

"כלאיים" או "אחדות"?

בין "מקרא שכתוב" ל"מקרא שנאמר" ביצירתו של מנדלי מו"ס

"ועניתם את נפשותיכם - זוהי אמנות" - אמר פעם אחת הציר איוראליס, ומקרא זה נתקם כלו במנדלי. מי שרוצה לעמוד על כל קרוי של דבר זה - אל יקרא את מנדלי, אלא ילמד אותו, כמו שלומדים את כל ה"ראשונים". גרידת קולמוס שלו צריכה למוד. ח"י ביאליק, מנדלי ושלשת הכרכים

א. לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד

בשנת 1907, כשהכול גומרים את ההלל על הישגי לשון ה"נוסח",¹ מנדלי משתבח בבריאת סגנון חדש, ומתאר במכתב לרבניצקי את האידיאל הסגנוני שלו:²

התורה אסרה להם לישראל שעטנו, צמר ופשתים יחדו, כלאי בגדים וכלאי כרם, הותרו להם לסופרי ישראל כלאי לשון וסגנון. אתה מוצא אותם משמשים פעמים בד' לשונות, מערבבים לשוננו ועושים אותה זשרגון. וזה ביודעים, ובלא יודעים אתה מוצא 'רוב' מלות חדשות, בריות משונות, שנבראו לבטלה שלא לצורך, חכמינו ז"ל הקפידו על טהרת הלשון ואמרו: לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד, ואחד מהם ערער על חברו, שהיה שונה רחלים ולא רחלות בלשון המשנה. המליצה - מליצה ללשון

* מאמר זה הוא פרק מעבודה על ראשית דרכו הספרותית של ש"י אברמוביץ, המתרכזת בעיקר במפעלו המדעי. אנו מודות לאקדמיה ללשון העברית, המדור לספרות חדשה שבמפעל המילון ההיסטורי, על שהעמידה לרשותנו את הקונקורדנציה הממוחשבת של כתבי מנדלי - ספרות, פובליציסטיקה ומדע - ואפשרה בכך ניצול מרבי של המובאות הרלבנטיות. תודתנו נתונה גם לשמואל ורסס ולמרדכי של, שקראו את המאמר והעירו הערות מועילות ומחכימות.

1. לא הכול החזיקו בדעה זו. פרישמן, למשל, כתב: "על הלשון הזאת אמר אחד המבקרים, שהיא ראויה להיות למופת למספרי ספורים. אבל ינסו נא אחרים לחקות את הסגנון הזה, הלא לא כל הרוצה לבוא ולטול יבוא ויטול!" (פרישמן, תרע"ד, עמ' 89).

2. בשנת 1906 עמד רבניצקי לכתוב מאמר על סגנונו העברי של מנדלי, ולשם כך הציב למנדלי כמה שאלות. מנדלי השיב לשאלותיו ביום 11 בספטמבר 1906, ורבניצקי שילב כמה מדבריו במאמר (ראה רבניצקי, תרס"ז).

נביאים והדיבור - בלשון חכמים, ברוך שבחר בהם ובמשנתם. סגנון שצורתו מטושטשת ואי אתה יכול לעמוד על אופיו הרי הוא מהדברים, שנבראו ע"ש [=ערב שבת] בין השמשות עם פי האתון (חליפת אגרות, עמ' 68-69).³

על רקע העובדה שהמאפיין המרכזי של סגנונו החדש הוא עירוב הלשוניות⁴ מתעוררת השאלה מה מקומה של המגמה הטהרנית המובלעת בצידוקה של אמרת חז"ל "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד":⁵ אם אכן גדולת סגנונו של מנדלי במיוזגן של לשונות אלה, כיצד ניתן להבין את הגינוי הנחרץ שלו את הלשון המעורבת, וכיצד יובן ההלל על תבונת חכמים? ואם לא על עירוב הלשוניות קם ה"נוסח" אלא על איחוי, מה מייחד את חידושו של מנדלי בעירוב ואיחוי אלה? לשון אחר: כיצד נתפרשה למנדלי אמרת חז"ל, ומה משתמע מפירוש זה בנוגע לתפישת הלשון שלו ולהכרעותיו הלשוניות הלכה למעשה?

ב. פשט לחוד ודרש לחוד

לכאורה ההבחנה של מנדלי בין שני הקורפוסים - מקרא מזה ותלמוד, מדרש ואגדה מזה - תואמת במידה רבה את התפישות המשכיליות המקובלות בזמנו. הבחנה זו עולה בכירור ברשימה האוטוביוגרפית "רשימות לתולדותי" (1889), שמנדלי מתאר בה את הקורפוסים הללו מנקודת תצפית כפולה: זו של הילד שלום יעקב וזו של אברמוביץ, הסופר הבוגר. בתיאור זה מנוסחות חוויות הילד ותובנותיו במערכת ציורים מגובשת המבטאת גם את השקפת הבוגר:

בהיותי בן שש שנים, וכבר ידעתי קרוא בספר, שכר לי [אבי] אחד המלמדים המצויינים ללמדני כתבי הקדש ולהביני במקרא עם התרגומים כסדר. [...] ולמקצת שלש שנים ידעתי את כל עשרים וארבעה הספרים בעל פה ותורת ה' היתה בתוך מעי. ועוד אני מתענג על אמרי נועם חווי יה ומחזה שדי אחזה בנפשי, ציורי קדש נשגבים משנות עולמים, לקחני

3. הדגשות שהופיעו במובאות במקור מסומנות בפיזור, ואילו הדגשות שלנו מצוינות באות בולטת. תוספות שלנו מופיעות בתוך סוגריים מרובעים.

4. ראה למשל, קושטר, 1968. להגדרת הסגנון הסינתטי ראה הלקין, תשמ"ד, עמ' 100-101; לתיאור שלבי המעבר אל הלשון המעורבת ראה מירקין, תשל"ח; לאפיין ה"נוסח" ראה שקד, 1977, עמ' 83-89.

5. עבודה וזה נח ע"ב, חולין קלו ע"ב (בדפוסים: לעצמו, לעצמה. בכתב-יד שונים: לחוד). ראה אברמסון, תשמ"ה. התייחסותו של מנדלי לאמרת חז"ל זו אינה אלא חוליה נוספת בשלשלת ארוכה של שימושים ושל פירושים שנתנו לה פרשנים, סופרים ואנשי לשון במרוצת הדורות. לתולדות השימוש באמרה במסגרת ההתדיינות המשכילית ולהיבטיה הלשוניים, האידיאולוגיים והחברתיים ראה פרוש ופישלר, בדפוס.

מלמדי אל גבול התלמוד הענק הקדמוני [...]. בבואי שמה הייתי כאיש הבא בפעם הראשונה ליום השוק הגדול, משתאה למראה עיניו מיני סחורה ופרגמטיא ודברי חפץ הרבים והמשונים, ומשתומם למשמע אזניו קול שאון והמולה וצוחה מכל עבר ופנה. קונים ומוכרים סרסורים וסוחרים ברעש גדול יחפזון וחשק ותשוּקת המסחר יאחזון, כלם רצים דחופים ומבוהלים, זה בכדו וזה בחביתו ואיש אחיו ידחקון [...] וקול ענות במחנה! (עמ' א.)⁶

כמקובל על מרבית המשכילים עולם המקרא מתואר כעולם נשגב, הרמוני, אחדותי, הגיוני, שלם ושלן, ואילו עולמם של חכמים הוא עולם אסוציאטיבי, חי וקולני, חסר סדר ומשטר, בעל סתירות ועתיר קונפליקטים. ככל שניתן להסיק מדימויים אלה על לשונם של שני הקורפוסים, הרי ההבחנה המשתמעת מהם היא הבחנה בין שני דרכי שיח: לשון גבוהה מול לשון מדוברת, לשון נשגבה מול משא ומתן של חולין, לשון לוגית מול לשון בלולה ומעורבת.⁷ אולם תיאור ספרותי אימפרסיוניסטי וצבעוני זה איננו ממצה את יחסו של מנדלי לשני הקורפוסים, ואף רחוק הוא מלגעת בסבך הבעיות שנקשרו בוויכוח בין המטהרים למעריבים. מנדלי ער, כמובן, למגוון ההיבטים וההשתמעויות של ההבחנה בין לשון מקרא ללשון חכמים, אך ההיבט שהוא מתמקד בו ושעליו נשענות החשובות שבכררות הלשוניות שלו הוא זה המבחין בין הקורפוסים לא רק על פי דימוייהם, אלא גם על פי תפישת הלשון המשמשת בהם: לשון מקרא נתפשת כלשון ההולכת על דרך הפשט, ולשון חכמים נתפשת כלשון המשמשת על דרך הדרש.⁸

6. לשם הנוחות ישאו המובאות מחיבוריו הספרותיים של מנדלי את מראי המקומות של מהדורת דביר (הדפסה ראשונה: תש"ז), אך נוסחן יהיה הנוסח של מקום הופעתן הראשון, בדרך כלל בכתיבה העת, כפי שהוא במאגר מפעל המילון ההיסטורי (השינויים מעטים, והם יצוינו במקומם).

7. במקומות רבים מנסח מנדלי את תפישתו על השיח הדרשני במונחים של לשון אסוציאטיבית. למשל: "הענינים אינם כתובים והולכים על הסדר [...] אבל הם מושלכים לפניהם בערכוביא, במקרה ובהזדמן כאברים מקוטעים ובעת האחר יפתח בכך יסיים השני בחביות, זה ענין חקירתו מה למעלה מה למטה וזה - מה לפניו ומה לאחור, והכל כדילוג ובערבוב, וערוב כבד מאד" (מה נעשה, עמ' 36); "ככה מדלג לפעמים הסופר על הכתובים ומקפץ על המקראות, יפתח בכך ויסיים בחבית, שלא ברצונו" (לא ראי זה כראי זה, עמ' 310); ראה גם רשימות לתולדות, עמ' א ועין משפט, עמ' 14.

8. אפיוני הקורפוסים והלשונות מתייחסים לדימוייהם בתודעת המשכילים, ואינם מתיימרים לתיאור אובייקטיבי של טיבם ומהותם. הוא הדין במונחים פשט ודרש. על מונחים אלו בספרות חז"ל ראה בכר, תרפ"ג. להגדרת הדרש ראה היימן, תש"ו; פרינקל, 1991, עמ'

העמדה המצדדת בגלוי בלשון פשט ודוחה סגנון דרשני ימיה כימי ההשכלה,⁹ והיא שואבת את השראתה ממשנה מנדלסון (הרמבמ"ן) וממפעלו הפרשני.¹⁰ הזיהוי של לשון המקרא עם "פשט" ושל לשון חז"ל עם "דרש" מקיים זיקה גם לתפישות שנשמעו בימי הביניים.¹¹ על פי עמדה זו לשון מקרא ולשון חכמים הן שתי דרכי שיח הנבדלות זו מזו בתפישת הלשון ובתפישת מעמדה ותפקידה של המילה: בלשון המקרא משמשת המילה לסימון אובייקטים ולציון מושגים בעולם, ואילו בלשון חז"ל נתפש ה"פשט" כשולי, ועיקרה של המילה עומד על ריבוי הרבדים של "רמז, דרש וסוד". על יסוד הבנה זו אפשר להסביר הן את המגמה "הטהרנית" באיגרתו של מנדלי לרבניצקי והן את הבררות הלשוניות ביצירתו.

ג. מקרא שכתוב ומקרא שנאמר

מדרשי פסוקים ודרשות הנסמכות אל מובאות נמצאים ביצירתו של מנדלי בשפע רב,¹² ובתוכם נפוצים הנוסחים המסורתיים (אמר ה) כתוב, יקום בו הכתוב, (ש)נאמר ועוד, כמו גם נוסחים לא־מסורתיים, והם ראויים למחקר לעצמו. כאן בחרנו להתרכז בצמד הביטויים מקרא שכתוב ומקרא שנאמר, משום שהם יוצרים תבנית המאירה עקרון מפתח הן בתפישתו הלשונית של מנדלי והן בטכניקה הסגנונית שלו.

ניתוח השימוש שמנדלי עושה בצמד זה שופך אור על תפישת הלשון שלו ועל חתירתו לגיבושה של הלשון העברית כלשון של פשט. מנדלי משתמש בביטויים אלה בעקיבות מרשימה למן ראשית דרכו הספרותית כפובליציסט וכמבקר ועד ליצירתו הספרותית הבשלה.

המרכיבים של שני הביטויים הללו מוכרים. המילה מקרא חוזרת בשני הצירופים, והמילים שכתוב ושנאמר הן מילים נרדפות, שתפקידן להציג פסוקים כסיוע או כהוכחה לצדקת טענה שקדמה להם. גם הביטוי מקרא שכתוב בשלמותו

11-12. על דרכי הדרשה ראה שם, עמ' 89-232. על תולדות הזיקה בין מדרש להלכה ראה אורבך, תשי"ח. על ספרות הדרוש מימי הביניים ואילך ראה הן, 1975. הדימוי השלילי של הדרש אצל המשכילים נוצר תחת רישומם של תהליך ההסתגרות והמגמות המיסטיות של הדרוש בשלוש מאות השנים שקדמו להשכלה, תהליך שהתבטא גם בסממנים לשוניים (שם, עמ' 46).

9. ראה, למשל, לשונו החריפה של שר"ל: "[...] שאבדן חכמת לשון הקודש גורם לאבדן הבנת פשט הכתובים; שאבדן הבנת הפשט מחשיך אור התורה ומבזה אותה בעיני הבריות [...]". (תרמ"א, עמ' ב); ובמיוחד פפירנא, תשי"ב. ראה גם פלאי, 1979.

10. ראה סנדלר, תשמ"ד, עמ' 219-226; תוה"ט ב, עמ' VII-V.

11. ראה אברמסון, תשמ"ה, עמ' 213.

12. ראה ורסס, תשמ"ז, עמ' 49-69; שקד, 1965, עמ' 84-98.

מוכר (שכיח במדרש ומצוי גם בתפילה), ומלוות אותו בדרך כלל המילים לקיים, שיקוים בו, שיתקיים בו וכיו"ב. שני ביטויים אלה יוצרים אפוא רושם של נוסחות מוכרות, מקבילות ונרדפות. קליטתם אוטומטית, ובקריאה ראשונה אין הם מעוררים את הקורא לתהות עליהם ועל משמעותם.

אולם בעוד הביטוי מקרא שכתוב הוא אכן ביטוי מוכר, הביטוי מקרא שנאמר, הנראה כנרדפו, אינו כזה. מנדלי עושה בצמד ביטויים אלה שימוש מתוחכם: הרושם הנוסחאי הראשון מקהה את ההבחנה ביניהם, אך בחינת הופעותיהם בהקשריהם מעלה, שמה שנראה תחילה כנוסחאי מתגלה כייחודי, ומה שנראה כנרדף מתגלגל בניגודי. מצד אחד מנדלי מנצל את מלוא מטען המשמעות האידיומטית של ביטויים אלה, ומצד אחר הוא מפשיט מהם כל קונוטציה נלווית ומשאיר בעירומן את המשמעויות המילוליות המנוגדות של רכיביהם: כתוב מול נאמר.

מקרא שכתוב מציין פסוק מן המקרא כלשונו, ככתבו וכפשוטו, למן "ספר תולדות הטבע", כרך א, והמאמר "לא ראי זה כראי זה" (שיצאו לאור בשנת 1862) ועד "בימים ההם", ספר שני, שיצא לאור בשנת 1915, שנתיים לפני מות מחברו. לעומת זאת מקרא שנאמר הוא פרי יצירתו של מנדלי, ואינו נמצא במקורות.¹³ מנדלי מרכיב צירוף זה, כאמור, משני הביטויים הנרדפים מקרא שכתוב ושנאמר, ובונה לכאורה חלופה נרדפת שלישית, אך למעשה מקרא שנאמר המתחזה למקבילו המסורתי מקרא שכתוב, מתגלה בסופו של דבר כהיפוכו הגמור (בעיקר בהקשרים הפובליציסטיים) וכפרודיה עליו (בעיקר בהקשרים הספרותיים).

היפוכו כיצד? אם מקרא שכתוב הוא תורה שבכתב, הרי מקרא שנאמר הוא מעין תורה שבעל פה: לעתים פרשנות, לעתים דרשנות, לעתים אמרות עממיות ולעתים פסוקים מעוקמים או פסוקים מדומים.¹⁴ בתור שכזה הוא הקוטב הנגדי למקרא שכתוב ולשנאמר כאחד, ויחסו של מנדלי אליו הוא תמיד ביקורתי.

פרודיה כיצד? מקרא שנאמר מחקה את מקרא שכתוב או מתחזה כמצטט מן הכתובים: הוא מנצל את דמיונו לנרדפו-כביכול כדי ליצור ציפייה לפשוטו של מקרא, אך מציע במקומו דרושים על הכתובים. המשתמשים במקרא שכתוב,

13. רצף המילים מקרא שנאמר אינו נמצא בספרות חז"ל אלא בהקשרים דוגמת "שהשווה דעתו לדעת המקרא [.] שנאמר [+פסוק]". מנדלי הפך רצף מילים חופשי לצירוף אידיומטי, שתפקידו הפרודי יידון להלן.

14. ברומן "למדו היטב" (1862), סיפורו הראשון של מנדלי, מצויה גם הנוסחה משל שנאמר (בלוויית המילים המקדימות "יקוים בכם"), והיא מתנהגת כמקרא שנאמר, אלא שהיא שקופה וגלויה וחסרה את התחכום של מקבילתה: "החרישו ושימו ידכם על פיכם! כי למה יקוים בכם משל שנאמר: מי פתי יצא מבית הרחצה" (עמ' 2).

אליבא דמנדלי, דורשים את הכתובים ותולים בדרושיהם את הקדושה ואת הסמכות של הכתובים. פיהם מפיק דרש, אך תובע להעניק לו תוקף של פשט. כפי שנראה בהמשך, הטיפול הפרודי במקרא שנאמר הוא פרודיה בעת ובעונה אחת גם על מקרא שכתוב וגם על דרשנות הכתובים.

כמנהג פרודיסט מנדלי מלעיג על דרכם של ישראל בדרשנות הפסוקים בשלוש טכניקות המחקות את דרכי החשיבה הדרשנית. הדרך הראשונה היא עימות הפסוק עם פירושו: גיבוריו של מנדלי מצטטים פסוק ומפרשים אותו פירוש מופרך, העומד בניגוד לפשוטו; הדרך השנייה היא עימות הפסוקים זה עם זה: הם מסמיכים פסוקים שענייניהם שונים (בלשונו של מנדלי - קירוב רחוקים, מין בשאינו מינו, ערבוביא, כלאיים וכיו"ב), כאשר האחד נותן כביכול תוקף למשנהו; והדרך השלישית היא עימות הפסוקים ופירושיהם עם המציאות: הם מציגים את הפסוקים ופירושיהם בתור ראי למציאות, ראי המשקף למעשה תמונה מסולפת.

ד. המילה והכוונה הפכיות הנה

מיון הופעותיהם של הביטויים הללו בכתביו של מנדלי על פי עיקרון ז'אנרי תואם בדרך כלל גם את הסדר הכרונולוגי של הופעתם: תחילה מופיעים הביטויים במאמרי ביקורת ופובליציסטיקה וב"ספר תולדות הטבע" (להלן: תוה"ט), ומאוחר יותר - ביצירתו הספרותית בעברית.

לראשונה מופיע הצירוף מקרא שכתוב במאמר "לא ראי זה כראי זה". במאמר זה מנדלי תוקף את בני דורו, סופרים ופשוטי עם כאחד, המשתמשים בלשון ובמקראות שלא על דרך הפשט, ואונסים את הפסוקים בסד של דרש, רמז וסוד. הוא מעיד על עצמו, כי "מפי הנסיון" (קרי: מן הנוהג הרווח) ¹⁵ קיבל שאין לפרש "דברי כל איש כצורתם, בין שהם דברים שבע"פ ובין שהם דברים שבכתב", אלא יש לחקור ולהבין "לכוונתם הצפונה, כי לפעמים המלה והכוונה הפכיות הנה ולא ראי זו כראי זו" (עמ' 310).

15. במאמר זה מנדלי משתמש במילה ניסיון בשתי משמעויות: (א) "ניסיון" במסגרת חקירה או התבוננות מדעית כטבע; (ב) "ניסיון חיים" (המכונה בפיו גם "הנסיון היומי"; ראה קלקול המינים, עמ' 14 בהערה; עין משפט, עמ' 44, 53 ועוד. שם גם מופיע כמה פעמים צמד המילים "בחוש ובנסיון"; עמ' 74 ועוד). הוא עורך פרודיזציה של השימוש המשכילי לכאורה במילה זו, ולא אחת הוא מאמץ בעצמו לשון אירונית וטכניקה של "לא ראי זה כראי זה". למשל "כאלה וכאלה הורנו הנסיון וצונו לבלתי נסור מכל הכתוב בספרו מדרש מלים" (לא ראי זה כראי זה, עמ' 310); וכן המילים ששם מנדלי בפי "הנסיון": "במדרש מלים שלי תמצאו כמה שמות שבפתרונם רחוק אנכי מדעת גזעניו ובן-זאב ודומיהם" (שם) ועוד.

מנדלי מגנה את השימוש ההופכי, הדר־משמעי או הרמזני, שהיה לנורמה סגנונית שלטת בקרב משכילי תקופתו,¹⁶ והוא חושף את המנגנון המפעיל נורמה זו באמצעות שני ביטויי מפתח החשובים לענייננו, מקרא שכתוב וכלאיים:

הן האנשים הנכבדים האלה רובם ככולם אין לשונם בידם להטותה לכל אשר יחפצו, אבל המה תלויים ממקרא שכתוב, המוליך אותם שולל בעל כורחם. אם פגע מחבר במקרא לא ירפה ויאספנו במאמרו, אף על פי שהמקרא צועק ואומר עזבני אל תסרסני¹⁷ ולא תרביע אותי כלאים עם ענין מוזר לי (שם). והשווה "כלאיים" באיגרת לרבניצקי).

כדוגמת הדרשנים המסורתיים לא הניחו גם המשכילים ידם מהצטעצעות בטכניקות דרשניות המרמזות לצפונות גדולות ונצורות. הנורמה הסגנונית המשכילית מעידה על ניסיון לאחוז בחבל בשני קצותיו ולשלב במדרש את יוקרת הפסוקים, אולם פשוטו של פסוק ניצב בדרכם של המשכילים, ואינו מתיר להם "להטותו לכל אשר יחפצו". כתוצאה מכך הם נמצאים מסרסים ומעוותים אותו ובוראים כלאיים של פסוקים, של פשט ודרש ושל מין בשאינו מינו.

זאת ועוד. במאמר זה מצטייר הניגוד בין פשט לדרש כביטוי לניגוד בין שכל לדמיון. בלשונו: "אין הפלפול מזון השכל, רק מזון הדמיון המסית ומדיח ומוליד לילית ורוחות וכוונות ודברים שלא היו ולא נבראו גם ע"ש [=ערב שבת] בין השמשות" (שם). קשה שלא להבחין בהדם של דברים אלה באיגרתו של מנדלי לרבניצקי, שבה הוא חוזר ומתאר אחרי שישים שנה את לשון הכלאיים כאחד מהדברים שנבראו ערב שבת בין השמשות (ראה לעיל, סעיף א).

ה. הטבע אפיקורוס הוא

המאבק של מנדלי על הפשט הוא, כמובן, חלק ממערכה משכילית כוללת¹⁸ שהשפיעה על ברותו הלשוניות בשתי הכרעות מרכזיות: (א) הימנעות משימוש

16. דברים אלה מכוונים גם ל"משכילים מדומים" הפוסחים על שתי הסעיפים. לדעת מנדלי מחוגים אלה נשקפת להשכלה הסכנה הגדולה ביותר. ראה קלקול המינים, עמ' 26-29.

17. מקרא מסורס וסרס המקרא ודרשהו הם מן המידות שהתורה נדרשת בהן (פרנקל, 1991, עמ' 153 ואילך). השימוש של מנדלי סוטה מן השימוש הנייטרלי שהיה למונח במקורו. במספר מקומות בכתביו מנדלי משתמש בפועל זה בהוראתו השלילית, למשל "מקראות מבלועים ומסורסים" (בעמק הבכא, עמ' רב); "דפים מסורסים ובאים בערבוביא" (ספר הקבצנים, עמ' קא); "מרחק קרובים ומקרב רחוקים. מסרס מקראות, מעקש הישרה" (בישיבה של מטה, עמ' תמא), או בשימוש פרודי: "כל תיבה שבהן יש שהיא אומרת דרשני ויש שהיא אומרת סרסני" (אגדות האדמונים, עמ' תע). אך השווה מאמר של אברהם לכטמן מאותה תקופה ושמו "סרס המקרא ודרשהו" (המגיד כ [1876], עמ' 395), שמחברו משתמש בטכניקה זו של דרש כפתרון תחבירי לפירוש מקראות על דרך הפשט דווקא!

18. על היבטיה הספרותיים של מערכה זו ראה מירון, 1979, עמ' 240-244.

עניינו פחד מסערות החורף, דאגה מוחשית לגורל העצים במטעו של בנימין וגעגועים לאביב. השימוש המטפורי הולך ונבנה על יסודה של הוויה ריאליית קונקרטיית.

* אם ה' לא ישמור עיר שווא שקד שומר

בניגוד לשתי הדוגמות הקודמות בדוגמה שלהלן משתמש מגדלי בביטוי מקרא שכתוב למטרות דידיקטיות, ומבקר את דרך השימוש הרווחת בפסוקים ובמקראות.

בסיפור "הנשרפים" מייחסים הקבציאלים את שרפת קבציאל ליד ה', כי "ממרום שלח אש ושרף את עירנו" (עמ' תמד). הם מבטלים כדברי שטות את הטענה שהשרפה באה בעוון סמיכות הבתים, גגות הקש, התנורים וחסרון "כלי הכביה", וקובעים נחרצות: "האמת היא כמו שנאמר: 'אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר' - אם אש ממרום ישלח ה' גם מים רבים לא יוכלו לכבותה" (שם). על דברים אלה מגיב מגדלי באירוניה: "אין חכמה ואין תבונה ואין טענה לנגד מקרא שכתוב, ובכן הרכנתי ראשי ונשתתקתי" (שם).

מגדלי אינו חוסך את ביקורתו מן הדוברים, אף שהפסוק מצוטט כלשונו וככתבו, ואף על פי שהוא מתפרש כפשוטו. מסתבר שביקורתו אינה מכוונת כלפי דרך הבנת הפסוק אלא כלפי פעולת הדיבור (Speech Act) הנעשית באמצעותו. פשוטו של פסוק זה אינו הולם את המציאות החדשה, והחלתו עליה על פי הגיונו של הדרש היא שגויה.

בשלוש הדוגמות הללו, שונות ככל שיהיו, הפסוק מגויס לצידוקו של חוסר מעש, ומעמיד מחיצה בין המציאות לבין המתבוננים בה.

ת. אם אין תורה שבכתב תורה שבע"פ מגיין?

* וארשתיך לי לעולם

ברומן "בעמק הבכא" דוחה הירשל, גיבורו של מגדלי, את המקרא שכתוב וממיר אותו בפירוש משלו, משום שאין מילות הפסוק מבטאות נכוחה את חווייתו ואת רגשותיו: "וארשתיך לי לעולם - ואני לקחתך לי לעבד עולם, אומר הירשילי מקרא שכתוב ומכון לכו לפירוש המלות" (עמ' קס).

הירשל חש עצמו כ"עיר בלום במתג ורסן" (שם), ועל כן הוא ממיר את מטפורת האהבה והאירושין שבפסוק במטפורה של "עבד עולם". לכאורה מפעיל הירשל טכניקה דרשנית כשהוא "מכוון לכו לפירוש המלות", אולם למעשה הוא דוחה את הפסוק כפרשן המציאות, ומציע את המציאות כפרשן הפסוק. על פי המשתמע משימוש זה במקרא שכתוב הפסוק פסול אם נותנים לו לעמוד כחיץ בין המתבונן לבין המציאות.

* לא היה בקיאי רבנים בקראי

המסרים הדידקטיים שהובלעו במרקם הספרותי של הדוגמה הקודמת נאמרים באופן ישיר ובוטה בדוגמה מתוך "בימים ההם":

לשעבר לא היה בקיאי רבנים בקראי [=בקיאים הרבנים בפסוקים]²⁴ וגם עכשיו אינם יודעים רבנן מקרא שכתוב. ואף על פי כן אין להרהר אחריהם, חס ושלום, שמא טעמם ונמוקם עמם, שאין דעתו של אדם פשוט ראויה לסובלן, ושמא אפשר להיות תורני מופלג ומורה הוראה גם בלא פסוק וכתבי הקדש... (עמ' רסז).

תיאור זה של יחס הרבנים למקרא עומד על שלושה דברים: ראשית, שהרבנים תבעו לעצמם סמכות מכוח היותם "תורנים מופלגים" ו"מורי הוראה". שנית, שמכוח סמכותם תבעו דגם של שימוש דרשני בפסוקים. שלישית, שדרשנותם הסבוכה והמעורפלת נועדה למנוע את עמי הארצות מלהבין את דבריהם. בדרך זו הבטיחו הרבנים שדעתם תתקבל בלא הרהור.

באמצעות מילות המפתח הנרדפות קראי (ארמית: פסוקים), מקרא שכתוב ופסוק מגדלי קורע את המסווה מעל הבערות בכתבי הקודש בקרב הרבנים. ומכלל לאו אתה שומע הן: לדבריו, לא ידעו רבנים אלה בעבר מקרא שכתוב, והם אינם בקיאים בו בהווה. לעומת זאת הם בקיאים במקרא שנאמר, והוא הוא מקור סמכותם. על פי תיאור זה שימשה הלשון הרבנית דגם של לשון מופת, שהכול רצו להראות את כוחם בה, אך לא הכול יכלו לבוא בסודה.

מגדלי חושף את הקלקול שבמופת לשוני זה גם בתוכן הגלוי של דבריו וגם במימושו הלשוני. הדרך שהוא מערב בה ארמית ועברית במשפט הפתיחה של הקטע פועלת גם כפרודיה על לשון הכלאיים הבלולה והלא-דידקטית של הרבנים.²⁵ "בקיאי רבנים בקראי" ו"יודעים רבנן מקרא שכתוב" הם משפטים סינונימיים, שהעברית והארמית משמשות בהם באופן כיאסטי. באיבר הראשון המילה העברית רבנים שתולה בתבנית ארמית, ואילו השני המילה הארמית הנרדפת רבנן שתולה בתבנית העברית המקבילה.²⁶

24. וזכר לדבר בתלמוד ובמפרשיו: "פעמים שלא היו בקיאים בפסוקים" (תוספות לבבא בתרא קיג ע"ב). וראה גם בבא קמא נה ע"א. מגדלי מנצל מקורות אלה לתמיכה עקיפה בטענתו. תודתנו לבנימין אליצור שהפנה את תשומת לבנו למקומות אלה.

25. לשון זו אף אינה שומרת על התאמה במספר ("היה בקיאי רבנים"), אם כי צורתה אינה בלתי נפוצה בלשון יחיד כאשר היא קודמת לנושא, אפילו בספרות שלשונה "צחה". החל ממהדורת היובל הנוסח שונה: "לשעבר לא היו הרבנים בקיאים במקרא" וכו', וכן: "ודאי טעמם ונימוקם" (תרע"א, עמ' 199).

26. מגדלי מפעיל טכניקה זו גם באחת מהערותיו הפילולוגיות בתוה"ט א. הוא מציין שיש מחלוקת

מנדלי מונה בהקשרים רבים מספור את נזקי אי ידיעת המקרא ועיוותי החשיבה הדרשנית. השתקפותם של אלה במערכת החינוך המסורתית, שהוא מתאר ב"בימים ההם", היא דוגמה אחת מני רבות:

[...] ערבוביא של תלמידים מכל מיני חדרים וישיבות, ואין גם אחד יודע מקרא, לא לבד כתיבי הקודש בכלל, אלא אפילו חמישה חומשי תורה לא קרא [...] ואם אין תורה שבכתב, הדיוטא התחתונה, תורה שבעל-פה, הדיוטא העליונה מנין? ומוזה תוצאות לכמה וכמה דברים רעים - סברות דחוקות, פלפולי תוהו, פירושי פלסתר בהולים ומבולבלים, שמביאים לבסוף לידי פרישה מדברי תורה ולידי בזיון וחילול השם "תלמוד" [...]. (עמ' שג. והשווה דברי שד"ל בהערה 9 לעיל).

ידיעת התורה שבכתב, היינו מקרא על פי פשוטו, היא לדעת מנדלי הדיוטה התחתונה, שבלעדיה אי אפשר לחנך למחשבה הגיונית ואף לא לאמונה שלמה. בלא הדיוטה התחתונה אין קיום לבניין כולו.

ט. מקרא שנאמר: דרש המתחפש לפשט

מקרא שנאמר מופיע בשני הקשרים: האחד - לצדם של פסוקים מעוקמים, פסוקים מדומים או אמרות עממיות. השני - בסיכום של דרש על פסוק כלשונו. בשני ההקשרים מקרא שנאמר מתחזה למקרא שכתוב, כשלמעשה הוא הקוטב הנגדי לו, ויחסו של המחבר אליו הוא ביקורתי, פרודי ואירוני.

לא אחת ההתחזות של הדרש לפשט עולה בבירור מיסטואציות קומיות המתוארות בסיפוריו של מנדלי. כך, למשל, בסציונה פרודית מ"בעמק הבכא" לייבצי מתפאר בבנו בנציה בר המצווה, ודוחק בו להראות את כוחו הרב בדרשנות. בנציה דורש את היו"ד שבמילת ויאמר שנאמרה באחשוורוש לשון לבו של אביו, והוא מגיב בלשון זו: "כמה גדול כחו וגבורתו, שנטל פסוק וטוחנו כמין חומר! אין פסוק עוד, אלא דייסא [...] להלן, בנציה, להלן! דרוש נא, דרוש ונשמע!" (עמ' קצד). ואילו בנציה ה"חוזר ודורש" עונה במילים אלה: "אבל באמת ניתא, ודברי 'התורה הקרושה' ישרים ומתוקים מדבש [...] התירוץ לכל הקושיות החמורות כך הוא, לפי פשוטו של מקרא" (שם).

לא רק בין חכמי התלמוד לאנשי המדע, אלא אף בין חכמי התלמוד לבין עצמם, "כגון בזרזיר שר' אליעזר יחשבהו למין עורב וחכמים חולקים עליו וכן סנונית לבנה שר' אליעזר יחשבהו ג"כ למין עורב ורבנן פליגי עליה" (עמ' 514). מנדלי מאחה לכלל דיבור אחד שתי סוגיות ושני לשונות שמצא בחולין סב ע"א: "חכמים חולקים עליו" ו"רבנן פליגי עליה". וראה בראשו (בדפוס, סעיף 26, והערה 90), המביא דוגמות נוספות. לענייננו מאלפת במיוחד המובאה: "והנה מחלוקת ופולגותא על האבות" (בעמק הבכא, עמ' קנה).

הניתוח הספרותי של סיטואציה זו ושל סיטואציות דומות לה מלמד שיהודי העיירה היו מעניקים לדרושי הפסוקים תוקף של אמת, ומכאן שהדרש מתחזה לפשט. אולם לענייננו חשובים יותר ביטוייה של התחזות זו בעיצוב הלשוני ומשמעותיה בתפישת הלשון של מנדלי.

* באשר שניים השלישי שם הוא

ברומן "בעמק הבכא" נוטל לייזר, כדרכם של אחיו היהודים, היתר לפלוש לתחום הזולת בחסותה של מסורת שבעל-פה המתחזה למצווה מן התורה:

לייזר-יענקל צמצם שכינתו בדירת השמש [...] דירה זו, קטנה וצרה מאד, לא היתה מספקת לנפשות ביתו של השמש אלא ברוחק גדול, ואף על פי כן נדחק ובה לשם האורת הוה, לקיים מקרא שנאמר אצלנו: "באשר שנים השלישי שם הוא". במקרא שנאמר זה היהודי נוטל כף ומושיטה לתוך קערת פלוני בשעת הסעודה; במרחץ הוא בא ומעמיד רגלו בתוך אמבטי של פלוני, ובבית הכנסת הוא גותן עינו ומתפלל מתוך מחזורו של פלוני [...] אם כך ואם כך יחיה - הכל אחד, דיו שקיים ואכל, שקיים ונתנמגם, כדי שלא ימות... וחוז' ממקרא שנאמר נדחק לייזר-יענקל לבית השמש גם מטעם זה, שהיתה ביניהם מעין קורבת משפחה [...] (עמ' קסו).²⁷

בקטע זה מנדלי בונה מערכת פרודית מורכבת, המבוססת על המתח בין מקרא שכתוב למקרא שנאמר. להגברת הרושם הפרודי הוא חוזר פעמיים ובהדגשה על המילה קיים, ההולמת את מקרא שכתוב ואינה הולמת את מקרא שנאמר. הרושם הפרודי מועצם עוד יותר באמצעות המבנה המקראי שהוא מעניק לפתגם העממי. הפתגם "באשר שנים השלישי שם הוא" בנוי על הפסוק "ובאשר חללים שם הוא" (איוב לט, ל).

מנדלי סבור שעל המסורות שבעל-פה נערמו הבלים לא מעטים, והוא מלגלג על התכנים של כמה מהן. כמו כן הוא חושף את הבורות של אלה המייחסים למסורות העממיות תוקף של פסוקים.

י. עושר של מלמדות וכבוד של משכילים

הקונפליקט שמנדלי מצביע עליו אינו רק ביחסים שבין פשט לדרש, אלא בעיקר בין שניהם לבין המציאות. בדוגמה שלהלן מתחדדים יחסים אלה עוד יותר.

27. במקור היידי: "נאָר ווי זאָגט מען עפּיס ביי אונדז יודען [...] און מיט דעם דאָזיגען כלל". החל ממהדורת היובל תרס"ט כתוב תחילה "לקיים מה שנאמר" במקום "לקיים מקרא שנאמר" (כשאר שני מקומות בקטע זה כתוב בכל המהדורות "מקרא שנאמר"). גם הנוסחה "מה שנאמר" מקדימה בכתבי מנדלי ברוב המקרים פתגמים ואמרות שבעל-פה.

הפעם מציג מנדלי התחפשות הפוכה: הפשט הוא אמנם פשט מעיקרו, שכל דבריו אמת, אך במפגש האירוני עם המציאות מאבדת "אמת" זו מתוקפה. הפשט נהפך אפוא לדרש מופרך במפגש עם המציאות.

בסוף פרק ט"ו בסיפור "סוסתי" ישראל עומד לפני סוסתו ואומר לפניו "מתרגש ונלהב את דברי הדרשה הזאת: - הכל יודעים, שההשכלה נמשלה לאור והטפשות לחושך. ו'תורה אור' אמר הכתוב" (עמ' שלא).

ישראל פותח בדרש ידוע. הוא מזכיר פסוק אחד (קוהלת ב, יג ואולי גם יב, יד) ומצטט שני (משלי ו, כג), אך בפסקה שלאחר מכן הוא עובר מרמיזה וציטוט לסגנון שיבוצי מעורב, ששברי פסוקים משמשים בו בצד תבניות, אמרות ורמיזות מלשון חז"ל ומן התפילה. הגורם המלכד והמהדק את כל אלה לחטיבה אחת הוא הסבת כל הנאמר אל המשכיל, אל ההשכלה ואל יחס החברה היהודית אליהם. בדרשה זו משובצים פסוקים כמו "אור זרוע לצדיק", "עוז וחדוה במקומו", "עץ חיים היא החכמה", "משפטי ה' נחמדים מזהב ומפז רב" ורבים אחרים. במקורם נושאי הפסוקים הללו הם שבחי הצדיק, החכמה, האלוהים, דבריו ומשפטיו, גיבורים לאומיים ועוד, ואילו בדרשתו של מנדלי המשכיל וההשכלה באים במקומם ויורשים את שבחיהם: "אור זרוע למשכילים", "עוז וחדוה בנפשם", "עץ חיים היא ההשכלה" וכיו"ב.

גם התבניות, האמרות והרמיזות מספרות חז"ל פועלים פעולה דומה: "המשכיל הוא נהנה מן העולם והעולם נהנה ממנו", "כולם אווזים בטליתו ומושכים אותו, זה אומר: בוא אצלי וזה אומר: בוא אצלי", "והמשכיל הלא הוא קיים ושמו קיים ודבריו חיים וקיימים", "בעלי כיס ועשירים מופלגים נהנים מזיו פניו" ועוד. כחלק ממנגנון מדרשי השיבוצים והרמיזות נהנים לכאורה מסמכותם של הפסוקים והאמרות המקבילים להם והשאולים מן המקורות. אולם סמכות זו מתפוגגת, כיוון שהיא נתונה בתוך מערכת פרודית המבטלת אותה. במקרה שלפנינו לא הניגוד בין הפשט לדרש יוצר את הפרודיה, אלא הניגוד בין הרצון להתאים את המציאות לכתובים בכל מחיר לבין ראיית המציאות כהווייתה. סיכום הדרשה מתחדד זאת עוד יותר:

כללו של דבר: כל בני האדם נותנים יקר למשכיל למגדול ועד קטן. וכי לא כך צריך להיות? וכי גם הכתוב אינו אומר כך? הכתוב הרי הוא אומר: "אשרי אדם מצא חכמה", כלומר שישגע ומצא חכמה. ומה חשיבותה? כי טוב סחרה מסחר כסף", כלומר היא סחורה יפה, וטוב לסחור בה מלהיות שולחני או חנוני. "בשמאלה עשר וכבוד", כלומר עשר של מלמדות וכבוד של משכילים. וכלום יש לנו עדות נאמנה מעדותו של מקרא שנאמר? (עמ' שלא).²⁸

28. במקור היידי (די קליאטשע) אין מתקיימת הבחנה זו בין מקרא שנאמר למקרא שכתוב, בין

פסקה אחרונה זו נבנית על פיתוח דינמי של המשחק בין מקרא שכתוב (או לחילופין אמר הכתוב, הכתוב אומר) לבין מקרא שנאמר, העובר בהדרגה משיח של פשט לשיח של דרש:

- תחילה היחס בין הפסוק לפירושו הוא יחס של פשט גמור, המנוסח כמעט באותן המילים עצמן: "אשרי אדם מצא חכמה", כלומר שיגע ומצא חכמה".

- בשלב השני מסתמנת חריגה מן הפשט לכיוון פרשנות מורחבת ואירונית, המייחסת להשכלה ערכים חומריים: "כי טוב סחרה מסחר כסף", כלומר היא סחורה יפה, וטוב לסחור בה מלהיות שולחני או חנוני".

- רק בסוף מופיעה הדרשנות המובהקת: "בשמאלה עשר וכבוד", כלומר עשר של מלמדות וכבוד של משכילים".

בשלב הראשון המחבר, המפרש את הפסוק כפשוטו, מבקש להשיג אמינות; בשלב השני הוא מציג את הפרשנות המקובלת והנלעגת של יהודי העיירה; ואילו בשלב השלישי הוא מוסיף דרוש משלו, המביא את הדרוש הקודם עד אבסורד. באמצעות תחבולה זו הוא מאלץ את הקורא לראות את המתח האירוני בין הדרש לבין המציאות, והוא נעזר לשם כך בביטוי מקרא שנאמר, המאותת לקורא המשכיל שמדובר בדרש, ולא בפשוטו של מקרא.

מקרא שכתוב מתאר את המצב הרצוי: "אשרי אדם מצא חכמה כי טוב סחרה מסחר כסף בשמאלה עשר וכבוד". לעומת זאת מקרא שנאמר מתאר את המצב המצוי באמצעות דרוש מהפך ואירוני. על פי דרוש זה הפסוק המקראי מתפרש כמוסב אל הריאליה של העיירה המזרח-אירופית: "עשר של מלמדות וכבוד של משכילים". דרוש זה עומד בניגוד למציאות, שבה יש עוני במלמדות ובזו למשכילים. חברה המתיימרת לקיים מקרא שכתוב נמצאת מקיימת את היפוכו.²⁹ בנקודה זו מתברר לפתע מדוע בחר מנדלי בנוסחות הכתוב אומר ואמר הכתוב, במקום מקרא שכתוב הרגיל אצלו בהקשר שכזה. נוסחות אלו, שהן תמימות לכאורה, מקפלות בתוכן למעשה גם את אמר (או אומר) וגם את כתוב, ומנדלי מנצל כפל שימוש זה ניצול מבריק: לאחר שהגה את המילים המסכמות "וכלום יש לנו עדות נאמנה ממקרא שנאמר" נחשדות נוסחות אלו שמא הכתוב שבא בעקבותיהן שוב אינו כתוב ממש, אלא אומר בלבד! כלומר, המקרא שכתוב מתגלה כמקרא שנאמר, ושוב, בסופו של דבר, נחשף הניגוד העיקרי: בין הכתוב לבין הנאמר, בין פשט לדרש.

פשט לדרש. בכל מקום שמוכא ציטוט לשון הכתוב היא "דער פסוק" או "א פסוק". במאמר זה לא נגענו בשאלת היחס בין הלשונות העברית והיידיש בסגנונו של מנדלי.

29. יחס החברה, ובמיוחד יחס של בעלי היכולת, למשכילים מתואר בהרחבה ובאופן פרודי בעמ' שלא כולו.

אפשר אפוא לסכם ולומר שהביטוי מקרא שנאמר, שהוא פרודיה על השימוש במקרא שכתוב, חושף את הכוב שבו.³⁰ גם בשעה שאין מרחק של ממש בין הפסוק למדרשו, עצם היחס ביניהם מפגין בעליל את ההסתמכות העקרה על הכתובים. הכתובים מבטאים אמנם ערכים נעלים, אך השימוש הדרשני נועד לפטור את המשתמשים בהם מקיום הערכים הללו הלכה למעשה. בנסיבות אלה הדרשנות פועלת כאמצעי מסמא, כמסך מקושט, המחליף את ראיית המציאות כהווייתה.

יא. בא השטן וגירה בי ערלית

תפישת הלשון של מגדלי, שנחשפה אגב טיפול בנוסחות מקרא שכתוב ומקרא שנאמר, מתגלה גם ביצירתו הספרותית המאוחרת והבשלה. המשחק הפרודי בין פשט לבין דרש, בין המציאות לבין הפסוק, מופעל בטקסטים של מגדלי גם בלא ה"פיגום" של נוסחות אלה. עניין זה יודגם על פי קטע מתוך "ספר הקבצנים", המשלב בזעיר אנפין את מכלול ההיבטים הלשוניים והאידיאיים שנדונו עד כאן:

ובדידי הוה עובדא: לאחר שדחיתי את תרמילי מאצלי נתישבה דעתי עלי והרעב עור לא צערני כל כך. התחלתי מהרהר בעניני מסחר ומנגן לי בניחותא ובקול בכיה אחד מן הפזמונים העגומים. לכאורה הכל טוב ויפה - בא השטן וגרה בי ערלית אחת עם כלי מלא דובדבניות, פרי זה שאני חומד אותו ביותר. אדם אחר במקומי, מהני בעלי הזיות, היה מוציא מאורע זה מפשוטו ואומר: השטן הוא בעצמו בא בדמות אשה ונתכוון... אבל למען האמת עמדתי ונסתכלתי בה יפה יפה וראיתי בחוש שהיא ערלית פשוטה כמשמעה, בשר ולא רוח... (עמ' צד).

קטע זה מכיל בתוכו את תמצית תפישת הלשון של מגדלי מזה, ומדגים את עיקרי העשייה הלשונית שלו מזה. בעזרת מונחי המדרש מוציא מידי פשוטו ופשוטו כמשמעו מגדלי בונה שורה של מערכות ניגודים בין "לשון מקרא" ל"לשון חכמים", בין השימוש המסורתי בלשון לבין השימוש בה ברוח ההשכלה, בין האמונה התפלה לחשיבה הרציונלית:

א. המונחים מוציא מידי פשוטו ופשוטו כמשמעו הם מטבעות-לשון מן הספרות שלאחר המקרא. עם זאת, הם משמשים לדיונים שנושאים לשון המקרא. המחבר מזכיר אפוא באמצעותם את שני הקורפוסים כאחד, בלא הפרד ביניהם.
ב. הקטע שלפנינו מעמת שתי דרכי שימוש במונחים, שאינן אלא שתי דרכי שימוש בלשון. האחת היא דרך השימוש המסורתי, שבמסגרתה מתייחסים הביטויים "מוציא מאורע מפשוטו" ו"ערלית פשוטה כמשמעה" למאורע ולערלית

30. "על כל פשעים תכסה [כך!] פסוק יפה", כותב מגדלי (עין משפט, עמ' 15).

כאילו היו טקסט שאפשר לדרוש אותו. השנייה רואה במונחים אלה מטבע היפה לשימוש החופשי בלשון. כמתחייב מתפישת הלשון המשכילית שימוש זה מפקיע ממונחים אלה את תפקידם המסורתי, שהרי המאורע הוא מאורע בעלמא והערלית היא ערלית, לא שטן ולא טקסט.

ג. עימותן של שתי דרכי השימוש בלשון הוא ממנו ובו עימות בין שתי דרכי התבוננות בעולם. האחת היא העמדה הרציונלית, הרואה את המציאות כפשוטה, והשנייה היא הלא-רציונלית, המוציאה את המציאות מפשוטה.

ד. ההבחנה בין העמדה הרציונלית לעמדה הלא-רציונלית חלה על הלשון ועל המציאות כאחד. החלת המונחים השאולים מתחום הדיון הלשוני על עניינים שבתפישת העולם והמציאות יוצרת קשר בלתי נמנע בין פעולת הלשון לבין תפישת המציאות והחיים.³¹

ה. כל התופעות הללו מקבלות משנה עצמה מן העובדה שגיבורי המאבק הדרמטי בין הפשט לדרש הם השטן והאישה הערלית. מנדלי, המסרב לראות באישה הערלית את גילוייו של השטן, הוא אותו אברמוביץ שנוף בצווייפל בשנת 1862 על שהביא שדים ורוחות לפירוש המקרא (ראה לעיל, סעיף ה). גם אז הכשיר מנדלי את השימוש בשדים, ברוחות ובשטן על דרך ההלצה בלבד, ומה שנאה דרש שם נאה קיים כאן. תחילה נראה שמנדלי מודה בקיומו של השטן בעולם: "בא השטן וגרה בי ערלית". לאחר מכן הוא כופר בטענה זו, ומייחס אותה ל"הני בעלי ההזיות", המאמינים ש"השטן הוא בעצמו בא בדמות אשה". נוכח היפוך זה נדרש הקורא לקריאה מתקנת של הביטוי "בא השטן" וגו', וזה מתגלה בדיעבד כמטבע לשון סתם, כמו מעשה שטן, ייקחהו השד ודומים להם.

יב. ניתוק הלשון מדימויי הקורפוסים

פתחנו בדברי השבח שמנדלי חולק לאמרת חז"ל "לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד" ובתמיהה על התביעה הטהרנית המשתמעת מהם. אולם כפי שראינו, ההבחנה של מנדלי אינה מתייחסת לשתי לשונות נבדלות הנושאות תווית של תקופה. איגרתו לרבניצקי אינה מדברת בשני רבדים היסטוריים של הלשון, אלא בשתי דרכי שיח: "המליצה - מליצה ללשון נביאים והדיבור - בלשון חכמים".³²

31. על הקשר בין הלשון הדרשנית לבין האמונה התפלה ראה, למשל, הרומן "האבות והבנים", שנאמר בו על הדרשן הכוזבי שהוא "מהפך מלים, מעות מקלקל מקראות; מליד מושגים מבהלים" (עמ' 67). על אמונות תפלות ופרקטיקות מגיות ביצירתו הספרותית של מנדלי לתקופותיה ראה ורסס, תשנ"ד.

32. גם במאמרו "עין משפט" מנדלי מבחין הבחנה דיגלוטית בין לשון מדוברת ("לשון ההמון") ללשון הספרות ("לשון חכמים"), תוך שהוא עושה שימוש מילולי במונח לשון חכמים - "לשונם של חכמים" - ומזהה אותה עם לשון ספרותית (עמ' 23).

זאת ועוד, הסתמכותו של מגדלי על אמרת חז"ל לא באה להתחקות אחר טבעם ומהותם "האמתיים" של המקרא ושל ספרות חז"ל, אלא להעמיד הבחנה בין הקורפוסים הללו על פי דימויהם, תוך ביסוס דימויי הלשוניות על הדימויים המוסכמים של הקורפוסים הספרותיים. ההנחות המובלעות בתפישתו של מגדלי הן שאוצר המילים והתבניות הלשוניות נושאים את הדימוי ואת האופי של הקורפוס שהם נטולים ממנו, ושכל ברה לשונית נושאת אתה תווית זהות המצהירה על סוג השיח שהיא מתכוונת ליטול בו חלק.

להבחנה הגלויה בין הקורפוסים על פי דימויהם המוסכמים נלווית אצל מגדלי הבחנה אופרטיבית לא מוצהרת, והיא החשובה יותר: ההבחנה בין לשון מקרא ללשון חכמים היא הבחנה בין שתי תפישות לשון - "לשון של פשט" ו"לשון של דרש".

כפי שראינו, לשון של דרש היא לשון המוסכת על לשונו של טקסט אחר. תפישת לשון זו אינה מועידה למילה תפקיד של סימון עצמים או מושגים בעולם, אלא תפקיד של סימון יחסים עם מילים אחרות. הקשר בין המסמן למסומן נתפש כרופף וכבלתי מחייב, והוא מותיר חירות ומרחב למשחק במילים, בין על בסיס של קשר מצלולי שרירותי (לשון נופל על לשון, אטימולוגיות עממיות, גימטריאות וכיו"ב) ובין לשם רמיזה על "רב־משמעות" בעלת כוונות עמוקות ונסתרות. לשון זו פועלת במעגל סגור, הרמטי ואטום למציאות. היא אינה מגיבה למציאות ואינה מפנה אליה.

לעומת זאת, לשון המשמשת על דרך הפשט היא לשון המוסכת אל המציאות וחותרת לייצג אותה.³³ היא טוענת להידוק הקשר בין המסמן למסומן (ראה, למשל, הדיון במילה קנה בהערת שוליים בתוה"ט א, עמ' 8), לסילוק כל דר־משמעות ולקביעת "שם עולם אשר לא יכרת" לעצמים המאכלסים את העולם (ראה הקדמת תוה"ט ב, עמ' VII).

מגדלי גרס שהלשון כולה צריכה לשמש כ"לשון של פשט". כדי להשיג מטרה זו ולהעמיד את רבדיה ההיסטוריים של הלשון על קונצפט חדש הוא סבר שיש לנתק את הלשון מן הדימויים של קורפוס המוצא.

כאשר מגדלי מגנה את לשון הכלאיים אין כוונתו אפוא לעירוב לשון מקרא בלשון חז"ל, אלא ל"סגנון שצורתו מטושטשת ואי אתה יכול לעמוד על אופיו" (האיגרת לרבניצקי), סגנון זה הוא סגנון שבו המקראות זועקים "עזבני אל תסרסני ולא תרביע אותי כלאים עם ענין מוזר לי" (לא ראי זה כראי זה, עמ' 310). באחת - סגנון המערב פשט ודרש.

33. ביאליק, תרצ"ג, שכניה לשון זו "לשון בני אדם" (עמ' תא), קבע שמגדלי "חדל לחקות את הספר - הוא חקק את הטבע והחיים" (שם).

עיקרון זה מפענח לא רק את תפישת הלשון של מנדלי, אלא גם את הזיקה בין הלשון לספרות וביניהן לבין המציאות. סילוק הכלאיים ו"האחדת הלשון" פירושה הכשרת הלשון על כל רבדיה לשמש כ"לשון בני אדם". הכשרה זו של הלשון כרוכה בתהליך מורכב ורב-שלבי, שראשיתו בניית הלשון מדימויי הקורפוסים, ואחריתו באיחוי כל רבדיה תחת קונצפט לשוני חדש.

ג. הפרודיה כאמצעי לתמורה בלשון

ברור של מנדלי התבססה הבחירה בלשון מקרא או בלשון חכמים על צפנים מוסכמים על חרדים ומשכילים, והכילה במובלע מספר הצהרות: הצהרת המוען על השתייכות אידאולוגית למחנה המשכילי או למחנה הרבני-השמרני;³⁴ הצהרה על הנמען שהטקסט מכוון אליו: הקוראים המשכילים, המוני העם ההדיוטות או תלמידי החכמים חובשי ספסלי בית המדרש; והצהרה על הסוגה הספרותית ועל סוג השיח, כגון לשון ימי הביניים למדע, לשון חז"ל לענייני דת ומוסר, לשון מקרא לספרות יפה וכיו"ב. לפיכך, כאשר מדובר בשחזור הלשונות מדימויי הקורפוסים שמהם הן נטולות, מדובר גם בביטול תוויות הזיהוי שהעמידה הבחירה הלשונית.

עם זאת, ניתוק הלשון מדימויי הקורפוס לעולם אינו ניתוק מוחלט. מלאכת הניתוק כרוכה בעימות בין תכונות הקורפוסים לבין השימוש החדש בתכונות אלה. על עימות זה נבנה המתח הפרודי, והוא הוא השובר את הזיהוי האוטומטי של הלשון עם הקורפוס.

הפרודיה היא אפוא האמצעי המרכזי לשינוי פני הלשון. אמנם החיקוי החוזר ונשנה של מושאי הפרודיה משמר את קיומם בתודעת הקוראים ומאשר את חשיבותם כטקסטים התובעים התמודדות מתמדת, אולם בה בעת השימוש הפרודי חותר תחת יוקרתם של קורפוסים אלה ומערער את סמכותם.³⁵ כך, למשל, מתנתקות לשון המקרא מן הנשגב ולשון חז"ל מן הדרשנות, ותוויות הזיהוי שלהן מתבטלות. אמור מעתה: לא כל שימוש בלשון המקרא נושא תווית של מליצה או של פשט, ולא כל שימוש בלשון חז"ל נושא תווית של חכמה או של דרש; לא כל שימוש בלשון המקרא נושא תווית של "לשון ספרות", ולא כל שימוש בלשון חכמים נושא תווית של "לשון דיבור".

משניטל מן הבחירה הלשונית התפקיד המסורתי של הסימול הספרותי, האידאולוגי והחברתי הוכשרה הלשון לשמש כחומר הפנוי לבחור לעצמו את השימושים ואת המשמעויות שהוא מבקש.

34. המחשה פרודית לכך מציג מנדלי ברומן האהבים "האבות והבנים", עמ' 40.

35. על המתח בין ההיבט המהפכני להיבט השמרני של הפרודיה ראה הטשון, 1986, עמ' 26-29,

להדגמתו של עניין זה ניטול קטע מן הסיפור "סוסתי", הנדרש אף הוא לכיטוי מקרא שכתוב. לאחר סיום הדרשה שנושא ישראל המספר לפני סוסתו (לעיל סעיף *) הוא מסכם ואומר את הדברים האלו:

דברתי ודברתי וסיימתי במקרא שכתוב: "אם תאבו ושמעתם", כלומר ללמוד ולהשכיל, "טוב הארץ תאכלו", בזכות זה חציר ושכולת-שועל כבהמות המקום תאכלו, ובא לסוסתי גואל במהרה בימינו. אמן! (עמ' שלא).

הקטע מציע מדרש פרודי לפסוק "אם תאבו ושמעתם טוב הארץ תאכלו". פשוטו של פסוק מדבר במאמינים ובאמונה. הדרש מפרש את הפסוק כמדבר במשכילים, ומבטא את האמונה המשכילית התמימה. אך הדרש הפרודי למילים "טוב הארץ תאכלו" מבטיח למשכילים לא את "טוב הארץ" שבפסוק, אלא "חציר ושכולת-שועל כבהמות המקום תאכלו". דווקא המדרש הפרודי, המוציא לכאורה את הפסוק מכל הקשר תקף, מתגלה כמתאר את המציאות לאשורה: החזון המשכילי מתנפץ אל המציאות, שחיי המשכיל אכן משולים בה לחיי בהמה ומעמדו שקול כמעמדה.

התחבולה הפרודית של מנדלי בונה מערכת תלת-קדקודית בין הפסוק, המדרש והמציאות. היא איננה נשענת רק על היחס בין הפסוק למדרש, אלא מחייבת את עימותם עם המציאות.

מושא הדרשה הפרודית הוא גם הפסוק וגם המדרש. באמצעות הפרודיה מתערערות סמכותם ואמינותם של מקרא שכתוב ומקרא שנאמר כאחד. גם מזה וגם מזה נשללת הסמכות לתאר את העולם ולפרשו מכוח מקור הקדושה האלוהי או מכוח המסירה שבעל-פה. על שניהם לשמש כחומר לשוני, לתאר את המציאות ולפרש אותה בלא תלות במקורות סמכות חיצוניים.

היחסים הפרודיים בין מקרא שכתוב למקרא שנאמר מדגימים כמה מדרכי הניתוק של הלשונות מדימוייהן המקובלים. יתר על כן, הפרודיזציה של הפסוק והמדרש כאחד מערערת את ההבחנה הדיכוטומית ביניהם עד כדי ביטול חשיבותה. כך מיטשטש הזיהוי האוטומטי של השיח הדרשני עם "דברי הבל מופרכים" ושל פשוטו של פסוק עם "האמת לאמיתה". מעתה לא ייבחנו עוד הלשונות על פי "תכונותיהן האינהרנטיות", אלא על פי אופן השימוש בהן, שכן כל אחת מהן יכולה לשמש על דרך הפשט ועל דרך הדרש כאחד.³⁶

36. באותה רוח כותב פפירנא ש"נתרחבו עתה צעדי שפת קדשנו, עד כי הנה כבר מוכשרת לעצור בתוכה גם ספרי החוכמות הלמודיות לכל פרטיהן, אם ידעו הכותבים להשתמש בה כראוי" (תשי"ב, עמ' 44. ראה פרוש, תשנ"ג).

בתפישה המסורתית התיימרו גם הפסוק וגם הדרש לשקף אמתות נצחיות ועל-זמניות. הפרודיזציה של השניים הפקיעה מהם את החזקה על הדרך "הראויה" לשימוש בלשון,³⁷ ואילו עימותם עם המציאות החזיר ללשון את הממד ההיסטורי.³⁸ מה שנתפש עד כה כנצחי מתגלה כחולף, מה שנראה כמוחלט מתגלה כיחסי.

הפרודיה על הפסוק ועל הדרש משמשת אפוא אמצעי להשתחררות מעולם של שניים אלה, ובחסותה נפרצת דרך חלופית לשימוש בלשון,³⁹ המתיכה את שתי דרכי השיח ללשון אחדותית המוסבת אל המציאות.

יד. לשון של דרש, מחשבות של דרש, אנשים של דרש
יצירתו הספרותית של מנדלי מתארת אנשים של דרש, מחשבות של דרש ועולם של דרש. וכך אומר אשמדאי בכתב ההאשמה שלו ב"סוסתי":

[...] דנים ומתוכחים ודורשים כל הימים ואינם עושים כלום. אין אתם ניתנים אלא לדרשה, לדרוש בכם - ודינכם לא יהא נגמר לעולם. סגור לפניכם דרך החיים וחנינה אין לכם! (עמ' שלה).

טול מן היהודי את הפסוק, ואין הוא מוכשר להתמודד עם העולם. דמויותיו של מנדלי, ובכללן המספר המיתמם, מתאימים את המציאות לפסוק, ואם אינה נענית הם אונסים אותה עד שתאמר רוצה אני. לעולם אין בכוחה של המציאות להפריך אמתותו של פסוק, ולעולם בכוחו של הפסוק להכחיש את המציאות, כאילו היו שני כתובים המכחישים זה את זה:

שבעים שנה הרי בדין הוא שיחיה האדם, ומקרא מלא הוא בספר תהלים, שאפילו הכופרים אינם יכולים להכחישו [הכוונה לתהילים צ, י]. אלא מה שלפעמים בני אדם אינם ממלאים את ימיהם ומתים קודם זמנם, בזה אין

37. במסגרת הפרודיה מנדלי יוצר היגד כפול-קולות, שנועד להתפרש כמבע של שני דוברים עוינים זה לזה. קולו של המחבר הוא בעל הסמכות הסמנטית הגבוהה, והוא מוסיף ללשון התפונות חדשה המנוגדת להתכוונות המקורית של הכתובים, ומעמיד דרך חלופית לשימוש בלשון. השימוש במקרא שנאמר מהווה "איתות משדל", בצד איתותים נוספים, ומורה לקורא שעליו להזדהות עם קולו של המחבר ולא עם קולו של מושא הפרודיה.

38. המרת התפישה הא־היסטורית של הלשון בתפישה היסטורית מקבילה לתהליך שהתחולל בנוגע לאגדה ולמדרש. על הגישה הא-היסטורית של פרשני האגדה ועל הגישה ההיסטורית לטקסטים אלה החל מחוקרי חכמת ישראל ראה פרנקל, 1991, עמ' 539 ואילך. על הפרודיה כאמצעי להיסטוריוזציה של הלשון ראה מורסון, 1989, עמ' 63-86.

39. על הפרודיה כאמצעי לתמורה בלשון ראה בחטין, 1978, עמ' 183-206; בחטין, 1981, עמ' 41-83. וכן מורסון, שם.

לפקפק במקרא שכתוב (בעמק הבכא, עמ' קנא. וראה גם בסיפור "הנשרפים", עמ' תמד).

ב"בעמק הבכא" מנדלי מביא דוגמה קיצונית עוד יותר לתפישת הכתובים כתחליף למציאות. הוא שם בפי הינריך כהן, "האורח", שליחה של "חברת הנדיבים", את המילים "דברי מוסר ודרוש אינם מספיקים לבטן רעבה" (עמ' רמח), אך על דרך הפרודיה הוא טוען את ההפך הגמור:

[...] דבר זה ברור ואין לפקפק בו, שקיבתו של יהודי משונה משל אחרים. כי למי בכל באי עולם קיבה זו שתהא התורה מספקת לה להשביעה כקיבת ישראל? ומי גוי בארץ, שיש לו מקרא שכתוב "ותורתך בתוך מעי" כמונו היהודים, עם סגולה? (עמ' קעא).

מנדלי מסמך את הפסוק "ותורתך בתוך מעי" (תהילים מ, ט) לרעיון הסגולה, ודורש אותו על דרך הריאליזציה של המטפורה: "יחודו של עם ישראל - שתורתו מספקת להשביע קיבתו. בקטע זה מקבל הפסוק תפקיד כפול: הוא משמש גם כלי לתיאור המציאות וגם אסמכתא לאמתותו של התיאור. ההסתמכות על הפסוק היא אפוא הסתמכות מעגלית שיש בה משום הנחת המבוקש. היא יוצאת מן הכתוב וחוזרת אל הכתוב תוך עקיפת המציאות ואפילו הכחשתה.

השימוש המסורתי בפסוק כמקור סמכות המבטא אמת קבועה ונצחית מונע את ראיית המציאות בהשתנותה, וממילא בולם ניסיון לשנותה. "הדרשה ידרשו", אומר אשמדאי בכתב ההאשמה ב"סוסי", "והכל מתנהל כשהיה" (עמ' שלד). גם ב"בעמק הבכא" מנדלי חוזר על אותו רעיון: "נאה דורשים נאה מוכיחים ועושים אינם עושים כלום" (עמ' רמח).

משפטים אלה פועלים בשתי רמות ומציגים שתי אופוזיציות: (א) הדרשה מול המציאות והמעשה - אלה הולכים בשני נתיבים נפרדים בלא נקודת מפגש; (ב) הדימוי מול האמת - הדרשה מטיפה כביכול לשינוי, אך למעשה אינה אלא דיבורי סרק, ואין בכוחם של הדוברים בלשון דרש לשנות דבר.

טו. ולשון עילגים תמהר לדבר צחות

דחיית הפסוק כפרשן המציאות או כתחליף המכחיש אותה ועדיף לה היא עיקרון המנחה לא רק את הביקורת החברתית של מנדלי אלא גם את בן־רוחיו הלשוניים. הוא מעמיד קשר ברור בין דיבור, מחשבה ומעשה, וטוען שרק שינוי בלשון הדרשנית יכול לשנות גם את המחשבה ולחולל את המעשה.⁴⁰

40. בדומה לכך כתב פייכמן: "סגנונו של מנדלי היה תולדה של תחושת עולם חדשה, וזו קדמה ליצירת הסגנון" (תש"ז, עמ' XXXVIII). אלא שפייכמן מפריד בין "תחושת העולם" ל"יצירת

בדומה למשכילים רבים ייחס מנדלי לא מעט מן הרעות החולות של האדם היהודי לעיוותיה של הלשון הקלוקלת.⁴¹ במאמרו "מה נעשה" הוא מנסח את הדברים בדרך מפורשת, התומכת בעשייתו הלשונית (תוך שהוא מסתייע בציטוטים מן המקרא, ומפרשם לשיטתו!):

בררתי באחד ממאמרי פרקים גדולים בתולדות חיי בני עמנו, שבהם היתה טהרת הלשון ותחית הספרות על ידי אנשי הרוח ובעלי לשון למודים סבה גורמת לטהרת המחשבות ולתיקון המעשים וההנהגה הישרה בקרב ישראל [...] (עמ' 34).

ההידרדרות המחשבתית והמוסרית של העם היהודי בשנות גלותו הלכה יד ביד עם התנוונות הלשון:

בצוק העתים ונבלה שפתם, נשתה ספרותם, נתבלבלו גם מחשבותיהם, נשחת טעמם ודרך למודיהם ונתקלקלו מעשיהם וסבלו רעות רבות וצרות [...] בכל הפרקים של קורות בני ישראל תראה, כי ירידתם ועלייתם במדרגות השלמות היו תלויות תמיד בטיב לשונם וספרותם, ובכל זמן מהזמנים שעמד להם מושיע להטיב מצבם התחיל תמיד בטהרת הלשון ובפעולת הספרות שהיא האמצעי האחד והמיוחד לתקון מצב הרוחני והגשמי. ובשביל כך נרמזו בנבואה היהודים הטובים לעתיד בהטבת הלשון, דהיינו הספרות בכלל שהיא רוח האומה ונשמת אפה, כמו אז אהפך אל עמים שפה ברורה (צפניה ג, ט), שעל ידי זה יתוקנו מדותיהם ומנהגיהם לקרוא כלם בשם ה' ולהתענג בצדק ובמישרים. וכן היעוד ולשון עלגים תמהר לדבר צחות (ישעיהו לב, ד), הכוונה לפי גדולי המפרשים על מנהיגי העם, שעד עתה אך בלעגי שפה דברו ולא ידעו עשות נכונה, אולם עתה ימהרו לדבר צחות, כלומר ידעו כדת מה לעשות (שם).

מנדלי מניח קיומה של תלות בלתי נמנעת בין טיב הלשון והמחשבה לבין ערך המעשה, כשהוא נסמך על דברי ישעיהו (נז, יח-יט), הכורכים את בריאת ניב

הסגנון, ואף אומר: "לא 'לשון' בקש, אלא מה שהיה חסר כדי לתת דמות שלמה לחיים ולטבע" (שם), וממילא הוא עושה את הלשון משנית ו"משרתת" ל"תחושת העולם". ואילו לפי דעתנו תפישת הלשון של מנדלי עומדת במרכז תפישת עולמו, ולפיה הוא תולה בלשון אחריות הן למצב הלאומי והחברתי הקיים והן לשינוי המיוחל בו. לפי השקפתו של מנדלי אין אפוא כוחה של הלשון רק בכישרונה "לתת דמות" למציאות, כפי שאומר פיכמן, אלא בעיקר ביכולתה לשנות אותה.

41. על תפישת זו בהשכלת ברלין ראה שוחט, תשמ"ה, עמ' 353-430, ובפרט עמ' 358.

חליפת אגרות בין ש"י אברמוביץ ובין ח"ג ביאליק וי"א רבניצקי בשנים 1905-1908, מהדיר ח' שמרוק, ירושלים תשל"ו.

"יקם אבי ויאכל מציד בנו", המליץ ג (תרכ"ג [1863]), עמ' 460-462, 478-480, 511-508

"לא נחת ביעקב", פרדס א (תרנ"ב [1892]), עמ' 37-56 [=מהדורת דביר, עמ' שפט-שצח]

"לא ראי זה כראי זה", הכרמל ב (תרכ"ב [1862]), עמ' 310-311 למדו היטב, ורשה 1862

"מה אנו", השחר ו (תרל"ה [1875]), עמ' 464-485, 526-534

"מה נעשה", המליץ יד (תרל"ח [1878]), עמ' 3-8, 31-36, 51-58 מהדורת היובל [כל כתבי מגדלי מוכר ספרים], א, קראקא תרס"ט מהדורת היובל [כל כתבי מגדלי מוכר ספרים], ב, אודיסה תרע"א

"סוסתי", נדפס בהמשכים בהשלח כ (תרס"ט [1909]), כא (תר"ע [1910]) [=מהדורת דביר, עמ' שט-שמט]

"ספר הקבצנים", כל כתבי מגדלי מוכר ספרים א, קראקא תרס"ט, עמ' 1-114 [=מהדורת דביר, עמ' צא-קמב]

ספר תולדות הטבע ← תוה"ט

עין משפט, זיטומיר תרכ"ז (1867)

"קלקול המינים", משפט שלום, וילנה תר"ך (1860), עמ' 9-46

"רשימות לתולדותי", בתוך נ' סוקולוב (עורך), ספר זכרון לסופרי ישראל החיים

אתנו כיום, ורשה תרמ"ט (1889), עמ' 117-126 [=מהדורת דביר, עמ' א-ו]

תוה"ט א = ספר תולדות הטבע, חוברת ראשונה: בעלי חיים היונקים, ליפסיה תרכ"ב (1862)

תוה"ט ב = ספר תולדות הטבע, חוברת שנייה: העוף, זיטומיר תרכ"ז (1868)

תוה"ט ג = ספר תולדות הטבע, חוברת שלישייה: הזוחלים, וילנא תרל"ג (1872)

ב. מאמרים וספרי עזר

אברמסון, תשמ"ה = ש' אברמסון, "על לשון מקרא בלשון חז"ל", מחקרים בלשון

א (תשמ"ה) עמ' 211-242

אורבך, תשי"ח = א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעית הסופרים", תרביץ כז

(תשי"ח), עמ' 166-182

בחטין, 1978 = מיכאל באחטין, סוגיות הפואטיקה של דוסטויבסקי, תל-אביב

1978

M. M. Bakhtin, "From the Prehistory of Novelistic = 1981

Discourse", in M. Holoquist (ed.), *The Dialogic Imagination*, Austin

1981, pp. 41-83

- ביאליק, תרצ"ג = ח"נ ביאליק, "מנדלי ושלוש הכרכים", כתיב ח. נ. ביאליק, תל-אביב תרצ"ג, עמ' שצח-תה
- בכר, תרפ"ג = ב"ז בכר, ערכי מדרש (תרגום: א"ז רבינוביץ), תל-אביב תרפ"ג
- בנדויד, תשכ"ז = א' בנדויד, לשון מקרא ולשון חכמים, א, תל-אביב תשכ"ז
- בר-אשר, בדפוס = "מקומה של הארמית בעברית החדשה", בתוך "בלאו (עורך), הלשון העברית בהתפתחותה ובהתחדשותה (הרצאות שנישאו לרגל מלאת מאה שנה לייסוד ועד הלשון העברית), ירושלים (בדפוס)
- דן, 1975 = "דן, ספרות המוסר והדרוש, ירושלים 1975
- הטשון, 1986 = L. Hutcheon, *A Theory of Parody*, New York & London = 1986
- היינמן, תש"ו = "היינמן, "להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו יד (תש"ו), עמ' 182-189
- הלקין, תשמ"ד = ש' הלקין, זרמים וצורות בספרות העברית החדשה, א, ירושלים תשמ"ד
- ורסס, תשמ"ז = ש' ורסס, ממנדלי עד הוזה, ירושלים תשמ"ז
- ורסס, תשנ"ד = ש' ורסס, "עולם הפולקלור ביצירת מנדלי", דפים למחקר בספרות 9 (תשנ"ד), עמ' 7-27
- מורסון, 1989 = S. G. Morson, "Parody, History and Metaparody", in S. G. Morson (ed.), *Rethinking Bakhtin*, Illinois 1989, pp. 63-86
- מירון, 1979 = ד' מירון, בין חזון לאמת, ירושלים 1979
- מירקין, תשל"ח = ר' מירקין, "מסגנון אל סגנון", לשוננו מב (תשל"ח), עמ' 251-237
- סנדלר, תשמ"ד = פ' סנדלר, הביאור לתורה של משה מנדלסון וסיעתו התהוותו והשפעתו, ירושלים תשמ"ד
- ענסר, 1856 = מ"צ ענסר, משאת משה, למברג 1856
- פיכמן, תש"ז = "פיכמן, "שלום יעקב אברמוביץ", כל כתיב מנדלי מוכר ספרים, תל-אביב תש"ז [הדפסה יב, תשכ"ו], עמ' XXXVIII
- פישלר, 1990 = ב' פישלר, "מסעי השמות: להתפתחות המינוח של שמות בעלי הכנף (1866-1972)", לשון ועברית 4 (יולי-אוגוסט 1990), עמ' 6-35
- פישלר, 1991 = ב' פישלר, "תולדות שם - חלוצי המינוח הזואולוגי בעברית (1788-1866)", לשון ועברית 7 (מרס 1991), עמ' 19-33
- פללי, 1979 = M. Pelli, *The Age of Haskalah*, Leiden 1979
- פפירנא, תשי"ב = א"י פפירנא, "קנקן חדש מלא ישן", כל הכתבים, תל-אביב תשי"ב, עמ' 44 [מהדורה ראשונה וילנה 1867]

פרוש, תשנ"ג = א' פרוש, "תרבות הביקורת וביקורת התרבות", מחקרי ירושלים
 בספרות עברית יד (תשנ"ג), עמ' 197-239
 פרוש ופישלר, בדפוס = א' פרוש וב' פישלר, "שיקולים דתיים, לשוניים, ספרותיים
 וחברתיים בוויכוח על הטהרנות", יידפס במחקרי ירושלים בספרות עברית
 פרישמן, תרע"ד = ד' פרישמן, כל כתבי דוד פרישמן ומבחר תרגומיו, א, ורשה
 תרע"ד

פרנקל, 1991 = י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991
 צווייפל, תרי"ח = א' צווייפל, מינים ועוגב, וילנה תרי"ח
 קוטשר, 1968 = י' קוטשר, "עברית", אנציקלופדיה למדעי החברה, ד, תל-אביב
 1968, עמ' 295-315
 קלוזנר, תרנ"ו = י' קלוזנר, "שפת עבר שפה חיה", אוצר הספרות ה (תרנ"ו), עמ'
 94-1

קשת, תר"ף = י' קופלביץ ישרון קשת, "ספרי 'התקופה'", השלח לו (תר"ף),
 עמ' 413-415

רבניצקי, תרס"ז = י"ח רבניצקי, "על הסגנון העברי של 'מנדלי מוכר-ספרים'",
 העומר א גיליון 2 (תרס"ז), עמ' 23-31
 שד"ל, תרמ"א = ש"ד לוצאטו, "עמקי שפה", בית האוצר (מהדורה ב), לבוב
 תרמ"א, עמ' ב

שוחט, תשמ"ה = ע' שוחט, "יחסם של משכילים ברוסיה אל הלשון העברית",
 בתוך ב"צ לוריא (עורך), ספר אברהם אבן-שושן, ירושלים תשמ"ה, עמ'
 353-430

שולמן, תרכ"א = ק' שולמן, חבצלת השרון, וילנה תרכ"א (1861)
 שקד, 1965 = ג' שקד, בין שחוק לדמע, גבעתיים 1965
 שקד, 1977 = ג' שקד, הסיפורת העברית 1880-1970, א, תל-אביב 1977