

זיקת הקינה האוניברסאלית של אורי צבי גרינברג לקינה המקראית האוניברסאלית

מבוא

הקינה – סוגה ראשית בשירת אורי צבי גרינברג (להלן: אצ"ג) – נחלקת לארבע סוגות משנה: קינת יחיד, קינת ציבור, קינה נבואית וקינה אוניברסאלית.¹ במאמר נבחן את זיקת קינתו האוניברסאלית לקינה האוניברסאלית המקראית המצויה בספרי קהלת ואיוב.

1. הקינה האוניברסאלית בשירת אצ"ג

הקינה האוניברסאלית מצויה בשירת אצ"ג מראשיתה ועד סופה. חלקו הראשון של "אימה גדולה וירח" הוא כלל-אנושי. זהו "מניפסט לערטילאיות" שפונה במבואו "לאדם שיצא משלמותו", לא ליהודי. נופי הכפר אירופאיים. ים "בתוספת יבשה" (6) אינו הים התיכון או ים אחר מימיה של ארץ-ישראל. במוקד הפואמות הראשונות מצוי עני, לאו דווקא יהודי, החי באלף השישי.

אופי דומה ל"אנקראון על קטב העצבון". הסבור שקוטב הוא סמלה של ישראל – דעתו דעת יחיד.² נופיו אירופאיים. ברלין מסמלת את תרבות אירופה (ר), שגיבוריה הם "בני אדם מקטנם ועד גדולם" (י"א), "בני אדם וחדד" (י"ג) – לא יהודים. לצדם מופיעים כוחות מטאפיזיים נעדרי ייחוד יהודי ("אל וסמאל לכבוד רכיבה", י"ז). גם זוג הסוסים השחורים מאפיין את נופי האבל האירופאיים יותר מאשר נופים יהודיים. דין דומה לכתי מרוח וקובות נשים שמקומם בכל אתר.

שלושים שנות יצירה, מקום המדינה ועד שנות השבעים המאוחרות, הניבו גם כן קינות אוניברסאליות. "מן החכליל ומן הכחל", מסכתות "לסעיף סלע עיטם" ו"נימין עלי נימין" הן על דעת כל זמן וכל מקום.

אמת, לעולם אין סוגת המשנה הזאת טהורה.

הדיסט מן האוניברסאלי אל הלאומי עובר ב"אימה גדולה וירח" דרך היחיד, המקונן על ילדותו, "שם בין סלוחים" (41). ב"HEROICA" מעורבים יחיד ורבים, ו"ירושלים של מטה" היא כבר קינה לאומית.

תאריכים: קינה מקראית אוניברסאלית, קינה אוניברסאלית של אצ"ג, זיקות ז'אנריות (סוגתיות).

לא נוכל לסמן מהלך בהיר מהאוניברסאלי אל הלאומי ב"אנקראון על קטב העצבון". אך גם בו מעורבים סממנים לאומיים. "בני גילי הזניחו מלכותך" (ל"ו) – מושאם הוא "מי שעיפו לעמוד עם מלכם", אחיהם של מושאי "כלב בית", "חזון אחד הלגיונות" או "אזור מגן ונאום בן הדם". אנקראון – בן דמותו של האני-השר – מזכיר את "ירושלים השרופה" ב"אך בבתי מרוח" (ל"ז), את הטלית ואת השבת ב"שבת הנפש" (ס"ו), ומיותר להדגיש ששלושת האבות, ר' ישראל מריזין, ר' אורי מסטרליסק ור' מאירל מפרומישלאן, השליטים באני-השר "בזמן ובמקום" (ע"א, והשווה מסכתות לאומיות בשם "על דעת הזמן והמקום") – הזיקה אליהם – שורשיה יהודיים.

"מן החכליל ומן הכחל" – מהלכו מכלל אל פרט, שזיהויו יהודי, ואל לאום. המחרוז "לבית אבי" מתארת "שני יהודים גלויי ראש לאלהים" (האני-השר ואביו, ל"ג), חופה יהודית וירושלים (ל"ה). "שיר על גורל עצמי", המבכה גם את גורל העם, מתייחס לזיקת הפרט ללאום: "כמוני בעם ובגילי. בזה אפיי ומזגי ועניי. בזו המהות שבה הרבה-מאד-יער-גדל וצמדת-כל-עץ-בו שלהבת / בזה כח החפץ לעמד עם מציאות פנימית אחת קבל מציאות שניה" (ל"ז).

בזיקה זו הבחין כבר קורצוויל כשקבע, ש"לא ייתכן להפריד בין הליריקה הטהורה ובין השירה האקטואלית אצל אצ"ג. מקורם אותו מקור: חזות פיוטית של נופים מיתיים"⁴. גם מסכת השירים "לסעיף סלע עיטם" (1967) מעלה שאלות מיוחדות לעם היהודי, כגון: "מאימתי הפליגו הם ממני או מאימתי הפלגתי מנהם (..)" (19). כך גם ב"שיר: אומר אני" (20-21). "סיפא", החותם מסכת שירים בעלת אותו שם "לסעיף סלע עיטם" (1970), נושא חותם לאומי מובהק, במיוחד אם ננתקנו מקודמיו. הוא נחלץ מייאוש אל תקווה וקורא להיטהרות בירדן – נוף ישראלי ידוע.

אף-על-פי-כן אדנותו של הפן האוניברסאלי אינה מסופקת כלל.

להלן בדיקת זיקותיה של קינה אוניברסאלית זו למקבילתה המקראית.

2. זיקת אצ"ג לקינה האוניברסאלית המקראית

ספרי קהלת ואיוב הם הדוגמאות המקראיות לקינה אוניברסאלית מקראית, ומפני שהם שונים במגמתם ובהלוך רוחם – נדרן בזיקת אצ"ג לכל אחד מהם בנפרד.

2.1. זיקתו למילון הפיוטי הקהלתי

ב"שיר עדר ההולכים"⁵ נמצא שימוש בפסוקים ידועים מתוך קהלת א'. הטבלה שלהלן תצביע על הדמיון.

זיכרון, עם שיהיו לאחרונה (א', 11), הארץ לעולם עומדת (א', 16)	
הארץ לעולם עומדת (א', 4)	3. אדמתנו מתהלכת
א', 4, 5, 6, וכן הסיוס: "כל הדברים יגעים (8)	4. אל-איזה-לאן-יודע-אלהים
תיתי בלבי למשך בין את בשרי (ב', 3), לכה-נא אנסכה בשמחה (ב', 1)	5. גם בשבילם דרכו יין. בשבילם הוסק תנור (גם כרי לשמח)
כל הנחלים הולכים אל הים (...) והארץ לעולם עומדת (א', 4, 7)	6. כמו מים אדמתנו מתהלכת
עם שיהיו לאחרונה (א', 11)	7. ועם שהלכו לעולמם

"אדמת קהלת" אינה מכילה בני אנוש, בניגוד ל"אדמתו המתהלכת" של אצ"ג, אשר מצרף מים נעים לאדמה שאינה נעה – צירוף שאין לו מקבילה בקהלת. אף-על-פי-כן ניכר הדמיון בציון כלומיותם של חיים בצל המוות.

גם בשיר זה מופיע אלוקים כנוטה חסד ("אני עדין מתכסה ברך: שמיכה / ולא האדמה עלי לכסת-").

גם לשיר השביעי ב"כמעלות השיש הלבן"⁷ יסודות קהלתיים. המשפטים "ויעמד במקומו שוב אחר", "המחר כאתמול בנופר" מזכירים את המחזוריות המתוארת בפסוקי המגילה הראשונים, אולם אצ"ג אינו נגרר לפסימיות נוסח "הבל הבלים". את הקביעה הנחרצת הזו הוא הופך לשאלה, שתשובתה האופטימית מצויה בשיר העשירי במחזור. לשאלת קהלת" מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש" (א', 3) משיב אצ"ג בשיר "משמעותו של העולם הזה"⁸ דברים, המחזקים את חלקו של אלוקים ביקום. חוסר האונים של בעל-קהלת, שמעשיו, רכושו, חכמתו, שמחתו ואפילו הוללותו וסכלותו לא מנעוהו ממחשבות ייאוש (ב', בעיקר 20). מצוין בשיר הזה ("על כל מדעינו איננו יודעים כלום: למה-אל-ועל-מה זה עומדי? / למה ואל-מה הולך נוהר רועש מאוד או דומם"). אבל בניגוד לקהלת המיואש, מכריז האני-השר בפתח שירו: "משמעותו של העולם הזה אינה כמדמה: אלא חפצו של בוראו והגורל נקוב מראש מלפני ומלפנים". וכן גם בסיומו: "איני יודע משמעות העולם כאת משמעות בוראו / שאת קולנו ואת שועתנו הוא שומע כאת קול געית שורר".

אצ"ג נזקק גם לפרקי קהלת האחרונים. הנה, למשל, בשיר "הנשים המקוננות" נמצא הטור הבא: "סוף דבר: את האלהים ירא. בעל כרחך אתה חי – וחפצך בכרף, כרישא של קהלת י"ב, 13 ("סוף דבר הכל נשמע את-האלהים ירא ואת-מצותיו שמור, כי-זה

כל-הארם". גם כאן שואל אצ"ג מקהלת רק את הרישא המקובלת עליו. הסיפא נדחית. מצוות מומרות בזכרונות, אותם יסלק המוות (ואחרי כל החמדות הנתונות בחליפות העתים אתה הולךו ...) שהם באים וחולפים: אהבה בערגות, אהבה בתענוגים, אהבה באכזב, משכבי דודים, בדידות אחרי פרידות". וכן גם משפט הסיים: "מסתכל חרש (ובאזלת-כל הדברים-ההנכסים) בעין המים. / ככה... מימות האדם הראשון עד האחרון תחת כפת השמים".

המילון הפיוטי הקהלתי מבצבץ גם מכתביו המוקדמים של אצ"ג. למשל, לשיר "יש ארון וצפוי" ("אנקראון על קטב העצבון", עמ כ') תשתית קהלתית בחלקה. האנאפורה "יש" – מקורה בקהלת (ד', 8, 9). הטורים: "ושבח אני: חי הנזון ברפש / מאשר בספר" הם עיבוד של "ושבח אני את-המתים שכבר מתו, מן-החיים אשר המה חיים עדנה" (ד', 2) ושל אחד המוטיבים הבולטים המנחים את קהלת, "תחת השמש". נושא הישארות הנפש – פירוטו ב-ג', 18-21.

האני-השר משבח במכוון את מי שקהלת אינו משבת. הוא שר שיר הלל לחי, גם כשחיוו עלובים ("נזון ברפש"). מפני שאינו מאמין בהישארות הנפש. ההבדל בין שני הכתובים עקרוני. האני-השר כמה לחיים ("ובוחר אני היות גויה כואבת", שם, כ"א) ובעל-קהלת – למוות.

"מי יודע" של קהלת (ג', 21: ר', 12 ועוד) הופך לוודאות גמורה ב"אסימון לכם" ("יודע אני כי כל סוד העצבת העקש הזה בכל קורות חיינו – / בתכלית המות", כ"א). על משקל "ושבח אני" נמצא ב"אנקראון" "תמה אני" כאנאפורה לשיר מכוכב (כ"ה).

גם ל"אימה גדולה וירח" תשתית קהלתית. "ובמותי מה רוח הנותר שיסב את כדור הקרקע" (16) כקהלת ג', 19. "ומי ראה מה רוח הנודד בעולם ובעליו אין עוד פה מתחת לשמש", כקהלת א', 3, 6, 11. "ראיתי כי הבל היא זו אמונתכם" כקהלת א', 1. כל הציטוטים הללו מ"הדם והבשר" – קינה אוניברסלית, הפותחת בלעג למאמינים בהישארות הנפש ובהמשכה שימוש מרובה ב"ראיתי" כקהלת.

מסקנות השיר הראשון שבמחזרות אף חמורות משל קהלת, שכן האני-הקהלתי תר אחר פתרונות, ואילו האני-השר מוותר עליהם לכתחילה. סופיות מלווה ברקב – וראית בעיניו ("יודע אני את סופכם במות ואיכה גם בשרכם ירקב ויבאש", 16). גם לפואמה "הכרת הישות" תשתיות קהלתיות, כגון: "מה יתרון לרוח שרוי ברוח" (25) ובאותו עמוד: "ובנצחי שברוח האדם לא אנמין ובחיי הנפש לאחר מותי". הקהלתית הופכת לוודאות אצ"גית.

נציין כי אצ"ג אינו מסתפק, בכל הדוגמאות הנזכרות, בתשתית קהלתית בלבד. הוא

נוטל גם מאיכה, כגון **"למה אנביר ואספר איכה"** או מהפיוט **"אזכרה אלהים ואהמיה"** (**"אזכרה לילות"**). נסתפק בהדרגמה זו, כי ענייננו בקהלת.

לסיכום, אצ"ג מחריף כל תופעה קהלתית. כשהוא מזדהה עם הייאוש המוחלט שבמגילה, הוא מסלק סימני שאלה שמציב בעליה, וכשהוא מהפך את הכוונה המקורית, הוא מוסיף חומרים וישויות שאינם מצויים במקור.

חשוב לציין, שבקינותיו הלאומיות עושה אצ"ג לכתחילה שימוש מהופך בתשתית הקהלתית. ב"אחרית דבר" ("רחובות הנהר", ל"ז) מביאתהו ההתבוננות במחזוריות הטבע לאמונה ולא לייאוש – מחוזו של כותב המגילה. **"על כן אבטח בעתיד"** הוא ניגודו הגמור של **"מה שהיה הוא שיהיה (...)** ואין כל חרש תחת השמש" (א', 9).

גם ב"צלמות הדור ושכיל הזהב" מתנגח האני-השר בקהלת. כנגד הפכים "עת ללדת ועת למות, עת לטעת ועת לעקור נטוע" וכיו"ב עשרים ושמונה עיתים (ג', 1-8). נמצא בשיר הצגת הפן החיובי בלבד: **"עת לו לכאב עמקות לשאת בכנפי נפשו היטב: לבל תסתחרר ולעמד ככרמל בא בים: עם שר עם גודלו פנים אל פנים. / עת לו לעף כלביא, ועת לו לחלק שלל ולבוא-שער ברננים. / עת לו להפרות שדותיו ונשותיו ולגדל בניו – דורות ארזים / ועת לכרות אפיקים במדבר, לגלות גניזה מגנונים –** (שם, רס"ח). דוגמה נוספת נמצא במוטו לקינה "בנחל קדרון": **"כל הנחלים הולכים אל הים / וכל השירים מן הדם – אל הדם. / וכל הדמים מן העם – אל העם, / שמוזה-לו – הכתל ומזה-לו – הים. / מעבר – מהם – הנכר: העולם"**. (שם, של"ד).

שלושת הטורים הראשונים של המוטו מציירים מהלך קבוע, נוסח קהלת א', 7. אולם קהלת אינה מציעה פתרון, על-כן מסקנתה עגומה, ואילו במוטו קיימת יציאה מאיליה אל כוח מנחם ומעודד.

התנגחות עם קהלת קיימת גם בקינות ציבור, שנתפרסמו לאחר מלחמת ששת הימים. בפתיחה ל"על דעת הזמן והמקום"¹⁰ נמצא: **"הו, מעות לא אוכל לתקן, כמו "מעות לא יוכל לתקן" שבקהלת (ב', 15).** האני-השר החליף נסתר במדבר, מפני שהדובר בשירו הוא נביא מבשר רעות, המבקש למנען. אם נתאמץ קמעא, נגלה, כי כל הבית הראשון הוא אנטי-קהלתי. בוודאי שהתשתית הראשית לכתובים, **"איך שהוא יש גם ליל ביום. / אף שהשמש עומדת – אור דם, היא "שמש בגבעון דם", אך לא פחות חשובה ממנה היא תשתית קהלת: "זרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זרח הוא שם". השמש הקהלתית מאכזבת. "שמשו של אצ"ג" – סמלה של מלחמת ששת הימים – לכתחילה אינה כזו, אך הלילה מצליח להאפיל עליה גם ביום (והפענוח הרי ידוע).**

"לילה" כטעון הערכה שלילית ו"יום" כטעון הערכה חיובית – מקורו גם כן בקהלת

(ב', 13).

גם בקינה "כעת"¹¹ – קינה נבואית – רמזי לשון אחדים לקהלת, כגון "הוא נושא בו בין צלעות הגוף תמצית מה שהיה / תמצית מה שיהיה", כנוסח קהלת א', 9. שם הקינה, "כעת", כקהלת ג', 1. אולם האני-השר אינו סבור כקהלת ג' ש"לכל זמן". להיפך: "האמנם גם כעת לא יפצה?" – הוא זועק. סוף דבר, דומה שבקינות הלאומיות מתהפכת משמעותה המקורית של לשון המגילה במתכוון. הסיבה ברורה: תכלית וייעוד כהירים שוללים "הכל הבלים".

2.2. תופעות אוניברסאליות משותפות לקינות אצ"ג ולקינת קהלת

מושאי הקינה האוניברסאלית האצ"גית הם מוות ונספחיו, ככמישה, זקנה, ביקור בבתי אבלים, ולהבדיל, בעיות יורשי המת – לכל אלה תשתית קהלתית. להלן אופני שימושו של אצ"ג בה.

בניגוד לבעל-קהלת, שאינו מבחין בין גורלו של גבר מזדקן לגורלה של אישה מזדקנת (י"ב), מבחין אצ"ג בין המינים. בשירו, "למהות איש ואשה בשלכת"¹², מקוננת אישה על אובדן עלומיה. אצ"ג אינו נרתע מפירוט פיזיולוגי, כתיאור חזה נפול, שערות חסרות-ברק, ריח שאינו נעים. המהות הנשית משתנה. דמה – המסמל את תמצית חייה – הופך אחר: "אלו נטל ממהות סתו האשה מעט תמצית לתוך צנצנת הבדוק / ונסה לתת מעט מהרבה לתוך ורירו והאפיל הדם בו / והיה הנבדק אדם לילי לפתאם". האני-השר נדרש שוב ושוב לשורש קו"ן ולקינת האישה – שם תואר משלו: "קינת בשרים". הגבר אינו מקונן, כגרסת השר. הוא פוחד ("הדם שבעורק.. שמא הוא לפתאם יפרם פרמים"). אליבא דאצ"ג, המהות הנקבית מקוננת בגין כעס ומרירות. תאומתה הזכרית פוחדת.

ציון איבוד השליטה משותף לקהלת ולאצ"ג. "הרגל תכבד. תחילת עופרת בשוק" תשתיתה ב"והתעותו אנשי החיל" (י"ב, 3, היינו, הרגלים). "פחדים הם שמקרו באו" – מקורם ב"גם מגבה ייראו" (י"ב, 5). "עיני נשים שוב לא תתקענה בו שיניהך מקביל ל"ותפר האביונה" (שם)¹³.

גם שמו של השיר מתייחס למגילה. השלכת מזכירה את "ושבו העבים אחר הגשם" (י"ב, 2). ההבדל בין אצ"ג לבין התשתית הוא כהבדל שבין תמצית למכלול. בעל-קהלת מונה כרוכל את רוב השינויים (בפס' 3-4 – חולשת גפיים, שיניים, עיניים, שפתיים, אוזניים. בפס' 5 – אובדן ביטחון, שמקורו בחולשת הגוף, ובפס' 6 ארבעה משלים לגוף חסר נשמה¹⁴) האני-השר – את עיקרם.

הבחנתו המהותית בין גבר לאישה אינה מאפיינת את כתביו המאוחרים בלבד. כבר

בתרפ"ח כתב: **"אם נשים בוכות, זה אות לסיאובן. / אם גברים בוכים, סימן לאבדן / כל האמונות הגדולות בכברן."** ("אנקראון על קטב העצבון", י"א), וכן גם ד' שנים מוקדם יותר ("אימה גדולה וירח", 31).

אולם אצ"ג אינו חד-קוטבי. ב"אימה גדולה וירח" נבחן גם הגבר מצד מראהו: **"האדם יורד דומה. ראשו קרח. שעריו היה זהב"**¹⁵ (43). מאידך גיסא, ב"איש ואשה לחוף ים"¹⁶ מובלט יופיה של זקנה, המדומה לימי גשם עצובים, אך ערבים. אובדן בשר מקרב את הגופים. תיאור כזה אינו מצוי בקהלת. גם למחמאות השקריות המלוות את הזקנה, אין הר בקהלת (**"לא נשתנית במשך הזמן. כמאז עורר"**¹⁷).

אצ"ג חלוק על בעל-קהלת גם בעניין ההתנחמות ביורשים (**"חסד אלהים הוא. אם גם פירות ניחוח הבשיל עצם"**¹⁸). אמנם, בשיר זה ולא באחרים, כפי שנראה בהמשך. מודעותו של אצ"ג לשימושו בתיאור הזקנה בתשתית הקהלתית מצוינת במפורש ב"איש ואשה לחוף ים": **"ובא בלבו או המרץ כי אמת-קהלת נבאה"**.

גם הביקור בבית אבל הוא חוויה המעוצבת ע"י בעל-קהלת ואצ"ג. בקהלת ז', 2, מצאנו: **"טוב ללכת אל-בית-אבל מלכת אל בית משתה באשר הוא סוף כל-האדם"**, ופשוטו שההעדפה נובעת מידיעת סופיותו של אדם, אך לא כך פירשו חז"ל את הפסוק. פסוקים ו-2 הם, לדעתם, פתיחה לקינה על איש צדיק, מעין "הו אדון" (ירמיהו כ"ב, 18; ל"ד, 5), שהיו נוהגים לומר בבית אבל. מוסיף בעל-קהלת, שטוב לאדם שיעדיף ללכת אל בית-אבל, בו עורכים הספד למת, מקוננים עליו ואומרים דברי כיבושים, מאשר ללכת אל בית משתה – מקום בו אוכלים ושותים. טעם הדבר, כדי שלא יגבה רוחו של האדם ולא ירבה הבלים בעודו חי¹⁹.

שני הפירושים אינם מקובלים על אצ"ג, המצטט את הפסוק בשירו "ביבשת הזאת"²⁰. מילותיו: **"ואף אם טוב לעתים ללך אל צר, אל בית האבל להטות אוף אינן מעידות על הזדהות עם התשתית, שכן בהמשך בועט כה האני-השר ("מה נוי מנו תבואות שמש בשדה ופס מים נוצץ על צד"). בהמשך ניכרת השפעתה של התשתית. הטור: "כי כולנו האדם והבהמה איננו יודעים על מה ועל למה זה כך" – מקורו בקהלת ג', 18-19, המשווה אדם לבהמה. זו השפעה ולא חיקוי, שכן בעל-קהלת מדגיש את שוויון סופם, ואילו האני-השר את אי-ידיעתם.**

ייתכן שהעדפת החיים הטובים – גם לה מקור קהלתי. בפרק ח', 15-16 מצאנו העדפתו של בית המשתה, ולפי זאת אפשר שאצ"ג "קירב רחוקים" (במיקומם ובעניינם) ועשאם, בדרכו שלו, לאחד.

הניסוח הקהלתי מופיע בשינוי גם ב"עם כלות הקצין"²¹. במקום "טוב לכת אל בית אבל" גורס אצ"ג: "לא טוב ללכת אל בית מדויים".

כבעל-קהלת נדרש גם אצ"ג, כנזכר, לעניין היורשים. במגילה נזכר יורש לרוב מתוך נקיטת עמדה שלילית כלפיו. מטרידה אותה רמתו השכלית ("החכם יהיה אם סכל", ב', 19), או העובדה שלא השקיע בירושתו מאום ("ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו", שם, 21). מאידך גיסא, מוטרד בעל המגילה בגין עצמו, פן ימנענו אסון מהיכולת להוריש (ה', 13). לאצ"ג עמדה בסיסית זהה, המקצינה את שלילת היורש ע"י הפיכתו מפאסיבי לאקטיבי: "כל היורש את המת הוא אויבו / בין כי נכרי ובין כי מן חיק: / עם סתימת הגולל יום שלם בוחק / לשנשאר - לרשת ובלבו צוחק."²² (השווה: "כי איש נכרי יאכלנו", ו', 2). היורש שמח כאויב לאיד מותו של המוריש. אולם לאצ"ג גם יורש ממין אחר, המעניק כוח למוריש: "וכל אשר בנו רקמה יד האלהות מבראשית - ירקם / בכנינו ובנותינו עד דור אחרון: מהותנו במהותם"²³.

האישה הינה מוטיב נוסף אליו מתייחסות שתי הקינות, הקדומה והחדשה. שתי פנים לאישה הקהלתית. "מצודים וחרמים לבה, אסורים ידיה" ו"מר ממות" (ז', 26), מחד גיסא, ואהובה ותכליתם של החיים ("ראה חיים עם-אשה אשר אהבת (...)) כי הוא חלקך בחיים" ט', 9), מאידך גיסא; ומפרשים, שמדובר בשתי נשים: בוגדנית, המתוארת גם במשלי (למשל, ב', 15-18) ונאמנה, אשת-איש, המתוארת ג"כ במשלי (כגון, ה', 18-19 וכגון, ל"א, 10-31).

אל שתיהן נדרש אצ"ג בקינותיו האוניברסליות. ב"אדם יורד דומה"²⁴ מסמלת האישה הנואפת עולם בוגדני ("כגוף אשת מדנים ועגבים מיפית מלכר ומצעף"). באותו שיר נזכרת גם האחרת ("האשה היפה שנטעה כרם דם ענב"). פיתוח מלא של הראשונה יימצא בקינה "היפה בנשים במחול"²⁵. "אסורים ידיה" שבקהלת ז', 26 נרמזים במיאונה הראשון למחזרה ("קדם ודאי תמאן וכדמענתה תתנוצץ האשה"). "אז יעמד מלאך החטא המזוג ויווניך" - תשתיתו ב"חוטא ילכד בה" (שם). המהווה גם תשתית לטור: "יש שומעים חומקים כמעט רגע מפתח החיק כי מפתח החטא". בטור: "ועיני הנפש רואות דיוקן אבות ישרים" ניתן לראות עיבוד של "אדם אחד מאלף מצאתי ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז', 28).

אצ"ג מתארה כייצרית וכתככנית, כמו בעל-קהלת, ונבדל ממנו בהצגתה, בשיר זה, כנפעלת, בעוד שבמגילה היא פועלת. ועוד, "טוב לפני האלהים", היינו, ישר-דרך,

נמלט מפניה (ז', 26), ואילו טוב שכזה נעדר מגרסת אצ"ג. אישה מופקרת, שהיא גם יוזמת, מתוארת ב"אדם בעל בית"²⁶ ("היא שנמאס לה ביתה על יפי כליו / ושעמום בכל טוב – בכך באה אליו – בהפקר לה"). משהו מדמות זו מצוי גם ב"המטמורפוזה של הצמחים"²⁷.

פירוט האמת הקהלתית יימצא גם בשיר "עיני המות"²⁸: "היא אף בחיבוקה רחוקה מחקים היא עץ היער שאתה חובק והוא לא שלך". השיר ממחיש את "מצאתי מר ממות את האשה" (ז', 26), כי ראשיתו בתיאור מוות ואחריתו במתן עצה להסתיר רגשות מאישה.

השוואת הכתובים מלמדת, שאצ"ג מרחיב לאין שיעור את אמירותיו המצומצמות של בעל-קהלת. "ואשה בכל אלה לא מצאתי" (ז', 28) מתרחב עד מאוד ב"אימה גדולה וירח": "מגו אשה יצא אסון. מחיקה יעלה בוכה משדה יינק הרגז הגדול לימים יבואו. אבחר שבת גלמוד על / סף מקדש אשר יצאו אל ואשר שמם ושמים יהיו בערפל (...) מאשר אלך / בארחות שוכחי אל בשל קסם אשה חמר סובאים" (23). "שוכחי אל" הם החוטאים שבקהלת.

בוגדנותה של אלמנה מוצגת בכתובים קדומים ומאוחרים. בראשונים מופיעה האישה בניוולה: "אלמנה נבעלת עלי מצע זה ותובעת עוד. תמונת המת על הקיר" (שם, 27). במאוחרים, כב"לסעיף סלע עיטם", שהוזכר לעיל – תיאורה אסתטי. תפיסתו של אצ"ג את האישה הוא נושא הפורץ את גבולות הסוגה ותשתיותיה הקהלתיות. ומה שניסינו להוכיח הוא, שלתפיסה הכפולה של האישה בקינות האוניברסאליות יש גם תשתית קהלתית, שאותה הרחיב והחריף.

אשר לסוגיית המוות, נידרש, להלן, לדוגמאות ספורות בלבד, המקיימות מגעים עם הטקסט הקהלתי (מיצויה לא ייתכן בגבולות במאמר, בגין ריבוייה). גורל גווייתו של בן אנוש מתואר בקינות אחדות. הרקב הוא סימנה הבולט ב"נימין עלי נימין" ("שלכת יכולים מתים (...) גשמיות מרקיבה ומכלה (...) רוחשת כליה, מסוס אברים כרסום"²⁹). ב"לסעיף סלע עיטם" – "הפקר למאכל תלעים"³⁰. "אנקראון על קטב העצבון" מרגיש את שוויון הכל בפני המוות ("אחד המרגיש ואחד המבטא / מגיעים הלום עם הזרם השוטף. / ועמו נגרפים החכם, השוטה. / אחד הצריק ואחד החטא. (...) / אחד העשיר ואחד העני", י"ב) ואת העדר הצורך בלבוש, המבטא מעמד ("כי בני אדם וחוה שבאים לקטב / הם כצאתם מרחם: השילו כל עטף, י"ג). "אנקראון על קטב העצבון" (י"ז) ו"מן החכליל ומן הכחל" (י"ח), המתארים מפגשים עם "מת חדש", נבדלים רק בכך, שבקובץ המאוחר יותר אין הוא משתייך ל"גזע

האצילים.

גם ב"ממתכת השכל חצוב"³¹ מעוצב נושא המוות באופן רומה, הן מבחינת ההירמות להוויית תולעת והן מבחינת השוויון המעמדי המתקיים בו, אולם אצ"ג מסתלק במסכת זו מניסיונותיו להבינו ("מה מעבר מזה? – אין אנו יודעים", ב"אדם נושא בעונו").

תיאורה של שאול כמשכנת מתים מופיע במקרא במקומות אחדים, שחלקם הוזכר בהקשרים אחרים. אצ"ג נטל מכולם רק מה שנוקק לו. מקהלת – את ההתערטלות (ה', 14), את הצבתם של כסיל וחכם זה כנגד זה (ר', 8), גם את הייאוש, הנובע מאובדן אמונה (השווה "אנקראון על קטב העצבון" י"ד לקהלת ט', 6). כן נטל מן המגילה את אפיונה כמקום חשוך (השווה "לזכר חשכת המשכב" בנימין עלי נימין", 21 לקהלת ו', 4, 5). המפגש עם "מתים חרשים" – תשתיתו בישעיהו י"ד, אולם נעדרת ממנו נימת הלעג ודחיית המת שבמקור.

השוואת זיקותיו לתשתיות השונות מגלה לכאורה קרבה גדולה לאיוב, המדגיש במיוחד את השוויון המעמדי של שוכני שאול ואת אוירתה נעדרת הרוגז (השווה "אנקראון על קטב העצבון" י"ב, י"ו לאיוב ג', 14, 15 ואת י"ח לאיוב ג', 17).

למעשה, אצ"ג שונה מאיוב. האחרון רואה בשאול ובמוות חלופה לחיי אומללות. אצ"ג חרד מפניו. בטור "שום שיר על נעים השלחה שבמות ועל נצח הנפש בשמי שמייה" (נימין עלי נימין", 21) הוא מתנגח באופן גלוי עם הטקסט האיובי, המתאר שלוה כזו ("כי עתה שכבתי ואשקוט, ישנתי או ינוח לי (...)) שם רשעים חדלו רגו ושם ינוחו יגיעי כח (...)) יחד אסירים שאננו", ג', 13-18).

אצ"ג נבדל מאיוב גם בכך, שלגירסת האחרון תיתכן תחייה מהשאל³², ואילו אצ"ג טוען לכליה סופית ("כליה, מסוס אברים, כרסום עד צחיח שלדיה", שם, 21) – כזו הנרמזת דווקא בקהלת ג', 20-21 ("מי יודע רוח בני האדם העלה היא למעלה ורוח הבהמה היורדת היא למטה לארץ") – פסוקים המסבירים את המלצת המגילה ב-ג', 22 ("וראיתי כי אין טוב מאשר ישמח האדם במעשיו כי הוא חלקו, כי מי יביאנו לראות במה שיהיה אחריו"). המלצה זו עמדה בוודאי מול עיני האני-השר כשכתב:

ובחר אני ענג פשוט ולבן
בשימת כְּתֵנֶת לְבָנָה על בְּשָׂרִי,
שְׁטָבֵל בְּמִים וַיֵּצֵא כֹה טָרִי –
מֵאֲשֶׁר הָיִיתָ חֶלֶק קוֹסְמִי בְּעַמְּרִי..

(אנקראון על קטב העצבון, כ"א)

השווה גם: "ושבח אני: חי הנזון ברפש / תחת השמש, מאשר בספר" (שם, כ') להנ"ל

ולקהלת ט', 4.

זו כנגד זו מציג אצ"ג עונג חסר חשיבות כנגד השקפה פילוסופית ידועה, וכדרכו בחר להחריף את קביעת המקונן הקהלתי. לסיכום, בחינתו של המוות בקינות האוניברסאליות מראה כי תשתיתו המקראית מעורבת. שתי קינות אוניברסאליות, קהלת ואיוב וקינת לעג נבואית על גויים שימשו לה אבני יסוד, וניכרת הקרבה לקהלת יותר מאשר לאחרות.

2.3. זיקתו של אצ"ג לאיוב

מילונו הפיוטי של איוב אינו משרת את הקינות האוניברסאליות בלבד. נמצאנו לרוב בקינות לאומיות. הצירוף "קנצי למלין" (י"ח, 2) מועתק ל"רחובות הנהר" ("קנצי למלין וקצה ליהודים", שס"ו) ודווקא בפיו של איוון³³. הצירוף "עוד זה מדבר וזה בא" (א', 16, 17 ובשניו קל ב-18: "עד זה מדבר וזה בא"³⁴) משמש תשתית ל"כתר קינה לכל בית ישראל" ("ובא המבעיר – כל זה בא כמו אש / ובא ההורג / כל זה רד כמו דם", שם, נ'). אצ"ג שאל מאיוב את הצירוף הנזכר ואת תיאורי האסון הנלווים אליו ("אש" – א', 16: "דם" – א', 17).

צירוף זה מופיע גם ב"חזון ליל גשם" ("עוד זה מדבר וזה בא", ק"ג), אולם זהותו של המבשר לאיוב עלומה ואילו בשירו של אצ"ג היא ידועה, הוא השליח-המקטרג, המזכיר דמותו של שטן מפרקי המסגרת של איוב, אפס כי דברי טעם בפיו, לא עלילה בדויה, כזו של השטן האיובי.

גם את "יאבר יום אולד בו והלילה אמר הרה גבר" (ג', 2) "מגייס" אצ"ג לטובת קינה לאומית, אבל הוא מהפכו ומטעינו משמעות חיובית ב"שיר המהלך הגדול" (שם, שמ"ו)

הביטויים "בלהות", "מלך בלהות" (י"ח) משרתים את קינת הציבור, מחד גיסא ("פתיחה לחלום בלהה", "חלום בלהה" ו"בית הבלהות", שפרסומה כעשור שנים לפני קודמותיה), ואת הקינה האוניברסאלית, מאידך גיסא ("כי יש יום או לילה ובו שעה אחת אפלה - בלהה"³⁵).

הטיעון: "זכר-נא כי כחמר עשיתני" (י', 9) הוא תשתית לקינה האוניברסאלית "אנקראון על קטב העצבון" ("נצחני האל והנני בידיו כחמר היולי" וכן "להיות כחמר בידיו הגדולות", י"ג). לכאורה מהפך אצ"ג את המקור. איוב מבקש מאלוקים שיתרחק ממנו (י', 20), ואילו האני-השר שמח להיות עמו ("עתה זה גילי לצית לציוויו", שם), אולם "אנקראון" אירוני, ממילא מגמתו כמגמת איוב.

חכמה ובינה ובמיוחד ההבחנה בין חכמת-אדם לחכמה אלוקית הן מאדני ספר איוב (במיוחד כ"ח) ואלה גם ביטויי מפתח בכל שירת אצ"ג ובמיוחד בקינותיו, כגון בטורי

הסיוס של "לסעיף סלע עיטם": "חכמנו מאד: אבל את הדבר הנכסף ביותר (...) והוא עקר העקרים אצל כל אדם (...)".³⁶

לא נחזור על ציון הזיקה לשאול האיובית ולתיאור הגופה כרימה וכתולעה, כיוון שהוזכרו בציון זיקת האני-השר לקהלת.

להלן כמה מוטיבים איוביים מובהקים שמצאו מקום בעיצוב הקינות האוניברסליות של אצ"ג.

1. הכמיהה להידברות מועלית על-ידי איוב בהזדמנויות שונות. פעמים מתוך ידיעת אבסורד תביעתה, כגון ב-ט', 32, 33 ("לא יש ביננו מוכיח, ישת ידו על שנינו"), פעמים מתוך אמונה בהתגשמותה, כגון ב-י"ג, 16 ("גם הוא לי לישועה, כי לא לפני חנף יבוא"). בכל המקרים מוצבים תנאים מוקדמים למשפט, כגון "כפך מעלי הרחק ואמתך אל תבעתני" (י"ג, 21 וראה גם כ"ג, 4-5: מ"ב, 4). תיאור דומה לכאורה נמצא בשיר "לרגע קט ונדיר"³⁷.

אלו שמץ-מה, בדומה למהות-אנוש - גויה:

לטבע גוף כזאב על אבדן שאין להחזיר -

אלו היה לאלהים (שבו אני מאמין-יודע כי הגו בבריאה)

ואקלענו שנינו יחדיו, פעם באיזח-שחוא-אפשר,

בדרך הפלא המקרי, שאיני מבינו, בדרך השיר,

שהוא - העליון יהי אז מעט-מה אנושי ויחסיר

מאלהות-בלתי-אנושית שלו לרגע קט ונדיר -

והיה בפי שנינו הדבור.. בין העליון והאבל -

וידע הוא: מה צער אנוש. וידעתי אני: כי הוא אל.

מעבר לחוויית המשפט, הדומה לאיוב יותר מאשר לירמיהו, אשר אינו מתאר את מודעותו לבעייתיות של יכולת ההידיינות עם אלוקים ("אך משפטים אדבר אותך", ירמיהו י"ב, 1), שותף אצ"ג לאיוב גם במילון הפיוטי.

להלן רמיונות הלשון.

איוב	לרגע קט ונדיר
"אנוש" ב-ד', 17 - בפי אליפז, ב-ו' וב-ו', 16 בפי איוב ובדמיון לשיר ב-י', 4, 5: "העיני בשר לך, אם כראות אנוש תראה, הכימי אנוש ימיר"	1. למהות אנוש גויה שהוא העליון יהי אז מעט-מה-אנושי

2. גוף כואב	"גל הכאב", ב', 13 ופירוט הכאבים ב-ג', 24; י', 3, 4 ועוד
3. שהוא העליון יהי אז מעט-מה אנושי ויחסיר / מאלהות - בלתי אנושית - שלו	הצגת מהותו הסלחנית אנושית ב-ט', 22, 24, 31, 32 ובמקומות נוספים. הצגת מהותו האנושית ב-כ"ג, 3-7 - אך בהמשך מצוי הטיעון לאבסורד ההידיינות
4. והיה כפי שנינו הדבור	ב-מ', 2 - דיבורו של ה' וב-מ', 3 - דיבורו של איוב ("אחת דברתי ולא אענה") וכן ב-מ"ב, 5 ("שמע ואנכי אדבר") כפי איוב

אף-על-פי-כן הדמיון איננו אלא לכאורה בלבד, תעיד הפואנטה בשירו של אצ"ג, המבקשת למחוק פערים בין המטאפיזי לפיזי. אין זו כמובן מטרתו של איוב, המבקש לדעת מה חטאו. מחיקת פערים - אינה מגמתו. הוא מודע לעוצמת אלוקים כבר מתחילת המהלך הדרמטי וביתר שאת בסופו.

2. דמויות איוביות מוזכרות לרוב בקינות האוניברסאליות של אצ"ג. איוב מוזכר ב"הגברות העולה" (ט"ז, כ"ו), וב"אנקראון על קטב העצבון" (כ"ג), ב"המקיים אמונתו גם בתוגתו, קינה היא וקוננוה לפני התקפלות הדגלים"³⁸ ובמקומות נוספים. אליפו נזכר יותר מרעיו, לרוב כמשמעות חיובית, שלא כפשוטו של איוב, המציג את שלושת הרעים באור שלילי, הן מזווית ראייתו של איוב (ו', 15) והן מזווית ראייתו של אלוקים (מ"ב, 7). נמצאנו ב"אנקראון על קטב העצבון" (כ"ו, ס"א) מחד גיסא ובקינות לאומיות, כ"שיר גוף ענן צער" ("רחובות הנהר", ש"ח) או "מי לחפצו פורש"³⁹, מאידך גיסא, ואין אלה אלא דוגמאות אחדות בלבד. גם מפיסתופל, תאמו של השטן האיובי, מוזכר ב"אנקראון על קטב העצבון" (כ"ז), אולם באיוב הוא שליחו של אלוקים, היכול לפעול בהסכמתו בלבד, ואילו ב"אנקראון" - עוצמתו מתוכו.

בני איוב ובנותיו מוזכרים ב"מסכת איוב שלא מדעת" - אחת מתוך שתי מסכתות, שאיוב מוזכר בכותרתן⁴⁰.

3. היחס לאלוקים בספר איוב הוא אמביוולנטי. הוא מוצג כמי שאינו מרפה מטרפו (ז', 17, 18) וכמי שאינו שופט צדק (ט', 22), אך גם כמגלם צדק מוחלט (י"ג, 3, 4, 6, 16 ועוד). הניגודים הללו מתאחדים בפסוק המפורסם: "הן יקטלני לא איחל" (י"ג,

15). הנקרא גם כ"לו איחל", היינו, אף אם יקטלני, איחל רק אליו⁴¹. התייחסות כפולה מעין זו נמצאת ב"אנקראון על קטב העצבון". הפן האיום של אלוקים מוצג בשירים דוגמת "אלהים על הקטב" (כ"ט). אי היכולת לברוח הימנו, בחינת "הן יקטלני לו איחל" – בשיר הפותח ב"כמו אשה היודעה כי רבו עלי קסמיה" (ל"א), במיוחד בטור: "אני שב אליו שנית". אולם לאלוקים גם פן, המעמידו בדרגה שווה לאדם, כמו ב"עם אלי הנפח" ("ועתה בא לילה: תן – שנינו ננח", ל', וכן גם בל"ט), ואף פחותה משל האדם, כמו ב"הנוגה הגדול" (מ), שכדוגמתו לא מצאנו מעולם באיוב.

וְגַם הוּא הָרִי בּוֹדֵד מְאֹד הוּא
וְגַם לוֹ חֶסֶר מִי, שֶׁבִּפְנֵי יְתוּדָה
וְאֵל חִיקוֹ יְהִמָּה עֲנוּתוֹ הַרְבֵּה –

וְאֱלֹהִים זֶה מִתְהַלֵּךְ בְּלִי גוֹף וּבְלִי דָם
וּמִכְפֹּלֶת תּוֹנָתוֹ מִתּוֹנֵת הַבֶּשֶׂר,
שִׁיכּוֹל לְהַחֵם גּוֹף שְׁנִי וְשְׁלִישִׁי:
שִׁיכּוֹל לְשַׁבֵּת וּלְעַשֵּׂן סִיגְרָה
וּלְשַׁתּוֹת קֶפֶה וְיִיזֵן הַמִּשְׁכָּר:
שִׁיכּוֹל לִישׁוֹן וּלְחֵלּוֹם עֲדֵי שֶׁמֶשׁ – –

וְלוֹ הֵן אִי אֶפְשָׁר, כִּי הוּא אֱלֹהִים.

פחיתותו – גם בגין מושאי כיסופין מופחתים כסיגרה, קפה ויין – כולם בעצם מוצרי! דוגמאות נוספות ל"פיהות" כזה בעמוד מ"א, ב"לסעיף סלע עיטם", ב"מסכת המתכנת והדמות" וגם ב"נימין עלי נימין"⁴².
זו אולי הסיבה, שאצ"ג מתיר לעצמו לצייר את ההישגים, המיוחסים לאלוקים בספר איוב, כאילו הושגו על-ידי האדם, למשל, "האדם אמנם עמק כה בזמן, / שליט הוא בים ויבשת. (...) ומפלס הוא כרעיון חד כחרב / קויו לכוכבים." ("אנקראון על קטב העצבון", מ"ב, והשווה דברי צופר ב"א, 7, 8, ותשובת איוב ב-י"ב, 9, ובמיוחד בתשובת ה' לאיוב מן הסערה בפרקים ל"ח-מ⁴³).
זו הסיבה שאלוקים מדומה לאליפו ("אך אלו הגיע חלום אלהינו הנעלם / ובא בתוכנו כגוף ובלבוש כגופנו, / ומדבר בפיו בלשונו – וקראנוהו: אליפוז,

“אנקראון על קטב העצבון, נ”ב) – אפשרות שלא תעלה על הדעת באיוב, המציג את אליפו ואת רעיו כחנפי אלוקים ולא כנושאי דברו.
 4. ב”נימין עלי נימין”⁴⁴ “מחופש” אלוקים לשר-גשם, הנכסף לזכות בהוויה אנושית, במיוחד בתחושה הכרוכה בהזדווגות (“ליל אחד לזוג אלהים בעולם”) – ברכה שניתנה לברואים, לא לבוראם. להפחתת מעמדו העליון של אלוקים, כפי שהיא מנוסחת בטורי הסיום של שיר זה, לא תימצא מקבילה באיוב, גם לא במקרא כולו. איוב, שונא אלוקים ואוהבו, לעולם אינו כופר בעליונותו. לא כן אנקראון, שאדונו הסמוי הוא המוות. איוב מתווכח עם אלוקיו אודות טעם עונשו. אצ”ג כואב את עובדת הליכתו של אדם אל אינותו. זהו הבדל מהותי, המסביר את הבדלי המשנה, שנזכרו לעיל, עליהם נוסף את תיאור התנהגותו של הסובל, שעפ”י איוב הוא כן ומוחצן, ואילו עפ”י הקינות האוניברסאליות הוא מופנם ולרוב משחק, כמו למשל בטורים האלה⁴⁵:

ה! שכני ומידעי לא ראוני מלפני ולפנים באימי עתותי
 ולא את שפיפון הסתר בעקבותי עלי ארץ..
 הם ראוני מבחוץ ואת מראה ביתי המבךך:
 וגם אשתי וילדי לא ראוני מלפני ולפנים במשך המסות
 לא ידעו כי אינני קרבם
 אף פי שמעו בביתם נגוני במרחוק

איוב איבד משפחה, רכוש ואף חברים. האני-השר מוקף במשפחה ובידידים. שאלותיו הן במישור עקרוני (לא מוחשי-פרטי ולכן גם אמיתי, כבאיוב). כשאלות בעל-קהלת, המשמש, לדעתנו, כתשתית הראשית של אצ”ג.
 מיצוי מיוחד במינו, המעיד על פניו הקהלתיים של אצ”ג, מצוי ב”מסכת איוב שלא מדעת”⁴⁶, שמושכת עצמה לכאורה דווקא לאיוב, לא רק על-פי שמה. איוב, אשתו, בניו, בנותיו וגם אליפו נזכרים בה. כן מתואר מעמדו: “האיש שרבים מקנאים בנכסיו / בראותם אותו במלוא קומה פוסע”, וכן “לא אבדו ספינותיו בים, לא נפלה דלקה בגרנו / כשרה שרה גשמי ברכה והאסיף בעסיסיו / כן הוא האיש, גם מגד שמים ממעל לו יש”. גם משפטו של איוב המקראי נרמז כמסכת: “אני בא לפניך לא קרוא להתיצבות בודוי ובתחינה”. נרמזת תקיפותו: “חש חקיך ברעתו כלצו אל חזונו – או לעמד או לעקר / הולדות חדשה או סופה של חיות”. אלוקים מופיע כמי שמפעיל את הטבע (“ואבן בשמים הולך אלהים

/ יש חרון ענניים) – כבפרקי איוב, בעיקר אלה העוסקים בחכמה האלוקית, אך גם אלה שאלוקים נרון בהם באופן עקיף, בדברי הרעים ובדברי איוב. המסכת מקיימת גם דיאלוגים (שהם מרכיב דרמטי מרכזי באיוב) בין אליפו לבין איוב, בין "מוכר עתיקות" לבין קונה, בין אישה לבין בעלה. רמז מפורש ל"עוד זה מדבר וזה בא" (א', 17) נמצא בשאלת איוב: "מה אמרת? דומה ששמעתי קול איש מדבר".

לכאורה נבדלים הכתובים בכך, ששירו של אצ"ג כוחן את איוב לפני שפגעהו אסון ומכאן גם תוארו, "שלא מדעת", אך לא כך הוא. איוב שבמסכת מייצג כל אדם, שצפוי לו אסון, גם אם הוא עשיר. חייו אינם כדאיים, כי גרעין האסון טמון בם לכתחילה.

**והוא איוב בגוף זה בהאי זה כקדמון
שבכל עת ובכל שעה יכול וסב הגלגל מעל ומתחתיו**

חיצוניותו אינה מעידה על תוכו. חיצוניות נמצא האיש בביתו, אולם על-פי תחושתו מקומו במקום אחר ("אלא שזה לא זה הוא (...) זה ההוא באמת, נמצא במלוא ים").

גם אליפו שבשיר שונה מאביו מולידו שבמקרא בהעמידו את עצמו לצדו של אדם ולא לצדו של אלוקים ("אני אוסף מכתות של כלים שאדם משבר / ומחברן (...) ושוב הם הכלים לשמוש אף-כי נבר סמן המכתות"). זהו אליפו ההומניסט, המנסה ליהנות מחיי שעה ולהתעלם מחיי עולם, כנגד המאיסה של איוב האצ"גי ברכוש ובהצלחה מעמדית ("אלו ידעו מקנאו כי נכון הוא היות בלי נכסים וכלי תואר שם – וכפתה לארץ ידם"), מעמיד אליפו תיזה לפיה "טוב להיות (...) וצפור האשר הססגונית – ושעה נדיבה ביד⁴⁷".

האישה האצ"גית אינה מקבילתה של אשת איוב, השטנית או הריאליסטית (או שתיהן יחדיו), שהציעה: "עדר מחזיק בתמתך, ברך אלהים ומת" (ב', 9), אלא אם לילדים, אשת חיק וגם אישה נטושה, על-פי הסיפא.

בספר איוב מוליד המפגש החדש עם אלוקים משפחה חדשה. ב"מסכת איוב שלא מדעת" מסלק העדר המפגש גם את מה שהיה ("אין בנים גם לא בנות ותלי תלים בבתי עלמין לבני ובנות איוב המתים (...) ובני ובנות איוב בזיווגין ושלא בזיווגין⁴⁸").

שני מיני איוב מוצגים במסכת, בשיר "האשה היא אשה": עשיר ועני. אסונו של

איוב האצ"גי אינו אסונו של איוב המקראי. כנגד אובדן משפחה ורכוש מציג השיר מוות של אישה אהובה בלידתה.
 ל"מסכת איוב שלא מדעת" גם רמזים לאומיים ("וחש האיש אורות בת עמו", האישה נקברת בטלית ותפילין), הנעררים מספר איוב.

בחינה מחורשת של תשתיות המסכת תגלה את זיקתה הראשונית לקהלת. כמו במגילה, נמצא גם בה את הרצון לראות דברים בהיקפם. יעידו משפטים, כגון: **"לעופות השמים יש בינה במעופם / ואין חכמת דרכים לבני ובנות אדם,** או **"מפתח הסתר לעצב הנהרי (...)** אינו אלא מורא האפשר שיפרץ אסון בכל עת", וכן **"במה שרואים מלבר (...)** מקנאים, ובמיוחד: **"במנורות החשמל מאירים את החשך אבל אין מבטלין את המהות / ולא קם אלהים לקרע חשכו".** אצ"ג שואף כבעל-קהלת לנסח את אבסורד החיים.

נוסף לכך, ניכרת הישענות לשונית על הטקסט הקדום. **"ענייני הגוף בעולם, אני מודה, יגעים יגעים" – תשתיתו ב-א', 8.** **"טוב להיותו עם כל כאב הידיעה לנכח עגול השעות בין זריחה ושקיעה" – תשתיתו ב"זרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זרח הוא שם" (א', 5).** **"טוב להיות" כפני עצמו הוא ניגודו של "הוא ענין רע נתן אלהים לבני אדם לענות בו" (א', 13, ויש גורסין "להתענות בו"),** מחד גיסא, והשלמתו של ב', 24, מאידך גיסא. **"ואין שעור לשכחה אחרי מותם" הוא מעין "אין זכרון לראשנים, וגם לאחרנים שיהיו לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה" (א', 11).** **"וגם המעשים הנעלים מכל מידה נכונה" – תשתיתם בי"ב, 13-14.** **"כי הם ישנם (...)** בכל עת, **כצל רגע יוכל לגרע מן השמחה (...)** אבל לא כן התוגה" **מכוון לג', 8-1.** ידיעת האלוקים **"באנו הרעיון" – גם להם תשתית קהלתית ברורה, כגון בא', 17-18, בהם חוברת ידיעה לרעיון. "ובשמי השמים" – עולם של מעלה – הוא היפוכו של "תחת השמש" – עולם של מטה, הנבחן על-ידי בעל המגילה.**

זיקות לשון וזיקות מגמה מלמדות אפוא על היותה של מגילת קהלת תשתית-על, אך אין היא יחידה.

בשיר "מנהימות העיבור" ("אנקראון על קטב העצבון", מ"ז) משתלבת תשתית איכה (השווה **"צנת, אחי הגבר, שראה עני בחייו" לאיכה ג', 1),** גם תשתית מירמיהו¹⁹ המקלל את יומו כאצ"ג (השווה **"כי בנך שילדת בחבליםו מקלל את רחמך, שברך אל אביו" לירמיהו כ', 15-14)** ואיוב חובר לירמיהו בטורי הסיום: **"ולואי ונרתו בהיותי עוד זרע ברחם שברך אל אביך האכזר" (השווה איוב ג',**

18-19 וירמיהו כ', 17-18).

גם ב"אימה גדולה וירח" נמצאת תשתית מאיכה ("איכה בא אסוף", **איכה תלך יומם שרופה**, 23). מאיוב (**לא דלחתי מים ברגלי, לא עמדתי על הדם**, מקביל למכלול של לאווין, שאיוב מונה בפרק ל"א במסגרתה של סנגוריה עצמית) ואף מויקרא, שאינה קינה (השווה ויקרא י"ט, 16 **ללא עמדתי על הדם**). פשוט הוא שצירף מיני קינות, כדי להעצים את היגון. סיוע לשיטתו מכתובים עתיקים. מצאנו דברי ירמיהו לציון האלמנה: "אמרתי לה: דומה מכתך למכתו של איוב. מאיוב נטלו בניו ובנותיו וממך נטלו בניך ובנותייך. מאיוב נטלו כספו וזהבו וממך נטלו כספך וזהבך. איוב השלך לתוך האשפה ואת נעשית אשפה של זבל וכשם שחזר הקב"ה ונחם את איוב, כך עתיד לחזור ולנחמך"⁵⁰.

3. חתימה

אף שאין להכחיש דמיונות לשון ועניין לאיוב, קרובות קינותיו האוניברסאליות של אצ"ג יותר לקהלת, בעיקר בגלל אופיין הכולל. אין הן נוגעות לרוב בסובלים ממשיים, קורמי עור וגידים. עניינן, כעניינן של בעל-קהלת, ב"כל אדם". גם אם נראה באיוב משל נרחב לכל סובל וברעיו סמלים למסבירי-סבל באשר הם – הרי לעניין הדגשת אבסורד הקיום – גדולה הקרבה לקהלת, אף-כי אצ"ג אינו מסתפק לעולם בתשתית אחת.

הערות ומראי מקומות

הערה: הציטטות לקוחות מספרי אצ"ג המוקדמים, לפי הפירוט הבא: **אימה גדולה וירח**, תל-אביב, הדים, תרפ"ח, 1925; **חזן אחד הלגינות**, תל-אביב, סדן, תרפ"ח; **אנקראן על קטב העצבון**, תל-אביב, דבר, תרפ"ח, 1928; **כלב בית**, תל-אביב, הדים, תרפ"ט, 1929; **איחוד מגן ונאום בן הדם**, ירושלים, סדן, תר"ץ; **חובות הנחר ספר האיליות והכת**, ירושלים ותל-אביב, שוקן, תשי"א, 1951.

1. לביאור המושגים ראה: טליה הורוביץ, "סוגת הקינה העברית הקלאסית", **שנתון שאנן**, ה', חיפה, תשנ"ט, עמ' 39-74.
2. דן מירון, מבוא לאנקראן על קטב העצבון מאת אורי צבי גרינברג, **חדשות מאיחוד הקטב**, תל אביב, זמורה-ביתן, תל אביב, 1993, עמ' 125-326.
3. "מן החכליל ומן הכחל מהלך על ארץ רבה", **לח הארץ**, תשי"י, עמ' א'-כ"ח.
4. ברוך קורצוול, **בין חזן לבין האבסורדי**, ירושלים ותל אביב, שוקן, תשכ"ו, עמ' 76.
5. **הארץ**, תשי"ב, עמ' י"ד.
6. **לח הארץ**, תשט"ו, עמ' י"א.
7. **הארץ**, 28.9.1958.
8. "בספר הנחלים המפתח: ואת הנחלים ארנין (ב)", **הארץ**, 2.10.1959.

9. "בספר הנחלים המפתח: ואת הנחלים ארנין (א)", **הארץ**, 11.6.1959.
10. **מעריב**, 22.11.1968.
11. **מעריב**, 19.11.1971.
12. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 36-37.
13. יש הסבורים, שביטול האביונה הוא ביטול התיאבון, אך רוב המפרשים ראו בפסוק זה תיאור חולשת איברי המין בימי הזיקנה (זר-כבוד, מרדכי. **חמש מגילות, תנ"ך עם פירוש דעת מקרא**, ירושלים, מוסד הרב קוק, עמ' ע"ג, הערה 44).
14. כך עפ"י פירוש זר-כבוד ומדרש קהלת (שם).
15. השער הזהוב רומז לזהות הכותב בעל השיער הארמוני.
16. "מסכת שירים: הלב על מלאת", **מעריב**, 16.4.1973.
17. "שיר באי בימים", **לח הארץ**, תשי"א, עמ' ח'.
18. **שם**.
19. מסיבה זו שולל ירמיהו את בית המשתה (ט"ז, 8), והצעה כזו מצאנו גם בקהלת רבה לפסוקנו ("הכל סופדין וטופחין על מיתת הצדיק – וזח הרשע עושה לו מרוחין").
20. "הקול הקורא לבוא: הבית, החיק והמזבח", **הארץ**, 21.9.1960.
21. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 72.
22. **לח הארץ**, תשי"ד, עמ' נ"ח.
23. "במעלות השיש הלבן", **הארץ**, 28.9.1958.
24. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 42.
25. **שם**, עמ' 73-75.
26. **לסעיף סלע עיטם**, 1968, עמ' 33.
27. **שם**, בעיקר עמ' 43.
28. **שם**, עמ' 50.
29. **ספר ברוך קורצוול**, תל אביב, שוקן ואוניברסיטת בר אילן, תשל"ה, 1975, עמ' 21.
30. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 69.
31. **מעריב**, 26.9.1973.
32. "מי יתן בשאול תצפינני, תסתירני עד שוב אפך", והשווה י"ד, 2: ציץ יצא וימל". לפרחי השדה יש המשך ע"י זרעיהם, בצליהם ופקעותיהם, המתפתחים באדמה ומוציאים עלים ופרחים חדשים. מכאן, שגם לאחר המוות יש קיום לאדם. וראה סנהדרין צ', ע"ב, שמהתפתחות ציצי הצמחים זרעי החיטה רמז לתחיית המתים.
33. וראה גם ב"מנן ומאן הוא רחימי?", "ממתכת השכל חצוב", **מעריב**, 26.9.1973.
34. לעניין ביאור השוני ראה בפירושו של עמוס חכם במקום, **ספר איוב, תנ"ך עם פירוש דעת מקרא**.
35. **חרות**, 19.11.1948: **מעריב**, 4.4.1958.
36. **לסעיף סלע עיטם**, 1968, עמ' 46.
37. "מן החכליל ומן הכחל מהלך על ארץ רבה", **לח הארץ**, תשי"ג, עמ' ל"ו.

38. **מעריב**, 16.2.1973.
39. "מסכת שירים: הלב על מלאת", **מעריב**, 16.4.1973.
40. "מסכת איוב שלא מדעת", **הארץ**, 10.9.1961: "איוב כסתר על יין מגון ענברי", **מאזנים**, י"א, (ה'), 1960, עמ' 320.
41. התנאים ואחריהם האמוראים היו מסתפקים אם "לא" באל"ף או בווי (כפרק האחרון של סוטה) ובעלי המסורה הכדיעו: "לא – כתיב באל"ף וקרי בווי" (ראה עמוס חכם, **ספר איוב, הנץ עם פיהש דעת מקרא**).
42. **לסעיף סלע עיטם**, 1970, עמ' 30; "מסכת המתכנת והדמות" ו"לסעיף סלע עיטם", **הארץ**, 26.9.1965; "נימין עלי נימין", **ספר ברוך קורצווייל**, עמ' 19.
43. ייתכן שהתשתית גם בתהלים ח' (במיוחד 4 כנגד 6-9).
44. ראה הערה 42.
45. **מתוך לסעיף סלע עיטם**, 1968, עמ' 30.
46. ראה הערה 40.
47. והשווה מוריס מטרלינג, **הצפור החולח** (תרגום: שמעון הלקין). תל אביב, שטיבל, תרפ"ח.
48. רמזיה לבני איוב המקראי הנשואים ולאחיותיהם הרווקות (א', 4).
49. נבואות ירמיהו הן בחלקן קינות ומקובל שאיכה נכתבה על-ידו. ממילא אפשרי צירופו למעגל מקונני המקרא.
50. תענית כ"ט, פתיחה איכ"ר, פסיק"ר כ"ו ומדרש המובא ברשיי לירמיהו ל"ט, 4. הנוסח רלעיל לקוח מספר **האגדה** לביאליק ורבניצקי, תל אביב, דביר, תשי"ג, עמ' ק"ט.

21. ...
22. ...
23. ...
24. ...
25. ...
26. ...
27. ...
28. ...
29. ...
30. ...
31. ...
32. ...
33. ...
34. ...
35. ...
36. ...
37. ...
38. ...
39. ...
40. ...
41. ...
42. ...
43. ...
44. ...
45. ...
46. ...
47. ...
48. ...
49. ...
50. ...