SCRIPTURES IN THEIR OWN LIGHT
COLLECTED ESSAYS

by M. WEISS

Judaica
BS
1192
W43
1987

מסת"ב 0-511-342-965 ISBN

©
כל הזכויות שמורות למוסד ביאליק • ירושלים תשמ"ח
סודר בדפוס שס"ג קריספין, ירושלים
Copyright by the Bialik Institute • Jerusalem 1987
Printed in Israel

תוכן העניינים

פתח דבר 7

חלק ראשון: עיונים בספרות

שירה

א. צירוף מלים
'על שלשה...ועל ארבעה' 13
ב. מיטאפורה
בעקבי מיטאפורה אחת במקרא 27
מה בין הימים האלה ובין הימים הבאים לפי עמוס ט, יג? 88
תמונה וקול בפרקי מראות הנבואה 99
ג. היצירה כדמותה
דרכה של תורה במזמור 'אשרי האיש' 111
על ארבעה מזמורים בספר תהילים 135
מנת־כוסו של אדם — עיונים בתהילים לו 174
פרק התקיעות — תהילים מז 182
תהילים צ 196
'ברכי נפשי' — תהילים קד 214
יציאת מצרים בתהילים קיד 252
'תהלה לדוד' — תהילים קמה 263

סיפורת

א. אבני בנייה
למלאכת הסיפור במקרא 293
עוד למלאכת הסיפור במקרא 312
ב. היצירה כדמותה
הסיפור על ראשיתו של איוב 335

חלק שני: עיונים באמונות ודעות

עשרת הדיברות בפי נביאים 393

'ואקים מבניכם לנביאים' 406

'יום ה'' — עיון מחודש במקורו של המושג 426

מבעיות 'תורת הגמול' במקרא 458

ציונים ביבליוגראפיים 513

פתח דבר

בהגיע פרופ' מאיר וייס לשיבה בקשנו אנו, חבריו, תלמידיו ואוהביו הרבים, להגיש שי לו ונמצאנו מגישים שי לעצמנו. עלתה מחשבה בלבנו להנותו במה שהינה אותנו, כי הגיעה 'עת כנוס', באה השעה לקבץ חיבוריו הנידחים על פני כתבי־עת וקבצים הרבה לאסופה אחת, בחינת מאורות קטנים המצטרפים יחד למאור גדול.

חכמי הקורטוריון של מוסד ביאליק, מנהלו לשעבר מר ח' מילקוב ועורך ההוצאה מר חנוך קלעי ז"ל תמכו במשאלת לבנו והביאוה לידי מימוש וגמר טוב. **רק לאחר שסמכו הם ידם על התוכנית גילינו, משה גרינברג, עמנואל טוב ואנוכי,** שלוחי חברינו לדבר מצוה, את אוזנו של בעל היובל וכפינו עליו הר כגיגית הסכמה ליוזמתנו. ובקבלו על עצמו את 'מעשה־המרכבה' של ספרו נענה פרופ' מ' וייס לא רק לרצוננו שלנו, אלא גם ובעיקר לרצונו של מי שנפקד מקומו עמנו באותה שעה יפה — **בנו בכורו, ד"ר רפי ויס ע"ה, מורה מעולה וחוקר־מקרא מובהק,** איש־יהודי יקר וחבר נאמן שהלך לעולמו בדמי ימיו, בשיא תנופת יצירתו.

במסכת עירובין אמרו על ר' מאיר: 'לא רבי מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו מאיר? שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה' (יג, ע"ב). אך הוסיפו ואמרו עליו שם: 'גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של מאיר כמותו. ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו? שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו'. באמת, אף דרכו של מאיר וייס בחקר המקרא עודנה דעת יחיד. אף שהנתיב סלול היטב, עודנו 'נתיב מאיר' וטרם היה לדרך־המלך. על דרכו זו של ר' מאיר בניתוח הספרותי של המקרא אינני צריך לייחד את הדיבור, שהרי הוא עצמו מסר לידנו משנה ברורה במבוא לספרו 'המקרא כדמותו', שראה אור במוסד ביאליק[1]. הדגש

1 מהדורה ראשונה, ירושלים תשכ"ב, מהדורה שניה מתוקנת ומורחבת, ירושלים תשכ"ז. מהדורה שלישית, מעובדת עיבוד מקיף עתידה לראות אור בקרוב.

השיטה של תולדות הצורה והמסורת, אלא לפי השיטה שכיניתי אותה שיטת האינטרפריטאציה הכוללית. שיטה זו מראה כי מוטיבים מקובלים ואפילו שאולים, היינו לא מקוריים, כתוצאה מאופן שימושם עשויים להיות אוריגינאליים. אין להבין אותם נכוחה אפוא אלא מן הקונטקסט הקונקרטי. ואם הם מופיעים בפרקי מראות־נבואה מסוגו של יש' ו, יש קורלאציה בין החלק החזותי ובין החלק השמיעתי. התמונה המוראית והקול המושמע משתלבים זה בזה, משלימים, מפרשים זה את זה, ומעצבים ביחד את רעיונו של פרק המראה כולו.

ג. היצירה כדמותה

דרכה של תורה במזמור 'אשרי האיש'

'משה נתן חמישה חומשי תורה לישראל ודוד נתן חמישה ספרים שבתהילים לישראל'[1].

הקבלה מספרית זו אינה אלא לבוש חיצוני[2] להשקפתם של חז"ל על מהותם של שני הספרים, על הקשר הפנימי שביניהם. יש במאמר הזה ביטוי לראיית שני הספרים כמקבילים. אך אפשר להניח כי ראייה זו קדומה יותר; בתקופת המקרא עצמו הורגשה קירבה זו שבין תורה לתהילים. דעה מוסכמת היא היום במחקר המדעי של ס' תהילים, כי חלוקתו המחומשת של ספרנו — שהיתה אולי ידועה כבר לבעל ס' דברי הימים[3] — מעידה על מגמה לערוך (כנראה, עריכה סופית) את קובצי המזמורים לשם לימוד, לשם תורה, לכן ניתנה לספר צורתה החיצונית של התורה. כוונה זו משתקפת, קרוב לוודאי, גם בהעמדתו של מזמור א — מזמור לימודי על האיש 'אשר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה' (ג) — בראש ס' תהילים כעין מבוא לו.

על ר' יהושע בן לוי מסופר, שראה 'בספרא דאגדתא: מאה וארבעים

1 שוחר טוב א, ב.

2 השווה: י' היינמן, דרכי האגדה[2], ירושלים תשי"ד, עמ' 63.

3 בעלי השערה זו מביאים ראייה מדה"א טז, לד–לו. כידוע, מקבילים פסוקים אלה לתה' קו, פסוק א ופסוקים מז–מח, ומכאן שלפני סופר דברי־הימים היה פסוק מח כתוב בסופו של מזמור קו, ופסוק זה הוא מאותן חתימות־ברכה שנקבעו בסיומיהם של ספרי תהילים (עיין: מא, יד, והשווה גם: עב, יח–יט: פט, נג). אמנם נ"ה טור־סיני (הלשון והספר, כרך הספר, ירושלים תשי"א, עמ' 16) סבור כי 'במקום ששם נמצאו ברכות כאלה, שם קבעו אחר־כך סיומי ספרים', אבל עיון בתוכן המזמורים שבסופם נמצאות חתימות אלה, יצדיק יותר את הסברה המובעת היום על־ידי רוב החוקרים, כי התהליך היה הפוך: במקום שקבעו את סיומי הספרים, שם הוסיפו אחר־כך את חתימות־הברכות.

ושבעה מזמורות שכתוב בתהילים כנגד שנותיו של אבינו יעקב'[4]. אגדה זו מגלה חלוקה שונה של מזמורים מן הנהוגה בספרינו. לפיה היה מספרם הכולל של המזמורים לא 150, כי אם 147. גריץ[5] ראה כגורם למספר זה את הכוונה להעמיד את מספר המזמורים בס' תהילים על מספר ה'סדרים' של התורה במחזור התלת־שנתי שהיה נהוג בארץ־ישראל.

כך הסביר גם קניג[6] (מבלי להזכיר את גריץ) את חלוקתו של ס' תהילים בארץ־ישראל והביע גם את ההשערה, כי אותן 53 פסיקתות שבהן חילקו בעלי המסורה את ס' תהילים מכוונות כנגד הפרשיות של התורה במחזור החד־שנתי שנהג בבבל, אם כי המספר אינו זהה בדיוק.

על־כל־פנים דעה רווחת בדברי חז"ל, כי ס' תהילים כספר ניתן לא לתפילה בלבד, ומכל שכן לא לקריאה בלבד, אלא גם ללימוד, וכי הוא במובן זה מעין 'תורה'. יש לשמוע את הדה של השקפה זו, למשל, בבקשות ששמו בעלי אגדה בפי דוד, כמחבר ס' תהילים: 'אמר ר' ירמיה בשם ר' יוחנן, כתיב "אגורה באהלך עולמים" (תה' סא, ה), וכי תעלה על דעתך שדוד היה מבקש דירה לשני עולמים, אלא אמר: יהיו קורין ומזכירין אותי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כאילו אני קיים'[7]; '"יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך" (יט, טו), שיעשו ויוחקו לדורות, ואל יהו קורין בהם כקורין בספרי מירס [=הומירוס], אלא יהיו קורין בהם והוגין בהם, ונוטלין עליהן שכר כנגעים ואהלות'[8].

בקשר לתה' עח, א: 'האזינה עמי תורתי' — מעיר בעל המדרש: 'שלא יאמר לך אדם אין מזמורות תורה, אלא תורה הם... לפיכך: "האזינה עמי תורתי"'[9].

בזמן האחרון מובעת במחנה חוקרי המקרא דעה על קשר מיוחד בין מזמורי תהילים ובין מעמד הר סיני. ארתור וייזר[10] סבור, כי מקדם היה בישראל ראש־השנה החג של בחירת ה' בציון ובבית דוד, ובראש־וראשונה של חידוש הברית שנכרתה בין ה' ובין ישראל. לדעתו, נחוג החג הזה

4 ירוש' שבת טז, א.
5 H. Graetz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, I, Breslau 1982, p. 9.
6 E. König, *Die Psalmen*, Gütersloh 1927, p. 666, n. 4.
7 שוחר טוב, שם, ה.
8 שם.
9 שם, עח, א.
10 A. Weiser, *Die Psalmen*[4], Göttingen 1955.

בבתי־המקדש בפעולות דראמאתיות שבהן הוצגו המאורעות האלה. טקסי הצגות אלו משמשים — לפי דעתו של וייזר — רקע לכמה וכמה מזמורים. אך כל התיאוריה הזאת — על אופיו הדראמאתי של הפולחן (שהעלה ראשונה מובינקל[11]), על תוכנו זה של ראש־השנה וכן על הקשר בין חגיגתו ובין מזמורי תהילים — בדויה היא מן הלב; אין לדעה זו כל סמך אובייקטיבי לא בתורה ולא בנביאים, וכמובן גם לא בס' תהילים[12].

ויש חוקרים הרואים תהום בין התורה לס' תהילים, שני עולמות מנוגדים. הם רואים בתורה דתיות קפואה וכפוייה, חוקת כהנים, עשייה פולחנית חיצונית, דינים ומצוות מגבילים וכובלים את האדם ביחסו לאלהיו; ואילו בתהילים — דתיות חופשית מכל אזיקים ומוסרות, משוחררת מהדרכה וממצוות שהוטלו ממעל, דתיות אישית, דתיות של המיית הלב ושל געגועים לקירבת אלהים.

אולם מתוך עיון רציני במזמורי תהילים תתברר כל השטחיות שבהערכה זו, וכרגע יכלה כעשן 'הניגוד' שבין חוק ובין שירה לנוכח פסוק אחד מתוך מזמור קיט: 'זמירות היו לך חקיך' (נד). ואמנם נכון הוא שבתורה קורא קול ה' אל האדם, ומגיד לאדם מה טוב, ומתוך ס' תהילים לרוב בוקע קולו של האדם אל אלוהיו, ובו געגועיו לקירבת ה' אשר היא־היא הטוב — אבל בזה, ואך ורק בזה, כל ההפרש שבין התורה ובין ס' תהילים! הניגוד בין שני הספרים האלה הוא הניגוד בין שאלה לתשובה, בין קריאת ה' אל בחיריו ובין עניית 'הנני' של קרואיו.

וכאילו בכוונה — כדי להוציא מלבם של הרוצים להקים מחיצה בין תורה לתהילים וכדי להכחיש דעותיהם — הועמד מזמור א בראש הספר, אותו מזמור שבו ידובר באושרו של האיש אשר בחר לו לדרך חייו את דרכה של תורה.

הו לשון המזמור:

א
אַשְׁרֵי הָאִישׁ
אֲשֶׁר לֹא הָלַךְ בַּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמָד
וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב

ב
כִּי־אִם בְּתוֹרַת יְיָ חֶפְצוֹ וּבְתוֹרָתוֹ יֶהְגֶּה יוֹמָם וָלָיְלָה

ג
וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל־פַּלְגֵי מָיִם
אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעִתּוֹ וְעָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל
וְכֹל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ

11 עיין: י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ב/ב, תל־אביב תש"ו, בייחוד עמ' 649–653.
12 H. Bückers, *Biblica*, XXXII (1951), pp. 401–412.

ד לֹא כֵן הָרְשָׁעִים

כִּי אִם־כַּמֹּץ אֲשֶׁר תִּדְּפֶנּוּ רוּחַ

ה עַל־כֵּן לֹא־יָקֻמוּ רְשָׁעִים בַּמִּשְׁפָּט וְחַטָּאִים בַּעֲדַת צַדִּיקִים

ו כִּי־יוֹדֵעַ יְיָ דֶּרֶךְ צַדִּיקִים וְתֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד

'אשרי האיש' — מדוע? במה אושרו של האיש?

בטרם ניתן תשובה על שאלה זו, נברר־נא מה היתה מגמתו של מזמור דידאקטי זה, בספרו לנו כי 'אשרי האיש'?

על שאלה זו ניתנו אמנם תשובות רבות על־ידי פרשנים ראשונים ואחרונים, אבל בעצם אפשר לסכמן בשתיים: (א) עניין המזמור ללמד את תורת הגמול[13]; (ב) עניין המזמור ללמד את הדרך שיבור לו האדם[14].

כדי שנכריע בין שתי תפיסות אלו, או ביתר דיוק: כדי שנעמוד על עיקר מטרתו של מזמור א, עלינו לעשות את הצעד הראשון לקראת הבנתה המדוייקת של יצירה ספרותית, הלוא הוא קביעת המיבנה. 'הבנתו השלימה של שיר תאפשר בעיקר

13 זוהי כוונת המזמור על־פי חז"ל, וכן כנראה תפס את עיקרו ראב"ע. — לפי בעל הביאור (ר' יואל בן ר' יהודה ליב=ברי"ל): 'בשיר משכיל יורה ברכת הצדיק וקללת הרשע מאת שופט כל הארץ'. — צ"ב חיות (פרוש מדעי, בעריכת א' כהנא[2], קיוב תרס"ה) סבור, כי לקח המזמור הוא: 'לצדיקים יש תקומה ואחרית רשעים רעה'. — מ"צ סגל (מבוא המקרא, ג, ירושלים תש"ז, עמ' 527–528) מגדיר את עניינו של המזמור הראשון: 'שיר לימדי על ההבדל בין גורל הצדיק ובין גורלו של הרשע. המזמור מלמד את האמונה בשכר ועונש'. — בדומה לו תופס את עיקר הפרק קויפמן (שם, עמ' 705, הערה 90): 'הוא שיר לימדי על הסדר המוסרי השולט בעולם'. בריגס (C. A. Briggs & E. G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms [ICC]*[5], Edinburgh 1952) כותב על מזמורנו: 'בשני בתים אנטיטתיים מעמיד המזמור זה מול זה את אושרו של הצדיק ואת אובדנו של הרשע'. — בתורת הגמול מדובר במזמור א גם לפי גונקל (H. Gunkel, *Die Psalmen [HK]*, Göttingen 1926) וכך הבינו קיטל (R. Kittel, *Die Psalmen [KAT]*[5-6], Leipzig 1929): 'כוונת המזמור ללמדנו ברכת הצדקה והצדק וקללתה של שכחת האל'.

14 כך ניסח את רעיון המזמור מ"מ בובר, 'הצדק והעוול על־פי צרור מזמורי תהילים', דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 140. — לפי מלבי"ם מזמורנו 'בא לבאר התנאים שבעבורם יהיה האיש מאושר'. — המאירי (הוצאת מקיצי נרדמים, ירושלים תרצ"ו) אומר, כי 'כוונת המזמור לשבח מעלת החכמה ושהיא תכלית שלימות האדם ושראוי להיות כל פעולותיו פונות אל זה התכלית הנכבד'. — לפי שמידט (H. Schmidt, *Die Psalmen [HAT]*, Tübingen 1934) משיב המזמור על השאלה: 'מהי תכלית החיים'? והתשובה: 'בזאת שיראה האדם את שמחתו בעבודת האל'. — וייזר רואה במזמורנו 'מורה דרך לכיוון הנכון בחיים...

על־ידי תפיסתו המדוייקת של מיבנהו'[15]. משהבנת את מיבנה השיר, את חלוקתו הפנימית, את יחסי החלקים בינם לבין עצמם ואת אופן קישורם — יכול אתה לקוות שתצליח לפרש את השיר כולו פירוש נכון.

נראה אפוא את מיבנה המזמור כפי שנקבע על־ידי בעלי הדעה (א), הסבורים שהמדובר בו בתורת הגמול.

גונקל	קיטל	סגל (בפירושו לתהילים, ת"א תש"ז)
I א–ג הצדיק: (1) א–ב מעשיו, (2) ג גמולו.	I א–ג חלק החיוב: (1) א–ב מעשי הצדיק, (2) ג גמולו.	I א–ב 'הצדיק'. II ג–ד 'גורל הצדיק וגורל הרשע'.
II ד–ה הרשע (גמולו).	II ד–ו חלק השלילה (גמול הרשע).	III ה–ו 'דרך צדיקים תדרך רשעים'.
III סיכום: גורל הצדיק והרשע.		

לפי שלוש תפיסות אלו עוסק בעל־המזמור ברובו של הפרק בשכר ועונש (בארבעה פסוקים מתוך שישה). חלקו הגדול של המזמור בא אפוא להסביר כי צדיק וטוב לו, רשע ורע לו, ורעיונו המרכזי של מזמורנו — לדעתם — אינו אלא תורת הגמול.

אך נעיין בפרטי החלוקות.

נפנה את תשומת־לבנו תחילה למיבנה המזמור כפי שראהו סגל.

ומזמין את הקורא לשמוע בקול ה' ולשים את מבטחו בהנהגתו'. כעין עמדת־ביניים בין שתי התפיסות תופס רד"ק בכתבו: 'וכלל דוד בזה המזמור תורת האדם ומה שראוי לו לעשות בזה העולם, והגמול לצדיקים והעונש לרשעים'. — בדומה לו מסכם את עניין המזמור קניג: 'לפחחו של כל ס' תהילים תאיר לאדם הכתובת: עמדתם הנכונה של בני־אדם לגבי תורת ה' תקבע את גורלם בחיים ובמשפט לקץ הימים'.

15 W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*[6], München 1960, p. 163.

שלוש הכותרות אינן מקבילות לא בתוכנן ולא בניסוחן. החלק הראשון מכונה בכותרת הסתמית: 'הצדיק'; השני בשם: 'גורל הצדיק וגורל הרשע'. מכאן שהחלק הראשון בודאי לא בגורל הצדיק ידבר אלא במידותיו, בעצמותו, בדרך חייו. אך הנה נקרא בחלק השלישי במליצה הלקוחה מן המזמור עצמו: 'דרך צדיקים ודרך רשעים'. מה פירושה של כותרת זו? הן המליצה 'דרך צדיקים' וגו' הוראתה: התנהגותם, המעשים אשר יבחרו בהם הצדיקים או הרשעים. אולם שני הפסוקים האחרונים (ה—ו) ידונו דווקא בתוצאות התנהגותם, בשכר ובעונש אשר יינתנו להם מצד ה', בגורל אשר ימצאם. ואם כן איך יכונו בשם 'דרך צדיקים ודרך רשעים'? ואם תאמר שהשתמש סגל בביטוי 'דרך צדיקים ודרך רשעים', שלא כפשוטו של הפסוק, אלא במובן הטובה והרעה אשר יהיו חלקם — מה יהיה לפי זה ההבדל בין החלק השני לחלק השלישי?

אשר לחלוקת המזמור לפי גונקל וקיטל, אפשר לומר שדעותיהם באופן כללי מזדהות, פרט לתפיסתם את פסוק ו. גונקל רואה בו חטיבה בפני עצמה, סיכום למה שנאמר במזמור, ואילו קיטל סבור שפסוק ו שייך ל'חלק השלילה'. בנוגע להגדרתו של פסוק זה בודאי נראית יותר תפיסתו של גונקל, הרי בו מדובר גם בדרך צדיקים ואיך ייכלל ב'חלק השלילה'?

ביחס לדעתו של גונקל עלינו להדות שאמנם יש לה על מה לסמוך, אם נבוא לחלק את המזמור על־פי סימנים חיצוניים, על־פי הנפשות שבהן מדובר. הפסוקים א—ג מדברים בצדיק, ד—ה ברשע. במחציתו האחת של פסוק ו מדובר בצדיק ובשנייה ברשע.

אבל כלום ייתכן שהמיבנה ה פ נ י מ י של המזמור ייקבע על־פי סימן־היכר חיצוני כזה בלבד, בלי להתחשב במשקל היחסי של הדברים בתוך המזמור?

לפי החלוקה שהציע גונקל, מדובר בחלקו הראשון של המזמור על הצדיק, בשני אספקטים: (א) על מה שהוא עושה — על אורח חייו; (ב) על מה שניתן לו — על גמולו. ואילו בחלק השני, שנושאו הוא הרשע, אין מדובר אלא בעניין אחד, בגמולו בלבד.

אם כן, חסר שיווי־משקל במיבנה. על־ידי חסרונו של תיאור מעשי הרשע מופרעת ההארמוניה במיבנה הפרק. ואמנם חוסר־הארמוניה במיבנה מזמור אפשרי באופן עקרוני, ואין בו עדיין כדי להוכיח שחלוקת הפרק המוצעת על־ידי גונקל אינה נכונה. אבל כלום באמת נמצאים במזמור עצמו נתונים אובייקטיביים המחייבים את הנחת הדיסהארמוניה הזאת? האם אין קביעתו של מיבנה הפרק רק

תוצאה לדעה מוקדמת על עניינו של המזמור? הרי אפשר שגונקל — וחבריו לדעה — קבעו את חלוקת הפרק לא על־פי הסתכלות בלתי־מכוונת מראש בפסוקים ובמלותיהם, אלא יצאו מתוך הנחה מוקדמת על עניינו של המזמור כפי שהוא 'צריך להיות' לדעתם, ואליו התאימו את מיבנה הפרק.

ואולם כדי להבהיר את מיבנה המזמור לאמיתו, עלינו להבין תחילה את חלקו הסתום, הוא הכולל את שני הדימויים שבפסוקים ג—ד.

וכאן עלינו להוסיף הערה מיתודולוגית: אמרנו בתחילת דברינו, כי הצעד הראשון להבנת יצירה ספרותית הוא קביעת מיבנה, לאמור: תפיסת הכלל קודמת לתפיסת הפרטים; כעת עלינו לתקן את דברינו אלה ולומר: לפעמים אין הכלל והמיבנה הפנימי מתבהרים אלא על־ידי הבנת פרט זה או אחר.

נמצא, שלימודה של יחידה ספרותית — ובייחוד של שיר — דורש כפעם בפעם הסחת המבט מן הכלל אל הפרט, וחזרה מן הפרט אל הכלל. התפיסה הכללית תתוקן על־ידי זה, שנפנה את מבטנו לפרט אחד או לפרטים בודדים ונסתכל בהם הסתכלות מדוייקת מקרוב, והפרט שוב ייראה באור הנכון אם נרחיב מבטנו ונשקיף על הכלל כולו הסתכלות כללית מאחדת. ועל כן נדחה כרגע את חיפושנו אחר הבנתו של מיבנה הפרק ונעסוק בכוונת שני הדימויים.

ג וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל־פַּלְגֵי מָיִם
אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעִתּוֹ וְעָלֵהוּ לֹא־יִבּוֹל
וְכֹל אֲשֶׁר־יַעֲשֶׂה יַצְלִיחַ
ד לֹא־כֵן הָרְשָׁעִים כִּי אִם־כַּמֹּץ אֲשֶׁר־תִּדְּפֶנּוּ רוּחַ

לפי פירושו הרגיל של קטע זה, הנמשל בו גורל הצדיק והרשע. האומנם כן הוא? האם לפי פשוטו של המקרא מדגים הדימוי שכר ועונש? לזכותה של דעה זו אפשר להביא שלוש הוכחות:

(א) חלקו האחרון של פסוק ג: 'וכל אשר יעשה יצליח'. התרגום הארמי אמנם הבין את המשפט הזה כהמשכו של הדימוי, כמוסב אל העץ, בתרגמו: 'וכל לבלבוי דמלבלב מגרגר ומצלח' (כל ניצה שהוא מעלה מבשילה גם פרי). אבל יותר נראה שהנושא של 'יעשה' הוא האיש אשר על אושרו מדובר;

(ב) העץ הרענן הוא דימוי רגיל במקרא להצלחתו של אדם[16];

16 ירי יז, ח; תה' נב, י; צב, יג; איוב ח, טז, כט, יט; ועוד.

(ג) הדימוי של המוץ 'אשר תדפנו רוח', שהרשעים משולים אליו בפסוק ד, משמש בהרבה מקומות סמל לעונש הנגזר על הרשע[17].

ועתה נבדוק ונבקר הוכחות אלו.

אשר לראשונה, להוראת המשפט: 'וכל אשר יעשה יצליח' — נגיב עליה אחרי בירור הדימויים עצמם. אך בטרם ניגש לברר את הדימויים הרגילים במקרא כסמל לגורל, יש להעיר הערה עקרונית: העובדה שציורים או ביטויים משמשים רעיון אחד ברוב המקומות, איננה מחייבת את ההנחה שציורים או ביטויים אלה נהפכו למטבעות לשון המשמשות רעיון יחיד זה בלבד[18]. נשאלת אם כן השאלה: כלום אין אנו רשאים להניח כי במקום מסויים משתמש המשורר בדימוי שכיח בהוראה אחרת מן הרגילה, בכוונה חדשה לגמרי?

האמצעי הבדוק ביותר לליבון משמעות הדימויים היא ההשוואה. נשווה אפוא את הדימויים שבמזמורנו למקום הנראה כקרוב ביותר אליהם, והוא יר' יז, ה—ח.

דימוי הצדיק

תהילים א	ירמיהו יז
א אַשְׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר וגו'	ז בָּרוּךְ הַגֶּבֶר אֲשֶׁר וגו'
ג וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל־פַּלְגֵי מָיִם	ח וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל־מַיִם
	וְעַל־יוּבַל יְשַׁלַּח שָׁרָשָׁיו
	וְלֹא יִרְאֶה כִּי־יָבֹא חֹם
אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעִתּוֹ	וְהָיָה עָלֵהוּ רַעֲנָן וּבְשָׁנַת
	בַּצֹּרֶת לֹא יִדְאָג
וְעָלֵהוּ לֹא־יִבּוֹל	וְלֹא יָמִישׁ מֵעֲשׂוֹת פֶּרִי

17 הו' יג, ג; צפ' ב, ב; יש' כט, ה; תה' לה, ה.

18 'ידוע כי בכל הלשונות אותו סימן דרך־כלל יש לו ערכים אחדים, וכי כל ערך מבוטא בסימנים אחדים'. על־פי: קייזר, שם, עמ' 106; (Ch. Bally, *Le langage et la vie*, Paris 1926).

תהילים א	ירמיהו יז
ד לֹא־כֵן הָרְשָׁעִים	ה אָרוּר הַגֶּבֶר אֲשֶׁר וגו'
כִּי אִם כַּמֹּץ אֲשֶׁר תִּדְּפֶנּוּ רוּחַ	ו וְהָיָה כְּעַרְעָר בָּעֲרָבָה וְלֹא יִרְאֶה
	כִּי־יָבוֹא טוֹב וְשָׁכַן חֲרֵרִים בַּמִּדְבָּר
	אֶרֶץ מְלֵחָה וְלֹא תֵשֵׁב

בעל־מזמור א וירמיהו שווים בזה ששניהם מדמים את הצדיק לעץ שתול, אך אין שניהם מדמים גם את הרשע באותו דימוי. בתהילים — הרשעים הם 'כמץ אשר תדפנו רוח', ואילו אצל ירמיהו — 'כערער בערבה'.

האם שוני זה רק דבר שבמקרה הוא? מבחינה מדעית בודאי פסולה הנחה זו. לעולם אין בחירת דימוי דבר שבמקרה. כל דימוי מבהיר תכונה אחת, חלק אחד, נקודה אחת במדומה, מעין זרקור המאיר נקודה אחת בתוך המציאות החשכה ומבליט אותה לעין הרואה. בחירת הדימוי נקבעת אפוא תמיד בהתאם למה שנזדקר לעיניו או לעיני־רוחו של הסופר כאופייני באותו רגע בדבר המדומה, כמיוחד בו, כתכונתו העיקרית. אך ייתכן גם שהדימוי נבחר בהתאם לכוונתו הדידאקטית של המשורר להראות לקוראיו את הדבר המדומה באור מסויים, להבליט בו תכונה מסויימת, לעורר בלבם את הרושם שאליו הוא מתכוון בשיר. בשיר הכוונה העיקרית במלה אינה אינפורמאטיבית, אלא אמוציונאלית. ולכן יבחר המשורר באותו הדימוי המסוגל ביותר להחדיר ללב שומעיו את כוונתו.

ההבדל בתיאור הרשע שבתהילים ובירמיהו טעון אפוא הסבר.

מהי כוונת הניגוד בזוג הדימויים בס' ירמיהו? הניגוד אינו יכול להצטמצם בכך, שצמח אחד נותן פירות והשני אין בכוחו לתתם, כי לוּ התכוון הנביא לזה, היה מעמיד מול העץ אשר 'לא ימיש מעשות פרי' את הערער אשר לעולם לא יעשה פרי. ולא כך נאמר! הניגוד ביניהם הוא אחר: הצמח האחד אינו סובל מחוסר מים אפילו בימי הבצורת, ואילו לצמח השני אין מים די צורכו גם בימות הגשמים. שזוהי כוונת הנביא בשני הדימויים המנוגדים, יוכיח הנשוא המשותף בשני התיאורים:

וְלֹא יְרָאֶה כִּי יָבוֹא טוֹב (ו)
וְלֹא יְרָאֶה כִּי יָבוֹא חֹם (ח)

כלומר הערער אינו נהנה לעולם מן הטובה שבאה לעולם, ואילו העץ השתול על מים אינו סובל מכל פורענות.

ועתה: מהו הניגוד בשני הדימויים במזמורנו? נפתח בבירור הדימוי של המוץ. נניח שגם כאן מובע הרעיון — לפי שימושו הרגיל של הדימוי הזה במקרא — שהרשע ייעלם במהרה מן העולם בדומה למוץ 'אשר תדפנו רוח'. אבל לו היתה זאת כוונת בעל־המזמור, היה צריך להביא כניגוד עץ שנשתרש יפה באדמה. כפי שבאמת פירשו חז"ל את הדימוי שבפסוק ג, באמרם על המלים 'כעץ שתול': 'נטוע אין כתיב כאן אלא "שתול", ללמדך שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו'[19].

דברי המדרש היו הולמים את פשוטו של הדימוי לו היה יסוד לשוני להנחת המדרש, שההבדל בין 'נטוע' ובין 'שתול' הוא, ששתול הוא העץ ששורשיו הם עמוקים. אבל להנחה זו אין כל יסוד לשוני, ויש שבעלי המדרש מייחסים לפועל 'שתל' את ההוראה המנוגדת לזאת[20]. יתר על כן, לו היתה כוונת הדימוי להשתרשות הצדיק, היו מתן הפרי ורעננות העלה לכל היותר פרטים טפלים בציור, ואילו בכתוב הרי הם העיקר. אולם אם לא יציבותו של האיש המאושר היא הנמשל, אולי שכר אחר נרמז בדימוי?

להבהרת העניין נוכל להגיע אם נוסיף להשוות את דימוי העץ שבמזמורנו לזה שבס' ירמיהו, לגבי שאר הפרטים שהם משותפים בשני המקומות המקבילים.

ירמיהו	תהילים
וְהָיָה עֲלֵהוּ רַעֲנָן	אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעִתּוֹ
וְלֹא יָמִישׁ מֵעֲשׂוֹת פֶּרִי	וְעָלֵהוּ לֹא יִבּוֹל

19 יל"ש נ"ך, רמז תריד.

20 "והיה כעץ שתול על פלגי מים" אמרי דבי רבי ינאי, "כעץ שתול" ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם' (ע"ז יט, ע"א). פה נדרש אפוא הפועל 'שתל':

הסתכלות מדוייקת תראה, שאם כי בשני המקומות נמצאים אותם פרטים ממש, יש בכל זאת הבדלים בניסוח: (א) הסדר הפוך. במזמור מדובר ראשונה בפרי ואחר כך בעלה, ואילו בירמיהו תיאור העלה קודם לפרי; (ב) במזמור כתוב: 'פריו יתן', ובס' ירמיהו: 'מעשות פרי'; (ג) האיש המאושר במזמור משול לעץ 'אשר פריו יתן בעתו' בלבד, ואילו 'הגבר אשר יבטח בה'' שבירמיהו הוא כעץ אשר 'לא ימיש מעשות פרי', כלומר תמיד הוא עושה פרי; (ד) במזמורנו נאמר על העלה כי 'לא יבול', ובירמיהו שהוא 'רענן'. ההבדלים אמנם קטנים, אבל יגלו את כוונת הדימויים במזמור.

הצירוף ל'עשות פרי' ידוע לנו מפרשת בראשית: 'עץ פרי עשה פרי' (בר' א, יא—יב). ובהשאלה: 'ויספה פליטת בית יהודה הנשארת שרש למטה ועשה פרי למעלה' (מל"ב יט, ל; יש' לז, לא).

הצירוף 'נתן פרי' מופיע בתוכחות ובהבטחות, כגון: 'אם בחקתי תלכו וגו' ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו' (וי' כו, ג–ד); 'ואם לא תשמעו לי וגו' ועץ השדה לא יתן פריו' (שם יד, כ); 'ונתן עץ השדה את פריו' (יח' לד, כז); 'כי זרע השלום, הגפן תתן פריה' (זכ' ח, יב).

הווי אומר: כשהמדובר בעץ מבחינה בוטאנית־ביולוגית, כמו בפרשת בראשית, העץ מתואר כ'עושה פרי', ואולם כשהמדובר בעץ מבחינת ברכתו לאדם, הרי הוא 'עץ נותן פרי'. מתן פרי הוא התפקיד שהוטל עליו. כשמדמה בעל־המזמור את הצדיק לעץ הנותן פירות, אין כוונתו אפוא לדבר בגורלו של העץ, כלומר בגמולו של הצדיק, אלא במילוי תפקידו, שהוא נותן את פריו בעתו. ירמיהו מדבר בשכרו של הבוטח בה', אצלו מופיע הצירוף של 'לעשות פרי'. הדימוי של העץ במזמור אינו בא אם כן לתאר את גורל הצדיק אלא את מהותו. אין הוא סמל למה שיפול בחלקו, אלא לעצמותו.

כך יתפרשו גם ההבדלים האחרים בניסוח הדימוי. העץ אינו נותן פרי אלא בעתו, בעונתו, אבל כשהברכה שורה עליו 'לא ימיש מעשות פרי'. ועוד:

'נעקר מכאן וחזר ונשתל במקום אחר' (רש"י), בניגוד לפועל 'נטע' שנתפרש בהוראה: 'נטוע מעיקרו ולא זז משם' (רש"י). — וכן במדרש שוחר טוב על פסוקנו (יט): 'ר' שמואל בר רב יצחק היה שותל עצמו מחבורה לחבורה לקיים מה שנאמר "מכל מלמדי השכלתי" (תה' קיט, צט)'. — השווה גם: 'מראש ינקותיו רך וקטף ושתלתי אני על הר גבה ותלול' (יח' יז, כב).

גורלו הטוב של העץ יתואר על־פי סדר זמני צמיחתו והבשלתו: תחילה עלהו, אחר כך פריו. והוא הסדר בס' ירמיהו. ואולם כשידובר בעץ הנותן מתחו לאדם, הסדר אשר בו יהולל העץ הוא לפי מידת חשיבותו לאדם: תחילה פריו ואחר־כך עלהו. בדברי ירמיהו על הברכה שבה יבורך העץ נאמר: 'עלהו רענן', מפני שלעץ לא די בכך, כי 'עלהו לא יבול', רק אם 'עלהו רענן' ייחשב לו לשכר טוב, ואילו כשיסופר על הברכה הניתנת על־ידי העץ, העיקר הוא, כי 'עלהו לא יבול'.

דימוי העץ במזמורנו בא לומר: כשם שמהותו וערכו של העץ נקבעים על־ידי פריו ועליו המוריקים, כי זוהי תעודתו מאת בוראו — כך מהותו וערכו של הצדיק בזה שהוא ממלא את רצון קונו. פסוק ג לפי זה הוא המשכו הישר של פסוק ב. האיש ההוגה 'בתורת ה' יומם ולילה', אפילו כל פגעי הזמן יפגעו בו, אין משפיעים עליו. הוא ממלא את תפקידו, ונותן את פריו לעולם בעתו. 'לא כן הרשעים!' (ד) — רצונו לומר, כפי שפירש רד"ק: 'כי לא ייהנו מהם בני אדם ומטובתם'.

'כי אם כמץ אשר תדפנו רוח'. גם כוונת הדימוי הזה איננה עונשם של הרשעים, אלא זוהי ההשוואה המכוונת: האיכר אוסף את אלומותיו גורנה, דש את התבואה וכשנשארים הגרעינים מעורבים במוץ יזרם במזרה לרוח. גרעיני התבואה הכבדים יפלו לארץ, והמוץ הקל, שאין בו כל גרעין, כי אם קש ריק בלבד — יעוף למרחקים. כך הם חייהם של הרשעים, חיים של שכחי אלהים. חיים בלי תורה דומים בעיני המשורר לשדופים, חסרי גרעין, חסרי כל ערך ותוכן — 'כמץ אשר תדפנו רוח'.[21]

עתה נוכל לבאר את חלקו האחרון של פסוק ג המפרש את משל העץ: 'וכל אשר יעשה יצליח'.

21 לפי גונקל: 'מזמור זה בלי ספק אינו אלא יצירה בעלת ערך דל. גם רעיונו וגם סגנונו הולכים במסלול נדוש'. לפי דעתו, השגרתיות שולטת בכול. מה שקובע גונקל על רעיון המזמור, עוד נדון בו בהמשך דברינו, כעת נייחד את הדיבור רק על הערכתו האסתיטית. וזוהי הערכתו המפורטת: 'דומה המזמור ביותר לנבואה שבס' ירמיהו יז, ה—ח. אבל את שני חלקי הניגוד לא עיבד בעל־המזמור עיבוד יפה כמו הנביא. את גורלו של הרשע דימה במוץ "אשר תדפנו רוח". דימוי זה אמנם שכיח (עיין לעיל, הערה 17), אבל מתאים פחות כניגוד לדימוי הראשון של העץ. וכן הפריע המשורר לאיזון החלקים המקבילים על־ידי כך שלא תיאר ברשעים את מעשיהם. ועוד יש לציין לשבחו של ירמיהו שהבליט והעמיד זה מול זה: ברכה וקללה. ואילו בעל־המזמור שמר על הברכה בלבד, ולקללה לא השאיר זכר במזמורו'. אולם אנו הוכחנו, כי מזמורנו מבחינה אמנותית אינו 'יצירה בעלת ערך דל' כל־עיקר. ואף נתברר שבלתי־נכונה היא הדעה, כי 'הסגנון הולך במסלול נדוש'. להיפך. נמצאנו למדים, כי בעל־המזמור משתמש בציורים מקובלים בהוראה חדשה לגמרי, ובהוראה מקורית. ואשר לשתי הערותיו האחרונות

הפועל 'יצליח' ניתן להתפרש: (א) כפועל יוצא, כמו: 'כי אז תצליח את דרכך' (יהו' א, ח); או (ב) כפועל עומד, כמו: 'ונדעה התצליח דרכנו' (שופ' יח, ה).

ראשונה היינו נוטים לייחס למלה 'יצליח' כאן את ההוראה של פועל יוצא, קודם־כול בגלל הפסוק ביהושע שיש לו שייכות לפסוק ב של מזמורנו. אבל לפי הקשר העניני עלינו להעדיף אל הסבר זה את המשמעות של פועל עומד. כוונת המשפט תהיה: כל מה שהצדיק יעשה — יצליח. לא הצדיק יצליח, אלא מה שיעשה, מעשיו יצליחו! לפי זה אין עוד מקום להצעתם של חוקרים המציעים למחוק את המלים 'וכל אשר יעשה יצליח' כהוספה מיהושע. גונקל אמנם סבור כי 'מלים אלו הן פירוש מיותר ופרוזאי לציור'. אבל משפט זה בשום פנים אינו 'פירוש מיותר' לדימוי, ועוד פחות מזה הוא 'פרוזאי'. בלי משפט זה הייתי מבין את הנמשל שכשם שהעץ השתול על פלגי מים נותן פרי שטובו נראה לעין, כך יזכה הצדיק לעשות מעשים שטובתם גלוייה לעין כול תיכף ומיד. אבל לא כך הוא! 'וכל אשר יעשה יצליח', מה שהצדיק עושה — הכול יצליח, הכול לרבות כל כשלונותיו ואף מפלתו. יש שבשעת מעשה אין לצדיק הצלחה, אבל בסופו של דבר יתברר שגם מפלתו, גם כשלונו הם בעצם הצלחה ונצחון[22].

עם בירורה של כוונת הדימויים מתלבן מיבנה המזמור:

I	א–ב	עיסוקו של הצדיק
II	ג–ד	אורח חייהם של הצדיק והרשע
III	ה–ו	גורל הצדיק והרשע

של גונקל, שבעל־המזמור (שלא כנביא) נמנע מלתאר את מעשה הרשעים והשמיט את ביטוייה המפורש של הקללה, יש לומר, שלא היתה כוונתו של המזמור, כפי שמצפה ממנו גונקל, לדבר באופן סימטרי על צדיק ורשע, אלא כוונתו היתה לדבר בצדיק ובאושרו בעיקר, והרשע אינו נזכר בו אלא כאנטיתיזה בלבד, כדי לשמש רקע שחור לשם הבלטה, בהתאם למגמתו הדידאקטית. כפי שנראה עוד. ואילו ירמיהו התכוון במפורש לצייר גם את קללתו של הרשע וגם את ברכתו של הצדיק.

22 ואם יטען הטוען: הלוא הדינו שבעל־המזמור משתמש במה שכתוב ביהו' א, ח, ושם ללא־ספק יש לפועל 'תצליח' הוראה אחרת, נאמר לו, שאף הפעם אין משוררנו משתמש בכתוב כי אם בכחומר גולמי ומכניס בו תוכן חדש ורעיון, אשר בודאי אינו 'פרוזאי'.

היוצא לנו מן המיבנה הזה, שהגדרת מהותו של האדם תופסת ארבעה פסוקים (א–ד), ואילו קביעת גמולו רק שניים. לומר לך, כי העיקר הוא הוראת הדרך הנכונה, דרך האמת היחידה. והגמול אינו אלא תוצאת הדרך.

להבהרתו הנוספת של נושא המזמור יש לשים לב גם לחלוקתו לפי תיאוריהם של שני הטיפוסים שבו.

בפסוק	א	מתואר (באופן שלילי):	הרשע
"	ב	"	הצדיק
"	ג	"	הצדיק
"	ד	"	הרשע
"	ה	"	הרשע
"	ו[א]	"	הצדיק
"	ו[ב]	"	הרשע

כלומר, המזמור מתחיל ברשע ומסיים ברשע, ובעצם מדבר הוא בצדיק. תיאור הצדיק מוקף תיאורי הרשע. תופעה ספרותית זו היא תוצאת מגמתו הדידאקטית של שיר לימודי זה: להציג את הצדיק על רקע הרשעות, את הלבן על הרקע השחור.

האופן אשר בו מתחלפים שני הטיפוסים המנוגדים מגלה לנו, שלאמיתו של דבר בנוי המזמור שני חלקים ראשיים, שכל אחד מהם פותח ברשע וגומר ברשע, ומיבנהו המדוייק הוא כך:

I	א–ד	מהותו של הצדיק
	(1) א–ב	עיסוקו
	(2) ג–ד	אורח חייו
II	ה–ו	גורלו של הצדיק

מאחר שעיון מדוקדק בצורתו של המזמור הבהירה את עניינו, נוכל לגשת להבהרתם של פרטי העניין, לליבון הרעיונות ולבירורם.

מהותו של הצדיק מתוארת מתוך שני אספקטים: ראשונה מתואר עיסוקו (א–ב): 'אשר לא הלך בעצת רשעים' וגו', היינו שבתחילה מוגדרת דרכו באופן

שלילי, מתוך מגמה דידאקטית כאמור: להראות את הלבן על רקע השחור לשם הבלטה. עם זאת מתבטא בהגדרה שלילית זו גם הכלל החינוכי: 'סור מרע — ועשה טוב!'.

כבר העירו קדמונים, שיש באזהרתו של פסוקנו לסור מרע הפרעת ההדרגה הרגילה: 'לא הלך', 'לא עמד', 'לא ישב'[23]. ולקח פידאגוגי מעמיק הסיק מכך ר' שמעון בן פזי: 'וכי מאחר שלא הלך היכן עמד, ומאחר שלא עמד היכן ישב? אלא לומר לך, שאם הלך סופו לעמוד ואם עמד סופו לישב'[24].

פסוק א אומר מהו אשר לא יעשה האיש, פסוק ב מהו אשר עשה יעשה. אחרי שסיפר הכתוב ממה ברח, בא להודיענו במה ידבק: 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה'.

נשים־לב לשינוי שבזמני הפעלים. בפסוק א באים הפעלים בעבר: 'לא הלך', 'לא עמד', 'לא ישב', בפסוק ב הפעלים אינם בעבר: 'בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה יומם ולילה'. בפסוק א נאמר מה שלא עשה מעולם, בפסוק ב את אשר יעשה בהווה מתמיד, כי ככה יעשה האיש וכן משפטו כל הימים. ומהו הדבר אשר יעשה תמיד? 'בתורת ה' חפצו' — לא די בקבלו תורת ה', בהטותו שכמו לקבלת עולה, אלא חפצו בה, כל תשוקתו בה. לפיכך אין כתוב כאן 'ובתורתו יקרא', ולא 'ובתורתו יעסוק', ולא 'ובתורתו יחיה', אלא 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'. ומסתבר כי הוראת הפועל 'הגה' תהיה כמו בפסוק

23 מלבי"ם בהקדמה לפירושו לס' ישעיהו: 'כלל גדול, שהמליצה תעלה תמיד במושגיה מן הקל אל החמור, מן הקטן אל גדול, מן המעט אל הרב, ולא בהיפך: וכל מקום שתמצא שני עניינים שוים, בהכרח שהשני מוסיף על הראשון, בלשון המורגל: המליצה תדבר תמיד בדרך "לא זו אף זו"... עד שהדבר היה לנו לעינים לדעת על ידו דרכי השמות הנרדפים, שכל מלה המאוחרת ידענו, שכוללת יותר מן הקודמת לה: כשאומר (יש' י, ז): "להשמיד בלבבו ולהכרית גויים לא מעט", ידענו ש"הכרתה" כוללת יותר מ"השמדה". ולזה כשבא בשלילה — אמר (יש' מח, יט) "לא יכרת ולא ישמד" ואף לא ישמד... וכן (מש' ו, ד) "אל תתן שנה לעיניך — ותנומה לעפעפיך" — שלא לבד שלא יישן שנת קבע, אף לא ינום תנומת ארעי. — ואם תמצא סותר אל הכלל, יש להעיר עליו'. ולכלל זה מוסיף מלבי"ם עוד כלל שני באילת השחר, כלל ר"א: 'ולפעמים הפך הכתוב הסדר הזה [כוונתו: סדר לא זו אף זו] לפי הסיבות ומסובביהם, שבא סדר הכתוב לפי התולדה שיצמח ממעשיהם. וכן דרשו חז"ל על הפסוק (תה' א, א) "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב", שאם הלך — סופו לעמוד, אם עמד סופו לישב'.

24 ע"ז יח, ע"ב; שוחר טוב, א, ז.

שאליו מתייחס בעל־מזמורנו: 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה' (יהו' א, ח).

וכפי שבצו האלוהי הניתן ליהושע, לשר־צבא בעמדו לפני כיבוש הארץ, לא ייתכן שכוונת הדרישה 'והגית' היתה לקרוא בקול, כהוראתו המקורית של הפועל[25], או לעיין בתורה, אלא להרהר, לחשוב עליה — כן צדק רש"י לגבי מקומנו באמרו: 'כל לשון הגה בלב הוא'. פירושו של המשפט יהיה אפוא כדברי רד"ק: 'ועתה זכר כוונת לבו ומחשבתו, שתהיה היום והלילה מחשבתו על התורה ועל המצוות... כמו שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים'.

אין אדם חושב על תורת ה' יומם ולילה, כלומר תמיד, אלא אם בתורת ה' חפצו, ואם יחשוב האדם על תורת ה' יומם ולילה בשל היותה חפצו — תהיה תורת ה' מרכז חייו המקרין לכל נקודה ונקודה שבהיקפו של מעגל חובותיו. זה שאמר הכתוב 'יומם ולילה': תמיד, בכל זמנו עלי אדמות יהיה האדם כולו תורה, ואז הוא משול 'כעץ שתול על פלגי מים' וגו', הוא ימלא את תפקידו מבלי להתחשב במצביו, בתנאיו החיצוניים.

כך יתגלה הסדר הפנימי בתיאור מהותו של הצדיק:

(1) מה הן הדרישות הנדרשות ממנו? לסור מחברה רעה (א); להשריש את כל מהותו בתורה (ב). (2) מהי התוצאה המעשית מהטיית האוזן לדרישות אלו? (ג); מהי התוצאה המעשית מאטימת האוזן לדרישות אלו? (ד).

בהגדרתו החיובית של עיסוק הצדיק מתבטאת התפיסה היהודית המיוחדת על ה'דתיות', שאיננה 'אמונה' בהוראה של הרגשת הלב בלבד, איננה רק רגש, געגועים לה', השתפכות הנפש, התרפקות על האלוהות, אלא ציות מתמיד לדברי ה' בכל תחומי החיים, בכל התנאים ובכל המצבים.

הבאנו למעלה (בהערה 21) את דברי גונקל: 'מזמור זה בלי ספק אינו אלא יצירה בעלת־ערך גם מבחינת רעיונה וגם מבחינת סגנונה'. ולמה רואה בו גונקל 'יצירה בעלת־ערך דל' הנופלת בהרבה מירמיהו? לדעתו — והיא דעה פרוטסטאנטית אנטי־נומיסטית (המתנגדת למצוות המעשיות) מובהקת — ירמיהו מדבר באדם השם בטחונו בה', ואילו מזמורנו רואה את הטיפוס האידיאלי

25 'אהגה כיונה' (ישׁ' לח, יד); 'כאשר יהגה האריה' (שם לא, ד); 'אל אנשי קיר חרש יהגה' (יר' מח, לא).

בלמדן, היודע את החוקים והמשפטים. יתרון דברי ירמיהו על מזמורנו כיתרון האדם הבוטח בה' על האדם אשר כל מאודו 'הלמדנות בתורה' ("Gesetzesgelehrsamkeit").

בדומה לו כותב קיטל: 'ההבדל בין שני המקומות הוא ההבדל שבין הדתיות הנדרשת על־ידי הנביאים לבין הדתיות המחייבת קיום המצוות'. והנה הוא הניגוד — לפי דבריו — 'בין התפיסה שלפיה זכות מעשיו ("Werk-gerechtigkeit") היא העומדת לו לאדם ובין העיקרון הדתי שזכות אמונתו ("Glaubensgerechtigkeit") היא העומדת לו לאדם'.

אולם באמת אין להערכה זו כל יסוד אובייקטיבי, אין היא הערכה מדעית; היא מושתתת על ההנחה כי תפיסתה הדתית של הברית החדשה, השמה את הדגש באמונה, היא השלמתה וסיומה של הנבואה.

כל מי שאינו מקבל הנחה זו ואינו מושפע — ביודעין או בלא־יודעין — ממנה, לא ימצא במקרא כל הבדל בין דתיותה של הנבואה ובין זו של התורה.

לעולם אין המקרא רואה קיום המצוות כ'מוסרות', ככבלים וכאזיקים הכובלים את נפש האדם, ובעל־מזמורנו אף הוא בוודאי לא הרגיש כזאת בתורת ה'. האיש אשר בו הוא מדבר — 'בתורת ה' חפצו' (דרך־אגב, בכלל אין כאן הטיפוס האידיאלי של 'למדנות בתורה', כפי שגונקל קובע!) כשם שהמהרהר שבתהילים יט קובע, כי 'פקודי ה' ישרים משמחי לב' (ט), 'הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים' (יא), וכמו שמתוודה בעל מזמור קיט לפני בוחן כליות ולב: 'זמירות היו לי חקיך' (נד).

מעולם לא הורגש ביהדות הבדל — ואין צריך לומר ניגוד — בין געגועים לה' ובין כמיהה לתורת ה'. מה שמצא את ביטויו במושגי חז"ל, 'שמחה של מצוה', 'עובדים את ה' מתוך אהבה', אפשר למצוא לו הקבלות רבות בס' תהילים. ומקומות אלה אינם מביאים דרישה הנדרשת מן האדם, אלא מעידים שזו היא גישה מצד האדם והרגשת לבו. הרי ס' תהילים אינו מוסר לאדם את דבר ה', הנאמר הוא 'מלמעלה למטה', אלא הוא ספר הבוקע ממעמקי לבו של האדם, והנאמר הוא בדרך־כלל 'מלמטה למעלה'. ונאמנים עלינו בעלי־המזמורים שפונים הם אל ה' מתוך ההכרה: 'כי לא לפניו חנף יבוא' (איוב יג, טז).

והרי אחדות מן העדויות האלה המוכיחות, כאמור, שאין כל סתירה בין געגועים אל ה' והתרפקות עליו ובין אהבת התורה והשתעשעות במצוותיה.

נַפְשִׁי לַה' מְשֹׁמְרִים לַבֹּקֶר (קל, ו)

ה' מְנָת חֶלְקִי (טז, ה)

וַאֲנִי קְרַב אֱלֹהִים לִי טוֹב (עג, כח)

חֲצוֹת לַיְלָה אָקוּם לְהוֹדוֹת לָךְ עַל מִשְׁפְּטֵי צִדְקֶךָ (קיט, סב)

חֶלְקִי ה' אָמַרְתִּי לִשְׁמֹר דְּבָרֶיךָ (קיט, נז)

טוֹב לִי תוֹרַת פִּיךָ (קיט, עב)

אולם החוקרים החדשים מגלים עוד 'נקודת־תורפה' בעולמו הדתי של מזמור א, והיא תורת הגמול 'הפרימיטיבית' המובעת בו, שלפיה הגמול הוא שכר חומרי ופיסי, והעונש — חומרי ופיסי. דעה זו היא תוצאה מדרך פירושם את הדימויים בפסוקים ג–ד. הם פירשום, כאמור, כסמל הגורל שיפול בחלקו של הצדיק והרשע, אבל כבר הוכחנו שלא זוהי כוונת הדימויים. ורק שני הפסוקים האחרונים של המזמור (ה–ו) הם העוסקים בתורת הגמול. נתבונן בפסוקים אלה ונראה, האם התפיסה על שכר ועונש המתבטאת בהם — אפשר לכנותה 'פרימיטיבית'?

'על כן לא יקמו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים' (ה).

הפרט הראשון הטעון ליבון בפסוק הזה, הוא המלה 'במשפט'. מהי כוונת המלה 'במשפט'? התרגום מתרגם 'במשפט': 'ביומא רבא', ביום הגדול, לפי דעתו התכוון בעל המזמור ליום הדין שבאחרית הימים. כנראה פירש כך את המלה 'במשפט' גם רש"י. רד"ק כותב: '"במשפט" — רצונו לומר ביום הדין, והוא יום המיתה'. דעה זו נזכרת כבר על־ידי ראב"ע, המביא גם את הסברה הקודמת: 'שהוא יום הדין לכל — יום אחד, או לכל אחד — במותו' (כוונתו: 'יום הדין' לאנושות כולה, או יום הדין האינדיבידואלי 'במותו').

שתי הדעות האלה תפסו את התקבולת של הכתוב כנמשכת ומשלימה. כלומר, כל צלע משלימה את הפרטים החסרים בה על־ידי הנמצאים בחברתה[26] (כדברי ראב"ע במקומות רבים בפירושיו: 'מושך עצמו ואחר עמו').

26 דוגמאות אחדות לסוג תקבולן זה מביא מ"צ סגל, מבוא המקרא, א, ירושלים תש"ו, עמ' 66: 'בערב ילין בכי ולבקר [תלין] רנה' (תה' ל, ו) וכן בנויים כל פסוקי מזמור קיד, כגון: 'בצאת ישראל ממצרים [בצאת] בית יעקב מעם לעז' (א).

עַל־כֵּן לֹא־יָקֻמוּ רְשָׁעִים בַּמִּשְׁפָּט
וְחַטָּאִים בַּעֲדַת צַדִּיקִים.

דהיינו: על כן לא יקומו רשעים וחטאים במשפט בעדת צדיקים.

בטרם נחליט אם תפיסה זו הולמת את פשוטו של הפסוק, ננסה להתחקות על שורשיה.

כנראה, שתי סיבות המריצו את פרשנינו לפרש כפי שפירשו: (א) הצורה המיוחדת של המלה: 'במשפט' (בבי"ת פתוחה); (ב) אך כנראה גרם עוד יותר להסבר זה הקושי הנוצר בפירושה של מלת־הקשר שבראש הפסוק 'על כן', אם יתפרשו הפסוקים ג–ד — כפי שנתפרשו על־ידי הפרשנים — כתיאור הגורל. אם בפסוקים אלה מתואר גורלו של הצדיק 'כעץ שתול' וגו', וגורלו של הרשע 'כמץ' וגו', מהי כוונת ההמשך 'על כן'?![27] צריך לומר אפוא, גורלם יהיה, כפי שצויין בפסוקים ג–ד בעולם הזה, 'ועל כן' תהיה מנת חלקם הגמול הכתוב בפסוקים ה–ו בעולם הבא. ברם מאחר שלגורם השני אין יסוד על־פי מה שהסברנו את הדימויים, יש לפקפק בצדקת ההנחה שבעל־המזמור באמרו 'לא יקמו רשעים במשפט' וגו' התכוון לגמול בעולם הבא או באחרית הימים.

זאת ועוד: המזמור מעמיד כניגוד לאורח חייו של הצדיק (ג) את 'הרשעים' (ד), ולא את החטאים. וכן מתוארת מול 'דרך צדיקים' בפסוק האחרון (ו) 'דרך רשעים', ולא דרך חטאים. האם בפסוקנו המלה 'חטאים' נרדפת ל'רשעים'?

בּוּבֶר[28] סבור, שבעל־המזמור אינו משתמש במלה 'חטאים' באותה הוראה כמו בביטוי 'רשעים'. נראה שבפרקנו משמעות 'חטאים' עדיין המקורית היא, בדומה להוראה שבשפות שמיות אחרות וכפי שנשמרה עוד במקומות אחדים במקרא,

27 מאלפת היא הערתו של חיות על פסוק ה: 'ואין להכחיש כי הקשר הזה מחמיה קצת, שהרי פסוק ד אינו סיבת כתובנו אלא שהוא המשל והאמור כאן ביאורו, הנמשל. ולהיפך פסוק ה הוא טעם לפסוק ד מפני שלא יקומו במשפט, המשולים לקש ומוץ. וסבור אני לומר, כי היתה צורת כתובנו: "לא יקמו רשעים" וגו'. "על כן" בא מפסוק ד ושם מקומו נכון אלא שנגרום: "לא כן"'. — הערה זו היא אפיינית לשיטה 'מדעית' הנהוגה עוד היום בחוגים אחדים של חוקרי המקרא. לא הטקסט, הנתון האובייקטיבי הוא המשמש יסוד לפירוש, אלא להיפך! יש פירוש — שנכונותו לא הוכחה כל־עיקר — ועל־פי הפירוש הסובייקטיבי הזה קובעים את הטקסט 'הנכון'!

28 שם, בעמ' 143.

כגון: 'כל זה קלע באבן אל השערה ולא יחטא' (שופ' כ, טז); 'כי מצאי מצא חיים' וגו', 'וחוטאי חמס נפשו' (מש' ח, לה–לו). כלומר, חַטָּא הוא מי שאינו מוצא את הדרך המבוקש, מי שאינו מוצא את הדרך הנכונה, הטועה[29]. לפי זה מכוּנים בשם 'חטאים' במזמורנו המחטיאים את הדרך הנכונה, כלומר המתכוונים ללכת בה, אבל אינם הולכים בה. בה בשעה שהרשעים דוחים את דרך ה' בכוונה מתוך עקרון, הרי החטאים מחטיאים אותה (בובר).

ההבדל הזה שבין הרשעים ובין החטאים מוצא את ביטויו גם בגורלם המתואר בפסוק ה. על החטאים לא נאמר אלא ש'לא יקמו בעדת צדיקים', כלומר עדת צדיקים איננה נותנת להם לעמוד, להימצא בחברתם, מפני שהיא חוששת לקיומה, בדומה למה שנאמר למעלה בפסוק א, כי הצדיק 'לא הלך בעצת רשעים' וגו'. ואילו הרשעים, אין הכתוב מעיד עליהם ש'לא יקמו בעדת צדיקים' — זה מובן מעצמו — אלא שלא תהיה להם תקומה 'במשפט'.

מתי יתקיים אותו משפט? — בס' תהילים מדובר תכופות ב'משפט', כגון: 'אלהים שופט צדק ואל זעם בכל יום' (ז, יב); 'וה' לעולם יֵשב כונן למשפט כסאו' (ט, ח); 'נודע ה' משפט עשה בפעל כפיו נוקש רשע' (שם, יז). אף פסוקים מעטים אלו מוכיחים, כי בביטוי 'במשפט' — הבא בקשר לרשעים במזמור שלנו — אין הכוונה לדין ביום־המוות וגם לא למאורע ההיסטורי שבאחרית־הימים, אלא הכוונה למשפט התמידי של ההשגחה הגומלת לאיש חסד כמפעלו ונותנת לרשע רע כרשעתו בעולם הזה.

שמידט בפירושו למזמורנו סבור, כי המשורר מתכוון לומר שזוהי פורענות שבאה לעולם, קאטאסטרופה בטבע, ואז ייספו הרשעים, יישמדו ואינם. אך לא בזאת מדובר. המשפט שבו לא יקומו הרשעים הוא גילוי מידתו של ה' כשופט את העולם יום־יום, כמשגיח על העולם בלי הרף. 'במשפט' נרמזת אותה פעולה של ה' המנוסחת על־ידי ר' יוסי: 'אדם נידון בכל יום', ועל־ידי ר' נתן: 'אדם נידון בכל שעה'[30], ופשוטו של פסוק ה הוא, שאין הרשעים מחזיקים מעמד בחיים, שבהם נידון האדם בכל יום ויום, בכל שעה ושעה ובכל רגע ורגע.

באיזה מובן אומר פסוק ה שאין לרשעים תקומה? — השאלה הזאת תמצא את פתרונה על־ידי הבנתו הנכונה של הפסוק הבא, פסוק ו, הבא לנמק את הכתוב

29 השווה: 'חטאותם אלו השגגות' (יומא לו, ע"ב).

30 ר"ה טז, ע"א.

בפסוק ה, כפי שמוכיחה מלת 'כי' שבראשו (ואין הוראתה, כפי שפרשנים אחדים סבורים: 'אכן', אלא: 'מפני ש־'): 'כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד'.

מה פירוש 'יודע ה'"? — תרגומו של משפט זה בתרגום הארמי: 'מטול דגלי קדם ה' אורח צדיקא', כלומר 'משום שגלוייה לפני ה' דרך הצדיקים'. אבל האם דרכם של הרשעים אינה ידועה וגלוייה לפניו? — אלא שהפועל 'ידע' משמש כאן בהוראתו המקורית, שהרגיש בה כבר רש"י לבראשית יח, יט: '"כי ידעתיו" לשון חיבה... ואמנם עיקר לשון... אינו אלא לשון ידיעה שהמחבב את האדם מקרבו ויודעו ומכירו'.

ביתר־דיוק הגדיר בובר[31] את המושג 'ידיעה' בעברית המקראית כמגע בין עצם לעצם בלא אמצעי. 'אין הגורם המכריע להכרה בהתבוננות שאדם מתבונן בדבר, אלא במגע שבינו לבין הדבר המוכר': 'יודע ה' ימי תמימים' (תה' לז, יח) = ה' במגע ישיר עם ימי תמימים, וימיהם הם במגע עם ה', כלומר התמימים חשים בימיהם, בחייהם במגע האלוהי. 'ידעת בצרות נפשי' (שם לא, ח) = בצרות נפשי הרגשתי במגעך. 'וידע אלהים' (שמות ב, כה) = אלהים בא במגע עם בני ישראל, כלומר נתן להם להרגיש בו. ולראייה המסופר תיכף אחרי־כן בפרק ג, התגלותו של ה' למשה בחורב בסנה.

זהו גם מה שבעל־המזמור שלנו מתכוון לומר: 'יודע ה' דרך צדיקים' — ה' נמצא במגע עם דרך צדיקים, כלומר שבדרך חייהם — ותהיה זו הקשה, האכזרית והמסוכנת ביותר — חשים הצדיקים על כל צעד ושעל במגע האלוהי. אין הם מבודדים ועזובים אף פעם. 'גם כי אלך בגיא צלמות לא אירא רע כי אתה עמדי' (תה' כג, ד). ובזה נבדלה דרכם של הרשעים מדרך הצדיקים, ונאמר עליה: 'ודרך רשעים תאבד', זאת אומרת הרשעים בדרכם עלולים להיווכח שהגיעו למצב שאין מוצא ממנו, דרכם לא דרך, דרכם אבדה להם. זוהי משמעות הנאמר בפסוק הקודם: 'לא יקמו רשעים במשפט'. במובן זה אין להם תקומה.

רעיונו זה של הכתוב האחרון על שכר ועונש מוצא את ביטויו גם במיבנהו הבלתי־מקביל של הפסוק.

כִּי יוֹדֵעַ ה' דֶּרֶךְ צַדִּיקִים
וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֹּאבֵד

31 שם, עמ' 142.

אין בפסוק זה ההקבלה החיצונית הרגילה בסגנון הפיוטי במקרא והאופיינית לה. יש כאן חוסר־הקבלה, כי המלה המשותפת לשתי צלעות הכתוב (׳דרך׳) משמשת בראשונה מושׂא, ובשנייה — נושא. בצלע הראשונה הנשוא ׳יודע׳ הוא פועל יוצא, בשנייה הנשוא ׳תאבד׳ הוא פועל עומד הנותן לחלק זה של הפסוק אופי פאסיבי.

אחדים מן הפרשנים החדשים סבורים, שבנוסח המסורה המלה ׳תאבד׳ היא תוצאה של שיבוש. בנוגע למלה שהיתה כתובה — לפי דעתם — בנוסח המקורי, הובעו הצעות שונות, כגון: ׳יאבד׳, ׳מאבד׳, ׳יעות׳.

אבל כל ההצעות לביטול חוסר־ההקבלה בפסוקנו מופרכות מתוך העובדה, שתופעה סגנונית זו חוזרת פעמים רבות בשירה המקראית, ודווקא כשמוצג הרשע מול הצדיק. כגון:

(תה׳ לא, יט) תֹּאַלַמְנָה שִׂפְתֵי שָׁקֶר (כנגד) (כ) הַמָּה דֹּבְרִים עַל־צַדִּיק עָתָק בְּגַאֲוָה וָבוּז׃
(כא) אַתָּה רָאִיתָה יְהוָה אַל־תֶּחֱרַשׁ אֲדֹנָי אַל־תִּרְחַק מִמֶּנִּי׃

(תה׳ לד, כ) רַבּוֹת רָעוֹת צַדִּיק (כנגד) (כב) תְּמוֹתֵת רָשָׁע רָעָה וְשֹׂנְאֵי צַדִּיק יֶאְשָׁמוּ׃
(כג) פּוֹדֶה יְהוָה נֶפֶשׁ עֲבָדָיו וְלֹא יֶאְשְׁמוּ כָּל־הַחֹסִים בּוֹ׃

(תה׳ לז, יז) כִּי זְרוֹעוֹת רְשָׁעִים (כנגד) (יז) וְסוֹמֵךְ צַדִּיקִים יְהוָה׃
(יח) יוֹדֵעַ יְהוָה יְמֵי תְמִימִם וְנַחֲלָתָם לְעוֹלָם תִּהְיֶה׃

(תה׳ לז, לב) צוֹפֶה רָשָׁע לַצַּדִּיק (כנגד) (לג) יְהוָה לֹא־יַעַזְבֶנּוּ בְיָדוֹ וְלֹא יַרְשִׁיעֶנּוּ בְּהִשָּׁפְטוֹ׃
(לד) קַוֵּה אֶל־יְהוָה וְשָׁמֹר דַּרְכּוֹ וְיָרִימְךָ לָרֶשֶׁת אָרֶץ בְּהִכָּרֵת רְשָׁעִים תִּרְאֶה׃

והפסוק הדומה ביותר לפסוקנו:

(שמ״א ב, ט) רַגְלֵי חֲסִידָו יִשְׁמֹר (ט) וּרְשָׁעִים בַּחֹשֶׁךְ יִדָּמוּ

הרי מקומות אחדים שבהם נמצא אותו חוסר־הקבלה כמו בפסוקנו.

מהו הצד השווה שבהם? בכולם מתואר גורל הצדיק בניגוד לגורלו של הרשע. וכשמדובר בצדיק המשפט אקטיבי, ואילו המשפטים על הרשע הם בדרך־כלל פאסיביים, ובמקרים שהם אקטיביים הנשוא הוא פועל עומד. במשפטים שמדובר בהם על הרשעים, הנושא הוא תמיד הם או מעשיהם, ואילו המשפטים על הצדיקים, הצדיקים או מעשיהם משמשים מושא, והנושא בכל עת: ה׳.

אמנם מצויים גם פסוקים המדברים בהבדל שבין גורלו של הצדיק לגורל הרשע ואינם בנויים בחוסר־הקבלה:

שׁוֹמֵר ה׳ אֶת־כָּל־אֹהֲבָיו וְאֶת כָּל הָרְשָׁעִים יַשְׁמִיד (תה׳ קמה, כ)
ה׳ שֹׁמֵר אֶת־גֵּרִים וגו׳ וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים יְעַוֵּת (שם קמו, ט)

אבל דווקא מקומות אלו היוצאים מן הכלל מוכיחים שאין להתייחס לתופעה זו כאל מקרה, אלא כאל משהו מחושב, מתוכנן. הלוא הסגנון הוא ראי הנפש. חוסר־הקבלה בשיר אינו רק קישוט ספרותי, ואינו רק טכסיס הבא לגוון ולהפיג מונוטוניות. העדר־הקבלה סגנונית מעיד על העדר הקבלה ענייניות. בפסוקנו, שתי הצלעות שבו, מדברות בלשונות שונות, אחת בלשונו של הצדיק, ואחת בלשונו של הרשע, לכן אין הקבלה, אף לא הקבלה ניגודית. הצדיק מרגיש בדרכיו, בקורות חייו על כל תופעותיהם, את פעולתו של ה׳, הוא חש שנושא חייו ה׳ הוא; הוא הפועל, המנהיג, המכוון, והאדם עצמו אינו אלא המושא של פעולה אלוהית זו. ואילו הרשע אינו מבחין בעין הרואה וביד המכוונת, בעיניו הריהו בעצמו הפועל, העושה, ואם תאונה אליו הרעה, לפי תפיסתו נעשתה ונשתלשלה מעצמה.

לכן אומר הכתוב: ׳כי יודע ה׳ דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד׳.

זהו השכר וזהו העונש — זוהי תורת־הגמול המובעת במזמור א.

האושר בעיני בעל מזמורנו בודאי אינו חומרי, להיפך, אפילו קרוב לוודאי, שהאדם הרואה רק לעיניים אינו רואה בחייו של האיש אשר ׳בתורת ה׳ חפצו׳ כי אם לבטים וייסורים, צרות וכשלונות, אך משוררנו רואה ללבבו של אותו האיש, לכן הוא מעיד ומכריז עליו, שעל־אף הכול ולמרות הכול: ׳אשרי האיש׳.

בדומה להכרתו של המשורר במזמור עג: ׳הנה רחקיך יאבדו׳ (כז) קובע גם מזמורנו: ׳ודרך רשעים תאבד׳ (ו), וכשם שנאמר שם: ׳ועמך לא חפצתי בארץ׳ (כה), ׳ואני קרבת אלהים לי טוב!׳ (כח), כך אנו למדים כאן: ׳אשרי האיש׳ (א). — ׳כי יודע ה׳ דרך צדיקים׳ (ו).

בתחילת מאמרנו שאלנו את השאלה, מהי מטרתו החינוכית של המשורר במזמור דידאקטי זה? — בבואנו לסוף דברינו נוסיף עליה שאלת־משנה: האם הבטחת הגמול היא כוונתו העיקרית?

אם כי על שאלתנו האחרונה הזאת ניתנה בעצם תשובה על־ידי מיבנה המזמור,

שחלקו המכריע מוקדש לתיאור מעשיו של הצדיק, אפשר גם למצוא הוכחה נוספת שמגמתו של בעל־המזמור היא להשפיע על קוראיו ללכת בדרך התורה, כי בעצם זהו עיקר האושר, הרגשתה התמידית של נוכחות ה' איננה אלא תוצאה לאורח־חיים זה.

הוכחה זו היא 'המלים המדריכות' במזמור. אותן מלים המופיעות פעמים מרובות באופן יחסי ובהדגשה יתירה, כדי שתדרכנה את הקורא להבין מה כוונת המשורר בסופו של עניין. מלים אלו הן: 'דרך', הנמצאת במזמורנו שלוש פעמים (א, ו[א], ו[ב]) והיא מובלטת על־ידי תופעה בלתי־שכיחה: היא מופיעה בשני חלקי הכתוב תחת אשר כרגיל חבוא בצלע המקבילה מלה חדשה, נרדפת. מסיבה זו יש לראות גם במלה 'תורה' מלה מדריכה. היא אמנם אינה נזכרת כי אם פעמיים, אבל שתי הפעמים האלה הן באותו הפסוק (ג). הווי אומר: העיקר הוא דרך התורה.

מהי אפוא התשובה לשאלה שבה פתחנו: במה רואה מזמורנו את אושרו של האיש שעליו הוא מכריז: 'אשרי האישׁ'?

בהליכתו בדרך התורה!

על ארבעה מזמורים בספר תהילים

[א]

תהילים ג

א	מִזְמוֹר לְדָוִד, בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם בְּנוֹ		
ב	ה', מָה־רַבּוּ צָרָי		
	רַבִּים קָמִים עָלָי		
ג	רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי	אֵין יְשׁוּעָתָה לוֹ בֵּאלֹהִים	סֶלָה
ד	וְאַתָּה, ה', מָגֵן בַּעֲדִי	כְּבוֹדִי וּמֵרִים רֹאשִׁי	
ה	קוֹלִי אֶל־ה' אֶקְרָא	וַיַּעֲנֵנִי מֵהַר קָדְשׁוֹ	סֶלָה
ו	אֲנִי שָׁכַבְתִּי וָאִשָּׁנָה	הֱקִיצוֹתִי כִּי ה' יִסְמָכֵנִי	
ז	לֹא־אִירָא מֵרִבְבוֹת עָם	אֲשֶׁר סָבִיב שָׁתוּ עָלָי	
ח	קוּמָה, ה'	הוֹשִׁיעֵנִי, אֱלֹהָי	
	כִּי־הִכִּיתָ אֶת־כָּל־אוֹיְבַי לֶחִי	שִׁנֵּי רְשָׁעִים שִׁבַּרְתָּ	
ט	לַה' הַיְשׁוּעָה		
	עַל־עַמְּךָ בִרְכָתֶךָ		סֶלָה

'לה' הישועה! על עמך ברכתך! סלה'.

האקורדים האחרונים של מזמורנו הם קולות של תרועה גדולה, של תרועת הנצחון, הפורצת מתוך האמונה האיתנה, מתוך ההכרה העמוקה, שאין ישועה אלא ישועת ה'. ואם נכונה היא דעתו של רד"ק, שהמלה 'סלה' — שהיא גם לדעת החוקרים מונח מוסיקאי, סימן למנגנים — משמעותה הוראה לתזמורת שיש להגביה את הקול, אז עם תום המזמור עוד יישמע גם אותו קול גדול הולך וחזק מאד.

לפי פשוטו של המקרא, פירוש 'ישָבו יבשו רגעו' — מתוך שבוש יבושו מרעתם ישובו אליך בתשובה. כשם שאין ה' חפץ 'במות הרשע, כי אם־בשוב רשע מדרכו וחיה' (יח' לג, יא), וכמו שהתפלל ר' מאיר על־פי עצת ברוריה אשתו, על שכניו הבריונים שיחזרו בתשובה (ברכ' י, ע"א) — כך משוררנו אף הוא אינו מבקש אלא שישובו בן־רגע.

ואכן כוונתו השלימה של המשפט: 'ישבו יבשו רגע' תתברר לנו אם נשים לב לכך שהפועל שו"ב מופיע במזמורנו פעמיים. 'ישָבו' שבפסוקנו רומז למה שכתוב בפסוק ה: 'שובה, ה'!' מה זה אם לא 'מידה כנגד מידה'?! אלא שם בבקשה: 'שובה, ה', . . . ! למען חסדך!' נראתה לנו מטרת משוררנו, כדי שיתקדש שם שמים על ידו ('כי אין במות זכרך', וגו'), ועתה נגלה שבעצם כוונת הבקשה היא יותר רחבה ועמוקה, ברצותה לומר, שתשובת ה' אל מאמינו תחזיר בתשובה את הכופרים בו, עד שגם הם ישובו יבושו! וכך יתגדל שמו בעולמו.

זאת ועוד: 'שובה, ה', חלצה נפשיו' ישוב ה' אל האדם שממנו התרחק — לטוב לו. 'ישבו יבשו רגעו' ישובו בני־אדם אל ה', אל מקור הטוב שממנו התרחקו — לטוב להם.

[ג]

תהילים טו

א מִזמור לְדָוִד

ה' מִי־יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ מִי־יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ

ב הוֹלֵךְ תָּמִים וּפֹעֵל צֶדֶק וְדֹבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ

ג לֹא־רָגַל עַל־לְשֹׁנוֹ

לֹא עָשָׂה לְרֵעֵהוּ רָעָה וְחֶרְפָּה לֹא נָשָׂא עַל־קְרֹבוֹ

ד נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס וְאֶת יִרְאֵי ה' יְכַבֵּד

נִשְׁבַּע לְהָרַע וְלֹא יָמֵר

ה כַּסְפּוֹ לֹא נָתַן בְּנֶשֶׁךְ וְשֹׁחַד עַל־נָקִי לֹא לָקָח

עֹשֶׂה אֵלֶּה לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם

מזמור טו הוא שיר לימודי ודומה בזה למזמור א. גם נושאם אחד. שניהם באים ללמד מהו טיבו של האדם האידיאלי. ואולם בנוגע לצורתם בולט ההבדל שבין שניהם. מזמורנו בנוי על שאלה ותשובה. 'ה', מי־יגור באהלך, מי־ישכן בהר קדשך?' ובפסוקים הבאים ניתנת התשובה: 'הולך תמים, ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו', וגו'. ובסיום כסיכום: 'עשה אלה לא ימוט לעולם'

כזה המיבנה גם במזמור כד, ג–ה, המקביל למזמורנו אף מבחינת התוכן. גם שם נשאלת שאלה: 'מי־יעלה בהר ה', ומי־יקום במקום קדשו?' וההמשך הוא תשובה עליה: 'נקי כפים, ובר לבב', וגו'.

ושוב כסיכום: 'ישא ברכה מאת ה', וצדקה מאלהי ישעו'

על פי סגנונה של השאלה, שהוא אחד בשני המזמורים האלה, רווחת הדעה בין הפרשנים החדשים, שלפנינו משירי העלייה לרגל. י' קויפמן מביע השערה, כי כד (א–ו) הוא שירם של קהל העולים להר־הבית, ואילו פרק טו הוא משירי עולי־הרגל הלנים בהר־הבית או בסביבתו[5]. יתר־על־כן, מיבנם המיוחד של מזמורים אלה משמש בסיס להנחה הנפוצה היום בין החוקרים, שבימי קדם היה נהוג, כי עולי־הרגל נתקבלו לפני הר־הבית או בשער המקדש בטכס חגיגי, בדומה לנוהג בתקופה מאוחרת, כעדותה של המשנה על מביאי ביכורים (ביכ' ג, ג). נציגם של באי מועד היה שואל: מיהו הראוי להיראות את פני ה'? ובשם המקבילים את פניהם היה אחד משיב להם, אולי כהן.

אמנם אין כל רמז במקרא שהיה קיים מנהג כזה, אך אין גם אפשרות להוכיח שלא היה קיים. מותר לשער ששני מזמורים אלה, ואולי גם אחרים בס' תהילים, נאמרו בהזדמנות כזאת. אבל נראית יותר התפיסה, שבפרקנו צורת השאלה והתשובה אינה אלא אמצעי דידקאטי, אולי מטבע מאובן שמקורו באותו מנהג משוער, ולמעשה אין למזמורנו עוד כל קשר ישיר לבית המקדש, אלא הוא שיר לקח על עקרונותיה של תורת ישראל, כפי שהוא נדרש על־ידי ר' שמלאי, לאמור: 'שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה . . . בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב: "מזמור לדוד. ה', מי־יגור באהלך, מי־ישכן בהר קדשך? הולך תמים, ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו", וכו' ' (מכות כג, ע"ב–כד, ע"א). ואשר לנוסח השאלה, לביטויים 'באהלך', 'בהר קדשך' — יש לפרשם לא במובנם המילולי, אלא בדרך השאלה, בהוראה של קירבת אלהים, שכן אנו מוצאים את שימושם של ביטויים אלה ושל נרדפים להם במשמעות מושאלת כזאת פעמים הרבה במקרא: 'ושבתי בבית ה' לארך ימים' (תה' כג, ו); 'שתולים בבית ה', בחצרות אלהינו יפריחו' (צב, יד). ובמיוחד תיזכר בקשתו של בעל־מזמור סא, המזכירה ביותר את פסוקנו: 'אגורה באהלך עולמים!' (ה). על־כל־פנים השתמש הנביא (יש' לג, יד) במזמורנו בדרך השאלה, בשומו בפי חטאי ציון את השאלה,

5 תולדות האמונה הישראלית, ב/ב, תל־אביב תש"ו, עמ' 527, 674.

'מי־יגור באהלך?' בלשון זו: 'מי יגור לנו אש אוכלה, מי־יגור לנו מוקדי עולם?' כשהניבים 'אש אוכלה', 'מוקדי עולם', הם כינוייו של ה' על־פי הכתוב: 'כי ה' אלהיך אש אֹכלה הוא' (דב' ד, כד. עיין גם: ט, ג).

יש אי־תיאום בין סיום התשובה ובין השאלה. הלא המשפט: 'עשה אלה לא ימוט לעולם' — אינו משיב במישרין על מה שנשאל: 'ה', מי־יגור באהלך', וגו'?! רש"י מנסה ליישב את הקושיה בהוסיפו למלים: 'לא ימוט' — 'והוא ראוי לגור באהליך'. ובדומה לו יישובו של רד"ק: '"עושה אלה" הטובות שאמרנו, "לא ימוט לעולם", אפילו במותו לא ימוט, כי תשכון נפשו במקום הכבוד'. אולם אין בפירושים אלה פשוטו של המקרא. אבל אם נניח ששאלת משוררנו היא מיטאפורה, שבה הוא שואל מיהו הזוכה לקירבת ה', מסתברת התשובה: 'עשה אלה לא ימוט לעולם', בהתאם לדברי הכתוב: 'שִׁוִּיתי ה' לנגדי תמיד, כי מימיני בל־אמוט' (טז, ח). הזוכה בקירבת אלהים לא ימוט לעולם!

וודאות תפיסתנו על קשר זה בין פתיחת המזמור לסופו, תתחזק עוד יותר אם נתעמק בלשון השאלה ונבין את כוונתה השלימה. 'ה', מי־יגור באהלך' — נאמר. ויושם לב לכך שבעברית המקראית בא השורש גו"ר במשמעות להיות גר, כלומר לשבת מחוץ לארץ־המולדת. ומאחר שהגירה מארץ לארץ סיבתה היתה בדרך־כלל צרה כלכלית או פוליטית[6] יש בפועל זה אף מן ההוראה של בקשת מחסה ומקלט, כפי שמלמדת גם התקבולת בפסוק שהזכרנוהו לעיל (תה' סא, ה):

אָגוּרָה בְאָהֳלְךָ עוֹלָמִים
אֶחֱסֶה בְסֵתֶר כְּנָפֶיךָ

בעל־מזמורנו בשאלו: 'מי־יגור באהלך, מי ישכן בהר קדשך?' — מתכוון אפוא לדעת: מי האיש הזוכה בחסותך, בחוסן שבקירבת אלהים?

דברי הפתיחה: 'ה' מי־יגור באהלך, מי ישכון בהר קדשך?' אינם 'כפל עניין במלות שונות', שתֵּן שאלות שהן אחת, אלא שתיים שמהן האחת שואלת לתנאי המוקדם לשנייה. קודם־כול רצונו לדעת למי הזכות לגור באהלו של ה', להיות גר

6 'ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה לגור שם' (בר' יב, י); 'ויברחו הבָּאֲרתים גתימה, ויהיו שם גָּרים עד היום הזה' (שמ"ב ד, ג). אל יוחנן בן קרח ואנשיו המתכוונים לברוח מפני חמת נבוכדנצר אומר ירמיהו: 'אם אתם שום תשמן פניכם לבא מצרים ובאתם לגור שם' (מב, טו). עיין מאמרו של י"א וליגמן: 'גר', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים תשי"ד, טור 546.

הבורח מצרותיו לקבל מקלט אפילו במקום ארעי, בלתי־מבוסס, ואחר־כך: למי הזכות לשכון בהר קודשו, להיות שוכן, יושב קבוע במקום מוצק.

כאדם דתי יודע הוא את מקומו בעולם, לא רק את הדרגה שהוא עומד בה אלא אף את הדרגה שהוא מצווה להגיע אליה. ומתוך ידיעת המרחק בין שתי הדרגות האלה אין הוא מאמין בעצמו, כי אם מבקש עזרה והגנה מאת ה' שלא ייכשל, ושאלתו ובקשתו היא למקלט ולמחסה הזה. וזהו שנאמר: 'ה', מי־יגור באהלך וגו'? לפיכך באה התשובה, והיא תשובה ישירה: 'עשה אלה לא ימוט לעולם!'

השאלה: 'מי־יגור באהלך' וגו' — מופנית אל ה'. פנייה זו אל ה' אינה מליצה כלל וכלל. זוהי באמת ובתמים שאלה אל ה', שבקירבתו ניתן לו לאדם המפלט היחיד במאבקו. אבל התשובה אינה — כבספרי הנביאים — הדיבור האלוהי העונה במישרין לשואל בנאום ה'. בעל־המזמור הוא־הוא הפונה אל ה' בשאלתו, והוא־הוא העונה לעצמו. מתוך שאיפתו לקירבת ה', שהיא עצמה כבר דרגה של קירבת ה', מקבל הוא את תשובת ה' מעומק נפשו.

נפשו המתפללת של משוררנו רווייה רוּחה של תורת ישראל שלפיה קירבת אלהים היא הטוב העליון, ולא החברות עם האלהים ולא התמזגות עמו מתוך טשטוש גבולין בין יצור ליוצרו. אין ההתקרבות אלא קיום מצווה (הרמן כהן). 'לא ייתכן להתקרב אל האלהים כי אם במעשים מצווים מאת האלהים' (כוזרי ב, מו). פסוק אחד אומר: 'כי מי־גוי גדול אשר־לו אלהים קרובים אליו כה' אלהינו?' (דב' ד, ז), ופסוק שני אומר: 'ומי גוי גדול אשר־לו חֻקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת?!' (שם, ד). הווי אומר, יש קשר בין קירבת ה' ובין תורתו. אין דרך אחרת המוליכה לקירבה אליו מאשר הדרך שנסללה אליו בתורתו. לא תיתכן אפוא לשאלתו של בעל המזמור כל תשובה, שלא יהיה תוכנה קיום מצוות. מי ששואל: 'ה', מי־יגור באהלך?' — הוא יודע: 'כי לא אל חפץ רשע אתה, לא יָגֻרך רע!' (תה' ה, ה). ואכן, כאמור, נמנים במזמורנו אחד־עשר דברים המשמשים תנאי 'לגור באהלו של ה'', כלומר: משמשים אמצעים לקירבת אלהים, לשמירתה ולקיומה של הקירבה הזאת שיסודה ההתקרבות.

גם כאן כמו במזמור א ניתנת הגדרת האדם האידיאלי באנטיתיזה. נאמר עליו מה יעשה, וכן מה לא יעשה. ועוד דמיון לשוני בשני התיאורים: צורת הפעלים במשפטים החיוביים הם בשני המזמורים כאחד צורות הווה או עתיד. שם, בפרק א: 'כי אם־בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה יומם ולילה' (ב). וכאן, במזמורנו: 'הולך תמים ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו' (ב), 'ואת־יראי ה' יכבד' (ד). ואילו במשפטים

השליליים מצויינת הפעולה כגמורה. שם: 'לא הלך בעצת רשעים, ובדרך חטאים לא עמד, ובמושב לצים לא ישב', וכאן: 'לא־רגל על־לשנו, לא עשה לרעהו רעה, וחרפה לא נשא על־קרובו' (ג), 'כספו לא נתן בנשך, ושחד על־נקי לא לקח' (ה). אמנם במזמור א מדובר ראשונה ב'סור מרע': 'לא הלך בעצת רשעים', וגו', ואחר־כך נזכר 'עשה טוב': 'כי אם־בתורת ה' חפצו', וגו', ואילו ברשימת שירנו מתוארות ראשונה תכונות חיוביות: 'הולך תמים', וגו' והתכונות שלא תימצאנה אצל מי ש'לא ימוט לעולם', מובאות רק אחרי־כן: 'לא־רגל על־לשנו', וגו'. אבל זה, שהמשפטים השליליים מנוסחים בעבר, והחיוביים מבטאים פעולה בלתי־גמורה, בא ללמדך גם הפעם שההתרחקות מן הרע צריכה לקדם את עשיית הטוב, כמו שהמשיל פרשן עתיק אחד: 'העושה את הטוב בטרם סר מרע, הריהו כמי שזורע בין קוצים'.

ועתה נסתכל בדרישות שהן ההנחות לקירבת אלהים.

'הולך תמים' — ההולך בדרך תמים, שהליכתו, דרך התנהגותו היא בתמימות, בשלימות, בלי כל פגם. זוהי הגדרה כללית, ששני התנאים המצויינים עוד בפסוק מפרטים אותה. 'ופעל צדק' — מי שאינו עושה עוון, כלומר: מי שמעשיו הם מעשי צדק. אבל הדרגה של 'פועל צדק' עדיין איננה הגדולה, השלימה כי הליכתו של 'הולך תמים' תתגשם כאן באופן היטירונומי (מצווה על־ידי אחרים), ואילו המצב האידיאלי הוא של אוטונומיה (מצווה על־ידי עצמו, כלומר על־ידי רצונו של העושה), ומשום כך נדרש מן האדם עוד שיהיה 'דבר אמת בלבבו' — דובר אמת שבלבבו, שלא יהיה אחד בפה ואחד בלב, כי אם פיו ולבו שווים, דיבורו ומחשבתו זהים, שניהם כאחד של אמת. ברו כתוכו. 'כי־לא לפניו חנף יבואו' (איוב יג, טז).

וכך כותב ר' בחיי בהקדמה ל'ספר חובות הלבבות': 'וצריך שתדע, כי הכוונה והתועלת במצוות הלבבות הם — שיהיו גלויינו וצפונינו שווים ושקולים בעבודת השם, עד שתהיה עדות הלב והלשון והאברים שווה, ויצדיק כל אחד מהם את חברו ויעיד לו ולא יחלוק עליו ולא יסתור דבריו, והוא אשר יקראהו הכתוב "תמים", באמרו "תמים תהיה עם ה' אלהיך!" (דב' יח, יג) . . . ואמר: "הולך תמים ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו" '. הדרישות חלות אפוא, לפי פסוק ב, על כל הליכתו של האדם, כלומר: על מעשה, דיבור ומחשבה.

ואולם נחשוף את שורשן של שלוש התביעות: 'הולך תמים, ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו' — אם נעלה על הלב למי מיוחסות התכונות האלה כתכונות

האופייניות לו. נאמר: 'הצור תמים פעלו' (דב' לב, ד): 'אלהים . . . צדק מלאה ימינך' (תה' מח, יא); 'וה' אלהים אמת' (יר' י, י). בתתנו דעתנו על כך שהתארים 'תמים', 'צדק', 'אמת' הם תאריו המיוחדים של ה', נוכל לנסח את כוונת פסוקנו כך: כל מי שידמה לה', הוא האדם האידאלי. 'כי תכלית מעלת האדם ההידמות בו יתעלה, כפי היכולת, כלומר, שנדמה פעולותינו לפעולותיו' (מורה נבוכים א, נד). אם: 'את־ה' האמרת היום, להיות לך לאלהים, וללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצותיו ומשפטיו' וגו' (דב' כו, יז), — אז, ורק אז: 'וה' האמירך היום להיות לו' וגו' (שם, יח).

זה שאמר הכתוב:

ה' מִי יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ מִי יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ
הוֹלֵךְ תָּמִים וּפֹעֵל צֶדֶק וְדֹבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ

גם אם לא ננתח את שאר הדרישות שבעל המזמור מעמיד בהמשך תשובתו, עלינו לקבוע באופן כללי, שבפסוקים הבאים יינתן תיאור של אורח־חיים שבו מתגשמות התכונות: תמים, צדק, אמת. במזמור א אחרי שהוגדר הצדיק כמי אשר 'בתורת ה' חפצו, ובתורתו יהגה יומם ולילה' (ב), בא המשל: 'והיה כעץ שתול על־פלגי מים, אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול' (ג), ומדגים[7] את דרך האיש אשר בתורת ה' חפצו. נאמר לנו בפרקנו בפסוקים ג–ה באופן מוחשי למה התכוון התיאור המופשט של פסוק ב.

אופייני הוא שבפירוט ההידמות לה' לא תמצא אף מצוה אחת הקשורה לפולחן, וכל המצוות המובאות בין אדם לחברו הן. העדר זה של חובות פולחניות נראה בעיני החוקרים החדשים כסמך נוסף לדעתם (המושתתת על הטעמתו של המוסר החברתי לעומת הקרבת הקרבנות אצל אחדים מנביאינו) שהאמונה המקראית בשלבה המפותח שוללת את ערכו של הפולחן לחלוטין. אכן הבאים לפרש כך את היעדרו של הפולחן במזמורנו (ואת פולמוסם של הנביאים בעבודת בית־המקדש) אינם מפרשים את המקרא כפשוטו. וגם הרמב"ם עוקב את המקרא בדעתו על

7 עיין רד"ק: ' "והיה כעץ", דומה האדם הטוב לעץ שתול על פלגי מים, ואמר: האדם שיסור מרע ויעשה טוב הנה הוא "כעץ השתול על פלגי מים" שיהא שבע לעולם, כן הוא ישמח לעולם בחלקו, "אם מעט ואם הרבה יאכל" וכו' "אשר פריו יתן בעתו" וכו'. והנה ימצאו בו מרגוע בני אדם העוברים ושבים וינוחו תחתיו לכל העלים וישתו מן המים אשר תחתיו ויאכלו מפריו . . . כן האדם הטוב יקחו ממנו בני־אדם פריו וכו'.

הקרבנות (מורה נבוכים ג, לב) שאין לסוג זה של עבודת ה' ערך אלא בעקיפין על־ידי ביטול עבודה־זרה. העדר המצוות שבין אדם למקום ברשימת הדרישות במזמורנו מתפרש יותר על־פי דברי ר' יהודה הלוי (כוזרי ב, מח): המצוות המוסריות 'הם החוקים השכליים [חוקי המוסר שהשכל או הטבע מחייב אותם], והם הקדמות והצעות לתורה האלהית [מצוות שמעיות, מצוות שלא נתגלה טעמן ונימוקן השכלי] קודמות לה בטבע ובזמן. אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהילה שתהיה מבני אדם, עד שקהל הליסטים אי־אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם, ואם לא — לא היתה מתמדת חברתם . . . התורות האלוהיות לא תשלמנה אלא אחר השלמת התורות המנהגיות [מצוות שיסודן בחיים הציבוריים] והשכליות, ובתורות השכליות קבלת הצדק וההודאה בטוב הבורא, ומי שלא החזיק באלה — איך מחזיק בקרבנות ובשבת והמילה וזולתם, ממה שאין השכל מחייבו ולא מרחיקו, והם התורות אשר בהם התייחדו בני ישראל תוספת על השכליות, ובהם היה להם יתרון העניין האלוהי'.

אולם למה נזכרות מן 'המצוות השכליות' דווקא אלה במזמור, ולמה לא אחרות? הצביעו כבר על זה שבין העברות שפרקנו מונן אין אפילו אחת מן העברות 'החמורות' (רצח, גזל, גנבה וכדומה). בדרך־כלל סבורים שהאזהרות הן כדי להרחיק מדברים שהם שכיחים מאוד, או מפני שעל־פי־רוב אין בני־אדם רואים בהם פגיעה בחוקי המוסר (לשון הרע, לקיחת 'שוחד על נקי', כלומר לקיחת שוחד אפילו לזכות זכאי), או מפני שאפשר לעשותם בסתר, מבלי שהעולם ירגיש בהם (הפרת שבועה). יש הרואים בהם גם דרישות של לפנים משורת הדין. כך כותב למשל רש"י: 'מזמור זה להדיע מידת חסידות'. וספורנו מפרש את הפסוק: 'כספו לא־נתן בנשך' (ה) — 'אפילו לגויים'.

אך תשובה אחרת נראית לנו כמיישבת ביותר את השאלה, למה הוזכרו באופן מיוחד מכל המצוות שבין אדם לחברו, אלה, ורק אלה? לשם כך עלינו לנסות להבין לחוייתו הנפשית של המשורר כפי שהיא עוצבה על־ידי מקומו בחברה הסובבת אותו ועל־ידי היחסים החברתיים השוררים סביבו (ואם גם לכאורה ייראה כאילו אנו מתרחקים מדברי המזמור — בסופו נחזור אליו, ודבריו יובנו לנו יותר).

אמרנו שבקשת מחסה אצל ה' נובעת מן הסתירה שבין המצוי ובין הרצוי מבחינה מוסרית, סתירה שבה מרגיש ואותה מכיר האדם הדתי בשוותו לנגד עיניו מי הוא ומה הוא מצד אחד, ומצד שני מי הוא צריך להיות ומה הוא צריך להיות. יתר־על־כן: לא בגפה מופיעה אצלו ראיית התהום הרובצת בין המקום שעליו הוא

עומד ובין המקום שאליו עליו לעלות, אלא בד בבד אתה מצוייה אצלו גם ידיעת גודל תפקידו ביחס לקטנות כוחו.

אבל הכרה זו של שני כוחות־המשיכה המנוגדים המושכים אותו איננה פרי הרהורים ספקולאטיביים אצל בעל־המזמור אלא היא פרי הסתכלות בעולמו החברתי, במציאות החברתית הסובבת אותו.

שלוש הן הסכנות האורבות לאדם הנתון בתוך החברה:

ראשית, העוולות הנעשות בחברה מסכנות את קיומו החומרי, הגופני. שנית, מעשי העוול הנהוגים והמקובלים בחברה המפתה אותו להידמות לה, מעמידים בנסיון קשה את צדקתו, ומסכנים אפוא את קיומו המוסרי, ושלישית — והיא הקשה שבכולן — הצלחת עושי העוול מערערת את אמונתו, את בטחונו בה'.

משום כך מבקש משוררנו את קירבת ה', שם ימצא לו מקלט מפני שלוש סכנות אלה.

פנייתו אל ה' בשאלה־בקשה 'מי־יגור באהלך' — בוקעת ועולה אפוא מתוך דחף מוחשי בחייו בתוך חברה מסוימת על תנאיה המיוחדים.

והמבחר המיוחד של תכונות אשר במציאותן או בהיעדרן, ושל מעשים אשר בקיומם או בביטולם, מותנית ההשתכנות, ההגנה, החסות 'בהר קדשך' — המבחר הזה בודאי נקבע על־פי מה שראה, חיפש ולא מצא המשורר בחברתו, בהתאם לאותן תופעות אשר בהן הוא נתקל בחברה ואשר מסכנות את קיומו, את אמונתו, את ישורו.

מזמורנו אינו אפוא רק שיר לימדי, לקח הבא ללמדנו מה הן תכונותיו של האיש האידיאלי, אלא הוא גם, ואולי בעיקר — תפילה, בקשה להשיג אותן תכונות המַצְפוֹת בכל הגנה — גופנית, מוסרית, דתית.

בסיום הרהורינו, מצטייר לפנינו מהלך מחשבתו של מזמור טו כך:

'ה', מי־יגור באהלך, מי־ישכן בהר קדשך?'

— קירבת אלהים על כל הטוב שבה הוא שמבקש כאן נעים הזמירות.

'הולך תמים, ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו'

— ההידמות לאלהים, ההוצאה לפועל של מה שניתן בכוח, התגשמותו של 'צלם אלהים', היא התשובה לשאלה־לבקשה.

'לא־רגל על־לשונו' וגו'.

— התרחקות במיוחד מן המעשים הנעשים בידי רחקי אלהים. ומי שמתרחק

ממה שמוחק את 'צלם אלהים' מעל הפנים, ומי שמתקרב לאלהים בהידמות לאלהים — ימצא קירבת אלהים!

ובקירבת אלהים יהיה מחוסן מפני כל הבא מן ההתרחקות מאלהים: 'עושה אלה לא ימוט לעולם!'

[ד]

תהילים ח

א		לַמְנַצֵּחַ עַל־הַגִּתִּית מִזְמוֹר לְדָוִד	
ב	ה' אֲדֹנֵינוּ	מָה אַדִּיר שִׁמְךָ	בְּכָל הָאָרֶץ
		אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ עַל־הַשָּׁמָיִם	
ג		מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז	
	לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ	לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם	
ד	כִּי־אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ	מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ	
	יָרֵחַ וְכוֹכָבִים	אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה	
ה	מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ	וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ	
ו	וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים	וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ	
ז	תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ	כֹּל שַׁתָּה תַּחַת רַגְלָיו	
ח	צֹנֶה וַאֲלָפִים כֻּלָּם	וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי	
ט	צִפּוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם	עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים	
י	ה' אֲדֹנֵינוּ	מָה אַדִּיר שִׁמְךָ	בְּכָל הָאָרֶץ

'ה' אדנינו, מה אדיר שמך בכל הארץ!'

בהכרזה זו מתחיל בעל־המזמור (ב) ובה הוא מסיים (י). בהכרזה זו מביע המשורר את רעיונו העיקרי של מזמורנו.

חרוז חוזר זה, הפזמון, משמש מסגרת להימנון. אבל — האם אין מסגרת זו רק חיצונית, הסוגרת בתוכה חטיבה שאינה אחידה לפי עניינה? האם הקשר שבין פסוקים ב–ג ובין פסוקים ד–ט קשר הדוק הוא? ועוד: נשווה נא את הפזמון שבסוף המזמור לקטע שקדם לו.

'ה' אדנינו, מה אדיר שמך בכל הארץ!' (י).

'כי אראה שמיך, מעשה אצבעותיך' וגו' (ד) 'מה אנוש כי תזכרנו' וגו' (ה) 'ותחסרהו מעט מאלהים' וגו' (ו–ט).

— האם הפזמון הוא מסקנה ישירה ממה שתואר לפני כן?

על־פי סקירה ראשונה נראית דעתו של מ"צ סגל: 'ניתוח תוכן המזמור מוכיח

שהוא מתחלק לשני חלקים נפרדים בלא קשר הגיוני ביניהם, והם ב^{2}–ג, ד–ט. ברור שעיקר המזמור הוא בחלק השני עם שני הפזמונים, והחלק הראשון נראה כעין קטע משיר אחד שנכנס כאן שלא במקומו. נושא המזמור המקורי הוא גבורתו של הבורא, והגדולה והממשלה בתבל שנתן הבורא לאנוש החלש'[8]. בנוגע לשאלת הקשר שבין החרוז החוזר ובין הקטע של פסוקים ד–ט (שהוא לפי השערתו: 'המזמור המקורי') קובע סגל שני דברים: (1) 'המשורר מדבר במזמור עצמו בלשון יחיד, 'אראה' (ד), אולם בפזמון מדובר בלשון רבים, 'אדנינו', כנראה על־ידי 'מקהלת המזמרים'; (2) 'בתוכנו, פרסומה של אדירות ה' בעולם, קרוב הפזמון רק לחלק קטן של המזמור (ד), אבל אינו קשור בקשר הגיוני לתוכן העיקרי של המזמור, שהוא השתוממות על הממשלה שניתנה לאדם בעולם. זה מתאים לתכונת הפזמון', שציין סגל לפני־כן במלים אלה: 'אמנם תוכן הפזמון יוצא מתוך תוכן של השיר, אבל לא תמיד הוא קשור לתוכן השיר כחלק עצמי בקשר הגיוני אמין'.

אבל — אם נעיין במיבנה פרקנו, ואחר־כך נעקוב אחרי מהלך מחשבתו של משוררנו — ניווכח שמסקנותיו של סגל אינן הכרחיות ואף אינן נכונות כל־עיקר. לא מה שהוא מביע על המזמור המקורי, על אחידותו של המזמור בצורתו המסורתית, ולא מה שהוא קובע על הקשר שבין הפזמון ובין המזמור. ואחרון אחרון: מה שהוא מציין כ'עיקר תוכנו', אינו עיקר תוכנו, ולא זה הוא רעיון השיר על־פי עומק פשוטו של מקרא.

נעמיד נא את שני חלקי השיר זה מול זה:

חלק ראשון		חלק שני	
ב^{א}	ה' אֲדֹנֵינוּ מָה אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ		
ב^{ב}	אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ עַל הַשָּׁמָיִם	ד	כִּי אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂי אֶצְבְּעֹתֶיךָ וגו'
ג	מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ וגו'	ה	מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ וגו'
		ו	וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים וגו'
		ז–ט	תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ וגו'
		י	ה' אֲדֹנֵינוּ, מָה אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ

8 תרביץ, ו (תרצ"ח), עמ' 126–127.

בשני החלקים שבין החרוז החוזר בולטת לעינינו ההארמוניה, הקבלה ספרותית ועניינית כאחד. בשניהם מדבר בעל המזמור בשמים (ב[3], ד) ובאדם (ג, ה–ט) בהבליטו מצד אחד את קטנותו ומצד שני את גדולתו ('מפי עוללים ויונקים יסדת עז' וגו' — 'מה אנוש כי תזכרנו' וגו', 'ותחסרהו מעט מאלהים' וגו', 'תמשילהו במעשי ידיך' וגו'). ועוד: המסופר על השמים מופיע במשפט טפל, לא רק בחלקו הראשון של המזמור (ב[3]: 'אשר תנה הדך על השמים'), אלא גם בחלק השני (ד: 'כי אראה שמיך' וגו'), כשהוראת המלה 'כי': אם, כאשר[9]. הווי אומר: עדותם של השמים על אדירות ה' נזכרת רק דרך אגב, ואילו עיקר התיאור הוא כיצד היא מתגלית על־ידי האדם.

ואם נעיין עיון תחבירי בפסוק ב ונקבע לאן שייך משפט הזיקה 'אשר תנה הודך על־השמים' — יתברר לנו עוד יותר שמזמורנו מתכוון להאדיר שם ה' מתוך הצבעה על האדם ומקומו בעולם.

מן ההצעות השונות מתקבלת ביותר דעתו של בעל־הביאור, שלפיה משפט הזיקה נמשך לפנייה: 'ה' אדנינו', לאמור ששיעור הכתוב הוא: 'ה' אדנינו — אשר תנה הודך על השמים', אשר נתת[10] את הודך, מעמד מלכותך[11] על השמים — 'מה אדיר שמך בכל הארץ!' — ועוד יש לציין, שלא כחבקוק, המתאר מבחינה תחבירית את מלכותו של ה', המשתקפת בשמים ובארץ, בשני משפטים שווים: 'כסה שמים הודו, ותהלתו מלאה הארץ' (ג, ג), ולא כבעל־המזמור קמח, האומר על ה': 'הודו על ארץ ושמים!' (יג), מדבר משוררנו; הוא, בשירו על אדירותו של ה', מעיר על הודו שעל השמים רק בהערה צדדית, ואילו השורש העיקרי להימנונו הוא בהתפעלותו מן התגלות ה' עלי אדמות: 'מה אדיר שמך בכל הארץ', כלומר, 'בין בישוב, בין במדבר, בין בים בין בכל הארץ נראית גבורתך' (רד"ק), ובהתאם לכוונה הזאת הוא ממשיך: 'מפי עוללים ויונקים יסדת עז' וגו' (ג).

ואולם מה משמעות המשפט העיקרי בחלק הראשון של מזמורנו: 'מפי עוללים ויונקים יסדת עז, למען צורריך, להשבית אויב ומתנקם'?

9 השווה: 'כי תקנה עבד עברי' (שמ' כא, ב); 'וכי ימכור איש' (שם, ז); 'כי יבער איש' (שם כב, ד); ועוד.

10 'תנה' מקור מורחב, כמו: 'אל תירא מרדה מצרימה' (בר' מו, ג), ומשמש פועל נטוי בעבר, כמו 'גם אילת בשדה ילדה ועזובי' (יר' יד, ה), שפירושו: ילדה ועזבה (רד"ק).

11 ה'הוד' תארו של ה': 'לך ה' הגדולה והגבורה וגו' וההוד' (דה"א כט, יא); 'הוד והדר לפניו' — (תה' צו, ו), וגם של המלך (יר' כב, יח) שקיבל את ההוד מאת ה' (תה' כא, ו; מה, ד).

נראה שהפסוק מתכוון לומר, כי היסוד שעליו הקים ה' מאז ומעולם ('יסדת' — עברי: עוז, כוח מלכות[12], הוא: 'מפי עוללים ויונקים'. זהו הבסיס למלכות ה' על הארץ. 'למען צורריך', נגד[13] 'המכחישים האומרים אין אלוה' (ראב"ע, רד"ק), 'להשבית אויב ומתנקם', להשתיקם[14].

אבל מהו אותו היסוד הבלתי־מעורער? מהי אותה הוכחה חותכת נגד כל כפירה? 'מפי עוללים ויונקים'.

'מפי עוללים ויונקים' — פשטיה דקרא במאי כתיב? לא מעט קולמוסין כבר נשתברו בפירוש הפסוק הזה, ולא פחות נשתבר הפסוק על־ידי הקולמוסין.

לפי רד"ק כוונת הפסוק היא: 'תחילת הנפלאות אשר באדם אחר יוצאו לאויר העולם היא היניקה . . . שעשה לו הקב"ה נקב בשדיים כעניין נקב מחט דקה ולא יותר רחב מכך, שאם היה יותר רחב יזרום החלב בלא מיץ ויבוא לתוך פיו יותר מן הצורך עד שיחנק בו. ואם יהיה יותר דק ממה שהוא, יכבד המיץ על הילד ויכאבו שפתיו, אלא הכל בשיעור ובמידה וכו' לפיכך אמר "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז", שיכול להכיר האדם כי הכל בכוונת מכוון, לא כמו שאמרו אויבי ה', כי הכל בטבע ובמקרה, בלא הנהגת מנהיג וכוונת מכוון'.

ואולם אם יטען הטוען נגד פירושו זה של רד"ק, הלא אותו נס של יניקה אינו מיוחד אצל האדם?! — כבר יענהו רד"ק בהמשך דבריו שם: 'ואף־על־פי שזה החסד גם כן בבהמות ובחיות, באדם נתן האל בינה להכיר מעשה האל ולהודות לו ולשבחו על הכל, וכולם נבראו לתועלתו, אם כן עליו להתבונן ולהכיר מעשה האל ולהודות לו על הכל'. אבל תשובה זו איננה מספקת. שהרי דאגתו האבהית של הבורא נראית יותר לעיניים אצל שאר בעלי־החיים. ובכלל: לוּ היתה כוונת המשורר להוכיח בהוכחה חותכת את השגחת אלהים, יכול היה להביא דוגמאות יותר בולטות מחיי החי, כאלה הנזכרות בתשובתו של ה' לאיוב (לח, לט–לט, ל).

פירוש אחר לגמרי יפרש ראב"ע את הפסוק: 'מעת שיחל הנער לדבר, וזה טעם "מפי עוללים", אז תחל מתכונתו לקבל כוח הנשמה החכמה עד שתשכל בשיקול דעתה כוח בוראה כי תחזק הנפש יום אחר יום, וזה טעם "יסדת עוז" '.

12 'עוז' — תארו של ה'. השווה: 'עז ותפארת במקדשו' (תה' צו, ו); 'הבו לה' כבוד ועז' (שם, ז); 'וארון עזך' (שם קלב, ח); ועוד.

13 השווה: 'ה' נחני בצדקתך למען שוררי' (תה' ה, ט); 'למען איבי פדני' (שם סט, יט).

14 'להשבית' — להשתיק. השווה: 'הידד השבתי' (יש' טז, י); 'והשבתי גאון עזים' (יח' ז, כד).

אמנם דעתו של ראב"ע נראית יותר כפשוטו של המקרא, לא רק מפני שכושר הדיבור הוא התכונה המיוחדת והאופיינית לאדם[15], אלא גם מפני שהמלה 'פה' משמשת תכופות מיטונומיה בהוראה של 'דיבור'[16]. נוסף על כך נרמז בחלק המקביל של המזמור (ו–ט) גם כוחו האינטלקטואלי של האדם.

בכל זאת עיון־מה בפסוק יוכיח שגם ראב"ע לא כיוון לדעת המשורר. יש מקום להניח שבעל־המזמור רואה בכושר דיבורו של האדם ראייה מכריעה לגדולתו של ה', אבל לשון הכתוב מתנגדת לייחס לו רעיון זה. קשה לבאר 'יסדת עוז', כמו שמפרשו ראב"ע: 'קבעת יסוד, התחלה לעוז', וכן דחוק הפירוש שהוא נותן למלים 'מפי עוללים ויונקים'. — יתר־על־כן: אילו רצה משוררנו להסתייע — על דרך ההוכחות התיליאולוגיות — בכושר דיבורו של האדם כראייה לאדירות הבורא, היה בודאי מצביע על דיבורו של האדם המשכיל והמבין, ולא על פטפוט פיהם של תינוקות.

לנו נראה לפרש את הכתוב בדרך אחרת.

'עולל ויונק' מושג אחד הוא (הן דיא דיאון — 'שניים שהם אחד'), שהוראתו: ילד קטן שעודנו יונק בטרם ידבר, בהשמיעו הברות מקוטעות. לפי בעל־המזמור קולות מגומגמים אלה, היוצאים מפי עוללים ויונקים, שהם סתומים, בלתי־מובנים ומחוסרי כל טעם, כבר הם הם היסוד לעוז מלכותו של ה' כנגד כל כפירה. הבעתם הקמאית הזאת של חיי הפעוט מחוסר־הישע כשלעצמה, נראית בעיני המשורר כחומה בצורה שאליה ינופצו כל אבנים ובליסטראות של הכפירה. פטפוט פיהם של תינוקות יחריש חירופים וגידופים.

על הסבר זה משיגים אחדים מן הפרשנים החדישים גם מבחינה ענייניות. י' מורגנשטרן כותב: 'כנגד תפיסה זו יש לומר, יונקים אינם מדברים, והשימוש היחיד שהם עושים בפיהם אין בו כדי להעיד על כוחו וגבורתו של האל'[17].

בדומה לו טוען ז' מובינקל: 'היכן היסוד האמפירי לאמונה כזו? ואין אמונה

15 בתרגום אונקלוס מתפרשים דברי הפסוק 'ויהי האדם לנפש חיה' (בר' ב, ז): 'והות באדם לרוח ממללא' [אולי תפס את המלה חיה, כמו 'חוה'?] (מ"מ כשר, חומש–תורה שלמה, ב, ניו־יארק תשי"ב, עמ' רטו, הערה קסא). עיין גם רש"י שם: 'שנתוסף בו דעה הדיבור'. — השווה עוד את הכינוי לאדם: 'מדבר'.

16 השווה: 'ונשאלה את פיה' (בר' כד, נז); 'לא אוכל לעבר את פי ה'' (במ' כב, יח); 'ומים לא יעבור פיו' (מש' ח, כט); ועוד.

17 *Hebrew Union College Annual*, XIX (1945–46), p. 494.

נוצרת אלא על יסוד אמפירי, והיכן במלוא רוחב ההיסטוריה והספרות של המזרח הקרוב יכול היה המשורר למצוא לו בסיס אמפירי לאמונה, שיש בכוח גמגומם של תינוקות להשלים אויבים, להכניע זדים, לשבור עריצים או להפנות לבם לאביהם שבשמים?'[18].

הבאנו את טענותיהם של שניים מחוקרי המקרא הגדולים של ימינו בשלימותן, לאו־דווקא כדי להצביע על ההבדל שבין מביני המלים של המזמור ובין מביני נפשו של בעל־המזמור, ובכלל של האדם המאמין, אלא כדי ללבן את תפיסתו של האדם, שאמר אל הבוחן כליות ולב: 'מפי עוללים ויונקים יסדת עז'. אמנם אמת אמפירית היא, שגמגומי תינוקות אינם מביאים בני־אדם להכרת מציאותו, הנהגתו וגדולתו של הבורא, אבל יש דברים שבאמיתותם מאמינים אנו מבלי שיהיה להם כל יסוד בעולם האמפירי, והם־הם גופי הלכות באמונה. ומי שיש אלהים בלבו הוא ישמע — על אף כל ידיעה אמפירית — עדות לגדולת ה' ותפארתו מגמגום התינוקות. והוא יראה — על אף מה שהורהו הנסיון — כי הרשעה כולה כעשן תמוג לפני הבל פיהם! ואין אמת הנסיון האמפירי בפני וחדאות זו, אלא כדוגמת החלום בעיני המקיץ מחלומו, אשר אם ישווה את חוזקם ועוצמתם ובהירותם של רשמיו הנקלטים בחושיו בהיותו ער למראות חלומותיו, יהיו בעיניו עתה חלשים, חיוורים, שדופים, חסרי־ממשות.

הווי אומר: אם גמגומם חסר־המשמעות של עוללים ויונקים, אם מעשים שאין עמהם תועלת, הנעשים בידי יצורי בני־אדם קטנים — 'והנה הם מאד תחת מדרגת ולדי הבהמה' (ביאור) — עדות הם לכל באי עולם על אדירות בוראם, הפעולות של יישוב־העולם, הנעשות בידי בני־אדם בהגיעם למלוא התפתחות כוחותיהם השכליים והנפשיים — לא כל שכן.

הרי מעבר הגיוני ישיר מן החלק הראשון של מזמורנו לחלקו השני, שבמשפטו העיקרי (ה–ט) ידובר בשלטונו של האדם על יצורי עולם.

אם כך ניתן המעבר בין שני חלקי המזמור, למה אפוא, מפסיקו פסוק ד? — נעמיד זה מול זה חלק ראשון וחלק שני:

חלק ראשון		חלק שני
ב² אֲשֶׁר תְּנָה הוֹדְךָ עַל הַשָּׁמָיִם	ד	כִּי אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ וגו'
ג מִפִּי עוֹלָלִים וְיוֹנְקִים יָסַדְתָּ עֹז	ה	מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ וגו'

18 *Studia Orientalia Joanni Pedersen Dicata*, Hauniae 1953, p. 258.

בחלק א הוזכרה התגלות ה' בהוד השמים רק במשפט טפל, כבדרך אגב, כדי שמולם תובלט עוד יותר חכמתו ואדירותו המתגלית לנו ביצורו — באדם.

כן גם בחלק ב הסתכל משוררנו בשמים רק במשפט טפל ('כי אראה'), — כאילו העיף רק עין השמימה — כדי שהכתרת האדם תובלט ביתר הוד.

והקבלה זו במבנה שני החלקים אינה באה רק כדי שתהיה ביניהם הארמוניה ספרותית, אלא גם כדי להבליט שהרעיון המובע בחלק השני מקביל לזה שבראשון ועוד מפתחו ומשלימו. בשני חלקי המזמור מתבטאת הפאראדוכסה המלמדת אותנו להכיר גדולת הבורא דווקא בזה שלא דרכינו דרכיו, 'ולא כמו שאנו סבורים — הוא סבור'. 'בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקדוש־ברוך־הוא, שם אתה מוצא ענוותנותו'. גדולתו בעליונים — הוד שמים; עוזו בתחתונים — מפי עוללים ויונקים. ובבוא 'אויב ומתנקם', גיבור ועריץ, לחרף שמו הגדול, הקדוש־ברוך־הוא משתיק את דבריהם בקולם החלש של קטני בני־אדם, בבכיים של עוללים ויונקים. אבל רקע זה של 'הדך על־השמים' שבחלק הראשון, אינו מצע מתאים להבעת פאראדוכסה בחלק השני. בחלק הראשון מדובר בתופעה בחיי האדם, שהיא תוצאה אורגאנית ונעשית בלי יודעים. ואותה הולם רמז לתופעה טבעית המתגלית לאדם בעזרת אחד מחמשת חושיו בלי כל פעולה עיונית. בהתאם לזה הפאראדוכסה גם אינה מובעת אלא בין השיטין בלבד, על־ידי כך ששני החזיונות מוצגים זה על יד זה, לכאורה בלי כל קשר הגיוני: 'אשר תנה הדך על השמים — מפי עוללים ויונקים יסדת עז'.

בחלק השני תתואר עובדה, שהיא תוצאת האינטלקטואליזם של האדם ולה גורם רוחני. כאן יש לרמוז על חזיון בטבע הנותן מקום לא רק לתחושה, כי אם גם לחשיבה. כאן אין להביא את שתי התופעות רק זו בצד זו, אלא יש גם לבטא את התולדה של העיון בדבר:

'כִּי אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ — מָה־אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ וגו', וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וגו'.

יתר־על־כן: מאחר שהחלק השני של המזמור מוקדש לתיאור ממשלתו של האדם בארץ ובכל אשר בה, מרגיש המשורר שהפאראדוכסה כאן תהיה יותר בולטת אם לא יסתפק עוד ברמז להוד השמים, אלא יזכיר בתור הקדמה את מאורות השמים שנבראו אף הם לממשלה (בר' א, טז, יח).

משום כך בנוי המזמור לפי סדר זה: (1) השמים (ב?)

(2) האדם (ג)

(3) השמים (ד)

(4) האדם (ה–ח)

האומר שאין מזמורנו בצורתו המסורה לנו אחיד, ואומר זאת דווקא בהסתמכו על מיבנהו, מוכיח שלא הבין או שלא התחשב במסיבות הפנימיות התובעות דווקא מיבנה זה. אכן הוא הסיח את דעתו מן המטרה המשותפת לשני חלקי המזמור, שהיא להאדיר את שם ה' בגלל גדולתו המוכחת מתוך חסדו לאדם.

עיון נוסף בהמשך מזמורנו יחזק עוד יותר את נכונות השערתנו שזו מטרתו העיקרית של המזמור.

'כִּי אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ, יָרֵחַ וְכוֹכָבִים אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה'.

לא את השמש הוא רואה, 'את המאור הגדול' אשר 'לממשלת היום'. כי אם 'את המאור הקטן' אשר 'לממשלת הלילה, ואת הכוכבים'. בעל־מזמורנו נושא עיניו למרום לא ביום אלא בלילה, מפני שעתה מתבלטת הפאראדוכסה בהבלטה יתירה, מודגש יותר הניגוד התהומי בין גדולת היוצר ובין אפסות היצור הנקרא אדם, ואדירותו של קברניט תבל באה לידי ביטוי יותר מושלם. העולם ומלואו נאלמו דומייה, והכול מוכן ומוכשר להתבוננות. 'לא איברי ליליא[19] אלא לגירסא' (עיר' סה, ע"א). בלילה אין אור השמש המזהיר מסנוור את עיני הרואה, אלא החשכה השלטת ביקום מאירה את עיני המתבונן. טושטשו כל הגבולות וכל התחומין, על־כן ברורה אחידותה ואין־סופיותה של תבל כולה. בסביבה זו, המפעילה דמיון, המעמיקה מחשבה, עומד המשורר ורואה: 'שמיך מעשה אצבעתיך'. השמים נראים לו אפוא מעשה אצבעותיו של ה'.

נשווה את פסוקנו לפסוק זו:

שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ (ד) — תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ (ז).

— אם כן: ברואי מטה נקראים מעשי ידיים, ואילו השמים — מעשה אצבעות.

אבל מה תראה לנו השוואת הגדרתו של מעשה השמים שבפרקנו להגדרתו שבמזמורים אחרים בס' תהילים?

שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ (ד) — וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הָרָקִיעַ (יט, ב)

וּמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ שָׁמָיִם (קב, כו)

19 כך בכ"י של מינכן, בהוצאות שלנו: 'לא איברי סיהרא' = ירח, ליל ירח. — השווה: 'ר' יוחנן היה אומר לתלמידיו: בואו ולמדו תורה דאימטין [בלילה]' (שמ"ר מז, ה).

— השוואה זו באה ללמדנו, שאף השמים הם בדרך־כלל 'מעשי ידיו', ורק במזמורנו הם מוגדרים: 'מעשה אצבעותיך'!

ואולם אם ניתן דעתנו, שבאצבעות משתמשים אך למלאכה עדינה, למיניאטורה, ולא כך בעשיית דבר מונומנטאלי, שאינו מעובד בדייקנות כל־כך גדולה, והוא אפוא מעשה ידיים — נבין את ההבדל שבין הגדרת שמים במזמורנו לבין ההגדרה שבשני המזמורים האחרים. ביום לאור השמש, שכידוע, בו מדובר במזמור יט ('לשמש שם אהל בהם' — ה), נראים השמים כמעשה ידו של ה', בדומה לבעלי־חיים בפרקנו, אבל בלילה, כאשר ירח וכוכבים מתבלטים מתוך גושי אפלה ורסיסי הטבע מוארים באור מכסיף, אז מתגלה לעין הרואה עד כמה הרקיע, היצור העצום הזה, הנו מעשה אצבעות! ומה משמעות ההבדל הזה? מראה העדינות הזאת מוסיף עוד על גדולת היוצר! — ועוד יש דבר־מה שעל בעל־המזמור לקבוע בהסתכלו בשמים בלילה. הוא רואה: 'ירח וכוכבים אשר כוננתה' — 'אשר בראת' 'אשר יצרת', 'אשר עשית' לא נאמר כאן, אלא: 'אשר כוננתה'. פועל זה משמש ביטוי למה שנעשה באופן מבוסס, חזק, מדוייק לעד. ואם אמנם דרכה המדומה של השמש מדי יום ביומו מעידה על החוקיות המוחלטת השולטת במעשה בראשית[20], אין לך דבר שיעשה עליך את הרושם של דבר ברור, בטוח ויציב, כמו ירח וכוכבים במסילותיהם. כמו שאמר כבר בעל 'חובת הלבבות' (שער הבחינה, ה): 'כשהוא מעיין במרוצת הגלגלים החלוקים בתנועות משתנות, והמאורים החלוקים לסדר עניין כולם, בהם יראה מסימני היכולת והחכמה מה שלא תכילהו מחשבת אדם, וילאה לספרם בלשון, כמו שאמר דוד ע"ה: "השמים מספרים כבוד אל" וכו', ושאר המזמור, ואמר: "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך" וכו'[21].

בהשתקעו בנוף זה, מה הדיבור הבוקע מלבו של משוררנו?

'מָה־אֱנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֶנּוּ, וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ?' (ה).

יש לשים־לב לקשר שבין פסוק זה ולקודמו:

20 השווה: 'וזרח השמש ובא השמש ועל מקומו שואף זורח הוא שם' (קה' א, ה).

21 ואין הרגשת 'המעיין במרוצת הגלגלים' משתנית אף במשהו על־ידי־כך שלמדנו מקוסמולוגיות חדשות מה שלמדנו, — כי המדובר כאן במראה עיניים ('כי אראה . . .') אשר לא השתנה ולא ישתנה, והלך הנפשי המתעורר למראה זה — שאינו פרי הכרויות מדעיות, לא יתערער על־ידן ולא ייפגם על־ידן.

'כִּי־אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ, מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ וגו' — מָה־אֱנוֹשׁ כִּי־תִזְכְּרֶנּוּ' וגו'.

בוודאי יורגש מה שבעל־הביאור מעיר על פסוק ה: 'תמצא שתחסר כאן תשובת התנאי, והראוי כי־אראה שמיך, אז אומר אל לבי: מה־אנוש וגו', דרך המשורר לקצר ביחוסים, כן ביחוסי הדברים כן ביחוסי המאמרים'.

חסרון החולייה המקשרת בין שני פסוקים מבחינה הגיונית, משקף מצב נפשי של התרגשות. נוכח השגב המתגלה לעיני בעל המזמור מתפעלת נפשו בקרבו.

על המצב הנפשי הזה נעמוד גם אם נשווה את המקצב של פסוקים ד–ה לזה של ו–ט:

בית ראשון

ד	כִּי אֶרְאֶה שָׁמֶיךָ	מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעֹתֶיךָ	2:2
	יָרֵחַ וְכוֹכָבִים	אֲשֶׁר כּוֹנָנְתָּה	2:2
ה	מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ	וּבֶן־אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ	2:2

בית שני

ו	וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים	וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ	3:3
ז	תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ	כֹּל שַׁתָּה תַּחַת־רַגְלָיו	3:3
ח	צֹנֶה וַאֲלָפִים כֻּלָּם	וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי	3:3
ט	צִפּוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי־הַיָּם	עֹבֵר אָרְחוֹת יַמִּים	3:3

הפסוקים ד–ה מתחברים בשיתוף הרעיון ובהמשך ההגיוני לבית (מחרוזת), וכן ו–ט. הבית הראשון כולל שלושה טורים שניים בעלי שתי נקישות. ואילו הבית השני כולל ארבעה טורים שניים בעלי שלוש נקישות[22]. ההבדל במקצב בין שני הבתים מתפרש על־ידי ההבדל במצב נפשו של המשורר. בבית הראשון מובעת התפעלות 'שמתבטאת בשירה המקראית בשורות קצרות', אבל בבית השני ניתן תיאור 'שאוהב שורות קצת ארוכות'[23].

אולם בעמדו מתחת לכיפת שמים זרועי כוכבים שאין להם מידה ושיעור כל עיקר, אין בעל המזמור, כאמור, מתפעל משגב ומשיגוי שבמראה, אלא מגדולתו של ה' המופלאה ממנו, לא מגדולת היצירה, כי אם מגדולת היוצר. 'שאו מרום עיניכם, וראו מי ברא אלה? המוציא במספר צבאם, לכלם בשם יקרא — מרב אונים ואמיץ כח איש לא נעדר' (ישׂ' מ, כו).

22 מלים קטנות מצטרפות לחברותיהן הסמוכות.

23 סגל, שם.

נוכח המראה הנפלא הזה מתרקמת בלב המשורר המחשבה על אדירותו של הבורא שברא כל זה, וככה ברא אותו. המשפט שהננו מחכים לו כאן כהבעה להרהורי לבו, הוא משפט קריאה. אותו משפט של השתוממות, שבו פתח את מזמורו ובו יגמרו: 'ה' אדנינו, מה אדיר שמך בכל הארץ?!' ואולם מהו המשפט, שבו מובעת המסקנה מן ההסתכלות בליל הירח המקסים? הלא הוא משפט הקריאה: 'מה אנוש כי־תזכרנו', וגו'.

אכן השמים וכל צבאם הם כספר פתוח, עליו כתובה 'באר היטב' אדירותו של האדריכל הנשגב, אבל כמו כן רשומה בו בשבעים לשון גם אפסותו של האדם. וכבר העיר רד"ק: ' "מה אנוש" וכו' הוא הפך "מה אדיר שמך" '.

השתקעותו במראה שמים זרועי כוכבים מעוררת בלבו את הניגוד התהומי בין יוצר ליצירו. מול האין־סוף הוא רואה את הסופי, המוגבל. מול יציבות, סדר, קבע — אשר עדותם הכוכבים במסילותיהם — הוא מרגיש בתהייתו, שאייתו, תעייתו של האדם.

וכל זה מתבטא באותה שאלה־קריאה: 'מה אנוש כי־תזכרנו', וגו'.

והנה התהליך הוא כפי שתיארו הרמב"ם (הלכות יסודי התורה, ב, ב): 'בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים והגדולים [של ה'] ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר וכו' וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויידע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפלה, עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד: "כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך וגו' מה אנוש כי תזכרנו" '.[24]

עיון נוסף בלשון הכתוב יגלה עוד מכוונתו של המשורר. 'מה אנוש כי תזכרנו, ובן אדם כי תפקדנו'. — 'מה איש', לא נאמר. במצב זה אין האדם שבמזמור מרגיש את עצמו כאישיות. וגם 'מה גבר', לא נאמר כאן, כי יש לכינוי 'גבר' טעם של גבורה — אלא כך נאמר: 'מה־אנוש'?! מפני שכעת הוא חש בכל חושיו עד

24 השווה: לדברים אלה גם דברי בעל 'חובת הלבבות' (שער הכניעה, ה): 'וכאשר יחשוב בגדולת הבורא ית' ועוז גבורתו . . . ובמה שהוא נראה לדעתנו מצד ברואיו, כמו: השמש והירח והכוכבים והגלגל והארץ וכל אשר עליה, ממוצק וצומח וחי . . . וכאשר יחשוב הנלבב המבין בערכו אל המדברים, וערך המדברים אל כדור הארץ, וכדור הארץ אל גלגל הירח . . . והכל אצל גדולת הבורא ית' כאין, ייכנע בנפשו וישפל לפני בוראו, כמו שאמר: "מה אנוש כי תזכרנו" וגו' '.

כמה הוא אנוש, חלוש, חסר־כוח, וכן נאמר עוד: 'ובן־אדם', רק בנו הוא של אותו היצור שלוקח מן האדמה ואשר אליה ישוב (בר' ג, יט).

אכן הקשר בין הפסוק: 'כי־אראה שמיך' וגו' לפסוק 'מה־אנוש כי־תזכרנו' וגו' הוא הגיוני, אם נזכור שמטרת מזמורנו לומר שיר לה' על כבירותו המתגלית בכל הארץ ולא המשתקפת בשמים.

ועתה נתחקה עוד על שרשי הכתוב. ראשונה עלינו להרגיש בהבדל שבשינוי הפעלים שבו. 'מה אנוש כי תזכרנו, ובן אדם כי תפקדנו'. 'תפקדנו' מביע פעולה יותר מודגשת, מחושבת ומתוכננת מאשר 'תזכרנו'. לא יזכרנו לבד, כי אם אף יפקדנו! את מי? אותו בכל אפסותו, את 'האנוש', את 'בן־האדם'.[25]

ואולם בהתבונן האדם 'במעשיו וברואיו הנפלאים [של ה'] ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ', ובהירתעו אחור 'ויידע שהוא בריה קלה ושפלה' — ורואה את התהום הפעורה שבין גדולת קונו ובין קטנותו שלו — מיד הוא מבין טובת הבורא אליו שלא יקטן בעיניו לשים עינו גם עליו, על הקטן והשפל 'ואז יכנע לבורא על רב חסדו וטובו עליו ותתגדל הודאתו לו' (חובות הלבבות, שם).

ואלה שתי ההרגשות הקוטביות המתמזגות בפסוקנו: 'מה אנוש כי תזכרנו, ובן אדם כי תפקדנו' — חרדתו, יראתו, הירתעותו מפני 'האל הגדול, הגבור והנורא' מפני 'שוכן עד, מרום וקדוש' — וגעגועו, ערגונו ורחשי תודתו אל המשפיל לראות בארץ, השוכן 'את דכא ושפל רוח'.

כך יובן כהמשך ההגיוני ביותר הקשר בין קריאת ההתפעלות, 'מה אנוש כי תזכרנו', וגו' — לתיאור הבא אחריה!

'ותחסרהו מעט מאלהים, וכבוד והדר תעטרהו' (ו) — בכל זאת (הו"ו שלפני 'ותחסרהו' ו"ו ניגודית היא) רק מעט יחסר לו עד דרגת אלהים. בהכתירך אותו בכבוד והדר שהם בעצם תארי ה',[26] הקנית לו את המעמד האלוהי של שליט.

25 נוסחת שאלתנו נמצאת עוד בשני מקומות במקרא:
א) 'מה אנוש כי תגדלנו, וכי תשית אליו לבך' (איוב ז, יז);
ב) 'מה אדם ותדעהו, בן אנוש ותחשבהו' (תה' קמד, ה).
— אולם אף־על־פי שדומה הנוסח וכמעט שווה, רב הוא ההבדל במשמעות הפסוקים. מה שבפי איוב מרדנות — אצלנו הכנעה. אמנם קרוב יותר למקומנו הכתוב שבתה' קמד, אבל שם לפנינו: תחינה, כאן — תהילה!

26 השווה: 'הדר כבוד הדך' (תה' קמה, ה); ועוד.

'חמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו' (ז). וכדי להבליט את הנפלא שבמעמדו המלכותי של האדם, אין בעל־המזמור מסתפק בקביעת עובדה זו באופן כללי, אלא מפרט את דבריו בציור פיוטי:

'צֹנָה וַאֲלָפִים כֻּלָּם, וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי, צִפּוֹר שָׁמַיִם וּדְגֵי הַיָּם' (ח–ט).

לפני עיני רוחו עוברים כל בעלי החיים, כמו בימי בראשית לפני אדם הראשון בגן־עדן בתיתו להם שמות, בהביעו בזאת את מרותו עליהם (בר' ב, יט–כ).

תהילת ה' ידבר פי המשורר על שאלהים מגלה את כוחו וגבורתו דווקא בזה, שלקח את האדם — עפר ואפר — סמל אפסותו של היציר מול יוצרו והלבישו הוד־מלכות.

בהכרת טובה קובע בעל־המזמור שאמנם מי שאמר והיה העולם לא הפיל דבר מכל אשר דיבר בשעה שעלה בלבו לעשות את האדם: 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים' וגו' (בר' א, כו).

מעניינת היא השוואת הפירוט שבפרקנו לזה הנמצא בפרשת בראשית[27]:

(א) תה':	כֹּל שָׁפָה תַּחַת רַגְלָיו	(1) צֹנָה וַאֲלָפִים כֻּלָּם	(2) וְגַם בַּהֲמוֹת שָׂדָי	(3) צִפּוֹר שָׁמַיִם		(4) וּדְגֵי הַיָּם
(ב) בר' א, כו:	וְיִרְדּוּ	בִּדְגַת הַיָּם	וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם	וּבִבְהֵמָה	וּבְכָל הָאָרֶץ	וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ
(ג) שם, כח:	וּרְדוּ	בִּדְגַת הַיָּם	וּבְעוֹף הַשָּׁמָיִם			וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ

27 אם כי אין השורות הבאות נוגעות במישרין אל פרקנו, מכל־מקום יובאו הדברים בגלל ערכם המיתודולוגי.

בחמישה מקומות מספרת התורה על שלטונו של האדם על יתר היצורים בדומה למזמורנו, במנותה את היצורים לפי סוגיהם. כשמסופר על עניינים אלו: (א) החלטתו של ה' לברוא את האדם (בר' א, כו); (ב) הברכה שבה מברך ה' את האדם אחר שנברא (שם, כח); (ג) הבאתם של בעלי חיים לפני האדם כדי שיקרא להם שמות (שם ב, יט) לסימן ריבונות עליהם (קאסוטו); (ד)

בראש־וראשונה יש לציין, שהפרט 'ובכל־הארץ' ברשימה (ב) חסר לא רק במזמורנו אלא גם ברשימה (ג), אף־על־פי שהיא בעצם חזרה על הקודמת. במלים אלה נרמז שלטונו של האדם על הארץ עצמה ועל צמחייתה, כמו שמפרש רמב"ן: 'ואמר "בכל הארץ", שימשלו בארץ עצמה לעקור ולנתוץ ולחפור ולחצוב נחושת וברזל'. משום כך אינו מתמיה העדר פרט זה ברשימה (ג), מאחר ששם נאמר מה שאינו כתוב ברשימה (ב) 'וכבשָׁה', שכוונתו מזדהה עם זו של 'ובכל־הארץ', כדברי רמב"ן על המלה 'וכבשָׁה': 'נתן להם כוח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר ולבנות ולעקור נטוע ומהרריה לחצוב נחושת וכיוצא בזה'. והואיל 'ובכל־הרמש הרמש על הארץ' שברשימה (ב) הוא אותו מושג כמו 'ובכל־חיה הרמשת על־הארץ' של (ג), יתברר שמן הכלל הזה לא יצא הפרט 'ובבהמה' ולא בא לפני 'ובכל־הארץ', אלא מפני שהשלטון על הארץ דורש כתנאי מוקדם את השלטון על הבהמות הביתיות (יעקב). במזמורנו אין צורך להביא את הפרט של 'ובכל־הארץ', מכיוון שבו הכוונה להצביע שהאדם הוא השליט היחיד בארץ, וכל בעלי־החיים נמצאים תחת שבט המושל שלו. בנוגע לסוף פסוק ט, 'עבר אָרחות ימים' יש אמנם דעה שהנושא של 'עבר' הוא האדם, לאמור: 'שבחכמתו עושה ספינות ויכיר ארחות ימים' (ראב"ע פירוש א, רד"ק), אבל נראית יותר הסברה, שהמשפט הוא המשך הפירוט של 'כל שתה תחת רגליו', ביתר דיוק, לוואי ל־'דגי הים', ורצונו לומר: כשם שנתונים תחת רגליו בעלי־החיים ההולכים ביבשה והעופות העפים באוויר, כך שליט הוא אף על הדגים העוברים אורחות ימים.

נתינת שמות לבעלי חיים על ידי האדם (שם, כ); (ה) חידוש הברית בין ה' ובין האדם אחרי המבול (שם ט, ב). — מאלף הוא להשוות את הכתובים אלה לאלה.

(א) וְיִרְדּוּ	בִּדְגַת הַיָּם	וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם	וּבִבְהֵמָה	וּבְכָל הָאָרֶץ	וּבְכָל־הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ
(ב) וּרְדוּ	בִּדְגַת הַיָּם	וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם	וּבְכָל־חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל־הָאָרֶץ		
(ג) וַיִּצֶר ה' אֱלֹהִים וגו'	כָּל־חַיַּת הַשָּׂדֶה	וְאֵת כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם			

ואשר לסדר הזכרתם של סוגי בעלי חיים, נמצאנו למדים:

תה': (1), (2), (3), (4).
בר' א, כו: (4), (3), (2), (1).
שם, כח: (4), (3), (2), (1).

זאת אומרת, שהסדר הוא הפוך! ובוודאי אין זה מקרה. בפרשת בראשית מוזכרים בעלי־החיים לפי סדר בריאתם. מה שאין כן במזמור, שבו מופיעים היצורים לפי קירבתם לאדם, לפי גודל שליטתו עליהם. כך הבין כבר רד"ק: 'ואמר "צנה ואלפים", כי הם גדלים עמו, ומזומנים למלאכתו ולמאכלו ולמלבושו וכו', ואמר "גם בהמות שדי", שהם חיות השדה, ואמר "גם", כי גם בהם שאינם גדילים עמו ביישוב, בהם הוא מושל בשכלו ובחכמתו עליהם. ואמר עוד: "צפור שמים ודגי הים", אמר אפילו באותם שאינם בארץ עמו כמו הצפור שהוא פורח באויר, והדגים שהם שטים במים, על הכל הוא מושל וצד אותם בתחבולותיו'.

לשם החוורת מהלך מחשבתו של משוררנו והסברתו כהלכה, ראוי לשים לב, שעליונותו של האדם על כל היצורים משמשת נושא ספרותי כמעט בכל לשון ובכל זמן. נשווה למזמורנו מקומות אחדים מתוך ספרות העולם, שבהם מובעת גדולתו של האדם, ומתוך השוואה זו נלמד להבין את המיוחד שבמזמורנו.

(ד) נִיקְרָא הָאָדָם שֵׁמוֹת	לְכָל־הַבְּהֵמָה	וּלְעוֹף הַשָּׁמַיִם	וּלְכֹל חַיַּת הַשָּׂדֶה	
(ה) וּמוֹרַאֲכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה	עַל כָּל־חַיַּת הָאָרֶץ	וְעַל כָּל־עוֹף הַשָּׁמַיִם	בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה	וּבְכָל־דְּגֵי הַיָּם

בהבדלים שבין רשימה (א) ובין (ב) ידובר למעלה בגוף המאמר, כאן נייחד את הדיבור על יחסם של שאר הרשימות אליהן. שלטונו של האדם על הארץ עצמה, אליו נרמז, כאמור למעלה, במלים 'ובכל הארץ' שברשימה (א), אינו נזכר אף באחד משאר המקומות. ולכל מקום ומקום טעם ההעדר משלו. ברשימות (ג), (ד) מסופר על נתינת שמות על ידי האדם, לא היה כאן אפוא מקום להזכיר את הארץ, הואיל והארץ קיבלה את שמה מן ה' (בר' א, י). ברשימה (ה) חסר הפרט הזה, מכיוון שפסוק זה בקבעו את שלטונו של האדם מחדש, מדבר בו מבחינת יחסם החדש של בעלי־חיים אל האדם. 'יחס זה, של יראה ופחד, תלוי אולי בעובדה, שנושעו בעלי־חיים מן המבול בזכותם של בני־אדם ובאמצעות פעולתם של בני־אדם; מעכשיו הם ירגישו ביתר בירור את עליונותו של מין האדם' (קאסוטו). — ברשימות (ג), (ד) אינם נזכרים הדגים. העדר זה נובע מעניינם של שני הכתובים האלה, שהוא קריאת שמות לבעלי־חיים, וכמו שידוע, אין מובא בכל המקרא כולו אף שם אחד ממיני הדגים וסוגיהם. — ברשימה (ג) אינן

כך נאמר באפוס ההודי מן האלף הראשון לפסה"נ: 'ואגלה לך סוד מופלא: אין נשגב מן האדם!' — בפירוט יתר מצא רעיון זה את ביטויו באנטיגונה של סופוקלס, הדראמאטיקן היווני במאה החמישית לפסה"נ:

מִכָּל אֲדִיר בְּאָרֶץ
אֵין אַדִּיר כְּמוֹ הָאָדָם!
הוּא גַּם אָרְחוֹת יַמִּים
עַל פְּנֵי שֹׁיבַת תְּהוֹם
בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן נוֹסֵעַ,
בְּעַד הַגַּלִּים הַהוֹמִים,
בְּתוֹךְ שְׁאוֹן מְשָׁבָּרִים.
אַף אֶת הָאֵלָה הָאֲדִירָה,
אֶת אַדְמַת־הַנֶּצַח מְגַעֵּצ
הוּא בְּמַחֲרֶשְׁתוֹ שָׁנָה שָׁנָה
וּבְדַהֲרַת פְּרָסוֹת אֲבִירָיו.

אֶת בַּעֲלֵי כָנָף, קַלֵּי דַעַת,
יִלְכֹּד בְּרֶשֶׁת אֲשֶׁר לָהֶם טָמַן,
וְכָל מִשְׁפְּחוֹת הַחַיּוֹת בַּיָּעָרִים
וְאֶת הַיְצוּרִים אֲשֶׁר בַּיַּמִּים
בְּמִכְמַרְתּוֹ הוּא יְצוּדִם,

הָאָדָם הַנֶּאֱדָר.
בְּגְבוּרָה וּבְעָרְמָה יְרַדֵּךְ,
יָצוּד חַיָּה בּוֹדָדַת עַל הָר,
יְבַלּוֹם סוּס בְּרֶסֶן עַל צַוָּאר
וּבְעֹל יָבִיא שׁוֹר אַבִּיר.
אַף אֶת הַלָּשׁוֹן וַהֲגִיגֵי רוּחַ
לָמַד בַּיְחִקּוֹר מְשֻׁפָּט הַמְּדִינוֹת,
וּלְהִשָּׂתֵר מִקֶּרַח בַּלֵּילָה
וּמִמְּטָר סוֹחֵף מָצָא מְזוֹמָה.
רַב הַעֲצָה וְהָעֲלִילָיָה,
תָּמִיד לְאָשֶׁר עוֹד יָבוֹא
יֻחֲזָה לוֹ נְתִיבָה.
רַק מְשָׁאוֹל תַּחְתִּיָּה
מָנוֹס לֹא יִמְצָא:

אוּלָם מִכָּל מַחֲלָה קָשָׁה
לְהִשָּׁלֵט בְּכָר הִכִּיר נְתִיבָה.

(שורות 332–363, בתרגומו של קמינקא)

השניות שבטיב האדם, המצויין גם כפאראדוכסה במזמורנו, שהנו בריה חלשה מצד אחד והבריה המושלת מצד שני, מובעת על־ידי משורר גרמני מן המאה הי"ט, ריקרט:

עַל כִּי רַק בְּנֵי אָדָם הֲנוּ — כְּעָנָן תַּרְכִּינָה רֹאשֶׁךָ,
אַף עַל כִּי בְּנֵי אָדָם הֲנוּ — בְּגָאוֹן תְּרִימֻהוּ אֶל עָל!

מופיעות הבהמות הביתיות, ואילו רשימה (ד), שהיא בעצם סיפור על ביצוע למה שנאמר בקודמת, מזכירה אותן. אולם הואיל והבהמות הביתיות היו אצל האדם תמיד, מובן שלא היה מן הצורך ליצור אותן ולהביאן לפניו. משום כך גם מביאה רשימה (ד) 'לכל הבהמה' במקום הראשון. בהיותן על ידו הן היו הראשונות שקיבלו את שמותיהן מן האדם. — ברשימה (ה) שוב סדר אחר בהזכרת סוגיהם של בעלי החיים. 'מכיוון שמדובר כאן על המורא בפני אדם, נזכרים תחילה, לשם רבותא, אותם הסוגים שלפי טבעם יש להם להתיירא פחות מיתר הסוגים: חית הארץ התקיפה והעזה, ועוף השמים העלול להתרומם בכנפיו ממעל לתחום חייו של האדם. נדמה כאילו יבוא הכתוב להגיד: אפילו החיות טורפות, ואפילו העופות המרימים לעוף בשמים ייראו מכם' (קאסוטו).

— אולם עם כל הדומה שבין המובאות לבין מזמורנו, יש גם שוני ביניהם. ובשוני זה העיקר. שוני זה עקרוני הוא. המקורות הזרים האלה רואים את גדולת האדם, וממנה הם מתפעלים, ועליה הם שרים הימנונים בגאווה ומתוך הערכה עצמית. הכרת ערך עצמו בוודאי אינה חסרה אצל בעל־המזמור. גם הוא מַתנה את מעמדו של אדם בגאווה של שמחה. אבל תפארת האדם אין לה חשיבות על־ידי עצמה, כי אם רק על־ידי מה שהיא מתנת אלהים. יש ליתן את הדעת על הפסוקים, שבהם מתוארת עליונותו של האדם, והם פונים בגוף שני אל ה׳: ׳ותחסרהו מעט מאלהים . . . תעטרהו . . . תמשילהו . . . שתה . . .׳, וזאת מפני שגם בשעה שעולה על לבו של המשורר מקומו המיוחד והמיוחס של האדם ביקום, לא הוסחה דעתו מן ההכרה של ׳מה אנוש כי תזכרנו׳. בנפשו, שבה מקננת השמחה המתרוננת, שכוּנה גם יראת־כבוד של שפל־רוח. ורק בדרך זו הוא נשמר מפני סכנת הרהב, האומר ׳לחי ועוצם ידי׳. משוררנו, בראותו את גדולתו של אדם, רואה בה את גדולת בוראו, את גדולתו של ה׳.

סופוקלס היווני, ונעים זמירות ישראל — האדם ומקומו בטבע מעורר את שניהם לדבר שיר. סופוקלס פותח את הימנונו:

מִפְּלֵ אֵדִיר בָּאָרֶץ
אֵין אֵדִיר כְּמוֹ הָאָדָם!

בעל־המזמור מגיע למסקנה:

ה׳ אֲדֹנֵינוּ, מָה־אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ!

תיאור דומה לזה שבמזמור על האדם הקטן והחלש שהוא הגדול והחזק בין כל הבריות, אבל כל זה אך ורק הודות לדעת שחנן אותו אלהים — מצוי גם באגדה פרסית אחת.

האריה, בראותו את הנשר מתעופף מעל לראשו, שאלהו: ׳למה תעוף במרומים? האם תתיירא, אתה בעל מקור חזק וציפורניים חדות, ממישהו על־פני האדמה?׳ — ענהו מלך הצפורים ואמר לו: ׳כל חיי הם אימה ופחד מפני האדם, אשר בכוחו לצודני ברשתו, ולהורידני ארצה, לכלאני בכלוב ולהרגני׳.

תמה האריה תמהון גדול, וגבר רצונו להכיר את האדם, והנה לקראתו סוס שוטף במרוצתו, רעמתו פרועה, גרמיו מוצקים, נחיריו רוטטים, ׳אין זה, כי אם האדם!׳ — חשב האריה וישאלהו: ׳האתה הוא האדם?׳ ענה לו הסוס ואמר: ׳האדם — הוא אויב נפשי. הוא יצודני. במתג ורסן יבלמני, בדרבנותיו ימשול בי, לשאת משאו יכריחני. ולעת זקנה יהרגני ויאכלני׳.

עוד זה מדבר והנה שור פר לקראתו, מקרין, מפריס. ושוב אמר האריה בלבו: ׳אין זה, כי אם האדם!׳ — ׳האם אתה האדם?׳ שאלהו. — ׳האדם עוכר חיי. יביא את צווארי בעולו, יחרוש בי את שדהו. וכשייתש כוחי, ישחטני, וקיבתו הזוללה מקום קברי׳.

עוד זה מדבר והנה הגמל ארוך הרגלים וגבה הדבשת הגאה לפניו, ושוב שאלו האריה: ׳האתה האדם?׳ — ושוב ענהו הגמל בדברי תלונה על גורלו המר אשר אונה לו אך ורק מיד האדם הרודה בו חזקה.

עוד האריה מהרהר על היצור הגיבור והנורא המשתרר על אדירי העולם ומתאכזר עליהם, והנה יצור קטן, חלש ודל מראה רועד לקראתו.

׳כמובן גם אתה ירא מן האדם הכל־יכול!׳

׳אני האדם׳.

׳אתה האדם? הרודן על כל היצורים? אייה כלי זינך, קרניך, שניך הטורפות, טלפיך הדורסות? הלא רק אכך מכה אחת, והסירותי עול עריצותך מעל כל הברואים!׳

׳נסה נא!׳ אמר האדם, ובשתי אבנים קלע לתוך עיניו עד שיצאו עיניו מחוריהן. ׳ועתה׳ — קרא האדם אל האריה השואג — ׳אפשיט את עורך מעליך ויהיה לי בגד לימות הקור, ואת בשרך אשליך מאכל לכלבי, כי ביתרון גדול חנני הבורא על פני כל ברואיו, ביתרון החכמה ובכוח הרצון׳.

והנה אמת נכון הדבר (במוסר השכל זה מסתיימת האגדה), בחכמתו ובכוח רצונו מושל האדם ביבשה ובים, בחכמתו ישלה דגים ממעמקי ימים, ימשוך צפור מגבהי מרומים ברשתו, יעקור שיני פילים, יבנה היכלי פאר, ילטוש חרבות למלחמה בצריו, וכל אלה המתנות לא באו לו מכוח עצמו, אלא הן מתנות שמים, וניתנו לו בחסדי הבורא, אשר יכול היה לתתן גם לברואים אחרים, כשם שנתן לדבורים את חכמת האדריכלות לבנות תאים משושים, יפים, מעשה חושב, אשר ילאה האדם לעשות כמוהם!

באגדה זו אמנם מזכיר האדם המנצח את כל בעלי־החיים ומכניעם ומשעבדם בחייהם ובמותם לשירותו, לתועלתו, להנאתו, להשתררותו, כי הכול מתת אלהים היא. הכרת מקורה של עליונות האדם משותפת לאגדה ולמזמור. שניהם מדגישים את ההבדל שבין האדם ובין כל החי. שניהם מייחסים עמדה זו לרצונו החופשי של הכול־יכול, אבל גם כאן חשוב מן הצדדים השווים השוני שבין האגדה הזאת ובין מזמורנו.

אין באגדה הפרסית הזאת כל זכר להשקפה היהודית המשתקפת גם במזמורנו שהאדם הרואה עצמו כמושל בברואים, חופס את עמדתו זו כתפקיד אשר הופקד בידו, ומכיר את גדולתו בכניעתו לפני הבורא[28].

רוחו של בעל־מזמורנו מדברת מגרונו של ר' שלמה אבן גבירול בהתפללו:

מְרוֹמוֹת לֹא יְכִילוּךָ, וְאוּלָם יֵשׁ מְקוֹמָךְ תּוֹךְ סְעָפַי.

במזמור קטו נאמר:

'הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לַה', וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי אָדָם' (טז).

לכאורה רואה אמנם פסוק זה את הארץ כנתונה לשלטונו העצמי של האדם. אבל הלוא קדם לפסוקנו כבר הפסוק:

'בְּרוּכִים אַתֶּם לַה' עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ' (טו) — אשר ידובר באדוניו האמיתי של עולם ומלואו.

אך לא די למשורר בהכרה זו, כי ממנה נובע גם החיוב הנאמר בהמשך הפרק ההוא כסיכומו:

'וַאֲנַחְנוּ נְבָרֵךְ יָהּ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם, הַלְלוּיָהּ'.

28 התפיסה היהודית, שלפיה ממשלתו של האדם בעולם היא תפקיד, יעד, מתבטאת בהרבה אגדות של חז"ל. 'וא"ר יוחנן: למה נברא אדם בצלם אלהים? משל למלך שהיה מושל על המדינה והיה בונה בירנות [ארמונות] ותיקונין לעיר. וכל בני העיר משתעבדין תחתיו. יום אחד קרא לכל בני העיר, ומינה עליהם שר אחד שלו. אמר: עד כאן הייתי טורח בכל צורכי העיר, ולעשות מגדלים ובירוניות, מכאן ואילך הרי זה כמוני. כעניין זה [אמר לשר]: ראה ציוויתי כל העיר וכל אשר בה, כאשר הייתי מושל עליה ובונה אותה ככל חפצי, כך אתה תבנה ועושה מלאכת העולם, מכאן ואילך יהיה הכל מסור בידך, וכולם יהיו משועבדים תחתיך, ויראים ממך כאשר היו יראים ממני, שנא' "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ" (בר' ט, ב). ועל־כן בצלם אלהים עשה אותו. "ויברא אלהים את האדם בצלמו" (שם א, כז), לעשות כל צורכי העולם ותיקוניו כאשר הוא עשה בתחילה' (זוהר חדש, עפ"י כשר, חומש–תורה שלמה, א, ניו־יארק תש"ט, עמ' קסו, תשפז). בכוונה זו אמרו: 'כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך עשייה [תיקון]' (בר"ר יא, ו).

רק זו בלבד היא משמעות הביטויים של התרברבות האדם אצל חז"ל, שהם בעצם אפוריזמות. 'כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם' (סנה' ד, ה), וידועים הם דברי הלל הזקן שאמרם בשמחת בית השואבה: 'אם אני כאן הכל כאן ואם איני כאן — מי כאן?' (סוכה נג, ע"א — עיין: תוס' שם). דוגמה אפיינית אחרת היא תשובתו של ר' עקיבא לשאלת טורנוסרופוס: 'איזה מעשים נאים — של הקב"ה או של בשר־ודם? אמר לו: של בשר־ודם נאים! ולהוכחת דבריו 'הביא לו ר' עקיבא שבלים וגלוסקאות, אמר לו: אלו מעשה הקב"ה, ואלו מעשה בשר ודם — אין אלו נאים? הביא לו אניצי פשתן וכלים מבית שאן, אמר לו: אלו מעשה הקב"ה, ואלו מעשה בשר ודם — אין אלו נאים?' (תנח', תוריע).

בדומה לזה נמצא גם במזמורנו. בתארו את שלטון האדם על הבריאה כולה הוא מדגיש שכל המלוכה הזאת לא עברה לידי האדם אלא מיד מלך העולם, ובשבחו את גדולת האדם הוא בא לידי הלל לה', בהסיקו מן 'תמשילהו במעשי ידיך' וגו' (ז–ט) את המסקנה:

'ה' אֲדֹנֵינוּ, מָה אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ!'

כאמור בראשית דברינו, סבור סגל שהקטע ב^{ב}–ג הוא תוספת מאוחרת המפסיקה את ההמשך בין פסוק ב^{א} ובין פסוקים ד–י. והנושא של המזמור המקורי הוא 'גבורתו של הבורא, והגדולה והממשלה בתבל שנתן הבורא לאנוש החלש'. אבל סגל לא דייק בקביעת נושא המזמור. אין במזמורנו (לרבות הפסוקים ב^{ב}–ג) אלא תהילת ה'! ובראותו את האדם בקטנותו ובשפלותו, את האדם אשר חלק ה' לו מחכמתו לשלוט על אדמות — גם בזה יתנה פיו רק את תהילת ה'.

כך מתגלה כבלתי־מדוייקת גם דעתו זו של סגל: 'בתוכנו, פרסומה של אדירות ה' בעולם, קרוב הפזמון רק לחלק קטן של המזמור (ד). אבל אינו קשור בקשר הגיוני לתוכן העיקרי של המזמור [הכוונה אצלו, כידוע, לפסוקים ד–ט]'. אכן, אין נכונות בדבריו על הקשר בין הפזמון לפסוקים ד–ט, מכיוון שאין דיוק בהגדרתו שהתוכן העיקרי של פסוקים ד–ט הוא: 'השתוממות על הממשלה שניתנה לאדם בעולם'.

ואם בסיכום סקירתנו נתעמק בכוונת הפזמון עצמו יתבהר לחלוטין, כי סגל גילה פנים במזמור שלא כהלכה, בהניחו שפסוקים ב^{ב}–ג תוספת הם, מאחר שהם מפסיקים את הקשר.

הפזמון הוא: 'ה' אֲדֹנֵינוּ, מָה אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ!'

הוראותיהן של שתי המלים המודגשות עתה על ידינו, טעונות ליבון. מה משמעותה המדוייקת של המלה 'אדיר'? אם נעקוב אחרי שימושה של המלה, ניווכח לדעת שבמקרא משתמשים במלה זו בקשר לה'[29]. הפלשתים, בהיבהלם מארון ה', מתפרצים: 'אוי לנו, מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה!' (שמ"א ד, ח) — 'אדירים' הנא תואר מלכים[30], רועים נקראים: 'אדירי הצאן' (יר' כה, לד–לו), וכן נאמר על עץ 'אדיר'[31], וגם על מים. 'מקלות מים רבים אדירים משברי־ים' (תה' צג, ד). במיוחד מן ההקשר של הפסוק האחרון הזה, המסתיים

29 'כי אם שם אדיר ה' לנו' (יש' לג, כא).

30 'ויהרג מלכים אדירים' (תה' קלו, יח).

31 'והיה לארז אדיר' (יח' יז, כג).

במלים: 'אדיר במרום ה'!' — יכולים אנו להסיק כי אדיר הוא: הפועל על נפשנו על־ידי כוח, תוקף ועוצמה. זוהי אפוא כוונת הכרזתו של בעל המזמור, באמרו: 'מה אדיר שמך בכל הארץ!'.

ומהי הוראתה המדוייקת של המלה 'שמך' במקומנו? מהי הוראת הביטוי: שם ה'? בוודאי צודק רד"ק בכתבו: '"מה אדיר שמך בכל הארץ", כמו מה אדיר אתה, כי שמו הוא, והוא שמו'. שם ה', משמעותו אינה אלא התגלמותו והתגשמותו במעשיו בבריאה ובתולדה, שעל־פיהן ישיגוהו ויכירוהו וילמדו לדעתו יושבי תבל.

ומעתה תובן לנו קריאת ההתפעלות של הפזמון, המקיף כמו במסגרת את המזמור: 'ה' אדנינו, מה אדיר שמך בכל הארץ!'

— להשערתנו זו על כוונת הפזמון נראה לנו, לכל הפחות, כזכר לדבר, אם אמנם לא כראייה לדבר, מה שנאמר בדוגמה הראשונה שהמשורר מביאה כגילוי 'אדירותו' של 'שם ה'' בארץ: 'להשבית אויב ומתנקם' (ג).

ואין לך יצור בכל הארץ, שבו מתגלה, 'שם ה'' 'בכל אדירותו', כמו היצור היחיד שנברא 'בצלם אלהים', כלומר: האדם. ביתר דיוק: בעצם היותו צלם אלהים.

מהו 'צלם האלהים' באדם על פי פשוטו של המקרא?

אמנם נראה שהכתוב עצמו בא ללמדנו את כוונתו המקורית של 'צלם אלהים' באמרו: 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וירדו בדגת הים' וגו' (בר' א, כו). כך יש מרבותינו ז"ל (עי' המדרש למעלה) המייחסים את 'צלם האלהים' למעמדו של האדם כשליט בבריאה. גם ראב"ע מביא בשם רס"ג, 'כי פירוש "בצלמנו כדמותנו" — בממשלה'. מן הפרשנים החדשים סבור — בין השאר — בֶּנוֹ יעקב, שאין פירושו של 'צלם אלהים' אלא כושרו הרוחני, עליונותו על שאר הברואים.

אחד מחוקרי המקרא הגדולים של ימינו, אייכרודט, מדייק יותר בהגדרת המושג 'צלם אלהים', הוא קובע שחציו השני של פסוקנו 'וירדו בדגת הים' אינו פרטו של הראשון 'נעשה אדם בצלמנו', אלא תוצאתו ההכרחית. כמו שיוצא מפסוקים כז–כח — 'ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אתו . . . ויברך אתם אלהים וגו' וכבשה, ורדו בדגת הים' וגו' — שאין זכותו למשול עלי אדמות ניתנת על־ידי בריאתו כי אם נובעת מתוך היותו נברא בצלם, ובה, בממשלה על שאר הברואים, ימצא 'צלם האלהים' אשר בו נברא, את ביטויו[32].

32 W. Eichrodt, *Theologie des ATs*, II[3], Berlin 1950, p. 63.

אולם אשר לפירושו המדוייק של המושג 'צלם אלהים', יש לזכור, כי פרק א של ס' בראשית, שבו נאמר בפעם הראשונה שהאדם נברא 'בצלם', מורה את האופי הפרסונאלי של ה' האומר ועושה כרצונו החופשי, הפועל בלי כל מעצור, מפני שהוא עומד למעלה מן העולם. הפסוק, בהעידו על האדם: 'ויברא אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אתו' (כז) — מתכוון אפוא לומר: 'אין האדם בעמדתו הדתית כפוף לעולם. אין כוחות הטבע כוחות אלהיים שהם למעלה ממנו, אלא הוא — האדם — עומד כאילו מצד האלהים מול הטבע[33]. האופי הפרסונאלי של אלהים קובע את מהות האדם, הוא אישיות, האישיות היחידה בין כל יצורי עולם.

בעל־המזמור ברצותו להדגים את 'אדירותו' של 'שם ה'' בארץ מצביע על אישיותו המודעת של האדם, ביתר דיוק, על גילויי תודעתו זו, ומראה זאת בשני שלבים: (א) בשלב שבו אין אישיות מודעת זו מצוייה באדם אלא בכוח, (ב) בשלב שבו תכונתו זו של האדם יוצאת בו ועל־ידיו לפועל.

מכאן יש להסיק עוד הוכחה, את ההוכחה החותכת, לאחידותו של מזמורנו ולהפריך פירכה מוחלטת את הדעה שהפסוקים ב–ג 'מפסיקים את הקשר העניני והוספה הם'. אכן יש קשר הדוק והגיוני לא רק בין הפזמון ובין המזמור עצמו, אלא אף בין שני חלקיו (ב–ג, ד–ט)[34]!

אמרנו שבעל־המזמור מתכוון להראות את אישיותו המודעת של האדם בשני השלבים של גילוייה, מהו בעצם הסימן המובהק הראשון באדם להימצאותה של תכונה זו בכוח? מלמולו של התינוק! — וזה שנאמר:

'מִפִּי עוֹלְלִים וְיוֹנְקִים יִסַּדְתָּ עֹז'.

ומהו סימנה המובהק ביותר אצל האדם לאישיותו המודעת בפועל? שלטונו בעולם! — וזה שנאמר:

'וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וגו', תַּמְשִׁילֵהוּ בְּמַעֲשֵׂי יָדֶיךָ, כֹּל שַׁתָּה תַחַת רַגְלָיו'.

גילויי אישיותו המודעת על כל רשמיה והשפעתה, התגלותו של 'צלם האלהים' בארץ, מעוררים את משוררנו להלל את מי שככה לו בעולמו:

'ה' אֲדֹנֵינוּ, מָה אַדִּיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ!'

33 י"י גוטמן, דת ומדע, ירושלים תשט"ו, עמ' 269.

34 בעל־הביאור תופס את סמיכות החלקים: 'כי עוללים ויונקים החלשים כל כך עד שלא יאכלו דבר, והנה הם מאד תחת מדרגת ולדי הבהמה, ובהיגדלם הלא המה מושלי הארץ ומלואה בכוח נפש המשכלת אשר בהם'. — אולם לא רעיון זה הוא הקשר בין שני חלקי המזמור.

'ברכי נפשי'
תהילים קד

המזמור 'ברכי נפשי' מובא בסידורי אשכנז שלנו בראש חטיבה, הכוללת גם את מזמורי 'שיר המעלות' (תה' קכ–קלד) ונאמרת אחרי מנחת שבת בימות החורף במקביל לפרקי אבות שבשבתות הקיץ. ואמנם המנהג לשנות 'פרקי אבות' בשבת בין מנחה למעריב, נזכר כבר אצל רב שר־שלום גאון (במאה השמינית) והוא נתקבל בכל עדות ישראל[1], ורק בדבר זמן קריאתם נתהוו מנהגים שונים, החל מן המנהג לקרוא אותם רק בשש השבתות שבין פסח לשבועות וכלה במנהג לקרוא אותם בכל שבתות השנה, אם לפני מנחה אם לאחריה[2]. אך המנהג לומר 'ברכי נפשי' אינו ידוע אלא בנוסח אשכנז וגם כאן לא לפני המאה הארבע־עשרה[3]. טעם המנהג לפי ה'לבוש', ר' מרדכי בן אברהם יפה (1510–1612): 'משום שכל אותו המזמור "ברכי נפשי" מדבר בעניין מעשה בראשית לכן מתחילין אותו בשבת של פרשת בראשית וקורין אותו משם ואילך בכל השבתות [עד שבת הגדול] כדי לזכור עניין מעשה בראשית באפוקי יומא דשבת שהוא זכר למעשה בראשית' (אורח־חיים תרסט. השווה גם: שם, רצב).

ב'שולחן ערוך' נקבע 'ברכי נפשי' כמזמור של ראש־חודש (אורח־חיים תכג, ג), אך כדברי 'מגן אברהם': 'בקצת מקומות אין נוהגין כן' (שם, ס"ק, ה). גם לפי

1 עיין מחזור ויטרי, סי' תכד (מהדורת ש. הורוויץ, ברלין תרנ"ג, עמ' 461): 'ונהגו העם לשנותה [את מס' אבות] בבית הכנסת בין מנחה למעריב בשבת, לפי שעמי הארץ נאספים לקרות התורה, ומשמיעים אותם מידות תרומות השנויות במסכת זו פרק ליום'. עיין: המקורות שם בהערה.

2 L. Zunz, *Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt*[2], Berlin 1919, pp. 85–86.

3 I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*[3], Frankfurt a/M 1931, p. 120.

ה'טור' הוא מנהג בספרד[4]. לדעתו, אומרים את מזמורנו בראש־חודש 'לפי שיש בו "עשה ירח למועדים" (פסוק יט)' (אורח־חיים תכג. השווה גם: שם, קלג)[5]. המקור הראשון, המביא את המנהג לומר בראש־חודש את מזמור 'ברכי נפשי', הוא 'ארחות חיים' של ר' אהרן הכהן (במאה הארבע־עשרה)[6], אך כשיר מיוחד של ראש־חודש, שהלוויים היו אומרים בבית־המקדש, שבו מדברים חז"ל (ירוש' סוכה ה, ו; בבלי סוכה נד, ע"ב; סופרים יח, א), הוא מזכיר את תהילים צח[7].

הסידור הקדום ביותר שבו מוזכר מזמורנו כתפילה הוא סידורו של רב עמרם גאון (במאה התשיעית). בסדר תפילות של יום־הכיפורים כתוב כאן: 'ובשחרית מתכנסין לבתי כנסיות, ופותח החזן בסדר ברכות וזמירות של שבת ומוסיפין עליהם', ובין שמונת המזמורים הנוספים האחרון הוא 'ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד וכו' עד גמירא'[8]. עדיין לא ברור מה ראו בעלי מנהג זה במזמורנו שאמרוהו ביום־הכיפורים[9]. אולי גרם הפסוק 'יתמו חטאים מן הארץ' (לה), שתפסוהו כפי שתפסה אותו ברוריה (ברכ' י, ע"א)[10].

*

4 צונץ כותב שבנוסח ספרד, ביתר דיוק, בנוסח קאסטיליה, אמרו את המזמור בליל ראש־חודש (שם, עמ' 40).

5 חזה לשונו של מהר"י אבוהב (במאה החמש־עשרה): 'נהגו לקרות בר"ח מזמור "ברכי נפשי את ה'", שיש בו פסוק "עשה ירח למועדים", ללמדנו שמילואה ומיעוטה אינו לעשות רושם בבני־אדם כמו שחושבים החוזים בכוכבים, אלא לספור בחידושה המועדים הנקראים "מועדי ה'" שצוונו לעשות כסדר מהלך כוכבי לכת להחייעני שהוא ית' שליט ומושל על הכול. חזה המזמור לעד נאמן המורה על מעשה בראשית המעיד על מלכותו ושהכול נברא מאתו והוא אדון על הכול וכל צבאות מעלה ומטה אינן רשאין לעשות אלא רצונו ומאמרו כפי שסידר להם במעשה בראשית ואם שום דבר יחחייב מערכתם ומהלכם הכל כפי סדרו ומצוָתו ובידו לשנות ולהחליף כפי ערך הכלל או הפרט והכול כרצונו' (מצוטט עפ"י: מקדש מעט, ב, עמ' 235–236).

6 הלכות ראש־חודש, ב, פירנצי 1750 [ירושלים 1955], קנג, ע"א.

7 עיין: מסכת סופרים, מהדורת י' מילר, לייפציג 1878, עמ' 248, הערה 11.

8 סדור רב עמרם גאון ז"ל, ווארשא תרכ"ה, עמ' 47.

9 אלבוגן כותב על המזמורים הנוספים האלה שהם 'מזמורי תשובה' (Busspsalmen — שם, עמ' 152). במס' סופרים יט, ב נזכר 'ברכי נפשי' כמזמור של יום־הכיפורים, אבל שם כנראה הכוונה למזמור קג: 'לדוד ברכי נפשי וכו' הסולח לכל עונכי'. וכן נוהגים ספרדים לאמרו בזמירות של שחרית ביום־הכיפורים.

10 עיין להלן, עמ' 249–250.

א בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת ה׳

ה׳ אֱלֹהַי גָּדַלְתָּ מְאֹד
ב עֹטֶה אוֹר כַּשַּׂלְמָה
ג הַמְקָרֶה בַמַּיִם עֲלִיּוֹתָיו
הַשָּׂם עָבִים רְכוּבוֹ הַמְהַלֵּךְ
עַל־כַּנְפֵי־רוּחַ
ד עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת
מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לוֹהֵט

ה יָסַד־אֶרֶץ עַל־מְכוֹנֶיהָ
בַּל־תִּמּוֹט עוֹלָם וָעֶד
ו תְּהוֹם כַּלְבוּשׁ כִּסִּיתוֹ
עַל־הָרִים יַעַמְדוּ־מָיִם
ז מִן־גַּעֲרָתְךָ יְנוּסוּן
מִן־קוֹל רַעַמְךָ יֵחָפֵזוּן
ח יַעֲלוּ הָרִים, יֵרְדוּ בְקָעוֹת
אֶל־מָקוֹם זֶה יָסַדְתָּ לָהֶם
ט גְּבוּל־שַׂמְתָּ בַּל־יַעֲבֹרוּן
בַּל־יְשֻׁבוּן לְכַסּוֹת הָאָרֶץ
י הַמְשַׁלֵּחַ מַעְיָנִים בַּנְּחָלִים
בֵּין הָרִים יְהַלֵּכוּן
יא יַשְׁקוּ כָּל־חַיְתוֹ שָׂדָי
יִשְׁבְּרוּ פְרָאִים צְמָאָם
יב עֲלֵיהֶם עוֹף־הַשָּׁמַיִם יִשְׁכּוֹן
מִבֵּין עֳפָאִים יִתְּנוּ־קוֹל
יג מַשְׁקֶה הָרִים מֵעֲלִיּוֹתָיו
מִפְּרִי מַעֲשֶׂיךָ תִּשְׂבַּע הָאָרֶץ
יד מַצְמִיחַ חָצִיר לַבְּהֵמָה
וְעֵשֶׂב לַעֲבֹדַת הָאָדָם לְהוֹצִיא לֶחֶם
מִן־הָאָרֶץ
טו וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב־אֱנוֹשׁ
לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן
וְלֶחֶם לְבַב־אֱנוֹשׁ יִסְעָד
טז יִשְׂבְּעוּ עֲצֵי ה׳
אַרְזֵי לְבָנוֹן אֲשֶׁר נָטָע
יז אֲשֶׁר־שָׁם צִפֳּרִים יְקַנֵּנוּ
חֲסִידָה בְּרוֹשִׁים בֵּיתָהּ
יח הָרִים הַגְּבֹהִים לַיְעֵלִים
סְלָעִים מַחְסֶה לַשְּׁפַנִּים

יט עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים
שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ
כ תָּשֶׁת־חֹשֶׁךְ וְיִהִי לָיְלָה
בּוֹ־תִרְמֹשׂ כָּל־חַיְתוֹ־יָעַר
כא הַכְּפִירִים שֹׁאֲגִים לַטָּרֶף
וּלְבַקֵּשׁ מֵאֵל אָכְלָם
כב תִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ יֵאָסֵפוּן
וְאֶל־מְעוֹנֹתָם יִרְבָּצוּן
כג יֵצֵא אָדָם לְפָעֳלוֹ
וְלַעֲבֹדָתוֹ עַד־עָרֶב

כד מָה־רַבּוּ מַעֲשֶׂיךָ ה׳
כֻּלָּם בְּחָכְמָה עָשִׂיתָ מָלְאָה הָאָרֶץ
קִנְיָנֶיךָ

כה זֶה הַיָּם גָּדוֹל וּרְחַב יָדָיִם
שָׁם־רֶמֶשׂ וְאֵין מִסְפָּר חַיּוֹת קְטַנּוֹת
עִם־גְּדֹלוֹת
כו שָׁם אֳנִיּוֹת יְהַלֵּכוּן
לִוְיָתָן זֶה־יָצַרְתָּ לְשַׂחֵק־בּוֹ
כז כֻּלָּם אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּן
לָתֵת אָכְלָם בְּעִתּוֹ
כח תִּתֵּן לָהֶם יִלְקֹטוּן
תִּפְתַּח יָדְךָ יִשְׂבְּעוּן טוֹב
כט תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן
תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל־עֲפָרָם
יָשׁוּבוּן
ל תְּשַׁלַּח רוּחֲךָ יִבָּרֵאוּן
וּתְחַדֵּשׁ פְּנֵי אֲדָמָה

לא יְהִי כְבוֹד ה׳ לְעוֹלָם
יִשְׂמַח ה׳ בְּמַעֲשָׂיו
לב הַמַּבִּיט לָאָרֶץ וַתִּרְעָד
יִגַּע בֶּהָרִים וְיֶעֱשָׁנוּ
לג אָשִׁירָה לַה׳ בְּחַיָּי
אֲזַמְּרָה לֵאלֹהַי בְּעוֹדִי
לד יֶעֱרַב עָלָיו שִׂיחִי
אָנֹכִי אֶשְׂמַח בַּה׳
לה יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ
וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם

בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת־ה׳
הַלְלוּיָהּ

הקורא מזמור זה קריאה ראשונה נישא מיד על גליו, נסחף עם מנגינתו מן הפסוק הראשון ונדמה לו ש'הבינו' כולו. הוא רואה את מעשי ה' הרבים בבריאה המובאים לפניו תמונות־תמונות, לא לשם עצמם אלא לברך את עושיהם, אשר כולם בחכמה עשה. זאת יבין הקורא עם קריאה ראשונה ויתלווה להזמנת הפתיחה: 'ברכי נפשי' עד להזמנת הסיום: 'ברכי נפשי'.

והנה בא הפרשן ושואל: כלום באמת מובן המזמור בשלימות? כלום מובן מיבנהו? בהשקפה הראשונה נראה שאמנם כן הוא. ממעשה הבריאה מועברים לפנינו ראשונה השמים (ב–ד), אחר־כך הארץ (ה–כד) ולבסוף הים (כה–כו). ואם כי מיד בולטת הדיספרופורציה בסקירת מעשי הארץ (מלבד ה–כד גם כז–ל, לב–לה), בכל־זאת היא מסתברת: מכל חלקי הבריאה עניינו העיקרי של המזמור בארץ. אך עתה מורגשת כסטייה מן הסדר ההגיוני הזה הזכרת המאורות בתוך תיאור המתרחש בארץ מתחת (יט), בשעה שמקומם צריך היה להיות בתוך תיאור

מה שבשמים ממעל. אולם הקורא שהוא בן־בית במקרא לא יתקשה בדבר זה; להפך, ימצא אותו מובן ומתאים בהיזכרו במעשה בראשית שבו נבראו השמים ביום שני (בר' א, ו–ח) והמאורות ביום רביעי (שם, יד–יח) והארץ נראתה ביום שלישי (שם, ט). וגם המשפט הראשון 'עטה אור כשלמה' (ב) ידריך את הקורא לראות בסדר הבאת מעשי הבריאה שבמזמורנו הקבלה לסדר בריאתם שהחלה ב'יהי א ו ר' (שם, ג). מתחזקת אפוא ההתרשמות הראשונה שהמזמור ברור, מיבנהו ברור, כי על־כן הוא כמיבנה בראשית א (כמו שכבר קבעו הפרשנים הראשונים והאחרונים). אך מתוך עיון יותר מדוקדק במזמור מתברר שהסבר זה בכל זאת אינו מדוייק. סדרם של נבראי הארץ במזמור אינו זהה עם סדר בריאתם בבראשית א. בעלי־חיים מופיעים (יא–יב) לפני הצמחים (יד), והאדם מופיע (יד, כד) לפני החיות שבים (כה). ובהתבוננות נוספת במזמור יתגלו במיבנהו תמיהות הרבה. פסוק כד הוא קריאת־התפעלות, המקיפה במבט אחד את כל פרטי הבריאה שנפרסו לפנינו עד כאן. מה מקום אפוא לתמונה נוספת של פרט נוסף בבריאה (הים וכל אשר בו — כה–כו) אחרי הסיכום של 'כלם בחכמה עשית'? ובסוף המזמור ייראה כמפתיע ביותר: מה מקום לביטוי ז ע מ ו של ה' (לב) בין ש מ ח ת ה' במעשיו (לא) ובין שמחת המשורר בה' (לד)? מה לזכרון החטאים והרשעים בסיום המזמור (לה) אשר כל־כולו אינו אלא ברכה לה' על חכמתו המתגלית בכל מעשיו?

וכאן יטען הטוען: הקורא את המזמור בקריאה ראשונה התפעמה רוחו בו מיפי השירה ומהדרה, ובתיתו עינו בה לראשונה כל השירה דומה היתה לפניו כמישור; ועתה בהתלוות הקורא אל הפרשן בקריאה שנייה ושלישית — המזמור כולו בקעים ופרצים, הרים וגיאיות, ובמקום שנדמה לו כאילו הוא רץ בו בלי מכשול, עתה רגלו נתקלת במכשולים על כל צעד. ישאל השואל: האם בפרשנו ובנתחנו את המזמור לא יארע אותנו מה שאירע את התינוק שלא די לו להתפעל מיפי המכונה ומקצב הליכתה, אלא הוא מפרקה כדי לראות מי הוא זה המתקתק בקרבה, ומתוך שהוא מפרידה לחלקים ומפרק את איבריה מתקלקל אותו דבר חפץ תחת ידיו העסקניות? וכבר אמר מי שאמר על פרשני שירה, שדומים הם למנתח אשר הניתוח הצליח בידו והמנותח — מת! הלוא מי שאוזניו כרויות לשמוע דברי שיר, כל הניתוח המחטט, המפריד בין הדבקים, המסתכל בזכוכית מגדלת בפרטים — מה צורך יש לו בו? ומי שאין לבו פתוח לדברי שיר וטחו עיניו מראות ביופיו — ניתוח השיר מה יועילנו?

הלוא זאת שאלת האינטרפריטאציה או הניתוח של הליריקה. האם הריסה בה או בניין? ובטרם נתחיל בפירושנו למזמור נעמוד על עצם פרשנות השירה.

אמנם כן הוא, שבקראך את המזמור היה מובן לך כולו. אך לא משום שראית כל מה שיש בו, הבנת אותו, אלא משום שלא ראית כל שיש בו — הבנת אותו. כוחו השירי האדיר של המזמור נשא, סחף אותך במעוף מעל כל ההרים והגיאיות וכל עקוב היה לך בהביטך ממעל כמישור — אך לא משום שנתגלו לך כל פרטיו, אלא דווקא משום שנעלמו ממך. אולם אם לא נעוף במרומים ולא נשקיף על פני השטח אלא נתבונן בו אט־אט — תתגלה כל פנינה כמוסה שבו על סודה ועל הכרחה במקומה, ואז אם נשוב ונשקיף על פני נוף מזמורנו נראה אותו ונבינהו על כל אשר בו. מי שלב לו להרגיש, תועיל האינטרפריטאציה לו בכך, שרגשי לב עמומים יעלו לדעה בהירה. ואם ראייה ראשונה היא ראיית־הלב המתפעלת, תהיה ראייה לאחר ניתוח ופירוש — ראיית־הלב המוארת באור השכל המבין. הפרטים הסתומים במיבנהו (סדרם של מעשי הבריאה[11] וכו') יהיו מפורשים ומוארים, והם יפרשו ויאירו את המזמור כולו. גדולה מזו: בקריאה ראשונה שמע הקורא בעיקר את אשר קלט הוא, לבו, רוחו, מתוך המזמור, ואין אדם קולט תחילה אלא מה שכבר היה בלבו, אשר מצא לו אישור בשיר; ואין השיר מדבר אליו תחילה, אלא מה שדיבר לבו אליו זה כבר. הווי אומר: בקריאה ראשונה שלפני הפירוש ישמע הקורא את עצמו מתוך השיר — בקריאה הבאה אחריה, בקריאה המפרשת, ילמד את דברי השיר גופו מתוך השיר: ואם לאחר הפירוש יחזור ויקרא את השיר בלי פירוש, ושוב דברי הפירוש לא יהיו חוצצים בינו ובין השיר, אז־אז יתמזגו בו קול לבו עם קול השיר ויהיו לקול אחד ואחיד — לקול חי. הרי כלל הוא במדע־הספרות החדש, ש'מקום ישותה של היצירה אינו הספר באותיותיו, אלא תודעתו של הקורא', כי 'כשם שהיצירה היתה זקוקה למעשה המשורר כדי להופיע לראשונה בעולם המציאות האנושית, כן היא זקוקה פעם בפעם למעשה הקורא, כדי לחדש את הופעתה. בידי הקורא מופקד קיומה'[12].

ואם בשירה חילונית כך, יותר וביותר חובה עלינו לתת דעתנו על כך בבואנו לקרוא מזמור, אשר קריאה אמיתית בו היא תפילה הדורשת התמזגות שלימה של הנפש המוזמנת לברך עם נפשו של המזמין. לכן אין לראות את ניתוח המזמור —

11 עיין ספרי: המקרא כדמותו[2], ירושלים תשכ"ז, עמ' 56–57.

12 א"ל שטראוס, בדרכי הספרות, ירושלים תשי"ט, עמ' 16.

את ההתבוננות המדייקת והמדקדקת בתיבותיו ובקשרי תיבותיו, במשפטיו ובמיבנה משפטיו, בבתיו ובסידור בתיו כהשתעשעות אסתיטית ביפי המזמור, ומכול שכן שאין לראותו כסטייה מעיקרה של תפילה. בניית מזמור מתיבותיה, משפטיה ומבתיה של יצירה מזמורית — היא עשיית טקסט של תפילה לתפילה.

*(א) 'ברכי נפשי את ה'' — מזמורנו פותח אפוא בקריאת זימון לברך את ה'. פתיחה בקריאת זימון אינה נדירה במזמורי 'הלל'. למשל, במזמור קמח מוזמנים להלל את ה' כל מלאכיו, שמש וירח, כל כוכבי אור, שמי השמים והמים אשר מעל השמים, תנינים וכל תהומות, אש וברד, שלג וקיטור, רוח סערה, ההרים וכל גבעות, עץ פרי וכל ארזים, החיה וכל בהמה, רמש וצפור כנף, מלכי ארץ וכל לאומים, שרים וכל שופטי ארץ, בחורים וגם בתולות, זקנים עם נערים. במזמור קיח נשמע הזימון: 'יאמר נא ישראל . . . יאמרו נא בית אהרן . . . יאמרו נא יראי ה' . . .', במזמור קיז: 'הללו את ה' כל גוים שבחוהו כל האֻמים', ועוד, ועוד. קבוצות שונות מדרי מטה ומדרי מעלה מופיעות בפתיחות מזמורי תהילים כמוזמנות להלל את ה'. אך הפעם הקרואים לברך אינם המוני מעלה ולא קבוצי מטה. מזמורנו פונה בקריאתו אל מחברו, והוא־הוא המוזמן, ולא רק בפתיחה אלא גם בסיום. וכן הוא גם במזמור קג (א, ב, כב)[13]. ואף לשון הזימון כאן כמו שם: 'ברכי נפשי את ה''. שימוש במלה 'נפש' במקום מלת הגוף שכיח במקרא (ישׁ' מו, ב; הו' ט, ד; עמוס ו, ח; תה' קיט, כה; איוב ט, כא; ועוד). אך משימושיה של המלה 'נפש' במקרא[14] יוצא, שאין היא משמשת סתם כביטוי פיוטי במקום מלת־גוף חוזרת (כדעת ראב"ע לתה' קיט, כה; ועוד), אלא כביטוי הצד

• ניתוח המזמור הוא לפי פרק מחיבור 'הבריאה בתהילים קד — בחינה מיתודולוגית בחקר האמונה המקראית'.

13 על יסוד הדמיון הזה בין שני המזמורים כבר קבע ראב"ע: 'בדרך הסברה גם זה המזמור לדוד, כי תחילתו וסופו שווה כראשון'. גם בין החוקרים החדשים יש הרואים בכך סימן לקשר בין שני המזמורים האלה. בנוסח של תרגום השבעים נמצא גם במזמורנו הייחוס 'לדוד' כמו במזמור קג.

14 הוראתה הראשונית של המלה 'נפש' היא: גרון, לוע (השווה באכדית: napištu — ישׁ' ה, יד), מכאן: הנשימה היוצאת מתוך הגרון (איוב מא, יג), החיות (בר' ט, ה; יט, יז; לה, יח), החיוניות לרבות הפעולות הרוחניות (במ' כא, ה; שופ' יח, כה; שמ"ב ה, ח; יר' יג, יז; תה' קו, ט; שה"ש ג, א), החיים האינדיבידואליים (יר' כד, יז, יח; במ' ט, ו–ז — בניגוד ל'רוח' שהיא יסוד החיים כפרינציפ), האינדיבידואום (בר' יז, יד; שמ' יב, טו; יר' ד, ב).

האינדיבידואלי שבאדם, עצם מהותו, ישותו. כשבעל מזמורנו מזמן את עצמו בלשון 'ברכי נפשי' אין הוא מתכוון רק לומר: 'אברך' (תה' טז, ז; כו, יב) או 'אברכה' (שם לד, ב; קמה, א) את ה', אלא הוא מתכוון להדגיש ולהטעים שיברך בכל הווייתו, בכול־כולו.

מהי משמעותו של הזימון העצמי לברכה במזמורנו? משום מה ולשם מה קורא הוא את עצמו לברך את ה'? קריאה זו במזמור הקודם (קג) שהיא, כאמור, זהה עם קריאת מזמורנו גם מבחינה לשונית, ביטוי היא למאבק בנטייה האנושית לשיכחת חסדי ה', בנטיית האדם לכפיית טובה. לבל יתגבר עליו הכוח המכהה של שכחה זו פונה בעל מזמור קג אל עצמו בקריאה חיובית ובקריאה שלילית: 'ברכי נפשי את ה', ואל תשכחי כל גמוליו' (ב). כלום זוהי משמעות הזימון העצמי גם במזמורנו? לפני מתן תשובה על שאלה זו יש לזכור את הכלל המיתודולוגי: אותו ביטוי, אותה צורה ביצירות שונות — אין הכרח שישמשו באותה הוראה ובאותה כוונה ושיהיה תפקידם שווה, אלא הכול לפי העניין, ההקשר, הכיוון, המגמה ואווירת המקום. השוואת שני המזמורים קג וקד בכללם תעלה את השוני שבהם ותעלה גם את השוני במהות הזימון כאן ושם, אף כי לשון הזימון שווה וגם מקום הזימון בשני המזמורים שווה.

מזמור קג עניינו חסדי ה' עם המשורר — ובכלל עם כל העשוקים — כפי שנתגלו בתולדות העם. מזמור קד עניינו חכמת ה' המתגלה בבריאה. במזמור קג מצורפת לקריאה 'ברכי נפשי' האזהרה: 'ואל תשכחי', במזמורנו אזהרה זו או דומה לה אינה נאמרת ואף אינה נרמזת. במזמור קג באה לפני הסיום, לפני החזרה על קריאת הזימון העצמי, הזמנה כלפי חוץ: 'ברכו ה' מלאכיו' (כ), 'ברכו ה' כל צבאיו' (כא), 'ברכו ה' כל מעשיו' (כב). במזמורנו אין שום ביטוי לשתף אחרים בברכה. במזמור קג הזימון נמשך בהנמקה: 'הסֹלח לכל עֲוֹנכי, הרֹפה לכל תחלוּאיכי . . .' (ג), 'עֹשה צדקות ה' ומשפטים לכל עשוקים' (ו), 'יודיע דרכיו למשה, לבני ישראל עלילותיו' (ו). שם הסיבות האישיות, הלאומיות והכלל־אנושיות לברכה כלולות בזימון, והן־הן עצם המזמור. במזמור קד המשך קריאת הזימון הוא: 'ה' אלהי גדלת מאד'. כאן הוא פונה בגוף שני אל ה', אחר שבמשפט הקודם פנה אל נפשו, כלומר כאן בא אחר זימון עצמו לברכה מעשה הברכה בלי שום מעבר. הזימון אינו מנומק, הוא סתמי: 'ברכי נפשי את ה'' ותו לא. כל ההבדלים האלה שבין מזמור קג ובין מזמור קד באים ללמד, שיש הבדל בין משמעות הקריאה 'ברכי נפשי' כאן ובין משמעותה שם. אך ההבדל במשמעות

הקריאה במזמורנו לא יילמד אלא מתוך הבהרת ייחודו של המזמור כולו.

בגשת בעל־מזמורנו להוציא לפועל את הדרישה שבקריאת זימונו, הוא פותח: 'ה' אלהי גדלת מאד, הוד והדר לבשת'. הן המלה 'הוד' בפני עצמה[15], הן 'הדר' בפני עצמה[16] והן שתיהן יחד[17] במקורן 'אביזרים' הן של המלכות. ובכן המובע במשפט הראשון — שה' גדול מאוד — מומחש במשפט השני במיטאפורה שמשמעה, שה' הוא מלך. תואר זה, כידוע, הוא מתאריו השכיחים של ה' במקרא, ביטוי מצוי לתפיסת מהותו. אך גם לניסוח המיטאפורי של היות ה' מלך שבפסוקנו יש הקבלה בתהילים: 'ה' מלך, גאות לבש, לבש ה', עז התאזר' (צג, א). אלא שם נאמר: 'גאות לבש', 'עז התאזר', ואילו כאן נאמר: 'הוד והדר לבשת'. הרעיון המשותף מתבטא במיטאפורות שונות. ההבדל בביטוי הרעיון הוא תוצאת ההבדל בכוונת הרעיון. במזמור צג מתואר היות ה' מלך מבחינה אחת בלבד, מבחינת שלטונו המוחלט על בריאתו, על כן הוא מתואר במיטאפורות של כוח ועצמה: 'גאות לבש' ו'עז התאזר'. במזמורנו מבורך ה' כמלך, במיטאפורה שבה לבושו 'הוד והדר', כלומר מלכות באופן הכללי, הואיל וכאן הכוונה אינה למידה אחת ממידותיו, אלא למהותו. עניין פסוקנו אינו אחת מדרכי פעולותיו של ה' אלא עצמותו. אם כך — למה משתמש הפסוק בביטוי ציורי, ולא במלה 'מלך'? המשך התיאור ישיב על שאלה זו.

את ליבון כוונתו של המשך התיאור יש לפתוח בבירור היחס שבין המשפטים 'ה' אלהי גדלת מאד, הוד והדר לבשת' ובין המשפטים הבאים אחריהם. האם יש קשר ישיר ביניהם או לא? למבט ראשון מזדקר ההבדל בצורות הפעלים: מצד אחד לשון עבר של 'גדלת', 'לבשת' (א), ומצד שני לשון בינוני של 'עֹטה', 'נוטה', 'המקרה', 'השם', 'המהלך', 'עשה' (ב–ד). ויש הבדל גם בין הנוכח של 'גדלת', 'לבשת' ובין הנסתר של 'עֹטה', 'נוטה', 'המקרה' וכו'. אבל הבדל זה, השינוי בגוף, דווקא הוא יכול להיות סימן לקשר פנימי בין המשפטים בסוף פסוק א ובין המשפטים בפסוקים ב–ה, בדומה לשינוי במטבעות הברכות שטבעו חז"ל. המעבר מצורת נוכח לצורת נסתר במזמורנו אולי ביטוי הוא להרגשת הימצאותו של ה' בשלוות הנסתר, שנוצרה בנפשו של בעל־המזמור אחר ששיווה את ה' לנגד עיניו והציבו מולו פנים אל פנים בעשותו אותו נוכח לו בפנייתו אליו בגוף שני, בגוף

15 זכ' ו, יג; דנ' יא, כא; דה"א כט, כה.

16 תה' ח, ו; קמה, יב.

17 תה' כא, ו; מה, ד; איוב מ, י.

של נוכח[18]. ואשר להבדל בצורת הפעלים: צורת הפועל 'גדלת', 'לבשת' מביעה מצב על־זמני, מצב שהוא מעבר לעבר, להווה ולעתיד. ואילו צורת הבינוני של 'עֹטה', 'נוטה', 'המקרה' וכו' היא ביטוי לפעולות שבתוך כל הווה והווה, פעולות של הווה מתמיד. צורות אלה יכולות אפוא להיות פירוט של 'גדלת', 'לבשת', בפרספקטיבה זמנית אחרת — אם פירוש הפסוקים יאשר תפיסה זו. ואז שלושת הפסוקים הבאים (ב–ד) מתארים בשש עשיות של ה' את גודלו על־ידי תיאור סביבתו, בדומה לישעיהו ו שבו היות ה' מלך אינו מתואר אלא באמצעות תיאור שוליו ותיאור השרפים העומדים ממעל לו.

(ב) 'עֹטה אור כשלמה' — האור בקשר לה' מובא תכופות במקרא בצורות שונות ובכוונות שונות. מלבד מה שהאור נתפס כאחד מיצורי ה' וכראשון בהם (בר' א, ג), הוא גם אחת מצורות התגלותו של ה' (דב' לג, ב; יח' א, ד, כז, כח; י', ד; מג, ב; חב' ג, ד). האור הוא גם מתוארי ה' ומשמש ביטוי מיטאפורי לעצמותו וגם לישעו, לחסדו (ישׁ' י, יז; מי' ז, ח; תה' כז, א; ועוד). לפי מזמורנו ה' 'עֹטה אור כשלמה'. הפרשנים הרואים קשר ספרותי בין פרקנו ובין בראשית א מוצאים כאן התייחסות לאור שעל בריאתו מסופר שם. יש חוקרים הסבורים שהכוונה כאן לא לאור הפיסי הנברא אלא לאור מיטאפורי כתואר ה'. אחרים סבורים שהאור שבו מדובר בפסוקנו הוא אור השמים, ומוצאים כאן את ביטוי התפיסה הידועה מתולדות הדתות, שאור השמים הוא מעיל האלוהות. לפי ר' שמואל בר נחמני, האור שבפסוקנו הוא האור הקדמון שבו השתמש הבורא כחומר קדמוני לבריאת העולם (בר"ר ג, ד; שמ"ר נ; וי"ר לא, ז; שוחר טוב תה' קד; תנח', מהדורת ש' באבער, א, י, ניו־יורק תש"ו, עמ' 6)[19]. מבחינה מדעית אין אפשרות לקבוע מה היו המוטיבים שמהם הושפע ושבהם השתמש בעל־המזמור בשירו על ה' 'עטה אור כשלמה'. במידה רבה של ודאות יש להניח, שבתיאורו הראשון הזה של ה' היה לנגד עיניו האור הפיסי שנברא ראשונה. להנחה זו יש סיוע גם בהקבלה הסטרוקטוראלית הכללית הברורה של מזמורנו לפרשת מעשה בראשית — בראש־וראשונה בהקשר, בתיאורים הבאים שבהם מדובר בשמים, במים, בעבים, ברוחות ובאש, שכולם תופעות פיסיות. אך אין זה מן הנמנע שנוסף על כך

18 השווה: פירושו של שטראוס (שם, עמ' 69–70) למעבר מגוף שני לשלישי בקשר לה' במזמור כג.

19 V. Aptowitzer, 'Zur Kosmologie der Agada — Licht als Urstoff', *MGWJ*, LXXII (1928), pp. 363–370.

השתמש המשורר באור גם כמיטאפורה רווחת, כתואר ה'. אין גם להסיק מכאן, שלבעל־המזמור היתה השקפה על האור הקדמוני או בכלל איזו שיטה קוסמוגונית. המשפט הוא תיאור שירי, לא תעודה היסטורית ולא היגד פילוסופי או תיאולוגי. אין ללמוד ממנו אפוא אלא מה שהוא מתכוון להביע, ומה שהוא מתכוון להביע לא ניתן לקבוע על־פי מקבילות מתוך המקרא ולא על־פי מקבילות חוץ. גם אם בעל־המזמור מתייחס לבר' א, ג — לא על בריאת האור מתכוון הוא לדבר, ואם מתייחס הוא לאחד מתואריו של ה' — לא על התגלותו הוא מתכוון לדבר. מה שהתכוון להביע אי־אפשר לקבוע אלא על־פי המזמור עצמו, על־פי ההקשר שבין פסוקנו ובין הפסוקים הקדומים לו והבאים אחריו ועל־פי המיבנה של המזמור כולו. אם בפסוק הקודם מומחשת גדולת ה' בתיאור שהוא לבש 'הוד והדר', שהם מושגים מופשטים, מומחשת גדולתו בפסוקנו בתיאור שהוא 'עטה אור כשלמה', שהוא מושג מוחשי.

'נוטה שמים כיריעה' — בריאת השמים מתוארת במקרא לא־פעם כמעשה נטייה (יש' מ, כב; מד, כה; מה, יב; נא, יג; יר' י, יב; נא, טו; זכ' יב, א; איוב ט, ח). לדעתו של מ"ד קאסוטו השימוש המיטאפורי הזה הוא מן הסימנים המעידים על מסורת שירית קדם־מקראית בישראל, שממנה הושפע, במישרין או בעקיפין, גם בעל־מזמורנו[20]. דבר זה אמנם ייתכן, אבל אינו מוכח כל־עיקר. בפסוקנו בא תיאור בריאת השמים כמעשה נטייה בהוספת דימוי: 'נוטה שמים כ י ר י ע ה'. וכן ביש' מ, כב: 'הנוטה כ ד ק שמים'. המלה 'יריעה' אפשר שכוונתה לדופן מדפנות האוהל, לקיר או לתקרה, ואפשר ש'יריעה' היא סינכדוחה (הזכרת חלק במקום השלם), והכוונה לאוהל כולו (השווה: שמ"ב ז, ה; חב' ג, ז). המלה 'דק', הוראתה אמנם אינה בטוחה, אך כוונתה ברורה. מן ההקבלה ('הנוטה כ ד ק שמים וימתחם כ א ה ל לשבת') ניתן להסיק שגם היא מורה על דבר הקשור באוהל, ולפיכך ייתכן שגם היא משמשת כסינכדוחה לאוהל. שני כתובים אלו ממחישים אפוא את הנטייה, שבה ה' נוטה את השמים בדימוי של נטיית האוהל. הדימוי בשניהם מפנה את תשומת־הלב מעצם עובדת הנטייה אל איכותה (והוא ההבדל בין כוונת שני הכתובים האלה, שבהם בא הביטוי 'נוטה שמים' בהוספת דימוי ובין הכתובים שבהם הביטוי הוא בלי דימוי). אך כוונת המשפט שלנו: 'נוטה שמים כיריעה' תחברר בשלימותה אם נשווה אותו עם המשפט הדומה לו בס' ישעיהו 'נוטה כדק שמים'. ולא משום שמניחים אנו כאן 'השפעה' של זה על זה או 'תלות'

20 מאדם עד נח, ירושלים תש"ד, עמ' 2–3.

של זה בזה, או אפילו ידיעת זה את זה[21], אלא משום שיותר קל לרדת לעומקו של פסוק ולהבחין בדקות ביטויו בראותך אותו בצד פסוק דומה לו שאינו שווה לו.

'נוטה שמים כיריעה', 'נוטה כדק שמים' — הנה שני כתובים הדומים זה לזה ואינם שווים זה לזה. בשניהם הדימוי הוא האוהל או חלק מן האוהל, אך לשון הדימוי שונה. ואין השוני בבחירת ביטוי — כל שכן בבחירת דימוי — אלא תוצאה של שוני בכוונה, ועל כוונת הדימוי ניתן לעמוד בראש־וראשונה על־פי ההקשר.

הנבואה שבישעיהו באה ללמד מה קטן בעיני ה' כל המוחזק אצל בני־אדם כגדול, כתקיף. ה' הוא 'הנותן רוחנים לאין, שופטי ארץ כתֹהו עשה' (כג), הוא ההופך את תקיפי העולם לאַין ותוהו. בהתאם ללקח זה מתואר ה' בראש הנבואה כ'היושב על חוג הארץ וישביה כחגבים, הנוטה כדק שמים וימתחם כאֹהל לשבת', כלומר ה' עושה ביצורים הגדולים ביותר כבקטנים ביותר ('חגבים', 'כדק', וגם 'כאֹהל' — כאשר הוא מקביל ל'דק' בוודאי הוא מסמל את החומר הדק שממנה נארגה היריעה) בין בבריאה (לפי פתיחת הנבואה) בין בהיסטוריה (לפי הנבואה גופה)[22]. בנבואה הכיוון הוא הנמכת 'גדולי עולם', ביטול ערכי הנבראים. ואילו מזמורנו כוונתו הגדלת הבורא באמרו עליו שהוא 'נוטה שמים כיריעה', ואין הוא מתכוון להקטין את השמים בדמותו את נטייתם היריעה. הרי בדימוי הקודם 'עטה אור כשלמה' בודאי אין כוונה להקטנת האור, כשם שאין כוונה כזאת משתקפת בשימת עבים רכובו, בהילוכו על כנפי רוח (ב) ובעשיית מלאכיו רוחות (ג). אדרבא: שמים, אור, עבים, רוחות, אש לוהט אינם 'אַין' ו'תֹהו' אלא כבירים, גדולים. ובכן, כאשר בעל־המזמור מציין שה' 'נוטה שמים כיריעה', 'עטה אור כשלמה' וכו' מתכוון הוא להביע, מה גדול הוא, אשר אלו כלי תשמישו (מכאן יובן ההבדל שבין 'נוטה כ ד ק' ובין 'נוטה כ י ר י ע ה': שם דלות האריג, כאן רחבות המגורים).

הפרשנים חלוקים בשאלה אם השמים מתוארים כאן כאוהל, כארמונו של ה' או כמו בנבואה שבישעיהו כתקרה המתקמרת מעל הארץ, מקום מושבם של

21 השפעה זו אפשר שהיא קיימת ואפשר שאינה קיימת. מכל־מקום, היא לא מעלה ולא מורידה להבנת הטקסט הנידון, באשר לא החומר, המוטיב השאול או המשפיע עושה שיר לשיר, אלא העשייה בו.

22 בהתאם לתפיסה שהיא בייחוד אופיינית לנבואה הזאת, שמעשה הבריאה היא ממעשי ההיסטוריה.

בני־אדם? אך אין להעלות כלל שאלה זו, כי בפסוקנו אין שום תשובה עליה.

(ג) 'המקרה במים עֲלִיותיו' — 'עֲלִיה' משמעה במקרא חדר מעל לגג (שופ' ג, כ, כג–כה; שמ"ב יט, א; מל"ב א, ב; ירי כב, יג–יד; ועוד). כאן מסופר על עֲלִיותיו של ה' ומסופר עליהן שה' מקרה אותן במים, כלומר תקרתן או קורותיהן מים. יסודות התיאור ידועים מיצירות המזרח הקדמון. כך ידועה תמונה בבלית, המראה את מקדשו של אל השמש עומד במים אשר מעל השמים. קאסוטו מביא כהקבלה לתיאור זה בפסוקנו את המיתוס הבבלי המספר על האל מרדוך כי אחר שהרג את אשת האוקיינוס 'כחלוקת דגה לשני חלקים חילקה, את חציה הציב וקירה בו שמים'[23]. ברם חישוף מקורותיו המיתולוגיים של התיאור לא יוסיף להבנתו, כי כשם ששם הכוונה להמחשה ציורית — כך כאן הכוונה לבריחה ממנה. אך שוב תועיל להעמקת ההבנה השוואה למקום מנוגד לו במקרא. בתפילת שלמה נאמר: 'הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך' (מל"א ח, כז), ובדומה לרעיון זה נאמר בנבואה: 'השמים כסאי והארץ הדם רגלי, אי זה בית אשר תבנו לי ואי זה מקום מנוחתי' (יש׳ סו, א). שם, בתפילת שלמה ובנבואה, גודלו של ה' מובע במשפט שלילי או בשאלה ריטורית שמשמעה שלילי. במזמורנו מובע גודלו של ה' במשפטים חיוביים. שם הכוונה היא לימודית. נוכח הבית אשר נבנה יש להיזהר ולהזהיר, שהמקדש לא ייתפס כמקום הימצאו של ה' במובן מוחשי ובלבדי. על כן בא הכתוב לשלול הגשמה. דברי הכתוב שם הם דברי המחשבה הרפלקסיבית, ואילו דברי פסוקנו הם דברי הרגשה מתפעלת. על־כן הוא אומר, שהשמים הם 'עליותיו'. בעל־מזמורנו אינו מהרהר על גודלו של ה', אלא מהלל ומעריץ את ה' על גודלו, הוא מסתכל בתבל ומלואה ומתפעל מהן ומתפלא עליהן. ומכיוון שלפי תפיסתו לא ייתכן שום פרט שאין לו תפקיד, לבו אומר לו שהשמים הגדולים האלה משמשים 'עליות' למי שגדול מאוד.

'השם עבים רכובו' — המלה 'רכוב' אינה נמצאת במקרא עוד. אך התיאור נמצא: 'הנה ה' רֹכֵב על עב קל' (יש׳ יט, א), במזמור סח מכנים את ה': 'רוכב בערבות' (ה), כידוע, בכתבי אוגרית ניתן לבעל הכינוי 'רכב ערפת'[24]. בתה' יח, יא (שמ"ב כב, יא) נאמר על ה': 'וירכב על כרוב ויעף'. הובעה ההשערה שה'כרוב' בדומה לשם המקביל לו בבבלית: (kuribu), הוא פרסוניפיקאציה של ענן. מיסודות עתיקים ורווחים טובע אפוא בעל־מזמורנו את שבח ה' בשירו עליו

23 שם, עמ' 15.

24 מ"ד קאסוטו, האלה ענת, ירושלים תשי"ג, עמ' 79.

'השם עבים רכובו', אך שוב אינו משתמש לברכתו במטבע המוכן, אלא משנה אותו למטבע מיוחד, שיתאים לכוונתו המיוחדת. מסתמא לא הרגיש במטבע המוכן, שיבטא מה שנפשו מוכנה ומזומנת לברך: 'ה' אלהי גדלת מאד'.

(ד) 'עֹשֶׂה מלאכיו רוחות, משרתיו אש להט' — בפסוקים הקודמים תואר גודל ה' על־ידי גודל כלי תשמישיו, בפסוקנו על־ידי גודל משרתיו.

ניתוח המזמור עד כאן הבהיר שתיאורי ה' בפסוקים ב–ד מפרטים וממחישים את הברכה הכללית: 'ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת' (א) לא בעבודת הבריאה אלא בהצגת מעשי הבריאה ככלי־תשמישו. ונאה הוא למי שאינו גוף שיהיו כלי תשמישו מיסוד בלתי־חומרי, מיסוד אווירי: אור, שמים, מים, עבים, רוח, אש. ר' יודן ראה את גודל רוחם של הנביאים בכך, שהם מדמים את הבורא לברואיו (בר"ר כז, א). בעל־מזמורנו אינו מרהיב עוז בנפשו לתאר את ה' עצמו, אין הוא מעז לומר על ה' שהוא מלך, אלא רק רומז למלכותו אגב הזכרת כלי־תשמישו של המלך: 'הוד והדר לבשת'. ואפילו בתיאורי סביבתו, בהציגו את ברואיו ככלי תשמישו, הוא נרתע לאחוריו מתוך יראה מפני הגשמה יתירה, כפי שמחגלה בשימושיו בציורים. ראשונה הוא משתמש בהם כבדימוי ורק אחר־כך כמיטאפורה. ראשונה אין הוא מעז לומר אלא 'כשלמה', 'כיריעה', בהעמידו כחיץ בין ה' ובין הציור את כ"ף הדמיון, ורק אחר־כך הוא משתחרר מן הרתיעה והחיץ נופל ואין עוד עבים כרכובו, אלא 'רכובו', ואין הוא מהלך כעל כנפי רוח, ואין הוא עושה את הרוחות כמלאכיו, אלא הוא 'מהלך על כנפי רוח' ו'עֹשֶׂה מלאכיו רוחות, משרתיו אש להט'.

בפסוק ה מַתחילה יחידה חדשה שתסתיים בפסוק ט. מעידה על כך צורת העבר שבראש הפסוק 'יסד', בניגוד לצורת הבינוני של הפעלים הקודמים מצד אחד והחל בפסוק י מצד שני. וכן יעיד על כך עניינו של הקטע שבראשו עומד פסוק ה. כאן לא יסופר עוד על אשר בשמים מעל, אלא על אשר בארץ מתחת.

(ה) 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד' — תיאור בריאת הארץ כייסוד ארץ, שכיח בשירה המקראית (יש׳ מח, יג, טז; תה' כד, ב; עח, סט; קב, כו; מש' ג, יט; איוב לח, ד. השווה גם: תה' פט, יב). כן מצוי הביטוי של ייסוד הארץ כמקביל לביטוי של נטיית השמים (יש׳ נא, יג, טז). גם בשימוש־לשון זה שאין לו זכר בפרשת מעשה בראשית, רואה קאסוטו סימן לכך 'שיש כאן מסורת ספרותית קדומה, וכנראה נעוצים שורשיה של מסורת זו בשירת העלילה הישראלית'[25].

25 מאדם עד נח, עמ' 3.

השם 'מכון' בקשר לארץ מיוחד אמנם למזמורנו, אך שורשו, הפועל 'כון' בהוראת ברא מופיע גם בקשר לארץ (תה' סה, י; יר' לג, ב), ולפי קאסוטו, 'השורש כון ואחריו בל ימוט או בל תמוט נראים כשייכים לאוצר מלים וצירופי מליה של המסורת השירית הקדומה על מעשה בראשית, ומשמשים הוכחה על מציאות מסורת שירית זו בישראל'[25]. נמצא במקרא ביטוי לתפיסה שהארץ נוסדה על מים (תה' כד, ב), ושהיא תלויה על בלימה (איוב כו, ז). תיאורים אלו מתכוונים להמחיש את גודלו של בורא הארץ, שאף־על־פי שיסד את הארץ על בסיס בלתי־מוצק, הארץ לא תמוט לעולם ועד. והנה במזמורנו, הבא גם הוא לברך את ה' על גודלו בהזכרת יציבותה של הארץ, נאמר: 'יסד ארץ על מכוניה' בלי לציין רפיפות מכוניה. כאן הכל חזק, איתן, כאן אין שום צל של הרהור ספק בתוך נפשו המברכת של משוררנו. איתנה הרגשתו: 'בל תמוט עולם ועד'. על כן גם מובעת עובדת ייסוד הארץ בצורת עבר ולא בבינוני, כפי שנמצא בתרגום הארמי ואצל היֵארונימוס, וכפי שגורסים הפרשנים החדשים. הפועל בצורת הבינוני היה מביע שפעולתו של ה' היא פעולה מתחדשת, מתמדת (רעיון המצוי במקרא, אך אינו עניינו של מזמורנו), ואילו הצורה 'יסד' מציינת שהארץ נוסדה אתת לתמיד 'בל תמוט עולם ועד'.

(ו) 'תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים' — רוב פרשנינו הבחינו, שבפסוקנו ניתן תיאור למצב המתואר בבר' א, ב: 'והארץ היתה תֹהו ובֹהו וחֹשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים'. בין הפרשנים הביקורתיים תפיסה זו היא המוסכמת. משמעה של המלה 'תהום' כאן אמנם שנוייה במחלוקת בין הפרשנים הראשונים, אך על סמך ההקבלה ניתן לקבוע שבפסוקנו כמו בבר' א, ב, היא מלה נרדפת ל'מים' והכוונה לאוקיינוס הקדמון. גם בזה יש הסכמה בין הפרשנים החדשים, אם כי חלוקים הם בדבר מקורה של המלה.

למן התרגומים הראשונים ועד אחרוני החוקרים רבו חילוקי־הדעות בתפיסתו התחבירית של המשפט 'תהום כלבוש כסיתו'. על מה מוסב כינוי הפעול במלה 'כסיתו'? פרשנינו הקדמונים רואים בו בדרך־כלל רמז למלה 'ארץ' שבפסוק הקודם בהניחם שהמלה 'ארץ' משמשת גם לשון זכר. לפי תפיסה זו פירוש המשפט: בתהום כיסית הארץ, כמו שמכסה הלבוש את האדם. אחדים מן התרגומים העתיקים תופסים את כינוי הפעול כמתייחס למלה 'תהום' (השווה גם: ראב"ע) ורואים כאן יחס תלוי. לדעתם כוונת הפסוק: תהום, כיסית בו כמו בלבוש את הארץ (היארונימוס). בין הפרשנים הביקורתיים האחרונים מוסכם הוא שנוסח

המסורה אינו מדוייק. טענתם היא שהקשר הפסוק מתנגד לטקסט הנוכחי שלפיו נושא המשפט הוא אלהים. אם אלהים הוא שכיסה את הארץ במים, למה גער בהם לפי פסוק ז ולמה שם להם גבול 'בל ישֻבון לכסות הארץ', כמו שנאמר בפס' ט. לדעתם מניח הפסוק את תהום, את האוקיינוס הקדמון — בדומה לבר' א, ב — כקיים ועומד לפני בריאת הארץ, מבלי לומר דבר על מוצאה של תהום. ובריאת הארץ בכלל הבריאה כולה, החלה בהכנסת סדר לתוך המצב ההיולי, בתחימת תחומי היסודות של המצב ההוא. ואכן השבעים תרגמו את המשפט: 'תהום כלבוש כסותה [של הארץ]', כלומר, ה' אינו מצויין כנושא המשפט. על־כן הסכמה היא בחקר מזמורנו שבמקום 'כסיתו' יש לגרוס: כְּסָתָה, כיסתה אותה. הנושא הוא 'תהום' והמושא הנרמז בכינוי הפעול היא הארץ. לפי תפיסה זו אין שום קושי בהשתלבות משפטנו לתוך הקשרו, וראשית התיאור מקבילה הקבלה ניגודית לסיומה. אם לפני ייסוד הארץ: תהום כיסתה, עם ייסוד הארץ עשה אלהים ש מ י ם 'בל ישֻבון לכסות הארץ'. — על־כל־פנים כוונתו של פסוק ו, כפי שמחייב ההקשר, היא כך: הארץ היתה מכוסה כמו בלבוש עד כדי כך, שאף על ההרים הגבוהים היו המים. בפסוקים ז–ט ניתן תיאור למסופר בבר' א, ט: 'ויאמר אלהים, יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה, ויהי כן'. בזה תמימי־דעים כל הפרשנים, האחרונים כראשונים. אך אין הסכמה בין הפרשנים, לא בין הקדמונים ולא בין החדשים, בדבר משמעותו של פסוק ח: 'יעלו הרים ירדו בקעות אל מקום זה יסדת להם'. השאלה השנוייה במחלוקת היא: מי הוא הנושא של 'יעלו' ושל 'ירדו'? לדעת אחדים הנושא: המים. מבחינה תחבירית דעה זו היא סבירה, שהרי הם הנושא בפסוק הקודם והם המושא העקיף של סוף הפסוק ('להם'). אך מבחינה עניינית מקשה על קבלת דעה זו התיאור בפסוק ו. אם לפני גערת ה' במים וניסת המים 'על ה ר י ם יעמדו' — אין מסתבר שבנוס המים 'יעלו הרים'. וכן נראית כמוקשה דעה זו מטעמים סטרוקטוראליים. עניינה של היחידה הנידונה הוא ייסוד הארץ, כפי שנאמר במשפט הראשון שבפסוק ה. וגם התיאור בפסוקים האחרים של היחידה (ו–ט) אינו בא אלא לתאר כיצד נוסדה הארץ. היקוות המים היא רק אמצעי להיגלות הארץ. ואילו לפי דעה זו מרחיב הכתוב את הדיבור על היקוות המים עד כדי כך שמתאר את ניסתם הנחפזת של המים בפרוטרוט, אפילו בעלייתם ובירידתם, בשעה שעל היראות הארץ עצמה שהיא הנושא העיקרי של הכתוב אין בתיאור אף מלה אחת. קבלת הדעה היתה מְחייבת אפוא את ההנחה, שיש דיספרופורציה בסטרוקטורה של

היחידה. על־כן מסתברת יותר דעתם של אחרים, שנושא המשפטים הוא 'הרים' ו'בקעות', והמשפטים 'יעלו הרים וירדו בקעות' הם משפטים מוסגרים[26], המים נסו, נחפזו 'אל מקום זה יסדת להם' ובינתיים כתוצאה מכך: 'יעלו הרים, ירדו בקעות'. לפי דעה זו אמנם אין אותם הקשיים שהיו בפסוק לפי הדעה הקודמת, אבל יש קושי אחר, והוא התחלפות הנושא במשפט מחובר: מים, הרים ובקעות, מים. אך התחלפות זו נדרשת מצד העניין, הואיל והוא מחייב שמקום המשפטים האלה יהיה מקומם שלפנינו. אילולא היה מספר על עליית ההרים וירידת הבקעות בתוך סיפור ניסת המים ובמאמר מוסגר, אלא אחריו, כלומר אחרי פסוק ט, היה התיאור ללא ספק חלק, אך בוודאי לא היה מביע את שהוא מביע בדרך הנראית לנו כמחוספסת. לא היה קובע אלא את עובדת היווצרות ההרים והבקעות כשלעצמה, אך לא היה מביע שיחד עם ניסת המים ובאותה מידה שנסים הם, צעד אחר צעד עולים ההרים ויורדים הבקעות. עובדת ייסוד הארץ, התגלותה מתחת למימי תהום שכיסוה, היא כל־כך עניינו של המזמור, כל־כך הוא מצפה לה, עד שאינו יכול לדחות את מסירתה עד אחרי גמר תהליך היקוות המים למקומם. ובעוד המים נסים ואצים, עם התגלותם הראשונה של הרים ובקעות מתפרצת האמירה על התגלותם. המיבנה התחבירי המסובך, שבו משפט נדחק לתוך חברו, משקף את התפרצות הקריאה על סימניה הראשונים של התגלות הארץ לפני סיום התיאור של ניסת המים. ולא זו בלבד. מתוך הסטרוקטורה של המזמור מתברר, שעניין חשוב הוא למשוררנו להסמיך למשפט 'בל יָשׁבון לכסות הארץ' את המשפט 'המשלח מעינים בנחלים' (י). עניין זה, כמובן, לא היה מוצא את ביטויו לו היה מפריד ביניהם התיאור: 'יעלו הרים ירדו בקעות'.

כדי לעמוד על מלוא משמעותו של תיאור ייסוד הארץ והיקוות המים שבפסוקים ז–ט, יש להשוותו לתיאור המקביל לו בבר' א, ט: 'ויאמר אלהים, יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה, ויהי כן'. בשני פרטים נבדלים שני התיאורים של אותו המאורע. בתיאור שבבראשית שום פעילות אינה נזכרת בקשר למים; המים פאסיביים לגמרי. אלהים אמר — 'ויהי כן'. בתיאור שבמזמורנו המים פעילים לחלוטין. בבראשית אלהים א ו מ ר, במזמור אלהים גוער ורועם. מהי כוונת מזמורנו בתיאורי זה? גונקל היה הראשון ששמע כאן (ובקטעים אחרים של השירה המקראית) את הדו של המיתוס הבבלי על מלחמתו של האל הבורא באלת הים שמרדה בו, ואחר שניצח אותה 'נטה בריח ומשמר

26 'מן גערתך ינוסון, מן קול רעמך יחפזון — יעלו הרים, ירדו בקעות — אל מקום זה יסדת להם'.

הפקיד, שלא להוציא מימיה אותה ציווה'[27]. דעתו זו של גונקל נתקבלה במחקר המקרא גם על־ידי קאסוטו, אלא שהוא עיבד אותה בהתאם לתיאוריה שלו. הן על גערת ה' בים או במים מדובר לא־פעם בשירה המקראית (יש' יז, יג; נ, ב; נח' א, ד; חב' יח, טו; תה' יח, טז; קו, ט). בביטוי זה ראה גונקל זכר למיתוס הבבלי. קאסוטו[28] שוב מוצא בו אסמכתא להשערתו על שירת־עלילה עברית קדם־מקראית, ששורשה, לדעתו, לא במיסופוטמיה אלא בספרות האוגריתית, שנתגלתה אחרי מותו של גונקל ובה נמצא גם מיתוס על מלחמה בים הקדמוני.

גם הפעם לא אתייחס אל ההשערות בדבר 'מקורותיו' של פרטי התיאור אלא אשאל, לשם מה מתאר בעל־מזמורנו את היקוות המים בצורה זו? אם משתמש הוא במוטיבים שמוצאם במיתוס — לשם מה עשה זאת? כפי שנתברר מדברי המזמור עד כה, עניינו לברך את ה' על גדלו, ואותו המחיש עד פסוק ד בהצגת היצורים העליונים האווריריים והגדולים ככלי־תשמישו. בפסוק ה הוא עובר להמחיש את גודלו המופלא של ה' בתיאור ייסודה המופלא של הארץ. למה בוחר הוא לתיאור דווקא בסממנים אלה? האם גדלו של ה' בתחימת תחומם של המים והארץ לא היה מובע בצורה יותר נמרצת לוּ בחר, למשל, בלשון דומה ללשון של פרשת בראשית, שה' אומר — ויהי, בן־רגע, והנה הנם? מה ראה אפוא לדבר על גערת ה' ועל קול רעמו, על ביטויי כעס, ועל ניסת המים וחפזונם, על תגובת בהילות, במקום לדבר על ביטוי העליונות המוחלטת, על צו חגיגי, שקט, ועל ציות פאסיבי, מיכאני? על־פי התיאור עצמו אין בידנו לעמוד על הכוונה המתבטאת בו. היא תתברר כשנבין את המזמור כולו.

ברם מי ששם גבול למים 'בל יָשׁבון לכסות הארץ' — כמו שנאמר בפסוק ט, הוא 'המשלח מעיָנים בנחלים, בין הרים יהלכון' — כמו שנאמר בפסוק י. שימת הגבול למים היתה פעולה חד־פעמית, אחת לתמיד — 'שמת' כתוב, בצורת העבר. שילוח מעיינים בנחלים הוא פעולה מתמדת, בלתי פוסקת — 'המשלח' כתוב, בצורת בינוני. זאת ועוד: כשבעל־המזמור משווה לנגדו את פעולת ה' למניעת הסכנה האורבת לארץ מצד המים, מתאר הוא את הפעולה כשהנושא שלה הוא בנוכח; הוא מציב את ה' מולו פנים אל פנים ואומר לו: 'שמת'. בהזכירו את פעולות ה' להבטחת הברכה הטמונה במים, הוא מתארן כשנושא הפעולות בנסתר,

27 H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*[2], Göttingen 1921, pp. 91–98.

28 האלה ענת, עמ' 29–30.

ביטוי למצב שאין המברך זקוק עוד לפנות אל ה', הואיל והוא חוסה בצלו[29]. הוא אומר: 'המשלח'.

להבנת המשפט 'המשלח מעינים בנחלים' יש לתת את הדעת על הוראתו המקורית של הפועל 'שלח' בבניין פיעל, שהיא היפוכה של החזקה בכוח: נתינת חופש למי שהיה עצור עד כאן, שחרור (בר' ח, ז; לא, מב; לב, כז; שמ' ה, א; שמ"א כ, ה; ועוד). וכן יש לשים־לב למשמעה המדויק של המלה 'מעְיָן'. המעיינים הם מימיה של 'תהום', של האוקיינוס הקדמון אחר שנתחם לו תחומו (בר' מט, כה; דב' לג, יג). ובכן הפסוק 'המשלח מעינים בנחלים' אומר שה' משחרר את מי 'תהום' שעם ייסוד הארץ שם להם גבול 'בל יעברון' (ט) ומניח להם להופיע בארץ 'בנחלים'. ואם לפנים 'על הרים יעמדו מים' (ו), הפעם 'בין הרים יהלכון'. וכל זה כדי שהם 'ישקו כל חיתו שדי, ישברו פראים צמאם' (יא), הם (הנזכרים מפני ש'נהוגים במדבר לא יבואו ביישוב' — רד"ק) שוברים את צמאם במעיינים. 'עליהם' (יב), על המעיינים (רש"י, ראב"ע). — 'עוף השמים ישכון', והם 'מבין עפאים', מבין ענפי האילנות (דנ' ד, ט, יא, יח), 'יתנו קול'. כך הופך ה' את מי תהום שעלולים היו לכסות הארץ למקור חיים, ואפילו למעיין שמחה. בעצור ה' את מי תהום ביסדו את הארץ — גילה את גודלו. בשחררו את המעיינים המשקים את 'חיתו שדי' ו'עוף השמים' — מגלה הוא את חסדו. ובדרך זו של גילוי חסדו מתגלית חכמתו.

זאת ועוד: ה' הוא לא רק 'המשלח מעינים בנחלים' אחר שהוא שם גבול למים. הוא, 'המקרה במים עליותיו' גם 'משקה הרים מעליותיו' (יג). השקאה 'מעליותיו' — מלמעלה; השקאה מ'מעְיָנים' — מלמטה. ואין שתיהן שוות, לא מבחינת הפועל ולא מבחינת הפעולה. ההשקאה 'מעליותיו', פועלה ה' ('משקה'), כשם שלפי מזמורנו בכלל הוא הפועל בכל פעולות הטבע. ואילו ההשקאה מ'מעינים', פועלה המים ('ישקו'), ללמדך, שלא בלבד שהמים אינם מחריבים ('בל יָשׁבון לכסות הארץ'), אלא הם מחיים ('ישקו כל חיתו שדי'). ושונות שתי ההשקאות גם מבחינת הפעולה, השקאת ה'מעינים' משמשת במישרין את בעלי־החיים ('ישברו פראים צמאם'). ההשקאה 'מעליותיו' משמשת רק בעקיפין את החי, במישרין 'תשבע הארץ' (יג), 'ישבעו עצי ה'' (טז) ממנה. מן המים שמעל השמים מקבלים את השקאתם לראשונה ההרים, הרי הם 'סמוכים' להם — הארץ 'תשבע' הואיל וגם מי הגשמים שהשקו את ההרים יורדים עליה, ואחר־כך 'ישבעו עצי ה'' (טז).

29 השווה למעלה, עמ' 222–223.

התוצאה של שביעת הארץ היא הצמחייה (יד), אך לא תוצאה ישירה. ושוב בולט הקו האופייני של תפיסת מזמורנו בהשוותנו את פסוקנו לבר' א, יב. שם — הצמחייה היא פעולתה הישירה של ה א ר ץ ('ותוצא ה א ר ץ דשא עשב מזריע זרע'), כאן החציר והעשב — ה' הוא המצמיח אותם ('מצמיח חציר . . . ועשב'). החציר הוא הירק (בערבית ח'צ'ר: היה ירוק), המשמש במצבו הטבעי מזון לבהמה — שימושו הוא בלתי־אמצעי. ואילו את ה'עשב' מצמיח ה' 'לעבדת האדם'. ה'עשב' הצמח שהוא תוצאתה של עבודת האדם את האדמה (השווה: 'וכל עשב השדה טרם יצמח . . . ואדם אין לעבד את האדמה' — בר' ב, ה), כגון הדגן שממנו הלחם. מכאן ההקבלה בין 'ו ע ש ב לעבדת האדם' ובין 'להוציא ל ח ם מן הארץ' (השווה: בר' ג, יח–יט).

בדבר המשפט 'להוציא לחם מן הארץ' חלוקות דעות הפרשנים, האם הוא נטפל למשפט 'מצמיח . . . ועשב לעבדת האדם', כלומר האם הנושא של 'להוציא' הוא ה' (התפיסה המתבטאת בברכת 'המוציא') או המשפט הוא משפט טפל אל 'לעבדת האדם', כלומר הנושא האדם. על־פי התחביר אין להכריע בשאלה, ו'להוציא לחם מן הארץ' יכול להיות פירושו: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם, כדי ש ה א ד ם יוציא לחם מן הארץ, או יכול להיות פירושו: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם, כדי שה' יוציא לחם מן הארץ. על־כל־פנים וודאי הוא שלפי פסוקנו, גם אם ה' הוא המוציא לחם מן הארץ, אין הוא עושה זאת אלא לאחר שהאדם עבד. ובכן מתבטאת כאן (כמו גם להלן בפסוק כג) התפיסה על מקומו של האדם בתוך עולם החי. אלהים מצמיח לבהמה ולאדם כאחד, אלא לבהמה הוא מצמיח למזונה ואילו לאדם לעבודתו. לאדם לא יינתן לחמו אלא בעבודה.

(טו) 'ויין ישמח לבב אנוש להצהיל פנים משמן ולחם לבב אנוש יסעד' — המלה 'להצהיל' במובן המתחייב מן ההקשר אינה מופיעה אלא כאן. כידוע, אותיות למנ"ר מתחלפות, לכן השורש צה"ל צורה משנית היא של השורה צה"ר, להבריק (צוהרים, צוהר, יצהר). בירור עניינו של הפסוק דורש את בירור מיבנהו התחבירי.

וְיַיִן יְשַׂמַּח לְבַב־אֱנוֹשׁ
לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמֶן
וְלֶחֶם לְבַב־אֱנוֹשׁ יִסְעָד

ובכן יש בפסוק שלושה משפטים. בשניים מהם, בראשון ובשלישי, הנשוא

פועל נטוי, בשני מקור עם למ"ד התכלית, לאמור, המשפט השני משפט תכלית, ואילו הראשון והשלישי (לכאורה) משפטים עיקריים. הם מקבילים זה לזה ('יין ישמח' — 'לחם יסעד'), המושא אף זהה ('לבב אנוש'). בין שני המשפטים המקבילים מפריד משפט התכלית. אך בעיון נוסף יתברר ששני המשפטים האלה אינם נראים להיות משפטים עיקריים, כי אין מדובר כאן ביין ובלחם ובהשפעתם כשלעצמה, אלא כמתקבלים מעבודת האדם (גם ו"ו־החיבור בראש הפסוק מעידה על כך, וגם הכתוב בפסוק יד אומר שהלחם מוצא מן הארץ בעבודת האדם). 'יין' ו'לחם' אינם אפוא נושאים למשפטים עיקריים, כי אם מושאים לפועל 'להוציא' שבסוף הפסוק הקודם (מבחינה תחבירית אמנם יכול להיות שהם מושאים ל'מצמיח' — אך מבחינה עניינית לא. יין ולחם אינם מוצמחים אלא הם תוצאת עבודה). והפעלים 'ישמח' ו'יסעד' הם נשואים של משפטי זיקה, לוואי ל'יין' ול'לחם'. פירוש הכתוב: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם להוציא לחם ויין, אשר ישמח . . . ולחם, אשר יסעד . . . — אולם אם כך הוא, מתעוררות ארבע שאלות:

(א) למה חוזר 'לחם' שנית? יש המפרשים מלת 'לחם' בשתי הוראות שונות. בפעם הראשונה מייחסים לה את הוראתה המורחבת, מזון בכלל (שמ"א כ, כז; תה' קמז, ט; ועוד) ובפעם השנייה את הוראתה המצומצמת, מאפה בצק של קמח תבואה. לפי תפיסה זו, 'להוציא לחם מן הארץ' — כלל, ושני חלקי הפסוק הבא — פרטיו. 'להוציא לחם' = מזון 'מן הארץ', דהיינו: יין אשר ישמח, ולחם אשר יסעד. אך לא נראה שאותה מלה באה בשתי הוראות בשני פסוקים סמוכים שהם משפט אחד. מסתבר שהוראת המלה בשני המקומות אחת היא (לחם כמשמעו) אך תפקודה שונה: פסוק יד הוצאת הלחם היא תכליתה של עבודת האדם, בפסוק טו סעידת הלב בלחם היא תוצאתה של עבודת האדם בהוצאת לחם מן הארץ. אך עדיין אין תשובה על השאלה, למה אין נזכר הלחם במשפט הראשון של פסוק טו סמוך למשפט האחרון של פסוק יד, כלומר למה אינה נזכרת תוצאת הלחם מיד אחר שנזכר כתכליתה של עבודת האדם?

(ב) למה נכנס בין שני המושאים 'יין' ו'לחם' (השני) משפט התכלית 'להצהיל פנים משמן' ומפריד בין הדבקים?

(ג) מהו הנושא של 'להצהיל'? אם 'להצהיל' פועל עומד (כמו, למשל, 'הצליח' בשופ' יח, ה), כי אז הנושא 'פנים', ופירוש המשפט: שיצהילו פנים משמן. אם 'להצהיל' פועל יוצא (כמו 'הצליח' ביהו' א, ח), הנושא 'יין', ופירוש המשפט: שיצהיל היין את הפנים משמן.

(ד) מהי המ"מ של המלה 'משמן'? מ"מ זו ניתנת להיתפס כמ"מ היתרון, ואז משמע המשפט: להצהיל פנים יותר מאשר מסיכת שמן. אך נגד תפיסה זו טוענים רוב הפרשנים, האחרונים כראשונים, שתירוש, יצהר, ודגן נחשבים כתוצריה הראשיים של ארץ־ישראל (דב' יב, יז), ולכן, לדעתם, לא מסתבר, שהשמן לא ייזכר בפסוק לשם עצמו אלא לשם הדגמה או הדגשה בלבד. לפיכך הם מייחסים למ"מ את ההוראה של מ"מ הסיבה. ומשמע המשפט 'להצהיל פנים משמן', כתוצאה של שמן.

ברם לתפיסת המ"מ של 'משמן' כמ"מ הסיבה מתנגד מיבנה המשפט. לפי תפיסה זו מביע המשפט לגבי השמן אותה כוונה שמביעים שני המשפטים האחרים של פסוקנו לגבי היין והלחם. אך היות מיבנהו של משפט זה שונה לגמרי ממיבנה שני האחרים מעיד על כך שכוונתו שונה לגמרי מכוונת חבריו. ואשר לטענה העניינית שעליה נשענת תפיסת המ"מ כמ"מ הסיבה — טענה זו אמנם סבירה אם כוונת המזמור כאן לברך את ה' על אותם שלושה תוצרים הנחשבים כעיקריים בארץ־ישראל, אבל מניין שזו כוונתו? הנראה כהגיוני לפרשני השיר, אינו בהכרח כך לפי הגיונו של משוררו. על הגיונו של המשורר המחבטא בשיר אין לעמוד אלא מתוך השיר עצמו, כפי שיצא השיר מתחת ידיו של המשורר ולא כפי שמשוער בדמיונו של הפרשן.

נראה לי, שתינתן תשובה מספקת המתאימה גם למיבנה פסוקנו גם למיבנהו של המזמור כולו, אם נתפוס את המ"מ של 'משמן' כמ"מ יתרון. 'יין' ו'לחם' מושאים לנשוא 'להוציא' וכל אחד מהם מוסבר במשפט לוואי: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם שתכליתה להוציא מן הארץ לחם ויין; יין — אשר ישמח, ולחם — אשר יסעד. והיין מתואר גם במשפט התכלית: 'להצהיל פנים משמן', כלומר יין, אשר ישמח . . . למען יצהילו הפנים יותר מפנים שסכו אותם בשמן. היין מתואר אפוא בשני אספקטים: בפעולתו כנותן שמחה בלב, כלומר מבפנים, ובפעולתו כמצהיל פנים, כלומר מבחוץ. ותוצאת הלחם מתוארת כמתן סעד ללב. בשני המשפטים: 'ויין ישמח לבב אנוש . . . ולחם לבב אנוש יסעד' — המושא לא 'אנוש' אלא 'לבב אנוש', וכל הקונוטאציות הרגשיות, הרוחניות, העל־פיסיולוגיות כלולות במלה 'לבב'. זאת ועוד. הסומך ל'לבב' בשני המקרים לא 'האדם' שהוא הסומך בפסוק הקודם ל'עבדת', אלא 'אנוש'. ולמלה זאת כידוע מתלווית הקונוטאציה של אֱנוֹש, חלש (באכדית enêšu = חלש), לאמור, את לבו של היצור החלש ישמח היין ויסעד הלחם.

ובכן הפסוק כדמותו הראה שמשפט התכלית אינו מפריד בין שני המשפטים המקבילים, הואיל והוא חלק של המשפט הראשון. אך עתה נשאלות עוד שתי שאלות: (1) למה מתוארת השפעת היין, בניגוד ללחם, משני אספקטים? ואם יש כוונה מיוחדת לתאר את היין לא רק מאספקט אחד דוגמת הלחם, למה אין מקביל תיאורו השני של היין מבחינת המבנה לתיאורו הראשון המקביל לתיאורו של הלחם? למה בא התיאור השני במשפט התכלית? (2) למה אין תוצאת הלחם מתוארת מיד אחר המשפט האומר, שמטרתה של עבודת האדם היא הלחם?

(1) לפי פרשת גן־עדן, כשגורש אדם הראשון מגן־עדן 'לעבד את האדמה' (בר' ג, כג), נתקללה האדמה: 'וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה, בזעת אפיך תאכל לחם' (יח–יט). מזמורנו רואה בעולמו של ה' ברכה בלבד. הוא אינו רואה שהאדמה מצמיחה קוץ ודרדר; הוא רואה שה' 'מצמיח חציר לבהמה'. הוא אינו רואה שעל האדם לאכול את עשב השדה, את הלחם; הוא רואה שהעשב מוצמח 'לעבדת האדם', שתכליתה היא הוצאת לחם וגם הוצאת יין. ואת עצם התוצאות של הוצאת הלחם והיין אין הוא רואה באכילה, בעניין הפיסיולוגי, אלא בעניין פסיכולוגי ('ויין ישמח לבב אנוש . . . ולחם לבב אנוש יסעד'). ואם בשעתו תיאר ה' את עבודתו המפרכת של האדם בהצביעו על הופעת־הלוואי שלה ('בעצבון', 'בזעת אפיך'), עתה אין בעל־המזמור רואה בעבודת האדם אלא את תוצאותיה המשמחות והמאוששות ('ישמח', 'יסעד'). גדולה מזו: העבודה המוטלת על האדם תכליתה היא 'להצהיל פנים משמן'.

(2) סדר המושאים של 'להוציא' בפסוקינו: לחם־יין־יין־לחם, הסדר המקובל בסגנון המקרא, והוא, כידוע, גם הסדר האופייני לדברי חז"ל: 'מההוא דסליק ההוא מפרש ברישא' (נזיר ב, ע"א). אך ייתכן שבעל־מזמורנו בנקטו סדר זה לא היה משועבד לנוהג סגנוני זה, אלא הוא שיעבד את הנוהג לכוונתו. ייתכן שראשונה מדובר בהוצאת היין, מפני שהיא מבליטה יותר מאשר הוצאת הלחם את ההבדל שבין דינו של ה' את האדם ובין תפיסת מזמורנו את הדין הזה. לא זו בלבד שלפי תפיסתו אין 'בזעת אפיך תאכל לחם', אלא יש מלבד הלחם גם יין והוא משמח ואפילו בא כדי 'להצהיל פנים' ואף הלחם עצמו 'לבב אנוש יסעד'.

(טז) 'ישבעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע' — כשם שבהשקות ה' 'הרים מעליותיו, מפרי מעשיך תשבע הארץ' (יג), כך מפרי מעשיך גם 'ישבעו עצי ה'' וגו'. הפסוקים יד–טו מהווים אפוא כעין פיסקה מוסגרת, שבה מתוארת התוצאה והמטרה של 'תשבע הארץ'. היחידה של הפסוקים טז–יז מתארת את המטרה של

'ישבעו עצי ה'', אך לא את התוצאה. הרי התוצאה של שביעת הארץ, צמחייתה היא מטרתה: 'חציר לבהמה ועשב לעבדת האדם'. התוצאה של שביעת 'עצי ה'', צמחייתם, אינה משמשת במישרין את מטרתם. 'עצי ה'', 'ארזי הלבנון אשר נטע' הם העצים הגבוהים ביותר[30]. בצמחייתם כשלעצמה אין 'תועלת' ישירה לעולם, אבל מגודל חכמתו של הבורא הוא, שלא ברא בעולם דבר מבלי שתהיה בו 'תועלת' לאחרים. גם בצמחיית 'עצי ה'' יש 'תועלת' בעקיפין: 'אשר שם צפרים יקננו, חסידה ברושים ביתה'. וכשם שבדבר משוררנו על התועלת שב'מעינים' הזכיר על־ידי הסוג הכללי ('חיתו שדי') מין פרטי ('פראים'), כן בדברו על התועלת שב'עצי ה'', הרי על־יד 'צפרים' הוא מזכיר 'חסידה'.

העצים הגבוהים השבעים בהשקות ה' אותם 'מעליותיו' משמשים מדור לציפורים. 'הרים הגבהים' שאינם שבעים אף־על־פי שגם הם מושקים 'מעליותיו' ולכן אין עליהם שום צמחייה — הם מדור לחיות. 'הרים הגבהים ליעלים סלעים מחסה לשפנים' (יח).

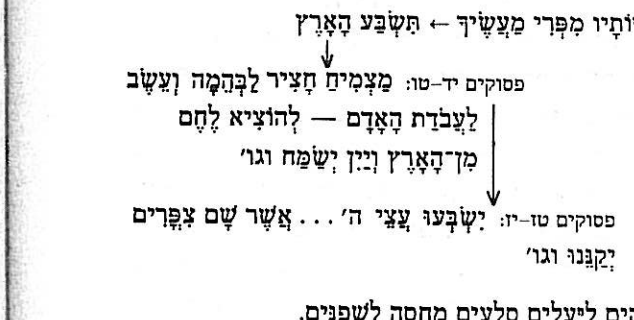
בפסוק יח מסתיימת היחידה שהחלה בפסוק ה. ביחידה זו מסופר שבחו של ה' על גודלו שנתגלה בייסוד הארץ (ה–ט) ועל גודלו שבחכמתו המתגלה בדאגה לקיום החיים בארץ (י–יח). וכשם שייסוד הארץ הוא תוצאת פעולתו של ה' במים, כך קיום החיים שבארץ הוא תוצאת פעולותיו במים. ייסוד הארץ בא בעקבות תחימת תחומם של המים והפרדתם מן הארץ אחת לתמיד, קיום החיים שבארץ בא בעקבות שילוחם המתמיד של מעיינות תהום לארץ (י–יב) והורדתם המתחדשת של מי השמים על הארץ (יג–יח). מעיינות תהום משקים את החי, מרווים אותו. מי השמים משקים את הדומם ומשביעים את הארץ ואת העצים הגבוהים. שביעת הארץ משמשת את צמחיית האדמה. צמחיית האדמה היא מקור המחיה לחי, צמחיית העצים יסוד מגוריו. השקאת ההרים הגבוהים אינה משמשת צמחייה. ההרים הגבוהים אינם מקור מחיה, כי אם יסוד מגורים. ובכן זהו מיבנה היחידה:

(א) פסוקים ה–ט: ייסוד הארץ (הפרדת המים מן הארץ).
(ב) פסוקים י–יח: קיום החיים בארץ (הפגשת המים עם הארץ).

30 כינויי האלוהות (ה', אלהים, אל, יה) כסומך או כנושא של פעולה יש שהם משמשים במקרא בהוראה של סופרלאטיב ('גבור ציד לפני ה'' — בר' י, ט; 'כאהלים נטע ה'' — במ' כד, ו; 'עיר גדולה לאלהים' — יונה ג, ג; 'ורוח אלהים' — בר' א, ב; 'כהררי־אל' — תה' לו, ז; 'שלהבתיה' — שה"ש ח, ו; ועוד).

(1) פסוקים י–יב: השקאה במי תהום;
(2) פסוקים יג–יח: השקאה במי השמים.

אשר לתיאור ההשקאה במי השמים (יג–יח) זהו מיבנהו:



אחר תיאור התועלות המגיעות לארץ מתוך הפרדת המים ממנה והכוונתם אליה, בא תיאור התועלת המגעת לארץ מהפרדת האור והחושך והכוונתם והחלפתם (יט–כג). בתחימת התחומים בין הארץ ובין המים מתגלית חכמתו המבורכת של ה׳ בייסוד החלל, בתחימת תחומם של האור והחושך מתגלית חכמת ה׳ בסידור הזמן.

(יט) ׳עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו׳ — מבחינה תחבירית ניתן הפסוק להיתפס בשני פנים: (א) הוא כולל שני משפטים שהם עצמאיים. הנושא של הראשון הוא ה׳, של השני: השמש; (ב) הוא משפט מורכב. במשפט העיקרי שני מושאים ׳ירח׳ ו׳שמש׳, ׳ירח׳ מלווה מושא עקיף (׳למועדים׳), ׳שמש׳ מלווה משפט זיקה של לוואי (׳[אשר] ידע מבואו׳)[31].

מן התפקידים שהוטלו על הירח בבר׳ א, יד מזכיר פסוקנו רק את התפקיד ׳למועדים׳, שבו הוא מתכוון כנראה לתפקידו של הירח כתופעת־לוואי ללילה. על השמש נקבע שהוא ׳ידע מבואו׳, ׳כי לפי שעושה זריחתו בעתו בלי איחור או קידום, בלי שיוכל לסמוך על הירח המקדים או מאחר או יכוסה לגמרי׳ (ביאור). והכתוב מקדים לדבר על השקיעה, כי לדעתו ניתן הלילה לשם דאגה

31 בתרגומי עקילס וסומכוס נתפס הפועל ׳ידע׳ במובנו שבפיעל: ׳ידע׳ = ׳יעד׳, כמו באיוב לח, יב. השווה גם: תרגום השבעים לשמ״א כא, ג (׳יודעתי׳ = הועדתי׳).

לבעלי־החיים, ולפי תפיסתו דאגה זו קודמת לדאגה לאדם (השווה למעלה: פסוקים יא–יב, יד)[32].

(כ) ׳תשת חשך ויהי לילה׳ — אף־על־פי שעם שקיעת השמש בא החושך, אין החושך נתפס כתוצאה מחוייבת של ביאת השמש, אלא כפרי פעולתו החופשית של ה׳: ׳תשת חשך׳ — משפט חיווי, ׳ויהי לילה׳ — כדי שיהיה לילה. ׳בו תרמֹש כל חיתו יער׳ — הלילה הוא זמן מחייתם של חיות־הבר.

בדומה לפסוקים יא, יז בא פסוק כא ומתאר לגבי מין מסויים (׳הכפירים׳) מה שתואר בפסוק כ לגבי הסוג כולו (׳חיתו יער׳). ׳הכפירים שׁאגים לטרף ולבקש מאל אכלם׳ — הפועל במקור עד למ״ד התכלית (׳ולבקש׳) מביע את הכוונה המתבטאת בפועל הנטוי (׳שאגים׳) ומשמעה של הו״ו הוא אֶמפאטי (=דהיינו)[33].

ייחודו של תיאור הלילה במזמורנו יוחש ביותר מתוך עימות של תיאורי־לילה בשירה עתיקה וחדשה.

הנה ׳שיר לילה לנודד׳ של גיתה:

עַל כָּל שְׁפָיִם
דְּמָמָה,
מִבֵּין עֲפָאִים
לֹא יִשָּׁמַע
נִיד רוּחַ;
קוֹל צִפּוֹר בַּיַּעַר נָדַם.
כַּפַּר זְעֵיר, בֶּן אָדָם,
אַף אַתָּה תָּנוּחַ[34].

בשיר מתפשטת הדממה מן הדומם לצומח, לחי ולאדם — למעלה למטה. הלילה הוא העדר כל תנועה והמולה, סמל המנוחה והשקט עד התמזגותו האחרונה של האדם עם הטבע, עד החדלון המוחלט. לילה זה של השיר רחוק הוא

32 השווה גם: בר׳ כד, לב–לג; שופ׳ יט, כא; דב׳ יא, טו. השווה ההלכה: ׳אמר ר׳ יהודה אמר רב, אסור לאדם שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו׳ (ברכ׳ מ, ע״א).

33 השווה: וי׳ י, ט–יא; איוב לד, ח; קה׳ ט, א.

34 Goethe, Wanderers Nachtlied, התרגום העברי: ב׳ קלאר, משירי גיתה, ירושלים ת״ש, עמ׳ 10.

מן הלילה שבמציאות ביער הריאלי, שהוא מלא תנועה, רחישה, קולות, חיים. היער הלילי של גיתה אינו אלא השלכת געגועי אדם לתוך הטבע — סובייקטיביות האדם מתבטאת גם במיבנה השיר.

ועתה תיאור־לילה מתוך ההימנון המיוחס לפרעה אח'נאתון, (מן המאה הארבע־עשרה לפסה"נ), הנחשב על־ידי חוקרים אחדים כ'מקורו' של מזמורנו[35]. המשורר מהלל את אל השמש, אתון:

כי תבוא בפאת מערב, תחשך הארץ כאילו מתה.
הם [בני אדם] ישנים בחדריהם עטופי ראש,
אין עין רואה את רעותה.
ישדד כל קנינם מתחת לראשם, ולא יחושו זאת.
כל הכפירים יוצאים ממאורותיהם, כל הנחשים מכישים.
צונן (?) החושך, הארץ שרויה בשתיקה,
כי מי שבראה שקע למנוחתו באופק[36].

הלילה כאן זמן מנוחה וגם זמן פורענות, זמן שוד לבני אדם וזמן חבלה לבעלי־חיים. התיאור טבעי, אנתרופוצנטרי.

גם תפיסה אנתרופוצנטרית של החושך והלילה כמועד של אימה וצרה, שהיא תפיסה כלל־אנושית, מוצאת את ביטויה בספרות המקראית, כפי שמעידים על כך השימושים המרובים והשונים במלים 'חושך', 'לילה' ובנרדפות להן כמיטאפורה, כדימוי, אף־על־פי שהחושך אינו נתפס ככוח כאוטי, הוא נחשב כמצב כאוטי (בר' א, ב), 'ארץ חֹשך' ביטוי מקביל ל'תֹהו' (ישׁ' מה, יח). ארץ החושך והמוות אחת הן (תה' פח, יג: איוב י, כא–כב; לח, יז). כמו כן ידועה במקרא המציאות החברתית, שהלילה הוא זמן ממשלתו של הפשע. הרוצח והנואף הם 'מורדי אור' (איוב כד, יג–יז), הגנבים באים בלילה (יר' מט, ט), הרשעים מסתתרים באופל (תה' יא, ב), הם מַמלאים 'מחשכי ארץ' (תה' עד, כ), ועוד. ה' בדברו אל איוב מדבר עמו בלשונם זה של בני־אדם, בתארו לפניו את הלילה:

35 עיין ספרי, (לעיל, הערה 11), עמ' 54, 203, הערה 26.
36 התרגום העברי: ש' ייבין, מחקרים בתולדות ישראל וארצו, תל־אביב–ירושלים תש"ך, עמ' 309.

הֲמֵימֶיךָ צְוִיתָ בֹּקֶר	יְדַעְתָּ הַשַּׁחַר מְקֹמוֹ
לֶאֱחֹז בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ	וְיִנָּעֲרוּ רְשָׁעִים מִמֶּנָּה . . .
וְיִמָּנַע מֵרָשָׁעִים אוֹרָם	וּזְרוֹעַ רָמָה תִּשָּׁבֵר. (לח, יב–יג, טו)

תיאור־הלילה במזמורנו מיוחד ואופייני. כאן האדם בדברו אל ה' על הלילה, אינו נותן ביטוי לא לגעגועיו ולא לפחדיו. הוא מתאר את הלילה כמות שהוא: חיות היער רומשות, הכפירים שואגים. ההתרחשויות בטבע אינן נמדדות מנקודת־הראות של האדם, הואיל והעולם אינו נתפס כנברא בשביל האדם. ראיית מזמורנו היא קוסמוצנטרית: הלילה נועד לַחַיות, לחבריו בבריאה. ביתר דיוק: הסתכלותו בעולם היא תיאוצנטרית: מאחורי תופעות הבריאה הוא רואה את בוראה שבדאגתו ובחכמתו מעביר יום ומביא לילה, כדי שכל אחד מברואיו יקבל את המגיע לו בתנאים הטובים ביותר בשבילו. בדברי משוררנו אל ה' לא זו בלבד שאין הוא מזכיר את תופעות הלילה הבלתי־חוקיות, אלא הוא מביע את דעתו שטרפם של הכפירים אינו גזל, אלא מגיע להם בצדק. יתר על כן, בשוותו לנגדו את חיי החיות בלילה, אין הוא רואה אותן מזיקות, אפילו לא 'משחרי לטרף' (איוב כד, ה) או 'ישבו בסֵכּה למו ארב' (שם לח, מ), הוא שומע כיצד 'הכפירים שאגים לטרף'. ושאגה זו — אשר בשמוע אותה אדם 'מי לא ייראֿ' (עמוס ג, ח) — הוא שומע כתפילה. ה' מדבר אל איוב על שוועת ילדיו של העורב אל אל (איוב לח, מא), בעל־המזמור מספר לה' על בקשת הכפירים.

(כב) 'תזרח השמש יאספון ואל מעונֹתם ירבצון' — על בואו של הלילה נאמר: 'תשת חשך' (כ), על בוא הבוקר: 'תזרח השמש'. שם ה' הפועל והחושך מופעל, כאן השמש פועלת בעצמותה כדרכה, והמפעיל אותה, אינו מתגלה בפעילותו. ביעותי החושך ופחדי הלילה מופגים על־ידי נוכחות ה', אשר הוא הוא השת אותו. עם זריחת השמש מתאושש האדם, חוזר בטחונו, והוא רואה עולם כמנהגו נוהג, כסדרו — אחרי שהחיות 'יאספון ואל מעונתם ירבצון':

(כג) 'יצא אדם לפעלו ולעבדתו עדי ערב' — כדי שהחיות והאדם לא יפריעו זה את זה ממעשהו. ולא מעשה האדם ביום כמעשה החיות בלילה. החיות מבקשות מאל אכלם והאדם יוצא 'לפעלו ולעבדתו עדי ערב'. מעשה החיות נתפס כמעשה 'דתי', מעשה האדם כמעשה חילוני[37]. בחיות שאין בהן דעת — מובלטת

37 בניגוד לתיאור 'המקביל' בהימנון לאתון: 'תיאור הארץ, כי תזרח על חוג השמים . . . הם [בני אדם] . . . זרועותיהם מתכופפות בתפילה, כל זמן שתקרן, ובכל הארץ כולה הולכים הם לפעלם' (ייבין, שם).

תלותן בבוראן, באדם הניחן בדעת — מובלטת עצמאותו בהשגת לחמו (השווה: פסוק יד). הלילה בא כדי לתת לחיות 'לבקש מאל אכלם', היום בא כדי לאפשר לאדם ש'יצא . . . לפעלו ולעבדתו עדי ערב'. לכל זמן ועת לכל חפץ. ואם ביחידה הקודמת (ה–יח) הבהיר המזמור, שאין לך מקום שאין לו — שאין מיועד לו — יציר, נתברר לנו ביחידה זו (יט–כג) שאין לך שעה שאין לה — שאין מיועד לה — יציר.

כתוצאת הסתכלות בעל־המזמור בארץ ובסדריה נתגבשה הרגשתו להכרה. התמונות הבודדות הרבות שעברו לנגד עיניו מצטרפות לתמונה שלימה אחת. פרטי התיאורים מתלכדים לפירוש כללי לתיאורים, לאינטרפריטאציה של הבריאה, שהיא הערכת הבורא. הערכה זו אינה ניתנת להבעה במשפט־חיווי — היא דורשת ביטוי בקריאת התפעלות: 'מה רבו מעשיך ה', כֻּלם בחכמה עשית. מלאה הארץ קנינֶיך' (כד). מבטו המקיף את כל מעשי הבריאה רואה אותם ראשונה כשלעצמם בכמותם ובאיכותם, ואחר־כך הוא נח על הכלי המחזיקם, על הארץ אשר מלאה אותם.

והנה במקום שהיה משוררנו ממשיך ומסיים במה שפתח זה עתה, בסיכומה הכללי של סקירתו, הוא פותח בתיאורו של פרט נוסף בבריאה, בתיאורו של הים (כה–כו) ורק אחר־כך הוא חוזר לתיאור המסכם (כז–ל) בהמחישו את אשר קבע על מעשי ה' בכללם, בכוליותם: 'כֻּלם בחכמה עשית'.

ובכן מקומה זה של קריאת ההתפעלות בין תיאור התכליתיות שבסדרי הזמנים ובין תיאור התועלתיות שבים נראה כפרץ בחומת המזמור. נדמה שקריאה מסכמת זו מקומה צריך היה להיות עם תום כל תיאורי הפרטים של נפלאות הבריאה, ולא בין תיאור פרט אחד לתיאור חברו. ובמיוחד מורגשת לנו חריגה זו מאחר שתיאור הים מפריד בין חלקי התיאור של הכלל. קביעת חוסר־עקיבות במיבנה המזמור היא חריצת משפטו של המזמור מבחינה אסתיטית, היא פגם אמנותי. אך אין לפסול חריגות ובליטות בשיר, אלא אם כן אינן בעלות משמעות ואינן ביטויים להתרחשויות בנפש המשורר. התבוננות בהלך מחשבתו של המזמור תעלה שהחריגה הזאת טעם לה ומשמעות לה. בעל המזמור מילא את המשימה של ברכת ה' שהטיל על נפשו בהרימו את עיניו למעלה ובראותו ביצורי מעלה כלי תשמישו של היוצר, עדות על גודלו של ה'. מכאן הוריד את מבטו למטה, ובהסתכלו בארץ שעליה עומדות רגליו, נזכר בייסודה המופלא ובסידורים המפליאים המבטיחים את קיומה. בשוותו לנגדו כל אלה בוקעת מנפשו המברכת:

'מה רבו מעשיך ה', כלם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנינֶיך'. אך בהוציא בעל־המזמור מפיו ובשמוע אוזניו את המשפט: 'מלאה ה א ר ץ קנינֶיך' אומר לו לבו שבזה טרם סיים את שבחו של הבורא. הרי הוא לא רק 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד', הוא גם יסד מקום למים 'בל ישָׁבון לכסות הארץ'. וכלום רק ה א ר ץ מלאה קנייניו של ה'? על כן מפסיק הוא את קריאתו הכללית ושוב עובר לתיאור המים שאינם עוברים את גבולם, לתיאור הים.

(כה–כו) 'זה הים גדול ורחב ידים, שם רמש ואין מספר, חיות קטנות עם גדולות. שם אניות יהלכון, לויתן, זה יצרת לשחק בו' — המשורר מצביע על הים שלפניו. לראשונה על הים עצמו שהוא קרוב לו ביותר ('זה') ואחר־כך על מה שבים ועל מה שבימים הרחוקים ממנו ('שם', 'שם'). בתחילת התיאור הנושא: מה שנראה לעיניים, בהמשך — מה שאינו נראה כי אם בלב, אך הוא תופעת־לווי קבועה. ובסוף התיאור שוב מה שנראה לעיניים אך אין הוא אלא תופעת־לווי ארעית. המשפט: 'זה הים גדול ורחב ידים, שם רמש ואין מספר' וגו', מקביל למשפט: 'מלאה הארץ קנינֶיך', ושניהם הם פירוטי המשפט הכללי: 'מה רבו מעשיך ה''. אלא בתיאור הים הוא מוסיף שהים 'גדול ורחב ידים', כלומר שתי 'ידיו' של הים הן רחבות, דהיינו, הים משתרע רחוק ימינה ושמאלה. הארץ מוגבלת בכל צדדיה, והים אינו מוגבל אלא בצדו הגובל עם הארץ. 'שם' — מתחת לפני הים רומשות החיות ללא ספור. 'שם' — על פני הים: 'אניות יהלכון', ואליהן נלווה בעל־חיים המכונה 'לויתן' בגלל נוהגו להילוות אל האוניות. וכשם שהופעת הגוף הזר, המים, על הארץ בצורת מעיינים מצוינת בפועל 'יהלכון' (י), כך הופעת גוף זר, נציגה של הארץ על הים בצורת אוניות מצויינת בפועל 'יהלכון'. וכשם שבעקבות 'פלישת' המים לארץ שומע בעל־המזמור ש'עוף השמים . . . יתנו קול' (יב), כך בעקבות 'פלישת' הארץ לים רואה הוא את 'לויתן — זה [=אשר] יצרת לשחק בו' בים. 'כי מדרך הלויתן שיאסוף מים רב בנחיריו ויזרקהו אחרי כן בגובה האויר' (ביאור), וכן הרגל הדגים האלה לקפוץ מתוך המים בזה אחר זה בשורה ארוכה. המשפט האחרון בפסוק כו הוא אפוא הדגמת המשפט: 'כלם בחכמה עשית'. חכמת ה' לא היתה משתקפת בשלימותה בעולם, בארץ ובים, לו הראנו המזמור את הטבע — מעשה ידיו של ה' — רק כמספק צרכים גופניים־חומריים בלבד. ה' ברא את עולמו שתשרה בו גם שמחה, ולא שיהא משמח לבב אנוש בלבד (טו), אלא שתהא בו שמחה לכל הברואים ובכל

הבריאה כולה. על כן ברא את העופות אשר 'מבין עפאים יתנו קול', ואף 'לויתן' זה יצר לשחק 'בו', בים[38].

עם גמר התיאור של מה שנתגלה לו מחכמת ה' בים, חוזר בעל־המזמור להערכה המסכמת שהפסיק. יש לראות, אם כן, את הפסוקים כה–כו כעין פיסקה מוסגרת שנגררה והובעה אגב המשפט 'מלאה הארץ קנינך'. אגב תיאור־הביניים נתפרקה ההתפעלות, ולכן המשך המשפט המסכם אינו עוד משפט־קריאה אלא משפט־חיווי, תיאור. וזה לשונו:

(כז) 'כֻּלָּם אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּן לָתֵת אָכְלָם בְּעִתּוֹ — עד כאן תוארה התכליתיות שבבריאה, עדות זו של חכמת הבורא, בתלות ההדדית שבין כל חלקי הבריאה. כל אחד מן הברואים משמש את חברו, עוזר לו ונעזר על ידו, וכל פרט ופרט מצטרף לכלל כולו. אולם החוקיות הזאת שבטבע, המובנת לכאורה מעצמה — אינה מובנת מעצמה כל־עיקר. היעזרות זו של איש ברעהו אינה פועלת מכוח עצמה, הקיום אינו תוצאה מיכאנית של הבריאה, כל הברואים התלויים זה בזה, תלויים ברצונו החופשי של הבורא. וכאשר ראינו עד הנה כיצד כל אחד נותן ידו ועוזר לחברו, כן רואים אנו עתה כיצד כולם נושאים עיניהם לה' ומצפים לעזרתו, מתוך ידיעתם את תלותם בו וידיעתם אותו שבו הם תלויים. ואין בבריאה מי שאינו יודע זאת. לא רק 'הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם' (כא) אלא 'כלם אליך ישברון לתת אכלם בעתו'.

לשם יתר הבנתם של דברי הפסוק נשתמש שוב בהשוואה. נשווה את הפסוקים כז–כט למקבילים להם במזמור קמה, טו–טז:

מזמור קד	מזמור קמה
כז כֻּלָּם אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּן	טו עֵינֵי־כֹל אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּ
לָתֵת אָכְלָם בְּעִתּוֹ	וְאַתָּה נוֹתֵן־לָהֶם אֶת־אָכְלָם בְּעִתּוֹ
כח תִּתֵּן לָהֶם יִלְקֹטוּן	
תִּפְתַּח יָדְךָ יִשְׂבְּעוּן טוֹב	טז פּוֹתֵחַ אֶת־יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל־חַי רָצוֹן
כט תַּסְתִּיר פָּנֶיךָ יִבָּהֵלוּן	
תֹּסֵף רוּחָם יִגְוָעוּן וגו'	

38 על קטע זה במזמורנו עיין ספרי, עמ' 50–59.

ההשוואה תעלה דמיון בולט בין שני הקטעים של מזמורים אלו. רוב החוקרים רואים את סיבת הדבר בכך שבעל־מזמור קמה השתמש בפסוקים אלו של מזמורנו. אך גם אם כך היה, לא השתמש בעל־מזמור קמה בפסוקינו אלא כבחומר גולמי, אשר עיבדו, ליטשו והתאימו לרעיונו המיוחד של מזמורו. כי דמיון יש בין שני התיאורים, אבל שוויון — אין. במזמורנו נאמר: 'כלם אליך ישברון', ואילו במזמור קמה נאמר: 'עיני כל אליך ישברו'. ההבדל הזה הוא תוצאת ההבדל בהסתכלות בעולם: במזמורנו, כאמור, משתקפת התסכלות מתוך גישה תיאוצנטרית, בשעה שגישתו של מזמור קמה היא אנתרופוצנטרית. גישה אנתרופוצנטרית מאפשרת הרגשה של יחס יותר אינטימי, והיא־היא המתבטאת באופן הניסוח: 'עיני כל אליך ישברו' (השווה: 'כן עינינו אל ה' אלהינו' — תה' קכג, א–ב). ואולם עוד יותר אופייניים הם ההבדלים האחרים בין תיאוריהם של שני המזמורים. מה שצויין במזמור קמה כנתון, כדבר שניתן ('ואתה נותן') מובע במזמורנו כתכלית הדבר — כמבוקש ('לתת'). בשביל משורר קמה לא תיתכן אלא אפשרות אחת ויחידה: 'פותח את ידך ומשביע', ואילו לפי מזמורנו זוהי רק אחת מבין האפשרויות. כאן נמצאת אמנם האפשרות של 'תתן להם ילקטון', אבל אף אפשרות זו אינה בטוחה, היא רק תיתכן, כשם שכבר צורת הפועל — ביתר דיוק: תפקידו התחבירי של המשפט — מגלה ('תתן' — ולא: נותן, והמשפט הוא משפט־תנאי ולא חיווי) וכשם שגם מובע בהמשך, בפסוק כט: 'תסתיר פניך — יבהלון'. בתיאור דאגת הבורא לבריאיו אצלנו שתי דרגות: 'תתן להם ילקטון' וגם 'תפתח ידך ישבעון טוב'. במקרה הטוב יותר, כי 'תפתח ידך' — הרי 'ישבעון טוב' ואילו לפי דבריו של מזמור קמה האפשרות היחידה היא: 'ומשביע לכל חי רצון', כלומר לכל אחד לפי רצונו באיכות שהוא רוצה, בכמות שהוא רוצה.

זאת ועוד: כאן 'ישבעון', השביעה באה כתוצאת פעילותם שלהם, שם: 'משביע', בשביעתם רק ה' הוא פעיל. הבדלים אלו בין שני התיאורים נובעים כולם מן השוני שבכוונתם של שני המזמורים. כוונת מזמור קמה להדגיש, שבדבר כלכלתו של כל חי אין כל הבדל ואין כל הסתייגות, הלוא המזמור הוא תהילה על טובו של ה', לפיכך אין הוא מניח אפשרות שה' ימנע מאיש את מחייתו ולא יתן לו כרצונו. ואילו מזמורנו — כידוע — מהלל את ה' על חכמתו המשתקפת בתכליתיות שבבריאה. ומגילויי החכמה האלוהית הוא שלציפיית הברואים תיענה בתשובות שונות כפי הצורך וכפי הראוי לכל הבריאה, ולא בהתאם לרצויותיהם

השונות והמנוגדות של פרטי הבריאה. ואין ההיענות לציפייה, מילוי הבקשה — התשובה היחידה האפשרית מצד הבורא. יש גם אפשרות שתכליתיות הכלל דורשת מן החכמה האלוהית דווקא לא לתת לפרט. יש אף האפשרות: 'תסתיר פניך יבהלון' (כט), כמו בני אדם (תה' ל, ח). ולא זו בלבד, אלא: 'תסף [תאסוף][39] רוחם יגועון ואל עפרם ישובון'. אך בבריאה אין סוף פסוק, אין נקודה: 'תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה' (ל). הנושא של 'יבראון' סתמי ואינו זהה עם הנושא של הנשואים שלפניו 'יגועון', 'ישובון'. כדברי רד"ק לפסוקנו: 'ימותו אלה ויוולדו אחרים תחתיהם, כך כתוב: "דור הלך ודור בא", הכללים עומדים והפרטים אובדים, ואמר "תחדש פני אדמה" על הנולדים שיבואו חדשים לעולם'. אך זה אינו עוד כל מה שבפיו של בעל־מזמורנו באמרו: 'תשלח רוחך יבראון, ותחדש פני אדמה'. הפועל 'חדש' אינו משמש כאן במובנו המקובל בלשוננו שבה נשתחק ונשתכח מובנו המקורי. מובנו של הפועל בפסוקנו אינו מתן צורה חדשה לדבר ישן, הפיכתו לחדש. כך מסתבר מן הפועל 'יבראון' בצלע הראשונה, שיש להבין כמקביל לפועל 'ותחדש' (השווה: 'לב טהור ב ר א לי אלהים, ורוח נכון ח ד ש בקרבי' — תה' נא, יב). כידוע, הפועל בר"א מציין יצירה אלוהית בלבד, נושאו רק אלהים, ובניגוד לשאר הפעלים הנרדפים לו אין לידו לעולם ציון החומר שממנו נוצר מה שנוצר. יש אפוא בפועל 'ברא' ממשמעות של יצירת יש מאין. הוא מציין במיוחד את יצירת ראשית. מכאן יוצא שבאמור הפסוק 'ותחדש' מתכוון הוא לומר, תעשה דבר שעוד לא היה. מהו החדש שעליו אומר הפסוק שה' מחדש אותו? 'פני אדמה'. לא נבין את הביטוי הזה כפשוטו אם לא ניתן את דעתנו על כך שהמלה 'אדמה' אינה מופיעה במזמורנו אלא כאן, בשעה שהמלה 'ארץ' מופיעה שבע פעמים. לכן אין להבין במקום הזה את הביטוי 'פני אדמה', כשם שיש להבינו בשאר המקומות במקרא שבהם הוא ביטוי נרדף ל'פני הארץ'. כוונתו המדוייקת של הביטוי 'פני אדמה' תתברר על־פי העמדת שני חלקי פסוקנו מול שני חלקי הפסוק הקודם:

39 השמטת האל"ף עדות לכך שכבר בתקופה קדומה לא הגו את האל"ף, ביטוי לתופעה זו נמצא בנוסח המסורה תכופות. למשל: 'יצתי' (איוב א, כא); 'מלתי' (שם לב, יח); 'תומים' (בר' כה, כד); 'שלחך' (שמ"א א, יז); 'בחמה' (איוב כט, ו); ועוד. בייחוד שכיחה תופעה זו אצל פעלי פ"א בצורת יפעל, כגון: 'ויסף' (שמ"ב ו, א); 'ותפהו' (שמ"א כח, כד); 'ויכלו' (יח' מב, ה); 'תמרו' (שמ"ב יט, יד); 'ותחז' (שם כ, ט). מכאן גם התופעה ההפוכה, כלומר שהפועל 'יסף' מופיע בצורה של אסף, כגון: 'לא תאספון' (שמ' ה, ז); 'ויאסף' (שמ"א יח, כט); ועוד.

תִּסֵּף רוּחָם יִגְוָעוּן וְאֶל־עֲפָרָם יְשׁוּבוּן
תְּשַׁלַּח רוּחֲךָ יִבָּרֵאוּן וּתְחַדֵּשׁ פְּנֵי אֲדָמָה

שני הפסוקים מקבילים זה לזה מבחינה ענינית הקבלה ניגודית. לביטוי 'פני אדמה' מקבילה המלה 'עפר'; הכוונה של 'פני אדמה' היא: 'עפר'. העפר הוא שה' מחדשו, כלומר שממנו הוא ממציא דבר חדש. הוא בורא גוף בשביל רוח שאותה הוא משלח. הווי אומר, מה שהמסופר בבר' ב, ז, שה' אלהים יצר את האדם עפר מן האדמה, 'ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי לנפש חיה', קובע בעל־מזמורנו לגבי כל בעל־חיים, ומה שמסופר בבראשית כמעשה בראשית חד־פעמי, קובע בעל־המזמור כמעשה מתמיד. פירושו של רד"ק לפסוקנו, אם כן, אינו ממצה את עומק משמעותו בכתבו: 'ימותו אלה ויוולדו אחרים תחתיהם', מאחר שהפסוק אינו מדבר על הולדת אחרים, אלא על בריאת אחרים. הלידה נתפסת כאן כבריאה חדשה; והבריאה, לפי מזמורנו, אינה פעולה חד־פעמית, ראשיתית בלבד. ה' בחכמתו מחדש מעשה בראשית בכל רגע תמיד.

בפסוק ל מסתיימת היחידה שהחלה בפסוק כד, ושבה מסיק בעל־המזמור את מסקנת סקירתו. בסקירה תיאר את תלות הבריות זו בזו — במסקנת הסקירה הוא מתאר את תלות הבריות בבורא. ללא־ספק ניתן לראות את מזמורנו, כפי שהגדירוהו לא־אחת פרשניו, כעין סימפוניה על הפסוק: 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' (בר' א, לא). אבל בודאי פשוטו של עיקר המזמור (פס' ה–ל) הלל לה' על חכמתו שנתגלתה בראשית והמתגלית מאז תמיד בביטול המצב המתואר בפסוק: 'והארץ היתה תהו ובהו, וחשך על פני תהום, ורוח אלהים מרחפת על פני המים' (שם, ב). עדות לכך שזוהי כוונתו המודעת של מזמורנו משמש גם מיבנהו של חלקו העיקרי הזה, כשנשווה אותו לפסוק המוזכר:

	בראשית א, ב		
פסוקים ה–יח:	תחימת תחומה של תהום ופעולות מימיה בארץ	×	וחשך
פסוקים יט–כג:	תחימת תחומו של החושך ותכניות הלילה והיום		על פני תהום
פסוקים כה–כו:	המתרחש בים	×	ורוח אלהים מרחפת
פסוקים כז–ל:	פעולות רוח אלהים		על פני המים

בהשוואה לבר' א, ב באים העניינים הנזכרים במזמורנו בסדר כיאסטי. והקבלה כיאסטית זו גופא מגלה, שהמזמור מתכוון לאותו הפסוק[40].

ביחידה שלפני האחרונה (כד, כז–ל) הובעה המסקנה שהוסקה מן המתרחש בארץ בעבר, מראשית ימיה עד היום הזה. ביחידה האחרונה (לא–לה) תובע המסקנה לגבי העתיד לבוא החל מן היום הזה. המסקנה מן העבר היתה הלל, שבו מדבר המשורר אל ה' בגוף שני, המסקנה לגבי העתיד תפילה, שבה מדובר בה' בגוף שלישי. כמהלל הוא חש בקירבתו של הבורא לבריאה, בנוכחותו, כמתפלל הוא מרגיש במרחק שבין הבורא לבין הבריאה.

וכן היא תפילתו של בעל־המזמור: 'יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו' (לא). — השם 'כבוד' במקורו מציין כשורשו כב"ד אותו הדבר הנותן לבעליו את הכובד שלו, את משקלו בעיני האדם, את הדבר שבו הוא מורגש בחברה[41]. 'כבוד ה'' הוא אספקט המתגלה בעולם והנתפס על ידנו. הוא מהותו המקרינה ומתגשמת לעיניים והיא הסיטרה המתגלית לנו (בובר). 'כבוד ה'' הוא מעין המושג המאוחר 'גילוי שכינה'. 'כבוד ה'' משתקף ראשונה בבריאה[42]. להתגלמותה של מהות ה' בבריאה מתכוון גם פסוקנו, על כן מקביל ל'כבוד ה'' בצלע המקבילה 'מעשיו'. כאשר בעל־המזמור אומר: 'יהי כבוד ה' לעולם' הוא מביע את משאלת לבו: תתקיים הבריאה לנצח. כוונת ברכה זו תתברר במלוא משמעה על־פי הברכה המקבילה: 'ישמח ה' במעשיו'. הברכה השנייה מביעה את הסיבה, הראשונה את המסובב. התנאי למילוי הבקשה: 'יהי כבוד ה' לעולם' הוא מילוי הבקשה: 'ישמח ה' במעשיו'. התפיסה המוצאת את ביטויה בפסוקנו היא התפיסה המובעת במפורש בבראשית ו, ו–ז באמרו על ה': 'ויתעצב אל לבו ויאמר אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים, כי נחמתי כי עשיתם'. הרי ה' הוא: 'המביט לארץ ותרעד, יגע בהרים ויעשנו' (לב). מדוע רואה בעל־המזמור במפתיע כי פני ה' נשתנו? מדוע עולה על דעתו שה' מביט לארץ ותרעד, הלא־זה מקרוב הזכיר שה' 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט

40 מ' זיידל, 'מקבילות בין ספר ישעיה לספר תהלים', סיני, לח (תשל"ז), עמ' קנ; ספרי: המקרא כדמותו, עמ' 60, 69, 127, 209–210, הערה 9.

41 כך כוונת 'כבוד' היא עושר (בר' לא, א; יש' י, ג; ועוד) או מעמד חברתי, שלטון (בר' מה, יג; מל"א ג, יג; ועוד).

42 יש' ו, ג; חה' יט, ב; ועוד.

עולם ועד' (ה)? מדוע צצה המחשבה במוחו שה' 'יגע בהרים ויעשנו' — הרי זה־מקרוב הגה בלבו שה' 'משקה הרים מעליותיו' (יג)?

זכור שפני ה' מתוארות עוד פעם אחת במזמורנו כזועמות וכמרעימות, בציור היראות ההרים והבקעות כתוצאה של היקוות המים (ז). שם נשאלה השאלה למשמעות תיאור זה השונה מתיאור מאורע זה שבבראשית א והדומה לתיאור מלחמת האל הבורא בכוחות הכאוס שבמיתולוגיה. עתה מתברר שבעיני משוררנו נתגלתה בהיקוות המים לא רק עליונותו המוחלטת של ה', אלא גם חמתו הבלתי־מסוייגת על מתנגדי תוכניתו בבריאה ועל מפריעיה. וכשם שבראשית קדרו פני ה' כאשר 'יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד', ביתר דיוק: כאשר 'תהום כלבוש כסיתו', כך עלולה להיות האחרית, כי יביט לארץ ותרעד. מתפיסתו זו נולדה בקשתו 'ישמח ה' במעשיו' ותפיסה זו מזכירה אותו שה' הוא 'המביט לארץ ותרעד' וגו'.

אך עם זאת יודע בעל־המזמור, שמכל ברואי העולם אין אף אחד שהיה מפריע את הסימפוניה המופלאה והנפלאה הזאת, הנקראת בריאה, חוץ מן האדם. האדם, היצור היחיד שגם לפי פרשת בראשית לא העיד עליו יוצרו 'כי טוב', וכעבור עשרה דורות קבע 'כי רבה רעת האדם בארץ' (ו, ה), האדם הוא היצור היחיד, העשוי להפוך את הסימפוניה הזאת לקאקופוניה ולגרום על־ידי כך שלא 'ישמח ה' במעשיו' ויביט 'לארץ ותרעד, יגע בהרים ויעשנו'. על כן מקבל הוא על עצמו: 'אשירה לה' בחיי אזמרה לאלהי בעודי' (לג). בראש־וראשונה עושה הוא את שלו, בעודו חי ישיר לה' ויזמר לאלהיו, והוא מוסיף: 'יערב עליו שיחי אנכי אשמח בה'' (לד). המשפט השני מנמק את הראשון, ואפשר לפרשו בשני פנים: (א) כביטוי לבקשתו; (ב) כביטוי לבטחונו. או שהוא מבקש כי שיחו יערב על ה', בדומה לבעל מזמור יט המבקש: 'יהיו לרצון אמרי פי' (טו), או שהוא בטוח כי שיחו יערב על ה'. בין הוא מבקש, בין הוא מביע בטחונו, הוא תומך את יתידותיו בעדותו העצמית: 'אנכי אשמח בה'' — הוא מצדו ישמח בה'. שיחו, שהוא ביטוי לשמחתו בה', יתרום את חלקו לכך ש'ישמח ה' במעשיו'.

כהמשך וכסיום למשפט: 'אנכי אשמח בה'' הוא אומר: 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם' (לה). האם אין המשפט הזה דיסונאנס צורם אחר ההארמוניה הערבה המתנגנת במזמור כולו, ובייחד בין המשפטים שקדמו לו ובין המשפט שיבוא אחריו: 'ברכי נפשי את ה''? כלום ייתכן שהפה המברך הוא שיקלל? ידוע הוא הפירוש שנתנה לפסוקנו ברוריה, אשתו של ר' מאיר: 'מי כתיב חוטאים,

"חטאים" כתיב, ועוד שפיל לסיפא דקרא "ורשעים עוד אינם", כיוון דיתמו חטאים — ורשעים עוד אינם. אלא בעי רחמי עלייהו דלהדרי בתשובה ורשעים עוד אינם' (ברכ' י, ע"א). פירוש זה בוודאי אינו מכוון לפשוטו של הפסוק. המלה 'חטאים' לפי ניקודה אינה צורת הרבים של 'חֵטְא' אלא של 'חַטָּא'. ובנכונות הניקוד של המסורה ניווכח אם נעשה כעצתה של ברוריה ונשפיל לסוף הכתוב: 'ורשעים עוד אינם'. שני המשפטים נרדפים זה לזה, השם 'חטאים' ביטוי נרדף ל'רשעים'.

עיון בלשון הפסוק יעלה שדבריו אינם דברי קללה. בעל־המזמור אינו מביע את מה שמביע במשפטים פעילים שבהם הנושא הוא ה', אלא במשפטים סבילים שנושאם החטאים והרשעים, והנשוא בהם לא פועל המציין עונש או פורענות, לא למשל, הפועל 'כרת', כמו: 'ורשעים מארץ יכרתו' (מש' ב, כב), ולא הפועל 'אבד' כמו: 'ויאבדו מתוך הקהל' (במ' ז, לג). הנשואים כאן 'יתמו', 'עוד אינם', אינם מבטאים עונש.

אין לשמוע כאן שום דיסונאנס. ואפילו היה כאן דיסונאנס, אין הוא אלא למען ההארמוניה הכללית, כדי שההארמוניה תהיה שלימה ומושלמת. בהארמוניה המוחלטת אין מעוניין בכל לבבו ובכל נפשו כל מי שאין בנפשו הבקשה הדיסונאנטית הזאת. רק הפה האומר: 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם' הוא הפה שיכול לומר: 'יהי כבוד ה' לעולם'. אך אין יכול לומר: 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם', אלא מי שבראש־ובראשונה מקבל עליו לשיר לה', לזמר לאלהיו; וראשית כל פונה אל עצמו, אל המיוחד שבו ואומר: 'ברכי נפשי את ה'.

בפתיחת הניתוח של מזמורנו שאלנו: האם כוונת הזימון העצמי ככוונת הזימון במזמור שלפניו? השאלה היא מוצדקת, כיוון שמצד אחד לשון הזימון ומקומו במיבנה השיר זהים בשני המזמורים, ומצד שני המיבנה של השיר עצמו ועניינו שונים הם בשניהם. עתה מתברר שלא ככוונת הזימון במזמור קג כוונתו במזמור קד. בעל המזמור קג מתכוון בזימונו, כפי שנקבע כבר, להילחם נגד שיכחת חסדי ה', לכן פונה הוא לעצמו, לאחרים ולבסוף שוב לעצמו לברך את ה'. ואילו בעל־המזמור שלנו, כשהוא מזמן את נפשו לברך את ה' בלי לנמק את זימונו, מתכוון לברכו בלי כל סיבה מיוחדת, אך ורק מפני שהרגשתו אומרת לו כי הברכה נאה ויאה לה'. בגשת בעל־המזמור לביצוע זימונו מברך הוא את ה' על מהותו, על שהוא גדול מאוד בלי הנמקה. את ביטוי גודלו הוא רואה בגדולי הבריאה העומדים

בשירותו. ההסתכלות בבריאה גוררת הרהורים במעשה הבריאה עצמו ומכאן בהבטחת הבריאה שבה מתגלית חכמת ה'. כך מתגבשת הרגשתו של בעל־המזמור להכרה שהחכמה המשתקפת בבריאה היא היא שעליה יש לברך את ה'. המחשת חכמה זו מעצבת בו הכרה חדשה, שיש לברך את ה', כי הברכה, ברכת האדם, נחוצה כדי שיהיה כבוד ה' לעולם. בסיום המזמור, כאשר בעל־המזמור חוזר על זימונו העצמי, מזמן הוא את עצמו לברך את ה' מטעם זה ולשם זה.

בעיון הראשון במזמור תמוה הזימון העצמי לברכת ה' בסוף המזמור. חזרה זו במזמור קג מובנת הואיל והמזמור ההוא מבחינה צורנית אינו אלא זימון: זימון עצמי — זימון אחרים — זימון עצמי. אבל למה באה חזרה זו על הזימון העצמי במזמורנו שהוא כולו, עד סופו, ביצוע הזימון שבראשיתו? עתה עם הבנת המזמור כולו מתבררת תמיהה זו, עתה מתגלה כי 'ברכי נפשי' של סוף המזמור לא כ'ברכי נפשי' שבתחילתו.

והנה מיבנה המזמור:

א$_{a}$: זימון עצמי לברכת ה'

I א$_{b}$–ד: הודו של ה'

II ה–להּ: כבודו של ה'

(1) ה–ל: תיאור כבוד ה' עד עתה

[א] ה–כג: במפורט בארץ (כה–כו: בים)

A ה–ט: בייסוד הארץ

B י–כג: בקיום הארץ

a י–יח: על־ידי סדרי מים

b יט–כג: על־ידי סדרי היום

[ב] כד, כז–ל: באופן כללי

(2) לא–להּ: תפילה לכבוד ה' בעתיד

להּ: זימון עצמי לברכת ה'.

יציאת מצרים בתהילים קיד*

לחקר האמונות והדעות במזמורי תהילים

'התיאולוגיה המקראית' היא נושא שחקר המקרא מרבה עדיין לעסוק בו, אך בעיסוק המדעי של המקרא יש, לדעתי, מקום אך ורק ללימוד האמונות והדעות שבמקרא. רצונך שתכיר אמונות ודעות של יחידים — למד את מזמורי תהילים, שמתוך כך תכיר לא רק אמונות ודעות קונבנציונאליות, אינסטיטוציונאליות, אלא גם אמונות ודעות פרסונאליות, אינדיבידואליות. למשל, יציאת מצרים — הנתפסת במקרא כגילוי מובהק של חסדו המיוחד של ה' עם ישראל, כעדות ברורה על כל־יכולתו, כראייה חותכת לייחוד ה' וכיסוד למצוות שבין אדם למקום ובין אדם לחברו[1] — משמשת גם כְּיֵשׁ שממנו בוראים בעלי־מזמורים ניב שפתיים לרחשי ליבם ולהלכי נפשם[2], בשבחם את חסדי ה', את מעשי כוחו וגבורתו (סו, ה–ו; פא, ו–ז; קה, כו–מג; קלה, ח–ט; קלו, י–טז), בהזכירם את כפיות־הטובה של ישראל (עח, יב–יז, מב–מג; קו, ז–יב, כא–כב) או בבואם לעורר את חסד ה' בעת צרה (עז, טו–כא; פ, ט–טז). אולם מלבד תפישה זו את יציאת מצרים עשויים ההקשר של הזכרת הפרשה, פרטיה המוזכרים ואלה שאינם מוזכרים, ואחרון אחרון, אופן העיצוב — לבטא תפיסה נוספת המיוחדת והאופיינית למזמור מסויים.

* הרצאה בקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, ירושלים תשמ"א.

1 ראה: H. Lubsczyk, *Der Auszug Israels aus Ägypten — Seine theologische Bedeutung in prophetischer und priestlicher Überlieferung*, Leipzig 1963.

2 ראה: A. Lauha, *Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Helsinki 1943, p. 72; I. Harvey, 'La typologie d'Exode dans les Psaumes', *Sciences ecclésiastiques*, XV (1963), pp. 383–405; S.I.L. Norin, *Er spaltete das Meer — Die Auszugsüberlieferung in Psalmen und Kult des alten Israel* (transl. by Ch. B. Stöberg), Lund 1977.

להדגמת דברי אלה ישמש מזמור קיד, שהוא המזמור היחיד בספר תהילים, שאינו מתייחס אלא לפרשת יציאת מצרים. הפרשנים הביקורתיים בדרך־כלל רואים במזמור זה ביטוי אומנותי לתפיסה הכללית את יציאת מצרים, ביתר דיוק, הימנון על גדולתו וכל־יכולתו של ה', שנתגלה לישראל בהוציאו אותם ממצרים ובבחרו בהם ל'קדשו', וכדומה[3]. ניתוחי את המזמור, לפי שיטת האינטרפרי־טאציה הכולייית[4], העלה שדעה רווחת זו על עניינו אינה זהה עם העניין המעוצב בדמותו. מזמור קיד אינו מהלל את ה' על התגלותו ביציאת מצרים, בבחירת ישראל; 'המזמור מתאר את השתתפותו של הטבע בתהליך ההיסטוריה . . . העולם הפיסי עושה את שלו כדי שיתגשם בו העולם המיטאפיסי: העולם של 'ממלכת כהנים וגוי קדוש'[5]. ואולם עין חדש בניתוחי ההוא עורר בי הרהורים, בו ובמסקנה העולה ממנו, ועל כן שב אני לנתח את המזמור, כדי לבדוק אם אמנם רעיון זה הוא המיוחד המתבטא בו[6].

*

א	בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם	בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֹעֵז
ב	הָיְתָה יְהוּדָה לְקָדְשׁוֹ	יִשְׂרָאֵל מַמְשְׁלוֹתָיו
ג	הַיָּם רָאָה וַיָּנֹס	הַיַּרְדֵּן יִסֹּב לְאָחוֹר
ד	הֶהָרִים רָקְדוּ כְאֵילִים	גְּבָעוֹת כִּבְנֵי־צֹאן
ה	מַה־לְּךָ הַיָּם כִּי תָנוּס	הַיַּרְדֵּן תִּסֹּב לְאָחוֹר
ו	הֶהָרִים תִּרְקְדוּ כְאֵילִים	גְּבָעוֹת כִּבְנֵי־צֹאן
ז	מִלִּפְנֵי אָדוֹן חוּלִי אָרֶץ	מִלִּפְנֵי אֱלוֹהַּ יַעֲקֹב
ח	הַהֹפְכִי הַצּוּר אֲגַם־מָיִם	חַלָּמִישׁ לְמַעְיְנוֹ־מָיִם

עין במסכת האריגה של פס' א–ב מגלה השפעת אסוציאציות, שנגררו אחרי

3 כגון: גונקל, קיטל, וייזר וקראוס בפירושיהם לספר תהילים. והשווה כבר דברי המאירי: 'כיון בזה להודיע יכלתו [של האל] בשנוי הטבעים וספר הענין ביציאת מצרים' (לפירושים לספר תהילים, הנזכרים כאן ובהערות הבאות בקצרה, ראה בספרי: המקרא כדמותו[2], ירושלים תשכ"ז, עמ' 264 ואילך).

4 שם, עמ' 181–188.

5 שם, עמ' 188.

6 וכך יהיה הניתוח בתרגום האנגלי של ספרי הנ"ל (הערה 3) [בדפוס].

לשונו של המסופר בשמ' יט על בחירת ישראל[7], שהיא עניינו של מזמורנו, כפי שיתברר על־ידי פירושו. כן נמצא, ששתי יחידות ספרותיות אלה, מזמורנו ושמ' יט, פותחות בהתייחסות אל יציאת מצרים לא כאל מעשה א ל ה י ם עם ישראל אלא כאל מעשה של י ש ר א ל. כאן נאמר: 'בצאת י ש ר א ל ממצרים' (פס' א), ושם נאמר: 'בחדש השלישי לצאת ב נ י י ש ר א ל מארץ מצרים' (פס' א). העדר אינטרפריטאציה תיאוצנטרית למאורע היסטורי זה, שהוא אצל המספר, ה'כרוניקאי', מובן (ומכל מקום מצוי), אצל בעל־מזמורנו הוא מתמיה, לא רק מפני שלהזכרה אנתרופוצנטרית של יציאת מצרים אין דוגמא במזמורי תהילים, אלא גם, ואולי בעיקר, מפני שלשונו של הפסוק הבא מניחה את הופעתו של כינוי האלהות בפסוקנו. שכן לשונו של פס' ב היא: 'היתה יהודה לקדשו, ישראל ממשלותיו'. מעניינו של הכתוב אמנם ברור, שכינויי־הקניין מתכוונים לאלהים, אך שהמכוון רק מובן ואינו מובע, טעון הסבר, וכפי שהערתי, אף מקשה על דעת הפרשנים, שהמזמור הוא הימנון לה' על מעשהו בצאת ישראל ממצרים. כלום הכוונה להלל את ה' על מעשהו לא היתה דורשת שייאמר בפירוש, כי המעשה שבו מדובר על־ידי ה' נעשה; שלשון הפסוק תהיה 'ב ה ו צ י א ה' את ישראל ממצרים' ולא כמות שהוא: 'בצאת י ש ר א ל ממצרים'?

קשר לשוני בעל משמעות עם שמ' יט ניכר גם בפס' ב. פסוק זה נושא עליו את חותמו של פס' ו בשמ' יט. הרי בדומה למה שכתוב שם: 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי ק ד ו ש', כתוב כאן: 'היתה יהודה ל ק ד ש ו ישראל ממשלותיו'. על המכוון בקשר לשוני זה ניתן לעמוד בשלימות על־פי ההבדלים שבין שני הכתובים. בעיקר יש לתת את הדעת על כך, שבעוד שבתורה אומר ה' לישראל מה עליו להיות או מה יהיה בעתיד, מוסר בעל־המזמור מה נהיה בעבר, 'בצאת ישראל ממצרים'.

נשוא המשפט בפס' ב הוא פועל בצורת נקבה ('היתה'), ומכאן שנושאי המשפט — 'יהודה', 'ישראל' — הם כינויי הארץ[8], המשמשים כמיטונימיה לעם יהודה וישראל. ה ע ם היה 'לקדשו' וגו' בצאתו ממצרים. להבעת כוונה זו נוקט בעל־המזמור לשון של מיטונימיה, הואיל ולא רק בפס' ז מוזכרת 'ארץ' ובפס' א מדובר בארץ ('ממצרים'), אלא, כפי שנראה, הארץ כמושג ק ו ס מ י

7 שם, עמ' 59–63.

8 ראה: GK §122 i.

היא שבה מומחש רעיון המזמור. העם נקרא כאן 'יהודה' ו'ישראל' לא בגלל שתי הממלכות שהיו עם התפלגותו, כדעת רוב החוקרים[9], אלא בגלל אופיו הכפול של ייחודו כתוצאה ממה שקרה אותו בצאתו ממצרים, היינו היותו ל'קדשו' ול'ממשלותיו'. הדבר מתבטא בשם 'יהודה' על־יסוד אסוציאציה חיצונית, צלילית עם שם־הווייה — על־כן: 'יהודה לקדשו', ומצד שני בשם 'ישראל' על־יסוד אסוציאציה פנימית, אטימולוגית, עם המלים 'שרר', 'שר', 'משרה' — על־כן: 'י ש ר א ל ממשלותיו'. ובכן, לפי שני פסוקי הפתיחה, חווייה מרוממת כפולה, חווייה דתית ומדינית, היתה מנת חלקו של ישראל עם שחרורו משעבוד, שהיה דיכוי לא רק גופני כי אם גם רוחני, כפי שיש להבין את הגדרת המצרים בכינוי 'עם לעֵז'[10]. 'בצאת ישראל ממצרים' חלה במצבו הפיכה מן הקצה אל הקצה.

פס' א–ב מציינים אפוא מאורע היסטורי. הפסוקים שאחריהם מתארים תופעות בטבע (פס' ג–ו) ונותנים את הסברן התיאולוגי (פס' ז–ח). מה הוא הקשר בין תופעות הטבע ובין המאורע ההיסטורי־המיטאהיסטורי?

תופעות הטבע הראשונות: 'הים ראה וינס, הירדן יסֹב לאחור' (פס' ג). פסוק זה (וכן פס' ה) מתייחס לקריעת ים־סוף (שמ' יד) ולכריתת מי־הירדן (יהו' ג–ד). אמנם ים־סוף אינו נזכר בפירוש, דבר הטעון הסבר, אבל הדעה הרווחת[11], שהוא מכוון במלה 'הים', מסתברת מן 'הירדן' המקביל לה בצלע השנייה[12], ולא־פחות מן הנאמר בשני הפסוקים הקודמים. תופעות טבע אלה גם הן אפוא מאורעות היסטוריים. להבהרת הכוונה בהזכרתם במזמורנו יש להשוות את התיאורים כאן לתיאוריהם ב'היסטוריוגראפיה' המקראית.

לקריעת ים־סוף ניתן בתורה תיאור זה: 'ויולך את הים ברוח קדים עזה כל הלילה וישם את הים לחרבה ויבקעו המים' (שמ' יד, כא). בקיעת הירדן מתוארת בספר יהושע: 'וכבוא נושאי הארון עד הירדן ורגלי כהנים נושאי הארון נטבלו בקצה המים . . . ויעמדו המים היורדים מלמעלה, קמו נד אחד' (ג, טו–טז). ואילו מזמורנו מתאר שתי תופעות אלה כך: 'הים ראה וינס, הירדן יסֹב לאחור'.

9 כגון: גונקל, קיטל, אסטרלי, וייזר וקראוס בפירושיהם. כך גם: נורין, שם, עמ' 127–128.

10 ראה בספרי, עמ' 61.

11 דעת יחיד היא זו של דאהוד, שלפי פירושו לפסוק 'הים' הוא ים־המלח.

12 שתי תופעות אלה נזכרות זו על־יד זו ביהר' ד, כג–כד. השווה גם: תה' סו, ו.

לפי ה'היסטוריוגראפיה' היה תפקידם של ים־סוף והירדן פאסיבי; הים נבקע, מי הירדן נכרתו בעל־כורחם על־פי גזירת ה', בשעה שלפי מזמורנו היו הים והירדן אקטיביים ועשו מה שעשו מרצונם, מהתעוררות עצמם. תפיסה זו את קריעת ים־סוף כפעולתו האקטיבית והרצונית של הים אינה מיוחדת לתה' קיד. כך היא מובעת ובאופן דומה גם בתה' עז, יז: 'ראוך מים אלהים ראוך מים יחילו, אף ירגזו תהומות'. גם כאן מתואר המאורע כתוצאה מתגובה פעילה של הים. מה היא אפוא הכוונה המשתקפת בהבדל זה שבתיאורים? האם הבדל זה מרמז גם על הבדל בתפיסת המטרה, שלמענה אירע מה שאירע? ואם הוא הדבר, מה הוא ההבדל?

לפי התורה נקרע ים־סוף בראש ובראשונה כדי שבני ישראל יעברו בחרבה ויינצלו מפרעה. לפי ספר יהושע נכרת הירדן כדי שבני ישראל יעברו את הנהר ביבשה. אמנם גם לפי מזמור עז שימשה פעולתם העצמית, העצמאית של המים אמצעי ביד ה' לגאול את עמו, כפי שנאמר שם בפס' טז, אבל עצם פעולת המים לא היתה קריעה, אלא ביטוי לפחד שנגרם על־ידי ראיית אלהים. לפי מזמור עז, מעשה הים היה אותה תופעה המוכרת היטב גם בתיאורי תיאופאניה שבמקרא: זעזוע הטבע למראה ה', שגילוי עוצמתו הנוראה מרעיש את כל יסודות היקום[13]. תגובה זו מיוחסת במיוחד למים — לים ולנהרות בכלל ולים־סוף בפרט — בהשפעת המיתוס של המזרח הקדמון על מלחמתו של האל בים ונצחונו עליו[14]. ואכן, במזמור עז נאמר במפורש: 'ראוך מים, אלהים, ראוך מים יחילו'. המים חלו, רעדו, הואיל וראו את אלהים. גם לפי מזמורנו הים נס והירדן סב לאחור מכיוון שראו, אך אין מצויין מה ראו. הדעה הרווחת בין הפרשנים, שהמושא של 'ראה' הוא גם כאן אלהים, ובראייה זו גרמה לבריחת הים, לנסיגת הירדן.

13 ראה: ש"א ליונשטם, 'רעדת הטבע בשעת הופעת ה'', עז לדוד, ירושלים תשכ"ד, עמ' 508–520; J. Jeremias, *Theophanie — Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, Neukirchen–Vluyn 1965.

14 ראה, למשל: Ph. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'Ancient Testament* (*SVT*, VI), Leiden 1958, pp. 181 ff. esp. pp. 193–194; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (*BZAW*, LXXVIII), Berlin 1959, pp. 140–159; A. Lauha, 'Das Schilfmeermotiv im Alten Testament', *SVT*, IX (1963), pp. 38–46; ירמיאס, שם, עמ' 90–97; ש"א ליונשטם, מסורת יציאת מצרים בהשתלשלותה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 102–109.

ואולם הסתכלות מדוייקת בפסוק בהקשרו מעוררת הרהורים. האם אמנם הפירוש, שמושא הראייה כאן הוא כמו במזמור עז, יז, אכן מכוון לפשוטו של פסוק? האם מסתבר אפוא, שתופעות הטבע המוזכרות הן תגובה על הופעת האלהים? אמנם לאישוש תפיסה זו מצביעים הפרשנים על התשובה הניתנת בפס' ז: 'מלפני אדון חולי ארץ מלפני אלוה יעקב', אבל התעמקות בפסוק זה וכן בפסוק ח תבהיר, שאין זו כוונת פסוקנו. הרי הפס' ז–ח באים להשיב על השאלה: 'מה לך הים כי תנוס' וגו', שאלה זו אין עניינה מושא הראייה, אלא סיבת הניסה, הנסיגה. התשובה על השאלה למושא הראייה מעוצבת בסמיכות פס' ג לפס' א–ב, היינו: 'הים ראה', ש'בצאת ישראל ממצרים' וגו' 'היתה יהודה לקדשו, ישראל ממשלותיו'. ותופעה היסטורית־מיטאהיסטורית זו ראה גם 'הירדן' ומן המיבנה התחבירי של פס' ד ברור, כי הוא הדבר שגם 'ההרים' וה'גבעות' ראו.

הבהרת מושא הראייה מפיצה אור על הסטרוקטורה של המזמור ומסבירה את הקשר שבין המאורע ההיסטורי־המיטאהיסטורי המסופר בפס' א–ב ובין תופעות הטבע המתוארות בפס' ג–ו. תופעות הטבע היו תגובות למאורע ההיסטורי־המיטאהיסטורי.

תגובת 'הים' ו'הירדן' היתה, כזכור, ניסה ונסיגה. תגובה זו היתה מובנת — מכל מקום מוסברת — לו היתה זו תגובה על ראיית אלהים, אך בהיותה תגובה על ראיית המאורע, שארע ליהודה ולישראל 'בצאת ישראל ממצרים', היא טעונה הסבר. מדוע נס הים ונסוג הירדן אליבא דבעל־מזמורנו? על שאלה זו ניתן להביא תשובה מתפיסת בריאת העולם, כפי שהיא מתבטאת במזמור קד, ו–ט: '. . . על הרים יעמדו מים. מן גערתך ינוסון, מן קול רעמך יחפזון — יעלו הרים ירדו בקעות — אל מקום זה יסדת להם. גבול שמת בל יעברון, בל ישבון לכסות הארץ'.

כפי שצויין פעמים הרבה על־ידי החוקרים, מהדהד בתיאור זה המיתוס על מלחמתו של אלהים במֵי־הכאוס בשעת בריאת העולם. בראשית גער ה' במים, שעמדו על ההרים, כדי שינוסו משם ועל־ידי כך ייהפך הכאוס לקוסמוס, היינו: ייברא העולם. המסופר במזמור קיד פירושו אפוא: בראות 'הים' (ים־סוף, הנרמז כך בשל היותו חלק מיָם־הקדמון) ו'הירדן', ש'בצאת ישראל ממצרים . . היתה יהודה לקדשו, ישראל ממשלותיו', נסו ונסוגו מן המקומות שנקבעו להם במעשה בראשית, היינו, גרמו לבריאת עולם חדש.

להנחה שכוונה זו התבטאה בניסת הים ובנסיגת הירדן יש, כמובן, למצוא חיזוק במזמור בכוליותו, ובראש ובראשונה בכוונת התנהגותם של 'ההרים' וה'גבעות' המתוארת בפס' ד. הרי אלה כאלה עשו מה שעשו כתגובה על אותו מאורע הנקבע בפס' א–ב.

'ההרים רקדו כאילים, גבעות כבני צאן'. לפי אחדים מן הפרשנים הראשונים[15] ורוב האחרונים[16] פסוק זה הוא תיאור פיוטי של המסופר על רעדת הר־סיני בהיגלות ה' עליו (שמ' יט, יח; שופ' ה, ה; תה' סח, ט). ואולם על פירוש זה מקשה העובדה, שהעלה עיוננו, שתופעות הטבע המוזכרות כאן אינן תופעות לוואי של תיאופאניה, אלא תגובות על בחירת ישראל. יתירה מזו. פירוש זה אינו מתיישב עם לשונו של הפסוק כל עיקר: לא זו בלבד שלא מוזכר כאן השם 'סיני', אלא שלא מדובר בהר אחד. נושאי המשפט הם 'ההרים' וה'גבעות', היינו: אותם יסודות הטבע שנראו לראשונה כשתהווה הקוסמוס. עליהם, על היסודות המוחזקים לאיתנים בכל הבריאה, לחזקים, למוצקים ביותר[17], מדבר הכתוב. אין הוא נוקט לשון הפעלים המשמשים בדרך־כלל בתיאורי זעזוע ההרים בפני אלהים — כגון: 'חרד' (שמ' יט, יח), 'רעד' (תה' קד, לב), 'רעש', 'מגג' (נח' א, טו), 'מסס' (תה' צז, ה), 'מוש' (ישׁ' נד, י), 'חיל' (חב' ג, י; תה' צ, ז, ד) וכו' — אלא מציין את פעולתם בפועל 'רקד' ובדימוי, כמו בתה' כט, ו. שם כתוב: 'וירקידם כמו עגל, לבנון ושריון כמו בן־ראמים', וכאן: 'ההרים רקדו כאילים, גבעות כבני צאן'.

ואכן, בשני הפסוקים המתייחסים אל ההרים בא אותו נשוא, הפועל 'רקד', אלא בעוד שבמזמור כט הפועל הוא בבניין הפעיל, והוראתו אפוא קאוזאטיבית, במזמורנו הפועל בבניין קל. שם ההרים, לבנון ושריון, הם מושאים של המשפט, כאן 'ההרים' וה'גבעות' הם הנושאים. הווי אומר, במזמור כט מרקיד ה' בקולו את לבנון ושריון; ריקודם אינו מרצונם אלא תוצאה ספונטאנית, אוטומאטית של פחד, שנגרם על־ידי קול ה'. ואילו כאן מסופר, שההרים וגבעות רקדו מרצונם, בקלות ובמהירות כאילים, כבני צאן בראותם ש'בצאת ישראל ממצרים... היתה יהודה לקדשו' וגו'. האם גם כאן היה הריקוד ביטוי של פחד, רעדה? מן

15 רד"ק, מצודת־דוד ואחד משני הפירושים המוצעים בידי המאירי.
16 כגון: דליטש, בריגס, גונקל, קיטל, אסטרלי, וייזר וכיוצא בהם.
17 ראה, למשל: תה' צ, ב; קד, ו–ח.

הפסוק בהקשרו מתבקש לראות בריקוד זה ביטוי לרצון לשינוי טיבם מאז בריאת העולם, להחליף את יציקותם־יציבותם, היינו: לשנות את סדר העולם הקיים, ליצור סדר עולם חדש. ובכן, תופעות הטבע המתוארות בפס' ג–ד כתגובות על המסופר בפס' א–ב היו טראנספורמאציות בעולם הטבע נוכח הטראנספורמאציה שהיתה בהיסטוריה 'בצאת ישראל ממצרים'.

סמך לתפיסת קשר זה בין הפס' ג–ד לפס' א–ב ניתן למצוא גם בהקבלה העניינית שבין פס' ג לפס' א ובין פס' ד לפס' ב. בפס' א כתוב: 'בצאת ישראל ממצרים', ובפס' ג: 'הים ראה וינס, הירדן יסב לאחור', היינו בפס' א, ג מתואר שינוי מקום. בפס' ב כתוב: 'היתה יהודה לקדשו', ובפס' ד: 'ההרים רקדו כאילים', היינו: בפס' ב, ד מתואר שינוי מצב.

השאלות בפס' ד–ו הן ביטוי להתרגשות, להשתוממות. קשה לבעל־המזמור להבין מדוע נהגו יסודות טבע אלה, בראותם את מה שמתהווה בישראל בצאתו ממצרים, בניגוד לטיבם שנקבע במעשה בראשית. התשובה על שאלותיו: 'מלפני אדון חולי ארץ, מלפני אלוה יעקב, ההפכי הצור אגם מים, חלמיש למעינו מים' (פס' ז–ח). בהקשר זה תיבת 'חולי' קשה. היא גזורה מן השורש חו"ל, חי"ל, שהוא לשון רעדה, חרדה; וצורתה כצורת ציווי נוכחת בבניין קל. הסבורים, שגם כאן זו צורת המלה, לרוב גם מסבירים אותה במובנה הרגיל של צורה זו[18]. לדעתם אפוא משמעות הפסוק: מלפני אדון רעדי, ארץ, 'מלפני אלוה יעקב'. היינו: כהמשך לשאלותיו בפס' ה–ו מצווה בעל־המזמור בפס' ז–ח על הנשאלים, שעתה הוא מכנה אותם בשם 'ארץ', לרעוד מלפני ה'. אחרים מן הרואים ב'חולי' צורת ציווי מייחסים לה את השימוש של אימפרפקט[19], היינו: על שאלותיו משיב בעל־המזמור עצמו: הארץ רועדת מפני האדון וכו'. בין החוקרים החדשים מקובלת הסברה, שבנוסח המקורי של הפסוק לא נכתב 'אדון חולי ארץ' אלא: אדון כל הארץ[20].

הסברה האחרונה אינה מתקבלת כלל על הדעת, בעיקר בשל העובדה, שאין

18 כגון: דליטש, דום, גונקל, קיטל, אסטרלי, וייזר, דאהד, וכן: H. Lubsczyk, 'Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps. 114/115 (113)*', *BZ*, XI (1967), p. 166 נורין, שם, עמ' 126–127. מפרשנינו בימי־הביניים השווה את פירושו השני של ראב"ע.
19 זה אחד משני ההסברים שנותן רד"ק למלה בשורשיו (ערך: חו"ל).
20 ראה: *BHS* למקום.

מסתבר כי במקום המילית השכיחה ביותר 'כל' תבוא מלה נדירה למדי, 'חולי'[21]. כמו כן אין נראית תפיסת המלה 'חולי' כמשמשת בהוראתו הייצוגית של הפועל בבניין קל, במובן של רעדה. בייחוד מעורר ספיקות דווקא הפירוש, שמבחינה דקדוקית הוא מבוסס לגמרי, שבפסוק ניתן צו. ובכלל דחוק ההסבר, שבפסוק נמסר כי סיבת תופעות הטבע הנזכרות היא רעדה מלפני אלהים. כפי שנראה להלן, לפי פירוש זה השתלבותו של פסוקנו בפסוקים שלפניו ובפסוק שלאחריו אינה הדוקה, אינה מתאימה. על סמך מיבנה הפסוק ('אדון חולי ארץ' // 'אלוה יעקב') ועל סמך הצלע הראשונה של הפסוק הבא אחריו, הדומה למיבנה הצלע הראשונה של פסוקנו ('חולי ארץ' // 'ההפכי הצור') נראה כסביר ביותר הפירוש, שלפיו 'חולי ארץ' כמו מחוללֵ ארץ[22].

קשה גם המלה 'מלפני' לפי שימושה השכיח בהוראה: מן, מאת, מפני. אמנם קושי זה אינו אלא לפי התפיסה שהובעה לעיל, שלא ראיית ה' היתה הגורם לתופעות הטבע. ועם זאת אין לראות בקושי זה פירכה לתפיסה זו, הואיל והיא מעוגנת במובע בפס' א–ד בכללותם. ולא זו אף זו. לפי הדעה הרווחת, שהמלה 'מלפני' משמשת גם כאן במובן של 'מן', 'מאת', תמוה הנימוק המעוצב בתארי אלהים בפס' ח: הים נס, ההרים רקדו מלפני אלהים 'ההפכי הצור אגם מים, חלמיש למעינו מים'. תיאורו זה של כוחו הבלתי־מוגבל, המבהיל של ה' בהזכרת מעשהו עם הצור ועם החלמיש עשוי לשמש כנימוק לרקידת ההרים והגבעות, אך כנימוק לניסת הים, לנסיגת הירדן, הוא תמוה מבחינה ספרותית.

מה שעלה מניתוח הפס' א–ד משתלב לגמרי במעוצב בתוכנם ובצורתם של הפס' ז–ח, אם מניחים שהמלה 'מלפני' משמשת כאן במשמעות שיש לה, למשל, בשמ"א ח, יח: 'וזעקתם ביום ההוא מלפני מלככם אשר בחרתם לכם', היינו: בגלל מלככם. על שאלת בעל־המזמור לסיבת התנהגותם הלא־טבעית של יסודות הטבע, בראותם ש'בצאת ישראל ממצרים . . . היתה יהודה לקדשו' וגו', באה התשובה, שהם עושים מה שעושים בגלל האדון, מחולל הארץ, בורא העולם,

21 לדעת רנו: 'חולי ארץ' אינו שגיאה אלא שינוי מכוון (B. Renaud, 'Les deux lectures du (Ps. 114', *Revue des sciences religieuses*, LII [1978], pp. 21–28

22 ן' ג'נאח ('כתאב אל מסתלחק'; ראה: J. & H. Derenbourg, *Opuscules et traités d'Abou'l-Walid Merwan Ibn Djanâh de Cordoue*, Paris 1880 [repr. Amsterdam (1969], p. 78 וגם רש"י לפסוקנו.

שהוא 'ההפכי הצור אגם מים, חלמיש למעינו מים'. בפסוק זה משתקף רמז לנס שנעשה לישראל במדבר במסה ובמריבה (שמ' יז, א–ז), במדבר צין (במ' כ, א–יא). מאורעות היסטוריים אלו רק נרמזים, אך אין כאן זכר כל־שהוא למטרתה של יציאת המים, לאמיתו של דבר, אין מדובר ביציאת מים מצור, מסלע, מחלמיש, אלא בהפיכת 'הצור לאגם מים, חלמיש למעינו מים'. לשון אחר: בפסוק ניתן למצוא רמז דק למאורעות היסטוריים חד־פעמיים, ויש לשמוע דיבור מפורש על תופעות קוסמיות על־זמניות, למען הדיוק, תופעות קוסמוגוניות. הרי הצור, החלמיש — היינו: ההרים — הופיעו ביקום כשמימי הכאוס שעמדו עליהם נסו מגערת ה'. באמור אפוא הפסוק על 'חולי ארץ', מחולל ארץ, שהוא 'ההפכי הצור אגם מים', מדבר הוא על פעולת אלהים שיש בה שינוי מהותי במעשה בראשית: הפיכת הקוסמוס, שהיה מן הכאוס, לקוסמוס שבו הצור והחלמיש הופכים למקורות של ברכה. בפעולה זו מתואר ה' הן כבורא עולם והן כאדון ההיסטוריה, שבגללו עשו יסודות הטבע מה שעשו בראותם ש'בצאת ישראל ממצרים . . . היתה יהודה לקדשו . . .'.

עם יציאת ישראל ממצרים חלה טראנספורמאציה, הפיכה במצבו של העם. נוכח הפיכה זו בהיסטוריה חלה הפיכה בטבע. יסודות הטבע פעלו באופן הפוך, בניגוד גמור לדרכם, לטיבם מאז בריאת העולם, כיוון שבורא העולם, הבוחר בישראל, עשה הפיכה בבריאה.

הווי אומר, בהתייחס מזמור קיד ליציאת מצרים לא זו בלבד שאינו נותן ביטוי לתפיסה הקונבנציונאלית במקרא, הרואה את יציאת מצרים כגילוי גדולתו או חסדו של ה', אלא שגם אין מתבטאת בו התפיסה האינדיבידואלית ש'בצאת ישראל ממצרים' עשה העולם הפיסי הכל 'כדי שיתגשם בו העולם המיטאפיסי: העולם של "ממלכת כהנים וגוי קדוש"'. התפיסה האינדיבידואלית המעוצבת במזמורנו היא שבחירת ישראל, אשר ארעה 'בצאת ישראל ממצרים', היתה הפיכה בבריאה, ביתר דיוק, בריאה חדשה. כך העלה ניתוח המזמור לפי שיטת האינטרפריטאציה הכוללית, שהיא השיטה הפרשנית האדקוואטית להבנת כל יצירה ספרותית ולכן גם להבנת מזמורנו.

אמנם גם תפיסת המזמור כמתאר את שותפות הבריאה בפעולת ה' בהיסטוריה בבחרו את ישראל בצאתו ממצרים, גם אותה קבעתי על־פי ניתוח לפי שיטה זו, אך ביצועה של השיטה לא היה אדקוואטי, כפי שנתברר לי בעיוני בו. נקודת־המוצא של אותה תפיסה היתה כזו המובעת כאן, שבפס' ב מדובר על

ארץ יהודה וישראל, אך בניגוד לפירוש הנוכחי לא ראיתי את לשון הפסוק כמיטונימיה ולכן פירשתי את המשפט המורכב שבפס' א–ב: 'בצאת ישראל ממצרים' וגו', כאומר שבאותה שעה היתה ארץ כנען בד־בבד לארץ הייעוד. זאת אומרת: בהשתחרר ישראל מארץ שיעבודו הגופני והרוחני כבר חיכתה לו ארץ של חירות הגוף והרוח כדי שיבוא וימלא בה את ייעודו: 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. סמך לפירוש זה נראה לי בהזכרת קריעת ים־סוף וכריתת מי־הירדן שבפס' ג, בראותי בים־סוף את העיכוב הראשון ובירדן את העיכוב האחרון בדרך שבין היציאה מארץ השיעבוד לכניסה לארץ הייעוד, ובפרשי את ניסת ים־סוף ואת נסיגת הירדן כשינוי מקום כדי להסיר מכשול מדרכו של עם הייעוד, כדי שייפגש עם ארץ הייעוד. כך תפסתי את ריקוד ההרים והגבעות בפס' ד כביטוי לכוונתם למהר ולהתרחק ממסילת ישראל ולפנות דרך לפני העם. בהסבר זה לתופעות הטבע היתה השגיאה היסודית בכל הניתוח ההוא, כיוון שבהסח־הדעת לא הגשמתי את הכלל ההרמנויטי העיקרי של 'הקריאה הצמודה'. לא שמתי לב לכך, שהסבר זה אינו מתיישב אף עם אחד מן הפעלים המציינים את פעולותיהן של תופעות הטבע. לכן גם פירוש פס' ב כמשמעו אינו כפשוטו, כמו גם הפירוש לפס' ז–ח המסתמך על פירוש הפס' ב–ו.

נמצאנו למדים, שאין להבין את המעוצב במזמור נכוחה, ולכן גם אין להכיר את המיוחד באמונות ובדעות המתבטא במזמור, אלא בהקפדה מירבית על עקרונותיה של שיטת האינטרפריטאציה הכולייית, ובראש ובראשונה על 'הקריאה הצמודה'. ניתוחו של מזמור קיד בדרך זו מראה לא רק שתפיסת יציאת מצרים המוצאת בו את עיצובה היא בהחלט אינדיבידואלית ולא זו הקונבנציונאלית, האינסטיטוציונאלית, אלא גם מלמד מה היא אותה תפיסה אישית, ייחודית באמונתו ובדעתו.

'תהלה לדוד'

תהילים קמה

'אמירת תהילים יפה בכל עת, כל שכן לעתותי בוקר, שהנפש עדיין נקיה והשפתים לא נתלכלכו בפטפוטים רעים' (ש"י עגנון, אלו ואלו).

בין כל דברי שירות ותשבחות שבתהילים אין לך מזמור, שבו היהודי קושר כתרים ליושב תהילות ישראל פעמים כה תכופות, כמו במזמור קמה. הלא הוא נאמר בדרך כלל שלוש פעמים בכל יום על־פי 'תקנת הגאונים'[1], כשמקדימים לו שני פסוקים שמושלשת בהם המלה 'אשרי'[2], ומוסיפים אחריו פסוק המסתיים בקריאה: 'הלוויה'[3].

אולם מזמור קמה אינו רק המזמור התדיר ביותר בסדר התפילות שלנו, כי אם גם הוותיק ביותר בין פרקי תהילים שהוכנסו לסידורנו. ר' אלעזר בר אבינא[4],

1 עיין להלן, הערה 5.

2 תה' פד, ה; קמד, טו. — המנהג לפתוח את אמירת המזמור בפסוק המתחיל ב'אשרי', ידוע כבר מן המאה השישית לפסה"נ (עיין להלן בגוף המאמר). לפי תוספות (ברכ' לב, ע"ב, ד"ה: 'קודם תפילתו') אין לומר אלא פסוק אחד, תה' פד, ה, לפני 'תהלה לדוד'. אולם הערתם זו מעידה על נוהג לומר 'אשרי הרבה'. וכן מחזור ויטרי (מהדורת ש' הורוויץ, נירנבערג תרפ"ג, עמ' 63–64) מביא כפתיחה למזמורנו את הפסוקים: קיט, א–ב; פד, ו; קיב, א; פט, טז; פד, ה; קמד, טו. לפי הנוסח האיטלקי מוסיפים עד היום מלבד שני הפסוקים שלנו, קיט,א. (I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*[3], Frankfurt a/M. 1931, p. 85). מנהגנו להקדים בשני פסוקים הנ"ל נזכר כבר בב"ח לטור, אורח־חיים נא. על טעמו עיין: עבודת ישראל, (י' בער) תל־אביב תשי"ז, עמ' 68, הערה.

3 תה' קטו, יח. — כך כבר בסדר רב עמרם גאון (סי' יא, מהדורת ד' גולדשמידט, ירושלים תשל"ב, עמ' ט) וכן ברוב כתבי־יד ובהוצאה של התנ"ך כולו (Soncino 1488). הטעם: 'לשלשולי הללויה בתר הללויה' (סדר רב עמרם גאון, שם). כל־בו התנגד להוספה זו בסוף המזמור (ב"י לטור, אורח־חיים, שם).

4 ברכ' ד, ע"ב. — בהוצאות שלנו מובא אמנם המאמר בשם 'ר' אלעזר אמר ר' אבינא', אבל כפי שמוכיחים כתבי־יד, הגירסה הנכונה היא הנמצאת אצל רי"ף וב'עין־יעקב'. ובעל המאמר הוא: ר' אלעזר בר אבינא (עיין: א' היימן, תולדות תנאים ואמוראים, א, לונדון תר"ע, עמ' 98).

האמורא הארצישראלי מן המאה הרביעית לפסה"נ, אמר: 'כל האומר תהילה לדוד בכל יום[5] מובטח לו שהוא בן העולם הבא'. אבל מתוך נוסח שאלתו של ר' יוחנן, האמורא הארצישראלי, שמת כנראה בשנת 279 לפסה"נ[6] — 'מפני מה לא נאמר נו"ן באשרי?'[7] — ניתן להסיק שבזמנו כבר היה מזמור קמה שגור בפי העם בתוספת אשרי בתחילתו[8].

מה ראו חז"ל שבחרו במזמור זה והעדיפוהו על כל מזמורי תהילים אחרים? לפי דעת הגמרא, שניים היו טעמיהם[9]. אחד פנימי, רעיונו של המזמור, ואחד חיצוני: צורתו, האקרוסטיכון האלפביתי של מיבנהו. אפשר להבין, שחז"ל בחרו במזמור זה שישמש תפילה קבועה בשל צורתו, הואיל וצורה זו יפה לזכרון. עם

5 בהוצאות שלנו הנוסח הוא: 'בכל יום ג' פעמים', בכ"י מינכן: 'ג' פעמים בכל יום' (וכן גם ב'עין־יעקב'). אבל הגירסה הנכונה היא הנמצאת בסדר רב עמרם גאון (סי' יב, שם) ואצל ראשונים אחרים, שאינם גורסים את המלים 'ג' פעמים'. כך הוכיח א' אפטוביצער, (הצופה מארץ הגר, א, תרע"א, עמ' 84–85) על יסוד תשובת רב נטרונאי גאון: 'כשאמרו חז"ל כל האומר "תהלה לדוד" לא אמרו שניים או שלושה פעמים ומשמע אפילו פעם אחת, אלא חכמים האחרונים התקינו לישראל שבעיירות לומר בפסוקי דזמרא ובסדרא ובמנחה שמא יפשע בפעם או בשתיים תשחייר אחת בידם ולא מפני שחייב לאומרה שלוש פעמים' (עיין התשובה הנ"ל עכשיו גם: ב"מ לוין, אוצר הגאונים, א, חיפה תרפ"ח, עמ' 10). 'הרי לפנינו עדות הגאון שאמירת "תהלה לדוד" שלוש פעמים ביום תקנת הגאונים היא ולא נמצא זכרה בש"ס' (אפטוביצער, שם, עמ' 85).

6 לפי רב שרירא גאון ב־590 לשטרות. עיין: H. Strack, *Einleitung in Talmud und Midraš*[5], München 1921, p. 137.

7 ברכ' שם. — עיין להלן, הערה 19.

8 'ר' יוסי בן חלפתא אמר, יהא חלקי מגומרי הלל בכל יום . . . כי קאמרינן בפסוקי דזמרא' (שב' קיח, ע"ב). לפי נוסח הגמרא אצל רי"ף (שם, סי' תמח; ברכ' פה, סי' קיח) הכוונה למזמורים 'מתהלה לדוד עד כל הנשמה' (קמה–קנ), וכן ההלכה במס' סופרים (יז, יא). מגירסה זו אפשר היה ללמוד שכבר בזמנו של ר' יוסי בן חלפתא, במאה השנייה, היו נוהגים בדרך־כלל לפתוח בכל יום ב'הלל', בפסוקי דזמרא, לומר אם כן בראש־וראשונה את מזמור קמה מדי יום ביומו, ורק גמירת ששת המזמורים האחרונים היתה מנהגם של יחידים. אך — כפי שהראה אפטוביצער (שם, עמ' 86–87) — אין רי"ף מביא את גירסת הגמרא, אלא רק מפרשה על־פי המנהג הנהוג בימיו. בימי חז"ל היה 'הלל' שבפסוקי דזמרא רק 'הללו אל בקדשו' (קנ).

9 על מאמרו של ר' אלעזר בר אבינא (עיין לעיל, הערה 4) שואלים בגמרא: 'מאי טעמא, אילימא דאתיא באל"ף בי"ת, נימא "אשרי תמימי דרך" דאתיא בתמניא אפין, אלא משום דאית ביה "פותח את ידיך", נימא הלל הגדול דכתיב ביה "נותן לחם לכל בשר", אלא משום דאית ביה תרתי' (='דאתי באל"ף בי"ת ויש בו שבח הכנת מזון לכל חי' — רש"י).

זאת עולה השאלה, האין צורה זו פוגמת בתוכן המזמור? האין האקרוסטיכון כובל באזיקים את הבא לשפוך את לבבו?

בעל־הביאור בפתיחה לפירושו לתה' כה קובע שביצירות אשר נתחברו באקרוסטיכון, נמצאים ליקויים 'על ב' דרכים':

'(א) מליצת אותן השירים לא תהיה נשגבת כל כך כמליצת אילו השירים אשר תיקנם המשורר מכל וכל כפי התפעלות נפשו, בלי לתת מועקה בדעתו לשמור את סדר הא"ב בפסוקיהם, כי בעת אשר יחשוב למצוא מאמר המתחיל באות הראוי לבוא עתה כפי הסדר, תתקרר נפשו ותאבד קצת מהתפעלותה פעם מעט ופעם הרבה הכל כפי זמן ההפסק, כידוע לכל משכיל בדרכי הנפש. (ב) לא יחוברו מאמריהם חיבור נאה אבל יהיה כל אחד בפני עצמו מאמר משכיל מוסר בלי המשך־מה גם אל המאמר הקודם גם אל המאמר שלאחריו. ויש שיחברו ב' או ג' או ד', אך כולם לא יחברו. הנמשך מזה שתוכל לחסר מאמר אחד או איזו מאמרים מן השיר מבלי שתאבד קצת מן העניין הכולל, ותפקד אם־כן האחדות המקובלת על הנפש'.

על דברי בעל הביאור יש להוסיף עוד הערה חשובה מאוד. המגרעות, שציין בשירים האלה, אינן — כפי שאולי חושב הקורא — מגרעות של צורה בלבד. כי כבר לימדונו חוקרי השירה, בייחוד בעשרות השנים האחרונות, כי אין בשיר 'תוכן' ו'צורה'; אין עצמות השיר משהו המסתתר מאחורי ביטויו הלשוני. אין גוף השיר מחלבש בלבוש משפטיו, מלותיו, הגייו, אלא משפטיו, ביטוייו, מלותיו הם־הם גוף השיר[10].

ואכן לא־מעטים הם הפרשנים החדשים שאינם מדים כלל בערכו של מזמור קמה[11], מיעוטם מודים במקצת[12], ויחידים בלבד חשים בכוח העצור בו, בעושרו

10 השווה למשל: E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, Zürich 1955, pp. 19–20: 'סגנונו האינדיבידואלי של השיר הוא לא הצורה ולא התוכן, לא הרעיון ולא המוטיב, אלא הוא כל זה ביחד: כי בדיוק על כך . . . מושתתת שלימותה של יצירה, שכל זה במאוחד הוא סגנון'. — עיין גם להלן, הערה 54.

11 R. Kittel, *Die Psalmen (KAT)*[5-6], Leipzig 1929, p. 431: 'הסדר על־פי האלף־בית והשירה הפתגמית מקשים על הקביעה של מהלך־רעיונית מקושר'. — H. Gunkel, *Die Psalmen (HK)*, Göttingen 1926, p. 610: 'המזמור מסודר על־פי האלף־בית ומשום־כך יש לכנותו יצירה מלאכותית יותר מאשר יצירה אומנותית'.

12 A. Weiser, *Die Psalmen (ATD)*, Göttingen 1955, p. 572: 'על אף קישור־הצורה האקרוסטיכי החיצוני אין להתעלם מסדר ועומק מסויימים של הרעיונות'.

הפנימי[13]. רק בזמן האחרון הכיר ליבריך[14] ביקר תפארת מזמורנו; בנתחו אותו בעזרת 'המלים המדריכות' הגיע לידי המסקנה, שהמזמור עם היותו בנוי לפי אקרוסטיכון אלפביתי, הריהו בכל זאת: *'Kunstwerk* and not *Künstelei* and reflect perfect progress of thought and logical sequence'[15].

*

במאמר נמשיך בדרך שבה פתח ליבריך בהבנת המזמור. בפנס שהוא הדליק (בנר שנתן מ' בובר בתורתו על 'המלה המדריכה' בספר תהילים[16]), רצוננו להפיץ אור על פרטים אחדים במזמורנו שנתעלמו מעיני ליבריך. אם כי מתכוונים אנו גם להוסיף ראיות על ראיותיו, שבעל־מזמור זה אכן משורר היה, אבל עיקר כוונתנו בשורות אלו להראות — מה שלא היה מעניינו של ליבריך — שאין עולמו הפנימי של המזמור, אוצר רעיונותיו, הרגשותיו, התפעלויותיו כבול על־ידי האלפבית, אלא שגם כאן כבכל שיר אמיתי — כאמור לעיל — הצורה והתוכן אחד הם, ועל־ידי הבנת הצורה יתלבן התוכן בכל עומקו, כי התוכן הוא המחייב את הצורה, אף־על־פי שבמקרה שלנו נקבעה הצורה מראש.

ליבריך בהצביעו על המלה המדריכה העיקרית 'ברך', הנמצאת בעמדות־המפתח של המזמור — בתחילה (פסוקים א–ב), באמצע (פסוק י) ובסוף (פסוק כא), ובכל פעם בסוגר — גילה ששלדו של הפרק הוא כלהלן:

פסוקים א–ב מהווים **פתיחה**. בשל תפקידם במזמור מכנה אותם ליבריך במונח המוסיקאלי: פרלוד (Prelude).

פסוקים ג–ו: הבית הראשון
פסוקים ז–ט: הבית השני
} החלק הראשון

13 W.R. Taylor, *The Interpreter's Bible*, IV, New York, Nashville 1955, p. 740: 'על־כל־פנים, בעל־המזמור התגבר בשיעור ניכר על המגבלות האלה בהכניסו לתוך המזמור מידה של עוז ושל התפתחות הגיונית, עד כי סימני השיטה המכאנית של מיבנהו אינם בולטים יותר מן הראוי. מאמציו נצטרפו ליצירת הימנון בעל כוח מרשים ותוכן רוחני עשיר'.

14 L.J. Liebreich, 'Psalms 34 and 145 in the Light of Their Key Words', *HUCA*, XXVII (1956), pp. 181–192 — על מזמורנו בעמ' 187–190.

15 שם, עמ' 182.

16 'הצדק והעוול על־פי צרור מזמורי תהילים', דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 140.

פסוק י ממלא במזמורנו את התפקיד של אינטרלוד (Interlude) ביצירה מוסיקאלית.

פסוקים יא–יג: הבית השלישי
פסוקים יד–כ: הבית הרביעי
} החלק השני

ואילו פסוק כא הוא הסיום, בכינוי מוסיקאלי: פוסטלוד (Postlude).

המשך ניתוחו של ליבריך ניתן להמחשה בטבלה הבאה:

	א	תְּהִלָּה לְדָוִד	
פרלוד		אֲרוֹמִמְךָ אֱלוֹהַי הַמֶּלֶךְ	וַאֲבָרְכָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם וָעֶד
א–ב	ב	בְּכָל־יוֹם אֲבָרְכֶךָּ	וַאֲהַלְלָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם וָעֶד
חלק ראשון			
ג–ט			
בית ראשון	ג	גָּדוֹל ה' וּמְהֻלָּל מְאֹד	וְלִגְדֻלָּתוֹ אֵין חֵקֶר
ג–ו	ד	דּוֹר לְדוֹר יְשַׁבַּח מַעֲשֶׂיךָ	וּגְבוּרֹתֶיךָ יַגִּידוּ
	ה	הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ	וְדִבְרֵי נִפְלְאוֹתֶיךָ אָשִׂיחָה
	ו	וֶעֱזוּז נוֹרְאוֹתֶיךָ יֹאמֵרוּ	וּגְדֻלָּתְךָ אֲסַפְּרֶנָּה
בית שני	ז	זֵכֶר רַב־טוּבְךָ יַבִּיעוּ	וְצִדְקָתְךָ יְרַנֵּנוּ
ז–ט	ח	חַנּוּן וְרַחוּם ה'	אֶרֶךְ אַפַּיִם וּגְדָל־חָסֶד
	ט	טוֹב־ה' לַכֹּל	וְרַחֲמָיו עַל־כָּל־מַעֲשָׂיו
אינטרלוד	י	יוֹדוּךָ ה' כָּל־מַעֲשֶׂיךָ	וַחֲסִידֶיךָ יְבָרְכוּכָה
י			
חלק שני			
יא–כ			
בית שלישי	יא	כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ יֹאמֵרוּ	וּגְבוּרָתְךָ יְדַבֵּרוּ
יא–יג	יב	לְהוֹדִיעַ לִבְנֵי הָאָדָם גְּבוּרֹתָיו	וּכְבוֹד הֲדַר מַלְכוּתוֹ
	יג	מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים	וּמֶמְשַׁלְתְּךָ בְּכָל־דּוֹר וָדוֹר
בית רביעי	יד	סוֹמֵךְ ה' לְכָל־הַנֹּפְלִים	וְזוֹקֵף לְכָל־הַכְּפוּפִים

יד–כ	טו	עֵינֵי־כֹל אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּ	וְאַתָּה נוֹתֵן לָהֶם אֶת־אָכְלָם בְּעִתּוֹ
	טז	פּוֹתֵחַ אֶת־יָדֶךָ	וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל־חַי רָצוֹן
	יז	צַדִּיק ה׳ בְּכָל־דְּרָכָיו	וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו
	יח	קָרוֹב ה׳ לְכָל־קֹרְאָיו	לְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָאֻהוּ בֶאֱמֶת
	יט	רְצוֹן־יְרֵאָיו יַעֲשֶׂה	וְאֶת־שַׁוְעָתָם יִשְׁמַע וְיוֹשִׁיעֵם
	כ	שׁוֹמֵר ה׳ אֶת־כָּל־אֹהֲבָיו	וְאֵת כָּל־הָרְשָׁעִים יַשְׁמִיד
פוסטלוד	כא	תְּהִלַּת ה׳ יְדַבֶּר־פִּי	וִיבָרֵךְ כָּל־בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד
	כא		

כהוכחה לאובייקטיביות של החלוקה הזאת מפנה ליבריך את תשומת־לבנו לכך, שתחומה של כל יחידה ויחידה מסומן בביטוי שהוא אופייני לה, מיוחד לה, במלה מדריכה משלה.

בפרלוד משמשת מלה מדריכה המלה 'ואברכה', 'אברכך'. גם המשפט 'שמך לעולם ועד' מאחד את שני הפסוקים הראשונים לחטיבה אחת.

הבית הראשון פותח במלה: 'גדול' (ג) ומסיים במלה: 'וגדֻלתך' (ו), והיא באה בצורה של 'ולגַדלתו' גם בחרוז הראשון של הבית (גב).

הפסוק הראשון בבית השני פותח במשפט: 'זכר רב טובך' (ז), וגומר: 'טוב ה׳ לכל' (ט). המלה המדריכה כאן: 'טוב'.

המלה המיוחדת לבית השלישי היא 'מלכות'. בפסוק יא: 'מלכותך', בפסוק יב: 'מלכותו', בפסוק יג: 'מלכותך מלכות'. המלה: 'וממשלתך' (יג) בעצם אף היא ביטוי נרדף ל'מלכות'. וכן יש לראות כעין מלה מדריכה גם במלה: 'גבורה', שהיא מושג־לווי למלכות ('וגבורתך' בפסוק יא. 'גבורותיו' בפסוק יב).

הפסוקים יד–כ מתאחדים לקטע בפני עצמו מבחינה צורנית על־ידי המלה 'כל', המופיעה כאן במספר עגול ושלם, לא פחות מעשר פעמים[17].

על־ידי גילוי פרטים אלה פקח ליבריך את עינינו, והעמיד אותנו על הטעות שהיתה בידנו בחשבנו כי הקשר החיצוני היחיד בין פסוק לפסוק הוא רק האקרוסטיכון האלפביתי. אכן מזמורנו אינו מורכב ממשפטים נפרדים, אלא —

17 ואין לומר שהמספר הוא 'מקרה', מפני שלפי הסימטריה צריכה היתה להופיע המלה 'כל' גם בפסוק יט. חיסורה אם כן מחושב, כדי שהמספר לא יעלה על עשרה. — ליבריך טעה בחשבון בכתבו (שם, עמ' 189): 'מלת־המפתח היחידה "כל" שבית ד מכיל לא פחות משמונה פעמים'.

לעת־עתה לכל הפחות מבחינה צורנית — הוא בנוי מבתים. אך ליבריך הראנו עוד, כי גם באמצעים נוספים הצמיד בעל־המזמור את הבתים זה אל זה. ואנו נוכיח שקשורים אלה אף ענייניים הם.

נמצאות במזמורנו צורת השרשור (anadiplosis)[18].

הפרלוד והבית הראשון משורשרים על־ידי הפועל 'הלל'. בטור האחרון של הפרלוד (בב) כתוב: 'ואהללה' — ובטור הראשון של הבית הראשון (גא) כתוב: 'ומהלל'. בין הבית השני ובין האינטרלוד מקשר השם 'מעשה', המופיע בטור האחרון של הבית השני (טב) בצורת 'מעשיו', ובטור הראשון של האינטרלוד (יא) 'מעשיך'.

ליבריך לא הרגיש שיש קשר של שרשור בין הבית השלישי לרביעי על־ידי המלה: 'כל', הנמצאת בפסוקו האחרון של הבית השלישי (יג), ובבית הרביעי — כאמור — עשר פעמים. וכן בכלל הסתפק ליבריך בקביעת השרשור במזמור, אבל לא התעניין בסיבת מציאותו או היעדרו של אמצעי ספרותי זה. אולם התבוננות בתוכן המזמור תעלה שעניין הבתים הוא הדורש את התופעה הזאת, והימצאותו של השרשור או היעדרותו — ככל אמצעי ספרותי וכל תופעה שבצורת השיר אינם דבר שבמקרה ואף לא, כפי שחשבו פעם, קישוט ספרותי, אלא הם הם עצם השיר.

בסיום הסתכלותו בצורת המזמור כולו מראה ליבריך, כי אחדות השיר ניתנה לא רק על־ידי אותיות האלפבית בראש כל חרוז וחרוז[19], כי אם גם על־ידי המלים המשותפות שבסוף שני פסוקים של הפרלוד ובסיום הפוסטלוד:

שִׁמְךָ לְעוֹלָם וָעֶד (א, ב)
שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד (כא)

18 רמח"ל, לשון למודים, תל־אביב תש"י, עמ' 126, מכנהו 'כפל קושר', ומגדירו: 'אשר נכפל מלה החותמת מאמר הקודם בראש המאמר הבא אחריו, ונמצא קושר שני המאמרים זה עם זה'.

19 כידוע חסר החרוז המתחיל בנו"ן. כפי שנזכר לעיל (עמ' 264) שאל ר' יוחנן על סיבת חיסור זה, ואף השיב על שאלתו בדברי אגדה. המאירי בפתיחת פירושו למזמורנו כותב: 'חסר נו"ן לא ידענו הסיבה לפי הפשט'. החרוז הזה נמצא בתרגום השבעים ועל פיו בוולגטה ובפשיטתא. גם בנוסח מזמורנו שנתגלה במערה הי"א שבקומראן (11QPs[a]) בא אחרי פסוק יג: 'נאמן אלהים בדבריו וחסיד בכול מעשיו' (*The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*,

לבסוף מניח ליברייך שבמזמור זה הכותרת היא חלקו המקורי של השיר. לפי דעתו אפוא המלה הראשונה בפסוק הראשון (׳תהלה׳) זהה עם המלה ראשונה של הפסוק האחרון (׳תהלת׳).

עד כאן ניתוחו של ליברייך, והצעת מיבנהו של השיר.

עתה נסתכל שוב בטבלה[20], ויתברר לנו משהו לייחודו של כל בית.

שלושת הקטעים המקבילים זה לזה, שקראם ליברייך בשמות: פרלוד, אינטרלוד, פוסטלוד — מה המשותף בהם, מה המסומל במלה המדריכה? האדם המברך את אלהיו, כלומר תנועה העולה מלמטה למעלה.

הבית הראשון אינו אחיד מבחינה זו. פסוקו הראשון (ג) נושאו ה׳ וגדולתו, ואין האדם מופיע בו לא כמביע גדולת ה׳ ולא כמקבל שפע טובותיו. פסוק זה עוסק אפוא כולו במה שלמעלה. ואילו הפסוקים ד–ו עניינם שבח והלל שיתנו לה׳ יושבי תבל, דהיינו מובעת תנועה שמלמטה למעלה.

מיבנם של ארבעת בתי־השיר מבחינה זו, מבחינת כיוון התנועה שבהם, מומחש בתרשים הבא:

הבית הראשון:	ג	למעלה	הבית השלישי:	יא–יב	מלמטה למעלה
	ד–ו	מלמטה למעלה		יג	למעלה
הבית השני:	ז	מלמטה למעלה	הבית הרביעי:	יד	מלמעלה למטה
	ח–ט	מלמעלה למטה		טו[א]	מלמטה למעלה
				טו[ב]–כ	מלמעלה למטה

יש אפוא קירבה מיוחדת בין הבית הראשון לשלישי, בין השני לרביעי. כפי שהוכח בתרשים, הבית הראשון והשלישי מקבילים הקבלה כיאסטית. משותף לשניהם עוד הימצאו של פסוק, שאינו עוסק לא בתנועה העולה מן האדם אל אלהיו ולא בתנועה היורדת מן האלהים אל האדם — אלא המדברת על ה׳ כשלעצמו (מה שקראנו: למעלה).

המשותף לבית השני והרביעי הוא העדר הפסוק של למעלה והימצאם של פסוקים המתארים את השפע היורד מלמעלה למטה.

ed. F.A. Sanders [Discoveries in the Judaean Desert of Jordan, IV], Oxford 1965, p. 38). יחר־על־כן, בכ״י של נוסח המסורה (Kenicott 142) מן המאה הארבע־עשרה, המונח עתה בספרית האקדמיה שבדאבלין, רשום על השוליים: ׳נאמן ה׳ בכל דבריו וחסיד בכל מעשיו׳.

20 לעיל, עמ׳ 267–268.

בהמשך דברינו עוד נראה, שגם צד ספרותי זה מחושב ומתוכנן, ומתחייב מעניין המזמור. הצורה אינה מלאכותית אלא מתאימה במלואה לתוכן. מוכיח, כי תהילים קמה: ברו כתוכו.

ועתה ל׳תוכו׳ של המזמור (שבירורו ידרוש לא פעם הסתכלות נוספת ב׳ברו׳)!

בשלושת הפסוקים שבהם באה המלה המדריכה העיקרית ׳ברך׳, ושאותם ראינו כשלושת העמודים אשר עליהם נשען השיר, מובעת — כאמור — תנועת התהילה העולה מלמטה למעלה. נשווה את נושאי הפסוקים האלה. מי הם המברכים?

בפרלוד כתוב:	וַאֲבָרְכָה שִׁמְךָ לְעוֹלָם וָעֶד (א)
לפי האינטרלוד:	וַחֲסִידֶיךָ יְבָרְכוּכָה (י)
והפוסטלוד מכריז:	וִיבָרֵךְ כָּל בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד (כא)

הווי אומר: חוג המברכים את ה׳ הולך ומתרחב. ׳אני׳ — ׳חסידיך׳ — ׳כל בשר׳[21].

יעוד האדם עלי אדמות לברך את ה׳. שומה על האני להיות המתחיל במצווה זו, בין שהוא בודד, בין קהל מברכים עמו. ורק כך תקווה לו, לאני, ליחיד, כי לקולו הבודד יצטרפו קולות — תחילה מעטים, אחר־כך רבים, עד שיקיף הזמר את כל חי: ׳ויברך כל בשר שם קדשו׳.

אולם האני אינו מתבטל בקרב הכול, ואינו נעשה מיותר או טפל להם. גם כאשר ׳יברך כל בשר׳ — גם אז: ׳תהלת ה׳ ידבר פי׳. וגם אז תפקידו של הפותח מוטל על האני.

עתה נשים לב למזמור כולו ונברר את השאלה התחבירית הבאה: באילו גופים מופיעים הפעלים מביעי השבח?

בפרלוד כל הפעלים בגוף ראשון. בבית הראשון הפעלים האקטיביים הם בגוף שלישי (׳ישבח׳), שלישי (׳יגידו׳), ראשון (׳אשיחה׳)[22], שלישי (׳יאמרו׳) וראשון (׳אספרנה׳). אבל למן הבית השני אין עוד פועל בגוף ראשון. וכאשר בפוסטלוד מביע בעל־המזמור את השתתפותו שלו בברכת ׳כל בשר׳, הפועל אינו בגוף ראשון, כי אם בגוף שלישי. תהילת ה׳ אדבר — לא נאמר, אלא: ׳תהלת ה׳ ידבר פי׳.

21 על התפתחות רעיונית זו המשתקפת במיבנה המזמור כבר הצביע ליברייך (שם, עמ׳ 187).

22 על שינוי הגופים כאן משלישי לראשון, עיין עוד להלן.

פירוש תופעה זו: בתחילה האני מודגש הדגשה שלימה, סימן שהאני מורגש הרגשה מוחלטת. אחר־כך עומד האני על־יד 'הוא' או על־יד 'הם'. שני הגופים השונים האלה — מצד אחד: 'אני', מצד שני: 'הוא' או 'הם' — משקפים את ההרגשה, שאם כי 'אני' ו'הוא' (או 'הם') עושים אותו דבר, עדיין אין הזדהות בין 'אני' ובין 'הוא' (או 'הם'). אבל בסוף אין אלא 'הוא' בלבד, ואפילו כאשר הכוונה היא לפעולתי שלי ניתן לזה ביטוי באותו גוף כמו לפעולה שלהם. 'ידבר פי' — 'ויברך כל בשר'.

זאת ועוד: כשבפעם הראשונה מוזכרת נוסף על ברכת האני גם ברכתם של אחרים, כשנאמר בפסוק ד: 'דור לדור ישבח מעשיך' — הפועל בגוף שלישי הוא ביחיד, בהמשך כל המזמור כשמדובר בברכתם של בני־אדם (חוץ מברכת האני) הפעלים בגוף שלישי הם ברבים. ורק בסוף כתוב שוב: 'ויברך כל בשר' — ביחיד. החזרה ממספר רבים ליחיד מגלה בלשון הדקדוק את הרגשת הלב. 'ויברך כל בשר' כנגד: 'ידבר פי' — לומר לך: שבסוף, בברכת האנושות כולה לא יהיה כל הבדל, כל חילוק וכל פילוג, אלא הכול יהללוהו רק ב'גוף' אחד.

משמעות מיוחדת לדבר, כי בפסוק האחרון כשמופיע האני המברך בצד ובתוך האנושות המברכת, אין הפעולה מתוארת בגוף מדברים דוגמת 'ואנחנו נברך יה'[23], אלא בגוף שלישי. כבר אמרנו לעיל: אישיות המברך אינה בטלה ברבים[24] (אמנם היחידים עושים אותה פעולה, פעולה אחת — הם ואני מברכים — הרי זו פעולה כללית, אבל לא פעולת הכלל). התחומים בין האישיות ובין הכלל לא טושטשו, הפרסונאלי שבכל פרט לא נטבע בתוך הכלל[25].

23 תה' קטו, יח. — כל־בו בהתנגדו להוספת פסוק זה כסיום המזמור (עיין הערה 3), לא התנגד, כמובן, מטעמים ענייניים אלא מטעמים צורניים.

24 השווה י"י גוטמן: 'וסגולתו [של האדם] היא בזה שהוא נברא בצלם אלהים. צלם — הוא היחס הפרסונאלי... יש גישה דתית הרואה את האידיאל הדתי במחיקת האישיות... כדי לטבוע בזרם החיים צריך האדם לוותר על אישיותו ולחיות את החיים האחדותיים בלבד. אבל הדת המוסרית איננה כך: רק כל עוד האדם הוא אישיות, הוא עומד ביחסו לאלהים' (דת ומדע, ירושלים תשט"ו, עמ' 265–266).

25 מי שיטען, כי מסקנות רעיוניות אלו ודומות להן שהוסקו (ויוסקו בהמשך מאמרנו) מצורת המלים (וממקומותיהן בפסוק) אינן אלא דקדוקי עניות, 'דרשות', והן מחשבות המיוחסות לשיר אף־על־פי שאינן כתובות ואפילו לא נרמזות בו — יעיין־נא במחקר המדעי החדיש של הספרות הכללית, וייווכח שדיוקים אלה נחשבים כשיטה הלגיטימית היחידה בפרשנות השירה.

כעת נסתכל בכל חלק וחלק!

בפרלוד מודיע המשורר על תוכניתו לברך את ה' לעולם ועד. אין לראות במלים 'לעולם ועד' רמז לעולם הבא (כדעת רד"ק או המאירי, למשל), ובודאי אין לראות בהן סימן לכך שהאני במזמורנו הוא ציבור המתפללים הקיים ומברך 'לעולם ועד' (כדעת אחדים מן האחרונים), אלא יש לראות במלים אלה ביטוי רצונו של האני הפרטי לברך את ה' בלי מצרים עד כדי שכחת כל הגבלה, אפילו שכחת ההגבלה של המיתה. וכן בפסוק ב: 'בכל יום אברכך' שוב בלי כל גבול, בין ביום של ששון, בין ביום של יגון.

כבר הערנו על כך, שהפרלוד מקושר לבית הראשון על־ידי שרשור. בסוף הפתיחה: 'ואהללה' (ב), בתחילת הבית הראשון: 'ומהלל' (ג). זו ההחלטה, זו העשייה.

על מה 'מהלל' ה' בבית הראשון?

המלה המדריכה כאן: 'גדול', 'גדולה'. מלים אלו עם האחרות המתייחסות בכינויי הקניין שלהן אל ה' ('מעשיך', 'וגבורתיך', 'הדך', 'נפלאותיך', 'ועוזו נוראותיך') מהללות את ה' על גילוייו בתבל ומלואה. ראב"ע[26] רואה בשבחי ה' האלה את שבחיו כמלכו של העולם. מסייע לדעתו של ראב"ע הכינוי, שבו מכנה בעל־המזמור בראש דבריו את ה': 'אלוהי המלך'.

עם התעמקות בנוסח כינוי זה ועם בירורו הנוסף של עניין הבית הראשון יתחוור לנו עוד יותר, שאכן צדק ראב"ע, חו היתה כוונת משוררנו. ולא זה בלבד, אלא כוונה זו היתה גם מודעת לו.

חוקרים חדישים טוענים נגד הפרלוד שאין הוא מקורי, לא ברעיונו ולא בלבושו הלשוני. לדעתם, יש כאן שימוש במטבעות שיגרתיים. ואמנם, נכון הדבר. יש באמת פרקי הלל הפותחים בביטויים הדומים לפרקנו[27]. אבל יחד עם זה יש סגנון מיוחד בפרלוד שלנו. מיוחד הוא כינוי ה': 'אלוהי המלך'. בשני פרקי תהילים מצינו: 'מלכי ואלהי'[28], אך לא מצינו כמו בפרקנו: 'אלוהי המלך'. אמנם מבחינת התוכן הלקסיקאלי אין הבדל בין שני הכינויים, אבל ידוע הוא, כי בשירה גדול כוחם של רחשי לב הגנוזים במלה, של זכרי לשון, של מטען

26 בפירושו לפסוקים ג, ד, ו.

27 למשל: תה' ל, ב; יש' כה, א: 'ארוממך'; תה' לד, ב: 'אברכה את ה' בכל עת'.

28 ה, ג; פד, ד.

אסוציאציות המתלווה למלה יותר מכוחו של תוכנ
השומע את הביטוי 'אלוהי המלך', שומע הדה של
המלך'[30]. יש להניח אפוא, שבעל־מזמורנו יצר את ה
משקל 'אדוני המלך', מפני שהפנייה השיגרתית 'מלכי
בשל שיגרתיותה — את משמעותה המילולית, ומשום
לבטא בה את מה שבלבו: לרומם את ה' במיוחד כמלך

למסקנה זו נגיע גם אם נדייק בשבחי ה' בבית הראש

אמרנו שבפרלוד באה ההחלטה: 'ארוממך אלוהי
והנה בבית הראשון הביצוע: 'גדול ה' ומהלל מאד'. ד
אין השם 'מלך' מוזכר בבית, אך כולו מלא גילויי מלכ
גדולתו. והגדולה, ובכלל רוב מלות המושא שבבית
הודך', 'ועוזו נוראתיך'), תארי־מלכות הם[32].

הקשר בין הפרלוד ובין הבית הראשון אינו, אם כן,

בבואנו עתה להשוות מבחינה לשונית את פסוקו
לפסוקים שקדמו לו (א–ב) ולבאים אחריו (ד–ו), יז
שבהם נבדל פסוקנו מחבריו: (א) הפועל בו בבניין פא
בנסתר.

חילוף בגופים אינו תופעה נדירה לא בספרות בכ

29 השווה: 'לשונו של המשורר היא לשון שבה הקונוטאציות
הדנוטאציות' (*Wrought Urn*, New York 1947, p. 8)
'בשירה מאבדים התארים את הזיקה הפראקטית . . .; אבל
רגשי; משמעותם יותר ממשמעותם המושגית' (*liche*
Kunstwerk[6], Bern & München 1960, p. 119).

30 שמ"א כד, ח; שמ"ב יד, ט; טז, ד; ועוד.

31 לפי בֶּחגן (gen, *Die Psalmen* [HK][3], Göttingen[5]1904)
המלך' על תפיסה אוניברסאלית (המלך) לעומת הכינוי האי
(Ehrlich, *Die Psalmen*, Berlin 1905) חולק עליו בטענה,
להיחשב כביטוי לתפיסה אוניברסאלית בגלל כינוי הקניי
שהכינוי 'מלכי ואלהי' אינו משקף תפיסה פחות אוניברסאלי

32 השווה בדה"א כט, יא ברכת דוד את ה' הפותחת: 'לך ה' הגד
'לך ה' הממלכה'.

33 עיין: *tik, Rhetorik, Poetik*, Leipzig 1900, pp. 238–257

הנה במזמורנו גופו עוד הפסוקים ח–ט, יב, יד, וחמשת הפסוקים האחרונים (יז–כא) עוברים מגוף שני לשלישי.

כמובן, מעבר זה אומר: פרשני![34] א"ל שטראוס כותב: 'יפה מכנה הדקדוק העברי לגוף השלישי בשם "נסתר" ולגוף שני — "נוכח". בשעה שאנו מדברים באיזה נושא, עדיין הוא כאילו כמסתתר במרחק האובייקטיביות; בשעה שאנו מדברים אליו הוא לובש דמות אישית, ניצב מולו פנים אל פנים, נעשה נוכח לנו. המשוררים השתמשו לא אחת בהבדל זה, כדי להרחיק מעלינו או לקרב אלינו את הנושא'[35].

שינוי בגוף המדבר אינו אפוא דבר של גוון סגנוני או קישוט, אלא חלק ממהותו של הדבר הנאמר. אך לאותה תופעה לשונית או תחבירית אין תמיד

34 מפרשנינו רד"ק (לתה' ה, ז), המאירי (קמה, יב) הם המעירים על מיפנה לשוני זה, אך הערותיהם מסתפקות בקביעת העובדה.

35 בדרכי הספרות, ירושלים תשי"ט, עמ' 69.

36 השווה: 'אופן המלה אינו מביא לידי תוצאה חד־משמעית, ותוצאה אינה קשורה לשם מימושה קשר חד־משמעי לאופן־המלה. לגבי כל היצירות הסגנוניות חוק־יסוד הוא, שצורות־הלשון יכולות להיות רב־משמעיות, ושאפשר להפיק אותה פונקציה מתוך צורות שונות'. (קייזר, שם, עמ' 106).

37 השווה: קָניג, שם, עמ' 248.

של בעל המזמור[38]. אין פלא, אם כן, שכאשר אמת זו נעשית לו מודעת, הריהו שומע:

הוֹר לְדוֹר יְשַׁבַּח מַעֲשֶׂיךָ וּגְבוּרֹתֶיךָ יַגִּידוּ (ד)

פתאום נפקחות אוזניו והנה תזמורת אשר מעבר לזמן ומעבר למקום משמיעה סימפוניה בלתי פוסקת: תהילה למלכו של העולם[39].

דעה מוסכמת היא בין החוקרים, שנפלו שיבושים בנוסח הבית הראשון. בדרך־כלל מפקפקים בנכונות הטקסט המסור של הפסוקים ה, ו. ואלה נימוקיהם: (א) בכל פסוק שבבית זה שני פעלים, פועל בכל טור. בפסוק ה אין אלא פועל אחד בסוף הפסוק; (ב) הפעלים בסיומיהם של הפסוקים ה, ו הם בגוף ראשון ('אשיחה', 'אספרנה'), ואילו שאר הפעלים בגוף שלישי ('ישבח', 'יגידו', 'יאמרו'). וראייה להנחתם שלא היו 'חריגות'[40] אלו בנוסח המקורי — נוסח התרגומים: השבעים, הפשיטתא ואף הארמי שלנו. (א) בטקסט של השבעים והפשיטתא נמצא פועל גם בטור הראשון של פסוק ה; (ב) הפועל בסוף פסוק ה הוא בנסתרים בשני התרגומים האלה, וכן מתורגם 'אספרנה' של פסוק ו המסורתי, בתרגום הארמי: 'ישתעון' (בנוסח השבעים של Codex Vaticanus נמצאת צורה זו על־יד הצורה שבנוסח המסורה).

על יסוד הנימוקים הסגנוניים והעדויות העתיקות האלה מקובל לתקן את פסוק ה:

הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ יְדַבֵּרוּ וְנִפְלְאוֹתֶיךָ יָשִׂיחוּ

ובסוף פסוק ו גורסים:

וּגְדוּלָּתְךָ יְסַפֵּרוּ

38 זהו אחד היסודות שעליו משתית בעל ספר החינוך את טעמי המצוות. בהתאם לכלל הגדול, כי 'אחרי הפעולות נמשכים הלבבות' (מצווה טז), ו'האדם נפעל וטבעו מתעורר לפי עסק מעשהו' (מצווה תא) — משתמש הוא הרבה לגבי מצוות הקשורות בדיבור פה בחוק הפסיכולוגי שהזכרנוהו לעיל: 'עניין הברכה שאנו אומרים לפניו איננו רק [=איננו אלא] הזכרה, לעודד נפשנו באמרי פינו' (מצווה תכא), או בטעם מקרא ביכורים: 'לפי שהאדם מעורר מחשבותיו ומצייר בלבבו האמת בכוח דברי פיו' (מצווה תרנ).

39 הפעלים: 'ישבח', 'יגידו', 'יאמרו' וכו' שבמזמורנו (חרן מבפס' כא) אינם משמשים הוראה של איווי או של ציווי, של הזמנה — כפי שהפרשנים החדשים טוענים — אלא משמעותם של היווי היא.

40 השווה גונקל: 'חילוף לא־אורגאני כזה בין יחיד ורבים בפתיחה כמעט שלא ייאמן אפילו במזמור אלפביתי' (שם, עמ' 611).

עדות התרגומים אין בה כדי להוכיח במידה הדרושה את השתבשותו של הטקסט, כי כידוע נוטים הם להארמוניזאציה (זהו גם שורש גישתם של החוקרים המתקנים את הנוסח העברי במקרה שלנו). רצון זה להתאמה לגבי פסוקינו אלה עלה מתוך כך, שלא הבינו את כוונת הבית הראשון בשלימותה. כוונת הבית לא היתה מובנת להם, מאחר שנעלם מהם הקשר המיוחד שבין הבית הראשון הזה ובין הפרלוד, המוצא את ביטויו גם בשרשור. הלא קשר חיצוני בשירה מעיד על קשר ענייני.

בפרלוד מקבל בעל־המזמור עליו לברך את ה'. בגשתו להוציא לפועל את תוכניתו זו ובקבעו — בראש הבית הראשון — שה' מהולל, מתברר לו, כי אמנם כן הוא: ה' משובח בפי דור ודור. מכיוון שרצונו להלל את ה', עליו אפוא להצטרף עם תהילתו למקהלת המהללים. לא ייתכן להניח, שאותן השפתיים שרק זה־עתה השמיעו את השאיפה: 'ארוממך אלוהי המלך . . . ואהללה שמך לעולם ועד' — תיאלמנה מלשבחו באותו הבית שבו הוא מתאר איך מהולל ה' על גילוייו בתבל כמלכה. לכן הכרחי היחיד של 'אשיחה', 'אספרנה' (ההעדר הלשוני של האני היה מעיד על העדר רצונו של האני לרומם, לברך ולהלל).

על רקע פסיכולוגי זה תוכח גם נכונות הטקסט של נוסח המסורה בצלע הראשונה של פסוק ה בניגוד לשבעים ולפשיטתא. גם הוא מתחייב מתוך מצבו הנפשי של המשורר. בהתכוונו להצטרף בשבחיו אל דור המשבחים, הוא מרגיש כי עליו להשמיע שפע רב של תשבחות, כדי שהן תישמענה במקהלת הדורות. והרגשתו זו היא הגורמת לשפע מלות המושא בפסוק ('הדר כבוד הודך', 'ודברי נפלאותיך'). נוסף מושא על חשבון נשוא.

בבית הראשון אין הקשר שבין מעלה ולמטה, מתואר, מפני שכאן מסופר על התשבחות שבהן משבחים את גדולתו הסטאטית של מלך העולם, המשתקפת בתופעות הטבע. ולא כך בבית השני, זמתייחס אל מידותיו של ה' המכוונות מלמעלה למטה, והקובע את שבחו של ה' על יחסו המוסרי אל יצוריו. כאן ישתבח ה' על השגחתו הדינאמית.

שתי מידותיו הקוטביות של ה': 'מידת הרחמים' ו'מידת הדין'[41] נזכרות בפתיחתו של הבית השני (פסוק ז: 'טובך', 'וצדקתך'). אבל בשאר פסוקי הבית אינם מופיעים אלא התארים של מידת הרחמים. עד שלמידת הפורענות אין

41 על עניינו זה של הבית השני מצביע כבר ליבריך (שם, עמ' 189).

בעל־המזמור רומז אלא פעם אחת. הוא מזכיר את גילוייה השונים של 'מידה טובה' שבע פעמים. הווי אומר: 'נמצאת מידה טובה יתירה על מידת פורענות'.

דרי מטה בהללם את ה' על יחסו לברואיו — 'יביעו' טובו, 'מלשון מבועי מים, כלומר שלא יפסקו'[42].

ומה הם אומרים? 'זכר רב טובך'. בני־אדם אם כי יביעו, לא יספיקו לומר את כל טובו של ה', אלא רק את רוב טובו, כלומר את גודל טובו[43].

והמשך דבריהם על ה' מזכירים את דברי ה' על עצמו למשה.

בני־אדם אומרים:

חַנּוּן וְרַחוּם ה' אֶרֶךְ אַפַּיִם וּגְדָל חָסֶד (ח)

ה' אמר:

רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת (שמ' לד, ו)

השוואת שני הפסוקים האלה, הכרזתו של ה' ותגובתו של האדם עליה, תעלה שלושה הבדלים:

(א) ה' בהתגלותו הכריז על עצמו שהוא: 'ורב חסד', אך בעל־מזמורנו — כאמור לעיל — מתייחס למידה טובה מבחינת האיכות, לכן מנוסחת תהילתו: 'וגדל חסד'.

(ב) במזמור אין המידה של 'אמת' מופיעה, מפני שכוונתו העיקרית של הבית הזה להדגיש את מידת הרחמים[44].

(ג) בתורה מכונה ה': 'רחום וחנון', במזמורנו: 'חנון ורחום'. צירופן של שתי המידות האלה נמצא במקרא אחת־עשרה פעם. הצירוף שבתורה: 'רחום וחנון' נמצא עוד בספר תהילים פעמיים[45], בשאר שמונת המקומות[46] המטבע הוא: 'חנון ורחום'. מאחר שהצירוף של 'חנון ורחום' נמצא בספר תהילים באותם שלושת המזמורים שהם אלפביתיים, ועומד בראש החרוז של חי"ת — יהיה

42 הביאור לתה' יט, ג על־פי: רש"י וראב"ע.

43 כך יש לפרשו לפי רד"ק, ולא כפירוש ראב"ע ('טובך הרב'), הואיל והמזמור משבח את איכות הטובה ולא את כמותה (עיין עוד להלן).

44 גם בתפילתו של משה אחר מעשה המרגלים אין המידה 'אמת' נזכרת (במ' יד, יח). החיסור שם מתפרש על־ידי מלבי"ם גם־כן כהשמטה מחושבת: 'כי מצד האמת היה מקום לעונש'. עיין גם: רמב"ן לבמ' יד, יז.

45 פו, טו; קג, ח.

46 יואל ב, יג; יונה ד, ב; תה' קיא, ד; קיב, ד; קמה, ח; נחמ' ט, יז, לא; דה"ב ל, ט.

הפשוט ביותר לפרש את השינוי הזה בסדר התארים כתוצאה טכנית שנגרמה על־ידי האקרוסטיכון. ואשר לשאר חמשת המקומות שבהם כתוב 'חנון ורחום', ניתן להניח שהם מושפעים מן המזמורים האלפביתיים שהיו שגורים בפי הבריות בשל אופיו המְנֻמוֹטכני של האקרוסטיכון.

ואולם לפני שמקבלים הנחה זו דומה שיש מקום לשאלה, האם שינה משוררנו את המטבע שהוטבעו בו מידותיו של ה' בגלל הכרח החיצוני בלבד, כפי שמראה לא־פעם ציטוט בשירה[47]?

מ' זיידל הוא שקבע לראשונה: 'המשתמש במליצות של פסוק המרחף לנגד עינו, משתמש בהן בסדר הפוך, מקדים את המליצה המאוחרת באותו הפסוק ומאחר את המוקדם'[48]. לאור נוהג זה, שיש לראותו מוּכח על שום מספרן הגדול של האסמכתות[49], נראית ההנחה ששתי מידות אלה מוזכרות כאן וביתר הכתובים לא כסדרן בתורה, אלא בסדר כיאסטי, לא רק בגלל האקרוסטיכון, כי אם גם (ובאותם המקראות שאינם בנויים כך — רק) בגלל המחשת ההתייחסות אל הכרזתו של ה'. לפי בעל־מזמורנו, כשבני־אדם אומרים: 'חנון ורחום ה'', הם מתייחסים אפוא למה שאמר ה' בהיגלותו למשה, כי הוא 'רחום וחנון'.

פסוק ט, כפסוקו האחרון של הבית השני מסכם את הרעיון שהובע בפסוקים ז–ח, בחזרו על מידתו של ה' שנזכרה בפסוק הראשון הבית ('טובך' — 'טובי'), ועל המידה הנמצאת בפסוקו השני ('רחום' — 'רחמיו'). והוא גם משלים את הרעיון בהסבירו כי 'טובך', שאת זכרו 'יביעו', הוא: 'טוב . . . לכל'. וכן קובע הוא בפסוק המסכם, כי מה שנאמר בפסוק ח על ה', שהוא 'רחום' — פירושו: 'רחמיו על כל מעשיו'.

ומי שעיניו רואות כי 'רחמיו על כל מעשיו', אף אוזניו שומעות: 'יהודך ה' כל מעשיך'. השרשור המקשר את 'רחמיו על כל מעשיו' עם 'יהודך ה' כל מעשיך',

47 שטייגר (שם, עמ' 162) מסביר את אי־הדיוק בציטוט בשירה: 'מי שמצטט, מקבל משהו השווה לו, הישר בעיניו. ואולם אופן דיבורו של שום אדם אינו שווה לגמרי לזה של אחֵר. לפיכך חלה הפרעה בזכרון. הציטאטה משתנית בלי־משים, עד שהיא תואמת את מחשבת־עצמו . . . וכל־שכן את קצב־עצמו, עד שהיא "הולמת"'.

48 'מקבילות בין ספר ישעיהו לספרי תהלים', סיני, לח (תשט"ו), עמ' קנ.

49 זיידל כותב, שבמקבילות שבין ס' ישעיהו ובין ס' תהילים מצא דוגמאות לסדר כיאסמוס למעלה ממאה ועשר (שם). על־פי גילויו זה של זיידל גם אני עמדתי על תופעה סגנונית זו בכל מקרא פעמים הרבה (עיין: המקרא כדמותו, עמ' 90, 69, 127, 209–210, הערה 9).

משקף את הרגשתו של בעל המזמור, כי רחמיו של ה' כל־כך גדולים הם 'על כל מעשיו', שנעלה מכל ספק הוא בשבילו כי על רחמיו אלה: 'יהודך . . . כל מעשיך'.

באינטרלוד (פס' י) יש הקבלה כיאסטית:

יוֹדוּךָ ה' כָּל מַעֲשֶׂיךָ
וַחֲסִידֶיךָ יְבָרְכוּכָה

חשיבות מיוחדת נודעת למיבנהו זה של הפסוק, בייחוד מפני שהעמדת הנושא בראש המשפט בטור השני היא בניגוד לא רק למיבנה הטור הראשון, אלא בכלל למיבנם הרגיל של משפטי המזמור בעלי עניין זה. שינוי זה בסדר המלים בא אפוא להדגיש הדגשה יתירה כי 'חסידיך' לא כך 'יעשו כמו 'כל מעשיך'. 'כל מעשיך' — 'יודוך', ו'חסידיך' — 'יברכוך'.

בעברית מקראית דרך־כלל 'לברך' את ה', נרדף הוא לפעלים 'להודות', 'להלל', אבל ההדגשה שבפסוקנו נותנת את ההרגשה, שבעל־המזמור מייחס לפועל זה גוון מיוחד שאין בשאר הפעלים הנרדפים לו. והרגשה זו תתאשר על־ידי העובדה שבמזמורנו — שאינו עני בפעלי שבח והלל — אין 'ברך' מופיע אלא בשלושת הבסיסים.

קהלר[50] מציין את הוראתו של 'ברך': declare God the origin of fortune, ההוראה 'לומר לה' שהנו ברוך', כלומר 'שהוא מקור הברכות היחיד'[51], הולמת את הקשר הענייני. על־כל־פנים אפשר לקבוע, שלכל הפחות בפסוק י מציין 'יברכוך' פעולה הנעשית יותר בתודעה מאשר הפעולה הנרמזת בפועל 'יודוך'.

אולם האינטרלוד אינו מציין את התחנה הסופית. על עובדה זו נעמוד מיד, אם ניתן את דעתנו על הבית השלישי. אם נתעמק ב'ברו' וב'תוכו', אם נשים־לב לאותה תופעה לשונית הנראית כמלאכותית ביותר בכל המזמור. הכוונה לראשית פסוק יב: 'להודיע לבני האדם גבורתיו'.

50 L. Koehler–W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, s.v.: 'ברך II, 3' (p. 153).

51 כך פירש כבר אלבו (ס' העיקרים, מאמר שני, פרק כו) בהביעו את דעתו: 'כשיאמר על המקבל, יהיה "ברוך" פעול . . . וכשיאמר על הנותן, יהיה "ברוך" שם התואר, כמו רחום וחנון'. — עיין גם: חיזקוני לבר' כד, כז; ספר החינוך, מצווה תכ"ט. — בדומה לפירוש זה מפרש עתה (כמובן מבלי להכיר את המקורות היהודיים) את המושג 'לברך את ה'' גם שארבט (J. Scharbert, *Biblica*, XXXIX [1958], p. 18).

בכל המזמור כולו זהו המשפט היחיד שבו נמצא פועל לא בצורת פועל נטוי, כי אם כשם הפועל עם למ"ד התכלית. אף כאן יאמרו מיד, שהאקרוסטיכון האלפביתי, הצורך באות למ"ד, הכריח את המשורר לסטות מן השימוש הרגיל של הפעלים, ולפתוח את החרוז בשם הפועל.

אולם אף־על־פי שנכון הוא, כי גם סיבה זו היתה קיימת, אין זו אלא סיבה נוספת. סיבה צורנית זו לא שיעבדה את הרעיון, אלא להפך, הרעיון העמיד לשירותו את הנתון הצורני הזה. אמנם לפי סדר האלפבית הגיע תורה של למ"ד, אבל יחד עם זה מקומה בראש פסוק יב הוא גם מחוייב ענייננו של המזמור.

בחלקו של המזמור הנגמר באינטרלוד אנו שומעים, כי 'דור לדור ישבח', 'יגידו', 'יאמרו', 'ביעו', 'ירננו' — מבלי שהיתה בשבחם, בהגדתם, באמירתם, בהבעתם וברינתם מטרה נוספת זולת סיפור שבחי ה'. לא כן כאשר 'וחסידיך יברכוכה' — הם לא יסתפקו בזה שיצאו ידי חובתם כלפי מעלה בלבד, הם יתכוונו גם למלא יעוד כלפי מטה. מלבד תכליתם לעבוד את ה', עוד מטרה חינוכית להם, לקרב אחרים לעבודת ה' — אחרים שעדיין אינם 'חסידים'.

. . . . . וַחֲסִידֶיךָ יְבָרְכוּכָה
כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ יֹאמֵרוּ וּגְבוּרָתְךָ יְדַבֵּרוּ
לְהוֹדִיעַ לִבְנֵי הָאָדָם גְּבוּרֹתָיו . . .

אולם עוד מבחינה אחרת מתבטאת הדרגה בשבחי ה' שבפי חסידיו בחלקו השני של המזמור בהשוואה למה שמסופר על־ידי 'דור לדור'.

כבר אמרנו[52], כי הבית הראשון והבית השלישי מקבילים זה לזה הקבלה כיאסטית. אך עתה נכיר עוד קשרים נוספים שביניהם.

הבית הראשון	הבית השלישי
דּוֹר לְדוֹר יְשַׁבַּח מַעֲשֶׂיךָ	כְּבוֹד מַלְכוּתְךָ יֹאמֵרוּ
וּגְבוּרֹתֶיךָ יַגִּידוּ	וּגְבוּרָתְךָ יְדַבֵּרוּ
הֲדַר כְּבוֹד הוֹדֶךָ	לְהוֹדִיעַ לִבְנֵי הָאָדָם גְּבוּרֹתָיו
וְדִבְרֵי נִפְלְאוֹתֶיךָ אָשִׂיחָה	וּכְבוֹד הֲדַר מַלְכוּתוֹ
וְעֶזּוּז נוֹרְאוֹתֶיךָ יֹאמֵרוּ	מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים
וּגְדוּלָתְךָ אֲסַפְּרֶנָּה	וּמֶמְשַׁלְתְּךָ בְּכָל־דּוֹר וָדוֹר

52 עמ' 270.

אנו רואים שהמלה 'גבורה' בנטיות שונות, משותפת לשני הבתים, וכן 'כבוד', ו'כבוד הדר', 'הדר כבוד'. בית א פותח ב'דור לדור' ובית ג מסיים ב'דור ודור'. ולא מצינו אף אחת ממלים אלו לא בבית השני ולא ברביעי. ולא זו בלבד שיש קשר בין שני הבתים אלא שיש אף עלייה. הוכחנו שבבית הראשון מהולל ה' על גילויי מלכותו, בבית השלישי מלכותו לא רק נרמזת, אלא מנוסחת ניסוח מפורש. והגדרה ברורה של המושג עושה את המושג למגובש, למודע ביותר. אולם ניסוחו הברור והמפורש של המושג מלכות אינו מביע רק את השגחתו הסטאטית של ה' בחבל, כמו בבית הראשון, כי אם כולל בין השיטין גם רמז להשגחתו הדינאמית שהיא נושאו של הבית הרביעי.

לכן אין הבית הראשון קשור לבית השני, אין הבית הראשון משתרשר עם הבית השני. ואילו הבית השלישי צמוד לבית הרביעי בשרשור.

מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים	וּמֶמְשַׁלְתְּךָ בְּכָל־דּוֹר וָדוֹר
סוֹמֵךְ ה' לְכָל־הַנֹּפְלִים	וְזוֹקֵף לְכָל־הַכְּפוּפִים[53]

הנה כי כן רואים אנו כיצד חופפים צורה לשונית וחומר רעיוני בשיר[54].

הבית הרביעי מקביל לשני. בשניהם מהולל ה' על היחס מלמעלה למטה. ועוד: המלה המדריכה של הבית האחרון אינה מופיעה בבית הראשון כי אם רק בבית השני ('לכל', 'כל' — בפסוק ט). שתי מידותיו של ה' — דין ורחמים — הם הנושא המשותף בשני הבתים האלה, ובשניהם מרובה 'המידה הטובה' על מידת הדין.

יש אפוא קשר בין הבית השני לרביעי. ויש אף עלייה. אולם אם הושגה ההדרגה בבית השלישי לעומת הראשון באמצעות הכללה והפשטה, הרי בבית הרביעי הושגה לעומת הבית השני באמצעות פירוט והמחשה.

53 על משמעותה השלימה של anadiplosis בין הבית השלישי לרביעי, עיין עוד להלן.

54 R. Wellek–A. Warren, *Theory of Literature*, New York 1948: 'במקום הדיכוטומיה "תוכן–צורה" עלינו לחשוב על החומר ואחַר על "הצורה", הסדרת אסתיטית את "החומר" שלה. ביצירת־אמנות מוצלחת החומרים מוטמעים לגמרי בתוך הצורה' (עמ' 252). רק בשיר בלתי מוצלח: 'חסרה הזהות של העולם עם הלשון' (E. Lucka, 'Das Grundproblem der Dichtkunst', *Zeitschrift für Ästhetik*, XXII [1928] מצוטט על־פי Wellek–Warren שם, עמ' 341, הערה 8). השווה דברי גיתה: 'תוכן גורר את הצורה, ולעולם אין צורה בלא תוכן'. (מצוטט על־פי קייזר, שם, עמ' 240). — עיין גם לעיל, הערה 10.

המלה המדריכה — 'כל' — בייחוד חזרתה המעושרת, מדגישה את אופייה האוניברסאלי המוחלט של ההשגחה האלוהית.

השגחה זו, על שתי דרכיה — דרך הדין ודרך הרחמים — מתוארת בבית הזה בשני חלקים. בחלק הראשון (פסוקים טו–טז) מדובר בטובו האבהי של ה' המתגלה לכל הבריות, לרבות בעלי־חיים, בלי כל הבחנה, בלי כל הסתייגות. ואילו בחלק השני של הבית (פסוקים יז–כ) מסופר על יחסו המיוחד של ה' אל האדם, על היחס שנקבע לפי שני קריטריונים: הצדק והחסד[55].

שני החלקים האלה נבדלים גם זה מזה בתופעה תחבירית אחת.

הסוג הראשון מתואר בפנייה אל ה'. וכשמתאר המשורר את סוגה השני של ההשגחה, הריהו מדבר על ה' בגוף שלישי. ושוב אין זה עניין של גון־סגנון, אלא ביטוי ליחס משתנה. היחס בסוג הראשון הוא יחס האב המרחם על בניו, לכן כשמדובר בגילויי היחס הזה, מדובר בהם בפנייה אל האב בנוכח. היחס בסוג השני של ההשגחה הוא יחסו של הדיין גם אם הוא שופט לא רק במידת הצדק, כי אם אף גומל חסד. כשמסופר על יחס זה, הרי דיבור בנסתר נאה לו. אמנם בשאר חלקי המזמור נוסח לא־פעם גם הנאמר על 'המלך' בפנייה ישירה אליו — אבל בבית הרביעי יתלבנו, יובהרו, כל המושגים, לכן יש בו הקפדה, דיוק בסגנון.

שתי טענות יוכל הטוען לטעון נגד האמור:

(א) אם כן — למה בא פסוק יד בנסתר ולא בנוכח?

(ב) אם כן — למה מקומו של פסוק זה בחלק הראשון של הבית הרביעי, הן 'סומך נופלים וזוקף כפופים' עניינו רק ביחס לאדם ולא לחי?

55 מפירושו של רד"ק (לפסוק יז) יוצא שהוא תופס את כל הקטע (פסוקים יד–כ) כחטיבה בלתי־מחולקת. לפי דעתו עניין מידת הדין ומידת הרחמים (פסוקים יז–כ) מכוון גם לבעלי־חיים, ובהסתמכו על בר' ט, ה הוא טוען: 'יש גמול ועונש לשאר מיני בעלי־חיים בעסק האדם'. התפיסה על אחריותם היורידית של בעלי־חיים מופיעה כבר אצל חז"ל, ואחר־כך מצאה לה מהלכים עד יותר ביהדות בהשפעת הכלאם המועתזילי (V. Aptowitzer, 'The Rewarding and Punishing of Animals and Inanimate Objects', *HUCA*, III [1926], pp. 117–155), אבל אין כל יסוד להניח, כי מזמורנו החזיק בדעה זו, בכל אופן לא התכוון לתת לה ביטוי. פירושו של רד"ק ללא־ספק אינו כפשוטם של הכתובים, אם כי נשמעים הדים מהשקפה זו גם במקרא (בפסוק שמביא רד"ק, בר' ט, ג [על־אף פירושו של רמב"ן שם]; שמ' כא, כח–לב).

והנה חדא מתורצת בחברתה. משום שפסוק יד נבדל בעניינו מפסוקים טו–טז (המדברים על היחס לכל חי), לכן נבדל הוא גם בסגנונו (נסתר ולא נוכח).

אבל עדיין עולה השאלה השנייה: אם כן למה אין מקומו של יד אחר טז? האם הכריע כאן האקרוסטיכון, הצורך באות סמ"ך, וההגיון הפנימי נדחה מפני צרכים חיצוניים בלבד?

על שאלה זו תנתן תשובה רק על־ידי בירור שבחו העיקרי של ה' במזמור כולו. לפני כן רצוננו עוד להבהיר שני פרטים.

על דאגתו האבהית של ה' לכל ברואיו וללא כל תנאי, מעידה המלה המדריכה 'כל' בבית כולו, והפסוקים טו–טז בפרט. ועוד יותר מובלט רעיון זה אם נשווה את שני פסוקים אלה לתה' קד, כז–כח:

קמה	קד
טו עֵינֵי־כֹל אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּ וְאַתָּה נוֹתֵן־לָהֶם אֶת־אָכְלָם בְּעִתּוֹ טז פּוֹתֵחַ אֶת־יָדֶךָ וּמַשְׂבִּיעַ לְכָל־חַי רָצוֹן	כז כֻּלָּם אֵלֶיךָ יְשַׂבֵּרוּן לָתֵת אָכְלָם בְּעִתּוֹ כח תִּתֵּן לָהֶם יִלְקֹטוּן תִּפְתַּח יָדְךָ יִשְׂבְּעוּן טוֹב

הדמיון בין שני הקטעים הוא בולט. אפילו ייתכן שבעל־מזמורנו השתמש בפסוקים אלו של תהילים קד — כדעת רוב החוקרים האחרונים — אבל גם אז לא השתמש בהם אלא כחומר גולמי, שעיבד, ליטש והתאים להשקפת העולם שלו ולרעיונו המיוחד של מזמורו. כי דמיון — יש, שוויון — אין!

במזמור קד כתוב: 'כלם אליך ישברון', ואילו בתיאור של פרקנו נאמר: 'עיני כל אליך ישברו'. ההבדל הזה בסגנון שבין שני הקטעים, הוא תוצאת הבדל הסתכלות בעולם. במזמור קד משתקפת הסתכלות מתוך גישה תיאוצנטרית, גישת מזמורנו היא אנתרופוצנטרית, המאפשרת הרגשה של יחס יותר אינטימי, והיא היא המתבטאת באופן הניסוח: 'עיני כל אליך ישברו'.

אולם עוד יותר אופייניים הם ההבדלים האחרים. בראשונה, מה שצויין במזמור קד כתכלית השֵׂבר, כמבוקש ('לתת'), מובע כאן כדבר שניתן ('ואתה נותן')[56].

56 שרירותית היא דעתו של ברונו (A. Bruno, *Die Psalmen*, Stockholm 1954), הסבור שהנוסח המדוייק הוא: 'עיני כל אליך ישברו את אכלם בעתו', הוכחתו: "ואתה נותן להם".

בשביל משוררנו לא תיתכן אלא אפשרות אחת ויחידה: 'פותח את ידך ומשביע' וגו', ואילו לפי קד זו היא רק אחת האפשרויות, שם נמצאת גם האפשרות של 'תתן להם ילקטון'. ואפילו אפשרות זו אינה בטוחה, אף היא רק תיתכן, כפי שצורת הפועל כבר מגלה ('תתן', ולא: 'נותן'), וכפי שגם מובע בהמשך: 'תסתיר פניך יבהלון' וגו' (כט). ואף במקרה הטוב ביותר, כי 'תפתח ידך' — הרי 'ישבעון טוב', ולא כמו לפי הכרתו של מזמורנו: 'ומשביע לכל חי רצון', כלומר: 'כל אחד לפי רצונו' (רד"ק), באיכות שהוא רוצה, בכמות שהוא רוצה.

אך בעצם הבדלים אלו בין שני התיאורים נובעים כולם מן השוני שבכוונת שני המזמורים. בעל־מזמור קד מהלל את ה' על חכמתו המשתקפת בתכליתיות שבבריאה (כד). ומגילויי החכמה האלוהית הוא, שלציפיית הברואים תענה בתשובות שונות כפי הצורך וכפי הראוי, ואין ההיענות לציפייה, מילוא הבקשה, התשובה היחידה האפשרית מצד הבורא, לא כן מזמור קמה. כאן הכוונה להדגיש שבנוגע לכלכלתו של כל חי אין כל הגבלה ואין כל הסתייגות. מזמור זה הוא תהילה על טובו של ה'. לפיכך אינו מניח אפשרות, שה' ימנע מאיש את מחייתו. 'מאן דיהב חיי, יהב מזוני'.

אכן על טובו הבלתי־מוגבל אל יצורי כפיו נאה לה' תהילה. אבל — לפי בעל־מזמורנו — שיא ההלל יאה לה' על יחסו המותנה אל ברואי בצלמו. לכן אחרי שהוא מודיע את טובו האבהי, ימשיך ויסיים את הילולו על פעולותיו כשופט (יז–כ).

הבנתו המדוייקת של הקטע תוקל על־ידי התעמקות במיבנהו. הוא בנוי באופן כיאסטי, פסוק יזא נמשך בפסוק כב, ואילו פסוק יזב נמשך בפסוקים יח–יט ונגמר בפסוק כא. לפי זה יראה המיבנה:

יזא צַדִּיק ה' בְּכָל־דְּרָכָיו	יזב	וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו
	יח (I)	קָרוֹב ה' לְכָל־קֹרְאָיו
		לְכֹל אֲשֶׁר יִקְרָאֻהוּ בֶּאֱמֶת
	יט (aII)	רְצוֹן־יְרֵאָיו יַעֲשֶׂה
		וְאֶת־שַׁוְעָתָם יִשְׁמַע וְיוֹשִׁיעֵם
	כא (bII)	שׁוֹמֵר ה' אֶת־כָּל־אֹהֲבָיו
כב וְאֵת כָּל־הָרְשָׁעִים יַשְׁמִיד		

בפסוק יז מדובר בשתי מידותיו העיקריות של ה' באופן כללי: בצלע הראשונה הוא מתואר ב'מידת הדין' שלו ('צדיק'), בשנייה כשמידתו היא 'מידת הרחמים' ('חסיד').

וכוונת המלה 'צדיק' כאן: שופט צדק[57]. ונאמר כאן מה שכתוב בדברים לב, ד. גילויו של ה' כשופט צדק מובע בפסוק כג.

'חסיד' הוא העושה חסד, כלומר המגלה חוש־שיתוף (Gemeinschaftsinn)[58]. המקיים ומבצע יחס של סולידריות, של לויאליות[59]. כשמתגלה ה' בהיותו חסיד הוא מעניק: (I) את ההרגשה של קירבת אלהים. — ברם גילוי יחס זה אינו רק דבר סובייקטיבי, כי אם גם (II) אובייקטיבי וגם פיסי, ז"א הוא (aII) ההיענות[60]. — ולא עוד אלא שהוא אפילו (bII) החסינות.

את מתנות החסד מונה בעל־מזמורנו בצורה של 'לא זו אף זו'. אין לראות אפוא בתיאורי פסוקינו (יט, כא) ביטוי לדרגות שונות של ההשגחה האלוהית בהתאם לדרגות שונות של דתיות האדם, כפי שמפרשים פרשנינו[61] בעקבות חז"ל, שתפסו את המושגים 'יראה', 'אהבה' ביחסו של האדם לה' במובנם המילולי[62]. לפי פשוטו של המקרא שני המונחים 'יראה', 'אהבה' אינם מנוגדים, אלא משלימים, אין ביניהם סתירה, אלא הם מביעים פאראדוקס. הם ביטוי ליחסו האמביבאלנטי של האדם אל אלהיו בדומה לאופיו הקטבי של ה' אל האדם[63]. 'הקב"ה נראה רחוק ואין קרוב ממנו'[64].

57 השווה את הוראתה המקורית של המלה 'צדיק' שהיא הוראה משפטית (שמ' כג, ז; דב' כה, א).

58 עיין, למשל: Th.C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Neukirchen 1956, pp. 281ff. ושם גם הספרות.

59 השווה את הגדרת גליק: 'רק הללו ששרויים ביחס מסויים זה לזה, מקבלים וגומלים חסד' N. Glueck, *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, Giessen) 1927, p. 3). ואשר לחסדו של ה': 'יש להבינו באופן־הזיקה המתאים לשותפות שבין אלהים לבריותיו (עמ' 65, ההדגשה שלנו).

60 בשלב השני של גילוי ה'חסד' יינתן המבוקש רק אחרי שנתבקש (עיין: מיבנה פסוק יט בהשוואה לפסוק כא).

61 למשל: ראב"ע, רד"ק, מלבי"ם לפסוקים יט–כ.

62 עיין: G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, II, Cambridge 1954, pp. 98–100.

63 עיין למשל: דב' י, יב ('ליראה . . ולאהבה . .'), וכן מצד אחד: שם ו, ה – ומצד שני: שם יג.

64 ירוש' ברכ' ט, א.

זהו שאמר ר' יוחנן: 'כל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, אתה מוצא ענוותנותו'[65]. ודבר זה — שלפי דעתו — 'כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים'[65] — הוא רעיון מרכזי במזמורי הלל, כגון:

כִּי־רָם ה' וְשָׁפָל יִרְאֶה — וְגָבֹהַּ מִמֶּרְחָק יְיֻדָּע (קלח, ו)
מִי כַּה' אֱלֹהֵינוּ — הַמַּגְבִּיהִי לָשָׁבֶת
הַמַּשְׁפִּילִי לִרְאוֹת — בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ (קיג, ה–ו)[66]

ומידתו זו של ה' היא היא עיקר התהילה שבפי בעל־תהילים קמה!

כך יתלבן רעיונו המרכזי של מזמורנו אם נחזור על מהלך מחשבתו כפי שהוא מתבטא בתוכנו ובצורתו.

בשני הבתים הראשונים אנו מוצאים את שתי מידותיו הקוטביות של ה', כשתיאוריהן עומדים זה על יד זה, הן בלתי מקושרות, בלתי מאוחדות (בבית הראשון מהולל המלך בגדולתו ובגבורתו, בבית השני בטובו, ברחמיו). לכן גם אין שני הבתים משורשרים.

ביתר בהירות, בניסוח מדוייק מופיעות שתי מידות אלה בבתים ג, ד. בבית השלישי בהיותו נישא ונעלה על מקום ועל זמן, בבית הרביעי בהיותו מופנה לבריותיו, קרוב, מרחם. שני בתים אלה משורשרים:

מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים — וּמֶמְשַׁלְתְּךָ בְּכָל־דּוֹר וָדוֹר
סוֹמֵךְ ה' לְכָל־הַנֹּפְלִים — וְזוֹקֵף לְכָל־הַכְּפוּפִים

לתת בלבך על־ידי קירבת צליל את האחדות שבניגוד. 'כי רם ה' ושפל יראה'. ועל־ידי כך ניתנת גם תשובה לשאלתנו, למה בא פסוק יד בפתיחת הבית הרביעי ולא אחרי פסוק טז? הרי רק על־ידי סמיכות זו מתנגשים שני הפסוקים

65 מג' לא, ע"א.

66 עיין: C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954: '. . . ההסתכלות במעמקים של היושב על כס־המלכות במרומים. זה ההיגד החוזר תמיד של מזמורי־התהילה המתארים' (עמ' 86). 'בכל מזמורי־התהילה המתארים שוררים — באופן יותר או פחות ברור — שני ההגידים השרויים במתיחות הדדית, שאלהים מולך בהדר־כבוד ועם זאת הוא הרחום' (עמ' 96). דברים אלה אמנם נכונים, אבל אינם מדוייקים כל צרכם, בשל המגמה להכללה, לסכימתיות, אשר ביסוד שיטתו של וסטרמאן (עיין ההערה הבאה).

המבליטים ביותר את הקוטביות של גדולתו וענוותנותו. כדי שנראה 'עין בעין' את האחדות של 'המגביהי לשבת, המשפילי לראות' היה הכרח להסמיך את פסוק יד לפסוק יג:

מַלְכוּתְךָ מַלְכוּת כָּל־עֹלָמִים וּמֶמְשַׁלְתְּךָ בְּכָל־דּוֹר וָדוֹר
סוֹמֵךְ ה' לְכָל־הַנֹּפְלִים וְזוֹקֵף לְכָל־הַכְּפוּפִים

לוּ היה מזכיר אחרי פסוק יג את רעיונו של פסוק טו, גם אז אמנם היה מביע שיחד עם היות מלכותו מלכות כל עולמים, הוא נותן למי אשר אליו ישברו את אכלם, שעל־ידי גדלו מתגלה טובו — אבל הענוותנות, הנמכת־עצמו לא היתה מתבטאת בצורה כל כך פאראדוקסאלית, כפי שהיא מוצאת את ביטוייה בסדר שלפנינו[67].

ולאחר כל אלה תישאל השאלה: אם כן, למה סיים את תיאורי דרכי ה' בציון בהשמדתו את הרשעים? לשאלה זו תוקף מיוחד מאחר שהמשורר בנה את הבית האחרון בהקבלה כיאסטית: פתח ב'מידת הדין' ('צדיק ה'') ובה סיים. יתר על כן, בסדר כיאסטי זה בנוי גם הפסוק האחרון כשלעצמו, בניגוד למיבנה שבפסוקים הקודמים לו. וסדר זה גרם שהמלה האחרונה בבית האחרון היא 'ישמיד'. על־ידי הכיאסמוס במיבנה הבית בכלל ובפסוקו האחרון בפרט גילה איפוא בעל־המזמור את דעתו שבמתכוון השאיר את 'מידת הפורענות' לסוף.

תופעה דומה לזאת שבסיום מזמורנו אפשר למצוא בתהילים קד.

67 וסטרמאן (שם, עמ' 94–98) סבור, כי מזמורנו יחד עם המזמורים צה, ק, קמח וקנ שייכים לקבוצה מיוחדת בתוך מזמורי הלל, שהיא פיתוח צורתו הפשוטה של ההלל. התפתחות זו מתבטאת בזה — לפי דעתו — ששני ביטויי ההלל, על גדולתו ועל טובו, אינם מופיעים עוד בזה אחר זה. קריאת הזמנה חדשה לציבור מפרידה ביניהם. 'הרי זה בבירור עיצוב מורחב שהותנה ליטורגית ונקבע ליטורגית והמביא אפוא לידי כך, שהציוויים פושטים ועוברים לגמרי את היגדי־התהילה האמתיים של המזמור' (עמ' 94).

על אי־נכונות דעתו של וסטרמאן לגבי מזמורנו אפשר להיווכח על נקלה לאור הכתוב במזמור עצמו. מיבנה מזמורנו — לפי דעתו — כמיבנם של חבריו על־פי סוגם: מרובע. בטבלה (שם) הוא מדגים, כיצד משתקף 'המיבנה האחיד' הזה בתה' קמה? (א) קריאת־הלל בדרך הציווי: פסוקים א–ב; (ב) כבוד ה': פסוקים ג–כ 'תכופות'); (ג) קריאת־הלל בדרך הציווי: פסוקים ו–ז; (ד) טוב ה': פסוקים ח–ט (פסוקים יג–כ 'תכופות'). פסוק כא: הזמנה להודיה.

הווי אומר: מיבנה אחיד זה לא יוכח אלא על־ידי שינוי מיבנהו המיוחד של מזמורנו.

קמה	קד
כ כָּל־הָרְשָׁעִים יַשְׁמִיד	לה יִתַּמּוּ חַטָּאִים מִן־הָאָרֶץ וּרְשָׁעִים עוֹד אֵינָם
תְּהִלַּת ה' יְדַבֶּר־פִּי וִיבָרֵךְ כָּל־בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד	בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת־ה'

'מהי כוונת התופעה הזאת?

המשורר של מזמור קד בסתכלו בשמים ובארץ ובהעבירו לפני עיני רוחו את כל יצוריהם, רואה בכלל כולו ובפרטים הארמוניה שלימה ומושלמת, עדות לחכמת הבורא. אך ברגע האחרון הוא נזכר, שיש בכל זאת יציר אחד המפריע את ההארמוניה הנפלאה הזאת, והוא — האדם, הרשעים שבבני־אדם. בהיזכרו בהפרעה אכזרית ומזעזעת זו מפסיק בעל המזמור את ברכתו ונותן במקומה קללה: 'יתמו חטאים מן הארץ' וגו' — אבל תוך כדי דיבור הוא שוב נזכר בתפקידו, ופונה לעצמו בדברים שפתח בהם: 'ברכי נפשי את ה'!'

וכן מצינו במזמור קמה!

הגם שלמשוררנו ידוע היה הפאראדוקס הגדול שבמהותו של ה' כבר בפתחו את שירו, אבל בהמשך המזמור נעשתה אמת זו ברורה ומודעת לו לחלוטין, 'מידה טובה' — אך גם 'מידת הפורענות'. יחד עם הכרה זו נתלבנה ונתגבשה בו גם הכרתו שהיתה אף היא מנת חלקו בתחילת פרקנו — הכרת יעודו של האדם עלי אדמות. ויעוד זה הוא תהילת ה'. אכן שתי ההכרות האלה השלובות זו בזו, מצמיחות את המחשבה: אין כיסא של 'המלך' שלם כל זמן שאין קיום יעודו של

בפרקנו 'הציווי החדש להודיה' הנכנס באמצע (אינטרלוד), אינו מפריד בין הדבקים, בין שני יסודותיו של הרעיון העיקרי, כפי שטוען וסטרמאן. שני היסודות ביחד נמצאים גם לפני האינטרלוד וגם אחריו.

בכלל יש להעיר, שגישה לפירוש שיר על־פי סכימה, אינה נחשבת כגישה נכונה במחקר השירה של היום. מהותו של השיר אינה בקווים המשותפים לו ולשירים דומים לו ('בני־סוגו'), אלא במיוחד, בחד־פעמי שבו. לא הצדדים השווים הם הקובעים את אופיו של השיר, הגם שהם מרובים מבחינה כמותית, כי אם הצדדים השונים בלבד, אם כי הם מועטים. המיוחד שבמיבנהו של מזמורנו זה לכשעצמו יעיד, שדווקא לו, למיוחד, יש המשמעות המכרעת בכוונת השיר. משום־כך, בלא להיכנס לפרטי דעתו של וסטרמאן ולברר את מידת נכונותם, יש להתנגד לה מעיקרו מבחינות מיתודולוגית. לגיטימיותה של סכימתיות במדעי־הרוח בכלל ובמדע־הספרות בפרט מפוקפקת עד מאוד (עיין גם הערה 69).

האדם שלם. אין לקוות לבריאת עולם שכולו תהילת ה' אלא אם כן ה', 'הצדיק', יפעיל — נגד מי שאינם מכירי טובה, שאינם רוצים להללו על מידת הטובה שלו — את 'מידת הפורענות', כלומר: עד אשר 'את כל הרשעים — ישמיד'.

אכן, לא על האדם המלאכה לגמור, ולא הוא בן חורין להיבטל ממנה, על־כן נאמר בסיום המזמור שהוא בעצם גם סיכומו:

תְּהִלַּת ה' יְדַבֶּר־פִּי וִיבָרֵךְ כָּל־בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד (כא)

פשוטו של הכתוב — על־פי מהלך מחשבתו של המזמור — כפי שהסביר בעל־הביאור: 'תהלת ה' ידבר פי' — עד שאעיר 'כל בשר לברך את שם קדשו', ר"ל כל בני־אדם.

ובכן הפוסטלוד מראה לגבי הפרלוד הדרגה בתפיסת יעודו של בעל־המזמור, הדומה להדרגה במילוי היעוד ששיקף החלק השני ביחס לראשון. מתוך החלק השני נתברר שלא כשם שישבח 'דור לדור', יברכו ה'חסידים', מפני שהם יברכו גם 'להודיע לבני אדם גבורותיו', גם במטרה חינוכית. וכך נמצאנו למדים כי בעל־מזמורנו שהביע בפרלוד רק את שאיפתו: 'אברכה שמך לעולם ועד', נוכח להכיר — כפי שמשתקף בפוסטלוד — שבברכתו הוא כשלעצמה עדיין לא די, עליו גם להביא לידי כך שלבסוף: 'ויברך כל בשר שם קדשו לעולם ועד'.

ולא עוד אלא שנוסף עוד דבר: בתחילה היה מושא הברכה רק 'שמך', ואילו בסוף המושא הוא: 'שם קדשו'.

המושג 'קדושה' אינו מתכוון רק לגילוייו המוסריים של ה', אלא למהותו המיוחדת של ה', להרגשה ולהכרה כי 'כולו אחר' (R. Otto). 'קדוש' פירושו: 'מופרש ולא מופרד' — 'הכפילות של התבודדות והתקשרות כאחת'. ה' קדוש: 'הוא נפרש בהחלט מן העולם, אבל אינו נטול כלל ממנו'[68].

לבסוף, כשכל בשר יברך, יברך את 'שם קדשו', מפני שיגיע לידי הכרת המיוחד הזה שבה'ֵ, אם תאמר עליו שהוא 'המלך', הרי תדמהו למשהו, והלא 'הוא אחד ואין שני להמשיל לו להחבירה' — הוא קדוש. באחרית הימים יגיעו לידי הכרתו השלימה, המושלמת של ה', שהוא קדוש:

וִיבָרֵךְ כָּל בָּשָׂר שֵׁם קָדְשׁוֹ לְעוֹלָם וָעֶד[69].

68 מ' בובר, תורת הנביאים[2], תל־אביב תש"י, עמ' 119.

69 אנו ממשיבים להחזיק בתפיסתו האסכטולוגית של מזמורנו. — כידוע, זה יותר משלושים

שנה מתפרש מזמורנו — יחד עם שאר המזמורים שבהם מדובר במלכות ה' — על־ידי חוקרים שמספרם הולך וגדל, כשיר פולחני לחג של 'עליית ה' על כס מלכותו', שחוכנו היה או מיתולוגי־אלילי (הצגתו הדראמאטית של נצחון ה' על רהב ועוזריו בימי בראשית — מובינקל, שמידט, אנגנל ובכלל 'האסכולה של אופסאלה'), או היסטורי־לאומי (חידוש ברית סיני עם ישראל — לפי וייזר, בחירת ציון ובית דוד — לפי קראוס. — עיין בספרות: O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*[2], Tübingen 1956, pp. 128–129, 878).

על תפיסתם זו את מזמורי מלכות ה', ובכלל על הנחת החוקרים שהיה בנמצא החג הנזכר קמו בזמן האחרון מערערים לא־מעטים במחנה המחקר המדעי של המקרא. (עיין: אייספלדט, שם, עמ' 129–130, ושם גם הספרות. על דעותיהם של מובינקל ושמידט השיג כבר י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, בייחוד: ב/ב, תל־אביב תש"ו, עמ' 649–652). הטענה העיקרית היא, שאין בשום מקום כל זכר להימצאותו של חג כזה או דומה לזה בישראל לא בשום צורה, לא בשום תוכן ולא בשום תקופה שייחסו לו החוקרים כצורתו, כתוכנו וכתקופתו. ביקרס (H. Bückers, 'Zur Verwertung der Sinai Traditionen in den Psalmen', *Biblica*, XXII [1951], pp. 401 ff.) החולק על השערתו של וייזר, טוען נגדה גם בשם תולדות הליטוראגיה הישראלית: 'וייזר מייחס להצגה הפולחנית בחג־הברית מעמד והשפעה, שאין אנו יכולים להוכיחם בשום חג מחגי ישראל' (עמ' 422). טענה זו כוחה יפה כמובן גם לגבי דעת מובינקל וביח־מדרשו.

אך יש להתנגד לכל התפיסות האלה ולדומות להן מתוך עקרונותיו של המחקר המדעי החדיש בספרות הכללית, כבר מטעמים מיתודולוגיים: (א) אין לפרש השיר כי אם מה שמובע בשיר עצמו בלבד, ולא מה שידוע לו ממקורות שמחוץ לשיר. (השווה, למשל, שטייגר, שם, עמ' 9–10: 'החוקר צריך שיהא לו עניין רק בדבר המשורר, עליו לעסוק רק במה שמומש בלשון . . .', 'רק מי שמפרש בלא להביט ימינה ושמאלה ובייחוד בלא להביט מאחורי השירה, יכול לעשות לה צדק גמור'). (ב) כל התפיסה הזאת מושתתת על גישה לסכימתיות. זה השורש בכלל לכל חקר־דפוס (Pattern-Forschung) המאפיין היום את מדע המקרא, וכך הסכימתיות היא שממנה נובעת המגמה לחתור על כל פנים ובכל אופן לקראת בירורו של 'המושב בחיים' (Sitz im Leben) על כל קטע מקראי. ורק סכימתיות זו היא הדורשת ומכריחה להניח שלכל מזמור יש קשר עם הפולחן (עיין: Th.H. Gaster, *JBL*, LXXVIII [1949], p. 170; בייחוד השגותיו של: J. Lindblom, 'Einige Grundfragen der alttestamentlichen Wissenschaft', *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburstag*, Tübingen 1950, pp. 327 ff. עיין גם: A. Robert, *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Montisserati MCMLIII, pp. 211–226; J. De Fraine, 'Les implications du 'patternism'', *Biblica*, XXXVII [1956], pp. 59–73). וכפי שהזכרנו (לעיל, הערה 67) הסכימתיות אינה נחשבת כשיטה כשרה במחקר השירה מאז שנתקבלה הדעה — שהדגיש ראשונה דילתיי (W. Dilthey) בשנת 1883, ובשנה שלאחריה וינדלבאנד (W. Windelband) — כי חוקיותם הפנימית של מדעי־הרוח שונה ממדעי־הטבע, ושוני זה דורש מיתודה שונה מהמיתודה של ההכללה שבמדעי־הטבע (השווה Wellek-Warren, שם, עמ' 6–7: 'בעוד הפיסיקה יכולה לראות את הנעלים שבנצחוניותיה באיזו תיאוריה כללית המעמידה על נוסחה

של חשמל וחום, פְּבִידה ואור, אין לשער חוק כללי שישיג את תכלית חקר־הספרות: ככל שיהיה כללי יותר, כן ייראה מופשט יותר ולפיכך ריק, וכן יחמוק מידנו האובייקט המוחשי של יצירת־האמנות'. — עיין בכלל: שם עמ' 3–18, והספרות עמ' 299–300; ואצל קייזר [Kayser] שם, עמ' 392–393). (ג) יש להסתייג מהשקפה זו גם בגלל גישתה למיטאפורה, שאינה נראית כנכונה לפי המחקר המקצועי (עיין: קייזר, שם, עמ' 405). (ד) הערתנו זו מופנית במיוחד נגד קראוס (H.J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tübingen 1951).

קראוס מוכיח כי לא־נכון הוא הפירוש האסכטולוגי של מזמורי מלכות ה' (וביניהם — כמובן — גם של תה' קמה) בטענה, שבהם אינם נמצאים טופסי הפתיחה האופייניים לנבואות אחרית־הימים ('ביום ההוא', 'באחרית הימים', וכו'). ברם כל מי שלא יסית את דעתו מן העובדה, שנאום נבואי הוא סוג ספרותי אחר, ושיר הימנון סוג ספרותי אחר — הוא בודאי יודה שלא כראי זה כראי זה, מפני שלכל סוג ספרותי האמצעים הספרותיים משלו. לפיכך אין מקום לדרישתו של קראוס: 'לפחות צריכים הפרשנים לתת הסבר משכנע לכך, מדוע הבשורה האסכאטולוגית שבמזמורים האלה (להבדיל מן הנביאים) אינה מכילה נוסחות־הקדמה כאלה' (עמ' 17).

סיפורת

א. אבני בנייה

למלאכת הסיפור במקרא

השיטות החדשות, שקנו להן אחיזה בחקר הספרות בעשרות השנים האחרונות[1] והן מרובות־פנים, ואף סותרות לעתים זו את זו, מושתתות על חפיסת מהותה של יצירת־אמנות של הלשון, כפי שהגדירה בדיוק ובקיצור נמרץ מ"מ בובר: 'בשם שיר מכנים אנו את הדמות המילולית... המשמיעה לנו אמת, שאינה יכולה להיעשות מלה אלא בדרך זו בלבד, דרך הדמות'[2]. הווי אומר: רעיון שנטבע בדפוס הלשון, או חוויה שעוצבה בדמות־לשון, אי־אפשר לעצבם אלא כך, במלים אלו, בצירוף־מלים טעון אסוציאציות זה, בזרימות־משפט אלו, בצלילים ובמקצבים אלה. כך ולא אחרת. כל אלה יחד הם ממהותה של היצירה האמנותית; הסגנון אינו 'מכשיר ההתקשרות והביטוי', אבל גם אינו לווייתן־חן לרעיון, שבאה רק כדי לשוות לו צורה נאה יותר. בשום אופן אין להשוות את הזיקה בין התוכן לבין הצורה ביצירה ספרותית לזיקה שבין הגוף לבין הלבוש. שכן הבגדים ניתנים להחלפה לפי הרצון, מבלי שהלובש אותם ישתנה[3], אולם השיר — כיוון שהחסרת ממנו אפילו יו"ד אחת, או נתת אותו בפאראפראזה, שינית את גופו ורוחו, לפעמים אף נטלת את נשמתו לחלוטין. 'לפיכך כל פאראפראזה של שיר נוטלת ממנו את אמיתו'[4]. הרי מה שהופך את קרני־השמש, את רעש־הים, את סבל־האדם ליצירת־אמנות של הלשון אינו קרני־השמש, רעש־הים וסבל־האדם

1 עיין: M. Wehrli, *Allgemeine Literaturwissenschaft*, Bern 1951; R. Wellek–A. Warren, *Theory of Literature*, London 1955 (בשניהם ביבליוגראפיה); וכן: S.E. Hyman, *The Armed Vision*, New York 1955.

2 'המלה המדוברת', פני אדם², ירושלים תשכ"ו, עמ' 184.

3 הפתגם 'הבגדים עושים את האדם', יש בו משום ביקורת על בני־אדם המאמינים שביכולתם לאַחוז עיני עצמם ועיני אחרים בעזרת הבגדים.

4 בובר, שם.