

חקר המקרא על פרשת דרכים

מ. ויינפלד

ביים די לה בקביעתה שלא יתכן כי כל אלה ניתנו מפי מחוקק אחד בזמן אחד כיון שיש סתירות בולטות בין קובצי החוקים האלה. דבר המעיד על מוצא שונה וזמן שונה בכל אחד מהם.

המסורת מקבלת את ספרי המקרא כספרים אחידים וכיצירות הומוגניות. הבקורת חושפת לעומת זאת רבדים ספרותיים שונים ביצירה זו או אחרת ומעמידה אותנו על כך שאין היצירה יחידה ספרותית אורגנית כי אם תרכובת של תעודות או מקורות שונים. הפרכת אחידות היצירה אינה גוררת אחריה בהכרח הפרכת אחידות מחברה כי הלא יתכן שמחבר אחד חיבר את יצירתו על ידי הרכבת יסודות שונים. ואמנם אסטרויק שהעלה לראשונה את התיאוריה על מקורות שונים בס' בראשית טען כי משה השתמש בתעודות שונות ומהן הרכיב את החומר.

בהשקפה המסורתית נתגבשו דרכי פירוש קבועים התואמים את המסורת ובכך הסתלפה לא פעם כוונתו האמיתית של הכתוב. הבקורת שואלת את עצמה על פירוש הכתוב מבלי להגרר אחרי המסורת. כך למשל הכתוב: "ויהיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך" (שמ' י"ג 9) מתפרש במסורת היהודית כקשירה מוחשית של תפילין על הזרוע ועל הראש, אך כבר הרשב"ם ראה שיש להבין זאת על דרך הסמל², וכפסוק זה כן פסוקים אחרים הנראים לנו ברורים על סמך תורה שבעל פה אך באמת פירושם שונה.

המסורת מקבלת את עדות הכתובים כעדות אמיתית ונכונה. הבקורת מפקפקת בעדות זאת ושואלת אם אין עדות זו פרי השלכה מתקופה מאוחרת על תקופה קדומה יותר, או פרי מגמה דתית או ספרותית.

כבר אמרו כי יסוד המחשבה המדעית הוא הספק ואכן יסודה של בקורת המקרא¹ נעוץ בהטלת ספק במסורת. הטלת ספק תרתי משמע: ספק לגבי נכונות נוסח המקרא שבידינו וספק בנוגע לדרך התהוותם וחיבורם של ספרי המקרא לסוגיהם. בהתאם לכך מסתעפת בקורת המקרא לשניים: הבקורת "הנמוכה" שענינה הנוסח גופו, והבקורת "הגבוהה" העוסקת בחקר ספרותי היסטורי של המקרא. הביקורת הנמוכה שואלת למהימנות הנוסח שבידינו, ואילו הבקורת הגבוהה תוהה על מחבר היצירה, זמן חיבורה, אחידותה הספרותית, כוונת הכתוב ומשמעותו, וחשוב ביותר, על מהימנות המסופר. נביא קצת דוגמאות להמחשת הענין. המסורת אומרת כי משה כתב את חמשת חומשי תורה, דוד כתב ספר תהילים, ושלמה כתב את משלי, קהלת ושיר השירים. הבקורת מפקפקת במסורת זו ומנסה לזהות בדרך משלה את מחברי היצירות הללו. התשובות אמנם אינן אחידות, אך הדבר המאחד את כל החוקרים הוא הנסיון לברר את זהות המחבר באמצעות מתודה מדעית חפשית בלא זיקה לדעות קדומות. לכאורה אפשר שהחוקר יגיע למסקנה כי משה חיבר את התורה או חלקים ממנה או ששלמה כתב קובצי משלים ודוד חיבר מזמורים, אך כל זאת לאחר שקלא וטריא וניתוח מדעי גרידא.

לפי המסורת ניתנו חוקי ספר הברית (שמות כ"א-כ"ג) והחוקים של תורת הכהנים (וביחוד חוקי ספר הקדושה) בהר סיני (שמות כ"ד, ויקרא כ"ז 46, כ"ז 34) ואילו חוקת משנה תורה ניתנה בערבות מואב וכולם מפי משה נאמרו. הבקורת תוהה על שלושת קבצי חוקים אלה ושואלת שמא גובשו בזמנים אחרים, במקומות אחרים ובנסיבות שונות. גם אם לא תגיע לפתרונות אלטרנטיבי-

² ראה דבריו לשמ' יג' 9 "לאות על ירך, לפי עומק פשוטו; יהיה לך לזכרון תמיד כאילו כתוב על ירך כעין 'שימני כחותם על לבך'; בין עיניך, כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי."

¹ בקורת המקרא פירושה ניתוח בקרתי-מדעי של המקרא ולא כפי שנוטים רבים לפרש את המושג—מחוסר ידיעה או בודון—בקורת מתוך רצון להמעטת דמותו של המקרא.

יש לנו ברוב ספרי הנבואה חלקים ביאוגרפיים שמן הסתם נכתבו בידי תלמידי הנביא. אף זו: הבקורת העמידה אותנו על האפשרות שצורפו וסופחו לדברי הנביאים נאומים, נבואות ונחמות מתקופות מאוחרות יותר שאינם שייכים לנביא שאליו יוחסו, והדוגמה הבולטת ביותר: הפרקים בישעיהו מפרק מ' ואילך שכידוע אינם משל ישעיהו בן אמוץ, שפעל בימי חזקיהו, כי אם משל נביא אלמוני שפעל בימי שיבת ציון.

הבקורת לימדה אותנו אפוא לראות במקרא לא סדרת ספרים כי אם סדרת טכסטים ותעודות. לפי גי שאנו באים לדון בפרשה מסוימת, בחוקה, בני בואה, בהיסטוריוגרפיה או בחכמה, עלינו לברר את היקפו של הטכסט הנדון ואת טיבו הספרותי ואחר כך לנסות לזהות את רקעו ההיסטורי והחברתי ואם אפשר גם את מחברו, מבלי שתכלולנו העובדה שהטכסט מופיע כאילו יצא מפי משה, ישעיהו או ירמיהו. ואם אמרנו כי יצירה נבואית ששם הנביא נקרא עליה, איננו רשאים לראותה כספר, הרי יצירות היסטוריוגרפיות כספרי נביאים ראשונים ששם מחבריהן לא נזכר ולא ונרמז במקרא מכל שכן. היתכן לראות יצירה אחידה בספר מלכים, למשל, שנצטרפו בו רשומות ממלכתיות עם סיפורי נביאים, רשימות אדמיניסטרטיביות עם תיאורי בנינים במקדש וכיו"ב. לכל היותר אפשר לדבר כאן על עורך ומלקט אך לא על מחבר אחד.

בדיון מדעי אין אפוא חשיבות לספר שבו מופיע טכסט זה או אחר כי אם לתעודה עצמה, אופייה וזהותה. התנועה הפרוטסטנטית שהצמיחה את מדע המקרא אמנם נולדה במזל התחקות על אותנטיות של תעודות. היא ביטאה מחאתה כלפי תיאולוגיה הבנויה על תעודות מזויפות ועל פירוש מסולף של תעודות ואמנם היא שהחדירה את מושגיה גם לתחום מדע המקרא. בעקבותיה בא המחקר הביקורתי-היסטורי, הבא לנתח תעודות ולבקרן דרך חירות ללא תלות במסורת. כללו של דבר, הבקורת מטילה אמנם ספק במסורת, אך אינה באה לשלול אותה. החקירה אפשר תראה שהמסורת צודקת ואפשר לא.

המסורת שעמה נאבקה הבקורת שתי פנים לה. יש מסורת המופיעה במקרא עצמו ויש מסורת שנשתרשה בעם אך במקרא עצמו אין לה זכר. הרי כתוב מפורש: "ויכתוב משה את התורה הזאת" (דב' ל"א 9) "התורה הזאת" — האם הכוונה "מבראשית עד לעיני כל ישראל"? בדיקה יסודית מעלה שהמונח "התורה הזאת" כוונתו לתורה שפורש משה לפני בני ישראל בערבות מואב, ואף חז"ל והמתרגמים הקדומים הבינו כך את המושג "משנה התורה הזאת", כלומר ספר דברים, ומכאן הכינוי משנה תורה שנתיחד לספר דברים. אך המסורת היהודית והנוצרית שלא יכלה להשלים עם אלמוניותם של שאר ספרי התורה הרחיבה את המושג "ספר התורה הזאת" על כל ספרי התורה והפכה את משה למחבר כל החומש. כך נוצרה הדוקטרינה של "תורה מן השמים" במונח "חמשת חומשי תורה", שבאמת אינה גלומה במקרא עצמו. כתיבת משנה תורה על ידי משה היא אפוא מסורת המופיעה במקרא עצמו, מסורת שיש להתמודד עמה, ואילו כתיבת כל החומש בידי משה היא מסורת עממית שאין צורך בהתמודדות מרובה כדי להפריכה.

חשיבות רבה נודעת לבקורת לא רק בעצם הטלת ספק במסורת כי אם בערעור תודעת הספר לגבי יצירות מקראיות. המסורת נטתה לראות ביצירות מקראיות ספרים במלוא מובן המלה, כלומר כל ספר מכ"ד הספרים חובר על ידי מחבר אחד בתקופה מסוימת וכדרך כל ספר טבוע הוא כולו בחותמו של המחבר. הבקורת מעלה ספק באחידות היצירה, אחידות זמנה ואחידות מחברה, ובכך ערערה את תודעת הספר. גם אם מופיעה בראש הספר הכותרת "דברי ירמיהו" עלינו לשאול שמא לא כל החומר הכלול בספר מפי ירמיהו יצא ומתחת ידו. ואמנם ידוע כי חלק גדול מספר ירמיהו נכתב בסגנון ביאוגרפי, כלומר, מסופר בו על ירמיהו בגוף שלישי ואף נרמז לנו מי כתב ביאוגרפיה זו של ירמיהו (ברוך בן נריה). ואמנם

³ לענין זה ראה לאחרונה דברים נכוחים בפירושו של א. א. שפייר לבראשית, (Anchor Bible (1964).

גדולה יותר — שיש להתיחס בזהירות רבה למסורת המקראית ההיסטורית. חובה עלינו להמשיך בדרך של הטלת ספק, שאלה ותהייה, שהן מיסודות המחקר, אך חלילה לנו להסיק מסקנות פוזיות גם במקום שהתוצאה נראית כודאית.

במשך מאתיים שנות קיומו של המחקר המדעי המקראי נתגבשו מוסכמות שנעשו נכסי צאן ברזל של המחקר. הגילויים האחרונים מחייבים לבדוק אותן מחדש. במקרים רבים עלינו להודות שהמסורת צדקה, ולא הבקורת.⁶ התגליות לימדונו כי הגזמנו בפקוקים הן לגבי זמן חיבורן של היצירות המקראיות והן לגבי מהימנותן ואחידותן. על כל פנים במקום שאין ראיות מכריעות לאיחור יצירה, לאי־מהימנותה או לחוסר אחידותה רשאים אנו לקבל את הנחותיה של המסורת.

מה טיבו של המפנה שחל בבקורת לגבי זמן חיבורן של היצירות המקראיות, מהימנותן ההיסטורית ואחידותן הספרותית?

אבן־הבחון בבית מדרשו של ולהוזן לגבי קביעת המוקדם והמאוחר ביצירה המקראית היתה ההשתלשלות מאמונה הנתאיסטית לאמונה מונותאיסטית, כלומר מאמונה באל לאומי לאמונה באל אוניברסלי, מתחושה מוסרית קהה לתחושה מוסרית צרופה ומעודנת, מקשר עם האל על בסיס טבעי לקשר על בסיס משפטי, מתפיסה קולקטיבית לביסטיית לתפיסה אינדיבידואליסטית, מעבודת אלוהים הקשורה בטבע לעבודת אלוהים המנותקת מהווי הטבע, וכיוצא באלו. המסקנה המתבקשת מתיאוריה אוולוציוניסטית זו היא:

1. ספרות התורה שבה שולט העקרון המונותאי־איסטי והמוסרי הצרוף אינה קודמת לתקופת הנבואה הקלסית. האלמנט הקדום שבתורה הוא הדקלוג הפולחני שבשם' כ"ג 10-19 ולד' 17-26, ולא הדקלוג המוסרי שבשם' כ' ובדב' ה'.
2. הברית עם האל המושתתת על חוקים כתנאי הברית היא ספקולציה משפטית מאוחרת מסוף ימי הבית הראשון.

ברם הספק, התהייה והשאלה משמשים אך נקודות־מוצא לחוקר ואילו עבודתו הממשית היא פתרון השאלה וישוב התהייה. ברור שעבודה זו נעשית תוך הסתייעות בכלים ובמכשירי עזר שונים כבלשנות, היסטוריה, ארכיאולוגיה, גיאוגרפיה, אנתרופולוגיה, תולדות המשפט וכיו"ב. אך גם החוקר המדעי הגזק לכלים כשרים אין בידו ערו־בה שתוצאות מחקרו נכונות. סוף סוף הכלים והאמצעים מוגבלים ועל החוקר להשלים את מחקרו על ידי השערות משלו. מכאן חילוקי הדעות במדע המקרא. השאלה ברורה, אך הפתרונות שונים. יש מהם שהועלו בכשרון שכלי חריף וזכו להתקבל על דעת רבים, אך גם הם נתערערו, כפי שאירע לשיטתו של ולהוזן שהיתה מושלת בכיפה זמן רב. ואולם גם כשמתערער הפתרון המוסכם, עדיין אין הכרעה — עד שמתגלות עובדות חדשות וטופחות על פניה של תיאוריה זו או אחרת. הבעים שניבעו בתאוריות הבקורתיות באו בעקבות התגליות האפיגרפיות והארכיאולוגיות בחמשים השנה האחרונות. תגליות אלה הגדילו במידה רצינית את האמצעים והכלים לחקר המקרא וחיללו מהפכה בכל תחומי הבקורת — לא רק בבקורת הספרותית־היסטורית כי אם גם בבקורת הנימוכה, זו העוסקת בלשונו ובנוסחו של המקרא. בעקבות התגליות האפיגרפיות מיטיבים אנו להכיר את השפות השמיות שמהן יש ללמוד הרבה על לשון המקרא, וכך נופלים תלי תלים של הערות תיקוני נוסח. כך למשל הכתוב בהושע ו' 6: "על כן חצבתי בנבאים הרגתים באמרי פי." תוקן על ידי רבים "חצבתי באבנים הוריתים באמרי פי"⁴ (והכוונה ללוחות הברית), כיון שלא מצאנו חצב במובן הרג. אך שפת כנען כפי שמצאנו באוגרית לימדה אותנו שמחץ והרג נרדף לחצב ואין צורך לתקן.⁵

כשם שהתגליות בשדה הלשון והתרבות של העמים השכנים מחייבות אותנו לזהירות בתיקורני נוסח, כך הן מלמדות אותנו — ואולי במידה

⁴ עיין למשל Biblia Hebraica 3 כתוב זה (הצעת פרוקש).

⁵ וראה מ.ד. קאסוטו, האלה ענת, תשי"ג עמ' 77.

⁶ אם כי לא בדרכו הולגארית של ורנר קלר ("התנ"ך כהיסטוריה").

ממלכות הניאוראשוריות והניאובבליות כאחד. דוקא בראשית האלף השני שומעים אנו על מושב בות מסחריות מפותחות, על רפורמות כלכליות לטובת העם (mišarum)⁷; פירסום קובצי חוקים, כתיבת מילונים ויצירה ספרותית על כל גווניה. באמצע האלף השני (בתקופה הכשית) מתחילה כבר הקאנוניזציה, ואלו אשורבניפל, הפועל כאלף שנה לאחר מכן, מכנס בספרייתו כתבים עתיקים אך אינו מצטיין כיוצר יצירה חדשה. תקופת היצירה חלפה זה-כבר.

גם בישראל אין לדבר על אולוציה. האבות פעלו בתקופה של פריחה תרבותית גדולה ואין לראותה כתקופה פרימיטיבית. התפיסה האולוציוניסטית על התפתחות מנוודות לחקלאות, מינקות לבגרות, לא פחות משהיא מושפעת מתורות ההתפתחות של דארון והגל מושפעת מן ההשקפות הרומאנטיות של המאה הקודמת כלומר מהיצון לדמות צמיחת עם כצמיחת אדם מילדות לבגרות.⁸

שלשלת הדעות הקדומות שליוותה את חקר הימקרא במשך מאה שנה הולכת ומתפרקת. כך למשל טענו: 1. לא יתכן שחבורת נוודים תוכל במלחמה לערים בצורות בכנען. 2. לא ייתכנו מוסדות פולחן מפותחים כי אם בסוף ההתפתחות. 3. הגיונות חכמה פסימיסטיים יתכנו רק בתקופת דקאדנציה.

עתה יודעים אנו כי אין מקום לאפסיומות מסוג זה, וכי גידולו של עם ישראל לא נחרש בדרך פשטנית זו כפי שניסו לתארו.

מהימנות: כשם שהתעודות מן המזרח הקדמון לימדונו כי אין הצדקה לאיחור סוגי ספרות מסוימים למדנו מתעודות המזרח הקדמון שאין הצדקה

3. ליריקה דתית אישית לא תיתכן לפני ירמיהו, ואילו ספרות חכמה והגיונות בתחום הגמול האינדיבידואלי הן יצירות מתקופת הבית השני. 4. חוקה כוהנית מורכבת שאין לה זיקה לחייו האגראריים של העם אין לה מקום לפני שיבת ציון ולפני יסוד ההיארוקרטיה של תקופת הבית השני.

התגליות האפגראפיות של המזרח הקדמון לימדו אותנו כי אין יסוד לתיאוריות אלו. נתברר לנו כי כל אותם הסוגים הספרותיים שהוחזקו מאוחרים היו קיימים בעמי הסביבה עוד לפני שנולד עם ישראל ועל כן אין הצדקה לאיחורם בישראל. תחושה מוסרית מפותחת היתה מצויה בבבל ובמצרים עוד באלף השלישי לפנה"ס, טכסטים ריטואליים הדומים מאוד לאלו שבספרות הכוהנית שבתורה ושאין להם קשר לטבע ולהווי הארצי אף הם מצויים במסופוטאמיה ובמצרים מאות שנים לפני התהוות עם ישראל, כתבי חכמה דיאקטיים, תלונות על הגמול וכן מזמורים מצויים למכביר מהאלף השני לפנה"ס. אפשר כמובן לטעון שתרבות המעצמות הגדולות הללו הקדימה לגמול זמן רב לפני תרבות ישראל—טענה נכונה וכשרה לעצמה—אך העובדה שבימי משה מצויים קובצי חוקים כתובים, ובימי דוד ושלמה מצויים בסביבה כתבי חכמה ומזמורים שוב אינה מרשה לנו לדבר בודאות על איחורם של סוגים ספרותיים אלה בישראל. קובצי החוקים כמות שהם לפנינו בתורה וכן קובצי המשלים שבספר משלי וקובצי המזמורים שבספר תהלים הם ודאי פרי התפתחות דתית-ספרותית ממושכת, אך עצם מציאותם של החוק, המשל והמזמור בישראל ודאי קדומה היא.

יתרה מזו, האפקים שנפתחו לפנינו עם התגליות האחרונות הראונו לדעת כי אין לדבר בתרבות הימזרח הקדמון על התפתחות מן הנמוך אל הגבוה כעקרון מנחה. עדים אנו במזרח הקדמון לקפיצות היסטוריות ולא להתפתחות הדרגתית מתמדת. התרבות הבבלית שפרחה בתחילת האלף השני לפנה"ס נחשבת כקלאסית מבחינת הישגיה המשפטיים, הכלכליים והמדעיים ולרמתה לא הגיעו ה-

⁷ לענין זה ראה לאחרונה: F. R. Kraus, Ein Edict des Königs Ammi-Šaduqa von Babylon, 1958, pp. 182 ff.

⁸ רעיון ה'aetas puerilis, שמקורו בפרשנות הקלווויניסטית, קיבל את פיתוחו הראציונלי אצל לטינג והדרר ומכאן ואילך מדברים על das kindliche Zeitalter. ראה לענין זה: H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart, 1956 p. 114 f.

ה' בכ"ם" — סימן שיש כאן רבדים שונים. אין צריך לומר שהכפלות וחזרות שימשו אבני בוחן לחשיפת שכבות, והוא הדין בפרשיות הטרוגניות שבהן בודדו את היסודות השונים וייחסו אותם למקורות שונים.

התגליות לימדונו כי תופעות מסוג זה היו מקור בלות בספרות המזרח הקדמון ואינן מעידות אפוא בהכרח על מחברים שונים ומקורות שונים. כך, למשל, בחוזה החתי מדבר המלך על עצמו בגוף ראשון ועובר באמצע התעודה לגוף שלישי. הוא אומר: "אנכי המלך הגדול מלך חת... אם לא תשמעו למלך הגדול מלך חת". בתעודות אחרות, כגון החוזה של אסרחדון עם הואסאלים ובחוזה הארמי מספירה, יש מעבר מן הפנייה לזולת ביחיד לפנייה ברבים¹⁰, וכאן ברור שתעודה מונוליתית בידינו ולא פסיפס של מקורות. והוא הדין במעבר מסגנון ספרותי אחד למשנהו. גם כאן אין שינוי סגנון מעיד על מחבר אחר, שכן מתעודות המזרח הקדמון למדנו כי הסופרים נהגו לעבור מסגנון ספרותי אחד למשנהו לפי צורך הענין.

ואין פירוש הדבר, כמובן, שכל התאוריות על המקורות והרבדים בספרות המקרא בטלות ומבוטלות. שהרי ביסודן נימוקים ענייניים רבים, ולא סגנוניים בלבד. כונתנו אך לומר שהשינוי הסגנוני גרידא אינו יכול לשמש אבן-בוחן לקביעת מקורות שונים, כפי שנהגו לעשות בתחילת המאה. מכאן אנו למדים שאי אפשר ללמוד על המקרא מתוך המקרא בלבד, כפי שעשה ולהזוין שלמד מן ההיסטוריוגרפיה על התורה ולהיפך, אלא יש ללמוד גם מן הסביבה ששמשה בלי ספק גורם פורה בהתפתחותו של עם ישראל ובעיקר ביצירתו הספרותית. ואכן חוץ מן הסיפור המרתק ותוכחת הנבואה הקלסית מוצאים אנו בתרבויות האזור מכל הסוגים הספרותיים שבמקרא: סיפורי ברי-

לשולל את מהימנותם של תיאורים רבים בספרות המקראית כפי שנהגו לעשות עד כה. סיפורי האבות שנחשבו לאגדות חסרות רקע ריאלי נמצאו משקפים מציאות משפטית-חברתית מאמצע האלף השני לפנה"ס. גם אם נתקיימו תנאי חיים אלו עד ימי המלוכה, הלא העובדה שתנאים כאלה היו קיימים באזור אלו מאות שנים לפני המלוכה, אינה מרשה לנו לכפור באותנטיות של סיפורי האבות. עדות חשובה לאותנטיות הם השמות בסיפורי האבות, האופייניים למחצית הראשונה של האלף השני ואינם שכיחים עוד בתקופות השופטים והמלוכה⁹. אין כמובן להתפס לקיצוניות ולומר שכל המסופר על האבות יש לקבלו כעדות היסטורית, שכן סיפורי האבות הם ספרות בעלת ערך אמנותי (ולא היסטוריוגרפי, כגון זו המצויה בספרי נביאים ראשונים), ועל כן צריכים הם להימדד בקנה מידה ספרותי ולא היסטורי-ריאליסטי. עם זאת הרי אלו סיפורים שמאחורי-הם עומדת מציאות ריאלית.

הרשימות הגיניאלוגיות השונות הפזורות בספרות המקרא, וביחוד אלה השייכות לתורת כוהנים ולספר דברי הימים, הולכות ומתבררות כאותנטיות, אם כי לאו דוקא מתקופת משה. ספר דברי הימים שנחשב כ"זיוף" של תקופת המלוכה זוכה לריאהבליטאציה, אם כי אין לקבלו כמהימן לכל דבר. הולך ומתחזק לנו שהקדמונים האירו מאורעות מסוימים באורם, אף הציגו אותם באורח מגמתי, אך לא בדרך עובדת ומאורעות מלבם.

גם לגבי חשיפת מקורות ורבדים חל מפנה בעקבות התגליות האפיוגרפיות. בתחילת המאה נהגו לקבוע רבדים לפי השימוש בגופים. אם מוצאים אנו פסוק המדבר בלשון יחיד ליד פסוק המדבר בלשון רבים סימן ששני מקורות לפנינו. אם מוצאים אנו בפרשה מסוימת מעבר מדיבור בגוף ראשון לדיבור בגוף שלישי — חזיון נפרץ בדיבור אלוהי שפעם מדבר בגוף ראשון ופעם בגוף שלישי כגון: "ונתתי מטר ארצכם... וחרה אף

⁹ עיין: ש. ייבין, עיונים בתקופת האבות, בית מקרא, אדר תשכ"ג, עמ' 15-17.

¹⁰ בחוזה אסרחדון (D. J. Wiseman, The vassal treaties of Esarhaddon Iraq 20 (1958) ש' 426-427 נאמר: "ימלא את השדה בפגריכט, יאכיל את בשרך לתנים ולנשר", ובחוזה הארמי מספירה: A. Dupont-Sommer, Les inscriptions araméennes de Sîrê 1958, I B, 23-38: "שקרתם לכל אלוהי הבית... שקרת בעדות (=ברית) אלה".

ולא היה מותנה בתנאים מיוחדים. אלוהי ישראל זקוק לעם ישראל כשם שהעם זקוק לו ואי אפשר לזה בלי זה. רק בסוף ימי הבית הראשון, בעקבות התודעה התורנית המוגברת, נוצר הרעיון על הקשר בין האל לעמו המיוסד על ברית בעלת אופי משפטי.

המתונים שבחוקרים מודים עתה בקדמותו של מושג הברית אך טוענים שהברית המושתתת על החוקה היא בכל זאת מאוחרת. הברית במובנה המקורי, אומר אחד מהם, אינה חוזה והסכם דו-צדדי, כי משמעותה היא מתן חסות לחלש ורק בתקופה מאוחרת ניתן לה מובן של חוזה משפטי טי¹². נראה כי תפיסות אלו הונעו על-ידי שני גורמים: (א) משפט קדום הטבוע בתיאולוגיה הנוצרית שהחוקה והתורה כתנאי הברית שבין ישראל לאלוהיו הן פרי מחשבה יהודית מאוחרת מיסודם של עזרא ונחמיה ואינן שורשיות בדת המקראית הקדומה. (ב) גישה אולוציוניסטית, הרואה את המומנט הפורמאלי כמאוחר.

ההנחה על איחורו של מושג הברית שבין ישראל אל לאלהיו נתבדתה אף היא לאור התגליות החידשות. עד 1954 לא נתעורר איש לבדוק את מושגי הברית בעולם הסובב את ישראל, אף שטפסים של חוזים ובריתות בארצות הסובבות פורסמו החל משנת 1923¹³ ואף נכתבה מונוגרפיה על החוזים החתיים המדיניים בשנת 1931¹⁴. בשנת 1954 נייסה מנדנהאל¹⁵ לראשונה להשוות את החוזים החתיים לברית שבמקרא. הוא מצא שהברית המקראית יש בה יסודות דומים לאלה שבברית החתית והם: (א) הפתיחה ובה הצגת-עצמו בתחילת הברית כגון אנכי ה'... או כה אמר ה'... (ב) המ-

אה, חוק ומשפט, היסטוריוגרפיה, מזמורים וכתבי חכמה דיאקטיים וספקולטיביים.

אמנם עוד בסוף המאה הקודמת עמדו כמה מחוקרי המקרא על נקודות מגע אלו. ואולם מגמת-פניהם היתה במידה ניכרת, להוריד את ישראל מגדולתה, ועל כן ביקשו והדגישו רק את הצדדים הדומים שבין סיפורי הבריאה וסיפור המבול, ה"חוקים והמשפטים לבין סיפורי בבל וחוקיה, והתעלמו מן השוני המהותי בצביון הסיפורים ורוחם ובתפיסת החוק. כך, למשל, החוקה בבבל היא חוקת מלך ולכן היא דנה גם בחובות האזרחים כלפיו, ואלו חוקת ישראל היא חוקה אלוהית שהמלך כפוף לה ככל אזרח ישראלי אחר, ואף יותר ממנו, ולכן אין מוצאים בה חובות הישראלי כלפי המלך. ספרות החכמה הנכרית מעמדית היא במהותה ומדברת בעיקר אל בני החצר¹¹, ואלו החכמה הישראלית מדברת אל כל אדם בישראל החל מעובד-אדמה ועד מלך. המזמורים הבבליים רצופים נוסחאות מגיות ריטואליות, ואלו המזמור הישראלי הוא שיר תהילה לאל ללא נוסחאות ולוית טקסים מוחשיים.

כשלוש שיטה זו, של אנאלוגיות, שאפשר לקרוא לה שיטת "ביבל-בבל" (על שם ספרו של פרידריך דליצש), היה ברור כליכך עד שרוב חוקרי ה"מקרא התרחקו ממדע המזרח הקדום וחוקרי המזרח הקדום התרחקו מן המקרא, ואין גשר ביניהם. בדיקה מחודשת ויסודית של היצירה המקראית נוכח יצירותיהם של עמי המזרח הקדום עשויה ללמדנו לא מעט על ערכה הסגולי של היצירה המקראית.

עד כאן עסקנו בצד העקרוני של הנושא. ננסה עתה להמחיש את המפנה בבקורת המקרא על-ידי הצגת בעיה שנעשתה נקודת מוקד חדשה בחקר המקרא. הלא היא בעית הברית שבין ישראל לאלוהיו, הטבועה ביסודה של ספרות התורה והנבואה. ולהוון בא לאחר את רעיון הברית. הקשר בין האל לעמו היה מלכתחילה קשר טבעי ואורגני

¹¹ ראה למשל במבוא למשלי אמנאמאפה המצריים Pritchard Ancient near-eastern texts 2, p. (421).

¹² J. Begrich, Berit, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 60 (1944), pp. 1-11.
¹³ E. F. Weidner, Politische Dokumente aus Kleinasien 1923; J. Friedrich, Die Staatsverträge des Hatti-Reiches in hethitischer Sprache I 1926, II 1930.
¹⁴ V. Korošec, Hethitische Staatsverträge, Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung 1931.
¹⁵ G. E. Mendenhall, Covenant Forms in Israelite Tradition, Biblical Archaeologist 17 (1954), pp. 50-76.

אם כי ידוע לנו עתה שהחוזים החתיים אינם יחידים במינם ובדורם וכי היתה זו מסורת שמ"קורה במסופוטמיה והיו לה מהלכים גם במדינות פרובינציאליות בסוריה שלא היו קשורות קשר מדיני ישיר לחת.

וגם אם נסכים עם פון ראד שטקס הברית הוצג בפועל הרי יש להבינו על רקע קיום טקסי ברית במזרח הקדום. השאלה הנוקבת היא מה ראו בני ישראל להעתיק דפוסים פוליטיים לספירה דתית. בשום עם, זולת ישראל, לא שמענו על כריתת ברית של עם עם אלוהיו¹⁸. מדוע דימה ישראל את הקשר שבינו לבין אלוהיו בדמות ברית והסכם כתוב.

נראה לי שיש שתי תשובות לדבר :

א. דת ישראל היא היחידה בדתות העולם העתיק המושתתת על אמונה באל יחיד, אל קנא, שאינו סובל שותפים ומתחרים, כלומר שאיננו סור כל נאמנות פלוראליסטית מצד עובדיו, מה שאין כן בדתות פוליתאיסטיות ששם חייב היה המאמין לשמור אמונים לאלים רבים. נאמנות אכסקלוסיבית זו הנתבעת מן הישראלי דומה מבחינת מהותה לנאמנות הואסאל לריבונו שאף היא אכסקלוסיבית. השליט דורש מן הואסאל הכפוף לו "אהבה בכל לב", אהבה שאינה ניתנת לחלוקה¹⁹. וראמנם בדומה לתביעות האל במקרא תובע הריבונו מן הואסאל: לא ללכת אחרי אחרים, לא לפנות לאחרים, לא לעבוד אחרים, לא לשים עליהם מלך

¹⁸ יוצאת דופן בענין זה היא ברית אורוכגינה (Uru-kagina) מושל לגש (2100 לפנה"ס) הכורת ברית עם האל גינגירסו על הרפורמות הכלכליות שלו. אף שאין זו ברית בין אל לעם על קובץ חוקים כמו במקרא יש לה — ללא ספק — משמעות לגבי הבנת הברית במקרא שאף בה המנהיג הוא המקיים את הטקס. יתכן וברית משה עם העם בסיני אומנם נעוצה בתקנות מסוג זה, אך רעיון הברית בין העם לאל על מערכת חוקים מחייבת, שבהגשמתה מותנה קיום האומה, אין לו אף במזרח הקדום. לענין הרפורמה של אורוכגינה ראה: ש. נ. קרמר, ההיסטוריוגרפיה השומרית, ארץ ישראל, מחקרים בידיעת הארץ ותיקוניה, ספר ג', תשי"ד, עמ' 56-57.

¹⁹ לענין "אהבה" במובן לויאליות פוליטית, ראה W. L. Moran, The ancient Near-eastern background of the Love of God in Deuteronomy, Catholic Biblical Quarterly 25 (1963), p. 7 ff.

בוא ההיסטורי שבו מתוארים החסדים בעבר שע"שה הרבון עם הכפוף לו; (ג) תנאי הברית; (ד) הפניה לעדי הברית (השמים והארץ) וכיו"ב; (ה) הברכה והקללה; (ו) חובת הפקדת טופס הברית במקדש וקריאתו לעתים מזומנות.

לאמתו של דבר, עוד לפני שנתגלה דמיון פורמאלי זה בין הברית שבמקרא לבריתות האחרות, שם לב פון ראד¹⁶, למבנה הברית המקראית וב"יחוד למבנהו של ספר דברים, המגלם את ספר ברית ערבות מואב, ותהה על פשר האלמנטים ה"שונים המקופלים בו: מבוא היסטורי, א—י"א; חוקים, י"ב — כ"ו, 15; התחייבות, כ"ו 16-19; ברכה וקללה, כ"ו—כ"ח. הוא טען שמן הסתם משקף המבנה הזה מהלך של טקס פומבי שבו נהגו לקרוא חוקים לפני העם המתכנס, בחג ומועד¹⁷. לפני הקריאה סיפרו (לדעתו — הלויים) את חסדי ה' עם ישראל ובסיומה השמיעו ברכה וקללה. לדעתו שרד לנו בספר דברים וביהושע כ"ד זכר למקום שבו נערך טקס זה — בשכם בין הר גרייזים והר עיבל. גם ברית סיני משקפת לדעתו טקס דומה, כי גם היא בנויה לפי דפוס דומה: פרק י"ט — מבוא היסטורי; כ—כ"ג — חוקים; כ"ג 20-33 — ברכה וקללה; כ"ד — טקס הברית וההתחייבות.

אם לא נקבל הנחה זו, אומר פון ראד, יקשה עלינו להבין מנין לקח הסופר המקראי את היסודות השונים שמהם מורכבת הברית. אולם פון ראד כתב את הדברים בשנת 1938, כשעדיין לא הגיעו לחוקרי המקרא הידיעות על הבריתות בתרבויות האזור. נוכח ידיעתנו כיום על הבריתות במזרח הקדום אין עוד צורך להסתמך על השערות גריי-דא. סברה, מאז ומעולם דימו בני ישראל את הקשר שבינם לבין אלוהיהם על רקע של ברית בין ריבונו לואסאל. אפשר שהיו מושפעים בדימוי זה, כדעת מנדנהאל, מן הבריתות החתיות שהיו רווחות דוקא בעת ההיא (מאות י"ד—י"ג לפנה"ס).

¹⁶ G. von Rad, Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch 1938.

¹⁷ על טקס המונח ביסוד עשרת הדברות והחוקים הישראליים עמד כבר לפניו S. Mowinkel בספרו Le Décalogue בשנת 1927.

החנינה, הגלומה בנוסחת המידות הידועה: "ה' ה' אל רחום וחנון" (שמ' ל"ד 6).

הנה כי כן, הברית אינה ספקולציה משפטית מאוחרת, כטענת ולהוזן ואחרים, כי מלווה היא את ישראל מראשיתו, ואכן עיצבה זו את הפסיכולוגיה הדתית של עם ישראל. להבדיל ממסופוטמיה, ששם מלך בשר ודם הוא נותן תוקף לחוק בישראל המלך האלוהים הוא הנותן חוק ובקיום חוק זה מותנה הקשר בינו לבין עמו. מסורת סיני, המבדי-אה לידי ביטוי מלא את הקשר הזה, נתפסת על-ידי פון ראד כמאוחרת כיון שאין היא מופיעה בפירוט "חסדי ה'" עם ישראל בדברים כ"ו וביהושע כ"ד, פרשיות שהן לדעתו מן הקדומות ביותר. אך דעה זו נעוצה באי הבנה. הלא מסורת סיני מתארת את תנאי החוזה, ואלו חסדי ה' עם ישראל הם רק ההנמקה והמניע לשמירת החוזה, מעין מבוא היס-טורי. אין אפוא מקום לערבב את שני האלמנטים הללו ולטשטש את הגבולות שבין הסיבה למסובב. בתיאור חסדי ה' עם ישראל אין מקום להזכיר את ברית סיני שהיא חובה ולא זכות.²³

מצאנו אפוא שמבנה הברית בתורה הוא כמבנה ברית פוליטית ואסאלית ולא זו בלבד, אלא כשם שמבנה הברית הפוליטית ידע התפתחות מסוימת אף הברית הדתית כן. מושג הברית שבין האל לעמו נשתנה בעקבות השינויים שחלו בניסוח החוזים במזרח הקדום. במחצית הראשונה של הא-לף השני לפנה"ס וכן באלף השלישי הבריתות היו מקבלות את תוקפן לאו דוקא על-ידי שבועה כי אם בטקסים מוחשיים הקשורים בזבח ובסעודה. בתעודות מארי שומעים אנו בשעת כריתת ברית על שחיטת עיר²⁴, בתעודות אללה' מדובר בערי פת כבש²⁵, באסטילת אַאגאטום מלגש שומעים

אחר, לאהוב אותו כנפשם, לדבוק בו, לירוא או-תו, להשבע בשמו, לשמוע בקולו ולהיות תמים אתו. כן מזהיר הריבון את הואסאל מפני נסיונות הסתה והדחה, ובדומה לדב' י"ג מזהיר הוא מפני נביאים מסיתים, מפני בני משפחה קרובים ומפני ערים שלמות שבמקרה זה יש "להכותם לפי חרב" כמו בעיר הנדחת.²⁰

ב. דת ישראל היא היחידה שדימתה את אלו-היה למלכה. "לא אני אמשול... ולא בני... ה' הוא ימשול בכם" (שופטים ח' 23), אומר גדעון. ואמנם נראית לנו דעתו של בובר²¹ כי זו סיסמה קדומה התופסת מקום חשוב בתיאולוגיה הישרא-לית העתיקה. אם אמנם האל הוא מלך הלא יש לקיים אתו קשרים כיאה למלך. ההתקשרות אי-פוא היא כדרך ההתקשרות עם מלך באמצעות הס-כס כתוב ומחייב.

ואכן לוחות הברית הם תנאי ההסכם הכתוב שבין ה' לישראל. נדמה לי שרק מתוך השואה עם חוזים משפטיים כתובים אפשר להבין את מעשה שבירת הלוחות בידי משה. הפרת ההתחייבות וב-מקרה דגן עבודת העגל גורמת לביטול החוזה ועל כן יש להשמיד את כתב ההתחייבות. אם החוזה כתוב על לוח אבן שוברים אותו ואם הוא כתוב במגילה קורעים אותה. ואמנם המונח "שבר לוח" (tuppan hepü) הוא מונח בבלי ידוע לביטול חוזה.

עתה מבינים אנו את פשר חזרתו של הדקאלוג הפולחני בשמות לד' 19-26 (המכונה ספר הברית הקטן). הלוחות הקודמים בוטלו וכתבים חוזה חדש שבו נרשמים שוב התנאים. על חנינה לוא-סאל ואפשרות של חידוש ברית לאחר הפרתה שמענו אמנם דברים מפורשים בחוזים החתיים²², והלא במעמדו השני של משה בהר סיני עם פסי-לת הלוחות החדשים תופסת מקום עיקרי בקשת

²³ לענין זה ראה לאחרונה H. B. Huffmon, The Exodus, Sinai and the Credo, Catholic Bibl. Quarterly 27 (1965) pp. 101-113. רק בתקופת בית שני נתפסה ברית סיני כחסד שעשה ה' עם ישראל (נחמ' ט' 13-14).

²⁴ Archives Royales de Mari II, 37:6, 11
²⁵ D. J. Wiseman, Abban and Alalah, Journal of Cuneiform Studies 12 (1958), 11.40-41
²⁶ F. Thureau-Dangin, Sumerische Akkadische Königsinschriften 1907, pp. 10 ff

²⁰ ראה בחוזה ספירה III, 12-13: והן קריה הא נכה תכוה בחרב = ואם עיר (= היא המורדת) הכה תכוה בחרב.

²¹ ראה ספרו "מלכות שמים", ירושלים תשכ"ה.
²² עיין למשל J. Friedrich, Staatsverträge, Vertrag 4, § 3 f

מענה הגבעות קולך, שמעו הרים את ריב ה' וה' אתנים מוסדי ארץ כי ריב לה' עם עמו ועם ישראל אל יתוכח. עמי מה עשיתי לך... כי העליתך מארץ מצרים וגו'... אנו מוצאים כאן את עדי הברית: הרים ואיתני הטבע המופיעים גם בברייתות הפוליטיות של העת ההיא. גם עמוס מנסח את תוכחתו בצורת ריב על הפרת ברית. הוא מו-נה את חסדי ה' עם ישראל בעבר (המבוא ההיס-טורי), ואת ההתכחשות לחסדים אלה (ב' 9-12) ו-כל זה משמש לו בסיס להשמעת התוכחה והפור-ענות (ב' 13-16). לאחר מניין המכות (ד' 6-11) שהביא האל על ישראל ליסרם אומר הוא: "הכון לקראת אלוהיך" (פס' 12) שאינו אלא פניה להת-כונן למשפט אלוהי.³⁰

לאור החוזים והבריתות בתרבויות הגובלות ב-ישראל מובנים לנו גם דימויי הפורענות של הנבי-אים הישראליים, שכיוצא בהם מוצאים אנו בחו-זים המדיניים מהעת ההיא. דימויי הפורענות שב-חוזים אלה פותחים במלה "כאשר" (Ki Šq באכ-דית ו"איך זי" בארמית)³¹ כמו בנבואה המקרא-אית³² וכמו בנבואה שבמקרא כך גם בחוזים הל-לו שאובים הדימויים מעולם החי, הצומח והדומם כאחד.³³ הדמיון בולט לא רק בצורה כי אם גם בתוכן. כך למשל האיום: "והכה ה'... כאשר ינוד הקנה במים" (מ"א י"ד, 15) מצוי כלשונו בחוזה אסרחדון מלך אשור עם הוסאלים שלו.³⁴

נבואות איום רבות שומעים אנו מפני הנביאים בלוויית המחשה דראמטית של הפורענות על ידי פעולות סמליות. ואמנם גם איומיהם של המלכים, כורתי הברית עם הכפופים להם, מומחשים על

אנו על חוזה מלווה בסעודה²⁶. ואמנם הבריתות הקודמות שבסיפורי האבות ובברית סיני שבש-מות כ"ד מלוות טקסים פולחניים וסעודות משו-תפות. הטקס או הסעודה הם המעניקים תוקף לב-רית: "הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה (שם' כ"ד 8). דם הברית הוא אפוא הנותן תוקף להתחייבות. לא כן בטקסי ברית מאוחרים יותר, כאן השבועה והאֵלה הכתובות על גבי ספר הן הנותנות תוקף לברית.

בברית ערבות מואב שבספר דברים אשר נוס-חה בתקופת חזקיהו-יאשיהו אין שומעים על זבח וסעודה כי אם על "האֵלה הכתובה בספר הזה". ו-אמנם בחוזים המדיניים אשר מן האלף הראשון נסוג המומנט הפולחני ובמקומו בא המומנט הדרא-מאטי שהוא מעין המחזה ותו לא. בחוזה של אשור נירארי V עם מתעאל מבית אגוסי²⁷ נאמר בפ-י רש שהאֵל המועלה עתה עם כריתת הברית לא נועד לזבח כי אם להמחשת העונש למפר הברית: "כשם שראשו גערף ולא ישוב לעדרו עוד כן יע-רף ראש מתעאל אם יפר הברית ולא ישוב לארצו עוד". והוא הדין בירמיהו ל"ד בברית על שחרור עבדים: גם כאן שימש העגל להמחשת האיום ולא לקרבן ונתתי את האנשים העוברים את בריתי כעגל²⁸ אשר כרתו לשנים והיתה נבלתם למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ".

הריב של האל עם עמו, המוצג בדברי הנבי-אים השונים, מקבל אף הוא משמעות חדשה לאור הידוע לנו על בריתות במזרח הקדום. לפני צאת המלך להפרע ולהנקם ממפר הברית הוא משמיע דברי ריב, כלומר מעלה טענותיו כלפי יריבו על הפרת הברית, ודוגמה לכך מצאנו בריב של תכלת ניגורת ה' עם המלך הבבלי²⁹. ואכן גם הנביאים מציגים כביכול את ריבו של ה' עם ישראל בן בריתו: כך פותח מיכה את תוכחתו בפרק ו' "שם-עו נא את אשר ה' אמר קום ריב את ההרים ותש-

³⁰ לענין זה ראה לאחרונה, W. Brueggemann, *Ve-tus Test.* 15 (1965), pp. 1-15

³¹ D. J. Wiseman, *The vassal treaties of Esar-haddon*, 11, 530 f Dupont-Sommer, *Sfire* I A, 35 pp

³² השוה: "כאשר תעיק העגלה המלאה לה עמיר" (עמוס ב' 13); "כאשר יציל הרעה מפי הארי... כן ינצלו..." (שם ג' 12); "כאשר ינוס האיש מפני הארי..." (שם ה' 19) ועוד.

³³ ראה: Wiseman, *op. cit.* p. 26
³⁴ *ibid.*, 1.630

²⁷ E. Weidner, *Archiv für Orientforschung* 8 27 p. 24 ff. (1932)

²⁸ כך יש לקרוא במקום העגל. ראה לכתוב *Biblia Hebraica* 3 (הצעת W. Rudolph)

²⁹ ראה: W. G. Lambert, *Archiv für Orient-forschung* 18, p. 38 ff

גם הנבואות על הגויים זכו להארה חדשה בעקבות גילוי התעודות המדיניות-משפטיות במזרח הקדום. האיורים בנבואות על הגויים מנוסחים בנוסח האיורים שהיו רשומים בחוזים המדיניים שבסביבה. דוגמה מאלפת ביותר לענין זה מובאת על ידי החוקר הילרס³⁶ מתוך הנבואה על אדום בישיעה ל"ד 16. לאחר שהוא מונה קללות מסוג הקללות שבחוזים המדיניים (פס' 9-15) אומר הנביא: "דרשו מעל ספר ה' וקראו אחת מהנה לא נעדרה". ספר ה' לדעת הילרס, אינו אלא טופס הברית שבין יהודה לאדום שבו היו רשומות הקללות שיביא ה' על אדום באם תפר זו את הברית, והנביא מתכוון לומר כאן שכל הקללות הכתובות בטופס הברית יחולו על ראש אדום.

סוגיות נכבדות בתורה ובנבואה מתפרשות אפוא אל נכון מתוך עיון בתעודות המשפטיות-מדיניות שהיו רווחות בסביבה, וזוהי רק דוגמה אחת מרבבות בתחום הזיקה שבין ספרות המקרא לספרות המזרח הקדום. על כל פנים יש בה בדוגמה זו כדי ללמדנו שחוקרי מקרא לא יוכלו להתקדם בחקירותיהם אם לא יקדישו תשומת לב מרובה לתעודות המזרח הקדום ההולכות ומתגלות לנגד עינינו חדשים לבקרים.

ידי פעולות סמליות: "כאשר תישבר קשת וחצים אלו כן ישברו (האלים) את קשת מתעאל וקשת שריו... וכאשר ייגזר עגל זה כן ייגזר מתעאל וייגזרו שריו, וכאשר יערה זה כן יערו נשי מת-עאל ונשי שריו"³⁵. משל שבירת הקשת שמצאנו כאן מצוי בהושע (א' 5) ובירמיהו (מ"ט 35), ובתקופת ירמיהו מוצאים אנו המחשה דומה בשבירת עול שעל צואר הנביא (ירמ' כ"ח, 11). המחשת איום העירום מצוי אצל ישעיהו: "כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף... כן ינהג מלך אשור את שבי מצרים... ערום ויחף" (ישע' כ, ד). פעורלות דראמאטיות אלה של הנביאים נעשו אמנם על רקע התקשרויות מדיניות — של ירמיהו בשעה שמתרקמת ברית כנגד בבל ושל ישעיהו בשעה שזוממים לכרות ברית עם מצרים נגד אשור — והן באות להמחיש את האיורים שליוו בדרך כלל את טקס כריתת הברית.

כמו בטקסי ברית במזרח הקדמון כן גם בנבואה הומחשו אפוא האיורים אם בדרך דראמאטית ואם בדרך דימוי ספרותי. ואכן האומים הנבואיים כמו האיורים שבחוזים המדיניים באים להמחיש ולתאר את הרעה שתבוא עקב הפרת הברית של העם עם מלכו שהוא אלהיו.

D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* 1964, p. 44 ff ³⁶

Sfire I A, 38-41 ³⁵