

## אתר דעת - מכללת הרצוג

### ירמיהו והמטאמורפוזה הרוחנית של ישראל

מאת

מ. ויינפלד

בספר ירמיהו מוצאים אנו סדרה של אמרות נבואיות המבשרות לא רק תחייה בשמית של ישראל – והכוונה לישראל במובן הרחב והמקורי של המלה הכולל את שבטי הצפון<sup>1</sup> – כי אם גם תחייה רוחנית. תחייה רוחנית זו אין פירושה אצלן החיאת המסורת הישנה כי אם להפך רבזיה מוחלטת של ערכי העבר והתאמתם למציאות חדשה, דבר שיבטיח הצלחה וימנע כשלון, כפי שהיה בעבר. אמרות נבואיות אלה מנוסחות בצורה של תיזה ואנטיתיזה: לא יאמרו עוד כך... כי אם... לא כזאת... כי זאת... והן טונעות לערכים ועקרונות מקודשים בישראל מקדמת דנא כגון ארון הברית, לוחות הברית, שכר ועונש ומסורת יציאת מצרים ובהקשר שונה גם הקרבנות. הבה נמנה אותן תחילה ולאחר מכן ננתח ונסיק מסקנות.

1. "בימים ההמה נאום ה' לא יאמרו עוד ארון ברית ה' ולא יעלה על לב ולא יזכרו בו ולא יפקדו ולא יעשה עוד. בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה' ונקוו אליה כל העינים לשם ה' לירושלים ולא ילכו עוד אחרי שרירות לבם הרע" (ג', טז-יז).

2. "הנה ימים באים נאום ה' וכרתי את בית ישראל ואת בית יהודה ברית חדשה. לא כברית אשר כרתי את אבותם ביום החזיקי בידם להוציאם מארץ מצרים אשר המה הפרו את בריתי... כי זאת הברית אשר אכרת

1. ראה להלן ובמיוחד מאמרו של Cazelles המצוטט בהערה 20.

את בית ישראל אחרי הימים ההם נאום ה': נתתי את תורתי בקרבם  
 ועל לבם אכתבנה והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם. וול א' יל מדר  
 עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כלם ידעו אותי  
 אותי למקטנם ועד גדולם נאום ה' כי אסלה לעונם ולחטאתם: לא אוכר  
 עודי" (ל"א-ל-ט).  
 3. "בימים ההם לא יאמר עוד אבות אכלו בסר ושני בנים תקהנה  
 כי אם איש בעונו ימות, כל האדם האכל: הבשר תקהנה שניו" (ל"א'  
 כח-כט).  
 4. "לכן הנה ימים באים נאום ה' ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה  
 את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את  
 זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחלים שם ושבו על  
 אדמתם" (כ"ג ז-ח, השוה ט"ו, יד-טו).  
 "ההכרות פותחות בנוסחאות: "בימים ההם / ההמה" או "הנה ימים באים"  
 הנוסחה "בימים ההם / ההמה": אינה מצוייה כלל בנבואות שמלפני ירמיהו  
 ואף בנבואות שלאחריו נדירה היא יחסית: ארבע פעמים לעומת תשע  
 בירמיהו. "הנה ימים באים" אף הוא מפליא בתדירותו בס' ירמיהו (ט"ו פעם)  
 לעומת ההופעה הנדירה של פתיחה זו בספרים אחרים (ארבע פעמים בלבד):  
 אין לנו אמנם בטחון שכל הנבואות בס' ירמיהו, הפותחות בנוסחאות הללו, מסי  
 ירמיהו יצאו, וביחוד חשודים המקראות בפרקים ג-ג"א (ג' ד; כ; ג"א, מו, נב)

2. "בימים ההם" מתחיל לעבר (ראה ברא' ו' ד, שמי' ב' יא, כג ועוד) וגם לעתיד (ראה למשל  
 דב' י"ז; טז י"ט; י"ז כו, א) בדומה ל-*umē šā'ī* באכדית שאף הוא מורה על ימים רחוקים בעבר ובעתיד  
 כאחד. (הניסוח באכדית הנוסף באופן מילולי את "הימים ההם" הוא *umē amīnāte* השוה למשל *ABL*  
 211: 13 וראה *CAD A II*, p. 76.) עם זאת יש לציין שתרצת העתיד של "הימים ההם" נדירה יותר מזו  
 של העבר ושמוצאו לנבואה מצוייה היא בספרות דויטרונומיסטית בלבד. (3 פעמים בס' דברים וביוזש'  
 כ' ב המופיע מתניסוח המטבה תורני.)  
 3. הפתיחה הרווחת אצל כל הנביאים היא "ביום ההוא" (למעלה ממאה פעמים).  
 4. פעמיים ביואל: ג' ב, ד' א (לדעת רוב החוקרים ספר יואל הוא מתקופה שלאחר החורבן)  
 ושעמים בנבוכדנצר (ח' ה, כ).  
 5. שמיא ב' לא; מל"ב כ' יז = ישע' ל"ט' ה; עמוס ח' יא; יב ט' יב. אין זה מן הנמנע ואולי אף  
 מסתבר (ראה לאחרונה מירושל של *H. W. Wolff, Dodekapropheten 2, Joel, Amos, Bibl.* Koeln, XIV, 2, 1969)  
 כז שתי הנבואות האחרונות אינן משל עמוס עצמו. ואמנם במקום שהוא  
 ללא ספק מתייחס יחד (עמוס ד' א) קוראים אנו: "כי הנה ימים באים עליכם"

[5]

מבחינת הצורה פס' טו הוא הרישא ופס' יז הוא הסיפא ואף בולטת התקבולת הלשונית ביניהם: "בימים ההמה... לא יאמרו עוד // בעת ההיא יקראו"<sup>15</sup>; בשלשה מקומות בירמיהו מוצאים אנו אף את הצירוף של שתי הנוסחאות: "בימים ההם ובעת ההיא" (ל"ג טו; נ, ד והשוה וואל ד, יא) דבר שאינו אלא הצמדת שני מושגים המופיעים בדרך כלל בנפרד ובתקבולת.<sup>16</sup> נוסח השבעים גורס גם בפס' יז: "בימים ההם ובעת ההיא" אך אין גרסה זו נראית מקורית.<sup>17</sup> מה ניתן לומר על רקע השמעתה של נבואה זו? הקטע משובץ בתוך חטיבת הפסוקים ו-ח. חטיבה שהוכרה כעומדת בסוג עצמה והמפרידה בין הקטעים א-ה ל-ט ואילך המהירים רצף עניני.<sup>18</sup> חטיבה זו עצמה מתחלקת לדעת רודולף<sup>19</sup> לשנים: 1. פס' ו-ג המכונים כלפי הצפון ונאמרו בתקופה שלפני הרפורמה של יאשיהו (השווה ג, ו). 2. פסוקים יד-יא (עד: "כסא ה'") המכונים כלפי יהודה ונאמרו אחרי התורבן לאחר שהארון הובל כביכול בבלה. ת. פס' ז, ("ונקרו אליה" עד: סוף הפסוק) וכן פסוק יח מהווים לדעתו תוספת של מעבד. אעפ"י שחלוקה זו עושה רושם הגיוני אין לה ביסוס של ממש: הנחתו של רודולף בקשר לאופיו הדרומי של הקטע יד-יא מתבססת על העובדה שהשיבה היא לציון ומכאן שהמדובר בגולי יהודה. אולם אין זו ראייה שכן בפרק ל"א, נבואה המופנית – גם לדעת רודולף – לשבטי הצפון, עולים משומרון ומהר אפרים לציון (פס' ו והשווה גם יא). למעשה אין הנביאים מיהודה יכולים לתאר לעצמם מרכז דתי אחר מאשר ציון.<sup>20</sup>

באשר ל-ח פס' ב, אין יסוד לשלילתו מירמיהו. ריעון נהירתם של הגוים לציון ידוע לנו משיעיהו (ב, ב-ד; י"ח, ז; כ"ה, ו) וממכיהו (ד, א-ד) ולאמיתו יעקב (י"א, י"ג) וכן מירמיהו (ל"ג, טו; נ, ד והשוה וואל ד, יא) דבר שאינו אלא הצמדת שני מושגים המופיעים בדרך כלל בנפרד ובתקבולת.<sup>15</sup> נוסח השבעים גורס גם בפס' יז: "בימים ההם ובעת ההיא" אך אין גרסה זו נראית מקורית.<sup>17</sup> מה ניתן לומר על רקע השמעתה של נבואה זו? הקטע משובץ בתוך חטיבת הפסוקים ו-ח. חטיבה שהוכרה כעומדת בסוג עצמה והמפרידה בין הקטעים א-ה ל-ט ואילך המהירים רצף עניני.<sup>18</sup> חטיבה זו עצמה מתחלקת לדעת רודולף<sup>19</sup> לשנים: 1. פס' ו-ג המכונים כלפי הצפון ונאמרו בתקופה שלפני הרפורמה של יאשיהו (השווה ג, ו). 2. פסוקים יד-יא (עד: "כסא ה'") המכונים כלפי יהודה ונאמרו אחרי התורבן לאחר שהארון הובל כביכול בבלה. ת. פס' ז, ("ונקרו אליה" עד: סוף הפסוק) וכן פסוק יח מהווים לדעתו תוספת של מעבד. אעפ"י שחלוקה זו עושה רושם הגיוני אין לה ביסוס של ממש: הנחתו של רודולף בקשר לאופיו הדרומי של הקטע יד-יא מתבססת על העובדה שהשיבה היא לציון ומכאן שהמדובר בגולי יהודה. אולם אין זו ראייה שכן בפרק ל"א, נבואה המופנית – גם לדעת רודולף – לשבטי הצפון, עולים משומרון ומהר אפרים לציון (פס' ו והשווה גם יא). למעשה אין הנביאים מיהודה יכולים לתאר לעצמם מרכז דתי אחר מאשר ציון.<sup>20</sup>



[7]

אין הצדקה לשלול אותו לגמרי מירמיהו שכן יכול היה להשמיעו בימי החורבן ולאחריו. הטיבת הפסוקים ו-1 בולטת אפוא באהידותה וההתייחסות לימי יאשיהו המופיעה בראשה נוגעת אפוא גם לקטע שאנו דנים בו ואין היא מתקופה שלאחר החורבן. לפניו הבטחה כלפי עלי הצפון בדומה להבטחות שבפרק ל"א ואמנם היו כאלה שצירפו את הנבואה שלפניו לשם<sup>31</sup>.

יכראייה לאיחורם של פס' טז-יז מביאים את ענין הארון. ואכן יש להודות

[9]

מב-מד, מקור שממנו מצטט ס' דברים. במדבר י"ד, מד אנו קוראים שלאחר חטא המרגלים "ארון ברית ה' לא מש מקרב המחנה" וזו היתה על-פי מקור זה סיבת המפלה בקרב עם העמלקים והכנענים. בס"ד מושמט לגמרי פרט זה, והכתוב תולה את ההיענות לפני האויב בכך שאין ה' בקרבו, ללא כל זיקה לארון. בדומה לכך מספר בעל משנה תורה על ה' הוולך לפני העם לתור לו מקום (דברים א'; לט), ואילו במקור שהוא שואב ממנו הארון הוא שוטע לפניהם לתור להם מקום. מעוזה (במדבר י'; לט). מאלפת בענין זה ההשוואה של ויקרא כ"ג, יא-יב עם דברים כ"ג, טו. בויקרא כ"ג אלהים מתהלך. בתוך בני ישראל בתוקף משכנו שנתן בתוכם ונתתי משכני בתוכם והייתי לכם אלהים ואתם תהיו לי לעם, ואילו בדברים כ"ג התהלכו של האלהים במחנה ישראל אינו מותנה במשכן. ממש" כ"ה' אלהיך מתהלך בקרב מחנך להצילך ולתת איביך לפניך"<sup>31</sup>. היינו מצפים אמנם שדוקא בהקשר של מחנה ירוחם יזכר הארון, כפי שאנו מוצאים זאת במקומות רבים (במדבר י', לה-לו, שמ"א ד' ועוד), אך להפתעתנו נעדר הוא כאן ומדובר בטכחותו הרוחנית של האל בלבד. אין אפשרות לומר שבעל ס"ד מניח את הימצאותו של הארון כדבר מובן מאליו וכי התהלכו של האלהים מתבטא כמו בספרות כהנית בטכחות משכנו בין אם זה המשכן כולו ובין אם זה הארון שעליו הוא שוכן - שכן הוא אומר "ושב מאחריך" שאי-אפשר לפרשו אלא על אלהים עצמו (ראה שד"ל לכתוב זה). עם זאת מייחס ס' דברים קדושה לארון ומועיד לו תפקיד חשוב בתחום הברית שבין ה' לישראל. ירמיהו לעומת זאת נוטל ממנו כל חשיבות דתית ואולי מטעמים שהומן גרמם - ויתרה מזו הוא אף מרחיק לכת ומבטל את הצורך בלוחות שהארון שימש להם משמרת, כפי שנראה בסעיף הבא.

#### לוחות הברית - ל"א - ל-לג

'מלבד שימוש ככסא אלהים שימש הארון גם כלי משמרת ללוחות הברית שבין ה' לישראל ואמנם מכונה הארון "ארון הברית" על שם "לוחות הברית"

31. שמ"ב י"ו: "ואחיה מתהלך באהל ובמשכן" מבטא את התייחסת הגלומה בויק' כ"ג בניגוד לזו שבס' דברים, וראה לאחרונה י. מילנרום *Studies in Levitical Terminology* I 1970 pp. 68-69. דברים לפומת התיאולוגיה הקדומה של שכינה במקדש עצמו, ראה מאמרי בתרביץ ל"א תשכ"ב כ"ל, ולאחרונה בספרי י. ד. א. *Deuteronomy etc.* pp. 191 ff.

32. ענין זה שייך לתיאולוגיה של בריאות במורה הקדמון. הצדדים המתחייבים על הברית שמים כל אחד את טוסס הברית שלו לרגלי האלים (ראה בספרי *Deuteronomy etc.*, p. 63).

השומרים-בו, או בלשון הספרות הכתובות "ארץ העדות" על שום "לוחות העדות"<sup>32</sup> שבו. אם שוללים את הצורך בארון הברית שוללים ממילא את הצורך בלוחות הברית. ואכן במסגרת הנבואית של תחית ישראל חריצתו מחדש בארצו (ירמיהו ל"א, כו ואילך) משמיע ירמיהו את הבשורה כי לעתיד לבא תהא הברית כתובה על הלב ולא כפי שזה היה קודם לכן שהברית היתה חקוקה על לוחות אבן. במלים אחרות - לא תהיה כפויה על האדם מבחוץ באמצעות לימוד ושינון, דבר שניתן לשכחו ולהשכיחו (השוה דברים ד, ט: "פן תשכח... ופן יסורו מלבבך... ואת בנייהם ילמדוך") כי אם נטועה בלבו כך שלא תסור מהלב ולא תשכח: "כי זאת הברית אשר אכרת את בית ישראל... נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה וחייתם להם לאלהים והמה יהיו לי לעם". ברית חדשה זו היא ברית של חסד<sup>33</sup> מעין הבטחה כדומה לבריתות שבספרות הכתובות (בראשית ט, יח; במדבר י"ח, יט; כ"ה, יב) ואמנם מנוסחת היא כדוגמתן. השימוש בפעל נתן לגבי ברית אופייני הוא לפרשיות הכתובות הקשורות בברית של מות כגון בראשית י"ז, ב; במדבר כ"ה, יב; י"ח, יט ועוד. התחייבויות אלה פותחות בדרך כלל בהכרזה המנוסחת בזמן עבר (perfect)<sup>34</sup> ומביעות בכך כמעין עובדה מוגמרת (בראשית א, כט; ט, ג; יג, ט; י"ט, ט; כ"ג, יא; במדבר י"ח, ט, יט; כא ועוד)<sup>35</sup>. גם הפתיחה "ואת הברית" אופיינית לברית הכתובות (בראשית ט, יב; י"ז, ט; ו) ובוטלת גם בנבואות ישעיהו השני שגם מבחינת תכנית מוכירה לנו את נבואת ירמיהו על הברית (ראה להלן): "ואני זאת בריתי אתם אמר ה' רוני אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך לא ימוש מפיך ומפי זרעך... מעתה ועד עולם" (נ, ט, יא). נבואה אחרת מנבואת ישעיהו השני הנראית תלויה בנבואת הברית החדשה של ירמיהו היא זו שבפרק י"א, ז: "שמעו אלי ידעי צדק<sup>36</sup> עם תורתי בלבם"<sup>37</sup>.

32. "עדות" משמעותו ברית כ adé האכדי וכ"פדך הארמי, ראה בספרי עמ' 64.  
 33. לצורת ברית זו ואופייה ראה מאמרי בר' 184 ff JAOS 90 (1970) וכן מאמרי בלוטנו ליו השלישי, עמ' 85 ואילך.  
 34. רעיון ג' P. Paul Joüon, Grammaire de l'Hebreu Biblique 1947, 112 g.  
 35. (מקרא כפשוטו וגם Randglossen) לא שם לב למשמעות המיוחדת הנלווה כאן במלה "נתתי" ומתקן שלא בצדק: "לחתי תורתי בקרבם".  
 36. גם בתעודות ארמיות ובניכר, באלו מלב אומר הנותן או המוכר: "זה נתן לך (נתתי לך) כשהכרזתה למעשה: "הריני נתן לך בוח", ראה: לאחרינה - לענין חן W. Heimpel - G. Guidi: "Der Koinzidenzfall im 'Akkadischen'", ZDMG, Suppl. I 1969, pp. 148-152 (17er Deutsche Orientalistentag 1968, Wuerzburg).  
 37. פירושו: "למדים בצדק", בדומה למשמעות של ידע בירמ' ל"א, לב, ראה להלן הערה 40.  
 38. נבואות אחרות ביצע ב"א שניכרת בהן השפעתו של ירמיהו חן: מס' טו: "רבע היום ויהמו גליו ה' צבאות שמר השוה ירמ' ל"א, כד; "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך" (פס' טו); השוה

ירמיהו נגד תורה כתובה משתקפת אכזבה מסוימת מהפעילות הספרותית-התורנית, המטפחת את ערך המלה הכתובה ומקפחת את הכוונה העומדת מאחוריה. האכזבה חושפת את חוסר האמון של ירמיהו בסופרים-השוכריו: "לשקר עשה עט סופרים", אך בדבריו בחטיבה המיוחסת לימי יאשיהו שציטטנו ממנה לעיל: "וגם בכל זאת לא שבה אלך בעדה... יהודה בכל לבה כי אם בשקר" (ג, ט). לכתובים אלה יש לצרף את י"א, ט: "גמצא קשר יי איש יהודה וישיבי ירושלם. שבו על ענת אבותם הראשונים" הנאמרים מיד לאחר "דברי הברית" שצריך היה ירמיהו להשמיע בערי יהודה ובחצות ירושלם (י"א, ב-ו). אין ספק ש"דברי הברית הזאת" מכונים כלפי ספר התורה שעליו כורת יאשיהו ברית עם העם (מל"ב כ"ג, א-ג) ושאמנם מכונים במעמד הברית הזאת "דברי הברית הזאת" (כ"ג, ג). הצד המתחייב בברית הזאת הם "איש יהודה וישיבי ירושלם" (שם פס' ב) ואמנם ירמיהו מאשים את "איש יהודה וישיבי ירושלם" בהפרת הברית שהתחייבו עליה (בפס' ט, ט). נקודה אחרת המלמדת אותנו על הקשר של י"א, א ואילך עם ס"ד, שעליו כורתים ברית, היא ההכרזה: "אורו האיש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת" שעליה ענתה ירמיהו "אמן", דבר המצליח כהד של דברים כ"ז, כו: "אורו האיש אשר לא יקום את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן"<sup>38</sup>.

39. י"א, ט: "איש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת" שעליו ענתה ירמיהו "אמן", דבר המצליח כהד של דברים כ"ז, כו: "אורו האיש אשר לא יקום את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן".  
 40. י"א, ט: "איש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת" שעליו ענתה ירמיהו "אמן", דבר המצליח כהד של דברים כ"ז, כו: "אורו האיש אשר לא יקום את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן".  
 41. י"א, ט: "איש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת" שעליו ענתה ירמיהו "אמן", דבר המצליח כהד של דברים כ"ז, כו: "אורו האיש אשר לא יקום את דברי התורה הזאת לעשות אותם ואמר כל העם אמן".  
 42. הפרשת עברה עיבוד היסטוריוגרפי אינטנסיבי שניתן לקלוטו מתנבואת המקורית כגון מס' ד-ה או ז-ה. לאורו הברית בירמ' י"א, א ואילך מצאים אנו את תלונת ירמיהו בקשר לאנשי ענתה (42).  
 43. סמך לפרשת הברית בירמ' י"א, א ואילך מצאים אנו את תלונת ירמיהו בקשר לאנשי ענתה (י"א, יח-י"ב, ו). לא נאמר בשום מקום מה היתה הסיבה לרדיפות ירמיהו מצד אנשי עירו וקא:

[11] משהו ינסה לדעת... (ה'א, ט.)

הנוסחה המתוח ב'סוד הברית החדשה': 'והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם' וזה עם הנוסחה של הברית הישנה (שמות ו', ז, ויקרא כ"ו, יב, דברים כ"ט, יב, הושע א', ט, יחזקאל (5 פעמים), זכריה ח', ח ועוד)<sup>38</sup>. מהו אפוא החדוש בברית שב'עתידי': החדוש העיקרי הוא, לדעתי, בכך שאין הברית כתובה: בכך מביע הנביא את מחאתו נגד האלת המלה הכתובה או החוק הכתוב. התנגדות זו למעשה עומדת מאחורי ה'יוכח של ירמיהו עם סופרי תורת ה': "איכה תאמר: חכמים אנתו ותורת ה' אתנו? ... לשקר עשה עט שקר סופרים" (ירמיהו ח', ח). ירמיהו טוען לעומתם שכל מה שיצר עטם ונעשה לשקר כלומר לשוא<sup>39</sup>; אם אין הם ממלאים אחרי רוח הכתוב בתורת ה' הרי תורת ה' כאילו נכתבה לשקר. המלחמה היא בסמלים חיצוניים הבאים במקום הערכים המסומלים בהם. הנביא דורש את התורה שב לב במקום התורה הכתובה בספר והמתוח לצד הארון (דברים ל"א, כו).

ירמ' א', ט: 'וישלה ה' את ידו... הנה נחתי דברי בקיף; גבואת כוס התרעלה וכו' חמה בס' כב-כג נראית כמטל גבואת כוס חמה בירמ' כ"ה, טו ואילך.  
38. הנוסחה לקוחה מתחום הנישואין והאימוץ, ראה מאמרי הנ"ל ב JAOS 90, 1970.  
39. ואין להכנות לומר "קדשת אחרים שהסופרים יוציאו את הקטנה, השנת שמ"א כ"ה, כא, ונודד

[13] משהו ינסה לדעת... (ה'א, ט.)

רעיון הכשרת הלב או מתן לב כדי לדעת את ה' מוצאים אנו בירמיהו כ"ד, ז; בהקשר עם שיבת גלות יהודה: 'ונחתי להם לב לדעת אתי כי אני ה' והיו לי לעם ואנכי אהיה להם לאלהים כי ישבו אלי בכל לבם', אך גבואת מקבילה כמעט לזו שב'א': לב-לב מוצאים אנו בירמיהו ל"ב, לו ואילך; כאן שומעים אנו על "מתן לב" וברית ה' "ברית עולם"<sup>44</sup> וזאת בקשה עם התחלה תקופה חדשה לאחר קבוץ הגדלים: 'ועתה יצא אלהים מן ה' ויראה אותי כל הימים' וברית ה' נתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי כל הימים... וברית ה' נתתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי כל הימים' ואת יראתי אתן בלבכם בלבתי סור מעליהם. קטע זה אמנם מעובד<sup>45</sup> וקשה לראות בו את ה-*ipsissima verba* של ירמיהו, אולם עיקר הרעיון בקטע זה תואם את הגבואת על הברית החדשה של"א, לב ואילך, אלא שבמקום דעת ה' מוצאים אנו כאן יראת ה'. הכתוב: 'ונחתי להם לב אחד ודרך אחד ליראה אותי כל הימים' הנו למעשה וריאציה לכתוב: 'ונחתי את תורתם בקרבם ועל לבם אכתבתם... כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם'. הרעיון הבסיסי המונח ביסוד שני הכתובים הוא כי כולם ידעו או ייראו<sup>46</sup> האלהים במדה-שנה בדומה לדברי ישעיהו: 'כי מלאה הארץ דעה את ה' (י"א, ט).

אך סמיכות ענינים זו של הברית והתלוות שניה לחוק את ההנחה כי אנשי עירו שהיו כהנים (ענתות) היא עיר כהנים, ראה יהוש' כ"א, יח והשוה למלאי ב', כו) התגבלו לו על תמיכתו בברית יאשיהו שבמרכזו עמד חיטל הבמות ומקומות קדש בפרובינציה, וענתות חזתה את מאלו.  
44. 'ברית עולם' מציינת את ברית החסד (עיון הערה 38) שאינה ניתנת על תנאי בדומה לברית עם נח, אברהם, אהרן הכהן, דודו (ברא' ט', טז, י"ז; ז' במד' י"ח, י"ט, כ"ה, יג; שמ"ב כ"ג, טו).  
45. הגבואת המוזמנת והנמסרת בגוף ראשון בקשר לגורל העיר והארץ כוללת ו-טו, טז-ז, א, כד-כט, ג, מב-מד. שאר הקטעים (ז' β-כג, כט-ט"א) יש בהם גרעין מהימן של גבואת ירמיהו אך לא נאמרו במודמנות זו ודוק (הם עוסקים בעם ולא בעיר ובארץ שהם עיקר מבואה זו), וכן עברו שיבוך בצורה כזו בקשה לכוונת את האמירות המקוריות של הגביא. (וראה לאחרונה בססרי-Deutero-nomy etc. pp. 27 ff בקשר לגאומים אלה).  
46. גם באמירת חופים המושגים 'דעת אלהים' ו'יראת אלהים' זה את זה. כך מעידים מלכי אשור ובל על עצמם שהם 'יודעים את אלהים' או חזיר יחר: 'יודעים לירא את אלהים'. שטמאסר אומר על עצמו *inschriften müdü ilāni* (E. Ebeling, B. Meissner, E. F. Weidner, *Inschriften müdü ilāni Koenige p. 120 III; 29*) CAD Z 96 a "a friend of the gods" p. 96 א. והשוה לעיל הערה 40. אולם והיו פעם יחידה ש-*müdü* מושג בלי *palāh ili* לצדו. בדרך כלל מוצאים אנו את הניב *ša palāh ili müdü* "היודע יראת אלהים". ראה מאמרי מקום אצל R. Borger, *Asarhaddon*, p. 9. בהערה ל-7 Ass. F., 10-12 § 7 וראה. דיון אצל M. J. Seux, *Epithètes Royales*, 1967 p. 168 n 86.

[14] ירמיהו והמטאמורפוזה הירונית של ישראל

את כל מצותי כל הימים למען ייטב להם ולבניהם לעולם" (ה', כו). ונראה כי הכתוב בירמיהו ל"ב, לט: "ונתתי להם לב אחד... ליראה אתי כל הימים לטוב להם ולבניהם אחריהם" תלוי בדברים ה', כו אלא שענן שמירת המצוות חסר (ראה להלן).

יחזקאל בן התקופה משמיע אף הוא רעיונות דומים<sup>47</sup>: כגון: "והוריתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טמאותיכם ומכל גולויכם אטהר אתכם: ונתתי לכם לב חדש ורוח חדשה אתן בקרבכם והסרתיו את לב האבן מבשרכם ונתתי לכם לב בשר. ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו ומשפטי תשמרו ועשיתם. וישבתם בארץ אשר נתתי לאבותיכם והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (ל"ו, כה-כה, השוה י"א, יט<sup>48</sup>, י"ח, לא והשוה תהלים צ"א, יב). ירמיהו מדבר על סליחת עוונות העבר (ל"א, כג) וייסור: ברית חדשה הכתובה על הלב ואילו יחזקאל מדבר על זריקת מים טהורים ומתן לב חדש ורוח חדשה. שניהם מדברים אפוא על התחלה חדשה וטהורה של תולדות ישראל.

עם זאת קיים הבדל ניכר בין תפיסתו של ירמיהו לבין תפיסת יחזקאל בענין זה, וזאת בשל יצקתם השונה: ירמיהו מט' דברים ויחזקאל מהספרות הכהנית. יחזקאל אינו מדבר על "ברית חדשה" כי אם על "לב חדש ורוח חדשה", כלומר בניגוד לירמיהו אופיה של הברית אצל יחזקאל אינו משתנה כי אם האדם מקבל הכשרה ויכולת למלא את החוקים והמשפטים אשר בברית (הישגה)<sup>49</sup>. התוצאה של מתן לב חדש ורוח חדשה<sup>50</sup> היא "למען בחקתי ילכו ואת משפטי ישמרו ועשו אתם" (י"א, כ) או בטעם אחר: "ועשיתי את אשר בחקי" (י"א, כג).<sup>51</sup>

47. על הקשר בין ירמיהו ויחזקאל עמד כבר J. W. Miller, *Das Verhaeltnis Jeremias und Hesekiel sprachlich und theologisch untersucht* 1955 אלא שהוא הניגוש יותר מדי את החלוקה של יחזקאל בירמיהו ועל כן לא שם לב במדה מספקת להבדלים ביניהם.

48. קרא עמ' 3 כתבי יד וכן עם הטורי וכנראה גם ת"י (תרגום זהו ליחז' ל"ו, כו) "לב חדש ולא לב אחד". בכל יתר חלקי הכתוב של י"א, יט קיימת חפיפה מלאה עם ל"ו, כו ואין אפוא הצדקה לסטייה זו.

49. ראה למשל ברבדים המאוחרים של הספרות המקראית: "תן לבב שלם לשמור מצותיך" (דה"א כ"ט, יט) וכן תהי' קייט לו, פ, קיב.

50. ירמיהו לעומת זאת אינו מזכיר "רוח" לא בחקשר הגידון ולא במקום אחר מלבד בה', יג שהמושג רוח מופיע בו על דרך השלילה: "ההנביאים יהיו לרות והדבר אין בהם". ירמיהו מחשיב את דבר ה' העצור בקרבו של הנביא ומסתייג מ"רוח ה'" שהוא אמצעי היצוני שאין ירמיהו מחשיבו ואף מתנגד לו, בניגוד ליחזקאל ש"רוח ה'" תופסת מקום מרכזי בנבואתו. וראה הערותיו של מילר בספרו הנ"ל עמ' 182 הערה ג.



תלכו ומשפטי תשמרו ועשייתם" (ל"ו, כז)<sup>51</sup>. לעומת זאת אצל ירמיהו הברית היא חדשה כלומר עוברת מטאמורפוזה בכך שאין היא כתובה על לוחות ועל כן לא מנוסחת בצורת חוק פורמאלי<sup>52</sup> כי אם רשומה בלבו של כל אחד. ועל כן אינה מושתתת יותר על חוקים פורמאליים. ואכן בעוד שירמיהו מדבר על מתן התורה בקרבם מדבר יחזקאל על מתן הרוח בקרבם (ל"ו, כז) שכן התורה נשאת כמות שהיתה ורק רוחו של האדם תשתנה. זאת ועוד: יחזקאל היונק מהתורה הכהנית מתאר את תהליך התחדשותה של ישראל בדרך פולחנית מובהקת. אלהים זורק על ישראל מים טהורים ומטהר אותם לפני שהוא נתן להם לב חדש בעוד שירמיהו מדבר על סליחת חטאים והשכחת עוונות ללא זיקה לטכס טהרה (ל"א, ג)<sup>53</sup>.

יש להוסיף כמו כן כי בס' דברים וברמיהו אלהים נתן לב כדי לדעת אותו וליראה אותו (דברים ה'; כו; כ"ט, ג; ירמיהו כ"ד, ז; ל"א, לב-לג; ל"ב, לט). לעומת זאת אצל יחזקאל לא נמצא אף פעם "לדעת את ה'" שכל כך אופייני לירמיהו (ב', ח; ד', כב; ט', ב, ה, כו; כ"ב, טז; ל"א, לד)<sup>54</sup> כי אם "לדעת כי אני ה'", מושג הלקוח מהתורה הכהנית והמבטא הכרה בגדלותו של האל ע"י ישראל והגייס ולא דוקא ההתקשרות אחר ע"י דבקות במדותיו, כפי שזה מופיע בס' דברים וברמיהו.

מילת הלב - דחיית הביטוי החיצוני כדי לפנות מקום לביטוי הפנימי, במלים אחרות-הדגשת התורה שבלב, באה לידי ביטוי בנבואות ירמיהו על מילת הלב שאף היא מופיעה אצלו בהקשר של עתיד חדש והתחלה חדשה. בסיום הנבואה על השובת ישראל לאלהיה (ירמיהו ג, כט - ד', ד). נבואה הצמודה לחטיבה שבה משוקעים דברי הנביא על ארץ הברית (ג, ו-ח) טובע

51. הנוסח מושפע מנוסח הספרות הכהנית, ראה ויק' כ"ו, ל; יח' ד; י"ט, לו וראה גם יחז' כ"ו, יט ועוד. "הלך בחוקות" אינו מצוי בנסרות המשנה התורנית (ראה נספח לספרי) ואפייני בעיקר לס"כ.

52. שני המקראות היהודים המובחרים "חוקת ועדות" הם ירמ' מד, י, כג; יזלא הלכו... כחוקתו"; "בחוקתיו ובעדותיו לא הלכתם". הקטעים בהם משוכבים הסקוקים הם משל עורך מאוחר המושפע גם מהנסרות הכהנית; הניב "הלך בחוקת" הוא כהני (ראה הערה קודמת).

53. רעיון סליחת העוונות בקשר עם כינון יחסי חסד מהודשים עם ישראל (ראה הלחן עמ' [29] מצוי במיכה ד', יח ואילך, והשוה ישע' ל"ג, כד; "העם הישכ בה נשא עוני", במי החוסף את זה שבמיכה ד', יח; "נשא עון... לשארית בחלתי".

54. וכן להוושע, ראה להלן.

ירמיהו בשם ה' זריעה אמתית ונקייה מקוצים וניר חדש<sup>54</sup> ובקשר לכך אומר: "המלו לה' והסירו ערלות לבבכם איש יהודה ושבי ירושלם" (ד', 55). תחילת הכתוב היא למעשה ניסוחה הלקוחה מתחום הפולחן ודי להזכיר שבת לה' (ראה למשל שמות כ', 1), פסח לה' (שמות י"ב, יא, מח) וכדומה. אך ברור שאין הנביא מתכוון כאן להטיף למילת בשר כי אם מצווה על מילת הלב. כדי לקדם את מטרתו משתמש הוא באמצעי ההפתעה. הוא פותח כאילו בלשון הרגילה והשיגרתית, אבל מפרש את עצמו; ובפירושו כאילו הופך את הקערה על פיה.

רעיון זה עולה עוד יותר ברור מפרק ט', כד-כה. "הנה ימים באים נאום ה' ופקדתי על כל מול בערלה. על מצרים ועל יהודה ועל אדום ועל בני עמון ועל מואב ועל כל קצוצי פאה הישבים במדבר, כי כל הגויים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב". הכתוב כמות שהוא קשה להבנה ואף מנוגד למה שידוע לנו על העמים האלה. רוב העמים האלה השייכים לגזע העברים היו נמולים וכן גם המצרים היו מלים את בניהם, כפי שניתן ללמוד גם מתוך הצוירים ממצרים העתיקה<sup>56</sup>. לעומת זאת הפלשתים, שידוע לנו שהיו ערלים, לא נזכרו כאן. רודולף הצייע לקרוא: "כי כל הגויים האלה וכל בית ישראל ערלי לב"<sup>57</sup>.

בין כה ובין כה ברור שהנביא בא להשמיענו כי מילת הבשר אינה חשובה כל עוד שהלב נשאר ערל. לעומת זאת יחזקאל המכיר אף הוא את המשגל "ערל לב" מעמיד הוא לצדו את "ערל בשר" (מ"ד, ז-ט) ובכך מדגיש את חשיבות שניהם.

נראה כי גם ענין מילת הלב שייך לאידיאה של "ברית חדשה". כידוע נשא הישראלי את חותם הברית על בשרו ואכן המילה היא "אות ברית" בין ה' ובין ישראל (בראשית י"ז, ט-יא) ושימשה תנאי הכרחי להצטרפות לעדה

<sup>54</sup> השוה הושע י"ז, יב. בנבואות קדומות אלה בולטת ביותר השפעתו של הושע על ירמיהו. השוה ירמיהו ג', א עם הושע ג', א; ו, א עם הושע ד', יג; ז, א עם הושע ד', יב; ז, יב, יד, כב עם הושע י"ד, ב ואילן. "ישובה", "משובה" והשווה בעיקר "ארסא משובתיכם" בירמ' ג', כב עם הושע י"ד, ח). ג', יט עם הושע י"א, א; ג', כד עם הושע ה', ו.

<sup>55</sup> בכל הפרשה שאנו דנים בה (ג', א-ד', ד), הן במסגרת: ג', א-ה, ג', יט-ד', ד והן בתוך: ג', ו-ח (וראה לעיל) בולטת התנגדה והתשוואה של ישראל עם יהודה. ישראל מצגנת באור חיובי יותר מאשר יהודה (ג', יא) ומתוארת כאילו שבה אל אלהיה (ג', יא-יג, כב ואילן) ובשקבות כך גושת (ג', יד ואילן, ד', א-ב). יהודה צריכה להסיק לקח מכך ולתחיל מחדש. דבר המובע בד', ג-ה בצורה מסכמת.

<sup>56</sup> עיין למשל "שני עולם המקרא": כרך א' עמ' 57.

<sup>57</sup> בפרושו הגיל. אולם התיקון אינו הכרחי. ייתכן "ערלי לב" שבצלע השניה מגדיר את ה"ערלים" שבצלע הראשונה.

ישראלית (בראשית ל"ד) והשווה שמות י"ב, מד, מח). אין אפוא פלא שהנביא המדבר על ברית חדשה מדבר על מילת הלב, וכאילו רוצה להשמיענו הברית החדשה לא תהא מלווה עוד מילת בשר כי אם מילת הלב.

רעיון זה אף הוא שרשים לו בס' דברים: "ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד" (ט, טז). כתוב זה אמור על רקע בחירת האבות וזרעם אחריהם: (פס' טו) והלא אברהם נצטווה לשמור על ברית המילה הוא וזרעו אחריו (בראשית י"ז, ט-טז).<sup>57</sup> ייתכן אפוא שכבר בעל ס"ד רמז על המטאמורפוזו בברית המילה: לא מילת ערלת הבשר כי אם מילת ערלת הלב (רק בדרך זו מבינים את מקומו של פס' טו כפרשה זו שבספר דברים). במקום אחר בס' דברים קוראים את כי לאחר שיבת ישראל ומל' ה' את לבב ישראל: "ומל' ה' אלהיך את לבבך. ואת לבב זרעך לאהבה את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך" (ל', ו).<sup>58</sup> פסוק זה משוקע בקטע (פס' א-ה) המדבר על שיבת שבות ועל חידוש יחסים בין ה' לישראל בדומה לקטע שמצאנו בפרולוג לס' דברים (ד', כט-ל). רוב החוקרים נוטים לאחר את הקטעים הללו לאחר התורבן<sup>59</sup> אולם אין זה הכרחי. ברור שבקטע קטעים אלה עומדת מציאות של גלות ופזורה רחבה (ל', ד) אך זו אינה חייבת להיות גלות יהודה כי אם יכולה להיות גלות שומרון. על כל פנים קטע זה עומד על מישור אחד עם הנבואות מירמיהו ויהוואל על חידוש יחסים בין ה' לישראל שאנו עוסקים בהם.

רעיון מילת הלב אינו מופיע במפורש ביהוואל אך הוא מקופל בפסוקים כגון: "החסירותי לב האבן מכשרם ונתתי להם לב בשר" (י"א, יט; ל"ג, כו).

### 3. תורת הגמול

לנבואה על "הברית החדשה" קודמת הנבואה על הגמול האישי (פס' כח-כט). הקשורה מצדה בנבואה על שקומם מחדש של בית ישראל ובית יהודה

57. הבטוי "לזרעו אחריו / לזרעם אחריהם" שייך לאוצר הניגונים של הספרות הכהנית ולדעתו שאב בעל ס"ד בטוי זה משם כשם ששאב בסוים אחרים. ראה בספרי 181-180. *Deuteronomy*, pp. 180-181.  
58. אין כנראה הבדל משמעותי בין האל המל את הלב של ישראל לבין ישראל שמלים את לבם (י', טז) ואכן גם ביהוואל קיימת שניות דומה: ביהו' י"א, יט ול"ג, כו: אלהים הוא הנחנך "לב חדש ורוח חדשה" לישראל, ואילו ביהו', לא: בני ישראל עצמם מתבקשים לעשות להם "לב חדש ורוח חדשה".

59. יש אף מחסום את חיבורם לדרטרונומיסט שערך את ספרי נביאים ראשונים וראה: H. W. Wolff, *ZAW* 73 (1961) 180 ff

(פס' כז-כו)<sup>60</sup>. בתקופת השפל שלאחר מות יאשיהו; היתה נפוצה הדעה שהשתרשה גם בהיסטוריוגרפיה (מל"ב כ"א, יב ואילך; כ"ג, כו; כ"ד, ד)<sup>61</sup> כי דור החורבן מרצה את עוונות הדור הקודם כלומר סובל בגלל חטאי מנשה. דור החורבן נשא בתודעתו את העובדה שאבותיו שחטאו היו מאושרים (ראה ירמיה מ"ד, ז-ח) ואילו הוא סובל על פשעיהם, דבר המובע באופן ברור ביותר בקינת עם שבמגילת איכה: "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עונתיהם סבלנו" (ה', ז). נגד דעה מוטעית זו יוצאים ירמיהו ויהוהקאל (י"ד, יב-כג; י"ח, ב ואילך; ל"ג, יב-כ) אלא בעוד שיחוקאל מנסח את העקרון בצורת לוחה לאנשי דורו הרי ירמיהו מנסח אותו בצורת בשורה על מפנה שחול בדורות הבאים<sup>62</sup>. אעפ"י שלא מדובר כאן בתיאולוגיה סיסטמטית ועקבית<sup>63</sup> הרי יש להודות שיש בעקרונות אלה משום נרעורר דעות מקובלות ומקודשות מקדמת דנא. בתפלות העתיקות בהן מונה העם את תכונותיו של האל<sup>64</sup> מציינים את האל

60. מ. וייס בתרביץ ל"א (תשכ"ב) עמ' 256 מעלה את האפשרות שפס' כז-כו ירמ' נה-כט הם חלקים אורגאניים של נבואה אחת.

61. ירמ' ט"ז, ד הוא לדעת רוב החוקרים תוספת העורך ואמנם אינו תואם את הקצב של הנבואה שאליה מצטרף. החלק הראשון של הפסוק אמור כסגנון דוירטורגמיסטי (השוה דב' כ"ח, כו) ואינו מצוי בתוך לנאומים הפרוואיים של ירמיהו (כ"ד, ט, כ"ט, יח, ל"ד, ז).

62. ראה מ. וייס, תרביץ ל"א תשכ"ב עמ' 256.

63. ראה מ. וייס, תרביץ ל"א (תשכ"ב) עמ' 257 ואילך. עם זאת איני מקבל את דעתו על הסתירות הפנימיות שהוא מוצא בשני הנמלל בדברי ירמיהו ויהוהקאל. בירמ' י"א, כב-כז וכ"ט, לב אין אמונה בשיתוף גמול שכן העונש איננו של הבנים כי אם של האבות עצמם שעוד בחייהם יראו את בניהם ונבונתיהם מתים בחרב ורעב (י"א, כב-כז) ולא יראו את ממשיתיהם בחברה (כ"ט, לב) והוא הדין ליתר המקראות שהוא מביא בעמ' 257 הערה 61. המקראות בירמ' ל"ב, יח-ט האומרים דבר והיפוכו משבצים בתוך קטע ליטורגי שאינו משל ירמיהו (ראה רודולף בפרושו וכן בספרי Deuteronomy עמ' 40, וראה הערה 45 לעיל). העורך כגול מצד אחד לנוסחאות הנמלל שבספרות התורה כולל ס' דברים (ראה מ. וייס תרביץ ל"ב תשרי תשי"ג עמ' 18 הערה 56, ולגבי השמעת ס' דברים הוסף דב' י, ז; יז: "האל הגדול הנכבד") ומצד שני מאמץ לו את גישתו וסגנונו של ירמיהו (השוה י, ז; לתת לאיש כדרכו וכפרי מעליו). מבין הסתירות שמביא מ. וייס לגבי יהוהקאל (הערה 62) רק כ"א, ח-ט מהווה חסירה של ממש. עם זאת אין בכחה של אמרה זו, שנאמרה בשעת פאתוס, לערער את העקביות בתורה הנמלל המעולית אצלו בצורה ברורה וחד משמעית בשלש נבואות אחרות. ייתכן והנבואה כ"א, ח-ט נאמרה לפני שנברה אצלו ההשקפה על הנמלל האישי ואם קיבל אותה מירמיהו, לפני שהגיעה אל ירמיהו (ז' לנבואה ביהוה כ"א, א ואילך נאמרה כשעה שירושלים נמקדת עדיין עומדים על תלם פס' ז) כוללת לפני 589, בעוד שהנבואות ב"ד, יב-כג, י"ח, ול"ג, א-ב נאמרו לפני כל הסימנים בעש החורבן ולאחריו (ראה לאחרונה צימליל בפירושו).

64. מניית המדות טבון הי"ג מדות שבשמ' ל"ד, מעוגנת בליטורגיה (שמ' ל"ד - בקשה לסליחה על מעשה העגל, כמ', י"ד - לאחר חטא המרגלים והשוה יואל ב', כג, וינה ד', ב, בחום א', ג, ה' פ"ז, טו, כ"ג, ח-ט, קמ"ה, ה, נחמ', ט', יז) ונדרך כלל בתלות על פורענות ובקשת ישועה. מירוש מדת הדין בנסיבות אלה אינו מקרי. הציבור או היחיד מבקשים את חניית העונש לדורות הבאים ועל כן מוזכרים אל אלה הכובת זו. שאמנם העברת העונש לדורות הבאים נחשבת נהמה והדלה מרחא אשפר לבנו ממליא; כ"א, כט וממליב, כ"ב, כ ובעיקר ממליב, כ', יט, כאשר חזקוהו מגיב על דבר ה' בקשר לבניו שטלבו בבלה: "טוב דבר ה' אשר דברת... הלא אם ש' שלום ואמת יהיה בימי..."

במפורש כ"פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים" (שמות ל"ד, ל, השוה במדבר י"ד, יח) <sup>65</sup> וכך גם מופיע האל בהנהגתו ההיסטורית <sup>66</sup>. יתרה מזו – דין זה אף מתבצע בידי אדם בתוקף הסמכות ההתית: בני עכן (יהושע ז', כד–כב), בני שאול (שמ"ב כ"א, ח–ט), בני נבות (מל"ב ט', כו), תרשבי יבש גלעד (שופטים כ"א, י–א) וכהני עוב (שמ"א כ"ב, יח–יט) <sup>67</sup>.

הראשון המוחה נגד עיקרון זה הן בתחום בצונו האלהי והן בתחום הבצוע האנושי הוא בעל ס' דברים. בהתיחסו בו' ט ואילך לעוסחה הליטורגית העתיקה <sup>68</sup>, כפי שמצאנוה בשמות ל"ד, ובמדבר י"ד, משנה הוא בכונה מן המטבע ואומר: "ומשלם לשנאו אל פנו להאבירו לא יאחר לשנאו, אל פנו שלם לו" (פס' י) <sup>69</sup>. זוהי התרסה ישירה כנגד "פקד עון אבות על בנים". את ההשקפה הקדומה הוא שומר לבני החסד של אבות – אם כי, כפי שנראה להלן, גם זאת בתנאי שהבנים ממשיכים בדרכי האבות – אך לא לגבי פקידת עון אבות על בנים. יתרה מזו גם כאשר מביא בעל ס' דברים בספרו את עשרת הדברות, הכוללים את ההיגד על הגמול הקולקטיבי, מעבד הוא את הריבוי בהתאם להשקפתו זו. לעוסחה "פקד עון אבות על בנים, ועל שלשים ועל רבעים", שכפי שראינו היתה קיימת בצורתה זו במקורות העתיקים (שמות ל"ד ובמדבר י"ד), מוסיף הוא "לשנאי" (השוה ל"שנאו" ול"שנאו" בדברים ז', כדי לומר שהעון נפקד אך ורק על בנים שהם שנאי ה' כלומר "שאוהים

65. בקשר לגוסחה המקבילה בשמות כ', ה ובדב' ה', ט, ראה להלן.

66. ראה הדוגמאות המפורסות אצל מ. וייס במאמרו הנ"ל.

67. אינו משוכנע בהבחנה שעושה מ. ברינברג ("Some Postulates of Biblical Criminal Law" 242 הערה 32) בין מקרים חוקיים היובל לז' קייפמן עמ' 24 בהערה 39 והשווה גם מ. וייס, כנ"ל, עמ' 242 הערה 32) ברור שעצם הריגת כמעשה עכן ובני שאול לבין מקרים בלתי חוקיים כהריגת כהני גוב ובני נבות. ברור שעצם הריגת כהני גוב וכן המתחה של נבות בחשב כפשוטו בעיני המספר אך ביצוע הגמול הקולקטיבי כשלעצמו אינו מוקע כאן. שני המקרים עונים בנייה במלכות, כפי שברינברג עצמו מודה, ובנייה במלכות נחשבה בנייה באלהים (השווה "ברך אלהים ומלך" לגבי נבות במל"א כ"א, ג). כפי שנתברר לנו לאחריה היו המלכים משביעים בשם האל את פקדיהם ואת נתיניהם לשמור להם נאמנות, ובנייה – בין מצד יחיד ובין מצד קבוצה – נחשבה איפוא כהפרת ברית שעונשה החרימה טוטאלית (שים לב לגוסחה בשמ"א כ"ב, יט: "מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק ושור וחמור ושה לפי חרב" חומה לזה של חרם עמלק בס"ד, ג) וראה בספרי ff 109, 99. Deuteronomy etc. pp. גם הריגת תרשבי יבש גלעד שייכת לקטגוריה זו ואין לראות בה מעשה בלתי חוקי.

68. על הנאומים הליטורגיים בס' דברים עיין בספרי הג'ל עמ' 32 ואילך.

69. השוה איוב כ"א, יט. שם מקשה איוב על הבלהים בענין הגמול הקולקטיבי: "אלוה יצמון לבניו אונז שלם אלו יודע" (ועיין ג. ה. טור סיני בפרושו לכתוב זט).

מעשי אבותיהם בידיהם" כפי שתפסו זאת חז"ל<sup>70</sup>. כיוצא בזה הוסיף הוא את המלים "לאהבי ולשמרי מצותי" ל"עושה חסד לאלפים" וז' כדי ללמדנו שהדורות הבאים ייחזו מהחסד רק אם הם עצמם יהיו אהבי ה' ושמרו מצוותיו. ואמנם ביטויים אלה: "אהב את ה'", "שמור מצותיו" הם ביטויים דיטרונות: מיסטים מובהקים<sup>72</sup>. תוספות אלה לצד תוספות ועבודים אחרים הוכנסו גם לעשרת הדברות בס' שמות<sup>73</sup>. תוספת זו שאלהים פוקד עין אבות על בנים רק אם הבנים אוזנים במעשי אבותיהם משתקפת גם בהיסטוריוגרפיה הדיטרונומסטית והיא למעשה מונחת ביסוד ההשקפה על חטא מנשה הרובץ על הדורות הבאים. מנשה ביהודה ירבעם ואחאב בישראל הנדישו את הסאה בחטאתיהם ובעקבות כך נמלה בלב האל ההחלטה להגלות את ישראל ולהחריב את ירושלים, אך אילו היו יהויקים וצדקיהו הולכים בדרך דוד אביהם ומלכי ישראל לא היו הולכים בחטאת ירבעם ואחאב לא היה האל מנשים את מחשבתו הרעה.

כנגד בצוה העושה הקולקטיבי בידי אדם יוצא החוק בדברים כ"ד, טז: "לא ימתו אבות על בנים ובנים לא ימתו על אבות, איש בחטאו ימתו". החוק מתיחס לכל חטא שעושה מות, כולל חטא כלפי האלהים<sup>74</sup> שעושה מבוצע בידי אדם. ואמנם כך תופס זאת עורך ס' מלכים, הדיטרונומיסט, כמל"ב י"ד, ו. רציחת המלך ובגדה בו נחשבו כבגדה באלהים שקודם לכן נעשה עושה קולקטיבי (השוה כהני טוב ובני נבות)<sup>75</sup> אך עורך ספר מלכים, שבשבילו ס'

70. ברכות ז' ע"א, סנהדרין כ"ז ע"ב. מ. וייס (בחלקו השני של המאמר הנ"ל בתרביץ ל"ב תשכ"ג עמ' 6 ואילך) טוען שפרוש זה יש לו על מה להסתמך מבחינה לשונית אולם אין הוא עומד מבחינה פורשנית. אך הרי כל תוספת וכל שיבוש פוגמים בהכרת בהגיגת המקורי של הכתוב וחזו למעשה מה שמסוים לנו בגילוי הטיבור והתוספת (וראה התערה הבאה). למעשה הפירוש "לשוא" כמבין לאבות עצמם על סמך הבנת למד היהם כחוראת של אר מן אף הוא דחוק.

71. כאשר מנסה בעל ס'ד את דבריו באופן חפשי הוא מקדים "לאהבי וגו'" ל"אלף דור" מה שעושה רושם טכני הרבה יותר מאשר המשטט בעשרת הדברות, שם הסדר הפוך (ראה התערה הקודמת).

72. ראה הנספח על לשון ס' דברים והאסכולה שלה, בספרי Deuteronomy etc.

73. טופרים מאחריים גיטו להשוות בין שתי הגירסאות של עשרה הדברים ובדרך זו הוכנסו דיטרונומיסטים לנוסח בס' שמות (השוה: "בית עבדים", "פסל כל תמונה", "בשמים ממעל", "בארץ מתחת", "גורג אשר בשערך"). עם זאת לא העיוו לשנות באופן ראדיקלי את הטקסט ע"י הוצאת קטעים מתוכו שכן הנמקת השבת נשארה שונה מזו שבס' דברים.

74. דין עיר הנבזת (דב' י"ג, י"ג-ט"ט) היא נבחיגת חרם ועל כן יוצא דופן בחומרנו; דין המסית והמדיח הוא הדין היחיד במקרא לטיו מוציאים להורג אדם שלא מימש את כוונתו הרעה, וראה בספרי עמ' 91 ואילך.

75. ראה התערה 67.

דברים היא קנה המדה הבלעדי בחיי הדת בישראל, מציין לשבח את המלך אמציה שאמנם נהג לפי עקרון ס' דברים ולא המית את בני הקשרים. מזוהי אסרחדון עם הוסיאלים אכן למדעו שהנהוג בימים ההם היה להמית את הקשרים עם צאצאיהם: "(כה יעשה האל... ) אם לא תתפסו את קושרי הקשר, לא תמיתום; לא תכריתו את שמש חרעם מן הארץ"<sup>76</sup>. ואמנם מבחינות אחרות נהגו ביהודה בהתאם לעקרונות, כפי שמשקפים בחוזים אלו<sup>77</sup>.

ירמיהו ויחזקאל הרחיקו לכת יותר ותבעו בטול גמור של רעיון הגמול הקולקטיבי. גם אם הבנים חוטאים אין הם סובלים בעון אבותיהם כי אם בעונותיהם הם בלבד. תפיסה זו אמנם נתקבלה ע"י בעל ס' דבה"י שאינו מודה בחטא כלשהו הרובץ על האומה. כל מלך ומלך מקבל כגמולו והורבן ירושלים אינו תוצאה של חטא מנשה כי אם חטאו של צדקיהו אשר לא נכנע מלפני ירמיהו הנביא מפי ה' "(ל"ו, יב).

#### 4. יציאת מצרים

אין צורך לעמוד על מקומה החשוב של מסורת יציאת מצרים במורשת ישראל. יציאת מצרים עומדת ברקע הברית שבין ה' לישראל ועל כן מציגה היא בפתיחה לעשרת הדברים (שמות כ', ב = דברים ה', ו) ועומדת בראש כל הצהרה דתית חשובה בין אם זוהי תפלה (דברים כ"ו, ה-י) ובין אם זו הכרזה דתית המושמעת במסגרת של טכס דתי לאומי חשוב כגון יהושע כ"ד; שמו"א י"ב; בחמי ט' (ולענינו עתה אין זה משנה אם היו אלו טכסים מחזוריים או חד פעמיים). מתוך גבוהת ירמיהו, שאנו דנים בה, מסתבר כי הציבור היה נהוג להשמיע הצהרות דתיות שנטחו בצורת שבועת אמונים לאלהי ישראל: "חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים" וכנראה שהצהרות אלה הושמעו בנוסבות פולחניות<sup>78</sup>. על שבועות נאמנות מסוג זה ניתן ללמוד מדברים ו', יג;

<sup>76</sup> D. J. Wiseman, "The Vassal Treaties of Esarhaddon", *Iraq* 20 (1958 11. 254-56). והשווה בחוות מסירת: "זמן חד אחי האו או חד עבדי או [חד] פקדי או חד עמא וי בירי נכה תכה אלה" ועקרה ושגבוה ומורדה בתרב" (III: 13-14) עיין לאחורנה (J. Fitzmyer, *Sefire, Bibl. et Orient* 19, 1967 "ואם הוא אחד אחי או אחד עבדי או [חד] פקדי או אחד העם אשר בירי, הכה תכה אותו וצאצאו ומגניבו ומיודעיו בתרב").

<sup>77</sup> המושגים באשור מתחייבים לגול את בנו של המלך שגראה ע"י קושרים ולחשיבו בגוה הזמן על כסא מלכות אשור (שם שורות 252-253) בדומה למח שששים יהיוע ועם הארץ עם יהאש (מל"ב יא). "עם הארץ" ביהודה נטבעו שבעת אמונים למלך בדומה לשבועות הוסיאלים של אסרחדון, ראה בספרי *Deuteronomy* עמ' 87 ואילך.

<sup>78</sup> F. Horst, "Der Eid im Alten Testament", *Evang. Theol.* (1957) 370 ואילך.

כ; יהושע כ"ג; י; ישע' י"ט, יח; מ"ה, כג; מ"ה, א; הושע ד', טו; עמוס ח'; יד, צפניה א'; ה; דה"ב ט"ו, יד; ובליווי "חי ה'" מצאנו אותן בירמיהו (ד', ב; י"ב, טו; מ"ד, כו). שבועות אלה ליוו את ההשתחוויה והעבודה הפולחנית (צפניה א', ה). דבר שניתן ללמוד גם ממסופוטאמיה. כך למשל קוראים אנו בטקסט בבלי: "באמצעות תחנה, השתחוויה והזכרה בשם" 79. נראה כי "ולא יזכרו בו" הנאמר לגבי ארון ברית אף הוא רומז לשבועה בשמו של החפץ המקודש ביותר: "ארון הברית" 80.

נבואתו של ירמיהו כי לעתיד לבא "לא יאמרו עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים וגו'" מצלצלת אפוא כמחאה נגד המסורת הפולחנית המקובלת 81, אך היא מתישבת היטב עם הנבואה על ברית חדשה שנאמר עליה במפורש שהיא חזקה "לא כברית אשר כרתו את אבותם ביום החזיקי בידים להוציאם מארץ מצרים".

"כידוע שימשה יציאת מצרים בסיס לתביעת הנאמנות בכריתו של האל עם ישראל בדומה לחסדו של מלך בשר ודם ששימש אסמכתא לתביעת נאמנות מצד הוסאל שלו בחוזה שעשה איתו 82. ירמיהו המבשר כריתת ברית חדשה מבשר אפוא גם מעשה חסד חדש העומד מאחורי הברית הזאת והיא העלאת זרע ישראל מארצות הצפון.

מהו רקעה ומדת מהימנותה של נבואה זו?

נבואה זו מצוייה בשני מקומות בס' ירמיהו: בט"ו, יד-טו ובכ"ג, ז-ח. מקומה הראשוני של הנבואה היא לדעת רוב החוקרים בפרק כ"ג שכן ממשכה היא אורטוגיית את נבואת הישע שלפניה 83. אעפ"י שנבואה זו עברה עיבוד סגנוני

79. ina... utnin labān appi-u zakār šumu (*Rev. d. Assyriol.*, 12 (1915), p. 81:27-28).

80. עיין לעיל הערה 80.

81. המזה ברכות י"ב ע"ב: "אמר להם בן זומא לחכמים וכי מזכירין יציאת מצרים לימות המשיח, והלא כבר נאמר 'הנה ימים באים וגו'". על מנתו הבקרתית של בן זומא ניתן ללמוד גם ממקרים אחרים, ראה למשל בבלי הניגון ט"ו ע"א וכן ירושלמי שם פ"ב, ה"א (פל ענין זו ראה לאחרונה א. א. אורבך, חז"ל, סרקי אמונות ודעות, תשכ"ט, עמ' 165 ואילך) וכן בראשית רבה ד', 1 (מהדורת תיאודור-אלבק עמ' 30) לפסוק "ויעש אלהים את הרקיע" (ברא' א', 5): "זה אחד מן המקורות שהרעיש בן זומא את העולם: ירעש, אתמהא! והלא במאמר הן! כדבר ה' שמים נעשו וברוחו פיו כל צבאם" (תה' ל"ג, 1). אורבך טוען בצדק (בספרו הנ"ל עמ' 167) שהמאמר "זה אחד מן המקורות שהרעיש בן זומא את העולם" מורה על כך "שרבו הדרישות של בן זומא שהרעישו את עולמם של חכמים".

82. דבר, זה בא על ביטויו בדרך כלל בפרולוג לתנאי הניחה, ראה לאחרונה ספרי *Deuteronomy* עמ' 60 ואילך.

83. בת' חז' דומיעים שני הפסוקים בטוף הפרק אך אין יסוד לראות בכך גירסה מהימנה יותר, וראה F. Giesebrecht, *Jeremia* HKAT 1907. הנבואה הסמוכה לה בס' ה"ו אף היא חוזרת בס' ירמיהו (ל"ג, יד-טו) ומקומה הראשוני אף הוא בפרק כ"ג.



כפי שניתן ללמוד מהשוואת הנוסח של כ"ג, ז-ח לט"ו, יד-טו, אין מקום לשלול את עצם תוכנה מירמיהו. הנבואה משובצת בקטע, הדומה בתוכנו ובביטוייה לנבואה בירמיהו ג, יד-16<sup>83</sup>, שדנו בה לעיל. כמו שנבואה היא כך גם כאן מדובר על "רועים" שאלהים ימנה אותם על ישראל<sup>84</sup> וששכיליו בהנהגתם<sup>85</sup>. גדול העם לאחר שיבת שבות מתואר בשני המקומות באמצעות המושגים "פרה

83. שייך י. קויפמן, כרך ג' עמ' 466.  
 84. שם "ונתתי לכם רועים כלבני" (פס' טו) ואילו כאן "והקימתי עליהם רועים" כ"ג (ה). הפעלים "נתן" "הקים" וכן "שיים" משמשים במקרא במשמעות של מינוי. ל"נתן" ראה במ' י"ד, ד, דב' ט"ז, יח. ירמ' א', ה, כ"ט, כג (12 ו 11 נ) כהן תחת יהויכד הבקן להיות סקרים בית ה' השה עם מל"ב י"א, יח: ו"ו ש"ם הכהן (יהויכד) פקדו על בית ה'; ל"הקים" ראה דבר' י"ח, טו; יח; שופ' ג', ט, טו, שמש"א ב', לה, ירמ' כ"ט, טו, עמוס ב', יא, מיכה ה', ד. ועוד; ל"שיים" ראה דב' י"ח, טו; ברא' מ"ה, ט, שם א', יא, י"ח, כא, שמש"א ה', ה, שמש"ב י"ו, כה ועוד (וכך גם באכדית (šakanu). מאילת כותר לענין זו היא החטיבה בדב' ט"ו, יח - י"ח, כב, שם מוצאים אנו חוקים על מינוי שופט, מלך, ונביא לגבי השופט משתמש המחבר ב"נתן" (ט"ו, יח), לגבי המלך ב"שיים" (י"ו, יח) ולגבי הנביא ב"הקים" (י"ח, טו, יח).

85. בב' טו "ורועו אתכם דעה והשכיל" ואילו בכ"ג, ה: "ומלך מלך והשכיל". הדימויים של המלך האידיאלי לקוחים מאוצר התארים וגינוני שבת למלך במרחח הקדמון. ל"רעים כלבני" השה *rei libil* *libilšu*—רועה משאת לבו (נפשו)<sup>86</sup> (*JCS* 19 (1985) 121) אך לא פחות מאלף הוא הטקסט הבבלי המתאים לצדקירו שעליו נבראה מרומז בקטע זה (ראה להלן): *sarra sa libbisu ina libbi ipteqid* "מלך כלבנו חשקד בתוכנו, *Chronicles of Chaldean kings*, 1956, BM 22047, D. J. Wiseman, *rev. line 13*. על המלך הנוהג בדעת ובהשכל מצאנו תארים רבים בכתובות המלכים המסופוטאמים כגון *hassu mūdū* (הכם ובעל דעת", אסרחדון) *āhiz nēmeqi* ("תורסעכהמה-אמן; בתכמה), *emqu, ersu, igigallu* (הכם, חרש, משכיל) ועוד (השה *īgi-gāli Sumerische Koenigshymnen* 1965 p. 23, 10) ל"משכיל" השה הימנון לליטת אשתו: *sipa-igi-gāl-tuku* "רועה בעל שכל" (*W. H. Ph. Roemer*) ובג' ש כ ב מ ש מ ש ע ו ת ב ש פ י ת ב ש י ת: הכטה והתחלכות. השה ברא' ג', ו. (למעשה באופן מילולי "שיש לו עינים" ובג' האידיאלי, כפי שמצאנו בישיע' י"א, ב' מצויות בתארי המלכים האידיאליים במרחח הקדמון, ועל כך עוד אני לדון במקום אחר).

ככ"ג 1-4 מתארים הרועים שעליו בתפקידם כאשר לא מקור את צאנם ובמקום לקצצם המיזם. ראמנם בין הכתובות האידיאליות של המלך במסופוטאמה מוצאים אנו: "*reju paqisuunu*" "הרועה המוקד אותם" (*E. Weidner*, *Inscripfien Tukulti - Ninurtas 1 etc*: 1959 1 IV:38: 2, 38; 16, 86). וכן *reju mupahfir saphāti* (השנה צמח בזק' ג', ה, ר', יב) הוא תואר הידוע לנו מהכתובות המיקיות בשביל יורש עבר לגיטימי (השה 11-10-45 KAI 9:10 וראה *Gordon UT 1007:3, 9* וראה למעשה גיטוה אחר לחורט מנוע ישי שפיחה יוצמה בישיע' י"א, א, השה למשל אצל אסרחדון... *Belbāni ša Belbāni* *libbilu dēru*) (השה צמח בזק' 17-20) (*R. Borger Assarhaddon*, § 20: "עשיית משפט וצדקת בארץ" חופשת את מוסד המשרים המסופוטאמי, השה *mīsarām ina mātūn šakanuam* ברפורמות המשפטיות של המלכים העולים על כסא מלכותם (ראה לענין כולו בספרי *Deuteronomy etc. pp. 153 ff*). עשה משפט וצדקת מורשו התקין וכוון (השה חח' צ"ט, ד), ראה ארליך בפירושו לירמ' ט', כג ועיין להלן הערה 133, וכך בספרי *Deuteronomy. p. 385* בנוסח אחרון הלקחה כפי הנראה מאוצר הדימויים הממלכתיים "בימינו" ב"ח' ש' שבנו האנכי פורתת ירושת אנאליטיות (ראה מל"א, ט"ז לד, מל"ב, ח', כ, מל"ב, כ"ג, כט, מל"ב, כ"ד, ר). על נוסח זה עוד, *Montgomery, "Archival Data in the Book of Kings", JBL 53 (1934), pp. 46-52*.

ורבה" (ג' טו; כ"ג, ג) ושתי הנבואות מסתיימות בשני ערכים רוחניים: שם: "לא יאמרו ארון הברית" ואילו כאן "לא יאמרו חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים", וכפי שראינו שתייהן נוסחאות שהושמעו בפולחן. הנבואה בכ"ג, א-ח מסכמת את המגילה על מלכי יהודה (כ"א, יא ואילך) ואכן משמשת היא לה סיכום נאה: במקום הרועים והמלכים שלא פקדו את צאן מרעיתו של האל, יקים אלהים רועים נאמנים. רועים אלה אינם מלכי יהודה דוקא, הם כוללים ללא ספק גם את מלכי ישראל ואמנם: האופק של שתי הנבואות בפסוקים ה-ח, הוא יהודה וישראל (פס' ה-ו)<sup>86</sup> ורע בית ישראל (פס' ח). עם זאת נראה כי בניגוד לג', יד-ו המלך האידיאלי הנרמז כאן אינו יאשיהו כי אם צדקיהו, כפי שמעידה קריאת השם<sup>88</sup> וכפי שמתברר מתוך מקומה של הנבואה במגילה זו, לאחר יהויכין<sup>89</sup>.

סמיכות הרעיונות של תקומת מלכות דוד והמטאמורפחה של יציאת מצרים שאנו מוצאים כאן, אינה מלאכותית כי אם אורגנית. הנביא מעלה בכוונה את ההגדרה: מלכות דוד לעומת יציאת מצרים, כאילו בא לומר שבמקום הנאולה ע"י משה תבא הנאולה על ידי דוד. ענין זה כבר מופיע אצל הושע ונראה כי ירמיהו שאב ממנו רעיון זה ורעיון הברית החדשה גם יחד, וכמו הושע כך גם ירמיהו מפנה נבואות אלה בעיקר כלפי הצפון. הושע פותח בהפרת הברית

86. רודולף במרושו שולל את התייחסותו של כ"ג, ג, ז-ח בטענה ש'מכל הארצות' משקף את המציאות שלאתר החורבן אך אין זו טענה שכן האוכלוסיה מצפון אף היא מורה בארצות שונות וייתכן אפוא שכוונה לגלות שבטי הצפון. הלשון "מארץ צפון" או "מארצות צפון" מיוחדת לירמיהו ומתאימה לתקופת החורבן וזו שלפניה שכן אחרי החורבן ירדו נדיחי יהודה בעיקר לדרום (למצרים וכן לצפון ערב). הפסוקים האלה אמנם עברו – כפי שרמזנו – תחת קלמוסו של הסוּרֵך אך אין זאת אומרת שהנבואות עצמן בלתי מהימנות.

87. בגירסת המקבילה של נבואה זו בל"ג, יד מוצאים אנו במתיחת סנייה מפורשת לישראל ויהודה: "והקימתי את הדבר הטוב אשר דברתי אל בית ישראל ועל בית יהודה" (הדבר הטוב" הוא ברית החדש שעליה נשבע ה' לאבות ואף לדוד, על "הדבר הטוב" ועל מקבילותיה האכדיות, ראה מאמרי בלשוננו ל"ו חס"ב עמ' 12). לעומת זאת פס' טו-טז בטענה שהז'ים עיבדו של כ"ג, ה-ו – לאור הניסיונות של החורבן והגלות (העדר מלכות). המלים "ומלך מלך והשכיל" מושמטים בל"ג, טו והשם "ה' צדקיהו" המחוסם בכ"ג, ו לשם המלך ("שמו אשר יקראו", קרא עם כמת מהתרגומים "יקראו"), מוטב שם אל ירושלים (ריזה אשר יקרא לה"). כן שונה וישראל ישכון לבטח" שבירמ' כ"ג, ו ל"ירושלמים ישכון לבטח" (ל"ג, טו), ובמקום "בימי" (כ"ג, ו) המכוון למלך קדקיהו בא בל"ג, טו: "בימים ההם" (וענין רודולף במרושו).

88. תרגום השבעים גורס יהו צדק במקום ה' צדקיהו; גירסה הנראית בעינינו מקורית ומכוונת כלפי המלך צדקיהו (לחילופי מקום של המרכיב התיאורי, השווה השמות יהויכין ויכניה). ירמיהו תלה בצדקיהו תחנות רבות כשם שישעיהו תלה בחזקיהו ונבואו שיכין כסא דוד "במשפט ובצדק" (ישע' טו, ה-ו). וראה ה' קלוזנר, הרעיון המשיחי בישראל, עמ' 103 ואילך וכן מלמט ע' 86 (1951) *Pal. Explor. Quarterly*.

89. יש ודאי משמעות לעובדה שעל יהויכין הוא מנבא כי "לא יעלה" (כ"ב, ל) ואילו על צדקיהו כי "מלך מלך והשכיל" "העליה" והשכיל" הם כינוי פעלים גרמיים (ראה למשל יהושע א, ח).

הישנה: "כי אתם לא עמי ואנכי לא אהיה לכם" (א', ט) המנגוד ל"והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים" (השוה לעיל). עובר לתיאור הפורענות שתבא על ישראל (ב', ד-טו)<sup>90</sup>, אחר כך מתאר את ההולכה למדבר כתחליף למדבר ארץ מצרים (השוה יחזקאל כ', לו); כריתת ברית<sup>91</sup> לישראל וארשיה מחדש תמורת מתת (מוהר) של צדק ומשפט חסד ורחמים ואמונה<sup>92</sup>, שכתוצאה מאלו תדע את ה'; וזיפתם מחדש בארץ פוריה וחיודש הברית: "ואמרת... עמי אתה והוא יאמר אלהי" (ב', כג-כה); ריביים בארץ ולבסוף התאחדותם של בני ישראל ובני יהודה תחת מנהיג אחד (ב', א-ט)<sup>93</sup>. אם מותר לצרף לכאן גם את פרק ג' – השייך מבחינת תוכנו לפרשה הנידונה – הרי מסיים הוא בשיבת בני ישראל "אל ה' ואל דוד מלכם באחרית הימים". אין לנו בטחון שהנבואות שציטטנו אמנם נאמרו בנשימה אחת, אך עם זאת ברור שהלך המחשבה כפי שמופיע ומתפתח בנבואה זו הוא משל הושע ומוצא הוא את הדו בנבואות הנחמה

90. ב', א-ג שהם ספקי נחמה מצטרפים לנחמות שמפ"ס יח ואילך ואכן מפסיקים את הרציפות הקיימת בין א', ט לכ', ד (ראה פרשנים ולאחרונה H.W. Wolff, *Hosea*, BK2, 14/1, 1965). עורך מאוחר שרצה לרכך את חריפותו של המשפט הסמכם בא', ח: "לא עמי צירף את הנבואה: "במקום אשר יאמר להם לא עמי... יאמר להם בני אל ה'". למעשה מצטרפת נבואה זו באופן טבעי לב' כ: "ואמרת ללא עמי עמי אתה", ומתארת את גדולתו ואחדותו של העם לאור ששב להיות עמו של ה' (ראה גם קריפטן, כרך ג' עמ' 104).

91. כאן לא ברית בין ה' לישראל כי אם ברית בין ישראל ואויביה בטבע ובחברה שאלהים ירום ומתווכה, והשוה להלן.

92. "ארש ב" פירושו לארש תמורת מתן מוהר, השוה שמ"ב ג', יד: "אשר ארשתי לי במאה ערלות פלשתים", מוהר כאן הן התכונות של נאמנות שאלהים נוסע בארושתו שלא תבגור בו יותר. הביטויים המפורטים נרדפים הם למושג הנאמנות המלווה את הברית. ראה מאמרי "הברית והחסד בלשוננו לו, תשל"ב, ולענין צדקה) במובן נאמנות עיין מאמרי 17. n. 186, p. (1970) JAOS 90

93. "ושמו להם ראש אחד ועלו מן הארץ" פירושו ימנו לעצמם מנהיג אחד ועלו (יצמחו, ראה להלן) מן הארץ כלומר מתוכה ללא זיקה או סיוע מן התוך. וכך יש להבין גם בשמ"א א', י "ועלה מן הארץ" יצמח ויגדל מתוך הארץ עצמה, כלומר לא כאויב שבא להלחם במצרים מבחוץ, כי אם מעין גיס המישי הנוצח מבנים, אם כי קיימת אפשרות שבודך משנה ונראה הבטוי מרמז גם ל"עלייה ממצרים" (עלה וכן יצא הוראתם הבסיסית צמיחה, לעלה עיין ברא' מ"א, ה, כב, דב' כ"ט, כב, ישע' ל"ד, יג, מש' כ"ד, לא, עמוס ז', א וליצא דב' י"ד, כב, מל"א ה', יג, ישע' י"א, א, יחז' ז', י מלאכי ג', כ, איוב י"ד, ב, דניאל ח', ט, וכן גם elû r'wāšū באכדית, השווה למשל urqî šêri lû la immar šamaš lû la immar "ירק השדה לא יצא, את השמש לא יראה; iv:19f (1932-33) AfO 8

(Surpu VI. 65). רעיון זה של צמיחה אוטוכונונית נמצא למעשה בירמ' ל', כא: "היה איריז מפני מורו של מקרבו יצא" וכן במיכה ה', א: "ממך לי יצא לחיות מושל ב י ש א ל". בדרך דומה אפשר להסביר את הכתוב "ומתחתי יצמח" בזכר' ו', יב, וכן יחז' י"ז, ו: "ושרשיו מתחתי יתרו". בשני המקראות מדובר בהתפתחות עצמאית ללא סיוע מן הנכר (וראה ארליך *Randglossen* לשני הכתובים הללו). הכתוב בהושע שלא את שני הניבים ממסורת יציאת מצרים. "ושמו להם ראש" מקביל ל"מנהג ראש" בבמ' י"ד, ד (וראה בקשר לשום / נתן במובן מינוי לעיל הערה 84) ואילו "ועלו מן הארץ" רומז ללא ספק לשמ"א א', י.

[26] ירמיהו והמטאמורפוזת הרוחנית של ישראל

של ירמיהו שאנו דנים בהן. כאן, כריחת ברית וההתקשרות החדשה בירמיהו ל"א, לו ואילך בניה על פי הושע ב', כא-כב. כמו בהושע כך אצל ירמיהו בברית החדשה אלהים נטע בלב ישראל את תורתו כלומר את תכונת הנאמנות שיביאו בסופו של דבר לידיעת ה' <sup>94</sup>. זריעת ישראל מחדש (הושע ב', כג-כה) מופיעה בירמיהו ל"א, כו-כו ואילו הרביית בארץ וההתלכדות של ישראל ויהודה בהנהגת מנהיג אחד משתקפת בירמיהו ל', יט ואילך: "והרבתים ולא ימעטו הכבדתיים ולא יצערו... והיה אדירו ממנו ומשלו מקרבו יצא", וכן בג', טו-יח ובכ"ג, ג-ד. המוטיב של "ההשכבה לבטח". המצוי בהושע ב', כ חזר אף הוא אצל ירמיהו בצורה "וישראל ישכון לבטח" (כ"ג, ו). מטאמורפוזת זו בחיי ישראל לעתיד מופיעה גם אצל יחזקאל המוטיבים שהוזכרו וזכים שם לפיתוח נרחב ביותר <sup>95</sup>. יחזקאל מקדיש פרק ארוך לרועי ישראל (פרק ל"ד) וכמו ירמיהו פותח גם הוא את הנבואה ב"הרי" כל המוטיבים המצויים בנבואה הקצרה שבירמיהו כ"ג, א-ח נקלטו על ידי יחזקאל ואף פותחו והורחבו <sup>96</sup>. הצאן האובדות, הגדחות, והנפוצות שאלהן רומז ירמיהו (כ"ג א-ב) מקבלות אצל יחזקאל המחשה אליגורית (פס' ד, יב, טז, כא), וגם שאר הביטויים שבירמיהו כ"ג, א-ד מצויים שם: "צאן מרעיתי" (פס' לא), השבת הצאן לגוהם (פס' יד והשוה ירמיהו כ"ג, ג), הקמת רעה (פס' כג) והישיבה לבטח (פס' כה, כז, כח) <sup>97</sup>. "המלך" אינו מופיע שם כי אם נשיא (פס' כד) <sup>98</sup> ונעדרים על כן התארים המלכותיים ("צמח צדיק" והמלך המשכיל) וכן הרפורמות המלכותיות כפי שבאות לידי ביטוי בפס' ד <sup>99</sup>. במקום הקמת "צמח צדיק" שפירושו נצר לגיטימי של השושלת <sup>100</sup> מדבר יחזקאל על הקמת "מטע לשם" – מטע לתפארת <sup>101</sup> (השוה צפניה ג, יט-כ; ירמיהו ג, יג).

<sup>94</sup> "זריעת את ה'" בהושע ב' 22, הוא משפט תוצאה. בעקבות הענקת תכונות אלה תרעי את ה' בדומה לירמי' ל"א, לג, בעקבות כתיבת תורה בלב כולם ידעו את ה'. ועיין דריק לכתוב בהושע. אין הצדקה לגרוס "זרעת את ה'" או "זרעית ה'" כפי שניסו אחרים.

<sup>95</sup> השוה מילר בספרו *Das Verhältniss Jeremias und Hesekiels etc.* p. 106.

<sup>96</sup> יחזקאל רומז למשל גם על תיווך האל בין השבטים שבתוך ישראל (פס' יז-כב), וראה להלן.

<sup>97</sup> "פרה וריבה" (ירמי' כ"ג ד, השוה ג', טז), נקשר עם הנאוה לעצמי לבא משיש ביתו ל"ו, יא.

<sup>98</sup> "ביתו" ל"ו כב, כד מופיע בנוסח המסורה "מלך" אך על סמך ה' הע: *ἡμετέρας* (המתרגם "נשיא"

בפרק זה בפס' כח) מתקנים בדרך כלל ל"נשיא". אולם צימרלי טוען בצדק בפירושו ליחזקאל (BK)

כי "ממלכות" בפס' כב עשוי לתמוך בנוסח המסורה. בדומה להיגשע המדובר על "ראש אחד" מבוא

יחזקאל על "מלך אחד" (לז', כב) ורועה אחד (לד', כג).

<sup>99</sup> ראה הגרסא 85 לעיל.

<sup>100</sup> ראה הגרסא 85.

<sup>101</sup> השוה הביטוי האכדי *pir'u šūquru* "נצר יקר (- לתפארת)" שהכאנו לעיל בהערה 85.

יא התלוי בדברים כ"ו, יט) שמירושו ישראל עצמו, רעיון שפותח בישיעהו ס', כא: "ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצור מטעו (מטעי קרי) מעשה ידי להתפאר".

(יחזקאל מרחיק לכת מירמיהו ומשלב במסגרת נבואותיו לעתיד לבא (השוה יחזקאל כ', לג ואילך, ל"ו, כא ואילך) שני מוטיבים מהושע שלא נקלטו בירמיהו. הבאת ישראל אל "מדבר העמים" כדי להביאם "במסרת הברית" (כ', לה-לו)<sup>102</sup> זהה עם ההולכה למדבר בהושע ב', טז ואילו כריתת ברית שלום לישראל השבחת חיה רעה מן הארץ והישיבה לבטח (ל"ד, כה) מקורה ללא ספק בהושע ב', כ<sup>103</sup>, אעפ"י שבוטלת גם התלות בויקרא כ"ו<sup>104</sup>. כמו הושע כך גם ירמיהו. יחזקאל מלווים אפוא את חזון הנאולה החדשה בהופעה של מנהיג אחד רוגמת דוד. הושע מדבר על "ראש אחד" (ב', ב).

<sup>102</sup>: הכיטיי סתום. בדרך כלל מפרשים "במאמרת הברית" דבר העשוי להתישב יפה עם המשמעות "כבל" (bitut) באכדית - (כבל) המציינת "ברית", ראת מאמרי לשרנונו ל"ו תשל"ב. עמ' 85, הע' 3.

<sup>103</sup>: רעיונות אלה מקופלים גם בחמנוות האושר והנמול הסוב שהצדיק וזכה בו באיוב ה', כג: "כי עם אבני השדה בריית' וחית השדה השלמה לך וידעת כי שלום אהלך ופקדת נוך ולא תחטא וידעת כי רב דרעך וצאצאריך בעשב הארץ". השוה לכתוב זה טקסט ממארי בקונטקסט של כריתת ברית: "עיר של שלום (- ברית) קמול ודבר דברי יושר (- הגיע לירי הסכם) נהו שלם ואין בו חטא ומעל, וראה מומרי בלשרנונו ל"ו תשל"ב עמ' 11, הערה 62.

<sup>104</sup>: הרעיון של ברית שלום הכולל פרוץ האדמה הבאה בעקבות גשמי ברכה ("ואענה את השמיים") שאנו מוצאים בהושע, משוקע בויק' כ"ו ה-יד (ראה י. קויפמן, תולדות כרך ג' עמ' 106) וכפי שניתן לזכור תלוי יחזקאל בניסוחו בויק' כ"ו.

יחז' לד' לו, לו

והורדתי הגשם בעתו גשמי ברכה יהיו. ונתן עץ השדה את פריו הארץ תתן יבולה והיו על אדמתם לבטח (לד', כו-כו, השוה ל"ו, ח).

ודברתי להם ברית שלום והשבתי חיה רעה מן הארץ וישבו במדבר לבטח וישנו ביערים (לד', כה).

ופגיתו אליכם... והרביתי עליכם... ורבו פרו (יחז' ל"ו, ה-יא) והקמתו להם משע לשם... וידעו כי אני ה' אלהיהם אתם והמה עמל בית ישראל. (לד', כז-ל).

וידעו כי אני ה' בשברי את מטות עמם והצלחתי מיד העפדים בהם (ל"ד, כז) השוה לירמ' ל', ח) ונתתי את מקדשי בתוכם בתוכם לעולם... והיה משכני עליהם והייתי להם לאלהים והמה יהיו לי לעם (יחז' ל"ו, כז-כז).

עם זאת יש לציין שהאידיאל החמרי כאן נפוץ היה במזרח הקדמון ובעיקר בנבואות המסופוטאמיות - כפי שנראה להלן - ויש אפוא לקחת בחשבון אוצר דימויים משותף שממנו יכלו הנביאים לשאוב ללא הכרח לשאול אתר מרפחה.

ויק' כ"ו ד-יג

ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו... וישבתם לבטח בארצכם.

ונתתי שלום בארץ ושבתם ואין מחירוד והשבתי חיה רעה מן הארץ...

ופגיתו אליכם והרביתי אתכם והרביתי אתכם והקימתי את בריתי אתכם... והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם...

ואשבך מטות עמכם ואולך אתכם קוממיות.

ונתתי משכני בתוכם... והתהלכתי בתוכם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם.

[28] ירמיהו והמטאמורפוזה הרוחנית של ישראל

ירמיהו מנבא על אדיר<sup>104</sup> ומושל<sup>105</sup> ויחזקאל על "רועה אחד" (ל"ד, כט) ו"מלך אחד" (ל"ו, כב). בענין הזכרת דוד המלך כולטת הקרבה בין הושע ג, ה וירמיהו ל"ט, ל"א, יא.

### הושע וירמיהו

ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד ועבדו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם (ל"ט, ט)  
 ופחדו אל ה' ואל טובו באחרית ונהרו אל טוב ה' וזמרים (ל"א, יא)  
 ה'.. יפחדו".

נראה כי גם אצל עמוס מוצאים אנו רעיון זה של העמדת הגאולה החדשה בהנהגת דוד ושושלתו כנגד יציאת מצרים. עמוס שולל את המיוחד ביציאת מצרים באמרו "הלא את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתיים מכפתור וארם מקיר<sup>106</sup> ומסכם הנבואה: "כיום הוא אקים את סכת דוד הנפלת וגי'<sup>107</sup> בהמשך הנבואה מוצאים אנו את רעיון פרוק האדמה<sup>108</sup>, שיבת שבות<sup>109</sup> בגיית ערים נשמות<sup>109</sup> וההישארות לעולם בארץ המובטחת (השוה פס', יא "ובגיתיה כימי עולם"). סיום זה של ס' עמוס (פס' יג-טו) אמנם מקובל כבלתי מהימן אך גם אם נודה בכך, ברור על כל פנים שעורך הנבואות מציג לפנינו המוטיבים בדרך ובסדר שאנו מוצאים אותם בהושע, ירמיהו ויחזקאל והנבואה כמות שהיא

104- על אדירים במובן רועים, ראה ירמ' כ"ה, לד-לו וכן יר' ג-ה.  
 105- השוה מיכה ה', א: "ואתה בית לחם אפרתה... ממך לי יצא להיות מושל בישראל... ועמו ורעה וגו'".

106- ראה ש. א. לינושטס, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, תשכ"ה, עמ' 21-22.  
 107- המושג "למען יירשו את שארית אדום" רומז ללא ספק לבמ' כ"ד, ה-ז: "והיה אדום ירשה", קטע המגלה סימנים של מלכות דוד.  
 108- "ונגש חרש בקוצר ודרך ענבים במשך הרע"ב מבטא את הרעיון שמצאנו בויק' כ"ו, "והשיג לבם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע" (פס' ה) (וכפי שראינו, ויק' כ"ו, ד-ג יש לו מנעים רבים עם חזון הגאולה בהושע ב' וביחז' ל"ד). השוה כנבואות האכדיות (ראה להלן): diš kušši ana ebūri diš kušši ana ebūri - צמחי החרף (ימשכו) עד - עונת הקציר וצמחי עונת הקציר ימשכו עד החרף JCS 18 (1964) p. 13, iii:7.  
 109- ראה ער, (R. Borger, Asarhaddon, p. 93, r. 13).  
 109- השוה ישע' נ"ה, יב, ס"א, ד, ירמ' ל"ח, יח, ל"ו, ל"ג-לו, מוטיב זה אף הוא מציג כנבואות המסופוטאמיות. השוה למשל diš kušši ana ebūri diš kušši ana ebūri "והשיג חרש את צמחי החרף" (Nötscher, Summa alu III, =GT 39, 21:168). על השבת בימים אמים".  
 Orient. 51-54, 1930). על השבת שבות במובן דתי(נבואתי)השוה גם בחזון מספיריה: "וכעת השבו אלון שיבת בית אבי" (III, 24-25)

לפניו שיכת לדגם שאנו עוסקים בו: הגאולה העתידה לבא בהנהגת בן דוד כנגד הגאולה הראשונה: יציאת מצרים<sup>110</sup>.

והוא הדין לישעיהו י"א, א-טז<sup>111</sup>. יחידה זו פותחת בחזון בן דוד הגאול את ישראל והאנושות גם יחד (א-ט), עוברת לקבוץ גדתי ישראל ויהודה המתלכדים כדי לחדש את הממלכה המאוחדת בתחומיה האידיאליים (פס' יד) ומסיימת בתמונת הלקוחות מיציאת מצרים וקריעת ים סוף כדי לומר שהגאולה העתידה תהיה מעין יציאת מצרים חדשה: "והיתה מסלה לשאר עמי... כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים" (פס' טז). גם יחידה זו עושה רושם מורכב ויש להודות שקשה אמנם לייחס לישעיהו בן אמוץ כתוב המדבר על קבוץ "נפצות יהודה מארבע כנפות הארץ" (פס' יב)<sup>112</sup>, אך כפי שאמרנו ענינו כאן בדגם של חזון הגאולה החדשה שאנו מוצאים אותו כמעט אצל כל הנביאים וגם אם אי אפשר להוכיח שהדגם הזה מקורי אצל ישעיהו ועמוס הרי, כפי שראינו, אין לפקפק במקוריותו אצל הושע, ירמיהו ויחזקאל. גם במיכה ז' יד מוצאים אנו את חזון הגאולה החדשה כשהוא מלווה מערכת מוטיבים דומה אלא שבמקום הרועה האנושי (= דוד) מופיע שם הרועה - האל. הנובאה פותחת בסצינה האידיאלית של האל הרועה את צאן נחלתו ב"בשן וגלעד כימי עולם". גאולה חדשה זו מלווה נפלאות כימי היציאה מארץ מצרים (פס' א) ובדומה לחזונות של ישעיהו מקבלת גאולה זו ממדים אוניברסאליים: העינים פוחדים אל ה' (השוע הושע ג', ה) ויראים ממנו. (השוע ירמיהו ג', ה). כמו אצל הושע וירמיהו כך גם כאן אלהים סולח עוונותיהם של ישראל ומחדש אתם ברית החסד של אברהם בתתו להם "חסד ואמת"<sup>113</sup>.

רעיון המטאמורפזה של יציאת מצרים זכה לפיתוח מיוחד זה אצל ישעיהו השני<sup>114</sup>, אלא שהנסיונות ההיסטוריות המיוחדות בהן פועל נביא זה גרמו לכך

110. מלבד פס' 16 הרומז למצב של גלות בחוה (גלות שומרון?) אין בכל הקטע דברים המאליים אותו להניח תקופה שלאחר החורבן. מדובר כאן ובכל הנובאות שאנו עוסקים בהן כאן במוטיבים השייכים לדגם בנבואות נחמה שכפי שניתן לראות היו רווחים בישראל בכל התקופות שדנוגמנון אפשר למצוא בספרות האבדית, כפי שגראה מיד.

111. על כך עמד כבר ש. ליונשטם בספרו הנ"ל עמ' 15-16.

112. יש לציין שמפלתו של עזוייתו במלחמתו עם אשור בשנת 738 והתהפוכות שבאו בעקבות מפלה זו עשויות היו לגרום לתפוצתה של יהודה (למלחמה זו עיין ח' תדמור, עזריהו מלך יהודה בכתובות אשור, בימי בית ראשון, התברה להקירת ארץ ישראל ועתיקותיה. ירושלים תשכ"ב ע' 185 ואילך). על אפשרויות של תפוצות ישראל מתקופות קדומות ביותר, ראה ב. צ. לוריא, הארץ הנשאת ושארית ישראל, בית מקרא כ"ט תשכ"ז, עמ' 18 ואילך.

113. על "חסד ואמת" במובן ברית ראה מאמרי בלשוננו, לו תשל"ב, עמ' 91 ואילך.  
114. ועיין B. W. Anderson, "Exodus Typology in Second Isaiah," *Israel's Prophetic Heritage*, Festschrift J. Muilenburg, 1962, 177-95.

[30] ירמיהו והמטאמורפוזה הרוחנית של ישראל

שאיטיותו של דוד אינה תופסת כמעט מקום בתיאור הגאולה החדשה<sup>114</sup>. בדומה לירמיהו המעמיד את הזכרת הגאולה החדשה כנגד יציאת מצרים: אומר וביא זה: "אל תזכרו ראשונות וקדמוניות אל תתבוננו. הני עשה חדשה עתה תצמח הלא תדעוה! אף אישים במדבר דרך... כי נתתי במדבר מים נהרות בישמן להשקות עמי בחירו" (מ"ג, יח-כ). הגאולה החדשה אף היא תקדם לה-הליכה במדבר כשאלהים דואג להשקותם מים. (השנה מ"ה, כא)<sup>115</sup>.

הדגם הנבואי-ספרותי שאנו עוסקים בו נמצא למעשה במסופוטאמיה. אלא שחסרה בו המטאמורפוזה הרוחנית והמוטיבים הלאומיים הישראליים המיוחדים שאנו מוצאים בנבואה הישראלית. בסדרת נבואות בבליית שהוהדרו לאתרונה ע"י A. K. Grayson - W.G. Lambert<sup>116</sup> מוצאים נבואות פורענות רשע המתחיסות לתקופות: מלכים ומנהיגים שונים והמוטיבים שבהן מקבילים לנבואות הנחמה הישראליות<sup>117</sup>: מעניין במיוחד הטקסט שכולו נחמה לעתיד<sup>118</sup> ושלדעת המהדירים וכן לדעת ה' הלוי<sup>119</sup> מהווה את השיא ואת ה"raison d'être של כל הסדרה<sup>120</sup>. שם קוראים אנו:

הנסִיךְ הוּוּא יַחֻוּק וְלֹא יִקּוּם לוֹ מִתַּחַרְהָ

העיר תפרח, את הפוזורים יקבץ (או: הפוזורים יקובצו)

הנסִיךְ הוּוּא יַאכִיל אֶת אֶרְצוֹ יִבּוֹל פִּירוֹתָיו

יָמֵיו יֵאָרִיכוּ<sup>121</sup>...

בתוך נבואות הנחמה, המופיעות שם בטקסטים שפורענות ונחמה מופיעות

114. בחטיבת הפרקים מ-מ"ח (ראה מ. הרן, בין ראשונות לחדשות, תשכ"ב) שבה מרבה הנביא לדבר על הגאולה החדשה אין דוד או בן דוד נזכרים כלל. בראה לי כי כורש, תמוס מקום מרכזי בחסיבה זו והזכרונות כאן משיח (מ"ה, א), מאפיל על משיח בן דוד ורק בנבואות ממי"ט ואילך שכורש נעלם בתן לחלוטין מופיעים מעם אמת "חסדי דוד הנאמנים" (כ"ה, ד) ואף זאת בקונטקסט אוניברסאלי: "הן עד לאומים בתחיו נגיד ומצוה לאומים. הן גוי לא תרע תקרא וגוי לא ידעוך אליך ירצבו למען ה' אלתיך" (כ"ה, ד-ה). הרעיון לקוח מהדימוי הרוקי העתיק: "תשימני לראש גוים עם לא ידעמי יעבדני" (תח"י, מד = שמ"ב, כב, מד) ועבר כאן מטאמורפוזה רוחנית.  
115. אם כי מסוק זה ניתן לפרשו כמכוון לעבר בלבד, ראה מ. הרן: הנב"ל עמ' 70-71.  
116. 7-23 (1964), pp. JCS 18. הושה גם. IR. D. Biggs, Iraq 29 (1967), pp. 117-32.  
117. על כך עמד אני במקום אחר.  
118. טקסט D בעמ' 21 ואילך.  
119. W.W. Hallo, "Akkadian Apocalypses, JES 16 (1966), p. 240.  
120. בדומה למגילת הנבואות למלכי יהודה בירמ' כ"א, יא - כ"ב, ח שאף היא מניעה לשיא בנבואה על "צמח צדיק" כפי שהזכרנו לעיל.  
121. Text D, Rev. i:4-13 (pp. 21-2).



[31] אבן עזרא על שם האבן עזרא

בהם לסירוגין; מוצאים אנו מקבילות מרובות לנובאות שאנו דנים בהן. כך למשל בטקסט A של הסדרה הנ"ל קוראים אנו: *nišē qirib Labnānu aburriš ušarbišma mugallitu lā ušaršišināti* (Langdon, *Neubabyl. Königsinschr.*, p. 174, ix:48) (תחשבים שבקרן "לבנת" מצטרף במקרא ל"ישב" "חושב" "שכן", "רביץ" ו"שכב" וכך גם באכדית *aburriš* מצטרף ל"utulu, šurbušu, šušubū" וראה לכל הענין *CAD A I aburru* חוסף מבחינה סטטסטית את "החריד" העברי. הפעל בטה העברי יש לו גם משמעות של נפילה והשתחות כמו בערבית (השורה 122) (J. Blau, *VT* 6, p. 244 וכן Lane, *VT* 6, p. 244).  
 120. השוה "יוולך ה' את הים ברוח קדים עזה" (שמי ידד, כא).  
 121. *GIŠ. SA. BAR* ולא *GIŠ. NÍG. BAR* (p. 12). משמעותו עץ תומר.  
 122. Text A, ii: 2-7 (p. 12).  
 123. Text A, iii: 6-7 (p. 12). ראה הערה 108 לעיל.  
 124. על *mišarum* כ"משפט וצדקה" ראה בספרי *Deuteronomy*, pp. 152 ff.  
 125. *ešū* על כמקביל ל"בלע" העברי עומד אני במקום אחר. Text B, 7-9.

5. הקרבנות

אעפ"י שרמיהו ז', כא-כג לא נאמר במסגרת של בשורה לעתיד כנובאות הקודמות שדעו בהן הרי מבחינת נטוחה שייכת נבואה זו לסדרה הנ"ל כגון שאין אף היא יש בה תימה ואנטיתימה: "לא דברתי ולא צוית". על דברי עולה ובה, כי אם את הדבר הזה צוית... הנבואה אמנם עברה

120. השוה "יוולך ה' את הים ברוח קדים עזה" (שמי ידד, כא).  
 121. *GIŠ. SA. BAR* ולא *GIŠ. NÍG. BAR* (p. 12). משמעותו עץ תומר.  
 122. Text A, ii: 2-7 (p. 12).  
 123. Text A, iii: 6-7 (p. 12). ראה הערה 108 לעיל.  
 124. על *mišarum* כ"משפט וצדקה" ראה בספרי *Deuteronomy*, pp. 152 ff.  
 125. *ešū* על כמקביל ל"בלע" העברי עומד אני במקום אחר. Text B, 7-9.

עיבוד דוֹטרונומיסטי ובייחוד פס' כג<sup>130</sup> אך אין זה מצדיק את שלילית ההכרזה עצמה מן הניבא. חז"ל גילו כי המטאמורפוזיס הרוחנית של ישראל היא "הפאָטוֹס המתגלה אצל הנביאים בדברים על עליונות המוסר על הפולחן" ("הפרימאט המוסרי" בלשון של קרפמן) אינו מיוחד לירמיהו: אפשר על כן להבין את החלק הראשון כנאמר בעידוא דריתחא ולצורך חיוך הטענה כאילו אמר: אם אתם מתנגדים כך אתם יכולים לאכול גם את העולות: אולם ההמשך הוא מיוחד במינו ולא שמענאו אצל נביא אחר. לפנינו קביעה חדשה כאילו תורה יציג היוצאת עתה מפי הנביא: אלהים לא צווה על הקרבעת כלל ועיקר: מה שקובע לגבינו זו ההחלטות "לא צייתי"<sup>132</sup> הדומה מבחינת מה להחלטות שבענין הארץ "ולא יעשה עוד". יש כאן מעין סטירת לחי לתורה הכהנית על דקדוקיה ועל פרטיה, שכן, לפי תורה זו תולת העולה ותורת הזבח נאמרה למשה מסיני כפי שנאמר במדבר כ"ח, ו: "עולת תמיד העשויה בהר סיני לריח ניחח אשה לה"<sup>133</sup>. פסוק זה מתייחס לטקס חנוכת המשכן בשמות כ"ט (פס' לח ואילך): "שם יתנה התורה המקורית המיועדת לדורות: "עולת תמיד לדורותיכם" (פס' מב). אם נקבל את התיאוריה של ולהיון שתורות כהניות אלה הן מתקופת הבית השני הדברים מתישבים יפה. אך לפי שמסתבר יותר ויותר אין לתיאוריה זו יסוד, ומוכרחים אנו לומר שהכוונה כאן – כפי שכבר הרד"ק ראה – לעשרת הדברות שבהם אין אמנם זכר לקרבעת. לפי ספר דברים, שירמיהו כל כך קרוב לו, רק אלה ניתנו בסיני ואילו שאר המצוות נאמרו על ידי משה בברית ערבית מואב סמוך למותו. בסיני שמעו בני ישראל את עשרת הדברים, ושם מוסר האל למשה את יתרו החוקים והוא מעביר אותם לישראל רק בערבית מואב לפני פטירתו (ה', כח, ו', א). ואמנם היינו מצפים

האינפוזיביליות של הניבא הרחוקה יותר מן הניבא הקרוב, וייתכן שיש לה שם אחר.

<sup>130</sup> עיני ברשימת הניבים שבנספח לספרי Deuteronomy.

<sup>131</sup> י. כרניך "Die Priesterliche Tora", Beihfte ZAW 66 (1936), pp. 247 ff.

עמך על כך, כי הנביאים, במלומד הפולחני שלהם השתמשו בדרך פאראדוקסאלית בסגנון התורה הכהנית: סגנון הציווי ברבים (השם עמוס ד', ד-ה). ישעיהו אף מעמיד במפורש את התורה המוסרית שהיא משמיע כנגד התורה הקונבנציונאלית: "שמעו דבר ה'... האוינו תורת אלהינו" (למה לי עולותיכם)... רחצו הזכר... (א', י-ז).

עמדת התורה הגבוהות לעומת זו הפולחנית משתקפת גם בדברי ירמיהו בו, יט-כ: "כי על דברי לא הקיבו ותורתי וימאסו בה. למה לי להבונה משבא תבא וגו'", כלומר מאסו בתורה האמיתית שהנביא משמיע ודבקו בתורה הפולחנית. נראה כי גם בפסוק "עולותיכם שפו... וכאלו" משמעת כאילו בשורה חדשה בסגנון הציווי הכהני המקביל.

<sup>132</sup> לשון התורה זו חריפה ביותר כפי שניתן ללמוד מן העובדה שהיא נקבטת בעיקר לגבי המולך (ד', לא, יט, ה, לבי, לה).

<sup>133</sup> נראית לי דעתו של ארליך (מקרא כששוטו וכן Randglossen) כי הטעל עשה יש לו כאן משמעות של "התקין", וראה לעיל הערה 185.

שבעשרת הדברים יופיע לצד כיבוד. הורים גם צו על כיבוד האל כפי שבעל ספר משלי (שהוא מאד נויטראלי מבחינה דתית) אומר: "כבד את ה' מהתוך וכו'" (ג/ט) אך להפתעתנו אין דבר על כך. ואכן ירמיהו באותו פרק עצמו מתיחס לעשרת הדברים בתוכחתו: "העב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים" – לפגיע התיחסות לחמשה דברים: לא תעב, לא תרצח, לא תנאף, לא יהיה לך אלהים אחרים ולא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. כוונתו של ירמיהו היא אפוא זו שבברית המקורית לא נצטוו על קרבנות<sup>133</sup>.

יש בדברים אלה של ירמיהו אמת תיאולוגית התואמת במידה מסוימת את השקפת הרמב"ם על הקרבנות<sup>134</sup>. ואכן הרד"ק אומר בצדק לפסוק זה: "ואין בכל עשרת הדברים שהם כלל התורה כולה זכר לעולה חבה... והחמידים, גם בנין הבית לעבודה; אפשר שהוא כמו שכתב מורה צדק רבינו משה ז"ל להעתיק. הדעות הזרות, ובנין ההיכלות שהיו לשם עכו"ם רצה להעתיקם לעבודת האל ושימחה שם עכו"ם מהם". במלים אחרות צריך היה לתת היכל וקרבנות לישראל, כי אחרת הייתה סכנה שבני ישראל ינהרו אחרי ההיכלות הזרים. המחאה נגד האלהת ההיכל באה לידי ביטוי בדברי ירמיהו באותו פרק: "אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר: היכל ה', היכל ה', היכל ה' קריאות שכנראה הושמעו בפולחן<sup>135</sup>, ושביטאו את אמונתו של העם בחוסנו של המקדש.

השקפתו של הרמב"ם גלומה למעשה כבר בדברי האמורא ר' לוי על הקרבנות: "לפי שהיו ישראל להוטים אחרי עבודה זרה במצרים והיו מביאין קרבנותיהם לשעירים... אמר הקב"ה: יהיו מקריבין לפני בכל עת קרבנותיהן באהל מועד והן נפרשים מעבודה זרה"<sup>136</sup>.

בשני מקומות בס' ירמיהו מוצאים אנו אמנם יחס של הערכה כלפי עולה וחבח: "ו'ז, כו וכן ל"ג, יח, אך כפי שכבר הכירו החוקרים משובצים מקראות אלה בקטעים שאין לראותם מהימנים. הקטע בירמיהו ל"ג, יד ואילך חסר לגמרי בתרגום השבעים<sup>137</sup> ואילו הנבואה ב"ז, יט-כו בה אנו מוצאים את

<sup>133</sup> א. ס' דברים עצמו אף הוא מגלה חוסר ענין בקרבנות, ראה מאמרי בתרביץ לא' תשכ"ב עמ' 1 ואילך.

<sup>134</sup> מורה נבוכים חלק ג', לב, מו.

<sup>135</sup> ויקרא כב, ה (מהזורה מן מרגליות, עמ' תקי"ז).

<sup>136</sup> קטע ס' ירמיהו שנתגלו במדבר יהודה משקפים נוסח מקוצר של ס' ירמיהו, כפי שמייצגו

תרגום השבעים, ראה לעת עתה. F.M. Cross, *The Anc. Library of Qumran*, 1961 pp. 186–187.

האידיאל של הבאת עולה חובה ומנחה ולבונה לבית ה' (פס' כו) שייכת לנאומים הפרחאיים בס' ירמיהו שנוסחו ע"י סופרי החוג הדוֹיִטְרוֹנוֹמיסְטִי שפעל במחצית השניה של המאה הששית לפני סה"נ<sup>138</sup>. אמנם אין לשלול מירמיהו נבואה על שמירת השבת<sup>139</sup> אך בודאי לא השמיע את הנאום כמות שהוא לפניו חאת משתי סיבות עיקריות<sup>140</sup>:

1. לא ייתכן שירמיהו פונה בעת ובעונה אחת ל"מלכי יהודה" (פס' כ) שכן אין שני מלכים משמשים בכתר אחד: פנייה כזו תיתכן רק אצל אדם הסוקר את הנבואות מתוך הסתכלות אחורה, כלומר מתוך פרספקטיבה היסטורית.
2. לא ייתכן שנביא קלאסי הדוגל בעליונות המוסר על הפולחן יתנה את קיומה של ירושלים בשמירת השבת בלבד (פס' כה). רעיון זה טבעי ביותר אצל חז"ל (השווה "אילו שמרו ישראל שתי שבתות כהלכתן, מיד היו נגאלין". (שבת ק"ח). אבל לא נראה שנביא מסוגו של ירמיהו יעלה את שמירת השבת כתנאי בלעדי לקיום האומה והעיר.

על אף זאת יש לציין שאין ירמיהו מבטל את קדושת בית המקדש. הוא מוחה מספר פעמים נגד טמוא הבית הזה אשר שמו של ה' נקרא עליו (ו', יא, ל) וכפי שראינו צופה הוא אל תקופה שבה יעלו לציין נוצרים מהר אפרים (ל"א, ה). אין לראות בזה חוסר עקביות או סתירה פנימית בתורתו של ירמיהו: בטול מחלט של הקרבנות ושל המוסדות המרכזיים שבו (הארק והלוחות) מצד אחד והערכת המקדש מצד שני שכן דוֹ-ערכיות מסוג זה מציינת גם את הפילוסופים של ימי הביניים ואפילו האדם המודרני אינו משוחרר ממנה. כך ראינו כי הרמב"ם טוען שעבודת הקרבנות אין לה ערך עצמי, מצד שני הוא עצמו פורס לפניו ב"היד החזקה" הלכות קרבנות על כל דקדוקיהן ומתיחס במלא הרצינית לכל החוקים והמצוות בענין זה.

138. על כל זה ראה מבוא למקרא ראשון בספרי *Deuteronomy etc.*

139. בחקופת החורבן והשיבה הודגשה שמירת השבת יתר הדגשה (ישע' נו, ב, ו, ז, יא, יב-יד) ואף הועלתה כנימוק לחורבן (יחז' כ', יג, כא; נחמ' י"ג, יח) ראה מ. גרינברג, "Sabbath".

*Encycl. Judaica*.  
140. על עיבודת הספרותי והסכימאטי של הפרשה ניתן אולי ללמוד מן העובדה ש"יום השבת" וכן "ירושלים" מופיעים בה שבע פעמים בדיוק ("העיר הזאת" מופיעה שלש פעמים).

[35] *אמנות ישראלית*, כרך 1, עמ' 107. משה נוינפלד, *אמנות ישראלית*, עמ' 107.

הוא הדין לגבי פילון האלקסנדרוני שאף הוא אינו רואה ערך בקרבנותו. מאידך הוא מתאר בהתלהבות רבה את העליה לרגל לירושלים. ואכן דווקא גשתו עשוקה ללמדנו, כיצד אפשר לקיים שתי עמדות כאלה יבעת ובעונה אחת. כשהוא מתאר את העליה לרגל הוא מתלהב מעצם החוויה של כינוס בני ישראל, הבאים לעבוד את האל בלב אחד, לעומת זאת כשהוא מגיע לדרך בקרבנות עצמם הוא מסתייג מאד מהם ואומר שלמעשה אף התורה אינה מחשיבה אותם במיוחד באשר הקצתה להם מקום בחצר המקדש ולא בהיכל. נסיעו להדגים באמצעות טוניה אחת בסירמיהו, את תפיסתו הדתית האידיאלית של ירמיהו הקשורה למעשה בפרשה המסופפת של אמונת ודעות אצל נביא זה והראוייה לליבוך מיוחד ובמסגרת רחבה יותר.

הוא קובע כי ירמיהו הדגיש את חשיבות הקצתה להם מקום בחצר המקדש ולא בהיכל. נסיעו להדגים באמצעות טוניה אחת בסירמיהו, את תפיסתו הדתית האידיאלית של ירמיהו הקשורה למעשה בפרשה המסופפת של אמונת ודעות אצל נביא זה והראוייה לליבוך מיוחד ובמסגרת רחבה יותר.

הוא קובע כי ירמיהו הדגיש את חשיבות הקצתה להם מקום בחצר המקדש ולא בהיכל. נסיעו להדגים באמצעות טוניה אחת בסירמיהו, את תפיסתו הדתית האידיאלית של ירמיהו הקשורה למעשה בפרשה המסופפת של אמונת ודעות אצל נביא זה והראוייה לליבוך מיוחד ובמסגרת רחבה יותר.

141. ראה לאחרונה לענין זה: V. Nikiprowetzky, "La spiritualisation des sacrifices et le culte sacrificiel au Temple de Jerusalem chez Philon d'Alexandrie", *Semítica* 17 (1967); pp. 97-116.