

ערכים חינוכיים בהוראת מזמורי ה"הלל"

מזמורי ה"הלל" אינם רק חרוזי שירה ותפילה אלא אף פרקי לקח ולימוד. צפון בהם חומר רעיוני-מוסרי לליבון עיוני במסגרות חינוכיות. בליבון זה יש למצוא את המידה הנאותה של שילוב ממוזג בין הערכה אמנותית-אסתטית, מחד, ובין הדירה רעיונית-מוסרית, מאידך. לדידנו, תוכן וצורה כרוכים הם בשירתו של המשורר, ואין להפריד ביניהם. מזמוריו הם ביטוי לחינאמונתו ולעוֹאמונתו גם יחד. הם בקצו מלבו של המשורר מתוך חווייה-פיוטית ולהט-מוסרי. כשם שגישה רעיונית אל המזמורים ללא תחושה ספרותית מקפחת את דמותם, כך גישה ספרותית ללא הדירה רעיונית מפקיעה את נשמתם. לשם הדגמה, נמסרות כאן שלוש שיחות בנושאים הבאים:

א. על שירת העמים והיקום לאלוהים.

ב. גבורה ורחמים במידותיו של הקב"ה.

ג. תחושת הנקמה של המשורר בתהלים.

(א) "ממזרח שמש עד מבואו"

(על שירת העמים והיקום לאלוהים — במזמורי תהלים)

הִלְלוּהוּ!

הִלְלוּ, עֲבָדֵי יְיָ, הִלְלוּ אֶת-שֵׁם יְיָ!

יְהִי שֵׁם יְיָ מְבָרָךְ מֵעַתָּה וְעַד-עוֹלָם!

מִמְזֶרֶח-שֶׁמֶשׁ עַד-מְבֹאוֹ מְהִלֵּל שֵׁם יְיָ!

רַם עַל-כָּל-גוֹיִם יְיָ — עַל הַשָּׁמַיִם כְּבוֹדוֹ!

(קייג, א-ד)

(א) חזון או מציאות

"ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה' — מה פשר היווי זה; האם הוא תיאור של רצוי, המראה את משאת לבו של המשורר או תיאור של מצוי, המשקף את מבט עינו של המשורר? חזון או מציאות?
בסוף ההלל (קייג, א-ב), חוזר הרעיון בדרך של קריאה דראמטית: "הללו את ה' כל גוים, שבחוהו כל האומים!". זוהי משאלה ודרישה, שאינה נשמעת

כחזון נבואי-אסכטולוגי לימי אחרית, אלא כיקוד פיוטי של כיסופי שיר של ימות הווה. הפנייה היא כללית, לכל העמים, ואמורה בלשון ציווי, "הללו!" "שבחוהו!". המשורר מבקש לשתף את כל העמים ברינת תהילתו. גם במזמור רנו אפשר לפרש את הפסוק "ממזרח שמש" כקריאה, כשהמלה "יהי" שבכתוב הקודם נמשכת אף אליו. המשורר פונה לעבדי ה' להלל את שם ה', והוא קורא להלל שלם, ללא גבולות ומעצורים, לא גבולות של זמן, ולא גבולות של מקום. שירה ללא מצרים:

יהי שם ה' מבורך — "מעתה ועד עולם" — ללא תחומי זמן;
 ויהי שמו מהולל — "ממזרח שמש עד מבואו" — ללא מיצרי מקום.
 תהילה שלימה ומליאה, בכל עת ובכל אתר.
 רעיון זה מתבלט מתוך עיון בתקבולת שני הפסוקים:

	4	3	2	1	
←	מעתה ועד עולם	מבורך	שם ה'	יהי	זמן:
↓	5	6	7	8	
→	ממזרח שמש עד מבואו	מהולל	שם ה'	(יהי)	מקום:

שורה ראשונה נמצאת בפסוק מימין לשמאל, ואילו שורה שנייה נמשכת אחריה, כשהיא נמצאת בפסוק משמאל לימין (כפי שמורים המספרים הסיודי-ריים). סדר זה מסמל כנראה את מלוא התהילה והקפיותה, הנמשכת ללא הפסק, בקו מתמיד, מקצה עד קצה.

אף צלילו של הכתוב, בלי מלת "יהי", אינו מקרי. בלהט שירתו, הופך הרצוי למצוי, המבוקש למקויים. המשורר מעלה לפנינו מציאות פיוטית, שהוא חש אותה כדבר שבממש, באור ראייתו הפנימית ובקשב נבכי נשמתו. לגבי דידו התהילה האוניברסאלית היא עובדה. הוא מצפה לה והוא צופה בה. הוא שר על תהילה הקיימת בהווה בכל מקום, מקצה עד קצה, — "מהולל שם ה'".

במובן זה של תיאור מציאות, נשמעת גם הקביעה הנבואית של אחרון הנביאים (מלאכי א, יא), הטבועה במטבע מליצת מזמורנו:

"כי ממזרח שמש ועד מבואו, מהולל שמי בגויים, ובכל מקום מוקטר מוגש לשמי — ומנחה טהורה! — כי גדול שמי בגויים, אמר ה' צבאות".

(ב) התהילה האוניברסאלית ומהותה

התהילה האוניברסאלית מהי? במה היא מתגלית? האמנם מהללים כל העמים במרחבי העולם, ממזרח וממערב, את אלוהי ישראל? ובמה ואיך הם

מהללים אותו? מבין הפירושים השונים שהוצעו לדברי מלאכי¹, רצוי דיון רעיוני בפירוש הנועז, הרואה גם בעבודת האלילים של הגויים, ביטוי פנימי ומסותר של תהילה והקרבה לאל אחד². אמנם, מקריבים העמים את קרבנותיהם לפסלי אלילים, כי לא זכו להכיר את האחד, הבלתי נראה, השולט על כל הכוחות ביקום, אך בפנימיות לבם הרי הם שואפים ומתכוונים לאל האמיתי. נמצא, אף מן האלילות בוקעת ועולה בעקיפין התהילה לאלוהי ישראל שהוא האל האחד.

ביאור זה הוא מפתיע, לא רק מן הבחינה הרעיונית, אלא אף מן הבחינה הפרשנית. מורי המקרא, נביאים חכמים ומשוררים, לחמו נמרצות נגד האלימות והוקיעו אותה כשנואה ומתועבת מיסודה, כביטוי של מרי באל עליון. באלילות ראו אות קלון ולא ביטוי של כבוד, תיפלות ולא תפילה, תועבה ולא תהילה. אף בעיני איוב, הצדיק־החכם האוניברסאלי, האלילות היא "עוון פלילי", והנהייה אחריה — כחש באל ממעל (לא, כח). בעיני משורר ה"הלל" — היא למטה מכך, היא ביטוי של אווילות ושטות והיא עילה לבזיון וכליון: "יבושו כל עובדי פסל — המתהללים באלילים" (צז, ז). היתכן כי באלילות הנלעגת יראו הנביא והמשורר את התהילה האוניברסאלית העולה "ממזרח שמש (ו) עד מבואו"?!

(ג) בין הכתוב הנבואי לכתוב המזמורי

אכן נראה, כי רבותינו הקדמונים, בהציעם פירושם המבריק, לפתור בו קשיי תוכנו של הכתוב, לא ביקשו אלא לפרנס את דברי הנביא ולא את דברי המשורר. ונימוקם עמם. הנביא בא להוכיח; המשורר בא לשבח. הנביא

- 1 והרי תקציר שניים מהם, לעניין ההקטרה: (א) תרגום יונתן בן עוזיא ל"רש"י פירשו את הכתוב כמכוון ליהודים המפוזרים בין הגויים: תפילתם ותורתם של יהודי הגולה, בכל מקום, חשובות לפני ה' כקרבן יקר; (ב) אבן עזרא ורד"ק פירשו הכתוב בדרך של "אילו": כל הגויים, ממזרח שמש ועד מבואו — אילו ציום הקב"ה, היו מקטירים לפניו בכבוד ובהדר. עיי"ש. לפירוש הראשון, מהולה התוכחה ליהודי הארץ בנחמה ליהודי הגולה; לפירוש השני, הפסוק כולו תוכחה לישראל, מתוך השואתם לגויים, המגלים בנקודה זו יותר נכונות לציות וכיבוד לה'.
- 2 פירוש זה מקורו בחז"ל (עיין מנחות קי, ע"ב). רש"י: "אמרו רבותינו, דקרו ליה 'אלהה דאלהיא' (שהגויים קוראים לה' 'אלוהי האלוהים'); אפילו מי שיש לו עכו"ם (עבודת כוכבים ומזלות, פסילים) יודע שהוא (ה') על כולם". רד"ק: "כי אף על פי שעובדים לצבא השמים, מודים בי, שאני הסיבה הראשונה, אלא שעובדים אותם לפי דעתם, שיהיו אמצעיים (מתווכים, ממצעים) ביני ובינם". רד"ק מרחיב פירוש זה גם לעניין ההקטרה לאל: "אף על פי שהם מקטירים ומגישים לעכו"ם, דעתם לשמי". בדרך זו מפרש גם בעל המצודות, עיי"ש. רעיון דומה נמצא גם ב"כתר מלכות" של רשב"ג: "ולא יחסר כבודך בגלל עובדי בלעדיך, כי כוננת כולם להגיע עדיך".

מוכיח את העם; המשורר משבח את השם. הנביא מעלה על נס את התהילה האוניברסאלית של הגויים לאל, לא מתוך גינוני קילוס ופיאור, אלא מתוך טכסיסי תוכחת מוסר לעם ישראל. הנביא חותר להיטיב מעשי העם, והוא מוכיחו בכל דרכי תוכחה. ומדרכו של מוכיח, שהוא משנן ברק דבריו, משחזר חוד עוקצם, ומפריז בזעם מוסרו, להוקיע פגמיהם של ישראל, מתוך חרדה והבלטה — לעורר חרטה ולעודד תשובה. ופעמים נתפש הנביא להשיג וואה מזעזעת, שבה הוא מגלה צד של יתרון אפילו באותם שהם וודאי גרועים ופחותים מישראל — רק כדי להחריף תוקף תביעתו מעמו.

כך יש להבין את תוכחות ההשוואה של ישראל לבעלי החיים (ישעיהו א, ג; ירמיהו ח, ז), וכן את תוכחות ההשוואה של ישראל לגויים עובדי אלילים, כגון, נבואת ירמיהו (ב, יא): "ההמיר גוי אלהים? והמה לא אלהים! ועמי המיר כבודו בלוא יועיל". הנביא אינו בא ל"שבח" דבקותם של גויים באליהם. אף הוא חוזה ימים באים, שבהם ישליכו הגויים פסיליהם ויכירו כי "ה' אלהים אמת הוא אלהים חיים ומלך עולם" (י, י). ועם זאת, בזעם התוכחה, הוא מונה את ישראל, על שהם חסרים אותה מידה של "דבקות", שכשלעצמה היא חיובית, והיא מצויה אפילו בתשתיתי ההוויה האלילית, שהיא בעצמותה וודאי שלילית. תכסיס של מוכיח.

אף את נבואת מלאכי — כשהיא מתפרשת לפי פירוש הקדמונים — אין לראות כגילוי של הערכה והוקרה ל"צדדים החיוביים" כביכול, הגנוזים במעמקי ההוויה האלילית, אלא כדרך של תוכחה נמרצת, המופנית כנגד ישראל. מכל אתר ואתר עולה, במישרין או בעקיפין, גדולת שם ה' — "ואתם מחללים אותו — — —".

פירוש זה, אפילו הכתוב הנבואי סובלו — הכתוב המזמורי אינו סובלו. המשורר שר על התהילה האוניברסלית, מתרונן עמה, קורא לה. אינו רואה בה "תחליף" או "אמצעי" או "עקיפה", אלא — תכלית ומטרה. היא אינה יכולה בשום פנים להיות זיהה עם הפולחן האלילי.

עלינו לחפש איפוא את משמעותה של התהילה האוניברסלית המתוארת במזמורי המשורר בתהלים, במישור רעיוני אחר. אם נבקשנה — נמצאנה. אם נמצאנה — תוכל לשחרר אף את הכתוב הנבואי מן ההכרח להיכבל ברצון עות הפירוש ה"אלילי", שכן מסתבר, שהנביא מלאכי שאל את ציורו — על ניבו ועל מובנו — מעולם הביטויים והמושגים של הספרות המזמורית.

(ד) התהילה האוניברסלית והתהילה הקוסמולוגית
נראה להסביר, כי התהילה האוניברסלית שבמזמורי ההלל דומה בטיבה לתהילה הקוסמולוגית שבמזמורי הטבע.

ההתבוננות בפלאי הבריאה מגלה לפני המשורר את תהילת הבורא, העולה מעצם הממשות הטבעית. "השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד, הרקיע" (יט, א). וההתבוננות בנסי ההיסטוריה (כגון, במזמורי התלל, "בצאת ישראל ממצרים", קיד), מגלה לפני המשורר את תהילת הבורא העולה מעצם הווייה החברתית. "ממזרח שמש עד מבוא מהולל שם ה'".

הבריאה הטבעית אומרת שירה; החברה האנושית אומרת שירה. ההתרחשות ההיסטורית בדומה להתחדשות הטבעית — מספרת כבוד אל. עצם קיומם של שמים וארץ והתגשמות חוקי היצירה בהם — אומרת שירה; עצם קיומם של עמים ובני אדם במרחבי העולם, והתגשמות חוקי ההיסטוריה המופלאים בחייהם, — היא שירה העולה, "ממזרח שמש עד מבוא".

(ה) עולמו של המשורר — "כינור המנגן מאליו"

שירה זו אינה תלויה במעשי פולחן של בני אדם, אינה מותנית בכוונתם לברך ולהלל, אינה מושרת במלים ואינה מובעת באומר. היא עולה מאליה. המציאות הקוסמולוגית — היא עצמה התגלמות של שירה אדירה לאל, ב"אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם"; והמציאות האוניברסאלית — היא עצמה התגלות של הלל וברכה, ללא ניב וללא קול — "לך דומיה תהילה". שירתם של בני אדם עולה מעצם הווייתם וקיומם. כל רטט כל הרגשה, כל נייע של מעשה — מספר כבוד אל. וכך — מהולל שם ה' "ממזרח שמש עד מבוא". בעיני המשורר בתהלים, המציאות כולה — רוננת. השמים והארץ וכל חי, כל היקום — תפילה. כל בעלי החיים מבקשים מאת ה' מזונם. "כולם אליך ישברון, לתת אכלם בעתו" (קד, כז; קמה, טו). שאגת האריה ונהמתו לטרוף טרף, המשמשת סמל לעוצמה ולהטלת מורא ופחד, נשמעת באזני המשורר כנעימה של תפילת תחנונים. "הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם" (קד, כא). הנביא עמוס, לדוגמה, רואה בשאגת האריה סמל ומשל לעצמת כוח הנבואה. "אריה שאג — מי לא יירא?! ה' אלהים דיבר — מי לא ינבא?!" (עמוס ג, ח). המשורר רואה בשאגה זו — צורה של תפילה. כאן בולט ההבדל בין חוויית הנביא לבין חוויית המשורר. כל אחד רואה מהרהורי לבו; הנביא שומע בכל את דבר ה', את הפנייה של האלוהים; המשורר מרגיש בכל את השירה לה', את הפנייה אל האלוהים. חזות עולמו של הנביא — חזון הנבואה; חידת עולמו של המשורר — מזמור התפילה. בשאגת האריה, רואה הנביא — סמל לנבואה, והמשורר — סמל לתפילה. בעולמו של המשורר הכל מתפללים ומודים לאלוהים. הוא חי בהיכל שכולו אומר כבוד לה', בעולם רונן השר מאליו — "מערתה ועד עולם" ו"ממזרח שמש

עד מבואו". רנן זה, הבוקע ועולה ממיתרי העולם כולו, הוא המעורר את שירת המשורר. עולמו של ספר תהלים הוא "כנור המנגן מאליו", אשר לפי האגדה, הוא כינורו של "נעים זמירות ישראל".

כשהמשורר מהלל ושר לאל, אינו אלא נותן ביטוי מילולי משלו לתהילה אשר הוא חש אותה, חי אותה, שומע אותה כשהיא עולה מכל גילויי ההווה הטבעית והחברתית, שאינה אלא התגלמות רוננת, מתמדת ומקיפה של כוח ה' ורצונו, התגלות של ציות ודבקות לחוקיו: "הוא אמר ויהי, הוא צוה ויעמוד" — — —

לכן, הכל שר. הטבע: "אז ירננו כל עצי יער"; והאדם: "כל העמים תקעו כף! הריעו לאלהים בקול רינה!".

זוהי שירת הבריאה — "השמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרקיע"; זוהי תהילת האנוש — "ממזרח שמש עד מבואו".

(ב) "המגביהי לשבת — המשפילי לראות"

(גבורה ורחמים במידותיו של הקב"ה)

מי פיי אלהינו המגביהי לשבת,
המשפילי לראות — בשמים ובארץ?
מקימי מעפר דל, מאשפת ירים אביון,
להושיבי עם נדיבים, עם נדיבי צמו.
מושיבי עקרת הבית — אם הבנים שמחה.
הללויה!

(קיג, ה-ט)

(א) "רחוק וקרוב"

ראשון מזמורי ה"הלל" מעלה, בציר פיוטי, את האידיאה התיאולוגית של המקרא בדבר התשלוּבּת המופלאה של גבורה ורחמים במידותיו של אלוהים. גדול ה' ורב כוח — "רם על כל גוים!", ועם זאת, טוב ומיטיב הוא ורבים חסדיו — "מאשפות ירים אביון". הוא נשגב ורחום, רחוק וקרוב כאחד. "מגביהי לשבת" ו"משפילי לראות".

במזמור קלח, מובע רעיון זה, בתיאור חד של ניגוד (ו): "כי רם ה' ושפל יראה; וגבוה — ממרחק יידע". המרחק והקירבה לגבי ה' אינם מושגי מקום אלא ביטויי רעיון. הם מביעים בדרכי המחשה, של משל וסמל, את תפיסת האלוהות באמונה המונותיאסטית הצרופה, אשר מחד גיסא היא שוללת אלילות גשמית, כופרת באלים בני ממש גופני הניתנים להישג יד, ומכירה באל עליון קדוש וגבוה מבינת אנוש ונשגב ונאצל מעולם צרכיו; ומאידך גיסא —

חשה היא השגחה אלוהית מליאה בכל ההווה ודוגלת בקירבה אינטימית נפ-
שית הקיימת בין היצור ליוצרו. המשורר בתהלים מכיר ברוממות אלוהים:
"אדיר במרום — ה'!" (צג, ד; ועיין צב, ט), ובקרבתו לקוראיו: "קרוב ה'
לכל קוראיו" (קמה, יח). זה פשר המזיגה של "מרחק" ו"קרבה" בתיאור
מידותיו של ה' במליצת המשורר.

(ב) משל השמים והארץ

המשורר במזמורנו משתמש בביטוי "בשמים ובארץ". השמים והארץ באים
במליצת המקרא כמשל רווח להמחיש בו את היחס שבין הווייתו של הקב"ה
ועולמו של האדם. כשהנביא פונה אל בני אדם הוא מכנה אותם (ישעיהו
ית, ג): "שוכני ארץ"; כשהמשורר פונה אל ה' הוא קורא לו (ב, ד): "יושב
בשמים"³. הבחנה זו מצויה הן במליצות הנבואה והן במזמורי השירה. היא
נשמעת עולה מנאומו של הנביא בשם ה' (ישעיהו מה, יב): "אנכי עשיתי
ארץ — ואדם עליה בראתי; אני, ידי נטו שמים — וכל צבאם צויתי";
והיא גנוזה בצלילו של החרוז שב"הלל" (במזמור השלישי, קטו, טז): "הש-
מים — שמים לה'; והארץ — נתן לבני אדם"⁴.

3 וכן בתפילת שלמה (מלכים א ח), הפורש "כפיו השמים", חוזר הביטוי "תשמע
השמים"; וכן בנוסחאות התפילה: "יושב מרום", "שוכן שחקים" ועוד, וכל עצמה
של "נשיאות כפים" מיוסדת על תחושה זו, של האדם המתפלל וקורא "ממעמקים",
ונכסף להתרומם אל על, אל אביו שב"שמים", וכן במליצת המקונן (איכה ג, מא):
"נשא לבבינו אל כפים, אל אל בשמים".

4 כבר הבחינו חז"ל (ברכות לה, ע"א), בסייגיו הפרשניים של כתוב זה, בהשוותם
אותו לעומת הכתוב המכליל, שבראש מזמור כד, (ב): "לה' הארץ ומלואה". הדרשה
שם משקפת את דעת חז"ל על כוונת הפסוק שב"הלל": אף שהקב"ה רם ונישא, הוא
משגיח על הארץ, ו"נתן" אותה לבני אדם. הפועל "נתן", אינו מציינ עזיבה והסתל-
קות, אלא גילוי של יחס וקשר. האדם הנהנה מטוב הארץ — אוכל משולחנו של
מקום, וחש בכל גילוי חסד ו"מתן" של הבורא. זוהי התחושה אשר ממנה נובעת
"ברכת הנהנין". וזהו המובן הצפון בעומק ביטויים השנון: "כאן לאחר ברכה" —
"וחסרי דעה חשבו, כי ממשלת האדם בארץ כממשלת השם בשמים, ולא דיברו
נכונה, כי מלכות ה' בכל משלה, רק פירוש 'נתן לבני אדם' — שהאדם הוא כמו
פקיד אלוהים בארץ על כל מה שיש בה, והכל בדבר ה'" (אבן עזרא). ויש "חסרי
דעה" בימינו הששים לבנות דייק על יסוד מליצת המשורר להגביל תחום שלטונו של
האדם, ברדותו ובכובשו איתני הטבע, וסבורים, למשל, שיש ב"כיבוש החלל", משום
הסגת גבול השלטון האלוהי בשמים, "ולא דברו נכונה", כי אין "שמים" במזמורנו
מונח טבעי אלא מושג על-טבעי, ומה שניתן להישג ידו וכוחו של האדם הוא בתחום
משמעות רשותו ו"ארצו", ושוב אינו בגדר "שמים" במובן הרעיוני של מזמורנו.
הצוו היסודי של התרבות האנושית שבבראשית (א, כח): "ומלאו את הארץ וכבשוה"
הוא יסוד מוצק בתודעתו של המשורר, והוא מורחב בתפארת השיר (תהלים ח, ו-ז)

משל השמים והארץ חוזר פעמים רבות ובאופנים שונים במקרא: בדברי הנבואה, בספרות החכמה, ובשירה המזמורית. בדברי הנבואה המשל בא להמחיש את קוצר יכולת בינת האדם להשיג נסתרות דרכי האל (ישעיהו נה, ח-ט): "כי לא מחשבותי — מחשבותיכם ולא דרכיכם — דרכי, נאום ה'. כי גבהו שמים מארץ — כן גבהו דרכי מדרכיכם, ומחשבותי ממחשבותיכם". המרחק שבין שמים וארץ, מהווה סמל ומשל למרחק שבין השגת האדם וחכמת האל⁵.

בספרות החכמה המשל בא להביע את תחושת הרתיעה והזיז הירות של האדם ביחסו לאל בתחום הפולחן (קהלת ה, א): "אל תבהל על פיך, ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים, כי האלהים — בשמים, ואתה — על הארץ, על כן יהיו דבריך מעטים". המרחק שבין שמים וארץ מעורר בלב החכם את הרגשת החרדה, ההכנעה והמורא כלפי האלוהים, את החוויה של יראת הרוממות.

בשירה המזמורית. בניגוד לנבואה ולחכמה, הרואות במשל השמים והארץ סמל למרחק שבין האדם לאלוהים (הנבואה — מבחינת גובה דרכי האל מהשגת האדם; החכמה — מבחינת נמיכות עבודת האדם מול רוממות האל), רואה השירה המזמורית, דרך משל זה עצמו, גילוי חסד הקירבה מצד הבורא אל בריותיו. (קג, יא): "כי כגבוה שמים על הארץ — גבר חסדו על יראיו".

מה פשר המשל? כיצד רואה המשורר דווקא בציור הגבוה של השמים מעל הארץ, גילוי תגבורת חסדו של ה' איך רואה המשורר ב"מרחק" — ריחוק שמים מעל הארץ — שבמשל, את ה"קירבה" — קירבת חסדו של האל לאדם — שבמשל?

"ותחסרהו מעט מאלהים, וכבוד והדר תעטרנהו, תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו".

5 משל השמים והארץ נעוץ כנראה במליצת נאומי התוכחה של משה אבי הנביאים, בחומש דברים, במליצת "העדאת שמים וארץ" (ד, כו; ל, יט; לא, כח; לב, א), מליצה ששימשה תשתית לראשית חזון ישעיהו. רעיון המליצה במקורה: היקום כולו אות קיום הוא לברית ה' עם עמו (עיין ישעיהו נה, ט-י וירמיהו לא, כד-כה). בפירושי רש"י לפסוקים בדברים יש למצוא שלושה הסברים משלימים להעדאה זו של שמים וארץ: (א) הם קיימים לעולם; (ב) הם מופת לציות נצחי לחוקי ה'; (ג) הם אמצעי הגמול של ה' בעמו שעל ידם מתגשמות ההבטחה וההתראה של הברית. על דרך הפשט נראה: שני עדי הברית מייצגים את שני הצדדים שבאו בברית (עיין בראשית לא, מד, על האבן, שהיא "גלעד" לברית שבין יעקב ללבן). בברית שבין האלוהים לעמו, מייצגים ה"שמים" את העולם האלוהי, וה"ארץ" את העולם האנושי. על פי שניהם יקום דבר הברית שבין אל לאדם. — אף כאן ניכרת במליצה המקראית ההבחנה בין האלוהי לאנושי באמצעות משל ה"שמים והארץ".

והרי השוואה בין שלושת המשלים:

שירה מזמורית	חכמה	נבואה
כי כגבוה שמים על	כי האלהים בשמים,	כי גבהו שמים
הארץ — כן גבר חסד	ואתה על הארץ — על	מארץ — כן גבהו דרכי
דו על יראיו.	כן יהיו דבריך מעטים.	מדרכיכם, ומחשבותי
		ממחשבותיכם.

(ג) תגבורת חסד האל — מהי?

יסוד אמונתו וסוד בטחונו של המשורר — תחושת קירבת אלוהים. "ואני קרבת אלהים — לי טוב" (עג, כח). בכל חש המשורר קירבה זו — ואף בעצם רוממותו של האל, "בשמים", מן העולם האנושי, "בארץ". ככל שהמשורר מגדיל להכיר ברוממות האלוהים, בגובהו ובעליונותו, הוא מעמיק להרגיש פלא עוצמת חסדיו. התפעלות רבה גורמת לו למשורר העובדה המופלאה, שהוא שר עליה ב"הלל", שהאל הנשגב — "המגביהי לשבת" בשמים — קרוב לכל קוראיו — "משפילי לראות" בארץ. והנה, דווקא המרחק הסמלי שבין מרומי השמים הנישאים לתחתיות הארץ מלמטה, שהפעים את הנביא להיכנע ולידום, והדהים את החכם להירתע ולהיסוג, הוא אשר מלהיב את המשורר להידבק ולהתקרב, בהרגישו בו, ב"מרחק" זה עצמו, מופת לגבורת רחמיו של האלוהים, אשר אף ממרום שבתו הוא משפיע טובו על בריותיו. לפיכך משתמש המשורר בביטוי "גבר חסדו", משל לזרם מים, שככל שהוא מרחיק להגיע, הוא מגלה תעצומת עוזו, חוזקו וגבורתו; כך חסדו זורם טובו של האלוהים, שכל שהוא מגבירו על יראיו ומשלשלו ומורידו אליהם ממרומי שמי הגבוהים, כך הם חשים אותו ביתר שאת ויתר כוח. "כגבוה שמים על הארץ", — ככל שאתה מוסיף לחוש את הגובה, את המרחק שבין הוויית האל להוויית האנוש, ככל שאתה מוסיף להכיר ברוממות השם יתברך — אתה מרבה לחוש כי "גבר חסדו על יראיו".

(ד) "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ה, ג)

הציור המבחין בין ארץ לשמים יסודו בהתבוננות הטבעית של האדם זקוף הקומה, מורם היצורים הרומשים על האדמה, הנושא עיניו למרום, וצופה גבהים נישאים ורחוקים ממנו, והוא יכול להבדיל בין עולם שבידו לבין נעלמים שלמעלה הימנו. ציור זה מפגין בצד ערכו של האדם את מגבלותיו, אבל אינו מביע כלל בצד אדנותו של האל, את גבול שלטונו. בציור זה מתגלה האדם בעומדו מול אלוהיו — בכל קוצר בינתו, בכל מיעוט יכולתו ובכל גודל תלותו בחסד ה', אבל אין הציור מצמצם כוח ידו של האל כיוצר כל. "בראשית

ברא אלהים את השמים ואת הארץ, פותחת התורה. אלוהים ברא את הכל: את העולם העליון ("שמים"), הנשגב מהשגת האדם, ואת העולם התחתון ("הארץ"), שבו הושם האדם כרודה בצלם אלוהים.

אמונה יסודית זו באלוהים כאדון הכל, כיוצר כל היקום כולו — בוקעת ועולה מכל פסוקי המקרא. אמונה זו מודגשת בכל מקום לתכלית מכוונת. בספרות החכמה — בה היא הונחה כמסד לתורת ההתנהגות ולאמונת ההשגחה והגמול (איוב!); בספרות הנבואה — בה היא נשמעת מתוך שעייתו ופנייתו של האלוהים אל האדם; בספרות המזמורית — בה היא מובעת מתוך תפילתו ושירתו של האדם אל האלוהים.

בדברי הנבואה, מצויים נאומי תוכחה נמרצים כנגד הכופרים בה. הם אינם כופרים במציאותו, אלא בהשגחתו. סבורים הם שאין ה' משגיח ורואה מעשיהם. עליהם זועם ישעיהו וכנגדם הוא רועם (כט, טו): "הוי! המעמיקים מה, להסתיר עצה, והיה במחשך מעשיהם, ויאמרו: מי רואנו ומי יודענו". באירונ"י מציג יחזקאל את המראה, אותו הוא "רואה" (ח, יב): "אשר זקני בית ישראל עושים בחושך, כי אומרים: אין ה' רואה אותנו, עזב ה' את הארץ...". סוג זה של כופרים מתואר בדברי התוכחה האחרונים של אליהו פז התימני במענהו לאיוב, כשהוא מאשים את הצדיק הסובל בכפירה בהשגחה (כב, יג-יד): "ואמרת: מה ידע אל? הבעד ערפל ישפוט? עבים סתר לו, ולא יראה, וחוג שמים יתהלך...".

התפיסה של הכפירה, בספרות המקרא, היא: האל מתהלך בחוג שמים, ועזב את הארץ שנתנה לבני אדם לשרירות לבם. האלוהים הוא אל הרואה ב"קרוב" לו, בעולם השמים, ואינו רואה ב"רחוק" לו, בעולם האנושי של הארץ. נגד כפירה זו יוצא ירמיהו בנבואה חריפה (כג, כג-כד): "האלהי מקרוב אני, ולא אלהי מרחוק? אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו? נאום ה', הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, נאום ה'!".

הנביא ירמיהו משתמש במליצת ספר בראשית ("את השמים ואת הארץ"), וברעיון המובע בחזון ההקדשה של ישעיהו (ו, ג): "מלוא כל הארץ כבודו". כוונתו: אף שה' הוא קדוש קדוש קדוש (שילוש קדושה ליתרון ההפלגה), אין הווייתו מוגבלת בתחום השמים, אלא "מלוא כל הארץ כבודו". זוהי כוונת ירמיהו, בהזכירו את השמים ואת הארץ. משל הם לתחום שלטונו הבלתי מוגבל של ה': השמים — משל לעולם הרחוק מן האדם ו"קרוב" לאל; הארץ — משל לעולם הקרוב לאדם ו"רחוק" מן האל. ותמיהתו מובעת במליצה כפולה⁶:

6 על פי רש"י: "האלהי מקרוב — שאיני רואה אלא בסמוך לי, ואין לי כוח לשפוט את התחתונים, שהם רחוקים ממני, ואיני יודע במעשיהם?!" אם יסתר איש —

ולא אלהי מרחוק (ולא אלהי הארץ) — ואת הארץ — אני מלא, נאום ה'.	האלהי מקרוב אני (האלהי השמים אני) הלא את השמים
--	--

אף הנביא ישעיהו (בסוף נבואות הנחמה), מביע רעיון זה בציריות דרמטית, לעניין המקדש, שאינו בא לצורך האל, אלא לביטוי דבקות האדם בו, רעיון שכבר הובע בתפילת שלמה (מל"א ח, כז): "כי האמנם ישב אלהים על הארץ?!" "הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך...". והנביא אומר ושואל בשם ה' (סו, א): "השמים כסאי, והארץ הדום רגלי, — אי זה בית אשר תבנו לי, ואיזה מקום מנוחתי?" — השמים והארץ לא יכלו כלוהו, והוא מלא אותם. מלא כל הבריאה כולה — כבודו. כבודו מלא עולם. תחושת אמונה זו פועמת בעוצמה וברגש בפסוקי המשורר בתהלים בהזכירו את השמים ואת הארץ.

(ה) "והארץ נתן לבני אדם"

קריאה מזמורית זו אינה באה למעט בתחום שלטונו ואדנותו של האלוהים. "וחסרי דעה חשבו, כי ממשלת האדם בארץ כממשלת השם בשמים, ולא דברו נכונה, — כי מלכות ה' — בכול משלה; רק פירוש 'נתן לבני אדם': שהאדם הוא פקיד אלוהים בארץ על כל מה שיש בה, והכל בדבר ה' — אבן עזרא (עייין למעלה בהערה 4). ומה היא באה ללמד? האם נעימת הודיה בלבד עולה הימנה לשבח את האל בברכת הנהנין, על שנתן את הארץ לבני אדם? האם נשמע הימנה רק הד קול הקילוס לתפארת מעמדו של האדם בבריאה, שהוא שם "פקיד אלוהים בארץ על כל מה שיש בה" (ראב"ע), בדומה למזמור ה, ז: "כל שתה תחת רגליו"? — מריקמתו של המזמור, נראה כי כוונה אחרת גלומה בקריאת: "והארץ נתן לבני אדם!", והיא: להסביר סוד חפצו האדיר של המשורר בחיים.

השמים — שמים לה; והארץ — נתן לבני אדם.
לא המתים יהללו יה; ולא כל יורדי דומה.

זהו כפל תמיהת 'האלהי מקרוב', כדרך כל התמיהות הכפולות. לפי זה: "מקרוב" פירושו, הרואה רק בקרוב אליו; "מרחוק" — הרואה אף ברחוק ממנו. בדרך זו אפשר לפרש דברי הנביא כמכוונים במיוחד נגד המסתירים מעשיהם והם "בוגדי בגד" (יב, א; מחפים בגידתם מתחת בגדיהם). דבריו באים להראות שהאלוהים הוא "בוהן כליות ולב" (יא, כ). התקבולת: "מקרוב" = שמים; "מרחוק" = ארץ, אינה עומדת בסתירה לפירוש רש"י, אלא היא מסקנה פיוטית מן ההנחה העיונית המובעת בפירושו.

מה הקשר בין שני הפסוקים? הארץ היא זירתם-מקומם של בני אדם לחיות בה ולהודות עליה לה'. לשם כך נתנה ה' לבני האדם. המשורר רוצה להישאר חי בארץ, ואינו רוצה למות, כי "לא המתים יהללו יה, ולא כל יורדי דומה". בציור פיוטי מעביר הוא לפנינו שלושה עולמות: שמים, ארץ ו"דומה". שניים בפסוק אחד: השמים — עולמו של הקב"ה; הארץ — עולמם של בני אדם. פסוק זה כולל עולמות החיים. והעולם השלישי: דומה (שאלו, שחת, תחתיות ודומיהם), עולם המתים. החיים בארץ מקושרים בדבקות והתקרבות, בהלל והודיה ליושב בשמים (שמים וארץ בכתוב אחד נאמרו), ואילו המתים, שהם יורדי דומה, אינם עובדים עוד את השם ואינם יכולים להללו ולשבחו — לפיכך (קית, יז): "לא אמות כי אחיה ואספר מעשי יה!". ה"ארץ" שבמזמור ההלל זהה איפוא עם "ארצות החיים", שהמשורר רוצה להתהלך בהם (דוגמת האבות בבראשית) לפני ה' — כי רק את הארץ נתן לבני האדם לחיות בה, ולא את השאלו. ולכן בארץ הוא חפץ לחיות, ובה לערוג ולכסוף לאלוהיו שבשמים, ולא למות ולרדת לשאלו (קטז, ט): "אתהלך לפני ה' בארצות החיים!". (עיין: תהלים ו, ו; ל, י; פח, יא; יג, קטז; יז, קטז, ט; קית, יז; קמו, ב; ובתפילת חזקיהו — ישעיהו לח, יח"ט).

כתוב מזמורי זה אפשר להקבילו לפסוק חכמתי דומה, מספר איוב:

שירה מזמורית (תהלים קטז, טז)	ספרות החכמה (איוב ה, ז)
השמים — שמים לה';	כי אדם לעמל יולד;
והארץ — נתן לבני אדם.	ובני רשף יגביהו עוף.

גם המשורר מבדיל בין עולמם של בני אדם לעולם האלוהי, וגם החכם אליפז. המשורר פותח בעולמו של ה', ואינו טופל לו כל שמץ מיתולוגי של מלאכים; החכם פותח בעולמו של האדם, ומבחין בינו לבין עולמם של המלאכים, בני רשף, המגביהים עוף, למרומי השמים. זהו העולם האלוהי, בדמיון מליצתו של החכם.

מה שמביע המשורר לפי דרכו במלים: "והארץ נתן לבני אדם", מביע החכם לפי דרכו במלים: "כי אדם לעמל יולד". ובכך מסתמן הבדל תהומי של גישה וחוויה. המשורר רואה בארץ מתן אלוהי. מדבר על ה' שנתן אותה לבני אדם. החכם רואה בארץ רקע לעמלו של האדם, ואינו מדבר על האל שנתנה לו. "יולד", בסתם. אצל המשורר — נושא הביטוי הוא "ה'"; אצל החכם — הנושא הוא האדם (יולד בבנין פועל: הכתיב מלא ו"ו והל' דגושה). המשורר שמת במתן זה, ואינו חפץ ל"הגביה עוף", ואף לא לרדת "דומה". הוא בא להבחין בין ארץ לדומה, בין ארצות החיים לארצות המתים.

צבי יהודה

נעימה פסימית של השלמה עם נמיכות ערכו של האדם ומקומו בהוויה — עולה מדברי החכם. "עמל" מילת גנאי היא. הוא בא להבחין בין אדם לבני רשף ולגלות כי האדם נמוך ושפל מהם. הם "יגביהו עוף"; הוא — "לעמל יולד". לעומתו מרגיש המשורר כי לא לעמל ריק נולד האדם, אלא לספר תהילות ה'.

(1) "המשפילי לראות בשמים ובארץ"

הרגשת ההלל והשמחה בגדולתו של האלוהים ובקרבתו לאדם — בוקעת מן הקריאה של מזמורנו: "מי כה' אלהינו המגביהי לשבת, המשפילי לראות בשמים ובארץ". הגישה הפרשנית המקובלת, המיוסדת על חקר דרכי המליצה והתקבולת במקרא, היטיבה להבחין כי מבחינת הלבוש הפיזי של הרעיון שבפסוקנו, יש להעמידו בתקבולת בצורה זו:

מי כה' אלהינו

(2)	(1)
המשפילי לראות	(א) המגביהי לשבת
(ו) בארץ	(ב) בשמים

במליצה — קודמת שורה (א) לשורה (ב); בתוכן — קודם טור (1) לטור (2). כלומר: מי כה' אלהינו המגביהי לשבת בשמים, המשפילי לראות בארץ? [כמו (שמות כה, ז): "אבני שוהם ואבני מלואים לאפוד ולחושן", ופירש רש"י: אבני שוהם לאפוד, ואבני מלואים לחושן].

אולם, המליצה המקראית אינה מקרית. לא די לו לפרשן בסירוס סדרן של מלים, כדי לעמוד על עיקרם של דברים. בסירוסו של כתוב אינך יוצא ידי חובת פירושו. תוכן וצורה יחדיו ירדו כרוכים ממבועי רוח הקודש ששרתה על המשורר, ואמר שירה בלשון שאמרה. ואין צורת הכתוב אלא גילוי תוכנו, ואין תוכנו של כתוב אלא סוד צורתו.

אכן, לא בכדי נרתע המשורר במרוצת מליצתו, מהציב חיץ בין שמים לארץ. משוררנו מעלה את אלוהיו מעל לשמים ולארץ גם יחד. (קת, ה: "כי גדול מעל שמים חסדך"). ה' אלהינו "המגביהי לשבת", (לא "בשמים", כפירושם השטחי של מקבילי תקבולות, אלא) מעל לשמים ולשמי השמים (אשר לא יכלכלוהו), ובגלותו את השגחתו וחסדיו לבריאה כולה, הרי הוא "משפילי לראות" (לא רק "בארץ", אלא) בשמים ובארץ גם יחד. ה' — הוא מעל היקום "שמים וארץ", והוא משפיל עצמו להשגיח על כל היקום, "בשמים

ובארץ. ה"שמים" — אשר לגבי האדם, נישאים הם וגבוהים, ועליו להת-
רומם אליהם, לגבי האל — נחותים הם ונמוכים, והרי הוא "משפילי לראות"
אותם ואת הארץ גם יחד.

(1) בין המשורר לנביא

הכתוב פותח בשאלת התפעלות: "מי כה' אלהינו וגו'". מיד עולה בתודע-
תנו השאלה המקבילה של משה, אבי הנביאים, במשנה תורה (דברים ד, ז):
"כי מי גוי גדול, אשר לו אלהים קרובים אליו, כה' אלהינו, בכל קראנו
אליו". רעיון אחד מקשר את שתי התמיהות, של הנביא ושל המשורר: ההת-
רשמות מקרבת אלוהים לקוראיו. אולם, שונה גישתו של המשורר מגישתו
של הנביא.

תהלים

מי כה' אלהינו,
המגביהי לשבת, המשפילי לראות,
בשמים ובארץ?!

דברים

כי מי גוי גדול, אשר לו
אלהים קרובים אליו, כה'
אלהינו, בכל קראנו אליו?!

הנביא, הפונה אל האדם — שואל שאלתו בדבר האדם: "מי גוי גדול וגו'";
המשורר, הפונה אל ה' — שואל שאלתו בנוגע לה': "מי כה' אלהינו וגו'".
הנביא בהוכיחו את ישראל, מרים על נס זכותו של עם, שזכה לאלוהים קרוב-
בים אליו. המשורר דבק ב"אלהים קרובים", ואליו הוא פונה ועליו הוא שר,
מתוך התרפקות אהבה, אהבה היונקת מהשתאות והערצה. הנביא בא להוכיח
עם; המשורר בא להלל ה'.

7 זהו רעיון מזמורי (קמה, יח): "קרוב ה' לכל קוראיו", ששורשו בתורת משה (שמות
כב, כו; דברים טו, ט), והוא מודגש במיוחד בנאומו משה שבתומש דברים.
בהשוואת מספרי נ"ך לתורה, יש לשים לב לייחודו של חומש דברים, שאינו ספר
עלילות וחוקים כשאר החומשים, אלא ספר שרובו מורכב מנאומו התוכחה של משה,
אשר בהם הוא מדבר בגוף ראשון ומואיל לבאר את התורה בדרך של שינון, חזרה,
הדגשה והטעמה, מסביר לעם ומלמדו לקח, מתפלל לה' ומתחנן לו. לפיכך, מן הדין
שנמצא בו, בחומש דברים, יותר מאשר בארבעת חומשי התורה הקודמים, זיקה
מיוחדת ומאלפת, הן לספרות הנבואה, בהיות משה מוכיח, והן לספרות החכמה,
בהיותו מורה, והן לספרות המזמורית, בהיותו מתפלל. ואכן, המתבונן המעמיק יודע
כי הרבה ממליצות הנביא, מהגיונות החכם ומצלילי מזמורי המשורר — מושרשים
בחומש דברים, יותר מאשר בשאר חומשי התורה. הרואה בספרנו זיקה לסוג אחד
של ספרות מקראית בלבד, וכן, מי שאינו שם לב לטעמה של התופעה המיוחדת של
דברים, כספר נאומו של משה, הנביא, החכם והמשורר — מתעלם מן העיקר, ומגיע
למסקנות של טעות (עיין ספר היובל ל"י קויפמן, עמודים פט-קח).

(ח) בין מזמור ההלל לתפילת חנה

שאלת התמהון וההתפעלות שבמזמורנו, שזורה במזמור, אף היא, בין שמים לארץ — מתיאור רוממות ה' שכבודו "על השמים", ועד לתיאור האשפות מהן "ירים אביון". אכן, מי שהוא "רם על כל גוים" — הוא "ירים אביון".

המשורר מתאר את ה' "משפילי לראות": מקים ומרים דלים ואביונים, משפלות מצבם — מעפר ומאשפות. ואת העקרה שבבית ("עקרת הבית", במובן המקורי שבמקרא) — הוא מושיע בבנים, ומושיבה בביתה, "כאם הבנים שמחה". ביטויי המזמור מעלים הקשרים עם תפילת חנה, אם שמואל הלוי, אשר משח את דוד למלך על ישראל, — זו העקרה שנפקדה.

תפלת חנה (שמ"א ב)

הלל (תהלים קיג)

משפיל אף מרומם (ז)

המגביהי לשבת, (ה)

המשפילי לראות, (ו)

מקימי מעפר דל, מאשפות ירים

מקימי מעפר דל, מאשפות ירים

אביון

אביון (ז)

להושיב עם נדיבים, (ח)

להושיבי עם נדיבים, עם נדיבי

עמו (ח)

עד עקרה ילדה שבעה,

מושיבי עקרת הבית, אם הבנים

ורבת בנים אומללה (ה).

שמחה (ט).

הדמיון בצלילי המלים, מבליט את השוני שבנעימה הכללית. המשורר מתאר את חסדי האלוהים. חנה — את התהפוכות הבלתי צפויות במצבו של האדם: "כי אל דעות ה', ולא נתכנו עלילות" (ג). לפיכך, משורר מזמורנו אינו רואה אלא את הטובה בלבד, בעוד שחנה מתארת את הטובה מול הרעה: "ה' ממית ומחיה, מוריד שאול ויעל; ה' מוריש ומעשיר, משפיל אף מרומם" (ו-ז).

צליל המלים "משפיל אף מרומם", הבאות בתפילת חנה כפעלים יוצאים, לתאר פעולת ה' בבני אדם (משפיל את הגאים; מרומם את השפלים) — נשמע במזמור ההלל, בהקשר שונה ובמשמעות אחרת: במזמורנו אין ה' "משפיל" את זולתו, אלא "משפילי לראות", משפיל עצמו, השפלה לטובה. אינו "מרומם" בלבד, הוא עצמו "רם על כל גוים", וברוממותו "ירים אביון". בייחוד מורגש ההבדל שבין נעימת תפילת חנה לנעימת מזמור ההלל — בעניין פקידתה של העקרה. עניין שהוא בעצם, הציר היסודי בתפילת חנה והחתימה המסיימת שבמזמור ההלל.

חנה — מתארת טובה ורעה כנגדה: "עד עקרה ילדה שבעה, ורבת בנים אומללה". מתוך רינת ההודיה על אושרה, עולה מרירות כעסה על צרתה, אשר כעסתה רוב כעס. ובהתעטף עליה נפשה בשמחתה לא השתחררה מרגש תרעומתה. הד של איום בעונש וציפיה לאיד אנו שומעים בביטוי "ורבת בנים אומללה". ואנו משתאים להוכח כי הגדילה חנה בתיאור הפורענות של "רבת הבנים", יותר מתיאור חוויית ישועתה של העקרה שנפקדה. חוויית אושרה ושמחתה של זו שנושעה — אינה מוזכרת כלל; חוויית האסון של "רבת הבנים" נאמרה — "אומללה". שנאה מקלקלת את השורה...

לא כן משורר ההלל. הוא אינו מזכיר אלא את ישועתה של העקרה ואת שמחתה. בכך חותם הוא את מזמורו. לעקרה הוא קורא בשם "עקרת הבית", בהסמיכו שם של בניין ("אולי אבנה": בן — בניין; בת — בית) לשם של עקרות⁸. הוא קורא לה בלשון חיבה "אם הבנים" ואינו מגביל מספרם כדרך שאמרה חנה "עד עקרה ילדה שבעה", אלא בנים רבים — ללא מצרים. ולא די לו בתיאור ישועתה, הוא מוסיף עוד תיאור אושרה ושמחתה, והרי הוא נשמע כמי שמגיב באיפגון נגד דברי חנה בתפילתה: אם הבנים אינה אומרת ללה — אם הבנים שמחה! הללויה!

(ג) "ואני אראה בשנאי"

(על תחושת הנקמה של המשורר בתהלים)

כָּל גּוֹיִם סְבִיבוֹנִי — — —
 סְבִיבוֹנִי גַם סְבִיבוֹנִי — — —
 סְבִיבוֹנִי כְּדַבְרִים, דַּעְכוּ כְּאֵשׁ קוֹצִים,
 בְּשֵׁם יְיָ — כִּי אֲמִילֵם!

(קיתח, י-יב)

יְיָ לִי בְּעֶזְרִי,

וְאֲנִי אֲרֹאֶה בְּשִׁנְאִי!

(שם, ז)

(א) ראיית הנקם

בביטוי הקצר והשנון "ואני אראה בשנאי", שאין בו הזכרה לרעה אלא ערגה לראייה, מביע המשורר את תשוקתו האישית — "ואני" — לראות במפלת

8 ואולי, הכוונה: מושיב את העקרת (משקל של נפרד במובן עקרה, כמו עצרה = עצרת), בבית, בתו לה בנים, ובכך היא רתוקה לביתה, לשבת בו, כאם הבנים שמחה.

הרשעים אויביו. משום ייחודם של מזמורי ההלל, אין הכתוב מפרש מפלתם ואידם, אולם כוונת המשורר היא שקופה: תפילתו לנקמה. חוויית הנקמה של המשורר בתהלים מובעת לראשונה, ובפירוט רב, בסוף מזמור היחיד נח (יא-יב): "ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמיו ירחץ בדם הרשע, ויאמר אדם: אך פרי לצדיק, אך יש אלהים שופטים בארץ". חוויית הנקמה מתוארת כאן בעוז ציורי חריף. התיאור מודרג: תחילתו רגש, אמצעיתו מעשה ואחריתו הכרזה. הרגש הוא של שמחה — "ישמח צדיק כי חזה נקם". לשמחה מה זו עושה? האומנם שמחה לאיד, שעליה לימדנו החכם במשלי (כד, יז): "בנפול אויבך אל תשמח!"? שמחה זו קשורה בראיית הנקם, כמו בביטוי שבהלל "ואני ארא אה בשונאי", וכמו בזעקת הקינה (עט, י): "יוודע בגויים לעינינו, נקמת דם עבדיך השפוך". בכתובנו, משתמש המשורר בשורש "חזה", המעלה את ראיית העין לרמת חזון של תוחלת ואחרית. אולם ממרומי החזון שב המשורר אל מישור המציאות. שמחתו של הצדיק מצוירת כאן כחורגת מתחום הרגש הפנימי ועוברת לתחום המעשה החיצוני. שמחתו מהולה בפעילות פראית של התעללות, שבה הצדיק משתף את גופו, כביכול, בתחושת הסיפוק ממעשה הגמול. הוא מתבוסס בדמו הניגר של הרשע, שתבוסת מפלתו משמשת לו עתה לא רק מקור שמחה לנפשו, אלא אף מקור עינוגים ועידונים לבשרו. "פעמיו ירחץ בדם הרשע"⁹. פירוש זה מיוסד על ההנחה הפרשנית, העולה ממשוטו של מקרא, שה"צדיק" הוא הנושא של שני חלקי הפסוק:

- א. ישמח צדיק כי חזה נקם
 ב. (וישמח צדיק כי) פעמיו ירחץ וגו'

9 תיאור רחיצת הרגלים בדם האויב המובס הוא תשלובת של שני יסודות ציוריים-פיוטיים עתיקים הקשורים בנצחון ובנקמה: (א) הדריכה על גוף האויב; (ב) תחושת רושם דמו. (א) הדריכה: רגלי הצדיק (או הנוקם הנעלם) רוחצות בדם הרשע, כשהן רומסות אותו ודורכות עליו, בחינת "ואתה על במותימו (גופותיהם) תדרוך" (דברים לג, כט); וכן "ואדרכם באפי וארמסם בחמתי וגו'" (ישעיהו סג, ג). זהו, כנראה, יסוד המליצה בתהלים (ס, י): "על אדום אשליך נעלי", מליצה שנוספת להבעת הבעלות והקניין והאדנות (שליפת נעל, רות ה, ז; חליצת נעל, דברים כה, ט — ועיין עמוס ב, ו; ח, ו — רמז לנעילת ההקנאה חתימתה וסיומה) — מציינת את הדריכה בעם "אדום", ששמו מעלה הקשר של דריכה על אדם ועל דם אדום. גם להריגת עמשא ואבנר ע"י יואב קורא דוד (מל"א ב, ה): "ויתן דמי מלחמה... בנעלו אשר ברגליו". (ב) רושם הדם: הרחיצה בדם הרשע שבפסוקנו הוא ציור הגונו בתוכו מוטיב מקראי אופייני להבעת נקמה: הנוקם חש ומרגיש ונהנה מעצם המגע בדמו של האויב. כך מתוארת, למשל, נקמת ה' בשירת האזינו (דברים לב, יא-מב): "אשיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם, אשכיר חצי מדם וגו'". אצל העמים האליליים, היו המנצחים שותים

אכן, ניתן אמנם להקשות במקצת חוד עוקצו של התיאור, אם נניח כי הנושא של "ירחץ" איננו ה"צדיק" שבראש הכתוב, אלא הוא נוקם מסתורי, שהכתוב — בלהטי תחבירו — סתמו והעלימו, והרי זה "מקרא קצר":

- א. ישמח צדיק כי חזה נקם
 ב. (ישמח צדיק כי חזה): פעמיו ירחץ (הרוחץ) בדם הרשע.

חלק ב של הפסוק אינו תקבולת לשמחת הצדיק אלא תקבולת למלה נקם, המתארת מהו הנקם שהצדיק ישמח כאשר יחזה בו. הצדיק יחזה בו, אך הנוקם יבצעו. פירוש זה דחוק ואינו מצמיח ישועה לסילוק תמיהתנו. על שמחתו של הצדיק אנו תמהים, שמחתו במפלה המתוארת תיאור מזעזע ומחריד. מה פשר שמחת אימים זו?

(ב) נקמת עוללים על הסלע

גם במזמור הלאומי קלו, מזמור הגולים "על נהרות בבל", מובעת תחושת הנקם בחריפות מיוחדת. אותו מזמור שתחילתו אלגיה ענוגה ורכה, מסתיים בהתפרצות חרוזי זעם יוקדיי-נקם. הניגוד התהומי שבין תחילתו של המזמור לסופו — מדהים ומרטיט. בטון לירי רך ושקט, בהמיה זכה ועדינה הנוגעת ללב, מתוארים הלוויים, המשוררים השבויים, אשר תלו כינורותיהם על עצי הערבה, ושוביהם שואלים מהם, בקנטור ובלעג, דברי שיר, והם משיבים, בדבקות ובלהט אמונה: "איך נשיר — — —", ולפתע מתפרצת זעקה עזה,

ומשתכרים מדם קרבנותיהם ומוסכים אותם נסך לאלוהיהם. במקרא הועדן הציור והועבר לכלי הזיין של האל, החצים והחרב. וכן בנבואת ישעיהו בתיאור נקמת ה' באדום ("יום נקם לה'", לד, ו"ח): "כי רותה בשמים חרבי — — — חרב לה' מלאה דם". צליל השם "אדום" עורר כנראה במיוחד בדמיון הנביא תמונת אדם הדם, והוא מרחיב בפרק סג בתיאור יום הנקם באדום, במליצות הממזגות את שני היסודות — דריכה ודם — כאשר מתוך רמיסת האוייב, ניתן דמו על לבושו של הנוקם, ורושמו נחקק בו. (ב-ג): "מדוע אדום ללבושך, ובגדיך כדורך בגת? — — — ואדרכם באפי וארמסם בחמתי, ויז נצחם (דמם), שימוש בביטוי המסמל נצחון ותמידות: דמם שנוצח לנצח) על בגדי, וכל מלבושי אגאלתי". יושם לב, כי ציורו של המשורר חריף יותר מזה של הנביא. השירה מעבירה את הנקמה מן הספירה האלוהית לספירה האנושית, ובכך מעניקה היא לתמונה המצויירת גוונים מוחשיים ואכזריים יותר. הנבואה מטביעה את רושם הדם על כליו (דברים) ולבושו (ישעיהו) של הנוקם, ואילו השירה המזמורית מטביעתו על עצם גופו ופעמיו (רגליו); המשורר מכנה כך את רגלי הנוקם, אולי, כדי לעורר בלב את רושם הרקיעה ברגלים, מתוך צהלה ותרועה, כהולם פעמונים). בנבואה רושם הדם הוא אות ומופת לנצחון; במזמורנו — מקור לעידון גופני לסיפוק צרכים תועלתי. מה טעם לקשיחות זו?

קודחת נקמה אכזרית: "בת בבל השדודה! אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו! אשרי שיאחו ונפץ את עולליך אל הסלע!".
 שיר ציון שנחנק בקרבם של הגולים ונבלע בהווייתם — שירם האילם מול שובים מהתלים הרומסים בלעג את היקר ברגשותיהם — הפך לנאקת נקמה, ללא גבול וללא מעצור. הכאב התגבש לקללה. השובים ביקשו מהם דברי שיר; השבויים משיבים בדברי זעם. אך הזעם מכוון לדרישה אכזרית וקשות לב. חמתו של המשורר ניתכת על עוללים. מה חטאו? אמת, אין אדם נתפס על צערו — אך כלום הדמימו היסורים את רחמי הלב?!

(ג) דרישה או קריאת תגר?

מזמורי המשורר לתהלים הם תפילה לאל אשר "לא לפניו חנף יבוא" (איוב יג, טז). לפיכך אינם טבועים במטבע הנוסח, אלא במטבע האמת. ביטוי הם לנפשו של אדם, על מעמקי תהומותיה, על שפעת רגשותיה ועל מלא תחושותיה הטבעיות. בעומדו לפני אל דין, נתן המשורר ביטוי לתחושת הנקמה שבקרבו.

דברי המשורר על רחיצת פעמיו בדם הרשע, על ניפוץ עוללים של האוייב אל הסלע — וודאי שאינם משאלה במובן הרגיל. בערגתו כמיהתו לראות גמול ממחיש המשורר את מעשה הנקם — בתמונות המעלות בדמינו את פשעיו של הרשע עצמו, כאומר: ראוי היה כי ייעשה לו מה שעשה לאחרים. מידה כנגד מידה. והוא — הרשע — אכן רחץ רגליו בדם חפים מפשע! ניפץ עוללים אל הסלע! גם במזמור נח וגם במזמור קלז ("על נהרות בבל"), יש לראות הבעה פיוטית של עקרון הצדק האלוהי. כשהמשורר קורא לנקם הוא קורא לגמול. "אשרי שישלם לך את גמולך שגמלת לנו". ובהמשיכו "אשרי שיאחו וגו'" — הוא מתאר מהו הגמול ההולם את הפשעים שגמלה בבל לנו. בקריאת "אשרי" זו לנקמה, מובעת עוצמת כאבם של העוללים הרכים והרבים, שהאויב נפצם אל הסלע. והמשורר נשמע כאומר: הנקמה מבבל לא תהא שלימה לעולם, עד אם ייגמל לה גמול שגמלה, עד אם ייעשה לה כאשר עשתה היא. רק כך יימצה עומק הדין של "מידה כנגד מידה". יודע המשורר כי מידה זו אינה בנמצא. בכך הופכת משאלתו לטראגית, למשאלה שאינה דרישת נקמה, אלא קריאת תגר. הביטוי "אשרי" יש בו מעין נעימת "מי יתן". ויותר משעולה כאן המיית תחנונים וערגת תקווה, רועמת הקובלנה הנצחית, שאין עליה מענה לעולם. לפיכך נאקת נקמתו של המשורר אין לה גבולות ומעצורים, מפני שאין לה כל משמעות מציאותית. היא אינה מתווה כל תוכנית מעשית, אלא קוראת תגר על מה שאינו ניתן להיות מתוקן לעולם. ואת עוז חריפותה ואת תוקף קשיחותה יונקת התמונה שבמזמור — לא מנכור

נותו האישית של המשורר לבצע בעצמו ובממש נקמה זו, אלא מרתיעתו ומהסתייגותו ומאי יכולתו להיות אכזר, ומהפליגו לאותו תחום של דמיון פיוטי שאין לו מצרים. לא נוקם נמרץ ועז נפש שואג מביטויי כתוב זה, אלא מקונן מדוכדך וכאוב. בשוועת תפילתו פונה המשורר לבבל: בת בבל! את עוללינו נפצת אל הסלע; אילו ניתן היה למצות בכ מידת הדין עד תום, ראוי היה כי כך ייעשה לך. אשרי (מי?) שיאחז ונפץ וגו'. הדבר אינו ניתן. נמצאת הנקמה אינה שלימה לעולם.

(ד) "שפוך חמתך..."

נעימה דומה מצויה במזמור הקינה הלאומי עט. שם מבכה אסף מעשי הרס והשמדה שעשו אויבים בישראל, מקונן על חילול מקדש ועל רצח אנשים. "נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים, בשר חסידיך לחיתו ארץ, שפכו דמם כמים — — — ואין קובר"¹⁰. והמשורר המקונן, כדרך הנביא המקונן (ירמיה י, כה) קורא לנקמה: "שפוך חמתך על הגויים...!"¹¹. בקריאתו הוא משלב את התפילה: "והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם". שבעתים — למה? זו קריאת נקם קדומה מימי בראשית, "כי שבעתים יוקם קין", והיא אוצרת בחובה את ההרגשה, כי הנקמה שבמציאות היא תמיד קטנה מדי לעומת דרישת-הצדק המוחלטת. יש להגדילה ולהכפילה פי שבעה ופי שבעים ושבי"ע¹². וכשהמשורר מתפלל ומבקש: "והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם", הרי הוא נשמע כקורא וקובל: שכנים אלו — אשר "אכל את יעקב ואת נווהו השמו" — כל פורענות שתוטל עליהם כעונש על מעשיהם, לעולם קטנה היא, מלהוות פיצוי הולם לגודל רשעתם. שבעתיים יש להכפיל ולהשביע הנקמה בם.

המשורר מתפלל למשפט ה' בגויים, לא משום שהפורענות הניתכת עליהם יש בה משום נקמה גמורה, אלא משום שיש בה התגלות כוח ה'. במעשי הרשע של העמים נגד ישראל יש משום חילול שם ה'; בהגשמת העונש האלוהי נגד

10 הרקע ההיסטורי של מזמור עט אינו ברור ומסוייג. דברי המשורר הולמים מצבים רבים בתולדות העם, הן לפני חורבן הבית הראשון, והן לאחריו. מתוך שהמזמור מתעלם מקווי הייחוד ההיסטוריים של זמן חיבורו, הריהו מתעלה לדרגת מזמור לדורות, שכן נתגבשה בו תמונה פלסטית-מונומנטלית, המשקפת את חויית עמנו בכל דור ודור, בו עומדים עלינו לכותינו.

11 מסתבר שמקור הקריאה בספרות המזמורית. עיין גם תהלים סט, כה: "שפוך עליהם זעאך, וחרון אפך ישיגם". כל הקטע שם (כג-כט) דוגמה לקריאת נקמה מזמורית, שהרקע הלאומי שלה מבצבץ ועולה מתוך הסגנון האישי של המזמור כולו, ומתגלה לגמרי בסיומו (לו-לז).

12 מספרים מקודשים שיותר משבאו לספור ולסיים באו לרבות ולגנום.

צבי יהודה

הגויים יש משום קידוש שם ה' והתגלות כבודו. ואכן כך הוא סיומו של מזמור קינה זה (עט, יג): "ואנחנו עמך וצאן מרעיתך, נודה לך לעולם, לדור ודור נספר תהלתך".

(ה) "למה יאמרו?"

הקריאה לנקמה מנומקת באידיאה של קידוש השם. היא אינה באה לספק יצרי אנוש אלא לגלות כבוד-אל: "למה יאמרו הגוים איה אלהיהם? יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך" (י).

נימוק זה של "למה יאמרו", חוזר הרבה במקרא, בתפילות משה במדבר (שמות לב, יב; דברים ט, כח), בשירת האזינו ובדברי נביאים. בספר תהלים— ששורשו תהילות ה'— מוענק לנימוק זה מעמק מיוחד. המשורר מרגיש כאב אישי, עד לידי בכי ודמעות, בשומעו כפירת הגויים ולעגם (מב, ב): "היתה לי דמעתי לחם יומם ולילה, באמור אלי כל היום: איה אלהיך". כל פגיעה בישראל היא פגיעה בה' (עט, יב; ועיין זכר' ב, יב), וכל פגיעה בה'— פוגעת במעמקי נפשו של המשורר, אשר אדיר חפצו לרומם שם ה'. לפיכך חוזרת טעם-נת "למה יאמרו", בפירוט ובהדגשה רבה, במזמורי ההלל (קטו, א-ג): "לא לנו ה', לא לנו, כי לשמך תן כבוד על חסדך על אמתך; למה יאמרו הגוים איה נא אלהיהם, ואלהינו בשמים, כל אשר חפץ עשה!". לא נאמרה כאן הסיבה לדרישת הנקמה, אלא ניתנה הגדרת מהותה וטיבה. הנקמה אינה באה לסיפוק יצרו של הנפגע ולפיצוי תאוות השילום המפעפעת בו, אלא כביטוי להתגלות כוחו של ה', כמופת לנצחון הצדק האלוהי.

ולפיכך, אף במזמור נח, שממנו בוקעת הדוות הנקמה בכל ראשוניותה וחידודה, ותאוות השילומים בכל עזוזה ופראותה— אף בו מפכים מבועי הנפש הזכים של המשורר המאמין, המשווה ה' לנגדו תמיד. בהכרות האדם מול חזיון הגמול, אנו שומעים לא את תרועת הסיפוק על מילוי יצר הנקם האנושי, כי אם את רינת האמונה בגילוי המשפט האלוהי: "ויאמר אדם: אך פרי לצדיק, אך יש אלהים שופטים בארץ". לא שמחה לאיד כי אם שמחה בה'.

(ו) "יודע לעינינו"

השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש ביום הרביעי הוא מזמור נקמות. המשורר פונה לאל נקמות (צד): "אל נקמות ה', אל נקמות הופיע, הנשא שופט הארץ, השב גמול על גאים".

הגאים הם הרשעים, אשר בגאונם, ביהירותם ובשחצנותם, כופרים בהשגרת חה העליונה, מענים ומדכאים את עם ה'. "אלמנה וגר יהרוגו ויתומים ירצחו.

ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב". הנקמה בהם — מגלה את קיומה של ההשגחה האלוהית. אמנם, אין המשורר מעלים אף במזמורנו את תשוקתו לראות את הנקמה, "יודע בגוים לעינינו". אפשר, יש כאן הד לאותה שמחה של הצדיק הנרדף הרואה נקמה באויביו, שבמזמור נח ("ישמח צדיק כי חזה נקם"), ואפשר שמלה יחידה זו — "לעינינו" — נשמעת כדרישה, כהמרצה, כי הצדק יופיע מיד, ואנחנו נחזה בו כמו עינינו, לפני הישמדנו, בעודנו חיים וקיימים¹³. בין כך ובין כך, מופגנת אופיה של הנקמה במלה זו — כהתגלות ידו של ה' לעיני כל חי.

עיקרה של הפילת המשורר לנקמה הוא לקידוש ה' ולהתגלות כבודו, שיתגדל ויתקדש כמו הגדול בעשותו שפטים באויבי עמו. ולפיכך הוא מתפלל כי דבר הנקמה "יודע לעינינו". מתוך שאיפתו לראות בהתגלות כבוד ה' הוא מתפלל: "ואני אראה בשונאי" — — —

(ז) לא זמורת זר אלא זר זמירות

הפרשנות החדשה נוטה לראות בפסוקי הנקמה שבמזמורי תהלים ביטוי ליצרו הרע של האדם. התורה אמרה (ויקרא יט, יח): "לא תקום ולא תטור", והחכם לימד (משלי כד, יז): "בנפול אויבך אל תשמח וגו'", ואילו המשורר אינו נשמע לא למצות התורה ולא לעצת החכמה, אלא משמיע נפתולי מזימות לבו. חכמי פרשנות זו חלוקים לשתי כיתות. הללו מוקיעים ומדגישים והללו בושים ומצניעים. כת ראשונה מוצאת עילה להצביע על נמיכות הרמה ה"מוסרית" של המשורר בתהלים, שעדיין לא זכה כביכול לראות מאורות רגשי חמלה ורחמים, והיא מדגישה פראותו ומוקיעה שנאתו. כת שנייה רואה צורך להתנצל על שבתוך ספר הספרים, שכולו מוסריות נאצלה, חדרו "אי אילו" ביטויים זרים וצורמים שאינם לכבוד, והיא בושח בהם ומתלבטת להצניעם בטענה כי לפנינו שרידים שהסתננו לתוך המקרא למורת רוח אניני הדעה, מתוך טעות והזנחה של עריכה, ואינם "משקפים" את המוסר המקראי, שהוא "בעיקרו" מרום.

כעומק רשעותה של הכת הראשונה, כן רוחב בערותה של הכת השנייה. מזמורי הנקמה כבתהלים הם עצם מעצמו ובשר מבשרו של המשורר המאמין, אשר כולו דבקות בה', והם מביעים את האמת המוסרית שלו. ראינו, כי חוויית הנקמה אינה חורגת מתחום עולמה הרוחני של הספרות המזמורית, איננה תחושה זרה וטפלה, ששרדה בתוך ספרנו — כממזר בלתי צפוי וכקוץ מרגיז ועיקש. זו אינה זמורת זר, שעלתה מבלי משים בין נטעי נאמנות לאל,

13 רעיון זה הורה בשירו של ביאליק "על השחיטה".

אלא זר־זמירות וכתר־הודיה שהמשורר קושר לאלוהיו. שכן עיקר חפצו בש־
איפת הנקמה הוא ההלל וההדר לאל.
לפיכך שובצה חווייה זו אף במזמורי ההלל, וניתנה אף בחתימת ספר
תהלים, במזמור שלפני האחרון (קמט):

לעשות נקמה בגויים, תוכחות בלאומים ;
לאסור מלכיהם בזיקים ונכבדיהם בכבלי ברזל ;
לעשות בהם משפט כתוב, הדר הוא לכל חסידיו,
הללויה !

* * *