

היה ונברא – ממאמר חז"ל לשיר של דן פגיס

תקציר

פרשת איוב זכתה לביטויים רבים במדרש, בספרות ובאמנות: אגב דיון בשאלת זמנו של איוב ומקומו במסכת בבא בתרא – הובעו דעות שונות, שיש בהן כדי ללמד על מצבו ועל זהותו. דעה בולטת היא שלא היה ולא נברא, אלא משל היה. דעה זו התקבעה כדעה מובילה ביצירות שונות של מחשבת-ישראל ובספרות, ודומה כי ניסוחה של המימרה באמצעות פתגם סייע לכך. חשיבותה העיקרית היא בהעניקה לאיוב מעמד של משל מהותי, המפקיע אותו מכלל סובל ספציפי, שחי במסגרת נתונה של מקום וזמן. אולם בסוגיה עצמה הדעה 'לא היה ולא נברא' איננה חותמת את הדיון. ניתן לראות איך משתלשלת ממנה הקביעה של רבי יוחנן, כי היה מעולי-הגולה, ובית-מדרשו היה בטיבריא. אמירתה של דעה זו, המקרבת מאוד את איוב לעולם היהודי מפי רבי יוחנן דווקא, איננה מפתיעה, משום שהוא עצמו היה למוד שָׁכּוּל.

שירו של דן פגיס 'דרשה' משרטט מעין מדרש לסיפור איוב, ואף הוא חותר להעמידו כדמות ממשית, אלא ששיטתו איננה ציון זמן ומקום, אלא קביעה עקרונית, כי אסונו הגדול הוא בהיותו משל. כלומר, התפיסה, התופסת את איוב כמשל – מרחיקה את האבל הספציפי, מבודדת אותו ומשכיחה את האני בשר ודם. בדרכו שלו חיזק דן פגיס מוטיב, החבוי בסדרת הדרשות על איוב בבבא בתרא.

מילות מפתח: איוב; היה ונברא; משל; דן פגיס; דרשה.

מבוא

תחילתו של דיוננו – בדברי-חכמים, וסופו – ביצירה שירית מיוחדת. ההשוואה בין ספרות חדשה לבין מקורותינו העתיקים – הפכה לימן המקובלות. במבט משווה ניתן לגלות את השתקפות המוקדם במאוחר, לזהות את סימני ההשראה, שהעניק המוקדם – למאוחר, או, ומתוך ויתור על סדר-זמנים – מוקדם-מאוחר, לאמץ את הניסוח הפוסט-מודרניסטי, המדבר על 'התכתבות' בין היצירות, וגם, פשוט, לדבר על השוואה מתוך גישה אינטגרטיבית. לדידנו, הביטוי המועדף הוא 'נוכחות יחדיו' של שני טקסטים;¹ נוכחות, המאפשרת את קיומה של אותה מערכת

1. לא נעמיק כאן בתאוריה, אך קרובה ללבנו התייחסותה של זיוה בן פורת לסוגיה (ז' בן פורת, 'בין-טקסטואליות', הספרות, 34 (1985)).

אינטרסקטואלית משמעותית, המעניקה טעם חדש לשני הטקסטים הנוכחים יחדיו. המוקד לדיון המשווה שלהלן הוא איוב. הלה זכה לביטויים רבים בספרות לסוגיה, ונקל להבין מדוע. כאן ידובר במשתמע מהשוואת סוגיית זמנו ומקומו החז"לית ליסוד מהותי בשירו של דן פגיס 'דרשה'. ה'נוכחות יחדיו' של שתי הדרשות: מדרשי-חז"ל ודרשת דן פגיס – מעניקה, כך ננסה להראות, חוויית-קריאה ופרשנות משמעותית לשתיהן.

אדם – מקום זמן

סוגיית מקומו וזמנו של איוב משתלשלת מסוגיית תלמודית גדולה יותר, והיא עולה אגב דיון בשאלות שונות על מהותו של המקרא, הכרוכות בסדר-ספריו ובזהות-מחבריהם (בבא בתרא יד ע"ב – יז ע"א); לא נתעמק כאן בשאלות אלו, וכל שנאמר הוא שהן מקפלות חשיבה מרתקת, שבמבט מן ההווה מצטיירת כמקורית, חדשנית, ואולי אף נועזת, על דרכי חיבורה של היצירה המקראית.² לענייננו, החשוב הוא שמתוך עצם הדיון בכותבים-מחברים נובעת שאלת זהותם. במקרה של איוב אין מדובר ב'מחבר', אלא בגיבור, בדמות מרכזית, במושא הספר, אך גם בהקשר הזה מבצבצת שאלת הזהות – מי בעצם היה איוב.

מקומו של אדם וזמנו הם, ללא ספק, בגדר סעיפי 'תעודת-זהות' בסיסיים ביותר, ומתוך העיסוק בהם – ניתן ללמוד על מסגרות אישיותו ודמותו; רוצה לומר, כשאדם מוצג באמצעותם – אפשר שמדובר בעצם במעין קודים המלמדים משהו על הדרך, שרואה המציג את המוצג, הדמות המוצגת.

להלן נאמר דבר-מה על העמדות בשאלת זהותו של איוב, שאותן ניתן לחלץ מסוגיית הבבלי בעניינו (בבא בתרא טז ע"א – טז ע"ב), ולהתייחס במיוחד לשאלת המתח שבין תפיסת-איוב כמשל – לבין תפיסה, הממקמת אותו ב'קואורדינטות' של זמן ומקום. ננסה להראות כי בשונה מתפיסה שקנתה לה שבייתה כי האיש משל היה: לא היה ולא נברא – ניתן להעמיד את התפיסה כי מקומו, טיבריא וזמנו, גלות-בבל מעמידים הבנה מנוגדת לתפיסת המשל על כל מה שמשתמע מכך. תפיסה זו בדבר איוב המציאותי – ולצורך העניין אין משמעות רבה, אם נחשב איוב כמציאותי במשמעות הפשוטה, או שנחשב והוצג כמציאותי, היא המזינה את שירו של דן פגיס 'דרשה', והיא המובילה השקפה מעניינת לטעמנו על איוב ועל הסבל האנושי באשר הוא.

סוגיית איוב בבבא בתרא

אם נתייחס לחלוקה מתקבלת על הדעת של סוגיית איוב בבבא בתרא בכללותה, ניתן לסמן בה שני חלקים ברורים:

הראשון, המתחיל בדברי ברייתא – מסתיים בדברי רבי יוחנן ורבי אלעזר שינותחו להלן, **והשני**, עד כמה שניתן לסמנו בבירור – מתחיל בסדרת ה'מיתבי', ומסתיים בכלל בדיון ב'מלכת שבא' ובאפיונה (בבא בתרא טז ע"ב).

חלוקה זו חשובה מאוד לענייננו, ומתוך מבט למבנה הזה נוכל להגדיר את תחומי הדיון.

עמ' 170-178).

2. שאלת המפתח היא מהי המשמעות של הפועל 'כתב' בהקשר הנידון; אנו עוסקים בכך, ובבוא העת, בעזרת ה', הדברים יראו אור.

כעיקרון, לא הסוגיה בכללותה ולא כל אחד מחלקיה מובילים למסקנה חד-משמעית בשאלת זמנו ומקומו של איוב, אבל בשונה מהחלק השני – מסתיים הראשון בהערכה של שני אמוראים חשובים, המייחסת את איוב – באופן מפתיע יש לומר – לטיבריא האמוראית. התפיסה הידועה כי איוב 'לא היה ולא נברא' כי אם 'משל הוא' שעומדת בבסיסו של מאמרנו ומעניקה לו את כותרתו – איננה מסיימת את הדיון, אלא היא רק שלב משלבי.

כדי לדון במשקלה הסגולי של קביעה זו, אנו מבקשים לדון כאן בחלק הראשון של הסוגיה הכוללת, שכאמור, מתחיל בקביעה על היותו של משה, מחבר איוב, ומסיים בקביעת רבי יוחנן ורבי אלעזר על שיוכו של איוב לטיבריא. בקטע זה בולט במיוחד מעמדו של הביטוי 'לא היה ולא נברא' על רקע הקביעות האחרות, שיש בהן סימון זמנו של איוב.

נציג את המבנה הפנימי של חלק זה:

1. פתיחה

הסוגיה נפתחת ב"משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב" (בבא בתרא טו ע"א). זהו ציטוט מהברייתא, העוסקת בכותבי-הספרים, המעסיקה את הבבלי לאורך כמה וכמה דפים בפרק הראשון של המסכת, שברייתא זו מהווה בסיס לדיון המובע בה.

2. סיוע

"מסייעא ליה לרבי לוי בר לחמא דאמר רבי לוי בר-לחמא: איוב בימי משה היה..." (שם). קביעת הברייתא מסייעת לאמורא רבי לוי בר לחמא, שקבע, לכאורה, באופן עצמאי כי איוב 'היה' בימי משה.

3. השתלשלות

מכאן הולכת ומתגבשת סדרת הצעות לזמנו, ובעקיפין – למקומו של איוב, אשר, לכאורה, בכל אחת מהן יש כדי לגנוח את הקביעה דלעיל, כי חי בימי משה, ובעקבות זאת – לשלול את כתיבת הספר על-ידיו.

מילת-המפתח, המעצבת את אופייה הסגנוני של סדרה זו, היא 'היה', וזאת בעקבות לשון הכתוב בפתיחת הספר "איש היה בארץ עוץ":

איוב בימי משה היה [...] ואימא בימי יצחק [היה] [...] ואימא בימי יעקב [היה] ואימא בימי יוסף [היה] [...] איוב בימי מרגלים היה [...] איוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה [...] איוב מעולי-גולה היה, ובית-מדרשו בטיבריא היה [...] (שם).

מכאן ואילך באה סדרה של קושיות 'מיתבי', קושיות, המתייחסות בעקיפין לתקופתו, ומעמידות אפשרויות נוספות לקבוע אותה, וחלק מהן נושא אופי רעיוני כללי (שם, טו ע"ב). סדרת 'מיתבי' זו מסמנת, כאמור, את החלק השני, שבו לא נעסוק באופן ישיר, אולם יש לציין כי בהמשך מובאת ברייתא אחרת, שמתייחסת במישרין לשאלת זמנו, המעלה הצעות, המשתמשות גם הן בפועל 'היה', אך האפשרויות המצוינות שם – שונות מאלו שנאמרו לעיל: הגמרא מדגישה, שזו מחלוקת-תנאים: "איוב בימי שפוט השופטים היה [...] איוב בימי אחשורוש היה [...] איוב בימי מלכות מלכת שבא היה [...] איוב בימי יעקב היה [...]". והיא מחזקת את העמדה, החותרת למקומו במסגרת מוגדרת של זמן ומקום.

לגבי הנאמר כאן עולה רוח-דברים מסוימת: ניתן לראות בסדרת המקורות האמוראיים והתנאיים המובאת כאן סוגיה אגדית, שעיקרה – בירור התקופה, ומשתלשלות ממנה שאלות

נוספות, הנגזרות באופן ישיר מכך. הסוגיה איננה מובילה למסקנה חד-משמעית, ובנסיבות אלו, כפי שיוסבר להלן, השתרש הרושם, שה'שורה האחרונה' שלה גורסת כי 'איוב לא היה ולא נברא'. אכן, שפע ההצעות וגיווןן – הפרושות על מרחב-זמן מימי אברהם ועד לשיבת-ציון ואחשוורוש – מובילות למחשבה, כי 'הגמרא' – כמערכת מצטברת של היגדים וטיעונים – 'איננה יודעת להחליט' מתי חי איוב, ובנסיבות של היעדר הכרעה עובדתית – מתקבל הפתרון של משל, 'משל היה', וגיבור, איוב – איננו מאופיין בקואורדינטות של זמן ומקום, המאפיינות אנשים ממשיים. אולם, מבחינת מבנה הסוגיה – אין זה כך, שהרי הקביעה כי איוב אינו אלא משל – איננה 'סוף-פסוק'!

הדיון הראשון בזמנו של איוב

החלק הראשון של הדיון בשאלת זמנו של איוב שצוין לעיל (מסתיים בקביעה 'מעולי-גולה היה') מושתת על רקע של איזו השתקפות בית-מדרשית; הקביעות והשאלות בנושא הזמן מועלות כמעין דיון בית-מדרשי, המסתייע בהרבה ביטויי-מעבר, הפְּנִיָה וקישור,³ ולכן הקורא עשוי לדמיין ויכוח ממשי. אין זה בית-מדרש אחד, כמובן, והדוברים אינם בני אותו הזמן ואותו המקום, אך בסדרה כולה יש איזו חיוניות של קושיות ישירות ותשובות מיידיות, היוצרת אווירה של דיאלוג ישיר; ודאי ניכר ניסיון ממשי להוכיח את הטענות שהועלו.

הקביעה התנאית כי משה הוא כותבו של ספר איוב מסייעת לאמורא, רבי לוי בר-לחמא, שטען כי איוב בימי משה היה; הצורך בסיוע מניח כי בשאלת זמנו של איוב אין תמימות-דעים; יש מחלוקת, שבשלב התחלתי זה איננו יודעים עליה דבר. בהמשך, בחלק השני של הסוגיה דידן – נתוודע למחלוקת-תנאים מפורשת בנידון ('תנאי היא; דתניא... איוב בימי שפוט השופטים...'), ויש גם אחרות; וכאן המחלוקת כאילו צומחת לנגד עינינו, כשאווירה תוססת של 'בית-המדרש' מלווה אותה.

הכלי המרכזי להוכחת הטענות בדבר זמנו של איוב הוא 'גזרה שווה'; מילה משותפת בין סיפור, שזמנו ידוע (למצער, לפי ההיגיון המקראי) – לבין ספר איוב אמורה להעניק רמז לזמנו של איוב. לא כאן המקום לעמוד על תקפותה של מידת הגזרה השווה וסוגיה, וְדִי ברור, שאין דין גזרה שווה באגדה – כדון זו שנועדה לבסס הלכות. כאן, מכל מקום, נראים אחדים מן השימושים בגזרה שווה – מוקשים במיוחד:⁴

קביעתו של רבי לוי בר-לחמא, זו השואבת חיזוק ('מסייעא ליה') מהברייתא – 'מוכיחה' את הקשר למשה באמצעות נוכחותן של מילים זהות: "כתיב הכא 'מי יתן אפוא ויִפְתְּבוּ מלי' (איוב יט, כג), וכתיב התם 'במה יודע אפוא' (שמות לג, טז)" (בבא בתרא טו ע"א). המילה, המשרתת את הגזרה שווה, היא 'אפוא', ולכאורה, ממנה צריך היה לצמוח האישוש. גזרה שווה זו מותקפת, משום ש'אפוא' היא מילה שכיחה למדי, ויכולה להוביל את 'המחפש' אחר זמנו של איוב למקומות בלתי-צפויים, ולמעשה, אם ניתן לומר זאת לגבי סוג כזה של דיון, אף לידי אבסורד. לפיכך מוצעת בהמשך סדרה של שלושה דורות, שיכולים להיות 'מועמדים' לזמנו של

3. דוגמת: 'מסייעא ליה'; 'ואימא'; 'לא סלקא דעתך'; 'אלא מעתה...'; 'אם כן...!'

4. על התפתחות הגזרה שווה משימוש במילה משמעותית למילה סתמית – ראו: י"ד גילת, 'להשתלשלותה של הגזירה שווה', מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 85-92. גילת עוסק בעיקר בהקשר ההלכתי; ברי, שהדברים יפים גם בהקשר האגדי.

איוב בגין נוכחותה של מילת 'אפוא':

ואימא בימי יצחק, דכתיב 'מי אפוא הוא הצד ציד' (בראשית כז, לג), ואימא בימי יעקב, דכתיב 'אם כן אפוא זאת עשו' (בראשית מג, יא), ואימא בימי יוסף דכתיב 'איפה הם רועים' (בראשית לו, טז). (שם)

ואם דובר על הבאה לאבסורד, מתבטא האבסורד לא רק במספר הדורות, שלגביהם ניתן לקבוע את זמנו של איוב! שלושה דורות רצופים, דור ועוד דור ועוד דור – עשויים לרמוז כי בעצם בכל דור ודור ניתן, כביכול, למצוא את איוב; האבסורד מתבטא, משום ש'אפוא' מאבדת את משמעותה כבסיס לגזרה השווה בגין שינוי-המשמעות של המילה בפסוקים: 'אפוא' הפך ל'איפה', 'אפוא' במשמעות: 'אם כן' וכדומה – הופך לשאלת מקום: היכן? הדמיון בעיצורים הופך להיות נטול-קשר לאיזושהי משמעות; אם המילה היא מסמן, מסתתרים מאחוריה שני מסומנים שונים בתכלית. לא רק שימוש במילה לצורך השוואה טכנית נטולת-משמעות לפנינו, אלא שהמילה, בעצם, פשוט איננה אותה מילה.

התשובה על מתקפת הדוגמאות הזו – ניתנת באמצעות גזרה שווה אחרת:

דכתיב, 'מי יתן בספר וַיִּחְקוּ' (איוב יט, כג) ומשה הוא דְאִיקְרִי מְחַקֵּק דכתיב 'יורא ראשית לו כי שם חלקת מחקק ספון' (דברים לג, כא). (שם)

אם כן, גזרה שווה לפנינו, והיא קשורה לפסוק-המוצא הקודם באיוב, אלא שכאן לא המילה 'אפוא' (במובן 'אם כן...') היא המשמעותית, אלא 'יוחקו!' דוק, בחירת הפסוק דלעיל בספר איוב היא משמעותית ביותר: פסוק זה בצורתו המלאה: "מי יתן אפו ויכתבון מלי מי יתן בספר וַיִּחְקוּ" (איוב יט, כג) – מזכיר את פעולת-הכתיבה: איוב יוצא כאן מגדר של מתלונן, מרשים ומשמעותי ככל שיהיה, והופך לסופר פוטנציאלי.

אפיון זה משתלב בדמותו של משה הקרוי 'מחוקק', כלומר, נרמז כאן, שגם הוא מותר אחריו מורשת כתובה. בגלגולה זה זוהי, כמובן, גזרה שווה שאיננה טכנית, דמיון מילולי, ותו לא; מדובר במילה משמעותית ביותר, שחשובה לתורה ולאוב גם יחד⁵! מדובר בכתבה לדורות; לגבי התורה, זה מובן לנו וצפוי, אך לגבי איוב, ויש בכך משהו מפתיע: לא זו בלבד שזה מעצים את מעמדו של איוב, אלא גם מְשווה אותו לתורה. הדעה הראשונה הובעה אפוא בלוויית אישוש מתאים, אשר לפחות לגבי האפשרות האחרונה מזכיר שימוש במה שמקובל לכנות 'מילה מנחה', לא פחות מאשר 'גזרה שווה' במובנה המקובל.

בנקודה זו מוצגת הדעה השנייה:

רבא אמר: איוב בימי מרגלים היה; כתיב הכא איש היה בארץ עוץ, איוב שמו' (איוב א, א), וכתוב התם: 'היש בה עץ' (במדבר יג, כ). (שם)

גם במקרה זה אפשר לשער שהקביעה הזו איננה נגזרת של מהלך טכני כלשהו, ושאיזושהי כוונה נסתרת היא המובילה את הגזרה שווה המשונה הזו – כדי להכליל את איוב במעגל הרחב יותר של המרגלים.

זהו מעגל של הערכה. וכי איזו משמעות יש ל'ימי-מרגלים'? האם הם מייצגים דור, פרק-זמן

5. מבחינה זו חזרנו מגזרה שווה סתמית ואף מבלבלת למשהו, שהוא מעין מילה מנחה – ראו בדבריו של גילת (שם).

ארוך?

הדובר מנסה, ככל הנראה, להביע את התנהגותו או את מחשבותיו של איוב כתולדה של השקפה דוגמת זו של המרגלים: הן גם המרגלים היו מעורבים בקריאת תיגר מסוימת נגד האל; כמוהם כאיוב, גם הם מייצגים אמונה, שהיא, בעצם, חוסר-אמונה.⁶ מכל מקום, האישוש הזה המבוסס על דמיון צלילי 'עץ' ו'עוץ', נדחה מידית: "מי דמי? הכא – עוץ, התם – עץ"; גזרה שווה – על כל-פנים לפי תפיסה זו – מצריכה מילים משוות דומות לחלוטין; ובין שזה כך תמיד, ובין שזוהי רק עילה כדי להיפטר מהמהלך הזה – אין מקום לקשר את איוב למרגלים בכוח השוואת 'עץ' ו'עוץ'.

והנה בכל זאת צצה אפשרות להגיע לאיזושהי התאמה בין שני המקורות: "הכי קאמר להו משה לישראל: ישנו לאותו אדם ששנותיו ארוכות עץ ומגין על דורו כעץ?" (שם). ניתן להבין זאת כך, בעקבות רש"י: משה טען בפני המרגלים במעין קושיה, האם חי עדיין אותו אדם – הכוונה לאיוב – ששנותיו ארוכות כשנות העץ, והוא מגן על דורו כעץ? לכן מכנה משה את איוב כאן בפרשת המרגלים 'עץ' ולא 'עוץ', שאמור להיות 'שם הקוד' שלו. פירוש זה מחמיא, לכאורה, לאיוב, אך גם אם הוא מצליח לייצר בסיס כלשהו לגזרה השווה, ולרכך את השייך הפשוט של איוב למרגלים, הוא נראה כל כך רחוק מהדעת ומוזר אפילו בצורת החשיבה המדרשית, שאיננה מחויבת להשוואות לוגיות.

בנקודה זו, אחרי שהדיון נקלע כמדומה לסבך של טענות בלתי-שגרתיות, מובע מהפך: "יתיב ההוא מרבנן קמיה דרבי שמואל בר נחמני, ויתיב וקאמר: איוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה" (שם).

למותר לציין, קביעה זו שתעסיקנו בהמשך, הופכת את הקערה על פיה: לא עוד ניסיון הגיוני או מדרשי – להגיע לזמנו האמתי או המדרשי של איוב. ההנחה היא, שהספר הוא פשוט משל. לא נרחיב כאן במשמעותה של הקביעה, אך במהלך שלפנינו היא נדחית מיד: "עליך אמר קרא: איש היה בארץ עוץ איוב שמו" (שם), כלומר, הדגשת 'היה' מורה, לכאורה, על עמדת המקרא, כי הוא היה ממש. והנה גם עמדה זו נדחית, שכן משל מפורסם, שאין ספק לגבי היותו בדיון – פותח בפועל 'היה'. הניסוח בגמרא הוא: "ולרש אין כל כי אם כבשה אחת קטנה אשר קנה ויחיה וגו', מי הוה? אלא משל בעלמא, הכי נמי משל בעלמא" (שם).

דוק, מה שמובא כאן הוא לב המשל המקראי, הקטע המוכיח, שאין כאן סיפור אמתי, והפתיחה היא, כזכור: "שני אנשים היו בעיר אחת"; והנה, למרות הדגשת 'היו' מדובר במשל, ומכאן ניתן להסיק, כי גם סיפור איוב הוא כזה. טענת-הנגד המושמעת מיד – נשענת על הפרטים האחרים שבמשפט-הפתיחה לספר איוב: "אם כן, שמו ושם עירו – למה?". הנה כי כן, גם אם הפועל 'היה' איננו מחייב קיום ממשי, הנקיבה בשם פרטי ובשם המקום איננה מאפשרת (למצער, מנקודת-הראות המקראית) לראות במסופר משל; בנקודה זו אין מקום, לכאורה, לספק לגבי מציאותו הממשית של איוב.

החלק הראשון של הסוגיה מסתיים בדברי שני האמוראים: "רבי יוחנן ורבי אלעזר דאמרי תרוייהו: איוב מעולי-גולה היה, ובית-מדרשו בטיבריא היה" (שם). פעמיים מופיעה מילת 'היה'; וברמה העקרונית הדברים מחזקים את מערכת הטיעונים דלעיל; אם הטיעון 'לא היה ולא נברא'

6. תוצאה של דברי-המרגלים מקופלת בפסוק: "ולמה ה' מביא אתנו אל הארץ הזאת לנפל בחרב..." (במדבר יד, ג), ודומה, שזוהי ההשקפה שאליה הם הובילו; יש בה אמונה בה', שממנה נגזרת השאלה 'ולמה ה' מביא אותנו', אך בה בעת מוטל ספק בטוהר כוונותיו או מוכרז על מוגבלות כוחו – 'לנפול בחרב', וזה בוודאי חוסר אמונה במובן המקובל.

שולל את 'היותו', משום שהוא נוגד את השימוש ב'היה' – מסתיים הקטע ב'היה' כפול: 'היה' בזמן – 'מעולי-הגולה', ו'היה' במקום 'בית-מדרשו בטיבריא'. הנה כי כן, הוויכוח מודגש בצורה שאין למעלה ממנה: לא זו בלבד שאיוב 'היה', אלא ש'היה' במקום ובזמן ידועים לגמרי, קרוב למרכז היישוב היהודי הגדול של תקופת האמוראים וקרוב במיוחד לרבי יוחנן, האמורא הטיברייני הגדול.

רבי יוחנן ואיוב

למותר לציין, כי אין בידינו ביוגרפיה מסודרת של רבי יוחנן, אבל גם בהיעדר פירוט שיטתי של קורותיו – ניתן לצייר קלסתר מסוים של הדמות על-פי המקופל במקורות. ובכן, רבי יוחנן הרבה לעסוק באיוב! ברשימה של הרגלי-הלימוד ודרכי ההנהגה של חכמים – מובאים דבריו, בשעה שסיים את לימוד הספר:

רבי יוחנן כי הוה מסיים ספרא דאיוב אמר הכי: סוף אדם – למות, וסוף בהמה – לשחיטה, והכל – למיתה הם עומדים. אשרי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה ועושה נחת רוח ליצרו, וגדל בשם טוב ונפטר בשם טוב מן העולם, ועליו אמר שלמה (קהלת ז, ב) טוב שם משמן טוב ויום המות מיום הַנְלָדוּ. (ברכות יז ע"א)

מעבר להשקפה המובעת כאן על נושא מרכזי בספר איוב, ערכם ומעמדם של החיים, ובנוסף ל'התכתבות' הישירה של הקטע הזה עם הקטע שיובא בהמשך – בולט בו ביותר ההרגל ללמוד את איוב!

במקום אחר, בדיון בענייני 'יסורין ושכרן' בבבלי נאמר: "תנא תני קמיה דרבי יוחנן: כל העוסק בתורה ובגמילות-חסדים וקובר את בנו – מוחלין לו על כל עונותיו" (ברכות ה ע"א – ה ע"ב); ובהמשך: "אמר ליה רבי יוחנן: בשלמא תורה וגמילות חסדים [...] אלא קובר את בנו – מניין? [...]" ; כלומר, רבי יוחנן מתייחס לדברים ומנסה לבדוק את מקורם, אך מתקשה להתייחס לשאלה של אבדן הבנים, שמיד, בהמשך הדיון, תתברר כשאלה אישית מובהקת. מכל מקום, יכולת השגת המחילה בכוח אבדן הבנים – לא נשמטת מהדיון, והיא מוכחת על ידי מישהו אחר: "תנא ליה ההוא סבא משום רבי שמעון בן יוחאי [...]"; ועדיין הסוגיה הספציפית הזו איננה נחתמת, ובהמשך עולה השאלה הקשה מנשוא לגבי קבורת-הבנים, והפעם רבי יוחנן איננו משתמט מהדיון: "אמר רבי יוחנן: נגעים ובנים אינם יסורים של אהבה".

הקביעה הזו מתחזקת בכוח דוגמה, השאובה מחייו הפרטיים של אומר הדברים: "אמר רבי יוחנן: דין גרמא דעשיראה ביר [...] (שם). ורש"י בפירושו מעמידנו על המצב המזעזע: "זה עצם של בן עשירי שמת לו!" הרב שטיינזלץ בפירושו הוסיף לפירושו רש"י נופך רגשי: "שמתו לו עשרה בנים בחייו והשאיר לעצמו זיכרון מכאיב של עצם קטנה מבנו העשירי". ועל כך הוא הוסיף ב'עיונים':

כבר תמהו רבים על הנוהג המוזר הזה של ר' יוחנן להחזיק עצם של בנו, שמנין באה לו עצם זו, וכיצד היה מחזיק דבר מטמא [...].⁷

7. בבלי, ברכות ה ע"ב, מהדורת ע' שטיינזלץ, ירושלים תשמ"ב.

לא שאלת נוהגו של רבי יוחנן על היבטיה השונים היא העומדת כאן לדיון; וְאֵנוּ מְבִיאִים כֵּן אֶת הַמְּקוֹר הַזֶּה רַק כְּדֵי לְהַצְבִּיעַ עַל הַשְּׂכּוֹל כְּגוֹרֵם מִשׁוֹתֵף אֲפִשְׂרֵי בֵּין רַבֵּי יוֹחָנָן וּבֵין אִיּוֹב. מִסְתַּבֵּר, שֶׁהַקְּרֵבָה הַלְּאוֹמִית, שִׁכְפָּה' רַבֵּי יוֹחָנָן, וְעָמּוּ – רַבֵּי אֶלְעָזָר תְּלַמִּידוֹ, עַל אִיּוֹב לֹא הִייתה הַמְּכַנָּה הַמְּשׁוֹתֵף הַיְחִידִי; רַבֵּי יוֹחָנָן הִיָּה גַם 'קְרֹב' גְּאוֹרֶפֶת לְאִיּוֹב – כְּמַעַט וְהַתְּפִינּוּ לֹמַר 'רַבֵּי אִיּוֹב' – בֵּית-מִדְרָשׁ בְּטִיבֵרִיא, סְמוּךְ לְבֵית-מִדְרָשׁוֹ שֶׁל רַבֵּי יוֹחָנָן; בְּתִי-מִדְרָשׁ אֱלוֹ שׁוֹתֵפִים לֹא בְּתוֹרָתָם, כִּי אִם בְּחֻוּיָהּ הַבְּסִיסִית שֶׁל הַשְּׂכּוֹל, הַמְּנַחָה אֶת הַתְּנַהּלוֹתָם. רַבֵּי יוֹחָנָן מְקַרֵּב אֶת הַסְּבֵל וְהַכָּאֵב אֶל עִירוֹ וּבֵית-מִדְרָשׁוֹ; כְּפִי שֶׁנִּרְאָה לְהֵלֵךְ, הַסְּבֵל הוֹפֵךְ מִמַּהוּת מוֹפְשֵׁטָה, שְׁנוּשָׂאָה לֹא הִיָּה וְלֹא נִבְרָא – לְמַשְׁהוּ מִמְּשֵׁי בִּיּוֹתָר, מוֹחֲשֵׁי, מַשְׁהוּ שֶׁנִּמְצָא סְמוּךְ לְבֵית.

לא היה ולא נברא?

בְּמִקְוֹר, הַמְּשֻׁפֵּט: 'לֹא הִיָּה וְלֹא נִבְרָא' – מוֹפִיעַ בְּמִסְפָּר קָטָן מְאוֹד שֶׁל הַיְקִירוּת. ⁸ וּבְכָל זֹאת מְדוּבָר, כִּךְ נִרְאָה, בְּבִיטוּי מוֹצֵלָה, אֲפִקְטִיבִי. ⁹ יֵשׁ לְצִיּוֹן, כִּי מוֹצָאוֹ שֶׁל הַבִּיטוּי הַחֹזֵק הַזֶּה הוּא דוּקָא בְּאֶגְדַּת-חַז"ל, וּבַהֲלַכָּה מְנַסְּחִים אֶת רַעִיּוֹן אִי-הַהִימְצָאוֹת הַטּוֹטְלִית בְּדֶרֶךְ אַחֲרָת, וְשִׁלְלַת הַהִימְצָאוֹת מְכוּוֹנָת גַּם כְּלִפֵּי הַעֲתִיד. ¹⁰ הוּא הַתְּאִזְרָח בְּלִשׁוֹן לְדוֹרוֹתֶיהָ וּבְמִשְׁלֵבֶיהָ הַלְּשׁוֹנִים הַשּׁוֹנִים, בְּהִלְכָּה ¹¹ וּבְסִפְרוֹת. ¹²

הַיְקִלְטוֹת וְהַצְּלַחְתּוֹ אֵינֶם רַק בְּתַחוּם הַלְּשׁוֹנִי הַטְּהוֹר; הַשִּׁמּוּשׁ, שֶׁהֶרְמַב"ם עָשָׂה בּוֹ – הַעֲנִיק לוֹ עוֹצְמָה מְבַחֲנָה פִּילוֹסוֹפִית, וְדַבְּרוּ בְּנִידוּן ב'מִוֵּרָה הַנְּבוּכִים' מֵהוּוִים יְסוּד מַהוּתִי בְּפִילוֹסוֹפִיָּה שְׁלוֹ:

פְּרִשְׁתָּ אִיּוֹב הַמוֹפְלָאָה וְהַנְּפִלָּאָה הִיא מְסוּגָה מֵהַשְּׂאֲנַחְנוּ בּוֹ, כְּלוֹמַר שֶׁהוּא מְשַׁל לְבִיאוֹר הַשְּׁקִפּוֹת בְּנֵי אָדָם בְּהַשְּׁגָחָה. וְכִבֵּר יָדַעַת מֵאִמֵּר אֶחָד מֵהֶם בְּפִירוּשׁ, אִיּוֹב לֹא הִיָּה וְלֹא נִבְרָא אֲלֵא מְשַׁל הִיָּה.

בְּנִקּוּדָה זֹאת מְצִיג הֶרְמַב"ם הַתְּמוּדוּדוֹת עִם שְׁאֵלַת הַדְּעוּת הַהַפּוֹכוֹת בְּבַבְלִי בְּבֵא בְּתִרָא, הַמִּיּוֹחֶסוֹת לְאִיּוֹב זְמַן וּמְקוֹם:

יֹדַע אֶתְּךָ שֶׁחֶלֶק מִן (הַחֲכָמִים) אָמַר בְּמִפְרָשׁוֹ: **אִיּוֹב לֹא הִיָּה וְלֹא נִבְרָא אֲלֵא מְשַׁל הִיָּה**. וּמִי שֶׁטַּעַן שֶׁהוּא הִיָּה וְנִבְרָא וְשֶׁהוּא פְּרִשָׁה שְׁאִירְעָה, לֹא יָדַע לֵה לֹא זְמַן וְלֹא מְקוֹם, אֲלֵא אֶחָד הַחֲכָמִים אָמַר שֶׁהוּא הִיָּה **בִּימֵי הָאֲבוֹת**, וְאֶחָד מֵהֶם אָמַר שֶׁהוּא הִיָּה **בִּימֵי מֹשֶׁה**. אֶחָד מֵהֶם אָמַר שֶׁהוּא הִיָּה **בִּימֵי דָוִד**. וְאֶחָד מֵהֶם אָמַר שֶׁהוּא מִן **עוֹלֵי בָבֶל**, וְזֶה מְחַזֵּק אֶת דְּבָרֵי מִי שֶׁאָמַר שֶׁהוּא 'לֹא הִיָּה' וְלֹא נִבְרָא... ¹³

גַּם אִם הֶרְמַב"ם אֵינֶנּוּ פּוֹסֵק חֵד-מִשְׁמַעִית בְּעִינֵינוּ זֶה, הִרִי נִטְיִיתוֹ לְרִאוֹת בְּסִפּוֹר אִיּוֹב מְשַׁל

8. לְמַעֲשֵׂה, רַק בְּמִקְוֹר שֶׁהוּבָא בְּבֵא בְּתִרָא וּבְמִקְבִּילָהּ הַלְּקִית בְּבִרְאשִׁית רַבָּה, מֵהַדּוֹרֵת תְּאוֹדוֹר-אַלְבָּק, ב', פְּרִשָׁה נז, סֵפֶר ד', עַמ' 617.
9. **בְּסִפְרָה הָאֶגְדָּה** לְבִיאוֹלִיק וּרְבִנְצִיקִי הוּא מוֹפִיעַ בְּפִרְק 'מְשֻׁלִּים', פְּתַגְמִים וּמְבִטָּאִים, עַמ' תְּרַסָּה.
10. מְעִין מְקַבִּילָהּ שְׁלוֹ – נִמְצָאָה בְּדִיוֹנִים הַלְּכִתִּים: "דְּתַנִּיא בֵּן סוֹרֵר וּמוֹרָה לֹא הִיָּה וְלֹא עֲתִיד לְהִיָּה. וְלִמָּה נִכְתַּב? דְּרוּשׁ וְקַבֵּל שְׁכַר" (סְנֵהדְרִין עַא ע"א).
11. לְמַשְׁל, [...] אֲבָל לְעִנְיָן שְׁמַצַּת הַיּוֹם כְּכֹל לֹא הִיָּה וְלֹא נִבְרָא" (**בֵּית הַבְּחִירָה** לְהַמְאִיר, מוֹעֵד קָטָן, כ ע"א, ד"ה מִי שֶׁשְׁמַע).
12. ח"נ בִּיאוֹלִיק בְּאִישׁ הַסִּיפּוֹן יִצְרָק זִיקָה בֵּין הַבִּיטוּי הַתְּלַמּוּדִי לְבֵינֵן רֵאשִׁי-הַתִּיבּוֹת הַחֲדוּשִׁים: "לֹא הִיָּה וְלֹא נִבְרָא. לְהַד"ם" (**כָּל כְּתָבֵי ה. ג.** בִּיאוֹלִיק³, תֵּל-אַבִּיב תש"א, עַמ' קַעֲט), וּשְׁנֵי הַבִּיטוּיִים – לְדַבֵּר אֶחָד נִתְכוּוֹנוּ.
13. רַמְב"ם, **מוֹרָה נְבוּכִים**, א, מֵהַדּוֹרֵת מ' שׁוֹרֶץ, תֵּל-אַבִּיב תשס"ג, עַמ' 493-494.

ברורה. מעניין שהרמב"ם מציג את האפשרויות לקביעת זמנו של איוב שלא כסדר הגמרא; הוא בחר בסדר היסטורי מוקדם: 'אבות, משה, דוד (שלא נזכר בבבלי כדעה מפורשת!)', עולי-בבלי. לפי זה, שיוכו של איוב לעולי-בבלי חותם את סדרת-הדעות בסוגיה, ואין לה משקל מכריע; היא אחרונה, משום שהיא מאוחרת היסטורית. צורת ניסוח זו מחזקת את הטענה, כי תופעת איוב פרושה על פני כל ההיסטוריה, ובעצם, זוהי דרך שונה לטעון שמדובר במשל.

הוא הדין בדברי הרב סולוביצ'יק, הפונה באופן ישיר לאיוב במעין ביקורת על השתמטותו מעזרה לכלל:

היית בן דורו של יעקב [...] אילו התיחסת ליעקב באהדה הראויה ובמידת החסד הנאמנה – לא היו עוברים עליו יסורים רבים כל כך. היית בזמנו של משה ונמנית על יועצי פרעה. האם נקפת אצבע בשעה שפרעה גזר גזירת 'כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו' [...] פעלת בדורם של עזרא ונחמיה, מעולי בבל, אתה איוב בעשרך ובהשפעתך יכולת להחיש את תהליך ישוב הארץ ובנין בית המקדש [...] ¹⁴

איוב זה, אין צורך לציין, שלא היה ולא נברא; די לציין, כי חבק תקופות על גבי תקופות, 'נכחי' בנקודות-מפתח בהיסטוריה היהודית, ובכולן – נתפס בקלקלתו. זהו, כמובן, ניתוחו של הרב סולוביצ'יק על 'חטאו' של איוב, ולא כאן המקום להעמיק בתפיסה זו. מה שחשוב הוא להדגיש, שיחטא זה הוא על-זמני, ועל-זמניות זו מובעת במונחים המדרשיים הידועים של שיוכו לתקופות שונות; איוב של עולי בבל – אינו סוף-פסוק מרשים לסוגיה, שמביעה את הגישה לסבל ולסובל; איוב זה אף איננו קשור לרבי יוחנן; איוב של עולי-בבל הוא עוד חוליה בשרשרת-הדורות, דוגמה אחת מני רבות. ¹⁵ ויש שראו את המשל בדרך אחרת ותפסוהו – כיונק ממציות קדומה. במבוא לפירוש 'דעת מקרא' לאיוב נעשה ניסיון לאחד את הדעות 'משל היה' ו'איוב קונקרטי':

[...] מחבר ספר איוב לקח למשלו איש שלא מבני ישראל, שחי בתקופות קדומות מאוד, עוד בטרם היות בני ישראל בעולם. בזאת רמז לנו המחבר, שהבעיה היא בעיה כללית, הנוגעת לכל בני-האדם כולם, וראשיתה בראשית הדורות [...] ¹⁶

הפירוש, המנסה לאחוז באיזו רוח של פשט ער לרמזים לקדמותו של האירוע, אך איננו מסוגל להתנער מתפיסתו כמשל – 'משל היה'! והנה, בשונה מהקביעות, המעמידות את תפיסת המשל כעיקרון מנחה להבנת איוב, להעמידו כדגם לאוניברסליות של הבעיה, הניתנת להדגמה כמעט בכל מציאות ומצב – עומד שירו של דן פגיס 'דרשה', ¹⁷ שיידון בסעיף הבא.

14. הרב י"ד הלוי סולוביצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"ה, עמ' 72.

15. מעניינת בהקשר זה גישתו של ש"י עגנון (ספר סופר וסיפור, ירושלים תשל"ח, עמ' 10-10): הוא מפריד בין שני פרקים 'איוב', הנפתח בהצגת איוב כמשל ("ישב אחד מן החכמים לפני ר' שמואל בר נחמני וישב ואמר, איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה [...] לבין 'איוב אימתי היה' ובו סקירת-הדעות על זמנו האפשרי. הפרדה זו שונה מרוח הסוגיה בבבלי, והיא מייצגת את העדפת 'לא היה ולא נברא' כהיגד מוביל.

16. ע' חכם, איוב (דעת מקרא), ירושלים תשל"ל, עמ' 19.

17. ד' פגיס, כל השירים, בעריכת ח' חבר וט' כרמי, ירושלים תשנ"ב, עמ' 263.

דרשה

היצירה הספרותית, שבאה לעולם בעקבות איוב, היא עשירה ומגוונת,¹⁸ ובתוכה, נתבצר ל'דרשה' של דן פגיס מקום של כבוד.¹⁹ לא כאן המקום להרחיב בניתוח השיר המיוחד;²⁰ נסתפק בהתייחסות קצרה וממצה תוך הדגשת חלקו האחרון. השיר, הכתוב על דרך 'פרוזה שירית', או 'נאום שירי' – מחולק לשלושה בתים: **הראשון** מביא את תמצית אסונו של איוב – כנגזרת של איזו תחרות, בין השטן לבין איוב, תחרות, שחוסר-ההגינות המהותי טבוע בה:

כבר מראש לא היו הכוחות שקולים: השטן שר גדול במרום, ואיוב בשר ודם. גם מלבד זה לא הייתה התחרות הוגנת. איוב שקיפח את עשרו ושכל את בניו ובנותיו והוכה בשחין לא ידע כלל שזו תחרות.²¹

בשלב זה השטן מנצח את בן-דמותו הארצי ההפכי לו – ניצחון, המתבטא לא רק באסון, אלא בהיעדר מוֹדְעוֹת מוחלטת של בן-התמותה כאן על-אדמות, למה שהשטן, השר השמימי, יודע היטב – מדובר בתחרות.

בבית הבא חלה, לכאורה, תפנית, ובשורה שנייה – מקופל – ושוב, לכאורה – רובו של הספר וסופו:

כיון שהתלונן יותר מדי, השתיק אותו השופט. והנה, כיון שהודה ושתק, ניצח, בלא שידע, את יריבו. ובכך הושב לו עשרו וניתנו לו בנים ובנות – חדשים, כמובן – וניטל ממנו אבלו על הראשונים.²²

לכאורה, 'ניצח', אך אי-הידיעה, שאפיינה את איוב המוכה של הבית הראשון – מלווה גם את איוב 'המנצח' של בית זה.

ובנקודה זו, כשהספר 'כולו' פרוש לכאורה בפנינו, פונה הדובר אלינו, ומשכנענו, שהנורא מכול ניצב בפנינו – חרף תחושת הניצחון:

יכולנו לחשוב שהפיצוי הזה הוא הנורא מכול; יכולנו לחשוב שהנורא מכול הוא חיסרון דעתו של איוב, שלא הבין שניצח ואת מי. אבל הנורא מכול הוא בזה, שאיוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה.²³

כאמור, שירו של דן פגיס – ראוי להרחבה מעבר למה שייעשה כאן. אנו עוסקים בעיקר בסיפא שלו, המעמידה את תפיסת 'לא היה ולא נברא' – כפסולה מבחינת מעמדה הערכי-מוסרי הבסיסי; לדידו של פגיס, היא בגדר 'הנורא מכול'.

נציין, כי השיר כבר מהרישא שלו פותח בהצגת אי-ידיעה מהותית של איוב על אודות המתרחש,

18. ל' מזור (עורכת), **איוב - במקרא, בהגות, באמנות**, ירושלים תשנ"ה.

19. את עיוניה המוקדשים לשירים על איוב – מכתירה מלכה שקד בכותרת הניזונה מ'דרשה': "משל נורא מכל", כשהמוטו המובא שם הוא חתימת השיר: "אבל הנורא מכל הוא בזה, שאיוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה" (מ' שקד, **לנצח אנגנד: המקרא בשירה העברית החדשה - עיון**, תל-אביב תשס"ה, עמ' 481).

20. במספר נקודות אנו צועדים בעקבות ניתוחה של שקד (שם, עמ' 486-503).

21. פגיס (לעיל הערה 17).

22. פגיס (שם).

23. פגיס (שם).

אי-ידיעה, שמגיעה לשיאה בסיפא שלפנינו, ולפיה, אם נמתח קו ישר מהרישא, איוב לא יודע בכלל שהוא לא-קיים. מבחינה ספרותית – השיר מבוסס על נתק בין הקורא לגיבור; הקורא יודע על הגיבור דברים, שהגיבור עצמו לא יודע.

שורשו של מוטיב זה – נמצא בסיפור איוב המקורי; במבט אל הספר עצמו, זה עולה באופן חזק במיוחד מפתחתו, כפי שמציין יאיר הופמן:

[...] האירוניה המשותפת לסופר ולקורא, שאיוב ורעיו אינם אמורים להבינה [...] הבסיס לאירוניה מטיפוס זה הונח כבר בפרולוג [...] בפרולוג נוקט המחבר עמדה ספרותית של יודע-כל ומשתף את הקורא במידע שנסתר מאיוב ומרעיו. בכך מעמידנו המחבר בדרגה גבוהה מִשֵּׁל גיבוריו. עמדה זו היא גורם מנכר [...] היא מונעת מן הקורא להזדהות פשוטה ואמפטיית עם גיבורי היצירה ומחייבת אותו לבחון [...] את האמור בשני מישורים: הגלוי לאיוב ולרעיו והסמוי מהם. הצגה כזאת גוררת כמעט בהכרח להיבט אירוני מסוים.²⁴

חז"ל חיזקו את המוטיב הזה ביוצרים פער בין שני סוגים של קוראים-דרשנים: שניהם נוכחים בסדרה המדרשית שנותחה במאמרנו; זה שסובר שאיוב היה ונברא בזמן ובמקום מסוימים, וזה שחושב שאיוב לא היה ולא נברא.

דן פגיס, לדעתנו, מוסיף נדבך לטיעון זה וטוען כי מי שסובר שאיוב לא היה ולא נברא יוצר נכור, נְתָק בין שני סוגי דיון על איוב, דיון אקדמי-פילוסופי מופשט, ודיון שמכיר את הסובל, מבט קיומי אל הסבל תוך קריאה בשמו. לצרכים מסוימים ניתן לטעון שאיוב אינו אלא משל; יש בכך תועלת להמחשת היקף הסבל ושכיחותו, אבל אי-אפשר לוותר על הסובל, שנמצא ליד הפתח. לשיטת רבי יוחנן הוא נמצא בטיבריא, הוא 'משלנו', מעולי-בבל, מלומדי-התורה, משלנו, אך הוא, פשוט, סובל. לדעת דן פגיס, לא הדוגמה הפרטית חשובה; חשוב להגיד, שהשקפה, שהופכת את הסבל למשל, שמפקיעה אותו מכלל קיומיות אמתית, היא, פשוט, הנוראה מכול. כינוי השיר 'דרשה' – מעניק לו אופי מדרשי; מבחינה זו זוהי כותרת מפתיעה, שונה מאוד מכל בדל של מידע, הטמון בטקסט עצמו, כותרת, המפרשת את היצירה בכליותה. בכותרת זו, יש, כמדומה, יותר מאשר בסיס לאפקטים של 'הנמכה' או פרודיה;²⁵ היא רומזת להמשכיות – קישור למדרשים על איוב – מקומו וזמנו, שאחד מהם – המדרש של רבי יוחנן, זיהה בו סובל אישי מאוד, סובל, שאיננו יכול להיות על-פי איזושהי אמת-מידה של משל גרידא.²⁶

סיכום – משל בתוך משל

מול הרצון הטבעי להפוך את איוב למשל, היכול להתבסס על 'כוונה טובה', כביכול, איוב הוא מעין בניין-אב לאדם הסובל באשר הוא – מוצגת השקפה קונקרטיית, הרואה בסבל עניין כה

24. י' הופמן, *שלמות פגומה: ספר איוב ורקעו*, ירושלים תשנ"ה, עמ' 215-218.

25. "[...] הביקורת הרצינית [=נגד התעלמות לכאורה מסבלו של איוב] נוצרת מתוך שימוש משולב במערכת של אמצעים שונים ומגוונים, וביניהם גם פרודיה היוצרת אפקט קומי ומנמיך [...]"] (שקד [לעיל הערה 19], עמ' 296).

26. דומה, שבנקודה זו טמון הבדל מהותי בינו לבין גישתה של שקד: היא רואה הבדל מהותי בין ה'דרשה' של פגיס לבין המדרש הקלסי: "[...] בניגוד לתפקידה של טכניקת הדרשה במסורת היהודית, הדרשה שבשיר אינה מכוונת להארת הכתוב המקראי באור חיובי מתוך השיפת רבדיו העמוקים הנסתרים; אדרבא, היא משרתת מגמה ביקורתית היוצאת נגד רוח הכתוב [...]"] (שקד [שם], עמ' 497); אנו מזהים הבדלים בסגנון, אך יש גם קו משותף רעיוני מהותי.

ממשי, שאיננו בר-דחיקה לאיזושהי פינה תאורטית. אי-אפשר, כך עולה ממבנה הסוגיה בבבלי, לסכם את שאלת קיומו של איוב בהעמדתו כמשל; אחרי שהובעה העמדה, כי משל היה – ממשיך הדיון לנוע אל הקביעה, שבטיבריא היה, מקום ממשי מוכר היטב בעולמם של חכמים.

חרף יתרונותיה, השיטה של הבעת דמות הסובל האנושי המפורסם כמשל – איננה יכולה למשול בכיפת-הדיון בשאלות כבדות-המשקל של נוכחותו של הסבל האנושי. לסובל יש קול, וקולו נמצא מעבר לפינה. אם כן, סדר העדיפות ברור; הכרת הממשות של הסבל – גוברת על הפיכתו למופשט. דומה, כי מבנה הסוגיה מאשש את כיוון המחשבה הזה. דן פגיס לימדנו, כמה נורא הוא הדיון התאורטי בסבל, שסובלו לא היה ולא נברא; הסבל נמצא גם נמצא, ולא-הרחק, בפינה שממול.

הנה כי כן, תפיסת הסובל כמשל איננה התפיסה המועדפת, אך בסופו של דבר, גם התפיסה של סובל קונקרטי נזקקת למשל משלה. כל מי שרואה ברבי יוחנן, שראה את איוב בשכנותו, איוב בפני עצמו, חושב בעצם במונחים של משל, אולם משל זה מכוון להספיג את סבל הזולת בסבל חברו; הסובל והצופה-קורא הם אחים לסבל.