

”והחוט המשלש לא במהרה ינתק”

שלוש חטיבות ומזמור אחד – עיון במזמור כ”ד בתהילים

בשלב הראשון של ההתבוננות במזמור כ”ד ננתח אותו לחלקיו על פי תוכנו וצורתו. אחרי כן נקרא את הפסוקים בקריאה צמודה ומפורטת, ובסוף נחזור לראות את כל החלקים יחד. נראה שיש במזמור שלוש חטיבות, שכל אחת מהן יכולה לעמוד בפני עצמה, ועל פי התוכן יוצרת החטיבה האמצעית הפסקה בין החטיבה הראשונה והשלישית.

חלקי המזמור

ננתח מתוך המזמור עצמו מה הם חלקיו: פסוקים ז-ח כמעט זהים לפסוקים ט-י. המבנה שלהם דומה, וגם המילים דומות עד למאוד, עד שהפרשנים ואף חוקרים בני זמננו ניסו להבין מהי הסיבה לכפל. אין ספק, שכל הפסוקים האלה הם חטיבה אחת, שיש בה שני חלקים זהים. על פי התוכן, הנושא של החטיבה כולה הוא כניסת המלך ה' אל תוך השערים (להלן נראה באילו שערים מדובר).

פסוקים א-ו נחלקים גם הם באופן ברור. אחרי הכותרת 'לדוד מזמור' בפסוק א, מתחילים שני הפסוקים הראשונים בהתייחסות לבורא העולם. פסוק א פותח בקריאה "לה' הארץ ומלואה", ופסוק ב מתחיל ב"כי הוא" ככינוי רומז לשם הוויה שבפסוק א. הפסוק הראשון מכריז, שהעולם ומלואו שייכים לה', והפסוק השני מסביר את הסיבה – "כי הוא...". לפיכך פסוקים א-ב הם חטיבה אחת, שהנושא שלה הוא – ה' כבעל העולם ובוראו.

אם פסוקים א-ב הם חטיבה אחת, ופסוקים ז-ט הם חטיבה אחרת, הרי שהחטיבה הנותרת כוללת את הפסוקים ג-ו. ואכן, פסוקים אלה קשורים יחד. פסוק

* [המחבר שלמה (סלים הכהן) דוויך הלך לעולמו בדמי ימיו ביום ו' במרחשוון תשס"ה והוא בן שלושים וארבע שנים. את מאמרו זה מסר למגדים זמן קצר לפני פטירתו. שלמה ז"ל למד בישיבות בארצות הברית ובישראל, וכן במכללת יעקב הרצוג. המערכת התקינה את המאמר לדפוס תוך התערבות מינימלית, ומתוך מגמה לשמור על תוכנם של הדברים וסגנונם כפי שיצאו מידיו. יהיו הדברים נפש וציון למחבר – המערכת].

* ראשית כול ברצוני להכיר טובה למר אלדד רפאלי משיבה דפלאטבוש, בקי בלשון ובשירה העברית שעבר והגיה שלוש פעמים עד שהכול נהיה לשפה ברורה ונעימה.

ג פותח בשאלה, שעליה עונה פסוק ד. פסוקים ה-ו מעניקים ברכה והערכה על מה שנאמר בתשובה. בתוכן ובסגנון הברכה קשורה לשאלה, שהרי פסוק ג פותח בשאלה – "מי יעלה בהר ה'", ופסוק ו מסיים בברכה – "זה דור דרשו". המילה 'זה' מצביעה על האיש הראוי לעלות. והמילה 'דרשו' כפי שנראה נרדפת למילה 'עלה', במיוחד בהקשר של ראיית פני ה'. הנושא של החלק הזה במזמור הוא – מי עולה להר ה'. מכאן שיש שלוש חטיבות במזמור. החטיבה הראשונה בפסוקים א-ב מתארת את ה' כבעל העולם ובוראו, החטיבה השנייה בפסוקים ג-ו מתארת את העולה להר ה' והחטיבה השלישית כוללת את פסוקים ז-י, ומתארת את כניסת המלך ה' לשערים.¹

הדגם הספרותי

על פי דגם ספרותי הקיים בכמה מקומות בתנ"ך, ניתן לראות שפסוקים ג-ו הם חטיבה נפרדת, הדומה מאוד בתבניתה למזמור הקצר ט"ו, ושניהם מזמורי כניסה למקדש. כמו במזמור כ"ד, ג-ו, גם במזמור ט"ו יש שלושה חלקים. המזמור מתחיל בשאלה – מי ראוי להיכנס למקדש – "מי יגור באהלך" (ט"ו, א), ממשיך בתשובה על תכונות האדם הראוי להיכנס – "הלך תמים... ושחד על נקי לא לקח" (ט"ו, ב-ה), ומסתיים בברכה לאדם זה – "עשה אלה לא ימוט לעולם" (ט"ו, ג). גם פסוקים ג-ו במזמור כ"ד מתחילים בשאלה – "מי יעלה בהר ה'" (כ"ד, ג), ממשיכים בתשובה על האדם הראוי – "נקי כפים..." (כ"ד, ד) ומסיימים בברכה לאדם זה – "ישא ברכה מאת ה'" (כ"ד, ה-ו).

על פי א' סולה² ומ' וייס³ אפשר למצוא תבנית כזאת גם בישיעיהו ל"ג, יד-יז, ועוד נדבר על השוואות אלו. מ' ויינפלד מציין עוד כמה מקומות במקרא שיש בהם תוכן דומה במבנה קצת שונה, ומראה גם הקבלות מחוץ לעולם המקרא.⁴ על פי הקבלות אלו, פסוקים ג-ו הם יחידה אחת ברורה.

1. וכן מחלקים, על פי התוכן בלבד, עמוס חכם ונחום סרנה. ראה: ע' חכם, **ספר תהילים עם פירוש דעת מקרא**, ירושלים תשל"ט, עמ' קכז; N. Sarna, *On the Book of Psalms: Exploring the Ancient Prayers of Israel*, New York 1995, pp. 121-122.
2. א' סולה, 'להבנת תהלים פרק טו', בתוך: ק"א ברתיני וד' ויניצקי (עורכים), **ספר מאיר: קובץ פדגוגי מוקדש לזכר מאיר ויניצקי**, תל אביב תשל"א, עמ' 140-146.
3. מ' וייס, 'על ארבעה מזמורים בספר תהלים', **מקראות כוונתם**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 144-152.
4. M. Weinfeld, 'Instructions for Visitors in the Bible and Ancient Egypt', *Egyptological Studies, Scripta Heirosolymitana XVIII*, 1982, pp. 224-250. בצורה יותר תמציתית במאמרו 'הוראות למבקרי המקדש ובמצרים הקדומה', **תרביץ** סב, תשנ"ג, עמ' 15-5. נדונו שם במיוחד יחזקאל י"ח, ה ואילך; כ"ב, ו ואילך; תהילים ק"א ועוד. ויינפלד גם מראה שהיו למצרים מזמורי כניסה שנכתבו ממש על מזוזות שערי הכניסה למקדשיהם.

"והחוט המשלש לא במהרה ינתק"

יש לשאול⁵ – מהו הקשר בין פסוקים ג-ו לסוף המזמור? פסוקים ג-ו מדברים על כניסת אדם למקדש, ופתאום יש מעבר בפסוקים ז-י לבואו של מלך ה' לתוך השערים. זאת ועוד, החטיבה הראשונה מדברת על גדולת ה', והחטיבה האחרונה מדברת על בואו של המלך ה'. לכאורה זהו רצף אחד הגיוני, שכן ה' המוזכר כבעל העולם בחטיבה הראשונה, יכול להיקרא "מלך הכבוד" בחטיבה האחרונה. אם כן, מדוע מפסיקה החטיבה האמצעית רצף הגיוני זה, בדברה על כניסת אדם למקדש?

הדגם הספרותי מבליט את השאלה, אך גם פותח צוהר לתשובה. אנו מוצאים בכמה מזמורים תיאור של השתחוות האדם בבית המקדש ודרישה מוסרית מן האדם, בצמוד לתיאור גדולת ה' ומלכות ה'. מזמור צ"ה מדבר בפסוקים א-ה על גדולת ה', ונאמר בו – "כי אל גדול ה' ומלך גדול על כל אלהים" (צ"ה, ג). כמו במזמור כ"ד מתארים פסוקים אלה את ה' כבעל העולם ובוראו באומרו – "אשר לו הים והוא עשהו..." (צ"ה, ד). וכמו במזמור כ"ד, אחרי תיאור זה של גדולת ה' יש קריאה לבוא להשתחוות לה' ולהתנהג כראוי: במזמור צ"ה, ו נאמר – "באו נשתחוה ונכרעה נברכה לפני ה' עשנו", ובפסוק ז נאמר – "אל תקשו לבבכם כמריבה". דבר דומה אפשר למצוא גם במזמור צ"ז, שבו פסוק ט מתאר את גדולת ה' שהוא – "עליון על כל הארץ", ואילו פסוק י עובר לבני האדם, ההולכים בדרך ה' – "אהבי ה' שנאו רע". גם במזמור כ"ד מתארים פסוקים א-ב את גדולת ה' כבעל העולם, ופסוקים ג-ו מתארים את אלה שראויים לעבוד את ה'.

יוצא מכך מבנה משוכלל. החטיבה הראשונה, שמתארת את גדולת ה', קשורה מצד אחד לחטיבה השנייה, ומצד שני היא קשורה לחטיבה השלישית. ה' כבעל העולם בהתחלת המזמור מתקשר לחטיבה השנייה, המתארת את בני האדם הנכנסים להר ה', וה' כבעל העולם ובוראו מתקשר גם לחטיבה השלישית, המספרת על המלך ה' שנכנס בשערים. אולם במזמור כ"ד השאלה עדיין במקומה עומדת, ואולי בצורה שונה במקצת: מדוע מתאר המשורר את כניסת ה' לשערי העולם אחרי כניסת בני האדם להר הבית? בכל המזמורים שציינו עד כה יש רק שני חלקים – גדולת ה' והתנהגות האדם, ואין החלק השלישי של כניסת מלך הכבוד.

כדי להבין זאת נלך בדרך הקריאה הצמודה של כמה פסוקים מהמזמור, ורק בסוף המאמר נחזור לבדוק את אחדות כל החטיבות.

קריאה צמודה

פסוק א: לה' הארץ ומלואה תבל וישגי בה.

5. Y. Mazor, 'Psalm 24: Sense and Sensibility in Biblical Composition', *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7, 1993, pp. 303-316.

המילה הראשונה 'לה' היא מחוץ לתקבולת, ועולה לשני חלקי הפסוק,⁶ ומה שאחריה בנוי כתקבולת נרדפת. סוף החלק הראשון 'ומלואה' יוצר חרוז, שמעצים את קשר התוכן עם סוף החלק השני – "וישבי בה".

לפי גישת קוגל⁷ ואלטר,⁸ בתקבולת המקראית הצלע השנייה מפרטת את הצלע הראשונה, ונדגים זאת בתקבולת כאן. 'ארץ' הוא שם עצם כללי, המתאר את העולם כולו, ועומד בניגוד לשמים או למים (כמו בראשית א', א – "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ"). המילה 'ומלואה' כוללת את כל מה שיש בארץ, גם הצמחים (כמו דברים ל"ב, טז – "וממגד ארץ ומלואה" ועוד). הצלע הראשונה מדברת אם כן על ה' כבעל כל הארץ ומה שבתוכה.

לעומת זאת, הצלע השנייה מצטמצמת יותר. המילה 'תבל' באה מן השורש 'יבל'. כלומר חלק של הארץ, שיש בו יבול או תבואה. היא שונה מן הצלע הראשונה, שמדברת על הארץ כולה. וכן באכדית המילה 'תבל' שייכת לחלק העולם שיש בו חיים ואנשים. כך גם 'שבי בה', הם רק האנשים שבתבל, ולא כל העולם ומה שבתוכו.⁹

לסיום פסוק זה יש לומר, שהמילים 'ארץ' ו'תבל' יכולות לשמש ככלל ופרט: על העולם כולו, ואחר כך על חלק העולם המיושב בבני אדם. המילים 'ארץ' ו'תבל' יכולות לשמש גם כמריסמוס¹⁰ לכל הבריאה מתחת השמים (כמו תהילים י"ט, ה – "בכל הארץ יצא קום ובקצה תבל מליהם"). מכאן שפסוק א מדגיש, שכל הבריאה הזו שייכת לה'.

פסוק ב: כי הוא על ימים יסדה ועל נהרות יכוננה.

מדוע שייכת לה' כל הבריאה? הפתיחה – מנמקת את הקביעה בפסוק א – "כי הוא" עשה את הפעולות המתוארות. הקשר לפסוק הקודם מתחזק מכך שיש כינוי רומז – 'יסדה' ו'יכוננה' אל ה'ארץ' וה'תבל' המוזכרות בפסוק הקודם. הצלילים של סיומת הנקבה בסוף מילים אלו מזכירים גם את סיום המילים בחרוז, שהיה בפסוק הקודם במילים 'ומלואה' ו'שבי בה'. כל זה מראה שבין פסוקים א-ב יש קשר הדוק. יתרה

6. השווה למה שכותב א"ל שטראוס (בדרכי הספרות, ירושלים תשל"ו, עמ' 73), לגבי מזמור קל"א, שהמילה "ה'" שבראשו משמשת כקריאת פתיחה.

7. J. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, New Haven 1980 (במיוחד הפרק הראשון).

8. R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985 (במיוחד הפרק הראשון).

9. מזמור (לעיל, הערה 5), עמ' 305. וכן נמצאים רוב הדברים האלה גם בפירושו של מלבי"ם. מלבי"ם ידוע בשיטתו שאין כפל עניין במילים שונות, ולפיכך כל צלע מקבילה מוסיפה משהו בתוכן, ולא נמצאת לתפארת השיר בלבד.

10. מריסמוס היא תבנית של קצוות, כגון: "למקטן ועד גדול" (מל"ב כ"ג, ב), "ממגדל נוצרים עד עיר מבצר" (מל"ב י"ח, ח).

"והחוט המשלש לא במהרה ינתק"

מכך, כדאי לשים לב לכך, שמתוך אחת עשרה מילים בשני פסוקים אלה, ארבע מדברות על מקום גאוגרפי (ארץ, תבל, ימים, נהרות).

אם נניח שהפתיחה "כי הוא" היא מחוץ לתקבולת, יש גם בפסוק זה, כמו בקודמו, תקבולת ישרה ונרדפת. לדעתי אפשר לומר שהצלע השנייה ממשיכה את הראשונה. הרמז הראשון הוא בפעלים. המילה "יסדה" היא בעבר שנשלם, ואילו "יכוננה" מציינת פעולה מתמידה; כלומר ה' לא רק יסד את הארץ ואת התבל בעבר פעם אחת, אלא ממשיך לכוון אותן כל הזמן. בדומה לנאמר בתפילה – "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית".¹¹

דבר נוסף שכדאי להזכירו הוא הרעיון שהארץ מבוססת על מים. תפיסת התנ"ך היא שיש מעין עמודים, ועליהם מבוססת הארץ. עמודים אלה הם בתוך המים (לדוגמה תהילים ק"ד, ה-ו – "יסד ארץ על מכוניה... על הרים יעמדו מים"¹²) וזו גם משמעות הפסוק שלפנינו, שבו נאמר – "על ימים יסדה...".

מכאן שבין פסוק א לפסוק ב יש התפתחות בכמה כיוונים: פסוק א מתאר את עולם היישוב והאדמה, לעומת פסוק ב, המתאר את עולם המים. פסוק א הוא מצב סטטי, המתאר את בעלות ה'; ה' איננו עושה שום מעשה, ואין כל פועל בפסוק;¹³ ואילו בפסוק ב יש פעולות ומעשים מתמשכים של ה' לייסד ולכוון את העולם.

11. באשר לזוג המילים 'מים' ו'נהרות' העיר דאהוד (M. Dahood, *Psalms* vol. 1, *Anchor*) 150-153 pp. (Bible, New York 1965), ואחרים בעקבותיו (כגון: סרנה [לעיל, הערה 1], עמ' 122 הערה 111) על הקשר לתרבות אוגרית. אלה הם השמות של האלילים, המסמלים את כוחות התווה ולוחמים נגד בעל. במיתוס האוגריתי האל בעל ברא את העולם על ידי הריגה ושליטה על כוחות התווה. דאהוד טוען, כי זוג המילים 'מים' ו'נהר' רומז לקרב זה בכמה פסוקים בתנ"ך (כמו תהילים פ"ט, כו – "ושמתי בים ידו ובנהרות ימינו"). בזוג מילים זה יש גם רמז לבריאת העולם. העובדה, שה' נתן את הארץ והתבל למעלה מהימים והנהרות, מראה שה' שולט על כוחות התווה האלה. מובן שבמקרא יש רק אל אחד, ולאויביו אין שום כוח של אלילים. הם לא פרים ורבים, ואין ספק בכך שה' הוא השולט והמנצח. הפעלים "יסדה" ו"יכוננה", ומושאייהם 'מים' ו'נהרות', מרמזים אפוא לקרב שכביכול מתרחש בין כוחות הרע והתווה ובין ה'. בתפיסת המקרא, ברור אפוא שלא האל בעל הוא הגובר עליהם, אלא ה' הוא האלוהים. וכפי שכותב קאסוטו – "חלילה מלחשוב שהתנינים היו יצורים מיתולוגיים, מתנגדים לאלהים או מורדים בו: בריות טבעיות היו כיתר הבריות, ונבראו בזמנם הראוי להם, במקומם הראוי להם, במאמרו של הבורא, כדי לעשות רצונו כיתר הנבראים" (מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית**, ירושלים תשמ"ז,⁴ עמ' 31-30; והוא חוזר על זה בכמה מקומות: שם, עמ' 94-93; **תרביץ** יב, תש"א, עמ' 9-6; **ספרות מקראית וספרות כנענית**, ירושלים תשל"ט, כרך ב, "פרק ג' של חבקוק וכתובות אוגרית". ועיי' גם סרנה [לעיל, הערה 1], עמ' 60-56). ועוד נחזור לקשר עם האוגרית להלן בפסוק האחרון של המזמור.

12. סרנה (לעיל, הערה 1), שם ובעמ' 123.

13. ואכן חז"ל קבעו מזמור זה להיאמר ביום ראשון לפי המשנה המפורסמת המצורפת לסוף מסכת תמיד, וכן בצורה יותר מורחבת בבבלי ראש השנה לא ע"א: "בראשון מה היו אומרים

פסוק ג: מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו.

יש ניצוץ של קשר בין פסוק זה לפסוקים הקודמים. כמו בפסוקים הקודמים יש שתי מילים שמתארות מקום גאוגרפי (הר/מקום), אך לעומת הפסוקים הקודמים מדובר כאן על מקום והר מסוים, ולא על הארץ או על הימים של העולם באופן כללי. ועוד, אם בפסוקים א-ב מדובר על כל היושבים בארץ, הרי שפסוק ג מחפש את היחיד, שיעלה להר ה',¹⁴ וכאן אפוא הנושא של המשפט אינו ה' אלא העולה בהר ה'.

בפסוק ג ברור שיש תקבולת ישרה, שלמה ונרדפת. ושוב נראה כיצד הצלע השנייה מוסיפה על הראשונה. הפועל בצלע הראשונה הוא 'יעלה', ובצלע השנייה נאמר שהאדם גם 'יקום' ויישאר במקום שאליו הוא עולה.¹⁵ ואולי יש רמז לזה בחזרה על השורש 'קום' במילים "יקום במקום". לדעתי הפירוש הפשוט של 'הר ה' ו'מקום קדשו' מתייחס לירושלים (לדוגמה תהילים ב', ו – "על ציון הר קדשו", וכן מ"ח, ב – "בעיר אלהינו הר קדשו"). גם בלי התואר 'קדשו', המילה 'מקום' מציינת פעמים רבות מקום קדוש¹⁶ (בראשית כ"ב, ט – "ויבאו אל המקום אשר אמר לו האלהים", וכן הביטוי הנפוץ בספר דברים "ב, ד, יא, יד ובמקומות אחרים – "המקום אשר יבחר ה'"). מכאן שיש בביטוי 'במקום קדשו' העצמה של מקום שהוא קדוש ביותר.

פסוק ד: נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשי ולא נשבע למרמה.

כאן יש שתי תקבולות ישרות וכנראה נרדפות. לכאורה מדובר כאן על יחסים שבין אדם לחברו. "נקי כפים" הוא אדם שלא עשה רע,¹⁷ "ובר לבב" הוא אדם כן בלבבו. כמו כן, החצי השני של הפסוק מדבר על אדם שלא נשבע שבועת שווא. אבל כבר העיר הופקינס, שהביטוי "נקי כפים" יכול להיות קשור לפעולה של טהרה לפני התקרבות אל ה', כמו בתהילים כ"ו, ו – "ארחץ בנקיון כפי ואסבבה את

לה' הארץ ומלואה, על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו...". ועיין בתרגום השבעים המוסיף כדרכו לכותרת (בשחזור לעברית) "מזמור לדוד ליום אחד בשבת". ועיין גם סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 121 הערה 107, הרואה רמז לכך בהופעת שם הוי"ה וגם השורש 'נשא' ש פעמים במזמור, כנגד שישה ימי בראשית.

14. השווה דברי מצודת דוד: "עם שכולם המה לה', מכל מקום אין כולם ראויים לבוא בהר ה'... ומי אם כן ראוי לעלות בהר ה'".

15. מלב"ם על הפסוק.

16. לפירוט והתפתחות העניין עיין: נ' אררט, "המקום" – הגדר האלוהי, בית מקרא לז, תשנ"ב, עמ' 193-198. וגם עיין במדרשים כמו מדרש תהילים צ' י, מהד' בובר עמ' 391: "אדני מעון אתה – אברהם קרא לו מקום, שנאמר 'ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראה' (בראשית כ"ב, יד), יעקב קרא לו מקום, שנאמר 'ויירא ויאמר מה נורא המקום הזה' (שם כ"ח, יז), משה קרא לו מקום, שנאמר 'הנה מקום אתי' (שמות ל"ג, כא)...", ואין כאן מקום להאריך. וראה גם סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 123 הערה 113.

17. וכמו שכותב אבן עזרא – "בעבור היות כל המעשים בידים, הזכיר נקי כפים".

"והחוט המשלש לא במהרה ינתק"

מזבחך ה'".¹⁸ טריווס נוטה לומר, שהביטוי "נשא לשוא נפשי" מרמז אל תפילה לעבודה זרה. הביטוי 'נשא נפש' פירושו תפילה (כמו תהילים כ"ה, א – "לדוד אליך ה' נפשי אשא"), והמילה 'שוא' יכולה לרמוז לעבודה זרה (כמו בתהילים ל"א, ז – "שנאתי השמרים הבלי שוא ואני אל ה' בטחתי"). לכן יכולה הצלע המקבילה – "ולא נשבע למרמה" לרמוז לעבודה זרה, כי 'מרמה' היא בת זוג למילה 'שוא' (כמו איוב ל"א, ה – "אם הלכתי עם שוא ותחש על מרמה רגלי").¹⁹

אף על פי שהכוונה של טהרה לפני ה' ומעבודה זרה אינה עיקר משמעות הביטויים 'נקי כפים' ו'שבועת שוא', משתמש הפסוק לדעתי בכוונה במילים שיכולות להזכיר דברים אלה. אדם שאיננו נקי כלפי חברו ומשקר לו, איננו נקי גם כלפי ה', וגם יישבע בשם עבודה זרה. כדי לעלות להר ה', יש צורך ביחסים ראויים בין אדם לחברו וגם בין האדם למקום.²⁰ הדרך הטובה ביותר לומר זאת היא להשתמש במילים שמתאימות לשני התחומים.

פסוק ה: ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלהי ישעו.

כאן יש תקבולת חסרה, כי המילה 'ישא' היא אליפסיס, והצלע השנייה נסמכת עליה. המילה החסרה נותנת מקום למשורר לתאר את ה' בצלע השנייה בשתי מילים – "אלהי ישעו". דאהוד אומר, ש'ברכה' היא בת זוג למילה 'צדקה', ושתיהן כעין כפל עניין במילים שונות. נראה ש'אלהי ישעו' מתאים יותר לביטוי 'צדקה'. 'אלהים' ו'צדק' יכולים להיות ביטויים הקשורים לבית משפט. בספר שמות מוזכר כמה פעמים אלוהים כדיין – "עד האלהים יבא דבר שניהם" (שמות כ"ב, ח),²¹ ובספר דברים חורף בית המשפט את הדין בביטוי "והצדיק את הצדיק" (דברים כ"ה, א). 'צדיק' כאן פירושו זכאי בבית משפט, וכן היפוכו 'רשע' הוא מי שיצא חייב במשפט, כמו בסוף הפסוק "והרשיעו את הרשע" (שם). גם השורש 'שע' יכול להורות על הושעת 'צדיק' במשפטו, כמו בישיעהו נ"ו, א – "שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה

18. D.D. Hopkins, *Psalms 15 and 24: The moral individual in the religious life of early Israel*, Diss., Vanderbilt 1984, pp. 191-192.

19. M. Treves, 'Date of Psalm 24', *VT* 10, 1960, pp. 428-434. אפילו בלי דברי טריווס, כל שבועת שקר היא כמעט עבודה זרה. שהרי כל שבועה באה לפני ה' או עם שם ה', ומי שעושה את זה בשקר מבזה את ה'. השווה "את ה' אלהיך תירא ואתו תעבד ובשמו תשבע" (דברים ו', יג), ובפסוק הבא – "לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים אשר סביבותיכם". ועוד דוגמות כאלו.

20. לא נכנסתי לשאלה של הכתיב והקרי "אשר נשא לשוא נפשי/נפשו", המצוי במקצת הנוסחים. יש שרוצים לתלות את הפירוש בקריאה זאת. עיין: הופקינס (לעיל, הערה 18), עמ' 196, ובמיוחד בעל מנחת שי שמאריך בדבר.

21. עיין רש"י שם, ובבלי סנהדרין ז ע"א, וגם שם סו ע"א. להקבלות בעולם המזרח הקדמון למושג אלוהים כדיין עיין: A. Draffkorn, 'ilani/elohim', *JBL* 76, 1957, pp. 216-224.

ישועתי לבוא ו**צדקתי** להגלות".²² הדבר מתקשר יפה עם הפסוק הקודם, שבו האדם "לא נשבע למרמה". אם כן האופן שבעל המזמור מתאר בו את הצדיק ואת שכרו מזכיר צדיק בבית משפט עליון של הקב"ה עצמו.²³ אם האדם לא עבר על שבועת שווא, הרי שאלוהיו יושיעו ויעשהו צדיק.

פסוק ו: זה דור דרְשׁוּ מִבְּקָשִׁי פְּנֵיךְ יַעֲקֹב סֵלָה.

כאן התקבולת היא תקבולת כיאסטית חסרה: "דור דרְשׁוּ" מקביל כיאסטית ל"מבקשי פניך יעקב" ("מבקשי פניך" מקביל ל"דרְשׁוּ", "יעקב" מקביל ל"דור"). בכל הפסוקים הקודמים היו תקבולות ישרות, והשינוי בפסוק זה לצורה כיאסטית מראה, שזהו סיום של חלק אחד במזמור.²⁴

בפסוק הזה מעניין לראות את השינוי מגוף שלישי בביטוי "דרְשׁוּ", לגוף שני "מבקשי פניך", והרבה הצעות ניתנו לבעיה זאת.²⁵ יש אומרים שאֵלָה שני צדדים של מקהלה, או שאדם אחד פונה למי שעומד להיכנס למקדש, ואדם שני פונה לה', ויש עוד אפשרויות.²⁶ לדעתי, יש לפרש את הדברים כמו שכותב שטראוס על מזמור כ"ג,²⁷ שהמעבר מגוף שלישי לגוף שני מבטא קרבה גדולה יותר. שינוי זה מראה, שה' קרוב יותר לבעל המזמור. מדובר לא רק על דורשי ה' באופן מופשט, אלא על אלה

22. וכן תהילים ק"ט, לא; ע"ו, י, ועוד הרבה. עיין דברי האישה התקועית הרוצה הגנה משפטית מאת המלך דוד "הושעה המלך" (שמ"ב י"ד, ד), ובסיפור דומה אישה הצועקת למלך בשנות הרעב על חברתה שאכלה את בנה "ויהי מלך ישראל עבר על החמה ואשה צעקה אליו לאמר הושיעה אדני המלך" (מל"ב ו', כו). עיין להלן, הערה 29 על משל שיפוטי.

23. השווה בעניין דומה במקצת במזמור א', ה – "על כן לא יקמו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים...".

24. השווה לדברי אלטר (לעיל, הערה 8), עמ' 7, ולדוגמה של שיר למך בבראשית ד', כד. ראה גם: A. Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington 1985, p. 87; M. Barre,

Jonah 2,9 and the Structure of Jonah's Prayer, *Biblica* 72,2, 1991, p. 244. דבר דומה גם בחוקים, עיין: ב' שוורץ, **שלושה פרקים מספר הקדושה: מחקר ספרותי על ויקרא יז-יט**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ז, עמ' 161 והערה 3.

25. בתרגום השבעים משתקפת השמטת הסיימת 'פניך', וייתכן שהדבר נעשה על מנת לפתור את הבעיה. כמה חוקרים הציעו תיקוני נוסח בפסוק בעקבות תרגום השבעים.

26. סקירה של מגוון הדעות ראה אצל הופקינס (לעיל, הערה 18), עמ' 220 והלאה.

27. בלשון הזהב שלו: "יפה מכנה הדקדוק העברי לגוף השלישי בשם 'נסתר' ולגוף שני – 'נוכח'. בשעה שאנו מדברים באיזה נושא, עדיין הוא כמסתתר במרחק האובייקטיביות; בשעה שאנו מדברים אליו הוא לובש דמות אישית ניצב מולנו פנים אל פנים, נעשה נוכח לנו. המשוררים השתמשו לא אחת בכוח זה, כדי להרחיק מעלינו או לקרב אלינו את הנושא" (שטראוס [לעיל, הערה 6], עמ' 69).

”והחוט המשלש לא במהרה ינתק”

שפונים אליו ממש. שינוי זה יוצר גם מעין הקדמה לחטיבה הבאה במזמור, שמתארת את הופעת ה'. וכאן יש אפוא רמז לכך, שה' נמצא מול פניו של המשורר. חוט השני בפסוקים ג-ו הוא המוטיב של עלייה לה'. מילים הנמצאות בפסוקים אלה משמשות בתנ"ך במקומות אחרים לתיאור של עלייה לראות את ה'. הדבר בולט במיוחד במילים שבפסוק ג, 'עלה' ו'יקום' כפעלים, ו'הר ה'' ו'מקום קדשו' כשמות עצם למקום. יתר על כן, שני השורשים 'קום' ו'עלה' משמשים בזוגות מילים (כמו בדברים י"ז, ח – 'וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אליך בר'), והמילה 'מקום' בספר בראשית ובספר דברים מצביעה פעמים רבות על מקום מקודש, כפי שכבר הזכרנו בפסוק ג.

הביטויים 'דורש' ו'מבקשי פנים' בפסוק ו הם לפעמים זוג מילים (כמו בתהילים ק"ה, ד – 'דרשו ה' ועזו בקשו פניו תמיד'). המילה 'דרש' יכולה להצביע על עלייה אל מקום מקודש (כמו בעמוס ה', ה – 'ואל תדרשו בית אל'), או על דרישה ותשובה אל ה' (כמו בישעיהו נ"ה, ו – 'דרשו ה' בהמצאו'). נראה לי שקיימות כאן שתי המשמעויות יחד: על פי ההקשר של פסוק ג, משמע שמדובר על עלייה ממשיית למקום ה'; אבל לפי ההקבלה לביטוי "מבקשי פניך" ישנה המשמעות השנייה של דרישה מאת ה', כי הביטוי 'בקש פני' קיים כמעט רק במובן של דרישת ה' (כמו שמ"ב כ"א, א – 'ויבקש דוד את פני ה''), ולא מצאתי ביטוי זה במקרא כעלייה פיזית למקום מקודש.

לביטוי 'בקש פני' יש גם אסוציאציה של מלכות. אחד התפקידים הגדולים והמכובדים ביותר הוא "ראי פני המלך" (כמו אצל חכמיו של אחשורוש באסתר א', טו). וכן במצוות עלייה לרגל כתוב – "יראה כל זכורך את פני האדן ה'" (שמות ל"ד, כג), והמילים "את פני האדן", מדגישות מלכות. 'ראיית פנים' פירושה להיות יחד עם המלך, ואין זה מצב אפשרי לכל אחד. כך אומר פרעה למשה – "לך מעלי השמר לך אל תסף ראות פני כי ביום ראתך פני תמות" (שמות י', כח), וכן בדברי יוסף אל האחים אם לא יביאו את בנימין – "אם לא ירד אחיכם הקטן אתכם לא תספון לראות פני" (בראשית מ"ד, כג). עניין ראיית פני המלך מתקשר גם לסדרי המשפט שראינו בפסוקים הקודמים. ראיית פנים של מלך התקיימה פעמים רבות במקרה שרצה בעל דין הגנה מיוחדת או הכרעה במשפט קשה.²⁸ לדוגמה: במשפט שלמה עם הנשים הזונות (מל"א ג', טז-כח), או האישה התקועית שלכאורה באה להציל את בנה

28. סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 125-126 הביא גם את הדוגמה של אבשלום "ויאמר המלך יסב אל ביתו ופני לא יראה ויסב אבשלום אל ביתו ופני המלך לא ראה" (שמ"ב י"ד, כד; וכן שם, כח, לב). השווה: א' סמט, 'ויברח אבשלום... ואבשלום ברח... ואבשלום ברח...', **מגדים** יא, תש"ן, עמ' 63-72. והוסיף סרנה, ביחס למקצת המקרים: "True, the expression 'to see the face of the king' does not actually appear in these texts, but that it was standard phraseology can be deduced..."

ממקרה מסובך של גואל הדם.²⁹ ייתכן גם שבראיית פני המלך יש רמז נוסף לחטיבה הבאה במזמור, המדברת על הופעת המלך ה'.

לסיכום, פסוקים ג-ד מתארים את האדם במילים שמשמעותן הפשוטה מתכוונת לזה שמתנהג יפה כלפי חברו, אבל יש גם הדים לביטחוננו בה', ללא כריתת ברית עם האלילים. יש רמזים לכעין בית משפט של ה' שיש בו שבועה, דין של אלוהים, וצדיק שיוצא זכאי. יתר על כן, קיימים ביטויים רבים המזכירים את עליית האדם למקדש ודרישת פני ה' באופן פיזי, וגם באופן רוחני יותר. הפסוק האחרון מרמז לסיום החטיבה הזאת, ומהווה הקדמה לחטיבה הבאה. התקבולות בפסוקים ג-ד הן נרדפות, שלמות, וישרות. בפסוק ה התקבולת נרדפת, ישרה וחסרה, ובפסוק ו התקבולת נרדפת, חסרה וכיאסטית, ומרמזת על סיום הבית. גם הביטוי 'לבקש פני' עם כל שאר ההקשרים לבית משפט ולמלכות מרמז על הופעת המלך בפסוקים הבאים במזמור, והשינוי מ'דור דרשו' בלשון נסתור, ל'מבקשי פניך' בלשון נוכח מטרים את נוכחות ה', שתתואר בחטיבה הבאה.

פסוקים ז-י: שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הפבור. מי זה מלך הפבור ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה. שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הפבור. מי הוא זה מלך הפבור ה' צבאות הוא מלך הפבור סלה.

פסוקים אלה שבסוף המזמור הם הקשים ביותר. מי הם השערים האלה, שעליהם מצווה המשורר – "שאו שערים ראשיכם"? מדוע מתקיים דרשיח בין השערים למשורר? בדרך כלל משתמשים בהקשר לשערים בשורש 'פתח' (כמו בתהילים ק"ח, יט – "פתחו לי שערי צדק"³⁰). אם כן, מה פירוש הציווי 'שאו' האם זו מטפורה, ואם כן, מה משמעותה?

המפרשים והחוקרים הרבו להשלים את הרקע המתאים בעזרת שאר ספרי התנ"ך והידיעות הקיימות על עולם המזרח הקדמון, ואפשר למצוא בדבריהם שתי גישות. הראשונה, שאותה אזכיר בקיצור, מחפשת את המקרה ההיסטורי בתנ"ך שאליו מרמז מזמור כ"ד. בעלי גישה זו טוענים, שמדובר בעליית הארון למקדש. רד"ק מציין, שדוד אמר מזמור זה בהעלותו את ארון ברית ה' אל ירושלים (שמ"ב ו').

29. עיין לעיל, הערה 22 על "צעקה לפני המלך". לדוגמה אחרת עיין מל"ב ו', כו-ל. ועיין גם במשל השיפוטי מל"א כ', לט-מב. בשמ"ב י"ב, א-ז הנביא פונה (כמו האישה התקועית) אל המלך לחריצת דין במקרה דמיוני. בעיני המלך המקרה הוא אמתי, עד שמתגלה בסוף הסיפורים "אתה האיש". לעניין המשל השיפוטי עיין: א' סימון, קריאה ספרותית במקרא: ספורי הנביאים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 132-140.

30. סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 133, רומז לשאלה זו בדבריו: "The last perplexing item of the סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 133, רומז לשאלה זו בדבריו: "The last perplexing item of the .final stanza, the gate opening upwards instead of sideways"

”והחוט המשלש לא במהרה ינתק”

חז”ל מציינים בכמה מקומות,³¹ ששלמה אמר מזמור זה כשרצה להכניס את הארון לקודש הקודשים והשערים לא נפתחו.

הגישה השנייה היא של חוקרי ימינו, הקושרים את המזמור לפיוטים מאוגרית, שכבר הזכרנו קודם. בפיוטים אוגריתיים נמצא, שהאליל **בעל** יוצא לקרב מול **רע** ומול האלילים **נהר וימים** שעוזרים ל**רע**. המנצח בקרב הוא **בעל**, ובחוזרו מהקרב הוא מלך האלילים. אחרי הקרב מתקיים מעין טקס לכבוד מלכותו, ו**בעל** בונה לעצמו מקדש ויושב בתוכו.

קרוס³² טוען, שפסוקים א-ב יחד עם ז-י מתייחסים לעלילה זאת. כבר ראינו לעיל את בריאת העולם והזכרת נהר וימים בפסוקים א-ב. זהו מוטיב הדומה לדעתו לקרב מול אלילי **רע**. על הביטוי ”שאו שערים ראשיכם” אומר קרוס, שהוא דומה למה שאומר **בעל** לוועידת האלילים לפני הקרב: ”שֶׁאֵלֶם רֵאשִׁיתְכֶם.”³³ ובסוף המזמור חוזר ה’ כמלך המנצח והמזמור אומר שה’ הוא ”עזוז וגבור” וגם ”גבור מלחמה”; ה’ עכשיו נקרא ”מלך הכבוד” או ”ה’ צבאות”. כל אלה הם ביטויים הדומים לחזרה מהקרב מול כוחות ה**רע** שאותם ניצח **בעל**. לדעתו, רק אחרי הקרב מול האלילים, שהוזכר בהתחלת המזמור, והמסקנה שה’ הוא גיבור מלחמה, נכנס ה’ בסוף המזמור למקדשו. עם כל זאת, ועם שאפשר שמזמורנו מתייחס לעלילה זאת, ברור לגמרי שאין המזמור שלנו מתאר מאבק בין ה’ לבין כוחות אליליים, שכביכול יש בהם כוח אלוהי של ממש. ואם אכן המזמור מתייחס לעלילה זאת, יש לומר, שאדרבה, בכך שציין שהקב”ה יסד את הארץ על נהר וימים, בכוונתו להורות שאין בהם כל כוח אלוהי, ושהם נבראו של הקב”ה.

קרייגי³⁴ אף טוען, שגם בתנ”ך עצמו מתוארות מלחמות ה’ עבור עמו גם אחרי הבריאה. על פי דבריו, אין צורך ”להביא ממרחק לחמו” מהעלילות באוגרית, שהרי בשירת הים נאמר – ”ה’ איש מלחמה” (שמות ט”ו, ג), ואחרי מלחמת עמלק כותבת

31. בבלי שבת ל ע”א, ומקבילות. וכן מדרש תהילים כד י, מהד’ בובר עמ’ 208-207 ועוד. והנה הדברים מתוך מדרש תהילים: ”שאו שערים ראשיכם – את מוצא בשעה שבנה שלמה את בית המקדש, בקש שלמה להכניס את הארון לבית קדשי הקדשים, והיה השער קטן, חמש אמות ארכו, ושתיים אמות וחצי רחבו, והארון היה אמה וחצי [אולי צ”ל: אמתיים וחצי] ארכו, ואמה וחצי רחבו, ואמה וחצי קומתו, וכי לא אמה וחצי נכנסת בתוך שתיים וחצי, אלא באותה שעה דבקו השערים זה בזה, ואמר שלמה עשרים וארבעה רננות ולא נענה, אמר ‘שאו שערים ראשיכם’ ולא נענה, חזר ואמר ‘שאו שערים ראשיכם’ ויבא מלך הכבוד מי זה מלך הכבוד’, ולא נענה, כיון שאמר ‘ה’ אלהים אל תשב פני משיחך זכרה לחסדי דויד עבדך’ (דה”ב ו’, מב), מיד נשאו שערים ראשם ונכנס הארון, וירדה אש מן השמים”.

32. F. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Cambridge 1973, pp. 91-99.

33. קרוס שם, עמ’ 98 מתרגם: ”Lift up, O Gods, your heads!”. פ’ קרייגי מעיר (P. Craigie.) *(Psalms 1-50, Word Biblical Commentary 1983, p. 214)*, שבמזמור שלנו הסירו את עניין האלילים, כי באוגרית המושא הוא מועצת האלילים, ובמזמור שלנו המושא הוא השערים.

34. קרייגי, שם.

התורה – "מלחמה לה' בעמלק מדר דר" (שמות י"ז, ט"ז). סרנה³⁵ מוסיף עוד דוגמות מתוך התנ"ך למלחמות ה'. אם כן, במזמור כ"ד יש קשר למלחמה של ה' עבור עמו, ולא דווקא מול אלילים.

קרייגי טוען, שהמרכבה, כביכול, של ה' בקרב, זהו הארון. ארון הברית יוצא למלחמה לפעמים עם בני ישראל וגם בעבורם, כמו שכתוב – "ויהי בנסע הארון... קומה ה' ויפצו איביך" (במדבר י', לה), וכן – "אל תעלו כי אין ה' בקרבכם" ובהמשך – "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה" (במדבר י"ד, מב, מד).³⁶ ה' בכבוד ובעצמו נקרא 'יושב הכרובים' (שמ"א ד', ד; דה"א י"ג, ו; תהילים צ"ט, א; ועוד). אם כן, יציאת הארון למלחמה, היא כביכול יציאת ה' לקרב עם בני ישראל.

במזמור כ"ד יש עוד רמזים לעניין זה. ה' כאן הוא "גבור מלחמה" ו"מלך הכבוד", ובסוף – "ה' צבאות". המילה 'עוז' משמשת כינוי לארון (כמו בתהילים צ"ו, ו – "עז ותפארת במקדש"). גם המילה 'כבוד' מרמזת על הארון, וכמו בסיפור על לקיחת הארון בספר שמואל: בנו של פינחס, נכדו של עלי, נקרא 'אי־כבוד', שכן – "גלה כבוד מישראל כי נלקח ארון האלהים" (שמ"א ד', כב).³⁷ שני הכינויים לה' במזמור כאן הם 'מלך הכבוד' ו'עוזו'. וכבר אמר רד"ק בפירושו למזמור – "לפי ששכן הכבוד על הארון בין שני הכרובים קראו [את הארון] בשם 'ה' מלך הכבוד'". גם הביטוי "ה' צבאות" בפסוק הבא שייך להופעת ה' עם ארון הברית, כמו שכתוב שם – "ארון ברית ה' צבאות יושב הכרובים" (שמ"א ד', ד).³⁸

המזמור מתאר את ה' על הארון, כאשר הוא חוזר אחרי הקרב מול האויבים, ונכנס למקדש. ייתכן שה' חוזר לבית המקדש שבנה שלמה, או שמדובר על מקדש שבשמים העליונים. מקדש במעלות הרקיע עם שערים מוזכר בתנ"ך בדבריו של יעקב אחרי חלומו – "אין זה כי אם בית אלהים וזה **שער השמים**".³⁹ העובדה, שמדובר על שערי שמים, מסבירה את תיאור נשיאת השערים לעומת פתיחה של שערים במקומות אחרים במקרא.⁴⁰

35. סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 132-133 וגם הערה 155. השווה דברי הפסוק – "על כן יאמר בספר מלחמת ה'..." (במדבר כ"א, יד), וכנראה גם בספר הישר (יהושע י', יא-יד).

36. וכן מלחמת יהושע נגד יריחו (יהושע ו', ו-ג), ובני ישראל נגד הפלשתים (שמ"א ד', ג-ז). וכן מביא סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 130. עיין אברבנאל על במדבר י', לה, ושמ"א לסקירה איזה ארון ומתי יצא למלחמה.

37. סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 127-128 על הקשר בין 'כבוד' והארון.

38. וכן שמ"ב ו', ב. ואם כן "ה' צבאות" הוא ה' היוצא עם צבאות ישראל למלחמה.

39. עיין: י' אליצור, 'חלום יעקב ופתרונו לפי פשוטו', **סגולה לאריאלה**, ירושלים תש"ן, עמ' 55-85. לדעתו, הפסוק הזה, וכמעט כל חלום הסולם, הוא פולמוס נגד תפיסת העולם של הבלים אשר בנו **זגורות** כבית לאלילים שלהם, וקראו לעירם bab-ili (בארמית: שער האל).

40. סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 133-134. ועיין הערה 60 שבה הוא מביא סדרה של פסוקים על מכון ה' זבול מקדשו בשמי מרומים.

"והחוט המשלש לא במהרה ינתק"

על פי גישה זאת, מתארים הפסוקים האחרונים במזמור את חזרת ה' במלכותו מקרב גדול. ה' מופיע במלחמה על הארון נגד הרע או נגד אויבי ישראל, וחוזר מנצח לשערי המקדש, שיש לפתוח אותם, כדי לתת כבוד למנצח. לדעתי גישה זו מתאימה למילים ולהקשר של מזמור כ"ד. בהתחלת המזמור ה' הוא הבורא, ובסוף המזמור ה' הוא הלוחם. ה' ברא ומקיים את עולם הטבע, אבל עכשיו הוא גם ממשיך את קיום העולם בתחום ההיסטוריה, ומשגיח על עולמו ועל עמו.

המזמור חוזר על שני פסוקים אלה פעמיים, כדי להגביר את המתח, להדגיש את הביטויים ולהפוך אותם למעין טקס מלכותי. המזמור מוסיף – "מי הוא זה מלך הכבוד?" (כמו שאלת אחשורוש באסתר ז', ה – "מי הוא זה") ומוסיף את ה"א היידוע למילה "כבוד". כל זה מגביר את ההרגשה, שמדובר לא על מלך וכבוד סתמיים, אלא על דבר גדול וידוע. גם תואר ה' בפעם השנייה משתנה מ"ה' עוזו וגבור" ל"ה' צבאות". לא רק שהוא עצמו גיבור, אלא יש למלך הזה צבאות שלמים.⁴¹ כל השינויים הקטנים האלה באים להגדיל את כבוד המלך ה' שנכנס למקדש.

המזמור כולו

יש כמה ביטויים ומילים מנחות שקושרים את המזמור כולו יחד.⁴² קודם כול השורש 'נשא' מופיע שש פעמים במזמור. בחלק השני מתארת מילה זו את הצדיק, "אשר לא נשא לשוא נפשי" (פס' ג). שכרו של הצדיק הזה הוא – "ישא ברכה מאת ה'" (פס' ה),⁴³ ובחלק האחרון שבמזמור מבקשים מהשערים – "שאו שערים ראשיכם" (פס' ז), ואולי תמורת זה (או יחד עם זה) – "והנשא פתחי עולם" (פס' ז). כמו שהצדיק מקבל את הברכה מה', ולא נשבע לשקר, גם השערים צריכים לשאת עצמם, ולהיפתח עבור ה'.

יתר על כן, המילים, המתארות כניסה למקדש, נמצאות גם הן בשני החלקים האחרונים של המזמור. בחטיבה השנייה ישנם הפעלים 'קום', 'עלה', 'בקש', 'דרש', ובחטיבה השלישית מופיע פעמיים הפועל 'בוא'. כל הפעלים האלה נמצאים בהקשר של כניסה למקדש.⁴⁴

41. קשה לדעת מהו בדיוק הצבא של ה'. האם זהו צבא השמים כמו שאומר אבן עזרא, וכמו שכתוב – "שאו מרום עיניכם... המוציא במספר צבאם" (ישעיהו מ', כו), או שמדובר בצבא של בני ישראל כמו שכותב אבן עזרא בשם הגאון, ומסביר הרד"ק "שכל צבאות ישראל היו באים בזה הבית ולא יקריבו אלא בו". וכן דברי סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 132. ועיין בהערה 40.

42. טריווס (לעיל, הערה 19), עמ' 432.

43. עיין דברי אבן עזרא: "אמר 'ישא ברכה', כנגד 'לא נשא לשוא נפשי'".

44. P. Botha, 'Psalm 24: Unity in Diversity', *Old Testament Essays* 7, 1994, pp. 360-369. (במיוחד עמ' 363-364).

בשלושת חלקי המזמור נמצא שם הוויה, בסך הכול שש פעמים. ועוד פעמיים מופיע ה' בכינוי רומז ('הוא'), בתחילת המזמור ובסופו.⁴⁵ בחטיבה השנייה יש פעמיים שאלה: "מי יעלה... ומי יקום...". התשובה לשאלה זאת היא – "זה דור דרשו". בסוף המזמור חוזרת פעמיים השאלה "מי זה מלך... מי הוא זה". בחטיבה השנייה שואל המזמור ומסביר מי הוא האדם שיכול להיכנס למקדש, ובחטיבה השלישית שואל המזמור מי הוא המלך ה' שייכנס לשם.

לאחר שראינו את הפסוקים אחד לאחד, והראינו קשרי לשון בין חלקי המזמור, ברצוני לקשור הכול יחד. נחזור אפוא לשאלה – מדוע החלק האמצעי מפסיק בין שני השבחים של ה' בהתחלה ובסוף המזמור? התשובה היא לדעתי על פי דברי קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית**, ובכמה מקומות אחרים.⁴⁶ קאסוטו מתאר את הדמיון בין ספרות המקרא לספרות אוגרית ולשאר ספרויות המזרח הקדמון בעניין **ליתן נחש בריח ונחש עקלתון**, שעוזרים לים ולנהרות. ובאשר להבדלים הוא אומר:

אחד החידושים [של התנ"ך ובני ישראל] היה זה, שהים והנהרות ועוזריהם המתמרדים בבוראם נעשו בישראל לסמלי כוחות הרשע, וניצחונו של האלוהים עליהם נעשה לסמל הניצחון הסופי של הטוב המוחלט על עקרון הרע באחרית הימים.⁴⁷

הרב יואל בן-נון ציין כמה פעמים בשיעוריו רעיון זה בצורה שונה במקצת. לדעתו, המקרא מציג את המאבק נגד כוחות האלילים לא כמאבק בין ה' לאלילי הרשע, אלא כמאבק של ה' יחד עם האדם נגד הכוחות הרעים. על כן בסיפור גן עדן מתמודד האדם עם הנחש. וכן נמצא בדברי קאסוטו: "סוף סוף, יש כאן כעין משל לערמה הנמצאת באדם עצמו... הדושיח שבין הנחש ובין האשה הריהו בעצם מין דושיח שהתקיים בלבה של האשה".⁴⁸

במזמור כ"ד משתלב רעיון זה היטב. בהתחלת המזמור ה' הוא השולט על הימים והנהרות, שהם סמלים של כוחות רעים; אבל כדי שה' ינצח, וייקרא "מלך הכבוד ה' צבאות" בסוף המזמור, צריכים להיות גם בני אדם נקיי כפים וברי לבב. כדי שה' ייכנס כביכול לפתחי עולם, צריכים להיות בני אדם שראויים לעלות בהר ה'. אם כן, ההכנסה של פסוקים ג-ו באמצע היא חשובה ביותר, כי היא מלמדת אותנו דבר שאינו כתוב, ואין לו רמז כלל בעולם האלילים. לפי פסוקים אלה, אחרי שה' בורא את העולם, נצרכים אנשים ששמו שוכן עליהם. קרב מול כוחות הרע, או בריאת העולם, הם בעלי ערך רק כאשר יש אנשים בעולם שעליהם תחול ברכת אלוהים;

45. פסוק ב – "כי הוא [= ה'] על ימים..."; פסוק ח – "ה' צבאות הוא מלך הכבוד".

46. עיין לעיל, הערה 11.

47. מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית** (לעיל, הערה 11), עמ' 93.

48. שם, עמ' 94. ולניסוח קצת שונה של הרעיון עיין: 'ר' רוזנסון, 'התנינים הגדולים ובעיית

האוולוציה', **מגדים**, תשמ"ח, עמ' 62-64.

”והחוט המשלש לא במהרה ינתק”

וכמו שאומר רבינו בחיי – ”אין מלך בלא עם”.⁴⁹ הרי שזה הלקח המתבטא בהקבלת שני זוגות השאלות במזמור – ”מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו... מי זה מלך הכבוד... מי הוא זה מלך הכבוד”. רק כאשר קיימים אנשים העונים לדרישה זו, אפשר להשיב על השאלה – ”מי זה מלך הכבוד”. וכן אפשר למצוא בדברי מלב”ם על פסוק ז: ”וכי נמצא עתה דור קדוש עולים בסולם למעלה למעון הקדש, יחויב מזה שירדו ג”כ תחתונים למטה ושיבא מלך הכבוד לשכון כבוד בהיכלו תחת כנפי הכרובים”.

נספח: הקשר מזמורי הכניסה

כבר הזכרנו את ההקבלות למקומות אחרים במקרא שיש בהם מבנה דומה עם שאלה כמו – ”מי יעלה בהר ה'”, ותשובה המסבירה מה הן התכונות הדרושות לאדם זה, וכן ”ברכה מאת ה'”. בנוגע לתפקידו של מבנה זה ישנה מחלוקת בין החוקרים החדשים.⁵⁰ אחרי שהצבענו על דגם זה, נדון במיוחד בשלוש דוגמות: מזמור ט”ו, מזמור כ”ד, ג-ו, וישעיהו ל”ג, יד-טז. נשווה בין שלוש הדוגמות, ונראה כיצד כל אחת מתאימה להקשר הייחודי שלה.⁵¹

תהילים ט”ו	ישעיהו ל”ג	תהילים כ”ד
	(יג) שָׁמְעוּ רְחוּקִים אֲשֶׁר עֲשִׂיתִי וְדַעוּ קְרוֹבִים גְּבַרְתִּי.	(א) לְדָוִד מְזֻמָּר לַה' הָאֲרֶץ וּמְלוֹאָה תִבֵּל וַיֵּשְׁבִי בָּהּ.
(א) מְזֻמָּר לְדָוִד	(יד) פָּחְדוּ בְּצִיּוֹן חֲטָאִים אֲחֻזָּה רַעְדָה חַיִּפִּים	(ב) כִּי הוּא עַל יָמִים יִסְדָּה וְעַל נְהָרוֹת יִכּוֹנֵנָה.
ה' מִי יָגוּר בְּאֵהָלָךְ מִי יִשְׁכֵן בְּהַר קִדְשֶׁךָ.	מִי יָגוּר לָנוּ אֵשׁ אוֹכֵלָה מִי יָגוּר לָנוּ מוֹקְדֵי עוֹלָם.	שאלה (ג) מִי יַעֲלֶה בְּהַר ה' וּמִי יָקוּם בְּמִקְוֵם קִדְשׁוֹ.
(ב) הוֹלֵךְ תַּמִּים וּפִעֵל צֶדֶק וְדָבָר אֱמֶת בְּלִבּוֹ.	(טו) הִלֵּךְ צְדָקוֹת וְדָבָר מִיִּשְׂרָאֵל מֵאִס בְּבָצַע מַעֲשָׂקוֹת נִעַר כְּפָיו מִתַּמָּךְ	תשובה (ד) נְקִי כַפַּיִם וְיָדַי לִבְבִּי אֲשֶׁר לֹא נִשְׂא לַשָּׁוְא נַפְשִׁי וְלֹא נִשְׁבַּע
(ג) לֹא רָגַל עַל לְשׁוֹנוֹ לֹא		

49. כד הקמח, ראש השנה ב, בתוך: כתבי רבינו בחיי, ירושלים תש”ל, עמ' שעט.
 50. עיין: וייס (לעיל, הערה 3), עמ' 145, המביא כמה דעות, וכן ויינפלד, 'הוראות' (לעיל, הערה 4), עמ' 12-15, וכן סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 99 הערה 1.
 51. כמו שאומר אלטר לגבי הדגם הספרותי שיש בסיפורים של המקרא. עיין: אלטר (לעיל, הערה 8), עמ' 52. לדוגמה, בדגם הסיפור של אישה היוצאת לקראת הגבר על יד הבאר יש מרכיבים ברורים מאוד: כל פעם איש פוגש אישה על יד הבאר, שואבים מים, ויש חתונה. אבל חשוב יותר לראות כיצד המיוחד שבכל סיפור מתאים להקשר שלו. בסיפור יצחק, העבד פועל, אבל יצחק, כמו בשאר חייו, אינו עושה דבר. בסיפור של משה נוסף עניין הישועה שהושיע את בנות יתרו, וגם זה מתאים לאופיו של משה העתיד להושיע את בני ישראל ממצרים. אלטר חוזר על אותו כלל בעניין דגם האישה העקרה, עיין: R. Alter, 'How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type Scene', *Prooftexts* 3, 1983, pp. 115-130.

עֲשֵׂה לְרַעְהוּ רָעָה וְחַרְפָּה לא נְשֵׂא עַל קֶרְבוֹ. (ד) נִבְזָה בְּעֵינָיו נִמְאָס וְאֵת יְרָאֵי ה' יִכְבֵּד נִשְׁבַּע לְהִרְעֵ וְלֹא יָמַר. (ה) כִּסְפוֹ לֹא נִתֵּן בְּנִשְׁךָ וְשִׁחַד עַל נְקִי לֹא לָקַח עֲשֵׂה אֶלֶּה לֹא יִמוּט לְעוֹלָם.	בְּשִׁחַד אֵטִים אֲזַנּוּ מִשְׁמַע דָּמִים וְעַצֵּם עֵינָיו מִרְאוֹת בְּרַע. (ז) הוּא מְרוֹמִים יִשְׁכֵּן מִצְדוֹת סְלַעִים מִשְׁגָּבוֹ לְחַמוֹ נִתֵּן מִיָּמָיו נְאֻמָּנִים. (ז) מֶלֶךְ בְּיָמָיו תַּחֲזִינָה עֵינֶיךָ תִּרְאֶינָה אֶרֶץ מִרְחֻקִים. (ח) מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד ה' עֲזוּז וְגִבּוֹר ה' גִּבּוֹר מִלְחָמָה. (ט) שְׂאוּ שְׁעָרִים רְאִישֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד. (י) מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד ה' צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סְלָה.	לְמִרְמָה. שִׁכַר (ה) יִשָּׂא בְּרִכָּה מֵאֵת ה' וְצִדְקָה מֵאֱלֹהֵי יִשְׁעוֹ. (ו) זֶה דוֹר דְּרָשׁוּ מִבְּקָשֵׁי פְּנִיד יַעֲקֹב סְלָה. (ז) שְׂאוּ שְׁעָרִים רְאִישֵׁיכֶם וְהִנְשִׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד. (ח) מִי זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד ה' עֲזוּז וְגִבּוֹר ה' גִּבּוֹר מִלְחָמָה. (ט) שְׂאוּ שְׁעָרִים רְאִישֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד. (י) מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכְּבוֹד ה' צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכְּבוֹד סְלָה.
--	--	--

שלושת המקורות פותחים בשאלה כפולה על מי שראוי לעלות להר ה', והיא פותחת במילים 'מי... /מי...!'. אבל לדעתי ההבדלים הדקים בנוסח השאלה, מרמזים כבר על הייחודיות של כל אחת מהן. נתחיל בהבדל הפשוט: בתהילים ט"ו, א מדובר על אדם, שרוצה לגור ולשכון באוהל ה' ובהר ה'. כמו שהסביר זאת מ' וייס,⁵² המזמור אינו מדבר על כניסה לאוהל ה' ממש, אלא על אורח חייו ומוסרו של אדם. הדבר ברור מן הפעלים 'גור' ו'שכן', שהרי לא יכול אדם לחיות ולישון בבית המקדש. וייס מראה, ש"אהלך" ו"הר קדשך" מושאלים לקרבת ה' כמו – "ושבתי בבית ה' לארך ימים" (תהילים כ"ג, ו) ועוד.

כמו בתהילים ט"ו משתמש הפסוק בישעיהו ל"ג, יד בפועל 'גור' ואפילו פעמיים. אבל מקום הקודש נקרא "אש אוכלה", ו"מוקדי עולם". וכבר העיר מ' וייס⁵³ שביטוי זה לקוח מדברים ד', כד; ט', ג, ונברר מדוע. בישעיהו מי ששואל את השאלה הם "החטאים והחנפים" שכבר נמצאים בציון ומלאים פחד ורעדה. מזווית הראייה של החטאים, ה' באמת נראה כאש אוכלה. שני האזכורים של 'אש אוכלה' בספר דברים נמצאים בהקשר של נתינת עונש. בדברים ד', כג נאמר – "השמרו לכם... ועשיתם

52. לעיל, הערה 3, עמ' 145-146.

53. לעיל, הערה 3, עמ' 146.

"והחוט המשלש לא במהרה ינתק"

לכם פסל", ומיד אחר כך אומר משה "כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא" (דברים ד', כד). וכן בדברים ט', ג מדובר על יכולת ה' לגרש את הגויים מארץ ישראל. והרי משה אומר – "עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק. וידעת היום כי ה' אלהיך הוא העבר לפניך אש אכלה הוא ישמידם והוא יכניעם לפניך" (דברים ט', ב-ג). ובפסוק ה מדגיש משה את יכולת ה' לנצח את הענקים כעונש לעמי כנען – "וברשעת הגוים האלה ה' מורישם מפניך". ואם כן, מתאים לחוטאים לשאול את שאלתם באופן שהם מעמידים את קרבת ה' כאש אוכלת. ולא כמו במזמור ט"ו, שיש בו פנייה ישירה אל ה' – "מי יגור באהלך". כבר הערנו, שמזמור כ"ד משתמש בפעלים המזכירים עלייה לרגל, כמו שנאמר – "מי יעלה... ומי יקום"⁵⁴ ומדובר לפיכך על ביקור במקום הקודש. אין מזמור כ"ד מזכיר פעלים של 'גור' ו'שכן' שאמנם הם זמניים, אבל הם תקפים גם לתקופה יותר ממושכת.

ומכאן נעבור לדיון בחלק התשובה: בשלושת הפרקים יש רשימה של תכונות, הנדרשות לאדם הראוי להיכנס למקדש. במזמור ט"ו מספר התכונות הוא הגדול ביותר, אחת עשרה תכונות, בעוד שבישעיהו ל"ג יש רק שש תכונות,⁵⁵ ובמזמור כ"ד קיים המספר הקטן ביותר, ארבע תכונות. מכאן אפשר להסיק על המיוחד בכל דגם. במזמור ט"ו העיקר הוא (כפי שהעיר וייס) ההתנהגות המוסרית שבאורח החיים, ולפיכך מרבה המזמור בתכונות; ומספר הפסוקים שמתארים את התכונות גדול יותר מכל שאר חלקי המזמור. אבל בישעיהו ל"ג ובמזמור כ"ד חלק זה של התשובה איננו עיקר, כפי שנראה אחר כך; ולפיכך הובא בשני מקומות אלה רק מספר מצומצם של תכונות.

עוד אציין: במזמור ט"ו, למרות שהשאלה מופנית לה' בלשון נוכח, התשובה אינה באה מה' עצמו אלא נכתבה בלשון נסתר כמו במזמור כ"ד ובישעיהו ל"ג.⁵⁶ וכמו שאומר מ' וייס: "אבל התשובה אינה – כבספרי הנביאים – הדיבור האלוהי העונה במישרין לשואל בנאום ה'. בעל המזמור הוא הוא הפונה אל ה' בשאלתו,

54. 'עלה' ו'קום' יחד (אולם בסדר של 'קום' ואחר כך 'עלה') הם לשון של זריזות ללכת לבית ה'. כך בירמיהו ל"א, ה; בראשית ל"ה, א, ג; דברים י"ז, ד. וכן למלחמה – ירמיהו מ"ט, כט, לא; יהושע א', ג. וראה שופטים כ', יח שיש בו שילוב של שניהם, לשאול את ה' מי ילך למלחמה. ואפשר אפוא שהמזמור שלנו הפריד בין הדבקים, כמו שקורה בהרבה תקבולות. השווה פיצול הצמד 'חסד ואמת' בתקבולת "כי גדל עד שמים חסדך ועד שחקים אמתך" (תהילים נ"ז, יא).

55. הגמרא כבר מקשרת בין שני מקומות אלו. ראה מכות כד ע"א: "תרי"ג מצוות נאמרו לו למשה... בא דוד והעמידן על אחת עשרה", ובהמשך – "בא ישעיהו והעמידן על שש...".

56. שכן אמר "נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד" (ט"ו, ד), ואינו אומר 'נבזה בעיני נמאס ואת יראי אכבד'.

והוא הוא העונה לעצמו... מקבל הוא את תשובת ה' מעומק נפשו.⁵⁷ בישיעהו ל"ג ובמזמור כ"ד לא קיימת בעיה זו, כי השאלה לא הופנתה אל ה', ולפיכך גם התשובה באה מחוץ לה'.

ובאשר לתוכן הדרישות עצמן: דיון מפורט וממצה במזמור ט"ו גופו כבר נערך על ידי מ' וייס, ואנחנו נעסוק אפוא רק בהשוואה לשאר המקומות. ראוי לציין לגבי ישיעהו ל"ג את דמיונו למזמור ט"ו, לצד השוני. שלוש מתוך התכונות הנזכרות בישיעהו מקבילות במילים קרובות לתכונות שבמזמור ט"ו, כפי שאפשר לראות להלן:

מזמור ט"ו	ישיעהו ל"ג
הוֹלֵךְ תָּמִים וּפְעֵל צֶדֶק	הֲלֹךְ צְדָקוֹת
וְדַבֵּר אֱמֶת בְּלִבּוֹ	וְדַבֵּר מִשְׁרִים
וְשָׁחַד עַל נְקִי לֹא לָקַח	נִעַר כְּפִיו מִתַּמְךָ בְּשָׁחַד

לדעתי, במזמור ט"ו משתקפת דרישה לרמה מוסרית גבוהה הרבה יותר, שהרי ישיעהו מדבר על "דַבֵּר מִשְׁרִים", כלומר כלפי אחרים, אבל במזמור ט"ו מדבר אמת האדם אפילו בינו לבין עצמו – "דַבֵּר אֱמֶת בְּלִבּוֹ".⁵⁸ ישיעהו אומר – "נִעַר כְּפִיו מִתַּמְךָ בְּשָׁחַד", כביכול כבר הגיע אליו השוחד, והוא מנער כפיו ממנו;⁵⁹ ואילו במזמור ט"ו אפילו לא לקח את השוחד, ואפילו אם השוחד עבור בעל דין נקי. גם בשאר התכונות מזמור ט"ו מציב אֱמֶת מידה גבוהה יותר. היחס אל הרע במזמור ט"ו הוא גועל נפשי – "נבזה בעיניו נמאס", ואילו בישיעהו ל"ג, טו, הוא מתעלם מן הרע – "אטם אזנו משמע דמים ועצם עיניו מראות ברע".

הריני הולך בדרכו של ר"י אברבנאל, ולפיו תשובה זו בישיעהו (ראה במיוחד ל"ג, יז) מתייחסת במיוחד למלכים. ואם כן אפוא, לא מתוארות בישיעהו תכונות האופייניות לאדם מוסרי שלם; התכונות המתוארות נועדו בעיקר להרחיק מלכים ממנהגים רעים האופייניים להם. והנה מקצת מדברי אברבנאל:

כי מהם שכל רשעתם הוא בעושק ונלוז לשלול שלל... ועליו אמר – נוער כפיו מתמוך בשוחד. ומהם שרשעתם היתה בקבלם לשון הרע, ועליו אמר – אוטם אזנו משמוע דמים. ומהם שרשעתם בהיותם בעלי כעס משחיתים, ועליו אמר – ועוצם עיניו מראות ברע.⁶⁰

57. מ' וייס (לעיל, הערה 3), עמ' 147.

58. משמעו של הביטוי כאן הוא לדברים שבלב. השווה: "ויאמר המן בלבו למי יחפץ המלך" (אסתר ו', 1), "אני טרם אכלה לדבר אל לבי" (בראשית כ"ד, מה), "ודברתי בלבי שגם זה הבל" (קהלת ב', טו), "ויאמר עשו בלבו יקרבו ימי אבל אבי..." (בראשית כ"ז, מא).

59. עיין פירושו של אברבנאל.

60. ועיין בהמשך פירושו שמפרש שלוש מהתכונות על לקיחת שוחד ששייכת במיוחד למלכים. ובין החדשים עיין גם: M. Sweeney, *Isaiah 1-39 Forms of the Old Testament Literature*.

”והחוט המשלש לא במהרה ינתק”

וכבר קדם רד”ק ופירט לאמר שמדובר על חזקיהו המלך עצמו. לעומת כל אלה עומד מזמור כ”ד, שהתכונות הנדרשות בו פחותות בהרבה. הרשימה במזמור כ”ד מזכירה תכונות המצויות במזמור ט”ו, שדווקא אינן נמצאות בישיעיהו ל”ג. שתיים מתוך ארבע התכונות במזמור כ”ד קשורות לשבועה. המזמור אומר – ”ולא נשבע למרמה”, ביטוי הדומה מאוד בצליליו אל מזמור ט”ו, ד – ”נשבע להרע ולא ימיר”. ומיד באותו פסוק חוזר מזמור כ”ד ומדגיש את עניין השבועה בפעם השנייה – ”אשר לא נשא לשוא נפשי”. אשר לשתי התכונות האחרות במזמור כ”ד – ”נקי כפים ובר לבב”, יש מקום לתפוס אותן כמתייחסות גם אל תחומים שבין אדם למקום, ובמיוחד בנוגע לטהרת ידיים המקדימה תפילה, ולעבודת התפילה, שעיקרה בלב.⁶¹ רמזים אלה לעבודת ה’ חסרים לגמרי בישיעיהו ל”ג, ששם מדובר באופן ברור ומוחלט על יחסים בין אדם לחברו. לדעתי הדבר מתאים לתוכן מזמור כ”ד ומקומו כהקדמה לכניסת ה’ למקדש.

ולבסוף, השכר בשלושת המקומות מתאים לשאלה ולתשובה. האורך של הברכה הוא ביחס הפוך לאורך התשובה.⁶² במזמור ט”ו הברכה היא רק חצי פסוק, ונאמרת כבדרך אגב; בישיעיהו ל”ג, טז, הברכה ניתנת בפסוק אחד; ואילו במזמור כ”ד הברכה ארוכה יותר, ויש בה שני פסוקים. מכאן אני מסיק שבמזמור כ”ד העיקר הוא השכר. באשר לתוכן גמול הטוב: כבר העיר וייס⁶³ שבמזמור ט”ו, השכר מדבר על עצם אורח החיים ולא על כניסה לבית המקדש, וזאת לפי שיטתו בהבנת המזמור כולו. וייס מפרש את השאלה ”מי יגור באהלך” (ט”ו, א), כמתייחסת לקרבת ה’, ומפרש לשיטתו, שהשכר ”עשה אלה לא ימוט לעולם” מכון לכך, שהזוכה בקרבת אלוהים לא ימוט לעולם, ומעין דברי הכתוב ”שוייתי ה’ לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוט” (ט”ז, ח).⁶⁴ ומשום שתפקיד מזמור ט”ו הוא ללמד מוסר, הרי שאיננו מרבה לעסוק בגמול עצמו, אלא בתכונות הצדיק.

Michigan 1996, pp. 424, 431. וגם ויינפלד (לעיל, הערה 4), עמ’ 6 הערה 2 שמשווה פסוקים

אלו לתהילים ק”א, ולדעתו תהילים ק”א (עמ’ 7-8) הוא וידוי מלכותי לכניסה.

61. עיין: ויינפלד (לעיל, הערה 4), עמ’ 10-14, שמשווה אל מה שחקוק במזוזות מקדשי מצרים. שם יש רשימה של מצוות, והרבה מהן מדברות בצורה מפורשת על הפולחן והקפדת טהרה. והסברו שבמקדש בני ישראל היו לוויים וכוהנים שומרים שלא ייכנסו זרים וטמאים, על פי במדבר י”ח, א-ז. לא כן שלמות מוסרית, שרק האדם בלבד ובנפשו יודע אם היא קיימת אצלו. סרנה (לעיל, הערה 1, עמ’ 100-103) מבדיל בין כתובות במזוזות השערים במצרים, שמיועדות רק לכוהנים היודעים לקרוא ויכולים להיכנס למקדש, לבין מזמורים אלה, שנכתבו עבור בני ישראל, שכולם ידעו כנראה לקרוא, וכולם יכלו להיכנס לראות את פני ה’, לפחות אל הר הבית.

62. סולה (לעיל, הערה 2, עמ’ 143) מביא את הנתונים לגבי אורך השאלה, התשובה והמסקנה, אבל אינו נותן הסבר לעובדות.

63. לעיל, הערה 3, עמ’ 146.

64. וייס (לעיל, הערה 3), עמ’ 65.

בישעיהו ל"ג השכר הוא כפול – מגורים במקום גבוה ("הוא מרומים ישכן"), וגם מזונו קבוע ("לחמו נתן"). לדעתי שכר זה הוא בעצם רק דבר אחד – הגנה טובה מול אויב. הגובה נתפס במקרא כמקום מוגן מול האויב, ובמיוחד הביטוי "מצדות סלעים משגבו". שבשלוש מילים אלה יש משמעות של הגנה. 'מצודה' היא כפשוטה, וגם 'סלע' קיים כשם נרדף למצודה, ונמצא חמש פעמים בצמוד למילה זו, כמו "ה' סלעי ומצודתי" (תהילים י"ח, ג).⁶⁵ וכן שורש 'שגב' מציין הגנה כמו – "וקרן ישעי משגבי ומנוסי" (ש"ב כ"ב, ג).⁶⁶ הביטוי "מרומים ישכן" אולי מדבר על מקום בטוח,⁶⁷ אבל מתאים יותר כמכוון לה' עצמו, כנאמר באותו פרק (ישעיהו ל"ג, ה).⁶⁸ ואכן, הברכה בישעיהו משמעותה היא – ה' עצמו יגן על מי ששומר מצוות אלה. אבל יחד עם הגנה של עיר מבצר במקום גבוה, דרושים ללוחם מקור מים ואוכל. לפיכך החלק השני של הגמול בישעיהו הוא – "לחמו נָתַן מימיו נאמנים".⁶⁹ לדעתי, שכר זה בישעיהו הוא מפתח להבנת פסוקים אלה. שהרי לפי רד"ק, כמו שהזכרנו, מדובר במלך חזקיהו, שהיה זקוק למשגב ומפלט מצבאות סנחריב שבאו להתקיפו. דברים אלה מתאימים גם לפסוק הבא המתאר מלך צדיק: "מלך ביפיו תחזינה עיניך", וכן להמשך הפרק בישעיהו, המדבר על הופעת מלך צדיק בירושלים.

אולם במזמור ל"ד, על פי מספר הפסוקים – הגמול הוא העיקר. כבר ראינו את הקשרים בין פסוקים אלה לעלייה לרגל וגם לבית משפט. ואם כן הגמול הוא כפול: בתחילה יוצא האדם נקי וצדיק, כאשר הוא עומד למשפטו של ה'⁷⁰ – "וצדקה מאלהי ישעו"; אחר כך הוא זוכה לעלות לדרוש ולבקש את ה' באופן תמידי. הבקשה – "מי יעלה בהר ה'", דומה בתוכנה לחלק מהתשובה – "זה דור דרשו מבקשי פניך יעקב סלה". דהיינו כעין שכר מצווה מצווה.

שני חלקי השכר חשובים מאוד לפסוקים הבאים במזמור ל"ד. כפי שאמרנו כבר, בנוי המזמור בדרך של הקבלה בין האדם הנכנס למקדש ובין ה', הנכנס לפתחי עולם.

65. תהילים ל"א, ד; ע"א, ג; איוב ל"ט, כח; ש"ב כ"ב, ב. ומעניין שבהרבה מהם מדובר על כך שה' עצמו הוא הסלע והמצודה, וזה מתאים לשאלת החוטאים – "מי יגור לנו אש אוכלה", והגמול הוא – ה' עצמו יהיה סלע ומצודה לצדיקים אלה.

66. או ה' עצמו הוא הנשגב, כמו בישעיהו ב', יא, יז; או הוא בכבודו ובעצמו משגיב להגן על אחרים כבתהילים ט', י ועוד.

67. השווה: "שכני בחוגי סלע מרום שבתו" (עובדיה א', ג).

68. וכן בנוסח תפילת האשכנזים לעילוי נשמות – "אל מלא רחמים שוכן במרומים".

69. השווה: ר' אליעזר מבלגנצי (בפירושו לישעיהו): "במי שהוא עומד במקום גבוה מאוד צריך שיהא לחמו ומימיו ניתנים לו תמיד" (י"ב נוט [מהדיר], פירושי על נביאים אחרונים מאת ר' אלעזר מבלגנצי א, ישעיהו, אוקספורד תרל"ט, עמ' 91).

70. ולא מילתא זוטרא היא, שהרי דוד מתפלל "ואל תבוא במשפט את עבדך כי לא יצדק לפניך כל חי" (תהילים קמ"ג, ב).

"והחוט המשלש לא במהרה ינתק"

לפיכך, עיקר השכר של האדם במזמור כ"ד הוא בהיותו אדם ראוי לבקש את קרבת ה', ובכך הוא מכין את המצע להופעת "ה' צבאות הוא מלך הכבוד".

"מלך הכבוד" מתאים להקשר הגמול, שדיבר על אדם שיישא צדקה מאלוהי ישעו. כי הצדק והמשפט מתמזגים עם המלוכה. והנה כמה דוגמות: פרשת שופטים מתחילה במצווה "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך... ושפטו את העם משפט צדק" (דברים ט"ז, יח). אחרי כל סדרי עשיית המשפט, המצווה הבאה היא "שום תשים עליך מלך" (דברים י"ז, טו); צדק ומשפט הם תפקידי המלך, כנזכר בירמיהו כ"ג, ה – "והקמתי לדוד צמח צדיק ומלך מלך והשכיל ועשה משפט וצדקה בארץ";⁷¹ המשפט והמלוכה הקבועים קשורים לעליית העם לירושלים במזמור קכ"ב, ה, כמו שנאמר – "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". אם כן אחרי שהמזמור מזכיר אדם שהוא צדיק בעיני ה', עובר המזמור לתאר את ה' צבאות כמלך הכבוד, שמעמיד ארץ במשפט.⁷²

קעת אפשר לסכם ולראות, שכל תיאור מתאים למקומו ולהקשרו. מזמור ט"ו עוסק (כפי שהראה וייס) באורח החיים המוסרי. לפיכך, בנוסח השאלה ישנם הפעלים 'גור' ו'שכן' שהם בעלי הוראה של קביעות, והתשובה היא העיקר, ובה נמצא הפירוט הארוך ביותר של אפיוני הצדיק. הרשימה כוללת כמעט את כל הדברים המוזכרים גם בישיעיהו ל"ג וגם במזמור כ"ד. תוכן הדרישות הוא נשגב, והרמה גבוהה יותר משאר המקומות. גם המסקנה, שאינה תכלית המזמור, היא קצרה, ומדברת על קרבת אלוהים – "עשה אלה לא ימוט לעולם".

אבל ישיעיהו ל"ג, יד-טז מדבר בהקשר של מלחמה גדולה, ובואו של מלך חזק לירושלים. נוסח השאלה בא מתוך גרונו של חטאים וחנפים, המפחדים מכל האירועים שמסביב. הלשון מבליטה זאת, כאשר הם פונים לה' בלשון נסתה, וקוראים לו "אש אוכלה". גם התכונות של הצדיק, על פי כמה מהמפרשים שהראיתי,

71. ואפשר להרחיב את הרעיון. לדוגמה "מלך במשפט יעמיד ארץ" (משלי כ"ט, ד). או למלכי ירושלים שנקראים 'צדק/צדקיהו'. עיין גם: ע' פריש, 'אברם ומלכי צדק מלך שלם', מחקר חג 4, תשנ"ב, עמ' 9, 11. וכן בקשת שלמה בחלום גבעון "אתה המלכת את עבדך תחת דוד אבי... ונתת לעבדך לב שמע לשפט את עמך... וייטב הדבר בעיני אדני כי שאל שלמה את הדבר הזה" (מל"א ג', ה-טו). וכן מיד אחרי סיפור הנשים הזונות, מסיים פרק ה' – "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט" (שם, כח). עיין גם סרנה (לעיל, הערה 1, עמ' 125) שמביא את הדוגמה של אבשלום הרוצה למרוד בדוד אביו. עיקר דרכו בעלייה למלכות הייתה לדבר עם "כל האיש אשר יהיה לו ריב לבוא אל המלך למשפט" (שמ"ב ט"ו, ב-ו).

72. אולי בגלל זה פסוקים ז-ח בפרק כ"ד, מזכירים את המילה 'שערים' פעמיים יחד עם הופעת ה', כי מקום המשפט הוא בשער העיר. השווה הפסוק שהבאנו – "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נתן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק" (דברים ט"ז, יח), וכן עמוס ה', טו; זכריה ח', טז. ראה גם את המילה 'שער' בצימוד עם 'צדק' עמוס ה', יב; ישיעיהו כ"ו, ב; ועוד. גם סרנה (לעיל, הערה 1), עמ' 120-119 מעיר הערה זו במזמור ט"ו.

מתאימות יותר למלך. יש הדגשה חזקה על מצוות שבין אדם לחברו בכלל, ועל הימנעות משוחד ומעושק בפרט. תכונות אלו שייכות במיוחד לאנשים במעמד גבוה, שיש בידם כוח להשפיע על אחרים, ולפיכך הם מציעים להם שוחד. שכר המצוות המובטח מתאים להקשר הפרק ולאיום סנחריב המרחף על ירושלים – מצודה נשגבה ומקור מים ומזון מצויים.

במזמור כ"ד יש רמזים רבים לעלייה לרגל. הפעלים בשאלה מתאימים יותר לעלייה לרגל מאשר במזמור ט"ו ובישעיהו ל"ג. התכונות שבעל המזמור מונה הן מעטות מאוד; ולא כבשאר המקומות, אפשר לפרש אפיונים אלה גם כמצוות שבין אדם למקום. גם לשונות הברכה ממשיכות את הקו של בקשת פני ה' עם דרישה אליו. יחד עם זאת במצוות הנזכרות ובמסקנה יש לשונות של משפט – "לא נשבע למרמה", "צדקה מאלהי ישעו". כל אלה מכינים את הקרקע לחלק הבא של המזמור – הרצון של האדם להתקרב אל ה' הוא מה שמכין את המצע לכניסת ה' בפתחי עולם, ורק אחרי שקיים צדק משפטי, מופיע ה' כמלך.