

מאיר וייס / ירושלים

“ברכי נפשי”

(תהלים קד)

המזמור “ברכי נפשי” מובא בסידורי אשכנז שלנו בראש חטיבה הכוללת גם את מזמורי “שיר המעלות” (תהלים קכ–קלד) ונאמרת אחרי מנחת שבת בימות החורף במקבילה 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 או לאחריה.² אך המנהג לומר “ברכי נפשי” אינו ידוע אלא בנוסח אשכנז וגם כאן לא לפני המאה היידי.³ טעם המנהג לפי ה“לבוש”, ר' מרדכי בן אברהם יפה (1612–1510): “משום שכל אותו המזמור ‘ברכי נפשי’ מדבר בעניין מעשה בראשית לכן מתחילין אותו בשבת של פרשת בראשית וקורין אותו משם ואילך בכל הסבתות [עד שבת הגדול] כדי לזכור עניין מעשה בראשית באופקי 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 ה“טור” הוא מנהג בספרד.⁴ לדעתו אומרים את מזמורנו בראש

1 עיי 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”. עיי 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.² Frankfurt a/M 1924, p 120.

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

חודש "לפי שיש בו 'עשה ירח למועדים' (פסוק יט)" (אורה 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 הי"ד)⁶, אך כשיר מיוחד של ראש חודש, שהלויים היו אומרים בבית המקדש, שבו מדברים חז"ל (ירושלמי סוכה ה, ו; בבלי סוכה נד, ע"ב; סופרים יח, א), הוא מזכיר את תהלים צח⁷.

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. לא ברור עוד מה דאו בעלי מנהג זה במזמורנו שאמרוהו ביום הכיפורים⁹. אולי גרם הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ" (לה), שתפסוהו כפי שתפסה אותו ברוריה (ברכות י, ע"א)¹⁰.



א בְּרִכֵּי נַפְשִׁי אֶת־יְיָ!

יְיָ אֱלֹהֵי גְדֻלַּת מָאד,

ב עֲטָה אֹר כְּשֶׁלְמָה,

ג הַמְקַרְה בְּמִים עֲלֵי־יָדָיו,

ד עֲטָה מְלֶאכֶי רֹחוֹת,

5 וזה לשונו של מהר"י אבוהב (במאה החמש־עשרה): "נהגו לקרות בראש חודש מזמור 'ברכי נפשי את ה' ה' שיש בו פסוק 'עשה ירח למועדים', ללמדנו שמילואה ומיעושה אינו לעשות רושם בבני אדם כמו שחושבים החושים בכוכבים, אלא לספור בחידושה המועדים הנקראים מועדי ה' שצוינו לעשות כסדר מהלך כוכבי לכת להודיענו שהוא ית' שליט ומושל על הכל. וזה המזמור לעד נאמן המורה על מעשה בראשית המעיד על מלכותו ושהכל נברא מאתו והוא אדון על הכל וכל צבאות מעלה ומטה אינן רשאין לעשות אלא רצונו ומאמרו כפי שסידר להם כמעשה בראשית ואם שום דבר יתחייב מערכתם ומהלכם הכל כפי סדרו ומצותו ובידו לשנות ולהחליף כפי ערך הכלל או הפרט והכל כרצונו" (מצוטט עפ"י מקדש מעט, ח"ב, עמ' 235-236).

6 הלכות דאש חודש ב, פירנצי 1750 (ירושלים 1955), קנג, ע"א.

7 ע"י 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 יוה"ב, אבל שם נרדאה הכוונה למזמור קג: "לדוד ברכי נפשי וכו' הסולח לכל עונכ"י. וכן נוהגים ספרדים לאמרו בזמירות של שחרית ביוה"כ].

10 ע"י הלהן עמ' 253.

ה	יִסְד־אָרֶץ עַל־מְכוּנֶיהָ	בַּל־תְּמוֹט עוֹלָם וְעַד.
ו	תְּהוּם כָּל־בּוֹשׁ כְּסִיתוֹ,	עַל־הָרִים יַעֲמְדוּ־מַיִם.
ז	מִן־נִצְעָרְתָּהּ יַעֲסוֹךְ	מִן־קוֹל רַעְמָהּ יַחֲפֹז,
ח	יַעֲלוּ הָרִים, יִרְדּוּ בְקַעֲוֹת,	אֶל־מְקוֹם זֶה יִסְדֹתָ לָהֶם.
ט	גְּבוּל־שְׁמֹתָ בַל־יַעֲבֹרְךָ,	בַּל־יִשְׁבַּח לְכִסּוֹת הָאָרֶץ.
י	הַמְשַׁלַּח מַעֲיָנִים בְּנַחֲלִים,	בֵּין הָרִים יִהְלַכְךָ.
יא	יִשְׁקוּ כָל־חֵיתוֹ שָׂדֵי,	יִשְׁבְּרוּ פְרָאִים צְמָאִם,
יב	עַל־יָהֶם עוֹף־הַשָּׁמַיִם יִשְׁכּוּ,	מִבֵּין עֲפָאִים יִתְנַו־קוֹל.
יג	מִשְׁקֵה הָרִים מַעֲלִיּוֹתָיו,	מִפְרֵי מַעֲשֵׂיָהּ תִשָּׁבַע הָאָרֶץ.
יד	מִצְמִיחַ תְּצִיר לְבִהְמָה	וְעֵשֶׂב לַעֲבֹדַת הָאָדָם לְהוֹצִיא לֶחֶם מִן הָאָרֶץ
טו	וְיִזַּן יִשְׂמַח לְבַב־אֲנוּשׁ	לְהַצְהִיל פָּנִים מִשָּׁמַן.
טז	וְלֶחֶם לְבַב־אֲנוּשׁ יִסְעַד.	אֲרִזֵּי לְבָנוֹן אֲשֶׁר נָסַע,
יז	יִשְׁבְּעוּ עֲצֵי הַיָּד,	חֲסִידָה בְרוּשִׁים בֵּיתָהּ.
יח	אֲשֶׁר־שָׁם צִפְרִים יִקְנֹנוּ,	סִלְעִים מַחֲסֵה לְשִׁפְצִים.
יט	עֲשֵׂה יָרִיחַ לְמוֹעֲדִים,	שָׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ.
כ	תִּשְׁתַּחֲשֹׁף וְיִהְיֶה לַיְלָה,	בוֹ־תִרְמַשׁ כָּל־חֵיתוֹ־יַעֲר.
כא	הַכְּפִירִים שְׂאֵגִים לְשָׂרְף	וְלִבְקֶשׁ מֵאֵל אָכְלָם.
כב	תִּזְרַח הַשָּׁמֶשׁ יִאֲסֹפֶךָ	וְאֶל־מַעוֹנֹתָם יִרְבֹּצֶךָ.
כג	יֵצֵא אָדָם לַפַּעֲלוֹ	וְלַעֲבֹדְתוֹ עֲדֵי־עָרֵב.
כד	מֵה־רַבּוֹ מַעֲשֵׂיָהּ יִי,	כֹּלֶם בְּחִכְמָהּ עֲשִׂיתָ, מְלֵאָה הָאָרֶץ קִנְיָיִךְ!
כה	זֶה הֵימָּה גְדוֹל וְרוּחַב יָדָיִם,	שָׁם־רָמַשׁ וְאִין מִסְפָּר, חַיִּית קִטְצוֹת עִם־גְּדוּלוֹת.
כו	שָׁם אֲנִיּוֹת יִהְלַכְךָ,	לְהִתֵּן זֶה־יִצְרֹת לְשִׁחְק־בוֹ.
כז	כֹּלֶם אֵלֶיָּהּ יִשְׁבְּרֶךָ	לְתֵת אָכְלָם בְּעֵתוֹ.
כח	תִּתֵּן לָהֶם יִלְקַטְךָ,	תִּפְתַּח יָרְךָ יִשְׁבַּעֲךָ טוֹב.
כט	תִּסְתַּיֵּר פְּנֵיָהּ יִבְהַלְךָ,	תִּסְפֵּר רוּחָם יִנְעֹן וְאֶל־עַפְרָם יִשׁוּבְךָ.
ל	תִּשְׁלַח רוּחְךָ יִבְרָאֶךָ	וּתְחַדֵּשׁ פְּנֵי אֲדָמָה.

יְהִי כְבוֹד ה' לְעוֹלָם,	שְׁמַחַת ה' בְּמַעֲשָׂיו,
לֵב הַמְּבִיט לְאָרֶץ וְתִרְעַד,	יַעַב בְּהַרִים וְיַעֲשֶׂנוּ.
אֲשִׁירָה לְה' בְּחַיִּי,	אֲזַמְּרָה לְאֱלֹהֵי בְעוֹדֵי.
יַעֲרַב עֲלָיו שִׁחִי,	אֲנֹכִי אֶשְׂמַח בְּיִי.
יִתְמוּ חַטָּאִים מִן הָאָרֶץ,	וְרָשָׁעִים עוֹד אֵינָם.

בְּרַכִּי נַפְשִׁי אֶת־יְיָ! הַלְלֵהָ!

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 בשלמות? כלום מובן מבנהו? בהשקפה הראשונה על פני המזמור נראה שאמנם כן הוא. ממעשה הבריאה מועברים לפנינו ראשונה השמים (ב-ד), אח"כ הארץ (ה-כד) ולבסוף הים (כה-כו). ואם כי מיד מזדקרת לעיניי הדיספרופורציה בסקירת מעשי הארץ (מלבד ה-כד גם כז-ל, לב-לה), היא בכ"ז מסתברת: מכל חלקי הבריאה עניינו העיקרי של המזמור בארץ. אך עתה מורגשת כסטייה מן הסדר ההגיוני הוזה הזכרת המאורות בתוך תיאור המתרחש בארץ מתחת (יט) בשעה שמקומם צריך היה להיות בתוך תיאור את שבשמים ממעל. אולם הקורא שהוא בן-בית במקרא לא יתקשה בדבר זה — להיפך, ימצא אותו מנבן ומתאים בהיזכרו במעשה בראשית שבו נבראו השמים ביום שני והמאורות ביום רביעי והארץ נראתה ביום שלישי. וגם המשפט הראשון "עשה אור כשלמה" (ב) ידריך את הקורא לראות בסדר הבאת מעשי הבריאה שבמזמורנו הקבלה לסדר ברי-אתם שהחלה ב"יהי אור". מתחזקת איפוא ההתרשמות הראשונה שהמזמור ברור, מבנהו ברור, לכן הוא כמבנה בראשית א (כשם שנקבע כבר ע"י הפרשנים הראשונים והאחרונים). אך מתוך עיון יותר מדוקדק במזמור מתברר שהסבר זה בכל זאת אינו מדויק. סדרם של נבראי הארץ במזמור אינו זהה עם סדר בדיאתם בבראשית א. בעלי חיים מופיעים (יא-יב) לפני הצמחיה (יד). האדם (יד, כד) לפני החיות שבים (כה). ובהתבוננות נוספת במזמור יתגלו במבנהו תמיהות הרבה. פס' כד הוא קריאת התפעלות המקיפה במבט אחד את כל פרטי הבריאה שנפרטו לפנינו עד כאן. מה מקום אפוא לתמונה נוספת של פרט נוסף בבריאה (הים וכל אשר בו — כה-כו) אחרי הסיכום של "כלם בחכ-

מה עשית? ובסוף המזמור יראה כמפתיע ביותר: מה מקום לביטוי זעמו של ה' (לב) בין שמחת ה' במעשיו (לא) ובין שמחת המשורר בה' (לד)? מה ליכרון 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, ובתתו עינו בה לראשונה כל השירה דומה היתה לפניו כמישור; ועתה בהתלוות הקורא אל הפרשן בקריאה שנייה ושלישית — המזור מור כולו בקעים ופרצים, הרים וגאיות, 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 הפץ תחת ידיו העסקניות? וכבר אמר מי שאמר על פרשני שירה, שדומים הם למנתח אשר הניתוח הצליח בידו והמנתח — מת! הלא מי שאזניו 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? הלא זאת שאלת האינטרפרטאציה או הניתוח של הליריקה. האם הדיסה בה או בניין? ובטרם נתחיל בפירושו 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 והגאיות וכל עקוב היה לך בהביטך ממעל כמישור — אך לא משום שנתגלו לך כל פרטיו, אלא משום שנעלמו הם ממך. אולם אם לא נעוף במרום מים 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 האינטרפרטציה לו, שרגשי לב עמומים יעלו לדעה בהירה, ואם ראייה ראשונה היא דאיית הלב המתפעלת, תהיה ראייה לאחר ניתוח ופירוש — דאיית הלב המוארת באור השכל המבין. הפרטים הסתומים במבנהו (סדרם של מעשי הבריאה¹¹ וכד') יהיו מפורשים ומוארים והם יפרשו ויאירו את המזמור כולו. גדולה מזו: בקריאה ראשונה שמע הקורא בעיקר את אשר קלט הוא, לבו,

11 עיי ספרי, המקרא כדמותו, ירושלים 1962, עמ' 56-57.

רוחו, מתוך המזמור, ואין אדם קולט תחילה אלא את אשר כבר היה בלבו, אשר מצא לו אישור בשיר; ואין השיר מדבר אליו תחילה, אלא מה שדיבר לבו אליו זה כבר. הוי אומר: בקריאה ראשונה שלפני הפירוש שמע הקורא את עצמו מתוך השיר — בקריאה הבאה אחדיה, בקריאה המפרשת ילמד את דברי השיר עצמו מתוך השיר; ואם לאחר הפירוש יקרא שוב את השיר בלי פירוש, כך שדברי הפירוש לא יהיו חוצצים בינו ובין השיר, 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 בבור-אנו 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 — את ההתבוננות המדייקת והמדקדקת בתיבותיו ובקשרי תיבותיו, במשפטיו ובמבנה משפטי, בבתיו ובסידור בתיו כהשתעשעות אסתטית ביפי המזמור ומכל שכן אין לראותו כסטייה מעיקרה של תפילה. בניית מזמור מתיבותיה, משפטיה ומבתיה של יצירה מזמורית — היא עשיית טכסט של תפילה לתפילה.

* (א) ב ר כ י נ פ ש י א ת 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 תהמות, 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 האמים", ועוד, ועוד. קבוצות שונות מדרי מטה ומדרי מעלה מופיעים בפתיחות מזמורי תהלים כמחמנים 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

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

* ניתוח המזמור הוא לפי פרק מחיבור "הבריאה בתהלים קד. בחינה מיתודולוגית בחקר האמונה המקראית".

במזמור קג (א, ב, כב) ¹³. ואף לשון הזימון כאן כמו שם: "ברכי נפשי את ה'". שימוש במלה "נפש" במקום מלת הגוף שכיח במקרא (ישעיהו מו, ב; הושע ט, ד; עמוס ו, ח; תהלים 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 לתהלים קיט, כה; ועוד) אלא כביטוי הצד האינדיבידואלי שבאדם, עצם מהותו, ישותו. כשבעל מזמורנו מזמן את עצמו בלשון "ברכי נפשי" אין הוא מתכוון רק לומר: אברך (תהלים טז, ז; כו, יב) או אברכה (שם לה, ב; קמה, א) את ה', אלא הוא מתכוון להדגיש, להטעים שיברך בכל הווייתו, בכל-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, היא ביטוי למאבק בנטייה האנושית לשיכחת חסדי ה', בנטיית האדם לכפיית טובה. לבל יתגבר עליו הכוח המכהה של שיכחה 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 לשאלה זו יש לזכור את הכלל המיתודולוגי: אותו הביטוי, אותה הצורה ביצירת שונות — אין זה מן ההכרח שישמשו באותה הוראה ובאותה כוונה ושיהיה תפקידם שווה, אלא הכל לפי העניין, ההקשר, הכיוון, המגמה ואירת 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 בבדיאה. במזמור קג מצרפת לקריאה "ברכי נפשי" האזהרה: "ואל תשכחי", במזמורנו אזהרה זו או דומה לה אינה נאמרת ואף אינה נרמזת. במזמור קג באה לפני הסיום.

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

¹⁴ הוראתה הראשונה של המלה "נפש" היא: גרון, לוע (השווה באכדית: *napištu* — ישעיהו ה, יד), מכאן: הנשימה היוצאת מתוך הגרון (איוב מא, יג), החייות (בראשית ט, ה; יט, יז; לה, יח), החיוניות לרבות הפעולות הרוחניות (במדבר כא, ה; שופטים יח, כה; שמ"ב ח, ח; ירמיה יג, יז; תהלים קז, ט; שיה"ש ג, א), החיים האינדיבידואליים (ויקרא כד, יז, יח; במדבר ט, ו"ז — בניגוד ל"רוח" שהיא יסוד החיים כפרינציפ), האינדיבידואום (בראשית יז, יד; שמות יב, טו; ויקרא ה, ב).

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: "הסלח לכל עונכי, הרפא לכל תחלואיכי...". (ג), "עשה צדקות ה' ומשפטים לכל עשוקים" (ו), "יודיע דרכיו למושה, לבני ישראל עלילותיו" (ו). שם הסיבות האישיות, הלאומיות והכלל-אנושיות לברכה כלולות בזימון, ובעצם הן הן מהוות את 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 הזימון העצמי ביצוע הזימון 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 מהבהרת ייחודו של המזמור כולו.

בגשת בעל מזמורנו להוציא לפועל את הדרישה שבקריאת זימון, הוא פותח: "ה' אלהי גדלת מאד, הוד והדר לבשת". הן המלה "הוד" בפני עצמה¹⁵, הן "הדר" בפני עצמה¹⁶ והן שתיהן יחד¹⁷ במקורן "אביזורים" הן של המלכות. ובכן המובע במשפט הראשון — שה' גדול מאוד — מומחש במשפט השני במיטאפורה שמשמעה, שה' הוא מלך. תואר זה, כידוע, מתוארו השכיחים של ה' במקרא, ביטוי מצוי לתפיסת מהותו. אך גם לניסוח המיטאפורי של היות ה' מלך שבפסוקנו יש הקבלה בתהלים: "ה' מלך, גאות לבש, לבש ה', עז התאזר" (צג, א). אלא שם נאמר: "גאות לבש", "עז התאזר", בשעה שכאן 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 ועוצמה: "גאות לבש" ו"עז התאזר". במזמורנו מבודך 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 ולמה לא במלה "מלך"? המשך התיאור ישיב לשאלה זו.

את ליבון כוונתו של המשך התיאור יש לפתוח בבידור היחס שבין המשפ-

15 זכריה ו, יג; דניאל יא, כא; דה"א כט, כה.

16 תהלים ח, ו; קמה, יב.

17 תהלים כא, ו; מה, ד; איוב מ, י.

טים "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 "עטה", "נוטה", "המקרה", "השם", "המהלך", "עשה" (ב-ד). ויש הבדל גם בין הנוכח של "גדלת", "לבשת" ובין הנסתר של "עטה", "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 של נוכח ⁶⁸. ואשר להבדל בצורת הפעלים: צורת פעל של "גדלת", "לבשת" מביעה מצב על-זמני, מצב שהוא מעבר לעבר, להווה ולעתיד. ואילו צורת הבינוני של "עטה", "נוטה", "המקרה" וכו' היא ביטוי לפעילויות שבתוך כל הווה והווה, של הווה מתמיד. צורות אלה יכולות איפוא 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) ע ט ה א ו ר כ ש ל מ ה — האור בקשר לה' מובא תכופות במקרא בצורת שונות ובכוונות שונות. מלבד שהאור נתפס כאחד מיצורי ה' וכראשון בהם (בראשית א, ג), הוא גם אחת מצורות התגלותו של ה' (דברים לג, ב; יחזקאל א, ד, כז, כח; י, ד; מג, ב; חבקוק ג, ד). האור הנו גם מתואר ה' ומשמש ביטוי מיטאפורי לעצמותו וגם לישעו, לחסדו (ישעיהו י, יז; מיכה ז, ח; תהלים כז, א; ועוד). לפי מזמורנו ה' "עטה 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 לברייתו את העולם (בר"ר ג, ד; שמ"ר נ; ויק"ר לא, ז; שו"ט תה" קד; תנח"א

18 השווה פירושו של שטראוס (בדרכי הספרות עמ' 69-70) את המעבר מגוף שני לשלישי בקשר לה' במזמור כג.

באבער א, י, עמ' 6)¹⁹. מבחינה מדעית אין אפשרות לקבוע מה היו המורטיבים שבהם השתמש, שמהם הושפע 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 הסטרקטוראלית הכללית הברורה של מזמורנו לפרשת מעשה בראשית — בראש וראשונה בהקשר, בתיאורים הבאים שבהם מדובר בשמים, במים, בעבים, ברוחות ובאש, שכולם הם תופעות פיזיות. אך אין זה מן הנמנע שנוסף על כך השתמש המשורר באור גם כמיטאפורה רוחנית, 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 איפוא אלא מה שהוא מתכוון להביע, ומה שמתכוון להביע לא ניתן לקבוע עפ"י מקבילות מתוך המקרא ולא עפ"י מקבילות חוץ. גם אם מתייחס בעל המזמור לבראשית א, ג — לא על בריאת האור מתכוון הוא לדבר, ואם מתייחס הוא לאחד מתאוריו של ה' — לא על התגלותו הוא מתכוון לדבר. מה שהתכוון להביע אינו ניתן לקבוע אלא עפ"י המזמור עצמו, עפ"י ההקשר שבין פסוקנו ובין המשפטים הקודמים לו והבאים אחריו ועפ"י הסטרקטורה של המזמור כולו. אם במשפט הקודם מומחש היות ה' גדול בתיאור שהוא לבש "הוד והדר", שהם מושגים מופשטים, מומחש גדולו במשפטנו בתיאור שהוא "עטה אור כשלמה", שהוא מושג מוחשי.

נוטה שמים כיריעה — בריאת השמים מתוארת במקרא לא־פעם כמעשה נטייה (ישעיה מ, כב; מד, כה; מה, יב; נא, יג; ירמיה י, יב; נא, טו; זכריה יב, א; איוב ט, ח). בפסוקנו בא תיאור בריאת השמים כמעשה נטייה בהוספת דימוי: "נוטה שמים כיריעה". וכן בישעיה מ, כב: "הנוטה כדק שמים". המלה "יריעה" אפשר שכוונתה לדופן מדפנות האוהל, לקיד או לתקרה, ואפשר ש"יריעה" היא סינכרוחה (הזכרת חלק במקום השלם), והכוונה לאוהל כולו (השווה: שמ"ב ז, ה; חבקוק ג, ז). המלה "דק", הוראתה אמנם אינה בטוחה, אך כוונתה ברורה. מן ההקבלה ("הנוטה כדק שמים וימתחם כאהל לשבת") ניתן להסיק שגם היא מורה לדבר הקשור באוהל, לכן ייתכן שגם היא משמשת כסינכרוחה לאוהל. שני כתובים אלה ממחישים איפוא 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 הכתוב

V. Aptowitzer, Zur Kosmologie der Agada Licht als Urstoff, MGWJ 19 72 (1928), pp. 363–370

בים שבהם הביטוי הוא בלי דימוי). אך כוונת המשפט שלנו: "נוטה שמים כיריעה" תתברר בשלימותה אם נשווה אותו עם המשפט הדומה לו בנבואת ישעיה "נוטה כדק שמים". ולא משום שמניחים אנו כאן "השפעה" של אחד על השני או "תלות" של אחד בשני, או אפילו ידיעת אחד את השני²⁰, 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 עפ"י ההקשר.

הנבואה שבישעיה באה ללמד מה קטן בעיני ה' כל המוחזק ע"י בני אדם כגדול, כתקף. ה' הוא "הנותן רוזנים לאין, שפטי ארץ כתהו עשה" (כג), הוא ההופך את תקיפי העולם לאין ותוהו. בהתאם ללקח זה מתואר ה' בראש הנבואה כ"היושב על חוג הארץ וישיבה כחגבים, הנוטה כדק שמים וימתחם כאהל לשבת", כלומר ה' עושה ביצורים הגדולים ביותר כבקטנים ביותר ("חגבים", "כדק", וגם "כאהל" — כאשר הוא מקביל ל"דק" בוודאי הוא מסמל את החומר הדק שממנה נארגה היריעה) בין בבריאה (לפי פתיחת הנבואה) בין בהיסטוריה (לפי הנבואה גופה)²¹. בנבואה הכיוון הוא הנמכת "גדולי עולם", ביטול ערכי הנבראים. ואילו מוזמורנו כוונתו הגדלת תבואת באומרו עליו שהוא "נוטה שמים כיריעה", ואין הוא מתכוון להקטין את השמים בדמיון תו את נטייתם לנטיית היריעה. הרי בדימוי הקודם "עטה אור כשלמה" בוודאי 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 "אין" ו"תהו" אלא כבירים, גדולים. ובכן בציין בעל המזמור שה' "נוטה שמים כיריעה", "עטה אור כשלמה" וכו' מתכוון הוא להביע, מה גדול הוא אשר אלה כלי תשמישו. (מכאן יובן ההבדל שבין הדימוי "נוטה כדק" ובין "נוטה כיריעה": שם דלות האריג, כאן רחבת המגורים).

²⁰ השפעה זו אפשר שהיא קיימת ואפשר שאינה קיימת. [ראה מ. זידל, מקבילות בס' ישעיה וס' תהלים, מנחה לדוד ילון, עמ' כג-מז וסיני כרך לח, מעמ' קמט ועד עמ' שנה]. אך גם אינה מעלה ואינה מורידה להבנת הסכסוך הנדון, באשר לא החומר, המוטיב השאלו או המשפיע עושה שיר למה שהנו, אלא העשייה בו.

²¹ בהתאם לתפיסה שהיא בייחוד אופיינית לנבואה הזאת, שמעשה הבריאה הוא ממעשי ההיסטוריה.

הפרשנים חלוקים בשאלה אם השמים מתוארים כאן כאוהל, כארמונו של ה' או כמו בנבואה שבישעיה כתקרה המתקמרת מעל הארץ, מקום מושבם של בני אדם? אך אין להציג כלל שאלה זו, כי בפסוקנו אין שום תשובה עליה.

(ג) המקרה במים עליונותו — "עליה" משמעה במקרא חדר מעל לגג (שופטים ג, כ, כג-כה; שמ"ב יט, א; מל"ב א, ב; ירמיה כב, יג-יד; ועוד). כאן מסופר על עליותיו של ה' ומסופר עליהן שה' מקרה אותן במים, כלומר תקרתן או קורותיהן מים. נשווה למקראות אחרים. 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 מגוחתי" (ישעיה סו, א). שם, בתפילת שלמה ובנבואה, גודלו של ה' מובע ע"י משפט שלילי או ע"י שאלה ריטורית שמשמעה שלילי. במזמורנו מובע גודלו של ה' ע"י משפטים חיוביים. שם הכוונה היא לימודית. נוכח הבית אשר נבנה יש להיזהר ולהזהיר שהמקדש לא ייתפס כמקום הימצאו של ה' במוכן מוחשי ובלעדו. על כן בא הכתוב לשלול הגשמה. דברי הכתוב אלה הם דברי המחשבה הרפלקסיבית, ואילו דברי פסוקנו הם דברי הרגשה מתפ-עלת. על כן הוא אומר, שהשמים הם הם עליותיו. בעל מזמורנו אינו מהרהר על גודלו של ה', אלא מהלל את ה' על גודלו, הוא מסתכל בתבל ומלואה ומתפעל מהן ומתפלל 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' רכב על עב קל" (ישעיה יט, א), במזמור סח מכנים את ה': "רוכב בערבות" (ה), ובתהלים יח, יא; שמ"ב כב, יא נאמר על ה': "וירכב על כרוב ויעף". הובעה ההשערה שה"כרוב" בדומה לשם המקביל לו בבבלית: (kuribu), הוא פרסוניפיקציה של ענן. מיסודות עתיקים ורווחים טובע איפוא בעל מזמורנו את שבח ה' בשירו עליו "השם עבים רכובו", אך שוב אינו משתמש לברכתו במטבע המוכן, אלא משנה אותו למטבע מיוחד, שיתאים לכוונתו המיוחדת. מסתמא במטבע המוכן לא הרגיש שיבטא את אשר נפשו מזומנת ומוכנה לברך: "ה' אלהי גדלת מאד".

(ד) עשה מלאכיו רוחות, משרתיו אש להט — בפסוקים הקוד-מים תואר גודל ה' ע"י גודל כלי תשמישיו, בפסוקנו מתואר ע"י גודל משרתיו. ניתוח המזמור עד כאן הבהיר שתיאורי ה' בפסוקים ב-ד מפרטים וממחי-שים את הברכה הכללית: "ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת" (א) לא בעבודת הבריאה אלא בהצגת מעשי הבריאה ככלי תשמיש. ונאה הוא למי

שיאנו גוף שיהיו כלי תשמישו מיסוד בלתי מוצק בלתי חומרי, מיסוד אורירי : אור, שמים, מים, עבים, רוח, אש. ר' יודן ראה את גודל רוחם של הנביאים בכך שהם מדמים את הבורא לברואיו (בר"ר כו, 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, נרתע הוא לאחוריו מיראה בפני הגשמה יתירה, כפי שמתגלה בשימושיו בציורים. ראשונה הוא משתמש בהם כבדימוי ורק אח"כ במיטאפורה. ראשונה אין הוא מעז לומר אלא "כשלמה", "כיריעה" בהעמידו כחיץ בין ה' ובין הציור את כ"ף הדמיון ורק אח"כ משתחרר הוא מן הרתיצה והחיץ נופל ואין עוד כעבים כרכובו, אלא "רכובו", ואין הוא מהלך כעל כנפי רוח, ואין הוא עושה את הדוחות כמלאכיו, אלא הוא "מהלך על כנפי רוח" ו"עשה מלאכיו רוחות, משרתיו אש להט".

עם פסוק ה מתחילה יחידה חדשה שתסתיים בפסוק ט. מעידה על כך צורת העבר שבראש הפסוק "יסד" בניגוד לצורת הבינוני של הפעלים הקודמים מצד אחד והחל מפסוק 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 (ישעיה מח, יג, טו; תהלים כד, ב; עז, סט; קב, כו; משלי ג, יט; איוב לח, ד. השווה גם תהלים פט, יב). כן מצוי הביטוי של ייסוד הארץ כמקביל לביטוי של נטיית השמים (ישעיה נא, יג, טז). השם "מכון" בקשר לארץ מיוחד אמנם למזמורנו, אך שורשו, הפועל "כון" בהוראת ברא מופיע גם בקשר לארץ (תהלים סה, י; ירמיה לג, ב). ואמנם נמצא במקרא. בספרי הכתובים, ביטוי לתפיסה שהארץ נוסדה על מים (תהלים כד, ב), שהיא תלויה על בלימה (איוב כו, ז). תיאורים אלה מתכוונים להמחיש את גודלו של בורא הארץ, שעל אף יסודו את הארץ על בסיס בלתי מוצק, הארץ לא תמוט עולם 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 מחשבה שהיתה מגניבה אפילו צל לתוך נפשו המברכת של משוררנו. איתנה הרגש-תו: "בל תמוט עולם ועד". על כן גם מובעת עובדת יסוד הארץ בצורת עבר ולא בבינוני, כפי שנמצא בתדרגום הארמי ואצל היארונימוס, וכפי שגורר-סים הפרשנים החדשים. הפועל בצורת הבינוני היה מביע שפעולתו של

ה' היא פעולה מתחדשת, מתמדת (רעיון המצוי במקרא, אך אין עניינו של מזמורנו), ואילו הצורה "יסוד" מציינת שהארץ נוסדה אחת לתמיד "בל תמוט עולם ועד".

(ו) תהום כלבוש כסיתו על הרים יעמדו מים – רוב פרשנינו הבחינו, שבפסוקנו ניתן תיאור למצב המתואר בבראשית א, ב: "והארץ היתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אלהים מרחפת על פני המים". בין הפרשנים הביקורתיים תפיסה זו היא המוסכמת. משמעה של המלה "תהום" כאן אמנם שנויה במחלוקת בין הפרשנים הראשונים, אך על סמך ההקבלה ניתן לקבוע שבפסוקנו כמו בבראשית 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.

החל מן התרגומים הראשונים ועד לאחרוני החוקרים רבו חילוקי הדעות בתפיסתו התחברית של המשפט "תהום כלבוש כסיתו". על מה מוסב כינוי הפעול במלה "כסיתו"? פרשניו הקדמונים רואים בו בדרך כלל רמז למלה "ארץ" שבפסוק הקודם בהניחם שהמלה "ארץ" משמשת גם לשון זכר. לפי תפיסה זו פירוש המשפט: בתהום כסית 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, כסית בו כמו בלבוש את הארץ (היארונימוס). ואכן השבועים תרגמו את המשפט: "תהום כלבוש כסיתה [של הארץ]". כלומר, ה' אינו מצויין כנושא המשפט. 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 יסוד הארץ: תהום כסיתה, עם יסוד הארץ עשה אלוהים שהמים "בל ישבון לכסות הארץ". — על כל פנים כוונתו של הפסוק, 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 בבראשית א, ט: "ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה, ויהי כך". בזה תמימי דעים כל הפרשנים, האחרונים כראשונים. אך אין הסכמה בין הפרשנים, לא בין הקדמונים ולא בין החדשים, בדבר משמעותו של פסוק ה: "יעלו הרים ידדו בקעות אל מקום זה יסדת להם". השאלה השנויה במחלוקת היא: מי הוא הנושא של "יעלו" ושל "ירדו"? לדעת אחדים הנושא: המים. מבחינה תחברית דעה זו היא סבירה, שהרי הם הנושא בפסוק הקודם והם המרשא העקיף של סוף הפסוק ("להם"). אך מבחינה עניינית מקשה על קבלת דעה זו התיאור בפסוק ו, אם לפני גערת ה' במים וניסת המים "על הרים

יעמדו— אין מסתבר שבנוס המים "יעלו הרים". וכן נראית כמוקשה דעה זו מטעמים סטרוקטוראליים. עניינה של היחידה הנדונה הוא ייסוד הארץ, כפי שנאמר במשפט הראשון שבפסוק ה. וגם התיאור בפרקים 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 מחייבת איפוא את ההנחה שיט דיספרופורציה בסטרוקטורה של היחידה. על כן מסתברת יותר דעתם של האחרים, שנושא המשפטים הוא "הרים" ו"בקעות", והמשפטים "יעלו הרים וירדו בקעות" הם משפטים מוסגרים²², המים נסו, נחפזו "אל מקום זה יסדת להם" ובינתיים כתוצאה מכך: "יעלו הרים וירדו בקעות". לפי דעה זו אין קיימים אמנם אותם הקשיים שהיו בפסוק לפי הדעה הקודמת, אבל קיים קושי אחר והוא התחלפות הנושא במשפט מחובר: מים, הרים ובקעות, מים. אך התחלפות זו נדרשת מצד העניין, הואיל והוא מחייב שמקום משפטים אלה יהיה מקומם הנוכחי. אם לא היה מספר על עליית ההרים וירידת הבקעות בתוך סיפור ניסת המים ובמאמר מוסגר, אלא אחריה, כלומר אחרי פסוק ט, היה התיאור ללא ספק חלק, אך בוודאי לא היה מביע את שהוא מביע בדרך הנראית לנו כמחוסר פסת. יא 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 עניינה של המזמור, כל כך הוא מצפה לה, עד שאינו יכול לדחות את מסירתה עד אחרי גמר תהליך היקוות המים למקור מם. ובעוד המים נסים ואצים, עם התגלותם הראשונה של הרים ובקעות מתפרצת האמידה על התגלותם. המבנה 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 להסמיק למשפט "בל ישבון לכסות הארץ" את המשפט "המשלח מעינים בנחלים" (י). עניין זה, כמובן, לא היה מוצא את ביטויו לוא היה מפריד ביניהם התיאור: "יעלו הרים וירדו בקעות".

כדי לעמוד על מלוא משמעותו של תיאור ייסוד הארץ והיקוות המים

22 "מן גערדת יניסון, מן קול דעמך יחפזון— יעלו הרים, ירדו בקעות— אל מקים זה יסדת להם".

שבפסוקים ז-ט, יש להשוותו לתיאור המקביל לו בבראשית 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. אלוהים אמר — "ויהי כן". בתיאור שבמזמורנו המים פעילים לחלוטין. בבראשית אלוהים אומר, במזמור אלוהים גוער ורועם. מהי כוונת מזמורנו בתיאורו זה?

לשם מה מתאר בעל מזמורנו את היקוות המים בצורה זו? כפי שנתברר מדברי המזמור עד כה, עניינו לברך את ה' על גודלו, ואותו המחיש עד פסוק ד בהצגת היצורים העליונים האזוריים 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 גודלו של ה' בתחיימת תחומם של המים והארץ לא היה מובע בצורה יותר נמרצת לוא בחר, למשל, בלשון דומה ללשון של פרשת בראשית, שה' אומר — ויהי, בן־רגע, והנה הגם? מה ראה איפוא לדבר על גערת ה' ועל קול רעמו, על בייטוי כעס, ועל ניסת המים וחפזונם, על תגובת בהילות, במקום לדבר על ביטוי העליונות המוחלטת, על צו חגיגי, שקט, ועל ציות פאסיבי, מיכאני? עפ"י התיאור עצמו אין בידנו לעמוד על הכוונה המתבטאת בו. היא תתברר עפ"י הבנת המזמור כולו.

בדם מי ששם גבול למים "בל ישובו לכסות הארץ" — כמו שנאמר בפסוק ט, הוא "המשלח מעינים בנחלים, בין הרים יהלכון" — כמו שנאמר בפסוק י. שימת הגבול למים היתה פעולה חד־פעמית, אחת לתמיד — "שמת" כתוב, בצורת עבר. שילוח מעיינים בנחלים הוא פעולה מתמדת, בלתי פוסקת — "המשלח" כתוב, בצורת ביוני. 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, מתארו הוא כשנושא הפעולות בנסתר, ביטוי למצב שאין הוא זקוק עוד לפנות אליו, היות והוא חוסה בצלו²³. הוא אומר: "המשלח".

להבנת המשפט "המשלח מעינים בנחלים" יש לתת את הדעת על הוראתו המקורית של הפועל "שלח" בבנין פיעל, שהיא היפוכה של החזקה בכוח: נתינת חופש למי שהיה עצור עד כאן, שיחרור (בראשית ח. ז; לא. מב; לב. כז; שמות ה. א; ש"א. כ. ה; ועוד). וכן יש לשים לב למשמעה המדויק של

המלה "מעין". המעינים הם מימיה של "תהום", של האוקיינוס הקדמון אחר שנתחם לו תחומו (בראשית מט, כה; דברים לג, יג). ובכן הפסוק "המשלח מעינים בנחלים" אומר שה' משחרר את מי "תהום" שעם ייסוד הארץ שם להם גבול "בל יעברון" (ט) ונותן להם להופיע בארץ "בנחלים". ואם אי-פעם "על הרים יעמדו מים" (ו), הפעם "בין הרים יהלכון". וכל זה כדי שהם "ישקו כל חיתו שדי, ישברו פראים צמאם" (יא), הם (הנוכחים מפני ש"נהוגים במדבר לא יבואו ביישוב" — רד"ק) שוברים את צמאם במעינים. "עליהם" (יב), על המעינים (רש"י, ראב"ע). — "עוף השמים יש" כון", והם "מבין עפאים", מבין ענפי האילנות (דניאל 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 המעינים המשקים את חיתו שדי ועוף השמים — מגלה הוא את חסדו. ובדרך זו של גידוי 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 "ממעינים" — 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 "ממעינים", פועלה המים ("ישקו"), ללמדך, שלא בלבד שהמים אינם מחריבים ("לא ישבון 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'" (ט) 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, ואח"כ "ישבעו עצי ה'" (טז). התוצאה של שביעת הארץ היא הצמחייה (יד), אך לא תוצאה ישירה. ושוב בולט הקו האופייני של תפיסת מזמורנו בהשוותנו את פסוקנו לבראשית א, יב. שם — הצמחייה היא פעולתה הישירה של הארץ ("ותוצא הארץ דשא עשב מוריע ורע"). כאן החציר והעשב — ה' הוא המצמיח אותם ("מצמיח חציר... ועשב"). החציר הוא הירק (בערבית ח'צר; להיות ירוק), המשמש במצבו הטבעי מזון לבהמה — שימוש הוא בלתי אמצעי. ואילו את "העשב" מצמיח ה' "לעבודת האדם". "העשב" הצמח שהוא תוצאתה של עבודת האדם את האדמה (השווה: "וכל

עשב השדה טרם יצמח... ואדם אין לעבד את האדמה" — בראשית ב, ה). כגון הדגן שממנו הלחם. מכאן ההקבלה בין "ועשב לעבדת האדם" ובין "להוציא לחם מן הארץ" (השווה: בראשית 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 "לעבודת האדם", כלומר הנושא האדם. עפ"י התחביר אין להכריע בשאלה, ו"להוציא לחם מן הארץ" יכול להיות פירושו: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם, כדי שהאדם יוציא לחם מן הארץ, או יכול להיות פירושו: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם, כדי שה' יוציא לחם מן הארץ. על כל פנים בטוח 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 בפס' כג) התפיסה על מקומו של האדם בתוך עולם החי. אלוהים מצמיח לבהמה ולאדם כאחד, אלא לבהמה הוא מצמיח למוזנה ואילו לאדם לעבודתו. לאדם לא יינתן לחמו אלא בעבודה.

(ט) 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 השורש צה"ר, להבריק (צהרים, צהר, יצהר). ברור עניינו של הפסוק דורש את ברור מבנהו התחבירי.

"ויין ישמח לבב אנוש
להצהיל פנים משמן
ולחם לבב אנוש יסעד".

ובכן יש בפסוק שלושה משפטים. בשניים מהם, בראשון ובשלישי, הנושא פועל נטוי, בשני מקור עם למ"ד התכלית, לאמור, המשפט השני משפט תכ"לית, 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 בפס' יד אומר שהיחם מוצא מן הארץ בעבודת האדם). "יין" ו"לחם" אינם איפוא 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 את מלת "לחם" בשתי הוראות שונות. בפעם הראשונה מייחסים לה את הוראתה המורחבת, מזון בכלל (שמ"א כ, כז; תהלים 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 מופיעה בשתי הוראות בשני פסוקים סמוכים שהם משפט אחד. מסתבר שהוראת המלה בשני המקומות אחת היא (לחם כמשמעו) אך תפקודה שונה: בפס' יד הוצאת הלחם היא תכלית של עבודת האדם, בפס' טו סעדת הלב בלחם היא תוצאתה של עבודת האדם בהוצאת לחם מן הארץ. אך עדיין אין תשובה לשאלה, למה אין נזכר הלחם במשפט הראשון של פס' טו סמוך למשפט האחרון של פס' יד, כלומר למה אינה נזכרת תוצאת הלחם מיד אחרי שנזכר הוא כתכליתה של עבודת האדם?

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

(ג) מהו הנושא של "להצחיל"? אם "להצחיל" פועל עומד (כמו, למשל, "להצחיל" בשופטים יח, ה), כי אז הנושא "פנים", ופירוש המשפט: שיעהילו פנים משמן. אם "להצחיל" פועל יוצא (כמו "להצחיל" ביהושע א, ח), הנושא "יין", ופירוש המשפט: שיעהילו היין את הפנים משמן.

(ד) מהי המ"ם של המלה "משמן"? מ"ם זו ניתנת להתפס כמ"ם היתרון, ואז משמע המשפט: להצחיל פנים יותר מאשר מסיכת שמן. אך נגד תפיסה זו טוענים רוב הפרשנים, האחרונים כראשונים, שתירוש, יצהר, ודגן נחשבים כתוצרותיה הראשיות של ארץ ישראל (דברים יב, יו) לכן, לדעתם, אין מסתבר, שהשמן לא ייוזכר בפסוק לשם עצמו אלא לשם הדגמה, הבלטה. על כן מייחסים למ"ם את ההוראה של מ"ם הסיבה. ומשמע המשפט: להצחיל פנים משמן, כתוצאה של שמן.

ברם לתפיסת המ"ם של "משמן" כמ"ם הסיבה מתנגד מבנה המשפט. לפי תפיסה זו מביע המשפט לגבי השמן אותה כוונה שמביעים שני המשפטים האחרים של פסוקנו לגבי היין והלחם. אך היות מבנהו של משפט זה שונה לגמרי ממבנה שניים האחרים מעיד על כך שכוונתו שונה לגמרי מכוונת חבריו, ואשר לטענה העניינית שעליה נשענת תפיסת המ"ם כמ"ם הסיבה, — טענה זו

אמנם סבירה אם כוונת המזמור כאן לברך את ה' על אותן שלוש תוצרות הנחשבות כעיקריות בארץ ישראל, אבל מניין שזוהי כוונתו? הנראה כהגיגיו לפרשני השיר, אינו בהכרח כך לפי הגיונו של משוררו. על הגיונו של המשורר המתבטא בשיר אין לעמוד אלא עפ"י השיר עצמו. כפי שיצא השיר מתחת ידיו של המשורר ולא כפי שמשוער בדמיונו של הפרשן.

נראה לי, שתינתן תשובה מספקת המתאימה גם למבנה פסוקנו גם לסטרו-קטורה של המזמור כולו, אם נתפוס את המ"ם של "משמן" כמ"ם יתרון. "יין" ו"לחם" מושאים לנשוא "להוציא" וכל אחד מהם מוסבר ע"י משפט לוואי: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם שתכליתה להוציא מן הארץ לחם ויין; יין — אשר ישמח, ולחם — אשר יסעד. והיין מתואר גם ע"י משפט התכלית: "להזהיל פנים משמן", כלו' יין, אשר ישמח... למען יזהילו פני אדם יותר מאשר אם סכו אותם בשמן. היין מתואר איפוא בשני אספקטים: בפעולתו כנותן שמחה בלב, כלו' מבפנים, ובפעולתו כמזהיל פנים, כלו' 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, הרחניות, העל-פיסיוולוגיות כלולות במלה "לבב". זאת ועוד. הסומך ל"לבב" בשני המקרים לא "האדם" שהוא הסומך בפסוק הקודם ל"עבור דת", אלא "אנוש". ולמלה זאת כידוע מתלווית הקונוטאציה של אנוש, חלש (באכדית enēšu = 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 שתי השאלות: (1) למה מתוארת השפעת היין משני אספקטים בניגוד ללחם? 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 האדם הראשון מגן עדן "לעבד את האדמה" (בראשית ג, כג), נתקללה האדמה: "וקוץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה, בועת אפיך תאכל לחם" (יה-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 הלואי 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 המקור-בל בסגנון המקרא. והוא, כידוע, גם הסדר האופייני לדברי חז"ל: "מההוא דסליק ההוא מפרש ברישא" (נזיר ב, ע"א). אך ייתכן שבעל מזמורינו בנקטו בסדר זה לא היה משועבד לנוהג סגנוני זה, אלא הוא שיעבד את הנוהג לכוונתו. ייתכן שראשונה מדובר בהוצאת היין מפני שהיא מבליטה יותר מאשר תוצאת 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) יש בעו עצי ה' ארזי לבנון אשר נטע—כשם שבהשקות ה' "הרים מעליותיו, מפרי מעשיך תשבוע הארץ" (יג), כך מפרי מעשיך גם "ישבעו עצי ה' וגו'. הפסוקים יד-טו מהווים איפוא כעין פיסקה מוסגרת בה מתוארת התוצאה והמטרה של "תשבוע 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 ביותר²⁴. בצמחייתם לכשעצמה 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 יקנגו, חסידה ברשים ביתה". וכשם שבדבר משוררנו על התועלתיות שבי "מעיינים" הזכיר על יד הסוג הכללי ("חיתו שדי") מין פרטי ("פראים"), כן בדברו על התועלתיות שבעצי ה' הוא מוזכר על יד "צפרים" "חסידה". העצים הגבוהים השבעים בהשקות ה' אותם "מעליותיו" הם מדור הצפרים.

24 כינויי האלוהים (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; "רוח אלהים"—ברא' א, ב; "כהרריאל"—תה' לו, ז; "שלהבתיה"—שה"ש ח, ו; ועוד).

"הרים הגבוהים" שאינם שבעים על אף שגם הם מושקים "מעליותיו" ולכן אין עליהם שום צמחייה – הם מדור חיות. "הרים הגבוהים ליעלים סלעים מחסה לשפנים" (יח).

בפסוק יח מסתיימת היחידה שהחלה בפסוק ה. ביחידה זו מסודר שבתו 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 פעולתיו 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 התי, 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. ובכך זהו מבנה היחידה:

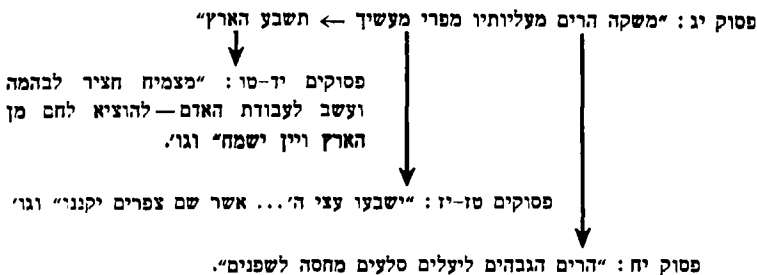
(א) פסוקים ה-ט: ייסוד הארץ (הפרדת המים מן הארץ).

(ב) פסוקים י-יח: קיום החיים בארץ (הפגשת המים עם הארץ).

(1) פסוקים י-יב: השקאה במי תהום;

(2) פסוקים יג-יח: השקאה במי השמים.

אשר לתיאור ההשקאה במי השמים (יג-יח) זהו מבנהו:



אחר תיאור התועלות הנובעות לארץ מתוך הפרדת המים ממנה והכוונתם אליה, בא תיאור התועלת הנובעת לארץ מהפרדת האור והחושך והכוונתם והחלפתם (יט-כג). בתחימת התחומים בין הארץ ובין המים מתגלית חכמתו

המבורכת של ה' ביסוד החלל, בחתימת תחומם של האור והחושך מתגלית חכמת ה' בסידור הזמן.

(יט) עשה ה' ירח למועדים שמש ידע מבואו—מבחינה תחבירית ניתן הפסוק להיתפס בשתי 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 מבוואו")²⁵.

מן התפקידים שהוטלו על הירח בבראשית א, יד מזכיר פסוקנו רק את התפקיד "למועדים" בו הוא מתכוון כנראה לתפקידו של הירח כתופעת לוואי ללילה. על השמש נקבע שהוא "ידע מבוואו", כי לפי שעושה וריחתו 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 לבעלי חיים, ולפי תפיסתו דאגה זו קודמת לדאגה לאדם (השווה למעלה פסוקים יא-יב, יד)²⁶.

(כ) תשת חשך ויהי לילה—אף על פי שעם שקיעת השמש בא החושך, אין החושך נתפס כתוצאה מחוייבת של ביאת השמש, כי אם כנתינת פעולתו החופשית של ה': "תשת חשך"—משפט חיווי, "ויהי לילה"—כדי שיהיה לילה. בו תרמש כל חיתו יער—הלילה זמן מחייתם של חיות בר.

בדומה לפסוקים יא, יז בא פסוק כא ומתאר לגבי מין מסויים ("הכפירים") מה שתואר בפסוק כ לגבי הסוג כולו ("חיתו יער"). הכפירים שאגים לטרף ולבקש מאל אכלם—הפועל במקור עם למ"ד התכלית "ולב" קש") מביע את הכוונה המתבטאת בפועל הנטוי ("שאגים") ומשמעה של הרוז הוא אמפאטי (=דהיינו)²⁷.

ייחודו של תיאור הלילה במזמורינו יוחש ביותר ע"י עימות תיאורי לילה בשירה עתיקה וחדשה.

25 בתרגומי עקילס וסימכוס נתפס הפועל "ידע" כמובנו שבפיעל: "ידע" = יעד, כמו באיוב לח, יב. השחה גם תרגום השבעים לשמואל א כא, ג ("יודעתי" = הועדתי).

26 השחה גם בראשית כד, לב-לג; שופטים יט, כא; דברים יא, טו. השוה ההלכה: "אמר ר' יהודה אמר רב אסור לארס שיאכל קודם שיתן מאכל לבהמתו" (ברכות מ, ע"א).

27 השחה ויקרא י, ט-יא; איוב לד, ח; קהלת ט, א.

הנה "שיר לילה לנווד" של גיתה :

עַל כָּל שָׁפִים
 דְּמָמָה,
 מִבֵּין עֲפָאִים
 לֹא יִשְׁמַע
 נִיד רוּחַ;
 קוֹל צְפוּר בַּיַּעַר נָדָם.
 כִּתְר זַעִיר, בֵּן אָדָם,
 אֶף אֶתָּה תְּנוּחָם.¹⁰

בשיר מתפשטת הדממה מן הדומם לצומח, לחי ולאדם — מלמעלה למטה. הלילה הוא העודד כל תנועה, המולה, סמל המנוחה והשקט עד התמזגותו האחרונה של האדם עם הטבע, עד החידלון המוחלט. לילה זה של השיר רחוק הוא 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 במבנה השיר.

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. אעפ"י שהחושך אינו נתפס ככוח כאוטי, הוא נחשב כמצב כאוטי (בראשית א, ב), "ארץ חשך" ביטוי מקביל ל"תהו" (ישעיה מה, יח). ארץ החושך והמוות אחת הן (תהלים פח, יג: איוב י, כא-כב; לה, יז). כמו כן ידוע במקרא על המציאות החברתית שהלילה הוא זמן ממשלתו של הפשע. הרוצח והנואף הם "מורדי אור" (איוב כד, יג-יז), הגנבים באים בלילה (ירמיה מט, ט), הרשעים מסתתרים באופל (תהלים יא, ב), הם "מחשכי ארץ" (תהלים עד, כ), ועוד. ה' בדברו אל איוב מדבר עמו בלשונם זה של בני אדם, בתארו לפניו את הלילה :

יְדַעַת הַשָּׁחַר מְקוֹמוֹ	הַמִּימֶיךָ צְוִיֶת בְּקֶרֶךְ
וְיַצְעֲרוּ רְשָׁעִים מִמְּנָה...	לְאַחֹז בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ
וְרוּעַ רְמָה תִּשָּׁבֵר.	וְיִמְנַע מִרְשָׁעִים אוֹרָם

(לה, יביג, ט)

Goethe, Wanderers Nachtlied 28 התרגום העברי: ב' קלאר, משירי גיתה, ירושלים ת"ש, עמ' 10.

תיאור הלילה במזמורנו מיוחד ואופייני. כאן האדם בדברו אל ה' על הלילה, אין הוא נותן ביטוי לא לגעגועי האדם 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 לחיות, 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. בדבריו 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 בסכה למו ארב" (לח, מ). הוא שומע כיצד "הכפירים שאגים לטרף". ושאגה זו — אשר בשמוע אותה אדם "מי לא יירא" (עמוס ג, ח) — הוא שומע כתפילה. ה' מדבר אל איוב על שוועת ילדיו של העורב אל אל (שם, מא). בעל המזמור מספר לה' על בקשת הכפירים.

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

יצא אדם לפעלו ולעבדתו עדי ערב (כג) 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. בחיות שאין בהן דעת — מובלטת תלותן בבוראן, באדם הניחן בדעת — מובלטת עצמאותו בהשגת לחמו (השווה למעלה 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. כתוצאה הסתכלות בעל המזמור בארץ ובסדריה נתגבשה הרגשתו להכרה. התמונות הבודדות הרבות שעברו לנגד עיניו מצטרפות לתמונה שלימה אחת.

מאיר וייס

פרטי התיאורים מתלכדים לפירוש כללי לתיאורים, לאינטרפרטיטאציה של הבריאה, שהיא הערכת הבורא. הערכה זו אינה ניתנת להבעה במשפט חייווי — היא דורשת ביטוי בקריאת התפעלות: מה רבו מעשיך ה', כלם בחכמה עשית. מלאה הארץ קנייניך (כד). מבטו המקיף את כל מעשי הבריאה רואה אותם ראשונה כשלעצמם בכמותם ובאיכותם, ואח"כ 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 אח"כ חוזר הוא לתיאור המסכם (כז-ל) בהמחישו את אשר קבע על מעשי ה' בכללם, בכליותם: "כלם 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 עקביות כזאת במבנה המזמור היא חריצת משפטו של המזמור מבחינה אסתטית, היא פגם אמנותי. אך אין לפסול חריגות ובלטות בשיר, אלא אם אין הן בעלות משמעות ואם אינן ביטויים להתרחשויות בנפש המשורר. אך התבוננות בהלך מחשבתו של המזמור תעלה שהחריגה הזאת טעם לה ומשמעות לה. בעל המזמור מילא את המשימה של ברכת ה' שהטיל על נפשו בהרי-מו את עיניו למעלה ובראותו ביצורי מעלה כלי תשמישו של היוצר, עדות על גודלו של ה'. מכאן הוריד את מבטו למטה, ובהסתכלו בארץ שעליה עומדות דגליו, נזכר הוא בייסודה המופלא ובסידורים המפליאים המבטיחים את קיומה. בשוותו לנגדו כל אלה בוקעת מנפשו המברכת: "מה רבו מעשיך ה', כלם בחכמה עשית, מלאה הארץ קנייניך". אך בהוציא בעל המזמור מפיו ובשמוע אוניו את המשפט: "מלאה הארץ קנייניך" אומר לו לבו שבוה טרם סיים את שבחו של הבורא. הרי הוא לא רק "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד", הוא גם יסד מקום למים "בל ישבון לכסות הארץ". וכלום רק הארץ 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, לוינתן, זה יצרת לשחק בו — המשורר מצביע אל הים המופיע לפניו. לראשונה אל הים עצמו שהוא קרוב לו ביותר ("זה") ואחר כך אל מה שבים ואל מה שעל הימים הרחוקים ממנו ("שם", "שם"). בתחילת התיאור הנושא: מה

שנראה לעיניים, בהמשך — מה שאינו נראה כי אם בלב, אך הוא תופעת לוואי קבועה. ובסוף התיאור שוב מה שנראה לעיניים אך אין הוא אלא תופעת לוואי ארעית. המשפט: "זה הים גדול ורחב ידיים, שם רמש ואין מספר" וגו', מקביל למשפט: "מלאה הארץ קנייך", ושניהם הם פירוטי המשפט הכללי: "מה רבו מעשיך ה'". אלא בתיאור הים הוא מוסיף שהים "גדול רחב ידיים", כלומר שתי "ידי" של הים הן רחבות, דהיינו, הים משתרע רחוק ימינה ושמאלה. הארץ מוגבלת בכל צדדיה, והים אינו מוגבל אלא בצידו 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 מצויינת בפועל "יהלכון" (י), כך הופעת גוף זה, 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 ויורקהו אחרי כן בגובה האויר", וכן הרגל דגים אלה לקפון מתוך המים בזה אחר זה בשורה ארוכה. המשפט האחרון בפסוק כו הוא איפוא הדגמת המשפט: "כלם בחכמה עשית". חכמת ה' לא היתה משתקפת בשלימותה בעולם, בארץ ובים, לוא 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", והנה "לויתן" זה יצר-לשחק בו, בים.²⁹

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 קנייך". ע"י תיאור הביניים התפרקה ההתרגשות, ההתפעלות — לכן המשך המשפט המסכם אינו עוד משפט קריאה אלא משפט חיווי, תיאור. וזה לשונו:

(כז) כלם אליך יש ברוך לתת אכלם בעתו — 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

29 על קטע זה במזמורנו ע"י ספרי עמ' 50-59.

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 שאגים 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 קמה	מזמור קד
טו עיני כל אליך ישברו	כז כלם אליך ישברון
ואתה נותן להם את אכלם בעתו	לתת אכלם בעתו
	כח נתן להם ילקטון
טז פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון	תפתח ידך ישבעון טוב
	כט תסתיר פניך יבהלון תספ רוחם יגועון וגו'.

ההשוואה תעלה דמיון בולט בין שני קטעי מזמורים אלה. רוב החוקרים רואים את סיבת הדבר בכך שבעל מזמור קמה השתמש בפסוקים אלה של מזמורנו. אך גם אם כך היה, לא השתמש בעל מזמור קמה בפסוקינו אלא בתורת חומר גולמי, אותו עיבד, ליטש והתאים 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 הסתכלות 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" – תהלים קכג, א-ב). ואולם עוד יותר אופייניים הם ההבדלים האחרים בין תיאוריהם של שני המזמורים. מה שצויין במזמור קמה כנתון, כדבר שניתן ("ואתה נתן") 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 גם האפשרות של "נתן

להם ילקטון". ואף 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 לברואיו אצלנו שתי דרגות: "תתן להם ילקטון" וגם "תפתח ידך ישבעון טוב". במקרה הטוב ביותר, 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 אלה בין שני התיאור דים נובעים כולם מן השוני שבכוונתם של שני המזמורים. כוונת מזמור קמה להדגיש שבדבר כלכלתו של כל חי אין כל הבדל ואין כל הסתייגות, הלא המזמור הוא תהילה על טובו של ה', לפיכך אין הוא מניח אפשרות כזאת 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 תענה בתשובות שונות כפי הצורך וכפי הראוי לכל הבריאה, ולא בהתאם לרציותיהם השונות והמנוגדות של פרטי הבריאה. ואין ההיענות לציפיה, 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 (תהלים ל, ח), ולא זו בלבד, אלא: "תסוף [תאסוף]³⁰ רוחם יגעון ואל עפרם ישובון". אך בבריאה אין סוף פסוק, אין נקודה: תשלח רוחך יבראון ותחדש פני אדמה (ל). הנושא של "יבראון" סתמי ואינו זה עם הנושא של הנשואים שלפניו "יגעון", "ישבון". כדברי רד"ק לפסוק קנו: "ימותו אלה ויולדו אחרים תחתיהם, כן כתוב: 'דור הלך ודור בא', הכללים עומדים והפרטים אובדים, ואמר 'תחדש פני אדמה' על הנוולדים שיבואו חדשים לעולם". אך זה אינו עוד כל מה שבפיו של בעל מזמורנו

30 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); "מלכתי" (ש"ב לב, יח); "תומים" (בראשית כה, כד); "שלתך" (ש"מ"א א, יז); "בהמה" (איוב כט, ו); ועוד. בייחוד שכחת תופעה זו אצל פעלי פ"א בצורת יפעל, כגון "ויסוף" (ש"מ"ב ו, א); "ותפהו" (ש"מ"א כא, כד); "ויכלו" (יחזקאל מב, ה); "תמררו" (ש"מ"ב יט, יד); "ותחזו" (ש"מ כ, ט). מכאן גם התופעה ההפוכה, כלומר שהפועל יסוף מופיע בצורה שה' אסוף, כגון: "לא תאספוך" (שמות ה, ז); "ויאסף" (ש"מ"א יח, כט), ועוד.

באמרו: "תשלח רוחך יבראון, ותחדש פני אדמה". הפועל חדש אינו מש-מש כאן במובנו המקובל בלשונונו 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 לפור על "ותחדש" (השווה: "לב טהור ברא לי אלהים, ורוח נכון חדש בקרבי" — תהלים נא, יב). כידוע הפועל בר"א מציין יצירה אלוהית בלבד, נושאו רק אלוהים, ובניגוד לשאר הפעלים הנרדפים לו אין לידו אף פעם ציון החומר שממנו נוצר מה שנוצר. יש בפועל בר"א איפוא ממשעות 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 במז' מורנו 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:

ואל עפרם ישובון
ותחדש פני אדמה.

תסף רוחם יגועון
תשלח רוחך יבראון

שני הפסוקים מקבילים זה לזה מבחינה עניינית 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 רוחו שאותה הוא משלח. הווה אומר, מה שמסופר בבר' ב, ז, שה' אלוהים 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 ויולדו 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' בחמתו מחדש מעשה בראשית בכל רגע תמיד. בפסוק ל מסתיימת היחידה שהחלה עם פסוק כד, בה מסיק בעל המזמור את מסקנת סקירתו. בסקירה תיאר את תלות הבריות זו בזו — במסקנת הסקי-רה 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" (בראשית א, לא). אבל בוודאי פשוטו של עיקר המזמור (פס' ה-ל) הלל לה' על חכמתו שנתגלתה בראשית והמתגלית מאז ולתמיד בחיסול 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 משמשת גם הסטרוקטורה של חלקו העיקרי הזה, כשנשווה אותה לפסוק הנזכר:

פסוקים ה-יח:	חתימת תחומה של תהום	×	ותושך
פסוקים יט-כג:	תחמת תחומו של החושך ותכנית הלילה והיום		על פני תהום
פסוקים כה-כו:	המתרחש בים	×	ורוח אלהים מרחפת
פסוקים כז-ל:	פעולות רוח אלוהים		על פני המים

בהשוואה לבראשית א, ב באים העניינים הנזכרים במזמורנו בסדר כיאסטי. והקבלה כאיסטית זו גופא מגלה, שכוונת המזמור להתייחס לאותו הפסוק³¹.

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 מדור בר בה' בגוף שלישי. בתור מהלל הוא חש בקרבתו של הבורא לבריאה בנוכחותו. בתור מתפלל הוא מרגיש במרחק שבין הבורא לבין הבריאה.

וכך היא תפילתו של בעל המזמור: יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו (לא). — השם "כבוד" במקורו מציין כשורשו כבד אותו הדבר הנותן לבעליו את הכבוד שלו, את משקלו בעיני האדם, את הדבר שבו הוא מורגש בחברה³². "כבוד ה'" הוא אספקט המתגלה בעולם והנתפס על ידנו. הוא מהותו המקרינה ומתגשמת לעינים והיא הסיטרה המתגלית לנו (בובר). "כבוד ה'" הוא מעין המושג המאוחד "גילוי שכינה". "כבוד ה'" משתקף ראשונה בבריאה³³. להתגלמותה של מהות ה' בבריאה, מתכוון גם

31 מ' זיידל, מקבילות בין ספר ישעיה לספר תהלים, סיני תשט"ו, עמ' קנ. (ספרי, עמ' 60, 69, 127, 209-210 הערה 9).

32 כך כהנת "כבוד" היא עושר (בראשית לא, א; ישעיה י, ג; ועוד) או מעמד חברתי, שלטון (בראשית מה, יג; מליא ג, יג; ועוד).

33 ישעיה ו, ג; תהלים יט, ב; ועוד.

פסוקנו, על כן מקביל ל"כבוד ה'" בצלע המקבילה "מעשיו". באמור בעל המזמור: "יהי כבוד ה' לעולם" מביע הוא את משאלת לבו: תקיים הבריאה לנצח. כוונת ברכה זו תתברר במלוא משמעה עפ"י 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 ביטוייה בפסוקנו היא התפיסה המובעת במפורש בבראשית ו, ו-1 בספרו 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 עתה הזכיר שה' "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד" (ה)? מדוע צצה המחשבה במוחו שה' יגע בהרים ויעשנו" — הרי זה לא מכבר הגה בלבו שה' "משקה הרים מעליותיו" (יג)?

זכור שעוד פעם במזמורנו מתוארות פני ה' כזועמות וכמרעמות, בתיאור היראות ההרים והבקעות כתוצאה של היקוות המים (ז). שם נשאלה הסאלה למשמעות תיאור זה השונה מתיאור מאודע 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 יחד עם זאת יודע בעל המזמור, שמכל ברואי העולם אין אף אחד שהיה מפריע את הסימפוגיה המופלאה והנפלאה הזאת, הנקראת בריאה, חוץ מן האדם. האדם, היצור היחידי שגם לפי פרשת בראשית לא העיד עליו ויצרו "כי טוב", וכעבור עשרה דורות קבע "כי רבה רעת האדם בארץ" (ו, ה). האדם הוא היצור היחידי העשוי להפוך את הסימפוגיה הזאת לקאופוגיה ולגרום על ידי כך שלא "ישמח ה' במעשיו" ויביט "לארץ ותרעד, יגע בהרים ויעשנו". על כן מקבל הוא על עצמו: אשירה לה' בחיי אומרה לא להי בעודי (לג). בראש וראשונה עושה הוא את שלו, בעודו ישיר לה' ויזמר לאלוהיו, והוא מוסיף: יערב עליו שיחי אנכי אשמח בה' (לד). המשפט השני מנמק את הראשון, שאפשר לפרשו בשתי פנים: (א) כביטוי לבקשתו; (ב) כביטוי לבטחונו. או מבקש הוא ששיחו יערב על ה',

בדומה לבעל מזמור יט המבקש: "יהיו לרצון אמרי פי" (טו), או בטוח הוא ששיחו יערב על ה'. בין אם מבקש הוא, בין אם מביע הוא בטחונו, הוא תומך את יתדותיו 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, ובייחוד בין המשפטים שקדמו לו ובין המשפט שיבוא אחריו: ברכי נפשי את ה'? כלום ייתכן שהפה המברך הוא יקלל? ידוע הוא הפירוש שניתן לפסוקנו ע"י ברוריה, אשתו של ר' מאיר: "מי כתיב חוטאים, 'חטאים' כתיב, ועוד שפיל לסיפא דקדא 'ורשעים עוד אינם', כיון דיתמו חטאים — ורשעים עוד אינם. אלא בעי רחמי עלייהו דלהדרי בתשובה ורשעים עוד אינם" (ברכות י, ע"א). פירוש זה בוודאי אינו מכוון לפשוטו של הפסוק. המלה "חטאים" לפי ניקודה אינה צורת הרבים של "חטא" אלא של "חטא". 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 שנושאים החטאים והרשעים, והנשוא בהם לא פועל המציין עונש או פורענות, לא למשל, הפועל כר"ת, כמו: "ורשעים מארץ יכרתו" (משלי ב, כב), ולא הפועל אב"ד כמו: "ויאבדו מתוך הקהל" (במדבר ז, לג). הנושאים כאן "יתמו", "עוד אינם", שאינם מבטאים עונש.

אין לשמוע כאן שום דיסונאנס. ואפילו היה כאן דיסונאנס, אין הוא אלא למען ההארמוניה הכללית, כדי שההארמוניה תהיה שלימה ומושלמת. אין מעוניין בכל לבבו ובכל נפשו בהארמוניה המוחלטת 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 וראשונה מקבל עליו לשיר לה', לומר לאלוהיו; 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 במבנה השיר זהים בשני המזמורים, ומצד שני הסטרוקטורה 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 בזמנו 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 גדולו 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 בחזור בעל-המזמור 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 פוראמלית 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 מבנה המזמור:

א א a: זימון עצמי לברכת ה'

א א b-d: הודו ל ה'

ו ה-הא: כבודו ל 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: ע"י סדרי מים

b יט-כג: ע"י סדרי היום

[ב] כד, כז-ל: באופן כללי

(2) לא-הא: תפילה לכבוד ה' בעתיד

לה ב: זימון עצמי לברכת ה'.