

בין "אֲשֶׁרִי כָּל יָרָא ה'" לבין "יְבָרַךְ גְּבַר יָרָא ה'" – תהילים קכ"ח

(א) שיר המעלות

א	אֲשֶׁרִי כָּל יָרָא ה' הַחֲלֹךְ בְּדַרְכָּיו.
ב	ב (ב) יִגִּיעַ כְּפִידָּ כִּי תֹאכַל אֲשֶׁרִיד וְטוֹב לָךְ.
ג	ג (ג) אֲשֶׁתֶּךָ כִּגְפֹן פְּרִיָּה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתְךָ
ד	ד בְּנִיד כְּשֶׁתְּלִי זִיתִים סְבִיב לְשַׁלְּחָנְךָ.
ה	ה (ד) הִנֵּה כִּי כֹן יְבָרַךְ גְּבַר יָרָא ה'.
ו	ו (ה) יְבָרְכֶךָ ה' מִצִּיּוֹן וְרֵאָה בְּטוֹב יְרוּשָׁלַם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ.
ז	ז (ו) וְרֵאָה בְּנִים לְבָנֶיךָ שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל.

א. מבוא

מזמור קכ"ח (כמו גם קודמו, מזמור קכ"ז) שייך לקבוצת מזמורים לא גדולה בספר תהילים, המכונים 'מזמורי חכמה'. מזמורים אלו, מטרתם לחנך להשקפת עולם ראויה, להטיף לקוראיהם את חכמת החיים המקראית, בדומה למה שעושים ספר משלי וספרי חכמה נוספים במקרא. בעוד שרוב רובם של מזמורי תהילים מבטאים יחס בין האדם לאלוהיו, עוסקים מזמורי החכמה בהדרכת האדם בדרכי החיים (ואין צריך לומר שאלו הם חיים שיש בהם נוכחות אלוהית מתמדת). כיוונם של רוב מזמורי תהילים – אֲנֹכִי הוּא, מן האדם אל האל; כיוונם של מזמורי החכמה (ושל

ספרות החכמה המקראית בכלל) הוא אופקי, מן האדם אל האדם.¹ אף מזמורנו פונה לנמען אנושי כדי להחכימו ולהדריכו בדרכי החיים: כיצד עליו לנהל את חייו, ומה הם החיים האידאליים שאליהם עליו לשאוף.²

ב. קשיים וספקות בהבנת המזמור

מזמור קכ"ח כתוב לפנינו (בראש העיון) כדרך שנכתב שיר: בשורות קצרות ובחלוקה לשבעה בתים. מילות המזמור מובנות כולן, ואחדותו הרעיונית בולטת לעין: כולו עוסק באיש ירא ה', ובחיים האידאליים שהוא זוכה להם. כבר בקריאה ראשונה ניתן להיווכח בהתפתחות שיש בין בתי המזמור: בראש המזמור מדובר על טובתו האישית של ירא ה' ועל טובת משפחתו (בתים ב-ד), ואילו בסופו זוכה ירא ה' לראות בטוב ירושלים ובשלום על ישראל (בתים ו-ז). ובכן, מה נותר עוד לחשוף במזמור כה קצר וכה פשוט?

ראשיתה של כל העמקה היא באיתורו של קושי. שאלות וקשיים הם הפתח להבנה ולגילוייה של משמעות הנסתרת מן המעיין במבט שטחי. הבה נתבונן בגופים שבהם משתמש המזמור ביחס לאיש ירא ה'. בבית א' מדובר עליו בגוף שלישי-נסתר: "אשרי כל ירא ה'", ואילו בהמשך פונה אליו המזמור כנוכח: "יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך", וכך הלאה גם בבתי הבאים.

ניתן היה לבאר תופעה זו בכך שבית א משמש כותרת למזמור, ובו מוצג נושא – האיש ירא ה' – בדרך אובייקטיבית בגוף שלישי. ואילו לאחר הכותרת העניינית

1. מלבד שני המזמורים שצוינו למעלה – קכ"ז-קכ"ח, יש לציין עוד את המזמורים הבאים: א', (ל"ד), ל"ז, מ"ה, מ"ט, (ע"ח), קי"ב, קל"ג. בסוגריים ציינו מזמורים שיש להסתפק ביחס אליהם. אבי הורביץ דן בספרו **שקיעי חכמה בספר תהילים**, ירושלים תשנ"א, בזיהוי מזמורי החכמה בספר תהילים מזווית הראייה של חקר הלשון. שם, בפרק הראשון נמצאת סקירה ביקורתית של גישות החוקרים שקדמוהו, ואשר דנו על שיטת הזיהוי של מזמורי החכמה בתהילים ועל היקפם. שם, בעמ' 128 מובא נספח ובו טבלה סינופטית שבה מוצעות שיטותיהם של עשרה חוקרים מתחילת שנות השלושים של המאה העשרים ועד אליו, בדבר זיהוים של מזמורים בספר תהילים כמזמורי חכמה. העיון בטבלה מלמד שרק על חמישה מזמורים מסכימים רוב של שמונה חוקרים או יותר, והם: א', ל"ד, ל"ז, מ"ט, קי"ב. אף היקפם של מזמורי החכמה בספר תהילים נתון במחלוקת בין המרבים (ארבעה עשר) לממעייטים (חמישה-שישה). ברשימה שהבאנו בראש הערה זו לא הלכנו בעקבות שיטה מסוימת, ולא נכנסנו בעובי הקורה של הדיון המתודולוגי בשאלת הדרך שאותה יש לנקוט בזיהוי מזמורי החכמה. מה שעמד לנגד עינינו הוא, ראשית לכול, 'הנמען' שאלי מופנה המזמור – ה' או האדם, וכן תוכנו וסגנונו של המזמור. נושא זה ראוי לדיון יסודי ואין אנו מתיימרים לעשותו, ועל כן אין לראות ברשימת המזמורים שהצענו, אלא ביטוי לרושם ראשוני שהתרשמנו מן המזמורים הללו.
2. בכך משתייך מזמורנו לקבוצת מזמורים שניתן לכנותם מזמורי 'אשרי', הכוללים גם את מזמורים א'; קי"ב; ואף את המחצית השנייה של מזמור קכ"ז.

הזאת, ממשיך המזמור בפנייה אל נוכח ובכך הוא יוצק חיות דרמטית לרעייונו. אולם אם כך הדבר, כיצד נבאר את חזרת המזמור לדבר על ירא ה' בגוף שלישי בבית ה – "הנה כי כן יברך גבר ירא ה'"? ומדוע שוב חוזר המזמור לדבר אליו כנוכח בבתים ו-ז עד לסיום המזמור? מה פשר המעברים הללו מגוף לגוף החוזרים במזמור פעם אחר פעם?

ועוד נוסיף ונשאל: בבית ה נאמר "הנה כי כן יברך גבר ירא ה'". התיבות "כי כן" משמשות ככל הנראה ככינוי רומז – 'כמו כן'. אולם למה רומזות תיבות אלו, האם לטובות המתוארות לעיל, בבתים ב-ד, או שמא לטובות המתוארות להלן, בבתים ו-ז? לשון אחר: האם בית ה מהווה סיכום לקודמיו או שמא הוא מבוא לבאים אחריו? לדעת המאירי רומזות תיבות אלו לנאמר בבתים ג-ד. ונראה שכך סבור גם רד"ק, וכך סבורים גם מפרשים חדשים אחדים. אולם מכלל ספק לא יצאנו. לבסוף נציג ויכוח בין פרשנים ביחס למשמעותו של בית ב:

יגיע כפִּיךָ כִּי תֹאכַל אֲשֶׁרִיךָ וְטוֹב לְךָ.

מה פירושה של התיבה 'כי' במשפט זה?

משתי דרשות חז"ל לפסוק זה, ברור שהם הבינו אותו כמשפט תנאי: 'יגיע כפיך אם תאכל, אשריך וטוב לך'. או 'יגיע כפיך כאשר תאכל, אז אשריך וטוב לך'. במסכת אבות פ"ד מ"א דרש בן זומא:

איזהו עשיר? השמח בחלקו. שנאמר: 'יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך'.

דרשה דומה, אך מורכבת יותר, דרש רבי חייא בר אמי משמו של עולא במסכת ברכות ח ע"א. דרשה זו מנגידה את בית א לבית ב: בבית א נאמר "אשרי" על ירא ה' ההולך בדרכיו, ואילו בבית ב נאמר "אשריך וטוב לך" על האוכל מיגיע כפיו, ומכאן:

גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים. דאילו גבי ירא שמים כתב 'אשרי איש ירא את ה'.'³ ואילו גבי הנהנה מיגיעו כתיב 'יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך' – 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' – לעולם הבא. ולגבי ירא שמים – 'וטוב לך' לא כתיב ביה!⁴

3. הפסוק המצוטט בגמרא – וכך הוא בכל כתבי היד – הוא אמנם תהילים קי"ב, א "אשרי איש ירא את ה'", אך נראה ברור שהכוונה לפסוק במזמורנו "אשרי כל ירא ה'", והפסוקים נתחלפו בגלל דמיונם הרב. טענה זו נובעת מכך שעיקר כוונת דרשה זו הוא להנגיד בין שני פסוקים סמוכים במזמור קכ"ח, ולא בין שני פסוקים רחוקים זה מזה שאין ביניהם כל יחס. והרי פסוקים שבהם נאמר 'אשרי' מצויים בספר תהילים לרוב. ואכן, במדרש תהילים למזמורנו (קכח א, מהד' בובר עמ' 513) וכן בילקוט שמעוני על המזמור (רמז תתפא), מובא מאמרו זה של ר' חייא ובו מצוטט הפסוק ממזמורנו.

4. למרות הדמיון בין דרשתו של עולא לזו של בן זומא נראה שמגמתן שונה: בן זומא משבח את האוכל מיגיע כפיו ומסתפק בכך – "השמח בחלקו". המידה הנגדית לאיש זה היא דמותו של 'העשיר' במשמעות הרווחת – המקבץ ממון עוד ועוד ואינו מסתפק במה שיש לו. עולא,

תפיסה זו של פסוקנו – כמשפט תנאי (אך ללא הלבוש הדרשני המובא בדברי עולא) מאפיינת את מפרשינו הראשונים (וראה לדוגמה את דברי רד"ק והמאירי המובאים לעיל בהערה 4).

אך הנה בין הפרשנים החדשים קם ערעור על פירוש זה. הנה דברי צבי פרץ חיות:

'יגיע כפיך כי – יש מפרשו מעין 'אם'... ואינו מחוור, שאינו תנאי אלא ברכה: 'אתה תאכל יגיע כפיך, ולא תתן יגיעך לאחר', כן פרשוהו השבעים. ...ויש מפרשו לשון חיזוק: 'כן, אמת הדבר' [= יגיע כפיך אכן תאכל]...ועיין בניגוד לכתובנו לעיל ק"ט, יא: 'יבזו זרים יגיעו'.⁵

חזר על פירוש זה והרחיבו שלמה דב גויטיין:

בארבע ברכות נתברך האיש [= ירא ה'] במזמורנו: הראשונה – 'יגיע כפיך כי תאכל' – שיזכה ליהנות מפרי עבודתו... רבים הבינו מלת 'כי' בפסוק זה במובן 'כאשר'... כך הבין גם... עולא בדרושו המפורסם במסכת ברכות... אך פשוטו של הפסוק הוא אחר: 'כי' במשמעות 'אכן'... ושיעורו של הכתוב הוא כך: אשרי כל איש ירא ה', כי אכן... יגיע כפיך תאכל.

מה טיבה של ברכה זו? ...לפנינו השאלה הגדולה... והיא כיצד אפשר להבטיח לאדם העמל את השכר המגיע לו.⁶

לפנינו אפוא לא רק שני פירושים שונים לתיבה "כי" במשפט הנידון, אלא שתי תפיסות שונות של כוונת המשפט כולו (ואולי גם של משפטים נוספים במזמור): האם המזמור מאפיין כאן את מידותיו הטובות של ירא ה' ההולך בדרכיו, או שהוא מפרט את גמולו של איש זה?⁷ ובכן, כיצד נכריע ספק זה?

לעומת זאת, מנגיד את הנהנה מיגיעו לירא השמים. ניגוד זה מצריך הבהרה: האם הנהנה מיגיעו אינו ירא שמים? או האם ירא שמים אינו יכול ליהנות מיגיעו? נראה שכוונת עולא לירא שמים העוסק בתורה ובטל ממלאכה, ונהנה מיגיע כפיהם של אחרים. השקפתו של עולא דומה אפוא להשקפת הרמב"ם, שאותה ניסח בחריפות בפירושו למסכת אבות פ"ד מ"ו. שני מפרשים ראשונים פירשו את דברי המזמור בעקבות חז"ל, אולם המעיין היטב בדבריהם ייווכח שהראשון שבהם – רד"ק – פירש בדומה לדרשת עולא, ואילו השני – המאירי – פירש בדומה לדרשת בן זומא, כפי שביארנו את ההבדל בין שתי הדרשות:

רד"ק: "סיפר על הנהגת מחייתו [= של ירא ה'], כי הטובה הוא שיחיה ממלאכתו ולא יהנה מאחרים כל זמן שיוכל לייגע עצמו במלאכה".

מאירי: "ופירט [= את מדותיו של ההולך בדרכי ה']: שאינו נבהל להון, אבל אוכל יגיע כפיו בכישרון המעשה".

5. צ"פ חיות, **תנ"ך עם פירוש מדעי**, הוציא א' כהנא, ז'טומיר תרס"ג.

6. ש"ד גויטיין, **עיונים במקרא**, תל אביב תשכ"ז, הביאור לחומש האחרון של ספר תהילים, עמ' 202-203.

7. סיוכום ממצה של הוויכוח הפרשני הזה ראה: ע' פריש, **יגיע כפיך – יחס המקרא אל העבודה**,

נדמה כי הרושם הראשון שהתרשמנו, כי מזמורנו הוא נטול קשיים, אין לו בסיס עתה: העלינו כאן שלושה קשיים או ספקות, והללו מורים למעיין כי עדיין לא יצא ידי חובתו ביחס להבנת המזמור.

ג. מבנה המזמור – שתי מחציותיו

שאלה חשובה שעדיין לא עלתה בעיונו היא, האם ניתן לחשוף במזמורנו קיומו של מבנה ספרותי, התואם את המקובל במזמורי תהילים רבים אחרים? המבנה האופייני הוא כזה שיש בו שתי מחציות דומות זו לזו באורכן, הניצבות זו מול זו בהקבלה.⁸ הקבלה זו יכולה להיות מבחינת תוכנה ניגודית, ויכולה להיות הקבלה שיש בה דמיון תוכני בין שתי המחציות, כשהמחצית השנייה מקדמת ומפתחת את זו הראשונה. מבחינת הסדר הפנימי של הרכיבים שמהם בנויה כל אחת משתי המחציות, יכולה ההקבלה ביניהן להיות כיאסטית או ישרה.⁹

חשיפת מבנהו של מזמור עשויה להועיל, לא רק להבנתו הכוללת כיצירה אחדותית – כשיר שבו מעוצבת אידאה, אלא גם לפתרון בעיות פרשניות מסוגים שונים. אפשר אפוא שחתירתנו לעמידה על מבנהו של מזמורנו תסייע בידינו גם

תל אביב תשנ"ט, עמ' 97-99.

8. ש"ד גויטיין (לעיל, הערה 6) אינו תופס כך את מבנה מזמורנו, אלא רואה בו מבנה ליניארי המתפתח מראשית המזמור ועד לסופו. הנה מקצת דבריו:
"בארבע ברכות נתברך האיש הזה [= ירא ה' ההולך בדרכיו] במזמורנו: הראשונה – 'גיע כפיך כי תאכל' – שיזכה ליהנות מפרי עבודתו – [= וכבר הבאנו דבריו בעניין זה]. שנייה לה היא ברכת המשפחה. 'אשתך כגפן פריה בירכתי ביתך'... 'בניך כשתילי זיתים סביב לשלחנך'... הברכה השלישית – ברכת המולדת. היא נאמרה פעמיים: בפסוק ה' 'ברכך ה' מציון וראה בטוב ירושלים כל ימי חיך' ובסוף המזמור... 'שלוש על ישראל'. אין ההצלחה בחיים הפרטיים שלמה אלא אם כן בא עמה שלום של כל האומה... הברכה האחרונה היא אריכות חיים. אין המשורר אומר זאת בצורה פשוטה ומפורשת, אלא במילים 'וראה בנים לבניך שלום על ישראל'. חיים ארוכים כשהם לעצמם, אין להם ערך. אבל אם יש בהם ברכת הבית וברכת המולדת, אין לך ברכה גדולה מהם. עבודה, משפחה, מולדת, אריכות חיים – כל אלה הם מטוב העולם הזה, ורק מערכיו האלמנטריים ביותר... [ומכאן] למסקנה, כי הקניינים היסודיים של החיים הם גם טובם העליון".

דיון מפורט על מבנה המזמור, שבו מוצגות שיטות שונות, מובא במאמרו של ש' ורגון, 'גמולו של ירא ה' – מזמור קכח בתהילים', בית מקרא סח, תשל"ז, עמ' 119-112. ורגון אמנם מחלק את מזמורנו לשני חלקים, כפי שנציע בהמשך סעיף זה, אך מבחינה פרשנית הלך אחר דבריו של גויטיין, ולא הבחין הבחנה עקרונית בין שני החלקים הללו – כפי שנציע אנו בסעיפים הבאים.

9. כל זאת, כמו בהקבלה שיש בפסוק הבודד בשירה המקראית. על סוגי ההקבלות בשירה המקראית ראה להלן, הערה 18.

בפתרון הבעיות שהעלינו בסעיף הקודם. אפשר גם שהתהליך יהא הפוך: פתרונה של בעיה פרשנית אחת או יותר עשוי לרמוז למבנהו של המזמור.

ואכן, במזמורנו נראה שהבעיה הראשונה שהעלינו בסעיף הקודם – שאלת התחלפות הגופים במהלך מזמור קצר זה, היא השער שיובילנו לתפיסת מבנהו, שכן נראה שהתחלפות זו מסמנת את חלוקת המזמור לשתי מחציות: המחצית הראשונה של המזמור פותחת בהצגת ירא ה' בגוף שלישי (בית א), וממשיכה בפנייה אליו בגוף שני (בתים ב-ד). בית ה פותח את המחצית השנייה של המזמור, ופתיחה זו דומה לפתיחתה של המחצית הראשונה: אף בבית ה מדובר על ירא ה' בגוף שלישי ("יברך גבר ירא ה'"). המשך המחצית השנייה (כמו המשך המחצית הראשונה) הוא בפנייה אל ירא ה' בגוף שני כנוכח, וכך עד לסיום המזמור (בתים ו-ז).

האם דומות שתי המחציות באורכן? התשובה על כך חיובית: במחצית הראשונה (בתים א-ד) 23 מילים ובשנייה (בתים ה-ז) 22 מילים. תיאור זה של שתי המחציות כולל בתוכו את אופי ההקבלה המבנית ביניהן: זוהי הקבלה ישרה: בית א מקביל לבית ה (בשניהם גוף שלישי) ובתים ב-ד מקבילים לבתים ו-ז (גוף שני). אף מבחינת התוכן דומות שתי המחציות זו לזו: שתיהן מהוות בעצם שתי סדרות מקבילות שבכל אחת מהן תיאור טובותיו של ירא ה' (וכמובן נשאלת השאלה במה מקדמת הסדרה השנייה את הראשונה).

כבר עתה ניתן לענות על שתי השאלות הראשונות ששאלנו בסעיף ב: חילוף הגופים במזמור הוא 'עמוד השדרה' המבני שלו: כל מחצית של המזמור פותחת במעין כותרת, שבה מתואר ירא ה' בגוף שלישי ואחר כך עוברת כל מחצית לדבר אליו בגוף שני.

בית ה "הנה כי כן יברך גבר..." אינו משפט סיכום למה שלפניו, כפי שפירשו רוב המפרשים, אלא הוא פתיחה למה שבא אחריו במחצית השנייה, לבתים ו-ז. התיבות "כי כן" רומזות אפוא לברכת ה' מציון שתחול על ירא ה' ולשאר הברכות שבהמשך. השאלה השלישית ששאלנו בסעיף ב, בנוגע לפירוש המשפט "יגיע כפיך כי תאכל" ובנוגע למשמעותו, תמתין עד לניתוח מדוקדק יותר של ההקבלה בין שתי המחציות, ניתוח שיבהיר לנו את ההתפתחות שחלה במזמור בין מחציתו הראשונה למחציתו השנייה. להלן נראה שגם שאלה זו תלויה בסופו של דבר בניתוח מבנה המזמור.

ד. ההקבלה בין שתי המחציות וההבחנה העקרונית ביניהן

הבה נציב את מזמורנו מחדש, בדרך שתבליט את מבנהו – את ההקבלה בין שתי מחציותיו:

(א) שיר המעלות	
א. אֲשֶׁרִי כֹל יֵרָא ה'	ה. (ד) הִנֵּה כִּי כֵן יִבְרַךְ גָּבֵר הַהֶלֶךְ בְּדַרְכָיו. יֵרָא ה'.
ב. (ב) יִגִּיעַ כְּפִיד כִּי תֹאכַל אֲשֶׁרִיד וְטוֹב לָךְ.	ו. (ה) יִבְרַכְךָ ה' מִצִּיּוֹן וְרָאָה בְּטוֹב יְרוּשָׁלַם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ.
ג. (ג) אֲשֶׁתְךָ כְּגֶפֶן פְּרִיָה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתְךָ	
ד. בְּנִיד כְּשֵׁתְלֵי זֵיתִים סָבִיב לְשִׁלְחָנְךָ.	ז. (ו) וְרָאָה בְּנִים לְבָנֶיךָ שְׁלוֹם עַל יִשְׂרָאֵל.

ניכרות כאן הקבלות ברורות בין שתי המחציות – בין בית א לבית ה: בשניהם נמצא הצירוף "ירא ה'" ובשניהם מדובר עליו בגוף שלישי; בין בית ב לבית ו: בשניהם מופיעה המילה "טוב", אלא שבבית ו מתרחב הטוב האישי של בית ב ("טוב לך") לטוב לאומי ("טוב ירושלם"); ובין בית ד לבית ז מתרחבת ברכת "בניך" ל"בנים לבניך".

לכאורה, אין המחצית השנייה אלא המשך והתפתחות של המחצית הראשונה: לברכות המתוארות במחצית הראשונה נוספות בשנייה כאלו המרחיבות את היקף הברכות (מן האישי אל הלאומי) ואת משך זמנן (מראיית דור שני – "בניך", לראיית דור שלישי "בנים לבניך").

אולם, באמת נראה כי קיים הבדל עקרוני בין שתי המחציות, והוא מתבטא בהקבלה נסתרת ביניהן, שלא שמנו לבנו אליה. הבה נשאל: האם ישנה מילה במחצית הראשונה שראוי לשים אותה ככותרת בראש מחצית זו? רק מילה אחת חוזרת פעמיים במחצית זו, ואילו שאר המילים מופיעות בה אך פעם אחת. מילה זו היא "אשרי" המופיעה בראש בית א ומתייחסת לנושא הנידון בבית זה בגוף שלישי – "אשרי כל ירא ה'". מילה זו מופיעה שנית בבית ב ומתייחסת לאותו נושא – (ירא ה'), אך הפעם בגוף שני – "אשריך וטוב לך".

והנה, במחצית השנייה אנו מוצאים תופעה מקבילה, אך ביחס לשורש אחר, השורש בר"ך: בבית ה הפותח מחצית זו נאמר על הגבר ירא ה' בגוף שלישי כי "יְבַרְכֶךָ", ומיד אחר כך פונה בית ו אל ירא ה' כנוכח ואומר לו "יְבַרְכֶךָ".

נמצא כי בשתי המחציות קשור המעבר מגוף לגוף במילת מפתח החוזרת פעמיים, ובחזרתה מתבטא המעבר הזה:

א	ב
אשרי...	יְבַרְכֶךָ...
אשריך...	יְבַרְכֶךָ...

בהתאם לזאת נוכל לקבוע את מילת המפתח שבכל מחצית ככותרת המתאימה לה, ולנסות להבחין בין שתי המחציות הבחנה עקרונית. ובכן, מה בין האיש המאושר לאיש המבורך?

מילת הקריאה "אשרי" בהטיות שונות מופיעה 26 פעמים בספר תהילים (מתוך 45 הופעות במקרא כולו). המשמעות המדויקת של השורש אש"ר בהקשר למילה זו אינה חד-משמעית,¹⁰ אולם כוונת הקריאה עצמה ברורה: 'אשרי פלוני – טוב לו, תהילה ושבח לו'.¹¹ ואכן, בשני מקומות מופיע הפועל 'אשר' בהקבלה לפועל 'הלל':

משלי ל"א, כח	קמו בְּנֵיהַ וַאֲשֵׁרוּהָ	בְּעֵלָה וַיְהַלְלָהּ.
שה"ש ו', ט	רְאוּהָ בְּנוֹת וַאֲשֵׁרוּהָ	מְלָכוֹת וּפְלִיגָשִׁים וַיְהַלְלוּהָ.

הפועל 'ברך' לעומת זאת, הוא פועל יוצא שמשמעו: איחל לו טובה או הביא עליו טובה.

נמצא שהקריאה על אדם 'אשרי' באה לבטא את שבחו וטובו המצויים בו עצמו, ואילו תיאורו כ'מבורך' נועד לומר שמישהו בירך אותו – איחל לו ברכה או הביא עליו ברכה.

ואכן, בחינה של פסוקים רבים שבהם נאמר 'אשרי', מלמדת כי בפסוקים אלו מתוארות מידות טובות ומעשים טובים של המהולל (או המהוללים) בהם. יש פסוקים המתארים גם את חלקו הטוב של המהולל בהם, אולם לאו דווקא חלק שניתן לו כשכר על מעשיו ומידותיו, אלא חלק שהוא נובע ממהות המעשים והמידות עצמם שבהם דבק המהולל. הבה נדגים זאת בפסוקים אחדים:

תהילים א', א-ב	אֲשֵׁרֵי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הִלֵּךְ בְּעֲצַת רְשָׁעִים וּבְדַרְךְ חָטָאִים לֹא עָמַד כִּי אִם בְּתוֹרַת ה' חָפְצוּ...	וּבְמוֹשֵׁב לְצִדִּים לֹא יֵשֵׁב.
ישעיהו נ"ו, ב	אֲשֵׁרֵי אָנוּשׁ יַעֲשֶׂה זֹאת שֹׁמֵר שַׁבָּת מִחֻלְלוֹ	וּבֶן אָדָם יַחֲזִיק בָּהּ וְשֹׁמֵר יְדוֹ מֵעֲשׂוֹת כָּל רָע. ¹²

10. בן־יהודה במילונו (כרך א, עמ' 427) בערך 'אשרי' (א) הערה 2 מביא שני שורשים שונים בערבית שעשויים להקביל לאש"ר העברי: השורש 'שר', שלעתים משמעו היה מוצלח ועשיר; והשורש 'את'ר' שמשמעו בחר, נתן היתרון, והוא מסיים ואומר: "ויש אומרים שנמזגו בשורש אשר העברי שני השורשים השמיים הקדמונים את'ר וישר". מילת הקריאה 'אשרי' עצמה, באה תמיד בלשון רבים ובסמיכות אל מי שעליו מדובר: 'אשרי האיש', 'אשריך', וכדומה.

11. כך מבאר בן־יהודה מילת קריאה זו בערך 'אשרי' (כרך א, עמ' 434). לפי זה "אשריך וטוב לך" שבמזמורנו הם 'שניים שהם אחד'. המדרש, כדרכו, משתדל להבחין בין השניים הללו אף שכוונתם אחת היא, ואומר "אשריך – בעולם הזה, וטוב לך – לעולם הבא" (אבות פ"ד מ"א; ברכות ח ע"א, כנראה בהשפעת המשנה באבות).

12. פסוק זה, כמו פסוקים רבים אחרים שבהם באה הקריאה 'אשרי', מתאר אך את מעשיו

מפתח העניינים

תהילים קמ"ד, יב-יט	אֲשֶׁר בָּנִינוּ כְּנֹטְעִים	מְגַדְלִים בְּנְעוּרֵיהֶם
	בְּנוֹתֵינוּ כְּזֹיֹת... צְאוּנוּ מְאֻלִּפוֹת...	מְזוּיְנוּ מְלֵאִים... אֶלּוּפֵינוּ מְסֻבָּלִים
	אֵין פֶּרֶץ וְאֵין יוֹצֵאת	וְאֵין צְוָחָה בְּרַחֲבֵתֵינוּ.
	אֲשֶׁרֵי הָעַם שָׁכָה לוֹ	אֲשֶׁרֵי הָעַם שָׁה' אֶלְהִיוּ.

בשני המקומות הראשונים מהולל האיש המנהיג את חייו בדרך הראויה, ואין נידון בהם כלל שכרו של איש זה.¹³ במקום השלישי מתואר חלקו הטוב של עם ישראל, והקריאה 'אשרי' באה בסוף התיאור, כסיכום התמונה המושלמת שלפני כן. הקריאה השנייה 'אשרי' באה ללמד שכל הטוב והשבח הללו נובעים מכך שה' הוא אלוהי העם הזה, אך אין הכוונה שכל הטובות ניתנו לעם כשכר, אלא שכך נראים חייו של עם שה' הוא אלוהיו מעצם טבעם.

מהי משמעות כל זאת ביחס להבחנה שאנו מנסים להבחין בין שתי מחציותיו של מזמורנו? משמעות הדבר היא שהמחצית הראשונה אינה עוסקת כלל בברכה ובשכר שמשפיע ה' על ירא ה', אלא מתארת את אורח חייו הראוי ואת חלקו הטוב בחיים מחמת בחירתו באורח חיים זה. ואין אלו שני דברים נפרדים, אלא אורח החיים הראוי מכיל מיניה וביה את הסיפוק והאושר של בעליו.

רק במחצית השנייה מתוארת הברכה שה' מברך את הגבר ירא ה', כשכר על היותו כזה. מחמת כן מופיע במחצית הזאת שם ה' שהוא מקור הברכות: "יברך ה'..."¹⁴ בית ו' כולו מתאר את ברכת ה', וכך יש לפרשו: 'יברך ה' מציון: שתראה בטוב ירושלים כל ימי חיך'. המילה "וראה" חוזרת גם בבית האחרון, ובכך מצרפת אותו לקודמו. כלומר, שתי 'ראיות' כלולות בברכת ה' אותך: "וראה בטוב ירושלים"; "וראה בנים לבניך". נמצא שהמחצית השנייה כולה עוסקת בברכות ה' הניתנות לירא ה': בבית ה' באה הכותרת "הנה כי כן יברך גבר ירא ה'", ובבתים ו-ז בא פירוטן של ברכות ה' שנרמזו בכותרת.

נשאלת עתה השאלה, מה הם התחומים שבהם מודגם אורח חייו של ירא ה' וחלקו הטוב בחיים, ומה הם התחומים שבהם מודגמת הברכה שה' מברכו כשכר על היותו ירא ה'? וכן יש לשאול כיצד מתאימים התחומים המובאים בכל מחצית

הטובים ואורח חייו המוסרי של המהולל בהם, ללא כל תיאור של חלקו הטוב או של שכר שה' ייתן לו. והנה דוגמות נוספות: תהילים ל"ב, א-ב; ל"ד, ט; מ', ה; ק"ט, א-ב. אף בפסוקים המעטים שמתואר בהם שכרו של המהולל, הרי שהקריאה 'אשרי' באה על מעשיו ומידותיו, ולא על שכרו.

13. על מזמור א', ראה: מ' וייס, 'דרכה של תורה במזמור אשרי האיש', **מקראות כוונתם**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 111-134. על פי ביאורו, עיקרו של מזמור זה הוא בתיאור מהותם של הצדיק והרשע, והקריאה 'אשרי' – על מהות הצדיק היא, ולא על גמולו. רק בשני הפסוקים האחרונים ה-ו נידון גמולם של הצדיק ושל הרשע.

14. שם ה' אינו נזכר במחצית הראשונה מלבד בפתיחתה בצירוף 'ירא ה'.

לנושא המיוחד לה? כלומר, כיצד ההבחנה בין 'אושר' ל'ברכה' המופיעה בראשן של שתי המחציות, באה לידי ביטוי בגופן.

את הסעיפים הבאים נקדיש לעיון בכל אחת משתי המחציות של מזמורנו. נפרש כל אחת מהן, ואגב כך תתברר התשובה לשאלות אלו, ויתבררו ההשלכות הפרשניות של ההבחנה שעשינו בין שתי מחציות המזמור.

ה. המחצית הראשונה: בשבח דרכי חייו של ירא ה'

כזכור, על פירושו של בית ב נחלקו מפרשים.¹⁵ נדמה שעל פי ההבחנה שאנו עושים בין שתי המחציות ניתן להכריע את הוויכוח: לא ניתן לקבל את טענתם של חיות, גויטיין ועוד פרשנים חדשים על אודות האמור בבית זה "שאינו תנאי אלא ברכה" (חיות), ושבת זה כולל את הברכה הראשונה שבה נתברך ירא ה' במזמורנו "שיזכה ליהנות מפרי עבודתו" (גויטיין). 'ברכות' הן תוכן המחצית השנייה, ואילו תוכן המחצית הראשונה הוא דווקא אפיון דרך חייו של ירא ה'.

זו אכן ברכה לאדם שיאכל את יגיע כפיו, ושלא יפסיד זאת מפני אויבים או מפני פגעי הטבע, וה' מזכה בה את יראיו כשכר על מעשיהם הטובים, כפי שמבואר בברכות שבפרשת בחוקותי (ויקרא כ"ו, ג-ה) ובאלו שבפרשת כי תבוא (דברים כ"ח, א-ה).¹⁶ ברכת ה' זו תלויה באותם גורמים חיצוניים לאדם, שאין לו שליטה עליהם, ועל כן אינה מתאימה כלל למחצית הראשונה של המזמור, המתארת את אורח חייו של האדם ההולך בדרכי ה' והזוכה למלוא כף נחת בחיים אלו.

לעומת זאת, תפיסתם של חז"ל ושל מפרשינו הראשונים כי בית ב מכיל משפט תנאי, ושמשמעות התיבה "כי" הוא 'אם' או 'כאשר', הולמת מאוד את המחצית הראשונה של המזמור: אורח חייו האידיאלי של ירא ה' ההולך בדרכיו הוא לאכול אך את יגיע כפיו: להסתפק במה שיש לו ולשמוח בחלקו, ולא לחיות על חשבון אחרים. וכאשר כך חי האדם ירא ה', אז אשריו וטוב לו: מאושר הוא וראוי לשבח ולהלל.

מעתה, יש לבאר בדרך זו אף את בתים ג-ד המתארים את משפחתו של ירא ה' ההולך בדרכיו: הקמת משפחה מוצלחת ומאושרת היא משימת חייו של איש זה, ובמימושה ימצא נחת ואושר. משפחה אידיאלית זו כוללת את אבי המשפחה היוצא למלאכתו, והמפרנס את אשתו ואת ילדיו מיגיע כפיו (בית ב); את אשתו 'המסתתרת' בירכתי הבית מפני צניעותה, אך היא 'כגפן פוריה' – יולדת ילדים רבים (בית ג); ואת הבנים המצויים בבית אביהם וסובבים את שולחנו (בית ד). זו תמונת המשפחה האידיאלית בחברה הישראלית הקדומה.¹⁷

15. ראה לעיל סעיף ב.

16. והפך הדבר בקללות: ויקרא כ"ז, יד-טז; דברים כ"ח, כ, ל-לג.

17. המפרשים הראשונים ציינו לעתים את הנגיב של פרטי תיאור המשפחה במזמורנו. הנה דוגמות מדברי רד"ק: "האשה תהיה צנועה בירכתי הבית – שלא תצא חוץ לביתה, כי זה דרך

מובן שכדי שהאיש ירא ה' יוכל למלא את משימות חייו כראוי, ויוכל ללכת בדרכי ה', הוא זקוק לסייעתא דשמיא: כדי לאכול מיגיע כפיו, הוא זקוק לכך שה' ייתן לו כוח לעשות חיל בעבודתו; כדי להקים משפחה עם אישה טובה ויראת ה' הוא זקוק לחסד ה', שהרי "מה' אישה לאיש" (מועד קטן יח ע"ב); וודאי שלידת ילדים רבים ובריאים וההצלחה בחינוכם מצריכים הרבה סיוע אלוהי. אולם הבסיס לקבלת הסיוע הזה הוא במאמציו של האדם למלא את חובותיו האנושיים הללו כראוי – ללכת בדרכי ה'. הפרספקטיבה של המחצית הראשונה של מזמורנו היא דווקא ביחס לאורח חייו של האדם ההולך בדרכי ה', אך במשתמע מובן, שאדם ירא ה' הבוחר באורח חיים כזה, גם יזכה לסיוע מאת ה', ש"לא ימנע טוב להלכים בתמים" (תהילים פ"ד, יב).

תפיסה מעין זו של המחצית הראשונה של מזמורנו מנוסחת בבהירות בפירושו של רד"ק:

שיבח דרכי הירא את ה'... סיפר על הנהגת מחייתו, כי הטובה הוא שיחיה ממלאכתו, ולא יהנה מאחרים... אמר [המשורר]: גם זה מההנהגות הטובות בעולם הזה, שתצווה אשתך שתהיה כגפן פוריה בירכתי ביתך... תהיה צנועה בירכתי הבית... ואם תהיה אשתך בזה הדרך, יהיו בניך כשתילי זיתים... ויהיו תמיד סביב לשולחןך, שלא יהיו משולחים, ולא זוללים וסובאים, אלא לא יאכלו ולא ישתו אלא על שולחןך.

וכאמור, הניתוח המבני של מזמורנו מצדיק את פירושו, ושולל את פירושי הפרשנים החדשים החולקים עליו.

ו. דימוי האישה לגפן פורייה ודימוי הבנים לשתילי הזיתים

להשלמת הדיון במחצית הראשונה נעמוד על ההקבלה בין בית ג לבית ד ועל משמעות שני הדימויים שנבחרו בהם. ההקבלה בין בית ג לבית ד היא נרדפת, ישרה ושלמה,¹⁸ כדלהלן:

אֶשְׁתְּךָ	כְּגֵפֶן פְּרִיָּה	בְּיֶרְכְּתִי בֵּיתְךָ
בְּנֵיךָ	כְּשִׁתְּלֵי זֵיתִים	סְבִיב לְשֻׁלְחָנְךָ.

אישה מנאפת... 'פעם בחוץ פעם ברחובות' (משלי ז', יב), ואמר 'בירכתי', כי גם בביתה תהיה צנועה, שלא תשב בפתח ביתה שיראוה עוברים ושבים, כי זהו דרך אישה רעה... 'וישבה לפתח ביתה' (משלי ט', יד)... ויהיו תמיד [הבנים] סביב לשולחןך – שלא יהיו משולחים [= מגורשים מבית אביהם] ולא זוללים וסובאים...".

18. הקבלה נרדפת – שני חלקיה מביעים תוכן דומה (ההפך מכך היא הקבלה ניגודית); הקבלה ישרה – סדר האיברים זהה בשני חלקיה (ההפך מכך – הקבלה כיאסטית); הקבלה שלמה – לכל איבר בצלע האחת יש מקבילה בצלע האחרת (ההפך מכך היא הקבלה חסרה – שבה יש להשלים איבר חסר על פי איבר בצלע המקבילה).

בכל בית שלושה חלקים המסודרים באותו הסדר: 1. ציון החלק הנידון במשפחה (אישה/בנים); 2. דימוי של אותו חלק, הלקוח מעולם החקלאות (גפן/זיתים); 3. מקומו של אותו חלק בבית האב (ירכתיים/סביב השולחן).

על אף היותה 'נרדפת', מובן שאין כאן תקבולת שבה 'כפל עניין במילים שונות', שהרי הנושא הנידון בכל צלע הוא אחר, הדימוי שונה וכך גם המיקום בבית. ההבדל במרכיב השלישי בשתי הצלעות אף יוצר רמז לתקבולת ניגודית: השולחן שסביבו מסבים הבנים הוא במרכז הבית, ואילו מקומה של האישה הוא בירכתי הבית.

נעמוד עתה דווקא על ההבדלים בין שתי צלעות התקבולת:

בחלק הראשון של כל אחד משני הבתים בולט ההבדל בין לשון יחיד ללשון רבים. דבר זה בא ללמדנו כי במשפחה הישראלית האידאלית ישנה אישה אחת¹⁹ ובנים רבים.

הבחירה בשני דימויים שונים מעולם הצומח (שניהם משבעת המינים) מעוררת שאלה: מדוע לא המשיך המשורר בדימוי הגפן, כשהוא מדמה את הבנים כמתבקש לאשכולות ענבים – פרות הגפן המבטאים את פוריותה? על כך ענה ש"ד גויטיין:

אחרי שדימה את האישה לגפן, יהיה משורר פחות מחונן מדמה את הבנים לאשכול. ואולם אשכולות אינם דימוי מוצלח, כי ענביהם נאכלים וכלים. לעומת זה, הולם הוא הדימוי של שתילי זיתים, כי מן השתילים יצמחו עצים חדשים, ויש כאן רמז מקדים יפה למה שיבוא בפסוק האחרון 'וראה בנים לבניך'.²⁰

עתה נשאל: מדוע נזקק המשורר כל עיקר לדימויים של האישה והבנים לעצים? מה היה חסר, לו היה אומר: 'אשתך – בירכתי ביתך, בניך – סביב לשולחנך'? הדימוי מעלה בעיני רוחו של הקורא תמונה חיה ומוכרת, ותמונה זו משליכה על המדומה תכונות אחדות שלה. בכך נוצרת אמירה רבת-פנים ומגוונת ללא אומר ודברים. מחמת זאת משמש הדימוי כאחד האמצעים האמנותיים החשובים בשירה: באמצעותו ניתן להביע תוכן רב במילים מועטות – שזו תכונתה העיקרית של השירה, ובאמצעותו מעורר השיר את דמיונו של הקורא ואת פרשנותו, והופך אותו בכך לשותף פעיל במעשה היצירה של השיר – בהוצאתו מן הכוח אל הפועל.

19. על אף שעל פי דיני התורה מותר לשאת יותר מאישה אחת ("כי תהיין לאיש שתי נשים...") – דברים כ"א, טו), נראה כי המשפחה האידאלית בתפיסת המקרא היא של איש ואישה אחת, כפי העולה מתיאור בריאתם של האיש והאישה בבראשית א'-ב'. השקפה זו מנוסחת בקיצור בדברי חז"ל: "אילו היה ראוי לאדם הראשון להינתן לו עשרה נשים, היה נותנו לו. ולא היה ראוי להינתן לו אלא אישה אחת בלבד" (אבות דרבי נתן נ"ב פ"ב, מהד' שכטר ה ע"א). משפחות שיש בהן יותר מאישה אחת היו בדרך כלל משפחות מלכים או מנהיגים, וכן משפחות שהייתה בהן בעיית עקרות של האישה, כמו משפחת אלקנה וחנה ופנינה.

20. ש"ד גויטיין (לעיל, הערה 6), עמ' 203.

אלא שתנאי יש בדבר, והוא שהתמונה שמציב השיר לפני הקורא אכן מוכרת לו. ואין די בהיכרות שטחית, אלא היכרות זו צריכה להיות קרובה עד להכרה של פרטי התמונה ושל ההקשר שממנו נלקחה. תנאי זה מהווה לעתים מחסום בפני הקורא המודרני, המונע ממנו את ההבנה של דברי שירה מדורות קדמונים. דרכי החיים של האדם המודרני, הנופים שהוא רגיל אליהם ומשלח ידו שונים מאוד מאלו של האדם בתקופת המקרא. לפיכך חלק מן הדימויים בשירה המקראית אינם מוכרים לו כלל, או על כל פנים אינם מוכרים מספיק, ובכך נפגם במידת מה היתרון שמעניק הדימוי לקורא השיר, ונפגמת הבנת השיר.

הבה נשוב למזמורנו: אף האדם המודרני, תושב העיר הגדולה והרחוק בתכלית מחיי החקלאות של אבותינו בתקופת המקרא, יודע מהי גפן ומהו זית. אולם האם די בכך כדי להבין את כוונת שני הדימויים הללו במזמורנו? מסתבר שלא כך הדבר. כאן נזקק הקורא לדברי הפרשן, שיחיה לעיניו את הדימוי, ויבהיר לו את ההשלכות השונות האפשריות מן הדימוי על המדומה. ובכן, הבה נדון בדימוי האישה לגפן:

אֶשְׁתְּךָ כְּגֵפֶן פְּרִיָּה בְּיָרְכְתִי בֵיתְךָ

האם תיאור המקום ב'ירכתי ביתך' קשור לגפן שבדימוי, או שמא רק למקומה של האישה בבית?

המהלך בכפרים הערביים והדרוזיים בארץ, יוכל להבחין בנקל בתופעה נפוצה ביותר, החוזרת בבתים רבים: בחצר האחורית, בסמוך לפינת הבית, יוצא מן האדמה גזעה של גפן אחת. הגזע החלש מודלה על גבי קירות הבית, נסמך עליהם, ומגיע עד לגג. על הגג ניצבת סוכה (פרגולה), והגפן שולחת ענפים רבים המכסים את הסוכה ומצלים על הגג, גם אם שטחו של הגג גדול מאוד. בעונת הקיץ מוציאים ענפי הגפן מאות אשכולות ענבים כבדים, הנתלים על תקרת הסוכה ומזומנים לבני הבית שהגג הוא מקום מנוחתם בימי הקיץ החמים. מנהג זה היה כנראה גם מנהגם של אבותינו בתקופת המקרא ובתקופת המשנה.

נראה שלכך מתכוון הפסוק שנועד לתאר אושר ושלווה: "איש תחת גפנו ותחת תאנתו" (מ"א ה', ה). אין מדובר כאן בגפן שבכרם. הכרם הוא מקום עבודה, ולא מקום מנוחה. האיש היושב תחת גפנו, הוא האיש הנופש על גג ביתו, ויושב שם מתחת לגפנו שלו, הגפן הביתית היחידה הצומחת בירכתי ביתו. לגפן זו מתכוון אף המשל בתהילים פ', ט-יב.

נראה כי אף המשנה מתכוונת לגפן המסוככת על גג ביתו של אדם:

הדלה עליה את הגפן... וסיכך על גבה – פסולה [לפי שאין מסככין במחובר] ואם היה סיכוך הרבה מהן או שקצצן – כשרה (סוכה פ"א מ"ד).

בדרך כלל עשה אדם את סוכת החג על גג ביתו, ועל כן משמיעה לנו המשנה כי אותה סוכה קבועה המצויה על גג ביתו כל ימות השנה, מתחת לענפי גפן הבית, פסולה היא, אלא אם כן קצץ את ענפי הגפן.

מה הם המאפיינים של הגפן הביתית הזאת, שאינם קיימים בגפן הגדלה בשדה? קיימים כמה דברים מפליאים בה:

ראשית, היחס הבלתי מובן בין חולשתו של הגזע הדק לבין ההתפרסות העצומה של ענפיו, על פני כל הגג. לכך יש להוסיף את שפע הפרות שמניבה גפן אחת כזאת – קילוגרמים רבים מאוד של ענבים, שכולם נובעים מגזע דקיק אחד. עֲצָמָה זו של הגפן מגולמת בדימוי במילים 'גפן פוריה'. שנית, יכולתה של הגפן לטפס ולהגיע עד גובהו של גג הבית אף היא מפליאה. גזעה הדק והחלש מיתמר מעלה, אמנם תוך שהוא נסמך על קיר הבית. שלישית, המתבונן בבית מכיוון חזיתו, אינו רואה בדרך כלל את גזעה של הגפן, אלא רק את ענפיה המרובים המצלים על הגג, והדבר נראה כגן תלוי. דבר זה מתואר בדימוי במילים "בירכתי ביתך". הוסף על כך שגפן הבית הזאת מעניקה מרגוע וצל לאדם השב מעבודתו וחוסה בצלה, ושמראה ופרותיה משובבים את נפשו.

ועתה, מה ממכלול התכונות הללו מתאים לדמות בו את האישה הטובה? נדמה שכולן מתאימות לכך, וכל תכונה ותכונה מאירה פן אחר בדמותה של האישה הטובה. המפרשים ציינו כמה מתכונות אלו, ואנו נשאיר זאת למעיין. אולם את התכונה השנייה שציינו, שעליה עמד מלב"ם, ברצוננו להדגיש. וזאת לשונו של מלב"ם:

אשתך כגפן פוריה... הגם שעומדת בירכתי הבית, יגביהו ענפיה ודליותיה עד גג הבית, וסוככת משם על הבית בכלל. כן היא [= האישה] צנועה, שוכנת באהל בירכתי הבית, ובכל זאת שומרת וסוככת על הבית בכללו.

זהו הדבר המאפיין את אשת החיל במשלי (ל"א, כז): "צופיה הליכות ביתה...".

נעבור לדימוי השני במזמורנו:

בְּיָד כְּשֵׁתְלֵי זִיתִים סָבִיב לְשַׁלְחָנִךְ.

הזית, כמו גם עצים אחרים, מצמיח ענפים רכים היוצאים מן האדמה בסמוך לגזעו וניזונים משורשיו (ישנם עצים המוציאים ענפים כאלו מן הגזע התחתון). בדרך כלל, החקלאי קוצץ ענפים אלו כדי שלא יפריעו לגידולו של העץ. אולם כשמזדמן לראות עץ זית שלא טופל כך, המראה מרנין לב: ענפים רכים רבים הצומחים מן האדמה בקרבה רבה לגזע, עוטרם את הזית-האב בשלוש מאות ושישים מעלות. הדימוי לבנים המקיפים את אביהם הבוגר, המתנשא גבוה מעליהם, ממש מתבקש. הידיעה כי ענפים אלו ניזונים משורשיו של האב, מוליכה אל הדימוי כי הבנים מסבים סביב שולחן אביהם.

בלשון חכמים מכונים ענפים אלה – בני הזית – 'גרופיות של זית', והללו נזכרות בכמה מקומות במשנה, בתלמוד ובמדרשים.

מדוע מעדיף החקלאי לעתים להותיר גרופיות כאלו ולא לקצוץ אותן?
בברייתא המופיעה במסכת בבא קמא פ ע"ב - פא ע"א נמנו "עשרה תנאין שהתנה יהושע" בירושת הארץ, ושמגמתם היא להקל על החקלאים את עבודתם בה. התנאי הרביעי הוא:

וקוטמים נטיעות בכל מקום, חוץ מגרופיות של זית.

הכוונה היא שמותר לאדם לקצוץ ענף עץ רך מעץ משובח של חברו (כשאינו מפסיד את העץ או את פירותיו) כדי להשריש אותו באדמה או להרכיבו על גבי עץ אחר בשדהו, ובכך להשביח את מטעו. אולם גרופיות של זית אין לקטום. מדוע? הפרשנים נחלקו הן בתיאור המציאות שמדובר בה הן בטעמו של הדין. אולם לפי פירוש אחד, כיוון שהדרך היעילה ביותר להצמיח עצי זית חדשים היא באמצעות הגרופיות שלו (יש קושי להשריש ענף מעץ הזית עצמו באדמה, ואילו הגרופיות כבר החלו בהצמחת שורשים משל עצמן, והן ניטלות עם שורשים אלו), יש להניח שבעל הזית מעוניין להשתמש בגרופיות לשם הרחבת מטע הזיתים שלו, והקוטם גרופית מזיתו של חברו מפסידו.²¹

נראה שמשורר מזמורנו אכן מתכוון לגרופיות של זית, המיועדות להצמיח עצי זית חדשים שיישאו את תכונות אביהם המשובח. דבר זה יש להסיק מכך שהוא קורא לאותן גרופיות על שם עתידן "שתילי זיתים", כלומר ענפים שעתידים להישתל ולהצמיח עצים חדשים.

הסבר זה יש בו כדי ללמד עד כמה מתאים הדימוי במזמורנו ללמד על המדומה – על בניו של האב האידאלי: בצעירותם נסמכים הבנים על שולחן אביהם, כמו אותן גרופיות הניזונות משורשי הזית. אולם שלב זה מהווה הכנה לשלב הבוגר יותר של אותן גרופיות – של בניו של האדם. בשלב הבוגר יישתלו הגרופיות באדמה בסביבתו של הזית שממנו יצאו, וכך יתרחב מטע הזיתים, כשהזיתים הצעירים הם ממשיכיו הנאמנים של אביהם ונושאי תכונותיו.

ז. המחצית השנייה: ברכת ה' במה שאינו ביד האדם

נתבונן עתה במחצית השנייה של המזמור, ונשאל מדוע הטובות הנזכרות בה שונות מאותן טובות המתוארות במחצית הראשונה, ודווקא הן מוגדרות כברכה שמברך ה' את הראוי להן.

21. כך נתפרש דין זה בתלמוד במהדורתו של הרב שטיינזלץ, בבא קמא פא ע"א, במדור 'העולם' שמצד הדף.

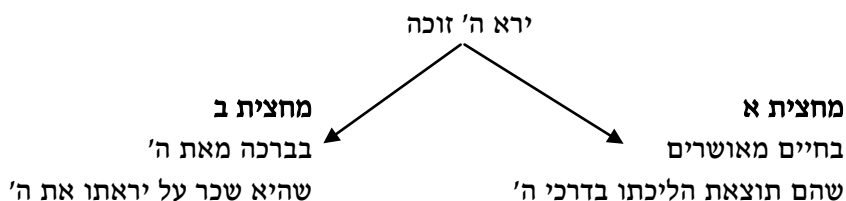
כבר נוכחנו בסעיף ד כי קיימות הקבלות לשוניות וענייניות בין שתי המחציות, והקבלות אלו מלמדות על התפתחות והתרחבות של הטובות המתוארות במחצית השנייה ביחס לאלו המתוארות בראשונה. התרחבות זו היא בהיקפן של טובות אלו, מן האישי – "וטוב לך", אל הלאומי – "בטוב ירושלים", ובמשך הזמן של הטובות, מ"בניך" אל "בנים לבניך". גם מוזכר שהראייה בטוב ירושלים תהא "כל ימי חיך" – ובכך נרמז כי ירא ה' יזכה לאריכות ימים. דווקא התרחבויות אלו של הטובות המתוארות במחצית השנייה, הן שמחייבות להגדרן כברכת ה'. והטעם לכך הוא שטובות אלו אינן בידי של האדם ואינן תלויות בו.

וראשית נדון בהתרחבות ההיקפית: טובו הפרטי של האדם וטובתה של משפחתו תלויים במידה רבה בדרך שבה יעצב את חייו: אם ילך בדרך ה' המתוארת במחצית הראשונה, ויזכה בסייעתא דשמיא, 'אשריו וטוב לו'. אולם טובתה של ירושלים והשלום על ישראל – טובת העם והארץ – אלו אינן בידי, ורק ברכת ה' מציון תזכה את האדם הראוי לכך לראות בטובות אלו.

ועתה נדון בהתרחבות בממד הזמן של הטובות במחצית השנייה: הקמת דור ישירים יבורך, כבמחצית הראשונה, תלויה במידה רבה בהשתדלותו של האדם ובהליכתו בדרך המביאה לידי כך. אולם ראית דור שלישי – "בנים לבניך" – כבר אינה בידי של אדם, אלא תלויה בגורמים שמחוצה לו. אחד מגורמים אלו הוא שאדם זה יזכה לאורך ימים – "כל ימי חיך" – ודבר זה ודאי מברכת ה' הוא, ואינו בידי האדם עצמו.

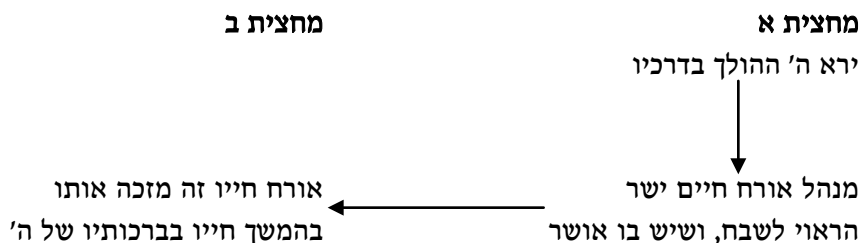
ראוי לשים לב לחזרת התיבה "וראה" במחצית השנייה, בראשם של בתים ה-ו. מילה זו או דומה לה אינה נמצאת במחצית הראשונה, משום ששם מדובר באורחות חייו של ירא ה' – במאמציו לקיים את משפחתו ולהקים דור ישירים. המילה 'ראה' לעומת זאת, מתאימה דווקא למצב שבו האדם אינו מצוי במרכז העשייה, אלא עומד מן הצד. זהו באמת המצב המתואר במחצית השנייה: ברכות ה' חלות על אדם הזוכה בטובות שלא הוא יצרן. 'טוב ירושלים' ו'בנים לבניך' הן ברכות בתחום האישי והלאומי שמתבטאות בכך שאדם זוכה לראותן. נמצא שחזרת המילה "וראה" מאפיינת אף היא, כמו חזרת הפעל 'ברך', את תוכנה המיוחד של המחצית השנייה.

ממה נובעת זכותו של האדם להתברך בברכות ה' המתוארות במחצית השנייה? הדבר נאמר בראש המחצית הזאת (בית ה) "הנה כי כן יברך גבר ירא ה'" – יראת ה' היא המזכה אותו בכך. אף בראש המחצית הראשונה נאמר "אשרי כל ירא ה'", אלא ששם, כאמור, מהולל ירא ה' על אורח חייו. לפי זה ניתן היה לתאר את מבנה המזמור בדרך זו:



אולם הופעתה של המחצית השנייה **לאחר** הראשונה ובהקבלה אליה, ובעיקר הקשרים הלשוניים ביניהן, המעידים על התפתחות והתרחבות הטובות המתוארות בה, מעלים על הדעת הסבר מעמיק יותר לזכאותו של ירא ה' לברכות הניתנות לו: זכאותו נובעת מהליכתו בדרכי ה' – מניהול אורח חיים ישר ומאושר – כפי המתואר במחצית הראשונה. אורח חיים זה, לא זו בלבד שהוא נותן טעם ומשמעות בחייו של ירא ה', אלא שהוא גורר עמו שכר מאת ה' – את ברכותיו – גם בתחומים שאינם בשליטת האדם.

לפי זה המחצית השנייה, אינה רק מקבילה לראשונה, אלא נובעת ממנה ומרחיבה אותה מהיבטים אחדים. מעתה יש לתאר את מבנה המזמור בדרך זו:



ח. המבנה הספרותי של בתים ו-ז

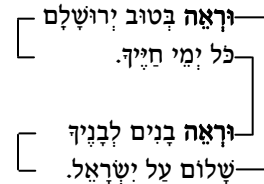
לבסוף נעיר על המבנה הספרותי של בתים ו-ז: שתי השורות הראשונות בבית ו נראות כמקבילות זו לזו:

מְצִיּוֹן	בְּרֶכֶךְ ה'
יְרוּשָׁלַם	וּרְאָה בְטוֹב

מבחינת המשמעות, אין כאן באמת הקבלה אלא המשכיות – השורה השנייה היא המימוש של מה שנאמר בשורה הראשונה: "יברכך ה'..." – ומה תהא ברכה זו? "וראה בטוב ירושלם". לפיכך נושא השורה הראשונה הוא ה', ואילו נושא השורה השנייה הוא האדם. אף התפקיד של המילים 'ציון' ו'ירושלים' שונה בכל משפט: במשפט הראשון 'ציון' היא המקום שממנו יברכך ה', ואילו במשפט השני 'טוב ירושלם' הוא מושא ראייתך. אף על פי כן נוצר כאן רושם של הקבלה בין המילים: ברכה – טוב; ציון – ירושלם, ומסתבר שזהו אמצעי אמנותי מכוון.

מבחינה עניינית המילים "יברכך ה' מציון" משמשות כלל, שפרטיו נפרטים בהמשך בית ו ובבית ז, בארבע שורות שיש להן מבנה מעניין:

בְּרַכְךָ ה' מְצִיּוֹן:



מבחינת התוכן יש כאן מעין ארבע ברכות. אף שהמילים "כל ימי חיך" משמשות תיאור זמן למה שנאמר לפניך, בכל זאת יש בהן רמז לברכה של אריכות ימים. ואם כן ניתן לסווג את ארבע הברכות לשני סוגים: בהיקף החיצוני באות ברכות בתחום הלאומי (ירושלים – ישראל), ואילו במעגל הפנימי באות ברכות בתחום האישי, ויש ביניהן אף קרבת עניין, שהרי אריכות ימים וראיית בני בנים קשורות זו בזו. נמצא אפוא שפירוט ארבע הברכות בא במבנה כיאסטי.

מאידך, חזרת התיבה "וראה" בראש השורה הראשונה ובראש השורה השלישית מרמזת לסיווג שונה של הברכות: השתיים הראשונות הן צמד אחד, והשתיים האחרונות אפשר שגם הן צמד אחד. הצמד הראשון ביסודו מהווה ברכה על ראיית הטוב הלאומי – 'טוב ירושלים', והמילים "כל ימי חיך" מגדירות את טווח הזמן שבו תתמש ראייה זאת. על פי זאת יש לומר, כי אף הצמד השני, ביסודו מהווה ברכה אישית – ראיית בני בנים, ואילו המילים "שלום על ישראל" נספחות לברכה העיקרית ומהוות לה תנאי, ואולי הן מהוות את תוצאתה. כאפשרות האחרונה, אכן דרשו חז"ל את הקשר בין שתי ברכות אלו במסכת כתובות נ ע"א:

אמר רבי יהושע בן לוי: כיוון שבנים לבניך – שלום על ישראל, דלא אתי לידי חליצה וייבום [= שאם מת אחד מבניו של אדם ללא בנים, צריכה אשתו לחלוץ או להתייבם, וזהו מצב שבו נעכר השלום במשפחה].
 רבי שמואל בר נחמני אמר: כיוון שבנים לבניך – שלום על דייני ישראל דלא אתי לאינצויי [= שלא באים למריבות בשאלת הירושה של אדם שמת ללא בנים, מי הקרוב שיירשנו, שכן אם יש לו בנים, בניו יורשים ודאי].

על דרך הפשט ניתן להציע שה'שלום על ישראל' הוא תנאי לראיית בני בנים, שכן אם ישראל נתונים במלחמות, נהרגים בהן אנשים צעירים, והזקנים אינם זוכים לראות בשל כך בני בנים.²² מדוע אפוא לא הוקדם התנאי לעצם הברכה?

22. פירוש דומה הציע עמוס חכם בביאורו למזמורנו (ע' חכם, ספר תהלים עם פירוש דעת

מפתח העניינים

חתימת סדרת הברכות וחתימת המזמור כולו ב'שלום' מתאימה מאוד, כדרך שדרש רבי לוי:

גדול שלום, שכל הברכות, טובות ונחמות שהקדוש [ברוך הוא] מביאן על ישראל חותמיהן בשלום: בקריאת שמע – 'פורס סוכת שלום';²³ בתפילה – '...עושה שלום'; בברכת כהנים – 'וישם לך שלום'.²⁴

ונוסיף אנו: אף במזמורנו, כל הברכות והטובות נחתמות בשלום – "שלום על ישראל".²⁵

מקרא, ספרים ג-ה, ירושלים תשמ"א), הערה 7ב.

23. מדרש ויקרא רבה הוא מדרש ארצישראלי, ובמנהג ארץ ישראל הקדום נהגו לחתום את ברכת השכיבנו בכל ימות השבוע ב"הפורש סוכת שלום". מנהגנו כיום (על פי הגאונים) הוא מעין פשרה: לחתום ברכה זו בימות החול ב"שומר עמו ישראל לעד" כמנהג בבל, ובשבת לחתום כמנהג ארץ ישראל.

24. ויקרא רבה פרשה ט, מהד' מרגליות עמ' קצד, ובמקבילות.

25. הברכה "שלום על ישראל" נתחבבה מאוד על אבותינו בתקופת המשנה והתלמוד, והם כתבו אותה על רצפת פסיפס בבית הכנסת של יריחו, בכתובות הקדשה ועל גבי מצבות. מילים אלו מופיעות פעם נוספת בספר תהילים בחתימה של שיר המעלות קכ"ה.