעקבות רצח הבל ותוצאותיו, אנו למדים כי “וַיֵּצֵא קַיִן מִלְּפָנֵי יְיָ... וַיְהִי בְנֵה עֵיר” (ד', טז-יז). ובכן, עובד האדמה הוא שהפך להיות הרוצח הראשון, רוצחו של רועה הצאן הראשון – ואותו עובד אדמה הוא שנעשה לבונה העיר הראשונה. לאוזן המודרנית הקשר איננו ברור מאליו: אנו נוטים לראות את העיר והכפר כניגודים, את התרבות הכפרית החקלאית כמובחנת מהחיים האורבניים, התלושים והקוסמופוליטיים. אך במקרא, הזיקה בין קין לבין העיר היא רבת משמעות. העיר היא הפרי האולטימטיבי של חיי עובד האדמה. מתוך התרבות החקלאית צומחים שפע העושר והכח הנצברים בעיר. העיר היא היעד הסופי של התרבות החקלאית, התוצאה הלוגית של מה שקין מייצג.

כדאי להתעכב על כך דקה או שתיים. במשך יותר מאלף שנים לפני זמנו של אברהם, שפע המים של הנילוס והפרת נוצל למפעלי השקיה נרחבים, שהולידו חקלאות אינטנסיבית שעושרה אפשר את צמיחת האימפריות הבבליות ואת מצרים הפרעונית. הן במסופוטמיה

הנווד מסתכל על
הציוויליזציה מבחוץ,
מתבונן מן ההרים
מטה אל חייהן
של החברה ושל
הממלכה בעוד הוא
משרטט את דרכו
העצמאית במדבר.
אין לו עניין רב
בקסמם ובשקריהם
של חיי העיר, ועוד
פחות בחיי-הבהמה
של החקלאים
בשדות המכלים את
ימיהם בעמל שנועד
לפרנס את השקרים
הללו

הן במצרים, המדינה האימפריאלית השקיעה בעבודות תשתית בהיקף חסר תקדים כדי להרחיב את האדמות המעובדות ולהגדיל עוד יותר את עוצמתן ואת עושרן. לצורך כך העבירו המדינות הללו רבבות מנתניהן כעבדים במשך שבועות או חודשים. ההעסקה הכפויה הזו נחשבה סוג של מיסוי, והצריכה בניית מנגנון צבאי גדול היכול לכפות את גיוס ההמונים לעבודות ולהגן על התשתיות הנבנות מפני עמים נוודים שחמדו את העושר והכוח שהצטברו בעמקי הנהר. הדבר הוביל גם להתעשרות מופלאה של המלך וחצרו, כפי שניכר ממבנים כמו הפירמידות במצרים או הזיגוראטים של בבל; וגם להשקפה שהמלך הוא לפחות בן האלים, משרתם הראשי והכהן הגדול שלהם, אם אין הוא אל בעצמו.¹⁷

כל המאפיינים הללו מופיעים בדרך תמציתית בסיפור מגדל בבל, שבו שליטי העיר החשובה ביותר באגן הפרת מחליטים שכל האנושות צריכה להתכנס בעיר אחת שלה שפה אחת ומטרה אובססיבית אחת ויחידה: בנייתה של העיר, ובתוכה אותו מגדל מפורסם, "וַנַּעֲשֶׂה לָנוּ שֵׁם" (י"א, א-ד). חיי העיר והמדינה הם, בעיני הסיפור המקראי, ההרחבה הטבעית של חיי האיכר. כל המעלות שאנו מוצאים בקין – הכניעה לגזירת האלים, האדיקות המולידה קרבנות והקרבה עצמית, הכבוד למנהגי הדורות הקודמים – כל אלו באות לידי שלמות בערים הגדולות ובאימפריות הנוולדות מהן.

לעומת זאת, כל המעלות שאנו מוצאים בהבל – אי-הסכמה שלו לגזירות האל הבלתי-נמנעות לכאורה, ההיסוס לקבל את המסורת כבעל סמכות, והעניין הער שלו בהמצאה המביאה שיפור – הן באותו אופן מידות מקוללות בעולמם של המלכים האלים השולטים בערים ובאימפריות, מידות הנתפסות כ"תועבה". הנווד מסתכל על הציוויליזציה מבחוץ, מתבונן מן ההרים מטה אל חייהם של החברה ושל המדינה בעוד הוא עושה את דרכו העצמאית במדבר (שפירושו בעברית המקראית מרחב לא מעובד, לאו דווקא צחיח). אין לו עניין רב בקסמם ובשקריהם של חיי העיר, ועוד פחות בחיי-הבהמה של החקלאים בשדות, המכלים את ימיהם בעמל שנועד לפרנס את השקרים הללו. לנוודים יש מה שיקר להם יותר מכול – עצמאות: עצמאות פוליטית בכך שהם חיים כנוודים, כשעבודתם, רכושם ופעולותיהם אינם מתוקננים ואינם ממוסים על ידי איש מלבדם; ועצמאות מוסרית בכך שהחירות והמגע הישיר עם המציאות מאפשרים להם להתרכז במה שחשוב באמת – בהכרה בכך שסכנה, טעות ומוות אורבים לכל אדם, ובאחריות הצומחת מהכרה זו, האחריות למצוא את הדרך הנכונה ולחיות לפיה.¹⁸

מנקודת המבט של המקרא, אפוא, רועה צאן ועובד אדמה הם שתי קטגוריות ניגודיות, המאפיינות שתי תבניות מוסריות בסיסיות שנאבקו זו בזו מאז ייסודו של העולם.¹⁹

2. המוסר של אברהם: היציאה מאור

בספר בראשית אנו לומדים על אברם (שלימים ייקרא אברהם), העוזב את המטרופולין של אור שבבבל, לב הציוויליזציה של אותם ימים, כדי להתחיל חיים חדשים בגיל 75 כרועה צאן בטרשי כנען ההררית. המחשבה לעזוב את אור לא החלה אצלו. היה זה חלומו של אביו תרח, שבעצמו יצא לכנען אך הגיע רק עד חרן, עיר בארם נהריים, היכן ששוכנת כיום סוריה.²⁰ אנו יודעים גם שאלוהים רואה את המסע הזה כפרויקט שלו (ט"ו, ז),

ושכאשר הוא נוכח שתרח אינו משלים את המסע, הוא מתערב וקורא לבנו אברם לחדש אותו.

כאשר פונה ה' לאברם ומבקש ממנו לחדש את המסע, אנו מקבלים רמז ראשון באשר למהותו. כפי שנאמר (י"ב, א-ג):

וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם: לֵךְ מֵאַרְצְךָ וּמְמוֹלַדְתֶּךָ וּמִבֵּית אֲבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאָךְ, וְאַעֲשֶׂה לְגוֹי גָּדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאַגְדִּלְהָ שְׁמֶךָ וְהָיָה בְרָכָה... וּנְבָרְכֻךָ בָּךְ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאֲדָמָה."

מדוע עוזב אברם את בבל? דבריו של ה' בפסוקים אלה נותנים לנו הבנה מסוימת באשר למה שעומד על הפרק. ה' מבטיח לאברם דברים שכל אדם, טוב או רע, עשוי לרצות: לזכות לתהילה היסטורית, להיות אב לעם גדול.²¹ אך נוסף לאלו ה' מדבר עם אברם על שני ממדים מוסריים שהם חלק מן הפרויקט של החלפת העיר הגדולה בחיים באוהל רועים בכנען: לאברם נאמר שהוא יבורך; ושהוא יהיה ברכה לכל משפחות האדמה. ואכן, הסיפור המקראי עקבי ביחס לשני הממדים הללו, כשהוא שב וקובע שבהיסטוריה שתצמח מצאצאי אברהם, יבורכו "כל גוֹי הָאָרֶץ" (י"ח, יח), וכאשר הוא קובע במפורש (כ"ד, א), בסוף ימיו של אברהם, ש"יִי בְרַךְ אֶת אַבְרָהָם בְּכָל".

אין זה הישג של מה בכך – בניית חיים שהשיגו את הטוב, את ברכת ה', "בכל", ובה בשעה העברה של משהו מן הטוב הזה אל האנושות בכללה. ואף שאין זה סביר שיש בתורה דמות אחת שנועדה להיות מודל מושלם לחיים הראויים, העובדה היא שביטויים אלה מצדו של אלוהים עצמו מלמדים שיש לראות את חייו של אברהם כמודל לדורות הבאים, שממנו ילמדו מה ה' עשוי לצפות מבשר ודם. יש טעם אפוא להתבונן בתשומת לב בתוכן חייו של אברהם, ולחפש מהו שעושה את חייו של אברהם ל"מבורכים" ולכאלה היכולים להנחיל ברכה לדורות הבאים.

ובכן, ספר בראשית רחוק מלהציג את אברהם כאדם מושלם. אנו קוראים על טעויותיו, ועדים לעונשים הפוקדים אותו בעקבותיהן.²² אך למרות זאת, לאלוהים יש אמונה ביכולתו של אברהם לצוות "אֶת בְּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשְׁמֵרוּ דְרָךְ יְיָ לְעִשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (י"ח, יט). אשר על כן, הסיפורים על אברהם כתובים בדרך שנועדה להציגו כמבטא כמה מידות נפש המבחינות אותו ממרבית הדמויות האחרות במקרא, יהודים ונכרים. מצאתי חמש מידות כאלו, שהקורא אמור לזהות עם אברהם:

הוא עשוי לגלות נדיבות יוצאת מגדר הרגיל, לקרובים או לזרים.²³

הוא חסר מנוח כשהוא עד לעוול, והוא זריו לפעול להצלת העשוקים, אף תוך סיכון חייו.²⁴

הוא מתעקש לקחת רק את המגיע לו ולשלם לאחרים תמורת כל שהוא מקבל מהם.²⁵

הוא ירא שמיים: מקריב קרבנות, מקדש אתרים, וקורא בשם ה'.²⁶

הוא טרוד במיוחד בשמירת האינטרסים שלו ושל בני משפחתו.

מבין מאפיינים אלה, שלושת הראשונים הם איכויות של אברהם שלהבנתנו נעדרו מהעולם שסביבו. למשל, הנדיבות המרשימה של אברהם כלפי שלושת הזרים המגיעים

לפתח אוהלו עומדת בסתירה דרמטית לקבלת הפנים הפראית שאותם זרים עצמם מקבלים מאנשי סדום, הבאים, מנער ועד זקן, לאנוס אותם ("ט, א-ט). אין ספק שסדום רחשה גם חטאים אחרים. אך הסמיכות בין שתי התמונות הללו מלמד אותנו דבר חשוב: הכנסת האורחים של אברהם היא דבר שהיעדרו עלול להוביל להכחדתן של ערים שלמות.

אותו דבר יכול להיאמר גם לגבי המידה השלישית ברשימה, עמידתו הקפדנית של אברהם על הגדרת גבולות הרכוש בינו לבין אחרים. זהו הנושא של לא פחות משלושה סיפורים שונים: סירובו של אברהם לקבל את הצעתו המגונה של מלך סדום לקחת את הרכוש שגזלו ארבעת המלכים מאנשי העיר ("ד, כא-כד); התשלום-מרצון של אברהם למלך גרר כדי להבטיח את זכויותיו בבאר שהוא עצמו חפר ("א, כה-ל); וסירובו להצעת בני חת לתת לו את מערת המכפלה בחברון ללא תשלום כדי שיוכל לקבור בה את אשתו ("ג, ו-כ). גם כאן, הניגוד הוא רב משמעות: אנו רואים שבסדום, בגרר (שבארץ פלשת) ובחברון, מלכים ואחרים נוהגים דרך קבע בהפקרות בענייני רכוש – מעניקים כמתנה דברים שאינם שלהם, אינם טורחים לבדוק אם אנשיהם גונבים, ומעניקים "מתנות" שהם עתידיים לבקש להחזיר לעצמם. כשל מוסרי זה הוא מן הנושאים המרכזיים בסיפור המקראי, והכתוב מלמד אותנו בהמשך שהן בית עלי הכהן, הן בית שמואל הנביא, הן בית אחאב מלך ישראל הודחו על ידי האלוהים מעמדות הכוח והסמכות שלהם בשל חוסר יכולתם לכבד גבולות של רכוש.²⁷ הדרישה להתעלות על נטייה זו היא, באופן מובהק, מן המסרים המוסריים המרכזיים של סיפור תולדות ישראל מבראשית ועד חורבן ממלכת יהודה.

לאור זאת, ראוי לציון עמידתו השיטתית של הסיפור המקראי על ערנותו של אברהם לשמירה על האינטרסים שלו ושל בני ביתו ועל יכולתו לעמוד עליהם. חושיו המחודדים של אברהם בעניין מקבלים ביטוי, לדוגמה, ביחסי אברהם עם האלוהים ובפרט בהעזתו של אברהם לבקש מאלוהים ערובה להבטחות (ט"ו, ח); בעיסוקו המתמיד בכריתת בריתות והסכמים עם עמי הארץ ("ד, יג); ובנכונותו להעמיד דרישות לא נעימות ולהילחם כאשר פוגעים בו ("א, כה).²⁸ אין ספק שדאגתו לאינטרסים שלו היא הסיבה לנפילותו הגדולות ביותר – שהבולטת שבהן היא חשיפתה של שרה לפגיעתם של אבימלך ופרעה. אך אותה דאגה עצמה היא גם המקור לאותן מידות שאנו אמורים להעריך אותו בשלהן. כך הוא הדבר ביחס לעמידתו של אברהם על שמירת גבולות הקניין, תכונה שאינה נגזרת מעמדה של היעדר אנוכיות. בזכות הגבולות הללו מקווה אברהם להינצל מהשנאות והריבים המתפרצים בסיפור פעם אחר פעם כאשר הגבולות הללו אינם ברורים.²⁹

הדבר ניכר גם ביחס לנכונותו של אברהם לסכן את נפשו בשביל אחרים, כפי שאנו רואים ברדיפתו אחר ארבעת המלכים. מדובר במבצע צבאי המסתיים בשחרורם של שבויים רבים, וכך יכול היה הסיפור לתאר אותו. אך במקום זאת מסופר לנו שהמניע העיקרי של אברהם היה חילוץו של לוט בן אחיו. באופן דומה, הוויכוח הגדול של אברהם עם האלוהים על הצדק שבהריגת הצדיקים שבתושבי סדום יחד עם הרשעים מוביל אותנו בפשטות להיזכר בעובדת הרקע של רצונו להציל את לוט ואת משפחתו, שהם – כפי שאברהם יודע היטב – מהצדיקים הבודדים בסדום.³⁰ אפילו קבלת הפנים היוצאת-דופן בנדיבותה שאברהם עורך לשלושת הזרים המגיעים אל אוהלו מוצגת באופן המשקף את תהייתו של

אברהם - בעל החושים המחוודדים לעמידה על שלו - הוא מודל של אדם שמידותיו הטובות הן אלו שצומחות מתוך האינטרסים שלו ומתאחדות עמם. קוראים המורגלים למוסר קאנטיאני, הדוחק בנו להשתדל ולפעול כל העת מתוך היעדר מוחלט של עניין אישי, עלולים לתהות כיצד כל זה יכול לשמש תשתית למוסר

אברהם שמא אנשים אלה נשלחו אליו מאת האלוהים. נראה כי דברים דומים אפשר לומר כמעט על כל מעשיו של אברהם.

כאשר נקרית ההזדמנות לכך, הסיפור המקראי יודע להראות לנו כיצד נראית הכנסת אורחים המונעת אך ורק מחסד עם נוסע עייף: הוא עושה זאת בתיאור של רבקה המקבלת את עבד אברהם ושיירת גמליו בפדן-ארם (כ"ד, טו-כ). מצד שני, המקרא אינו מתקשה לתאר לנו כיצד נראית קבלת פנים כזו כשהיא מונעת בעיקרה מהרצון לגרוף רווח אישי, כפי שעושה לבן אחי רבקה, המרחיב את הכנסת האורחים לעבד אחרי שהבחין בתכשיטי הזהב שהעניק העבד לאחותו, הנזם והצמידים (שם כט). אך כמעט בכל דבר שאברהם עושה, הכתוב בוחר בדרך אמצעית, המעמידה מעשים טובים, הראויים ללא ספק להערכה, באור הרומז לנו שבין המניעים למעשה ניצבת גם הדאגה של אברהם לעצמו ולמשפחתו. אברהם הוא המודל של אדם שמידותיו הטובות הן אלו הצומחות מתוך האינטרסים שלו ומתאחדות עמם.

קוראים המורגלים למוסר קאנטיאני, הדוחק בנו להשתדל לפעול כל העת מתוך היעדר מוחלט של עניין אישי, עלולים לתהות כיצד כל זה יכול לשמש תשתית למוסר. אך מסתבר שאברהם אוהז באותן מידות שזכינו רק להציץ אליהן בסיפור הבחירה של הבל ברעיית צאן: כשם שהיה בכוחו של הבל לשפר את מצבו שלו ואת מצבם של אחרים באמצעות יוזמה נועזת שהייתה בה אפילו מידה של התרסה כלפי שמיים - כך הדבר גם לגבי אברהם. וכשמקדישים לכך מעט מחשבה מגלים שיש בכך היגיון רב. שהרי מה שאלוהים מחפש הוא אדם ששמו יכול להתגדל ושממנו יכולה לצמוח אומה גדולה. לא רק איש צדיק, אלא כזה שיכול להניח את היסודות לחברה צודקת, שתהיה בעלת יכולת לשרוד באוקיינוס של אי צדק. הוא חייב להיות מסוג האנשים שמידותיהם הטובות נובעות מעוצמה פנימית ומהצלחה. נראה כי אלוהי אברהם הוא כזה המאמין ש"כל משפחות האדמה" יכולות להתברך מכוון של מידות כאלו - ואולי רק מכוון של מידות כאלו.

בד בבד, לצד מרכזיותן של מידות אלו באישיותו של אברהם, והדוגמה שהן מציבות לדורות הבאים, יש באברהם צד נוסף. הוא מבטא באישיותו תכונה חשובה שראינו אצל קין: עם כל שאפתנותו, אברהם הוא בעל יראת שמיים. כך אנו רואים את אברהם בונה מיוזמתו מזבחות, מקריב קרבנות וקורא בשם ה'. היכולת הזו להודות על מה שיש לו, להכיר בכך שדבר ממה שיש לאדם אינו רק פרי מאמציו, משמשת גורם מאזן חיוני לחתירה המתמדת של אברהם להתקדמות ולהצלחה.

עד כאן דנתי במידות שהכתובים מייחסים במפורש לאברהם, וששלם עמידה עליהן אין צורך ביותר מדי פרשנות. כעת אני מבקש לעיין בתכונה נוספת, כזו שאינה מוצגת בכתוב בדרך ישירה כמו הקודמות, אך גם היא עולה מן הכתובים עצמם. כוונתי לחרדה של אברהם מפני שפיכת דם נקיים. בידנו להבחין בתכונה זו במקומות שונים, אך היא ניכרת במיוחד בוויכוח שאברהם מנהל עם ה' על גורלם של צדיקי סדום. הנכונות של אברהם לבקר את מעשי ה' במילים קשות ('וְהִיא כְּצַדִּיק כְּרָשָׁע? הֲלֹלָה לָהּ! הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?' - י"ח, כה) היא חוצפה, כמובן, וממילת ההתנצלות הרבות שבהן הוא עוטר את הביקורת שלו ניכר שאברהם יודע שהוא מרחיק לכת. אך הוא אינו מוותר עליה ומסתכן בחרון אפו של אלוהים כי בעיניו החשש ממותם של צדיקים בסדום מצדיק

זאת.³¹ בכך, אברהם שונה בתכלית מעמי כנען וסביבתה הקרובה, שהיו מוכנים להקריב לאל אפילו את הילדים שלהם.³² הוא שונה גם מהמצרים, הפלשתים והבבלים, המקריבים דרך קבע קרבנות אדם על מזבח מיזמי הבנייה האדירים שלהם ומלחמותיהם המיותרות, ושאברהם רואה כמי שנכונים להרוג אדם על לא עוול בכפו כאשר הדבר משרת את מטרתיהם ("ב, יב; כ', א-ב). למעשה, אברהם שונה אף משאול ומדוד, המתוארים כמי שפועלים לעתים ללא הזהירות הראויה ביחס לחיי אדם. על רקע כל אלה, הרגישות של אברהם לצורך להגן על חיי אדם,³³ אף תוך נטילת סיכון עצמי, בולטת כדבר יוצא דופן וכתכונה שאלוהים מעוניין שתונחל לדורות הבאים.

למרבה הצער, עובדה מכריעה זו נעלמת לעתים מן העין, שכן נכונותו לכאורה של אברהם להקריב את בנו יצחק במצוות ה' הפכה אותו בקרב חוגים נרחבים לדוגמה מפוקפקת בתחום החרדה לחיי אדם. ואכן, הסיפור של אברהם ויצחק בהר המוריה הפך סמל לנכונות לפעול בשם אלוהים בדרכים מחרידות, אבסורדיות ובלתי נסבלות מבחינה מוסרית. אמנם בעברית, בעקבות חז"ל, מקובל כיום לכנות את הסיפור הזה "עקידת יצחק",³⁴ אך בשפות הלועזיות מכונה הסיפור "הקרבת יצחק", ואת הלוח רוחו של אברהם רגילים לתאר כ"נכונות להקריב על פי צו האל את בנו אשר לו חיכה שנים רבות כל כך".³⁵ מליצות אלה תואמות יפה את הקריאה הנוצרית של התנ"ך, הרואים ב"הקרבת יצחק" אירוע מטרתי לזה שמתרחש בברית החדשה, כאשר האלוהים מקריב את ישו, "בנו יחידו", לצליבה; וכן הן תואמות תפיסות נוצריות ידועות של האמונה, ככזו המחייבת השלמה עם האבסורד.³⁶ וכמובן, הבנה כזו של המעשה עושה אותו לאבן פינה בכל פרשנות התופסת את מוסר המקראי כמושתת על ציות בלתי מותנה לציווי האל.

אך הפרשנויות הללו למעשהו של אברהם בהר המוריה אינן יכולות להתקבל ואסור שתתקבלנה. ניתן להגיע אליהן רק מתוך הוצאת סיפור העקדה מן ההקשר הרחב יותר שהוא משובץ בתוכו, ומתוך התעלמות מאותם פסוקים המעידים על כך שאברהם מעולם לא היה מוכן להקריב את יצחק. כיוון שעקידת יצחק משמשת פעמים כה רבות סעד לפרשנות מעוותת ומוטה של המוסר המקראי, ראוי להתבונן בה שוב בעיון.

ראשית עלינו לתת את הדעת על ההקשר המוסרי שפרשת העקידה משולבת בו. כפי שכבר הסברתי, נפרס לפנינו סיפורו של אברהם, שה' מוציא מבבל כדי לכונן חיים החופשיים מן ההשחתה של החברות שסביבו. הנרטיב מניח את קיומו של סדר מוסרי מובנה בעולם, וסבור כי יחידים ואומות נשפטים על ידי האלוהים בהתאם לסדר מוסרי זה – הנחה המופיעה בסיפורו של אברהם שוב ושוב. בתוך ההקשר הזה, המטרה של פרשת העקידה היא בראש ובראשונה להעמיד הבחנה מוסרית בין אלוהי אברהם לבין אלוהי העמים הסובבים.³⁷ המסר העיקרי שהקורא אמור ליטול עמו מפרשה זו הוא שבעוד עמים אחרים עשויים לצפות לכך שאליליהם יבוזו לחיי אדם (בוז המתגלם במנהג הכנעני של הקרבת ילדים), אלוהי אברהם רואה בחיי האדם ערך שהוא נעלה על הערך של הכרת תודה וכבוד לאל. כשניצבים זה מול זה שני קרבנות אפשריים – האחד הוא רכוש הנחשק ביותר של אברהם, בנו יחידו, והשני הוא סתם איל מן ההפקר, אלוהי אברהם בוחר באיל. כלומר, דווקא הקרבת האיל היא סמלו של אלוהי אברהם, שהוא אלוהי הרועים; ואלוהים זה מתרצה בקבלת קרבן כזה "תחת בְנו" ("כ"ב, יג),³⁸ כלומר במקום קרבן אדם. במילים אחרות, נושאו של הסיפור הוא ההפך מהחינוך לציות עיוור. הוא מסופר על רקע תרבות

שמקריבה ילדים, ומדגיש שהעולם נשלט בידי אלוהים שאין לו עניין בכך שהבריות יקריבו לו את היקר להם מכול, ושחיי אדם יקרים לו יותר ממחווות הכבוד של בני אדם טועים.

הפן השני של ההקשר הנרטיבי שעלינו לתת עליו את הדעת הוא הסיפור המתמשך של פעולתו של אברהם להשגת יעדיו האישיים. אמרתי שתכונה זו של אברהם היא המקור למידותיו הטובות ביותר וליכולתו להיות אביה של אומה גדולה. אך תכונה זו מביאה אותו גם לשגיאות קשות. הכולטת שבהן, בהקשר הזה, היא נכונותו להקריב את אשתו שרה כדי להגן על עצמו מפני מה שהוא ראה כאיום על חייו. אף שקומתו המוסרית של אברהם גדלה עם התקדמות סיפור חייו, הכישרון הגדול שלו למצוא דרכים לשלב בין מעשי החסד שלו לבין האינטרסים שלו יוצר דילמה שיש ליישבה בדרך כלשהי. גם אדם מוכשר כאברהם אינו יכול תמיד להקביל את יעדיו האישיים עם ערכיו המוסריים, והשאלה שעולה היא האם אברהם מסוגל להקריב קרבן אישי גדול מבחינת האינטרסים שלו כאשר הדבר הכרחי. כדי לבחון אם אברהם מסוגל לפעול בניגוד לאינטרסים שלו בשביל לעשות את רצון ה' – ואולי כדי להביא אותו לנקודה שבה יהיה מסוגל לעשות זאת – אלוהים "מנסה" את אברהם, כלשון הכתוב (כ"ב, א). אברהם כבר טעם טעמו של ניסיון כזה כאשר נצטווה למול את עצמו ואת בנו; וגם שם אברהם הצטווה להניף סכין על בנו יחידו בדרך המסכנת את עתידו.³⁹ אבל המטרה לא הושגה: אברהם ממשיך להיכשל מתוך עמידתו על האינטרסים הפרטיים שלו, הן במעשה אבימלך ושרה הן במעשה הגר וישמעאל (פרקים כ' וכ"א). כישלון ניסיון המילה מביא את אלוהים לפנות לניסיון קיצוני לאין ערוך, ולצוות על אברהם ללכת שלושת ימים אל ארץ המוריה, ולהעלות לו שם לעולה, על אחד ההרים, את יצחק בנו (כ"ב, ב).

אין כל ספק באשר לכוונתו של אלוהים ביחס לחיי יצחק. המקרא מלא בתיאורים המדגישים כיצד אלוהי ישראל מוקיע שפיכת דם נקיים. יתר על כן, הקרבת ילדים מוצגת כדבר שאלוהים שונא, וכסיבה להשמדת עמי כנען שנהגו כך.⁴⁰ התערבותו של אלוהים ברגע האחרון כדי להבטיח שאברהם לא יפגע בילד היא, כאמור, לב הפרשה, ואין כל צל של סימן לכך שאלוהים התכוון בשלב כלשהו לדבר-מה אחר.⁴¹

אבל מה באשר לאברהם? האם הוא אכן מעד והתכוון לרצוח את בנו במהלך שלושת הימים שאלוהים הקציב לניסיון, וזאת בשל הפקודה ששמע מאלוהים?⁴²

כדי להשיב על השאלה הזאת, יש לבדוק מה אברהם אומר ועושה במהלך הימים הללו, שבהם יצחק וגם שני הנערים הנלווים עליהם רואים בפשטות שהם הולכים להקריב בלי שיש עמם בעל חיים להעלות על המזבח. הנה מה שמסופר לנו על המתרחש במהלך המסע (כ"ב, ג-ח):

וַיִּבְקַע עֲצֵי עֵלֶה, וַיִּקֶּם וַיֵּלֶךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ הָאֱלֹהִים. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי, וַיֵּשֶׂא אֲבָרָהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֵק. וַיֹּאמֶר אֲבָרָהָם אֶל נְעָרָיו: "שְׁבוּ לָכֶם פֹּה עִם הַחֲמוֹר, וְאֲנִי וְהַנֶּעַר נִלְכָּה עַד כֹּה וְנִשְׁתַּחֲוֶה, וְנִשְׁוֹבָה אֵלֵיכֶם". וַיִּקַּח אֲבָרָהָם אֶת עֲצֵי הָעֵלֶה וַיִּשֶׂם עַל יִצְחָק בְּנוֹ, וַיִּקַּח בְּיָדוֹ אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמַּאֲכָלֶת וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו.

וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אֲבָרָהָם אָבִיו, וַיֹּאמֶר: "אָבִי".
וַיֹּאמֶר: "הֲנֵנִי, בְּנִי".

הסיפור של אברהם ויצחק בהר המוריה הפך סמל לנבונות לפעול בשם אלוהים בדרכים מחרידות, אבסורדיות ובלתי נסבלות מבחינה מוסרית. אך הפרשנויות הללו למעשהו של אברהם אינן יכולות להתקבל ואסור שתתקבלנה. זוהי קריאה נפוצה הנובעת מקריאה רשלנית, המחמיצה את העיקר

ויאמר: "הנה האש והעצים, ואיה השֶׁה לְעֹלָה?"
ויאמר אברהם: "אלהים יראֵה לוֹ הֶשֶׁה לְעֹלָה, בְּנִי". וילכו שְׁנֵיהֶם יחדו.

הפסוקים הללו מלמדים רבות על הלוך רוחו של אברהם במהלך המסע הזה, הן ביחס לצייוי שקיבל מאלוהים, הן ביחס לרגשותיו כלפי בנו. פעמיים חוזר הכתוב על הקביעה "וילכו שניהם יחדיו", ניסוח המעיד הן על קרבה נפשית, הן על מטרה משותפת.⁴³ המסירות של אברהם לבנו מודגשת גם על ידי השימוש הדרמטי במילה "הנני" בתגובה לפנייתו של יצחק; מילה שאברהם משתמש בה במקומות נוספים בכתוב, אבל אך ורק בדיבורו עם האלוהים. כך אנו לומדים שוב שנאמנותו של אברהם ליצחק נותרה איתנה, ושהיא אף בעלת מעמד דומה לזו של נאמנותו לאלוהים עצמו. על גבי כל זה, אברהם אומר פעמיים, כמעט במפורש, שאין בכוונתו להעלות את יצחק לעולה: ראשית, כשהוא אומר לנערים "ואני והנער נלכה עד כה, ונשתחוה ונשובה אליכם", בלשון רבים. ושנית, כאשר בתשובה לשאלת יצחק בדבר העדר השֶׁה לעולה, אברהם משיב לו בתיאור מדויק של מה שאכן הולך להתרחש: "אלהים יראֵה לוֹ הֶשֶׁה לְעֹלָה, בְּנִי" – כלומר, שה' ידאג בעצמו לכך שיהיה שֶׁה לעולה.

לא שהעניין פשוט כלל ועיקר. ימי המסע, שהם ימי הניסיון, הם בשביל אברהם ימים מלאי חרדה, אימה וספק. אך למרות זאת, אין בכתוב כל עמימות באשר למקום הנפשי אליו מגיע אברהם בסופו של דבר. לכל אורך הדרך, אברהם ממשיך להחזיק במה שבעיניו היא עובדה פשוטה – שגם אם נשמעה אמירה אחרת קודם לכן, האלוהים לא ידרוש ממנו לרצוח את בנו. הוא בעצמו ידאג לשֶׁה לעולה. שניהם, אברהם ויצחק, ישובו יחדיו אל הנערים ואל החמור. יש הקוראים את הפסוקים הללו כאילו אברהם משקר, תחילה לנערים ואחר כך ליצחק, כדי להסתיר את כוונתו לרצוח את בנו. אך קריאה זו מחמיצה את כל מה שהפסוקים באו לומר, והוא ששניהם הולכים יחדיו, בלב אחד, שכן אברהם נותר נאמן לחלוטין לבנו, כשהוא מאמין באלוהים של צדק שאינו תובע שפיכת דם נקיים.

הבנה זו נתמכת על ידי פסוק חשוב המתאר כיצד הבין אברהם עצמו את מסע הייסורים הזה לכשנסתיים. כך אומר הכתוב מיד לאחר שמלאך ה' אמר לאברהם שלא לעשות ליצחק מאומה (כ"ב, יג-יד):

וַיֵּשֶׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו, וַיֵּרָא וְהִנֵּה אֵיל, אַחַר, נֹאֲחַז בְּסִבְבָּהּ בְּקֶרְנָיו. וַיֵּלֶךְ אַבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ. וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא "בְּנֵי יִרְאֵה" – אֲשֶׁר יֵאמָר הַיּוֹם "בְּהַר יְיָ יִרְאֵה".

מסתבר שאברהם לא עזב את זירת המעמד האיום בהר המוריה ללא הערה. הוא מעניק למקום שם, ובעשותו כך הוא מבהיר לנו מה משמעותי בעיניו במה שהתרחש כאן. השם שאברהם נותן הוא "בְּנֵי יִרְאֵה", שם שחוזר אל מילותיו של אברהם עצמו, כאשר אומר ליצחק בדרך כי "אלהים יראֵה לוֹ הֶשֶׁה לְעֹלָה". המשמעות ברורה. בעיני אברהם, יש במעשה העקידה דבר אחד ויחיד שראוי לזכרו ולהנחילו לדורות הבאים: זוהי העובדה שהוא נצמד לאמנותו שאלוהים ידאג לשֶׁה כדי למנוע קרבן אדם – ושאלוהים אכן נענה לו, בהביאו איל שישמש עולה תחת בנו, כפי שאברהם האמין שיקרה.⁴⁴

קריאה זו, העולה כאשר לוקחים בחשבון את הפסוקים המתארים את מעשיו ודבריו של אברהם לפני ואחרי מעמד העקידת עצמו, מביאה אותנו להכרה שבשום שלב אברהם לא התכוון לרצוח את יצחק. ובעצם, לב הסיפור כולו הוא יכולתו של אברהם לשמור על דרכו המוסרית – לאחוז בחוזקה בהבנתו שלו באשר למה נכון, ובאמונתו באלוהים שבסופו של יום הוא אלוהי צדק.

אך אם קריאה זו נכונה, ואלוהים מעולם לא התכוון שאברהם ירצח את יצחק, מה המשמעות של אותו פסוק המצוטט כל כך, שבו אלוהים קורא לאברהם שלא לפגוע ביצחק: "אַל תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל הַנֶּעֱר וְאֶל תַּעַשׂ לוֹ מְאוּמָה, כִּי עֵתָה יָדַעְתִּי כִּי יִרְא אֱלֹהִים אֶתָּה, וְלֹא חֲשַׁכְתָּ אֶת בְּנֵךְ אֶת יַחֲזֵק מִמֶּנִּי" (כ"ב, יב)? אלמלא התברר עכשיו לאלוהים כי אברהם אכן היה נכון לרצוח את בנו כדי לקיים את ציוויו, מהו שלימד את אלוהים שאברהם הוא ירא אלוהים? ומה פירוש הדבר שאברהם "לא חשך" את בנו מאלוהים?

אני יודע שקוראים רבים מורגלים למחשבה שאברהם אכן התכוון לשחוט את בנו כדי לרצוח את אלוהיו. אבל הכתוב עצמו מספק לנו תשובה אחרת לשאלה מה עשה אברהם בשלושת ימי המסע כדי להוכיח שהוא ירא אלוהים. התשובה נמצאת בכמה אינדיקציות, הידועות היטב במסורת הרבנית, לכך שיצחק לא יצא מהניסיון שלם כשהיה.⁴⁵

הראשונה היא העובדה שאחרי שאברהם מקריב את האיל, אין הוא מתואר עוד כהולך עם בנו "יחדיו", כמקודם. יתר על כן, מה שמסופר לנו הוא בדיוק ההפך: "וַיֵּשֶׁב אַבְרָהָם אֶל נְעָרָיו" (כ"ב, יט), לבדו; לא עוד אב ובן ההולכים יחדיו כפי שתוארו שורות ספורות לפני כן.⁴⁶ האינדיקציה השנייה היא שכאשר יצחק שב להופיע בסיפור, הוא מופיע כמי ש"יושב בְּאֶרֶץ הַגִּבְעָה" (כ"ד, טב), דבר המעיד בפשטות כי הוא איננו חי עוד עם אביו אברהם. אכן, יצחק אינו מוזכר עוד בחברתו של אברהם עד היום שבו הוא בא לקבור את אביו (כ"ה, ט). העדות השלישית היא טרחתו של הכתוב לרמוז שאחרי הטראומה של הר המוריה, יצחק מוצא את דרכו אל אחיו המגורש ישמעאל. ישמעאל ויצחק מתוארים כקוברים יחדיו את אברהם, אך מלבד זאת הכתוב מציין פעמיים (כ"ד, טב; כ"ה, יא) שלאחר העקידה, יצחק עובר לגור "עם [כלומר: אצל] בְּאֶרֶץ לְחֵי רְאִי", המקום שבו ישמעאל כמעט מצא את מותו אחרי שגורש בידי אברהם.⁴⁷ באמצעות הזיקה שיוצר הכתוב בין יצחק לישמעאל, נפתח צוהר לנשמתו של אדם המשוכנע שאביו התכוון באמת להקריב אותו על המזבח, או לפחות עלול היה לעשות זאת. אין זה משנה שאברהם יודע שהאמת היתה אחרת. אין מילים היכולות לרפא את משבר האמון. הנזק נעשה, והפצע אינו יכול להעלות ארוכה.

וכך, אף שאברהם מעולם לא התכוון לשחוט את בנו ולשרוף אותו על גבי המזבח, הוא מקריב דבר שיקר לו עד מאוד באותה דרך שלוש ימים אל ארץ המוריה, שאליה יצא בפקודתו של ה': את אמונו הבלתי מעורער של בנו היחיד, שבו כנראה לא יזכה שוב לעולם. הן אברהם הן יצחק נושאים את השבר הזה עד סוף ימיהם.⁴⁸

3. המוסר של יוסף: השיבה אל האדמה

סיפור העברים בספר בראשית מתחיל כאשר אברם עוזב את המרכזים העירוניים והחקלאיים של בבל כדי להתחיל חיים חדשים כרועה צאן יושב אוהלים בכנען; והוא מסתיים ביוסף, שנולד כרועה צאן יושב אוהלים, המוביל את העברים חזרה אל המרכזים

העירוניים והחקלאיים של מצרים. במצרים הם מעין-אסירים לשארית חייהם, ובניהם הופכים עבדים לפרעה.

הפלישה הבלתי נמנעת של עולם עובדי האדמה אל חייהם הפסטורליים של הרועים העברים בכנען היא הנושא של פרשת יוסף. לאב המשפחה, יעקב, יש שנים-עשר בנים, שלא פחות מחמישה מהם מתיימרים לרשת את מנהיגות השבט: ראובן, שמעון, לוי, יהודה ויוסף. מבין אלה, יוסף הוא הצעיר ביותר, אך כבר בהיותו בן שבע עשרה ברור שהוא בעל תכונות מיוחדות.⁴⁹ הוא יודע איך למצוא חן אצל בעלי סמכות ואיך להפעיל כוח כדי לקדם את רצונם וטובתם של הממונים עליו. הכתוב מתאר כיצד יוסף "הָיָה רֹעֵה אֶת אֶחָיו", כיצד הוא משמש נציגו של אביו במאמציו לשלוט עליהם וזוכה בהעדפה מצד אביו, המעניק לו מתנות מיוחדות. מעבר לכך, יוסף מדווח על חלומות הפוקדים אותו ובהם הוא ואחיו אוספים אלומות של דגן בשדה, ואלומותיהם משתחוות לאלומתו; ובהם השמש, הירח והכוכבים משתחוים לו. על אלה האחים מגיבים בשנאה (ל"ז, ח): "הֲמִלְךָ תִּמְלֹךְ עָלֵינוּ, אִם מְשׁוּל תִּמְשָׁל בָּנוּ?"

החלומות של יוסף משקפים את מה שהאחים מנחשים מן הסתם גם בלעדיהם: שיוסף אינו רואה אותם כרועים, כנוודים עצמאיים באמת, אלא כחקלאים, כחברים במבנה אדיר ממדים של כוח ארצי שבו חייהם תלויים בהגנתם של שליטים המעניקים לחם וביטחון. ואכן, יש מידה לא מבוטלת של ריאליזם בהשקפתו של יוסף. חיי המרעה אינם מוגנים מסכנת הרעב שריחפה על ארץ כנען בכל דור מן הדורות שבין הגעתו של אברהם לכנען לבין השתקעותם של בני ישראל במצרים. גם יצחק יורד לארץ פלשתים מפני הרעב,⁵⁰ ובנו יעקב מגיע לסף ייאוש בשל המחסור בדגן ומאיץ בבני משפחתו לקנות אוכל במצרים כדי ש"נִחְיֶה וְלֹא נָמוּת".⁵¹

אך בניגוד ליעקב, האחים אינם מסוגלים לראות זאת. בעיניהם, אחיהם הצעיר, בעל המניפולציות וחלומות הגדולה, מייצג את כל מה שאבותיהם דחו. הוא דומה לבבלי, או למצרי. אפילו עצם העיסוק בפתרון חלומות אינו מנהג עברי אלא מדע מקובל בבבל ובמצרים.⁵² אשר על כן, הם שמחים לנצל את ההזדמנות הראשונה כדי למכור אותו לאורחת סוחרים ולשלוח אותו למקום שהם מאמינים שהוא שייך אליו: למצרים.

ובמצרים יוסף פורח, מתקדם במהירות בבית פוטיפר, השר המצרי שקנה אותו. בתחילה נראה שכל שהוא צריך לעשות על מנת להצליח הוא ליישם את כישוריו המופלאים, והכול ילך למישרין. אבל במהרה מתברר שיש סתירה בין דרכי צבירת הכוח לבין הערכים שיוסף נתחנך עליהם. הקושי הזה מופיע לראשונה כאשר יוסף ניצב בפני פיתוייה של אשת פוטיפר. כאשר מתברר ליוסף שאי אפשר לו עוד לדחות את חיזוריה, הוא נאלץ להכריע. כל אשר השיג עומד ליהרס אם יסרב לה, אך היענות לה משמעה לוותר על הערכים הבסיסיים ביותר של בית אביו.⁵⁴ ברגע הזה, יוסף מגלה את העוצמה הנדירה הגלומה בו ומצליח לסרב. אם מחירו של הכוח הוא ניאוף – כך אנו שומעים אותו אומר – זהו מחיר גבוה מדי. ואכן, הקריירה שלו מגיעה לקצה בבור-כלא מצרי. שנים ארוכות הוא נרקב שם, כשחייו הרוסים.

כיוון שיוסף הצליח להישאר חלק מבית ישראל עד סוף ימיו, ובניו אף נהיו למנהיגים בישראל, חז"ל הכירו בהישגו המוסרי הראשון הזה כסמל להישגו הגדול בהרבה, הצלחתו

מנקודת המבט של הרועה, מפעל חייו של יוסף בונה את בית העבדים המצרי, אליל רע מהסוג שאברהם הקריב הכול כדי להתנגד לו. האליל שהוא עצמו סייע לבנות קורע את הבשר מעל גבם של בניו וצאצאיו – עד שמשא הולך בעקבות אביו הקדמון אברהם, הופך לרועה, שב אל אלוהי ישראל והורס במטה את מה שיוסף בנה

למשול במצרים תוך שהוא משתמש בכוחו לטובת בני עמו. סירובו של יוסף לאשת פוטיפר, לימד ברוח זו ר' מאיר, הוא שהעניק לו את הזכות לראות את עצמו כרועה.⁵⁵

אך הערכה חיובית זו של חיי יוסף לא התקבלה פה אחד על חכמי ישראל. כמה מגדולי החכמים ביקרו את יוסף על כי אימץ את המנהגים המצריים;⁵⁶ על שבשל מעמדו במצרים השלים עם חוסר כבוד כלפי אביו;⁵⁷ ועל היהירות שהשחיתה את אופיו גם כמבוגר.⁵⁸ ההצהרות הלא מחמיאות הללו נוספות על הביקורת שמועלית כלפי יוסף בספרי אסתר, דניאל, עזרא ונחמיה, הרואים את פעולותיו של יוסף במצרים כבעייתיות בדרך זו או אחרת.⁵⁹

כפל הפנים הזה ביחסה של המסורת ליוסף נעוץ בעובדה שאף כי יוסף שרד במצרים כעברי, קשה מאוד לדעת אילו לקחים הוא הפיק מהשנים האבודות בכלא של פרעה. שכן האמת היא שסיפור אשת פוטיפר, שבו יוסף מקריב את כל הכוח שהשיג כדי לשמור על זהותו כבן ישראל, אינו חוזר. אם כבר, נראה שההפך הוא הנכון: יוסף לעולם לא שב לסרב לפקודת מי שמעליו, ובין כל מעשיו בשארית חייו ולו מעשה אחד שאינו מתיישב עם צבירת הכח האישית שלו, או שעומד בסתירה למאמציו להגדיל את כוחו של המלך-האל שהוא משרת. נראה כאילו ההתמודדות עם אשת פוטיפר היא הפעם האחרונה שיוסף נוהג כרועה, ושהלקח שהוא שואב מהבור הוא שבמצרים אין טעם להיות אידיאליסט.

אין ספק שעבודתו של יוסף בשירות פרעה מכינה את מצרים לשבע שנות הרעב – ובכך, ככל הנראה, מצילה את בני ישראל ואת מצרים כולה ממוות. אבל מנקודת המבט של הרועה נותרת תחושה קשה שהכול אבוד כאן. מפעל חייו של יוסף מתגלה כבנייתו של בית העבדים המצרי, אליל מן הסוג שאברהם הקריב הכול כדי להשתחרר ממנו. אף שיוסף מת כשהוא בעמדת ניצחון פוליטית, והוא מושל על העולם כפי שחלם בהיותו נער, הסיפור מעניק לו לאחר מותו את העונש על שיתוף הפעולה שלו עם האלילות: יותר ממאתיים שנה חולפות לפני שמכובדת בקשתו האחרונה, העברית, ועצמותיו מועלות ממצרים כדי להיקבר בשכם, בארץ אבותיו. במהלך הזמן הזה, האליל שהוא עצמו סייע לבנות קורע את הבשר מעל גבם של בניו וצאצאיו – עד שמשא, שגדל בתוככי האלילות של החצר המצרית, הולך בעקבות אביו הקדמון אברהם, הופך רועה, שב אל אלוהי ישראל והורס במטהו את מה שיוסף בנה.

האירוניה המרה שבעלילה הזאת משקפת את הקונפליקט הנמצא בלב המוסר המקראי: אכן, האנושות עלולה היתה לגווע ברעב אלמלא ההצלחה של המדינה המצרית; ועברי צעיר עשוי להציל את עמו ואת האנושות בכלל על ידי בניית כוחה של האימפריה הגדולה מכולן. אך איזו מין ישועה היא לשוב אל בית העבדים, לשרת אותו, לבנות אותו כך שאחרים יוכלו גם הם לשרת אותו, ובכך להגדיל את הסבל ואת העבודה-הזרה בעולם? האין כל זה הרשע עצמו?

בסיפור יוסף הדילמה הזו שבה פעם אחר פעם בדרכים שונות: מתי לציית ולהשתלב? מתי להתנגד ולדחות? כרועה עברי המגיע למצרים, יוסף נחשב "תועבה". כמי שמתפרנס משחיטת אלוהי מצרים, הוא הוא הגילום של מנפץ-האלילים: יהיר, עסוק בעצמו, בלתי ניתן להטמעה. במיומנות מרשימה הוא מותיר את כל אלה מאחור. הכתוב מפרט סדרה ארוכה של גינונים ומיומנויות נרכשים המקלים על המצרים לקבל אותו ביניהם: הוא

מתגלח, מפרש חלומות, מאמץ שם מצרי, לובש בגדים מצריים, מתקשט בזהב ובכסף, רוכב במרכבה, אנשים משתחוים לפניו, נשבע בחיי פרעה, נושא את בתו של הכהן הגדול של מצרים, מצווה על חניטת אביו ואף הוא עצמו נחנט. הוא אפילו קורא לבכורו בשם מנשה, "כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אבי" (מ"א, נא), כלומר, שהאלוהים גרם לו לשכוח את עברו. ועל כל אלה, הוא נמנע ללא הסבר מלבשר לאביו האבל כי עודנו חי. לאורך כל הדרך, יוסף דואג לרצות את הממונים עליו כדי למצוא חן בעיניהם, ואילו את יחסיו עם עמו שלו הוא מזניח.

אולם ההשלמה הזו עם המצרות, הניכרת כל כך על פני השטח, קוראת לנו לתת את הדעת למישור עמוק יותר. יוסף תמיד פועל כך שירצה את אדונו: הוא רותם את רצונו לצרכיו של אביו, אחר כך לאינטרסים של פוטיפר, אחר כך לאלו של שר בית הסוהר, ולבסוף לאלה של פרעה עצמו. אין כל פלא שתוכניתו הכלכלית של יוסף זכתה לתגובה חיובית – "וייטב הדבר בעיני פרעה ובעיני כל עבדיו" (מ"א, לו) – שכן יוסף לעולם יציע רק את הדברים שהוא מאמין שישרתו בדרך הטובה ביותר את האינטרסים של אדונו.⁶⁰

במובן מסוים, העיסוק הרב של יוסף באינטרסים ארציים מזכיר לנו את אברהם. אך בעוד אברהם מתואר כמי שמחפש תמיד את מה שיועיל לו עצמו ולביתו, יוסף תמיד מוטרד מהאינטרסים של אדונו באותה שעה. ובמהלך החתירה חסרת המנוח הזו אחר מילוי האינטרסים של אדונו, יוסף תמיד משכנע את עצמו שמעשיו אלה הם גם הדבר הטוב ביותר לעמו. וכך, אף בשעה שהוא ממונה על הדגן של מצרים, יוסף מדבר עם אחיו על כך שתפקידו הוא להציל את בני משפחתו מרעב. כך הוא אומר בשעה שהוא חושף את עצמו אליהם לראשונה כיוסף אחיהם (מ"ה, ד-ז):

אני יוסף אחיכם אשר מכרתם אתי מצרימה. ועתה אל תעצבו ואל יחר בעיניכם כי מכרתם אתי הנה, כי למחיה שלחני אלהים לפניכם... וישלחני אלהים לפניכם לשום לכם שארית בארץ, ולהחיות לכם לפליטה גדלה.

לפי הסברו של יוסף, כל השנים שבהן רכש מעמד במצרים נועדו לאפשר לו להציל את אחיו העברים, וכעת הוא יעשה זאת על ידי הכנסתם תחת חסותו, כאשר יפרנס אותם במהלך שנות הרעב הבאות (מ"ה, ט-יא):

רדה אלי, אל תעמד. וישבת בארץ גשן, והיית קרוב אלי, אתה ובניך ובני בניך וצאנך ובקרך וכל אשר לך, וכלכלתי אתך שם. כי עוד חמש שנים רעב, פן תורש אתה וביתך וכל אשר לך.

ההצעה נשמעת נדיבה מאוד. אך שבע-עשרה שנים מאוחר יותר, זמן רב לאחר שוך הרעב הגדול, האחים עדיין חיים במצרים, ויוסף עדיין חוזר על אותן טענות (נ', כ-כא):

ואתם חשבתם עלי רעה, [אך] אלהים חשבה לטובה, למען עשה כיום הנה להחית עם רב. ועתה אל תיראו, אנכי אכלכל אתכם ואת טפכם.

חזרתו של יוסף על הצהרות אלו זמן כה רב אחרי שהאיום המקורי חלף אינה נזכרת בתורה לזכותו. אכן, כל דבריו נכונים. מכוח הצלחתו לכלכל היטב את ענייני האימפריה, יוסף יכול להתגאות ביכולתו להעניק פרנסה מצילת-חיים לעמו ולרבים אחרים שנה אחרי שנה. הבעיה בתיאוריה שלו היא שהוא מזהה את רצון ה' עם הצבירה של כוח פוליטי וכלכלי

בידי המדינה המצרית. כלומר, כל עוד יוסף מנהל את ייצור המזון במצרים, הוא מציל נפשות. וכל עוד העברים נשענים על השגחתו, הוא מציל גם את נפשותיהם – בין אם יש רעב ובין אם אין.

ובעצם, זו היתה פילוסופיית הממשל הרשמית של מצרים הרבה לפני הופעתו של יוסף, כפי שניכר מההתייעוד שהותירו הפרעונים למעשיהם. כך כותב אחד מהם על שנות שלטונו:

אני הוא זה שייצר שעורה ואהב את אלוהי הדגן. הנילוס כיבד אותי בכל אינוס. איש לא רעב בימי ולא צמא בהם. אנשים חיו בשלום בעקבות אשר יצרתי.⁶¹

מטקסטים כאלו אנו מבינים כי עצם מעמדו של פרעה כאל נשען על אותה יכולת עצמה שיוסף טוען לה פעמים כה רבות: "אני מחיה עם רב. אני אכלכל גם אתכם ואת טפכם".

הזהות שיוסף מבקש לכונן בין צבירת כוח לבין השליחות של בני ישראל בעולם היא בעייתית גם במובנים נוספים. ראשית, עד לשנתו התשיעית בשירות פרעה (ושנתו העשרים ושתיים במצרים) יוסף לא ידע שהטיפוס שלו במעלות ההיררכיה המצרית יביא להצלת חיי בני עמו – ולכן בדבריו יש הצדקה רטרואקטיבית לצבירתו של כוח בכל עת ובכל שעה, כאילו השגת כוח היא תמיד הדבר הרצוי בעיני האלוהים. באותה מידה, יוסף חייב להקריב לשם הצלחתו זאת את קשריו עם בני עמו ועם אורחות חייהם – ונראה שהוא מצדיק גם את הקרבנות הללו כחלק מתכניתו של האלוהים, שהרי אלמלא היה הולך בדרך זו לא היה יכול "להחיות לכם לפליטה גדולה", ולא היה יכול להתחייב כעת שהוא יכלכל "אתכם ואת טפכם". במילים אחרות, אם הצלת חיים היא הערך העליון, ואם כל צבירת כוח מובנת כאילו היא מביאה להצלת חיים, האין פירוש הדבר שאלוהים מוכן לתמוך בכל פעולה, תהא אשר תהא, הנעשית לשם בנייתו של כוח פוליטי וכלכלי – ובמקרה זה, כוחו הפוליטי והכלכלי של בית העבדים המצרי?

רק פעם אחת בחייו מתואר יוסף כמי שעושה בכוונה דבר שניתן לפרש אותו כסותר את האינטרסים הפוליטיים והכלכליים של אדונו. כוונתי לקבורתו של יעקב, הקורא את יוסף למיטתו לאחר שבע עשרה שנה במצרים ומשביע אותו שידאג לקבורתו בארץ אבותיו (מ"ז, כט-לא): "וַיִּקְרָא לְבָנוֹ יוֹסֵף וַיֹּאמֶר לוֹ: '... אֵל נָא תִקְבְּרֵנִי בְּמִצְרָיִם. וְשִׁכְבְּתִי עִם אֲבֹתִי, וְנִשְׂאָתָנִי מִמִּצְרָיִם וְקַבְּרֵתָנִי בְּקַבְּרֹתָם.' וַיֹּאמֶר: 'אֲנִי אֶעֱשֶׂה כְּדַבְּרֶךָ.' וַיֹּאמֶר: 'הֲשִׁבְעָה לִּי. וַיִּשְׁבַּע לוֹ'."

יעקב חושד בבנו, פקידו של פרעה. ולא לחינם. בכל מהלך שמונים שנות ממשלו של יוסף במצרים, פרעה ושריו מתוארים כנלהבים משני דברים בלבד: הצעתו של יוסף כיצד להתמודד עם שנות הרעב, וקריאתו של יוסף לאביו ולאָחיו לעבור את חמש שנות הרעב האחרונות תחת חסותו במצרים. כאשר פרעה שומע את הרעיון האחרון, הוא ממחר להזמין בעצמו את משפחתו של יוסף, אלא שהפעם המינוח מעט תקיף יותר: "וַיֹּאֲתָה צְוִיתָהּ: זֹאת עֲשׂוּ" (מ"ה, יט). והם מצייתים לפקודה, ומביאים את יעקב ואת ביתו לעבור ולגור במצרים. יתר על כן, פרעה אף פוקד עליהם להותיר מאחוריהם את רכושם, בהבטיחו להעניק להם רכוש חדש. אך יעקב, בחשדנותו, מתעלם מכך ומביא את רכושו עמו למצרים (מ"ז, א). מאחורי העניין של פרעה ביעקב ובשבטו עומד מניע פשוט: פרעה מפחד שיועצו הגדול עלול לבקש לחזור לביתו בארץ כנען, ואולי אף לחולל אי שקט בגבול, והוא פועל לנטרל את הסכנה על ידי שתילת העברים מחדש בתחום השפעתו

עם כל עוצמתו
האדירה, יוסף איננו
בן חורין. שוב אין
הוא רועה כאבותיו,
אלא משרת של
פרעה בבית העבדים.
אדם כיוסף, השולט
בנתיניו ומחלק
פקודות, חש את
עצמו כאדם חופשי,
אך עם כל הקסם
שבחווייה הזו מסתבר
שהיא בעצם אשליה.
גם הבכיר שבין
העבדים נותר עבד

המיידית. החישובים הפוליטיים הללו די בהם, כנראה, להצדיק דבר שבנסיבות אחרות היה עשוי להתפס כלא יאה: ייבוא שבט רועים אל תוך ארץ מצרים בחסותו של פרעה.

במשך שתיים-עשרה שנה לאחר תום הרעב, פרעה מצליח לשמור את העברים במצרים. שתיקתו של הכתוב מלמדת שאיש לא העז להעלות את נושא השיבה לכנען, שכן פרעה בכל מקרה לא היה נותן לאיש לעזוב. הנושא זוכה, בסופו של דבר, להתייחסות רק כאשר יעקב שוכב על ערש דווי, והפטריארך הזקן משתמש בנשימותיו האחרונות כדי לחתור תחת רצונו של פרעה ולגרום ליוסף – הבן היחיד שבכוחו ללחוץ על פרעה בעניין כלשהו – להשבע שיקבור אותו בחברון עם אבותיו. לראשונה, יוסף מוצא את עצמו מחויב לפעול נגד האינטרס של המלך: יעקב דורש שהאחים יורשו לחזור לכנען, גם אם רק לשם קבורה. אך מה יהיה אם ינצלו את ההזדמנות ויסרבו לשוב? מה יהיה אם יוסף עצמו, כשיראה את אחיו עוובים, יתפתה ויערוק בעצמו?

לכוד בהתחייבות לאביו שאין הוא יכול להפר, יוסף, שליט מצרים, מגיב בדרך מתמיהה. הוא פונה אל שרי פרעה ומתחנן בפניהם שיעזרו לו לקבל את רשות פרעה לצאת לארץ כנען ולקבור את אביו (ב', ד-ה):

ויעברו ימי בכיתו, וידבר יוסף אל בית פרעה לאמר: "אם נא מצאתי חן בעיניכם, דברו נא באזני פרעה לאמר: "אבי השביעני לאמר הנה אנכי מת; בקברי אשר כריתי לי בארץ כנען – שמה תקברני. ועתה אעלה נא ואקברה את אבי ואשובה".

מה פשר ההתנהגות של יוסף, הפונה אל עבדי פרעה ומתחנן לפניהם לנסות ולהשפיע עליו, וגם זאת רק אם "מצאתי חן בעיניכם"?⁶² ומדוע יוסף תולה הכול ביעקב, ש"השביעני", באופן שנראה כי הוא עצמו לא היה מעלה על דעתו דבר שכזה? אחרי עשרים ושש שנות שלטון במצרים, אחרי שהציל את הארץ מחרפת רעב, אחרי שריכז את כל עושר הארץ בידיו של פרעה – אחרי כל זה, האם יוסף מפחד להיכנס אל פרעה ולבקש ממנו רשות ללכת ולקבור את אביו?

התשובה היא שאכן, הוא מפחד. עם כל הכוח האדיר שבידיו של יוסף, הוא אינו בן חורין. שוב אין הוא רועה כאבותיו, אלא משרת של פרעה בבית העבדים. בית העבדים הזה הוא אחת המעצמות הפוליטיות והכלכליות הגדולות בעולם, ובכוחו לתת חיים וליטול אותם. ברור שאדם כיוסף חש את עצמו אדם חופשי כאשר הוא נותן פקודות השכם והערב, ובידו סמכות בעינייני חיים ורכוש. אך עם כל הקסם שבחווייה הזו, מתברר שהיא בעצם אשליה. בבית פרעה, ממש כמו בבית פוטיפר, הבכיר מכל העבדים הממונה על ענייני אדונו עשוי להיות רב-השפעה – ועדיין הוא עבד שבן רגע עלול אדוניו לחסל אותו ולהשאירו ללא כלום. וכאשר יוסף מבין שעליו לנהוג בניגוד לרצונו של פרעה בעניין קבורתו של אביו, כשהוא ניצב לראשונה לנוכח זעמו הצפוי של פרעה והאבדן האפשרי של יחסו המועדף, יוסף חווה אותה אימה שיחווו העבדים העברים מפני פרעה אחר בעוד דורות ספורים. לפני האימה הזו יוסף נכנע, ובכך הוא דן את משפחתו לחיים של עבדות לפרעה, שנגדו הוא – בניגוד לאביו יעקב – אינו מסוגל לעמוד.⁶³

נראה שבסוף גם יוסף הבין שהובס. שכן בשכבו על ערש דווי, ובהביטו אחורה אל תוצאות מפעל חייו, הוא חש צורך לומר לאחיו את הדבר הזה: "אנכי מת, ואלהים פקד פקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת... והעלתם את עצמתי מזה" (ב', כד-כה). יוסף הצליח

להגשים את חלומותיו, אך בסופו של חשבון הוא לא הושיע איש, אפילו לא את עצמו. המילים החותמות את ספר בראשית הן מן הקשות שבמקרא כולו:

וַיָּמָת יוֹסֵף בֶּן מֵאָה וָעֶשֶׂר שָׁנִים, וַיַּחְנֹטוּ אֹתוֹ, וַיִּישָׂם בְּאֲרוֹן בְּמִצְרַיִם.

היכן כוחו של יוסף כעת? אנו שואלים את עצמנו. ומה יהיה גורל עמו עכשיו, כשהוא וכל חכמתו הגדולה ויכולותיו הנפלאות אינם?

התשובה ניתנת בשורות העוקבות, אלו הפותחות את ספר שמות (שמות א', ח-כב):

וַיְקַם מֶלֶךְ חָדָשׁ עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא יָדַע אֶת יוֹסֵף... וַיַּעֲבְדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפָרֶךְ. וַיִּמְרְרוּ אֶת חַיֵּיהֶם בְּעַבְדָּה קָשָׁה, בְּחִמּוֹר וּבְלִבְנִים וּבְכָל עֲבָדָה בְּשָׂדֵה, אֶת כָּל עַבְדֹתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בָהֶם בְּפָרֶךְ... וַיֵּצֵאוּ פָּרְעֹה לְכָל עַמּוֹ לְאֹמֶר: "כָּל הַבֶּן הַיְלֹוֹד הַיְאֹרֶה תִשְׁלִיכֶהוּ וְכָל הַבַּת תַּחְיִין".

השעבוד מתחיל, וזמן קצר אחריו מתחיל רצח של ילדים עבריים בידי פרעה. ישועת בני ישראל, שיוסף ראה את עצמו מופקד עליה, נותרת למישהו אחר, שיצליח במקום שבו הוא נכשל.

המסר מחודד מאין כמוהו. יש דרך הקורצת לאדם טוב המאמין שבכוחו לרתום את כוח האדיר של המערכות הפוליטיות והכלכליות שבידי המדינה האימפריאלית לטובת עמו ולטובת האנושות. לפי השקפה כזו, יכול אדם לשרת את מלך המדינה האימפריאלית ולסייע לו בכל לבבו ובכל נפשו להעצים את ממלכתו, ובתמורה לזכות ברווחה חומרית והגנה פיזית, וכל זאת בעודו נשאר נאמן לעקרונות המוסריים החשובים ביותר. אלא שדרך זו נראית, לפחות לפי המתואר בסיפור יוסף, בלתי-אפשרית. היכולת לפעול בשעת צורך נגד האינטרסים של הכוח הארצי – שהיא בעצם העמידה על חירותו של רועה הצאן – היא השורש והמפתח ליכולתו של אדם לנהוג בצדק בעולם. והאדם המשרת בכל מחיר את האליטים-הממלכות ואת אימפריות-הדגן שלהם אינו יכול לעשות כן. מי שמשרת אותם נעשה כמותם, ובכך מאבד הכול.

4. המוסר של המתבונן מבחוץ

החקלאי, שעבודתו ייצרה את הבסיס לערים הגדולות של מצרים העתיקה ושל בבל, פעל בתוך תבנית של מוסר מסוים מאוד. הוא ציית להוראות שקיבל מאביו, לחוקי המלך ולפולחן שהכתיבו הכוהנים. והוא עשה זאת כי הבין שהדברים המחזיקים את הממלכה ומונעים את התפוררותה הם הדגן, הציות והיראה מפני האלים. הדגן שהחקלאי הצמיח בעמלו היה התשתית לא רק לפרנסת משפחתו, אלא גם לעושר שהמלך נוקף לו כדי לקיים את צבאו ופקידיו, שרק הם יכלו להגן על העם מפני חורבן בידי פולשים ופשעים של יחידים חורשי רעה; וכדי לקיים את הכהונה הרשמית, שתיווכה בין העם לבין האלים ובדרך זו הגנה גם היא על האוכלוסייה. בצייתו לחוקים, החקלאי תמך בממלכה שהציעה הגנה לו ולשאר האנושות. ובצייתו לאלים, הוא קנה את רצונם הטוב למענו ולמען שכניו, בעולם הזה ובעולם הבא. כך, במוסר של המזרח הקדום, כל הפעולות כווננו בסופו של דבר לקיומם של המלך והמדינה, שכן הם נתפסו כמקור כל הטוב. ואכן, כל מה ששירת להחזקת המעגל הסגור של איכר, גובה-מס, מלך, חייל וכוהן היה לכאורה חיובי, שכן הוא

שמר על מערך גלגלי-השיניים שקיימו את הממלכה ליום נוסף ולדור נוסף, ושימרו את ההמונים חיים ומוגנים.

מועיל להשוות את המוסר הזה למוסר של הפילוסופיה האתונאית, אשר אמנם העמידה את עצמה הרחק מדתות-המדינה של העת העתיקה מבחינות רבות, אך בה בשעה המשיכה והתקשתה להבין את המוסר של האדם כדבר החורג אל מחוץ לחיים המשותפים של חברי הקהילה הפוליטית הנוצרת על ידי המדינה.⁶⁴ מבחינה זו, החשיבה של אפלטון ואריסטו עודנה דומה לזו של האימפריות הגדולות של המזרח הקדום, שכן אף היא מניחה שאם ברצוננו לעשות סדר בעולם המוסרי של בני אנוש, עלינו להתחיל מראיית היחיד כחלק מן המדינה המושלת בו.

טלו לדוגמה את האופן שבו מספר אפלטון על מותו של סוקרטס בדיאלוג 'קריטון'. המדינה האתונאית דנה את סוקרטס למוות בשל הבוז שרחש לאלי העיר ובעוון השפעתו הרעה על הנערים אשר לימד. כעונש, החוק האתונאי מחייב אותו להתאבד בשתיית רעל. קריטון, חבר ותלמיד של סוקרטס, מוכן להבריח את סוקרטס מכלאו ולהביאו לחוף מבטחים בתסליה. אך סוקרטס דוחה את ההצעה, וקורא לחבריו לחשוב על הנזק שיגרורם לחוקים ולמדינה אם יסרב לציית לחוק. בפסקה הבאה, סוקרטס שם בפי החוקים והמדינה האתונאית את ההאשמה כי אם לא יציית להם יביא למעשה לחורבנם:

כשנעמוד לברוח מכאן, או תכנה את המעשה כאשר תכנהו, אם [ב]אותה שעה יבואו החוקים וכלל-המדינה, יתייצבו נגדנו וישאלונו: "הגד נא לי, סוקרטס, מה יש בדעתך לעשות? כלום אינך מזמן עצמך להאביד אותנו, את החוקים, ואת המדינה כולה, במידה שהדבר בידך? או שמא סבור אתה כי יש קיום לאותה מדינה שבתוכה לא יהיה תוקף לפסקי הדין, והם יבוטלו ויושמדו בידי הדיוטות, והיא לא תיהרס? [...] במה אתה מאשים אותנו ואת המדינה, עד ששלחת ידך להאבידנו? ראשית כול, כלום לא הולדנוך, ועל ידינו נשא אביך את אמך ויצרך? [...] ומה בדבר אלה הנוגעים בגידול הילדים ובאותו חינוך שנתחנכת גם אתה? כלום לא נאה היא הוראת אותם החוקים שבינינו שנחקקו בעניין זה, וציוו על אביך לחנך במוסיקה ובגימנאסטיקה? [...] ולאחר שנולדת וגודלת וחונכת, היש בפיך לטעון שלא היית מלכתחילה צאצאינו ועבדנו, אתה ואבותיך?"

סוקרטס מעניק כאן אישור רהוט לאותה השקפה עצמה שייחסתי לאימפריות של המזרח הקדום, אשר לפיה המדינה וחוקיה הם הנותנים לאדם את חייו ואת חינוכו. גם אם ילד סבור, בתמימותו, שחייו וחינוכו ניתנו לו מידי הוריו, זוהי סברה שגויה, שכן החוקים והמדינה מגינים על הוריו, מאפשרים להם חיים, ומגדירים את הכללים שבלעדיהם לא היה האדם זוכה לא למשפחה ולא לחינוך. כאשר אלה הם פני הדברים, מתבקש שהיחיד יראה את עצמו כ"צאצאה ועבדה" של המדינה, המשיב את חובו לחברה באמצעות צייתנות אדוקה – וזאת אף אם תצווה המדינה על אדם למות מוות לא צודק.⁶⁵

בכתבי אריסטו השקפה זו נעשית שיטתית ומשמשת בסיס למדע האתיקה. כך, אריסטו פותח את האתיקה שלו בקביעה כי אם אדם רוצה להכיר את הטוב העליון, תחום הידע אשר יגלה לו את אותו הטוב הוא הפוליטיקה, אמנות הממשל. דהיינו, יש לראות את המוסר כנגזר, לפחות באופן ראשוני, מהדרך שבה יש לנהל את המדינה. אם כן, נראה כי

בניגוד גמור
לסוקרטס, משה
הנאשם בפשע שאכן
ביצע אינו מוסר
את עצמו למשפט
ולא לעונש, אלא
דוחה בפירוש את
סמכות השיפוט של
המדינה כלפיו. גם
דמויות מופת אחרות
במקרא מתוארות
כנתונות בהתנגשות
חריפה עם חוקי
המדינה שהן חיות
בה, וכמפרות את
החוקים והפקודות
של המדינות
הללו כמעט כדבר
שבשגרה

גם אריסטו אינו חושב שתכלית האדם – הייעודים הנשגבים ביותר שלשמים אדם פועל ומנהל את חייו – ניתנת להפרדה מתכלית המדינה שהוא חי בה.⁶⁶

עמדתו המוסרית של המקרא מכוונת נגד תפיסה זו לגבי מקורו של הטוב בחייהם של בני אדם. ההוראה הראשונה שאלוהי ישראל נותן לאברהם היא הפקודה לעזוב את ארצו ומולדתו, ולגדוע את קשריו איתם – בדיוק אותו דבר שסוקרטס מציג כמה שלא ניתן להעלות על הדעת. דרמטי עוד יותר מבחינה זו הוא סיפורו של משה. אם אי פעם היה ילד שחב הכרת תודה למלכו, הרי זה הילד משה, שניצל ממוות על ידי בת פרעה וגודל בארמון המלוכה המצרי. והנה משה הורג מצרי, מפר את חוקי מצרים, ואז, כאשר על ראשו מרחפת סכנת הוצאה להורג, עושה משה בדיוק את מה שסוקרטס הגדיר כהתגלמות המובהקת של חוסר הצדק: בעמדו לפני האשמה בפשע שאכן ביצע, משה אינו מוסר את עצמו למשפט ולא לעונש, אלא דוחה את סמכות השיפוט של המדינה כלפיו. דברים דומים אפשר לומר גם על דמויות מופת אחרות במקרא, שכמעט כולן מתוארות כנתונות בהתנגשות חריפה עם שליט המדינה שהן חיות בה, וכמפרות את החוקים והפקודות של המדינות הללו כמעט כדבר שבשגרה.⁶⁷ למעשה, לא פעם נדמה כי המספר המקראי מאמין שחוקי המדינות ופקודות המלכים הם לא יותר ממילים ריקות שאינן טעונות בערך נורמטיבי כלשהו.

מובן שזו אינה כל האמת. למלך ולמדינה יש ערך רב במקרא, והממלכה הישראלית המאוחדת, ובמיוחד השנים הראשונות של שלטון שלמה, מוצגות בו כשיא ההישג האנושי. נביאים כישעיהו, ירמיהו ויחזקאל, כמו גם מחבר דברי הימים, כולם ציפו לחידושה של הממלכה, ולימדו דעת את העם לשם קידום יעד זה. למקראות הללו חשובים שימורה ושגשוגה של המדינה לא פחות מכפי שהם חשובים לטקסטים האתונאיים שנידונו כאן. אלא שהם מוכנים לשקול כאפשריים את כל אותם דברים שהמחשבה היוונית דוחה ומדחיקה באופן שיטתי: את הפרת החוקים, את נטישת העמדה, ואפילו את חורבנה של המדינה. כל הדברים הללו נוכחים תדיר בדעתם של הנביאים והסופרים, והדמויות שבמקרא מהרהרות בהם ואף עושות אותם. ובעשותן כך, הן מתוארות כמי שנהנות מאהבתו של האל ומעזרתו.

איך להבין זאת? המפתח טמון בכך שהמוסר המקראי בוחן את המעשה האנושי מעמדת תצפית שונה לחלוטין מזו של המוסר היווני – עמדת תצפית הקשורה לחייו של הנווד, המתבונן ומעריך את כל המתרחש בשדה החיים האנושיים מנקודת מבט הנמצאת מחוץ למוסד הממלכה ומשוחררת מכל מחויבות מראש כלפיה.⁶⁸ מנקודת המבט של הרועה, המוסר אינו יכול להתחיל מהמדינה כיוון שבני אדם עשויים לעזוב את המדינה ולחיות חיים בעלי ערך מחוץ לה, כפי שאברהם עשה. המוסר מתחיל אפוא בראיית האדם – או, ליתר דיוק, המשפחה – כגורם עצמאי, המשוחרר מן המדינה. המוסר מתחיל אפוא ביחיד הבוגר הנושא באחריות לגורל משפחתו, וממשיך מנקודה זו.⁶⁹ אם המדינה יכולה לסייע ליחיד למלא את מחויבויותיו ואחריותו, הקודמות למדינה ובלתי תלויות בה, אז ניתן לראות את המנגנון של המדינה וחוקיה כבעלי ערך וזכות קיום. אך כאשר המדינה אינה משרתת את התכלית הזאת, היא וחוקיה חדלים מלהיות בעלי תביעה כלפי היחיד. מבחינתו כבר אין יותר שום סיבה שיתקיימו כלל ועיקר.

העולה מכאן הוא שבמקרא, הציות לחוקי המדינה – ואפילו עצם קיומה של המדינה – ניתן להצדקה, אם בכלל, רק על בסיס מוסרי בלבד. הנביאים והסופרים דוחים בכך את הטענה המצרית והבבלית, השבה ומופיעה אחר כך בפילוסופיה האתונאית, שאדם יכול לגזור את המוסר מהבנה נכונה של הפוליטיקה. להפך, את חכמת המדינה אנו צריכים לבנות מתוך תפיסה נכונה של המוסר. וכך כאשר אברהם, משה או אליהו, לדוגמה, אינם נאמנים לשליטי הארץ ולחוקיהם ולפקודותיהם, הם עושים זאת כיוון שהשליטים הללו והחוקים הללו אינם ניתנים להצדקה במונחי האחריות והמחויבות שלהם כיחידים. מדינה שאינה משרתת מטרה מוסרית מן הסוג הנכון בעיניהם איננה לדידם מדינה, כשם שאל שאינו משרת מטרה זו אינו אל.

מהו, אם כן, התוכן של מוסר הרועה, המתיימר במקרא לשפוט שליטים וחוקים? התשובה עולה בבירור מסיפורי ספר בראשית, שעיקרם מוקדש לתשובה לשאלה זו. המוסר של הרועה מתחיל בשאלה מה צריך היחיד לעשות לשם רווחתו ורווחתם של בני ביתו התלויים בו. את הנחישות לנסות ולענות על שאלה זו אלוהי ישראל מבכר על פני יראת השמיים של אדם כקין, העושה רק את אשר אביו עשה ורק את מה שאלוהיו הורה לו לעשות, ומוכן להקריב מרכושו הדל בהכרת תודה על מה שהשיג בזכות עמדה כנועה זאת. דחיית קין בידי האלוהים איננה כמובן דחייה של יראת השמיים והצייתנות באשר הן; אלו הן מידות ראויות ורצויות בהחלט כאשר הן מופיעות במקום, בזמן ובמידה הנכונים. אבל זו אכן דחייה של העמדת מידות אלו בפני עצמן, כיסודות החיים המוסריים. היסודות הראויים לחיים מוסריים, יסודות שכל השאר צריך להיבנות עליהם, הם הדאגה של אדם לרווחתו שלו ולרווחת בני ביתו. רק משהונח היסוד הזה, יסוד שאנו רואים את כינונו בסיפורי אברהם, יצחק ויעקב, עובר מוסר הרועה לתור אחר מרכיבים מכריעים נוספים של חיים מוסריים, הנידונים בהרחבה בסיפורים על האבות ועל בני ישראל במצרים: נדיבות ואומץ בעזרה לנמצאים במצוקה; הימנעות מפגיעה לא הכרחית בזולת; הקפדה על קביעת גבולות בתחום הרכוש ובתחום המיני ועל שמירתם; יראת שמיים; נאמנות; נכונות להכיר בטעות; וכן הלאה.

על הרקע הזה, החשיבות של הסיפורים הסותרים לכאורה של אברהם ושל יוסף נעשית ברורה לעין. אברהם מממש מוסר-רועים, נוטש את העיר והמדינה ובוחר בחיי אוהל בארץ הררית, הרחק משליטתם של אנשים מושחתים. יוסף, מצד שני, מתווכח עם צורת החיים הזאת, ומציג בפנינו דמות של אדם הבוחר לחיות בלב מערכות הכוח של המדינה האימפריאלית. כמו רוב הבריות, גם יוסף אינו מצטרף מרצונו החופשי למדינה שהוא משרת. אך משעה שהוא נקלע אליה, הוא בוחר להישאר חלק ממנה, לשרת אותה ולנסות להשיג את הטוב בתוכה, במקום לנטוש אותה כפי שעשו אברהם ומשה.

חשוב לשים לב שמבחינה מסוימת, יש דמיון בין מה שאברהם רוצה למה שיוסף רוצה: שניהם רוצים להגן על עצמם ועל בני משפחתם – מרעב, משעבוד, מאונס, מגנבה ומרצח – ושניהם מעוניינים לצבור כוח ועושר לשם כך. שניהם רוצים להשיג את היעדים הללו תוך שמירה על הצדק, ושניהם מעוניינים לחיות לאור רצונו של האלוהים. אך תהום מפרידה בין יוסף לבין אבותיו בסוגיית האמצעים שיש לנקוט כדי להשיג את היעדים הללו, שכן יוסף מייצג את האמונה שניתן לרתום את מערכות הכוח של העיר והמדינה לשרת את היעדים של אברהם. ואף שברגע מסוים נדמה שיוסף עשוי להיות צודק,⁷⁰ אנו

יודעים שלבסוף מאמציו מביאים על עמו מאות שנים של שעבוד מר. בכך, הסיפור של יוסף במצרים מאשר ומבהיר את העמדה המוסרית המוצגת בצורה כה עזה בסיפורו של אברהם, ומלמדת שתהיינה הנסיבות ברגע היסטורי נתון אשר תהיינה, אין כל אפשרות להשלים עם הרשעה ועם האלילות של המדינה האימפריאלית. כשאנו חותרים להשלמה שכזו, אנו עושים זאת על חשבון ילדינו ונכדינו, שעתידיים לשלם את המחיר.

אך ההסכמה שבין סיפוריהם של אברהם ושל יוסף עמוקה הרבה יותר. שניהם מושתתים על האמונה שהשורש החיוני לפעולה נכונה הוא שמירה על שיפוט מוסרי עצמאי ועל פעולה מוסרית עצמאית לנוכח הכוחות הכבירים שלעולם ניצבים נגדם. בחייו של אברהם, עצמאות השיפוט המוסרי מפני דרישותיהם של בני אדם אחרים מקבלת ביטוי עז בעימותים החוזרים ונשנים שלו עם המלכים הסובבים את ארץ כנען מכל צדדיה. בסיפורו של יוסף הנושא עולה בחריפות פעמיים: בפעם הראשונה כאשר יוסף מסרב לחיזוריה של אשת פוטיפר, ומקבל את קריסת מעמדו והרס חייו כמחיר עשיית הדבר שהאמין שהוא נכון. ובפעם השנייה כאשר יוסף חושש לבקש מפרעה לאפשר למשפחתו לצאת ממצרים, ולו לצורך קבורת אביו. הכתוב מדגיש שיוסף ידע היטב שעל ישראל לצאת ממצרים, אך הפחד שלו היה גדול עד כדי כך שמנע ממנו לעשות דבר לשם כך. את הפחד הזה עצמו, יותר מכל פעולה של פרעה או של עבדיו, יש לראות כמקור השעבוד של ישראל, וממילא כאחראי למותם של חפים מפשע רבים לאין מספר. אכן, העבדות הפיסית של בני ישראל בחומר ובלבנים אינה אלא ביטוי מוחשי לעבדות הפנימית שתפסה מקום בלבותיהם מן הרגע שבו נסתיימו שנות הרעב ובני ישראל, מחולשת דעת או חולשת רצון, לא יכלו עוד להביא את עצמם לצאת ממצרים.

העצמאות של השיפוט והפעולה המוסרית תלויה אפוא ביכולת להתנגד לפעופע האיטי של פחדים מוצדקים ושל מחויבות בלתי מוצדקת לבני אדם אחרים ולמוסדותיהם – המנשלים יחדיו את האדם מהחופש שלו להבחין באמת ולפעול למענה. השמירה הערנית על היכולת להתנגד, במחשבה ובמעשה, היא אם כן הבסיס למוסר המקראי, הלא הוא מוסר הרועה.

5. מילה אחרונה על הציות לאלוהים

אין כל ספק שנביאי ישראל מעוניינים שנשמור את מצוות התורה, שהיא לא רק רצון האלוהים, אלא גם מקורם של החיים והטוב, כפי שמשה מסביר בספר דברים. למרות זאת, נראה כי אפילו הציות לרצון האל אינו ערך מוחלט במקרא. כבר הזכרתי שהסיפור המקראי מתאר את הבל כפועל נגד כוונתו המפורשת של אלוהים, כאשר הוא בוחר להיות רועה צאן אף כי אלוהים שלח את האדם לעבוד את האדמה אשר ממנה לוקח. אברהם, שהתווכח עם אלוהים באשר להחרבתה של סדום, אף נמנע, כפי שראינו, מלקבל את שנראה כרצונו של אלוהים שישחט את בנו, וגם קרא למקום העקידה בשם שבא להדגיש את אחיזתו באמונה שקורבן מעין זה אינו יכול להיות רצונו של בורא עולם. והסיפורים הבאים משתלבים אף הם בתבנית הזו: משה מתואר כמי שמתווכח עם אלוהים פעם אחר פעם ומנע ממנו להשחית את עם ישראל בזעמו. במהלך הוויכוחים הללו אנו אפילו לומדים כי משה מסרב להוראתו המפורשת של אלוהים, הניתנת פעמיים, לעזוב את המחנה שלמרגלות הר סיני ולהניע את העם אל ארץ כנען.⁷¹ גם אהרן הכהן, אחיו של משה, מסרב לקיים את מצוות

כמו הבל, גם יעקב
הוא אדם המסרב
לקבל את הקלפיים
שניתנו לו, ומוכן
ליטול על עצמו
סיכונים אדירים כדי
לנסות ולהיטיב את
מצבו ואת מצבם
של צאצאיו - גם
כאשר סיכונים אלה
כוללים את הסטייה
ממה שנראה כרצונו
המפורש של אלוהים.
וכמו הבל, הוא מגלה
שאלוהים מעריך
ומוקיר את מי
שמפריס את גידת
הגורל

ה' ביחס לאופן הקרבת הקרבנות ביום שבו נספו שני בניו. "היטיב בעיניי יי?" שואל אהרן, והכתוב מלמדנו שמשם מאשר לבסוף את מעשיו (ויקרא י', טז-כ). ופינחס זוכה לשבח מפורש מאת ה' על מעשה הקנאות שבו הרג את זמרי וכזבי, אף כי מעשה זה לא נעשה בהתאם לציווי האלוהי (במדבר כ"ה, א-טז). גם בנות צלפחד מערערות על הפרשנות הפשוטה של החוק האלוהי המעניק את זכות הירושה לבנים בלבד, והערעור מתקבל על ידי ה' כצודק (במדבר כז, א-יא; יהושע י"ז, ג-ד).

פרשיות אלו, ואחרות הדומות להן, מעלות תהיות משמעותיות באשר להנחה שבעיני המקרא אדם צריך לציית למה שנראה כרצון ה' בכל רגע נתון. בה בעת, הן גם מושכות את תשומת לבנו לסיפור נוסף, שעשוי להיות מטריד ביותר אם אכן הציות לאלוהים הוא העיקר בעיני התורה: פרשת מאבקו של יעקב עם האלוהים ערב פגישתו הצפויה עם עשו אחיו. וכך מספר הכתוב (בראשית ל"ב, כו-ל):

וַיִּתֵּר יַעֲקֹב לְבָדוֹ, וַיֹּאבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיֵּרָא כִּי לֹא יָכַל לוֹ, וַיִּגַע בְּכַף יָרְכוֹ. וַתִּקַּע כַּף יָרְךְ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבֹקוֹ עִמּוֹ.
וַיֹּאמֶר: "שְׁלַחֲנִי, כִּי עָלָה הַשָּׁחַר."
וַיֹּאמֶר: "לֹא אֲשַׁלְּחֶךָ, כִּי אִם בְּרַכְתָּנִי."
וַיֹּאמֶר אֵלָיו: "מָה שְּׁמֶךָ?"
וַיֹּאמֶר: "יַעֲקֹב."
וַיֹּאמֶר: "לֹא יַעֲקֹב יֵאמָר עוֹד שְׁמֶךָ, כִּי אִם יִשְׂרָאֵל. כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אֲנָשִׁים וַתִּוְכַל."
[...] וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם.

מדוע מעניק אלוהים ליעקב את השם "ישראל" - שמשמעותו, כפי שהכתוב מלמדנו, שיעקב נאבק עם אלוהים ועם אנשים ויכול להם? העובדה שיעקב נאבק עם אנשים מובנת מאליה, או לפחות תהיה כך ביום המחרת: לבן החזיק את יעקב משועבד בארץ ארם במשך יותר מעשרים שנה, תוך שהוא מרמה אותו ומכזוהו. אבל יעקב הצליח לברוח מלבן עם משפחתו ועם עושר רב הודות לכוח רצונו, לעורמתו, ובסופו של דבר לעזרתו של ה'. אותם כישורים עצמם יביאו את יעקב לנצח את עשו, האח שהוא עשה לו עוול, האח שרצה להרוג אותו, האח המגיע כעת אליו עם כוח לוחם של ארבע מאות איש. בעוד יממה, גם את היריב הזה יעקב ישאיר מאחוריו. אכן, יעקב נאבק עם אנשים ויכול להם.

אך מה באשר לאלוהים? האין הוא ניצב לצדו של יעקב? מה עשויה להיות המשמעות של האמירה שיעקב נאבק עם אלוהים וניצח?

נתבונן שוב באיש שיעקב נאבק עמו במהלך הלילה הארוך. האיש שנאבק יעקב עמו אינו עשו, אלא אלוהים בעצמו. ואם נחשוב על כך, נגלה שהמאבק רב השנים של יעקב עם אחיו עשו הוא בעצם מאבק של התנגדות לגזרותיו של הבורא עצמו. שהרי ככלות הכול, האין זה האלוהים ששם את יעקב ברחם עם עובר נוסף, ושהעניק לעשו את הכוח לגבור עליו ולהיוולד בככור? האין זה האלוהים שהעניק לעשו את הכישורים והאופי שהקנו לו את אהדת אביו, כך שמעמדו כיוורש יהפוך בעיני יצחק לעניין סגור? אמנם, האלוהים הבטיח לרביקה שיעקב ינצח את אחיו עוד בהיות השניים ברחמה, אך מרגע זה והלאה נראה כאילו האלוהים נטש אותו. במקרא אין גורל. מה שיש הוא הכרעות של בני אדם

וגזירות של האלוהים. אשר על כן, הדברים הללו הם בעיני יעקב, כמו בעיני הכתוב, גזירות האלוהים. יעקב נאבק במשך כל שנות חייו עם האלוהים.⁷²

כאשר אנו מכירים בכך, אנו יכולים להבין את הדימוי של המאבק עם האיש לאורך כל הלילה, מאבק שיעקב אינו מוותר בו גם בהיפצעו. כמאמר יעקב לאלוהים בהיאבקו עמו: "לא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם בְּרַכְתָּנִי". יעקב נאבק עם אלוהים, ואף שאלוהים מעניש אותו, אין יעקב חדל מהמאבק עד שהוא מצליח לקבל מאלוהים את הברכה שחתר אליה לאורך כל הדרך. ויעקב אכן מתברך, ברכה שלעולם לא היה זוכה לה אילו היה משלים עם גורלו ונעשה למשרתו של אחיו הבכור, המועדף והאלים: הוא שב כעת הביתה כאדם חופשי, עם אחד עשר בנים, עם עושר רב, נשוי לאהבת חייו שהוא מביא איתו לארץ כנען. ביום המחרת הוא נפטר מהמכשול האנושי האחרון שעמד בדרכו אל ירושתו הגדולה, אל ארץ אבותיו. יעקב זכה בכל הברכות, וכל זאת למרות מה שנראה כגזירתו הבלתי הפיכה של האלוהים. כן, יעקב שרה עם אלוהים ויכול לו.⁷³

סיפור המאבק של יעקב עם האלוהים במעבר יבוק חוזר בכך על תמות רבות-משמעות שהופיעו לראשונה בסיפור קין והבל. כמו הבל, גם יעקב הוא אדם המסרב לקבל את הקלפים שניתנו לו, ומוכן ליטול על עצמו סיכונים אדירים כדי לנסות ולהיטיב את מצבו ואת מצבם של צאצאיו – גם כאשר סיכונים אלה כוללים הסתייגות ממה שנראה כרצונו המפורש של האלוהים. וכמו הבל, הוא מגלה שהאלוהים מעריץ ומוקיר את מי שמפר את גזירת הגורל ומעזו לחתור לשיפור מצבו ומצב בני משפחתו בדרכים הסותרות את הסדר שהתוו להם המלך או המדינה, אבותיהם או אפילו האלוהים בעצמו. למעשה, אנו לומדים שדווקא יחידים אלה הם הזוכים לברכת ה'.

יתר על כן, יעקב אינו מופיע בתורה רק כאדם פרטי. הוא מופיע כמייסדה של אומה שתישא את השם ישראל. ישראל הוא, לפי ההבנה של הסיפור, מייסדה של אומה של רועים: אומה שלא תקבל את פקודותיו של מלך, ואף לא של אל, אלא אם נוכחה לדעת שהללו מתאימות לדרישותיו של מוסר הרועים. בסיפורי תולדות ישראל וכתבי הנביאים אנו חוזרים שוב ושוב לנקודה זו, לעמידה על בחינת הנאמנויות והמחויבויות של אדם בכל פעם מחדש – ותמיד מעמדת התצפית של הבא מבחוץ, של ה"גֵר וְתוֹשֵׁב" (כפי שאברהם מכנה את עצמו אחרי שהוא חי ששים ושתיים שנה בארץ כנען),⁷⁴ שאינו חייב דבר ושאינו מחויב אלא לדברים הכפופים תדיר לבחינה באמצעות השיפוט העצמאי שלו בדבר הטוב והישר.

מה שבתרבויות אחרות היה נחשב לחילול-הקודש – היומרה להיאבק עם אלוהים ואף לנצח במאבק – מועלה כאן לדרגת סמל לאומי וללבה של האמונה המקראית: הסירוב של הרועה לקבל את הסדר העולמי כפי שנגזר, והדרישה לדעת מדוע הסדר אינו יכול להתאים את עצמו לדרישות מוסר רועה הצאן המתבוננן מבחוץ.

זו, כמובן, אינה התמונה כולה. הקריאות לשמור את מצוות התורה מלאות את המקרא והן רבות וחד-משמעיות. ואילו מקרי ההסתייגות בפני רצון האלוהים הם מעטים, גם אם הם בולטים. מעבר לכך, בסיפורים המקראיים יש גם מודעות כנה למעלות השייכות בראש ובראשונה לחקלאי ולא לרועה הצאן, מעלות כגון יראת כבוד כלפי סמכות, ציות, יציבות והמשכיות, היכולת להפעיל מערכות כוח והיכולת להיאחז בארץ, אשר מיוחסות לדמויות

כמו קין, נוח, יצחק, יוסף, יהושע ושאול. וכך, לצד הדגש והתהילה הגדולים שמעניק המקרא לשורת רועי-הצאן המיוצגת על ידי הבל, אברהם, יעקב, משה ודוד, הוא מכיר גם בתפקיד המרכזי שממלאות דמויות מן הסוג המנוגד, תפקיד שהוא חיוני בבנייתה של כל חברה אנושית, ובכללה זו שתיבנה בידי בני ישראל בארצם.⁷⁵

מדובר אפוא באיזון עדין, שבאמצעותו הסיפור המקראי יכול להנחיל תפיסה של מרחב מוסרי המכיל שני ערכים: מן הצד האחד, שמירה נאמנה של מצוות התורה היא המפתח לחיים של צדק וצמיחה. ומן הצד השני, המצוות אינן מחליפות או מבטלות את הסדר הטבעי והחוק הטבעי שקדמו להן, המאפשרים לנו לראות אל מעבר לציות ומעבר למה שנראה כנתבע מאתנו ברגע נתון, לתור אחר מה שאלוהים באמת אוהב, ואחר הדבר שלשם השגתו נועדו מצוות התורה. הסיפורים המקראיים של ויכוח ואי-ציות הם הנותנים לנו את האומץ להיאבק עם אנשים ועם אלוהים במקום שהדבר נדרש בו. עמדה כזו היא הערובה היחידה לכך שמצוות התורה עצמן, שפרשנותן ניתנה בידי אדם, ימשיכו לשמש ביטוי לצדק ולרצון ה'.

הערות

1. זו ההנחה השלטת בספרות האקדמית על המוסר של המקרא. ראו, למשל, Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, London: SCM Press, 1967, vol. II, p. 316; Johannes Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments*, Berlin: Verlag Alfred Töpelmann, 1964, pp. 189–192; אל'עזר שבייד, "סוד הסמכות במוסר המקראי: מדרש פילוסופי", *מאזניים* 2, תש"ם, עמ' 83–93. אפילו ספר בראשית נקרא על ידי חוקרי המקרא כמעין מסכת על ציות. כפי שכותב ברוורד צ'ילדס, "החיים של ציות המשורטטים בעלילות האבות – הרבה לפני מתן תורה – קוראים לאמון ללא שיעור בנאמנות של אלוהים... התגלות ה' לאבות היא פעולה של חסד צרוף המובילה לעמדה מתבקשת של צייתנות נאמנה", Brevard Childs, "The Old Testament as Scripture of the Church," *Concordia Theological Monthly* 43 [1972], pp. 709–722, at p. 718. גם ספרי מנבא פילוסופיים לתורת המוסר מותירים את הרושם שהמוסר המקראי מתעסק במצוות האלוהיות ובציות להן בלבד. ראו, למשל: Gilbert Harman, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York: Oxford University Press, 1977, pp. 92–93; John Deigh, *An Introduction to Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 123–125.
2. דוגמאות נוספות לאומות העולם הנשפטות על ידי ה' אף שלא נצטוו על ידו לשמור את חוקיו, יש בבראשית ט"ו, יד, טז; ד; דברים ח'; ה; י"ח, יב, ובמקומות רבים נוספים במקרא.
3. בראשית ג', יב; ט', כ–כא; ט', י"ב.
4. בראשית י"ט, ל–לו; ל"ד, א–ד; כ"ט, יג – ל"א, מד; שמות א', ח–טו.
5. ההשקפה הרואה את המקרא כמשקף חוק טבעי שהוא בר-השגה לתבונה האנושית נפוצה בפרשנות היהודית המסורתית. ראו, למשל, את פירוש הרמב"ם לבראשית ו', א, יג; את החוקוני לבראשית ז', כא; את דברי ר' יהודה הלוי בספר הכוזרי, מאמר שני סימן מח; את הקדמת הנצי"ב לספרו העמק דבר; את ר' משה פיינשטיין, *ש"ת אגרות משה*, יורה דעה ב' סימן קל, בהתייחס לבראשית ג', יב. ראו גם את הדיון אצל דוד נובק, *David Novak, Natural Law in Judaism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
6. ראו הדיון שלי בכך במאמרי "המקור היהודי למסורת האי-ציות המערבית", *תכלת* 4 (תשנ"ח), עמ' 14–58.
7. התייחסות לדוד כרועה יש, בין השאר, גם בשמואל א ט"ז, יא, יט; י"ז, טו, כ, כח, לד, מ, נד; שמואל ב ז, ח.
8. חקר המקרא המודרני הבחין בתפוצה הרחבה של דימויים מתחום רעיית הצאן במקרא, ולעתים הסיק שבעיני הטקסטים העבריים הקדומים הרועה מובא כסמל למנהיג הנדיב הדואג לעמו. ההנחה היא שבדרך זו שימש הדימוי בעת העתיקה כבבל, במצרים וביוון, ודימוי כזה של רועה מופיע גם במקרא, במיוחד בנבואות ובכתובים. ראו למשל *חזקאל ל"ד*, א–לא, שבו המנהיג הנדיב הוא אלוהי ישראל. וראו דברי ונסיל: Jack Vancil, "Sheep, Shepherd," *Anchor, New Bible Dictionary*, David Noel Freedman, ed., New York: Doubleday, 1992, vol. 5, pp. 1187–1190. ונסיל מציין שבשירה הפסטורלית היוונית של תיאוקריטוס (מהמאה השלישית לפסה"ס), הרועה משמש גם סמל לשיבה אל הטבע ולעמידה בפני פיתויי העיר – אך אין הוא מזכיר כל הקבלה מקראית לכך.
9. קללת האדמה מופיעה שוב בבראשית ד', יא; ה', כט. רד"ק טוען, לדעתי בצדק, שקללת האדמה הכתובה כאן נועדה להישאר בתוקפה עד היום הזה. ראו פירושו לבראשית ד', יב.
10. השוה בראשית ב', טו, שם אלוהים מניח את האדם בגן עדן "לעבודה ולשמרה". לכן, תפיסת אלוהים את האדם כקשור באופן מהותי לחקלאות היא עמוקה ואינה מתחילה בגירוש מגן עדן ובקללת האדמה. יש לשים לב למשמעות של השלכת הביטוי "עבודה", שהוא הביטוי המקראי העיקרי לפלח, על האדמה, באופן שיש בו רמזיה ברורה לעבודה זרה.
11. אחת התשובות המקובלות לשאלה זו היא שכאשר הכתוב מתאר את קרבנו של הבל במילים "והבל הביא גם הוא מבכורות צאנו ומחלביהן", הוא רומז לנו שהבל בחר את המשובח לקרבן, בעוד קין הביא את מנחתו מחלקים גרועים או רגילים של יבולו. ראו, למשל, רד"ק על בראשית ד', ג. אך דבר זה אינו יכול להיות נכון. לשון הכתוב הקובעת כי הבל "הביא גם הוא" משמעה שכשם שקין הביא את המשובח שביבולו, כך גם הבל הביא מבכורות צאנו ומחלביהן.
12. ראו רש"י לבראשית ד', ב: "רועה צאן. לפי שנתקלה האדמה, פירש לו מעבודתה". וספורנו: "שהיתה מלאכה חכמה יותר ממלאכת עבודת האדמה", וממילא כזו הכרוכה בפחות עבודה פיסית. וראו גם אברבנאל לבראשית ד', א–ח.
13. יונתן סילבר הפנה את תשומת לבי לכך שרוסו עורך הבחנה כמעט זהה בין איכרים לרועים: "כושר ההמצאה האנושי התפתח עם הצרכים שהולידו אותו. מבין שלושת אופני החיים הזמינים לאדם, משמע הצידי, הטיפול בעדרים והחקלאות, הראשון מטפח בגוף את הכוח, הזריזות ומהירות הריצה, ובנפש – את האומץ ואת העורמה; הוא מקשיח את האדם ועושה אותו אכזר. לא זמן רב נשאר ארץ הציידים ארצו של הצייד: יש להרחיק לרדוף אחר חיות הצייד – ומכאן העיסוק ברכיבה; יש להשיג את אותה חיה שנמלטת – ומכאן השימוש בכלי הנשק הקלים: אבן הקלע, החץ והחנית. אמנות המרעה, אם המנוחה ותשוקות הסרק, היא האמנות המספיקה לעצמה יותר מכול. היא מספקת לאדם את מחייתו ואת לבושו ללא עמל כמעט; היא מספקת לו אפילו את מגוריו – אוהליהם של הרועים הראשונים היו עשויות מעורות בעלי חיים; אוהל הארון והמשכן של משה לא היו עשויים מחומר אחר. באשר לחקלאות, שהתהוותה ביתר אטיות, הריה תלויה באומנויות האחרות; היא מביאה להיווצרות מושגי הרכוש, הממשל, החוקים ובהדרגה גם הדלות המשוועת והפשע, בלתי נפרדים לגבי המין האנושי מדעת הטוב והרע. כך גם היוונים לא ראו בטריפטלמוס רק ממצאה של אמנות מועילה, אלא גם מורה וחכם שממנו קיבלו את כללי המוסר הבסיסי ואת החוקים הראשונים. ואילו משה דומה דווקא כחורץ משפט גנאי על החקלאות בתתו לה כממצאי פושע שאלוהים אינו שועה אל מנחתו. אומר היית שעובד האדמה הראשון בישר באופיו את תוצאותיה השליליות של אמנותו. מחבר ספר בראשית הרחיק ראות יותר מהודוויטס". ז'ן ז'אק רוסו, *מסה על מוצא הלשונית*, מצרפתית: עידו בסוק, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 76–77.
14. ראו פרשנותו של אבן עזרא.
15. קרבנו של הבל מהדהד בקרבנו של אברהם, המעלה איל לעולה על הר המוריה ובכך משחרר את האנושות מקרבנות אדם. ראו חלק ב להלן. יש כאן גם הטרמה של ציווי של משה אל בני ישראל העבדים

32. שמואל א כ"ב, ט-יט; שמואל ב י"א, יד-יז. Oxford University Press, 1966, pp 19-20.
33. תלמוד בבלי, ראש השנה טז ע"א; ירושלמי תענית פ"ב ה"ד; תפילת מוסף של ראש השנה.
34. Edward Kessler, *Bound by the Bible: Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, New York: Cambridge, 2005, p. 5.
35. Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, pp. 219-228.
36. זאב לוי, "סיפור העקידה בפילוסופיה הכללית והיהודית המודרנית", *הקונגרס העולמי למדעי היהדות 9*, ג (תשמ"ה), עמ' 167-174; Lenn Goodman, *God of Abraham*, p. 21.
37. וראו דברי ר' בנאי בבראשית רבה נה. הנביא הושע מתאר בחריפות את האלטרנטיבה: "זובחי אדם, עגלים יישקון" (הושע י"ג, ב). הרקע לדברי הנביא הוא נפילתה של הממלכה הצפונית, שסמלה היה שני עגלי הזהב שהקים ירבעם, ואפשר שאליהם מתכוון הושע בדבריו. בכל מקרה, הדימוי הזה מאשים את ישראל בהפיכת המסורת של אברהם, שלפיה אדם מקריב את הבהמה ומנשק את ילדו.
38. המילה, כפי שליאון קאס מנסח זאת, היא סוג של "הקרבה חלקית". ראו *ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית*, לעיל הערה 29, עמ' 329.
39. ויקרא י"ח, כא, ב; דברים י"ב, כט-לא, י"ח, י.
40. לו רצה ה' בהקרבת יצחק, יכול להורות לאברהם לעשות זאת בלי להקדים לו מסע של שלושה ימים. הנה כי כן, האלוהים לא רצה שאברהם יקריב את בנו. בבראשית רבה נ"ו מובאים דברי רב אחא, שלפיהם אמר ה' לאברהם כך: "כשאתמרי לך קח נא את בנך, לא אמרתי שחטהו, אלא 'העלהו'. לשם חיבה אמרתי לך. אסיקתיה [ז"א, העלית אותו] וקיימת דברי, ועתה אחתינייה [ז"א, הורד אותו]". וראו דומה לכך בתלמוד בבלי תענית ד ע"א. לא נתקלתי בספרות חז"ל בדעה החורגת מעמדה זאת.
41. אפשרות נוראה זו קיבלה מעמד גם בשל העובדה שהברית החדשה אימצה השקפה כזו, כאשר באיגרת אל העברים נטען שאברהם האמין שהוא יכול לשחוט את בנו שכן יש לאלוהים הכוח להחיות מתים: "באמונה היה מעלה אברהם את יצחק כאשר ניסה ואת יחידו יקריב... ויחשב בלבו כי יכול אלהים להחיות גם את המתים על כן גם הושב אליו" (פרק יא, יז-ט). השיקול הזה עולה מן ההקבלה הרמוזה כאן בין יצחק לישו: כשם שאלוהים היה נכון להקריב את בנו יחידו, כך גם אברהם; וכיוון שישו קם מן המתים, סביר להניח שגם יצחק יכול היה לקום לתחייה. עמדה זו זוכה, בין השאר, להגנתה של אליאונור סטאמפ, הטוענת שאברהם יכול היה לעמוד בניסיון של ה' רק אם היתה לו אמונה מלאה בכך ש"אפילו אם יקריב את יצחק, יצחק יחיה ויפרח... על אברהם היה להאמין שבהקרבתו את יצחק הוא אינו עושה לו כל רע" (Eleonore Stump, *Wandering in Darkness*, New York: Oxford, 2010, p. 300). בהכנסת המוטיב הזה, הנשען על הברית החדשה, מחמיצים חסידי הטענה הזאת את כל המטר של העקידה, המבחין בין אלוהי ישראל לאלילי כנען. לדיון נוסף בעניין זה ראו, Yoram Hazony, "Three Replies: On Revelation, Natural Law, and Autonomy in Jewish Theology," *Journal of Analytic Theology* 3 (2015), pp. 198-202.
42. גם הבחירה במילה "וילכו" טעונה במשמעות. הליכה משמשת במקרא גם כביטוי לפן המוסרי שיש באופן שאדם מוכון בו את חייו. כפילת
- במצרים, שהפכו אף הם לעבדי האדמה, להקריב כבש ולצאת לחירות. ראו שמות י"ב, ג-יא, כא-כג.
16. Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven: Yale, 1957.
17. ראו רד"ק ליהושע ח, ח; נגה הראובני, מדבר ורועה במורשת ישראל, נאות קדומים, תשנ"א; John W. Flight, "The Nomadic Ideal in the Old Testament," *Journal of Biblical Literature* 42 (1923), pp. 158-226, esp. p. 213f; Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, New York: Harper and Row, 1985, pp. 19-23.
18. וראו גם מדרש בראשית רבה כ"ב, ג על שלושה אישים מקראיים שהיו "להוטים אחז האדמה ולא נמצא בהם תועלת", קין, נח ועוהיהו.
19. בראשית י"א, לא-לב; רמב"ן לבראשית י"ב, א. עם זה, בבראשית ט"ו, ז ה' אומר שהוא שהוציא את אברם מאור.
20. במיוחד יש להשים לב לדמיון בן השאיפות של הבבלים ("ונעשה לנו שם") וההבטחת האלוהים לאברהם: ואגדלה שמך. הרצון להגדיל את שמו הוא תכונה שה' מבקש לקשור לפעולה מוסרית בעולם, אבל לא לבטל.
21. בראשית י"ב, יא-יג, ט"ז, א-ו, י"ז, יז-יח, כ, ב.
22. בראשית י"ג, ט-יא, י"ח, א-ח. נדיבותו של אברהם לאורחים היא ההפך ממה שנמצא בסדום, ועל כן זו הושמדה; ראו מעשה רבקה, בראשית כ"ד, יח-כ.
23. בראשית י"ד, יא-יז, י"ח, כג-כה, כ"א, יא.
24. בראשית י"ד, כא-כד, כ"א, כה-ל, כ"ג, ו-כ.
25. בראשית י"ב, ז, ח, י"ג, ד, יח, י"ז, כג, כ"א, לג. אמונו של אברהם בה' מוזכר בבראשית ט"ז, ו. השוו להגר, בראשית ט"ז, יג-יד. על אמונו של אברהם בה' ראו עוד Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 239-240.
26. שמואל א א', יב-יז, כב-כה, ח, א-ג; מלכים א כ"א, א-כד.
27. זאת בניגוד ליצחק, הרחוק יותר מלנקוט קו תקיף, ומעדיף להניח לבארות שפולשתיים נלחמו איתו עליהם ולחפור אחרות. ראו בראשית כ"ו, יז-יב.
28. דוגמאות למאבקים כאלה הם הריב בין רועי אברהם לבין רועי לוט בבראשית י"ג, ז; בין עבדי אברהם לעבדי אבימלך בבראשית כ"א, כה; והמאבק המתמיד בין אנשי יצחק לאנשי אבימלך בבראשית כו, כ-כא.
29. ליאון קאס, *ראשית חכמה: קריאה בספר בראשית*, מאנגלית: מנשה ארבל, ירושלים: שלם, תש"ע, עמ' 317.
30. אינני מכיר מקום כלשהו שבו דמות מקראית נענשת בשל דברים שהטיחה באלוהים. נראה שהמקרא אינו חושב על אלוהים כעל מי שהורג אנשים על דברים שהם אומרים בשיחה עמו. אך אלוהי ישראל נוטל את חייהם של בני אדם המחללים את הקודש כמעשה עוון (שמואל ב' ו', 1-2).
31. ראו ויקרא י"ח, כא, כ, ב; דברים י"ב, לא, י"ח, י; שופטים י"א, לד-מ; מלכים ב' ג', כו, ט"ז, ג, י"ז, יז, כ"א, ו, כ"ג, י; ישעיה נ"ז, ה; ירמיה ז', לא, י"ט, ד-; יחזקאל ט"ז, כ-כא, לו, כ, כו, כ"ג, לז-לט; הושע י"ג, ב; תהלים ק"ל, לז-לח. על הקרבת ילדים במקורות חוץ-מקראיים ראו Lenn Goodman, *God of Abraham*, New York: Cambridge University Press, 2012, pp. 239-240.

שנייה, כלומר שהוא רועה את אחיו ולא את הצאן. והשוו לדוד הרועה את ישראל כמלך בשמואל ב ה', ב.

50. כנראה גם הוא היה יורד למצרים, אלמלא התערב ה' ואמר לו "גור בארץ הזאת ואהיה עמך", אמירה שבעקבותיה יצחק זורע ורואה ברכה בעמלו החקלאי. ראו בראשית כ"ו, א-ג, יב.

51. בראשית מ"ב, א-ב. וראו גם שופטים ו', ג-ו; יא; רות ד', כא; שמואל ב כ"א, א; מלכים א י"ז, א; מלכים ב ח', א-ג; עמוס ד', ו-ח.

52. ראו 105-124 pp. Jean Bottéro, *Mesopotamia*, מלבד יוסף, הישראלי היחיד המפרש חלומות במקרא הוא דניאל. לדברי ר' לוי, כאשר האחים אומרים "הנה בעל החלומות הלזה בא" (בראשית ל"ז, כ), הם בעצם מכוונים לומר "זה עתיד להשיאם לבעלים", כלומר הנה בא האיש שמתכוון לשעבד אותנו לאדונים זרים. בראשית רבה פ"ד.

53. כפי ששנו בבית מדרשו של ר' ישמעאל, "באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון. אמר לו: יוסף, עתידין אחיך שיפתבו על אבני אפוד ואתה ביניהם. רצונך שימקה שמך מביניהם ותקרא 'רועה זונות'?" תלמוד בבלי, סוטה לו ע"ב.

54. הצלחה זו עומדת בניגוד למקריהם של אחיו הגדולים, ראובן ויהודה, שלא גילו יכולת עמידה מול פיתויים מיניים. ראובן שוכב עם פילגש אביו בבראשית ל"ה, כב, ויהודה מסתבך קשות עקב ביקור אצל זונה בבראשית ל"ח, יח.

55. לדברי ר' יוחנן, משמו של ר' מאיר, בזכות מעשה זה יוסף מקבל את מקומו כיהודי: "משם זכה ונעשה רועה". תלמוד בבלי, סוטה לו ע"ב.

56. "למה מת יוסף בפני אחיו? רבי ורבנן [חולקים]. רבי אמר: על שחנט את אביו. אמר לו הקב"ה: לא הייתי יכול לשמור את צדיקי? [...]. ורבנן אמרי [...]. קרוב לה' פעמים יהודה אומר 'עבדך אבי', 'עבדך אבי', והוא שומע ושותק". בראשית רבה ק, ג.

57. ראו דברי חכמים המובאים בהערה הקודמת. יהודה נוקט לשון 'עבדך אבי' ארבע פעמים – בראשית מ"ד, כד, כו, לו, לא; ופעם אחת ביטוי זה נאמר על ידי כל האחים יחד – בראשית מ"ג, כח.

58. חכמים מתייחסים ליוסף כ"עצמות", הסמל המובהק של מוות בגלות, וכחבית של יין שרוקנה מתוכנה: "אמר רב יהודה אמר רב: מפני מה נקרא יוסף 'עצמות' בחייו (בראשית נ', כה)? מפני שלא מיחה בכבוד אביו, דקאמרי ליה [כלומר: שאמרו לו] 'עבדך אבינו' ולא אמר להו ולא מידי [כלומר: ולא אמר להם דבר]. ואמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא [כלומר: ואפשר שהמסורת נאמרה משמו של] רבי חמא ברבי חנינא, מפני מה מת יוסף לפני אחיו? מפני שהנהיג עצמו ברבנות [כלומר: בשררה]". תלמוד בבלי, סוטה יג ע"ב. שתי האמירות הביקורתיות מכוונות להבנה של יוסף בדבר מקומו בעולם כתוצאה ממעמדו במדינה המצרית: הוא הסכים להיות שותף במערכת שבה יעקב ואלוהיו, כמו כל שאר העולם, נחשבים כמשרתים. ראו גם תלמוד בבלי, ברכות נה ע"א. והשוו ליהוואל המדמה את עם ישראל בגלות לבקעה מלאה עצמות (יהוואל ל"ו). הדימוי לקנאן יין הוא משל אחד מגדולי חכמי האגדה, ר' לוי, והוא מובא בשמות רבה כ', יט. גם דרשן הנראה כחובי ביחסו ליוסף מעיר שהישגיו הגדולים כנן-ישראל מתרחשים במרחב הפרטי בלבד: לפי ר' חנין בר ביזנא, בשמו של ר' שמעון החסיד, יוסף "קידש שם שמיים בסתר". במעשה אשת פוטיפר, בעוד יהודה "קידש שם שמיים בפרהסיא" בהודאתו בחטאו במעשה תמור. תלמוד בבלי, סוטה י ע"ב.

59. Yoram Hazony, *God and Politics in Esther*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, pp. 83-96.

הביטוי "וילכו שניהם יחדיו" מאותתת כי כוונותיהם של אברהם ושל יצחק לא היו שונות באופן משמעותי.

43. וראו שמואל גרינברג, *לפשוטו של מקרא*, תל אביב: תבונה, תש"ה, עמ' 10. לן גודמן מסביר את סיומו של הפסוק – "אשר ייאמר היום 'בהר ה' יראה'" – כאמירה שבראיית השם ("ה' יראה") ה' גילה את טבעו האמיתי. ראו Lenn Goodman, *God of Abraham*, p. 22.

44. ר' לוי סבור ששרה מתה מצער בעקבות עקידת יצחק. ראו בראשית רבה נ"ה. באופן דומה, חכמים אמרו שהנזק שנגרם ליצחק בעת העקידה הוא שהביא את עיניו לכהות, כמתואר בפרשת יעקב ועשו בבראשית כ"ז, א. ראו בראשית רבה ס"ה. מובן שהעיוורון של יצחק בא בזקנתו, שנים רבות לאחר העקידה. דומה שהטיעון שהחכמים כיוונו אליו הוא שהנזק שנגרם ליצחק בעקידה הביא לכך שלעולם לא יוכל לראות נכחה בהקשרים מסוימים, ובכלל זה בהקשר של יחסיו עם בניו.

45. "ויצחק היכן היה?" שואלים חז"ל. ראו בראשית רבה נ"ו.

46. זוהי כנראה לא רק קריבה גיאוגרפית. כאשר עשו מבקש לרצות את אביו, הדרך שבה הוא מבקש לעשות זאת היא באמצעות נטילת אחת מבנות ישמעאל כאשתו (השלישית). ראו בראשית כ"ח, ח-ט.

47. הקריאה הזו מסבירה את משמעות המילה "חשכת" בפסוק "עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה, ולא חשכת את בנך, את יחידך, ממני". לא פעם ומתרגמים את "חשכת" במילה הלועזית withheld ("מנעת") – כאילו אלוהים משבח את אברהם על נכונותו לאפשר ליצחק לעזוב אותו וללכת לאלוהים. תרגום שכזה תואם היטב את התפיסה הנוצרית המקבילה בין יצחק לישו, וכך גם מבינים קוראים יהודיים לא מעטים בני זמננו. אך למיטב ידיעתי, הפועל "חשך" לעולם אינו משמש במקרא במשמעות כזו. השורש "חשך" משמש לתיאור מצבים שבהם אדם ניצל על ידי הרחקתו מן הסכנה. ראו, לדוגמה, בראשית כ"ו, ו, כאשר אלוהים הציל את אבימלך מלחטוא ביחסו לשרה – "ואחשך גם אנכי אותך מחטוא ל"; ושמואל א כ"ה, לט ("ואת עבדו חשך מרעה"), שם אביגיל, בפייסה את זעמו של דוד, מונעת ממנו לחטוא בהרג. גם כאן יש לפועל משמעות כזו: הוא משמש לומר כי אברהם לא הציל את יצחק על ידי הרחקתו מן הסכנה. להפך, במשך שלושה ימים נוראים אברהם אכן חשף את בנו לניסיון ולסכנה בשל דבריו של האלוהים, והוא לא יצא מכך ללא-פגע. גם בלי כל כוונה לעלות את בנו לעולה, נאמנותו של אברהם לאלוהיו באה במחיר כבד.

48. האם אברהם יצא מהניסיון הזה מחוזק, ובעל יכולת להקריב עצמית בעת הצורך? הסיפור מבקש שנאמין שכן. לימים, כאשר עבד אברהם, ערב צאתו לארם נהריים להביא אישה ליצחק, שאל את אברהם אם יוכל להשיב את יצחק לשם במקרה שהאישה לא תסכים לבוא לכנען, אברהם ידע להשיב מיד את התשובה הנכונה: על העבד להישבע שלא ישיב את יצחק לשם, גם אם הדבר יסכן את אושרו של יצחק ואת חלומות הגדולה של אברהם (בראשית כ"ד, ה-ו). וכאשר שרה מתה, ולאברהם נולדו ילדים מקטורה, אשתו בימי זקנתו, הוא יודע לעשות את שלא ידע לפני כן – כיצד להבטיח שהירושה תישאר רק בידי צאצאי אישה אחת, אף שבדאי שילוח בני קטורה עלה לו בכאב רב. אלא שבפעם הזאת אברהם שילח אותם בנדיבות, כפי שלא ידע לעשות לישמעאל (בראשית כ"ה, א-ו). בזקנתו למד אברהם לעשות את המעשה הנכון גם כאשר האינטרסים שלו והשאיפות שלו מובילים למקום אחר.

49. בראשית ל"ז, ב-ד וספורנו לפסוק זה. הלשון "רועה את אחיו בצאן" פירושו רועה עם אחיו, אבל הניסוח הוא כזה המכיל גם משמעות

- י"ד, יא-כ; ט"ז, יט-כג. אך אחרי חטא העגל, משה גם מתעקש על השבת השכינה למחנה ועל הליווי של ה' את ישראל בכניסתם לארץ. לכן ה' מסרב, ודורש ממשה לסגת מדרישתו ולהוליך את ישראל ללא הנוכחות האלוהית: "ועתה לך נחה את העם אל אשר דיברתי לך, הנה מלאכי ילך לפניך"; שמות ל"ב, לד, וכן ל"ג, א. אלא שמשה אינו נענה לדרישה, ותחת זאת הוא נוטה את אהלו מחוץ למחנה (ל"ג, ז). כדי להמשיך ולהתווכח עם ה': "ויאמר משה אל יי: ראה, אתה אומר אלי העל [אל הארץ] את העם הזה, ואתה לא הודעתני את אשר תשלח עמי" (ל"ג, יב). משה אף אומר במפורש שהוא מסרב לקחת את העם ללא הנוכחות האלוהית (ל"ג, טו). אין כאן רק ויכוח, אלא ריב של ממש בין משה ובין ה', הנמשך עד שמשה מצנח בסופו של דבר ואלוהים – כך נראה – מסכים ללוות את ישראל במסעם כאמור בשמות מ', לג-לח.
72. בבראשית ל"ג, י יעקב עצמו משווה בין פני עשו לבין פני אלוהים, והנביא הושע (י"ב, ד) סבור אף הוא שהמאבק היה עם האלוהים. ההשקפה שיעקב נאבק עם האלוהים לאורך כל חייו מופיעה גם אצל Michael Fishbane, *Biblical Text and Texture*, Oxford: Oneworld Publications, 1998, pp. 54-55.
73. ועדיין, אי אפשר להיאבק עם אלוהים ולהיפטר בלא כלום. מעשה הרמייה של יעקב ואמו רבקה כלפי אביו העיוור נעשה לשם מטרה נכונה, כפי שמעיד הכתוב בכמה הזדמנויות; ועם כל זאת, הוא היה עוול גדול. יעקב סבל כל חייו בשל הפגיעה שהסב לאביו. הוא גלה מפחד אחיו עשו, וסבל אחר כך בחרן כאשר ניטלו ממנו משכורתו ורחל אהובתו. שבע השנים שחי עם לאה, ללא רחל, עברו עליו בצלה של הערתו הפוגענית של לבן: "לא ייעשה כן במקומו לשאת הצעירה לפני הבכירה" (בראשית כ"ט, כו). והגרוע מכול עוד מצפה לו. יעקב יאבד את אשתו רחל; ואחר כך את בנה של רחל, יוסף, אף זאת במעשה רמייה מידי בניו המזכיר לנו שוב את הרמייה שיעקב עצמו הפעיל על אביו. יעקב נאבק עם אלוהים ויכול לו. אבל הדימוי של אלוהים המטיל ביעקב מום בשעת המאבק הוא דבר המחייב אדם לשיקול דעת לפני שהוא בוחר להיאבק עם אלוהים.
74. בראשית כ"ג, ד. בני חת אומרים לאברהם, בניגוד לך, ש"נשיא אלוהים אתה בתוכנו", בבראשית כ"ג, ו. גם יצחק אומר לבנו יעקב שהוא עדיין "גר" בארץ, אף ששניהם עשו בה את כל חייהם. ראו בראשית כ"ח, ד.
75. על נח ויצחק כחקלאים, ראו בראשית ה', כט, ט, כ, כ"ו, יב. נציין כי יצחק, היחיד מבין האבות המתואר כחקלאי מצליח, הוא גם היחיד שמצליח להתקיים כל חייו בארץ ישראל. נראה שהמסר הוא שאם ישראל רוצים להעמיק שורשים באדמתם, עליהם להדגיש את המידות של החקלאי, שיצחק הוא מייצגן. על הניגוד שבין רועה לחקלאי כמשקף תפקידים שונים בחיי הרוח של עם ישראל, ראו Yoram Hazony, "The Bible and Leo Strauss," *Perspectives on Political Science* 45 (Summer 2016), pp. 190-207.
60. אפילו ברגע הגדול ביותר של צדקותו, כאשר הוא דוחה את פיתוייה של אשת פוטיפר, הוא חושב ראשית כול, ובאופן טבעי, על אדוניו ועל כך שהיעתרות לאשתו תהיה בגידה בו.
61. אמנמחת הראשון, מצוטט אצל Harold Nicolson, *Monarchy*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1962, p. 20. אמנמחת הראשון שירת כראש ממשלתו של הפרעה האחרון בשושלת ה-11, והוא שכנאה הדיח אותו כדי לייסד את השושלת ה-12. הוא שלט במצרים מ-2000 ועד 1970 לפסה"ג, כמאתיים שנה לפני זמנו של אברהם.
62. חוסר ההלימה בין צורת הפנייה לבין מעמדו של יוסף גרמה לחכמים לעקוץ את יוסף, באמרו: "למי אמר? לגדלת [ז"א, אומנת] שתפייס למלכה, והמלכה תפייס למלך". ראו בראשית רבה י', ד.
63. מסיבה זו קבעו חכמים ש"כיון שנפטר אבינו יעקב התחיל שעבוד מצרים על ישראל". ראו בראשית רבה צ"ו, א.
64. ראו את פרקו של פאול ראהה (Paul Rahe), "The Primacy of Politics in Classical Greece", בתוך הספר *Republic Ancient and Modern*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994, vol. I, pp. 14-40.
65. אפלטון, קריטון, 50-51, בתרגומו של יוסף ליבס מיוונית. בתוך **כתבי אפלטון**, כרך א, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשט"ו, עמ' 249-250.
66. אריסטו, אתיקה, ספר ראשון, פרק ב.
67. ראו Yoram Hazony, *God and Politics in Esther*, 2016, pp. 46-54. מקרה חשוב ויוצא דופן הוא זה של דוד, שסירובו לפגוע בשאול גם כשהמלך ביקש להרוג אותו הוא דוגמה מופלאה של נאמנות למדינה ולמנהיגיה גם לנוכח אי צדק. שמואל א כ"ד, א-ח.
68. לעניין זה ראו במיוחד ירמיה ל"ה, א-יט. הנביא מציג שם במפורש את הרכיבים, שבט של נוודים שנושבעו לחיות באהלים ולהמנע לנצח מבעלות על שדות וכרמים, כמופת לצדיקות שעל בני יהודה לחקות. גם הנביא הושע מתאר את החיים באוהלים כאידיאל. ראו הושע י"ב, י-יא.
69. למרות השימוש בלשון זכר, נראה שהכתוב לא ראה הבדל בין האחריות שהאב נושא בה לבין זו שנושאת האם, כפי שמעידות דמויותיהן של שרה, רבקה ורחל.
70. על ידי הצגת יוסף כמי שמצליח, לפחות פעם אחת, לעמוד על שלו מול השחיתות המצרית, סיפור תולדות ישראל מעיד שיש אפשרות שיהודי, גם כאשר הוא כבול לנהגי חצר פרעה, עשוי להצליח בהתנגדותו ולהושיע את עצמו ואת עמו. התקווה שהדבר אפשרי היא הבסיס לסיפורי אסתר, דניאל ונחמיה.
71. בשלוש הזדמנויות לפחות אנו מוצאים את משה מתווכח עם ה' ומשכנע אותו שלא להשמיד את ישראל: שמות ל"ב, ט-י; במדבר