

"שמרו עדותיו". בעוד שכל המתרגמים תרגמו עדות כשם נרדף לפקודים, לחקים ומשפטים ומצוות, כמו שמצאנום נרדפים במזמורים י"ט וקי"ט; ובעוד שבובר ורוזנצויג עצמם תרגמו "עדותיך" ו"עדוּתִיךָ" במובן פקודיך ובמקומות הרבה, בעיקר במזמור קי"ט בתהלים, הרי תרגמו כאן "שמרו עדותיו" בבטוי גרמני, שאם תתרגמו לעברית של ימינו תהא משמעותו כאלו אמור: הם שמרו על הופעות נוכחותו של ה', כמובן. כלומר, הסבו תשומת לב להופעות ה', להועדות ה' להם ולישראל. הם תרגמו כאן "שמרו עדותיו" כשם שתרגמו בספר שמות "ארון העדות" בפסוקים רבים. ולא עוד אלא שכך תרגמו גם "עדות ה' נאמנה" במזמור י"ט, אעפ"י, שכפי שכבר אמרנו, שם בא השם "עדות ה'" בהקבלה ל"תורת ה'", "פקודי ה'", "מצות ה'", "יראת ה'", "משפטי ה'".

לא נפסק הלכה אם תרגום מקורי זה נכון או לא, אבל גם מי שלא יודה באפשרות הפילולוגית לפרש כך, יצטרך להודות כי יש בכך רעיון מקורי... עדות ה' — הועדויות ה', כלומר: הופעות ה'. יש לחשב שהמתרגמים חשבו על האפשרות לשמוע שיכות בין עדה ועדות ועדות ובין השרש יעד (כשם שיש פועל יעץ ושם-עצם עצה, ילד ולדה) וכנראה שראו שיכות בין השמות הללו... עדות ועדות, ובין האמור בפרק כה בספר שמות: "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת". ובפרק כ"ט בשמות שמענו: "ונועדתי שמה לבני ישראל". גם בפעלים אלה תרגמו הועד מעין הנכת, להיות נוכח. משום כך העזו לתרגם גם שני לוחות העדות — לוחות-ההוכחות, סימן נוכחותו של ה'. יתכן שלא נסכים, לא לשיכות הפילולוגית של עדות עם יעד והועד ולא נראה גם בתוכן צורך לפרש "שמרו עדותיו" אחרת ממה שפרשו ותרגמו המתרגמים: שמרו פקודיו ומצוותיו. אך גם אם לא נסכים לפרוש ולתרגום, הרי זה מעיד על הסתכלויות מקוריות במובנן של מלים בתנ"ך, הסתכלויות הצריכות לענין לא רק את הקורא את התרגום ללשון זרה. וכבר העיד בובר על עצמו בספרו "דרכו של מקרא" במאמר "על תרגום המקרא, כוונתו ודרכיו" ואמר: "חדרתי לתוך מבנה המאמרים, עד שהמאמר השלם בסגולת מבנהו הגיד לי משהו שאין להוציאו מתוך שורת המלים כשהן לעצמן".

## פרק ק

מזמור ק' הוא אחד המזמורים הקטנים ביותר בספר תהלים. הוא אחד משבעת המזמורים שהם בני 5 פסוקים (אכן יש גם 5 מזמורים קטנים עוד יותר: שלשה בני שלשה פסוקים אחד בן ארבעה פסוקים ואחד בן שני פסוקים). מובן שחישוב זה הוא לפי חלוקת הפרקים המצויה בידינו, שכפי שכבר העירונו לפעמים איננה אותנטית ביחס לתנ"ך בכללותו, אך דוקא בתהלים הספקות בנדון זה מועטים.

ובכן, אחד המזמורים הקצרים ביותר, אעפ"י כן יש בו ענין רב. הוא לפי דעת רבים מזמור החותם את הקבוצה שהתלה במזמור צ"ה שיש רואים כשייך אליה גם את צ"ג,

ושרבים מהמפרשים כנו אותם בשם מזמורי משכנות ה', או המלכת ה'.

אמנם אין במזמורנו השורש מלך, לא בשם עצם ולא בפועל, אך אם אין הודעה כזאת במלים מפרשות הרי צריך לשמוע תוכן זה בקריאת הפתיחה: "הריעו לה' כל-הארץ". ואין זה הדמיון היחידי. אדרבה: מרובים הדמיונות של מזמורנו לקבוצת המזמורים שקדמו. כמעט כל בטוי, ואולי אפשר לומר כל מלה, שבמזמורנו יש להם אחיזה במזמורים שקדמו. את התודה הפותחת והמסימת נמצא גם בפתח צ"ה: "נקדמה פניו בתודה". וגם בסיום צ"ז: "שמחו צדיקים בה' והודו לזכר קדשו", והיא מבצבצת גם במקומות רבים בהם לא השתמש המשורר בשרש זה עצמו. את הקריאה "הריעו לה' כל הארץ" שכבר הזכרנוה, אנו מוצאים בדומה לה במזמור צ"ה, הפותח: "לכו גרנגה לה' גריעה לצור ישענו", וכדווקא אנו מוצאים אותה במזמור צ"ח פסוק ד, ושם בפסוק ו אנו מוצאים גם מעין פרוש לקריאה זו: "הריעו לפני המלך ה'", ואנו מבינים שההרעה תרועת מלך היא. את השמחה שבפסוק בו במזמורנו אנו מוצאים בסיום צ"ז: "שמחו צדיקים בה'" את הקריאה בואו אנו מוצאים בצ"ה ובצ"ו: "בואו נשתתוה ונכרעה" — — "שאו-מנחה ובואו לחצרותיו". את הרנגה שבמזמורנו אנו מוצאים בפתח צ"ה ובאמצע צ"ח. בדומה להכרזה כי ה' הוא האלהים. אנו מוצאים פעמים אחדות בקבוצת מזמורים זו ואף את ההסברה כי הוא עשנו שמענו במדה ידועה בצ"ה: "נברכה לפני-ה' עושנו". ודמיון רב ביותר ישנו במליצה "צאן מרעיתו" למה ששמענו בצ"ה "ואנחנו עם מרעיתו וצאן ידו". אפילו את השם "חצרותיו" שבפסוק האחרון במזמורנו כבר מצאנו בצ"ו פסוק ח: "שאו מנחה ובואו לחצרותיו" (אעפ"י שבשביל המדקדקים יש ענין רב בשנוי הצורות חצרותיו — חצרתיו).

הנה כי כן רב מאד הדמיון של מזמורנו לקבוצת המזמורים שהוא חותם, ובוה אני מתכון לחזק דעה זו, שמזמורנו שייך לקבוצה זו וחתם אותה, ולא אכחד כי יש גם מטילים ספק בהנחה זו.

אך מצד שני ברצוני להדגיש הדגשה יתרה, כי העובדה שנמצא את יסודותיו של השיר הזה גם במזמורים אחרים, אינה צריכה בשום אופן להעלות על הדעת כי בזה מופחת ערכו של השיר-ההמנון הקטן הזה, כשיר בעל מגמה משלו ובעל שלמות ובעל מבנה מחושב. במזמורנו הקטן אפשר להרגיש במגמה לרכז את עולם המחשבות אשר שטף-עבר את לבו ונפשו של משורר הפרקים הללו בקומפוזיציה מרוכזת מועטת-הכמות ורבת-האיכות בעוז ההרגשה ובמרץ ההבעה.

הזכרנו קודם את המושגים: מבנה, קומפוזיציה. יש להדגיש כי המזמור הקטן בכמותו נחלק באופן בולט לשני חלקים, שמצד אחד הם דומים ביותר זה לזה גם בתוכנם וגם באמצעי ההבעה, מצד שני הרי יש לכל אחד מהם עצמאות מחשבתית. התוכן הכללי מתאחד בשני החלקים: קריאה לעבוד את ה' ולהודות לה'. אמצעי-ההבעה הדומה בשני החלקים והוא בשניהם בולט ביותר — הרי זו הקריאה לשומעים, הפניה הישירה בצורת הצווי: "הריעו", "עבדו", "בואו", "דעו", — כל אלה בחלק הראשון. ובחלק השני: "בואו", "הודו לו ברכו שמו". בכל אחד משני החלקים באה אחרי העדוד, בצוויים הללו. מלת ההנמקה "כי" (בראשית פסוק ג ובראשית פסוק ה), יחד עם זאת יש עצמאות לכל

חלק. החלק הראשון אומר: הריעו לה', עבדו את ה' כי הוא בוראנו והוא בחר בנו. החלק השני אומר: הודו לה' ברכו את ה', כי הוא המיטיב עמנו בחסדו ובאמונתו (ונעיר דרך אגב כי "אמונתו" פרושו כאן כמו במקומות רבים: באמונתו).

אכן מתוך הכרה בגדלו של המזמור הקטן מתוך הכרה כי הוא מביע רגשות ואמתות גדולות ביותר, נקבע למזמורנו מקום נכבד בפסוקי דזמרה של כל יום ונפסקה הלכה בשולחן ערוך: "מזמור לתודה יש לאמרו בנגינה, שכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה". דומה שמלים אלה מסתמכות על האמור בכמה מדרשים שכל הקרבנות בטלים לעתיד לבוא חוץ מקרבן תודה. אכן יש חלוקי דעות בין עדות שונות ביחס לאמירתו בשבת. מנהג ספרדים הוא לאמרו גם בקבלת שבת כמזמור ששי, בהמשך לחמשת המזמורים צ"ה—צ"ט. ואלו האשכנזים אינם אומרים מזמור זה בשבת, וגם לא בכמה ימים מסוימים אחרים. שכן אין מקריבין קרבן תודה בשבת.

אעפ"כ הרי ברור שמזמור זה הוא אחד המזמורים השגורים ביותר על פיו של אדם מישראל.

\*

נרמז עוד לבסוף בקצור, כי דבר היותו של מזמור זה סכום וחתימה לקבוצה נכבדה של מזמורים, כפי שהוכחנו בדברינו קודם, עשוי לסייע לנו בקביעת מהותה של כל אותה קבוצת מזמורים. וישנן שאלות, לגבי קביעת עיקר תוכנה של הקבוצה, לגבי השמוש במזמורים אלה בימים קדומים ואף לגבי אופן הוצרתם של המזמורים הללו.

בעצם יכולנו לנסח וכוחיהם של כמה חוקרים בדבר מהותם של המזמורים הללו בצורה זו: האם יסודם הוא העבר, או ההווה או העתיד. פרוש הדבר: האם שירים אלה, שהחוקרים רובם ככולם רואים בהם שירים שהשתמשו בהם בבית-המקדש, מגמתם להעלות זכרונות עבר, ישועת ה' לישראל בימים עברו, או ששירים אלה הושרו, כלומר בעיקר חברו, לרגל מאורעות שקרו בהווה ובאמרנו הווה אנו מכונים כמובן להווה של זמן חבורם, שבשבילנו אף הוא עבר, אך הוא הורגש כהווה חי על ידי המשורר, או שמגמת פניהם של הפרקים הללו ברגע הוצרם היתה העתיד, כלומר תקוה שבעתיד ואולי אפילו בעתיד רחוק ישררו התנאים עליהם שר המשורר, שלעתים אנו יכולים לנסח אותם בנוסח מקובל עלינו: "תקון עולם במלכות שדי". בנוסח פשוט עוד יותר: ימות המשיח. ובעוד נוסח אחד: אחרית הימים.

יש לציין כי קיים זרם חזק בין הפרשנים המדגישים בפרקים אלה את תקות העתיד. לפי הלשון המקובלת במחקר התנ"ך, קוראים לכך מזמורים אסכטולוגיים.

ויש גם לציין שבתפיסה כללית זו יהא תלוי לפעמים גם פרושם המדויק של מלים ושל בטויים. אפילו בטוי כה ברור ופשוט כמו "ה' מלך תגל הארץ" או: "ה' מלך ירגזו עמים". ולא עוד אלא שבתפיסה זו תהא תלויה גם הבנת הקף הקריאות "הריעו לה' כל הארץ" — האם הכונה לארצנו אנו ויושביה, או שהכוונה לכל יושבי תבל. במקרים בודדים אפשר להחליט בשאלה. למשל, בראש פרק צ"ו: ב"שירו לה' כל הארץ", הכונה לישראל, שכן מיד אחרי כן כתוב "ספרו בגוים כבודו, בכל-העמים נפלאותיו". אך בכמה מקרים יהא הדבר תלוי כאמור בתפיסה הכללית.

ברצוננו לחוות דעתנו והבנתנו בשאלה גדולה זו. קודם כל נאמר, כי אין אנו רואים כלל וכלל את האפשרות שהמזמורים נתעוררו בגלל מאורעות הוה. לוא היה ההוה הגורם היינו צריכים לשמוע רשמים ברורים יותר מה היו המאורעות.

אף באחד מכל המזמורים הללו אין למצוא מאורעות ממשיים או רושם מאורעות כאלה או זכר להם. ובכגון זה אפשר לומר, כי עובדת "לא ראינו" היא ראייה והוכחה, שכן לוא היתה הדחיפה לשיר את השירים הללו באה ממאורעות מסוימים היה המשורר או המשוררים אוצרים כח לתת להם בטוי.

התפיסה האסכטולוגית רוצה לראות כאן מרחק זמן רב — אחרית הימים והיקף רב — לכל יושבי תבל — ואף עומק ההכרה אצל כל יושבי תבל אלה כי ה' מלך כי ה' שופט, כי ה' מושיע. כנגד זאת יש להעיר, כי הקריאות "לכו ונלכה" "שירו שיר חדש" "בואו להצרותיו" ועוד ועוד אינן עושות רושם כחזיון רחוק שהמשורר חווה, אלא כקריאה אקטואלית, מידית, ישירה. מצד שני כבר הדגשנו פעמים אחדות כי אף ברגע שנדמה שהפניה היא לכל הארץ — הכונה היא בעיקר לעם מרעיתו. זאת הוכחנו בראש צ"ו וזאת אפשר לראות גם בפרקנו הקטן, שלאחר שלשת הצויים הראשונים בשני הפסוקים הראשונים הפונים לכאורה לכל הארץ, הרי מיד אחריהם בא: "הוא עשנו ולא (ולו) אנחנו עמו וצאו מרעיתו". ופעמים אחדות באה בקבוצת הפרקים ההדגשה כי כל העמים יראו בישועת ישראל והיא תעשה עליהם רושם: "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל — ראו כל-אפסי-ארץ את ישועת אלהינו".

רשמי עבר — ישנם רבים בפרקים אלה. הנה נזכרו ארבעים שנה של דור המדבר, דור משה ומריבה ושבעת ה' שלא יבואו אלה לארץ; הנה נזכרו בהמשך אחר משה ואהרן ושמואל, נזכר גם מתן תורה ("חק נתן-למור"), נרמז גם ענין העגל, הנקמה כביכול והסליחה. יש מי שרואה בראש צ"ט רמז להמלכת מלך בישראל. אעפ"כ יש לומר כי בשום פרק מאלה אין מאורע של העבר ממלא כל חללו של הפרק. המאורעות הללו נזכרו כהוכחות לרעיונות שהיו בשביל המשורר אקטואליים.

אנו באים איפוא לידי מסקנה כי אין לצמצם את הפרקים לא בעבר ולא בהוה (של המשורר) ולא בעתיד, אם כי יש ויש בהם מכל היסודות הללו. שמענו כאן פעמים אחדות ה' מלך, אך מסורת ישראל ידעה לפרש לעצמה ענין זה, כהצהרה וכאמונה כי ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד.

פרקנו הקטן שראינוהו דומה מאד לכל הקבוצה וחותם את כל הקבוצה, הוא גם אספקלריה בהירה לכל מצב הרוח ולכל מכלל הרעיונות השולטים בשירים אלה: אין קריאתנו "הריעו" תקות עתיד בלבד. הוא קריאה מידית אקטואלית — וכל שבעת הצויים הנמצאים בחמשת הפסוקים: הריעו, עבדו, בואו, דעו, ועוד הפעם בואו ותודו וברכו, כולם צויים חיים הם. ודאי ישנם זכרי עבר ודאי מהדהדות גם תקוות עתיד, אולם הם מצטרפים להוה חי הנאמר מתוך הרגשה והדגשה —

"כי-טוב ה' לעולם חסדו

ועד-דור ודור אמונתו".

בעוד שבפרקים שקדמו לפרקנו יכולנו לראות קבוצת המנונים שאידיאה אחת מחיה אותם — אעפ"י שיש להבחין גם תוכן מיוחד בכל פרק — הרי פרק זה, ואף הפרק שיבוא אחריו, הם בודדים בפני עצמם ואין להם כל גקודת-מגע, לא לפנייהם ולא לאחריהם.

את פרקנו נוהגים המפרשים בדרך כלל לציין כפרק למודי-דידקטי. איני יודע אם תואר זה מתאים לו בשלמותו וספק זה מתעורר גם לגבי כמה פרקים אחרים בתהלים שקראו להם בשם זה, משום שבתואר "פרק למודי" צריך היה בעצם לכנות פרק, שכוונתו רק ללמד את האחר או את האחרים דברים שהמלמד יודע אותם והוא רוצה להקנותם לאחרים. צורתו של פרק כזה, או נכון יותר סגנונו הפנימי, היתה צריכה להיות שקטה ומיושבת. אולם בכמה פרקים למודיים שבתהלים אנו רואים ושומעים התפרצות רגשות רעננה, התפרצות האפינית לשירה ורעננות האפינית לשירה.

רק עם תוספת זו, רק עם ההרגשה כי לפנינו לא רק כללים טובים ונכוחים, אלא גם הבעת לב נרגשת, אפשר להסכים לראות את הפרק הזה — כדידקטי.

ביחס לעצם תכנו של הפרק, יש לומר בדרך כלל, כי אעפ"י שהאגדה משתמשת בכמה מפסוקיו כבדברים שהקב"ה אומר אותם לבני אדם, או כאלו דוד שם אותם בפי הקב"ה כביכול כמכוונים לבני אדם — הרי יש לראות בכך דרשות גאות וקולעות ואף מאלפות, כדרך דרשות חז"ל — אך פשוטו של מקרא הוא כי כאן מדבר מושל צדיק על דרכי שלטונו וממשלתו, על אהבתו צדק ושנאתו רשע ורשעים, על רצונו לקרב אליו גאמני ארץ ולהרחיק כל לב עקש, גבה עינים ורחב לב, על החלטתו כי הולך בדרך תמים הוא ישרתנו בעוד שלא יתן מקום בקרב ביתו, בקרב עושי דבריו לעושה רמיה ודובר שקרים לא יכון לנגד עיניו — ולא די שלא יסבול אותם על ידו — הוא מצמית כל רשעי ארץ לבקרים, כלומר בכל בקר, כלומר תמיד, והוא מכרית כל פעלי און. פסוקים אחרונים אלה שהבאנו, תכנם מעיד עדות נאמנה, כי כאן מדבר מושל, שיש בידו לא רק לנהוג צדק כשהוא לעצמו, אלא גם להשליט צדק ולהכרית רשע ורשעים.

אין איפוא בפרק כל יסוד של תפילה ובקשה, חוץ אולי משלש המלים "מתי תבוא אלי", שאעפ"י שמלים פשוטות וקלות הן, עלי להודות כי גם לאחר שיון בעשרות מפרשים איני יודע להן פרוש ברור ובהיר.

אך כל ההכרזה הזאת הובעה לא בצורה של ברור מפוכת, אלא כהצהרה בפני הקב"ה, כפי ההתחלה: "לך ה' אומרה", ולפיכך אנו מרגישים ברגש הרם המחיה כל משפט וכל הצהרה.

אכן, בבואנו לסכם תכנו המחשבתי של הפרק, אנו יכולים לראות ולשמוע כאן הגדרה של האדם הראוי למלא תפקיד בשלטון.

במובן זה אנו יכולים להשוות בהרבה את האמור בפרק זה לתשובה שניתנה בפרק ט"ו לשאלה הגדולה: מי יגור באהל ה' ומי ישכן בהר קדשו? אלא ששם החלה התשובה בציון הקיום הפוזיטיביים של הראוי לכך: "הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו".

ואף כשהחלו באים שם הקוים השלילים, שאינם צריכים להמצא באיש הראוי לכך: "לא-רגל על-לשונו, לא-עשה לרעהו רעה וחרפה לא-נשא על-קרובו" וכיו"ב — הרי בא שוב קו חיובי מסויים: "את-יראי ה' יכבד". בעוד שבפרקנו ישנו רק פסוק אחד, והוא הפסוק ו, אשר בו נזכרו האנשים החיוביים שצוינו בשם כולל מאד "נאמני-ארץ", ובו אנו שומעים גם בטוי דומה ביותר לאותו פרק ט"ו: "הולך בדרך תמים". רובו של הפרק מציין את השלילה, את שאינו כשר להיות בסביבתו של המושל המשכיל בדרך תמים, השונא סטים, לבב עקש מלשני בסתר רעהו, גבה עינים ורחב לבב, עושה רמיה, דובר שקרים, רשעי-ארץ, פעלי און. אך אין ספק כי על ידי הקוים הנגטיביים הללו, אנו יכולים להבין יפה-יפה מהו הפוזיטיב העומד לנגד עיני המשורר המושל. ומשום כך, פרק זה הוא אחד מאלה שעלינו להתבונן בהם בבואנו לקבוע לעצמנו מהו האידיאל של המקרא לגבי האדם השלם, הנכון, הנבון, הנאמן. ישנם כאן קוים שבאופי וישנו כאן ציון מעשים בלתי רצויים. בכך תצטרף ההצהרה השירית הזאת, אשר הובעה ברגש רב, לכמה פרקים אחרים בתנ"ך. אך המיוחד שבפרקנו הוא, שהוא מציין ומגדיר מיהם אלה הראויים לתפוס מקום בשלטונו של עם זה.

ומכיוון שפתחנו דברינו בכך, שציינו שדרך טפולה של האגדה בכמה מהצהרות אלה איננו לפי פשוטו של הענין שלפנינו, ברצוננו להזכיר דוקא הפעם מאמר אגדי מפורסם, המביע בדרך דרושית אחת הרעיונות היקרים ביותר באגדה, והוא בא בקשר עם המלים הפותחות את פרקנו:

"חסד ומשפט אשירה" —

אמור החכמה

"אם חסד אשירה ואם משפט אשירה".

כלומר: אם חסד עושה אתי ה' — אשירה ואודה לו; ואם משפט — אם ינהג אתי במדת המשפט — אשירה לו ואברך אותו. בין כך ובין כך — "לך ה' אזמרה". על ידי פרוש זה, מכניסה האגדה את הצהרת הפתיחה של פרקנו בשורת הבטויים האחרים המבטאים מדה גדולה זו של אמונה ושל נאמנות: "ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך" — גם בשעה שהוא נותן לנו וגם בשעה שהוא לוקח מאתנו. ונפסקה ההלכה, כי חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה. ויש מחז"ל שראו רעיון זה גם בפסוקים תנ"כיים אחרים, כגון: "כוס-ישועות אשא ובשם ה' אקרא", "צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא". ההדגשה היא כאן בהבלטת ההקבלה של "צרה ויגון" לעומת "כוס ישועות", שהרי אחרי שניהם נאמר "ובשם ה' אקרא". אעפ"י ששני הבטויים הללו רחוקים באותו פרק קט"ז זה מזה מרחק של פסוקים רבים ולא עוד אלא שהמלים "צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא" — סמוכות אמנם אלה לאלה אבל אלו מסיימות פסוק אחד ואלו פותחות את הפסוק הבא. וכפי שאמרנו, הרי רעיון זה הוא אחד מרעיונות השתי של ההשקפה הישראלית: חייב אדם לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה. על הטוב מברך "הטוב והמטיב", ועל הרעה — "ברוך דין האמת".

והנה עוד פסוק אחד אשר בו שמעו חכמים רעיון זה, בתהלים פרק ג"ו:

"באלהים אהלל דבר

בה' אהלל דבר".



והרי ידוע, שההשקפה המסורתית רואה בשני השמות — מדת הדין ומדת הרחמים. נאה להם איפוא לפרש: "באלהים אהלל דבר" — אם בא עלי בדין כדבר שנאמר: "אשח ירשיעון אלהים" — אעפ"י כן אהלל דבר; "בה' אהלל דבר"; — אם בא אלי כרחמים, כדבר שנאמר: "ה' ה' אל רחום וחנון" — אהלל דבר — בין כך ובין כך אהלל דבר. ולבסוף ברצוננו להעיר כי בפרקנו נשמע על נקלה את המשקל שלש-שתים שחוקרים רבים קראו לו בשם משקל הקינה. הצלע הראשונה ארוכה והשניה קצרה, הראשונה כוללת שלש הטעמות והשניה שתיים.

שתיים הטעמות  
אחת הטעמה

## פרק קב

פרק ק"ב, הוא תפילה. כך מעיד הפרק על עצמו. כבר עמדנו על כך, כי אעפ"י שספר תהלים הוא בחלקו הגדול ספר תפילות והרושם שיכול להיות בלבנו הוא כי השם "תפלה" לפרקים צריך להיות מצוי, הרי העובדה היא שככתובת על גבי פרקים אנו מוצאים את השם "תפילה" רק עוד שלש או ארבע פעמים\*. אנו מוצאים (בפרק ע"ב בסוף ספר ב'): "כלו תפלות דוד בן-ישי".

ובכן, לפנינו הפעם תפילה. הדבר מודגש לא רק בשם "תפילה" הפותח, אלא אף בבטוי המלא, הציורי והלבבי: "לפני ה' ישפוך שיחו". נדגיש עוד בעמדנו בפסוק א' כי גם ב"כי יעטוף" ("תפלה לעני כי-יעטוף") ישנו כנראה בטוי ציורי חזק, כפי שמעידים הפסוקים האחרים אשר בהם מצוי פועל זה ובטוי זה. אנו מוצאים אותו בתהלים בצרוף עם רוח ("בהתעטף עלי רוחי" קמ"ב, ד; וכיו"ב: ע"ז, ד; קמ"ג, ד), בתפלת יונה: "בהתעטף עלי נפשי" כן אנו מוצאים בתהלים: "בעטוף לבי" (ס"א, ג) ובאיכה אנו מוצאים פועל זה שלש פעמים, בציירו ציור ממש יותר וחזק מאד, שכן, נאמר שם: "העטופים ברעב", "בעטף עולל ויונק", "בהתעטפם כחלל ברחובות עיר" — קשה איפוא להבין, מדוע גרם מזלו של פועל חזק זה, הנמצא בתנ"ך פעמים לא מעטות, שהוא חדל להיות בלשוננו המודרנית וכמעט שאין משתמשים בו, ודומה שאף אין יודעים פרושו אנשים הנחשבים בדרך כלל יודעי עברית.

אולם גשובה-נא לתכנו של הפרק. תפילה היא זו. תפילה חמה. תפילה לעני כי יעטף. אולם מה תכנה של התפילה? עני זה מי הוא? פרובלימה אחת מתבלטת לכל המעין בתכנו של הפרק. הפסוקים, א—יב או א—יג נראים כתפילתו של בודד, ובמבט ראשון נדמה כמורכב כי זוהי תפילתו של חולה. באחד עשר הפסוקים ב—יב אפשר למנות לא פחות מ-32 פעמים בהם נשמע גוף ראשון יחיד מדבר, אם בכנויי השם ואם בנטיית הפועל. ואילו הפסוקים יג—כג (או יד—כג) מתבלטים מאד כתפילת רבים על ציון שה'

\* ראה השיחה לפרק צ'.

## פני ספר תהלים

צריך — כביכול — לקום ולרחם אותה, כי עת לחננה, כי בא מועד. הקטע האחרון, החל מכד, מדבר שוב על קוצר ימיו של אדם, אך את הפסוק האחרון, כט, אפשר שוב לראות כשייך לקטע המרכזי.

במקרה כזה, מובן, כי כמה מהמפרשים החדשים, פתרו את השאלה על נקלה ואמרו כי לפנינו חלקי מזמורים שונים שבמקרה נתחברו. אך גם בין החדשים ישנם כאלה האומרים, שלוא היה הקטע הכללי-הצבורי בסוף, היה קל יותר לומר כי נתחברו כאן שני מזמורים עצמאיים אך מכיון שהוא נמצא בתוך הפרק, הרי קשה יותר להניח חבור מקרי. משום כך יש גם בין החדשים הרואים אחדות בפרק כולו, ומפרשים את החלק הראשון כאלִיגורי, והחולה הבודד איננו אלא העם הסובל, אולי סובל בגולה. לדעה זו רצוננו להוסיף, כי אמנם ישנם רמזים חזקים גם בתוך החלק הראשון, כי לפנינו לא איש בודד, והם הפסוקים ט: "כל־היום חרפוני אויבי, מהוללי בי נשבעו". וחזק עוד יותר הרמז בפסוק יא: "מפני־זעמך וקצפך, כי נשאתני ותשליכני" — בטוי שקל הרבה יותר לפרשו על גלות מאשר על מחלה של איש בודד.

כבר שוחחנו על השאלה המתעוררת בפרקי תהלים רבים, מי הוא ה"אני" המתפלל, אם הוא יחיד או רבים, כלומר רבים שהמתפלל מדבר בשמם. הפעם ברצוננו להביא בענין זה מדבריו של הפרופ' סגל בספרו "מבוא המקרא", חלק שלישי, בקטע מיוחד הנקרא בשם "שירי הצבור ושירי היחיד", מסביר הפרופ' סגל כי "התחום בין שירי היחיד ושירי הצבור אינו קבוע בקפדנות", מכיון שגם שירי הצבור הם במקורם יצירה של אדם פרטי, לפיכך אנו מוצאים בשיר הצבור תכונות אינדיבידואליות. והפרופ' סגל מביא ראיות ממקומות שונים בתנ"ך: גם שירת הים מדברת בלשון יחיד: "אשירה לה", "ויהי־ לי לישועה", "זה אלי ואנוהו, אלהי אבי וארוממנהו", ואף שירת דבורה מדברת בלשון יחיד, אם כי נושאה הוא ענינו של הכלל כולו והיא קוראת לכלל כולו: "ברכו ה".

וכן להיפך: שירי היחיד לא היו תפילות פרטיות שנאמרו ביחידות דוקא מפי המשורר באזני אלהיו — — — הם היו מזמורים שנודמרו מבראשונה על ידי המשורר בקהל ובלוית כלי נגינה ובאופן זה נתפרסמו השירים האינדיבידואליים באומה ונתקבלו כתפילות הצבור.

— — — היחיד שהיה מתפלל במקדש היה אומר את תפלתו בנוכחותו של קהל — — — ולפעמים היה הקהל משתתף בתפילת היחיד. בעוד דברי תודה של היחיד נאמרו בקהל והשומעים השתתפו בהודיה לה' על החסד שעשה עם היחיד, כפי שאנו מוצאים במזמור ק"ז:

"יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם"

"וירוממוהו בקהל־עם ובמושב זקנים יהללוהו".

ובעוד פרקים רבים בתהלים.

ועדיין לא הבאנו כל דבריו של הפרופ' סגל לגבי שאלת שירי הצבור ושירי היחיד. יש רק לתמוה שבבוא הפרופ' סגל במקום אחר לומר בקצור מהו תכנו של פרקנו, מנוסחים דבריו באופן כזה, שיש לחשוב שלפנינו שלשה שירים שונים שאינם מתחברים,

רעב



אם כי לא הביא את פרקנו במפורש ברשימת המזמורים שעליהם הוא אומר כי הם מורכבים משני שירים. <sup>1234567</sup> <sup>אוצר החכמה</sup>

אנו כבר רמזנו לאפשרות כי כל הפרק הוא שיר אחד. ברצוננו רק להוסיף, כי לא בכל מקום בו מדובר על צרת הכלל (ואנו רמזנו כי החלק הראשון יכול להתפרש כאליגוריה בענין הגלות) ידבר האיש היחיד בשם הצבור. יתכן ויתכן שאעפ"י שהצרה היא צרת הכלל, צרה לאומית, כגון הגלות, ישפוך משורר את נפשו או לפי בטויו של פרקנו "ישפוך שיחו" הוא, צערו הוא, כפי שהוא מרגיש את צרת הכלל ובאופן זה תהא מובנת צורת היחיד המדבר, אף אם הצרה צרת הכלל היא.

ולבסוף ברצוננו לומר עוד, כי בפרקנו זה, בתפילה לוהטת זו המבקשת לקום ולרחם ציון, כי עת לחננה, כי בא מועד, אנו שומעים את הבטוי, הכולל אחת העדויות הנאמנות ביותר על קשרנו עם הארץ הזאת, ועם כל רגב עפר שבה וכל אבן שבה:

"כי רצו עבדיך את-אבניה

ואת-עפרה יחוננו".

בטוי זה היה לראש פנה בשנים משיריו המפורסמים ביותר של נעים זמירות ציון רבי יהודה הלוי. בשיר "ציון הלא תשאלני לשלום אסיריך" מצויה פרפרזה אחת של פסוק זה. ריה"ל אומר: "אפל לאפי עלי ארצך וארצה אבניך מאד, אחונן את עפריך". ואת השיר הקצר והנמרץ "יפה נוף משוש תבל" מסיים הלוי במלים אלה:

"הלא את אבניך אחונן ואשקם

וטעם רגביך לפי מדבש יערב".

ולא די בזה. כי מצא מצא לא רק המשורר ריה"ל אלא אף הפילוסוף ריה"ל לנכון לפיים את ספרו "הכוזרי" בהזכרת פסוק זה. והדבור האחרון של "החבר" בספר "הכוזרי" הוא "כמו שנאמר: אתה תקום תרחם ציון, כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו. רוצה לומר כי ירושלים אמנם תבנה, כשיכספו בני ישראל לה תכלית הכוסף, עד שיחוננו אבניה ועפרה".

יש לציין כי הפרשן הגדול הרד"ק, מצא לנחוץ להביא דברים אלה בפרושו הארוך לתהלים, והוא מסיק מכאן מסקנה פשטנית, וכך הוא אומר: "והחכם הכוזרי פירש: אתה תקום. מתי? כי רצו, כלומר: כי ירושלים תבנה כשיכספו ישראל לה תכלית הכוסף עד שיחוננו אבניה ועפרה".

לא תהא זו פרזה בלבד, אם נאמר כי פסוק כזה בפרק בתהלים, כחו היה רב בכבוש הארץ ובכנון מדינת ישראל, לא פחות מלגינות של צבא ומלהקות של תותחים אצל עמים אחרים.

\*

נעמוד על פרושה של מלה אחת בפרקנו, שפרשן מלומד מעמיק הציע להבין אותה שלא כפי שהמסתבר בעיון קל.

כונתנו למלה "ואהיה" בפסוק ח: "שקדתי ואהיה, כצפור בודד על-גג". הפועל "היה" הוא אחד הפעלים המצויים ביותר בתנ"ך. דומה שהוא נמצא בתנ"ך למעלה משלשת אלפים פעם. מובנו בכל מקום פשוט, ואין צורך לפרש מה משמעות הייתי ואהיה. אף על

פי כן הציע הפרשן המובהק בנו יעקב, בעל הפרוש המפורסם לבראשית בגרמנית, להבין בשלשה מקומות בתנ"ך את הפועל "היה" כקרוב למושגים הי ונהי. כלומר: הפרוש של "ואהיה כצפור בודד על גג" — יהא: ואזעק, ואהמה, כלומר קוננתי, כצפור בודד על גג.

יש לשער כי נטיתו של הפרשן לפרש כך את המלה "ואהיה" כאן במובן זה, נתחזק כשראה את הפועל "היה" במקום אחר בתנ"ך, בישעיהו פרק כ"ו, ושם מובן זה מתקבל עוד יותר על הדעת, משום ששם מתחזק מאד פרוש זה על ידי ההקבלה:

הכוונה היא לפסוק י"ו בפרק כ"ו בישעיהו:

"כמו הרה תקריב ללדת

תחיל תזעק בחבליה

כן היינו מפניך ה'."

אם נפרש "היינו" מלשון הי ונהי, כלומר המיה, הרי תהא במשפט האחרון ("כן היינו מפניך ה'") תקבולת חזקה למשפט הקודם: "תחיל תזעק בחבליה".

אולי יאמר אדם שגם עצם המשפט "היינו מפניך", יהא מובן יותר אם נפרש לשון זעקה והמיה, מאשר לשון הריה.

ביחס למקום השלישי בו הציע בנו יעקב, במקצת מתוך היסוס, פרוש זה, נציין בקצור כי הכוונה לאיוב ג' טז: "או כנפל טמון לא אהיה".

ראינו חשיבות להעלות על הדעת פרוש מיוחד זה לשרש "היה" בשלשה מקומות מתוך אלפים מקומות, לא רק משום שרצינו לדייק בהבנת המלה "ואהיה" כאן, אלא משום שחשוב לציין שלפעמים יש לפרש מלה בתנ"ך שלא לפי המובן הפשוט ביותר, העולה על הדעת. עמדנו על כמה מקרים, שמובנים קדמונים של פעלים ושמות, שהיו קימים כמובנים נוספים לפעלים ולשמות, נטשטשו בהמשך חייה של הלשון, ומשמעות אחת, המקובלת ביותר, התגברה על המשמעות הנוספת. הדגשנו זאת בשמות "צדק" ו"צדקה" ו"צדיק" שמובנם לפעמים "ישועה" ו"מושיע". עמדנו על מובן מיוחד, שאינו מקובל בלשוננו היום, של הפועל "שוב" — מרגוע והרגעה. עיינו בשמות "אמת" ו"אמונה" שפרושם בתנ"ך לפעמים נאמנות.

הפעם, בפסוקנו יש אולי גם חשיבות נוספת בציון פרוש זה, משום שאם נפרש כך נראה כאן גם אחת הדרכים של המליצה התנ"כית, כוננתי למה שקראו חוקרי שירת התנ"ך: דילוגיה ולפעמים גם משנה-הוראה תוך מלה אחת, דבר שעליו עמד במיוחד ר' דוד ילין ז"ל. בפסוק הקודם לפסוק שעליו עמדנו, כתוב "הייתי ככוס חרבות", ואעפ"י שגם שם יכולה להיות הכוונה לשון המיה, נהיה נוטים לפרש "הייתי" במשמעות הרגילה, בהקבלה לראשיתו של הפסוק: "דמיתי לקאת מדבר". ואלו בפסוקנו נשמע משמעות נוספת לשרש "היה". נציין עוד, כי שני פסוקים לפני כן מדובר על "קול אנחתי". מחזק פרוש זה גם האתנח הבא במלה "ואהיה" באופן שיש לקרוא לא "שקדתי ואהיה כצפור בודד על גג" — אלא: "שקדתי ואהיה, כצפור בודד על גג".

נציין עוד, כי שלמה מגדלקרן, בעל הקונקורדנציה המפורסמת לתנ"ך, מעיר בראש הפועל "היה", שבפסוקנו יש לקרוא: "ואהמה" והוא מוסיף: ואולי מלשון הגה והי.

## פרק קג

לדעתנו טוב יותר להניח שהמלה מתפרשת באופן אחר, לפי מובן שהיה פעם בלשון לשורש זה, מאשר להציע תקון הנוסח.

עם הביאנו את הפרוש המיוחד הזה של בנו יעקב לשלשת הפסוקים, לא נכחד ולא נעלים כי פרשן ובלשן מובהק אחר, אדוארד קניג, בשנים מספריו, במלוננו ללשון התנ"ך ובספרו החשוב על השירה התנ"כית — Rhetorik und Poetik — לאחר שהוא מביא הצעתו של בנו יעקב, הוא פוסק הלכה כי אין סיבה מכרעת להניח כאן פרוש מיוחד לפעל "היה".

נציין עוד, כי הבלשן הגדול יעקב ברט, פרש פרוש מיוחד את הפעל "נהייתי" בדניאל ח', כי "נהייתי ונחליתי" כמו נחלשתי ונחליתי, וכן "ושנתו נהיתה עליו" בדניאל ב, א. וגם הצעות אלה אין אדוארד קניג מקבל.

## פרק קג

עם פרק ק"ג אנו שבים לשורה שלמה של המנונים נלהבים שיש קשרים ביניהם וישנם דמיונות. מעניין מאד לראות, כי ישנו קשר מסוים מפרק לפרק, ואגב קשר זה, המקשר בכל פעם שנים בלבד, נוצרת שרשרת של הקבוצה כולה.

פרקנו פותח ב"ברכי נפשי", ואף מסיים בקריאה זו. ומיד אחריו פותח ק"ד אף הוא ב"ברכי נפשי". בסיומו של ק"ד חוזר שוב "ברכי נפשי את-ה'". בכך מקושרים במדת מה הפרקים ק"ג וק"ד. אך בק"ד נוספת עוד מלת סיום אחת, שאף היא קריאה גדולה: "הללויה". אך קריאה זו מסימת גם פרק ק"ה, הוה אומר: קשר-מה בין ק"ד וק"ה. אך פרק ק"ה מתחיל ב"הודו לה'". פרק ק"ו מתחיל בפתיחתו וסיומו של ק"ה גם יחד: "הללויה הודו לה' כי-טוב" ומסיים אף הוא ב"הללויה" הוה אומר: קשר בין ק"ה וק"ו. כך קשרנו ק"ג עם ק"ד, ק"ד עם ק"ה, ק"ה עם ק"ו. יכולנו לצעוד עוד צעד, אך פרק ק"ו הוא סיומו של הספר הרביעי וכאן נעמוד.

הפתיחה והסיום המשותפים לפרקנו ולפרק ק"ד — "ברכי נפשי" — יתכן שגרמו במקצת לחוסר פופולריות של פרקנו, שכן פרק ק"ד, שהעם גם קורא לו בשם "ברכי נפשי", הצל במקצת על פרקנו בפרסומו הרב, בגלל שמושו הנרחב, שכן הוא נאמר בכל ראש חודש ובעדות רבות אף במשך כל שבתות החורף. ומכיוון שאותו פרק הוא מן היצירות הגדולות ביותר בתנ"ך כולו, ובתהלים במיוחד, בתוכנו המקיף, בצורתו הרעננה, אפשר לומר בממדיו העצומים — הרי הוא משכיח במקצת את פרקנו. אך כל המתבונן בפרקנו, ימצא כי אף הוא מן היצירות השלמות ביותר בתוך ק"ג פרקי תהלים. המשכו של הפרק הברור ברעיונותיו ומסודר בהבעתו, אינו מבייש את התחלתו החגיגית:

"ברכי נפשי את-ה'

וכל-קרבי את-שם קדשו".

הבטוי האחרון מזכיר לנו את הפסוק "כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך", שלו, לפסוק האחד, יחדנו שיחה מיוחדת.  
אך נשים לב במיוחד לקריאה הפותחת "ברכי נפשי". זה הזרז העצמי להודות ולהלל לה, התאים כל כך למצב רוחו של השר, עד אשר חזר עליו פעם שניה:  
"ברכי נפשי את-ה'  
ואל-תשכחי כל-גמוליו".

יש לשים לב, כי דרך זו של חזרה על חלק מהפסוק, כדי לצרף לו עוד תוכן, איננה דבר שבמקרה, וזוהי דרך מדרכי השירה התנ"כית. ואולי במיוחד בפתיחה. שכן נמצא בראשית פרק קכ"ד:

"לולי ה' שהיה לנו  
יאמר-נא ישראל  
לולי ה' שהיה לנו  
בקום עלינו אדם".

וכן בפרק קכ"ט נמצא בפתיחה:

"רבת צררוני מנעורי  
יאמר-נא ישראל  
רבת צררוני מנעורי  
גם לא-יכלו לי".

אם כי יש גם להבדיל במקצת בין שני המקרים, שכן שם אין המשפט נגמר בלי התוספת, בעוד שבפרקנו שני הפסוקים עצמאיים.  
אך במקרה שלנו יש עוד לציין, כי הפתיחה החגיגית הזאת, הזרז הזה, שבתחלתו הוא זרז עצמי, לא סיים כביכול את תפקידו. עוד נשמע את הדו בסוף הפרק, ולא פעם אחת, אלא ארבע פעמים. שלש פעמים קריאת "ברכו"; ופעם אחת, בסוף ממש, עוד הפעם "ברכי נפשי את ה'". בכך נמצא את הצורה של "סיים במה שפתח", שהיא צורה חגיגית (חז"ל אמרו: "מזמור שהיה חביב על דוד, פתח באשרי וסיים באשרי"), אך גם נשמע בכך כמה חשובה היתה למשורר הקריאה "ברכי נפשי", שהיא-היא הטון היסודי והרעיון היסודי של הפרק.

כי לא די לו למשורר בקריאה "ברכי נפשי". גם אחרי החזרה על קריאה זו בהתחלה, נמשכת הפניה אל נפש עצמו בצורה העושה רושם עז ביותר, שכן היא נאמרת בצורה מודגשת ביותר של פניה "אליך": עוונכי, תחלואיכי חייכי, מעטרכי, נעורייכי. פניות מרובות אלה אל נפש עצמו, יצרו מעין שיחה אינטימית של האדם עם עצמו. אך שיחה זו לא היתה אלא תנופה ראשונה של הרעיונות והרגשות שרצה המשורר לומר לעצמו ולעולם כולו. חמשת הפסוקים הראשונים, המדברים על חסדי ה' אשר בהם נעטר המשורר, היו הדחיפה הראשונה להלל זה, אולם השר והמברך והמהלל לא עמד כאן. היקף זה לא הספיק לו. החל מפסוק ו מתרחב המעגל והעין מופנית לא למשורר עצמו אלא לכלל העם, עד כדי כך שמוזכר משה מנהיג העם ומוזכרים בני ישראל כקבוץ. ובפסוק י, שיתכן

רעו

לראות בו סיום הפסקא השניה, כבר מדובר בלשון רבים כשהמשורר משתף עצמו עם הכלל:

<sup>אוצר החכמה</sup>  
 "לא כחטאינו עשה לנו  
 ולא כעוונותינו גמל עלינו".

בפסקא הבאה, השלישית, בפסוקים יא—יד ישנה התבוננות פלוסופית מדוע מתייחס ה' בחסד וברחמים, מדוע הוא סולח: משום שהוא רם ונשא ואנו יצורים דלים, משום שהקב"ה מתייחס אלינו יחס אב לבנים, משום שהוא יודע יצרם של הבנים הללו, משום ש"זכור כ"עפר אנחנו". אך אם אמרנו "התבוננות פלוסופית", אין זאת אומרת כי רפתה יד השירה. אדרבה, בפסוקים יא ו"ב אנו רואים אחד האמצעים השיריים התנ"כיים ביותר: ההקבלה. אך כונתנו הפעם לא להקבלת צלעות מצומצמת, אלא להקבלת ענינים: בפסוק יא— הגובה והנמיכות, השמים והארץ; בפסוק יב — הרוחק הרב ביותר: "כרחוק מזרח ממערב" — בטוי שהיה כעין מטבע עובר לסוחר בלשון.

אך משנזכר כי עפר אנחנו, נתעורר הרצון לצייר כמה דל וחלש הוא יצור זה — ילוד אשה ששמו אדם. והחלו קוים ציוריים המזכירים קטעים אלגיים ביותר שבאיוב. אך המשורר אינו ממשיך בזה, אדרבה הוא יודע להתעודד מיד, לשוב ולתאר חסד ה' שהוא מעולם ועד עולם — שוב הדגשת הנגוד בין האדם בן-החלוף ובין הנצח הנצחי.

בהתבוננות זו שהתבוננו בפסקאות עד עתה, עוד בטרם נגיע לפסקא האחרונה, הרונגת, היה ברצוננו להדגיש כי משורר הפרק אשר שר לנו שיר אופטימי ביותר, המלא הכרת חסד ה' וישועתו, שאינו מעלה על הדעת כל עננה בשמי העתיד הנשקף לו ולנו; המשורר אשר בכל המזמור לא הכניס אפילו טון אחד של תפלה ושל בקשה, אלא טון של ודאות, שכן היה וכן הוה וכן יהיה — משורר זה מדבר במצב רוח חגיגי ומרומם זה, לא מתוך שאף פעם לא ידע עצב ולא ידע סכנה, ולא ידע גם צרה של ממש. אדרבה: אם נתבונן יפה, נשמע שהזכיר בפרקנו תחלואים, סכנה לרדת שחת, הזכיר גם חטא ועוון והזכיר הרבה קוצר ימיו של אדם. ילוד אשה אשר "כחציר ימיו" — "כציץ השדה, כן יציץ" — ולפעמים — "רוח עברה-בו ואיננו" —

ואעפ"כ! אעפ"כ הוא אופטימי והוא קורא לכל העולם כולו להלל ולשבח לה' מתוך בטחון בחסדו ובישועתו. והרושם הכללי המתקבל מתוך שירה זו הוא, שהשמים בהירים ושמחים ואין אפילו עננה קלה אחת מסתירה את זוהר השמש — שמש חסדו של ה'. מתוך מצב רוח זה אנו רואים כי בסופו של הפרק, לאחר שהגיע למחשבה כי ה' בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה — באה הסתערות חדשה של שיר ושבחה, הלל ותודה ושוב על ידי הקריאה הראשונה "ברכו"! אולם הפעם הפניה היא ליצורי שמים, למלאכי ה' עושי דברו, כל צבאיו משרתיו, עושי רצונו — אך מן השמים הוא מגיע שוב לארץ: "ברכו ה' כל-מעשיו"

בכל-מקומות ממשלתו".

ובתוך מסגרת כבירה זו של קריאות "ברכו", המקיפות תבל כולה, את הקוסמוס כולו — חוזר המהלל אל עצמו ומשמיע על רקע הקריאות החוזרות: ברכו, ברכו — את הקריאה הראשונה, הידועה לנו:

אוצר החכמה  
"ברכי נפשי את ה'":

ואנו מוחזרים בכח קריאה זו אל ההתחלה, ואנו מסיימים ומשלימים את טיולנו במעגל כביר-היקף זה, אשר בו הנחנו המהלל-המברך, אשר עורר גם בכל אחד מאתנו את הרצון לומר: ברכי נפשי את ה'.

אוצר החכמה  
1234567

## פרק קד

אחד הפרקים המפורסמים ביותר בספר תהלים ובמקרא כלו. פרסומו רב בישראל שכן נכנס לתוך סדור התפלה, כשיר של ראש חדש (נעיר בקצור, כי לכך ודאי גרם הפסוק יט: "עשה ירח למועדים") ובהרבה מתפוצות ישראל נוהגים לאמרו בכל שבתות החורף, החל משבת בראשית ועד שבת הגדול. ונמצא בספרים טעם גם למנהג זה, מתוך אופיו ומהותו של הפרק, וכך כותב בעל הלבוש: "בשבת בראשית נוהגין להתחיל לומר "ברכי נפשי", והטעם שמתחילין אותו בשבת זו משום שכל אותו המזמור מדבר מענין מעשה בראשית לכך מתחילין אותו בשבת של פרשת בראשית". מסורת זו מצביעה על עיקר גדול בהבנת תוכן הפרק.

הפרק מפורסם איפוא בישראל, אך רוב פרסומו גם באומות העולם. וידוע שכמה מחסידי אומות העולם אשר נתבסמו מריח השירה המקראית, הצביעו על פרקנו כעל אחת מפסגות השירה המקראית. מביניהם נזכיר לפחות שני שמות: הרדר והומבולדט. אך גם כל חוקר נבון ופרשן בעל תפיסה שירית, ראו בפרק אחד מפרקי השירה הגדולים ביותר. אך אם אמרנו לגבי כמה פרקים בתהלים, שההרגל והשגרה שבהם אנו קוראים אותם לפעמים או אף ממלמלים אותם, עשויים להעלים מעינינו ומלבנו את סגולותיהם השיריות, הרי ברצוננו לומר הפעם שאף בפרקים שהם מקובלים עלינו כיפים, משום שכך שננו לנו ולאחרים, או משום שכך שננו לעצמנו — שומה עלינו לקרוא אותם מזמן לזמן מחדש, מתוך פקחת עינים ואזנים ומתוך פתיחת הלב, ולפרש לעצמנו מה כלול בהם, מה סוד יפים; שומה עלינו לשאוף לראות אותם בכל גבהם ועמקם ובכל ממדיהם הנרחבים; שומה עלינו לתפוס את ההתאמה של התוכן המחשבתי עם הלבוש הפיוטי. אנו ננסה לעשות זאת. אך תחלה עלינו להתבונן עוד בכמה סימנים חיצוניים. הקריאה "ברכי נפשי את-ה'" משותפת לפרקנו ולפרק שקדם לו. ולא עוד אלא שבפרק הקודם חוזרת קריאה זו הרבה יותר. בפרקנו היא באה פעם אחת בפתיחה ופעם שניה בסיום, בק"ג היא באה פעמים בפתיחה ופעם בסיום, ובסיום מצטרפות גם שלש קריאות "ברכו". אם בכל זאת נודע דוקא פרקנו בעם בשם "ברכי נפשי", הרי גרמה לכך כנראה מעלתו של פרקנו.

מאליה צפה ונשאלת שאלה, בדבר הדמיון או הקרבה או השייכות בין שני הפרקים. נציין נא קודם כל, כי אף חכמי המדרש הרגישו והדגישו את עובדת חזרת הקריאה

רעח



"ברכי נפשי". במדרש "שחר טוב" אנו מוצאים: "אמר ר' יהושע בן-לוי; חמש(ה) פעמים כתב כאן ברכי נפשי את ה', כנגד חמשה חומשי תורה. והמדרש מפרט את שתי קריאות הפתיחה בק"ג; את הסיום בק"ג ואת הפתיחה והסיום שבפרקנו. ציונו של ר' יהושע בן לוי — חמש קריאות כנגד חמשה חומשי תורה — ודאי שהיא דרש שבדרש, אך גם למעין בפשוטו של מקרא מצינים דברים אלה את החשיבות שיחסו בעלי האגדה למציאות חמש הקריאות. ר' יוחנן נותן שם תשובה מפורטת עוד יותר: "חמשה עולמות ראה דוד: אחד במעי אמו, אמר: "ברכי נפשי את ה' וכל קרבי" ואחד כשהוא נולד: "ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו" — ואחד שהוא יוצא לאויר העולם והולך לכאן ולכאן, שנאמר: "בכל מקומות ממשלתו ברכי נפשי את ה'" ואחד כשהוא מסתלק מן העולם, כשהוא רואה את השכינה: "ברכי נפשי את ה', ה' אלהי גדלת מאד"; ואחד לעתיד לבוא, שנאמר "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם — ברכי נפשי את ה'".

דרשה נאה זו מגלה את השוני שבקריאות הדומות, את תוספת התוכן שבכל אחת מהן. אך ודאי שאף דרשה נאה זו, אינה פשוטו של מקרא, שכן לפי פשוטו של מקרא לא נאמר כי קריאת הפתיחה שבפרקנו נאמרה ע"י המשורר לשעת הסתלקותו מן העולם דוקא.

אך מדרשות אלה אנו למדים לציין וליחס חשיבות לעובדת חזרת הקריאות הללו ועובדת מציאותן בשני הפרקים. ולא עוד אלא שעלינו לציין דמיון נוסף בשני הפרקים והוא דבר מציאותם של פעלי ההוה, הבינוני, במידה שאינה רגילה בתנ"ך: בק"ג — "הסולח" "הרופא", "הגואל", "המעטרכי", "המשביע", "עושה צדקות"; ובפרקנו — "עושה-אור", "נוטה שמים", "מקרה", "שם", "מהלך", "עושה", "משלח", "משקה", "מצמיח", נשאלת השאלה: האמנם מראה דבר זה על שיכות הפרקים? ואם כן הוא — מה השייכות ומה הדמיון?

בטרם נציע דבר-מה בכוון זה, נציין כי דמיון אין פרושו זהות, יותר מזה, דמיון אינו מוכרח להופיע בכל הפרטים, ולא עוד אלא שלעתיים קרובות יש דמיון שיסודו העיקרי הוא הנגוד. השירה התנ"כית ידעה לנצל יפה יפה דוקא את הדמיון שבנגוד. באותו אמצעי שירי, שהוא בשמת השירה התנ"כית, בהקבלה, יודעת השירה שני סוגים עקריים: ההקבלה שבדמיון ממש, שאנו קוראים לה הקבלה נרדפת, סינונימית; והקבלה שבנגוד, הקבלה אנטינומית.

שני הפרקים שלנו הם הלל ושבח לה'. שני הפרקים שייכים לאותם קבוצה בספר הזה, שנתנה לספר את שמו: תהלים. יותר מזה: בשניהם התפרצות ספונטנית של הרצון להלל — כי זוהי משמעותה של הקריאה "ברכי נפשי את ה'". אך בפרק ק"ג פרץ, זנק הרצון הזה להלל, מתוך התבוננות בחסד ה' עם האדם-הפרט ועם האומה-הכלל, מתוך רצון להודות לה' הסולח לעוונות והרופא תחלואים, הגואל משחת ומחדש כנשר נעורי

• [ועי' ברכות י'; ויקרא רבה, ד', ו'].

המהלל, ומעטירו חסד ורחמים ומרחם כאב על בנים ואינו גומל כחטאים ולא בא חשבון כעוונות — ובפרק ק"ד פרצה התהילה מתוך התבוננות מקיפה עוד יותר ומרוממה עוד יותר: מתוך התבוננות בעולם כולו, בבריאה כולה, בשמים ובארץ, ביבשה ובים, באדם ובבהמה, בחיתו שדי ובעוף השמים, בלחם המוצא מן הארץ וביין אשר ישמח לבב אנוש. בשני הפרקים <sup>אוצר החכמה</sup> אין אנו מוצאים דבר שהוא מצוי ביותר התהלים: ערוב של תהילה עם תפילה. בשני הפרקים אין בקשה מסוימת לעתיד, אולי מחוץ לתפילה הכלולה בפסוק האחרון שבפרקנו: "יתמו חטאים מן-הארץ" — אם אמנם תפילה היא זו, דבר שאינו ברור. גם אם יש בכך משום תפילה, הרי אין זו בקשה הנוגעת לשלומי הפרטי של השר. תפילות ברורות אין, אם כי מצד שני אין ספק שבאמרו: "הסולח לכל-עוונתי, הרופא לכל-תחלואיכי. הגואל משחת חייכי" — הרי כלולה בכך הבעת תקוה כי לא רק כן היה, אלא כן הוה וכן יהיה.

אכן גם מנקודת מבט זו יש לציין כי פרק ק"ד צלול וטהור עוד יותר מאשר קודמו, כי הוא שטוף כולו עוד יותר רגשות תודה לה' על כל מעשיו — לא רק לאדם עצמו, אלא גם לחי, גם לצומח, גם לדומם. גדולה מזו: אנו רואים <sup>אוצר החכמה</sup> גאות רגשות אהבה לה', גם בלי ציון המעשים אשר הוא עושה: אחד האקורדים האחרונים של שירנו הרי הוא: "אנכי אשמח בה'".

אנו יכולים איפוא לנסח לעצמנו את הדומה ואת השונה שבשני הפרקים גם באופן זה: בעוד שבק"ג שמענו הלל לה' על מעשיו בהיסטוריה, על פעליו לבן-האדם ולאומתו ולעתים צמצם מבטו בשומרי בריתו, ביראיו — הרי פרקנו הוא שיר תהלה לה' על מעשיו בבריאה, על עצם ההויה הכולל. כאן ישראל — וכאן העולם כולו. כאן ההיסטוריה — וכאן הטבע.

הגענו בעצם לכמה הגדרות ביחס לפרקנו. ראשית שתהילה טהורה וצלולה הנהו. שנית, כי מבטו פונה אל הבריאה כולה, אל הקוסמוס, כל אשר בו לאדם ולחי, לצומח ולדומם, לים וליבשה לשמש ולירח. חיתו שדי ועוף השמים, הלחם המוצא מן הארץ והיין אשר ישמח לבב אנוש. הכפירים השואגים לטרף והצפרים אשר מבין עפאים יתנו-קול. הכל הוא רואה, הכל ישמח לבבו ועל הכל יודה ויברך את בורא הכל.

ועדיין לא נכנסנו לעצם העיון בפרקנו. נשתדל לעשות זאת. דומה כי הקושי הגדול ביותר, בבואנו לציין מה סוד יפיו וגדלותו של שירנו המפורסם כל-כך הוא שאנו נקלעים מהעיון בהיקף המחשבתי של הפרק ובין הרגש השירי החי הממלא אותו על גדותיו ומציף גם אותנו בגליו הרעננים. בבואנו להסביר לעצמנו להבין ולהרגיש כל אחד מאלה, ברצוננו גם להבחין במזוגם, בהתלכדותם.

ולא עוד אלא שאף בכל אחת מהבחינות הללו, יש כמה וכמה צדדים. כבר משלנו פעם משל פשוט: זכוכית רגילה מחזירה את קרני השמש הנשקפות אליה פעם אחת, אך האבן הטובה מחזירה את קרני השמש המשתברות בכל אחת מצלעותיה הרבות — פעמים רבות ובגוונים רבים.

## פרק קד

<sup>לוצר החכמה</sup>

גם בתוכנו המחשבתי של הפרק וגם ברוח השירה הדובבת אותו, אפשר לציין צדדים הרבה.

אשר לתוכנו, ברצוננו לציין בראש ובראשונה כי הוא משמיענו מחשבות לא רק על בריאת העולם, הבריאה הברואה בחכמה, הבריאה המגוונת ביותר, התכליתית כל כך, התואמת כל כך בחלקיה השונים. ובכן לא רק בריאת הבריאה, אלא אף קיום הבריאה, הקיום המתמיד, הבלתי פוסק, החוזר חלילה, הממשיך המתחדש.

אשר לבריאת הבריאה, כבר עמדו מפרשים רבים על כך כי בשירנו נותנת הדיה פרשת הבריאה בספר בראשית. אם כי משוררנו, אינו כפות בכל פרט לסדר. בעיקר נציין כי האדם מופיע בשירנו מוקדם הרבה יותר מאשר בפרשת הבריאה וסטיה זו אינה מוקשה בעינינו כלל וכלל. כי בעוד אשר גם שם לא נאמרו הדברים בצורה פרוזאית כלל וכלל, אדרבה הדברים אמורים גם שם בלשון חגיגית מאד, הרי אף על פי כן שם המטרה הנה תאור מעשה הבריאה — ואלו כאן אנו שומעים שירה חופשית על אותו הנושא עצמו, לשם הבעת רגש שמחת הקיום המפעם כל יצור ביצירה. אך יתכן כי חשוב עוד ציון ההבדל, שבעוד אשר שם הכונה היא למעשה בריאת הראשית, הרי כאן רק בהתחלה מדובר על יצירת העולם וכל אשר בו, ממנה אנו עוברים להתבוננות בקיום העולם בחד הבורא ובאהבתו. אחד העיקרים הגדולים ביותר המבוטאים בשיר גדול זה, הרי זו ההכרה שנתנו לה בטוי מחשבתי ברור בתפילתנו: "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשי בראשית". ובעוד מקום: "ובטובו מחדש בכל יום תמיד מעשי בראשית". וכבר העיר ר' זאב יעבץ כי זוהי גם הרגשת הנביא באמרו (בפרק ס"ו בספר ישעיהו): "השמים החדשים והארץ החדשה אשר אני עושה עומדים לפני" — — — ושם פרש הרד"ק: "קראם חדשים, כי הם עומדים בחדושם ולא יבלו, כשם שהיו ביום שנבראו כן הם היום וכן יהיו."

<sup>לוצר החכמה</sup>

אמרנו: בריאת העולם וקיום העולם וחדוש העולם, התחדשותו בכל יום תמיד. אכן פסוקים רבים בשירה גדולה זו מדגישים את הגלגל החוזר, חוזר ואינו פוסק. בעיקר מודגש ומורגש דבר זה בתאור היום והלילה והזריחה המחודשת לאחר הלילה. הנה אנו מתהלכים בפסוקים המרכזיים לאור היום הבהיר ונוכרת עבודת האדם, אך בפסוק יט נזכר בהדגשה הירח: "עשה ירח למועדים". דרך אגב נעיר כי נזכר כאן הירח לפני השמש, לפי התפיסה הישראלית, והשמש נזכרת בירידתה בשקיעתה, "שמש ידע מבואו". ובפסוק הבא הדגשה יתרה: "תשת-חושך ויהי לילה" — ובפסוק כב שוב זריחת החמה! ומסתתרים כל חיתו יער, אל מקומות בלתי נראים — "יאספון ואל-מעונותם ירבצון". ושוב "יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי-ערב". יציאת האדם לפעלו מדגישה את ההתחדשות וההזכרה המידית של הערב — מעלה שוב את המחזוריות.

אכן מיד לאחר התבוננות זאת של החיים הבלתי פוסקים, החוזרים ומתחדשים ברצון הבורא — באה הקריאה הנרגשת שהיא גם מסכמת ומרכזת: "מה-רבו מעשיך ה', כולם בחכמה עשית". אם במחציתו הראשונה של הכתוב — "מה-רבו מעשיך ה'" — הועלתה שוב הבריאה המגוונת כולה — הרי בהכרזה "כולם בחכמה עשית" אנו נרמזים על הקיום המתמיד ועל החכמה העליונה המתגלה בהרמוניה שבטבע, שיצורים רבים שבה חיים

רפא

זה על יד זה ומשלימים זה את זה ולעתים משרתים ומקימים זה את זה ומגלים כולם תכנית אחת ומטרה אחת ואחדות אחת בכל יצירתו של הקב"ה.  
יש עוד לציין, כי רעיון זה של קיום בלתי פוסק וחוזר חלילה שראינוהו מרומז בצידו את היום ואת הלילה ואת היום הצומח מחדש מתוך החשכה, יש מי שרואה אותו אמור במפורש ובאופן גמור יותר, אף במובן מקיף יותר — בפסוקים כט—ל המדברים על הגויעה-המות ועל ההתחדשות החיים החדשים הצומחים ועולים. לאחר שנאמר:

"תסתיר פניך יבהלון

תוסף רוחם יגועון ואל-עפרם ישובון" —

נאמר:

"תשלח רוחך יבראון

ותחדש פני אדמה".

למלים "תשלח רוחך" — מוסיף רש"י: "בתחית המתים". ר' אברהם אבן עזרא, המביא גם דעה זו, אומר: "וחכמי התושיה אומרים כי הכללים שמורים והפרטים אובדים. וטעם יבראון — אחרים". הרד"ק, המזכיר אף הוא בארוכה ענין תחית המתים, מסיים בדברים דומים לדברי ראב"ע: "ויתכן לפרש הפסוק הזה על כל החיים, ולא על האדם לבד, ויהיה פרוש 'תשלח רוחך יבראו' — אחרים, כי ימותו אלה ויוולדו אחרים תחתיהם, וכן כתוב (בקהלת) 'דור הולך ודור בא', כי הכללים עומדים והפרטים אובדים, ואמר ותחדש פני אדמה' על הנולדים שיבואו חדשים לעולם".

ציינו עתה: מעשי בראשית, קיום העולם, ההרמוניה בבריאה, מחזוריות החיים. אך עלינו להדגיש עוד דבר, שבעצם אינו חדש ואינו נוסף, אדרבה הוא כלול, הוא אחוז ודבוק ברעיונות אלה שכבר ציינו אעפ"כ עלינו להדגיש. כונתנו לזה, כי כאן צוירה ותוארה בקוי חיים נמרצים אותה פלוסופיה דתית של קדמונינו, על הארת פני ה' המביאה תחיה ופריחה. ועל הפתרת הפנים — שהיא סלוק השפע המתמיד הפסקת יניקתו של אדם ממקור הנצח — ופרושה כמישה, גויעה וכליון. בבוא המשורר לדבר על המות, על הפסקת כל אותם החיים הרוחשים אשר צייר ביד אמונה, אינו מספר ואינו מתאר את המות, על אחת כמה וכמה לא את מעשי ההמתה, לא את גזר הדין ובודאי לא את ההוצאה לפועל. לאחר הציורים המלאים חיים: "תתן להם ילקוטון, תפתח ידך ישבעון טוב" — נאמר: "תסתיר פניך — יבהלון, תוסף רוחם יגועון". הסתר פנים זה, הנזכר בדברי משה האחרונים בפרשת "וילך" ואף בשירת "האזינו", היה למושג בפלוסופיה הדתית. מושג מחשבתי זה שעצם יסודו בתמונה מן החיים — קם בשירנו זה לחיים מצוירים בידי צייר אשר אצר כח לצייר לנגד עינינו חיים גדולים.

ולבסוף ברצוננו לנסות לגסח את הרעיונות אשר ציינו נסוח חדש בשלשה פרקים עיקריים: קודם כל מורגשת בשירנו הגדול שמחת תפיסת הטבע, אולי מוטב לומר תחושת הטבע של המשורר; שנית, תפיסתו את הבריאה כאחדות אחת הרמונית ביסודה; והשלישית, תפיסת תלותה של הבריאה בבורא, תלות מתמדת ובלתי פוסקת. עד עתה פנינו להיקף המחשבתי של הפרק, אך יש גם לנסות לברר לעצמנו את

המהות השירית הרגשית לא להתבונן רק ב"מה" אלא אף ב"איך". שומה עלינו לתפוס את ההתאמה של התוכן המחשבתי עם הלבוש הפיוטי.

ובכן, בעצם ברצוננו לומר על צורת שיר גדול זה, רק דבר פשוט אחד, שכגודל הנושא וכרוב רוממותו ועמקו והיקפו הקוסמי — כן רבה פשטותו ובהירותו ותמימותו. ככל היות השקפת העולם שבשיר מעמיקה ומרוממה, כי פשוטות וברורות המלים אשר נבחרו להשמיע פלוסופיה זו, שאיננה פרי ספיקולציה מחשבתית, אלא פרץ רגשות של האדם התמים עם אלהיו ועם עצמו, והוא מודה לאלהיו בכל לבו ובכל נפשו ובכל תנועה שלו ובכל נשימת אפו. כל עצמותיו וכל עצמותו תאמרנה ותקראנה ותכרזנה: "ברכי נפשי את ה'". ו"מה-רבו מעשיך ה'! כולם בחכמה עשית!" ותפרצנה מפיו הקריאות-הברכות: "יהי כבוד ה' לעלם, ישמח ה' במעשי!" הפסקים אשר הבאנו זה עתה הם מן הפסוקים המרוממים ביותר בספר תהלים ובתנ"ך כולו — ומה רבה פשטותם! מה רבה בהירותם! "לשון בני אדם". שאין בה אף מלה אחת בלתי רגילה. דומה כי כל המלים הללו וכל צרופי המלים שהבאנו זה עתה מצויות או יכולות להיות מצויות אפילו בלשון הדבור. בכל אופן אין אף אחת מהן מסוג המלים המליצות הבאות רק בשירה. וזה בדרך כלל אופי לשונו של כל הפרק כולו, אם כי פה ושם נמצא עתיד מאריך או קשוי לשון קלים אחרים. אך לא רק הלשון פשוטה ובהירה. פשוטה ובהירה גם דרך ההבעה, פשוטים ובהירים הדמויים שאינם מרובים בפרק גדול זה: "עוטה-אור כשלמה, נוטה שמים כיריעה"; "תהום כלבוש כסיתו". במרכזו של הפרק מועטים ביותר הדמויים באים דברים ישרים וישירים בלי כל קשוי — והם הם הפעם השירה הגדולה ביותר: "משלח מעינים בנחלים... עליהם עוף-השמים ישכון... מצמיח חציר לבהמה... ויין ישמח לבב-אנוש... ישבעו עצי ה'... אשר-שם צפרים יקננו".

כל אלה משפטים בהירים וישירים. לעתים יסתתר בפרק משל צנוע ופשוט שאינו מכריז כלל על עצמו כעל משל ודמוי, והוא ספק דרש וסמל ספק פשט פשוט. הנה אנו מוצאים, לאחר המלים הפשטניות "כולם אליך ישברון לתת אכלם בעתו", גם את המשפט "תתן להם ילקוטון, תפתח ידך ישבעון טוב". המשפטים הללו מוסיפים תמונות שיש בהן משהו משום משל אם כי אינן רחוקות מן הנמשל. זו המלה האחת "ילקוטון" — במשפט "תתן להם ילקוטון" — מעלה ציור עממי המראה את ה' כיצד הוא מכלכל בחבה את כל העולם כאכר זה המכלכל את יוניו ואת תרנגוליו אשר יפזר להם גרעיניהם. ואעפ"כ, העממיות והאינטימיות הנותנות אותותיהן בציורים כאלה כגון "תפתח ידך" — אינן מפחיתות מן השגב שבהמנון, שהנהו בפועל ממש חובק זרועות עולם והוא מכיל את ראיתה של היהדות את בורא העולם ואת הנהגתו את העולם. והנה מסתתר משל מסוג אחר בפסוק כא: "הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם". צרופם של שני המשפטים הללו בפסוק אחד בהקבלה, מעלה את שאגת האריה למעלת תפילה. אנו שומעים מפי בעלי החיים רק את השאגה, את הצעקה, את הנעירה ואת הצהילה. אולם משורר גדול זה יודע כי בכך מבקשים הם מאל אכלם. אנו נטינו להתרברב במקצת ולחשוב כי רק אנו יודעים סוד שיח שפיכת לב לפני הקב"ה ושטיחת בקשותינו אליו. משורר כביר זה יודע כי גם האריה בעל תפילה הנהו. כל יצור בעולם מכוון לבו

אל רבוגו של עולם ו"הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם". ותפילה כבירה זו הפורצת מלוע האריה — שבעתים אדירה ואיומה תראה בעינינו ותשמע באוזנו כשהיא מצוירת על רקע האפלה האופפת שמים וארץ אשר צוירה בפסוק הקודם, היודע אף הוא להעלות תמונה גרדיוזית במלים ספורות: "תשת-חושך ויהי לילה, בן-תרמוש כל-חיתו-יער". ציור-לילה זה כשהוא לעצמו כביר הוא, אם כי פשוט הוא, ולא נטול על עצמו לבאר פרטיו. אך לענינו נאמר, כי מאחר שפסוק זה מסיים ב"כל-חיתו-יער", ומיד אחרי זה מופיעים הכפירים השואגים לטרף הרי הם מופיעים כשליחי-צבור של כל חיתו יער. ולא חיתו יער בלבד אלא גם יותר מזה.

אם במשל הקודם, בו נמשל הקב"ה כביכול לאכר המלקט את יוניו ואפרוחיו, נמשל העליון בתחתון, הנשגב בפשוט, הרי במשל השני שהבאנו ישנה מעין העלאה של החי לדרגת המדבר. העיקר הוא שבשני המקרים נוספו ציוריות וחיוניות ובהירות. אמרנו: משלים צנועים, מסתתרים ללא גבוב מלים, ללא הכרזה על משל. כזכרים האלה יש לומר גם על הבנין המחושב של השיר כולו: בנין מחושב להפליא, אך תכניתו נסתרת. העיקר הוא ההמשך הטבעי, המעבר הקל והטבעי והעקבי מענין לענין. כי אחת המגמות העיקריות בשיר גדול זה היא להראות את האחדות בבריאה ואת חיי הברואים זה על ידי זה, לפעמים כמשלימים זה את זה ולפעמים כמקומים זה את זה. הנה כי כן יש לשים לב שבפסוקים הראשונים, לאחר העלאת שם ה', גדולתו והודו והדרו, אנו רואים השתלשלות אטית, שלא לומר ירידה אטית מהעולמות העליונים שבעליונים ועד זה הכדור שעליו אנו מתרוצצים.

לא נוכל לסמן בבהירות את שלבי ה"ירידה" הללו, כי כאן דרושה זהירות גדולה, כי יש כאן משום מעשי מרכבה ומעשי בראשית כאחד, שכידוע אין דורשין בהן ולא רק שצויות לא לדרוש בהן אלא שאין אנו יודעים לדרוש בהם. אעפ"כ הרי אנו רואים כי בפסוק א מופיע שם השם פעמים ושלש והפניה אליו בנוכח כביכול: בפסוק ב מופסקת בפניה בנוכח ועינינו מפנות לאור ולשמים שהם שלמותו כביכול ויריעתו. בפסוק ג המים העליונים העבים וכנפי הרוח; ובפסוק ד נזכרו מלאכיו ומשרתיו, שאנו יודעים אותם, כביכול, כעולים ויורדים. עד שאנו מגיעים בפסוק ה' לארץ אשר יסד על מכוניה בל תמוט עולם ועד. ואם עד כאן היתה שלשלת כביכול מלמעלה למטה, נראה מכאן ואילך שלשלאות מקשרות את כל היקום, הדומם הצומח החי והמדבר, והבלט יבליט המשורר לנגד עינינו את הקשרים בכל חלקי הבריאה, בכל יצורי תבל. מתאור ה', או נכון יותר מתאור לבושו של ה', הוא האור, עברנו אל השמים ומן השמים אל המים העליונים, ומיד כשאנו מתחילים להלך על כדור הארץ נראה את המעונות המשקים חיתו שדי ואת הגשם המשקה הרים, וההרים מצמיחים אכלו של אדם וגם עצים וארוים אשר נטע ה' ועל העצים תקננה צפרים. ועדין לא הצבענו על כל הקשרים וגם באלה שהזכרנו לא דיקנו ורק את הרושם הכללי רצינו לתאר.

וכך הוא נותן בלבנו במלים ספורות את היום ואת הלילה, את יומו של עולם ואת לילו של עולם. ואנו רואים ומרגישים כי כל זה לא רק נוצר בדבר ה', אלא גם חי ומתחדש בזרח עליו אור ה'. ואנו שבים עוד הפעם להדגיש את אשר כבר הדגשנו כי

רפד