

אחירם המצוייר כאן, כי אם אחירם "האל" שלא מן העולם-הזה. ואף על פי כן, נוח יותר לומר שאין זה אפילו אחירם "האל", אלא אחד האלים מן הפנתיאון. ואולי, כאמור, זהו האל מות (או אחד מעוזריו בני לויתו) — אל השליט בעולם השאול<sup>15</sup>), הוא העולם שאליו יורד הנפטר במותו.

(15) על מהותו של מות כאלהי השאול הש' בעיקר קאסוטו, בעל ומות בכתבי אוגרית, יריעות ט' (תש"ב). עמ' 47-49; האלה ענת (ירושלים תשי"ג), עמ' 47-49.

## "יאבד יום" (איוב ג', ג') — קללה המכוונת שלא למקומה

מאת

שלדון ה. בלאנק

רשימה זו אינה באה לדרוש בשום בעיה מבעיות הביקורת הגדולות של ספר איוב, אלא מטפלת היא בסממן לשוני מופלא, שמחברו של איוב משתמש בו, ומבקשת למצוא את טעמו ומשמעו של סממן זה<sup>1</sup>.  
הוויכוח של איוב וחבריו פותח בפסקה נמלצת, בשיחת-יחיד, שבה איוב מקלל את יומו (איוב ג', ג' ואילך). קשה להניח, שכוונתו ליום הולדתו החוזר בכל שנה, ועל כורחך שהוא מדבר באותו היום היחיד בשנה שחלפה מכבר, שבו יצא מרחם אמו, ואותו היום כולו, גם שעות הלילה וגם השעות של אור היום, הוא שאיוב מחליטו לכליה בקללתו: "יאבד יום אָנֹכִי בו, והלילה אמר הורה גברי".

קללה נמרצת שאתה מקלל נפש חיה, באה ליטול ממנה את חיותה. אף קללה זו שקילל איוב את היום שאין בו רוח חיים, באה לעוקרו מן המציאות. ביקש איוב בקללתו למחוק את "יומו": ("היום ההוא) אל יחד

S. H. Blank: The Curse, Blasphemy, the Spell, and the עי' (1 Oath, in *Heb. Union Col. Ann.* 23, 1950-1951, p. 85, n. 44, של מאמר זה בקצרה. ועי' גם בעניין דומה: S. H. Blank: An Effective Literary Device in Job xxxi; *Journ. of Jew. Stud.* 2, 1951, pp. 105-107.

בימי שנה, במספר ירחים אל יבוא! ממשלת הזמן היא בידי המאורות — השמש מושלת ביום והירח והכוכבים מושלים בלילה. אורם הוא חיותו של היום ונשמתו. ולפיכך, כשמבקש איוב לכבות את יומו, הוא מקללו שיהא כולו חושך. הוא אינו מניח שום אופן ותחבולה להביא עליו את החשכות; מבקש הוא להקדיר בעבים את השמש ואת הכוכבים, לכסותם בצללים, לעצור את מהלכם בגלגל הרקיע, כדרך שעשה יהושע בן-נון, לעכב את עמוד השחר שלא יעלה. "היום ההוא יהי חושך... ואל תופע עליו נהרה. יגאלהו חושך וצלמות תשכון עליו עננה, יבעתוהו כמרירי יום, הלילה ההוא יקחהו אופל... יחשכו כוכבי נשפו, יקו לאור ואין, ואל יראה בעפעפי שחר". וכיוון שבלא אור היום אינו יום, הרי שאילו נתקיימה קללתו של איוב, היום היה אובד — אותו היום וכל מה שהיה בו ביום — ואף איוב עצמו לא היה בא לעולם; דלתי בטנה של אמו היו סגורות ועמל היה נסתר מעיניו.

אילו הגיעה לידנו רק דוגמה זו בלבד של אדם המקלל את יומו, אפשר היינו נוטים לדון אותה כפרי הדמיון הפיוטי — וכך למה? לפי שבעינינו העבר — אף-על-פי שהוא לנו דבר שבמציאות במשמעות זו, שהוא כבר קם והיה, שלא כעתיד שעדיין לא בא לעולם — הרי אינו מציאות נוכחת שיש בידנו לפעול עליה בכוחו של מעשה שאנו עושים עכשיו או לכלותה בשום אופן ודרך, ולא כל שכן בכוחם של דברי קללה. אבל לא איוב בלבד קילל את יומו. אף ירמיהו הנביא, שעה שבאה עליו מצוקה דומה לזו, נהג גם הוא באופן דומה ומפתיע כמותו. בדבריו שהוא אומר בסוף פרק כ' (פס' י"ד—י"ח), שרגילים לכנותם בשם דברי וידוי, הנביא מביע את מרירות נפשו בזו הלשון: "ארור היום אשר יולדתי בו, יום אשר יִלְדַתְּנִי אמי אל יהי ברוך". והואיל ושתי דוגמאות לפנינו, הרשות נתונה לחשוש שיש בה בתופעה זו יותר מדמיון פיוטי.

על-ידי קללותיהם, האמורות על דרך אחת, גם איוב וגם ירמיהו שואלים את נפשם לחדלון ואומרים שנוח להם אילו לא באו לעולם. אבל שניהם תולים — בלא טעם מושכל — את אשם קיומם שלא במקומו: בנקודה של זמן, ביום שבו נולדו, ואחד מהם, ירמיהו, מוסיף — ואף זו בלא שום סֶכֶר הגיוני — דברי קללה על אדם חף מפשע שהיה עד למעשה לידתו, אדם שהוא ידיד בית-אביו והוא הביא את בשורת לידתו לאביו: "ארור האיש אשר בישר את אבי לאמור יולד לך בן זכר שמח שמחה".

הוזה אומר, שתי הרוגמאות לא זו בלבד ששוות הן מצד העניין אלא גם מצד זה, שהן נטולות סבר מושכל.

אין צורך לומר, שחסרון הסבר המושכל עיקרו בדבר זה, שכל הקללות הללו מכוונות שלא למקומן. לא היום ולא מביא הבשורה אשמים בדבר, שאיוב או ירמיהו באו לעולם, אף לא בהם סיבת צערם ומרירותם של איוב וירמיהו. כנגד זה יש הגיון בדברי ירמיהו הבאים בווידוי אחר שלו, בפרק ט"ו, י' הרישא, שהוא אומר שם: "אוי לי אמי כי ילדתי איש ריב ומדון לכל הארץ". הדברים האלה מכוונים למי שהם צריכים ליאמר לו, לאמו של הנביא, שהיא אחד מבני הזוג שהביאו אותו לעולם, אבל צא וראה שאת קללתו שומר ירמיהו ל"יום" דווקא, מה שאין כן כשהוא פונה אל אמו, שאף-על-פי שזעקה מרה פורצת מלבו והוא מכוון אותה למקום שהיא ראויה לישמע, אין הוא מלביש את דבריו צורת קללה.

וכאן הגענו לעניין שאפשר הוא המפתח לפשרן של שתי הקללות על היום, שנאמרו אחת מפי איוב ואחת מפי ירמיהו. הגע בעצמך, שדרך זו של קללה המכוונת שלא למקומה אינה אלא לשון-עקיפין קדום, כינוי מוסכם שבא למנוע לשון זלזול גס. כלומר, איוב וירמיהו השתמשו, כנראה, בלשון-עקיפין זה המוסכם וקיללו בלא שום טעם הגיוני את ימי לידתם, כדי לימנע מדברי זלזול על הוריהם מחולליהם, שהביאום לעולם.

המקרא אוסר שלושה מיני קללה — קללת האדם את האלהים, קללתו את המלך וקללתו את אביו ואמו, וזה לשון הכתובים שבאו בהם האיטוריים: "איש איש כי יקלל את אלהיו ונשא את חטאו" (ויק' כ"ד, ט"ו); "אלהים לא תקלל, ונשיא בעמך לא תאר" (שמי' כ"ב, כ"ז); "ומקלל אביו ואמו מות יומת" (שמי' כ"א, י"ז); "איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת, אביו ואמו קלל דמיו בו (ויק' כ', ט"ב)<sup>(2)</sup>.

קרוב לוודאי, שכל האיטוריים הללו יסודם באמונה שגוף הדיבור שבקללה יש בכוחו להזיק, לחסר, או לכלות את העצם שנתקלל. קללת האדם את האלהים או את המלך עשויה להתיש את כוחם של אלה ולהזיק על-ידי כך את עובדיו של האל או את נתיניו של המלך, ומקלל הקללה בכללם. כיוצא בזה היו מאמינים, כנראה, שקללת האדם את הוריו עשויה

(2) ועוד אזהרות חמורות על זלזול הורים נאמרו בדב' כ"ו, ט"ו, ושם כ"א, י"ה—כ"א,

והשווה גם ויק' י"ט, ג'; שמי' כ"א, ט"ו, וקודכס המורבי, ס' 105.

להזיק לו לעצמו, הואיל וכוחה של הקללה נמשך גם על זרעו וזרע זרעו של המקולל<sup>3</sup>). לא נאמר שום איסור מפורש על קללת האדם את עצמו, אבל חזקה על בני אדם שהם שומרים את נפשם ואינם נוטלים קללה על עצמם אלא לעתים רחוקות, כעדותה של לשון-העקיפין שבנוסח השבועה<sup>4</sup>). מכל מקום, קללת האדם את עצמו, כנראה, אינה מכיאה נזק לאחרים, והרשות נתונה לכל אדם לנהוג בדבר זה כרצונו. מה שאין כן קללה שאדם מקלל את אלהים או את המלך, שיש בה להזיק לעם שלם או קללת האדם את הוריו, שהיא עשויה לפגוע בזרעם עד סוף כל הדורות. קללות אלו שלום הציבור תלוי בהן, ולפיכך נדרש להן המחוקק.

אף-על-פי-כן אי אתה למד מכאן, שאיוב יציר המשל מתיירא מעונשו של החוק על מקלל אביו ואמו, ומחמת יראתו זו הוא בוחר לו לשון-עקיפין ומערים על פשוטו של החוק, על-פי שתי הדוגמאות של ירמיהו ושל איוב קרוב יותר לשער, שהשתמש הנביא באשגרת-לשון מוסכמת ומחברו של ס' איוב פיתח והרחיב סממן לשוני זה, שתחילתו נולד מתוך האיסור של קללת הורים.

והיזוק להשערה זו מכמה מקראות אחרים שעניינם דומה לזה. כגון דוד בשבועתו (שמ"א כ"ה, כ"ב) נוקט לשון-עקיפין מובהק, כשהוא אומר על-פי נוסח המסורה: "כה יעשה אלהים לאויבי דוד", במקום שהיה לו לומר: "כה יעשה אלהים לדוד". כיוצא בזה נתן הנביא, המוכיח את דוד (שמ"ב י"ב, י"ד), אומר: "כי נאץ נאצת את אויבי ה' בדבר הזה", והרי היה לו לומר: "כי נאץ נאצת את ה' וכו'". וכן שאול בדבריו המרים ליהונתן בנו (שמ"א כ', ל'), אומר לו "בן נעוות המרדות" ושולח את חצי כעסו באם בנו, כדי לימנע מחוכחת מגולה ליהונתן הבן עצמו. הצד השווה שבכל הכתובים הללו, שתוכחתם אינה מכוונת למקום שהיא צריכה ליאמר. ויש כמה דוגמאות כיוצא באלו גם בספרות הערבית<sup>5</sup>.

אף הכינוי "ברך" במקום "ארר", הבא בכמה כתובים במקרא שבנוסח המסורה, הוא בן-מינו של לשון-עקיפין זה שבשתי הדוגמאות הנ"ל. השורש

3) J. Hempel: Die Israelitischen Anschauungen von Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen. *Zeitschr. d. Morgenl. Ges.* N. F., 4, 1925, p. 28

4) ע"י ש. ה. בלאנק, במאמר הראשון הנוכח בהע' 1, עמ' 89.

5) Johannes Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, 19, p. 91f.

"ארר" לעולם אין שם שמים נסמך לו כמושא, ומקום שהמדובר באלהים הכתוב מחליף את הפעל ארר בפעל נרדף שזלזולו מועט מזה או שהוא נוקט לשון נקייה: "ברך". לשון נקייה זו נשנית ארבע פעמים בפתיחה של ספר איוב, בסמיכות קרובה לאותה שיחת-יחיד שבפרק ג' (6).

אחד הפסוקים שבפתיחה זו יש בו עניין מיוחד לנידון שלנו. היא עצתה של אשת איוב שאיוב דוחה אותה בתשובה הנמרצה: "כדבר אחת הנבלות תדברי וכו'". דברי עצתה "ברך אלהים ומות" — מעידים על מחבר הספר שנהירים היו לו מושגי העבריים בעניין הקללה. קללת האדם לאלהים מוחזקת היתה עבירה חמורה כל כך, שהיתה עשויה לשוב וליהפך אל המקלל ולכלותו. ובסמיכות זו אין תימה, שכשמבקש איוב לקלל את הוריו (שהם הביאוהו לעולם), המחבר שומר את לשונו מדיבור של זלזול גס ושם בפיו לשון-עקיפין מוסכמת, ונמצא האיש שעתה זה סירב "לברך את אלהים ולמות" מוצא עכשיו פורקן למרירות נפשו בדיבור שסכנתו פחותה מזו, היינו בקללה המכוונת שלא למקומה: "יאבד יום אולד בו"