

מטפורות מושגיות כאמצעי שיח בספר איוב

נחמית פרי

א. מבוא

חלק הארי של ספר איוב כולל דו-שיח בין איוב לשלושת רעיו, אליפז, בלדד וצופר. הדו-שיח נפרס על פני שלושה מחזורי נאומים פיוטיים, שבכל אחד מהם נואמים שלושת הרעים,¹ ובין דברי רע למשנהו מובאת תשובת איוב. המתכונת של דו-שיח פיוטי הולידה את אחת התמות המרכזיות שהעסיקה את פרשני ספר איוב במהלך הדורות: התמה הנוגעת לאופי הקשר בין נאומי איוב לנאומי הרעים. עד לאחרונה הטילו מרבית מפרשי המקרא וחוקריו ספק בהגדרת מחזור הנאומים הפיוטי של ספר איוב כדו-שיח. בשימם לנגד עיניהם שיח פילוסופי כדוגמת הדיאלוגים של אפלטון, ציפו חוקרים אלה לזיקה הדוקה בין דברי איוב לדברי רעיו, לתגובה שיטתית על כל טענה וטענה ולהתפתחות רעיונית והגיונית מנאום לנאום. כשגילו כי מחזור הנאומים הפיוטי אינו עומד בציפיותיהם הסיקו כי מדובר בשיח חירשים שבו כל דובר חוזר על נקודת מבטו שוב ושוב מבלי להתייחס לדברי רעהו. כך למשל בפירושו לספר איוב אומר מרווין פופ (Pope 1973) כי להערכתו אין להתייחס ליחידה הפיוטית כאל דיאלוג, וכי אין לראות במחזור הנאומים וויכוח פילוסופי המכוון לקידום הבנתה של האמת, אלא שלכל אחד מן הצדדים נקודת מבט חד צדדית, שעליה הוא חוזר שוב ושוב (שם, עמ' lxxv). גם קרנשאו (Crenshaw 1981) במבואו לספרות החוכמה המקראית קובע כי במרבית הנאומים כל אחד מהמשתתפים בשיח אומר את דעתו בהתעלמו מדברי הצד השני (שם, עמ' 106). למסקנה דומה מגיע וסטרמן (Westermann 1981) כשהוא דן בסוגה הספרותית של ספר איוב ומצביע על אי התאמה בסגנון וברעיונות בין נאומי איוב לבין נאומי הרעים. לדבריו, בעוד נאומי איוב מנוסחים במתכונת מזמורי הקינה, המוכרים לנו מספר תהלים, נאומי הרעים נושאים אופי של טיעונים מנומקים. וסטרמן מעריך כי האי-התאמה הזו בין דברי הרעים לדברי איוב מקנה לספר את הממד הדרמטי שלו (שם, עמ' 5-6).

תפיסה אחרת של אופי הזיקה בין נאומי איוב ונאומי הרעים עולה מן התיאוריות הספרותיות המגוונות שצמחו במחצית השנייה של המאה העשרים. שני הרעיונות המרכזיים המשותפים לתיאוריות אלו הם: תפיסת היצירה כמתאפיינת בלכידות ובאחדות ותפיסת הצורה והתוכן כבלתי ניתנים להפרדה. השתקפותם של שני הרעיונות בספר איוב חוזקה במגוון ראיות המבליטות את הקשר הספרותי בין החלקים השונים של היצירה כפי שנראה להלן. במסגרת זו הוצג הרעיון, שמאז רס"ג לא זכה לתשומת הלב הראויה, כי איוב ורעיו יוצרים קשרי גומלין במהלך נאומיהם.² עם זאת בהתייחסויות השונות להיבטי הדיאלוג של היצירה לא זכו לתשומת הלב הראויה התפקידים המגוונים של המטפוריקה בדו-שיח בין איוב לרעיו. למעשה, מתמקדים מרבית המחקרים באמצעים הלשוניים הגלויים המשמשים את הדוברים כדי להגיב זה לדברי זה כגון בביטויים משותפים, באוצר מילים משותף, במשחקי מילים ובחזרות דקדוקיות, ואין הם מבחינים בקשרים הסמויים המצויים במבנה העומק של הטקסט. במאמרי הנוכחי אציג את המטפוריקה בספר איוב כאמצעי מרכזי המשרת את האינטראקציה בין הדוברים ומוליך את השתלשלות הארגומנטציה בשיח המתקיים ביניהם. אשען כאן על תיאוריית המטפורה הקוגניטיבית מבית מדרשם של ג'ונסון, לייקוף וטרנר. לייקוף וג'ונסון (Lakoff and Johnson) מצביעים על העובדה שלשוננו מכילה שלל ביטויים מטפוריים קונבנציונאליים, שאנו מבינים אותם מבלי להיות מודעים למטפוריות שלהם. לדבריהם, ביטויים אלו, המצויים על פני השטח של השפה, משקפים מטפורות בסיסיות הנמצאות בעומק המושגי. הם מכנים מטפורות עומק אלו בשם "מטפורות מושגיות". המטפורות המושגיות מוגדרות כמנגנון של מיפוי שיטתי בין תחומים מושגיים, כאשר תחום מושגי אחד, תחום היעד, נבנה במונחים של תחום מושגי אחר, תחום המקור.³ ביצירות ספרות עשויות המטפורות המושגיות לכוון זרם תחתי המתפרס לאורך טקסט שלם, המעניק לטקסט זה לכידות, מאפשר לחשוף זיקות לשוניות הסמויות מן העין ותורם לגילוי התמות המרכזיות המפורות את היצירה.

במחקרם על מטאפורה בשירה טוענים לייקוף וטרנר (Lakoff and Turner, 1989, עמ' 67–72) כי המשוררים נוהגים להרחיב את דרכי המחשבה הרגילות שלנו באמצעות שימוש יצירתי באותן מטפורות מושגיות הרווחות בפי כל בלשון היום-יומית.⁴ במחקר זה אתחקה אחר מהלכיהן וגלגוליהן של מטפורות מושגיות אחדות בדברי איוב והרעים ואעמוד על תפקידיהן של מטפורות אלה

בבניית האינטראקציה בין איוב ורעיו. לצד הבחינה של המטפורות המערכתיות ככוונתי לבחון את הביטויים המטפוריים המממשים את מטפורות העומק, הן כשלעצמם הן בהקשריהם ובזיקותיהם ההדדיות. ניתוח כזה מאפשר להתמודד עם העושר הרעיוני, עם הדינאמיות ועם הדקויות הסמנטיות והרב-ממדיות הגלומות במבעים הללו.

ב. המטפורה בתקר המקרא

למן המאה התשע-עשרה ועד לאמצע המאה העשרים הגישה המרכזית לחקר המקרא הייתה הגישה הפילולוגית-היסטורית, החוקרת את שלבי ההתהוות של כל יצירה, את הזמן שבו נתחברה ואת המקום שהיה לה בחיי החברה (Sitz im Leben). החל משנות השישים של המאה העשרים הוסטה בהדרגה תשומת הלב אל הממדים הספרותיים של הטקסט בהשפעת תיאוריות ספרותיות בנות הזמן: "הביקורת החדשה" וה"סטרוקטורליזם". ספרות המקרא החלה להיתפס כיצירת ספרות אמנותית הכתובה על פי כללי אמנות הסיפור והשירה (וייס תשמ"ז, בר אפרת 1984, 1985), שכדי להבינה יש להתחקות אחר טכניקות העיצוב המגוונות המשמשות בה (וייס תשמ"ז, בר אפרת 1984, פולק 1999). כאחד מאמצעי העיצוב הבולטים ביצירה המקראית זכתה המטפורה למעמד מכובד, שהלך והתעצם בשנות השמונים של המאה העשרים בעקבות צמיחתה של הסמנטיקה הקוגניטיבית כענף מרכזי בבלשנות המודרנית.⁵ מרבית המחקרים על אודות המטפורה במקרא מתמקדים בתהליך הפרשני, ומסתמכים על תיאוריה מסוימת לצורך פענוח המטפורות.⁶

אוסטרייך (Oestreich 1998), בספרו על מטפורות ודימויים של האל בהושע יד 1–8, מתבסס על היבטים מסוימים בתיאוריית המטפורה והשדות הסמנטיים של הפילוסופית אווה קיטאי (Kittay 1987) ובעזרתם הוא בוחן ארבעה 'מדמים' (ציורים, והיקלס – vehicles): הריפוי, הטל, האהבה והעץ. אלה משמשים את הנביא להארת היבטים שונים בדמותו של האל, שהוא המדומה (הטנור – tenor).⁷ מחקרו של בסון (Basson 2006) בוחן את ביטוייה במקרא של המטפורה המושגית אנשים הם צמחים מנקודת המבט של בלשנות קוגניטיבית. גאן (Gan 2007) נוקט גישה ספרותית-היסטורית לניתוח מטפורת הרועה במקרא, וגיינדו (Jindo 2009) בוחן את מערכת היחסים המורכבת, בספרות המקראית, בין לשון, תרבות וקוגניציה באמצעות

המטפורות המושגיות: היקום הוא מדינה ויחסי האל וישראל הם יחסי הורה וילד.⁸

גם במחקר ספר איוב גובר בשנים האחרונות העיסוק בממדים המטפוריים של היצירה. להלן אציין אחדים מהמחקרים הבולטים העוסקים בתחום הנדון. פרדיו (Perdue 1991) דן בתיאולוגיה מטפורית בספר איוב. הוא בוחן מספר מטפורות בסיסיות המתקשרות לשתי המסורות התמאטיות המרכזיות בתיאולוגיה הבריאה של המזרח הקדום: האנתרופולוגיה והקוסמולוגיה. מחקרו עוסק בעיקר בטרנספורמציות של מטפורות ובכוחן של אלה לעצב מחדש חומרים מושגיים נתונים. כך למשל, הוא מראה כיצד מטפורת המאבק, המבוססת על המסורת המיתית של הקרב בין הבורא וכוחות הכאוס, הופכת בפיו של איוב למאבק האל בבריאתו ולחורבן מערכות החיים שיצר. לפי פרדיו, לאחר שערער על מיתוס הבריאה מחפש איוב פרדיגמה מיתית חדשה שתעניק משמעות לחייו, ומוצא אותה בספרות האפית על אודות מאבקו של האדם הקדמון, המבקש להחליף את שלטון האל בשמים בשלטון בני אנוש. בשלב זה מגיח האל מן הסערה ובשני נאומים 'משקם' את המטפורות, שניסה איוב לפרק, ומעצב אותן מחדש. עם התמוטטותו של מיתוס האדם הקדמון הופך איוב שוב לעפר ואפר ומנסח מחדש את לשון האמונה (איוב מב 1–6). פיול (Fyall 2002) חקר דימויי בריאה ורוע בספר איוב, ועמד על תפקידה המרכזי של המטפורה בחשיפת ה'אמירה הפיוטית' של היצירה. לטענתו, מרבית הדימויים והמטפורות, המתקשרים למוות ולרוע בספר איוב, מקורם במיתולוגיה הכנענית, ומחבר הספר עושה בהם שימוש יצירתי כדי להציג את מסריו הייחודיים. המסר המרכזי של ספר איוב מצוי, לדעתו, בתיאור האל המתמודד עם כוחות הרוע, המיוצגים על ידי בהמות ולוויתן, ומתגבר עליהם. גרינשטיין (2009) דן במטפורות אחדות בחלק הפיוטי של ספר איוב. גישתו נשענת על מתודת הפרשנות הכוליית של מאיר וייס, על תורתם של ריינהרט מתחום הבלשנות והפואטיקה ושל פילוסוף הלשון וחוקר המטפורה יוסף שטרן ועל תיאוריות קוגניטיביות בנות הזמן. בנתחו מטפורה עומד גרינשטיין על קשרי הגומלין בין המדמה והמדומה, מנסה להתחקות אחר פנים וגוונים שונים שלה ומראה כי ישנם דימויים שאינם אלא פרודיה על קטעי מקרא אחרים. כך למשל, בדימוי הניקיון וההכתמה שבדברי איוב: "אם התרחצתי כמו כְּמִי שֶׁלֵּג וְהִזְכֹּתִי בְּבֹר פְּפִי: אֲזַ בְּשַׁחַת הַטְּבָלָנִי וְהַעֲבֹנִי שֶׁלְמוֹתִי" (שם ט 30–31), הוא מציע לראות פרודיה על דברי

ירמיה: "כִּי אִם תִּכְבְּסִי בַּנֶּתֶר וְתִרְבִּי לָךְ פְּרִית נִכְתָּם עֲוֹנֶךָ לְפָנַי נְאֻם אֲדֹנָי ה'" (שם ב 22). בפסוק זה מאשים האל באמצעות הנביא את ממלכת יהודה, המנסה לטהר עצמה, כי כל ניסיונותיה הם בבחינת ניקוי קוסמטי בלבד. איוב מאמץ את ממד מראית העין שבדימויו של ירמיה ומדמה את האל למי שמלכלך את בגדיו הנקיים כדי ליצור מראית עין של בגדי חוטא. באופן זה הוא מציג את האל כמי ש"מחד גיסא מייסר את איוב בלא הצדקה, ומאידך גיסא מנסה לחפות על אשמתו תוך הפללתו את איוב" (גרינשטיין 2009, עמ' 240).

לאחרונה התרחב העיסוק במעמדה של המטפורה במקרא בכלל ובספר איוב בפרט. עם זאת יש עדיין מקום לתיאור תפקידן המרכזי של מטפורות בהצגת המציאות הפיזית העולה מן היצירה המקראית, ובמיוחד לתיאור תפקידיה המגוונים של המטפוריקה בדו-שיח בין איוב לרעיו. מאמרי מרחיב את הדיון במטפוריקה בספר איוב הן מההיבט הסמנטי הן מההיבט הפרגמטי. תורת המטפורה המושגית של לייקוף וג'ונסון (Lakoff and Johnson 1980,) (1999) מסייעת לי להאיר היבטים של דיאלוג בספר איוב: שני החוקרים מצביעים על העובדה שבתשתיתם של ביטויים מטפוריים מגוונים בשפות שונות מסתתרים דפוסיים מכלילים, "מטפורות מושגיות". כאלה הן המטפורות: 'גבוה הוא הרבה', 'גבוה הוא טוב' ו-'גבוה הוא שולט' המצויות בתשתית המילים והביטויים: 'נשיא', 'נשוא פנים', 'רוחו מרוממת', 'התעלות', 'מורם מעם' וגם 'הכפופים לו, העובדים תחתיו, שהוא מפקח עליהם'. כאלה גם הדפוסיים: 'החיים הם יום' ו'החיים הם מסע', שיש להם ביטוי מטפורי בשפות שונות (ראו דוגמאות נוספות בסוברן תשס"ו, עמ' 110–129). ברוח זו אני מבקשת להצביע על מטפורות תשתית סמויות הקושרות בין המטפורות שבדברי רעי איוב לבין אלו שבדברי איוב עצמו. להלן אדגים כיצד אפשר לגלות במטפורות שבדברי איוב תשובות אפשריות לדברי רעיו.⁹

ג. "הכעס הוא איוב" (איוב ה 2) כנגד "הכעס הוא משא כבד" (איוב ו 3–2)

נאומו הקשה והבלתי צפוי של איוב כנגד סדרי הבריאה בפרק ג גורר את התגובה של אליפז, המבוגר שבחבורת הרעים, בפרק ה. אליפז פותח בשאלה רטורית הרומזת לחוסר התועלת באנחותיו ובשאגותיו של איוב: "קָרָא נְאֻם הַיְיָ עֲוֹנֶךָ וְאָל מִי מִקְדָּשִׁים תִּפְנֶה" (שם 1 והשוו לאיוב ג 24). מיד אחר כך מציג אליפז תובנה המנוסחת כפתגם מספר משלי: "כִּי לְאֵוִיל יִהְיֶה פֶּעֶשׂ וּפְתָה תָמִית קִנְיָהּ" (שם 2). פתגם זה, הדן ברגשות ההרסניים של האוויל והפֶּתָה, רגשות

המובילים לאובדנם, נראה במבט ראשון בלתי רלוונטי למקרהו של איוב. בעיקר תמוהה הזכרתם של האוויל ושל הפותה, שלא נזכרו עד כה בנאום. אבל היעדר תגובה ישירה אינו שולל את קיומה של תגובה מרומזת, אלא שהוא מחייב את הפרשן להתחקות אחר הרבדים העמוקים והנסתרים של הדו-שיח, והתחקות מעין זו מגלה כי דימויים אלה נרמזים בביטויים אירוניים, בארמזים מתוחכמים, במשחקי לשון ובמטפורות מורחבות כמפורט להלן.¹⁰

המטפורה המושגית העומדת ביסוד הפתגם: "פִּי לְאוּוֹיִל יִהְרֵג פְּעֵשׂ וּפְתָה תָּמִית קִנְיָהּ" היא: הכעס/הקנאה הוא/היא אויב. תחום המקור הוא אויב ותחום היעד הוא כעס וקנאה. מטפורה מושגית זו מתגלמת במבעים מטפוריים נוספים במקרא ובעיקר בספר משלי: "בְּפֶשַׁע שְׁפָתַיִם מוֹקֵשׁ רָע וַיֵּצֵא מִצָּרָה צַדִּיק" (משלי יב 13) וכן "נִצֵּר פִּי וְשֹׁמֵר נַפְשׁוֹ פֶּשֶׁק שְׁפָתָיו מִחֲתָה לוֹ" (שם יג 3).¹¹ בכל המטפורות הללו הניסיון לשלוט על רגש הכעס מדומה לניסיון להתגבר על אויב ואובדן השליטה על האויב, שהוא הכעס, עשוי להוביל לאסון. במטפורה הנדונה מייחס אליפז את חוסר היכולת לכבוש את הכעס ל'אוויל ולפּוּתָהּ'. עיסוקו המתמיה של אליפז בדמותם של האוויל והפּוּתָהּ, מובלט במבנה תחבירי חריג של צלעות הפסוק, שבו המושאים 'אוּוֹיִל' ו'פּוּתָהּ' קודמים לפעלים 'יהרג' ו'תמית'. מבנה תחבירי זה מבליט בעיקר את חשיבותה של המילה 'אוּוֹיִל', הפותחת את הפסוק (Driver and Gray 1986, עמ' 27). המונחים אוּוֹיִל ופּוּתָהּ שייכים לאוצר המילים של החכמה, וכפי שאראה מיד, בחינת דמותם בספר משלי עשויה להאיר באור שונה את טיב הבחירה של אליפז במונח זה. האוויל, מלבד היותו בור וטיפש, מוצג שם לצד הכסיל והנבל כמי שבזו לחכמה ולמוסר, המזוהים בספרות החכמה עם יראת האל: "יִרְאַת ה' רֵאשִׁית דְּעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר אֲוִילִים בְּזוֹ" (משלי א 7); "חֲכָם-לֵב יִקַּח מִצּוֹת וְאוּוֹיִל שְׁפָתַיִם יִלְבֹּט" (שם י 8). האוויל מתואר כאימפולסיבי, כפּטפּטן וכקצור רוח: "אָרְךָ אַפִּים רַב-תְּבוּנָה וְקֶצֶר-רוּחַ מְרִים אֲנֹלֶת" (משלי יד 17, 29); "אֵל-תְּבַחֵל בְּרוּחְךָ לְכַעֵס פִּי כֵעַס בְּחִיק פְּסִילִים יְנוּחַ" (קהלת ז 9), הוא שוחזר ריב: "כְּבוֹד לְאִישׁ שֶׁבֶת מְרִיב וְכָל-אוּוֹיִל יִתְגַּלַּע" (משלי כ 3), בדבריו הוא עלול להביא על עצמו ועל מאזיניו אסון: "חֲכָמִים יִצְפְּנוּ-דַעַת וּפִי-אוּוֹיִל מִחֲתָה קְרָבָה" (שם י 14); "פִּי כִסִּיל מִחֲתָה לוֹ וּשְׁפָתָיו מוֹקֵשׁ נַפְשׁוֹ" (שם יח 7) והשוו לקהלת ה 3, י 14) ואין לו כל תקנה: "אִם תִּכְתּוֹשׂ אֶת הָאוּוֹיִל בְּמִכְתָּשׁ בְּתוֹךְ הַרְפִּיפוֹת בְּעָלֵי. לֹא-תִסּוּר מֵעֲלָיו אֲנֹלֶתוֹ" (שם כז 22). הפתי מוזכר בתקבולת נרדפת לצד "חסר לב" ו"נער" (משלי א 4, ט 4), ומאופיין בקלות

דעת ובנטייה לטעות. בניגוד לערום' היודע לכלכל צעדיו בתבונה, בפת' מושלות השוכבות והמרדנות, ואלה הן שמביאות עליו פורענות: "כִּי מְשׁוּבַת פְּתִים תִּהְיֶינָם" (משלי א 32); הפתי אינו דואג לתוצאות מעשיו: "עָרוֹם רָאָה רְעָה וְנִסְתָּר וּפְתִים עָבְרוּ וְנִעְנְשׂוּ" (שם כב 3). עם זאת הפתי, בניגוד לאוויל, מאופיין כמי שיש לו תקנה, שכן הוא מסוגל להפיק לקחים מהתנהגותם של אחרים ולרכוש פקחות: "בְּעֵנַשׁ לֵץ יִחַפֵּם פְּתִי" (שם כא 11); "לֵתֵת לַפְתָּאִים עֲרָמָה לְנַעַר דַּעַת וּמִזְמָה" (שם א 4).

ומה לכל זה ולאויב? זיהוי בין איוב לבין 'אוויל' ובין תלונותיו של איוב בפרק ג וכעסו של האוויל, נמצא כבר בדברי פרשני ימי הביניים. הראשון בהם רש"י, שבפירושו לפסוק זה כותב: "לאוויל כמוך יהרג כעסו, שאילו היית שותק שמא תשוב מידת הרחמים עליך". מגדיל לעשות הפרשן בן תקופתו של רש"י, רי"ק (ר' יוסף קרא), שמרחיב את דברי רש"י, ומזהה את האוויל עם הרשע: "כן דרך הרשעים לקרוא תיגר אחר מידת הדין". אליפז איננו מכנה את איוב באופן מפורש 'אוויל' או 'פותה', אך מדבריו עולה כי התנהגות דמויות אלו בספרות החוכמה, ובעיקר האימפולסיביות, המרדנות וקוצר הרוח, עולים בקנה אחד עם האופן שבו הוא תופס את דברי איוב (Habel 1985, עמ' 131). בהמשך מקבלת תפיסה זו של אליפז ביטוי במבעים כגון: "כִּי יֵאָלֶף עֲוֹנֶךָ פִּיךָ וְתִבְחַר לְשׁוֹן עֲרוּמִים. יִרְשִׁיעַךָ פִּיךָ וְלֹא אָנִי וּשְׁפָתֶיךָ יַעֲנוּ בִּךָ" (איוב טו 5–6); "מִה־יִקְרָךְ לִבְךָ וּמִה־יִרְזַמוּן עֵינֶיךָ. כִּי תִשָּׁב אֶל-אֵל רוּחֶךָ וְהִצֵּאתָ מִפִּיךָ מְלִין" (שם 12–13). עם זאת בחירתו של אליפז במונח פותה לצד המונח אוויל נועדה, לדעתי, לרכך קמעה את הפגיעה הצפויה באיוב, ולרמוז לו כי אף שמעד, אם ייטיב את דרכיו יש לו תקנה (וראו איוב ה 8, כב 21–30).

להבדיל מרש"י ומרי"ק מתקשים מרבית החוקרים מן העת האחרונה לקבל את הזיהוי בין איוב לאוויל, מאחר שלתפיסתם אישר אליפז את חפתו הכללית של איוב מלכתחילה (Pope 1965, עמ' 42; Whybray 1998, עמ' 45; Clines 1989, עמ' 138). עם זאת, לתפיסתם, מעמיד אליפז את המוות, גורלו האכזר של האוויל, כסכנה אל מול עיני איוב ומזהירו כי אם ימשיך לתת לחוסר סובלנותו להוביל אותו לכלל כעס חסר היגיון, סופו שיביא על עצמו אסון נוסף, כמוהו כאוויל. נראה כי בעוד שפרשנים אלו מדגישים את יסודות ההזרה והאיום שבפעולת הדיבור של אליפז, שנועדו בראש ובראשונה להניא את איוב ממעשיו, הרי שרש"י ורי"ק מבליטים לצד יסודות אלה את

הביקורת החריפה על מעשי איוב ואת ההצבעה על אשמתו, שקיבלה ביטוי בזיהויו עם האוויל האימפולסיבי והמרדן.¹²

כעת אפנה לברר כיצד מתפענח השרר של אליפז בדברי איוב והאם הוא מתייחס אליו בנאומו באומרו: "לו שְׁקוּל יִשְׁקַל פְּעָשִׁי; וְהִתִּי בְּמֵאזְנִים יִשְׂאוּ יָחַד. כִּי עֲתָה מִחֹל יָמַיִם יִכְבֵּד עַל-כֵּן דְּבָרֵי לְעוֹ" (איוב ו 2–3). במילותיו הפותחות בפרק ו נראה איוב כמי שלא שמע את אליפז, אך פרשנים רבים, ראשונים ואחרונים, הבחינו כי בחירת איוב במילה **כעס** מכוונת ונועדה להגיב על הפתגם החכמתי של אליפז על אודות האוויל שמת בכעסו. זיהוי הלשונות החוזרות מהווה רק צעד ראשון בדרך להבהרת היחס בין שני המבעים. השלב הבא יהיה ניתוח המטפורה לצד מערכת הרמזים, הארמזים והמשמעיים הנלווים שהיא נושאת עמה. המטפורה המושגית המונחת ביסוד המבע היא: הרגש (**כעש/כעס**) הוא משא כבד, הגורם ייסורים לנושא אותו. תחום המקור: משא כבד ותחום היעד: **הכעש**. פסוק זה קשה מבחינה תחבירית ונראה לי שיש לפרשו כך: לו יניחו את **כעשו** והוותו (אסונו) של איוב על כף אחת של המאזניים ועל הכף השנייה יניחו את כל חולות הימים יתברר כי **כעשו** והוותו כבדים יותר (כך רש"י, Clines 1989, עמ' 169–170 וגרינשטיין 2009, עמ' 235).¹³ בהשתמשו במטפורה המושגית: '**הכעש** הוא משא **כבד**' מציג איוב תפיסה חלופית למושג **הכעס** של אליפז. בעוד שהמטפורה המושגית: '**הכעס** הוא אויב' שמצויה בבסיס דברי אליפז מדגישה את היבט השליטה של **הכעס**, ורומזת במקרה של איוב לחוסר שליטה, הרי שהמטאפורה: **הכעס** הוא משא כבד מבליטה את הקושי הרב שחווה המתנסה ברגש החריף, ומטרתה להצדיק את מילותיו הקשות של איוב. בניגוד לאליפז הסבור כי ניתן וצריך לשלוט ברגשות, תופס איוב את רגשותיו כמשהו שקשה להתמודד עמו.¹⁴

מבחינה רטורית, העמדתו של **הכעס** בתקבולת עם 'הווה' כתחליף ל'קנאה', המופיעה בפתגמו של אליפז, מוסיפה רכיב סמנטי של 'צער' ושל 'עוגמת הנפש' למושג ה'**כעס**', ומסכה את מוקד העניין **מכעסו** של האוויל לסבלו של הצדיק. באופן זה מרמז איוב כי אליפז גילה אטימות כלפיו בשכחו את מקור **כעסו**. מטפורה מושגית נפוצה זו זוכה לעיבוד פיוטי בדברי איוב: (1) משא הרגש הכבד שמונח על גבו של נושא הרגש במטפורה הבסיסית, מועבר בעיבוד הפיוטי מגופו של נושא הרגש, איוב, אל מאזניים קוסמיות ענקיות. מקורו של השימוש בשקילה במאזניים, בשדה הסמנטי של העסקאות המסחריות של קונים ומוכרים. כאשר הקונה אינו סומך על הערכתו של המוכר,

המאזניים משמשים כאמצעי ליצירת אמינות. באמצעות הדימוי של המאזניים רומז איוב לאליפז כי לא העריך נכונה את משקל אסונו וייסוריו (Newsom 1996, עמ' 387). (2) על אחת מכפות המאזניים מונחים כל חולות הימים. הכמות העצומה של גרגרי החול, שאין לספרם ממופה בתחום היעד למידת הכאב העצומה ממנה סובל איוב, עצומה עד כדי כך שאין לאמדה! ¹⁵ הפסוק מסתיים בפסוקית סיבה: "על כן דברי לעו". ¹⁶ אפשר שמשתמע מכך שתמונת המשא הכבד שמכביד על איוב נמשכת גם כאן ואף זוכה לפיתוח. גופו של איוב מדומה כעת למיכל שנושא בתוכו מילים וכאשר המשא הכבד מעיק עליו, הוא נאלץ לדחוק אותן החוצה. בניגוד לתפיסת אליפז כי איוב יכול היה לשלוט במילותיו הקשות, סבור איוב כי ישנם מצבים שבהם הכעס כה כבד ומעיק עד שנכפה על האדם לשחררו בצורת מילים קשות.

ד. "הכעס הוא איוב" (איוב ה 2) כנגד "האל הוא איוב" (איוב ו 4)

באיוב ו 4 נאמר: "כִּי חֲצִי שְׂדֵי עֲמֻדֵי אֲשֶׁר חָמַתָּם שְׂתֵּה רוּחֵי בְּעוֹתֵי אֱלֹהִים יַעֲרֹכְנֵי". המטפורות המושגיות שמתממשות באמירה זו הן: (1) אירועים/תופעות הם פעולות; (2) הגורם לאירועים מואנש. אירועים בעלי משמעות בחיינו אינם מובנים בד"כ כמשהו שפשוט קורה, אלא כמשהו שנגרם, כתוצאה של פעולה כלשהי (Lakoff and Turner 1989, עמ' 74–76). בני אדם נוטים למצוא קשר סיבתי בין ההתרחשות לתכונה. ההתרחשות מיוחסת בדרך כלל לתכונה של דבר מה שהיה מעורב בה, והמטפורה 'אירועים הם פעולות' מאנישה את נושא התכונה כגורם האחראי להתרחשות. כך למשל, כשאנו אומרים 'הזמן גזל את נעורינו', אנו מייחסים את אירוע ההתבגרות שלנו לזמן שחלף, ומאנישים אותו כגורם שמשחק תפקיד סיבתי בהתרחשות (שם). ביצירה המקראית המעוגנת בעולם האמוני-דתי, שבו האלוהות נתפסת כגורם הבלעדי האחראי לכל האירועים בחיי העם והיחידים, תתפרש המטפורה המושגית הזו כ'אירועים הם פעולות שהאל מבצע'. אדם מאמין אינו רואה בכך מטפורה. כאשר הוא חווה אסון הוא מאמין כי האל גרם לכך ישירות. כאשר איוב מתלונן: "חֲצִי שְׂדֵי עֲמֻדֵי" הוא מטיל על האל את האחריות למצבו הקשה. מבחינה זו תפיסתו זהה לגמרי להשקפת אליפז, אלא שבמטפורה שבה משתמש איוב חסרה חוליה אחת, שעוברת כחוט השני בנאומו אליפז, החוליה האנושית: "כִּפְאֶשֶׁר רָאִיתִי חַרְשֵׁי אֲנִן וְזָרְעֵי עֲמָל יִקְצְרֶהוּ. מִנְשֵׁמַת אֱלֹהִים יֵאבְדוּ וּמְרוּחַ אֶפֶס יִכְלוּ" (איוב ד 8–9); "כִּי לְאֹיִל יִהְרַג כְּעֵשׂ וּפְתָה תְּמִית קִנְאָה"

(איוב ה 2); "כי לא יצא מעפר און ומאדמה לא יצמח עמל. כי אך ם לעמל יולד וקני רשף יגביהו עוף" (איוב ה 6–7). על פי תפיסת אליפז האל הוא אכן הגורם לכל האירועים בחיי האדם, אך האל אינו אלא חוליית התוצאה בשרשרת הסיבתיות המוסרית, ובשרשרת זו האחריות הגדולה ביותר מוטלת על כתפי האדם, המהווה את חוליית הסיבה. במטפורה המושגית אירועים הם פעולות וסיבות הם גורמים פעילים. על סמך חווייתו האישית מחליט איוב לנתק קשר סיבתי זה ולראשונה הוא עושה זאת בפסוק הנדון. הוא גם מתעמת עם התמונה המטפורית של אליפז, שלפיה **הכעס** הוא אויב, "כי לאויל יהרג כעש", והפתרון לבעיות הוא השליטה על **הכעס**. איוב מציע מטפורה חלופית לפיה האויב שלו רב עוצמה ויותר אכזר **מהכעס**, האויב שלו הוא בלתי מנוצח; האויב שלו הוא האל: "כי חצי שדי, עמדי אָשֶׁר חֲמַתָּם שְׁתָּה רוּחִי [...]". מטפורה זו עוברת מספר הרחבות פיוטיות בדברי איוב.

מטפורת חיצי האויב

הפרשנים חלוקים באשר לתחום המקור המתמשש בביטוי "חיצי שדי עמדי": האם מדובר בתחום הצייד או בלחימה. החיצים, מלבד היותם כלי ציד יעיל, נתפסו בתרבות המקראית ובתרבות המזרח הקדום ככלי נשק מלחמתי יעיל וכאמצעי להרג הן של בני אדם הן של האלים. אחת הדרכים המרכזיות במקרא לתיאור התערבותו של האל בעולם היא דימויו לקשת היורה בחיצים, לעתים כחלק מהופעתו כאל לוחם ולעתים כחלק מדימויו לצייד המשחר לטרפו (דברים לב 42; יחזקאל ה 16; תהלים לח 3–4, עז 17; איוב טז 13, לח 39). בספר איוב מופיעים האל הצייד והאל הלוחם כשני דימויי מפתח, ושני הדימויים כאחד יכולים לסייע בניסיון להבין את סבלו של איוב. שני דימויים מרכזיים אלו משתלבים לעתים זה בזה ומותכים למהות אחת עד כי קשה להבדיל ביניהם: "שְׁלוֹ הַיְיִתִי וַיִּפְרֹרְנִי וַאֲחֻז בְּעַרְפִי וַיִּפְּצֵנִי וַיִּקְמֵנִי לוֹ לְמַטְרָה. יִסְבוּ עָלַי רִבְוֵי פִלְחַל פְּלִיּוֹתַי וְלֹא יִחַמְלוּ יִשְׁפְּפוּ לְאַרְץ מְרֹרְתִי" (איוב טז 12–13). בפסוק הנדון נראה לי סביר כי התמונה השלטת היא תמונת האל הלוחם. זאת משום שמלבד תמונת החיצים מופיע בצלע השלישית של הפסוק פועל נוסף מן השדה הסמנטי של הלחימה, הפועל "יערכוני". פועל זה, שהוראתו הבסיסית סידור, התפתח להוראת 'סידור בסדר קרבי', וממנו נגזר גם השם 'מערכה': "וַיַּעְרֹף יִשְׂרָאֵל וּפְלִשְׁתִּים מְעַרְכָּה לְקִרְאֵת מְעַרְכָּה" (שמואל א יז 21, וראו ירמיהו 23). בזעקתו "בעוֹתִי אֱלוֹהִי יַעֲרֹכֵנִי" מדמה איוב את ביעותו

האל לצבא עוין שנערך כנגדו. דימוי האל היורה בחיצים הולם את מצבו של איוב בשל תכונותיו של החץ במקרא: החץ מאופיין כמכה מרחוק (בראשית כא 16) – האל מפליא את מכותיו מרחוק; החץ מכה בפתאומיות – מעופו של החץ שקט ומשום כך הפגיעה מפתיעה (תהלים סד 8), וכך נפלו האסונות על איוב, בפתאומיות, מבלי שציפה להם; החיצים נורים ממקום מחבוא – היורה יכול להסתתר מבלי שהקורבן יראה אותו (ירמיה ט 8), ואיוב אכן חש כי האל מסתתר מפניו (איוב ג 23; יג 24; כג 3); החיצים אף משוחים ברעל, המחלחל לגופו של החולה כעולה מן הביטוי: "אֲשֶׁר חִמְתָּם שְׁתָּה רוּחִי". מהי ה'חמה' שאותה שותה רוחו של איוב?¹⁷ ומה משמעות המילה 'רוח' בהקשר הנתון? דברים אלה יובהרו להלן.

המילה 'חמה' משמשת במקרא בשתי משמעויות עיקריות: (1) בהוראת 'כעס גדול', 'זעם' ככתוב: "בְּאֵף וּבְחִמָּה וּבְקֶזֶף גָּדוֹל" (דברים, כט 27) וכן: "בְּקִנְיָתִי וּבְחִמָּתִי דִּבַּרְתִּי" (יחזקאל לו 6), ומבחינה זו משאיר אותנו איוב בשדה הסמנטי של 'כעס', שעלה כבר בדברי אליפז; (2) בהוראת 'רעל' ככתוב: "כֹּה-אָמַר אֲדֹנָיִךְ ה' וְאֵלֶיךָ יָרִיב עִמּוֹ הִנֵּה לְקַחְתִּי מִיָּדְךָ אֶת פֹּסֵה הַתְּרַעְלָה אֲתָ קִבְעַת כּוֹס חִמָּתִי לֹא-תוֹסִיפִי לְשִׁתּוֹתָה עוֹד" (ישעיה נא 22),¹⁸ ובעיקר בהוראה של רעל נחשים: "חִמַּת זִחְלֵי עֶפֶר" (דברים לב 24).¹⁹ בישעיה נא 21 מדומים ייסוריהם של בני ירושלים אחרי החורבן לייסוריו של השותה כוס תרעלה. בני ירושלים מתוארים כשהם שכובים על הקרקע מעולפים לאחר שגופם התמלא בחמת הגאל, כמו תאו שנלכד ברשת ציידים ואינו יכול לנוע. תמונה זו של חוסר חיות, של שיתוק וחוסר אונים בעקבות שתיית רעל, עולה גם מדברי איוב. ביחס ל'רוח', הרי שברבות מהיקריותיה במקרא מורה מילה זו על הנשימה, המציינת את עקרון החיים: "כֹּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים בְּאֶפְיוֹ מִפֶּלֶא אֲשֶׁר בְּחִרְבָּה מֵתוֹ" (בראשית ז 22), והיעדרה מציין אי-קיום: "נִבְעַר פֶּלֶא אֲדָם מִדַּעַת הַבַּיִשׁ פֶּלֶא-צוֹרֶף מִפֶּסֶל כִּי שֶׁקֶר נִסְפּוּ וְלֹא-רוּחַ בָּם" (ירמיה י 14). ואכן האמונה כי האל נלחם בו, מובילה את איוב לתחושה כבדה של חוסר חיות, של חוסר חיוניות, שתקבל ביטוי בהמשך בבקשה מהאל שישים קץ לחייו: "מִי יִתֵּן תְּבוֹא שְׂאֵלְתִי וְתִקְוֹתַי יִתֵּן אֱלֹהִים. וְיֵאֵל אֱלֹהִים וְיִדְכָּאֲנִי יִתֵּן יְדוֹ וְיִבְצָעֵנִי" (איוב ו 9–8).²⁰

ה. האל כמטיף מוסר (איוב ה 17) מול האל כאויב אכזר (איוב ו 4)

בהציגו את האל כאויב היורה חיצים מורעלים בבשרו, יוצא איוב כנגד תפיסה נוספת של אליפז, לפיה הייסורים שמביא האל על האדם הם מעלה גדולה ועל האדם לשמוח בהם: "הִנֵּה אֲשֶׁרִי אֲנוֹשׁ יִכְתְּנוּ אֵלֹהִים וּמוֹסֵר שְׂדֵי אֶל-תִּמְאָס" (איוב ה 17). אמירה זו של אליפז מבטאת גישה חכמתית, המופיעה בוואריאציות סגנוניות שונות בספר משלי ובמזמורי תהלים: "מוֹסֵר ה' בְּנֵי אֵל תִּמְאָס וְאֵל תִּקַּץ בְּתוֹכְתָּהּ: כִּי אֶת אֲשֶׁר יֶאֱהָב ה' יוֹכִיחַ וּכְאֵב אֶת בֶּן יִרְצֶה" (משלי ג 11–12 וראו גם תהלים קיח 18). על ההבחנות השחוקות, הנשענות על המסורת החכמתית הדידקטית, שבהן משתמש אליפז, מגיב איוב בלשון ציורית מעולם הרגש והדמיון. אליפז טועה שוב בהערכת משקל כאבו של איוב. תמונת הרעל המתפשט בגוף מעידה על ייסורים כבדים מאד, שהדרישה לקבל אותם בברכה אינה ריאלית, שהרי לא היינו מצפים מאדם לברך על הרעל המתפשט בגופו. נוסף לכך דוחה איוב גם את תפיסת אליפז כי התפקיד שהאל ממלא ביחס לאדם הסובל הוא תפקיד של מוכיח. אליבא דאליפז, הייסורים הם סימן לאהבת האל את האדם, ומהווים צעד משמעותי בדרך לתיקון דרכו, אך בהציגו את האל כאויב אכזר, משמיט איוב את הקרקע המוסרית מתחת לטיעון של אליפז. מדברי איוב הייסורים אינם עולים כאמצעי לימוד אלא כמטרה, המייסר איננו מוכיח אלא אויב, ומטרתו של האויב, כשהוא משתמש בשיטות לוחמה אכזריות כמו יריית חיצים מורעלים בגוף, איננה חינוכית ובוודאי איננה תחנה ארעית בדרך אל ההחלמה! (והשוו לדברי אליפז: "כִּי הוּא יִכְאֵב וְיִחַבֵּשׁ" [איוב ה 18]). ניסונו האישי של איוב מאפשר לו לחשוף את הצד האכזרי במעשיו של האל ולצאת כנגד עמדותיו הדוגמטיות של אליפז.

ו. הרעות כמקור מים (איוב ו 15–21)

כנגד האל הוא מקור מים (איוב ח 11–13)

אחד מתפקידיה העיקריים של המטפורה הוא לגשר בין מושגים מופשטים והתנסויות מוחשיות. בכל הקשור לעולמו הפנימי של האדם ישנן התנסויות סובייקטיביות מורכבות שקשה להביע ללא עזרתה של המטפורה. מאיר וייס (תשמ"ז, עמ' 129) מנסח זאת כך: "במטפורה בורא המשורר ממילים את מציאות עולמו הפנימי". בניסונו לשתף את רעיו בתחושת האכזבה והנבגדות שהציפה אותו לנוכח יחסם כלפיו, מדמה אותם איוב לנחל במדבר, המושך מים בעיקר בימות הגשמים. המטפורה מתפרסת על פני שבעה פסוקים (איוב ו 15–

21), שבבסיסם עומדת המטפורה המושגית: 'חברות היא מקור מים'. תחום המקור הוא מקור מים ותחום היעד הוא חברות. מטפורה מושגית זו זוכה להרחבה פיוטית, שבה מדמה איוב את אכזבתו מהתנהגות רעיו לתחושה של אנשי שיירות מדבר מיואשים, שהסתמכו לשווא על מימי הנחלים. כך נראים המיפויים מתחום המקור, מים חיים, לתחום היעד רעות: המים כנחל, כאפיק נחלים (שם ו 15), כמוהם כך עים שהיו כאחים; 'שיירות המדבר' "ארחות תמא" ו"הליכת שבא" (שם) הם איוב; המים הם מקור חיים, ואף החברות כמוה כמקור חיות; תנועת המים דומה להתנהגות הרעים, זרימת הנחלים בחורף – "עלימו יתעלם שלג" (שם 16) – היא משל לנאמנות הרעים, והתייבשות המים בקיץ – "בצעת יזרבו נצמתו [...]" (שם 17) ממחישה את הבגידה – "אחי כגדו" (שם 15), "פי עתה היתם לא" (שם 21); ימי הקיץ החמים הם משל לזמנים הקשים, וימי החורף הגשומים הם הזמנים הטובים; הציפייה לשתיית מימי הנחלים – "קו למו" – כמוה כציפייה לסיוע בעת קשה; מראה השלג מרחוק, העולה מן הקריאה "הביטו ארחות תמא [...]" הוא משל לביטחון בחברות בימים הטובים; והאכזבה מהתאדות המים – "בשו כי בטח באו עדיה ויחפרו" – מבטאת את האכזבה מבגידת הרעים ואת תחושת ההשפלה בשל אובדן המעמד והכבוד – "בשו", "ויחפרו".

לייקוף וג'ונסון (Lakoff and Johnson 1980) עמדו על חשיבות הידע העשיר שיש לנו על אודות מנהגו של תחום המקור ועל יכולתו לספק היסקים, המעשירים את המשמעויות הפוטנציאליות של המטפורה. כך למשל ידוע כי המים הם הצורך הבסיסי ביותר של החי והצומח ובלעדיהם אין חיים. באנלוגיה לכך ניתן להצביע על מקומה הבסיסי והמרכזי של החברות בתפיסתו של איוב. אחד מתפקידיהם העיקריים של המים על פי האמונה המקראית הוא טיהור האדם מטומאות וריפוי ממחלות, ודוגמא לכך ניתן לראות בריפוי של נעמן ממחלת הצרעת לאחר שטבל במצוות אלישע שבע פעמים במי הירדן (מלכים ב ה). ידע זה על אודות המים, תחום המקור, מועבר לתחום היעד שהוא החברות, וכך הוא צובע את ציפיותיו ואת אכזבתו של איוב מרעיו בגוון נוסף. נראה כי לפי תפיסתו של איוב, לידידות אמת יש כוח מרפא ובהתאם לתפיסה זו קיווה איוב כי תמיכתם ועידודם של רעיו ירפאו את תחלואי נפשו ויקלו את מכאוביו.

תחושות הנבגדות והאכזבה שמתאר איוב לנוכח התנהגות רעיו, אופייניות למזמורי תפילה רבים בספר תהלים, שבהם מתאר המשורר את נידויו מן החברה בידי מקורביו ורעיו כחלק ממצבו האישי העגום. במזמורים אלו משמש תיאור חוסר נאמנותם של הרעים כהנגדה להצהרת המשורר בדבר אמונו ובטחונו בעזרתו של האל בעתיד. כך למשל, בפרק לא בספר תהלים כשהוא שוטח את צרותיו בפני האל מתאר המשורר את נידויו מחברתם של שכניו ומיודעיו ואת בדידותו הנוראה: "[...] וְלִשְׁכְּנֵי מֵאָד וּפְחַד [...] לְמִידְעֵי נִשְׁפָּחָתִי כְּמַת מְלֹב [...]]" (תהלים לא 12–13) ומיד לאחר מכן הוא מביע את בטחונו באל וביכולתו לחלצו מצרותיו: "וְאֲנִי עֲלֶיךָ בְּטַחְתִּי ה' אָמַרְתִּי אֱלֹהֵי אֲתָהּ: בְּיָדְךָ עֲתִתִּי הִצִּילֵנִי מִיַּד אוֹיְבֵי וּמִרְדְּפָי" (שם 16–15 וראו גם שם לח 12 ו-16, מא 12–10, נה 13–18 ועוד).²¹ והנה בפרק ו בספר איוב, מיד לאחר תיאור בגידת הרעים, מוחלף הרכיב של הפנייה הישירה לאל בבקשה לסיוע מידיו בפנייה ישירה לרעים, שבה מתואר האל כצר וכעריץ שהדובר מבקש להינצל מפניו: "וּמִלְטוֹנֵי מִיַּד צָר וּמִיַּד עֲרִיצִים תִּפְדּוּנִי" (שם 23). האל, אליבא דאיוב, אינו יכול להושיעו מצרותיו, מפני שהוא המקור לכולן!

תשובת בלדד לאיוב

עתה נברר אם ישנה התייחסות לדבריו אלה של איוב בנאומו רעיו. במסגרת תיאור גורל הרשע וגורל הצדיק שואל בלדד שני פתגמים מטפוריים מדברי הדורות הראשונים: "הִיגָאָה גִּמְאָה בְּלֹא בְצָה וְשָׁגָה אָחוּ בְּלֵי מַיִם. עֲדָנָו כְּאָבוֹ לֹא יִקְטֹף וְלִפְנֵי כָל תְּצִיר יִיבֹשׁ. בֶּן אֲרָחוֹת כָּל שִׁכְחֵי אֵל וְתִקְוֹת חֲנַף תֹּאבֵד." (איוב ח 11–13). המטפורה המושגית העומדת בבסיס הפתגמים היא: האל ודבריו הם מקור מים. תחום המקור למטפורה הוא המים ותחום היעד הוא האל. מטפורה מושגית זו עומדת בבסיס מבעים נוספים במקרא המבליטים את חשיבות זיקת האדם לאלוהיו: "כִּפְאֵיל תִּעְרַג עַל אֲפִיקֵי מַיִם כֵּן נַפְשִׁי תִעְרַג אֲלֶיךָ אֱלֹהִים" (תהלים מב 2); "כִּי-שָׁפְתִים רְעוֹת עֲשָׂה עִמִּי. אֲתִי עֲזְבוּ מְקוֹר מַיִם חַיִּים לְחֻצַּב לֶהֱם בְּאֵרוֹת נִשְׁפָּרִים אֲשֶׁר לֹא יִכְלוּ הַמַּיִם" (ירמיה ב 13 וראו גם תהלים א; ישעיה נה 1). עם זאת יש לתת את הדעת על כך שהמיפוי המטפורי מתחום המקור לתחום היעד בכל אחת מן המטפורות הנ"ל הוא חלקי. כל דובר יכול לגייס לצרכיו את המרכיבים ההולמים ביותר לסיטואציה הנדונה ולפיכך חשוב לבחון כל מבע בהקשרו הספרותי והנסיבתי.

בפתגמיו המטפוריים של בלדד מדומה גורל הרשעים, האובדים בשיא הצלחתם, לגורלם של צמחים כמו הגומא והאחו, שגדלים באדמה שופעת מים, ולפתע נמנעת מהם אספקת המים והם מתייבשים בטרם עת. בלדד מגייס פתגם זה לצורך דיון במפלה הפתאומית הצפויה לאדם הזונח את אלוהיו. בהתרחקות מן האל שולל מעצמו האדם את מקור החיים, בדיוק כשם שהגומא או האחו אינם יכולים לצמוח כאשר נשללים מהם מי-מחייתם.

בהיעדר תגובות ישירות יכול הפרשן לחשוף רבדים עמוקים של הדו-שיח בעזרת חקירתן של מטפורות העומק העומדות בבסיסן של המטפורות הלשוניות המצויות על פני השטח בטקסט ולאור הנחה זו ברצוני להציע כי שימוש של בלדד במטפורה המושגית: האל הוא מקור מים יכול להתפרש כתגובה, גם אם סמויה, למטפורה שבדברי איוב: חברות היא מקור מים. אפשר שעל פי תפיסתו של בלדד, איוב לא פנה למקור המים הנכון להרוות את צימאונו ומשום כך התבדו ציפיותיו. מקור תעצומות הנפש של המאמין בזמנים קשים טמון בפנייתו לאל כי יורנו את הדרך. טעותו של איוב, אליבא דבלדד, אינה בעצם הציפייה לסיועם של רעיו, אלא בייחסו להם תפקיד המיועד על פי התפיסה האמונית אך ורק לאל.²² נוסף לכך, יש בדברי בלדד משום אזהרה לאיוב כי חייו בסכנה אם ימשיך להשליך יתו על תמיכת הרעים וישלול מעצמו את הקשר עם אלוהיו, כי בדומה לגומא ולאחו הוא עלול למות בטרם עת.

ז. חתימה

מאמר זה ממשיך קו שנקט בחיבורים בעת האחרונה, החוקרים את היבטי הדו-שיח שבספר איוב. בחנתי בו מטפורות מרכזיות אחדות מתוך עולם הרעיונות העשיר של היצירה בניסיון לעמוד על תפקידה המשמעותי של המטפורה בהשתלשלות הארגומנטציה בדו-שיח בין איוב ורעיו. מטפורות מושגיות מגלות חוטים רעיוניים סמויים שעשויים לקשר בין דברי איוב ודברי הרעים ולחשוף יחסי גומלין בין הנאומים, שאינם נגלים על פני השטח.

הערות

* אני מקדישה את מאמרי להורי האהובים.

** אני מודה מאד לפרופ' אד גרינשטיין, פרופ' תמר סוכרן ופרופ' פרנק פולק על שקראו טיוטה של מאמר זה והעירו את הערותיהם.

- 1 להוציא מחזור הנאומים השלישי: ממנו נעדר נאומו של צופר, ובו נאומו של בלדד כולל שישה פסוקים בלבד.
- 2 ראו למשל: מחקרו של פאוור (Power 1961) הדן בעבודת הדוקטורט שלו בשלושה סוגי אירוניה בספר איוב, ומצביע על המילים המשמשות את המשתתפים לתגובה אירונית איש על דברי רעהו; מחקרו של גורדיס (Gordis 1965) המראה כי כשאויב ורעיו מצטטים זה את דברי זה הם מסלפים במשהו את הציטוטים; מחקרו של ג'ון הולברט (Holbert 1975), שמתייחס לשימושים דיאלוגיים באירוניה מילולית בנאומים של איוב ושל הרעים; מחקרו של קורס (Course 1994), העומד על הזיקות הלשוניות בין ההקדמות לנאומים לבין הנאומים הקודמים להם; מחקרו של וים באוקן (Beuken 1994), המבקש לארוג חוטים סמנטיים בין תלונת איוב בפרק ג, המענה הראשון של אליפז בפרקים ד-ה והמענה הראשון של איוב בפרקים ו-ז; ומחקרה של גולדנברג (1997) על אודות הקהרנטיות בין מענות הרעים לבין מעניו של איוב במחזור הוויכוחים הראשון. מן העת האחרונה נציין את מחקרו של פיון (Pyeon 2003), הבוחן את טיב הקשר בין נאומי איוב לנאומי הרעים בשתי רמות של אינטר-טקסטואליות. ברמה הראשונה בוחן פיון את התקשורת הסינכרונית בין נאומי איוב ונאומי הרעים ומדגים את יחסי הגומלין ביניהם בעזרת שורשים, מילים, מושגים ותמות משותפים. ברמה השנייה, הדיאכרונית, בוחן פיון מגוון טקסטים מקראיים מחוץ לספר איוב, המשמשים את הנאומים בנסותם להגיב זה לדברי זה.
- 3 המטאפורות המושגיות ממפות בד"כ תחום יעד מופשט מתחום מקור, שהוא יותר מוחשי ופיסי. זאת משום שעל פי רוב ההתנסויות שלנו בעולם הפיסי משרותות אותנו כבסיס לוגי וטבעי להבנת תחומים יותר מופשטים. תופעה זו מכונה: 'עקרון החד כיווניות של המטפורה' (Kövecses, עמ' 24-25).
- 4 דרכים נוספות להתמודד עם מטפורות יצירתיות שאינן הרחבה של דפוסים מטפוריים בשיח מספקות לנו 'תיאוריית העירובים המושגיים' של פוקוניה וטרנר (2000, Fauconnier and Turner) ותיאוריית 'פיוס הרחוקים' של סוברן (1999, 1997, Sovran 1993, סוברן 2006). על פי 'תיאוריית העירובים' של פוקוניה וטרנר בכל מטפורה משתתפים לפחות ארבעה מרחבים: שני מרחבי קלט המועמדים לעירוב, המרחב המופשט שאותו הם חולקים, המכונה המרחב הגנרי, והמרחב המעורב, שהוא חידושם העיקרי של פוקוניה וטרנר. המרחב המעורב עשוי להכיל יסודות חדשים, המשלבים היבטים מסוימים משני מרחבי הקלט, וכך הוא מאפשר לקורא להבחין בנימות דקות ועדינות במשחק המטפורי של המשורר. סוברן (1993) (Sovran) מנצלת את המבניות המתגלה בשדה הסמנטי כדי לפענח מטפורות חדשניות ויצירתיות, שבהן מתקיים נתק סמנטי בין הוהיקל לטנור. היא מציעה תהליך 'פיוס' בין הוהיקל לטנור הנשען על 'עקרון העלייה ברמת ההפשטה, מפרקת את איברי המטפורה לרכיבים סמנטיים, ומשווה לאיברי השדה הקרובים כדי להגיע אל הרכיב המופשט המשותף לשניהם. כך מתגלה גם המרחב הגנרי שמציעים טרנר ופוקוניה.
- 5 תופעת המטפורה העסיקה גם את חכמי ימי הביניים במסגרת העיסוק התיאולוגי בסוגיית האנתרופומורפיזם במקרא. כדי להתמודד עם ביטויים, המייחסים לאל מאפיינים אנושיים או חומריים, התייחסו אליהם כאל דימויים של מושגים מופשטים. לעיסוק נרחב בגישות השונות לתופעת המטפורה בימי הביניים ראו מ' כהן (2003) (Cohen).
- 6 ישנם גם מחקרים המנסים לנסח תיאוריה חדשה להתמודדות עם תופעת המטפורה במקרא, אך הם מעטים. מקי (1990) (Macky), במונוגרפיה הרחבה שלו על "המרקזיות של המטפורה בחשיבה המקראית", מדגיש את תפקידה המרכזי של המטפורה ככלי להבנת עולם המושגים

מטפורות מושגיות כאמצעי שיח בספר איוב

של הטקסט המקראי, ומבליט את יכולתה היצירתית של המטפורה להעניק לנו דרך חדשה להתבונן בעולם. מקי מתבסס על תיאורית פעולות הדיבור של סירל (1969, Searle 1979) וסבור כי כדי להבין מבע מטפורי על הקורא לשחזר את הכוונה התקשורתית שלו. לאחרונה נתפרסם מחקר של ארון (Aaron 2001) שכותרתו "העמימיות במקרא – מטפורה סמנטיקה ודימויים של האל". שאלת המחקר עליה הוא מנסה להשיב היא: כיצד ניתן להבחין בין לשון מטפורית ללשון מילולית בשיח הדתי. ארון מציע מודל הדרגתי של משמעות שמבטל את ההבחנה הבינארית בין מטפורי ל'לא מטפורי' וממקם את המטפורה ברצף של משמעות.

7 המונחים 'והיקל' ו'טנור' הם מבית מדרשו של מבקר הספרות הידוע א' א' ריצ'ארדס (Richards 1936). בניגוד לגישות המסורתיות של המטפורה, שתפסו אותה כתופעה ייחודית לשפה, כסטייה מן השפה הרגילה, סבר ריצ'ארדס שמטפורות הן מרכיב חיוני של הלשון והמחשבה, הנמצא בכל מקום ומחלחל לכל שיח. לתפיסתו, מטפורה אינה מבוססת על החלפת מילה אחת באחרת, אלא על אינטראקציה ביניהן. ריצ'ארדס הבחין בארבעה מרכיבים הנוטלים חלק בהליך המטפורי: ה'טנור' (tenor) נושא המטפורה; ה'והיקל' (vehicle) המוביל הציורי; ה'בסיס' הוא היסוד האנלוגי המקשר בין הוהיקל לטנור; והמשמע הכולל, שנוגד מיחסי גומלין מורכבים בין הטנור לוהיקל, המאירים זה את זה ומתמזגים לישות סמנטית אחת. השקפתו של ריצ'ארדס על אודות המטפורה כיחסי גומלין בין שני רעיונות נבדלים פותחה בידי הפילוסוף מקס בלק לכדי 'תיאורית האינטראקציה' (Black 1962).

8 עוד ראויים לציון מאיר וייס (תשמ"ז; תשמ"ח) המתמקד בהיבט הפרשני של ניתוח המטפורה ומיישם את גישתו, גישת הפרשנות הכוללית, על טקסטים פיוטיים אחדים במקרא; פולק (1982) המפרש את מזמור כ"ג בתהילים על פי שיטת הפרשנות הכוללית ומצביע על רובדי המשמעות הגלומים ביצירה; אלטר בספרו על אומנות השירה במקרא (1985) מקדיש פרק לנושא המטפורה, ומנתח מטפורות משיר השירים, שהמאפיין אותן הוא היטשטשות הגבולות בין הוהיקל לטנור; מקי (1990) במונוגרפיה הרחבה שלו על "המרכזיות של המטפורה בחשיבה המקראית" מדגיש את תפקידה המרכזי של המטפורה ככלי להבנת עולם המושגים של הטקסט המקראי, ואת יכולתה היצירתית להעניק לנו דרך חדשה להתבונן בעולם; ומן העת האחרונה מחקרן של ארון (2001) הנזכר לעיל בהערה 6.

9 אציג כאן רק דוגמאות בודדות של שיטת העבודה, שאותה אני מיישמת בעבודת הדוקטורט שלי. הדוקטורט יכלול דוגמאות רבות, שיקיפו את כל הספר.

10 הנחת היסוד שלי בחקר הדו-שיח בין איוב ורעיו היא כי הם פועלים על פי 'עקרון שיתוף הפעולה'. 'עקרון שיתוף הפעולה' הוא שמה של תיאוריה מתחום הפרגמטיקה, שפיתח הפילוסוף פול גרייס (Grice 1975). על פי עקרון זה בכל אקט תקשורתי שאיפה הלא מודעת של כל צד היא לשתף פעולה ולתרום משמעותית לשיחה שמהלכה הגיוני. כאשר הנמען מזהה אי רלוונטיות בדבריו של הפונה אליו על פי עקרון שיתוף הפעולה עליו לפרש אותה כפעולת דיבור עקיפה ולהניח כי הדובר התכוון להעביר מסר שונה יותר עמוק ומשמעותי ממה שהביע במפורש באמצעות השתמעות שיחתית (אימפליקטורה) וכי עליו כנמען לשחזר משמעות זו באמצעות היסקים. כאשר לחקר הלשון הכתובה, סבורני כי יש לקבל את הטענה של מלמקאיי (Malmaekjaer 1998) שלפיה אפשר ליישם את עקרון שיתוף הפעולה של גרייס גם על טקסטים כתובים, שכן גם הסופר הוא מעין מוען המעוניין שהקורא, הנמען, יבין את כוונותיו.

11 רוב הפסוקים בספר משלי המדברים בשבחו של האיפוק ובגנותו של הכעס, מתייחסים לביטוי המטונימי בלשון: "ופי כסיל מחתת לו" (משלי יח 7); "בפשע שפתים מוקש רע" (שם

- יב 3) : "נצר פיו שמר נפשו פשק שפתיו מחתה לו" (שם יג 3) וכו'. על פי מבעים מטפוריים אלה האויב המסוכן לאדם אינו רגש הכעס אלא המחשבתו של זה במילים נרגזות. בדיקת היקריותיהן של המילים 'כעש' ו-'קנאה' במקרא מגלה כי אכן במקרים רבים מתוארת ההתנהגות המילולית הנובעת מן הרגש בסמוך לאזכורו: "אל-תתן אַתְּ-אֶמְתָּךְ לְפָנַי בַּת-בְּלָעַל כִּי מֵרֵב שִׁיחִי וְכַעֲסִי דְפָרְתִי עַד-הַנְּהָה" (שמואל א א 16); "וְכָלָה אִפְּי וְהִנְחֹתִי חֲמָתִי בָּם וְהִנְחֹתִי; וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' דִּבְרָתִי בְּקִנְאָתִי בְּכֹלֹתֵי חֲמָתִי בָּם" (יחזקאל ה 13).
- 12 מחלוקת זו משקפת שתי גישות מרכזיות באשר לרמה התקשורתית-אסטרטגית שנוקט אליפו בנאומו בפרקים ד-ה. על פי גישה אחת, בנאומו הראשון מסריו של אליפו לאיוב גלויים והוא מגלה אהדה כלפי מצבו של איוב ואופטימיות ביחס לעתידו ומנחם אותו (כך סבור למשל Clines 1989). על פי גישה אחרת מתאפיין נאומו הראשון של אליפו בדו משמעות ומתנהל כל העת בשתי רמות של תקשורת: גלויה וסמויה (Fullerton 1930, הופמן תשמ"מ, הני"ל 1995 עמ' 133-143, 147-151). אליפו משדר כביכול מסר אוהד ואופטימי, אולם באותה עת מתכוון גם לבקר את איוב ולהאשימו באמצעות פעולות דיבור עקיפות. אליפו סבור כי ייסוריו של איוב מעידים על חטאיו, אך משום כבודו של חברו אינו יכול לומר לו זאת במפורש, ומבטא את מורת רוחו מהתנהגותו של איוב באמצעות רמזים מגוונים לכיוון הפורענות.
- 13 על השימוש המרובה של המשורר בלשונות דו-משמעיות ועל שימושיהן הפיזיים ראו גרינשטיין (2003, 2009). על פי גישה אחרת יש לפרש את הפסוק באופן הבא: אם ישימו על כף אחת של המאזנים את הכעס, ועל השנייה את ההווה בשלמותו, תכבד השנייה יותר מכל חולות הימים (כך ריי"ק; Driver and Gray 1921).
- 14 כעס, כמרבית המושגים הרגשיים, הוא מושג מקיף ועשיר ויש מטפורות מושגיות אחדות המבטאות גוונים שונים שלו. כל אחת מן המטפורות האלה מתמקדת בהיבט אחר של הכעס. לדיון נרחב על אודות ההיבטים השונים של מושגי הרגש ראו: Kövecses 2000, עמ' 21-50.
- 15 גרינשטיין (2009, עמ' 235) מציע הקבלה נוספת לתחום היעד בהתייחסו לממד ההצטברות של החול. וכך הוא כותב: "באמצעות השוואת כובד הכאב לכובד החול, איוב מבטא את תפיסתו את סבלו. סבלו נגרם על ידי צרור של פורענויות כמו שהחול מורכב מגרגירים רבים".
- 16 מרבית הפרשנים גוזרים את הפועל מן השורש לעע בהוראת 'לדבר בצורה מופרזת, נמהרת' ומציעים לקשור את הפועל עם לְעו הערבית שפירושו: 'לפטפט' (Driver and Gray 1921; Clines 1989; Rowley 1970). מן ההקשר משתמע שהפועל 'לעו' מוסב על דברי איוב בפרק ג, שאף שהוא מודה כי היו חסרי מעצורים או רבים מדי, הוא סבור כי ייסוריו מצדיקים אותם.
- 17 גרינשטיין (2009, עמ' 345) מעלה אפשרות אחרת לקריאת הפסוק, לפיה שם העצם 'חמה" משמש כנושא המשפט (הרעל שותה – מכלה – את רוחי).
- 18 וראו איוב, כא 20.
- 19 מבחינה זו ניתן לראות בחמה מקבילתה של imtu האכדית משמעותה 'ארס', 'רעל', 'קצף'. חמה היא 'חמת' האוגריתית ו-חמא הערבית.
- 20 טור סיני (טור סיני 1972), בפירושו לספר איוב, מעלה את הסברה כי הצלע האמצעית של הפסוק הנדון: "אשר חמתם שתה רוחי", אינה במקומה, משום שהמקרא אינו מכיר חיצים מורעלים. כנגד טענה זו יש לטעון: (1) אנשי המזרח הקדום הכירו היטב את הנהוג לצפות ברעל את הקצה של החץ. בספרות האכדית, בגרסה הבבלית העתיקה של האפוס של אנו, אימו של נינורתה, 'בלת-אלי', אומרת גברת האלים לבנה האל הלוחם: "זרוק קשתך והנח לחיצין לשאת רעל" (לוח שני 63 מתוך: Source: Dalley, Stephanie 1991 Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and Sother, Oxford University Press.

מטפורות מושגיות כאמצעי שיה בספר איוב

(Oxford, New York). מנהג זה מוכר גם ביוון ועל פי האודיסיאה (שיר א, 261–264) מעשה זה נחשב בקרב האלים לעברה על חוקי המלחמה: "כי בספינתו הקלה עד שם אודיסס הגיע, בדרשו לסם ממת אדם למען ימשח ברעל חיציני נעטרי הנחושת, ואולם הלז מנעו מנו יען כי יקר חמת האלים ההויים לנצח". אפשר כי גם איוב הכיר מנהג זה, שרווח כאמור בתרבויות הסביבה, וניסה לרמוז לאל כי ביחסו האכזרי לאיוב הוא עובר על 'חוקי המלחמה'. (2) קשתו של האל, מלבד יכולתה להשמיד, יכולה לגרום גם למחלות, לנגעים ולמגפות. עמי המזרח הקדום ובתוכם ישראל ייחסו את החולי לאלים מזיקים שונים כגון 'רשף', אל המגפה הכנעני המוכר לנו מתעודות אוגריתיות, פניקיות, ארמיות ומצריות. בין כינויו של אל זה בספרות אוגרית מצוי הכינוי 'בעל חט', ובאחת מן הכתובות הפניקיות שנמצאו בקפריסין הוא מזוהה עם האל היווני אפולון, שנודע כאל הממת בחיציני הנושאים את הדבר, וכן עם האל המסופוטמי נרגל, שאף הוא מזוהה כאל הדבר (ליונשטם ש', הערך 'רשף' אנציקלופדיה מקראית כרך ז עמ' 438–441; Xella, P., "Reshep" in Dictionary of Deities and Demons in the Bible 1324–1330). בחבקוק ג 5 מתואר רשף כאחד ממשרתי ה', שבאמצעותו הוא מביא מגפה. במקומות אחרים במקרא מתואר האל כמי שמביא מגפה או חולי באמצעות חיציני, כמו למשל ביהזקאל ה 15, ששם נתפס הרעב כאחד מחיציניו של האל שאותם ישלח על ירושלים. ובתהלים לח 2–3 מדומה החולי של המשורר לפצעי חיציני שנורו בידי האל. לאור כל זאת ברור כי תפיסת האל כיורה חיציני מורעלים כדי להורות על מצב נפשי או גופני קשה, אינה זרה למחשבה המקראית. הזכרתו של רשף, אל המגפה הכנעני בנאומו הקודם של אליפז בפרק ה' מחזקת מסקנה זו (איוב ה 7).

- 21 מוטיב בגידת הרעים מופיע גם באהללה לארון החוכמה: "אחי היה לאחר לאיש רע ולשד היה ידידי [...] רעי הטוב סיכן את נפשי [...]". (לוח 1 84–88. התרגום לעברית נעשה בידי פרופ' יאיר הופמן ופרופ' פרנק פולק וראו הופמן 1995, עמ' 99).
- 22 שימוש על דרך השלילה במטפורה 'האל הוא מקור מים חיים' עושה הנביא ירמיה. בניגוד לאיוב הוא אינו משליך יתבו על גורמים אנושיים אלא על אלוהיו. עם זאת בדומה לאיוב גם הוא נוהל אכזבה: "לְמָה הָיָה כְּאִבִּי נִצַּח וּמִקְתִּי אֲנוּשָׁה מֵאֲנָה הָרְפָא הָיָה תְהִיָּה לִי כְמוֹ אֶקְבֹּ מִים לֹא נֶאֱמָנוּ" (ירמיה טו 18). לניתוח השוואתי מעמיק בין משלו של איוב בפרק ו 15–20 והשימוש של ירמיה במטפורה דומה כלפי האל ראו גרינשטיין (2004 Greenstein).

מראי מקום

- בר-אפרת ש', 1984, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא** (מהדורה שנייה ומתוקנת), תל אביב, ספרית הפועלים.
- גולדנברג ש', 1997, "הקוהרנטיות בין מענות הרעים ותגובותיהם לבין מעניו של איוב", עבודה לשם קבלת תואר מוסמך בהדרכת פרופ' א' גרינשטיין, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב.
- גרינשטיין א', 2008, "לשונות אכדיות בספר איוב ושימושיהן הפיוטיים", ממן א' ופסברג ש' (עורכים), **מחקרים בלשון יא-יב: ספר היוכל לאבי, עמ' 51–66**.

גרינשטיין א', 2009, "על כמה מטפורות בספר איוב", ורגון ש' ואחרים (עורכים), **עיוני מקרא ופרשנות מנחות יידות והוקרה למשה גרסיאל**, רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, עמ' 231–241.
 הופמן י', תש"מ, "דמותו של המאמין בספר איוב", **הגות במקרא ג**, עמ' 84–94.

הופמן י', תשנ"ה, **שלמות פגומה: ספר איוב ורקעו**, ספריית האנציקלופדיה המקראית יב, ירושלים, מוסד ביאליק.
 וייס מ', תשמ"ז, **המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטאציה הכוליית**, מהדורה 3 מתוקנת ומורחבת, ירושלים, מוסד ביאליק.
 וייס מ', תשמ"ח, **מקראות ככוונתם**, ירושלים, מוסד ביאליק.
 טור-סיני נ' ה', 1972, **ספר איוב: עם פירוש חדש**, ירושלים, ראובן מס.
 סוברן ת', תש"ס, **חקירות בסמנטיקה מושגית: המארג הלשוני וההיערכות של מושגים מופשטים**, ירושלים, מאגנס.
 סוברן ת', 2006, **שפה ומשמעות- סיפור הולדתה של תורת המשמעים**, חיפה, הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.
 פולק פ', תשמ"ב, "'ה' רעי לא אחסר' (תה' כג 1) על פרשנות ואמנות השירה במקרא", **אופנהיימר ב' (עורך)**, **עיונים במקרא: ספר זכרון ליהושע מאיר גרינץ (תעודה 002)**, תל אביב, אוניברסיטת תל אביב, הקיבוץ המאוחד, עמ' 231–249.

פולק פ', 1999, **הסיפור במקרא** (מהדורה שנייה מתוקנת ומורחבת), ספריית האנציקלופדיה המקראית, ירושלים, מוסד ביאליק.

Aaron D. H., 2001, *Biblical ambiguities: Metaphor, Semantics, and Divine Imagery*, The Brill Reference Library of Ancient Judaism 004, Leiden, Brill.

Alter R., 1985, *The Art of Biblical Poetry*, New York, Basic Books.

Basson A., 2006, "People are Plants – a Conceptual Metaphor in the Hebrew Bible", *Old Testament Essays* 19/2, pp. 573–583.

Beuken W. A. M., 1994, "Job's Imprecation as the Cradle of a New Religious Discourse – The Perplexing Impact of the Semantic Correspondences between Job 3, Job 4–5 and Job 6–7", Beuken W. A. M. (ed.), *The Book of Job*, Leuven, pp. 41–78.

- Black M., 1962, *Models and Metaphors*, New York, Cornell University Press.
- Black M., 1979, "More about Metaphor", Ortony A. (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 19–41.
- Clines D. J. A., 1989, *Job*, Word Biblical Commentary v. 017, Dallas, Tex., Word Books.
- Clines D. J. A., 1990, "Deconstructing the Book of Job", *What Does Eva Do to Help? And Other Readerly Questions to the Old Testament*, Sheffield, JSOT Press, pp. 106–123.
- Cohen M. Z., 2003, *Three Approaches to Biblical Metaphor: From Abraham Ibn Ezra and Maimonides to David Kimhi*, Leiden and Boston, Brill.
- Crenshaw J. L., 1981, *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Atlanta, John Knox Press.
- Driver S. R. and Gray G. B., 1921, *The Book of Job* (ICC), Edinburgh, T. & T. Clark.
- Fauconnier G. and M. Turner, 2002, *The Way We Think: Conceptual Blending and The Mind's Hidden Complexities*, New York, Basic Books.
- Fullerton K., 1930, "Double Entendre in the First Speech of Eliphaz", *JBL* 49, pp. 320–374.
- Gan J., 2007, *The Metaphor of Shepherd in the Hebrew Bible*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield.
- Gordis R., 1965, *The Book of God and Man: A Study of Job*, Chicago, University of Chicago Press.
- Gordis R., 1978, *The Book of Job: Commentary, New Translation and Special Studies*, New York, Jewish Theological Seminary of America.
- Greenstein E. L., 2003, "The Language of Job and Its Poetic Function", *JBL* 122, pp. 657–672.
- Greenstein E. L., 2004, "Jeremiah as an Inspiration to the Poet of Job", Kaltner J. and Stulman L. (eds.), *Inspired Speech: Prophecy in the*

- Ancient Near East, Essays in Honor of Herbert B. Huffmon*, JSOTSup 372, London, T & T Clark International, pp. 98–110.
- Greenstein E. L., 2009, "The Problem of Evil in the Book of Job", Fox N. S., Glatt-Gilad D. A. and Williams M. J. (eds.), *Mishneh Todah : Studies in Deuteronomy and its Cultural Environment in Honor of Jeffrey H. Tigay*, Winona Lake, Eisenbrauns, pp. 333–362.
- Grice H. P., 1975, "Logic and Conversation", Cole P. and Morgan J. (eds.), *Syntax and Semantics; Speech Acts*, Vol. III, New York, London, pp. 41–58.
- Habel N. C., 1985, *The Book of Job: A Commentary*, The Old Testament Library, London, SCM Press.
- Hoffman Y., 1980, "The Use of Equivocal Words in the First Speech of Eliphaz (Job 4–5)", *Vetus Testamentum* 30, 1, pp. 114–119.
- Holbert J. C., 1975, "The Function and Significance of the 'Klage' in the Book of Job with Special Reference to the Incidence of Formal and Verbal Irony", Ph.D. diss., Southern Methodist University.
- Jindo J.Y., 2009, "Toward a Poetics of the Biblical Mind: Language, Culture, and Cognition", *VT* 59, pp. 222–243.
- Kittay E. F., 1987, *Metaphor: Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Clarendon Library of Logic and Philosophy, Oxford, Clarendon Press.
- Kövecses Z., 2000, *Metaphor and Emotion: Language, Culture, and Body in Human Feeling*, Cambridge and New York, Cambridge University Press.
- Kövecses Z., 2002, *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford and New York, Oxford University press.
- Lakoff G. & Turner M., 1989, *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lakoff G., 1993, "The Contemporary Theory of Metaphor", Ortony A. (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, pp. 202–251.
- Lakoff G. and Johnson M., 1980, *Metaphors We Live by*, Chicago, University of Chicago Press.

- Lakoff G. and Johnson M., 1999, *Philosophy in the Flesh*, New York, Basic Books.
- Lambert W. G., 1960, *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford, Clarendon.
- Macky P. W., 1990, *The Centrality of Metaphors to Biblical Thought: A Method for Interpreting the Bible*, Lewiston, NY, The Edwin Mellen Press.
- Malmakjaer K., 1998, "Cooperation and Literary Translation", Hickey L. (ed.), *The Pragmatics of translation*, Cleavdon, Multilingual Matters, pp. 25–40.
- Newsom C. A., 1996, *The Book of Job*, NIB, 4, Nashville.
- Oestreich B., *Metaphors and Similes for Yahweh in Hoseah 14:2–9*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998.
- Perdue L. G., 1991, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 112, Sheffield, Almond.
- Pope M. H., 1973, *Job*, The Anchor Bible; v. 015, Garden City.
- Rad G. von, 1972, *Wisdom in Israel*, London, SCM.
- Richards I. A., 1936, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford/New-York.
- Rowley H. H., 1970, *Commentary on Job*, The Century Bible, New Series, London, Thomas Nelson.
- Searle J. R., 1969, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sovran T., 1999, "Principles of Metaphor Interpretation and the Notion of 'Domain': A Proposal for a Hybrid Model", *Journal of Pragmatics* 31, pp. 1632–1653.
- Sovran T., 1997, "Structures and Strategies in Decoding Metaphors", *ICL 16*, CD Rom paper no 0280.
- Sovran T., 1993, "Metaphor as Reconciliation", *Poetics Today* 14(1), pp. 25–48.

- Westermann C., 1981, *The Structure of the Book of Job; A Form-Critical Analysis*, Translated by Charles A., Muenchow, Philadelphia, Fortress Press.
- Whybray N., 1998, *Job, Readings: A New Biblical Commentary*, Sheffield, Sheffield Academic Press.