

שירת "האזינו"

פירוש

חלק ב

(המשך מחוברת (ג) לא)

מאת

דב רפל

- א. האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי־פי :
- ב. יערף כמטר לקחי תול כטל אמרתי כשעירים עלי־דשא וכרביבים עלי־עשב :
- ג. כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו :

השירה פותחת ברמזים לכריאת העולם (ר' "בית מקרא" חוב' ל"א ע"ע 3—26). בתאור הבריאה (בראשית א'—ב') לא נאמר דבר על מטרת הבריאה ועל תפקיד היקום. שירתנו עונה לשאלה ואומרת: הבו גדל לאלהינו! הקריאה מופנית הן אל השמים והארץ, שפנה אליהם הכתוב בפ' א (ראב"ע) והן אל בני האדם. המובן הכפול של הפנייה נרמז במובן הכפול של כינוי המדברים ב"אלהינו" (ג). "אלהינו" הוא גם אלהי ישראל וגם אלהי השמים (יונה א', ט) וגם אלהי כל הארץ (ישעיה נ"ד, ה). האדם נברא, כדי לגדל את ה' ולספר כבודו (ישעיה מ"ג, ז, כא). הטבע קיים כדי לספק צרכיו של האדם (בר' א', כו, כח, כט, ט', ב, ג) ולספר כבודו של ה' (תהלים י"ט, ב). אם על ידי עצם קיומו (תה' קמ"ח, ה) אם על ידי תנועתו הנצחית והקבועה (שם, ו), אם על ידי ציוות למצותיו (שם, ז) ואם על ידי יפיו בלבד (שם י"ט, ו).

בניגוד למצוי בלשון העברית, שבה מספר המלים המלרעיות רב מהמלעיליות, נמצאות בפ' א 4 מלים מלעיליות, המקנות לו רכות מובהקת<sup>1</sup>. מחזקת את הרכות המלה ואדברה בצורת האיחול iussiv. לא כן פס' ב, שמתוך 10 הנגינות שבו רק 2 הן מלעיליות. רכות זו המלווה את מעשה בראשית סותרת את המדרש, לפיו בקש הקב"ה לברא את העולם במדת הדין. כיון שראה שאינו יכול להתקיים, צירף אליה את מדת הרחמים (בר' רבה פ' י"ב). ואמנם נראה מתוך השירה, שראשית הבריאה, או ביתר דיוק — עצם הבריאה, היתה מעשה חסד. הנהגת העולם יכולה להיות במדת הדין ובמדת הרחמים, אולם עצם הבריאה לא יכלה להיות אלא

\* ר' בית מקרא חוב' ג' (ל"א) תשכ"ז 3—26.

1 ר' א. ל. שטראוס, בדרכי הספרות, ע' 68.

מעשה חסד. אף איוב מודה שיצירתו היתה מעשה חסד מצד ה' (איוב י' יא). בשירת האזינו נועדה חשיבות לפרט זה, שחסד ה' קדם לתביעתו של ה' ללכת באורח משפט.

אף התביעה לנהוג על פי מדת הדין היא בטוי לחסד. רק מי שהוא בעל בחירה חפשית וגם מסוגל לפעול לפי בחירתו, יכול לחיות על פי מדת הדין. האדם היה מסוגל לכך, אולם מעשיו הוכיחו, שאינו מוכן להוציא לפועל את סגולותיו. הצטרפו תה של מדת הרחמים למדת הדין הצילה את האנושות, ועם זה — השפילה אותה. את הצירוף הפרדוכסלי של הטוב (חסד ה') שהוא סימן רע (נפילתו של האדם) מתאר פס' ב על ידי צירוף של אלמנטים קשים ורכים המשמשים בערבוביה. הכל מודים שהמטר העורף קשה מן הטל הנוזל. אבל לא ברור מה קשה יותר, השעירים על הדשא (יב"ע) או הרביבים על העשב (ראב"ע), ויש סבורים שהמחצית הראשונה של הפסוק כולה רכה מהשניה (רש"י).

התביעה לתת גודל לאלהינו, המופנית אל היקום כולו מששת ימי בראשית מעמידה אותנו על תפקידה של האנושות<sup>2</sup>.

הכתוב מזמין את השמים ואת הארץ להאזין לדברי השירה, המתארת את תהפוכות גודל העם. השמים והארץ, שאינם כלים לעולם, יעידו שהפורענות באה בדין ולאחר אזהרה.

האם העשב והדשא באו רק להשלים את תמונת השעירים והרביים בים, או אולי הכל משל? בדרך כלל רואים המפרשים בדברי פס' ב תמונת מליציות. אולם יש שפירשו כמשל, לשבח או לגנאי. לשבח, כדברי הספרי לפסוקנו: "מה שעירים הללו יורדים על עשבים ומעלים אותם; יש בהם ירוקים, יש בהם אדומים, יש בהם שחורים, ויש בהם לבנים — כך דברי תורה; יש בהם רבנים, יש בהם כשרים, יש בהם חכמים, יש בהם צדיקים, יש בהם חסידים". ולגנאי, כדעת האומרים שלא בא הכתוב, אלא לציין בדשא ובעשב את חולשת האדם (ישעיה מ' ו; נ"א, יב)<sup>3</sup>.

מהי המודליות של פס' ב? האם נאמרו הדברים כנבואה. "עתיד לקחי לערוף" וכו', או כמשאלה, "מי יתן ויערוף כמטר לקחי" וכו' או כסגולה, "טיבו של לקחי, שהוא עורף כמטר". בשאלה זאת חלוקים המפרשים והמתרגמים בכל הדורות. דוגמאות אחדות של תרגומים מובאות להלן:

(King James) My doctrine shall drop as the rain

(Rev. Standard) May my teaching drop as the rain

(Kautzsch) Meine Lehre ergiesse sich wie Regen

(Buber-Rosenzweig) Wie Regen träufle meine Botschaft

(Echter Bibel) Meine Lehre träufelt nieder wie Regen

(Pirot-Clamer) Que mon enseignement tombe goutte à goutte  
comme la pluie

2 לדעת באומן — Des Lied Moses auf seine gedankliche Geschlossenheit unter- sucht, Vetus Test. VI pp. 414—424  
פס' ד. ראה לדבר, לדעתו, שהרעיון חוזר בסיום השירה, בפס' לט ומנ.  
ε Kamphausen 12.

יערף — ירד מן השמים, הערבות (תה' ס"ח, ה) 4. במובן זה גם דב' ל"ג, כח ותה' ס"ה, יב. שמ' י"ג, יג ודב' כ"א, ד הם ממקור אחר.

בחלק הראשון של פס' ב מציין הכתוב את ה tertium comparationis, בחלק השני — לא. אבל גם בחלק הראשון לא ברור מה ענין עריפה ונזילה אצל לקח ואמרת ה'. ועל כן נחוצה תוספת פירוש: חז"ל זיהו את הלקח והאמרה עם התורה וראו בעריפה ונזילה דרכי לימוד והוראה. פרשנים מאוחרים יותר — תרגום יונתן, ראב"ע, ספורנו, ש"ר הירש — מזהים את הלקח והאמרה עם דברי השירה, ואת העריפה והנזילה רואים כרמוזים להשפעת השירה על הלבבות.

ג. הבו גודל — ספרו גדולתו וכן תה' כ"ט, א. ספרו כבודו. וכן "נתן" במובן "אמר" — יהושע ז', יט; ירמ' י"ג, טו.

ד. הצור תמים פעלו

כי כל־דרכיו משפט

אל אמונה ואין עול

צדיק וישר הוא:

ה. שיחת לו לא בניו מומם

דור עקש ופתלתל:

ו. הלי תגמלו־זאת

עם נבל ולא חכם

הלוא־הוא אביך קנך

הוא עשך ויכוננך

האדם בעידן גן העדן היה בעל בחירה חפשית, ועל כן אפשר היה להטיל עליו מצוה ואיסור. מיום הבראו נתון האדם להשפעת הפיתוי המחטיא, הנחש החטיא את האדם בפועל, אולם הבורא עשה אותו לחוטא בכח. יכול אפוא בעל הדין לבוא ולטעון: אם הרע שבעולם הוא פרי רעת האדם, ואם הסגולה להרע ניתנה לו מידי ה', האין ה' הסיבה, העקיפה לפחות, לחטא ולרע שבעולם? מי שיכול למנוע את הרע ואינו מונעו, הריהו, מבחינה מוסרית לפחות, שותף לאשמה. הפסוקים ד—ה של השירה משיבים לשאלת בראשית זאת.

צורתו הלשונית של פס' ד מדגישה את אפיו כחק, החל על כל ההיסטוריה. בכל הפסוק אין פועל. הוא סטטי. בהיותו מופקע מכל תלות בזמן, הוא חל בתוקף שזה על כל המתרחש בזמן, לא כמסקנה אמפירית, כי אם כעקרון אפריורי. כנגדו פותח פס' ה, המתאר את החטא, כפועל בזמן עבר. החטא והאדם החוטא אינם תנאי המציאות, הם מקרה. ועל מקרה אפשר לדבר בודאות רק בלשון עבר, לאחר שנתרחש. לפני כן אין כל ודאות שיתרחש. החטא אינו במהותו של האדם, ולא

4 ר' מ"ד קאסוטו, תהלים ס"ח, תרביץ י"ב ע' 2—4.

1 טענה זאת, מדוע לא מנע ה' את תוצאות החטא על ידי מניעת החטא עצמו, מעלה ר' שמעון בר יוחאי: "קשה הדבר לאמרו, ואי אפשר לפה לפרשו. [משל, למה הדבר דומה?] לשני אתליטין, שהיו עומדים ומתגוששים לפני המלך. אילו רצה המלך — פירשן, ולא רצה המלך לפרשן, נתחנק אחד על חברו והרגו, והיה מצוחצח ואומר: מאן יבעי דיני קדם מלכא?" (בר' פ' כ"ב).

במהותו של העולם. הצדק הוא מדה חברתית, ונהיה יותר קרובים למנטליות של תקופת המקרא אם נאמר, שהצדק הוא מדה החלה על יחסי הברואים, ועל כן צדקו של ה' הוא רק בטוי מקרי למהותו. מהותו, שהוא שלם. משלמותו נובעת שלמות פעלו ושלמות הליכותיו עם הבריות — המשפט, הצדק והישר. החזרות מדגישות את הרעיון שבפסוק, שהוא אחד הרעיונות המרכזיים של השירה. את תקפו הכללי. מדגישות המלים: כל, אין.

ה' נזכר בפסוק שלש פעמים. במלה הראשונה, הצור, באחרונה הוא ובאמ' צעית — אל. הצור שבראשית הפסוק מסמן את הבורא<sup>2</sup>. ה"א היא כאן ה"א ההדגשה<sup>3</sup>. אל מציין את הכח האלקי הפועל בעולם, שאין ה' נקרא אל, אלא על שם כחו<sup>4</sup>. הוא — הנצחי, ההוה תמיד<sup>5</sup>.

פס' ה הוא ניגודו הגמור של פס' ד. כנגד תמים — שחת, לעומת צדיק וישר — עקש ופלתול<sup>6</sup>, לעומת נצחיותו של האל התמים, החטא הוא בן חלוף, ראשית, מפני שהוא, כאמור, מקרי. שנית, אין ההשחתה עוברת בירושה. הדור העקש והפתלתול שחת לו, ולעצמו, ולא בניו מומם. המום של האבות אינו עובר לבנים. כך משלים פס' ה את הרעיון של פס' ד. הכתוב מלמדנו את שני יסודות התהליך ההיסטורי. האחד, ביחס לה', שהוא תמיד צדיק וישר, והשני, ביחס לבני אדם, שהם לפעמים חוטאים וגם אז אין עומס החטא עובר מדור לדור<sup>7</sup>.

פירושים שונים של הפסוק הבליטו את אשמתו של האדם בחטאיו, לאמור — אין להטיל על ה' אשמה בשל חטאי האדם. כדי להתאים את הכתוב לפירוש, נזקקו מתרגמים לשינויים בגופו של הכתוב. ולפעמים קשה לדעת, אלה שנויים באו מידי מתרגמים, ואלה מבוססים על חילופי נוסחאות של הכתוב. ת"א, יב"ע ותר' ירוש' מתרגמים שחת — הבילו בל' רבים. וכן הנוסח השומרוני. גם המשך ת"א להון ולא לה מתאים לנוסח לא לו יותר מאשר ללו לא. הירונימוס מתרגם אף הוא בהתאם לנוסח המסורה Peccaverunt ei non filii eius. אמונה — אין לראותה כניגוד של עול, כי אז יהיה הביטוי אל אמונה ו אין עול טאוטולוגי. מוטב לראות את אמונה במונח של שמי י"ז, יב. וישר — בא כנראה כתכונה של השופט. קשה לדעת אם ישר כאן בא כחלק של הצמד צדיק וישר או אם יש לו משמע נפרד. דור — בא בהתאם לפירושנו ביחיד (עקש ופתלתל) וברבים (מומם). מצאנו דור

2 רמב"ם, מורה נבוכים ח"א פ' ט"ז: צור... הוא שם המקום, אשר ייחצבו ממנו אבני המקורים: הביטו אל צור חוצבתם (ישע' נ"א א). ואחר בן הושאל מזה הענין האחרון זה השם לשורש כל דבר והתחלתו... ולפי זה הענין האחרון נקרא ה' יתברך — "צור"... ונאמר: הצור תמים פעלו (דב' ל"ב, ד) ור' פי יהודה אבן שמואל שם.

3 וכן תהי' י"ה לא Ges.-K. 1260.

4 ד' BDB Lexicon ערך אל 7. וכן ר' יהודה הלוי: "אבל אל נגור מן אילות, וממנו יצאו כל הכחות" (כוורי מאמר ד' ט' ג).

5 והש' ישע' מ"ג, יג; מ"ה, ד; תה' ק"ב, כח; איוב ג', יט.

6 ר' שמי"ב כ"ב, כז; מיכה ג', ט.

7 אמנם, קורה שהוא עובר, כאשר יתבאר בפס' טו—יח. אבל אין ספק, שאחרי דורות של רשעים יכול לבוא דור צדיק. העולם אינו עתיד להשחת לחלוטין.

ביחיד (יואל א' ג ועוד) וברבים (ירמ' ב' לא) ומצאנו שמות עצם הנזכרים ביחיד וברבים באותו פסוק. כגון: עם (שמ' א' כ; שמב' ז' כד), גוי (שם, שם, כג). פס' ה מכוון אל דור המבול, בפס' ו מוכיח הכתוב את דור הפלגה. המשותף לשני הדורות, שלא מילאו אחרי ה' ולא נתנו גודל לאלהים. אדרבה, כל אחד מהדורות חטא ובוזה הכריז על פריקת עול. בין שהיה החטא בין אדם לחברו, כדור המבול, או בין אדם למקום, כדור הפלגה. אבל מכיון שחטא דור הפלגה היה מכוון בפירוש נגד ה', נוקט הכתוב בלשון לה' תגמלו.

הכתוב מכנה את ה' בכנוי "אב". יותר מאשר ה"קונה" או ה"עושה", הנרדפים עם הבורא (ישע' נ"א, יג) מבטא ה"אב" את היחס הרגשי שבין הבורא לנברא. ה' נותן לאנושות ורק לה, את אהבתו. אהבה זאת עומדת בתקפה למרות חטאיה של האנושות. שלשה חטאים חטאה האנושות בראשיתה. בימי קין והבל, בניו (פס' ה) הראשונים, בימי נח, הדור (פס' ה) הראשון, ובדור הפלגה, בימי העם (פס' ו) הראשון. ולמרות החטאים מתמדת אהבתו של ה'. אין הכתוב אומר "אביכם", כי אם אביך, להדגיש את היחס האבהי כלפי כל אחד. לאהבה זאת, למרות החטא, רומז פס' ו בנגינותיו. בשעה שהתנהגות העם מתוארת על ידי מלים מלרעיות סגורות (עם, נבל, לא חכם) מתואר ה' על ידי מלים מלעיליות פתוחות (אביך, קנך, ויכוננך). האנושות לא הבינה את תפקידה, וגם לאחר שנבלה שפתם והיו לעם נבל — לא חכמו. ה' לה'. הכתיב והקריאה, ובעקבות זה גם המובן, שניים במחלקת. "לה' תגמלו זאת" ר' שישא בנו של ר' אבא היה כותב ה"א למעלן ולמ"ד למטן. כלומר: הוי! הלה' תגמלו זאת? אחר כל הנסים שעשה לכם... שכחתם כל הנסים... והנחתם דברי תורה והתקעתם בדברים אחרים — הלה' תגמלו זאת? (שמ"ר פ' כ"ד). ר' שישא לא היה מפריד את ה"ה"א משאר המלה, אלא היה כותב אותה קצת מעל לשורה, ואת הלמ"ד שלידה — קצת מתחת לשורה, שלא כנהוג. על ידי זה היתה ה"ה"א נקראת, כביכול, פעמים. פעם בפני עצמה, כמלת קריאה של אנחה "הוי", ופעם כחלק של המלה כולה: "הלה'!". בתלמוד ירושלמי מתוארת הכתיבה באופן אחר: "ר' יושעיה בריה דר' חננאל אמר: צריך לכתוב ה"א למטה מארכובתו של למ"ד, הלה' תגמלו זאת — הא לה' תגמלו זאת. (ירושלמי מגילה פ"א הל' ט). הרי שלדעתו ה"ה"א באה כמלת קריאה השגורה בארמית והמצויה במקרא (בר' מ"ז, כג). בדרך זאת הלך גם ת"א בתרגומו "הא קדם ה' אתון גמלין דא", אבל תיב"ע לא תרגם במובן "הרי" כי אם "האפשר?" לפי פ"ז זה יכול היה להיות הכתיב "הלה'" ללא כל הפרדה. ואמנם ישנם כתבי יד, המגויים ע"י די-רוסי<sup>8</sup>, אשר בהם הכתיב הוא "הלה'". לסוג זה של נוסחאות, אשר בהן המובן של ה"ה"א הוא השאלה, יש להוסיף את מסורת הנהרדעים, הכותבים הלה' ומובנו "הלה'?"<sup>9</sup>

ההבדלים שבניקוד הם, כנראה, תוצאה של הכתיבים השונים. אלא שבמרוצת הזמן הצטרפו זה לזה ניקודים וכתיבים שאינם שייכים יחד. הניקודים המתאימים לכתיב הם: (1) הַל (2) הֶל. אנו מוצאים גם הֶל. נבל — נפעל הוה של בלל.

8 de Rossi, Variar lectiones etc., Parma 1785, vol II p. 65  
9 ר' B.D.B. Lexicon, ערך הל.

ז. זכר ימות עולם  
 בינו שנות דר־ודר  
 שאל אביך ויגדך  
 זקניך ויאמרו לך:

הכתוב מזרז את העם כולו וכל יחיד שבו (זכור... בינו) לעסוק בהיסטוריה. כמובן לא כבמדע, ואף לא כבמורת דרך החיים (Historia magistra vitae), כי אם כתולדות התגלות ה' והשגחתו בעולם.

אפשר להבחין בין שלש גישות יסוד בתפיסת פעולתו של ה' בהיסטוריה. א. התפיסה של ההנהגה הנסית הגלויה. ב. התפיסה של ההנהגה הנסית הנסתרת. שאפשר לכפור בקיומה ביחס לכל מאורע לחוד, אולם היא מתחייבת מתוך הכרת ההיסטוריה כשלמות אחת. ג. העדר כל פעילות אלהית בהיסטוריה.

אם היתה הנהגה נסית גלויה, התגלות, די לזכור את העובדה, כדי להודות בה. אם היתה וישנה הנהגה נסית נסתרת, יש לבין את ההיסטוריה, לחדור את מעבר לעובדות, כדי להכיר בה. ג. ייתכן, שקיימת הנהגה אלהית אולם, היא נסתרת עד כדי כך, שאין בכחן של העובדות הידועות לחייב את קבלתה.

הכתוב מדבר על זכירת ימות עולם. אין הכוונה כמובן, שמישהו שומר את זכרון ימות עולם כזכר חוויתו האישית. הכוונה לזכרון שבמסירה ההיסטורית. ומסירה היסטורית מותר לפקפק בנאמנותה. הרישא של הפסוק דנה במאורעות שהתגלות האלהית שלהם ודאית, אולם מהימנות התרחשותם ניתנת לספק. נחוצה אמונה באמיתותם. החלק השני של הפסוק עוסק במכלול ההיסטוריה כולה, גם במאורעות שאמיתותם אינה מפוקפקת, אולם אפים האלהי אינו מבואר — נגלה. רק עיון מעמיק מגלה את תכונתם האלהית (ר' פס' לט).

ויתכן שאפשר להסביר את כל ההתרחשות ההיסטורית ללא הנחת השגחה אלהית.

ח. בהנחל עליון גוים  
 בהפרידו בני אדם  
 יצב גבלת עמים  
 למספר בני ישראל:

בפס' א—ז ישנם רמזים למאורעות בודדים, אבל לא היתה בהם היסטוריה. הפסוקים אינם מרצים סיפור רצוף של ההיסטוריה, והמאורעות שנרמזו בהם לא באו אלא כדי להדגים פעולתו של ה' בהיסטוריה. פס' ח מתחיל בהיסטוריה רצופה. ראשיתה של ההיסטוריה — דור הפלגה, בו מופיעים לראשונה הישים והמושגים האפייניים למסכת ההיסטוריה האנושית. בפס' ח ישנן 4 מלים: גוי, בהפרידו, גבולות, עמים, הנזכרים לראשונה במקרא בס' בראשית פ' י'—יא. הכתוב מלמדנו שנוסף על עקרון הצדק הפועל בהיסטוריה, ושהוכרז עליו בפס' ד, פועל בה גם עקרון שני, שבדרך בלתי מדויקת נוכל לקרוא לו בשם עקרון בחירת ישראל.

המחצית השנייה של הפסוק מעוררת קשי: מה היתרון, ולמי, בהתאמת גבולות העמים למספר בני ישראל אשר, בעת הצבת גבולות העמים, עוד לא באו לעולם? אין פלא, שמספר מפרשים בקשו לפרש את המלה "עמים" כמתיחסת אף היא

לישראל<sup>1</sup>. כלומר, שה' הנחיל לעמו ארץ, אשר מדתה התאימה למספר בני ישראל.

נראה להלן, שהכתוב בא להראות על יסוד מעשה אלהי, את מדת אהבתו של ה' לישראל. בטרם בא עם ישראל לעולם, עוד לפני האבות, הכין ה' לעמו את ארץ נחלתו.

הכתוב מלמדנו גם עקרון שיטתי. אם ההיסטוריה היא סיפור המאבק של האדם והטבע, כשלונותיו במאבק זה והישגיו הטכנולוגיים — ניתן להבין את מעשי האדם כתגובה ראשונית למציאות הטבעית וכתגובה משנית למציאות הטכנולוגית שהוא יצר אותה. קר לו — הריהו בונה בית, רעב — הריהו מגדל מזון. ההיסטוריה כסיפור הנהגת העולם על ידי ה' רואה את הדברים אחרת. למה נבראו צמחים וחיות? כדי למלא את התפקיד שהועיד להם ה'. התפקיד נודע לאחר שנבראו, עם בריאת האדם, אבל הוא היה הסבה האמתית להבראם. אם נמשיך בקו מחשבה זה נוכל לומר, שאין אנו יכולים לדעת את תפקידם האמתי של היצורים ואת משמעותם האמתית של המאורעות, כי ייתכן שהם חבויים בגנזי העתיד. אנו, יש בידינו רק אינטרפרטציה סיבתית של ההיסטוריה, האינטרפרטציה האמתית, התכליתית, נעלמה מאתנו. ייתכן, שההיסטוריונים שלאחר דור הפלגה יכלו לתת הסבר למספר עמי כנען ולהתישבותם במקום שהתישבו. הכתוב מעמידנו על הטעות. הסיבה האמתית לא נודעה, אלא מאות שנים אחר המעשה.

ל מספר בני ישראל — לדעת תיב"ע ורש"י הכוונה לשבעים נפש שירדו למצרים, כנגד 70 אומות (בר' י', ב—ט). לדעת אחרים — הכוונה ל"ב השבטים, כנגד כנען ו"א בניו (בר' י', טו—יט).

כבכל השירה מונח גם כאן נוסח המסורה ביסוד פירושונו.

ט. כי חלק ה' עמו

יעקב חבל נחלתו:

ההתחשבות המיוחדת בעם ישראל מנוסחת מחדש בפסוקנו בתוספת רעיון. במרכזו של פס' ח עמדו הגוים והעמים, בני ישראל הופיעו בסופו של הפסוק, כשם שהופיעו בהיסטוריה בסופה של התקופה אליה רומז פס' ח. בפס' ח אינם אלא גורם בהיסטוריה, בפס' ט הם עומדים במרכזה. ההבדל שבין פס' ח ופס' ט הוא כהבדל שבין עליון על כל גוים הארץ (דב' כ"ו, יט; כ"ח, ט), המניח שההבדל בין ישראל והעמים הוא הבדל של דרגה, ובין עם קדוש (שם י"ד, ב, כא; כ"ו, יט), הרואה רק את עם ישראל כעם שיש בו קדושה. כל האחרים הם חולין גמורים. חלק ה' וחבל נחלתו מציין את מעמדו הבלעדי של ישראל. כביכול, אין לה' בעולמו אלא ישראל בלבד. לבלעדיות זאת יש גם בטוי לשוני-ספרותי בפסוקנו. אין בו זכר לעמים אחרים. בעולמו של פס' ט יש רק שניים — ה' וישראל.

י. ימצאהו בארץ מדבר  
ובתהו ילל ישמן  
יסבבנהו יבונגהו  
יצרנהו כאישון עינו :

השירה אינה מזכירה את שעבוד מצרים. שהרי השירה מספרת את חסדי ה' לישראל בראשית היותם לעם. חסדים אלה הם היסוד לתביעה לקיים את מצות ה'; ה' הביא את ישראל לעולם והטיב לו והעם חייב לגמול לו ולציית. חסדי ה' אינם מתישבים על נקלה עם שעבוד מצרים. במה חטאו אבותינו, שה' הורידם למצרים והעבידם שם? ואם לא חטאו וסבלם היה סבל חנם, הרי ה' חייב לפצות את בניהם ולהטיב להם, ואין פיצוי זה מחיים אותנו לכלום. אמנם, אפשר לגלות את גלות מצרים, אם מטעמים מוסריים<sup>1</sup>, ואם מטעמים תועלתיים<sup>2</sup>, אולם נראה שלא זאת היתה מסורת סיבות השעבוד, המקובלת בעם, והכתוב התעלם מהשעבוד מכל וכל<sup>3</sup>. השפעה לשונית ישירה בין השירה ובין תה' ק"ה כמעט אינה קיימת. פרט לדמיון בין תה' ק"ה, יא ודב' ל"ב, ט. גדול יותר הדמיון בתוכן, הנובע, כנראה, ממגמה דיקטית משותפת. שני הפרקים מספרים על יחס ה' לאבות ובשניהם תופס ישוב ארץ ישראל מקום מרכזי<sup>4</sup>.

ולא רק את תקופת מצרים אין השירה מזכירה, אין השירה מזכירה את קריעת ים סוף, וגם כאן נעוצה הסבה בהלך המחשבה של השירה. התיזה של השירה — שחטא העם בא בעקבות השפע. והכתוב מלמד על ידי פס' י, שהן מטעמים דתיים והן — היסטוריים, לא היתה כל הצדקה לעויבת ה'. הטענה, שהושמעה כלפי ירמיהו (יר' מ"ד, יז—יח), אין לה יסוד. בהלך מחשבות זה אין כל תפקיד לקריעת ים סוף ולברית שבין ה' לישראל. גם מעמד הר סיני, אם אמנם הוא נרמז, כדעת אחדים מן המפרשים במלה יבונגהו, אינו מזכיר את מתן התורה כברית הכוללת התחייבות<sup>5</sup>, כי אם על מתן בינה, חסד נוסף מאת ה'.

לפי תר' אונק' מתאר פס' י את הדרך בה התבטא במציאות הרעיון של פס' ט. רש"י משלים, שהבחירה לא היתה מקרית. כך מפרש את הפסוק, כנראה, גם הגביא הושע (הושע ט', י).

ימצאהו — הרי לא מצאם, כי אם הביאם שמה! קושי זה מדריך כנראה את רש"י בפירושו. ת"א מפרש כנראה ע"פ במ' י"א, כב ויהושע י"ז, טו. לפי זה יש למלה מובן של dativ אע"פ שצורתה היא accusativ. והש' דב' כ"ו ו' וירעו

1 כגון רמב"ן, בר' י"ג, י.

2 כגון רנ"ק, מורה נבוכי הזמן, שער ח', ע' מ"ג במהדורת ש. ראבידוביץ.

3 בדומה לכך — תהלים ק"ה.

4 ר' מ. פרנק, שירת האזינו, תרביץ י"ח ע' 130. כאן גם השלמה לדעתו של פרנק על מעמדה המרכזי של יציאת מצרים במחשבת הגבואה. אמנם, יציאת מצרים תופסת מקום מרכזי בתורת ישראל. אולם מצאנו, הן בתה' ק"ה והן בתה' ע"ה, זכרון לגלות מצרים ולמכות מצרים ללא הזכרת השעבוד. וכן מצאנו בירמ' ב', א ול"א, א, שלצורך פיתוח הרעיון התאיולוגי התעלם הנביא לחלוטין מתקופת השעבוד.

5 אייכרוד ובית מדרשו, הוואים כברית בין ה' וישראל את בסיס היחסים שבין ה' וישראל, נוטים לראות בהם של אב ובנו, הנזכר בשירה, את הבטוי לברית. כי על ידי כברית אמץ ה' את ישראל לו לבן, (W. Eichrodt, Theol. d. a. Testaments II-III 5 p. 330).



אותנו" ות"א שם. לפי הושע ט', י ולפי רש"י נשאר המלה במובן של accusativ.

ת הו — לא דרך לכן תה' ק"ז, מ = א י ו ב י"ב, כד.

י ל ל — אין ילל או יללה מציינים במקרא את קולן של חיות. בדרך ההאנשה הם מוסבים על תוגת ברושים ואלוני הבשן (זכריה י"א, ב) זאניות (ישע' כ"ג, א). כאן אולי על קולו הנוגה של רוח המדבר.

י ש מן — לדעת לוי: A. J. Levy: The Song of Moses, Baltimore, 1925 לפסוקנו, מקום משב רוחות וקרוב — לדעתו — לשרשים: נשב, נשמ, נשף. אולם הדגש במ"ם פוסל פירוש זה.

י ס ו ב נ ה ו — ייתכן, שהמלה רומזת לשמ' י"ג, יח; י"ט, יב. אולם פי' זה אינו מתישב עם הפסוק כלו, המתאר את מעשי ה' ולא את התנהגות ישראל. וייתכן, שה' הקיף את ישראל להגנתם (יצרנהו). לפירוש זה אין ראיה בכתוב. הגו"ן הנוספת שבי ס ו ב נ ה ו ובי צרנהו היא תוספת להדגשה המצויה בבנין קל (GK 58 L) ובבנין פעל (תה' נ', כג; ע"ב, טו).

י"א. כנשר יעיר קנו

על-גוזליו ירחף

יפרש כנפיו יקחהו

ישאהו על-אברתו:

מאורעות היסטוריים אשר זכרם לא נשתמר בספרי נביאים ראשונים, נרמזים בספרי נביאים אחרונים (ר' הושע י', יד ועוד). גם סיפורי עלילה היו ידועים בעם, ורק רמזים מפוזרים פותחים לפנינו אשנב להכירם. בלי ספק, גם סיפורים על חיות ועופות, Bestiarii למיניהם, היו מצויים בעם. ארחות חייהם, האמתיים או המדומים, של חיות הבר, סיפקו חומר לממשלי המשלים. לפעמים היו הסיפורים ידועים עד כדי כך, שהממשל לא היה צריך להביא את המשל בשלמותו, והמשל הובן ברמיזה. כאשר נשתכח הסיפור הזואולוגי, המונח ביסוד המשל, נשתכח גם הנמשל. בירמ' ח', ז וי"ז, יא באים המשל עם הנמשל, אבל שם י"ב, ט בא המשל רק ברמז, ויש להבינו מתוך המשל<sup>2</sup>. הנשר, העוף האגדי למחצה, היה בין הנושאים החביבים על ממשלי המשלים, ועל כן לא היה צריך הכתוב, שדבר בהוה, לספר באריכות על דרכו המיוחדת של הנשר עם גוזליו, והסתפק ברמז. חוסר הבהירות במשל נותן מקום לפירושים שונים. לפי פירוש אחד, הנשר מרחף על קנו ובחר לו מתוכו גוזל אחד, אותו הוא מטפת, ואת השאר הוא זונה. כך אפשר להבין את צורת

1 ר' מ.ד. קאסטר, שירת העלילה בישראל, כנסת ח' ע' 121—142.

2 לפעמים השלימו חז"ל את המשלים, כגון איוב כ"ט, יח בכ"ר י"ט ואיוב ל"ט, א — שם ט"ו, אם כי לא ברור אם ההשלמה המדרשית היא גם המכוונת במקרא. לפעמים מופיע המשל בשתי גרסאות, מקוצרת, המובנת רק לבני התקופה, ומלאה, המובנת גם לנו. במס' עירובין כ"ב, אומר רבא: "מי שמשים עצמו אכזרי על בניו ועל בני ביתו, כעורב" ואין רבא אומר, מנין לו, שהעורב אכזרי. המדרש השלם מובא בתנחומא (מהר" ש. בוכר, עקב, פר' ג) "ומנין שהעורב אכזרי על בניו? ... כשהעורב מוליד, הוא מוליד לבנים, ואומר הוכר לנקבה, שעוף אחר בא עליה והן מואסין אותו ומניחין אותו".

3 ר' תה' ק"ג, ה; ישע' מ', לא B. D. B. Lexicon קראו Griffon

היחיד של יקח הו אחר הרבים של גזול יו<sup>4</sup>. פירוש אחר — הנשר מטפל בכל גזוליו בשוה, אלא שבשעה שהוא משיאם, הריהו משיאם אחד, אחד, בחרדה אבהית. הנמשל מובן לפי כל אחד משני הפירושים. למרות הדמיון הלשוני, ישנו הבדל רב בין פסוקנו ובין שם' י"ט, ד. שם משל הנשר מדגיש את מהירות התנועה ההמונית אל ה' והתשתית הרגשית של התמונה מועטת. בפסוקנו התמונה היא של נשר הנושא גזול בודד. היסוד הרגשי שבתמונה חזק עד מאד, מתאחדים בה האהבה והכח. ההכרעה בין שני הפירושים קשה. פס' יב מטה כלפי הפירוש הראשון; המדרש הרואה בנשר את האב המרחם על גזוליו כולם — כלפי השני<sup>5</sup>.

י ע י ר — בישע' מ"ב, יג; מ"ה, יג; יואל ד', ז; איוב ח', ו נראה מובנו של השרש "עור" — ולעודד ולחזק. ייתכן, שזהו מובנו גם כאן.

י פ ר ו ש כ נ פ י ו — הפירוש המקובל, שהנשר פורש את כנפיו כדי לשאת את גזולו — קשה. הרי בראשית הפסוק נאמר, שהנשר מרחף, אם כן, כנפיו פרושות. ומה ענין פרישת הכנפים הנוספות? מיעוט הידיעות על אורח חיי הנשר, כפי שידעוהו בימי המקרא. אינו מרשה לפרש בודאות. אולם ייתכן, שהמלה כנפיו מכוונת אל הגזול, כלומר, הנשר המלמד את גזוליו לעוף, מלמדם תחילה כיצד לפרוש כנפים. פירוש זה מקביל את פס' י לפס' יא, כדלקמן:

יסובבנהו	יבוננהו	יצרנהו כאישון עינו
על גזוליו	יפרוש כנפיו	ישאהו על אברתו.

יב. ה' בדד ינחנו

ואין עמו אל נכר:

אין להכריע מתוך פס' יב, אם ה' הוא בדד, או ישראל. אין גם להכריע אם במלים אין עמו הכוונה, שאין אלילות בישראל, או שאין ה' זקוק למסייעים. דר'משמעות זו אין ליחסה לחסכון, שנהוג הכתוב במלות יחס; יש לה גם תפקיד תוכני. הכתוב מתאר את ההרמוניה השלמה שבין ה' וישראל — אין בעולמו של האחד, אלא השני. כיצד יש להבין את צורת העתיד שבפסוק? ייתכן, שהדברים מכוונים לתקופת הנידודים במדבר, והעתיד מציין את הבדידות המתמדת בעבר (רש"י בפירוש הראשון, ראב"ע) או שהכוונה לכיבוש הארץ (יב"ע) או שהדברים הם נבואה לעתיד רחוק (ת"א) או שהכתוב מכריז על חק נצחי בתולדות ישראל (רש"י בפירושו השני). אם אמנם כוונת הפסוק לדור המדבר, נוכל ללמוד ממנו דבר נוסף. הכתוב אינו רומז כלל לחטאים הרבים של דור המדבר. מדוע? כי בחשבונה הכללי של ההיסטוריה נמדד ערכה של כל תקופה על פי התרומה, שהיא תרמה לתוכנה הספציפי של האומה. אין תקופת החסד מחייבת שיהיו העם כולם כאחד צדיקים גמורים כל ימיהם. יש להבחין בין היסטוריה כשיחזור העבר, ובין היסטוריה כהערכת דורות ראשונים על ידי אחרונים. ההיסטוריוגרפיה המקראית היא תמיד לפי הדרך השניה.

4 GK בסי' 145 | בו הוא מביא רשימת פסוקים שמצויה בהם צורת יחיד דיסטריבוטיבית, אינו מוכיר את פסוקנו.

5 גם אגדת הנשר המרחף מצויה בכינוי בשתי נוסחאות. המלאג — בספרי לפסוקנו, והקצרה — בילקוט שמעוני רמז תתקס"ג.

(ההמשך יבוא)