

ד"ר מאיר ויס / ירושלים  
על ארבעה מזמורים בספר תהלים

מאמר זה אינו בא לפרש את המקראות פירוש מדעי, ואינו מתכוין לשם מסה מדעית. כל עיקרו לעמוד על כוונת מזמורים מתוכם ומהם באמצעים המדעיים והספרותיים. מי יתן שתגלגל על ידו הזכות לסייע את כל מי שרוצה להבין — מעבר לביאורי פסוקים ולהסברים ריאליים — לדברי האדם, ששרתה עליו רוח הקודש, אבל גם כל גלי החיים ומשבריהם עליו עברו.

(א)

תהלים ג

מזמור לְדָוִד, בְּקִרְחוֹ מִפְּנֵי אֲבִישׁוֹלוֹם בְּנוֹ.

(א)

ה', סְהַרְבּוּ עָרְיָי!

רְבִים קָמִים עָלַי.

(ב) רבים אקרים לנפשי: אין ישועה לו באלהים! סלחו

בְּבוֹדֵי וּמְרִים רֵאשִׁי!

(ג) וְאֵתָהּ, ה', כִּגְן בְּצַדִּי.

וַיַּצֵּנֵנִי מִמַּר קִדְשׁוֹ.

(ד) קוֹלֵי אֱלֹהֵי אַקְרָא.

סלחו

הֲקִיצוֹתַי כִּי ה' יִסְמְכֵנִי.

(ה) אֲנִי שֹׁכֵבְתִי וְאִישְׁנָהּ.

אֲשֶׁר סָבִיב שְׁתוֹ עָלַי!

(ו) לֹא-אֵינְךָ מְרַבֵּוֹת עָם.

הוֹשִׁיעֵנִי, אֱלֹהֵי!

(ז) קוֹמָה, ה'!

שְׁנֵי רְשָׁעִים שִׁבְרָתָּ.

(ח) כִּי-הִפִּיטָ אֶת-כָּל-אֲבֵי לַחִי.

לֵה' הַיְשׁוּעָה!

(ט)

עַל-צַמְחָהּ בְּרִקְחָהּ!

סלחו

לה' הישועה! על-עמך ברכתך! סלה (ט).  
 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 גם עם תום המזמור עוד ישמע אותו קול גדול הולך וחזק מאוד.

אין פלא, איפוא, שבהשפעת קולו האדיר של סיום הפרק הסחנו את דעתנו מן הקולות הראשונים, מתחילתו של מזמורנו. אכן הקולות הראשונים שמענו ממשורר-רנו: "ה'! מה-רבו צרי. רבים קמים עלי. רבים אמרים לנפשי: אין ישועתה לו באלקים!" (ב"ג) — קולות אלה לא קולות של תרועה היו, אלא קול חרדה וזעקה. קול שועת אדם שאימה אחזתו ויאוש אורב לו. "ה'! מה-רבו צרי. רבים קמים עלי. רבים אמרים לנפשי: אין ישועתה לו באלקים!" — ארבעה משפטים. נתעמק במבניהם ונבין יותר לזעזוע הנפשי שבתחילת מזמורנו. הראשון: "ה'! משפט קטוע, בלי נשוא. מלה אחת ויחידה. התדהמה אינה גותנת להביע משפט, במקומו תבוא זעקת מלה אחת המבטאת את כל מה שבלב אדם נדהם. וכשהגרון מתרחב ומוציא משפט שלם: מה-רבו צרי! — הגו כולו בהלה. ומשפט הקריאה מתרחב למשפט חייוי: רבים קמים עלי! הנשוא: רבו נהפך לנשוא: רבים. ושוב הולך המשפט מתרחב ומתפשט: רבים אמרים לנפשי: אין ישועתה לו! — החמרת מצבו הנפשי של משוררנו מוצאת את ביטוייה עוד בתופעה שירית: רבו, רבים, רבים. חזרה על אותה מלה בראש משפט. הנקראת בתורת השירה: "אנפורה", מעידה על התגברות ההרגשות\*.

לאחר שעמדנו על המתרחש בלבו של בעל המזמור על פי צורת משפטיו, נבין את סיבת התרחשויות נפשו על פי תוכן דבריו. תחילה נקבעת העובדה הכמותית: מה-רבו צרי. אחר-כך פירוט מעשיהם: רבים קמים עלי. רבים אמרים לנפשי וכי. עתה בהעלותו על לבו את דבריהם על-ידי פירוט פעולתם, נעשית צרתו מודעת לו, ומשום כך מורגש יותר הדחק הנפשי. וסבלו מגיע לשיא: רבים אמרים לנפשי: אין ישועתה לו באלקים! לא רק התקפה חיצונית מאיימת על משוררנו, אלא גם הרס נפשי מוכן לו. "רבים אמרים לנפשי" — על נפשי, שאין לו ישועה. חיזוקו הנפשי של אדם, כי ימוגר, ודאי מהלומה מסוכנת היא, אף כי אם לוקח ממנו מחסוהו האחרון, אם לא רק יאמר על נפשו: "אין ישועתה לו", אלא תתוסף גם המלה המכרעת: באלקים — אפילו אצל אלקים

\* בצורה שירית זו, אין המלה החוזרת נשמעת בה בתכיפות של בזה אחר זה (כגון ב"קדוש קדוש, קדוש"), אלא לסירוגין בתחילת כל יחידה רעיונית (פסוק, חצי פסוק). בין חזרה לחזרה של הצליל המוכר, ישמע צירוף מלים חדש. כוחה של צורה זו הוא, איפוא, בניחן שבין מוכר לחדש, מוכר וחדש. מעין "חליטות וצבא עמו".  
 ויש בזה בפרקנו מעין התאורות לצאת למרחב, להשתחרר, ושיבה לנקודת המוצא באין אוגים.

אין ישועה בשבילו. כשם שהנסיון הקשה ביותר בו נתגסה איוב היה עצת אשתו שינתק את קשריו עם אלקים, כן נודעוץ ביותר בעל המזמור מצריו האומרים, כי "אין ישועתה לו באלקים".

מצב נפשו הוא, איפוא, הבדידות המוחלטת. אם עד כה התעורר בו החשש, שה' מסתיר פניו ממנו, אולי השתיק את לחישות פיקפוקיו. עתה שרבים משמיעים לו את הדבר, האיך לא תתמוטט בו אמונתו? אובד תקווה הוא, אובד בטחון, אובד ישע. איזו תהום פעורה בין מצב נפשו של בעל המזמור כאן, בתחילה, ובין תרועת הנצחון הבוקעת ועולה בפסוק האחרון. מה קרה בין תחילתו לסופו? אין לומר שצריו הרפו ממנו ומציקיו השתתקו, הרי לפני אותה קריאת תרועה, יבקש: קומה ה' הושיעני אלקי! (ח).

חילוף מצבו הנפשי זה, מקיצוניות אחת לשנייה, עליו אפשר לעמוד לעתים קרובות במזמורים, אינו מתפרש אלא על-פי הפסיכולוגיה של האדם המאמין. התפילה עצמה היא היא שחוללה פלא זה בשינוי הלך הרוח, מצב הנפש, מיאוש לוודאות הנצחון. אמרנו שבעל המזמור נתחלחל ביותר בהעלותו על לבו, כי רבים אומרים עליו: "אין ישועתה לו באלקים", אבל דבריהם אלה שבהם המכה האכזרית והאנושה ביותר, בהם גם המוצא לרפואה. למי יספר דיבת הרבים: "אין ישועתה לו באלקים"? הלא לה'. אם הדרך לפנייה לה' פתוחה, האיך תהיה הישועה מאת אלקים נעדרת? — "ואתה, ה', מגן בעדי כבודי ומרים ראשי" (ד). הלא מול הרבים, שמספרם הולך וגדל: רבו, רבים, רבים — מול הרבים עומד: אתה! ואתה זה הוא הכל, כי "אתה" זה: ה'! וה' מתואר כאן בשלושה תוארים מגן בעדי, כבודי ומרים ראשי, ואל יסתפק הקורא מראש בהסבר השגרתו של "שמות נרדפים" או "כפל עניין", אלא ינסה להבחין בין גונים שונים, בין תואר לתואר, ויראה: ה' מגן בעדי — מפני צרי בכלל, הוא כבודי — כנגד הקמים עלי, ומרים ראשי — מפני אלה האמרים לנפשי: אין ישועתה לו באלקים, הוא מרים ראשי — בפני עצמי. ואמת זו השולטת בתודעתו מוצאת לה מהלכים גם בלבו, שספקות כבר התחילו לכרסם בו. נסתכל במה שנאמר בפס' ה': "קולי אליה' אקרא ויענני מהר קדשו", שפירושו: בקולי אל ה' אקרא, עדיין עליו לקרא לה' בקול, כדי להתגבר על קולות פיקפוקיו. וכיצד הולכת אמונתו ומתחזקת? יושם לב לשינוי בזמני הפעלים אקרא, ויענני. אקרא — פעולה ההולכת ונמשכת, ואילו ויענני — פעולה שנגמרה. הווה אומר: הוא קורא אל ה', וכבר מרגיש ויענני, שתפילתו נתקבלה. וכבר חזרה לנפשו הרגשת בטחון ללא ספקות: אני שכבתי ואישנה הקיצותי, כי ה' יסמכני (ו). העבר כאן, הנקרא עבר נבואי, בא להביע פעולה שאמנם רק עתידה להיות, אבל קיומה כל כך בטוח, שמדובר עליה כאילו כבר נעשתה. ומעתה גם: "לא-אירא מרבות עם" (ז) — הירבים (כ"ג) הפכו לירבות, ובכל זאת — לא אירא!

והנה פתאום נסיגה, אחרי הבעת הבטחון: "לא אירא מרבות עם", נראית

ד"ר פאיר וייס

הקריאה: קומה ה', הושיעני, אלוקי! (ח) בלתי מובנת מבחינה הגיונית; אבל לא מבחינה פסיכולוגית. וככה הסביר בעל הביאור: "המצא שפתאום ישוב השיר ויפנה מדרכו הראשונה שהיתה בנחת ויטה קצת אל ההרגשה. ויטודו בדרכי הנפש והרגשותיו, כי אף-על-פי שאמר לא-אירא מרובות עם, הנה בכל זאת כשראה בדמיונו המון האויבים אשר סביב שתו עליו, יפחד בלבו וירגו, ולהחזיק בטחונו יקרא: קומה, ה', להושיעני, כי הם סביבי".

וזוהו המשך הבקשה: כִּי-הִכִּית אֶת-כָּל-אֹיְבֵי לַחִי, שְׁנֵי רִשְׁעִים שְׁבֵרֵת (ח). כוונת הציור של הכאת לחי, כמו שרשיי כבר קבע, מכת בזיון היא. ו-שְׁנֵי רִשְׁעִים שְׁבֵרֵת אולי מתכוין לאותה פעולה שבעל ההגדה מציע ביחס לרשע: "ואף אתה הקהה את שניו". לאמור: אין בעל המזמור מבקש התערבות נוקמת מן ה' ב-"קמים עליו" — במתנפלים עליו לפגוע בגופו, אלא באלה האומרים: אין ישועתה לאלוקים — ועליהם הוא מבקש שתיאלמנה שפתותיהם.

ושוב נשים לב לזמני פעלים בפס' ח: הושיעני אלקי, כי הכית... שברת... הנמקת הבקשה מנוסחת, איפוא, בעבר. אמנם יש הרוצים לפרש את המשפט ואת זילוף הזמנים שבו על דרך זו: כשם שבעבר הכית את כל אויבי, כן קומה גם עתה הושיעני! — אבל נראה יותר להסביר גם כאן כעבר נבואי. מאחר שבעל המזמור ביקש את עזרתו מאת ה', נתחזקה בו אמונתו במידה כה רבה שהגו בטוח בהשתקת צריו, כבדבר שאינו עוד תקווה לעתיד, אלא וודאות של עבר. בדרך זו מתברר לנו על-פי תורת הנפש, איך מתרומם שלב אחרי שלב, גם אחרי נסיגה וירידה זמנית, בעל המזמור מן התהום של ה' מה רבו צרי ועד הפסגה של ה' הישועה. כך תבין את הגראף בדיאגרמה הנפשית של המזמור שנקרא דותיה הן צורות שונות של אותו שורש: י'ש'ע'.

פסוק ג: אין יְשׁוּעָה לוֹ

פסוק ח: הוֹשִׁיעֵנִי

פסוק ט: לֹא הִישׁוּעָה

מתיאור המצב של העדר הישועה (ג) — דרך הבקשה, הקריאה הושיעני (ח) — אל הוודאות הרוננת: לֹא הִישׁוּעָה (ט).

ועם הבנת הקו הזה בתהליך נפשו של משוררנו, תוכן גם תופעה שנייה. במזמור מכונה בדרך כלל הקב"ה בשם הויה, בשמו הפרטי: ה'. פעמיים אתה מוצא את שם העצם הכללי: אלקים. בפס' ג: "אין ישועתה לאלוקים", ובפס' ח: "הושיעני אלקי". בפס' ג צריו הם האומרים בלעג, בכוונה רעה: "אין ישועתה לאלוקים". מול המלים הקטלניות האלה פונה בעל המזמור אל ה': "הושיעני אלקי"; "אלקים" אמנם, אבל בכינוי הקניין כביטוי יחסו האישי, האינטימי אליו. ואולם כשאמונתו ניצחה את הספקות נצחון סופי, הנך שומע: "לֹא הִישׁוּעָה". התחנות מן החושך לאור הן איפוא:

פסוק ג: אין יְשׁוּעָה לִּי בְּאֱלֹקִים  
 פסוק ח: הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹקֵי  
 פסוק ט: לֵהי הַיְשׁוּעָה

חוקרים שאינם רגילים לראות את מזמורי תהלים בשלימותם כורסם הולך וגואה מתוך עמקי הנפש המתפללת, אלא נוטים לקרוע אותם לגזרים לפי סימנים פילולוגיים חיצוניים, לפי חלוקה סכימאטית — מפרידים גם ממזמורנו האישי, "אני-דיודואלי" את פסוקו האחרון בשל תכנו ה"לאומי". אולם תפיסה זו נובעת מתוך אי הכרה של הנפש המתפללת ושל התהליך המתחולל בה בעת התפילה, אשר עליו כותב הרב קוק ז"ל בהקדמה לסידורו: "כל צער יחידי, כל מכאוב וחולי, כל צרה וצוקה, אשר איזו נפש סובלת, כשהוא נרשם בנשמה המאירה, המליאה טוב אלקי, איננו עוד צער פעוט ויחידי, הוא הוזה לצער עולמי וכללי. וטילוק צער זה מביא נהרה כוללת על אופק החיים וההוויה. לפי אותה המידה שגדול הוא הרצון של הטוב האלקי בנשמה המתפללת, באותה המידה שאור החכמה והעוז האלקי מקנן בה במעמקי הלב, כך התפילה קולעת אל מטרחה"<sup>1</sup>.

זה כוחה של התפילה! בעל המזמור נמצא במצוקה נוראה, הוא מתארה: ה' מה-רבו צרי! מול מצבו זה הוא מעמיד את אמונתו: ואת ה' מגן בעדי, וכבר התחזק עד שיוכל להודות: לא אירא מרבות עם, וכשלרגע שוב מתגבר בלבו הפחד, רק זאת יבקש: כי הכית את כל-איבי לחי, שה' ישתיק את אלה השואפים להטיל בנפשו את ארס הכפירה, אבל בשעה שהכניע באופן סופי את ספקותיו, הוא שוכח אפילו את אויביו בנפשו, אינו זוכר את צרותיו האישיות בכלל, ואין לו אלא בקשה אחת ויחידה: "על עמך ברכתך!" — על עמך, אולי לא לחנם חוזרת כאן אחרי "מרבבות עם" המלה עמך כדי להשוותם. ומי יודע? אולי כולל הוא בתפילתו זו כ-עמך גם את המחנה שכנגד, את רבות עם אשר סביב שתו עלי?!

1 דברים מאלפים על מהותה של נשמת האדם ותפילתו ניכל למצוא בדבריו של הסופר הצרפתי הגדול רומן רולן שהובאו במאמרו של ש. ה. ברגמן: "על הסתרת-הפנים ועל האורה האלקית" (בעיות, שנה ג', כרך ה', 244):

כשמת אביו של ויחאנאדא, נשבר מטה לחמה של משפחתו... או בקש את מורה, ראמא קרישנא, שיתפלל בעדו ובעד משפחתו. ענה לו המורה: "ילדי, תפילות כאלה אין באפשרותי להתפלל. אך אתה, למה אינך מתפלל בעצמך? הלך הצעיר אל בית התפילה והתפלל, אך בתפילתו הציפה אותו חדאות אלקים במידה כזאת, עד ששכח לגמרי להתפלל על משפחתו. המורה ציוה עליו: "שוב וחזור על תפילתך!" והתלמיד חזר על תפילתו, אך עבר את סף ההיכל, כשנשא תפילתו הסתלק ממנו. בפעם השלישית זכר אמנם, אך התבייש: כיצד יטריח את אלהיו בקטנויות כאלה? והתפלל: "אין לי חוסר בשום דבר, רק להכירך ולהאמין בך אני צריך."

(ב)

תהלים ו

- (א) לקנצתם, ונגינות צל־שִׁמְיִינִית. קומור לךָה.
- (ב) ה', אֶל־בְּאֶפְסָה תִּכְיִסְנִי, וְאֶל־בְּחֶמְתָּה תִּיִסְרְנִי!
- (ג) קִנְנִי, ה', כִּי־אֶמְלֵל אֲנִי! כִּי־נִבְהָלוּ עַצְמִי!
- (ד) וְנִפְשִׁי נִבְהָלָה מְאֹד — נֶאֱמַר, ה', צַדִּיקֵי...!?
- (ה) שׁוֹכֵה, ה', סִלְעָה נִפְשִׁי, הוֹשִׁיעֵנִי לְמַצַּן חֶסֶדְךָ!
- (ו) כִּי אֵין בְּמִנּוֹת וְכָרְךָ, בְּשֹׁאֵל מִי יוֹדֵה־לְךָ!
- (ז) נִגְזַמְתִּי בְּאֶנְחֹתַי! בְּדַמְצַתִּי עָרְשִׁי אֶמְסֶה, שְׂתַקֶּה בְּכָל־לְיִלָּה מִשְׁתִּי, שְׂתַקֶּה בְּכָל־צוֹרְכִי.
- (ח) שָׁשָׂה מְבַצֵּס עֵינַי, שְׂתַקֶּה בְּכָל־צוֹרְכִי.
- (ט) סוּרוּ מִפְּנֵי, כָּל־פְּעֻלֵי אָנֹן, כִּי־שָׁמַע ה' קוֹל בְּקִי!
- (י) שָׁמַע ה' תְּחִנָּתִי, ה' תְּפִלָּתִי יִקָּח, יִשְׁבוּ וְיִבְהָלוּ מְאֹד כָּל־אֲיִכִּי, יָשׁוּבוּ בְּשׁוֹ רַגְעִי!

האדם, שאת תחנוניו הננו קוראים במזמור ה, מוועזע עד עמקי לבו, והפסוקים הראשונים יתארו את סבלו ההולך הלוך וגבור, הלוך וחדור מן החוץ פנימה, ועד נפש יגיע. הלא כך נאמר בהדרגה: "אמלל אני... נבהלו עצמי, ונפשי נבהלה מאד" (ג-ד). בראשונה תיאור כללי: אמלל אני, ואחר־כך תיאור בשני פרטים: נבהלו עצמי, ונפשי נבהלה מאד. וגדול השני מן הראשון, לא רק בשל הוספת המלה מאד, אלא גם בשל השינוי בסדר המלים במשפט השני, בהעמדתה של המלה נפשי בראש לשם הדגשה. וכן להלן יפרט המשורר את תיאור סבלו: יגעתי באנחתי — נתעייפתי מרוב אנחה, וכו' (ז), עששה מכעס עיני — עיני בלתה כבגד שאכלו עש, מכעס — מצער ויגון (ח), וכבר הגיע עד שערי מוות, ולכן יבעתוהו מחשבות על כי אין במות זכרך, בשאול מי יודה־לך (ו). מהי הסיבה לזעזועים? רבות ושוונות הסיבות הנשמעות בתחנוניו. בקשתו היא: רפאני ה' — הוא איפוא, חולה, "כי נבהלו עצמי" גופו כאוב עליו (ג), "ונפשי נבהלה" — הווה אומר: מחלתו מחלת גפש (ד), ואלו בפ' ח הוא מתאונן: "עתקה [עיני] בכל־צוררי" — כהתה עיני בכל צוררי, רש"י סבור שצוררי — פירושו צרותי, "בשביל צרות שמצירים לי". אך על פי המשך, "סורו ממני כל־פעלי און" (ט).

"יבשו ויבהלו מאד כל איבי" (י) — נראית יותר דעת ראב"ע, כי המדובר הוא בצוררים ממש, בפועלי אוזן, שהנם אויביו של בעל המזמור.

עיניו שונים ורבים: אויבים, סבל נפשי, מחלות. את הגורמים האובייקטיביים אין בידינו לקבוע בוודאות. יש הסבורים שבעל המזמור חלה ומחלתו עוררה בו מוסר כליות, ואילו מצוקת האויבים אינה אלא תופעת לוואי למחלתו או אפילו תוצאה ממנה. אנשים אלה צורריו הם על ששמחים לאידו של איש האמונה הזה, בראותם בצרתו הנוכחית ובמותו הבא וקרב ללא עת הוכחה לעיני כל לתפיסתם, שאין דין ואין דין. אחרים חושבים, שמעשי איבה של פועלי אוזן הם סיבת סבלו הנפשי, וזה המשפיע על בריאותו הגופנית עד שהוא חולה למות.

אבל, לפי כל הדעות, יש ללמוד גם מתוך מזמורנו זה בראש וראשונה, מהו בעצם ההבדל בין המאמין ובין הבלתי מאמין במצב זה של אדם סובל, של אדם הכורע תחת נטל צרותיו. המאמין רואה את העולם ומלואו כהתגלות רצון ה', כל תופעות הטבע — מלאכי ה', כל מאורעות יומו — משרתיו, כל פגעיו — שליחיו, כל צריו ואויביו — שבטו, כל יסוריו — תוכחת מוסרו. ומתוך צרותיו, תהינה הן מה שתהינה. יפנה הוא אליו, ורק אליו בבקשתו.

ובכן מהי בקשת בעל המזמור זה? הוא יבקש לעצמו ויבקש על אויביו.

והנה בקשתו לעצמו: חנני, ה'! (ג), חנינה הוא מבקש, להתנהגות של חסד הוא מתחנן. אין הוא טוען כי היסורים שבאו עליו, אינם מגיעים לו. ובהתחננו רפאני, ה', אינו מתכוין בעצם שה' יסיר ממנו כל סבל, זה מתברר לנו מפתיחת תחנוניו: "ה', אל־באפך תוכיחני, ואל־בחמתך תיסרני" (ב). בפנייה זו המלים באפך, בחמתך הן הן המודגשות, לומר לך, שאין בעל המזמור מבטט ביסורים! יודע הוא יפה שזקוק הוא, האדם, ליסורים, בין שיש חטא בידו בין שחף הוא ממנו. אמונתו היא האמונה: "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה" (תהי' צד, יב), "כי את אשר־אהב ה' יוכיח, וכאב את־בן ירצה" (משלי ג, יב). וללא ספק גם תפילתו היתה יכולה להיות התפילה: "טוב־לי כי־עניתני למען אלמד חקיך" (תהי' קיט, עא), ובוודאי גם תפיסתו היתה התפיסה: "צריך האדם להחזיק טובה להקב"ה בזמן שהיסורין באין עליו. למה? שהיסורין מושכין את האדם להקב"ה" (תנח' כי תצא, ג). כשם שהפנינים אינן באות אלא מן הסבל שנגרם לרכיכות ים על־ידי חזירת גרגירי החול לקונכיית שלהן. כך אתה מוצא שכל מתנות טובות שנתן הקב"ה לבן־אדם, לא נתנן אלא על־ידי יסורים. כל הצרות המלוות את האדם בשל היותו אדם, מערישתו ועד קברו, וכל סבל המסמן את דרכו של האדם מאז צאתו מגן העדן — הכל, הן בחיים הפרטיים והן בחיי החברה, גרם להמצאתם ולפיתוחם של אותם הערכים הנצחיים בפעילותו, בשטח המדע, האמנות, האחרון אחרון בגמילות החסד, בהם נעשה האדם שותפו של הקב"ה במעשה בראשית. יסורים אלה נקראים על־ידי חז"ל "יסורים של אהבה" (ברכות ה), גם נתפסים כביטוי האהבה האבהית של בורא העולם ומנהיגו.

אבל יש יסורים שאינם מצרפים, אינם מחשלים, אלא מגוונים, משחיתים. הם

היסורים שיש בהם ביטול תורה. יסורים שאינם של אהבה. יסורים של חרון אף. זוהי תפילתו של ירמיה': "יסרני ה', אך במשפט, אל-באפך פן-תמעטני" (י, כד).

ומעתה נבין מהי בקשתו של המשורר המוכן לקבל יסורין, אלא שיהיו יסוריו של אהבה. "אל-באפך תוכיחני, ואל-בחמתך תיסרני" לפי המדרש בפנות נעים זמירות ישראל אל ה' במלים אלה, התכוין לומר: "טובים הם היסורים אלא שאין בי כוח לעמוד לא באף ולא בחימה" (שוחר טוב). ואכן אין דברי אגדה אלה אלא פשוטו של מקרא כמוכה מדברי משוררנו עצמם, בהם מתנה הוא את מצבו: "חנני, ה' כי אמלל אני", זאת אומרת הוא מרגיש את עצמו כעץ ימולל ויבש, רפה כוח עד שיוכל רק להיאנח במשפט מקוטע: "ואתה, ה' עד מתי...??" (ד).

אמנם על שאלה זו, של זעקת לבו השבור, אין בעל המזמור מקבל תשובה, אבל השתיקה "האכזרית" הזאת אינה יכולה לגזול ממנו את תקוותו. כוחו בגד בו, אך אמונתו עודנה אתו. הוא ממשיך להאמין שמשא של צרות לעיפה — זהו הנטל שהטיל ה' עליו בהתרחקו מן האדם, ומפני זה אין המשורר מתיאש מישועת ה' אלא פותח במאבק חדש על השגתה של קרבת אליקים, ואומר: שובה ה'! (ה).

הפעם אין הוא מסתפק עוד בהנמקת בקשתו, כמו בשלבה הראשון של פנייתו. כי אם יוסיף גם את מטרות ה: "הושיעני למען חסדך (שם), כי אין במות זכרך, בשאלו מי יודע-לך?!" (ו). לא למענו הוא מבקש, אלא למען ה': לא על האינטרס שלו בלבד ידובר. הלא האינטרס שלו בהצלתו מן המוות אינו רק למען יראה חיים, אין החיים מטרה כשלעצמה, אין להם ערך עצמי. הוא רוצה לחיות אך ורק בשל האפשרות אינה ניתנת לבן תמותה, כי אם בהיותו בחיים<sup>2</sup>. עניינו בכלל לא עניין פרטי אלא כללי. לא עניינו של האדם. העניין הוא העניין האלקי בעולם.

הנה לך. לא לי. קְפְדֵי לְשִׁיךָ

וּלְשֵׁם קְבוֹדְךָ, לֹא לְשִׁכְרִי שְׂפָלְתִי.

— כך אומר ר' שלמה בן גבירול. וזוהי בעצם כוונת טענתו של בעל המזמור: כי אין במות זכרך, בשאלו מי יודע לך?<sup>3</sup>

2 השווה: "לא המתים יהללו יי, ולא כל יורדי דומה ז" (תהי' קטו, יז). "כי לא שאל תודך, מות יהלוק, לא ישברו יורדי בוד אל אמתך ז" (ישע' לח, יח).

3 רעיון דומה לזה המוצא את ביטוייו אצל בעל המזמור בהתפללו בעדו, מובע גם ע"י ש"י עגנון ב"פתחה לקדיש אחר מטתם של הרובי ארץ ישראל":

"כל אחד ואחד מעמנו חשוב לפניו [לפני ה'] כלגיון שלם, לפי שאין לו הרבה להעמיד במקומו. ניפקד חס ושלוים אחד מישאל באה נחת בלגיונותיו של המלך ובאה תשות כוח כביכול במלכותו יתברך, שהרי מלכותו חסרה לגיון אחד מלגיונותיו ונתמעטה חס ושלוים גדולתו יתברך".

מתפסית עולם זו נובעת גם בקשתו על אויביו. הריחי כתובה בפ' יא: "יבשו ויבהלו מאד כל-איבי, יבשו יבשו רגע!"

כבר על-פי קריאה שטחית מתברר שעל צורריו שהביאו עליו מצרי שאול, או (לפי הסבר אחר) צפו למותו, אינו מבקש שיירדו לשחת. ירמי' אחרי שביקש "יטרני, ה' אך במשפט, אל-באפך פן-תמעטני" (שם), הוסיף ואמר: "שפוך חמתך על-הגוים וכו'" (שם, כה), אבל לרוח מזמורנו כוונה כזאת זרה לגמרי. אמנם הוא רוצה לראות את נקמת ה' מאויביו בבקשו ממנו: "ויבהלו מאד כל-איבי!" — וזה כנגד מה שנגרם לו על ידם או ששמחה היא בעיניהם: "נבהלו עצמי, ונפשי נבהלה מאד" (ג'ד). הרי: "מידה כנגד מידה!"

אולם מדוע "ויבהלו"? ולשם מה "ויבהלו"? כבר נאמר בראש הפסוק יבשו, כלומר: "בהרפאי יבשו ויבהלו כל איבי שהיו מקווי מיתתי" (רד"ק). אם כן יבושו על תקוותם ועל מזימתם למצוא במותו הוכחה לכפירתם. ועוד נאמר בסוף הפסוק "יבשו יבשו רגע!" כדעת רד"ק התכוין בעל המזמור לומר: "כשיראו שלא עלתה מחשבתם, ישובו אלי להיות בשלום עמי ובאותו רגע יהיה להם בושת ממני". אבל לפי פשוטו של המקרא, פירוש "יבשו יבשו רגע!" — מתוך שבוש יבושו מרעתם ישובו אליך בתשובה. כשם שאין ה' חפץ במות הרשע, כי אם-בשוב רשע מדרכו וחיה (יחז' לג, יא), וכמו שהתפלל ר' מאיר על-פי עצת ברוריה אשתו, על שכניו הבריונים שיחזרו בתשובה (ברכות י). — כך משוררנו אף הוא אינו מבקש אלא שישובו בן-רגע.

ואכן כוונתו השלימה של המשפט: "יבשו יבשו רגע" תתברר לנו אם נשים לב לכך שהפועל ש'ו'ב' מופיע במזמורנו פעמיים. יבשו שבפסוקנו רומז למה שכתוב בפ' 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, וכו'), ועתה נגלה שבעצם כוונת הבקשה היא יותר רחבה ועמוקה, ברצותה לומר, שתשובת ה' אל מאמינו תחזיר בתשובה את הכופרים בו, עד שגם הם יבשו יבשו! וכך יתגדל שמו בעולמו.

זאת ועוד!

"שובה ה', חלצה נפשי!" ישוב ה' אל האדם שממנו התרחק — לטוב לו.  
 "יבשו יבשו רגע!" ישוב האדם אל ה', אל מקור הטוב שממנו התרחק — לטוב לו.

(ג)

ת ה ל י מ ט ו

סמור לך.

(א)

ה' מי-יגור באהלך. מי-ישפן בְּהַר קְדֹשֶׁךָ?

(ב) הולך תמים ופעל צדק ודבר אמת בלבבו.

(ג) לא-נגל על-לשנו. לא-נקה על-קרבנו.

לא-צפשה לרעהו רעה. וטרפה לא-נשא על-קרבנו:

(ד) נקנה בציניו נקאס. ואת-יראי ה' יכבד:

נשבע לקרע ולא יקר:

(ה) כספו לא-נתן בנשף. וחסד על-נקי לא-לקח —

עשה אלה לא ימוט לעולם:

מזמור טו הוא שיר לימודי ודומה בזה למזמור א. גם נושאם אחד. שניהם באים ללמד מהו טיבו של האדם האידאלי. ואולם בנוגע לצורה 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, ודובר אמת בלבבו, וכו’”.

ובסיום כסיכום:

“עשה אלה לא ימוט לעולם!”

כזהו המבנה 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, וכו’”.

ושוב כסיכום:

“ישא ברכה מאת ה', וצדקה מאלהי ישועו!”

על פי סגנונה של השאלה, שהוא אחד, בשני המזמורים האלה, רוחות הדעה בין

הפרשנים החדשים, שלפנינו משירי העליה לגל. פרופ' קויפמן מביע השערה,

כי כד (א'ו) שירים של קהל העולים להר הבית, ואילו טו, הוא משירי עולי הרגל

הלנים בהר הבית או בסביבתו (תולדות האמונה הישראלית ב' 527, 674). יתר

על כן, מבנם 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

בכורים (בכורים ג, ג). נציגם של באי מועד היה מעמיד את השאלה: מיהו הראוי

להיראות את פני ה'? ובשם המקבילים את פניהם היה משיב להם איש, אולי כהן.

אמנם אין כל רמז במקרא שהיה קיים מנהג כזה, אך אין גם אפשרות להוכיח שלא היה קיים, וששני מזמורים אלה, ואולי גם אחרים בס' תהלים, נאמרו בהזדמנות כזאת. אולם מתקבלת יותר התפיסה, שבפרקנו צורת השאלה והתשובה אינה אלא אמצעי דידיקטי, אולי מטבע מאובן שמקורו באותו המנהג המשוער, ולמעשה אין למזמורנו עוד כל קשר ישיר לבית המקדש, אלא הוא שיר לקח על עקרונותיה של תורת ישראל, כפי שהגנו נדרש על ידי ר' שמלאי, לאמור: "שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה, בא דוד והעמידן על אחת עשרה, דכתיב: מזמור לדוד. ה' מי יגור באהלך, ומי ישכן בהר קדשך? הולך תמים, ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו, וכו'" (מכות כג, כד). ואשר לנוסח השאלה, לביטויים: באהלך, בהר קדשך — יש לפרשם לא במובנם המילולי, אלא בדרך השאלה, בהוראה של קרבת אלקים, שכן אנו מוצאים את שימושם של ביטויים אלה ושל נרדפים להם במשמעות משאלת כזאת הרבה פעמים במקרא: "ושבתי בבית ה' לארץ ימים" (תהי' כג, ו); "שתולים בבית ה', בחצרות אלקינו יפריחו" (צב, יד), ובמיוחד תיזכר בקשתו של בעל מזמור סא, המזכירה ביותר את פסוקנו: "אגורה באהלך עולמים" (ה), על כל פנים השתמש הנביא (ישעי' לג, יד) במזמורנו בדרך השאלה, בשומו בפי חטאי ציון את השאלה, "מי יגור באהלך?" בלשון זו: "מי יגור לנו אש אוכלה, מי יגור לנו מוקדי עולם?" כשהגיבים "אש אוכלה", "מוקדי עולם", הם כינוייו של ה' על פי הכתוב: "כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא" (דב' ד, כד, עי' גם ט, ג).

יש איתאום בין סיום התשובה ובין השאלה. הלא המשפט: "עשה אלה לא ימוט לעולם" — אינו משיב במישורין למה שנשאל: "ה' מי יגור באהלך, וכו'?" רשי' מנסה ליישב את הקושיא בהוסיפו למלים: "לא ימוט" — "הוא ראוי לגור באהלך". ובדומה לו יישובו של רד"ק: "עושה אלא 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, בה הוא שואל מיהו הזוכה לקרבת ה', מסתברת התשובה: "עשה אלה לא ימוט לעולם", בהתאם לדברי הכתוב: "שויתי ה' לנגדי תמיד, כי מימיני בל-אמוט" (טז, ח). הזוכה בקרבת אלקים לא ימוט לעולם!

ודאות תפיסתנו על קשר זה בין פתיחת המזמור לסופו, תחזק עוד יותר אם בהתעמקנו בלשון השאלה נבין את כוונתה השלימה. ה', מי יגור באהלך" — נאמר. ויושם לב לכך שבעברית המקראית בא השורש גור במשמעות להיות גר, כלומר לשבת מחוץ לארץ-המולדת, ומאחר שהגירה מארץ לארץ סיבתה היתה בדרך כלל צרה, כלכלית, או פוליטית, יש בפועל זה אף מהוראה של בקשת מחסה ומקלט,

4 "ויהי רעב בארץ ויורד אברהם מצרימה לגור שם" (בר' יב, י); "ויברחו הכאתים גתימה, ויהיו שם גרים עד היום הזה" (שמ"ב ד, ג). אל יחנן בן קרח ואנשיו המתכוונים לברוח

כשם שנראית להעיד עליה גם התקבולת בפסוק שהזכרנוהו לעיל (פרק סא, פסוק ה):  
 "אגורה באהלך עולמים,

אחסה בסתר כנפיד!"

בעל מזמורנו בשאלו: "מייגור באהלך, מי ישכן בהר קדשך?" — מתכוין  
 איפוא לדעת מי האיש הזוכה בחסותך, בחסינות שקרבת אלקים  
 מעניקה.

כאדם דתי יודע הוא את מקומו בעולם, לא רק את הדרגה בה הוא עומד אלא  
 אף את הדרגה אליה צווה להגיע. 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 הוה. וזהו שנאמר: "ה', מייגור באהלך?" לפיכך באה התשובה  
 בה, והיא תשובה ישירה: "עשה אלה לא ימוט לעולם!"

השאלה: "מייגור באהלך" — מופנית אל ה', פנייה זו אל ה' אינה מליצה כלל  
 וכלל. זוהי באמת ובתמים שאלה אל ה' שבקרבנו ניתן המפלט היחידי במאבקו.  
 אבל התשובה אינה — כבספרי הנביאים — הדיבור האלקי העונה ישירות לשואל  
 בנאום ה'. לא כך הוא עניינו של בעל המזמור. הוא הוא הפונה אל ה' בשאלתו, והוא  
 הוא העונה לעצמו. מתוך שאיפתו לקרבת ה', שהיא עצמה כבר דרגה של קרבת ה',  
 מקבל הוא את תשובת ה' מעומק נפשו.

נפשו המתפללת של משוררנו רוויה רוחה של תורת ישראל שלפיה קרבת אלקים  
 הוא הטוב העליון, ולא התחברות עם האלקים ולא התמזגות על-ידי טישטוש  
 גבולין בין יצור ליוצרו. אין ההתקרבות אלא קיום מצוה (הרמן כהן). "לא  
 ייתכן להתקרב אל האלקים כי אם במעשים מצויים מאת  
 האלקים" (כורתי ב, מו). פסוק אחד אומר: "כי מייגוי גדול אשר-לו אלקים  
 קרובים אליו כה' אלקינו?" (דב' ד, ז). ופסוק שני אומר: "ומי גוי גדול אשר-לו  
 חקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת?" (שם, ד). הוה אומר, שיש קשר  
 בין קרבת ה' ובין תורתו. אין דרך אחרת המובילה לקרבה אליו מאשר הדרך  
 שנסללה אליו בתורתו. לא תיתכן איפוא לשאלתו של בעל המזמור כל תשובה, שלא  
 יהיה תכנה קיום מצוות! מי ששואל: "ה', מייגור באהלך?" — הוא יודע וגם יודע:  
 "כי לא אל חפץ רשע אתה, לא יגרך רע!" (תה' ה, ה). ואכן, כאמור, נמנים  
 במזמורנו אחד-עשר דברים המשמשים תנאי "לגור באהלך של ה'", זאת אומרת:  
 משמשים אמצעים לקרבת אלקים, לשמירתה ולקיומה של הקרובה הזאת שיסודה  
 ההתקרבות.

גם כאן כמו במזמור א ניתנת הגדרת האדם האידאלי באנטיתזה. נאמר עליו מה  
 יעשה, וכן נאמר עליו מה לא יעשה. ועוד דמיון לשוני בשני התיאורים: צורת  
 הפעלים במשפטים החיוביים הם בשני המזמורים כאחד צורות הווה או עתיד. שם,  
 מטני חמת נבוכדנצר אומר ירמי: "אם אתם שום תשמון פניכם לבא מצרים ובאתם לגור  
 שם" (מב, טו). עי מאמרו של ד"ר ולינגמן: "גר" ב"אנציקלופדיה מקראית" ב, עמ' 546.

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). ואלו 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-קרבו" (ג), "כספו לא-נתן בנשך, ושחד על-נקי לא-לקח" (ה). אמנם במזמור א מדובר ראשונה ב"סור מרע": "לא הלך בעצת רשעים, וכו'", ואחר כך נזכר "עשה טוב": "כי אם-בתורת ה' חפצו, וכו'", ואילו ברשימת שירנו מתוארות ראשית תכונות חיוביות: "הולך תמים, וכו'" והתכונות שלא תמצאנה אצל מי ש"לא ימוט לעולם", מובאות רק אחרי כן: "לא-רגל על-לשנו, וכו'". 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 לקרבת אלקים.

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 היסטירונומי (מצווה ע"י אחרים), ואילו האידיאלי הוא המצב של אוטונומיה (מצווה ע"י עצמו, כלומר ע"י רצונו של העושה), ומשום כך נדרש מן האדם עוד שיהיה דבר אמת בלבבו — דובר אמת שבלבו, שלא יהיה אחד בפה ואחד בלב, כי אם פיו ולבו שווים, דיבורו ומחשבתו זהים, שניהם כאחד של אמת. ברו כתוכו. "כי-לא לפניו חנף יבוא ז" (איוב יג, טז).

וכך כותב ר' בחיי בהקדמה ל"ספר חובות הלבבות": "וצריך שתדע, כי הכוונה והתועלת במצוות הלבבות הם — שיהיו גלוינו וצפונינו שוים 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' אלקיך' (דב' יח יג), ואמר: 'הולך תמים ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו'".

הדרישות חלות איפוא, לפי פס' ב על כל הליכתו של האדם, זאת אומרת: 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: "הזורע תמים פעלו" (דב' לב, ד); "אלקים... צדק מלאה ימינך"

(תהי' מזה, יא); "וה' אלקים אמת" (ירמ' י, י). בתננו דעתנו על כך שהת- ארים "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 לפעו- לותיו" (מורה נבוכים א, נד). אם: "את-ה' האמרת היום, להיות לך לאלקים, וללכת בדרכיו ולשמור חקיו ומצותיו ומשפטיו וכו'" (דב' כו, יז). — אז, ורק אז: "וה' האמירך היום להיות לו וכו'" (שם, יח).

זה שאמר הכתוב:

"ה', מייגור באהלך, מיישכן בהר קדשך?  
הולך תמים, ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו?"

גם אם לא נתח את שאר הדרישות שבעל המזמור מעמיד בהמשך תשובתו, עלינו לקבוע באופן כללי, שבפסוקים הבאים יינתן תיאור של אורח חיים בו 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<sup>5</sup> את דרך האיש אשר בתורת ה' חפצו. נאמר לנו בפרקנו בפסוקים ג-ה באופן קונקרטי למה התכוין התיאור המופשט של פס' 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 (המושגתת על הטעמתו של המוסר החברותי מול 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 פולמסם של הנביאים בעבודת בית המקדש) אינם מפרשים את המקרא כפשוטו. וגם הרמב"ם עוקב את המקרא בדעתו על הקרבנות (מורה נבוכים ג, לב) שאין לסוג זה של עבודת ה' ערך אלא בעקיפין על-ידי ביטול עבודה-זרה. היעדרן של מצוות שבין אדם למקום ברשימת הדרישות במזמורנו מתפרש יותר על פי דברי ר' יהודה הלוי (כוזרי ב, מזח): המצוות המוסריות "הם החקים השכליים (חוקי המוסר שהשכל או הטבע מחייב אותם), והם הקדמות והצעות לתורה האלקית (מצוות שמעיות, מצוות שלא נתגלה טעמן ונימוקן השכלי) קדומות לה בטבע ובזמן. אי אפשר בלעדיהם בהנהגת איזו קהילה שתהיה מבני אדם עד שקהל הלסטים

5 עי' רד"ק: "והיה כעץ, דמה 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 ויגוחו תחתיו לכל העלים וישתו מן המים אשר תחתיו ויאכלו מפריו... כן האדם הטוב יקחו ממנו בני אדם פריו וכו'".

אי אפשר שלא יקבלו הצדק ביניהם, ואם לא, לא היתה מתמדת חברתם... תורות האלקיות 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 היתה להם יתרון העניין האלקי."

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

אך תשובה אחרת נראית לנו כמתאימה ביותר לשאלה, למה הוזכרו באופן מיוחד מכל המצוות שבין אדם לחברו, אלה, ורק אלה? לשם כך עלינו לנסות להבין לחווייתו הנפשית של המשורר כפי שהיא עוצבה על-ידי מקומו בחברה הסובבת אותו ועל-ידי היחסים החברתיים השוררים מסביבו. (ואם גם לכאורה יראה 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, בה 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 ראיית התהום הרובצת בין המקום עליו הנו עומד ובין המקום אליו עליו לעלות, אלא בד בבד אתה נמצאת אצלו גם ידיעת גודל תפקידו ביחס לקטנותו כוחו.

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

שלוש הן הסכנות האורבות לאדם הנתון בתוך החברה:

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

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

פנייתו אל ה' בשאלה-בקשה מי-יגור באה-לך— בוקעת ועולה איפוא מתוך דחף ממשי מוחשי בחייו בתוך חברה מסוימת על תנאיה המיוחדים. והמבחר המיוחד של תכונות אשר במציאותן או בהעדרן, ושל מעשים אשר בקיומם או בביטולם מותנית ההגנה, החסות בהר קדשך— המבחר הזה בוודאי נקבע בהתאם למה שראה, חיפש ולא מצא המשורר בחברתו, בהתאם לאותן תופעות אשר בהן הוא נתקל בחברה ואשר הן מסכנות את קיומו, את אמונתו, את ישרו. מזמורינו אינו איפוא רק שיר לימודי, לקח הבא ללמדנו מה הן תכונותיו של האיש האידיאלי, אלא הוא גם ואולי בעיקר— תפילה— בקשה לזכות באותן תכונות אשר על ידן תבוא לו כל הגנה גופנית, מוסרית, דתית.

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

ה', מי-יגור באה-לך, מי-ישכון בהר קדשך?

— קרבת אלקים על כל הטוב שבה מתבקשת כאן ע"י נעים הזמירות. הולך תמים, ופעל צדק, ודבר אמת בלבבו!

— ההידמות לאלקים, ההוצאה לפועל של מה שניתן בכוח, התגשמותו של "צלם אלקים", היא התשובה לשאלה-בקשה. לא-רגל על-לשונו וכי.

— התרחקות במיוחד מן המעשים הנעשים בידי רחקי אלקים. ומי שמתרחק ממה שמחק את "צלם אלקים" מעל הפנים, ומי שמתקרב לאלקים בהדמות לאלקים— ימצא קרבת אלקים!

ובקרבת אלקים יהיה מחוסן מפני כל הבא מן ההתרחקות מאלקים: עשה אלה לא ימוט לעולם!

[ד]

תהלים ח

- |                             |  |     |
|-----------------------------|--|-----|
|                             | לְקַנְצֵם, עַל־הַנְּשִׂימָה, קַמְסוּר לְנֹד. | (א) |
| ה' אֶלְנִינוּ,              | קַה־אֲדִיר שִׁמְךָ                           | (ב) |
| קָכַל־הַעֲרָץ!              |  |     |
|                             | — אֲשֶׁר תָּנָה הוֹרֶךְ עַל־הַשָּׁמַיִם —    |     |
|                             | סָסִי עוֹלָלִים וְיָנְקִים יִסְדֶּךָ עוֹ     | (ג) |
| לְמַעַן צוֹרְרֶיךָ,         | לְהַשְׁבִּית אוֹיֵב וּמְתַנְּקֶם             |     |
|                             | מַעֲשֵׂה אַעֲבָלְתֶיךָ:                      | (ד) |
|                             | יָרַם וְכוֹכָבִים                            |     |
| קַה־אֲנוֹשׁ קִי־תוֹכְרָנוּ, | וְכַן־אֲדָם קִי תִשְׁקָרְנוּ?                | (ה) |

- (ו) נְתַחֲסְכֶהוּ קַעַט סְאֵלֵהֶם, וְנָכְוֹד וְנֶדְרַת תְּעַקְרֶהוּ;  
 (ז) תִּקְשִׁילֵהוּ בְמַעֲשֵׂי נְדִיף, כִּל שִׁטָּה מִסַּחֲבֵי גְלוֹי;  
 (ח) צַנְה נְאֻלְסִים קָלֶם, וְגַם בְּקִמּוֹת שְׁדֵי,  
 (ט) צַפּוֹר שְׁמִים וְדָנֵי הַיָּם, עֲבַר אֲרָחוֹת יָמִים,  
 (י) ה' אֲדַנִּינוּ, סֶה־אֲדִיר שִׁמְךָ, בְּקָל־הַעֲרָץ!

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 להמנון. אבל — האם אין מסגרת זו רק חיצונית, הסוגרת בתוכה חטיבה שאינה אחידה לפי עניינה? האם הקשר שבין ב"ג ובין ד"ט קשר הדוק? ועוד: נשווה נא את הפזמון שבסוף המזמור לקטע שקדם לו.

ה' אדנינו, מה אדיר שמך בכל הארץ! (י).  
 כִּי־אֲרָאָה שְׁמִיךָ, מַעֲשֵׂה אֲצַבְעֶיךָ וְכו' (ד) מֵה־אֲנוֹשׁ כִּי־  
 תִזְכְּרֵנוּ וְכו' (ה) וְתַחֲסֶרְהוּ מַעַט מֵאֱלֹקִים וְכו' (ו־ט).  
 — האם הפזמון הוא מסקנה ישירה ממה שתואר לפני כן?

על פי סקירה ראשונה נראית דעתו של פרופ' סגל (תרביץ, ו', תרצ"ה 126—127):  
 "ניתוח תוכן המזמור מוכיח שהוא מתחלק לשני חלקים נפרדים בלא קשר הגיוני ביניהם, והם ב"ג, ד"ט. ברור שעיקר המזמור הוא בחלק השני עם שני הפזמונים, והחלק הראשון נראה כעין קטע משיר אחר שנכנס כאן שלא במקומו. נושא המזמור המקורי הוא גבורתו של הבורא, והגדולה והממשלה בתבל שנתן הבורא לאנוש החלש". בנוגע לשאלת הקשר שבין החרוז החוזר ובין הקטע ד"ט (שהוא לפי השערתו: "המזמור המקורי") קובע פרופ' סגל שני דברים: (1) "המשורר מדבר במזמור עצמו בלשון יחיד, אראה (ד), אולם בפזמון מדובר בלשון רבים, אדנינו, כנראה ע"י מקהלת המזמרים"; (2) "בתוכנו, פירסומה 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". שציינה על ידו לפני כן במלים אלה: "אמנם תוכן הפזמון יוצא מתוך תוכן של השיר, אבל לא תמיד הוא קשור לתוכן השיר כחלק עצמי בקשר הגיוני אמיתי".

אבל — אם נעיין במבנה פרקנו, ואחר כך נעקוב אחרי מהלך מחשבתו של משוררנו, ניווכח שמסקנותיו של פרופ' סגל אינן הכרחיות ואינן 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 מצייץ 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

בא ה' אדנינו, מה-אדיר שמך בכל הארץ!

בב אשר-תנה הודך על-השמים. ד כִּי-אֵרָאָה שְׁמִיךְ, מַעֲשֵׂה אֲצַבְעֶיךָ וכו'.

ג מפי עוללים ויונקים ה מה-אנוש כי תזכרנו וכו'? ו ותחסרהו מעט מאלקים, יסדת עז למען צורריך וכו'. ו

זט תמשילהו במעשי ידיך וכו'!

י ה' אדנינו, מה-אדיר שמך בכל-הארץ!

בשני החלקים שבין החרוז החוזר בולטת לעינינו ההרמוניה, הקבלה ספרותית ועניינית כאחד. בשניהם מדבר בעל המזמור בשמים (ב ב; ד) ובאדם (ג; ה-ט) בהבליטו מצד אחד את קטנותו ומצד שני את גדולתו (מפי עוללים ויונקים יסדת עז וכו'—מה-אנוש כי-תזכרנו וכו', ותחסרהו מעט מאלקים וכו', תמשילהו במעשי ידיך וכו'). ועוד: המסופר על השמים מופיע במשפט טפיל, לא רק בחלקו הראשון של המזמור (ב ב): "אשר תנה הודך על השמים", אלא גם בחלק השני (ד: "כי-אראה שמך וכו'"). כשהוראת המלה כי: "אם", "כאשר"<sup>6</sup>. הנה אומר: עדותם של השמים על אדירות ה' נזכרת רק דרך אגב, ואילו עיקר התיאור הוא כיצד היא מתבטאת על ידי האדם.

ואם נעיין עיון תחבירי בפסוק ב ונקבע לאן שייך משפט הזיקה אשר-תנה הודך על-השמים — יתברר לנו עוד יותר שמזמורנו מתכוין להאדיר שם ה' בהצביעו 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 את הודך, מעמד מלכותך<sup>8</sup> על השמים — מה-אדיר שמך בכל הארץ! — ועוד יש לציין, שלא בדרכו של חבקוק, המתאר את מלכותו של ה', המשתקפת בשמים ובארץ, מבחינה תחבירית בשני

6 השוה: "כי תקנה עבד עברי" (שם' כא, ב); "וכי ימכור איש" (שם ז); "כי יבער איש" (שם כב, ד); ועוד.

7 תנה מקור מרחב, כמו: "אל תירא מרדה מצרימה" (בר' מו, ג), ומשמש פעל נטוי בעבר. כמו "גם אילת בשדה ילדה ועזוב" (יר' יד, ה), שפירושו: ילדה ועזבה (רד"ק).

8 הוד תארו של ה' "לך ה' הגדולה והגבורה וכו' וההוד" (דהיי"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).

משפטים שונים: "כסה שמים הודו, ותהלתו מלאה הארץ" (ג, ד), ולא בדרכו של בעל המזמור קמה, המתנה על ה': "הודו על-ארץ ושמים" (יג), הלך משוררנו; הוא בשירו על אדירותו של ה', מעיר על הודו שעל השמים רק בהערה צדדית, ואילו השורש העיקרי להמנונו 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 ממשך: "מפי עוללים ויונקים יסדת עז וכו'" (ג).

— ואולם מה משמעות המשפט העיקרי בחלק הראשון של מזמורנו: מפי עוללים ויונקים יסדת עז, למען צורריך, להשבית אויב ומתנקם? נראה שהפסוק מתכוין לומר, כי היסוד עליו הקים ה' מאז ומעולם (יסדת — עבר 2) עז, כוח מלכות<sup>9</sup>, הוא: מפי עוללים ויונקים. זהו הבסיס למלכות ה' על הארץ. למען צורריך, נגד<sup>10</sup> "המכחישים האומרים אין אלוה" (ראב"ע רד"ק), להשבית אויב ומתנקם, להשתיקם<sup>11</sup>.

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 קלמוסין נשתברו כבר בפירוש הפסוק הזה, ולא פחות נשתבר הפסוק על ידי הקלמוסין. לפי רד"ק כוונת הפסוק היא: "תחילת הנפלאות אשר באדם אחר יוצאו לאויר העולם היא היניקה... שעשה לו הקב"ה נקב בשדיים כענין 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 עז, 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: "ואעפ"י 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. האדם, היצור היחיד שחונן בבינה וראה את הנס הזה אצל בעלי חיים לא פחות מאשר אצל תינוקותיו. להיפך: דאגתו האבהית של הבורא נראית יותר לעינים אצל שאר הבריות, ובכלל: לו היתה כוונת המשורר

9 עז — תארו של ה', השחה "עז ותמארת במקדשו" (תה' צו, ו); "הבו לה' כבוד ועז" (שם, ז); "ארון עזך" (שם קלב, ח); ועוד.

10 השחה: "ה' נחני בצדקתך למען שורריו" (תה' ה, ט); "למען איבי פדני" (שם סט, יט).  
11 להשבית — להשתיק. השחה: "הידד השבתי" (יש' סז, י); "והשבתי גאון עזים" (יח' ז, כד).

להוכיח בהוכחה חותכת את השגחת אלקים, 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: "מעט שיחל הנער לדבר, וזה טעם מפני עוללים, אז תחל מתכוננו לקבל כוח הנשמה החכמה עד שתשכל בשיקול דעתה כוח בוראה כי תחזק הנפש יום אחר יום, וזה טעם יסדת עוז".

אמנם דעתו של ראב"ע נראית יותר כפשוטו של המקרא, לא רק מפני שכושר הדיבור הוא התכונה המיוחדת והאופיינית לאדם<sup>12</sup>, אלא גם מפני שהמלה "פה" משמשת תכופות מיטונומיה בהוראה של "דיבור"<sup>13</sup>. 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 יסודת עז, כמו שמפרשו ראב"ע: "קבעת יסוד, התחלה לעוז", וכן דחוק הפירוש הניתן על ידו למלים מפני עוללים ויונקים. — יתר על כן: אילו רצה משוררנו להסתייע — על דרך ההוכחות התיליאולוגיות — בכושר דיבורו של האדם כראיה לאדירות הבורא, היה בודאי מצביע על דיבורו של האדם המשכיל והמבין, ולא על פיטפוט פיהם של תינוקות.

לנו נראה לפרש את הכתוב בדרך אחרת.

"עולל ויונק" מושג אחד הוא (הן דיא דיאחן — "שנים שהם אחד"), שהוראתו: ילד קטן היונק עדיין וטרם ידבר, אלא ישמיע הברות מקוטעות. לפי בעל המזמור קולות מגומגמים אלה, היוצאים מפני עוללים ויונקים, שהם סתומים, בלתי מובנים ומחוסרי כל טעם, כבר הם הם היסוד לעוז מלכותו של ה' כנגד כל כפירה. הבעתם הפרימיטיבית הזאת של חיי האדם הקטן ומחוסר הישע לכשעצמה, נראית בעיני המשורר כחומה בצורה שאליה תנופצנה כל אבנים ובליסטראות של הכפירה. פיטפוט פיהם של תינוקות יחריש חירופים וגידופים.

על הסבר זה משיגים אחדים מן הפרשנים החדשים גם מבחינה עניינית. מורגנשטרן<sup>14</sup> כותב: "כנגד תפיסה זו יש לומר, יונקים אינם מדברים, והשימוש היחידי שהם עושים בפיהם אין בו כדי להעיד על כוחו וגבורתו של האל". בדומה לו טוען מובינגל<sup>15</sup>: "היכן היסוד האמפירי (נסיוני) לאמונה כזו? ואין

<sup>12</sup> בתרגום אונקלוס מתפרשים דברי הפסוק "ויהי האדם לנפש חיה" (בר' ב, ז): "והוה באדם לרוח ממלא" [אולי תפס את המלה חיה, כמו "חיה" ז] (תורה שלמה ב', רט"ו הערה קס"א). ע"ג רש"י שם: "שנתוסף בו דעה ודיבור". — השחה עוד את הכינוי לאדם: "מדבר" ו  
<sup>13</sup> השחה: "ונשאלה את פי ה' (בר' כד, נו); "לא אוכל לעבר את פי ה'" (במ' כב, יח); "ומים לא יעבור פי ר'" (מש' ח, כט); ועוד.

Hebrew Union College Annual XIX, 1945-46, 494 14

Studia Orientalia Joanni Pedersen Dicata, Hauriae 1953, 258, 15

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

הבאנו את טענותיהם של שניים מחוקרי המקרא הגדולים של ימינו בשלימותן, לא כל כך 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: מפיו עוללים ויונקים יסדת עז, אמנם אמת אמפירית היא, שגימגומי 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 אלוקים בלבו הוא ישמע — על אף כל ידיעה אמפירית — עדות לגדולת ה' ותפארתו מפי גימגום התינוקות. הוא יראה — על אף מה שהורהו הנסיון — כי הרשעה כולה כעשן תמוג לפני הבל פיהם! ואין אמת הנסיון האמפירי בפני ודאות זו, אלא כדוגמת החלום בעיני המקיץ מחלומו, אשר אם ישווה את חוזהם ועוצמתם ובהירותם של רשמיו הנקלטים בחושו בהיותו ער למראות חלומותיו, יהיו בעיניו עתה חלשים, חיוורים, שדופים, חסרי ממשות.

הוזה אומר: אם גימגומם חסר המשמעות של עוללים ויונקים, אם מעשים שאין עמם תועלת, הנעשים בידי יצורי בני אדם קטנים — "והנה הם מאוד תחת מדרגת ולדי הבהמה" (ביאור) — עדות הם לכל באי עולם על אדירות בוראם, הפעולות הציביליטוריות הנעשות בידי בני אדם בהגיעם למלוא התפתחות כוחותיהם השכליים והנפשיים — לא כל שכן.

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

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

חלק שני

חלק ראשון

בב א ש ר-תנה הודך על-השמים	ד	כי-אראה שמיך וכי
ג מפיו עוללים ויונקים יסדת עז	ה	מה-אנוש כי-תזכרנו וכי

בחלק א' הזכרה התגלות ה' בהוד השמים רק במשפט טפל, כבדרך אגב, כדי שמוּלם 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 שהכרתת האדם תובלט ביתר הוד.

והקבלה זאת במבנה שני החלקים אינה באה רק כדי שתהיה ביניהם הרמוניה ספרותית, אלא גם כדי להבליט שהרעיון המובע בחלק השני מקביל לזה שבראשון ועוד מפתחו ומשלים. בשני חלקי המזמור מתבטאת הפאראדוקסה המלמדת ואתנו להכיר גדולת הבורא דווקא בזה שלא דרכינו דרכיו, "ולא כמו שאנו סבורים —

הוא סבור. "בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענותנותו". גדולתו בעליונים — הוד שמים; עונו בתחתונים — מפי עוללים ויונים קים. ובבוא אויב ומתנקם, גיבור ועריץ לחרף שמו הגדול משתיק הוא את דבריהם בקולו החלש של קטני בני אדם, בבכיים של עוללים ויונקים. אבל רקע זה של הודך על-השמים שבחלק הראשון, אינו מצע מתאים להבעת הפאראדוקסה בחלק השני. בחלק הראשון מדובר בתופעה בחיי האדם, שהיא תוצאה אורגאנית ונפשית בלי יודעים, אותה הולם רמו לתופעה טבעית המתגלית לאדם בעזרת אחד מחמשת חושיו בלי כל פעולה עיונית. בהתאם לזה הפאראדוקסה גם אינה מובעת אלא רק בין השטין, על ידי זאת ששני החזיונות מוצגים זה על יד זה, לכאורה בלי כל קשר הגיוני: אשר-תנה הודך 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:

"כי אראה שמיך, מעשה אצבעתיך — מה-אנוש כי-תזכרנו וכו', ותחסרהו מעט מאלקים וכו'".

יתר על כן: מאחר שהחלק השני של המזמור יוקדש לתיאור ממשלתו של האדם בארץ ובכל אשר בה, מרגיש המשורר שהפאראדוקסה כאן תהיה יותר בולטת אם לא יסתפק עוד ברמזו 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 ב)

(2) האדם (ג)

(3) השמים (ד)

(4) האדם (ה-ח)

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

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

"כי-אראה שמיך, מעשה אצבעתיך, ירח וכוכבים אשר כוננת".

לא את השמש הוא רואה, "את המאור הגדול" שהנו "לממשלת היום", כי אם "את המאור הקטן" אשר "לממשלת הלילה, ואת הכוכבים". בעל מזמורנו נושא את עיניו מרום לא ביום אלא בלילה, מפני שעתה מתבלטת הפאראדוקסה בהבלטה יתירה. מודגש יותר הניגוד התהומי בין גדולת היוצר ובין אפסות היצור הנקרא אדם.

ומתבטאת אדירותו של קברניט תבל ביטוי יותר מושלם. העולם ומלואו נאלמו דומייה, והכל מוכן ומוכשר להתבוננות. "לא איברי ליליא<sup>16</sup> אלא לגירסא" (עירובין סה.). בלילה אין אור השמש המזהיר המסנוור 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: "שמיד מעשה אצבעתיך". השמים נראים לו איפוא מעשה אצבעותיו של ה'.

נשווה את פסוקנו לפסוק ז!

שמיד, מעשה אצבעתיך תמשילהו במעשי ידיך

— אם כן: בראי מטה נקראים מעשי ידים, ואילו השמים — מעשה אצבעות.

אבל מה תראה לנו השוואתה של הגדרתו של מעשה השמים שבפרקנו לזאת שבמזמורים אחרים בס' תהלים?

שמיד, מעשה אצבעתיך (ד) ומעשה ידיו מגיד הרקיע (יט, ב)

ומעשה ידיך שמים (קב, כו)

— השוואה זו באה ללמדנו, שאף השמים הם מעשי ידיו בדרך כלל, ורק במו-

מורנו הם מוגדרים: מעשה אצבעותיו!

ואולם אם ניתן את דעתנו, שבאצבעות משתמשים אך למלאכה עדינה, למיניאיטורה, מה שאין כך בעשיית דבר מוגומנטלי, שאינו מעובד בדייקנות כל כך גדולה, והוא איפוא מעשה ידים — נבין את ההבדל שבין הגדרת שמים במזמורנו לבין ההגדרה שבשני המזמורים האחרים. ביום לאור השמש, בו מדובר, כידוע, במזמור יט ("ל ש מ ש שם אהל בהם" — ה), נראים השמים כמעשה ידו של ה', בדומה לבעלי חיים בפרקנו. אבל בלילה, כאשר ירח וכוכבים מתבלטים מתוך גושי אפ-לה ורסיסי הטבע מוארים באור מכסיף, אז מתגלה לעין הרואה עד כמה הרקיע, היצור העצום ביותר הוה, הנו מעשה אצבעות! ומה משמעות ההבדל הזה? מראה העדינות הזאת מוסיפה 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. פעל זה משמש ביטוי למה שנעשה באופן מבוסס, חזק, מדויק לתמיד, ואם אמנם דרכה המדומה של השמש מדי יום ביומו מעידה על החוקיות המחלטת השולטת במעשה בראשית<sup>17</sup>, אין לך דבר שיעשה עליך את הרושם של דבר ברור, בטוח ויציב, כמו ירח וכוכבים במסילותיהם. כמו שאמר כבר בעל "חובת הלכות" (שער הבחינה, פרק ה): "כשהוא

<sup>16</sup> כך בכ"י של מינכן. בהוצאות שלנו: "לא איברי סיהרא" = ירח, ליל ירח. — השווה: "ר' יוחנן היה אומר לתלמידיו: בואו ולמדו תורה דאימטיך [בלילה]" (שמ"ר מז).

<sup>17</sup> השחה: "זורה השמש ובא השמש ועל מקומו שואף זורח היא שם" (קהלת א, ה).

מעייץ במרוצת הגלגלים החלוקים בתנועות משתנות, והמאורים החלוקים לסדר עניין הכל בהם, יראה מסמני 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' <sup>18</sup>.

בהשתקפו בנוף זה, מה הדיבור הבוקע מלבו של משוררנו ?

"מה-אנוש כיי-תזכרנו, ובן-אדם כי תפקדנו ז' (ה).

יש לשים לב לקשר שבין פסוק זה ולקודמו:

"כיי-אראה שמיך, מעשה אצבעותיך וכו' — מה-אנוש כיי-תזכרנו וכו'".

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

חסרון החוליה 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

2:2	מַעֲשֵׂה אֶצְבְּעוֹתֶיךָ	כִּי-19 אֶרְאֶה שְׁמִיךָ	(ד)
2:2	אֲשֶׁר כּוֹנְנָתָה	יָרֵם וְכוֹכְבִים	
2:2	וְכַךְ-אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ	מַה-אָנוּשׁ כִּי-תִזְכְּרֶנּוּ	(ה)

בית שני

3:3	וְכַבֹּד וְהָדָר תִּפְשְׁרֶהוּ	וְתַסְסֶרְהוּ קַצֵּט מַאֲלֵהִים	(ו)
3:3	פֶלֶא שְׁתֵּה תַסְתַּכְּגְלִיו	תִּפְשִׁילְהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדֶיךָ	(ז)
3:3	וְגַם בְּתַמּוֹת שְׁדֵי	צִנְה נִאֲלָסִים קָלָם	(ח)
3:3	עֲבַר אֶרְחוֹת יַמִּים	צַפֵּר שְׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם	(ט)

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 <sup>19</sup>. ההבדל במקצב שבין 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" (סגל, שם).

אולם בעמדו מתחת לכיפת השמים זרועי כוכבים שאין להם מידה ושיעור כל עיקר.

18 ואין הרגשת 'המעייץ במרוצת הגלגלים' משתנית אף במשהו עלי-די-כך שלמדנו מקוסמולוגיות חדשות מה שלמדנו, — כי המדובר כאן במראה עיניים ("כי אראה...") אשר לא השתנה ולא ישתנה, והלך הנפש המתעורר למראה זה — שאינו פרי הכרות מדעיות, לא יתערער על ידן ולא יסגם על ידן.

19 מלים קטנות מצטרפות לחברותיהן הסמוכות.

איך בעל המזמור, כאמור, מתפעל משגב ומשגוי שבמראה, אלא מגדולתו של ה' המופלאה ממנו, לא מגדולת היצירה, כי אם מגדולת היוצר. "שאו־מרום עיניכם, וראו מִי־ברא אלה? המוציא במספר צבאם, לכלם בשם יקרא — מרב אונים ואמיץ כח איש לא געדר" (ישע' מ, כו).

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

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 וכי־ הוא הפך מה־אדיר שמך". השתקעותו במראה שמים זרועי כוכבים מעוררת בלבו את הניגוד התהומי בין יוצר ליצירו. מול האיך־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 כִּי־תזכרנו, וכי־".

הנהגה התהליך הוא כפי שתיארו הרמב"ם (הלכות יסודי התורה, פרק ב, הלכה ב): "בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואי הנפלאים והגדולים [של ה'] ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר וכי־ וכשמשב בדברים אלה עצמם, מיד הוא נרתע לאחוריו ויירא ויפחד וידע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפלה עומדת בדעת קלה, מועטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד: 'כי אראה שמיך מעשה אצבעותיך וכי־ מה־אנוש כי תזכרנו'<sup>20</sup>.

עיון נוסף בלשון הכתוב יגלה עוד מכוונתו של המשורר. "מה־אנוש כִּי־תזכרנו, ובן־אדם כי תפקדנו". — "מה־איש", לא נאמר. במצב זה אין האדם שבמזמור מרגיש את עצמו כאישיות, וגם "מה־גברי", לא נאמר כאן, כי יש לכינוי "גברי" טעם של גבורה — אלא כך נאמר: מה־אנוש? ! מפני שכעת הוא חש בכל חושיו עד כמה הוא אנוש, חלוש, הסר־כוח, וכן נאמר עוד: ובן־אדם, רק בנו הוא של אותו היצור שלוקח מן האדמה אליה ישוב (ברי' ג, יט).

20 השחה: לדברים אלה גם דברי בעל "חובת הלבבות" (שער הכניעה, פרק 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 בערכו אל המדברים, וערך המדברים אל כדור הארץ, וכדור הארץ אל גלגל הירח... והכל אצל גדולת הבורא ית' כאין, יכנע בנפשו וישפל לפני בוראו, כמו שאמר: 'מה־אנוש כי תזכרנו וגו'".

אכן הקשר בין פסוק: "כי-אראה שמיך, וכו'" לפסוק "מה-אנוש כיי-תזכרנו וכו'" 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 כיי-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 י.

ואולם בהתבונן האדם "במעשיו ובראיו הנפלאים [של ה'] ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ", ובהירתעו אחר "ויודע שהוא בריה קלה ושפלה" — ורואה את התהום הפעורה שבין גדולת קונו ובין קטנותו הוא — מיד מבין הוא 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 כיי-תזכרנו, ובן-אדם כי תפקדנו" — חרדתו, יראתו, הירתעותו בפני "האל הגדול, הגבור והנורא" בפני "שוכן עדי, 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 כיי-תזכרנו, וכו'" — לתיאור הבא אחריה!

"ותחסרהו מעט מאלהים, וכבוד והדר תעטרהו" (1) — בכל זאת (הווי) שלפני "ותחסרהו" וי נגודית היא רק מעט יחסר לו עד דרגת אלקים. בהכתיב אותו בכבוד והדר שהם בעצם תארי זה<sup>22</sup>, הענקת לו את המעמד האלהי של שליט. "תמשילוהו במעשי ידך, כל שתהתת רגליו" (2). וכדי להב-ליט את הפלא שבמעמדו הממלכתי של האדם. אין בעל המזמור מסתפק בקביעת עובדה זו באופן כללי, אלא מפרט את דבריו בצירוף פיוטי:

"צנה ואלפים כלם, וגם בהמות שדי, צפר שמים ודגי הים" (ח"ט).

לפני עיני רוחו עוברים כל בעלי חיים כמו בימי בראשית לפני אדם הראשון בגן עדן בתתו להם שמות, הביעו בזאת את מרותו עליהם (בר' ב, י"ט-כ).

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

21 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 אעפ"י שדומה הנוסח וכמעט שווה, רב הוא ההבדל במשמעות הפסוקים. מה שבפי איוב מרדנות — אצלנו הכנעה. אמנם קרוב יותר למקומו הכתיב שבתה' קמד, אבל שם לפנינו: תחינה. כאן — תהילה!

22 השווה: "הדר כבוד הודך" (תה' קמה, ה); ועוד.

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

— מעניינת היא השוואת הפירוט שבפרקנו לזה הנמצא בפרשת בראשית

(א) תה':	פל שָׁמָיָה תחת נְגַלְיוֹ	(1) צָנָה וְאֶלְפִים בָּלֵם	(2) וְנֵם בְּהֵמַת שָׁמַיִ	(3) צֶפֶר שָׁמַיִם	(ד) וְגַיִ הַיָּם
(ב) ברא' א. כו:	וַיִּרְדּוּ	בְּדַגַּת הַיָּם	וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם	וּבַבְּהֵמָה	וּבְקָל־ הָרֶמֶשׂ הָרֶמֶשׂ עַל־ הָאָרֶץ
(ג) שם. כח:	וַיִּרְדּוּ	בְּדַגַּת הַיָּם	וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם		וּבְקָל־סִיָּה הָרֶמֶשׂת עַל־הָאָרֶץ

בראש וראשונה יש לציין, שהפרט ובכל-הארץ ברשימה (ב) חסר לא רק  
 במזמורנו אלא גם ברשימה (ג) אעפ"י 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 ולנתוח ולחפור ולחצוב נחשת וברזל".  
 משום כך אינו מתמיה העדר פרט זה ברשימה (ג), מאחר ששם נאמר מה שאינו  
 כתוב ברשימה (ב) וכבש ה', שכוונתו מזדהה עם זו של "ובכל-הארץ", כדברי רמב"ן  
 על המלה וכבש ה': "נתן להם כוח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים  
 וכל זוחלי עפר ולבנות ולעקור נטוע ומהרריה לחצוב נחשת  
 וכיוצא בזה". והיות "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", מכיון שבו הכוונה להצביע שהאדם השליט היחיד בארץ, וכל  
 בעלי חיים נמצאים תחת שבט המושל שלו. בנוגע לטוף פסוק ט, "עבר ארחות ימים"  
 יש אמנם דעה שהנושא של עבר הוא האדם, לאמור: "שבחכמתו עושה ספינות ויכיר

23 אם כי אין השורות הבאות נוגעות ישירות לפרקנו, מכל מקום ייכאו הדברים בגלל ערכם  
 המיתודולוגי.

בחמישה מקומות מספרת התורה על שלטונו של האדם על יתר היצורים בדומה למזמורנו.  
 במנחת: את היצורים לפי סוגיהם. כשמסופר על: (א) החלטתו של ה' לברוא את האדם (בר'  
 א. כו); (ב) הברכה בה מברך ה' את האדם אחר שנברא (שם כח); (ג) הבאתם של בעלי חיים

ארחות ימים" (ראבי"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 העופות העפים באויר, כך שליט וכו' על הדגים העוברים ארחות ימים.

שמות כדי שיקרא להם שמות (שם ב, לה) לסימן ריבונות עליהם (קאסוטו); (ד) נתינת שמות לבעלי חיים על ידי האדם (שם, כ); (ה) חידוש הברית בין ה' ובין האדם אחרי המבול (שם ט, ב). — מאלף הוא להשתת את הכתובים אלה לאלה.

ובכל הרמש על הארץ	ובכל הארץ	ובבתמה	ובעוף השמים	בדגת הים	(א) וירדו
		ובכל החיה הרמשת על הארץ	ובעוף השמים	בדגת הים	(ב) וירדו
			ואת כל עוף השמים	כל חית היצרה	(ג) ויצר ה' אלקים וכו'
		ולכל חית היצרה	ולעוף השמים	לכל הבתמה	(ד) ויקרא האדם שמות
ובכל דגי הים		בכל אשר תרמש בארץ	ועל כל עוף השמים	על כל חית הארץ	(ה) ומראכס וחאתם יהיה

בהבדלים שבין רשימה (א) ובין (ב) ידובר למעלה בגוף המאמר, כאן ניוחד את הדיבור על יחסם של שאר הרשימות אליהן. שלטונו של האדם על הארץ עצמה, אליו נרמו, כאמור למעלה, במלים "ובכל הארץ" שברשימה (א), אינו נזכר אף באחד משאר המקומות. ולכל מקום ומקום טעם ההעדר משלו. ברשימות (ג), (ד) מסוטר על נתינת שמות על ידי האדם, לא היה כאן איפוא מקום להזכיר את הארץ, הואיל והארץ קיבלה את שמה מן ה' (בר' א, י). ברשימה (ה) חסר הפרס הזה, מכיון 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 ידגישו ביותר בידור את עליונותו של מין האדם" (קאסוטו). — ברשימת (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 מופיעות הבהמות הביתיות, ואילו רשימה (ד), שהיא בעצם סיפור על ביצוע למה שנאמר בקודמת. מזכירה אותן, אולם היות והבהמות הביתיות היו אצל האדם תמיד, מובן שלא היה מן הצורך ליצור אותן ולהביאן לפניו. משום כך גם מביאה רשימה (ד) "ל כל ה ב ה מ ה" במקום הראשון, בהיותן על ידו היו הראשונות שקיבלו את שמותיהן מן האדם. — ברשימה (ה) שוב סדר אחר בהזכרת סוגיהם של בעלי החיים. "מכיון שמדובר כאן על המורא בפני אדם, נזכרים תחילה, לשם רבותא, אותם הסוגים שלפי טבעם יש להם להתירא פחות מיתר הסוגים: חית הארץ התקיסה והעזה, ועוף השמים העלול להתרומם בכנפיו ממעל לתחום חייו של האדם. נדמה כאילו יבוא הכתוב להגיד: אפילו החיות טורפות, ואפילו העופות המרימים לעוף בשמים יראו מכמה" (קאסוטו).

ואשר לסדר הזכרתם של סוגי בעלי חיים, נמצאנו למדים:

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

זאת אומרת, שהסדר הוא הפוך! ובוודאי אין זה דבר מקרה. בפרשת בראשית נזכרים בעלי החיים לפי סדר בריאתם. מה שאין כן במזמור, בו מופיעים היצורים לפי קרבתם לאדם, לפי גודל שליטתו עליהם. כך הבין כבר רד"ק: "ואמר צנה ואלפים", כי הם גדלים עמו, ומזמנים למלאכתו ולמאכלו ולמלבושו וכו', ואמר גם בהמות שדי', שהם חיות השדה, ואמר 'גם', כי גם בהם שאינם גדילים עמו ביישוב בהם הוא מושל בשכלו ובתחבולתו 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 בתחבולתיו".

— לשם החזרת 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.

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

מָקֵל אֲדִיר בְּאֶרֶץ	מָקֵל אֲדִיר בְּאֶרֶץ
אֵין אֲדִיר כְּזוֹ מָקֵלִים	אֵין אֲדִיר כְּזוֹ מָקֵלִים
הוא זֶה אֲרַחֵת יָמִים	הוא זֶה אֲרַחֵת יָמִים
עַל פְּנֵי שִׁכַת תְּהוֹם	עַל פְּנֵי שִׁכַת תְּהוֹם
בְּסֶעֱרוֹת מִיָּקִין וְלוֹסֵעַ.	בְּסֶעֱרוֹת מִיָּקִין וְלוֹסֵעַ.
בְּעַד הַנְּלִים הַהוֹמִים,	בְּעַד הַנְּלִים הַהוֹמִים,
בְּחֹדֶף שְׂאוֹן מִשְׁבָּרִים.	בְּחֹדֶף שְׂאוֹן מִשְׁבָּרִים.
אִף אִי הָאֵלָה הַאֲדִירָה,	אִף אִי הָאֵלָה הַאֲדִירָה,
אִי אֵךְ לֹא־תִחַנְּנֵנִי מִנְּעַע	אִי אֵךְ לֹא־תִחַנְּנֵנִי מִנְּעַע
הוא בַּתְּחַשְׁתּוֹ שָׁנָה שָׁנָה	הוא בַּתְּחַשְׁתּוֹ שָׁנָה שָׁנָה
וּבְהִרְחַת פְּרִסוֹת אֲבִירָיו	וּבְהִרְחַת פְּרִסוֹת אֲבִירָיו
אֵת בְּעָלֵי כְּנָף, כְּלֵי יָצִית.	אֵת בְּעָלֵי כְּנָף, כְּלֵי יָצִית.
לְכוֹד בְּרֶשֶׁת אֲשֶׁר לָקַם שָׁמַי:	לְכוֹד בְּרֶשֶׁת אֲשֶׁר לָקַם שָׁמַי:
לְכֹל מִסְּפָחוֹת הַחַיּוֹת בְּנִצְרִים	לְכֹל מִסְּפָחוֹת הַחַיּוֹת בְּנִצְרִים
וְאֵת הַטְּיָצוּרִים אֲשֶׁר בְּנִצְרִים	וְאֵת הַטְּיָצוּרִים אֲשֶׁר בְּנִצְרִים
בְּמִסְבְּתָתוֹ הוּא יִצְרֵם.	בְּמִסְבְּתָתוֹ הוּא יִצְרֵם.

(שורות 332—363, בתרגומו של קמינקא)

וְרַר פֶּאִיר וַיֵּ

השניות שבטיב האדם, המצויץ גם כפרדוכסה במזמורנו, שהנו בריה חלשה מחד והבריה המושלת מאידך, מובעת על ידי המשורר הגרמני במאה ה-19, ריקרט:

עַל פִּי כִּי בְּנֵי אָדָם הֵנּוּ — קִצְנוּ תְּרִיפֵנָה רֵאשָׁף,  
אֲךָ עַל פִּי כִּי בְּנֵי אָדָם הֵנּוּ — קָנְאוּן תְּרִיפֵהוּ אֵל עַל!

— אולם עם כל הדומה שבין המבואות לבין מזמורנו, יש גם שוני ביניהם. ובשוני זה העיקר. שוני זה עקרוני. המקורות הזרים האלה רואים את גדולת האדם, וממנה מתפעלים, ועליה שרים המנונים בגאווה ומתוך הערכה עצמית. הכרת ערך עצמו בודאי אינה חסרה אצל בעל המזמור. גם הוא מתנה את מעמדו של אדם בגאווה של שמחה. אבל תפארת האדם אין לה חשיבות על-ידי עצמה, כי אם רק על-ידי מה שהיא מתנת אלוקים. יש לתת את הדעת על הפסוקים, בהם מתוארת עליונותו של האדם, והנם פונים בגוף שני אל ה': "ותחסרהו מעט מאלקים... תעטרהו... תמשילהו... שחה...". וזאת מפני שגם בשעה שעולה על לבו מקומו המיוחד המיוחד של האדם ביקום, אינה מוסחת דעתו מן ההכרה של "מה-אנוש כי תזכרנו". בנפשו, בה מקננת השמחה המתרוגנת יושבת גם יראת כבוד של שפל רוח. ורק בדרך זו הוא נשמר מפני סכנת ההרב. האומר "כחי ועוצם ידי". משוררנו בראותו את גדולתו של אדם, רואה בה את גדולת בוראו. את גדולתו של ה'.

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

מכל אדיר בארץ  
אין אדיר כאדם!

בעל המזמור מגיע למסקנה:

ה' אדנינו, מה-אדיר שמך בכל-הארץ!

— תיאור דומה לזה שבמזמור על האדם הקטן והחלש שהוא הגדול והחזק בין כל הבריות אבל כל זה אך ורק הודות הדעת שחונן לו אלקים — גמצא גם באגדה פרסית אחת.

האריה בראותו את הנשר מתעופף מעל לראשו, שאלהו: "למה תעוף במרומים? האם תחירא, אתה בעל מקור חזק וצרפנים חדות. ממישהו על פני האדמה?" — ענהו מלך הצפרים ואמר לו: "כל חיי הם אימה ופחד מפני האדם, אשר בכוחו לצודני ברשתו, ולהר יודני 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?" נענה לו הסוס ואמר: "האדם — הוא אויב נפשי. הוא יודוני, במתב ורסן יבלמני, בדרכותיו ימשל בי, לשאת משאו יכריחני. ולעת זקקה יהרגני ויאכלני".

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

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

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? איה כלי זינך, קרניך, שניך הטורפות, טלפין הדורסות? הלא רק אכך מכה אחת, והסירותי עול עריצותך מעל כל הברואים!"

— "נסה נא!" אמר האדם, ובשתי אבנים קלע לעיניו 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 סני כל ברואיו, ביתרון החכמה ובכות הרצון".

— והנה אמת — במוסר השכל זה מסתיימת האגדה — נכון הדבר, בתכמתו ובכות רצונו מושל האדם ביבשה ובים, בתכמתו ישלה דגים ממעמקי ימים, ימשוך צפור מגבהי מרומים ברשתו, יעקור שני פילים, יבנה היכלי פאר, ילטוש חרבות למלחמה בצריו, וכל אלה המתנות לא באו לו מכות עצמו, אלא הן מתנות שמים, וניתנו לו בחסדי הבורא, אשר יכול היה לתת גם לברואים אחרים, כשם שנתן לדבורים את חכמת האדריכלות לבנות תאים משובשים, יסים, מעשה חושב, — אשר ילאה האדם לעשות כמוהם! — באגדה זו אמנם מזכיר האדם המנצח את כל בעלי החיים ומכניעם ומשעבדם בחייהם ובמותם לשרותו, לתועלתו, להנאתו, להשתררותו, כי הכל מתת אלקים היא. הכרת מקורה של עליונות האדם משותפת לאגדה ולמזמור. שניהם מבליטים את ההבדל בין האדם ובין כל החי. שניהם מייחסים עמדה זו לרצונו החופשי של הכל-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 את עצמו כמושל בברואים, תופס את עמדתו זו כתפקיד אשר הופקד בידו, ומכיר את גדולתו בכניעתו לפני הבורא.<sup>24</sup>

24 התפיסה היהודית, שלפיה ממשלתו של האדם בעולם היא תפקיד, יעוד, מתבטאת בהרכה אגדות של חז"ל, "וא"ר יוחנן: למה נברא אדם בצלם אלהים? משל למלך שהיה מושל על המדינה והיה בונה בירונות [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

רוחו של בעל מזמורנו מדברת מגרונו של ר' שלמה אבן גבירול בהתפללו:  
קְרוּמוֹת לֹא יִכְלִיפוּ, נְאוּקִים יֵשׁ קִקְוֶקֶף תּוֹף קְצָפִי.

במזמור קטו נאמר:

“הַשָּׁמַיִם שָׁמַיִם לֵה, וְהָאָרֶץ נָתַן לִבְנֵי־אָדָם” (טז).

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

“בְּרוּכִים אַתֶּם לֵה' עֲשֵׂה 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:

“וְאֵנַחְנוּ נִבְרָךְ יְהוָה מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם, הַלְלוּהָ.”

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, ומתוך  
שבחו את גדולת האדם הוא בא לידי הלל לה, בהסיקו מן “תִּשְׁלִי הוּ בַמַּעֲשֵׂי  
יְדִיךָ וְכוּ” (ז”ט) את המסקנה:

“ה' אֲדוֹנֵינוּ, מֵה־אֲדִיר שִׁמְךָ בְּכָל הָאָרֶץ!”

כאמור בראשית דברינו (עמוד 89) סבור פרופ' סגל שהקטע בכ”ג הוא  
תוספת מאוחרת המפסיקה את ההמשך בין בא ובין ד”י. והנושא של המזמור המקורי  
הוא “גבורתו של הבורא, והגדולה והממשלה בתבל שנתן הבורא לאנוש החלש.”  
אבל פרופ' סגל לא דייק בקביעת נושא המזמור. אין במזמורנו (לרבות הפסוקים

העיר, ולעשות מגדלים וּבִרְיֻנוֹת, מכאן ואילך הרי זה כמוני. בעניין זה [אמר לשר]: ראה אני  
ציויתי כל העיר וכל אשר בה, כאשר הייתי מושל עליה ובונה אותה ככל חפצִי, כך אתה תבנה  
ותעשה מלאכת העולם, מכאן ואילך יהיה הכל מסוד בידך, וכולם משועבדים לך, ויראים  
ממך כאשר היו יראים ממני, שגא' זמוראכם ותתכם יהיה על כל חית הארץ' (בר' ט, ב).  
ועל כן בצלם אלהים עשה אותו. זיברא אלקים את האדם בצלמו' (שם א, כו), לעשות כל  
צורכי העולם ותיקוניו כאשר הוא עשה בתחילה” (זהר חדש, עפ”י תורה שלמה  
א' קטו, תשפו). בכונה זו אמרו: “כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך עשייה [תיקון]”  
(בר”ר יא).

אך ורק זוהי המשמעות לביטויים של התרברבות האדם אצל חז”ל, שהם בעצם אפוריזמות.  
“כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם ז” (סנה' סרק ד, משנה ה) — כך ידועים הם  
דברי הלל הוקן שאמרם בשמתת בית השואבה: “אם אני כאן הכל כאן! ואם איני כאן —  
מי כאן ז” (סוכה גג — ע”י תוס’ שם ז) — דוגמה אוסיינית אחרת היא תשובתו של ר' עקיבא  
לשאלת טרונוסרוסוס: “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 ז”  
(תנח' תוריע).

בבג) אלא תהילת ה'! ובראותו את האדם בקטנותו ובשפלותו, את האדם אשר חלק ה' לו מחכמתו לשלוט עלי אדמות — גם בזה יתנה פיו רק את תהילת ה'.

כך מתגלה כבלתי מדוייקת גם דעתו זו של פרופ' סגל: "בתוכנו, פרסומה של אדירות ה' בעולם, קרוב הפזמון רק לחלק קטון של המזמור (ד). אבל אינו קשור בקשר הגיוני לתוכן העיקרי של המזמור (הכוונה אצלו, כידוע, לפסוקים ד"ט). אכן אינם נכונים דבריו על הקשר בין הפזמון לפסוקים ד"ט, מכיון שאינה מדוייקת ההגדרה שהתוכן העיקרי של הקטע ד"ט הוא: "השתוממות על הממשלה שניתנה לאדם בעולם".

ואם בסיכום סקירתנו נתעמק בכוונת הפזמון עצמו יתבהר לחלוטין שפרופ' סגל גילה פנים במזמור שלא כהלכה בהניחו שפסוקים בבג תוספת הם, מאחר שהם מפסיקים את הקשר.

הפזמון הוא: "ה' אדנינו, מה אדיר שמך בכל הארץ!"  
 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'<sup>25</sup>. הפלשתים בהיבהלם מארון ה' מתפרצים: "אוי לנו, מי יצילנו מיד האלהים האדירים האלה!" (שמ"א ד, ח) — "אדירים" הוא תואר מלכים<sup>26</sup>, רועים נקראים: "אדירי הצאן" (יר' כה, לד-לו), וכן נאמר על עץ "אדיר"<sup>27</sup>, וגם על מים. "מקלות מים רבים אדירים משרי ים" (תהי' צג, ד). במיוחד מן הקשר הענייני של הפסוק האחרון המסתיים במלים: "אדיר במרום ה'!" — יכולים אנו להסיק כי אדיר הוא: הפועל על נפשנו ע"י כוח, תוקף ועוצמה. זוהי איפוא 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 התגלותו והתגשמותו במעשיו בבריאה ובתולדה, שעל פיהן ישיגוהו ויכירוהו וילמדו לדעתו וישכי תבל.

ומעתה תובן לנו קריאת ההתפעלות של הפזמון, המקיף כמו במסגרת את המזמור:  
 "ה' אדנינו, מה אדיר שמך בכל הארץ!"  
 — להשערנו זו על כוונת הפזמון נראה לנו כזכר לדבר לכל הפחות, אם

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

26 "ויהרג מלכים אדירים" (תהי' קלו, יח).

27 "והיה לארז אדיר" (יח' יו, כג).

אמנם לא ראייה לדבר, כי בדוגמה הראשונה שהמשורר מביאה כגילוי "אדירותו" של "שם ה'" בארץ נאמר: "ל הש בית אויב ומתנקם" (ג). ואין לך יצור בכל הארץ, בו מתגלה בכל "אדירותו" "שם ה'" כמו ביצור היחידי שנברא "בצלם אלוקים", לאמור: באדם. ביתר דיוק: בעצם זיותו צלם אלוקים.

מהו "צלם האלקים" באדם על פי פשוטו של המקרא?  
אמנם נראה שהכתוב עצמו בא ללמדנו את כוונתו המקורית של "צלם אלוקים" באמרו: "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו, וירדו בדגת הים וכו'" (בר' א. כו). כך יש מרבותינו ז"ל (עי' המדרש למעלה) המייחסים את "צלם האלוקים" למעמדו של האדם כשליט בבריאה. גם ראב"ע מביא בשם רס"ג, "כי פירוש בצלמנו כדמותנו — בממשלה". מן הפרשנים החדשים סבור — בין השאר — בנו יעקב, שאין פירושו של "צלם אלוקים" אלא כושרו הרוחני, עליונותו על שאר הברואים. אחד מחוקרי המקרא הגדולים של ימינו, אייכרוד, מדייק יותר בהגדרת המושג "צלם אלוקים", הוא קובע שחציו השני של פסוקנו "וירדו בדגת הים" אינו פרטו של הראשון "נעשה אדם בצלמנו", אלא תוצאתו ההכרחית. כמו שיוצא מפס' כז"כ — "ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אתו. ויברך אתם אלקים וכו' וכבשה, ורדו בדגת הים וכו'" — שאין זכותו למשול עלי אדמות ניתנת על-ידי בריאתו כי אם נובעת מתוך היותו נברא בצלם. ובה — בממשלה על שאר הברואים, ימצא "צלם האלוקים" אשר בו נברא, את ביטויו<sup>28</sup>. אולם אשר לפירושו המדויק של המושג "צלם אלוקים", יש לזכור, כי פרק א של ס' בראשית, בו מדובר בפעם הראשונה שהאדם נברא "בצלם", מורה את האופי הפרסונאלי של ה' האומר ועושה כרצונו החופשי הפועל בלי כל מעצור, מפני שהנו עומד למעלה מן העולם. הפסוק, בהעידו על האדם: "ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אתו" (כו) — מתכוין איפוא לומר: "אין האדם בעמדתו הדתית כפוף לעולם. אין כוחות הטבע כוחות אלקיים שהם למעלה ממנו, אלא הוא — האדם — עומד כאילו מצד האלקים מול הטבע" (י. גוטמן, דת ומדע 269). האופי הפרסונאלי של אלקים 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 גילוי תודעתו זו, ומראה זאת בשני שלביהם: (א) בשלב, בו אין אישיותו המודעת זו מצויה באדם אלא בכוה. (ב) בשלב, בו תכונתו זו של האדם יוצאת בו ועל ידו לפועל. מכאן יש ללמוד עוד הוכחה, את ההוכחה התחתית לאחידותו של מזמורנו, ולמצוא פרכה מחלטת של הדעה שהפסוקים בב"ג "מפסיקים את הקשר הענייני והוספה

Eichrodt, W., Theologie d AT, II<sup>3</sup> Berlin 1950 63 28

הם. אכן יש קשר הדוק והגיוני לא רק בין הפזמון ובין המזמור עצמו, אלא אף בין שני חלקיו (בב"ג, ד"ט) <sup>29</sup>!

אמרנו שבעל המזמור מתכוין להראות את אישיותו המודעת של האדם בשני שלביו של גילויה. מהו בעצם הסימן המובהק הראשון באדם להימצאותה של תכונה זו בכוח? מלמולו של התינוק! — וזה שנאמר: "מפי עוללים ויונקים יסדת עז".

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

"ותחסרהו מעט מאלקים וכו', תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו".

— גלויי אישיותו המודעת, התגלותו של "צלם האלקים" בארץ, על כל רשמיה והשפעתה, מעוררים את משוררנו להלל את מי שכבה לו בעולמו: "ה' אדונינו, מה אדיר שמך בכל הארץ?"

<sup>29</sup> בעל הביאור תופס את סמיכות החלקים: "כי עוללים ויונקים החלשים כל כך עד שלא יאכלו דבר, והנה הם מאד תחת מדרגת ולרי הבהמה, ובהיגדלם הלא המה מושלי הארץ ומלאה בכוח נפש המשכלת אשר בהם". — אולם לא רעיון זה הוא הקשר בין שני חלקי המזמור.