

כלכלה וממשל במלכות דוד – לביאורם של דברי אגדה

יצחק דב פריד*

פתיחה

מקובל ששורשי תורת הכלכלה המודרנית נעוצים בתרבות יוון וכי זו התפתחה על-ידי הסכולסטים (הס') הנוצרים באירופה של ימי-הביניים עד שהתפצלה מהדת בעת החדשה. ספרו של אדם סמיט עושר האומות (1776) נחשב כנקודת-מפנה וכספר הכלכלה המודרני הראשון, אם כי עדיין מעוגן במסורת הנ"ל, אולם לאחורונה ישנה התעוררות גדולה בחקר המחשבה הכלכלית של העת העתיקה¹, ובכלל זה של התנ"ך ושל ההלכה. ממחקרים אלו מתברר שכתנ"ך, על כל חלקיו וספריו, וכן בספרות חז"ל וגדולי ישראל לדורותיהם, ישנן תובנות כלכליות עמוקות. בעבר התעלמו רוב תוקרי תולדות המחשבה הכלכלית מתרומת היהדות לתחום זה, אך כבר Haney החשיבה מאוד ודן בה אף קודם למחשבה הכלכלית היוונית². לקורא המודרני הדבר נראה מפתיע, משום שלעומת הס', אף בזמנם עסקו חכמי ישראל בנושאים אלו מעט, בצורה פחות סדורה ומפורשת, וגילו את משנתם בזה בעיקר אגב דברי אגדה וכרקע להלכה. למרות זאת, גישתם לענייני כלכלה היתה לא פחות ריאליסטית ומתקדמת מזו של הס'³; שכן חכמי ישראל, שהנהיגו את עדתם על-פי התורה, היו מעורים בחיי היומיום ונדרשו לפסוק הלכה למעשה גם בדיני ממון ומסחר. אך כיוון שדבריהם בזה היו ברזנו ובדרך-אגב, נסתרו מאתנו עיקרי משנתם בכלכלה ויש לעמול הרבה כדי לחושפם.

מאמר זה מזהה באגדה תלמודית שילוב רעיונות מקור-כלכליים בתהליך קבלת החלטות יעיל, ומציע לפרש בעזרתם גם רמזים בתנ"ך. טקסט כזה נדיר-יחסית, כי גילויי כלכלה במקורות היהדות הם בעיקר בתחום המיקרו-כלכלה⁴. ממצא זה תואם גישות חדשות במחקר, שלפיהן השיגו בתרבויות עתיקות יותר תובנות חברתיות משהיה מקובל עד כה. אפשר שאילו עסקו חז"ל בכלכלת מדינה, היו מפרשים את דבריהם ביתר הרחבה, ומשנתם הכלכלית והניהולית הסדורה היתה מתגלה

* סיימתי כתיבת מאמר זה ביום השנה הראשון לפטירת חותני הדגול, החבר ר' שלמה וייל, שעשרות בשנים עסק בתיקון פרנסתם של ישראל שלא על-מנת לקבל פרס, יהי זכרו ברוך.

יותר מוקדם. ראוי אפוא להעמיק בכל דבריהם, אולי נזכה ונגלה בהם תובנות חדשות שתסייענה גם בפתרון בעיות השעה.

את האגדה יש להבין על רקע אישיותו של דוד המלך וסגנון הניהול שלו. הוא היה מדמויות-המופת הכולטות של האומה, שהצטיין בתכונות רבות ומגוונות אשר באומות אחרות היו דיין לגיבורים הרבה ולראשון במלכי ישראל בחשיבות, אם לא בזמן. כאב המייסד של המלוכה בישראל הוא אחד את השבטים לממלכה, הרחיב את גבולותיה וכיסס אותה מבחינה מנהלית וכלכלית. אולם למרות מאמר חז"ל (על מעשה אוריה), ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה" (שבת סג), אין במקרא ובחז"ל הערצה עיוורת לדוד. היחס כלפיו ענייני וגם מה שנראה פחות מוסרי, כגון מאבקו בבית שאול, מתואר בפרוטרוט. אך דמותו בתנ"ך, בתלמוד ובמדרש, ובעיקר במסורת העממית, הפכה יותר ויותר מופתית, כנראה עקב השוואות עם מלכים שאחריו, שמעשיהם זכו לביקורת חריפה. דוד היה יוצא-דופן כי הניסיון הראה שהשלמת כיבוש הארץ, יצירת אומה וממלכה ואיחודן, ארגון סדרי שלטון ושמירה על בטחון חוץ ופנים אינם דבר של מה בכך. הם דורשים לעתים גם פעולות אשר בתנאים נורמליים נראות חריגות.

א. מחלוקת באגדה על דוד

האגדה דלהלן מופיעה במסכת ברכות, הפותחת את התלמוד – וכנראה להדגשת חשיבותה – גם במסכת סנהדרין, העוסקת בסדרי שלטון ומלוכה, והיא נראית כסותרת את עצמה מיניה-וביה. המעשה מובא כביכול דרך-אגב בדיון הלכתי על זיהוי מדויק של חצות-הלילה. וכך ממשיכה הגמרא:

דאמר רב אחא⁵ בר ביזנא אמר רבי שמעון: כנור היה תלוי למעלה ממטנו של דוד, וכיוון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר. כיוון שעלה עמוד השחר נכנסו תכמי ישראל אצלו, אמרו לו: אדונינו המלך, עמך ישראל צריכין פרנסה. אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה. אמרו לו: אין הקומץ משיביע את הארי ואין הבור מתמלא מחוליתו. אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד. מיד יועצים באחיתופל ונמלכין בסנהדרין, ושואלין באורים ותומים וכו' (ברכות ג, ע"ב; וסנהדרין טז, ע"א).

ניהול המשק הוא עיקרה של אגדה קצרה זו – להלן: אגדת דוד – הפותחת בשבחו של דוד ומסיימת בביקורת מסותרת עליו, כהד לדבריו: "ויהי עלי דבר ה' לאמר דם לרב שפכת ומלחמות גדולות עשית לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני" (דברי הימים א כב, ח). דומה שדוד מתחמק מאחריות לבעיה ומעביר את הנטל לעם: "לכו והתפרנסו זה מזה". משדתו התכמים הצעה זו הוא מציע לצאת למלחמה ולגרום שפירות-דמים מישראל ומה "אויב", וכל זה רק בשל בעיות פרנסה של ישראל. להלן יתברר שאין זה כה פשוט, ואדרכא: יש באגדה זו עומק רב.

ב. אילו קשיי פרנסה מצדיקים מלחמה?

הצעת דוד לפשוט בגדוד נראית בלתי-מוסרית אילו היה זה אסון-טבע כמו רעב או בצורת, שלכאורה אינם מצדיקים מלחמה. ועוד: היה אז לדוד להציע התרעה, למשל (עיין תענית יט), ולא שיתפרנסו זה מזה - שאינו פתרון לבצורת. מכאן שלכתחילה סברו כי היה זה משבר שאפשר לטפל בו באמצעות מדיניות כלכלית מתאימה.

הגמרא (סוטה מד, ע"ב) מבחינה בין מלחמת-מצווה למלחמת-רשות, ורש"י כתב על דוד, "שנלחם בארם צובה להוסיפה על ארץ-ישראל, וכשאר סביבותיה להעלות לו מנחה ומס עובד" (שם, ד"ה: ומלחמת בית דוד). כלומר: שלבד ממלחמת-מצווה לכיבוש הארץ המובטחת או להגנה, מותרת גם מלחמת-הרשות לשתי מטרות: (א) הרחבת גבולות הארץ; ו(ב) כיבוש לשם הטלת מס - לפרנסה. גם ברמב"ם משמע כך, הפוסק: "אין המלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצווה. ואילו היא מלחמת מצווה? זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מידי צר שבא עליהם. ואח"כ נלחם במלחמת הרשות. והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמו" (הלכות מלכים, ה, א). לפי הכסף משנה, מקור הדין הוא הגמרא: "אמר רבא מלחמת יהושע לכבש ד"ה [דברי הכל] חובה, מלחמות בית דוד לרווחא ד"ה רשות" (סוטה מד, ע"ב). המב"ט (1500-1580) מפרש שהרמב"ם מתיר לצאת למלחמה לשם פרנסה וכותב, "דלמלחמת רשות בעי רשות בית דין של ע"א כששואלין ישראל שאין להם כמה להתפרנס..." (קריית ספר על ארד). הוא מודגיש, שמלחמת-רשות מכונה כך לא משום שאינה חובה, אלא על שצריך לבקש רשות סנהדרין; ומשהסכימו, הריהי חובה כמלחמת-מצווה לפחות לחלק מדיניה⁶.

אך הרב מרגליות⁷ שולל את האפשרות שדוד יצא למלחמה, גקלע למצב של פיקות-נפש ושפך דמים רק לפרנסה. לדעתו, אדרכא: גרודי העמלקים הם שפשטו בארץ, כזו את היכול וגולו את פרנסה

העם, ודוד הציע לגרשם כדי שתשקוט הארץ ויתפרנסו ישראל ברווחה. ראייתו משמואל א, ל, שהעמלקי פשט אל נגב וכו' ושאל דוד את ה' אם לדרוף אחריהם. ולשיטתו צריך לומר, שאף שהיתה זו מלחמת-מגן לעזרת ישראל מיד צר, מכל-מקום כיוון שבאו על ממון ולא על נפשות אין זו מלחמת-מצווה וצריך רשות בית-דין של ע"א ולכן הוא רק מלחמת-רשות. אך דבריו צ"ע: ראשית, משום שהיו שם גם עסקי נפשות, לפחות ספק פיקוח נפש, שנאמר על-כך: "ויצל דוד את כל אשר לקחו עמלק ואת שתי נשיו הציל דוד: ולא נעדר להם מן הקטן ועד הגדול ועד בנים ובנות וכו'" (שמואל א ל, יח-יט). וכי יכול היה לדעת מה יעשו העמלקים בשבויים שיקחו? ועוד: כשלחם דוד בפלישתים להצלת קעילה (שמואל א כג, א-ה), נאמר: "והמה שוסיים את הגרנות", ולמדו מזה בגמרא שפלישתים באו רק על עסקי תבן וקש – כלומר: רק על ממון – ובכל-זאת נחשבה מלחמה זו מלחמת-מצווה (עירובין מה, ע"א), שאין צורך לשאול ומותר לצאת נגדם בכל-זמן אף בשבת. ומה שרוד שאל בה' היה רק לברר אם יצליח ולא אם מותר לצאת לקרב, ואם כן – גם לגרש את הגרוד כך.

במיוחד צ"ע דברי מרגליות הים, שאם אמנם ביקשו-פרנסה מחמת ששרדו אותם גדודי עמלק, אין מובנים כלל דברי דוד "לכו והתפרנסו זה מזה"; וכן תשובות החכמים: (א) שאין זה הפתרון; ו-(ב) שמיד רשאי וחייב היה דוד לומר לישראל לעמוד על ממנם ולגרש את השודדים בלא לשאול את בית-הדין, הגם שאפשר כי תיגרר מכך מלחמה ממש וסכנת-נפשות, ופשטות הגמרא משמע כרש"י בסוטה מד, ע"ב הנ"ל. על-כל-פנים, לפי הגמרא בברכות ובסנהדרין, גם מלחמה לרווחא היא מלחמת-רשות.

מכאן, שהבעיה לא היתה של עניים בלבד: זו לא הצדיקה מלחמה, כי אפשר היה לקיימם באמצעות צדקה או מיסוי וחלוקת הכנסה מתדש. גם בצורת לא היתה זו, שאז אין תשובת דוד לעניין כלל. מוכרח אפוא שהיה זה מיתון כלכלי עמוק שפגע בכל האוכלוסייה. חולשה כזו גורמת התפוררות פנימית ואף ירידה מהארץ – כמתואר במגילת רות – ומזמינה התקפות אויב מבחוץ. מצב כזה מצדיק מלחמה שהיא למעשה מלחמת מגן ומנע. כפי שיבואר להלן, ברור מפירושי הראשונים שמדובר היה במיתון מקרו-כלכלי, ונראה שר' יהונתן אייבשיץ (1690-1764, להלן: רי"א) סובר שרוד עצמו גרם לזה בכך שצמצם את היצע הכסף, ועקב כך – את הביקושים.

ג. גישת ר' יהונתן אייבשיץ

בספרו יערות דבש⁸ מביא רי"א מדרש אחר, המאשים את דוד על שעצמו גרם ל"רעב", ומפרש לפיו גם את אגדת דוד, שלדעתו מתייחסת לאותו אירוע. הוא מצייץ מה "שאמר הקב"ה לדוד, דמים הרבה שפכת, אתה לא תבנה הבית הזה", ומקשה: "ויש להבין מה ענין זה לבנין הבית?" ומתרץ כך:

אבל ענין הדבר, כי ידוע מה שאמרו חז"ל (ברכות ו! {צ"ל ג, ע"ב}; ; סנהדרין טז, ע"א) כשעלה עמוד השחר נכנסו חכמי ישראל לדוד, עמך ישראל צריכין פרנסה, אמר פשוט ידיכם בגדוד. ויש להבין; מה בקשו מדוד בזה באמרם ישראל צריכין פרנסה. אבל כבר מבואר במדרש (ילקוט שמעוני רות, רמז תרג) ואני בעניי הכינותי וכו' [ומצטט כאן את תמצית המדרש המובא להלן בשלמותו ואח"ז מוסיף]: "וכשהיה רעב בארץ לא פתח אוצרות לכלכל עניים. ולכך קצף עליו השם ואמר, טובה צדקה מבנין בית המקדש, ולכך אתה לא תבנה" (שם).

המדרש⁹, שרי"א מביא רק את תמציתו, מובא כאן במלואו:

"ותאמר אמצא חן בעיניך אדוני כי נחמתני". מה נחמה ניחמה, אמר לה עתידה את לעלות לגדולה, ועתידין בניך להיות מנהיגין של ישראל, ועתידה את ללבוש כתר מלכות, אע"פ שאת רואה עצמך שאת ענייה, עתיד לצאת ממך בן שהוא מקדיש מאה [אלף] ככרי זהב ביום אחד, שנאמר [והנה בעניי הכינותי לבית ה' זהב ככרים מאה אלף וגו'] (דברי הימים א כב, יד), וכי עני מקדיש כל הככרים] הללו של כסף ושל זהב אלא ביום שהרג דוד את גלית הפלשתי, השליכו עליו בנות ישראל את כל הכסף והזהב, והקדישו לבית המקדש, וכיוון שבא רעב שלש שנים, בקשו ממנו ישראל ליתן ולא רצה ליתן להם כלום, אמר לו הקב"ה לא קבלת עליך להחיות בו עניים, תייך אין אתה בונה אותו, אלא על ידי שלמה בנך, דכתיב ויהי דבר ה' אל נתן לאמר וגו' אשר יצא ממעיך וכו' הוא יבנה הבית לשמי (שמואל ב ז, יב-יג) (מדרש זוטא-רות [מהדורת בובר], פרשה ב).

ורי"א מסביר לפי מדרש זה את אגדת דוד שבגמרא:

ונראה, כי חכמי ישראל הם שבקשו שיתן לעניים מהכסף והזהב ההוא, ולכך אמרו לו עמך ישראל צריכין פרנסה ופתח ותן, והוא מיאן לתת וצוה להלחם, ואם כן הרבה מלחמות רשות שנעשו בשביל פרנסת עניים, מה שהיה דוד יכול לתקן בפתחו אוצרות המוכנים לבית ה',

וזהו פ"י הפסוק, דמים הרבה שפכת, כי לחמת מלחמת רשות, ולא היה צורך, כי היה לך לפרנס מן אוצרות, ואתה קמצת בשלך בצדקה, והעניים היו עטופים ברעב עד עבור ימי מלחמה, ובין כך סבלו דוחק ולחץ, ולכך אתה לא תבנה הבית כי נבחר לה' צדקה מבנין בית... (יערות דבש, שם).

מדרש זה עוסק במפורש בפסוק מדברי הימים ומרמז גם לשמואל ב ה, יא, שהקדיש דוד שלל מלחמה. ר"א סובר שהאגדה והמדרש מתכוונים לאירוע זהה וכי את הרעב - המשבר הכלכלי - גרם דוד עצמו שצמצם את היצע הכסף והביקוש המצרפי במשק כשהקדיש לבניין בית-המקדש כסף וזהב שנתנו לו בנות ישראל. לשיטתו, גם לפי הגמרא, ביקשו החכמים מדוד שיחלק לעם את האוצרות שחסך, שטובה צדקה מבניין בית-המקדש, כדי לתקן בהרחבה מוניטרית ובגידול בהכנסה את מה שקלקל בזה שחסך וצמצם את היצע הכסף. אך דוד מיאן, בחר במלחמה שלא לצורך ונענש שנפסל מלבנות את בית-המקדש הגם שהחל במצווה, שקנה את גורן ארונה והקים בו מזבח (שמואל ב כד, כד-כה)¹⁰, אך נוחם ששלמה בנו יבנה את הבית.

מובן שאי-אפשר לצפות שר"א ישתמש במונחים מודרניים, כגון "ביקוש מצרפי", "מיתון" וכדו'¹¹. אך ברור שלא התעלם מהדיון בין דוד לחכמים - הגם שאין הוא מפרש אותו - ושאין כוונתו לרעב סתם ולחלוקת צדקה לעניים. עצם הקישור בין המדרש לאגדה מורה שר"א מפרש את ה"רעב" כמשבר מצרפי שנבע מצמצום בהיצע הכסף שגרר ירידה בצריכה המצרפית, שהעם דרש לתקן על-ידי הרחבה מוניטרית. מנגד, אין כאן כוונת הגזמה לייחס לטקסטים, או לר"א עצמו, את הרעיון של אי-יציבות מוכנית המסבירה את מחזור העסקים, שלא נרמז כלל. אדרבה: ר"א עצמו טוען במפורש שהמשבר נבע מזעזוע אקסוגני חד-פעמי.

לזכות דוד ייאמר שהכין לא רק זהב וכסף (דברי הימים א כב, יד-טז), אלא גם חומרי בניין (שם שם, ב-ה) שבהם השתמש שלמה לבניין הבית, והוצאה זו קיזזה את הצמצום המוניטרי (אלא-אם-כן יובאו החומרים מחו"ל, ועל כך בהמשך). החיסכון נטו וצמצום היצע הכסף היו אפוא נמוכים-יחסית ולא הסיבה הבלעדית למשבר החמור. אולי חשש דוד מאינפלציה וכוונתו היתה לצנן את המשק פן יתחמם משלל הכיבושים. כך, בתחילת ימי שלמה פרח המשק: "וישב יהודה וישראל איש תחת גפנו ותחת תאנתו מדין ועד באר שבע" (מלכים א ה, ה), אך הבנייה הנרחבת שלו גרמה לאינפלציה ולירידת ערך המתכות היקרות, שנאמר: "ויתן המלך את הכסף ואת הזהב כירושלם כאבנים..." (דברי הימים ב, א-טו; מלכים א י, כז; דברי הימים ב ט, כז). עול המסים הכבד

והאינפלציה גרמו כנראה למתח חברתי ולניצני מרי כבר בסוף ימי שלמה. אכן, הפרדת הממלכה, שעליה התנבא אחיה השילוני (מלכים א יא, כח-לב), באה בימי רחבעם בן שלמה לא רק כעונש, אלא גם כתולדה של הכבדת עול המס (מלכים א יב), דבר שדוד – לפי האגדה – נמנע ממנו בעצת יועציו.

ד. בעיות בגישת ר"י אייבשיץ

אך הגם שנאה דרש ר"א, ישנם הבדלים בולטים בין גישות המדרש והאגדה: המדרש מבקר את דוד, והאגדה מצדיקה אותו, במיוחד בהשוואה למה שגרמו בנו ונכדו. נסקר בה בקצרה תהליך מתוחכם של קבלת החלטות בממשל טכנוקרטי היררכי באמצעות האצלת סמכויות, ובלשון ימינו: החכמים באו ודיווחו לדוד על משבר כלכלי, לא האשימו אותו ולא תבעו שיחלק כספים, אלא הצביעו על צורך בפתרון. דוד מטיל עליהם למצוא פתרון פנימי כלשהו של שלום: "לכו והתפרנסו זה מזה". רק אחר שבדקו ושללו את החלופות הציע דוד לפשוט בגדוד וקיבלו את דבריו פמליות של מעלה ושל מטה, כנאמר שם: "מיד יועצין באחיתופל ונמלכין בסנהדרין ושואלין באורים ותומים" (ברכות ג, ע"ב; סנהדרין טז, ע"ב).

ומדויק מאוד שבגמרא נאמר כי באו אליו "חכמי ישראל" לדרן ולהיוועץ, לא לתבוע. לעומת זאת, במדרש נאמר ש"בקשו ממנו ישראל", כי העם עצמו בא אליו להליץ על דוחקו ודרש מדוד שיפרנסו והוא סירב לכך. לפי הגמרא, באים חכמי ישראל הרואים בדוד אתראי לפרנסת עמו, אך לא כ"אשם" הישיר בסוגיה, ולפחות אין הם מאשימים אותו בכוונות כמי שגרם למשבר הכלכלי. בכל מקרה, לזכותו של דוד ייאמר שאף המדרש מודה שלא שמר את הכספים לעצמו אלא ייערם לבניין בית-המקדש, אך היו ישראל חלוקים עליו בשיקול-הדעת ובקביעת סדר-העדיפויות הציבורי. דוד סבר שמקדש קודם לפרנסה, וחכמי ישראל סברו ההיפך. ייתכן שדוד אף חשש שאם יקיים את העם מחלוקת השלל, תתפתח מנטליות פרוזיטית ושחיתות ולכן ניסה להמריץ את העם לפעילות כלכלית יצרנית. אולם במקום אחר מזכירה הגמרא דוגמא לנדיבות ולצדקה של מלך אחר, מונבז¹²:

ת"ר: מעשה במונבז המלך שכזבו אוצרותיו ואוצרות אבותיו בשני בצורת וחברו עליו אחיו ובית אביו ואמרו לו: אבותיך גנזו והוסיפו על של אבותם, ואתה מבזבזם. אמר להם: אבותי גנזו למטה, ואני גנזתי למעלה ... אבותי גנזו במקום שהיד שולטת בו, ואני גנזתי במקום שאין היד שולטת בו ... אבותי גנזו דבר שאין עושה פירות, ואני גנזתי דבר שעושה פירות ...

אבותי גנזו [אוצרות] ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות ... אבותי גנזו לאחרים, ואני גנזתי לעצמי ... אבותי גנזו לעולם הזה, ואני גנזתי לעולם הבא ... (בבא בתרא י, ע"א)

האירוע דומה לזה שבאגדת דוד, ונדיבות מונבו נראית יותר מעמדת דוד. אף כאן ניטש ויכוח בין מונבו לקרוביו, המוכיחים אותו שהגזים במתן צדקה לעניים. והגם שדומה כי גישת מונבו ערכית במקורה, הכפילות מרמזת לרעיון שלאחרונה התקבל בתיאוריה ובמדיניות כלכלית, שהשקעה ב"אוצרות נפשות" – כלומר: הון אנוש – חשובה יותר מאשר בגורמי ייצור אחרים, ודאי יותר מצבירת ממון. אך לזכות דוד ייאמר, שהאגדה מייחסת גם לו הכרה כתובת השלטון לראוג לרווחה כלכלית של הציבור – הכרה שרק לאחרונה התקבלה בחברות דמוקרטיות¹³. לבד מזה, לפני מונבו לא ניצבה חלופה כבניין בית-המקדש. אולי לכן מובא מאמר הגמרא בסמוך, כנראה לסנגר על דוד: "וא"ר אבהו שאלו את שלמה בן דוד עד היכן כחה של צדקה, אמר להן צאו וראו מה פירש דוד אבא "פזר נתן לאביונים צדקתו עומדת לעד קרנו תרום בכבוד" (תהילים קיב) (בבא בתרא י, ע"ב)

ה. תובנה מקרו-כלכלית עתיקה

מהאמור לעיל עולה שבראשונים, בחז"ל, ואולי גם בבניאים, נרמזו יסודות בסיסיים במקרו-כלכלה, שצמצום היצע הכסף וצריכת-חסר גורמים מיתון וכי עידוד הצריכה יכול להוציא ממתון. קיינס, שסיכם והרחיב את דברי קודמיו, הראה בין השאר, שגידול היצוני בכיקוש המצרפי – עירוני אקסוגני – מעבר לזה שנקבע על-ידי כוחות השוק, יכול לגרום לגידול ניכר בתוצר ובהכנסה. הגידול הראשוני בכיקוש מגדיל את ההכנסה, גורר ביקושים נוספים וחוזר חלילה, כך שהגידול הסופי המצטבר שווה לגידול הראשוני כפול ה"מכפיל", הגדל ככל שקטנה הנטייה לחסוך מתוספת כלשהי להכנסה (נ"ש"ח - נטייה שולית לחסוך). אנו נראה שפרשני התלמוד מימי הביניים התקרבו לתפיסה זו.

יש לבדוק היטב ולא לכפות על טקסטים עתיקים תובנות התקפות במשק מוניטרי מודרני ואף לא לייחס לחז"ל ולראשונים גילויים של מאה זו. אך לא רק שאין מניעה להסביר עובדות היסטוריות בידע מדעי מודרני, אלא אפשר שהיה ידוע לקדמונים: תובנות מתגלות בהדרגה ואף "נעלמות" לתקופות ממושכות. גם קיינס עצמו לא היה מקורי ומהפכני לגמרי, שכן מיזג בגישתו רעיונות משל קודמיו, גם אלו שכינה "קלסיים", כמו סיי, שאת דבריהם סתר כביכול¹⁴. הבדלים בין משק מודרני למשק עתיק הם בדרגה, לא בסוג. בריון מיתודי-תיאורטי גוח להציב משק של סחר-חליפין בלא כסף כנגד משק מוניטרי מודרני, אבל בדרך-כלל לא היתה בהיסטוריה דיכוטומיה חדה אלא הבדלים

בדרגה. נכון שבעת העתיקה היה המשק פחות מוניטרי מאשר כיום, וכסף טבוע "של צורה" הופיע במזרח הקדמון רק במאה השביעית לפנה"ס. אולם מוצרים שונים, בעלי-חיים ואחרי-כן מתכות יקרות במשקל, ובצורות שונות, שימשו אמצעי-חליפין וכיחידות ערך וחישוב. כתנ"ך נזכרים שקל וכיכר בשלב מוקדם בהתפתחות הכסף וכן אמצעי-חליפין כמו "קשיטה" (בראשית לג, יט; איוב מב, יא), "לשון הזהב" (יהושע ז, כא) ו"אגורה" (שמואל א ב, לו). קשר בין כמויות המתכות היקרות ושינוי ערכן היחסי – כלומר: הבנת האינפלציה – נרמז כתנ"ך (מלכים א י, כז; דברי הימים ב ט, כז; ושם א, טו). עוד בטרם הופעת המטבע כבר היתה בבבל העתיקה מערכת פיננסית מתוחכמת¹⁵ וקשרים בינלאומיים, מה שדרש הבנה כלכלית לא מעטה. לכן גילוי יסודות מקרו-כלכליים במקורות עתיקים אינו צריך להפתיע רק משום שקדם בהרבה להופעתם בצורתם המודרנית¹⁶. אמנם, בזמן התלמוד, וודאי בזמן המקרא, היה המשק פחות מוניטרי, וחלקו היחסי של סחר-החליפין היה יותר גבוה מאשר כיום. אולם הכסף היה נפוץ ונתאפשרה ההתפתחות של הבנה בסיסית במקרו-כלכלה.

ו. פירושי הראשונים לאגדה

לפי האמור, נעיין באגדה (המופיעה בברכות ג, ע"ב; ובשינויי נוסח מזעריים – גם בסנהדרין טז, ע"ב) בפרוטרוט בעזרת הפרשנים הקלסיים:

אמרו לו [חכמי ישראל] אדונינו המלך,

(א) עמך ישראל צריכין פרנסה.

(ב) אמר להם: לכו והתפרנסו זה מזה.

(בעין יעקב הגרסה: "ילכו ויתפרנסו").

(ג) אמרו לו: אין הקומץ משביע את הארי

(ד) ואין הבור מתמלא מחוליתו.

(ה) אמר להם: לכו ופשטו ידיכם בגדוד.

(א) הוא היגד ישיר המדגיש את כלליות המשבר שפגע ב"עמך" – ככול – בעוד המדרש מדבר ב"עניים". גם (ב) ו-(ה) הם היגדים ישירים, ופירושם של (א) ושל (ה) פשוט ומוסכם. בפשט של (ב) אפשריים לפחות שישה פירושים:

(0) הוראה כללית לחיפוש פתרון פנימי של שלום.

(1) הוראה לנתינה וולונטרית של צדקה לעניים,

(2) מיסוי והעברה מעשירים לעניים (או צריכה ממשלתית).

(3) עידוד הצריכה באופן אוטונומי.

(4) צמצום היבוא (התייחסות מרקנטיליסטית ויצוא האבטלה).

(5) גרסת העין יעקב אפשר לפרש כחוק סיי, שתעסוקה מלאה תבוא מעצמה.

(ג) ו-(ד) הם משלים שפירושם שנוי במחלוקת. המהרש"א (1555-1631) על אתר מעלה שני קשיים: " ... וכי לא ידע דוד סוד סברתם ... ועוד קשה דלכאורה הם ב משלים [לנמשל אחד?] אין הקומץ כו' ואין הבור כו' וא"כ הל"ל [היה לו לומר] אי נמי אין הבור כו"¹⁷. היינו: קשה לו (א) הייתכן שלא הבין דוד מעצמו את מה שידעו חכמים? ו-(ב), שבלא תוספת "אי נמי" בין (ג) ל-(ד) נראים שני המשלים כתשובות שונות ונפרדות המרמזות לשני נמשלים¹⁸, בעוד שלדעתו הן טענה וזה בניסוח כפול. לכל הפשטים משמעות המשל היא, שבלא עירוי חיצוני אי-אפשר לעודד את פעילות המשק ולחלצו מהמשבר. אך צריך לפרט בפשטו¹⁹ שהוא מורכב, ומזה ישנה השלכה למהות הנמשל. ל-(ג) כמה פשטים, ובפרשנות ל-(ד) שתי מגמות, האחת: רש"י, הסובר שהכוונה לחפירת בור, למילוי ולסתימתו מחדש בעפר או באבנים שהוצאו מתוכו:

אין הבור מתמלא מחוליתו - העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו אין מתמלא בכך, אף כאן, אם אין אתה מכין לעניים שבנו מזונות ממקום אחר אין אנו יכולים לפרנסם משל עצמנו (רש"י ברכות ג, ע"ב).

כשיטת רש"י נוקט גם ר' מאיר אבולעפיה (ספרד, 1244-), שהסברו מאלף:

... וכשם שאין חללו של בור מתמלא מאותו גובה שבו לפי שהגובה מועט מכדי החלל עד שיביאו עפר ממקום אחר, כך אין חסרון ישראל מתמלא מהיתרון שלהן לפי שיתרון פחות מכדי החסרון וצריכין הן ליטול ממקום אחר (יד רמה סנהדרין טז, ד"ה: פיסקא אין מוציאין).

השנייה, שיטת תוספות - הצטברות מים בבור ממעיין שבתחתיתו או ממי-גשמים:

ואין הבור מתמלא מחוליתו. פירש רש"י אם יחפור ויחזיר בו עפרו לא יהא מלא. ותימא דאין הנדון דומה לראיה שהרי לא היה אומר להם אלא ליטול מן העשירים וליתן לעניים. אם היה מצווה ליטול מן העניים ולחזור וליתן להם אז היה דומה למשל. מפרש רבינו תם מחוליתו מנביעתו כלומר אין הבור מתמלא מן המים הנובעים בו. ובהתוספתא יש אין הבור מתמלא מחוליתו אלא אם כן מושכין לו מים מצד אחר. ור"י פירש שאם תחפור מצד זה ותניח מצד אחר לא תמלא. שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים (תוספות, ברכות ג, ע"א, ד"ה: ואין הבור).

ז. גישת המיסוי

התוספות מניחים, שרש"י מפרש את הנמשל למילוי הבור ממה שנחפר ממנו, כמס שיוטל על העניים עצמם. הם מקשים עליו שצעד זה חסר-תועלת היות ששיעור החיסכון של עניים שואף לאפס ונטייתם השולית לצרוך שואפת ל-1; תקבולי המס נגרעים מהצריכה הפרטית וגם הוצאה ממשלתית ישירה של כל תקבולי המס מתקזזת לחלוטין, ובלא תוספת לביקוש המצרפי אין גידול בתפוקה ובהכנסה (גם אם יש חיסכון חיובי, לצעד כזה יש "מכפיל של תקציב מאוזן", השווה ל-1 בלבד). התוספות שוללים את האפשרות שדברי דוד הם משוללי-ההיגיון. לכן מפרש רבינו תם²⁰: "מחוליותו נביעתו", דהיינו: משל דינמי של נביעת מעיין או ניקוז מי-גשמים. הנמשל: תהליך יצרני של גידול בתפוקה ובהכנסה. לכן יש – לדעתו – לגבות מס רק מהעשירים, כהנחה שנטייתם השולית לצרוך נמוכה בשיעור ניכר מזו של עניים, ולחלק את תקבוליו לעניים. צעד משולב זה תורם לעלייה בצריכה שתגאל את המשק מהמיתון משום שבמקרה זה יש לתוספת הצריכה מכפיל גבוה מ-1 של תעסוקה והכנסה. רבינו תם מציין הבדלים בהתנהגות קבוצות-הכנסה שונות באשר לנטייה השולית לצרוך ולחסוך ובהשפעתן המצרפית על המשק.

קביעת רבינו תם שהמס במקרה זה מוטל על העשירים בלבד נראית כתמיכה בחלוקת הכנסה מחדש – דבר הנראה כסתירה לשיטת התלמוד ואף לרבינו תם עצמו במקום אחר, אולם באמת אין זה כך. מיסוי לשם חלוקת הכנסה מחדש נחשב בהלכה כבעייתי מפני שיש בו רווח לאחד והפסד לאחר. הביטוי "רווחא להאי, ופסידא להאי", שנוסח בימי-הביניים, משקף את גישת התלמוד גם בשאלת המיסוי²¹. קליימן מנתח את הסוגיות העוסקות בנושא זה ומראה, שהתלמוד מאמץ את התועלת או העלות (או שילובם) כקריטריון לחלוקת נטל המס לשם מימון מוצר ציבורי²². כפרשנים אחרים, רבינו תם מיישם עיקרון זה באופן מורכב. בדיון על חלוקת נטל המס לבניית חומה לעיר לשם הגנת

הרכוש, הספק – לפי נוסחה אחת – הוא אם "כשהן גובין לפי קירוב בתים הן גובין או דילמא לפי ממון גובין"; והמסקנה – שלפי קירוב בתים הן גובין (בכא בתרא ז, ע"ב). אולם דבינו תם נוקט "אף לפי קירוב בתים הן גובין", שיש להתחשב בשני הגורמים. למעשה הוא מגדיר את מושג "תוחלת התועלת" שיש לחשובה לפי "ממון" – ערך הרכוש המוגן – בשילוב "קירוב בתים", מרחק הבית מקצה העיר: מדד להסתברות או דרגת הסיכון לבית, לפי מיקומו, מהתנפלות שורדים על העיר. כדבריו²³:

לפי קירוב בתים הן גובים – פירש רבינו תם ונתנין עניים קרובים יותר מרחוקים וכן עשירים קרובים יותר מעשירים רחוקים אבל עשירים רחוקים נתנין יותר מעניים קרובים דלפי שבה ממון גם הן גובין (תוספות, בכא בתרא ז, ע"ב ד"ה: לפי קירוב בתים).

אם כן, שיטת רבינו תם מדגישה שגם "לפי ממון" – מס שסכמו עולה עם ערך הרכוש – סיבתו היא התועלת ולא קידום השוויוניות. אולם צדקה היא מצווה מהתורה ופרשה בפני עצמה, שנועדה לסייע לאלו שמתחת לסף עוני אבסולוטי הנזקקים לתמיכה לקיומם. אבל אין בהלכה מגמה שוויונית להעביר הכנסה מעשירים לבעלי הכנסה בינונית או סבירה, הנמצאים מעל סף העוני. אולם במקרה דוד אין רבינו תם דן בשוויון שאינו רלבנטי לכאן ומצדיק מיסוי לפי ממון משתי סיבות: (א) אפשר להחשיב מס זה כצדקה לעניים, משום שאין ברירה אחרת, שהרי מס על עניים לא יועיל כלל; (ב) כנראה העיקר: מס על עשירים עם העברת תקבוליו לעניים מותר במקרה זה, מכיוון שהוא צעד אנטי-דפלציוני המאושש את כל המשק ומועיל גם לעשירים, והרי זה פסידא להאי ורווחא לכול (הגם שקשה לאמוד את העלות והתועלת לכל קבוצה באוכלוסייה). היציאה מהמיתון אינה תוצאת-לוואי לצעד הנראה שנועד לצדקה, אלא מטרתו העיקרית.

לאחר בדיקה דיווחו החכמים לדוד שאין די במס וכי נחוצה תוספת מ"מקום אחר" (רמ"ה), כלומר: עירוני חיצוני, אקסוגני. כך מסביר גם ר"י (בתוספות) את דברי החכמים: "שמה שנותן כאן חסר כאן. כמו כן מה שנוטל מן העשירים יתחסר מן העשירים". דהיינו: כיוון שמדובר במיתון כללי, גם העשירים התרוששו ולכן המס צמצם את צריכתם וקיוז את רוב תוספת צריכת העניים הנובעת מהעברת תקבולי המס אליהם. כך אין בצעד זה די להוציא את המשק מהמיתון ולכן לא נותרה ברירה אלא לפשוט את ידיהם כגדוד.

ח. המימד המרקנטיליסטי

ר' יעקב בן חביב - ריב"ח - (1460-1516) מוסיף מימד מרקנטיליסטי לניתוח הקיינסיאני הנ"ל ועוסק בקשר שבין רמת הפעילות הכלכלית, הרווחה, או שניהם, במשק ובין סחר-חוץ (יבוא/יצוא). וכך הוא מפרש את אגדת דוד:

... היו נכנסים כל חכמי ישראל אצלו ר"ל {רוצה לומר} חכמים בתורה וגם בהנהגת המדינה ואומרים לו אדונינו המלך עמך ישראל צריכין פרנסה לדמוז שכיון שהוא מלכם ואדונם מן המחוייב אצלו להשגיח בעניני כולם [נאיך תהיה פרנסתם בריות]! ... ולהיות טבע מזוג של דוד ישר ותשוקתו נכונה לעשות משפט וצדקה [להם תשובה צודקת]! יתפרנסו זה מזה ר"ל ישתדלו לעשות מלאכות וסתורות אלו עם אלו [ואל יצטרכו אל עם אחר]! : אמרו ליה אין הקומץ משיביע וכו'. אפשר שרמזו בתשובה זאת אל שני מיני השתדלות האדם להשיג פרנסתו מזולתו. האי' לעשות מלאכתו ויגיע כפיו ממש. הבי' במיני עסקא כרוכל ... [ובשניהם] אין כל זה מספיק לשלמות פרנסתם אם לא תבא להם מהוץ למדינתם וכשמוע המלך טענתם זאת הצודקת מיד אמר להם לכו ופשוטו ידיכם בגדוד²⁴.

ריב"ח מתדוש בפירושו, שרוד הציע לפתח משק אוטרקי ולצמצם את היבוא: "ישתדלו לעשות מלאכות אלו עם אלו [ואל יצטרכו אל עם אחר]!" כך ירד היבוא ויעלה הביקוש לגורמי ייצור מקומיים. אולם החכמים שללו זאת, כי היבוא חיוני וצמצומו יזיק לכלכלה. ריב"ח עמד כנראה על התועלת בהתמחות וביתרון יחסי ושלל את הגבלת היבוא ולכן צריך הפתרון לבוא "מחוץ למדינתם". לפי האגדה, קיבל דוד את עצת החכמים ולכן נאלץ להציע לפשוט בגדוד. את הנראה ככפילות כמשלים (ג) ו-(ד) מתרץ ריב"ח בכך, שהאחד מתייחס לקגור הייצור, והאחר – למסחר. אולם נראה שאף הוא-עצמו פקפק בכך – שכתב זאת בדרך "אפשר". הסיבה ברורה: לפי תירוץ זה, מדובר בטענות זהות לגבי שני חלקים במשק, שבהקשר זה הפרדתם מלאכותית, ואין צורך בשני משלים.

ט. סינתזה

אך אם נראה בפירושו ריב"ח השלמת דברי קודמיו, תתפרש האגדה היטב, וכפילות (ג) ו-(ד) תתרוץ בדרך הנראית יותר מזו של ריב"ח עצמו. כך "אין הקומץ משיביע את הארץ" הוא ההיבט הקיינסיאני הבסיסי כשיטת רוב הראשוניים, ו"אין הבור מתמלא מתוליתו" עניינו חיוניות היבוא וסחר-חוץ, שבו דן הריב"ח. ממילא מסולקת גם שאלת המהרש"א, איך לא הכין דוד דבר כה פשוט: באגדה מובא

בלשון קצר "מלה בסלע שתיקה בשנים" – תהליך ארוך של דיונים ובדיקת הצעות לקביעת מדיניות, לא שיח או ויכוח קצר בין החכמים לדוד. כאשר דווח לדוד על הבעיה, אמר: "לכו והתפרנסו זה מזה", דהיינו: בדקו איך לעודד את הביקושים. תחילה בדקו חכמים, לרוב המפרשים, אם תמיכה בעניים – עידוד מועט של צריכה כפתרון "מיקרו" – דיה לפתור גם את בעיית ה"מקרו", היינו: להוציא את המשק ממתון. יועצי דוד, שהיו "חכמים בתורה וגם בהנהגת המדינה", מצאו שיש בזה קֶשֶׁל שבהכללה. המשבר עמוק, העשירים התרוששו ושוב אינם תוסכים כבעבר ולכן לא תצלה חלוקה-מחדש. מיסוי העשירים והעברת הכנסה לעניים אין די בהם להגביר את הצריכה המצרפית כדי לצאת מהמתון, הגם שבדרך-כלל הנש"צ (=הנטייה השולית לצורך) של עניים גבוהה מזו של העשירים. הם גם מצאו, שצמצום היבוא כדי לעודד את הביקוש המקומי – רעיון נוסף שביקשם דוד לבדוק – אינו יעיל, כיוון שסחר-חוץ ויבוא חיוניים ביותר. לכן היה דרוש עירוי חיצוני, הכנסה אשר "תבא להם מחוץ למדינתם" – כדברי ריב"ח – ומתורצות קושיות המהרש"א.

סיכום

הנחת-היסוד של מאמר זה לגבי חז"ל היא כשל חז"ל לגבי הנביאים: שדבריהם כתבונה נאמרו. ישנם השוללים אפשרות, שבעת העתיקה שררה הבנה מתקדמת בכלכלה או בטכניקות ניהוליות. אבל טענות אלו חסרות-בסיס, משום שחברה אינה חייבת להיות מתקדמת מבחינה טכנולוגית כדי להבין בתהליכים חברתיים בסיסיים. ואמנם, תעודות וממצאים מכלל הטרומ-תנ"כית ומיוון העתיקה מעידים על כלכלה מתוחכמת. לכן אפשר לקבל הסברים כאלו גם לגבי התנ"ך אף בלא תלות אותם בהתגלות נבואית שלא בדרך הטבע. התורה, הנביאים וחז"ל לא ללמדנו היסטוריה התכוונו, אלא להנחילנו חוכמה ומוסר, גם ברמזים הגלומים בתיאורי אירועים.

לפי המקרא, דוד הנהיג שיטה וסדר בממשל ובקבלת החלטות²⁵, ולפי האגדה הוא השתמש ביועצים כנוהל טיפול בבעיות העומדות על הפרק. הוא אָרְגַן את עבודת הכוהנים (דברי הימים א כד, א-יט) והלוויים (שם כג, ג-לב; כד, כ-לא; כה ו-כו), הקים מנהל מקצועי לממלכה (שם כז, א-כד) ומנגנון דומה, אך נפרד, גם לנכסי המלך (שם כז, כה-לא) ברוח המנהל המודרני. אחר אנשי המנגנון הביצועי מונה הכתוב יועצים כלליים: יהונתן דוד דוד, אחיתופל וחושי הארכי. יהוידע בן בניהו ואביתר באים "אחרי אחיתפל" בחשיכות או כממלאי-מקומו אחר מותו (שם כז, לב-לד).

המקרא תולה פוליטיקה פנימית – אף פילוג הממלכה בזמן רחבעם – במצב המשק ובמדיניות כלכלית. על סמך זה כנראה מגדירה אגדת דוד הבתנה מקבילה גם לגבי קשרי-חוץ. לכן אין פלא

שהיגד נורמטיבי על חובת המלך לדאוג לפרנסת האזרחים משולב באגדה בניתוח קיינסיאני של מדיניות הדרושה למימוש יעד זה. מאליו מוכן שהמקרא, התלמוד ופרשניהם כתובים בסגנונות משלהם ואין צריך לומר שהיעדר מונחים מקצועיים מודרניים אינו ראייה לחוסר ידע והבנה.

גם אם לכל אחד מהטקסטים שנידונו כאן ייתכן הסבר מצומצם השונה מגישת מאמר זה, יחדיו הם מצטרפים לתמונה כוללת המורה על ידע עתיק. על כגון זה נאמר, ש"כל דברי תורה צריכים זה לזה שמה שזה נועל זה פותח".

הערות

1. בספריו דלהן חושף סילבר תוכנות כלכליות בתנ"ך ובספרות עתיקה בכלל: M. Silver, *Prophets and Markets*, Boston 1983; *Taking Ancient Mythology Seriously*, Leiden & New York 1992; *Economic Structures of Antiquity*, Westport 1995.
 דיון מעמיק ומקורי במחשבה הכלכלית היוונית העתיקה נמצא אצל S. Todd Lowry, *The Archeology of Economic Ideas – The Classical Greek Tradition*, Durham, NC 1987.
 לאורי מראה שסמיט חידש פחות מהמקובל. עיין גם במבוא שלו וכן במאמרו "The Economic and Jurisprudential Ideas of the Ancient Greeks – Our Heritage from Hellenic Thought", pp. 1-10, 11-37 (בכרך שבעריכתו); Lewis H. Haney, *History of Economic Thought*, 3rd edition, New York 1949.
2. לסקירה ולדוגמאות של מחשבה כלכלית בתנ"ך עיין D. Paris, "An Economic Look at the Old Testament", in: S. Todd Lowry & Barry Gordon (ed.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*, Leiden 1998, pp. 39-103.
 על הגישה הנכונה למחשבה הכלכלית בתלמוד עיין E. Kleiman, "Ancient and Medieval Rabbinic Economic Thought – Definitions, Methodology and Illustrations", in: B. B. Price (ed.), *Ancient Economic Thought*, London & NY, ch. 4, pp. 78-98.
 על המחשבה הכלכלית של הס עיין בכרך ה"ל, בעריכת Lowry & Gordon, במאמרו של Odd Langholm, "The Medieval Schoolmen (1200-1400)".
3. יש עוד לחקור הרבה באיזו מידה ומדוע. ההבדל המהותי בעניין הריבית הוא דוגמא ליתרון הגישה היהודית שלאחרונה אוששה במחקר אמפירי. למקורות עיין Paris (לעיל, הערה 2), עמ' 98-90; וכן Gleaser & Sheinkman, "Neither a Borrower nor a Lender Be – An Economic Analysis of Interest Restrictions and Usury Laws", *J. of Law and Economics*, 41 (1) (1998), Ap. 1-36; J. Niehans, "Adam Smith and the Welfare Costs of Optimism", *History of Political Economy*, 29 (2) (1997), pp. 185-200;
 ח' סרוביצ'יק, "הלכה, כלכלה ודימוי עצמי", ירושלים תשמ"ה, משווה במבוא את שתי הגישות ומסכם, כי "...לא העמדה היהודית היא הטענה דרישה וחקירה אלא העמדה הנוצרית..." (עמ' 22). עמדה מקורית מציג, Bentham Ekelund et al, *In Defence of Usury*, Letter X, הטוען שהכנסייה השתמשה בעניין הריבית לליכוי האנטישמיות, בעוד D. Sperber, *Roman Palestine 200-400 Money and Prices*, 2nd ed., Ramat Gan 1991, ch.6, טוענים שהכנסייה השתמשה באיסור הריבית לשם עשיית רווח מונופוליסטי – דבר שעדיין לא טפלו על חכמי ההלכה.
4. יוצא-דופן, העוסק במקרו-כלכלה במקורות יהודיים עתיקים, הוא אפרים קליימן, "דו-מתכניות בימיו של רבי – עיונים במשנת הכסף קונה את הזהב", ציון, לח (תשל"ג), עמ' 48-61, ובמאמרו המיתודולוגי עיין הערה 2. גם מגקודת-ראתה היסטורית.
 D. Sperber, *Roman Palestine 200-400 Money and Prices*, 2nd ed., Ramat Gan 1991, ch.6, טוענים שהכנסייה השתמשה באיסור הריבית לשם עשיית רווח מונופוליסטי – דבר שעדיין לא טפלו על חכמי ההלכה.
5. צ"ל: "רב חנה בר... עיין דקדוקי סופרים כאן.

6. לעניין מלחמת-הרשות ומלחמת-מצווה ראה הרב י" גרשוני בספריו משפט המלוכה, עמ' קכט-קמ; קול צופיך, עמ' קעה-קעז. המוסריות של מלחמה לרווחא דורש דיון לעצמו והזכרה כאן רק בנוגע להיבט הכלכלי.
7. בספרו מרגליות הים על מסכת סנהדרין טז, ע"א, סימן כב.
8. ירושלים, מהדורה ב, תשמ"ח, חלק א, דרוש ב, עמ' מב-מג. תמצית דבריו מביא בפירוש "ענף יוסף" על עין יעקב, ברכות שם.
9. מובא בילקוט שמעוני לרות (רמז תרג) וגם במדרש רות זוטא (ב, יג), שהוא קדמון לפי המבוא של המהדיר בובר.
10. על הסתירה מכאן לדברי הימים א, כא-כה ראה זבחים קטז, ע"א; ורלב"ג על אתר.
11. ר' יונתן אייבשיץ נפטר לפני שנולדו מלתוס וסיי, אשר תרמו הרבה לתורת המקרו-כלכלה, שעל יסודותיהם המשיך קיינס בספרו המהפכני J. M. Keynes, *The General Theory of Employment Interest and Money*, 1936. רי"א מצטט את דווקא את נוסח המדרש זוטא והילקוט, שרוד הקדיש את מה ש"השליכו עליו בנות ישראל", ולא את נוסח הפסיקתא רבתי (מהדרת איש שלום, פרשה ו, ד"ה [ד"א] ותשלם, שמצטטים רש"י ורד"ק בפירושו למל"א ז'-ג"א), שמה שהקדיש דוד היה מבתי עכו"ם שהחריב. דבר זה מרמז שרי"א נטה להסביר את הרעב בגלל צמצום מוניטרי, בניגוד לדעת ר"י בתוספות הנוטה לכיוון הקיינסיאני-פיסקלי.
12. המפרשים חלוקים באשר לזהותו של מונבו, שנמנה עם עשרה מלכים שהתגיירו. ועיין אהרן היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, חלק ג, עמ' 978, המצטט בין השאר גם את יוספוס בקדמוניות, שמזכיר את מונבו.
13. אפילו מלחמות-הרשות של דוד מתורצות באילוץ כלכלי של טובת הציבור. ביקורת כללית ממדע-המדינה היא, שמלחמות באות בשל גורמי פנים; ומדיניות-חוץ היא פונקציה של מצבי-פנים, כנידון בספרות על "Linkage Politics".
14. רעיונות קיינסיאניים בסיסיים כבר כתבו Say (1767-1832), שלו יוחס (במעט אי-צדק) "חוק סיי" "Supply creates its own demand" ("ההיצע יוצר את הביקוש"). ראה Haney (לעיל, הערה 2), עמ' 356-357; וגם מלתוס (1766-1834) העמיק בזה (Haney, עמ' 269, 669), ואף הם לא היו החלוצים. יש על כך חומר רב, למשל: J. C. W. Ahiapor, (ed.), "Keynes and the Classics Reconsidered", *Recent Economic Thought Series*, Boston 1998; W. J. Baumol, "Say's (at least) Eight Laws, or What Say and James Mill May Really have Meant", *Economica*, (44)(174) (1977), pp. 145-162; T. Sowell, *Say's Law - A Historical Analysis*, Princeton 1972; *Classical Economics Reconsidered*, Princeton 1977, pp. 242-250.
- בראשית המאה קדם לקיינס הכלכלן הצרפתי ממוצא יהודי-בולגרי A. Aftalion (1874-1956), שפיתח את הרעיון לכלכל הצעת מדיניות כלכלית. עיין Haney (לעיל, הערה 2), עמ' 678. מי יודע אם לא התעורר על כך מתוך המקור התלמודי! במקצת מספריו הנמצאים בספריות בארץ אין רמז לרקע ביהדות. אודה אפוא לכל מי שיחכימני בזה. הערכה על תרומתו ראה Dangel & Raybut, "Albert Aftalion's Macrodynamical Theory of Endogenous Business Cycles", *Journal of the History of Economic Thought*, 19(1) (1997), pp. 71-92.
15. על הכלכלה הבבלית העתיקה שלפני תקופת התנ"ך ראה A. Skaist, *The Old Babylonian Loan Contract - Its History and Geography*, Ramat Gan 1994. גם כיוון העתיקה היו המשק והבנקאות מתוחכמים כבר במאה הרביעית לפנה"ס. ראה E. E. Cohen, *Athenian Economy and Society - A Banking Perspective*, Princeton, UP 1992. להשוואות היסטוריות החל בעת העתיקה ועד ימינו עיין אצל G. Davies, *A History of Money*, Wales, Cardiff 1994.
16. התלמוד גערך מחומרים קדומים במאות הרביעית-חמישית לספירה, וגם אז היתה בבל מרכז פיננסי שהיהודים היו מאוד פעילים בו. מובן שאין הכוונה כאן לטעון כי הקדמונים כיוונו לרקויות ולעומק טכני של התיאוריה המודרנית, אלא רק להבנה בסיסית. עיין Kleiman (1996) (לעיל, הערה 2) ביתר הרחבה. אמנם, חלק ניכר מהמסחר עדיין נעשה בצורת חליפין וככל שמשק פחות מוניטרי, הכלל "ההיצע יוצר את הביקוש של עצמו" (המכונה "חוק סיי") יכול להיות יותר קרוב למציאות מאשר במשק מודרני, וגם על המכפיל אולי היה אז פחות קל לעמוד, בטרם היה

- תפקיד הכסף במשק מרכזי כפי שהוא כיום. אך כבר אז היה המטבע מאוד נפוץ, ותבונות אלו יכלו להתפתח. פרשני ימי-הביניים אכן העמידו מעבר לרעיון הבסיסי.
17. בחידושי אגרות לסנהדרין. למעשה כבר קדמו ריב"ח, המתיר (בפירושו לעין יעקב המובא להלן), שהכפילות משקפת את תשובת החכמים, שהצעת דוד אינה פותרת בעיית שני מגזרי המשק: (1) יצור ו- (2) מסחר. אך לפי הניתוח דלהלן גובע מדברי הריב"ח תירוץ יותר קולע מזה, ויבואר להלן.
18. אמנם, להלן נראה ששני גמולים כאן.
19. ביורר מקיף של פירושי הראשונים לקטע זה ראה הערות על אתר לחוספות רבנו יהודה שירליאון על מסכת ברכות, חלק ראשון, ירושלים תשכ"ט (עורך הרב ג' זק"ש).
20. רבנו תם הוא ר' יעקב בן מאיר (1100-1171), נכד רש"י ומגדולי בעלי התוספות. אך ר' דוד טביל ממינסק, בספרו דברי דוד לברכות (גרפס יחד עם הספר זאת מנוחתי לר' דוד אלטשולר, ירושלים תשי"ח), מתיר את קושיית התוספות על רש"י כך שהנמשל הכלכלי לפי רש"י דומה מהותית לשיטת רבינו תם.
21. נושא זה נידון בהרחבה בספרות ההלכה. וראה י' ליברמן, "רווחא להאי ופסידא להאי – עיונים בכלכלת הרווחה של המשפט העברי", דיני ישראל, יב (תשר"ם-תשמ"ה), עמ' לג-סד, המנתח ספרות זו במושגי תורת-הכלכלה. קידום השוויוניות כיעד בפני עצמו ביהדות הוא עניין מוסרי ונושא הראוי למחקר בפני עצמו, אך אינו חובה הלכתית המוטלת על הפרט. פער מוגזם בעושר כגורם זעזועים חברתיים מוזכר בנביאים במיוחד בהקשר של ניצול מצוקה, וכן עוצמת השלטון כאמצעי להתעשרות. חלה חובה של מתן צדקה לעניים שמתחת לקו-העוני, שאף כופין עליה כך או אחרת, אך אין חובה להעביר מעשירים למי שאינו עני.
22. ראה E. Kleiman, "Public Finance Criteria in the Talmud", WP #192, המחלקה לכלכלה, האוניברסיטה העברית ירושלים.
23. גישה דומה לזו של רבינו תם, וביתר פירוט, נקט הר"י מיגאש (1077-1141). דבריו מובאים בפקקי הורא"ש בבבא בתרא על אתר ובעור פירושים.
24. רבי יעקב בן חביב היה מגולי ספרד, שליקט את אגדת הש"ס ואספן בספר עין יעקב. קטע זה מופיע בפירושו "הכותב" לעין יעקב בברכות על אתר, ד"ה: וכיוון שעלה, בא"ר.
25. אירוע מאלף לגבי מעמד היועץ יש במדר אבשלום (שמואל ב טז-יז): אחיתופל עבר לאבשלום, שקיבל את עצתו לגבי פילגשי אביו. במהלך מחוכם השתיל דוד את יועצו הנאמן חושי אצל אבשלום. עצת אחיתופל לאבשלום כיצד להילהם בדוד (שמואל ב יז, א-ג) ישרה בעיני אבשלום, שלמרות זאת ביקש מחושי תווה-רעת שנייה ואף פעל לפיה! (שם שם, ד-ה). אבשלום נכשל משום שהוטעה וסמך על חושי, אך סביר להניח שלמד מאביו את התועלת שהצליח דעות. לא בכדי חוזר שלמה פעמיים על "וחשועה ברוב יועץ" (משלי יא, יד; כד, ו).