

התורה בספר ירמיה: הטכניקות הפרשניות והמגמות האידיאולוגיות

דלית רום-שילוני

פת יחה

המילה 'תורה' מופיעה אחת עשרה פעם בספר ירמיה: ארבע הופעות ביחידות שירה (ב), ח; ו, יט; ח, ח; ט, יב) ושבע הופעות בקטעי פרוזה (טז, יא; יח, יח; כו, ד; לא, לג; לב, כג; מד, י, כג).¹ התורה (או בצורה 'תורת') עומדת בתקבולת אל 'דברי' (ו, יט), היא ניתנה על ידי ה' לעם (כו, ד; מד, כג), והיא בבחינת טופס הברית הכתוב שה' חייב את העם בו (לא, לא-לג). התורה היא ספרות שנמצאת ברשות שני חוגים מקצועיים, בידי הכוהנים ('לא תאבד תורה מכהן' [יח, יח]; וכן יש להניח מן ההקשר בב, ח) ובידי חכמים ('איכה תאמרו חכמים אנהנו ותורת ה' אתנו' [ח, ח]).² בכל הופעותיה בספר ירמיה הנביא מוכיח את העם על אי-ציות לתורה בצירוף החוזר 'לא הלך בתורת' (ט, יב; כו, ד; לא, לג; מד, י, כג), ובצירופים אחרים שבהם משמשים הפעלים 'מאס' (ו, יט), 'עזב' (ח, יח; ט, ב), 'לא שמר (את תורת') (טז, יא). צירופים אלה באים בתקבולת אל 'לא הקשיב על דברי', 'לא שמע בקולי', 'לא עשה את אשר צוה ה'' (לא, לא), ובהקשר אחד עם עבודת אלוהים אחרים של העם (טז, יא). כשם כללי התורה תופסת אפוא מקום מרכזי בנבואות הפורענות

1 הופעות ה'תורה' בספר ירמיה עולות על המצוי בספרי הנביאים האחרים: ארבע פעמים בישעיה (א, י; ה, כד; ה, ל; ט; שלוש ביחזקאל (ו, כו; כב, כו; מד, כד; ובפרקים מ-מח היא מופיעה ארבע פעמים בהוראה של 'תוכנית בנייה', מג, יא, יב; מד, ה); ארבע בישעיה השני (מב, ד, כא; כד; נא, ד); ובתרי עשר: שלוש בהושע (ד, ח א, יב), פעמים יחידות בעמוס (ב, ד), בחבקוק (א, ד), בצפניה (ג, ד) השוו ליח' כב, כו), בחגי (ב, יא), ובמלאכי (ב, ז).

2 לדיון בחוגים הנזכרים כמי שאוחזים בתורה ונסמכים עליה כספרות כתובה ראו: J.P. Hyatt, 'Torah in the Book of Jeremiah', *JBL*, 60 (1941), pp. 381–396. עם זאת, אין לדעתי לקבל את טענתו של היאט שירמיהו התנגד להסתמכות הכוהנים והחכמים על ספר כתוב. הדיון להלן מוכיח עד כמה שאב ירמיהו סמכות לדבריו מן התורה כמקור כתוב. וכן ראו: B. Lindars, 'Torah in Deuteronomy', P.R. Ackroyd and B. Lindars (eds.), *Words and Meanings: Essays Presented to David Winton Thomas*, Cambridge 1968, pp. 119–123

אשר מציגות את אחריותו של העם לחורבן, עדות להפרת הברית מצדו. ההתייחסות הגלויה והכוללת הזאת אל התורה היא רק קצהו של קרחון הבולט על פני השטח, שכן בדרכים סמויות יותר או פחות מסורות ספרותיות ומסורות משפטיות מספרות התורה משמשות באופן נרחב לאורך כל יחידות הספר.

למן מחקריהם רבייה השפעה של ברנרד דוהם וויגמונד מובינקל, נבנה מחקר ספר ירמיה במידה רבה על זיקות לשוניות ורעיוניות בין יחידות בספר לספרות התורה.³ הקרבה בין ירמיה לספר דברים ולספרות הדוטרונמיסטית נעשתה עיקר בהבדלה בין רבדים בספר, בין יחידות שיריות 'אותנטיות' מעטות באופן יחסי, לדעת דוהם ומובינקל, ובין רובדי עריכה נרחבים, לדעתם, הכתובים פרוזה והם דוטרונמיסטיים בסגנונם. עמדה מנוגדת הציג יחזקאל קויפמן שראה בקרבה זו ממש עדות לכך שירמיהו הוא 'נביאו של ספר דברים'. לדבריו, בניגוד ליצירות שהזיקה לספר דברים ניכרת רק ברובדי העריכה שלהן, 'מיוחד הוא ס' ירמיה בזה, שהוא יצירת נביא ומשורר גדול, מצד אחד, ומצד שני הוא ארוג כולו על מסכת סגנונו ודמויו של ס"ד [...] ירמיהו עצמו (ולא עורכים ומעבדים) מדבר בלשון ס' דברים. ולא עוד אלא שהוא חי והוגה באוירו של ס' דברים'.⁴ עמדה שלישית שיש מקום להזכירה כאן מבוססת על ההכרה בייחודיות הלשון והרעיונות בספר ירמיה, ובמיוחד בפרקי הפרוזה בו.⁵ ג'והן ברייט, ואחריו הלגה וייפרט וויליאם הולדיי עידנו את הבדיקה הפרזיולוגית והתמטית וראו לא רק זיקה אלא גם הבדל בין לשונו של ספר ירמיה ובין הלשון הדברמית והדוטרונמיסטית, ומצאו שהבדלים אלה אידיוסנקרטיים לנביא.⁶ ואם כך, אין בהכרח להפקיע מן הנביא יחידות שהזיקות לדברים מרובות בהן, אלא אפשר ללמוד מהן על שימוש של ירמיהו בחומרים שהיו לפניו.⁷

- B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (KHAT, 11), Tübingen 1901; S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia*, Kristiania 1914 3
- י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ג, ירושלים תשל"ו, עמ' 433–434. קויפמן סבור היה שספר דברים 'במהדורה' אחת מוקדמת שלו היה חלק מהשכלתו של הכהן מענתות בהיותו בן לבית אביתר, וכי 'הוא היה נביא הספר הוה ונביא הברית, שנכתבה עליו' (שם, עמ' 440).
- פיליפ היאט טוען כי הקרבה בלשון ובתחביר בין ירמיהו לדברים היא ביטוי ל'טרמינולוגיה של הזמן', אולם מדגיש במחקריו את ייחודו של ירמיהו ואת חוסר ההסכמות בינו לבין ספר דברים. ראו: J. P. Hyatt, 'Jeremiah and Deuteronomy', *JNES*, 1 (1942), pp. 156–173; idem, 'The Original Text of Jeremiah 11:15–16', *JBL*, 60 (1941), pp. 57–60
- לואיס שטולמן מוסיף דיון מעניין בפרזיולוגיה המיוחדת לפרקי הפרוזה מתוך השוואת הרצנויות של נוסח המסורה ותרגום השבעים. ראו: L. Stulman, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah: A Redescription of the Correspondences with the Deuteronomistic Literature in Light of Recent Text-Critical Research* (SBLDS, 83), Atlanta 1986, pp. 119–146
- J. Bright, 'The Date of the Prose Sermons of Jeremiah', *JBL*, 70 (1951), pp. 15–35; H. Weippert, *Die Prosareden des Jeremiabuches* (BZAW, 132), Berlin 1973, pp. 228–34; קרולין W.L. Holladay, *Jeremiah 2* (Hermeneia), Philadelphia 1989, pp. 35–40, 53–63

במאמר זה אדון בזיקות בין ספר ירמיה לספר דברים בהקשר רחב יותר – כחלק ממכלול הזיקות של נבואות מן השירה ומן הפרוזה בירמיה למקורות ספרותיים ומשפטיים בספרות התורה ככלל, ואבחן אותן בכליה של הפרשנות הפנים-מקראית. כלומר, כמו בנוגע לפרזיולוגיה הירמיאנית המיוחדת, אראה שבדרך כלל אין להסביר את הזיקה בין טקסטים כשאלה פשוטה הנובעת משיתוף המוצא הספרותי. אטען כי הזיקות הספרותיות שבין היחידות הנבואיות ובין המקורות מספר דברים ומספרות התורה בכלל מצביעות על שימוש פרשני-מדרשי, ובו טמון המסר האידאולוגי של דבר הנבואה.⁸

מבחינה מתודולוגית, הדיון ברמיזות ובפרשנות הפנים-מקראית מתבסס על שלוש הנחות יסוד. ראשית, הרמיזות לסוגיהן מלמדות על התייחסות מכוונת של הנביא למקורות קודמים לו.⁹ הנחה זו היא בעלת חשיבות למחקר הספרותי-ההיסטורי שהרי היא מצביחה יחס דיאכרוני של מאוחר ומוקדם בין הטקסט המרמז לטקסט הנרמז.¹¹ שנית, המקורות הנרמזים

שרפ שכללה עוד יותר את הדיון הפרזיולוגי כשהציעה להבחין לא רק בלשון ירמיאנית, אלא גם בלשון ובמסורת ספרותית דו־טרי־ירמיאנית (Deutero-Jerimianic) שאותה היא מגדירה: 'a secondary elaboration of Jeremianic material without assuming a rootedness in Deuteronomism as C. J. Sharp, *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in the 'such'*. ראו: *Deutero-Jerimianic Prose* (OTS), London 2003, p. 23. עמ' 13–27.

8 בדיונה ביחידה נבואית אחת אדל ברלין טוענת כי ברמיזה לדברים טמון עיקר המסר ששלח ירמיהו לגולים. ראו: A. Berlin, 'Jeremiah 29:5–7: A Deuteronomistic Allusion', *HAR*, 8 (1984), pp. 3–11.

9 M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1988. לביקורת של ג'יימס קוגל, שבהערתו התווה דרכים חשובות במחקר הפרשנות הפנימית, ראו: J. Kugel, 'The Bible's Earliest Interpreters', *Prooftexts*, 7 (1987), pp. 269–283. סים בין טקסטים ראו: B. D. Sommer, *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40–66* (Contraversions), Stanford 1998, pp. 6–31.

10 בנקודה זו יש להסתייג מן הערפול שהולדיי שומר עליו באשר לרמיזות מודעות ולא מודעות (לעיל הערה 7), עמ' 35–36. במאמרו על סגנון, אירוניה ואותנטיות בספר ירמיה הוא מתמקד בשימוש של ירמיהו במילון השואב את מושגיו ממקורות משפטיים והיסטוריים, מן התפילה ומן החכמה. מחקר חשוב בהניחו את היסוד לדיון בשאלה האם לא הסתפק הנביא במונחים שמצא במקורותיו, אלא גם פעל פעולה פרשנית בשימוש המחודש בהם. ראו: W. L. Holladay, 'Style, Irony, and Authenticity in Jeremiah', *JBL*, 81 (1962), pp. 44–54. מיכאל פישביין הראה כי מחקר טקסטואלי-ספרותי יכול לבסס את הרמיזה על סמנים לשוניים, כלומר על שיתוף המילון. על מנת לטעון שהטקסט המרמז מצוי גם עמדה פרשנית, יש להראות כיצד הטקסט הנרמז משרת ברקע הטקסט המרמז. למנגנון הרמיזתי ראו: Z. Ben-Porat, 'The Poetics of Literary Allusion', *Journal for Descriptive Poetics and Theory of Literature*, 1 (1976), pp. 105–128. (לעיל הערה 9).

11 להבדיל מן המחקר האינטרטקסטואלי, אשר מדבר על רבי-שיח סינכרוני בין טקסטים, מחקר הפרשנות הפנימית קובע יחס דיאכרוני הכרחי בין הטקסט הרמז לטקסט הנרמז. ראו: M. Fishbane, שנות הפנימית קובע

היו ידועים לנביא וְלְקָהָלוֹ. שלישית, המקורות הנרמזים הם בעלי סמכות (אוטוריטיביים) בעיני הנביא ובעיני קהלו ולכן הם עשויים לשמש מקור של סמכות לנביא בדבריו.¹² שלוש הנחות היסוד האלה כוחן יפה גם לממשיכי דרכו של הנביא ולבני דורם. מצד העושים שימוש בטכניקות הרטוריות הללו של הרמזיה, די היה בהעלאתן של הרמזיות לפני השטח כדי ליצור דו־שיח ולעתים רב־שיח בין המסורות הקודמות ובין דברי הנבואה החדשים, שיח שהעצים את דברי הנבואה.

רמזיות לתורה בירמיה

אחת השאלות המסקרנות בנושא 'התורה בספר ירמיה' נוגעת למצאי: מהן היחידות מספרות התורה בתחומי הסיפורת, החוק והשירה אשר מצוטטות או נרמזות בספר ירמיה? או בניסוח אחר וישיר: איזו תורה ידע ירמיהו? שאלה זו איננה משוחררת כמובן מן הצורך לשקול שיקולים ספרותיים-היסטוריים ולשאול האם יש בידנו כלים להבחין בעניין זה בין ירמיהו לממשיכי דרכו? האם התורה שידעו ממשיכי דרכו של הנביא ועורכי הספר שונה מזו שידע הנביא? מחקר בכיוון זה אמנם עשוי לתרום לעיון בתולדות התגבשותו של ספר ירמיה ואף לשפוך אור על רבדים בהתגבשות התורה, אך הוא מחקר שמעגלי קסמים מרובים בו מאיימים לסחרר את החוקר. לפיכך, עד שנבוא לעיון בתמונה כולה, אפתח בדיון בתפקידים הרטוריים ובפונקציות התמטיות שמסורות ספרותיות-היסטוריות ומשפטיות מן התורה ממלאות בהרצאה הנבואית.

רמזיות לתורה מצויות בכל החטיבות הספרותיות שבספר ירמיה: בנבואות הפורענות לישראל, בקינות (המכוננות 'וידויים') של הנביא, בפרקים הביוגרפיים, בילקוט נבואות הנחמה, ובנבואות לגויים. מסורות ספרותיות מבראשית, שמות, מעט מבמדבר, מראש ספר דברים ומסופו, וכן מסורות משפטיות מכל קובצי החוק בתורה (ספר הברית, הכוהני וספר הקדושה, ובמיוחד ספר דברים) ממלאות תפקיד חשוב הן בפסוקי שירה הן בפרוזה. מקוצר

'Types of Biblical Intertextuality', A. Lemaire and M. Saebø (eds.), *Congress Volume, Oslo 1998* (VTSup, 80), Leiden 2000, pp. 39–44; K. Nielsen, 'Intertextuality and Hebrew Bible', *ibid*, pp. 17–31

12 העמדה הנקוטה במאמר זה נתבססה מכבר במחקר הנבואה בכלל ובספר ירמיה בפרט, ולפיה ספרות התורה (כולה, או חלקים מתוכה, ובראשם ספר דברים, במהדורה זו או אחרת שלו) הייתה ידועה לנביאים ושימשה אותם כטקסט אוטוריטיבי. מחקרים נבחרים ראו: A. C. Welch, *Deuteronomy: The Framework of the Code*, London 1932, pp. 1–4; D. N. Freedman, 'Law and Prophets', *VTSup*, 9 (1963), pp. 250–265; R. Davidson, 'Orthodoxy and the Prophetic Word: A Study in the Relationship between Jeremiah and Deuteronomy', *VT*, 14 (1964), pp. 407–416; W. Zimmerli, *The Law and the Prophets: A Study of the Meaning of the Old Testament*, trans.

R. E. Clements, New York 1965

היריעה אציין רק דוגמאות יחידות מן הממצא הנרחב, ואמנה תשעה נושאים מרכזיים במסר הנבואי שבספר ירמיה אשר משמשות בהם רמיזות לתורה.¹³

1. מסורות ספרותיות ומשפטיות מבססות את מעמדו של ירמיהו כנביא ומשרתות את מאבקי בנביאי השלום. משהוכן שמואל נזכרים כדמויות מופת (טו, א [פ]). הצירוף 'שלח מעל פני ויצאו' מציין היפוך אירוני של הנוסחאות החוזרות בשליחותו של משה אצל פרעה בספר שמות.¹⁴ נבואת השליחות של ירמיהו (א, ד- [פ]) נבנית על סיפור שליחותו של משה (שמות ג-ד),¹⁵ וחוק הנביא (דב' יח, טו-כב; וכן יג, א-ו) נדרש פעמים אחדות (כגון: א, ד-ט [פ]; כ, ט [ש]; 'ולא אדבר עוד בשמו'. השוו: דברים יח, יט-כב ושמות ה, כג; וכן העימות עם חנניה בן עוזר, ירמיה כח [פ]).¹⁶
2. מסורות ספרותיות ומשפטיות משמשות לתיאור אופיו של העם ובעיקר לגינוי חטאיו. היחסים שבין אדם לחברו מתוארים כמעשי יעקב המרמה (יר' ט, ג-ה [ש] מרמוז ליחסי יעקב-עשו ויעקב-לבן [בר' כה, כו; כז, לו; לא, ז]). חטאי ירושלים חמורים פי עשרה מאלה של סדום (ה, א [ש] ברמיזה לבר' יח, כג-לב).¹⁷ עשרת הדיברות, ובמיוחד הדיבר השני, משמשים קנה מידה לתיאור החטאים ביחידות פרוזה רבות (יר' א, טז; יג, י; טז, יא ועוד [כולם פ]) ומעט ביחידות מן השירה (יר' כג, י, יד, כג; וכן ה, ח [כולם ש]).¹⁸

13 אין כוונת הרשימה להלן למצות את הרמיזות לספרות התורה בספר ירמיה. חלק נכבד מן הדוגמאות נזכרות אצל הולדיי (לעיל הערה 7), עמ' 35-40, אולם לא מעט מן הדוגמאות שהוא מציין הן מסופקות, ואי-אפשר להראות בהן קשר פרשני. בצד היחידות מירמיה ציינתי [פ] ליחידת פרוזה, ו[ש] ליחידת שירה.

14 כגון: שמות ה, א; וכן ז, טז; ח, טז; ט, א, יג - כולם J. ראו: הולדיי, שם, עמ' 38.

15 ראו: N. Habel, 'The Form and Significance of the Call Narratives', *ZAW*, 77 (1965), pp. 297-323. W.L. Holladay, 'עסק במעמדו של ירמיהו כמשה בשורה של מאמרים, ובהם: 'The Background of Jeremiah's Self-Understanding', *JBL*, 83 (1964), pp. 313-324; idem, 'Jeremiah and Moses: Further Observations', *JBL*, 85 (1966), pp. 17-27. הערה 7), עמ' 39. ראו גם: C.R. Seitz, 'The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah', *ZAW*, 101 (1989), pp. 3-27.

16 ראו: דיווידסון (לעיל הערה 12), עמ' 410-416.

17 דוגמאות נוספות: לדעת יעקב מילגרם, 'חטאת' ו'קרנות מזבחותיכם' בראש ובסוף יז, א מרמזים למונחים כוהניים ומציגים את אשמתה של ירושלים: 'הדם של קרבן החטאת לא יסיר את החטא הזה, זה יישאר שם, ומשום כך המקום הזה ייחרב'. ראו: 'מילגרם, 'קרבן חטאת והעבודה בבית המקדש בימי ירמיהו', ב'צ' לוריא (עורך), עיונים בספר ירמיהו, ב, 'ירושלים תשל"ג-תשל"ד, עמ' 142. שירת האזינו (דב' לב) נרמזת לרוב בירמיה, ראו למשל ירמיה ב, כה, והשוו לדברים לב, טז: 'קנאוהו בזרים בתועבת יכעיסהו'. רשימה מלאה ראו: הולדיי (לעיל הערה 7), עמ' 53-56. ומן החוק: ירמיה ב, לד עושה שימוש בחוק הגנב של ספר הברית (שמ' כב, א-ב), ובצירוף הדברימי החוזר 'שפך דם נקי' (יט, י; כא, ז, ועוד).

18 ראו: E.J. Smith, 'The Decalogue in the Preaching of Jeremias', *CBQ*, 4 (1942), pp. 197-

3. חוקים (או מונחים משפטיים) מן התורה משרתים את הנביא בתיאור מעמדו של העם לפני אלוהיו. העם הוא 'קדש ישראל לה' ולכן מובטחת לו הגנה (יר' ב, ג [ש]). ולהפך, המטפורה של העם כאישה המשולחת האסורה על בעלה הראשון מלמדת שאין תקנה לקשר הברית בין ה' ליהודה (יר' ג, א-ה [ש]). ועוד, מתוך אנלוגיה לחוק בן סורר ומורה (דב' כא, יח-כא), ירמיהו מוכיח את העם ביחסו לאלוהים-אביו (יר' ה, כ-כה [ש]).

4. 'התורה' כמושג כללי ומסורות משפטיות מן התורה מובאות כעדות וכדוגמה להפרת הברית מצד העם, כגון הופעות התורה בשירה (יר' ו, יט; ח, ט; יב [כולם ש]), וכן התייחסויות לפגיעה בברית בפסוקי שירה (למשל ביר' ב, יד-יט, כ, כג-כה [כולם ש]), אך הקשר זה מתועד על פי רוב ביחידות פרוזה בספר (ובהן אתמקד בהמשך המאמר).

5. מסורות ספרותיות מתארות את יחס הגויים לישראל, את חטאיהם ואת עונשם. יחסי יעקב ועשו מוצגים מתוך זיהוי עשו ואדום (יר' מט, ח [ש] רומזו אל בר' כה, לה). מהפכת סדום מדמה את החורבן המוחלט ואת תוצאתו בארץ ריקה בנבואות לאדום (יר' מט, יח [פ] על פי בראשית יח-יט) ולבבל (יר' נ, מד [ש] בזיקה לבר' יח-יט).¹⁹ מסורות יציאת מצרים: שירת הים (שמות טו) נרמזת בנבואות למצרים (מו, ח [ש], השוו לשמ' טו, ה, י).²⁰

6. מסורות ספרותיות מתארות את דמותו של אלוהים ואת דרכו עם העם. ה' הוא האל המושיע ממצרים, ובעוצמתו זו יפעל באופן מהופך ויהיה לאויבה של העיר והממלכה (יר' כא, א-ז [פ]). לצד זאת, לשונות פנייה לאל ושמות התואר האלוהיים מעידים על אופיו,²¹ ובראשם התארים מקבוצת 'ג מידות' (שמ' לד, ו-ז) שמצוטטים בתפילת ירמיה (יר' לב, יח-יט [פ]; וכן נרמזים ביר' ל, י-יא [ש]).²²

209, וראו הדיון להלן, עמ' 26-32.

19 מסורת סדום היא מוטיב חוזר בנבואה. ראו: ישעיה א, ט; ג, ט; עמוס ד, יא; צפניה ב, ט.

20 הולדני (לעיל הערה 7, עמ' 38) מציין דוגמה זו כ'הד אירוני' לשירת הים, וכן מוסיף את ירמיה מו, יח [ש] כמרמזו לשמות טו, ד, י. אולם לעניות דעתי אלה מן הדוגמאות שהרמזויות בהן מסופקות. המנגנון הפרשני איננו מוגבל לירמיהו, ואפשר לציין גם ברבדים שיש להניח כי הם מאוחרים לנביא. למשל, חטאה של בבל מתואר כחטאו של פרעה (נ, לג-לד [ש] ברמיזה אל שמות ד, כג [JE]; ז, יד, כז; ט, ב [J]). ראו: הולדני, שם. נקודת המבט הגאוגרפית והכרונולוגית היא בוודאי לא ירמיהו אלא של גולים בבבל, והשאלה כיצד נבחין בין ירמיהו לממשיכי דרכו בעינה עומדת.

21 ייתכן שאין ברמזויות הללו היכרות עם ההקשרים הספרותיים-המסורתיים שהן מופיעות בתוכם. 'הממני יפלא כל דבר' (יר' לב, כז [פ]), אשר נסמך לכאורה על סיפור אברהם בסדום ('היפלא מה' דבר' ביר' יח, יד), אפשר שרק משיב על ירמיה לב, יז [פ]; ואם כך הוא מעיד על היכרות עם קונוונציה לשונית בלא תלות ספרותית של ממש בסיפור שבספר בראשית. נדמה שהולדני (שם, עמ' 37) הולך בדרך זו.

7. מסורות ספרותיות ומשפטיות מחזקות את תיאור החורבן ועוצמתו. נבואת הפורענות (יר' ד, כג-כו [ש]) מהפכת את תיאור הבריאה (השוו לבר' א). החורבן הוא היפוך הישועה ביציאת מצרים (יר' כא, א-ז [פ]).²³ הפעולה החקלאית 'עולל יעוללו בגפן' משמשת מטפורה לעוצמתו ולכוליותו של החורבן (ו, ט-י [ש], השוו לדב' כד, יט-כב).²⁴ נוסחאות מספרות הקללות בדברים כו-כח מושאלות לתיאורי החורבן (כגון: ירמיה ה, טו-יז [ש] בויקה לדברים כח, מט-נב; ירמיה יא, ט [פ] בויקה לדברים כח, נג-נז).²⁵ ולהפך 8. מסורות ספרותיות ומשפטיות משרתות את תיאורי הגאולה. היפוך השעבוד לזרים והחזרה לעבודת ה' (ירמיה ל, ח-ט [פ] בהשוואה לדברים כח, מז-מח). 'עוד תעדי תפיך ויצאת במחול משחקים' (לא, ד [ש]), בהשוואה לשירת מרים, שמ' טו, כ). כך הדבר גם ביחס לכינון הברית החדשה בדפוסייה של הברית הראשונה (ירמיה לא, לא-לד [פ] בויקות לדברים יא, יח-כא; וכן ד, מה-ה, לג; ו, ו-ט).²⁶ ולבסוף, 9. מסורות משפטיות מעצבות את תפיסת הגלות של הנביא. הגלות כארץ לא נודעת וכמקום לעבודת אלוהים אחרים (טז, י-יג [פ], השוו לדברים ד, כה-כה; כח, לו, סד). היפוכה של התפיסה הדברימית באיגרת לגולים (ירמיה כט, א-ז [פ], לעומת דברים ד, כה-כח).²⁷ התפוצה הרחבה של הרמזיות לתורה והפונקציות הרטוריות שהן ממלאות בספר מחייבות לדעתי להכיר בַרְמִיזוּה ובפירושו מסורות מן התורה תופעה מאפיינת כוללת של ספר ירמיה. אין לראות ברמזיות לתורה תכונה ספרותית מוגבלת לרובד זה או אחר בהתגבשותו של

- 22 רוברט דנטן הצביע על ראשוניותה של הנוסחה בשמות לד, ו-ז ועל מוצאה החכמתי ולא הדויטרונמיסטי. ראו: R. C. Dentan, "The Literary Affinities of Exodus XXXIV 6", *VT*, 13 (1963), pp. 34-51
- 23 דוגמה נוספת: נבואת הפורענות לפשחור (כ, א-ו [פ]) עושה שימוש במסורות כוהניות מבראשית, בסיפורי החלפת השם לאברהם (יז, ה-ט) וליעקב (לה, י-ב). הנבואה מהפכת אותם כך שפשחור נעשה סמל לפורענות שתבוא על יהודה. כך גלות והכאה בחרב הן הפך להבטחת הארץ והריבוי. ראו: W. L. Holladay, "The Covenant with the Patriarchs Overtuned: Jeremiah's Intention in 'Terror on Every Side' (Jer 20:1-6)", *JBL*, 91 (1972), pp. 301-320
- 24 דוגמה נוספת: ירמיה יז, ד [ש] מבוסס על חוק השמיטה (דב' טו, א-ו).
- 25 לדיון מפורט בויקות בין ירמיה לדברים כח ולספרות הקללות החוץ-מקראית ראו: M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Winona Lake, IN 1992, pp. 138-146, 360 ויינפלד רואה בהקבלות לקטעי הפרווה בירמיה עדות לשיתוף המחברים מן הרובד הדויטרונמיסטי.
- 26 שאלת האוטנטיות של נבואות הנחמה בירמיה ל-לא נדונה לרוב. היא נוגעת לענייננו רק לצורך ההכרה בכך שהמנגנון הפרשני המרמז למקורות קודמים עשוי להיות ירמיאני. לספרי הפירוש ולדיון באופי הספרותי המלוכד של הפרקים ראו: B. A. Bozak, *Life 'Anew': A Literary-Theological Study of Jer 30-31 (AnBib, 122)*, Rome 1991
- 27 ראו: D. Rom-Shiloni, "Deuteronomistic Concepts of Exile Interpreted in Jeremiah and Eze-: kiel", *Shalom M. Paul Jubilee volume* (Forthcoming)

הספר, כשם שאין סיבה להפקיע את המעשה מן הנביא. באמירה זהירה ניתן לקבוע כי התורה על מסורותיה הספרותיות והמשפטיות היא מקור ספרותי חשוב ומקור סמכותי (אוטוריטטיבי) מרכזי למסר הנבואי, הן זה שניתן לייחס לנביא עצמו הן זה שיש להניח כי אחרים לו ממשיכי דרכו ועורכי הספר.

אתמקד להלן בשימוש הפרשני במסורות משפטיות, כלומר בחוקים מסוימים מן התורה, ואציג רק שניים מן ההקשרים הנזכרים (3–4 לעיל). תחילה, תיאור מעמדו של העם לפני אלוהיו בפסוקי שירה (ב, א–ג; ג א–ה); ואחר כך יחידות מן הפרווה, מנאומי הברית (יר' יא, א–יד; ז, א–טו; יז, יט–כז) ומן הנבואה על הדרור של צדקיהו (לד, ח–כב), שבהן חוקים נבחרים מן התורה מדגימים את הפרת הברית של העם בירושלים בראשית המאה השישית לפה"ס. העיון בדוגמאות נועד לזהות את הרמיזות, לבחון את הטכניקות הפרשניות, ולהציג את מגמותיו של הנביא.

דוגמאות מן השירה

א. קדש ישראל לה' (יר' ב, א–ג): עם קדוש ואכילת הקודש מרבית החוקרים סבורים כי ירמיה ב, א–ג היא מן הנבואות המוקדמות של הנביא, כמו חלקים נרחבים בפרקים ב–ו, נבואה 'אותנטית' (עד כמה שהמושג הזה יכול להיות תקף).²⁸

דברים ז, ו	ירמיה ב, ג
כי עם קדוש אתה לה' אלהיך בך בחר ה' אלהיך להיות לו לעם סגלה מכל העמים אשר על פני האדמה ויקרא כב, יד–טז	קדש ישראל לה' ראשית תבואתה
ויד ואיש כי יאכל קדש בשגגה ויסף חמשתו עליו ונתן לכהן את הקדש. (טו) ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה'. (טז) והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם כי אני ה' מקדשם.	כל אכליו יאשמו רעה תבא אליהם נאם ה'

הקשרים הלשוניים בין ירמיה ב, ג ובין החוק הכוהני (וי' כב, יד–טז) בדבר אכילת קודש – הצירוף 'אכל קדש' והפועל 'אשם' – הם ברורים (וכן מצויים ברקע הדברים החוקים בדבר אכילת הקודש לכוהנים [במד' יח, יא–יט, כה–כט]). מצד המהלך הפרשני, יעקב מילגרום מראה כיצד בנה ירמיהו 'מדרש אגדי' (לפי הגדרתו) שמבוסס על חומרי הגלם שהוא מצא במקורות שונים בספרות התורה. הנביא יצר

28 ראו: J. P. Hyatt, *Jeremiah* (IB, 5), New York 1956, p. 787; R. P. Carroll, *Jeremiah* (OTL), Philadelphia 1986, pp. 115–118; הולדיי (לעיל הערה 7), עמ' 16–19.

היקש (אנלוגיה) בין אכילת הקודש ליחסים שבין ישראל לאויביה וכן בין התביעה האלוהית בנוגע לקודש לתפיסה שהאל מושיע את עמו מיד אויביו. התפיסה שמאפשרת את האנלוגיה הזאת מבוססת על חוליה מקשרת שאיננה חלק מן ההקשר המשפטי שבחוקי אכילת הקודש בחוק הכוהני, אלא היא תפיסה דברימית של העם כעם קדוש (דב' ז, ו, ועוד).²⁹ כלומר, השורש קד"ש מקשר מבחינה לשונית בין חוק כוהני פולחני מסוים (או מונח משפטי-פולחני מסוים: אכילת הקודש) ובין תפיסה דברימית מרכזית ('עם קדוש לה'). ירמיה ב, ג מיוחד אפוא בצירוף המושגים יחד, בלא התייחסות להבדלי ההשקפה בין המקורות השונים.³⁰ שילוב נוסף של חומרים משפטיים ניכר בהגדרתו של הנביא את ישראל בשני מונחים שונים מבחינה משפטית: 'קדש' לצד 'ראשית תבואתה' הלקוח מחוקי הביכורים. אלא שהבאתם יחד ניוונה ככל הנראה מן ההקשר הכוהני, ובכלל זה של ספר הקדושה, שבו הביכורים הם ממתנות הקודש. וראו הצירוף 'ראשיתם אשר יתנו לה' (במד' יח, יב).³¹

כמהלך פרשני שני, הנביא העתיק את מקורותיו אלה להקשר חדש (כלומר יצר טרנספורמציה) לתיאור מטפורי של הקשר בין ה' לעמו שמתוקפו מובטחת לעם הגנה מאויבים.³² לשם כך שימשו אותו מילות המפתח אשר מאפשרות לקשור את דבר הנבואה להקשרים הנזכרים בספרות החוק. הפועל 'אכל' משמש בהוראתו המיילולית ובהוראה המושאלת לתיאורים של תבוסה וחורבן (כגון: יר' ל, טז; עמ' א, ד, ז, י, יב, ועוד), וכן השורש אש"ם. אך בהקשר המשפטי 'אשם' מציין הן את העונש הן את קרבן האשם המשמש לתיקון, ואילו בנבואה זו תכליתו אחת בלבד – למקד את אחריותם של האוכלים-האויבים למעשיהם ולתארם כמי שבאו על עונשם.³³

מצד המגמה, אף על פי שכדרכו של מדרש ויתר ירמיהו על תכנים רבים המצויים בחוקים

29 J. Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* 70–74 (Leiden 1976, (SJLA, 18); פישביין (לעיל הערה 9), עמ' 300–304.

30 ויינפלד (לעיל הערה 25), עמ' 227–229) מדגיש את ההבדל בתפיסת הקדושה בין ספר דברים למקור הכוהני. להרחבה בתפיסת הקדושה לכלל ישראל על פי אסכולת הקדושה (וי' כ, ז) השוו: 'קנוהל, מקדש הדממה: עיון ברובדי היצירה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ג, עמ' 169–175.

31 קובצי החוק השונים עוסקים בביכורים לה' ובמתנות הכהונה מן ה'ראשית' (שמ' כג, יט; לד, כו; וי' כג, י; דב' יח, ד; כו, א-יא). אך הצירוף היחידאי 'ראשית תבואתה' איננו מסגיר למי מהם (אם בכלל) מרמז ירמיהו. וראו: משלי ג, ט: 'כבד את ה' מהונך, ומראשית כל תבואתך'. עם זאת, ניכרת זיקה לשונית בין ירמיה ב, ג לבמדבר יח, יב.

32 פישביין (לעיל הערה 9), עמ' 303–304) מכנה את המעשה הפרשני 'מעטק מטפורי'. ראו גם: שמ, עמ' 425–426.

33 לדיון ב'אשם' והוראותיו השונות ראו: מילגרם (לעיל הערה 29), עמ' 3. יושם אל לב כי 'קדש ישראל לה' קרוב יותר ל'קדשי ה' שבויקרא ה, טו מאשר ל'קדשי בני ישראל' המודגש כל כך בויקרא כב, טו. כלומר, אף על פי שאיי-אפשר לקבוע כי ירמיהו ראה לפניו את הטקסט של ויקרא כב, אפשר בהחלט לומר שזיהה בקי בספרות החוק הכוהנית והכיר את המושגים ששימשו בה.

או בתפיסות הנרמזות שאין להם מקום בנבואתו זו,³⁴ הגדרת ישראל כ'קדש לה' מעוגנת בהקשר הנבנה מסמיכותם של פסוקים ב-ג. ההכרזה 'זכרתי לך חסד נעורייך' בראש פסוק ב מציגה את מעשיו של ה' כלפי עמו בעת כינון היחסים ביניהם, ובהם הטבה, הגנה והנחיה בדרך.³⁵ מעשים אלה נענו בנאמנות של העם לאלוהיו, 'אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה' (פסוק ב).³⁶ פסוק ג ממשיך ברוח ההכרזה הפותחת את פסוק ב ומתמקד בהגנה האלוהית המתמדת מפני אויבים. ואף כי הקשר בין הפסוקים הוא איסנדיטי והשימוש בגופים שונה בכל אחד מהם (בפסוק ב ה' בגוף ראשון והעם בגוף שני, בפסוק ג גוף שלישי לשניהם), שני הפסוקים הם הבסיס הרעיוני שעליו נבנית התוכחה בנוגע לכפיות הטובה של העם כלפי אלוהיו והפגיעה החוזרת בבריתו, החל בפסוק ד ואילך בפרק ב: 'מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי, וילכו אחרי ההבל ויהבלו'.³⁷

- 34 ארבעה הבדלים עיקריים מלמדים על חוסר הסימטריה בין החוק לנבואה: (א) החוק הכוהני עוסק במעשה בשגגה, ואילו בירמיה מדובר בפעולה שיש מאחוריה כוונה מדינית אלימה; (ב) המעשה הפולחני נעשה בידי מי שמביא מנחה, ואילו בירמיה ב, ג מדובר בצד שלישי; (ג) ה' נזעק להגן על הקודש-ישראל, בעוד שבויקרא כב מעמדו של הקודש שונה. ראו דיונו של מילגרם ב'קדשי בני ישראל' (לעיל הערה 29), עמ' 65-66; (ד) בניגוד לויקרא, שם יש אפשרות לתקן את הפגיעה, בירמיה ב אלוהים מעניש את האוכל, את המחלל את הקודש. למרות כל אלה, פישבין טוען ([לעיל הערה 9], עמ' 302-303): 'these various points of tension between Lev 22:14-16 and Jer 2:3 do not subvert the rhetorical force and analogical power of the aggadic application'
- 35 לניתוח הצירוף 'זכרתי לך חסד נעורייך' ראו: M. V. Fox, 'Jeremiah 2:2 and the "Desert Ide- al"', *CBQ*, 35 (1973), pp. 441-450, esp. 442-445 של פוקס לפירוש הצירופים 'אהבת כלולתיך' ו'לכתך אחרי במדבר'. לביקורת מפורטת עליהן ראו: M. DeRoche, 'Jeremiah 2:2-3 and Israel's Love for God during the Wilderness Wander- ing', *CBQ*, 45 (1983), pp. 364-376
- 36 פסוק ב נתפס על פי רוב כתיאור אידילי, השונה עד מאוד מן המסורות הספרותיות-ההיסטוריות בנוגע למסורת הנדודים במדבר שבתורה. נקודת המבט המיוחדת של ירמיהו מוסברת בדרך כלל כמושפעת מתפיסת המדבר של הושע (ב, ט; י; יג, ד-ה). ראו: קרול (לעיל הערה 28), עמ' 119. לדעה שהסמיכות בין התקופה האידילית בעת הנדודים במדבר (פסוק ב) ובין הביכורים אפשר שהיא יונקת מהושע ט, י ראו: ויינפלד (לעיל הערה 25), עמ' 31; וכן דה-רוש (שם), אשר מדגיש את ההבחנה בין תקופת הנאמנות במדבר לחוסר הנאמנות עם ההתנחלות.
- 37 למקומם של פסוקים א-ג בהקשר ראו: פוקס (לעיל הערה 35), עמ' 446-448. למעמדם של הפסוקים הללו כפתחה לא רק לפרק ב אלא ליחידת הפרקים ב-1 כולה ראו: W. L. Holladay, *Jeremiah 1*: (Hermeneia), Philadelphia 1986, p. 30; דה-רוש (לעיל הערה 35), עמ' 367-372.

ב. התיתכן שיבה אל האישה המשולחת? (ירמיה ג, א–ה):
חוק השילוחים

ירמיה ג, א–ה	דברים כד, א–ד
(א) הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר, הישוב אליה עוד? הלוא חנוף תחנוף הארץ ההיא ואת זנית רעים רבים, ושוב אלי נאם ה'?	(א) כי יקח איש אשה ובעלה, והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה ערות דבר וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו.
(ב) שאי עיניך על שפים וראי איפה לא שגלת [ק; שכתב], ותחניפי ארץ בזונתיך וברעתך ...	(ב) ויצאה מביתו, והלכה והיתה לאיש אחר. (ג) ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו, או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה.
(ד) הלוא מעתה קראתי [ק; קראת] לי אבי, אלוף נערי אתה. (ה) הינטר לעולם אם ישמר לנצח, הנה דברתי [ק; דברת] ותעשי הרעות ותוכל.	(ד) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה כי תועבה היא לפני ה' ולא תחטיא את הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה.

הרמיזה לחוק השילוחים בדברים כד, א–ד נבנית על האופי התקדימי של נוסח החוק ('הן ישלח' לעומת 'כי יקח')³⁸, על הצירופים החוזרים ('איש את אשתו' / 'איש אשה'; והפעלים 'שילח', 'הלכה', 'היתה לאיש אחר', 'שוב'), ועל הקשר הענייני העיקרי באיסור על חידוש הנישואים עם האישה הראשונה המשולחת לאחר שנישאה לאחר ('הישוב אליה עוד?')³⁹. על בסיס קשרים מילוליים וענייניים אלה אפשר לשחזר את המהלך הפרשני כולו. הנבואה בפסוקים א–ה מגיבה על דברים המצוטטים מפי העם (פסוקים ד–ה), אשר מבטאים נאמנות לה' באמצעות מטפורות מעולם המשפחה, ועושים שימוש בהכרזות של בת לאביה ואישה לאישה: 'אבי אלוף נערי אתה'⁴⁰. הכרזות אלה ובמיוחד התקווה לסליחה: 'הינטר

38 'הן' ממלאת את תפקיד מילת התנאי 'כי' הרגילה בחוק. ראו הוראה זו בירמיה ב, י; ובחוק: ויקרא י, יח; כה, כ ועוד. 'הן' המציגה את המקרה ואחריה שאלה רטורית גם בחגי ב, י–ד. בורק לונג קובע כי בכל אלה 'הן' פותחת משפט שמציינ מצב חוקי או פולחני שהוא נושא השאלה הרטורית הבאה אחריו. ראו: B. O. Long, 'The Stylistic Components of Jeremiah 3:1–5', *ZAW*, 88 (1976), pp. 386–390.

39 לדין משווה בחוק העברי החל מן המקור המקראי (דב' כד, א–ד), במקורות רבניים (יבמות ד, יב; תוספתא יבמות ו, ה) ובמקורות משפטיים חוץ־מקראיים ראו: R. Yaron, 'The Restoration of Marriage', *JSS*, 17 (1966), pp. 1–11. על היחס בין החוק הדברימי לסיפורי הנישואין של דוד ומיכל ושל נישואי הושע, ראו: J. D. Martin, 'The Forensic Background of Jeremiah III 1', *VT*, 19 (1969), pp. 82–92.

40 'אבי אלוף נערי אתה' משלב יחד נוסחאות של נאמנות מעולם האימוץ ומעולם הנישואים ('אלוף

לעולם אם ישמר לנצח' (פסוק ה'), השוו לדברי הנחמה בירמיה ג, יב ולתהלים קג, ט) הן בעיני הנביא צביעות ומרמה נוכח חוסר הנאמנות של העם, 'הנה דברתי (ק: דברת) ותעשי הרעות, ותוכל?' (פסוק ה'). כדי לקעקע את קו המחשבה המצוטט בחר ירמיהו לבנות את דבריו על חוק השילוחים מדברים כד, א-ד, ובכך השיב הנביא לקהלו בלשונם, ברובד המטפורי של הנישואים. יתר על כן, האנלוגיה אל החוק הדברימי נותנת למענה הנבואי תוקף שאין עליו ערעור. ואלה המהלכים שנוקט ירמיהו בפירוש המדרשי.

הסיפור התקדימי שבחוק הדברימי (דב' כד, א-ד) מובא לצורך השאלה הרטורית: 'הישוב אליה עוד?'⁴¹ בבחירה בחוק יצר הנביא, ראשית, מעתק (טרנספורמציה) מחיי הנישואים של היחיד אל המטפורה של הנישואים המשמשת לתיאור יחסי האל ועמו. שנית, הנבואה מהפכת את כיוון השיבה: החוק שומר את כינון הנישואים ואת השילוחים ברשותו של האיש, הנבואה מציגה את השאלה 'ושוב אלי?' כיוזמה של האשה-העם. היפוך הכיוון איננו מקרי, אלא הוא תגובה מכוונת לציטוט המובא בפסוקים ד-ה – תגובה לגילויים של נאמנות לה' בירושלים ולציפייה לסליחה.

למרות ההבדלים האלה מנוסח החוק, החוק הדברימי משמש את הנביא בדרך של היקש (אנלוגיה ישירה) המועצם על דרך קל וחומר.⁴² החוק עוסק באיש אחד, באישה אחת ובנישואים לאיש אחר (או במות האיש האחרון). בכך הוא שונה מאוד מן המטפורה

נעורים, 'מש' ב, טז-יז). על נוסחאות אימוץ והשימוש בהן במטפורה של האל כאב ראו: ש"מ פאול, 'לשונות אימוץ', ארץ ישראל, יד (תשל"ח), עמ' 31-36. הנוסחה 'אבי (אתה)', שמופיעה עוד בשני ציטוטים בספר ירמיה (ב, כז; ג, יט), מציינת את כינון קשר האימוץ. ובהתאמה, ניסוח שלילי מצייין את ניתוק הקשר המחייב את הצדדים. ראו: פאול, שם, עמ' 33; וכן חוקי חמורבי ס' 192, שורות 5-7. על שאילה של נוסחאות נישואים לטרמינולוגיה משפטית-דיפלומטית והעתקתן לתיאור יחסי ה' ועמו ראו: ויינפלד (לעיל הערה 25), עמ' 80-81. חלקו השני של הציטוט (יר' ג, ה'), חוזר על נוסחה המעוגנת בליטורגיה (תה' קג, ט) ובהשפעתה בנבואה (יר' ג, יב). לכן מתאשר תוקפה של האמרה המצוטטת בפסוקים ד-ה מצד תכניה ואולי אף מצד דיוק המילים.

41 אין לדעתי צורך להניח קיומו של מקור משפטי שלישי, קדום לירמיה ולדברים, כפי שניסה לטעון ט' ריימונד הובס. ראו: 'Jeremiah 3 1-5 and Deuteronomy 24 1-4', T. Raymond Hobbs, *ZAW*, 86 (1974), pp. 23-29. וראו ביקורתו של לונג (לעיל הערה 38).

42 לונג (שם) כינה את היחידה הנבואית 'זיכוח' (Disputation) על פי השאלות הרטוריות שמובילות אל האשמה (בגוף שני) ועל פי האמירה הסרקסטית בפסוק ה'. להבנת הפסוקים הללו כ'קל וחומר' וכמסמנים קץ לקשר בין ה' לעם ראו: W. McKane, *Jeremiah I-XXV* (ICC), Edinburgh 1986, p. 63; וכן J. R. Lundbom, *Jeremiah: A Study in Ancient Hebrew Rhetoric*, Winona Lake, IN 1997, p. 54. השוו להצעתו של ירון [לעיל הערה 39], עמ' 3; וכן אצל פישביין [לעיל הערה 9], עמ' 307-312), כי השימוש בחוק נעשה מתוך היפוך (reversal) ותכליתו ליצור מתח תאולוגי בין החוק ובין עקרון התשובה. על פי הצעה זו, מתוך זיקה להושע ב, ד-טו, שם האפשרות של שיבה אל האיש הראשון היא יזמה של אלוהים עצמו, ירמיהו מציע מדרש פרשני משלו שבו הוא מקבל את החוק הדברימי כלשונו, אלא מחייב את אפשרות התשובה למרות חטאי העבר. אף שאינני מסכימה עם ניתוחו של פישביין (שם, עמ' 311), נכונה ההבהרה שלו כי ירמיהו איננו מחולל שום שינוי בפירוש

ליחסי ה' ועמו, יהודה, שכן במטפורה זו האישה זנתה על בעלה עם 'רעים רבים'. דווקא משום כך, כדרך שהחוק אוסר על האיש להשיב אליו את אשתו הראשונה לאחר נישואיה לאחר, קל וחומר אלוהים לא יכול לשוב אל עמו, יהודה, האישה הזונה עם רבים. באמצעות החוק האזרחי-האישי הידוע לנביא ולקהלו, הנביא מציג עמדה קיצונית ביותר בנוגע לקשר בין אלוהים לעמו, אשר לפיה אין תקנה לקשר הברית משום חטאיה של האישה-העם.⁴³ בבואו אל נוסחאות התועבה שבדברים כד, ד, המבארות את חומרת המעשה של לקחת האישה הראשונה מחדש (הפעלים 'טמא' ו'החטיא', ושם העצם 'תועבה'),⁴⁴ המיר אותן הנביא בצירופים 'הלוא חנוף תחנף הארץ ההיא' (פסוק א), 'ותחניפי ארץ בזנותיך וברעתך' (פסוק ב).⁴⁵ יותר מן ההבדל הלשוני, השימוש ב'חנוף' מציג הבדל ענייני נוסף, שבו הנביא מתרחק עוד מנוסח החוק בדברים כד. החומרה המיוחדת בחוק הדברמי למעשה ההשבה של האישה בידי אישה מועתקת בדבר הנבואה אל חטאיה של האישה (הזנות) ואל תוצאתם (מעשי חטא אלה מטמאים את הארץ). אם כן, ירמיהו לא רק יצר מעתק של החוק האישי לתחום הרעיוני הנוגע לתפיסת הקשר בין ה' לעמו (על פי הדימוי החוזר בנבואה של עבודת אלוהים אחרים לניאוף וזנות), אלא הרחיב אותו לתחום תפיסת הארץ וגורל העם החוטא בה.⁴⁶ המעתק והרחבה (expansion) שנקט ירמיהו ביחס לחוק השילוחים בספר דברים מבוססים על המינוח המשפטי שמופיע בחוק הכוהני בספר במדבר (לה, לג-לד):

החוק. דווקא משום שהחוק מוכר ויציב, הוא יכול היה לתת לו משמעות שמחדדת את המתח התאולוגי ואת ההיפוך.

43 על פי הסבר זה, ירמיהו מבטא דעה שונה מזו של הושע (ב, ד-טו; ג, א-ה), הנביא שבסגנונו ובמסריו השפיע על ירמיהו יותר מנביאים אחרים. ראו: הולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 113. עמדה קיצונית זו בנוגע לברית אינה חוזרת בנבואות אחרות בספר ירמיה (להבדיל מן התלונות בתפילות העם שאכן נותנות ביטוי להלך רוח זה, יד, ז-ט, יט-כב). להפך, בנבואות הנחמה מדגיש ירמיהו את תוקפה הנצחי של הברית (לא, לה-לו; לג, כג-כו). בכל זאת, אפשר להסביר את עמדת הנביא בירמיה ג, א-ה כתגובה לאמרה המצוטטת, ואין מקום להרמוניזציות בין העמדות השונות. ראו למשל: מרטין (לעיל הערה 39), עמ' 91-92.

44 שני הפעלים 'טמא' ו'החטיא' (שם העצם 'תועבה') מופיעים בירמיה: 'טמא' (ז, ל; לב, לד; ובציטוט, ב, כג), 'החטיא' (לב, לה), ו'תועבה' חוזר בספר שמונה פעמים, שלוש מהן בצירוף 'עשה תועבה' (ו, ט; ח, יב; לב, לה). לפיכך, יש לראות בהעדרם מן הנבואה בירמיה ג, א-ה מעשה מכון, בחירה חלופית של הנביא.

45 הולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 113 מפנה את תשומת הלב לבחירה של ירמיהו ב'חנוף' ולא בלשונות של דברים כד, ד, ומסביר אותה כרצון לקשור לאירועים פלייליים של שפיכות דמים, בהשפעת במדבר לה, לג ותהלים קו, לח; אך הוא לא רואה את מקומו המרכזי של 'חנוף' בשתי הוראותיו ביחידה הנבואית, כפי שיוצג להלן.

46 פישביין מציג כי בהכרזה על חטאים מיניים של ניאוף וזנות דורש הנביא את 'ומצא בה ערות דבר' (דב' כד, א) כדי להביא עד לאבסורד את השאלה 'שוב אלי?!' (יר' ג, א²), ראו: M. Fishbane, 'Torah and Tradition', D.A. Knight (ed.), *Tradition and Theology in the Old Testament*, Philadelphia 1977; pp. 285-286; וידועה המחלוקת התנאית בעניין 'ערות דבר' (משנה, גטין ט, ט).

ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולאֶרץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו. ולא תטמא את הארץ אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ה' שכן בתוך בני ישראל.

למרות זהות הביטוי (השורש חנ"ף והמושג 'הארץ'), ירמיה (ג, א-ה) שונה במדבר (לה, לג-לד), שבו החנופה או הטומאה נקשרות לשפיכות דמים עד ללא כפרה (כי הדם הוא יחניף את הארץ). לעומת זאת, בחמש הופעות הפועל 'חנף' בירמיה (מסך אחת עשרה הופעותיו של הפועל במקרא), הוא מציין עברות של ניאוף, שכתוצאה מהן 'חנפה' הארץ (ג, א, ב, וכן ט), או האדם, נביא וכוהן 'חנפו' (כג, יא), ובמעשיהם 'יצאה חנפה לכל הארץ' (כג, טו). שני התחומים, הקשורים בדם, בשפיכות דמים (בפולחן) ובחטאים מיניים, הם על פי תפיסת ספר הקדושה טומאה המטמאת את הארץ עד שהיא מקיאה את יושביה (וי' יח, כד-ל; כ, כב-כד). לפיכך, נראה שירמיהו שואל כאן את המינוח הכוהני ואף יודע את תפיסת הארץ של ספר הקדושה, אבל אין הוא כבול אל ההקשרים המשפטיים שהביטוי 'החניף את הארץ' נתון בהם.

החופש שירמיהו נוקט במינוח המשפטי ניכר עוד בשימוש בשתי הוראותיו של 'חנף' בירמיה ג, א-ה. ההוראה האחת בפסוק ב – 'ותחניפי ארץ בזנותיך וברעתך' – עניינה 'טימא את הארץ', כאמור בחטאים מן התחום המיני, והוראתו השנייה היא 'דיבר דברי חלקות ומרמה'.⁴⁷ אל מול התיאור המפורט והנוקב של חטאי העם, הדברים המצוטטים בפסוקים ד-ה⁴⁸ אכן מקבלים נופך של דברי מרמה וצביעות של העם, שהרי במעשיהם הם מחניפים את הארץ. אפשר בזהירות לשער כי הוראותיו המגוונות של השורש חנ"ף הביאו את ירמיהו לבחור בצירוף משפטי כוהני זה ולא בלשונות שהחוק בדברים כד מוזמן לו.

מתיאור המהלך הפרשני עולה שהחוק בדברים היה ידוע לנביא בכתבו, ולפיכך הוא בחר בחירה מכוונת להמיר את לשונות החטא והתועבה במינוח החריף והדרוש משמעי 'החניף את הארץ'. לעומת זאת, אפשר לומר כי אף שהמינוח הכוהני היה מוכר לירמיהו ובו השתמש, אין להניח שהנביא עשה שימוש בהקשר המשפטי של במדבר לה.

לסיכום, שתי הדוגמאות מן השירה מצביעות, ראשית, על שימוש פרשני בחוקים מסוימים מן התורה, או לפחות על היכרות עם המינוח המשפטי המצוי בהם. שנית, בשתי הדוגמאות מערב הנביא מינוח כוהני (ובכלל זה מספר הקדושה) בנוסחי חוק דברימיים. ולבסוף, הטכניקות הפרשניות החוזרות הן היקש, מעתק, היפוך והרחבה – טכניקות

47 הפועל 'חנף' מופיע עוד ביחס לארץ בישיעה כד, ה, והוראתו כללית בהרבה: 'כי עברו תורת חלפו חק הפרו ברית עולם'. סיבולד מבחין בין הקשר פולחני ('חנף' כמטמא את הארץ בדמים, כגון: תהלים קו, לח) ובין הקשר חכמתי (שבו 'חנף' עניינו מרמה או צביעות של אדם, כגון משלי יא, ט). ראו: K. Seybold, 'hānēp', *TDOT*, V, pp. 36-44. אם יש ממש בהבחנה זו, הרי שירמיהו צירף את שני ההקשרים בנבואה זו, ולא מן הנמנע שאף עשה שימוש במצלול הדומה: חנף / נאף (יר' ג, ט).

שנועדו לקשר ולגשר בין נוסח החוק והקשרו ובין התפקיד שייעד לו הנביא בדברו לעם באחרית ימיה של ירושלים.

דוגמאות מפרקי הפרוזה

בניגוד לפסוקי השירה, רבות מיחידות הפרוזה בירמיה סווגו כבר בידי דוהם ומובינקל כמקור C, משמע נאומים או עיבודים לנבואות מקוריות של הנביא שנעשו בידי מעבדים דיטרונומיסטיים.⁴⁸ השיקולים שהנחו את מובינקל, ומדריכים מאז חוקרים רבים של ספר ירמיה, להפקיע את הנאומים מן הנביא הם: סגנון הפרוזה הארכני ומרובה החזרות; קרבה פרזיולוגית לניבים דיטרונומיסטיים; המבנה הספרותי של הנאום (ברוח הנאומים ביהושע כד ובשמואל א יב); היסודות התמטיים שעל פי ההנחה היו בעלי חשיבות לציבור הגולים, ובהם לבני האסכולה הדיטרונומיסטית,⁴⁹ ובכלל זה תפיסת התפקיד שמילא הנביא כמתווך בין ה' לעמו במסירת התורה בהתאם להופעתו של משה, ובמיוחד ברוח חוק הנביא בדברים יח. על פי עמדה זו במחקר, ממרחק של זמן ביקשו ממשיכי דרכו של הנביא, בני האסכולה הדיטרונומיסטית, לתאר כך את מעמדו של ירמיהו והם שעיצבו את דבריו על פי דרכם וצורכיהם.⁵⁰

לעומת זאת, חוקרים אחרים, בהם ויליאם הולדיי, מציגים טענה הפוכה. על סמך טיעונים דומים (ולעיתים זהים) הם קושרים את הנאומים הפרוזאיים לנביא עצמו, ועל פי הסגנון והתכנים של הנאומים הם מוצאים אותם מתאימים למסר הנבואי של ירמיהו בשנים האחרונות של המאה השביעית ובראשית המאה השישית לפה"ס.⁵¹

48 אציין דוגמאות אחדות. קווי הדמיון בין הנאומים כב, א-ה, יו, יט-כו הם לדעת אלכסנדר רופא עדות לתהליך של עיבוד שבו הורחבו נבואות קצרות והיו לנאומים סדורים. ראו: א' רופא, 'עיונים בשאלת חיבורו של ספר ירמיה', תרביץ, מד (תשל"ה), עמ' 13-15. וכך הוא מציע כי מחבר כה, א-י"ד הוא מחברו האחרון של ז, א-טו (שם, עמ' 22). האפשרות שהנאומים הפרוזאיים נסמכים על נבואות ירמיהאניות ומפתחים אותן הודגמה על ידי יאיר הופמן, למשל בהקבלה שבין יא, יא-יג לפסוקי השירה בירמיה ב, כז-כח. לדעתו, הנאום הפרוזאי נסמך על כתובים שיריים, מפתח, מפרט ומדגיש אותם. ראו: י' הופמן, ירמיה (מקרא לישראל), א: א-כה, ירושלים תשס"א, עמ' 311.

49 ראו: E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford 1970, pp. 116-135; R. P. Carroll, *From Chaos to Covenant: Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*, London 1981, pp. 66-83, 84-106

50 מובינקל (לעיל הערה 3), עמ' 31. קרול מייחס לרובד העריכה תפקיד עיקרי בהתגבשות המסורת הירמיהאנית. ראו למשל דבריו בנוגע לירמיה ז, א-טו: 'What did Jeremiah have to say about the temple? Judging from the poetic oracles, he had virtually nothing to say about it. [...] It became the focus for prophetic activity and comment [...] from the time of the exile onwards' (שם, עמ' 86).

51 הולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 239-240, 351-352 ועוד.

על מעמד של נאומי הפרווה יאיר הופמן כותב את הדברים הבאים:

יש בספר כתובים שאין לפקפק שהם משל ירמיהו (בעיקר נבואות שירה), ולעומתם כתובים אחרים, שאין ספק שלא ירמיהו חברם (ההיסטוריוגרפיה, הפרווה ה'ביוגרפית' וחלק מן הקטעים שאינם בשבעים). נאומי הפרווה נמצאים אפוא במצב ביניים, לפי שיש להם מכנים משותפים עם כל אחת מן הקבוצות הללו: הם נבואות, כקבוצה הראשונה, אך סגנונם פרוזה, כקבוצה השנייה; הם מיוחסים לירמיהו, כקבוצה הראשונה, אך קרובים מאד לסגנון המשנה-תורתי, כקבוצה השנייה. נמצא כי כל הכרעה בשאלה, האם נאומי הפרווה חוברו על ידי ירמיהו או לא, תעלה בקנה אחד עם אופיו הכללי של הספר.⁵²

למרות ההכרה במצב הביניים של נאומי הפרווה, הופמן מכריע בפירושו לטובת היותם עיבודים דוֹיטרונומיסטיים, שלא נתחברו בידי הנביא. ואילו בדברים להלן אטען כי בין המאפיינים המיוחדים לקטעי הפרווה בספר ירמיה יש למנות גם את השימוש הפרשני במסורות מן התורה. זוהי לדעתי תכונת אופי כללית המשותפת ליחידות מן השירה וליחידות פרוזה בספר, כלומר היא מן המאפיינים שאין סיבה להפקיע מן הנביא,⁵³ וזאת בהתאם לעיקרון המתודולוגי שהופמן עצמו קובע:

אין לדרוש הוכחה חיובית מוחלטת שכתוב זה או אחר הוא של ירמיהו, משום שהדבר בלתי אפשרי. כתוב מיוחס לירמיהו מעצם עובדת הימצאו בספר, אלא אם כן לשונו, ותוכנו או הרקע ההיסטורי המשתקף בו מלמדים אחרת.⁵⁴

מתוך הסכמה עם העיקרון המתודולוגי הזה, יש לדעתי להכיר ברמיזה למסורות ספרותיות ומשפטיות מן התורה ובפירוש שלהן כתופעות המעוגנות היטב בפעולתו של ירמיהו, ורכיבים חשובים בשיח בינו לבין בני דורו.⁵⁵ אבסס טענה זו בדיון בנאומי הברית כסוגה בספר ירמיה ובהדגמת המהלכים הפרשניים בשלושה מהם (ז, א-טו; יא, א-ד; יז, יט-כז),

52 הופמן (לעיל הערה 48), עמ' 65.

53 לשם הבהרה, אינני גורסת שאין בספר ירמיה עריכה דוֹיטרונומיסטית ואפילו מעורבות יוצרים בני הגלות שאינם בהכרח דוֹיטרונומיסטיים. ראו: D. Rom-Shiloni, 'The Prophecy for "Everlasting Covenant" (Jeremiah 32:36-41): An Exilic Addition or a Deuteronomistic Redaction?', *VT*, 53 (2003), pp. 201-223. אני נוטה לקבל את הטענה העיקרית הנשמעת באחרונה במחקר נגד התייחסות מונוליתית לפרקי הפרווה כלא ירמיאניים. ראו: R. Albertz, 'In Search of the Deuteronomists: A First Solution to a Historical Riddle', T. Römer (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History*, Leuven 2000, pp. 1-17; שרף (לעיל הערה 7), עמ' 13-23.

54 הופמן (לעיל הערה 48), עמ' 62.

55 קויפמן (לעיל הערה 4), עמ' 432-433) רואה בויקות המרובות בין ספר ירמיה לדברים תופעה מונומנטלית, ומציין כי יותר מכל הנביאים האחרים עשו ירמיהו ויחזקאל שימוש ענייני וסגנוני

וכן ביחידת פרוזה שאיננה נמנית עם נאומי הברית, פרשת הדרור של צדקיהו וכבישת העבדים מחדש (יר' לד, ח-כב). היחידות הנבואיות הללו כולן מעידות על השימוש הפרשני בתורה ועל תפקידו בעיצוב המסר הנבואי.

א. נאומי הברית

הולדיי מכנה חמש מיחידות הפרוזה בספר ירמיה בשם 'נאומי ברית', והן: ז, א-טו; יא, א-יד; יז, יט-כו; כב, א-ה; כה, א-יד.⁵⁶ הנאומים הללו מצטיינים בלשונית ירמיאניים מיוחדים שחוקרים כבר הצביעו עליהם, וכן הם ניכרים במאפיינים צורניים-תוכניים משותפים, אשר מצביעים אותם לדעתי כקבוצה מיוחדת בספר.⁵⁷

בספרי התורה: ירמיהו בדברים ויחזקאל בתורת כוהנים. הדברים להלן מלמדים שגם ירמיהו הכיר מקורות כוהניים והשתמש בהם.

56 מבין חמשת נאומי הברית, מופיעה המילה 'ברית' רק ביא, א-ד. 'ברית' אמנם חוזרת עשרים וארבע פעם בספר ירמיה, אך היא מוגבלת בהופעותיה ליחידות בודדות בלבד: שתי נבואות פורענות (יא, א-יד; לד, ח-כב), ארבע נבואות נחמה (לא, א-ד; לב, לו-מב; לג, יט-כו) ופעם אחת בתפילת העם (יד, יט-כא). כמו במקרים אחרים, תפוצתה של המילה בירמיה ובמקרא בכלל מלמדת רק באופן חלקי על המקום שהברית תופסת בעולם המחשבה המקראי, ובמיוחד כוזה של המאה השישית. ראו: W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, trans. J.A. Baker, 1, London 1961, p. 52; J. Bright, *Covenant and Promise: The Prophetic Understanding of the Future in Pre-Exilic Israel*, London and Philadelphia 1976, p. 79; וכן ד' רום-שילוני, 'אלהים בעידן של חורבן וגלויות: אמונות ודעות בספרות הנבואה ובשירה מן המחצית הראשונה של המאה השישית לפה"ס', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"א, עמ' 235-284.

57 הולדיי דן בפירושו במאפיינים של 'נאומי הברית', אך לא כסוגה. לדעתו, שני קווים מיוחדים לנביא משותפים לנאומי הברית: (א) בכל היחידות ממלא ירמיהו תפקיד של מתווך הברית (כמשה לפניו, ועל פי חוק הנביא בדברים יח), ובמעמדו זה הוא קורא לעם להיות נאמנים לברית שהם מחויבים לה מדורות; (ב) בכל הנאומים חוזרים צווים, תנאים, אזהרות ואיסורים, שהם המאפיינים הסגנוניים המיוחדים לעיסוק בברית. הולדיי נסמך בדבריו על ג'יימס מולנברג שטוען לקיומה של סוגה ספרותית המשותפת לתאורים של טקסי הברית (שמ' יט, ג-ו, יד' כד; שמ"א יב). ראו: J. Muilenberg, 'The: Form and Structure of the Covenantal Formulations', *VT*, 9 (1959), pp. 347-365; ליירמיה ז, א-טו הולדיי מציין את הרכיבים הבאים: נוסחת שליחות (פסוק ג'); אזהרה והבטחה אלוהית (פסוק ג'); אזהרה שמתחברת אל איסור (פסוק ד); ברית מותנית (פסוקים ה-ו); אשר מונה כמה מחיובי הברית והבטחה אלוהית שנייה (פסוק ז); שבירת האיסור (פסוק ח); 'ריב משפטי': שאלות רטוריות, האשמה בחטאים, ואתגור של השומעים לחפש אחר עדויות (פסוקים ט-יב). ראו: הולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 239. בפירושו לירמיה יא, א-יד הולדיי איננו מכנה את היחידה נאום ברית מצד הצורה, אבל משיך אותה לקבוצה זו בדבריו על הצורה של יז, יט-כו (שם, עמ' 509). לעומת זאת, וינפריד תיל ראה תשעה קווי מבנה משותפים ביחידות ז, א-טו; יז, יט-כו; כב, א-ה, וכינה נאומים אלה 'דרשות חלופיות' שהן לדעתו מקבילות למבנה הנאום הדוטרונומיסטי שבמלכים א ט, א-ז. ראו: W. Thiel, *Die Deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT, 41), Neukirchen-Vluyn 1973, pp. 290-295. הרשימה להלן מציבה את שלושת הנאומים בהקשר רחב יותר מבחינת המבנה הספרותי והתפקוד התוכני.

הנביא כמתווך הברית (covenant mediator) מצווה לקרוא את דבריו בפומבי בשערי העיר והמקדש: ⁵⁸ 'עמד בשער בית ה' וקראת שם את הדבר הזה, ואמרת' (ז, א; וביגיונים קלים, או בשיבוש הנוסח, יא ב-ג, ו; ⁵⁹ יז-ט כ; כב, א; מאפיין זה משתקף רק בקירוב בכה, ג). ⁶⁰

הנביא פונה בקריאה 'שמעו דבר ה', והיא מופנית אל הקהל בירושלים או אל המלך והעם הבאים בשערים: 'שמעו דבר ה' כל יהודה הבאים בשערים האלה להשתחות לה' (ז, ב; יא, ב וכן פסוק ו; יז, כ; כב, ב; ובניסוח מסכם: 'על כל עם יהודה ואל כל ישיבי ירושלים' [כה, ב]). ⁶¹ הפועל 'שמעו' משמש בנאומים אלה מילה מנחה שמופיעה בקריאה הפותחת את הנאום וגם במהלכו בשתי הוראות: בהוראה הראשונית הקוראת להקשבה (to listen), ובהוראה הרווחת המכוונת לציות (to obey).

הנוסחה 'ולא שמעו' (שמעתם) חוזרת בנאומים, ובאמצעותה מצוין חוסר הציות של העם לדבר ה' בדורות קודמים ובדור הנוכחי (ז, יג; יא, א-ד; יז, יג-כד; כב, ה; כה, ד, ז). ⁶² לשון ציווי מאפיינת את הדרישה מן העם לציינת לאל ולבריתו, כגון: 'היטיבו דרכיכם ומעלליכם' (ז, ג, וכן ה); הדרישה לציות בירמיה יא מלווה איום בקללה: 'ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת' (יא, ג); וכן בלשון ציווי: 'שמעו את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם' (יא, ו, וכבר בפסוק ד); האזהרה מכוונת לשמירה של חוק מסוים: 'השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים' (יז, כא). הנביא

58 מולנברג מדגיש את מעמדו של 'מתווך הברית' גם בברית שכס (יה' כד) ובגלגל (שמ"א יב). ואם כך, הרמזות למשה ולשמואל מצטרפות לתפיסת התפקיד של ירמיהו כממשיך את מסורתם (יר' טו, א). אולם החוקרים חלוקים בשאלה האם זו תפיסתו העצמית של ירמיהו את תפקידו (כך הולדיי ווייץ [לעיל הערה 15]; או שמא זהו סמן מאפיין של רובד העריכה דווקא (למשל, קרול [לעיל הערה 28], עמ' 367).

59 כ"י לניגנרד של נוסח המסורה ליא, ב-ג: 'ודברתם', וכן ביחיד תרגום השבעים והפשיטתא: 'ודברת'; ההצעה לתיקון הניקוד 'ודברתם', מבוססת על הכתר ותרגום יונתן. אולם ההקשר, ובמיוחד המקומות המקבילים, מאשרים את צורת היחיד. ראו: הופמן [לעיל הערה 48], עמ' 313.

60 בכל נאומי הברית מצווה הנביא לעמוד בשער או בשערים: שערי המקדש (ז, ב), ואולי שערי בית המלך (כב, א, וראו פסוק ב). לא ידוע מקומו של 'שער בני עם (ק: העם)' (יז, ט). ההתייחסות אל 'הבאים בשערים האלה' מלמדת, לדעת הופמן (שם, עמ' 405), כי הנביא צריך לשאת דברים בשערים שיש בהם תנועה מרובה של העם. להתחבטות בשאלת המקום וזיהוי השער ביו, יט ראו: J. Bright, *Jeremiah* (AB, 21), New York 1965, p. 118, הולדיי [לעיל הערה 37], עמ' 510.

61 הצו לקרוא את הדברים בפומבי ואף הנוסחה 'שמעו דבר ה' מופיעים גם בירמיה יט, א, אך בלא המאפיינים האחרים של נאום הברית. מצד הסוגה פרק יט קרוב לפרק יג בהיות שניהם מעשים סמליים.

62 'שמעו' (בקול) 'עשה' הוא צירוף פעלים רווח בספרות הדברימית והדוטרנומיסטית, אך הוא מופיע גם במקורות מספר שמות (כגון: טו, כו; כג, כב) וויקרא (כו, יד). בירמיה רגיל מאוד הצירוף 'שמעו בקול', ולצד 'עשה' הוא מופיע בנאומי הברית שבפרקים ז, יא, יז, כב; 'שמעו בקול' לבדו מופיע גם שלוש פעמים בפסוקי שירה: ג, יב, כה; כב, כא. ראו: ברייט [לעיל הערה 7], מס' 46, עמ' 35.

מציג למלך יהודה שורה של דרישות: 'עשו משפט וצדקה' (כב, ג); ולבסוף דרישה חוזרת לתשובה: 'שובו נא איש מדרכו הרעה ומרע מעלליכם' (כה, ה).

מצד הסוגה הספרותית, הרמיזות אל הברית תופסות את מקומה של האשמה (accusation) במבנה המוכר של נבואות הפורענות נגד ירושלים או נגד מלך יהודה. ובהתאמה, כל אחד מן הנאומים מכיל בסופו איום בעונש (ז, יב–טו; יא, יא–יד; יז, כז; כב, ה; 63; כה, ח–ד).⁶⁴ כלומר, הגדרת היחידות הללו כ'נאומים' או 'דרשות' (sermons), המקובלת על החוקרים, מסיחה לעתים את הדעת מן התפקיד הרטורי שממלא העיסוק בברית בדברי הנביא כרכיב ראשון של נבואת הפורענות בהתאם לקו השולט בפרקים א–כה בספר.

החטאים המיוחסים לעם נזכרים מתוך התייחסות מבודלת בין חטאי בני דורו של הנביא לחטאי אבותיהם.⁶⁵ הבחנה זו נותנת משנה תוקף לאשמתו של העם, שהרי החטאים מוצגים כמתמשכים על פני דורות רבים (ז, יג; יא, ז–ח; יז, כב–ג), למרות תוכחה חוזרת של הנביאים שהאל שולח 'השכם והעד' (יא, ז–ח) או 'השכם ושלח' (כה, ד).⁶⁶ הדרישה לשינוי הדרך ('היטיבו דרכיכם ומעלליכם' [ז, ג, ה]) מרמזת לחטא המתמשך כמו גם הזכרת 'רעת עמי ישראל' מן העבר (שם, יב–ד). ורק בכך, א–ה אין הזכרה מפורשת של חטאי דורות קודמים.

התנאי: ההבטחה והאיום. נאומי הברית מציגים תנאי מלא – שכר ועונש המלווים את הדרישה האלוהית לדבקות בחוק ובברית ככלל. להבטחות כולן יש קו משותף מיוחד, והוא הדגש על המשך הקיום היהודאי בארץ בהתאם להבטחה לאבות (ז, ג, 67 וכן פסוק

63 פסוקי התנאי השלילי (יז, כז; כב, ה) משמשים ביחידות הללו איום בחורבן.

64 בין שהפסוקים מיוחסים לנביא בין לרובד העריכה, מרבית החוקרים מזהים את פסוקים א–יד כיחידה ספרותית נבואית אחת. ראו: הולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 664. אך השוו: קרול (לעיל הערה 28), עמ' 490.

65 החטא המתמשך מופיע בירמיה מתוך התייחסות לשלוש נקודות זמן שונות בעברו של ישראל כמועד לראשית החטא: (א) עם ההוצאה ממצרים, כך בנאומי הברית וכן לד, ח–כב; (ב) עם ההתנחלות בארץ (יר' ב, ד–ט; לב, טז–כח); (ג) החל מיום בניית ירושלים ותקופת המלוכה (לב, כו–לח). ירמיהו גם מאשים את העם כי הרע מאבותיו (ז, כא–כח; טז, י–ג). ראו: רום-שילוני (לעיל הערה 56), עמ' 184–195.

66 'השכם והעד' ו'השכם ושלח' הן מן הנוסחאות שמופיעות אחת עשרה פעם בקטעי פרוזה בירמיה, ולבד מכך רק בדברי הימים ב לו, טו (השוו לנוסחה הדו־טרונומיסטית במלכים ב יז, ג). ראו: ברייט (לעיל הערה 7), מס' 1, עמ' 30.

67 הבדלי הניקוד בין נוסח המסורה ובין הנוסח העברי המשתקף בתרגומים לירמיה ז, ג מבטאים תפיסות שונות. נוסח המסורה: 'אָשְׁכְנָה אֶתְכֶם בְּמִקוֹם הַזֶּה', צורת הקוֹהוֹרְטִיבִּיב לאחר הציווי ('היטיבו') מציינת תוצאה ומבטיחה המשך קיום בארץ ללא גלות. ואילו הקריאות 'אָשְׁכְנָה אֶתְכֶם' (עקילס, וולגטה) מבטיחות המשך נוכחות של אלוהים עם העם. בהערכת הגרסאות יש לקחת בחשבון את הגרסאות לפסוק ז: 'שְׁכַנְתִּי אִתְכֶם בְּמִקוֹם הַזֶּה' (בתשעה כתבי יד ובוולגטה: וְשְׁכַנְתִּי אִתְכֶם). לטובת

ז; יא, ה; 68 כה, ה), או המשך קיומם של הבית, העיר, ושלטון בית דוד בה (זו, כה-כו; כב, ד). ומנגד, העונש מתואר ככולם כחורבן שאין בסופו גלות (למעט ז, טו) – חורבן של הבית (ז, יד; כב, ד), שרפה באש של העיר (ז, כז), חורבן מקיף בערי יהודה (יא, יא-יד), חורבן כולל של הארץ, ובכלל זה שעבוד ממושך לבבלים (כה, ו, והפירוט בפסוקים ת-יא).⁷⁰ האוריינטציה הבולטת בנאומים זהה לעמדה היהודאית שירמיהו אוחז בה בנוגע לתפיסת הארץ והגלות (כגון: יר' כב, כד-ל; כז, ט-טו; מב, ט-יז ועוד), ואין היא משקפת נקודת מבט גלותית-בבילית המצויה ברובדי העריכה בספר (כגון: ירמיה כד).⁷¹ הקווים המבניים המשותפים הללו מצביעים על מגמות ברורות של היקף (אנלוגיה) ושל קישור והתאמה (adaptation) בין עבר להווה – בין משה לירמיהו, בין העם המחויב לברית ביציאת מצרים ובין דור החורבן. כל אלה משמשים יסוד להצגת הדרישה לציית בעת המשבר הנוכחי ומהווים בסיס לנבואה המאיימת לעתיד.

קו משותף אחרון הוא האופי הפרשני של הנאומים בזיקותיהם לספרות התורה. בכל חמש היחידות הדרישה המפורשת מן העם נבנית על רמיזות לספרות החוק בתורה כדרישה כללית לנאמנות (יא, ג², ד, ו²; כה, ה-ו), או בהתייחס אל חוקים מסוימים מקובצי החוק מן התחום הפולחני ומן התחום המוסרי-החברתי: ירמיה ז, ט מרמז לשישה מעשרת הרברות; יז, כא-כב לשבת כפי שהיא מופיעה בנוסח דברים ה; ירמיה כב, ג מפרט בלשונות משפטיים מן התחום המוסרי-החברתי את מחויבותו של המלך לעשות משפט וצדקה.

נוסח המסורה ונגד עדי הנוסח הנזכרים הוא הממצא החד-משמעי במקרא בנוגע לצינן נוכחותו של ה'. הצירוף המשמש הוא 'שכן בתוך בני ישראל' (שמ' כה, ה; כט, מה, מו; במ' ה, ג; לה, לד; מל"א ו, יג; יח' מג, ז, ט); ומילת היחס 'ב' משמשת גם ביחס לנוכחותו של ה' בהר ציון (יש' ה, זכ' ב, יד, טו; ח, ג; וכן דה"א כג, כה; יואל ד, יז, כא; תה' עד, ב). לעומת זאת, לא מתועד הצירוף 'שכן את' בהוראת 'עם' לצינן נוכחותו של ה', ואין מקום להפניה לצירוף הדוטרונומיסטי המוכר 'שיכן את שמו שם' (דב' יב, יא; יד, כג; טו, ב, ו, יא; כו, ב) אף על פי שהוא מופיע בירמיה ז, יב.

78 לשבועה לאבות ובה הבטחת הארץ בנוסחה 'האדמה אשר נתן/נתתי לכם ולאבתים' ראו גם: יר' כה, ה; לה, טו; כד, י; נוסחאות נוספות מיוחדות לספר ירמיה נוקבות בשמות אחרים לארץ ככלל: 'המקום' כלומר הארץ (ז, ו); 'נחלתך' בשירה (ז, ד); 'העיר' (כג, לט). לכן 'המקום אשר נתתי' (ז, יד) עשוי לשמש בשתי ההוראות. הצירוף 'ארץ זבת חלב ודבש', המתועד גם ביר' לב, כב, הוא לדעת ברייט ([לעיל הערה 7], מס' 39, עמ' 40) 'קלישאה עממית' שמופיעה בכל המקורות הספרותיים בתורה.

69 יוצא מכלל זה רק ירמיהו ז, טו, והוא ככל הנראה משני, נספח אל הנאום בפסוקים א-ד. על משניותו ואי-התאמתו לנושא הנאום ראו: רופא ([לעיל הערה 48], עמ' 16-17).

70 הצעות שונות להרכבם של הפסוקים ולהתגבשותם ראו: מקיין ([לעיל הערה 42], עמ' 628-632).

71 בנקודה זו אינני מסכימה עם תיל ([לעיל הערה 57], עמ' 293-294), שרואה בהתנניית הישיבה בארץ ובעונש החורבן נקודת מבט גלותית, וכן לא עם ניקולסון ([לעיל הערה 49], עמ' 69-71) וקרול ([לעיל הערה 49], עמ' 84-95). הקו המשותף לנאומי הברית הוא לדעתי פרו-יהודאי ומתאים לעמדת ירמיהו קודם לחורבן ואף לאחריו. ראו: רום-שילוני ([לעיל הערה 27]).

אדגים את המהלכים הפרשניים בשלושה מנאומי הברית: ירמיה יא, א–יד; ז, א–טו; יז, יט–כו.

1. קללת 'ארור' וחובת הציות ל'דברי הברית הזאת' (יר' יא, א–יד)

<p>דברים כז, ח, ט–כו (ח) וכתבת על האבנים את כל דברי התורה הזאת, באר היטב. (ט) וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך. (י) ושמעת בקול ה' אלהיך ועשית את מצותיו ואת חקיו אשר אנכי מצוך היום.</p> <p>(כו) ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם,</p> <p>וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן</p>	<p>ירמיה יא, א–יד</p> <p>(ג) ואמרת אליהם כה אמר ה' אלהי ישראל ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת (ד) אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מכור הברזל לאמר שמעו בקולי ועשיתם אותם ככל אשר אצוה אתכם, והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים (ה) למען הקים את השבועה אשר נשבעתי לאבותיכם לתת להם ארץ זבת חלב ודבש כיום הזה, ואען וְאָמַר אָמֵן ה'.</p>
--	--

כתיבת 'דברי התורה הזאת' והשמעתם לעם בטקס הברכה והקללה על הר גריזים ועל הר עיבל (דב' כז, ט–כו) נרמזות באופן ברור בירמיה יא, יד⁷² – הנוסחה 'ארור (האיש) אשר לא ישמע את דברי הברית (התורה) הזאת' והתשובה 'אמן' (אם כי בשינוי הדוברים); הפעלים 'שמעו' ו'עשה' אשר בצו המחייב נאמנות בדברים כז: 'שמעת בקול ה' אלהיך ועשית את מצותיו' (פסוק י) משמשים מילים מנחות בירמיה יא: 'שמעו בקולי ועשיתם אותם ככל אשר אצוה אתכם' (פסוק ד, וכן פסוקים ג, ו, ח, ובתגובת אלוהים בפסוקים יא, יד); וכן הסמיכות בין הצו לשמוע ולעשות ובין נוסחת הברית, דברים כז: 'היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך. ושמעת... ועשית... (פסוקים ט–י), מופיעה באופן מקביל בירמיה יא, ד. אולם

72 אף שנוסחאות 'ארור' מופיעות בשני פרקי הקללות (דב' כז, טז–כה; כח, טז–יט), הקרבה המילולית בין ירמיה יא לדברים כז בולטת.

בשני עניינים הטקסט המרמז שונה מן הנרמז. ראשית, בהיפוך הסדר, ירמיה יא מקדים את חובת הציות לנוסחת הברית. שנית, בשימוש בנוסחת הברית, שבירמיה יא, ד מופיעה, כמו בדרך כלל בספר ירמיה, בשני רכיביה: 'זהייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', ואילו בדברים כז מופיעה הנוסחה החלקית הרגילה בספר דברים.⁷³

רמיזות אלה מלמדות על המגמה לקשור את הברית המכוננת ואת חובותיה אל הדור הנוכחי. הנביא מצווה לחייב את איש יהודה ואת יושבי ירושלים בנאמנות ל'דברי הברית הזאת' (יא, ב-ג). אבל למרות תווית היידוע וכינוי הרמז ('הברית הזאת'), הרמיזה לעבר איננה פשוטה כלל ועיקר, עד שאנו שואלים מהי הברית ובהתאמה מהם 'דברי הברית' שהנביא מכונן אליהם? האם עלינו לחזור לאירוע מתן תורה בסני, זה שקרוב מכולם ליום ההוצאה ממצרים (שמ' יט; או 'חרב' של דב' ה, ב), לחידוש הברית בערבות מואב (דב' ה, א-דב' כו, טו), או שמא לאשרורה של הברית בכתבת התורה בברית שכס (דב' כז), האירוע שהלשונוג בירמיה יא מרמזים אליו? או השאלה המהותית יותר – האם נאום הברית בירמיה יא מבטא את התפיסה הדברימית בנוגע לברית ולכינונה?

במחקרו 'מתן תורה בסני' אריה טויג מציג את הסינתזה שספר דברים מקיים בין מעמד הר סיני, 'חרב' בהופעתו בספר דברים (שמות יט-כד; דב' ה, ב), ובין שני אירועי הברית שנבנים עליו: הברית בערבות מואב (פרקים יב-כו), וטקס כתיבת 'דברי התורה הזאת' וחיוב העם בהם בהר גריזים ועיבל עם הכניסה לארץ (פרק כז). טויג טוען כי באמצעות סינתזה זו ספר דברים, מחד גיסא, נותן ביטוי למעמד המכונן של ברית סיני כאירוע שה' נתן בו תורה לישראל באמצעות משה, 'תורה מן השמים'. ומאידך גיסא, החוקים והמצוות המובאים בספר דברים זוכים לתוקף אלוהי משום זיקתם לברית בסני על פי העיקרון 'תורה למשה מסיני'. ספר דברים מדגיש במילים מפורשות כי שני המעמדות המאוחרים יונקים את תוקפם מן הראשון; כך בפסוקים העוטפים את קובץ החוקים:⁷⁴ 'ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב. לא את אבתינו כרת ה' את הברית הזאת, כי אֲתָנוּ אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֶּה הַיּוֹם כִּלְנוּ חַיִּים' (דב' ה, ב-ד; ראו גם דב' כו, טז-יט); וכן בדברי ההקדמה לטקס כתיבת הברית בהר

73 נוסחת הברית הכפולה בירמיה יא, ד היא מן הלשונוג הירמיאניים המיוחדים. היא מופיעה שבע פעמים בספר, פעמיים ביחס לברית סיני (ז, כג; יא, ד) וחמש ביחס לברית המיוחדת לעתיד לבוא (כד, ז; ל, כב; לא, א, לג; לב, לח). נוסחה חלקית מצויה רק בירמיה יג, יא: 'להיות לי לעם'. לעומת זאת, הנוסחה השכיחה בדברים היא חלקית, זו שמדברת על מעמדו של העם לפני ה' (ד, כ; ז, ו; יד, ב; כו, ט; כח, ט), ואילו הנוסחה הכפולה מופיעה רק בדברים כו, ז, יט; כט, יב. על היחס בין נוסחת הברית בשני רכיביה ובין הממצא הרגיל בדברים ראו: R. Rendtorff, *The Covenant Formula: An Exegetical* and *Theological Investigation*, trans. M. Kohl, Edinburgh 1998, pp. 13–14, 22–26.

74 א' טויג, מתן תורה בסני: המסורות על מתן תורה בסני, גיבושן בשמות יט-כד והשתלשלותן בספר התורה, ירושלים תשל"ז, עמ' 123–144.

גריזים: 'וידבר משה והכהנים הלויים אל כל ישראל לאמר, הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך. ושמעת בקול ה' אלהיך, ועשית את מצותו (ק: מצותיו) ואת חקי אשר אנכי מצוך היום' (כז, ט-י).⁷⁵

הרצאת הדברים בירמיה יא, א-י'ד מלמדת כי מחבר הנבואה מסכים עם הקו המאשר בכל עת בהווה את תוקפה של הברית בין ה' לעמו מתוקף הברית הראשונה.⁷⁶ נבואת הפורענות נחלקת על פי המבנה המקובל לשני חלקים: האשמה (פסוקים א-י) ועונש (פסוקים יא-ד). ההאשמה בנויה בשלוש יחידות משנה: (א) תחילה מוצג כינון הברית עם האבות 'ביום הוציא אותם מארץ מצרים' (פסוקים א-ה), כיוזמה אלוהית שבה חייב את העם לשמוע ולעשות. הקשר נתכונן כקשר דו-צדדי על פי הנוסחה 'והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים'. ומסיימת את ההתייחסות לברית הראשונה הזכרת מחויבותו של אלוהים להקים את השבועה לאבות בנוגע למתן הארץ (פסוק ה); (ב) פסוקים ו-ח הם שיוצרים את הגשר בין הברית מן העבר ובין בני דורו של הנביא ביהודה ובירושלים, כשחוזרת בהם הדרישה 'שמעו את דברי הברית הזאת ועשיתם אותם' (פסוק ו), ממש כמילות החיוב בעת הברית הראשונה (פסוק ד). פסוקים אלה מוסיפים עוד קו מגשר על פני דורות והוא חוסר הציות החוזר והמתמשך של העם לדברי הברית הזאת (פסוק ח). גם בנוגע למרי, הגשר תחום בתחומי הזמן שראשיתם 'ביום העלותי אותם מארץ מצרים' וסופם 'ועד היום הזה' (פסוק ז); (ג) כדי להטעים עוד יותר את משקלו של הדור הנוכחי בחטא המתמשך, היחידה השלישית (פסוקים ט-י) מציגה את אשמת 'איש יהודה וישבי ירושלים' בשיבה אל 'עונת אבותם הראשנים', או במילים נוקבות, חוסר הציות הוא ביטוי לכך ש'הפרו בית ישראל ובית יהודה את בריתי אשר כרתתי את אבותם' (פסוק י).⁷⁷ הכרזה חריפה זו משלימה את אשמת

75 המורכבות הספרותית של דברים כו היא לדעת יעקב ח' טיגאי סימן להיותו ארוג ממסורות שונות שהקו המאחד אותן הוא טקסי הברית עם הכניסה לארץ, המוצגים כמאשרים את הבריתות כמואב ובסיני-חורב. ראו: J.H. Tigay, *Deuteronomy* (JPS Torah Commentary), Philadelphia 1996, pp. 250-251, 488-489

76 לפיכך, אין לדעתי צורך לחפש אירוע של כריתת ברית בתקופת פעולתו של הנביא או קודם לה. לעמדתו של ג'ון סקינר ראו: J.D.D. Skinner, *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge 1922, pp. 89-107. וברוח זו גם ברייט (לעיל הערה 60, עמ' 89). לביקורת של קרול ראו: הנ"ל (לעיל הערה 49), עמ' 96-106, ובמיוחד עמ' 105. עם זאת, קרול מותיר קשר בין יא, א-י'ד לרפורמת יאשיהו, אבל טוען שהקשר משקף את נקודת המבט הדו־טרונומיסטית על חייו ומטריו של הנביא.

77 הצירופים: '(דברי) הברית הזאת', 'נמצא קשר' ו'שבו אל עונת אבותם הראשנים' הם היסוד לאנלוגיה שיצר ברייט (לעיל הערה 60), עמ' 89) בין ברית יאשיהו (מל"ב כג, א-ד) לברית המכוננת. אך ראו דבריו של היאט (לעיל הערה 28), עמ' 799-780. צירופים מעורפלים אלה עומדים כנגד הקישור המפורש שירמיהו אכן עושה בין ברית צדקיהו עם העם והברית המכוננת בירמיה לז, ח-כב, ובכך יש הוכחה נוספת לכך שירמיהו ביא, א-י'ד איננו מבקש לרמוז לאירוע מסוים בהווה.

העם שנפתחה בקללה: 'ארור האיש אשר לא ישמע את דברי הברית הזאת' (פסוק ג), והיא מוליכה אל תיאור העונש בחלקה המסיים של הנבואה (פסוקים יא-ד).

אבל לצד הרצון לגשר/לקשר בין הברית הראשונה ובין ההווה והעתיד המאיים, יחסו של ירמיה יא אל הברית שונה ממקורותיו בספר דברים (ובספרות התורה בכלל), בכך שאין הוא חוזר למעמד מתן תורה או לאירועי הברית המאוחרים לה של ספר דברים, אלא יוצר צירוף זמן שכמותו מופיע רק בספר ירמיה – הברית היא זו 'אשר צויתי את אבותיכם ביום הוציא אותם מארץ מצרים מכור הברזל' (יא, ד). בנוסחה זו יום ההוצאה ממצרים הוא היום שנתכוננה בו הברית והעם חויב ב'דברי הברית הזאת'.⁷⁸ כלומר, ירמיה יא מציג כיוון כרונולוגי, דילוג על פרק הזמן המוכר מן המסורת הספרותית, ולפיו חלפו שלושה חודשים מיציאת מצרים ועד למעמד הר סיני (שמ' יט, א); וכן כיוון ענייני שנבנה מן הקישור של אירוע כתיבת דברי הברית הזאת בשכם עם הכניסה לארץ (דב' כז) אל כינון הברית הראשונה שניתנו בה חוקים ומצוות לעם, על פי ירמיה יא, ביום ההוצאה ממצרים. ועוד לפני שנידרש להסביר את פשרו של הכיוון הכרונולוגי והענייני הזה, חשוב לראות כי בתכונות אלה נבדל נאום הברית בירמיה יא מן האופן שספר דברים מתייחס למעמד כינון הברית או לאירוע מתן תורה. בעבור ירמיה יא כל אירועי הברית חד הם. יתר על כן, מתן תורה אפילו איננו עומד לעצמו ואיננו נרמז על ידי הנביא, אלא הוא נבלע בחשיבות המיוחסת למעשה הישועה מארץ מצרים. הרמיזה להוצאה ממצרים, 'מכור הברזל' (דב' ד, כ), מבטאת בהקשר זה את שבחו של אלוהים שמתוקף היותו האל המושיע הוא האל המחייב בברית.⁷⁹

כמו בנוגע לפרזיולוגיה הירמיאנית המיוחדת, וכמו בפסוקי השירה שהוצגו למעלה, 'חומרי הגלם' הדבריימיים משמשים באופן ברור את הנביא למשוך קווים של קשר, ליצור אנלוגיה בין האירוע, או ליתר דיוק האירועים המכוננים, ובין ימיו כדי לשאוב מהם סמכות ועוצמה לנבואת הפורענות. אבל הנקודות שנאום הברית נבדל בהן מן המסורת הדבריימית באשר למתן תורה מלמדות על המעמד העצמאי של הנבואה. הרמיזות לספר דברים הן מעשה פרשני שאפשר לעקוב אחר מהלכיו ומגמותיו, אך קשה להניח שיוצרים מקרב

78 יושם אל לב השימוש הירמיאני המיוחד שחוזר גם בירמיה ז, כב; יא, ד; ז; לב; יג, אשר לפיו אירוע הברית הראשונה ו/או מתן המצוות מיוחס במדויק ליום ההוצאה ממצרים (קרוב לעמדה זו רק הושע ב, יז). השוו להבחנה שיוצר יחזקאל בין 'ביום בחרי בישראל בארץ מצרים' (יח' כ, ה) ובין חיובי הברית במדבר (פסוקים יא-יז). לפיכך, הדין בנוסחה 'אשר הוצאתי/בהוציא אתכם/אותם מארץ מצרים' אצל בריית (לעיל הערה 7), מס' 26, עמ' 32) דורש עידון ודיוק, ואין לראות הקבלה בין הפסוקים הנזכרים בירמיה ובין דברים ה, ג; כז, ט.

79 אפשר להניח שהויהויה ליום ההוצאה צמח מן התפיסה הדבריימית שמובעת בפסוקים כגון: דברים ד, כ; ד, מ-מ, אשר לפיה ה' הוציא את העם ממצרים כדי שיהיה לו לעם ויתחייב בבריתו, כלומר ישמע בקולו ויעשה מצוותיו.

החוגים הדויטרונומיסטיים צירפו את אירועי הברית לאחד וייחסו את כולם ליום ההוצאה ממצרים.

לעומת זאת, דומה שאפשר להסביר את מגמותיו של הנביא ביצירת קשר אנלוגי מובהק ל'דברי הברית הזאת' (או בלשון המקבילה: 'אל דברי התורה הזאת' [דב' כו, כו]). הרמיזה יוצרת זהות בין 'דברי הברית' ל'דברי התורה' – וכך דברי הברית הם מערכת של מצוות וחוקים כתובים, אשר יונקים את מעמדם הסמכותי בישראל מן הברית המכוננת ההיא, וכוחם על פי ירמיהו תקף עד עצם היום הזה.⁸⁰ הרמיזה דווקא אל דברים כן, אל כתיבת דברי התורה הזאת ואל נוסחאות הקללה המאיימות על המפרים אותה, משרתת את מגמותיו של הנביא להצדיק את אלוהים בהבאת החורבן על עירו ועמו ולהטיל את האחריות המלאה לחורבן על העם. ירמיהו מדייק אפוא בהצגת אשמתו של העם, בני דורו, כמי שחטאו בפגיעה של ממש בדברי הברית, בתורה, במצוות הכתובות על ספר וידועות מדורות. ועוד, בזכות הרמיזה לדברים כזו האיום בחורבן מוצג כהפעלה (נוספת, יש לומר) של מערכת הקללות המסיימת את טופס הברית (דב' כז–כח), ירמיה יא, ח: 'ואביא עליהם את כל דברי הברית הזאת', כך היה בעבר, וכך עתיד להתרחש בירושלים של ראשית המאה השישית: 'הנני מביא אליהם רעה אשר לא יוכלו לצאת ממנה' (פסוק יא).⁸¹

לאור כל זאת, כמו בפסוקי השירה בפרקים ב–ג, השימוש בספר דברים בנאום בירמיה יא, א–ד הוא פרשני: היקש (אנלוגיה) והתאמה (אדפטציה) אשר מושגים באמצעות כיווץ כרונולוגי וענייני. יתר על כן, המהלך הפרשני יוצר שינוי שאיננו מתיישב עם התפיסה הדבריימית של 'מתן תורה'. חיווק נוסף לטענה זו אפשר למצוא באופן שירמיהו דורש חוקים מסוימים מן התורה בפרקים ז ו–יז.

2. עשרת הדיברות בנאום נגד הביטחון ב'היכל ה' / (יר' ז, א–טו)

הנאום בשערי בית ה' ביר' ז, א–טו איננו מזכיר את המילה 'ברית' (בניגוד להתמקדות ב'דברי הברית הזאת' בירמיה יא, א–ד). בכל זאת, על פי המבנה והתוכן, פסוקים א–יא הם נאום ברית, כלומר מהווים רכיב ראשון (רכיב האשמה) בנבואת הפורענות של ירמיהו נגד יהודה וירושלים, והעונש המוצג אחריהם (פסוקים יב–טו). קווי השינוף לנאומי הברית בירמיה נמנו לעיל, ואזכיר מתוכם רק את הרמיזות למסורות היסטוריות מעברו של

80 לינדרס ([לעיל הערה 2], עמ' 128) מסביר את הצירוף 'דברי התורה' בספר דברים (יו, יט; כו, ג, כו; כח, נח; כט, כח; לא, כד; לב, מז) כצירוף שבו המונח 'דברים', שמתייחס לכתחילה לדברי אלוהים במעמד הברית (דב' ד, יכו), מועתק לציין את הקורפוס המשפטי כולו, ובכך נותן לכל קובץ החוקים תוקף זהה למעמדם של עשרת הדיברות.

81 אפשר שבירמיה יא, ח (וכן יא) מהדהדים גם הפסוקים המסיימים את פרק הקללות: 'אם לא תשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת הכתובים בספר הזה... והפלא ה' את מכתך' (דב' כח, נח–נט).

ישראל: הבטחת הארץ לאבות (פסוק ז), המסורת בדבר 'היכל ה' בשילה וחורבנו (פסוקים ד, יב-טו), ורמיזות לספרות החוק בתורה.⁸² אל מול התפיסה השלטת בדבר נצחיות קיומה של העיר ירושלים, בהיותה מקום משכנו של אלוהים, 'היכל ה' (פסוק ד),⁸³ הנביא מטיח באנשי יהודה הבאים אל הבית האשמות ששיאן בקריאה: 'המערת פרצים היה הבית הזה אשר נקרא שמי עליו בעיניכם? גם אנכי הנה ראיתי נאם ה' (פסוק יא).⁸⁴ מבחינה רטורית נבנית ההאשמה אל שיא זה באמצעות שלוש יחידות משנה. בראשונה (פסוקים ג-ד) קריאה להיטיב דרכים ומעללים שבסופה הבטחה: 'אֲשַׁכְּנָה אִתְּכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה, וְאִף אֶזְהָרָה מִפְּנֵי הַבֵּיתָחוֹן בְּדַבְרֵי הַשֶּׁקֶר: 'היכל ה' היכל ה' היכל ה' המה'.⁸⁵ ביחידה השנייה (פסוקים ה-ח) הצגת תנאי: 'כי אם הִיטִיב תִּיטִיבו את דרכיכם ואת מעלליכם', והבטחה בדבר המשך קיום במקום הזה, בארץ, לעולם. גם יחידה זו מסתיימת בנימה צורמת, הפעם בהאשמה: 'הנה אתם בטחים לכם על דברי השקר לבלתי הועיל' (פסוק ח). היחידה השלישית (פסוקים ט-יא) מפרטת את מעשי החטא הנעשים בירושלים כשאלה רטורית שמונה מחד גיסא את שורת החטאים שנעשים בעיר בתחום המוסרי-החברתי והפוליטי, ומאידך גיסא את הדבקות במקדש ובה'. הנביא רואה בעמידה לפני ה' במקדשו מעשה שתכליתו רק לנקות את החוטאים ולאפשר להם להמשיך

82 הויקה בין ירמיה ז למסורת ההיסטורית (שמ"א א-ו) ולמסורת הליטורגית (תה' עז) על שילה נדונה במחקר. ראו: J. Day, 'The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremiah vii 12, 14', J. A. Emerton (ed.), *Studies in the Historical Books of the Old Testament* (VTSup, 30), Leiden 1979, pp. 87-94; F. E. Deist, 'The Implied Message of the Reference to Shiloh in Jeremiah 7:12', *Journal for Semitics*, 5 (1993), pp. 57-67. "ויבחר את שבט יהודה... ויבחר בדוד עבדו" תהלים עז: מקורות, מבנה, משמעות ומגמה, ה' ברון וא' ליפשיץ (עורכות), דוד מלך ישראל חי וקיים? הרצאות בכנס בוגרי החוג למקרא של האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 118-202.

83 'היכל ה' הוא שמו של מקדש ירושלים בארבע יחידות בירמיה (ז, ד; כד, א; נ, כה; נא, יא; ראו גם: תה' ה; עט, א; קלח, ב; דה"ב כו, טז; כו, ב). 'היכל ה' כמקדש בשילה מופיע רק בשמ"א א, ט. 'היכל ה' משמש גם ככינוי לבית השני (זכ'ו, יב; ח, ט; חגי ב, יח; עז' ג, ו, י), ולצד אלה מופיע 'היכל' לציון מקומו של ה' בשמים (יש'ו, א; יונה ב, ה; ח; תה' יא, ד).

84 'מערת פריצים' הוא כינוי יחידאי בירמיה ובמקרא למקדש, והוא מבואר על פי שני רכיביו: 'מערה' כמקום מסתור ומקלט לנמלטים מן הממסד (כגון: שמ"א כב, א-ב), ו'פריץ', על פי ההקשרים שהוא מופיע בהם, עניינו אדם אלים (יח' י; וכן ז, כב; תה' ז, ד; דנ' יא, יד; ופעם אחת בעל חיים טורף, יש' לה, ט). וראו רד"ק: 'גם אנכי הנה ראיתי. ומה שאמר מערת כי כן דרך הפריצים בעשותם הרעות להאסף יחד חוץ לעיר באחת המערות להסתיר שם מבני אדם'.

85 קולמוסים רבים נשברו בניסיונות לבאר את הצירוף 'היכל ה' המה'. אזכיר רק שתיים מן ההצעות העיקריות: כינוי הרבים חוזר למכלול המבנים של המקדש (הולדריי [לעיל הערה 37], עמ' 242); או: מילת 'מה' מייצגת ראשי תיבות של 'המקום הזה' ראו: G. R. Driver, 'Abbreviations in the Massoretic Text', *Textus*, 1 (1960), pp. 112-131; idem, 'Once Again Abbreviations', *Textus*, 4 (1964), pp. 76-94; וכך קרול [לעיל הערה 28], עמ' 207.

ולעסוק בחטאיהם (פסוקים י–יא).⁸⁶ כיוון שכך, העונש (פסוקים יב–טו) הוא כמידת הרעה, והוא מוצג מתוך אנלוגיה לגורלה של שילה, מקומו הקודם של האלהים. בשתיים מיחידות המשנה מופיעות רמיוות משפטיות. רמיוה ראשונה בפסוקים ה–ו, כחלק מן התנאי להטבת הדרכים והמעללים, מובאים צו ורשימה של איסורים. לטענת ברייט, וייפרט והולדיי, כל אחד מן הצירופים הוא גילוי מובהק של לשון ירמיאנית אידיוסינקרטית:⁸⁷ 'אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו',⁸⁸ 'גר יתום ואלמנה לא תעשקו',⁸⁹ 'ודם נקי אל תשפכו במקום הזה',⁹⁰ 'ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לרע לכם'.⁹¹ ירמיהו בוחר מטבעות לשון משפטיים דרך כלל מקובץ החוקים של ספר דברים (אבל גם

86 השוואה לניסיונות השונים להבחין בין רבדים בהתגבשות יחידה זו, כגון הצעתו של רופא (לעיל הערה 48), עמ' 18, אשר מבחין בין גרעין מקורי לנביא שעניינו המקדש ונצחיותה של ירושלים (פסוקים ד, ט–יד) ובין הרחבות דויטרונמיסטיות שהוסיפו הסבר לחורבן, קשרו בין חטאי העם ובין הישיבה בארץ ואף סיפקו הסבר לגלות (פסוקים ב, ג, ג', ה–ז, יב, יג, טו). בהבדלים קלים גם תיל (לעיל הערה 57), עמ' 114–116. להבחנה בין שלושה שלבים של התגבשות ראו: S. M. Kang, 'The Authentic: Sermon of Jeremiah in Jeremiah 7:1–20', M. V. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran*, Winona Lake, IN 1996, pp. 147–162. הצעה אחרת להולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 238–239) שסבור כי פסוק יב מסיים את היחידה וחוזר על המילים העיקריות: 'מקום', 'שוכן (שם)', 'שמי', בעוד פסוקים יג–טו הם תוספת משנית מן המגילה השנייה, שעושה שימוש בחומר הקודם; פסוק יד: 'ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו' חוזר אל פסוקים י, יא. אטען להלן כי המבנה הרטורי המהודק מותיר את הרמיוות לספרות התורה בפסוקים ה–ו, ט ברובד המקורי של הגבואה.

87 ברייט, וייפרט והולדיי (שלושתם לעיל הערה 7).

88 'עשה משפט' איננו צירוף דברימי או דויטרונמיסטי באופיו. 'לעשות משפט' פירושו לעשות מעשה ישועה של החלש במברה (או בהשאלה של העם החלש מול אויביו). עושה המעשה הוא בעל סמכות: ה' (בר' יח, כה; דב' י, יח; תה' קמו, ז), מלך (מל"א ג, כח), נשיאי ישראל (יח' מה, ט), וכל אדם שיש להניח שהיה לו יתרון כלכלי או חברתי על החלשים (מיכה ו, ה; תה' קיט, קכא; מש' כא, ג, ז, טו; יח' יח, יח; ובהוראה זו גם יר' ז, ה; וכן בשירה, יר' ה, א); בספר הקדושה חוזר הצירוף 'עשה עול במשפט' (וי' יט, טו, לה). יתר על כן, 'בין איש ובין רעהו' הוא משלים יחידאי לצירוף 'עשה משפט' ('איש ורעהו' מתועד עוד בפסוקי שירה ביר' ג, כ; ה, ח), ואפשר שמהדהד בו שמ' יח, טז: 'ושפתי בין איש ובין רעהו'.

89 השלישייה 'גר יתום ואלמנה' (יר' ז, ו; כב, ג) חוזרת אל האזכורים של השלישייה בדברים יב–כו (לראשונה בדב' יד, כט), והיא מופיעה בסדר שונה בשמות כב, יב–כו: 'גר אלמנה ויתום'. מכאן שהזיקה של ירמיהו היא לספר דברים ולא לספר שמות (כך הולדיי [לעיל הערה 7], עמ' 59). אבל הצירוף 'לא תעשקו' איננו מתועד בספר דברים בהקשר זה, אלא לצד 'שכיח עני ואביון' [דב' כד, יד]; וכן ראו 'עשק את עמיתו' [ה, כא]. לפיכך, הנוסח המשפטי הוא בגדר לשון ירמיאנית ייחודית.

90 'שפך דם נקי' הוא צירוף חוזר בספר דברים (יט, י; כא, ז) ובספרות הדויטרונמיסטית (מל"ב כא, טז; כד, ד). הוא מופיע גם בפסוקי שירה בירמיה (ב, לד; כב, יז) וגם בפרוזה (יט, ד).

91 'ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לרע לכם' הוא צירוף משולב: 'הלך אחרי אלהים אחרים' שכיח בדברים, בנאום ובחוק (ו, יד; יט, יא, כח; יג, ג; כח, יד); בירמיה הוא מופיע רק ביחידות פרוזה (ה, יט; יא, ט–י; יג, י; טז, יא; כה, ג–ו; לה, טו; מד, ג, ה). אבל 'לרע לכם' (שמופיע עוד ביר' כה, ז) נראה

ממקורות כוהניים ומספר הקדושה) ומצרף רכיבים זה לזה. כך יוצר ירמיהו לשון משפטית מיוחדת, שנועדה לחדד את הטענה כי העם בחטאיו עבר על חוקים ומצוות מפורשים מן התורה. לפיכך, על פי הלשון ועל בסיס התפקיד הפרשני (ההיקש) שניתן לשימוש בלשונות המשפטיים, אין סיבה לראות בויקות לדברים דברי עורכים דוֹטְרוֹנוֹמִיסְטִיִּים.

נוסף על כך, ביחידת המשנה שבפסוקים ט–יא רמיזה לעשרת הדיברות (פסוק ט) ובה ניכר מהלך פרשני נרחב יותר: 'הַגִּבְבִּי רָצַח וְנָאֵף וְהִשָּׁבַע לְשִׁקְרָא וְקָטַר לְבָעַל, וְהִלָּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרֵים אֲשֶׁר לֹא יִדְעֵתֶם'.⁹²

'גִּבְבִּי רָצַח וְנָאֵף' הם סמנים ברורים לשלושה מן הדיברות הבאים בסדר אחר בשמות ובדברים: 'לא תרצח. (ו) לא תנאף. (ו) לא תגנב' (שמ' כ, יג–טו; דב' ה, יז–יט). אף שהרמיזה לעשרת הדיברות ברורה, ההבדל בצורה הדקדוקית – השימוש בצורת המקור (שם הפעולה) בדומה למצוי בהושע ד, א–ג ('אלה וכחש ורצח וגנב ונאף פרצו ודמים בדמים נגעו') – עורר מחלוקת גדולה בין החוקרים בשאלת הזיקה שבין עשרת הדיברות ובין הופעותיהם בדברי שני הנביאים, הראשון בן המאה השמינית לפה"ס והשני בן המאה השישית לפה"ס.⁹³ אולם

כחיפוך של הצירוף הדברימי 'למען ייטב לך' (דב' ד, מ; ה, טז; כט; ו, ג, יח; כה, כח; כב, ז; ביצירה הדוֹטְרוֹנוֹמִיסְטִית: מל"ב כה, כד; ואף בפרוזה ביר' ז, כג; לח, כ; מ, ט; מב, ו).
 92 עשרת הדיברות הוכרו כבר ביצירה המקראית כטקסט מרכזי בחשיבותו בין חיובי הברית שבין ה' לעמו. כך עולה מן החזרה על המונח 'עשרת הדברים' (שמ' לד, כח; דב' ד, ט; ט, ט; י, ד ועוד) שהוא הבסיס לחידוש הברית (דב' ד); על פי דברים ה, כב אלה הדברים ולא עוד; ולבסוף, מתוך השתקפות עשרת הדיברות בנבואה (הו' ד, ד; יר' ז, ט). ראו: לינדרס (לעיל הערה 2), עמ' 123–128; B. S. Childs, *Exodus* (OTL), Philadelphia 1974, p. 397; מ' ויינפלד, עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליון של הצהרות אמונה, תל אביב תשס"א, עמ' 99–108.

93 קצרה היריעה מלתאר את המחלוקת ואת כל גווניה, לכן אסתפק בהצגת העמדות העיקריות. יוליוס ולהויון רואה ביחס בין הנביאים לחוק (ובכלל זה לעשרת הדיברות) עדות לקדמות הדרישה הנבואית לעיצובה המשפטי בקובצי החוק בתורה. ראו: J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, trans. J. Sutherland Black and A. Menzies, Cleveland, OH 1957, pp. 392–410. בקרב מפרשי ספר ירמיה, קרול (לעיל הערה 28), עמ' 209) ממשך בדרכו של ולהויון ובדרכם של דוהם ומובינגל וטוען שירמיה ז, א–ה, ג איננו מסתמך על החוק המקראי, וכי השוואת הנוסחאות החופשיות בירמיה ז לניסוח בעשרת הדיברות מלמדת כי לאחרונים עדיין לא הייתה צורה קבועה. לדעתו, הנביא תפקד כ'פקיד פולחני' ולכן השתמש בלשון מעורבת כוהנית ונבואית. לעומת זאת, וולטר צימרלי מבקר את ולהויון וטוען בעקבות אלברכט אלט ואחרים לקיומה של מסורת משפטית מעוצבת לנוסחאותיה: 'Whilst Wellhausen is still correct in removing the cultic legislation of the Priestly Document from the time of Moses, it has nevertheless become evident that early Israel did not lack a formulated law. On the contrary, after Israel settled in the land, there began a lively process of interchange between different traditions of law, which was full of tension. Admittedly the law in the form given to it by the Priestly Document is later than the prophets, but the prophets themselves belonged to a people who traced their origin to the proclamation of the law. Not only were they familiar with it in the form of oral instruction of torah, as Wellhausen accepted, but as a divine law, formulated in

כפי שהראה אוסטט סמית, העדויות הטקסטואליות מוכיחות כי ירמיהו ידע את עשרת הדיברות בנוסחה, ציטט או רמז לשבעה מתוכם, ועשה בהם שימוש מכון משום מעמדם האוטוריטיבי, בהיותם 'תורה למשה מסיני'.⁹⁴

התבוננות מדויקת ביחס שבין ירמיהו, ט לעשרת הדיברות יכולה לבסס עוד את הזיקה הבין-טקסטואלית. פסוק זה בירמיה מציג שישה שמות פעולה: 'גנב', 'רצח', 'נאף', 'השבע', 'קטר', 'הלך'. שלושת האיסורים הראשונים – גנבה (הדיבר השביעי), רצח (הדיבר החמישי) וניאוף (הדיבר השישי) – מרמזים לאיסורים הקטגוריים שבין אדם לחברו. אך בכך לא נסתיימה הרמיזה, ודומה שגם שלושת הצירופים הבאים בפסוק מתייחסים לשלושה דיברות נוספים. 'השבע לשקר' מחזיר אותנו אל הדיבר השלישי: 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא'. נשיאת שם ה' בוארה כבר ביצירה המקראית (ובתרגומים המוקדמים) כמתייחסת לנסיבות של שבועה שבהן נשבע אדם בשם אלוהיו (וי' יט, יב; דב' ו, יג; י, כ; ש"א כ, מב; תה' כד, ד).⁹⁵ ירמיהו, ט מצטרף אפוא לקו הפרשני הרווח שאוסר שבועת שווא, כגון הזכרה של שם ה' בנסיבות של מרמה (וי' ה, כד; יט, יב). אולם המושג 'שקר' והצירוף 'נשבע לשקר' מופיעים לא פעם בירמיה בהקשר פולחני ביחס לעבודת אלוהים אחרים, כגון בתקבולת המנוגדת: 'ואם חי' יאמר, לכן לשקר ישבעו' (יר' ה, ב; וראו דב' ו, יג).⁹⁶ נראה שהצירוף בירמיהו, ט משמש תקבולת פני יאנוס בשתי ההוראות של 'שקר' – לאחור בהוראה 'שווא' ולפנים בהוראה 'אלהים אחרים'.⁹⁷ כפל המשמעות של 'השבע לשקר' מגשר בין מעשי העוול המוסריים-החברתיים שבראש הפסוק (בהוראה: שבועת שווא בנסיבות של מרמה) ובין מעשי העוול הפולחניים שבחלקו השני (בהוראה: שבועה בשם אלוהים אחרים).⁹⁸

'קטר לבעל' 'הלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם' עוסקים בחטאי העם בתחום

'awesome statutes and recited at regular intervals in the name of Yahweh' (צימרלי [לעיל] הערה 12, עמ' 42).

94 סמית (לעיל הערה 19), עמ' 200–206. ראו גם: צימרלי, שם, עמ' 76–92, במיוחד עמ' 78.

95 ראו: צ'ילדס (לעיל הערה 92), עמ' 412–414; ויינפלד (לעיל הערה 92), עמ' 64–66.

96 למושג 'שקר' כמתייחס אל עבודת אלוהים אחרים ראו גם: יר' יג, כה; טז, יט. למרכזיות של המושג

'שקר' בירמיה ראו: T. W. Overholt, *The Threat of Falsehood: A Study in the Theology of the Book of Jeremiah* (SBT, Second Series 16), London 1970

97 לתקבולת פני יאנוס ראו: ד' ילין, כתבים נבחרים, ב, ירושלים תרצ"ו, עמ' 86–106; S. M. Paul,

'Polysensuous Polyvalency in Poetic Parallelism', M. Fishbane and E. Tov (eds.), *'Shaarei Talmon': Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East Presented to Shemaryahu Talmon*, Winona Lake, IN 1992, pp. 147–163; idem, 'Polysemous Pivotal

'Punctuation: More Janus Double Entendres', פוקס ואחרים (לעיל הערה 86), עמ' 369–377.

98 למעמד מגשר זה של שבועה לשקר בהקשר של פגיעה חברתית ומרמה ראו גם: זכ' ה, ד; מלאכי ג, ה.

זוהי אפוא דוגמה נוספת, הפעם בפרקי הפרוזה, לשימוש בכפל משמעות בתוך המעשה הפרשני. וראו לעיל הדיון ב'קדוש' (יר' ב, ג) וב'חנף' (יר' ג, א–ה).

הפולחן, ואפשר לראות בהם השתקפות של שני הדיברות הראשונים.⁹⁹ וקטר לבעל עניינו בעבודה הפולחנית עצמה, כפי שעולה מהופעות הצירוף בירמיה (כגון א, טז: 'זיקטרו לאלהים אחרים וישתחוו למעשי ידיהם') וביצירה הדויטרונמיסטית (כגון הנוסחה החוזרת בספר מלכים: 'עוד העם מזבחים ומקטרים בכמות' [מל"א כב, מד ועוד]).¹⁰⁰ צירוף זה ניצב אפוא כנגד הדיבר: 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. לא תעשה לך פסל וכל תמונה... לא תשתחוה להם ולא תִעֲבֹד' (שמ' כ, ג-ו; דב' ה, ז-י).¹⁰¹ ואילו 'הלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם', ובמיוחד ההדגשה על חוסר הידיעה ('אשר לא ידעתם'),¹⁰² עומד בניגוד לנוסחת ההיוודעות אשר פותחת את עשרת הדיברות: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים' (שמ' כ, ב; דב' ה, ו).¹⁰³

ירמיה ז, ט מצרף אפוא אל הרמיזה המפורשת לדיברות השביעי, החמישי והשישי, גם רמיזה סמויה, שרק מהדהדים בה שלושת הדיברות מן התחום שבין אדם למקום, הדיבר השלישי, השני והראשון. וכדרכן של רמיזות אפשר לציין גם כאן סדר כיאסטי כפול בהשוואה לשמות כ ולדברים ה, הן בהיפוך הסדר ביחס למצוות שבין אדם לחברו ובין אדם למקום הן בסדר הפנימי שבין הדיברות השלישי עד הראשון.¹⁰⁴ אין בידי תשובה לשאלה מדוע בחר ירמיהו דווקא בששת הדיברות הללו ולא באחרים. אולם ניסיתי להסביר את ההיגיון הפנימי שבבחירת הדיברות ואף במידה מסוימת

99 הסמיכות בין שני הצירופים מספקת עדות נוספת לקשר ההדוק בין נוסחת ההיוודעות ובין הצו הדורש בלעדיות בפולחן כפי שהוא מופיע במקורות הרומזים לשני הדיברות הראשונים. ראו גם: תהלים פא, י-יא; הושע יג, ד. וראו: ויינפלד (לעיל הערה 92), עמ' 41-46.

100 להיקרות השורש קט'ר ראו: קטר לאלהים אחרים' (יר' יא, יב, יג, יז; יט, ד; מד, ג, ה, ח, טו, יט, כא); 'לשוא יקטרו' (יר' יח, טו); ביצירה הדויטרונמיסטית (מל"ב יב, ד; יד, טו, ד, לה; טז, ד; יח, ד; כג, ה); בנבואות הושע (יד, יג; יא, ב). כידוע, 'קטר' איננו מופיע בספר דברים כלל. במקורות הכהונניים בנין הפעיל, 'הקטיר', מציין את עבודת הפולחן לאלוהי ישראל (שמ' כט, יח, כה; ל, כ; במד' ז, ה; ו' א, ט ועוד לרוב).

101 ראו: סמית (לעיל הערה 19), עמ' 202.

102 הצירוף הדברימי 'הלך אחרי אלהים אחרים' (כגון: דב' ו, יד) מופיע בשלוש יחידות בדברים גם לצד הנוסחה 'אשר לא ידעתם/ידעום' (דב' יא, כה; יג, ג, ז, יד, וכן מצטרף הפועל 'עבד'; ובשרשרת ארוכה עוד יותר של פעלים [דב' כט, כה]). ראו גם הנוסחה 'אשר לא ידעתם' (יר' יט, ד; מד, ג), ובפסוקי שירה: 'הלך אחרי אלהים אחרים' (יר' ב, ה, כג, לו; ה, יט).

103 נוסחת היוודעות של אלוהים בראש קובץ חוקים גם בשמות לר, ו; ובמילים 'אני ה' במקורות הכהונניים ובספר הקדושה (וי' יט, ב; וכן בשמות ו, ב-ח וברמיזה אל היוודעות זו ביהוואל כ, ה-ו). למקבילות לפתיחה זו בנוסחאות של הצגה עצמית בכתובות מלכים ראו גם: ויינפלד (לעיל הערה 92), עמ' 41-46.

104 לזיהוי הכיאוס כאמצעי לחזרה וזיקה בין טקסטים ביחס שבין ישעיה לתהלים ראו: מ' זידל, 'מקבילות בין ספר ישעיה לספר תהלים', ציון, יט (תשט"ו), עמ' קמט-קעב, רכט-רמב, רעב-רפ, שלג-שנה. ראו גם: P. C. Beentjes, 'Inverted Quotations in the Bible: A Neglected Stylistic Pattern', *Biblica*, 63 (1982), pp. 506-523; מ' וייס, המקרא כדמותו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 243-247.

בסידורם.¹⁰⁵ כל אחת משלוש הנוסחאות שהנביא התרחק בהן מנוסח עשרת הדיברות מבוססת בהופעותיה בנבואות אחרות בספר ירמיה, בשירה ('זהשבע לשקר' [ה, ב]; וכן 'הלך אחרי אלהים אחרים' [ב, כג]) ובדרך כלל בפרוזה ('קטר לבעל', וכן 'הלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם'). משמע, אלה מטענותיו החוזרות של הנביא כנגד בני דורו בירושלים. ולכן גם בדוגמה זו אין סיבה להפקיע את הפסוקים ממנו.

נוסף על כך, מצד הטכניקה הפרשנית, די ברמיזה לשלושת הדיברות הראשונים כדי לקשור את ההיגד הנבואי אל עשרת הדיברות, הטקסט שמבטא יותר מכול את חיובי הברית שבין ה' לעמו (דב' ד, ט-יג). השומעים (או הקוראים) את ראשיתה של השאלה הרטורית 'הֲגִבַּב רָצֹחַ וְנָאֵף' נתונים כבר לעולם האסוציאטיבי שהטקסט האוטוריטיבי מעורר במחשבותיהם. על רקע זה הרמיזה הסמויה לשלושת הדיברות הנוספים מחדדת את ההתאמה (האדפטציה) בין נוסח החוק ובין המציאות בירושלים ערב החורבן. משמע, מתוך הזיקה הברורה לניסוח המשפטי של עשרת הדיברות ודווקא בזכות ההתרחקות ממנו ירמיהו מציג את החטאים הנעשים בירושלים בהקשרם התאולוגי. הבחירה ברשימת חטאים מעשרת הדיברות מבטאת את חומרת הפגיעה של העם בדרישה האלוהית, כלומר הפגיעה בחיובי הברית. העם החוטא ביהודה עומד לפני ה' בהיכלו ואכן הופך את מקומו של האל ל'מערת פריצים', ומקדשו של האל בירושלים נעשה 'מקום מתבוא לפורעי חוק', מוקד הפגיעה בברית.¹⁰⁶ הלשוניות המשפטיות והרמיזות לעשרת הדיברות הם רכיבים חיוניים ומרכזיים בדברי הנביא. באמצעותם ירמיהו מטיל את האחריות לחורבן המקדש על העם, אשר בחטאיו המפורשים הפר את הברית שבה נתחייב על ידי ה', ועתיד להיענש בחורבן כמו זה שעשה ה' לשילה.

3. חילול השבת בירושלים (יר' יז, יט-כז)

השבת היא החוק שנבחר להדגים את חוסר הציות של העם לה' בנאום הברית שבפרק יז. גם ללא המילה 'ברית' (כמו בז, א-טו), הדרישה לציות, ההתניה המלאה המבטיחה את המשך הקיום העצמאי בארץ או מאיימת בחורבן מוחלט, והבחירה בחוק אחד מן התורה כסמל לחוסר הציות, הן המאפיינים הסגנוניים והמהותיים הקושרים יחידה זו לקבוצת נאומי הברית.

105 חזרה בסדר כיאסטי אל עשרת הדיברות מצויה גם בויקרא יט, ג-ד. לפיכך אין לקבל את קביעתו של הולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 244 כי הויקה אל עשרת הדיברות איננה עוקבת אחר דגם מסוים.

106 ראו: הולדיי, שם, עמ' 247. אלוה הולט מציעה כי בנבואה זו ירמיהו מציג את חוסר הציות לתורה כסיבה לחורבן המקדש, ומדגישה כי העונש מאיים בסיום הקשר בין ה' לעם. ראו: E. K. Holt, 'Jeremiah's Temple Sermon and the Deuteronomists: An Investigation of the Redactional Relationship between Jeremiah 7 and 26', *JOT*, 36 (1986), pp. 73-87, especially pp. 75-77. הולט מצטרפת אל החוקרים שרואים בפרק ז תחיבה דוֹיטרונמיסטית, אבל דווקא משום שראתה נכונה את התוכן העיקרי של הנבואה, היא מודה בקושי להציג את הקוים המבחינים בין דברי הנביא ורעיונותיו ובין רובד העריכה (שם, עמ' 78-79).

הזיקות בין ירמיה יז ובין הפרשיות העוסקות בשמירת השבת בתורה ואף בספר נחמיה (יג, טו-כב), הביאו חוקרים רבים לראות ביחידה זו תוספת מאוחרת לספר, ולהציע לקבוע את זמנה לאמצע המאה החמישית לפה"ס (לקביעה המאוחרת שותף אפילו ויליאם הולדיי).¹⁰⁷ אולם היחס הפרשני בין היחידות העוסקות בשבת מאפשר לסדר אותן בסדר כרונולוגי יחסי ולהצביע על תלות ספרותית ברורה של יחידה ברעותה. ירמיה יז, יט-כז מרחיב את ההתייחסות לשבת כפי שהיא מופיעה בעשרת הדיברות בדברים ה, יב-טו.¹⁰⁸

דברים ה, יב-טו	ירמיה יז, כא-כב
	(כא) כה אמר ה'
(יב) שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה'	השמרו בנפשותיכם
אלהיך. (יג) ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך.	ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם
(יד) ויום השביעי שבת לה' אלהיך	בשערי ירושלים. (כב) ולא תוציאו משא
לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך	מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא
ושורך וחמרך וכל בהמתך וגרך אשר בשעריך למען ינוח	תעשו
עבדך ואמתך כמוך. (טו) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים	וקדשתם את יום השבת
ויצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובורע נטויה	
על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת.	כאשר צוית את אבותיכם

הנוסחה הפותחת את היחידה בספר דברים: 'שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה' אלהיך' (דב' ה, יב) נפרסת על פני פסוקים כא-כב בירמיה יז בגיוונים מסוימים. ראשית,

107 טיעוניו של הולדיי ([לעיל הערה 37], עמ' 509-510) לאיחור היחידה הם: העדר רטוריקה אופיינית לירמיה, ולעומת זאת, זיקה לנחמיה יג, טו-כב; העיסוק היחידאי בירמיה בשבת; הדאגה למלכים מבית דויד; ולבסוף, ירמיה יז, יט-כז עושה רושם של השלמה מאוחרת לנביא של עניין השבת בשל העדרו מירמיה ז, א-יב. אף שיוחסה לירמיהו, הולדיי סבור כי הנבואה נועדה לחזק את טיעוניו של נחמיה. כלומר, ליחידה זו חשיבות בעיצוב דמותה של הקהילה הבתר-גלותית. ובכיוון זה גם קרול (לעיל הערה 28), עמ' 366-369. מקיין ([לעיל הערה 44], עמ' 414-419) סבור שהיחידה מאוחרת משום שיש בה ציפייה להתחדשות טובה מזו שהושגה עד למאה החמישית. הופמן ([לעיל הערה 48], עמ' 402-406) טוען כי הנאום איננו ירמיאני לא משום העיסוק הבתר-גלותי בשבת, אלא משום ההבדל בין השבת האישית בתורה ובין הופעתה בהקשר לאומי בירמיה יז, ועל כך ראו להלן. ברייט ([לעיל הערה 60], עמ' 119-120) טוען נגד המאחרים את היחידה שסביר כי השבת הייתה ידועה לירמיהו (כשם שעל פי ירמיה ז, ח-י אפשר להניח שהנביא ידע את עשרת הדיברות) ואין סיבה שהשבת תישאר מחוץ לדרישתו מן העם. עמדה זו תתבסס בדיון להלן.

108 לעומת זאת, אין בירמיה יז, יט-כז רמיזות ללשונות כוהניים (ובכלל זה לשונותיה של אסכולת הקדושה) ביחס לשבת. לזיקות ברורות בין יחזקאל כ, יא ובין שמות לא, יב-יז ראו: R. Levitt Kohn, *A New Heart and a New Soul: Ezekiel, the Exile and the Torah* (JSOTSup, 358), Sheffield 2002, pp. 33-34, 49

תחת 'שמור' של עשרת הדיברות מופיעה האזהרה: 'השמרו בנפשותיכם'. נוסח אזהרה זה שאול מלשון דברימיית־דו־טרונומיסטית שבהופעותיה האחרות איננה קשורה לשבת אלא מזהירה את העם בדבר נאמנות לאל ולבריתו ('ונשמרתם מאד לנפשתיכם, כי לא ראייתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש' [דב' ד, טו; ראו גם: פסוק ט; יהו' כג, יא].¹⁰⁹ שנית, קידוש השבת מופיע בירמיה יז כמשפט שלם ועצמאי: 'וקדשתם את יום השבת' (בניגוד לצורת המקור, 'לקדשו', שהוראתו תכלית [דב' ה, יב; שמ' כ, ח]).¹¹⁰ שלישית, הנוסחה 'כאשר צוך ה' אלהיך' (דב' ה, יב; בלא מקבילה בשמ' כ, ח) מופיעה בשינוי המספר (לרבים) ובהתייחס אל הצו לאבות בסוף פסוק כב: 'כאשר צויתי את אבותיכם'. כיוון שמשפט זה איננו בנוסח הדיברות בשמות, ברור כי דבר הנבואה בירמיה יז נסמך על הטופס הדברימי של עשרת הדיברות ולא על חוקי שבת אחרים. ולבסוף, הדרישה להימנע לגמרי ממלאכה היא משותפת: 'וכל מלאכה לא תעשו' (יר' יז, כב) בדומה ל'לא תעשה כל מלאכה' בנוסח עשרת הדיברות. אלא שלאיסור המלאכה נוסף בירמיה יז איסור על נשיאת משא והבאתו לירושלים, וכן איסור על הוצאת משא מן הבתים בשבת (פסוקים כא–כב). הרחבה זו של איסור המלאכה מקבלת תוקף מן הקביעה 'כאשר צויתי את אבותיכם'. מיכאל פישביין מציין דוגמה זו כ'עדות לצייטוט־מדומה (pseudo-citation) מן התורה', היינו צייטוט שמדמה את הפרשנות שניתנת לחוק כאילו ניתנה בסניני.¹¹¹ מגמת ההרחבה בירמיה יז היא אפוא לדמות את דבר הנבואה כ'תורה למשה מסיני'.

היחס הספרותי בין נחמיה יג, טו–כב ובין ירמיה יז, יט–כו דומה ליחס שבין ירמיה יז לדברים ה.

109 הופעת הצירוף 'השמרו בנפשותיכם' היא לדעת פישביין ([לעיל הערה 9], עמ' 132) הוכחה לזיקה של הפסוקים הנדונים לדברים ה ('שמור') ולא לשמות כ ('זכור'). ראו עוד 'ונשמרתם מאד לנפשתיכם' (יהו' כג, יא).

110 נוסחה זו בירמיה יז עוקבת אחר דברים ה (וכן שמות כ, ח), ושונה בכל מקרה מן התפיסה הכהנית של השבת בשמות לא, יב–יז, שם הקדושה היא חלק מהווייתו של אלוהים: 'ידעתם כי אני ה' מקדשכם... כי קדש היא' (שם, יג–יד).

111 פישביין ([לעיל הערה 9], עמ' 132–134). לביקורת של ג'רי גלדסון על הגדרה זו של פישביין ראו: J.A. Gladson, 'Jeremiah 17:19–27: A Rewriting of the Sinaitic Code?', *CBQ*, 62 (2000), pp. 33–40. לדעתי, ביקורת זו אינה משכנעת.

<p>נחמיה יג, טו-כב</p> <p>(טו) בימים ההמה ראיתי ביהודה דרכים גתות בשבת ומביאים הערמות ועמסים על החמרים ואף יין ענבים ותאנים וכל משא ומביאים ירושלים ביום השבת. (טז) והצרים ישבו בה מביאים דאג וכל מכר, ומכרים בשבת לבני יהודה ובירושלים.</p> <p>(יז) ואריבה את חרי יהודה, ואמרה להם מה הדבר הרע אשר אתם עשים ומחללים את יום השבת.</p> <p>(יח) הלוא כה עשו אבותיכם ויבא אלהינו עלינו את כל הרעה הזאת, ואתם מוסיפים חרון על ישראל לחלל את השבת.</p>	<p>ירמיה יז, יט-כז</p> <p>(כא) כה אמר ה' השמרו בנפשותיכם ואל תשאו משא ביום השבת והבאתם בשערי ירושלים. (כב) ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת וכל מלאכה לא תעשו וקדשתם את יום השבת כאשר צויתי את אבותיכם.</p> <p>(כד) והיה אם שמעו תשמעון אלי נאם ה' לבלתי עשות בה (ק: בו) כל מלאכה... (כז) ואם לא תשמעו אלי לקדש את יום השבת ולבלתי שאת משא ובא בשערי ירושלים ביום השבת, והצתי אש בשעריה ואכלה ארמנות ירושלים ולא תכבה.</p>
---	---

חילול השבת בנשיאת משא והוצאת משא מן הבתים שבירמיה יז, כא-כב זוכה להרחבה נוספת בנחמיה יג, טו-יז כאיסור על כל עבודה חקלאית ומסחר בשבת. יתר על כן, נחמיה עושה שימוש אנלוגי בנבואה הנדונה בירמיה יז, כה-כו כשהוא מסביר את חורבן ירושלים כְּרָעָה שהביא ה' על העיר בשל חילול השבת בה (נח' יג, יח).¹¹²

הסדר הכרונולוגי היחסי נבנה אפוא על פי תוכנן של היחידות והרמיזות המפורשות שהן רומזות זו לזו. ירמיהו מבסס את דבריו על נוסח עשרת הדיברות, מרחיב אותו ומתאים אותו לימיו, כך שהצו האלוהי הקדום לאבות נותן תוקף לדרישה העכשווית. חוסר הציות לדרישה לשמוע ולעשות את דבר החוק הנוגע לשבת עלול על פי נבואתו להיות הסיבה שבעטיה תיחרב ירושלים. ואילו נחמיה מבסס את דרישתו לשמירת השבת בירושלים של המאה החמישית על הלכת ההיסטורי שראוי היה שילמד מחורבן ירושלים בראשית המאה השישית.

המקום שהשבת מקבלת במשפט התנאי הרחב בירמיה יז, כד-כו היה טיעון מרכזי למפרשים רבים לאחר את היחידה ולראות בה ביטוי למעמד שזכתה לו השבת רק בספרות

112 פישביין ([לעיל הערה 9], עמ' 131-132) מתאר את הסדר היחסי הוה ומציב את נחמיה יג אחרון. עם זאת, בהתאם לעמדתו הכוללת, פישביין טוען כי הפסוקים בירמיה יז, יט-כו אינם ירמיאניים אלא שייכים לרובד העריכה. לכן לדעתו שני המקורות (בנחמיה ובירמיה) מבטאים את המקום שתפסה השבת ביהדות המאוחרת ובמקורות בתרגומים מוקדמים.

הגלותית והבתר־גלותית.¹¹³ אולם משה גרינברג בדיונו ב'פרשת השבת בירמיהו' מראה כי כבר במהלך המאה השמינית נשמרה השבת כיום שמחה והתקהלות במקדש (או במקדשים ואצל הנביא) בישראל וביהודה (מל"ב ד, כג; ה' ב, יג; יש' א, יג), ואפילו בהקפדה על השבתת המסחר בשבת (עמ' ח, ה). נביאי המאה השישית ירמיהו ויחזקאל התריעו על חילול השבת בין יתר החטאים הפולחניים שנעשו בישראל וביהודה ושימשו הסבר לחורבן הממלכות (יר' יז, יט–כז; יח' כב, ח, כ; כג, לח), ומגילת איכה (ב, ו) מקוננת על השמחות, 'מועד ושבת', שפסקו רק עם החורבן.

מצד מהלכי הפירוש, 'העמדה הנבואית' (כך מכנה אותה גרינברג) המוצגת על ידי ירמיהו, יחזקאל ובנבואות ישעיה השני (או השלישי) יוצרת מעתק (טרנספורמציה) בתפיסת השבת, כשהיא מסכה את האופי הפרטי־המשפחתי שלה ונותנת לה מעמד מרכזי־לאומי בין המצוות, סמל לברית בין ה' לעמו ותנאי לקיומו של העם (יח' כ, יב–יג, כ; יש' נו, ב, דו; נח, יג–יד; סו, כד).¹¹⁴ מעמדה המרכזי של השבת בדברי נחמיה (י, לב; יג, טו–כב) איננו אפוא חידוש של ימי הגלות ושיבת ציון אלא המשך לעמדה הנבואית המעוגנת היטב בזמנה, בראשית המאה השישית לפה"ס ובמהלכה. בדרך זו גרינברג מדגיש את התוכן החדש של יר' יז, יט–כז ודוחה את האפשרות שמדובר ב'עיוור משנה־תורתית':

הסגנון הוא אמנם סגנון משנה־תורתי, אבל התוכן הוא חדש לגמרי. בשום מקום במשנה תורה אינו נרמז רעיון כזה. אי אפשר לייחס את תוכן הדברים ל'עיוור' על יסוד משנה התורה. מעבד, החדור בדעות שבמשנה התורה, לא היה מוצא את הדבר הזה במקור שלו, כי אין במשנה תורה דבר כזה. זהו חידוש. ועד ששוללים את החידוש הזה מן הנביא, יש לתת את הדעת להוכיח כי 'המעבד' יהיה בעל עזות כזאת, המחדש דבר שלא שמענו עליו במקורות.¹¹⁵

עמדתו הנכוחה של גרינברג ביחס לשבת בירמיה יז מקבלת חיווק משני מכנים משותפים שמאפיינים את השימוש בחוקים מן התורה, ובפרט בחוקים מספר דברים, בכלל נאומי הברית בספר ירמיה.

ראשית, הטכניקות הפרשניות: בכל נאומי הברית הנביא בונה את דבריו מתוך

113 ראו למשל: הופמן (לעיל הערה 48), עמ' 402–406; וכבר הולדיי (לעיל הערה 37), עמ' 510, ורבים אחרים.

114 משה גרינברג טוען כי השימוש בשבת כנימוק לחורבן הוא דוגמה נוספת לתופעה המאפיינת את הנביאים ב'העלאת מוסר הפרט לקנה־מדה לשפוט את המוסר הלאומי'. ראו מ' גרינברג, 'פרשת השבת בירמיהו', ב"צ לוריא (עורך), עיונים בספר ירמיהו, ב, ירושלים תשל"א, עמ' 35. ובטיעון זה יש לדחות את עמדתו של הופמן (שם, עמ' 403), הסבור שמדובר ביחידה מאוחרת ולא אותנטית דווקא משום המרחק בינה לבין האופק האישי־המשפחתי של השבת.

115 גרינברג, שם, עמ' 35–36.

היקש (אנלוגיה), מעתק (טרנספורמציה), והתאמה (אדפטציה) שעל פי רוב מכילה הרחבה (expansion) של החוק כך שיכיל גם את נסיבות זמנו. חשוב לציין כי בכל נאומי הברית (וכן בדרך כלל ברמיזות לתורה בספר) הנביא איננו בא לתקן את החוק הקדום כשהוא לעצמו, ורק לעתים רחוקות אפשר לזהות הרחבה ביחס לנוסח החוק הנרמז (כגון זה שהוזכר לעיל בנוגע לשבת בירמיה יז, כא–כב). השימוש הפרשני מצביע על החופש השמור לנביא בשימוש בלשון החוק. הדבר בולט במיוחד כשמתגלים הבדלים בין דברי הנביא ובין מקורותיו הספרותיים מן התורה. כפי שהראיתי, קשה להניח שעורכים דויטרונומיסטיים היו יוצרים פירושים מדרשיים אלה, שלא פעם אינם עולים בקנה אחד עם תפיסותיהם (דוגמת 'ביום הוציא אותם מארץ מצרים', ולא מתן תורה [יא, א–ט; וכן ז, כב; לד, ג]); כשם שאין צורך להניח שנוסחאות יחידאיות וקונטמנינטיביות של לשונות משפטיים יהיו פרי עטם של יוצרים דויטרונומיסטיים (כגון: יר' ז, ה–ו). הדיון הטקסטואלי ביחס שבין הנבואות למקורותיהן המשפטיים מלמד כי אין צורך לראות בהן תוספות דויטרונומיסטיות מאוחרות לנביא, שהרי הזיקות לספר דברים ולספרות התורה ניכרות בעיצוב לשוני ירמיאני מיוחד וכן בטכניקות פרשניות שהן משותפות לפרקי הפרוזה וליחידות מן השירה.

שנית, המגמה האידאולוגית: על ידי בחירה בחוקים מסוימים מספרות התורה יצר הנביא אינוונטר מפורט (גם אם חלקי) של חטאים מפורשים שבהם עבר העם על 'דברי הברית', ובדרך זו הוא מדייק בהאשמת העם בהפרת הברית.¹¹⁶ עם זאת, קשה להסביר מדוע נבחרו חוקים אלה ולא אחרים, קשה למצוא דירוג של חשיבות בין החוקים הנבחרים, וגם סך כל היחידות הנבואיות שמופיעה בהן טכניקה רטורית זו אינן מקיפות את חיובי הברית שבספרות התורה. אמנם בולטת בין הרמיזות המשפטיות בספר ירמיה (ובכלל זה בנאומי הברית) ההתייחסות לעשרת הדיברות, אבל לצדן מופיעים חוקים רבים אחרים כסמל לחטאי העם, כלומר כסיבות לבוא החורבן על ירושלים. אפשר רק להניח כי הבחירה בחוקים המסוימים נבעה משיקולי תוכן ועניין שנדרשו לכל דבר נבואה לעצמו.¹¹⁷ כך נבחרו שישה מעשרת הדיברות, חוקים בתחום שבין אדם לחברו ובין אדם למקום, בנבואה שמוכיחה את העם על הפיכת 'היכל ה'' ל'מערת פריצים', מקום מקלט למפרי הברית (ז, א–ט); חוקים בתחום המוסר החברתי, משפט וצדקה, נבחרו להדגמת

116 שלא בנאומי ברית אפשר להצביע על מגמה זו בהופעה של הדיבר השני בנבואות שונות לאורך הספר, כגון: 'וילכו אחרי אלהים אחרים ויעבדום וישתחוו להם' (טז, יא), מעשים אלה נתפסים על ידי הנביא כעדות לתופעה הכללית: 'ואתי עזבו ואת תורת לא שמרו' (שם). וכן: 'המאנים לשמוע את דברי' (יג, י); 'עזבו ברית' (כב, ט). וראו: סמית (לעיל הערה 18), עמ' 200–203. על תפיסת התורה (קובצי החוק) כביטוי המובהק של חיובי הברית, ואם כך עדות להשתייכות לעם ה' ולנאמנות של ישראל לברית, ראו: צימרלי (לעיל הערה 12), עמ' 46–60.

117 כך מסביר סמית (לעיל הערה 18), עמ' 206 את הרמיזות בירמיה רק לשבעה מעשרת הדיברות.

חובות המלך כלפי נתיניו (כב, א-ה, ברוח תה' עב ועוד); מחוץ לנאומי הברית נבחרו חוקי שילוח עבדים בנבואה שמתייחסת אל קריאת הדרור של צדקיהו, השילוח והכבישה מחדש של העבדים והשפחות (יר' לד, ח-כב, שיידון להלן); ובדומה לכך, העיצוב הצורני-הספרותי של נאומי הברית במבנה ובסגנון שמידמים לסגנון הדברמי (ובכלל זה, התנאי המלא והכתיבה בפרוזה) נועד כשהוא לעצמו להציג את חטאי העם בוויקה לתפיסת הברית הדברמית, והוא המאפשר הרחבה, מעתק והתאמה שלה למציאות הזמן שהנביא פעל בה. לפיכך, השבת אכן זכתה למעמד מיוחד בדברי ירמיהו והנביאים האחרים בני המאה השישית לפה"ס. לנביאי החורבן, חילול שבת הוא דוגמה לעוצמת חטאי של העם ולכן בסיס מוצק להצדיק את האל במעשיו נגד עמו (לישעיה השני השבת חיונית לעתיד, להמשך קיומו של העם כעם ה'). אך יש לומר שבהופעתה היחידה של השבת בספר ירמיה אין משום תופעה יוצאת דופן, או דגש מיוחד שלא זכו לו חוקים אחרים. הבחירה בשבת דומה לבחירה בחוקים מסוימים והצבתם במוקד התוכחה הנבואית כסמל להפרת הברית וכמי שבגללם נידונה העיר לחורבן. דוגמה נוספת, שלא מנאומי הברית, חותמת את הדיון.

ב. הדרור של צדקיהו (ירמיה לד, ח-כב): חוקי שילוח עבדים על פי צורתה הספרותית אין הנבואה בירמיה לד, ח-כב נאום ברית, אף על פי שהיא עוסקת באופן גלוי בברית בין ה' לעמו וטוענת כי העם הפר אותה (פסוקים יב-טז, יח). יחידה זו נוגעת בכל זאת לדיונונו משום השימוש שנעשה בה בחוקים מן התורה הנוגעים לשילוח עבד עברי. מצד הסוגה מדובר בנבואת פורענות, והרמיזה לחוק נתונה, כמו בנאומי הברית, בתוך רכיב האשמה (פסוקים ח-טז), ואף משמשת את הצגת העונש על דרך מידה כנגד מידה (פסוקים יז-כב).

הברית מופיעה בנבואה זו בשני הקשרים שונים לכתחילה. ההקשר הראשון הוא הברית שכרת צדקיהו עם העם בירושלים 'לקרא להם דרור. לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים, לבלתי עבד במ ביהודי אחיהו איש' (פסוקים ח-ט).¹¹⁸

118 על הדרור כמעשה מלך לטובת עמו ראו: מ' ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים: שוין וחרות בישראל העתיקה על רקע מושגי צדק חברתי במזרח הקדום, ירושלים תשמ"ה, עמ' 45-56, 100-92. כיוון שלא נתבררו סיבותיו ומגמותיו של הדרור, ניסו חוקרים רבים להסביר צעד פוליטי זה של צדקיהו במצוקה המדינית-הצבאית בשנותיה האחרונות של ירושלים. מרבית ההצעות הוצעו במחקר בלא סימוכין במקורות. מקצתם הוצעו מניעים צבאיים. ראו למשל: W. Rudolph, *Jeremia*², (HAT, 12), Tübingen 1968 [1947], pp. 223-224; M. David, 'The Manumission of Slaves under Zedekiah: A Contribution to the Law about Hebrew Slaves', *OTS*, 5 (1948), pp. 63-79. מקצתם הוצעו שיקולים כלכליים. ראו למשל: P. Volz, *Der Prophet Jeremia*² (KAT, Leipzig 1922, p. 318; 10; דוהם (לעיל הערה 3), עמ' 280. ומקצתם צירוף נסיבות מקרי של שנת

ההקשר השני הוא הברית המכוננת 'ביום הוצאי אותם מארץ מצרים מבית עבדים' (פסוקים יב–טו, בדומה לציון הזמן בירמיהו, כב; יא, ד). שתי הבריתות הנפרדות לכתחילה נקשרות זו לזו בזכות הצירוף 'מבית עבדים' (פסוק יג, ראו 'עבדים' בפסוק יא), והציטוט של חוק שילוח העבד (פסוק יד).¹¹⁹ בפסוק טו ניתן לדרור הקשר דתי־פולחני של כריתת ברית לפני ה' בבית המקדש. וכך, הברית שהייתה לכתחילה צעד פוליטי של המלך נוכח המצוקה המדינית־הצבאית משמשת דוגמה למעילה בברית בין ה' לעמו (פסוקים טו–טז).¹²⁰ חוקי שחרור עבדים מצויים בכל אחד מקובצי החוק בתורה (שמ' כא, ב–יא; וי' כה, לט–מו; דב' טו, יב–יח), אולם ירמיהו לד, יד מסתמך באופן ברור על לשונו של החוק בדברים טו, יב.

N. M. Sarna, 'Zedekiah's Emancipation of Slaves: למשל: ראו למשל: *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (AOAT, 22), Neukirchen 1973, pp. 143–149, esp. p. 144. התאריך של הדרור לתקופת המצור מבוסס על הזכרת ההפוגה ממנו בפסוק כא (השוו: יר' לו, ה; יח' ל, כ–כו), וכן על הסמיכות לפסוקים ו–ז. ניסיונות לתארך את הדרור לשנת השמיטה המתאימה עשה סרנה, שהציע את שנת 587/588 לפה"ס (שם, עמ' 149–143). הולדיי המשיך קו זה ודייק את הדרור לחג השבועות בשנת 588 (לעיל הערה 7), עמ' 239). על פי ההשערה, כבישת העבדים מחדש התרחשה בעת שהוסר זמנית המצור מעל ירושלים (פסוקים כא–כב), היינו אביב–קיץ 588 לפה"ס. אך עדיין נותרו ללא מענה שאלות בסיפור יוצא דופן זה הן באשר למניעיו של הדרור הן באשר לגורל העבדים המשתחררים והסיבות לכבישתם מחדש. ראו: קרול (לעיל הערה 28), עמ' 647–648.

119 'בית עבדים' ראו בראש עשרת הדיברות (שמ' כ, ב; דב' ה, ו); פעמיים בשמות (יג, ג, יד); חמש בדברים (ו, יב; ז, ח; ח, יד; יג, ו, יא); וכן ביהושע כד, יז; שופטים ו, ח; אך בנבואה רק במיכה ו, ד ובירמיהו לד, יג.

120 בירמיהו (לד, יח) מתואר נוסף על כך הטקס המאשר את כריתת הברית ובו מעבר בין בתרי העגל. למשמעותו של הטקס וזיקותיו אל בראשית טו ראו: A. Kapelrud, 'The Interpretation of Jeremiah: טו ראו: *JSOT*, 22 (1982), pp 138–40 34, 18 ff.'

<p>דברים טו, א, יב-יז</p> <p>(א) מקץ שבע שנים תעשה שמטה. (יב) כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש שנים, ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך.</p>	<p>ירמיה לד, יג-טו (יג) כה אמר ה' אלהי ישראל, אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוצאי אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר. (יד) מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך ועבדך שש שנים ושלחתו חפשי מעמך ולא שמעו אבותיכם אלי ולא הטו את אזנם. (טו) ותשבו [אתם] היום ותעשו הישר בעיני לקרא דרוור איש לרעהו, ותכרתו ברית לפני בבית אשר נקרא שמי עליו. (טז) ותשבו ותחללו את שמי ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו אשר שלחתם חפשים לנפשם, [ותכבשו אתם להיות] לכם לעבדים ולשפחות.</p>
--	---

כפי שהראתה שרה יפת, נוסח החוק שבדברים טו דורש את הקבצים שלפניו בניסיון לתקן את קודמיו ולהתאימם לרוחו, ולכן הוא המאוחר מבין החוקים.¹²¹ ירמיהו יוצר פרפרזה על לשונו של החוק בספר דברים, ונראה שהוא אף יודע את מקומו של החוק בהקשרו הספרותי, שהרי ראשיתו של הציטוט בהתייחסות לפסוק הפותח את דברים טו בדיני שמיטה ('מקץ שבע שנים תעשה שמטה' [טו, א]).¹²²

אלא שהרמיזות לחוקי שחרור עבדים אינן מתמצות בדמיון שבין ירמיה לד, יד ובין דברים טו, א, יב ('כי ימכר לך'; 'אחיו [אחיך] העברי'; 'ועבדך שש שנים'; 'ושלחתו / תשלחנו' חפשי מעמך). פסוקים ה-יא בירמיה לד מצביעים על היכרות הן עם החוק בספר

121 שרה יפת הצביעה על האופן שהחוק בדברים מפרש את לשונו הארכאית של ספר הברית אך משנה את מערכת היחסים בין אדון לעבד בהשפעת גרסת החוק בויקרא כה, לט-מו ('עבד עברי' [שמ' כא, ב] מומר ל'אחיך העברי'; שוויון בין עבד לאמה שקיים בויקרא רק לגבי עבד ואמה נכרים; העבד נתפס כשכיר; והאדון מחויב שלא לשלחו ריקם); השפעת ויקרא כה ניכרת בצירופים אחדים ('כי ימכר לך'; 'אחיך'; 'שכיר'). אולם החוק בספר דברים משנה מתפיסת החוק של ספר הקדושה (משאיר את עבדות העולם לעבד העברי כבספר הברית; מתעלם מן היחס לנכרי שבולט בויקרא כה); ולבסוף החוק בדברים מוסיף דברי הטפה ותוספות דרשניות (טו, טז-יח). ראו: ש' יפת, 'חוקי שחרור עבדים ושאלת היחס בין קבצי החוקים בתורה', 'אבישור וי' בלאו (עורכים), מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון: ספר היובל ל"א ליוזשטס, ירושלים תשל"ח, עמ' 231-249; וכן: N.P. Lemke, "The Hebrew Slave" Comments on the Slave Law Ex. xxi 2-11', VT, 25 (1975), pp. 129-144. טיגאי [לעיל הערה 75], עמ' 148 מסביר את סמיכות העניינים בדברים טו בחוקים שנוגעים להלוואות, לשמיטת חובות וכן לעוני, הנסיבות שאדם נמכר בהן לעבדות.

דברים (ההבחנה בין עבד לשפחה; 'לשלת... חפשים') הן עם חוקי ספר הקדושה בעניין חוק היובל שבויקרא כה.

ויקרא כה, י, לט-מו

ירמיה לד, ח-ט

(ח) הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה' אחרי

כרת המלך צדקיהו ברית לכל העם אשר

בירושלים

(י) וקדשתם את שנת החמישים שנה וקראתם דרוך בארץ

לכל ישביה, יובל היא תהיה לכם.

(ט) לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו

העברי והעבריה חפשים לבלתי עבד במ

ביהודי אחיהו איש.

(לט) וכי ימוך אחיך עמך, ונמכר לך לא תעבד בו עבדת

עבד. (מ) כשכיר כתושב יהיה עמך עד שנת היובל יעבד

עמך. (מא) ויצא מעמך הוא ובניו עמו...

(מב) כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים, ולא

ימכרו ממכרת עבד. (מג) לא תרדה בו בפרך, ויראת

מאלהיך. (מד) ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגוים

אשר סביבתיכם מהם תקנו עבד ואמה. (מה) וגם מבני

התושבים הגרים עמכם מהם תקנו וממשפחתם אשר

עמכם אשר הולידו בארצכם והיו לכם לאחזה.

(מו) והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחזה לעלם

בהם תעבדו, ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה

בו בפרך.

קשרים מילוליים מצויים בצירוף 'לקרא להם דרוך' (ראו 'וקראתם דרוך בארץ' [וי' כה,

י]),¹²³ בצירוף הפועלי 'עבד ב-' (יר' לד, ט; וי' כה, לט, מט), ובצירוף 'ביהודי אחיהו איש'

(יר' לד, ט, השוו ל'ובאחיכם... איש באחיו' [וי' כו, מ]). על בסיס הקשרים המילוליים

הללו אפשר לקבוע כי הנוסחה 'לבלתי עבד במ ביהודי אחיהו איש' (יר' לד, ט) היא הרחבה

שבנויה על ההבחנה בין עבד עברי/יהודי ובין עבד נכרי. אף על פי שהבחנה זו מצויה ברקע

כל קובצי החוק, היא מנומקת רק בספר הקדושה בהבחנה שבין 'אחיך' (פסוקים לט-מב)

ובין עבד 'מאת הגוים אשר סביבתיכם', או 'מבני התושבים הגרים עמכם' (וי' כה, מד-מה).

הנבואה בירמיה לד, ט משקפת את ההבחנה הזאת בהתאם לנסיבות הזמן באחרית ימיה של

ירושלים ומבטאת תחושה של סולידריות בקרב העם היהודאי (העברי).

123 'קרא דרוך' מופיע רק בויקרא כה, י, בראש העיסוק ביובל, ואיננו מוגבל לשחרור עבדים (וברוח זו

חוקאל מו, יז); ובנבואת נחמה כחלק מתפקידי הנביא: 'לקרא לשבויים דרוך' (יש' סא, א).

העיון המשווה מוכיח אפוא שירמיה לד מאוחר מכל נוסחי החוק שעוסקים בשחרור עבדים בתורה. הוא עומד בזיקה ברורה לנוסח החוק בדברים טו (זה שבעצמו מגלה יחס של עיבוד לחוקי ספר הברית וספר הקדושה), אך איננו מוגבל רק לשימוש בספר דברים. ירמיה לד נמצא בזיקה ישירה גם אל נוסח החוק של ספר הקדושה ומקבל את התפיסה העומדת ברקעו. לפיכך, הרמיזה אל נוסחי החוק מלמדת כי הנביא יוצר פרפרזה מאוחדת מנוסחי החוק השונים.¹²⁴

לצד קשרים ברורים אלה לנוסחי החוק מן התורה, בחמישה דברים ההרצאה הנבואית בירמיה לד איננה מתיישבת עם אף אחד מחוקי שחרור העבדים. ראשית, כתב הדרור של צדקיהו כלל כל עבד ושפחה עברי ועבריה (פסוקים ט–י) ללא קשר למניין שנות העבודה שלהם. ואילו פסוק יד חוזר על נוסח החוק בדברים טו (וכך גם שם' כא, ב) שקובע שחרור עבד עברי לאחר שש (או שבע) שנות עבודה. זוהי אפוא דוגמה נוספת למעתק (טרנספורמציה) מן העבדות ששנותיה נספרות באופן אישי אל החלטת שחרור בספרה כוללת-לאומית.¹²⁵ שנית, המקבילה הלשונית בצירוף 'קרא דרור' לויקרא כה, י מכסה על הבדלים מהותיים ביניהם. מהד גיסא, ויקרא כה איננו מוגבל לשחרור עבדים. ומאידך גיסא, שחרור העבדים והשפחות בירמיה לד הוא מעשה מלך בהקשר של כריתת ברית, ולא צו אלוהי. כלומר הרקע המשפטי/המלוכני רחב (ובודאי שונה) מן ההתרחשות המשפטית החוזרת אפילו במחזוריים של היובל. שלישית, למרות הדרישה הברורה 'לבלתי עבד במ ביהודי אחיהו איש' (לד, ט), העבדים והשפחות אינם מזוהים כעברים בפסוקים אחרים בפרק (למעט לד, ט השוו: לד, י, יא, טז, יז). רביעית, המילה 'שפחה' מופיעה פעמים רבות במקרא בנפרד או בצירוף 'עבדים ושפחות', אך לא באף אחד מנוסחי החוק בנוגע לשחרור עבדים (השוו ל'אמה' [שם' כא, ז] או ל'אחיך העברי או העבריה' [דב' טו, יב]).¹²⁶ ולבסוף, חמישית, הצירוף 'כבש את' לעבדים ולשפחות הוא יחידאי – אין לו אח ורע בנוסחי החוק הנזכרים והוא מופיע רק בהקשר אישי בנחמיה ה, ה.

ההבדלים הללו מלמדים על מעמדה של הנבואה ביחס לנוסחי החוק. בניגוד לחוק בספר דברים, אשר מבקש לתקן את קודמיו על פי דרכו, החוקים הנרמזים בירמיה לד אינם

124 השוו לעמדה שגרסת ספר הקדושה מאוחרת לירמיהו, ולכן היחידה הנבואית כולה, או רבדים מסוימים שלה, איננה ירמיאנית. ראו: דיוויד (לעיל הערה 118), 'עמ' 76–79; וכן S. Chavel, "Let My People Go!": Emancipation, Revelation, and Scribal Activity in Jeremiah 34.8–14', *JOTF*, 76 (1997), pp. 71–95.

125 כיוון שכך, ספק אם יש ממש בניסיונות לתארך את המאורע ההיסטורי על פי מחזורי היובל. השוו: סרנה (לעיל הערה 118).

126 בצירוף 'עבדים ושפחות' (יר' לד) יש משום הבדל של ממש במינוח בהשוואה לכל קובצי החוק בתורה, שם מופיעה רק המילה 'אמה' (שם' כ, י; כא, ז, לב; כג, יב; וי' כה, מד; דב' ה, יד; יב, יח; טז, יא, יד; ועוד).

זוכים לתיקון, וההבדלים (לעיתים סתירות של ממש) בינם לבין הנבואה נותרים בעינם. משמע, הנבואה לא באה להחליף את החוק, לתקנו, להתאימו, או לשקול על פיו את האירוע ההיסטורי.¹²⁷ תכליתה של הרמיזה שונה, כפי שמגלה ההקשר שהחוק מצויט בו. פסוק יג מציג את הברית שכרת אלוהים עם האבות 'ביום הוצאי אותם מארץ מצרים מבית עבדים' ומסיים את הפסוק במילה 'לאמר'. משמע, נוסח החוק המובא בפסוק יד הוא תוכנה של הברית. חיווק לכך בהתייחסות אל המרי מיד לאחר השלמת הציטוט: 'ולא שמעו אבותיכם אלי ולא הטו את אזנם' (פסוק יד). ההקשר מעורר תמיהה – הייתכן שזה כל תוכנה של הברית בין ה' לעמו? וקשה לא פחות – כיצד מתיישב סיפור המעשה בדבר קריאת הדרור והכבישה מחדש של העבדים והשפחות עם הפורענות הצפויה לירושלים? כיצד נהפך מעשה הכבישה מחדש של העבדים לסיבה לחורבן ירושלים? שאלות אלה כולן יכולות לבוא על פתרונן אם נצרף את הנבואה בירמיה לד אל האופן שהספרות המשפטית מן התורה משמשת בספר ירמיה.

נוכח כריתת הברית וקריאת הדרור של המלך צדקיהו, אירוע שאפשר להניח כי התרחש בשנותיה האחרונות של ירושלים, ובמיוחד נוכח הכבישה מחדש של המשוחררים לעבדים ולשפחות, קשר ירמיהו בין הברית האחת לקודמתה. על ידי היקש, מעתק והרחבה של חוקי שחרור העבדים, הציג הנביא את המעשה ההיסטורי כדוגמה מובהקת להפרת הברית המכוננת בידי העם. חוקי שחרור עבדים הם 'דברי הברית' (פסוק יח) בין ה' לעמו, הם חוקים מפורשים שיש דרישה למלא אחריהם. שלא כבתמונת ההמשכיות, הרצופה בחוסר הציות לברית, הקריאה לדרור הייתה תקווה לשינוי הדרך של בני הדור הנוכחי ביחס לאבותיהם ('ותשבו אתם היום ותעשו את הישר בעיני' [לד, טו]). אבל כבישתם של העבדים מחדש היה בה 'חילול שמו' של האל (פסוק טז), סמל לחטא מפורש (אחד) של הפרת ברית מצד העם והסבר לחורבנו. לפיכך, עונשה של ירושלים נגזר בדרך של מידה כנגד מידה: 'אתם לא שמעתם אלי לקרוא דרוור איש לאחיו ואיש לרעהו, הנני קרא לכם דרוור נאם ה' אל החרב אל הדבר ואל הרעב' (פסוק יז).¹²⁸

השימוש הספרותי בחוקי שילוח העבדים נובע מן המחשבה שהם בעלי סמכות ובעלי תוקף לאירועים שהתרחשו בסוף ימיה של ירושלים. כלומר, המעשה ההיסטורי הוא אחד,

127 השוו להשערתו של שמחה שבל (לעיל הערה 124) כי שלושה סופרים לקחו חלק בהתגבשות היחידה בירמיה לד, ח-כב. האחרון שבהם פעל לדעתו בימי נחמיה והוא שאחראי לזיקות לספר הקדושה, שנועדו לבטא את התנגדותו העקרונית לעבדות מישראל. אולם בדיונו המפורט לא הוכיח שבל שיש יסוד טקסטואלי להבחנה בין רבדים דיאכרוניים של התגבשות היחידה הזאת, כשם שלא נתן סיבה טקסטואלית להפקעתה מן הנביא. יתר על כן הצעתי לעיל מגמה שונה בתכלית לשימוש בחוקי שחרור העבדים.

P.D. Miller, 'Sin and Judgment in Jeremiah 34:17-19', *JBL*, 103,4 (1984), ראו: 611-613 pp.

והחלקיות שהוא מוצג בה משקפת את חוסר העניין של הנביא באירוע כשהוא לעצמו, כשם שאין לו עניין בשאלה אם יושמו החוקים לשילוח עבדים או חוק היובל בירושלים של ראשית המאה השישית. הנביא מעוניין לתת את המעשה הפוליטי-התברתי בהקשר תאולוגי. שילוח העבדים מאפשר לו לחזור אל הבסיסים המשפטיים האפשריים של הברית, ולבחור בחוקים לשילוח העבדים כדוגמה, כזעיר אנפין להפרת הברית של העם.¹²⁹ בזהירות אציע אפילו הסבר לבחירה של ירמיהו בחוק שחרור העבדים כסמל לפגיעה בברית. הצעה זו מבוססת על האפשרות שירמיהו הכיר לא רק את נוסח החוקים בספר דברים ובספר הקדושה, אלא גם את זה שבספר הברית. רק בקובץ החוקים הקדום מכולם, חוק העבד העברי פותח את פרשת משפטים, ראשון לכל 'המשפטים אשר תשים לפניהם' (ש' כא, א-ב). אין חובה בדבר, אבל אפשר שבסמיכות של 'לאמר' אל חוק שילוח העבד העברי, יש הד להיכרות עם טופס הברית של ספר הברית הגדול. אם כך הדבר, אף על פי שירמיהו מסתמך בלשונו על הנוסח בספר דברים (ואף יוצר פרפרזה חופשית עליו), הוא יודע גם את נוסחיו האחרים של החוק ואת הקשריהם הספרותיים.

סיכום ומסקנות

העיון במעשה הפרשני בדוגמאות שהוצגו, וברבות אחרות שקצרה היריעה מלפרטן, מוביל לשורה של מסקנות הן בנוגע לספרות התורה בראשית המאה השישית לפה"ס הן בנוגע לספר ירמיה.

אשר לספר ירמיה – התפוצה הרחבה של השימוש במסורות מן התורה בספר, תפרוסת הנושאים במסר הנבואי וחשיבותם, הטכניקות הפרשניות החזורות, אשר נבנות פעמים רבות על כפלי משמעות ומשחקי מילים ('קדש', 'אכל אשם' [ב, ג]; 'חנף' [ג, א-ה]; וכן 'הישיבע לשקר' [ז, ט]; 'ברית' ו'קרא דרור' [לד, ח-כב]), והחופש לדרוש בדרכים של היקש, מעתק, הרחבה ואף היפוך חוקים מן התורה – כל אלה מצביעים לדעתי על מעשה שאין סיבה להפקיעו מן הנביא.

אשר לספרות התורה – התמונה המצטיירת היא של נביא (וכן יש להניח גם ממשכי דרכו) בקיא בספרות התורה, ובמיוחד בספרות החוק בתורה, עד לדיוקי הלשון. ירמיהו היה בן בית בבחירת האסוציאציות המשפטיות והספרותיות שהיו עשויות לסייע ולבסס את דבריו החדשים, ושני עקרונות פרשניים הדריכו אותו ביצירת ההיקשים: 'תורה מן השמים' ו'תורה למשה מסיני' (יר' יא, א-יד; יז, יט-כו, ועוד).

129 לפיכך, בניגוד ליאיר הופמן, אינני חושבת שמדובר בערפול מכוון שנובע מכתובה רטרופסקטיבית. ראו: י' הופמן, 'החוק כאמצעי ספרותי מעצב: סיפור שחרור העבדים וכיבושם מחדש (יר' לד, ח-כב)', בית מקרא, 47 (תשס"ב), עמ' 2-10.

לספרות התורה היה תפקיד של ממש בעיצוב המסר הנבואי. ירמיהו איננו רומז לספרות התורה כדי ללמד את העם דבר (השוו לתפקיד הכהנים, כגון: יח' ז, כו; חגי ב, יא; וכן יר' ב, ח, ועוד), וגם לא רק לצורך יפי הסגנון או כדי לשבר את האוזן. בשימוש במקורות המשפטיים שעמדו לפניו ירמיהו מציג שימוש פרשני־דרשני שמבקש ליצור היקשים (אנלוגיות) מן העבר להווה ולעתיד, או מרחיב את דברי החוק הקודם כך שיתאימו לימיו, ואפילו מהפך את הדברים הראשונים לצורך הנגדתם אל המציאות העכשווית.

יש לשער כי לספרות התורה היה תפקיד מרכזי בגיבוש מעמדו המקצועי של ירמיהו. בעידן שירמיהו נלחם על מעמדו כנביא ה', התורה הייתה מקור סמכות לדבריו. הרמיזות היו אמצעי רטורי לעיגון דבריו במסורת ההיסטורית והמשפטית המוכרת לעם, ודרך לציין המשכיות בינו לבין משה, בין מתן התורה והחוקים במעמד המכונן, 'ביום הוציאי אותם מארץ מצרים', ובין הדרישה הנבואית לציות לאל ולבריתו בראשית המאה השישית לפה"ס.

אף כי מרבית הרמיזות המשפטיות הן לספר דברים, עדיין ניכר מגוון רחב של מקורות מספרות התורה שמשמשים בספר ירמיהו, ובהם גם מקורות כוהניים. לפיכך, לא כל רמיהו לספר דברים מפיקעה את דבר הנבואה מידי של הנביא, כשם שאין להגביל את ירמיהו או את עורכי הספר להיכרות עם הספרות הדברית והדו־טרונומיסטית או לשימוש רק בה.

עם זאת, קשה לקבוע כיצד נראתה התורה של ירמיהו. העיון הקפדני ברמיזות מצביע על שורה של אפשרויות: לעתים ניכר קשר ספרותי ברור המאפשר להניח שהנביא הסתמך על טקסט כתוב (כגון יר' ד, כג–כו ובר' א; יר' יז, יט–כו והשבת בדב' ה). במקרים אחרים נראה כי הנביא בקיא במושגים המשפטיים ונהג בהם חופשיות כשהוא מצרפם זה לזה, אך אין דרך להוכיח שהיו לפניו קובצי חוק סדורים (כך הדבר בדרך כלל כשמדובר ברמיזות לחוקים מן החוק הכהני, כגון: 'קדש ישראל לה', ושאלת הזיקה לויקרא כב, יד–טז, לעומת ויקרא ה ובמדבר יח; וכן 'קרא דרור' ו'לבלתי עבד ביהודי אחיהו איש' [יר' לד, ח–יא]). במקרים בודדים אפשר לשער כי הנביא הכיר הקשר טקסטואלי כמו זה שמצוי לפנינו (יר' לד, ח–כב, חוק שחרור עבד עברי [דב' טו, א, יב–יז]; וכן כפוחת את חוקי ספר הברית [שמ' כא, ב ואילך]). לפיכך, בשלב זה של המחקר אפשר רק לחדד את השאלה, ואיך זיל גמור.

בפתח הדברים העליתי את השאלה האם יש בידנו כלים להבחין בין ירמיהו ל'ממשיכי דרכו' בשימוש בספרות התורה? והאם התורה (היקפה, תכניה ומהותה) שידעו ממשיכי דרכו של הנביא ועורכי הספר שונה מזו שידע הנביא? – ביקשתי להציג מחדש את השאלה הקשה הזאת לדיון, ועדיין אינני יכולה להציע לה תשובות נחרצות. ניסיתי להדגים עד כמה נרחב השימוש בספרות התורה, ועד כמה הוא חיוני למסר הנבואי בנושאים ובסגנון שאין סיבה להפקיעם מן הנביא עצמו. המחקר מלמד כי אין סיבה להבחין בין הרמיזות לספר דברים ובין רמיזות למקורות ספרותיים ומשפטיים אחרים בתורה. יתר על כן, הוצאת כל היחידות

שמופיעות בהן רמיזות לספרות התורה מגדר נבואות ירמיהו לא רק מצמצמת את דברי הנביא מבחינה כמותית, אלא גם מעקרת מתוכן פנים רבות במסר הנבואי שלו. שכן ירמיהו פעל באחרית ימיה של ירושלים ובראשית תקופת גלות בבל, והשפעתו האידאולוגית הוכרה כבר בימיו וביתר שאת בדורות שאחריו.

במקום אחר טענתי כי הפעילות הרומזת והפרשנית איננה מוגבלת לנביא ואפילו לא לחוגי הנביאים, אלא הייתה בשימוש גם בקרב בני דורו ודורם, כפי שמלמדים עימותים בספר ירמיה וציטוטים שמצטטים ירמיהו ויחזקאל (יר' כא, א–ז; יד, יט–כב; יח, ב; כ, לב ועוד).¹³⁰ הדיון הנוכחי מוסיף ומבסס את ההנחה כי מסורות היסטוריות ומשפטיות מן התורה היו חלק מן המורשת המוכרת לנביא ולבני דורו: הן נתפסו כבעלות משמעות לחיי ההווה בעשרות השנים הראשונות של המאה השישית לפה"ס ולכן מילאו תפקיד בשיח שביניהם. לכן, אין סיבה לראות בפעילות המדרשית תופעה מאוחרת לנביא (גלותית או בתר-גלותית). להפך, מתקבל הרושם שבראשית המאה השישית לפה"ס הייתה ספרות התורה (מבלי לקבוע את היקפה המדויק) מקור ספרותי חשוב ששירת את הדוברים כולם במאבקים האידאולוגיים ביהודה ובגלות.¹³¹

- 130 ראו: D. Rom-Shiloni, 'Facing Destruction and Exile: Inner-Biblical Exegesis in Jeremiah and Ezekiel', *ZAW*, 117 (2005), pp. 189–205; פעילות פרשנית נעשתה גם בקרב משוררים (כגון תה' מד) ראו: D. Rom-Shiloni, 'Psalm 44: The Powers of Protest', *CBO* (in press)
- 131 בדברים אלה יש אפוא לחזק את הבחנותיו של פרידמן ([לעיל הערה 12], עמ' 250–265) בדבר התגבשות ספרי התורה עד מלכים במחצית הראשונה של המאה השישית (580–550 לפה"ס), ובזמן מקביל (עד סוף המאה השישית) גם מרבית ספרי נביאים אחרונים. הדיון הטקסטואלי שהוצע בזה מציב יחס דיאכרוני ברור בשלב היצירה הספרותית בין ירמיה לספרות התורה ומקדים את העיסוק הפרשני לראשית המאה השישית. פירוש התורה בפרט ומהלכים של פרשנות פנימית ליצירה ההיסטורית והנבואית בכלל זהו בחקר הספרות המקראית המאוחרת, החל בנבואות חגי, זכריה, ובמיוחד זכריה השני (ט–יד). ראו למשל בפירושו של רס מייסון שהובא בספר לכבודו. R. Mason, 'The Use of Earlier Biblical Material in Zechariah 9–14: A Study in Inner Biblical Exegesis', M. J. Boda and M. H. Floyd (eds.), *Bringing out the Treasure: Inner Biblical Allusion In Zechariah 9–14* (JSOTSup, 370), London 2003, pp. 1–208
- S. Japhet, 'Law and "The Law" in Ezra-Nehemiah', *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Panel Sessions*, Jerusalem 1988, pp. 99–115

