

ה' רעי לא אחסר' (תה' כג 1) – על פרשנות ואמנות השירה במקרא

פרנק פולק

א

שיטת הפרשנות הכוליית מעלה על נס את פעילות הגומלין המורכבת בין עיצוב ספרותי לבין תוכן ענייני או רעיוני, בין צורה לבין מסר. זאת בניגוד לשיטה פילולוגית-היסטורית, אשר בה מקובלת ההפרדה בין שני יסודות אלה.¹ השיטה הכוליית טומנת בחובה את האפשרות לחולל תמורה מכרעת בחקר המקרא. היא עשויה למתן את ההדגשה החד-צדדית של התפתחות היסטורית, שאינה תמיד בגדר היסק אוביקטיבי.² היא תרכך את המגמה לתרגם כל בעיה רעיונית ממשית למונחים של סתירה בין מקורות, אשר השערתם מיוסדת לא פעם על פירוש חד-צדדי.³ בשיטה הפילולוגית-היסטורית נראות הרבה יצירות כנציגות של סוג ספרותי בלבד; כדוגמאות למוטיב מסוים או לניב לשוני-ריטורי זה או אחר.⁴ שיטת הפרשנות הכוליית תתן להן רעננות חדשה.⁵

אולם על אף ששיטה זו פתחה פתח להישגים גדולים, גרמו הניתוחים העדינים המקובלים על המחזיקים בה, למבוכה גדולה בקרב חוקרי המקרא. מקשים: 'האם זאת כוונתו של בעל היצירה?' 'האם אותן הבחנות שהבחנת עלו מלכתחילה על דעתו של המשורר, או שמא אינן אלא דרש, המכוון להרהורי לבו של הפרשן עצמו, ולא לפשוטו של מקרא?' טענות אלו אינן מיוחדות לחקר המקרא דווקא.⁶ מעולם נתקלו בהן אנשי-*Werkinterpretation* ו-*New Criticism*.⁷ בתשובה על קושיה זו הצביעו על הצורך העקרוני להפריד בין היצירה גופה לבין המחבר וכוונותיו.⁸ את היצירה יש לדון על-פי דמותה שלה בלבד, לא על-פי 'מצבו הרוחני' של המחבר. ביצירה חבוייה הרבה זיקות משמעותיות שלא היו מודעות ליוצרה; או שלא היו מודעות לו אלא רק לאחר המעשה.⁹ ברם, תירוץ זה אינו משכנע ביותר. ידוע יפה לכל בר הכי, שמידע על המשורר עשוי להתעיל הרבה לניתוח יצירותיו; ביחוד אם ניתוח זה פתוח לספק, או אם דרושה הכרעה בין השקפות שונות.¹⁰ וכי אפשר להתעלם מנתונים על 'מצבו הרוחני' של המשורר,

כגון מערכת דעותיו ואמונותיו, או אוצר המליצות והמוטיבים שלו?¹¹ ראיות חיצוניות כהחלט עשויות להאיר את עיני הפרשן, אפילו אם הוא מתכחש להן בפרהסייה.

על־כן, דומה שאסור לדחות על הסף את התמיהה בדבר כוונות המשורר. אדרבה, תמיהה זו משקפת בעיה מתודית אמיתית: מה הקוו המבדיל בין פרשנות מתוחכמת, אבל נכונה,¹² לבין הרהורי לבו של הפרשן; בין close reading לבין 'פרשנות יוצרת'? איזהו היסוד אשר יתן תוקף לפרשנות זו? בעיה זו מורכבת מאוד, ביחוד משום יחס הגומלין בין צורה לתוכן. על כן בחרתי במרכיב אחד מתוך מכלול שלם: ריבוד המשמעות בשירה המקראית.

ב

נקודת מוצא נוחה למדי לליבון בעיה זו מעניק לנו מזמור כג. מזמור זה מביע ביטחון מושלם ובלתי־מעורער בה' ובדאגתו האבהית למגיד המזמור.¹³ ביטחון זה זכה לביטוי מרשים ונוגע ללב במערכת מטאפורות, המדמה את ה', בין היתר, לרועה ולמורה דרך. מאז ומתמיד ידעו הפרשנים לעמוד על שגבו המיוחד של מזמור זה. כן אמר וייזר:

This Psalm has gained immortality by virtue of the sweet charm of its train of thought and its imagery, and by the intimate character of the religious sentiments expressed therein.¹⁴

ואלה דבריו של פ'וגט:

There is no need to exalt (...) the beauty and deep religious sense of Ps 23, the Shepherd Psalm, a poem dear to all of us. (...) Its figures are perfectly transparent and proposed in a single and unpretentious way.¹⁵

הווה אומר, ייחודו הפיזי של מזמור זה גלוי לכול. ואף־על־פי־כן, אין תמימות דעים באשר לאופים של אותם דימויים, אשר את קסמם ושקיפותם באו וייזר ופ'וגט להעלות על נס.

פתיחת המזמור מציעה לנו את הדימוי העיקרי: 'ה' רעי, לא אחסר' (פס' 1ב). זה הכלל; ומיד בא המשורר לפרט: בנאות דשא יריבצני, על מי מנחות ינהלני וגו' (פס' 2–3). לתמונה אידילית זו אין המשך ישיר. את מקומה תופסת תמונה של סבל: גם כי אלך בגיא צלמות, לא אירא רע, כי אתה עמדי (פס' 4). לדעת הרד"ק תמונה זו שייכת לדימוי הרועה, וכן דעתם של חוקרים רבים, ביניהם גונקל.¹⁶ ברם, לפי דעתם של אחרים באה תמונה זו ליצור דימוי חדש, המציג את ה' כמורה דרכו של מגיד המזמור. אין לתמונה זו ולא כלום עם דימוי הרועה.¹⁷

תפנית נוספת מזדמנת בפס' 5-6: 'תערוך לפני שלחן נגד צררי, דשנת בשמן ראשי' וגו'. לכאורה תמונה זו רחוקה למדי מזו של רועה. בדרך כלל רואים בה דימוי נוסף לדאגתו האבהית של ה' למגיד המזמור, דימוי המציג את ה' כמארח.¹⁸ לדעת אחרים זה עדיין המשך לדימוי הרועה.¹⁹ על-פי השקפה אחרת אין כאן דימוי כלל, אלא ביאור מליצי לדימוי העיקרי (הרד"ק, המאירי) או תיאור ריאלי לסעודת זבח חגיגית בבית המקדש.²⁰

גישה שונה במקצת היצע א. ל. שטראוס, אשר בא לדון במזמור זה לאור הישגי תורת הספרות. במקום להתרכז בדימויים, עסק במקצב, וכיחוד בתמורה שחלה בפס' 4. בפס' 1-3 דיבר מגיד המזמור על ה' בלשון נסתר. עכשיו, שעה שהזכיר את הליכתו בגיא צלמוות, הוא פונה אל ה' בלשון נוכח: 'כי אתה עמדי'.²¹ תחילה דיבר מהרהורי לבו, עתה, בשעת סכנה נתן ביטוי לקרבה האלהית הישירה, הבלתי-אמצעית. נימה זו נשמרת עדיין במקצת בהמשך (פס' 5), אבל לא באותה מידה של חריפות: 'תערך', 'דשנת'. בסוף חוזר מגיד המזמור לדבר על ה' בלשון נסתר, מתוך הרהור: 'ושבתי בבית ה'' (פס' 6).

את דעתו של שטראוס ניתן לחזק על-פי הניגוד בין פס' 4 לבין פס' 1-3. בפסוקים אלה זכר מגיד המזמור את הדרך הבטוחה: 'נאות דשא', 'מי מנחות', 'מעגלי צדק'. לעומת זאת דיבר בפס' 4 על 'גיא צלמות'. בפס' 1-3 ה' מוליך את האיש (נושא מופעל), ואילו בפס' 4 הוא הולך בעצמו בדרך ('גם כי אלך') בתור נושא עצמאי, בעל רגשות משלו ('לא אירא').

זאת ועוד, פס' 3 מסתיים בדימוי מופשט: 'ינחני במעגלי צדק למען שמו'. וכן הדבר בסיום המזמור בכללו: 'אך טוב וחסד ירדפוני' וגו' (פס' 6). אין צריך להדגיש את הקרבה בין חסד (פס' 6) לבין צדק (פס' 3).

נמצא, למזמור זה שלושה חלקים:

פס' 1-3 מתארים את דאגתו האבהית של ה' למגיד המזמור, על דרך ההיגד הכללי.

פס' 4 מסמן את המפנה. בתיאור הסכנה האורבת לו, פונה מגיד המזמור במישרין אל ה' ונותן ביטוי עילאי לבטחונו באל.

פס' 5-6 חוזר לתאר, מתוך אמונה מחודשת, את דאגת ה' לאיש ואת כלכלתו לכל ימי חייו.

ג

אולם עתה נשאלת השאלה, כיצד משתלב דימוי הרועה במבנה זה? האם יש כאן שלוש מטאפורות, אחת לכל חלק? או שמא שתיים, כדעת הרוב? או שמא אין לנו אלא דימוי אחד, דימוי הרועה, אשר בו נפתח המזמור?

לשם ליבון שאלה זו יש תחילה לבחון מה משתמע מלשון 'רועה'. לשון זו יוצאת במקרא לכמה טעמים. אין לומר שיש לה רק 'מובן' אחד, דהיינו 'האישי המוליך עדר (צאן ובקר) והמטפל בו'. אדרבה, מהגדרה זו, המציינת את המשמעות הענייני, המושגי²² נובעים, בדרך האסוציאציה, הרבה רעיונות נוספים. אלה מהווים את מכלול ה-'משמעים ההקבריים'²³. למכלול זה אין משקל מיוחד לגבי המידע הנמסר גופו, אבל נודעה לו חשיבות רבה בהגשת מידע זה. בשירה הוא היסוד המשמעי העיקרי. בתחום זה נרקמים קשרים בין מלים, שאין ביניהן קשר ישיר בגבולות המשמעות המושגי. ולא זו אף זו: בתחום זה באה עיקר פעילות הגומלין בין צורה לתוכן. אין תמה שההכרה בתחום זה שייכת לעמודי התווך של השיטה הכוליית.

ברם, כאן יש סכנה גדולה. אם נתחקה הרבה אחר משמעים אלה, קרוב לוודאי שבמוקדם או במאוחר נלך שולל אחרי הרהור לבנו. הרי כיצד נדע איזה רעיון עשוי להתחבר אל המשמעות המושגי ואיזה רעיון לא? כיצד נימנע איפוא מהמגמה הדרשנית להגניב בדרך הרובד המעורפל הזה של משמעים אלה, את השקפותינו ורעיונותינו שלנו? אולם מסכנה זו נוכל להישמר אם נשכיל לבחון את המשמעים האמורים על-פי עדות המקרא עצמו.²⁴ עוד יש לראות, אם מימצאי הבדיקה הזאת מתקשרים באופן טבעי אל שאר פרטי היצירה הנבדקת. מה מלמדת שיטה זו על דימוי הרועה?

ד

המקרא מתאר איך הרועה מוליך את העדר, כגון משה את צאן יתרו (שמ' ג 1). הוא משלח את הצאן לרעות בשדה (בר' כט 7) ומשקה את הצאן, כגון רועי לבן ויעקב (שם, פס' 3, 8-10). יומם ולילה שומר הרועה על צאנו (בר' לא 40). הוא מגן על עדרו מפני חיות טרף (שמ"א יז 34-36; יש' לא 4; עמ' ג 12), שכן סכנות רבות אורכות להן, לרבות שודדים (איוב א 14-17). כללו של דבר, הרועה מטפל בעדר לכל דבר: 'ידע תדע פני צאנך, שית לבך לעדרים' (מש' כז 23).

בגלל תפקידו המקיף של הרועה, משמשת לשון זו ככינוי מושאל למלך ולא ככאחד.²⁵ מה הרועה מוליך את עדרו ודואג להם לכל, אף אל ומלך מנהיגים את בני האדם ומספקים את כל צורכיהם.²⁶ צאן המלך הם נתיניו: 'אנכי ה(ו)עה הרעת' ואלה הצאן מה עשו' (שמ"ב כד 17).²⁷ וכן אומר המשורר: 'ויבחר בדוד עבדו (... לרעות ביעקב עמו ובישראל נחלתו, וירעם כתם לבכו ובתבונות כפיו ינחם' (תה' עח 70-72).²⁸ וכן הוא אומר: 'אתה כהן לעלם, על דברתי מלכי צדק' (תה' קי 4).²⁹ אם המלך מזניח את הצאן, נחשב לו הדבר לחטא (יר' כג 2-4); יח' לד

10–2).³⁰ האל יסיר איפוא את רועהו ויבוא לרעות את צאנו בעצמו (יח' לד
11–19). לרועה יש אחריות (בר' לא 38–39)!

האל מדומה לרועה אף הוא, וישראל נחשבים לצאן מרעיתו: 'אביר יעקב',
רעה אבן ישראל' (בר' מט 24).³¹ דאגת האל לישראל משולה לרעיה:

הושיעה את עמך וברך את נחלתך
ורעם ונשאם עד עולם (תה' כח 9)

גם הישועה מיוחסת לרועה האלהי (והשווה שמ"א יז 34–36):
רעה ישראל האזינה, נהג כצאן יוסף, ישב הכרובים הופיעה;

לפני אפרים ובנימן ומנשה עוררה את גבורתך ולכה לישעתה לנו (תה' פ
2–3)

מטאפורה זו משמשת גם לתיאור יציאת מצרים:

נחית כצאן עמך ביד משה ואהרן (תה' עז 21)³²

דימוי ההנהגה משמש גם לתיאור קיבוץ גלויות ויציאת בבל:

כרעה עדרו ירעה, בזרעו יקבץ טלאים, ובחיקו ישא עלות, ינהל (יש' מ
11)³³

בכתוב זה מצטרפים זה לזה המוטיבים של הנהגה, דאגה וטיפול, וישועה. וכן
הוא אומר:

על דרכים ירעו ועל שפיים מרעיתם

לא ירעבו ולא יצמאו ולא יכם שרב ושמש

כי מרחמם ינהגם, ועל מבועי מים ינהלם (יש' מט 9–10)³⁴

אל מוטיב הישועה וההנהגה נוסף עניין המזון (פס' 9). צירוף זה חוזר ונשנה
במזמור שלפנינו (כג 2–4).³⁵

אבל למרות הצד השווה, יש הבדל גדול בין דברי המזמור הזה לבין פסוקים
אלה. שלא כנביא, אשר המשיל את ה' לרועה על כל ישראל, בא מגיד המזמור
הזה לדמות את ה' לרועה ליחיד. 'המשיל עצמו לשה והאל לרועה' (הרד"ק). יש
מי שראה בכך סימן שלשון 'אנכי' מכוונת, לפחות במזמור זה, לעדת ישראל
כולה;³⁶ לדעת אחרים הושמו דברים אלה בפי המלך דווקא.³⁷ אבל בהשערות
אלו, שאין להן סמך נוסף בכתוב, אין צורך. דימוי הרועה לאל השומר על היחיד
דווקא, מצינו גם בשמות פרטיים מבבל ואשור, כגון: אַרְאֲנִי־מַרְדּוּךְ (מרדוך רעה
אותי), שְׁמֶש־רֵאָא (שמש רועי), אָדָר־רְאוּנִי (הדד רעי).³⁸ לאור גילויים אלה של
דתיות פרטית אין לבטל את העדות המקראית לאותה תפיסה. והרי אלה דבריו
של יעקב:

האלהים אשר התהלכו אבתי לפניו, אברהם ויצחק,

האלהים הרעה אתי מעדי עד היום הזה (בר' מח 15)

בשיר למעלות (תה' קכא) באה השמירה על היחיד ליד השמירה על כל ישראל:

- אל יתן למוט רגלך, אל ינום שמרך
 – הנה, לא ינום ולא יישן שומר ישראל
 – ה' שמרך, ה' צלך על יד ימינך (פס' 3–5)³⁹

ה

ה' רועה את צאן מרעיתו, מכלכל ומפרנס אותן, מנהיג אותן בדרך, מגן עליהן ומטפל בהן לכל דבר. דימוי זה היה לסמל עשיר מאוד היוצא לטעמים הרבה. והנה, כל הדימויים שבמזמור כג קשורים אל סמל זה, אם במישרין ואם בדרך המשמעיים ההחבריים.

בבית הראשון (פס' 1²–3) מצינו זיקה הדוקה ביותר לדימוי הרועה:
 ה' רעי, לא אחסר

בנאות דשא ירביצני,⁴⁰ על מי מנחות ינהלני
 נפשי ישובב, ינחני במעגלי צדק, למען שמו⁴¹

כל הבית הזה אינו אלא הרחבה של התמונה הראשונה: הרועה דואג למרעית צאנו, להשקייתן ולהנהגתן. ברם, יש בעיה בחרוז האחרון: 'ינחני במעגלי צדק למען שמו'. תמונה זו אמנם קרובה למדי להנהגת הרועה, אבל יש בה סטייה: הדרכים 'מעגלי צדק' הן; הרועה עושה 'למען שמו'. היגד זה הולם יותר את היחס בין מגיד המזמור לה', מאשר את היחס בין רועה לשה. האם סטייה זו עשויה לערער את הדימוי?

לשם ליבון שאלה זו כדאי לעיין באופי המטאפורה בכלל. היה זה ריצ'ארדס אשר הראה שבמטאפורה יש להבחין (אך לא להפריד) בין שני יסודות:⁴² המדמה⁴³ והמדומה.⁴⁴ לשני אלה צד שווה, אך גורם הרבה יותר בולט הוא המתח הקוטבי שביניהם, פעילות גומלין מתמדת. לפעמים יד המדמה על העליונה ולפעמים יד המדומה.⁴⁵ דוגמא מאלפת לתופעה זו מצינו אצל יר' יז 8. המדומה הוא הצלחת האיש הבוטח בה': הוא משול לעץ שתול על פלגי מים. על עץ זה אומר הנביא: 'ובשנת בצרת לא ידאג, ולא ימוש מעשות פרי'. דאגה (דהיינו חשש)⁴⁶ הולמת את הגבר, לא את העץ. המדומה חדר לתחומו של המדמה.

דוגמא נוספת לפעילות גומלין מעין זו מצינו בפסוק הקשה שלפנינו: במלים 'במעגלי צדק' חדר המדומה לתוך תחומו של המדמה.⁴⁷ אבל תהליך זה אופייני למטאפורה בכלל; אין לראות בו סימן לערעור הדימוי.

בבית השני חל, כפי שהראה שטראוס, שינוי מבני: כנגד הדרך הבטוחה בא גיא צלמות (פס' 4). כאן אין עוד מקום להרהור שקט ושקול. על-כן פונה מגיד המזמור במישרין אל ה'.

החילופים במקצב והעדר התקבולת מגלים את הרגש המרוכה.⁴⁸

גם כי אלך בגיא צלמות

לא אירא רע, כי אתה עמדי;

שבטך ומשענתך, המה ינחמני⁴⁹ (פס' 4)

מעמדו של בית זה שנוי במחלוקת החוקרים. יש מי שראה בו המשך לדימוי הרועה, שכן דרכו של זה ללוות את עדרו. לעומת זאת יש מי שמדבר על דימוי חדש לגמרי.⁵⁰ אכן, יש להודות שחל ניתוק מסוים. השורה הראשונה מציעה תמונה חדשה המדמה את נסיבות חייו של מגיד המזמור לגיא צלמות, סמל הסכנה והיגון, כגון:

פני חמרמרה מני בכי, ועל עפעפי צלמות (איוב טז 16)

ישבי בארץ צלמות, אור נגה עליהם (יש' ט 1).⁵¹

ברם, מגיד המזמור שב ומתקרב אל דימוי הרועה בהזכירו שבט ומשענת. השבט כלי רועים הוא:

רעה עמך בשבטך, צאן נחלתך (מיכה ז 14)

הסמיכות ללשון 'צאן נחלתך' מראה, שלשון 'שבטך' שכאן מכוונת לרעה, ולא רק לממשל. בשיר שומרי מהתקופה הבבלית העתיקה מברך האל נינשובור את המלך בזאת, שהאלה איננה תתן לו על כל שומר ואכד (... את השבט והמטה

לרעות את רעות שחורי הראש באשר הם שם⁵²

מזאת ניתן לכאורה להסיק, שהצירוף הזה מכון מלכתחילה לדימוי הרועה ממש.⁵³ ולא היא. משענת אינה כלי רועים מובהק, אלא מקל להישען עליו בדרך כלל, לזקנים, חולים או עוברי אורח.⁵⁴ דיליטש תירץ זאת בהשערה שלשון 'משענתך' באה בתור בת זוג סתמית ללשון שבט (צמד מלים).⁵⁵ או שמא באה משענת כסמל לשלטון (במ' כא 18)?⁵⁶ יותר קרוב בעיני, שלשון זו מכוונת לסיוע שהאל העניק למגיד המזמור. וכן מצינו בכתובים לא מעטים, כגון: 'זיהי ה' משען לי' (שמ"ב כב 19).⁵⁷ נמצא, שלשון זו מכוונת לסיוע בכלל, לאו דווקא לרועה. ברם, מכאן אין ללמוד שדימוי הרועה נשכח מלב. ליווי וסיוע שייכים לתחום הסמאנטי של דימוי זה. הזיקה בין מטאפורה זו לבין התמונה של הליכה בגיא צלמות מיוסדת איפוא על רובד המשמעים ההחבריים. לשון 'שבטך' באה לחזק זיקה זו. גורם נוסף המחזק זיקה זו, הוא הקרבה הפונטית בין 'מעגלי צדק' (פס' 3) לבין 'גיא צלמות'.⁵⁸

הדימוי העיקרי מושל גם על הבית השלישי.

תערך לפני שלחן⁵⁹ נגד צררי,

דשנת בשמן ראשי, כוסי רויה;

אך טוב וחסד ירדפוני כל ימי חיי,

ושבתי⁶⁰ בבית ה' לאורך ימים (פס' 5-6)

לכאורה אין לשלב בית זה בדימוי הרועה. על רוב הפרשנים מקובלת הסברה, שמגיד המזמור מציג תמונה חדשה: ה' עורך את שולחנו של האיש ומשפיע עליו מכל טוב.⁶¹ אחרים טוענים שאין כאן דימוי כלל, אלא תיאור מליצי של סעודה ממש, היא זבח התודה שהמתפלל עורך כדי לפאר את מעשה ישועתו שהאל הפליא לעשות.⁶²

נגד הדעה האחרונה יש לטעון, שתיאור הסעודה אינו מציאותי כלל. לא מקריב התודה עורך אותה כי אם האל: וזאת למען מגיד המזמור. האל הוא זה המעניק לאיש משפעו, המסומל בדשן וכוס רויה.⁶³ היגד זה בא איפוא לפאר את דאגת ה' למגיד המזמור, את כלכלתו ופרנסתו. וכן הוא אומר בסמוך: 'אך טוב וחסד ירדפוני' וגו':⁶⁴ עדים לכל זה יהיו צוררי האיש, אשר עשו את חייו לגיא צלמות.⁶⁵ כיוצא בזה נאמר: 'מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, פעלת לחסים כך נגד בני אדם (תה' לא, כ).⁶⁶ אמור מעתה שפסוק זה אכן מציג דימוי חדש, המקביל לדימוי הרועה. מה רועה זה סיפק את צורכי הצאן, אף ה' סיפק את צורכי האיש. ההקבלה בין שני דימויים אלה אינה רעיונית בלבד. בדימוי הרועה עולה זכרם של דשא ושל מי מנחות, דהיינו מזון ומשקה. וכן מצינו בדימוי הסעודה שלחן וכוס; וברוח שביניהן בא השמן הדשן לשם הפלגה. נמצאו, פרטי הדימויים שייכים לתחום סמנטי משותף, והזיקה בין דימוי הרועה לזה של הסעודה מיוסדת על תחום המשמעים ההחבריים.

אפשר אף לומר, שבעל המזמור חזר אל הנושא 'לא אחסר'. אלא שנושא זה בא בפתיחת המזמור ככלל הקודם לפרט ('בנאות דשא' וגו'). לעומת זאת הקדים בסיום את הפרט ('תערך לפני שלחן' וגו') לכלל ('אך טוב וחסד'). להקבלה זו חיזוק בדמיון הצלילים: ד/ש/א – ד/ש/נת.⁶⁷

גם המשאלה לשהות בבית ה' לעולם באה מתוך פיתוח הנושא העיקרי, אם כי לכאורה אין לה ולא כלום עם דימוי הרועה.⁶⁸ ברם, קרבת האלהים שמגיד המזמור מבקש, משולה לשמירת הרועה את צאנו יומם ולילה. והנה, לשון 'רועה' מציינת גם רעות וקירבה כגון:

כל רֵעִיךָ תִרְעֶה רוח ומאהביך בשבי ילכו (יר' כב 22)

בטח בה' ועשה טוב, שכן־ארץ ורעה אמונה (תה' לז 3)

משחק המלים שבספר ירמיה והמובן המושאל שבמזמור לז מרמזים שהכתוב שלפנינו בא לשם פיתוח דימוי הרועה מזווית ראייה אחרת. ולא זו, אף זו. למלים שונות בדימוי הרועה משמע החברי של שהות: ירביצני, נאות, ושמא אף מנחות.⁶⁹ שהות מרומזת זו באה כנגד השהות בבית ה'. מסתבר איפוא שגם המשאלה לשהות בבית ה' מתחברת יפה אל הדימוי העיקרי.

נמצא, שפתיחת המזמור מושלת בכל היצירה מראש ועד סוף: 'ה' רעי, לא אחסר'. היגד זה יוצר גם את נימתו המיוחדת של מזמור זה. הרד"ק פירש: 'לא אחסר, דבר'.⁷⁰ פירוש זה נכון באשר למשמע המושגי. וכן מצינו: וארבעים שנה כלכלתם במדבר, לא חסרו שלמותיהם לא בלו ורגליהם לא בצקו (נחמ' ט 21) וכנגד זאת:

זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך, לא חסרת דבר (דב' ב 7)

אולם, פירוש זה גורע מהעיצוב הספרותי. רובד חשוב של משמע לא מושגי הוא המשמע ההקשרי, אשר עניינו בארגון המידע בתוך המשפט ומעבר לו.⁷¹ הפסוק שלפנינו מתאר את היחס בין ה' לבין מגיד המזמור כיחס של מיטיב ומוטב (ה' רועי).⁷² כמו כן מתואר מצבו של מוטב זה (לא אחסר).⁷³ בתיאור זה אין ציון לתחום ההטבה; אין לה מטרה, הגבלה או מושא הראוי ליחד עליו את הדיבור. אין לך אלא 'לא אחסר'. מלים אלו, מה הן משמיעות לנו?

מבחינת המשמע ההקשרי יש לומר שאין בציון זה אלא תיאור מצבו של המתפלל בלבד. אמור מעתה, רק מצב זה מעניינו של הכתוב. אין חשיבות לפירוט השפע המושפע על מגיד המזמור. לשון אחר, משורר זה בא להציג עולם סגור המקיף אך ורק את המיטיב והמוטב, את מגיד המזמור ואת אלוהיו. בין האל לבין איש זה יש יחס אינטימי מאוד; על-כן אין כאן מקום לחפצים נוספים, ולו רק בלשון סתמי, כגון 'כל', 'דבר'. ודוק, לו היה אומר 'לא אחסר דבר', היתה התיבה 'דבר', היא התיבה האחרונה במשפט, זוכה לעיקר הנחץ. בעל המזמור היה מטעים את החפץ, לא את תיאור המצב המאושר. לפיכך: 'לא אחסר'.

האם טענה זו עוברת את הגבול בין פירוש לדרוש? מסופקני. אמנם אני מודה שקשה להשיג ראיות חיצוניות לשם בחינה בלתי תלויה של טענה בתחום המשמע ההקשרי. הכתובים שהבאתי לעיל אינם בגדר ראיה. בתפילה שבספר נחמיה (נחמ' ט 21) בא הפסוק 'לא חסרו' כמשפט מצב לשם תיאור הנשוא, כלכלתם. ויהי שיעורו של כתוב: כלכלת אותם ללא מחסור.⁷⁴

לעומת זה אפשר להצביע על נקודת אחיזה בתוך המזמור עצמו. ליחס האינטימי האמור ביטוי נוסף בבית השני: 'כי אתה עמדי' (פס' 4). וכן הוא אומר, בסיום המזמור: 'ושבתי בבית ה' לאורך ימים' (פס' 6). נמצא שהנימה האינטימית המאפיינת את מזמור כג בכלל, הובלטה כבר בהיגד הראשון; אם לא בדרך המובן המושגי, הרי שבמשמעים ההקשריים.

האם יש לנו הרשות להפליג בחשיבותם של המשמעים המרומזים? האם מוצדק הוא להטעים מתיחות עדינה בתוך דימוי? האם אין זאת הרחבה מסוכנת של 'פשוטו של מקרא'?

בתוך הדיון ביקשתי להשיב על קושיות אלו לגופו של עניין, אבל לשם סיכום כדאי להעלות שיקול עקרוני, שכן מזמור כג תורם לסוגיה זו תרומה נכבדת משלו. מכיוון שדימוי הרועה, המושל בכיפה במזמור זה, נפוץ מאוד במקרא, ופנים רבות לו, יכולנו לעמוד על מספר רב של משמעים החבריים. מכאן האפשרות להראות, איך היגד הפתיחה משמש נקודת מוצא לכל חלקי המזמור. לא תמיד אפשר לעמוד בדיוק כה רב על המשמעים המשניים המתחברים אל היגד מסוים. נמצאנו למדים, שלפחות במקרה זה יש קיום לרובד משמעים אלה. הווה אומר, שוב אין מקום לטענה שהמשורר העברי הקדום בכלל לא היה מודע למכלול זה. גם בספרות המקרא יש משמע מרומז.

מכאן ראייה שעלינו להרחיב את תחום 'פשוטו של מקרא'. מושג זה אינו כולל את המשמע המושגי בלבד, בחינת פאראפרזה, אלא גם את התחום הרחב של המשמעים המשניים למיניהם. והנה, מושג 'כוונת המחבר' שנראה מלכתחילה כה פשוט, מסתבך מיד לאין ערוך. ייתכן שזה תהליך מסוכן. ייתכן שלא תמיד ניתן להגיע לידי הערכה מדויקת די צורכה של משמעים אלה. אף ייתכן שבמקרים מסוימים עשוי הפרשן להיסחף לדרשנות, כשם שסכנה זו רובצת לכל דיון פרשני או היסטורי. אבל שיטת הפרשנות הכוליית ביסודה אוניקסיבית היא, ופתוחה לביקורת עצמית ולביקורת הזולת.

הערות

1 את שיטת הפרשנות הכוליית (Totalinterpretation, integral interpretation) ייסד בחקר המקרא פרופ' מאיר וייס, ביחוד בספרו מקרא כדמותו (ראה רשימת קיצורים בסוף), וכן במאמרים רבים; לאחרונה, 'מה בין הימים האלה ובין הימים הבאים לפי עמוס ט 13?' ארץ ישראל יד, (תשל"ח), עמ' 69-73. תרומה חשובה תרם גם אלונזו שאקל (L. Alonso-Schökel, *Das Alte Testament als literarisches Kunstwerk*, (Köln 1971) (*Estudios de Poética Hebrea* [Barcelona 1963]) לאחרונה ראה גם פרופ' מ. גרינברג, מזמור קמ, ארץ ישראל יד, (תשל"ח), עמ' 88-99.

שיטה קרובה לשיטה הכוליית היא 'הביקורת הרטורית' מיסודו של ג'. מילונברג

- J. Muilenburg, *Formcriticism and Beyond*, *JBL* 88 (1969), p. 1-18)
- אולם אסכולה זו מתעניינת בעיקר באמצעים הרטוריים, בחינת תחבולות, ולא בעיצוב ובמשמעות; לא ביחסי הגומלין בין האמצעים השונים; לא בזיקה בין דמותו של מקרא לבין שיעורו (שלעולם אינו שיעור). היתה זאת לאה גולדברג אשר הראתה, שלא האמצעים עושים את השיר (לאה גולדברג, חמישה פרקים ביסודות השירה, (עיונים למדריך ולמורה, כח, ירושלים 'תשכ"ו עמ' מג). בהבדל בין שיטת מילונברג לבין הפרשנות הכוליית הודה ריידאוט G.P. Ridout, *Prose Compositional Techniques in the Succession Narrative*, diss. (Berkeley 1971), p. 2-3).
- 2 ואלה דבריו של ארנברג (V. Ehrenberg, *From Solon to Socrates – Greek History and Civilization during the Sixth and Fifth Century B.C.* (London, 1968), p. 424, [n. 111/p. 172])
- "אולם ההיסטוריון אינו יכול אלא לתמוה כמה סוביקטיבית עשויה הביקורת הספרותית להיות לפרקים."
- 3 דעתו של גונקל היא, שלכל נסיון להפרדת מקורות חייבים להקדים בחינה קפדנית של המבנה האמנותי (H. Gunkel, *Geschichten von Elisa* (Berlin o.J.), p. 99) (n. 40/p. 84).
- 4 בניגוד לדעה המקובלת (ראה למשל וייס, מקרא כדמותו, עמ' 34, 245-249) סבור גם גונקל ש"הידיון הזהיר והקפדני של היסוד האינדיווידואלי בשירה חייב להיות אחד ממשמעותו העיקריות, ביחוד בפירוש המזמורים הבוודים (...), אבל אל לנו לפנות במוקדם מדי אל יסוד אישי זה." שכן יסוד זה קיים בתוך המסורת הקולקטיבית. גונקל ממשיך ומדגיש שעצם ההנחה בדבר התפתחות היסטורית מחייבת בהכרח את הופעת המשורר האינדיווידואלי הגדול (גונקל, מבוא, עמ' 28). כמו כן התלונן גונקל על נטיית החוקרים להתנכר לעיצוב הספרותי (שם, 22) ועל המגמה להחליף את העיצוב בדגם ושבלונה.
- 5 שיטה זו וזתה עדיין להערכה שלילית בסקירתו של באר (J. Barr, *BJRL* 56) p. 10-33 (1973-4), אשר נוטה להעדיף את השיטה הסטרוקטורליסטית. סבורני שבין שיטות אלו אין הבדל רב אשר לפרשנות גופה, אף שיש הבדל גדול בהנחות הפילוסופיות – ובהן נוטה אני אחרי הסטרוקטורליזם – ובעדינות הצופן; בעניין זה הפרשנות הכוליית עולה על השיטות הסטרוקטורליסטיות למיניהן. הערכה חיובית יותר לשיטה הכוליית נותן רידרבוס (עמ' 4), על-אף שדרכו למעשה קרובה יותר לזו של מילונברג. הערכה חיובית מאוד אצל פי'ן דר פלוך בדיונו בתה' עד: (J. van der Ploeg, apud M. Heerma van Voss c.s. (ed.) *Studies presented to M.A. Beek*, (Assen 1974), p. 204-207).
- 6 כן למשל אבישור, 'בית מקרא' 23 (תשל"ו), עמ' 618 (בצד הערכה חיובית יותר).
- 7 עדות לכך הם דברי ההתנצלות של אמיל שטייגר בדיונו על אמנות הפרשנות (E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, (Zürich, 1955), 9 ff).
- 8 וייס, מקרא כדמותו, עמ' 15-17; עדי צמח, 'עיון' יז (תשכ"ו), עמ' 113-137; בארדסלי, עמ' 17-29; לוטמן (עמ' 45-47, 49-50; ועיין גם עמ' 58-84) מראה שבמעבר בין מנסח המסר לבין מפענחו עשוי מספר יסודות המשמעות לגדול, ביחוד במקרה שאין התאמה בין צופן של המנסח לבין זה של המפענח.

- על הדגמים השונים לפירוש היצירה הספרותית (פרגמטית-ריטורית; אכספרסיביט-פרסונלית; אוביקטיבית) ראה ביחד: M.H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (repr. New York 1958), p. 6-29, 47-99. השאלה בדבר 'כוונתו' של המשורר עשויה להתעורר ביחוד על פי השיטה הפרגמטית (הרגשות שהמשורר בא לעורר), או האכספרסיבית (רגשות המשורר). על התאוריות בדבר היצירה והבלתי-מודע ראה שם, 184–225.
- 9 זאת רק חצי אמת: ראה דבריו של דיי ליוויס: (C. Day Lewis, *The Poetic Image*, repr. London 1965), p. 70-72. 135-137) זיידלר, עמ' 82–87.
- 10 את הצורך בראיות חיצוניות, כולל מידע על תקופה ועל סוג ספרותי, הדגיש הירש: (E.D. Hirsch, *Validity in Interpretation*. [New Haven 1967]). צמח (בחיבור המובא בהערה 8, עמ' 133–134) מכיר אפילו בפירוש אנאכרוניסטי. אולם, פירוש זה ייתכן רק על סמך נתונים מרובים מאוד: אין לו דוגמה מעשית, אשר תאפשר דיון אמפירי.
- 11 בארדסלי (עמ' 25–26) מביא דוגמה לאירוניה משוערת בשיר שבח למלכה ויקטוריה מאת האוסמן. בשיר זה בא המשורר לפאר את הישועה שהאל עשה למלכה על-ידי נערים שלא יכלו להושיע את עצמם, אבל הם הושיעו את המלכה. המשורר מסיים: 'הולידו אתם את הבנים שהולידו אבותיכם' והאל יושיע את המלכה'. מבקר רדיקלי ראה בכך אירוניה עדינה, אבל פירוש זה עורר את רוגזו של המשורר. לדבריו הביע רגש כן.
- בארדסלי תומך, בזהירות, באפשרות שהאוסמן הביע, שלא במודע, דעה אחרת מכוונתו המפורשת: ואם כן, הפירוש האירוני עשוי להיות נכון. ולא היא. הפרשן המודרני (רדיקלי או אמריקאי, דהיינו – רפובליקאי מבטן ומלידה) אינו מסוגל להבין את הריאליזם ההירואי מימים עברו. נמצא, שהוא חייב להתאים את 'צופנו' (דהיינו, מערכת אמונות ודעות מזה, ושיטה ריטורית מזה) לכתוב שלפניו.
- 12 ראה ביחוד הירש עמ' 207: 'מדע הפרשנות מבוסס לא על מתודולוגיה של בניית התיאורה (construction) אלא על הגיון של קביעת תוקפה של טענה' (validation).
- 13 אני מבחין בין 'משורר', שהוא מנסח המזמור, לבין אותה דמות על-אישית אשר בפיה הושם המזמור, היא 'מגיד המזמור'. 'מגיד' זה סטיראוטיפי הוא ולא ממש. ה-'מתפלל' הוא איש (או אשה) המביע מזמור זה במציאות ממש. איש זה מגשים את האפשרות המגולמת בלשון 'אנכי' של 'מגיד המזמור'. ודוק, יש 'מתפללים' רבים, אך 'מגיד' אחד בלבד.
- 14 ויזור, עמ' 227.
- 15 פ'גט, עמ' 195.
- 16 גונקל, פירושו, עמ' 98–99; די וטי, עמ' 225; היציג, עמ' 141; דליטש, עמ' 331; קראוס, עמ' 187; פ'ן זיל, עמ' 70; ביירלין, עמ' 112; רידרבוס, עמ' 192; וכן שטראוס, עמ' 68. וכן סיעתו של מורגנשטרן (ראה הע' 19).
- 17 הופפלד-נובאק, עמ' 385; בריגו, עמ' 207; באמר, עמ' 166; פ'גט, עמ' 195, 205–206. מדויקת יותר דעתו של היציג (עמ' 141) אשר ראה בפס' 4 שלוחה ('Ausläufer') של פס' 2–3.
- 18 מרבית פרשני המאה הקודמת: וכן גונקל, פירושו, עמ' 99; קראוס, עמ' 187.
- 19 מורגנשטרן, עמ' 15–18; קאלר, עמ' 234.
- 20 מובינקל, עמ' 126 ואילך; פ'וגט, עמ' 197–203; ביירלין, עמ' 112, 115; רידרבוס,

- עמ' 192. לדעת מריל (עמ' 357) ופ'ן זיל (עמ' 75) מדובר בתודת המלך דווקא. שטראוס, עמ' 68-70; וכן כבר היציג (עמ' 139).
- 21 משמע מושגי (denotation / designation) = החפץ המסומן (או החפצים המסומנים) בלבד; ראה וייס, מקרא כדמותו, עמ' 20-21. בארדסלי (עמ' 122-125) מדבר על משמע ראשוני ('primary meaning'). כדאי להעיר שהמשמעים המושגיים יוצרים אותו תוכן דל המכונה 'פאראפרזה'.
- 22 'משמע החכרי' בד"כ = connotation (ראה וייס, שם; בארדסלי שם). בתוך הרובד של המשמע החכרי הבחין לייץ' מספר הבחנות (בעקבות (J.R. Firth): משמע החכרי במובן הצר (connotative meaning, לייץ', עמ' 14-16); משמע סגנוני, הוא המסר המשתמע מההיגד מכוח הנסיבות החברתיות של תפקודו (שם, 16-17); משמע רגשי, המכוון לרגשות המדבר בעת ההבעה (שם, 18); משמע מוחזר (reflected meaning) המציין את האסוציאציות המתחברות ללשון מסוים בגלל שימוש אחר של אותו לשון (שם, 19; לייץ' נותן את הדוגמה של 'רוח הקודש' = The Holy Ghost; כנגד ghost = שד, מפלצת; מכאן גוון מפחיד בלשון הראשון); משמע צירופי, דהיינו המשמעים הנובעים ממלים הנוטות להופיע לעתים קרובות בצירוף עם המלה הנידונה (שם, 20).
- 23 המשותף למשמעים אלה הוא שהם מתחברים למלה הבודדת; לייץ' מכנה אותם בשם הכוללני 'משמעים אסוציאטיביים', כנגד המשמע ההקשרי, המציין את הטעם המרומז בארגון המידע בתוך המבע הלשוני. למכלול של כל המשמעים המרומזים קורא בארדסלי (שם, שם): משמעים משניים (secondary meanings). ריצ'ארדס [I.A. Richards, *Practical Criticism* (repr. New York 1955), pp. 173-176, 331-336] דיבר על emotive / evocative meaning או על feeling. לדין פחות אנאליטי ראה: זיידלר, עמ' 156-179.
- 24 זאת לפי תביעתו של הירש (עמ' 44-67) להתחשב במשמע הצפוי של ה'סוג האינטרניזי'. אולם אין להניח, שמשמע צפוי כלשהו מחויב המציאות בכל הקשר פיוטי; אין זה אלא כלי עזר לסייע לפרשן להתאים את 'צופן המפענח' ל'צופן המנסח' (לוטמן, ראה הע' 8). פיענח זה אינו על-פי הצד השווה בלבד, אלא גם, ובעיקר, על פי ניגוד אופייני. משמעות נובעת מהניגוד דווקא.
- 25 ראה בד"כ די רובר. דימוי המלך והאל ל'רועה' מקובל גם במצרים מאז תקופת המעבר הראשונה, עיין: D. Müller, *ZAeS* 86 (1961) p. 126-144. כמו כן נפוץ כינוי זה מאוד במיסופוטמיה. גם לגבי המלך; עיין: W.W. Hallo, *Early Mesopotamian Royal Titles* (New Haven 1957), p. 62, 147 ff; M.-J. Seux, *Epithetes Royales Akkadiennes et Sumériennes* (Paris 1967), p. 25-26; p. 189 (*nāqidu*); p. 243-250 (*rē'ûm*); p. 356 (*utullum*); p. 441-446 (SIPA), p. (U-A). 456-458 וכן לגבי האלים השונים, כגון מרדוך בהיותו מלך (אנומה אליש, לוח ה, 107), וכן בשבח התודה, (לאמברט, עמ' 60, ש' 44-45), שמש בתפילה, (לאמברט, עמ' 88, ש' 297), וכן בהימנון הגדול לכבודו, (לאמברט, עמ' 126, ש' 26-25; עמ' 128, ש' 33-34), אל הירח ננה-סואן; A. Sjöberg, *Der Mondgott*: *Nanna-Suen I* (Stockholm 1960), p. 31 f. 1. 49, 56, 84; מלכות וטיפול מסור בעדר כאחד. וכן חנדורסג: D.O. Edzard, C. Wilcke, *apud* B.L. Eichler (ed.), *Kramer Anniversary Volume (AOAT)* (Neukirchen-Vluyn 1976), p. 142-176, 1. 11. Seibert, *Hirt, Herde, König* (Berlin 1969), p. 2-11.

- 26 לגבי המקרא הוטעמה הדאגה האבהית המסורה ביחוד על-ידי איזוואלד (א, עמ' 16, ב, עמ' 71) לאמר 'דאגת הרועה האוהבת והמסורה תמיד, אשר העדר מפקיד את עצמו ברצון ובאמונה בידי'. אותה דאגה מונחת ביסוד הסמל המצרי, כפי שהראה מילר, שם, עמ' 129-132 (ואולם בתקופת הממלכה החדשה מדגיש המלך בסמל זה את עצמתו). האלו (שם, עמ' 147), הראה, על יסוד הערה של לאנדסברגר (S. Feigin, B.) Landsberger, *JNES* 14 (1955), p. 146-147 שגם במיסופוטמיה (וביחוד בבית חמורפי) מכוון סמל זה ל-'beneficent paternalism' שכן מלכים אלה נוקטים בכינוי זה לאחר שנת שמיטת חובות.
- 27 על-פי תרגום השבעים וכן 4QSam^a: '[ואנ]כי הרעה הרעתי ואלה [ה]צאן וגר. לפי רפאל ויס, קטעים וגירסאות ממגילות ספר שמואל מקומראן, (ירושלים, אקדמון, תשל"ג), עמ' 2.
- 28 מזמור זה הושפע אולי מלשון כגון שמ"ב ה 50; ז 7 (על השופטים!). עוד ראה: יש' מד 28; יר' ג 15; ו 3-5; כג 2-4; כה 34-37; יח' לד 2-10, 23; לז 24; מיכה ה 3-5; זכ' יא 16-17; יג 7. וכן יש' יא 6-9. ישראל ללא מנהיג משולים לעדר שאין לו רועה, במ' כז 17; מל"א כב 17. וכיר"ב יר' נ 17; נחום ג 18 (על אשור). המלך מתעה את הצאן האובדות, יר' נ 6 (והש' יש' נג 6). ועיין די רובר, עמ' 48-56, 64-84; וכן: H. Gottlieb, *VT* 17 (1967), p. 190-200.
- 29 תה' קי, 4. דברה='עדר' השווה: דובר, יש' ה, 17; השווה מיכה ב 12, מלשון דב"ר השני, המצוי בארמית. על הצירוף 'מלכי צדק' (= מלכי המולך בצדק; 'צדק' תיאור מצב היא) עיין דהוד, ג, עמ' 117, ושם ספרות.
- 30 וכן האיום המובע בזכ' יא 16-17.
- 31 תה' עד 1; עט 13; צה 7; ק 3; יר' נ 6, 17-19; הוש' ד 16; מיכה ב 12; ז 14; צפ' ג 13; זכ' ט 16; י 3; וכן ראה זכ' יא 3-14.
- 32 השווה שמ' טו 13; יש' סג 11-14 (פס' 11 קשה; האם רועה הצאן = משה דווקא?).
- 33 השווה יר' לא 9; מיכה ב 12. דימוי קרוב לכך, אך ללא כל זיקה ללשון 'רועה' מצינו יש' מא 17-20; מב 15-16; מג 2-3, 16-21.
- 34 אין כאן לשון 'רועה' ממש: מכללא איתמר.
- 35 צירוף זה מזדמן גם יש' יא 6-7.
- 36 די רובר, עמ' 91-92.
- 37 פץ זיל, עמ' 65; מריל, עמ' 356; החומר המצרי (מילר, עמ' 142) עשוי לחזק השערה זו.
- 38 J.J. Stamm, *Die Akkadische Namengebung* (MVAeG 44), [Leipzig 1939], pp. 189, 214, 223.
- שמות מטיפוס זה מצויים כבר בתקופה האכדית הקדומה ומופיעים עדיין בתקופה הבבלית המאוחרת, ראה: W. Von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden 1958-), p. 9. *re'ûm* 2a (p. 977a), *rē'ûm* B, 2a (p. 977b-978a).
- 39 לשון 'שמר' בא כנרדף ללשון 'רעה', בר' ל 31; הוש' יב 13. האם ניתן להסיק מכך, שבפס' 14 מכוון הצירוף 'ובנביא נשמר' ללשון ממשל?
- 40 תרגום השבעים משקף: 'בנאות דשא שם ירביצני', בתור פסוק ייחודי; והשווה תה' קלז 1: 'על נהרות בבל, שם ישבנו גם בכינוי. ברם, בתרגום היווני מצינו מקרים לא מעטים של תוספת התיבה $\epsilon\kappa\epsilon\iota$.

- 41 חלוקת הבית מבוססת על צמדים מקבילים. רע"ה ררב"ץ הם צמד המופיע במקומות רבים: יש' יא' 7; יד' 30; יח' לד' 15; צפ' ב' 7 (תקבולת). יש' בז' 10; שה"ש א' 7 (תקבולת תוך-צלעית). יר' לג' 12; צפ' ג' 13 (איחוי). בפסוקים 1-2 יש איפוא תקבולת בין הצלע הראשונה לשלישית.
- גם הפעלים נה"ל ונה"ג מופיעים הרבה ביחד: שמ' טו' 13; תה' לא' 4 (איחוי); ראה אבישור, צמדי המלים במקרא ומקביליהם בשפות השמיות של המזרח התיכון (דיס') [ירושלים תשל"ד], עמ' 66. בפס' 3 יש איפוא תקבולת בין הצלע השניה לבין הרביעית.
- תקבולות אלו יוצרות מערכת החובקת את כל הבית הראשון:
 צלע א (פס' 1 א) // צלע ג (פס' 2 א)
 צלע ד (פס' 2 ב) // צלע ו (פס' 3 ב).
- מערכת זו גורמת קשירות (cohesion) גבוהה. כמו כן נוצר מבנה שקול ורגוע, בהתאם לאופיו הרפלקטיבי של היגד זה (והשווה דבריו של שטראוס על המשקל). בתוך מערכת זו רק יוצא דופן אחד, הוא הסיוס 'למען שמו'. (האם ציון זה, ששיעורו אינו אלא למען יפארו את שם ה', בא כמעבר אל הבית הבא)?
- 42 I.A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, (London 1936), p. 96 וכן ראה מ. וייס, 'תרביץ' לד' (תשכ"ה), עמ' 109 והע' 12 שם.
- 43 במלים של ריצ'ארדס: vehicle
- 44 tenor.
- 45 דוגמה מאלפת אצל ריצ'ארדס, שם, עמ' 120-123; וכן ראה שם, עמ' 127 ואילך. על המתח בין מדמה למדומה ראה גם בארדסלי, עמ' 138-143.
- 46 ראה במילונים, וכן י. קוטשר, 'לשוננו' כו (תשכ"ב), עמ' 9.
- 47 וכן דעת איוואלד (א, עמ' 16; ב, עמ' 71); ווייזר, עמ' 227; רידרבוס, עמ' 192; בניגוד לדעת החוקרים המובאים בהע' 17.
- 48 ראה סעיף ב לעיל.
- 49 הוצע 'נחנח' (גראץ; וכן למשל גונקל, פירוש, עמ' 100). תיקון הפוך מזדמן תה' מג 3 (אך // יביאני!!). מורגנשטרן (עמ' 17) הציע לפרש כלשון עידוד; הסכימו עמו קאלר (עמ' 231; הוא מצביע על יש' מ' 1), וקראוס (עמ' 186). בדין: הרגעה שלפני המעשה מצינו גם בדברי יוסף אל אחיו (בר' נ 21).
- 50 ראה לעיל הע' 17.
- 51 ראה גם תה' מד' 20; קז' 10.
- 52 S.N. Kramer, *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963), 6-Cuneiform Studies and the History of Civilization, p. 510 f, ii, 1. 17-18.
- תרגום מעודכן: ANET³, 640-641.
- 53 וכן דעת הרד"ק; קראוס עמ' 187.
- 54 באמר, עמ' 167. לחולה מתרפא: שמ' כא' 19; לזקן; זכ' ח' 4. לעובר אורח: מל"ב ד' 29, 31; שופ' ו' 21. והנה, בשני מקומות אלה כאחד הכוונה למטה של כישוף!
- 55 דיליטש, עמ' 330.
- 56 מריל, עמ' 359.
- 57 תה' יח' 19; וכן: יש' י' 20; נ' 10; מיכה ג' 11; איוב כד' 23; דבה"ב יג' 18; יד' 10; טז' 7. כמו כן יש משענת שוא: יש' י' 20; לא' 1; לו' 6 (= מל"ב יח' 21); יח' כט' 6-7; דה"ב

8 טז

58 מאחר שאין זה מקובל לעמוד על המיצולל כדאי לציין דוגמאות נוספות לדמיון העיצורים (כידוע, קשה לעמוד על אופי התנועות): לא ירעכו ולא יצמאו / ולא יכם שרב ושמש (יש' מט 1) וכן: נחמו, נחמו עמי יאמר אלהיכם (יש' מ 1) הוי גוי חטא עם כבד לעון, זרע מרעים, בניים משחיתים עזבו את ה' נאצו את קדוש ישראל נזרו אחר (יש' א 4).

לדמיון התנועות כדאי לציין כאן: הוי גוי; מרעים-משחיתים; קדוש, נורו, אחר. במזמור כג כדאי להעיר עוד על: רעי, אחר, ירביצני, נאות; מי מנחות ינהלני. וכן: צדק (פס' 3), צלמות (פס' 4), צררי (פס' 5). וכן: דשא (פס' 2), נפשי ישבב, שמו (פס' 13), שבטך ומשענתך (פס' 4), שלחן, דשנת, בלשמן (פס' 5), ושבתי (פס' 6). לדמיון התנועות ראה: ראשי-כוסי (פס' 5).

דמיונות אלה מחזקים את הקשירות, אם בד"כ (כגון ר, ש) ואם בפרט, כגון הקשר בין צדק, צלמות, צררי; ואולי בין 'שבטך ומשענתך' לבין 'שלחן'. על מקום המיצולל בעיצוב הפיוטי עיין: זיידלר, עמ' 179-182, 404-415; וביחוד לוטמן עמ' 168-178; 274-285; 303-309.

59 מאחר שקשה להלום את השולחן הזה לפסוקים הקודמים הוצע לגרוס 'שלח' (דו-כתיבה לפני 'נגד'; מורגנשטרן, עמ' 15 על יסוד הצעה של פורס; קאלר, עמ' 233). אך שלח משוער זה לא יכירנו מקומו. מורגנשטרן (עמ' 18) הציע שלשון 'כוס' בפסוק זה מכוונת לשוקת, אך לא הביא ראיות לטענה זו. כן הסביר שהשמן מכון לטיפול בפצע (יש' א 6; וכן קאלר, שם). אבל לפגיעה אין זכר בהקשר.

60 פס' 6, ושבתי. קשה להניח שהכוונה ללשון 'שיבה'; בניגוד לדעת איוואלד (א, עמ' 17), בריגו (עמ' 212), פ'וגט (עמ' 209). קשה בעיני להסתמך על כתוב כמו 'ואתה באלהיך תשוב, חסד ומשפט שמר' וגו' (הוש' יב 7), שכן אין כאן לשון 'תשובה' מובהקת. פ'וגט הצביע על הנדר לבוא אל בית המקדש ולשבח שם את ה' (תה' מג 4-5), אך לא מצינו שם לשון 'שיבה'. הרד"ק הציע בתור אפשרות שניה שלשון זו מכוונת ל-'שובה ונחת' (יש' ל 15; וכן המאירי). קרוב לוודאי שזאת האמת. הצירוף בספר ישעיה מקביל לאכדית *šubat nēhtim*, דהיינו 'שיבה בנחת'; אבישור (בחיבור המובא בהע' 41, עמ' 485) הצביע על אוגריתית: 'אַתְבַּנ. אַנְכ. וַאֲנַהֲנ CTA 6, III) 18). לשורש שו"ב II = יש"ב הש' היציג (עמ' 141) כבר יר' מב 10: 'אם שוב תשבו בארץ הזאת' וגו'. כמו כן כדאי להזכיר את החילוף בין הצמד קום // ישב (תה' קלט 2: 'שבתי וקומי'; יש' לז 28 לפי ה-Quinta ומגילת ישעיה השלמה מקומראן: 'קומך ושבתיך') לבין קום // שוב (תה' ז 8-7; במ' י 35-36, בסמוך: 'ובנחה'). מכאן, שלשון 'ושבתי' בפסוק שלפנינו = 'וישבתי' (וכן תרגם הרס"ג; ובדומה לכך, אמנם על יסוד דקדוקי מ'פוקפק, איוואלד, ב, עמ' 72). אין מקום לתיקון הניקוד, בניגוד לדעת קראוס, עמ' 186. ראה גם: דהוד, א, עמ' 44.

61 ראה הרד"ק, המאירי אף-על-פי שהם מדברים על מליצה לשם פירוש המשל הראשון וראה ע' 18.

62 ראה הע' 20. ואילו לדעתו של גונקל (מבוא, עמ' 256) מדובר על תחינה; ההטעמה המיוחדת של הסבל (פס' 4) עשויה לחזק טענה זו. אבל יש לומר, שמזמור זה על-זמני הוא.

63 דש"ן ורר"י צמד הם: תה' כג 6; יש' לד 7; (מש' יא 25) - תקבולת: יר' לא 13; תה' לו 9 - נשוא / מושא. תקבולת זו מעידה נגד פירושם של מורגנשטרן וקאלר (ראה

הע' 59 לעיל).

- 64 בדרך כלל מצטרפת לשון 'רדיפה' ל-'רעה': מש' יג 21; דב' כח 45.
- 65 צררי-צלמות. את הקשר הסמנטי הכללי (שעליו כבר עמד היציג, עמ' 141) מחזק דמיון הצליל; השווה הע' 58 לעיל.
- 66 נגד בני אדם, נגד צררי; לשון 'נגד' מכוונת לעדות. ועיין: H. Bardtke, *apud* J. Schreiner (ed.), *Forschung zur Bibel – Festschrift für J. Ziegler*, II (Würzburg 1972), 17-27. עדות זו נוגעת לכל דרך חייו של מגיד המזמור ולא דווקא 'להגדת תודה ושבח בקרב קהל המקריבים בבית המקדש, כגון תה' קטז 14. בתה' כז 6 עולה זכרם של האויבים: 'עתה ירום ראשי על איבי סביבותי ואזכחה באהלו זבחי תרועה'. אך תחושת נצחון זו אינה מכוונת לקהל המקריבים דווקא (בניגוד לדעתו של פ'וגט, עמ' 203).
- 67 גם על הקבלה זו עמד כבר היציג, עמ' 141.
- את ההקבלה בין בית ראשון לאחרון ניתן להפוך למבנה פדימנטאלי. המונח של: J.L. Myres, *Herodotus – Father of History*, (Oxford 1953), p. 62 f. 81 f. (pedimental construction)

4א כי אלך... כי אתה עמדי

נפשי ישבב ינחני 3 4ב שבטך... ינחמני

בנאת דשא... 2 5 תערך לפני שלחן... דשנת

לא אחסר ב^ב 6א אך טוב וחסד ירדפני...

ה' רעי ב^ב 6ב ושבתי בבית ה'.

במרכז מבנה זה (הטבור) עומד פס' 4^א. פסוק זה ניתן שוב לחלוקה על-פי מבנה פדימנטאלי:

לא אירא רע

גם כי אלך בגיא צלמות כי אתה עמדי.

בין הכתובים התואמים יש הקבלות ענייניות וצורניות כאחד. על פס' 1-2, 5-6 ראה בפנים. לגבי פס' 3, 4ב ניתן להצביע על ההקבלה הצורנית בין 'ינחני' אל 'ינחמוני'. כמו כן יש התאמה בעניין שהוא דימוי של ליווי אלוהי. בתוך פס' 4א אין התאמה צורנית; מבחינת העניין ניתן להצביע על עימות בין 'גיא צלמות' לבין 'אתה עמדי'. אולם מבנה זה צר מכדי להקיף את המזמור שלפנינו. ההתאמות בין הבית הראשון לאחרון כלליות יותר (כגון: משמעות העל של 'שהות' בפס' 2, התואמת את פס' 6 דווקא) זאת תשתית חלקית בלבד, לא מירקם.

68 את המשאלה הזאת נהוג לפרש כפשוטה. לעומת זאת הגן אייספלדט (O. Eissfeldt, *Kleine Schriften V* (Tübingen 1973), p. 113-117) בתוך רב על פירוש מיטאפורי, כלומר שמשמע קרבת אלהים אינו אלא 'חיים ואושר'. שימוש מיטאפורי של הלשון 'הר קדש' מצינו יש' יא 9. כמו כן מצינו התאמה בין המשאלה הכללית 'עשה אלה לא ימוט לעולם' (תה' טו 5; סוגר!) לבין

- משאלה בדבר שהייה במקדש: 'ה' מי יגור באהלך, מי ישכן בהר קדשך' (שם פס' 1: דלת המיסגרת!). על כן קשה לדחות עקרונות את האפשרות של פירוש מיטאפורי למשאלה שלפנינו. כדאי להזכיר שפיון ראד דיבר בעניין זה על 'השקפה רוחנית':
 Spiritualisierung (G. von Rad, *Gesammelte Studien zum AT* (München 1958), p. 238-246)
- אולם דומני שלגבי הדיון בדימוי הרועה אין לכך חשיבות מכרעת.
- 69 על זיקה אפשרית בין לשון 'מנחות' לבין ביה"מ עמד, בצורה אחרת לגמרי, מריל, עמ' 358. האם צריך להזכיר 'נהלת בעוז, אל נוה קדשך' (שמ' טו 13: וכן יר' כה 30: ועיין מ. וייס 'תרביץ' לד [תשכ"ה], עמ' 221).
- 70 וכן כל הפרשנים, החל בתרגום השבעים. השווה גם תה' לד 11: מש' יג 25. על המבנה התחבירי של פסוק זה עיין: וייס, מקרא כדמותו, עמ' 28-29.
- 71 על משמע הקשרי (thematic meaning) ראה ליץ, עמ' 22-23: בארדסלי (עמ' 122-124) כולל רובד זה בין המשמעים המרומזים בדרך כלל, בלי לפרט.
- 72 על תפקידי הדמות הפועלת עיין:
 A.J. Greimas, *Sémantique structurale*² (Paris 1966), p. 128-140, 154-6.
 M.A.K. Halliday, *System and Function in Language* (ed. G. Kress) (Oxford 1976), p. 159-164.
- על משמע הקשרי ויחס מיטיב-מוטב בסיפור הברית בין הבתרים עיין: פולק, בתוך: אבישור, בלאו (עורכים), מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון מוגשים ל שמואל א. ליונסטם (ירושלים תשל"ח), עמ' 321.
- 73 עיין האלידי, שם, עמ' 167-168.
- 74 עיין: S.R. Driver, *A Treatise on the Use of the Tenses in Hebrew*³ (Oxford 1892), p. 205-6.

קיצורים:

- H.G.A. Ewald, *Die poetischen Bücher des Alten Bundes*, II, *Die Psalmen* (Göttingen 1835) = איזואלד א
- id., *Die Dichter des Alten Bundes*, II, *Die Psalmen* (Göttingen 1840) = הנ"ל, ב
- J. Boehmer, *Der Reichtum von Psalm 23* (Vulg. 22) *BZ* 23 (1935/36), p. 166-170 = באמר
- M.C. Beardsley, *Aesthetics*, (New York 1958) = ברדסלי
- W. Beyerlin, *Die Rettung des Bedrängten in den Feindpsalmen des Einzelnen* [FRLANT 99], (Göttingen 1970) = ביירלין
- C.A. Briggs, *The Book of Psalms* I (Edinburgh 1906) = בריגס
- H. Gunkel, *Die Psalmen*, [HKAT] (Göttingen 1926) = גונקל, פירוש

- H. Gunkel, J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1933) = הנ"ל, מבואו
- M.A. Dahood, *Psalms I-III* (Anchor Bible), (New York 1966-1970) = דהוד, א-ג
- W.M.L. de Wette, *Kommentar über die Psalmen* (Heidelberg 1836) = די וטי
- F. Delitsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, I, translated by F. Bolton (Edinburgh 1871) = די ליטש
- Ph. de Robert, *Le Berger d'Israel*, (Cahiers Théologiques 57) (Neuchâtel 1968) = די רובר
- H. Hupfeldt, *Die Psalmen*, dritte Auflage, bearbeitet von W. Nowack (Gotha 1888) = הופפלד-נובאק
- F. Hitzig, *Die Psalmen I* (Leipzig-Heidelberg 1863) = היציג
- A. Weiser, *The Psalms*, translated by H. Hartwell, (OTL) (London 1962) = וייזר
- וייס, מקרא כדמותו = מאיר וייס, מקרא כדמותו² - שיטת מחקר והסתכלות במקרא על פי עיקרי מדע הספרות החדש (ירושלים תשכ"ז)
- H. Seidler, *Die Dichtung*² (Stuttgart 1965) = זיידלר
- W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*. (Oxford 1960) = לאמברט
- J. Lotman, *Die Struktur des künstlerischen Textes*, deutsche Uebersetzung aus dem Russischen von R. Grübel, c.s. (Frankfurt a. M. 1973) = לוטמן
- G. Leech, *Semantics* (Harmondsworth 1974) = ליץ
- S. Mowinkel, *Psalmstudien I* (repr. Amsterdam 1961) = מובינקל
- J. Morgenstern, Psalm 23, *JBL* 65 (1946), p. 13-24 = מורגנשטרן
- A.J. Merrill, Psalm xxiii and the Jerusalem Tradition, *VT* 15 (1965), p. 354-360 = מריל
- E. Vogt, The Place in Life of Psalm 23, *Biblica* 34 (1953), p. 195-211 = פוגט
- A.H. van Zyl, Psalm 23, *Studies on the Psalms* (OuTWSA 6) (Potchefstroom 1963) = פן זיל
- L. Koehler, Psalm 23, *ZAW* 68 (1956), p. 227-234 = קאלר
- H.J. Kraus, *Psalmen* 1,² [BK], (Neukirchen-Vluyn 1962) = קראוס
- N. Ridderbos, *Die Psalmen - stilistische Verfahren und Aufbau*, (BZAW 117), (Berlin 1972) = רידרבוס
- שטראוס = א"ל שטראוס, בדרכי הספרות (ירושלים, תש"ל)