

# ספרות ותרבות

'מה אנחנו עושים כאן?'  
(עוד קריאה ב'הדרשה')

איריס פרוש וברכה דלמצקי-פישלר

חלק א

'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה'

יש מי שמדבר על עצמו כמשמעו – על עצמו וגופו. ויש מי שמדבר בחברו ונמצא שאינו מדבר אלא על עצמו; ויש מי שמדבר על עמו וגורלו, תרבותו וספרותו – ואף הוא אינו מדבר אלא על עצמו.  
(חיים הזו, 'הלשון העברית', תרבות, כ [תשכ"ז], עמ' 34)

סיפורו של חיים הזו 'הדרשה' נכתב חודשים ספורים לפני שהגיעו לארץ הידיעות על שואת יהודי אירופה, ופורסם לראשונה בסוף שנת 1942, כשהחלו לזרום הידיעות הראשונות.<sup>1</sup> מיד עם הופעתו עורר הסיפור תגובות קוטביות, והפולמוס הנמשך סביבו תרם לא במעט לקביעת מקומו המרכזי בתודעת התרבות הישראלית.

במלאות חמישים שנה לפרסום הסיפור הקדיש דן לאור מאמר מקיף לפרשת התקבלותו.<sup>2</sup> לא כאן המקום לחזור ולדון בה לפרטיה. לענייננו די לעמוד על כמה מן המגמות הבולטות שהסתמנו בפרשה זו.

\* תודתנו מסורה לגב' דלית ברמן, לפרופ' משה טאובה ולמר אליעזר גיבורסקי, שנשאלו על סוגיות ביידיש והשיבו בחפץ לב, לגב' קרן דובנוב וד"ר מיכאל ריו"ק על תרומתם בפענוח המילים והצירופים שמקורם ברסית ובתעתיקן של המילים הרוסיות לאותיות לטיניות (תעתיק עממי, לנוחיות הקורא), ולמר אמנון שפירא שהיה כתובת נאמנה לשאלות בלשניות. תודה מקרב לב גם לגב' אביבה הזו יושבת ראש יד למורשת חיים הזו' ולמר גיל וייסבלאי, מנהל הארכיון בה, על הסיוע במידע ובמסמכים ארכיוניים, ולאקדמיה ללשון העברית על הרשות לדלות מידע ממאגרי המילון ההיסטורי. ההדגשות במובאות הן משלנו אלא אם צוין אחרת.

1. דן לאור, 'מ"הדרשה" לכתב אל הנוער העברי': הערות למושג "שלילת הגולה", אלפיים, 21 (תשס"א), עמ' 171-186.

2. דן לאור, "הדרשה" אחר חמישים שנה, הארץ, ערב סוכות תשנ"ד, 29 בספטמבר 1993.

אחת התופעות המתמיהות בהתקבלותו של הסיפור היא, שבחמישים שנות הפולמוס שהתנהל סביבו לא נתגלו חילוקי דעות של ממש באשר לפירושו. למן המאמרים שפורסמו על הסיפור מיד עם הופעתו, פרי עטם של שרגאי בהצופה, אב"א אחימאיר בהמשקיף ורבקה גורפיין בהשומר הצעיר, דרך תגובותיהם של כנענים כמו בנימין תמוז, יונתן רטוש ובוזעו עברון ועד למאמריהם של ברוך קורצווייל, אברהם קריב ודן מירון נתגלתה בין המבקרים הסכמה כללית. בין בגלוי ובין במובלע התפרשה דרשתו של יודקה על דעת כולם כמין מניפסט ציוני או פרוטו־כנעני, המזהה את היהדות עם הגלות ותובע בנחרצות להינתק משתייהן גם יחד – כי 'ארץ ישראל זה כבר לא יהדות'.<sup>3</sup>

היחיד שעמד על האופי הרב־משמעי של 'הדרשה' היה מיכאל קרן, שסבר כי הביקורת לא הבחינה בממד האירוני של הסיפור והחמיצה את אופיו הדיאלקטי. קרן לא עסק בניתוח שיטתי של הסיפור, אלא דן בו בקצרה במסגרת דיון כולל ביחסיו של בן־גוריון עם האינטלקטואלים, ואת העמדות המיוחסות להזו ביסס לא רק על 'הדרשה' אלא גם על נאום שנשא הזו בשנת 1962 (כעשרים שנה לאחר פרסום 'הדרשה'). כמו קודמיו, גם קרן ראה בדרשה מניפסט פוליטי, אך שלא כמותם סבר שהיא מניפסט של אינטלקטואל ספקן הנמנע מקביעות נחרצות. לדעתו שיקף הסיפור את עמדותיו של הזו איש הרוח, אשר 'מילא תפקיד חשוב בתהליך ההיסטורי של התחייה הלאומית־התרבותית, ובאותה עת הטיל ספק בטבעו האותנטי של תהליך זה'.<sup>4</sup>

בהיעדר חילוקי דעות פרשניים של ממש בין המבקרים שהעמידו את היצירה הספרותית במרכז דיונם, התמקדה המחלוקת על 'הדרשה' בשתי שאלות: האחת – האם יודקה, גיבור 'הדרשה', מבטא את השקפותיו של הסופר חיים הזו? והשנייה – האם יש לחייב או לשלול את ההשקפות הללו? בחינת העמדות של משתתפי הפולמוס מעלה שהשאלה השנייה היא שהזינה לאורך שנים את המחלוקת. רוב המתדיינים נטו לזהות את חיים הזו עם גיבורו יודקה אך חלקו זה על זה ביחסם אל עמדותיו. מן העבר האחד ניצבו המחייבים שהזדהו עם חזונו של יודקה והזו כפי שהבינוהו, ותבעו הינתקות מן היהדות ומן הגולה, ומן העבר האחר ניצבו השוללים, שתקפו את האנטישמיות הציונית שייחסו לשניהם כאחד.

3. גם לאחרונה, במאמר בשם 'לשחרר את ההיסטוריה מן הפוליטיקה' מציג מחברו את 'הדרשה' כדוגמה המובהקת ביותר לקוטב פוליטי חד־משמעי, ואת 'תפיסת הציונות הרדיקלית של יודקה כפוסט־יהדות וכניתוק מוחלט של כל הזיקות לגולה'. ראו: שמואל פיינר, 'לשחרר את ההיסטוריה מן הפוליטיקה', גיליונות, 23 (2003), מובא במרשתת האינטרנט ([www.itu.org.il](http://www.itu.org.il)).

4. מיכאל קרן, בן־גוריון והאינטלקטואלים, קריית שדה בוקר 1988, עמ' 132-135. מחשבה בכיוון זה אפשר למצוא גם בדבריה של נורית גרץ על מכלול סיפוריו של הזו, ובעיקר אלה משנות השלושים. ראו: נורית גרץ, ספרות ואידיאולוגיה בארץ־ישראל בשנות השלושים, תל־אביב תשמ"ח, פרקים 5-6. גרץ מבחינה שהמשחק בין העמדות השונות שהזו מציג 'יוצר מרחק ספרותי, בטוח, מהאידיאולוגיה הציונית עצמה, ומאפשר לבדוק אותה בפרספקטיבה המורכבת של הספרות' (עמ' 126). על דרכים אחרות לערעור המגויסות האידיאולוגית בסיפורי הזו ראו שם, עמ' 154.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

רק קורצווייל ומירון (ובמידה פחותה יעקב בהט ובנימין מיכלי) הסתייגו מן הזיהוי של הזו עם גיבורו. קורצווייל טען ש'הזו יודע על מהות ההיסטוריה היהודית יותר ממה שידוע גיבורו, יודקה, המבטא רק את העמדה הפולמוסית שבנשמת הזו', וכי יש להבין את ההקשרים הדיאלקטיים שבהם מופיע טקסט מעין זה, ואילו מירון טען ש'הדרשה' הוא סיפור בדיוני, אחד מכמה סיפורים העוסקים בתמות דומות ומבטאים השקפות שונות. אשר על כן 'לא יודקה מבטא את הזו ולא דרבקין או מורושקה, אלא יודקה, דרבקין, מורושקה וכל השאר - ביחד. לכולם זכות קיום שווה לא רק כגיבורים סיפוריים שונים, אלא אף כנציגים אידאיים של המחבר'.

הדחייה של הזיהוי הפשטני בין חיים הזו לגיבורו יודקה לא נבעה רק מן הדקדוק בהבחנות מתחום 'תורת הספרות', אלא גם, ואולי בעיקר, מטעמים אידאולוגיים. הניתוק בין יודקה להזו סיפק את הצורך 'לגיי' את הסופר חיים הזו ולהשיב לו את יהודיותו, בהנחה שגיבורו יודקה אכן שולל את היהדות והגלות שלילה מוחלטת. גיוס מכלול יצירתו של הזו על הקשריה הדיאלקטיים כדי להצביע על יחסו המורכב של הזו ליהדות ולציונות הוא אכן צעד מתבקש אך ורק אם הסיפור 'הדרשה' איננו אלא פמפלט ציוני או פרוטו-כנעני בוטה וחד-משמעי.

הקריאה שבכוונתנו להציע כאן באה לחלוק על פרשנות מקובלת זו לסיפור 'הדרשה'. בכוונתנו להראות שאין צורך לגייס את מכלול יצירתו של הזו כדי לגלות את מורכבותן של עמדותיו כלפי היהדות, הגולה, הציונות וארץ-ישראל. הדרשה של יודקה כשהיא לעצמה איננה כה ברורה וחד-משמעית כפי שמקובל לחשוב, וכמו ברוב המקרים שמעורב בהם טקסט ספרותי, עמדת המחבר-המובלע בסיפור נבדלת - ולרוב אף מורכבת ורב-משמעית יותר - מעמדתו המנוסחת של חיים הזו האזרח, הפובליציסט והפולמוסן.

בפירוש המוצע כאן תיחשף הפוליפוניה בדרשה של יודקה ובסיפור בשלמותו. במסגרת זו ייבחנו האמצעים התוכניים, הפואטיים והלשוניים שבאמצעותם חותר הטקסט תחת מה שנראה כאמיתותיו שלו, ומערער את התפיסה המבכרת את הציונות הארץ-ישראלית על פני היהודיות הגלותית. יתרה מזו, כפי שננסה להראות, תפיסת הלשון של הזו בסיפור שלפנינו מממשת הלכה למעשה את הבחירה בפוליפוניה ובערעור הבינאריות הדיכוטומית בין עבריות לגלותיות. היא מגלה התנגדות (resistance) ללחצים הטהרניים (הפוריסטיים) והפוסקניים (הנורמטיביסטיים) שאפיינו את התקופה,<sup>5</sup> וחותרת תחת התביעה לתקניות לשונית, המזוהה עם ההגמוניה הציונית ההולכת ומתבססת.

מאמר זה יתבסס על הנוסח הראשון של הסיפור, כפי שפורסם בשנת תש"ב בלוח הארץ לשנת תש"ג (ומספרי העמודים אשר יובאו בסוגריים בצד המובאות מוסבים אל מהדורה זו).

5. ראו: ברכה דלמצקי-פישלר, 'עגנון, ילון וטור הלשון: שיקולי הסופר, הבלשן והפוסק בסוגיית הנורמטיביות', בתוך: אורה רודריג-שורצולד, שושנה בלום-יקולקה, עלית אולשטיין (עורכים), ספר רפאל ניר, ירושלים תש"ס, עמ' 144-146.

לשאלת חילופי הנוסח נציין שרוב השינויים שהזו הטיל בסיפור במהדורת תשכ"ח התמקדו בקיצוצים והשמטות ברוח הקיצוצים שערך הזו במהדורת כל כתבי חיים הזו (תשכ"ח), המצביעים על מגמה להמעט מן העודפות הבארוקית האופיינית לסגנון דמות המספר של הזו בדרך־כלל. תשעה קבין של קיצוצים הם מנת חלקו של המספר,<sup>6</sup> ואילו בלשונו של יודקה, היינו בלשון הדרשה עצמה, נמצאו רק שני קיצוצים מן הסוג הזה.<sup>7</sup> מיתון זה של העודפות הבארוקית בלשון המספר פועל, בין השאר, למיעוט דמותו, להצנעת קולו ולכרוסם בסמכותו. בסיפור 'הדרשה' תורם הוויתור על נוכחותו הסמכותית של המספר להרחבת האוטונומיה של גיבורו יודקה, אך גם, כפי שנראה בהמשך, להבלטת הממד הפוליפוני בדרשה שהוא נושא.

6. דוגמאות לקיצוצים (בסוגריים מרובעים יובאו המילים שהושמטו בנוסח שבכל כתבי חיים הזו, ובסוגריים עגולים – מספרי העמודים שבשני הנסחים, בזה אחר זה): 'זו שאינה גלויה אלא לצנועים [וליהידים המזומנים לה]' (219<82), 'כולם ברורים ועזים. [כמיני ראשי גייסות וגיבורים עושי מלחמה.]' (219<82), 'בבת צחוק של ניווק, [הולנית ורופפת]' (222<83), 'כאילו הורע מזלו באותה השעה [ובא לידי פורענות ולידי יסורים]' (222<84), 'שהוא מסוים בדעתו [ומוחלט בדבריו]' (223<85). צמצום שמות התואר והדימויים שבלשון המספר מפנה ממילא יותר מרחב לאפיון הבלתי־אמצעי המשתמע מדברי הדמויות עצמן. יתר־על־כן, במקצת המקרים הרכיבים המושמטים הם פרטי תיאור פסיכולוגי ומטפורי: 'ופרץ בצחוק [חטוף ונמהר]' (221<83), 'מיד שתקו כולם [וגרעה קומתם]' (221<84), 'טרף בידו בחללו של בית כמסיע אבנים ומפקק קורות, [ונמשך בדברים [ושוב לא יכול להעמיד את עצמו]' (223<85). פרטים אחרים מוחלפים בתיאור חיצוני מאופק: 'זקף עצמו ראש־החבורה ונטל ממשלה בידו' < 'הכה ראש ההגנה במצילה' (234<93), 'נבהל ונזדרז לכאן ולכאן ושמש וישב וערפו שבור' < 'נפנה לכאן ולכאן וישב וראשו כבוש' (221<84). חילוף אחד בלבד הוא תיקון מן הלא־תקני אל התקני: 'שוב פעם ביקש ראש־החבורה להפסיקו' (89) תוקן: 'שוב ביקש ראש ההגנה להפסיקו' (229); 'שוב פעם שתק' (91) תוקן: 'חזר ושתק' (232). 'שוב פעם' מקורו בקריאה שגויה של נוסחת הפתיחה התלמודית לסיפור עוקב: 'שוב, פעם אחת...' (כגון מכות כד, ע"ב ועוד), והוא רגיל בספרות. ראו: 'לשוננו לעם', הארץ, י"ב באדר תרצ"ג (10 במרס 1933), עמ' 6. להיקרותו בלשונו של עגנון ראו: שרגא אסיף, 'עוד פעם אחת ל"שוב פעם"', במכללה, 8 (תשנ"ז), עמ' 64-74. חילוף שהומן גרמו הוא החילוף 'בני החבורה' < 'חברי ההגנה' (219<82). הצירוף 'בני חבורה' (או מאוחר יותר 'בני החבורה') מקורו בהלכות שחיתת הפסח ואכילתו, ונהיה למושג ניטרלי (= 'שהם בחבורה אחת') הנפוץ גם בספרות היפה. ראו: אליעזר בן־יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה, א, ירושלים-תל־אביב ל"א להצהרת בלפור [תש"ח], ערך 'בן', עמ' 561, טור 2. האקסקלוסיביות המשתמעת מן הצירוף נקשרת אל תיאור הוועדה כזו שאינה גלויה אלא לצנועים וליחידים' (83). הצירוף המסורתי הוחלף בתשכ"ח במילים 'חברי ההגנה' כדי לקבוע תאריך לסיפור: לפני קום המדינה. כיצא בו החילוף: 'ראש החבורה' < 'ראש ההגנה' (219<82). ואלה הם: 'ניווול [וכיעור]' (224<86); [גזירות] ופורענויות ויסורים שונים' (230<91). החילוף היחיד בלשון יודקה ברוח התקן הוא: 'האיך' < 'האיך' (236<95). יש להוסיף שבכתב היד שנמסר לפרסום (מודפס במכונת כתיבה עם תיקונים ותוספות בכתב ידו של הזו) ההתערבויות של המחבר בקריאה שנייה (בכתב ידו) רובן בלשון המספר ומיעוטן בלשון הדרשה עצמה, להוציא פסקה אחת שתידון בהמשך (ראו גם תצלום, עמ' 24). עובדה זו מחזקת את טענת הבלתי־אמצעיות שבכתביבת השיחה והדרשה עצמה לעומת הסגנון והיעבוד שהם נחלת קטעי התיאור.
- 7.

## א. 'בעצם הייתי צריך לגמרי לשתוק' – הזיקה לדרשה המסורתית

אחת הסיבות לכך שהסיפור 'הדרשה' התפרש כהרצאה סדורה של עמדת גיבורו – ולפי אחדים גם של עמדת יוצרו – קשורה לאופיו המונולוגי-הדידקטי של הסיפור, שנראה כמשמר ומקיים כמה ממאפייניה וממוסכמותיה של הדרשה המסורתית. למקרא הסיפור קשה שלא להבחין במודעות של הדובר לעצמו ולדיבורו. יודקה פותח את הדרשה בסדרת משפטים הפותחים בגוף ראשון: 'אני לא באתי הנה לנאום,<sup>8</sup> רק לומר דבר נחוץ... בעצם, הייתי צריך לגמרי לשתוק... [...]. אבל אני מוכרח לדבר! [...]. אני לא מבין כלום...' (82-83), ואף מסכם אותה בסדרה דומה: 'אני כבר אמרתי את זה והנני חוזר ואומר, ותמיד תמיד אחזור על זה יומם ולילה... [...]. בזה אני אמרתי הרבה, הכל... כל מה שיש בלבי... ולאחר זה אני לא רוצה לומר כלום. אין לי עוד מה להוסיף... די!' (95).

כשם שהדרשה המסורתית<sup>9</sup> נפתחת בטענה שבעצם על הדרשן לשמור על שתיקה, כך גם יודקה טוען: 'בעצם, הייתי צריך לגמרי לשתוק', וכשם שהדרשן המסורתי מעודד את עצמו לדבר ומביא סיבות חזקות מן הקודמות לשאת את הדרשה, כך גם יודקה דורש את דרשתו ומתגבר והולך. עוד כמה קווי דמיון נמשכים מדרשתו של יודקה אל הדרשה המסורתית. כמו הדרשן המסורתי גם יודקה מאזכר מאורעות היסטוריים, רעיונות פילוסופיים ומיסטיים<sup>10</sup> ושאלות של דת, מוסר והווי, וכמוהו הוא שם בראש נושאו את ייסורי הגלות וכיסופי הגאולה. כמוהו הוא מסייע בפסוק ובמאמר חז"ל, וכמוהו הוא משתמש במגוון גדול של אמצעים רטוריים, כגון שאלות, חזרות, תקבולות וכדומה. מאלף במיוחד הוא הדמיון המבני בין הדרשה של יודקה לבין המבנה ה'אמורפי' של הדרשה, במודל שרווח במאה ה-18. במבנה זה, לעתים רחוקות יכול היה המאזין לדעת על מה ידבר הדרשן ולהיכן יוליך את הדרשה, וממילא התקשה לדעת אם הדרשה נמצאת בראשיתה או שמה היא מתקרבת לסיומה. גם הדרשה של יודקה סובבת סחור סחור סביב נושא שאינו מוגדר כל צורכו, נפתחת בכל פעם מחדש בתפניות מפתיעות, ובסופה כמו מתברר שהיא על סף פתיחתה מחדש. 'אני מבקש עוד רגעים אחדים סבלנות ושקט...' אומר יודקה, וראש החבורה מגיב במילים 'אמור את דבריך' (96), הדומות – שלא במפתיע – לנוסחאות הפתיחה: 'רשות הדיבור לחבר יודקה [...]. דבר. שומעים אותך' (82).

אולם, על אף היות 'הדרשה' סיפור שעיקרו מונולוג אין זה סיפור מונולוטי אלא סיפור המעמט אלה עם אלה מגוון של קולות, לשונות והשקפות בלא להוביל להכרעה של ממש

8. לזיקה בין הנאום לדרשה בתודעתם של בני התקופה ראו: שמואל יוסף עגנון, אורח נטה ללון, ירושלים ותל-אביב תש"י, עמ' 101.

9. ראו: Marc Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800*, New Haven, CT and London 1989, pp. 76, 78

10. ראו, למשל, הדיון בפסיכולוגיה הלילית ובאגדת המשיח (להלן עמ' 10).

ביניהם.<sup>11</sup> אותה דרשה, שנתפסה עד כה כהצהרה אידאולוגית אנטי־יהודית ואנטי־גלותית בוטה, אינה אלא ביטוי של ספקות שעל סף כפירה, לא רק בציונות השטחית של אנשי החבורה אלא גם במה שנראה כציוניותו של יודקה עצמו.

למעשה, השם 'הדרשה' פועל על שני שימושי המונח: גם המסורתי וגם החילוני־האירוני המזלזל,<sup>12</sup> ככינוי להרצאת דיבורים רמים בנושאים שברומו של עולם מפי מי שלקח לעצמו את הבמה ולא בהכרח הוזמן לכך. אמנם הסיפור מתחזה לגרסה חילונית של הדרשה המסורתית,<sup>13</sup> אך בדרכים מדרכים שונות נסדק מבנה הדרשה עד שהוא מופר לחלוטין בסופו. כבר מן ההתחלה אין מעמדו של יודקה ויחסיו עם קהלו כשל הרב הדרשן, אבל במהלך הדרשה הרטוריקה הדיאלוגית הולכת ומשתלמת, ומבנה הדרשה מתערער מתוכו ומתוכנו עד להיפוך תפקידו המסורתי של סוף הדרשה. דרכים אלה יפורטו בחלק השני של המאמר.

ב. 'מפני שיש איזה גבול לכוח, אבל אין שום גבול לסבל' – יהודיותו של יודקה

הסיטואציה הבסיסית של הסיפור 'הדרשה' היא אפוא סיטואציה דיאלוגית. הוא נפתח בעימות בין היחיד, הוא יודקה,<sup>14</sup> לבין נציגי היישוב בארץ כקולקטיב. יודקה בא לשאת את דברו לפני הוועדה 'שאינה גלויה אלא לצנועים ויחידים המזומנים לה', וזו מכינה עצמה לשמוע מפיו 'כמיין דבר שאינו נשמע ואינו מצוי' (82). אווירה של לגלוג, ביטול וצינה, שמקורם לא ברור, אופפת את המפגש בין יודקה לבין אנשי הוועדה, והוא מתחיל לשאת את דברו מבלי שיובהר מה פשר העוינות ומה סלע המחלוקת ביניהם.

11. להיבטים רטוריים ראו להלן, חלק ב.
12. השם 'דרשנים' נדרש לגנאי בהקשרים חילוניים ומסורתיים כאחד, בין שהוא מוסב אל הדרשנים המקצועיים המסורתיים בין שהוא מנותק מהם, ובספרות החדשה הוא מופיע לעתים קרובות בלוויית התארים 'דברנים', 'פלפלנים', 'מתפלספים' וכיוצא בהם. ראו גם: עגנון, אורח נטה ללון, עמ' 133, שם מסביר המספר באירוניה אופיינית מדוע הקבוצות האידאולוגיות היריבות בקהילה – תלמידי חכמים, חסידים, ציונים, סוציאליסטים ו'אף רוב העם' – אינן להוטות אחר הדרשנים, קבוצה קבוצה וטעמה עמה.
13. התנועה הציונית ניצלה אף היא את במת בתי־הכנסת ודרשות נישאו בהם (בעברית וביידיש) בזכות האידאולוגיה הציונית, בצד הנאומים שהושמעו בבתי־עם. ראו: שמעון יעקב הלוי גליקסברג, הדרשה בישראל, תל־אביב ת"ש, עמ' תפג-תפד. בעמ' תעג מונה המחבר את ההבדלים בין הדרשן המסורתי לבין הדרשן הציוני בשורה של הפכים – בתוכן ובסגנון.
14. לזיהויו של יודקה עם יודקה הלמן וה'מכתב לחבר' שלו משנת תש"א ראו: לאור (לעיל הערה 1), עמ' 172. על־פי כתב היד שנמסר לפרסום (ראו לעיל הערה 7) שמו של נושא הדרשה היה תחילה 'מנשה'. אין בכך לסתור או לאשר את הנחתו של לאור, שכן אפשר שתחילה ביקש הזו להרחיק עדות ונקב בשם 'מנשה' ואחר־כך ביקש לקרב עדות והחליפו ב'יודקה'. ראו גם ההערה הבאה.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

כשיודקה מתחיל לשאת את דבריו נוצר הרושם שטיב המחלוקת הולך ומתברר. לרגע נדמה שיודקה תוקף את אנשי החבורה על סירובם לאמץ את עמדתו הרדיקלית. הוא תובע מהם להינתק מן היהדות ומן הגלות ולשלול את ההיסטוריה היהודית, ואילו הם מסרבים להקשיב, להבין ולהסכים. במילים אחרות: במבט ראשון נראה כאילו יודקה הציוני או העברי האולטימטיבי מתעמת עם מייצגי הנהגת היישוב, המסרבים להינתק מן הגלות ומן המורשת היהודית. אולם קריאה זהירה של הסיפור מעלה שהאופוזיציה בין יודקה לבין אנשי החבורה איננה כה מוצקה כפי שהיא נראית במבט ראשון.

דווקא 'בני החבורה' מאופיינים בגבורתם ובגברותם, וכיאה לבני־אדם שהתנערו מיהדותם, הם 'ברורים ועזים, ראשי גייסות וגיבורים עושי מלחמה' (82). ואילו יודקה, שבא לכאורה לתבוע מהם את מימושו האולטימטיבי של חזון האדם הציוני החדש, האיש ששולל את ההיסטוריה היהודית ועורך את חשבונן של הגלות והיהדות למורת רוחה של החבורה ולקולות הצחוק והגיתוך שלה, מתואר כיהודי גלותי, חסר מנוחה ומפוחד.

כבר בפתיחת הסיפור מתואר יודקה ברצף של תכונות ותארים סותרים – כמין דבר והיפוכו.<sup>15</sup> הוא יודע ואינו יודע לדבר ברבים, הוא 'יוצא בלילה יחידי לקראת אויב ואין מפחד' (82), ועם זה הוא 'בהול ונבהל' (84) ומתיירא מפני חבריו שלו. גם הלשון הרומזת (האלוסיבית) שנוקט המספר כדי לתאר את מלאכתו של יודקה היא דו־משמעית. השימוש בלשון הפסוק 'מפרק הרים ומשבר סלעים' (82; מלכים א, יט:יא) לתיאורה של מלאכת הסיתות רומז ללשון 'עוקר הרים' המשמש מאז ספרות חז"ל לתיאורו של תלמיד חכם. ואכן במהלך הסיפור מתגלה שגם מבחינה זו דווקא יודקה, כפי שמעיד גם שמו, הוא הוא היהודי שבנאספים. בניגוד לאנשי החבורה שהם אנשי מעשה, הבוים לאינטלקטואלים (הם שולחים את יודקה בבוז לשאת את נאומיו ההיסטוריים באוניברסיטה בהר הצופים), יודקה חי חיים רוחניים אינטנסיביים ונוהג כתלמיד חכם וכאינטלקטואל ספקן ומיסור כאחד. הלשון שמתוארות בה תכונותיו אלה אף היא לשון למדנית שדימוייה מתבססים על רמיוות לספרות ההלכה והמדרש: 'טרף בידיו בחללו של בית כמסיע אבנים ומפקק קורות' (85) – על־פי התלמוד (בבא בתרא קמה, ע"ב) ועל־פי המשנה (סוכה א, ז); 'העביר בידו על גב פניו ושפתיו כזה שעלה מטבילה' (88) – על־פי הנאמר בכוהן הגדול: 'ירד וטבל, עלה ונסתפג' (משנה, יומא ג, ד); 'נחפו ואמר בהעלם אחד, כזה שנתקצרה לו השעה' (91) – על־פי הנאמר על משה לפני מותו (תנחומא, ואתחנן, ו).

הניגוד הקוטבי בין יהודיותו של יודקה לבין אופיים הגויי של אנשי החבורה בא לידי ביטוי מועצם באפיונים הנשענים על מונחים ודימויים מתחום הבריאות, החולי והמגדר. תפיסות סטראטיפיות של גבריות ונשיות, כמו גם תפיסות סטראטיפיות של היהודי כנשי

15. גם הבחירה בשם 'יודקה' (אם התכוון לכך הוזה ואם לאו) מזמינה מדרש שמות, שלפיו השם 'יהודה' ממחיש את שני פניו של יודקה: באמצעות רמיוזה ליהודה המכבי (המקבי) כדמות של גיבור חיל לאומי מזה, ולשם הייחוס 'יהודי' ולסיומת הנפוצה ביידיש (-קה), הרומזת ליהודיותו הגלותית מזה.

ורפה עצבים, מובלעות בשורה של מערכות ניגודים בין יודקה לבין אנשי החבורה. הם גברים 'ברורים ועזים' והוא, בדומה לתיאורי נשים, מוגדר בתכונותיו הסותרות.<sup>16</sup> הם בריאים וחסרי תסביכים ואילו הוא 'נימוק' ומרוט עצבים. הם צוננים ומרוחקים ואילו הוא מעז להודות שאילו נמצא לו ידיד של ממש ביניהם, היה, כמו אישה, בוכה על כתפיו, מתוודה לפניו ומשוחח אתו על ספרים. אם לא די בתכונות אלה כדי להעיד על 'נשיותו' של יודקה, בא מעשה הגזלה שגול ממנו אחד מאנשי החבורה את אשתו, וחושף את גברותו הפגומה לעין כול.

גם יחסי הגומלין בין יודקה לבין אנשי החבורה מפריכים את ההנחה שהסיפור מגולל עימות פשטני בין יודקה המחזיק בציוניות אולטימטיבית לבין בני החבורה, ציונים שטחיים וחסרי תודעה, שאינם ערים להשלכות העומק של המעשה הציוני. לאורך הסיפור כולו האינטראקציה בין יודקה לבין אנשי החבורה הולכת ונעשית דומה יותר ויותר לזו שבין יהודי הגולה לבין הגויים. הם נוהגים בו כבורים, גסים וערלי לב, ואילו הוא הופך מתובע לנתבע וממאשים לנידון העומד למשפט. ראש החבורה, מדווח המספר, 'קיצר לו [ליודקה], וגזר כמין גזירה', ואילו יודקה 'הורע מזלו [...] ובא לידי פורענות ולידי יסורים' (84). הזהות בין עמידתו של יודקה מול אנשי החבורה לבין החוויה היהודית הגלונית באה לידי ביטוי לא רק בגיחוכים ובמעשי ההשפלה שספג מהם, אלא גם בשימוש במונחים 'פורענות' ו'ייסורים' לתיאור המצב שנקלע אליו. במונחים אלה ממש משתמש יודקה עצמו לתיאור תמציתן של החוויה וההוויה היהודית (86, 90).

יתרה מזו, מיד בראשית הסיפור, כאשר יודקה דוחה את ההיסטוריה היהודית, הוא מתואר על דרך הרמיזה אל המדרש כאדם שמנסה בלא הצלחה לפרוק מעליו את עול הגלות. בלשונו של המספר נאמר ש'יודקה' ניטלטל לצדדים אילך ואילך כבהמה שמונעת צוארה מן העול [...] ונמשך בדברים ושוב לא יכול להעמיד את עצמו' (85). לשון זו רומזת למדרש שעניינו הירידה למצרים, כלומר ההליכה בגלות: 'ויוסף הורד מצרימה' [...] משל למה הדבר דומה? לפרה שמבקשין ליתן עול בצוארה והיא מונעת העול מן צוארה. מה עשו? נטלו את בנה מאחריה ומשכו אותו לאותו מקום שמבקשין בו לחרוש והיה העגל גועה, שמעה הפרה בנה גועה הלכה שלא בטובתה בשביל בנה [...] וירדו למצרים' (תנחומא, וישב, ד). אפשר לומר אפוא ש'יודקה' נושא את דרשתו מתוך עמדה של גולה בארצו ובחבורתו; אי־אפשר לומר שדמותם של אנשי החבורה מעוררת אהדה.

את היחס המוזר, הכמעט פרוורטי, של היהודים לגלות ולייסורים או לקידוש השם קושר יודקה עם פסיכולוגיה לילית מיוחדת, הפוכה, פנטסטית 'שונה מכל עם ועם', ולפיה היהודים

16. יודקה מרבה במבעים מוסגרים, רובם סגני שיח (discourse markers) המביעים היסוס, חרטה, הסתייגות וזהירות, שעל־פי ההנחה המקובלת כיום במחקר הם שכחים יותר אצל נשים מאשר אצל גברים (נוהג דיבור זה ידון להלן, עמ' 9-10). ובאשר לבני החבורה הוזו משתעשע ברב־משמעיותו של שם־התואר 'ברור': 'בנחר' מזה ו'בהיר' מזה. ראו: מילון בן־יהודה, ב, עמ' 613-614.



'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

'מחבבים יסורים' (87), והייסורים מכשירים אותם להיות יהודים: 'הכאב נעשה יותר מובן מן האושר, הסתירה יותר מן הבניין, השעבוד יותר מן הגאולה, החלום יותר מן המציאות [...] האמונה יותר מן השכל הישר, וכך עד סוף כל ההפכים...' (86). קשה שלא להבחין בכך שיודקה עצמו הוא דמות לילית. את הרהוריו המטרידים על טיבה של ההיסטוריה היהודית הוא מהרהר בלילה, 'כל השעות שאני בשמירה' (84), והוא מעיד על עצמו שהוא מכיר היטב את הפסיכולוגיה המיוחדת ללילה, זו הזרה להם. 'אתם', הוא אומר לאנשי החבורה, 'אולי לא שמתם לב, אבל יש [...] אני יודע זה. אני מרגיש זה בכל פעם שאני עומד על משמרת' (86). הקרבה של יודקה לפסיכולוגיה הלילית היהודית מכשירה אותו להבין ולחוות דבר עמוק מאוד בהזיית המשיח, שאנשי החבורה אינם יכולים להבין. לא במקרה כשיודקה מציע את פירושו להזיה המשיחית הוא מתואר כמי ששפתיו לוחשות, כמי שמדבר מתוך טרנס, כאילו 'כשפים עשו לו' (88).

המתח בין יהודיותו של יודקה לבין ההצהרות האנטי-יהודיות שלו איננו האיתות היחיד המורה לבחון את דרשתו בחשדנות. גם ההכרעה לכנות את הסיפור בשם 'הדרשה' ולא 'הנאום', למשל, מורה לעשות כן. בתרבות שהנאום היה צורת ביטוי נפוצה וכוהו לגייס ולהלהיב היה ניכר, כינויו של הסיפור שלפנינו בשם 'הדרשה' מעיד על בחירה להגדיר את עמידתו של יודקה מול שומעיו דווקא במונחים מסורתיים. יודקה, שאינו נואם ('לא באתי הנה לנאום', 82) אלא דורש דרשה על אגדת המשיח, מצביע על אחיזתו העמוקה של עולם המושגים המסורתי גם בתודעת המחבר וגם בתודעתו שלו.

קושי נוסף שמציב הסיפור על דרכם של אלה המבקשים לראות ביודקה שופר לעמדות האנטי-יהודיות והאנטי-גלותיות של הזו נעוץ בעובדה שיודקה, בדומה לכמה מדמויותיו של ברנר, נושא את הדרשה כשהוא שרוי בתהליך של התערערות נפשית. כבר בראשית הסיפור הוא מתואר כמי שאומר את דבריו המקוטעים ב'בת צחוק של ניווק, חולנית ורופפת' (83), ולאורך הסיפור, בכל פעם שפָּרַץ הצחוק והגיוחך של אנשי החבורה קוטע את דבריו, נעשות תגובותיו הרגשיות והפיזיות קשות יותר. תחילה הוא מתיישב על כיסאו כש'ערפו שבור ועיניו מפלבלות' (84), לאחר מכן הוא שב ועומד על רגליו כש'פניו טרודות ודעתו מעורבת ומופלגת' (87), עד שלבסוף 'נתערבב פתאום מדבריו ורגש ונעשה קולו קרעים קרעים, היו עיניו תוהות אילך ואילך כזה שאינו יודע באיזה דרך מהלך' (95).

מצבו הנפשי הסוער של יודקה מספק הצדקה ספרותית ריאליסטית לדרשתו המבולבלת ורוויית הסתירות. אולם עצם הבחירה לשים את הדרשה דווקא בפה של דמות מעין זו נותנת יסוד להניח שהתהייה, המבוכה והספקות הם חלק מהותי לא רק מעמדתו של יודקה אלא גם מעמדתו של המחבר המובלע.

ג. 'הדרשה' – מונולוג רב־קולי

למן דברי הפתיחה של יודקה ועד סיומה של הדרשה מתגלים בדמותו קווים של דמות סוקרטית.<sup>17</sup> לכאורה הוא בא לדרוש את דרשתו מתוך צורך דוחק לומר דבר־מה נחוץ, כאילו היו דעותיו ברורות ומשנתו סדורה. אולם למעשה מלווים דבריו לכל אורכם בהצהרות על חוסר הבנה ועל אי־ידיעה. בפתח הדרשה הוא קובע: 'זה שנים שחדלתי להבין [...] את הכל', 'אני רוצה לדעת מה אנחנו עושים כאן? [...] כאן, בבית הזה, בארץ ישראל, בכלל...' (83). וגם בהמשך הוא מרבה בלשונות המעטה ומתוודה על בורותו, כביכול: 'אני לא יודע להסביר יפה' (90), 'אני לא בקי בדברים הללו, אני תלמוד לא למדתי' (89), 'אני יודע איך אומרים זה בעברית' (84), ולקראת סוף הדרשה הוא שב ואומר 'בודאי שאני לא יודע לומר מהי ציונות. לא אני האיש לזה' (94), 'אני כבר לא יודע איך לומר לכם' (96).

אבל למעשה, שלא כמו בדיאלוג הסוקרטי, בסיפור זה יודקה הוא השואל ויודקה הוא המשיב. הוא מעלה בינו לבינו טענות אפשריות של אנשי החבורה ומנסה להשיב עליהן, מיטלטל בין ברי לשמא: 'אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה. בודאי שני דברים הסותרים זה את זה! על כל פנים לא היינו הך' (92); 'מדעת או שלא מדעת [...] איני אומר דוקא מדעת [...] אני בטוח [...] שלא מדעת' (93); 'זה ברור! משום כך אני מתנגד לה [...] יותר מזה, איני מכבד אותה, אף על פי ש"איני מכבד" זו לא המילה, בכל זאת איני מכבד... מאד מאד! והעיקר שאני מתנגד לה' (85).

הוא קוטע את דברי עצמו בביטויים מוסגרים של זהירות והיסוס: 'פסיכולוגיה מיוחדת, הפוכה, פאנטסטית, אם אפשר לומר כן, לילית' (87), 'היצירה, אפשר לומר, הגאונית, הנצחית' (91); הוא חותם את קביעותיו בנוסחאות של הסתייגות: 'אבל זה שטויות. נעוזב את זה לעת־עתה' (83), 'אבל זה אגב אורחא' (83-84), 'אבל זה לא חשוב...' (94), ושל שכנוע עצמי: 'זהו כך. אני לא טועה!' (90), 'אני בטוח, אני בטוח...' (92). פעולתם של לווייני החיזוק התכופים האלה דווקא מחלישה את הטענה ונתפסת כביטוי של חוסר ביטחון. הדברים מגיעים עד כדי אמירת דבר והיפוכו: 'האם אתם מרגישים את עומק תעתועי ההזייה הנלהבת [...] ויהא שזו הזייה אווילית, מטורפת. אבל הזייה, זאת אומרת, חלום אידיאל... [...] אבל זו לא רק הזייה... כן, הזייה, נכון. אבל [...] לשם כוונה ידועה, לתכלית ידועה, וכולה היא מחושבת לכל פרטיה ודקדוקיה...' (88-89).

כשיודקה מתאר את טיבה של 'אגדת המשיח' כנרטיב בדוי ששירת משאלה יהודית עמוקה להנצחת הגלות, הוא אומר: 'אגדה אחת שנשארה כסיום וסוף [...] לכל אותה דרמה גדולה, לאחר השופטים, הנביאים, והמלכים, לאחר בית ראשון ושני, לאחר המלחמות

17. ראו גם: קרן (בן־גוריון והאינטלקטואלים, עמ' 132) הסבור ש'הדרשה', כמו הדיאלוג האפלטוני, 'מובילה את הקורא בעד מה שנראה כהרצאת דברים הגיונית, אולם בסופה מגלה הקורא, שלא הלך במסלול הנכון'.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

והגבורות [...] זהו מה שנשאר: אגדה תמימה אחת, זה הכל. לא הרבה? אתם טועים. להיפך, הרבה מאד. הרבה יותר מדי. לכאורה דברים של מה בכך, אגדה בשביל תינוקות של בית רבן. ולא הוא כן. [...] לא כל כך של תינוקות. יש בה [...] ערמומית כזאת של זקנים בקיאים ורגילים, ערמומית דקה מן הדקה, אומללה, פודלאיא כזו, זאת אומרת מנוולת... אגב, אציין: אגדה נפלאה, גאונית' (89).

בדרך דומה יודקה מיטלטל בין הערכות שונות של הגבורה היהודית הגלותית - אותה גבורה שבכוח הסבל - כשהוא מעמת אותה עם הגבורה אצל אומות העולם. מצד אחד הוא אומר ש'ההיסטוריה היהודית משעממת, לא מעניינת, אין בה לא מעשים ועלילות, לא גיבורים וכובשי עולם [...] אלא רק ציבור של דוויים וסחופים, נאנחים ובוכים ומבקשי רחמים' (85). מצד אחר הוא מעיר: 'אני יודע שיש גבורה בזה שאנחנו עמדנו בכל הגזרות והפורענויות', אם כי 'אני הייתי בוחר לי גבורה אחרת [...] זוהי גבורה בלית ברירה ובלית ברירה כל אחד הוא גיבור. רוצה לא רוצה - מוכרח. [...] הגבורה הזאת סוף סוף נעשית חולשה גדולה. גרוע מחולשה' (86), ומיד לאחר מכן הוא שב ומסתייג: 'הנני מודה, הנני מוכרח להודות, שזוהי במובן ידוע גבורה. [...] משמע: אתם לא תנצחו אותנו, אתם לא תכלו אותנו! אין כוח כזה בעולם... מפני שיש איזה גבול לכוח, אבל אין שום גבול לסבל, שום גבול... להיפך [...] וכל מה שמביאים עלינו יסורים אנחנו מתחזקים בהם' (87).

גם באשר לתפיסת הציונות נשמע יודקה מהוסס, כמי שסותר ואינו יודע מה יבנה. מצד אחד הוא טוען, כפי שראינו למעלה, ש'אין הציונות והיהדות דבר אחד, אלא שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה' (92), אך מצד אחר הוא מוסיף: 'בודאי שאני לא יודע לומר מהי ציונות. לא אני האיש לזה. אף על פי שאני שיברתי לי את ראשי עליה והרהרתי הרבה הרהורים' (93-94).

ההיסוסים, ההסתייגויות והסתירות בדבריו של יודקה אינם באים לידי ביטוי רק ברמה המקומית של המשפט והפסקה אלא גם ברמת הטיעון השלם של הדרשה. למעשה יודקה מנהל דיאלוג עם נוכחים נעדרים; מעל לראשי החבורה הוא מתדיין עם היהדות לדורותיה, עם החרדים מן היישוב הישן (92), עם 'המזרחי' (92), עם הכנעניות (95), עם הציונות של אחד העם (93), עם הציונות ההרצליאנית (93) ועם הציונות המרקסיסטית (88), ומזכיר גם את הבונד, את תנועת ההתבוללות ואת הקומוניזם (94). וכך, עמדות שיודקה נוקט בהקשר אחד מעומתות בהקשרים אחרים עם עמדות מנוגדות, ורק בסוף מתברר שיותר משיודקה מתעמת עם אנשי החבורה או עם זרמים ביהדות לדורותיה, הוא מתעמת עם הקולות הסותרים שבוקעים מתוכו.

כך, למשל, בפתח דבריו, כשהוא מסרב להזדהות עם ההיסטוריה היהודית, והוא מנמק זאת בכך ש'לא אנחנו עשינו את ההיסטוריה שלנו, כי אם הגויים עשו אותה לנו [...] כרצונם וכדרכם. ואנחנו רק קיבלנו אותה מידם. [...] משום שאנחנו היינו עושים אותה אחרת, משום שלא רצינו שתהא כזו, ורק אחרים רצו והם הכריחו אותנו לקבלה, בעל כרחנו' (84-85). אולם בהקשר אחר, כשהוא דן בסוד המצאתה ואחירתה הנמשכת של הויית המשיח, הוא טוען טענה הפוכה. הפעם לא הגויים הם שקבעו את מהלך ההיסטוריה של העם היהודי, אלא

ההכרעה הרצונית והמודעת של היהודים עצמם. לדבריו, 'יש קשר בינה [בין אגדת המשיח] ובין רוח העם אם כל כך חדרה, קשר יסודי! משמע יש התאמה עמוקה, יש אחדות שלמה וגמורה בינה ובין כוונת העם, בינה ובין רצונו של העם ודרכו בכיוון הרצוי לו... אין כל ספק בדבר' (91). היהודים המציאו את אגדת המשיח 'שחתכה את גורל העם וכיוונה את דרכו בעולם לדורות', וכל זאת 'לשם כוונה ידועה, ותכלית ידועה, וכולה היא מחושבת לכל פרטיה ודקדוקיה' (89), 'מפני שאינם רוצים שייגאלו' (91).

את רוח העם, רצונו ודרכו מבטאת בדרך העמוקה ביותר תפילתו. לפיכך באמצעות לשונות ושיבוצים מן התפילה וממזמורי תהלים משמיע יודקה את קולו של העם, קולם של המאמינים במשיח. הם 'מאמינים בזה באמונה שלמה' (90), הוא אומר, 'בכל לבבם ובכל נפשם' (90), 'כמין עיקר של אמונה ודת' (91),<sup>18</sup> 'שיהיו נדים מגוי אל גוי וממדינה למדינה, דור אחר דור עד סוף כל הדורות' (88).<sup>19</sup>

אבל יודקה אינו מסתפק במובאות ולשונות 'תמימים' מן התפילה, המובאים בדרך של הזדהות עם מושא דבריו. כדרכו להביא עמדות וקולות מנוגדים הוא מהפך ומסטה את לשונות התפילה מכוונתם ויוצר מסכת אירונית הדוקה.<sup>20</sup> הוא עושה זאת בשתי דרכים.

א. בעזרת ההקשר:

1. המשפט 'סובלים עד אין סוף ועד אין קץ, ברצון ובאהבה' (87) הוא תשובה ל'באהבה וברצון הנחילנו' וכו', שבברכת המזון ('על הנסים'). בכתב היד של 'הדרשה'<sup>21</sup> המילים 'ברצון ובאהבה' הן הוספה מאוחרת בין השיטין.

2. המשפט 'אגדה אחת שנשארה כסיום וסוף [...] לכל אותה דרמה גדולה, לאחר השופטים, הנביאים והמלכים [...] לאחר המלחמות והגבורות, נו ושם כל השאר...' (89) הוא רמז פארודי לרשימה המפוארת 'על הנסים ועל הפורקן ועל הגבורות ועל התשועות ועל הנפלאות ועל הנחמות ועל המלחמות שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה' שבתפילת שמונה עשרה.

3. הצרות המקדימות את בוא המשיח הן 'צרות רבות כנהר'<sup>22</sup> גזירות ופורענויות ויסורים שונים, עד שיכלו עיני ישראל ביגון ואנחה'<sup>23</sup> (90), וזו פארודיה על 'השיבה שופטינו

18. מתוך שלושה־עשר העיקרים שבסוף תפילת שחרית ומקריאת שמע.

19. על־פי הפסוק 'ויתהלכו מגוי אל גוי מממלכה אל עם אחר' (תהלים קה:יג) – מובא בתפילת שחרית בפסוקי דזמרה.

20. נימות פארודיות מושמעות גם על הפתוס הציוני: 'מים שגלינו מארצנו אנחנו עם בלי היסטוריה' (86), 'ונעשתה יסוד לחיי כל העם לכל הדורות, לרעיון הלאומי שלו, לחזונו ההיסטורי, לתכניתו הפוליטית וכו' וכו' (91).

21. ראו לעיל הערה 7.

22. מדרש לפסוק 'בוא כנהר צר' (ישעיה נט:יט): 'אם ראיתי דור שצרות רבות באות עליו כנהר חכה לו, שנאמר "כי יבא כנהר צר ורוח ה' נססה בו", וסמך ליה [וסמוך לו הפסוק] "ובא לציון גואל"' (סנהדרין צח, ע"א).

23. 'כלו עיני מִיָּתֵל לאלהי' (תהלים סט:ד), 'כי כלו ביגון חיי ושנותי באנחה' (תהלים לא:יא).

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

כבראשונה ויועצנו כבתחילה והסר ממנו יגון ואנחה ומלוך עלינו מהרה' (תפילת שמונה עשרה).

ב. בעזרת מילות שלילה ההופכות את האמונה להתרסה:

1. 'הרי הוא משיח והוא יכול הכל... מדוע לא יבוא מתוך שמחה, מתוך טובה וברכה, מתוך שלום?...?' (90). הטרוניה שבשאלה מכוונת אל 'שים שלום טובה וברכה', שבתפילת שמונה עשרה.

2. 'והתמו על עצמם גזר־דין ומחמירים בו ומדקדקים בו לקיימו ולשמרו שלא ייגאלו לעולמי־עולמים'<sup>24</sup> (90) – כפי שמקפידים 'ללמד ולשמור ולעשות ולקיים את כל חוקי תורתך' (תפילת ובא לציון גואל, תפילת אהבה רבה שלפני שמע ישראל).

3. 'בכל זאת, בסתר לבם, [...] קצת אינם מאמינים, קצת מן המקצת, [...] שבחייהם ובימיהם יבוא' (90; ההדגשה במקור) – הפך מן 'ויקרב משיח בחייו וביומיכון' (קדיש יתום), ומן ההבטחה 'אחכה לו בכל יום שיבוא' (העיקר הי"ב משלושה־עשר העיקרים בתפילת שמונה עשרה).<sup>25</sup>

תוכן הברכות והתפילות מוצג אפוא כשגרה ריקה וכהבטחה שלא קיימה. הבטחה שאינה מקיימת נרמזת גם במובאה ממדרש רבה ויקרא, המתארת את נס יציאת מצרים, המאורע המכונן של העם ודתו. במדרש מתוארים הנסים שחולל הקדוש ברוך הוא במדבר: 'המן יורד להם והבאר עולה להן והשליו מצוי להם וענני כבוד מקיפין אותם ועמוד הענן נוסע לפניהם' (לד, ח). ואילו כאן שורת הנסים שבמדרש מתגלגלת בעזרת המרות לקסיקליות למצב קבוע ונצחי של גְּרוּת וייסורים; 'זהגזירות יורדות להם והיסורים עולים להם והצרות מצויות להן ואויבים מקיפים אותם ושנאה הולכת לפניהם' (88).

ד. 'ארץ ישראל זה כבר לא יהדות' – על הניגוד בין יהדות לצינונות

נימות חריפות של גינוי נלוות לדבריו של יודקה על אהבת הגלות, על קידוש הייסורים ועל המשאלה היהודית שלא להיגאל לעולם. הוא איננו נלאה מלהדגיש את האנומליה של העם היהודי המבכר את הגלות על ארץ־ישראל: 'איך הם אוהבים אותה [את הגלות] ואיך הם מחזיקים בה. היא קדושה, אהובה, אינטימית. קרובה כל כך ללב, קרובה יותר מירושלים, יהודית יותר מירושלים, שורשית יותר, רוחנית יותר' (88; ההדגשה במקור).

24. וכגמול – 'הייסורים משמרים אותנו, מקיימים אותנו' (224).

25. חילון צירופים מן התפילה אף הוא תורם לפארודיה: 'פשוט, ההיסטוריה היהודית משעממת, לא מעניינת. אין בה [...] לא שליטים ובעלי מעשים ואדוני כל המעשים' (85) – 'אדון כל המעשים' שבתפילה (שחרית של שבת) הוא הקדוש ברוך הוא כמובן. כך עושה הזו גם בלשון המשנה: 'ישום דבר לא יועיל, לא סבא וסבתא ולא סובין של ישנות' (94). במשנה: 'סובין של [חייטין] חדשות אסורות של ישנות מותרות' (תרומות יא, ה), והתיבה 'ישנות' היא שם תואר, ואילו כאן בסיפור היא בשימוש שמני, המנותק מזיקה לגרעין 'חייטין', ולפיכך – מטפורי.

יודקה מטפל בשאלת יחסו של העם היהודי לגלות וב'אגדת המשיח' הממחישה אותו, כמי שנוגע בליבתו של כור: 'אני מדבר על העיקר, על השורש...' (87), הוא אומר בפתח דבריו, ולקראת סיום הוא חוזר ומדגיש: 'אני, העיקר, <sup>26</sup> בשביל לבאר לכם את העיקר...' (96). אבל אותה מילת הערכה 'העיקר' תומכת בשתי טענות מנוגדות ומחזקת את ההתרוצצות הפנימית: ראשית, היא באה לבסס את הטענה שאגדת המשיח 'נעשתה כמין עיקר של אמונה ודת' (91); רמו לעיקר היי"ג שבתפילת שמונה עשרה), 'והיא כל עיקר תקותם' (90), ובה הם תולים 'את כל עיקר חייהם וקיימם' (90). אבל מיד אחר־כך באה המילה 'עיקר' לסתור ולחזק את הטענה ההפוכה: 'ובכל זאת, [...] קצת אינם מאמינים, [...] וזהו העיקר...' (90). לתוספת משקל באה אותה הטענה לסתור עצמה גם בניסוח חלופי: 'להאמין באמונה שלמה, באמונה לוחטת, מטורפת, בכל לבכם ובכל נפשם, ובכל זאת קצת לא להאמין, מעט מהמעט, ויהא המעט הזה מכריע...' (90; ההדגשות במקור).

יודקה תוקף את אגדת המשיח אבל גם שב ומאשר את ההיגיון הפסיכולוגי וההיסטורי שעמד מאחוריה. השימוש הנדיב במילים בין־לאומיות הוא נחלתו של הרציונליסט, איש העולם ואיש התרבות החילונית, ובבואו לבחון את היהדות ואת היהודים הוא מגייס אותן כדי לתמוך בשני כיווני המחשבה ולתת פעם לזה ופעם לזה גושפנקה מדעית: הגלות היא 'קדושה, אהובה, אינטימית, קרובה כל כך ללב' (88), והייסורים הם 'הסטיכיה שלנו, מפני שהם לנו סס־חיים' (87), והם יוצרים 'פסיכולוגיה אחרת, כמין פסיכולוגיה של לילה...', שבה 'הצער נעשה אידיאלי יותר מן השמחה' (86). האמונה בביאת המשיח היא 'ההזיה היהודית הטיפוסית' (89), והזיה זו היא 'אנקדוטה אחת שתוצאותיה מרובות, מרחיקות לכת' (89), אבל גם 'חלום, אידיאל' (88), שאפילו 'אנשים סקיפטיים לא מעט מאמינים בה. ההיסטוריה הנפרשת מעל דפי המקרא היא 'דרמה גדולה' (89), אגדת המשיח היא 'יצירה קלסית' (91), וחבלי משיח הם 'השקפת עולם, חכמת חיים' (89) שהם תרגום מילולי של צירופים לועזיים.<sup>27</sup> המשיח עצמו נושא את הניגוד 'דמות קולוסלית' מזה ו'קריקטורה' ו'הומור' מזה (89), המשפט השגור שנאמר עליו 'אבוא ולא אראנו' (ארמית: 'ייתי ולא איתמיניה', סנהדרין צה, ע"ב), הוא 'הלצה, או ציניזם' (91), והרעיון המקופל בו, היינו דחיית הגאולה, הוא רעיון לאומי, חזיון היסטורי, ותוכנית פוליטית (91) – מושגים הלקוחים מן הזרזון הפוליטי האירופי. יודקה איננו מוציא מכלל אפשרות שמאחורי האגדה המנוולת, הערמומית והגאונית הזאת מסתתרים 'אמת גדולה, גילוי סוד, גילוי סוד עמוק עמוק...' (91) – שהם מושגים בעלי גוון מיסטי־דתי – 'וחכמת חיים' (90), 'מה שמתחת להכרה, מה שטמון בעומק הלב שלא מדעת' (92) – שהם מושגים פסיכולוגיים מודרניים – ומבעדה נשקפים תובנה היסטורית ואינסטינקט בסיסי של יצר קיום והישרדות. בהסתמכו על ההיגיון הפנימי של טיעונו שלו הוא מודה שאם אכן 'ארץ ישראל זה כבר לא יהדות' (94; ההדגשה במקור), ואם התקשרות

26. כאן 'העיקר' היא מילת הסגר המתנהגת כמקבילתה היידיית 'דער עיקר'.

27. גרמנית: Welt Anschauung, Leben Weisheit; רוסית: mirovozzrenije, zhiznennaya mudrost.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

של העם היהודי לאדמה (קרי לארץ־ישראל) פירושה יציאה למסע התפוררות עד להיעלמותו המוחלטת, אכן היה היגיון בסירוב היהודי להיגאל. אבל גם בשאלת ארץ־ישראל דבריו של יודקה אינם נקיים מסתירות. במקום אחד בדרשה הוא אומר, שדווקא ארץ־ישראל היא שעשויה לשמור על הקיום היהודי נוכח סכנת האובדן בגולה. בלשונו: 'אלמלא האגדה הזו סוף סוף מוכרחים היו או לחזור מיד לארץ ישראל או לעבור באיזה אופן מן העולם' (89). אולם בהקשרים רבים מאוד ובצורה הרבה יותר משכנעת הוא אומר: 'ומה אם יש להם ממה לפחד? ומה אם היהדות עוד איך היא מחזיקה מעמד בגולה ואילו בארץ ישראל מ-סו-פק? ומה אם עתידה ארץ ישראל לתפוס את מקומה של הדת והיא סכנה גדולה לקיום האומה, שינוי ממרכז קיים למרכז חולף, מיסוד מוצק ליסוד של שוא ותוהו? ומה אם ארץ ישראל מכשול וקטסטרופה, אם היא קץ וסוף הכל?...' (92). אל מול התפיסה שארץ־ישראל היתה יכולה להבטיח לעם היהודי גאולה וחיים, המנוסחת בדרשה במשפט אחד קצר ובולט בבידודו, מעמיד יודקה שורה ארוכה ומפורטת של שאלות וספקות – למן שאלת הכפירה הפותחת את דבריו: 'מה אנחנו עושים כאן? [...] בבית הזה, בארץ־ישראל' (83), ומצביע על הסכנות שבשיבה לארץ־ישראל.

ה. 'הציונות תנועה לא עממית' – בין אגדת המשיח לציונות

האפשרות שהגולה היא מרכז קיים ואילו ארץ־ישראל מרכז חולף קשורה לדעת יודקה לכך שהציונות איננה תנועה עממית. דווקא יודקה האינטלקטואל נוקט לשון נועזת ומתריסה כשהוא אומר לאנשי הוועדה ש'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה' מכיוון שהיא 'תנועה לא עממית בהחלט. לא עממית יותר מן הבונד, יותר מן ההתבוללות, יותר מן הקומוניזם. אדרבה היא מסיחה את דעתה מן העם, מתנגדת לו, הולכת נגד רוחו ורצונו, חותרת תחתיו ועוקרת אותו ופורשת ממנו לדרך אחרת, למטרה רחוקה ומסוימת, היא וקומץ אנשים בראשה, גרעין של עם אחר... בבקשה לשים לב: לא חדש ולא מחודש, אלא אחר.<sup>28</sup> ומי שאינו סבור כך, הנני מצטער מאד, או שהוא טועה או שהוא מרמה את עצמו' (94); ההדגשה במקור).

28. למילה 'אחר' ולנטייתיה נוכחות מודגשת ושימושים מגוונים בסיפורנו. למן תגובתו של יודקה להקנטה: 'זאת היא אי הבנה אחרת' (83) ו'לא ישר לתוך העינים, רק ככה... זה צחוק אחר' (84), דרך 'פסיכולוגיה אחרת, כמין פסיכולוגיה של לילה...' (88), שבה 'כל העולם נוהג באופן אחר משהוא נוהג ביום, כל הטבע מתעורר באופן אחר [...] באופן אחר, אחר...' (86), ועד שלילת ההיסטוריה היהודית 'משום שאנחנו היינו עושים אותה אחרת, משום שלא רצינו שתהא כזו, ורק אחרים רצו והם הכריחו אותנו לקבלה, בעל כרחנו, וזה כבר עניין אחר לגמרי...' (85), ו'אני הייתי בוחר לי גבורה אחרת, ממין אחר' (86), ולבסוף – תיאור הציונות כ'יהדות אחרת' [...] הפורשת ממנו [מן העם] לדרך אחרת', [...] גרעין של עם אחר...' (94).

קווים של הקבלה ודמיון נמשכים בין דבריו של יודקה על הזיית המשיח לבין דבריו על הרעיון הציוני. כשם שבאגדת המשיח הוא מצא גרעין של הטעיה והונאה עצמית, כך גם בחזון הציוני. כשם שאגדת המשיח נבנתה על פרדוקסים 'עד סוף כל ההפכים' (86), ומבעדם נשקפו התהום והטירוף, כך גם הציונות ושיבת היהודים לארץ־ישראל.

הקשר והדמיון בין הציונות לאגדת המשיח נרמזים באמצעות לשונות דומים: אגדת המשיח 'תוצאותיה מרובות, מרחיקות לכת' (89), וכמוה גם הציונות היא 'הרת תוצאות עצומות, גורליות' (93). גם הצירוף 'לעתיד לבוא' משותף לאגדת המשיח ולציונות. 'המציאו להם משיח בשמים, וזה לא מעשה אגדה של העבר אלא לעתיד־לבוא' (90) כנגד: 'אני מאמין שארץ ישראל זה כבר לא יהדות. כבר אפילו עכשיו, כל־שכן לעתיד־לבוא. ועוד חזון למועד, כמו שאומרים' (94; ההדגשה במקור).<sup>29</sup> גם הצירוף 'ועוד חזון למועד' – הבא כאן לכאורה בשימוש ניטרלי – מזמין פרשנות היוצרת זיקה בין הציונות לבין הפסוק 'כי עוד חזון למועד ויפח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בא יבא לא יאחר' (חבקוק ב:ג), המזוהה עם רעיון המשיח.

ארבע פעמים נקרה בסיפור צירוף המילים 'שני אלפים'. 'עם שלם משקיע עצמו בהזיה ושקוע ועומד בה שני אלפים שנה!' (88), אומר יודקה על המשיח. ובדברו על הציונות הוא אומר: 'על כל־פנים יהדות אחרת [...] אבל לא אותה שהיתה שני אלפים שנה' (94). לכאורה הלשון 'שני אלפים' כאן וכאן (וגם בעמ' 90 ו־92) הוא בגדר העדפה סגנונית גרדא: הוא עולה בקנה אחד עם נוהג לשון חז"ל (במקרא ובלשונו – אלפים). אבל נוכח נושא הדרשה ותוכנה מתבקשת או נרמזת דווקא זיקה פארודית למאמר חז"ל: 'ששת אלפים שנה הוי עלמא [היה העולם]: שני אלפים תוהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח' (סנהדרין צו, ע"א). בתמונת העולם התלמודית המשיח נקשר לאלפיים שנה, ואילו לפי התפיסה ההיסטורית הציונות באה אחרי 'שנות אלפיים'. והרי עוד קשר עקיף בין אגדת המשיח לרעיון הציוני.

אבל ברוב המקרים הלשונות הדומים או הזהים מגויסים דווקא לשם בידול והיפוך שני המושגים – אגדת המשיח והציונות – זה מזה. אגדת המשיח היא 'עממית, משותפת לכל העם, לרבנים וגאונים ולהמון העם, לתלמידי־חכמים ולעמי־ארץ, לאנשים, נשים וטף' (91), ואילו הציונות היא 'תנועה לא עממית בהחלט [...] אדרבא, היא מסיחה דעתה מן העם' (94). על האמונה בימות משיח שכרוך בה הרצון שלא להיגאל פוסק יודקה: 'זו לא רמאות, לא דו־פרצופיות כלל' (92), אבל על מי שסבור שהציונות היא המשך ורפואה הוא אומר 'הנני מצטער מאד, או שהוא טועה או שהוא מרמה את עצמו', כי 'ארץ ישראל זה כבר לא יהדות [...] על כל־פנים יהדות אחרת, אם רוצים אתם לרמות עצמכם ולשמור דוקא על השם הזה' (94).

29. אבל כאן מתחיל גם השוני: המובאה הראשונה מדברת בעבר ובעתיד כניגודים, ואילו השנייה מדברת בהווה ('עכשיו') ובעתיד כרצף אחד.



'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

יודקה קובע שאין לעם היהודי היסטוריה (84), והחזרה להיסטוריה היא ההישג של הציונות (94). בדבריו הראשונים הוא מדבר בגוף ראשון רבים, כאחד מן העם 'חסר ההיסטוריה': 'אני אתחיל מזה שאין לנו היסטוריה כלל [...] שלא אנחנו עשינו את ההיסטוריה שלנו, כי אם הגויים עשו אותה לנו [...] הם עשו לנו את ההיסטוריה כרצונם וכדרכם, ואנחנו רק קיבלנו אותה מידם. אבל היא לא שלנו, לא שלנו כלל וכלל!' (84). אבל כשהוא מתאר את האלטרנטיבה הציונית הוא מדבר בגוף שלישי: 'עם אחר, ובראש ובראשונה עם היוצר לו את תולדות ימיו בעצמו, בכוחו ורצונו, ולא שאחרים עושים אותם לו' (94).

היסטוריה ויהדות הן אפוא תרתי דסתרי: בו ברגע שמתחילה ההיסטוריה (לפי ההגדרה השלילית בפתח הדרשה, 84-85, והחיובית בסופה, 95) חדל להתקיים הרצף ההיסטורי עם העבר, 'ישום דבר לא יועיל, לא סבא וסבתא ולא סובין של ישנות ולא הספרות העברית שהיא נתעקשה ותקועה לשלעבר, לעיירה הגלותית' (94). הוזה מנצל את הקשר הפונטי סבא-סבתא-סובין - ובמידה פחותה גם 'ספרות' - כדי להדק את הטענה שדבר לא יגשר בין הציונות ליהדות: לא קשר דורי-משפחתי (סבא וסבתא), לא קשר של הווי (סובין של ישנות<sup>30</sup>) ולא קשר תרבותי (ספרות).<sup>31</sup> כמו הספרות העברית המתרפקת על העיירה ללא הועיל, גם 'המזרחי' מכונים 'המשכילים' הקטנים, הנאיביים' (94) משום שהם מאמינים באפשרות של הרמוניה בין הציונות והיהדות, וכמוהם אחד העם שהיה סמוך ובטוח שאם יכניס בית-מדרש או 'חברה ש"ס' לארץ-ישראל יאחה את הקרע (93).

נוכח 'עומק תעצועי ההוזה הנלהבת, המרותחת, הלילית' של עם שלם ה'משקיע עצמו בהזויה [...] שני אלפי שנים' (88) ניצב יודקה מוכה תימהון: 'איזה עם משונה! איזה עם נורא ונפלא! נפלא, נפלא עד כדי טירוף הדעת! [...] הרי זה כל העולם אינו כדאי לו [...] אימה חשכה! תהום... לא, אפשר להשתגע!' (88), ואילו נוכח ההכרה שהשיבה לארץ-ישראל כרוכה באובדנו של העם כעם יהודי הוא נקלע לאובדן חושים: 'כאילו נשתכח רגע אחד מעצמו ולא הכיר את מקומו' (91).

הסירוב של יודקה להשלים עם אובדנו של העם כעם יהודי בא לידי ביטוי בולט במיוחד לקראת סוף הדרשה (94) כשהוא מעלה לדיון את יחסה השלילי של החברה בארץ-ישראל לידיד ואת האופנה הרווחת לעבֵר את השמות היהודיים המסורתיים (כמין מטונימיה לשלילת הגלות). 'דברים צדדיים, של מה-בכך' (95) אלה, כלשונו, אף הם ממחישים את הקרע למעשה. הבושה בידיד 'כאילו יש בה איזה ביזיון ופגם' (94) וההתנערות מן השמות היהודיים הן בעיניו סמפטום לכך שהציונות לא היתה ולא תוכל להיות תנועה לאומית

30. למקור הצירוף 'סובין של ישנות' ופירושו ראו לעיל הערה 25.

31. בדושיה הידוע עם בן-גוריון (אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, ירושלים תשס"ו, נספח 11, נדפס לראשונה בשנת 1962) מדגיש הוזה את חשיבותה של ספרות מודרנית מקורית, שאפילו שמוטל עליה להיות 'המשך לספרות שקדמה לה' (שם, 144) בכל זאת 'לא על התנ"ך ולא על התלמוד אנחנו עומדים אלא על תרבות עברית מודרנית' (שם, 147).

עממית, או תנועה המשמרת את הרצף ההיסטורי של העם היהודי עם עברו. הדרך שבה יודקה מדבר על היידיש ועל השמות היהודיים מעידה על קרבתו האינטימית אליהם. הוא מוכן לקבל את המרת השמות – ואפילו את דחיקתה של היידיש לשוליים – בתנאי מצוקה, רדיפה והתבוללות, אולם הוא איננו מבין ואיננו מקבל זאת בתנאי החירות של היישוב העברי בארץ־ישראל.

שלוש פעמים מציג יודקה את הדיון ביידיש ובשמות העבריים כעניין שולי שנדחק אל שיאה של הדרשה בעל־כורחו ושלא בטובתו: 'דווקא הדברים הצדדיים והבלתי חשובים, יודעים אתם, נדחקים וקופצים בראש...' (95-96). ואולם ניסיון זה לבטל את חשיבותם של הנושאים האלה מסגיר דווקא את חשיבותם. יודקה מתקשה להביא את הדרשה לידי סיום ובמקום אמירה מסכמת נטפלים לו היידיש והשמות העבריים שאינם אלא בגדר 'חזרתו של המודחק'.

## חלק ב

### הלשון העברית המתחדשת – בין לאומיות ציונית ליהודיות גלותית

מדוע אין כוחה של 'הקנאות העברית' הרשמית אלא להתגדר במעשי נערות [...] ואין לה עינים לראות את הסכנה האמיתית, הקמה עלינו להפוך את לשוננו לאיזה 'סלנג' המוני, שכל בר־דעת ובר־תרבות ירחק ממנה [...] אין גאולה לעם, לא רוחנית ולא חמרית, אם לשונו אינה נגאלת עמו.

(ברל כצנלסון, 'בעוכרי העברית', דבר, כ"א באלול תרפ"ה, עמ' 2)

מערכת העימותים הבלתי־פתורים עם היידיש ועם כל מה שלשון זו מייצגת מתגלה לא רק כשורש הדילמה הניצבת במרכזו של הסיפור, אלא אף כמפתח להבנת תפיסת הלשון, הלאום והתרבות, שהמרקם הלשוני של 'הדרשה' משקף. היחס לגלותיות ולעממיות של היידיש בא לידי ביטוי בדיבוריות שבסימנה עומדת לשונו של הסיפור כולו, כשם שהיחס ללאומיות הציונית המתחדשת מוצא את ביטויו באותה דיבוריות עצמה.

כמה מן הפונקציות של הדיבוריות והאמצעים הרטוריים המממשים אותן מתבקשים מן הסיטואציה הסיפורית ומסוגת הדרשה. על אלה ייסוב חלקו הראשון של הדיון הלשוני בפרקים א-ב. אולם לבד מן המאפיינים הסגנוניים והפואטיים המתחייבים מן האופי הראליסטי־המימטי של לשון הדמויות, ממלאת לשונה של הדרשה תפקיד מרתק ביצירת פוליפוניה אידאולוגית־לשונית שיש בה משום ערעור על מקורות סמכות הגמוניים. לשונה של הדרשה תומכת אפוא במשמעותו של הסיפור, כשהיא פורשת הלכה למעשה את תפיסת הלשון העברית של מחברה ואת תפקידה בפתרון הדילמות הלאומיות־התרבותיות שהסיפור מעלה,

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

כמי שדוחה כל אקסקלוסיביות, מנצלת מצאי עשיר של בררות ומציגה אינטגרציה של מקורות, לשונות ומשלבים. לאלה יוקדשו פרקים ג-ו.

#### א. סמכות ופירוקה – הרטוריקה הדיאלוגית של הדרשה

הדיבוריות הדיאלוגית והרב-קולית השלטת בלשון 'הדרשה', זו שמובילה לערעור תוקפן של אמיתות וודאויות אידאולוגיות, היא גם זו שבאמצעותה מפר הזו את מוסכמות הדרשה המסורתית.

שלא כבמעמד הדרשה המסורתית שבו הדרשן, בעל הסמכות, יושב או עומד על במה או כיוצא בה ודורש לפני קהלו, כאן מאזיניו של 'הדרשן' (חברי הוועדה) יושבים 'בשורה אחת ליד השולחן הירוק מימינו ומשמאלו לראש-החבורה' (82). זה מנהל את המעמד ונותן את רשות הדיבור או מגביל אותה, ויודקה נושא דברים כמי שמביא קובלנתו לפני בית-דין: 'אני רוצה להודיע [...] שאני מתנגד' (83), 'איני מקבל' (85). זאת ועוד, הדרשן המסורתי היה מביא את קהלו לעתים מזומנות לידי בכי,<sup>32</sup> ואילו יודקה מביאו לידי לעג, זחיחות הדעת והיתול.<sup>33</sup> מעמדו של יודקה רחוק אפוא מלהיות סמכותי כמעמד הרב הדרשן, ועמידתו מול קהלו היא מלכתחילה עמידה של כפיפות ונחיתות.

גם הקשבתם של אנשי החבורה אינה נתונה לו ואינה מובנת מאליה, ולא נותר לו אלא להיאבק עליה בדרכים מדרכים שונות.<sup>34</sup> כך, למשל, יודקה נאבק על קשב באמצעות פניות תכופות בגוף שני, כגון 'יודעים אתם' (87), 'אתם מבינים?' (94) או בלשון ציווי, כגון 'הביטו! תחשבו רגע... [...] השיבו לי' (85), או בנוסחאות של בקשה, כגון 'בבקשה לשים לב' (94), 'ואבקש מכם לזכור' (87). הוא מתקיף את שומעיו ומפתה אותם חליפות: 'אתם עוד לא יודעים... לי יש מטרה, לי יש מטרה, תיכף תווכחו. רגע אחד של סבלנות... [...] המתינו אל תדברו! [...] אני לא מתרחק מן הנושא, אני מדבר על העיקר, על השורש... [...] כבר הודעתי לכם ואבקש מכם לזכור' (87), או בוחר במילות הרגעה: 'אני נטיתי הצדה. לא אעכב אתכם הרבה. אני גומר' (95).

32. וכך כותב עגנון: 'שאנשי ירושלים מיוגעים מן הגלות וכל נפשם מבקשת לבכות וכל מי שמעורר לבם לבכות קרוי דרשן' (ש"י עגנון, 'רבי גרונום יקום פורקן', מאזינים [שבועון], שנה שלישית, א [תרצ"א], עמ' 5).

33. גליקסברג (הדרשה בישראל, עמ' תפג-תפד) מספר על מאורע חריג שבו הגיב הקהל בצחוק לדרשתו של 'המגיד הקלימי'.

34. ראו: Yaron Matras, 'Utterance Modifiers and Universals of Grammatical Borrowing', *Linguistics*, 36 (1998), pp. 324-325, המתאר אמצעים לשוניים שהדובר מכוון בעזרתם את הקשב של שומעיו ושולט בו.

בעיקר מנסה יודקה לגייס את שומעיו ולשדל אותם להזדהות עם רגשותיו ולקבל את עמדותיו: 'שימו לב [...] האם תאמינו לי? תאמינו לי? אתם לא יכולים אפילו לתאר לעצמכם [...] תרשו נא לי עובדא אחת [...] הסכימו בעצמכם' (85); 'האם אתם מרגישים את עומק תעתועי ההזייה הנלהבת [...] האם אתם תופשים? תחשבו רק, תחשבו!' (88). לעתים הוא אפילו מנסה להתחנף אליהם כשהוא מבקש את עזרתם בהתמצאות במקרא: 'איך נאמר שם באיזה מקום? חוט המשולש... - והחוט המשולש לא במהרה יינתק, - סייע לו אחד מחברי הוועדה. - הוא הוא! - נאחו יודקה בכתוב והרתיה - לא במהרה יינתק!' (87-88).

הנוכחות החזקה של בני החבורה בתוך הדרשה, אפילו בלא שידברו, מחלישה את המסגרת המונוולוגית, והסמנים הדיאלוגיים סודקים אותה מבפנים: 'יש פסיכולוגיה מיוחדת ללילה, שונה משל יום. לא פסיכולוגיה של האדם בלילה, זה לחוד, אלא של הלילה עצמה.<sup>35</sup> אתם אולי לא שמתם לב, אבל יש, יש. אני יודע זה' (86) - מונולוג במסגרתו (רק יודקה מדבר) ודיאלוג בהשתמעו (קולו של הזולת מובלע בדבריו).

העמדה הדיאלוגית הלא־סמכותית ניכרת בטכניקות מרוככות של פולמוס, הנותנות ייצוג גם לטענות שכנגד, כגון 'זיתור' ושאלות ותשובות למיניהן, וכן במבעים שהרטוריקה והאינטונציה שלהם משדלת יותר ממכתבה, כגון 'ההישנות' לסוגיה.

### פולמוס מרוכך

בסוג המכונה 'זיתור'<sup>36</sup> הדובר מסכים עם מקצת הטענה (המשוערת) של בני שיחו לפני שהוא דוחה את עיקרה: 'אני יודע שיש גבורה בזה שאנחנו עמדנו בכל הגזירות והפורענויות. אני הבאתי בחשבון גם את זה... אבל! [...] זוהי גבורה בלית ברירה. ובלית ברירה כל אחד הוא גיבור' (86); 'ואין בכך כלום שגם לשעבר היה מעין זה [...] שם זה מובן. שם היינו בין זרים [...] אבל כאן? הרי אנחנו בתוך שלנו' (95).

בין השאלות והתשובות המערבות את בני השיח אפשר למנות את השאלות המיתממות, ובהן שאלה מכשילה: 'אגדה תמימה אחת, זה הכל. לא הרבה? אתם טועים. להיפך, הרבה מאד. הרבה יותר מדי' (89); ושאלה רטורית עקיפה, המלבישה את השאלה העקרונית מלבוש אישי: 'האם ראיתם מימיכם ציבור של יהודים בלא יסורים? אני לא ראיתי!' (86). אין השאלה נשאלת על עדות וראייה אלא על הקיום עצמו (כאילו אומר: 'היש יהודים בלא יסורים?').

גם התהיות מנוסחות כשאלות, והן ספק תהיותיו של יודקה ספק תהיות משוערות של שומעיו המופנות כלפיו (כאילו אומר: 'אתם בוודאי תשאלו...'). אין הוא משיב עליהן

35. תוקן במהדורת תשכ"ח: 'עצמו'. יידיש: 'די נאכט' (לשון נקבה).

36. משה אור, 'מבנים ארגומנטטיביים', בתוך: רינה בן־שחר וגדעון טורי (עורכים), העברית שפה חיה, ב, חיפה, 1999, עמ' 9-10.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

במענה של ממש, אלא מאשר ומחזק את הטענה, ומבטיח שאין בשאלה כדי לערער את תקפותה: 'במה היא [אגדת המשיח] זכתה יותר מכל האגדות כולן שנעשתה כל כך עממית [...]?' [...] אבל זכתה! זו עובדא' (91); 'גלות, גלות... [...] יהודית יותר מירושלים, שרשית יותר, רוחנית יותר [...] פאראדוקס? אבל זהו כך...' (88); ההדגשה במקור).

## שידול

'הישנות' היא חזרה על אותה מילה (או על אותן מילים) ממש, לעומת 'חזרה' הכוללת גם נרדפים ותקבולות, שבהן חזרות המשמעות בחילוף המילים. מלבד ההישנות הרצופה, שלא נתעכב עליה כאן, נגלים בסיפור שלושה סוגים של הישנות שאפשר לכנותם על-פי הפונקציה שלהם 'אמצעי שידול', כי הם נופלים בתקיפותם ובהחלטיותם מן האמצעים הסמכותיים, אמצעי הכתבה, המאפיינים נאום. האינטונציה היא בעלת תפקיד מכריע בסוגים אלה.

### 1. הישנות לא-מוטעמת

במבעים שמילה או צירוף חוזרים ונשנים בהם, ההטעמה אינה חלה על הרכיב החוזר ונשנה אלא על הרכיבים המתחלפים. שלא כבמבע האופייני לנאום שבו הרכיב החוזר ונשנה הוא המוטעם, המבצע ב'הדרשה' נשמע מתנגן יותר מקצבי, מתון יותר מתקיף, מִשְׁדֵּל יותר מִמְכֵּתִיב.<sup>37</sup> הרכיב החוזר ונשנה יכול לעמוד בראש כל איבר (אנפורה), כגון 'אנשים שאינם תמימים [...] אדרבא אנשים פיפחים, אנשים סקפטיים לא מעט, אנשים מעשיים' (90), 'לא עממית יותר מן הבונד, יותר מן ההתבוללות, יותר מן הקומוניזם' (94), או בסופו (קטפורה), כגון 'ועד כדי כך להאמיני! ושני אלפים שנה להאמיני!' (90), 'לכל הפחות שעכשיו יבוא, שברגע זה יבוא, שבחיייהם ובימיהם יבוא' (90).

### 2. הישנות סימטרית

בסוג זה של חזרה סימטרית מוטעמים התחלת המשפט וסופו: 'לא במהרה יינתק! לא במהרה' (88), 'אסור שיכניסו עצמם בדבר הזה, שידחקו את הקץ, אסור!' (89). מטרת ההיקרות השנייה להטעים ולהדגיש מילה שהיקרותה הראשונה לא היתה מוטעמת. יש שבין שתי ההיקרויות באים הסגרים המכילים פנייה ישירה אל הנוכחים: 'במובן זה וגם כן בכל שאר המובנים, שימו לב: וגם כן בכל שאר המובנים' (85), 'מה יש בה? הנה,

37. לתיאור מפורט של התופעה ראו: ברכה דלמצקי-פישלר, "'יודע הוא בסוד החזרה" – ההישנות בלשונו של ש"י עגנון', מחקרים בלשון, ט (תשס"ד), עמ' 99-121. תופעה דומה של הישנות נגלית גם במקרא ותיאר אותה יהושע בלאו במאמרו 'על חזרת הנשוא במקרא', בתוך: בנימין אופנהיימר (עורך), המקרא ותולדות ישראל: מחקרים במקרא ובספרות בית שני ליזכרו של יעקב ליוור, תל-אביב תשל"ב, עמ' 240-234.

השיבו לי: מה יש בה?' (85), 'הגבורה הזו לא מוצאת חן בעיני. אל תצחקו... לא מוצאת חן בעיני!' (86).

### 3. הישנות מעובה

בהישנות המעובה הרכיב האחרון הוא עיבוי, העצמה או הרחבה של קודמו, והוא מעין תיקון והודאה שאין די בהיקרותו הראשונה המצומצמת: 'גילוי סוד, גילוי סוד עמוק עמוק...' (91), 'לא שלנו, לא שלנו כלל ועיקר!' (85), 'הנני מודה, הנני מוכרח להודות' (87), 'תרשו נא לי עובדא אחת, עובדא קטנה אחת' (85), 'את כל חייהם, את כל עיקר חייהם וקיומם' (90).<sup>38</sup> ופעמים שהתוספת במקום שתחזק את גרעינה היא דווקא מערערת אותו בעזרת ההפלגה היתרה: 'יכולים להאמין [...] ולא סתם להאמין, אלא לבטוח' (90), 'חיימוביטש, הסכימו בעצמכם, זה שם יהודי, יותר מדי יהודי' (94).

### ב. הדרשן שלשונו נאלמה או 'תאריה השליליים' של הציונות

לכתחילה נראה שככל שמדובר בנושאים ובטיפול במקורות דרשתו של יודקה מצייתת למוסכמותיה של הדרשה המסורתית, וכשם שלפסוקים ולמאמרי חז"ל יש תפקיד תוכני ומבני בדרשה המסורתית, ולא אחת הם נקשרים גם עם ענייני השעה, כך גם בדרשתו של יודקה. אולם בחינה קרובה יותר של הדרשה מעלה שיודקה יוצא ידי חובת המוסכמות האלה בפסוק אחד ובמאמר חז"ל אחד בלבד. הפסוק מקהלת (ד:יב) בא לתת ממד יהודי-מסורתי לתאוריית הפירמידה של יודקה אגב רמיזה לתאוריית הפירמידה ההפוכה של בר ברוכוב: 'גלות, קידוש-השם, משיח... זה שלושה שהם אחד, לתכלית אחת, לכוונה אחת... איך נאמר שם באיזה מקום? חוט המשולש... - והחוט המשולש לא במהרה ינתק. - סייע לו אחד מתברי הוועדה. [...] הגלות זוהי הפירמידה שלנו, אשר יסודה קידוש-השם ושיאה - משיח...' (87-88). ואשר למאמר חז"ל הרי הוא תרגומו של המאמר התלמודי 'ייתי ולא איהמיניה' (סנהדרין צח, ע"ב),<sup>39</sup> הקשור כבר במקורו לביאת המשיח. וכך אומר יודקה: 'שמעתי פעם, נדמה לי, שאיזה חכם או צדיק, איני יודע, כבר אמר: "יבוא ולא אראנו" או משהו מעין זה...' (91).

ניתן אפוא לומר שיודקה יוצא ידי חובת הציות למוסכמות הדרשה בכך שהן הפסוק והן המאמר נקשרים ללב לבו של נושא הדרשה: הגלות והגאולה. אבל למעשה יודקה מפר

38. וחזרה מעובה על גבי החזרה הסימטרית: 'משמע יש קשר בינה ובין רוח העם אם כליכך חדרה, קשר יסודי!' (91).

39. התלמוד קושר קשר סיבתי בין משאלה תמוהה זו לבין 'חבלי משיח'. על אלה מקשה יודקה בעמ' 90: 'מדוע אי-אפשר בלי צרות? הרי הוא משיח והוא יכול הכל...' וראו ההקשר כולו.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

מוסכמה זו בדיוק כפי שהפר את קודמותיה, ומסמיך למובאות לשונות זלוול ופיחות. בפסוק הוא נוהג זלוול כפול: (1) 'איך נאמר שם באיזה מקום?', (2) 'חוט המשולש...', כלומר, לא זו בלבד שידקה מתקשה כביכול לזכור את סוף הפסוק, אלא שאפילו את תחילתו הוא משבש: הוא מחיל על הפסוק נוהג בתר-מקראי רווח, שלפיו מיועד שם התואר בלבד (כגון 'כותל המערבי'). אבל אם בזיקה לפסוק הוא גוקט רק שני לשונות זלוול, הרי בזיקה למאמר חז"ל הוא אפילו מגדיל וטופל לו חמישה לשונות זלוול: (1) 'שמעתי פעם', (2) 'נדמה לי', (3) 'שאיזה חכם או צדיק', (4) 'איני יודע', (5) 'או משהו מעין זה'. בלשונות אלה יודקה מבטל ביטול גמור את תפקידן המרכזי של המובאות מן המקורות. עם זה, אין צריך לומר שמבחינת הפונקציה הספרותית סטייה מכוונת זו מן המוסכמה מבליטה דווקא את חשיבותן של המובאות בדרשתו ואת יחסו אליהן.

סופה של הדרשה חושף את הסטייה המהותית והמפתיעה ביותר ממוסכמותיה של הדרשה המסורתית. חלק זה, שבו נוהג הדרשן המסורתי לעבור מדברי תוכחה לדברי נחמה וקורא להתעוררות ולתשובה, מוקדש בדרשה של יודקה – כצפוי – לציונות, לתנועת התחייה. אך בניגוד לצפוי, סוף זה מנוער מכל נימה של פיוס ומכל חזון של נחמה וגאולה. על-פי הגיונם של דברי הפתיחה של הדרשה על ההיסטוריה צריך היה יודקה לצאת בקריאה נלהבת למען השינוי ההיסטורי שרק הציונות יכולה לחולל, אבל בפועל מתקיף יודקה את הציונות ומסיים את דבריו בהזהרה מפני הסכנה שהיא טומנת בחובה.

את דבריו על התנועה הלאומית המודרנית הוא פותח במילים: 'בוודאי שאני לא יודע לומר מהי ציונות' (94). אידיעה זו אינה מנת חלקו של יודקה לבדו, שהרי 'עדיין לא נאמר דבר למהותה של הציונות' (93), והיא 'הרבה יותר עמוקה, הרבה יותר הרת תוצאות עצומות, גורליות, ממה שהיא נראית לעין וממה שנאמר בה' (92). לא ייפלא אפוא ש'עדיין איש לא אמר את המלה... את... את הסמוי, את הגנוז בה... איש לא גילה את עומקה, לא פירש, לא מיצה... רק כך, דברים אלמנטאריים, באנאליים, יודעים אתם, פראזיאולוגיה ריקה ומטושטשת...' (93).

דווקא במקום שהרטוריקה הציונית היתה צריכה לספק ליודקה שפע של מילים מן המוכן לתיאורו של היהודי החדש השב לחיות חיי חירות בארצו, נעלמת הדיבוריות של יודקה והוא נותר חסר מילים. בהיעדר 'מלה' (93) מתאימה ונכונה לתיאור הציונות, ומחוסר 'מלה' המכילה תוכן ברור וחיובי, איאפשר לו ליודקה לדבר על הציונות אלא בלשונות שלילה: 'אין הציונות והיהדות דבר אחד' (92), 'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה' (94), 'תנועה לא עממית בהחלט' (94), 'לא חדש ולא מחודש' (94), או במושגים של שוני, היפוך וסתירה: 'הציונות והיהדות הן שני דברים שונים זה מזה, אולי גם שני דברים הסותרים זה את זה' (92), 'הציונות מתחילה ממקום הריסת היהדות' (93), 'היא עקירה והריסה, היא ההיפך ממה שהיה, הסוף...' (94), 'היא מסיחה דעתה מן העם, מתנגדת לו, הולכת נגד רוחו ורצונו, חותרת תחתיו ועוקרת אותו ופורשת ממנו לדרך אחרת' (94). את דברי הביקורת חותם יודקה, כמתואר למעלה, באילוטרציה לאופי הלא-עממי של התנועה הציונית: יחסה השלילי לידיש ולשמות היהודיים.

11.

זה... כנובד לצינונות. כן במילה אחת, שעדיין איש לא אמר את המילה... את...  
את הספרי, את הנבד בה... איש לא גילה את דומקה, לא פירש, לא טיבה...  
רק כך, דברים אלפנטיים, כאנאליים, יודעים אתם, פראזיאולוגיה ריקה ומפושטת...  
- כבר פירשו. - נכנס אחד מן המורים לתוך דברי וליגלג ואמר: "ברית שלום",  
הכפי האוניברסיטה ו...  
- מביאים ראיה מן השוטים. - נענה אחר ואמר כלאחר יד.  
- ארנסט... - חזר זה ואמר רפז כנגד עסקן אחד שהוא מוחזק שוטה  
והריש קומץ בראש.  
- אני אבקש שלא להפריע ולא להיכנס בניכוס בשיתחז - זקף צפרו ראש' החבורה ובסל  
מטלה בירו - נבקשה להסיר!  
- חזר ספיקה לדבריו ונדחק ואמר - בלדאי שאני לא יודע לומר מהי  
ציונות. לא אני האיש לזה. שאף על פי שאני סיברתי לי את ראשי עליה ופירמתי  
הרכה הירחורים, אבל זה לא חשוב... דבר אחר כדור. הציונות לא הספך, לא רשואה  
סם למכה. שטירותו היא בחפך כמה שהיה, הסוף... כמעט שאין לה חלק עם העם  
כנועה לא עסקית בחולש, אורבא, היא עסקית דעתה מן העם, פננדה לו, הולכה  
נגד רוחו ורצונו, חותרת תהיה ופורקת סבנו לדרך אחרת, לפשרה רחוקה וסנו ימת.  
היא וקומץ אנשים בראש, ברעין של עם אחר... מהל טפא לא כןל אני מאסין  
סארץ ישראל זה כבר לא יהדות. טפא טפילו עכשנו, כבר אפילו עכסיו, כל טפן לעתיו  
לכנא ועוד חזון לפועל, טפא כמו טאוריים, על כל טפנים יקות אחרת, אס רוצים  
אחפ'לשפור דוקא על הטם הזה, אבל לא אותה שחיתה שני אלפים שנה, זאת אוקרת...  
גו, לא כלום. אתם מבינים טפן? אני ארמת לעצמי פרס אחד קטן שאין לו שייכות ישר  
לענין אלא מהנד ובעקסין... ביטוי סצויין יודעים אתם - נפרטנו שפתי בנת'  
צחוק טפא - ענול כזה וטלק: כ ע ק י פ י ... ובכן, ירוע שהיטוב שתכניס  
לדבר איריש, כאילו יש כה בזיון וטפס. אני כנוונה אופר: מתכניס. לא שונא, לא  
ספאר, לא סטרב, אלא טפן טפן ט ב י י ט, אבל עברית הוא מדבר כפנים וקופות,  
כסין גדולה, כאיזה גאון יודע, אף על פי שאינה קלה ואינה נוחה כמו איריש, ואף  
על פי שאין בה אותה חיוניות ולא אותה הריפות ובריאות רעננה של לשון עם. מה  
הדבר הזה? מהי הסיכה טפם בעלמא קיבלו עלצם עול כבר, טפא קשה כזהל אלא שרש  
טאדו היא לא הספך, היא א ח ר ה, מיוחדת לעצמה, היא כמעט לא ענין יהודי,

'הדרשה': עלה הגהה ובו תיקונים והשלמות בכתב ידו של חיים הזז, 1942. ארכיון יד למורשת חיים הזז, 1:383.



'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

עיון בעמ' 11 מכתב היד של 'הדרשה' (שתצלמו מובא בעמ' 24) מלמד שתחילה היה הקטע המבקר את הציונות מצומצם יותר ורטורי פחות, ובקריאה שנייה בחר הזו לעבות אותו, להחריף את ניסוחיו ולחדד את מסריו.

### ג. הדיבוריות, התקן הלשוני והלשון שכנגד

כפי שכבר צוין לא אחת, מאפייני לשון וסגנון רבים ב'הדרשה' מתחייבים מן הסוגה ומן המרקם הראליסטי של הסיפור. אבל לבד מתפקידים פואטיים אלה ממלאים הדיבור והדיבוריות מקום חשוב בפרישתם של תפיסת הלשון העברית ותפקידה בפתרון הדילמות הלאומיות-התרבותיות שהסיפור מעלה. לא יהיה זה מרחיק לכת לומר שלשונו של הזו בסיפור זה מדגימה את האידיאולוגיה הלשונית שלו במציאות של לשון מתחדשת כלשון חיה לכל דבר, הנדרשת ליטול חלק בגיבוש הזהות הלאומית, ונתבעת לפעול להאחדת דיוקנם הלאומי-התרבותי של המשתמשים בה. במילים אחרות, תפיסת הלשון והדיבוריות בסיפור שלפנינו, המשקפת מצב לשון זמני בתוך רצף היסטורי, מתגבשת מתוך התמודדות והתנגדות<sup>40</sup> ללחצים פוסקניים וטהרניים חזקים, שתכליתם האחדת הלשון העברית התקנית ההגמונית על-פי מודלים 'א-היסטוריים' וערכים 'נצחיים'.<sup>41</sup> כפי שנראה בהמשך, דיבורו של יודקה לובש אופי חתרני, ומאשר את משמעויותיו החתרניות של הסיפור כולו. באמצעות יידישיזמים, לעזים ואמצעים לקסיקליים, דקדוקיים ופרגמטיים עושה הזו לערער ה'ניקיון' הלשוני 'הציוני', ומסיר את המחיצות בין ציוניות ליהודיות ובין עממיות לאריסטוקרטיות. לא הרי לשונו של המספר כהרי לשונו של יודקה. כבסיפורים אחרים של הזו גם כאן לשונה של דמות המספר מעידה על בעליה שהוא בקי בדקדוקה ובמקורותיה, והיה עומד בהצלחה במבחן הנורמטיביות. לשונו ספרותית, בנויה כהלכה, אחידה בסגנונה הגבוה, מפתיעה בברותיה החריגות והנדירות,<sup>42</sup> ועשירה באוצר מילותיה, צורותיה ומערכת דימוייה

40. ראו גם: רינה בן-שחר, 'תרגום דיאלוג ספרותי', מחקרים בלשון, ז (תשנ"ו), עמ' 198; אמנון שפירא, 'לשונות במגע', לשוננו לעם: קובץ לשנת הלשון, מ-מא (תשמ"ט-תש"ן), עמ' 289.

41. הגישה הלשונית-האמנותית של הזו הקדימה בעשור את הוויכוח הבלשני. בוויכוח זה עמדו זו כנגד זו הדישה המפרידה בין התיאור הבלשני של מצב לשון נתון לבין הנורמה הלשונית והגישה השמרנית שראתה כראויה לתיאור בלשני רק את הלשון הנורמטיבית הנשענת על טקסטים קנוניים, ושכפרה בלגיטימיות של הלשון המדוברת 'כדבר קבוע ועומד וכנושא מוסמך למחקר'. ראו: יעל רשף, 'הרקע הלשוני בתקופה המכוננת בהתפתחות הזמר', הזמר העברי בראשיתו, ירושלים 2004, עמ' 34-38. ויכוח זה נסקר במפורט בפרק השלישי בספרו של רון כוזר, *Ron Kuzar, Hebrew and Zionism*, Berlin and New York 2001.

42. אפילו שאילות מן הדקדוק הארמי: 'כזה שלא סבור לו ולא שמוע לו' - על-פי 'לא סבירא לי כלומר לא שמיצא לי' (בבא בתרא יג, ע"ב). על תופעה זו ראו: יחזקאל קוטשר, מחקרים בעברית ובארמית, ירושלים תשל"ז, עמ' 73-86.

הנשענים בעיקר על ספרות חז"ל. אחרת היא לשונו של יודקה. זו משמרת ומשמיעה – בעזרת תחביר מרוסק ומופסק בהסגרים (מהם קבועים וחוזרים על עצמם), בגמגומים ובכפלי מילים – מגווון לשונות וקולות של שכבות הלשון ושכבות החברה: שאילות מן התפילה, בקיאות במקורות הקנוניים, שאילות מן היידיש ומן הרוסית ומילים בין־לאומיות המאפיינות את שיחו של האינטליגנט היהודי הטיפוסי.<sup>43</sup> אמת, לשון זו משרתת את הצורך המימטי לשקף נאמנה את דיבורו של חלוץ עברי בארץ־ישראל, אולם בהקשרה התמטי של הדרשה משתפת לשון זו בבניית הייצוג הפוליפוני של האידיאלוגיות המתחרות בחברה היהודית: מסורתיים, בני היישוב הישן, חילונים, ציונים, אזרחי העולם. ראוי לזכור שבראשית שנות הארבעים רוב קוראי העברית ושומעיה השכילו לזהות את הז'רגון הפוליטי של הקבוצות האידיאלוגיות הנבדלות. הם יכלו להתחקות בנקל אחר מקורות הלשון השונים, וגם השפעתן של הלשונות הזרות על הלשון העברית היתה שקופה לרובם. אפשר אפוא לסכם ולומר שהעיונות האידיאלי המתרחש ב'הדרשה' בין שלילת היהדות והגלות לבין תפיסות ועמדות אחרות שהתרוצצו בחברה היהודית בת זמנו מקבל ייצוג מוחשי גם במרקם הלשוני.

בנסינותיו הנועזים לחיקוי של הדיבור העברי הארץ־ישראלי ולהעתקתו אל הכתב קדם ברנר להזו, וקווי דמיון נמתחים בין שני סופרים אלה.<sup>44</sup> אבל אין דומה הדיבור העברי בשני העשורים הראשונים של המאה ה־20, כאשר העברית נאבקה על עצם קיומה, לדיבור העברי בשנות השלושים ותחילת הארבעים, כשם שאין דמיון באווירה התרבותית־הלשונית וברגישות לתקינות הלשון בשעה שהמאבק על קיום הלשון העברית מפנה מקום למאבק על פנייה.<sup>45</sup> שנות השלושים עד החמישים הן שנות הפריחה של מתקני הלשון ושנות השיא של טורי הלשון בעיתונים.<sup>46</sup> טורי הלשון היו זירה להתקפות על לשונם של פובליציסטים וסופרים, והפוסקנים לא חרדו לכבודם של אלה ולעתים קרובות גם לא הקפידו על חירותם האמנותית. הם מנו צורות לא קבילות שגילו בכתיבתם, אגב תביעה לקיים את לשון המופת של המקורות הקלאסיים על כלליה וצוויה.<sup>47</sup> לדידם העתקה אל הכתב של תופעות פרי מצב לשון לא יציב האופייני לתקופת מעבר (בלי לתת את הדעת שלשון חיה נמצאת תמיד בתנועה ובתהליכי שינוי ואינה חדלה מהם לעולם) מעניקה לו הכשר וקביעות ומנציחה את שיבושו בני יומם

43. ויותר: ספר המתים, אוסף פפירוסים מצריים מאמצע המאה השנייה לפסה"נ, משמש אותו כמטפורה לתלמוד (ונקשר אסוציאטיבי ל'פירמידה' הנזכרת בסמוך).

44. דוגמה מובהקת היא, למשל, סיפורו 'מהתחלה' (כל כתבי י"ח ברנר, א, תל־אביב תשט"ז, עמ' 465-486). ראו גם: דב סדן, 'בין השיטין: לדרכי לשונו של ברנר' ו'בלשון בני אדם', מדרש פסיכואנליטי, ירושלים תשנ"ו, עמ' 130-158.

45. ראו גם: נתן אפרתי, מלשון יחידים ללשון אומה, ירושלים תשס"ד, עמ' 169-170, 176.

46. אין זאת אומרת שלא קדמו להם חיבורים וטורי מתקנים. על אברהם יעקב שפירא ראו: מרדכי בן־אשר, התגבשות הדקדוק הנורמטיבי, תל־אביב תשכ"ט, עמ' 98-101. על הטור 'לתורת הלשון' בהמליץ ראו דלמצקי־פישלר (לעיל הערה 5), עמ' 145, הערה 2. על חוברותיו של ורשבסקי: שם, עמ' 155.

47. שם, עמ' 141-146.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

וזמנם. רוב הסוגיות בלשונו של יודקה שיידונו להלן נדונו אפוא בטורי הלשון בעיתונים היומיים בשנות השלושים והארבעים, במדורים שיוחדו לתיקוני שיבושים ובהם טורו של יצחק אפשטיין בדבר,<sup>48</sup> טורו של יצחק אבינרי בעל המשמר<sup>49</sup> והטור 'לשונונו לעם' בעריכת אברהם אברונין, מרדכי אזרחי (קרישבסקי) וישראל יהודה (יש"י) אדלר בהארץ.<sup>50</sup> רובם היו חברי ועד הלשון העברית ובעלי סמכות בגיבוש הנורמה.<sup>51</sup>

'אמנם כבר זכינו לנוער שהעברית נבלעה בדמו כלשון ראשונה', כתב אפשטיין, מחלוצי טורי הלשון בעיתונים בארץ-ישראל, 'ברם את העברית החיה קיבל דור זה על כלאיה מן המחייים [היינו 'מחיי הלשון' בני דור קודם], והיא היא השולטת בו בעריצות והמסיתה אותו לבעוט מתוך ביטול לעג בעברית השמית המעוזה להתחרות בה. כן יקדימו ילדינו אני, אתה לפועל בעבר ובעתיד [...] ומורינו הצעירים קיבלו מן הזקנים זה במקום הוא' (ההדגשות במקור).<sup>52</sup> על דור דוברי העברית הילידים מוטלת אפוא החובה לפנות עורף לעברית של הדורות הקודמים הנגועה בלעזים ולאמץ עברית שמית טהורה של דורות קדומים. זאת ועוד. ככל שהתרבו דוברי עברית ילידים, שלא עמדה להם מסורת כתובה מוצקה כמשקל שכנגד לדיבור הנע במהלכו הסטיכי (כלומר דוברים שלא למדו עברית מטקסטים ולכן מיצטה העברית הכתובה להשפיע על דיבורם), גברו לחצי הפוסקים והטהרנים. אפשטיין, שנמנה כאמור עם 'מתקני הלשון', ראה את ההשפעה הזרה על הלשון העברית כ'נגע ממאיר'. 'בלשונונו עצמה', כתב, 'פשה הערבוב בצורה מתמדת ומקובלת. תחת מסוה מלים עבריות נרבה להכניס לתוכה גוני לעז במושגים ובמבנה הפוסקים. [...] עקירת הכלאים

48. כונס בספרו הגיוני לשון, תל-אביב תש"ז.

49. מאמריו והערותיו כונסו בספרו יד הלשון, תל-אביב תשכ"ה.

50. מבחר מדברי הטור 'לשונונו לעם' יראה אור בהוצאת האקדמיה ללשון העברית.

51. בשל חשיבותם הרבינה בהפניות אל כמה מטורים אלה. על אפשטיין, אבינרי ואחרים ראו: בן-אשר, התגבשות הדקדוק הנורמטיבי, על-פי תוכן העניינים. על המחלוקות ועל גבולות ההסכמה ראו שם, עמ' 10-12. יש לציין שאבינרי, שהיה בן דורו של הזו, נחשב מתירן לעומת עמיתיו, עם זה ברוב הסוגיות שיידונו כאן דעתו כדעתם. אבינרי, כברל כצנלסון (ראו המוטו של חלק ב) ואחרים, כרך את הלאומיות והחלוציות עם השמירה על התקן של הלשון העברית: 'יש אומרים: מה איכפת לך אם יאמרו כך או יאמרו כך? [...] הרבה נגעים באו לעולמנו רק משום הלא-איכפתיות הזאת [...] מה איכפת אם אין צניעות ואין הסתפקות במועט ואין חלוציות ואין לאומיות ואין אהבה לתורת ישראל וספרות ישראל?' (יד הלשון, עמ' 145-146). 'מעשי גבורה נועזים נעשים יום-יום בבנין הארץ ובישובה, אך למען השלטת הלשון מסתפקים בנקיפת אצבע מפעם לפעם. [...] כשם שארץ ישראל נקנית ביסורים, אף הלשון העברית נקנית ביסורים' (יצחק אבינרי, 'העברית ועוכריה בארץ ישראל', מאזנים [שבועון], שנה שנייה, חוב' לג [תרצ"א], עמ' 11). ראו גם: אפרתי, מלשון יחידים ללשון האומה, עמ' 169-170. על הקשר בין האידאולוגיה והפוליטיקה לבין תפיסת הלשון ראו: Kuzar, *Hebrew and Zionism*, pp. 137-138. 185-188. להיבטים נוספים ראו: מנחם צבי קדרי, 'העברית בת ימינו בסבך התקניות', בתוך: משה בר-אשר (עורך), מחקרים בלשון, ז (תשנ"ו), עמ' 135-144.

52. אפשטיין, הגיוני לשון, עמ' 8. שני הפרטים שהביא אפשטיין בהדגשה כדוגמה לשיבושים ייזכרו להלן, עמ' 31 ו-35.

מן העברית היא חובה דחופה המוטלת עלינו מאת תורת הבריאות לגוף ולנפש.<sup>53</sup> ברוח דומה אפשטיין מזהיר מפני 'האבטומטיות המילולית' הגוברת 'בבלי דעת' על "דעת" הלשון ודקדוקה.<sup>54</sup> והנה, באווירה שכזאת, בא הזו וקורא תיגר על קנאות לשונית זו: ליד לשון המספר המופתית והאליטיסטית הוא שם בפי יודקה בהכרה וב'דעת' את העברית המדוברת 'האבטומטית' כעדות ללשונו של חלוץ משכיל, אדם מן היישוב, ובכך אף מקנה לה חיי נצח על גבי הנייר.

לא 'משלב נמוך' או עגה מציג אפוא לפנינו הזו אלא 'משלב הדיבור', הנאמן גם לאוזן השומעת ולא רק לעין הקוראה. לעין – העברית של יודקה היא קשת צבעים פרושה לרווחה: עתים עשירה ומלומדת כלשון המספר ועתים למדנית ומצטטת כלשון תלמיד חכם, עתים מעורבת בלשונות תשתית כעולה חדש ועתים בלתי־אמצעית כדובר ותיק וכמעט ילידי.<sup>55</sup> ואילו לאוזן – העברית של יודקה היא מגוון של אינטונציות אמינות בחיותן המוסיקלית. הדיבור העברי ניכר הן בדגמי דיבור וצירופים כבולים, הן בשימושי המילים (רבים מהם סמני שיח המועדים יותר ממחלקות לשון אחרות להשפעה זרה).<sup>56</sup> החריגות מן התקן (הנורמה) נחלקות לתת־תקן שהוא חיקוי ישיר ללשון המדוברת בת התקופה ולעל־תקן הבונה בעקיפין לשון מדומה או כורת ברית מקרית עם לשון זרה. ועל כל אלה חופפת התערבות הלעז (יידיש ורוסית),<sup>57</sup> ולא אחת גם הלשון המכונה 'רבנית'. זה המקום להבהיר שהתקן אכן נסמך על המקורות, אבל היחס בין התקן למקורות אינו בהכרח דו־סטרי: לא כל תופעה מן המקורות מקובלת לפי התקן. התקן שואף לסטנדרטיזציה ואינו יכול להשלים עם 'סודות מתרוצצים'<sup>58</sup> וסותרים. תופעה שנפוצה בעברית עקב השפעת שפה זרה עשויה למצוא מקבילה מקרית בתופעה נדירה במקורות ולהסתמך עליה לשם תירוץ והכשר. במקרה כזה מדובר בברית בין תת־תקן לעל־תקן, והם נבדלים כאחד מן התקן.

#### ד. 'הניב' הארץ־ישראלי

היחס המתוח – או המשחק המתמיד – המתקיים בין הלשון התקנית להריגות ממנה מביא אל חזית הדיון תופעות לשוניות, רובן תופעות 'תמימות', שבהיותן כיום לשון של שגרה

53. שם, עמ' 6-7.

54. שם, עמ' 8.

55. על חוסר האחידות בביצועיה של העברית ועל השפעות החינוך מזה והרחוב מזה ראו: רשף, הזמר העברי בראשיתו, עמ' 40-41.

56. ראו, למשל, Matras (above note 34), pp. 309-310, 324-326. אמנם מאמר זה עוסק בשאלת יחידות לקסיקליות ממש, אבל כמה מן העקרונות ישימים גם לשאלת משמעות ושימוש. ראו גם: שפירא (לעיל הערה 40), עמ' 294.

57. על 'סכנת' הוידגון והלעז ראו: חיים בלנק, לשון בני אדם, ירושלים תשמ"ט, עמ' 88-94.

58. מונח שאול מחיים רוזן, העברית שלנו, תל־אביב תשט"ז, עמ' 83-106.

מה אנחנו עושים כאן? (עוד קריאה ב'הדרשה')

יתקשו רבים לראות בהן חריגה. ואכן, הן בגדר חריגה רק על רקע הציפיות מן הספרות הקנונית להפגין היכרות קרובה עם המקורות ועם כללי הדקדוק המקובלים על אליטה של מומחים.<sup>59</sup>

את 'הניב' הארץ-ישראלי, שלשונו של יודקה אמורה לייצג,<sup>60</sup> מאפיינים דגמי דיבור וצירופים כבולים (בין אידיומטיים ובין שאינם אידיומטיים), והם בעלי פונקציות פרגמטיות ואינטונציות סגוליות. מהם צורתם כצורתם בעברית שלנו ומהם נבדלים משהו מן הדיבור בן זמננו:<sup>61</sup> 'זוהו כבר עניין אחר לגמרי...' <sup>62</sup> (85); 'זוהו כל העניין שהם מאמינים!' (90); בהטעמת 'העניין'; 'איך נאמר שם באיזה מקום?' (87); אתם לא יכולים אפילו לתאר לעצמכם <sup>63</sup> (85); 'אין להשוות!' <sup>64</sup> (88); 'אינם עושים כלום, שום מאמץ, כלום כלום' <sup>65</sup> (90); 'דבר אחד ברור!' (94); 'שטויות כאלה!' (95), 'עגול כזה וחלק' (94); 'סדר המילים'; 'אני חוזר על זה עוד הפעם' <sup>66</sup> (92); 'לא צרות באופן מיוחד על שונאי ישראל [...], אלא דווקא

59. לשאלת הדורות והמוצא בקהילת דוברי העברית בארץ-ישראל במחצית הראשונה של המאה ה-20 בויקה לדיבור ולרכישת השפה ראו: רשף, הזמר העברי בראשיתו, עמ' 38-52.

60. לפיכך יש לה גם ערך כעדות למצב הלשון באותם הימים, וכעודר בתיארוכך של תופעות לשון.

61. כמה דגמי דיבור עשויים להיראות לעינינו כיום מוגבהים ומעובדים עיבוד ספרותי באמצעות חילוף לקסיקלי מקומי: 'הנני מוכרח להודות' (87); 'ואנחנו הננו בדייק עם כזה' (87); 'האם אתם תופשים?' (88); 'הוא מדבר [...] באיזה גאון ידוע' (94); 'לא יהודי, בגיאות כוון' (94); 'אני רוצה לבאר למה' (84) – אבל גם: 'אני לא יודע להסביר יפה' (90). בסטנדרד של ימינו דומה שהפועל 'מבאר' בא בויקה לטקסט כתוב.

62. מוכר גם בידיש (כגון 'דאָס איז שוין אין גאַנצן אַן אַנדערע מעשה', 'דאָס איז שוין גאַנץ אַן אַנדערע זאַך'), וכן ברוסית. לדגם זה ולאחרים הנזכרים כאן יש גם כיום תפוצה ניכרת (ראו מרשתת האינטרנט).

63. יידיש: 'איר קענט זיך אפילו נישט פֿאַרשטעלן'. בלשונם של סופרים אחרים: 'יכולים אתם לתאר לכם' (חיים נחמן ביאליק, דבר האוניברסיטה בשעה זו, ירושלים תרצ"ג, עמ' 7); 'יכול אתה לתאר לנפשך' (אהרן ראובני, 'בראשית המבוכה', האדמה, א [תר"פ], עמ' 414).

64. מתועד במאגר המילון ההיסטורי שבאקדמיה ללשון העברית החל בברנר וחוגו. צירוף כבול זה הוא אפוא ירושת התקופה שהשפעת לשון המופת הכתובה וכלליה על הדיבור עוד היתה חזקה, היינו בתקופה שהדיבור העברי היה בעיקר נחלת משכילים אידאליסטים. כיום רגילים גם הציירפים 'אין מה להשוות!' ו'לא להשוות!'. לשם השוואה: את האיסור 'לא לעשן ולא לירוק' שהיה מודבק 'על כתלי הקרונות לשרות הצבור', המליץ י"ש אדלר לתקן: 'אין לעשן' וכו' ('לשונו לעם', הארץ, י"ב במרחשוון תרצ"ג, 11 בנובמבר 1932, עמ' 6).

65. ראו מרשתת האינטרנט. והשוו: 'שום כלום' (רוזנטל, מילון הסלנג המקיף).

66. 'עוד הפעם' (משמע 'שוב') במקום 'עוד פעם' הוא תוצאה של התערבות היידיש והשפעת הצירוף 'נאָך אַ מאָל'. תווית הסיתום אַ (שאינן לה מקבילה בעברית) התחלפה בתווית היידוע הַ, וכך נשמר הריטמוס כביידיש. תיקון לצירוף זה הוצע בטור 'לשונו לעם' (הארץ, י"ב באדר תרצ"ג, 10 במרס 1933, עמ' 6). ראו גם הערתו של דוד יוסף בורנשטיין לחילופי הנוסח אצל ביאליק ('למקורות שירי ביאליק', קונטרסים לענייני הלשון העברית, א [תרצ"ז], עמ' 57).

על ישראל' (90) – 'באופן מיוחד' משמעו 'במיוחד'<sup>67</sup> ('אופן' מרוקנת מתוכנה); 'ישראל וחיבת הארץ וקדושת הארץ ולשון הקודש וקץ־הימים והכל הכל...' (92) – 'מילות מילוי'<sup>68</sup> אלה באות בדיבור בימינו גם בצורות: 'הכול והכול' או 'הכול';<sup>69</sup> 'יבוא ולא אראנו', או משהו מעין זה' (91) – 'או משהו כזה' בלשוננו; 'זהו כן!'; (86), 'זהו כך' (84, 90 ועוד) – 'זהו זה!' בלשוננו;<sup>70</sup> 'לי יש מטרה... תיכף תוכחו'<sup>71</sup> (87); 'איני מכבד' זו לא המילה' (83) – בדיבור בימינו מצוי גם: 'זה לא המילה', בלא התאמה במין; 'ומה אם היהדות עוד איך שהיא מחזיקה מעמד בגולה' (92) – בימינו נוהגת צורה זכרית קפואה: 'איך שהוא',<sup>72</sup> ואין היא נוטה על־פי גוף.<sup>73</sup>

מאפיינות את הדיבור גם משמעויות אידיומטיות ושימושים משניים של מילים וצירופים. רבים מאלה שחלו בהם 'תזוזות' ('מעתקים') נהיו לציני עמדה ורגש, ונרמזים בהם יחס ונקודת מבט של הדובר אל תוכן דבריו:

1. 'סוף סוף', ו'סוף כל סוף' להבעת מסקנה מוכרחת:<sup>74</sup> 'סוף כל סוף זה... זה... משעמם עד מוות' (85), 'שאלמלא האגדה הזו סוף סוף מוכרחים היו או לחזור מיד לארץ ישראל או לעבור באיזה אופן מן העולם' (89).
2. מילת ההסגר 'נאמר' במשמע 'למשל':<sup>75</sup> 'ולאו דווקא צרות, נאמר, בשביל שיחזרו בתשובה' (90), 'והוא מתגאה להקרא, נאמר, ארציאלי או אבניאלי' (94).

67. ראו: יעקב שויקה, רב־מילים: המילון השלם, המהדורה המקוונת שבמרשתת האינטרנט. לצירופי 'אופן' בספרות העברית ראו קרן דובנוב, 'תרגומי שאילה מבניים ברובד המוקדם של העברית החדשה', עבודה לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים (בהכנה), עמ' 109.
68. Filler – סמן שיהי הבא למלא חלל ריטמי או מעצור בדיבור.
69. דוגמאות לשלוש הצורות (מתוך [www.tapuz.co.il](http://www.tapuz.co.il)): 'רצנו במסדרונות... צחקנו והכל הכל...'; 'שרואים הכי את הייתחוסת [כך:] שלהן אחת לשניה והכל הכל...', 'כאילו אני לא אוכה והכל'.
70. יידיש: 'דאָס איז דאָס'. ראו גם: סימון הופקינס, 'עברית ויידיש', לשוננו לעם: קובץ לשנת הלשון, מ-מא (תשנ"ז), עמ' 318.
71. יידיש: 'באַלד וועט איר זען', 'איר וועט באַלד זען' – 'תכף תראו'.
72. במשמע 'בקושי'. הנטייה על־פי גוף שמורה לשני המשמעים האחרים של 'איך ש': פליאה ('אוי, איך שהיא הזדקנה', כותרת כתבתה של דבורית שובל ב־[www.notes.co.il](http://www.notes.co.il)) והתחלת פעולה (כביידיש: 'איך שהם ראו אותי [...]) התנפלו עלי בשאלות', [www.lametayel.com](http://www.lametayel.com).
73. אבינרי מלמד זכות עליה וטוען שהצירוף אמנם חדש הוא אבל ברוח העברית (יד הלשון, עמ' 453).
74. השוו: 'סוף-סוף הן לא העושה היה לו העיקר, אלא המעשה' (דוד פרישמן, 'יהודה-ליב קנטור', כל כתבי דוד פרישמאן, ב, מקסיקו 1951, עמ' רנו), 'אנסה לבקש, להתחנן... סוף כל סוף הרי אינו היה רעה' (יהודה שטיינברג, 'מרדכי קיזלר', כל כתבי יהודה שטיינברג, תל־אביב תשי"ט, עמ' טו). יידיש: 'סוף־כל־סוף', ורוסית: V kontse kontsov ('סוף הסופים') – באותו תפקיד. השוו גם השימוש האידיומטי של 'אחרי הכל' (בבואה ל־all after).
75. כמו 'לאָמיר זאָגן'. ואפשר שראשיתו של שימוש זה בצירוף 'נאמר, למשל...', ובשלב הבא קיבל פועל האמירה 'נאמר' את המשמעות 'למשל', והמילה 'למשל' נעשתה מיותרת.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

3. שימושי 'איזה' – לציון הסתמי: <sup>76</sup> 'מפני שיש איזה גבול לכוח' (87), 'או לעבור באיזה אופן מן העולם' (89); לזולזול: 'איך נאמר שם באיזה מקום? – חוט המשולש...' (87), 'שמעתי פעם [...] שאיזה חכם או צדיק, איני יודע, כבר אמר' (91); וכמילת התפעלות: 'איזה עם משונה! איזה עם נורא ונפלא!' (88).<sup>77</sup>

4. 'פשוט' ו'בכלל' כסמני שיח: <sup>78</sup> 'זה... זה... משעמם עד מוות, פשוט משעמם!' (85), 'פשוט ההיסטוריה היהודית משעממת, לא מעניינת' (85); 'אני בכלל הייתי אוסר ללמד' (85), ואיך בכלל?<sup>79</sup> נוצרה האגדה המשונה הזו?' (91).<sup>80</sup>

5. 'שם' – ספק מילת מילוי, ספק בהוראת 'לדוגמה', 'נניח':<sup>81</sup> 'דברים צדדיים, של מה בכך, בנוגע שם לאידיש והשמות' (95), 'הציונות לא המשך, לא רפואה שם למכה' (94). 'שם' חוצצת בין רכיבים מידיים בצירופים הכבולים 'בנוגע ל...' ו'רפואה למכה', מה שמבליט את תפקידה הפרגמטי.

בולטים במיוחד שימושי המילית 'זה' ותפקידיה האופייניים לעברית המדוברת (גם היום)<sup>82</sup>. רובם מצויים גם ברוסית:

1. כינוי מופנה לקודם (כינוי אנפורי) המוסב אל תוכן המשפט הקודם כולו:<sup>83</sup> 'איני מכיר בה והיא לא קיימת בשבילי! יותר מזה, איני מכבד אותה' (85); 'לא פסיכולוגיה של האדם בלילה, זה לחוד, אלא של הלילה' (86); 'מה אינך מבין? [...] הכל! אבל זה שטויות. נעזוב את זה' (83); 'אני הרבה חשבת על זה' (84).

2. אוגד שאינו מותאם לזכר יחיד:<sup>84</sup> 'אני מאמין שארץ ישראל זה כבר לא יהדות' (94); ההדגשה במקור), 'גלות, קידוש השם, משיח... זה שלושה שהם אחד' (87).

76. ראו: אבינרי, יד הלשון, עמ' 25. להשפעת הרוסית ולהשוואה לעוד לשונות ראו: מיה פרוכטמן, הידוע והסתום, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 74-76, 151-153.

77. שני השימושים מתוארים אצל אבינרי, יד הלשון, עמ' 26.

78. ראו גם: שויקה, רב-מילים, בערכיהן. על ההיערכות החדשה בדיבור העברי של שימושי 'פשוט' ראו: יעל זיו, 'זה בכלל לא "פשוט": סמני שיח בעברית מדוברת', בלשונות עברית, 48 (תשס"א), עמ' 17-29.

79. ראו: שויקה, רב-מילים, ערך 'בכלל', סעיף 3.

80. בטור 'לשוננו לעם' דחה אחד המשתתפים את 'בכלל' במשמע 'לגמרי', אבל הפסיקה לזותה בהסתייגות המערכת (הארץ, ג' בכסלו תרצ"ג, 2 בדצמבר 1932, עמ' 6).

81. כמו tam הרוסית הממלאת שתי פונקציות אלה מלבד הוראתה הראשונית – 'שם'.

82. ראו: דינה גולדברג והדסה קנטור, 'זה זה? לא, זה לא זה, זה זה!', בלשונות עברית, 53 (תשס"ד), עמ' 43-56. לאחר מסירת מאמרנו לדפוס ראה אור מאמרה של רבקה הלוי, 'תפקודה של "זה" הבלתי לקסיקלית בעברית בת ימינו, לשוננו, סח (תשס"ו), עמ' 283-307.

83. שם, עמ' 49. ראו גם: רב-מילים, ערך 'זה', סעיף 24.

84. שויקה, רב-מילים, ערך 'זה', סעיף 8; גולדברג וקנטור (לעיל הערה 82), עמ' 46-48. ראו גם הערותיה של אסתר גולדנברג, 'העברית הקדומה והעברית שלנו ומה שביניהן', לשוננו לעם, לב (תשמ"א), עמ' 201-204. ברוסית עשוי לשמש בתפקיד אוגד כינוי רמז שאינו נוטה על-פי מין ומספר.

3. נושא חלול:<sup>85</sup> 'מה רציתי לומר? זה... בנוגע לצינונות. כן' (93).
4. כינוי מופנה להלן (כינוי קטפורי) המוסב אל משפט המחובר אליו בדרך השעבוד:<sup>86</sup> 'אני אתחיל מזה שאין לנו היסטוריה' (84), 'אני יודע שיש גבורה בזה שאנחנו עמדנו בכל הגזירות' (87).
5. ציין מיקוד:<sup>87</sup> 'זה דבר ברור, בטוח, שאלמלא האגדה הזו היה הכל אחרת' (89).  
השוואה ללשון המספר מלמדת שנוהגת בה מילית הרמוז 'זה' רק בשימושיה הקלאסיים: 1. כינוי רמז המוסב לֶאֱתָד, להבדיל מֶאֱתָר השותף באותו מעמד: 'חזר זה ואמר' (93), 'לא כלום, גיחך זה ואמר' (93); 2. לוואי: 'סתת זה' (92), 'כדיין זה' (83); 3. כינוי רמז לְתָלוֹת עליו משפט לוואי, 'כֹּזֵה ש... ' (כמי ש...): 'כזה שעלה מטבילה' (88), 'כזה שנתקצרה לו השעה' (91).  
שתי תופעות בלשונו של יודקה הקשורות במילית הרמוז 'זה' הן חיקוי גלוי ומכוון של תת־רובד (סובסטרט) זר:  
1. 'איך אומרים זה בעברית' (84), 'אני יודע זה בדיוק' (85), 'אני יודע זה. אני מרגיש זה' (86), 'לא... אני לא זה רוצה לומר...'<sup>88</sup> (91). חסרון מילית היחס המושאית 'את' בולט בצד השימוש הסטנדרטי המצוי אף הוא בסיפור, כגון 'נעזוב את זה לעת־עתה' (83), 'אני כבר אמרתי לכם את זה' (95).  
2. 'זה אתה בוודאי ככה בשביל להקניט אותי' (83), 'זה אתה צוחק [...] מפני שלקחת את אשתי ממני...'<sup>88</sup> (83). את המילית 'זה' אפשר לראות כאן כנושא חלול. במקרה כזה השמטתה תהפוך את המשפט לתקני לגמרי. אבל אפשר גם להבינה כאילו היא כינוי מופנה להלן (כינוי קטפורי) שתפקידו למקד את ההשלמות האדוורביאליות 'בשביל להקניט אותי' ומפני שלקחת את אשתי'. במקרה כזה אלה משפטים מבוקעים, ובפינו הם היו מקבלים את הצורה הזאת: 'זה שאתה ככה זה בשביל...', 'זה שאתה צוחק זה מפני ש...'. ההבדל בין שתי אפשרויות הניתנות מתבטא גם בהטעמה. אם המילית 'זה' היא נושא חלול אין היא מוטעמת, ואם היא ציין מיקוד היא מוטעמת.  
בדוגמאות האלה (ועוד דוגמאות בעמ' 84) נשקפים משפטים רוסיים, ואפשר שהזו התכוון לרמוז שיודקה גלש כאן מן העברית אל הרוסית בשל הנושא האינטימי הטעון. או, שמא

85. אחד ממשמעיו של המונח Expletive. ראו: גולדברג וקנטור (לעיל הערה 82), עמ' 52-53.

86. ראו גם שם, עמ' 50; שויקה, רב־מילים, ערך 'זה', סעיף 14 (= 'העובדה ש...'). ראו גם להלן, עמ' 31: 'על ידי זה ש...'.  
87. ראו גם: גולדברג וקנטור (לעיל הערה 82), עמ' 50-51; משה אור, 'לקראת הבנת מבנה המשפט הממוקד בעברית בת־זמננו', בתוך: עוזי אורנן, רינה בן־שחר, גדעון טורי (עורכים), העברית שפה חיה, חיפה תשנ"ג, עמ' 91-92.

88. סדר מילים רוסי: 'ya ne eto khochu skazat'.



'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

לחלופין, בשל סערת הנפש, לשונו של יודקה נעשתה עילגת משהו, והתת-רובד הזר השתלט עליה.<sup>89</sup> מצד התפקיד הספרותי ההבדל בין שתי האפשרויות אינו מהותי.

## ה. התערבות תת-רובד זר

התערבות היידיש והרוסית בדיבורו של יודקה נרמזה והודגמה כבר בפרקים הקודמים ותיזכר ותודגם גם להלן. בפרק זה נוסף עוד דוגמאות לבואות (קאלקים, תרגומים מילוליים) של צירופים זרים. מהן שגורות גם בפנינו היום ומהן שלא נטמעו בעברית ונפלטו ממנה. יידיש: 'אפשר להשתגע' (88) – 'מע קען משוגע ווערן'; 'סתם ככה' (85) – 'סתם אַזוי';<sup>90</sup> 'איך הם יכולים להאמין [...] במין דבר כזה' (90) – 'אַזאַ מין זאַך';<sup>91</sup> 'והיא לא קיימת בשבילי' (85) – 'פֿאַר מיר';<sup>92</sup> 'לדידי'; 'תחשבו רק, תחשבו!' (88) – סדר המילים כביידיש ('טראַכט נאָר') וברוסית (podumayte tol'ko); 'שמעתי פעם [...] שאיזה חכם או צדיק, איני יודע, כבר אמר: "יבוא ולא אראנו"' (91) – 'איך ווייס נישט' (הסגר שגור ביידיש ומצוי גם בלשונות אחרות); 'אף על פי שאני שירת י לי את ראשי עליה' (94) – 'ברעכן זיך (צעברעכן זיך) דעם קאַפּ'.<sup>93</sup>

עקבות היידיש נגלים גם בעקיפין, באמצעים רטוריים:

1. 'המציאו להם משיח בשמים' (90). המשפט הזה נראה כמרמז לשני מקורות: לתבנית הצירוף המקראי 'אלוהים בשמים' מזה, ולבבואה 'יריד בשמים'<sup>94</sup> במשמע 'דמיוני, לא מתקבל על הדעת' מזה.

2. 'יפה מסודר! אפי כזה, יודעים אתם, נאטורה, טבע כזה...' (87). 'יפה מסודר' עשוי להתפרש כהתערבות היידיש בשני אופנים חלופיים: כצמד (בינום) בלתי-מחובר ששני

89. למשל: 'זה אתה בוודאי ככה (eto ty tochno tak), בשביל להקניט אותי. [...] זה אתה צוחק (eto ty smejoshsia) [...] מפני שלקחת את אשתי ממני...' (83); 'הן לא לדבר עמו באמת על ספרות (govorit zhe s nim o literature), למשל. או, נאמר (ili, skazhem), להתוודות לפניו ולבכות... (ispovedyvatsia pered nim i rydat)' (84).

90. בלשון ברנר וחוגו: 'סתם כך', 'כך סתם', וגם בלשון יודקה פעם אחת: 'כך סתם' (93).

91. ראו: Haim Blanc, 'Some Yiddish Influences in Israeli Hebrew', in: Uriel Weinreich (ed.), *The Field of Yiddish*, Second Collection, The Hague 1965, p. 186

92. וכן ברוסית. לשימושיה התקניים של 'בשביל' ראו: אפשטיין, הגיוני לשון, עמ' 137.

93. 'לי' – כינוי חוזר, תמורת 'זיך'. ראו: נחום סטוטשקאוו, דער אוצר פֿון דער יידישער שפראַך, ניו-יאָרק 1950, עמ' 273; רוזנטל, מילון הסלנג המקיף, בערכו. האידיום קיים גם ברוסית.

94. למשל, 'יריד בשמים' ועורבא פרח' (חיים נחמן ביאליק, 'אריה בעל גוף', השלח, ה, תר"ט, עמ' 250); 'וכלם נחפזים לבוא ליום הכסא, להיריד בשמים, במועדו' (מנדלי מוכר ספרים, מסעות בנימין השלישי, אודסה תרנ"ו, עמ' 68; ההדגשה במקור); יידיש: 'אויפֿן הימל אַ יריד' (סטוטשקאוו, דער אוצר פֿון דער יידישער שפראַך, עמ' 1).

רכיביו שרויים במעמד תחבירי שווה, דוגמת 'טרייף־פסול', 'מזל־ברכה', 'פרצוף־פנים'. או כבבואה לצירוף הפועלי היידי: 'גוט (או שיין) אַינגעאַרדנט' שמשמעו 'מסודר'. במקרה זה 'יפה' הוא תואר הפועל המוסב אל פעולת הסידור. סדר המילים המקדים את תואר הפועל לפועל ('יפה מסודר') הוא הסדר הבלתי־מאופיין ביידיש. בעברית הסדר הבלתי־מאופיין הוא הפוך: 'מסודר יפה'.

3. 'יפה מסודר! אפי כזה, יודעים אתם, נאטורה, טבע כזה...' (87). הרצף הטאטולוגי 'אופי... נאטורה... טבע' אופייני ליידיש, המרבה לנצל את ההרכב התלת־לשוני שלה (גרמנית/ סלבית)/לשון־קודש) הן לשם הומור ופרודיה, הן למטרה דידקטית. לדוגמה: 'די נאַטור פון דער פריראָדע האָט אַזאַ טבע'.<sup>95</sup> מילים רוסיות:

'וכאן היא הזאגוודקה [...] בקיצור, כאן הכלב קבור' (84); במהדורת תשכ"ח בהערת שוליים: 'קושיה, תקלה', (222), 'אומללה, פודלאי־כזו, זאת אומרת מנוולת...' (89), 'הילדים שלנו אינם רוצים לקרוא, אם הם רק לא קולפאקים' (85), במהדורה תשכ"ח בהערת שוליים: 'כובעים, נמושות', (223).

בבואות לצירופים מן הרוסית (המילים הרוסיות מובאות באותיות לטיניות):  
 'הנה היא מה' (85; vot ono chto) – 'זה מה שהיא'; 'כאן הכלב קבור'<sup>96</sup> (84; zdes sobaka zaryta); 'לאיזה שד ללמד אותם קלון אבותיהם?' (86; kakogo chiorta); 'שני אלפים שנה הם חימוידיהם בה [באגדת המשיח]' – (92; nagreli ruki – כלומר 'נהנו ממנה, הפיקו ממנה תועלת, ניצלו אותה'<sup>97</sup>); 'אתה רצית לעשות איזו הודעה' (82), 'עשה הודעה שיש לך לעשות' (83; sdelat soobshchenie); 'על־כ־לפנים לחשוב קצת ולעשות משהו' (89; sdelay chto nibud) – במשמע 'לפעול לשם תכלית מסוימת, לפתור את הבעיה'; 'ישר לתוך העינים'<sup>98</sup> (84; priamo v glaza); 'לפי שלי, אין הציונות והיהדות דבר אחד' (92; po-muemu) – 'מבחינתי'.

95. דער טונקלער [יוסף טונקל], ספר ההומורסקות והפארודיות הספרותיות ביידיש (עורך: יחיאל שיינטוך), ירושלים תש"ן, עמ' 83.
96. בדיונו בז'רגון נזקק בלבג לצירוף זה, ושואל עליו באירוניה: 'ביטוי זה תורגם מרוסית: נחליף אותו או לא נחליף?' (לשון בני אדם, עמ' 91). היום נפוץ יותר 'פה קבור הכלב'.
97. השוו: 'הוועד הנוכחי אינו העתק של הוועד הקודם שרבים חיממו את ידיהם שם והמחיר הסופי היה הרבה יותר מהמובטח' (hydepark.hevre.co.il).
98. הצירוף מתועד במאגר הספרות החדשה שבמילון ההיסטורי רק בכינוי חבר (עיניו, עיניה). 'ישר' – בשימוש אדורביאלי (שויקה, רב־מילים, ערך 'ישר'<sup>2</sup>) כביידיש. השוו: 'שאלו לו שייכות ישר לענין' (94), ואין זו עדות לצירוף 'ישר לענין'.
99. ולא לה נוספים צירופים בעלי ותק ותפוצה בספרות העברית: 'במלה אחת' (85; odnim slovom), 'השד יודע' (94; chiort znajet), 'במובן ידוע' (87; v izvestnom smysle), 'יחד עם זה' (90; vmeste s tem). בצירוף זה דן אפשטיין (הגיוני לשון, עמ' 32, 274).

## 1. לשון תקנית, על-תקנית ותת-תקנית ואינטגרציה של משלבים

מבחר התופעות שמוזנים המשלבים והלשונות התקנית, העל-תקנית והתת-תקנית הוא בוודאי ביטוי לנטייתו הידועה של הזו למיצוי הברור, אבל בדרשה של יודקה הוא גם משקף את 'היסודות המתרוצצים' האופייניים לתקופה, את דיבורו האקלקטי של הדובר הלא-ילידי (שרכש את לשונו הן בדרכים יזומות הן בדרכים בלתי-אמצעיות) – ובעזרת אלה גם את הרעיונות והקולות המתרוצצים.

בין התופעות התת-תקניות אפשר למנות את 'הבדל ענקי' (86),<sup>100</sup> 'נורא חשוב!' (90), או כפל כינויי גוף (נפרד וְחָבֹר) בפועל הנטוי (בעבר ובעתיד) שלא לשם מיקוד הנושא – בעבר: 'אני נטיתי הצדה' (95), 'אני התעניינתי' (85); ובעתיד: 'אני אתחיל מזה' (84), 'אני עוד מעט אגמור' (93) ועוד רבים דוגמתם.<sup>101</sup>

גם השימוש השמני בשם הפועל, במקום שהתקן של הלשון הכתובה מבכר שם פעולה, הוא אופייני לעברית המדוברת: 'אתם מבינים מה זה לדבר בשעה שאתה צריך לשתוק?' (83), 'זה גם כן קו יהודי, מאד מאד יהודי: להאמין באמונה שלמה [...] ובכל זאת קצת לא להאמין' (90). נוהג זה נכנס כנראה לעברית החדשה בהשפעת לשונות שצורה אחת בהן לשם הפעולה ולשם הפועל (כגון 'רעדן' ביידיש – 'לדבר' וגם 'דיבור').

דיבורו של יודקה מכיל גם ארכאיזמים וצורות על-תקניות ויש בו עירוב של משלבים ומקורות. האינטגרציה עשויה להיות אנלוגית או מסורגת. אנלוגית: 'אפשר זו הלצה [...] ויכול להיות, 102' אמת גדולה' (91); 'אימה חשכה, תהום, אפשר להשתגע' (88). מסורגת: 'לאיזה שד ללמד אותם קלון אבותיהם' (86); 'מאד צריכה, או די ע לכם, מאד מאד אפילו צריכה' (89) – סדר המילים, שבו המילה 'אפילו' (תיאור המשפט) מפרידה בין

100. הצורה 'ענקי' היא תוצאת שחיקתה של הצורה 'ענק' כשם תואר, והתנועה הסופית היא גיבוב המוסיף למשקלה הריגושי (האמוטיבי). ואפשר שהיא תוצאה של גזירה לאחור מצורות הנקבה והרבים/רבות.

101. ראו: אפשטיין, הגיוני לשון, עמ' 8 (דבריו הובאו לעיל, עמ' 27) ועמ' 95-97. בטור 'לשוננו לעם' נדחה תכופות כינוי יתר זה כ'מיותר וצורם את האוזן' (למשל, הארץ, כ' בסיוון תרצ"ה, 21 ביוני 1935, עמ' 11). ועוד נכתב שם: 'הנושא "הוא" בא רק במשפט שבא בראש המאמר [=הפסקה] (הארץ, ג' בכסלו תרצ"ו, 29 בנובמבר 1935, עמ' 12). ואכן כמה פסקאות בסיפורנו פותחות בכינוי 'הוא': 'הוא החזיר עיניו' (83), 'הוא נסער מבפנים ורגש' (84) ועוד (הנושא נדון גם בגיליון מיום י"ז בכסלו תרצ"ו, 13 בדצמבר 1935, עמ' 13 ועוד).

102. 'אפשר' נפוץ ביידיש במשמע 'אולי' ונדיר בספרות חז"ל במשמע זה (אבינרי, יד הלשון, עמ' 44). בעברית של ימינו הוא נתפס דווקא לשון כתב גבוהה. 'יכול להיות' במשמע 'אולי' השתגר בעברית החדשה כנראה בהשפעת 'קען זין' היידי. בטור 'לשוננו לעם' נדחה 'יכול להיות' (המיצוי בספרות החדשה ובדיבור) לטובת 'אפשר', 'יתכן' (הארץ, י"ד בשבט תרצ"ג, 10 בפברואר 1933, עמ' 6. ראו גם: אבינרי, יד הלשון, עמ' 238).

103. צירוף מן המקרא (בראשית טו:יב) בצד צירוף ממוצא יידי ('מע קען משוגע ווערן').

104. בבואה של צירוף רוסי ליד צירוף תלמודי: 'קלון אביו וקלון אמו' (מגילה כה, ע"א).

'מאד מאד' (תואר הפועל) לבין 'צריכה' (תחליף פועל), גורם לרצף להיראות כמתהווה תוך כדי דיבור ולא כבנוי במחשבה תחילה. רושם הפוך, גבוה סגנונית, יוצרת צורת 'אודיע' (המתפרשת: 'אני מודיע לכם...'). צורת 'פעל' רווחה בספרות ההשכלה לסימון זמן הווה כחיקוי ללשון המקרא, וכאן דווקא היא באה בתוך הסגר אופייני בדיבור, שתפקידו לשמור על קשר עם בן־השית.

שתי דוגמאות ראויות לדיון מפורט:

1. 'שני אלפים שנה הם חימומו ידיהם בה ועמדו, ועוד שני אלפים שנה יחמומו עצמם לאורה ויהגו בה' (92); במובאה זו שני משפטים נרדפים. המשפט הראשון הוא בבואה לאידיום רוסי (כנזכר לעיל, עמ' 34) והמשפט השני שאול מן המקורות, שלפיהם התורה משולה לאש 'להתחמם כנגד אורה' (רגיל במדרש), ו'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומם ולילה' (יהושע א:ח).

2. 'על ידי זה שמשעבדים אותנו אנו מתגדלים, על ידי זה שמשפילים אותנו אנו מתכבדים על עצמנו, וכל מה שמביאים עלינו יסורים אנו מתחזקים בהם' (87). 'על ידי זה ש... הוא דגם אופייני לדיבור העברי החדש,<sup>105</sup> ואף נחשב לא־תקני,<sup>106</sup> ואילו 'כל מה ש... שמשמעו 'ככל ש... במידה ש...', בא מן הספרות הכתובה,<sup>107</sup> כגון הירושלמי: 'כך היא גאולתן של ישראל: בתחילה קימאה קימאה [קמעה קמעה], כל מה שהיא הולכת היא רבה והולכת (ירושלמי, ברכות ב, ע"ג),<sup>108</sup> ורש"י: "כן ירבה וכן יפרוץ" – כל מה שאני מתגבר כן יגבר החולי עלי' (רש"י לישעיה לח:יג).<sup>109</sup>

מאפיינים של משלבים שונים ותופעות תת־תקניות ותקניות – ולפעמים גם על־תקניות –

בונים מערכת של מקבילות טקסטואליות:

1. 'איך' כמילית הערכה הוא שימוש אופייני לדיבור (בהשפעת 'ווי' היידיית): 'איך הם אוהבים אותה ואיך הם מחזיקים בה?' (88), אבל באותו שימוש עצמו באה גם החלופה הגבוהה: 'עד כמה הכל מסובך!' (90), והיא דומה למצוי בלשון המספר: 'דבר תמוה הוא עד היכן נבהל ועד היכן נחפזו' (82).

2. 'סבלנות רגע אחד' (84), אבל גם: 'רגע אחד של סבלנות' (87), 'אני מבקש עוד רגעים אחדים סבלנות ושקט...' (96).

3. הדרך הסטנדרטית להבעת תוכנו של הפועל 'רצה' (ושל פעלים אחרים, וכן של 'חסרי גוף ומספר') היא הדרך המורפולוגית (השלטת במקרא). בלשון הדרשה: 'אני רוצה

105. ראו לעיל, עמ' 31-32: 'בוה ש...'

106. אפשטיין ממליץ להמירו ב'על ידי ש...' (הגייוני לרון, עמ' 274).

107. וכן הצירוף הבא אחריו: 'להביא יסורים על...' (כגון בראשית רבה סה, ט).

108. ראו: מילון בן־יהודה, כרך ה, ערך 'כל', ערך משנה 'כל מה ש...', עמ' 2367. תודה לד"ר מרדכי מישור שהפנה את תשומת לבי לדוגמה זו ולדוגמה שבהערה הבאה.

109. השוו גם: 'כל מה שאדם מזקין הוא חוזר קמעא קמעא לאחוריו – לילדותו' (חיים נחמן ביאליק, 'ומנדלי זקן', כתיב ח. נ. ביאליק, תל־אביב תרצ"ג, עמ' תכ).

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

לכאר למה' (84), 'הילדים שלנו אינם רוצים לקרוא' (85). בצדה משמשת הדרך התחבירית (השכיחה בלשון חז"ל): 'מפני שאינם רוצים שייגאלו!' (91), 'רוצים אנו שנהיה עולים להר הזיתים' (92).

4. תוארי הפועל 'מאוד', 'לגמרי' ו'יותר' באים בדרשה הן בסדר התקני על-פי הנוהג במקורות, הן בסדר ההפוך, תוצאת התערבות לשונות זרות. לדוגמה: 'מצטער מאד' (94), 'נעלב מאד' (84), כנגד 'מאד צריכה, מאד מאד אפילו צריכה' (89);<sup>110</sup> 'זה היה מגוחך, מיותר לגמרי' (95), כנגד 'הייתי צריך לגמרי לשתוק' (83);<sup>111</sup> וזה כנגד זה ברצף אחד: 'שרשית יותר, רוחנית יותר. יותר הרבה,<sup>112</sup> אין להשוות!' (88).<sup>113</sup>

5. 'זה לעומת זה הוא' ו'זהו': 'אין לנו היסטוריה משלנו [...] זה ברור!' (85) כנגד 'אבל זה הוא ברור!' (84); 'זה כל עיקר היהדות' (92) כנגד 'זהו העיקר' (90); 'זה הכל' (85) כנגד 'זהו כל העניין' (90). כיוצא בו: 'זה ברור!' (91) כנגד 'זה דבר ברור' (89); 'מה זה? השקפת עולם?' (90) כנגד 'מה הדבר הזה? מהי הסיבה?' (94).

6. צורת הציווי, ובצדה צורת העתיד להבעת הציווי: 'תחשבו רגע [...] השיבו לי [...] תרשו נא לי [...] הסכימו בעצמכם' (85).

דרכי שלילת הבינוני ממחישות את כל שלוש הבררות – התת-תקנית, התקנית והעל-תקנית. בלשונו של יודקה תפוצה גדולה של שלילת הבינוני באמצעות המילית 'לא': 'זה לא חשוב...'<sup>114</sup> (94), 'אני לא טועה' (90) ועוד. דרך זו נחשבה פסולה אפילו בדיבור, והמורים הקפידו עם תלמידיהם לומר 'אין, אינו'.<sup>115</sup> גם השלילה התקנית נפוצה בדברי יודקה, על שני מבניה התחביריים – 'אין' קודמת לנושא: 'מה שאין הפה מגלה ללב' (91), 'אין הציונות והיהדות דבר אחד' (92),<sup>116</sup> ו'אין' מלווה בכינוי אנפורי: 'ואם החוש שלהם אינו מטעה אותם?...'<sup>117</sup> (92), 'הילדים שלנו אינם רוצים לקרוא' (85).

'לא' ו'אין' מופיעות אפילו כמקבילות טקסטואליות, אולי על-פי תכתיבי מצב רוחו של יודקה – פעמים כלאחר יד, ופעמים באופן חגיגי ורשמי: 'ואני לא מכבד אותה!' (85) לעומת 'איני מכבד אותה' (85), 'אני לא יודע' (90) לעומת 'איני יודע' (91). אבל בלשון מאזינו של יודקה נוהגת רק המילית 'אין', ובראשית הסיפור הוז אפילו מעמת את לשון שני

110. אבינרי, יד הלשון, עמ' 304. 'לגמרי' מוסב אל 'לשתוק'.

111. שם, עמ' 294.

112. שם, עמ' 228.

113. על 'מאד' ו'יותר' ראו: אפשטיין, הגיוני לשון, עמ' 228-229.

114. לדרך השלילה 'זה לא...' ראו: אבא בנדויד, מדרך לשון לרדיו ולטלוויזיה, ירושלים תשל"ד, עמ' 183.

115. 'כידוע, מצטרף הפועל בזמן בינוני לשלילה במילת "אין", פוסק י' פיקר ב'לשונונו לעם' (הארץ, י"ט במרחשוון תרצ"ו, 15 בנובמבר 1935, עמ' 15). אפשטיין מסביר את ההבדל בין 'לא יודע' שהוא שם תואר לבין 'אין [X] יודע', '[X] אינם יודעים', שהם משפטים (הגיוני לשון, עמ' 252-255).

116. והיא הדרך העדיפה לטעמים של המדקדים. ראו: אבינרי, יד הלשון, עמ' 28.

הצדדים זו עם זו. לשון יודקה: 'אני לא מבין כלום' ותשובת ראש החבורה: 'מה אינך מבין?' (83).

בלשון המספר נוהגת גם דרך שלילת הפועל העל־תקנית, שבה מקום המילית 'אין' לאחר הנושא, ועם זה היא חסרת כינוי גוף:<sup>117</sup> 'יוצא בלילה יחידי לקראת אויב ואין מפחד' (82), 'בת־צחוק משונה, יגיעה ואין מיושבת יפה' (92). באותו סגנון מדבר יודקה מגרונם של יראי היישוב הישן: 'רוצים אנו שנהיה עולים להר הזיתים ואין מפחדים, יורדים לכותל ואין מתייראים' (92), ובדברים אלה רמז למדרש.<sup>118</sup> גם הדרך התת־תקנית ('לא' לפני הבינוני) וגם הדרך העל־תקנית ('אין' לאחר הנושא) עולות בקנה אחד עם דקדוק היידיש (ולשונות אירופיות אחרות), שבהן מילית השלילה באה בצורה גרודה בלא כינוי חבור.

שלילת הבינוני אינה התופעה היחידה שהיא תת־תקנית ועל־תקנית כאחת. גם הפועל 'חשד' ביחסת המושא הישר – 'אתם, כמוכן, לא תחשדו אותי' (86) – הוא בבואה ליידיש<sup>119</sup> ודרך נפוצה בלשון חז"ל<sup>120</sup> בעת ובעונה אחת. כזאת היא הצורה 'איזו' ליד שם בנטיית הרבים: 'ראו איזו פורענויות גדולות אני מקבל!' (86),<sup>121</sup> וגם הצורה 'האיך',<sup>122</sup> שמקורה בלשון חז"ל אבל יש לה תפוצה גדולה בספרות הרבנית והחסידית: 'הנה האיך הוא הדבר!' (95), כלומר 'הנה איך זה'.

עם כל האמור לעיל, יש שהזו מנצל את הנרדפים המשלביים לשם בידול, והאופציות הנרדפות עשויות לבוא בהתניות משלימות. כך 'משמע' פותחת ומקדימה יחידות תחביריות ארוכות, כגון 'משמע יש קשר בינה ובין רוח העם אם כלי־כך חדרה, קשר יסודי!' (91), 'משמע: אתם לא תנצחו אותנו, אתם לא תשברו אותנו, אתם לא תכלו אותנו!' (87); ואילו נרדפתה 'זאת אומרת' באה בין שני מבעים קצרים, כגון 'הזייה אווילית, מטורפת. אבל

117. לשימוש זה (השכיח בספרות חז"ל ובספרות הרבנית) בלשונם של עגנון והזו ראו: ברכה דלמצקי־פישלר, 'שלילת הבינוני: ארכאיום בלשונם של הזו ועגנון', מחקרי ירושלים בספרות עברית, יח (תשס"א), עמ' 187-204.

118. 'ונער קטן הולך עם בהמתו מהלך כמה ימים ואין מתירא לא מן הלסטים ולא מחיה רעה' (בראשית רבתי, ויצא); ומקבילה: '...ואין מפחד לא מלסטים ולא משדים' (יהודה דוד אייזענשטיין, אוצר המדרשים, ניו־יורק תרע"א, עמ' 23).

119. למשל, 'זיי וַנַּעַן אים חושד' – מילולית: 'הם חושדים אותו'.  
120. 'בעברית אפשר לומר: חושדים אדם אחד או באדם אחד' ('לשוננו לעם', הארץ, ט"ו באלול תש"ב, 28 באוגוסט 1942, עמ' 4).

121. אבינרי: 'שיבוש מעתיקים ומדפיסים' (יד הלשון, עמ' 24). עגנון נאבק על כשרותו של שימוש זה. ראו: שמואל יוסף עגנון, 'ביאזו פנים' (תש"ג), מעצמי אל עצמי, ירושלים ותל־אביב תשל"ו, עמ' 333-334. ביאליק כתב תחילה: 'משום איזו טעמים' ('אריה בעל גוף', 'השלח, ה [תרנ"ט], עמ' 334), אבל לימים תיקן: 'משום טעמים' (כתבי ח. נ. ביאליק, עמ' יד).

122. 'האיך' נשאר במהדורת תש"ו (243), אבל נמחק במהדורת תשכ"ח (236). בטור 'לשוננו לעם' (הארץ, כ"ח באייר תש"ב, 15 במאי 1942, עמ' 4) הוצע התיקון: האיך < היאך.

'מה אנחנו עושים כאן?' (עוד קריאה ב'הדרשה')

הזייה, זאת אומרת, חלום, אידיאל... (88), 'לא אותה לגמרי לגמרי. זאת אומרת... נו, לא כלום' (94). מן הדוגמאות אפשר ללמוד שלמילה 'משמע' יש כאן תוכן, כלומר היא משמשת פתיחה לביאור והנמקה, ואילו הצירוף 'זאת אומרת' הוא סמן ריק בעל תפקיד פרגמטי – להבעת היסוס וחרטה בבררת המילים.

כיוצא בזה סדר נושא-נשוא. הסדר הסטנדרטי כינוי+בינוני (כגון 'אתם מרגישים', 88, 'אתם פטורים', 90) הוא הסדר הלא-מאופיין, ואילו הסדר הנמליך, 'יודעים אתם', 'מבינים אתם', הוא מותנה בדרך-כלל: זהו הסדר היחיד הנוהג בהסגרים, ואף ברוב משפטי השאלה. כלומר, הוא מאפיין יחידות תחביריות עצמאיות – מעין נוסחאות – הנטועות בתוך יחידות גדולות יותר או שומרות על זיקה אליהן. לדוגמה: 'דוקא הדברים הצדדיים, הבלתי חשובים, יודעים אתם, הם נדחקים וקופצים בראש' (95-96), 'כאן, רואים אתם, יש קו אחד דק מן הדק' (89), 'שלא כדרך הטבע, על ידי ניסים ונפלאות... מבינים אתם?' (89).

בחירתו של הזו כדיבוריות ודרכי עיצובה אכן שונות מזו של ברנר. כאן אין מדובר בחיקוי של לשון העושה את צעדיה הראשונים כלשון חיה לכל צורך ועניין, אלא בעמידה בלחצים של פסיקות לשון – ואולי אף בחתירה תחתן – במציאות שהדיבור העברי בה הוא עובדה קיימת.

## סיכום

המשחק במשלבי הלשון משמש את הזו לחיזוקה של הרב-קוליות הלשונית על כל המשתמע ממנה מן הבחינה האידיאולוגית. מחבר 'הדרשה' דוחה את התפיסה התובעת אומה אחת עם לשון אחת שתהא תקנית ונקייה מלעזים ויידישיזמים, ומקבל ואפילו מחייב את קליטת ההשפעות הזרות וגילויים אחרים של שפת הדיבור והטמעתן בתוך הספרות. בכך הוא נותן לגיטימציה למגוון של אפשרויות קיום 'אחרות' – חברתיות, אידיאולוגיות ולשוניות – שההאחדה הלשונית התקנית דוחה.

על נוסח כתב היד של 'הדרשה' שהוכן לפרסום חתם הזו תחילה בשם העט 'זכריה אוזל' – שם ששימש אותו עד אז בפרסומם של סיפורים ושל פרקים מן הרומנים שבמרכזם עמדו התימנים. רק ביריעות ההגהה של הנוסח הנדפס החליף את שם העט בשם חיים הזו. ואכן עובדה זו עולה בקנה אחד עם הדיבוריות המאפיינת את לשונו של יודקה, המבוססת על דומיננטיות מזרח-אירופית,<sup>123</sup> והשֶׁבֶה ומאשרת את ההגמוניה התרבותית שלה. הקולות הנשמעים בה הם קולותיה של היהדות האשכנזית, ואין בה זכר לקולות שכבר בקעו מן הסיפורים המוקדמים של הזו, כגון 'עשיר ורש נפגשו' (תרפ"ח) או 'רחמים הסבל' (תרצ"ג),

123. ולכן מובן גם החשש שהיא תסגיר את מוצאו של הסופר הנושא בשם העט, ואף תחשוף את זהותו. מידע על כתב היד ראו לעיל הערה 7.

ומן הרומנים התימניים ששקד על כתיבתם באותה התקופה.<sup>124</sup> הביטוי שנתן הזו לקולם בלשונן ובסגנון של יצירות אלה טעון כמובן דיון לעצמו, אבל ככל שמדובר בפוליפוניה של 'הדרשה' נראה שבעיית הלשון העברית ביחסה לידיש, כמו בעיית הסתירה בין יהדות לציונות, היא בעייתה של יהדות מזרח אירופה בלבד.

יודקה מתקשה להתמודד עם החזות הפרדוקסלית הקשה שעל־פיה תנועת התחייה הלאומית של העם היהודי, האמורה לחבר אותו עם ההיסטוריה, כרוכה באובדנה של היהדות. הוא מסרב לוותר על זהותו כיהודי ואינו מצליח לא לחזות מה תהא זהותו של 'העם האחר' שיירש את היהדות בארץ־ישראל ולא להזדהות עמה. אולם אף־על־פי ש בדמותו רבת הסתירות והלבטים של יודקה מתממשת הטענה שהציונות (ארץ־ישראל) והיהודיות (הגלות) הם תרתי דסתר, ל שונו, שיש בה מן העבר ומן ההווה, מן היהודי ומן הארץ־ישראלי המתהווה, מאחה משהו מן הקרע ואולי טמון בה גרעין של חזון אוטופי.

אהדת מחברו המובלע של הסיפור 'הדרשה' נתונה ליודקה המצביע באומץ על המחיר הכבד שבו כרוכה הגשמת הרעיון הציוני. כמו יודקה, גם מחברו המובלע של הסיפור תוקף את הקונצנזוס הציוני הבוחר להתעלם מן הסתירות הטמונות בשורש הציונות. בעייתיה של הציונות אינן מוצגות כבעיות של ארגון או הנהגה גרדא, אלא כבעיות מבניות מהותיות. בפתח דבריו אומר יודקה: 'בעצם הייתי צריך לגמרי לשתוק'. יודקה מדבר על דברים שהשתיקה יפה להם משום שהם דברים של ספק וכפירה – כפירה אפילו בצדקת מעשיו ומפעלו של הדובר עצמו – ומשום שאינו מאמין שימצא אוזן קשבת. יודקה מסיים את דרשתו בלא הכרעה ובתחושה קשה של אובדן דרך. הוא ניצב בעיניים תועות 'כזה שאינו יודע באיזה דרך מהלך', ואנשי החבורה יושבים דוממים 'נבוכים ותוהים [...] כאלו נעקרו ממקומם ועדיין לא הגיעו ותלויים ועומדים'. כמו הדרשה כולה גם הסיום אינו חד־משמעי; הן יודקה והן שומעיו לא יצאו מן הסיפור כשם שנכנסו אליו, אבל אף לא אחד מהם זכה להיוודעות ולהכרה שיש בה ממידת ההשתוות: יודקה שוקע עוד ועוד בתחושת חוסר המוצא, אבל איתן בדעתו להמשיך בבירור העניין כמין פעולת ריפוי ותיקון. ואילו שומעיו, שנכנסו לסיפור מבודחים משהו וקצרי רוח, יוצאים מן הסיפור במבוכה גדולה, ורק כוונתו של יודקה להמשיך ולדבר מפיגה אותה במעט.

הסיום המעגלי מחזיר את הסיפור לנקודת הפתיחה ומציג את הקונפליקט שנדון בו כלא פתור. הוא קורא שלא להרפות מן העיסוק בו ומעמיד את המשך הדיון בו כתנאי ליישובו בעתיד.

124. הסיפור 'הדרשה' הוא פרק מיריעה ספרותית רחבה יותר, ובפרקים אחרים (שלא התפרסמו) נשמעים בוודאי גם קולות אחרים. שם העט 'זכריה אוזלי' התאים כנראה ליצירה השלמה.