

# ספר איוב כמדריך להארה

## איתן דור־שב

**מ**קובל לסכם את הנושא של ספר איוב – המתאר את מסכת ייסוריו של גביר ירא אלוהים – בשאלה: כיצד ייתכן מצב ש"צדיק ורע לו, רשע וטוב לו"? סוגיה זו רלוונטית, כמובן, רק אם הסובל הוא אכן צדיק. ממילא, פרשנים תיארו את גיבור הספר כנקי מרוב. חוקר המקרא יאיר הופמן משקף את הקונצנזוס האקדמי והתיאולוגי בכתבו ש"אסונו של איוב לא בא עליו בשל רשעות אלא אדרבה, בשל צדיקותו המופלגת"<sup>1</sup>. הרמב"ם מצטט את ההנחה הרווחת שלפיה "איש טוב, שלם, שמעשיו ישרים... פוגעים [בו] פגעים גדולים בזה אחר זה"<sup>2</sup>. פרשנויות נוצריות לאיוב נקטו גישה דומה. איגרת יעקב מן הברית החדשה, למשל, מתארת את אדיקותו של איוב כ"דוגמה של סבל ואורך רוח"<sup>3</sup>. הדוקטרינה הקתולית מרחיקה לכת ורואה באיוב את מבשרו של ישו, "שה תמים" אשר עינוייו הם קרבן המביא לישועה: "כאיש צדיק אשר חווה סבל, איוב הפך אבטיפוס ומבשר למשיח הצלוב שקם לתחייה"<sup>4</sup>. בכל המסורות הללו, איוב מצויר אפוא כמי שמתענה על לא עוול בכפו.

ואכן, קריאה תמימה בספר המתגר הזה – ובייחוד בהקדמה ובסיכום הקצרים שלו – צפויה להניב מסקנה דומה. בתחילת הסיפור נאמר לנו שאיוב נודע לתהילה בזכות יראת השמים שלו, המודגמת בקרבנות שהוא מעלה עבור

---

בניו. השטן מפקפק בחזותו הצדקת של איל ההון וקורא לאלוהים לבחון את אמונתו. אלוהים נענה לבקשת המקטרג, ומפקיד בידו את כל היקר לאיוב. במהרה מסלק השטן את עושרו, את מקנהו, את ביתו ואת משרתיו של איוב, ואז, בשיא אכזרי, גם את ילדיו. ובכל זאת, איוב ממאן לקלל את אלוהים.<sup>5</sup> אפילו כשהשטן מכה את גופו בשחין ממשיך איוב לשמור אמונים לאלוהיו, ככתוב "בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו".<sup>6</sup>

עד מהרה באים לבקר את איוב שלושה חברים – אליפז, בלדד וצופר – המבקשים לנחם אותו, אבל עומדים על כך שהצרות נתרגשו ובאו עליו בשל חטאים שחטא. אלוהים, הם טוענים, אינו מייסר איש באופן שרירותי. לאורך עשרים ושמונה פרקים הם דוחקים בחברם להכות על חטא, וכך לזכות בחנינה. איוב, מצדו, מסרב בעקשנות. כדי לצאת מן המבוי הסתום מצטרף לזירה דובר רביעי, אליהוא, המגנה את שלושת החברים וגם את איוב, וטוען – על פי הפרשנות המקובלת – שהאדם אינו מסוגל לרדת לחקר הצדק האלוהי. לבסוף נכנס אלוהים עצמו לפולמוס. הוא מוקיע את החברים על שהכפישו את רַעם הסובל, אבל בד בבד מדגיש את הסכלות שהפגין איוב בנסותו לשפוט את בורא העולם. ואף על פי כן, באפילוג לספר הוא גומל לאיוב על שעמד בניסיון, משיב לו את משפחתו ואת בריאותו, ומכפיל את עושרו מקדם.

פסוקי הסיכום לספר מחזקים לכאורה את המסר העולה מן ההקדמה, דהיינו שסבלו של איוב לא היה אלא מבחן שטני של אמונה עיוורת, מבחן שאותו עבר בהצטיינות. קל אפוא להבין מדוע מצטייר איוב כקדוש מעונה. בה בעת, אם רואים את סיפורו של איוב באור זה, קל גם להזדהות עם קוראים החשים שהספר מייגע, מונוטוני וחוזר על עצמו. שהרי אם מדובר בכרוניקה של ייסורי איש צדיק, כי אז הגיוני המתמשך מצד שלושת החברים, לדוגמה, מופרז בהחלט. ברי אפוא מדוע נוטים חוקרי מקרא לראות ברבים מן הנאומים הכלולים בספר תוספות מאוחרות יותר לטקסט המקורי. ואכן, קטעים ארוכים מן הספר, כגון נאמו של אליהוא, או אפילו תגובותיו של אלוהים עצמו לדברי איוב, מתחמקים כמדומה מן השאלה המרכזית, הנוגעת לסיבה שמניעה את האל לחשוף איש צדיק לייסורים קשים. אפשר להבין, אם כן, את הקורא המתפתה לרפרף על הספר ולהתעלם כמעט כליל מן הנאומים הרבים והארכניים, לטובת מסר פשוט ופשטני – עמוד איתן באמונתך, גם מול עוול הזועק לשמים.<sup>7</sup>

אבל פרשנות כזו סובלת מחולשה בסיסית. אם אנו יודעים מראש את התכלית העומדת ביסוד מצוקותיו של איוב, הרי שכל הדיון התיאולוגי המתנהל בספר נעשה לא-רלוונטי. בצדק נשאל: אם השאלה המרכזית – וגם פתרונה – עולים

בבירור מתנאי הרישיון שקיבל השטן מאת אלוהים, דהיינו מבחן של אמונה תחת לחץ, כי אז איזה צורך יש לנו בחיבור כולו, ובפרט שהוא ארוך כל כך? ספרות החכמה של המזרח הקדום, ובכללה המקרא עצמו, מתארת מבחנים רבים ממין זה, אולם הם מוצגים בקיצור נמרץ.<sup>8</sup> סיפור עקידת יצחק, למשל, נפרש על פני פסוקים ספורים בלבד. אפילו כשאלוהים מגלה לאברהם מדוע תבע ממנו את הקרבן, הוא אינו עושה זאת במונולוג ארכני אלא במשפט אחד: "בי נשבעתי, נאָם ה', כי יען אשר עשית את הדבר הזה, ולא חשכת את בנך את יחידך; כי ברך אברכך".<sup>9</sup> אברהם נבחן, אברהם זוכה בגמול – סוף פסוק.

בספר איוב, לעומת זאת, אנו מוצאים ארבעים פרקים בין תום מסכת ייסוריו של איוב ובין זכייתו בגמול. חשוב יותר, פרקי הפיוט הללו – הדיאלוגים של איוב עם שלושת חבריו, נאומיו של אליהוא, ולבסוף התגלותו של אלוהים – דוחים במפגיע כל הסבר שעל פיו מצוקותיו של איוב אינן אלא מבחן. יתרה מכך, הרעיון העולה מהם לכאורה – שהאדם אינו יכול להבין את מניעי האלוהים – עומד בסתירה ישירה לפרולוג, המציג את ייסורי איוב כמבחן מחושב, מניע שקל להבינו. גם הטענה שאמונתו של איוב נותרת איתנה לכל אורך הספר היא מופרכת בעליל. לנוכח צרותיו, מכריז איוב האדוק של הפרק הראשון "יהי שם ה' מבורך",<sup>10</sup> ואולם אחר כך הוא משתלח במרדנות כלפי אלוהים: "חי אל הסיר משפטי",<sup>11</sup> ומתריס: "תהפך לאכזר לי".<sup>12</sup> בפועל, ובניגוד לפרשנות הרווחת, הסיפור מתאר דווקא את התערערוח אמונתו התמימה של איוב בצדק האלוהי. אם אורך רוח ואדיקות הם אמות המידה שעל פיהן יש לשפוט את איוב, אזי – למרות כניעתו הכפויה להתגלות מצד האל – ככל שחולף הזמן כך פוחתת זכאותו לגמול שהוא מקבל בסופו של דבר.

כדי להציע פרשנות עמוקה ומקפת יותר לספר איוב, עלינו להיות מוכנים להביט אל מעבר לפרק הפתיחה הפרוזאי, ומעבר למסר הפשטני העולה ממנו. יתר על כן, עלינו לזקוף לזכות מחברו של הספר לא רק פרקי שירה מופלאים אלא גם טכניקות סיפוריות ועומק פילוסופי. רק קילוף השכבה החיצונית של הסיפור יחשוף את כוונת המחבר; רק אז אפשר יהיה לחלץ, דווקא מתוך ההתפתחות האטית של כלל החיבור, את משמעותו האמיתית.

שני קצוות מגדירים את הסיפור שאחריו נתחקה להלן: דמותו של איוב האיש בראשית הדברים, ודמותו בסיומם. סיפור זה עוקב אחר שינוי עמוק שחל באיוב – מהפך הדרגתי באישיותו, באמונותיו ובהשגתו. אם נצא מנקודת ההנחה הרדיקלית שדמותו של איוב בתחילת הספר אינה אידיאלית, שאין הוא מתואר כצדיק אלא דווקא כאדם פגום, יתברר כי העלילה הנגללת לעינינו שונה בתכלית

---

מכפי שגורסת הפרשנות המקובלת: היא אינה עוסקת בכושר עמידה בסבל ובאמונה עיוורת, אלא בדבר אחר לחלוטין – בהתעוררות קיומית, ששיאה בהתעלותו של איוב למדרגת נבואה בסוף הספר. בעוד תהליך אישי זה מתקדם, חושף בפנינו הנראטיב גם תפיסה סדורה של הסדר הקוסמי, של טבע האדם, ומעל הכל – של גאולה שמיימית באור החכמה.

לפי הפרשנות שנתווה, ספר איוב נסב סביב סוגיה שונה מאוד מזו הנלמדת בדרך כלל; השאלה שניצבת במוקדו אינה "מדוע קורים דברים רעים לאנשים טובים?" אלא כיצד משמשת תגובתו הפְּנָה של אדם לייסורי העולם הזה כאמצעי להארה. ואמנם, ארבעים פרקי ה"תוֹךְ" של ספר איוב, הזוכים לא פעם להתעלמות, מספרים כיצד רוכש הגיבור – צעד אחר צעד – את היכולת לראות את אלוהים. מצוקותיו של איוב ממלאות תפקיד מפתח במהפך שהוא עובר, מהפך המאפשר לו להתעלות מאגואיזם למוסריות, מבורות לידיעה, ולבסוף – מניכור וריחוק מאלוהים אל יחסי קרבה אישיים עמו. במהלך הדברים נעשה אפוא איוב לצדיק, לחכם, ולבסוף – לנביא. אין ולא ייתכן שינוי מהותי מזה.

## ב

**כ**די להבין את המטמורפוזת הרוחנית המתוארת בספר איוב עלינו להבין תחילה איזה סוג של אדם הוא גיבור החיבור לפני קרות המהפך. עלינו להכיר בכך שאיוב המוקדם בהחלט אינו אדם "טוב" במלוא מובן המילה. גישתו כלפי האמונה שטחית, והוא מפגין אנוכיות ביחס לזולתו. אין פלא אפוא שבתחילה איוב רואה בעצמו חוטא, ומתחנן למחילה,<sup>13</sup> ובהמשך מוכחשות טענותיו לצדיקות גם בידי שלושת חבריו, בידי אליהוא, ולבסוף בידי אלוהים.<sup>14</sup>

כבר בפסוק הראשון מוצג איוב בתור "תם וישר וירא אלהים וסר מרע".<sup>15</sup> תכונות אלו מודגשות עוד פעמיים בנוסח זהה, ופסוקים אחרים לעולם אינם סוטים מן ההגדרות המדויקות שלהן.<sup>16</sup> אין ספק שהתמונה המשורטטת לפנינו היא של אדם דתי, הממלא את חובותיו. אבל צריך לשים לב גם למה שאינו נאמר על איוב, כיוון שהדברים החסרים מכוונים ורבי-משמעות. כך, למשל, נאמר על איוב שהוא ירא אלוהים, אבל לא שהוא אוהבו; בכך משמיט המחבר את המחצית השנייה של המצווה מספר דברים: "ליראה את ה' אלהיך... ולאהבה

---

אתו".<sup>17</sup> באותו האופן, אף שנאמר על איוב שהוא סר מרע, לא נאמר עליו שהוא עושה טוב, וכך נשמט צד החיוב של צו מקראי נוסף, הפעם מתוך ספר תהלים: "סור מרע ועשה טוב".<sup>18</sup> בולטים בהעדרם גם התארים "חכם", "צדיק" ו"טוב", שבמקומות אחרים במקרא מוצמדים תכופות לתכונות שהכתוב מייחס לאיוב. אנו נותרים, אם כן, רק עם הגדרות על דרך השלילה, המציירות כולן את דמותו של אדם שחסידותו מונעת על ידי יראה וקבלת מרות.

רושם זה מתחזק כאשר בוחנים את המילים הספציפיות שנבחרו לתאר את איוב. תכונתו הבולטת ביותר – "תם" – אינה חיובית בהכרח, מאחר שהיא מתאפיינת בעיקר בחוסר מודעות. אבימלך מלך גֶרָר, לדוגמה, מתואר בספר בראשית כמי שפעל "בתום לב" כאשר חטף את שרה אשת אברהם – פשע שבגינו מכריז עליו אלוהים כבן-מוות – פשוט משום שלא היה מודע להיותה נשואה. באותו האופן, משמש אותו ביטוי בספר מלכים א לציון קִשְׁת הַהוּרַג אדם בלי משים. בשני המקרים, מחוללי המעשה אינם ראויים לשבח;<sup>19</sup> העדר המודעות מזכה אותם מבחינה משפטית-טכנית, אך לא יותר מכך, וחפות גרידא אינה צדקות.<sup>20</sup> בדומה לזה, הבן ה"תם" בין ארבעת הבנים המצוטטים בהגדה של פסח, כמוהו כאיוב – לא חכם ולא רשע.

העדר המודעות מצד איוב ניכר בגישתו לקיום מצוות. ישנם רמזים אחדים לכך שאיוב מציית לחוקי האל "ליתר ביטחון" ותו לא.<sup>21</sup> הוא מקריב קרבן שבועי, למשל, משום ש"אולי חטאו בני".<sup>22</sup> בתמימותו אין הוא טורח לברר את התנהגות ילדיו לאשורה, וגם אינו סבור שעליהם להינחם על חטאיהם – אם ישנם כאלה – כדי שקרבנותיו יעלו יפה. תחת זאת, הוא מדמה לעצמו שיוכל לקדשם באופן מכני, מרחוק.<sup>23</sup>

ואמנם, מחבר הספר טורח לחדד את הרושם שביטויי האדיקות של איוב המוקדם אינם אלא מעשה שבשגרה: "ככה יעשה איוב כל הימים", נאמר לנו בפסוק ה בפרק א, כסיכום לאישיותו. אבל מה על עולמו הפנימי? היכן תפילותיו? מה עם יחסו לאל והכרתו? כל סימן לאלה נעדר מן התיאור. אין לנו אלא להיזכר במילותיו של ירמיהו: "קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם",<sup>24</sup> ובדברי אלוהים בספר ישעיה: "בפיו ובשפתיו כבדוני, ולבו רָחַק ממני; ותהי יראתם אתי מצות אנשים מלמדה".<sup>25</sup> ספר איוב עוסק בדיוק בסוג כזה של דתיות, המתבסס על הרגל ויראה. והנה, בחזרה המשולשת על המילים "ויהי היום"<sup>26</sup> לציון האסונות הניחתים על איוב, מדגיש המחבר את שבירת שגרת חייו הנוחה המאלחשת את "לבו וכליותיו" של הגיבור המקראי.

שטחיות אמונתו של איוב מתחוורת מתגובתו הראשונית לאסונות אלו. כאשר הוא אומר "ערם יצאתי מבטן אמי וערם אשוב שמה, ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מבורך",<sup>27</sup> אנחנו עדים לתגובה מותנית, לתשובה רבובטית הנשמעת לא-טבעית ובעייתית עוד יותר בהשוואה לתגובותיהן של דמויות מקראיות אחרות לחוויות של אבדן ואסון. זכרו: איוב שכל זה עתה עשרה ילדים; האם יכול מישוהו לדמיין את יעקב מגיב באותו האופן לאבדנו של יוסף? או את דוד למותם של חמישה בנים? חלילה! על יעקב נאמר "וימאן להתנחם ויאמר, כי ארד אל בני אֶבֶל שאלה".<sup>28</sup> המלך דוד, המבכה את מות אבשלום, זועק בקול גדול: "בני, אבשלום, אבשלום, בני בני",<sup>29</sup> וגם אלוהים מוקיר את רחל על שביטאה צער קורע לב: "קול ברמה נשמע, נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה... כי איננו".<sup>30</sup> על פי קנה מידה זה, תגובתו של איוב מעוררת כמעט שאט נפש. גיבורי האמונה האמיתיים נותנים ביטוי לחורבן עולמם בקינה ובדמעות, ואילו המס שמעלה איוב לאלוהים – "בפיו ובשפתיו", כמאמר ישעיהו – אינו אלא מחווה נוספת בסדרה של טקסים שתחילתם בקריעת מעילו ובגילוח שער ראשו.<sup>31</sup> איוב, כך מסתבר, סובל מניתוק רגשי, ואינו מסוגל כלל לבטא יגון באופן אותנטי.<sup>32</sup>

בדיוק כפי שצופה השטן, הסטואיות המכנית של איוב מתחילה להיסדק רק אחרי שגופו שלו נפגע בחולי קשה. כאשר רעייתו מדרבנת אותו, "עדך מחזיק בתמתך? בָּרַךְ אֱלֹהִים וְמָת", חוזר איוב אל הנוסחה הדתית ושואל: "גם את הטוב נקבל מאת האלהים, ואת הרע לא נקבל?"<sup>33</sup> אבל תגובה זו – כפי שחושף הטקסט מיד, כאשר איוב מקלל את יום היוולדו – לוקה בחוסר יושר משווע. איוב אינו נאמן לרגשות האבדן הרוחשים בקרבו. יתר על כן, הוא ממחר להעליב את אשתו האבלה, למרות עוצמת הטרגדיה המשותפת שלהם, וצועק עליה: "כַּדָּבָר אַחַת הַנְּבִלּוֹת תִּדְבְּרִי".<sup>34</sup> התפרצות זו עומדת בניגוד גמור לנימה המנחמת שנוקטים אברהם ויצחק נוכח התרעומת שמבטאות נשותיהם כלפי אלוהים ברגעי משבר, וחושפת בתוך כך טינה עמוקה כלפי נשים אחרות שמחוץ לחוג החברתי. המחבר מצפה שנרגיש כי איש צדיק לעולם לא היה מתבטא כך. דווקא בגערה החסודה הזאת נחשף איוב כאדם חסר רגישות למצבו של הזולת, רגישות שבלעדיה אין קיום רוחני.<sup>35</sup>

למען האמת, קריאה זהירה בטקסט חושפת שאיוב המוקדם אינו איש רוחני כלל ועיקר. תפיסת האלוהים שלו פגומה מיסודה. תשובותיו הנוסחתיות – "ה' נתן וה' לקח", "גם את הטוב נקבל מאת האלהים, ואת הרע לא נקבל?"<sup>36</sup> – משקפות אמונה באל שרירותי התובע צייתנות חסרת מחשבה. האל שאותו

---

עובד איוב אינו מעורר רגשות של פליאה וכמיהה, אף לא של כעס ותמיהה; הוא התגלמות של עוצמה עיוורת ושררה, ואין לו כל יחסים עם האדם, זיקה למצפון האנושי, או יומרה לכינון צדק. אין הוא יותר מאל פגאני לכל דבר ועניין; וברוח הסגידה הפגאנית, גם את האל הזה אפשר רק לפייס.

איוב שתיארנו זה עתה אינו צדיק. אמונתו באלוהים רדודה וסתומה. בעתות רווחה הוא מקיים את חובותיו הדתיות מתוך ריחוק, כמצוות אנשים מלומדה, ולעת צרה הוא נגלה כאדם אנוכי וחסר רגש, מנותק מכאבו של הזולת, כולל אשתו.<sup>37</sup> זהו איוב שבו נפתח הנראטיב האמיתי של הספר.

## ג

**ה** שינוי הראשון המתחולל אצל איוב נוטע בו חמלה ומודעות חברתית. אם קודם לכן הוא פעל מתוך אינטרסים אישיים, והקפיד על קיום מצוות שטחי, הרי שבמהלך שינוי זה הוא רוכש תכונה מוסרית פעילה שאינה על דרך השלילה – הוא נעשה אמפתי לסבלם של אחרים ומפתח תחושת אחריות כלפי הנזקקים.

כפי שראינו, אישיותו של איוב המוקדם גובלת באוטיזם רגשי. כשהוא מבכה את הפורענויות שהתרגשו עליו, נדמה כאילו הקרבנות האמיתיים – משרתיו וילדיו – מעולם לא היו בעולם: "ערם יצאתי... וערם אשוב",<sup>38</sup> הוא מתפייט על עצמו בלבד. מעשיו של איוב באותו שלב מעידים אף הם על פגמיו. הקרבנות שהוא מקריב עבור בניו מונעים על ידי פחד ונעשים באופן לא-אישי, ומבנותיו הוא בכלל מתעלם לחלוטין.<sup>39</sup> אליפז, המנסה להחמיא לו על אדיקותו, יכול להצביע רק על מוצא שפתיים: העובדה שאיוב "ייסר" רבים בדברי תוכחות<sup>40</sup> – בדיוק כפי שעשה לאשתו המתאבלת. בולט בהעדרו כל אזכור של פעולה פוזיטיבית, כלומר גילוי כלשהו של חסד כלפי אנשים שגורלם לא שפר עליהם. אליפז מדגיש את הליקויים האלה בהמשך הטקסט:

הלא רעתך רבה, ואין קץ לעונתיך; כי תחבל אֶחָיִךְ חנם, ובגדי ערומים תפשיט; לא מים עיף תשקה, ומרעב תמנע לחם... אלמנות שלחת ריקם, וזרעות יתמים ידָפָא.<sup>41</sup>

---

אליפז מפרזי בהאשמותיו, עבירה שתדרוש כפרה סמלית בסוף הספר. אבל לנוכח העובדה שהוא חש בנוח להשמיע טענות כאלה בפומבי, ברור שמושא ביקורתו – איוב – לא יכול היה להיות מופת של צדקה.<sup>42</sup>

נוסף על הרמזים המפוזרים בפרקי הפתיחה, הדרך הטובה ביותר להתחקות אחר כוונת המחבר בתיאור פגמיו של איוב המוקדם היא לעקוב אחר השינויים העוברים עליו בהמשך. ראשיתם בנקודה שבה קלישאות האמונה התמימה מכזיבות אותו מבחינה רגשית. בעין חדה אפשר להבחין כי האנוכיות של איוב אכן נסדקת בתשובתו השנייה לאשתו, אשר צוטטה לעיל: "גם את הטוב נקבל מאת האלהים, ואת הרע לא נקבל?"<sup>43</sup> אמנם בהתפרצות זו הוא עדיין חוזר על נוסחאות דתיות שגורות, ובכל זאת מתגלה בין השורות הבדל מכריע. אם קודם לכן השתמש איוב בלשון "אני" בלבד, כעת הוא נוקט לשון רבים וכולל גם את אשתו במסגרת ההתייחסות. מבחינה ספרותית, קולה של הרעיה מהדהד למעשה כקול חדש בתוך תודעתו של איוב עצמו. דבריה אליו – ואולי רמיזתם על התאבדות – מסמנים את פתיחתו של דיאלוג פנימי. קול חדש זה מסיר את הכישוף רב-השנים שתחתיו חי איוב כמתוך שינה, ויוצר לראשונה פער בין התנהלותו החיצונית ובין הגיון לבבו. "בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו", אומר הכתוב בהמשך אותו הפסוק, ורומז שגם אם גיבור הסיפור עדיין אינו מסוגל לבטא זאת בקול רם, הרי בלבו פנימה – תודה לאל! – החל סוף-סוף לחטוא.

זה האות לזעקתו הגדולה הראשונה של איוב. קצרה הדרך, מסתבר, מגידוף אשתו לחירוף חייו – המגיע פסוקים ספורים בלבד לאחר מכן ומיישם, כמעט מילה במילה, את ההצעה שאותה השמיעה, ושהוא דחה בשאט נפש. בפרק ג, כאשר איוב פוצה את פיו ומקלל את יומו,<sup>44</sup> אנחנו עדים לטוף רגשות המציף אותו ומציין את ראשית המהפך שהוא יעבור, פרץ רגשות אשר סוחף עמו חיים שלמים של תמימות.<sup>45</sup> נאומו של איוב אמיתי ומעצים, בניגוד להתבטאויותיו הקודמות, המותנות. אחרי שבוע של מדיטציה דוממת בחברת רעיו – ככל הנראה פרק הזמן האינטרוספקטיבי הראשון שחוה – ניכרים בזעקתו של איוב ניצניה של מודעות עצמית כנה:<sup>46</sup>

ויען איוב ויאמר: יאבד יום אָלֵד בו... כי לא סגר דלתי בטני, ויסתר עמל מעיני... למה יתן לְעַמְל אור וחיים למרי נפשי?... כי לפני לחמי אנחתי תבא, ויתכו כמים שאגתי.<sup>47</sup>



---

אף שהנאום עוסק באופן כפייתי במוות, מבחינה מנטאלית מדובר ברגע של לידה. לא במקרה המחשבה על המוות היא שעוררה אישי רוח והוגי דעות, מבודהה ועד קאמי, לצאת למסע רוחני. ואולם לפני איוב עוד נותרה כברת דרך ארוכה, שכן מבנה האישיות המשתקף בנאומו הראשון הוא גרסיבי במובהק:

למה לא מְרַחֵם אמות? מבטן יצאתי ואגָּע; מדוע קדמוני ברכים, ומה שדים  
כי אינק? כי עתה שכבתי ואשקוט; ישנתי, אז ינוח לי.<sup>48</sup>

אי-אפשר להתעלם מהשלכות התקשרות-האם העזה של איוב, או מן העובדה שמשאלת המוות שלו מבטאת דחף פרוידיאני אינפנטילי לשוב אל הרחם. בפנטזיה של איוב, ה"שינה" המיוחלת היא החסד האבוד של הרחם, שאליו כבר הבטיח לחזור במערומיו בפרק א.<sup>49</sup> נוסף על כך, לתלונותיו של איוב אין בשלב זה נמען; הוא אינו מפנה אצבע מאשימה כלפי אדם או כלפי האל.<sup>50</sup> תחת זאת, הוא משתלח כילד קטן בהפְּשֻׁטוֹת כגון יום הלידה או חלקי גוף ערטילאיים.<sup>51</sup>

באורח אירוני, ייאושו של איוב גורם דווקא לחבריו להעלות את נושא הצדק האלוהי – עניין שהוא עצמו לא הזכיר. התעקשותם שגההם כי לסבל יש משמעות היא שתניע את איוב להעתיק את נושא תלונותיו ולקבול לא על עצם לידתו, על קיומו בעולם, אלא על העוול שנעשה לו. בעקבות הוויכוחים הסוערים שהוא מנהל עם חבריו מתחלפת ההשלמה הסטואית של איוב בזעם אקזיסטנציאליסטי. הזעם הזה חיוני להתפתחות מוסרית, כפי שמטעים כבר קהלת: "טוב כעס משחוק, כי ברע פנים ייטב לב".<sup>52</sup> תסכולו של איוב וכעסו על חבריו מזרזים את השלב הבא בהתפתחותו.<sup>53</sup> בשלב החדש והמוחצן הזה, המתקיים לאורך פרקים ו-יט, איוב נוטש את הכמיהה הסימביוטית שלו לרחם ומתחיל סוף-סוף להבחין בסובבים אותו. בפרק יב הוא נעשה מודע לטיפוסים ארכיטיפיים כמו גנבים וזקנים, ומתחיל להבחין בבעלי חיים ובטבע. כעבור שני פרקים נוספים מזכיר איוב אפילו את ילדיו.<sup>54</sup> אבל מה שהוא מקרין אל הסובבים אותו בהחלט אינו טוב לב. ההכרה הראשונה שלו בחבריו מתמצה באמירה "אֲחֵי בגדו",<sup>55</sup> תחושה שהוא מרחיב ומפתח:

קְדָלוּ קְרוּבֵי, וּמִדְעֵי שְׂכֹחוּנִי; גָּרִי בֵּיתִי וְאִמְהָתִי לִזְרֹת תַּחֲשָׁבֵנִי... לַעֲבָדֵי קִרְאֵתִי  
וְלֹא יַעֲנֵה... רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי וְחֻנְתִּי לְבִנֵי בִטְנִי... תַּעֲבֹבֵנִי כֹל מִתִּי סוּדִי, וְזֶה  
אֶהְבֵּתִי נֶהְפְּכוּ בִי.<sup>56</sup>

---

אלו דברים אירוניים כשהם נשמעים מפי מי שמעולם לא ביכה את אבדן ילדיו, לא ניחם את אשתו האבלה, לא הוקיר תודה לחבריו על בואם לנחמו, ולא הבחין במות הרועים שעבדו בשירותו. ועם זאת, כפי שמסביר הפסיכואנליטיקן הנודע דונלד ויניקוט, זהו שלב הכרחי בדרך לפיתוח תחושה של מוסריות: "חוויה בו זמנית של אהבה ושנאה... מצביעה על רכישה של דו-ערכיות, והעשרתה ועידונה של זו מוליכים לצמיחתה של אכפתיות".<sup>57</sup> בה בעת, למרות הרחמים העצמיים שבהם הוא שקוע, מילותיו של איוב לא יכלו לתאר טוב יותר את מה שקרוי בפסיכולוגיה "בידול" (differentiation): הכרה בעולם ובבני האדם שמחוץ לעצמי. כאשר איוב חש אהבה ושנאה כאחת כלפי חבריו וגרי ביתו, עבדיו ואמהותיו, אשתו ובני בטנו, הוא מתחיל להכיר בקיומם העצמאי ובערכם החברתי.

כפי שוויניקוט היה מעריך, רגש של אכפתיות אכן מתגבש בפרקים כד-כז, שבהם אנו פוגשים איוב שונה מאוד, אדם שעניו נפקחו לעולם. פתאום מודעותו המתרחבת מכירה באומללותם של מוכי הגורל. אף שאיוב טוען רק כלפי שמים על מצבם של אלה – ומבכר להשאיר את עצמו מחוץ לתמונה – תיאורו את הטרגדיה של המציאות החברתית שונה עד מאוד מן התלונה האגוצנטרית שהשמיע העצמי הקודם שלו. גם מעשיהם של בני-העוולה נעשים קונקרטיים בעיניו:

עדר גזלו, וירעו; חמור יתומים ינהגו, יחבלו שור אלמנה; יטו אבינים מדרך, יחד תבאו עניי ארץ... ערום ילינו מבלי לבוש, ואין כסות בקרה; מזרם הרים ירטבו ומבלי מחסה תבקו צור; יגזלו משד יתום ועל עני יחבלו; ערום הלכו בלי לבוש ורעבים נשאו עמר; בין שורתם יצהירו יקבים דרכו ויצמאו; מעיר מתים ינאקו ונפש חללים תשוע...<sup>58</sup>

מכאן המרחק קצר אל פריצת דרך נוספת, המתחוללת כאשר איוב שוקל לראשונה את חובתו האישית ליזום מעשי חסד וחמלה לתיקון העולם. בהכרה מוסרית זו הוא ממציא את עצמו מחדש, ולשם כך משתמש באמצעי פסיכולוגי מוכר ומשכתב את קורותיו.<sup>59</sup> עשרים ותשעה פרקים כבר חלפו, ופתאום "נזכר" איוב לצייר את עצמו כצדיק ולתאר את מעשיו החיוביים:

כי אָמַלְט עני משוע ויתום ולא עֵזַר לו; ברכת אבד עלי תבא, ולב אלמנה ארנן; צדק לבשתי, וילבשני כמעיל וצניף משפטי; עינים הייתי לעור, ורגלים

---

לפסח אני; אב אנכי לאביונים, ורב לא ידעתי אחקרהו; וְאִשְׁבֶּרָה מִתְלָעוֹת עוֹל  
ומשניו אשליך טרף.<sup>60</sup>

יש לנו סיבה טובה לפקפק בשיר ההלל העצמי הזה. הרמב"ם פוטר את הדברים בתור "השתבחות" עצמית.<sup>61</sup> בה בעת, מן הראוי להעריך את הכרתו של איוב באחריותו המוסרית כלפי הזולת, אחריות העולה מתוך התיאור האידיאלי שהוא מאמץ כעת. במהרה הוא מפנים עוד עובדה מכרעת ומבין שגם במעשי חסד אין די – אדם צריך גם להרגיש. לכן זועק איוב רדוף האשם: "אם לא בכיתי לקשה יום עָגַמָה נפשי לאביון".<sup>62</sup> למעשה, אנחנו יודעים שאיוב לא בכה ולא התאבל על איש – אלא על עצמו בלבד. אבל מטענתו שעשה כן משתמעת הכרה בכך שראוי היה שייבכה.<sup>63</sup> כאבו של האחר חדר כעת ללבו.

בנאומו הגדול האחרון, לאחר כשני שלישים של הספר, מפגין איוב רמה של מוסריות שמעטים מגיעים אליה. הוא מבטא הבזק של תובנה המבארת מדוע עליו לכבד את זכויות האדם של עבדו: "הלא בבטן עֲשִׂינִי עֲשֵׂהוּ? ו[האם לא] יִכְנְנוּ ברחם אחד?<sup>64</sup>" השאלות הרטוריות האלה משקפות את הערך הבסיסי של שוויון האדם. מן הראוי לשים לב כיצד הרחם שעליו פִּנְטָז איוב לפני כן, ושביטא את מצבו הרגסיבי, נעשה כעת מציאותי. לכל אורכו של הנאום הגדול האחרון הזה, מדגיש איוב את ערך ההדדיות השולט בחברה צודקת. אם אני גונב, הוא מטעים, ילך יבולי אל אחרים; ועל הניאוף הוא אומר: "אם... על פֶּתַח רְעִי ארבתי; תִּטְחֹן לאַחַר אשתי... כי... הוא עוֹן פִּלִּילִים".<sup>65</sup> לאחר שהבין סוף-סוף את ערכי הליבה של ההתנהגות המוסרית, איוב אינו מבקש עוד רק לחמוק מעונש; הוא רוצה להימנע מרוע ולעשות את הדבר הנכון. נאומו נחתם אפוא בסדרת שבועות לעתיד:

אם הניפותי על יתום ידי כי אראה בשער עֲזַרְתִּי; כתפי משכמה תפול וְאֶזְרְעִי  
מקנה תִּשָּׁבֵר... אם עלי אדמתי תזעק, ויחד תלמיה יִבְקִיּוּ; אם כחה אכלתי  
בלי כסף, ונפש בעליה הִפְחַתִּי; תחת חָטָה יצא חוח, ותחת שַׁעֲרָה בָּאֶשֶׁה. תמו  
דברי איוב.<sup>66</sup>

דברים אלו מבטאים מהפך של ממש בנפשו של אדם שקודם לכן היה אטום לחלוטין לעולם שסביבו. כעת הוא מכנס תחת כנפיו כל דך ואומלל. הפסיכולוג הנודע לורנס קולברג הצביע על שישה שלבים בהתפתחות המוסרית של האדם, שרב הדמיון בינם ובין התהליכים העוברים על איוב.<sup>67</sup> המהפך המוסרי של הגיבור המקראי משקף היטב גם את קביעתו של הפילוסוף עמנואל לוינס ש"בנסיבות של סבל טהור... המעבר לובש צורה בבין-אנושי";<sup>68</sup> אותו "מעבר

---

לעצמי" נפתח כעת בפני גיבורנו. איוב המוקדם, שהיה מרוכז בעצמו, למד לבסוף להזהות עם מצבו וסבלו של האחר. סופו של הספר מביא את ההומאניזם החדש של איוב לכדי הבשלה. הוא מתפלל בעד חבריו, ובצעד ייחודי מעניק לבנותיו שמות ונחלה ככפרה על התנהגותו הלקויה כלפי הנשים שבחיייו.<sup>69</sup> עוד לפני שזכה להתגלות אלוהית, איוב נעשה לצדיק במלוא מובן המילה, ובכך גירש את השטן מתוך הווייתו ומתוך הספר כולו.

## ד

**ה**תפתחותו המוסרית של איוב מתרחשת במקביל לשינוי נוסף, שעניינו בחכמה, או בהבנתו את הבריאה האלוהית – הטבע ומה שמעבר לו. בניגוד להתעלותו של איוב אל דרגת הצדיקות – אשר דורשת ממנו לשנות את גישתו כלפי הכאן והעכשיו – זכייתו בחכמה דורשת ממנו מהפך מסוג אחר לגמרי: הבנה חדשה של עולם האמת.

השינוי מסתמן גם בדיאלוגים. אם בתחילה הם עסקו בעולמו הרגשי של אדם יחיד, הרי במהרה הם מרחיבים את תחום דיונם וכוללים בו גם התייחסות למצוקת האנושות כולה ולטבעם של חיי הנצח. בליבתו הרעיונית, ספר איוב מניח את היסודות למטפיזיקה דואליסטית, המעמידה "אור" מול "חושך" כשני הכוחות הקמאיים בקוסמוס. כל אחד מן המושגים האלה מופיע שלושים ושלוש פעמים לאורך החיבור (לא כולל מילים נרדפות רבות), והם מהווים יותר מחמישית מכלל האזכורים של המונחים הללו במקרא כולו – פי עשרה מחלקו היחסי של ספר איוב בקאנון. כדי להיעשות לחכם, גיבור הספר צריך להבין את מקומם של היסודות המנוגדים האלה בבריאה. רק אז יוכל לתפוס את הממד האקזיסטנציאלי שלהם, ולהשיג הבנה מחודשת של משמעות החיים.

האודיסיאה הקוסמית הזאת נפתחת באיוב שאינו מכיר אלא את החושך. יסוד זה ממלא את התפקיד המרכזי בתיאורי מותו הצפוי, שאותו הוא מזהה עם ירידה אל עולם תחתון: "אלך ולא אשוב אל ארץ חשך וצלמות; ארץ עִפְתָּה, כמו אפל צלמות, ולא סדרים, ותפֹּע כמו אפל".<sup>70</sup> איוב תופס את השאול כחושך בהתגלמותו. בד בבד אפילת השאול מזהה גם עם ה"תהום": "חשך לא תראה ושפעת מים תכֹּסֶךָ".<sup>71</sup> בקוסמולוגיה של איוב, המדור התחתון של היקום הוא עולם של מים, השקוע בלבו העמוק ביותר של הים הקדמוני, תחת לוח הארץ.

---

שאלתו של אלוהים מחדדת את הזהות הזאת: "הבאת עד נבכי ים, ובחקר תהום התהלכת; הנגלו לך שערי מות ושערי צלמות תראה".<sup>72</sup> שאול תחתיות של איוב אינה עולם של להבות מלחכות או ייסורי נצח; זהו מקום של שינה נטולת הכרה, מקום חסר חיים לחלוטין, שבו "הרפאים יחוללו [שטים במעגלים] מתחת מים ושכניהם".<sup>73</sup> איוב רואה בירידה לשאול זליגה אל החידלון;<sup>74</sup> לצללי האדם המתקיימים במצב זה אין שמץ אוטונומיה, זהות או תודעה, כפי שאומר איוב לאלוהים: "ושחרתני ואינני";<sup>75</sup> "כאשר לא הייתי אהיה".<sup>76</sup>

אין פלא אפוא שאיוב המוקדם רואה במוות גורל שוויוני. לדידו, המוות "מישר קו" בין בני אדם ומוליך את כולם – צדיקים ורשעים, חזקים וחלשים – אל אותו המקום. "תם ורשע הוא [אלוהים] מְכָלָה",<sup>77</sup> אומר איוב, ושב ואומר: "יחד על עפר ישכבו".<sup>78</sup> הבנה זו – בדומה לתפיסה הפגאנית של אלוהים שבה מחזיק איוב בתחילת הספר – עולה בקנה אחד עם המיתולוגיה האלילית הקדומה. כפי שכותבת אליס ק' טרנר בספרה על ההיסטוריה של הגיהנום: "רוחות המתים באותם סיפורים קדומים מתקיימות... באופן שוויוני בתכלית. עדיין אין שם חלוקה לנשמות מיוחסות או מבורכות לעומת חוטאים או פשוטי עם".<sup>79</sup> זוהי גישתו של איוב למוות לכל אורך המחצית הראשונה של הספר. ברור שראייה זו של "העולם הבא" אינה מכירה בדוקטרינה של גמול לאחר המוות, ושוללת את האפשרות של צדק אלוהי. ואמנם, לאחר שאיוב עצמו נחשף לאסונות, הוא עומד על כך שהחוטאים עשויים ליהנות מחיים טובים יותר בהשוואה לאנשים ההגונים בעולם הזה. הוא תוהה אפוא מדוע בכלל כדאי לדבוק בדרך ה'. כל עוד מחזיק גיבור הספר בעמדה זו לגבי המוות הוא אינו מסוגל להתעלות מעל לייסורים ולייאוש.

בתפיסתו של איוב את אפילת הנצח כמקום פיזי משתקפת תמונה של היקום כמבנה מאונך, שבו התהום והעולם התחתון מצויים למטה, השמים למעלה, והארץ עומדת ביניהם. קוסמולוגיה זו עוברת כחוט השני לאורך הספר כולו: "גְּבַהֵי שמים מה תפעל? עמָקָה משאול מה תדע?"<sup>80</sup> ככל שמעמיק איוב לדעת את הסדר הקוסמי, כך נחשפת משמעותה האמיתית של הדיכוטומיה הזאת. הוא מתחיל להבין ששורשי הזיהוי בין המוות, השאול והתהום נעוצים בסיפור הבריאה המקראי. סיפור זה מזכיר ים קדמוני של מים שחורים אשר נברא לפני שהשמים והארץ קיבלו את צורתם, ושאותו מתאר ספר בראשית כ"חשך על פני תהום... על פני המים".<sup>81</sup> מספר איוב אנו למדים שבמהלך הבריאה הים המפלצתי הזה נתחם, נסגר ונגעל מתחת ללוח הארץ, והפך לעולם התחתון הקוסמי. נקודה זו אינה מפותחת בשום מקום אחר במקרא. המעשה האָפִי של

יצירת השאול עולה בבירור מזיהויו עם "ים" ו"תהום": "וַיִּסְךְ בְּדִלְתַיִם יָם בְּגִיחוֹ מֵרַחֵם יֵצֵא [הים מגיח אל פני הארץ כמתוך "רחם" סגור]... ואשְׁבֵר עָלָיו חֶקֶי, ואֵשִׁים בְּרִיחַ וּדְלֵתִים; וְאִמֶר, עַד פֶּה תִּבּוֹא וְלֹא תוֹסִיף, וּפֹא יֵשִׁית בְּגֵאוֹן גְּלִיךְ";<sup>82</sup> וכן "בִּכְחוֹ רָגַע הַיָּם וּבִתְבוּנָתוֹ מֵחֵץ רֶהַב; בְּרוּחוֹ שָׁמַיִם שָׁפְרָה, חִלְלָה יָדוֹ נַחַשׁ בְּרַחַ [אלוהים חולל או יצר בריח מנחושת]";<sup>83</sup> איוב שב ומזכיר את אותו מעשה נעילה אדיר כאשר הוא שואל: "הַיָּם אֲנִי, אִם תִּנְיָן, כִּי תִשִּׁים עָלַי מִשְׁמֵר".<sup>84</sup>

תמונת הבריאה הזאת מוסיפה את יסוד האור למשוואה המטפיזית; שכן, כפי שנאמר לנו שוב ושוב בפרקים המתארים את הסדר הקוסמי, מתיחתה של חופת השמים מעל הים הקדמוני כולאת את החושך המגולם בו. כל זה מושג במאמר "יהי אור!" מעשה בריאה זה מהדהד בפסוקים המופיעים בספר איוב: "הַן פָּרַשׁ עָלָיו אֹרֹךְ וְשָׂרְשֵׁי הַיָּם כֶּסֶה";<sup>85</sup> "חֶק חָג עַל פְּנֵי מַיִם עַד תְּכַלִּית אֹרֶךְ עִם חֹשֶׁךְ";<sup>86</sup> "קֶץ שֵׁם לְחֹשֶׁךְ";<sup>87</sup> "מִבְּכִי נִהְרֹת חֲבֵשׁ וְתַעֲלָמָה יֵצֵא אֹרֶךְ".<sup>88</sup> כיוון שרק בריאת האור אפשרה את היווצרות החיים, החשיכה הקמאית של ים השאול זהה באופן מתבקש למוות – לעולם נטול חיים.

מוטיב האור דוחק במהרה לשוליים את רעיון הגורל השוויוני בשאול, ומעמיד מולו גורל שמימי מקביל. שכן, רקיע הבדולח הזהה, שבו נתונים מאורות השמש והירח, הכוכבים והברקים, אינו משכנו הבלעדי של האור. על פי הטקסט, גם בבני האדם יש ניצוץ של אור – המכונה לסירוגין גם "אש", "נר" או "שלהבת" – הקשור באותו יסוד נצחי ושמימי. כאשר איוב עומד אל נכון על משמעותו של ניצוץ זה, הוא מפתח הערכה חדשה לטבעו הנצחי של האדם – אבל תגליתו היא הדרגתית ומהוססת. ראשיתה בהתערערות הביטחון בסופיותו של השאול. כשאיוב חותם את סבב הדיאלוגים הראשון, הוא מדבר פתאום על השאול כעל מחבוא זמני ולא כעל מנוחת-עד:

מי יתן בשאול תצפנני, תסתירני עד שוב אפך... ותזכרני; אם ימות גבר, היחיה? כל ימי צבאי אֵיחַל, עד בוא חליפתי.<sup>89</sup>

כאן השאול כבר אינו סוף הדרך. לפני כן אמר איוב ש"לא יהיה" במוות, אבל כעת הוא יוצא בהכרזה הפוכה בדיוק: "תִּקְרָא וְאֲנֹכִי אֶעֱנֶךָ, לְמַעֲשֵׂה יָדֶיךָ תִּכְסֶּךָ".<sup>90</sup> בשלב הבא, איוב מביע ערגה לנצחיות בעלת משמעות – כזו שתשמר את תוכן הווייתו: "מִי יִתֵּן אֶפֶס וַיִּכְתְּבוּן מִלֵּי מִי יִתֵּן בִּסְפֵר וַיִּחְקֹ; בַּעַט בְּרֹזַל וְעִפְרָת, לְעַד בְּצוֹר יִחְצְבוּן".<sup>91</sup>

אבל פריצת הדרך האמיתית של איוב נגלית לעיני הקורא במשפט יחיד: "נִרְשָׁעִים יַדְעֶךָ".<sup>92</sup> כאן נותן לנו המחבר רמז מכריע בעניין טבעו הקוסמי

---

של האדם. הוא מלמד אותנו את החיוב מתוך השלילה. אם אורם של הרשעים כָּבֵה, משמע שאורם של הצדיקים אינו כבה. ואכן, מבחינה קפדנית של דברי איוב ובני-שיחו עולה שכיבוי האור הפנימי הוא גורל מר, שלעולם אינו מוזכר כמנת חלקם של צדיקים, או של בני האדם בתור שכאלה. חשיפת הבידול הזה תוביל לפענוח התשתית המטפיזית של החיבור: מן הרעיון החדשני בדבר "נרו" של האדם או שלהבת אורו, נגזרת סוף-סוף הבחנה בין מה שמצפה לצדיקים ובין מה שמצפה לרשעים לאחר המוות; הגורל אינו עיוור עוד. כעת יכול איוב לקבל את האפשרות של צדק אלוהי, ובפרק כח הוא אמנם תובע לראשונה יחס הוגן מאת האל, ועומד, בניסוחו של אלי ויזל, על כך ש"האדם אינו כלי משחק".<sup>93</sup>

כשם שחבריו של איוב מילאו תפקיד מפתח בהתפתחותו המוסרית, כך הם סייעו גם להבשלת הבנתו ביחס לעולם האמת. התייחסותו של איוב ל"נר" באה בעקבות תמונה הנרמזת בפי אליפז, המדבר על החוטא ש"תִּיבֵשׁ שֶׁלֹּהֶבֶת[ו]".<sup>94</sup> בלדד מחדד את הרעיון בקבעו כי "גם אור רשעים ידעך, ולא יגה שביב אשו; אור חֶשֶׁךְ בָּאֵהָלוֹ וְנֵרוֹ עָלָיו יִדְעֶךָ... יִהְיֶה מְאֹרֵךְ אֶל חֶשֶׁךְ, וּמִתְבַּל יִנְדְּהוּ".<sup>95</sup> וזאת אף שהוא מאמין כי גורל זהה ממתין לכולם בשאול. ברוח דומה מדגיש אף צופר את הצפוי לרשע: "כל חֶשֶׁךְ טְמוֹן לְצִפּוֹנָיו, תֹּאכְלֵהוּ אֵשׁ לֹא נֶפֶח".<sup>96</sup> בעזרת ידידיו, איוב מבין שהצדיק והחוטא אינם שותפים לאותו גורל: אורו הפנימי של הצדיק ממשיך לזרוח גם אחרי המוות, בעוד שנרו של החוטא דועך.

חשוב להדגיש: השלהבת המאירה של אדם, המוזכרת בכל הציטוטים לעיל, היא ניצוץ מאורם הקוסמי של השמים. שני האורות הללו, ברקיע ובאדם, כובשים את חשכת השאול, ושניהם מתקיימים לעד. הם נמצאים מחוץ להישג ידו של המוות. רעיון הנר של איוב, בדומה לזה של בלדד, משתלב היטב בתפיסה המקראית לגבי נשמתו הנעלה של האדם: "נר ה' נשמת אדם".<sup>97</sup> באמצעות הדגשת חשיבותו של מרכיב זה, אלוהים עצמו מעניק אישור סופי להבחנה בין צדיקים לחוטאים: "וימנע מרשעים אורם".<sup>98</sup> אלוהים, ואלהוא לפניו, מוסיפים נדבך מטפיזי בדברם על הקיום האידיאי של חיי הנצח. כיצד מתייחס אלוהים לאדם? שואל אליהוא, ומשיב: "פָּדָה נַפְשׁוֹ מִמְּעַבְרֵי בְּשַׁחַת וְחַיָּתוֹ בְּאֹר תְּרֵאָה; הֲנָא כָּל אֱלֹהִים יַעֲלֶה אֶל פְּעָמָיו שְׁלוֹשׁ עָם גֹּבֵר; לְהַשִּׁיב נַפְשׁוֹ מִנִּי שַׁחַת לְאֹרֵךְ בְּאֹרֵי הַחַיִּים".<sup>99</sup> שימור הנפש מן הגורל המצפה לה בשאול בפסוק זה הוא אך אמצעי להגשמה עצמית נשגבת יותר: "כי עֵמֶךְ מִקּוֹר חַיִּים, בְּאֹרֶךְ נְרָאָה אֹרֶךְ".<sup>100</sup> אלוהים ואלהוא מעניקים מובן נוסף למונח "חיים". בנאומיהם, המושג הזה אינו מצוין את הקיום הפיזי הארעי על פני האדמה, אלא חיות נצחית כישות

---

של אור. מדובר באותו סוג של חיות שבה ניחנת הנשמה מעצם הגדרתה בסיפור הבריאה כ"נשמת חיים".<sup>101</sup>

אבל מהו בדיוק האור שעליו מדברים הפסוקים שציטטנו זה עתה? מה טבעו של אותו קיום אידיאלי ונצחי? בשאלות אלו אנו מגיעים אל לב-לבו של חיבורנו, שכן המקרא – וספר איוב בפרט – תופס את האור כהתגלמות הפיזית של החכמה, כאופן שבו הידע הטהור נראה לעין. בריאתו של האור ורקיעת השמים כפו חוקיות על התווה הקדמוני האפל; האור הקוסמי נתפס אפוא כיסוד הצורה, הסדר וההכרה התבונית. הוא מכונן את שלטונה הקורן של החכמה על עולמו הנברא של אלוהים.

לראשונה אנחנו מתוודעים לנווסיס הזה, להבנה הזאת, באמצעות הזיהוי שמציע הספר בין החכמה לשמים. בשיר החכמה המרכזי שלו, בפרק כח, נע איוב מן הדיון במוסריות ובצדק אל העיסוק במטפיזיקה ובלימוד הבריאה. בנקודה זו הוא שואל: "והחכמה מאין תמצא?" ואז פוסל באופן שיטתי, פעם ועוד פעם, כל מקום חלופי למשכנה למעט השמים – תחילה את הארץ ולאחר מכן את העולם התחתון.<sup>102</sup> בפרק לח חוזר אלוהים כהד על החקירה של איוב בשאלו: "אי זה הדרך ישכן אור" ובכך מזהה שוב את האור עם החכמה.<sup>103</sup> למעשה, בפסוקו האחרון, שירו של איוב מבטא את חניכתו לשיח החכמה, כאשר אותן תכונות ספציפיות שהגדירו אותו בתחילה על דרך השלילה – יראת האלוהים וההימנעות מן הרע – הופכות אחת לאחת למידות פוזיטיביות: "הן יראת אדני היא חכמה!" הוא קובע כעת, "וסור מרע בינה!"<sup>104</sup> בהמשך, גם האפיון המוקדם של איוב כ"תם" מתהפך באבחה ספרותית דקה לשלמות של חכמה: "חמים דעות עמך".<sup>105</sup>

קוראים רבים, חוקרים והדיוטות כאחד, תוהים כיצד מתייחס נאומו של אלוהים, המגולל תיאורי טבע מפורטים, לקושיה המוסרית של איוב. הם טוענים, כפי שגורס ג'ק מיילס בספרו אלוהים: ביוגרפיה, ש"ה' אינו מתייחס ממש לשום דבר בעצמותו מלבד לכוחו... כוח הוא צדק, הוא מרעים על איוב".<sup>106</sup> פרשנויות כאלה אטומות לשירת האמת הבוקעת מדברי אלוהים. תוכנה של התגלותו הראשונה אינו עוסק בכל-יכולתו של האל, אלא במכניקה של פעולת החכמה בבריאתו: "הידעת חקות שמים אם תשים משטרו בארץ?... מי שת בטחות [בכליות] חכמה, או מי נתן לשכוי [ללב] בינה; מי יספר שחקים בחכמה ונבלי שמים מי ישכיב".<sup>107</sup>

המשך הפרק הוא לא פחות משיעור על אודות האצלת התבונה הקוגניטיבית לסדרי הטבע. החל בפסוק לט בפרק לח אלוהים דוחק באיוב להכיר בכשרון הצייד המשוכלל של הכפיר והעורב; בחוש האימהות של היעלה;



---

בלמידה האינסטינקטיבית של גורי חיות; ובאופן שבו הפרא יודע למצוא מזון אפילו בערבות מלחה: "יתור הרים מרעהו ואחר כל ירוק ידרוש".<sup>108</sup> באותו האופן, אלוהים מרצה על תכנון הנבון של החיות המבויתות, דוגמת השור העובד בשדות (לעומת הרים הפראי), או הציפורים המספקות לאדם ביצים, או סוס המלחמה האמיץ הנחוץ לאדם.<sup>109</sup> האל מסכם את נאוומו הראשון בדברי התפעלות מן החכמה הפועלת בעופות הדורסים, ובפרט מתפיסתם הקוגניטיבית המחודדת: "המְבִינֶתְךָ יֶאֱבֵר נַע, יִפְרֵשׁ כִּנְפוֹ לְתִימָן? ... סִלַע יִשְׁכֵּן וְיִתְלַנֵּן עַל שָׁן סִלַע, וּמִצּוּדָה; מִשֵּׁם חֶפֶר אָכַל, לְמִרְחוֹק עֵינָיו יִבִּטּוּ".<sup>110</sup>

העיסוק החוזר ונשנה בחכמה לכל אורך ההתגלות הזאת הוא מכוון ומחושב, כיוון שאלוהים מדבר עליה כעל כוח נברא שנוצק בכל איבר מאיברי הטבע. לכך התכוון האל כשברא את האור.<sup>111</sup> בשיר טבע אחר שכותב המלך שלמה על ייעודה של החכמה הוא אומר: "ה' קִנְיִי [יצר אותי] ראשית דרכו... בטרם הרים הטְבָעוּ... בהכינו שמים, שם אני".<sup>112</sup> אם נלמד את שיעורו של שלמה נוכל להבין שפנייתו של אלוהים לאיוב – "איפה היית ביסדי ארץ"<sup>113</sup> – אינה שאלה רטורית. האתגר שהוא מציב בפני איוב הוא בירור מהותו של ה"אני" שאליו הוא מתייחס בדברים אלו.<sup>114</sup>

עתה יש ביכולתנו להבין את משמעות קיומו הנצחי של הצדיק. "נרו" של אדם קרוץ מאותו החומר שממנו עשויה החכמה; כל המודע באדם – כל אותה תבונה אלוהית אשר הצליח להטמיע בשורש נשמתו – הוא תמצית השמימי בו, חֶלְקוֹ בְּאוֹר. כפי שהמלאכים נתפסים על ידי איוב ככוכבי שמים זוהרים, קל לדמיין גם את נשמות בני האדם באותה הצורה.<sup>115</sup> ובאותו האופן מזהה אליפז – מורו הראשון של איוב – את דעיכת נרו של החוטא עם הבורות: "הלוא נִסַּע יִתְרָם בָּם [עזב היתרון הטמון בהם], ימותו ולא בחכמה".<sup>116</sup> אותה חכמה שהחוטאים דוחים בחייהם, בהיותם "מרדי אור",<sup>117</sup> היא השלהבת הנחשכת מהם לעד: "ויגועו בבלי דעת".<sup>118</sup> וכיוון שחכמת האדם כשלעצמה – ההיות בתוך-ידע האידיאי שלו – היא הדבר היחיד היכול להתקיים לנצח כישות מודעת, הרי שלא ייתכן גורל נורא יותר מאבדנה. איוב עצמו זוכה בחכמה באמצעות הבנת מקומה בתוך הסדר הקוסמי וקיומה בעולם עליון של אמת זוהרת, והופך בכך ראוי לא רק לתואר "צדיק" אלא גם למעמד הנשגב "חכם".<sup>119</sup>

## ה

**פ**נייתו של אלוהים חושפת בפני איוב את תפארתה של החכמה, אבל גם מציינת את השינוי האחרון והמשמעותי ביותר המתחולל בו – הפיכתו לנביא. המקורות אמנם מדגישים את מעמדו הנבואי של איוב. מדרש אחד מציב אותו לצדם של אברהם, חזקיהו ומשיח בן דוד כארבעה בני אדם שהשיגו את ידיעת אלוהים בכוחות עצמם, מתוך חשיבה והתעמקות.<sup>120</sup> מדרש אחר מונה בסך הכל שבעה נביאים מאומות העולם, שחמישה מהם מופיעים בספר איוב.<sup>121</sup> אפילו ייסוריו הנוראים של איוב מעמידים אותו בשורה אחת עם כל נביאי המקרא, וכמו מסמנים אותו כאחד מהם.<sup>122</sup> כמו כן, עורכי המסורה מיקמו את החיבור כך שגיבוריו הם הנמענים האחרונים במקרא שאליהם פונה אלוהים בדברים. אין זה מקרי שהפעם היחידה שבה טוען הרמב"ם כי זכה בעצמו להתגלות נבואית נוגעת לפרשנותו לספר איוב.<sup>123</sup> טענה זו, כשלעצמה, היא הרמז העמוק ביותר שהוא מציע לגבי מהותו של החיבור. שכן, בלב-לבו, ספר איוב אינו אלא מדריך "עשה זאת בעצמך" להשגת נבואה.

ההישג הרוחני והאקזיסטנציאלי של ההתגלות הופך את איוב מאדם שתהום פעורה בינו ובין אלוהים לאדם החווה את הנוכחות האלוהית מכלי ראשון. הישג זה מעוגן בהפיכתו לצדיק ולחכם. למעשה, בדיוק כשם שהמוסריות העמוקה קשורה בחכמה, כך מהווה החכמה האמיתית את נקודת הזינוק להתגלות; כפי שניסח זאת הרמב"ם, "שכל אנושי שלם ומושלם... לא ישיג אלא דברים אלוהיים מופלאים מאוד, ולא יראה ולא ירגיש אלא את האל ומלאכיו".<sup>124</sup>

כיאה ליצירה שמטרתה תיאור תהליך עיצובו של נביא, החזיונות עוברים כחוט השני לאורך הספר, ומוליכים אל תיאורי ההתנבאות של איוב ושל אליפז בסיומו. כבר בפנייה הראשונה שפונה אליפז אל איוב הוא מתאר חזון: "בשעפים, מחזינות לילה בנפל תרדמה על אנשים; פחד קָרָאֲנִי ורעדה... וקול אשמע..."<sup>125</sup> בהמשך מתאר אליפז חזיון אחר: "זה חזיתי ואספרה".<sup>126</sup> גם צופר מאחל לאיוב כי יזכה במתת הנבואה,<sup>127</sup> ואליהוא מדגיש ואומר שחזיונות ליליים הם דרכו הסטנדרטית של האלוהים לענות לאדם: "כי באחת ידבר אל, ובשתים לא ישוּרְנָה; בחלום, חזיון לילה בנפל תרדמה על אנשים, בתנומות עלי משכב; אז יגלה אֶזֶן אנשים ובמִסְרָם יחתם".<sup>128</sup>

מפתיע לגלות שחזיונות הליל הללו, המתוארים על ידי אליהוא, תמיד תבעו את תשומת לבו של איוב. ממש בתחילת תשובתו הראשונה לאלִיפז הוא אומר: "כי חצי שדי עמדי... בעוֹתֵי אֱלֹהֵי יַעֲרֹכֹנִי"<sup>129</sup>. מבחינה סמנטית, "ביעותים" אלו הם סוג של חזון נבואי, כפי שאיוב עצמו מלמד: "וּחִתַּתְנִי בַחֲלָמוֹת, וּמַחֲזִיאוֹת תִּבְעֵתְנִי"<sup>130</sup>. מדבריו אנו למדים שהנבואה מתדפקת על דלתות הכרתו מאז ומעולם. ישנה לכך הוכחה נוספת: עוד לפני שהמונח "סערה" מופיע בספר בהקשר הדרמטי של נאומי אלוהים, הוא מבצבץ בתלונתו הראשונה של איוב על ביעוֹתֵי ההתגלות שלו: "[אלוה] בַעֲשֶׂרָה יְשׁוּפְנִי"<sup>131</sup>. פוטנציאל הנבואה נמצא שם אפוא תמיד; אלא שאיוב לא היה מסוגל לקבל אותה או להכילה.

איוב המוקדם, שלילותיו הטרופים היו שונים מאוד משעות היום המדוּשְׁנוֹת, היה אכן שרוי במצב של ניתוק מוחלט וחסר תקווה מאלוהים. פסוק אחד אומר הכל: "לא אאמין כי יאזין קולי"<sup>132</sup>. ואמנם, כאשר איוב מתייחס לנבואה במחזור הוויכוחים הראשון, ברור שהוא מדבר עליה בלעג ושאינו מאמין באמת בקיומה.<sup>133</sup> האדיקות הדתית המאפיינת את חייו המוקדמים אינה מגנה עליו מחוויית הניתוק; נהפוך הוא – שגרה ריטואלית "מצוות אנשים מלומדה" היא אות לריחוק הלב מאלוהים. איוב המוקדם והמנותק לא התפלל, לא פקפק, לא הגה בנשגב, ולא ראה בעצמו או בזולתו בריות בעלות משמעות – תנאי מוקדם ליצירת קשר עם בורא עולם. בפרק ז, לדוגמה, כאשר הוא מבקש את נפשו למות, הוא מתאר את עצמו כיצור חסר כל ערך: "חטאתי. מה אפעל לך, נִצְרֹךְ האדם? למה שְׁמַתְנִי לְמַפְגֵעַ לך?"<sup>134</sup>

אבל גישתו זו משתנה בהדרגה, ומקרבת את איוב יותר ויותר אל אלוהיו – כפי שניתן ללמוד מקריאה רצופה בנאומיו, תוך דילוג על הדוברים האחרים. בפרק י הוא אומר: "אִמַר אֶל אֱלֹהֵי, אֵל תִּרְשִׁיעֵנִי. הוֹדִיעֵנִי עַל מַה תִּרְיַבְנִי"<sup>135</sup>. בפסוק זה איוב אינו פונה ממש אל אלוהים, אבל מתחיל להכיר באפשרות של שיג ושיח כזה. רק בפרק יג הוא יוזם דיאלוג אמיתי עם האל, כאן ועכשיו: "אולם אני אל שדי אדבר, והוכח אֵל אֶל אֶחָפִץ"<sup>136</sup>.

בנקודה זו דוחה איוב את דברי החנופה של רעיו כלפי אלוהים ומבין שתקשורת כנה עם בוראו היא אפשרות ריאלית; בה בעת, הוא מגן לראשונה על צדקתו – "ידעתי כי אני אצדק"<sup>137</sup> – ומוסיף וטוען כי הוא אדם טוב, ולא חף מפשע גרידא.<sup>138</sup> ועדיין, הוא אינו מאמין שיזכה גם לתגובה. "הן אצעק חמס ולא אָעֲנֶה"<sup>139</sup>, הוא מלין.

במקביל לשוועתו הפתאומית לחיי נצח בפרק יט, מופיעה גם הרמיזה הראשונה של איוב לקבלת ההתגלות האלוהית: "וּמִבְּשָׂרִי אֶחְזֶה אֱלֹהִים". ואולם,

---

פריצת הדרך הדרמטית מתחוללת רק כאשר איוב מגלה נכונות לתפוס את עמדת המאזין ולא רק את זו של העותר: "מי יתן ידעתי ואמצאהו אבוא עד תכונתו; אערכה לפניו משפט, ופי אמלא תוכחות; אדעה מלים יענני, ואבינה מה יאמר רי".<sup>140</sup>

מכאן ואילך, אהבת האל מתחילה לתפוס את מקום היראה. איוב זונח את הדתיות המתרפסת ותובע יחסים חדשים עם אלוהים – יחסים בין עצמי לא-מודחק ובין אלוהות חפה מאידיאליזציה.<sup>141</sup> בעקבות הקובלנה החשובה מכל של אליהוא – "מדוע אליו ריבות, כי כל דבריו לא יענה?"<sup>142</sup> – מכוון איוב את לבו אל המוחלט, ומכין עצמו ללא אומר לחוויה המהווה את גולת הכותרת של הספר: שמיעת דבר האלוהים מתוך הסערה וקבלת סודות החכמה היישר מפי הגבורה.

ה"מענה" של אלוהים לאיוב מן הסערה אינו תשובה לשאלות – שכן כאלה לא נשאלו זה פרקים רבים. נכון יותר לומר שההתגלות היא תגובה בלתי נמנעת לשינוי במצב ההווה של איוב, לקריאתו הפנימית, ולטוהר הדעת שעלה בידו להשיג בכאב כה רב. נבואה מעין זו כמוה כהשגת תובנה מוחלטת, תמורה דרמטית במצב התודעה – בדומה לאופן שבו מתאר ג'יימס נורטון את שאירע לגיבור ההודי אַרְג'ונה על פי הבהגאוואד גיטה: "חזונו היה כמעין נחשול שעלה מתוך הכרתו-הפנימית".<sup>143</sup>

מסעו הרוחני של איוב מגיע אל סיומו. הוא נפתח בהתכחשות לעצם האפשרות להשיג את תשומת לבו של אלוהים, והוא מסתיים בהכרזה בוטחת על ההפך הגמור: "שמע נא ואנכי אדבר – אשאלך והודיעני".<sup>144</sup> איוב החדש מוסיף וקובע: "לשמע אֶזֶן שמעתיך, ועתה עיני רָאִתְךָ".<sup>145</sup> בתחילת הסיפור, איוב אינו מכיר את האל אלא מפי השמועה, ואילו בסופו מתחלפת האמונה השחוקה שלו בחוויה בלתי אמצעית. על פי התורה המיסטית שמבקש הספר ללמד, התגלות נבואית כזאת אינה מתת אלוה ליחידי סגולה, אלא דבר מה שכולנו צריכים – ויכולים – לחתור להשגתו.<sup>146</sup>

**א** פשר לסכם ולומר שספר איוב עוסק בסבל, אבל לא בסבל שנגרם בגין העדר צדק אלוהי, אלא בכזה הנובע מן המצב האנושי בכללו. מסכת ייסוריו של איוב לא נועדה לבחון אם יקבל עליו בהכנעה את רצון אלוהים, להעניש אותו על חטאים שחטא, או להרבות לו שכר. תכליתם הייתה קעקוע חיי הדת הנורמטיביים שלו וניפוץ השאננות המנטלית שאפיינה את העצמי הקודם שלו. והעינויים אכן זעזעו עד היסוד את עולמו הבוטח. בפתיה למסע זה המחבר יוצא מגדרו כדי לרמוז שאיוב המוקדם, עם כל הגינותו, היה אדם ילדותי וערל-לב. הוא מטעה את הקורא התם לחשוב שאיוב הוא איש טוב, שאין כמוהו בארץ, כיוון שזו בדיוק הדרך שבה אנחנו מרמים את עצמנו לחשוב שההימנעות מחטא עושה אותנו לאנשים טובים.<sup>147</sup>

מסעו הכואב של איוב מרפא אותו מן האטימות והאובססיה העצמית ששלטו בו, ומחבר אותו אל שורשיה של מציאות חיצונית חובקת כל. מהפך זה הוא תכלית הקיום האנושי ויעדו האוניברסלי של המחפש הרוחני. ספר איוב, על רבדיו וסודותיו המורכבים, מלמד שחוויה כזו נמצאת תמיד על סף הכרתנו, כפי שנאמר בשיר השירים: "אני ישנה ולבי ער. קול דודי דופק!"<sup>148</sup> אבל עד שנחווה אודיסיאה פנימית מן הסוג של איוב, נגיב לחזיונות אלו בפחד ובהדחקה, והקול מן האור ייאלם. אולי, עבור רובנו, היכולת להתייצב מול אלוהים – רעיון מבעית – מתאפשרת רק כאשר לא נותר עוד מה להפסיד. בשורה התחתונה, הייסורים הפוקדים את איוב הם נחלת האנושות כולה – הטרגדיות האימות, שאי-אפשר להצדיקן, המהוות עובדת חיים בלתי ניתנת לערעור. אבל הסבל הזה אינו צריך להיות תחנה סופית אלא נקודת מוצא: לאחר שלמדנו את ספר איוב, עלינו לשאול את עצמנו אילו תלאות היינו מוכנים אנו לעבור כדי "לראות בעינינו" את התגלות האל, ולהתחבר ליסוד ההווה.

אחרי הישגיו מעוררי ההשראה של איוב, הספר הנושא את שמו נחתם בכל זאת במסתורין. איוב מצביע על מעמדו הנחות כביכול של האדם באמרו: "הֲרָנִי לְחֹמֶר [הרה אותי להיוולד אל כלי חומר], ואתִּמְשַׁל כְּעֹפֶר וְאֹפֶר."<sup>149</sup> בסופו של דבר הוא חוזר לאותה מטפורה, זו הפעם לשם ביטוייה של תחושה נגדית:

---

ויען איוב את ה' ויאמר: ידעתי כי כל תוכל, ולא יבצר ממך מזמה; מי זה מעלים עצה בלי דעת? לכן הגדתי ולא אבין, נפלאות ממני ולא אדע; שמע נא, ואנכי אדבר, אשאלך והודיעני; לשמע אֶזן שמעתוך, ועתה עיני ראתך; על כן אמאס [בדבריי הקודמים], ונחמתי על עפר ואפר.<sup>150</sup>

במילותיו האחרונות מוצא אפוא איוב נחמה, ומבין את הפוטנציאל האלוהי הטמון במצב האנושי – למרות ההבל והמכאוב הכרוכים בקיום הארצי. איוב אינו מניח לקושיותיו, ובכל זאת מוצא לו מנוח. הוא אינו מבקש עוד למרוד או למות. רבות משאלותיו אינן באות על פתרון; המסר המועבר בהתגלויות שהוא זוכה להן עודנו חידתי. הסיבה לכך היא שנבואתו של איוב נועדה לאוזניו בלבד, וחלק מן המענה שהוא מקבל אינו ניתן להעברה באמצעות מילים אלא דרך החוויה בלבד. הקורא צריך להציג שאלות משלו לאלוהים, ולקבל בעצמו את התשובה. כל שאנו לומדים הוא שתקשורת ישירה ואישית עם האלוהות היא אפשרית ואמיתית. כשאיוב משיג אותה, נפתח דף חדש ביחסו עם האל. איוב החדש, הרוחני, מבטיח לנסח את שאלותיו שוב בעתיד.<sup>151</sup> מה שאל איוב בהמשך, ואילו תשובות קיבל? כל זה נשאר בין השניים.<sup>152</sup>

הספר מותיר אותנו עם סוד אחד אחרון. הנביא איוב מלמד "ואיש שכב ולא יקום, עד בלתי שמים לא יקיצו ולא יערו משנתם".<sup>153</sup> בניגוד לקריאות פשטניות של הפסוק הזה, השלילה הכפולה שבו קובעת כי האדם אכן יקום לתחייה כאשר השמים יתעוררו. וזה בדיוק מה שמתחולל לבסוף: השורש ע-ר עומד גם ביסוד המילה "סערה", שמתוכה משמיע אלוהים את נאומיו הדרמטיים.<sup>154</sup> המשמעות הלשונית של הביטוי "סערה" במקרא היא למעשה "התעוררות" השמים.<sup>155</sup> הסערה המדוברת אינה משב רוח על פני ארץ אלא יקיצה שמימית של אש וברקים.<sup>156</sup> סערות כאלה מופיעות לכל אורך הספרות הנבואית: ישעיהו משתמש בביטוי בהקשר של "להב אש אוֹכֵלָה",<sup>157</sup> זכריה משווה אותן לברק<sup>158</sup> ועמוס להתלקחות של דליקה.<sup>159</sup> בספר תהלים המונח מופיע בפסוק "כלהבה תלהט הרים, כן תרדפם בסערך".<sup>160</sup> ובל נשכח שאלוהו עולה השמימה ב"סערה" דומה של מרכבות אש.<sup>161</sup> רעיון ה"סערה" הנבואית כורך אפוא את ההתגלות הקונקרטיית של אלוהים עם מוטיב האש והאור – הקשור, כפי שהראינו, בחכמה; לפיכך, החוויה שעובר איוב הנה הארה, פשוטו כמשמעו. התנסות השיא של איוב בסיפור, ההתעוררות האקזיסטנציאלית שלו, היא אנטייתזה לכמיהה שהביע

---

בתחילה לחידלון של השינה, ומסמנת את השלמת הטרנספורמציה האפית שלו. כפי שמלמדת יצירת המופת הזאת של הפילוסופיה העברית העתיקה, כאשר אלוהים ענה לאיוב מתוך שמים שניעורו, היה זה חלקו של איוב בזוהר השמימי – נר האור הבוהק של הכרתו היודעת – אשר נסער ועלה מתוך שינה חשוכה אלי קיום נצחי, מואר.<sup>162</sup>

---

איתן דור־שב הוא יועץ אסטרטגי וחוקר מקרא.

## הערות

1. יאיר הופמן, שלמות פנומה: ספר איוב ורקעו (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ה), עמ' 29.
2. רמב"ם, מורה נבוכים, תרגם מיכאל שורץ (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג), חלק ג, פרק כב, עמ' 449. הרמב"ם ממחר להבהיר שהנחה מקובלת זו אינה רלוונטית לאיוב. קרל יונג מותח עד הקצה את הרעיון בדבר צדיקותו המוחלטת של איוב המוקדם וטוען כי הגיבור המקראי הוא שמחולל שינוי באלוהים, ולא להפך. על פי יונג, הדברים שמטיח איוב בפני בוראו גורמים לאלוהים "[להתעלות] מעל למצב התודעה הפרימיטיבי הקודם שלו בהכירו בעקפיין שהאדם איוב עולה עליו מבחינה מוסרית". קרל גוסטב יונג, תשובה לאיוב, תרגמו מרים קראוס וחיים מחלב (תל אביב: רסלינג, תשס"ה), עמ' 70–71.
3. הברית החדשה, איגרת יעקב 10:5.
4. J.R. Baskin, "Job as Moral Exemplar in Ambrose," *Vigiliae Christianae* 35:3 (September 1981), p. 222.
5. איוב ב:ט.
6. איוב ב:י.
7. אפשר בהחלט לשאול עלילות לעניין סגנונו של הספר ולגבי שינוי עריכה שנעשו בו. אבן־עזרא סבור שספר איוב תורגם ממקור ארמי קדום, עובדה המסבירה טעויות סופר בטקסט המסורה. אני סבור שנאומו האחרון של צופר נישא למעשה מפי אליפז, כיוון שניסוחו תואם במדויק שני נאומים קודמים שלו. כתוצאה מכך, מבנה הספר פשוט למדיי: (א) פרולוג כתוב פרוזה; (ב) הדיאלוגים איוב־אליפז/איוב־בלדד/איוב־צופר (מחולקים כולם לשניים); (ג) הדיאלוג איוב־אליפז (מחולק לשניים); (ד) הדיאלוג איוב־אליהו (מחולק לשניים אך לא לסירוגין); (ה) הדיאלוג אלוהים־איוב (מחולק לשניים); (ו) אפילוג כתוב פרוזה. ההיגיון הפנימי בדבריו של כל אחד מן המשתתפים לאורך הספר מלמד אותנו יותר מדינמיקת הפינג־פונג של הנאומים המפוצלים.

---

כל אחד משלושת החברים מייצג שיטה שונה שעמה צריך איוב להתמודד: אליפז הוא המיסטיקן, ואי לכך החשוב מבין השלושה, המתברר בנוסף כנביא אמת בזכות עצמו. בלדד הוא המסורתי, הנשען על דברי אבות. צופר הוא הרצינוליסט.

8. ראה לדוגמה את סיפורו של המלך הרישצ'נדרה, המכונה "איוב ההודי". דמותו של המלך בסיפור מקבילה לזו של איוב, זו של נסיכה לאלוהים, ושיווה "ההורס" ממלא את תפקיד השטן. הפרשה כולה מתוארת – יחד עם מוסר ההשכל שלה – בפסקה יחידה: "שיווה... העמיד את [המלך] במבחנים מלבחנים שונים, נטל ממנו את עושרו, את ממלכתו, את אשתו ואת בנו־יחידו, ובכל זאת דבק הנסיך בצדיקותו. האלים גמלו לו... והשיבו אותו למעמדו הקודם". מתוך: *Markandeya Puraan*, English translation from S. Terrien's commentary in George Arthur Buttrick, ed., *The Interpreter's Bible*, vol. 3 (Nashville: Abingdon Press, 1954), p. 879. Cited in E.J. Brill, "In Search of the Indian Job," in David J.A. Clines, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays 1967-1998*, vol. 2 (Sheffield: Sheffield Academic, 1998), p. 771.

9. בראשית כב:טז-יז.

10. איוב א:כא.

11. איוב כז:ב.

12. איוב ל:כא.

13. איוב ז:כ-כא; ט:ב. לאמיתו של דבר, השטן צדק בהחלט בטענתו לגבי מצב אמונתו של איוב. הקביעה הזאת מטרידה רק אם רואים בשטן כוח עצמאי נבדל מאלוהים. המחבר אינו רואה אותו כך. לדידו ברור כי אילו טעה השטן לגבי איוב, אלוהים לעולם לא היה מאפשר את קיום ה"מבחן".

14. ראה איוב לג:יב; לד:לה-לז; לח:ב. אף שאלוהים דוחה את טענותיו של איוב לגבי טוהר מידותיו, אין בכך סתירה לביקורת שהוא מותח על דברי הגנאי של שלושת החברים. הזוויות שבהן האשימו את איוב היו מחוסרות כל פרופורציה למגרעותיו בפועל, ונוסף על כך הם גם לא הבחינו בשינוי העובר על איוב לנגד עיניהם.

15. איוב א:א.

16. ארבע התכונות המאפיינות את איוב המוקדם חוזרות ומוזכרות באיוב א:ח; ב:ג. יראת האלוהים שלו מוזכרת בנפרד גם באיוב א:ט.

17. דברים י:יב.

18. תהלים לד:טו. אין דרך להוכיח, כמובן, שפסוקים אלו היו ידועים למחבר ספר איוב. ואף על פי כן, "יראת אלוהים" ו"סור מרע" הם תכונות המתוארות במובהק על דרך השלילה, ואילו "אהבת אלוהים" ו"עשיית טוב" הן מקבילותיהן החיוביות. הטקסט מקפיד להשתמש בניסוח השלילי "לא חטא" גם בתיאור תגובתו של איוב לפרועות הניחתת עליו. ראה איוב א:כב וכן ב:י.

19. בראשית כב:ב-ו; מלכים א כב:לד.

20. למרבה הצער רבים נוטים לקשר בטעות בין המושג "תם" למושג "תמים". המילה "תמים" מייצגת שלמות, בעוד שהמילה "תם" קשורה יותר לפועל "תמה" המציין בלבול וחוסר הבנה. המילה "תם" מופיעה יותר מעשר פעמים בספר איוב, אך היא נדירה מאוד במקומות



אחרים במקרא. נראה אפוא שהיא המאפיין המרכזי של איוב המוקדם. על כך שאפיון זה מצוין בעצם נאיביות אפשר ללמוד גם מן העובדה שיעקב הצעיר נקרא "תם" (בראשית כה:כז) כנגוד לאחיו עשו, הצייד הפיקח. תמימותו של יעקב מודגשת בתיאורו כילד עדין ידיים, המחובר עדיין לסינרה ולאולה של אמו. הן יעקב הן איוב מתפתחים עד מהרה ופושטים מעליהם את התום הבעייתי הזה.

21. ניטשה כותב: "נחת... [היא] מצב ההופך את האדם עד מהרה למגוחך ונלעג". פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ורוע, תרגם ישראל אלדד (ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ז), עמ' 141.

22. איוב א:ה.

23. להדגשת המחדל הזה חוזר הכתוב אל אותה סוגיה בדיוק בסוף הספר, שם מקריב איוב קרבן בשם חבריו. במקרה זה, אלוהים מבהיר כי הוא תובע תפילה בצד המעשה הטקסי. נוסף על כך, הוא דורש השתתפות פיזית של חבריו של איוב, וכן חרטת פעילה מצדם. כל שלושת המרכיבים חסרים מן הקרבנות המועלים בפרק א. הרב יוסף דוב סולוביצ'יק מפנה את תשומת לבו של הקורא לעובדה שאלוהים מלמד בכך את איוב להתפלל מסיבות אלטרואיסטיות, בניגוד למנהגו בתחילה: "איוב! כששפעו עליך חסדיי... לא מילאת את התפקיד שחסדיי הטילו עליך... א. מעולם לא נשאת בעול הציבור ולא השתתפת בצרתו ויגונו; ב. לא הרגשת את ייסורי היחיד הסובל... חסד – פירוש: התמזגות עם הזולת, הזדהות עם כאבו, הרגשת האחריות לגורלו". הרב יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, "קול דודי דופק", בתוך איש האמונה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ח), עמ' 72. הרעיון שסבלו של איוב הוא אמצעי נחוץ לפיתוח אופיו והעלה בידי כמה וכמה הוגים, ובפרט הרמב"ם, כמו גם בידי אמנים כמו ויליאם בלייק. במאמרה "Friendship and Forgiveness", דנה ג'ין מוסקל באיוריו המפורסמים של בלייק לספר איוב וטוענת כי הצייר, המשורר והמיסטיקן כפר אף הוא בהנחה כי חיבור מקראי זה עוסק באדם שהוא צדיק באופן אפריורי. לדבריה, "במשך מאות שנים, תיאולוגים ראו בספר איוב מאבק להצדקת סבלו הבלתי מוצדק של הצדיק. בלייק, לעומת זאת, בוחר להתמקד בתוכן 'צדקתו' של איוב, ומצייר בו התקדמות מקיום מצוות גרידא אל דת של מלאות עתירת דמיון". Jeanne Moskal, "Friendship and Forgiveness in Blake's Illustrations to Job," *South Atlantic Review* 55:2 (May 1990), p. 15.

24. ירמיה יב:ב.

25. ישעיה כט:יג. בעברית המקראית, המילה "לב" לעולם אינה מציינת את שריר משאבת הדם אלא את בית החזה, או – באופן סמלי – את מרכזו או "ליבתו" של הגוף, שבו שוכנת ההכרה. ראה הערך "לב", אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות על המקרא ותקופתו, ערך משה דוד קאסוטו (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ב), כרך 4, עמ' 412–415. חשוב לזכור כי בניגוד מוחלט לאסוציאציה הרווחת למושג זה כיום, ה"לב" המקראי אינו משכנם של רגשות או מניעים בלתי רציונליים, כאיבר הניצב בניגוד לראש או למוח (מושגים שאינם מוכרים במקרא). מדרש רבני (קהלת רבה א, טז), לדוגמה, מונה יותר מחמישים כישורים קוגניטיביים של אותו "לב" הכרתי.

26. איוב א:ו, יג; ב:א.

27. איוב א:כא.

28. בראשית לז:לה.

29. שמואל ב יט:ה.

31. איוב א:כ. לכל היותר, הם מתאבלים בדממה, כמו אהרן כשהתבשר על מות שני בניו (ויקרא י:ג). נעמי אומרת על מות בעלה ושני בניה "ה' ענה בי ושדי הרע לי" (רות א:כא). ראה גם את תגובת האלמנה במלכים א יז ואת תגובת השונמית במלכים ב ד. התנהגותו הסטואית של איוב עומדת גם בניגוד חריף לכל אותם "דמויי איוב" מן המזרח הקרוב הקדום, כמו שובשי-משרה-שפן המסופוטמי, המבטאים מודעות חריפה לכאבם ולסבלם. ש' שפרה ויעקב קליין, בימים הרחוקים ההם (תל אביב: עם עובד, תשנ"ז), עמ' 546-563.

32. ויליאם שייקספיר מייעץ: "לִצְעַר תֵּן מִלִּים: יְגוֹן אֵילִם הוּמָה בְּלֵב טַעוֹן וּמִפּוֹצְצוֹ". ויליאם שייקספיר, מקבץ, תרגם מאיר ויזילטיר (תל אביב: עם עובד, תשמ"ו), מערכה רביעית, תמונה 3. ואילו הסופר הישראלי הצעיר חנוך דאום כותב אל אביו המנוח, שומר המצוות האדוק: "אדם צריך מידה של חיבור לרגשותיו כדי להתחבר לרגשות סובביו, אבל אתה, טוב לב היית, איש נבון, אך לא ידעת לעמוד על רגשותיך, לא ידעת להסביר אותם לעצמך. אין בכך חטא או עוון, אין זה קלקול מוסרי, אך יש בכך החמצה גדולה". חנוך דאום, אלוהים לא מרשה (תל אביב: ידיעות אחרונות, תשס"ז), עמ' 54-55.

33. איוב ב:ט-י.

34. איוב ב:י. ישראל גרבר, מצדו, מנסה להצדיק את תגובתו הבעייתית של איוב לאשתו בטענה שלא כעס עליה אלא רק ניסה "לחנכה". Israel J. Gerber, *The Psychology of the Suffering*. "Mind" (New York: Jonathan David, 1951), p. 76 (להלן הפסיכולוגיה של הנפש הטובלת). הסבר זה ראוי לפקפק, ומכל מקום ברור שגרבר מכיר בכך שחטאו של איוב כלפי אשתו מקשה מאוד על מי שמתעקשים לייחס לו מעמד של צדיקות.

35. אפשר לומר אפוא שלמרות אדיקותו לכאורה, תגובתיו המעושות של איוב נכנסות לקטגוריה "אל תהי צדיק הרבה" (קהלת ז:טז), בדיוק כפי שהקרבות שמקריב איוב בשם ילדיו כמוהם כזבח הכסילים שאינו מתקבל "כי אינם יודעים לעשות רע" (קהלת ד:יז).

36. איוב א:כא; ב:י.

37. פרנסיס אנדרסן מיישב את צדיקותו לכאורה של איוב עם נאומיו המאוחרים יותר, שבהם הוא משתלח באלוהים באמצעות הטענה ש"רק אדיקות כוזבת... תצפה לעוז רוח בלתי מעורער אצל איוב בתוך אבדן וסבל כאלה. איוב מתאבל בצדק על אבדו... משום שהוא אנושי. השלווה הגמורה - שיש המתארים אותה כתכלית 'חיי הניצחון' - היא שלילה של תחומים שלמים בחווייתנו כפי שעשנו אלוהים". Francis I. Andersen, *Job: An Introduction and Commentary* (Leicester: Inter-Varsity, 1976), p. 68 (להלן איוב: הקדמה ופרשנות). זוהי תובנה יפהפיה. ועם זאת, ברור שאנדרסן, כרבים אחרים, מתפתה להאמין לזב שבתגובותיו הראשוניות של איוב. במקום לתייגן כראוי - כ"אדיקות כוזבת", בניסוחו שלו - הוא משבח את "הביטוי האצילי ביותר בנמצא להשלמתו המאושרת של אדם עם רצון האלוהים" (איוב: הקדמה ופרשנות, עמ' 88). ייתכן שבתור נוצרי אדוק אנדרסן מחויב להתעלם מן הסתירה, כיוון שאם איוב מטרים את המשיח הנוצרי, עליו להיות קדוש מלכתחילה. הרב קוק, לעומתו, מדגיש ש"אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם, כי אז אינה עוד יראת שמים טהורה". הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורח הקודש, כרך ג (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה), ראש דבר, עמ' כז. הנצי"ב פותח באופן דומה את פרשנותו לספר בראשית בהצדקת חורבן המקדש בידי אלוהים: "ש[בני הדור ההוא] היו צדיקים וחסידיים ועמלי תורה, אך לא היו

---

ישרים בהליכות עולמים... שהקב"ה ישר הוא ואינו סובל צדיקים כאלו". הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, חומש העמק דבר, כרך א (ירושלים: ישיבת וולוז'ין, תשמ"ט).

38. איוב א:כא.

39. אני מעדיף את הפרשנות שלפיה איוב הקריב רק שבעה קרבנות, כמספר בניו. זהו מספר טיפוסי של קרבנות, ומספר דומה חוזר ומצוין באיוב מב:ח, בצד מעשה הקרבן המקביל.

40. איוב ד:ג.

41. איוב כב:ה-ט.

42. בסופו של דבר, אף אחד משלושת החברים אינו מצליח לנחם את איוב, כיוון שכולם סבורים שנענש בצדק, ואמונתם זו משחקת את רגשי החמלה: "הניסיון להפוך את הסבל לטוב מעוור את עינינו מראות את מציאות סבלנו וסבלם של אחרים, משום שהוא מאפשר לנו לראות בכאב דבר מה שאמור לקרות או שיש להשלים עמו. אכזריות ואי-רגישות נמצאות בהמשך הנתיה הזה". *Hastings Center Report* 28:5, Stan Van Hoof, "The Meanings of Suffering," (September/October 1998), p. 10.

43. איוב ב:י.

44. איוב ג:א.

45. למרבה הפליאה, איננו שומעים בנאום על עושרו, על ילדיו או על הבריאות שאבדו לו. בניגוד חד כל כך לכל ה"איובים" של המזרח הקרוב, נאווה הראשון של גיבורנו אינו אלא סיכום בדבר חוסר התוחלת שבחיים עצמם. כאשר איוב מקלל את יום היוולדו כיוון שפקח את עיניו לעמל, הוא משתמש במושג שקהלת משתמש בו תכופות. עבור איוב, זהו מצבו הטבעי של האדם, ש"לעמל יולד" (איוב ה:ז), ואין לראות בו את מנת חלקם של מוכי הגורל בלבד. קהלת, מצדו, שואל "מה יתרון לאדם בכל עמלו" (קהלת א:ג) אפילו בהתייחס למלכים עשירים ומצליחים. ברם, איוב מבטא בנאומו העגום, המיחל למוות, את הייאוש שמביעה גם זעקתו של קהלת: "טוב... יום המות מיום הולדו" (קהלת ז:א). שני הספרים ממחישים רעיון זה באמצעות הטעמת מזלו הטוב של הנפל שלא נולד מעולם (איוב ג:טז; קהלת ו:ג-ד). באופן דומה, באמירתו של איוב "כי לפני לחמי אנחתי תבא, ויתכו כמים שאגתי... לא שְלוּתי, ולא שקטתי ולא נחתי" (איוב ג:כד-כו), מהדהדת התרשמותו של קהלת מן העמל: "כל ימיו מכאבים, וכעס ענינו. גם בליה לא שכב לבו" (קהלת ב:כג וכן ה:טו). מעניין שאיוב גם עושה שימוש תכופ במונח המפתח של קהלת - הבל - לשם ציון ארעיות החיים. המילה "הבל" מופיעה בספר איוב שש פעמים כשהיא מציינת דבר מה "זמני", ובמרום גם חסר תוחלת ("הבל" הוא מונח זהה למונחים "אניקה" בפאלי או "אניטיה" בסנסקריט). מילותיו של איוב - "מאסתי, לא לעלם אחיה. חדל ממני, כי הבל [זמניים] ימי" - מקבילות לאלה של קהלת: "ושנאתי את החיים... כי הכל הבל" (איוב ז:טז; קהלת ב:יז). באותו האופן אפשר להשוות את התהייה "למה זה הבל איגע?" עם הקושיה "ומה יתרון לו, שיעמל לרוח?" (איוב ט:כט; קהלת ה:טו). בשלב זה, אסונותיו של איוב מאלצים אותו להתמודד ישירות עם ארעיות החיים וההישגים שהשיג בהם - ולא עם אי-צדקתו של אלוהים. כשהוא מתגולל באפר, איוב מתעמת עם המציאות של מותו הממשמש ובא. שבעה ימי הפנמה מביאים אותו לראות את האמת בחכמתה המכאיבה של אשתו, ולהתמודד לראשונה עם עובדת היותו בן-תמותה.

46. השווה "חווית הייסורים נראית כהיפוכה של פעולה", Eugene Thomas Long, "Suffering and Transcendence," *Springer Science+Business Media B.V.* 2006, p. 141. בתארו את

---

איוב כ"נפש [תְּרָדָה] בהמתנה", מעיר פיליפ נמו כיצד במקרא, השתיקה קודמת באופן טיפוסי להתגלות. Philippe Nemo, *Job and the Excess of Evil* (Pittsburgh: Duquesne, 1998), pp. 3, 65. (להלן איוב ועודפות הרע).

47. איוב ג:ב-ג, י, כ, כד.

48. איוב ג:יא-יג.

49. פרויד עשוי היה לטעון שאלוהים הוא "דמות האב" של איוב, המונעת ממנו את השיבה המבוקשת אל הרחם. השווה זיגמונד פרויד, "מעבר לעקרון העונג", בתוך מעבר לעקרון העונג ומסוח אחרות, תרגום חיים איזק (תל אביב: דביר, תשכ"ו).

50. פרט לבקשה לכאורה מאלוהים שימלא את משאלת המוות שלו (איוב ו:ח), אלוהים עדיין אינו מתואר כמגשים משאלות, אלא רק ככוח גורל. ייתכן שהמחבר רומז לעובדה שאיוב מעולם לא התפלל, כאשר בפסוק כב בפרק א הוא מחמיא לאיוב על שלא נתן תְּפִלָּה (שטות) לאלוהים. אי-אפשר שלא לעמוד על הדמיון שבין התְּפִלָּה לתְּפִילָּה – משחק מילים טיפוסי לדקויות הספרותיות המשמשות את מחבר ספר איוב.

51. יש מקום להשוות את הנאום לטקסט מצרי (מן האלף השני או השלישי לפני הספירה) המתאר אדם מופנם המתלונן בינו לבינו, בדיאלוג עם הנשמה: "המוות נמצא היום בטווח ראייה / כמו התאוששות של חולה / כמו יציאה לאוויר הפתוח אחרי ריתוק ממושך". "A Dispute over Suicide," in James B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton, 1969), p. 407.

52. קהלת ז:ג.

53. גרבר מצביע על הקתרסיס ועל התמיכה שסיפקו רעיו של איוב, למרות – או אולי בזכות – גישתם המאשימה: "התוצאה התרפויטית המבוקשת הושגה כתוצאה מן ההלם-אחר-הלם שניחת עליו מפי חבריו" (גרבר, הפסיכולוגיה של הנפש הסובלת, עמ' 65). באותו האופן, ג'יימס נורטון מעמיד את גישתו של איוב בניגוד לתחושת השלווה השורה על גיבורה הסובל של הגיטה: "צמיחתו של איוב היא דרמטית יותר משהיא מדיטטיבית, בין-אישית יותר משהיא מופנמת". James Norton, "Gita and the Book of Job," in Shri P.T. Raju and Albury Castell eds., *East West Studies on the Problem of the Self* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), pp. 179, 189. גיטה וספר איוב.

54. איוב יד:כא.

55. איוב ו:טו.

56. איוב יט:יד-יט.

57. הציטוט המלא הוא כדלהלן: "מהתפתחות זו משתמע אגו המתחיל להתנתק מן האגו המסייע של אמו... העושר האישי הזה [של צמיחת המציאות הנפשית הפנימית] מתפתח מתוך חוויה בו זמנית של אהבה ושנאה, המצביעה על רכישתה של אמביוולנטיות, והעשרתה ועידונה של זו מוליכים לצמיחתה של אכפתיות". Donald Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development* (New York: International Universities, 1965), p. 75.

58. איוב כד:ב-יב.

---

59. זהו כלי פסיכולוגי המוסבר על ידי תיאוריית "תרפיית הנראטיב" של מייקל וייט: "טיפול נראטיבי עניינו... סידור מחדש ורפרודוקציה של ההיסטוריה תוך שימוש בתפיסות הווה חלופיות של חיי האנשים". Michael White, "Narrative Therapy," Massey University, [www.massey.ac.nz/~alock/virtual/white.htm](http://www.massey.ac.nz/~alock/virtual/white.htm).

60. איוב כט:יב-יז.

61. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק כג, עמ' 501: "הוא [איוב] חשב שחמור ומגונה כיצד פגעו בו הפגעים בעוד הוא עושה מעשים טובים ואף האריך להשחבח במעשיו" (ההדגשה שלי).

62. איוב ל:כה.

63. באותה הרוח אפשר לפרש את הנוסטלגיה של איוב לילדיו האבודים (איוב כט:ה) ואת אזכור האבל (איוב ל:לא) בתור סימנים לשכול אמיתי. ואולם, מן הטקסט קשה להבין בבירור אם ילדיו של איוב אמנם מתו אם לאו. אין בספר כל התייחסות למות בנותיו, ובאשר לבניו, פרק א מדבר רק על מות ה"נערים" (איוב א:יט), מונח שהתייחס לפני כן למשרתים. בהמשך איוב מתלונן על היחס שהוא מקבל כעת מ"בני בטנו". יתר על כן, בניגוד לעושרו של איוב, מספר ילדיו אינו מוכפל בסיום הספר, והטקסט נמנע באורח מחשיד מלדווח על לידתם של צאצאים חדשים. אפשר להסיק מכך שהסופר מבקש להחזיק בחבל בשני קצותיו: ההנחה היא שילדיו של איוב מתו, ולכן אדישותו לגורלם משקפת אנוכיות; אבל בסופו של דבר הם אינם מתים, ולכן הילדים אינם סובלים בעוון אביהם.

64. איוב לא:טו.

65. איוב לא:ט-יא.

66. איוב לא:כא-מ.

67. ששת השלבים של ההתפתחות הפסיכולוגית המוסרית על פי קולברג הם כדלקמן: (א) שלב מדיניות העונש, המאפיין את נקודת המבט הבוסרית של איוב בתחילת הטקסט, שם הוא פועל רק מתוך יראה וכניעה לסמכותו של אלוהים; (ב) שלב מדיניות השכר, שהוא הפחות מוסרי מכל השלבים. מאפיינת אותו התערערות הסמכות החיצונית מבלי שזו מוחלפת עדיין במוסריות פנימית ואישית. איוב מגיע לשלב זה בפרק ג. הוא משער השערות בנוגע לאנושות, אבל הוא זועם כיוון שלא יצא נשכר מכל עמלו ומכל "צדיקותו". נאומו בפרק זה ממחיש גם את מה שקולברג מכנה "נקודת מבט מבודדת". בהתאם לנטיות הרלטיביסטיות המאפיינות אף הן את השלב הבעייתי הזה, נאומו הראשון של איוב משקף את האמונה שכולם – קרבנות וחוטאים כאחד – שווים זה לזה במוות, בלי קשר להתנהגותם בחיים; (ג) שלב מדיניות "הילד הטוב" כרוך בקוד מוסרי בין-אישי בזעיר אנפין, המתייחס אל בני-לווייתו המיידים של אדם (בבחינת "תן לי ואתן לך"). התפתחותו המוסרית של איוב מגיעה לשלב זה כאשר הוא מתחיל לדבר על חבריו, משפחתו, משרתיו וכו'. בהתאם לדגם של קולברג, זהו גם השלב שבו מתחיל איוב להשתלב בחברה דרך הכרת ערכם של תפקידים חברתיים, וטוען – לראשונה – שהוא עצמו "ילד טוב" – דהיינו צדיק; (ד) שלב קיום הסדר החברתי הוא עניינו המרכזי של אדם בשלב ההתפתחותי הרביעי שמציין קולברג. החל בפרק כד, איוב מאשים את אלוהים שהוא מושל בחברה שבה אין סדר כזה, חברה שבה בני אדם מדוכאים וסובלים מהתעללות. "החשיבה של שלב ג פועלת במיטבה ביחסים בין שני בני אדם, עם בני משפחה או עם חברים קרובים... בשלב ד, לעומת זאת, האדם מתחיל להתעניין באופן רחב יותר בחברה בכללותה". William C.

Crain, *Theories of Development* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1985), p. 138 (להלן תיאוריו של התפתחות). כאשר איוב ממשך לדבר, הוא עובר בבירור מעיסוק ביחסים של אחד-על-אחד בתוך המעגל החברתי הסגור שלו, לתפיסת החברה כולה; (ה) שלב החוזה החברתי, שבו מתחיל האדם להכיר בתפקידו המוסרי בעזרה לכלל, כפי שקורה אצל איוב מפרק כט ואילך; (ו) שלב הקבלה של עקרונות מוסריים אוניברסליים הוא שיאה של ההתפתחות שקולברג מתאר. העקרונות הללו נוגעים להדדיות, לשוויון בני האדם כבריות בעלות זכויות, ולשמירה על כבודם כאנשים עצמאיים. כפי שמציין ויליאם קריין, "תפיסת הצדק של קולברג הולכת בעקבות הפילוסופים קאנט ורולס, כמו גם בעקבות מנהיגים מוסריים דגולים כגון גנדי ומרטין לותר קינג. על פי אישים אלו, עקרונות הצדק דורשים מאתנו להתייחס לטענותיהם של כל הצדדים בלא פניות ולשמור על כבודם הבסיסי של כל בני האדם כיחידים. עקרונות הצדק הם אפוא אוניברסליים" (תיאוריו של התפתחות, עמ' 140). איוב מגיע לשלב זה בנאומו האחרון, שבו הוא מצהיר לא רק על אחריותו האישית אלא גם על אידיאלים מופשטים ונעלים יותר של מוסריות וצדק. ניתוחו של קולברג הוא מודרני במובהק, אבל מאפשר לנו להסיק שמחבר ספר איוב ניחן בעין חדה במיוחד לדפוסי שינוי התנהגותי ולהתפתחות המוסרית, מן השיפוט האגוצנטרי של הפעוט ועד לתחושת ההגינות והצדק הבוגרת. (תרגום שמות השלבים נלקח מספרן של ענת פורת ונעמי פרצ'ק, התפתחות הפרט מלידה עד גיל ההתבגרות [תל אביב: המרכז הפדגוגי-טכנולוגי, 2004], עמ' 45-46).

Emmanuel Levinas, "Useless Suffering," in R. Bernasconi and D. Wood, eds., *The* 68 *Provocation of Levinas: Rethinking the Other* (London: Routledge, 1988), p. 159 לקראת אקזיסטנציאליסטי דינמי של התמודדות איוב עם הרוע אשר "מכרסם בזהות האנושית" ומייצר בכך את ה"התכוונות" הראשונה אל הטראנסצנדנטי ראה Emmanuel Levinas, "Postface: Transcendence and Evil," בתוך נמו, איוב ועודפות הרוע, עמ' 165-182. נמו ולוינס אמנם קוראים את איוב - נכונה - כתרגיל בהתגלות נבואית, אולם מתעלמים לחלוטין מתוכנה של זו.

69. איוב מב:י-טו.

70. איוב י:כא-כב.

71. איוב כב:יא.

72. איוב לח:טז-יז. ראה גם איוב כז:כ, כאשר המת יורד מטה, "תשיגוהו כמים בלהות". העובדה שהעולם התחתון המקראי הוא עולם של מים ניכרת גם, למשל, בשמות כג: ובדברים ד:טז-יח; ה:ז.

73. איוב כו:ה.

74. איוב מלמד שנפשו של אדם - דהיינו כוח החיים החייתי, מיסוד המים, הזורם בעורקים - זולגת מגופו עם המוות, ונקויות אל מאגר נוזלי דמוי-דם בתחתית היקום, הנקרא גם "דימה". זו ההבנה הרגילה של "נפש" במקרא: "כי הדם הוא הנפש" (דברים יב:כג). דוגמה מרתקת לתפיסה זו מצויה באיוב ב:ו. אלוהים מבטיח את בריאותו המנטלית של איוב בהתירו לשטן מפורשות לפגוע בגופו אך לא בנפשו, האחראית על כוחו ועל חיוניותו. אלוהים אינו מורה לשטן לקיים את חייו של איוב, כפי שעולה מכמה פרשנויות שגויות, שכן הוראה זו מובנת מאליה. אילו מת איוב, הניסוי כולו היה מתרוקן מתוכן. אחד המדרשים מתאר את התנאי שמציב אלוהים לשטן כדרישה "[ל]שבור את החבית ו[ל]שמור יינה" (ילקוט שמעוני, איוב, פרק ב). החבית היא כלי החומר, דהיינו הגוף, והיין האדום הוא הדם שבתוכו (ראה דברים לד:יד על

הזיהוי בין דם ליין). לכן, איוב לעולם אינו מתואר כקודח מחוס, או כחלש ונופל למשכב. כוחו עמו לעשרות ויכוחים. הכאתו בשֶׁחִין, סוג של חולי חיצוני, "פריחה" שפוקדת גם אילנות נטולי מחזור דם, הייתה פתרון שטני דיו לקיים את התנאי הכפול של אלוהים. באופן ההולם את הכתובים באופן כללי, ספר איוב מתנער מכל פתרון פשטני לסוגיית העולם הבא. שום דובר אינו מזכיר את הרעיון הציורי של גן עדן חוץ־ארצי, שכן מקום כזה לא התקיים בתיאולוגיה המקראית. איוב אינו מקבל ולו לרגע את האפשרות שרוח רפאים של גופו תחיה באושר ותשתה נקטר שמימי תחת כנפי מלאכים. תפיסות שְׁמִיִּסְטִיּוֹת שונות – שבהן יש למתים כוח כלשהו על העולם "האמיתי" – אף הן נדחות על הסף במקרא.

75. איוב ז:כא.

76. איוב י:יט.

77. איוב ט:כב.

78. איוב כא:כו. וכן: "כי יחדו בקר לְמוֹ צַלְמוֹת" (איוב כד:יז). בפסוקים אלו איוב אינו מציג את המוות כאות לרוע אלוהי, אלא כסימן לאפסות האדם המתנדף: "כלה ענן וילך, כן יורד שאול לא יעלה" (איוב ז:ט). תפיסתו השוויונית של איוב את המוות מזכירה את טענתו הרטורית המוקדמת של קהלת: "הכל הולך אל מקום אחד" (קהלת ג:כ).

79. Alice K. Turner, *The History of Hell* (Orlando: Harcourt, 1993), p. 11.

80. איוב יא:ח.

81. בראשית א:ב. אפשר לראות בספר קווי דמיון למוטיבים ולמושגים זורואסטריים, ובכללם הקרבה בין המונח הזורואסטרי "ימה", המציין את הגיהנום, ל"ים" באיוב, במובנו המפלצתי־קדמוני ההופך למדור התחתון ולעולם המוות.

82. איוב לח:ח-יא.

83. איוב כו:יב-יג. למרות הדמיון המתבקש בין נחש לתנין, השימוש החוזר של ספר איוב בשורש נ־ח־ש לציון נחושת (הברזל החזק ביותר שהיה ידוע אז) מעיד כי שתי המילים האחרונות בפסוק – "נחש בריח" – מתייחסות לבריחי נחושת שנעלו את דלתות ים התהום.

84. איוב ז:יב. וכך גם בספר משלי: "בִּחְקוֹ חוּג עַל פְּנֵי תְהוֹם... בְּשׁוֹמוֹ לִים חָקוּ וּמִים לֹא יַעֲבְרוּ פִי" (משלי ח:כז-כט). לעניין ה"תנין", ראה ישעיה כז:א; נא:ט-י, ותהלים עד:יג. למיתוס אוגוריתי דומה ראה מ"ד קאסוטו, "שירת העלילה בישראל", בתוך ספרות מקראית וספרות כנענית, כרך א (ירושלים: מאגנס, תשל"ב), עמ' 62-90.

85. איוב לו:ל וכן לז:ג.

86. איוב כו:י.

87. איוב כח:ג.

88. איוב כח:יא. חכמה אמיתית צריכה לחקור בסופו של דבר: "אי זה הדרך ישָׁפֵן אור, וחשך, אי זה מקומו" (איוב לח:יט). נראה שעל פי הקוסמולוגיה המקראית, הרקיע שנוצר ביומה השני של הבריאה אצר בתוכו את האור שנברא ביום הראשון ואֶפְשֵׁר את החיים שנבראו ביום השלישי. באיוב, האור נחשב לדבר שממנו עשויים הרקיע וגרמי השמים: "התדע בשום אלוה עליהם, והופיע אור עננו?... אור בהיר הוא בשחקים... מִצְפּוֹן זֶהב יִאָתֶה, על אלוה, נורא הוד" (איוב לז:טו-כב). וכן: "אם אראה אור כי יִהְיֶה וירח יקר הולך" (איוב לא:כו). העננים הלבנים

---

המוזכרים בספר איוב עשויים אף הם אור ולא מים; כך גם, בדרך כלל, במקומות אחרים במקרא בניגוד ל"עב" שהוא ענן גשם קודר).

89. איוב יד:יג-יד.

90. איוב יד:טו. גרבר העיר אף הוא על השלב הראשון בהתפתחות זו (גרבר, הפסיכולוגיה של הנפש הסובלח, עמ' 61-62). הרמב"ם רואה את השינוי הזה בתפיסתו של איוב - אשר בתחילה רואה את המוות כגורם משווה אך בסוף הספר מאמין בקיומם של חיים שמימיים עבור הראויים לכך בעולם הבא - כתכליתו המרכזית של הספר: רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק כב, עמ' 493-498.

91. איוב יט:כג-כד. עטו של המחבר מרמז כאן על הקשר בין אלמוות בעל משמעות לחכמה. התייחסותו למילים מחד גיסא, ולחתימה ב"ספר" מאידך גיסא, אינן מקריות. במקומות אחרים במקרא, אלה בדיוק האמצעים המאפשרים לאורם הנצחי של בני אדם להיחקק כשמות ב"ספר האש" של השמים. ראה איתן דור-שב, "נשמה של אש", חבלת 26 (חורף התשס"ז/2007), עמ' 31-64.

92. איוב כא:יז. ייתכן שנפלה טעות סופר בפסוק יט, ושאיוב אומר למעשה "אלוה יצפן לבניו אורו" ולא "אוננו" - מילה שהופכת את הפסוק לסתום.

93. Elie Wiesel, *Messengers of God* (New York: Random House, 1976), p. 224.

94. איוב טו:ל.

95. איוב יח:ה-ו, יח. נאום המפתח של בלדד בנושא זה מבוסס על ההכרה בכך שנשמתו הנשגבת ביותר של האדם היא למעשה צורה של אור, בשונה מן הנפש הזולגת מן הגוף ויורדת לשאול. בלדד מתייחס למערכת מושגית שלמה לעניין מרכיביו השונים של האדם: "גם אור רשעים ידעך, ולא יגה שביב אשו" (איוב יח:ה) - זו התייחסות לנשמה השמימית, העשויה אור; "אור חשך באהלו ונרו עליו ידעך" (איוב יח:ו) - ה"אוהל" מתייחס כאן לגוף, בית הארעי של העצמי; "ותצַעְדָּהוּ לַמֶּלֶךְ בַּלְהוּת" (איוב יח:ד) - כאן מתוארת ירידתה של הנפש אל העולם התחתון; "יִזְרְהוּ עַל נְיָהוּ גְפְרִית; מִתַּחַת שְׂרָשָׁיו יִבְשׁוּ, וּמִמַּעַל יִמַּל קִצִּירוֹ" (איוב יח:טו-טז) - פה הכוונה לשלילת כל עתיד גנטי מגופו הארצי של החוטא, או צאצאים (הנקראים במונחים מן הצומח במקרא, כגון נצר וכדומה); "זָכְרוּ אֲבָד מִנִּי אֶרֶץ, וְלֹא שָׁם לוֹ עַל פְּנֵי חוּץ" (איוב יח:יז) - ה"שם" מתייחס לשמו הנצחי של אדם שנחקק "על פני חוץ" בשמים; "יהדפוהו מאור אל חשך, ומתבל ינדהו; לא יין ולא נכד בעמו, ואין שריד במגוריו" (איוב יח:יח-יט) - פורענות נוספת ואחרונה זו היא ההפך ממצבן המבורך של אותן דמויות מקראיות אשר "נאספו אל עמן" עם מותן. היא מתייחסת ככל הנראה למרכיב ה"רוח".

96. איוב כ:כו.

97. משלי כ:כו.

98. איוב לח:טו. הפסוק מתייחס לאורם של "בני אלוהים" המאושרים, שהם "כוכבי בוקר" המזמרים עם שחר (ראה איוב לח:ז, יב). קריאת הפסוקים הללו כאילו הם עוסקים רק באור היום הנראה, הזורח על אנשים בשר ודם, לוקה בחסר. יש לשים לב גם כיצד הספר נפתח באסיפת בני האלוהים, וכיצד, לאחר מכן, לשם סגירת המעגל הנראטיבי, חוזר אלוהים לסוגיית "בני אלוהים" המלאכים הללו ב"לח:ז, ומשבצם בשמים ככוכבים, וזאת הפעם בלי ביקור מצד השטן של עולם הארץ החומרי.



99. איוב לג:כח-ל.

100. תהלים לו:י, וכן, "באור פני מלך חיים" (משלי טז:טו). השווה למשל: תהלים כז:א; משלי ו:כג; והפיוט המבריק אשר פותח את תפילות יום הכיפורים: "אור עולם באוצר חיים, אורות מאופל אמר ויהי".

101. בראשית ב:ז.

102. "והחכמה מאין תמצא? ואי זה מקום בינה? לא ידע אנוש ערפה, ולא תמצא בארץ החיים [קרי לא על פני האדמה]. תהום אמר, לא בי היא, וים אמר, אין עמדי [קרי לא בעולמות המים התחתונים]" (איוב כח:יב-יד), ואז שוב: "והחכמה מאין תבוא? ואי זה מקום בינה? ונעלמה מעיני כל חי, ומעוף השמים נסתרה [קרי לא על פני האדמה]. אבדון ומות אמרו, באַזנינו שמענו שמעה [קרי גם לא מן העולם התחתון]" (איוב כח:כב). ולבסוף: "אלהים הבין דרכה, והוא ידע את מקומה [קרי יש לה מקום]; כי הוא לקצות הארץ יביט, תחת כל השמים יראה [קרי זה המקום]" (איוב כח:כג-כד).

103. איוב לח:יט.

104. איוב כח:כח.

105. איוב לו:ד.

106. ג'ק מייילס, אלוהים: ביוגרפיה, תרגם רן הכהן (תל אביב: הספרייה החדשה, תשנ"ח), עמ' 316.

107. איוב לח:לג-לז. ה"טוחות" הן הכליות, משכנם של האינסטינקטים. "שכוי" על פי רש"י ואבן-עזרא, כמו גם על פי תרגום המקרא לארמית, פירושו "לב". גם אם הכוונה לסוג של עוף, הרי שעוף זה מסמל תבונה, בדומה לינשוף ה"חכם" (מכאן ההתייחסות בברכות השחר לשכוי ש"מבחין בין יום ובין לילה").

108. איוב לט:ח. בפסוקים לט-מ בפרק לח אלוהים מדבר על עֲרַמַת הַצִּיד של האריות. הוא אינו מצביע על כוחו להניח מזון על צלחותיהם, כמו ילד המאכיל תולעת משי. לכן אלוהים גם אינו פוטר את העורבים מן הצורך למצוא את מזונם בכשרון. כל אלו הם ביטויי החכמה שבטבע. כך יש לקרוא את ההתגלות כולה – החל בהתייחסות לתכנית שמאחורי הגשם, המאפשר לעשב לצמוח ולהזין את ממלכת החי.

109. בעלי חיים משמשים את בני האדם בשלוש דרכים: הם מעבדים את השדות; הם מולידים מזון; והם משמשים כלי תעבורה. כל שלושת השימושים נידונים בזה אחר זה. בפסוקים ט-יב בפרק לט אלוהים משווה את שור הבר (ה"רים") לפרה המבויתת. אי-היכולת לביית את שור הבר מדגישה את ההפך אצל קרובי משפחתו העובדים בשדות. באשר לעופות המבויתים, אלוהים מצביע על העובדה שהם משאירים את ביצייהם לאדם: "כי תעֲזֹב לארץ יִצִּיחָה... ותשכח כי רגל תזַרְקָה... הקשיח בניה ללא לה... כי הִשָּׂה אלוה חכמה ולא חלק לה בבינה" (איוב לט:יד-יז). זיכרונה החלש של הציפור הוא ברכה לחייה השאננים, אבל גם מאפשר לאדם לסעוד את לבו בחביתות. אחרון חביב הוא סוס המלחמה: "ישחך לִפְחָד ולא יִקָּח; ולא ישוב מפני חרב... בְּדֵי שֹׁפָר, יאמר הָאָח!" (איוב לט:כב-כה). בדומה לפרה ולתרנגולת, חוסר מודעותו לגורל העלול לפגוע בו הוא שעושה אותו מועיל כל כך למין האנושי. ברי אפוא שיש סדר מכוון מאחורי תכונות אלו שהואצלו על החיות על ידי האור.

110. איוב לט:כו-כט.

111. מנבואה זו משתמע גם שהבנת בעלי החיים היא מפתח לידע אמיתי, בדיוק כפי ששלמה המלך דיבר "על הבהמה ועל העוף, ועל הרמש ועל הדגים" (מלכים א ה:יג).

112. משלי ח:כב-כז. "בספר משלי אנו מוצאים הוויה מטפיזית אחרת – חכמה. ספר רצינונליסטי זה אינו משתמש כלל במילה 'מלאך' בהוראתה המטפיזית. לעומת זאת הוא מציג לפנינו את החכמה, אמון ושעשועיו של אלוהים ושעשועיו לפני היצירה ושעשועיהם של בני אדם אחרי היצירה, רוננת וקוראת לכל אדם ללכת בדרכיה". ישראל אפרת, הפילוסופיה העברית העתיקה (תל אביב: דביר, תשכ"ה), עמ' 23.

113. איוב לח:ד.

114. השאלה דומה לקואן של הזן בודהיזם: "כיצד נראו פניך לפני שנולדו הורידך?" יש עוד הרבה לומר על הקוסמולוגיה של איוב, ועל מה שהיא מלמדת בנושאי אור וחושך. בעיקר לא נגענו בסוגיית הלווייתן וה"בהמה" המוזכרים בנבואתו האחרונה של אלוהים – בריות שהן "ראשית דרכי אל" (איוב מ:יט). אין היגיון בפרשנות הגורסת כי מדובר בהיפופוטם ובלווייתן כמשמעותם בימינו – שני בעלי חיים מרשימים השייכים לרשימה ארוכה של חיות. איוב כבר הזכיר את יצור המים האפי הזה קודם לכן (ג:ח), והדגיש את חשיבותו הקוסמית. הוא עשה זאת בהקשר של "התעוררות" הלווייתן – אותו הקשר שבו מדבר עליו אלוהים (איוב מ:כה). איוב מדבר גם על "תנין" (איוב ז:יב), מפלצת מיתית מקבילה המזוהה עם הים. באותה המידה, ספק אם אפשר לזהות את הבהמה והלווייתן עם אלים כנעניים. הנוסח הארמי של מגילות קומראן מתרגם את המילה "לווייתן" כ"תנין" או "מפלצת ים", בתרגום החדש של המגילות, ואינו משמר את השם העברי כפי שהיה מתבקש אילו דובר בשם ידוע של אלוהות. אולי הכוונה היא לחיות פרה-היסטוריות, אבל אני סבור שהיצורים האלה מסמלים את הבריאה הקוסמית כולה – מטפורה מקבילה ל"מעשה המרכבה" ביחזקאל. אין זה מקרי שתיאורם מסתיים בהתייחסות לנתיב של אור ההופך את התהום השחורה ל"שיבה" לבנה (איוב מא:כד).

115. חופת הרקיע היא ממלכת אור טהורה, ההתגלמות הקוסמית של יסוד האש. היא מוחזקת בידי "עמודים" שיסודותיהם מתחת לארץ (איוב ט:ו; כו:יא. והשווה: ישעיה מ:כב). כל האור והחום בעולם הזה מקורם בממלכה הקורנת ממעל באש הספיר הכחולה (אותה אש "ירדה מהשמים" על צאנו של איוב). וחשוב מכל – השמים מאוכלסים במלאכים ובכוכבים – שלמעשה הם היינו הך – הנקראים גם "בני האלוהים" או "הקדושים". ואכן, פעמיים מנגיד אליפז המיסטיקן בין בני האדם למלאכים: "[על המלאכים]: הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תְּהִלָּה; [על בני האדם]: אף שִׁכְנִי בתי חמר אשר בעפר יסודם...?" (איוב ד:יח-יט). ופעם נוספת: "[על המלאכים]: הן בקדָּשׁוֹ לא יאמין ושמים לא זכו בעיניו; אף כי נתעב ונאלח איש שְׁתֵּה כמים עֹלָה?" (איוב טו:טו-טז). פסוקים אלו מראים שהכוכבים והמלאכים הם אותו הדבר עצמו, ורעיון זה נעשה ברור עוד יותר בהמשך: "[על המלאכים]: הן עד ירח, ולא יאהיל, וכוכבים לא זכו בעיניו; [על בני האדם]: אף כי אנוש..." (איוב כה:ה-ו). הדמיון בין קטע זה לקודמיו אינו מותר מקום לספק שהקבלה שלישית זו לקוחה אף היא מאליפז, ומיוחסת לבלדד בטעות. להבנתי ה"נר" האנושי אינו מוצב בשמים ברגע המוות, כאשר צל הנפש זולג מטה לחבור אל רפאי השאול. תחת זאת, הוא מתקיים במקביל לגוף האנוש על פני האדמה, בעודו זורח במידה רבה או פחותה בהתאם לזכויותיו של כל אדם. לאחר המוות הנר הזה – אם לא כובה בידי החטא – פשוט נשאר בשמים, בדומה ל"בני האלוהים", כישות אוטונומית טהורה שאינה משתנה עוד.

116. איוב ד:כא.

117. איוב כד:יג.

118. איוב לו:יב.

119. את סיכום הידע החדש הזה אפשר למצוא גם באפילוג לספר. מדובר בשמות הסמליים שמעניק איוב לשלוש בנותיו, שמות המשקפים את שלוש הממלכות הקוסמיות. ראשונה, "ימימה", מתייחסת כמובן ל"ים". "קרן הפוך" פירושה הברק של אבן יקרה. בתור שכזו היא מייצגת את השמים, הזוהרים באור הבדולח שלהם: "מקום ספיר אבניה, ועפרת זהב לו" (איוב כח:ו. ראה גם כח:א-ב). על העובדה שפוך הוא אבן יקרה, הדומה לספיר, אפשר ללמוד מדברי הימים א כט:ב ומישעיה נד:יא (ההתייחסות לאיפור עיניים נשי, באותו השם, קשורה בנוהג להפיק אבקת נצנוץ זו מגבישים גרוסים). שמה של הבת האמצעית, "קציעה", לקוח מסוג של צמח ריחני, פרי בטנה של הארץ, ועשוי לרמז גם על "קצות הארץ" – ביטוי החוזר אצל איוב לממלכה האמצעית. מדובר במטפורה משולשת מבריקה בתכלית.

הדגש שמדגיש איוב את שלוש הממלכות הקוסמיות ואת שוכניהן מצא את דרכו אל תוך ברכות השבח בחלקה הראשון של תפילת שמונה עשרה: ברכת אבות מתייחסת לדגולים שבין שוכני הארץ, לחסדו של אלוהים המוענק לחיים ולגניאלוגיה הארצית שלהם; ברכת גבורות מדברת על המתים ועל החולים במחלות שמגע מוות ניכר בהן. כיוון שהעולם התחתון הוא תחומם של המים, בברכה שנייה זו מתפללים לגשם ולטל. הברכה השלישית, ברכת קדושת השם, מתייחסת לשוכני שמים, הנקראים, על פי מונחיו של אליפז, "קדושים". ואכן, במקום זה נאמרת הקדושה (בחזרת הש"ץ) ומודגשת תהילת שמי מרום; הקריאה "קדוש קדוש קדוש" נשמעת מפי "מלאכים המוני מעלה".

120. במדבר רבה (וילנא), פרשה יד: "איש טוב זה היה אברהם שהכיר מעצמו להקב"ה ולא היה אדם שלימד אותו היאך להכיר את המקום אלא הוא מעצמו וזהו אחד מד' בני אדם שמעצמם הכירו להקב"ה איוב הכיר מעצמו להקב"ה מנין שכן הוא אומר (איוב כג) מחקי צפנתי אמרי פיו חזקיהו מלך יהודה אף הוא מעצמו הכיר להקב"ה מנין שכן כתיב עליו (ישעיה ז) חמאה ודבש יאכל לדעתו מאוס ברע ובחור בטוב ומלך המשיח מעצמו הכיר להקב"ה".

121. איוב, אליפז, בלדד, צופר ואליהוא. המדרש מופיע בבבא בתרא טו ע"ב. העובדה שאלוהים אינו פונה אל שלושה מביניהם אינה רלוונטית, או שאולי ראייתם כנביאים מבוססת על אמירתו של איוב: "הן אתם כלכם חזיתם" (איוב כז:יב).

122. קצרה היריעה מלספק כאן תיאור מלא. ובכל זאת ניתן כאן דגימה זעירה מייסורי הנביאים, תוך הדגשת גילויי הנהיגה ואיווי המוות על פי דוגמתו של איוב. ראשית, אברהם, שנוסה עשר פעמים נוראות. בהיותו חשוך בנים, הכל נראה לו חסר משמעות: "מה תתן לי, ואנכי הולך ערירי..." (בראשית טו:ב). יצחק אף הוא מאמין לזעקתה של רבקה: "קצתי בחיי" (בראשית כז:מו). יעקב, שסירב להינחם על יוסף, מסכם את חייו באוזני פרעה: "מעט ורעים היו ימי שני חיי" (בראשית מז:ט). רחל, מצדה, מתייפחת מרות בפני יעקב: "הבה לי בנים, ואם אין, מתה אנכי!" (בראשית לא:א). ואז, אחרי ייסוריו הנוראים של יוסף, אנחנו מגיעים אל משה, המתפלל לאלוהים: "הרגני נא, הרג... ואל אַךְ־אָה ברעתי" (במדבר יא:טו). הנביא שמשון, המוצג לראווה במערומיו, מבקש אף הוא את נפשו למות (שופטים טז:טז), בדומה לאלהיהו אחריו (מלכים א יט:ד). ולנביאים מאוחרים יותר: אלוהים מצווה על יחזקאל להסתגר בביתו, לשכב כמו סֶדְהוּ הינדי במשך ארבע מאות ושלושים יום, לאכול עוגת שעורים בצואה ולשתות מים במשורה: "והנה נתתי עליך עבותים, ולא תהפך מצדך אל צדך" (יחזקאל ד:ח). איוב מוכה השחין, המתגרד בעפר, יכול להזדהות עמו. באותה מידה הוא יכול למצוא מכנה משותף עם

ירמיהו הזועק: "ארור היום אשר ילדתי בו" (ירמיה כ:יד) ועם יונה המביע משאלת מוות: "כי טוב מותי מחיי" (יונה ד:ג). לבסוף, אפשר היה לחשוב שראש וראשון למלכים-הנביאים ראוי לחיים מלבבים. במקום זאת, מילותיו של דוד המלך חושפות סבל עמוק: "כי אפְּנִי מְשָׁרֵי מוֹת, נחלי בליעל יבעתני... בצר לי אקרא ה'..." (שמואל ב כב:ה-ז). במזמורי תהלים החתומים בשמו מהדהדת אותה תחושה: "כי עני ואביון אנכי, ולבי חלל בקרבי" (תהלים קט:כב). ובצדק הוא מרגיש כך; מאז עלה על בימת ההיסטוריה, נאלץ דוד להימלט מחרונו של שאול, שהגלה את חתנו הצעיר בזמן שנשותיו של דוד נחטפו, ואפילו אנשיו שלו ביקשו לסקלו למוות (שמואל א ל:א-ו). דוד נאלץ להתאבל על יהונתן (שמואל ב א:כו), על אבנר (שמואל ב ג:לב), על מות בנו מבת-שבע (שמואל ב יב:יד), על בנו אמנון שנרצח בידי אבשלום (שמואל ב יג:לא), ואחר כך על אבשלום עצמו, שעליו הוא מכריז ביגון: "מי יתן מותי אני תחתיך" (שמואל ב יט:א). סבל וטרדיה מלווים את משיח ה' על כל צעד ושעל.

123. "וראה כיצד הושגו לי עניינים אלה במעין השראה". רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק כג, עמ' 456. ראה מאמרו של אברהם יהושע העשל, "ההאמין הרמב"ם שזכה לנבואה?" בתוך ספר היובל לכבוד לוי גינזבורג (ניו יורק: האקדמיה האמריקנית לחקר היהדות, תש"ו), חלק עברי, עמ' קסב: "בפירוש מורה הרמב"ם שזכה למין התגלות בהבנת ספר איוב... אחר שפירש את המקומות על דבר השטן נזרקה מפיו ההודאה".

124. רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ב, פרק לו, עמ' 386-387. הרמב"ם מדגיש את הדרשה הנוספת של הכנעת כל התשוקות הגשמיות.

125. איוב ד:יג-טז. תיאור זה הולך בעקבות ספר במדבר: "במראָה אליו אתנדע, בחלום אדבר בו" (במדבר יב:ו), ועולה בקנה אחד עם חוויותיהן של תריסר דמויות מקראיות, רובן גויים, אשר חלמו חלומות נבואיים אמיתיים: אבימלך, יוסף, לבן, יעקב, שר המשקים, שר האופים, פרעה, שלמה, חברו של גדעון, דניאל, נבוכדנצר, בלשאצר.

126. איוב טו:יז.

127. איוב יא:ה.

128. איוב לג:יד-טז. וראה גם לד:לב; לו:י.

129. איוב ו:ד.

130. איוב ז:יד. תיאורו של איוב מתייחס מפורשות לחזונו המפחיד של אליפז. שניהם מתארים בְּעֵתָהּ מִן הַסּוּג הַנְלוּוָה לַחֲלוּמוֹת נְבוֹאִיִּים אֲמִיתִיִּים, גַּם אִם תּוֹכֵנָם אִינוּ מִפְחִיד כְּשֶׁלְעֲצָמוֹ. ראה, לדוגמה, דניאל ד:ה.

131. איוב ט:יז. גם המדרש מדגיש את הקשר הזה: "אמר רב אבא: איוב בסערה תְּרַךְ וּבִסְעֵרָה הִשְׁבִּיחָהּ". ילקוט שמעוני, איוב, פרק ט.

132. איוב ט:טז.

133. איוב יג:כב.

134. איוב ז:כ.

135. איוב י:ב.

136. איוב יג:ג.

---

137. איוב יג:יח.

138. איוב טז:יז.

139. איוב יט:ז.

140. איוב כג:ה.

141. איוב כז:ב-ח.

142. איוב לג:יג.

143. נורטון, ג'יטה וספר איוב, עמ' 185.

144. איוב מב:ד.

145. איוב מב:ד-ה.

146. "המתפלל צריך שיכוון בלבו פירוש המילות שמוציא בשפתיו; ויחשוב כאילו שכניה כנגדו; ויעיר הכוונה; ויסיר כל המחשבות הטורדות אותו, עד שתישאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפילתו... וכך היו עושים חסידים ואנשי מעשה - שהיו מתבודדים ומכוונים בתפילתם עד שהיו מגיעים להתפשטות הגשמיות ולהתגברות כוח השכלי, עד שהיו מגיעים קרוב למעלת הנבואה" (שולחן ערוך, אורח חיים, צח).

147. כל מי שקורא בין השורות של חילופי הדברים בין איוב לחבריו אינו יכול שלא להודות שהמחבר התברך בכשרון גדול לסרקזם.

148. שיר השירים ה:ב.

149. בבראשית יח:כז, משווה גם אברהם את מצבו הקיומי של האדם בעולם הגשמי לעפר ואפר.

150. איוב מב:א-ו. השורש נ-ח-מ משמש חמש פעמים בספר איוב במשמעות של נחמה. אפשר גם לקרוא את הפסוק במשמעות של "חזרתי בי מדבריי על 'עפר ואפר'".

151. איוב מב:ד.

152. בסיכום נפלא למאמרו, שבו הוא מעריך את התעוררותו התודעתית ההדרגתית של איוב ומשווה את התהליך לזה המתואר בבהגאואד גיטה, כותב ג'יימס נורטון כך: "הבחירה שאני עושה תלויה בתשובה לשאלה 'מי אני?' ואת התשובה לשאלה זו, בניתוחם של הבהגאואד גיטה ושל ספר איוב כאחד, אין למצוא בעצמי. שני הספרים מזכירים את חכמתו של בעל ספר קהלת, אשר מזמן הבחין כי 'את העלם נתן [אלוהים] בלבם, מבלי אשר לא ימצא האדם את המעשה אשר עשה האלהים, מראש ועד סוף' (קהלת ג:יא). אם אמנם נכון הדבר שאלוהים הכניס את הנצח ('עולם') בלבו של האדם, כי אז עולה מכך שהאחרון אינו יכול לשמש מידה לכל, ואפילו לא לעצמו" (נורטון, ג'יטה וספר איוב, עמ' 192).

153. איוב יד:יב.

154. איוב לח:א, וכן מ:ו.

155. השווה לירמיה כה:לב - "וסער גדול יעור". אפשר לשער כי קיים שורש בן שתי אותיות, ע-ר, העומד ביסוד הדמיון שבין הפעלים ליעור, לנער, לסעור, לערער (ואולי עף לנער, לגעור וכד') - שבכולם יש מעבר ממצב סטטי לתנועה שאיננה בעלת כיוון מוגדר. חיזוק

---

להשערה זו אפשר למצוא בשפה האוגריתית, שבה השורש של המונח "ייעור" הוא אכן ע-ר. גם הצורה האכדית erum גזורה, כך נדמה, משורש דו-עיצורי זהה. נוסף על כך, בערבית מתקיים קשר סמנטי מובהק בין השורשים ס-ע-ר (בחילוף ל-ש, דהיינו ש-ע-ר) ובע-ר, עובדה שעשויה להעניק תוקף להנחה כי השורש ע-ר התפצל למילים בעלות מובן שונה, אך קשורות זו בזו, בעזרת תחיליות או סופיות שונות בשורשים התלת-עיצוריים.

156. המילה "סערה" אמנם מתייחסת למשבוי רוח במקומות אחרים במקרא (לרוב תוך שימוש בביטוי הכפול "רוח סערה", והשווה: תהלים נה:ט; קז:כה; קמח:ח; ישעיה מא:טז; יחזקאל יג:יא; יונה אד-יב), אבל בספר איוב היא מתאימה לאותו סוג של סופת אש וברקים שנידון בגוף המאמר. בהקשר זה ראוי להעיר גם ששורש המילה "סערה" בערבית (ש-ע-ר, כמו בהופעתו באיוב ט:יז) קשור במהותו לאש משום שהוראתו הבסיסית היא להצית, להדליק, להבעיר.

157. בהקשר של "חלום חזון לילה" ראה ישעיה כט:ו-ז.

158. זכריה ט:יד.

159. עמוס א:יד.

160. תהלים פג:טו-טז.

161. מלכים ב ב:יא. התיאור הבהיר ביותר של הסערה מצוי בחזונו של יחזקאל: "וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון, ענן גדול ואש מתלקחת, ונגה לו סביב, ומתוכה כעין החשמל, מתוך האש" (יחזקאל א:ד). יחזקאל משלב את רעיון סערת החזון הלוהטת עם "רוח" הנבואה המצוינת במקומות אחרים במקרא. מסתבר שגם "רוח סערה" איננה עניין למטאורולוגיה.

162. ראה ישעיה לד:ד; סה:יז; סו:כב; וכן דניאל ז:כז בצוותא עם יב:ב-ג. תרגום השבעים מוסיף ש"קום יקום עם מי שמקים האלוהים" (מב:יז), והופך בכך את איוב לאחד ה"משכילים" או המוארים של דניאל אשר מובטח כי יקומו לתחייה.